

דברים

רב לכם שבת בהר הזה (א'),
ר'.

דברי רש"י שהרבה גדולה ושכר על
ישיבתכם בהר הזה.

פירש"י וז"ל, ויש מדרשי אגדה, הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה, עשיתם משכן מנורה וכלים, קבלתם תורה, מניתם לכם סנהדרין, שרי אלפים ושרי מאות עכ"ל. ולכאורה צ"ע מהו הענין של ישיבה בהר הזה אשר מגיע על זה שכר.

גם צ"ע איך יתכן לומר שדברים אלו הם בגדר נתינת שכר, הלא הם דברים עצמאיים ולא קבלת שכר על דבר אחר.

ועכ"פ עיין בילקוט שמעוני באות תת"א שהובא שם כדברי רש"י בשינוי לשון וזה"ל שם, הרבה שכר הוא לכם שבת בהר הזה, עשיתם לכם את המשכן, עשיתם לכם שלחן, עשיתם לכם מנורה, דבר אחר הנאה גדולה היא לכם ישיבתכם בהר הזה, קבלתם לכם את התורה, מניתם עליכם שבעים זקנים, מניתם עליכם שרי אלפים ושרי מאות וכו' עכ"ל.

ואולי כוונת רש"י היא להביא את שני הדברים שנזכרו בהילקוט שם, ומאי דאיתא בילקוט "הנאה גדולה" קרי לי' רש"י "גדולה" כי ההנאה הגדולה שהזכיר המדרש היתה מהגדולה שנתעלו, ואולי רש"י אינו גורס בדברי המדרש "הנאה גדולה" אלא "הרבה גדולה". ושיעור דבריו הוא כך דהרבה גדולה ושכר לכם על ישיבתכם בהר הזה, והדר מפרש את

הדברים של שכר דסליק מיני' (עי' בריש מס' נדרים דמבואר שיש דרך כזה לפרש תחילה ההוא דסליק מיני') דהיינו המשכן וכליו, והדר מפרש את הדברים של גדולה.

מיהו באמת גם בנוגע להמשכן קשה לומר דחשיב שכר ולא ענין עצמאי בכלל ישראל. ואולי "ושכנתי בתוכם" שבא לרגלי המשכן נחשב שכר. ברם אכתי צ"ע דלכאורה "ושכנתי בתוכם" אינו רק בגדר שכר אלא גם בגדר גדולה.

באו ורשו את הארץ אשר
נשבע ה' לאבותיכם לאברהם
ליצחק וליעקב לתת להם
ולזרעם אחריהם (א' ח').

בענין נתינת ארץ ישראל להאבות.

עי' בספרי כאן בפסקא ח' שפירשו "לתת להם, אלו באי הארץ, ולזרעם, אלו בניהם, אחריהם, אלו שכבשו דוד וירבעם. דבר אחר, לתת להם, אלו עולי בבל, ולזרעם, אלו בניהם, אחריהם, אלו ימות המשיח". וצ"ע למה לא פירשו שהכוונה ב"להם" היא להאבות עצמם, ושהכוונה היא שיירשו בזמן תחיית המתים, שהרי כעין כך דרש רבן גמליאל בסנהדרין דף צ' ע"ב על מאי דכתיב להלן בפרק י"א ט' אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם ולזרעם.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות כי אם קאי על תחיית המתים לא שייך פשטות הפסוק של "ולזרעם אחריהם" על זמן

תחיית המתים כי אפילו לפי הרמב"ם שאחרי תחיית המתים ימותו וישוּבו לעולם הנשמות (ודלא כהרמב"ן שסובר שישארו עם גופם לעולם) אבל לכאורה כולם ימותו בזמן אחד וא"כ לא שייך מציאות של "אחריהם".

הבו לכם אנשים וגו' ואשימם בראשיכם (א', י"ג).
בענין למה לא עברו דייני ישראל על האיסור של מורה הלכה בפני רבו.

עי' לעיל בפר' יתרו על הפסוק שרי אלפים וגו' (י"ח, כ"א) [ב] בענין למה לא עברו הדיינים על האיסור שלא להורות הלכה במקום רבם.

ואצוה את שפטיכם וגו' (א', ט"ז).
בענין הוו מתונים בדין.

פירש"י וז"ל, אמרתי להם הוו מתונים בדין, אם בא דין לפניך פעם אחת ושתיים ושלוש אל תאמר כבר בא דין זה לפני פעמים הרבה אלא היו נושאים ונותנים בו עכ"ל. ומקורו הוא מהספרי כאן.

ועיין ברש"י בסנהדרין דף ז' ע"ב בד"ה מתונים שכתב על הא דאמרין שם הוו מתונים בדין וז"ל, רגילים בהמתנה כדי לעיין בה יפה קודם שתתכווהו עכ"ל. ועיין לעיל שם דדרשין מקרא דדינו לבקר משפט שאם ברור לך הדבר כבקר אמרהו ואם לאו אל תאמרהו, ופירש שם רש"י בד"ה אם ברור לך וז"ל, אם ברור לך הדין כבקר שהוא מאיר אומרהו וכו' עכ"ל. ולכאורה אפשר לומר ששני ענינים נפרדים

הם, והיינו שבקרא דדינו לבקר משפט נאמר שלא יפסוק כל עוד שהוא בעצמו מסופק קצת ולבו נוקפו, אבל בהא דאמור רבנן הוו מתונים בדין חייבוהו לעיין יפה בכל דבר ודבר אפילו אם כבר ברור לו הדבר כבקר, דגם לאחר שברור לו כבקר ציוו לו להיות מתון.

אמנם מלשון הטור בחו"מ ריש סי' י' משמע להדיא דחד עניינא הוא, ומאי דאמרין שצריך הדבר להיות ברור לו כבקר, זהו גופא השיעור של מתינות, דצריך להיות מתון עד שיהי' ברור לו כבקר ולא יותר, וז"ל שם, צריך הדיין להיות מתון בדין שלא יפסקנו עד שיחמיצנו וישא ויתן בו ויהי' ברור לו כשמש וכו' עכ"ל.

ועוד י"ל בכוננת הטור ורש"י שהעיון עד שיתברר לו יעשה במתינות, אבל מ"מ לאחר שנתברר לו הרי הוא רשאי לפסוק מיד.

מיהו יש להקשות על זה מהספרי שהביא רש"י כאן שדרשו הוו מתונים בדין שאע"פ שכבר דן דין זה כמה פעמים אבל מ"מ הוו מתונים בדין, ומזה משמע לכאורה דלא כהטור וכן דלא כ"ועוד י"ל" שכתבנו, אלא שאפילו אם ברור לו, הרי הוא עדיין צריך להחמיצו.

מיהו יש לדחות שלעולם לאחר שחשב ודן וברור לו כשמש, מותר לו לפסוק מיד, רק דשאני התם שמצד עיקר החיוב של דיינות של הדין תורה הזו (ולא מצד הוו מתונים בדין), הרי הוא חייב לעיין בהסברות והמקורות גם בפעם הזאת, בדין תורה זה, ועל זה הזהיר שיעשה כן במתינות, ולא במהירות, אע"פ שכבר פסק כן כמה פעמים.

מיהו צ"ע דמה שייך חיוב לדון עוד הפעם לאחר שההלכה ברורה לו. וביותר י"ל שצריכים מתינות בנוגע להחלטתו שמקרה זה הוא באמת כאותו מקרה שכבר דן. מיהו לכאורה דרך זה אינו בכלל משמעות לשון הספרי.

ושפטתם צדק (א', ט"ז).

בענין ממתי מתחייב הדיין לדון.

עיינן בסנהדרין דף ו' ע"ב דתניא ר"א בנו של ריה"ג אומר אסור לבצוע וכו', וכן משה הי' אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו'. ופירש"י בד"ה אסור לבצוע וז"ל, משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע עכ"ל. ובד"ה אבל אהרן וכו' כתב וז"ל, וכיון שהי' שומע מחלוקת ביניהם קודם שיבואו לפניו לדין הי' רודף אחריהן ומטיל שלום ביניהן עכ"ל, הרי להדיא דס"ל שרשאי הדיין לבוא אצל הבעלי דינין בכדי לעשות פשרה ביניהם, ורק משבאו לדין ס"ל לר"א בנו של ריה"ג שאסור לבצוע. אמנם צ"ב מ"ש קודם שבאו לפניו מאחר שבאו.

והנה עיינן בכתובות דף ק"ו ע"א ברש"י ד"ה האי עשה שכתב וז"ל, מצות הדיינים עשה, ושפטתם צדק עכ"ל. ונראה פשוט שנאמר בפסוק זה חיוב לדון ולא רק שאם ידון, ידון בצדק. ועי' בפ"ד דאבות מ"ז שכתב רבינו יונה וז"ל, כתוב שופטים ושוטרים תתן לך וכתוב צדק צדק תרדוף שמצוה לדון את הדין עכ"ל. וההגהות אשר"י בסנהדרין דף ו' ע"ב על הרא"ש בסי' ה' כתב שמצוה לדון מקרא דבצדק תשפוט עמיתך. וע"ע בחרדים בחלק המ"ע

פ"ד אות ל"ג שכתב וז"ל, מצות עשה לדון כל דיני ממונות שבין אדם לחבירו, וכל הדינין נמנין במצוה אחת ממנין תרי"ג לרשב"ץ, אבל הרמב"ם והרמב"ן מנו בדיני ממונות י"א מצות, א', דין שומר חנם וכו' עכ"ל, אמנם לא ציין שם מאיזה פסוק נובעת המצוה לפי הרשב"ץ. וכבר דנתי על דעת הרמב"ם בזה בפרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים וגו' [ג] עיי"ש. ומהתרגום בשמות כ"ג ב' יוצא שיש גם הלאו של לא תענה על ריב לנטות אם הוא מסלק את עצמו מן הדין כמו שביאר רש"י שם את דבריו.

ולפ"ז י"ל דס"ל לרש"י שעיקר חובת הדיין לדון חל כשבאו לפניו לדין ולא קודם, וס"ל שלפי ר"א בנו של ריה"ג תלוי הוא ההיתר לבצוע בחיובו לדון, דרק אם כבר חל עליו חיוב לדון, רק אז אמרינן ששוב אסור לו לבצוע, ומש"ה שפיר ס"ל שקודם שבאו לפניו לדין מותר לעשות פשרה, דהא באותה שעה אכתי לא נתחייב לדון, ורק לאחר שבאו לפניו, שכבר נתחייב לדון, אע"פ שעוד לא שמע טענותיהן, רק אז ס"ל לר"א בנו של ריה"ג שאסור לבצוע.

וגם מדברי רש"י להלן בסנהדרין שם מוכח לומר שחיובו של הדיין לדון חל בשעה שבאין לפניו, ואע"פ שעוד לא שמע דבריהם, דעיינן להלן שם בדף ח' ע"א דאמרינן כקטן כגדול תשמעון אמר ריש לקיש שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, למאי הלכתא וכו' אלא לאקדומי, ופירש"י וז"ל, אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך עכ"ל, ומשמע

להדיא מדבריו שתלוי בשעה שבאו לפניו, דהבא קודם, קודם לדון, והרי נראה פשוט שהך עשה של כקטן כגדול תשמעון לא שייך אלא לאחר שכבר נתחייב לדון, דרק אז שייך לומר שלא ידחה את המוקדם בכדי להקדים את המאוחר, אבל אם עוד לא נתחייב כלל לדון את הראשון, למה יהי' אסור לו להקדים את השני, הלא בכלל אינו חייב עוד לדון את הראשון, ומכיון שאם ירצה רשאי הוא להשתמט מהראשון לגמרי, כ"ש שהוא רשאי להקדים את מי שירצה, וא"כ מאחר שלא שייך דין זה אלא היכא שכבר נתחייב לדון את הראשון, ומ"מ חזינן דס"ל לרש"י שתלוי הוא בשעה שבאו לפניו, א"כ מוכח שזוהי השעה שהוא מתחייב לדון. ואפילו לדעת הריטב"א שהביא הב"י בחו"מ ריש סי' ט"ו שאינו מוזהר שלא להקדים את המאוחר אלא היכא שכבר פתח לשמוע את הדין הראשון ממש, אבל מ"מ גם לדידי' י"ל כהנ"ל שמתחייב הדיין לדון משעה שבאו לפניו, והיינו משום שי"ל שזה שהריטב"א מצריך שיפתח בדין אין זה משום שעד אז אינו מתחייב לדון, אלא לעולם גם הוא מודה שהדיין חייב לדון משעה שבאו לפניו, רק דס"ל שבהך איסור להקדים איכא תנאי נוסף של פתיחה בדין ממש, ואפשר שלמד כן מלשון תשמעון, וכן מצאתי בדרישה שם שהריטב"א דריש את המשמעות של תשמעון (ובאמת מדברי הדרישה שם וכן בסמ"ע סק"ה מבואר שלכו"ע אסור מיהא מדרבנן לדחות את הקטן משעה שבא לפניו לדין, וא"כ חזינן שלכה"פ מדרבנן בודאי הרי הוא מתחייב לדון מההיא שעתא. אבל מ"מ בכוונת

רש"י הנ"ל בדף ח' ע"א נראה כמו שנקטתי, שגם מהתורה הרי הוא מתחייב משבאו, דהא דבריו שם קאי על הפסוק ועיקר המצוה).

והיוצא מדברינו הנ"ל הוא, דס"ל לרש"י שאינו אסור לבצוע אליבא דר"א בנו של ריה"ג אלא לאחר שנתחייב לדון, ומש"ה כתב שמותר להדיין לבצוע קודם שבאו לדין, ואינו אסור אלא לאחר שבאו, והיינו משום דס"ל שהדיין מתחייב לדון רק משבאו לפניו לדין.

והנה תוס' בדף ו' ע"ב שם כתבו טעם אחר למה הי' מותר לאהרן לבצוע, וז"ל בד"ה אבל אהרן, פי' כיון שלא הי' דיין ולא הי' הדין בא לפניו אלא לפני משה, ודאי לדידי' שרי עכ"ל. ומדבריהם משמע שמי שהוא דיין אסור לעולם לבצוע, ואפי' כשלא באו עדיין לפניו ודלא כשיטת רש"י, והא דנהג אהרן לבצוע, הרי זה משום שלא הי' דיין, וכן מצאתי בספר חמרא וחיי על סנהדרין לבעל ספר כנסת הגדולה שפירש כן את דבריהם עיי"ש. אמנם גם בדבריהם אפשר לומר שמודים הם לרש"י שאינו מתחייב לדון אלא לאחר שבאו לפניו, רק דס"ל שהאיסור לבצוע אינו תלוי בשעת חיובו לדון, אלא בהשם דיין לחוד, והיינו שאסור לדיין לבצוע לעולם כשיש בידו לדון, ואפילו אם עוד לא באו לפניו ולא נתחייב לדון.

והנה עיין בהמשך הברייתא בדף ו' שם דאמר רבי שמעון בן מנסיא שנים שבאו לפניך לדין, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין

נוטה, אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, שנאמר פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נוטש, קודם שנתגלע הריב אתה יכול לנטשו, משנתגלע הריב אי אתה יכול לנטשו. וגם בדבריו אפשר לומר שלעולם מודה הוא שמתחייב הדיין לדון משעה שבאו לפניו, והא דתלה את האיסור של בציעה בהדי התגלע הריב, אין זה משום דס"ל שחיובו לדון מתחיל מעת שהוא יודע להיכן הדין נוטה, אלא לעולם גם קודם לכן מחויב ועומד הוא משעה שבאו לפניו, רק שהוא דורש מהפסוק שהאיסור של בציעה אינו תלוי בחיובו לדון, אלא גזיה"כ היא שמותר לו לבצוע כל עוד שלא נתגלע הריב, אע"פ שכבר רמי עליו מצות דיינות.

ועיין עוד בדף ו' שם דאמר רבי שמעון בן לקיש שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם, שמא נתחייב חזק ונמצא חזק ורדפו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש. והנה בדעת ריש לקיש הי' אפשר לומר דס"ל שחיובו של הדיין לדון חל רק לאחר שיוודע להיכן הדין נוטה, ולא משעה שבאו

לפניו לדון, ומש"ה ס"ל שמקודם שיוודע להיכן הדין נוטה, הרי הוא רשאי להסתלק, והא דהביא ריש לקיש קרא דלא תגורו מפני איש, אינו אלא כדי להשמיענו שהוא עובר על לאו אם הוא מסתלק מפני הפחד, נוסף על ביטול מצות דיינות, אבל את החילוק של בין קודם שיוודע לבין אחר שיוודע אינו לומד מהפסוק אלא מסברא דנפשי' לחוד, דס"ל שלא נאמר הך לאו אלא לאחר שכבר נתחייב לדון דהיינו משעה שיוודע להיכן הדין נוטה. ולכאורה גם מוכח לומר כן, דאם לא משום שמתחייב אז לדון, מנ"ל באמת לחלק בין קודם שיוודע לבין אחר שיוודע.

ברם עיין בסמ"ע בסי' י"ב סק"ב שכתב שמגוף הפסוק עצמו משמע שרשאי הדיין להסתלק מחמת פחד קודם שיוודע להיכן הדין נוטה, דהא בסיפא דקרא כתיב כי המשפט לאלקים הוא, ועיקר המשפט הוא שעת גמ"ד*), ומשמע שדוקא היכא שיוודע להיכן הדין נוטה ומוכן הוא לגמור את הדין נאמר שלא יגור מפני איש**). ולפי דברי הסמ"ע איכא למימר שגם ריש לקיש מודה שמתחייב הדיין לדון מיד כשבאו לפניו, רק דס"ל שהך לאו של לא תגורו אינו תלוי בהדי החיוב שלו לדון, אלא תלוי הוא בשעה שיוודע להיכן הדין נוטה, ומקודם שיוודע מותר לו

בר"ה דף כ"ה ע"ב בד"ה משפט שכתב וז"ל, היינו תחילת דין עכ"ל.

** וע"ע בתורת חיים בסנהדרין דף ו' שם, ובפרישה בסי' י"ב שם שהביא את דברי העיר שושן, וכן בט"ז שם, בענין איך משמע מהך קרא שאסור להסתלק רק לאחר שיוודע להיכן הדין נוטה.

* וכן הביא מרש"י בסנהדרין דף ל"ד ע"ב בד"ה לילה לגמר דין שכתב וז"ל, לילה לגמר דין דכתיב ושפטו ועיקר משפט היינו גמר דין עכ"ל. ויש להעיר מרש"י בשמות כ"ח ט"ו שכתב וז"ל, שמשפט משמש ג' לשונות דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין עכ"ל, הרי שגם תחילת הדין נקראת בשם משפט. ועוד יש להעיר מרש"י

להסתלק מחמת פחד אע"פ שכבר נתחייב לדון, דהכי משתמע מגופא דקרא, שרק כשהגיעו כבר ל"משפט" אסור לו להסתלק משום פחד, אבל קודם לכן לית לן בה, ואינו עובר מאחר שהוא מסתלק משום פחד.

ובאמת מדברי רש"י מוכח לומר שגם ריש לקיש מודה שמתחייב הדיין לדון גם מקודם שיודע להיכן הדין נוטה, דהא מאי דאמרינן להלן שם בדף ח' ע"א שם שקרא דכקטן כגדול תשמעון אתי לאקדומי אתי אליבא דריש לקיש עיי"ש, וכבר הבאנו דברי רש"י שם שפירש שתלוי הוא בשעת ביאה לדין, ומדבריו מוכח שמן התורה מתחייב הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ חזינן להדיא שפירש כן גם אליבא דריש לקיש, וס"ל שגם לפי ריש לקיש מתחייב הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו, וא"כ בע"כ מוכח לומר דהא דס"ל לריש לקיש שמותר להסתלק מחמת פחד קודם שיודע להיכן הדין נוטה אין זה משום שעוד לא נתחייב לדון, אלא אע"פ שכבר נתחייב מותר לו להסתלק מחמת פחד, ומאחר שאינו תלוי בחיובו לדון בע"כ צ"ל כדברי הסמ"ע שמגופא דקרא משמע שחלוק הוא קודם שיודע מלאחר שיודע וכהנ"ל.

ועיין עוד ברמב"ם בפכ"ב מהל' סנהדרין ה"א שפסק כהמימרא של ריש לקיש שמותר להסתלק מחמת פחד קודם שיודע להיכן הדין נוטה, וסיים שם וז"ל, ואם הי' ממונה לרבים חייב להזקק להם עכ"ל, פי' אף קודם שיודע להיכן הדין נוטה. וכתב שם הרדב"ז וז"ל, הטעם לפי

שאינו חושש לזה הקשה, שהרבים יסייעוהו ויצילוהו עכ"ל. הרי להדיא שהיכא שאין פחד, אז גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק. וכן פסק הרמ"א בסי' י"ב שם שהיכא ששניהם חזקים, דליכא שום פחד כי השני יסייעו וכמו שכתבו תוס' בסנהדרין שם, חייב להזקק להם גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה, ודוקא נקט ריש לקיש שאחד רך ואחד קשה. ונראה פשוט שמוכח מזה שגם לפי ריש לקיש חל עליו חיוב לדון קודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה, דאל"כ למה חייב הוא להזקק להם בצעירותם אלו, דהא נהי שאין שום פחד, אבל מ"מ הרי בכלל לא נתחייב לדון, ובע"כ צ"ל שגם מקודם שיודע להיכן הדין נוטה חל עליו חיוב לדון, רק שמגופא דקרא למדים אנו שמותר לו להסתלק מחמת פחד, וכדברי הסמ"ע הנ"ל שמהסיוס של כי המשפט וגו' משמע שדוקא לאחר שיודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק מחמת פחד. והנה אולי יש לדחות שלעולם חיובו מה"ת מתחיל רק אחרי שיודע להיכן הדין נוטה, ומה שאינו רשאי להשתמט קודם לכן כשאין פחד הרי זה רק מדרבנן, כי מדרבנן מתחייב הדיין לדון משבאו לפניו וכמו שכתבנו לעיל, ובמקום פחד הניחוהו על דין התורה. מיהו מהט"ז שם נראה שהוא סובר שמה שאינו רשאי להשתמט מקודם שיודע להיכן הדין נוטה הרי זה מה"ת, ועי' גם בבבאור הגר"א שם בסק"ב. מיהו שוב מצאתי להדיא בהגהות אשר"י בסנהדרין דף ו' שהיכא ששניהם חזקים חייב הדיין להזקק להם גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה משום שמצות

עשה היא משום קרא דבצדק תשפוט עמיתך.

כקטן כגדל תשמעון (א', י"ז).
בענין שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה.

עיינן בסנהדרין דף ח' ע"א דדריש ריש לקיש מהך קרא שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, ופרכינן למאי הלכתא וכו' ומסקינן לאקדומי, ופירש"י וז"ל, אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך עכ"ל.

ועיינן ברמב"ם בפ"כ מהל' סנהדרין ה"י שכתב הרדב"ז וז"ל, ומסתברא לי שאם הדין של פרוטה צריך עיון ומתון ואותו של מאה מנה פשוט הוא מאד, פסיק ושרי לי, שאין ראוי לענות אותו מפני מתון של זה עכ"ל. ודבריו צ"ע, דמאחר דילפינן שאסור להקדים את המאוחר מנ"ל שנדחה איסור זה משום הא דאין ראוי לענות את דינו של בעל המנה מפני מתון של בעל הפרוטה.

ונראה שבודאי אם נאמר איסור זה בכל גווני א"כ פשיטא שאינו נדחה משום הא דאין ראוי לענות את דינו של בעל המנה, אמנם י"ל דס"ל להרדב"ז שלכתחילה לא נאמר שאסור להקדים את המאוחר אלא היכא שהוא מקדימו משום גודלו, וכדכתיב כקטן כגדל תשמעון, אבל היכא שהוא מקדימו מחמת סיבה אחרת ולא משום גודלו לית לן בה, ולא נאמר כלל בכה"ג שאסור להקדימו.

אמנם לפ"ז לכאורה צ"ל שה"ה שלא איכפת לן אם הוא מקדימו גם בלא שום

טעם, כיון שסוף סוף אינו מקדימו משום גודלו, והא דכתב הרדב"ז ציור שהשני הוא פשוט הרי זה בכדי לאשמועינן שבכה"ג ראוי באמת להקדימו.

והנה בשבועות דף ל' ע"א ילפינן מבצדק תשפוט עמיתך שמקדימין דינו של ת"ח ("שעמך בתורה ובמצות"), וכתבו תוס' שם שאין זה סותר את הדין של כקטן כגדול תשמעון כי איירי כשבאו בבת אחת, א"נ בזה אחר זה אבל עשה דכבוד התורה עדיף, ולכאורה לפי דרכנו הנ"ל גם בלא"ה יש ליישב דשאני התם שאינו מקדימו מחמת גודלו של הסכום אלא מפני שהוא ת"ח, והא דבעינן קרא הרי זה כדי לומר שבכה"ג חייב באמת להקדימו. תדע דהא לאותו פירוש שכתבו תוס' שם שאירי כשבאו הת"ח והע"ה בבת אחת, בודאי לא בעינן קרא אלא למימר הך מילתא שהוא חייב להקדימו.

והנה חזינן שהרדב"ז נקט היכא שהראשון הי' דין של פרוטה, והשני הי' דין של מנה, והדין של המנה פשוט מאד, ולכאורה יש להעיר למה לא נקט איפכא, דהיינו שהראשון הי' דין של מנה והשני הי' דין של פרוטה, והדין של הפרוטה פשוט מאד, דראוי להקדים את הדין של הפרוטה שפשוט מאד. והי' נראה לומר שלא נקט כן כי בכה"ג באמת לא יקדים את הדין של הפרוטה, כי איחור הדין של סכום פעוט כפרוטה לא מיקרי ציור של "לענות את דינו".

ברם לפי דרכינו הנ"ל יוצא איפכא, והיינו שאת דין הפרוטה יוכל להקדים אפילו אם אינו פשוט יותר כיון שאינו מקדימו מחמת גודלו.

ואתחנן

עלה ראש הפסגה ושא עיניך וגו' (ג', כ"ז).

א. בענין למה זכה משה לראות את הארץ משא"כ אהרן ויתר דור המדבר.

ע' ברש"י שפי' וז"ל, בקשת ממני ואראה את הארץ הטובה, אני מראה לך את כלה וכו' עכ"ל.

ועיין בילקוט שמעוני בפרשת שלח באות תשמ"ג על הפסוק עד אנא ינאצוני וגו' דאיתא בזה"ל, ואל תשאל לו בשעת נדרו (מס' אבות פרק ד' משנה י"ח) אתה למד ממשה, כשאמר לישראל שמעו נא המורים, נשבע הקב"ה שלא יכנס לארץ שנאמר לכן לא תביאו את הקהל, ואין לכן אלא שבועה שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי, אמר משה שעה של שבועה היא, איני צריך לדבר עכשיו, המתין משה לסוף מ' שנה, התחיל מתחנן ואתחנן אל ה', אמר לו הקב"ה עלה ראש הפסגה וגו' עכ"ל. ומדברי המדרש משמע שמה שזכה לראות את הארץ הרי זה הי' בתורת שכר על זה שהמתין להתחנן. מיהו יש לדחות שהכוונה היא שזכה עבור התפילה ולא עבור המדה טובה של ההמתנה, רק שכוונת המדרש היא לומר שאם הי' מתפלל מיד לא היתה התפילה מועלת. ברם עיין במחזור ויטרי על המשנה הנ"ל בפרק ד' דאבות שהביא את המדרש הנ"ל בלשון של "בשביל שהמתנת לי" עלה ראש הפסגה, הרי להדיא שהי' בשכר ההמתנה.

אולם ע' בברכות דף ל"ב ע"ב דמבואר שמה שזכה משה לראות את הארץ הרי זה הי' באמת בזכות תפילתו ויליף מזה רבי אלעזר שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים. וע"ע ברש"י בסוף האזינו שכתב וז"ל, כי ידעתי כי חביבה היא לך, על כן אני אומר לך עלה וראה עכ"ל. ובזאת הברכה [ל"ד ד'] כתב וז"ל, לאמר לזרעך אתננה, הראיתך, כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבע לכם הקב"ה קיימה, וזהו לאמר, לכך הראיתי לך, אבל גזרה היא מלפני ששמה לא תעבור, שאילולי כך הייתי מקיימך עד שתראה אותם נטועים וקבועים בה, ותלך ותגיד להם עכ"ל.

ומכל המקומות הנ"ל יוצא שהי' משה זקוק לזכות מסוימת או טעם מיוחד כדי לראות את ארץ ישראל, רק שחולקים בענין מה היתה הזכות או הטעם.

מיהו יש להקשות למה הי' צריך זכות מיוחדת או טעם מיוחד כדי שהקב"ה ירשהו לראות את ארץ ישראל, דלכאורה מה שזכה משה לראות את הארץ מראש הפסגה הרי זה הי' משום שבעיקר הגזירה נאמר אצלו רק שלא יכנס, ולא נגזר עליו שלא יראה כמו שכתוב אצל יתר דור המדבר שלא יראו וכדכתיב אם יראה איש, וכן וכל מנאצי לא יראוה.

מיהו בע"כ צ"ל דלא סגי בטעם זה לחוד, דהא גם באהרן נאמר רק שלא יבוא, ובכל זאת לא זכה לראות, וא"כ בע"כ צ"ל

שאע"פ שלא הי' משה בכלל הגזירה שנגזרה על דור המדבר שלא לראות אבל אכתי בלא זכות או טעם אחר לא הי' זוכה לראות, ולכן לא זכה אהרן. ברם צ"ע באמת למה לא זכה אהרן, וכן למה הוצרך משה לזכות או טעם, הלא לא נגזר עליהם כלל שלא יראו וכמו שהערנו.

ונראה שהטעם למה לא הי' זוכה לראות בלי זכות או טעם מיוחד הרי זה משום שבכלל לא הובטח להאבות ענין כזה של ראוי בלא ביאה. ומעצמו, בלי ציווי, ושלא בתורת קיום של ההבטחה להאבות, לא הי' מתאמץ משה לראות כיון שלא הי' מתקיים בזה שום ענין רוחני, וא"כ בדרך ממילא הי' נשאר בלי ראוי, ומשום הכי הוצרך לטעם מיוחד כדי שיחדש לו הקב"ה ענין רוחני של ראוי. ובאמת הראוי הנ"ל לא היתה רק ראוי גשמית וטבעית אלא גם ראוי נסית ונבואית, וכמו שכתוב שראה את כל ארץ ישראל, וכן שראה עד היסוד האחרון ודרשו חז"ל עד "היום האחרון".

(ולפי הטעם של כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב וכו' לכאורה לא צריכים להגיע להעובדא שהיתה ראוי נסית ונבואית.)

וביתר דור המדבר מכיון שנגזר עליהם להדיא שגם לא יראו הרי זה פעל שגם אם היו מתאמצים מעצמם לראות לא הי' מסתייע מילתא, וכן אולי הרי זה פעל שגם זכויות לא היו מועילות, וכן הרי זה פעל את מה שמבואר בתנחומא חקת י"ט שהיו מתים אם היו רואים פירות הארץ שהוצאו לחוץ לארץ. וכדי לפעול את הדברים הנ"ל הוצרך הקב"ה לגזור עליהם להדיא שלא יראו.

מיהו שוב ראיתי בתנחומא על פר' וישב בסי' ד' שבאמת גם על משה נגזר להדיא שלא יראה, דכתיב אם יראה איש, ואיש זה משה דכתיב והאיש משה וגו', וכן בתנחומא על פר' מקץ בסי' ט' איתא שנגזר על משה "שלא ליכנס לארץ ולא לראותה".

ולפ"ד חזינן דלא כהדרך שכתבנו שהגזירה שלא לראות פעלה שזכות לא תועיל, שהרי אע"פ שנגזר להדיא על משה שלא יראה, שפיר הי' שייך שזכות תועיל, וא"כ צ"ל כשני הדרכים האחרים שכתבנו בענין מה הוסיפה הגזירה שלא לראות.

ועכ"פ מדברי התנחומא הנ"ל יוצא שגם משה הי' בכלל הגזירה של המרגלים (שקרה בשנה השני'). ולכאורה קשה על זה ממה שמבואר בכמה מקומות בתורה שנגזר עליו שלא להכנס לארץ ישראל בגלל המעשה של מי מריבה (שקרה בשנת הארבעים). וראיתי בזה ג' דעות בין המפרשים:

ב. דברי הרמב"ן בענין אם משה הי' בכלל גזירת המרגלים.

הנה בתחילת פר' דברים כתובים דברי תוכחה שאמר משה לבני ישראל על מעשה המרגלים, ושוב כתוב בפסוק ל"ז גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, וכתב הרמב"ן שם שמשה לא הי' בכלל גזירת המרגלים, ולא היתה כוונתו במה שאמר "בגללכם" לחטא המרגלים עיי"ש בדבריו. ומדבריו יוצא דלא כדברי התנחומא שמשה הי' בכלל גזירת

המרגלים ושנגזר עליו גם שלא יראה.

ג. דברי האור החיים בהענין הנ"ל.

וע"ע בדברי האור החיים שם שהשיג על הרמב"ן, וביאר שכוונת "בגללכם" היא באמת לחטא המרגלים, וביאר שאע"פ שמשה לא חטא עמהם, אבל הי' ברור שגם משה לא יכנס לא"י בעקבות חטא המרגלים, כי בעקבות חטא המרגלים הי' ברור שלבסוף כלל ישראל ידרדרו עד כדי כך שיצטרך הקב"ה להחריב את בית המקדש, ואילו הי' משה נכנס אז הי' הקב"ה מכלה כעסו על כלל ישראל במקום לילות את כעסו על עצי ואבני בית המקדש, כי אילו הי' משה נכנס לא הי' המקדש חרב וכידוע, וא"כ הי' הכרח לגזור גם על משה שלא יכנס, ולעולם לא הי' בגדר עונש, אלא כדי להציל את כלל ישראל.

ועוד ביאר דהא דכתיב שמת מסיבת מי מריבה, הכוונה היא שאילו במי מריבה הי' מקדש את ה' כראוי, א"כ הרי זה הי' גורם גם שהי' מתבטל הצורך לכוללו בגזירת המרגלים, והיינו משום שאם הי' מקדש שם שמים במי מריבה, היו כלל ישראל חוזרים למדריגתם הקודמת של בטחון ולא היו מתדרדרים לבסוף עד כדי הצורך להחריב את בית המקדש, והיתה גזירת חורבן בית המקדש מתבטלת, ושוב לא הי' צורך לגזור עליו שלא להכנס בגלל חטא המרגלים.

ומדבריו יוצא שלא היתה סיבה לגזור עליו בגלל המרגלים שגם לא יראה, וצ"ע ממה שכלל התנחומא את משה באם יראה איש.

ועכ"פ צ"ע על דרכו של האור החיים למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא הי' אשם

בהמרגלים, ומי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

ד. דברי האברבנאל בהענין הנ"ל.

מיהו האברבנאל בפרשת חקת ביאר באריכות שמשה שפיר נענש בחטא המרגלים, כי היתה לו אשמה בזה על שאמר להמרגלים לחקור דברים שלא בקשו בני ישראל שיחקרו ועי"ז גרם להחטא, רק שהעלים הקב"ה את הדבר עד המעשה של מי מריבה כי לא רצה הקב"ה לכלול עם יתר דור המדבר כי חטאם הי' יותר גדול, ולכן תלה הקב"ה כאילו היתה הגזירה עליו בגלל מי מריבה, אבל באמת הגזירה היתה בגלל מעשה המרגלים עיי"ש באריכות.

ובתנחומא על פר' וישב בסי' ד' איתא בדומה לדברי האברבנאל, דקאי התנחומא שם על הפסוק נורא עלילה על בני אדם וקאמר שלפעמים כבר מוחלט אצל הקב"ה מטעמים שונים להוציא לפועל איזו גזירה, רק שהוא מחכה עד שתהי' סיבה ועלילה גם מצד מעשי בני אדם, וכגון הא דמלאך המות נברא לפני בריאת אדם רק שלא גזר הקב"ה מיתה בגלוי עד חטא עץ הדעת, וכן כבר בשעת מעשה המרגלים נגזר על משה שלא יכנס רק שלא גילה כן הקב"ה עד שהיתה העלילה של מי מריבה.

וז"ל התנחומא שם, וכן אתה מוצא שא"ל הקב"ה למשה אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה וגו', איש זה משה וכו', וכן הוא אומר עתה תראה אשר אעשה לפרעה, במלחמת פרעה אתה רואה ואין אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים, וכיון שאמר להם שמעו נא המורים א"ל הקב"ה

לכן לא תביאו את הקהל הזה, הוי נורא עלילה, ע"כ לשון התנחומא.

מיהו גם על דרכו של האברבנאל צ"ע למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא הי' אשם בהמרגלים, ומי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

ה. דרך חדש בהענין הנ"ל.

והנה יש לומר דרך אחרת בכל זה, דהנה ידוע מה שאמרו חז"ל בפסחים דף פ"ז ע"ב שרבנות קוברת בעלי', וביאר המהר"ל בדרך חיים על פרק א' דאבות משנה י' (דתנן ושנוא את הרבנות) שרבנות קוברת בעלי' משום שלאדם הדיוט מסייעת לו זכות הרבים, ומש"ה אין חטאיו מקטרגים במלוא הכח, אבל כשאדם מתמנה על הציבור הרי הוא עומד בנפרד, ומש"ה במדה מסוימת אין זכות הרבים עומדת לו, ומש"ה עונותיו מקטרגים ביתר כח. ולכאורה ה"ה שי"ל כן גם לאידך גיסא, דהנה חזינן שהיכא שניתנה רשות למשחית להשחית אינו מבחין בין רשע וצדיק, ומצינו בכמה מקומות שגם צדיקים נלכדים בעון הדור, ומעתה לפי הנ"ל י"ל שגם בזה שונה הוא המנהיג מהציבור, כי י"ל שמכיון שהמנהיג עומד בנפרד אינו נתפס בעון הדור באותה מדה שנתפס אדם אחר (ונהי שיתכן שירד מגדולתו בגלל עון הדור וכמו שאמר הקב"ה למשה לך רד כי שחת עמך, אבל י"ל שהטעם לזה הוא כי הגדולה היא בגללם, אבל אכתי י"ל שאינו נענש עמהם).

ומעתה י"ל שבאמת נגזר על משה בגזירת המרגלים שלא להכנס לארץ כי אע"פ שלא חטא בזה אבל גם הוא נלכד

בעון הדור, רק שלא הי' שייך שיהי' נלכד בעונם אלא אם המדובר הי' שיכנס כחלק מהציבור, דאז הי' שייך לומר שגם הוא נלכד בעון יתר העם, אבל עדיין הי' אפשר שיכנס בתורת מנהיגם כמו שהי' עד עכשיו, אלא ששוב נגזר עליו במי מריבה שגם לא יכנס בתורת מנהיגם של כלל ישראל, ומש"ה נאמר במי מריבה שלא תביאו את בני ישראל וגו', משא"כ בנוגע לגזירת המרגלים כתיב גם כי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, הרי שמחמת המרגלים נגזר עליו שלא יבוא, ומחמת מי מריבה נגזר עליו שלא יביא, והיו צריכים לשתי הגזירות, כי מצד הגזירה של לא "יבוא" אכתי הי' יכול להשאר המנהיג ולא להלכד בעונם, ומצד הגזירה של לא "יביא" הי' יכול להכנס כחלק מהציבור ולא כמנהיג. ועי' באמת בילקוט שמעוני בפרשת ואתחנן אות תת"כ דאיתא שנגזר על משה לא להכנס לא כמלך ולא כהדיוט, וזה"ל שם, אמר לפניו רבש"ע הואיל ונגזרה גזירה שלא אכנס לא כמלך ולא כהדיוט וכו' עכ"ל. ולפי הנ"ל י"ל שפרט מלך והדיוט כי היו באמת בגלל שתי גזירות נפרדות וכהנ"ל.

ברם להלן שם באות תתכ"א איתא "אמר לפניו רבש"ע אם מפני יהושע אני מת, אלך ואהי' תלמידו, אמר לו אם אתה רוצה לעשות כך, עשה, עמד משה והשכים לפתחו של יהושע, והי' יהושע יושב ודורש, וכפף משה קומתו והניח ידיו על פיו ונתעלמו עיניו של יהושע ולא ראה אותו, כדי שיצטער (משה) וישלים עצמו למיתה וכו'", ומשמע שמדינא הי' שפיר יכול ליכנס כתלמידו של יהושע.

ולעיל שם באות תתי"ט איתא בזה"ל, אמר לו אם לאו, אכנס כהדיוט, אמר לו אין המלך נכנס כהדיוט, אמר לו אם לאו, אעשה תלמיד ליהושע, אמר לו רב לך, אין הרב נעשה תלמיד לתלמידו ע"כ. וגם מדברי המדרש האלו יוצא שהמניעה ל"לא תבוא" לא היתה חטא המרגלים.

ועכ"פ על פי דרכינו הנ"ל מדויק סדר הפסוקים בסוף פרשת האזינו (ל"ב, מ"ט - נ"ב), דהנה כתוב שם עלה אל הר העברים וגו' וראה את ארץ כנען וגו' ומת (ומות) בהר וגו' על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש וגו' כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא וגו'. ולכאורה הסיום הזה של "כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא" הי' צריך להיות כתוב לפני "על אשר מעלתם", כי דבר זה הוא חלק מגוף הגזירה וא"כ הי' הפסוק צריך לסיים את כל פירוט הגזירה, דהיינו גם מאי דכתיב "ושמה לא תבוא", ורק אז לפרט את הטעם למה נגזר עליו, דהיינו מה שכתוב על אשר מעלתם בי וגו'. מיהו לפי הנ"ל הרי לא הי' יכול להיות כתוב כך, כי הגזירה של "ושמה לא תבוא" לא היתה בגלל מי מריבה אלא בגלל חטא המרגלים.

והנה בדרכנו הנ"ל נקטנו שגזירת מיתת דור המדבר נגזרה גם על אלו שהיו יתרים מבן ס', וכן על בני לוי, דלפ"ז שפיר י"ל שגם משה הי' בכלל הגזירה ההיא כי נלכד בעון הדור, אבל אם נאמר שלא נגזרה מיתה על היתרים מבן ס', ועל בני לוי, אלא שפיר נכנסו לארץ, א"כ לא שייך לומר כהנ"ל דהא לפי זה יוצא שבני לוי ויתרים על בן ס' לא רק שלא נגזר עליהם

בדרך ישיר, אלא גם לא נתפסו בעון הדור, וא"כ מהיכא תיתי לומר שמשה שפיר הי' נתפס בעון הציבור דהא הי' יותר מבן ס' וגם הי' לוי.

ברם י"ל שבכל זאת משה שפיר הי' נתפס בעונם, והיינו בגלל הסיבה שהזכיר האברבנאל דשאני משה שהי' אשם במקצת בעון כולם, ואע"פ שאנו נוקטים שלא שימש דבר זה כסיבה לחייבו עונש בזכות עצמו כמו שסובר האברבנאל, אבל בכל זאת אכתי שפיר י"ל ששימש דבר זה כסיבה שיהי' נתפס בעון הדור אע"פ שהי' יתר על בן ס' ובן לוי, אבל שאר בני ס' ובני לוי, מאחר שלא נגזר עליהם בדרך ישיר, גם לא נתפסו בעון הדור.

ובפרשת חקת כתוב יאסף אהרן אל עמיו כי לא יבא אל הארץ אשר נתתי לבני ישראל וגו' (ב', כ"ד), ולפי דברינו הנ"ל צ"ע על לשון זה, דלמה נגזר עליו שלא יבא הלא אהרן לא הי' אשם בעון המרגלים וא"כ לא נתפס בעון הדור, ומחמת מי מריבה נגזר עליו רק שלא יביא. ויש ליישב.

ו. בענין אם נגזרה הגזירה של המרגלים על יתרים מבן ס' ועל בני לוי.

ומעתה נברר אם נגזרה הגזירה של המרגלים על יתרים מבן ס' ועל בני לוי או לא.

הנה בב"ב דף קכ"א ע"ב קאמר רב המנונא שלא נגזרה גזירת המרגלים על שבט לוי, והיינו משום דתניא שאחי השילוני ראה את עמרם וא"כ מוכח שאחי השילוני הי' מיוצאי מצרים כי עמרם ראה

את יעקב וחי רק קל"ז שנים (ודלא כדעת זקנים מבעלי התוס' בכמדבר י"א כ"ז שנקט שעמרם מת במדבר אחרי מתן תורה), וא"כ חזינן שלא נגזרה הגזירה על שבט לוי (דאחי' השילוני הי' לוי), ושוב פרכינן דהא גם משאר שבטים מצינו שנכנסו שהרי תניא שיאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נכנסו, והוכיחו שם שיאיר בן מנשה נכנס לארץ מהא דכתיב שאנשי העי הכו מהם כשלשים וששה איש, ורבי יהודה אומר שהכוונה היא לשלשים וששה ממש, ואילו רבי נחמ"י אומר שהכוונה היא ליאיר בן מנשה שהי' שקול כנגד רובו של סנהדרין, וא"כ חזינן שיאיר בן מנשה נכנס, ומתצינן אלא אמר רב אחא בר יעקב שלא נגזרה הגזירה על יתר מבין ס' כמו שלא נגזרה על פחות מבין כ'. ומהלשון של "אלא" אמר רב אחא בר יעקב משמע שאין הוא מקבל את דברי רב המנונא שלא נגזרה הגזירה על בני לוי אלא הרי הוא מיישב גם את אחי' השילוני משום שהי' למעלה מבן ס'.

ומדברי המדרש בכמדבר רבה פרשה ג' סי' ה' נראה ששפיר נגזרה הגזירה על יתרים מבין ס', דעיי"ש שהביא ר' תנחומא ראי' שלא נגזרה גזירת המרגלים על בני לוי מזה שמצינו שאלעזר בן אהרן נכנס לארץ. והקשה לו ר' הונא על ראייתו דאולי הרי זה משום שהי' פחות מבין כ' בשעת גזירת המרגלים, והשיב לו ר' תנחומא שהרי מצינו שנשא אשה בהיותו עוד במצרים, ואמר לו ר' הונא דאולי נשא אשה בהיותו בן י', ושוב אמר לו ר' תנחומא שהרי מצינו שהי' עובד באהל מועד מתחילתו והרי אין כהנים נכנסים

לעבודה עד היותם בני ל' וא"כ מוכח שהי' יותר מבין כ' כשיצא ממצרים, והודה לו ר' הונא. ולכאורה צ"ע למה לא דנו לומר שלא נגזרה עליו הגזירה משום שהי' יותר מבין ס' כשיצא ממצרים, ונהי שאביו אהרן הי' בן פ"ג אבל אולי נשא אהרן אשה בהיותו צעיר, ובע"כ צ"ל דס"ל להמאן דאומרים הנ"ל בהמדרש שם שנגזרה הגזירה גם על יתרים מבין ס'.

ז. עוד בענין הדרך החדש הנ"ל.

והנה לכאורה מה שפחותים מבין ס' היו בכלל הגזירה הכוונה היא אפילו אם לא חטאו, והעובדא אם חטאו או לא חטאו לא מעלה ולא מוריד לענין זה, דאל"כ מה היא הראי' מאלעזר ואחי' וכן מיאיר שלא נגזר על בני לוי ועל יתרים מבין ס' הלא אולי שפיר נגזר רק שאנשי הם שלא חטאו, וא"כ בע"כ צ"ל שאין זה משנה, אלא אם נגזר גם על בני לוי ויתרים על בן ס' א"כ היו גם אלו צריכים להיות נתפסים אפילו אם לא חטאו, ומש"ה שפיר יש ראי' שלא נגזר.

ומעתה יוצא שהיו ג' סוגים: א', הפחותים מבני כ', וכן בני לוי, וכן היתרים מבין ס', לפי הסוברים שלא נגזר עליהם כלל, וכן לא נתפסו הקבוצות הנ"ל בעון אלו שבין כ' לס'. וכן אולי לא נגזר אפילו על אלו ביניהם שחטאו, ב', אלו שבין כ' לס', שמתו כולם, וגם אלו שלא חטאו כי נתפסו בעון הדור. ג', משה, שאע"פ שהי' בן לוי, וכן יתר על בן ס', וגם לא חטא עמהם, אבל בכל זאת נענש או לכה"פ נתפס בעון הדור כי הי' אשם במקצת בעון כולם (כן הבאנו מהאברבנאל שנענש מפני

שהי' אשם במקצת, ומהאור החיים הבאנו כדי שבית המקדש יוכל להחרב). ויש עוד לפלפל בזה.

ח. דברי רש"י בפר' שמות, והם מברייתא בסנהדרין דף קי"א.

ועי' בשמות ו' א' דכתיב עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו', ופירש"י וד"ל, הרהרת על מדותי, לא כאברהם שאמרת לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרת לו העלהו לעולה ולא הרהר אחר מדותי, לפיכך עתה תראה, העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי ז' אומות כשאביאם לארץ עכ"ל, והוא ברייתא בסנהדרין דף קי"א ע"א (וע"ע בדברי התנחומא שהבאתי בסק"ד דאיתא גם שם שנכלל בעתה תראה וגו' שלא יכנס לארץ, אבל לא אמרו שם שהי' דבר זה בגלל עבירה שעשה במצרים, אלא יתכן שהי' רק נבואה שהוא עתיד ליענש במעשה המרגלים או במי מריבה).

פנים בפנים דבר ה' עמכם מתוך האש (ה', ד').

ביאור מה שכתוב "פנים בפנים" גם בנוגע לכלל ישראל ולא רק במשה.

הנה המפרשים הקשו על הא דכתיב בזאת הברכה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים (ל"ד, י'), דהא גם בשאר כלל ישראל כתוב כאן ששמעו את הדברות פנים בפנים.

ותי' הרמב"ן (שם, ל"ד, י') שכלל ישראל "שמעו קולו מתוך האש בלבד ולא ראו הפנים", ועיי"ש ביתר דבריו.

והאברבנאל (עמוד שנ"ט) כתב שהי' חסד עליון למעלה ממדריגתם לשם נצחיות

התורה כדי שתחקק בלבם בלי שום ערער וחדש.

ובשם הביאור הנרכוני על מורה נבוכים כתב שמשה שמע קול נבואי אבל העם שמעו קול גשמי, אבל שניהם היו בחוש בלא כח המדמה, וזהו הכוונה בפנים אל פנים.

והעיקרים במאמר ג' סוף פרק ח' כתב כהאברבנאל. וכן בדרשות הר"ן דרוש חמישי נוסח ב', ובשו"ת הרדב"ז חלק ב' תשובה תתי"ז, מבואר שהי' חד פעמי למעלה ממדריגתם.

ועי' עוד בריטב"א ביבמות דף מ"ט ע"ב בד"ה איספקלריא שכתב שהשיגו במתן תורה מדריגת אספקלריא המאירה.

אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההוא (ההיא) להגיד לכם את דבר ה' (ה', ה').

בענין כמה מהדברות שמעו מהקב"ה, וכן בענין טיב השמיעה.

הנה האבן עזרא בשמות כ' א' הקשה שמצד אחד "אמרו רבים" (וכן הוא במכות דף כ"ד ע"א) שרק אנכי ולא יהי' לך שמעו כלל ישראל "מפי הגבורה", ושכן משמע ממה ששתי הדברות הראשונות נאמרו בלשון שהקב"ה עצמו מדבר ואומר אנכי, ועל פני, ואילו הדברות שבהמשך נאמרו בלשון נסתר, דהיינו בסגנון שמשה רבינו עצמו מדבר אודות הקב"ה, אבל מצד שני משמע שאת כולן שמעו מהקב"ה שהרי כתיב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (ה', ט). והסיק האבן עזרא שאת כולן שמעו מהקב"ה, ושאינן ראי' ממה

שהסגנון של הפסוק התחלף מנוכח לנסתר כי כן מצינו בעוד מקומות שהסגנון מתחלף, והביא דוגמאות לזה (מיהו צ"ע על דרכו מהגמ' הנ"ל במכות).

וגם האברבנאל כתב שכולן נאמרו לישראל מפי הקב"ה בלי שום אמצעי, ולא הי' הבדל בין דיבור לדיבור, ואת הכל הבינו בהבנה שלימה ובהשגה נבואית עלאית כמשה עצמו.

ובספר עבודת הקודש לרבי מאיר גבאי בחלק ד' פרק ל"ד כתב שיש חילוק בין שתי הדברות הראשונות לבין שמונה האחרונות, דהיינו שלעולם שמעו את כולן מהקב"ה אבל בשתיים הראשונות שמעו גם את כל פרטי הדינים מהקב"ה, ואילו בהשמונה האחרונות שמעו את הפרטים ממשה.

ובספר עקידת יצחק (לרבי יצחק עראמה) בפר' פ"ט כתב ששמעו כולן מהקב"ה, אבל את השתיים הראשונות שמעו במדרגה של נבואה יותר גבוהה מהשמונה האחרונות. וכן יש להבין בדברי הריטב"א ביבמות דף מ"ט ע"ב עיי"ש.

והרמב"ן בשמות כ' ז', וכן בדבריו כאן, כתב שאת שתי הראשונות שמעו ישראל מפי הקב"ה בעצמו בהבנה גמורה ואילו את השמונה האחרונות שמעו מהקב"ה בלי הבנה והיו צריכים למשה שיפרשם להם.

ורש"י (י"ט י"ט, כ' א') והחזקוני על שמות כ' א', וכן הרא"ם שם, והלבוש אורה שם, סוברים שבתחילה שמעו הכל מהקב"ה בדיבור אחד, ושוב חזר הקב"ה ואמר להם אנכי ולא יהי' לך כל אחד בנפרד, ואת השאר שמעו בנפרד ממשה.

ובספר מעשי ה' לרבי אליעזר אשכנזי

ביתרו פ"ו כתב ששמעו את הכל מהקב"ה בהבנה גמורה אלא שהשתיים הראשונות דיבר ה' אליהם להדיא בלשון נוכח ואילו את השמונה האחרונות שמעו את הקב"ה מדבר אל משה.

ובספר העיקרים מאמר ג' פרק י"ח כתב כדרך זה אלא שהוא כתב ששמעו איך הקב"ה אומר את השמונה האחרונות למשה אבל לא הבינו והי' משה צריך לבאר להם.

ובשיר השירים רבה א' י"ג אמר רבי יהושע בן לוי שרק את ב' הראשונות שמעו מהקב"ה, ורבנן שם אומרים שאת כולן שמעו מהקב"ה. ואמר רבי יהושע בן לוי שטעמייהו דרבנן הוא משום דכתיב דבר אתה עמנו ונשמעה אחרי כל הדברות, ואילו הוא עצמו סובר שאמרו כן אחרי שתי הדברות הראשונות רק שכתוב בסוף כי אין מוקדם ומאוחר בתורה.

והרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פרק ל"ג כתב שהכוונה ב"מפי הגבורה" היא שהבינו את ההוכחות למציאותו ואחדותו ("גבורת מופת"), וגם הביא את הדרך של ריב"ל שהכוונה היא ששמעו "מפי הקב"ה", אלא שכתב שהי' קול עצום ולא מובן.

מיהו מדברי הרמב"ם אין מבואר כל כך אם כוונתו להחזיק בשני הדברים יחד, או האם כוונתו היא לשתי דרכים חלוקות.

ברם העיקרים במאמר ג' פ"ח הביא מהרמב"ם שאת כולן שמעו מהקב"ה (וצ"ע), רק שבהראשונות היתה גם גבורת מופת.

ובשו"ת מהר"ם אלשקר סי' קי"ז מבואר שהבין שכוונת הרמב"ם היא לשני דרכים הסותרות זו את זו, ושדעת הרמב"ם נוטה

להשני' ששמעו מהקב"ה, וז"ל המהר"ם אלשקר שם, ועתה יתיישב בטוב מאמרם ז"ל שאמרו אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמעום, הודיעונו שלא שמעו ישראל מפי הגבורה אלא הקול המורה על שתי הדברות האלו, אבל שאר הדברות לא שמען כי אם משה ע"ה לבדו, וזה הדרך האחרון הוא אצל רבינו הרב ז"ל העיקר שכתב שנתחדו בו הכתובים ודברי חכמים עכ"ל.

מיהו מהר"ן בדרשותיו בהדרשה החמישית בהנוסח שני נראה שהבין שהרמב"ם סובר ששניהם אמת, והיינו ששמעו קול הברה וגם היתה גבורת מופת וז"ל, ולכך תמה מן הרב רבינו משה שהרחיק זה, ואמר לא השיגו ישראל רק קול עצום, לא הבדל דברים, ומה שאמרו ז"ל אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום רוצים בזה הגיע אליהם כמו שהגיע למשה, ולא הי' משה מגיעם אליהם, וזה ששני אלו השורשים, רוצים לומר מציאות הא-ל והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי וכו' עכ"ל, הרי שהוא סובר שהרמב"ם נתכוין לתפוס את שתי הדרכים יחד.

והנה עוד מבואר ברמב"ם במורה נבוכים שם שהי' קול עצום בלי הבדל מלים וחיתוך אותיות ולא הי' ניתן להבנה ע"י כלל ישראל.

ברם בפ"ח מהל' יסודי התורה ה"א כתב הרמב"ם וז"ל, והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך עכ"ל (מיהו העיקרים במאמר א' פרק י"ח גורס בדבריו "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה

אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו'").

ועוד כתב הרמב"ם בה"ג שם ששמעו "כמו ששמע הוא".

ולכאורה דבריו בה"א (לפי הגירסא שלפנינו) ובה"ג שם סותרים את דבריו במורה נבוכים שלא הי' ניתן להבנה.

מיהו ע"י במהר"ם אלשקר שם שכתב שמה שכתב הרמב"ם "כמו ששמע הוא" הכוונה היא רק ששמעו קול כמו ששמע הוא קול, אבל איכות השמיעה היתה שונה, וז"ל, ונתבאר שאע"פ שלא שמעו הקול כל כך מפורש ולא כל כך צח כמו משה רבינו ע"ה, הנה שמעו מפי הגבורה הקול כשהי' מדבר עמו, משל למה הדבר דומה, למלך שהי' מדבר עם שני אנשים, והי' האחד מהם קרוב למלך יותר מחבירו, או שהי' לאחד מהם חוש השמע יותר חזק משל חבירו, האחד הקרוב, או אותו שהחוש שלו יותר חזק, שמע חתיכת הדברים יותר מהאחר, אבל מ"מ שניהם ראו ושמעו את הקול יוצא מפי המלך, וכן נאמר בכאן, שמשה וישראל שמעו עיקר הקול מפי הגבורה, אלא שמרע"ה השיג ממנו יותר מהם, ומצד הקול ששמעו כשהי' מדבר למשה האמינו בו אמונה שלימה בלי ראי' ומופת עכ"ל.

וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלקיך משם וגו' על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת (ה', ט"ו).

ביאור "זכר ליציאת מצרים".

ע"י ברמב"ן שהעיר שהרי כתוב פעמים

רבות בתורה ששבת היא זכר למעשה בראשית וכמו שאנו אומרים בקידוש היום, ואילו הכא כתוב שהיא זכר ליציאת מצרים וגם אנחנו מזכירים דבר זה בקידוש היום. והביא הרמב"ן שהאבן עזרא מפרש ש"על כן צו"ך לא קאי על עיקר הציווי של שבת, שהרי הציווי של שבת הוא בגלל מעשה בראשית, אלא הכוונה היא שתן גם לעבדך לנוח כי עבד היית ועל כן הקב"ה מצו"ך לעשות דבר זה ביום השבת דהיינו לתת לעבדך לנוח. ודחה הרמב"ן את פירושו כי הרי אומרים בקידוש היום ששבת עצמה היא ביסודה זכר ליציאת מצרים.

ושוב הביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים שמחלק בין לכבד את השבת לבין הלאו שלא לעשות מלאכה, והיינו שהעובדא שהקב"ה קידש את יום השביעי בסוף מעשה בראשית הרי זה גורם ששבת היא זכר למעשה בראשית, וזהו הטעם למה צריכים לכבד ולהדר את היום השבת, ומה שאנו חייבים לשבות ממלאכה הרי זה כי השביתה גורמת שנזכור יציאת מצרים, כי ע"י ששבתים ממלאכה נזכרים שפעם היינו עבדים, ושלא היינו יכולים לנוח עד שהקב"ה הוציאנו משם. והרמב"ן דחה גם פירוש זה כי נהי שיכול להיות שהטעם להציווי של שביתה ממלאכה הוא כדי שנזכור יציאת מצרים אבל עדיין אי אפשר להגדיר ששבת היא במציאותה בגדר זכרון ליציאת מצרים כי לדבר זה צריכים שבמציאות יהי ניכר בשמירת שבת הענין של יציאת מצרים, והרי בזה ששבתים ממלאכה עדיין אין רואים יציאת מצרים כמו שרואים באכילת מצה וכדומה.

והרמב"ן עצמו פי' ששבת היא זכר למעשה בראשית, רק שאם אדם מסתפק במעשה בראשית וממילא אינו רוצה לשמור שבת, אז העצה היא לזכור את יציאת מצרים, דהיינו הנסים שהיו שם, כי זה יחזק את אמונתו ויגרום לו לשמור שבת שהיא זכר למעשה בראשית. נמצא ששבת גורמת לזכירת יציאת מצרים למי שמסופק במעשה בראשית. ולפי הרמב"ן "זכר ליציאת מצרים" אין פירושו ששבת עצמה היא במהותה זכרון ליציאת מצרים, א"נ שהיא בטבעה מזכירה לנו את יציאת מצרים וכמו שפי' הרמב"ם, אלא שהאמונה בשבת לפעמים גורמת שנצטרך להזכר ביציאת מצרים בדרך עצה טובה כדי להתחזק בהאמונה בבריאת העולם וכמו שביאר.

ועי' בפסחים דף קי"ז ע"ב דאיתא אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים וגו' וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו. ולפי הרמב"ן ניחא למה לא הביא רב אחא בר יעקב מה שכתוב כאן וזכרת וגו' על כן וגו', והיינו משום שהפסוק הזה אינו בא לחייב את האדם להזכיר יציאת מצרים אלא הרי הוא רק בגדר עצה טובה למי שצריך לזה.

וע"ע בתוס' בפסחים שם בד"ה למען וכו' שכתבו שבאמת שבת היא זכר ליציאת מצרים, כי מה ששבתים מל"ט מלאכות הרי זה רמז לעבודת פרך, כי פרך בא"ת ב"ש הוא אותיות וג"ל שבגימטריא עולה למנין 39 שהוא המספר של ל"ט מלאכות, כלומר השביתה מל"ט מלאכות מרמזת על

שביתה מעבודת הפרך. ולפי תוס' לא קשה קושיית הרמב"ן על הרמב"ם כי לפי תוס' רואים בעצם השביתה מהל"ט מלאכות זכר ליציאת מצרים.

וגם הראב"י בח"ב סי' תק"ח בסוף קטע והא דאמרינן וכו', הביא שיש מפרשים את הנוסח בקידוש היום כי הוא יום תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים שהכוונה היא כך, ששבת עצמה, שהיא תחילה למקראי קודש, הרי היא זכר ליציאת מצרים, ודלא כהפשט שהזכיר קודם שהמועדים הם זכר ליציאת מצרים, וביאר את הענין כעין ביאורו של המורה נבוכים וז"ל, וכשנחמים בשבת מעבודת טורח החול, מוזכרים שכך נחו אבותינו בצאתם ממצרים ויצאו מעבדות לחירות עכ"ל.

וגם הטור בסי' רע"א הביא את שני הפשטים במה שאומרים בקידוש היום תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים, א', שהחגים, ששבת היא תחילה להם, הרי הם זכר ליציאת מצרים, ב', ששבת עצמה היא זכר ליציאת מצרים וכביאוריהם של תוס' והרמב"ם והרמב"ן והראב"י.

מיהו צ"ע על הפירוש הראשון שהביאו הראב"י והטור, למה גזרה התורה להזכיר בקידוש של שבת שהמועדים הם זכר ליציאת מצרים, ובאמת לכאורה הכוונה במה שאמר רב אחא בר יעקב שצריכים להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום היא שיש קשר בין שבת ליציאת מצרים. ונראה שכן היא כוונת קושיית הגופי הלכות שהובא בשו"ת חיים שאל (להחיד"א) ח"ב סי' מ"ג אות י' קטע ומכלל וכו', וז"ל החיים שאל, דברי הטור בסי' רע"א שפירש בפשיטות דמאי

דאמרינן בקידוש שבת זכר ליציאת מצרים קאי אמקראי קדש, והוא תימה דרב אחא בר יעקב אמר דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, וכאשר העיר הרב גופי הלכות, ומה שתירץ הרב ז"ל לא יגהה מזור עכ"ל, ועיי"ש בתירושו של החיים שאל שכתב שהטור סובר שרב אחא בר יעקב קאי על פסח ולא על שבת.

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש ג' פירושים במה שאומרים בקידוש היום "זכר ליציאת מצרים", א', הרמב"ם ותוס' שהשביתה ממלאכה גורמת בדרך טבעי לזכור יציאת מצרים. ב', הרמב"ן שהצורך להאמין שהקב"ה שבת ממעשה בראשית גורמת לנו לפעמים בדרך "עצה טובה" לזכור יציאת מצרים, דהיינו כדי לחזק את אמונתנו בבריאת העולם. ג', הדרך שהביאו הראב"י והטור שהמועדים הם זכר ליציאת מצרים. מיהו גם הראב"י והטור יצטרכו להודות להפירושים האחרים בנוגע לפירושו של הפסוק כאן דכתיב להדיא ששבת היא זכר ליציאת מצרים (א"נ כהאבן עזרא).

ואתה פה עמד עמדי (ה'), כ"ה).

א. בענין המח' בין רש"י והרמב"ם למה פירש משה מן האשה.

עיין ביבמות דף ס"ב ע"א דאמרינן שמשה פירש מן האשה משום שדן ק"ו ממה שצוה הקב"ה לכלל ישראל לפרוש מנשותיהם בשעת מתן תורה, "ומה ישראל שלא דיברה עמהם שכינה אלא לפי שעה, וקבע להם זמן, אמרה תורה אל תגשו אל אשה, אני שמיוחד לדבור בכל שעה ושעה, ולא קבע לי זמן על אחת כמה וכמה",

והסכימה דעתו לדעת המקום שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי", ומדברי רש"י שם בד"ה ולא קבע לי זמן מבואר שהטעם הי' משום שלא ידע מתי ידבר ה' עמו ולכן הי' צריך להיות תמיד מופרש מאשתו (ועי' בדברי הרמב"ן בבמדבר כ"ד א' שהבאנו בפרשת בלק "בענין נבואת בלעם").

מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה משמע יותר מזה, והיינו שלא הי' רק משום חשש שמא ינבא, אלא מצבו התמידי דרש פרישה מאשה, דעיי"ש שכתב וז"ל, כל הנביאים אין מנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ובזה הבטיחו הא-ל שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהן, ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון, לפיכך פירש מן האשה לעולם, ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו, ונתקדש כמלאכים עכ"ל.

(והנה כבר הבאנו את לשון הגמ' ביבמות שם דאיתא, "אני שמיוחד לדיבור בכל שעה ושעה ולא קבע לי זמן על אחת כמה וכמה", ולכאורה הלשון של "אני שמיוחד בכל שעה ושעה" מתפרש היטב כהרמב"ם, אבל מהלשון של "ולא קבע לי

זמן" משמע יותר כרש"י שהי' ענין של חשש [ויש לדחות], ורש"י באמת כתב את דבריו על "ולא קבע לי זמן". והי' אפשר לומר ששני הפשטים אמתיים הם ומחייבים פרישה ולכן אמרה הגמ' את שתי הלשונות, כלומר כי אפילו אם לא הי' תמיד במדריגת מלאך אבל זה נשאר אמת שהי' שונה בזה שהי' עלול תמיד לקבל נבואה).

והנה מהגמ' מבואר לכאורה שהתחיל לפרוש מן האשה בשעת מתן תורה שהרי רק אז ידע לדרוש את הק"ו, ודוחק לומר שדרש את הק"ו קודם לכן כי צפה ברוח הקודש שיהי' ציווי לכלל ישראל לפרוש בשעת מתן תורה, אלא בודאי הפשטות היא שדרש את הק"ו אחרי שנצטוו ישראל לפרוש בשעת מתן תורה. מיהו לפ"ז יוצא שבכלל לא היתה לו מתי לפרוש מן האשה מדעתו כי לפני מתן תורה הרי בין כך ובין כך נצטוו כל ישראל לפרוש, ואחרי מתן תורה מיד הסכים הקב"ה על ידו. וצ"ל שהכוונה בעשה משה מדעתו היא שהחליט משה לעשות כן מדעתו, וצע"ק.

ב. בענין מתי התחילה מדריגת הנבואה המיוחדת של משה, ודברי המדרש שפירש מן האשה ממראה הסנה ואילך לעומת הגמרא הנ"ל ביבמות שרק ממתן תורה ואילך.

והנה הרמב"ם שם מנה ארבע בחינות איך שמדריגת הנבואה של משה עולה על שאר הנביאים, ואחת מהן היא מה שהזכרנו שהוא תמיד מוכן לנבואה. ומדברי הרמב"ם הנ"ל משמע עוד שמדריגתו המיוחדת הנ"ל בנבואה התחילה

משעת מתן תורה, דהיינו כשנצטוו לפרוש מן האשה בקרא דואתה פה עמוד עמדי ולא קודם, שהרי הרמב"ם תלה את הפרישה מן האשה בעיקר מדריגת הנבואה שלו (והרמב"ם בכלל לא הביא את הק"ו). ודוחק לומר שרק המעלה של תמידיות הנבואה התחילה אז אבל שאר המעלות של מדריגת הנבואה של מרע"ה התחילו קודם. וגם הרמב"ן בשמות ג' ה', בדבריו על מראה הסנה, כתב וז"ל, אל תקרב הלום, לא הגיע עדיין למעלתו הגדולה בנבואה, כי בהר סיני ניגש אל הערפל אשר שם האלקים, וכן ענין הסתרת פנים שעדיין לא עלה למה שנאמר ותמונת ה' יביט עכ"ל. מיהו בסוף דברים רבה איתא דלא כמו שמבואר ביבמות שם ובדברי הרמב"ם והרמב"ן שהתחיל לפרוש במתן תורה, אלא איתא שמיום שהקב"ה נראה אליו בהסנה פירש מן האשה. ונראה שזהו המקור למה שכתוב בספר העיקרים במאמר ג' סוף פרק ח' שהיתה לו מדריגתו העליונה של נבואה מאחרי מראה הסנה ואילך (אבל במראה הסנה גופא עוד לא היתה לו מדריגה זו). וע"ע בחידושי הגרי"ז על פרשת שמות על הפסוק מי אנכי וגו' שכתב וז"ל, והנה שמעתי מאאמור"ר הגה"ח זצוקללה"ה שהקשה על הא דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים וגו', והקשה דאיך שייך לומר ולא קם וגו' על האותות והמופתים של ארץ מצרים, והלא כתיב על הגאולה העתידה "כימי צאתכם מארץ מצרים אראנו נפלאות", וא"כ איך שייך לומר על זה ולא קם, ותי' דאח"כ דגם לעתיד לבוא יהיו נפלאות כמו במצרים,

אבל לא תהיינה נעשות ע"י נבואה כזו של משה, וזהו דכתיב בהאי קרא דולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים וגו' דעל כל אלה הדברים לא קם עוד נביא כמשה, רק לע"ל תהיינה הנפלאות נעשות ע"י נבואה סתם ולא ע"י נבואה כזו של משה עכ"ד. הרי שהיתה לו המדריגה המיוחדת של נבואה כבר בארץ מצרים.

וע"ע ברש"י בריש פרשת מטות שכתב וז"ל, זה הדבר, משה נתנבא ב"כה אמר ה' כחצות הלילה", וכל הנביאים נתנבאו ב"כה אמר ה'", מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר עכ"ל, וביאר הרא"ם ש"כה אמר ה'" מורה על נבואה באספקלריא שאינה מאירה, אבל "זה הדבר" מורה על נבואה באספקלריא המאירה, והטעם למה במצרים נתנבא משה ב"כה אמר ה'" ולא "בזה הדבר" הרי זה כי עוד לא היתה לו אז המדריגה של נבואה של אספקלריא המאירה אלא רק מואתה פה עמוד עמדי ואילך היתה לו מדריגה זו עכ"ד.

ברם צ"ע דהא בפרשת בשלח בשמות ט"ז פסוקים ט"ז ול"ב אמר משה זה הדבר אשר צוה ה' בנוגע לדיני המן וזה הרי הי' לפני מתן תורה.

מיהו יתכן שהרא"ם שם נתכוין להשמר מקושיא זו דז"ל שם, ומפני שמה רבינו בתחילת נבואתו עדיין לא עלה אל המדריגה שזכה בה באחרונה (ונקטתי דהיינו ממתן תורה ואילך) הוכרח גם הוא להזכיר בלשונו כה אמר ה' בהרבה מקומות, ומשזכה באספקלריא המאירה שוב לא הזכיר בלשונו רק זה הדבר עכ"ל,

הרי שכתב שהשתמש בלשון כה אמר ה' "בהרבה מקומות", ויתכן שכוונתו היא בהרבה מקומות אבל לא בכל המקומות וכמו שהערנו שבפר' בשלח כתוב זה הדבר, אלא שצ"ע בסברת הדבר, דמכיון שעוד לא עלה אל המדריגה הגבוהה איך אמר באמת זה הדבר.

והמהר"ל בגור ארי' שם דחה דבריו וכתב שתמיד היתה לו המדריגה של אספקלריא המאירה (וביאר שם את הענין של "כה אמר ה'" ושל "זה הדבר" בדרך אחרת). הרי דפליגי בהמחלוקת הנ"ל מתי זכה משה להמדריגה המיוחדת שלו בנבואה.

והנה רש"י בתחילת פירושו על התורה הביא את דברי רבי יצחק שהחודש הזה לכם הרי היא המצוה הראשונה שנאמרה לישראל. וביאר הגור ארי' שם שרבי יצחק סובר שמצות גיד הנשה נשנית עוד הפעם בעל פה בסיני כיון שלא נאמרה בפעם הראשונה באמצעות משה, והמנין של תרי"ג מצות מתחיל עם החודש הזה לכם שנאמרה באמצעות משה (ובאמת החודש הזה לכם לא נשנית בסיני) עכ"ד בביאור קצת. ולכאורה נראה פשוט שדברי הגור ארי' מיוסדים הם על ההנחה שלתרי"ג מצות בעינין את מדריגת הנבואה של משה, דהא אל"כ מה היא המעליותא של משה ולמה צריכים דוקא שיהיו באמצעות משה, ומעתה לפ"ז יוצא שרבי יצחק סובר שבשעת אמירת החודש הזה לכם כבר היתה לו מדריגה זו. ולעיל בפרשת וישלח על הפסוק של גיד הנשה הארכתני בכל הדעות בענין איפוא בתורה מתחיל המנין של התרי"ג מצות שלנו עיי"ש.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' יסודי התורה מבואר עוד שקירון עור פניו הי' מחמת המדריגה המיוחדת שלו בנבואה. וזהו דלא כדברי רש"י בכמדבר כ"ז כ' שונתת מהודך עליו (על יהושע) קאי על קירון עור פנים, דהא לפי הרמב"ם לא שייך קירון עור פנים ביהושע, דהא הקירון הי' בגלל המדריגה המיוחדת של משה בנבואה, וא"כ צ"ל שהרמב"ם סובר כהאבות דרבי נתן בפ"א שונתת מהודך עליו קאי על מסירת התורה ליהושע, וביותר נר' שהוא מפרש שהכוונה היא למעלה מסוימת של הוד שהיתה לכל הנביאים בשעת הנבואה וממרע"ה לא נסתלק לעולם וכמש"כ לעיל בסמוך שם ש"לא נסתלק מעליו ההוד לעולם" נורש"י סובר שהקירון עור פנים לא הי' תוצאה ממדריגתו בנבואה ומש"ה הי' שייך גם ביהושע.

מיהו צ"ע על הרמב"ם, דהא קירון עור פניו כתוב בסוף פרשת כי תשא לאחר הלוחות השניות עיי"ש, ואילו ואתה פה עמד עמדי כתוב כאן בהלוחות הראשונות, וא"כ היו פניו צריכות לקרון כבר אחרי הלוחות הראשונות. מיהו מצאתי בדברים רבה פר' ג' י"ג שבאמת קרן עור פני משה גם בהלוחות הראשונות, רק שנפסק כששיבר את הלוחות וחזר אליו בהלוחות השניות.

וע"ע בשבת דף פ"ח ע"א דאיתא שמשו נטל את עדיים של כלל ישראל אחרי מעשה העגל, ופירש"י בד"ה ומשה יקח, שהכוונה היא לקירון עור פנים, הרי שגם שם מבואר שקרן עור פניו לפני לוחות שניות, אבל מבואר שם גם שלא הי'

מחמת מדריגתו בנבואה שהרי מבואר שם שקודם חטא העגל ה' לכל ישראל קירון עור פנים ממתן תורה, דהיינו עדיים.

ובתנחומא בסוף פר' כי תשא איתא בזה"ל, מנין זכה משה לקרני ההוד, ארז"ל מן המערה שנאמר וה' בעבור כבודי ושמתוך בנקרת הצור, נתן הקב"ה כף ידו עליו ומשם זכה לקרני ההוד וכו' (וזה איירי בלוחות שניות), ויש אומרים שבשעה שה' הקב"ה מלמדו תורה מניצוצות שיצאו מפי השכינה נטל קרני ההוד, ורבי שמואל בר נחמן אמר הלוחות ארכן ששה טפחים ורחבן שלשה טפחים וה' משה מחזיק בשני טפחים והקב"ה בשני טפחים וטפחיים ריוח באמצע משם נטל משה קרני ההוד, רב שמואל אמר עד שמשה כותב את התורה נשתייר בקולמוס קמעא והעבירו על ראשו וממנו נעשו לו קרני ההוד וכו' (ושתי הדעות האחרונות האלו מובאים גם בדברי המדרש רבה שציינתי להלן בסמוך).

ובדברי הדברים רבה פר' ג' י"ג שהבאתי לעיל איתא בזה"ל, ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר, ומי כתב השיטה הזוה, משה, מנין, שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת, ומה שכר נתן לו הקב"ה זיו הפנים, ומשה לא ידע כי קרן עור פניו, אימתי בדברו אתו, אמר ר"ל בשעה שכתב את התורה נטל משה זיו הפנים, כיצד אמר ר"ל התורה שניתנה למשה אורה של אש לבנה וכתובה באש שחורה וחתומה באש ומלופפת באש, ועם שכותב קינח את הקולמוס בשעריו ומשם נטל זיו הפנים, ר' שמואל בר נחמן אמר מן הלוחות נטל משה זיו הפנים, עם שנתנו

לו הלוחות מכפים לכפים משם נטל זיו הפנים, כיון שעשו ישראל אותו מעשה נטלן ושברן א"ל הקב"ה כשסדרת לישראל נתתי לך שכרך זיו הפנים ועכשיו שברת את הלוחות וכו' עכ"ל (וגם מדברי ר' שמואל בר נחמן יוצא שקרן עור פניו כבר בלוחות ראשונות).

ועי' לעיל בדברינו בפר' כי תשא על הפסוק כי קרן אור פניו (ל"ד, כ"ט) שדננו לומר שקרן אור פניו בגלל הדין מלך שלו.

ג. עוד בענין מתי זכה משה למדריגתו המיוחדת של נבואה, וביאור "רבן של כל הנביאים".

ועיין עוד ברמב"ם בסוף פרק א' מהל' עבודת כוכבים ה"ג שקרא למשה בשם "רבן של כל הנביאים" כבר בזמן שהקב"ה שלחו להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, והרי בהל' יסודי התורה כשהזכיר את המעלות המיוחדות של נבואת משה הזכיר שה' "רבן של כל הנביאים", ומעתה מזה יוצא שכבר היו לו מדריגותיו המיוחדות ממראה הסנה ואילך וכדברי העיקרים, וצ"ע מהא דמבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפרק הנ"ל שמדריגתו המיוחדת בנבואה התחילה עם ואתה פה עמוד עמדי דהיינו ממתן תורה וכמו שכתבנו לעיל.

מיהו י"ל שהכוונה ברבן של כל הנביאים אינה למדריגת הנבואה שלו, אלא הכוונה היא להעובדא שכל הנביאים קיבלו את הנבואה שלהם בגרמת משה, כי כמו שדיעת התורה מוכרחת להיות ע"י לימוד מרב, כך גם בנבואה יתכן שהדבר מוכרח שנביא יתחנך מנביא אחר, וזוהי הכוונה

במה שכתב הרמב"ם ש"משה הי' רבן של כל הנביאים, דהיינו שכולם הם תלמידי תלמידיו. וגם י"ל שהכוונה היא שקבלו את כח הנבואה בדרך ישיר מ"משה כי הוא השפיע כח זה לתוך העולם, אבל עכ"פ שני הדברים אפשריים אע"פ שבאותה שעה לא עלתה מדריגת נבואתו על המדריגה של שאר הנביאים.

ועי' בב"ק דף ב' ע"ב שדברי הנביאים קרויים "דברי קבלה", ובש"ט"מ שם איתא משום "שקבלו נבואתם ממרע"ה", ויש לבאר דבריו כהדרכים הנ"ל.

ועי' ברבינו בחיי בריש אבות שכתב וז"ל, שגם נז"כ נאמרו לו למשה בסיני אלא שלא ניתן רשות ליכתב עד שבאו הנביאים שבדורות וכתבום ברוח הקודש עכ"ל, וכן איתא גם במחזור ויטרי בריש אבות עיי"ש.

מיהו בשמות רבה כ"ח ד' איתא שמה שהיו הנביאים עתידים להתנבאות קבלו (נשמותיהם) בהר סיני.

ד. בענין מתי נעשה משה נביא בקביעות.

הנה בנדרים דף ל"ח ע"א אמרינן שאין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור, ועשיר ילפינן ממה שנתעשר משה מפסלתן של לוחות. וכתב שם הרא"ש שמאי דאמרינן שאין נבואה שורה אלא בתנאים אלו הכוונה היא לנבואה בקביעות. ונראה שכתב כן משום שהי' קשה לו דהא משה נתנבא גם קודם שנתעשר, ולכן פי' שמ"מ לא הי' אז נביא בקביעות. מיהו יש לתמוה איך יתכן לומר שעד הלוחות השניות לא הי' בגדר נביא

בקביעות לאחר כל הנבואות במצרים ועל הים ומתן תורה של הלוחות הראשונות, ומה גם מאחר שכבר היתה לו בשעת הלוחות הראשונות מדריגתו המיוחדת של נבואה. ועי' עוד בהמפרשים בעין יעקב בנדרים שם.

שמע ישראל וגו' ה' אחד (ו'), (ד') [א].

עי' במה שכתבנו לעיל בפרשת יתרו בענין המצוה של אמונה באחדות ה', וכן בענין היותה מעיקרי הדת.

שמע ישראל וגו' ה' אחד (ו'), (ד') [ב] (הערות בדיני קריאת שמע).

א. השיטות בענין איזו כוונה צריכים לכוון בהפסוק הראשון של קריאת שמע.

עי' ברש"י כאן שפירש וז"ל, ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי העובדי כוכבים, הוא עתיד להיות ה' אחד וכו' עכ"ל. והוא מהספרי, ועיי"ש בשינוי נוסחאות.

ורבינו יונה בספר היראה בקטע וילך לבית הכנסת וכו' כתב שלכתחילה יכוון להמליך את הקב"ה "למעלה ולמטה בשמים ובארץ" (נראה דפירושי קא מפרש דהיינו שהכוונה בלמעלה ולמטה היא בשמים ובארץ), ולד' רוחות העולם, ממזרח וממערב צפון ודרום, ותהום רבה (פי' מתחת פני הארץ, כי מה שכתב לעיל "למטה" דהיינו "בארץ" פירושו הוא פני הארץ), ורמ"ח אברים, ובדיעבד אם אינו יכול לכוון כל כך הרבה יכוון "ה' שהוא

עתה אלקינו עתיד להיות אחד", וזהו כדברי רש"י הנ"ל.

ובברכות דף י"ג ע"ב איתא שצריך להאריך באחד כדי לכוין למעלה ולמטה ולד' רוחות השמים.

והנה החיי אדם בכלל כ"א אות י"א השמיט רמ"ח אברים, וגם בברכות שם לא הזכירו דבר זה. מיהו המשיך לכתוב ש"טוב" לכוון למסור עצמו להריגה, ולכאורה זהו כעין המלכת הקב"ה על רמ"ח אבריו, אלא שכתב לשון "טוב" כאילו אינו מעיקר הדין כמו הכוונה של למעלה ולמטה וד' רוחות העולם, ועוד דעיי"ש שהמשיך לכתוב שכוונה זו מקומה אחרי אמירת המלה אחד ולא בשעת אמירת המלה. ונראה דהיינו משום שהכוונה הנ"ל אינה חלק מפירוש המלה אלא הוספת קבלת הדברים בחוזקה.

ובאבודרהם איתא שהעדות שבק"ש היא שהקב"ה הוא יחיד בעולמו, וכתב היסוד ושורש העבודה בשער רביעי בתחילת פרק ה' שלפי האבודרהם זהו הכוונה הפשוטה של הפסוק. מיהו להלן שם כתב האבודרהם וז"ל, ויארץ בדל"ת כשיעור שימליכוהו בארבע רוחות העולם כחשבון ד' שהוא ארבעה, ויש אומרים שירמוז בעיניו כנגד השמים והארץ וארבע רוחות העולם (צ"ע למה לפני היש אומרים, בהפירוש הראשון שהזכיר, השמיט "שמים וארץ", הלא כוונה זו מוזכרת בגמ').

ובקיצור שולחן ערוך בסי' י"ז אות ג' כתב וז"ל, יכוין את הפירוש שמע ישראל כי ה' שהוא אלקינו הוא ה' אחד יחיד

ומיוחד בשמים ובארץ עכ"ל. וצ"ל שהוא סובר ש"שמים וארץ" כוללים גם למעלה ולמטה וגם ד' רוחות, ושוב פירט וז"ל, ויארץ בחי"ת של אחד כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, ובדל"ת יארץ קצת גם כן שיעור שיחשוב שהקב"ה הוא יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם עכ"ל. וצ"ע דכיון שכלל בתוך החי"ת שמים וארץ שזה כולל גם ד' רוחות (כמו שכתבנו לעיל בסמוך) א"כ למה שוב כתב ד' רוחות בנוגע להדל"ת.

ב. דברי החיי אדם.

ועכ"פ אע"פ שברבינו יונה ובאבודרהם מבואר דסגי בדיעבד בלי הכוונה הארוכה הנ"ל, אבל החיי אדם הביא רק את הכוונה הארוכה הנ"ל של למעלה ולמטה וכו' ומשמע שזה לעיכובא עיי"ש.

ג. בענין אם יש דין עצמי להאריך באחד גם שלא מטעם הכוונות.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שיש דין עצמאי מסוים להאריך באחד, ויסוד הדין של מה שצריכים לכוון למעלה ולמטה ולד' רוחות הרי זה משום שכך הוא הדרך איך להאריך באחד שהוא דין עצמאי לכתחילה, ולפ"ז אפילו אם יש לו מוח מהיר שיכול לכוין בלי להאריך לא סגי בהכי אלא צריך דוקא להאריך ולפזר את הכוונות הנ"ל על פני כל ההארכה. מיהו צ"ע למה יהי' דין עצמאי כזה להאריך באחד. וביותר נראה לבאר שאדרבה יסוד הדין הוא דין לכתחילה לכוון את הכוונות הנ"ל ולכן הרי הוא צריך להאריך באחד.

ולפ"ז אם הוא יכול להתכוין בלי להאריך, סגי בהכי, וצ"ע.

ד. כוונת המלה "היום" (על לבכך).

עי' ברבינו יונה בספר היראה שכתב שאחרי שאומר "היום" יפסיק עד שיחשוב היום נצטוו לי". מיהו בשאר הכוונות משמע שיכוין כן בשעת האמירה. ואולי שאני המחשבה הנ"ל בזה שאינה בגדר פירוש המלה, אלא בגדר ציור הדברים, וקבלת הדברים בחזקה ותוספת יראת שמים (דוגמת הכוונה שהוא מוכן למסור נפשו שהבאנו לעיל בסק"א), אבל פירוש המלה הוא היום שדיבר בו משה רבינו.

ה. בענין איך להאריך בדל"ת.

נראה שמה שאמרו שצריכים להאריך באחד בהאות דל"ת הכוונה היא להשעה שכבר ביטא את הברת הד' על ידי נגיעת לשונו בחכו, ועכשיו הרי הוא מוציא אור מפיו, דעל זה אמרו שהוא צריך להאריך בהנשימה הזאת החוצה, דלענין כוונה הרי זה נקרא שהוא עדיין באמצע אמירת המלה, וכן נראה לי מתוך דברי המג"א בסוף סי' קכ"ח בשם הת"ה לגבי נגינת הכהנים בשעת ברכת כהנים, דעיי"ש בס"ק ע"ג על הא דכתב הרמ"א שאומרים ה"רבנו של עולם" בשעה שהכהנים מאריכים בניגון בסופי הפסוקים שכתב וז"ל, וא"ת כיון שמאריכין בניגון א"כ לא מועיל האמירה (של ה"רבנו של עולם") דהא בעי למימר בשעה שהם מברכין, י"ל דלענין זה לא חשיב עדיין סיום ברכה, וכדאשכחן בשמע ישראל שמאריך בד' דאחד, אע"פ שכבר גמר התיבה מיקרי

קבלת עול מלכות שמים [ת"ה סי' כ"ז] עכ"ל. ונראה שכוונתו היא שהכהנים מאריכין בהקמץ של "ישמרך", וכן "ויחנך" (אבל ב"שלוש" מגנין באמצע המלה כמש"כ לעיל כיון שלא שיך להאריך במ"ם עיי"ש במחצית השקל ובלבושי שרד), והארכת הפעולה האחרונה הזו של הקמץ נחשב לכה"פ לענין אמירת ה"רבנו של עולם" כמו אמצע המלה (אע"פ שאפשר לחשוב אחרי המלה כיון שאין צריכים הארכת כזו), הרי שהביא המג"א ראי' מקריאת שמע והיינו משום שגם בקריאת שמע להאריך בדל"ת פירושו הוא בהפעולה האחרונה דהיינו הוצאת האויר של הדל"ת, ואע"פ שאין הארכת זו צורך המלה אבל בכל זאת לענין כוונה הרי זה נחשב כאילו עוד לא גמר את המלה.

והנה אולי י"ל עוד שבברכת כהנים מכיון שהוא עסוק בהארכת תנועת הקמץ הרי זה מועיל אפילו אם לא עשה כן בנשימה אחת אלא נשם באמצע ושוב המשיך לבטא את תנועת הקמץ, אלא שנראה שבקריאת שמע צריכים שיהי' באותה נשימה ממש כי אין כאן קול ותנועה אלא הוצאת הנשימה לבר, והדמיון של הת"ה היא רק שבשני המקומות המדובר הוא בהארכת הפעולה האחרונה כשהארכת זו כבר אינה צורך המלה.

ו. בענין אמירת ברוך שם וכו'.

הנה היכא שקרא ק"ש בלי הברכות הטעם למה הוא חוזר וקורא ביחד עם ברכות ק"ש הרי זה כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. וצ"ע מהו ההיתר לומר

עוד בענין קריאת שמע.

בענין אם קריאת שמע כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע נחשבת גם בגדר לימוד תורה.

הנה הב"י באו"ח סי' מ"ז בסד"ה ואם בא ללמוד וכו' הקשה למה צריכים ללמוד אחרי התפילה היכא שיצא ידי ברכת התורה ע"י אהבה רבה, הלא כבר קרא ק"ש שהוא בגדר דברי תורה. ות"י דמייירי באופן שלא קרא אז קריאת שמע אלא כדאיתא בברכות דף י"א ע"ב שקורין קריאת שמע אחרי ברכת יוצר אור. ועוד ת"י שמה שקרא ק"ש הרי זה בגדר "תפילה" ואינו בגדר לימוד.

מיהו בנדרים דף ח' ע"א איתא שהוא יוצא ע"י קריאת שמע שחרית וערבית את המצוה של תלמוד תורה, וא"כ חזינן דהוי שפיר בגדר לימוד (והרמ"א ביו"ד ריש סי' רמ"ו הביא דין זה, אבל המחבר שם, וכן הרמב"ם, השמיטו דין זה, והיינו משום שהם פוסקים כהמ"ד במנחות דף צ"ט ע"ב שדבר זה, שיוצא ידי מצות תלמוד תורה ע"י קריאת שמע שחרית וערבית, אסור לאומרו בפני עם הארץ, אי נמי משום דס"ל דכיון שהוא יוצא בזה גם ידי מצות קריאת שמע חסר בהשם קביעות עתים לתלמוד תורה שהזכירו שם, וע"י בזה בספרי על אבות באות מ"ז).

וי"ל שמודה הב"י שמיקרי שיש כאן לימוד בדרך הרהור אבל המעשה מיקרי מעשה תפילה ולא מעשה לימוד, ואזיל הב"י לשיטתו שעל הרהור אין מברכים ברכת התורה.

מיהו אכתי צ"ע כי משיטת הב"י שאין

אז ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דהא אמירה זו אינה בגדר דברי תורה, וא"כ כיון שכל התקנה היתה לומר דברי תורה הרי יוצא שהוא מפסיק באמצע ברכות ק"ש בדבר שלא תיקנו לומר אז, ובשלמא היכא שלא קרא קודם אלא הרי הוא יוצא ידי חובת ק"ש באמצע הברכות א"כ אז הרי הוא שפיר יכול לומר ברוך שם וכו' כי מדרבנן האמירה של ברוך שם כבוד מלכותו הרי היא חלק מאמירת ק"ש, אבל הכא הרי אין בקריאתו משום מצות קריאת שמע, אלא תיקנו לומר את הפרשיות לשם לימוד תורה, והרי ברוך שם וכו' אינו בגדר לימוד תורה.

וכעין הנ"ל יש להעיר גם בנוגע לאמירת א-ל מלך נאמן.

ואולי ההיתר הוא משום שלא גרע מפיוטים. מיהו יש ששוללים פיוטים באמצע התפילות משום הפסק.

ז. בענין אמירת ה' אלוקיכם אמת.

הנה בברכות דף י"ג ע"א תנן שרבי יהודה אומר בין ויאמר (פירוש, סוף פרשת ויאמר, דהיינו בין אני ה' אלוקיכם) לאמת ויציב לא יפסיק, ובגמ' בדף י"ד ע"א - ע"ב קאמר רבי יוחנן דהיינו משום דכתיב בספר ירמיהו ה' אלוקים אמת. ויש לעיין היכא שהוא קורא ק"ש בלי הברכות האם הוא צריך לומר את המלה אמת כדי שלא להפסיק בין אלוקיכם לאמת, או האם דין זה נאמר רק כשגם בלא"ה הרי הוא עומד לומר את המלה אמת בהתחלת הברכה של אמת ויציב או אמת ואמונה, דבכה"ג תיקנו שלא להפסיק בין אלוקיכם לאמת.

מברכים ברכת התורה על הרהור חזינן דס"ל שהרהור אינו נקרא בגדר לימוד תורה והרי בנדרים שם מבואר שק"ש שפיר מיקרי בגדר לימוד תורה וא"כ חזינן או שקריאת שמע מיקרי שפיר בגדר מעשה לימוד (ודלא כתירוצו השני דהוי בגדר מעשה "תפילה"), או שגם הרהור הוא בגדר לימוד תורה ודלא כשיטתו שאין מברכים על הרהור.

ברם ע"י בנשמת אדם (כלל ט' אות ד') שביאר שלעולם גם הב"י מודה שע"י הרהור יש כאן מצות לימוד, רק דס"ל שבכל זאת החיוב לברך הוא רק על דיבור משום שברכת התורה ילפינן מ"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" ו"אקרא" היינו דיבור (וגם חכמים לא תיקנו לברך על הרהור). ומעתה לפ"ז שפיר י"ל כדרכו השני של הב"י, והיינו שלעולם קריאת שמע חשיבא בגדר מעשה תפילה וכדברי הב"י, רק שבכל זאת יש בזה גם הרהור בדברי תורה, ולכן יצא ידי מצות תלמוד תורה, רק שאין מברכין לפי הב"י כי המעשה נחשב מעשה תפילה וכהנ"ל.

מיהו עוד צידד הנשמת אדם לומר שהב"י סובר ש"והגית" פירושו הוא דיבור, ודלא כהגר"א בסי' מ"ז שהוכיח מ"והגית" שגם ע"י הרהור יש כאן מצות תלמוד תורה, וא"כ לפ"ז אכתי קשה דהא לכאורה "והגית" הוא הגדר של המצוה ומה שאינו בכלל "והגית" אינו נחשב בגדר מצות תלמוד תורה, וא"כ לפ"ז יוצא שקריאת שמע נחשבת גם בגדר מעשה לימוד כי אל"כ אינו יוצא ע"ז את המצוה של תלמוד תורה, ומעתה אכתי קשה למה צריך

ללמוד אחרי התפילה היכא שיצא ידי ברכת התורה ע"י אהבה רבה ולא סגי בזה שקרא קריאת שמע, ובע"כ צ"ל כתירוצו הראשון של הב"י.

וע"ע בשאגת ארי' בסי' א' שביאר שעיקר מצות קריאת שמע הרי היא בגדר מצוה של לימוד תורה, רק שהכא הקפידה התורה שילמוד דוקא את הפרשה הזאת. וגם זה הוא דלא כתירוצו השני של הב"י.

והנה חזינן שבאהבת עולם אומרים "בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך ונשמח בדברי תלמוד תורתך", והרי נראה מזה ש"ובשכבך ובקומך" איירי בלימוד תורה, וא"כ חזינן שאפילו אם קריאת שמע היא מהתורה והכוונה בהפסוק של "ובשכבך ובקומך" היא למצות קריאת שמע אבל בכל זאת הכוונה היא גם למצות תלמוד תורה, ולכאורה מוכח מזה שמצות קריאת שמע עצמה הרי היא במהותה מצוה של לימוד התורה וכדברי השאגת ארי'.

מיהו יש לדחות שלעולם מצות קריאת שמע אינה במהותה מצוה של לימוד תורה, דהנה ברמב"ם בספר המצות מצות עשה י' ו"א מבואר שהמלים "ושנתם לבניך" קאי על מצות תלמוד תורה והמלים "ודברת בם" קאי על קריאת שמע, וא"כ י"ל שלעולם קריאת שמע לא מיקרי לימוד, רק שהכוונה באהבת עולם היא למצות תלמוד תורה, שהרי ובשכבך ובקומך קאי גם על ושנתם שהיא מצות תלמוד תורה, אלא שלפ"ז צריך ביאור מה היא הכוונה שהוא צריך ללמוד "בשכבך ובקומך", הלא לא מצינו זמנים מסוימים בתוך היום והלילה אלא לענין מצות קריאת שמע לחוד אבל

בענין דקדוק בקריאת שמע.

הנה בברכות דף ט"ו ע"א תנן שהקורא את שמע צריך לדקדק בקריאתה. והחרדים כתב שדבר זה הוא רק מדרבנן. ואע"פ שבגמ' בע"ב שם דרשינן כן מקרא דולמדתם שיהא לימודך תם, צ"ל לפי החרדים דהוי רק בגדר אסמכתא בעלמא.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' קריאת שמע ה"ח ולהלן שם הביא שצריכים לדקדק רק לענין קריאת שמע, אבל המחבר בסי' ס"א סעיף כ"ב כתב בשם רבינו יונה בספר היראה שגם בפסוקי דזמרה ובתפילה צריכים לדקדק, והרמ"א בשם הרד"ק כתב שצריך לדקדק גם בלימוד תורה נביאים וכתובים.

ואולי יש להסביר מחלוקתם, דהרמב"ם אזיל לשיטתו (בהקדמתו לפירוש המשניות בסד"ה וכאשר וכו', וכן נראה מדבריו במורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ג) שאסמכתא היא רק בגדר סימן בעלמא שנתנו חכמים, ומש"ה אע"פ שולמדתם איירי בלימוד תורה ולא בקריאת שמע, אבל מ"מ חז"ל השתמשו בזה לסימן על קריאת שמע, אבל רבינו יונה והרד"ק סוברים כהריטב"א בר"ה דף ט"ז ע"א שאסמכתא היא בכלל עצם פשט הפסוק, רק שהתורה לא כתבה כן בפירוש כי רצתה שהדבר ישאר רק בגדר ענין חשוב ומדריגה ולא חיוב, וא"כ לפ"ז בע"כ צ"ל שהאסמכתא של לימודך תם קאי על מאי דאיירי פשטות הפסוק דהיינו כל פסוקי התורה. מיהו גם לפ"ז אכתי אין לנו מקור להצריך דקדוק בנוסחאות התפילות. וכן אולי אפילו על קריאת שמע לפי דרכו של

לא לענין מצות תלמוד תורה (אבל לפי דרכו הראשון קאי באמת על ק"ש, רק שק"ש גופה היא בגדר מצות ת"ת).

וי"ל שבנוגע למצות תלמוד תורה הפסוק של ובשכבך ובקומך מתפרש שכיבה וקיימה ממש והרי זה משל בעלמא להענין של תמידיות, כלומר שחייבים ללמוד בכל המצבים ונתנה התורה כמה דוגמאות של מצבים שונים.

וכעין זה מצינו ברש"י בברכות סוף דף ד' ע"ב שפירש שהמקור לקריאת שמע על המטה הוא מהפסוק ובשכבך, הרי שהכוונה היא שילמוד על מטתו ממש (מיהו צע"ק איך נפרש לפ"ז "ובקומך"), וא"כ חזינן שובשכבך מתפרש לשני אנפין, והיינו שבנוגע להמצוה של קריאת שמע על המטה הכוונה היא לשכיבה ממש, ואילו בנוגע למצות קריאת שמע הכוונה היא לזמן שכיבה.

איברא, בע"כ צ"ל שכוונת רש"י היא רק לאסמכתא בעלמא דאל"כ יוצא שק"ש על המטה היא דאורייתא. ברם הריטב"א בר"ה דף ט"ז ע"א כתב שאסמכתא היא ממש בכלל הפירוש של הפסוק, רק שהתורה קבעה כן בדרך רמז כי לא רצתה לקבוע את הדבר לחובה, אבל באמת הרי זה בגדר ענין חשוב ומדריגה מדאורייתא (ודלא כהרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות בסד"ה וכאשר וכו' שסובר שאסמכתא היא בגדר סימן בעלמא שנתנו חכמים, וכן נראה מדבריו במורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ג), וא"כ לפי הריטב"א יוצא שגם אם הוי אסמכתא אכתי חזינן שובשכבך סובל כמה פירושים. ויש עוד לפלפל בזה.

הבית יוסף דמיקרי מעשה תפילה. וצ"ל שמצד הסברא מדמינן להו.

שו"ר ביסוד ושורש העבודה בשער רביעי פרק שביעי בסוף דבריו על ק"ש, לפני דבריו על ברכת אמת ויציב, שגם בנוגע לשאר פסוקי התורה הרי זה רק מצד הסברא משום שמדמינן לק"ש, וזהו כדעת הרמב"ם שתחילת הדין נאמרה רק בקריאת שמע, רק שהרמב"ם אינו סובר שמצד הסברא מדמינן גם כל לימוד ותפילה לקריאת שמע, ואילו היסוד ושורש העבודה סובר שזה מעשה טוב לעשות כן בכל הדברים (כן נראית כוונתו שם).

גם י"ל בדרך אחרת, דהנה בגמ' שם מוזכר רק הדקדוק של פירוד בין הדבקים, ובפשטות הרי הם מובאים בתור משל להדין של המשנה של קרא ולא דקדק באותיות יצא. ונראה שגם אם לא הפריד בין הדבקים אין כאן שום חסרון בהכשר הבסיסי של המלה רק שאין כאן דקדוק, דהא חזינן שבדיעבד הרי הוא יוצא, וא"כ חזינן שהרי זה שפיר נקרא שאמר את המלה. מיהו המחבר בסי' ס"א הביא כמה דקדוקים שבלעדיהם יש חסרון בסיסי בגוף המלה, וא"כ אם לא דקדק את אותם דקדוקים אין זה נקרא בכלל שאמר את המלה, ומעתה אולי אין כאן מחלוקת בין הרמב"ם לבין הרד"ק ורבינו יונה, כי י"ל שהרד"ק ורבינו יונה נתכוונו לומר רק שצריכים לדקדק בתורה ובתפילה את הדברים שמחסרים את מובן המלה, וגם הרמב"ם מודה לזה, רק שהרמב"ם איירי בהדקדוקים שהם רק בגדר הידור, ובזה אינו חייב אלא בק"ש לחוד.

והנה שמעתי שהגרי"ז לא דקדק בברוך

שם כבוד מלכותו וכו', ושאלוהו האם זה בגלל שהוא סובר שברוך שם וכו' אינו חלק מקריאת שמע, וענה "כן חלק מקריאת שמע, לא חלק מקריאת שמע, הרי אינו בגדר תורה שבכתב, ודקדוק שייך רק בתורה שבכתב". מיהו צ"ע דהא המחבר פסק כדינו של רבינו יונה שצריכים לדקדק גם בתפילה. מיהו לפי הנ"ל שרבינו יונה איירי רק בהדקדוקים שמחסרים את פירוש המלה י"ל שהגרי"ז שפיר דקדק גם בברוך שם וכו' בהדברים שמחסרים את הפירוש של המלה (ומזה שאמר הגרי"ז שאינו מדקדק כי אינו תורה שבכתב משמע שהוא סובר שכל תורה שבכתב צריך דקדוק אפילו בדברים שאין מחסרים את המלה ודלא כהרמב"ם. ברם זה אינו, כי י"ל שלעולם רק קריאת שמע זקוק לדקדוק כזה, רק שנתכוין הגרי"ז לומר שאפילו אם ברוך שם נחשב חלק מק"ש, בכל זאת אין צריכים לדקדק בו כי נאמר גם תנאי של תורה שבכתב).

ולפי דרכנו הנ"ל שהרמב"ם איירי רק בהדקדוקים של הידור ושלכן צמצם את הדין של דקדוק רק לקריאת שמע, א"כ יוצא שבפרשת ויאמר, שמן התורה אינה נחשבת חלק מקריאת שמע, הרי הוא צריך לדקדק רק את הדברים שמבטלים את מובן המלה. ושמעתי שבאמת הגרי"ז לא דקדק כל כך בפרשת ויאמר כמו בהראשונות, ועל פי הנ"ל אולי דקדק שם רק בדברים שמחסרים את מובן המלה. ברם המחבר הרי הביא את הדקדוק "אתכם מארץ" בתוך הרשימה של פירוד בין הדבקים והרי כבר כתבנו שפירוד בין הדבקים אינו מהדקדוקים המעכבים בכל עיקר כשרות

המלה. מיהו י"ל שמכיון שמדובר גם פרשת ויאמר נחשבת חלק מחובת ק"ש (דהא חזינן שאת השיעור של שהי' כדי לגמור את כולה הרי אנו מודדים גם עם פרשת ויאמר עי' באו"ח סי' ס"ה), א"כ אולי תיקנו רבנן גם דקדוק כמו בשתי פרשיות הראשונות.

עוד בענין ריווח בין הדבקים.

והנה יש להביא סמוכים להדרך הנ"ל שכתבתי בדברי הרמב"ם שיש שתי מדריגות של דקדוק, ואבאר דברי, דהנה הרמב"ם בפ"ב מהל' קריאת שמע כתב שצריך לדקדק, ושם לא דקדק יצא, ושוב כתב שצריך לדקדק וכתב שצריך להקפיד על חזק ורפה ונח ונד, ושוב כתב ש"לפיכך" צריך ליתן ריווח בין הדבקים, ושוב כתב "וצריך לבאר הזיין של תזכרו" (שלא ישמע כ"תשכרו"), ושוב כתב "וצריך להאריך בהדלת של אחד", ושוב כתב "וצריך שלא יחטוף בחית", ומזה שלא כתב "לפיכך" צריך ליתן ריווח בין הדבקים ולבאר הזיין של תזכרו אלא כתב "וצריך" לבאר יש אפשרות לומר שלבאר הזיין הוא דין חדש ואינו שייך להני דלעיל שאם לא דקדק יצא, אלא אם לא ביאר את הזיין חסר בכל עיקר המלה ולא יצא, ולא קשה לומר דהוי התחלה חדשה של דין אחר דהא גם מה שכתב להאריך בהדלת של אחד אינו מטעם דקדוק אלא הרי זה דין אחר. מיהו צ"ע למה כתב בנוגע לריווח בין הדבקים לשון של "לפיכך" ולא חיברו עם חזק ורפה ונח ונד על לשון של "וליתן ריווח וכו'" דהא בגמ' מבואר שיוצא בדיעבד גם אם לא הפריד וא"כ

חזינן שזה שוה לנח ונד ואינו מחסר את גוף המלה.

והנה יש לעיין בנוגע להנ"ל גם בדברי הטור והמחבר, דעיין בדבריהם שהביאו את הפרדת הדבקים, וכן התזת הזיין כדי שלא ישתמע תשכרו, וכן שיגיד וזרה אף באופן שישתמע שתי מלים ולא וחרף, ושוב הביאו את דברי רבינו יונה שגם בתפילה צריך לדקדק, ושוב הביאו שיקפיד על חזק ורפה ונח ונד, וצ"ע למה לא הביאו את דברי רבינו יונה בסוף אחרי חזק ורפה ונח ונד, והנה בכוננת הטור י"ל שהביא חזק ורפה ונח ונד רק בסוף כי הביאו בשם הרמב"ם, אבל המחבר שהביאו סתם הי' לו להביאו קודם דברי רבינו יונה וכהנ"ל. ולכאורה נראה מזה כדרכנו הנ"ל שרבינו יונה קאי רק על אלו שמעכבים את המלה, ולא על חזק ורפה ונח ונד. מיהו לפ"ז יוצא שגם הפרדת הדבקים מעכבת את המלה ודלא כהגמ' בברכות שמבואר שם שיוצא בדיעבד גם אם לא הפריד.

מיהו עי' ברבינו יונה עצמו בספר היראה בד"ה וילך וכו' דמבואר שלהפריד בין הדבקים הוא רק בגדר הידור בהמלה, ושוק בקריאת שמע בעינין כן, ודלא כמו שדייקתי מהמחבר שבלי להפריד בין הדבקים יש חסרון בעצם המלה, ושצריכים להקפיד על זה בכל מקום, דהנה בנוגע לתפילה ופסוקי דזמרה כתב רבינו יונה שלא יבלע סופי התיבות ויפריד בתיבות כדי שלא ישל ב"ספרו בגוים את כבודו" שלא ישתמע כאומר מת כבודו, ורק להלן בסמוך שם לענין קריאת שמע כתב שיפריד בין הדבקים, ולא כתב כן בנוגע לפסוקי

קריאת שמע בלי לדקדק, אין תועלת לקרותה עוד פעם בדקדוק, דהא כבר יצא על דרך בדיעבד ולא שייך לחזור ולקיימה. והגרי"ז שחזר וקרא ק"ש גם אחרי שכבר גמר הרי זה כי חשש שמא לא דקדק בצורה שגם קלקל את עצם המלה.

והנה לפי הנ"ל לכאורה הוא הדין שלאחר שסיים פרשה אחת שוב אין תועלת לחזור ולדקדק בה, דהא כל פרשה ופרשה היא קיום נפרד וכמו שכתב הביאור הלכה בסי' ס"ד (אע"פ שבהחשבון של תרי"ג הרי פרשת שמע ופרשת והי' אם שמוע נחשבות מצוה אחת), וא"כ הרי כבר יצא ידי קיום זה על דרך בדיעבד ולא שייך לחזור ולעשותו. מיהו מדרבנן לא סגי בפרשה אחת לחוד אלא צריכים כולן יחד, שהרי חזינן שהשיעור של הפסק הוא כדי לגמור את כל הג' פרשיות (עי' בסי' ס"ה), וא"כ מוכח מזה שמדרבנן כולן הרי הן קריאה אחת וא"כ גם אחרי שגמר פרשה אחת יוכל לחזור ולקרותה כדי לקיים את הלכתחילה כי עוד לא סיים את המצוה דרבנן, ולכאורה תיקנו שגם קריאת שמע דרבנן צריכה דקדוק.

היום על לבבך (ו', ו').

ההזמנות לעשות התחלה חדשה.

הנה בפסח ושבועות אומרים אנו "זמן חירותנו" ו"זמן מתן תורתנו". ונראה שהכוונה היא שבכל שנה ושנה בימי פסח ושבועות אירע שוב השפעה של ענייני יציאת מצרים והשפעה של מתן תורה.

ועוד נראה פשוט שהדברים הנ"ל אינם מצומצמים רק לאותם ימים, אלא משם לוקחים קבלת עול מלכות שמים ותורה

דומרה (כגון מתנשא לכל לראש, וכגון מצרים מת). ועי' בשאר נוסחאות ספר היראה.

איברא, י"ל דרך אחרת בנוגע להדקדוק של לבאר הזיין וכן להדקדוק של חרה אף, והיינו שיתכן שמה שהביאו שיתיו הזיין של תזכרו, וכן שלא יאמר וחרף, אין הכוונה לאפוקי היכא שאומר "תשכרו" להדיא, אלא הכוונה היא לאפוקי היכא ששפיר אומר ז', רק שאינו מדגישו, ואדם אחר יכול לטעות ולחשוב שאמר תשכרו, דגם זה לא יעשה, ולכן כתבו לשון של "דלא לישתמע", ולכן טרחו לבאר שיהי' לזה ביאור אחר דהיינו שעושה על מנת לקבל שכר, וכן וחרה אף ישתמע כמו וחרף שהוא ג"כ מלה, דלכאורה צ"ע למה צריכים שלהטעות יהי' מובן של מלה, הלא גם אם אין טעותו עושה מלה אחרת, יספיק בזה שאינה המלה הזאת שהוא צריך להגיד, ולהנ"ל ניחא כי איירי באופן שבאמת אמר את המלה, רק שצריכים שלא ישתמע לאדם אחר כמלה אחרת, ולכן חוששים רק היכא שבאמת יש להמלה האחרת מובן מסוים, דלכן יטעו ויחשבו שאמר אותה מלה, ומעתה הרי בפשטות דבר זה אינו מעכב, וא"כ יוצא שהביאו את דברי רבינו יונה גם על הידורים. ובאמת לפי דרכינו עכשיו כן יוצא גם מדברי רבינו יונה עצמו, שהרי כתב שיגיד ספרו בגוים את כבודו באופן שלא ישתמע מת כבודו, הרי שגם הוא בחר דוגמא שמשתמע במובן אחר.

עוד בענין דקדוק בק"ש.

הנה לכאורה נראה פשוט שאם כבר גמר

לכל השנה. וזה יכול להיות באחד משני דרכים, א', ע"י שכל ימות השנה הרי הם יונקים מיום המועד וממילא גם הם נעשים מסוגלים לקבלת עול מלכות שמים וקבלת התורה, ב', ע"י שהאדם עצמו קונה ביום המועד קנין בנפשו ולוקחו עמו לכל השנה. וכהדברים הנ"ל מבואר בהרבה ספרים.

ולפ"ז י"ל שכן הוא גם בנוגע ל"זמן שמחתנו", דהיינו שאין הכוונה שרק סוכות ושמיני עצרת הם זמני שמחה אלא הכוונה היא שמשם יוצאת שמחה לכל השנה.

ונבאר אופן מיוחד איך שייך לקחת שמחה משמיני עצרת לכל השנה, והוא כי משמחת תורה אפשר ללמוד לקח מסוים שבכחו לגרום שמחה לכל השנה וכמו שנבאר. דהנה שמעתי ששאל האדמו"ר מקוצק מה היא סיבת השמחה בשמחת

תורה, דכי יש מאן דהו שיכול לומר ששמע קריאת התורה כל השנה כל אות ואות כראוי, וק"ו לענין אם למד אותה כראוי, וא"כ שמחה זו מניין?*) ותי' שהשמחה היא בגלל שעושים התחלה חדשה, וההזדמנות לעשות התחלה חדשה ולתקן את כל מה שהחסירו ופגמו הרי היא באמת סיבה לשמחה.

והנה חז"ל דרשו על "היום על לבבך" שבכל יום יהיו דברי תורה בעיניך כחדשים. ולכאורה הרי זה נשמע כחומרא, דהיינו שעלינו ללמוד ולקיים מצות באותה התלהבות כמו בהיום הראשון של קבלת תורה, אבל באמת נכלל בזה גם סיבה לשמחה, כי אם התורה צריכה להיות אצלנו כחדשה הרי בודאי גם השי"ת מוכן להתיחס אלינו כאילו היום הוא יום קבלת

לא התחילו אז התחלה חדשה, והתם השמחה היתה באמת על שזכו לגמור את המצות המוזכרות שם.

ועכ"פ ראיתי בשם הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שהקשה גם הוא כעין הקושיא הנ"ל שהבאנו בפנים, דהקשה שלכאורה אי אפשר להביא ראי' משני המקומות הנ"ל שהבאנו כי התם באמת המצוה נגמרה במילואה, אבל בלימוד תורה, "אף אם יחי' אדם אלף שנים, ויהגה בתורה יומם ולילה, עוד ירגיש יותר מאחרים שעדיין הוא בחוץ, לא רק מחלקי הסוד שבתורה, אלא גם מחלק הפשט ועומק ההלכה, שהרי כמו שהקב"ה הוא אין סוף, כן גם ים התלמוד והפוסקים הם כמים שאין להם סוף, ונמצא שהמצוה טרם נגמרה.

"אלא צ"ל שעכ"ז יש לאדם לשמוח במה שזכה עכ"פ לעבור על כל המלים הקדושות של המסכת. אולם בכדי שלא יטעו לחשוב שהלימוד כבר נגמר, וליתן בכך פתחון פה לשטן לקטרג, נוהגים כמו בשמחת תורה, שתיכף עם הסיום חוזרים ומתחילים שוב פעם".

ועי' בשבת דף קי"ח ע"ב - קי"ט ע"א דאמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתו, עבידנא יומא טבא לרבנן. ובשיר השירים רבה פ' א' אות ט' איתא בזה"ל, ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו אמר רבי אלעזר מכאן שעושיין סעודה לגמרה של תורה" וכן איתא בקהלת רבה פ' א' אות א'. ובאורי"ח סי' תרס"ט פסק הרמ"א שעושיין סעודת משתה בשמחת תורה "לגמרה של תורה".

והיש"ש בב"ק בסוף פרק מרובה (בשם הר"ן) הביא עוד מקור, והיינו ממה שאמרו בב"ב דף קכ"א ע"א - ע"ב שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים וחמשה עשר באב, ושאלו בשלמא יוה"כ יום סליחה ומחילה הוא, אלא ט"ו באב מאי טעמא, ופירשו שם בגמ' כמה טעמים עד שלבסוף אמרו רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו יום שפסקו בו מלכרות עצים למערכה, ולפי שהשלימו את המצוה היו שמחים ונחשב להם כיו"ט. ומעתה יש להעיר דדברי האדמו"ר מקוצק אינם מתאימים לשני המקורות הנ"ל, שהרי התם

התורה וכאילו העבר אין ושעכשיו הרי אנו עושים התחלה חדשה, וא"כ יוצא שבכל יום ויום יש לנו הזדמנות להתחיל מחדש ממש כמו בשעת קבלת התורה, והרי הזדמנות להתחיל מחדש הרי היא סיבה לשמחה כמו שאפשר ללמוד משמחת תורה. הרי שאפשר לקחת משמחת תורה שמחה לכל השנה, כי יכולים ללמוד משמחת תורה שצריכים לשמוח בגלל ההזדמנות לעשות התחלה חדשה ועי"ז לשמוח כל השנה כי בכל יום אנחנו יכולים לעשות התחלה חדשה.

ושננתם לבניך (ו', ז') [א]. בענין למה לא לימד רבי יוחנן בן זכאי עד גיל שמונים.

פירש"י שבניך אלו התלמידים. והנה בר"ה דף ל"א ע"ב ובסנהדרין דף מ"א ע"א אמרין על רבי יוחנן בן זכאי שמ' שנה עסק בפרקמטיא ומ' שנה למד ומ' שנה לימד. ויש להתעורר איך אחר כל כך ללמוד לתלמידים, דכי ידע שיחי' ק"כ שנה ויספיק לקיים מצות ללמוד. מיהו באמת נראה פשוט שכל זמן שאדם רואה ומרגיש את עצמו בבחינת תלמיד, ואינו מרגיש שהגיע שעתו ללמוד, הרי הוא צריך להמשיך ב"ללמוד" בלי לעשות חשבונות מתי יקיים "ללמוד".

והנה מסתמא גם בהשנים שלמד יצא לו לעשות גם מעשים של ללמוד, כגון אם שאלו אותו לבאר דבר מה, וכן בהשנים שלימד מסתמא אירע גם שלמד דבר חדש, אבל אנחנו מדברים על כלל מסלול החיים, והיינו שכשאדם מרגיש שהמסלול הכללי הראוי בשבילו הוא עוד המסלול של

"ללמוד" אין לו לעשות חשבונות מתי יספיק להכנס למסלול של "ללמוד".

ושננתם לבניך (ו', ז') [ב]. בענין החיוב ללמד תורה לתלמידים.

פירש"י שבניך אלו התלמידים. והנה בריש אבות תנן שאנשי כנסת הגדולה אמרו העמידו תלמידים הרבה. והביא רש"י את דברי רבי עקיבא ביבמות דף ס"ב ע"א וז"ל, שאם העמדת תלמידים בבחורתך העמד תלמידים אף בזקנותך שאי אתה יודע איזו מהם יכשר מחבירו עכ"ל. והנה הא שצריכים טעם זה ולא אמרין בפשיטות שהטעם הוא משום מצות ושננתם לבניך אלו התלמידים, י"ל דהיינו משום שמצד מצות ושננתם אין חילוק בין אם הוא מעמיד תלמיד חדש או אם הוא ממשיך ללמוד עם תלמיד שהעמיד כבר, והיינו משום שמצות ושננתם אינה מחייבת אותו לעשות תלמידים חדשים, אבל מצד הטעם של "אי אתה יודע וכו'" עדיף טפי להעמיד תלמידים חדשים, וזו היתה כוונת אנשי כנה"ג, דהיינו שיעמיד תלמידים הרבה ע"י שילמד לתלמידים חדשים.

ובקובץ שיעורים על ב"ב באות ע' ראיתי שכתב עוד יותר ממה שכתבתי כאן, דעיינן שם שכתב שמצד ושננתם לבניך אלו התלמידים אינו חייב ללמוד אלא רק למי שכבר נעשה תלמידו, וא"כ לפי זה פשיטא שהוצרכו להזהיר להעמיד תלמידים חדשים, וז"ל שם, וי"ל דודאי בשעה שכבר הוא תלמידו מיקרי בנו, אבל כל זמן שלא למד לפניו, עדיין אינו בנו, ואינו חייב

לעשותו שיהא בנו עכ"ל. וכתב כן כדי ליישב למה לפני תקנת יהושע בן גמלא להושיב מלמדי תינוקות לא היו מלמדים למי שלא הי' לו אב כדי לקיים ושננתם לבניך אלו התלמידים.

ברם יש להעיר על דברי הקו"ש דלפי דבריו יוצא שכל המצוה של ושננתם לבניך נאמרה רק היכא שבמקרה וברצון עצמו לימד בלי שיהי' מצווה, אבל באמת הרי הוא רשאי לעבור את כל חייו בלי ללמד לתלמידים כלל, וזה נראה דוחק, אבל לפי דרכנו הנ"ל י"ל שבאמת גם מצות ושננתם מחייבת אותו ללמד למי שאינו עוד תלמידו, רק שאחרי שיש לו תלמיד אין זה משנה אם הוא ממשיך עם התלמיד שיש לו כבר או אם הוא מעמיד חדשים. וגם לפ"ז ניחא למה הוצרך יהושע בן גמלא לתקן והיינו משום שיהושע בן גמלא תיקן להעמיד תלמידים חדשים גם במקום ישנים וכדברי אנשי כנסת הגדולה.

ברם אכתי צ"ע למה לפני יהושע בן גמלא לא היו מלמדים לכל אחד משום תקנת אנשי כנסת הגדולה.

ואולי י"ל שהמצוה דאורייתא וכן הציווי של אכנה"ג הם ללמד רק למי שבאמת ינהג כמדת "בניך" בדרך ארץ הראוי, אבל אם מכיר הרב שהתלמיד יתחצף ויבעוט אינו חייב ללמד לא מצד מצות ושננתם לבניך ולא מצד העמידו תלמידים הרבה כי אין זה בגדר תלמיד, ואולי גם למי שאינו מכיר במדותיו אינו חייב ללמדו, אלא רק למי שמכיר במדותיו שיהי' בגדר תלמיד, ושוב בא יהושע בן גמלא ותיקן ללמד לכל, וגם לבעל מדות רעות, או ליתום שאינו מכיר את מדותיו,

כיון שראה שמי שאין לו אב לא הי' לומד. ואולי גם יהושע בן גמלא תיקן רק בנוגע ליתומים אבל לא בנוגע לאדם מבוגר שהוא בעל מדות רעות או שאינו מכיר את מדותיו.

מיהו חוץ ממה שדחוק מאד לומר כהנ"ל, גם אכתי צ"ע דגם לפני יהושע בן גמלא למה לא לימדו גם למי שאין לו אב מתוך ההנחה שע"י לימוד תורה תזדכך נפשו ויתנהג כ"בניך" וכתלמיד.

וביותר נראה שבכלל לא קשה מה שהקשינו למה גם לפני יהושע בן גמלא לא היו מלמדים מצד תקנת אנשי כנה"ג, ובאמת גם קושיית הקו"ש על יהושע בן גמלא היתה רק מהמצוה דאורייתא של ושננתם איך לא קיימוה גם לפני יהושע בן גמלא (וכמו שהזכיר באמת שם רק דבר זה), אבל מצד מה שאמרו אנשי כנה"ג העמידו תלמידים הרבה לא קשה מידי כי בזה י"ל בפשיטות שנתרשלו מלקיים דברי אנשי כנה"ג עד שבא יהושע בן גמלא וחזיק את הדבר. ולכן הקשה רק מהמצוה דאורייתא כי קשה לומר שנתרשלו מלקיים מצוה דאורייתא.

וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך (ו', ט') [א]. לא יכתוב אלפין עיינין וכו'.

ע"י בשבת דף ק"ג ע"ב דתניא וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין, ביתין כפין כפין ביתין, גמין צדין צדין גמין, דלתין רישין רישין דלתין, היהין חיתין חיתין היהין, ווין יודין יודין ווין, זיינין נונין נונין זיינין, טיתין פיפין פיפין טיתין, כפופין פשוטין פשוטין כפופין, מימין סמכין סמכין מימין,

סתומין פתוחין פתוחין פתוחין סתומין וכו'.
 ופירש"י דקמ"ל שלא יכתוב אע"פ
 שדומין או בקריאתן או בכתיבתן. ולכאורה
 תמוה מה לי בזה שהן דומין הלא בכל זאת
 אות אחרת היא, והרי הוא משנה את
 המובן של המלה, וא"כ אין זה כתיבה
 כלל, ולמה צריכים לזה דין מיוחד של
 כתיבה תמה.

מיהו לשון רש"י שם הוא כך, אלפין
 עיינין יש שכותבין כן מפני שדומין
 בקריאתן עכ"ל, הרי שהקפיד רש"י לומר
 שיש באמת כאלו שכותבים כן, וא"כ לפ"ז
 י"ל דס"ד שהמנהג בני אדם קובע שגם זהו
 צורת כתיבת המלה. ויש להוסיף שאולי
 כוונת רש"י היא גם על אלו שדומים
 בכתיבתם, והיינו שכיון שמם וסמך או דלת
 וריש דומים בכתיבתן יש באמת כאלו
 שמחליפים אותם בכתיבתן ולכן הוי ס"ד
 שגם ע"י החלפה זו הרי זה מיקרי כתיבת
 המלה.

ועכ"פ עי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין
 הי"ט שכנראה למד אחרת את כוונת הגמ'
 וז"ל, וכל אות שאין התינוק שאינו לא
 חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך
 צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה
 היוד לואו ולא ואו ליוד ולא כף לבית
 ולא בית לכף ולא דלת לריש ולא ריש
 לדלת וכן כל כיוצא בזה עד שירוך כל
 הקורא בהן עכ"ל. ומדבריו נראה שאין
 הכוונה לאפוקי שלא ישנה את האות
 לגמרי, כי זה פשיטא וכמו שהקשינו,
 אלא הכוונה היא שיכתבנו ברור ולא
 בצורה שצריכים להראות לתינוק. ולפ"ז
 צ"ל שאינו גורס אלפין ועיינין כי הרי
 הם דומים רק בקריאתן ולא בכתיבתן.

ועי' בשו"ע באו"ח בריש סי' ל"ו שכתב
 המחבר וז"ל, צריך לדקדק בכתיבת
 האותיות שלא תשתנה צורת שום אחת מהן
 ולא תדמה לאחרת וכתב הרמ"א וז"ל,
 ולכתחילה יכתוב בכתיבה תמה כמבואר
 בטור ובשאר פוסקים והוא ידוע אצל
 הסופרים. מיהו אם שינה בצורת הכתב אינו
 פסול עכ"ל, ומשמע פשט אחר בכתיבה
 תמה, דהיינו דקדוקים שאינם מעכבים.
 מיהו מהגמ' לא משמע כן.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [ב].

בענין מתי נגמרת כתיבת האות.

עי' באו"ח סי' ל"ב סעיף ט"ז שכתב
 המחבר שהיכא שהרגל של "ך" מגיעה עד
 סוף הקלף ואינה מוקפת גויל למטה, אם
 היא נעשית כך מתחילת הכתיבה הרי זה
 פסול (ומהני גרידה עיי"ש), אבל אם
 הוסיפו עלי' אח"כ הרי זה כשר. ובספר
 בית הלוי על התורה בסופו בהקונטרס על
 ענין מוקף גויל באות י"א הקשה דהא גם
 כשנעשית כן בשעת כתיבה י"ל שכשהגיע
 להשיעור של כשרות הרי נגמרה האות,
 והיתה אז מוקפת גויל, ומה שהוסיף
 להאריך הרי זה כנעשה אח"כ. ובסוף האות
 כתב שצ"ל שכל זמן שהוא עוסק בכתיבת
 האות, הגם שהוא מוסיף על שיעורו, הרי
 זה נקרא שלא נגמרה עוד בכשרות עד
 שהוא פוסק מלכתוב.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר בדרך
 אחרת, והיינו שאה"נ כשהוא מגיע
 להשיעור של הכשר הרי זה נחשב שנגמרה
 האות, רק שכשהוא ממשיך ומאריך הרי
 הכל נקרא אות חדשה ופנים חדשות באו
 לכאן, והאות החדשה הזאת מתחילת

ברייטה לא היתה מוקפת גויל.

מיהו זה אינו, משום שא"כ הדין נותן שיהי' פסול גם כשהפסיק ואח"כ המשיך, דהא גם בזה נאמר שעכשיו עשה אות חדשה ופנים חדשות באו לכאן, ואין האות הזאת מוקפת גויל.

וע"ע בזה בדעת הירושלמי שהבאנו להלן באות [ד] שמכשיר היכא שאין האות האות מוקפת גויל למטה בהחלק המיותר של האות, ואין כאן חסרון בעיקר צורת האות, ואינו צריך לגרד, אפילו אם עשה כן בתחילת כתיבת האות, והיינו משום שהירושלמי סובר שמותר לגרד בכה"ג כי אין כאן חסרון בגוף האות אשר אז לא הי' מותר לגרד כי הי' נחשב שהגרידה עושה אות חדש ע"י חוק תוכות, וכן הי' כתיבת אות שלא כסידרה, ומאחר שמותר לגרד הרי זה כשר גם בלי לגרד, כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ואין זה סותר את עיקר יסוד דברי המחבר שהבאנו כאן, כי גם המחבר סובר שאין זה מגרע בעיקר צורת האות, רק שהוא סובר ששפיר צריכים גרידה ולא אמרינן כאן שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ולכן הרי זה פסול עד שיגרד.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [ג].

בענין אם הקלף החלק בתוך האות נחשב הקפת גויל, או האם הוא נחשב חלק מהאות.

ע' במנחות דף כ"ט ע"א דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחותי' פסולה, אמר אשיאן בר נדבך משמי' דרב יהודה ניקב תוכו של הי כשר, יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות

קטנה כשר ואם לאו פסול, ופירש"י ב' פירושים, א', שתוכו הוא הרגל הפנימית (השמאלית), ב', שתוכו הוא הגויל החלק שבתוכו. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין ה"כ שפסק שאם ניקב תוך האות, כגון תוך הי או מס, הרי זה כשר, ומזה שצייר הרמב"ם גם באות מס מבואר כהלשון השני ברש"י שהכוונה היא לפנים האות. והביא ההגהות מיימוניות באות ר' שהירושלמי בפ"א דמגילה ה"ט פוסל היכא שאינה מוקפת גויל מבפנים, וכתב ההג"מ שהבבלי הנ"ל בפרק הקומץ רבה חולק, וכוונתו היא להגמ' הנ"ל לפי הפי' השני של רש"י, דס"ל שכוונת הפי' השני היא שניקב התוך בצורה שהאות כבר אינה מוקפת גויל מבפנים, דאל"כ מאי קמ"ל.

מיהו יש לדחות שלעולם אין הבבלי חולק על הירושלמי, רק שהבבלי איירי כשניקב בצורה שאינה מקלקלת את המוקף גויל, ובכל זאת יש בזה חידוש, דהנה מכל הנ"ל מוכח לכאורה שהגויל שבתוך האות לא מיקרי חלק מהאות, דהא אילו מיקרי חלק מהאות א"כ אפילו אם ניקב באופן שלא חסר בהמוקף גויל הדין נותן שיהי' פסול, וא"כ י"ל שכוונת הגמ' היא להיכא שניקב תוכו של החלל באופן שהאות עדיין שפיר מוקפת גויל גם מבפנים, וקמ"ל שאותו קלף חלק אינו חלק מהאות, ומש"ה לא איכפת לן בחור קטן שמשאיר עדיין הקפת גויל.

מיהו שו"ר בשו"ע באו"ח סי' ל"ב סעיף ט"ו שהובאו ב' דעות בענין היכא שניקב מבפנים, דהדעה הראשונה סוברת שכשר אפילו אם ניקב כל תוכו, ובב"י (בד"ה י"א אפילו ניקב), ובביאור הגר"א (בד"ה

שהנקב) מבואר שדעה זו היא הלשון השני של רש"י, דכיון שסתמא קאמר משמע שמכשיר אפילו אם ניקב כל התוך, והיינו משום שאין צריכים מוקף גויל מבפנים.

איברא, מה שכתבנו שאם התוך חשיב חלק מהאות, אז אפילו אם ניקב באופן שעדיין המוקף גויל, הדין נותן שיהי' פסול, אינו ברור, אלא יתכן שלא יהי' איכפת לן בניקב נקב קטן, כי י"ל שנשתייר מספיק, דוגמת היכא שניקב הרגל של אות ונשתייר כאות קטנה שכשרה (ויש לחלק). ועכ"פ גם לפ"ז אולי אם ניקב רובו של הפנים יהי' פסול. ברם מצד שני אולי יהי' כשר אפילו אם ניקב כל התוך כי חלק זה של האות אינו מעכב. ולפ"ז אתי שפיר הדעה הראשונה שהביא המחבר גם אם הוא חלק מהאות ולא גויל.

ועכ"פ הירושלמי שמצריך מוקף גויל מבפנים סובר שהפנים של האות אינו חלק מהאות אלא גויל.

מיהו הירושלמי שם נקט אות ביי"ת, וא"כ יש מקום לחלק שרק ביי"ת סובר הירושלמי שתוך האות הוא בגדר גויל כיון שהיא פתוחה והגויל הפנימי מחובר להגויל שבחוץ, אבל במם וסמך אולי יודה הירושלמי שתוך האות חשיב שפיר חלק מהאו ושניקב אינו פוסל.

והמחבר בסי' ל"ב שם בהביאו את המחלוקת בין הבבלי והירושלמי צייר את הדבר באות מם או הי, וי"ל דנקט מם לרבותא, דהיינו שלפי הירושלמי אפילו במם הרי זה פסול, ולא אמרינן דחשיב חלק מהאות. וכן נקט הי בשביל הבבלי, כדי שלא נאמר שרק במם הרי זה כשר כי הפנים הוא חלק מהאות ושלכן לא שייך

בפנים הפסול של אינו מוקף גויל כי אינו בגדר גויל, אבל באות הי הרי זה פסול כי לא חשיב חלק מהאות ולכן יש כאן חסרון של אינו מוקף גויל, וקמ"ל שגם באות הי הרי זה כשר.

מיהו כבר הבאנו שהרמב"ם כתב דכשר וגם הוא צייר במם או הי. וצ"ע דתיסגי בהי. וי"ל דנקט מם כדי שלא נאמר שרק באות הי הרי זה כשר משום שאינו חלק מהאות, ובפנים אין פסול של מוקף גויל, אבל במם הרי זה שפיר חלק מהאות וממילא אפילו נקב קטן פוסל, דלא כמו שכתבנו לעיל שאינו פוסל, וקמ"ל הרמב"ם שגם במם הרי זה כשר.

ברם דברי הנ"ל בדברי המחבר והרמב"ם נכונים הם רק אם כוונתם היא למם סתומה, אבל מרהיטת דבריהם משמע להדיא שכוונתם היא למם רגילה שהיא פתוחה (משהו בתחתיתו).

ועי' בתוס' בגיטין דף כ' ע"ב בד"ה לא וכו' שהכשירו היכא שהלמד מגיעה לתוך החית שבהשורה העליונה. ומדבריהם מוכח שהתוך אינו נחשב חלק מהאות, כי לפ"ז אין שום סיבה לפסול שהרי גם הלמד וגם החית מוקפים גויל, אבל אם נאמר שהתוך חשיב חלק מהאות א"כ אפילו אם נאמר שאין חסרון בהחית כי לא איכפת לן אם חסר חלק זה של האות, אבל הדין נותן שהלמד תהי' פסולה כי אינה מוקפת גויל, כי להתוך של החית יש דין של אות ולא של גויל, וא"כ נמצא שהלמד נוגעת בהחית. ברם אכתי יתכן שרק באות פתוחה כגון חית סוברים תוס' שאין האמצע נחשב חלק מן האות, אבל באות סתומה כגון סמך אכתי י"ל דחשיב שפיר חלק מן

האות, ואולי יסברו שאפילו חסרון של נקב כל שהוא פוסל.

מיהו באמת אפילו אם התוך חשיב חלק מהאות י"ל שהראש של הלמד חשיב מוקף גויל כי י"ל שישוד הדין של מוקף גויל הוא דין בהיכר הכתב, והרי גם כשנכנס ראש הלמד להתוך של החית הרי הכתב של הלמד ניכר. מיהו צ"ע דלפ"ז למה מיפסל היכא שהאות מגיעה עד קצה הגויל הלא גם בכה"ג האות ניכרת.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [ד].
בענין אם בלי מוקף גויל חסר בגוף צורת האות או האם זה דין נוסף.

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דתנן שבתפילין ומזוזות אפילו "כתב אחד" מעכב, ובגמ' בדף כ"ט ע"א מקשינן פשיטא, ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכא אלא לקוצו של יוד, ופרכינן והא נמי פשיטא, ומתריציןן אלא לכאידך דר"י אמר רב, דאמר ר"י אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה. ולכאורה צ"ע איך מקשים על הדין שבלי קוצו של יוד הרי זה פסול "פשיטא", הלא חזינן שרב יהודה אמר רב סובר שאינו פשיטא, וכי חולקים רב יהודה אמר רב והסתמא דגמ' אם זה פשיטא או לא.

ויש ליישב על פי דברי החידושי הגרי"ז שם וכמו שנבאר, דהנה ממה שכתוב בחידושי הגרי"ז כאן נראה שרוצה לפרש שהכוונה היא שפשיטא שאין זה הפשט בהמשנה שהרי היכא שחסר קוצו של יוד אין זה נקרא שיש "קלקול בכתב אחד" אלא הרי זה נקרא שחיסר "אות אחת", כלומר דמהלשון של "אפילו כתב אחד

מעכב" משמע שהאות שפיר קיימת רק שיש דבר צדדי שפוסל אותה, דהיינו תוספת כתב או חסרון כתב, ולכן מקשים דשאני היכא שחיסר את הקוצו של יוד, הרי זה נחשב שבכלל לא קיימת האות יוד, וא"כ פשיטא שאין זה הפשט בהמשנה. מיהו לכאורה פירוש זה בהקושיא של פשיטא אינו נראה מלשון הגמ', ועי' בפירש"י שם בד"ה שאין גויל מוקף לה שכתב וז"ל, שמודבקת אות אחת בחבירתה, והיינו דקתני כתב אחד מעכבן, כלומר הלכות משפט אות אחת מעכבו למזוזת ותפילין עכ"ל, הרי שהוא מפרש שכתב פירושו אות.

ועכ"פ לפי הגרי"ז יוצא שלעולם עצם הדין שקוצו של יוד מעכב אינו פשיטא, רק שפשיטא שאין זה כוונת התנא. ומעתה אולי לפ"ז יותר נקל להבין במאי פליגי, והיינו שרב יהודה אמר רב אינו מדייק דקדוק זה אלא הרי הוא סובר שאפשר לומר שכוונת התנא היא באמת להיכא שהכתב שחיסר גורם שאינו נקרא בכלל בגדר אות.

ועוד ביאר הגרי"ז שלפי התי' שהמשנה איירי בדין מוקף גויל א"כ מעתה יוצא שהיכא שאין האות מוקפת גויל הרי היא שפיר נקראת אות רק שיש בה פסול צדדי, ומש"ה שייך למיתני לשון זה שיש קלקול של כתב אחד דמשמע שאין כאן חסרון של אות אחת. ובהמשך דברי הגרי"ז שם מבואר שלפ"ז הרי הוא יכול לגרד ולתקן את האות גם אחר כך, ואין כאן חסרון (בתפילין ומזוזות) של שלא כסדרן, כי גם לפני שגרד הרי הי' בגדר אות, אבל אם הי' נחשב חסרון בעצם האות, אז לא הי'

מועיל גרידה אח"כ, כי הי' נחשב שהוא כותב אז את האות ויש חסרון של שלא כסדרן (ולהלכה נפסק שמועיל גרידה, עיין במשנה ברורה בסי' ל"ב בסק"ס). ועוד כתב שם המסדר שאם הי' נחשב חסרון בהאות א"כ לא הי' מועיל גרידה כי הי' נחשב בגדר חק תוכות כיון שעיי"ז נכתבה האות.

ועכ"פ עי' בהגהות אשר"י בריש גיטין שמצריך מוקף גויל בגט כי בלא מוקף גויל אין זה נקרא אות כי אין ניכר איפוא היא נגמרת כיון שהיא מעורבת בחבירתה, הרי שבציור זה הרי זה שפיר נחשב חסרון בגוף האות. מיהו תוס' שם בדף כ' ע"ב בד"ה לא צריכא וכו' הכשירו כי רק בספר תורה ותפילין ומזוזות בעינן מוקף גויל כי כתיב וכתבתם דבעינן כתיבה תמה. ועכ"פ גם לפי ההגהות אשר"י נראה שאין לפסול אלא היכא שנתחבר לאות אחר (ותוס' בדף כ' שם הכשירו גם ציור זה עיי"ש), אבל היכא שהגיע עד סוף הקלף לית לן בה, כי בכה"ג ניכר שפיר איפוא האות נגמרת. ומעתה לפי דברי שניהם יוצא שהיכא שהאות מגיעה עד סוף הגויל אין כאן חסרון בגוף האות אלא הרי זה רק דין צדדי של כתיבה תמה, ומש"ה כשר בגט, אלא שההגהות אשר"י סובר שהיכא שנוגעת באות אחרת גרע טפי, והתם חשיב באמת חסרון בגוף האות, ואילו תוס' סוברים שגם בכה"ג לא חסר בגוף האות (ולהלכה נפסק שגם שם מועיל גרידה, עי' במשנה ברורה שם בסק"ב, וזהו כתוס' ודלא כההגהות אשר"י).

והנה יש להוכיח מתשובות הרשב"א שלכל הפחות בציור שנגעו שתי אותיות זו

בזו מתחילת כתיבתן הרי זה נחשב חסרון בגוף האות וכההגהות אשר"י (אבל אין ראוי להיכא שנמשכה עד סוף הגויל), דהנה עי' בב"י בסי' ל"ב בד"ה כתוב בסמ"ק וכו' שהביא את דברי הירושלמי במגילה פ"א ה"ט שאם נתחברו ב' אותיות מלמעלה הרי זה פסול, אבל אם הן נתחברו מלמטה הרי זה כשר, והביא את פירושו של הרשב"א בתשובות בחלק א' תשובה תרי"א שהיכא שנתחברו מלמעלה הרי יוצא שהאות השני מעולם לא היתה אות, ומש"ה לא מהני גרידה כי הרי זה בגדר חק תוכות, אבל אם נתחברו מלמטה, כגון שנתחברו הנון והווי' של "תפארתנו", הרי זה כשר, כי בכה"ג שפיר מהני גרידה כי הרי זה נקרא שנתחברו אחרי שהו' כבר היתה אות, וכיון שמהני גרידה הרי זה כשר גם אם לא גירד כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ונסתפק שם הירושלמי מה יהי' במלה כמו "ארצך" או "תפארתך" היכא שנתחברה התיו והצדי לאמצע רגלו של הכף האם הכף כשר, וז"ל הרשב"א שם, ולפי גירסא זו (בהירושלמי) נראה לי פירוש, מלמעלה פסול (האות השני) לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה, והלכך אם בא לגרוד הרי זה כחק תוכות ופסול, שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גורדו, אבל כשנדבקו מלמטה, כגון של "תפארתנו" ו"ארצנו", אחר שנגמרה צורת האות (השני) הוא שנדבקה, ומתחילתה כשרה היתה, ואם בא עכשיו לגורדה אין זה כחק תוכות, והלכך אפילו אינו גורד, כל שהוא יכול לגרוד כשר כר' זירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו', אבל "ארצך" "תפארתך" שהכף דבוקה באמצעות רגלה

עם התיו, בהא איכא ספיקא (מה דינו של הכף), דאיכא למימר דאף היא אינה אות עד שיגמור רגל שבה לגמרי ופסול, ואיכא למימר דאינו אלא כלמטה וכשר עכ"ל.

וזה הלשון בהירושלמי לפנינו שם, עירב האותיות, אית תניי כשר, אית תניי פסול, מ"ד כשר מלמטן, מ"ד פסול מלמעלן כגון ארצנו תפארנו, אבל ארצך צריכה, ותפארתך צריכה (כלומר שציורים אלו הם ספק).

ובתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בתשובה רל"ו מבואר יותר הספק בנוגע לארצך ותפארתך וזה"ל שם, דשמא נאמר שהרגל של ה"ך" כבר נגמר כשמגיע עד רגל ה"צ" והוא כרגל קטן, או שמא אינו נחשב כנגמר והרי הוא דבוק קודם שנגמר ולפיכך צריך לחזור ולגרוד עכ"ל.

ועכ"פ מדברי הרשב"א חזינן שהיכא שמעורבת בחבירתה מתחילתה הרי זה נקרא שחסר בעצם האות. מיהו לא הבנתי למה אם נתחברו אח"כ הרי זה כשר, דמה לי בזה שהיתה כשירה, הלא עכשיו נתבטלה צורת האות.

ברם עי' בשבת דף ק"ד ע"ב דאמרינן שאם גירד את גג החית ועשה עי"ז ב' זיינין הרי הוא חייב בשבת משום כותב, וכן היכא שגירד את העוקץ של הד' ועשה עי"ז ריש. והקשה הר"ן בד"ה וגרסינן בגמ' למה חייב, הלא הוי בגדר חק תוכות, ותי' שבשבת חייבים גם על חק תוכות כי גם זה נחשב מלאכת מחשבת. ובשם הרשב"א הביא שלעולם אינו חייב בשבת על חק תוכות, רק שע"י גרידה אין זה נקרא חק תוכות, אלא בשעה שהוא מגרד את גג החית הרי זה כמפריד בין ב' אותיות

דבוקות (וחייבים שעל זה), וכן כשהוא מגרד את עוקץ הדלת הרי זה כמגרד טיפת דיו. ולכאורה דבריו שם סותרים את דבריו הנ"ל בהתשובה, שהרי בהתשובה מבואר שע"י גרידה הרי זה שפיר נקרא חק תוכות כי לפני שגרד חסר בעצם צורת האות (ומשמע שהרשב"א בשבת איירי גם כשהי' כתוב מתחילה חית או דלת, ולא באופן שחיבר שני זיינין ועכשיו הרי הוא מפרידן). ובאמת סברת הרשב"א בשבת צ"ע כי איך כתב שמסתכלים על ח' כשני זיינין מחוברין ועל דלת כריש שנפל עליו טיפת דיו. ועי' להלן בסוף וכתבתם וגו' [ז].

שו"ר בנוגע לסתירת דברי הרשב"א אהדדי שכבר ישבו גדולי האחרונים על מדוכה זו, דהבית מאיר באה"ע סי' קכ"ה כתב שהרשב"א בהתשובה נתכוין לפסול רק מדרבנן, משא"כ במס' שבת שם איירי לענין להחשב מלאכה דאורייתא. ולפי דרכו יש מקום להבין את מה שהרשב"א בהתשובה מכשיר אם החיבור הוא בסוף האות, די"ל שבכה"ג לא החמירו רבנן. מיהו רעק"א בהתשובות במה"ת בסי' ל"ו כתב שהרשב"א חזר בו בהתשובה ממה שכתב במס' שבת, וכ"כ בשו"ת מהרלב"ח בסי' צ"ח.

והנה במנחות דף כ"ט ע"ב אמרינן שאותיות שעטנ"ז ג"ץ צריכות זיונין, ונחלקו הפוסקים אם זה מעכב או לא, וכתב הקרן אורה ד"משמע קצת" שאינו מעכב מהא דלא מפרשינן לעיל בע"א שם שהכוונה של המשנה במאי דתנן שאפילו כתב אחד מעכב היא להיכא שחיסר את הזיונין (ולפי הרמב"ם שהזיונין נוהגים רק

במזווה לא קשה מידי כי גם בתפילין תנן שאפילו כתב אחד מעכב). ועכ"פ לפי הגר"ז שהכוונה ב"כתב אחד" מעכב היא לדבר שאינו מחסר בגוף האות א"כ לעולם י"ל שהזיונין שפיר מעכבים, רק שאי אפשר להעמיד כן את המשנה כי בלי הזיונין חסר בגוף צורת האות ולא מיקרי בגדר "כתב אחד". מיהו אכתי יוצא שרב יהודה אמר רב הי' שפיר יכול לומר שחיסר את הזיונין. ועי' להלן כאן בענין אם הזיונין הם חלק מגוף צורת האות.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [ה].

בענין תגי האות שנוגעים זה בזה, וכן היכא שתג נוגע באות אחר.

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דתנן שבתפילין ומזוזות אפילו "כתב אחד" מעכב, ובגמ' בדף כ"ט ע"א מקשינין פשיטא ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצו של יוד, ופרכינן והא נמי פשיטא, ומתצינין אלא לכאידך דר"י אמר רב, דאמר ר"י אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה. ופירש"י וז"ל, שמודבקת באות אחרת, והיינו דקתני כתב אחד מעכבן, כלומר הלכות משפט אות אחת מעכבו למזווה ותפילין וכו' עכ"ל. ועי' בבית הלוי על התורה בסופו בהקונטרס על מוקף גויל שהקשה שבכה"ג שהיא מודבקת הרי שתי האותיות נפסלות ואיך תנן כתב אחד. ועיי"ש שכתב שי"ל שכוונת רש"י היא להיכא שנגע תג של אות אחת באות אחרת, דהנה אין צריכים שהתגין יהיו מוקפים גויל, אלא אם נדבקו זה לזה כשר, וא"כ בכה"ג רק האות שהתג

נוגע בה פסולה, אבל לא האות של התג, וא"כ אתי שפיר דברי רש"י, אלא שהקשה על זה דנהי שאם נדבקו התגין של אות אחת זה בזה הרי זה כשר, אבל הרי זה משום שעדיין נחשבת האות עצמה מוקפת גויל, אבל היכא שהתג נוגע באות אחרת, נהי שאין חסרון בהתג אבל הרי זה צריך לגרום שאין האות של התג מוקפת גויל. ובאמת יש לעיין למה לא צייר רש"י באופן שהמשיך את האות עד סוף הקלף דאז אתי כפשוטו מאי דתנן "כתב אחד". והנה זה לשון הבית הלוי שם, ועי' במג"א בסי' ל"ב דאם נדבקו התגין כשר וכו', והנה יש להסתפק היכא דתג של אות א' נוגע בגוף אות אחר, נהי דהתג לא בעי מוקף גויל מ"מ הרי על ידי נגיעתו נעשה אות השני אינו מוקף גויל, ולא דמי לטיפת דיו שנפל סמוך לאות, דודאי דעי"ז אינו נקרא אינו מוקף גויל, דהרי התג צריך להיות במקומו ופוסל האות שנוגע בו (מדבריו מוכח דס"ל שגם כששתי אותיות מחוברות ע"י טיפת דיו דומיא דחיבור אותיות ע"י תג הרי זה כשר), ואם נאמר כן הרי מיושב דעת הפוסקים דס"ל דאינו מוקף גויל נקרא כשאות אחת נוגעת בחבירתה, וכן פירש"י, ולכאורה קשה דא"כ הרי נפסלין שני האותיות ובמשנה הא תני שכתב אחד מעכבן, ומשמע דלא נפסל רק אות א', ולפ"ז ניחא דמשכחת לה כה"ג, אמנם עיקר הדבר ודאי נראה דאם נאמר דאע"ג דהתג לא צריך מוקף גויל מ"מ פוסל לאות אחר הנוגע בו, א"כ גם האות שהתג בו ראוי להיות נפסל, דגם הוא נעשה אינו מוקף גויל במה שנוגע באות השני עכ"ל.

מיהו לכאורה נראה לתלות את סוף דבריו באם התג חשיב חלק מהאות או האם חשיב דבר נוסף, דאם חשיב חלק מהאות א"כ בודאי נראה כמש"כ הבית הלוי בסוף דבריו דלא מיקרי שהאות של התג מוקפת גויל מאחר שהתג נוגע בהאות השני, אבל אם נאמר שהתג אינו נחשב חלק מהאות, א"כ מכיון שהתג עצמו אינו צריך להיות מוקף גויל, והאות עצמה בין כך ובין כך אינה צריכה להיות מוקפת גויל במקום התג, מאי איכפת לן אם התג נוגע באות אחרת.

ועכ"פ צריכים להבין, דהנה לשון רש"י בנוגע להפסול של אין מוקף גויל היא שהאות "מודבקת באות אחרת", והבית הלוי מעמיד דבריו באופן שהיא מחוברת ע"י תג לאות אחרת, ונראה שזה אתי שפיר רק אם נאמר שהתג הוא חלק מצורת האות, דאז הרי זה שפיר נקרא שהאותיות מודבקות, אבל אם אינו חלק מהאות א"כ אע"פ שיש חיבור בין האותיות, אבל קשה לומר על זה שהאות "מודבקת בחבירתה".

וכתבתם וגו' (ו', ט') [ו]. בענין קוצו של יוד.

ע"י במנחות דף כ"ח ע"א דתנן שבתפילין ומזוזות אפילו כתב אחד מעכב, ובגמ' בדף כ"ט ע"א מקשינן פשיטא, ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכא אלא לקוצו של יוד. ופירש"י וז"ל, קוצו של יוד רגל ימיני של יוד עכ"ל. ושוב פרכינן והא נמי פשיטא, ופירש"י וז"ל, הא לא נעשית האות עכ"ל. וכתבו תוס' וז"ל, וקשה דהא פשיטא דאין זה אות, ומפרש ר"ת דהוא ראשו כפוף

כדאמרינן בסמוך מפני מה כפוף ראשו, וא"ת דאמרינן בהגדת חלק (סנהדרין דף צ"ה ע"ב) ונער יכתבם, דהיינו יוד שאם השליך נער ועושה רושם עושה יוד, וי"ל דכעין יוד קאמר, ולא יוד ממש עכ"ל.

והנה המשך דברי תוס' הוא כך, דכוונת רש"י היא להיכא שעשה רק גג ולא עשה רגל כלל, ועל זה הקשו תוס' דפשיטא דזה לא מיקרי יוד, כי חסר בכל עיקר צורת האות ואיך סבר רב יהודה אמר רב שצריכים משנה כדי להשמיענו שפסול, ובשלמא אם הי' דין נוסף בכתיבת סתו"מ, אז הי' אפשר לומר דשפיר ס"ד דהוי רק דין לכתחילה ושאינו מעכב, ובאמת אז הי' קשה גם על קושיית הגמ' של פשיטא, אבל מכיון שבכה"ג מיקרי שחסר כל עיקר האות, כי פשיטא שהרגל הימנית היא חלק מעיקר האות, א"כ פשיטא שבכה"ג הרי זה פסול ועל זה פירש ר"ת דאיירי בשלא כפף ראשה בצד שמאל.

והנה נראה שגם לפי ר"ת בלי הכפיפה שבצד שמאל הרי זה נחשב שחסר עיקר צורת האות, ולא רק חסרון של כתיבה שאינה תמה, רק שלפי ר"ת יש מקום לומר שאינו כל כך פשוט שמיקרי שחיסר בעיקר צורת האות כמו לפי רש"י בנוגע להרגל הימנית, ולפי ר"ת י"ל שגם רב יהודה אמר רב סובר שחסר בעיקר האות רק שהוא סובר שאין זה פשוט כל כך אלא צריכים שהמשנה תשמיע לנו דבר זה, ודלא כהמקשן שסובר שגם זה פשיטא, אבל עכ"פ מכיון שגם לפי ר"ת חסר בעיקר האות לכן שוב מקשים תוס' על ר"ת מהגמ' בסנהדרין, דמבואר שגם בלי הכפיפה השמאלית הרי זה מיקרי יוד,

ומתרצים תוס' שבאמת אינו נקרא בגדר יוד, רק שכוונת הגמ' בסנהדרין היא לכעין יוד, אבל אם כוונת ר"ת היתה רק דלא חשיב כתיבה תמה אז לא הי' קשה מידי מהגמ' בסנהדרין כי אכתי יוצא שנער שפיר יכול לעשות אות יוד.

ולפ"ז יוצא שגם הרגל הימנית וגם הכפיפה השמאלית מעכבות בגוף האות, ואם שכח אותן אינו יכול לתקן בתפילין כי מיקרי שלא כסדרן.

מיהו צ"ע למה מקשים תוס' מהגמ' בסנהדרין רק על ר"ת הלא קשה גם על רש"י דהא כשנער משליך עץ ועושה רושם גם אין כאן רגל ימנית. מיהו אולי נתכוונו באמת להקשות גם על רש"י.

ובהגהות הרמ"ב על המרדכי בריש פרק הקומץ רבה העיר כהנ"ל דקשה מנער יכתבם גם על רש"י, ופירש בדרך אחרת את כוונת תוס', והיינו שאין כוונתם להקשות על הכפיפה השמאלית לפי ר"ת כי זה הי' מובן להם שיכול להיות שאינה מעיקר צורת האות, אלא הרי זה עיכוב נוסף בספר תורה תפילין ומזוזה, אבל קושייתם היא על מה שר"ת נוקט בקושייתו על רש"י שבלי הרגל הימנית חסר בגוף צורת האות ואינו בגדר יוד, דזו היתה כוונת ר"ת במה שהקשה על רש"י שזה פשיטא, ועל זה מקשים תוס' שמהגמ' בסנהדרין משמע שזה שפיר בגדר יוד גם בלי הרגל הימנית, שהרי נער אינו עושה אפילו רגל ימנית, אבל על דברי רבינו תם בנוגע להכפיפה השמאלית באמת לק"מ כי אולי סובר ר"ת שאינה חלק מגוף האות.

מיהו קשה לי על דבריו, דלפי דרכו שלא קשה על ר"ת עצמו מההיא דסנהדרין

יוצא שהבין שלפי ר"ת הכפיפה השמאלית אינה חלק מעיקר האות, ומעתה צ"ע איך הקשו על רב יהודה אמר רב שהא נמי פשיטא, הלא שפיר צריכה המשנה להשמיענו שאע"פ שאין זה חלק מעיקר האות בכל זאת צריכים אותה בסתו"מ לעיכובא משום כתיבה תמה.

ועי' במגן אברהם בסי' ל"ב סקל"ו שכתב בשם הב"י שבלא רגל ימין אין שם יוד עליו, אבל בלא הכפיפה השמאלית יש עליו שם של יוד ויכול להשלימו אח"כ ולא מיפסל משום שלא כסדרן (וכתב הבית הלוי בסוף דבריו על הסוגיא במנחות שהיא נחשבת בגדר תג).

וּכְתַבְתֶּם וּגּוֹ' (ו', ט') [ז].

בענין צורת אות הי'.

עי' במנחות דף כ"ט ע"א דאמר אשיאן בר נדבך משמי' דרב יהודה ניקב תוכו של הי' כשר, יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול, ופירש"י בפירושו הראשון שתוכו הוא הרגל השמאלית הפנימית, ובפירושו השני פי' שתוכו הוא הגויל שבתוכו. ומפירושו הראשון יוצא שבניקב הרגל הפנימית הרי זה כשר אפילו אם לא נשתייר כשיעור אות קטנה.

ועי' ברא"ש בהל' ס"ת סי' ט"ו שכתב שהעיקר הוא כפירושו הראשון של רש"י ואשמועינן שאין שיעור להרגל הפנימית. וכתב הדברי חמודות באות ע"ח וז"ל, כתב בס"ה סי' ר"ד שלשון אחרון עיקר דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו, דלאידך לישנא שפי' רש"י תוכו רגל שמאלי שהוא בפנים, לא נכון הוא, דמה

לי ימין ומה לי שמאל עכ"ל. ומראשית קושייתו משמע שכוונתו היא להקשות על הלשון, דהיינו למה מיקרי הרגל השמאלית בגדר "תוכו", אבל מהמשך לשונו מבואר שקשה לו גם על גוף הדין, דהיינו למה לרגל שמאל סגי בכל שהוא, ואילו רגל ימין צריכה שיעור.

ויש ליישב קושייתו, דעי' בדברי חמודות באות פ"ה שהביא את דברי הב"י שכתב וז"ל, ויש שאמרו שסימן אותיות שיש להם תג אחד הבק"י בלבד, אבל "דלת וחית" אינם בכלל, שלא נמצא בשום מקום שיש לתייגם, ויש שכתבו ואע"פ שדל"ת לא נמצאת בפירוש, מאחר שמצינו בפירוש שיש לתייג ההי"א וכל ה"א תחילתה כתובה ד', יש לתייג הדל"ת כה"א עכ"ל.

ומדברי הב"י יוצא יסוד גדול בהגדרת צורת האות ה"י, והיינו שעיקר צורתה הוא אות דל"ת עם הוספת רגל שמאלית.

ומעתה לפ"ז יש ליישב למה שונה דינה של הרגל השמאלית מדינה של הרגל הימנית, די"ל שבהרגל הימנית צריכים כשיעור אות קטנה בגלל הצורת דלת שבה, שהרי חזינן שנאמר דין בעיקר צורת האות ה"י שצריכים שתהי" בה גם צורת אות דלת, ושלכך ההי צריכה להיות עם תג, וא"כ שוב לא קשה מאי שנא רגל ימין מרגל שמאל, כי י"ל שהרגל הימנית צריכה שיעור אות קטנה בגלל התורת דלת שבה, אבל הרגל השמאלית, שהיא משום צורת אות הי, יכולה להיות כל שהוא, אבל לעולם מצד צורת האות הי לא היינו מחלקים בין הירכות וכהנחת הס"ה (ועי' בתשובות רעק"א בענין אם חית צריך תגין

משום צורת זיינין שבה, ועי' לעיל בכתבם וגו' [ד] בקטע "ברם עי' בשבת דף ק"ד").

וכתבתם וגו' (ו', ט') [ח]. בענין הזיון של אותיות שעטנ"ז ג"ץ.

עיינן במנחות דף כ"ט ע"ב דאמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין ואלו הן שעטנ"ז ג"ץ. ובחידושי הגרי"ז שם איתא בזה"ל, והנה נחלקו בזה רבותינו אם זה בכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ בכל הס"ת ותפילין ומזוזות, והר"ם פסק דזה דוקא במזוזה, ובה גופא לאו בכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ, כי אם במיוחדים המפורשים בדבריו פרק ה' הלכה ג', ועוד איכא פלוגתא אם זה לעיכובא, או אינו כי אם למצוה דבעי זיוני, והנראה דזה בזה תליא, דלמ"ד דהוא דין בכל הסת"מ, ובכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ, א"כ הוי זה מצורת האות וכמו קוצו של יוד, ומשו"ה הוה לעיכובא כיון דזה שייך לצורת האות, אבל הרמב"ם דס"ל דדוקא במזוזה צריך זיוני, א"כ אין זה מצורת האות, כי אם הלכה מיוחדת באותיות אלו שבמזוזה, וא"כ אין זה לעיכובא כי אם למצוה עכ"ל. וצ"ע דאפילו אם נוהג בכל סתו"מ ובכל האותיות שעטנ"ז ג"ץ אין הכרח לומר שהתגין הם חלק מהאות, אלא יכול להיות שהם דין נוסף בהאותיות של סתו"מ, וכן שנאמר בהדין הנוסף הזה שבלי התגין הרי זה פסול, וכן אפשר לומר שזה רק דין לכתחילה.

וכן אם זה דין רק באותיות מסוימות של מזוזה, נהי דמוכח מזה שאינו חלק מצורת האות, אבל אכתי יכול להיות

שזה מעכב בהכשר של המזוזה.

וע"ע בתוס' במנחות דף כ"ט ע"ב בד"ה שעטנ"ז ג"ץ שכתבו וז"ל, בשימוש רבה כתוב דט' ט' דלטטפות צריכה ג' ג' זיונין (בגליין איתא ה' ה' זיונין), ור"ת כתב בתיקון ספר תורה שלו שהוא שיבוש מ"ר עכ"ל. ובחידושי הגרי"ז כתוב בזה"ל, נראה דהשימוש רבה ס"ל כהר"מ דדוקא במזוזה צריך זיוני, וג"כ לא בכל האותיות, ואשמעין שט' ט' דלטטפות הוא מהאותיות דצריכים זיונין, אבל ר"ת לשיטתו דפסק דבכל האותיות צריך זיוני, וגם הוא לעיכובא כקוצו של יוד, ועל כן הוקשה לו מה יש בזה מיוחד בהנך ט' ט', על כן כתב דשיבוש הוא עכ"ל.

ועי' בהגהות אשר"י בגיטין דף ב' ע"ב על סי' ב' שברא"ש דאיתא בזה"ל, פסק בספר התרומה דאין לזיין בגט אותיות של שעטנז גץ כמו שעושין בספרי תורות, כי אם באת לשנות המנהג, פן יוציא לעז על גיטין הראשונים, ועוד אם ירגילו לעשות תגין יש הרבה מן הסופרים שאינם בקיאים לעשותן ויעשו גדולים כמין מקלות ויקלקלו האותיות ברוב המקומות, לכך טוב לחדול מלזיין ולעשות כמנהג וכו', אבל בלא תגין נקראת אות והתגין לדרשה הן באין. אמנם ריצב"א הי' מדקדק כיון שלא יתחייב עליהן בשבת אם יכתוב בלא זיין כמשפטו כדאיתא פרק הבונה (בדף ק"ה ריש ע"א דאמרינן שם הא בעי זיוני) א"כ לא מיקרי אות בלא תגין, והי' מצריך לעשות תגין כמו בס"ת, ובספר התרומה דחה ראייתו ומיקרי שפיר אות בלא תגין, ועי' במדרכי, וכן עמא דבר עכ"ל. הרי להדיא דפליגי הספר התרומה והריצב"א

בענין אם מיקרי אות בלא התגין.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [ט].

בענין יסוד הדין של כתיבת מזוזה.
עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' סתו"מ ה"ג שסובר שהדין שאותיות שעטנ"ז ג"ץ צריכות זיונין נאמר רק במזוזה, ורק בהאותיות שהזכיר שם. ובחידושי הגרי"ז על פ"ה מהל' תפילין בד"ה האומנם וכו' ביאר שדין כתיבת מזוזה שונה מדין כתיבת תפילין, דבתפילין נאמר שיכתוב בתוך התפילין את הפרשיות כמו שהן כתובות בס"ת, אבל במזוזה נאמר דין חדש של כתיבה, ומש"ה שייך שינהוג במזוזה דינים שונים מס"ת.

ויש להעיר, דהנה תוס' בגיטין דף כ' ע"ב בד"ה לא צריכא כתבו שהדין של מוקף גויל למד הוא מוכתבתם שיהא כתיבה תמה. ורש"י במנחות דף כ"ט ע"א בד"ה פשיטא כתב שאם חיסר אות אחת הרי זה פסול משום שאינה כתיבה תמה. ובשבת דף ק"ג ע"ב תניא שלא יעשה אלפין עיינין ועיינין אלפין, וכן ביתין כפין וכפין ביתין, משום שאין זה כתיבה תמה. ומעתה לפי הגרי"ז מכיון שכל הדינים האלו נלמדים מוכתבתם דכתיב במזוזה א"כ למה אין אנו אומרים שהם נוהגים רק במזוזה משום הדין חדש של כתיבה שנאמר במזוזה, אבל לא בתפילין וס"ת והרי הם כמו הזיונין. ויש ליישב.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [י].

בענין יסוד הדין של כסדרן.
עי' במנחות דף ל' ע"ב דתניא הטועה

בשם (פירוש שהשמיט את השם) גורר את מה שכתב ותולה את מה שגרר וכותב את השם על מקום הגרר דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אף תולין את השם, רבי יצחק אומר אף מוחק וכותב, רבי שמעון שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין וכו'. ופירש"י וז"ל, תולה, מגיה בין השיטין עכ"ל. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין הט"ז שפסק כרבי יוסי שאפשר לתלות את השם, אבל כתב שאין תולין בתפילין ומזוזות, ומקורו הוא מהירושלמי בפ"א ממגילה ה"ט, וכתב הכ"מ משום שאז יהי' שלא כסדרן, וההג"מ שם כתב שכן איתא בהירושלמי עצמו, וכן הביאו הפוסקים מספר התרומה.

מיהו עי' בחידושי הגרי"ז על הל' תפילין על פ"ה ה"א בקטע "והנה כ"ז" שהבין שהטעם למה אין תולין אינו משום הדין הרגיל של שלא כסדרן וז"ל, והנראה דהכי מוכרח בדעת הרמב"ם כדעת תוס' והר"ן הנ"ל (שכל הדין של כסדרן הוא שהפרשיות תהיינה כתובות כמו שהן בספר תורה, ולא שהסוף יהי' כתוב על הקלף למעלה ואילו התחילה של הפרשה תחתי', אבל לא נאמר דין של כסדרן על מעשה הכתיבה), מדנקט להך מילתא דכסדרן רק על הקדם פרשה לפרשה, ולא פסק להדין דכסדרן על כל פרשה בפני עצמה, שתהי' כתובה כסדרה ולא יקדים המאוחר להמוקדם, שזה ג"כ דין מסוים בתו"מ שתהא מעשה הכתיבה על הסדר, דהרי בס"ת יכול להוסיף גם אח"כ, ולא איכפת לן בסדר מעשה הכתיבה, אלא הוא דין מחודש בתו"מ שגם עצם מעשה הכתיבה תהי' על הסדר דוקא, למה נקט הרמב"ם

הך דינא דהקדים רק על פרשה לפרשה, אלא ודאי דגם שיטת הרמב"ם כהתוס' והר"ן דעל מעשה הכתיבה לא נאמר שום דינים של סדר כלל, רק בהפרשיות עצמם כמו שהם כתובין, וא"כ ממילא דכל הך דינא דכסדרן נאמר רק בין פרשה לפרשה, אבל הפרשה עצמה פשיטא דבעינן שתהא כתובה כסדר, דאם שינה אותה מכפי שהיא כתובה בתורה פשיטא דמיפסלא ואין עלי' שם פרשה כלל, ואין זה דין של סדר, רק דאין זו הפרשה הכתובה בתורה, וכל דין של סדר לא שייך רק על סדר הפרשיות שלא יקדים חדא לחבירתה, דעצם הפרשה במילתא קיימא ואין כאן שינוי, רק שאינם כסדר שכתובין בתורה, וזהו שכתב הרמב"ם הך דינא דכסדרן רק על הקדם פרשה לפרשה, וש"מ דגם דעת הרמב"ם כהתוס' והר"ן דכל הך דינא דכסדרן הוא רק על הפרשיות עצמם כמו שהן כתובין, ולא על מעשה הכתיבה, ושפיר נוכל לומר כמש"כ למעלה. והנה בפ"ב שם הל"ג כתב הרמב"ם וז"ל וצריך להזהר במלא וחסר וכו', שאם כתב חסר מלא פסל עד שימחוק היתר, ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה עכ"ל. ולכאורה מבואר מזה דהרמב"ם ס"ל דגם במעשה הכתיבה של תו"מ איכא דין של כסדרן, דאל"ה אמאי פסול ואין לו תקנה, אולם נראה דאין זה מוכרח, דכוונת הרמב"ם היא למעוטי תלי' דזה אי אפשר בתו"מ אבל לא בא לומר בזה שלא יהא אפשר לתקן ע"י מחיקה, דה"נ אשכחן כהאי לישנא ברמב"ם בפ"ח ה"ג גבי ס"ת עיי"ש, והתם בודאי איכא תקנתא ע"י מחיקה, וה"נ הכא גבי תפילין דכוותה,

וכן היא להדיא בשה"ג ריש הל' תפילין בשם ריא"ז שכתב שם כלשון הרמב"ם ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה, וכתב הטעם על זה שאין ראוי לתלות האות החסר בין השיטין, וגם סיים שם שאם חסר כל המלה וכתב אותה כתקנה כשרה יעו"ש (ודלא כהרמב"ם שסובר שגם מלה שלימה אין תולין), הרי דס"ל דלא איכפת לן בכסדרן, והא דפסול ואין לו תקנה היינו רק לומר דאין תולין, וה"נ י"ל בדברי הרמב"ם כן, דבא רק לאפוקי תלי', דזה אי אפשר בתפילין, אבל בהדין דכסדרן ס"ל כדעת תוס' והר"ן דלא קפדינן במעשה הכתיבה רק בהפרשה הכתובה לחוד וכמש"נ עכ"ל.

ברם לפי הגרי"ז צ"ב למה באמת אין תולין בתפילין ומזוזות הלא לא נאמר בהם דין של כסדרן בהכתיבה. מיהו עי' לעיל שם בהגרי"ז שכתב וז"ל, ויעו"ש בדברי הר"ן שהביא לדברי ספר התרומה הנ"ל ומפרש בהו פי' אחר, דס"ל לבעל ספר התרומה דזה שהתיבה תלוי' בין השיטין לא מיקרי כתובה כסדרן לענין תפילין ומזוזות שנאמר דין כסדרן עכ"ל הגרי"ז, פי' שבתפילין ומזוזות נאמר שבצורה כזו הרי זה נקרא שהפרשה מסודרת שלא כסדרה.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [יא].

בענין מזוזת שכתבה כצורת שירה.
עי' במנחות דף ל"א ע"ב דאמר רב נחמן בר יצחק שאם כתב מזוזת כצורת שירה הרי היא כשירה, ופרכינן מהא דתניא עשאה כשירה וכו' פסולה, ומתריצין כי תניא ההיא בס"ת.

ועי' בחידושי הגרי"ז שם שהובא מה שהביא המעדני יו"ט מספר התרומה שתפילין פסולים אם עשאן כצורת שירה, והוכיח הגרי"ד זצ"ל מזה כדברי הגרי"ז שבתפילין נאמר שצריכים לכתוב את הפרשיות כמו שהן כתובות בתורה, אבל מזוזת יש לה כתב לעצמה, ומש"ה בתפילין מיפסל אם כתב כצורת שירה כמו שפסול בספר תורה משא"כ במזוזת.

והנה לכאורה קשה למה המזוזת כשירה, הלא בזה שהוא עושה אותה כצורת שירה הרי הוא עושה הפסק פרשיות של פרשה סתומה. ועוד דבספר תורה למה צריכים דין נפרד של עשאה כשירה פסולה, תיפוק ל' משום שעשה הפסק פרשה במקום שאין הפסק.

ברם י"ל דמכיון שיש מין כתב כזה של שירה, והרי הוא מתכוין לעשות את אותו כתב, הרי זה נקרא שהוא עושה כתב של שירה, ושאינו עושה הפסק פרשיות.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [יב].

אמר רב חסדא על הארץ בשיטה אחרונה.

עי' במנחות דף ל"א ע"ב דאמר רב חסדא שצריכים לכתוב על השורה האחרונה של מזוזת רק את המלים על הארץ. ובהמשך הגמ' מייטנין דאיכא דאמרי בסוף שיטה ואיכא דאמרי בתחילת שיטה, מ"ד בסוף שיטה כגבוה שמים על הארץ, ומ"ד בתחילת שיטה כי היכי דמרחקא שמים מארץ. ויש לעיין אם כל הדין של על הארץ בשיטה אחרונה הוא רק משום הטעמים הנ"ל, או האם נאמר

דין מסוים שעל הארץ צריך להיות לבדו על השיטה האחרונה גם בלא הטעמים הנ"ל, רק שלאחר שנאמר הדין הנ"ל שוב פליגי באיזה מקום בהשיטה אחרונה.

ויש להוכיח שלפי המ"ד שסובר בתחילת השיטה אחרונה כי היכי דמרחקא וכו' יש טעם אחר בשביל עצם הדין של על הארץ בשיטה אחרונה, כי אם מצד מרחקא לחוד הרי הי' מספיק גם אם יכתוב רק את המלה הארץ על השורה האחרונה כי יש אותו מרחקא (אבל מצד כגובה שמים על הארץ אולי יש לומר שאם יכתוב את המלה "על" בהשורה העליונה א"כ יוצא שהמלה שמים יחפוף פחות על המלה הארץ, מיהו עיין בדברינו להלן בסמוך).

וכתבתם וגו' (ו', ט') [יג].

הנה מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' תפילין ומזוזה וספר תורה ה"ה מוכח דס"ל שהמ"ד שסובר בסוף השיטה סובר גם בתחילת השיטה, דעיין בדבריו על פי גירסתו של הכ"מ שם שפוסק שיכולים לכתוב על הארץ בין בתחילת השיטה ובין בסוף השיטה. ונראה דהיינו משום דס"ל שהמ"ד שסובר בסוף שיטה הרי הוא מודה שיכול לכותבו גם בתחילת השיטה, דהא אם כל אחד דוקא קאמר, הרי נמצא שלא פסק הרמב"ם לא כמר ולא כמר, וסובר הרמב"ם שהמ"ד בסוף השיטה סובר שגם בתחילת השיטה מתקיים הענין של כגובה שמים על הארץ, ואין צריכים שיהא תחתיו ממש, אבל איפכא ליכא למימר, דהיינו שלמ"ד בתחילת השיטה הה"נ שמהני בסוף השיטה, דהא בסוף השיטה לא מתקיים

הענין של מרחקא כי שיעור הגליון הריק שיש בין ב' השורות הוא בערך כשיעור הגליון הריק שיש בין שתי מלים, ועצם הענין שהוא נמצא בשורה למטה אינו נקרא מרחקא.

ועיין שם שיש גירסא בדברי הרמב"ם שאפשר לכתוב על הארץ בין בתחילת השיטה ובין באמצע השיטה. ולפ"ז כתב הכ"מ שאפשר שהוא גורס בגמ' "אמצע" במקום "סוף". ולפ"ז בודאי חזינן כמו שכתבנו לפי הגירסא הקודמת שבשביל כגובה שמים על הארץ אין צריכים תחתיו ממש ומש"ה אפשר לכתוב על הארץ באמצע שיטה (וכ"ש בסוף השיטה)

וגם לפ"ז יוצא שהרמב"ם פוסק כהמ"ד שסובר כגובה, והרי הוא סובר שגם בתחילת השיטה מתקיים הענין של כגובה כמו באמצע, אבל אי אפשר לומר איפכא, דהיינו שהמ"ד שסובר בתחילת השיטה הרי הוא סובר גם באמצע השיטה כי גם זה נקרא מספיק מרחקא, כי לפ"ז יוצא דלא פליגי שהרי אם סוברים שע"י אמצע השיטה מתקיים הענין של כגובה הה"נ לתחילת השיטה, וא"כ בע"כ צ"ל שהמ"ד שסובר בתחילת השיטה, דוקא קאמר, ושצריכים דוקא את המרחק הגדול של תחילת השיטה.

ברם צ"ע דכיון דס"ל להרמב"ם שלכו"ע הרי הוא יכול לכותבו בתחילת השיטה, א"כ למה רשאי הוא לכותבו בסוף, הלא בזה הרי הוא עושה פרשה שלא במקומה, ובשלמא אם הענין של כגובה שמים על הארץ יכול להתקיים רק בסוף השיטה א"כ אז הי' מוכח דשאני הכא דגמירי ששפיר יעשה הפסק פרשה,

אבל מכיון שאפשר לכותבו גם בתחילת השיטה א"כ למה רשאי הוא לכותבו בסוף, ובשלמא לפי הגירסא בדברי הרמב"ם של באמצע שיטה אחרונה יש לצייר באופן שאינו מניח שיעור ט' אותיות בתחילת השיטה דאז לא הוי סתומה לפי שיטת הרמב"ם בפ"ח ה"ב שכשגמר את השיטה שלמעלה בסוף לא הוי סתומה אלא כשהוא משייר ט' אותיות בתחילת השיטה השני' (וגם פתוחה לא הויא עיי"ש), אבל לפי הגירסא שגורסת בדברי הרמב"ם בסוף שיטה אחרונה א"כ מן הסתם ישאר ריווח של ט' אותיות, וא"כ למה לו לכותבו בסוף השיטה, הלא אפשר לקיים את הדין של כגובה שמים על הארץ גם בזה שכותבו בתחילת השיטה. וצ"ל שבההלכה למשה מסיני נאמר שיכול לכותבו גם בסוף השיטה אע"פ שאפשר לכותבו גם בתחילת השיטה.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [יד]. בענין שיעור הגליון שצריכים להשאיר במזוזה.

עיינ במנחות דף ל"ב ע"א דתניא ועושה ריווח מלמעלה וריווח מלמטה. וכתבו תוס' בד"ה ועושה וכו' וז"ל, מן הצדדים לא פירש, ושם כיון דכורך מאחד כלפי שמע צריך לכתחילה כדי לגול בהיקף כעין ס"ת עכ"ל. והשט"מ באות א' כתב וז"ל, אבל מן הצד לא מצינו שיעור הריווח, ושם כיון דכורך מאחד כלפי שמע צריך בראשו כדי לגול היקף, ולפי מה שנהגו העולם עתה לכתוב ש-די מבחוץ כנגד האויר שלפני והיה ונוקבין הסף לקרותו מבחוץ

נראה שאין צריך, דאי כדי לגול היקף א"כ יהי' מכוסה מאותו היקף, ושם יחתוך הקלף מאותו מקום עכ"ל. הרי שנסתפק אם מועיל מה שיחתוך חור במקום ש-די או לא. ונראה שזה תלוי באם הך ריווח מהצדדים הרי הוא כדי שיהי' גליון או האם הוא כדי שיהי' כיסוי על המזוזה, דאם הוא משום גליון א"כ הסברא נותנת שלא יחתוך כי אז לא יהי' מספיק גליון באותו מקום, אבל אם הוא משום כיסוי ליכא קפידא כי נהי שלהקלף שתחת ש-די, שהוא לפני המלה "והיה", לא יהי' כיסוי, אבל אולי אין בכך כלום כיון שהוא במקום בתוך המזוזה שאין שם אותיות.

עוד יש נפ"מ בהשאלה הנ"ל בענין אם צריך באמת לכסות את כל הכתב או האם הוא יכול לגלול גליל יותר רחב באופן שלא יקיף את כל הכתב, דאם הוא משום כיסוי א"כ הדין נותן שצריך לכסות ממש. ולכאורה נראה שיש עוד נפ"מ בין שני הצדדים הנ"ל בנוגע למה הוא הטעם של השארת גליון מן הצד, והיינו באם צריכים ריווח גם בהצד הימני של המזוזה, דאם הוא משום גליון לכאורה אין לחלק, אבל אם הוא משום כיסוי א"כ רק החיצון צריך, אם לא שנאמר שגם האותיות שמתראות בתוך החלל של הגליל מבפנים צריכות כיסוי.

והנה כבר הבאנו את לשונות תוס' והשט"מ, דבתוס' הלשון היא "מן הצדדים לא פירש ושם כיון וכו'", אבל בשט"מ הלשון הוא "אבל מן הצד", והי' אפשר לדייק מזה שתוס' סוברים שגם בהצד הפנימי צריכים ריווח, אבל השט"מ סובר שצריכים רק בהצד החיצוני. ובטור איתא

שבסוף המזווה אינו מניח כלום. והרא"ש כתב ש"מן הצדדים לא פירש", ושוב כתב שבסוף אינו מניח כלום.

מיהו ע"ע בשט"מ אות ט"ו שהגיה בתוס' שצ"ל "צריך בתחילה" ולא "צריך לכתחילה", ולפ"ז מבואר שרק בהצד של שמע הרי הוא משאיר, ועוד דאל"כ, אלא משני הצדדים, למה נחתו לבאר מאיזה צד לאיזה צד הוא גולל.

גם יש לעיין, דהנה תוס' כתבו "כדי לגולל בהיקף כעין ס"ת", ואילו להלכה מזווה שונה מס"ת דהא בנוגע לס"ת איתא בשו"ע ביו"ד סי' רע"ג סעיף ב' שצריך להשאיר גליון כדי לגלול על העמוד ועוד ב' אצבעות, ואילו במזווה בסי' רפ"ח סעיף א' כתב המחבר כדי לגולל אותה.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [טו].

שיטות הרא"ש והרמב"ם בענין איך עושים פתוחות וסתומות.

הנה יש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש איך עושים פתוחות וסתומות, דלהרא"ש יש שתי דרכים איך לעשות פתוחות, א', ע"י שהוא מניח ריוח בתחילת השיטה ומתחיל את הפרשה השני' באמצע השיטה, ב', ע"י שהוא מניח ריוח בסוף השיטה ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השני', דבשני הצדדים האלו הפרשה השני' היא פתוחה.

וכן יש שתי דרכים לפי הרא"ש איך לעשות סתומות, א', ע"י שהוא מסיים את הפרשה הראשונה ומניח ריוח ושוב מתחיל את הפרשה השני' באותה שיטה, ב', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה ומניח שיטה ריוח ומתחיל את הפרשה

השני' בהשיטה השלישית, דבשני הצדדים האלו הפרשה השני' היא סתומה.

ולענין השיעור של הריוח, שיטת סידור הקדמונים היא ששיעור הריוח של פתוחה בתחילת או בסוף השיטה הוא כשיעור ג' אותיות או יותר, ושל סתומה הוא כשיעור ב' אותיות או יותר. ושיטת הרמב"ם היא בשתייהן כשיעור ט' אותיות. ושיטת המס' סופרים היא שבשתייהן כשיעור ג' אותיות, וכן פוסק הרא"ש.

וגם לפי הרמב"ם יש שתי דרכים איך לעשות פתוחה, א', ע"י שהוא גומר את הראשונה באמצע השיטה ומשאיר ריוח עד סוף השיטה כשיעור ט' אותיות ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השני' (וזהו כשיטת הרא"ש וכמו שהבאנו), ב', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה הראשונה והרי הוא משאיר שיטה ריק ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השלישית (ואילו לפי הרא"ש הרי היא סתומה).

ולפי הרמב"ם יש שלש דרכים איך לעשות סתומה, א', ע"י שהוא מסיים את הראשונה ומניח ריוח ט' אותיות ומתחיל את הפרשה השני' באותה שיטה (וכן סובר הרא"ש וכמו שהבאנו), ב', כשאין מספיק מקום בסוף השיטה הראשונה בשביל ריוח של ט' אותיות וגם המלה הראשונה של הפרשה השני', יניח את הסוף של השיטה הראשונה ריק וכן מניח קצת ריוח בתחילת השיטה השני' ויתחיל לכתוב את הפרשה השני' (וכתב הט"ז בסי' ל"ב סקכ"ו שאולי גם הרא"ש יסבור שהיא סתומה), ג', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה

ומשאיר בתחילת השיטה השני' ריוח ט' אותיות (ולפי הרא"ש הרי זו פתוחה וכמו שהבאנו).

וכתבתם וגו' (ו', ט') [טז].

דברי הרא"ש בענין סתומות דמזוזות.

עי' במנחות דף ל"ב ע"א דמסיק רב נחמן בר יצחק אמר מצוה לעשותן (פרשיות מזוזה) סתומות, ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי.

וכתב הרא"ש בהל' מזוזה בסוף סי' ה' וז"ל, וטוב שלא יניח כשיעור ג' אותיות בסוף השיטה, וכן בראש השיטה, לקיים מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות עכ"ל. וכתב המעדני יו"ט באות ק' וז"ל, וכתב הב"י וז"ל, כלומר דכיון דסבר דשיעור ריוח פרשה הוי שלשה אותיות (כדלעיל בהל' ס"ת סי' י"ג), אם יניח ריוח שיעור ג' אותיות בסוף שיטה שמסיים בה שמע, אף אם לא יניח ריוח בראש השיטה שמתחיל בה והי', הויא פתוחה, וכן אם ישייר ריוח בראש שיטה שמתחיל בה והי', אע"פ שלא שייר בסוף שיטה שמסיים בה שמע, הויא פתוחה לדעתו ז"ל, דכל שהריוח פתוחה לצד אחד, או למעלה או למטה, נקראת פתוחה, כדמשמע בירושלמי דקתני פתוחה מראשה, פתוחה, פתוחה מסופה, פתוחה, ואם יניח ריוח בתחילת שיטה ובסוף שיטה, כל שכן דהויא פתוחה, ולפיכך הזהיר ז"ל שלא יניח ג' אותיות לא בסוף שיטה ולא בראש שיטה, וקשה לי על דבריו דכיון שאינו מניח ריוח כשיעור ג' אותיות נמצא שאין כאן פרשה ואנן

ודאי שיעור ריוח פרשה בעינן בין זו לזו וכו' עכ"ל הב"י.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [יז].

דברי הט"ז איך לעשות סתומות לכולי עלמא, וההשגות על דבריו.

הנה באו"ח סי' ל"ב סעיף ל"ו פסק המחבר שצריכים לעשות הג' פרשיות הראשונות בתפילין פתוחות והאחרונה סתומה. ועיין בט"ז שם בסקכ"ו שכתב להשאיר פחות מכשיעור בסוף השיטה האחרונה של פר' שמע (שהיא הפרשה השלישית שבתפילין) וכן בתחילת השיטה הראשונה של פר' והי' אם שמוע (שהיא הפרשה השני'), וכתב שבהכי יוצא ידי הרמב"ם והרא"ש דלפי הרמב"ם שסובר שפתוחה צריכה להתחיל בתחילת השיטה הרי הוי סתומה כיון דאינה מתחילה בתחילת השיטה, וגם לפי הרא"ש אינה פתוחה כיון שאינו מניח ריוח כשיעור בכל מקום לבדו (אלא שהט"ז כתב שישאיר בסוף השורה העליונה פחות משיעור ט' אותיות, ואילו לפי הרא"ש הרי בעינן פחות מג' אותיות). והגאון ר' רפאל שפירא זצ"ל לא סמך על הט"ז בשל ראש, כי כיון שהפרשיות כתובות על עורות נפרדים, אם אינו מניח בכל מקום ריוח אין כאן שיעור הפסק פרשיות (וזהו כעין קושיית הבית יוסף שהבאנו לעיל) כי אין הריווח שעל שני קלפים מצטרפין. והגרי"ז לא סמך עליו גם בשל יד, כי מכיון שבדיעבד יכולים לעשות גם השל יד על ד' עורות א"כ גם שם אינם מצטרפים, ולא מעלה ולא מוריד מה שהוא עושה אותן על קלף אחד.

וכתבתם וגו' (ו', ט') [יח].

דברי ר"ת שבעשיית סתומה משאירים ריוח ב' אותיות.

עיינן בתוס' במנחות דף ל"ב ע"א בד"ה והאידנא וכו' שכתבו בשם ר"ת בביאור פתוחה וסתומה בזה"ל, ור"ת מפרש דכשמסיים פסוק באמצע שיטה ומניח עד סוף שיטה כשיעור למשפחותיהם זו היא פתוחה (וזהו ציור של פתוחה גם לפי הרא"ש וגם לפי הרמב"ם), ואם לא נשתייר בסוף שיטה השיעור חלק למשפחותיהם, מניח שיטה שני' ומתחיל וכותב בשלישית וזוהי פתוחה (ולפי הרא"ש הרי זה ציור של סתומה), וסתומה כל שכותב בתחילת שיטה וסוף שיטה ומניח חלק באמצע כדי לכתוב בו שם ב' אותיות או יותר וזו היא סתומה עכ"ל. ונראה דהא דבעינן ב' אותיות הרי זה משום שהפסק אות אחת לא מיקרי הפסק דהא בין כך ובין כך מניחין בין תיבה לתיבה כשיעור אות קטן, ואע"פ שהתם רק לכתחילה בעינן כמלא אות קטן אבל בדיעבד סגי בכל שהוא, אבל בכל זאת כיון שלכתחילה בעינן כמלא אות קטן אין זה נראה כהפסק פרשיות. ברם לכאורה לפי טעם זה הי' יכול להניח גם כשיעור של אות קטן ועוד משהו, או כשיעור אות גדולה. ושמא לא סגי בהכי משום דלא מינכרא.

ברם מזה שכתבו תוס' "שם של ב' אותיות" משמע שלא סגי בכל ב' אותיות אלא צריכים שיניח דוקא כנגד האותיות של שם של ב' אותיות. ברם לא ידעתי אם הכוונה היא לשם י-ה או א-ל. ועכ"פ מה שלקמן שהביאו ממס' סופרים "שם של ג'

אותיות" לכאורה הכוונה בזה היא להשם שד-י.

מיהו בפירוש נחלת יעקב על מס' סופרים שם איתא שהכוונה היא לתיבה בת ג' אותיות ושלאו דוקא נקטו "שם".

**וכתבתם וגו' (ו', ט') [יט].
בענין "עושה פרשיות" (של מזוזה)
סתומות", ובענין "עושה פרשיות"
פתוחות".**

עיינן במנחות דף ל"א ע"ב - ל"ב ע"א דתניא אמר ר"ש בן אלעזר רבי מאיר הי' כותבה על דוכסוסטוס כמין דף ועושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה ועושה פרשיות' פתוחות, אמרתי לו רבי מה טעם, אמר לי הואיל ואין סמוכות מן התורה. ופירש"י בד"ה אמרתי לו רבי מה טעם וז"ל, (מה טעם) אתה עושה אותם פתוחות והלא בתורה סתומות הן, אותו ריוח שלאחר ובשעריך הוא סתום והריוח באמצע השיטה עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע על הלשון של עושה פרשיות' פתוחות למה נקט פרשיות' שהיא לשון רבים, והרי תוס' לעיל שם בדף ל"א ע"ב בד"ה ועושה וכו' הקשו על הלשון רבים של עושה פרשיות' סתומות, דהא רק הראשונה סתומה כיון שהיא נגמרת בתחילת השיטה, והשני' מתחילה בסוף השיטה, אבל השני' אינה סתומה, פי' כי הם סוברים שסתומה נקבעת ע"י הסוף של הפרשה, ותירצו שגם השני' היא סתומה כיון שצריכים לסיים על הארץ בסוף השיטה, הרי שתירצו רק אליבא דמ"ד דעושה פרשיות' סתומות למה נקט סתומות בלשון רבים, אבל תירוצם שם לא

שייך על פתוחות כי השני היא סתומה כיון שמסיימים על הארץ בסוף השיטה. מיהו אם נאמר שהקובע הוא תחילת הפרשה א"כ אז הרי שתיהן פתוחות ע"י שמתחיל שתיהן בתחילת השיטהו השאיר ריוח בסוף הראשונה.

ועיין עוד בחידושי הגרי"ז שביאר שמשמע מהרמב"ם שאין שום דין כלל לעשות פ' שמע שבמזוזה פתוחה, אלא הרי הוא יכול להתחיל באיזה מקום בהשיטה שהוא רוצה (אע"פ שלפי הרמב"ם סתומה צריכה להתחיל בתחילת השיטה), כי כל הענין של פתוחה או סתומה שייך רק בין הפרשיות, ולכן אין קפידא איך לעשות פרשת שמע שבמזוזה כמו שאין קפידא איך לעשות פרשת בראשית או פרשת שמות, עי' בפ"ח מהל' ס"ת ובכ"מ שם, אבל בתפילין שפיר בעינין כולן פתוחות ואף הראשונה, כי דין כתיבת תפילין הוא שיכתוב את הפרשיות כמו שהן נמצאות בהתורה, ולכן בעינין צורת פתוחה גם בהראשונה, אבל למזוזה יש הלכה בפני עצמה של כתב, ובנוגע להדין המיוחד הזה של כתב לא שייך למימר על הראשונה שהיא פתוחה (כמו שלא שייך לומר כן על בראשית).

ועוד ביאר הגרי"ז שגם מה שרבי מאיר אומר שעושה פרשיות פתוחות כיון שאינן סמוכות בהתורה הרי זה רק בנוגע למזוזה כיון שאין דין בכתיבת מזוזה לכתוב את הפרשה כמו שהן כתובות בהתורה אלא נתחדש במזוזה דין כתיבה נפרדת בפני עצמו, אבל בתפילין גם רבי מאיר מודה שכותבן סתומות כי בתפילין יסוד הדין הוא לכותבן כמו שהן כתובות בהתורה.

מיהו הגרי"ז שם לא התיחס ללשוני רבים של עושה פרשיות (של מזוזה).

וכתבתם וגו' (ו', ט') [כ].
בענין אין עושים מזוזה מס"ת או מתפילין.

א. עיין במנחות דף ל"ב ע"א דתניא ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורדין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ופרכינן הא מורדין, עושין, אמאי הכא (בס"ת) סתומות והכא (במזוזה) פתוחות. ויש לעיין איך אפשר בכלל לעשות מס"ת מזוזה, דהא אין הכוונה שיתלה את כל הס"ת על הפתח, דהא כל הס"ת פסול למזוזה דהא יש הפסק של כמה פרשיות בין שמע לוה"י אם שמוע, ואם נאמר שהכוונה היא שימחוק את מה שנמצא בין שתי הפרשיות, הרי גם זה ליתא, חדא דאסור משום מחיקת השם, ועוד דאז הרי המזוזה תהי' בשני דפים דפסול לפי רש"י להלן במנחות שם בדף ל"ג ע"א, דעיי"ש שפירש"י שהכוונה היא אפילו בחתיכה אחת בשני דפים (ודלא כתוס' שם שפירשו בשתי חתיכות).

וי"ל דס"ד שיחתוך כל הפרשה ויתפרנה יחד עם הפרשה השני' באופן שיהי' הכל עמוד אחד (ועי' להלן בסמוך בענין אם תפירה מהני).

ב. והנה בגמ' שם דחינן דלמא להשלים, וכתבו תוס' וז"ל, פי' בקונטרס שאם חסרה מזוזה שיטה אחת אי לאו דאין מורדין היו נוטלין שיטה אחת מס"ת ותופרין במזוזה, והא דאמרינן בירושלמי בפ"ק דמגילה

שם בחידושי הגרי"ז בענין למה אין בזה חסרון של שלא כסדרן.

ד. והנה חזינן שהגמ' נקטה ציור של להשלים, ולא נקטה שיכתוב את כל המזוזה, דהיינו כל הב' פרשיות, בהגליון של למעלה או למטה. וי"ל דהיינו משום שבאמת מותר לעשות כן, כי הגליון של ספר תורה אינו קדוש בקדושה חמורה כמו מקום הכתב. מיהו עיין ברמב"ם שפסק שגם מהגליון של ס"ת אסור לעשות מזוזה. ולפ"ז גם בלא להשלים היתה הגמ' יכולה לתרץ שעשה את כל מזוזה בהגליון (ובזה הי' יכול ליישב גם את הקושיא של שרטוט עיי"ש). ואולי בתפילין לא בעינן גליון, ולכן מן הסתם לא היו עושין גליון גדול.

דתפילין ומזוזות אין נכתבין אלא על עור אחד, ההיא בשלא תפר העורות זה בזה עכ"ל. והנה יש לתמוה דהנה הירושלמי קאי על הא דתנן שאין בין ס"ת לתפילין ומזוזה אלא וכו', ופריך שליתני נמי דס"ת כשר בשתי עורות משא"כ תו"מ כמו שהביאו תוס' להלן שם בדף ל"ג בד"ה כתבה וכו', והרי ס"ת אינו כשר אלא אם תפרן וא"כ יוצא שבתפילין ומזוזות הרי זה פסול אפילו אם תפרן.

ג. וע"ע בתוס' שם שכתבו וז"ל, ויש עוד לפרש להשלים כגון דפר' שמע בסוף עמוד והוסיף פר' והיה אם שמוע בגליון שלמטה או פרשת והיה אם שמוע בתחילת עמוד והוסיף שמע בגליון שלמעלה עכ"ל. ועיין

עקב

ואהבתם את הגר (י', י"ט). בענין המצוה לגייר גרים.

ע"י ביבמות דף מ"ז ע"ב דאמרינן שאם קיבל עליו להתגייר (גם אחרי שנסינו לדחות אותו כמו שתיארו שם) מלין אותו מיד, משום ש"שהויי מצוה לא משהינן", ולכאורה נראה מזה שגרות היא מצוה.

מיהו יש לדחות ולומר שהכוונה שם היא רק שאסור להשהות את המצוה של מילת ישראל שמתקיימת ע"י שמלין אותו (דהא חזינן שאינו טעון עוד הטפת דם ברית לאחר שנגמרה הגרות).

מיהו יתכן שמשום הא לחוד לא הי' שייך לומר ששהויי מצוה לא משהינן, דהא בעודו בגוירתו עדיין לא נתחייב בהמצוה של מילת ישראל.

ועוד די' לומר שלעולם לא מתקיימת כלל בגרותו מצות מילת ישראל, ומ"מ אתי שפיר למה אין צריכים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, והיינו משום שכבר הפקיעה המילת גרות את השם ערל מעליו באופן שלא שייך עוד מעשה מילה כלל (ולא דמי לגר שנתגייר כשהוא מהול דס"ל להבה"ג שצריכים להטיף ממנו דם ברית, הובא בתוס' ביבמות דף מ"ו ע"ב בד"ה דרבי יוסי).

ועוד דלהלן בדף מ"ז ביבמות שם אמרינן שאחרי שנתרפא מהמילה מטבילין אותו מיד, והתם הרי לא מתקיימת אלא טבילת גרות לחוד, ובע"כ צ"ל שגם שם הטעם למה עושים כן מיד הוא משום

ששהויי מצוה לא משהינן, וא"כ מהתם בודאי חזינן שהגרות עצמה היא מצוה.

ועוד יש להוכיח שגרות היא מצוה, דהנה חזינן שמברכים וצונו למול את הגרים וכו', כמו שנפסק ביו"ד סי' רס"ח סעיף ה'. וברשב"א ביבמות דף מ"ו ע"א בד"ה הא דאמר וכו', וכן ברמב"ן שם בד"ה מסרי', וכן בפסחים דף ז' ע"ב בתד"ה על הטבילה, מבואר שגם על הטבילה מברך וצונו.

מיהו יש לעיין באמת מה היא המצוה והיכן צונו. ובדוחק י"ל דהוי מצוה מדבריהם (וצונו בלא תסור כדאמרינן בשבת דף כ"ג ע"א בנוגע לצונו דלהדליק נר חנוכה).

ומצאתי בתשב"ץ בזהר הרקיע בעשה מ' שדן בזה, והוכיח ממאי דאמרינן ששהויי מצוה לא משהינן דהוי מצוה, ותמה על שלא מנו אותה מוני המצות במנין תרי"ג, ובקונטרס אחרון שם כתב שלא מנו אותה משום שהיא בכלל המצוה של מילה וטבילה של ישראל (מיהו לא ידעתי כעת איזו מצוה יש בטבילת ישראל, ואולי זוהי תמיהת הגר"י פערלא שציינתי לשם להלן בסמוך, ואין לי כעת את ספרו לעיין בו). וע"ע בדברי הגר"י פערלא בביאורו על מנין המצות של רס"ג בסוף מ"ע י"ט מה שתמה עליו, ועוד הביא שם מהר"י אברגלוני שגרות היא בכלל מצות אהבת הגר, ולכאורה כוונתו היא שגם אז כשרק בא להתגייר מצוים אנו לאוהבו

ולעשות רצונו. מיהו ביאור זה נראה דוחק. ואולי יותר מסתבר לבאר דס"ל להר"י אברגלוני שיסוד המצוה הוא לאהוב את הענין של גרות, והרי זה כולל גם שיאהוב את הגר, וגם שיאהוב לגייר את הגר (היכא שביררו על ידי הדיחויים שעושים תחילה שבאמת ראוי לקבלו).

והנה לפי הר"י אברגלוני בודאי גרות היא מצוה על ב"ד, ולא על הגר, משא"כ לפי סברת התשב"ץ י"ל שהגר עצמו הוא זה שמקיים את המצוה.

ואם נאמר שהגר עצמו הוא זה שמקיים את המצוה א"כ יוצא ששייך לומר ששהיית מצוה לא משהינן אע"פ שקודם שנתגייר לא נתחייב במצוה זאת, דהא אין עליו שום חיוב להתגייר, וזהו דלא כמו שצדדנו לעיל בתחילת האות שכל זמן שלא נתחייב לא שייך לומר שלא משהינן, וצ"ע.

והנה עיין ברמב"ן ביבמות בדף מ"ו ע"א בד"ה מסרי' ניהלייהו וכו' שכתב וז"ל, וכתב הר"ר יהודה הנשיא אלברצלוני ז"ל שהרב (של עבד כנעני) מברך על הטבילה, שהוא צריך לה ולא העבד, ולא מילתא היא, שהעבד הוא שעושה מצוה ונכנס תחת כנפי השכינה במקצת מצות, והוא צריך לברך עכ"ל. ונראה דאזיל הרב אלברצלוני לשיטתו, והיינו דס"ל שטבילת גר ועבד אינה בכלל המצוה של טבילה האמורה בתורה על הטובלין, אלא המצוה היא על המגיירים, בגר משום ואהבתם את הגר, ובעבד האדון מצוה משום מצות

גרות עבדים שנאמרה לאברהם אבינו ע"ה*), וזהו שכתב שהאדון צריך לה ולא העבד, פי' שהאדון צריך לה בשביל קיום מצותו, ומש"ה ס"ל שהאדון מברך, אבל הרמב"ן ס"ל כהתשב"ץ שגרות היא בכלל מצות מילה וטבילה שנאמרו לישראל, וא"כ שפיר י"ל כן גם בנוגע למקצת גרות דעבד, והיינו שגם טבילה זו היא בכלל מצות טבילה שנאמרה לישראל, ולפ"ז יוצא שגם העבד עצמו מקיים מצוה (וכמו שביארנו לענין גר) מלבד ממה שהאדון מקיים מצות גרות עבדיו שנאמרה לאאע"ה, ומכיון שגם העבד עצמו מקיים מצוה מסתבר לומר שהוא חשיב עיקר ושעליו לברך כיון שהוא עצמו הרי הוא המתגייר וכמש"כ הרמב"ן (מיהו יש לעיין למה לא יברכו גם האדון וגם העבד, כל אחד על מצוותו).

ודע עוד, שלפי הר"י אברגלוני לכאורה גם בטבילת גרות הב"ד יצטרכו לברך, ולא הגר (אם לא שנאמר שלא תיקנו ברכה כשיסוד המצוה היא דבר שבלב כגון אהבה).

והנה בדף מ"ו ע"א שם איתא ת"ר גר שמל ולא טבל רבי אליעזר אומר הרי זה גר וכו' טבל ולא מל ר' יהושע אומר הרי זה גר וכו' וחכמים אומרים טבל ולא מל, מל ולא טבל, אין גר עד שימול ויטבול. והנה אע"ג דפליגי באם סגי בדיעבד במילה או טבילה לחוד אבל מ"מ הכל מודים שלכתחילה צריכים שתיהן כדמוכח בע"ב שם בהברייתא של מטבילין גר

* אלא המצוה היא להכניסו להקצת גרות של עבדות ע"י מילה וטבילה.

* דעיינ לעיל בפרשת לך לך שהראנו שהמצוה שנאמרה לאברהם אבינו אינה מצות מילה לחוד

בשבת עיי"ש, וכ"כ הרשב"א בע"ב שם בד"ה הא דאמרינן וכו'.

והנה לכאורה צ"ע, איך שייך להצריך שתיהן מאחר שעל ידי אחת מהן לבד הרי הוא נעשה גר. מיהו י"ל דמכיון שגרות היא מצוה וכמו שביירנו, א"כ שפיר שייך לומר שהמצוה מחייבתו לעשות שתיהן לכתחילה, אבל אם נאמר שסוף דינה של גרות הוא רק חלות דין לחוד, א"כ לא שייך להצריך יותר ממה שמעכב בדיעבד, דהא במה שיעשה יותר מזה לא יתקיים שום מצוה וגם לא יתחדש שום חלות דין. ובאמת גם אם נאמר שגרות היא מצוה צ"ע איך שייך חיוב לעשות יותר ממה שצריכים לעשות כדי לעשותו גר. וכן לפי מה שהבאנו שיש שיטה בהראשונים דמה שגרות היא מצוה הרי זה משום שהיא נכללת בכלל מצות אהבת הגר, וכבר כתבנו שהביאור בזה הוא שגם כשבא בתחילה להתגייר, מצוים אנו לאוהבו ולמלאות את רצונו, דגם לפ"ז לא שייך לומר שלכתחילה חייבים לעשותו שתיהן, דהא כל הקיום מצוה הוא רק במה שמתקיימת בזה מצות אהבת הגר, והרי ענין זה מתקיים בשלימותו גם במה שמגיירים אותו במילה לחוד, דהא גם בזה לחוד עשינו רצונו לעשותו ישראל (ואהבנו ענין גרות, עי' לעיל), ולא שייך לומר שאהבת הגר מחייבת אותנו לעשות לכתחילה את שתיהן כיון שסו"ס הרי הוא גר גם על ידי אחת מהן.

מיהו לפי מה שהבאנו בשם התשב"ץ שגרות היא מצוה משום שהיא נכללת בהמצות של מילה וטבילה שניתנו לישראל, שפיר י"ל כדברינו הנ"ל שהמצות

מחייבתו לכתחילה לעשות את שתיהן, דהא שפיר יתכן לומר שבכלל מצות טבילה נאמרה חובה מסוימת להטביל לכתחילה גם גר שכבר מל, וכן להיפך

עיי"ל דשייך להצריך תרוייהו אפילו אם לא היתה בגדר מצוה אלא רק בגדר חלות דין לחוד, והיינו כדי לסלק ממנו את הטומאת עכו"ם (עיי' ברשב"א ביבמות דף מ"ז ע"ב בד"ה נתפא וכו', ובריטב"א שם בד"ה שהויי וכו', דמבואר בדבריהם שמילה וטבילה פועלות ענין זה), משום שאע"פ שכבר נעשה ישראל אבל מ"מ אכתי י"ל שיש בו טומאה מסוימת, וחייבו אותו חכמים לסלק דבר זה. ובאמת גם אם גרות היא מצוה צריכים לומר כהנ"ל, כי אל"כ מה שייך לומר שטבילה זו היא מצוה הלא אינה פועלת לא גרות ולא טהרה.

ובו תדבק (י', כ').

בענין המצוה להדבק בתלמידי חכמים.

א. כתב הרמב"ם בפרק ו' מהל' דעות ה"ב וז"ל, מצות עשה להדבק בחכמים כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת"ח וישא בתו לת"ח ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמידי חכמים ולהתחבר להם בכל מיני חיבור שנאמר ולדבקה בו, וכך ציוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם עכ"ל. וצ"ע למה לא הביא גם

הרישא של המשנה דתנן הוי ביתך בית ועד לחכמים.

ויש לומר שהרמב"ם סובר שהמשמעות היא שיהי ביתך בית ועד לחכמים אפילו אם הוא עצמו אינו נמצא בהבית ואין לו קשר עמם, וא"כ הרי זה ענין אחר ולא הענין של להדבק בת"ח (ודלא כהר"ב שכתב שהטעם הוא משום שבודאי ילמוד מהם וכו' איזה דבר של חכמה).

והנה יש לעיין למה כתב הרמב"ם "שצריך אדם להשתדל לישא בת תלמיד חכם וכו'" הלא פשיטא שמכיון שזה מצוה הרי הוא צריך להשתדל, וא"כ לא הי' לו לכתוב אלא שלפיכך צריך אדם לישא בת תלמיד חכם וכו'.

ונראה שכוונת הרמב"ם בזה היא לחדש שגם בעצם ההשתדלות יש קיום מצוה של דבקות בתלמידי חכמים ואפילו אם לא הצליח (ואינה רק בגדר הכשר מצוה), כי גם בזה לחוד שהוא משתדל הרי זה נקרא שהוא מתדבק בדעתו בת"ח. ולפ"ז אולי יש קיום מצוה במה שהוא עושה את ביתו בית ועד לחכמים גם כשאינו נמצא שם.

ב. הנה נראה שבודאי אע"פ שתכלית המצוה הרי היא הלימוד מהתלמיד חכם וכמו שכתב הרמב"ם, אבל מכל מקום אם התחבר ולא למד ממנו כלום, הרי הוא ג"כ מקיים את המצוה, משום שלבסוף בודאי נחשבת עצם הדבקות מעשה מצוה, וכל שכן דהכי הוא לפי מה שביארנו שמשמע מדברי הרמב"ם שהוא מקיים את המצוה גם על ידי השתדלות להתחבר לחוד, דהא בההשתדלות לחוד ליכא שום לימוד, דהא אם על ידי ההשתדלות אירע שלמד ממנו

הרי כבר יצא מלהיות רק בגדר השתדלות אלא מיקרי גם דביקות ממש על ידי שלמד ממנו.

ג. הנה בפסחים דף מ"ט ע"א אמרינן שלעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם כדי שאם ימות יגדלו הבנים לתורה, וצ"ע למה לא אמרו משום מצות דביקות בתלמידי חכמים.

ונראה דהיינו משום דאי משום מצות דביקות אינו צריך לבזבו יותר מחומש שהרי קי"ל שאינו צריך להוציא על קיום מצוה יותר מחומש וכמו שכתבו תוס' בב"ק דף ט' ע"ב, ומש"ה עצה טובה קמ"ל דהכא שאני וימכור כל מה שיש לו משום טעמא דשמא ימות.

ד. הנה יש לעיין באם יש תוספת מצוה היכא שהוא מתחבר עם תלמידי חכמים הרבה כגון אם הוא סועד עם ג' במקום ב' וכדומה. ואולי יש לדייק דחייב להרבות ככל האפשר מהלשון רבים של "תלמידי חכמים" בכתובות דף קי"א ע"ב וברמב"ם שם ולא אמרו "תלמיד חכם" בלשון יחיד. וכן יש לעיין באם יש קיום מצוה בזה שתלמיד חכם מתחבר עם תלמיד חכם כערכו או פחות ממנו, אבל אם הוא מתחבר עם תלמיד חכם שלמעלה ממנו פשיטא שיש מצוה.

ה. הנה המגן אברהם בסי' תקס"ח סק"ה הביא מאי דאמרינן בברכות דף ס"ד ע"א שכל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בה הרי הוא כנהנה מזיו השכינה, ומשמע שרצונו לומר דחשיבא סעודת מצוה וכמו שכתב המחצית השקל שם, ועיין שם

במחצית השקל שהביא שמדברי החות יאיר בסי' ע' נראה דלא חשיבא סעודת מצוה ועיין שם בכל התשובה. ולכאורה צ"ע למה לא חשיבא סעודת מצוה משום העובדא שהוא מקיים בזה את המצוה דאורייתא של דביקות בתלמידי חכמים וכמו שכתב הרמב"ם "לאכול ולשתות עם ת"ח".

וי"ל דאיירי שהתלמידי חכמים יושבים בנפרד וכמו בזמנינו שיושבים בשולחן ראשי, דבכה"ג אינו אוכל ושותה עמהם, וא"כ אין כאן דבקות, אבל בכל זאת הרי הוא נהנה מסעודה שת"ח שרוי בה.

ו. הנה הרמב"ם לעיל שם בתחילת הפרק הביא פסוקים מדברי קבלה שלא להתחבר לרשע, ובאמת אם הוא מתחבר ושוכן אצלם לשם דבר עבירה הרי הוא עובר גם בלאו וכדכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות וכמו שמבואר ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ'.

ובספר חפץ חיים במנין העשין בעשה ו' כתב דהיכא שהוא מתחבר עם רשע הרי הוא עובר גם על העשה של ובו תדבק שהיא מצות עשה להתחבר עם ת"ח.

ברם באמת החפץ חיים שם כתב שהוא עובר היכא שהוא מתחבר עמהם כדי לספר או לשמוע לשון הרע, ומלשון זה משמע שאם הוא מתחבר עמהם לשם דברי הרשות אינו עובר על כך עשה.

מיהו י"ל דהיינו רק משום שכוונתו היא לחבורת אנשים שאינם בגדר רשעים ממש (מיהו עיין שם שכתב "אנשי רשע"), ולכן אינו עובר בהעשה אלא א"כ הוא מתחבר עמהם לשם עבירה (ועי' לעיל בסמוך בשם רבינו יונה), אבל היכא שהם במדריגת

רשעים נראה פשוט שגם בדברי הרשות, הרי הוא עובר על כך איסור עשה דומיא דהמצות עשה שהיא להתחבר עם תלמידי חכמים בכל מיני חיבור וכהנ"ל. ולא עוד אלא שראיתי בשערי תשובה שער ג' אות נ"א שכתב שאסור להתחבר עם רשע אפילו לדבר מצוה, וכן איתא בפרק ט' מאבות דרבי נתן ברייתא ד' כמו שהביא שם, ועיין עוד בזה להלן בסק"ז.

(והנה כבר הבאנו שבעשה ו' כתב החפץ חיים שהוא עובר על העשה של ובו תדבק. מיהו להלן שם בהל' לשון הרע בכלל ו' בההערה על באר מים חיים אות ט"ז כתב ש"קרוב מאד שהוא עובר" על העשה של ובו תדבק, ומשמע שלא פשיטא לו לגמרי. וי"ל דהיינו משום שהתם בכלל ו' לא איירי שכל מטרת קרבתו היא כדי לספר או לשמוע לשון הרע וכמו שאיירי בעשה ו', אלא שהוא מתקרב משום סיבות אחרות רק שהוא יודע שעיי"ז יצטרך לשמוע לשון הרע.)

מיהו נראה שבאמת לא נתכוין החפץ חיים בעשה ו' שם לומר שעובר דוקא אם הוא מתחבר עמהם כדי לספר לשון הרע, אלא שבהכי איירי שם, ויש סמך לזה מסוף דבריו עיין שם.

והנה לכאורה כוונת החפץ חיים שם במה שכתב שהוא עובר על העשה של ובו תדבק הרי היא לומר שיש בזה איסור עשה, דהיינו לאו הבא מכלל עשה. מיהו צ"ע מנא לי' דבר זה, דהא לכאורה שייך לומר דהיכא שהוא מתחבר עם רשע אינו עובר בכלום, רק שביטל ולא קיים את המצות עשה (וביטול עשה לא שייך אלא כשהי' יכול להתחבר באותה עשה עם תלמיד חכם, משא"כ אם יש איסור עשה

הרי זה נוהג גם כשלא הי' יכול באותה שעה להתחבר עם ת"ח).

מיהו שוב ראיתי את דבריו בבאר מים חיים בעשין באות י"ב שם שהוכיח שהלשון של "עובר על עשה" שהזכיר בעשה ו' שייך גם כשמדובר רק בכיטול מצות עשה, ואע"פ שאין איסור עשה.

וע"ע בשערי תשובה שער ג' אות קצ"ג שכתב שהמתחבר לרשע ו"כמו חבר יקרבהו" הוא "החלק הרביעי" מתשעה החלקים של "כת החנפים".

ז. והנה עי' בפ"א דאבות משנה י"ב דאמר הלל הזקן שאהרן הי' אוהב שלום ורודף שלום, ופי' הרמב"ם שכשהי' אהרן יודע על אדם שהוא בעל עבירה הי' מתחיל לו לשלום, והי' מתאהב אליו, והי' מרבה לספר עמו, והי' האיש ההוא מתבייש בנפשו ואומר אוי לי, אילו הי' יודע אהרן צפון לבי ורוע מפעלי לא הי' מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן שידבר עמי, ואמנם אני אצלו בחזקת אדם כשר, לכן אני אאמת את דבריו ומחשבתו, ואהי' חוזר למוטב, ונעשה מתלמידיו הלומדים ממנו, וגם הר"ב כתב שם כעין דברי הרמב"ם, דהיינו שכשהי' יודע באדם שעבר עבירה הי' "מתחבר" עמו עד שהלה הי' מתבייש (וגם רבינו יונה כתב שהי' "מתחבר"). והקשה התיו"ט דהא תנן לעיל שם ואל תתחבר לרשע. ותי' שלא הי' מתחבר עמו ממש, אלא הכוונה היא להקדמת שלום וכדומה (והקשה שם רק על הר"ב כי על הרמב"ם לא הי' קשה לו מידי מאחר שלא כתב לשון חיבור עיי"ש בתיו"ט).

(ורבינו בחיי לעיל שם אסר אפילו לתת שלום, אבל רק למי שהוא רשע לשמים

אבל לא למי שהוא רע לבריות, וצ"ע דהא כל מי שרע לבריות הרי הוא גם רע לשמים כי הקב"ה הוא זה שצוה לא להיות רע לבריות. מיהו עי' ברמ"א בחו"מ סי' רע"ב סעיף י', ובסמ"ע שם בסקי"ח, ובפמ"ג באו"ח סי' קנ"ו באשל אברהם סק"ב, דמבואר שאם לא עשה מעשה נגד חבריו, אלא רק הקניטו בדברים, או עני המהפך בחררה, אין היתר לשונאו כמו שיש ברואה עבירה אצל חבריו, כי הרי זה נקרא שחטא רק נגד חבריו ולא נגד הקב"ה כיון שאין בזה מעשה, והמ"ב בסי' תר"ז בשער הציון סקי"ג צידד שאין חיוב וידוי על דבר כזה. וצ"ע כהנ"ל דהא הוי גם חטא נגד הקב"ה. וצ"ל שבדברים כאלו הקב"ה עצמו אינו אוסר, אלא הרי הוא נותן לאנשים כח לאסור, וסתם אנשים מקפידים על דברים אלו, ולכן אסור, ואם עוברים על זה, הקב"ה מעניש על זה שחטא נגד חבריו, ומעטה אולי סובר כן רבינו בחיי בנוגע לכל חטא נגד חבריו דהיינו גם על ידי מעשה.) והנה לכאורה יש ליישב את קושייתו של התיו"ט באופן אחר, והיינו שי"ל שלשם מצות תוכחה שאני, ואע"פ שכתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ"א שאסור להתחבר לרשע אפילו לדבר מצוה וכמו שהבאנו לעיל בסק"ו, אבל מכל מקום יש לחלק בין מצות תוכחה לשאר מצות מפני שמצות תוכחה באה כדי לבטל את רשעותו.

מיהו שוב ראיתי בספר חסידים בסי' תקפ"ו שכתב שאפילו לצורך זה אסור, דעיינן שם שהביא את דברי המכילתא בפר' יתרו פיסקא א' והאבות דרבי נתן בפרק ט' ה"ד שאל תתחבר לרשע אפילו לקרבו

לתורה (וכן היא הגירסא של הגר"א בהאדר"נ, והגירסא שלנו היא אפי' לתורה).
 [ונהנה ראיתי כמה דברים מהמהר"ם שיק, ומהגדולים שבהדור העבר, בענין להתחבר לרשע לשם חיזוק הדת, דראיתי מובא משו"ת המהר"ם שיק בחלק אורח חיים בסי' ש"ט שכתב וז"ל, על מה אנחנו סומכין לישב בקאנגרעס שידוע שיש בהם אנשים העוברים על התורה וחכז"ל למדו אותנו בריש פרק שבועת העדות דאסור להתחבר עם רשע, אמנם אחרי הבחינה והעיון ראינו כי טוב וישר הוא, כי הלוא ירוד ירדנו בתחילה אנוס על פי הדבור לעמוד על המשמר וללחום מלחמות ה' להציל שה פזורה שלומי אמוני ישראל מרשת אפיקורוסות והירוס הדת זו טמנו לנו ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש עכ"ל.

ועוד ראיתי מובא ששאלו את הגר"י למה אין דברי המהר"ם שיק מופרכין ממה שהבאנו שאסור להתחבר לרשע אפילו לדבר מצוה, ואמר הגר"י שהכוונה היא רק להיכא שהוא מתחבר עמהם לצורך סתם מצוה, וכגון לעשות עמו ארגון של חסד, אבל לא היכא שמתחבר עמהם כדי למנוע הירוס הדת.

וכדברים אלה איתא בספר קריינא דאגרתא בחלק א' עמוד ר"כ דשאני היכא שהוא להציל, ונסתייע ממה שרבי שמעון סופר בנו של החת"ס ורבה של קראקא הי' חבר בפרלמנט האוסטרי.

ובח"ב עמוד קס"ח כתב משום שהוא מתחבר כדי להחליש אותם ולא כדי לחזקם. ועוד ראיתי מובא בשם רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל שכששאלו את החפץ חיים איך מותר לשבת בפרלמנט ענה שהתחברות לרשע איירי כשיש לשניהם סיבה משותפת

להתחבר, אבל כאן הרי יושבים שם כדי להתנגד, ואין זה התחברות אלא מחלוקת. ובספר פאר הדור על החזון איש בעמוד קצ"ב מובא שהחזון איש דימה ענין זה למה שכתוב על יעקב עם שרו של עשו ויאבק איש עמו, ופירש"י שויאבק הוא לשון התקשרות, הרי שאע"פ שהיתה התקשרות אבל באמת הי' בגדר מאבק ולא חיבור.

הרי שכלולות בהנ"ל שלש נקודות, א', פיקוח נפש במובן רוחני, ב', באים להתציל, ג', באים לחלוק וללחום ולהחליש.

גם י"ל ביישוב קושיית התיו"ט, דאל תתחבר לרשע איירי רק ברשע גמור ומומר, ולא בעובר עבירה אחת או כמה עבירות.

**ולעבדו בכל לבבכם (י"א),
 י"ג).**

בענין העיקר החמישי מי"ג עיקרי הדת שלו לבדו ראוי לעבוד ולהתפלל.

בענין אם מותר לבקש ממלאכים או מתים להליץ.

א. דברי הרמב"ם והעיקרים והאברבנאל.

כתב הרמב"ם בפיה"מ על מס' סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד החמישי (מהי"ג עיקרי הדת) וז"ל, היסוד החמישי שהוא יתברך הוא הראוי לעבדו ולגדלו ולהודיעו גדולתו ולעשות מצותיו ושלא יעשו כזה למי שהוא תחתיו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות ומה שהורכב מהם, לפי שכולם מוטבעים, ועל פעולתם אין משפט ולא בחירה, אלא לו

לבדו השי"ת, וכן אין ראוי לעבדם כדי להיותם אמצעים לקרבם אליו, אלא אליו בלבד יכוונו המחשבות, ויניחו כל מה שזולתו, וזה היסוד החמישי, הוא שהזהיר על עבודה זרה, ורוב התורה מזהרת עליו עכ"ל. והקשה עליו האברבנאל בראש אמנה בפ"ג ספק ג' מה היא העוולה הגדולה אם הוא מתפלל למלאך כדי שיליץ עד שנחשב לעוקר יסודי הדת. ובאמת הרי מדברי הרמב"ם משמע שיסוד הך עיקר הוא הענין של עבודה זרה, וא"כ צ"ע איזה שמץ של עבודה זרה יש בזה שהוא עושה מליץ.

ואולי יש לחלק באמת בין היכא שהוא רק מבקש ממנו להליץ, דבזה אין קפידא, לבין היכא שהוא מתפלל אליו דברי שבח בדרך עבודה או עובד אותו משום זה שיש לו כח להליץ, דדבר זה אסור אפילו אם הוא עושה כן רק בכוונה שיליץ, כי גם זה נחשב עיקר עבודה זרה דוגמת מה שביאר הרמב"ם בריש הל' עבודת כוכבים עיי"ש. ובאמת גם מגוף לשון הרמב"ם הנ"ל שהבאתי משמע שזוהי כוונתו בהך עיקר. מיהו חילוק זה בין סתם בקשה לבין תפילה דרך עבודה צריך הגדרה יותר בהירה ומפורטת.

ובספר העיקרים במאמר ב' פרק כ"ח כתב וז"ל, ובעבור זה, המשתחוה למלאך מצד עצמו וכחו, הוא מקצץ בנטיעות וכו', והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך וכו', אבל המתפלל למלאך או משתחוה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מצד מה שיורה עליו שמו, הוא מה שהוזהר עליו בדבור לא יהי' לך אלהים אחרים על פני וכ"כ הרמב"ן עכ"ל. ובהענפים שם ביאר שמותר לומר את

הסליחה מלאכי רחמים משרתי עליון חלו נא פני א-ל וכו' כי אין כוונתו להתפלל להמלאך בשביל כח מסוים שיש לו מצד עצמו עיי"ש.

ולפי החילוק שכתבנו אנחנו לעיל י"ל דשאני הסליחה הנ"ל כי הוא רק מבקש מהמלאך שיהי' מליץ, אבל אינו מתפלל אליו דברי שבח בדרך עבודה.

והק"נ על הרא"ש בסוף פ"א דר"ה באות ג' כתב שלא לומר את הפזמון הנ"ל כי "נראה כמתפלל לאמצעי, והיסוד חמישי משלש עשרה עיקרים שאין ראוי לעבדם להיותם אמצעים לקרבה אליו, אלא אליו בלבד יכוונו המחשבות, ויניחו כל מה שזולתו", ומבואר שגם דרך בקשה אסור כי הוא "נראה כמתפלל" אליו.

ומדברי האברבנאל בראש אמנה בפ"ב יוצא שבכל גוונא אסור לבקש ממלאך או מת, שהרי כתב שכשמתפללים אל מלאך הכוונה היא להקב"ה ששלח את המלאך, ומה שיוצאים לקברות אין זה כדי לבקש מהמתים אלא הרי זה או כדי להראות הכנעה דהיינו שאנו נחשבים בעיני עצמינו כמתים, או כדי להתפלל אל ה' שיזכור לנו את הזכות של המתים. ועוד כתב שמה שאמר יעקב אבינו המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים וגו' "התפילה לא-ל יתברך היתה כמו שאמר האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו, האלקים הרועה אותי מעודי, והמלאך הי' שליח ההשגחה להצילו ולכן אמר המלאך הגואל אותי מכל רע, כי פעולות הא-ל ית' בדברים המורגשים מחוייב הוא שיהיו על ידי אמצעיים וכו'" (ועוד כתב שמה שהשתחוה יהושע להמלאך "אפשר שנאמר שהשתחוה

לשם, אשר זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל לשלוח המלאך ההוא לפניו להורישם את הארץ, או שהכניע עצמו לפני המלאך לעשות מצותו כדרך הקטן שנכנע לפני מי שגדול ממנו".

ועל הא דאמר שרו של עשו למה זה תשאל לשמי (בראשית ל"ב, ל'), כתב הרמב"ן שבאמת תשובת המלאך היתה שאין בכחו לעשות מעצמו כלום עיי"ש.

ב. מאמרי חז"ל ודברי הפוסקים הקדמונים.

והנה נוסף על מה שכבר הבאנו יש עוד הרבה מקורות גם בחז"ל וגם בספרי הפוסקים והמחברים בענין אם ראוי לבקש ממלאך להליץ בעדו. ויש כמה סליחות מגדולי הפייטנים המיוסדים על בקשות ממלאכים להליץ (וכמו הסליחה מלאכי רחמים משרתי עליון וכו' שכבר הזכרנו), ויש מגדולי הדורות שכתבו לשנות את הנוסחאות בהפיוטים ההם, ונסדר את המקורות הנ"ל אחד אחד.

בירושלמי בפ"ט דברכות ה"א איתא בזה"ל, בשר ודם יש לו פטרון, אם באת לו עת צרה אינו נכנס אצלו פתאום, אלא בא ועומד לו על פתחו של פטרונו, וקורא לעבדו או לבן ביתו, והוא אומר איש פלוני עומד על פתח חצירך, שמא מכניסו ושמא מניחו, אבל הקב"ה אינו כן, אם בא על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד.

מיהו בסנהדרין דף מ"ד ע"ב אמר רבי יוחנן לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו ואל יהו לו צרים מלמעלה, ופירש"י וז"ל, לעולם יבקש אדם

רחמים שיהו הכל מאמצים את כחו שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים ושלא יהו לו מסטינים מלמעלה עכ"ל.

ובתנחומא בפרשת ואתחנן אות ו' איתא שמושה רבינו ביקש מן השמים והארץ, ומהכוכבים והמזלות, ומההרים והגבעות, ומהים הגדול, ומשר הפנים, "בקשו עלי רחמים". וכעין זה איתא גם בע"ז דף י"ז ע"א על רבי אלעזר בן דורדיא.

וכן יש כמה מקורות בענין לעשות את המתים למליצים ונסדרם אחד אחד.

בתענית דף ט"ז ע"א אמרינן למה יוצאין לבית הקברות, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא, חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים. ודרכו הראשון של האברבנאל שהבאנו לעיל הם דעת המ"ד הנ"ל בתענית שסובר את הטעם של הרי אנו חשובין לפניך כמתים.

מיהו מהמחבר באו"ח סי' תקע"ט נראה ביאור אחר בהמ"ד ההוא (ודלא כביאורו של האברבנאל שהוא כדי להראות הכנעה) דהנה הגמ' שם איירי ביציאה לבית הקברות בתעניות, וכתב המחבר "כלומר הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם", והוא מהרמב"ם. והטור שם כתב "כלומר הרי אנו כמתים אם לא תרחם עלינו".

ועכ"פ בגמ' מבואר עוד שלפי הטעם הנ"ל של הגמ' (וכן לפי הדרך שכתב האברבנאל שהוא כדי להראות הכנעה) ה"ה לקברי עכו"ם, וכן הוסיף הרמ"א שם. ובאו"ח סוף סי' תקפ"א כתב הרמ"א שנוהגין לילך על הקברות בערב ראש השנה, וכתב המשנה ברורה וז"ל, דבית

איתא בזה"ל, מה ראה יעקב לקבור את רחל בדרך אפרת, אלא צפה יעקב אבינו שהגליות עתידין לעבור שם לפיכך קברה שם כדי שתהא מבקשת עליהם רחמים.

ובשו"ת מהר"ם שיק בחלק או"ח סי' רצ"ג כתב וז"ל, ואם כן מהאי טעמא אם באים החיים בעת צרה על קברי המתים, לומר שאין להם ישועה אם לא ירחמו עליהם מן השמים, בוודאי המתים מצטערים טפי. ואם כן אתי שפיר, דאם זכותם הוא כדאי, שאינם ראויים לעונש שיצטערו, מרחם ה' בזכותם וכו', אלא מודיע צערו להם שיצטערו עמו, ועל ידי זה בצערם יהיה תשועה לו, שבזכותם ירחם ה', ועל כן אין לנו מקום לאסור תפילה זו עכ"ל.

וקרוב לדברי המהר"ם שיק כתב החת"ס בחלק או"ח בסי' קס"ו בנוגע למה שהולכים אצל חכם כדי שיבקש עלינו רחמים, ודבריו מתאימים גם לזה שמבקשים ממתים וז"ל, אך כל ישראל שותפים וגוף אחד ונפש א' וכשאחד מצטער גם חבירו מרגיש עמו ומצטער, ועד"ז המתפלל על חבירו צריך שיחלה עצמו עליו [ברכות י"ב ע"ב] פי' שיראה שגם הוא חולה, וכיון ששניהם בצער, טוב יותר שיכנס הראש משיכנס הרגל, על דרך משל התלמיד חכם הוא הראש, והמצטער שהוא עתה שרוי בדין הוא בבחינת רגל וקצת נזוף, טוב להכניס הראש כיון ששניהם בעלי דברים, ולא כמליץ בעד אחר עכ"ל.

ובספר גשר החיים חלק ב' פרק כ"ו הביא מהזוהר בפרשת אחרי מות (ח"ג דף ע"א ע"ב) שמבקשים מצדיקים המתים שישתדלו בשבילנו, ואיתא בזוהר שאין זה

הקברות הוא מקום מנוחת הצדיקים והתפילה נתקבלה שם יותר (וכן איתא במהרי"ל בהל' תענית. ובדרשות הר"ן בדרוש ח' כתב וז"ל, שמקום קבורת הצדיקים ראויין להמצא השפע שם, ומפני זה אמרו שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם כי התפילה במקום ההוא תהי' רצויה יותר להמצא שם גופות אשר חל עליהם כבר שפע האלוקי עכ"ל), אך אל ישים מגמתו נגד המתים, אך יבקש מהש"י שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר עכ"ל, ודבריו הם כטעמו השני של האברבנאל שהבאנו.

מיהו בסוטה דף ל"ד ע"ב איתא שכלב הלך לחברון ואמר אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים.

ועוד איתא שם אמר רבי חמא בר חנינא מפני מה נסתתר קברו של משה מעיני בשר ודם מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד בית המקדש להחרב ולהגלות את ישראל מארצם שמא יבואו לקבורת משה באותה שעה ויעמדו בבכי ויתחננו למשה ויאמרו לו משה רבינו עמוד בתפילה וישמע ה' תפילתו.

ובתענית דף כ"ג ע"ב איתא שרב מני ברי' דר' יונה השתטח על קבר אביו ואמר אבא אבא הני מצערו לי.

ובפסיקתא רבתי פרק ג' סימן ב' איתא בזה"ל, שגלוי וצפוי לפניו שסוף בית המקדש עתיד ליחרב ובניו עתידים לצאת בגולה והן הולכין אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם, ואינם מועילין להם, וכיון שהם הולכין בדרך הם באין ומחבקין קבורת רחל והיא עומדת ומבקשת רחמים מן הקב"ה וכו'. ובב"ר פרק פ"ב אות י'

מהרמב"ן. ויש מי שאומר מפני שאין אנו צריכים לכך אלא הרי אנו בניס למקום ואפשר לבקש מהקב"ה בעצמו (וכבר הבאנו דבר זה מהירושלמי) וממילא מי שעושה מליץ מראה קטנות אמונה בדבר זה (וכמו שנביא להלן מהחת"ס). ועוד נביא שבנוגע לבקש ממתים להליץ יש בזה משום דורש את המתים (ב"ח בשם הר"ר חיים פלטיאל, וחיי אדם, וכבר הבאנו ענין זה מהזוהר).

ד. המתנגדים.

המהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם בנתיב העבודה פרק י"ב פי' שכוונת רבי יוחנן בהגמ' בסנהדרין שהבאנו לעיל היא "שיתפלל אל השי"ת שלא יהיו לו צרים מלמעלה, אבל שיתפלל ויאמר למלאכים אל תהיו לי צרים אין זה ראוי". ועוד כתב שאין ראוי לומר הפזמון מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו' אלא יאמר מכניסי רחמים יכניסו רחמינו (כלומר שיבקש מהקב"ה שיכניסו המלאכים את רחמינו).

ובשו"ת חת"ס בחלק או"ח סי' קס"ו כתב בביאור טעמו של המהר"ל וז"ל, כי דרך להעמיד מליץ בין מלך להדיוט כשאין ההדיוט חשוב וספון לפני המלך או אינו יכול להטעים דבריו כראוי, ויען [ש]ישראל לפני מלאכי השרת ואינם צריכים מליץ לפני אוהבם ית"ש, והוא מקבל בסבר פנים יפות אפילו בלשון עלגים וגמגום, א"כ המליץ הלז אינו אלא קטנות אמונה חלילה וכו', ולדברי הגאון הנ"ל (המהר"ל) גם פזמון מלאכי רחמים וסליחה י"ג מדות האמורות בחנינה יש למנוע, מ"מ אנו אומרים עם הצבור, הן א-ל כביר לא

דורש אל המתים כי הצדיקים במיתתם קרואים חיים, פי' דפשיטא שמתו לבקש מהחי להליץ ולהתפלל בשבילו מהקב"ה כמו שהראה בעל גשר החיים מב"ב דף קט"ז ע"א שכל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים (ולהלן בסק"ד נביא שבשו"ת חת"ס בחלק או"ח בסי' קס"ו כתב משום שכל ישראל הם גוף אחד ומש"ה לא חשיב פני' לגוף אחר).

וז"ל הזוהר, אמר רבי ייסא בשעתא דאיצטריך עלמא למטרא, אמאי אזלינן לגביהון דמיתייא, והא כתיב ודורש אל המתים ואסיר, א"ל כו' אל המתים דייקא, דאינון חייבי עלמא, מעמין עכו"ם, דאשתכחו תדיר מתין, אבל ישראל דאינון זכאי קשוט, שלמה קרא עליהו ושבח אני את המתים שכבר מתו כו', שכבר מתו והשתא אינון חייין כו' עכ"ל. ומהמשך שם מבואר שהכוונה היא לצדיקים.

ובשו"ת מנחת אלעזר בח"א סי' ס"ח כתב וז"ל, כי איסור זה (דורש אל המתים) אינו רק אם מרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה עכ"ל.

ובשו"ת מהר"ם שיק בחלק או"ח סי' רצ"ג הסתמך על דברי הרמ"א ביורה דעה סי' קע"ט סעיף י"ד שדורש אל המתים הוא רק כשדורשים את גופו של המת אבל לא אם דורשים את רוחו עיי"ש ברמ"א.

ג. הטעמים לאסור.

והנה בין אלו שנביא להלן שמתנגדים לבקש ממלאכים להליץ, יש מי שסובר דהיינו משום שאין להמלאכים שום בחירה כלל (ר' חיים מואלאזין), וכבר הבאנו כן

ימאס, ודלגו עלי אהבה, אך (פזמון) מכניסי רחמים (שעלי' דיבר המהר"ל עיי"ש), דרכי להאריך בנפילות אפים עד שהגיע ש"ן לשומר ישראל עכ"ל.

ובכתר ראש שבסוף סידור הגר"א ראיתי כתוב באות צ"ג בזה"ל, הפזמון ברכוני לשלום בליל שבת קודש לא אמר (הגר"ח מוולאזין) וכזה בסליחות מלאכי רחמים וכו', ואין לבקש מהמלאכים כי אין להם כח מאומה, והכל אצלם בהכרח, כאשר האדם זוכה מוכרחים הם לברכו, ואם לאו אז ח"ו בהכרח מקללין, ומה שכתוב אם יש עליו מלאך מליץ וכו' הכל תלוי במעשיו ולפי פעולותיו, מהמצות ומעשים טובים נברא מלאך שבהכרחו להמליץ טוב עליו, ולהיפך ח"ו נברא מלאך (משחית) ויקטרג וכו'. ובפזמון מלאכי רחמים אמר אבות העולם אהובי עליון חלו נא וכו', אבל לא מחה להאומרים עכ"ל.

ועי' גם בסידור אוצר התפילות בהמבוא פרק ג' שהובא שהגאון ר' יעקב צבי מעקלנברג הגיה "יחלו נא" במקום "חלו נא", וכן הגיה "מדת הרחמים עלינו גלגל ולפני קוננו תפילתנו נפילה".

והכל בו בסי' י', ור"י עמדין בסידורו עמ' ק"נ ועמוד 150, מתנגדים בגלל הירושלמי בברכות.

וכבר הבאנו בסק"א שגם הקרבן נתנאל בספ"ק דר"ה מתנגד משום ד"נראה כמתפלל לאמצעי".

והמהרי"ל הובא בבאר היטב בסוף סי' תקפ"א סובר שאין לבקש ממתים להליץ. והב"ח ביו"ד סו"ס רי"ז כתב בשם הר"ר חיים פלטיאל (וכעין זה כתב החיי אדם בסי' קל"ח ה') ד"קצת הי' נראה

כדורש אל המתים (ודבריהם הם דלא כהכתר ראש שאמר אבות העולם אהובי עליון).

ה. הסוברים שאין קפידא בדבר.

הס"ח בסי' ת"נ התיר על סמך הגמ' בכלב (מיהו הר"ר חיים פלטיאל שם כתב שהתפלל רק לה', וכן משמע מהרשב"ם בב"ב דף קכ"ב ע"ב בד"ה כאשר דבר משה שכתב וז"ל, ויבא (כלב) עד חברון, מלמד שנשתטח כלב על קברי צדיקים שבחברון והתפלל לפני המקום שיצילהו מעצת המרגלים שלא יכשל עמהן עכ"ל. וצ"ע דאיתא שם אבותי בקשו עלי רחמים). בשבלי הלקט סי' רפ"ב איתא בזה"ל, ואומר וידוי, אבל אנחנו חטאנו, ונופלים על פניהם, ואומר מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו', ואין בזה משום משתף ש"ש ודבר אחר עכ"ל.

ובתשובות הגאונים זכרון לראשונים הוצאת מקיצי נרדמים בסי' שע"ג יש תשובה לרבי שרירא גאון שכתוב בזה"ל, וששאלתם הא דאמר רב יהודה אמר רב (בשבת דף י"ב ע"ב) לעולם לא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, הכין חזינא דהכי קאמר רב, מילתא דתבע אדם מן מלאכי השרת אל ישאל בלשון ארמית, אבל מילתא דתבע אדם מלפני בוראו ישאל בכל לשון, ולהכי קאמר שאני חולה דמן רחמנא תבע, והאי דקאמר דשכינה עמו, משום שיש כמה דברים שהמלאכים עושין בהם לפום דחזו ולא צריכינן רשות מלמעלה וכו', וקאמר יעקב המלאך הגואל וגו', וישע"י אמר ומלאך פניו הושיעם וזה שר הפנים, והא חזינן דקא משבח לי רחמנא

ומודיע למשה כבודו וגדולתו דכתיב הנה אני שולח מלאך וגו' השמר מפניו כי שמי בקרבנו וכו', וקחזינן מלאכים שעושין רצון נביאים וצדיקים, מדקאמר לי' מלאך ללוט הנה נשאתי פניך וגו' שמע מינה נתנה לו רשות לעשות כמה שיראה וכו', כגון דברים אלו מי ששואל דבר ממלאכי השרת קאמר רב יהודה אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, וקאמר ר' יוחנן שאין מלאכי השרת מכירין בו, וחולה שאני דשכינה עמי' ואין מלאכי השרת עושין בו כלום שלא ברשות, הכין איכא למימר בפירושא דשמעתא וכו' עכ"ל.

ובשו"ת ר' ישראל ברונא בסי' רע"ה כתב וז"ל, ומה שאנו אומרים נא כל מדה נכונה, וכן מדת הרחמים, ומכניסי רחמים, ומלאכי רחמים, אינו אלא דרך שפלות ועבדות שמדבר בפני המלך ליועציו לדבר למלך לפי שהוא בוש לקרב אל המלך ואין זה דרך אמצעי כלל עכ"ל.

ובשו"ת שמש צדקה בחלק או"ח סי' כ"ג כתב וז"ל, והאמת עד לעצמו שאם מלאכי הרחמים אומנתם בכך ללמד סניגוריא על ישראל השרויים בצרות, ועל משמרתם עמדו לקבל התפילות ולהכניסם מחיצה לפנים ממחיצה עד קדש הקדשים לרצון לפני ה', למה נחדל לבקש מהם שיעמדו לימין אביונים ושפלים לדבר טוב על ישראל, ומה שמץ פסול ימצא בדברים אלה כל עוד שכוונתם לשם שמים ולבנו תמים להאמין באמונה שלימה שה' הוא האלקים ואין עוד מלבדו העונה בעת צרה וזולתו כאפס עכ"ל.

וראיתי מובא בשם תפארת בנים לסליחות מאת בעל הדרכי תשובה לבאר

ענין אמירת מכניסי רחמים, "דמה שמבקשים מהמלאכים שיכניסו תפילתנו וירבו תחינה ובקשה אין הכוונה שירבו תחינה עבורנו, רק שהם יתפללו עבור עצמם, והביאור כי כל זמן שאנו בגלות, גם על המלאכים עובר כח העונש, כי החיות של המלאכים הוא מהתורה ומצות ומעשים טובים שישראל עושים בעולם הזה, ועתה בעוה"ר כשאנחנו בגלות וחסר לנו הרבה מצות, הנה חסר להם השפע ופרנסתם הצורך להם, ולכן אנו אומרים מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו' והשתדלו והרבו תחינה ובקשה, היינו לא למעננו אנו מבקשים שהם ישתדלו, רק בעבור עצמם יכניסו רחמינו כדי להקל מעליהם הצער של חוסר פרנסתם והצטרכותם, וירבו תחינה ובקשה לפני השי"ת שירחם עלינו, ועל ידי זה גם הם יושעו ממרומים".

וכעין זה כתב המהר"ל שם כתב לפרש את המ"ד בתענית כדי שייבקשו המתים רחמים, דהיינו שהמתים אוהבים ישראל ויתפללו מעצמם.

ובשו"ת חת"ס באו"ח סי' קס"ו כתב בנוגע לפונה לחכם וצדיק שכל ישראל הם גוף אחד ומש"ה לא חשיב פני' לגוף אחר. והמהר"ל שם כתב דמותר לומר לחבירו התפלל עלי, אבל למלאכים הוי "דרך תפילה ובקשה", וצ"ב.

ועוד הביא בסידור אוצר התפילות שם פיוט שיסד רבינו יואל חתנו של הראב"ן, תלמידו של ר"ת, ואביו של הראב"י, לערב ראש השנה, וכן הביא את פיוטו של ר"ש אבן גבירול, שהם מבקשים שם ממלאכים להליץ. וכן הביא

את דברי רבינו אביגדור כהן צדק רבו של המהר"ם מרוטנבורג שמתיר ונסתמך על הגמ' הנ"ל בסנהדרין, וכן נסתמך על מדרש שיר השירים שהביא על הפסוק השבעתי אתכם דאומרת כנסת ישראל להמלאכים העומדים על שערי תפילה ועל שערי דמעה הוליכו תפילתי ודמעתי לפני הקב"ה ותהיו מליצי יושר לפניו שימחל לי על הזדונות והשגגות, ונאמר אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף. והרבה מהדיעות הנ"ל מצאתי בסידור אוצר התפילות בהמבוא בפרק ג', ובספר גשר החיים חלק ב' פרק כ"ו. ובספר גשר החיים פסק שהבא לעשות כהמתירים בין בנוגע למלאכים ובין בנוגע למתים יש לו על מה לסמוך.

ו. בענין למה חישוב הרמב"ם ענין זה ל"עיקר" ולא למצוה פרטית.

האברבנאל בפ"ב הביא מקשים על הרמב"ם למה מנה ענין זה לעיקר, הלא הוא מצוה פרטית דהיינו הלאו של לא תשתחוה להם ולא תעבדם. והאברבנאל שם תירץ שאין כוונת הך עיקר על המעשה, אלא הכוונה היא להדעה שרק אליו ראוי להתפלל ולעבוד.

ולפי ביאורו מובן למה בפזמון יגדל אלקים חי במקומו של הך עיקר נזכר רק גדולתו של הקב"ה בזה"ל, הנו אדון עולם לכל נוצר, יורה גדולתו ומלכותו.

ולמדתם אתם את בניכם (י"א, י"ט) [א].

בענין לימוד תורה מתוך יסורים.
עי' ברמב"ם בריש הלכות תלמוד תורה

דמבואר שולמדתם אותם את בניכם הוא הפסוק של מצות תלמוד תורה. מיהו בספר המצות במ"ע י"א סמך הרמב"ם את מצות תלמוד תורה על הפסוק שכתוב ושנתם לבניך.

והנה בסוף פרק ה' ממס' אבות תנן לפום צערא אגרא. והרמב"ם בפירוש המשניות פי' דבר זה לענין תלמוד תורה, וכן בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ו הביא ענין זה בנוגע לתלמוד תורה. והדבר צריך טעם למה הביא אותו דוקא לענין תלמוד תורה דהא בודאי גם בשאר מצות אמרינן כן.

ונראה דהיינו משום שבשאר מצות אין הצער מוסיף כלום לעצם המעשה של המצוה, אלא העובדא שנצטער כדי לקיים את המצוה הרי הוא רק בגדר מעלה צדדית, ולמשל אם אדם מוסר נפש כדי להשיג אתרוג, אין האתרוג נחשב יותר הדר בגלל זה, רק שבנוסף למצוה ארבעה מינים יש לו גם שכר בשביל מסירות נפש, אבל בתלמוד תורה, מחמת הצער, עצם התורה מתקיימת בו יותר, באופן שהעובדא שנצטער הרי הוא נחשב מעלה ותוספת בעצם הלימוד, ויש כאן יותר תלמוד תורה, וכן מבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ שם שכתב וז"ל, ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמוד בטורח ועמל ויראה מן המלמד, אבל קריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה ולא תועלת בה, ואמרו בפירוש מאמרו אף חכמתי עמדה לי, חכמה שלמדתי באף עמדה לי, מפני זה צוה להטיל אימה על התלמידים ואמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל, וא"כ יוצא שבמצות תלמוד תורה יש בחינה נוספת של לפום צערא אגרא בזה שהצער מועיל

להוסיף לו יותר שכר לימוד, ולא רק שכר מסירת נפש, וא"כ י"ל שכדי להדגיש ענין זה הביא אותו הרמב"ם בדוקא בנוגע לתלמוד תורה.

והנה בקידושין דף ל"א ע"א מסקינן שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, וגם את זה הביא הרמב"ם במיוחד בנוגע לתלמוד תורה בפ"א שם הי"ג. ונראה שעל פי הנ"ל הדבר מבואר, והיינו משום שכבר כתבו תוס' בקידושין שם שהטעם למה מצווה ועושה הוא יותר גדול ממי שאינו מצווה ועושה הרי זה משום שהוא דואג שמא לא יצא ידי חובתו ומשום הכי יש לו שכר יותר, ולפי דבריהם יוצא שזהו ציור מסוים של לפום צערא אגרא, וא"כ לפי הנ"ל יוצא שלענין תלמוד תורה קיימת באמת בחינה מיוחדת של גדול המצווה ועושה, והיינו משום שבתלמוד תורה מלבד ממה שמי שהוא מצווה ועושה זוכה לשכר עבור צערו ודאגתו, הרי הוא גם יותר גדול בנוגע לעצם הלימוד וכהנ"ל שצערו ודאגתו מועילים לעצם הלימוד, וא"כ י"ל שמשום כך הביאו הרמב"ם דוקא בנוגע לתלמוד תורה (כרם באמת גם בלאו הכי לא קשה כל כך, והיינו משום שי"ל שהביא הרמב"ם את הענין של גדול המצווה ועושה דוקא בהל' תלמוד תורה משום שתלמוד תורה הרי הוא המצווה הראשונה שהזכיר בהיד החזקה שיש בה מי שאינו מצווה ועושה מישראל, דהיינו נשים).

והנה מלבד ממה שביאר הרמב"ם שיסורים מועילים לעצם הלימוד, גם מבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל שהרב עצמו צריך לכתחילה לגרום מורא וצער

להתלמיד לשם תכלית זו וכמו שהביא שזהו הענין של זרוק מרה בתלמידים. ועיין גם במכות דף ח' ע"א דאמרינן שיש מצוה להכות את הבן והתלמיד אע"ג דגמיר משום שע"ז יתמיד ביתר עז.

כרם מדברי הרמב"ם עצמו בפ"ד מהל' תלמוד תורה ה"ה משמע שמה שאמרו זרוק מרה בתלמידים הרי זה קאי על היכא שהרב רואה שהתלמידים מתרשלים בלימודם.

מיהו י"ל שכוונתו שם היא שרק אז הרי הוא חייב בחיוב גמור לעשות כן, אבל לעולם גם כשאין התלמיד מתרשל יש מצוה לזרוק בו מרה, אע"ג דגמיר. מיהו זה נראה דוחק.

ועכ"פ המחבר ביו"ד סי' רמ"ו סעיף י"א שינה קצת מלשון הרמב"ם בהיד החזקה ומשמע מלשונו שהמימרא של זרוק מרה בתלמידים קאי באמת אך ורק על היכא שהתלמיד מתרשל אבל אם אינו מתרשל אין להכילמו, דהנה כשכתב הרמב"ם שאם הם מתרשלים ייסרם המש"ך לכתוב "כענין" שאמרו זרוק מרה בתלמידים", ואילו המחבר כתב "ועל זה" אמרו זרוק מרה בתלמידים". מיהו צ"ע על דבריו מהגמ' הנ"ל במכות דאיתא שמצוה אפילו להכותו גם כשהוא לומד.

וראיתי בשו"ת אגרות משה בחלק יו"ד סי' ק"מ שכתב דהא דאיכא מצוה להכות אפילו כשהתלמיד לומד הרי זה רק אם פעם לא למד, דאז אע"פ שהתחיל ללמוד מעצמו בכל זאת יש מצוה להכותו על מה שלא למד תחילה כדי שיראה שמענישים על זה ולא יחזור לקלולו, אבל אם התלמיד לומד מתחילתו, אז אין להכותו,

וא"כ י"ל שהמחבר סובר שה"ה שאין להכלימו, אבל בתלמיד שפעם לא למד מצוה לזרוק בו מרה וכן להכותו אפילו אם עכשו הרי הוא לומד, ומש"כ "ועל זה נאמר" כוונתו היא גם להיכא שבתחילה לא למד אע"פ שעכשו הרי הוא שפיר לומד (ודוחק).

והנה לכאורה דברי האג"מ אינם עולים יפה עם מש"כ הרמב"ם בפיה"מ שזרוק מרה בתלמידים הוא ממש לכתחילה, דלא משמע שאיירי הרמב"ם רק אם פעם לא למד. מיהו י"ל שהרמב"ם יסבור ששאני הכאה מזריקת מרה, דהכאה מותרת רק כשפעם לא למד אבל זרוק מרה בתלמידים נאמר בכל האופנים.

ועכ"פ ראוי להתעורר, דהנה אנחנו רואים שחכמי אומות העולם מקפידים שמוסדותיהם יהיו מקומות המסוגלים למנוחה עם כל הנוחיות ושאר תנאים טובים, והם מבינים שאדרבה קריאת תענוג ומנוחה שפיר יש לה קיום.

ברם נראה שהרי זה משום שחכמות חיצוניות הרי הן בגדר גשמיות, וכדי להצליח בגשמיות צריכים באמת להיות מסודרים בגשמיות, אבל חכמת התורה היא בגדר רוחניות, וכדי להצליח ברוחניות צריכים להיות מנותקים מגשמיות.

גם ראוי להתעורר, דלפי מה שהבאנו מהרמב"ם קשה למה אנו מרגישים שהצרות מפריעות לנו ללמוד, הרי אדרבה הדין נותן שהלימוד ישתפר בגלל הצרות. מיהו נראה שהרי זה משום שאנו לומדים במדה מסוימת שלא לשמה, ולימוד שלא לשמה הרי זה בגדר התעסקות בגשמיות, ומשום הכי אם אין אנחנו מסודרים

בגשמיות הרי זה מפריע, אבל גם אנחנו, אם נבדוק את פנימיותנו היטב, נמצא שהחלק שבנו שלומד לשמה שפיר מתעלה ע"י הצרות והדאגות.

גם י"ל שבאמת קשה יותר ללמוד בתנאים אלו, אבל כשהוא מצליח ללמוד, הרי הלימוד מתקיים יותר.

והנה בדברי כאן ביארתי את התועלת המיוחדת שיש בלימוד תורה מתוך יסורים, ועיין עוד לעיל בפרשת חיי שרה על הפסוק דכתיב וה' ברך את אברהם בכל שביארתי שיסורים ונסיונות ואי שאננות מביאים תועלת כללי בכל שטחי עבודת ה'. והנה יש להוסיף לדברי הרמב"ם הנ"ל על לפום צערא אגרא עוד כמה מקורות, דהנה בפ"ו מפרקי אבות איתא, כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל וכו', ופירשו רש"י והמחזור ויטרי שהכוונה היא שלא יפרוש מלימודו אפי' מחמת דוחק ועניותו, אבל אם הוא עשיר לית לן בה, ולא אמרינן לו לעמוד בחיי צער. ברם המדרש שמואל צידד לומר שהרי זה גם אזהרה לעשיר, ושצריכים בדוקא שיעמוד בחיי צער, והרי זה כדברי הרמב"ם הנ"ל. ובכלה רבתי פרק ח' משמע כדברי המדרש שמואל דעיין שם דמייתינן דחז"י (רב לרב כהנא, עיין שם בהגה) דהוה מפנק נפשי, א"ל לית לך לא תמצא בארץ החיים, לא נמצא תורה במי שמחי' את עצמו עלי', א"ל הוא שנכנס לגופו (פי' כגון שאוכל ושותה שנכנסת ההנאה לגופו, אבל איהו הוי חייף רישי' כדאמרינן בסנהדרין בדף קי"א ע"א), א"ל ואפילו האי נמי, מי לא תניא (נר' שכצ"ל) שלשה נכנסין לגוף וכו' שלשה אין נכנסין לגוף

והגוף נהנה מהן רחיצה סיכה ותשמיש המטה (וממילא גם מזה צריכים לפרוש), א"ל האי עיניו הוא (פי' שיש צער אם לא חייף), א"ל אין דכתיב טוב לי כי עניתי למען אלמד חוקיך (פי' שצריך גם להצטער). ולכאורה משמע כדברי המדרש שמואל שצריך גם לצער את עצמו, וגם זה הרי זה כדברי הרמב"ם הנ"ל. מיהו רש"י (בסנהדרין שם) כתב שרב כהנא הי' עושה כן בשעה שהי' לו ללמוד, וא"כ לפי דבריו אכתי אין ראי' לשלא בשעת לימוד. ורש"י אזיל בזה לשיטתו שאין מעלה מוחלטת בזה שמצער את עצמו, וכדברי הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ על לפום צערא אגרא.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה כתב וז"ל, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמרפה עצמו עליהם, ולא באלו שלומדים מתוך עידון ומתוך אכילה ושתי', אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל, אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמה וכו' עכ"ל. ומדבריו אין ראי' לנידון דידן, דהא יתכן שכוונתו היא רק כשהוא צריך לזה ללימודו, וקמ"ל שלא יתבטל כדי לזכות למעדנים, אבל אם הוא כבר עומד בעושרו, לעולם י"ל דלית לן בה. ויש להביא ראי' לזה ממה שכתב הרמב"ם עצמו בפ"ה מהל' דעות ה"א וה"ב איך שתלמיד חכם צריך להתנהג באכילתו ואילו התם לא כתב שהוא צריך לצער את עצמו בפרישות. ברם יש גם לומר שלעולם ס"ל שתלמיד חכם צריך בדוקא להמית את עצמו אפילו כשהוא עשיר בשביל עלי'

בתורה, רק דהתם בהל' דעות איירי הרמב"ם בהתנהגותו באשר הוא תלמיד חכם, ואין כוונתו לפרט את הדברים שצריכים בשביל עלי' בתורה. ובאמת לאחר העיון בלשונו הנ"ל בהל' תלמוד תורה שהבאנו נראה שמשמע יותר כדברי המדרש שמואל שבעינן בדוקא שיצער את עצמו, וכדברי הרמב"ם הנ"ל על לפום צערא אגרא.

והנה כל הנ"ל איירי רק בתלמיד חכם בכוונה להמית את עצמו על דברי תורה, אבל שלא לצורך תלמודו יתכן שיש איסור לפרוש מעולם הזה. ועיין בענין זה לעיל בפר' נשא על הפסוק וכפר עליו הכהן מאשר חטא על הנפש (ו', י"א).

ולמדתם אתם את בניכם (י"א), י"ט) [ב].

בענין הקשר בין תורה לתפילה.

הנה החזו"א כתב שהוא רואה בחוש שעמלות בתפילה עוזרת לתלמודו, וכן שעמלות בלימוד עוזרת לתפילתו. ונראה להסביר פן אחד של ענין זה כדלהלן. משל למה הדבר דומה, דהנה אם אחד יגש לאיזו ספרי' ויבקש לראות כתב יד נדיר פלוני, הלא ישאלו אותו אם הוא מומחה מוסמך שיש לו באמת ענין לראות את הכתב יד, ואם לא נמצא שהוא כזה, אז יאמרו לו לשם מה נחוץ לך דבר זה, ואם רק כדי להשביע סקרנותך, הלא מספיק אם תראה צילום. ואילו להתורה, שהיא החמדה גנוזה של הקב"ה וחביון עוזו, נותנים לכל אחד לגשת בחפשויות, וכן לעשות בה כראות עיניו, דהיינו לבנות ולסתור, להקשות ולתרוץ, לעקם וליישר.

אלא שכן הוא רק למראה העין, אבל האמת היא שאם אין מעשיו מרובים מחכמתו, ואין יראתו קודמת לחכמתו, אז אין חכמתו מתקיימת, ואפילו אם לעת עתה הרי הוא עולה בלימוד, אבל הרי זה בחינה של שעה משחקת לו, אבל עתיד תלמודו להתבטל באחת מן התקופות או באחד מן הדורות, או שלא יעשה פירות כגון תלמידים או ספרים, בקיצור לתורתו לא תהי' קיום.

ויש להסביר דבר זה כדלהלן, דהנה בספרי על הפסוק דכתיב ולעבדו בכל לבבכם, איתא ולעבדו בכל לבבכם זה תלמוד וכו' וכשם שעבודת מזבח קרוי' עבודה כך תלמוד קרוי' עבודה, כלומר שלימוד תורה אינו רק ענין של קיום מצוה, אלא הרי זה מעשה עבודה, כמו הקרבת קרבן או השתחואה, דהיינו מעשה פולחן במישרים ונתנת דבר להקב"ה, והדבר שהוא נותן להקב"ה את השכל שלו, כי הרי הוא כאומר להקב"ה אני רוצה שהראש שלי יהי' מלא עם המחשבות שלך ושאלמוד לחשוב כדרך שהתורה שלך חושבת.

ומעתה על פי הנ"ל נראה לומר שכל הקשר לתורה הרי הוא רק כשהלימוד שלו הוא בגדר מעשה של עבודת השם, אבל אם לימודו אינו בגדר מעשה של עבודת ה', וכמו אצל מי שחכמתו מרובה ממעשיו ואצל מי שיראתו אינה קודמת לחכמתו, אז אין כאן קשר אמתי, וגם אין כאן הענין של קיום ציווי, כי הציווי הוא לעשות מעשה לימוד כזה שהוא בגדר עבודה, ואפילו אם הוא לומד שלא לשמה, אבל מכיון שמתוך שלא לשמה בא לשמה הרי

זה ג"כ מחיל על תלמודו חלות שם של עבודת ה', ובכמה מקומות מייתי הש"ס את המימרא של רב יהודה אמר רב שלעולם ילמוד אדם תורה אפילו שלא לשמה כי עי"ז יגיע ללשמה, והעובדא שע"ז יבוא ללמוד לשמה הרי זה מחיל גם על השלא לשמה שם של עבודה וכהנ"ל.

והנה ידוע שהבעל שם טוב חולל מהפכה בכלל ישראל, ולכאורה יש להסביר פן אחד בשיטתו כדלהלן, דהנה תנן בריש אבות על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ולפני הבעל שם טוב פירשו שבאמת העמוד המרכזי והעיקרי הוא עמוד התורה, וגדלות נמדדת רק בהעמוד של תורה, ואם אינו גדול בתורה לא שייך שיקרא "גדול בישראל", רק שצריכים ששני עמודים האחרים יתמכו בהעמוד העיקרי של תורה, ובלעדם העמוד של תורה יפול, ובא הבעל שם טוב ולימד ששלשתם הם עמודים עצמאיים, וגם למי שהוא גדול בהעמוד של עבודה או של גמ"ח, גם הוא נחשב "גדול בישראל" כמו מי שגדול בעמוד התורה.

והנה החסידות הציגה דמות חדשה של מנהיג הנקרא "רבי". ובאמת המהות של "רבי" היא דמות שאינה בדוקא גדול בתורה במובן המקובל, אלא גדול בעבודה ובגמ"ח, וכהנ"ל שגם אדם כזה נחשב "גדול בישראל".

וכשאמרתי דבר זה להרב שך זצ"ל בשנת תשנ"ג אמר לי שלא זה ולא זה אמת בכיבור המשנה, אלא האמת היא שהכל הוא עמוד אחד, והכל שזור יחד, דהיינו גם תורה וגם עבודה וגם גמ"ח. ויש לבאר

כמו שכבר ביארנו שתלמוד תורה הוא בעצם מעשה של עבודה.

והנה נחלקו החסידים הראשונים עם המתנגדים איך לקיים את הענין הזה של ולעבדו זה תלמוד, דהחסידים הראשונים הקפידו ללמוד בדביקות והתלהבות, וידוע שהרבי ר' שמעלקא מניקלשבורג מינה את תלמידו החוזה מלובלין שבשעת אמירת השיעור אם יראה שהוא מתעמק יותר מדי בלימודו ומתנתק מדביקותו בהשי"ת שיגע בידו כדי לעורר אותו על זה, ואמר החוזה שאף פעם לא הי' צורך לכך, רק שפעם אחת הי' נדמה לו שהרבי ר"ש עומד להפסיק מדביקותו, ורצה לנגוע בו ופנה אליו הרבי ר"ש ואמר לו נזכרתי מעצמי.

אמנם המתנגדים, ובראשם הגר"ח מוואלאזין בנפש החיים, היו בדעה שצריכים ללמוד על ידי שקיעה שכלית מוחלטת בתוך הלימוד, רק שאם הוא רוצה להפסיק כדי להתדבק בהקב"ה וללמוד מוסר ולעסוק באהבת ה' ויראת שמים הרשות בידו, אבל עצם הלימוד צריך להיות ע"י שקיעה שכלית מוחלטת בתוך הלימוד.

ועוד כתב הגר"ח שלימוד "לשמה" אין פירושו ללמוד מתוך דביקות בהקב"ה, אלא פירושו הוא לשם ידיעת התורה ולא לשם תועלת אחרת, וממילא בשעת הלימוד הרי הוא צריך לעסוק רק בידעת הלימוד, ואילו את הכוונה לשם מצוה אפשר לכוין מקודם (והב"ח באו"ח סי' מ"ז בד"ה ומ"ש דאמר רב יהודה אמר רב וכו' כתב ש"לשמה" פירושו הוא ללמוד כי זה מדבק אותו להקב"ה, אבל לא כתב שיעסוק בזה בשעת הלימוד).

ומדבריו יוצא שהוא סובר שהכוונה ב"לעבדו זה תלמוד" היא שעצם התלמוד מצד עצמו הרי הוא מעשה עבודה, ואולי החסידים סברו שע"י שהוא מדבק עצמו להקב"ה בשעת הלימוד הרי זה נעשה מעשה עבודה.

והנה נראה עוד שמזה נובע החילוק בדרכי הלימוד בין ציבור החסידים לבין ציבור המתנגדים, דהנה הדרך הלימוד הליטאי הוא לחלק בין הדומים, ולמשל אם חושבים שמושג מסוים הוא מושג אחד, יבוא הלמדן הליטאי ויראה שאפשר לחקור בזה שני צדדים ולחלק אותו לשני מושגים, וכן אם נדמה ששתי הלכות או ענינים דומים זה לזה, הלמדן הליטאי יוכיח שהם חלוקים בעיקרם ויסוד דינם, ואילו דרך לימודם של החסידים הי' לקרב את הרחוקים, ולמשל להראות ששני דברי אמורא מסוים הם לשיטתו אע"פ שבהשקפה הראשונה אין שום קשר ביניהם, וכן להביא כל מיני ראיות וקישורים ממרחק, וכן לבנות בנינים של חשבונות (והנה דרכו של המהר"ל באגדה בהסברת הרבה מאמרי חז"ל כגון היכא שחז"ל היא לקרב את הרחוקים, אומרים שכל העושה כך דומה לכך וכך, דדרכו של המהר"ל היא להמציא את הקשר שיש ביניהם. וכשאמרתי דבר זה להגריא"ל שטיינמן שליט"א הגיב שרק באגדה הי' זה דרכו של המהר"ל אבל לא בהלכה).

ונראה שהחילוק הנ"ל נובע ממה שביארנו לעיל, כי דרך הלימוד של החסידים, דהיינו הלימוד עם דביקות ורגש והתלהבות, מאיץ את דעתו של הלומד לשוט למרחקים ועל שטחים רחבים, ואילו

הלומד בלי רגש נוטה יותר לניתוח הענין ולא להתפשטות עלי מרחקים. ועל פי הנ"ל מובנים דברי החזו"א שהבאנו לעיל, כי צריכים להבין שאם אחד מתרשל בתפילה ואינו מקיים בה מילי דעבודה, א"כ אם אינו מתיחס כראוי לתפילה, שרואים בחוש שהיא בגדר עבודה, איך אפשר שתלמודו יהי בגדר

עבודה, וא"כ נמצא שעמלות בתפילה עוזרת לתלמודו, כי היא מאפשרת לו להכניס גם להלימוד את האופי של עבודה. וכן עמלות בלימוד עוזרת לתפילה כי מדובר בעמלות כדת וכדין, דהיינו לימוד שהוא בגדר עבודה, ועל ידי זה הרי הוא מתרגל ומתחזק בעבודה, וממילא הרי זה מכשרתו לעבודת התפילה.

ראה

ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה (י"א, כ"ו).
בענין בחירה וידיעה.

הנה הרמב"ם בפ"ה מהל' תשובה ה"ג הביא פסוק זה כמקור להענין של בחירה. ושוב בהלכה ה' כתב שלכאורה הענין של "בחירה" מצד האדם סותר את הענין של "ידיעה" מצד הקב"ה, וסיים שבאמת אין בכח השכל האנושי להבין פתרון סתירה זו על בורי'.

והנה בפרק ב' דאבות משנה ח' הובאו דברי רבן יוחנן בן זכאי שאם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. ולכאורה מאמר זה צריך ביאור כי לכאורה הרי עשה דבר גדול בזה שקיים את תכליתו, ובחר בטוב ולא ברע, ועמד בהצלחה בכל מיני נסיונות וניצח את יצר הרע, וא"כ למה אין כאן מקום להחזקת טובה לעצמו.

מיהו נראה שאע"פ שקודם המעשה יש לאדם "בחירה", אבל מכל מקום לאחר המעשה צריך הוא למדוד על פי "ידיעה", ולחשוב שעכשיו נתגלה שכך היתה ידיעת הבורא מתחילה, וא"כ מכיון שלאחר המעשה מודדים עם ידיעה, שוב הרי זה כאילו לא בחר אלא הרי זה כאילו הדבר הי' מוכרח, ומש"ה אין מקום להחזקת טובה לעצמו, וזוהי הכוונה ב"כי לכך נוצרת", כלומר שאין הכוונה שאל תחזיק טובה לעצמך כי בסך הכל עשית מה

שהיית חייב לעשות, אלא הכוונה היא שאל תחזיק טובה לעצמך כי כך הי' בדעת הקב"ה לעשות אתך מתחילה, והיתה כאן ידיעה, ולכך נוצרת, וממילא עליך לחשוב שלא יכולת בכלל לעשות אחרת.

ועכ"פ על פי היסוד הנ"ל שכתבתי שאחרי המעשה מודדים עם ידיעה מובן מה ששמעתי שגדולי עולם אמרו שאם יאמר אדם "יכולתי לעשות אחרת ואז היו הענינים מתפתחים בדרך אחרת", הרי זה דומה לאפיקורוסות, דיש לבאר כהנ"ל דהיינו שכיון שלאחר המעשה מודדים עם ידיעה א"כ הרי הוא כמדמה לעצמו שהי' יכול לעשות אחרת מידיעת הבורא.

השמר לך פן תעזב את הלוי כל ימך על אדמתך (י"ב, י"ט).

פירש"י וז"ל, על אדמתך, אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל עכ"ל. וכן איתא בספרי בזה"ל, על אדמתך ולא בגולה. וגם החינוך במצוה ת"ג כתב שהלאו נוהג "בזמן שישראל שרויין על אדמתך".

ובענין תוכן הלאו כתב הרמב"ם בסוף פ"ב מהל' חגיגה וז"ל, כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה וכו', ומצוה בלוי יותר מן הכל, לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה, ואין לו מתנות בבשר (כמו שיש לכהנים), לפיכך צריך לזמן לויים על שלחנו

ולשמחם, או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם כדי שימצאו בו כל צרכיהם, וכל העוזב את הלוי מלשמחו, ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים, עובר בלא תעשה שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי עכ"ל. והעיר המנ"ח שם מנ"ל להרמב"ם שדוקא ברגלים יש לאו, וכמו שמבואר גם בדברי החינוך שם, וז"ל החינוך שם, ועובר על זה, ועוזב את הלוי מלשמחו, ומשהה ממנו מעשרותיו ברגלים, עבר על לאו זה עכ"ל. מיהו החינוך נראה כסותר את עצמו, כי מתחילת דבריו שם מבואר שהלאו נוהג כל השנה, וז"ל בתחילת דבריו, כלומר שלא תשהה להם מעשרותן, וכל שכן ברגלים שאנו מוזהרים עליהן ביותר כדי לשמחם במועד, ועל זה נאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך עכ"ל.

והנה בהוריות דף י"ג ע"א תנן שלוי קודם לישראל, ובירושלמי שם אמרו בשעת הדוכן, וזהו כהספרי, אבל בבבלי לא הזכירו דבר זה, ומשמע שהבבלי חולק על הספרי והירושלמי.

והרמב"ם בפ"ח מהל' מתנות עניים הי"ז הביא שלוי קודם לישראל לפרנסו ולכסותו ולפרדותו, ולא כתב שאירי דוקא על אדמתך, וכן הביא המנ"ח שם.

והב"י ביו"ד סי' רנ"א הביא את דברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים, וכתב שמקורו הוא מהוריות שם, וגם הביא את דברי הירושלמי וכתב וז"ל, אבל בתלמודא דידן, מדלא כתב כן, משמע דס"ל דאין לחלק בין זמן לזמן, וכן נראה דעת הפוסקים שלא חילקו עכ"ל.

מיהו יש שרוצים לקיים גם דברי הספרי

והירושלמי, וגם סתימת הש"ס בהוריות ודברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים וכדלהלן:

המנ"ח שם כתב שהלאו נוהג באמת רק בא"י בשעת הדוכן, אבל גם בזמן הזה יש דין קדימה כמו הקדימה של עניי עירך וכדומה. וכהדרך הזה ראיתי מובא גם בשם ספר תולדות אדם על הספרי שם, ושגם יש נפ"מ למעשה בדבר זה, והיינו שאע"פ שאין ב"ד כופין על מצות צדקה כי הוי מצוה שמתן שכרה בצדה, אבל על לאו זה שפיר כופין כמו שכופין על שאר לאוין. ועוד ראיתי את הדרך הנ"ל מובא בשם ספר עמק ברכה בעמ' מ"ד.

והפרישה ביו"ד שם באות ט' כתב שגם בזמן הזה יש קדימה, ומשמע שם שכוונתו היא שהלאו נוהג גם בזמן הזה וגם בחוץ לארץ, ואין כוונתו לדין קדימה כמו הדין של עניי עירך קודם, אבל בזמן הבית שיש תרומות ומעשרות, הלאו נוהג רק בארץ ישראל, ודבריו צ"ב למה יגרע דינו בזמן הבית בגלל העובדא שיש תרומות ומעשרות. וראיתי מפרשים כי הפקיע עצמו מתרומות ומעשרות ע"י שהוא גר בחוץ לארץ.

ובדרישה באו"ח סי' ר"א אות ב' הקשה מהספרי שדורש שהלאו נוהג רק בארץ ישראל על הא דמבואר שצריכים להקדים לוי לענין שיזמן בברכת המזון, וכתב לתרץ שהספרי איירי לענין ממון, ובזה יש לאו רק בארץ ישראל, אבל להקדימו ולכבדו צריכים גם בחוץ לארץ, וגם שם משמע שכוונתו היא שהלאו נוהג גם בזמן הזה וגם בחוץ לארץ.

וכעין זה כתב התורה תמימה, דהיינו שהלאו איירי במתנות לוי' שהם חלף עבודתם, ולכן הלאו נוהג רק בארץ ישראל בשעת עבודתם (והרמב"ם הוסיף לזה גם בשר שלמים), אבל לענין קדושה וחלוקת כבוד הרי הוא קודם גם בחוץ לארץ.

ובספר יד איתן בהל' חגיגה שם (הובא בספר הליקוטים ברמב"ם הוצאת רש"פ זצ"ל) תי' שהלאו איירי רק בנוגע לשמחת הרגל, ורק לענין שמחת הרגל יש חילוק בין בפני הבית לעכשיו, דבפני הבית יש קדימה לשמח לוי כמש"כ הרמב"ם בהל' חגיגה שם, אבל לא בזמן הזה וכמו שמבואר ברמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט הי"ז והי"ח שלא הזכיר שם קדימה ללוי לענין שמחת הרגל, אבל לענין צדקה ולפדותו ולהחיותו יש קדימה ללוי גם בזמן הזה.

לא תסף עליו ולא תגרע ממנו (י"ג, א')

בענין העיקר של נצחיות התורה.

עיי' בלשון הרמב"ם בפיה"מ על מס' סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד התשיעי (מ"ג עיקרי הדת) שכתב וז"ל, כי התורה הזאת מועתקת מפי הבורא הש"י, לא מזולתו, ועלי' אין להוסיף וממנה אין לגרוע, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה שנאמר לא תוסיף ולא תגרע עכ"ל. ועיי' בספר ראש אמנה להאברבנאל בפ"ג מה שהאריך בהגדרת העיקר, והסיק שכוונת העיקר היא להאמין שהתורה היא נצחית ולא תשתנה מצד הבורא. ועיי' בספר העיקרים במאמר ג' פרק ט"ז שהסיק

(וכ"כ בשם הרב חסדאי) שהאמונה הנ"ל אינה מעיקרי הדת, ודלא כהרמב"ם.

והאברבנאל בראש אמנה פ"ג הקשה על מה שהרמב"ם למד את העיקר הנ"ל מקרא דלא תוסיף ולא תגרע דהא לא תוסיף ולא תגרע איירי בעצם התוכן של כל מצוה פרטית ובא להזהיר שאנחנו לא נוסיף בה, כגון שלא נוסיף ונטיל חמש ציצית, אבל אין המדובר באם התורה עצמה תשתנה או לא. ועוד הקשה שנהי שאנחנו אסורים להוסיף או לגרוע אבל מנ"ל שהקב"ה לא יוסיף או יגרע. וציי' לדברי העיקרים במאמר ג' פרקים י"ג י"ד ט"ז וכ'.

וע"ע לעיל בפר' שמיני על הלאו שלא לאכול חזיר שהארכנו בענין עיקר זה מעיקרי הדת.

הכה תכה את ישבי העיר ההוא (ההיא) לפי חרב וגו' (י"ג, ט"ז).

בענין אם מיתת אנשי עיר הנדחת היא חלק מקיומי העיר.

עיי' בסנהדרין דף ט"ז ע"א דמסקינן שאם רובו של שבט עבדו עבודה זרה, אע"פ שממיתים אותם כיחידים בסקילה, ולא בסייף כאנשי עיר הנדחת, אבל מ"מ צריכים לדונם בב"ד של ע"א כמו עיר הנדחת, ולא כיחיד שנידון בב"ד של כ"ג, דמי לא א"ר חמא בר' יוסי א"ר אושעיא והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא וגו' איש ואשה אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך (דהיינו ב"ד של כ"ג אלא דנין אותם בב"ד של ע"א), הכי נמי איש ואשה אתה מוציא

לשעריך ואי אתה מוציא כל השבט כולו לשעריך.

אמנם לכאורה צ"ע, איך אפשר למילף דין רובו של שבט מדין עיר הנדחת, דבשלמא בעיה"נ שפיר הי' נחשב שאנו מוציאים את כל העיר לשעריך, דהא זה שאנו ממיתים אותם בסייף הרי זה לכאורה חלק מהקיומים של העיר, דבין יתר דיני העיר נאמר גם שאנשי' נהרגים בסייף, והרי זה אחד מהדברים שנפסקים על העיר, ומכיון שקיום זה כולל את כולם, א"כ שפיר שייכת מיתת כל אחד בהדי מיתת חברו, ושפיר הי' נחשב משום כך שאנו מוציאים את כל העיר כולה לב"ד של כ"ג, שהרי כולם מומתים משום קיום אחד שנאמר על העיר, אבל ברובו של שבט מאחר שאנו ממיתים אותם בסקילה כיחידים א"כ ליכא שום קיום הכולל את כולם, ואין שום קשר בין מיתת אחד למיתת השני, אלא כל אחד נידון בדין תורה בפני עצמו, ואין אנו ממיתים אותם בתורת מרובים, וא"כ מה מצרפם יחד בכדי להחשב שאנו מוציאים את כל השבט כולו לב"ד של כ"ג, ומה איכפת לן בזה שהם כולם משבט אחד מאחר שאין מיתתם משום קיום אחד, ואיך מדמים אנו דבר זה להא דאי אתה מוציא את כל העיר כולה לשעריך.

ושמעתי ממור"ר זצ"ל בישוב קושיא זו שגם בעיה"נ אין מיתתם נחשבת חלק מהקיומים של העיר, ואע"פ שבודאי נאמר במיתת סייף תנאי מיוחד שצריכים שיודחו רוב אנשי העיר, אבל מ"מ אכתי לא שייכת מיתת כל אחד בהדי חברי', ומש"ה שפיר

מדמים אנו את כל השבט לכל העיר, דמכיון שבעיר צריכים ע"א משום הא לחוד שהם מרובים מעיר אחת אע"פ שלא שייכת מיתת כל אחד בהדי מיתת חברו ואינן באות משום קיום אחד, ודלא כמו שנקטנו בקושייתנו, א"כ הה"נ שצריכים ע"א לכל השבט מטעם זה אע"פ שלמעשה כל מיתה ומיתה היא קיום בפני עצמה.

והנה עיין בסה"מ להרמב"ם במ"ע קפ"ו שכתב וז"ל, היא שצוה להרוג אנשי עיר הנדחת כלה, ולשרוף את העיר עם כל מה שבה, וזהו דין עיה"נ, והוא אמרו יתעלה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל עכ"ל. הרי להדיא שכלל בכלל מצוה זו גם הא שצריכים להרוג את אנשי העיר דהיינו האנשים שעבדו (אלא שהעיר הגר"ח העליר ז"ל בהערתו שם על זה שלא הביא הרמב"ם גם את הפסוק של הריגת אנשי העיר אלא הביא רק את הפסוק של שריפת שלל). וגם הסמ"ג בעשין סי' ט"ו כתב כדברי הרמב"ם הנ"ל. אמנם בפ"ד מהל' עכו"ם ה"ו כתב הרמב"ם וז"ל, ושריפתה מ"ע שנאמר ושרפת באש את (כל) העיר ואת כל שללה עכ"ל, הרי שלא כלל שם בתוך המצוה אלא שריפת העיר לחוד ולא הריגת אנשי', וכן כתב החינוך במצוה תס"ד עיי"ש.

ואפשר לומר שזה תלוי בדברינו הנ"ל, די"ל שרק הדברים שהם מהקיומים שנאמרו על העיר הרי הם בכלל מצות עיה"נ, וא"כ אם נאמר שהריגת העובדים היא חלק מהפס"ד שפוסקים על העיר, והריגתם היא חלק מהקיומים של העיר, א"כ הרי היא שפיר נכללת בהן מצות

עשה שנאמרה על העיר, דכמו ששריפתה היא בכלל מצוה זו ה"ה נמי שהריגת העובדים היא בכלל המצוה, דהא גם היא נחשבת חלק מדיני העיר ומן הדברים שנפסקים על העיר, אבל אם נאמר שאין הריגתם חלק מהפס"ד על העיר, אלא שמיתת כל אחד היא קיום בפני עצמו, רק שמה שהוא בסייף הרי זה בתנאי שעבדו יתר בני העיר, א"כ לפ"ז שפיר יש לחלק ולומר שכיון שאינם מהדברים שנפסקים על עצם העיר, אינם בכלל מצות עיה"נ.

וע"ע בדף ב' ע"א שם דתנן שאין עושין עיה"נ בספר, ובדף ט"ז ע"ב שם אמרינן מ"ט מקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר. ולהלן שם הביאו ברייתא דתניא שהטעם הוא משום שמא ישמעו נכרים ויחריבו את ארץ ישראל, ופרכינן ותיפוק לי' דמקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר, ומתרצינן ר"ש היא דדריש טעמא דקרא. ועיין בפיה"מ להרמב"ם על בבא זו שכתב וז"ל, ואין פירוש אין עושין שלא יהרגו יושבי, אבל פירושו שלא יעשו בו כל מצות עיה"נ והוא מה שנאמר והיתה תל עולם וכו' עכ"ל, וכן פירש הר"ב במשניות. ולכאורה נראה שדבריהם תלויים במחלוקת ר"ש ורבנן הנ"ל, והיינו משום שלפי ר"ש שפיר שייך לומר שהורגים את יושבי בסייף דהא י"ל שמשום הריגת יושבי לחוד ליכא למיחש לשמא יבואו נכרים כיון שלא תהי' תל עולם אלא יבואו אחרים תחתיהם, אבל לפי רבנן שלומדים מהפסוק של מקרבך לחוד ולא יהבי טעמא דקרא, א"כ גם כל שאר דיני הפרשה אינם נוהגין בה, דהא מהיכא תיתי לחלק, וא"כ הדין נותן שיהיו

העובדים בסקילה כיחידים ולא בסייף. מיהו עי' בכ"מ בפ"ד מהל' עבודת כוכבים ה"ד (בנוגע לשיטת הרמב"ם בספר היד) שכתב שאין נפ"מ לדינא בין ר"ש לרבנן.

מיהו לפי הצד שכתבנו לעיל שהריגת אנשי עיר הנדחת בסייף ולא בסקילה אינה חלק ממצות עיר הנדחת, ולא מהקיומים של העיר, א"כ י"ל שגם לפי רבנן לא על זה קאי המיעוט, ומש"ה גם הם יסברו שמיתתו בסייף.

ברם גם לפ"ז יש נפ"מ בין ר"ש ורבנן ודלא כהכ"מ, והיינו שלפי רבנן קאי המיעוט גם על שריפת השלל ועל שריפת העיר, ואילו לפי ר"ש המיעוט קאי רק על תל עולם.

ואת בהמתה לפי חרב (י"ג, ט"ז).

בענין אם שחיטת בהמת עיר הנדחת מיקרי הריגה לפי חרב, וכן בענין אם שחיטת שור הנסקל מיקרי סקילה.

עי' בסנהדרין דף קי"ב ע"א דאמרינן בעי רב חסדא בהמת עיה"נ מהו דתיתהני בה שחיטה לטהרה מידי נבילה, לפי חרב אמר רחמנא ל"ש שחטה משחט ול"ש קטלא מקטל, או דלמא כיון דשחטה מהניא לה שחיטה. ופירש"י וז"ל, ל"ש שחטה משחט לא שנא קטלא מקטיל, דבין בשחיטה ובין בהריגה קרינא בי' לפי חרב, דאפילו שחטה מיתה בעלמא היא ולא מהני מידי, או דילמא לפי חרב היינו שלא כדרך שחיטה, אבל דרך שחיטה מהניא לה לטהרה מידי נבילה, דנהי דלאכילה

איתסרה ואיסורי הנאה הוא אבל תיהני לטהרה מידי נבילה עכ"ל.

והנה עיין בחולין דף ק"מ ע"א דאמרין דאיצטריך קרא למיפסל ציפורי עיה"נ לצפור שחוטה של טהרת מצורע. ולכאורה לפי הצד שלא מהניא בה שחיטה לטהרה מידי נבילה צ"ע למה צריכים קרא (שו"ר) במנ"ח במצוה תס"ד קרוב לסופו שעמד על זה). ועיין בתוס' שם בד"ה למעוטי וכו' שנסתפקו בבהמת עיה"נ שעבר והקדישה והקריבה האם הקרבן כשר, וספקם הוא משום דכיון דלשריפה קאי א"כ כתותי מיכתת שיעורא ותיפסל להקרבה וכמש"כ המהרש"א שם, ולכאורה גם על זה צ"ע, דהא לפי הך צד שלא מהניא בה שחיטה כלל א"כ פשיטא דמיפסל, דהא לא מהניא בה שחיטה, והרי בסנהדרין שם סליק באיבעיא דלא איפשטא. שוב מצאתי בערל"נ בסנהדרין שם שהקשה כן על תוס' בחולין שם, וכתב שספקם שם הוא באם חל עלי' הפטור של שלל שמים גם לאחר גמ"ד מאחר שהקדישה.

ונראה שיש ליישב את הקושיות הנ"ל באופן אחר, והיינו שי"ל שלפי הצד שלא מהני שחיטה לטהרה מידי נבילה אין הכוונה שא"א לעולם לעשות בה היתר שחיטה, ושהחיוב להורגה מועיל להפקיע ממנה את ההיתר של שחיטה, אלא י"ל דאיירי רק היכא שהרגו את הבהמה לפי חרב ברחובה של עיר משום הדין של עיה"נ, דהא גם בהריגת בהמות יתכן שצריכים רחובה של עיר כמו שנבאר להלן על הפסוק ואת כל שללה תקבץ, ובוה

קאמר שאע"פ שהרגו אותה בדרך שחיטה אין זה עולה להיתר שחיטה, והיינו משום שאין זה מיקרי מעשה שחיטה אלא מעשה הריגה לפי חרב, אבל הא ודאי שבאופן שאין בשחיטת הבהמה קיום דין של עיה"נ, בודאי שייך היתר שחיטה, ולא נאמר כלל שלא שייכת בבהמת עיה"נ היתר שחיטה מצד חסרון בבהמה, אלא מה שנאמר הוא שהריגה לפי חרב אינה עולה לשחיטה, ומש"ה היכא ששחט באופן שאין בשחיטה זו קיום של הריגה לפי חרב, בודאי חל היתר שחיטה. ולפ"ז שפיר מהניא שחיטת קרבן בעזרה, כיון דבעינן רחובה של עיר גם להריגת בהמות (כהנ"ל), ורחובה של עיר לכאורה מעכבת בקיום המצוה (עיין היטב בסנהדרין דף מ"ה ע"ב), ומש"ה שפיר חל היתר שחיטה כששחט בעזרה כיון שאין המעשה הזה נקרא קיום של הריגת בהמת עיה"נ לפי חרב. וכן מתורצת הקושיא מצפור מצורע משום שגם שם לא איירי בשחיטה ברחובה של עיר (והנה המהרש"א שם ביאר שהצד השני של תוס' הוא דכיון שהבהמה טעונה שריפה א"כ כתותי מכתת שיעורא. מיהו לפי הנ"ל אין צריכים לבאר כביאורו של המהרש"א, והא להלן נבאר שיתכן שבכלל אין שורפין את הבהמות אחרי הריגתן, אלא יש לבאר או כהצד שבאמת נאמר דין בגוף הבהמה דלא מהניא בה שחיטה, א"נ שבשביל "לפי חרב" לא בעינן רחובה של עיר, א"נ שרחובה של עיר אינה מעכבת. מיהו אכתי ישאר קשה על הצד הזה למה בעינן קרא לצפור שחוטה של מצורע).

שו"ר בשו"ת עונג יו"ט בסי' ס"ח שנקט

כמו שכתבתי שאין הכוונה שהיא מופקעת מהיתר שחיטה משום שיש חיוב להורגה, אלא הכוונה היא שחל על עצם השחיטה שם של הריגה לפי חרב, דעיי"ש שהקשה דהא מצינו ששחיטת שור הנסקל מוציאה מידי נבילה כדמוכח בב"ק דף ע"א וחולין דף פ"א, וא"כ מאי שנא שחיטת בהמת עיה"נ*), ותי' דשאני בשור הנסקל דהתם השחיטה לא חשיבא כמעשה סקילה ומש"ה הרי היא מטהרת מידי נבילה משא"כ בעיה"נ השחיטה חשיבא כקיום דין של לפי חרב ומש"ה אין עלי' תורת שחיטה וכהנ"ל, אלא שאע"פ שנחית העיו"ט להיסוד הנ"ל אבל בכל זאת כתב שם דרכים אחרים איך ליישב את דברי תוס' בחולין שם וכן ההיא דציפורי מצורע ולא את הדרך שכתבתי.

מיהו יש מקום לומר שלעולם שחיטה מיקרי שפיר בגדר סקילה (כי הרי היא מכת ברזל והרי גם ברזל הוא אבן), רק שבכל זאת לפי שני הצדדים המוזכרים בסנהדרין שם לענין לפי חרב, שחיטה שפיר מוציאה מידי נבילה, והיינו משום שיסוד הקיום של לפי חרב הוא לאבדו מן העולם, שהרי גם לאחר ההריגה שורפים את הבהמות ברחובה של עיר, ולכן בנוגע להדין של לפי חרב יש צד לומר שמעשה זה אינו מוציא מידי נבילה, כי עצם הוצאתה מידי נבילה סותרת את יסוד הדין של לפי חרב שהוא שלא תבוא מהבהמה שום תועלת, ומש"ה יש סברא לומר שנכלל בהדין של לפי חרב ששחיטה אינה מוציאה מידי

נבילה, אבל סקילת השור אינה לשם איבוד מן העולם, שהרי אין שורפין אותו כמו שעושים בבהמת עיר הנדחת, אלא הרי זה דין של מיתת ב"ד על השור, ומה שהשור אסור בהנאה הרי זה דין נוסף, וא"כ אם נאמר שהסקילה מוציאה מידי נבילה אין זה סותר את הקיום של סקילה, ומש"ה התם אין סיבה לומר שנכלל בדין סקילה שאין מעשה זה מוציא מידי נבילה.

והקשוני על דרכי הנ"ל ששחיטה חשיבא שפיר בגדר סקילה, דלכאורה א"א לומר כן כי הרי זה מיתת סייף ולא מיתת סקילה. מיהו בסנהדרין בדף נ"ב ע"ב מבואר שמיתת סייף היא ע"י התזת הראש לגמרי, וא"כ שפיר יש מקום לומר ששחיטה אינה בגדר מיתת סייף אלא הרי היא בגדר מכת ברזל.

ובענין אם שחיטת שור הנסקל נחשבת בגדר סקילה עי' בקידושין דף נ"ו ע"ב, וכן בב"ק דף מ"א ע"א - ע"ב, דת"ר ממשמע שנאמר סקל יסקל השור, איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה, מה ת"ל לא יאכל את בשרו, מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין, ת"ל ובעל השור נקי. ופרכינן דאימא דהיכא ששחטו לאחר שנגמר דינו שרי באכילה, והאי לא יאכל את בשרו אתי להיכא דסקלי' מסקל ולענין לאוסרו בהנאה עיי"ש, הרי שנקטו ששחיטה לא מיקרי סקילה, מיהו יש לומר שזהו רק לפי דעת המקשן אבל לפי מאי דדחינן שם בהמשך

תמוהים מהגמ' בב"ק והגמ' בחולין שצינתי אליהם בפנים וכמו שתמה עליו האחייעזר בח"ג סי' נ"א.

(* ודברי המאירי בסנהדרין שכתב שספיקת רב חסדא תתקיים גם בשור הנסקל ששחטו נראים

הסוגיא שהוא אסור באכילה גם לאחר שחיטה, א"כ יש לפרש בכמה דרכים, דמצד אחד י"ל שקמ"ל התרצן שגם שחיטה חשיבא סקילה, וכן יש לפרש משום שגם שאר מיתות אוסרות כמו סקילה, וכן י"ל משום ששור הנסקל אסור גם מחיים, ואע"פ שלענין אכילה אין אנו צריכים לאסור מחיים מאחר שגם בלא"ה הרי הוא אסור אבל מ"מ לפי האמת יש כאן גם האיסור של שור הנסקל (מיהו צריכים לדון מצד אין איסור חל על איסור), וכן האיסור הנאה שפיר נהוג גם מחיים (ודלא כר"ת שסובר בב"ק דף כ"ד ע"א בתד"ה ולא ישמרנו, וכן בזבחים דף ע"א ע"א בתד"ה אפילו וכו', ששור הנסקל מותר מחיים).

והנה שוב מקשינן דאימא שרק היכא ששחט בצור אסור, פי' דנהי שמוכח ששור הנסקל אסור באכילה גם לאחר שחיטה, אבל מ"מ אכתי נימא שהיינו רק כשבדק צור ושחט משום שמכיון שאין שוחטין כן לכתחילה א"כ משום כך איכא למימר דהוי כעין סקילה ומיקרי שנסקל, ומש"ה אסור, אבל אכתי אימא שאחרי שחיטה בסכין, וכ"ש מחיים, הרי הוא מותר באכילה ובהנאה. ומהמקשן הזה מוכח שכוונת התרצן היתה לומר שגם שחיטה מיקרי סקילה, ולכן שפיר מקשה שאולי רק שחיטה בצור מיקרי סקילה. מיהו שוב דחינן דהא מותר לשחוט בצור גם לכתחילה ומש"ה אין סברא לומר שיחשב סקילה יותר משוחט בסכין. וגם בזה יש להבין את תי' הגמ' בג' אופנים וכהנ"ל, דמצד אחד י"ל שגם שחיטה מיקרי סקילה

אע"פ ששוחטים כן לכתחילה, וכן י"ל שגם כל מיתה אוסרת, וכן י"ל ששור הנסקל אסור גם מחיים.

ואת כל שללה תקבץ וגו' (י"ג, י"ז).

בענין אם גם בהבהמות של עיה"נ נוהגים דיני שלל כגון שריפה.

יש לעיין באם גם הבהמות הן בכלל שללה והרי הן חייבות שריפה לאחר הריגה כמו שאר השלל. ועיין בחולין דף ק"מ ע"א בתד"ה למעוטי שכתבו בסוף דבריהם שבהמות עיה"נ קיימי לשריפה, הרי שהם סוברים שגם הבהמות הן בכלל שללה, ומש"ה הרי הן נשרפות, ואף שבגליון שם איתא שצ"ל שקיימי להריגה, אבל מ"מ מדברי המהרש"א שם מוכח שגירסתו היתה שלשריפה קיימי. וגם מרש"י שם בד"ה אלא בשחטה מבואר דס"ל שלשריפה קיימי עיי"ש ברש"ש.

ולפי מה שצדדנו שהן נחשבות בגדר שלל א"כ שוב יתכן לומר שגם עצם ההריגה היא בתורת חלק מהקיומים של שלל העיר, ושגם קיום זה צריך רחובה של עיר כמו שריפה, וכן נקטתי בדברי לעיל על הפסוק ואת בהמתה לפי חרב.

ומדברי הרמב"ם בהל' עכו"ם אין הכרע בענין אם צריכים להרוג את הבהמות ברחובה של עיר, וכן אם הן טעונות שריפה.

והנה בענין שריפת שלל אמרינן בסנהדרין דף קי"ב ע"א שאין שורפין שיער נשים צדקניות שבתוך העיר משום שצריכים שלא תהא מחוסרת מעשה קודם

השריפה, משום ד"תקבץ ושרפת כתיב, מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה, יצא זה שמחוסר תלישה וקביצה ושריפה". ולפ"ז לכאורה לא שייך דין שריפה בהבהמות שהרי הן מחוסרות הריגה.

מיהו זה אינו, די"ל שמכיון שההריגה היא ממצות עיה"נ לא מיקרי משום כך מחוסרת מעשה, די"ל שמחוסר מעשה פירושו שמחוסר מעשה שאינו מקיומי עיה"נ וכגון תלישת שיער אבל לא כגון הריגת בהמות שהיא מקיומי העיר, ומכ"ש דניחא לפמ"ש"כ בסמוך שההריגה היא גם ההתחלה של קיומי בתורת שלל.

ועוד דאפילו אם החיוב של הריגה לא הי' חלק ממצות עיר הנידחת, אלא מטעם אחר, אבל מ"מ לא הוכשרה הבהמה לשריפה עד לאחר ההריגה, אבל בשיער הרי זה רק מצד המציאות, כי אי אפשר לשרוף את האשה, וא"כ י"ל שלא שייך להחשב מחוסר מעשה אלא היכא שכבר הוכשרה לשריפה ועודנה מחוסרת מעשה.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' עבודת כוכבים ה"ו שלא הזכיר בהריגת האנשים והנשים והטף שצריכים רחובה של עיר, ומשמע שרק בשלל נאמר כן (ואין לומר שלא הזכיר דבר זה משום שצריכים במיתת ב"ד חוץ לג' מחנות [בסנהדרין דף מ"ב ע"ב], דהא הרמב"ם לא הביא כלל בהל' סנהדרין שצריכים חוץ מג' מחנות, ועיין בזה בספרי על סנהדרין באות רע"ג, ועוד דמשמע שאירי כאן אפילו בעיר שאינה מוקפת חומה, דאין לה דין מחנה ישראל, וא"כ בעיר כזו אולי אכתי שייך להצריך רחובה של עיר אפילו אם במוקפת חומה

בעינן חוצה לה. מיהו אכתי יש לפלפל מצד "רחוק מב"ד" ואכמ"ל).

והנה עיין בירושלמי ה"ו דאיבעיא לן אם היו בה ביכרים של חי' ושל עופות ושל דגים מהו. וביאר המראה הפנים שאיבעיא לן אם פטרינן להו משום שהם מחוסרים צידה. והנה בע"כ צ"ל ששאלת הירושלמי היא לענין אם הם נהרגים, אבל אין לומר שהרי הם בודאי נהרגים רק שלענין שריפה מיבעיא לי', דהיינו האם מה שהם מחוסרים צידה מפקיע מהם דין שריפה, דזה אינו וכמו שביארנו כבר דקודם ההריגה לא הוכשרו בכלל לשריפה, וא"כ בע"כ צ"ל שלענין הריגה מיבעיא לי', דהיינו האם מקיימים בהם דין הריגה או לא מאחר שהם מחוסרים צידה. ברם לפ"ז צ"ע דהא הך פטור של מחוסר מעשה לא מצינו אלא בשריפת שלל לחוד, ומהיכא תיתי לומר שהוא נאמר גם בנוגע להריגת נפש חי'. אמנם לפי הנ"ל שגם בהריגת נפש חי' נוהגים דיני שלל (כגון רחובה של עיר וכהנ"ל) ניחא, דלפ"ז י"ל שה"ה שצריכים בהריגת נפש חי' שלא תהא מחוסרת מעשה כי כוונת הדרשה של תקבץ ושרפת אינה דוקא לשריפה אלא ה"ה לכל הקיומים בתורת שלל.

לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך וגו' (ט"ו, ז').
בענין גדר הלאו, ובענין גדר עוסק במצוה פטור מן המצוה.

עי' בתוס' בב"ב דף ח' ע"ב בד"ה אכפי' וכו' שהביאו שמלבד ממה שיש בצדקה מצות עשה, יש גם לאו דכתיב לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך וגו'.

והקשה הקובץ שיעורים שם (וכן הקשה הבית יעקב בכתובות דף מ"ט) דא"כ למה אמרינן שהעוסק במצוה מיפטר מלתת פרוטה לעני, דנהי שעוסק במצוה פטור מן המצוה אבל היכן מצינו שהוא פטור מלאו. ולכאורה יש לתרץ שהלאו קיימא רק על היכא שאינו נותן משום אימוץ ורעת הלב אבל היכא שהוא נמנע מלתת משום שהוא עוסק במצוה אין זה נקרא הציור של הלאו. מיהו אכתי צ"ע מה נאמר היכא שידעינן שיש לו גם רעת הלב הכי נאמר שבכה"ג באמת אינו נפטר.

ועוד, דהנה את התירוץ הנ"ל י"ל רק לפי הרמב"ם שמנה את לא תאמץ ולא תקפוץ ללא תעשה אחד בתוך תרי"ג, דלפ"ז שפיר יש לומר שהגדר של לא תקפוץ הוא כהנ"ל, אבל עי' בספר חרדים בפ"א ממצות ל"ת אות כ"ז שכתב וז"ל, לעקור מנפשותינו מדת האכזריות, לפיכך אע"פ שצוה לא תקפוץ את ירך מליתן צדקה, לפי שהי' אפשר שיתן ולבו אכזר על העני, לפיכך חזר וצוה לא תאמץ את לבבך אלא תתן ברחמנות, ר"י, סמ"ק, סמ"ג, רמב"ן, תשב"ץ, ממנין תרי"ג מצות עכ"ל, ולקמן שם בפ"ה אות ע"ט מנה החרדים את לא תקפוץ, הרי שלפי שיטה זו לא תקפוץ הוא לאו על עצם העובדא שאינו נותן, וא"כ צ"ע כהנ"ל איך עוסק במצוה פוטר מלאו זה.

ועכ"פ הקו"ש תי' שם בתירוץ הראשון שהלאו של צדקה בא מכח החיוב מצוה, כלומר שהתורה קבעה לאו על זה שאינו מקיים את המצוה (ולא נקבע הלאו על עצם העובדא שאינו עושה את המעשה), ומש"ה מאחר שהוא נפטר מן המצוה, שוב

ממילא אין כאן שום לאו, אלא שהוסיף הקו"ש שי"ל כן רק אם נאמר שבשעה שהוא עוסק בהמצוה הרי הוא פטור מן המצוה השני' ושאפילו אם יקיים את המצוה השני', לא יצא ידי חובתו בזה, אלא הרי הוא צריך אח"כ לחזור ולקיימה, אבל אם נאמר שהעוסק במצוה אינו פטור מהמצוה השני', אלא הרי הוא בגדר אנוס מלקיים את המצוה השני', אבל אם עמד וקיימה הרי הוא שפיר יוצא ידי חובתו, א"כ יוצא ששפיר רמיא עלי' מצות צדקה וא"כ אכתי שפיר איכא ל"ת.

והנה הצד הזה שכתב הקו"ש שהיכא שהפסיק ועשה את המצוה השני' אינו יוצא ידי חובת המצוה השני' צריך בירור, דהא שיטת תוס' בסוכה דף כ"ה ע"א בד"ה שלוחי וכו' היא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה רק בשעה שהוא עוסק בעשיית המצוה הראשונה אבל לא בשעה שהוא מפסיק וכגון ההולכים לדבר מצוה בשעת חנייתן (ודלא כרש"י שם בד"ה פטורין מן הסוכה שפטורין גם בשעת חנייתן), וא"כ לפ"ז אין דבריו של הקו"ש מובנים, דהא מכיון שהפסיק כדי לעשות את השני' הרי באותו רגע הרי הוא מתחייב בהמצוה השני' ואיך שייך לומר שאם יקיימנה אינו יוצא ידי חובתו. ואולי ס"ל להקו"ש שגם תוס' מודים שאם הפסיק מלעשות את המצוה הראשונה היכא שלא הי' מוכרח להפסיק הרי הוא חייב לחזור אלי' ולא לעשות את השני' והרי הוא עודנו פטור מן השני', ומש"ה שפיר שייך לומר שאינו יוצא ידי חובתו אם הוא עושה את השני', אלא שצ"ע דדבר זה מנ"ל. ועכ"פ לפי שיטת רש"י והר"ן שעוסק במצוה פטור

ממצות אחרות אפילו בשעת חנייתן א"כ שפיר משכחת להו לשני הצדדים הנ"ל דהיינו באופן שקיים את המצוה השני בשעת חנייתו, האם יצא ידי חובתו או לא, אלא שלפי רש"י והר"ן לא אתי שפיר כל כך הצד שכתב הקו"ש דהוי כמו אנוס (שהרי בשעת חנייתו אינו אנוס).

(ובנוגע לדברי הקו"ש הנ"ל עי' במשנה ברורה בסי' תע"ה בשער הציון אות ל"ט שכתב שאם קיים את המצוה השני בשעה שהי' עוסק במצוה הרי הוא שפיר יוצא ידי חובתו [אלא שחקר אם הוא יכול לברך] אע"פ שמשמע מלשונו שהוא סובר דהוי בגדר פטור, ולא רק בגדר אנוס. ובט"ז ונקודות הכסף ביו"ד סי' שמ"א מבואר שהט"ז סובר דהוי כמו אנוס, ואילו הש"ך סובר דהוי בגדר פטור ושכן סובר הדרישה, דעיי"ש שהביא הט"ז את דברי הדרישה דכיון שהעוסק בצרכי ציבור פטור מתפילה בגלל שהוא בגדר עוסק במצוה א"כ בהתפילה הבאה אינו חייב להתפלל שתים משום תשלומין כי הי' פטור ודינו הוא כמו מי שהפסיד תפילה בגלל אנינות, דבהתפילה הבאה אינו מתפלל שתים. והשיג הט"ז עליו דלא מיקרי שהי' פטור אלא אנוס, והרי הוא כמו מי שלא התפלל בגלל ששכח או משום שהי' עוסק עם השלטונות כדי להמנע מהפסד ממונו, אשר במקרים אלו הרי הוא שפיר מתפלל שתים. ואילו הש"ך בנקודות הכסף תמך בדברי הדרישה משום שבעוסק במצוה הרי הוא באמת פטור ואינו רק בגדר אנוס. מיהו אולי כוונת הש"ך במש"כ שהוא פטור אינה להצד שהזכיר הקו"ש, אלא לעולם הרי הוא בגדר אנוס, רק שצורת האנוס היא

שהתורה אומרת לו לא לקיים את המצוה השני, כמו באונן שהתורה אומרת לו לא לקיים את המצוה, ואינו כמו מי ששכח או כמו מי שעסוק אצל השלטונות אשר במקרים אלו הרי הוא אנוס מחמת עצמו ולא בגרמת התורה. ואם נאמר שגם כוונת המ"ב היא רק שהוא אנוס בגרמת התורה אתי שפיר למה כתב שאם עשה את השני הרי הוא שפיר יוצא ידי חובתו.)

ושוב כתב הקו"ש לתרץ בדרך אחרת והיינו שאולי באמת עוסק במצוה פטור אפילו מלאווין היכא שעבירת הלאו היא בדרך שוא"ת, וציין לדברי הט"ז בחו"מ סי' רס"ו סעיף ה', ועיי"ש בט"ז שכתב באמת כדבריו הנ"ל של הקו"ש, והיינו שעוסק במצוה פטור גם מלאווין של שוא"ת, וכתב שמש"ה היכא שהוא עוסק כבר בכבוד אביו הרי הוא פטור מלהשיב את האבידה אע"פ שיש שם גם הלאו של לא תוכל להתעלם, והוכיח כן הט"ז מהא דעוסק במצוה פטור מצדקה אע"פ שיש שם גם הלאו של לא תאמץ.

והנה הריטב"א בסוכה דף כ"ה ע"א (חידושי הרשב"א לסוכה הרי הם באמת מהריטב"א), הקשה למה צריכים דרשה למימר שעוסק במצוה פטור מן המצוה, הלא פשיטא שפטור משום דמאי אולמי' האי מהאי, ולמה הוי ס"ד שיצטרך להפסיק כדי לקיים מצוה אחרת. ותירץ הריטב"א שצריכים את הדרשה כדי לאסור עליו להפסיק. מיהו לפי הנ"ל ה"ה שיש לתרץ שצריכים את הדרשה כדי לפוטרו אפילו כשיש גם לא תעשה של שוא"ת. מיהו לא משמע מהסוגיא שצריכים את הדרשה רק בכדי לפוטרו מלאו, אלא מפשטות הסוגיא

משמע שצריכים את הדרשה גם להעשה (גם יש לעיין דלכאורה י"ל שצריכים את הפסוק לפטור גם בשעת חנייתן לפי רש"י, א"נ כדי לומר שזה בגדר פטור ולא רק אונס).

פתח תפתח את ירך לו (ט"ו),

ח' [א].

שצדקה היא ביסודה חיוב מצוה כלפי שמיא ולא חיוב ממון להעני.

א. עי' בקובץ ביאורים על מכות דף ב' ע"ב באות ד' שהביא את דברי הרשב"א שבספק צדקה, דהיינו ספק אם הוא חייב לתת צדקה או לא, אזלינן לחומרא כדין ספק איסור ולא אזלינן לקולא כדין ספק ממון, והיינו משום שהחיוב לתת צדקה הוא חיוב כלפי שמיא ולא חיוב ממון להעני, וכתב הקו"ב שלפ"ז לכאורה יספיק בעד אחד בנוגע לאם הוא חייב צדקה או לא כמו באיסורין, ולא נצטרך ב' עדים. ועוד הביא את דברי המ"מ בפ"י מהל' נזקי ממון ה"ה שלפי הרמב"ם ספק כופר הוא לחומרא כיון דהוי כפרה ולא ממנא, וכתב הקו"ב שגם שם יספיק ע"א. ותמה הקו"ב דא"כ למה תניא במכות שם שעדי כופר שהוזמו אינם משלמים כופר למ"ד כופרא כפרה משום שהזוממין אינם בני כפרה, הלא פשיטא שאינם משלמים כי בעדות איסור ליכא דין של הזמה כיון שמספיק בע"א, ויש אומרים אפילו כשצריכים שני עדים.

מיהו יש לדרון בכל עיקר הנחת הקו"ב שכיון שיש דין של איסור לענין להחמיר הה"נ לענין דסגי בעד אחד, הלא יש לחלק ולומר שלענין אם אזלינן לחומרא או

לקולא דנין על יסוד הספק ומש"ה יש לצדקה וכופר דין של איסורין ומחמירים בספק, אבל מ"מ מכיון שהדבר נוגע להוצאת ממון אולי הרי זה מספיק כדי לגרום דבעינן ב' עדים כמו בממון ולא סגי בע"א.

ב. עי' בכתובות דף ט"ו ע"ב דמבואר שאם מצאו תינוק, אם רוב אנשי המקום הם ישראל נותנים להתינוק דין של ישראל, ואמרינן למאי הלכתא אמר רב פפא להחזיר לו אבידה. ופירש"י וז"ל, רבותא היא דמוציאין מיד ישראל הזוכה בה, ועוד דאמור רבנן המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה שהשוה מצרים לחשיבתן של ישראל ונאמר לא יאבה ה' סלוח לו עכ"ל. פי' דבגלל הטעמים הנ"ל הוי יותר רבותא לומר שברוב ישראל מחזירין לו אבידה מלומר שברוב ישראל חייבים להחיותו כלומר לפרנסו עיי"ש.

מיהו צ"ע דהא גם כדי להחיותו מוציאין ממון, וא"כ גם בזה יש הרבותא של הוצאת ממון.

מיהו י"ל שהכוונה ב"להחיותו" היא שב"ד הם אלו שצריכים להחיותו וכמו שפירש"י לעיל שם, וא"כ י"ל שזה לא מיקרי שמוציאין ממוחזק, כי מוציאין בכה"ג מקופה של צדקה, ואע"פ שהגבאי צדקה מחזיק בהממון בשביל העניים, והרי הוא השומר שלהם, וא"כ חשיבי העניים מוחזקים, אבל הרי גם התינוק הזה אם הוא ישראל הרי הוא בגדר מוחזק, כי אז הרי זה נקרא שהגבאי מחזיק את הכסף גם בשבילו, וא"כ יוצא

שיש כאן ספק מי נקרא המוחזק האמתי, ובכה"ג כבר כתב הקצה"ח בסי' פ"ח סק"ט שלא שייך לומר שהממע"ה, אבל הך מוצא אבידה הרי הוא רוצה להחזיק את האבידה לעצמו בטענה שהתינוק הוא גוי, ואינו מתכוין לשומרה בשביל התינוק, ולכן אפילו אם התינוק הוא ישראל אין התינוק בגדר מוחזק כי הישראל אינו מחזיקה בשבילו.

גם יש ליישב על פי מה שכתבנו לעיל בסמוך כאן שהחיוב לפרנסו הוי ביסודו חיוב מצוה כלפי שמיא, דהיינו מצות צדקה, ואין הכוונה שהתורה חייבה אותו חיוב ממון כלפי העני, אלא התורה חייבה אותו במעשה מצוה כלפי שמיא לפרנס את העני, ומש"ה כשאנו מסופקים בציור מסוים אם חייבים לפרנס את העני או לא הרי אנו צריכים להכריע על פי גדרי חיוב מצות, וממילא בהציור של הגמ' שם הדין נותן שנלך בתר רוב, ואע"פ שכתוצאה מזה נצטרך להוציא ממון ואין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממון, אבל אין זה נקרא שמוציאין ממון ממוחזק על פי רוב כי כבר הכרענו על פי גדרי מצות שחייבים להחמיר אשר מעתה יש חיוב גמור על המוחזק לתת את הכסף, אבל כל זה הוא רק בנוגע להחיוב להחיותו, אבל בנוגע להחיוב של השבת אבידה י"ל שהוא באמת חיוב ממון שחייבה אותו התורה לחבירו, וממילא התם צריכים להכריע ספקות על פי הכללים של ספקות בעניני ממון, ומש"ה התם הוי אמינא שלא נוציא מן המוצא כיון שאין מוציאין ממון על פי רוב.

ובזה קמ"ל דשפיר מוציאין כי י"ל שגם השבת אבידה הרי היא ביסודה דין של מעשה מצוה כלפי שמיא וממילא אזלינן בתר רוב (אבל בנוגע להחיותו ה"י פשוט לנו כך).

ועי' ברא"ש באלו מציאות סוף סי' א' שכתב באמת שבספק השבת אבידה (כגון חצי קב בב' אמות) אזלינן לחומרא. ועי' עוד בזה בדברינו שם באות ח' סק"ב.

ג. ולפי היסוד הנ"ל מובן למה אמרינן בב"ק דף נ"ו ע"ב שהעוסק במצוה פטור מלתת צדקה, והיינו משום שאע"פ שעוסק במצוה פוטרת אותו רק ממצות כלפי שמיא אבל לא מחיובים שהוא חייב להזולת, אשר משום כך מפסיקין באמצע קריאת שמע מפני הכבוד בכרכות דף י"ג ע"א, אבל חיוב צדקה אינו ביסודו חיוב להזולת אלא מצוה כלפי שמיא וכהנ"ל.

פתח תפתח את ירך לו (ט"ו), (ח') [כ].

בענין אם עדיף לתת את הכל לעני אחד או לפזר את הממון בין כמה עניים.

הנה בפרק ג' דאבות משנה ט"ו הובאו דברי רבי עקיבא שהכל לפי רוב המעשה. וכתב הרמב"ם בפירושו המשניות שם וז"ל, שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גדול המעשה אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק, והמשל בו,

כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד, ולאיש אחר לא נתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות, מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב ואח"כ פסקה ממנו וכו', וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא לפי גודל המעשה עכ"ל.

ושוב כתב בהמשך דבריו שכלל זה אמור לא רק לענין קניית מעלות הנפש אלא גם לענין קבלת שכר, והיינו ששכרו של הנותן לעשרה עניים מרובה הוא מהנותן את אותו הסכום לעני אחד. ויש לומר שהתוספת שכר היא עבור זה גופא שקנה קנין יותר חזק.

והנה שמעתי בשם הגרי"ז זצ"ל שכשאדם גוזל חפץ ששוה מאה פרוטות הרי הוא עובר מאה פעמים על הלאו של לא תגזול, רק שכשאנו דנין על כמה מעשים של גזילה עשה הרי זה נקרא שעשה רק מעשה אחד. ולפי זה יוצא לכאורה שגם מי שנותן מאה פרוטות לצדקה, אפילו על ידי מעשה נתינה אחד, הרי הוא מקיים מאה מצות. מיהו נר' שאע"פ שגם כשהוא נותן בבת אחת לעני אחד הרי הוא מקיים מאה מצות, אבל מכל מקום אכתי י"ל כדברי הרמב"ם הנ"ל ששכרו של הנותן מאה פעמים הרי הוא יותר גדול.

ברם באמת הרמב"ם לא תלה בפירוש

את שני הדברים יחד כמו שנקטנו עד עכשיו, אלא יתכן באמת שמטעם אחר שכרו יותר גדול, דהיינו כי על ידי ריבוי מעשים יש לו יותר מצות, ודלא כמו שיצא לנו לפי הגרי"ז.

גם י"ל שריבוי השכר הוא עבור הטירחה יתירה, דוגמת "לפום צערא אגרא" (סוף פ"ה דאבות), ולא משום שקנה קנין יותר חזק (מיהו באמת יש לחקור גם בנוגע להכלל הנ"ל של לפום צערא אגרא, האם התוספת שכר היא פיצוי עבור הצער, או האם היא משום שהעובדא שנצטער גורם שקנינו הוא קנין יותר חזק).

והנה מלשונו של הרמב"ם משמע קצת ששכרו ומעלתו של הנותן אלף זהובים בבת אחת הרי הוא פחות רק באופן שהי' שם עני אחר ולא נתן לו כלום, אבל אם לא הי' שם עני אחר, שוב שוה הוא שכרו ומעלתו למי שנתן אלף פעמים, דהא דקדק לומר שם שלעני אחר לא נתן כלום. ברם לפי טעמו שתלה את הדבר בריבוי פעמים לכאורה אין לחלק.

והנה מצאתי בספר חסידים בסי' ס"א שכתב וז"ל, דבר אחר, טוב לאדם לפרנס אחד אם אין לו אלא לפרנס נפש אחד, טוב משיתן לחמשה ולא יספיקו וכו' לפי שכל אחד חסר, אבל אם גם אחרים נותנים לכל אחד ואחד טוב לו לתת גם הוא לכל אחד ואחד, ועל זה נאמר פזר נתן לאביונים וכו' עכ"ל. ועייין עוד שם במפתחות לסי' תט"ו דאיתא בזה הלשון, עשיר שהקב"ה נתן לו עושר ונכסים וכבוד ואינו נותן צדקה לעניים ונותן לאחד הרבה ולאחרים איננו נותן כלום, זה עשיר גוזל את העניים

וצועקים עליו עכ"ל. ברם בפנים הספר שם לא נזכר ציור זה שהוא נותן לאחד הרבה ולאחרים איננו נותן כלום. ועל כל פנים חזינן שסובר הספר חסידים שבאופן שאם יפזר לא יספיק להם, טוב לתת לאחד מהם לחד.

עוד יש להעיר, דהנה הספר חסידים כתב שבהציור הזה שנתן לאחד הרבה ולשני לא נתן כלום הרי זה נחשב שהוא גוזל את העניים ואילו מהרמב"ם משמע שאין זה בגדר עוולה רק שלא קנה קנין חזק.

ובשו"ת חת"ס בחלק יו"ד סי' רכ"ט כתב שאע"פ שטוב יותר לחלק צדקה להרבה בני אדם, אבל מכל מקום היכא שאביו הוא עני, יתן הכל לאביו. ולפי דברי הספר חסידים הנ"ל יש לומר דאיירי החת"ס באופן שגם בלאו הכי יש אחרים שנותנים, ויש מספיק לכולם, אשר לפי זה ה' הוא צריך לחלק בין כולם, וקמ"ל שמכל מקום יתן הוא הכל לאביו, אי נמי י"ל דאיירי באופן שהוא לבדו נותן, ואין בידו לבדו למלאות אפילו חסרונו של עני אחד, וקמ"ל שבכהאי גוונא יתן הכל לאביו ולא יחלק, אע"פ שאם לא ה' אביו ה' צריך לחלק, אבל בלא הני גווני, אלא היכא שהוא הנותן היחיד, ויש בידו לבדו למלאות חסרונו של עני אחד, הלא גם בלא שיהי' אביו הרי הוא חייב לתת את הכל לאחד במקום לחלק להרבה וכדברי הספר חסידים (וא"כ פשיטא שצריך הוא להעדיף את אביו).

ובשו"ע יו"ד סי' רנ"ז סעיף ט' נפסק בזה הלשון, לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד עכ"ל, והמקור הוא מעירובין דף ס"ג ע"א דאיתא הנותן מתנותיו לכהן

אחד מביא רעב לעולם, וילפינן כן מדוד שנתן כל מתנותיו לכהן אחד ובא רעב לארץ. ולפי הספר חסידים איירי כל זה בציור שגם אם יפזר, יספיק לכולם ע"י אחרים.

והנה הענין הזה של "נתעוררה" נפשו כמה פעמים ושעל ידי זה נעשה אצלו קנין חזק שייך גם לגריעותא, וכדאיתא בקידושין דף כ' ע"א שכיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר.

לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו' (ט"ז, ג')

בענין מה היא הכוונה בזה שכתוב שאוכלים מצה שבעה ימים על הקרבן פסח.

הנה יש לעיין דבשלמא מה שכתוב לא תאכל עליו חמץ (על הקרבן פסח), הרי זה מובן, כי הכוונה היא שבתוך זמן הקרבת ואכילת הפסח לא יאכל חמץ, אבל מה היא הכוונה בשבעת ימים תאכל עליו מצות, הלא בכל השבעת ימים אין קרבן פסח וא"כ מה היא הכוונה ב"עליו".

ברם מרש"י בפרשת בהעלותך (ט', ג') נראה שבאמת מה שאוכלים מצה שבעת ימים אחרי הקרבן פסח הרי זה קיום חיובי בעצם הקרבן, כי מגוף דיני הקרבן פסח הוא שיבואו אחריו ז' ימים שהם "ימי אכילת מצה", דהנה כתוב שם ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אותו ופירש"י וז"ל, ככל חקתיו, אלו מצות שבגופו, שה תמים זכר בן שנה, וככל משפטיו, מצות שעל גופו ממקום אחר, כגון שבעת ימים למצה

ולביעור חמץ עכ"ל, הרי שכתב רש"י שם שמה שאוכלים מצות ז' ימים ולא חמץ הרי זה נקרא מצוה שעל גופו של הקרבן פסח ממקום אחר, וא"כ לפ"ז מובן היטב הלשון הנ"ל של שבעת ימים תאכל עליו מצות, דהכוונה היא דהוי באמת קיום בהקרבן פסח. ואם יאכל בתוך הז' ימים חמץ הרי זה נקרא שלא נשלם ענינו של הקרבן פסח עד גמירא (אע"פ שבודאי אינו מעכב ואכילת חמץ אינה פוסלת את הקרבן לא בשעת מעשה ולא למפרע).

מיהו אכתי צ"ב כי לפי הנ"ל צריך לצאת שבזמן הבית היו חייבים לאכול מצות כל השבעת ימים כדי לקיים מצות קרבן פסח במילואו, ואילו דבר כזה לא שמענו.

ועכ"פ לפי דרכנו הנ"ל יש לבאר את המשנה בפסחים דף צ"ו ע"א דתנן מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה באגודת אזור ועל המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל בחפזון בלילה אחד, ופסח דורות נוהג כל ז', ובגמ' פרכינן אמאי קאי, אילימא אפסח (כלומר הקרבן פסח), פסח כל שבעה מי איכא, אלא אחמץ, והנה התנא הרי איירי אודות ההבדלים שבין קרבן פסח מצרים לבין קרבן פסח דורות, ולא איירי התנא אודות ההבדלים שבין חג הפסח במצרים וחג הפסח לדורות, שהרי כן מוכח ממה שאמר התנא פסח מצרים מקחו מבעשור וכו', כלומר מקחו של הקרבן פסח שהזכרנו כבר במה שאמרנו "מה בין פסח מצרים", דאם הכוונה בפסח מצרים היתה לחג הפסח א"כ הי' צ"ל "קרבן פסח מצרים" מקחו מבעשור, ומעתה לפ"ז

שהכוונה ב"מה בין פסח מצרים לפסח דורות" היא להקרבן פסח א"כ אין מובן מה שסיים התנא שפסח דורות נוהג כל ז', כלומר האיסור של חמץ נוהג כל ז' כמו שביאר הש"ס, דהא רק החג והאיסור של חמץ נוהגים ז' ימים אבל הקרבן הרי הוא נוהג רק יום אחד דהיינו ליל ט"ו כמו בפסח מצרים.

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר כי לפי הנ"ל יוצא שהדינים של הקרבן פסח נמשכים באמת כל השבעת ימים.

ברם יש לדחות שכוונת המשנה ב"מה בין פסח מצרים" אינה רק על קרבן פסח לחוד וכן לא על חג הפסח לחוד, אלא הכוונה היא לכל עניני פסח יחד, ועל זה תנן שלדורות עניני פסח נוהגים כל ז' אבל במצרים נהגו רק יום אחד.

ברם בפסחים דף כ"ח ע"ב מבואר שרבי יהודה סובר ששבעת ימים תאכל עליו מצות בא לקבוע אכילת מצה לחובה בזמן הזה (כי בערב תאכלו מצות נפקא לי' לדרשה אחרת עיי"ש), ופירש"י שהמלה "עליו" באה להקיש מצה לפסח ולמימר שבלילה הראשונה אכילת מצה היא חובה כמו שפסח הוא חובה, דהמלה עליו כתובה כדי לרמוז על קרבן פסח כדי שנקיש מצה לפסח, ולפ"ז המלה "עליו" אין לה פירוש עצמי אלא הרי היא בגדר היקש שבא לומר שמה שכתוב שבעת ימים תאכל מצות, בנוגע להלילה הראשונה הכוונה היא לחובה, וזהו דלא כהדרך הנ"ל שכתבתי בכיאר המלה עליו.

מיהו רבי שמעון שם סובר שילפינן חובה בזה"ז מבערב תאכלו מצות, וא"כ

לפי ר"ש אכתי צריכים להסביר מה היא הכוונה בעליו, וי"ל כדרכנו הנ"ל. שו"ר ברמב"ן בבהעלותך שכתב על דברי רש"י שם וז"ל, וטעות סופר הוא, אלא מצוות שבגופו שה תמים זכר בן שנה, שעל גופו צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו, שחוצץ לגופו מצות ובעור חמץ, וכן בפסח שני נאמר חקתיו ומשפטיו, ומצה וחמץ עמו בבית, ואינו נוהג אלא יום אחד עכ"ל.

והנה בספרי על זבחים בפרק ג' אות קמ"ט כתבתי דלא כדברינו כאן, ואעתיק כאן את מה שכתבתי שם. דהנה בגמ' שם אמרינן אמר רב חסדא מרגלא בפומי' דרב דימי בר חנינא בשר פסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו חייבין עליהן משום טומאה (פי' אם אכלן כשהוא עצמו טמא). אמר רבא תדע דתניא אשר לה' לרבות אימורי קדשים קלים לטומאה, אלמא אע"ג דלאו בני אכילה נינהו חייבין עליהן משום טומאה, הכא נמי אע"ג דלאו בני אכילה נינהו חייבין עליהן משום טומאה. וכתבתי שם:

"הנה מדברי רב דימי בר חנינא מוכח

שהדין של צלי אינו רק בגדר תנאי במצות אכילת פסח אלא הרי הוא גם דין במצות הקרבת הקרבן, ואם נאכל נא או מבושל ולא צלי חסר לא רק במצות אכילת פסח אלא חסר גם במצות הקרבת הקרבן, דאם הוי רק חסרון במצות אכילת פסח פשיטא שחייבים עליהם משום טומאה ואין צורך ללמוד מאימורין.

"עוד יש להוכיח כהנ"ל מהא שכן עזאי סובר שמותר פסח נאכל צלי, כי אם הוי רק דין במצות אכילת פסח הרי מותר פסח שקרב שלמים בשאר ימות השנה אין מצות אכילת פסח ואין סיבה למה צריכים לאוכלו צלי (ועי' בזה בחידושי הגרי"ז על דף ט')."

"ובזה מיושב קושיית תוס' בדף נ"ו ע"ב על הא דתנן שהפסח אינו נאכל אלא צלי, דהקשו תוס' למה לא תנן גם שאינו נאכל אלא על מצות ומרורים, ואילו לפי הנ"ל לק"מ כי אכילת פסח על מצות ומרורים הרי זה רק דין במצות אכילת פסח אבל אין זה מוסיף כלום במצות הקרבת הקרבן משא"כ אכילת צלי וכהנ"ל.

שופטים

שופטים ושטרים תתן לך
(ט"ז, י"ט).

א. בענין איזה בתי דינין הם בכלל מצות מינוי שופטים.

עיינן בסנהדרין דף ט"ז ע"ב דתניא שצריכים למנות ב"ד לכל עיר ועיר ולכל שבט ושפט. ועוד תניא שם שרבי יהודה אומר אחד ממונה על כולן שנא' (שופטים ושטרים) תתן לך, ופירש"י וז"ל, זו סנהדרי גדולה עכ"ל (מיהו תוס' שם פירשו דקאי על הנשיא, א"נ על המופלא של הב"ד). ומפירושו חזינן שגם מינוי ב"ד הגדול הרי זה בכלל המ"ע של שופטים ושטרים תתן לך אע"פ שאינו ב"ד של עיר או שבט מסוים (ואולי גם לפי תוס' הרי זה בכלל המצוה, אם לא שנדחק שהעמדת הב"ד היא רק הכשר מצוה, וכל גוף המצוה היא רק העמדת נשיא ומופלא בתוך הב"ד).

וכן מבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ במ"ע קע"ו שכלל שם גם את הסנהדרין הגדולה בכלל מצוה זו. ועיינן עוד בדבריו בפ"א מהל' סנהדרין דעל הא שהביא שם בה"א שמצות עשה של תורה למנות שופטים כתב בה"ג וז"ל, כמה בתי דינין קבועין יהיו בישראל וכו' קובעין בתחלה ב"ד הגדול במקדש וכו' עכ"ל, ומשמע שגם דבר זה הוא בכלל המ"ע של שופטים ושטרים תתן לך שהזכיר בתחילת דבריו שם.

והנה כבר הבאנו שבהברייתא בסנהדרין

שם לא נזכרו אלא בתי דינין שבכל עיר ועיר וכל שבט ושפט, וכן ב"ד הגדול לפי פירש"י הנ"ל. אמנם מלבד מאלו היו עוד שני בתי דינין אחרים של כ"ג, אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה, וכדתנן להלן שם בדף פ"ו ע"ב. ויש לעיין אם גם המינוי של ב' בתי דינין אלו הוא בכלל מצות מינוי שופטים או לא. דהא לכאורה אינם נכללים בכלל הריבוי של שופטים לכל עיר ועיר וכל שבט ושפט.

מיהו אולי היו באמת הבתי דינין של העיר ירושלים, והיתה זקוקה ירושלים לשנים מכיון שהיתה גם בגבול יהודה וגם בגבול בנימין, וכמש"כ תוס' שם שעיר של שני שבטים צריכה ב"ד לכל שבט, וירושלים היתה שייכת לשני השבטים הנ"ל למ"ד בדף קי"א ע"ב שנתחלקה לשבטים, א"נ דגם ישיבת השבט לחוד מחייבת אפילו אם לא נתחלקה לו, עי' בזה להלן כאן.

ברם לפ"ז היו צריכים לישב על שער העיר ולא במקדש.

והרמב"ם בסה"מ שם לא הזכיר בתי דינין אלו בכלל מצוה זו. אמנם בפ"א מה"ס שם הזכיר גם בתי דינין אלו.

ובנוגע לב"ד של ג' סמוכין לדון דיני קנסות ודיני ממונות, עיינן בסה"מ שם שהזכיר אותו בהדי מצוה זו, ומשמע שגם ב"ד של ג' הוא בכלל המ"ע של מינוי שופטים. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ן בתחילת פר' שופטים כאן עיי"ש. ויש לדון

ועיין ברמב"ן על פסוק זה שהביא את פירושו של תוס' וכתב רק את הדוגמאות של ירושלים או שאר עיירות למ"ד שחולקים עיר א' לב' שבטים (וכן נקט בספר באר שבע בדרך קי"א שם), ומשמע שלא מרבינן אלא באופן שגוף העיר שייכת לשני שבטים.

ג. דברי הרמב"ן שהי' לכל שבט ב"ד הגדול של השבט.

עוד כתב הרמב"ן כאן לפרש שכמו שהיתה קיימת סנהדרין גדולה הממונה על כל הבתי דינין שבכלל ישראל, כמו כן הי' נמצא בכל שבט ושבט ב"ד ראשי של כ"ג שהי' ממונה על כל השבט. וכתב שזוהי הכוונה במאי דמרבינן שופטים לכל שבט ושבט, פי' ב"ד ראשי לכל שבט ושבט. אמנם לפי דבריו צ"ע למה תני בדרך פ"ו ע"ב שם שאם לא ידע הב"ד של העיר איך לפסוק היו שואלים את הב"ד שעל פתח הר הבית שבירושלים, ולא תני שמקודם לכן היו שואלים את הב"ד שהי' ממונה על כל השבט וכמו שכתב הרמב"ן עצמו שם, שאם נסתפקו בתי דינין שבעיירות היו באין לפני הב"ד הגדול של השבט עיי"ש. וכן בדרך פ"ח ע"ב שם אמרינן שמשם (לשכת הגזית) כותבין ושולחין בכל מקומות כל מי שהוא חכם וכו' יהא דיין בעירו, משם מעלין אותו להר הבית וכו' ולא אמרו שמעלין אותו תחילה לב"ד הגדול של השבט (ועכ"פ אפשר לומר שדיין בעירו כולל שני דברים, דבתחילה ממנים אותו לב"ד של ג' ומשם מעלין אותו לב"ד של כ"ג של עירו).

בזה בכוונת הרמב"ם ביד החזקה כי חילק שם ב"ד של ג' להלכה נפרדת עיי"ש. ואם נאמר שאינו בכלל המצוה אז אין צריכים שיהי' בתוך העיר ב"ד קבוע הממונה והמזומן לדון דיני ממונות ודיני קנסות, אלא אם יש דין ודברים בעיר, יש מצות דיינות על מי שיודע, וכשר לדון, שידון אותם. ולעיל בפר' דברים על הפסוק ושפטתם צדק (א', ט"ז) הבאנו מאיפוא ילפינן מצות דיינות. ועכ"פ בפשטות משמע מהרמב"ם בהל' סנהדרין שם שהי' שפיר בכלל המצוה ושצריכים ב"ד קבוע.

ב. בענין עיר אחת שגרים בה בני ב' שבטים.

הנה בהברייתא בסנהדרין שם מרבינן שצריכים להושיב בתי דינין לכל עיר ועיר ולכל שבט ושבט. והקשו תוס' שאם מושיבין לכל עיר ועיר הרי ממילא יוצא שיש ב"ד לכל שבט ושבט ולמה פרטו לכל שבט ושבט, ותירצו תוס' שאע"פ שכבר מרבינן כל עיר ועיר אבל מ"מ אכתי צריכים לרבות גם כל שבט ושבט כדי לאשמועין שאם יש בעיר אחת אנשים מב' שבטים, עושין בה ב' סנהדראות. אמנם יש לעיין אם כוונתם היא דוקא להיכא שבאמת שייכת העיר לב' שבטים, וכגון ירושלים שנתחלקה ליהודה ובנימין (למ"ד שנתחלקה לשבטים), או בשאר עיירות למ"ד בדרך קי"א ע"ב שם שחולקין עיר אחת לב' שבטים, אבל בעיר שנתחלקה לשבט אחד לחוד רק שגרים בה גם אנשי שבט אחר אין מושיבין בה ב' סנהדראות, או האם גם בכה"ג מושיבין בה ב' סנהדראות.

ד. מצוה בשבת לדרון את שבטו.

ע"י בסנהדרין בדף מ"ו ע"א דאמרינן שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה בהוראת שעה.

ובדף ט"ז ע"ב שם תניא רשב"ג אומר לשבטיך ושפטו, מצוה בשבת לדרון את שבטו. ומדברי הרמב"ן בבראשית י"ט ח' מוכח שגם בנוגע למכין ועונשין שלא מן התורה אמרינן שמצוה בשבת לדרון את שבטו.

ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט (השופט) אשר יהי בימים ההם וגו' (י"ז, ט).
בענין מה שצריכים להושיב כהנים ולויים בב"ד הגדול.

עיי' ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, ומצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולויים שנאמר, ובאת אל הכהנים הלויים, ואם לא מצאו, אפילו היו כולם ישראלים, הרי זה מותר עכ"ל. ומקורו הוא מהספרי בפר' שופטים שדרשו על הך קרא דובאת אל הכהנים הלויים בזה"ל, מצוה בב"ד שיהיו בו כהנים ולויים, יכול מצוה ואם אין בו פסול, ת"ל ואל השופט אע"פ שאין בו כהנים ולויים כשר. והנה לכאורה משמע מלשון הספרי שאף לכתחילה לא בעינן שיהיו כולם כהנים ולויים אלא סגי גם במקצתן, וזהו שאמרו "שיהיו בו כהנים ולויים", וכן איתא בעמק הנצי"ב שם. ולכאורה משמע כן גם מהסוגיא בסנהדרין דף י"ז ע"א דהא אמרינן שבירר משה ששה מכל שבט ושבת, ואם איתא שצריכים לכתחילה שיהיו כולם כהנים

ולויים, א"כ למה לא בחר כולם משבת לוי (מיהו יש לדחות שלא מצא בשבת לוי שבעים ראויים, ומש"ה ה"י רשאי לבחור מנין שוה של ראויים מכל שבט, ולא ה"י צריך להרבות בבני לוי ככל האפשר מאחר שכבר לקח מקצת לויים ובין כך ובין כך לא יהיו כולם לויים. ואפילו לשיטת הרא"ש בהוריות דף ז' סוף ע"א שבדיעבד מותר להושיב בסנה"ג גם מי שאינו ראוי להוראה אבל מ"מ י"ל שראוי משבת אחר עדיף מאינו ראוי משבת לוי).

אמנם מלשון הרמב"ם הנ"ל משמע שצריכים לכתחילה שיהיו כולם כהנים ולויים, שהרי כתב וז"ל, ואם לא מצאו, אפילו היו כולם ישראלים, ה"ז מותר עכ"ל, הרי שחילק את הדבר לשני שלבים, דהיינו א', שלא מצאו, וב', שהיו כולם ישראלים, ואם לכתחילה סגי גם במקצתן, א"כ לא ה"י לו לומר אלא שאם "לא מצאו ה"ז מותר", וכמו הסגנון של הספרי, או שאם כולם הם ישראלים הרי זה מותר, וממילא הוי ידעינן דאיירי באופן שלא מצאו אפילו מקצתן אלא כולם הם ישראלים, דהא אפילו לכתחילה אין צריכים טפי ממקצתן, וא"כ למה כתב ש"אם לא מצאו, אפילו היו כולם ישראלים ה"ז מותר", ובע"כ משמע שלכתחילה בעינן כולם, וכונתו היא לומר שאם לא מצאו כולם כדבעינן לכתחילה, אלא מקצתן לחוד, ולא עוד אלא אפילו אם היו כולם ישראלים ולא מצאו אפילו מקצתן, מ"מ ה"ז מותר. והא דנחית הרמב"ם להך מדריגה אמצעית, ולא כתב שלכתחילה צריכים שיהיו כולם כהנים ולויים ובדיעבד אפילו אם כולם ישראלים

הרי זה מותר, הרי זה כדי לאשמוענין דאיכא מיהא קיום מסוים גם במקצתן, ובעינן לכתחילה מקצתן אע"פ שלא מצאו כולם וכדלהלן.

והנה כבר הבאנו לעיל את מאי דדרשינן בספרי בזה"ל, יכול מצוה ואם אין בו פסול ת"ל ואל השפט אע"פ שאין בו כהנים ולוים כשר. אמנם עיין להלן שם בספרי על הא דכתיב והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן וגו' או אל השפט וגו', דדרשינן בזה"ל, זהו שאמרנו אע"פ שאין בו כהנים ולוים כשר. ופירש שם הנצי"ב שגם בהדרשה קמייתא גרסינן ת"ל או אל השפט, והיינו משום שבאמת מהפסוק הראשון של ואל השפט אין להוכיח כלום, דהא כיון שגם לכתחילה אין צריכים אלא שיהיו מקצתן כהנים ולוים א"כ אין להוכיח כלל מהא דכתיב ואל השפט שמותר בדיעבד בלא שום כהנים ולוים, דדילמא קאי קרא דואל השפט בהנשיא או המופלא, דהא אין צריכים שיהיו כולם משבט לוי, וא"כ אכתי מי יימר שאין ביניהם כהנים ולוים מלבד מההוא שופט, משא"כ מקרא דאו אל השפט שפיר יש להוכיח כהנ"ל, דהא מלשון או משמע שבחד גברא איירי, והכוונה היא אל הכהן, דהא בעינן שיהיו בו כהנים, ובדיעבד אפילו אם אינו כהן אלא שופט בעלמא הרי הוא כשר עכת"ד. אמנם אם נאמר שלכתחילה בעינן שכולם יהיו כהנים ולוים כמו שדייקנו מלשון הרמב"ם, אז שפיר יש לגרוס כגירסא דידן, משום שלפ"ז איכא למימר שמהפסוק הראשון הרי אנו לומדים רק שאין צריכים שכולם יהיו כהנים ולוים,

וקמ"ל דסגי בדיעבד אפילו אם מקצתן הם רק סתם שופטים, וכדכתיב ואל השפט, אבל מהפסוק השני דכתיב או אל השפט דרשינן שבדיעבד אין צריכים אפילו מקצת כהנים ולוים וכדרכו הנ"ל של הנצי"ב, ואע"פ שגם בהדרשה קמייתא איתא שאפי' מקצתן אין צריכים בדיעבד, דהא תניא אע"פ שאין בו כהנים ולוים כשר, ומשמע שאין צריכים אפילו מקצתן, אבל י"ל שבאמת הרי אנו לומדים רק שאין צריכים כולם, רק שסמכו את עצמם בלשונם על הדרשה השני, ומש"ה אמרו את הדרשה השני' בלשון "זהו שאמרנו". ברם לפי דברינו צ"ע, דנהי שב' דרשות נפרדות הן אבל מ"מ אמאי לא תיסגי בהדרשה השני' לחוד. ברם, י"ל שאתי הדרשה הראשונה לאשמוענין שלכתחילה איכא קיום מסוים גם במקצתן וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם, אשר לפ"ז נמצא שכל דברי הרמב"ם מקורם הם בהדרשות הנ"ל של הספרי.

אמנם סוף סוף מלשון הרמב"ם שכתב ומצוה להיות בסנה"ג כהנים ולוים לא משמע שצריכים לכתחילה שכולם יהיו כהנים ולוים, וכבר דייקנו כן גם מהספרי. ורצה אחד מהחבורה לפרש את דברי הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו שלעולם י"ל שגם לכתחילה סגי במקצתן לחוד, ולא בעינן כולם, רק שאפילו אם סגי במקצתן אבל מ"מ אכתי בעינן שיהיו באותו מקצת גם כהנים וגם לוים, וא"כ שפיר כתב הרמב"ם ש"אם לא מצאו, אפילו אם היו כולם ישראלים ה"ז מותר", דכוונתו לומר שלא מבעיא אם לא מצאו משניהם, דהיינו כהנים ולוים, אלא אחד מהם לחוד דמותר

בדיעבד, אלא אפילו אם היו כולם ישראלים גם זה מותר, ותרתי קמ"ל, חדא שבדיעבד אין צריכים משניהם, ועוד שאפילו אחד מהם אינו מעכב, אבל מ"מ גם לכתחילה אין צריכים שכל השבעים ואחד יהיו כהנים ולוים אלא מקצתן לחוד וכהנ"ל*).

גם יש לפרש שכוונתו היא כך דלא מבעיא אם לא מצאו מקצת כהנים אלא אחד לחוד (כלומר אבל לכתחילה לא סגי בחד אלא צריכים כמה, אולי משום דכתיב כהנים), אלא אפילו אם כולם הם ישראלים ואפי' כהן אחד לא מצא הרי זה כשר. מיהו ב' הדרכים הנ"ל אינם עולים יפה עם דרשות הספרי, אם לא שנגרוס כהנצי"ב.

שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו וגו' (י"ז, ט"ו) [א].

בענין התנאי של נביא במינוי מלך.
עיי' ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג שכתב וז"ל, אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי ב"ד של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו וכשאוול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו עכ"ל. והלח"מ שם הקשה מנין לו להרמב"ם שצריכים על פי נביא, דהא בתוספתא לא שנו אלא

ב"ד של ע"א לחוד. ברם עיין בספרי כאן שדרשו להדיא שהכוונה ב"אשר יבחר" היא על פי נביא. אמנם דברי הרמב"ם אכתי צ"ע, דהא מדבריו נראה להדיא שמקורו בזה אינו מהספרי הנ"ל, דהא לא הזכיר את הפסוק של אשר יבחר, אלא כתב שילפינן לה מהא שנתמנו יהושע ושאוול ודוד ע"י משה ושמואל שהיו נביאים, וא"כ צ"ע, דאולי מספיק בב"ד לחוד, ומשה ושמואל השתתפו בהמינוי בתור נשיאי הסנהדרין, ומנלן שצריכים גם נביא (ועיין ברמב"ן כאן במה שכתב בענין הספרי הנ"ל).

וי"ל דאילו לא היינו צריכים אלא ב"ד של ע"א א"כ הי' די במשה לחודי', דהא משה עצמו במקום ע"א קאי כדאמרינן בסנהדרין דף י"ג ע"ב וט"ז ע"ב, וא"כ מכיון שנתמנה מפי משה ביחד עם בית דינו, בע"כ צ"ל שצריכים גם נביא וגם ע"א. מיהו אכתי צ"ע איך למד כן משמואל ובית דינו

עוד צ"ע על דברי הרמב"ם שהרי כתב שצריכים ע"א כיהושע שמינהו משה ובית דינו, ולכאורה קשה דמכיון שמשה עצמו במקום ע"א קאי א"כ ממה לחוד ידעינן שצריכים ע"א, וכמו הא דילפינן מיני' שם שאין עושין סנהדראות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של ע"א כי משה הוא זה שהעמיד

היו שלישי בראשון דכשר לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם (אבל ר"ת והבה"ג פוסלים, ור"ת סמך את עצמו על מה שהביא מהירושלמי שמשה הי' פסול לפנחס, עיין בתוס' בסנהדרין דף כ"ח ע"א בד"ה רב). וי"ל שלא הכניס את פנחס כי עוד לא נתכהן פנחס באותה שעה כדאמרינן בזבחים דף ק"א ע"ב.

* מיהו צ"ע דעיין בדברים רבה פרשה ג' ברייתא ט"ו דמבואר שאהרן ובניו ופנחס לא היו בכלל השבעים זקנים של אספה לי שבעים איש. וצ"ע למה לא הכניס אותם כדי שיהיו בהסנהדרין גם כהנים. ברם י"ל דשאני התם שלא הי' יכול להכניסם להסנהדרין כי היו קרוביו, ודיינים הקרובים זה לזה פסולים. מיהו פנחס עם משה

סנהדראות בתחילה ומשה במקום ע"א קאי, וא"כ למה צריכים בית דינו.

ויש ליישב על פי מש"כ תוס' שם בדף ט"ז ע"ב בד"ה את וז"ל, ועוד קשה דבפרק קמא דשבועות תנן דאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא וע"א, ופירש שם בקונטרס דיליף ממשה דהוי מלך ונביא ובמקום ע"א, וא"כ גבי סנהדרין דיליף ממשה דבעי ע"א, מהאי טעמא נמי ניבעי מלך ונביא בהעמדת סנהדראות, וי"ל דהכא מרבינן (גבי מוסיפין על העיר ועל העזרות) טפי משום דכתיב וכן תעשו, משמע דאתא לרבוויי כל הנך עכ"ל, הרי דסבירא להו שהיכא דלא כתיב קרא יתירא לכך, לא ילפינן ממשה אלא דבר אחד לחוד.

ומעתה לפ"ז שפיר צריכים במלך גם לבית דינו של משה, והיינו משום שאילו היינו לומדים רק ממשה לבדו, לא היינו אלא סנהדרין לחוד, כמו בסנהדראות לשבטים, אבל לא היינו מצריכים נביא, דהא א"א ללמוד ממשה אלא דבר אחד בלבד, אבל עכשיו שלומדים ע"א מזה שהי' גם על פי בית דינו, שוב אפשר ללמוד ממשה עצמו שצריכים נביא.

שום תשים עליך מלך (י"ז, ט"ו) [ב].

בענין אין משתמשין בשרביטו.

עיי' בסנהדרין דף כ"ב ע"א דאמר רב יעקב א"ר יוחנן אבישג מותרת לשלמה ואסורה לאדניה, מותרת לשלמה דמלך הוא ומלך משתמש בשרביט של מלך, ואסורה לאדוני' דהדיוט הוא. הרי ששרביטו של מלך אסור להדיוט גם לאחר מיתת המלך,

וכן מבואר גם בתחילת הפרק שם דתנן שאין נושאין אלמנתו עיי"ש.

והנה עיי' ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, כבוד גדול נוהגין במלך ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם שנאמר שום תשים שתהא אימתו עליך, אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו וכו' עכ"ל, הרי שכתב להדיא ששני דינים נפרדים נאמרו במלך, דהיינו גם חיוב כבוד וגם חיוב יראה. ולכאורה נראה לומר דהא דאין נושאין אלמנתו ומשתמשין בשרביטו הרי זה משום הדין של יראה שנאמר בו, דעיי' בקידושין דף ל"א ע"ב בענין כיבוד אב דאמרינן איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא, לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, כיבוד, מאכיל ומשמע ומלביש ומכסה מכניס ומוציא, ומשמע לכאורה שמהותו של כבוד היא בקום ועשה דהיינו ע"י מעשה, ואילו מהותה של יראה היא בשוא"ת, וא"כ צ"ל שגם הא דאין נושאין אלמנתו ואין משתמשין בשרביטו של מלך הרי זה משום חובת יראה.

והנה עיי' בתוס' ר"י הזקן בקידושין שם שכתב וז"ל, ומסתברא דכל הני דוקא בחייו עכ"ל. ומהמשך דבריו שם משמע שכוונתו היא להדברים שהם בכלל יראה, וכן צ"ל, דהא בכבוד אמרינן שם להדיא שמכבדו בין בחייו ובין לאחר מותו בדברים שאפשר (ובדברים שא"א, הלא פשיטא שפטור), וא"כ בע"כ צ"ל דקאי על הדברים של מורא. ולכאורה נראה שטעמו של התוס' ר"י הזקן הוא משום דס"ל שכל הענין של יראה לא שייך לאחר מיתה, כי לאחר

שאינו קיים לא שייך לומר שיירא ממנו, אבל כבוד שייך שפיר גם לאחר מיתה*.) אמנם לפ"ז קשה טובא מהסוגיא בסנהדרין, דהא מבואר שם שאין משתמשין בשרביטו גם לאחר מיתתו, וכן שאין נושאין את אלמנתו, וכבר כתבנו שדברים אלו הרי הם בכלל הדברים שנוהגים משום יראה, וא"כ איך הם שייכים לאחר מיתה לפי דברי התוס' ר"י הנ"ל. ואם נאמר שטעמו של התוס' ר"י אינו משום שלא שייך יראה לאחר מיתה, אלא משום דס"ל שלא מיקרי "מקומו" לאחר מיתתו, ומש"ה א"א לומר שעדיין אסור לישב שם, וכן בהא דאסור לסתור את דבריו הרי זה משום שלאחר מיתה לא מיקרי "דבריו" (ודוחק), א"כ גם באלמנתו ובסוסו ושרביטו נאמר כן (ועי' בתוס' בב"ב דף קי"ד ע"ב בד"ה מה אשה וכו' בהשגתם על הריב"ם דסבירא להו לתוס' שיש שארות בין בעל לאשתו בין לאחר מיתת האשה ובין לאחר מיתת הבעל, והרש"ש שם השיג על זה כי מיתת הבעל הרי היא יציאה גמורה כמו בגט).

ולכאורה יש להוכיח שהענין של יראה שייך גם לאחר מותו מהדין של לא יקראנו בשמו גם לאחר מותו. מיהו יש לדחות שלקרותו בשמו הרי זה בגדר בזיון ועובר בזה על ארור מקלה אביו ואמו, והענין של

מקלה שפיר שייך גם לאחר מותו. ואע"פ שהרמב"ם כלל לא יקראנו בשמו במילי דמורא אבל י"ל שהר"י הזקן סובר דהוי בכלל ארור מקלה וכהנ"ל.

והנה עי' בחידושי רבינו יונה בפרק ב' דסנהדרין שכתב שכבוד ויראת המלך הרי הם ביסודם משום כבוד הציבור, והיינו שבמה שמכבדים את המלך שהוא ראש הציבור, מתבטא כבוד הציבור. ולפי דבריו לק"מ על התוס' ר"י הזקן מאין נושאין אלמנתו ומאבישג, ואין לדמות מורא מלך למורא אב, דהא לפי דבריו יוצא שמה שאין נושאין אלמנתו ואין משתמשין בשרביטו הרי זה מחמת מורא הציבור שהוא עומד בראשם, וא"כ י"ל שיראת הציבור שמתקיימת בזה שאין נושאין אלמנתו ואין משתמשים בשרביטו שפיר שייך גם לאחר מיתתו של המלך (אע"פ שבדידי' גופי' לא שייך יראה לאחר מיתתו וכהנ"ל), והיינו משום שהציבור עדיין קיים ומש"ה גם השתא מתקיימת מורא ציבור במה שאין נושאין אלמנת מי שהי' מלך עליהם וכן בזה שאין משתמשין בכסאו ושרביטו של מי שהי' מלך עליהם (ונוסיף שגם עכשיו הרי זה שפיר נקרא אלמנתו וכסאו ושרביטו).

ובענין עצם חידושו של התוס' ר"י

הר"י, דהנה רש"י שם הקשה איך גירר חזקיהו את עצמות אחז אביו על גבי מטה של חבלים ולא חש לכיבוד אב, ואע"פ שכתב רש"י שם "כבוד" אבל לכאורה הי' ענין של מורא (דהא הי' מצווה בשב ואל תעשה שלא לעשות כן). ובכל זאת חזינן שרצה רש"י שם שינהג לאחר מיתה. מיהו י"ל כמו שנכתוב להלן בפנים שמקלה שפיר שייך לאחר מיתה, והתם הרי הי' ציור של מקלה.

* ובספרי על פרק ב' דקידושין באות שע"ו הוכחתי מהתוס' ר"י שאם ביטל מצות מורא ועמד במקומו אין זה נקרא שעבר ג"כ על מצות כיבוד כי אם זה מיקרי שביטל מצות כיבוד א"כ למה אינו מצווה שלא לעמוד במקום אביו לאחר מיתתו מצד המצוה של כיבוד עיי"ש שדנתי על סברת דבר זה. וגם דנתי אם דברי רש"י בסנהדרין דף מ"ז ע"א בד"ה על מטה וכו' הם נגד דברי התוס'

הזקן, עי' בתפא"י על משניות בפ"ק דקדושין אות נ"ד, ובפ"ד דפסחים אות נ', ובשו"ת רעק"א סי' ס"ח ד"ה ומעתה. ובנוגע לדברי רבינו יונה עיין בע"ז דף י"א ע"א בתד"ה עוקרין וכו'.

שום תשים עליך מלך (י"ז, ט"ו) [ג].

בענין משפטי המלך.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"י שכתב וז"ל, שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר ושפטנו מלכנו וכו' עכ"ל. וצריך בירור מה טיבו של משפט זה. ועיין בדבריו בפ"ג שם ה"י שכתב וז"ל, כל ההורג נפשות שלא ברא' ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם עכ"ל. והנה אע"פ שהזכיר רק רוצח, אבל מ"מ עיי"ש באור שמח שהוכיח שהוא יכול להרוג גם גנבים, וכ"כ האברבנאל בהקדמתו לספר שופטים (ב"השתוף השלישי") בתורת טעם לזה שדן דוד המלך למיתה את האיש העשיר שלקח את כבשת העני בשמואל ב' י"ב ה' - ו'. ועיין שם ברש"י, וכן ברד"ק שם על פסוק א', ובאברבנאל שם על פסוק ה' (וע"ע באור שמח שם שר"ל שלפי הרמב"ם לא קשה קושיית תוס' בסנהדרין דף מ"ט ע"א ד"ה מאי טעמא שהקשו וז"ל, וא"ת היאך נתחייב יואב מיתה [שהרי הרג אותו שלמה] במאי דקטלי

לעמשא הא בעינן התראה וכו' עכ"ל). ועיין גם בחינוך במצוה תצ"ז שכתב וז"ל, ושהוא יכול לדון בני אדם כפי מה שיראה לו האמת ואפילו בלא עדים ברורים וכו' עכ"ל. הרי שלא הזכיר רוצח, ועיי"ש במנ"ח שכתב שהכוונה היא שהוא יכול לדון רק למיתה (ולכאורה גם שאר עונשי הגוף), אבל אינו יכול לדון דיני ממונות ולהפקיע בו ממון בהוראת שעה, דהא כתב הרמב"ם שאינו יכול להפקיר ממון. וכוונתו היא למה שכתב הרמב"ם בפ"ג שם ה"ח וז"ל, כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו וכו', ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו, אבל לא יפקיר ממון, ואם הפקיר הרי זה גזל עכ"ל. אמנם נראה שאין משם ראיה, והיינו משום שכוונת הרמב"ם שם היא שאינו יכול להפקיר לכבודו כדרך שמותר לו לאסור ולהכות, אבל אכתי אין ראיה משם שאינו יכול לעשות כן בתורת משפט, וכגון להפקיר ממון של גנבים היכא שאין ראיה ברורה (והמנ"ח עצמו צידד לחלק שאם אדם חייב מיתה ב"ד הרי המלך שפיר יכול להפקיר את ממונו אבל אם אינו חייב מיתה ב"ד אין המלך יכול להפקיר את ממונו).

ובאמת מלבד ממה שיכול המלך לקנוס ממון, ודלא כדברי המנ"ח הנ"ל, הרי נראה להדיא מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין ה"ג שהוא יכול לדון יחידי גם בע"כ של הבעל דין, דז"ל שם, ראשי גליות שבכבל במקום מלך הן עומדים, ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום, ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו שנאמר לא יסור שבט מיהודה וכו' עכ"ל. ומזה שכתב שבמקום מלך הן עומדים מבואר

שגם מלך יכול לדון בע"כ, וע"ע שם בהי"ד.

וע"ע שם בפ"ג ה"ח דמבואר שיש למלך כח להעמיד דיינים.

והנה האור שמח דייק שם מלשונות הרמב"ם שיש למלך שליטה רק על רוצחים וכדומה שהם ענינים שבין אדם לחבירו, אבל אין לו כח לדון בהוראת שעה בדברים שבין אדם למקום כגון שבת ועריות, ומש"ה גבי מלך כתב הרמב"ם שיש לו כח לדון ולתקן את העולם, משא"כ גבי ב"ד כתב שהם עושים סייג לתורה.

מיהו מדברי הר"ן בדרשותיו בדרוש י"א בדרכו הראשון נר' דס"ל שיש למלך רשות להעניש גם בדיני שבת ועריות וכדומה (וכן משמע בדברי האברבנאל בהקדמתו לשופטים שם), דעיי"ש שכתב שיש למלך כח לדון בהוראת שעה, ושוב כתב וז"ל, ואל תקשה עלי מהו ששנינו בפרק נגמר הדין, תניא ראב"י אומר שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו', שנראה ממנה שמינוי הב"ד הועיל לשפוט כפי תקון העת והזמן (ולא המלך), ואינו כן, אלא בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין לשפוט את העם המשפט צדק לבד, לא לתקון ענינם ביותר מזה (כלומר בהוראת שעה), אם לא שיתן המלך להם כחו, אבל כאשר לא יהי' מלך בישראל, השופט יכלול ב' הכחות, כח השופט וכח המלך וכו', ואפשר עוד לומר, שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי הפשט הצודק, בין שהוא צורך השעה, נמסר לב"ד, אבל תקונם ביותר מזה (כלומר שאר תיקוני וחוקי המדינה), נמסר למלך

עכ"ל. והנה המימרא שבפרק נגמר הדין שהביא הר"ן נאמרה שם בענין עבירות שבין אדם למקום עיי"ש, ומ"מ מבואר בדבריו בדרכו הראשון ששפיר יש למלך כח לדון בהם. ועוד דאל"כ הלא הי' יכול לחלק שהתם בפרק נגמר הדין איירי בבין אדם למקום, וכח זה מסור לב"ד, וכח המלך הוא בבין אדם לחבירו (ונוכל לומר שגם לב"ד יש כח זה, ומה שמשמע בנגמר הדין שדוקא ב"ד ולא מלך, הרי זה קאי רק על עבירות שבין אדם למקום).

והאבני נזר בחלק יו"ד סימן שי"ב אות מ"ז - ג"כ כתב שבין מלכי בית דוד ובין מלכי ישראל מותרים להעניש בהוראת שעה על עבירות שבין אדם לחבירו אבל לא על בין אדם למקום, ולמלכי בית דוד יש גם את הכח לדון בדיני ממונות בין אדם לחבירו אע"פ שלא שייך בזה הוראת שעה. ברם האור שמח בתוך דבריו על דברי הרמב"ם הנ"ל בפ"ג ה"י שמלך רשאי להרוג רוצחים הזכיר רק מלכי בית דוד.

ובענין מה שהוסיף הר"ן שם שמשפט המלך הוא בשאר תיקוני המדינה, עי' בחי' הר"ן בסנהדרין על דף כ"א ע"ב בד"ה מתניתין וכו' על הא דתנן וכותב לו ס"ת לשמו, יושב בדין הוא עמו, שכתב וז"ל, וא"ת והא מלך לא דן ולא דנין אותו, י"ל דמיירי (ההיא דיושב בדין הוא עמו) בדיני ממונות, והרב המאירי ז"ל תירץ בדינין שהוא דן בעצמו מטכסיסי מלכות, א"נ במלכי בית דוד עכ"ל חי' הר"ן.

וגם הרדב"ז בפ"ד מהל' מלכים ה"ט כתב שיש למלך ישראל כח לעשות דינא דמלכותא דינא (כלומר תיקוני וחוקי המדינה וטכסיסי מלכות).

מיהו עי' בר"ן בנדרים דף כ"ח ע"א בד"ה במוכס העומד מאליו שכתב וז"ל, וכתבו בתוספות דדוקא במלכי האומות אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה עכ"ל. וע"ע בשו"ת הרשב"א בח"ב סי' קל"ד בד"ה אבל עכשיו וכו' שכתב וז"ל, ואפשר עוד כי גם למלכי ישראל רשות בכענין זה, לפי שזה משמירת עמו, כדי שלא יזוקו הישראלים, דרים פריצים בין השכנים, ויהי' בזה נזק המלך, והרי זה בכלל מה שאמרו במשנתנו ופורץ לעשות לו דרך, וכל האמור בפרשת מלך מותר בו, א"כ מה שיצוה המלך לעשות פתח ודלתים באמצע השכונה לשמירת העם הרשות בידו, נמצא דין מלכי ישראל שוה לדין האומות בדבר זה, וזה ראי' כי זה דינא דמלכותא ולא גזלה דמלכותא ושפיר דמי עכ"ל.

ולא ירבה לו נשים וגו' (י"ז).

עיין בסנהדרין דף כ"א ע"א דתנן לא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה, רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, ר' שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, ועיין ביד רמה שם שכתב שלכו"ע אסור לו למלך ליקח אשה המוחזקת לרשעה, ואפילו לא אחת, והא דאמר רבי שמעון שאפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, ומשמע שלפי רבי יהודה הרי הוא שפיר רשאי, הרי זה איירי באשה שתם שאינה מוחזקת לא לצדקת ולא לרשעה,

אבל המוחזקת לרשעה אסורה גם לרבי יהודה. ולפ"ז יוצא שת"ק סובר שאסור להרבות יותר מי"ח ואפילו צדקניות, ורבי יהודה סובר שמותר להרבות צדקניות אבל שתם נשים מותרות רק עד שמונה עשרה, ורבי שמעון סובר ששתם אשה אסורה אפילו אחת.

אמנם עיין בתוספתא במס' סנהדרין בפרק ד' ברייתא ג' דתניא לא ירבה לו נשים כאיזבל אבל כאביגיל מותר דברי ר' יהודה, הרי להדיא שגם בכאיזבל לא אמר ר"י אלא שלא ירבה, אבל בפחות מכאן משמע דליכא איסורא ודלא כהיד רמה, וצ"ע.

ועי' בחזון יחזקאל על התוספתא שם מה שרוצה לתרץ.

וכסף וזהב לא ירבה לו מאד (י"ז, י"ז).

עיין בחידושי הר"ן בסנהדרין דף כ"א ע"ב באמצע ד"ה לו שכתב וז"ל, דמאי דאסר רחמנא על המלך שלא ירבה לו כסף וזהב היינו שלא יבקש מס גדול כדי להתעשר, אלא כדי הוצאות שכר חיילותיו, אבל אם הקנה לו מן השמים ממון הרבה, לא קאי בלאו, כגון שכבש מדינה ומצא בה אוצרות כסף וזהב דודאי שלו הן, וכדאמרינן לעיל אוצרות מלכים למלך ושאר ביזה שבוזזין מחצה למלך ומחצה לעם עכ"ל.

והנה לכאורה יש להקשות על דבריו דמהו הראי' מביזה, אולי גם התם מותר לו לקחת מן הביזה רק כדי הוצאות חיילותיו לחוד, אבל להרבות לעצמו לעולם אימא שגם בכה"ג אסור.

אמנם הא ליתא, משום שאם איירי באופן שהוא לוקח לחיילותיו א"כ לא הי' צריך שאר הביזה (חוץ מאוצרות מלכים) להיות תלוי במחצה, אלא אם הוא צריך לכולו א"כ גם כולו יכול ליטול, דהא בכל עת יכול הוא להטיל מס לצורך הוצאות חיילותיו, ואם די לו בפחות ממחצה, א"כ אסור לו ליטול אפילו מחצה, וא"כ בע"כ צ"ל שאיירי בנוטל לעצמו, ולכן שפיר שיך השיעור של מחצה, ואין בזה איסור משום דשלא ע"י הטלת מס רשאי הוא להרבות לעצמו.

והנה הרמב"ם לא חילק כחילוקו של הר"ן, אלא משמע דס"ל שבכל גונוי אסרה תורה, וז"ל בפ"ג מהל' מלכים ה"ד, ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגזיו ולהתגאות בו או להתנאות בו וכו' עכ"ל. אמנם לפ"ז הדרה קושיית הר"ן לדוכתה, למה רשאי ליטול אוצרות מלכים ומחצה של שאר הביזה.

ובדעת הרמב"ם נראה לומר שבאמת אינו רשאי ליטול בביזה אלא כדי הוצאותיו לחוד (וכן כתב המנ"ח במצוה תק"ב עיי"ש), והא דאינו רשאי ליטול גם יותר ממחצה בתורת מס, הרי זה משום שבהא דילפינן בסנהדרין שם שמחצה למלך ומחצה לעם (מהא דהוקש נגיד לכהן) נאמר שהמחצה השני' תהי' להעם על כל פנים, והתורה הפקיעה אותה ממנו אפילו בתורת מס לצורך הוצאותיו. ולפ"ז יוצא שבאמת אין צריכים דין מיוחד להא שנוטל את המחצה שלו, דהא אינו רשאי ליטול אלא לצורך חיילותיו לחוד, ולתכלית זו הרי הוא יכול ליקח בתורת מס גם בלא הלכה מיוחדת של ביזה, וא"כ נמצא שכל

מה שנתחדש בהך היקש הוא רק שהמחצה השני' מופקעת היא ממנו לגמרי, ושאינו יכול ליטלה אפילו בתורת מס לצורך חיילותיו, משא"כ לפי הר"ן הרי נאמר בזה דין מחודש שהוא יכול לקחת מחצה לעצמו אע"פ שאינו צריך לו להוצאותיו.

וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' (י"ז, י"ח) [א].

בענין היכא שלא כתב ס"ת בהיותו הדיוט.

עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' תפילין ומזוזה וס"ת ה"א וה"ב שכתב וז"ל, מ"ע על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה וכו', ואע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו וכו', והמלך מצוה עליו לכתוב ספר תורה אחד לעצמו לשם המלך יתר על ספר שיהי' לו כשהוא הדיוט וכו' עכ"ל. והנה במלך הוסיף לומר שמלבד ממה שצריך לכותבו לעצמו, דהיינו שיהי' הוא הבעלים של הס"ת, הרי הוא צריך גם לכותבו לשמו, וזהו שכתב לשם המלך, וכדתנן בסנהדרין דף כ"א ע"ב שכותב לו לשמו, אבל בנוגע להדיוט לא כתב שהוא צריך לכותבו לשמו, אלא כתב רק שהוא צריך לכותבו לעצמו, דהיינו שיהי' הוא הבעלים. וכן ביו"ד סי' ע"ר לא הזכירו הפוסקים שבהדיוט צריכים לשמו. ולפי שיטת רש"י והגר"א ביו"ד שם שאדם יוצא גם על ידי שהוא קונה ס"ת מוכח לומר שאין צריכים בהדיוט כתיבה לשמו, דהא בודאי אין כוונתם להיכא שנכתב לשמו דוקא (ועיין במנ"ח במצוה תק"ג שכתב

שבמלך מכיון שצריכים שיכתבנו לשמו, לא יוכל לצאת במה שהוא קונה ספר תורה (דהא לא נכתב לשמו). ועיין עוד בחידושי הר"ן בסנהדרין דף מ"ח בד"ה תנאי שכתב שלכם דכתיב בקרא דכתבו לכם גבי חובת הדיוט אתי למימר שצריכים עשי' לשם ס"ת, ו"לו" דכתיב גבי מלך אתי למימר שצריכים לשמו, ובפשטות כוונתו היא לשם המלך, דהא לאחר שידעינן שס"ת של הדיוט צריך להיות לשם ס"ת, ושזהו מדיני ס"ת, למה הייתי אומר שגבי מלך אין צריכים ס"ת כשר, וא"כ צ"ל שכוונתו היא לשם המלך*) (ויש לדחות), וא"כ גם מדבריו חזינן שבהדיוט אין צריכים כתיבה לשמו.

אמנם יש לתמוה מהא דתניא בדף כ"א ע"ב שם וכתב לו את משנה התורה וגו' כותב לשמו שתי תורות וכו', הרי להדיא שגם הס"ת שהוא כותב משום חובת הדיוט צריך להיות לשמו.

והנה עיין עוד ברמב"ם שם בפ"ז ה"ב שכתב וז"ל, זה שהי' לו כשהוא הדיוט מניחו בבית גנזיו, וזה שכתב או שנכתב לו אחר שמלך יהי' עמו תמיד וכו' עכ"ל, ומדבריו חזינן שמצות והיתה עמו וגו' מתקיימת דוקא באותו שהוא כותב בתורת מלך, ולא באותו שיש לו משום חובת הדיוט. אמנם עיי"ש בה"ג שכתב וז"ל, לא

הי' לו ס"ת קודם שימלוך צריך לכתוב לו אחר שמלך שני ס"ת, אחד מניחו בבית גנזיו, והשני יהי' עמו תמיד וכו' עכ"ל, ומשמע מדבריו שאיזה מהם שירצה יכול להניח בבית גנזיו, ואיזה שירצה יקח עמו תמיד, ולכאורה צ"ע טובא, דהא בודאי אינו יכול ליקח עמו אלא זה שכתב משום חובת מלך וכמש"כ הוא עצמו בה"ב (ואולי י"ל שאיירי באופן שלא פירש עד שעת לקיחה, ודוחק).

ולכאורה נראה מכל הנ"ל שהיכא שלא כתב בהיותו הדיוט, אשר בכה"ג הרי הוא חייב לכתוב שנים כשהוא מלך, א"כ בשניהם נוהגים דיני ס"ת של מלך, ומש"ה צריכים שניהם להיות לשמו, וגם הרי הוא יכול ליקח עמו איזה שירצה. מיהו דבר זה תמוה מאד מאחר שהראשון הוא משום חובת הדיוט. וגם צ"ע למה לא כתב הרמב"ם בפירוש שהיכא שלא כתב בהיותו הדיוט הרי הוא צריך לכתוב את שניהם לשמו כדתניא בגמ'. מיהו נראה שבאמת רמז הרמב"ם דבר זה במש"כ שהוא צריך לכתוב "לו" אחר שמלך ב' ס"ת, דכוונתו במש"כ "לו" היא לשמו, ואין כוונתו למש"כ לעיל שם בה"א שצריך שיהי' לעצמו, כלומר שלו, דהא בפ"ג מהל' מלכים ה"א כתב וז"ל, בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב "לו" ס"ת "לעצמו"

לחוד כמו שלומדים בהדיוט מכתבו וא"כ למה צריכים ללמוד כן מלו. ואם נאמר שאה"ג את הדין שצריך להיות של המלך לומדים מוכתב וכוונת הרמב"ן היא שאת הדין שצריכים לשמו ילפינן מלו א"כ למה המחיש דבר זה באומרו שלא יתנאה בשל אחרים הלא גם בלא הדין של לשמו ידעינן שלא יתנאה משל אחרים מוכתב.

(* מיהו עי' במלחמות בסוכה דף ט' שכתב וז"ל, ואילו בספר תורה כתיב כתבו לכם לחובתכם, דהיא דאמר בה מצוה לכתוב משלו דכתיב כתבו לכם ההיא מכתבו נפקא, וגבי מלך כתיב וכתב לו ודרשינן לשמו שלא יתנאה בשל אחרים לשתי תורות כדאי' בפרק כהן גדול עכ"ל. וצ"ע דגם במלך הדין שצריכים שיהי' שלו יש ללמוד מוכתב

עכ"ל, וא"כ חזינן ששני ענינים הם. מיהו ברמב"ם הוצאת ר"ש פרנקל גורס בלשון הרמב"ם בהל' מלכים שם כלשון המשנה בסנהדרין שכותב לו לשמו ולא שכותב לו לעצמו.

וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' (י"ז, י"ח) [ב].
עוד דרך בענין יסוד הדין שמלך צריך לכתוב עוד ס"ת נוסף על זה שהוא משום חובת הדיוט.

ע"י ברמב"ם בפ"ג מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ספר תורה לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו עכ"ל. ומבואר מדבריו שכדי לצאת ידי חובת הדיוט מספיק בהספר תורה שהניחו לו אבותיו. וזה נראה תמוה, שהרי בפ"ז מהל' ספר תורה ה"א פסק להדיא כהסוגיא בסנהדרין דף כ"א ע"ב שאע"פ שאבותיו של אדם הניחו לו ספר תורה מצוה לכתוב משלו, וא"כ מאי שנא מלך.

וכבר הקשה הכ"מ קושיא זו ות"י וז"ל, הדיוט שאני שאם הי' סומך על של אביו נמצא שלא הי' כותב הוא ספר תורה כלל, אבל המלך אע"פ שיסמוך על של אביו בספר תורה שחייב מדין הדיוט, כיון שבספר תורה שהוא חייב בו מדין מלך אינו סומך על של אביו הרי הוא כותב ספר תורה וסגי בהכי עכ"ל, ודבריו צריכים ביאור.

ויש לבאר דבריו על ידי שנחדש שיסוד הדין של החיוב של מלך לכתוב עוד ס"ת אינו בגדר חובה חדשה של כתיבה, דהיינו שגם בהיותו מלך הרי הוא צריך לכתוב

ספר תורה, אלא יסוד הדין הוא שהמלך צריך לקחת את הס"ת עמו לכל מקום, והרי הדיוט צריך דוקא להניחו בבית גזויו ואינו יכול לקחתו עמו, וכמו שמשמע מהלשון של להניחו בבית גזויו, דהיינו במקום מוסתר ושמור, כי התכלית אינה רק הלכה של כתיבה אלא גם כדי שיהי' למשמרת במקרה שישכח דבר מה מהספר תורה, ולכן צריכים שיהי' שמור ויעמוד ימים רבים, ומעתה מכיון שמלך צריך ליקח את הספר תורה עמו הרי הוא מוכרח לכתוב עוד ספר תורה, אבל אין כאן חיוב חדש של כתיבה, אלא מכיון שכתב כשהוא הדיוט, סגי בכתיבה זו גם למתי שנעשה מלך (מיהו לעיל בפנים כתבנו שצריך להיות לשם המלך), וכן אם כתב רק לאחר שמלך סגי בכתיבה זו גם להחייב כתיבה של הדיוט, כי אין דין שהוא צריך לכתוב שני ספרי תורה, אלא הדין הוא שיהיו לו שני ספרי תורה, כי יש להם דינים שונים, ומכיון שכן סגי בזה שכתב אחד מהם וירש מאבותיו את השני וכדברי הכ"מ, כי העובדא שכתב כשהוא מלך סגי גם להחייב של הדיוט,

ונסיף על הנ"ל שהחיוב של הדיוט לכתוב ס"ת, והחיוב של הדיוט שיהי' לו ס"ת בבית גזויו, יכולים להתחלק לשני ספרי תורה, ולכן עם הס"ת הראשון הרי הוא יוצא ידי החיוב שלהדיוט יהי' ס"ת בבית גזויו, ואת החיוב של כתיבת ספר תורה, וכן את החיוב שס"ת יהי' עמו תמיד, הרי הוא מקיים עם זה שכתב בהיותו מלך.

והנה היכא שלא הי' לו ס"ת כשהי' הדיוט אשר אז הוא כותב שנים בהיותו

מלך כתב הרמב"ם שאחד מניחו בבית גנזיו והשני לוקח עמו, ומשמע שהוא יכול להניח בבית גנזיו איזה מהם שירצה ולקחת עמו איזה מהם שירצה, ולעיל הקשינו למה אינו צריך לקחת עמו דוקא את הס"ת שכתב לשם חובת מלך. מיהו לפי הנ"ל לק"מ כי אין דין מיוחד של כתיבת מלך, אלא כל הטעם למה הוא צריך שנים הרי זה כי הם חלוקים בשימושיהם, וא"כ שפיר יוצא שהוא יכול לקחת עמו איזה שירצה.

וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' (י"ז, י"ח) [ג].
בענין כמה מהתורה צריך המלך לכתוב ולקחת עמו.

הנה מפשטות המשנה והגמ' בסנהדרין דף כ"א ולשון הרמב"ם נראה שצריך המלך לכתוב ספר תורה שלם. מיהו ראיתי בספר המצות הוצאת הגר"ח העליר ז"ל במ"ע י"ח שהביא שיש חולקים על זה והנני מעתיק את לשונו שם:

"ראוי להעיר שבתוס' על התורה בפרשת שופטים שם כתוב כי הס"ת שהמלך צריך לכתוב לעצמו היינו עשרת הדברות, וכן היא בתוס' הרא"ש שם.

"ועיין בערוך ערך תפל בשם רב נחשון גאון על הגמ' תפילין בראשו וס"ת בזרועו (כן היא הלשון בברכות דף י"ח וכ"ג, ועי' בסוכה דף מ"א וס"ת בחיקו ובש"ס מינכען בזרועו, ועי' בדקדוקי סופרים שם) שהי' כתוב בה רק עשרת הדברות. ובשערי תשובה (לייפציג תרי"ח) סי' קמ"ט הובאה תשובה זו לרב האי גאון: הא דאמור רבנן לא יאחז אדם תפילין בראשו וס"ת בזרועו זה הס"ת שאמרו כגון שכתוב בו מן אנכי

ה' אלקיך עד וכל אשר לרעך שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה.

"והרמב"ם השמיט בספר היד הא דאמרינן בסנהדרין דף כ"א אותה שיוצאה ונכנסת עמו "עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד", ותמה על זה הכ"מ בפ"ג מהל' מלכים, ובמהרש"ל בגמ' מחק זה, ואמנם איתא גם בגירסת הר"ח. ועי' בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סי' ע"ב שכתב דלעולם פשטא דמתניתין משמע שהוא כנגדו לא עליו ממש, ותו דדבר רחוק הוא שיעשה ס"ת כשר כשיעור קמיע שיוכל לתלות בזרועו וקרוב לנמנע הוא, וע"כ י"ל דתנא דמתניתין פליג בהא וסבר כאיך תנא ולא דרשינן ל"י לענין שהיה תלוי ס"ת בזרועו כמין קמיע. ועי' בלח"מ.

"וברש"ש שם כתב מדנפשי: ולולא דמסתפינא הייתי אומר דס"ת שני' לא היתה שלמה אלא מספר המצות בקוצר ע"ש.

"ועי' במאירי בסנהדרין שם שכתב דס"ת השני' היתה כאותה שמונחת בבית גנזיו לא משנה תורה בלבד ועושה קטן שיכול לתלותה בזרועו תמיד ע"ש.

"ועי' ספרי וכתב לו את משנה התורה אין לי אלא משנה תורה שאר דברי תורה מניין ת"ל וכו' אחרים אומרים משנה תורה כותב שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד.

"ועי' בחידושי הר"ן שם: לפי פשטא שהי' עמו ממש ותלוי בזרועו, ואפשר נמי דהאי עמו היינו אדם אחר שהי' מוליכו לפניו וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' מלכים."

בענין כתיבת ספר תורה [א]. בענין חסרון אות אחת וחסרון יריעה אחת.

ע"י ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין ומזוזה וס"ת ה"ב שפסק שגם בס"ת פוסל חסרון אות אחת כמו בתפילין ומזוזה. וע"י בר"ן במגילה דף י"ח ע"ב בד"ה וכתב הרמב"ן וכו' (דף ה' ע"ב בדפי הרי"ף) שהביא מגיטין דף ס' ע"א שס"ת שחסר יריעה אחת אין קורין בו ומשמע שבחסרון פחות מכאן קורין, והקשה דהא במגילה דף ח' ע"ב תנן דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אתא אשורית, ומשמע שבשאר דברים הרי הם שוין, וא"כ הדין נותן שגם ספרים יהיו נפסלים בחסרון אות אחת. ותי' הר"ן שלהיות כשר לקריאה לא איכפת לן בחסרון שהוא פחות מיריעה אבל כדי לצאת ידי מצות כתיבת ס"ת בעינן ספר תורה שלם כמו תפילין ומזוזות, ודיוקא דמתניתין דהא לשאר דברים שוים קאי על הס"ת של מצות כתיבה.

עוד הביא בשם הרמב"ן לתרץ דהא דחסרון פחות מיריעה כשר הרי זה רק בסוף הספר אבל לא אם דילג הסופר באמצע. ולכאורה צ"ע דאכתי יוצא לפי הרמב"ן שגם לענין שאר דבריהם אין ספר תורה שוה לתפילין ומזוזות שהרי ספר תורה כשר אם חסר קצת בסוף הספר משא"כ תו"מ. מיהו י"ל שאין זה נקרא שאינם שוים, כי י"ל שהטעם בתו"מ למה מיפסל גם אם חסר רק בסוף אין זה משום חסרון בהחפצא אלא הרי זה משום שהוא צריך לעשות את המעשה מצוה עם כל הפרשיות, דכולן

צריכות להיות על ידו ובין עיניו, ומש"ה אם חסרו אפילו בסוף הרי לא עשה את כל המעשה שמוטל עליו, וגם בס"ת אם הוא צריך לקרות פרשת וזאת הברכה בסוף הספר וחסר שם ולא קרא הרי לא עשה את כל המעשה המוטל עליו, שהרי לא קרא את כל הפרשה שהיתה מוטלת עליו לקרות, אבל כשהוא צריך לקרות פרשה אמצעית אז הרי לא חיסר כלום מהקריאה בזה שחסר קצת בסוף הספר תורה, וא"כ יוצא שס"ת שוה באמת לתו"מ דבאמצע גם חסרון אות אחת הרי זה נחשב פסול בהחפצא גם בתפילין ומזוזות וגם בספר תורה, ואילו בסוף אין זה פסול בהחפצא בין בתפילין ומזוזות ובין בספר תורה.

והנה במנחות דף כ"ח ע"א תנן שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו וכו', ד' פרשיות שבתפילין מעכבין זו את זו. ולכאורה יש להעיר למה לא תנן נמי שכל הפרשיות של ס"ת מעכבין זו את זו. מיהו לפי שני התירוצים הנ"ל של הרמב"ן והר"ן לק"מ, והיינו משום שלפי הרמב"ן יוצא שבסוף הספר לא איכפת לן אם חסר (פחות)

מיריעה שלימה), ולפי הר"ן יוצא שבנוגע לקריאת התורה לא איכפת לן אם חסר פחות מיריעה שלימה.

ברם גם בלא"ה י"ל דלא שייך בס"ת לישנא דמעכבין זו את זו, דהנה לכאורה גם בלא"ה צ"ע למה צריכים לומר שהפרשיות של תפילין ומזוזה מעכבות זו את זו, הלא אפילו חסרון של אות אחת פוסלת. מיהו נראה דלק"מ כי בתפילין ובמזוזה נאמר דין מסוים של הנחת

(בתפילין) וקביעות (במזוזה) פרשיות, וצורת המצוה היא הנחת וקביעות פרשיות, ומש"ה הו"א שכל פרשה ופרשה היא מצוה נפרדת, וממילא הו"א שאפילו אם חסירה פרשה אחת, אכתי יש קיום מצוה בהפרשה השני' (אבל הא ודאי שחסרון אות אחת פוסלת את אותה פרשה), ולכן צריכים שהמשנה תאמר שהפרשיות מעכבות זו את זו, אבל בספר תורה לא נאמרה מצוה של כתיבת פרשיות, אלא המצוה היא כתיבת כל הספר תורה כולו, ולכן אין שום הו"א לומר שמתקיים קיום מסוים על ידי כתיבת פרשה אחת, ומש"ה אין צורך לומר שכל הפרשיות מעכבות זו את זו.

עוד בענין כתיבת ס"ת [ב]. בענין ארבע טעיות בכל דף ודף.

א. עי' במנחות דף כ"ט ע"ב דתניא שאם יש ג' טעיות בכל דף ודף מתקנין אבל אם יש ארבע בכל דף ודף יגנו משום שאם יתקן אותו יהי' נראה כמנומר (ומבואר שם דהיינו רק בחסרות דכיון שיצטרך להכניס את האותיות שחיסר בין השיטין הרי זה מיחזי כמנומר). ותנא שאם יש בו דף אחת שלימה הרי היא מצלת על כולו, וא"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמי' דרב והוא דכתיב רובי' דספרא שפיר. ועיין בשט"מ באות כ' שפי' שהכוונה היא שאין יותר מו' או ח' טעיות בכל דף ודף. וצ"ע דגם כשיש יותר מו' או ח' טעיות הרי רוב הספר כתוב שפיר. ולכאורה ביותר הי' נראה לפרש שהכוונה ברובא דספרא היא לרוב האותיות של הס"ת. ועיין ברמב"ם בפ"ז מהל' תפילין

ומזוזה וס"ת הי"ב שכתב וז"ל, ס"ת שיש בו שלש טעיות בכל דף ודף יתקן, ואם היו ארבע יגנו, ואם הי' רוב הספר מוגה והשאר יש בו ארבע טעיות בכל דף ונשאר אפילו דף אחד מאותו השאר המשובש בלא ארבע טעיות הרי זה יתקן עכ"ל. והנה מלשונו משמע פי' אחר, והיינו שרובא דספרא שפיר פירושו הוא על דרך משל שמתחילת הספר תורה עד רובו של הספר, אין שום טעות, אלא הרי הוא מוגה, ובהמיעוט הנשאר יש בכל דף ד' טעיות חוץ מאחת מהן (באמצע או בסוף) שיש בו פחות מד' טעיות.

ברם הכ"מ שם הבין מלשונו כפשטות הסוגיא, והיינו שיש ד' טעיות בכל דף ודף בכל הספר חוץ מדף אחת שיש בה רק ג', דגם זה כשר וז"ל, דה"ק דתרי תנאי בעינן, חד דרוב הספר כלומר רוב אותיות הספר כתוב שפיר, ומשום דכבר אפשר שרוב אותיות הספר כתיבי שפיר ולא יחסר שום דף שלא יהיו בה ד' טעיות או יותר, לזה התנה תנאי שני שנשאר דף א' בלא ד' טעיות, וטעמא דמילתא דכיון דאית בי' דף אחד שאין בו טעיות המעכבות מלתקן וכו', וגם רובא דספר כתוב שפיר, נראה שיש כשרות לספר זה אף בערך הדפים, שהרי יש בו דף אחד שאילו הי' כן בכל דפי הספר הי' אפשר לתקן, אבל כי לית לי' אפילו דף אחד בלא ד' טעיות, אע"פ שרוב האותיות כתובות שפיר, נראה שאין בו שום כשרות, וכ"ש כשרוב אותיות הספר כתובות בטעיות דרובו ככולו, ואע"פ שיש בו דף אחד בלא ארבע טעיות אינה מצלת עכ"ל.

ולפי דרכו צריכים לפרש את לשון

הרמב"ם כך, שרוב האותיות כשרות ויש מיעוט אותיות שהן פסולות והרי הן מפוזרות בכל הספר תורה, ועל זה קאמר הרמב"ם שאם יש בהשאר, דהיינו המיעוט אותיות שהם פסולות, ארבע מהן בכל דף ודף, הרי זה פסול. מיהו לא משמע כן מלשון הרמב"ם שהרי כתב "והשאר אם יש בו", ומשמע ש"שאר" קאי על הס"ת, דהיינו כגון מהמקום של רוב כשמתחילים מבראשית, וכמו שפירשנו.

ב. והנה יש לעיין בדין זה שצריכים רוב אותיות כתובות שפיר ואם אינן כתובות שפיר יגנוז ולא מהני תיקון אפילו אם יש דף אחת שלימה, האם גם החסרון הזה הוא משום שע"י תיקון רוב האותיות יהי מצב של מנומר אע"פ שיש דף אחת שלימה, ומה שכתב הכ"מ "וכ"ש כשרוב אותיות הספר כתובות בטעיות דרובו ככולו" כוונתו היא דמכיון שרובו ככולו הרי זה נחשב שהספר מנומר בכל מקום ומקום וגם בתוך הדף אחת שהיא שלימה, או האם הפסול ברוב אותיות הוא פסול חדש, דכיון שרובו ככולו הרי זה כאילו הכל הוא בטעות, ואינו משום דמיחזי כמנומר, אלא אי משום מיחזי כמנומר גם כאן הי' מועיל מה שדף אחת כתובה בלא טעיות.

והנה לכאורה יש לדחות את הצד השני, כי איך שייך לומר שזה גופא שרוב הספר פסול הרי זה דבר שפוסל, דמה מעכב אותנו מלתקן, דלמה זה גרע מתחילת כתיבת ספר תורה.

מיהו באמת דבר זה קשה גם על תוס' שם, דהנה על הא דדף אחת מצלת כתבו תוס' בד"ה תנא וכו' וז"ל, ודוקא מעיקרא,

דאי יכול לתקן במה שיחזור ויכתוב דף שלם אמאי יגנוז עכ"ל. וצ"ע למה באמת לא מהני אם יכתוב עכשיו דף אחת שלימה הלא אחרי שיכתוב את הדף הרי בהמצב הזה הרי הספר ניתן לתיקון.

ובישוב דבר זה יש לחקור באיך מתהווה קדושת ס"ת, דמצד אחד י"ל שכל זמן שהוא כותב, עוד לא חלה קדושת ס"ת, כי עדיין אין כאן החפצא של ס"ת שלם, רק שהוא צריך לכתוב לשם קדושת ס"ת כי עי"ז הרי הוא מכשיר את החלק שכותב שתוכל להתקדש באותה קדושה שתבוא לבסוף, או האם הקדושה חלה מיד על כל אות ואות שהוא כותב לשם קדושת ס"ת אע"פ שעוד לא גמר את הס"ת כולו בשעת אותה כתיבה.

ולפי הצד השני שפיר יש להבין את הדינים הנ"ל שהבאנו, דהיינו את הדין שאם רוב הס"ת פסול א"א לתקן, וכן את הדין שאם יש ד' טעיות בכל דף ודף א"א לתקן ע"י שיכתוב דף אחת מחדש, והיינו משום שהיכא שיש ד' טעיות בכל דף ודף נפקעת קדושת הספר תורה, ומש"ה נהי שהחליף דף אחת אבל מ"מ הקדושה אינה חוזרת, כי הקדושה יכולה לחול רק בשעת כתיבת האות, אבל היכא שיש רק ג' טעיות בכל דף, או שהיתה דף אחת שלימה, אין הקדושה נפקעת ממנה, אלא הרי היא נשארת, רק שיש בה דבר הפוסל, ובזה שפיר מהני אם הוא מסלק את הדבר הפוסל. וכן היכא שרוב הספר פסול י"ל שבכ"ה נפקעת הקדושת ס"ת מהאותיות הכתובות, והרי אין כאן כתיבה חדשה על האותיות הנשארות שתוכל לקדשן.

עוד בענין כתיבת ס"ת [ג].

עוד בענין ד' טעיות בכל דף ודף.

והנה עיי"ש בגמ' דמיבעיא לי' לאביי אם ההוא דף שלימה שמצלת על כולו צריכה להיות שלימה ממש או האם היא מצלת גם אם יש בה ג' טעיות (כיון שאין בה ד'), ואמר לו רב יוסף דמצלת גם כשיש בה ג' כמו שמצינו שאם יש ג' בכל דף ודף יתקן. ולכאורה אין מובן מה מייתי רב יוסף מהיכא שכל הס"ת הוא כך, הלא הטעם למה כשיש ד' טעיות בכל דף יגנו ולא יתקן הרי זה משום שמיחזי כמנומר משא"כ היכא שיש בכל דף ודף רק ג' אין זה נראה כמנומר, ובאמת גם היכא שיש דף אחת שלימה הרי אכתי שאר הדפים הן מנומרות והס"ת נראה מנומר, רק שלא איכפת לן בזה כיון שיש כאן המעלה של דף אחת שלימה, וא"כ אולי צריכים את המעלה של שלימה ממש, ולא סגי בזה שיש דף אחת שאינה נראית כמנומרת, ומה היא הראי' מהיכא שבכל דף ודף יש רק ג' טעיות, הלא התם בכלל אין כאן "נראה כמנומר", אבל היכא שיש בכל דף ודף ד' טעיות וברף אחת יש רק ג' הרי הספר עדיין נראה כמנומר, וא"כ מי יימר שדף אחת שיש בה ג' טעיות מצלת כמו דף אחת שלימה ממש.

ונראה מזה דהא דאמרינן דפסול כשנראה כמנומר אין הכוונה שאנו מסתכלים על כל הס"ת כולו בבת אחת, אלא הרי אנו מודדים כל דף בנפרד, וס"ת שכל דף ודף בנפרד נראית כמנומרת פסול, ומה שדף אחת מצלת הרי זה כי עכשיו אין זה ס"ת שכל דף ודף מנומרת, ומש"ה

שפיר אמרינן דמכיון דהיכא שיש רק ג' טעיות לא מיקרי הדף מנומרת ה"ה שדף א' של ג' טעיות מצלת מכיון שעכשיו אין כל דפיו מנומרות, אבל בודאי אם היינו צריכים להסתכל על כל הספר יחד, ולקבוע אם הספר בכלליותו הוא מנומר או לא, אין להביא ראי' מהא דלא הוי מנומר כשיש בכל דף ג' להיכא שיש בכל דף ד' ורק באחת יש ג', כי גם כשיש דף אחת שלימה אכתי מיקרי כלל הס"ת בגדר מנומר כי כשמסתכלים על כל הס"ת ביחד הרי דף אחת אינה תופסת מקום בין המון הדפים האחרות, רק דלא איכפת לן בזה כשיש מעלה ברף אחת, וא"כ אולי צריכים שלימה ממש בלי שום טעות.

והנה יתכן דהא דהדבר תלוי בכל דף ודף ונאמר שלא תהי' הדף מנומרת, הרי זה משום שנאמר באמת דין מיוחד של כתיבת דפים (וכדחזינן מהא דאסור לכתוב את כל הס"ת על דף אחת ארוכה).

עוד יש לבאר את דברי רב יוסף על פי דברי הכסף משנה שהבאנו לעיל ב[ב] סק"א שכתב סברא למה מהני דף אחת שלימה וז"ל, וטעמא דמילתא דכיון שאית בי' דף אחד שאין בו טעיות המעכבות מלתקן וכו', וגם רובא דספר שפיר, נראה שיש כשרות לספר זה אף בערך הדפים, שהרי יש בו דף אחד שאילו הי' כן בכל דפי הספר הי' אפשר לתקן עכ"ל, וא"כ לפי סברתו שהטעם למה מהני דף אחת שלימה הוא משום שאילו הי' כל הספר כן הי' כשר א"כ שפיר מייתי רב יוסף ראי' מהא שבג' בכל דף ודף יתקן, כי לפי הדרך הנ"ל הדין נותן ששפיר סגי במצב זה בהדף השלימה.

עוד בענין כתיבת ס"ת [ד].**בענין מספר הדפים שביריעה.**

א. ע"י במנחות דף ל' ע"א דת"ר עושה אדם יריעה מבת שלש דפין ועד בת שמונה דפין, פחות מיכן ויתר על כן לא יעשה, ולא ירבה בדפין מפני שנראה אגרת, ולא ימעט בדפין מפני שעניו משוטטות, אלא כגון למשפחותיכם ג' פעמים, ופירש"י וז"ל, ולא ירבה בדפים לעשות שמנה בקלף אם קלף קטן מפני שהדפין קצרים ונראין כאגרות, ולא ימעט בדפין לעשות ג' דפין גדולות ורחבות אם יריעה גדולה היא מפני שעניו משוטטות כשהדפין רחבים וטועה בראשי השיטות עכ"ל. ולכאורה יש מקום לומר שרק אם יש שמונה דפים קצרות הרי הן נראות כאגרות, אבל על דף אחת קצרה מתוך השמונה אין קפידא. מיהו הרמב"ם בפ"ז ה"ד הביא את הדין הזה בסתמיות גם על דף אחת, דהיינו שלא יעשה רחבה או קצרה, ולכאורה הקפידא שלא תהי' דף רחבה כדי שלא יטעה בראשי השיטין שייך גם על דף אחת. ולפי הרמב"ם צ"ע למה לא אמרו בקיצור שלא ירבה או ימעט באורך השורות שבתוך הדף ולמה דיברו על היריעה.

ב. וע"ע ברמב"ם בפ"ז שם שכתב שצריכים לכתוב ס"ת "כתיבה מתוקנת נאה ביותר", והביא שם את כל הדינים המוזכרים במנחות דף ל' בנוגע לצורת הדף, וכתב הכ"מ שהמקור לדבריו הוא הדין של זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות, ספר תורה נאה וכו'. מיהו את הדינים של שיעור הגליון למעלה ולמטה, וכן השיעור של יריעה שלא יעשה פחות

מג' דפין ולא יותר מח' דפין, הביא הרמב"ם בפ"ט ה"ב והי"ב שם ומשמע שאינם נכללים בדין ס"ת נאה, וצ"ע למה.

ג. והנה הי' אפשר לומר שהא דתניא שלא ימעט בדפין מפני שעניו משוטטות הרי זה דין צדדי שלא יכתוב באופן שעניו משוטטות, ואינו נחשב מדיני כתיבת ס"ת, ואם לא עשה כן אין כאן שום חסרון בגוף הס"ת. ברם כבר הבאנו שהרמב"ם בפ"ז ה"ד כללו בדיני כתיבה נאה ומשמע שאם "עניו משוטטות" אין זה נחשב בגדר כתיבה נאה.

עוד בענין כתיבת ס"ת [ה].**עוד בענין מספר הדפים שביריעה.**

עוד תניא שם, נזדמנה לו יריעה בת תשע דפים לא יחלוק שלש לכאן ושש לכאן אלא ד' לכאן וה' לכאן. ופירש"י וז"ל, כדי שלא תהא זו יתירה על זו יותר מדאי עכ"ל. ומשמע שאם נזדמנו לו ב' יריעות, אחת של ג' ואחת של ח', אינו צריך לחלוק את של ח' כדי שלא תהא זו יתירה על זו יותר מדאי, אלא רק היכא שנזדמנה לו של תשע אשר בכה"ג גם בלא"ה הרי הוא צריך לחלוק יש דינים איך לחלוק.

עוד בענין כתיבת ס"ת [ו].**בענין הנחת ריווח כחוט השערה בין האותיות.**

עוד תניא שם, שיניח בין אות לאות כמלא חוט השערה. והרמב"ם בפ"ז שם הביא גם דין זה בתוך הדינים של כתיבה נאה. וצ"ע דלכאורה צריכים כן לעיכובא

משום הדין שצריכים מוקף גויל. ואמר הגר"ז שיתכן נפ"מ באותיות מעורות, דהיינו כגון שהלמ"ד של השורה התחתונה נכנסת לחלל החי"ת של השורה העליונה, דכתבו תוס' בגיטין דף כ' ע"ב שלא חסר בכה"ג במוקף גויל, וקמ"ל שבכל זאת אינה כתיבה נאה. מיהו צ"ע דתיפוק לי' משום שלא הניח במקום זה בין שיטה לשיטה כמלוא שיטה שגם זהו דין בכתיבה נאה.

עוד בענין כתיבת ס"ת [ז].

בענין כמה אותיות מותר לכתוב חוץ להדף.

עי' עוד שם בדף ל' ע"א - ע"ב דתניא נזדמנה לו תיבה בת חמש אותיות לא יכתוב שתיים בתוך הדף ושלוש חוץ לדף, אלא שלש בתוך הדף ושתיים חוץ לדף. ועיין ברמב"ם בפ"ז מהל' ס"ת ה"ו שפסק שבתיבה בת עשר אותיות הרי הוא יכול לכתוב חמש בתוך הדף וחמש חוץ לדף, והרא"ש בסי' ט' חולק וסובר שיותר מב' אותיות חוץ לדף לעולם אסור אפילו אם יש רוב אותיות בתוך הדף.

והנה מלבד ממה שהתיר הרמב"ם יותר מב' אותיות, חזינן דס"ל שלא בעינן שתהא רוב התיבה בתוך הדף, אלא סגי גם במחצה על מחצה. ועיין בביאור הגר"א על הלכה זו ביו"ד סי' רע"ג סק"ה שתלה את שני הדברים אהדדי, והיינו משום דצ"ע למה אמרו נזדמנה לו תיבה בת ה' דלא יכתוב שתיים בפנים ושלוש בחוץ, דלמה לא אמרו נזדמנה לו תיבה בת ד' דלא יכתוב ב' בפנים וב' בחוץ (אלא יכתוב ג' בפנים

וא' בחוץ), ובשלמא לפי הרא"ש נחא, כי לפי הרא"ש אין האיסור תלוי ברוב ומיעוט, אלא ג' מבחוץ לעולם אסור, וב' לעולם מותר אפילו אם נשאר רק א' בפנים, וכ"ש אם נשארו שתיים, ולכן לא הי' יכול לומר שב' בחוץ וב' בפנים אסור, אבל לפי הרמב"ם שסובר שהדבר תלוי ברוב ומיעוט א"כ למה לא תני כהאי גוונא ואשמועינן חידוש טפי דגם מחצה על מחצה אסור, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שבאמת מחצה על מחצה שרי, הרי שמכיון שהרמב"ם סובר שאין הדבר תלוי בג' אותיות וב' אותיות הרי הוא מוכרח לסבור שמחצה על מחצה שפיר דמי כדי לתרץ למה לא אמרו שבתיבה בת ד', ב' וב' אסור.

והנה יסוד דברי הגר"א הוא שיש להקשות למה לא נקטו שבתיבה בת ד' אותיות אסור לכתוב ב' בפנים וב' בחוץ, וכתב שהרמב"ם מתרץ משום שמחצה על מחצה מותר, ושהרא"ש מתרץ משום שב' בחוץ לעולם מותר אפילו אם הן רוב התיבה, מיהו אכתי יש להקשות בין על הרמב"ם ובין על הרא"ש למה לא אמרו באמת שבתיבה בת ד' אותיות, ב' בפנים וב' בחוץ מותר (אבל לא יכתוב א' בפנים וג' בחוץ), וצ"ע.

ועכ"פ עיין ברא"ש שחקר באמת מה הדין בתיבה בת ג' אותיות האם אסור לכתוב אות אחת בפנים ושתיים בחוץ, ופשט דמותר מהא דאמרינן נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזקנה לבין הדפים אלא חוזר וכותב בתחילת השיטה, ומשמע שדוקא כששתי האותיות הן תיבה

אחת אסור, אבל אם הן ב' מתוך ג' מותר. ברם לפי איך שפי' השט"מ שם באות א' את הציוור של נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות אין ראי' וז"ל, ופי' הרב"ר אליעזר מגרמיזא כגון שנזדמנה לו תיבה של ה' אותיות כגון אברהם והוא כתב "אבר" וניתותר "הם" אע"פ שאמרנו שתי אותיות כותב לחוץ הכא כיון שהם תיבה אחת בפני עצמה לא יזקנה אלא חוזר וכותב אברהם כולו בראש השיטה עכ"ל. ומעתה לפי השט"מ לא חזינן דינו של הרא"ש כי איירי שהב' אותיות הם סוף התיבה, וקמ"ל שאע"פ שרוב התיבה נשאר בפנים, לא מהני, כיון שהחלק שבחוץ הרי הוא תיבה בפני עצמה, ויש לדייק רק שאם המיעוט שבולט לחוץ אינו תיבה בפני עצמה הרי זה מותר, אבל אכתי יכול להיות שהיכא שהחלק שבחוץ הוא רוב הרי זה אסור אפילו אם אינו תיבה בפני עצמה. והנה הרמ"א בסי' רע"ג סעיף ג' הביא כדברי השט"מ להלכה, אבל הש"ך שם הראה מלשון רש"י והרא"ש שאינם מפרשים כן, אלא שהכוונה היא להיכא שהב' אותיות הן תיבה נפרדת בפני עצמה.

והנה יש לי מקום עיון בענין זה, דהנה המחבר בסעיף ג' שם פסק כהרא"ש ששתיים בחוץ מותר אפילו אם נשארה רק אות אחת בפנים, ובסעיף ד' פסק כהרמב"ם שחמש בפנים וחמש בחוץ מותר, ומזה יוצא שיש כאן שני דינים של קולא, א', כשמה שבחוץ אינו רוב אותיות של התיבה מותר ואפילו אם הוא יותר מב' אותיות, וב', אפילו כשהוא רוב אותיות אבל אם הוא רק ב' אותיות הרי גם זה מותר. ומעתה צ"ע איך אפשר

לסבור את שניהם, דהא אם סוברים את דינו הנ"ל של הרא"ש נופל ראיית הגר"א לדינו של הרמב"ם בחמש וחמש, דהא הראי' היתה מהא דלא נקטו תיבה בת ד' אותיות דשתיים בחוץ ושתיים בפנים אסור, דמזה חזינן ששתיים בחוץ ושתיים בפנים מותר, ואילו לפי הדין הנ"ל של הרא"ש אין ראי' מזה לחמש וחמש כי בשתיים ושתיים הרי זה מותר משום שאלו שבחוץ הן רק שתיים, והרי זה מותר אפילו אם נשארה רק אות אחת בפנים, וצ"ע.

וע"ע בפ"ת שם באות ה' שהביא את קושיית הש"ך על הא דפסק המחבר שם כהרמב"ם שתלוי ברוב ושה' בפנים וה' בחוץ מותר, ואילו בהל' תפילין פסק כהרא"ש שתלוי ביותר מב' אותיות ושג' בחוץ לעולם אסור אפילו אם אינן רוב. והביא הפ"ת את תירוצו של הכנסת יחזקאל שהמחבר סובר להכריע שמה שמחצה על מחצה מותר הרי זה רק כשהאותיות של המחצה שנשארה בפנים הדין הן כולן אותיות מהשורש ולא אותיות עזר, ובתפילין אין מלה שמסוגלת להיות בסוף השורה ושהיא בת ו' אותיות ושהחצי הראשון כולו אותיות שורשיות, ולכן התם סתם המחבר שג' אותיות בחוץ לעולם אסור.

עוד בענין כתיבת ס"ת [ח].

בענין מה מיקרי חוץ להדף.

הנה כבר הבאנו הא דתניא במנחות דף ל' ע"ב שאם נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזקנה לבין הדפים. ופירש"י וז"ל, לא יכתבנו חוץ לשרטוט הגליון של

דף וכו' עכ"ל. וצ"ע למה הזכיר כאן את השרטוט, דלא הי' לו להזכיר אלא חוץ לאורך שאר השורות.

ואולי כוונתו לומר שהחפצא של דף אינו השורות של כתב אלא השורות של שרטוט, ולכן אם עשה כל שורות הכתב קצרות מהשרטוט חוץ מאחד לא מיקרי שיצא חוץ להדף כיון שלא יצא חוץ להשרטוט.

ברם לפי מה שכתב הגרי"ז בהל' מגילה שהטעם למה צריכים לעשות שרטוט בספר תורה אין זה משום הדין של ספר, אלא הרי זה משום שדברי תורה עצמם צריכים שרטוט, א"כ קשה לומר שהשרטוט קובע את צורת הדף, ואפילו לפי התנא שהביא שם שמזוזה אינה צריכה שרטוט כי הך דין שדברי תורה צריכים שרטוט נאמר רק כשהדברי תורה כתובים בתוך ספר תורה, אבל סוף סוף גם לפ"ז הרי השרטוט אינו בשביל החפצא של ס"ת וא"כ קשה לומר שהוא יקבע את גבול הדף (וכ"ש שהכי הוא לפי תוס' שסוברים שבכלל ס"ת אינו צריך שרטוט).

עוד בענין כתיבת ס"ת [ט]. בענין הטועה בשם.

עוד תניא שם, הטועה בשם (כלומר שהשמיט אותו), גורר את מה שכתב, ותולה (בין השיטין) את מה שגרר, וכותב את השם על מקום הגרר דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אף תולין את השם, רבי יצחק אומר אף מוחק וכותב, ר"ש שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין, ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ אין כותבין את השם לא על מקום הגרר ולא

על מקום המחק ואין תולין אותו, כיצד עושה מסלק את היריעה כולה וגונוה.

וכעין דברי ר"ש בן אלעזר בשם ר"מ שגונו את כל היריעה כתב רש"י להלן שם בדף ל"א ע"ב בד"ה בשלש לא יתפור, על הא שאם בא הקרע בג' שיטין לא יתפור וז"ל, אלא יסלק את היריעה עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה לא יחתוך ויסלק רק חצי יריעה ויכתבנו מחדש ותהיינה מעתה שתי יריעות קטנות כגון של ג' ושל ד' ולמה צריך לכתוב מחדש את כל היריעה המקורית (ואם הדף המקולקל הוא הדף האחרון של היריעה יסלק רק אותה דף ויתחיל יריעה חדשה עם כתיבה מחדש של אותה דף).

ברם י"ל דאה"נ, רק דאיירי באופן שאין בהיריעה כדי לעשות ממנה שתי יריעות.

א"נ דיש בה, אבל איירי כשיש בשאר היריעות שמונה שמונה דפי'ן דאז אינו יכול לעשות ביניהם יריעות קצרות כי תהי' יריעה קטנה הרבה משמונה דפים ואסור לעשות כן כדאמרינן לעיל בנודמנה לו יריעה בת ט' דפים עיין ברש"י שם. ברם כבר כתבנו לעיל בסק"ה שרק התם אמרינן כן כי כיון שבין כך ובין כך הרי הוא צריך לחלקו אמרינן לו לחלוק בדרך שלא יצא הפרש גדול, אבל אם לכתחילה נודמנה לו יריעה של ג' ויריעה של ח' לא איכפת לן בזה ואינו צריך להחליף, וא"כ גם כאן הרי זה בגדר בדיעבד כמו היכא שכבר נודמנה לו כך.

ועי' עוד במרדכי בסי' תתקנ"ח שהביא שר"ת פסק כר"מ שמסלק את היריעה כולה, וציידד המרדכי לומר שאינו משום

שההלכה כמותו מעיקר הדין, אלא הרי זה משום זה א-לי ואנוהו. מיהו צ"ע דאם ר"ת החמיר רק משום זה א-לי ואנוהו לא לכתוב את השם על מחק או גרר או לתלותו, א"כ למה מותר לעשות כן בשאר מלים, הלא מצד זה א-לי ואנוהו לכאורה אין לחלק, ויש ליישב.

עוד בענין כתיבת ס"ת [י]. בענין ספר תורה שנקרע.

א. הנה בדף ל"א ע"ב שם תניא שקרע הבא בשני שיטין יתפור, בשלש אל יתפור. ופירש"י וז"ל, אם נתקרע גליון של ס"ת, ונכנס הקרע בשני שיטין בתוך הכתב עכ"ל. ומשמע שכוונתו היא שנקרעה שפת הגליון למעלה, ונמשך הקרע בתוך השיטין. ויש לעיין לפ"ז מה יהי' הדין אם נקרע רק בתוך הכתב, ולא התחיל הקרע בהגליון, האם בכה"ג אפילו בשלש שיטין יתפור. ועיין בלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' ס"ת הט"ו שכתב וז"ל, ס"ת שנקרעה בו יריעה בתוך שתי שיטות יתפור, בתוך שלש לא יתפור עכ"ל, ומסתימת לשון זה משמע שאפילו אם לא נקרע הגליון אלא רק בתוך ג' שיטין לחוד לא יתפור. ובאמת הי' נראה לומר שגם רש"י סובר כן רק שדיבר בהוה כי בדרך כלל הקרע מתחיל בשפת הגליון. מיהו עי' בב"ח ביו"ד סי' ר"פ (הובא גם בש"ך שם בסק"א) שכתב וז"ל, מה שכתב רבינו ספר תורה שנקרעה היריעה וכו' ונכנס עד שני שיטין בתוך הכתב וכו', נראה דדייק לפרש הכי מדהו"ל למימר נקרע ספר תורה בשני שיטין יתפור וכו', ולא קאמר הכי, אלא קרע הבא בשני שיטין יתפור, משמע דהכי קאמר שהקרע התחיל

ביריעה בגליון ובא לו בתוך ב' שיטין, משמע דוקא בכה"ג בג' לא יתפור בדלא אפיצן, אבל לא נקרע הגליון אלא שנקרע בתוך השיטין בלבד אפילו בג' או ד' וה' נמי יתפור עכ"ל. והוסיף הבאר היטב שם שהרא"ם בח"א סי' פ"ט לא כך כתב.

ב. עוד אמרינן שם, ולא אמרן (שקרע הבא בשלש שיטין לא יתפור) אלא בעתיקתא, אבל חדתתא לית לן בה, ולא עתיקתא עתיקתא ממש, ולא חדתתא חדתתא ממש, אלא הא דלא אפיצן הא דאפיצן. ופירש"י וז"ל, אפיצן הוי שחור כעתיקא, אפיצן, מתוקן בקלף באפיצן וכו' עכ"ל. מיהו עיין ברמב"ם שפי' להיפך וז"ל, בד"א (דבג' לא יתפור) בישן שאין עפצו ניכר אבל אם ניכר הגויל שהוא עפוץ תופר ואפילו קרע הבא בתוך שלש עכ"ל. וכבר העירו הפוסקים על פלוגתא זו.

ג. והנה עי' בכ"מ שם שהביא את דברי הריב"ש וז"ל, דאע"ג דלישנא דגמרא הוה אפשר לפרושי דבחדתתא לית לן בה כלל ואפילו ביותר משלש יתפור, אין סברא לומר כן, אלא כמו שיש חילוק בעתיקתא בין שנים לשלשה, כך יש חילוק בין שלשה לארבעה בחדתתא, וכן נראה מלשון הרמב"ם שכתב אפילו קרע הבא בתוך ג', ומינה הא ביתר מג' לא (פי' דאל"כ הו"ל"ל אפילו ביותר משנים דאז משמע שאין קצבה למעלה), וכן נראה מלשון רש"י ז"ל שפי' במאי דבעי בגמ' בין דף לדף, והטעם (לומר שרק שלש יתפור) מפני שהתפירה גדולה אין זה הדר, ונתנו חכמים שיעור לחדש שניכר עיפוצו ג' שיטין, ולישן ב' שיטין, לפי שהקריעה בישן מגונה יותר,

שנראה שהוא מחמת רקבן עכ"ל (וע"ע בפ"ת בסי' ר"פ סק"ג).

והנה כוונתו במה שכתב דכן נראה מפירש"י הוא ממה שכתב רש"י על האיבעיא של בין דף לדף וז"ל, אם נקרע עד כנגד הכתב, שאילו הי' בכתב הי' יותר מג' שיטין עכ"ל, ומסוגיית הש"ס הרי מוכח דהך גוונא דאיבעיא לן בין דף לדף אילו הי' בתוך הכתב בודאי לא יתפור, ופירש"י דהיינו משום שזה יותר מג' שיטין, ואין לומר דאיירי בעתיקתא דהא א"כ אפילו בשלש איכא למיבעיא אם מותר לתפור בין דף לדף, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי בחדתתא, וא"כ מוכח שבתוך הכתב לא יתפור אפילו חדתתא היכא שזה יותר משלש, ומש"ה איבעיא לי' רק בין דף לדף.

ועכ"פ צ"ע על רש"י למה פי' את האיבעיא דוקא בחדתתא, ולמה לא פירש גם בעתיקתא, דהיינו אם יכולים לתפור בין דף לדף היכא שאילו הי' בתוך הכתב הי' יותר מב' שיטין. ולכאורה הרי זה משום דס"ל ששלש דעתיקתא מגונה טפי ואפילו בין דף לדף לא יתפור, אלא שצ"ע מנ"ל לרש"י דבר זה. והרמב"ם פי' באמת דקאי על תוך ג' דעתיקתא.

ד. ועי' ברא"ש שם בסי' י"ד שכתב וז"ל, נראה הא דאמרינן בשני שיטין יתפור היינו כשהקרע עובר בין האותיות, דאילו נחלקה האות אין לו תיקון עכ"ל. והביא הדברי חמודות באות ע"ב את דברי המהרי"ק דהיינו משום שאינה מוקפת גויל. ולכאורה צ"ע דע"י תפירה למה אינה חוזרת להיות נחשבת מוקפת גויל וז"ל המהרי"ק, לענ"ד נראה לחלק בין היכא שנקרעה גוף האות

להיכא שהקרע עובר בין אות לאות, דודאי היכא שנקרע גוף האות והדבק מחזיקו נמצא שאין כתב אלא ע"י הדבק (מלשון זה משמע דהוי חסרון בגוף כתב האות, דוגמת החסרון של חק תוכות), ואע"פ ששפתי הקריעה נוגעים זו בזו ולא נחסר הקלף כלל, ולא נקרע ונסדק, מ"מ בעינן שיהי' האות מוקפת גויל וכו' (מלשון זה משמע טעם אחר דהיינו שאינה מוקפת גויל).

ועכ"פ יש ציור אחד ששפיר יש להבין שאין האות חוזרת להיות מוקפת גויל, והיינו באופן שנקרעה האות באופן שנשאר ממנה שיעור הכשר, דבכה"ג אם יחבר את אותו מקצת ליתר האות יהי' כאן חסרון של אינה מוקפת גויל, כי אין המקצת השני נעשה חלק מהאות לאחר שנפרד ממנה כיון שכשר גם בלעדה, וא"כ באותו מקום אין האות מוקפת גויל. ברם זה אינו, כי לכאורה הרי זה כמו טיפת דיו דאינו מחסר בהשם של מוקף גויל. ועוד דיכול למחוק ההוא מקצת ולמה לא יתפור.

ה. עוד אמרינן בגמ' שם, והני מילי בגדין אבל בגרדין לא (יתפור). ועי' ברמב"ם בפ"ט מהל' ספר תורה הט"ו דמשמע דדין תפירה זו היא כדין תפירת יריעות וז"ל, וכל הקרעים אין תופרין אותן אלא בגדין שתופרין בהן היריעות זו לזו עכ"ל. ברם עיין בפוסקים (הובאו בדברי חמודות בסי' י"ד אות ע') בענין אם הוא יכול לתפור את הקרע במשי ושדוקא בגרדין לא.

ו. וע"ע שם דמיבעיא לן בין דף לדף בין שיטה לשיטה מאי, ופירש"י וז"ל, בין דף

לדף, אם נקרע עד כנגד הכתב, שאילו הי' בכתב הי' יותר מג' שיטין עכ"ל. ומדברי רש"י יוצא שבין דף לדף איירי בנקרע בגובה בגליון הדף ויורד עד כנגד הכתב ואילו הי' הקרע בתוך הכתב הי' יותר מג' שיטין.

ולכאורה בין שיטה לשיטה איירי שנקרע בין השיטין ברוחב הספר, ולא בהגליון שבין דף לדף.

ברם עיין ברמב"ם שכתב וז"ל, וכן בין דף לדף ובין תיבה לתיבה יתפור עכ"ל. הרי דגרס בין תיבה לתיבה, ומשמע דהיינו לגובה היריעה והקרע עובר בין התיבות. והקשו הש"ך והט"ז בס"י ר"פ שהלא כבר אמרו שיעורא דבין שיטה לשיטה לגובה, דהיינו השיעורים של ב' וג' שיטין. ותירצו דהתם איירי שעובר הקרע בין אות לאות (וכ"כ הרא"ש כמו שהבאנו בסק"ד) ואילו הכא איירי שעובר בין המלים.

והנה בין השאלה של בין שיטה לשיטה לפי רש"י, ובין השאלה של בין תיבה לתיבה לפי הרמב"ם, הם בדרך את"ל מהשאלה של בין דף לדף, דהיינו שאת"ל שבין דף לדף יכול לתפור אפילו ג' האם הוא יכול לתפור גם בין שיטה לשיטה או בין תיבה לתיבה, ויוצא ששני פסקי הרמב"ם, דהיינו הפסק בנוגע לבין דף לדף והפסק בנוגע לבין תיבה לתיבה, אינם בחדא מחתא, אלא בנוגע לבין דף לדף מתכין הרמב"ם לפסוק שבתורת ודאי מותר לתפור כי יש הכרעה בדברי הגמ' על ידי האת"ל, וכידוע שההלכה היא כהצד של האת"ל, אבל בנוגע לבין תיבה לתיבה כוונתו היא לפסוק שמותר משום שספיקו לקולא.

ברם יש אומרים שהיכא שלא כתוב בפירוש בהגמ' הלשון של את"ל, אין כלל שפוסקים כהאת"ל, אע"פ דהוי באמת בדרך את"ל, וא"כ לפ"ז יוצא שהפוסקים של הרמב"ם הם שניהם רק בגדר תלי לקולא.

מיהו הכ"מ כתב עוד דרך בכוונת הרמב"ם, והיינו שלפי הרמב"ם מדובר באם הוא צריך לתפור או האם עדיף להשאירו כמו שהוא, ולפ"ז יוצא שהבעיא בבין תיבה לתיבה הרי היא כן, דאת"ל שבין דף לדף אינו צריך לתפור האם הוא צריך לתפור בין תיבה לתיבה. ולפ"ז יוצא שהרמב"ם אינו פוסק כהאת"ל דהא פסק שגם בין דף לדף יתפור ואילו האת"ל הוא שלא יתפור.

ז. תד"ה הא דאפיצן הא דלא אפיצן.

וז"ל, משמע דס"ת כשר בלא אפיצן עכ"ל. מיהו לפי מה שמפרש הרמב"ם בפ"ט מהל' ספר תורה הט"ו בהא דאמרין הא דאפיצן הא דלא אפיצן דעתיקתא היינו בלא אפיצן ושהכוונה היא שכבר אינו ניכר מחמת יושנו א"כ אכתי יכול להיות שבעינן לעיכובא שבתחילה יהי שפיר אפיצן.

ח. וז"ל, וכ"ש ס"ת דנקרא ספר טפי עכ"ל (פי' דמכיון שמגילת סוטה צריכה אפיצן כיון שנקראת ספר, כל שכן שס"ת צריך אפיצן כיון שהוא נקרא ספר טפי), פי' דנקרא כן הרבה פעמים בתורה כמו שכתב הרא"ש. ברם צ"ע למה זה נחשב בגדר ק"ו, דמה לי פעם אחת או הרבה פעמים.

ט. וז"ל, ומפרש ר"ת דתיקון שלנו חשיב

הוא כאפיצן (ומהני בס"ת) עכ"ל, והוכיח דחשיב כאפיצן מהא דחזינן שאינו יכול להזדייף. ברם צ"ע כי מדבר זה יש ראי' רק דמהני בגט, אבל הא דבעינן אפיצן בס"ת אין זה משום חשש זיוף, אלא הרי זה מדיני ספר וכמו דאמרינן בנוגע למגילת סוטה דעל דיפתרא (דהיינו מליח וקמיה ולא עפיץ) לא, משום דמיקרי ספר, ולא משמע שכל הטעם למה ספר צריך אפיצן הרי זה רק כדי שלא יוכל להזדייף, אלא משמע שיש מעלה עצמית באפיצן, וא"כ צ"ע דנהי שע"י התיקון שלנו אינו יכול להזדייף אבל מי יימר שמספיק בזה גם לענין החשיבות של ספר.

עוד צ"ע, דהנה תוס' כתבו שצריכים אפיצן בגט כי בלא אפיצן הרי זה יכול להזדייף, וצ"ע למה גם בגט אין צריכים אפיצן משום הטעם של ספר, דהא כתיב ספר כריתות, ואי משום שדרשינן מספר שצריכים ספירת דברים, אבל הלא תוס' להלן שם בדף ל"ב ע"ב בד"ה כתבה אגרת הביאו ששפיר צריכים בגט דיני ספר.

עוד בענין כתיבת ס"ת [יא]. בענין עשאה כשירה פסולה.

ע' במנחות דף ל"א ע"ב דאיתא עשאה כשירה או שירה כמותה פסולה. וכתבו תוס' בד"ה עשאה כשירה וז"ל, מכאן משמע הא דתניא בפרק הבונה (שבת דף ק"ג ע"ב) כתבה כשירה או שכתב השירה כיוצא בה או שכתב שלא בדיו או שכתב האזכרות בזהב הרי אלו יגנוזו, בס"ת מיירי, דהא מוקימנא לה הכא בס"ת, ותימא דבפרק כל כתבי בתחילתו (שבת דף קט"ו ע"ב) תניא אין בין ספרים למגילה אלא

שספרים נכתבין בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו עכ"ל. ולכאורה אין מובן למה הוצרכו לתלות את הקושיא בהסוגיא במס' מנחות, דהא גם בלא הסוגיא במס' מנחות מוכח שהברייתא בפרק הבונה איירי בספר תורה, רק שהיינו אומרים שאיירי בין בס"ת ובין במזוזה, והסוגיא במס' מנחות באה לומר דאיירי רק בספר תורה, וא"כ גם בלא הסוגיא במס' מנחות קשה מהא דמבואר בפרק כל כתבי שס"ת שנכתב שלא בדיו כשר (ואין אפשרות להעמיד את הברייתא שבפרק הבונה רק במזוזה ושבס"ת כשר, דהא איתא בהברייתא שאם כתב "שירה כיוצא בה" פסולה, ובמזוזה הרי ליכא שירה, וא"כ מוכח מגוף הברייתא דאיירי בס"ת).

עוד קשה למה הקשו רק בנוגע לדיו מההיא דכל כתבי, הלא גם בהדיבור הקודם כשדנו על אפיצן היו יכולים להקשות, דהא בהדיבור הקודם הוכיחו שס"ת צריך אפיצן ושדיפתרא פסול משום שנקרא ספר בהרבה מקומות, ואילו מהברייתא בפרק כל כתבי יוצא שרק במגילה בעינן על הספר אבל לא בס"ת.

לבלתי רום לבכו וגו' (י"ז), (כ') [א].

בענין גאווה ענוה ושפלות.

עיין בשערי תשובה בשער ג' אות ל"ד שכתב שהלאו כאן הרי הוא לאו על כל ישראל שלא להתגאות, רק דרבנותא קמ"ל שאפילו על המלך יש לאו.

ועי' גם רמב"ן כאן שכתב וז"ל, נרמז

בכאן בתורה איסור הגאות כי הכתוב ימנע המלך מגאות ורוממות הלב וכל שכן האחרים שאינם ראויים לכך עכ"ל.

ועי' באבות בפ"ד משנה ד' דתנן מאד מאד הוי שפל רוח. ועי' בנוגע למדה זאת בדברי רבינו יונה שם.

ובספר חרדים בחלק לא תעשה פ"א אות ט"ו כתב וז"ל, שלא להתגאה שנאמר פן תאכל ושבעת ורם לבבך, פן קאי אורם לבבך, ואמרו רז"ל דהוי כעובד ע"א, והוא בנדוי מפי חכמי הגמרא דאמרו בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח אפי' מקצתה, מי זוטר הא דכתיב תועבת ה' כל גבה לב סמ"ג, וסמ"ק למדה מהשמר לך פן תשכה את ה' אלקיך, ממנין תרי"ג עכ"ל. ובאות ט"ז הביא את דברי רבינו יונה הנ"ל בשערי תשובה שהבאנו והגדיר החרדים שלפי דבריו הוי בגדר ענף מצוה. וכבר הבאנו את דברי הרמב"ן דהוי בגדר רמז.

ועיין עוד שם בחלק מצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים בפרק א' אות ז' שכתב וז"ל, מצוה מדברי קבלה שיהא אדם נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד, פי' שידמה עצמו נבזה ונמאס, אבל לאחרים, כל מי שיודע בו שהוא ירא שמים יהי' חשוב ונכבד מאד בעיניו ויכוף ראשו אליו עכ"ל. וצ"ע דהא לעיל שם כלל דבר זה בכלל תרי"ג, וא"כ למה כתב כאן שהוא מדברי קבלה.

וצ"ל דשלא ירום הרי זה מדאורייתא אבל להיות נבזה בעיניו הרי זה רק מדברי קבלה. ומש"כ בדבריו הראשונים שלא תהי' בו אפילו מקצתה כוונתו היא שלא

תהי' בו אפילו מקצת גסות הרוח וכלשונו (כן הוא מפרש את דברי רב נחמן בר יצחק בסוטה דף ה' ע"א הובא להלן כאן).

גם יש לומר שעיקר כוונת החרדים בחלק מ"ע מדברי קבלה היא למה שכתב בסוף דבריו אודות יחסו לחבירו, דדבר זה הוא מדברי קבלה, אבל שיהי' הוא עצמו נבזה בעיניו הרי זה מהתורה. מיהו מדברי החרדים משמע שמש"כ מדברי קבלה הרי זה קאי על הכל, וא"כ צ"ל כדרכנו הראשון.

ולפי הדרך הראשון הנ"ל מבואר מדברי החרדים שנאמרה בענין זה מצוה מדברי קבלה להיות שפל, משא"כ לפי דרכנו השני לא נאמרה מצוה כזו מדברי קבלה, שהרי לפי הדרך השני המצוה מדברי קבלה היא אודות יחסו לחבירו. ולפי הדרך השני צ"ל ש"מאד מאד הוי שפל רוח" הוא בגדר מדת חסידות או עצה טובה.

ומדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' דעות ה"ג מבואר שנאמר בזה גם איסור בפועל של אי שפלות, ולא רק ביטול מצוה וז"ל, ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהי' אדם עניו בלבד אלא שיהי' שפל רוח ותהי' רוחו נמוכה מאד עכ"ל.

[ב] עוד בענין שפל רוח.

הסוגיא בסוטה דף ה', ודברי הרמב"ם.

כתב הרמב"ם בפירושו המשניות בפרק ד' דמס' אבות על המשנה דתנן מאד מאד הוי שפל רוח וז"ל, וסוף שאמרו בשמתא

מיימוניות שם ועיין בזה לקמן כאן), ולא כתב שתלמיד חכם שאני ושצריך שיהא בו שמונה בשמינית.

[ג] עוד בענין שפל רוח.

בענין מה הוא מעיקר הדין ומה הוא משום מדת חסידות.

והנה לכאורה הי' נראה לומר שרב נחמן בר יצחק דאמר לא מינה ולא מקצתה משורת הדין קאמר ולא רק משום מדת חסידות. ועי' גם בפ"ב מהל' דעות ה"ג שכתב הרמב"ם שאסור להתנהג בנוגע לענוה במדה בינונית אלא צריך אדם להתרחק לגמרי ממדת הגאווה, ומשמע דהוי חיוב גמור. ועוד דהא הרמב"ם שם איירי בכל אדם, וא"כ מבואר שאינה רק מדת חסידות, דהא לא עם הארץ חסיד (עי' בזה בספרי על אבות באות רכ"ד). ועוד כתב הרמב"ם בהל' דעות שם דבשמתא מאן דאית בי' אפילו מקצתה, ואילו הי' רק מדת חסידות לא הי' שייך על זה שמתא. ברם עיין בתחילת דבריו על המשנה הנ"ל של מאד מאד הוי שפל רוח שכתב וז"ל, כבר זכרנו בפרקים הקודמים שענוה היא ממעלות המדות והיא ממוצעת בין הגאווה ושפלות הרוח, ואין לה שם אחר רק ענוה, ולגאווה שמות הרבה וכו', וכבר ביארנו בפרק הרביעי (משמונה פרקים להרמב"ם) שאדם צריך לו שיטה מעט לאחד מן הקצוות עד שיעמוד באמצע המעשים על צד הסייג, אבל במדה הזאת לבדה בין שאר המדות, ר"ל גאווה, לגודל החסרון בזה המדה אצל החסידים, ודעתם בנוקה, רחקו ממנה עד קצה האחרון ונטו אל

מאן דאית בי' ובשמתא מאן דלית בי', ר"ל שאין ראוי להיות האדם שפל רוח לגמרי מפני שאינו מן המעלות, ושערוהו על דרך משל חלק מארבעה וששים (שמונה בשמינית) וכו', אבל רב נחמן פסק ואמר שאין ראוי שיהי' לאדם ממנו, ר"ל מן הגאווה, לא חלק גדול ולא חלק קטן וכו' עכ"ל. והנה כוונת הרמב"ם היא להסוגיא בסוטה דף ה' ע"א דאמרינן שם אמר רב חייא בר אשי אמר רב תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית, א"ר הונא ברי' דרב יהושע ומעטרא לי' כי סאסא לשבולתא, אמר רבא בשמתא דאית בי' ובשמתא דלית בי', א"ר נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה. והנה מדברי הרמב"ם משמע שגם רבא ס"ל דצריך שיהא בו שמונה בשמינית, וגם מבואר בדבריו דס"ל שרבא איירי בכל אדם ולא רק בתלמיד חכם, ודלא כרב שדיבר רק על תלמיד חכם, דאם לא כן למה לא כתב הרמב"ם דאיירי רק בתלמיד חכם, אלא ודאי ס"ל שרבא איירי בכל אדם, וס"ל שגם בכל אדם השיעור הוא שמונה בשמינית וכמו שכתב הרמב"ם.

מיהו עי' ברש"י שם שכתב וז"ל, ובשמתא דלית בי' גם פורתא, לפי שאין בני עירו יראים ממנו ואין בו כח להוכיחם עכ"ל, ומשמע שהוא מפרש שרבא איירי בת"ח אשר בני העיר צריכים לירא ממנו ועליו להוכיחם (עי' בזה בדברינו לעיל בפרשת כי תצא על הפסוק מפני שיבה תקום והדרת פני זקן (י"ט, ל"ב) [ב]).

ובפ"ב מהל' דעות ה"ג פסק הרמב"ם כרב נחמן בר יצחק (כן פירש ההגהות

השפלות לגמרי וכו' עכ"ל, ומדבריו אלו מבואר דהוי רק מדת חסידות, וכן מבואר מדבריו בפ"א מהל' דעות ה"ה וז"ל, ומי שמדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, כיצד, מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהי שפל רוח ביותר נקרא חסיד, וזוהי מדת חסידות עכ"ל, ועוד כתב שם שכן היא בכל המדות.

והנה את הסתירה הנ"ל שביד החזקה כבר תי' הלחם משנה בדבריו על פ"א ה"ה וכתב שמעיקר הדין הרי הוא צריך להיות ענו מאד (והיינו יותר מדרך בינונית של שאר המדות), וזוהי כוונת הרמב"ם בפ"ב, אבל להתרחק מגאווה עד "קצה האחרון ויהי שפל רוח ביותר" (לשון הרמב"ם בפ"א שם) הרי היא רק מדת חסידות וכדברי הרמב"ם בפ"א.

ולפי דרכו של הלחם משנה יוצא שאין כוונת הרמב"ם בפ"ב שם לפסוק כונב"י דאמר לא מינה ולא מקצתה, דהא לא חייב הרמב"ם את האדם אלא להיות ענו מאד, אבל לא חייב את האדם להיות שפל רוח ביותר, וזהו דלא כההגהות מיימוניות שם שכתב שכוונת הרמב"ם היא לפסוק כרב נחמן בר יצחק (וכבר העיר כן הפרי מגדים באו"ח ריש סי' קנ"ו). מיהו סוף סוף הרי חזינן שהרמב"ם הביא שם את לשון רב נחמן בר יצחק שהרי כתב "ועוד אמרו בשמתא מאן דאית בי' גסות הרוח ואפילו מקצתה", וצ"ל לפי הלחם משנה שכוונת רב נחמן בר יצחק היא למה שנקרא "מקצת" בשאר המדות, דבענוה וגאווה הרי הוא צריך להתרחק גם מזה, אבל אכתי אין

זה ריחוק גמור עד הסוף, ודוחק.

ברם אכתי צ"ע על הלחם משנה דהא הרמב"ם בפ"ב שם כתב שיתרחק מגאווה "עד קצה האחר". ברם הלחם משנה יפרש שכוונת הרמב"ם בפ"ב היא עד מה שנקרא בשאר מדות קצה האחר אבל גם בזה אין הכוונה עד הסוף.

ברם אכתי צ"ע דהא לפי דברי הלחם משנה יוצא שמשה רבינו לא קיים את המדת חסידות שהרי הרמב"ם כתב בפ"ב שם שכוונתו היא למדת הענוה של משה רבינו.

והנה הלחם משנה על ההלכה הנ"ל כתב שבודאי אין נכון לעשות מעשים כגון לבישת סחבות וכדומה. וכעין זה כתב המנורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ג' פרק ג' בנוגע לתלמיד חכם וז"ל, ועל כל זה אל ישפיל אדם עצמו יותר מדי לעשות עצמו כבהמה שאינה מרגשת אבל ישמור כבוד תורתו לשם שמים עכ"ל.

והנה מלשון הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשניות חזינן דס"ל שגאווה הרי היא המדה היחידה שחסידים מתרחקים ממנה לגמרי עד קצה האחרון, וזהו שכתב "אבל במדה הזאת לבדה", ברם בפ"ב מהל' דעות ה"ג כתב גם בנוגע למדת הכעס שאסור לתפוס כלל את מדת הכעס.

ועכ"פ גם בנוגע למדת הכעס דבריו סותרים את מה שכתב בפ"א שם ה"ד, דהא בפ"א שם כתב שעל דבר גדול שראוי לכעוס, שפיר רשאי לכעוס, וכבר הקשה הלחם משנה כן בדבריו על פ"א ה"ה, וכתב כעין דבריו לענין מדת ענוה והיינו

שאינן כוונת הרמב"ם בפ"ב שם שיתרחק מן הכעס עד קצה האחרון ממש, אלא עד קצה האחרון הרי זה משום המדת חסידות של פרק א', אלא שבפרק א' שם כתב כן בנוגע לכל המדות וכמו שהבאנו כבר ולא רק בנוגע לענוה, ודלא כדבריו בפירוש המשניות.

וע"ע בפ"ג מהל' דעות ה"א דמבואר מדברי הרמב"ם שבכל המדות אסור באמת להתרחק לצד הפרישה יותר מדי עד שילבש שק וכדומה, וכבר הבאנו דבר זה מהלח"מ.

[ד] עוד בענין שפל רוח.

בענין הנטי' במקצת שעושים בשאר המדות.

והנה מלשונו הנ"ל של הרמב"ם בפיה"מ מבואר שהך נטי' במקצת שעושים בשאר מדות אינה נחשבת מעלה בעצמותה, אלא הרי היא רק בגדר סייג ושמירה שלא יטה איפכא, אבל אינה נחשבת בעצמותה למעלה יותר גדולה ממת אמצעית. ומהמשך דבריו שם לכאורה משמע שגם מה שאמרו בגאווה שהוא צריך להתרחק עד קצה האחרון הרי זה ג"כ על דרך סייג. מיהו בפ"ב מהל' דעות שם, וכן לעיל שם בפ"א לענין שאר מדות, לא הזכיר סייג. והלח"מ שם כתב משום סייג.

לא יהי' לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וגו' (י"ח, א').

עי' במה שכתבתי על זה בפרשת קרח.

כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך (י"ח, י"ד).

מהות "דעת תורה", ובענין מה שמתיעצים עם גדול בתורה וצדיק.

מיוסד על דברי רבי ירוחם זצ"ל בספר דעת תורה על פרשת שופטים.

הנה הגוים הבינו שאינם יכולים לדעת ולהכריע בעצמם דברים הנסתרים ולכן הלכו לדרוש מהמעוננים והקוסמים. ובאמת גם אנחנו מבינים כן אבל אנחנו הולכים לשאול "דעת תורה". וצריכים להבין למה כשיש ספקות בחיים הרי אנו הולכים לשאול גדול בתורה וצדיק, ולא לסתם חכם ופיקח,

וגם צריכים להבין מה היא הכוונה בהביטוי "דעת תורה", שהרי בדרך כלל אין שואלים הלכה בשו"ע, אלא דברים שלא כתוב עליהם הלכה בשו"ע, וכגון לאיזה ישיבה להכנס, או האם לעשות עסק פלוני, או שידוך פלוני, וכדומה.

ויש להסביר את שני הדברים כך, כי מכיון שהגדול ההוא למד כל הזמן תורה, וכבר חישב אין ספור סברות וטעמים בתורה, וחיוה המון מערכות שכליות של תורה, א"כ ראשו כבר חושב באותו דרך שהתורה חושבת כביכול, ויש להניח שאם השאלה ששואלים אותו היתה נידונה בתוך התורה הי' כתוב כמו שהוא אומר.

גם יש לומר שהטעם למה שואלים גדול בתורה וצדיק הרי זה כי באמת האלקים

עשה את האדם ישר רק שהם בקשו חשבונות רבים כמו שכתוב בספר קהלת, וא"כ הגדול שאינו מנוהל על ידי נגיעה עצמית, הרי הוא עודנו עומד בישרות השכל הטבעית, ולכן יש לסמוך על הכרעתו.

מיהו יש טוענים שאינם יכולים ללכת לשאול "דעת תורה" כי הגדול אינו מכיר אותו ידיעה מעמיקה ומקיפה, וכן אין באפשרותו של השואל להסביר לו בזמן קצר את כל הענין בכל פרטיו כי בשביל זה הרי הוא צריך לשבת עמו זמן רב וזהו בלתי אפשרי, וא"כ מה לו ללכת ולשאול בצורה שטחית.

ברם באמת יש עוד נקודה נפלאה בענין למה אנו שואלים גדול בתורה וצדיק אשר אינה נותנת מקום להחשש הנ"ל וכדלהלן.

עי' בשו"ע יו"ד בסי' קע"ט סעיף ג' דמבואר שמנחש הוא כגון שאומר שמכיון שפתו נפלה מידו הרי זה סימן שלא יצליח. ובסעיף ד' מובא שיש אומרים שאע"פ שנחש ליכא אבל סימן איכא, דהיינו שמותר לאדם לקבוע לעצמו סימן שאם כך וכך יקרה הרי זה סימן שיצליח, וכמו שעשו אליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול, וכן בחולין דף צ"ה ע"ב איתא שרב בדק במברא ורבי יוחנן הי' אומר לתינוק פסוק לי פסוקיך. ובענין למה אין זה נחשב מנחש י"ל שני טעמים, חדא משום שסימנים אלו הרי הם קשורים באמת להשאלה שעומדת לפניו, וכמו המעשה עם רב שמזה שלא היתה מזומנת לו הספינה ראה שאינו צריך ללכת, אבל פתו נפלה מידו אינו קשור כלל להספק שעומד לפניו,

ולכן הרי זה שפיר בגדר מנחש. ועוד יש לחלק כדברי הספורנו בחיי שרה (כ"ד י"ד) שכתב שאליעזר עשה כן דרך תפילה, דהיינו שקודם המעשה התפלל להקב"ה שיודיע לו עצה ע"י הדרך הנ"ל (וכעין זה כתב הב"ח בסי' קע"ט שם והבאתי דבריו לעיל בפר' חיי שרה שם), וא"כ אינו מנחש אלא מצפה לגילוי מהקב"ה, ומעתה כן י"ל בנוגע לכל נותן סימן, דהיינו שמותר לעשות כן כי כוונת הנותן היא להתפלל שהקב"ה יראה לו ע"י הסימן מה עליו לעשות (ובחידושי הר"ן בחולין שם, ובמהרש"א שם, ובפוסקים בסי' קע"ט שם נאמרו עוד הגדרות וחילוקים בענין זה ואכמ"ל בזה).

ועי' בספורנו בפרשת בלק על מה שכתוב ההסכן הסכנתי וגו' (כ"ב ל') שביאר שהאתון באה בטענה אל בלעם למה לא הבנת מכל העיכובים, שמעכבים אותך מן השמים, וזהו כהדרך הראשון שכתבנו שאיפוא שהעובדא קשור לאותו ענין שהוא עומד בו אין זה בגדר מנחש (ואע"פ שהספורנו הדגיש שהאתון התנהגה שלא כטבעה וא"כ אולי ס"ל שרק בכה"ג אפשר לסמוך, אבל בכל זאת הרי הספורנו עצמו סיים ש"אע"פ שאין נחש יש סימן" והרי זה קאי גם על היכא שהסימן הוא בדרך הטבע).

ובדברים י"ג ה' איתא אחרי ה' אלקיכם תלכו, והביא הרמב"ן מהספרי שהכוונה היא להנסיעה אחרי הענין, וביאר דהוי בגדר ציווי תמידי לחפש וללכת אחרי האותות שיש מהקב"ה (אלא שהזכיר בפירושו רק את הציור של שאלה מנביאים עי"ש היטב בלשוננו).

ועכ"פ חזינן מכל הנ"ל שיש דרך חדש איך שהקב"ה מגלה עצות לבני אדם, דהיינו ע"י קיום סימנים, וכן שאפשר לצפות לזה.

ובאמת יש עוד דרך איך שהקב"ה מגלה עצות לבני אדם וכדלהלן, דהנה בחובת הלבבות שער ג' פרק ה' איתא שהשכל הוא בגדר "הערה אלוקית". כלומר שהתכלית של השכל אינה רק בשביל המחשבות שאנחנו יוצרים, אלא הרי הוא גם כלי שהקב"ה משתמש בו כדי להכניס בנו את המחשבות שהוא רוצה שנחשוב. הרי שגם זה הרי הוא דרך איך שהקב"ה מגלה רצונו לבני אדם וכמו שנבאר.

והנה כשהביאו את הספר מקדש דוד לר' אלחנן וסרמן זצוק"ל אמר שהוא נכתב ברוח הקודש, ושאלו אותו מה כוונתו בזה, ואמר שיש תופעה שנקראת רוח הקודש של חכמה, כלומר שלפעמים האדם מטבע שכלו לא הי' יכול להגיע למחשבות כאלו, רק שהקב"ה מכניס אותן לתוך שכלו (דוגמת מה שאמרו חז"ל על ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו שהקב"ה נתן למשה רבינו את התורה במתנה כי הי' מתקשה לזכור את הכל).

ובאמת גם אנחנו לפעמים אומרים הברקה בלימוד (וכן להבדיל בשאר דברים) ואין אנו מבינים איך באה לנו מחשבה כזאת, אבל באמת אין זה אלא כעין רוח ממרום שהכניס את המחשבה לתוך השכל שלנו. והרי זה תופעה של שימוש השכל כ"הערה אלוקית".

והנה הרבי מגור רבי אברהם מרדכי אלתר זצוק"ל אמר שדרכו ביעוץ לאנשים

היא שהוא אומר להם מה שנראה לו בההשקפה הראשונה, כי אם לא יעשה כן הרי הוא יצטרך לשבת עם כל אחד ואחד כמה שעות, רק שהוא מתפלל שההשקפה הראשונה שלו תהי' הנכונה. וזהו ממש הענין הנ"ל שביארנו, דהיינו שציפה שיזכה להך שימוש של השכל שנקרא "הערה אלוקית", דהיינו שהקב"ה יכניס לשכלו את המחשבה הנכונה.

והנה הגר"א הי' אומר שאם יש למי שהוא ספק מה לעשות, ילמד שלש שעות ברציפות ואז יעשה כמו המחשבה הראשונה שתהי' לו בהענין ההוא. ונראה שכוונת הגר"א היא משום שכדי לזכות ל"הערה אלוקית" צריכים שכל מזוכך, וע"י שלומד שלש שעות ומזכך את שכלו, יש לו לסמוך שהמחשבה הראשונה תהי' בגדר "הערה אלוקית" (אלא שהא ודאי שיש כאלו שלא מספיק בשלש שעות כדי לזכך את שכלם, ויתכן שהגר"א "לדרי' תיקן").

ומעתה נראה לומר שזהו הענין של לשאול גדול בתורה וצדיק, כי מצפים שהמחשבה של הגדול תהי' בגדר "הערה אלוקית", ואע"פ שהיא בגדר השקפה ראשונה ולא שמע אפילו את כל פרטי הענין אבל הרי לא מצפים לשמוע את דעתו שלו, אלא מצפים שכבר הגיע להמדריגה שההשקפה הראשונה שלו תהי' "הערה אלוקית", ובודאי בלבו של הגדול יש תפילה שתהי' לו הסייעתא דשמיא לענות כראוי כמו שהי' עושה הרבי מגור.

שו"ר בספר ארחות יושר לגאון דורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א בפרק כ"ו כהדברים הנ"ל וז"ל, ויש עוד ענין שמן

אליהו הנביא זכור לטוב, ושמי שזוכה לכך איננו יודע כלל שהוא זוכה לאותו גילוי אלא הוא סבור שזוהי הערה פנימית.

שו"ר מובא שהקהלות יעקב אמר לנכדו, בנו של הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל, כשאתה זקוק לעצה שאל פי אביך, כי דעתו דעת תורה, אדם שאין לו בעולמו אלא תורה, וממלאת היא כל ישותו, כשהוא עונה, התורה מדברת מתוך גרונו עכ"ל. וכעין זה מצינו בגורל הגר"א שהתורה עצמה מייצעת את האדם בעניניו הפרטיים.

לא תשחית את עצה (כ', י"ט)
[א].

בענין מהו הלאו, ועל כמה לאוין עובר המשחית.

ע"י בתוס' בב"ק דף צ"א ע"ב בד"ה החובל וכו' שכתבו שאזהרת המשחית היא מלא תכרות, וכן איתא בגמרא במכות דף כ"ב ע"א. מיהו עיין ברש"י על המשנה בב"ק דף צ' ע"ב שכתב משום לא תשחית, וכן בגמרא בדף צ"א ע"ב שם הביאו קרא דלא תשחית לענין קורע בגדיו (וכן איתא גם בקידושין דף ל"ב ע"א. ובשבת דף קכ"ט ע"א וק"מ ע"ב הביאו בל תשחית לענין השחתת חפצים והשחתת גופו).

ועיין בתיו"ט על המשנה בב"ק שם שכתב שלא פליגי אלא לכו"ע בענין ואותו לא תכרות כדי לאיגלווי על בל תשחית שלא איירי דוקא בשעת מלחמה.

מיהו היראים בסי' שפ"ב כתב שהמשחית (כל דבר) עובר בב' לאוין, דהיינו בל תשחית ובל תכרות.

השמים נותנין בפיו מה לומר, ואע"פ שאינו יודע כלל שזה ברוה"ק, רק נותנין לו מחשבה לומר כך וכך (לפי דעת תורה שבידו), והוא מכוין לאמת [וכן כתבו תוס' בעירובין ס"ד ב' שמה שאמרו שם שכיון ר"ג ברוה"ק שקרא לגוי מגבאי, אין הכוונה שידע ברוה"ק שכך קוראין לו, אלא שהי' קורא לו סתם שם מצוי אצל הגוים, ומן השמים נתנו לתוך פיו שיקרא האמת, וזה נקרא שכיון ברוה"ק ע"ש], ובזה ראינו הרבה פעמים אצל הגדולים שלאחד עונים כן, ולשני עונים שיעשה להיפך, וזה הכל לפי מה שנותנין מן השמים בפיו מה לומר. וזה ג"כ מעין נבואה קטנה כמש"כ את אשר ישם ה' בפי אותו אשמור לדבר. ויש הרבה פעמים שברכת חכם ועצתו מתקיימת משום שמתכוין לשם שמים, וכמ"ש בשו"ט (פ"א) אמרו עליו על ר"א בן ערך שהי' יועץ עצות ומתקיימות, אמרו לו וכי נביא אתה, א"ל לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך מקובלני כל עצה שהיא לשם שמים סופה להתקיים. ובפ"ו דאבות כל העוסק בתורה לשמה נהנין ממנו עצה ותושי', ומפרש בכלה רבתי פ"ח אע"ג דלא קרוב (שאינו קרוב ויודע היטב המעשה) מעצי וידעי ההיא עצתא דילי היא (מהתורה היא באה) ומשמיא היא דאסכים דעתייהו עכ"ל.

והנה יש עוד נקודה שראוי להעיר בענין מה אפשר לצפות משאלת חכם, דהנה שו"ר במאמר מאת הרב גרשון טברסקי שליט"א בזה"ל, בעל ה'בן איש חי' זיע"א שולל בעצם את האפשרות של גילוי אליהו בדורנו בלבוש גוף ממש, אלא רק באופן של הערה שכלית שהיא מוארת מכחו של

לא תשחית את עצה (כ', י"ט)**[ב.]****בענין השחתת שאר דברים חוץ מעצים.**

עיי' ברמב"ם בפ"ו מהל' מלכים ה"י שכתב שעל שאר דברים חוץ מעצים הרי הוא "עובר בכל תשחית ואינו לוקה אלא מכות מרדות מדבריהם", ומשמע מדבריו שגם על שאר דברים חוץ מאילנות הרי הוא עובר מדאורייתא על כל תשחית, רק שאינו לוקה מלקות של תורה אלא על אילנות מפני שהם כתובים להדיא בתוך הפסוק, אבל מכות מרדות דרבנן הרי הוא שפיר לוקה על כל דבר.

וכתבתי רק ש"משמע" מדבריו שהוא עובר מהתורה כי אולי יש מקום לומר שכמו שלוקה רק מדרבנן א"כ גם מה שכתב "עובר בכל תשחית" כוונתו היא רק מדרבנן, רק שבכל זאת משמע מרהיטת דבריו שהוא עובר מהתורה. וגם המנ"ח בסוף מצוה תקכ"ט כתב ש"נראה" מדברי הרמב"ם שהוא עובר מהתורה.

וכדעה זו כתב החינוך עצמו בתחילת המצוה שם. ותימה על המנ"ח שלא העיר כן. ובסה"מ במצות ל"ת נ"ז מבואר להדיא שהוא עובר מהתורה ע"י השחתת כל דבר, ולא עוד אלא שהוא גם לוקה על זה מהתורה, שהרי גם שם כתב שהוא עובר בכל תשחית, וכתב שהוא לוקה על זה ולא כתב מכות מרדות מדבריהם, וא"כ משמע מהתורה.

וגם מתוס' בב"מ דף ל"ב ע"ב מוכח דס"ל דהוי דאורייתא כמש"כ הרש"ש שם. וע"ע במסורת הש"ס בב"ק דף צ"א ע"ב שמחק את מאי דאיתא בהברייתא שם על

שאר חפצים שהוא לוקה משום כל תשחית, והרי הוא גורס "עובר" משום כל תשחית שזוהי גירסת תוס' שם. מיהו התורת חיים שם גורס "לוקה" משום כל תשחית ומקשה מזה על הרמב"ם שכתב שאינו לוקה מלקות של תורה. ועיי' גם ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות פ"ב שגורס "לוקה". וכבר הבאנו שמלשון הרמב"ם בסה"מ שם שסתם וכתב "לוקה" משמע שלוקין על כל דבר מלקות דאורייתא.

וכל זה הוא דלא כבעל ההגהות על המל"מ בהל' מלכים שם שכתב בשם הר"י באסן בכתב יד שעובר רק מדרבנן.

וע"ע בדברי היראים שהבאנו לעיל ב[א] וע"ע להלן בסמוך בענין האיסור והמלקות של כל תשחית על שאר חפצים.

לא תשחית את עצה (כ', י"ט)**[ג.]****עוד בענין השחתת שאר דברים חוץ מעצים.**

ע"י בב"ק דף צ' ע"ב דתנן שהחובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור, אחרים שחבלו בו חייבים, והקוצץ נטיעותיו אע"פ שאינו רשאי פטור, אחרים חייבים. ובדף צ"א ע"ב דנו בגמ' מי התנא שסובר שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואמרו אלא האי תנא הוא דתניא מקרעין על המת ולא מדרכי האמורי, א"ר אלעזר שמעתי שהמקרע על המת יותר מדאי עובר משום כל תשחית וכל שכן גופו, ודחינן ודילמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא, פי' אבל גופו מעלה ארוכה וכו', אלא האי תנא הוא דתניא אמר ר"א הקפד ברבי מה ת"ל

וכפר עליו (על הנזיר) הכהן מאשר חטא על הנפש, וכי באיזה חטא חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין, והלא הדברים ק"ו וכו', המצער עצמו (כמו היושב בתענית) על אחת כמה וכמה. ועיי"ש בתד"ה החובל שכתבו וז"ל, תימה מאי חיוב שייך (כלומר) דתנן שהחובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור, וקשה דאיך הי' שייך לומר שהוא חייב), ואי פטור ממלקות קאמר, ע"כ הקוצץ נטיעותיו אע"פ שאינו רשאי פטור, לאו היינו פטור ממלקות, דהא חייב משום קוצץ אילנות טובות ואזהרת' מואותו לא תכרות כדאיתא בפרק בתרא דמכות עכ"ל. הרי דס"ל לתוס' שלוקה מן התורה אפילו אם קצץ שלא בשעת מצור, וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' מלכים ה"ח, ועיי"ש בכ"מ ובמל"מ בענין מקור הדבר. אבל אין לומר שכוונת תוס' היא רק שהוא לוקה מכות מרדות מדרבנן (דהא אפילו אם אינו מן התורה, בודאי איכא לכל הפחות מכות מרדות כמו בהשחתת שאר חפצים שלוקה מכות מרדות כמו שפסק הרמב"ם שם), דזה אינו, חדא, דמזה שהביאו את הגמ' במכות משמע שכוונתם היא למלקות של תורה, ועוד, שאם כוונתם היתה ללמוד שכוונת התנא בנוגע להחובל בעצמו היא לומר שהוא פטור ממכות מרדות א"כ למה הוצרכו תוס' להקשות על זה רק מאילנות הלא גם מצד הבבא של החובל בעצמו לא שייך לפרש כן, דהא חזינן שס"ד בגמרא דאיכא בחובל בעצמו משום כל תשחית (לפני שדחו שהוא פסידא דהדר), והרי לפ"ז בודאי ילקה מכות מרדות כמו בשאר חפצים, וא"כ למה לא הוכיחו תוס' מהך בבא גופה של החובל בעצמו שאי אפשר

לפרש שכוונת התנא היא לומר שהוא פטור ממכות מרדות, ובע"כ צ"ל כהנ"ל דהיינו שכוונת תוס' היתה לפרש שכוונת התנא היא לומר שהוא פטור ממלקות של תורה, ועל זה הקשו שא"א לפרש כן משום שבקוצץ אילנות טובות איכא גם מלקות של תורה כמו שהביאו ממס' מכות, ולכן הקשו דוקא מהלשון פטור הכתוב אצל אילנות, אבל מלשון פטור הכתוב אצל החובל בעצמו לק"מ משום שהתם שפיר יש לפרש שכוונת התנא היא לומר שהוא פטור ממלקות של תורה אפילו לפי מאי דס"ד דאיכא משום כל תשחית, וכדעת הרמב"ם דליכא מלקות של תורה בשאר חפצים.

לא תשחית את עצה (כ', י"ט) [ד].

בענין כל תשחית על גופו.

והנה מהדיחוי הנ"ל של הגמ' של "ודלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר" יוצא שחבלת גופו דלא הדר כגון קטיעת ידו אסורה גם משום כל תשחית ומכל שכן שאם הרג את עצמו הרי הוא עובר משום כל תשחית, דהא לא גרע משאר חפצים. וכן מבואר מדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות פ"ב שכלל את הפסוק של ואת דמכם וגו' שהוא הפסוק של מאבד עצמו לדעת בהדי לאו דכל תשחית, אלא שקשה שהרי כלל שם גם ישיבה בתענית שלא על עוונותיו בכלל כל תשחית, ואילו מיעוט חלב ודם של תענית הרי הוא מן הסתם בגדר פסידא דהדר, ויש ליישב.

כי תצא

**וראית בשבי' אשת יפת תאר
(כ"א, י') [א].**

**לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע
(מיוסד על דברי רבי ירוחם בדעת
תורה).**

עצות מעשיות מפרשת יפת תואר.

הנה מצינו בחז"ל עצות איך לעשות את הרע במיעוטו, וכגון מאי דאמרינן בקידושין דף מ' ע"א שאם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אתו וילבש שחורים ויתכסה שחורים ויעשה כמו שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא. וכן כגון חולה שיש בו סכנה שמאכילין אותו הקל הקל תחילה.

וכבר ה' מעשה עם רבי ישראל מסלנט זצוק"ל שכתב מכתבים לרופא בהמבורג להדריכו איך להציל את בנו באוניברסיטה לכל הפחות ממאכלות אסורות ומלאכות בשבת שהם איסורים דאורייתא, ואיך לדחותו מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן.

ו"הלעיטהו לרשע וימות" (עי' במעשר שני פרק ה' משנה א' ובב"ק דף ס"ט ע"א) איירי כשבין כך ובין כך הרי הוא עובר על האיסור של גזילה, דאז אין אנו חייבים להצילו מאיסור אחר שהוא עובר ע"י אותו מעשה, וכתב הרמב"ם בפיה"מ על המשנה ההיא שהיינו רק אם הוא עובר בין כך ובין כך על האיסור של גזילה, אבל לא איירי באופן שעובר בין כך על איסור אחר. ועי' בש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו שפסק שמותר לסייע ידי מומר לעבור עבירה, וההגול

מרבבה שם תמה עליו וכתב שכוונת הש"ך היא כשבא לעבור עכשיו במזיד (ואפילו אם אינו מומר, ומומר שנקט הש"ך לאו דוקא הוא), אבל לא איירי היכא שעכשיו בהמעשה הזה הרי הוא שוגג. והגליון מהרש"א שם תמה על הש"ך למה מותר לסייע להבא לעבור במזיד הלא חזינן שהלעיטהו לרשע וימות הוא רק כשבין כך ובין כך הרי הוא עובר על האיסור של גזילה וכהנ"ל. ועיין בספרי על ב"ק על דף ס"ט ע"א באות קי"ט מה שכתבתי בענין זה.

ועכ"פ הכלל העולה מכל הנ"ל הוא שחוף מהציור של הלעיטהו לרשע וימות משתדלים ככל האפשר להציל את הזולת מעבירות.

והנה הענין הנ"ל שמשתדלים להציל בעל עבירה ולעבוד עמו, הרי אנו מוצאים גם בפרשת יפת תואר כאן, שהרי אמרו חז"ל בקידושין דף כ"א ע"ב - כ"ב ע"א שהתורה התירה יפת תואר כי מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות, וחז"ל אמרו כן כי יש כאן בהפרשה דברים מסוימים שבמקום אחר הם שלא כדין, וכגון הא שהביאה הראשונה מותרת במלחמה לפי תוס' בקידושין דף כ"ב ע"א בד"ה שלא וכו' אע"פ שהוא בועל נכרית בפרהסיא והדין בעלמא הוא שקנאין פוגעים בו כדאמרינן בע"ז דף ל"ו ע"ב. ועוד דיש ראשונים שסוברים שהוא יכול בסוף לגיירה בעל כרחה אע"פ שבמקום אחר דבר זה הוא

ומבטיחה לו שתהי' שנואה, ושיהי' לו ממנה בן סורר ומורה, אבל בכל זאת אין ספק שהוא מקבל שכר וסייעתא דשמיא על זה שדחה את היצה"ר לכל הפחות ירח ימים. וכן בענינינו, אם למשל בחור רוצה להתבטל, והרי הוא דוחה את הבטלה קצת ואומר בעוד רבע שעה, הרי זה עבודה גדולה אע"פ שלבסוף ביטל.

וראית בשבי' אשת יפת תאר (כ"א, י') [ב].

בענין מה הוא החידוש של פרשת יפת תואר.

ע"י בקידושין דף כ"א ע"ב דאיבעיא להו כהן מהו ביפת תואר, חידוש הוא לא שנא כהן לא שנא ישראל או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהן מצות יתרות, רב אמר מותר ושמואל אמר אסור, בביאה ראשונה דכו"ע לא פליגי דשרי דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כי פליגי בביאה שני' וכו', איכא דאמרי בביאה שני' דכו"ע לא פליגי דאסירא דהויא לה גיורת, כי פליגי בביאה ראשונה.

ויש לעיין מה היא הכוונה במאי דאמרינן שההיתר של יפת תואר לישראל הרי הוא בגדר חידוש. ויש לומר בזה כמה דרכים. א', שהתורה התירה כאן את האיסור שיש מהלכה למשה מסיני לבוא על נכרית בפרהסיא. ב', יש כאן חידוש בזה שהיא מותרת לו אפילו בציור שיש כאן

משום הלאו של לא תתחתן במ בתו לא תקח לבנך וכמו שנבאר. ג', יש כאן חידוש בזה שהיא מותרת לו אפילו אם היא אשת

שלא כדין. ואפילו לפי הדעה שהביאה הראשונה אסורה במלחמה, וכן שהוא צריך לעשות הכל מדעתה, אבל בכל זאת אין רוח התורה נוחה ממה שהלך אחרי יצרו ונמשך אחרי נכרית ולא אחרי בנות ישראל הכשרות, ובכל זאת התורה עובדת עמו וקובעת לו דרך. ואע"פ שב"ה אין אנו שייכים להמקרה של יפת תואר, אבל יש כמה לקחים שאפשר ללמוד משם הנוגעים גם לנו.

(א) פרשת יפת תואר אומרת להחוטא לא להתיאש, ושלא יסתכל על עצמו כ"מופקע", אלא יחפש לעצמו דרך איך לעלות מבאר שחת, שהרי אנו רואים שהתורה אומרת להאדם שאע"פ שהוא חושק נכרית, בכל זאת אינו "מופקע", אלא התורה לוקחת אותו בידה ונותנת לו דרך. וכן האדם עצמו אל לו להחשיב את עצמו בגדר "מופקע" אלא יקח את עצמו בידים ויחפש לעצמו דרך.

(ב) גם רואים שהתורה אומרת להאדם אל תתן להיצה"ר יותר ממה שביקש, ולכן התורה התירה לו בתוך המלחמה רק את הביאה הראשונה, כי אחרי זה אפשר כבר להתאפק. והרי אם עני מבקש מאדם עשרה שקלים, הכי יתן לו עשרים, הלא על פי רוב יתן לו רק חמשה או אפילו רק שקל אחד, וא"כ למה כשהיצר הרע מבקש מבחור להתבטל כמה דקות הרי הוא נותן לו שעה, הלא היצר הרע לא ביקש שעה. וצריכים ללמוד מפרשת יפת תואר לתת להיצה"ר רק את המועט.

(ג) התורה מלמדת אותנו בפרשת יפת תואר שצריכים לדחות את היצר הרע כמה שאפשר, שהרי דוחים אותו עד ירח ימים. ואע"פ שהתורה כועסת עליו,

נכרי ויש האיסור עשה של ודבק באשתו ולא באשת חברו, והפסוק הזה מחייב גם את ישראל (ולא רק נכרי) שלא לבעול אשת נכרי וכמו שסוברים תוס' בקידושין שם. ד', יש כאן חידוש בזה שהגרות חלה אע"פ שהיא בעל כרחיה.

ועתה נבאר את כל אחד מהחידושים הנ"ל, אבל בתחילה נקדים שיש ב' מחלוקות יסודיות בהסוגיא בקידושין שם. א', בענין מתי הוא מותר בביאה ראשונה ויש בזה ג' שיטות. א', שיטת רש"י (כפי שהבינו תוס' את כוונתו) שהיא מותרת רק לאחר כל המעשים, ב', שיטת ר"ת שהיא מותרת מיד במלחמה, ג', שיטת הרמב"ם שהיא מותרת לפני כל המעשים אבל לא בתוך המחנה אלא במקום פנוי או בביתו. וגם יש מחלוקת בענין אם ע"י כל המעשים הכתובים בתוך הפרשה הרי הוא יכול באמת לגיירה ולהטבילה ולעשותה גיורת בעל כרחיה והרי היא נעשת ישראלית, או האם היא נשארת נכרית רק שבכל זאת גזירת הכתוב היא שהוא מותר בה, ולקמן נביא את כל הדעות בזה וכן את מסקנת המפרשים שרש"י סובר שהיא נשארת באמת נכרית.

א. החידוש שהותר האיסור לבעול נכרית בפרהסיא.

והנה מה שכתבנו שיש כאן חידוש בזה שהוא מותר בה אע"פ שאסור לבעול נכרית בפרהסיא מהלכה למשה מסיני, כן ביאר הריטב"א שם בד"ה איבעיא להו מהו ביפת תואר. מיהו חידוש זה שייך רק כל זמן שהיא נכרית אבל לא בביאה שני' שהיא לאחר כל המעשים כולם לפי הצד שהיא

נעשית באמת גיורת, וכן לא בביאה ראשונה לפי הסוברים שגם היא מותרת רק לאחר כל המעשים, ועוד דהביאה ההיא הרי היא בביתו בצינעה ולא בפרהסיא. ועיין בריטב"א בקידושין שם שכתב באמת שטעם זה שייך רק במלחמה, וכ"כ הפ"י בדף כ"א ע"ב שם בד"ה שם איבעיא להו כהן וכו' שדרך זה לא אתי שפיר לפי רש"י והרמב"ם שסוברים שאסור לבוא עלי' במלחמה או בתוך המחנה. והלח"מ בפ"ח מהל' מלכים ה"ב כתב דאתי שפיר גם לפי הרמב"ם כי אע"פ שהוא לוקח אותה למקום פנוי או לביתו אבל מ"מ כיון שהוא לוקח אותה לעין כל הרי זה נחשב פרהסיא. ולפ"ז נראה פשוט שגם הביאה בביתו לאחר כל המעשים נקראת בפרהסיא. והתוס' הרא"ש בדף כ"ב ע"א שם בד"ה שלא ילחצנה במלחמה וכו', והרשב"א שם בד"ה דף כ"ב ע"א וכו', כתבו שהרי זה נקרא בצינעה.

גם יש לעיין איך שייך לומר לפי הטעם הזה ש"לא שנא ישראל ל"ש כהן", דהא לפי הלשון הראשון דאיירי בביאה ראשונה א"כ בכהן יש כאן גם לאו של זונה בעודה בגויותה (ודלא כהשיטה שיש לאו של זונה רק לאחר גירות, ע"י בזה בתוס' ביבמות דף ס"א ע"א בד"ה אין זונה וכו'), וא"כ איך אפשר לומר ל"ש ישראל ל"ש כהן, הלא אין ראי' מישראל שהתורה התירה גם לא תעשה גמור של זונה, ואפילו אם הכוונה היא שלא איכפת לך אם בכהן יש תוספת איסור, אבל אכתי קשה כי בכהן אין זה רק בגדר עוד איסור, אלא האיסור השני הוא על מדריגה יותר גדולה של חומר, כי בכהן הרי זה לאו גמור בתורה.

מיהו יש לומר שהאיסור של הלכה למשה מסיני הרי הוא חמור כמו לאו מאחר שחזינן שקנאים פוגעים בו עבור זה (ודע שגם בהסוגיא לעיל שם אודות ההיתר של שפחה כנענית לעבד עברי אמרינן חידוש הוא לא שנא ישראל לא שנא כהן וגם שם קשה לפי הסוברים שבישראל יש רק איסור בעלמא ולא לאו של לא תהי' קדשה).

ועכ"פ לפי השיטה שליכא איסור זונה בעודה בגיורתה נחא בפשיטות הצד של לא שנא ישראל ל"ש כהן, וכוונת הצד השני של הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתרות אינה שכאן יש בכהן איסור נוסף אלא הכוונה היא שבעלמא ריבה בהן הכתוב מצות יתירות כגון טומאה.

ב. החידוש שהותר הלאו של לא תתחתן במ בתו לא תקח לבנך.

ועתה נעיין בהחידוש השני שכתבנו שהתורה התירה לישראל את הלאו של לא תתחתן במ בתו לא תקח לבנך. והנה רש"י בקידושין שם בד"ה דברה תורה כתב שהתורה התירה כאן "אזהרה", ולכאורה יש לפרש שכוונתו היא להלאו של לא תתחתן במ בתו לא תקח לבנך, שדבר זה הוא בגדר לא תעשה שבתורה, והרי הוא נקרא בשם "אזהרה".

מיהו יש לעיין בזה כי בלא תתחתן וגו' עוברים דוקא כשהוא בועל דרך חיתון וא"כ לא שייך לא תתחתן וגו' בביאה ראשונה, ובשלמא לפי רש"י שביאה ראשונה אסורה במלחמה ואינה מותרת אלא בביתו א"כ בביתו הרי זה בגדר דרך חיתון, אבל לפי תוס' שביאה ראשונה

מותרת גם במלחמה, וכן לפי הרמב"ם שהיא מותרת במקום פנוי, א"כ אין כאן דרך חיתון, וא"כ נצטרך לומר שזה ששאל את האיבעיא נתכוין לשאול רק על הביאה בביתו דהתם שפיר יש חידוש לישראל בזה שהותרה לו האזהרה של לא תתחתן וגו' ושייך לומר ל"ש ישראל ל"ש כהן, אבל הביאה הראשונה שישראל עושה במלחמה בודאי תהי' אסורה לכהן כי אצל כהן יש לאו של זונה לפי הסוברים שיש לאו של זונה גם בגיורתה משא"כ לישראל ליכא לאו וא"כ אין כאן חידוש ולא שייך לומר ל"ש ישראל ל"ש כהן (מיהו יש לדחות ולומר שכמו שהתירה התורה לישראל כשמגיע שעת איסורו הוא הדין נמי לכהן כשמגיע שעת איסורו).

ואם נאמר שהגירות חלה, אז יש אזהרה רק בז' עממים ורק לפי הלישנא בתרא של רבא ביבמות דף ע"ו ע"א שסובר שאע"פ שבתו לא תקח לבנך איירי בגיורתן אבל בכל זאת לא תתחתן איירי לאחר גירותן בז' עממים, וא"כ יוצא שיש חידוש בישראל רק בז' עממין.

גם נוכל לומר דאיירי בכל האומות לפי הרמב"ם וכן לפי הדרך בהמפרשים (דלא כהבנת תוס') שרש"י סובר דנהי שביאה ראשונה אסורה במלחמה אבל הרי היא מותרת בביתו מיד ואפילו לפני כל המעשים כולם, דהא לפ"ז הרי היא עוד גוי', וא"כ יש כאן הלאו של בתו לא תקח לבנך גם בשאר אומות (לפי רבי שמעון בן יוחאי בע"ז דף ל"ו ע"ב שסובר שיש אזהרה בגיורתן בכל האומות ולא רק בז' עממין).

והפ"י בקידושין שם בדף כ"א ע"ב

בד"ה איבעיא להו כהן וכו' כתב שיש לומר שהחידוש הוא משום שהוא בועלה בדרך אישות, ונר' שכוונתו היא כהנ"ל, דהיינו משום שבכה"ג יש משום לא תתחתן.

ועי' באב"מ בסי' ט"ז סוף סק"א שהבין כן את דבריו, וגם הסיק כדבריו, וגם כתב שמוכח מזה כפסקו של הרמב"ם שיש לאו של לא תתחתן בגוינות בדרך חיתון בכל האומות ולא רק בהז' עממים (וכדעת רבי שמעון בן יוחאי), אלא ששוב כתב שבאמת אין ראיה להרמב"ם כי הרי רש"י כאן כתב שהפסוק של ושבית שביו מרבה גם ז' עממים שבתוך ארץ ישראל וכן איתא בספרי (ותמה על היראים שכתב שדין יפת תואר הוא רק כשאינה מהז' עממים), וא"כ לפ"ז יוצא שיש חידוש גם אם ליכא אזהרה בשאר אומות. ועוד כתב שלפ"ז מיושבת קושיית תוס' בקידושין שם על רש"י שהקשו שאם היא מותרת רק לאחר כל המעשים למה היא נקראת בשר תמותות הלא היא גיורת וליכא איסורא, וכתב האב"מ שלפי הנ"ל לק"מ כי גם בכה"ג הי' צריך להיות נוהג הלאו של לא תתחתן בז' עממים לפי הל"ב של רבא.

ג. החידוש שהותר האיסור של ודבק באשתו ולא באשת חבירו.

הנה הפ"י בקידושין שם הזכיר דהוי חידוש משום שהותר האיסור של ודבק באשתו ולא באשת חבירו, והאבני מילואים שם השיג על זה שהניחא לפי תוס' שם בד"ה אשת וכו' שסוברים שאיסור זה נאמר גם לישראל, אבל הרמב"ם, וכן הרשב"א בדף כ"א ע"ב שם בד"ה אשת, סוברים

שאיסור זה נאמר רק לבני נח וא"כ אי אפשר לפרש כן.

ועי' בספר המקנה בד"ה אשת וכו' שהעיר שלפי רש"י שביאה ראשונה מותרת רק לאחר שנתגיירה א"כ אז כבר לא שייך הך איסור כי לאחר שנתגיירה פקעה ממנה האישות של בן נח.

ובאמת גם בלא"ה קשה איך נוכל לומר שמכיון שחידשה התורה שהותר האיסור עשה של ודבק באשתו שהה"נ להאיסור של זונה לכהן שהוא לאו, בשעה שלא מצינו שהתורה התירה לישראל איסור לאו. ועכ"פ עיין בתוס' הרא"ש בקידושין שם שכתב שהוצרכה התורה להתיר יפת תואר משום האיסור של ודבק באשתו וגם משום האיסור של ביאת נכרית בפרהסיא.

ד. החידוש שמתגיירת בעל כרחא.

והנה כבר כתבנו שי"ל שהחידוש הוא שהגירות חלה אע"פ שהיא מתגיירת בעל כרחא, וכ"כ הריטב"א בקידושין שם בד"ה ושמאל וכו', דעיין בדבריו שהבין כתוס' שכוונת רש"י היא לומר שביאה ראשונה מותרת רק לאחר כל המעשים כולם, וכן הבין שרש"י סובר שהגירות חלה באמת, והקשה שא"כ מה הוא החידוש ולמה קרינן לזה בשר תמותות, ותי' כהנ"ל וז"ל, איכא למימר דאע"ג דמתגיירת באונס ושלא בלב שלם והויא כגירי אריות, התירה התורה ואמרה שתהא גירותה גירות וכדאמרינן לקמן ולקחת ליקוחין יש לך בה, כלומר אע"פ שלא נתגיירה ברצון גירותה גירות וקידושין תופסין בה כגירות גמורה עכ"ל. מיהו צ"ע איך שייך לומר דחידוש הוא ל"ש כהן ול"ש ישראל הלא לבסוף

בישראל ליכא שום התרת איסור משא"כ
בכהן יש לאו של זונה.

ועי' גם ברמב"ן בקידושין שם בד"ה דף
כ"ב ע"א שסובר שהגרות חלה בעל כרחא.

לא יוכל לבכר (כ"א, ט"ז).
דברי הרמב"ן שלא יוכל לבכר הוא
בגדר לא תעשה, ודלא כהרמב"ם.

עי' בקצה"ח בריש סי' רפ"א שהביא
בשם הרמב"ן בספר המצות שלא יוכל לבכר
הרי הוא בגדר לא תעשה, והשיג הרמב"ן
על הרמב"ם שהשמיט אותו. והקשה
הקצה"ח על זה דהנה בב"ב דף ק"ל פריך
אביי למה צריך רבי יוחנן בן ברוקה ללמוד
שהאב יכול להנחיל לכל בן שרוצה מקרא
דוהי' ביום הנחילו את בניו הלא מלא יוכל
לבכר נפקא, ופירש הרשב"ם דמדאמר
רחמנא שאת החלק של בכורה אינו יכול
לשנות א"כ משמע שאת חלק הפשיטות הרי
הוא שפיר יכול לשנות כי אם גם חלק
הפשיטות אינו יכול לשנות למה לן קרא
דלא יוכל לבכר, והקשה הקצה"ח דמה קשה
הלא י"ל שצריכים את הפסוק של לא יוכל
לבכר ללאו.

ותי' הקצה"ח שהקושיא של אביי היא
רק על המלה "יוכל", דהיינו שהי' יכול
להיות כתוב לא יבכר בלי לא יוכל שאתי
(לא יוכל) לארזיי שבאמת לא אהני מעשיו
וכמו שהביא הרמב"ן מהספרי. ומזה הוכיח
אביי שבע"כ צ"ל שאת חלק הפשיטות הרי
הוא שפיר יכול לשלול ולכן הו"א שהוא
יכול לשלול את חלק הבכורה. מיהו צ"ע
דאכתי למה צריכים את המלה "יוכל" דאיך
הו"א שהוא יכול לשלול גם את חלק
הבכורה הלא כבר אמר רבא בתמורה דף ד'

ע"ב שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד
אם עביד לא מהני.

וגם את כוונת תוס' שם ביאר הקצה"ח
על פי דרכו, דהנה תוס' שם הקשו שגם בלי
לא יוכל לבכר הוי ידעינן שאינו יכול לבכר
משום דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה.
ותי' הקצה"ח על פי דרכו הנ"ל שכל הדיון
בהסוגיא שם הוא רק על המלה "יוכל" אבל
לא יבכר שפיר צריכים כדי לומר שיש לאו,
דמעתי א"א להקשות שלא יועיל משום
מתנה על מה שכתוב בתורה כי י"ל
שהסוגיא אזלה לפי אביי דהלכתא כוותי'
דס"ל שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד
אי עביד מהני כי אם לא מהני למה יש לאו,
ומעתי לפ"ז מכיון דאזלינן שכתוב לאו
א"כ מזה מוכח דשפיר מהני ושלא אמרינן
כאן שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו
בטל, ולכן צריכים שיהי' כתוב לא יוכל כדי
לומר שהכא אע"פ שיש לאו בכל זאת לא
מהני (מיהו אכתי צ"ע שאם סוברים אי
עביד לא מהני למה צריכים לא יוכל).

על פניו בן השנואה הבכר
(כ"א, ט"ז).

דברי הרמב"ן שרק כשהבכור חי
אין האב יכול לבכר בן אחר.

עי' בפתחי תשובה בחו"מ סי' רפ"א
סק"א שהביא את דברי הרמב"ן על התורה
כאן שלא יוכל לבכר איירי רק כשהבכור
הוא חי משום דהכי משמע מהלשון של
"על פניו", אבל אם כבר מת הבכור והאב
רוצה להעביר את הבכורה מבני הבכור הרי
הוא שפיר יכול. ועוד הביא הפ"ת את דברי
ר"י פיק זצ"ל שלפ"ז מדויק הלשון של
המשנה בב"ב דף קכ"ו ע"ב דתנן איש

פלוני בני בכור לא יירש פי שנים הנקטו "בני" כדי להורות שהטעם למה לא מהני הרי זה כי אמר כן על בנו אבל אם כבר מת בנו הבכור והרי הוא אומר איש פלוני בן בני לא יירש פי שנים הרי זה שפיר מהני.

ועי' בקצה"ח בסי' רפ"א בסק"ד שהביא שהמהרי"ט כתב דלא כהרמב"ן, וכתב הקצה"ח דהיינו משום שלא ראה המהרי"ט את דברי הרמב"ן.

ועוד הביא הפתחי תשובה מספר כתונת פסים שדברי הרמב"ן הנ"ל צ"ע מדברי המדרש רבה בפרשת אחרי מות פר' כ' ופרשת במדבר בסוף פר' ב' דאיתא בזה"ל, על פני וכו' במותו.

ועוד הביא הפ"ת שהחת"ס בחלק חו"מ סוף סי' ק"נ דן בזה.

ועכ"פ לפי הרמב"ן יוצא שהקפידא של לא יוכל אינו על חלק הבכורה אלא על הבכור עצמו, ומש"ה אם כבר מת אין קפידא, דאע"פ שגם בכה"ג הרי הוא מעביר את חלק הבכורה אבל מ"מ הרי אינו פוגע בהבכור עצמו.

מיהו עי' בהברייתא שהביאו בב"ב דף ק"ל ע"ב שדן בענין למה צריכים פסוק לומר שהאב יכול להעביר נחלה מבן אחד להשני, ואיתא בהברייתא בזה"ל, שיכול, והלא דין הוא (כלומר בלי הפסוק היינו חושבים שאינו יכול כי יש ק"ו), ומה בכור שהורע כחו שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, אמרה תורה לא יוכל לבכר, פשוט שיפה כחו שנוטל בראוי כבמוחזק לא כ"ש (שאין האב יכול להעביר את ירושתו לבן אחר), וצ"ע על הרמב"ן דאי מטעם זה הדין נותן שרק כשהבן חי לא יוכל להעביר לבן אחר,

וא"כ ביותר הו"ל למימר משום מתנה על מה שכתוב בתורה דטעם זה שייך גם כשאין בנו חי.

מיהו באמת שפיר סגי בהק"ו גם לצורך שהפשוט כבר מת, כי אפשר לעשות ק"ו גם על בן הבן והיינו שמה בכור שאינו נוטל בראוי וכו' בן הבן שנוטל בראוי לא כל שכן, אבל בנוגע לחלק הבכור הקפידא היא רק על הבכור עצמו שהרי כתיב על פני.

כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים וכו' (כ"א, י"ז).

דברי הרמב"ן שיכיר הוא בגדר מצות עשה.

עוד הביא הקצה"ח מהרמב"ן דאת הבכור בן השנואה יכיר הרי זה בגדר מצות עשה על האב להודיע מי הוא הבכור, ואם נודע מי הוא הבכור מתקיימת המצוה ע"י שהוא שותק ומנחילו ואינו משווהו לפשוט.

והקשה הקצה"ח דלפ"ז מאי פרכינן בב"ב דף קכ"ז יכיר למה לי (פי' דגם בלי יכיר יהי' נאמן לומר שהוא הבכור במיגו דאי בעי מצי יהיב לי' במתנה), הלא איצטריך בשביל לחדש שיש בזה מצוה.

כי יהי' לאיש בן סורר ומורה (כ"א, י"ח).

בענין מה הוא המעשה איסור של בן סורר ומורה.

עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' ממרים ה"א שכתב וז"ל, בן סורר ומורה האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה, ולא ענש הכתוב

אא"כ הזהיר, והיכן הזהיר, לא תאכלו על הדם, לא תאכלו אכילה המביאה לידי שפיכות דמים, וזו אכילת בן סו"מ שאינו נהרג אלא על אכילה מכוערת שאכל שנאמר זולל וסובא וכו' עכ"ל, ומקורו הוא מסנהדרין דף ס"ג ע"א דאמרינן שלא תאכלו על הדם הוא אזהרה לבן סו"מ. וכ"כ גם בספר המצות בל"ת קצ"ה. הרי שהמעשה איסור שהוא נהרג עליו הוא האכילה המכוערת שאכל.

אולם עיין בירושלמי בפרק בן סורר בה"ג דאיתא שלא תגנוב הוא אזהרה להגניבה הראשונה של בן סו"מ שלאחרי' מלקין אותו, ולא תגנובו הוא אזהרה להגניבה השני' אשר לאחרי' סוקלין אותו (והאור שמח בפ"ז מהל' ממרים גורס איפכא), וביאר האור שמח (שם) שתרווייהו צריכי, דהיינו גם קרא דלא תאכלו וגם קרא דגניבה, משום שכמו שהאכילה צריכה אזהרה, כך גם הגניבה צריכה אזהרה. ועוד הביא שם כן מהבעל המאור בסנהדרין דף פ"ו ע"ב (קרוב לסוף דבריו) שכתב וז"ל, שהרי אף הן (הגניבה והאכילה) חלוקות באזהרותיהן, אזהרה דגנבה מלא תגנובו ואזהרה דאכילה מלא תאכלו על הדם עכ"ל.

אמנם מדברי הרמב"ם שלא הביא אלא את האזהרה של לא תאכלו על הדם משמע דס"ל שבאמת פליג הבבלי על הירושלמי בזה, וס"ל להבבלי שאין צריכים שום אזהרה מיוחדת להגניבה. והביאור בזה הוא ע"פ מה שמבואר בלשון הרמב"ם הנ"ל שהבאנו שהחיוב מיתה של בן סו"מ הוא עבור האכילה המכוערת לחוד, והגניבה היא אחד מהתנאים של הך אכילה

מכוערת. וזהו גם ביאור לשונו בה"ב שם שכתב וז"ל, אכילה זו שהוא חייב עלי', דברים הרבה יש בה (כצ"ל) וכו', אינו חייב סקילה עד שיגנוב משל אביו וכו' עכ"ל, ומשמע שסיבת המיתה היא האכילה לחוד, והגניבה היא רק מהדברים שנאמרו בה. ולפ"ז מבואר שפיר למה אין צריכים אזהרה מיוחדת בשביל הגניבה, והיינו משום שאין העונש בא עבור הגניבה אשר נוכל לומר בנוגע להגניבה שאין עונשין אא"כ מזהירין, אלא כל העונש הוא רק משום האכילה לחוד, ומש"ה סגי באזהרת אכילה. ובזה פליג הירושלמי על הבבלי וס"ל שהמיתה באה גם משום הגניבה, ומש"ה צריכים גם אזהרה לגניבה.

ועיין ברמב"ן כאן שכתב וז"ל, והנה יש עליו שני עונשין (כלומר שהוא נענש משום שתי סיבות), האחד שהוא מקלה אביו ואמו וממרה בהם, והשני שהוא זולל וסובא וכו' עכ"ל. ויש לפרש שכונתו במש"כ שהוא מקלה אביו ואמו היא שהוא נענש גם משום הגניבה, ואינה רק תנאי בדין זולל וסובא, והיינו כדברי האור שמח על פי הירושלמי, אבל דעת הרמב"ם היא כהנ"ל, שלפי הבבלי העונש הוא משום האכילה לחוד (אמנם צע"ק לפ"ז על לשון הרמב"ם בה"ה שם שכתב וז"ל, מפני שגנב ואכל ושתה אכילה זו המכוערת עכ"ל, דמשמע קצת כדברי האור שמח על פי הירושלמי שהוא נענש גם עבור הגניבה).

והנה עיין ברמב"ם בה"ז שם שכתב וז"ל, ומביאין שני עדים שגנב משל אביו, וקנה בשר ויין במה שגנב, ואכל אותה אכילה האמורה אחר ההתראה עכ"ל, ומשמע מלשונו שאין צריכים התראה אלא

ויסרו אתו (כ"א, י"ח).

בענין המלקות של בן סו"מ.

עיינן בסנהדרין דף ע"א ע"א דתנן מתריין בו בפני ג' ומלקין אותו, חזר וקלקל נדון בעשרים ושלשה, ובגמ' פרכינן דבתרי סגיא, ואמר אביי ה"ק מתריין בו בפני שנים ומלקין אותו בפני שלשה. והדר פרכינן מלקות בבן סורר ומורה היכא כתיבא, ומתריינן כדרכי אבהו דאמר רבי אבהו למדנו ויסרו (שכתוב במוציא שם רע) מויסרו (שכתוב בבן סורר ומורה), ויסרו (שכתוב בבסו"מ) מבן (שכתוב בבסו"מ), ובן (שכתוב בבסו"מ) מבן, והי' אם בן הכות הרשע. ועיינן לעיל שם בדף ס"ג ע"א דאמרינן שלא תאכלו על הדם הרי הוא אזהרה לבן סו"מ, והקשו תוס' שם בד"ה משום וכו' שחזן ממה שלא תאכלו על הדם הוא אזהרה להעונש של מיתה (דאין עונשין אלא א"כ מזהירין) בע"כ צ"ל שהוא אזהרה גם להא דאמרינן שלוקה מקרא דויסרו אותו דהא אין לוקין אם אין לשון של אזהרה, וא"כ נמצא שהפסוק של לא תאכלו הוא אזהרה לא רק לחיוב מיתה אלא גם להא דלוקה, וא"כ קשה למה אמרינן שאין לוקין על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד נילף מהכא ששפיר לוקין, והניחו שם בצ"ע.

עוד צ"ע, דהנה בספרי כאן בפרשת כי תצא תניא ויסרו אותו במכות, ולא ישמע אליהם, מלמד שמלקים אותו בפני ג', ולכאורה צ"ב למה צריכים לאשמועינן שצריכים ג', הא פשיטא דמכיון שהוא לוקה, הרי הוא כמו כל חייבי מלקות שצריכים בהם ג'. והגר"א גורס "ויסרו אותו במכות" ותו לא.

לפני האכילה אבל לא לפני הגניבה, וכ"כ המנ"ח במצוה רמ"ח אות י"א, והיינו כהנ"ל שמעשה האיסור שעליו הוא נהרג הוא האכילה לחוד, ועל זה הוא דאזהר רחמנא, והגניבה אינה אלא תנאי בעלמא שמשוה את אכילתו לאכילה מכוערת, ומש"ה אין צריכים התראה אלא לפני האכילה לחוד (גם י"ל משום סברת רש"י שנביא להלן בסמוך).

ועיינן בסנהדרין בדף ע"א ע"א ברש"י ד"ה מתריין בו וכו' ששיטתו היא שאין צריכים התראה כלל בבן סו"מ, אבל להדיא משמע מדבריו שאם היינו שפיר צריכים לה, היו צריכים להתרות בו גם לפני הגניבה, דהא כתב שם וז"ל, (שבסו"מ אין צריך התראה משום) שלא מיד בפניהם הוא עובר אלא בסתר ולאחר זמן הוא עושה עכ"ל, ובע"כ צ"ל שכוונתו היא שהגניבה היא בסתר, דהא האכילה אינה בסתר אלא בחבורה של כיוצא בו, וא"כ מוכח שהיינו מתרים בו קודם הגניבה (והמנ"ח שם הבין שכוונת רש"י היא להאכילה ותמה עליו דהא האכילה אינה בצינעה), וי"ל שהיינו משום דס"ל כדעת הירושלמי שבסו"מ נענש גם על הגניבה, ומש"ה גם היא היתה צריכה התראה.

וע"ע ביראים בסי' רע"ה [נ"ז] (הובא בחרדים בחלק ל"ת, בל"ת התלויות בפה בושט ואפשר לשומרם בכל יום, אות כ"ט) שכתב וז"ל, צוה הבורא שלא לילך אדם בחוקות הגוים וכו', דכתיב וכו' ולא תלכו בחוקות הגוי, וחוקות העכו"ם זוללים וסובאים, ומכאן למדנו אזהרה לבן סו"מ עכ"ל.

ונראה לומר שהמלקות של האכילה הראשונה של בסו"מ אינן ככל המלקיות שבתורה שהן בגדר עונש, אלא הרי הן דין מלקות מיוחד שנתחדש בבן סו"מ שהן בגדר מוסר ותוכחה והזהרה לא לבוא לידי החיוב מיתה, ומש"ה הו"א שאין צריכים ג' כי הו"א שדוקא מלקות שבאות משום עונש צריכות ג', אבל לא המלקות של בסו"מ (מיהו עי' בזה בחידושי הגר"ח על הל' ממרים ודו"ק).

ולפ"ז מיושבת גם קושיית תוס' הנ"ל, והיינו משום שאע"פ שאמרינן שלא תאכלו על הדם הוא אזהרה לבן סו"מ, אבל מ"מ לא בעינן ל"י אלא לעונש מיתה, אבל להדין מלקות של בסו"מ לא בעינן אזהרה כלל, כי כיון דלא הוי בגדר עונש אלא בגדר קיום מחודש של ויסרו אותו א"כ י"ל שמלקיות כאלו אינן צריכות אזהרה, ומש"ה אין סתירה מזה למאי דקי"ל בכל דוכתי שאין לוקין על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, כי כלל זה נאמר רק על מלקות שצריכות אזהרה, ונאמר בזה שלא שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אינו יכול לשמש לאזהרת מלקות, אבל המלקות של בן סורר ומורה אינן צריכות אזהרה.

ועיי"ש בדף ס"ג ע"א ברש"י ד"ה לבן סורר ומורה שכתב וז"ל, דלא ענש א"כ הזהיר, והיכן הזהיר לא תאכלו על הדם, לא תאכלו אכילה שתהרגו עלי' עכ"ל, הרי שלא כתב רש"י שלא תאכלו אכילה שמביאה להריגה שזה כולל גם את האכילה הראשונה כיון שגם היא הרי היא מהדברים שמביאים להריגה, אלא כתב אכילה שתהרגו עלי' שזה קאי רק על האכילה השני', וזהו כדרכינו הנ"ל, ודלא

כקושיית תוס' שם (ואע"פ שרש"י בדף ע"א ע"ב בד"ה ומלקין אותו בפני ג' כתב שלוקה בפני ג' כמו כל חייבי מלקות, אבל אכתי י"ל שמודה הוא לחילוקנו הנ"ל וכמו שכתבנו, רק שהוא סובר שאין זה משמש כסברא לשנותו מכל חייבי מלקות לענין בפני ג' ודלא כמש"כ בדעת הספרי).

והנה עיין ברמב"ם בפ"ז מממרים ה"א שכתב וז"ל, בן סו"מ האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה, ולא ענש הכתוב א"כ הזהיר, והיכן הזהיר, לא תאכלו על הדם, לא תאכל אכילה המביאה לידי שפיכות דמים, וזו אכילת בסו"מ שאינו נהרג אלא על אכילה מכוערת שאכל וכו' עכ"ל. ועיין גם בסה"מ בל"ת קצ"ה שכתב וז"ל, הזהירנו מהיות זולל וסובא במאכל ובמשתה בימי הנערות ובתנאים מתוארים בדין סו"מ, והוא אמרו לא תאכלו על הדם, וביאור זה שבן סו"מ מכלל חייבי מיתת ב"ד וכו', א"כ צריך שנחקור על האזהרה, לפי שלא ענש הכתוב א"כ הזהיר, ולשון גמרת סנהדרין אזהרה לבסו"מ מנין ת"ל לא תאכלו על הדם וכו' עכ"ל. הרי שבב' המקומות לא הזכיר אלא דהוי אזהרה לעונש מיתה וכמו שהזכיר רש"י. מיהו עיין בהשגות הרמב"ן בסה"מ שם שכתב שה"ה שצ"ל שנכללת בפסוק זה גם אזהרה בשביל המלקות של ויסרו אותו, וכדברי תוס' שהבאנו לעיל.

וע"ע שם שהקשה הרמב"ן על הא דס"ל להרמב"ם בעלמא שאין עונשין מג"ש כדרך שאין עונשין מדין ק"ו, דקשה דהא המלקות של ויסרו אותו מג"ש אתיא כדאמרינן בסנהדרין שם ויסרו מבן וכו'. אמנם לפי דברינו הנ"ל א"ש, דהא דעת

הרמב"ם היא שהמלקות של ויסרו אינן ביסודן דין עונש, וא"כ י"ל שרק במלקות שהן ביסודן דין עונש קי"ל שאין למדים מן הדין, אבל לא בהמלקות של בסו"מ שאינן בגדר עונש. ועיין במכות דף ה' ע"ב דילפינן שאין מזהירין מן הדין מבא על אחותו והתם הרי הן באמת בגדר מלקות של עונש.

מיהו העירוני איך שייך לומר שהמלקות של בסו"מ אינן בגדר עונש הלא לומדים אותן מבן הכות הרשע כמו דאיתא בגמ' שם והתם הרי המלקות הן בגדר עונש, ואפילו אם נאמר דהוי רק בגדר גילוי מילתא שויסרו אותו פירושו מלקות, אבל כל אחד הוא כפי ענינו, אבל אכתי קשה ממוציא שם רע דהא התם כתיב ויסרו אותו כמו בבסו"מ, והרי התם המלקות הן בגדר עונש, שהרי בפ"ג מהל' נערה כתב הרמב"ם שהאזהרה של אותן מלקות היא מהפסוק של לא תלך רכיל בעמך, ומזה שהן צריכות אזהרה חזינן שהן בגדר עונש וכמו שביארנו לעיל, ולא משום מוסר ותוכחה, וא"כ ה"ה להמלקות של בסו"מ. ועכ"פ לפי דרכנו הנ"ל עדיין צריכים אנו לבאר למה מצינו דוקא בבסו"מ תופעה זו של מלקות בגדר מוסר ותוכחה. ובפשטות י"ל דהיינו משום שכיון שהוא נהרג על שם סופו, ולא בגלל עצם הגניבה והאכילה, לכן גזרה התורה שנמית אותו רק אחרי האכילה השני, ושלפני שממיתים אותו נזהיר אותו אחרי האכילה הראשונה. מיהו נראה שיש לומר בזה גם טעם אחר, דהנה כתיב וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מייסרך (דברים ח' ה'), ויש לעיין מה היא הכוונה

שהקב"ה מייסר כאשר ייסר איש את בנו, וכי מי שאינו אב אינו מוכיח ומייסר, וכן וכי ב"ד אינם מענישין.

ולכאורה הכוונה היא שהקב"ה מייסר אע"פ שהוא אוהב אותנו דוגמת מה שאב מייסר אע"פ שהוא אוהב את בנו. מיהו נראה שיש לומר גם ביאור אחר.

דהנה מצד אחד מצינו לשון תוכחה, אבל מצד שני לענין אב ובן מצינו לשון מוסר וכדכתיב שמע בני מוסר אביך וכדומה. ונראה שהחילוק בין תוכחה למוסר הוא שמוסר הוא תוכחה ע"י יסורין ולא ע"י דיבורים גרידא, וענין זה הותר רק לאב, וכן לרב שהוא ג"כ כמו אב, אבל לאדם אחר מותר רק להוכיח בדברים (אם לא שהוא בשעת העבירה ממש דאז אולי מותר לו גם להכות כדי להפריש מאיסורא, ע"י בחו"מ סי' תכ"א, וכן מצינו שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה כדי לעשות סייג להתורה).

ועי' גם במכות דף ח' ע"א דאמרין שיש מצוה לאב להכות את בנו, וכן רב לתלמידו, אע"פ שהם לומדים, כדי שילמדו עוד יותר טוב. הרי שגם שם מצינו תוכחה בדרך יסורים ע"י אב ורב.

ולפ"ז נראה שזוהי הכוונה בכאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך, דהיינו שלפעמים אדם מקבל מהקב"ה יסורין ואינם יסורין של עונש אלא יסורין של תוכחה, והקב"ה עושה כן כי הוא בגדר אב.

ומעתה יש לבאר למה מצינו דוקא בבן סורר ומורה שמלקין אותו לא בדרך עונש אלא בדרך מוסר, דעל פי הנ"ל נראה לומר דהיינו משום שמלקות אלו מתיחסות להאב

והאם, והרי זה כאילו הם נותנים לו מלקות אלו, ולכן שייך הענין הנ"ל של מוסר.

ותפשו בו אביו ואמו (כ"א, י"ט).

בענין שאינו נעשה בן סו"מ עד שיהיו שניהם רוצים.

עיינן בסנהדרין דף פ"ח ע"ב דאמרינן בשם רבי יאשי' שבסו"מ שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין לו, ופירש"י בד"ה בן סורר ומורה וז"ל, אף לאחר שהתרו בו וכו' אם רצו למחול ולא הביאוהו לב"ד מוחלין לו שהכתוב תלה בהם ותפשו בו עכ"ל. ומדבריו מבואר שלא מהני מחילתם אלא לפני שהביאוהו לב"ד, אבל לאחר שהביאוהו לב"ד שוב אינם יכולים למחול. אמנם עיינן ברמב"ם בפ"ז מהל' ממרים ה"ח שכתב וז"ל, ואם מחלו לו אביו ואמו קודם שיגמר דינו פטור עכ"ל, הרי דס"ל שגם לאחר שהביאוהו לב"ד מהני מחילתם כל עוד שלא נגמר הדין. ועיי"ש במל"מ שהביא כן מהירושלמי בפרק בן סורר ומורה שהקשו על כך מימרא דבסו"מ שרצו אביו ואמו למחול לו, ולא מתני' היא (בסנהדרין דף ע"א ע"א), הי' אביו רוצה ואמו אינה רוצה, אמו רוצה ואביו אינו רוצה, ותירצו, סברין מימר עד שלא עמד בדין, אתא מימר לך ואפילו עמד בדין, בשלא נגמר דינו, אבל אם נגמר דינו לא. ועיי"ש שהניח את דברי רש"י בצ"ע, למה לא השגיח על דברי הירושלמי.

אמנם י"ל דס"ל לרש"י שמהא דלא פריך הבבלי כקושיית הירושלמי חזינן דס"ל שגם בלא"ה לק"מ, והיינו משום

שי"ל שבאמת שני דינים נפרדים הם, חדא הדין של המשנה שאם אינם רוצים להרגו אינו נהרג אע"פ שלא מחלו לו על עבירתו, ובזה מסתברא לומר שאם שוב נתרצו להרגו, שפיר דמי, וסוקלים אותו, ועוד נאמר בזה דין אחר דהיינו הדין של רבי יאשי' שמהני מחילתם על עצם העבירה, ובזה לא מהני אם חזרו ממחילתם, וא"כ כיון שלפי הבבלי בלא"ה לק"מ, שוב איכא למימר שגם הדין של מחילה נוהג רק אם עוד לא באו לב"ד, והיינו משום שגם הוא נלמד הוא מקרא דותפשו (וכמש"כ רש"י בדף פ"ח ע"ב שם), ושני הדברים הם בכלל הפסוק, חדא שלא מחלו לו על העבירה, ועוד שרוצים למעשה להרגו, אשר לפ"ז לא מהני מחילה אלא קודם שהביאוהו לב"ד, שהרי הך קרא איירי לפני העמדה בדין.

ובאמת נראה שיש לדייק מלשון הש"ס שהם שני דינים נפרדים, דהא בדף ע"א שם תנן שאפילו אם רק אחד מהם אינו רוצה אינו נסקל, ואילו בדף פ"ח משמע שצריכים מחילת שניהם, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שההיא דדף פ"ח הוא דין אחר, והיינו שמהני מחילה על העון, ושוב אינם יכולים לחזור, ובזה ס"ל שצריכים מחילת שניהם דוקא, אבל אם רק אחד מהם מוחל אין כאן מחילה, ואע"פ שממילא נכלל בהעובדא שמוחל שאינו רוצה להרגו, אבל מדבר זה הרי הוא יכול להתחרט. מיהו צ"ע דהא לפי מה שכתבתי ששניהם למדים מחד קרא איך שייך לחדש חילוק דין זה. וע"ע במנ"ח במצוה רמ"ח אות י"ב שעמד על השינוי לשון הנ"ל והסיק שלא בעינן שניהם ולא דוקא נקטו בדף פ"ח אביו

ואמו אלא סגי גם בחד וכדברי המשנה בדף ע"א שם.

ובאמת מהמשך דברי הרמב"ם בפ"ז שם נראה שגם לדידי' הרי הם שני ענינים נפרדים, דהא בה"ח שם הביא הא דמהני מחילה וכהנ"ל, ובה"י שם כתב וז"ל, הי' אביו רוצה ואמו אינה רוצה וכו' אינו נעשה בסו"מ שנאמר ותפשו בו אביו ואמו עכ"ל, ואם ס"ל כמסקנת הירושלמי שהם ענין אחד, רק שאתי המימרא של מחילה להוסיף שמהני גם לאחר שעמד בדין, א"כ צ"ע למה חילקם הרמב"ם לשתי הלכות ולמה בכלל הביא את המשנה מאחר שכבר כתב שיכולים למחול לו עד גמר דין, ואם כדי לומר שסגי גם אם רק אחד מחל, גם לפ"ז לא הי' צריך לחלקם לב' הלכות. ובע"כ צ"ל שגם הרמב"ם סובר שהבבלי פליג על הירושלמי, וס"ל להבבלי ששני ענינים הם, רק דס"ל שאת הדין של מחילה ילפינן מצד הסברא לחוד, ומש"ה לא הביא קרא דותפשו אלא על הדין של רצון, ומכיון דס"ל שהדין של מחילה אינו למד מקרא דותפשו מש"ה שפיר מצי סבר שהוא נוהג גם לאחר שהביאוהו לב"ד, ודלא כרש"י. ובנוגע להדין השני שכתב בה"י דבעינן שניהם רוצים ושסגי אם אחד מהם אינו רוצה י"ל שגם הרמב"ם יסבור שבעינן דבר זה רק עד שיעמוד בדין.

**ותלית אתו על עץ (כ"א),
כ"ב) [א].**

בענין למי נאמרה מצוה זו.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין דאיירי הרמב"ם בד' מיתות ב"ד, ובה"ב שם כתב וז"ל, כל מיתה מהם מצוה עשה

היא לב"ד להרוג בה וכו' עכ"ל. הרי שכתב שקיום מצות מיתת ב"ד מתיחס לב"ד, ואע"פ שהעדים היו הורגים אותו אבל מ"מ ב"ד הם מקיימי המצוה. ולכאורה הרי זה משום הא לחוד שהוא נהרג ע"פ הפס"ד שלהם, ואין אנו צריכים לומר שחל כאן דין שליחות בעצם מעשה ההריגה ושרק משום כך חשיב שב"ד הרגוהו בפועל (ועי' בויקרא כ"ד י"ד דכתיב לענין מגדף ורגמו אתו כל העדה, ופירש"י וז"ל, במעמד כל העדה, מכאן ששלוחו של אדם כמותו עכ"ל, ומשמע שקיום מצות מיתת ב"ד מתיחס לכל העדה ע"י שליחות ודלא כהרמב"ם שכתב שב"ד הם אלו שמקיימים את המצוה. ברם, אולי מגדף שאני דכתיב בי' קרא, וליכא למילף מיני').

אמנם בפט"ו שם ה"ו גבי תלי' כתב הרמב"ם וז"ל, מ"ע לתלות את המגדף ועובד עכו"ם עכ"ל, ולא כתב שהיא מצות ב"ד, אלא משמע שהיא מצוה על כל אחד, ושהתולה הוא זה שמקיים את המצוה, ולא נאמרה מצוה זו לב"ד כמו מצות ד' מיתות.

וכהנ"ל משמע מלשונו במנין המצות, דעיי"ש במ"ע רכ"ו - רכ"ט שכתב וז"ל, להיות ב"ד הורגין בסיף, להיות ב"ד הורגין בחנק, להיות ב"ד שורפין באש, להיות ב"ד סוקלין באבנים עכ"ל, ואילו במצוה ר"ל כתב וז"ל, לתלות מי שנתחייב תלי' עכ"ל, ולא הזכיר שהיא מצות ב"ד.

וי"ל דהיינו משום שהרמב"ם סובר שבאמת ב"ד עצמם אינם פוסקים שהוא צריך להתלות, אלא הפסק דין שלהם הוא רק שצריך להסקל, וזהו כבר פסק דין מצד התורה שכל הנסקלים נתלים, ומש"ה סובר

הרמב"ם שהתולה הוא שמקיים את המצוה ולא ב"ד.

ועיין בחינוך במצוה מ"ז שהביא מצות חנק ולא הזכיר שם מי הם מקיימי המצוה, וכן במצוה נ' לענין סייף (ברם עי' בלשון המפתחות שם). ובהמשך דבריו בשתי המצות הנ"ל כתב שמי שיש בידו לעשות בו דין ולא עשה ביטל מ"ע. וי"ל שגם הוא סובר שב"ד הם מקיימי המצוה וכוונתו בסוף דבריו היא לב"ד שבכוחם לעשות בו פסק דין ואין כוונתו לביצוע הפס"ד, וכן נראה שהרי במצוה תקנ"ה לענין סקילה כתב שב"ד הם שמבטלים ומקיימים את העשה עיי"ש.

ויש לעיין בלשונות הנ"ל של החינוך, האם כוונתו לומר שמצות ב"ד היא במה שדנין אותו למיתה והמצוה מתקיימת מיד ע"י הפס"ד, או האם קיום המצוה הוא בזה שהוא נהרג אח"כ על פיהם וכמו שכתבנו בלשונות הרמב"ם, כי מצד אחד במצות סקילה כתב ש"נצטוו ב"ד לרגום באבנים", וכן "וב"ד שעברו על זה ולא סקלו", אבל מצד שני במצוה מ"ז כתב "ומי שיש בידו לעשות דין", ובמצוה נ' כתב "והעובר עליו ולא עשה בו דין", ומלשונות אלו במצות מ"ז ונ' משמע לכאורה כהצד הראשון.

וע"ע במצוה תקל"ה שהיא מצות תלי' שכתב בסוף דבריו וז"ל, ונוהגת מצוה זו בזמן הבית שהי' כח בדינו לדון ד"ג, ובזכרים דוקא כי להם לעשות המשפט עכ"ל. ולכאורה נראה מדבריו דס"ל שגם מצות תלי' מתיחסת לב"ד, ואפילו אם תלוהו אחרים, בכל זאת ב"ד הם שמקיימים את המצוה, ומש"ה כתב שרק זכרים מצווים הם במצוה זו, דמאחר שרק

הם כשרים להיות ב"ד, א"כ לא יתכן קיום מצוה זו אלא בזכרים, וזוהי כוונתו במש"כ כי להם לעשות המשפט, אבל אם נאמר שגם החינוך מודה למה שכתבנו בדעת הרמב"ם שאינה מצוה האמורה לב"ד, אלא התולה הוא המקיים את המצוה, א"כ צ"ע למה כתב שהיא נוהגת בזכרים דוקא, ואפילו אם נאמר דחשיבא זמן גרמא כיון שצריכים יום אבל מ"מ החינוך לא כתב טעם זה אלא כתב משום שבעלמא הם אלו שעושים את המשפט.

ותלית אתו על עין (כ"א), (כ"ב) [ב].

בענין היכא שהמיתו אותו בשאר מיתות כי לא יכלו לסקלו, האם נוהגת מצוה זו.

הנה מצוה זו נוהגת רק בנסקלין. ויש לעיין אם היכא שלא יכלו להמיתו בסקילה והמיתוהו בכל מיתות האם תולין אותו בכה"ג או לא, והיינו משום שיש לחקור האם צריכים שיהא נסקל ממש או האם גם מי שמחוייב סקילה נתלה אע"פ שהומת בשאר מיתות (ואולי אפילו אם מת מיתת עצמו).

לא תלין נבלתו על העין כי קבור תקברנו ביום ההוא (כ"א, כ"ג) [א].

בענין המצוה של קבורה והלאו של הלנת המת.

עיין בסנהדרין דף מ"ו ע"א דתנן שלא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת. ופירש"י שמרבויה דקבור תקברנו נפקא. והנה מלשונו של החינוך

במצוה תקל"ו ותקל"ז משמע דס"ל שפשטות הפסוק של העשה של קבור תקברנו והלאו של לא תלין קאי רק על הנתלה לחוד, ואפילו שאר הרוגי ב"ד לא ידעינן אלא מהריבוי של קבור תקברנו דמרבין מיני שאר מתים, והרי הם בגדר שאר מתים, דעיי"ש שכתב וז"ל, שלא נעזוב התלוי להלין על העץ עכ"ל, ובמצוה תקל"ז כתב וז"ל, לקבור מי שנתלה ביום ההוא וכו' מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שאין מצוה זו בנתלה לבד אלא אף כל הרוגי ב"ד מצוה לקברם ביום הריגתם, גם בכלל המצוה לקבור כל מת מישראל ביום מותו וכו' עכ"ל (מיהו מזה שחילק שאר הרוגי ב"ד ושאר מתים לשתי בבות אולי יש להבין כוונתו שמדיני המצוה הוא שגם שאר הרוגי ב"ד הם בכלל פשטות הפסוק ורק שאר מתים הם מריבויא).

אמנם מלשון הסמ"ג משמע דס"ל שפשטות הפסוק של קבור תקברנו וכן לא תלין קאי על כל הרוגי ב"ד ולא רק על הנתלה לחוד, וכל הרוגי ב"ד אינם בגדר שאר מתים, דעיינן בעשין ק"ד שכתב וז"ל, מ"ע לקבור כל הרוגי ב"ד ביום הריגה שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא עכ"ל, ובלאוין קצ"ז כתב וז"ל, לא הרוגי ב"ד בלבד אמרו וכו' עכ"ל, ומשמע להדיא שפשטות הפסוק קאי על כל הרוגי ב"ד (מיהו לכאורה קשה איך שייך לפסוק את פשטות הפסוק בסכינא חריפתא ולומר שהתלי' קאי רק על הנסקלים ואילו פשטות הפסוק של הלאו והעשה קאי על כל הרוגי ב"ד).

ואולי יצויר נפקא מינה בזה ע"פ מאי

דתניא בספרי כאן בזה"ל, ולא תטמא את אדמתך להזהיר ב"ד על כך, הרי להדיא שב"ד הם המצווין שלא להלין את המת, ופי' הנצי"ב דהוסיף הכתוב הזהרה נוספת על ב"ד ושזהו דלא כהרמב"ן כאן על "ולא תטמא את אדמתך" שסובר דהוי הזהרה נוספת בארץ ישראל על טומאת הארץ, והרי יתכן שהך הזהרה מיוחדת לב"ד לא קאי על הריבוי של כל מתים, אלא בשאר מתים לא הוזהרו אלא הקרובים לחוד, וכהלשון של כל המלין את מתו, ולא הוזהרו ב"ד בהך הזהרה אלא על מאי דכתיב להדיא ולא על הגדר של שאר מתים, וא"כ לפ"ז יוצא שאם גם שאר הרוגי ב"ד לא ידעינן אלא מהריבוי של כל מתים, והרי הם ביסוד דינם רק כשאר כל המתים, א"כ לא הוזהרו ב"ד אלא על הנתלה לחוד, אבל לדעת הסמ"ג שפשטות הפסוק קאי בכל הרוגי ב"ד ואינם רק בגדר שאר מתים א"כ על כולם נאמרה ההזהרה לב"ד (ועכ"פ הא מיהא נראה שאפילו היכא שהוזהרו ב"ד אבל מ"מ גם הקרובים הוזהרו).

והנה שיטת הרמב"ם בכל זה צ"ע, דעיינן בסה"מ במ"ע רל"א שכתב וז"ל, היא שצונו לקבור הרוגי ב"ד ביום שנהרגו, והוא אמרו יתעלה כי קבור תקברנו ביום ההוא וכו', וה"ה בשאר מתים, רוצה לומר שנקבור כל מתי ישראל ביום מותם וכו' עכ"ל. ומדבריו משמע שפשטות העשה קאי על כל הרוגי ב"ד, וכן משמע מלשונו גם בפט"ו מהל' סנהדרין ה"ח עיי"ש. אמנם בסה"מ ל"ת ס"ו משמע שפשטות הלאו קאי רק על הנתלה לחודי', וז"ל שם, שהזהירו מעזוב תלוי על עץ ללון כדי

לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא (כ"א, כ"ג) [ב].

א. בענין למה צריכים מצות עשה דאורייתא של קבורה וגם מצוה דרבנן של "בה זו קבורה".

עיין בסנהדרין דף מ"ו ע"א דתנן שכל המלין את מתו עובר בל"ת. ובגמ' בע"ב שם מרבה לה ר"י בשם רשב"י מקבור תקברנו. ולכאורה צ"ע שהרי בב"מ דף ל' ע"ב ילפינן לה מקרא אחרנא, דמייתנין שם קרא דאת הדרך אשר ילכו בה ודרשינן את הדרך זו גמ"ח, בה זו קבורה. ועיין גם ברמב"ם בפ"ד מהל' אבל ה"א שכתב וז"ל, מ"ע של דבריהם וכו' ולקבור עכ"ל. והא דכתב שהיא מ"ע של דבריהם הרי זה משום דס"ל שהדרשה של בה היא אסמכתא בעלמא. אמנם צ"ע כהנ"ל למה צריכים אסמכתא זו, הלא מקרא דקבור תקברנו מרבינן כל המתים מדין תורה, ואע"פ שמדברי הרמב"ם שם משמע שבהך אסמכתא דבה זו קבורה מרבינן גם שאר כל "צרכי קבורה", כגון הספד ולוי, אבל מ"מ הרי להדיא הזכיר שם גם את עצם הקבורה, וא"כ צ"ע כהנ"ל דקבורה היא מדין תורה.

ב. הדרך שהמצוה דרבנן היא על שאר אנשים אפילו כשיש קרובים ואינו מת מצוה.

ויש ליישב, דהנה מהלשון של כל המלין את מתו עובר בל"ת משמע שאינו עובר בלאו דלא תלין אלא במתו לחוד, דהיינו הקרובים, ואפשר לומר שהה"נ להמצות עשה של קבור תקברנו (ומת

דלא יתחדש מזה פרסום ברכת השם וכו' עכ"ל (ועי' גם בה"ז בהל' סנהדרין שם). וצ"ע אם שייך לחלק בזה בין הלאו לבין העשה.

והנה אם קאי הזהרת ב"ד רק על הנתלה א"כ יש לעיין האם הך הזהרה לב"ד היא שלא להלינו בלא קבורה, או האם ההזהרה היא דוקא שלא להלינו על העץ, אבל לאחר שהורד מן העץ הרי הוא כשאר מתים דמוטל רק על הקרובים לקבורם.

ועי' בחידושי רבינו יונה בסנהדרין שם שביאר שעיקר קרא דלא תלין לא קאי על העץ דוקא אלא הכי קאמר קרא לא תלין נבלתו לא על עץ ולא בכל מקום, אלא שדיבר הכתוב בהווה ומש"ה הזכיר עץ, וכתב שם שגם ב"ד מצווין שלא להלינו כלל ואפילו שלא על העץ.

מיהו יתכן שרבינו יונה סובר שפשטות הפסוק וכן ההזהרה לב"ד קאי גם על שאר חייבי מיתות ב"ד ולא רק על הנתלין אשר לפ"ז פשיטא שאין הכוונה להזהיר לב"ד רק שלא להלינו על העץ דהא בשאר חייבי מיתות ב"ד ליכא עץ, אבל אם הי' סובר שפשטות הפסוק וההזהרה לב"ד קאי רק על הנתלין אולי הי' סובר שההזהרה לב"ד היא באמת רק שלא להלינו על העץ. מיהו מלשונו של רבינו יונה מבואר דאזיל שהפשטות של הפסוק וכן ההזהרה לב"ד קאי רק על הנתלה עיי"ש ובכל זאת כתב שלא רק על העץ.

ועי' עוד בפ"י הנצי"ב על הספרי שם שפירש שכוונת הספרי היא שב"ד אחראין להשגיח שהקרובים לא ילינו את מתם, כלומר שהקרובים יקברו אותם.

מצוה חשיב כמתו), וא"כ איכא למימר דאתיא הך מצוה מדבריהם לקבוע מצוה גם בשאר מתים שאינם שלו, ונאמר בזה שמצוה להתעסק בהם אע"פ שיש להם קוברים ואינם מתי מצוה (ונוהגים באמת שכל אחד שנוכח בהקבורה משתדל להשתתף).

ושוב מצאתי בהשגות הרמב"ן על סה"מ קרוב לסוף דבריו על שורש א' שסובר שהמצוה דרבנן איירי בשאר מתים, דעיי"ש שהשיג הרמב"ם על הבה"ג למה מנה קבורת מתים למ"ע מאחר שהיא רק מצוה מדבריהם, וכתב שם הרמב"ן וז"ל, ואני תמי' למה הזכיר הרב בכלל תשובתו קבורת מתים, כי קבורת מתים בודאי יש בה מצות עשה דכתיב כי קבור תקברנו ביום ההוא, וזו מ"ע דרשוה בספרי ומנאה הרב, וכבר הביא הרב מה שדרשו מן הנתלה לשאר המתים ולא עוד אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה, וכמו שנלמוד ל"ת לשאר מתים כן נלמוד העשה, ובעל ההלכות שלא מנה את העשה הזה בנתלה, חייב הוא למנותו במתים סתם. וא"ת שמא הקפיד הרב על בעל ההלכות מפני שאמר קבורת מתים ולא אמר קבורת מתו שאין מתחייב בה אלא קרובים, גם זו אינה תורה, שבמקום קרובים ודאי עליהם מוטלת, אבל אם אין שם קרובים יהי' מת מצוה שמצות עשה שלו דוחה פסח ומילה וכהן גדול ונזיר והחמירו בה יותר משאר המצות עכ"ל. ומבואר מדבריו שאע"פ שקבורת מתים מוטלת על הכל אבל מ"מ היכא שיש קרובים רק הם מצווין במצות כי קבור תקברנו, ולכן רצה הרמב"ן לפרש שכוונת

הרמב"ם היא להשיג על הבה"ג שקבורת שאר מתים (כשיש קרובים) היא רק מצוה מדרבנן, ולכאורה היינו מהך אסמכתא של בה זו קבורה (ותי' הרמב"ן שהבה"ג לא כתב מתו משום שרצה לרבות שאר מתים כשאין להם קוברים).

ג. הדרך שהמצוה דרבנן באה לרבות זקן ואינו לפי כבודו.

עוד יש ליישב על פי מאי דפרכינן בב"מ שם שמכיון שכבר נתרבתה גמ"ח מקרא דאת הדרך, למה צריכים תו לרבות קבורה, הלא גם קבורה היא בכלל גמ"ח, ותירצו "דלא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו" דאע"פ שהוא פטור מגמ"ח אבל מ"מ הרי הוא חייב בקבורה. ולכאורה יש לומר שגם המ"ע של קבור תקברנו אינה נוהגת בזקן ואינו לפי כבודו משום כבוד הבריות שלו, וכמו שמצינו בעלמא שכבוד הבריות דוחה מצות בשוא"ת, ומש"ה שפיר בעינן הך מצוה מדבריהם של בה זו קבורה כדי לחייב זקן ואינו לפי כבודו.

אמנם יתכן שההנחה הנ"ל שזקן ואינו לפי כבודו אינו חייב במצות קבור תקברנו תלוי' היא במחלוקת, דעיין בשבועות דף ל' ע"ב בתד"ה אבל וכו' שהביאו ב' דעות בענין הא דכבוד הבריות דוחה איסורים ומצות בשב"ו וא"ת, דלפי תירוצם הראשון שם כבוד הבריות דוחה רק בציור של בזיון גדול כעין ערום בשוק ומת מוטל ואין לו קוברים, אבל היכא שאין בזיון גדול אינו דוחה כלל, ואע"פ שזקן ואינו לפי כבודו פטור מהשבת אבידה אבל מ"מ איסורא מממונא לא ילפינן כדאמרינן בברכות דף י"ט ע"ב עיי"ש, ולפי התירוץ השני שכתבו

תוס' שם יוצא שאפילו היכא דליכא בזיון כולי האי מ"מ כבוד הבריות דוחה איסורים בשוא"ת, ומעתה לפי התירוץ הראשון יתכן שאכתי קשה למה לי הדרשה של בה זו קבורה, כי יתכן שאין לומר שצריכים לה לזקן ואינו לפי כבודו דפטור הוא ממצות קבור תקברנו, דהא יתכן שגם זקן ואינו לפי כבודו חייב במצות קבור תקברנו דהא לכאורה לקבור מת אינו בגדר בזיון גדול כעין ערום בשוק, ואע"פ שמבואר בב"מ שם שזקן ואינו לפי כבודו פטור מגמ"ח, אבל מ"מ אולי הרי זה משום שמכיון שגמ"ח היא דבר שהוא מחויב לעשות להזולת, הרי היא נחשבת כמו ממונא והשבת אבידה, אבל מצות קבור תקברנו אולי חשיבא בין אדם למקום וכדכתיב כי קללת אלקים תלוי, ואיסורא מממונא לא ילפינן וצ"ע בזה (ובאמת היכא שאין קרובים חוץ מאותו זקן, אולי גם לפי התירוץ השני שבתוס' שם יתחייב במצות קבור תקברנו, דהא בכה"ג איכא משום כבוד הבריות גם במ"ע דקבור תקברנו, דהיינו שלא יהי' מת מצוה, ולהיות מת מצוה חשיב בזיון גדול כמש"כ שם).

ד. בענין קבורת רשע.

והנה עיין בפתחי תשובה ביו"ד סי' שנ"ז שהביא בשם שו"ת בשמים ראש שאסור להלין אפילו רשע גמור. ונראה פשוט שכמו שאסור להלינו הה"נ שנאמר עליו המ"ע של קבור תקברנו. אמנם יש לחקור אם שייך בו גם הך מצוה מדבריהם של בה זו קבורה, ונפ"מ הוא באם רמיא עלי' מצוה לקבור רשע כשהרשע אינו קרובו, א"נ היכא שהקובר הוא זקן ואינו

לפי כבודו, דהא בציורים אלו אינו חייב מדאורייתא אלא משום הך מצוה מדבריהם לחוד וכמו שכתבנו לעיל. והנה צדדי החקירה הם כך, דעיין ברמב"ם בפ"ד מהלכות אבל ה"א שכתב וז"ל, מצות עשה של דבריהם לבקר חולים וכו' ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור וכו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות עכ"ל, הרי שכתב שקבורה נכללת היא גם בהמצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, והנה הך מצות עשה של ואהבת לא קאי על אדם רשע, וכמו שכתב ההגהות מיימוניות בפ"ו מהל' דעות ה"ג וז"ל, ודוקא שהוא רעך בתורה ובמצות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו וכו' עכ"ל, וכן פסק הרמב"ם להדיא בסוף הל' רוצח על פי הסוגיא בפסחים דף ק"ג ע"ב, וכן איתא באבות דר"נ פרק ט"ז ברייתא ה' (וזהו גם כוונת הרמב"ם בההלכה הנ"ל בהלכות אבל במה שכתב "אחיך בתורה ובמצות"), וא"כ יש לחקור האם המצוה דרבנן של בה זו קבורה שתיקנו רבנן כדי לחייב זקן ואינו לפי כבודו, הרי היא ג"כ משום הענין של גמילות חסדים אשר לפ"ז לא תיקנו כלפי אדם רשע, או האם רבנן תיקנו בזה מצוה מדבריהם על עצם מעשה הקבורה, וממילא הרי זה שייך גם ברשע וכמו המ"ע דאורייתא של קבור תקברנו. ונראה שיש להוכיח קצת דקאי המצוה

דרבנן רק על כשרים מהסוגיא בב"מ שם, דאמרין שם את הדרך זו גמ"ח, בה זו קבורה, וכבר הבאנו שפרכינן דקבורה נמי גמ"ח היא, ומתריצין שלא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו, ולכאורה צ"ע למה צריכים את האסמכתא של "את הדרך זו גמ"ח" מאחר שגם גמ"ח נכללת היא במצות ואהבת לרעך כמוך, וכמו שהבאנו לעיל שכתב הרמב"ם, אמנם יהי איך שיהי דבר ברור הוא שגם הך אסמכתא דרבנן של "את הדרך זו גמ"ח" לא נאמרה ברשע, דהא כתיב בי' משנאיך ה' אשנא (כדאיתא בדברי האדר"נ שם), וא"כ אם נאמר שנוהגת "בה זו קבורה" גם ברשעים א"כ למה לא תירצו בב"מ שם שצריכים "בה זו קבורה" גם לרבות אפילו רשע.

והנהגה בהא דדרשינן "בה זו קבורה" כלל הרמב"ם שם בפ"ד מהל' אבל בהמ"ע של דבריהם את כל צרכי הקבורה ולא רק גוף הקבורה עצמה, דהא כתב וז"ל, ולהתעסק בכל צרכי קבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור וכו' עכ"ל. והנה אם נאמר שהאסמכתא של בה זו קבורה קאי רק על כשרים א"כ יוצא שאע"פ שחייב לקבור קרובו רשע כדברי הבשמים ראש הנ"ל שהמצות עשה של קבור תקברנו נאמרה גם בנוגע לרשעים, אבל מ"מ אכתי אינו חייב בשאר הדברים כי שאר הדברים אינם בכלל המצות עשה של תורה של קבורה אלא הרי הם רק בכלל גמילות חסדים והאסמכתא של בה זו קבורה שאינם נוהגים ברשעים.

גם נראה שאפילו אם קאי האסמכתא של בה זו קבורה גם על רחוקים שהם רשעים, אבל מ"מ יתכן שהיינו רק בנוגע

להקבורה עצמה, דוגמת המ"ע דאורייתא, אבל לא לגבי שאר דברי כבוד.

לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא (כ"א, כ"ג) [ג].

א. בענין דברי הרדב"ז שבשאר מתים נאמר רק הל"ת אבל לא העשה.

עיין בקומץ מנחה שבסוף ספר מנחת חינוך במצוה תקל"ז שהביא את דברי הרדב"ז בתשובה שי"א שבכל המתים שאינם הרוגי ב"ד נוהג רק הל"ת של לא תלין אבל לא המ"ע של קבור תקברנו. ורצה הקומץ מנחה לומר שם שכן משמע קצת ברמב"ם בפט"ו מהל' סנהדרין ה"ח (כצ"ל) וז"ל הרמב"ם, ומצות עשה לקבור את כל הרוגי בית דין ביום הריגתם שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא, ולא הרוגי ב"ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה עכ"ל, הרי שלא הזכיר את העשה על מתים שאינם הרוגי ב"ד. ועי' גם בפ"ד מהל' אבל ה"ח שכתב הרמב"ם וז"ל, וכל המלין את מתו עובר בלא תעשה אא"כ הלינו לכבודו עכ"ל, הרי שגם שם לא הזכיר את העשה על שאר מתים, וכתב הלח"מ שם שלא דוקא הוא כי נמשך אחר לשון המשנה דתנן כל המלין את מתו עובר בל"ת. מיהו על דבריו הנ"ל שהבאנו מהל' סנהדרין קשה יותר לומר כן כי התם איירי גם בהעשה ובכל זאת לגבי שאר מתים הזכיר הרמב"ם רק את הל"ת. ברם להדיא כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' אבל ה"א ש"הקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו, ואיירי שם בכל מתים ולא רק

בהרוגי ב"ד, וכן כתב להדיא גם בסה"מ במ"ע רל"א עיי"ש.

ועי' בגליון המהרש"א ביו"ד בריש סי' שנ"ז שצייץ שבספר גינת ורדים כתב ישוב גם על הרמב"ם הנ"ל בהל' סנהדרין.

ובאמת דברי הרדב"ז תמוהין הן מאד, דהא להדיא מרבינן בסנהדרין שם שאר מתים מקרא דקבור תקברנו וכמימרא דרשב"י, ופירש"י שמריבויא דתקברנו קא דריש, והיינו הפסוק של העשה, וא"כ איך כתב הרדב"ז שאין העשה נוהג בשאר מתים. ועי' בערל"ג שכתב דידעינן גם לא תעשה בשאר מתים כי דרשינן הקישא דכל שיטתו בהעשה ישנו בהלא תעשה.

(והנה עיין ברבינו יונה בסנהדרין שם שפירש שלא מריבויא קדריש אלא מכיון דכתיב כי קבור תקברנו חזינן שאין ב"ד נפטרין מחובתם בהא לחוד שמורידין אותו מן העץ אלא הרי הם צריכים גם לקבורו, וכל שלא קברו אותו אכתי קיימי בל"ת, וה"ק קרא לא תלין נבלתו לא על העץ ולא בשום מקום, ומכיון שכן חזינן שגם על שאר מתים אזהר רחמנא, דבשלמא אם הקפיד הכתוב רק על לינת עץ הי' שייך לומר שרק בנתלה נאמר לאו זה, אבל מכיון שאין נפטרין אלא ע"י קבורה שוב אין סברא לחלק בין הנתלה לשאר מתים אלא גם בשאר מתים איכא קפידא, עכת"ד רבינו יונה, וגם לפי דבריו לא אתי דברי הרדב"ז שפיר, דהא אע"פ שלפי דבריו לא מיירי רשב"י אלא מהלאו, ולא הביא קרא דקבור תקברנו אלא להוכיח מיני' דקיימי בלאו עד שעת קבורה, אבל מ"מ מכיון שאין לחלק בין נתלה לשאר מתים לענין

מעשה הקבורה הכתוב בקרא דכי קבור תקברנו, א"כ הה"נ שלענין קיום העשה הכתוב בהך קרא אין לחלק ביניהם, ועי' בלשונו של רבינו יונה שם.

ב. עוד בענין הנ"ל.

והנה הקומץ מנחה שם כתב שבחינוך מבואר שיש עשה גם בשאר מתים, ושכן נראה מהרמב"ן בדבריו על הפסוק כאן, אבל שהטור הזכיר רק האיסור של הלנה ומשמע כהרדב"ז.

וע"ע בספר המצות הוצאת הגר"ח העליר ז"ל בעמוד צ"ב שצייץ להסמ"ג במ"ע ק"ד, והחרדים בפ"ה ממ"ע, והקרית ספר בפט"ו מהל' סנהדרין, והשט"מ בכתובות דף ד' בשם הרשב"א, והזהר הרקיע מ"ע סי' כ"ה, שהזכירו גם מ"ע בשאר מתים. ועוד הביא כמה לשונות מהקדמונים וארשום אותם אחד אחד:

החוות יאיר סי' קל"ט כתב וז"ל, כל המלין מתו עובר בל"ת, וצ"ע נהי דמרבינן שאר מתים מיתור דתקברנו, מ"מ ריבוי זה לא הוי לי' רק עשה, ומנין ל"ת, ודוחק לומר דסמיכי יחד לא תלין כי קבר תקברנו וכו'.

הרמב"ן בשורש ראשון כתב וז"ל, כי קבורת מתים בודאי יש מ"ע דכתיב כי קבר תקברנו ביום ההוא, וזו מצות עשה, דרשוה בספרי, מנאה הרב, וכבר הביא הרב מה שדרשו מן הנתלה לשאר המתים, ולא עוד אלא שכל המלין את מתו עובר בל"ת, וכמו שנלמוד ל"ת לשאר מתים כן נלמוד העשה.

ובבה"ג כתב וז"ל, אמר ר"י משום רשב"י מנין למלין את מתו שעובר בל"ת

ת"ל כי קבור תקברנו מה ת"ל תקברנו מדסמיך ל" לא תלין נבלתו משמע לל"ת. והראב"ן בסי' ק"ח כתב וז"ל, ואמרו כל המלין את מתו עובר בעשה. ובילקוט איתא בזה"ל, אר"י מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת ת"ל לא תלין ומנין שעובר אף בעשה ת"ל כי קבור תקברנו.

ולא תטמא את אדמתך וגו' (כ"א, כ"ג). בענין קבורת עכו"ם.

ע"י ברמב"ן כאן שכתב וז"ל, ולא תטמא את אדמתך על דעת רבותינו איננו טעם בלבד, בעבור שלא תטמא את אדמתך, שאם כן יהי' מותר בחוצה לארץ, אבל הוא לאו שני. והנה המלין התלוי, או אפילו המת, בארץ עובר בשני לאוין ועשה, ובחוצה לארץ בעשה ול"ת אחד, שהוא למד מן התלוי כאשר פירשתי, ומן הלאו הזה (ולא תטמא) קבר יהושע מלכי כנען ביומן אע"פ שאין בתלייתן הקללה שהזכירו רבותינו במגדף ועובד ע"ז, אבל הי' בהם משום טומאת הארץ, או שחשש לקללת אלקים מן המשל של שני האחים כאשר פירשתי עכ"ל. וחזינן מדבריו דס"ל שאסור להלין גם עכו"ם, ומש"ה הוריד יהושע את מלכי כנען, רק שמספקא ל"י אם לא שייך בעכו"ם אלא הך לאו שני של ולא תטמא לחד שנוהג רק בארץ, או האם שייך בעכו"ם גם הלאו של לא תלין. ועי' בתרגום שני על אסתר ט' כ"ד דאיתא בזה"ל, דהמן ובנוהי צליבן על צליבא יומין סגיאין, אמרין למה אסתר עברה על מה דכתיב באורייתא לא תבית

נבילתי' על צליבא וכו' ע"כ, הרי שיש לא תלין גם על גוי. מיהו צ"ע, דהנה לא שייך לא תלין אלא במתו לחד וכדתנן במתניתין כל המלין את מתו עובר בל"ת, וכן כתב הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ בסוף שורש א', ולפ"ז צ"ע איך יתכן לומר שמוזהרים שלא להלין את העכו"ם הלא עכו"ם אינו מתו, ובשלמא לפי מה שצייד הרמב"ן לומר שקבר אותם יהושע משום הלאו של לא תטמא איכא למימר שהלאו של לא תטמא נוהג בארץ אפילו במתים שאינם שלו משום טומאת הארץ (ומ"מ אכתי בעינן את האסמכתא של "בה זו קבורה" למתים שאינם שלו בחו"ל, עיין בזה לעיל באריכות), אבל לפי מה שצייד שקבר אותם משום הלאו של לא תלין צ"ע טובא דהא לאו זה בודאי לא איירי אלא במתו לחד וכהנ"ל ועכו"ם אינו מתו. והנה לכאורה הי' אפשר לומר שהי' חייב לקוברם משום לא תלין בגלל מה שאמרו בספרי ולא תטמא את אדמתך להזהיר ב"ד על כך וחיוב זה נוהג אע"פ שאינו מתו שחייב להתאבל עליו. ברם הנצי"ב על הספרי ביאר שהספרי והרמב"ן הם ב' דרכים שונים בביאור הפסוק ושדברי הרמב"ן שהוא לאו חדש בגלל טומאת הארץ אינם כהספרי דהוי אזהרה לב"ד וא"כ אכתי צ"ע דלפי הרמב"ן שלא תטמא הוא לאו חדש איך אפשר לומר שקבר אותם גם משום לא תלין. ודוחק לומר שלפי מה שכתב "או שחשש לקללת אלקים וכו'" אז באמת מפרשים ולא תטמא כהספרי, שהרי הרמב"ן בכלל לא הזכיר את דברי הספרי. וצ"ל שלא היו למלכי כנען שום קוברים

אחרים משום שכל קרוביהם נהרגו ומש"ה היו נחשבים כמתי מצוה שנכללים בלא תלין משום דחשיבי כמתו (ואפילו אם היו להם קוברים אחרים אבל מ"מ מכיון שלמעשה לא היו קוברים אותם אם כן יש לומר ששוב נחשבו כאילו אין להם שום קוברים), ואל תתמה איך יתכן לומר שעכו"ם הוא מת מצוה, דזה לא קשה מידי, דהא כבר כתב הרמב"ם בסה"מ במ"ע רל"א ש"מת מצוה" פירושו הוא מת שיש בו מצות קבורה, וא"כ מכיון שאזיל הרמב"ן ששייך גם בעכו"ם הלאו של לא תלין ומצות קבור תקברנו, רק שחסר התנאי של מתו, א"כ שפיר איכא למימר שכיון שלא היו להם קוברים היו נחשבים מת מצוה ומוטל על הכל לקוברם.

אמנם לכאורה צ"ע דעיין בגיטין דף ס"א ע"א דת"ר מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל וכו' וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום. ולפי דברי הרמב"ן צ"ע למה לן טעמא דדרכי שלום, תיפוק ל"י דהוי ל"ת מפורש בתורה. ובשלמא לפי מה שציידד הרמב"ן שבעכו"ם נוהג רק הל"ת של לא תטמא לחוד א"כ אפשר לומר דהא דתנינא שאין בקבורת עכו"ם אלא משום דרכי שלום הרי זה איירי בחוצה לארץ, דהא התם ליכא הך אזהרה של לא תטמא כמו שכתב הרמב"ן עצמו שם, אבל לפי מה שציידד הרמב"ן ששייך בעכו"ם גם הלאו של לא תלין א"כ צ"ע למה צריכים את הטעם של דרכי שלום, דהא נהי שאיירי בחו"ל ולא שייך הלאו של לא תטמא אבל מ"מ אכתי איכא משום לא תלין. וצריכים לדחוק שאיירי באופן שיש לאותו עכו"ם קרובים לקוברו

ומש"ה לא חשיב מת מצוה ולא מתחייב הישראל בלאו דלא תלין, רק שמ"מ אכתי חייבים לעזור ולהתעסק בהם עם מתי ישראל משום דרכי שלום.

ועיין במנ"ח במצוה תקל"ז בקומץ מנחה שהביא מהרדב"ז בתשובה שי"א (וכ"כ הרש"ש והערל"ג בסנהדרין שם), שהלאו של הלנה חל עם עלות השחר וכמו כל לינות שבתורה, אבל על העשה של קבור תקברנו ביום ההוא הרי הוא עובר מיד בשקיעת החמה. וצ"ע לפי שיטת הרמב"ן מתי עוברים על לא תטמא. ועיי"ש ביהושע בפרק ח' כ"ט וכן בפרק י' כ"ז דכתיב שקבר את מלכי כנען לעת ערב כבוא השמש, ואם נאמר שבדוקא עשה כן א"כ לפי מה שציידד הרמב"ן שבעכו"ם ליכא אלא הלאו של לא תטמא לחוד הרי יוצא שעוברים על הלאו הזה עם שקיעת החמה מיד, אבל לפי מה שציידד הרמב"ן דאיכא בעכו"ם גם הלאו של לא תלין אפשר לומר שלעולם הלאו של לא תטמא חל רק בעלות השחר, והא דקברו אותם כבוא השמש הרי זה משום העשה של קבור תקברנו דשייך בעכו"ם כמו הלאו של לא תלין

ועי' עוד ברד"ק על יהושע בפרק ח' כ"ט שכתב שקבר אותם משום לא תלין אבל בפרק י' כ"ז כתב משום לא תטמא.

ולנער(ה) לא תעשה דבר (כ"ב, כ"ו).

אונס רחמנא פטרי'.

עי' בב"ק דף כ"ז ע"ב דילפינן מכאן שאונס רחמנא פטרי', ויש לפרש שלעולם מדת הדין תובעת עונש גם על אונסים,

שהרי גם בזה הרי הוא אשם כי מגלגלים חובה ע"י חייב, ואילו היו לו זכויות, היו מגינות עליו שלא תבוא תקלה על ידו, וא"כ מצד מדת הדין הי' ראוי לו להתחייב גם על אונסים, רק שאונס רחמנא פטרי', דבגלל מדת הרחמים של הקב"ה הרי הוא נפטר.

וע"ע בפר' ויצא על מה שכתוב אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (כ"ח ט"ז) בקטע "ועי" גם בב"ק" וכו' בענין מה שהאדם אחראי על כל מה שיוצא ממעשיו ואפילו בלא יודעים.

לא תהיה קדשה מבנות ישראל (כ"ג, י"ח).
גדרי הרמב"ם והראב"ד בענין מה היא קדשה.

הנה שיטת הרמב"ם בפ"א מהל' אישות ה"ד היא שמיקרי קדשה אפילו אם אינה מופקרת לזנות וז"ל, קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזוהי קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהי' קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה עכ"ל, ודלא כהראב"ד שם שסובר שצריכים שתהי' מופקרת לכל. ובסוף פ"ב מהל' נערה בתולה כתב הראב"ד שהלאו איירי רק בעומדת בקובה של זנות.

ויש לבאר את דעת הרמב"ם בב' דרכים:

א', דס"ל שכוונת הלאו אינה רק להיכא שיש עלי' חלות שם של קדשה, אלא סגי

בהשם של ביאת זנות. ב', דשפיר בעינן שיחול עלי' שם של קדשה רק דשייך שם של קדשה גם לענין אותה ביאה לחוד, דהיינו ע"י שהיא מפקרת את עצמה לאותה ביאה, אע"פ שבדרך כלל אינה מתנהגת כקדשה.

ונפ"מ יצויר באופן שאנס אותה דרך זנות, דלפי הביאור הראשון גם בכה"ג יש כאן ביאת זנות, ונהי שהיא עצמה הרי היא אנוסה ופטורה, אבל המאנס חייב, אבל לפי הביאור השני נראה שאינו חייב, כי לפי הביאור השני לא סגי בביאת זנות, אלא צריכים שהאשה עצמה מפקרת את עצמה לאותה ביאה, וא"כ היכא שנאנסה הרי לא הפקירה את עצמה, ואפילו אם היא עומדת בקובה של זנות ואנס אותה י"ל שיהי' פטור לפי הרמב"ם כי י"ל שהרמב"ם סובר שצריכים לחדש עלי' בכל ביאה וביאה את השם של קדשה, והיינו על ידי שהיא מפקרת את עצמה לאותה ביאה, ולכן לא יועיל הקובה של זנות כיון שהביאה הזאת היתה לאונסה.

ומזה שכתב הרמב"ם בדבריו הנ"ל שהבאתי "אם רצה הוא והיא" מבואר שמיקרי קדשה רק לרצונה.

ועכ"פ לפי הראב"ד מסתבר לומר שבודאי עצם העובדא שהיא עומדת בקובה של זנות מחיל עלי' שם של קדשה ולא איכפת לן אם למעשה בעלה ביאה זו לאונסה כי מהיכא תיתי לחדש לפי הראב"ד תנאי נוסף יותר מהיותה בקובה של זנות.

והנה יש לעיין עוד בדברי הראב"ד בפ"א מהל' אישות שם, שהרי כתב שקדשה היא דוקא במזומנת ומופקרת

לזנות אבל במיוחדת לאיש אחד זהו פלגש האמורה בתורה, וצ"ע למה הוצרך להטעם של פלגש האפילו אם אינה מיוחדת לו, אם רק אינה מופקרת לכל אינו עובר בלאו דקדשה. הן אמת דבעינן שתהא פלגש כדי שלא יעבור על האיסור עשה של כי יקח איש אשה, אבל מ"מ בהא לא איירי הראב"ד, אלא בהאיסור של קדשה, וכמו שכתב דאין כאן לא איסור מלקות ולא איסור לאו דהיינו הלאו של קדשה.

והנה לכאורה י"ל שגם היכא שהיא מפקירה עצמה לכל לזנות אבל אם היא גם נשואה לאיש או פלגשו של איש, דהיינו שהיא תמיד אצלו, אין אותו האיש עובר בלאו דקדשה, כי היחס ביניהם אינה של קדשה אלא של אישות או פלגשות. ברם אי אפשר לומר שעל זה קאי דברי הראב"ד הנ"ל בפ"א מהל' אישות כשכתב שהיכא שהיא מיוחדת לאיש אין לאו של קדשה כי הרי זה יחס של אישות או פלגשות, דזה אינו, כי מלשון הראב"ד מבואר להדיא שכוונתו בזה היא להיכא שאינה מופקרת לכל, וא"כ צ"ע כמו שהערנו למה צריכים שהיא פלגש הלא גם בלא זה ליכא לאו של קדשה.

עוד יש לעיין, דהנה כבר הבאנו את משמעות דברי הרמב"ם בהל' אישות שגם בפנוי הבא על הפנוי דרך זנות יש לאו של קדשה אע"פ שאינה מופקרת לכל, וכן פ"י המ"מ שם את דעתו, ברם מדבריו בהל' נערה בתולה משמע שהוא סובר שצריכים שתהי' מזומנת ומוכנת לכל (רק שהראב"ד שם סובר שצריכים גם קובה של זונות), וז"ל שם, אבל אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עלי' גורם שתמלא

הארץ זמה וכו', והמכין בתו לכך הרי היא קדשה ולוקה הבעל והנבעלת משום לא תהי' קדשה עכ"ל, והכ"מ בהל' נערה בתולה כתב שהרמב"ם בהל' אישות סומך על דבריו בהל' נערה בתולה. וגם הלח"מ בפ"ד מהל' מלכים ה"ד הבין את דעת הרמב"ם כדבריו בהל' נערה בתולה. ועי' עוד ברמ"א באה"ע סי' כ"ו שכתב שהרמב"ם סובר שאפילו בפלגש המיוחדת רק לו יש לאו של קדשה, ועי' בבאור הגר"א שם.

כי יקח איש אשה ובעלה (כ"ד, א').

בענין מצות קידושין וברכת אירוסין.

א. הגמ' והראשונים בריש פרק האיש מקדש.

עי' בריש פרק ב' דקידושין דתנן שהאיש מקדש בו ובשלוחו והאשה מתקדשת בה ובשלוחה, ובגמ' אמרינן דמצוה בו יותר מבשלוחו וכן מצוה בה יותר מבשלוחה. ויש לעיין האם הכוונה היא שגוף הקידושין הרי הן בגדר מצוה מחמת עצמן, או האם הכוונה היא לזה שהקידושין הרי הן הכשר למצות פרו ורבו.

ב. דברי הר"ן והשיטה שלא נודעה למי בקידושין שם.

ועי' בר"ן ובשיטה שלא נודעה למי שהקשו איך שייך לומר לענין קידושין שמצוה בה יותר מבשלוחה הלא אשה אינה מצווה בפרו ורבו, ומשמע שהם נוקטים שבאיש המצוה היא פרו ורבו

דאל"כ הי' להם להקשות שאשה אינה מצווה במצות קידושין.

מיהו יש לדחות שלעולם הרי הם מודים שהקידושין הן מצוה בזכות עצמן, רק שכוונתם היא להוכיח שאשה אינה מצווה במצוה זו של קידושין מזה שאינה חייבת בפרו ורבו, ולעולם הכוונה כאן היא למצות קידושין.

ולפ"ז יוצא שקידושין הרי הן מצוה בזכות עצמן אבל דוקא למי שחייב בפרו ורבו, דכיון שקידושין הן הכשר לפרו ורבו, משום כך קבעה התורה גם את גוף הקידושין למצוה.

ג. בענין אם גם הנישואין הן בכלל המצוה.

ולפ"ז לכאורה גם הנישואין הרי הן חלק מהמצוה אם נאמר שהיא אסורה להארוס מהתורה עד אחרי נישואין וכשיטת הראב"ד שהביא הרשב"א בכתובות בדף ז' ע"ב בד"ה ואסר לנו את הארוסות (ודלא כשיטת הרשב"א עצמו שם שאחרי קיחה [דהיינו קידושין] הרי היא כבר מותרת [מהתורה], וכן סובר רש"י בכתובות שם בד"ה ואסר לנו את הארוסות, וכן משמע שסובר המ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד עיי"ש).

ד. דברי הר"ן בכתובות בדף ז' בענין הנ"ל.

ועי' בר"ן בכתובות דף ז' בד"ה ואסר וכו' שכתב שאין מברכין ברכת המצות על קידושין משום שאין עשייתה גמר מלאכתה אלא בענין גם נישואין, ולכאורה מבואר שיש כאן מצוה עצמית ושהמצוה כוללת גם נישואין.

וע"ע בריטב"א שם בד"ה ומאן וכו' קרוב לסופו (ולא ברירא לי' אם דבריו אלו הם המשך של דברי רבינו יחיאל מפאריז שהביא עיי"ש) שכתב וז"ל, לפי שסוברים (המנהג שהביא שם שלא לברך ברכת המצות על קידושין) שקידושי אשה רשות, ואינו כן אלא מצוה היא כמו שיש מצוה בפרו ורבו עכ"ל.

ה. לשונות הרמב"ם והחינוך.

ומלשון הרמב"ם בפ"א מהל' אישות מבואר שקידושין הן מצוה קיומית למי שרוצה לישא אשה וז"ל, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אלי, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם עכ"ל. ועוד מבואר מזה שרק הקידושין הן מ"ע ולא הנישואין.

ברם הרמב"ם במנין המצות שבתחילת הלכות אישות כתב "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שכתב שהמצוה היא גם הקידושין וגם הנישואין. מיהו יש לדחות שכוונת הרמב"ם במש"כ לישא אינה לנישואין ממש אלא כוונתו היא כמו הלשון בני אדם של "להתחתן" ולעולם כוונתו היא רק לחיתון דאירוסין. ברם צ"ע למה הזכיר כתובה הלא כתובה היא רק מדרבנן, וכן אין לארוסה כתובה לשיטת הרמב"ם. ואולי קרי הרמב"ם לחופה בשם כתובה כיון שאז כתבים את הכתובה (אשר לפ"ז גם הנישואין הן בכלל המצוה), ודוחק.

ומלשון החינוך במצוה תקנ"ב משמע שרק הקידושין הן המצוה ולא הנישואין

וז"ל, שנצטוינו לקנות האשה באחת משלשה דרכים קודם הנשואין עכ"ל. וכן משמע מלשון הרמב"ם בסה"מ במ"ע רי"ג שכתב וז"ל, לבעול בקדושין, ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה וזו היא מצות קדושין עכ"ל. ועיין בגליון מהרש"א ביו"ד סי' כ"ח (בדבריו על הש"ך שם בסק"ה) שדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל שאם אין דעתו לבוא עלי' ליכא מצוה (אלא שצ"ע"ק על לשון הכשר מצוה שכתב שם) (ועיי"ש בסוגריים).

ו. דברי המקנה בקידושין דף מ"א.

ועיין בספר המקנה בקידושין דף מ"א ע"א בד"ה שם בגמר' מצוה וכו' שכתב שעצם הקידושין הרי הן מצות עשה, אפילו אם כבר קיים פרו ורבו, אבל רק על האיש אבל לא על האשה. ועוד ביאר שאם סוברים שפלגש מותרת להדיוט (ודלא כהרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים, ועיי"ש ברדב"ז ובכ"מ) א"כ יוצא שהקידושין אינם בגדר הכשר למצות פרו ורבו שהרי אפשר לקיים פרו ורבו כדת וכדין גם בלי קידושין דהיינו ע"י פלגשות. אלא שכתב המקנה שגם אם פלגש מותרת להדיוט אבל אם הוא רוצה לנושאה לאשה גמורה אסור לו לבעול בלי קידושין.

ז. הגמ' במו"ק והגמ' בביצה ודברי המקנה.

וע"ע במו"ק דף י"ח ע"ב דאיתא לא מיבעיא לארס (דאסור בחולו של מועד) דלא קעביד מצוה אלא אפי' לישא דקא עביד מצוה, ופירש"י דעוסק בפרי' ורבי'. ומבואר שאירוסין אינן בגדר מצוה. מיהו בביצה דף ל"ו ע"ב - ל"ז ע"א

פרכינן על המשנה שם דתנן שאין מקדשין במועד, דלמה אסור הלא מצוה קעביד, ומתריצין דאיירי כשיש לו אשה ובנים, ומשמע שגם אם יש לו בנים אבל אם אין לו אשה הרי זה אכתי בגדר מצוה. ולכאורה מוכח מזה שהאירוסין הן שפיר מצוה וכן שהן מצוה עצמית שלא מטעם פרו ורבו. מיהו עיין בספר המקנה בקו"א על סי' כ"ו בד"ה שם בהג"ה י"א וכו' שכתב שבכה"ג שאין לו אשה הרי זה משום הכשר להמצוה של לשבת יצרה. ועכ"פ המקנה שם כתב שלעולם גם ביש לו אשה ובנים יש מצוה קיומית שאם הוא רוצה לבעול אשה מסוימת שיקדש תחילה רק שדבר זה אינו דוחה את המועד.

ח. דברי הרא"ש בכתובות דף ז'.

ועיין עוד ברא"ש בכתובות דף ז' ע"ב דמשמע מדבריו שקידושין לא הוי מצוה וז"ל, ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה, כי פרי' ורבי' היינו קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים פרי' ורבי' אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה או אילונית או עקרה, וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים, ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פרי' ורבי', והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו, ואף בנושא אשה לשם פרי' ורבי' כיון שאפשר לקיים מצות פרי' ורבי' בלא קידושין, ולא דמי לשחיטה שאינו מחויב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך, דהתם א"א לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פרי' ורבי' בלא קידושין, וגם התם אפקי' קרא בלשון ציווי, דכתיב וזבחת ואכלת והכא כתיב כי

יקח איש, ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה עכ"ל.

מיהו באמת מדברי הרא"ש הנ"ל מוכח מיני' ובי' שהקידושין הן שפיר בגדר מצוה, כי אל"כ תמוה מה היא קושייתו משחיטה, הלא פשיטא שבשחיטה מברכים כיון שהיא בגדר מצוה אבל בקידושין מכיון שאינה מצוה אלא הכשר לפרו ורבו אין מברכין.

ואין לומר שאה"נ זוהי גופה כוונת הרא"ש, דהיינו לתת טעמים למה מסתבר לומר שבשחיטה התורה נתכוונה לקבוע מצוה משא"כ קידושין, דזה אינו, כי נהי שטעמיו השני והשלישי יכולים לשמש כטעמים לדבר זה, דהיינו דכיון שהתורה קבעה כבר מצות שחיטה בקדשים, וכן אפקי' לשחיטת חולין בלשון ציווי, לכן מסתבר לומר שכוונת התורה היא למצוה, אבל טעמו הראשון אינו טעם, כי מה לי בזה שחייבים בהכרח לעשות שחיטה אם רוצים לאכול, דאיך זה מראה שהיא מצוה.

(ברם אולי י"ל שבטעמו הראשון הרי הוא סובר באמת שקידושין אינן מצוה ואזיל שגם שחיטה אינה מצוה, רק שבכל זאת מברכין כיון שא"א לאכול בשר בלא שחיטה. מיהו נראה שדוחק לומר שקבעו ברכה מטעם זה בלי שהשחיטה תהי' מצוה ובלי שהאכילה היא מצוה. מיהו כן סובר התשב"ץ בזוהר הרקיע מ"ע רמ"ד, והביא ראי' ממדרש תנחומא, והקנאת סופרים בשורש א' בד"ה איברא דלגבי מצות שחיטה וכו' כתב לדחות את ראייתו.)

אשר על כן נראה שאין כוונתו לומר

שאין מברכין ברכת המצות על קידושין משום דלא הוי מצוה, אלא כוונתו לומר דלא הוי מצוה חיובית שמחויבים לעשות אלא שאם הוא מקדש אשה יש לו קיום מצוה, וס"ל להרא"ש דלא שייך ברכה על מצוה קיומית, וכן יש לדייק מלשונו שהבאנו שכתב "ואין חיוב במצוה זו", וכן מהמשך לשונו שכתב "והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו" (מיהו מתחילת לשונו לא משמע הכי וז"ל, כי פו"ר היינו קיום המצוה עכ"ל), ולפ"ז אתי שפיר קושייתו משחיטה דהא גם התם הוי מצוה קיומית ומ"מ מברכים והוצרך לחלק את חילוקיו (ואף בשאר מצות קיומיות שמברכים עליהן יש ליישב כדבריו, כגון בנטילת ידים, משום די"ל דהיינו משום שבלא נטילת ידים א"א בשום אופן לאכול פת עם ידים, וכן מברכין על ישיבת סוכה כל שבעה מטעם זה וכן משום שהתורה אפקי' בלשון ציווי).

ט. דברי הרמב"ם והראב"ד בענין מתי מברכין ברכת אירוסין.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' אישות הכ"ג שכתב וז"ל, כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצות ואח"כ מקדש, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין עכ"ל. ובהשגות הובא בשם הראב"ד דאין לברך אלא לאחר הקידושין משום שתלוי בדעת אחרים שמא לא תרצה עיי"ש. ולכאורה צ"ע על הראב"ד איך

יא. המשך דברי רבינו יונה.

והנה יש לעיין עוד בדעת רבינו יונה, דהנה עיי"ש בהמשך דברי התלמידי רבינו יונה שכתבו שאם שכח ולא בירך ברכת אירוסין גם אחרי הקידושין אכתי אפשר לברך אותה בשעת הנישואין כי חשיב עוד באמצע ההיתר כי לא נגמר ההיתר עד אחרי הנישואין, והרי זה כמו מי ששכח לברך ברכת המזון אחרי האכילה דיכול לברך כל זמן שלא נתעכל במעיו. ומעתה לפ"ז י"ל שלעולם בצדקה הרי הוא מודה להרשב"א שא"א לברך אחר הנתינה כי צריכים לעיכובא עובר לעשייתן, רק דשאני הכא ששפיר אפשר לברך גם אחרי הקידושין כיון שעוד לא נגמר הדבר כי עוד צריך לעשות נישואין, אלא שהי' עדיף לברך לפני הקידושין, רק שדחו את הברכה עד לאחר הקידושין מחשש שמא תתחרט.

יב. עוד דרך בדעת רבינו יונה.

וע"ע בריטב"א שם שהביא בשם רבינו יונה שהעובדא שיש חשש שמא "הדר ב"י חד מינייהו" הרי זה טעם למה בכלל לא תיקנו נוסח של ברכת המצות, ומעתה לפ"ז יוצא שלפי רבינו יונה הוי בגדר ברכת השבח, אבל אם הוי ברכת המצות צריכים בדוקא עובר לעשייתן, רק שלמעשה אין צריכים עובר לעשייתן כי אינה ברכת המצות. והגר"א בסי' ל"ד סק"ט כתב שהמחבר פסק שמברך לפני הקידושין כי ס"ל דהוי ברכת המצות ולית לי' סברת רבינו יונה שמהני העובדא שעוד לא נגמר הדבר כי ס"ל שהסברא ההיא לא מהני כאן, וזהו כהריטב"א הנ"ל.

יברך אחר המעשה הלא צריכים לברך עובר לעשייתן וכמו שכתב הרמב"ם בהל' ברכות דהיכא שלא בירך עובר לעשייתן שוב לא יברך, ולא חלק עליו הראב"ד שם, וא"כ למה כתב כאן שהוא יכול לברך לאחר הקידושין, ואי משום שאי אפשר לברך קודם הקידושין א"כ לא יברך כלל, לא לפני הקידושין משום שאינו תלוי בו לבד, ולא לאחר הקידושין משום שאינו עובר לעשייתן. ובאמת כן איתא בתשובות הרשב"א בסי' י"ח דאין מברכין על צדקה כי שמא לא ירצה העני לקבל. ומוכח דס"ל שאין מברכין אחרי עשיית המצוה אפי' היכא שלא הי' יכול לברך קודם העשיי'.

י. דברי רבינו יונה וישוב על הראב"ד.

וע"ע בשט"מ בכתובות דף ז' ע"ב בד"ה כתבו התוספות וכו' בשם תלמידי ה"ר יונה שהקשה על המנהג לברך אחרי הקידושין דהא כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, ותי' בשם רבינו יונה שבכל זאת הכא מברך אחרי עשייתה כיון שצריכים גם דעת דידה. והנה בדעת רבינו יונה י"ל שהוא סובר שתמיד אפשר בדיעבד לברך אחרי עשיית המצוה אבל על הראב"ד אכתי קשה.

ואולי י"ל בדעת הראב"ד שאע"פ שהוא סובר שבדיעבד א"א לברך אחרי המצוה אבל היינו רק כששייך לברך עובר לעשייתה, אבל כשאי אפשר, אז שפיר תיקנו לברך אחרי העשיי', ודלא כהדרך הנ"ל שכתב הרשב"א בתשובה שבכה"ג אינו מברך כלל (ועל צדקה יגיד הראב"ד כהדרכים האחרים שכתבו הרשב"א והראשונים בענין למה אין מברכים).

יג. עוד בדעת הראב"ד.

ועכ"פ את דברי הראב"ד אי אפשר לפרש כהנ"ל דהיינו דחשיב כמו שעוד לא נתעכל, כי הראב"ד נתן לדוגמא מה שמברכין להכניסו בבריתו של אברהם אבינו אחרי המילה והרי התם אין המצוה נמשכת אלא כל המצוה נגמרת עם מעשה המילה. מיהו עי' בהגהות מיימוניות בפ"ג מהל' מילה אות א' שכתב וז"ל, ור"ת כתב המנהגים, וכתב שיש לברכו בעוד שעוסק במילה, וחשיב שפיר עובר לעשייתו וכו' עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו ב"עודו עוסק במילה", אבל עכ"פ לפ"ז י"ל שטעמו של הראב"ד הוא באמת משום דהוי כמו ברכת המזון, וס"ל שגם מילה היא כברכת המזון.

אבל אין לומר שטעמו של הראב"ד הוא משום דס"ל שברכת אירוסין היא בגדר ברכת השבח (וס"ל שגם להכניסו היא בגדר ברכת השבח, ועי' בזה בתוס' בפסחים דף ז' ע"א ובראב"ד בהל' מילה) דהא הראב"ד לא חלק על עיקר דברי הרמב"ם שכתב שברכת אירוסין היא ברכת המצות.

עוד י"ל בישוב דעת הראב"ד שהוא סובר שכל הדין של עובר לעשייתן היא רק כשהעושה הוא זה שמברך אבל כשאחר מברך לא בעינן עובר לעשייתן, וכ"כ החלקת מחוקק בסי' ל"ד סק"ג בשם ההגהות מיימוניות בפ"ג מהל' אישות אות ס' ושלכן אפשר לברך ברכת אירוסין אחרי הקידושין כי אנו נוהגין שאחר מברך.

איברא, אי משום הא, דברי הראב"ד עדיין צ"ע, כי הראב"ד קאי על דברי

הרמב"ם שכתב גם שהמקדש עצמו מברך.

יד. בענין אם המצוה היא המעשה קידושין או העובדא שיש לו אשה, ועוד דרך בדעת הראב"ד.

עוד י"ל בישוב דברי הראב"ד, דהנה יש לעיין בהך מ"ע של כי יקח, האם המצוה היא המעשה קידושין עצמו או האם המצוה היא העובדא שיש לו אשה, והמעשה קידושין הוא רק בגדר הכשר למצוה זו.

והנה שיטת הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה"ה היא שעל מצוה שקיומה נמשך כתפילין וציצית שייך לברך גם אחרי שעשה את המעשה בפועל כמו ההנחה או הלבישה, ומעתה בדעת הראב"ד יש לומר דס"ל שהמצוה היא מה שיש לו אשה, וקיומה נמשך, ולכן באמת שייך לברך גם לאחר שעשה את המעשה קידושין, ולעולם מודה הוא להרמב"ם והרשב"א שאם בירך אחר העשי' הברכה היא ברכה לבטלה, רק דס"ל שכאן מכיון שקיומה נמשך הרי זה בגדר עובר לעשייתן וכדברי הרמב"ם עצמו בציצית, ולכן ס"ל שבקידושין לא יברך אלא לאחר המעשה (כיון דתלוי בדעתה ואולי לא תרצה), אבל במצות צדקה לעולם י"ל שהוא מודה לטעמו של הרשב"א למה אין מברכין, והיינו משום דהתם הרי אין קיום נמשך ומש"ה א"א לו לברך לאחר שעשה את המעשה. ולפ"ז אתי שפיר מה שכתב הראב"ד את הדוגמא של מילה כי גם שם י"ל שהקיום הוא בגדר קיום נמשך, כי יש מצוה להיות מהול חוץ מהמעשה מילה.

ובדעת הרמב"ם י"ל דס"ל שהמעשה

קידושין הוא המצוה, וכן משמע באמת מלשון הרמב"ם שכתב ש"ליקוחין אלו מצות עשה הן".

טו. בענין דברי הרמב"ם שגם השליח יכול לברך ברכת אירוסין.

והנה יש לתלות בהחקירה הנ"ל גם עוד הלכה שכתב הרמב"ם שם, דהנה עיי"ש ברמב"ם שכתב עוד וז"ל, כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך וכו' או הוא או שלוחו עכ"ל, ומשמע שמש"כ או שלוחו הרי זה קאי על השליח שעשה לקדש שהזכיר קודם, דס"ל להרמב"ם שגם הוא יכול לברך כיון שהוא קידש, ואין כוונתו להיכא שעשה שליח במיוחד על עשיית הברכה ושהוא יוצא ע"י שומע כעונה (ובאמת לזה לא בעינין שליחות, וכלשונו שכתב "או שלוחו", וגם לא מהני שליחות כיון דהוי מצוה שעל גופו).

ברם לפי מה שביארנו שהראב"ד סובר שהמצוה היא העובדא שיש לו אשה א"כ להראב"ד הרי יוצא שהשליח לא עשה שום מעשה מצוה אלא הרי הוא עושה רק הכשר מצוה לחוד, כי גוף המצוה הוא מה שיש

להמשלח אשה, וא"כ המשלח עצמו הוא זה שעושה את מעשה המצוה, וא"כ יתכן שהמשלח עצמו צריך לברך, והרמב"ם שכתב שהשליח יברך הרי זה כי ס"ל שהמעשה קידושין הוא המצוה וכמו שכתבנו לעיל, אשר לפ"ז יוצא שהשליח הוא זה שעושה את מעשה המצוה ולכן הרי הוא יכול לברך (אלא שגם הבעל יכול לברך כיון שהוא זה שמקיים את המצוה).

ועי' בזה בתוס' בכתובות דף ז' ע"ב בד"ה שנאמר וכו'.

יקום על שם אחיו (כ"ה, ו').
בענין יסוד הדין שהיבם נוטל את נכסי האח המת, וכן דברי רבינו בחיי בענין הטעם של מצות יבום.

פירש"י וז"ל, זה שייבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו עכ"ל. והנה ע"י ביבמות דף מ' ע"א דפליגי רבי יהודה ורבנן על היכא שהאב עודו קיים בשעת היבום, דרבנן סוברים שגם בכה"ג היבם יורש את האח המת ואילו רבי יהודה סובר שהאב יורש, ומקשה הגמ' לפי רבי יהודה אימא וכו' היכא דאיכא אב דלא שקיל נחלה לא תתקיים מצות יבום. ויש לבאר שהגמרא בהקושיא הזאת סברה שמה שהיבם יורש את נכסי המת אין זה זכות צדדי שזיכתה תורה להיבם עבור זה שייבם אלא הרי זה חלק מגוף היבום, ועי' ברבינו בחיי כאן שכתב באמת שאחד מהטעמים שי"ל למצות יבום הוא כדי שלא תסוב נחלת המת ואשתו לזר, הרי שמה שהיבם נוטל את הנחלה זהו חלק מעצם היבום (ועי' באבן עזרא על קרא דלא ימחה שמו), וא"כ י"ל שסברה הגמ' שאין יבום לחצאין ומש"ה פרכינן דהיכא שלא שקיל נחלה לא תתקיים מצות יבום.

ועיי"ש שתירצה הגמ' מידי יבום בנחלה תלה רחמנא, יבומי מיבמי ואי איכא נחלה שקיל ואי לא לא שקולי. וי"ל בזה שני דרכים, א', דמסקינן באמת דלא כהנ"ל (ודברי רבינו בחיי מתוקמי לפי רבנן

שסוברים שהיבם יורש לעולם). ב', דנהי שגם מה שהיבם נוטל את הנכסים הרי זה חלק ממצות יבום אבל מ"מ שפיר יש מצות יבום לחצאין וגם היכא שאינו נוטל נכסים יש מצוה ליבם את אשתו.

והנה הרמב"ם הביא את כל הדינים בנוגע למה שהיבם נוטל את נכסי המת בהל' נחלות ולא בהל' יבום וחליצה אבל הטור הביאם בהל' יבום. ויש לומר שהטור סובר שנטילת היבם הוא חלק מעצם היבום ומש"ה הביא דינים אלו בהל' יבום, אבל הרמב"ם סובר שהיא זכות צדדי שזיכתה לו התורה ולא חלק מעצם היבום ומש"ה הביא דינים אלו בהל' נחלות, ונחלקו בזה לפי האמת בדעת רבנן.

זכור את אשר עשה לך עמלק (כ"ה, י"ז) [א].

בענין הטעם של המצוה של זכירת מעשה עמלק.

הנה החינוך במצוה תכ"ג כתב שהטעם של מצות זכירת מעשה עמלק הוא כדי להודיע שכל המיצר לישראל הוא שנוא להקב"ה.

מיהו נראה שיש ליתן גם טעם נוסף, דהנה פעולת עמלק גרמה להפיג את הפחד שהאומות הרגישו מכלל ישראל, ולצנן את האמבטיא הרוחת, ולגרום שגם אומות אחרות יוכלו להתגרות בנו, וכדכתיב אשר קרך בדרך (שמות כ"ב י"ח) וכמו שפירש"י שם, ומעתה נצייר לעצמינו משל, דלמה הדבר דומה, לצבא שלוחם, ונפלו החיילים הראשונים, דהנה אם לבם של הנשאים מתמלאים רגש של כעס ורצון לנקום הרי

זה מלכד אותם ושומר על הכחות שנשארו עוד, אבל בלי ההרגשים האלו הרי נפילת הראשונים עלולה לגרום יאוש, ולכן המפקד משתדל באותם רגעים לעורר בהם כעס על האויב ורצון לנקום, ומעתה י"ל שלכן צוותה התורה להקפיד על העם הראשון שפרץ והזיק לכלל ישראל, כי ע"י שנזכור את מה שעשה, יתעורר קפידא עליו, ויהי קבוע בלבנו רצון לנקום ולמחות אותם, וזה יעזור ללכד את הכחות שיש בנו לעמוד כנגד הבאים אחריהם לכלותינו בגשמיות או ברוחניות.

ובאמת יש לכל אחד את העמלק הפרטי שלו, כי לכל אחד קרה פעם שהתחיל תקופה של עלי', עם חשק ועם צפיות, והי' ממש בבחינת אמבטיא רותחת, עד שבא העמלק שלו, וציננו, וגרם שבהמשך יוכלו גם אחרים להזיק לו ברוחניות, וכונתי היא להראשון שנתן לו סיגרי', או שהעלה אותו לפנימי' באמצע הסדר, או שהעזיז להתחיל לדבר עמו דברים בטלים כשהוא באמצע לימוד. וכל אחד חייב לזכור את העמלק הפרטי שלו, ולקבוע בלבו קפידא גדולה, כי זה יעזור לו ללכד את כחותיו ולגרום שלא יכרסמו בו יותר, דוגמת המשל הנ"ל שהבאנו.

זכור את אשר עשה לך עמלק (כ"ה, י"ז) [ב].

בענין תוכן הזכירה של מצות זכירת עמלק.

הנה הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ה הזכיר שצריכים לזכור "מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו".

**זכור את אשר עשה לך עמלק
(כ"ה, י"ז) [ג].**
**בענין מה שמקיימים מצות זכירת
עמלק פעם אחת בשנה.**

הנה בנוגע למה שמקיימים מצות זכירת עמלק פעם אחת בשנה, ע"י בשו"ת חת"ס בחלק אה"ע סי' קי"ט שביאר שהטעם הוא משום שזהו השיעור של שכחה וכמו שכתב הרמב"ן שהטעם למה בבתי ערי חומה יש להמוכר זכות לפדותו רק במשך שנה הרי זה משום שאחרי שנה כבר נשכח מלבו הכאב שהוצרך למכור את ביתו. ועוד כתב החת"ס, דהנה בבתי ערי חומה השיעור הוא תמיד שנה, לא שנא אם היתה שנה פשוטה ולא שנא אם היתה שנה מעוברת (וביאר שם דהיינו משום שהמהות של שנה, עם כל החגים השונים וכדומה משכיחה את הכאב מלבו לא שנא שנה מעוברת ולא שנא שנה פשוטה), וכתב שממילא גם בנוגע לפרשת זכור בשנה מעוברת סגי בפעם אחת בשנה אע"פ שכבר עברו יותר מי"ב חודש, ואע"פ שדבר זה אינו נוגע לנו כי אנחנו זוכרים את עמלק גם באמצע השנה כשקוראים פרשת בשלח ופרשת כי תצא, אבל הלא בני מערבא היו מסיימים את התורה רק פעם בשלש שנים, וא"כ יוצא שבהשנה האמצעית, במשך כל השנה, לא היו מזכירים את עמלק, אלא רק בשבת שלפני פורים, והרי לפעמים היתה השנה ההיא שנה מעוברת, וא"כ בהשנה ההיא, כשהגיעה השבת שלפני פורים, כבר עברו יותר מי"ב חודש מאז שהזכירו את עמלק, וא"כ בע"כ צ"ל שלא איכפת לך בזה כיון שעוד לא עברה שנה.

ברם מהרמב"ן כאן משמע שצריכים לזכור גם שנצטוינו למחותו. ועי' במ"ב בסי' תרפ"ה בסקט"ז שהביא את לשון הרמב"ן.

וכן מבואר מדברי החינוך במצוה תר"ג שכתב שרק זכרים חייבים לזכור כי להם לעשות המלחמה.

והנה יש לעיין במה היא כוונת הרמב"ם שם במה שסיים "כדי לעורר איבתו", דהא אין דרכו של הרמב"ם להביא בספר היד את טעמי המצות, וגם לא כתב שלשנא אותו הוא מגוף מעשה המצוה, אלא כתב רק שלזכור את מעשיו הרעים היא המצוה.

ברם בספר המצות במ"ע קפ"ט כלל גם את השנאה וגם את הזכירה ללחום בו בכלל גוף המצוה וז"ל, היא שצונו לזכור מה עשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו, ולשנא אותו בכל עת ועת, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, ונזרו העם לשנא אותו עד שלא תשכח המצוה, ולא תחלש שנאתו ותחסר מהנפשות עם אורך הזמן עכ"ל.

וגם בל"ת נ"ט כתב וז"ל, הזהירנו משכוח מה שעשה לנו עמלק והקדימו להזיק לנו, וכבר בארנו במצוה קפ"ט ממצות עשה לזכור מה שעשה לנו עמלק ולחדש שנאתו עכ"ל.

מיהו ברשימת המצות שלפני ספר היד הזכיר רק לזכור את מעשיו, וכן ברשימת המצות שלפני תחילת הל' מלכים כתב רק לזכור מה שעשה לנו עמלק. ואולי כיון שבמקומות הנ"ל הזכיר את המצוה בקיצור מש"ה הזכיר רק את לשון המקרא.

והמהר"ם שיק במצוה תר"ה כתב שהחת"ס הי' מחמיר בשנה מעוברת להתכוין לצאת בפרשת כי תצא.

זכור את אשר עשה לך עמלק (כ"ה, י"ז) [ד].

בענין קריאת פרשת זכור מתוך הכתב.

עיי' במנחת חינוך שכתב שפשוט הוא שמה שצריכים לקרוא פרשת זכור דוקא מתוך הכתב הרי זה רק מדרבנן.

מיהו ממגילה דף י"ח ע"א מבואר לכאורה שצריכים מתוך הכתב מהתורה שהרי אמרינן שם בזה"ל, קראה (את המגילה) על פה לא יצא, מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים, וכתוב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר (כלומר שהכוונה בזכור אשר עשה וגו' היא לקרוא בספר) אף כאן בספר, וממאי דהאי זכירה קריאה היא דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך, דתניא זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה, פי' שהכוונה בכתוב זאת זכרון בספר אינה רק שישתמשו בהספר לעיוני בעלמא מתוך הספר, אלא הכוונה היא לקרות בפה מתוך הספר, כי הכוונה בזכור אשר עשה לך עמלק היא לזכור בפה, וכיון שנאמר כתוב זאת זכרון בספר נקטינן שהכוונה היא שאת הזכור בפה יעשו מתוך ספר, והרי זה כאילו כתיב כתוב זאת כדי שיוכל להיות זכרון בפה מתוך הספר.

הרי שנקטה הגמ' שהכוונה ב"זכור בפה" היא למתוך הספר, וא"כ חזינן

שצריכים מתוך הספר בפרשת זכור מהתורה.

מיהו יש לדחות שלעולם הרי זה רק מדרבנן, והילפותות שם הן בגדר אסמכתא בעלמא.

ועי' במג"א בסי' תרפ"ה דממה שהביא מהרא"ש ומתוס' שאנן וכן מיתר הלשונות שם משמע שמתוך הכתב הוא מן התורה וז"ל, ובת"ה (ר"ת ובתרומת הדשן) סי' ק"ח כתב וז"ל, באשר"י פ"ו דברכות כתב דעשה דאורייתא לקרות פרשת זכור בעשרה, ובתוס' שאנן כתבו דאין שום קריאה דאורייתא רק פרשת זכור, ובתוס' הקצרות בכרכות פ"ב פי' דפרשת זכור ופרשת פרה חייבם לקרותם מן התורה עכ"ל,

והנה מדברי הש"ס הנ"ל במגילה דף י"ח ע"א שם לכאורה צריך לצאת שאם קרא מיעוט מפרשת זכור בעל פה הרי הוא יוצא כמו בנוגע לקריאת המגילה, דהא ילפינן מגילה מפרשת זכור ובכל זאת חזינן שמיעוט על פה אינו פוסל את קריאת המגילה, וא"כ חזינן מזה שהה"ג לפרשת זכור, ונהי שאינו יוצא בזה ידי הדין של קריאת מפטיר, כי הקריאה של המפטיר הרי היא פרשת זכור כולה, אבל בכל זאת הרי הוא שפיר יוצא ידי הדין של זכירת עמלק, וצ"ע.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ה כתב רק שחייבים לזכור איבתו ושנאתו בפה, אבל לא הזכיר שזכירת עמלק צריכה להיות מתוך הכתב, ואע"פ שהתם איירי בהמצות עשה דאורייתא וכמו שהקדים "מצות עשה לזכור", וא"כ י"ל דס"ל שמתוך הכתב הוא רק מדרבנן, אבל מ"מ

הי' לו להזכיר גם את הדין דרבנן. וצ"ע. והנה בפ"ג מהל' תפילה ה"כ שפיר הזכיר הרמב"ם שבהשבת השני' של הארבע פרשיות קוראים פר' זכור, אבל התם איירי בהדין של מפטיר, ולא בהחייב המיוחד של זכירת מעשה עמלק, וא"כ אכתי יוצא מהשמטתו שאת הדין המיוחד הזה יוצאים גם שלא מתוך הספר ואפילו מדרבנן, וצ"ע.

זכור את אשר עשה לך עמלק (כ"ה, י"ז) [ה].

בענין קריאת פרשת זכור בעשרה.

עי' במגן אברהם בסי' תרפ"ה שהביא את דברי התרומת הדשן שהרא"ש סובר שמהתורה צריכים לקרות פרשת זכור בעשרה (הובאה לשונו בהאות הקודמת), והמ"ב בשער הציון תמה דמנין לנו דבר זה, וכתב שעייין בדברי הרא"ש ושאיין שם הכרח לדברי התה"ד. וראיתי בקרן אורה על מס' ברכות (בעמוד י"ז של הספר, ועמוד כ"ז בהדפוס החדש) בד"ה ואידי דאיירינגן וכו' שהוכיח שאין צריכים ציבור מהתורה מהגמ' במס' מגילה שהבאנו בהאות הקודמת, דהא אילו צריכים עשרה הרי פשיטא שלא סגי בלב אלא צריכים בפה דהא אל"כ אין זה נקרא שהדבר נעשה בעשרה. ועוד כתב שהסברא להצריך ציבור הרי היא כי גם עצם המלחמה הרי היא חובה על הציבור ולא על היחיד.

אשר קרך בדרך (כ"ה, י"ח).
בענין השקפת העולם של עמלק,
והכח לנצח אותו.

הנה אחרי יציאת מצרים ראו כל הגוים

שהקב"ה מנהיג את כלל ישראל בדרך נסית, שהרי ראו את כל הנסים הגלויים, וכשראו שיש השגחה נסית כלפי כלל ישראל נתמלאו יראה ופחד, וכמו שכתוב שמעו עמים ירגזון חיל אחז וגו', חוץ מעמלק שלא פחד אלא בא להתגרות בהם מלחמה, וקפץ לתוך האמבטיא הרוחת.

ונראה דהיינו משום שעמלק תלה את הכל במקרה, ובדרך דרוש יש לפרש על פי זה את מה שכתוב אשר קרך בדרך (דברים כ"ה י"ח), דהיינו שעמלק תלה את כל הנסים במקרה, ועשה מכס 'מקרה'.

וגם המן שבא מעמלק תלה את הכל במקרה, ולכן המן הפיל פור והשאיר הדבר לגורל המקרה.

ועוד נראה שיש לפרש על דרך זה גם את מה שמרדכי הגיד להתך "את כל אשר קרהו", כלומר את מה שהמן, שבא מעמלק, תולה אותו ואת עניינו במקרה ולא בהשגחה.

וגם להלן שם (אחרי שהמן הרכיב את מרדכי על הסוס) כתוב שהמן סיפר לזרש אשתו ולכל אוהביו את כל אשר קרהו, וגם שם יש לפרש שתלה את הדבר במקרה.

והנה אצל כלל ישראל הרי זה להיפך, דהיינו שאפילו במצב של "הסתר אסתיר פני", דהיינו מצב שעל פניו נראה שהכל הוא במקרה, גם במצבים כאלו כלל ישראל מבינים שיש השגחה מיוחדת כלפיהם, שגנוזה בתוך הטבע, ושבתוך ה"הסתר" יש "אסתיר" וכמאמרם בחולין דף קל"ט ע"ב אסתיר מן התורה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא. וזהו להיפך מהמן

תמחה את זכר עמלק (כ"ה),

י"ט) [א].

בענין שמחיית עמלק מסורה להמלך.

עיינן בסנהדרין דף כ' ע"ב דתניא שג' מצות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות בית הבחירה. ובהמשך הסוגיא ילפינן מקראי שצריכים לקיימן על הסדר דוקא, דהיינו שהקמת מלך קודמת למחיית עמלק, ומחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה.

ועיינן ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק וכו', ולבנות בית הבחירה וכו', מינוי מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק (שמואל א' ט"ו א'), והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וכו' (שמואל ב' ז' א - ב) עכ"ל. ועיינן בכ"מ שהקשה שהרי בגמ' מיייתנין קרא דכי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדר דר (מדור דור) (שמות י"ז ט"ז) כדי לומר שהעמדת מלך קודמת למחיית עמלק (כי כס היינו מלך), ואילו הרמב"ם הביא קרא אחרינא דכתיב אותי שלח וגו'. ועוד דבגמ' הביאו שני פסוקים להא שמחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה, דהיינו הפסוק שכתוב והניח לכם מכל אויביכם וגו' והי' המקום אשר יבחר ה' וגו' (דברים י"ב י' - י"א), וכן

ועמלק שהם תולים אפילו את הנסים הגלויים במקרה.

ונראה שדבר זה, שיש אסתר בתוך ההסתר, נתגלה דוקא במסגרת של נצחון על המן שהוא מעמלק כי עיקר מדתו היא לתלות שהכל הוא במקרה וכהנ"ל.

ויש להוסיף שלכן נקרא החג "פורים" על שם הפור, דצ"ע דהא דבר זה הי' רק דבר צדדית, וא"כ למה נקרא החג על שם דבר זה, מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר כי יוצא שעיקר החג מיוסד באמת על ענין זה, דהיינו האם הכל הוא במקרה כדעת עמלק והמן, או האם הכל הוא בהשגחה וכדעת כלל ישראל (מיהו אכתי צ"ע דביותר הי' צריך להקרא שם שמורה על השגחה ולא שם שמורה על מקרה).

ויש להוסיף עוד, דכיון שעמלק כופר בהשגחה, כי הוא תולה את הכל המקרה, לכן כתוב שכל זמן שעמלק קיים אין הכסא שלם, כי הכוונה באין הכסא שלם היא שיש בהעולם אנשים שכופרים בזה שהקב"ה הוא מלך שמוולך ומשגיח, ולכן אין כסא מלכותו שלם.

ולפי הנ"ל נראה לומר עוד, שכדי שלכלל ישראל תהי' הזכות לעמוד נגד עמלק ולנצח הרי הם צריכים להיות חדורים באמונה, דהיינו האמונה ששפיר יש מלך והשגחה, ובדרך דרוש יש לפרש שלכן כתוב על משה רבינו בשעת המלחמה נגד עמלק ויהי ידיו אמונה וגו'. וכן לכן כתוב אצל מרדכי ויהי אומן את הדסה וגו' דיש לפרש על דרך דרוש שהכניס בה אמונה, וזהו מה שנתן לה את הכח לנצח את המן.

הפסוק שכתוב ויהי כי ישב המלך וגו', ואילו הרמב"ם הביא רק את הפסוק השני. ועיין ברדב"ז ובלח"מ מה שכתבו על דברי הרמב"ם.

עוד צ"ע, למה הביא הרמב"ם דין זה בריש הלכות מלכים, דהא לכאורה אין זה מדיני מלך, ואין שום תוספת קיום במצות שום תשים בזה שמעמידים את המלך לפני כריתת עמלק ובנין בית הבחירה, אלא האמור בזה הם דינים בכריתת עמלק ובנין בית הבחירה, דהיינו שכריתת עמלק צריכה להיות אחרי העמדת מלך, ושבנין בית הבחירה צריך להיות אחרי כריתת עמלק, וא"כ הי' לו להרמב"ם להביא דברים אלו בהל' בית הבחירה ולהלן בהל' מלכים, כי המקום לומר שבנין בית הבחירה צריך להיות אחרי כריתת עמלק הוא בהל' בית הבחירה, וכן המקום לומר שכריתת עמלק צריכה להיות אחרי העמדת מלך הוא להלן בהל' מלכים איפוא שהביא דיני מחיית עמלק.

ונראה מזה דס"ל להרמב"ם שדברים אלו הרי הם באמת מדיני המלך עצמו, והיינו שאע"פ שכל הציבור מצווין הם בכריתת עמלק ובנין בית הבחירה וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ בסוף מנין המ"ע (וכן מבואר גם ביר החזקה) וכ"כ החינוך במצוה צ"ה ותר"ד, אבל מ"מ הדבר מסור הוא להמלך, ועליו מוטל לסדר את סדר המלחמה והבנין (ואולי גם אין העם חייבים להתאמץ בדבר אם לא בהנהגתו של המלך), ולכן העמדת מלך קודמת למחיית עמלק ובנין בית המקדש, וזוהי כוונת הרמב"ם בהלכה זו, וגם בנוגע להדין קדימה של כריתת עמלק לבנין בית הבחירה י"ל שהוא דין מדיני המלך, ונאמר

בזה שהמלך חייב להכרית זרעו של עמלק קודם בנין בית הבחירה, וא"כ שפיר הביא הרמב"ם גם את זה בהל' מלכים, דהא גוף הדין האמור בזה הוא דין מדיני המלך וכהנ"ל (ברם אע"פ שכן י"ל בדעת הרמב"ם, אבל החינוך במצוה תר"ד סובר שגם יחיד הפוגש עמלקי יחידי חייב להורגו. ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בהוצאת מכון ירושלים, אבל בהדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשמט מדברי החינוך).

ומיושב בזה גם הא דלא הביא הרמב"ם קרא דכי יד על כס וגו', והיינו משום שמהתם לא חזינן אלא שכריתת עמלק באה לאחר הקמת מלך, אבל אכתי לא חזינן שהדבר מסור ומוטל על המלך עצמו, ומש"ה הביא הרמב"ם קרא דאותי שלח ה' וגו', דהא מהתם חזינן ששמואל צוה לשאול עצמו לערוך כריתת עמלק, וס"ל דהיינו משום שעליו הי' הדבר מוטל וכהנ"ל.

ומשום האי טעמא גופא לא הביא הרמב"ם קרא דוהניח לכם מכל אויביכם וגו' שהביאה הגמ' כדי לומר שמחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה, והיינו משום שמהתם לא חזינן אלא שבנין בית הבחירה בא לאחר כריתת עמלק, אבל אכתי לא מצינו שבנין בית הבחירה מוטל על המלך דוקא, ומש"ה הביא הרמב"ם קרא דויאמר המלך אל נתן וגו', כי מזה שדוד עצמו התאמץ בכך חזינן שהוא מוטל על המלך, והיינו כהנ"ל שהדבר מסור ומוטל על המלך.

מיהו אכתי צע"ק, דאם באמת מוטלת

היא כריתת עמלק על המלך למה לא הביאה הברייתא גם הך קרא דאותי שלח ה' וגו', ולמה הביאו רק קרא דכי יד על כס י-ה וגו', דהא מהתם חזינן רק שהיא באה לאחר הקמת מלך, אבל אכתי לא חזינן שהיא מסורה להמלך.

ועיין עוד ביראים במצוה תל"ה שכתב להדיא שמחייית עמלק מוטלת היא על המלך, אלא שהביא שם רק קרא דכי יד על כס י-ה וצ"ע.

ועכ"פ לפי ביאורנו כאן אין סתירה מדברי היראים למה שכתב הרמב"ם שכל הציבור חייבים (ודלא כבעל ההערות שם שכתב דשפיר פליגי), כי נהי שכל הציבור חייבים וכדברי הרמב"ם, אבל היינו רק בהנהגת ופקודת המלך וכדברי היראים.

מיהו לשון היראים היא "למדנו מכאן שמצות למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר אנשים", ומזה שסתם והזכיר לענין חיוב רק את המלך משמע שבאמת כל החיוב הוא רק על המלך.

ובאמת כן משמע גם מהרמב"ן בסוף פרשת בשלח שכתב וז"ל, ויש מפרשים כי כאשר תהי' יד על כסא ה' תהי' מלחמה לה' בעמלק וכו', והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל יושב על כסא ה', ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון, וכן תהי' מדור לדור, והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל חייב להלחם בהם עד שימחו עכ"ל (והנה לעיל שם כתב שאם היו גומרים להכרית את שבעת הגוים וגומרים להנחיל את הארץ בימי יהושע הי' יהושע מוחה את עמלק. וצ"ע דהא לפי דבריו הנ"ל ששאול הי' המלך הראשון א"כ לא הי' יהושע מצווה בדבר. וכבר הארכתי

בספרי על חומש בפר' יתרו על הפסוק "לאכל לחם" ובההערה שם בענין מה שמוכח מכמה מקומות שגם ליהושע הי' דין מלך).

אמנם אכתי צ"ע על הדרך הנ"ל בדעת הרמב"ם, והיינו משום שבאמת גם מהך קרא דשמואל ושאול שהביא הרמב"ם לא חזינן שכריתת עמלק מסורה היא בידי המלך, דהא לעולם י"ל דמה שצוה את שאול הרי זה משום שאין יוצאים למלחמות, ואפילו לא למלחמת מצוה, אלא על פי המלך, וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ב שהוא המוציא גם למלחמת מצוה עיי"ש, וא"כ לעולם איכא למימר שכריתת עמלק אינה מסורה להמלך יותר מלכל ישראל, רק שצוה את שאול משום שהיו צריכים שהוא יוציא את העם כמו בכל מלחמות דעלמא. ובאמת זה יכול להיות הטעם למה הברייתא לא הביאה פסוק זה, והיינו משום שמפסוק זה לא חזינן אפילו שהעמדת מלך קודמת למחייית עמלק כי י"ל שנתכוין לומר לשאול רק שכיון שהוא המלך א"כ עליו להוציא את העם למלחמה, אבל לעולם אפשר להכרית את זרעו של עמלק גם ע"י שופט לפני מלוך מלך בישראל כיון שגם השופטים היו יכולים לערוך מלחמות כמו שרואים בספר שופטים (ומ"מ נראה שלאחר שהמליכו את שאול, היתה הרשות נטולה משמואל לערוך מלחמות, ומש"ה אכתי קשה מה שהקשינו דדלמא צוה את שאול משום שצריכים שהמלך יוציא).

ועכ"פ אין להקשות על הברייתא עצמה למה צריכים דרשה כדי לומר שהעמדת מלך קודמת למלחמת עמלק, תיפוק לי'

משום שבע"כ צ"ל שהיא קודמת משום שצריכים מלך כדי להוציא את העם, דהא ליתא, וכמו שהבאנו שגם להשופטים הי' כח לערוך מלחמה, וא"כ עדיין לא היינו יודעים שצריכים העמדת מלך.

והנה לכאורה יש להקשות על מה שכתבנו שבמלחמת מצוה צריכים שהמלך יוציאם, דאיך שייך לומר כן, דהא מכיון שמחויבים הם בהדבר, א"כ למה אין יוצאים גם בלא שהמלך יוציאם. מיהו נראה שלק"מ משום שלעולם מצד הדין הי' צריך להיות אסור להלחם בשביל קיום מצוה מסוימת, דהא וחי בהם כתיב, ופיקוח נפש דוחה את כל המצות, רק שבהדין של מלחמה חידשה התורה שע"י מלחמה כדין מותרים הם, וגם חייבים הם, לסכן את עצמם, וא"כ מכיון שמהתנאים של מלחמה הוא שהמלך יוציאם, ובלא"ה אינה בגדר מלחמה כדין תורה, א"כ שוב אסור לצאת משום פיקוח נפש.

תמחה את זכר עמלק (כ"ה), י"ט) [ב].

בענין אם נשים חייבות במחיית עמלק, וכן כמה כללים בגדר 'זמן גרמא'.

א. דברי האבני נזר בענין זה.

עי' בחינוך במצוה תר"ד שכתב שנשים פטורות מזכירת מעשה עמלק משום שאינן בנות עשיית מלחמה, כלומר דלכך הרי הן פטורות ממצות מחיית עמלק, ומש"ה גם אינן במצות זכירה. והקשה האבני נזר בחלק או"ח חלק ב' סי' תק"ט דהא החינוך כתב שם שמצות מחיית עמלק אינה רק במערכות המלחמה, אלא הוא הדין ליחיד

שבא לידו עמלקי הרי הוא חייב להורגו, והרי דבר זה שייך גם בנשים, וכמו שמצינו שיעל הרגה את סיסרא, וא"כ למה נשים פטורות מדבר זה (ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים גם במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בהוצאת מכון ירושלים, אבל בדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשמט).

וכתב לתרץ דהיינו משום דחשיב מצוה שהזמן גרמא אשר נשים פטורות מהן, והיינו משום שאע"פ שבשעת מלחמה ממשיכים ללחום גם בשבת ולא מפסיקין וכמו שמבואר בשבת דף י"ט ע"א דהכי ילפינן מ"עד רדתה", דדרשינן עד רדתה אפילו בשבת, אבל מה שיחיד חייב להרוג עמלקי יחידי הרי זה דומה למיתת ב"ד שאינה נוהגת בשבת כדילפינן ביבמות דף ו' ע"ב ובסנהדרין דף ל"ה ע"ב מהא דכתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם, ומש"ה הרי זה נחשב זמן גרמא.

ושוב הקשה על זה, דנהי שהחוב של הריגת עמלקי יחידי אינו נוהג בשבת, אבל אכתי בדין הוא שלא תיחשב בגדר זמן גרמא כיון שהציוור של מלחמה נוהג אפילו בשבת. וכוונת קושייתו היא דמה שציוור מסוים אחד של קיום המצוה שייך רק בזמן מסוים אינו קובע שם לעצמו להיות בגדר של זמן גרמא כיון שכלל המצוה שייכת בכל זמן, ולכן הדין נותן שנשים יהיו חייבות לקיים אפילו את הציוור שנוהג רק בזמן מסוים.

ויש להביא דוגמא לזה ממה שהמג"א בסי' תכ"ו הביא מהשל"ה שנשים פטורות מקידוש לבנה כיון דהוי זמן גרמא. והקשה

בשו"ת מהרי"ל דיסקין בהקונטרס אחרון בס"י ה' אות כ"ו למה לא כתבו הפוסקים שהן פטורות גם מברכת החמה בתקופתה אחת לכ"ח שנה. ותי' באחד מתירוציו משום שבברכת החמה הברכה היא "עושה מעשה בראשית" שהיא ברכה כללית לברך על דברים נדירים בהבריאה, והרי חיוב זה שייך בכל זמן, ונהי שהציור המיוחד של חמה בתקופתה אינו נוהג בכל זמן, אבל הציור הזה אינו קובע שם לעצמו להיות נחשב זמן גרמא, אבל על הלבנה מברכים ברכה מיוחדת בפני עצמה, וא"כ הרי זה מראה שקידוש לבנה הוא חיוב בפני עצמו, והרי חיוב זה הרי הוא שפיר בגדר זמן גרמא.

ותי' האבני נזר על קושייתו הנ"ל דשאני הכא במחייית עמלק כי נשים חשיבי עם בפני עצמן, ומש"ה אם נשים היו חייבות להרוג עמלקי יחידי הי' נחשב שיש ציווי אחד לאנשים, וציווי אחד לנשים, והציווי הזה לנשים שייך לקיימו רק בחול ולא בשבת, ואילו הציור של מלחמה שנוהגת גם בשבת אינו חלק מהציווי של נשים ומש"ה הציווי לנשים הי' שפיר נחשב בגדר זמן גרמא.

והנה האבני נזר נקט בדבריו הנ"ל שמה שאין הדבר נוהג בשבת מחמת האיסור של מלאכת שבת הרי זה גורם שיחשב זמן גרמא, והרגיש האבני נזר את הקושי שבדבר, כי הרי זה רק עיכוב מסיבה צדדית ולא הלכה עצמית של "זמן" בגוף דיני המצוה, אלא שכתב להוכיח שגם דבר כזה מיקרי זמן גרמא, והיינו מהמשנה בכריתות דף ז' ע"ב דאמרינן שם שבית הלל סוברים שאם יולדת הפילה בליל שמונים ואחד ללידתה הראשונה הרי היא חייבת קרבן

יולדת גם על הלידה השני' (כלומר על מה שהפילה) כי ליל פ"א הוא כבר לאחר ימי הטהרה של הלידה הראשונה, ואילו בית שמאי פוטרם כי לא יצאה לשעה שראוי להבאת קרבן על הלידה הראשונה כי אין מקריבין קרבנות בלילה, והקשו בית הלל לבית שמאי דמה תגידו היכא שהפילה ביום פ"א שחל להיות בשבת שהרי גם אז אין מקריבין קרבן יולדת, וכי תאמרו שגם זה מיקרי שלא יצאה לשעה שראוי להבאת קרבן, והשיבו בית שמאי דשאני שבת שראוי לקרבן ציבור, וזה"ל שם, אמרו להן ב"ה והלא המפלת ביום שמונים ואחד שחל להיות בשבת תוכיח שלא יצאה לשעה שהיא ראוי להביא קרבן וחייבת קרבן, אמרו להן ב"ש לא אם אמרתם יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת שאף על פי שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי לקרבן ציבור וכו'. וכתב האבני נזר דחזינן משם שמה שאי אפשר להקריב בגלל איסור מלאכת שבת הרי זה קובע שאינו נחשב זמן הקרבן (אלמלא קרבן ציבור) אע"פ שהעיכוב הוא דבר צדדי ולא הלכה בגוף המצוה, וא"כ הה"נ דחשיב זמן גרמא.

מיהו לכאורה יש לפקפק על הדמיון, כי נהי שחזינן שם שאינו נחשב זמן הבאת הקרבן, אבל אולי כדי להחשב זמן גרמא לענין לפטור נשים לא סגי בזה שמיקרי שאינו זמן המצוה, אלא צריכים שהדבר שגורם לזה שאינו זמן המצוה, יהי באמת המהות של הזמן, דהיינו שעצם המהות של הזמן אינו מתאים להמצוה, וכגון מצות לולב שרק הזמן של חג הסוכות מתאים למצות לולב, משא"כ ביולדת במס' כריתות שם נהי דחזינן שבשבת (אלמלא קרבן

ציבור) הרי זה נחשב שהשעה אינה ראוי להבאת קרבן, אבל בכל זאת הסיבה אינה עצם הזמן אלא האיסור מלאכה, וא"כ אולי בשביל להיות נחשב זמן גרמא בעינין שעצם הזמן יהי' הדבר שגורם את הפטור, ולא האיסור מלאכה של שבת.

ובאמת יש ראיות שונות מדברי הראשונים והאחרונים בענין אם היכא שדבר צדדי פוטר הרי זה נחשב זמן גרמא או לא, ונזכיר כמה מהם.

א', עיין בתוס' בקידושין דף כ"ט ע"א בד"ה אותו וכו' שכתבו שלפי המ"ד שסובר שמילה שלא בזמנה אינה נוהגת בלילה הרי היא נחשבת בגדר זמן גרמא, אבל לפי המ"ד שסובר שהיא נוהגת גם בלילה אינה נחשבת בגדר זמן גרמא עכ"ד, והרי לכו"ע מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, וא"כ חזינן שדבר זה אינו גורם שתהיי' נחשבת בגדר זמן גרמא כיון שהפטור הוא משום סיבה צדדית.

מיהו יש לדחות שאין משם ראיה, כי בכל זאת מילה נוהגת אחרי שמונה ימים בכל הזמנים, כי בשבת מילה נוהגת כשהיא בזמנה, ובלילה הרי היא נוהגת כשהיא שלא בזמנה, ומודדים את כל המצוה יחד ולא כל ציור בנפרד, וזהו כהיסוד שכתבנו לעיל שאם כלל המצוה נוהגת בכל הזמנים, אז אפילו הציורים שאינם נוהגים בכל הזמנים אינם נחשבים בגדר זמן גרמא.

ב', עי' בתוס' במנחות דף צ"ג ע"ב בד"ה ידו וכו' שכתבו שסמיכת קרבן חשיבא זמן גרמא כיון שאין סמיכה בלילה, וכתבו שני טעמים למה אין סמיכה בלילה, א', משום שצריכים תיכף לסמיכה שחיטה

ואין שחיטת קרבן בלילה אלא ביום אחרי הקרבת התמיד ומש"ה יוצא שצריכים גם לסמוך ביום, ב', דיש באמת היקש בין שחיטה לסמיכה, ומש"ה גם זמנה של סמיכה הוא ביום כמו שחיטה, ומעתה הרי בטעמם הראשון נקטו תוס' שמיקרי זמן גרמא אע"פ שהעיכוב הוא דבר צדדי, דהיינו שצריכים נוכחות שחיטה, ואין העיכוב משום שנאמר בסמיכה עצמה הגבלה של זמן. ועי' בספר עמק ברכה שתמה באמת על דרכם הראשון של תוס' שם למה חשיבא זמן גרמא.

ג', כבר הבאנו את דברי המג"א בשם השל"ה שנשים פטורות מקידוש לבנה כי חשיב זמן גרמא כיון שהוא נוהג רק בחצי הראשון של החודש. ובהגהות חכמת שלמה על המג"א שם הקשה שדבר זה אינו בדין שיקבע שם של זמן גרמא כי הסיבה אינה הזמן אלא העובדא שבסוף החודש חסרה לבנה בחידושה, ועיכוב שהוא משום חסרון בהמציאות אינו קובע שם של זמן גרמא.

ד', עי' עוד דוגמאות בספרי על קידושין בחלק ב' אות ת"א, וכן בחלק ההערות שם על דף ל"ו בהערה כ"ה.

ב. דברי המרחשת בענין נשים במחיית עמלק.

וע"ע בספר מרחשת בח"א סי' כ"ב אות ג' שדן גם הוא בדברי החינוך הנ"ל שכתב שנשים פטורות ממחיית עמלק כי אין דרכן לעשות מלחמה, וכתב שיש לומר עוד טעם, והיינו משום דהוי באמת מ"ע שהזמן גרמא כי אין המצוה נוהגת בלילה, דהביא

שם את הגמ' במגילה דף ג' שהמלאך אמר ליהושע אמש בטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו בטלתם תלמוד תורה, ופירש"י בד"ה אמש בטלתם וז"ל, כשהעריב היום הי' לכם להקריב תמיד הערב, ובטלתם אותו, ונשתהיתם במארב העיר חנם, שאין זמן מלחמה בלילה משתחשך עכ"ל, וכתב המרחשת שאין כוונת רש"י לומר שבמציאות אין הדרך ללחום בלילה, דהא מצינו מלחמה גם בלילה וכדכתיב במלחמת אברהם אבינו נגד המלכים ויחלק עליהם לילה, ועוד דאפילו אם אין זה הדרך אבל אם בכל זאת החליטו לעשות מלחמה גם בלילה הרי גם בזה יש מצוה של החרם תחרימם והעוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת רש"י היא שבאמת מצד הדין אין עושין מלחמת ז' עממין וכן מלחמת עמלק בלילה כי הרי זה דומה למיתת ב"ד דנוהגת רק ביום מהא דכתיב הוקע אותם לה' נגד השמש כדאמרינן בסנהדרין דף ל"ד ע"ב (וגם הריגת עמלקי יחידי אינו נוהג בלילה מטעם זה), ואין לומר שכוונת רש"י היא רק שלמעשה כיון שהם לא עשו מלחמה בלילה לא הי' להם לשהות שם, כי לפ"ז הי' רש"י צריך לכתוב "ונשתהיתם במארב העיר חנם כיון שלא עשיתם מלחמה בלילה" ולא לכתוב בדרך החלטי "שאין זמן מלחמה בלילה".

ומעתה מכיון שבלילה אין מצוה הרי זה בגדר זמן גרמא ולכן נשים פטורות.

ג. טעם חדש למה לא חשיב זמ"ג.

והנה באמת יש טעם לומר שלא שייך כאן הפטור של זמן גרמא, והיינו על פי היסוד שכתבנו בפרשת תרומה שהפטור

של זמן גרמא נאמר רק על מצות שאדם חייב בהן בתורת יחיד, אבל היכא שהמצוה היא חובת ציבור, וכל יחיד ויחיד חייב בגלל היותו חלק מהציבור, בחיובים כאלו לא נאמר הפטור של זמן גרמא.

וכתבנו כן שם לענין מצות בנין בית הבחירה דכתב הרמב"ם בספר המצות אחרי מנין המצות עשה שהוא חובת ציבור ולא חובת יחיד.

ומעתה כן י"ל גם בנוגע למצות מחיית עמלק כי הרמב"ם שם כתב שגם מצות מחיית עמלק היא חובת ציבור (ואפילו אם כל יחיד שפוגש עמלקי חייב להורגו וכמו שסובר החינוך, הובא לעיל), אבל בכל זאת אין זה בתורת יחיד, אלא הרי הוא חייב מצד היותו חלק מהציבור, והציבור חייב להכרית זרעו של עמלק).

והנה לעיל הארכתי לבאר שהרמב"ם מפרש שמה שמחייב עמלק באה אחרי הקמת מלך, וכדאמרינן בסנהדרין דף כ' ע"ב, אין זה רק סדר של קדימה, אלא הכוונה היא שהמלך הוא זה שמוטל עליו לסדר את סדרי המלחמה, והדבר מסור להנהגת המלך, ולכן הביא הרמב"ם דבר זה בפ"א מהל' מלכים ה"א בתוך דיני המלך, וביארנו שאין זה סותר את דברי הרמב"ם שהיא חובת ציבור כי אע"פ שהיא חובת ציבור אבל בכל זאת הדבר מסור להמלך להנהיג את הציבור בענין זה.

ועיין עוד ביראים במצוה תל"ה שכתב להדיא שמחייב עמלק מוטלת היא על המלך, ולפי ביאורנו כאן אין סתירה מדברי היראים למה שכתבו הרמב"ם והחינוך שכל הציבור חייבים (ודלא כבעל ההערות שם

שכתב דשפיר פליגי), כי נהי שכל הציבור חייבים וכדברי הרמב"ם והחינוך, אבל היינו רק בהנהגת ופקודת המלך וכדברי היראים.

מיהו לשון היראים היא "למדנו מכאן שמצות למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר אנשים", ומזה שסתם והזכיר לענין חיוב רק את המלך משמע שבאמת כל החיוב הוא רק על המלך.

ובאמת כן משמע גם מהרמב"ן בסוף פרשת בשלח שכתב וז"ל, ויש מפרשים כי כאשר תהי' יד על כסא ה' תהי' מלחמה לה' בעמלק וכו', והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל יושב על כסא ה', ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון, וכן תהי' מדור לדור, והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל חייב להלחם בהם עד שימחו עכ"ל (והנה לעיל שם כתב שאם היו גומרים להכרית את שבעת הגוים וגומרים להנחיל את הארץ בימי יהושע, הי' יהושע מוחה את עמלק, וצ"ע דהא לפי דבריו הנ"ל ששאל הי' המלך הראשון א"כ לא הי' יהושע מצווה בדבר. וכבר הארכתי בפר' יתרו על הפסוק "לאכל לחם" ובהערה שם בענין מה שמוכח מכמה מקומות שגם ליהושע הי' דין מלך).

והגרי"ז נקט שמצות מחיית עמלק היא רק בשעת מלחמה, ושהמלחמה תהי' ע"פ נביא, ושזהו הכוונה במלחמה לה' בעמלק מדור דור, דהכוונה היא שהמצוה היא ע"י מלחמה, ורק לה', כלומר על פי ה' דהיינו נביא, ועוד נקט שם שמשום כך רק הציבור יכולים לעשות את המצוה, כי רק ע"י

ציבור הרי זה נחשב בגדר מלחמה, אבל יחיד שפוגש עמלקי אינו חייב להורגו כי אין זה נקרא מלחמה, ולכן לא כתב הרמב"ם בנוגע לעמלק שגם יחיד חייב וכמו שכתב בנוגע לז' עממין. ועוד מבואר בחי' הגרי"ז שם שזהו כוונת הרמב"ם במש"כ דהוי חובת ציבור, דכוונתו לומר שרק ציבור ביחד יכולים לקיים את המצוה כי צריכים את השם של מלחמה. ודבריו הם דלא כדרכנו הנ"ל בכוונת הרמב"ם שהמצוה היא חובה כללית על הציבור ולא חובה על כל יחיד ויחיד (רק שבאמת גם יחיד חייב למחות יען היותו חלק מהציבור).

ולעיל בפר' בשלח כתבתי דרך שהמלחמה אינה חלק מגוף המצוה, ואין תנאי בהמצוה שתהי' דוקא בדרך מלחמה (ודלא כהגרי"ז), ומש"ה סובר רש"י בריש סנהדרין שמלחמת עמלק מיקרי מלחמת רשות ולא מלחמת מצוה (לענין אם צריכים רשות הסנהדרין לערוך אותה), משא"כ בנוגע להשבעה עממין יש קיום מיוחד בעצם המלחמה, ומש"ה הרי היא שפיר נחשבת מלחמת מצוה, ואע"פ שכתבו החינוך והרמב"ם שגם יחיד שפוגש יחיד מהז' עממין חייב להורגו, אבל בכל זאת יש קיום מיוחד במלחמה מקראי דכיבוש והורשה.

ועי' במשך חכמה כאן שכתב שלפי מש"כ רש"י כאן שצריכים להשמיד גם את הבהמות צ"ל שהטעם למה דוד ואנשיו לקחו את הבהמות של העמלקים הרי זה כי אין מצות מחיית עמלק על יחיד שפגש עמלקי, ודלא כהחינוך שכתב ששפיר חייב להורגו.

תמחה את זכר עמלק (כ"ה),

י"ט) [ג].

בענין למה חייבים להשמיד גם את הבהמות של עמלק ונכסיהם.

פירש"י וז"ל, מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה (כמו ששמואל צוה את שאול) שלא יהי' שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה עכ"ל.

ופי' השפתי חכמים שלומדים כן מהמלה "זכר". ולפי"ז לכאורה ה"ה לשאר חפצים ששייך לומר עליהם שהיו של עמלק.

וכדברי רש"י מבואר באבן עזרא כאן וז"ל, תמחה את זכר עמלק, זהו "והמתה מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, שלא יאמר זה השור הי' משל עמלק, ודברי התורה כלל ודברי שמואל הנביא פרט עכ"ל.

ובמכילתא בפר' בשלח, עמלק, פרשה ב' קרוב לסופו איתא בזה"ל, רבי אלעזר המודעי אומר נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין ונכד של עמלק תחת כל השמים, שלא יאמרו גמל זה של עמלק.

ובמדרש איכה בסוף פר' ג' הוסיפו שלא יאמרו "אילן זה מעמלק". וממה שהזכירו גם אילן מבואר שמדובר לא רק בבהמות, שהוזכרו בשמואל שם, אלא ה"ה לשאר חפצים שמספיק חשובים לומר עליהם שהיו של עמלק.

וגם הרד"ק בשמואל א' ט"ו ג' כתב כטעם זה וז"ל, כי אם יהיו מהם שור או חמור יאמרו זה הי' משלל עמלק, והרי לא נמחה זכר עמלק, והכתוב אומר תמחה את זכר עמלק עכ"ל.

והמנ"ח במצוה תר"ד תמה על רש"י מנ"ל דבר זה, דנהי שמצינו שכן צוה שמואל את שאול בשליחות הקב"ה אבל לדורות מנין. מיהו כבר הבאנו שכן משמע מהמלה "זכר".

מיהו עי' בבעל הטורים על מה שכתוב בשמות כ"ב י"ז "מכשפה לא תחי" שכתב טעם אחר לכריתת הבהמות וז"ל, במדרש יש שעמלקים מכשפים היו, ועשו עצמם כדמות בהמות למלט עצמם, לכך צוה הקב"ה והמתה מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה עכ"ל.

וכן מבואר ברש"י בשמואל א' ט"ו ג' שכתב וז"ל, משור ועד שה, שהיו בעלי כשפים, ומשנין עצמן ודומין לבהמה עכ"ל. ולפי"ז לכאורה הציווי קאי רק כשאפשר לחשוש לכשפים.

ורבינו בחיי כאן כתב כדברי רש"י כאן, והוסיף בלשון "ועוד" את הטעם שהביא רש"י בשמואל.

ובפר' בשלח כתב שמ"מלחמה לה" לומדים שנכסיו "אסור בהנאה, ויהי' הכל לה' ולא לבני אדם", ושמפני זה נענש שאול, ושמפני זה כתוב במגילת אסתר ובביזה לא שלחו את ידם.

והרלב"ג בשמואל א' ט"ו ו' כתב וז"ל, הכוונה היתה בהחרמת עמלק בזה האופן שצוה השם יתברך שלא יהנו ישראל כלל מנכסיהם, להעיר כי הכוונה האלקית היתה בזה ללקיחת נקמה ממה שעשה עמלק לישראל בדרך בצאתם ממצרים אשר זנב בהם כל הנחשלים אחריהם, למען ייראו הבאים מעשות כדבר הרע הזה, ולא היתה הכוונה בזאת המלחמה לקחת שללם וליהנות מנכסיהם, וכאשר פשטו שאול

וישראל ידיהם בשלל הראו כי לא היתה כוונתם בזה לנקמה אך להועיל עצמם, וזה הי' היפך הכוונה האלקית, וידמה שלזאת הסיבה העצמה נשמרו בימי מרדכי ואסתר משלוח ידם בבזות אויביהם שהיו מעמלק כמו שסופר ובביזה לא שלחו את ידם עכ"ל

ועי' במשך חכמה כאן שכתב שלפי מש"כ רש"י שצריכים להשמיד גם את הבהמות צ"ל שהטעם למה דוד ואנשיו לקחו לעצמם את הבהמות של העמלקים שפשוטו על צקלג הרי זה כי אין מצות מחיית עמלק על יחיד שפגש עמלקי, ודלא כהחינוך שכתב שחייב להורגו (ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בהוצאת מכון ירושלים, אבל בהדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשטט מדברי החינוך).

והנה כבר הבאנו שבימי מרדכי ואסתר כתוב ובביזה לא שלחו את ידם, ורבינו בחיי בפר' בשלח והרלב"ג נקטו שאותה מלחמה היתה בגדר מלחמת עמלק, וכתבו שלכן לא לקחו את הביזה, ולפי הטעמים שכתבו הם (דהיינו איסור הנאה, ולהראות שהכוונה היא לנקום) אתי שפיר למה לא השמידו את הביזה, כי מספיק בזה שלא שלחו בה את ידם, אבל לפי הטעם של 'זכר', צ"ע דאם נדמה את המלחמה ההיא למלחמת עמלק, למה לא השמידו את הביזה כדי שלא יזכר שם עמלק.

ברם יש טעמים למה לא לדמות המלחמה בימי מרדכי ואסתר למלחמת עמלק, והיינו משום שאע"פ שהיו ציבור אבל לא הי' שם מלך, והיראים סובר שרק

המלך חייב, ואע"פ שהוא עורך את המלחמה ע"י שהוא מוציא את העם, והם חייבים לשמוע לו, אבל הרי זה רק כדי לא להיות מורדים במלכות, ולא משום שהם חייבים במלחמת עמלק.

וכן לפי הגר"ז שמחיית עמלק צריכה להיות דוקא על ידי מלחמה ודוקא ע"י נבואה שעליהם לערוך את המלחמה, וכדכתיב "מלחמה לה", הרי התם לא היתה נבואה, וגם לא היתה מלחמה על פי דין תורה כי אין מוציאים לשום מלחמה בלי מלך כי הוא צריך להיות המוציא, וא"כ מה שלחמו לא הי' בגדר מלחמה על פי דין תורה אלא לחמו פשוט כדי להציל את עצמם מהקמים עליהם, והא דבביזה לא שלחו את ידם י"ל דהיינו מהטעם שכתב רש"י שם דהיינו שלא לגרום לאחשוורוש צרות עין כלפיהם, א"נ כדברי האבן עזרא שם שהיתה עצה טובה שהביזה תהי' לאוצרות המלך כדי לרצותו.

והנה אכתי צ"ע על רבינו בחיי והרלב"ג שדימו את הנעשה בימי מרדכי ואסתר למלחמת עמלק, כי לפי הטעמים שכתבו הם למה צריכים להכרית גם את הבהמות וכדומה, נהי שמספיק בזה שלא לקחו את הביזה לעצמם ולא היו צריכים להשמידו, אבל מצינו שאחשוורוש נתן את בית המן לאסתר, וא"כ איך הותרה לאסתר ליהנות מבית המן הלא הי' מעמלק.

וי"ל דהיינו משום שאחשוורוש לקח את הבית לעצמו, ומש"ה הי' נחשב שהיא מקבלת את הבית מאחשוורוש ולא מהמן, ולכן לא הי' אסור.

מיהו לפי הטעם של 'זכר' לכאורה סוף סוף אכתי הי' נזכר שמו של המן ע"ז,

דהיינו שזה הי' פעם ביתו של המן, וא"כ איך הותרה לאסתר לקבל את הבית. ויש לומר שכיון שלא היתה יכולה להשמידו, כי אחשוורוש בודאי לא הי' מסכים לזה, א"כ יוצא שגם אם לא היתה לוקחת אותו לעצמה אכתי יהי' נזכר עליו שמו של המן, וא"כ שוב לא היתה סיבה למה לא תקחנו היא. ועוד דכיון שאחשוורוש צוה אותה על בית המן, אם היתה מסרבת לקבלו, הי' בודאי נחשב שהיא ממריאה את פיו של אחשוורוש, והי' אחשוורוש מתמלא חמה, כדרכו, והי' עלול לצוות להורגה כדרך שעשה לושתי ולהמן, וא"כ הי' בזה משום פיקוח נפש.

ועוד י"ל כהשיטה שעל יחיד הפוגש עמלקי אין דין של מחיית עמלק, והרי אחשוורוש נתן את בית המן לאסתר מיד עם הריגת המן שקרה קרוב לשנה לפני שהגיע זמן המלחמה.

ועכ"פ נהי שיישבנו לפי הטעם של 'זכר' למה לקחה אסתר את בית המן, אבל אכתי צ"ע למה הסתפקו ב"בביזה לא שלחו את ידם", ולא השמידו את הביזה משום הטעם של 'זכר', דהא אם חייבים להשמיד משום 'זכר' לכאורה לא מהני הטעמים שהבאנו מרש"י ומהאבן עזרא. וצ"ל שאלו שסוברים את הטעם של 'זכר' יסברו שלא היתה המלחמה בגדר מחיית עמלק, וכבר כתבנו טעמים לזה.

תמחה את זכר עמלק (כ"ה), י"ט) [ד].

בענין המצוה של מחיית עמלק והלאו של לא תקום.

הנה החינוך במצוה רמ"א, בדבריו על

הלאו של לא תקום, ביאר שטעם הלאו הוא משום שהדבר שהשני עשה נגזר מהקב"ה, כי הכל הוא מאת הקב"ה וכמו שאמר דוד לאחר ששמעי בן גרא קילל אותו ש"ה' אמר לו קלל" ומש"ה אין סיבה לנקום. ולפ"ז צ"ע למה אמרה התורה למחות את זכר עמלק, הלא אין סיבה לקפידא כמו שביאר החינוך שלא שייך שאדם ירע להזולת מעצמו. ובאמת עיין ברש"י בפרשת בשלח שהביא שמעשה עמלק הי' עונש בגלל מה שאמרו היש ה' בקרבנו.

מיהו באמת לעיל בפר' וישב הבאתי הרבה מקורות בענין אם אפשר להרע להזולת בלי שיהי' נגזר או לא, ושיש שסוברים דלא כהחינוך. ואולי י"ל כעין הכרעה, והיינו שבאמת שפיר אפשר, רק שגם על זה יש פיקוח ולפעמים הקב"ה מעכב אותו, ואם אדם הצליח להרע להזולת הרי זה סימן שהקב"ה הסכים על ידו. ואע"פ שהי' בדעתו של הקב"ה להפרע מאותו אדם בדרך אחרת, ובלי שאדם זה בחר ויזם להרע לאותו אדם לא הי' הקב"ה גורם לאדם זה להרע לו, אלא הי' פורע מאותו אדם בדרך אחרת, אבל עכשיו הרי הקב"ה מסכים להפרע מאותו אדם על דרך זה כיון שהאדם הזה עצמו בחר ויזם לעשות כן.

ומעתה לפ"ז שפיר יש מקום לנקמה, כי סו"ס הרי שפיר הרע לו בכח בחירתו, רק שבישראל הקב"ה צוה לא להסתכל על זה, אלא להסתכל על העובדא שהדבר קיבל את אישורו של הקב"ה, אבל נגד עמלק צוה הקב"ה ששפיר ננקום את נקמתנו.

ברם מלשון החינוך שם משמע ששייך להרע להזולת רק אם הקב"ה גזר כן בפועל, ולא יתכן על ידי בחירת האדם (בצירוף מה שאין הקב"ה מעכב).

מיהו גם לפ"ז יש לומר שיש מקום לנקמה, והיינו אם העושה עשה שלא לשם שמים, דהנה עי' ברמב"ן בפרשת לך לך שכתב שהטעם למה נענשו סנחריב ונבוכדנצר אע"פ שהי' נגזר מהקב"ה על כלל ישראל הרי זה כי עשו שלא לשם

שמים, וא"כ גם לפ"ז יש ליישב שנהי שבישראל צוה הקב"ה להסתכל על העובדא שהדבר נגזר מהקב"ה, ולא על העובדא שהעושה עשה שלא לשם שמים, אבל בעמלק צוה הקב"ה להסתכל על מה שלא נתכוין לשם שמים.

עמלק.

עי' עוד בענין המצוה של זכור את אשר לך עמלק בדבר משה על פורים.

כי תבוא

בכורים, ועל ידי שביטל הקב"ה את מחשבתו של לבן נתגלה אותו יסוד שעליו עומדת פרשת בכורים דהיינו שהקב"ה הוא אדון הכל, ולכן הרי אנו משבחים להקב"ה בשעת הבאת בכורים בשבח זה שביטל עצת לבן כי הרי זה מבליט את עצם היסוד של פרשת בכורים.

עוד בענין בכורים.

והנה יש לומר עוד ביאור בלמה העולם נברא בזכות בכורים.

דהנה יש להקדים עוד הערה, דהנה לעיל בפרשת כי תצא (כ"א ל"א) הביא רש"י שהנושא יפת תואר סופו לשנאותה, וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה. ולכאורה צ"ע למה מגיע לו עונש גדול כזה, הלא נהי שהקב"ה התיר יפת תואר רק כי מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר נבילות (קידושין דף כ"א ע"ב - כ"ב ע"א) אבל הרי סוף סוף אחרי ההיתר הרי זה מותר וא"כ למה מגיע לו עונש וכ"ש עונש גדול כזה.

והנה בברכת יוצר אור אנו אומרים עושה שלום ובורא את הכל, ושוב ממשיכים לומר בשבת הכל יודוך והכל

ארמי אבד אבי (כ"ו, ה').
בענין למה מזכירים דבר זה דוקא במקרא בכורים.

פירש"י וז"ל, מזכיר חסדי המקום, ארמי אובד אבי, לבן ביקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב וכו' עכ"ל. וצריכים לבאר למה נקבע שבח זה דוקא במקרא בכורים.

והנה עיין באלשיך כאן שהביא את דברי הבראשית רבה בפר' א' ו' שהעולם נברא בזכות בכורים שנאמר בראשית ברא אלקים "ואין ראשית אלא בכורים שנאמר ראשית בכורי אדמתך", וביאר שכוונת המדרש היא משום שע"י הבאת בכורים ומקרא בכורים הרי אנו ממליכים את הקב"ה על עולמו ומכירים שהוא אדון הכל ושהכל שייך לו ומכירים לו טובה, ודוקא בזכות הכרה זו ה"י הקב"ה מוכן לברוא את עולמו*).

ויש להוסיף על הנ"ל דהנה הטענה של לבן נגד יעקב אבינו היתה "הבנות בנתי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה ראה לי הוא" (בראשית ל"א, מ"ג), כלומר שהוא טעה לחשוב שהוא באמת האדון על שלו, דהיינו היפך מהיסוד של פרשת

בכורי אדמתך וגו' ע"כ. הרי שאמרו כן גם על חלה ומעשרות, ואילו ביאורו הנ"ל של האלשיך שהוא כדי להראות הכרת הטוב ושהכל מהקב"ה הרי זה שייך יותר על בכורים כיון שמביאים אותם לבית המקדש להקב"ה וכמו שצייר הוא עצמו שם.

* והנה במדרש שם איתא כן: רבי הונא בשם רבי מתנה אמר בזכות ג' דברים נברא העולם, בזכות חלה, ובזכות מעשרות, ובזכות בכורים, ומה טעם, בראשית ברא אלקים ואין ראשית אלא חלה שנאמר ראשית עריסותיכם, ואין ראשית אלא מעשרות היך מה דאת אמר ראשית דגנך, ואין ראשית אלא בכורים שנאמר ראשית

ישבחוך והכל יאמרו אין קדוש כה', הכל ירוממוך סלה יוצר הכל. ויש לעיין למה בשבת יש הדגשה מיוחדת על המלה "הכל".

ויש לבאר ענין זה על פי מה שאמרו בברכות דף י"א ע"ב שהנוסח של עושה שלום ובורא את הכל מיוסד על הפסוק בספר ישע'י שכתוב עושה שלום ובורא רע, רק שלא רצו לנסח 'בורא רע' כי אינו לישראל מעלייתא. ולפי זה יוצא שבאמת הכוונה ב"בורא את הכל" היא שהוא בורא רע, רק שקבעו לומר "בורא את הכל" כי הוא לישראל מעלייתא, אבל הכוונה היא לרע.

והנה בכל ימות השבוע 'רע' הרי הוא מתנגד לרצון ה', אבל בשבת הרי ידוע שנשבתים כל הכחות של 'רע', וכמו שמזכירים ב"כגוונא" ובהזמירות של האריז"ל, וא"כ יוצא שבשבת גם הרע הרי הוא לצד רצון ה', ולכן בשבת הרי אנו ממשיכים לומר שגם ה'הכל' כלומר הרע, הרי הוא בבחינת יודוך ו'ישבחוך' (*).

גם יש לבאר בדרך אחרת, דהנה בהקטע של הכל יודוך, נוסח אשכנז משמיט את הפסוק מה רבו מעשיך ה' וגו'. ויש לעיין למה, הלא בשלמא מה שמשמיטים א-ל ברוך וכו' אולי הרי זה משום שאנו משלימים את הא' ב' בהפיוט א-ל אדון, אבל מה הוא הטעם להשמיט מה רבו מעשיך וגו'.

ויש לבאר על פי מה שמצינו שבמזמור

שיר ליום השבת הרי אנו אומרים מה "גדלו מעשיך", ולא מה "רבו מעשיך". ושמעתי שהביאור בזה הוא כך:

דהנה בששת ימי בראשית עוד לא הי' ניכר בעולם הזה שכל העולם הוא שיעור קומה אחד עם תכלית אחת, דהיינו תכלית רוחנית של להגיע לעולם הבא, אבל כשבאה שבת, שהיא מעין עולם הבא, אז הי' ניכר בעולם הזה שהכל הוא שיעור קומה אחד עם תכלית אחת, כי בשבת הקב"ה הכניס לתוך העולם הזה "מעין עולם הבא", וממילא מעתה הי' ניכר בהבריאה שהכל הוא להתכלית של עוה"ב. והנה החילוק בין המלה 'רבו' לבין המלה 'גדלו' הוא שהמלה 'רבו' מורה על הרבה פרטים, אבל אין זה מכריח שיש קשר ביניהם, אבל המלה 'גדלו' מורה על דבר אחד שהוא גדול.

ומעתה נראה לומר שבמשך כל ששת ימי המעשה כל הפרטים היו בבחינת 'רבו' מעשיך, וכהנ"ל שעוד לא הי' ניכר בעולם הזה שהכל הוא לתכלית אחת, אבל בשבת נתהפך הדבר וכבר הי' ניכר בעולם הזה שכל הפרטים הם בבחינת 'גדלו' מעשיך, דהיינו דבר אחד גדול שכל הפרטים שלו מצטרפים לשיעור קומה אחד עם תכלית אחת, ומשום כך בשבת משמיטים לפי נוסח אשכנז את הפסוק מה רבו וגו' כי שבת הרי הוא יום של מה גדלו וכהנ"ל. ומעתה יש לבאר שהכוונה בהכל יודוך היא 'הכל' כפשוטו, דהיינו שבשבת נתגלה

וכמו שאומרים עושה שלום ובורא את הכל. וצ"ל שאע"פ שבמיוחד כיוונו להזכיר רע בלישנא מעלייתא אבל בכל זאת אין הנוסח יוצא מידי פשוטו ונתכוונו שיתפרש גם במובן של הכל ממש.

(* ודע, שאע"פ שמהגמ' הנ"ל בברכות נראה שהכוונה בהברכה היא לבורא רע, אבל עיין ברש"י בריש בחקותי דמבואר מדבריו שהכוונה היא ל"הכל" ממש, שהרי כתב שלום שקול כנגד הכל

שכל הפרטים בהבריאה, דהיינו 'הכל', הרי הוא לשם רוחניות, דהיינו 'יודוך' ו'ישבחוך וכו'.

והנה בספרים הקדושים איתא שתלמיד חכם הרי הוא בחינה של שבת. ונראה לבאר דבר זה על פי הנ"ל, כי מעשיו של עם הארץ אינם מאוגדים יחד לשם תכלית אחת, אלא הרי הוא אוכל בגלל שהוא רעב, ושותה בגלל שהוא צמא, וישן בגלל שהוא עיף, אבל אצל תלמיד חכם כל מעשיו הרי הם כדי שיוכל לעבוד את הקב"ה וכולם מאוגדים בתכלית אחת, וא"כ נמצא שאותו דבר ששבת עושה להבריאה, דהיינו שהיא הופכת רבו לגדלו, תלמיד חכם עושה לכל מעשיו, דהיינו שהוא כוללם יחד לשם תכלית אחת, והרי הוא הופך 'רבו' ל'גדלו'.

ולפ"ז יש לבאר ענין יפת תואר, כי הנה כל אחד שעובר עבירה, כגון אכילת נבילה, הרי הוא מוציא את החפץ ההיא מכלל עבודת ה', דהא המציאות של נבילה קיימת כדי שיעבדו את ה' על ידי שלא יאכלו אותה, ואילו הוא הוציא אותה מכלל עבודת ה' ע"י שאכלה, ועי"ז יש כאן הפיכת 'גדלו' ל'רבו' כי הוציא את הנבילה מלהיות בכלל 'גדלו מעשיך', דהיינו שהכל הוא לתכלית עבודת ה'. וגם ביפת תואר הרי הוא מוציא את היפת תואר מכלל עבודת ה', כי הטעם למה יש מציאות של יפת תואר הרי זה כדי שלא ישאנה, ואילו הוא נושאה, ובזה שוה היא יפת תואר לכל מעשה עבירה. מיהו ביפת תואר יש בחינה נוספת של הוצאתה מכלל עבודת ה', והיינו שביפת תואר הרי הוא גורם שהתורה

עצמה הוציאה אותה מכלל עבודת ה' והתירה אותה, כלומר בנבילה הרי רק הוא ביטל את התכלית של הבשר, אבל מצד התורה ומצד הבריאה לא נשתנית תכלית הבשר, אבל ביפת תואר התורה עצמה שינתה את הדין ואת התכלית של היפת תואר על פי דיני התורה, וממילא יש כאן בחינה יותר גדולה של הפיכת 'גדלו' ל'רבו' ע"י שגרם גם להתורה עצמה להפוך גדלו לרבו ולהוציא את היפת תואר מ'גדלו מעשיך', דהיינו שהכל הוא להתכלית של עבודת ה' (ונהי שגם עכשיו יש הלכות של יפת תואר והתורה נתנה ליפת תואר מקום בהמסגרת של עבודת ה', אבל הרי היא מוצאת מה'גדלו' המקורי של התורה).

ולפ"ז י"ל שבגלל 'מדה כנגד מדה' הקב"ה הופך את ה'גדלו' ששייך להאדם, ל'רבו', דהנה רצונו של אדם הוא שהוא ואשתו, והוא ובנו, יהיו מאוחדים, ואילו הקב"ה הופך אותם לבחינה של 'רבו', דהיינו בעלי ניגודים, ודוקא עבור יפת תואר הרי הקב"ה עושה כן כי ביפת תואר הרי האדם הופך את ה'גדלו' ל'רבו' במדריגה יותר קיצונית מבשאר עבירות, ודוקא עבור מדריגה זו של הפיכת 'גדלו' ל'רבו' הקב"ה הופך גם אצל האדם את ה'גדלו' שלו ל'רבו', אבל עבור הבחינה הפשוטה של הפיכת 'גדלו' ל'רבו' עדיין אין הקב"ה עושה כן.

ולפ"ז מובן למה נברא העולם בשביל בכורים יותר משאר מצות, דהנה בשאר מצות המעשה מצוה הוא לשם תכלית מסוימת, רק שע"ז זה בדרך ממילא מתהווה שהחפץ אשר בו הוא עושה את

המצוה הרי הוא נכנס לתוך המסגרת של עבודת ה', אבל בבכורים עצם המעשה מצוה הוא לקחת את הדברי רשות ולתתו להקב"ה, ואע"פ שגם בקרבן הרי זה כך אבל בבכורים הענין הזה בולט יותר, כי בבכורים התורה ציוותה על הראשית, והרי הכל נגזר אחרי הראשית, וא"כ נמצא שבבכורים עצם המעשה מצוה היא להפוך את כל נכסיו ועולמו של האדם מ'רבו' ל'גדלו' אשר זהו באמת הצורה האמתית של הבריאה, וא"כ לכן אמרו חז"ל שהקב"ה ברא את העולם בשביל בכורים, דהיינו משום שע"י הבאת בכורים האדם קובע את הצורה האמתית של הבריאה.

ארור מקלה אביו ואמו (כ"ז, ט"ז).

א. בענין מה הוא הגדר של מקלה.

עי' בספר חרדים בפ"א ממ"ע אות ל"ה שכתב וז"ל, המבזה אביו או אמו בלבו או בדברים או במעשה, שסותר דבריהם או יושב במקום המיוחד להם, וכיוצא בזה, נאמר ארור מקלה אביו ואמו, ופירשו שאינו לשון קללה אלא לשון בזיון, ואשכחן בזיון בלב דכתיב ותבז לו בלבה וכו' עכ"ל.

מיהו מדברי הרמב"ם בספ"ה מהל' ממרים נראה שאינו בארור אא"כ ביזה אותם לכה"פ ברמיזה, אבל לא אם ביזה אותם רק בלבו, והמחבר ביו"ד בסי' רמ"א סעיף ו' העתיק את לשונו וז"ל, כל המבזה אביו ואמו ואפילו בדברים אפילו ברמיזה

הרי זה ארור וכו' עכ"ל. מיהו מדברי החיד"א בשיווי ברכה על השו"ע שם משמע שהבין שאין כאן מחלוקת וז"ל, ובכלל זה אם מבזהו בלבו. הרב ספר חרדים וכו' עכ"ל. ועיין בערוך השולחן בסי' ר"מ אות ח'.

ב. בענין הגדר של מחילת האב, וכן בענין אם מהני מחילה על בזיונות והכאה וקללה.

הנה בקידושין דף ל"ב ע"א אמרינן שרב הונא קרע שיראין בפני רבה בנו כדי לבחון אותו אם יכעוס או לא, ופרכינן דהא עבר בזה על לפני עור, ותירצו שמחל לו, והטורי אבן במגילה דף כ"ח (עי' בגליון הש"ס שציין לדבריו) הקשה מהגמ' הנ"ל בקידושין על דברי הריב"ש בשם הראב"ד שהביא הכ"מ בסוף הל' תלמוד תורה, וכן בבדק הבית על יו"ד סי' של"ד, שאע"פ שהאב והרב שמחלו על כבודם כבודם מחול אבל אינם יכולים למחול על בזיונם, דקשה על זה דהא בקידושין שם מבואר שרב הונא שפיר הי' יכול למחול על בזיונו. ועי' גם בשאילתות בסוף שאילתא סי' שכתב שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול אבל על הכאתו וקללתו לא*), והנצי"ב הביא גירסא בדברי השאילתות שגורסת אבל צערו הכאתו וקללתו לא. והרמ"א

בסי' רמ"ב סעיף ל"ב על ההלכה שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול הביא בשם פסקי מהרא"י שאסור מיהא לבזותו,

בשיווי ברכה ביו"ד סי' ר"מ שבאמת אין כוונת הספר חסידים שם להתייר עיי"ש.

* וכ"כ הספר חסידים בסי' תק"ע. ומה שנראה מדבריו בסי' תקע"ד שמהני מחילתו, כתב החיד"א

וע"ע בקובץ הערות בסי' י"ז שהביא את הדין שבן מסב בליל פסח בפני אביו ושכתבו המפרשים דהיינו משום שמן הסתם האב מוחל, והקשה הקובץ הערות דהא גם בלא"ה הלא כיבוד אב אינו דוחה מצות, וכי תימא דשאני הסבת הבן שהיא בגדר בזיון להאב ובזיונו של האב שפיר דוחה מצות, ולכן בעינן שהאב ימחול, א"כ צ"ע איך מהניא באמת מחילתו לפי הריב"ש בשם הראב"ד שסובר שלא מהניא מחילה על בזיונות, ע"כ קושיית הקובץ הערות. מיהו יש ליישב על ידי הדרך הנ"ל כי י"ל שלעולם הסבה חשיבא בגדר בזיון, רק שהיכא שהאב מוחל אינה נחשבת בגדר בזיון דוגמת הדברים של מורא.

ג. עוד מקורות בענין אם מהני מחילה על בזיונות.

והנה המנחת חינוך בריש מצוה מ"ח כתב שהאב יכול למחול לבנו שיכנו ויקללנו, ומה שלא נתנו חז"ל לבניהם להוציא להם את הקוץ, כמו שהביא שם מפרק הנחנקים, הרי זה משום שחששו שמא יעשה הבן בשוגג יותר מהצורך דהיינו יותר ממה שמחלו. ודבריו הם דלא כדברי השאלתות והראב"ד שהבאנו לעיל שלא מהני מחילה על זה.

ועיין במהר"ם שיק במצוה מ"ח שכתב שלא מהני מחילה.

וכן הוכיח הנצי"ב בפירושו על השאלתות שם שהרי גם המקלל את עצמו עובר בלאו, וכן אסור לו לאדם לחבול בעצמו, אע"פ שהוא מוחל בזה לעצמו, וא"כ פשיטא שגם לגבי אחר לא מהני

ובפסקי מהרא"י מבואר דמיירי באופן שהוא מוחל גם על בזיונו עיי"ש.

והחיד"א בשו"ת ברכה על יו"ד סי' ר"מ תי' על קושיית הטורי אבן שבקידושין שם לא הי' קיים חשש שרבה בר רב הונא יבזה את רב הונא, אלא הי' קיים חשש רק שמא יאמר לפניו איזה דבר קטן שהוא נגד מורא אב, ועל מילי דמורא שפיר מהני מחילה, וכן מבואר בחינוך במצוה רי"ב שמהני מחילה על מילי דמורא וכמו שהביא הברכי יוסף בסי' ר"מ באות י"ג ועיי"ש בדברי האחרונים שהביא על זה, וכן פסקו הערוך השולחן והחיי אדם בכלל ס"ז סוף סעיף ח'.

מיהו לכאורה יש להקשות איך מהני מחילה על מורא הלא החרדים בפ"א ממ"ע אות ל"ה (הובאה לשונו לעיל בתחילת סק"א) כתב שהיכא שאינו מקיים מילי דמורא הרי הוא נחשב בגדר מקלה אביו ואמו, וכן איתא בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' אות כ"א, והרי על בזיונות קיימנן שלא מהני מחילה (אבל מה שכתב רבינו יונה שם שה"ה אם הוא מזלזל בכבודו הרי זה נחשב בגדר מקלה אין נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מבטל ואינו עושה מילי דכבוד כגון שאינו מאכילו אלא נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מזלזל בכבודו בקום ועשה).

מיהו י"ל שלאחר שהוא מוחל על מוראו שוב אין הדברים האלו נקראים בגדר בזיונות, ולעולם אין הכוונה שהמחילה מועלת לסלק את האיסור של מקלה, אלא המחילה גורמת שאין זה נקרא בכלל בגדר בזיון, ורק בזיון גדול מיקרי בזיון גם אם האב מוחל.

מחילה, ולכן לא מהני מחילת האב על הכאתו וקללתו וצערו, וא"כ מכיון דאיכא איסורא גם לאחר מחילת האב, שוב יש על זה גם חיוב מיתה (מיהו לא הבנתי סברת דבר זה, דהא נהי שחזינן ממקלל את עצמו וחובל בעצמו שלא מהני מחילה על הלאו של חבלה וקללה, אבל מנ"ל שלא מהני מחילת האב לסלק את החומר המיוחד של מקלל ומכה אביו וממילא לא יהי' חייב מיתה).

ועוד הביא הנצי"ב שהרד"ל הוכיח שלא מהני מחילה מהעובדא של אמתא של בית רבי שנידתה אדם אחד שהכה את בנו הגדול משום שעבר על לפני עור שמא יכנו בחזרה, דלכאורה צ"ע מנא ידעה לנדותו הלא אולי מחל לו האב מעיקרא וכמו שעשה רב הונא בקידושין דף ל"ב ע"א (הובא לעיל בסק"א), אלא בע"כ צ"ל שלא מהני מחילה לענין הכאת האב. ודחה הרד"ל את ראייתו משום שלעולם י"ל דשפיר מהני מחילה, רק שהתם אפילו אם מחל בלבו אבל הרי לא הודיע להבן שמחל כמו שעשה רב הונא כמש"כ תוס' בקידושין שם, וממילא אכתי יש כאן לפני עור כי אכתי הוי הבן בגדר נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה וכמו שכתבו תוס' בקידושין שם בנוגע להמעשה של רבה בר רב הונא. מיהו הנצי"ב קיים את ראייתו של הרד"ל משום שמ"מ היתה צריכה לחשוש שמא מחל להבן וגם הודיע להבן על כך, ועוד אפילו אם לא הודיע, נהי שעובר האב על זה שהוא מכשילו בהך ענין של נתכוין לאכול בשר חזיר וכו', אבל אכתי נראה שאין האב חייב נידוי על זה כיון שאינו

מכשילו באיסור חמור, וא"כ בע"כ צ"ל שהי' חייב נידוי מפני שבאמת לא מהניא מחילת האב.

ד. עוד בענין אם מהני מחילה על בזיונות, וכן בענין רצונו הוא כבודו.

והנה מעתה יש לעיין, מה היא הסברא לומר שלא מהני מחילה על בזיונות, אלא רק על כבוד לחוד (או מורא).

ולכאורה יש לבאר דהיינו משום שהטעם למה כבודו מחול אין זה משום שמחילה מועלת לפטור את הבן מלכבודו, אלא הטעם הוא משום דכיון שרצונו של אדם זהו כבודו, וכמו שהביאו תוס' בקידושין דף ל"א ע"ב בד"ה ר' טרפון מהירושלמי על עובדא דאמו של רבי ישמעאל שרחצה את רגליו ושתתה את המים, א"כ נמצא שבאמת לא נתמעט כבודו כלל על ידי המחילה, אלא בזה גופא מתקיימת מצות כבודו (וכן ראייתו שכתב הברכ"ש סברא זו ביבמות סי' ג' בבבאור דברי תוס' בכתובות דף מ' ע"א), ומעתה י"ל שזה שייך רק היכא שמחל האב על מילי דכבוד (או מורא), אבל אם נתן לבנו רשות להכותו או לקללו או לצערו או לבזותו א"כ דברים אלו במקומם הם עומדים גם לאחר מחילת האב, כי גם לאחר מחילת האב הרי זה נשאר בגדר הכאה וקללה וצער ובזיון (אע"פ שיש כאן גם הכבוד של עשיית רצונו), ושאיני אמו של רבי ישמעאל משום שהיא עשתה את הדבר לעצמה, רק שרצה ר"י לעכבה, ועל זה אמרו לו חכמים שמכיון שהיא רוצה שלא יעכב אותה א"כ בזה שאין הוא

מעכבה הרי הוא מכבדה, אבל אכתי בודאי עצם רחיצת רגליו ושתיית המים הרי זה בגדר בזיון רק שאת זה הרי היא עשתה לעצמה.

מיהו לכאורה מוכח דלא כהנ"ל ממה שיש מצוה לכבדו גם לאחר מחילה על כבודו וכמו שהביאו רעק"א והפ"ת ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ט מהרדב"ז בשם הרמ"ה, וכן הובא בשם הרמ"ה בשט"מ בב"מ בדף ל"ב (ברם עיי"ש שהובאו עוד תירוצים על קושייתו. והקובץ שיעורים על כתובות באות קמ"ד תמה על דינו של הרמ"ה מנלן דבר זה), דהא לפי הסברא הנ"ל הלא אדרבה בזה שאינו מכבד את האב הרי הוא מקיים מצות כבוד כי זהו רצונו וא"כ איך מותר לו לעשות את הדבר שאביו מחל עליו (מיהו אולי מן הסתם נקטינן שרצונו של האב הוא רק שלא יהי' בגדר חיוב על הבן). וכן מוכח דלא כהנ"ל מזה שכתב הספר חסידים בסי' תקע"ג שמאי דאמרינן שכבודו מחול הרי זה רק לענין מדיני אדם (כלומר שאין ב"ד כופין את הבן על זה) אבל לא לענין מדיני שמים, אלא מדיני שמים הרי הוא עדיין חייב, דלכאורה מוכח שמה שכבודו מחול אין זה משום הדין שרצונו זהו כבודו אלא הרי זה בגדר דין מחילה ממש, ומש"ה שייך לומר שלא מהני לענין מצוה או לענין חיוב מדיני שמים, אלא שמעתה צ"ב למה באמת לא שייך בזה הדין של רצונו זהו כבודו ושיהי' פטור לגמרי.

וי"ל שרצונו של אדם זהו כבודו מהני רק כשהאב עושה את הדבר לעצמו וכמו בהושטת כוס לבנו או כמו באמו של רבי

ישמעאל, אבל לא מהני כשהבן עושה להאב, או כשהוא מונע את עצמו מלעשות להאב. ויש לבאר חילוק זה כי י"ל שהכוונה ברצונו של אדם זהו כבודו אינה דהוי ממש כבוד חיובי להאב, דהיינו שאם הוא אומר להבן שאינו צריך לעמוד בפניו אז מה שאינו עומד הרי זה נחשב כבוד חיובי, דאילו כן הדין נותן שיחשב כבוד חיובי להאב גם כשהבן עצמו עושה או מונע את עצמו מלכבדו כמו בהציור הנ"ל, אבל י"ל שהכוונה היא רק שאינו נראה שהבן גורם להאב אי כבוד, אשר לפ"ז שפיר יש לחלק שרק כשהאב עושה לעצמו הרי זה מותר כי אין זה נראה שהבן גורם להאב אי כבוד, וגם אם הבן יעכב את האב מלעשות את הדבר לעצמו הרי זה יגרום רק שלא יהי' האב במצב של אי כבוד, אבל לא יהי' כאן כבוד חיובי מצד הבן להאב, אבל אם האב אומר להבן לא לעמוד א"כ נהי שאם הבן לא יעמוד אין זה נקרא אי כבוד מצד הבן, אבל בכל זאת הרי הוא צריך לעמוד כי ע"ז הרי הוא עושה לו כבוד חיובי.

א"נ י"ל דלא שייך לומר שרצונו זהו כבודו אלא היכא שהאב רואה לעצמו תועלת מסוימת בזה וכמו באמו של רבי ישמעאל או בהשטת הכוס לבנו, דבהני גווני האב והאם ראו לעצמם תועלת וזכות בעשיית המעשה, אבל לא שייך ענין זה היכא שהוא מוחל רק בגלל שאינו רוצה להטריח את הבן. ועדיין יש לעיין בהחילוקים האלו שכתבתי.

ועכ"פ לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה דכיון שמוכח שנאמר באמת דין מיוחד שמחילה

מהניא לפוטרו מחיובו (מדיני אדם), א"כ למה אינו יכול למחול גם על בזיונות, וצ"ע.

ועי' בשו"ת מהר"ם שיק בחיו"ד סי' רי"ח שכתב וז"ל, אלא ודאי לפענ"ד פשוט דאין כאן (כלפי האב) שיעבוד הגוף, וא"כ לא שייך באבות ואינן מחילה כי אם על דרך הריני כאילו התקבלתי, וזה הוא רצונו, וא"כ אינו יכול למחול כלל על דבר שלא בא לעולם, ורק כל זמן שאינם חוזרים היא מחילה חדשה, אבל פשיטא דיכולים לחזור והוא פשוט לפי ענ"ד עכ"ל. מיהו כבר הקשינו שאם מחילה מועלת משום שרצונו הוא כבודו א"כ איך שייך לומר שהוא חייב מדיני שמים או שיש מצוה גם אחרי המחילה, והרי כן יש להקשות גם אם הוי משום מחילת שיעבוד או משום הריני כאילו התקבלתי.

ולכאורה נראה לומר שמחילת האב אינה בגדר מחילת שיעבוד, וכן לא בגדר הריני כאילו התקבלתי, וכן אין הטעם משום שרצונו זהו כבודו, אלא הגדר הוא שסברא היא שהתורה לא חייבה את הבן כשהאב מוותר, ומש"ה שפיר י"ל שאכתי יש מצוה, א"נ חיוב מדיני שמים, וגם לפי דרך זה יוכל האב לחזור בו.

ועכ"פ אכתי אין מוסבר מ"ש בזיונות ממילי דכבוד.

וצ"ל שסברא היא שאת האיסור של ארור מקלה אביו ואמו לא תלתה התורה ברצון האב אלא חייבה התורה על זה גם כשהוא מוותר.

א"נ י"ל כחילוקן של הגרי"ז בהל' ת"ת שחילק בין כבוד רבו לכבוד תלמיד חכם דעל הדברים המיוחדים של כבוד רבו מהני

מחילה כי כבוד רבו הרי הוא חיוב שהוא חייב להרב משא"כ הדברים שהוא חייב לכל תלמיד חכם הרי הם בגדר מצוה כלפי שמיא ולכן על זה לא מהני מחילה, דכן י"ל גם כאן דהיינו שכבוד ומורא הרי הם חיובים שהוא חייב להאב אבל מקלה הוא איסור כלפי שמיא.

ה. עוד בענין האב שמחל על כבודו כבודו מחול, ובענין אם מחילה מהני לגמרי.

עיין בספר חסידים בסי' קנ"ב שכתב שטוב לו להאב למחול להבן בנוגע לדברי שימוש שבתוך הבית כי אי אפשר שלא יכשל הבן בכיבוד אב, והביא לדוגמא את מה שרב הונא קרע שיראין באפי רבה ברי' ומחל לו. מיהו בסי' תקע"ג כתב שאע"פ שכבודו מחול אבל זהו רק מדיני אדם (כלומר לענין שאין ב"ד כופין את הבן על זה) אבל לא מדיני שמים, וא"כ הרי זה סותר את דבריו בסי' קנ"ב דמשמע שמהני מחילה לגמרי. וכן קשה על רב הונא דמחילתו לא הועילה מד"ש.

והחיד"א בסי' קנ"ב שם כתב לתרץ שגם בסי' קנ"ב אין כוונת הס"ח לומר שמהני המחילה לגמרי אלא ש"אהני המחילה קצת" (מיהו לפ"ז אכתי קשה אין ר"ה קרע שיראין על סמך מחילתו, והחיד"א עצמו בתירוצו השני שם רמז שלפי תירוצו הראשון אכתי קשנ על רב הונא).

ושוב כתב לחלק בין דבר גדול לדבר קטן, דהיינו שבדברים קלים מהניא מחילתו לגמרי, וכן היכא שהאב הוא הגורם שהבן מיקל בכבודו וכהיא דרב הונא מהניא מחילתו לגמרי.

מיהו אולי יש לפרש בדרך אחרת את כוונת ה"ח בסי' תקע"ג, והיינו שכוונתו היא להיכא שהאב רוצה למחול על בזיונו והכאתו וקללתו, ומה שכתב שמדיני אדם מהני מחילתו כוונתו היא שאם מחל על הכאתו וקללתו הרי זה מועיל לענין שאין ב"ד ממיתין אותו (עי' עוד בזה בספר חסידים בסי' תק"ע ותקע"ד ובדברינו לעיל), אבל בדיני שמים לא מהני מחילתו, ואפילו על בזיונות וכדברי הריב"ש בשם הראב"ד שהבאנו לעיל, אבל בסי' קנ"ב איירי הספר חסידים בנוגע לכבוד אביו, דהיינו שהאב רוצה למחול לבנו שלא ישמשנו, ובזה ס"ל שהמחילה מהניא גם מדיני שמים (מיהו ממה שכתב בסי' תקע"ג "מה שאמרו" משמע שכוונתו היא למחילת כיבודים ולהגמ' שאב שמחל על כבודו כבודו מחול).

עוד כתב החיד"א להשוות את שני הסימנים, והיינו דמש"כ בסי' תקע"ג שמחילה לא מהני מדיני שמים הכוונה היא שלא מהני לגמרי אבל מעט מהני גם מדיני שמים, וזוהי כוונתו בסי' קנ"ב, אלא שלפ"ז אכתי קשה על רב הונא.

ובברכי יוסף ביו"ד סי' ר"מ תי' החיד"א שבסי' תקע"ג מיירי הספר חסידים באופן שהאב מחל לאחר המעשה (צ"ע לפ"ז מה היא הכוונה בזה שכתב דמהני מחילה בדיני אדם, דהא כבר לא שייך כפי'), אבל המעשה של רב הונא ורבה ברי' איירי כשמחל קודם המעשה, וקודם המעשה שפיר מהני מחילה לגמרי. מיהו מלשון ה"ח בסי' קנ"ב משמע שכוונתו היא למחילה לאחר המעשה דהא משמע

מדבריו שם שרב הונא רצה למחול רק לאחר המעשה דכתב וז"ל, כי הא דרב הונא קרע שיראי באפי רבה ברי' להקניטו לראות אם יכעוס וימחול לו עכ"ל, ויש לדחות (שו"ר בדפוס אחר של הספר חסידים והנוסח שם הוא "ומחל לו").

ועוד תי' בברכי יוסף על מעשה דרב הונא דשאני התם שרב הונא עצמו הי' זה שגרם, ובזה בודאי מהני מחילתו לגמרי, וכבר הבאנו שכן כתב גם בפירושו על ה"ח.

ועוד תי' דלא קשה על המעשה של רב הונא כי אע"פ שאכתי קיימא בדיני שמים אבל על דבר כזה אין איסור של לפני עור.

והנה ממה שכתב החיד"א שמחילה מהני אפילו מדיני שמים רק קודם המעשה אבל לא לאחר המעשה הרי יוצא דס"ל שמחילה לאחר המעשה גריעא ממחילה קודם המעשה. מיהו מגוף דברי הריב"ש הנ"ל בשם הראב"ד שהביא הכ"מ בסוף הל' ת"ת לא נראה כן שהרי הוכיח שם שהאב והרב אינם יכולים למחול על בזיונם ממאי דאמרינן שכל ת"ח שמוחל ואינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, הרי שהוכיח ממחילה לאחר המעשה דה"ה שאינה מועילה קודם המעשה.

מיהו מדברי הרמב"ם בפכ"ו מהל' סנהדרין ה"ו מבואר דשפיר יש לחלק בין מחילה קודם המעשה לבין מחילה לאחר המעשה דעיי"ש דמבואר שמה שאין דיין יכול למחול על קללתו הרי זה רק לאחר הקללה משום "שכבר חטא ונתחייב", ויש לדחות.

נצבים

ונראה, דהנה יש שני שלבים בעבודת ה', דבתחילה בא השלב של עלי', והוא על פי רוב ע"י התעוררות מסוימת. אבל הלא הטבע של התעוררות הוא להתבטל, והרי היא קיימת רק לשעה, שהרי משום כך הרי היא בגדר התעוררות ולא בגדר המצב הבסיסי, דאם היא קיימת תמיד אין זה בגדר התעוררות אלא בגדר המצב הבסיסי, ומעתה לאחר שההתעוררות מתבטלת, בא השלב השני, דהיינו להשאר בהמעלה שקנה גם אחרי שנתבטלה ההתעוררות.

וידוע מה שאומרים בשם הצדיקים על הפסוק דכתיב מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו, שאלו הן שני שלבים נפרדים בעבודת ה' וכמו שתיארנו, דבתחילה בא השלב של "יעלה", ולאחר מאן צריכים לפעול את השלב של "יקום", דהיינו להשאר על ההר גם לאחר שנתבטלה ההתעוררות, דהנה המלה קימה אינה מורה דוקא על תחילת הקימה, אלא לפעמים הרי היא מורה שהדבר שכבר קם, נשאר מוקם בקביעות ואינו נופל, וכמו "והקים את נדרי", דהנדר כבר ישנו, רק שעכשיו הבעל פועל ששוב לא יתבטל ע"י הפרה אלא ישאר מוקם, וא"כ גם הכוונה במי יקום במקום קדשו היא להשאר שם על ההר גם לאחר שנתבטלה ההתעוררות.

והנה כל המעלות שקנו כלל ישראל בהמדבר היו בעזרת מעוררים גדולים, כגון משה ואהרן ומרים, וכל הנסים הגלויים

אתם נצבים וגו' (כ"ט, ט').

בענין למה היו צריכים עוד כריתות ברית עם הקב"ה בערכות מואב.

בסוף פרשת כי תבוא כתוב שהקב"ה כרת עם בני ישראל ברית ע"י ה"תוכחה" "מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב".

וצ"ע למה הוצרכו לעוד כריתת ברית, הלא כבר היתה קיימת הברית של חורב, וכי עם כל דור ודור הקב"ה כורת ברית מיוחדת.

ועי' בתנחומא כאן באות ג' דאיתא בזה"ל, ולמה כרת הקב"ה עמהן כאן, מפני שאותו הברית שכרת עמהן בסיני בטלחה ואמרו אלה אלהיך, ולפיכך חזר וכרת עמהן ברית, וקבעה ע"י קללה (כן צ"ל, עיי"ש בעץ יוסף).

מיהו עדיין צ"ע דהא כשעוברים על התנאים הכתובים בתוך חוזה, יש עונשים וקנסות, אבל אין עורכים חוזה חדש, אלא החוזה הישן נשאר שריר וקיים, וא"כ אכתי קשה למה היו צריכים עוד ברית.

ועוד דבפר' כי תשא גבי הלוחות השניות כתיב ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל (ל"ד כ"ז), ולהלן שם (ל"ד כ"ח) כתיב ויכתב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים, הרי שגם אחרי חטא העגל הברית הראשונה היתה קיימת.

דבר זמני שיעבור במהירות אלא הרי זה מציאות קבועה, ומעתה י"ל שכוונת משה רבינו היתה לומר להם שיהיו במדריגת "נצבים", דהיינו שישארו בהמעלות שקנו, ויהיו בבחינת "יקום במקום קדשו", שאינם ניסוגים אחור ע"י ביטול המעוררים, ולכן אע"פ שמתן תורה נקרא "מעמד" הר סיני אבל הכא כתיב "נצבים" [ומה שכתוב במתן תורה ויתיצבו בתחתית ההר (שמות י"ט, י"ז), הכוונה היא להאיסור לעלות להר סיני, דעל זה כתוב שהתיצבו בתחתית ההר, כלומר עמידה איתנה שלא לעלות משם ולמעלה, אבל אין זה תיאור מדריגתם הרוחנית בשעת מתן תורה].

ועוד יש לפרש עי"ז את מה שכתוב להלן בפסוק י"ג למען הקים אתך היום לו לעם, דלכאורה צ"ע דכי עד עכשיו לא היו בגדר עם ה', ולא נחית רש"י כאן לפרש שיהי' בעיניך כאילו היום הזה נהייתה לעם, כמו שפירש את המלה "היום" במקומות אחרים*), ולפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא שהיום אתם צריכים לקנות את המעלה של "יקום במקום קדשו" וזהו דכתיב למען "הקים".

והנה מה שכתבנו לעיל ש"המלה קימה אינה מורה דוקא על תחילת הקימה, אלא לפעמים הרי היא מורה שהדבר שכבר קם,

שהיו שם, ועל כולם מעמד הר סיני, אבל עכשיו בבואם לקצה ארץ כנען הי' עומד הכל להתבטל, דהנה אהרן ומרים כבר נפטרו, וכן כבר נסתלקו הענני כבוד והבאר, וגם הי' משה רבינו עומד להפטר מן העולם, והמן הי' עומד להפסק, והיו צריכים עכשיו להכנס לארץ ישראל למצב של איש תחת גפנו ואיש תחת תאינתו, ובכל זאת להשאיר באותן מעלות שקנו בהמדבר אע"פ שכבר נתבטלו המעוררים הגדולים שעזרו בהשלב של "יעלה", וענין זה עוד לא קרה בכלל ישראל לאחר צאתם ממצרים, כי כל הזמן היו מושפעים מהמעוררים הגדולים, ועכשיו היו צריכים להתחיל את העבודה של מי יקום במקום קדשו, ולכן היו צריכים עוד כריתת ברית, כי על ענין זה עוד לא כרתו ברית כיון שעוד לא הי' קיים ענין זה לגביהם בהיותם בהמדבר.

ולפ"ז יש לבאר את הלשון של אתם "נצבים", דהנה החילוק בין המלה "נצב" לבין המלה "עומד" הוא שהמלה "נצב" מורה על עמידה קבועה ואיתנה ולא רק עמידה ארעית שיכולה להתבטל, אלא עמידה איתנה שאי אפשר להזיזו משם. ונראה שמן השורש הזה באה גם המלה "מצב", דכשאומרים שמציאות מסוימת היא בגדר "מצב" הכוונה היא שאין זה

ד"א ולא נתן ה' לכם לב לדעת, שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו עד ארבעים שנה ולפיכך לא הקפיד עליכם המקום עד היום הזה, אבל מכאן ואילך יקפיד עכ"ל. מיהו דוחק לומר שזוהי הכוונה ב"למען הקים אתך היום לו לעם" דהיינו שמהיום ואילך יקפיד עליכם כמו שראוי למי שהוא העם שלו.

* מיהו אולי סמך רש"י את עצמו על מה שפירש לעיל בפרשת כי תבוא (כ"ז, ט') על הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך ש"בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת בברית". ועי' עוד לעיל דכתיב (כ"ט, ג') ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמע עד היום הזה, ופירש"י בדבריו על פסוק ו' וז"ל,

עם חבריו, ועם הר"ם שלו, ועם הישיבה, ועם הקב"ה, והחשוב ביותר כל אחד עם עצמו, ובזה יזכה להקיש הוי' ליציאה, ולחזור לישיבה עם אותה מדריגה של רוחניות שהיתה לו כשיצא, ויהי' מזה תועלת לעצמו ולחבריו ולכלל הישיבה.

ובאמת לא קיים בכלל מושג של "בין הזמנים", כי מה שנקרא בשם "בין הזמנים" הרי הוא באמת בגדר "זמן", דהיינו הזמן של "מי יקום", וא"כ יש רק מושג של "מחליף את הזמנים", דהיינו מזמן של "מי יעלה" לזמן של "מי יקום", אבל "בין הזמנים" מאן דכר שמי'.

והנה שאלו פעם את השפת אמת למה תפילת מנחה נקראת בשם קרבן (קרבן מנחה) משא"כ שחרית וערבית. וענה ששחרית מתפללים לפני שהולכים לעבוד, וערבית מתפללים לאחר שחוזרים, אבל כדי להתפלל מנחה צריכים להפסיק באמצע, וזהו בודאי בגדר הקרבה. והנה הנ"ל הוא אמת לא רק בנוגע לסדר היום אלא גם בנוגע לסדר החיים, כי בה"שחרית" של החיים נמשך האדם לעבודת ה' מצד השאיפות החזקות של שנות הנעורים, ובה"ערבית" של החיים אדם נמשך לעבודת ה' מתוך ביטול היצה"ר, ומתוך יאוש מהאכזבות של החיים, ומתוך מחשבות של לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, והתקופה הקשה ביותר היא תקופת ה"מנחה", דבתקופה זו צריכים לשמור היטב על ה"יעלה" שזכה לו בשנות הנעורים ע"י שאיפות וכדומה, ולקבוע אותו במסמרים של ברזל עד שיהי' בגדר "יקום".

נשאר מוקם בקביעות ואינו נופל, וכמו "והקים את נדרי", יש להעיר על זה מדברי המג"א והט"ז באו"ח סי' נ"ח, דהנה הכסף משנה בפ"א מהל' קריאת שמע הי"ג הקשה למה מפרשינן שבשכבך פירושו הוא כל זמן ששוכבים על מטתם, ולא מפרשינן שהכוונה היא בשעה שעולים על מטתם, ואילו ובקומך מפרשינן בזמן שקמים ממטתם, ולא מפרשינן כל זמן שהם נמצאים מוקמים ממטתם, והמגן אברהם בסי' נ"ח והט"ז שם תירצו שפירושו של קימה היא הפעולה של קימה, אבל אחר כך הרי זה נקרא עמידה או ישיבה או הילוך. וראיתי מביאים ראי' לזה מהא דכתיב והנה קמה אלומתי גם נצבה ופירש"י וז"ל, קמה אלומתי, נשזקפה, וגם נצבה, לעמוד על עמדה בזקיפה עכ"ל.

בענין "בין הזמנים".

והנה יש ללמוד מענין זה יסוד עצום בנוגע לחיי בן ישיבה, דהנה במשך הזמן עולים להפליא ורוכשים הרבה מעלות ומדריגות, אבל הלא כל זה הוא בעזרת דברים המעוררים, דהיינו הרמי"ם, והחברותות, והשיעורים, והשיחות, והרוח ששל התמדה שקיימת בתוך הישיבה, אבל בבין הזמנים ובבית הרי חסרים כל הדברים המעוררים שיש בהישיבה, וא"כ קיים חשש של נסיגה לאחור, וצריכים להתחזק בהעבודה של "יקום במקום קדשו", דהיינו להשאר עם המעלות גם בהעדרם של הדברים המעוררים. וצריכים לכרות את הברית של מי יקום במקום קדשו, כל אחד

הנסתרת לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם וגו' (כ"ט, כ"ח) [א].

שארץ ישראל היא דבר המאחד את כלל ישראל יחד.

עיין בסנהדרין דף מ"ג ע"ב דתניא הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם, למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד, מלמד שלא ענש על נסתרות עד שעברו ישראל את הירדן דברי ר' יהודה, אמר לו ר' נחמי' וכי ענש על הנסתרות לעולם והלא כבר נאמר עד עולם, אלא כשם שלא ענש על הנסתרות כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן. הרי שרבי יהודה סובר שלא ענש הקב"ה על נסתרות עד שעברו את הירדן, דהיינו שאם אדם עבר עבירה בצניעה לא ענש הקב"ה את יתר כלל ישראל אא"כ עבר לאחר שעברו את הירדן, ואילו רבי נחמי' סובר שגם לאחר שעברו את הירדן לא ענש על נסתרות אלא רק על נגלות לחוד, דלפני שעברו לא ענש אפילו על הנגלות אבל לאחר שעברו ענש על הנגלות. ועיין ברש"י שם שפי' שהטעם להנ"ל הוא משום שלא קיבלו עליהם ערבות אלא כשעברו את הירדן ושמעו את הברכות בהר גריזים והר עיבל. ונראה דהיינו משום שארץ ישראל הרי היא כח המאחד בכלל ישראל, והיינו על ידי שלכולם יש מקום אחד, ולא הי' שייך שיהי' חיוב ערבות עד שהי' קיים הכח המאחד הזה כי המהות של כל ישראל ערבים זה לזה היא שכולם הם כלל אחד, וא"כ לא הי' שייך שדבר זה יתפס בהם לפני שלכולם

יחד הי' מקום מיוחד אחד (ועי' בפרשת משפטים שכתבתי ביאור אחר בזה).

וכן מצינו בהוריות דף ג' ע"א שהכוונה בהמלה "קהל" שכתובה בפרשת פר העלם דבר של ציבור הרי היא לרוב יושבי ארץ ישראל, ואין מכניסים יושבי חוץ לארץ בתוך החשבון, וא"כ חזינן שרק אלו שדרים בארץ ישראל מתיחדים בשם קהל, והיינו משום שלכולם יש מקום אחד וכהנ"ל.

ועיין בב"ק דף פ' ודף פ"א שהביאה הגמרא את התנאים שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ, והרי הם דברי ותרנות אחד כלפי השני, וכגון התנאי שכל השבטים יהיו רשאים לדוג דגים בימה של טבריא. וגם את זה אפשר להבין על פי הנ"ל כי לא היו מוכשרים להכח המאחד של ארץ ישראל בלי שיקבלו עליהם דברי ותרנות זה לזה שזהו בחינה של אחדות.

הנסתרת לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם וגו' (כ"ט, כ"ח) [ב].

סברת הדבר איך שייך ערבות על נסתרות.

עיין בסנהדרין דף מ"ג ע"ב דתניא הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם, למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד, מלמד שלא ענש על נסתרות עד שעברו ישראל את הירדן דברי ר' יהודה, אמר לו ר' נחמי' וכי ענש על נסתרות לעולם, והלא כבר נאמר עד עולם, אלא כשם שלא ענש על הנסתרות כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל

כדי שהדבר ישאר גם אצלנו מחוץ לתחום האפשרי. ויסוד הדבר הוא כמו שביארנו דזה גופא שרואים אדם אחר עובר הרי זה מקרב את הדבר גם אלינו.

והנה כתיב והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם (מלאכי ג' כ"ד), ופירשו חכמים בסוף עדיות דהיינו כדי להשכיך שלום ביניהם, וראיתי בשם החידושי הרי"ם שהטעם למה יצטרך אליהו הנביא להשכיך שלום ביניהם הרי זה כי להבנים תהי' טענה על האבות למה לא היו במדריגה יותר גבוהה אשר זה הי' גורם גם להם להיות במדריגה יותר גבוהה כמו שביארנו שאדם מושפע מהסביבה.

ושמעתי מעשה על מי שהיו בניו מקולקלים, ושאל לאדם גדול למה זה מגיע לו, ושאל אותו האדם גדול איך היית אתה בצעירותך, ואמר לו שהי' חלש בישיבה רק שאח"כ התחזק, ואמר לו האדם גדול הרי אתה קלקלת בנים של אנשים אחרים בהיותך בישיבה, ולכן עכשיו גם בניך התקלקלו, ושוב התווכח עם האדם גדול וטען הלא לא קלקלתי אף אחד, ואמר לו האדם גדול הרי עצם הדבר שלא התנהגת כראוי, דבר זה קלקל אחרים, כי ציננת אמבטיא רותחת, ואם היית מתנהג כראוי אז גם אחרים היו מתעלים יותר כי היית גורם שהתנהגות בלתי ראוי היא יותר בגדר דבר שאינו אפשרי.

ושבת עד ה' אלקיך (ל', ב').
א. שיטות הראשונים בענין אם תשובה היא מצוה, וכן בענין שיטת הרמב"ם בהגדרת המצוה.

ע"י ברמב"ם בריש הלכות תשובה שכתב

את הירדן. הרי שרבי יהודה סובר שלא ענש הקב"ה על נסתרות עד שעברו את הירדן, דהיינו שאם אדם עבר עבירה בצניעה לא ענש הקב"ה את יתר כלל ישראל אא"כ עבר לאחר שעברו את הירדן, ואילו רבי נחמ"י סובר שגם לאחר שעברו את הירדן לא ענש על נסתרות אלא על נגלות לחוד, דלפני שעברו לא ענש אפילו על הנגלות אבל לאחר שעברו ענש על הנגלות. ויש לעיין בדעת רבי יהודה דבשלמא על נגלות שייך להעניש כיון שלא מיחו, אבל מה הוא הטעם להעניש את כולם על הנסתרות, דמה הם אשמים. מיהו נראה שהם שפיר אשמים, כי אילו היו כולם מתנהגים במדריגה יותר גבוהה, גם האיש ההוא לא הי' עובר, כי הדבר ההוא לא הי' אצלו בגדר דבר אפשרי, כי היתה קיימת אוריה כללית השוללת את העבירה ההיא, ודוקא מפני שכולם לא היו במדריגה מספיק גדולה לכן הגיע האיש ההוא עד היכן שהגיע.

ומשל למה הדבר דומה לאכילה ביום כיפור, דאצלנו לאכול ביום כיפור אינו בכלל בגדר דבר אפשרי, ואינו בגדר נסיון בכלל, אבל אם היינו חיים בחברה שהרבה יהודים חרדים נכשלים ח"ו ואוכלים ביום כיפור אז גם אצלנו הי' הדבר בגדר דבר אפשרי, והי' בגדר נסיון לא לאכול ביום כיפור.

וכעין זה ראיתי בשו"ת מהרי"ל דיסקין בטעמא דמילתא למה חייבים לדון לכף זכות, דהיינו משום שאם תאמין שהשני עבר עבירה אז הרי זה מקרב את הדבר גם אלינו, ולכן ציוותה התורה לדון אותו לכף זכות ולא להאמין שהוא עשה דבר כזה,

תשובה, כי מי שמתודה ואינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו, והיודוי הוא גמר התשובה, אע"ג דמשהרהר תשובה בלבו נקרא צדיק גמור, אפ"ה לא הוי תשובה מצוה בפני עצמה אלא עם היודוי שהוא גמר התשובה עכ"ל. ובספר יד הקטנה בריש הל' תשובה כתב וז"ל, אע"פ שלא נזכר במצות עשה זו (של והתודה) ענין התשובה אלא היודוי, מ"מ הרי היא דבר הלמד מעצמה אשר כוונת היודוי היא על התשובה כי אם אין תשובה ויודוי מה היא וכו', אלא הכוונה היא התשובה, א"כ למה לא ציוה התורה בפירוש על התשובה, אלא שהתורה ציוה על הדבר בדרך שיש בה מעשה והיא היודוי, וכוונת החרטה והתשובה נלמד מעצמה עכ"ל.

מיהו המנ"ח הבין שלפי הרמב"ם התשובה אינה בגדר מצוה, וז"ל במצוה תס"ד, אך מדברי הר"מ שכתב כאן בתחילת פ"א כל מצוה וכו' כו' אם עבר כו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאתו חייב להתודות, ויודוי זה הוא מצות עשה כו', מבואר בדבריו דאין התשובה מצות עשה, דלא כתב מ"ע שיעשה תשובה, רק אם בא לעשות, מ"ע שיתודה בפה, וכן נראה מלשון הרהמ"ח (החינוך), א"כ אם לא עשה תשובה אין לו עונש כלל על מה שלא עשה תשובה, רק על העבירה שעבר, וא"כ בעשה תשובה ולא התודה אין לו עונש על היודוי, מכל שכן דאם לא עשה תשובה כלל אין לו עונש, ומאי איכפת לן בעשה ולא התודה בפה, א"כ אינה מצוה מחויבת כלל, ושפיר נוכל לומר דאפילו בלא ויודוי נתכפר על העבירה שעשה, רק

וז"ל, כל מצות שבתורה בין עשה בין ל"ת אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא-ל ב"ה שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה ויודוי דברים עכ"ל. ומבואר מלשון זה שרק היודוי לחוד היא מצוה, ונהי שמצד החיוב להתודות הרי הוא בודאי חייב לעשות תשובה כי בלי תשובה אין ערך להיודוי, אבל בכל זאת עצם המעשה של המצוה הוא רק היודוי. וע"ע בלשון הרמב"ם במנין המצות שבתחילת ספר היד במצוה ע"ג שכתב וז"ל, להתודות לפני ה' מכל חטא שיעשה בשעת הקרבן ושלא בשעת הקרבן שנאמר והתודו וגו' עכ"ל, הרי שגם שם מבואר שרק היודוי הוא המצוה.

וכן בספר המצות במ"ע ע"ג כתב הרמב"ם וז"ל, שצונו להתודות על העונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל ולאמר אותם עם התשובה וזוהי היודוי, וכוונתו (כלומר כוונת היודוי היא) שיאמר אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי ועשיתי כך וכך, ויארץ המאמר ויבקש המחילה בזה הענין לפי צחות לשונו עכ"ל.

מיהו במנין המצות שבריש הלכות תשובה כתב שגם התשובה היא בכלל המצוה וז"ל, הלכות תשובה, מצות עשה אחת, והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה עכ"ל.

ובקריית ספר בריש הלכות תשובה מבואר שהבין שגם התשובה היא בכלל עצם המצוה, וז"ל, מצוה ט"ז שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה, התשובה והיודוי מצוה אחת היא, שאין ויודוי בלי

לא קיים העשה הוידוי, וגם נראה דלא שייך כלל לומר דלא קיים העשה, רק כיון דתשובה אינה מצוה כמו שכתבנו א"כ מ"ע זו כהרבה מצות מתרי"ג שכתב הר"מ בסמ"ק שאינה מצוה לעשות או שלא לעשות, רק העשי' על תואר כך וכך נחשב מצוה, כמו גירושין וטוען ונטען ודיני טומאת מת ושאר טמאות ע"ש, דדיני מצוה אם יעשה כך יהי' כך הוי מצוה, ה"נ דהתורה אמרה אם יעשה תשובה יהי' על תואר כך להתוודות וכדומה לפרוט, ובכך תשובתו מקובלת, זה הוי מתרי"ג מצות, אבל אינו מבטל כלל שום מצוה אם אינו עושה תשובה, או בעשה ולא התוודה, לא שייך כלל לומר דביטל מצות עשה או לא קיים, ואינו דומה כלל לציצית, רק דזה הכל מצוה כמו גירושין ודיני טומאות ודיני נחלה, כן נראה ברור עכ"ל.

והרמב"ן כאן על פסוק י"א כתב שתשובה היא מצות עשה מקרא דושבת וגו', וכ"כ הסמ"ק בסי' נ"ג.

ורבינו יונה בריש שערי תשובה כתב ש"הוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה".

והנה יש ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ם בנוגע לאם התשובה היא חלק מגוף המצוה בהקדם סתירה אחרת בדברי הרמב"ם בענינים אלו, דהנה הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה ה"א כתב שהמצוה של וידוי היא לומר בפה את כל ענין התשובה, דהיינו גם את החרטה והקבלה ולא רק

הפירוט עונות וז"ל, כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה וזהו עיקרו של וידוי עכ"ל. וכן כתב גם בפרק ב' ה"ב וז"ל, ומה היא התשובה, הוא שיעזוב וכו' ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו עכ"ל*). מיהו להלן בפ"ב ה"ח כתב שעיקר הוידוי הוא אמירת אבל אנחנו חטאנו ושוהו הוידוי שנהגו בו כל ישראל, ומשמע שהוא יוצא גם בלי להזכיר בפה את החרטה והקבלה (ועי' בלח"מ שם שכתב שצריך לומר גם עוינו ופשענו, וכתב דהוי כאילו הרמב"ם כתב "חטאנו וגו'". וברמב"ם הוצאת רש"פ איתא בדברי הרמב"ם "חטאנו וגו'").

ולכאורה צ"ל שהרמב"ם משתמש בהמלה "וידוי" בשני מובנים, דלפעמים כוונתו במלה זו היא לשם כללי עבור כל התשובה כולה, ולפעמים כוונתו היא להחלק הפרטי של פירוט עונות, וא"כ לפ"ז י"ל שכשכתב שעיקר הוידוי הוא אנחנו ואבותינו חטאנו כוונתו בזה היא להמובן הצר של וידוי, דהיינו החלק של פירוט עונות, אבל בודאי אין זה העיקר של כלל המצוה של וידוי.

ומעתה לפי הנ"ל י"ל שמש"כ הרמב"ם במנין המצות שלפני הלכות תשובה שהמצוה היא התשובה עם הוידוי כוונתו בזה היא שהמצוה היא אמירת התשובה

וקבלה. ואולי מה שאומרים "ולא שוה לנו", וכן שאנו ככלי מלא בושח וכלימה, הרי זה בגדר ביטוי חרטה בפה, וכן נכלל במה שאומרים "יהי רצון שלא אחטא עוד" הענין של קבלה על העתיד.

(* וצ"ע למה אין אנו עושים כן, ולא עוד אלא הרמב"ם עצמו ב"סדר תפילות כל השנה" שלאחר הלכות מילה ב"נוסח הוידוי" כתב את הנוסח שלנו של פירוט החטא ולא ניסח ג"כ נוסח של חרטה

דהיינו אמירת החרטה והקבלה ביחד עם אמירת הוידוי דהיינו הפירוט עונות, וכוונתו היא להמובן הצר של המלה "וידוי", אבל בתחילת ההלכות כשכתב שכשהוא שב יש מצוה להתודות כוונתו בזה היא שכשהוא שב בלבו יש מצוה לומר את כל התשובה בעל פה, והכא כוונתו היא להמובן הרחב של המלה וידוי. ויש לבאר עוד שחלוק בזה לשון התורה מלשון בני אדם, והיינו שבלשון התורה המלה וידוי פירושה הוא אמירת כל חלקי התשובה, דהיינו המובן הרחב, ולכן פי' הרמב"ם שמצות וידוי האמורה בתורה היא לומר את כל התשובה כי וידוי האמור בתורה הוא המובן הרחב של המלה, אבל בלשון בני אדם כוונת המלה וידוי היא רק להחלק של פירוט עונות, דהיינו המובן הצר של המלה.

מיהו צ"ע על לשון הרמב"ם בסה"מ במ"ע ע"ג שהבאנו דמבואר שרק פירוט החטא ובקשת מחילה הם המצוה. מיהו אולי גם את לשון הרמב"ם בסה"מ יש לפרש על הדרך הנ"ל, והיינו שכוונתו היא לומר שהמצוה היא להתודות, כלומר לעשות פירוט החטא, ולומר דבר זה יחד עם יתר התשובה, כלומר שיאמר את החטא יחד עם אמירת יתר התשובה דהיינו החרטה והקבלה כי גם אמירת דברים אלו היא בכלל המצוה, והכל הוא בכלל המצוה, והכל יחד נקרא וידוי במובן הרחב של המלה וידוי, וזוהי המצוה, וכוונתו במה שהדגים רק את פירוט החטא הרי זה כי רצה להדגים רק דבר זה ולא איך לנסח קבלה וחרטה, ודוחק (ואין כוונתו לומר שיאמר את החטא יחד עם התשובה בלב

אלא גם התשובה צריכה להיות בפה וכדבריו בספר היד).

והנה יש לעיין בענין הנ"ל גם בשיטת החינוך, דהנה במצוה שס"ד כתב שהמצוה היא לפרט את החטא בעת שיתנחם ולבקש כפרה (וכעין הלשון שכתב הרמב"ם בסה"מ אלא שלא כתב שיפרט את החטא עם התשובה כמש"כ הרמב"ם אלא כתב בעת שיתנחם), ואילו להלן שם כתב החינוך שהוא צריך גם להזכיר את חרטתו ("ונסכלתי במעשי").

וע"ע ברמב"ם בפ"ז מהל' תשובה ה"ה שכתב וז"ל, כל הנביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה בסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והי' כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלקיך ושב ה' אלקיך וגו' עכ"ל, ומשמע מפשטות לשונו שרק הנביאים צוו על התשובה, והיינו כהנ"ל שיש חלק שאינו גוף המצוה דהיינו התשובה בלב.

ב. שיטת הרמב"ם בענין ארבעה חלקי תשובה.

ע"י ברמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ב שכתב וז"ל, ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו, ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'. וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלקינו למעשה ידינו וגו'. וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו עכ"ל. הרי

שהרמב"ם הזכיר קודם עזיבת החטא שהיא להפסיק לעשות פעולת החטא, וכן כגון להחזיר את הגזילה או לגרש את הערוה, ושוב הזכיר שהוא צריך לקבל על העתיד, ושוב הביא את הפסוק של יעזוב רשע דרכו וגו'. ויש לעיין למה לא הביא הרמב"ם את הפסוק של יעזוב רשע וגו' שעוסק בעזיבת החטא מיד לאחר שהזכיר את עזיבת החטא ולמה הפסיק באמצע עם הענין של קבלה על העתיד.

ועכ"פ אין להקשות למה הביא את הפסוק אחרי מה שכתב "ויסירו ממחשבותיו", כי י"ל שכוונתו במה שהביא את הפסוק היא גם להמשך שכתוב ואיש און מחשבותיו, והרי הוא מפרש שהכוונה היא שהוא מפסיק מלהרהר בו, והרי זה חלק מעזיבת החטא, דהיינו שהוא פורש מהחטא במעשה, וגם מוציאו מהרהורי לבו, וכוונתו בהפסוק במה שכתוב ואיש און מחשבותיו היא שיפסיק עכשיו מלהרהר בו, והרי זה חלק מעזיבת החטא, וא"כ לא קשה למה הקדים "ויסירו ממחשבותיו" לפני שהביא את הפסוק, אבל אכתי צ"ע למה הקדים לפני הפסוק את מה שכתב "ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", דהא זהו חלק אחר מהתשובה ולא עזיבת החטא.

מיהו אולי כך הוא מפרש את המשך הפסוק שכתוב וישוב אל ה', דהיינו שזהו דבר נוסף על עזיבת החטא, והכוונה היא שהוא שב אל ה' במה שהוא מקבל על עצמו לא לחטוא עוד.

ואולי י"ל דס"ל שכל עיקר הטעם למה צריכים קבלה על העתיד הרי זה משום שבלי זה אין זה נקרא שעזב את החטא, וממילא הרי זה חלק מעזיבת החטא ואינה

תנאי עצמי בתשובה, ולכן המתין הרמב"ם עד שגמר את כל הענין של עזיבת החטא, דהיינו גם הקבלה, ורק אז הביא את הפסוק של עזיבת החטא.

עוד יש לעיין, דהנה חזינן שהרמב"ם בלשונו הנ"ל הזכיר קבלה על העתיד, ושוב הזכיר חרטה על העבר, ושוב חזר פעם שני לדבר אודות הקבלה במה שכתב שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא וכו' (כלומר שיקח את הקב"ה על עצמו לעד שלא יעשה עוד את העבירה), וצ"ע למה חזר לדבר אודות קבלה פעם שני'.

ואולי י"ל דס"ל להרמב"ם שמלבד ממה שקבלה על העתיד הרי היא תנאי בעזיבת החטא וכמו שכתבנו לעיל, הרי היא גם תנאי בהחרטה על העבר, והיינו משום שאם לא קיבל על עצמו שלא לעבור עוד הרי זה סימן שאינו מתחרט בתוך תוכו.

מיהו אכתי צ"ע למה הזכיר הרמב"ם את המדריגה של יעיד עליו וכו' דוקא כשהזכיר שקבלה על העתיד הרי היא גם תנאי בהחרטה על העבר.

ואולי כדי להחשב שעזב את החטא סגי בקבלה סתמית, כי גם זה נקרא שלמעשה עזב את החטא, אבל בנוגע לחרטה על העבר צריכים חרטה עד כדי קצה היכולת, ולכן צריכים קבלה עד קצה היכולת.

ולפי הנ"ל אתי שפיר למה כתב הרמב"ם "וכן יתנחם" ולא כתב "ויתנחם", שהרי אם היתה כוונתו להציג סדר של ג' חלקי תשובה, דהיינו עזיבה קבלה וחרטה, הי' צריך לכתוב "ויתנחם" כמו שכתב בנוגע לקבלה "ויגמור בלבו", אבל לפי

דברינו יוצא שכוונתו היא להציג רק שני חלקים, דהיינו עזיבה וחרטה, ולכן שפיר כתב שיעזוב ויגמור בלב, וזהו חלק אחד וכמו שביארנו, ושוב כתב "וכן יתנחם" כי זהו התחלה חדשה של עוד חלק. והטעם למה המשיך לכתוב "וצריך להתודות" ולא כתב "וכן צריך להתודות" הרי זה כי הידוי הוא רק ענין של להוציא בשפתיו מה שגמר בלבו.

ג. בענין אם צריכים חרטה לפני וידוי, או האם סגי בעזיבת החטא וקבלה על העתיד לפני וידוי.

והנה להלן שם בה"ג כתב הרמב"ם וז"ל, כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו וכו' עכ"ל. הרי שכתב הרמב"ם שצריכים קבלה, דהיינו "גמר בלבו" (ופשיטא שה"ה עזיבת

החטא) קודם להידוי. ומשמע שאינו צריך להתחרט לפני הידוי. ולפי דרכנו הנ"ל הביאור הוא כך, דכיון שבלי קבלה אין זה נחשב שעשה עזיבת החטא א"כ משום כך בלי קבלה הרי הוא אכתי נחשב בגדר טובל ושרץ בידו כי עוד לא עזב את החטא, אבל לאחר שקיבל על העתיד שפיר מהני וידוי אע"פ שעוד לא נתחרט כי חרטה אינה תנאי בעזיבת החטא. ועי' בהערה כאן שהבאתי את דברי המנחת עני שבודאי צריכים גם חרטה לפני שהוא מתודה ושכן סובר גם הרמב"ם*).

מיהו צ"ע דהא לעיל בסמוך, בלשונו שהבאנו לעיל בסק"ב, סידר הרמב"ם את הידוי בסוף. מיהו על פי דרכנו לעיל בסק"א הדבר מיושב, כי כבר ביארנו שלפי הרמב"ם יש שני מובנים להמלה וידוי, דבמובנו הצר פירושו הוא פירוט החטא,

וענין החרטה הוא על העבר, אבל ענין העזיבה על העתיד, כלומר עזוב מעשיו הראשונים שלא לעשותם עוד, וכתב הכ"מ שם וז"ל, ומפרש רבינו דהאי שאינו חוזר בו שאינו גומר בלבו לעזוב ע"כ, ולכאורה נראה דראיית הרמב"ם מאמרם לטובל ואי ס"ד שאינו חוזר ממנו ואינו מתחרט כלל היאך שייך לומר לטובל, וכי וידוי הזאת היא טבילה, אלא על כרחך דכוונת התלמוד שלא גמר בלבו לעזוב, כלומר דחרטה יש לו, אבל עזיבה אין לו, ולפיכך הרי זה דומה ממש לטובל ומטהר עצמו ומחזיק עוד השרץ בידו, אבל כבר ביארנו לעיל ס"ק ד' דרך אחרת הוא בהגמ' אפילו במקום שאינו חוזר ומתחרט, ולא כהכ"מ, אלא שדבר גדול בא להשמיענו בענין ספיקא דגמרא, והוא שאפילו אם התודה וגם בלבו חזר והתחרט על העבר אלא שלא גמר בלבו לעזוב הרי זה גם כן שרץ בידו, ואפילו בענין זה אין הטבילה מועלת, ובאמת שאפילו בידוי לבד בלא חרטה הרי זה ג"כ טבילה וכנ"ל, כן נראה לחוסר דעתי לנכון וברור עכ"ל.

* שו"ר במנחת עני על ספר יד הקטנה בפ"א מהל' תשובה אות ז' שדן בהלשון הנ"ל של הרמב"ם, דהנה הכ"מ כתב על דברי הרמב"ם בזה"ל, ריש פרק ב' דתענית (דף ט"ז ע"א) אמר רב אדא בר אהבה אדם שיש בו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו למה הוא דומה לאדם שתופס שרץ בידו שאע"פ שטובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, זרקו מידו כיון שטבל במ' סאה עלתה לו טבילה שנאמר ומודה ועזוב ירוחם, ומפרש רבינו האי שאינו חוזר בה שאינו גומר בלבו לשוב עכ"ל, כלומר שאינו גומר בלבו שלא לעשותו עוד. והנה בדברינו נקטנו שלפ"ז הרי הוא יכול לעשות את החרטה אחרי פירוט החטא. מיהו המנחת עני נקט שזה ודאי שצריכים חרטה קודם פירוט החטא רק שהרמב"ם נקט בדבריו קבלה על העתיד. וכתב המנחת עני בזה"ל, ולא גמר בלבו, כך היא לשון הרמב"ם שם פ"ב, אבל לשון התלמוד ריש פ"ב דתענית ז"ל אדם שיש בו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו למה הוא דומה לטובל ושרץ בידו ע"כ, וכלומר שאינו מתחרט,

אבל במובנו הרחב פירושו הוא הזכרת כל חלקי התשובה בעל פה, ומעתה אם עשה וידוי אחרי הקבלה לפני החרטה נהי שיצא עי"ז החיוב של פירוט החטא, וכן את הזכרת הקבלה בפיו, אבל אכתי יצטרך להתודות גם אחרי החרטה, דהיינו להזכיר גם את החרטה בפיו, כי הוא צריך להזכיר גם את החרטה, ולכן סידר הרמב"ם את הוידוי בסוף, אבל זה נשאר אמת שאם הוא התודה באמצע קודם החרטה, אחרי קבלה, אין זה נקרא שטבל כשרץ בידו אלא יצא ידי פירוט החטא.

ד. שיטת רבינו יונה.

והנה רבינו יונה בשערי תשובה שער ראשון אות י"א כתב וז"ל, השני (העיקר) השני של תשובה אחרי חרטה), כי יעזב דרכיו הרעים ויגמר בכל לבבו כי לא יוסיף לשוב בדרך ההוא עוד וכו' עכ"ל. הרי שכתב כדברינו הנ"ל בדעת הרמב"ם שקבלה על העתיד הרי היא חלק מעזיבת החטא. מיהו בהעיקר הראשון שם, שהוא חרטה על העבר, הזכיר רק שהוא צריך להתחרט על העבר, וא"כ נראה מזה דס"ל שקבלה על העתיד אינה תנאי המעכב בחרטה על העבר, ודלא כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם.

ועיין בהמשך דברי רבינו יונה שכתב שאם הוא אדוק בחטאו הרי הוא צריך בתחילה לעזוב את החטא ולקבל על העתיד ורק אח"כ יעסוק בחרטה, אבל אם עבר רק בדרך מקרה אז הרי הוא צריך בתחילה להתחרט ושוב לקבל על העתיד וקרא רבינו יונה לקבלה זו בשם עזיבת

החטא, וכדרכינו הנ"ל שקבלה על העתיד היא חלק מעזיבת החטא.

ונראה שהביאור בזה הוא כך, דרבינו יונה סובר שצריכים תמיד עזיבת החטא בפועל לפני חרטה, ומש"ה היכא שעבר רק פעם אחת הרי בכה"ג הרי הוא ממילא פרוד מהחטא בפועל בלי שום עבודה של עזיבת החטא, והתם התפקיד של הקבלה הוא להבטיח שלא יחזור לסורו, כלומר הקבלה עושה שהניתוק והעזיבה יהי יציב ובר קיימא, ואת הבחינה הזאת של עזיבת החטא סובר רבינו יונה שהוא יכול לאחר ולעשותה אחרי החרטה, כי בכה"ג הקבלה מתפרשת רק כדבר המבטיח שלא יחזור, אבל היכא שהוא דבוק בהחטא אשר שם צריכים שיעשה עזיבת החטא מיוחדת בפועל א"כ אצל אדם כזה הקבלה היא חלק מתחילת עזיבת החטא בפועל, ובלי קבלה אין זה נחשב בכלל שהתנתק, ומש"ה רק אח"כ הרי הוא יכול להתחרט. ומלשון הרמב"ם לא ברור אם צריכים שעזיבת החטא תהי' קודם להחרטה, דהא כתב "וכן יתחרט" ולא כתב "ויתחרט".

ה. שיטת החובת הלבבות.

והנה החובת הלבבות בריש פ"ד משער התשובה כתב שיש ד' חלקי תשובה, חרטה, עזיבת החטא, וידוי ("שיתודה בהם ויבקש עליהם מחילה"), וקבלה. הרי שהקדים חרטה לעזיבת החטא, וגם הקדים וידוי לקבלה.

ומוכח מדבריו דס"ל שוידוי בפה אינו כולל את הקבלה דהא עדיין לא קיבל בלבו ואיך יזכיר בפה. ברם אכתי יתכן דס"ל שהוא צריך להזכיר את החרטה ושזהו

וצ"ע למה לא כתב שצריך להזכיר גם את החרטה בפיו כמו שכתב על הקבלה. ואולי ס"ל שדיבור מחזק את הקבלה אבל אינו פועל כלום בנוגע להחרטה.

ח. בענין הגדר של בינוני, וכן בענין אם המעשים בעשרת ימי תשובה הם בכלל החשבון הישן או החשבון החדש.

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ג וז"ל, מי שנמצא צדיק (בראש השנה) נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה עכ"ל. והקשה הלח"מ דאפילו אם לא עשה תשובה, למה נחתם הוא למיתה, הלא אכתי בינוני הוא, וא"כ גם לפי מצבו ביום כיפור אין סיבה לחותמו למיתה. והנה חזינן שהלח"מ נוקט שהוא יכול להשאר בינוני מראש השנה עד יום כיפור. ולכאורה אם נאמר שהכוונה בבינוני היא מחצה על מחצה בצמצום א"כ איך שייך שישאר בינוני במשך י' ימים, והרי המציאות של מחצה על מחצה בצמצום אפילו לרגע אחד הרי היא מילתא דלא שכיחא כלל. ולכאורה צ"ל שהכוונה בבינוני אינה למחצה על מחצה בצמצום, אלא על דרך משל לעשרה אחוז האמצעיים או כדומה. א"נ י"ל שלעולם הכוונה היא למחצה על מחצה בצמצום, רק שבבינוני כל הפעולות שבין ר"ה ליום כיפור הרי הן נכנסות להחשבון של השנה הבאה, וא"כ שפיר יוצא שמי שנמצא בינוני בראש השנה על השנה שעברה, הרי הוא נשאר בינוני על אותה שנה גם ביום כיפור.

בכלל מה שכתב "שיתודה בהם", כי אם כוונתו היא רק לפירוט החטא, הי' צריך לומר שיתודה "אותם", אבל אם כוונתו ביתודה היא שיאמר את חרטתו, אז שפיר שייך לומר "בהם", כלומר שיתחרט בהם (אם כי גם לפ"ז הי' עדיף לומר יתחרט "מהם") (ועכ"פ בהגהות טוב הלבנון שם כתב שכוונתו היא רק להענין של פירוט החטא).

ו. שיטת החינוך.

והחינוך במצוה שס"ד השמיט את חלק החרטה וז"ל, דיני המצוה (של וידוי) מה שאמרו ז"ל שהתשובה היא שיעזוב החוטא חטאו ויסירונו מלבו וממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' עכ"ל.

ז. שיטת הספר חרדים.

הנה החרדים (בפרק א' ממצות עשה באות ל"ד) השמיט עזיבת החטא. ואע"פ שבודאי צריכים עזיבת החטא כי בלא זה הרי הוא בגדר טובל ושרץ בידו אבל מ"מ ס"ל שאינו חלק מעצם המצוה.

מיהו ביותר נראה לומר דרך אחרת בכוונת החרדים, דהנה עיין בדבריו שכתב שהחרטה והקבלה והוידוי הרי הם ענפים של המצוה של תשובה, וא"כ נראה מזה דס"ל שאדרבה עזיבת החטא הרי היא עיקר המצוה.

וז"ל החרדים, מצות עשה שישוב החוטא מחטאו שנאמר ושבת עד ה' אלקיך, ולה שני ענפים, הענף העיקר בלב, שנתחרט חרטה גדולה ויסכים הסכמה חזקה שלא יחטא עוד עד יום מותו וכו', והענף השני בפה, שיפרט החטא בפיו ויאמר שלא יוסיף לחטא וכו' עכ"ל.

והנה הלח"מ תי' שהטעם למה הוא נחתם למיתה הרי זה משום שע"י שלא עשה תשובה ניתוסף לו עוד עון אחד, דהיינו העון שלא עשה תשובה, ומש"ה כבר אינו בינוני. ומתירוצו יוצא שמעשיו שבין ר"ה ליוה"כ הרי הם נכנסים להחשבון הישן, דהא חזינן שהעבירה הזאת של אי עשיית תשובה הרי היא מכריעה את המשקל של השנה שעברה. ברם כבר ביארנו שלפ"ז צ"ל שהכוונה בבינוני אינה למחצה על מחצה בצמצום שהרי א"א שישאר כן במשך עשרה ימים, אלא בע"כ צ"ל שהכוונה היא לסוג רחב, ומעתה לפ"ז צ"ע מה מגרע אם יש לו עוד עבירה אחת. וצ"ל שאי עשיית תשובה חשיבא עבירה גדולה ביותר ומש"ה הרי היא מוציאה אותו מהחלק האמצעי. מיהו הלח"מ לא הדגיש שהיא עבירה גדולה ביותר אלא כתב רק שניתוסף לו עוד עון אחד.

והנה בספר אור ישראל בכוכבי אור סי' ה' הביא שהגר"י מסלנט הקשה למה צריך הבינוני לעשות תשובה כדי להחתם לחיים, הרי מספיק אם יעשה עוד מצוה אחת, תהי' איזו שתהי'. ולכאורה מוכח שגם הוא סובר שמעשיו במשך עשרת ימי תשובה הרי הם בכלל החשבון של השנה שעברה, דאל"כ איך תעזור עוד מצוה אחת להכריע את המשקל של השנה שעברה, הלא המצוה ההיא נכנסת להחשבון של השנה הבאה, והדין נותן שרק תשובה מועלת כיון שהיא עוקרת את העבירה למפרע, וא"כ בע"כ צ"ל שהוא סובר שמעשיו בעשרת ימי תשובה הרי הם בכלל החשבון הישן. ועוד חזינן מקושיתו שהוא סובר שהכוונה

בבינוני היא מחצה על מחצה בצמצום (וכן כתב להדיא שם), דהא אל"כ אלא שהכוונה היא למדריגה כוללת ורחבה א"כ מה תעזור עוד מצוה אחת. ומעתה גם על דבריו קשה מה שהקשינו לעיל איך שייך שישאר מחצה על מחצה בצמצום במשך עשרה ימים.

ונראה שיש לומר דרך חדש בזה, והיינו שכשאדם שב על עבירותיו אינו עושה רק מצוה אחת של תשובה לחוד אלא הרי הוא מקיים הרבה מצות של תשובה כפי מנין העבירות שעבר, שהרי על כל עבירה ועבירה יש כאן חיוב של תשובה, ואפילו אם הוא עושה תשובה כללית על כל עבירותיו בבת אחת נראה לומר כהנ"ל ולא רק אם שב על כל עבירה ועבירה לחודה, ולפ"ז הוא הדין נמי שאם לא שב, יש לו העבירה של ביטול מצות תשובה כמנין העבירות שעבר כל השנה, וא"כ יוצא שע"י שלא עשה תשובה יצא מגדר בינוני כי הרי הכפיל את מנין עבירותיו כי על כל עבירה ועבירה יש בידו עוד עבירה של אי עשיית תשובה.

ולפ"ז יש ליישב את הענין כדרך שכתבנו לעיל לפי הלח"מ אבל בשינוי קצת, והיינו שבינוני הוא סוג רחב, ולכן יתכן שישאר בינוני מר"ה עד יוה"כ, רק שאם לא עשה תשובה הרי זה מוציאו מהיותו בינוני כי הכפיל את מנין עבירותיו ודלא כמו שכתבנו לעיל שבעצם חשיב רק עבירה אחת.

ועכ"פ לפי דרכו של הלח"מ, וכן לפי הדרך שאנחנו הצענו, יוצא שאע"פ שיש מצוה של תשובה (עי' בזה לעיל) אבל אם לא שב אין זה נקרא שיש עבירה בידו עד

שיעבור יוה"כ. והלח"מ בלשונו שם כתב שבעשרה ימים אלו הרי הוא חייב לעשות תשובה. מיהו באמת גם בשאר ימות השנה מאז שעבר על העבירה הרי הוא חייב לעשות תשובה, אבל אין זה נקרא שביטל מצוה עד שעוברים עשרת ימי תשובה.

ועכ"פ כעין היסוד הנ"ל שכתבתי לענין מצות תשובה שמעתי בשם הגרי"ז בענין גזילה, והיינו שאמר שכשאדם גוזל חפץ אין לו רק עבירה אחת של לא תגזול, אלא יש לו מספר עבירות כמספר הפרוטות שהחפץ שוה, כי כיון שהשיעור של גזל הוא שוה פרוטה הרי הוא עובר על לא תגזול על כל שוה פרוטה ושוה פרוטה, ונהי שאם היו לוקין על לא תגזול הי' לוקה רק פעם אחת, אבל זהו משום שיש כאן רק מעשה אחד, אבל עבירות יש כמספר השו"פ שבו (וכעת מצאתי כן בקיצור בחידושי הגר"ח על הש"ס בסוף ב"ק ב"בענין גזל הגר"). וכעין זה כתבנו גם כאן שאפילו אם הוא עושה תשובה כללית על כל העבירות שלו בבת אחת אבל בכל זאת יש לו מספר מצות כמספר העבירות שלו כיון שעל כל עבירה ועבירה יש מצוה של תשובה.

שו"ר כעין דרכנו הנ"ל במשך חכמה בפר' נצבים בד"ה דין וחשבון וז"ל, דין וחשבון פירש הגר"א דין על העבירה שעשה וחשבון על המצות שהי' יכול לעשות בעת שעשה העבירה. ולפ"ז תסמר שערות הראש ביוה"כ דקיימא לן דעם תשובה מכפר גם על חמורות, ובלא תשובה גם על קלות אינו מכפר, א"כ כמה גדול החשבון שביום שנענה גם היחיד, ואין השטן שולט עליו, כמאמרם השטן

בגימטריא שס"ד, ונקל לעשות תשובה, וכדבר קל יכול לזכות לחיים הנצחים ולהיות אהוב למקום, ואם חלילה לא עשה תשובה יוכל להיות העונש על החשבון, היינו העדר עשייתו התשובה, כמו שעונש על כל חטאיו, ואפשר יותר מהם, ואחרון הכביד עכ"ל. הרי שגם המשך חכמה כתב שמקבל עונש כערך כל חטאיו אבל כתב ביאור אחר לזה, והיינו משום שביוה"כ "נקל לעשות תשובה וכו'", ועוד משמע שאין כוונת המשך חכמה משום שיש עליו חיוב מצוה לעשות תשובה, ואבאר דברי, דהנה לכאורה דברי הגר"א צריכים ביאור, למה העובדא שלא עשה מצוה נחשב בגדר "חשבון", הלא גם דבר זה ראוי לקרותו "דין", כי ביטל מצות עשה שהי' חייב לעשות, ובע"כ צ"ל שכוונת הגר"א היא להיכא שלא הי' חייב בחיוב ממש לעשות את המצוה, וכגון שנטל כבר לולב ואתרוג באותו יום, שאינו חייב יותר, אבל אם יטול עוד הפעם יש בידו מצוה (וכמנהגו של הגר"א) דאז אם הי' עסוק בדבר הרשות או הי' יושב בטל אינו מקבל עונש על שלא נטל לולב פעם שני', אבל אם עסק בדבר עבירה הרי הוא שפיר מקבל עונש על שהי' יכול לעשות מצוה. ומעתה כוונת המשך חכמה אינה בגלל שיש עליו חיוב גמור לעשות תשובה, דא"כ הרי זה בכלל דין ולא בכלל חשבון, ואילו המשך חכמה הזכיר רק חשבון, וא"כ צ"ל שאזיל שאין עליו חיוב גמור לעשות תשובה, אלא הוי רק בגדר מצוה קיומית, דהיינו שאם הוא עושה תשובה יש לו מצוה (ע"ע בזה להלן בסק"י), א"נ דהוי רק בגדר עצה טובה, רק שהכא כיון שנקל לעשות תשובה והריווח

הוא עצום לכן עושים עמו חשבון שבמקום לעסוק בעסקיו הי' יכול לעשות תשובה אע"פ שלא עסק בעבירה אלא הי' יושב בטל, וצ"ע.

וגם בספר אור ישראל שם כתב כעין דרכו של המשך חכמה, דעיי"ש שתי' על קושיית רי"ס שלא יעזור לו לעשות עוד מצוה אחת כי כנגדה קיימת העובדא שלא עשה תשובה, ועבירה זו הרי היא חמורה לאין שיעור, וזהו כדרכו של המשך חכמה, ועיי"ש איך שהוא ביאר את חומרתה.

שוב הגיע לידי שיחה מוקלטת של הגאון רבי נחום פרצוביץ זצ"ל שנדפס ביתד נאמן בשנת תשע"ג בערב ראש השנה תשע"ד בזה"ל, ומתה"צ רבי בן ציון יאדלר זצ"ל שהביא ממרן הגר"י בלאזר זצוק"ל ליישב (את הקושיא הנ"ל למה לא סגי בעשיית עוד מצוה ולמה צריכים דוקא תשובה), שבאמת רוב זכויות אינו מספיק, שהרי רואים אנו שיש בידו עוונות, רק שביום ראש השנה נוהג הקב"ה בהנהגת מלכות, ועל פי שורש הנהגה זו די ברוב זכויות. ויש להרחיב בזה עוד על פי מה ששמעתי ממרן המשגיח רבי יחזקאל זצוק"ל שבדין של ר"ה צריך רוב זכויות, ובדין של יום הכיפורים צריך תשובה, ובהבנת הענין נראה, שלפי מידת הדין הרי באמת יש מקום לילך אחר רוב זכויות, וכך הוא שיעור ענין המשפט והדין, שהולכים בו אחר הרוב. ברם חלוקה היא כפרת יום הכיפורים ששרשה בהנהגת רחמים, ובמקום רחמים צריך תשובה, שאין מידת הרחמים מתעוררת בלא התשובה [וכאמור מודה ועוזב ירוחם], ולכן צריך תשובה דווקא, כך הבנתי דבריו זצ"ל עכ"ל.

ט. בענין אם יוה"כ מהני לגוי.

הנה הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ז כתב שיום כיפור הוא קץ מחילה וסליחה "לישראל" וז"ל, יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים עכ"ל.

מיהו החינוך במצוה שי"ג כתב שיוה"כ הוא מחסדי ה' "על בריותיו" לקבוע להם יום אחד בשנה לכפר על החטאים עם התשובה בו", ומשמע שמועיל גם לגוי השב. ויצויר נפ"מ בזה היכא שעבר גוי על הז' מצות בלי שיראו אותו ולכן לא דנו אותו למיתה ועשה תשובה האם יוה"כ מהני לתלות ויסוריין ממרקין כמו בישראל. ברם יש לדחות שאין כוונת החינוך לומר שגם יוה"כ ניתן לכל בריותיו של הקב"ה, אלא כוונתו היא לומר שמהחסדים הרבים שעשה הקב"ה עם בריותיו יש גם חסד זה של יוה"כ, אבל לעולם חסד זה עשה רק עם מקצת בריותיו דהיינו ישראל. מיהו לשון החינוך שם הוא "מחסדי ה' על בריותיו לקבוע להם וכו'" ומשמע שקבע יום כיפור לכל בריותיו (כלומר כל בני אדם) ולא רק לישראל, דאילו רק לישראל הי' לו לסיים "לישראל יום אחד בשנה" או לכה"פ לסתום ולכתוב "לקבוע יום אחד בשנה", בלי לפרט למי, ולא הי' לו לכתוב "לקבוע להם" יום אחד בשנה.

י. בענין החיוב המיוחד לשוב ביוה"כ.

הנה בפ"ב מהל' תשובה ה"ז כתב הרמב"ם שכיון שיוה"כ הוא זמן מחילה

לפיכך יש חיוב מיוחד לשוב ולהתודות ביוה"כ וז"ל, יום הכפורים זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים עכ"ל. ויש לעיין למה עובדא זו שהוא קץ מחילה וסליחה גורמת חיוב מיוחד לשוב ביום כיפור יותר מהמצוה שיש כל השנה, ואי ס"ל כרבינו יונה בשערי תשובה ש"תטהרו" היא ציווי מיוחד על יוה"כ א"כ הי' לו לתלות את הדבר בפסוק זה ולא לתלות את הדבר בזה דהוי קץ מחילה וסליחה.

ונראה לומר שכוונת הרמב"ם היא שהעובדא שיוה"כ מכפר הרי זה אופי מעצם קדושת היום, וא"כ יוצא שבכלל החיוב של "מקרא קודש יהי' לכם" נכלל חיוב לסבב שיום כיפור יכפר.

מיהו אכתי צ"ב, כי אע"פ שיש מצוה לאכול מצה בפסח אבל בכל זאת אין זה נכנס לעצם המקרא קודש של חג הפסח, ואם אחד לא אכל מצה הרי הוא בגדר מבטל מצות מצה אבל מצות חגיגת חג הפסח שפיר קיים במילואו בזה ששבת ממלאכה וקידש את היום וא"כ גם לענין תשובה ביום כיפור נאמר כן.

ונראה לחלק, דהנה בפסח הגורם של היו"ט הוא היציאה ממצרים שקרה אז, ולא העובדא שאוכלים עכשיו מצות, וממילא אם לא אכל עכשיו מצה אין זה נחשב שהחסיר דבר שגורם להיו"ט, וכיון שכך הוא צורת הדברים, נקטינן שהמצוה של אכילת מצה אינה בכלל מקרא קודש יהי' לכם, וגם בלא אכילת מצה הרי זה נקרא

שהנהיג על עצמו את היו"ט, וקיים מקרא קודש יהי' לכם, אבל ביוה"כ היו"ט נגזר ממה שעכשיו הוא יום סליחה, וממילא אם לא שב הרי החסיר דבר שגורם את היו"ט, ומש"ה נקטינן שהמצוה של תשובה היא שפיר בכלל מקרא קודש יהי' לכם, ולכן אם לא שב ולא נהג את מה שמתרחש עכשיו, אין זה נקרא שהנהיג על עצמו את המקרא קודש של יוה"כ.

מיהו יש להעיר על הנ"ל, דהנה נקטתי שמה שכתוב מקרא קודש יהי' לכם אין הכוונה רק לענין מניעה מעשיית מלאכה שמוזכרת בהפסוק שם (מקרא קודש יהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו), אלא הכוונה היא לציווי להנהיג גם שאר ביטויים של קדושת הזמן, ומקורי בזה הוא מרש"י בויקרא כ"ג ל"ה שכתב וז"ל, מקרא קודש (שכתוב ביוה"כ) קדשהו בכסות נקי' ובתפילה, ובשאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקי' ובתפילה עכ"ל (מיהו חזינן שרש"י לא הזכיר עשיית תשובה, וצ"ע).

מיהו עי' ברמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט ה"ט"ז שכתב וז"ל, כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש עכ"ל, פי' שכבוד ועונג יו"ט הם מהפסוק ולקדוש ה' מכובד, כי הימים טובים הם קדושים כמו שרואים מהפסוק מקרא קודש יהי' לכם. הרי שהרמב"ם אינו סובר כרש"י שמקרא קודש יהי' לכם איירי גם בכבוד ועונג. מיהו אכתי יתכן שגם הרמב"ם מודה שעשיית תשובה הרי היא שפיר בכלל מקרא קודש יהי' לכם כי דבר זה הוא בסיסי לעצם מהות היום כמו

שביארנו משא"כ כבוד ועונג הרי הם חיובים נוספים צדדיים.

יא. בענין מה שבגזל הרבים אי אפשר להפטר בלא עונש.

עי' ביבמות דף כ"א ע"א דאמר ר' לוי קשה עונשין של מדות כי "לא אפשר בתשובה", ופירש"י בד"ה עריות אפשר בתקנה וז"ל, אבל מדות גזל הרבים הוא ואינו יודע למי יחזיר, ואע"ג דקי"ל יתקן בהם צרכי רבים, לאו תשובה מעלייתא היא עכ"ל. הרי שבגזל הרבים הרי הוא מקבל מדה מסוימת של עונש אע"פ שעשה תשובה ותיקן כפי יכולתו. מיהו דבר זה צריך ביאור, דהנה בפשטות נראה שמה שתשובה פוטרת אותו מעונש הרי זה כי ע"י תשובה הרי הוא עוקר את הרשעות מתוך עצמו ומהפך את עצמו מרשע לצדיק, דבגלל זה הקב"ה מוחל לו על העבירה ופוטרו מעונש ומהפך זדונות לשגגות או זכויות, וא"כ צ"ע מאי איכפת לן בזה שלא יחזיר להבעלים הנכונים, הלא סוף סוף הרי הוא עוקר מתוך עצמו את הרשעות ע"י תשובתו וסילוק הגזילה מתחת ידו וא"כ למה נשאר לו עוד עונש.

ולכאורה מוכח מהנ"ל שמה שפוטרו מעונש אינו רק מה שנתהפך להיות צדיק, אלא צריכים שיתקן את המעוות, ובגזל הרבים לא תיקן לגמרי את המעוות אם הנגזלים עצמם לא קיבלו את הפיצויים.

ובאמת יש להגדיר שהכל הוא שם אחד, דהיינו שמה שפוטרו מעונש הרי זה מה שהוא מתקן את כל מה שהעבירה קלקלה, דהיינו בין מה שקלקלה העבירה את עצמו

ובין מה שקלקלה העבירה להזולת ובין מה שקלקלה העבירה בכל העולמות.

יב. בענין תוהא על הראשונות, וכן בענין העושה תשובה ואחר כך התחרט על זה ששב.

שמעתי שהצדיק ר' יוחנן מרחמסטרביקה זצ"ל נתעכב על מה שקוראים למי שעובר עבירות בשם "בעל" עבירה ולא "בר" עבירה, ואילו למי שנעשה מחויב במצות קוראים בשם "בר" מצוה ולא "בעל" מצוה. ואמר כי מעבירה אפשר להפטר ע"י תשובה, ולכן הקשר עם עבירה הרי הוא דומה להקשר שבין איש ואשתו שגם הם יכולים להתנתק ע"י גירושין, אבל ממצוה אי אפשר להתנתק, אלא כיון שקיים מצוה הרי היא שלו לעולם, כמו שבן נשאר לעולם הבן של אביו, ואי אפשר לבטל דבר זה, ולכן קוראים למי שמחויב במצות בשם "בר מצוה".

מיהו לכאורה יש להעיר על זה, דהא גם במצות הרי אם הוא תוהא על הראשונות, הרי הוא מפסיד את המצות שנתחרט מהן כדאמרינן בקידושין דף מ' ע"ב.

ונראה, דאם יעשה אדם תשובה על עבירה מסוימת, וישיג עי"ז מחילה וכפרה, ושוב יחזור בו מעשיית התשובה, אין העבירה חוזרת אליו, אלא כיון שנמחלה נמחלה, אבל מי שעשה מצוה ותהא על הראשונות והפסיד עי"ז את המצוה שעשה, ושוב נתחרט על זה שתהא על הראשונות, הרי הוא שפיר מקבל בחזרה את המצוה שעשה, וא"כ שפיר יוצא שהקשר שלו עם

המצוה שעשה נשאר לעולם, כי אפילו אחרי שתהא יש בידו להחזירה. מיהו עדיין לא מוסבר למה באמת קיים החילוק הנ"ל.

וראיתי בספר בית אלקים מהמבי"ט בשער התשובה בפרק ו' שכתב להוכיח שאם עשה אדם תשובה, ושוב התחיל עוד פעם לעשות אותו החטא, לא מתבטל העובדא שעשה תשובה, ולא אמרין שחוזרים אליו החטאים הראשונים, אלא שאנחנו אומרים עוד יותר, והיינו שכן הוא אפילו כשהוא מתחרט מהעובדא שעשה תשובה.

שו"ר את דברי הקובץ הערות בסוף הספר בביאורי אגדות סי' ג' שדן בענין תשובה ובענין תוהא על הראשונות ודבריו משמשים לביאור גם להחילוק הנ"ל.

דהנה עיי"ש שהביא את דברי המסילת ישרים בפרק ד' שכתב שעצם הענין של תשובה הוא חידוש גדול, כי מצד הסברא אינו בדין שתועיל, כי איך הוא יכול למחוק את המעשה שעשה, וכגון אם רצח אדם הרי אינו יכול לבטל את המעשה, וא"כ מה שתשובה מועלת הרי זה רק משום מדת הרחמים של הקב"ה, ובתורת חסד שעושה עם החוטא, והקשה הקובץ הערות דהא גם במצות מצינו שאפשר לתהות על הראשונות ועל ידי זה מאבדים את המצוה, וא"כ אין כאן חידוש מיוחד בתשובה. וכתב הקובץ הערות שהקשה את הקושיא הנ"ל להחפץ חיים, וענה לו דשפיר יש חידוש בתשובה, כי אם הוא עושה תשובה מאהבה, הרי העבירה מתהפכת לזכות, והרי דבר כזה לא מצינו בתוהא על הראשונות, כי נהי שהוא מאבד

את המצוה אבל אינה מתהפכת לעבירה, וא"כ שפיר יש חידוש בתשובה מאהבה, וה"ה שיש חידוש בתשובה מיראה, כי בתשובה מיראה הרי אינו מתחרט על עשיית המעשה מצד עצמו, אלא הוא מתחרט משום יראת העונש, ואלמלא הי' עונש לא הי' מתחרט, וא"כ י"ל שמשום כך אינה בדין שתועיל אלא הרי זה מחסדי ה', וגם בתוהא על המצות אם הוא תוהא משום סיבה צדדית וכגון רדיפות וכדומה י"ל שאינו מאבד את המצוה עכ"ד החפץ חיים.

והעיר הקובץ הערות על דבריו דהא לפי דבריו יוצא שעצם העובדא שבתשובה מאהבה העבירה נעקרת אינו בגדר חידוש, אלא רק מה שנעשית זכות, ואילו מדברי המסילת ישרים משמע שבדין הוא שגם לא תיעקר.

וכתב הקובץ הערות עצמו ליישב על פי מה שכתב הרמח"ל עצמו בספר דרך ה' בפרק ד' שבכל עשיית מצוה יש שתי מעלות, חדא, עצם הענין שהקב"ה צוה והוא קיים, ועוד, מה שהמצוה מחוללת בו שלימות הנפש שזהו הטעם למה הקב"ה צוה לעשות את המצוה (כך כתב שם), וכך הוא בנוגע לעבירות, דהיינו שיש שני חסרונות, חדא עצם העוול שעבר על ציווי הקב"ה, ועוד, שע"י העבירה הרי הוא גורם כל מיני קלקולים לעצמו אשר זהו הטעם למה הקב"ה צוה לא לעשות את העבירה. וכתב הקובץ הערות שהתוהא על הראשונות הרי הוא מאבד רק את הזכות שקיים את הציווי של הקב"ה, אבל התיקונים נשארים קיימים, משא"כ

בתשובה הרי התשובה מבטלת גם את מה שהעבירה קלקלה.

ונראה שהביאור בזה הוא שבתוהא על הראשונות אין הכוונה שהמעשה נעקר ממש למפרע ונשאר שלא עשה בכלל את המעשה, אלא עדיין שפיר נקרא שעשה את המעשה, אלא שהקב"ה שולל ממנו שכר, וממילא התיקונים שפעל נשארים, אבל בתשובה המעשה נעקר ממש למפרע ונשאר שלא עשה בכלל את העבירה, ומש"ה גם הקלקולים מתבטלים.

ולפ"ז יוצא כמו שהזכרנו שמעשיית מצוה אי אפשר להתנתק, משא"כ מעבירה שפיר אפשר להתנתק, והיינו משום שכיון שתשובה עוקרת את מעשה העבירה למפרע לגמרי, וגם את הקלקולים שפעלה, א"כ אפילו אם הוא תוהא על עשיית התשובה, אבל אין להעבירה מאיפוא לחזור, ועוד שהלא אין התיקון שפעל על ידי מצות התשובה מתבטלים, והתיקון הרי הוא ביטול העבירה, ולכן אי אפשר להעבירה לחזור, כי כבר נתבטלה ע"י התשובה, והתשובה הרי נשאת קיימת, אבל אם עשה מצוה ונתחרט, אין מעשה המצוה נעקר למפרע וכהנ"ל, אלא הרי היא נשאת מציאות של מצוה, רק שנשלל ממנו שכר עבורה, ולכן אם יתחרט על תהייתו, שפיר י"ל שחזור אליו השכר (מיהו יש להעיר על דרכנו הנ"ל ממה שאומרים "בעל תשובה" ולא "בר תשובה", דהא אפילו אם הוא מתחרט על זה ששב הרי זה פועל רק ששוללים ממנו שכר מצות תשובה, אבל אין זה מבטל את עצם התשובה).

שו"ר בקונטרס "אגישמקע ווארט", גליון ראש השנה תשע"ו, בעמוד 13, שהביא מספר שאלת רב, פסקי הגר"ח קניבסקי שליט"א, בזה"ל, שאלה: תוהא על הראשונות וחזר בתשובה. מי ששנה ופירש והי' תוהא על הראשונות על כל המצוות שעשה, ולבסוף חזר בתשובה, האם זהו מועיל להחזיר לו את כל זכויותיו, או שכבר איבדם, והוי מעוות שלא יוכל לתקן. תשובה: אולי, ע"כ.

והנה יש להעיר על עיקר קושייתו של הקובץ הערות מתוהא על הראשונות, כי מצד הגמ' בקידושין דף מ' ע"ב י"ל שתוהא על הראשונות מאבד את המצוה רק אם התחיל ללכת בדרך חדש של עשיית עבירות, אבל לא כשרק תהא ונתחרט ועוד לא הספיק לשנות את דרכו, וזה הלשון שם, ר"ש בן יוחי אומר אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו וכו', ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שוב רשעו שנאמר וכו', ופרכנין דהיכא שמרד באחרונה למה איבד את הראשונות הלא הדין נותן שיחשב כמי שיש לו גם את המצות שעשה בראשונה וגם את העבירות שעשה בסוף, ואמר ריש לקיש בתוהא על הראשונות, וא"כ י"ל שתוהא על הראשונות שולל את שכר המצוה רק אם באמת שינה דרכו למעשה, ועשה עכשיו היפך מהמצוה, אבל לא היכא שעוד לא הלך בדרך הפכית, וכגון שקיים מצות ד' מינים, ותוהא, אבל עדיין לא הגיע לתקופת השנה ולא ביטל את המצוה, משא"כ תשובה מועלת מיד, דהיינו אפילו

היכא שעוד לא התחיל לעשות מצות, וצ"ל שהחפץ חיים והגר"א וסרמן הבינו שלפי ר"ל שמעמיד תוהא על הראשונות זהו באמת הכוונה ב"ביום פשעו", דהיינו הפשע להיות תוהא על הראשונות. ועי' גם ברמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ג שהזכיר רק שהוא תוהא. גם רצה חכם אחד לומר שאפילו אם הי' אפשר להפסיד לגמרי את המצוה

שעשה, בכל זאת אתי שפיר למה אומרים בר מצוה ולא בעל מצוה, והיינו משום שהמליצה "בר מצוה", מצינו רק במי שנתחייב במצוה, ולא במי שכבר קיים מצוה, דהא אומרים כן על קטן שהגדיל ונתחייב במצות, והרי מהחיוב במצות באמת אי אפשר להפטר (אם לא שנעשה שוטה ודברזה אינו מן המנין כיון שאינו בעל דעת).

וילך

שהיינו כל מי שזכויותיו מרובים על עוונותיו (ובאגרת תחיה"מ כתב שיחי"למי שירצה").

והבאר שבע בריש פרק חלק הבין שגם מי שאינו צדיק גמור יקום לקבל שכר, רק שהמדריגה האחרונה של שכר, הבאה בסוף, תהי' רק לצדיקים גמורים.

וגם רס"ג בהאמונות והדעות מאמר ז' סובר שרק צדיקים ובעלי תשובה יקומו, אלא שהוסיף שרק מעט מתים בלא תשובה.

ועוד ביאר שם רס"ג את הפסוק בדניאל י"ב ב' דכתיב ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, שאלה שלא יקיצו הם "עוזבי ה' אשר ירדו לדיוטא התחתונה של גיהנם והיו לדראון וכו'", וכן הוא בפי' רס"ג על דניאל שם.

ובר"ה סוף דף ט"ז תניא בית שמאי אומרים ג' כתות ליום הדין, אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנאמר ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, בינונים יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולים וכו' עכ"ל, ופירש"י (בד"ה ליום הדין) וכן תוס' שם (בד"ה ליום הדין) שהכוונה היא לתחיית המתים. וכן מבואר באמת ממה שהביאו ב"ש את הפסוק של ורבים מישיני הארץ

הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וגו' (ל"א, ט"ז).

עי' ברבינו בחיי כאן שהביא את דברי רבן גמליאל בסנהדרין דף צ' ע"ב שדורש מהנך שכב עם אבותיך וקם שמכאן שהקב"ה מחי' מתים.

א) בענין יסוד העיקר של תחיית המתים.

בפרשת בראשית על הפסוק בראשית ברא אלקים [ד] בקטע "והנה באמת יש לומר דרך אחרת לגמרי" ולהלן שם, וכן לעיל שם בקטע "והנה בספר העיקרים" הבאנו כמה דרכים בענין למה האמונה בתחיית המתים היא מעיקרי הדת, וכן כמה דברים שמסתעפים מהטעמים השונים עיי"ש.

ב) בענין אם תחיית המתים היא רק לצדיקים.

עיי' ברמב"ם בפיה"מ בריש פרק חלק שכתב שתחיה"מ היא רק לצדיקים. ועיי' באברבנאל בהקדמתו לספר ישע"י בהשורש הששית שחולק ע"ז, וכן הרמ"ה בריש פרק חלק בד"ה וענין העוה"ב וכו' כתב שגם הרשעים יקומו לקבל את דינם.

והספר העיקרים במאמר ד' פרק ל' ופרק ל"א, וכן לעיל במאמר א' פרק כ"ג, הביא את דעת הרמב"ם אלא שהעיקרים כתב לשון של צדיקים גמורים. ברם בפיה"מ שם לא כתב הרמב"ם "צדיקים גמורים" אלא רק "צדיקים", וא"כ י"ל

יקיצו, ומשמע שגם הבינוניים והרשעים יקומו כדי לעמוד בדין.

וע"ע בתוס' שם בד"ה ונחתמין שכתבו שמלשון ב"ש יוצא שכוונתם בצדיקים גמורים היא לכל מי שאינו בינוני דהיינו כל מי שזכותיו מרובין מעונותיו, וכן הכוונה ברשעים גמורים היא לכל מי שעונותיו מרובין מזכותיו, וא"כ אולי זהו גם כוונת הספר העיקרים במש"כ צדיקים גמורים. ברם לא משמע כן כי א"כ הי' לו להספר העיקרים לפרש דבריו.

ובכתובות דף קי"א ע"ב אמר רבי אלעזר עמי הארצות אינן חיים וכו' ועיי"ש

בכל המשך הגמ', ובהגהות יעב"ץ שם בסוף המסכתא כתב וז"ל, היינו חיים נצחיים, אבל בתחיית המתים אפילו רשעים קמים לפי שעה לקבל ענשם (גם בגוף כמו בחיים), ככתוב ורבים משיני עפר יקיצו וגו' עכ"ל.

ג) שיטות הראשונים בענין מהות עוה"ב ותחיית המתים. דעת הרמב"ם.

הנה שיטת הרמב"ם באגרת תחיה"מ היא שלאחר תחיה"מ ימותו שוב*, ויחזרו לעוה"ב. ולדידי' צ"ל שהתכלית של

בלא גוף, ופירושה של תחיית המתים הוא כי אחרי החיים הארוכים מאוד, ימותו, ותבוא הנפש על שכרה. והרמב"ן השיג עליו הרבה וכתב דאדרבה עיקר שכר הצדיקים הוא בשעת תחיית המתים בשעה שהנפש תמצא בגוף יעו"ש. והנה בודאי דאנחנו בזה תלמידי הרמב"ן וסייעתו. אלא שקנא קנאתי לכבודו של הרמב"ם, שראיתי הרבה טועים בדעתו ותפסו דבריו בשטחיות יתירה. וכתבו דלפי דעת הרמב"ם כל ענינה של התחיה איננה אלא ענין של זמן. וזה לא ניתן להאמר. דאם כן דלאחר התחיה ינהג ענין המיתה, אם כן כל המהלך של מיתה ותחיה אינו אלא חליפין של עולם עובר בעולם עובר. ואיזה הוא מקום השינוי בין עולם שלפני התחיה לעולם התחיה. ועוד מה זה שכתב הר"ם שבעולם התחיה יחיו חיים ארוכים מאד, הלא אחרי כלות החיים אין שום הבדל בין שבעים שנה לאלף שנה. ובאמונה כי לפי תפיסה זו אין שום טעם להיות תחיית המתים אחד מעיקרי הדת. אמנם לקושטא דמילתא תפיסה זו בשיטת הר"ם שטחית היא עד כדי טעות. ועיקרא דמילתא כך הוא: כשם שנחלקו בתחיית המתים דאחרית הימים, כמו כן נחלקו בקדמות הימים, דהיינו במצב אדם הראשון קודם החטא. דהנה מפורש הוא בחומש דנאמר לו לאדם הראשון התראה הכוללת עונשה של העבירה, ובודאי דבמקום שיש עונש יש שכר. ופשוט הוא דגם לאדם הראשון הי' מגיע שכר אם

* ובביאור הך מיתה שני' עי' בסידור בית יעקב לר' יעקב עמדין בתחילת פרקי אבות שכתב בזה"ל, אבל לא יודה הר"ם בנצחיות הגוף אחר התחי', כי הוא ז"ל סובר שלא ימצאו באדם כלי איברי החושים ההרגשים לבטלה, ולא הוצרכה תחית הגוף רק לימות המשיח שאין ביניהם לעולם הזה אלא שעבוד מלכיות, וישתמשו אז בכל הרגש החושים לצורך קיום הגוף הגשמי שיזכה לעבוד ה' באותו זמן בשמחה וטוב לב מרוב כל, משא"כ בעולם הבא אחר שכלו ימות המשיח אין שם אלא נפשות קיימות בלבד עכ"ל, ושוב ביאר שבימות המשיח תהי' תופעה של מיתה, אבל לא בצדיקים, והמשיך בזה"ל, עד שיחדש הקב"ה עולמו ויפשטו כתונת החומר, כי אז אין עוד שם שכר לגוף אלא לנפש, ואין צורך בכלים גשמיים, שאין לו עוד הנאה בהם, ואין שם אלא הנאה רוחנית נצחית עכ"ל, הרי שביאר שהמיתה לצדיקים אחרי תחיית המתים אינה דבר שלילי, אלא לא יצטרכו את הגוף, ולכן הגוף ינשור ויתבטל מאליו, ואינו כמו מיתה היום שהוא דבר כואב ושלילי היות וצריכים אנו את הגוף.

וראיתי בספר פחד יצחק להגר"י הוטנר בכרך המכתבים בסי' נ"א שכתב ג"כ להסביר הך מיתה שבזמן תחיית מתים שהזכיר הרמב"ם והנני מעתיק את דבריו:

הרמב"ן בשער הגמול וכן הרמ"ה סנהדרין ריש חלק הביאו שיטת הרמב"ם דהשכר לצדיקים הוא

תחיה"מ היא לפרסם נסי ה' ואמונתו

בהעולם (ספר העיקרים מאמר ד' פרק ל'),

ה' נמצא ראוי לכך. ובכאן היא ראשית המחלוקת של הר"מ והמתנגדים לדעתו. דלפי שיטת הרמב"ן וסייעתו, ה' השכר המגיע לאדם הראשון בא לו כפי מצבו בגן עדן, דהיינו בעוד שנשמתו בגופו, ואילו לפי דעתו של הר"מ השכר שה' מגיע לאדם הראשון ה' בא לנשמתו לאחר פשיטת גויתה. אלא שאז לא ה' בא הפירוד בתורת גזר דין ועונש אלא בתור עלי' והתרוממות גרידא בבחינת הליכה מחיל אל חיל. ונמצא דגם לפי דעתו של הר"מ, עולם התחייה ענינו הוא החזרה אל מדרגת אדם הראשון קודם החטא. אלא שברור הוא דאין שום שייכות בין המיתה, כפי שאנו רואים אותה לענינו, לאותו פירוד ועליית הנשמה לשם קבלת שכר שהיתה גורלו של אדם הראשון בלי גזירה ועונש, אלא בחדש של מהלך העלייה מגוף לנשמה כפי שעלה ברצונו הקדום כביכול. וזה שאמרו בשם הר"מ דלאחר תחיית המתים "ימותו", הך "ימותו" אינו אלא במובן השאלה למצב של נשמה בלי גויה. ורק זו היא כונת דבריו העמוקים של הר"מ שהחיים דעולם התחייה יהיו ארוכים מאד. דבודאי אין שום נפקא מינה בכמות הימים של משך החיים, אלא שהמכוון בכאן הוא לאיכות חייו של אדם הראשון לפני גזירת המיתה, שלפי דעתו של הר"מ גם אז היתה הנפש מועדת לחיים בלעדיים, אלא שעליית הנשמה למצב של חיים בלעדיים, לא היתה גורמת כליון והפסד להחיים שלפני זה, כי אם אדרבה שהיו נחשבים לתוספת - ברכה לחיים שקדמו להם. וחיים ארוכים במובן זה, הכונה היא לעולם שכולו ארוך, כלומר שאף מתחלתו הוא ארוך, מפני שאינו עומד להפסד וכליון אלא אדרבה לתוספות ולברכה.

ובכדי להסביר את הענין בבליטת רחבה יותר, נתבונן נא במאמר הכתוב "כי עפר אתה ואל העפר תשוב", הנה נאמר כאן גזירת המיתה בלשון שיבה וחזרה אל השורש. דכלפי מה שנאמר בבריאתו של אדם שנברא מן העליונים ומן התחתונים, מנפיכת רוחו יתברך ומעפר מן האדמה, הנה נאמרה לשון גזירת המיתה בהסברה של שיבת חלק התחתונים שבו לשרשו. והנה לכאורה מצד שטחיות הדברים וחיצוניותם, ה' יתכן שתאמר גזירת המיתה בתור שיבה של חלק העליונים שבו אל שרשו. שהרי אם רוצים להפריד בין שני עצמים שנתחברו ונתאחדו,

אפשר להתחיל מכל עצם לחוד. ומוכרח הוא, איפוא, מן הכתוב הזה, כי אם היו אומרים לו לאדם הראשון "חלק אלוק ממעל אתה ואל האלקים תשוב" (עיין קוהלת) לא היתה גזירת המיתה מתקיימת על ידי זה, אע"פ שדיבורים הללו מורים להדיא על מצב של חיי - נשמה בלעדיים. והם הם הדברים. כי הלשון של הר"מ שגם בעולם התחייה תתקיים המיתה, מכוון הוא גם לאדם הראשון קודם החטא, שגם הוא אם היה מגיע לו שכר, היה בא לידי חיי נשמה בלעדיים, על דרך שיבת הנשמה למקורה, שבעיקר המהלך שונה הוא מן המיתה שבעולמנו, מפני שהמיתה שלנו עיקר מהותה הוא שיבת הגוף לשרשו, כמפורש בכתוב "עפר אתה ואל עפר תשוב".

וביותר עומק, מהלכים הללו משתלשלים הם מעצם בנין הכתוב הנ"ל שנאמר בו "עפר אתה ואל עפר תשוב". והלא עיקר הנרצה בענין הוא גזירה של שיבה אל העפר. דעד השתא לא היה עומד האדם לחזור אל העפר, ומכאן ולהבא זה הוא גורלו, ואם כן מה זה שהקדים לה לגזירה זו הענין ש"עפר אתה". והלא גם עד עכשו היה עפר, ומכל מקום לא היה בכך שום גורם ושום הכרח של חזרה אל העפר. וממילא שאין בעובדא של היות אדם מן העפר שום נתינת - טעם להכרח חזרתו אל העפר. אלא שמהלך הדברים כך הוא : הברל עיקרי יש בין חלק הדומם הנמצא בבעלי - חיים ובין חלק הדומם הנמצא באדם בשעת יצירתו. דחלק הדומם של בעלי - חיים נעשה לחי על ידי איחודו עם נפש החיה הטבעית של כל בעל חי; ואילו הדומם של האדם, היה נשאר דומם מבלי איחודו עם נשמתו האלקית, באופן שכל תנועות גופו של אדם הראשון היו תנועותיה של הנפש האלקית אשר בקרבו. ועל כן בשעה שנאמרה לו גזירת המיתה, שנשמתו האלקית עומדת היא להסתלק ממנו, דהיינו מיעוט מדרגת הצלם שבו, הרי מיעוט צלם זה מחייב שתתחדש בגופו תנועה וחיות של נפש טבעית. כדרך גופם של כל בעלי חיים שהעפר שבהם חי ומתנועע בכחה של חיות טבעית. ונמצא כי המאמר "עפר אתה" איננו מכוון לאישור עובדא נתונה עד השתא, אלא שאדרבא יש כאן התחדשות של חיות טבעית בעפרו של אדם, דוגמת החיות של בעל חיים שיצאו מן האין אל היש בכוחו של המאמר

או כדי ששישגו קצת תענוג גשמי אז, כימים שנצטערו, או יותר, כפי מה שתגזור חכמת השם (שם, ורמב"ן בסוף שער הגמול בדעת הרמב"ם), או כדי שיקנו שלמות יותר מאשר קנו בתחילה, כאשר לא יכלו להשיג בחייהם המדריגה שהיתה ראוי אליהם לפי יושר לבם, מפני המעיקים בחוץ ועול הגלות (עיקרים שם, ורמב"ן שם).

ואותה מדריגה של עוה"ב שלאחר תחיה"מ היא גדולה יותר מאותה מדריגה שלאחר מיתת עוה"ז (עיקרים שם, ורמב"ן שם), ולא יזכו בה אלא צדיקים גמורים, וגם לא צדיקי אומות העולם (עיקרים בפרק ל"א שם, ולפ"ז י"ל שמה שכתב הרמב"ם שרק צדיקים יקומו (הובא לעיל באות ב') כוונתו היא שרק צדיקים יקומו בכדי להשיג מדרגות יותר גדולות של עוה"ב. והבינונים והרשעים יחזרו לאותו מצב כמו קודם (אבל יקומו בגלל הטעם הראשון, והבינונים גם בגלל הטעם השני), מיהו הפשטות היא שלפי הרמב"ם רשעים אינם קמים כלל).

ודעת הרמב"ם היא שקבלת שכר היא

להנשמה בלבד לאחר מיתה ושזה נקרא עוה"ב, וכן כתב בפ"ח מהל' תשובה ה"א וה"ב (ועי' לעיל בהטעם השני לתחיה"מ). והעיקרים במאמר ד' פרק ל"א כתב שלפי הרמב"ם לאחר מיתה נכנסת הנשמה לגן עדן ליי"ב חדשים (לפני שהיא נכנסת לעוה"ב כדי לקבל שכר) כדי להזדכך מההרגלים החמריים. מיהו צ"ע דהא הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות פרק חלק כתב שגן עדן הוא מקום גשמי בעוה"ז שיש בו כל טוב שיגלה ה' לעתיד לבוא, וא"כ משמע שהנשמה נכנסת מיד לעוה"ב (וע"ע בעירובין דף י"ט ע"א, ובפרקי דר"א כ', ובזוהר רות ע"ט, דעות שונות בענין מקומו בהעולם).

דעת הרמב"ן.

מיהו דעת הרמב"ן בשער הגמול היא דלא כהרמב"ם אלא שהשם של עוה"ב מורה רק על הזמן של תחיה"מ, והוא זמן קבלת שכר (וכן סובר הראב"ד בהל' תשובה שם), וינתן השכר להנשמות והגופים ביחד, ויחיו כך לעולם, ודלא כדעת הרמב"ם הנ"ל שקבלת שכר היא להנשמה בלבד ושזה נקרא עוה"ב*).

"תוצא הארץ נפש חיה". וכשם ש"אל עפר תשוב" מהווה חידוש בחיי גופו של אדם, כמו כן גם המאמר "עפר אתה" מהווה חידוש במהות חיי הגוף לפני שיבתו אל העפר.

וכאן הוא ראשית ההשתלשלות של שינוי המהלך בין המיתה בעולמנו אנו, ובין המיתה בעולם התחייה כפי דעתו של הר"מ. דגזירת המיתה בעולמנו אנו, שנאמרה במשפט ד"אל עפר תשוב", הרי המשפט "עפר אתה" קדום לו; ואילו זה שנקרא "מיתה" בלשון השאלה בעולם התחייה של הר"מ, אין חידוש המצב של "עפר אתה" קדום לו. דגם אליבא דר"מ ז"ל עולם התחייה הוא מדרגת אדם

הראשון קודם החטא, דבמדרגה זו לא היה בדומם שבגוף האדם שום תנועה מלבד התנועה בכוחה של הנפש האלקית. ונובע מזה שגם חיי - הנשמה הבלעדיים הבאים לאחר החיים הללו בגויה אינם אלא עלייה ותוספת גרידא. ודוק היטב.

כאמור, הנה בגוף המחלוקת בין הרמב"ן וסייעתו עם הר"מ, הרי אנו תלמידיו והולכים בעקבותיו של הרמב"ן. אלא שכתבנו מה שכתבנו, מפני הקנאה העזה לכבודו של הר"מ, שדבריו נשתנו מכוונתו בפיהם של חלושי העיון המתעצמים בשטחיות.

(* ובתנחומא פרשת ויקרא אות ח' איתא להדיא כהרמב"ם, וזה"ל שם, וזה שקראו אותו חכמים

הגוף יהיו משותפים בהוא שכר ועונש, ועל אותו זמן נאמר שאין בו אכילה ושתי' וכו', כי שכרו של הגוף לא יהי' ע"י השגת התאוות שהוא מתאוה להם היום, אלא יברא ה' להגוף טבע חדש.

הסוברים שתהיינה יותר מתחי' אחת.

ומפני שמצינו בכתובים כמה רמזים לאכילה ושתי' בזמן תחיה"מ חידש שם הרמ"ה שיקומו המתים תרי זימני, חדא בזמן ימות המשיח, דאז יקומו צדיקים גמורים ורשעים גמורים, ועל זה נאמר הפסוק ורבים משיני אדמת עפר יקיצו וגו' בדניאל י"ב ב', ועוד תהי' תחיית המתים לאחר חורבן העולם שלאחר ימות המשיח שאז יקומו כל המתים לקבל את דינם.

וכ"כ בשו"ת הרדב"ז בח"ב תשובה תתל"ט, וכן בח"ג סי' אלף ס"ט בשם הריטב"א בשם רבותיו, שתהיינה שתי תחיות, אלא שהוא הזכיר שבימות המשיח קמים רק צדיקים, ודלא כהרמ"ה שכתב צדיקים גמורים ורשעים גמורים, והפסוק בדניאל איירי בתחיית המתים הכללית שאחרי ימות המשיח.

וע"ע בריטב"א בר"ה סוף דף ט"ז שכתב וז"ל, ומה שאמר הכתוב ורבים, ולא אמר וישיני אדמת עפר, אע"פ שכולם ודאי יקיצו, הן לחיים הן לעונש, לפי שיש האבות והנביאים וגדולי חסידי ישראל

צ' ע"ב נראה כהרמב"ן שרק תחיה"מ מיקרי עוה"ב, וזה"ל שם, תניא א"ר אליעזר בר' יוסי בדבר זה זייפתי ספרי מינים שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה וכו' הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה הכרת תכרת בעולם הזה עונה בה לאימת לאו לעולם הבא.

וע"ע בתורת חיים בתחילת הפרק שם שדן בזה.

ועוד כתב הרמב"ן שגן עדן הוא מדריגה שלאחר מיתה, הנמשכת י"ב חודש, והוא מקום על הארץ שבו תוכל הנשמה להתענג תענוגים רוחניים שגם נוטה לגשמיות (עיי"ש בסד"ה ואחר שנתבאר וכו'), ואז תעלה לציור העליון של גן עדן, ותהי' גנוזה שם תחת כסא הכבוד עד זמן תחיה"מ ועוה"ב.

וע"ע בסידור בית יעקב לר' יעקב עמדין בתחילת פרקי אבות שרוצה לקרב את דעות הרמב"ם והרמב"ן זו לזו וז"ל, ואפשר לומר שדעת ספר המדע ושער הגמול קרובים להיות אמת, כי מה שהניח הרמב"ן ז"ל קיום הגופות נצחיים, בודאי הוא על דרך שאמרו רז"ל [פרקי היכלות ס"ו] בחנוך שנהפך בשרו ללפיד אש, שנזדכך חומרו כל כך עד שלבש מלאכות, א"כ אין זה גוף אלא מלאך, והלא דברי הרמב"ם ג"כ במה שכתב שאין שם גוף וגו' בודאי אחר שנהפך לרוחניות ונעשה מלאך, וזה ברור, ובטלה מחלוקות מכל וכל, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי עכ"ל.

דעת הרמ"ה.

ודעת הרמ"ה בריש פרק חלק היא כהרמב"ן, שעוה"ב הוא לאחר תחיה"מ, ואז הוא "עיקר" קבלת שכר לצדיקים ונתנית עונש לרשעים, ובין הנפש ובין

העולם הבא, לא מפני שאינו מצוי עתה, אבל לנו שהיום בעולם יש לבוא, ולפיכך אמר העולם הבא לאחר שיוצא אדם מעולם הזה, ומי שאומר שזה העולם אבד ואחר כך יבוא העולם הבא, אין הדבר כן, אלא שהצדיקים כשיוצאים מעולם מיד עולים ועומדים במעלה זו וכו' עכ"ל.

מיהו מדברי רבי אליעזר ברבי יוסי בסנהדרין דף

אכילה ושתי', רק שאחר זמן רב תתחלף למדריגה בלי אכילה ושתי', באר שבע).
וגם הרמב"ן בסוף שער הגמול, ורבי יעקב עמדין בסידור בית יעקב בריש אבות הזכירו, רק תחיית המתים אחת בזמן משיח.
וע"ע ברמ"ה בריש פרק חלק בד"ה וענין וכו' ובד"ה ויש וכו'.

ד) עוד בענין המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן במהות "עולם הבא".

עיין בסנהדרין דף צ' ע"א דתנן שהאומר אין תחיית המתים מן התורה אין לו חלק לעוה"ב, ובגמ' מפרשין דהיינו משום מדה כנגד מדה שהוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהי' לו חלק לתחיית המתים. ועי' בחי' הר"ן שם שהקשה דהא במתניתין תנן שאין לו חלק לעוה"ב, ולא שאין לו חלק בתחיה"מ, ובשלמא לדעת הרמב"ן שעוה"ב הוא שם מונח להחיים שלאחר תחיה"מ ניחא, אבל להרמב"ם דס"ל שהוא עולם הנשמות לאחר מיתה קשה.

ותי' הלח"מ בפ"ח מהל' תשובה ה"א בשם ספר העיקרים שהרמב"ם סובר שמאי דתנן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב הכוונה היא לעולם הנשמות שלאחר מיתה בעוה"ז אבל גם הרמב"ם מודה שגם עולם הנשמות שלאחר חיי תחיית המתים (וכשיטתו שאחרי תחיה"מ יחזרו וימותו ויכנסו שוב לעולם הנשמות) נקרא עוה"ב, והוא יותר גבוה מהעוה"ב שלאחר מיתה עכשיו, וכשאמר התנא ואלו שאין להם חלק לעוה"ב הכופר בתחיה"מ (לפי גירסת

שזכו קודם לכן לתחיית המתים בג"ע בגוף ובנפש, ונעשו בני אלהים ולא יבואו לדין, אלא הם שושבינים להקב"ה, ויש תחיית המתים אחרת בימות המשיח לצדיקי ישראל שמתו בגלות שיחיו ויהיו כבני עוה"ז לגמרי ועליהם אמר דניאל אשרי המחכה ויגיע כמו שמפורש במדרשות עכ"ל. ומדבריו משתמע שתהיינה ג' תחיות.

ועי' גם באבן עזרא בדניאל י"ב ב' שהזכיר שתי תחיות, וכתב שהצדיקים שיחיו בהתחיית המתים שבזמן המשיח ימותו פעם שני ושוב יחיו עוד הפעם בהתחיית המתים השני', וז"ל שם, והטעם לפי דעתי שהצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל וכו' וימותו פעם שני ויחיו בתחיית המתים בהיותם בעולם הבא שאינם אוכלים ושותים רק נהנים מזיו השכינה עכ"ל.

וגם רש"י סובר שתהיינה שתי תחיות, בסנהדרין דף צ"ב סוף ע"א (בד"ה שעתידי הקב"ה להחיות וד"ה לאחר שיחיו וכו'), ותחילת ע"ב (בד"ה ואותן וכו'), וז"ל, שעתידי הקב"ה להחיות לימות המשיח: לאחר שיחיו שוב אין חוזרין לעפרם בין ימות המשיח ולעולם הבא, אלא הבשר מתקיים עליהם עד שישובו ויחיו לעתידי לבא וכו' עכ"ל.

וע"ע בכראשית רבה צ"ו ז' שהוזכרה תחיית המתים בימות המשיח, דאמרינן שם בזה"ל, שמתי ארץ ישראל חייך תחלה בימות המשיח ואוכלין שנות המשיח.

ורס"ג בהאמונות והדעות מאמר ז', והבאר שבע בריש פרק חלק, כתבו שתהי' רק תחי' אחת בזמן המשיח (ואז תהי'

הרמב"ם) הכוונה בעוה"ב בנוגע לכופר בתחיה"מ היא להעוה"ב שלאחר תחיה"מ. וכן מצאתי בסוף שער הגמול שכתב הרמב"ן עצמו בדעת הרמב"ם ששתי התקופות של חיי הנשמות נקראות עוה"ב. ועי' עוד בתוס' בב"ק דף ט"ז ע"ב בד"ה והוא וכו' דמוכח מדבריהם שמאי דאמרינן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב הכוונה היא לתחיית המתים, וז"ל, ויש מפרשים (דמי שאינו כורע במודים שדרו נעשה נחש לאחר ז' שנים) משום דאמרינן במדרש שיש עצם בשדרו של אדם שממנו נוצר לעתיד לבא, ואותו עצם חזק וקשה כל כך שאין האש יכול לשורפו, והשתא כשאותו עצם נעשה נחש אינו חי לעתיד לבא, ואין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא עכ"ל.

ועיין בתוספתא דמס' סנהדרין בפ"ג דאמרינן שאפיקורוסין וכופרין בתחיה"מ יורדין לגיהנם ונידונים שם לדורי דורות, ומשמע שגם אין להם חלק לעוה"ב שלאחר מיתה.

ה) עוד בענין הנ"ל.

הנה לכאורה יש להקשות דהא הרמב"ם סובר שרק צדיקים גמורים קמים בתחיית המתים (הובא לעיל כאן), וא"כ למה לי

הטעם של מדה כנגד מדה לומר שאין לו חלק בתחיית המתים, תיפוק לי' משום שאינו צדיק גמור אם הוא כופר בתחיית המתים, ועוד שהרי התנא של המשנה, וכן הרמב"ם בהל' תשובה, הביאו את הכופר בתחיה"מ בהדי האחרים שאין להם חלק לעוה"ב מחמת גודל רשעותם, וא"כ גם בהם הכוונה היא שאין לו חלק בתחיית המתים ואילו לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל תיפוק לי' שגם בלא גודל רשעת העבירות הנזכרות, אלא גם בפחות מזה, אין להעובר עליהן חלק לתחיה"מ משום שאינו בגדר צדיק גמור*) (ומה שרצה העיקרים לומר בתחילה שם שתחיית המתים המוזכרת בהמשנה ובהגמרא שם היא עולם הנשמות לאחר מיתה, ולא תחיה"מ ממש, כבר דחה הבאר שבע בריש פרק חלק את דבריו בטוב טעם, וגם העיקרים עצמו שם דחה דרך זה).

שו"ר שהבאר שבע בריש פרק חלק שם נתעורר בהנ"ל, וכתב שלעולם גם מי שאינו צדיק גמור יקום לקבל שכרו, רק שהמדריגה האחרונה שבאה לבסוף תהי' רק לצדיקים גמורים. מיהו בדברי הרמב"ם אין זכר מזה, וא"כ אכתי קשה כהנ"ל דתיפוק לי' שאינו קם משום שאינו צדיק גמור**).

כנגד מדה כיון שבשניהם יש נתינת שכר, ולעולם גם הכופר בעולם הנשמות שלאחר מיתה אין לו חלק באותו עולם, רק שרבותא קמ"ל שאפילו הכופר בתחיה"מ, שהוא ענין אחר קצת, אין לו חלק בעולם הנשמות שלאחר מיתה משום מדה כנגד מדה כיון ששניהם הם בגדר זמן קבלת שכר. וגם כוונת הרמב"ם בהעוה"ב שהזכיר בהלכות תשובה, היא לעולם הנשמות שלאחר מיתה, אבל בתחיה"מ, גם בפחות מזה לית לי' חלק כיון שאינו צדיק גמור.

*) ועכ"פ ממה שתנא בהרישא שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב לק"מ על הרמב"ם משום שכבר ביאר העיקרים שהרישא כולל גם את העוה"ב שלאחר מיתה בעוה"ז כמו שהבאנו לעיל בפנים.

**) ואולי מחמת הדוחק צ"ל שהרמב"ם סובר שהמשנה איירי גם בהסיפא בעולם הנשמות שלאחר מיתה והרי הוא גורס, הוא כפר בתחיה"מ לפיכך לא יהי' חלק לעוה"ב, וס"ל שגם זה מיקרי מדה

בתחיה"מ (ובאמת אילו הי' הרמב"ם גורס בהמשנה האומר אין תחיה"מ מן התורה, או אם הי' סובר שיהיו ב' פעמים תחיית המתים וכהדעות שהבאתי באות ג', אז הי' אפשר להמציא דרכים איך ליישב את הרמב"ם, אבל לא אאריך בזה כי ברמב"ם אין זכר לזה).

ז) עוד בענין הנ"ל.

הנה לפי הרמב"ם בפיה"מ שם שסובר שתחיית המתים היא מעיקרי הדת, יוצא שהכופר בתחיית המתים עושה עבירה מסוימת, כי י"ל שלכפור בעיקרי הדת הרי זה בגדר אביזרייהו דעבודה זרה, אבל לפי החולקים על הרמב"ם בפיה"מ שם וסוברים שאין מושג של עיקרי הדת, הלא המה האברבנאל בספר ראש אמנה, והרדב"ז בתשובה שמ"ד, והחת"ס בהתשובה האחרונה בחלק יו"ד, יוצא שבמה שהוא כופר בתחיה"מ אין הוא עושה שום עבירה מסוימת, דהא לא מצינו שום ציווי מסוים להאמין בתחיה"מ, ואע"פ שכו"ע מודו שיש לכה"פ עיקר אחד, דהיינו שכל התורה כולה היא מן השמים, אבל בע"כ צ"ל שאירי המשנה באופן שא"א לתופסו משום כופר בדבר אחד מהתורה, דהא כופר בתורה תני לחודה שאין לו חלק לעולם הבא, וא"כ בע"כ צ"ל שהכופר בתחיית המתים איירי באופן שהוא טועה ואינו מקבל שתחיית המתים היא חלק מהדת והתורה דבכה"ג אינו נקרא כופר בתורה (כיון שאינו כופר בדבר שהוא יודע שאצל חז"ל הרי הוא חלק מהתורה, וכבר הבאנו חילוק זה מהגר"ח מבריסק בפרשת יתרו על אנכי ה' אלקיך עיי"ש),

ברם באמת הרמב"ם בפיה"מ לא כתב שתחיה"מ היא רק לצדיקים גמורים אלא כתב רק צדיקים, וא"כ אולי כל מי שזכויותיו מרובות מעונותיו הרי הוא בכלל, ודלא כהעיקרים שהבין שרק צדיקים גמורים קמים, וכבר הבאנו ענין זה לעיל באות ב'. ומעתה לפ"ז אתי שפיר המשנה גם לפי הרמב"ם, והיינו משום שאירי בצדיק שרובו זכויות, ולכן צריכים בכופר בתחיה"מ את הטעם של מדה כנגד מדה כי בלא זה הי' עדיין נקרא צדיק כיון שרובו זכויות אע"פ שבכלל חובותיו הוא העובדא שהוא כופר בתחיית המתים, וכן לכן הוצרך התנא בהשאר לומר שאין לו חלק משום העולות הנ"ל (והעולות הנ"ל הן כל כך חמורות עד שיש בכוחן להכריע גם כנגד רובו זכויות), אבל בפחות מכאן שפיר הי' זוכה לחלק, אבל אם צריכים צדיק גמור, א"כ צ"ע כהנ"ל איך נלמוד את המשנה, הלא גם בעולה שהיא פחותה ממה שנוכר בהמשנה הרי כבר נפקע ממנו השם של צדיק גמור, אפילו אם כל שאר מעשיו הן זכויות.

ו) עוד בענין הנ"ל.

גם יש לתמוה דהא מדברי הרמב"ם בפיה"מ שם מבואר שהכופר בתחיה"מ אין לו חלק לעוה"ב מצד שהוא אחד מעיקרי הדת (ומשמע אפילו אם רובו זכויות), וכן הכופר באחד משאר עיקרי הדת אין לו חלק, ופשוט שמטעם זה גם אין לו חלק בתחיה"מ ולא רק שאין לו חלק בעולם הנשמות לאחר מיתה, ואילו מהגמרא שם משמע שהטעם הוא רק משום מדה כנגד מדה שזהו טעם מיוחד רק לכופר

וא"כ יוצא כהנ"ל שלפי הסוברים שתחיה"מ אינה בגדר עיקר הדת הרי אינו עושה שום עבירה מסוימת, וא"כ חזינן ששייך למנוע ממנו טובה משום מדה כנגד מדה אע"פ שלא עשה שום עבירה, וצ"ע.

ח) עוד בענין הנ"ל.

גם נראה שאין כוונת הגמרא שם לומר שמי שכופר בתחיית המתים לא יקום כלל, אלא בודאי יקום לקבל את דינו (וכהדעה שהכל קמים), רק הכוונה היא שלא תהי' לו תועלת מתחיה"מ.

ט) בענין עניית אמן על הברכה של תחיית המתים.

הנה באו"ח סי' קכ"ד סעי' ו' ובמ"ב שם מבואר שכשהוא עונה אמן על ברכת הודאה הרי הוא צריך לכוון שהדבר הוא אמת, אבל כשהוא עונה אמן על ברכת בקשה הרי הוא צריך לכוון ג"כ שהוא מתפלל שהדבר יקום. ובביאור הלכה שם ר"ל שיש מחלוקת בין הב"ח להמג"א בענין איזו כוונה צריכים לכוון כשעונים אמן על ברכת מחי' המתים, דהב"ח סובר שצריכים לכוון רק שהדבר הוא אמת, ואילו המג"א סובר שצריכים לכוון גם

שהוא מתפלל שיקום במהרה. ויש להסביר את סברות המחלוקת בג' דרכים.

א', שהב"ח סובר דכיון שלא נזכרה בתוך הברכה שום בקשה שתתקיים תחיית המתים במהרה, ממילא לא שייך לכוון כן בעניית האמן*, והמג"א סובר ששפיר שייך להתכוין שתתקיים במהרה אע"פ שלא נזכר דבר זה בתוך הברכה.

ב', דלכו"ע שייך להתכוין שענין מסוים יתקיים במהרה אע"פ שלא נזכר דבר זה בתוך הברכה, רק שהב"ח סובר שזמנה קבוע בהאלף השביעי ולא שייך בכלל שתתקיים במהרה, והמג"א סובר כהדעה שגם בימות המשיח יחיו מתים (הובאה לעיל כאן) ומש"ה שפיר שייך שתתקיים במהרה ע"י המהלך של אחישנה כמו עצם ימות המשיח.

ג', דלכו"ע יחיו מתים בזמן משיח, וכן לכו"ע שייך לכוין שתתקיים במהרה אע"פ שלא נזכר ענין זה בתוך הברכה, רק שהב"ח סובר דכיון שזה תלוי בימות המשיח, א"כ לא שייך שום תפילה במיוחד על תחיה"מ, אלא כיון שזה תלוי במתי

הלא אם זכה, בודאי שנאמן בעל הבית לשלם שכרו (אבל מה שמבקשים פרנסה ורפואה וכדומה אין הכוונה שמבקשים שנזכה לזה בתורת שכר), ומה שלכאורה מצינו בקשות כאלו כגון ותן שכר טוב וכו' ושים חלקנו עמהם, וכן הרחמן הוא יזכנו לימות המשיח ולחיי העוה"ב, עי' בסידורו של רבי יעקב עמדין שפי' שושים חלקנו עמהם אינה בקשה לקבלת שכר אלא בקשה שתהי' לנו הסייעתא דשמיא להרויח את השכר, ואולי שייך לכוין את פירושו גם כאן בתחיה"מ.

* ודע שא"א לומר שיכוין בסתם שהלואי שתתקיים תחיה"מ בלי כוונה שתתקיים במהרה, כי הא ודאי שתתקיים כמו שמרומז בכתובים, ואין צריכים לזה שום תפילה ובקשה.

וגם אין כאן המקום לכוין שהוא עצמו יזכה להיות מן הקמים בתחיה"מ (עי' לעיל כאן שהבאתי ש"א שאין הכל קמים) כי הברכה כאן עוסקת בכלליות הענין של תחיה"מ ולא בנוגע ליחידים אבל לבקש שמה שמוזכר יקרה במהרה אינו נחשב ענין אחר. ועוד דמה שייך לבקש שיזכה לקבל שכר,

יבוא משיח א"כ מן הראוי להתפלל רק שמשוּח יבוא במהרה (ותחיה"מ אינה כמו קיבוץ גליות, והשיבה שופטנו, ועשיית דין ברשעים, והרמת קרן צדיקים, משום שי"ל שכל אלו הרי הם דברים שיכולים לקרות גם בלי ביאת המשיח, וצ"ע. וע"ע במגילה סוף דף י"ז).

וע"ע בבה"ל שם שר"ל שפליגי הב"ח והמג"א גם בנוגע לברכת מגן אברהם.

כתבו לכם את השירה הזאת וגו' (ל"א, י"ט).

בענין איך לומדים מכאן מצוה לכתוב את כל הספר תורה.

הנה בסנהדרין דף כ"א ע"ב דרשינן מהפסוק של כתבו לכם את השירה הזאת וגו' שיש מצוה לכתוב ספר תורה, וביאר הרמב"ם בריש פ"ז מהל' מזוזה תפילין וספר תורה שאע"פ שכתוב כאן רק שיכתבו את השירה, אבל הלא אי אפשר לכתוב את השירה לבד כי אין כותבין פרשיות (פרשיות) ומש"ה בע"כ הרי הוא כותב ספר תורה שלימה. ועי' בשאגת ארי' בסי' ל"ד שחקר האם כוונת הרמב"ם היא לומר שבאמת המצוה היא לכתוב רק את השירה רק שמשום הסיבה צדדית הנ"ל הרי הוא צריך לכתוב את כל התורה, או האם המצוה היא לכתוב את כל התורה רק שהפסוק גילתה לנו כך ע"י שכתוב שהוא צריך לכתוב את השירה והרי לכתוב את השירה לחוד אי אפשר. והסיק שהמצוה היא לכתוב את כל התורה, אלא שהקשה שמנ"ל באמת שיש מצוה כזו הלא מהא שציוותה התורה לכתוב את השירה חזינן

רק שהוא צריך לכתוב חומש דברים שהרי הרמב"ם פוסק שמותר לכתוב חומשין. ועי' עוד בספר האשכול בתחילת הל' ספר תורה שכתב כעין דברי הרמב"ם, אלא שהאשכול כתב שידעינן שהוא צריך לכתוב את כל התורה בק"ו מהשירה, כי אם חייבים לכתוב את דברי המוסר שנאמרו כדי לדרבן אותנו לקיים את התורה, כ"ש שאת התורה עצמה חייבים לכתוב.

ולפי דברי האשכול לכאורה אפשר להבין שיש באמת שני חיובים נפרדים, א', לכתוב את השירה, ומזה ילפינן מק"ו חיוב שני לכתוב את כל התורה, ובאמת הרי הוא צריך לכתוב את השירה בנפרד, וגם לכתוב ספר תורה (אבל לפי הרמב"ם נאמר רק דין אחד שהרי הרמב"ם נוקט שאי אפשר לכתוב את השירה לבדה).

מיהו לפ"ז צ"ע, דהא חזינן שהדין הראשון לכתוב את השירה אינה נוהגת לדורות, וא"כ איך אפשר ללמוד מזה מצוה לדורות של כתיבת כל התורה, הלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, דהיינו לשעה ולא לדורות, וא"כ בע"כ צ"ל שנאמר רק דין אחד, דהיינו לכתוב את כל התורה, רק שהודיעה לנו התורה דבר זה על ידי שציוותה לכתוב את שירת האזינו, דמזה יש לעשות ק"ו לכל התורה, אבל לעולם לבסוף יש רק דין אחד של כתיבה דהיינו של כל התורה.

ועי' עוד בפ"י הרלב"ג על התורה (הובא גם בספר הכתב והקבלה על פסוק י"ט) שמשמעות הפרשה היא לכל התורה אע"פ שכתוב "השירה". ולפי דבריו יוצא שנאמר רק דין אחד של כתיבת ספר תורה. וז"ל הרלב"ג, כבר נתבאר אחרי זה

שהשירה היא דברי התורה בכללה עד תומה שנאמר ויכתב משה את השירה הזאת (ל"א, כ"ה), ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם (ל"א כ"ד), וזה מעיד שהשירה הזאת רצה בו כל דברי התורה בכללה וגם השירה עמה. והנה יורה שזה הוא ענין התורה בכללה שנאמר לקח את ספר התורה ושמטתם אותו מצד ארון ברית ה' (ל"א כ"ו), וכן תמצא אחר זה שאמר הקהילו ראשי שבטיכם ושוטריכם ואדברה באזניהם את כל הדברים האלה (ל"א כ"ח), וזה דבר שאינו ראוי שיאמר על השירה לבדה. והנה אמר ג"כ וידבר משה באזני כל קהל ישראל את כל דברי השירה הזאת עד תמם (ל"א א'), ואמר בסוף ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצוו את בניכם לשמור ולעשות את כל דברי התורה הזאת (ל"ב מ"ה מ"ו), וזה כולו ממה שיוורה בלי ספק שהכוונה במה שכתוב כתבו לכם את השירה הזאת היא כוללת כל דברי התורה והשירה עמהם עכ"ל.

וכן יוצא גם מפירושו של הכתב והקבלה בדבריו על פסוק י"ט, דעיי"ש שכתב שי"ל שהכוונה בעצם המלה

"שירה" כאן היא לכל התורה, כמו שאמרו חז"ל בחולין דף קל"ג ע"א "שר בשירים על לב רע זה השונה לתלמיד שאינו הגון", ובחגיגה דף י"ב ע"ב אמרינן שהכוונה ב"ובלילה שירה עמי" היא לעיסוק בתורה בלילה, והא שהתורה נקראת שיר הרי זה כי המלה שיר באה מהמלה ישר, כי עיקר תכונתו של שיר הוא התיאום בין המלים וכן בין הצלילים השונים, דהיינו שכולם הם ישרים ומתאימים זה לזה, וכן התורה נקראת ישר וכדכתיב ביהושע פרק י' ובשמואל ב' פרק א' ספר הישר ומתרגמינן ספרא דאורייתא, וכן כתוב פקודי ה' ישרים, ומש"ה התורה נקראת שיר כיון שהיא ישרה כמו שיר, ומעתה שפיר י"ל שהכוונה בכתבו לכם את השירה הזאת היא לכל התורה כי היא נקראת שיר כיון שהיא ישרה כמו שיר, ומאי דאמרינן בע"ז דף כ"ה ע"א שרבי יוחנן אמר שספר הישר הוא ספר בראשית על שם אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים, ורבי אלעזר אמר משנה תורה כי כתוב בו ועשית הישר והטוב, אין הכוונה לאפוקי את החומשים האחרים, אלא גם כולם נקראו ספר הישר, רק שספר בראשית או דברים נקראו גם בפני עצמם ספר הישר מהטעמים הנ"ל, עכ"ד הכתב והקבלה.

האזינו

לכל אדם כדי שכל איש ואשה ידענה וישגרנה בפיו ויזמרו אותה, ואולי שלזה שתף יהושע בדבור הזה כדי לצוואתו שיעזור בכתיבת השירות האלה הרבות למשה רבו כדי שלא תכבד עליו הכתיבה כולה ביום מותו. וזהו ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ר"ל מיד עתה תכתבו את השירה הזאת פעמים הרבה עכ"ל.

עוד צ"ע דבפרק ל"א פסוק י"ט כתיב ולמדה את בני ישראל, בלשון יחיד, וכן בפסוק כ"ב שם כתיב וילמדה (משה) את בני ישראל, בלשון יחיד, וכן בפסוק כ"ח כתיב הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושטריכם ואדברה באזניהם את הדברים האלה ואעידה בם את השמים ואת הארץ, וכן בפסוק ל' כתיב וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תמם, הכל בלשון יחיד, ואילו בפרק ל"ב מ"ד כתיב ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם הוא והושע בן נון, הרי שבפסוק זה הוזכר גם יהושע בנוגע להדיבור.

והרמב"ן בדבריו על פסוק י"ט כתב על זה בזה"ל, וילמדה את בני ישראל, למשה שהוא העיקר, כי ממנו ישמעו וילמדו, כי גם יהושע הי' מלמד עמו כמו שאמר בסוף הוא והושע בן נון (ל"ב, מ"ד) עכ"ל.

והאבן עזרא בדבריו על פרק ל"ב פסוק מ"ד כתב בזה"ל, כמו אז ישיר משה ובני ישראל, גם זאת להגדיל מעלת יהושע לעיני הכל עכ"ל.

ויאמר ה' אל משה וגו' קרא את יהושע והתיצבו באהל מועד וגו' (ל"א, י"ד). כתבו לכם את השירה הזאת (ל"א י"ט).

בענין מהותה של שירת האזינו.

א. הערות על לשונות הפסוקים כאן ודברי המפרשים על זה.

הנה לעיל בפרשת וילך בפרק ל"א פסוק י"ט כתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת בלשון רבים, ואילו בפסוק כ"ב שם כתיב ויכתב משה את השירה הזאת ביום ההוא בלשון יחיד. וכתב על זה הרמב"ן בדבריו על פסוק י"ט בזה"ל, על דרך הפשט למשה ויהושע שניהם יצוה שיכתבוה כי רצה לעשות יהושע נביאו בחיי משה, והנה משה כתבה ויהושע עומד עמו וקורא ורואה, וזה טעם ויכתוב משה עכ"ל.

והאבן עזרא שם כתב בביאור "כתבו" וז"ל, מצוה שיכתוב אותה משה, גם כל מבין לכתוב עכ"ל.

והאברבנאל (בדבריו על ל"א, י"ט) כתב וז"ל, ולכן צוה למשה וליהושע שיכתבו את השירה הזאת ואין הכוונה ששניהם יכתבו אותה על ספר תורת אלקים, כי בספר התורה חלילה שיכתוב יהושע אפילו אות אחת, אבל צוה אלקים שיכתבו מהשירה הזאת תופסים רבים לתת אותה

והאברבנאל בדבריו על פרק ל"ב פסוק מ"ד כתב בכיאר דבר זה שהטעם למה כתוב ג' פעמים שמושה לימד אותה (דהיינו בפרק ל"א בפסוק כ"ב, וכן בפסוק כ"ח שם [פסוק ל' קאי על אותו פעם שבפסוק כ"ח], וכן בפרק ל"ב פסוק מ"ד אשר שם נזכר גם יבושע), הרי זה כי לימד באמת ג' פעמים, וז"ל שם, דעתי הוא שמושה רבינו דבר השירה הזאת שלש פעמים, כי בראשונה למדה לאנשים מבני ישראל שנמצאו אצלו מיד כשבאתהו הנבואה, ועל הפעם הזאת נאמר בפרשת וילך ויכתוב משה את השירה הזאת ביום ההוא וילמדה את בני ישראל, שלמדה לאותם שנמצאו שם, לא לכל העם, ולכן לא אמר שם לכל בני ישראל. הפעם השנית למדה לזקנים ולשוטרים שצוה שיקראום, ואז למד אותה אליהם, וזהו שאמר שם הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושוטריכם ואדברה באזניהם את הדברים האלה ואעידה בם את השמים ואת הארץ, ושם כתוב וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תמם, וקהל ישראל שם הם הקהל אשר צוה להקהיל שהם הזקנים והשוטרים, לא העם. הפעם השלישית דבר את השירה אל העם בכללו, כי קבצם להשמיעה לכלם, ועל הפעם הזאת אמר כאן ויבא משה

וידבר את דברי השירה הזאת באזני העם הוא והושע בן נון, כי נשתתף עמו בחייו בזה כדי שהעם יחשבוהו בעיניהם עכ"ל.*).

גם יש לעיין מה היא הכוונה ב"שימה בפיהם" (ל"א, י"ט).

והאברבנאל בדבריו על פרק ל"א פסוק י"ט כתב על זה וז"ל, אמנם בענין הלמוד אמר בלשון יחיד ולמדה את בני ישראל כנגד משה שילמדה להם בהבנתה וידיעתה כראוי ואמר עוד שימה בפיהם ולשיר ולנגן אותה בנועם עכ"ל.

והאבן עזרא כתב ש"שימה בפיהם" פירושו הוא שידעו אותו בעל פה ("שידעו בגרסא").

גם צ"ב מה היא הכוונה במה שכתוב "ואדברה באזניהם" (ל"א, כ"ח), וכן "וידבר משה באזני כל קהל ישראל" (ל"א, ל'), וכן "וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם" (ל"ב, מ"ד). והנה בספרי פירשו שהכוונה במה שכתוב "באזני העם" היא "שהי' משקעם באזניהם", מיהו לא ברור מה היא הכוונה בזה, דלכאורה הכוונה היא שידעו אותה בעל פה**), מיהו לפי האבן עזרא הרי כבר כתוב כן ב"שימה בפיהם".

שוב בפרק ל"ב פסוק מ"ד שדיבר את כל דברי השירה באזני העם הרי זה פעם ב', ואז בהפעם הזאת ביאר את כל מה שנרמז בה, ושוב כתיב "הוא" שזהו פעם ג', ושוב כתיב שם והושע בן נון, שזהו פעם ד' ובפעם הרביעי יהושע הי' זה שלימד.

** ועי' בפ"י תולדות אדם על הספרי שפ"י שהכוונה היא שילמדה להם הרבה פעמים. והספרי דבי רבי פי' שהדברים יהיו נכנסים באזניהם.

* ועי' במלבי"ם בדבריו על פרק ל"ב פסוק מ"ד שכתב שמה שכתוב בפרק ל"א פסוק כ"ח הקהילו אלי וגו' זהו הפעם הראשונה שלימד (וצ"ל שמה שכתוב לעיל שלימד אותה הרי זה כעין הקדמה לכל הפעמים), וצוה להקהיל אליו למחנה לוי' רק הזקנים והשוטרים (מהטעם שביאר שם עי"ש) אבל למעשה באו כל העם, ולכן כתוב שם בפסוק ל' שלימד אותה לכל הקהל, ובהפעם הזאת אמר את כל השירה בלי להפסיק לבאר ביאורים, ומה שכתוב

ב. דרך חדש בכל הנ"ל.

ונראה לומר דרך חדש כדי ליישב חלק מהנ"ל, די"ל שלשירת האזינו היו שני דינים, חדא, שהיתה חלק מהס"ת, ועוד הי' לה דין שני, דהיינו דין נפרד של שירה, ודבר שלם בפני עצמה, ובנוגע להדין השני הזה היתה דומה לספרי כתובים, דהנה הגר"ח ביאר שהחילוק בין נביאים לכתובים הוא שבנביאים הקב"ה צוה להנביא לומר את הדברים לכלל ישראל בעל פה, ואח"כ לכתוב את מה שאמר בעל פה, אבל המסירה לכלל ישראל היתה צריכה להיות בעל פה, ואילו בכתובים הקב"ה צוה לכתוב את הדברים ולקרותם לכלל ישראל מתוך הכתב, ונראה דכן הי' גם בשירת האזינו, דהיינו שהדין השני הי' דוגמת כתובים, דהיינו שהקב"ה צוה בתחילה לכותבה, וכדכתיב כתבו לכם, ולמוסרה בתחילה לכלל ישראל בכתב.

ונראה להוסיף שמצד הדין השני של כתיבת השירה, הי' לדברי השירה דין של תורה שבעל פה, וכמו כל נביאים וכתובים דנראה שמצד עצם מהותם הרי הם בגדר תורה שבעל פה, שהרי עד שבא הנביא היו כל דבריו מסורים למשה בעל פה, וא"כ נהי שאח"כ הי' דין לכותבם אבל בכל זאת הרי זה כמו משניות שהם תורה שבעל פה שאח"כ נכתבו (ועי' בזה בהקדמה באות ב' סק"ב), משא"כ חמשה חומשי תורה הרי הם בגדר תורה שבעל פה, כי מתחילתן נמסרו לישראל רק בכתב כי משה הי' כסופר קדמון שהעתיק מהספר תורה שכתוב אש שחורה על גבי אש לבנה

כמש"כ הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה, וגם כשאמר משה את הפרשה לכלל ישראל אמר להם שכך כתוב בהס"ת הנ"ל (וכבר ביארתי ענין זה בהקדמה שם), ומעתה בנוגע להדין השני הנ"ל של שירת האזינו י"ל כמו שכתבנו שהיתה להשירה דין של תורה שבעל פה כי הגדר לא הי' לכתוב את החלק הזה של תורה שבכתב ולמוסרו לכלל ישראל בכתב, כלומר להעתיק מהספר תורה, אלא הדברים ניתנו לו בהר סיני גם בצורת תורה שבעל פה ונצטוו לכתוב דברים אלו שניתנו בעל פה ולמוסרם לכלל ישראל כתוב.

ומעתה י"ל שמה שנצטוו בקרא דשימה בפיהם ללמדה בעל פה הרי זה רק מצד הדין השני של השירה שהיא בגדר תורה שבעל פה, אבל מצד שהיא חלק מהספר תורה הי' אסור לאומרה בעל פה, רק שהותר לאומרה בעל פה מצד הדין כתובים שלה, אבל אסור להתכוין לאומרה בעל פה בתורת חלק מחמשה חומשי תורה.

מיהו אע"פ שמצד הדין תורה שבכתב שלה הי' אסור לאומרה בעל פה אבל בכל זאת לא הי' שום איסור אם ידעו אותה בעל פה (כי י"ל שאין איסור להרהר בעל פה דברי תורה שבכתב, עי' בזה בספרי על ב"ק בחלק א' אות נ').

ולפ"ז י"ל שבאמת הי' חיוב לדעת אותה בעל פה גם מצד הדין של תורה שבכתב, ושזהו הכוונה במאי דאמרינן באזניהם שישתקעו באזניהם, דהכוונה היא שידעו אותה בעל פה בלי להגיד אותה בעל פה (*), וכך הי' עיקר דינה מצד הדין

באזניהם שהרי יכולים לאומרו בפה מתוך הכתב.

(* מיהו העירוני דסו"ס אין הכרח שישאר

תורה שבכתב שלה, ומה שכתוב שימה בפיהם דהכוונה היא שיגידו אותה בעל פה ממש וכמו שהבאנו מהאבן עזרא, דבר זה הותר רק מחמת הדין תורה שבע"פ שלה. ומעתה י"ל שמה שהי' ממונה על הדין של תורה שבכתב של השירה, ואילו יהושע הי' זה שהי' ממונה על הדין של תורה שבעל פה של השירה, ומכיון שגם מצד הדין של תורה שבעל פה נצטוו לכותבה, וכמו בכתובים, לכן כתיב כתבו לכם בלשון רבים, ושוב כתוב ולמדה את בני ישראל בלשון יחיד כי זה קאי רק על משה, והכוונה היא שילמד להם פירושו בפנים, אבל לא שיגידו אותו בעל פה, ושוב כתוב שימה בפיהם בלשון יחיד כי זה קאי רק על יהושע שהוא הי' ממונה על זה שישירו אותה בעל פה בתורת הדין כתובים שלהם. ומה שכתוב לבסוף ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם הוא והושע בן נון, הכוונה במה שכתוב "באזני" היא שידעו אותה בעל פה בלי להגיד אותה, וזה הרי היו חייבים בין מצד הדין של תורה שבכתב שלה ובין מצד הדין של תורה שבעל פה (אלא שמצד הדין של תורה שבעל פה היו צריכים גם לאומרה בעל פה), ולכן כתיב הוא והושע בן נון כי הענין הזה לדעת אותה בעל פה הי' נמסר לשניהם.

מיהו בדברינו הנ"ל נקטנו דלא כמו שיוצא מרבינו יונה, הובא בתלמידי רבינו יונה בברכות על המשנה בדף ט' ע"ב, דתנן שהקורא קריאת שמע אחרי הזמן "לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה", ופי' רבינו יונה שהכוונה בלא הפסיד היא שאינו עובר על האיסור שלא לומר תורה שבכתב בעל

פה, כי כיון שמותר לומר פרשיות קריאת שמע בעל פה לשם קיום מצות קריאת שמע ה"ה שמותר גם כשאינו מקיים בזה מצות קריאת שמע, פי' שיסוד האיסור הוא שלא לשנות את צורת הדברי תורה, ואילו להדברי תורה של ק"ש יש צורה גם בעל פה, ומש"ה כשהוא אומר אותם בעל פה אין הוא נותן להם צורה חדשה (כן שמעתי ממור"ר זצ"ל בביאור דברי רבינו יונה), ומעתה לפי הנ"ל צריך לצאת ששירת האזינו מותר לאומרה בעל פה גם בתורת תורה שבכתב כיון שיש דין לאומרה בעל פה בתורת שירה כעין כתובים.

מיהו באמת גם לפי רבינו יונה י"ל כדרכנו הנ"ל בשינוי קצת, והיינו שאפילו אם נאמר שלפי רבינו יונה גם מצד הדין של חמשה חומשי תורה לא הי' איסור לאומרה על פה וכסברתו לענין קריאת שמע, אבל גם לא הי' חיוב לאומרה בעל פה, משא"כ מצד הדין כתובים שלה הי' חיוב לשיר אותה בעל פה מהפסוק של שימה בפיהם, וא"כ י"ל שמש"ה התיחס ענין זה רק ליהושע. ולפ"ז הכוונה בישתקע באזניהם אינו שמצד היותה חלק מהספר תורה הרי היא חייבת להשאר באזניהם, אלא הכוונה היא שהיא יכולה להשאר באזניהם ואין חיוב לאומרה בעל פה. מיהו צ"ע למה הי' קיים חילוק כזה, ולמה לא הי' חיוב לאומרה בעל פה גם מצד הדין של חמשה חומשי תורה, דבשלמא אם מצד הדין של חמשה חומשי תורה הי' אסור לאומרה בעל פה, אז הי' שפיר מובן למה הי' חיוב לאומרה בעל פה רק מצד הדין כתובים שלה, והיינו משום האיסור לומר תורה שבכתב בעל פה, אבל אם

ליכא חילוק לענין איסור למה קיים חילוק לענין חיוב, ולמה לא הי' חיוב לאומרה בעל פה גם מצד היותה חלק מהס"ת, ולא עוד אלא אולי גם ביתר הס"ת הי' קיים חיוב כזה אם רק לא הי' אסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, ויש ליישב.

ועוד י"ל, דאולי מודה רבינו יונה שאם הוא יקרא קריאת שמע אחרי הזמן ויאמר שהוא מתכוין לומר את הפרשיות בתורת פרשיות שבתוך הספר תורה בלי קשר לזה שהן פרשיות קריאת שמע, הרי זה אסור, רק שרבינו יונה איירי שקורא אותן בתורת פרשיות קריאת שמע אע"פ שהוא יודע שאינו יוצא עכשיו את המצוה. ודרך זה הוא דלא כביאורו הנ"ל של מו"ר זצ"ל.

וז"ל תלמידי רבינו יונה בברכות שם, דאתא לאשמועינן שאע"פ שדברים שבכתב לא נתנו לאומרן על פה, ושאר פסוקים אינו יכול לקרוא, אפ"ה קריאת שמע יכול לקרותה בעל פה, ואע"פ שאינו קורא אותה

לשם חובה, דכיון שניתנה לאומרה על פה לחובה יכול לאומרה אפילו שלא לחובה כל הפעמים שירצה עכ"ל.

וביותר י"ל שחלוק הוא קריאת שמע משירת האזינו, כי בקריאת שמע החובת קריאה היא לקרוא את הפסוקים בגלל היותם פסוקים הכתובים בתורה, אבל בשירת האזינו לא הי' חיוב לכתוב ולידע אותם בעל פה בתורת פסוקים הכתובים בהספר תורה, אלא בזכות עצמם, דהיינו שניתנו בתחילה כחלק מהס"ת וכן ניתנו בתורת שירת האזינו, וא"כ י"ל שדברי רבינו יונה שייכים רק במצות קריאת שמע, כי התם להפסוקים יש קריאה בעל פה מצד היותם פסוקים בהתורה, ולכן הרי זה מותר גם כשאינו יוצא ידי מצות קריאת שמע כיון שיש להם מיהא צורה של בעל פה גם בתורת פסוקי תורה, משא"כ לפסוקי האזינו אין שום היתר לאומרם בעל פה בתורת היותם פסוקי תורה, אלא רק מצד היותם גם פסוקי שירת האזינו.

וזאת הברכה

השקיע מאמץ וכובד ראש. ובירך מילה במילה במתינות, וכשהייתי אצל הצדיק ר' יודל סגל ממנצ'סטר זצ"ל לברכה, הבחנתי שבעת שנותן ברכה נהי' אדום.

"בחיד"א יש סדר שלם כיצד לברך, לומר קודם ברוך השם, ובעמוד השחר".

פלוני סיפר שהי' פעם אצל הקהלות יעקב וביקש ברכה לכמה אנשים, ובסוף אמר ששכח עוד אחד שיברכהו, אמר לו הסטייפלר אין לי כל כך הרבה. עד כאן העתקתי את דברי רבי אליהו מן כפי שראיתי אותם מודפסים בחוברת מסוימת.

ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר וגו' (ל"ד, ד').

פירש"י וז"ל, כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבע לכם הקב"ה קיימה עכ"ל.

א. שלמשה רבינו הי' גם הסוג של עבדות ה' שיש למלאך.

הנה מדברי רש"י הנ"ל יוצא שמשה רבינו נשתנה משאר בשר ודם בזה שהיתה לו מצוה מסוימת לקיים לאחר מותו. והנה הקיום מצוה הזה הי' בלי נסיון של יצר הרע שהרי כבר לא הי' לו גוף, וסוג זה של קיום מצוה מצינו רק אצל מלאכים, והיינו משום שאצל מלאכים הרי הקיום של ציוויים הוא עצם תכליתם, משא"כ אצל בני אדם הרי הוא רק אמצעי להגיע להמדרגה של צדיקים יושבים ונהנים מזיו

וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלקים את בני ישראל (ל"ג, א').

בענין למה כתוב כאן איש האלוקים.

עי' באבן עזרא ובאור החיים בענין למה נקרא כאן איש האלקים. וי"ל עוד, דהנה אנו רואים הרבה צדיקים שבתפילתם רועשים עולמות, אבל כשמבקשים מהם ברכה הרי הם מברכים כאילו כלאחר יד, וכמתעסק בעלמא, וכמצות אנשים מלומדה, אשר לבם בל עמם, וכאילו בלי שום רגש או כוונה גדולה, וכאן אמר הכתוב שגם כשבירך משה את כלל ישראל, גייס את כל מדריגותיו של איש אלקים, ועשה ופעל בכוונה והתלהבות והתעמקות.

וראיתי בשם הגאון רבי אליהו מן שליט"א אודות שיחה שהיתה לו עם הגר"ח קניבסקי שליט"א ואמר לו הגר"ח "הי' לי באמת פעם שיחה עם רבי גדלי' (נדל) זצ"ל, הוא אמר שאין זו דרך שכולם באים ומקבלים ברכה, ברכה צריך להיכנס ולהרגיש למצב של המבקש ולתת ברכה באופן אחר (ממה) שכאן מקבלים. אמרתי לו: 'הרי ברכותי בלא"ה לא עוזר כלום, רק שהפלוני חושב שיש בזה משהו, ומחמת כך מספר לפני את דבריו, וזה מרגיעו, אם כן - זה בעצמו קצת רפואה וטובה בשבילו".

רבי מיכל יהודה הי' מיוחד מאד בענין הזה, וכאשר היו מבקשים ברכה הוא

השכינה, דעל ידי העמידה בנסיון ומלחמת היצר הרי הוא הולך ומתכשר ומגיע למדריגה זו, ולכן אין מציאות של ציווי לבני אדם בלי נסיון, ומש"ה דריש רבי יוחנן בשבת דף קנ"א ע"ב ובגדה דף ס"א ע"ב מהפסוק דכתיב "במתים חפשי" שכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות, ומעתה מזה שמצינו אצל משה רבינו ציווי בלי נסיון, חזינן שהי' שייך גם בהדי העבודות ה' של מלאכים דהיינו עבודת ה' וקיום ציוויים משום שזהו עצם מהותו.

ולהלן כאן (ל"ד, ה') כתיב וימת שם משה עבד ה', ויש לבאר שהטעם למה נקרא משה בשם עבד ה' דוקא כאן הרי זה משום שהי' לו ציווי לקיים במיתתו והי' בגדר עבד ה' גם במיתתו וכמו שהביא רש"י ועי' באבן עזרא על וימת שם משה שכתב וז"ל, שאפילו במותו עשה מה שצוהו כעבד עכ"ל, ויש לפרש שכוונתו היא כמו שהביא רש"י שהיתה לו מצוה לקיים לאחר מותו. ברם בפשטות נראה שאין זה כוונת האבן עזרא, שהרי לא הזכיר מזה כלל, אלא כוונתו היא לזה שעלה להר נבו וכדומה (ועי' ביהושע כ"ד כ"ט דכתיב גם על יהושע וימת יהושע בן נון עבד ה', ועי' באברבנאל שם שכתב וז"ל, וקראו עבד ה' לכבודו שהשוהו למשה רבו שנקרא עבד בשעת מותו עכ"ל).

והנה בסוף פרשת בהעלותך כתיב "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה", ופירש"י "בעבדי אע"פ שאינו משה, במשה אפילו אינו עבדי", ומקשים דהא אם אינו בגדר עבד ה' מה מהני מה שהוא גדול בתורה הלא ביו"ד סי' רמ"ג

סעיף ג' נפסק שת"ח שמזלזל במצות הרי הוא כקל שבציבור. ולפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא כך, דהנה ההבדל שבין פועל לעבד הוא שפועל מקיים את רצון בעל הבית לצורך עצמו, דהיינו כדי שיגיע לתשלום השכר, ומה שהוא מקיים את רצון בעל הבית הרי זה בגדר אמצעי כדי להגיע אל השכר, אבל מה שעבד מקיים את הציווי של הבעל הבית אין זה בתורת אמצעי איך להגיע לשכר, אלא משום שזהו עצם מהותו, ובאמת עבד אינו מקבל שום שכר על עבודתו, וא"כ י"ל שהכוונה ב"משה אפילו אינו עבדי" היא כך, דמדוע לא יראתם לדבר במשה אפילו אם לא היתה בו הבחינה של עבודת, דהיינו הבחינה של קיום מצות על דרך מלאך ועבד, דהיינו קיום מצות שלא על דרך אמצעי להגיע לתכלית מסוימת אלא כמו שעבד מקיים ציוויים.

ויש לפרש על פי זה את מה שכתוב בתחילת יהושע ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע משה עבדי מת ועתה קום עבור את הירדן הזה, דלמה הודגש כאן שהי' עבד ה', ולפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא שמשה מת והרי הוא צריך לקיים את הציווי לומר להאבות שהקב"ה קיים את השבועה לתת את א"י לבניהם, וזהו בגלל המדריגה של "עבד" שהיתה לו, ולכן קום עבור את הירדן כדי שיוכל לקיים את הציווי (מיהו מדברי רש"י כאן שהבאנו מבואר שעל סמך הראי' לחוד הי' יכול לומר להאבות, וצ"ע).

ב. ביאור הדעה שמשה לא מת.

עי' בסוטה בסוף דף י"ג ע"ב דתניא רבי

ג. בענין למה מצינו את הענין הנ"ל של קיום ציונים בדרך מלאך רק במשה רבינו, ובענין מה שהנביאים נקראים מלאכים.

והנה יש לבאר שהטעם למה מצינו את הענין הנ"ל שהזכרנו של קיום ציונים בדרך מלאך רק אצל משה רבינו הרי זה משום מדריגתו בנבואה, דעיין ברמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א שהגדיר שהנביא בשעת נבואתו דומה הוא למלאך, כי "נפשו מתערבת במעלת המלאכים הנקראים אישים", וא"כ אין פלא בזה שמשו רבינו שהיתה לו מדריגה מיוחדת ויותר גבוהה של נבואה, ה' דומה למלאך גם בדברים אחרים כגון בנוגע לקיום ציונים בלי נסיון היצר.

והנה דברי הרמב"ם הנ"ל שנפש הנביא מתערבת במעלת המלאכים הנקראים אישים, יכולים לשמש כטעם למה הנביאים נקראים מלאכים כמש"כ רש"י בבמדבר כ' ט"ז שהנביאים נקראים מלאכים, וכן איתא באריכות בריש ויקרא רבה, ובתנחומא בריש פרשת שלח. וע"ע בספרי על אבות אות ש"ז בענין שהנביאים נקראים מלאכים, והבאתי את הדברים בהערה כאן*).

ד. עוד מקום שמצינו שמשו רבינו קיים את ציוני ה' בדרך מלאך.

והנה מצינו בעוד מקום שמשו קיים ציונים על דרך מלאך, דעיין במשך חכמה

ויוציאו ממצרים שכתב שהכוונה היא למשה משום שהנביאים נקראים מלאכים. ועי' בתנחומא ריש שלח ובריש ויקרא רבה שהובאו כל המקורות שנביאים נקראים מלאכים (ובתנחומא שם הביאו שגם כהנים נמשלו למלאכים, ובילקוט שמעוני על בראשית באות ל"ד איתא שכהן גדול דומה למלאך, ובויק"ר בסוף פר' כ"א א"ר פנחס בשעה

אליעזר הגדול אומר שנים עשר מיל על שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל בת קול משמיע ואומר וימת משה ספרא רבה דישאל, ויש אומרים לא מת משה, כתיב הכא וימת שם וכתוב התם ויהי שם עם ה', מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש, ולפ"ז יש לדחות את הנ"ל ולומר שהדרש הנ"ל שהביא רש"י בחומש כאן אזיל שמשו רבינו לא מת ומש"ה ה' שייך עוד לקיום מצות הרגיל.

מיהו צ"ע על זה דאם לא מת איך שייך שיודיע לאברהם יצחק ויעקב. ועוד דאיך שייך בכלל לומר שלא מת הלא כתוב וימת. וביותר נראה לומר שכוונת היש אומרים הנ"ל במס' סוטה היא להך ענין גופא שביארנו, והיינו דבודאי מבחינה גשמית משה רבינו מת, רק שלא מת במוכן שהוא עודנו עומד ומשמש כמו מלאך ויש לו עוד החיות של מלאך.

מיהו עי' באור החיים על וימת שם משה שכתב וז"ל, וימת שם, פרוש שם לבד הוא שמת, אבל הוא חי במקום אחר קדוש ועליון על פי ה' עכ"ל, וא"כ אולי זהו הכוונה ב"לא מת", אבל עכ"פ האור החיים בכלל לא הביא את המחלוקת הנ"ל בסוטה. ובעין יעקב בפי' עיון יעקב איתא שכתוב וימת כדי שלא להוציא לעז על הצדיקים הראשונים.

(* "הרמב"ם בפירוש המשניות כתב שמושלם במעלות הרי הוא נקרא איש אלוקים ומלאך ה' כגון הא דכתיב בשופטים פרק ב' ויעל מלאך ה' מן הגלגל ואמרו חז"ל שזה פנחס.

"והנה בתרגום ובמפרשים במקומות הנ"ל פירשו שהכוונה במלאך ה' היא לגדר נביא. ועיין עוד ברש"י בבמדבר כ' ט"ז על הא דכתיב וישלח מלאך

משה נצטוה במצוה לגמרי חדשה.

ה. בענין מה שנביא חייב לכבד את המלך.

והנה יש עוד דבר שאפשר ליישב ע"י מה שהראנו שנביא הוא בבחינת מלאך, דעיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שכתב וז"ל, ויושב על כסא מלכותו בפלטרין שלו, ומשים כתר בראשו, וכל העם באין אליו בעת שירצה, ועומדין לפניו ומשתחוים ארצה, אפילו נביא עומד לפני המלך ומשתחוה ארצה שנאמר הנה נתן הנביא ויבא לפני המלך וישתחו למלך, אבל כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אם רצה, ואינו עומד לפניו אלא המלך עומד לפני כהן גדול שנאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד, אעפ"כ מצוה על כהן גדול לכבד את המלך ולהושיבו ולעמוד בפניו כשיבא לו, ולא יעמוד המלך לפניו אלא כשישאל לו במשפט האורים, עכ"ל הרי שאפילו נביא

בריש פר' שמות שביאר את הענין שהאריך בו הרמב"ם בהל' יסודי התורה שכל ישראל היו עדים ושמעו איך שהקב"ה מדבר עם משה רבינו ולכן לא שייך שיבוא נביא ויסתור את נבואת משה רבינו אלא נדע מיד שהוא נביא שקר, והקשה על זה וז"ל, איך צוה ה' שיאמינו לעולם במשה, הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואין הידיעה מכרחת הבחירה, ושמא יבחר משה אחר זה חלילה להוסיף מדעתו, ועל כרחין שהשי"ת שלל ממנו הבחירה לגמרי ונשאר מוכרח כמלאכים וכו' עכ"ל. הרי שגם בחיובו למסירת תורה לישראל מצינו שהיו לו ציוויים לקיים בלי נסיון ובחירה.

ד*. שו"ר בשם הגדולים ערך רבינו אליעזר בר נתן בד"ה ומ"מ וכו' שהביא שצדיקים וחסידים אינם נעשים חפשי מן המצות, אלא הם ממשיכים לקיים מצות לאחר מותם בתורת מצווים ועושים. ודוחק לחלק דנהי שצדיקים אינם נפטרים אבל

שרוה הקודש שורה עליו [על הכ"ג בבואו אל הקודש] היו פניו בוערות כלפידים עליו הדא דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו' כי מלאך ה' צבאות הוא. ובנדרים דף כ' ע"ב אמרינן מאן מלאכי השרת רבנן, משום דמציני, עיי"ש בר"ן ורא"ש, וברש"י בקידושין דף ע"ב ע"א בד"ה דומים).

"ברם אין סתירה מזה לדברי הרמב"ם הנ"ל משום שגם נביא הרי הוא מושלם במעלות כנראה מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א עיי"ש, וא"כ י"ל דהא גופא שנקראו הנביאים בשם מלאך ה' הרי זה משום ששם זה מורה על מי שהוא מושלם במעלות ולעולם גם מי שאינו נביא זוכה לשם זה אם הוא מושלם במעלות. מיהו בפרק ז' משמונה פרקים כתב הרמב"ם שאע"פ שצריכים לנבואה כל המעלות השכליות אבל מכל מקום סגי ברוב מעלות המדות עיי"ש.

"וי"ל עוד דנקראים מלאכים בגלל מה שכתב הרמב"ם בהלכה א' שם שכשהנביא מתנבא הרי "נפשו מתערבת במעלת המלאכים הנקראים אישים" עיין שם, וא"כ נמצא שהוא כמלאך ה' ממש.

"גם יש ליישב בפשיטות למה נקראו הנביאים בשם מלאכים, והיינו משום שהם שלוחים מהקב"ה לכלל ישראל. וכן נראה מלשון התרגום בשופטים שם על הא דכתיב ויעל מלאך ה' מן הגלגל וז"ל, וסליק נביא בשליחות מן קדם ה'.

"ובפי' עץ יוסף בריש ויקרא רבה שם איתא שהנביאים נמשלו למלאכים כי בשעת הנבואה הרי הם מובדלים מחומר כמלאכים.

"ובויקרא רבה שם אמר ר' סימון דפנחס נקרא מלאך כי בשעת נבואה היו פניו בוערות כלפידים".

חייב לעמוד בפני המלך*), ולכאורה צ"ע מה הוא הרבותא בזה שכתב שאפילו נביא חייב לעמוד בפני המלך, הלא בשלמא אם היינו מוצאים חיוב כבוד כלפי נביא (מחמת העובדא שהוא נביא) א"כ אז הי' שפיר שייך לדון בענין כבודו של מי עדיף, אבל האמת היא שלא נזכר ברמב"ם שום חיוב כבוד לנביא (ועי' בזה בעיון יעקב על מגילה דף י"ד ע"ב) וא"כ מה היא הרבותא בזה שהוא חייב לעמוד בפני המלך, ובשלמא בכהן גדול שפיר מצינו חיוב כבוד כלפיו וכמו שמבואר בפ"ה מהל' כלי המקדש, אבל בנביא לא מצינו חיוב

כזה. ועוד דלמה דן הרמב"ם בזה רק בנוגע לכבוד מלך ולא בנוגע לכבוד אב וכבוד רבו וכבוד כהן גדול וכבוד ת"ח וזקן, דהא גם שם יש לדון אם נביא חייב בזה.

מיהו לפי דברינו הנ"ל אולי י"ל כדלהלן, דהנה יש מקום לומר שרק מי שנמצא תחת מלכותו של המלך חייב בכבוד המלך אבל לא מי שאינו נמצא תחת מלכותו אע"פ שהוא ישראל, וכגון מי שהוא תחת מלכות ישראל, דיש מקום לומר שאינו חייב לכבוד את המלך של יהודה, וכן איפכא, ויסוד הספק הוא באם החיוב של כבוד מלך הרי הוא דוקא

* והנה יש לי אריכות דברים בענין היחס בין מלך לנביא בספרי על הוריות באות ק"ע, והנני מעתיק את הדברים כאן:

הנה הגמ' כאן (בהוריות שם שהביאה שכהן גדול קודם לנביא) איירי לענין הצלה אבל מהפסוק שהביאו שהזכיר את הכהן גדול לפני הנביא מבואר שה"ה לענין כבוד.

ובמדבר רבה פר' ו' אות א' איתא מלך קודם לכ"ג וכ"ג קודם לנביא, והנביא כופף רגליו ויושב לפני כ"ג, ומ"כופף רגליו ויושב לפני כ"ג" מבואר דאיירי גם לענין כבוד ולא רק לענין הצלה.

ולכאורה נראה שגם מלך קודם לנביא מק"ו, דהא קודם הוא אפילו לכהן גדול. מיהו מדברי הירושלמי בפירקין נראה דלא שייך למידרש ק"ו בדברים אלו וכמו שהבאנו לעיל באות קנ"ה, וצ"ע.

ועיין בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שפסק הרמב"ם שנביא חייב לעמוד לפני מלך. וכן בזבחים דף ק"ב ע"א ילפינן אימת מלכות מזה שרץ אליהו לפני אחאב. מיהו מהתם אין ראי' לצינעה. גם י"ל שעשה כן רק למצוה דוגמת דברי הרמב"ם שם בכהן גדול. והמגן אבות בפ"ד מאבות על המשנה של ג' כתרים הביא שירמיהו אמר לצדקיהו אדוני המלך, וכן נתן אמר לדוד אדוני וגם השתחוה לו. ודע שראיית הרמב"ם מנתן כלפי דוד צ"ע, שהרי

גם דוד הי' נביא כמו שמבואר במגילה דף י"ד עי"ש וברש"י וא"כ אכתי מי יימר שמלך לחודי' עדיף מנביא.

ועיין עוד בתנחומא בפרשת פנחס באות ג' דאיתא בזה"ל, להודיען ענותנותו של אותו צדיק (יהושפט מלך יהודה) שלא רצה לירד לפני הנביא (אלישע) בבגדי מלכות אלא כחבר הדיוט, ומזה הי' נראה שהמלך צריך לכבד את הנביא. מיהו יש לדחות שעשה כן רק ממדת חסידות דוגמת מה שהביא הרמב"ם שם שיהושפט הי' נוהג מנהג חסידות וכיבד גם תלמידי חכמים יחידים. מיהו עי"ש שסיים הרמב"ם שבפרהסיא אסור, ולכאורה צ"ע דהא היא עובדא בהתנחומא הי' בפרהסיא, ויש ליישב.

וע"ע בברכות דף י' ע"א דאמרין שישע"י וחזקיהו לא רצו לבוא אחד לפני השני כי כל אחד חשב שכבודו עדיף. ולכאורה זהו דלא כדברי הרמב"ם הנ"ל שהנביא חייב לכבד ולעמוד לפני המלך. מיהו באמת הרמב"ם כתב שם שבאים לפני המלך "בעת שירצה", וא"כ י"ל שיש חיוב על הנביא לבוא רק כשהמלך דורש כן, אבל בלי ציווי אין חיוב על הנביא, וא"כ י"ל שהתם חזקיהו לא דרש כן ומש"ה לא הי' על ישע"י חיוב לבוא משום כבוד המלך, וכן ליכא על המלך חיוב של כבוד נביא.

וימת שם משה וגו' (ל"ד, ה').
בענין דינם של השמונה פסוקים
האחרונים שבתורה.

ע"י במנחות דף ל' ע"א דאמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמנה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן בבית הכנסת, ופירש"י וז"ל, ואדם אחד קוראן ואין מפסיק בינתיים כדי לעמוד אחר ולקרות עכ"ל, ושוב אמרינן כמאן דלא כרבי שמעון, דתניא וימת שם משה עבד ה', אפשר משה חי וכתב וימת שם משה, אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע בן נון, דברי רבי יהודה ואמרי לה רבי נחמי, א"ל רבי שמעון אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתוב לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו', אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע וכו', לימא (שהדין של רב גידל אמר רב) דלא כרבי שמעון (ופירש"י וז"ל, דכיון דאמר ר"ש משה כתב הווי להו כשאר פסוקים ויפסיק ביניהם ויקרא אחר), אפילו תימא רבי שמעון הואיל ואישתני אישתני (ופירש"י וז"ל, אישתני דנכתב בדמע, אישתני משאר ספר תורה).

והנה כבר הבאנו את לשון רש"י שכתב וז"ל, אדם אחד קוראן ואין מפסיק בינתיים כדי לעמוד אחר ולקרות עכ"ל. ומדבריו נראה שעיקר הקפידא אינה שלא יהיו שנים קוראים, אלא הקפידא היא שלא להפסיק באמצע אותם פסוקים, והרי כדי לעמוד אחר ולקרות יצטרכו להפסיק, דאם הקפידא הוא על שני אנשים לא הי' צריך להזכיר את הענין של הפסק, אלא רק שאדם אחד קורא אותם ולא שנים. ולפ"ז

משום שהוא המלך עליו וכדמשמע באמת מהדרשה של שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, או האם החיוב הוא מחמת עצם מדריגתו, ושום תשים עליך מלך הרי הוא רק גילוי מילתא בעלמא שחייבים בכבוד מלך, אבל לא משום שהוא בגדר "עליך".

ועיין בסנהדרין דף ק"א ע"ב דאמרינן שירבעם חשש שאם ישב בעזרה בפני רחבעם יהרגו אותו משום מורד במלכות, ולכאורה יש לפרש דהיינו משום שאע"פ שרחבעם לא הי' מלך על ירבעם אבל בכל זאת גם ירבעם הי' חייב בכבודו ולא לבטל את גינוני מלכותו.

מיהו ע"י בהמהרש"א שם שכתב דוקא משום שהי' נמצא בירושלים עיר רחבעם. ועיין עוד בזה בחידושי הגרי"ז על התורה באות קי"ב, וכבר דנתי על ענין זה בספרי על סנהדרין באות שע"א עיי"ש.

ומעתה י"ל בכוונת הרמב"ם שאין שום רבותא לומר שנביא חייב בכבוד כהן גדול או רבו כי באמת אין להנביא עצמו שום דין של כבוד, ורק במלך סובר הרמב"ם שיש רבותא לומר שנביא חייב בכבוד המלך, והיינו משום שהו"א שנביא אינו נחשב תחת מלכותו של המלך, כי כיון שיש בו בחינת מלאך, לא שייך לומר שהמלך הוא מלך עליו, ולכן הו"א שאינו חייב בכבוד מלך אפילו כשהוא נמצא בעירו של המלך, וכן אפילו שלא בשעת נבואתו, כי גם אז יש לנשמתו קשר למלאכות, וקמ"ל הרמב"ם שהוא שפיר נחשב תחת מלכותו, א"נ שגם מי שאינו תחת מלכותו חייב בכבודו.

יהי' מותר לשני אנשים לקרוא כשלא יהי' שום הפסק ביניהם, וכגון היכא שהשני כבר עומד ומזומן להמשיך כשהראשון מפסיק, בזמן הש"ס שרק הראשון והאחרון היו מברכים.

וגם מלשוננו בב"ב דף ט"ו ע"א בד"ה יחיד קורא אותן משמע שהטעם הוא מפני ההפסק וז"ל, כלומר אין מפסיקין בהן עכ"ל.

והנה כבר הבאנו שהטעם למה יחיד קורא אותה אפילו לפי רבי שמעון הרי זה משום שאשתני הני קראי במה שנכתבו בדמע. והנה אין לומר שהטעם הוא משום שהעובדא שנשתנו מהני לעשותם בגדר חפצא בפני עצמו, ומש"ה אסור להפסיק באמצע, מיהו זה נראה מפוקפק, וביותר נראה שהכוונה היא שצריכים לעשות היכר שנשתנו, וזהו ההיכר, דהיינו שלא יפסיק באמצע. מיהו לכאורה "היכר" צריך להיות דבר חיובי ולא כגון העדר הפסק.

ועי' בתוס' ד"ה שמנה פסוקים וכו' שכתבו וז"ל, ה"ר משולם הי' מפרש למעוטי שלא יקרא ש"צ עמו, וקשה לר"ת דבימי חכמים לא הי' רגילות שיסייע שליח ציבור לקורא בתורה כדמוכח במגילה דף כ"א ע"א דתנן קראוה שנים יצא משא"כ בתורה עכ"ל, פי' שגם בשאר התורה הקורא הי' קורא לבדו. ועיי"ש להלן בדבריהם שכתבו שבזמננו מה שמסייע הש"צ, היינו כדי שלא יבייש את מי שאינו יודע לקרות, ובב"ב דף ט"ו ע"א בד"ה שמנה פסוקים שבתורה כתבו כן בשם ר"ת, ולכאורה צ"ע דממ"נ אם אסור משום דתרי קלא לא מישתמעי וכהסוגיא במגילה דף כ"א ע"ב שם א"כ איך מועיל טעם זה של

כדי שלא לבייש. ועוד יש להקשות על לשונו של ר"ת בקושייתו למה אמר רק שבימי חז"ל לא הי' רגילות לקרות כן, הלא יש איסור בדבר כי תרי קלא לא משתמעי. ועיין בדבריהם בב"ב בד"ה שמנה פסוקים שסיימו בשם הר"י דמאי דאמרינן במגילה שלא יקראו שנים ביחד הכוונה היא שלא יקראו שניהם בקול רם, אבל לסייע קצת בנחת מותר, ולפי דבריו שוב לא קשה קושיית ר"ת על פירושו של ה"ר משולם מהסוגיא במס' מגילה, דלפי הר"י יש לפרש שכוונת ה"ר משולם היא לפרש שבשמונה פסוקים אלו אסור לאדם אחר לסייע קצת בנחת משא"כ בשאר התורה דמותר, אלא שנראה תמוה לומר שבהשמונה פסוקים הרי זה אסור.

ועכ"פ מעתה אין ראי' ממה שהדגיש רש"י את ההפסק, שכתבנו שמוזה נראה שהוא סובר שהפקידא היא על ההפסק, דמעתה זה אינו, כי י"ל שהדגיש את ההפסק, ולא כתב רק שיקרא אחד ולא שנים, כי אז הי' אפשר להבין שכוונתו היא לפרש כפירושו של ה"ר ירוחם.

ועי' בראב"ד בפיי"ג מהל' תפילה ה"ו שכתב וז"ל, ומה שאמרו יחיד קורא אותן, לומר שאינו מפסיק בהן, והכי איתא בירושלמי במגילה, ובמקומות הללו נהגו שהעולים לקרות בתורה הוא לבדו קורא ואין החזן קורא עמו עכ"ל. וכתב הכ"מ וז"ל, כלומר שבקריאת התורה נהגו שהחזן קורא ולא העולה ובשמנה פסוקים הללו נהגו שהעולה קורא לבדו עכ"ל. מיהו מלשון הראב"ד נראה כמו ה"ר משולם שהכוונה היא שבשאר התורה החזן קורא עמו והכא אינו קורא עמו, דאילו לפי

הכ"מ הי' הראב"ד צריך לומר "הוא קורא ולא החזן" (כלומר משא"כ בשאר התורה החזן קורא ולא הוא).

ועי' ברמב"ם שם שכתב וז"ל, שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה וכו' עכ"ל. הרי שפי' שיחיד קורא אותן פירושו הוא בלא מנין עשרה. ועי' בקר"א במנחות שכתב וז"ל, וקשה לפירושו (של הרמב"ם) הא הרי"ף ז"ל במגילה הביא דברי הירושלמי בכל קריאת התורה אם התחילו בעשרה גומרה (פי' את כל הקריאה, ואפילו העליות הנשארות) אפילו הלכו מקצתן, וכן פסק בש"ע, וא"כ הא הנך ח' פסוקים סוף קריאה הם, ואם מתחילה הי' עשרה מאי איריא הנך ח' פסוקים דקוראין ביחיד ומברך אחריהם, הא בכל התורה כן הוא הדין, וכ"כ הרמב"ם ז"ל לדינא דהירושלמי בפ"ח מהל' תפילה. ועי' כ"מ ז"ל שם. ועי' בר"ן ז"ל במגילה שכתב דצריך שישאר רוב עשרה עכ"פ, וא"כ י"ל דהכא קורין אפילו לא נשאר רוב. וצ"ע בדברי הראשונים עכ"ל.

ועי' בחידושי הגרי"ז במנחות שכתב בכוונת הרמב"ם ששאני הכא שמותר גם להתחיל את קריאת התורה בפסוקים אלו בפחות מעשרה.

מיהו צ"ע על דרכו של הרמב"ם דהא הטעם למה בעינן עשרה הרי זה משום מאי דאמרינן במס' מגילה שדברים שבקדושה צריכים עשרה, וא"כ למה לא חשיבי פסוקים אלו בגדר דבר שבקדושה כמו שאר פסוקי התורה, ואפילו אם יהושע כתבם, אבל מאי שנא ממה שמפטירין בנביא רק כשיש עשרה.

וי"ל בדרך אחרת, והיינו שלעולם מודה הרמב"ם שלא יצא ידי חובת הקריאה כי לזה בעינן עשרה (ואיירי כשעשה אותם תחילת קריאה), רק שכונתו היא לומר שמותר ליחיד לקרוא אותם ולברך לפנייהם ואחריהם אע"פ שכבר בירך ברכת התורה בבוקר כמו היכא שקוראים בתורה בציבור שמברכים אע"פ שכבר ברכו ברכת התורה ביחידות, וס"ל להרמב"ם שבהנך ח' פסוקים מברכים אפילו אם אין שם עשרה, משא"כ בשאר התורה אסור, ומש"ה כתב הרמב"ם שמותר לקרות בהם, דאם היתה כוונתו לומר שהוא יוצא ידי חובתו לא שייך הלשון של מותר לקרות. ברם הרמב"ם לא הזכיר כלום בנוגע להברכה, ועוד דלפי הדרך הנ"ל למה הזכיר בית הכנסת.

ועי' בתורת חיים בב"ב דף ט"ו ע"א שהקשה על רש"י דלפי פירושו הול"ל אחד קורא אותן, ד"אחד" הוא ההיפך של שנים, אבל "יחיד" הוא ההיפך של רבים. ועוד הקשה התורת חיים דלפי רש"י היתה הגמ' צריכה לומר שאין מפסיקין בהן אלא אחד קורא אותן. מיהו כבר צדדנו לעיל שהקפידא אינו ההפסק אלא הקפידא הוא שרק אדם אחד יקרא את הכל, וא"כ לכן הגמ' לא הדגישה את ההפסק. ברם כבר הבאנו שמרש"י עצמו משמע שהקפידא הוא ההפסק, אלא שלבסוף נשארנו קשה על זה.

ועוד הקשה התורת חיים דהוי מילתא בלא טעמא דמה לי בזה דאישתני מכל התורה דאיך זה גורם שלא יפסיקו באמצע. והנה גם את זה כבר תירצנו דהוה משום היכר, אלא שגם על זה נשארנו קשה.

התורה הזוה" מאחר שעוד לא הי' על השמונה פסוקים דין של תורה.

עוד בענין השמונה פסוקים [א].

ע"י במנחות דף ל' ע"א דאמר רבי שמעון עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, ופירש"י וז"ל, הקב"ה אומר ומשה אומר אחריו כדי שלא יטעה בכתב: וכותב, מכאן ואילך משה כותב בדמע ולא הי' אומר אחריו מרוב צערו עכ"ל. ועיין בתוס' שכתבו שצריכים כותבי סת"מ לומר לפני שכותבים כדי שלא יטעו, והגדירו את הדבר ש"חומרא היא", ומשמע שאינו מעכב, וכן איתא בחידושי הגרי"ז שם (בעמוד קנ"ט של הספר), והוכיח כן כי אל"כ איך היו השמונה פסוקים כשרים. ועי' עוד ברש"י שכתב, וכן כתבו תוס' בשמו, שגם ברוך בן נרי' לא הי' אומר לפני הכתיבה משום שהיו קינות (מיהו) בתחילת דבריהם כתבו תוס' שאולי גם ברוך הי' אומר וכותב).

עוד בענין השמונה פסוקים [ב].

ע"י במנחות דף ל' ע"א דאמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן בבית הכנסת, כמאן דלא כרבי שמעון, דתניא וימת שם משה עבד ה', אפשר משה חי וכתב וימת שם משה, אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע בן נון, דברי רבי יהודה ואמרי לה רבי נחמי', אל

ומשום קושיות אלו הכריע התורת חיים כפירושו של הרמב"ם, וסיים התו"ח וז"ל, אבל מה שמותר לקרות בפחות מעשרה בשביל שנשתנו (דהיינו פירושו של הרמב"ם) ניחא, משום דאע"ג דתורה נינהו ומשה מפי הגבורה אמרן, הואיל ומשמעתן שהן אחר מיתת משה, הרי נשתנו, לכך אין קדושתן חמורה כל כך ומותר ליחיד לקרותן, וכן משמע מדברי הרמב"ם ז"ל שם, ולפי זה הא דמשני הואיל ואישתני אישתני לאו משום דכתבן בדמע קאמר כדפירש"י ז"ל אלא הואיל ואישתני משמעותן קאמר דאישתני קריאתן עכ"ל.

ובאמת כדבריו מבואר מדברי הרמב"ם כמו שהעיר הוא עצמו שם, וז"ל הרמב"ם, אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן עכ"ל.

והנה עיין בחידושי הגרי"ז על מנחות שחקר באם היו על פסוקים אלו שם של תורה גם בחיי משה או האם נעשו תורה רק במיתתו, וכתב שי"ל שכן היא כוונת הרמב"ם, דלכאורה צ"ע למה איכפת לן אם משמען היא שנכתבו אחרי מיתת משה, דהא כיון שנכתבו בחייו הרי הם דברי תורה כמו כל היתר, ובע"כ צ"ל שכוונת הרמב"ם היא דכיון שמשמען היא שנכתבו לאחר מיתת משה, לכן באמת לא נעשו תורה עד לאחר מיתתו (וזהו כבר דבר מעשי ולא רק אישתני המשמעות). ברם לפ"ז אכתי קשה קושיית רבי שמעון גם על שיטת עצמו שמה כתבן בדמע, כי נהי שנכתבו בחייו, אבל איך כתוב "ספר

רבי שמעון אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתוב לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו', אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע וכו', לימא דלא כרבי שמעון, (ופירש"י וז"ל, דכיון דאמר ר"ש משה כתב הוה להו כשאר פסוקים ויפסיק ביניהם ויקרא אחר), אפילו תימא רבי שמעון הואיל ואישתני אישתני (ופירש"י וז"ל, דנכתב בדמע, אישתני משאר ספר תורה).

ועי' בחידושי הגרי"ז שם שרצה לומר שהכוונה במאי דאמרינן שכיון דאישתני אישתני היא שאת כל התורה קיבל משה בתורת נבואה בציווי למסור את הדברים בעל פה לכלל ישראל, ורק לאחר שאמר לכלל ישראל חל הדין לכתוב את הנבואה היא, אבל בהח' פסוקים לא נשלח תחילה לכלל ישראל בתורת נביא, אלא עיקר חיובו הי' לכתוב פסוקים אלו, וזוהי הכוונה במאי דאמרינן שעד כאן משה אומר וכותב, כלומר אומר לישראל תחילה בתורת נבואה, ומכאן ואילך הי' כותב תחילה. ועיי"ש שהביא את דברי הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה שכתב שבכל התורה הי' משה כסופר שכותב מספר קדמון, ומשמע מדברי הרמב"ן שגם בשאר התורה הי' הציווי אליו לכתוב ולמסור את הדברים לישראל בכתב. ודחה הגרי"ז שבשאר התורה הי' עליו שני הדינים, א', לאומרם בתורת נבואה, וב', לכתוב ככותב מספר קדמון, משא"כ בנוגע להשמונה פסוקים הי' דינו רק לכותבם. וע"ע שם שהביא שהגר"ח חילק כעין הנ"ל בין נביאים לכתובים, דהקשה הגר"ח הלא

אשכחן שלהלכה אין אחד מהם יותר מקודש מחבירו, וא"כ למה הם חלוקים בשמותיהם ואלו נקראים נביאים ואלו נקראים כתובים, ואמר הגר"ח שבספרי נביאים נצטוו הנביאים למסור את הנבואה בעל פה ואח"כ לכתוב, אבל בכתובים נצטוו לכתוב אותו ואז לקרוא אותו לכלל ישראל מתוך הכתב ולמסרו לכלל ישראל כתוב (ועי' עוד במהרש"א בחדושי אגדות בסנהדרין דף צ"ג ע"ב בד"ה ומנלן וכו' שכתב לחלק בין נביאים לכתובים בדרך אחרת, והיינו שנביאים נאמרו ע"י מדריגת נבואה, ואילו כתובים נאמרו ע"י מדריגת רוח"ק. מיהו עדיין אין זה מיישב למה נקראו בשם כתובים).

והנה עיין בתוס' בתמורה דף י"ד ע"ב שכתבו בחד תירוץ שהאיסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה קאי רק על תורה ולא על נביאים וכתובים. ויש לפרש דבריהם דס"ל שבנוגע לחמשה חומשי תורה נצטוו משה לכתוב את הדברים ורק אח"כ למסורם לישראל בכתב אבל לא נשלח לכלל ישראל לומר להם את הדברים בתורת נבואה בעל פה, משא"כ נביאים וכתובים ניתנו לכלל ישראל בעל פה בתורת נבואה ומש"ה רשאים לאומרם על פה כי יש להם צורה בעל פה. מיהו כבר הבאנו שהגר"ח ביאר שכתובים נמסרו לישראל בכתב, וגם הבאנו שהגרי"ז אמר שגם בחמשה חומשי תורה מרע"ה אמר להם את התורה ומשמע שכוונתו לומר שהי' אומר להם בתורת נביא שלא מתוך הכתב (חוץ מהשמונה פסוקים). מיהו גם לפ"ז י"ל שגדר הציווי הי' לומר להם קודם הכתיבה את מה שכתוב בהספר התורה

בעניני נחלות כי קודם כבשו ואח"כ חלקו, והחזיקו בנוגע לתורה הי' צריך לבוא או בתחילה או בסוף.

ב. ועכ"פ הא דחזק אותו הקב"ה דוקא בדברים אלו, י"ל בפשיטות שהי' משום שהיו צורך השעה. מיהו יש לבאר גם בעוד דרך, דהנה הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים כתב שאין ממליכים מלך אלא כדי לעשות משפט ומלחמות, והרי ליהושע הי' דין מלך וכדאמרינן בסנהדרין דף מ"ט שלומדים ממנו שמורד במלכות חייב מיתה, וכן ביומא דף ע"ג ע"ב מייתנין את הפסוק שכתוב ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים וגו' הוא וגו', ודרשינן הוא זה מלך, והרי זה קאי שם על יהושע, וא"כ חזינן שהי' בגדר מלך, וכן מבואר ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג שהי' לו דין מלך עיי"ש (וכבר הבאנו הרבה מקורות בענין זה לעיל בפרשת יתרו על הפסוק לאכל לחם וגו' בהערה עיי"ש), וא"כ לפי זה מובן למה חזק אותו הקב"ה דוקא בדרך ארץ ותורה ומלחמה, והיינו משום שהם הדברים שמלך מופקד עליהם, דהיינו מלחמות, וכן דרך ארץ דהיינו לשפוט את קטטות העם וכמו שהבאנו, וכן שמירת התורה כי המלך דן גם בענינים אלו וכמש"כ הרמב"ם בסוף פ"ג מהל' מלכים וכבר הבאתי את הפרטים של דבר זה לעיל בפרשת שופטים.

ג. הנה בפרק א' פסוק ז' ופסוק ח' כתיב: רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי וגו'. לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו

הקדמון ומש"ה יוצא שהדברים תמיד היו בגדר דברים שבכתב, אבל בנביאים וכתובים הרי עד שבא הנביא היו הדברים בגדר דברים שבעל פה, שהרי נמסרו למשה בהר סיני בעל פה, ואפילו לפי הגר"ח שבכתובים נצטוו לכתוב את הדברים ולמוסרם לכלל ישראל בכתב, אבל בכל זאת הרי לפני הכתיבה היו בגדר דברים שעל פה, שהרי נמסרו למשה בעל פה, רק שאח"כ הי' דין לכותבם ולמוסרם בכתב, אבל חמשה חומשי תורה היו לעולם דברים שבכתב. וכבר כתבתי דרך זה לעיל בההקדמה באות ב' סק"ב עיי"ש באריכות.

ההפטרה - שלש פעמים חזק ואמץ.

א. הנה בספר יהושע פרק א' אמר הקב"ה ליהושע ג' פעמים חזק ואמץ: בפעם הראשונה היא ל"דרך ארץ" כמו שפירש"י, וביאר האברבנאל שם שהכוונה היא שיעמוד כנגד קטטות העם בדבר הנחלות ושאר ענינים ולא יגור מפני איש. והפעם השני' היא לענין שמירת התורה. והפעם השלישית היא לענין מלחמה. והנה בהפעם השני' כתוב "רק חזק ואמץ מאד". ונראה שהטעם לזה הוא משום שלענין תורה הקפידא היתה נחוצה ביותר, כי שמירת התורה היא גם היסוד של השנים האחרים, כי על ידי התרשלות בתורה יתרשלו בשלשתם יחד, וכעין זה כתב המלבי"ם שם דעיי"ש שביאר שחזק הגופני (מלחמה) תלוי בחזק הרוחני.

ברם ראוי להתעורר על הסדר של ג' החיזוקים, כי לכאורה החיזוק בנוגע למלחמה הי' צריך לבוא קודם להחיזוק

יומם וליילה למען תשמר לעשות ככל
הכתוב בו וגו'. וי"ל שהכוונה היא
שבתחילה צריך אדם לקנות לעצמו את
תורתו של רבו, ולכן בהפסוק הראשון
כתוב אשר צוץ משה עבדי, אבל בהפסוק
השני משה אינו מוזכר כי כוונת הפסוק
השני היא שאחרי זה יהגה בו יומם וליילה
כדי לקנות גם השגה עצמאית.