

אמירת קרבנות

(א) בענין מה שאמירת הפסוקים היא כנגד זריקת הדם, ואילו התפלות הן כנגד הקטרת אברים, ודינים שונים שמסתעפים מזה.

באורח חיים בסי' מ"ח כתב המחבר וז"ל, בשבת אומרים אצל פרשת התמיד פסוקי מוסף דשבת, אבל לא בראש חודש ויום טוב מפני שקורים בתורה בפסוקי מוסף עכ"ל. והוסיף הרמ"א וז"ל, ויש אומרים שמזכירין גם מוסף ראש חודש, וכן נוהגין כדי לפרסם שהוא ראש חודש עכ"ל (ויתכן ש'כדי לפרסם שהוא ראש חודש' הוא גם טעמם של היש אומרים כמו שמבואר בביאור הגר"א. מיהו הב"ח בסי' תכ"א הבין שהם סוברים שזה מדינא כמו אמירת פסוקי תמיד עיי"ש).

ויש לעיין בדברי המחבר (וכן בדברי הי"א שהביא הרמ"א אם סוברים שכוונתם היא מדינא), דהנה גם פסוקי שבת מזכירים בהשמונה עשרה של מוסף, וא"כ למה אין זה פוטר אותנו מלהזכיר את פסוקי הקרבן מוסף לפני התפילה, כמו שבראש חודש הרי הוא נפטר על ידי קריאת התורה.

ויש ליישב על פי מה שכתב הט"ז בסי' רל"ד שיש לומר במנחה את פרשת תמיד אחרי אשרי כדי שלא להפסיק בין אמירת פרשת תמיד שהיא כנגד זריקת הדם לבין

שמונה עשרה שהוא כנגד הקטרת האברים (ואמירת אשרי חשיבא הפסק כי באמת אינה מסדר התפילה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה). והמג"א שם הביא טעם אחר, והרמ"א שם כתב לאומרה קודם אשרי. הרי שמדברי הט"ז מבואר שאמירת הפסוקים היא כנגד זריקת הדם ואילו שמונה עשרה הוא כנגד הקטרת האברים, ויתכן שגם הרמ"א מודה לזה, רק שהוא סובר שאשרי אינו מפסיק.

ולפי"ז לא יספיק מה שהוא אומר בשבת את פסוקי הקרבן מוסף של שבת בתוך תפילת מוסף כי השמונה עשרה הוא רק כנגד הקטרת האברים ולכן גם מה שהוא אומר שם את הפסוקים אינו עולה ליותר מהקטרת אברים, ולכן צריכים לומר את הפסוקים בפני עצמם לפני התפילה כדי לקיים זריקת הדם, אבל בראש חודש מכיון שקורין בקריאת התורה את הפסוקים של קרבן מוסף ראש חודש שלא בתוך שמונה עשרה הרי זה שפיר עולה לזריקת הדם (מיהו העירוני שלפי הט"ז למה אומרים וביום השבת וגו' לפני שחרית, הלא ביותר ראוי לאומרו אחרי אשרי שלפני מוסף כמו שסובר הט"ז שאומרים קרבנות במנחה אחרי אשרי לפני השמונה עשרה כדי שלא להפסיק בין הזריקה להקטרה, ובשלמא בשחרית אי אפשר לומר פרי תמיד לפני שמונה עשרה כי אי אפשר להפסיק בין גאולה לתפילה, אבל במוסף

שפיר אפשר לעשות כן, וגם לפי הרמ"א קשה למה מקדימים אותו לתפילת שחרית שהיא כנגד התמיד, הלא ביותר הי' ראוי לאומרו לפני אשרי שלפני תפילת מוסף כמו שעושים במנחה בחול).

מיהו לפ"ז יש לעיין למה צריכים לומר פרשת התמיד לפני התפילה גם בראש חודש, הלא כמו שקורין בראש חודש בקריאת התורה פרשת מוסף ראש חודש, הוא הדין שקורין בתורה פרשת תמיד, וא"כ הרי זה יכול לעלות לזריקת הדם.

(ולכאורה הי' אפשר ליישב, דהנה באמת עיקר חובת הקריאה בתורה בראש חודש הוא רק פרשת ראש חודש, רק שמוסיפים לקרות גם פרשת תמיד כדי להשלים את מגין הפסוקים והקראים, וא"כ י"ל שלא מיקרי במקום הקרבן אלא באופן שאומרים את הפרשה במיוחד לשם כך ולא בדרך מקרה בעלמא. מיהו אין זה מספיק כי הא גופא קשיא למה לא לכוין לצאת עם הקריאה גם ידי חובת פרשת תמיד.)

מיהו באמת לא קשה מידי כי הרי פרשת תמיד קורין בתורה אחרי השמונה עשרה של שחרית שהוא כנגד הקטרת האברים של התמיד, וא"כ נמצא שהוא עושה כנגד הקטרת האברים לפני שהוא עושה כנגד זריקת הדם, והרי הסדר הוא להיפך, דהיינו קודם זריקת הדם, ורק אח"כ הקטרת האברים, ולכן צריכים לומר פרשת תמיד לפני התפילה גם בראש חודש כדי שזריקת הדם תהי' לפני הקטרת האברים, אבל את הפסוקים של הקרבן מוסף של ראש חודש אין אנו צריכים לומר קודם

התפילה כי ע"י קריאת התורה יש לו את זריקת הדם וע"י תפילת מוסף יש לו את הקטרת האברים, ויש לו את שתייהם על הסדר הנכון.

ברם עדיין יש לעיין למה צריכים בראש חודש שחל להיות בשבת לומר את הפסוקים של מוסף של שבת לפני התפילה, הלא בשבת מתחילים לקרוא במפטיר מוביום השבת, וזה הרי עוד לפני השמונה עשרה של מוסף, וא"כ גם על ידי זה יש כאן הזכרה כנגד זריקת הדם לפני התפילה שהיא כנגד הקטרת האברים. ואולי אין הכי נמי מעיקר הדין אין צריכים לאומרו, וצ"ע.

**(ב) בענין מה שלפי נוסח
אשכנז מאחרים את
אמירת השיר של יום עד
אחרי מוסף (ובענין יסוד
הדין של הקרבן תמיד של
יום השבת).**

יש לעיין למה נוסח אשכנז מאחר את אמירת השיר של יום עד לאחר תפילת מוסף, הלא השיר של יום הוא שירת הלויים על הקרבן תמיד, וא"כ הדין נותן לאומרו אחרי תפילת שחרית שהיא כנגד הקרבן תמיד וכמו שעושה באמת נוסח ספרד.

ומסתמא הטעם למה מאחרים את אמירתו הרי זה משום שגם בתפילת מוסף חוזרים ומזכירים את הקרבן תמיד, במה שאומרים תמידים כסדרם, אלא שזה גופא צריך טעם למה מזכירים את הקרבן תמיד בתפילת מוסף, הלא תפילת מוסף נקבעה בשביל הקרבן מוסף.

ויש לבאר דבר זה על פי סוגיית הגמ'

השבת, ומש"ה שפיר מאחרים בנוסח אשכנז את אמירת השיר של יום עד לאחר תפילת מוסף.

מיהו יש להקשות על זה, דהא להלן בזבחים שם הביאו עוד ראי' שתדיר עדיף ממקודש, דהיינו ממה שבראשי חדשים שחלים בשבת מוספי שבת (תדיר) קודמים למוספי ראש חודש (מקודש), וגם על זה תירצה הגמ' דאטו ראש חודש למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני (בתמי'), כלומר שבראש חודש המוסף של שבת נחשב יותר מקודש, והרי התם אי אפשר לפרש על הדרך הנ"ל שכתבנו, שהרי זה ודאי שהעובדא שהיום הוא ראש חודש אינו מוסיף שום קיום בהמוסף של שבת, אלא המוסף של שבת בא אך ורק מחמת היות היום שבת, והעובדא שהיום הוא גם ראש חודש אינו מוסיף שום חיוב הבאה בנוגע להמוסף של שבת.

ולכאורה הי' נראה מזה הסבר אחר בדברי הגמ' שם, והיינו שעצם העובדא שהקרבן נקרב ביום מקודש הרי זה מוסיף קדושה בהקרבן אפילו אם אין הקרבן בא בגלל אותה תוספת של קדושה, דעצם העובדא שהמוסף של שבת נקרב ביום ראש חודש הרי זה מוסיף קדושה בהמוסף של שבת, וכן עצם העובדא שהיום הוא שבת הרי זה מוסיף קדושה בהקרבן תמיד אע"פ שבאמת הקרבן תמיד אינו בא בגלל היותו שבת,

מיהו מושג זה קשה להולמו, אבל עכ"פ אם נקבל אותו א"כ גם לפי זה אתי שפיר למה חוזרים ומזכירים את התמיד בהשמונה עשרה של מוסף, והיינו משום

בזבחים דף צ' ע"ב וצ"א ע"א, דעיי"ש שדנה הש"ס בנוגע לתדיר ומקודש איזה מהם קודם, והביאו ראי' מהא דתניא שאברי התמיד קודמים לעלות על גבי המזבח לאברי המוסף של שבת דחזינן מהדין הזה שתדיר (תמיד) קודם למקודש (שבת), ודחו דאטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני (בתמי'), כלומר שהתמיד של שבת מיקרי גם מקודש. ולכאורה ביאור דברי הגמ' הוא כך, דלכאורה הי' נראה לומר שלהתמיד של שבת אין שום שייכות עם העובדא שהיום הוא שבת, אלא הרי הוא בא משום שלא גרע שבת מכל יום רגיל, אבל אין הוא בא מחמת הענין הנוסף של שבת, דהענין הנוסף של שבת מחייב רק קרבן מוסף אבל לא קרבן תמיד, ועל זה בא הגמרא ומחדש בהדיחוי שם שבאמת הקרבן תמיד בשבת בא גם על הענין של שבת, כי הוא בא על כל עניני היום, באופן שהתמיד הרי הוא מקרבנות היום של שבת.

ויש להוסיף שתפילת מוסף לא נתקנה רק בשביל הקרבן מוסף, אלא הרי היא נתקנה גם בשביל יתר הקרבנות המיוחדים של היום (וכמו שאנו רואים ביום כיפור שמזכירים גם חטאת הכיפורים). ומעתה לפ"ז מבואר היטב למה חוזרים ומזכירים את התמיד בתפילת מוסף, דהטעם הוא כדי להזכיר את הבחינה הנוספת שיש להקרבן תמיד של שבת, דהיינו שהוא גם מקרבנות היום של שבת.

ויש להוסיף שגם שירת הלויים על התמיד של שבת שחרית באה גם בשביל הבחינה הנוספת הנ"ל שיש להתמיד ביום

שהכוונה היא להזכיר את התוספת קדושה הנ"ל שיש להתמיד של שבת. וכן אתי שפיר למה בנוסח אשכנז מאחרים את השיר של יום עד אחרי מוסף, והיינו משום דס"ל שהשיר של הלויים הי' גם על הק' קדושה יתירה שיש בהתמיד של שבת, והרי מתכוונים להזכיר אותה קדושה יתירה רק בתפילת מוסף.

ג) בענין אמירת קרבנות בתפילת מנחה.

הנה המחבר באו"ח סי' רל"ד לא הביא את הענין של אמירת פרשת קרבן תמיד לפני מנחה, אבל הרמ"א הביא שיש שכתבו שנוהגין לאומרה ושמנהג יפה הוא. ויש לעיין מאי שנא מנחה משחרית דמבואר בסי' א' וכן ברמ"א בסי' מ"ח ששפיר יש חיוב לומר פרשת תמיד.

והנה עי' בפרי מגדים בסי' א' סעיף ו' (הובא במשנה ברורה בסקי"ז) דמבואר שאם אמר פרשת תמיד ושאר קרבנות (כן נראית כוונתו שם דקאי גם על קרבן תמיד) לפני עלות השחר הרי הוא יוצא בדיעבד אע"פ שאם שחטו אז את התמיד הרי הוא פסול. והביאור בזה הוא שהקרבן תמיד בא עבור כל היממה, ולא רק עבור הזמן שכשר להקרבנו, כלומר שהתמיד של שחרית בא גם עבור הלילה הקודמת אע"פ שאסור להקריבו אז, והקיום של "נשלמה פרים שפתינו" אינו מוגבל דוקא להזמן שכשר להקרבה, אלא אפשר בדיעבד לקיים ענין זה בכל משך הזמן שהקרבן בא בשביל הזמן ההוא.

ולפ"ז יוצא שהוא הדין שאם יזכיר את

התמיד של בין הערבים בבוקר הרי יצא בדיעבד את החיוב של הזכרת התמיד של בין הערבים, והיינו משום שנהי שהקרבנות התמיד של בין הערבים כשירה רק בין הערבים, אבל בכל זאת הרי היא באה עבור כל היום, וגם עבור הבוקר, ולא רק עבור בין הערבים.

ועוד נראה, שאחרי שכבר יצא בדיעבד, כבר אי אפשר לקרותו עוד פעם בזמנו כדי לצאת על דרך לכתחילה, כי כבר יצא וקיבל את הקיום של הקרבן על דרך של "נשלמה פרים שפתינו".

ומעתה מובן היטב טעמם של המחבר והרמ"א, והיינו משום שמכיון שהוא קורא את פרשת תמיד בשחרית ומזכיר שם גם את התמיד של בין הערבים (שהרי כתוב "שנים ליום עולה תמיד", וכן "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים"), הרי יצא בזה, ולכן אפילו הרמ"א לא אמר אלא שמנהג יפה הוא לקרות פרשת תמיד במנחה אבל אין חיוב מדינא.

ולפי הנ"ל יש לדון ולומר שהיכא שעשה כדברי הפמ"ג ואמר פרשת תמיד של שחרית בלילה אכתי מנהג יפה הוא לחזור ולאומרו ביום לפי הרמ"א.

והנה עי' בילקוט שמעוני על ישעי' א' כ"א, באות ש"צ, על הפסוק צדק ילין בה, שרבי יהודה בר' סימון אומר שהתמיד של שחרית מכפר על העבירות של הלילה והתמיד של בין הערבים מכפר על העבירות של היום (וכן הביא רש"י שם), הרי שסובר רבי יהודה בר' סימון שבאמת התמיד של שחרית והתמיד של בין

הערבים אינם באים כל אחד עבור כל היממה, אלא התמיד של שחרית בא רק עבור הלילה והתמיד של בין הערבים בא רק עבור היום. מיהו גם לפ"ז אכתי אתי שפיר דרכנו הנ"ל, כי כשהוא מקדים לומר פרשת תמיד בלילה הרי הוא אומר אותו בתוך הזמן שהתמיד בא עליו, וכן כשהוא מקדים לומר תמיד בין הערבים בבוקר הרי הוא אומר אותו בתוך הזמן שהוא בא עליו.

מיהו לפ"ז יוצא שגם לפי הפמ"ג היכא שאמר פרשת תמיד בלילה, יהי' חייב מעיקר הדין לומר פרשת תמיד במנחה, כי נהי שהזכיר את התמיד של בין הערבים בהלילה, אבל אין זה הזמן שהתמיד של בין הערבים בא עליו.

שו"ר בשו"ת חקרי לב בחלק או"ח בסי' נ' שכתב וז"ל, דשאני תמיד שכבר נפטר (מאמירת פר' תמיד במנחה) בקריאת פר' התמיד שקורא בו ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, דאע"פ שקודם חצות אינו יכול להקריב תמיד הערב, אינו מעכב לענין קריאה שלנו, שהרי בלילה פסול הקרבת קרבן ואילו הטור בסי' א' כתב דעל הצד יותר טוב יקראם ביום, שמע מינה שאם קראם בלילה יצא, הכי נמי בתמיד הרעב שקרא בשחר עכ"ל.

(ד) בענין הזכרת מנחות, ועומר, ושתי הלחם, ונסכים, ומנחת נסכים.

יש לעיין למה אין אנו מזכירים בתפילות מוסף של פסח ושבועות גם את העומר ושתי הלחם.

ודוחק לומר שכל הענין של "נשלמה פרים שפתינו" שייך רק בזבחים, וכדכתיב "פרים", אבל לא במנחות.

ובאמת הטור באו"ח סי' א', וכן המחבר שם, כתבו שטוב לומר בבוקר גם פרשת מנחה כמו שטוב לומר שאר פרשיות קרבנות, והביאור הלכה שם הביא שטוב גם לומר פרשת נסכים, וא"כ מזה חזינן ששפיר שייך "נשלמה פרים שפתינו" גם בנוגע למנחה ולא רק לזבח.

וממה שאנו מזכירים בתפילת מוסף את הנסכים ומנחת נסכים אין ראוי ששייך הענין של "נשלמה פרים שפתינו" גם בנסכים ובמנחות, משום שי"ל ש"מנחתם ונסכיהם" נחשב חלק מהזבח.

ובנוגע להזכרת מנחת העומר י"ל שהטעם שאין אנו מזכירים את מנחת העומר הרי זה משום שמנחת העומר באה להתיר חדש, ובזמן הזה שאין בית המקדש קיים הרי האיר מזרח מתיר, ואפילו אם יבנה בית המקדש באותו יום (עי' בסוכה דף מ"א) אבל בכל זאת החדש כבר הותר ע"י מה שהאיר מזרח, וא"כ אפילו אם נזכיר אותה הרי לא יהי' שייך לומר שהזכרה מתרת, וא"כ י"ל שמשום כך אין מזכירים אותה, משא"כ הזכרת חטאת ואשם, שפיר פועלת כפרה מסוימת. ונקטתי בזה שמנחת העומר אינה בגדר חובת היום נוסף על מה שהיא מתרת את החדש.

(ה) עוד בענין הזכרת נסכים ומנחת נסכים.

צ"ב למה כשמזכירים את המנחות נסכים מזכירים את השיעורים של שלשה

עשרונים ושני עשרונים ועשרון, ואילו את נסכי היין מזכירים רק באופן כללי אבל לא מזכירים חצי ההין ושלישית ההין ורביעית ההין, שהרי אומרים ומנחתם ונסכיהם כמדובר ושוב מסיימים רק עם השיעורים של המנחות.

ו) מנהגנו באמירת קרבנות.

א. באו"ח סי' א' סעיף ה' כתב המחבר וז"ל, טוב לומר פר' העקדה ופר' המן ועשרת הדברות ופר' עולה ומנחה ושלמים וחסאת ואשם עכ"ל. ונראה שהטעם למה אין אנו אומרים את הפרשיות של קרבנות הרי זה משום שאנו יוצאים ע"י אמירת המשניות של איזהו מקומן. מיהו צ"ע דהא בהמשניות שאנו אומרים לא נזכרו מנחות,

וכן לא נזכרו נסכים, ואילו הביאור הלכה שם הביא להזכיר גם נסכים.

ב. הנה המחבר בסי' נ' כתב שאומרים איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל אחרי פרשת תמיד כדי ללמוד מקרא משנה וגמרא. מיהו אנחנו מקיימים ענין זה אחרי ברכת התורה ע"י שאנו אומרים פסוקי ברכת כהנים וכן המשנה והברייתא של אלו דברים כמבואר במשנה ברורה בסי' מ"ז סקכ"א. וצ"ע למה שנינו את המנהג.

ועוד, דאם כבר שנינו את המנהג, למה אנו אומרים את הברייתא של רבי ישמעאל, ונהי שאת המשניות שבפרק איזהו מקומן אנו אומרים כדי לצאת ידי קרבנות, כיון שאין אנו אומרים את הפרשיות, אבל למה אומרים את הברייתא של רבי ישמעאל.

תפילת חול

ז) שיבנה ביה"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך.

הנה המקור של תפילה זו הוא בפ"ה ממס' אבות משנה כ' (והגר"א גורס אותה שם בסוף הפרק) דתנן בזה"ל, יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקינו בתורתך (והנה בהמשנה שם איתא שיבנה עירך, ולא שיבנה בית המקדש, והמחזור ויטרי גורס בית המקדש אבל השמיט ותן חלקינו בתורתך, אבל דברינו כאן הם לפי הגירסא בהסידורים שלנו).

וצ"ע מה הוא הקשר בין "חלקינו בתורתך" לבנין בית המקדש.

והנה בשמות כ"ה ח' כתוב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ובמדרש רבה שם (ל"ג א') איתא בזה"ל, משל למלך שהיתה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו, אמר לו בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי, כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר ועשו לי מקדש ע"כ. ומדברי המדרש נראה שלו יצויר שלא הי' שייך מציאות של עשיית משכן, אז

באמת לא הי' שייך מתן תורה לישראל, כי אין הקב"ה יכול לפרוש מן התורה.

ובכל זאת, גם עכשיו, בזמן שאין בית המקדש קיים, אכתי קיימת תורה אצל כלל ישראל, ונראה שהיינו משום שקיימים בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם בגדר "מקדש מעט", וכדאמרינן במגילה דף כ"ט ע"א ואהי להם למקדש מעט אמר רבי יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ולכן אין זה נקרא שהקב"ה צריך לפרוש מהתורה.

ועל פי זה מובן מה שאמר רבי חנינא בן דוסא באבות פרק ג' משנה ט' כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת, וכן מובן מה שאמר רבי אלעזר בן עזרי' במשנה י"ז שם כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרו והופכתו על פניו, אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו, דהטעם לכל זה הוא כי כמו שהענין הנ"ל שביארנו שייך אצל כלל ישראל כולו בתורת כלל, דהיינו שלא שייך תורה אצל כלל ישראל בלי מקדש להשראת השכינה, כמו כן גם אחרי שהתורה קיימת אצל כלל ישראל כולו בתורת כלל, אכתי לא שייך שהתורה

תשכון אצל יחיד מסוים אם הוא ריקן מהקב"ה, כי אין הקב"ה יכול לפרוש מהתורה, ואם אין היחיד נותן להקב"ה מקום בתוכו לשכון שם כביכול, אי אפשר שהתורה תשכון בו, ולכן אדם שהוא ריקן מהקב"ה, סופו להיות ריקן גם מהתורה, אבל ע"י "מעשים ויראת חטא" הרי האדם בונה כביכול משכן בתוכו, והוא נעשה כלי להשראת השכינה, ואז תורתו שפיר מתקיימת.

ובספר חרדים בפ"ז ממצות לא תעשה נמצא שיר שחיבר המחבר וכתוב בו "בתוך לבי משכן אבנה לזיוו". והכוונה היא שע"י יראת שמים ועבודת ה' האדם בונה בתוכו מקום להשראת השכינה והרי זה כאילו בנה בלבו משכן וכמו שביארנו.

ולפי הנ"ל יש לבאר את התפילה המוזכרת לעיל, כי נהי שגם עכשיו יש בכלל ישראל השראת השכינה על ידי בתי כנסיות ובתי מדרשות שהן בבחינת מקדש מעט וכמו שהבאנו לעיל, אבל בכל זאת אין זה אותה המדרגה של השראת השכינה כמו כשבת המקדש קיים, וממילא באותה מדה שחסרה השראת השכינה, בה במדה לא שייכת השראת התורה בתוך כלל ישראל, כי הקב"ה אינו סובל מצב שהתורה נמצאת במקום שהוא אינו נמצא שם, ומש"ה כשיבנה בית המקדש ותהי' השראת השכינה מלאה בכלל ישראל, הוא הדין שתתרבה השראת התורה בכלל ישראל, ויוכל כל אחד להגיע לחלקו המלא בתורה, ולכן מבקשים שיבנה ביהמ"ק ואז יהי' שייך ותן חלקינו בתורתך. ועי' בפירוש הגר"א על אבות שם

שכתב כעיקר הדברים הנ"ל וז"ל, ואין תורה בלא בית המקדש כמו שכתוב (איכה ב') מלכה ושרי' בגוים אין תורה, אמר יהי רצון שיבנה, וכמו שכתוב (ישעי' י"א) ומלאה הארץ דעה את ה' עכ"ל. והביאור הוא כהנ"ל, שכיון שאין בית המקדש, שהרי שרי', שהם הכהנים, הרי הם בגלות אצל הגוים, אין תורה, כי אין הקב"ה יכול לפרוש מהתורה, ולכן על לעתיד לבוא, שאז יבנה בית המקדש, כתוב שמלאה הארץ דעה את ה', דהיינו תורה.

גם יש לפרש שהכוונה היא ותן חלקינו בתורתך עכשיו, כי ע"י שאנו משתוקקין ומתפללים שיבנה בית המקדש, יש יותר "בלבבי משכן אבנה", ויותר מקדש, וממילא מסוגל להיות גם יותר תורה, ולכן ממשיכים ומתפללים ותן חלקינו בתורתך. ובספרי על חומש על ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כ"ה, ח') [א] ציינתי לעוד ביאור עיי"ש.

ז*) "ברוך עושה בראשית".

בסידור הגר"א בפירוש שיח יצחק כתב שהכוונה ב"ברוך עושה בראשית" היא לבריאת זמן. ולפ"ז אולי יש לפרש שזהו הכוונה במה שאמרו בר"ה דף ל"ב ע"א ש"בראשית נמי מאמר הוא", כלומר שבהמלה בראשית (ברא אלוקים) מרומזת הבריאה של זמן. מיהו אין זה בכלל משמעות הפסוק של בדבר ה' שמים נעשו שהביאה הגמ' בר"ה שם.

ועוד שהמגן אבות בסוף פ"ה שם על בן ע' לשיבה כתב בשם חכמי הטבע שזמן "אינו דבר אחר, אלא מספר התנועה". ועוד, דעי' בבראשית רבה ג' ח' דאיתא

ח* תהלה לדוד וגו'.

הנה המזמור תהלה לדוד וכו' מחולק לג' חלקים, דעד "כבוד מלכותך יאמרו וגו'" מדובר בחסדי ונפלאות ה', ונראה שזה כנגד אברהם אבינו שמדתו היא החסד.

ומשם עד צדיק ה' בכל דרכיו וגו' מדובר אודות גבורותיו של הקב"ה ומלכותו, וגם כלכול מזונות וסמיכת נופלים הם בגדר גבורות כדחזינן מזה שנכללו בברכת אתה גבור וכו' שנקראת "גבורות", והרי זה כנגד יצחק אבינו שמדתו היא מדת הדין וגבורה.

ומשם ועד הסוף מזכירים שהכל אחד, וכגון הא דאמרינן צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו, דהיינו שאין סתירה בין מדת החסד למדת הדין, והרי זה כנגד יעקב אבינו שמדתו היא מדת האמת. ועוד מזכירים את מדת הרחמים של הקב"ה וכגון הא שמזכירים שהקב"ה שומע תפילות, ועושה את רצון יראיו, ושומר עליהם, וגם זהו כנגד יעקב אבינו שמדתו היא מדת הרחמים.

ט) כי בא סוס פרעה וגו'.

א. בענין אם זה הוא חלק מהשירה. הנה שיטת הרמב"ם בפ"ח מהל' ספר תורה, וכן היא שיטת האבן עזרא, היא שהפסוק של "כי בא סוס פרעה וגו'" הרי הוא חלק מהשירה וצריכים לכותבו בצורת לבנה על גבי אריח כמו יתר השירה. והאבן עזרא כתב שכוונת הפסוק היא שהיו שרים שהקב"ה עשה פלא בתוך פלא, וכתב "כאשר פירשתי", ובהפירוש שם צוין לשמות ט' כ"ד דכתיב ואש

אמר ר' יהודה ב"ר סימון יהי ערב אין כתיב כאן, אלא ויהי ערב, מכאן שהי' סדר זמנים קודם לכן, הרי שהי' קיים מציאות של זמן לפני בראשית (ועי' במפרשי המדרש).

ח) הודו לה' קראו בשמו.

פעם באו להרבי ר' אלימלך זצ"ל להזכיר לפניו חולה מסוים, והוא הי' באמצע הודו שבתפילת שחרית, ובכל זאת הפסיק ושאל את שם החולה וברך אותו, ואח"כ ראו שהוא מתמרמר על שדיבר באמצע הודו, ושאלו אותו למה הוא מתמרמר, הלא הודו נמצא לפני ברוך שאמר (לפי נוסח ספרד) ומותר להפסיק. וענה שבכל זאת בנוסח אשכנז הרי הוא נמצא כבר אחרי ברוך שאמר. ולכאורה אין תשובתו מובנת כי מה בכך, הלא הטעם למה אסור לדבר באמצע פסוקי דזמרה הוא כדי לא להפריע את ה'סמוך לחבירתה' של ישתבח לברוך שאמר, אשר זהו הטעם למה ישתבח אינה פותחת בברוך, והכא הרי לא דיבר בין ברוך שאמר לישתבח, וא"כ מה לי בזה שדיבר באמצע הודו. וצ"ל שהי' סבור שיש גם ענין עצמי שלא להפסיק בפסוקי דזמרה (חוץ מהטעם של סמוך לחבירתה), ולכן אמר שמכיון שלפי נוסח אשכנז הודו הוא חלק מפסוקי דזמרה, שהרי אומרים אותו אחרי ברוך שאמר, א"כ לא הי' לו להפסיק. אלא שאכתי צ"ע דמה בכך, הלא הוא עצמו התפלל נוסח ספרד. וי"ל שאה"נ, רק שבכל זאת הרגיש שפגע עי"ז במתפללי נוסח אשכנז, ואע"פ שהי' לצורך חולה אבל אם יוצא מזה פגיעה בהזולת הרי זה נזקף לחובתו.

וכעין דרכו הראשון של הרמב"ן, שכוונת הפסוק היא לנתינת טעם, כתב גם רש"י בגיטין דף צ' ע"א בתוך פירושו על "כי משמש בארבע לשונות" וז"ל, ו"כי" בא סוס פרעה וגו' "מפני" שבא סוס פרעה וגו' לפיכך ותקח מרים וגו' עכ"ל, דגם לפי פירושו יוצא שאינו חלק מהשירה אלא נתינת טעם, אלא שהוא מפרש שהוא נתינת טעם למה שכתוב אחריו ותקח מרים.

ובהגהות ר' צבי הירש ברלין בסוף המס' שם הבין שגם תוס' שם בד"ה כי וכו' סוברים שאינו חלק מהשירה עיי"ש. ורש"י בשמות כתב וז"ל, כי בא סוס פרעה, כאשר בא עכ"ל, ומבואר כדרכו השני של הרמב"ן, ודלא כפירושו בגיטין. מיהו השפתי חכמים כתב על דבריו וז"ל, כאשר בא סוס פרעה לפיכך ותקח מרים עכ"ל.

וכשיטת הרמב"ם והאבן עזרא מבואר במס' סופרים פרק י"ב ברייתא י"א דאיתא ששירת הים צריכה להיות כתובה שלשים שורות, וששורה כ"ט מתחילה עם המלה "בא" [כי בא סוס פרעה], וששורה ל' מתחילה עם המלה "מי" [וישב ה' עליהם את מי הים]. מיהו בפסיקתא זוטרתא בפר' בשלח וברבינו בחיי שם איתא שיש בהשירה י"ח פסוקים כנגד השמונה עשרה ברכות שבתפילה, והרי כי בא סוס פרעה וכו' הוא הפסוק הי"ט*).

ואולי י"ל עוד שהכרחו של הרמב"ם

מתלקחת בתוך הברד דכתב שם האבן עזרא שהי' "פלא בתוך פלא", וכוונת האבן עזרא היא שגם כאן הי' כך, כי בקירוב מקום אחד להשני, הי' המצרי טובע והישראל הולך ביבשה בתוך הים, וכמו שפי' האבן עזרא לעיל, וכוונת הפסוק היא שהיו שרים שכאשר בא סוס פרעה ורכבו בתוך הים והיו טובעים היו ישראל עוברים בתוך היבשה. וכעין זה פי' הרמב"ן את כוונת האבן עזרא וז"ל, אמר רבי אברהם שגם זה מן השירה כי היו משוררים ואומרים כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב עליהם את מי הים בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוך הים והוא נס בתוך נס עכ"ל.

והרמב"ן עצמו חולק על הרמב"ם והאבן עזרא וסובר שאינו חלק מהשירה, והוכיח כן ממה שאינו בסגנון של שירה. וביאר שהפסוק הזה לא היו משוררים, אלא הרי הוא מיסב על מה שכתוב אז ישיר משה דהכוונה היא ששרו אז באותו היום, ועכשיו מפרש ששרו באותו היום מפני שבאותו היום בא סוס פרעה וגו', א"נ אז ישיר משה וגו' כאשר בא סוס פרעה וגו', כלומר ש"אז ישיר כאשר בא סוס פרעה בים והשיב עליהם ה' מי הים, בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוכו (אז אמרו את השירה), להגיד כי בלכתם בתוכו ביבשה אמרו השירה". וכהדרך השני של הרמב"ן פי' גם רבינו בחיי.

* ועיי' במחצית השקל באו"ח סי' נ"א שהעיר שממה שאנו ממשיכים לומר את הפסוק כי בא סוס פרעה וגו' בפסוקי דזמרה (וכמו שהביא המגן אברהם שם בשם הכתבים) נראה שאנו נוקטים כשיטת הרמב"ם שגם פסוק זה הוא חלק מהשירה

וממילא אמירתו נכללת בהמנהג לומר שירת הים (ועיי' בבאר היטב שם שהביא טעם זה מהאר"י ז"ל), אלא שלפ"ז היינו צריכים לכפול את הפסוק כי בא סוס פרעה, דהא ממה שכופלים את הפסוק ה' ימלך לעולם ועד נראה כשיטת הרמב"ן שה'

אם הוא סובר שעל זה קאי וברוח אפיך נערמו מים אבל לא נזכרו שם בני ישראל וכמו שהערנו, וא"כ למה לא נזכר דבר זה בפירושו.

ב. מחלוקת הרמב"ם והמאירי בהגדרת נסים.

הנה הרמב"ם בפרק ח' משמונה פרקים, וכן בפירושו המשניות על פ"ה דאבות משנה ו' על הא דתנן שם שעשרה דברים (של נסים) נבראו בערב שבת בין השמשות, כתב שצריכים לומר שכל הנסים הוטבעו בהטבע של הנברא בתחילת בריאתו, והיינו משום שאנחנו מאמינים שלא שייך גבי הקב"ה שום השתנות או התחדשות של רצונות מחמת מצבים שנולדו, וא"כ בע"כ צ"ל שכבר מראש ידע

השירה".

והנה בספרי תורה שלנו כי בא סוס פרעה כתוב כצורת השירה, דהיינו אריח על גבי לבינה. וראיתי מובא שיש אומרים שגם לפי הרמב"ן הרי זה אתי שפיר, כי אפילו אם אינו חלק מגוף השירה אבל הרי הוא כתוב בתוך פרשת השירה, וזה סגי כדי לחייב צורה של אריח על גבי לבינה. ונסתייעו ממה שכתוב בספר שופטים פרק ה' אחרי שירת דבורה "ותשקוט הארץ ארבעים שנה" בצורה של אריח על גבי לבינה, והיינו כהנ"ל שאע"פ שאין מלים אלו חלק מהשירה, אבל מספיק בזה שהם חלק מפרשת השירה (ויש להעיר למה כותבים את הפסוק של אז ישיר וגו' בשורות רגילות ולא בצורה של אריח על גבי לבינה, אע"פ שהוא באמת חלק מהשירה, וכן אע"פ שהוא חלק מפרשת השירה). ועוד נסתייעו ממה שאע"פ שהרמ"א פסק כהאבודרהם שכופלין ה' ימלוך כיון שהוא סוף השירה אבל בכל זאת מבואר בדבריו ביו"ד סי' ער"ה שגם הפסוק של כי בא סוס פרעה נכתב אריח על גבי לבינה עיי"ש. מיהו כבר הבאנו שהרמ"א כתב בדרכי משה טעם אחר להכפילות. והמשנה ברורה שם בסק"ז כתב שבשם הגר"א כתבו שלא לומר את הפסוק כי בא סוס פרעה.

לומר שהוא חלק מהשירה הרי הוא משום שרק בפסוק זה נזכר הנס של קריעת הים לפני ישראל, דהא כל יתר השירה עוסקת רק בטביעת המצרים ע"י שהים שב לאיתנו, דהא מה שכתוב וברוח אפך נערמו מים נצבו כמו נד נזולים (ט"ו ח') יכול להתפרש לצורך אבדון המצרים דהא בכלל לא נזכרו שם בני ישראל (ועיי"ש בספורנו ובאור החיים שהבינו שקאי שפיר על ישראל), וכן מה שכתוב עד יעבור עמך ה' עד יעבור עמך זו קניית (ט"ו ט"ז) הרי זה קאי על נחל ארנון והירדן ולא על ים סוף וכדאיתא בתרגום שם. ובאמת צ"ע על דרכו של הרמב"ן למה לא נזכר בתוך השירה עצם העובדה שהים נקרע לפני ישראל, דהא הדין נותן שגם זה יהי' כתוב בתוך השירה, ואפילו

ימלך וגו' הוא הסוף של השירה, ולכן כופלים אותו, וכמו משמעות דברי הרמ"א שם שכתב וז"ל, וכופלין פסוק כל הנשמה תהלל י-ה לפי שהוא סוף פסוקי דזמרה (טור), וכן פסוק ה' ימלוך לעולם ועד (אבודרהם) עכ"ל. וכן איתא באמת באבודרהם שם, דהיינו שטעם הכפלות הוא משום שהוא סוף השירה. מיהו בדרכי משה הביא הרמ"א טעם אחר, והיינו כדי להשלים מנין של י"ח שמות.

ועי' גם בהלכות קטנות להרא"ש בהל' ספר תורה בדברי חמודות אות ס"ה שהקשה דכיון שהרמב"ם כלל כי בא סוס פרעה בתוך השירה למה אנו כופלים ה' ימלוך לעולם ועד, וכתב שבאמת הדבר שנוי במחלוקת שהרי הרמב"ן סובר שאינו חלק מהשירה, וממילא "נוכל לומר דאתרי דנהיגי לכפול פסוק ה' ימלוך נתפשט מטעם הרמב"ן, ואנו לענין כתיבת ספר תורה אין לנו אלא דברי הרמב"ם, כי הוא יגע ומצא, ולכן אליו תאמין, ואעפ"כ אין לשנות מנהג זה דימלוך, ואפשר לתת טעם אחר שכופלין אותו (כלומר ה' ימלוך, ולא מטעם שהוא סוף השירה) כמו אמן ואמן, ומשום כך מסיימים בפסוק זה (כלומר בכי בא סוס פרעה) ג"כ לסיים בתשועת ה', ולא מטעם שהוא סוף

הקב"ה שיצטרכו לאותו דבר, וממילא כבר מתחילת בריאת העולם הכניס הקב"ה להטבע של הנברא שבשעה פלונית ישנה את טבעו ויתנהג בדרך אחרת.

ועוד ביאר הרמב"ם שמאי דתנן באבות שם שעשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אין הכוונה שבריאת נסים אלו קדמה לבריאת שאר הנסים ונבראו כבר בששת ימי בראשית, אלא הכוונה היא להיפך, דהיינו שנתאחרו, כי שאר כל הנסים הוכנסו להנבראים מיד בשעת בריאתם וכמו שביארנו, ואילו בריאת נסים אלו נתאחרה עד ערב שבת בין השמשות.

ועיין בתיו"ט שם שתמה על הרמב"ם שבודאי לא שייך השתנות גבי דעתו של הקב"ה, אבל בכל זאת מי יימר שכבר בתחילת הבריאה הכניס את השינוי בתוך הטבע של הנברא, הלא לעולם י"ל שחידש כן רק אח"כ, רק שכבר מתחילה ידע שלבסוף יעשה שינוי כזה, וכן הביא מהמדרש שמואל בשם המאירי.

ועוד הקשה התיו"ט על דרכו של הרמב"ם ממה שאמר משה לפרעה התפאר עלי למתי אעתיר לך וגו', דחזינן מזה שלא הי' קבוע מראש מתי יקרה הנס, ואילו לפי דרכו של הרמב"ם הרי אי אפשר לומר כן, כי הרמב"ם הרי כתב שכבר הי' נקבע מששת ימי בראשית שהנס יקרה. מיהו באמת לכאורה קושיית התיו"ט אינה מובנת, כי יתכן שהצורה איך הדבר הוכנס להטבע היתה שהדבר ישתנה מתי שיגזור פרעה. ועל פי הדרך הזאת יש ליישב גם את קושייתו מגדעון (שופטים ו', ל"ו) ומאחז (ישעיה ז', י"א) עיי"ש.

והנה מקורו של הרמב"ם הוא מבראשית רבה ה' ד' על הפסוק של יקוו המים דאיתא שם בזה"ל, א"ר יוחנן תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, הדא הוא דכתיב וישב הים לאיתנו, לתנאין שהתנה עמו. א"ר ירמי' בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי, מידי נטו שמים כל צבאם צויתי (עי' בפ"י עץ יוסף שביאר את הילפותא), צויתי את הים שיהא נקרע לפני ישראל, צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה שנאמר האזינו השמים, צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע שנאמר שמש בגבעון דום, צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו שנאמר והעורבים מביאים לו וגו', צויתי את האור שלא תזיק לחנני' מישאל ועזרי', צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל, צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל שנאמר נפתחו השמים, צויתי את הדג שיקא את יונה שנאמר ויאמר ה' לדג ויקא את יונה ע"כ, הרי שר' ירמי' בן אלעזר סובר שהתנה בתחילת הבריאה על כל הנסים, דוגמת דברי רבי יוחנן בנוגע לים סוף שכוונתו היא שהתנה בתחילת בריאתו דלכך הרי זה נקרא שהים שב לתנאו, ושיטת הרמב"ם היא כר' ירמי' בן אלעזר.

שו"ר במורה נבוכים חלק ב' פרק כ"ט שכתב הרמב"ם גם שם כשיטתו הנ"ל, וסמך את עצמו על המדרש הנ"ל והביא גם את דברי רבי יוחנן וגם את דברי ר' ירמי' בן אלעזר, וכנראה סובר הרמב"ם שלעולם גם רבי יוחנן מודה לדברי ר'

ירמי' בן אלעזר רק שהזכיר רבי יוחנן קריעת ים סוף כי שם נמצאת הדרשה של תנאין התנה (דאל"כ הי' צריך הרמב"ם להעיר שרבי יוחנן הוא דלא כשיטתו שהתנה על כל הנסים).

מיהו עיין ברמב"ן בסוף פרשת בא דמוכח מדבריו שנסים הרי הם באמת דברים המתחדשים ודלא כשיטת הרמב"ם אלא כהתיו"ט, דהנה הרמב"ן כתב להוכיח נגד דעת האפיקורוסים שהקב"ה נטש את עולמו ואינו משגיח במה שנעשה, ממה שקורים נסים, דזה משמש כראי' שהקב"ה שפיר משגיח על עולמו, ואילו אם נאמר שכל הנסים הוכנסו להטבע מששת ימי בראשית ליכא שום ראי'.

ולכאורה אזלי הרמב"ן והתיו"ט כרבי יוחנן בהמדרש הנ"ל, וסבירא להו שרבי יוחנן חולק על ר' ירמי' בן אלעזר, והרי הוא סובר שרק עם הים התנה הקב"ה, אבל לא על כל הנסים, ודלא כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם שהוא סובר שגם רבי יוחנן מודה לדברי ר' ירמי' בן אלעזר רק שהזכיר רבי יוחנן קריעת ים סוף כי שם נמצאת הדרשה של תנאין התנה.

גם י"ל שהרמב"ן סובר שהכוונה בתנאין התנה אינה שהקב"ה כבר הכניס את הדבר

להטבע של הנברא, אלא לעולם גם את הנס של קריעת ים סוף פעל הקב"ה רק אח"כ בשעה שנקרע, רק שהכוונה היא שהי' מוחלט אצל הקב"ה מתחילה לעשות את הנס בבא הזמן, וכך הביא התיו"ט שפי' המדרש שמואל בשם המאירי וז"ל, שאין דעת החכמים שהיו התנאים האלה [שהתנה הקב"ה עם הנבראים] טבע קיים במתפעל, אבל היתה כוונתם בלא ספק לענין הפועל יתברך ורצונו, לומר שלא הי' שינוי רצון לפניו יתברך חלילה, כי באותו שעה שברא שמים וארץ וכל אשר בו, הקיפה וכללה ידיעתו הדברים העתידיים להיות, ושכבר יבוא זמן שישנה טבע הנמצא ההוא, ועל מנת כן בראו וכו', ולא הי' א"כ פועל הנס שינוי ידיעה והתחדש רצון עכ"ל. הרי שפי' שהכוונה ב"תנאים התנה" אינה שהקב"ה הכניס את הדבר לתוך הבריאה, אלא הכוונה היא רק שהיתה לו ידיעה שאח"כ יעשה כן ורק על מנת כן ברא אותו. מיהו צ"ע כי לפ"ז יוצא שרבי יוחנן קאמר כן רק בנוגע לקריעת ים סוף אבל בהשאר הי' שפיר חידוש ברצונו. וצ"ל כהדרך שכתבנו שר' יוחנן ור' ירמי' בן אלעזר לא פליגי אהדדי, אלא גם רבי יוחנן סובר שכן הי' בכל הנסים*).

ועי' בהגהות יריעות שלמה לר' שלמה

(* ווהנה יש להעיר על דרכינו הראשון בשיטת הרמב"ן, כי אם גם הרמב"ן מודה שהנס של קריעת הים הי' תנאי במעשה בראשית, וששייך גם סוג נס כזה, א"כ מה זה שכתב שמציאות הנסים הם ראי' שהקב"ה לא נטש את העולם, דמה היא הראי', הלא אולי נטש, רק שכבר הכניס את כל הנסים למעשה בראשית כמו שעשה בקריעת הים, וא"כ ביותר הי' נראה לומר

שהרמב"ן סובר כהמאירי שאפילו הנס של קריעת הים לא הוכנס להטבע, וממילא מכיון שלא שייך מציאות כזאת שפיר יש ראי' מנסים שהקב"ה לא נטש את עולמו. ברם באמת גם לפ"ז אין ראי' כי אע"פ שלפי באמת לא מצינו שהקב"ה הכניס דבר כזה בתחילת הבריאה, אבל אכתי יש לבעל דין לחלוק ולומר ששפיר עשה כן. ועוד דגם לפי המאירי והתיו"ט יש דברים

קלוגר בסידור בית יעקב לר' יעקב עמדין שהידש שנס חנוכה לא הי' תנאי במעשה בראשית.

ג. ביאור המחלוקת בנוגע ל"כי בא סוס פרעה".

ומעתה יש דרך איך להסביר את המחלוקת הנ"ל שבין הרמב"ם והרמב"ן בנוגע להפסוק של כי בא סוס פרעה וגו', אבל נצטרך לומר כהדרך הראשון שכתבנו בדעת הרמב"ן, דהיינו שגם הוא מודה להרמב"ם שהכוונה בתנאין התנה היא שהדבר הוכנס לטבע הנברא, אלא שהוא סובר כרבי יוחנן שרק על קריעת ים סוף אומרים כן, ולא על כל הנסים, דמעתה יש להוסיף על הנ"ל שהרמב"ן סובר שכל הענין של שירה שייך רק על נס שנתחדש עכשיו, אבל לא על מה שכבר הוטבע בהטבע מששת ימי בראשית, דעל זה לא שייך שירה יותר ממה ששייך על יתר הטבע, כי לאמתו של דבר לא נתחדש עכשיו כלום, ולכן סובר הרמב"ן שהענין של קריעת הים לפני ישראל לא הוכנס

לתוך שירת הים כי נס זה כבר הוטבע בתוך טבעו של הים מששת ימי בראשית וכמו שאמר רבי יוחנן שתנאי התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, אבל על האבדון של המצרים, דהיינו שהים חזר עליהם בדיוק בזמן הנכון, וכן על כל הנסים המוזכרים בתוך השירה בקשר לזה, שפיר שייך שירה, כי הנסים ההם היו נסים שנתחדשו ולא הוכנסו למעשה בראשית*).

אלא שכל זה הוא רק בדעת הרמב"ן, אבל בדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם סובר שכל הנסים הוכנסו להבריאה בתחילה, ובכל זאת חזינן ששפיר שייך שירה על הנס, וא"כ חזינן שהרמב"ם סובר ששייך שירה על הנס בגלל זה לחוד שעכשיו הדבר נתגלה לעינינו, אע"פ שבאמת כבר הוכנס הדבר להבריאה מששת ימי בראשית, וא"כ לכן שייך שירה גם על מה שנקרע הים לפני ישראל, ולכן גם דבר זה נמצא בתוך השירה לפי הרמב"ם שסובר ש"כי בא סוס פרעה וגו' ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" הוא חלק מהשירה.

שהכוונה היא שהים חזר להתנאי של מעשה בראשית, אבל על כל פנים סוף סוף הרי הפסוק קאי על חזרת הים (ויש ליישב).

עוד יש להקשות, דלכאורה מה שחזר הים על המצרים בהרגע הנכון אין זה בגדר נס חדש, אלא שהנס הראשון של הקריעה נמשך עד אז, ואז ממילא חזר הטבע הראשון לאיך שהי' בתחילה. ברם י"ל שאין הדבר כן, אלא ע"י הנס הראשון באמת נקבע שעכשיו הטבע של מי הים הוא להיות קרועים, וממילא ישארו מעתה קרועים, וצריכים נס חדש לשנות את טבעם החדש הזה. מיהו זה נראה דוחק. ובאמת בלאו הכי הקושיא מעיקרא ליתא, שהרי אירעו שם כמה נסים באופן חזרת המים.

שהוכנסו מראש דהא עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. ברם באמת העשרה דברים הנ"ל הם חפצים מסוימים כגון מן ובאר ואינם תופעות שחפץ מסוים שינה את טבעו. ברם אכתי יש להעיר מ"פי הארץ" (שהוא אחד מהעשרה דברים), דהא לכאורה דבר זה הוא שפיר בגדר שינוי טבעו של הארץ להשאר מגובש ואינו בגדר חפץ מסוים. וכן יש להעיר מהנס של "פי האתון".

(* מיהו יש להקשות על דרכינו הנ"ל, דהנה אע"פ שרבי יוחנן בלשונו הנ"ל הזכיר רק את קריעת הים, אבל בכל זאת הרי הפסוק שהביא איירי אודות חזרת הים, דהיינו הפסוק "וישב הים לאיתנו", אלא שרבי יוחנן דורש את הפסוק במוכח

ד. בענין אם שירה על מפלתם של רשעים קודמת לשירה על ישועתם של צדיקים.

והנה שמעתי שיש שרצו להביא ראיה משירת הים ששירה על מפלתם של רשעים קודמת היא לשירה על ישועתם של צדיקים שהרי בשירת הים מקדימים שירה על טביעת המצרים ורק אח"כ נזכרו הישועות של כלל ישראל. מיהו לפי הנ"ל אין ראיה כי השבחים בקשר לנהיגת ישראל בהמדבר, כגון נחית בחסדך וגו' שנזכרו בתוך השירה, אינם מעניין הנס של הים אלא הרי הם שבחים על ענינים אחרים, וא"כ בזה בודאי י"ל ששירה על מפלתן של רשעים בהעובדא הזה גופא שאומרים עליו שירה הרי היא בודאי קודמת לשירה על ישועות אחרות של צדיקים שאינם מעניין ההוא עובדא, ואילו הישועה של קריעת הים הרי אינה נזכרת כלל בתוך השירה לפי הרמב"ן. מיהו לפי הרמב"ם שסובר ששפיר נזכרת ענין הקריעה בסוף השירה לכאורה שפיר יש להוכיח כהנ"ל.

ה. הנוסח של הברכה "אמת ואמונה" בתפילת ערבית.

ועי' להלן באות י"ד שביארנו את הנוסח של הברכה "אמת ואמונה" בתפילת ערבית על פי האמור לעיל כאן.

ט* קדושת יוצר.

קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו. יש לבאר שהכוונה היא שאע"פ שכל הארץ מלא כבודו, אבל בכל זאת בתוך זה גופא יתכן לפעמים בחינה של הסתר פנים, ויתכן שבתוך החסד יש גם נקודה של מדת הדין, וכידוע

שהפירוש של המלה קדוש הוא "מופרש ומובדל וריחוק". וענין זה שייך לברכת יוצר כי בברכת יוצר הרי אנו חייבים להזכיר מדת לילה ביום וכדאיאתא בברכות דף י"ג.

ומפני הנ"ל המלאכים שאומרים שירה זו אומרים אותה בשפה ברורה ובנעימה, כלומר חיצוניות של שלוחה, אבל בכל זאת מבפנים יש להם אימה ויראה והרי הם עונים ואומרים ביראה. והרי הם אומרים את השבח בצורה שמתאימה לעצם תוכנו של השבח.

וכנגדם האופנים וחיות הקודש שרים ברוך כבוד ה' ממקומו, והכוונה בזה היא שאע"פ שהוא נפרש ונסתר, אבל בכל זאת גם בתוך זה נמצאת נקודה של ברכה וחסד, כלומר מדת יום בלילה, ולכן הדרך שהם אומרים את השירה הזאת הוא בקול רעש גדול כמו דבר הפורץ החוצה, שזה מרמז על בקיעת החסד מתוך ההסתר.

י) אהבה רבה ואהבת עולם.

א. הנה שמעתי מחכם אחד שנתעורר על הא ש"באהבת עולם" בערבית הרי אנו מזכירים רק את הענין של תלמוד תורה (וקיום מצות), ואילו ב"אהבה רבה" בשחרית הרי אנו מבקשים ומזכירים גם ישועות. וביאר דבר זה על פי מה שאמר ריש לקיש בחגיגה דף י"ב ע"ב שכל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, וא"כ ביום שהוא זמן של השפעת חסד יש לנו הכח לבקש ישועות על סמך התורה שלמדנו בלילה,

אבל בלילה הרי אנו מזכירים רק את לימוד התורה כי אינו זמן של גילוי פנים וחסדים. והנה יש להעיר עוד הערה בענין שתי הברכות הנ"ל, דהנה ב"אהבה רבה" הרי אנו מבקשים סייעתא דשמיא בלימוד ועבודת ה', דהיינו והאר עינינו ודבק לבנו ויחד לבבנו, ועוד לשונות שם, משא"כ באהבת עולם אין אנו מבקשים כלום אלא כל הברכה עוסקת בקבלות שנלמוד אנחנו, דהיינו שנשיח ונשמח ונהגה.

ונראה שהטעם להשינוי הנ"ל הוא משום מה שהזכרנו שבליילה, שהיא זמן של הסתר פנים, הרי אנו צריכים לעשות את הכל בכחות עצמינו, אבל ביום, שהוא זמן של גילוי פנים, הרי אנו יכולים לבקש סייעתא דשמיא.

ב. הנה בזהר פר' אחרי מות (דף ע"ג ע"א) איתא שקודשא בריך הוא וישראל ואורייתא חד הוא (שם הלשון הוא "ג' דרגין אינון מתקשרין דא בדא, קודשא בריך הוא אורייתא וישראל"), ופשיטא שמכיון דחד הוא הרי גם זה נכלל בה' אחד. ומכיון שהברכות של אהבה רבה ואהבת עולם הרי הן הקדמות לקריאת שמע, משום כך התוכן שלהן הוא הענין הזה, שהרי מוזכרת שם האהבה שיש להקב"ה לכלל ישראל (קודשא בריך וישראל חד הוא), וכן הענין של נתינת התורה מאת הקב"ה (קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא), וכן את דביקותנו בלימוד התורה (ישראל ואורייתא חד הוא).

יא) ברכות אמת ויציב ואמת ואמונה.

הנה בברכה זו מצינו עניני שלש

הפרשיות של קריאת שמע. דעד "לעד קיימת" מדובר בהכרת הבורא, ומ"ודבריו חיים וקיימים" מדובר בקבלת עול מצות. ומ"אמת שאתה הוא וכו'" מדובר אודות גאולה בכלל, וגאולת מצרים בפרט.

וכן הוא בברכת אמת ואמונה, דהיינו "ואמונה כל זאת וקיים עלינו" הוא כנגד קבלת עול מלכות שמים, וזה שאומרים וקיים עלינו עם ר' החיבור (ולא אומרים "ואמונה כל זאת קיימת עלינו"), מרמז על ענין נוסף, דהיינו קבלת עול מצות (כמו "ודבריו חיים וקיימים" שאומרים בשחרית), "והפודנו מיד מלכים וכו'" הוא כנגד הגאולה ממצרים כמו שמפורש בהמשך.

יא*) הטוב כי לא כלו רחמיך, והמרחם כי לא תמו חסדיך.

יש לפרש שהכוונה היא שמכיון שלא כלו רחמיך, הרי הוא מהפך את מידת העונש והפורעניות ועושה ממנה דבר טוב וכמו שכתב רש"י בסנהדרין דף ע' ע"ב וז"ל, מדת הקב"ה, באיזמל שהוא מכה, בו הוא מרפא עכ"ל, וא"כ מכיון שלא "כלו רחמיך", עי"ז מתגלה שלא "תמו חסדיך" ואפילו בשעת הפורעניות. וזהו גם הפירוש של הפסוק שכתוב חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיך.

יב) אין כאלקינו, נודה לאלקינו, ברוך אלקינו, אתה הוא אלקינו.

יש לעיין מה הוא ביאור ההמשך הנ"ל

שהכל הוא אמת, דהיינו שהקב"ה אמת ותורתו אמת. וצריכים לבאר מה קרה באותו רגע. ונראה להסביר, דהנה להגוף יש חושים אשר בהם הרי הוא חש את העולם הגשמי שסביבו, ובאמת גם להנשמה יש חושים לחוש את המציאות של העולם הרוחני, דהיינו המציאות של הקב"ה וקיומם של דברים רוחניים, רק שהחושים של הנשמה אינם פועלים בגלל שהנשמה שקועה בתוך גשמיות, ודבר זה מטמטם וסותם את החושים שלה עד שאינם פועלים, אבל לפעמים בתוך מצב של התעוררות גדולה, הנשמה מצליחה להתעלות ולהשתחרר קצת מן הגשמיות, ואז פתאום החושים מצליחים לעבוד, ולכן באותו רגע הרי היא חשה באמיתת כל הדברים הרוחניים, וזה הוא מה שקורה באותו רגע שתיארנו שפתאום האדם מרגיש שהכל אמת. ותופעה זו נקראת בשם אמונה חושית, כלומר שחשים בחוש ממש את האמונה.

והנה נוכל לומר שהמלים "אין כאלקינו" מגדירות את מדריגתו של יתרו, דהיינו שאמונתו בנוי על העובדא שאינו רואה דבר אחר שיכול להשתוות לאלקינו, כי ניסה דברים אחרים ושלל אותם. ברם יש ריעותא במדריגתו של יתרו, כי כל אימת שהוא נתקל בעבודה זרה חדשה הרי הוא שוב חוזר לספקו, וא"כ הרי הוא נשאר תמיד עם השאלה "מי כאלקינו". והעצה לאדם כזה היא לא לעסוק בחקירה, אלא לעסוק ב"נודה לאלקינו" ו"ברוך אלקינו", כלומר שיעסיק את עצמו בעבודת ה' המעשית, בלי שאלות וחקירות, ומתוך

(והמעין בספרי הקדמונים ימצא שיש גם נוסחאות אחרות).

והנה יש שני דרכים איך לעמוד על האמת, א', ע"י הבנה והכרה ישירה שהדבר הוא אמת, וב', ע"י שלילת השקר, דעל ידי שצד מסוים הוא שקר, הרי ממילא יוצא מזה שמה שנשאר הוא האמת.

והנה יתרו לא הניח עבודה זרה שבעולם שלא עבדה עד שהכיר את האמת כמו שהביא רש"י על הא דכתיב עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו' (שמות י"ח י"א), והביאור בזה הוא שלא הי' בכחו להשיג את האמת באופן ישיר אלא רק על דרך שלילת השקר, ומש"ה הוצרך לנסות את כל השקר ולשלול אותו, אבל כלל ישראל נצטוו להכיר את האמת ע"י הכרה ישירה, ולכן כתיב אנכי ה' אלקיך, ורק אח"כ לא יהי' לך אלהים אחרים, דהיינו שמתוך הכרת האמת ידעו לשלול את השקר, ולא להיפך, דהיינו לא יהי' לך אלהים אחרים ואח"כ אנכי, דזוהי מדריגתו של יתרו.

וצריכים להבין שההכרה בהקב"ה מכח שלילת השקר הרי זה היסוד של הכרה בהקב"ה מתוך "חקירה" והוכחות, כי היסוד של "חקירה" והוכחות הוא שלילת אפשרויות אחרות, ואילו הכרה ישירה בהקב"ה תתכן רק ע"י קבלה מהדורות הקודמים או ע"י מה שנקרא "אמונה חושית".

וענין אמונה חושית הוא כדלהלן, דהנה אע"פ שאנו מלאי ספקות, אבל לפעמים אירע בעיצומו של איזו שמחה או התעוררות גדולה שפתאום אנו מרגישים

כך יבוא לידי הכרה ישירה, דהיינו מדריגת "אתה הוא אלקינו".

והנה הרמ"א באו"ח סי' קל"ב כתב שאומרים אין כאלקינו לפני אמירת קטורת. ולפי הנ"ל מבואר ההמשך בין אין כאלקינו וכו' לבין אמירת קטורת, ולמה יש קפידא לומר אין אלקינו לפני קטורת, והיינו משום שהקטורת הרי נקטרת בהיכל, דהיינו בפני המלך, וממילא בשביל זה צריכים את המדריגה של הכרה ישירה דוגמת "בפני המלך", מה שאין כן שמונה עשרה הרי הוא כנגד התמיד שנקרב בהעזרה ולא בהיכל, ואין בהקרבת התמיד הפגנת מדריגה זו של הכרה ישירה, כי אין עומדים אז בפני המלך, ומשום כך לפני אמירת קטורת מקדימים אמירת אין כאלקינו כדי לעלות להמדריגה של "אתה הוא אלקינו".

והנה הסברנו לעיל את הנפ"מ בין אמונה שהיא תוצאה מחקירה לבין אמונה שהיא ע"י קבלת דברי דורות קדמונים, ונקטנו שאמונה ע"י הכרה ישירה עדיפא, מיהו באמת פליגי קדמאי באיזה סוג אמונה עדיף. והבאתי את השיטות בענין זה בספרי על חומש בתחילת פר' יתרו עיי"ש.

יב*) עלינו וכו'.

הקטע הראשון של עלינו מדבר אודות התיקון שלנו, דהיינו שעלינו לשבח ולתת גדולה וכו', ושנחנו כורעים ומשתחוים וכו', ושאונו משיבים אל לבבינו שהוא אלקינו ואין עוד וכו', ורק אחר כך בהקטע

השני הרי אנו מתפללים על תיקון העולם, כי מקודם צריכים אנו לתקן את עצמינו.

יג) בשכנו ובקומונו נשיח בחוקיך ונשמח בדברי תלמוד תורתך.

הנה באהבת עולם אומרים "בשכנו ובקומונו נשיח בחוקיך ונשמח בדברי תלמוד תורתך", ונראה 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 כדברי השאגת ארי' בסי' א' שכתב שעיקר מצות קריאת שמע היא בגדר מצוה של לימוד תורה, רק שהכא הקפידה התורה שילמוד דוקא את הפרשה הזאת.

מיהו יש לדחות שלעולם מצות קריאת שמע אינה במהותה מצוה של לימוד תורה, דהנה ברמב"ם בספר המצות מצות עשה י' וי"א מבואר שהמלים "ושננתם 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 ושננתם שהיא מצות תלמוד תורה, אלא שלפ"ז צריך ביאור מה היא הכוונה שהוא צריך ללמוד "בשכבך ובקומך", הלא לא מציינו זמנים מסוימים בתוך היום והלילה אלא לענין מצות קריאת שמע לחדוד אבל לא לענין מצות

תלמוד תורה (אבל לפי דרכנו 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 וקמה 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 דף ד' ע"ב בד"ה על משכבכם 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 לקריאת שמע על המטה הכוונה היא לשכיבה ממש, ואילו בנוגע למצות קריאת שמע ביום ובלילה הכוונה היא לזמן שכיבה וזמן קימה.

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 ש"ובשכבך" סובל כמה פירושים. ויש עוד לפלפל בזה.

ובספרי על חומש בפר' ואתחנן ב"עוד בענין קריאת שמע" הארכת יתר בענין אם ע"י קריאת שמע מתקיימת תלמוד תורה.

יג* (הפודנו מיד מלכים, מלכינו הגואלנו מכף כל העריצים.

יש לעיין מה היא הכוונה בהלשון של "מכף". ונראה ש"מיד מלכים" פירושו מרשותם ושליטתם, כי מצינו לפעמים המלה יד אינה מורה על האבר יד ממש אלא על קירבת מקום וסמיכות כמו כשאומרים שפלוגי עומד על יד דבר פלוגי, אבל מ"כף כל העריצים" פירושו הוא שהיינו נתונים בתוך כף ידיהם ממש, לחיים או למות, ולטובה או לרעה, ולכן אומרים בנוגע לזה "עריצים", ומ"מ גאלנו הקב"ה משם.

יג* (השם נפשינו בחיים ולא נתן למוט רגלינו.

יש לפרש שהכוונה היא שבנוגע לרוחניות, דהיינו עיני "נפשנו", שם הקב"ה נפשנו בחיים, ובנוגע לגשמיות לא נתן למוט רגלינו, דהיינו שתמיד יש לנו מספיק מקום אחיזה בגשמיות כדי להמשיך בעבודתנו, וכדברי הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל שהקב"ה נתן לעובדיו מה שצריך להם.

יד) ומלכותו ברצון קבלו עליהם וכו'.

הדברים שכתבנו כאן בנויים הם על האמור לעיל ב"תפילות חול" באות ט', והם המשך של הדברים שכתבנו שם.

והנה בברכת אמת ואמונה הרי אנו אומרים ומלכותו ברצון קבלו עליהם וכו', ושוב אומרים מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה וכו',

ולפי פירושו של הרמב"ם בתנאין התנה, ובצירוף ההנחה שרבי יוחנן סובר כן רק על קריעת ים סוף (ודלא כהרמב"ם שסובר שלא פליגי), יש לבאר את ב' הבחינות הללו של "קבלו" ושל "ראו" כדלהלן, דהנה חזינן שבראש השנה מרבים לומר מלכויות, והיינו משום שראש השנה הוא יום בריאת העולם, ובריאת העולם היא התהוות מלכותו של הקב"ה, ובאמת אנחנו שעומדים אחרי בריאת העולם הרי אנו רק בגדר מקבלי עול מלכות שמים, אבל אין אנו רואים בחוש את עצם ההתהוות של המלכות, כי אין אנו רואים את בריאת העולם, דהיינו עצם התהוות המלכות, אלא הרי אנו מקבלים עלינו את המלכות באמונתנו, אבל לו יצויר שאחד יראה את בריאת העולם ממש כמו עיניו, הרי זה נקרא שהוא רואה בחוש את התהוות מלכותו של הקב"ה, ומעתה לפי רבי יוחנן שהנס של קריעת הים הוטבע בהטבע בששת ימי בראשית א"כ יוצא שקריעת הים לא היתה מאורע שאירע אחרי מעשה בראשית אלא הרי היא חלק מעצם התחדשות העולם המקורית, אבל שאר הנסים אינם בגדר

חלק ממעשה בראשית, אלא הם דברים שנתחדשו אח"כ, ואינם בחינה של מלכות (כי רק בריאת העולם המקורית היא בחינה של מלכות, ולא שינויים שאירעו אח"כ), ומעתה יש להבין את כוונת הנוסח הנ"ל בברכת אמת ואמונה כך, ד"מלכותו ברצון קבלו עליהם" קאי על מה שהים חזר על המצרים, דזה גרם שקבלו עליהם עול מלכות שמים בראותם את מפלתן של המצרים, ועל הנס הזה שייך לומר שירה כיון שהוא נתחדש עכשיו וכמו שביארנו לעיל, ולכן מסיימים "משה ובני ישראל לך ענו שירה", כי באמת אמרו על זה שירה, אבל מה שאומרים "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה" הרי זה קאי על קריעת ים ובקיעת הים, וקריעת הים הרי היתה חלק ממעשה בראשית והתהוות המלכות של הקב"ה, וא"כ ראיית ה"בוקע ים לפני משה" היתה בגדר ראיית התהוות מלכותו, ועל זה לא אמרו שירה וכמו שביארנו, ואע"פ שגם על זה אמרו זה אלי וכן ה' ימלך, כמו שמבואר בהמשך, אבל לא אמרו כן בתורת שירה. ויש עוד לפקפק בהביאור הנ"ל כמובן, ומש"ה לא מוזכר על זה לשון שירה כמו לעיל שמוזכר ש"לך ענו שירה".

טו) והסר שטן מפנינו ומאחורינו.

שמעתי לפרש שהכוונה במאחורינו היא שיסיר מעלינו את היצה"ר להיות תוהא על הראשונות. ולא קשה על זה מהלשון של "שטן", שהרי אמר ריש לקיש בב"ב דף ט"ז ע"א שהוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות.

תפילות וזמירות שבת

תפילות

טז) תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים.

הנה בדברים ה' י"ד - ט"ו כתוב ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך וגו', למען ינוח עבדך ואמתך כמוך: וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ויצאך ה' אלקיך משם וגו', על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת. והעיר הרמב"ן שהרי כתוב פעמים רבות בתורה ששבת היא זכר למעשה בראשית וכמו שאנו מזכירים בקידוש היום, ואילו הכא כתוב שהיא זכר ליציאת מצרים וגם דבר זה אנו מזכירים בקידוש היום.

והביא הרמב"ן שהאבן עזרא מפרש ש"על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת" 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 מצוץ 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 שמפרש 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 יום השבת, אבל מה שאנו חייבים לשבות ממלאכה הרי זה כי השביתה גורמת שנזכור יציאת מצרים, כי ע"י ששבותים ממלאכה נזכרים שפעם היינו עבדים, ושלא היינו יכולים לנוח עד שהקב"ה הוציאנו משם. והרמב"ן דחה גם פירוש זה כי נהי שיכול להיות שהאיסור מלאכה בשבת 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 ששבותים ממלאכה עדיין אין רואים יציאת מצרים כמו שרואים באכילת מצה.

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 באפשרות הנסים ובאפשרות בריאת העולם, וממילא הרי זה יגרום 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 ובמציאות זכרון ליציאת מצרים,

וכן אין פירושו שהיא בטבעה מזכירה לנו את יציאת מצרים וכמו שפי' הרמב"ם, אלא שהצורך להאמין בכריאת העולם ובשבת בראשית לפעמים גורמת שנצטרך להזכר ביציאת מצרים בדרך עצה טובה כדי להתחזק בהאמונה בכריאת העולם וכמו שביאר.

ועי' בפסחים דף קי"ז ע"ב דאיתא אמר רב אחא בר יעקב וצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים וגו' וכתוב 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 (והמשיך הרמב"ן להסביר שעל כן צוץ וגו' לא קאי על כי עבד היית, אלא קאי על ויום השביעי שבת לה' אלקיך, כלומר שהקב"ה שבת בו ועל כן הוא מצוץ לשמור את יום השבת).

וע"ע בתוס' בפסחים שם בד"ה למען וכו' שכתבו שבאמת שבת היא זכר ליציאת מצרים, כי מה ששובתים מהל"ט אבות מלאכה הרי זה רמז לעבודת פרך, כי פרך בא"ת ב"ש הוא אותיות וג"ל שבגימטריא עולה למנין 39 שהוא המספר של הל"ט אבות מלאכה, כלומר השביתה מהל"ט אבות מלאכה מרמזת על שביתה מעבודת הפרך. ועל 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 של "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 מעבודת לחירות עכ"ל. ועל הראב"י נשאר קשה הקושיא הנ"ל של הרמב"ן.

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.

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 עצמה ליציאת מצרים. ונראה שכוונת קושיית הגופי הלכות שהובא בשו"ת חיים שאל (להחיד"א) ח"ב סי' מ"ג אות י' קטע ומכלל וכו' היא להקשות את קושייתנו זו, 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

שלו, וזהו שכתוב נפשי יצאה בדברו, כלומר הבחינה של 'נפשי', אבל לעולם הרי היא משיבת נפש, כלומר קיום בלי אנוכיות.

יח) גם מזדים חשוך עבדיך אל ימשלו בי.

הנה רש"י בתהלים שם פי' בשם חז"ל שהכוונה בזדים היא לעבירות במזיד, דהיינו שאנחנו מבקשים מהקב"ה שיחשוך אותנו מזדונות. מיהו לפ"ז צ"ע על ההמשך של "אל ימשלו בי", כי אם הקב"ה יחשוך אותנו מזדונות פשיטא שלא ימשלו בנו. ויש לפרש שהכוונה היא שאפילו אם לא תחשוך ואכשל במזיד, אבל תעזור לי שהעון לא ימשול בי, כלומר תן לי את הכח להסיח דעתי ממנו ולהמשיך הלאה.

יט) שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה.

צ"ע דפתח בימים וסיים בשנים, והי' צריך להיות כתוב שמחנו כשנות עניתנו שנות ראינו רעה. ויש לבאר, דהנה לפעמים סובל אדם מצרה במשך תקופה קצרה, אלא שנדמה לו שבדרך הטבע הצרה תמשיך למשך שנים רבות, וא"כ יש לפרש שהכוונה היא כך, שמחנו כימות עניתנו, ושמחנו גם כנגד מה שראינו, כלומר שדמינו לעצמינו, שהרעה תמשיך לאורך שנים (אע"פ שבאמת לא המשיכה), כי גם מזה סבלנו.

כ) כפי ישרים וכו'.

הנה בשוכן עד אומרים לפי נוסח ספרד, "כפי ישרים, בשפתי צדיקים, בלשון

העיר הרב גופי הלכות, ומה שתירץ הרב ז"ל לא יגהה מזור עכ"ל, ועיי"ש בתירוץו של החיים שאל.

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 במעשה בראשית גורמת לנו 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).

יז) תורת ה' תמימה משיבת נפש.

שמעתי מקשים בשם החידושי הרי"ם איך אפשר לומר שהתורה משיבת נפש, הלא כתוב בשיר השירים נפשי יצאה בדברו ואמר רבי יהושע בן לוי בשבת דף פ"ח ע"ב שבמתן תורה יצתה נשמתן על כל דיבור ודיבור עד שהוריד להם הקב"ה טל של תחיית המתים.

מיהו י"ל שהתם, בנפשי יצא בדברו, הרי המדובר הוא "על כל דיבור ודיבור", כלומר כל דיבור ודיבור לחודי', וא"כ עדיין י"ל שהתורה בשלמותה משיבת נפש. ובדרך דרוש אפשר לבאר את הפסוק שכתוב נפשי יצא בדברו בדרך אחרת, והיינו שהכוונה היא שקבלת עול תורה מוציאה מהאדם את האנוכיות והנגיעות

חסידים, בקרב קדושים". ויש לפרש את סדר הדברים כך, דהנה הכוונה בהמלה "פה" אינה לאבר שיש בו ממש, אלא הכוונה היא להחלל של הפה, וכוונת הנוסח היא שאצל ישרים השבחים של הקב"ה נמצאים בפיהם, אבל אצל צדיקים, שהמדריגה שלהם היא יותר גדולה ממדריגת ישרים, השבחים של הקב"ה הם חלק יותר בסיסי באישיותם, ועל דרך משל הרי הם נאחזים בהשפתיים שהן אבר שיש בו ממש, ואצל חסידים, שהמדריגה שלהם היא יותר גדולה ממדריגת צדיקים, הרי השבחים נאחזים על דרך משל בהלשון שהיא אבר יותר פנימי מהשפתיים, ואצל קדושים, שהמדריגה שלהם היא יותר גדולה ממדריגת חסידים, הרי השבחים נאחזים על דרך משל במקום יותר פנימי דהיינו "בקרב".

ברם מה שנקטנו שצדיק הוא מדריגה יותר גדולה מישר, אינו דבר פשוט, דהנה בימים נוראים הסדר הוא צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידים ברנה יגילו, בפרק ו' דאבות איתא שלימוד תורה לשמה מכשרת את הלומד להיות צדיק וחסיד וישר, ופירש"י שם וז"ל, עושה יושר ועדיף מצדיק עכ"ל, הרי שכתב שהמדריגה של ישר היא יותר גדולה מהמדריגה של צדיק, ועוד משמע מדבריו שאע"פ שישר עדיף מצדיק אבל אכתי אינו עדיף מחסיד, דהא ידוע שחסיד עדיף מצדיק, ואילו רש"י כתב רק שישר עדיף מצדיק, אבל לא כתב שהוא עדיף מחסיד, וכן כתב המדרש שמואל שם שישר עדיף מצדיק אבל לא מחסיד. ועיין גם ברש"י בסוף פרק קמא דתענית שכתב שישרים עדיפי מצדיקים,

והמהרש"א שם הביא מהרשב"א שאדרבה צדיק עדיף. ועיין עוד במדבר רבה פר' ג' פסקא א' בפירוש עץ יוסף בד"ה צדיקים ישרים חסידים שציין להמחלוקת הנ"ל שבין רש"י והרשב"א.

ובכתבי אבי מורי הר"ר אהרן ע"ה ראיתי מובא שבילקוט ראובני פרשת פנחס איתא ז' מעלות וכו' צדיקים, ישרים, תמימים, קדושים, בעלי תשובה, תינוקות של בית רבן, חסידים.

והנה המדרש שמואל באבות שם בד"ה ומכשרתו (הראשון) הקשה למה לא נשנו צדיק ישר וחסיד כסדר מעלתן, ות"י שהכוונה היא שאינו חסיד שוטה אלא חסיד ישר עיי"ש. וגם להלן שם בד"ה ומכשרתו (השני) כתב לפרש שחסיד וישר הרי הם מעלה אחת, דהיינו שהוא חסיד ישר, אבל התם ביאר בדרך אחרת, והיינו שהוא עומד בחסידותו תמיד ולא רק בשעת ההתעוררות.

ובכלה רבתי פרק ח' איתא צדיק, בעל צדקות, חסיד, גומל חסדים, דהא מדקתני כליל להני, ישר למה לי, ישר, ישר דרך. ועיין עוד במדרש שמואל שם בד"ה ומכשרתו (השני) שביאר שמדת ישר היא שאין לו מלחמת היצר אלא הרי הוא טוב בטבעו, משא"כ מדת צדיק הוא ע"י מלחמת היצר.

וגם המלבי"ם כתב כדברים אלו בביאור מדת ישר לעומת צדיק בתהלים ל"ג א' וז"ל, הישרים הם מדרגה יותר גדולה מן הצדיקים, שהם לבם ושכלם הולך ישר, ואינו מסתפק כלל, ואינו נוטה כלל מדרכי ה', וזה מדרגה יותר גדולה מן הצדיקים שעושים מעשה הצדק בפועל, אבל עוד לא

שבו מן המלחמה הפנימית וכו' עכ"ל.

מיהו רש"י באבות שם כתב "עושה יושר", ומבואר מדבריו שאינו ענין שבלב אלא דרך של התנהגות, וכן משמע מדברי הכלה רבתי דאיתא "יושר דרך".

והאור החיים על במדבר י"ד כ"ד נוקט דלא כהמלבי"ם, אלא שעל ידי מלחמת היצר היא מדריגה יותר גדולה.

כא) הכל יודוך וכו'.

הנה בברכת יוצר אור אנו אומרים עושה שלום ובורא את הכל, ושוב ממשיכים לומר בשבת הכל יודוך והכל 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 ישעי' שכתוב עושה שלום ובורא רע, רק שלא רצו לתקן נוסח של 'בורא רע' כי אינו לישנא מעלייתא. ולפי זה יוצא שבאמת הכוונה ב"בורא את הכל" היא שהוא בורא רע, רק שקבעו לומר "את הכל" כי הוא לישנא מעלייתא, אבל הכוונה היא לרע.

והנה בכל ימות השבוע 'רע' הרי הוא דבר שמתנגד לרצון ה', אבל בשבת הרי ידוע שנשבתים כל הכחות של רע, וכמו שמזכירים ב"כגוונא", ובהזמירות של הראיז"ל, וא"כ יוצא שבשבת גם הרע הוא לצד רצון ה', ולכן בשבת אנו ממשיכים לומר שגם ה'הכל' כלומר הרע, הרי הוא בבחינת 'יודוך' ו'ישבחוך'.

(והנה אע"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 ששלום שקול כנגד הכל 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.)

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 שמוצינו שבמזמור שיר ליום השבת אנו אומרים מה "גדלו מעשיך", ולא מה "רבו מעשיך". ושמעתי שהביאור בזה הוא כך:

דהנה בששת ימי בראשית עוד לא הי' ניכר 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' מושתל בעולם הזה שהכל הוא שיעור קומה אחד עם תכלית אחת, כי בשבת הקב"ה הכניס לתוך העולם הזה "מעין עולם הבא", וממילא מעתה הי' מושתל בעולם הזה 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' מושגל בעולם הזה שהכל הוא לתכלית אחת, אבל בשבת נתהפך הדבר וכבר הי' מושגל 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 היא יום של מה גדלו וכהנ"ל.

ומעתה יש לבאר שהכוונה ב"הכל יודוך" היא 'הכל' כפשוטו, דהיינו שבשבת נתגלה שכל הפרטים בהבריאה, דהיינו 'הכל', הרי הוא לשם רוחניות, דהיינו "יודוך" ו"ישבחוך וכו'".

והנה בספרים הקדושים איתא שתלמיד חכם הוא בבחינת 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, ושונה בגלל שהוא צמא, וישן בגלל שהוא עיף, אבל אצל תלמיד חכם כל מעשיו הם כדי שיוכל לעבוד את הקב"ה ובאופן שכולם מאוגדים בתכלית אחת, וא"כ נמצא שאותו דבר ששבת עושה להבריאה, דהיינו שהיא הופכת 'רבו' ל'גדלו', תלמיד חכם עושה בתוך העולם קטן הפרטי שלו, דהיינו שהוא הופך את מעשיו הרבים, שאין רואים

קשר ביניהם, ושהם בבחינת 'רבו', לשיעור קומה אחד של 'גדלו'.

(כב) ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו.

הנה בשמונה עשרה של שחרית הרי אנו אומרים ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו, וצ"ב מה היא הנתנת טעם.

ויש לבאר שמתנת חלקו פירושו הוא מצות שבת, ואנו אומרים שמשנה רבינו שמח עם קבלת מצות שבת, והטעם הוא כי הרי הוא בגדר עבד נאמן, דהיינו עבד שנאמן לבעליו ונותן לו את כל מה שיש לו בהתאם להדין של מה שקנה עבד קנה רבו, וא"כ מכיון שמשנה הוא עבד נאמן, והוא רוצה לתת את הכל להקב"ה, לכן הרי הוא שמח עם מצות שבת, כי עי"ז הרי הוא נותן את כל העולם להקב"ה כי הוא מעיד עי"ז שבששת ימים עשה הקב"ה את השמים ואת הארץ.

(כג) ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת וכן כתוב בתורתך ושמרו בני ישראל את השבת וגו'.

הנה הכוונה של "וכן כתוב בתורתך" אינה שכתוב בתורתך ששמירת שבת כתובה בהלוחות, דהא בהפסוקים שהביאו בהמשך לא מוזכר דבר זה, אלא הכוונה היא שמלבד ממה ששמירת שבת כתובה בהלוחות הרי היא כתובה גם ביתר התורה כמו שמבואר בהפסוקים שהביאו. ויש

הרי הם מראים אות ומאמתים את הדבר, והרי זה בגדר עדות על זה. ומעתה לפ"ז מובן למה אנו מזכירים בהשמונה עשרה דוקא את הפסוקים של ושמרו וגו', והיינו משום שאנו אומרים ששני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת, כלומר ששבת נזכרת בשני הלוחות, וכבר ביארנו שהיינו משום שקיום מצות שבת הוא בגדר הגדת עדות, ודבר זה, שלקיים מצות שבת הרי הוא בגדר הגדת עדות, נלמד מהפסוקים של ושמרו ולא מהפסוקים של עשרת הדברות וכמו שביארנו.

כד) קדשנו במצותיך ותן חלקינו בתורתך וכו'.

יש לעיין בהך בקשה של קדשנו במצותיך ותן חלקינו בתורתך שבענו מטוביך ושמחנו בישועתיך, למה אומרים בקשות אלו, ולמה דוקא בהסדר הזה. ונראה שהן בגדר קיצור של הברכות האמצעיות של שמונה עשרה שאומרים בחול, כי הבקשה של קדשנו במצותיך היא כנגד הברכה השיבנו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתיך, כי הכוונה בהשיבנו אבינו לתורתך היא השיבנו לקיום מצות התורה, וכמו שמוכח מהמשך הברכה שמבקשים עבור תשובה שלימה ומסיימים הרוצה בתשובה, ואין הכוונה ללימוד התורה. וההמשך של ותן חלקינו בתורתך, היא כנגד אתה חונן לאדם דעת, שהיא בקשה עבור דעת בתורה, והבקשה של שבענו מטוביך היא כנגד הברכות של הצלחה בענייני גשמיות, דהיינו רפואה וגאולה מהצרות וברכת השנים, והבקשה

לעיין מה הוא הנפ"מ בזה שהיא כתובה גם ביתר התורה, וכי לא מספיק בזה שהיא כתובה בהלוחות, ובגלל מה ראו לפרט פסוקים אלו ולא את הפסוקים של זכור את יום השבת לקדשו וגו' שכתובים בעשרת הדברות.

גם יש לעיין למה אומרים וכתוב בהם שמירת שבת, הלא שבת כתובה רק בהלוח הראשון. ויש ליישב בפשיטות כי מסתכלים על שני הלוחות כגוף אחד, ולכן אפשר לומר שכתוב בהם שמירת שבת.

מיהו יש ליישב גם בדרך אחרת, והיינו שבאמת מצות שבת רמוזה גם בהלוח השני, דעיין ברש"י בשיר השירים על הפסוק שני שדיך כשני עפרים תאומי הצבי' שהביא שהחמש דברות השניות מכוונות כנגד החמש דברות הראשונות, והדיבור של לא תענה ברעך עד שקר מכוון כנגד שבת, כי זכירת ושמירת שבת הן ענין של הגדת עדות, כי ע"י זכירת ושמירת שבת אנו מעידים שבששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ושביום השביעי שבת וינפש.

והנה ענין זה ששמירת שבת היא ענין של הגדת עדות אינו נזכר בפירוש בעשרת הדברות, כי התם כתוב רק שהטעם למה נצטוינו על שבת הוא כי ששת ימים עשה וגו' וינח ביום השביעי, אבל לא כתוב שם שהקיום שלנו משמש בתורת הגדת עדות על ענין זה, אבל בהפסוקים של ושמרו בני ישראל את השבת, שפיר נזכר ענין זה, שהרי אומרים בני ובין בני ישראל אתה היא לעולם כי ששת ימים וגו', הרי ששבת היא בגדר אות שהקב"ה ברא את העולם, כלומר שע"י שכלל ישראל שומרים שבת

של שמחנו בישועתיך היא כנגד הברכות שעוסקות בהישועה העתידה, דהיינו תקע בשופר, והשיבה, ועל הצדיקים, ולירושלים, ואת צמח, והבקשה של וטהר לבנו לעבדך באמת, היא כנגד שומע תפילה כי איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפילה (תענית דף ב' ע"א).

אלא שאכתי צ"ע למה אין בקשה כנגד ברכת סלח לנו. ובאמת דבר זה בולט עוד יותר במה שמצינו שבמוצאי שבת מבקשים מיד על סליחה, שהרי אומרים המבדיל בין קודש לחול חטאתנו הוא ימחול, וכן מבקשים מיד שלא נכשל בעבירות שהרי מבקשים החל עלינו הימים הבאים לקראתנו חשוכים מכל חטא וכו'.

ונראה שהטעם לזה הוא משום שמחמת עצם מדריגתה לא שייך בשבת מציאות של חטא, כי הרי היא מעין עולם הבא, והמדריגה של "מעין עולם הבא" מופקעת היא מחטא (אע"פ שאינה מופקעת מצרכים ותענוגים גשמיים, ובמובן זה אינה ממש מעין עוה"ב), ומה שאנו שייכים לחטא גם בשבת הרי זה בגלל שאין אנחנו נכנסים לגמרי למדריגת שבת אלא הרי אנו נשארים במדה מסוימת קשורים למדריגת חול, אבל מכיון שמצד עצם מדריגתה אין שבת שייכת לחטא לכן אין זכר מחטא וסליחה בהנוסח של תפילת שבת (כי נוסח התפילה מכוון כנגד עצם מדריגת היום ולא לכמה אנחנו מצליחים להשתייך לאותה מדריגה).

ובזה מתישבת עוד קושיא על הנוסח הנ"ל, כי בחול הרי אנו מבקשים בתחילה על דעת בתורה (אתה חונן) ורק אח"כ על הצלחה בעבודת ה' וקיום מצות (השיבנו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתך),

ואילו בהנוסח הנ"ל של שבת הרי אנו מבקשים בתחילה על מצות (קדשנו במצותיך) ורק אח"כ על דעת בתורה (ותן חלקנו בתורתך).

ולפי הנ"ל נראה לבאר שהטעם למה בחול אנחנו מבקשים בתחילה על דעת בתורה ורק אח"כ על קיום מצות הרי זה בגלל שבימות החול הקשר שיש לנו עם התורה הרי הוא בדרך בעלי תשובה, כי הלוחות שלנו הרי הן הלוחות שניות שניתנו אחרי התשובה על חטא העגל, והרי אצל בעל תשובה בתחילה באה הדעת, ורק אח"כ הרי הוא חוזר לקיום המצות, אבל בשבת, מכיון שהיא מופקעת מחטא, הרי אנו שייכים להתורה בתורת צדיקים גמורים, ולכן בשבת הרי אנו שייכים עוד להלוחות הראשונות, והרי בצדיק גמור שייך מציאות של קיום מצות עוד לפני שהבין בדעתו, דהיינו ע"י שכך נתחנך, ובאמת כן ה' בהלוחות הראשונות שאמרו נעשה קודם לנשמע, ולכן בשבת הרי אנו מבקשים כפי הסדר של נעשה ונשמע, דבתחילה מבקשים עבור הצלחה במצות, דהיינו קדשנו במצותיך, ורק אח"כ על הצלחה בהבנת התורה, דהיינו ותן חלקינו בתורתך.

והנה הטור באו"ח סי' רצ"ב כתב שהטעם למה בשבת שחרית מזכירים בשמונה עשרה את הענין של מתן תורה הרי זה משום שבשבת ניתנו עשרת הדברות כדאמרינן בשבת דף פ"ו ע"ב שלכו"ע בשבת ניתנה תורה. מיהו צריכים להבין דהא הלוחות הראשונות נשתברו, ואילו הלוחות שלנו הרי הם הלוחות השניות שלא ניתנו בשבת. מיהו לפי הנ"ל

אתי שפיר כי בשבת הלוחות שלנו הרי הם באמת הלוחות הראשונות.

ועל כל פנים לכאורה דרכנו נכונה רק לענין שבת, ואילו את הנוסח הנ"ל הרי אנו אומרים גם בר"ח ומועדים. ואולי יש ליישב דהיינו משום שקדושות כל הזמנים הן תולדות של הקדושה של שבת.

כה) והנחילנו ה' אלקינו באהבה וברצון שבת קדשין - ולא נתתו ה' אלקינו לגויי הארצות.

א. הכוונה ב"הנחילנו".

הנה בהנוסח של תפילת י"ח של שבת הרי אנו אומרים והנחילנו ה' אלקינו באהבה וברצון שבת קדשין. ויש לעיין למה צריכים לבקש כן הלא שבת היא קביעא וקיימא.

ואין לומר שהכוונה היא שנוזכה לחיות במשך הרבה שבתות, דזה אינו, כי משמע שאנו מבקשים שהקב"ה יעשה דבר מסוים עם יום השבת ולא שיעשה דבר מסוים אתנו.

וכן אין לומר שכוונת הבקשה היא רק על הענין של אהבה ורצון, כי אילו כן היינו צריכים לומר והנחילנו ה' אלקינו אהבה ורצון בשבת קדשין.

ואולי יש לומר שכוונת הבקשה היא שהנחלת השבת תהי' באהבה ורצון. מיהו אולי לפ"ז היינו צריכים לומר והנחילנו ה' אלקינו את שבת קדשין באהבה ורצון, אבל עכשיו שאנו אומרים והנחילנו ה' אלקינו באהבה ורצון שבת קדשין משמע שהבקשה היא בעיקר על עצם הנחלת

השבת, וא"כ אולי עדיין צ"ע כהנ"ל. ויש לבאר כדלהלן.

והנה בזבחים דף קי"ט ע"א מייתנין את הפסוק דכתיב כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, וס"ל לרבי יהודה שם (וכן סובר הסתם משנה לעיל שם בתחילת הפרק) שהכוונה במנוחה היא לשילה והכוונה בנחלה היא לירושלים (ורבי שמעון שם סובר איפכא). ונראה שרבי יהודה סובר שהמלה מנוחה מורה על מצב שעתיד להתבטל, משא"כ נחלה מורה על מצב שהוא לצמיתות, ולכן הרי הוא סובר שמנוחה קאי על שילה, כי הבחירה במשכן שילה היתה רק לזמן, אבל בית המקדש בירושלים נקרא נחלה כי הבחירה בבית המקדש בירושלים היא לעולם ואינה מתבטלת (דאפילו אם נאמר שקידשה לשעתא ולא קידשה לעתיד לבוא אבל בכל זאת הבחירה בירושלים נשארת לעולם, וגם עכשיו, והקדושה עתידה לחזור).

והנה עכשיו שבת היא בגדר "מנוחה", כי היא נגמרת והימים מתחלפים לימות חול, ולכן באמת נקראת שבת יום מנוחה, אבל לעתיד לבוא יהי' מצב של יום שכולו שבת, כלומר שהמציאות של שבת לא תתבטל אלא תמשיך לעולם, וא"כ לעתיד לבוא תהי' שבת בגדר "נחלה" שנשארת לעולם ואינה מתבטלת.

ומעתה י"ל שכוונת הבקשה הנ"ל היא שהקב"ה יחיש ויביא את המצב של לעתיד לבוא ויהפוך את יום השבת ממנוחה לנחלה, והכוונה ב"והנחילנו" היא שתהפוך את שבת לגדר של נחלה, ולעולם הבקשה היא על עצם הנחלת השבת, ואע"פ שהיא קביעא וקיימא, אבל אנחנו מבקשים

שתתהפך להיות בגדר נחלה, ושאת הדבר זה יעשה באהבה ורצון.

(והא דאמרינן הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, הרי שהשבת שלעתיד לבוא נקראת שפיר בשם מנוחה, י"ל שזה משום שמזכירים שם להדיא שהמנוחה לא תפסיק, ולכן שפיר אפשר להשתמש בלשון מנוחה.)

והנה בתפילת שחרית אומרים ולא נתתו ה' אלקינו לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים, גם במנוחתו לא ישכנו ערלים. ויש לעיין מה היא הכוונה בהלשון של גם במנוחתו, דמשמע מלשון זה שהמדובר הוא בדבר אחר ממה שדיברו בו קודם, והרי זה אינו שהרי גם קודם דיברנו אודות שבת ושהיא לא ניתנה לאומות העולם, וא"כ היינו צריכים לומר "ובמנוחתו לא ישכנו ערלים" בלי "וגם", כמו הנוסח של "ולא הנחלתו" דאין אומרים שם "וגם לא הנחלתו".

מיהו לפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא כך, שלא רק שלא נתת אותו לאומות העולם,

ולא הנחלת אותו לעובדי פסילים, דהיינו היום שכולו שבת שיהי' לעתיד לבוא שהיא בחינה של נחלה, אלא גם לא נתת להם את הבחינה של יום מנוחה שיש לשבת, כלומר שגם בהאי עלמא אין להם שבת.

ב. ולא נתתו ה' אלקינו לגויי הארצות וכו'.

גם יש להעיר למה כשאומרים ולא נתתו וכו' וכן ולא הנחלתו וכו' הרי אנו אומרים לגויי הארצות ולעובדי פסילים, ואילו כשאומרים גם במנוחתו הרי אנו קוראים את אומות העולם בשם ערלים.

ונראה לבאר דבר זה על פי מה שאין מניחין תפילין בשבת, וכתבו הסמ"ג והאבודרהם שהטעם לזה הוא משום שצריכים תמיד שתי אותות, דהיינו אות ברית קודש וגם עוד אות, דהיינו או תפילין או שבת, דכולם הם בגדר 'אות', וממילא בשבת אין צורך להאות של תפילין, והבאתי את לשונם ועוד מקורות בהערה כאן*.) ונראה להוסיף שרק הבחינה של

* הנה במנחות דף ל"ו ע"ב הביאו את דברי רבי יוסי הגלילי שאין מניחין תפילין בשבת משום דכתיב בתפילין מימים ימימה, מימים ולא כל הימים, ורבי עקיבא אומר משום דכתיב והיה לאות על ירך ולטוטפת בין עיניך, מי שצריכין אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות.

ובספר הרוקח (בהלכות שבת סימן ל') הקשה דהא גם בחול יש את האות של ברית מילה דכתיב ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית, ותי' שצריכים דוקא אות על יציאת מצרים ושבת ותפילין הם אותות על יציאת מצרים, ולכן אין מניחין תפילין בשבת כי אין עושים אות על אות.

והסמ"ג (בעשין סימן ג') כתב וז"ל, ועוד דרשתי להם כי משש מאות ושלוש עשרה מצות שנצטוו לישראל אין לך שום מצוה שתהא אות ועדות כי

אם שלש מצות, והם מילה ושבת ותפילין שנכתב בשלשתן אות, והם שלשתן אות ועדות לישראל שהם עבדים להקב"ה, ועל פי שנים עדים יקום דבר, כל אחד מישראל אינו יהודי שלם אלא אם כן יש לו שני עדים שהוא יהודי, הלכך בשבת, (ויום טוב שנקרא שבת) שנקרא אות, פטור אדם מלהניח תפילין (מנחות דף ל"ו ע"ב), כי די שיש לו שני עדים שהוא יהודי, עדות שבת ועדות מילה. אבל בחול חייב כל אדם להניח תפילין כדי שיהא לו שני עדים, אות תפילין עם אות המילה. וכל מי שאינו מניח תפילין אין לו כי אם עד אחד שהוא יהודי, ולכך חשבו כמנוחה לשמים בפרק ערבי פסחים (בדף קי"ג ע"ב) עכ"ל.

וכן כתב האבודרהם (בחלק ברכות השחר) וז"ל, כי בשלש מצות נאמר אות במילה ובשבת

שאומרים גם במנוחתו לא ישכנו ערלים בלשון עתיד, אין זה כי קאי על השבת של לעתיד לבוא (וכמו שביארנו לעיל בסמוך), אלא קאי על השבת שלנו עכשיו בעוה"ז, ולא איירי אודות הנתינה של השבת שלנו, דאילו כן היינו משתמשים בלשון עבר וכהנ"ל, אלא קאי על הקיום של מצות שבת שאנו מקיימים אותו עכשיו, ובאמת הי' אפשר להשתמש בלשון הווה, דהיינו גם במנוחתו לא שוכנים ערלים, אלא שקבעו לשון של עתיד נמשך).

ועכ"פ יש להעיר על דברינו הנ"ל מר"ה דף ל"א ע"א ומרש"י שם דמבואר שהכוונה ביום שכולו שבת היא להאלף השביעי שהעולם יהי' חרב וז"ל, ליום שכולו שבת, שעתיד העולם להיות חרב, ואין אדם, וכל המלאכות שובתות, על אותו יום אומרים שיר של שבת עכ"ל, הרי שהיום שכולו שבת בכלל לא ניתן לבני אדם.

(כו) בענין למה בשמונה עשרה אין פורטים שבת פרטית זו שהוא עומד בה כמו שעושים ביו"ט.

הנה בימים טובים משבחים להקב"ה בשמונה עשרה על שנתן לנו את המועד המיוחד ההוא שעומדים בו, שהרי אומרים את יום חג המצות הזה, ואילו בהשמונה עשרה של שבת לא מצינו שבח על נתינת

ועדות לישראל שהם עבדים להקב"ה, וע"פ שנים עדים יקום דבר וכו', הילכך בשבת ויו"ט שנקרא גם כן אות שבת פטור אדם מלהניח תפלין עכ"ל.

יום מנוחה, דהיינו הבחינה של שבת שיש לנו עכשיו, הרי היא בגדר אות, כי הרי היא אות על מעשה בראשית, אבל השבת של לעתיד לבוא, דהיינו היום שכולו שבת, אינה בגדר אות על דבר אחר, אלא הרי היא עצמה התכלית של הכל. ומעתה יש לבאר את הנוסח הנ"ל שהבאנו כך, ד"גם במנוחתו לא ישכנו ערלים" כלומר שאין להם חלק בהיום מנוחה כי הרי הם ערלים ולא ניתנה להם האות של שבת כמו שלא ניתנה להם האות של מילה, אבל בשביל להסביר למה "לא הנחלתו" הרי אנו צריכים טעם אחר, דהא לא מספיק בהטעם הנ"ל, שהרי הבחינה של נחלה שיש בשבת, דהיינו השבת של לעתיד לבוא, אין לה ענין עם הענין של "אות", ולכן נותנים טעמים אחרים, דהיינו בגלל שהם גויי הארצות ועובדי פסילים, דלכן אינן שייכים לה'נהנים מזיו השכינה' של לעתיד לבוא. (ולפי הנ"ל צריכים לבאר שהכוונה בולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים בלשון עבר הרי זה כי כבר במעמד הר סיני הנחיל הקב"ה לכלל ישראל את השבת של לעתיד לבוא ולא הנחיל אותה במעמד הר סיני לעובדי פסילים, ולא שייך לומר בלשון עתיד, דהיינו ולא תתן אותה לגויי הארצות ולא תנחיל אותו לעובדי פסילים, דהיינו שרק לכלל ישראל תתן אותו ותנחיל אותו בהעתיד, כי באמת כבר בהעבר נתת אותו והנחלת אותו וקבעת שהוא יהי' לכלל ישראל בהזמן של לעתיד לבוא. ומה

ובתפלין. במילה והיה אות לברית ביני וביניכם (בראשית י"ז י"א), בשבת (שמות ל"א י"ז) ביני ובין בני ישראל הוא לעולם, בתפלין (שמות יג טז) והיה לאות על ידכה, והן שלשתן אות

השבת המיוחדת הזאת אלא מוצאים אנו רק שבחים כלליים על נתינת כל השבתות. ונראה שהטעם הוא משום ששבת היא קביעה וקיימא, משא"כ הימים טובים הם ע"י קידוש ב"ד, ולכן בנוגע להימים טובים הרי אנו משבחים על כל אחד ואחד במיוחד, ואומרים ותתן לנו את היום המיוחד הזה, כי באמת יש סייעתא דשמיא מיוחדת על כל אחד ואחד ע"י שב"ד מצליחים לקדש את החודש, אבל בנוגע לשבת, מכיון שהיא קביעה וקיימא, הרי יוצא שכולן ניתנו בכת אחת לעולם, ולכן הרי אנו משבחים על נתינת כולן יחד בלי לפרט את השבת המיוחדת הזאת שאנו עומדים בה.

מיהו עדיין צ"ע, שהרי כשחל ראש חודש או מועד בשבת הרי אנו שפיר משבחים גם על השבת המיוחדת ההיא שעומדים בה, ואומרים ותתן לנו את היום השבת הזה ואת יום חג המצות הזה, ומעתה דבר זה טעמא בעי.

ונראה לכאור על פי מה שמבואר בזבחים דף צ' ע"א שראש חודש או יום טוב מהני לא רק להחשיב את הקרבן מוסף של ראש חודש או של יום טוב, אלא כשהם חלים בשבת הרי הם מועילים גם להעלות את מדריגת הקדושה של הקרבן מוסף של שבת של אותו יום, והקרבן מוסף של אותה שבת נחשב מקודש טפי מהמוספים של שבת של כל השנה. ולכאורה הביאור בזה הוא שעצם הקדושה של שבת של אותו יום הרי היא גדולה יותר משבת רגילה, והיום טוב מועיל להוסיף מדריגה יותר גדולה של קדושת שבת, ומש"ה גם הקרבן מוסף של השבת

ההיא הרי הוא נחשב יותר מקודש. והנה דבר זה צריך ביאור רב כמובן, אבל לכאורה כן יוצא מדברי הגמ' שם, וא"כ מש"ה שפיר משבחים על נתינת השבת המיוחדת ההיא ואומרים ותתן לנו את יום השבת הזה כי התוספת מדריגה הנ"ל תלוי במה שב"ד מקדשים את החודש ואינה קביעה וקיימא.

והנה בברכת המזון שפיר מזכירים את השבת המיוחדת שעומדים בה גם בכל שבתות השנה, שהרי אומרים רצה והחליצנו וכו' במצותיך ובמצות יום השביעי השבת הגדול והקדוש הזה, ודבר זה צ"ב לאור הנ"ל.

מיהו נראה פשוט שהטעם שאומרים כן הרי זה משום שיסוד הדין של האמירה ההיא אינה נתינת שבח להקב"ה על שנתן לנו את השבת, אלא הרי זה דין של הזכרת היום, וא"כ מש"ה צריכים להזכיר את היום השבת המיוחדת שעומדים בה. ואע"פ שהנוסח של רצה הרי הוא נוסח של בקשה, שהרי מבקשים "רצה והחליצנו", אבל בכל זאת אמירת "השבת הגדול והקדוש הזה" הרי היא משום החיוב של הזכרת היום.

ברם לפ"ז לכאורה הדרה קושיא לדוכתה, למה גם בשמונה עשרה אין מזכירים את השבת המיוחדת הזאת משום החיוב של הזכרת היום, שישנו גם בשמונה עשרה.

וצריכים להוסיף שלא נתחדש בהשמונה עשרה של שבת נוסח מיוחד של הזכרת היום משום שכל השמונה עשרה כולו הרי הוא מענין היום (ויש לדחות).

ולפ"ז היוצא שהיכא שהתפלל בשבת

שמונה עשרה של חול, דאז הרי הוא צריך להזכיר שבת בעבודה, הרי הוא יצטרך להזכיר את המלה "הזה".

מיהו מה שעומד נגד כל הדרך הנ"ל שכתבנו הוא העובדא שגם בראש חודש אין אנו אומרים את יום ראש החודש הזה כמו שאין אומרים כן בשבת, ואילו ראש חודש אינו קביעא וקיימא.

סוף דבר הכל נשמע, עדיין צריך עיון בכל זה.

כז) הטעם למה מצינו בהתפילות של שבת המלה רצון.

הנה מצינו כמה פעמים בנוסח התפילות של שבת שהקב"ה רוצה אותנו ואת הקיום של מצות השבת, שהרי אומרים "כי במ רצה להניח להם", וכן "והנחילנו באהבה וברצון שבת קדשיך", וכן "רצה והחליצנו", וכן "רצה במנוחתנו".

ובנוגע ל"באהבה וברצון" מצאתי במפרשים שכתבו שהכוונה היא ששבת ניתנה כבר במרה, ואז הי' ברצון גמור, כי הי' עוד לפני חטא העגל וכן בלי כפיית הר כגיגית. מיהו דעת הרמב"ם בפירוש המשניות על חולין דף ק' ע"ב היא שהשמירת שבת שלנו היא מחמת הציווי של הר סיני ולא מחמת הציווי של מרה עיי"ש, ואפילו אם נאמר שכוונת הרמב"ם היא רק לכגון גיד הנשה דאיירי בו שם, אבל הציוויים של מרה היו הציוויים של התרי"ג שלנו, רק לא משום שהגיע שעת החיוב אלא בדרך חינוך וכמו שמשמע מלשון הרמב"ן על שם שם לו חק ומשפט בפ' בשלח, אבל הבקשה היא שמבקשים

שהקב"ה ינחיל לנו עכשיו שבת באהבה וברצון, ואין אנו מדברים על העבר, שהרי אומרים והנחילנו עם פתח תחת ההא ולא והנחילנו עם חיריק תחת ההא. ועי' עוד לעיל באות כ"ה מה שכתבנו בביאור הך בקשה של והנחילנו וכו'.

והנה גם בקרבנות מצינו לשון זה של רצון, וכמו שכתוב ונרצה לו לכפר עליו (ויקרא א' ד') משא"כ בקיום מצות.

ונראה שהביאור בזה שמזכירים 'רצון' הוא כך, דהנה שאני קרבנות מכל קיום מצות בזה שקרבנות הם בגדר נתינת דבר להקב"ה משא"כ מצות הרי הן ענין של קיום ציווי, ומכיון שקרבן הוא בגדר נתינת דבר להקב"ה, לכן מצינו לשון זה שהדבר הוא לרצון לפני הקב"ה, דהיינו שהוא מקבלו ברצון, אשר משום כך הרי זה פועל טובה בשבילנו. וע"ע בזה להלן בסוף אות מ"ז.

ובאמת גם קיום מצות שבת הוא ענין של נתינת דבר להקב"ה, ואינה רק בגדר קיום ציווי, והיינו משום שע"י שמירת שבת הרי אנו מעידים שבששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, והרי אנו ממליכים אותו על העולם ונותנים לו בזה את עולמו, ולכן מצינו לשון זה שהדבר הוא לרצון בפני הקב"ה כמו בקרבן.

מיהו עדיין לא תירצנו עיי"ז למה מוזכר בשבת שהוא רוצה אותנו - רצה והחליצנו במצותיך וכו' - נוסף על מה שהוא רוצה את השמירת שבת שלנו.

ברם אולי גם זה מיושב על פי הנ"ל, כי כדי לתת לו את עולמו בשלימות הרי אנו צריכים לתת גם את עצמינו כדי שיהי' מצב של מה שקנה עבד קנה רבו דעיי"ז

הרי אנו שוללים לחלוטין שיש דברים שאנו שוללים ממנו כביכול.

כח) אב הרחמים.

הנה ידוע שהפיוט אב הרחמים נוסד על מה שבני קהלות מיינץ ואשפירא ומגנצא מסרו נפשם על קידוש ה' בימי מסע הצלב, וגם הרגו בידיהם את בני ביתם מחשש שמא יביאם לשמד בעל כרחם ולא יוכלו לעמוד בנסיון.

והנה נוסח הפיוט הוא "אב הרחמים ברחמיו העצומים הוא יפקוד ברחמים קהלות הקודש שמסרו נפשם על קדושת ה' וכו'", ויש לעיין למה צריכים למדת הרחמים, ולא עוד אלא לרחמים עצומים, הלא פשיטא שיש לנקום את נקמת דמים של אלו שמסרו נפשם על קדושת השם.

ויש ליישב על פי דברי הדעת זקנים מבעלי התוספות בפרשת נח שהביא מחלוקת אם מותר להתאבד או להרוג את בני ביתו או את בני קהילתו מחשש שמא לא יוכלו לעמוד בנסיון של שמד, והובא שם עובדא שרב אחד הי' שוחט את התינוקות, ורב שני צעק עליו הלא אתה רוצח כי אסור לעשות כן, וביני וביני נתבטלה הגזירה ונתגלה ששחטם בחנם, וא"כ י"ל שבעל הפיוט חשש לשיטת האוסרים אשר לדבריהם הי' אסור להקהלות ההם להתאבד, רק שבכל זאת מתוך רחמיו העצומים ינקום נקמתם כיון שעשו עם מחשבה טובה.

והנה ביום כיפור בסוף הסליחה "אלה

אזכרה" אודות עשרה הרוגי מלכות אומרים "חנן הביטה ממרומים תשפוכת דם הצדיקים, ותמצית דמים תראה בפרגודך, והעבר כתמים, א-ל מלך יושב על כסא רחמים". ולפי האמור לעיל צ"ל שהכוונה בהעבר כתמים היא להכתמים שיש עלינו, דהיינו החטאים שלנו, ואין הכוונה שיעביר את כתמי תשפוכת הדם של הצדיקים, כלומר שינקום דמם, כי לזה אין צריכים להגיע למדת הרחמים.

כט) רצית קרבנותי.

הנה בתפילת מוסף של שבת אומרים תכנת שבת רצית קרבנותי. וראוי להתעכב למה רק בנוגע להקרבנות של שבת מוצאים אנו בנוסח התפילה את התיאור הנ"ל של רצית קרבנותי, וכי חפץ הקב"ה את הקרבנות של שבת יותר מהקרבנות של ראש חודש והימים טובים.

והנה גם לענין יתר המוספים מצינו בנוסח התפילה שהקב"ה רוצה בהם שהרי אומרים נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך, ופי' האבודרהם ב"סדר שחרית של שבת ופירושה" בקטע "תפילת מוסף" וז"ל, כמצות רצונך וכו' ואמר רצונך על שם ורציתי אתכם נאם ה' אלקים וכו' עכ"ל*), אבל הכא בשבת כתוב נוסח שמורה על רצון במיוחד בנוגע להקרבת מוסף של שבת יותר מהקרבנות של שאר הזמנים, דהיינו המלה קרבנותי, וצ"ב (ואולי זה מוסבר לפי מה שכתבנו באות כ"ז).

ה', ולהלן שם הזכרו קרבנות. ועכ"פ ביארנו את הענין של רצון בקרבנות לעיל באות כ"ז.

* לא מצאתי פסוק כזה, ואולי כוונתו היא למה שכתוב במלאכי א' ב' אהבתי אתכם אמר

ויש לבאר, דהנה בכל המוספים יש עולות וכן שעיר אחד לחטאת, מה שאין כן בהמוסף של שבת יש רק שני כבשים לעולה, וא"כ י"ל שאע"פ שבודאי לאחר החטא רוצה הקב"ה שיביאו חטאת, אבל בכל זאת אין אצלו רצון לכתחילה בשביל קרבן חטאת, כי מוטב ה' אילו לא חטאו כלל, ולכן בשבת מכיון שאין שם קרבן חטאת אלא רק עולות, קיים באמת רצון לכתחילה בשביל כל הקרבנות של שבת, אבל להמוספים של ר"ח והימים טובים אין רצון לכתחילה בשביל כל הקרבנות, ולכן רק בשבת, אומרים רצית קרבנותי.

וכעין הנ"ל מצינו גם בנוסח התפילה של ראש חודש שהרי אומרים "בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת", דלכאורה הכוונה בזבחי רצון הרי היא להעלות של הקרבן מוסף לעומת השעיר חטאת, הרי שגם כאן מצינו שהמלה רצון מוגבלת רק לעולות ולא להשעיר חטאת. ולפי זה יש לעיין בהמשך הנוסח בראש חודש שהרי אומרים "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו ושעירי

עזים נעשה ברצון", הרי שכאן נאמרה המלה רצון בנוגע להשעיר חטאת. ואולי הרי זה בגלל שלעתיד לבוא השעיר לחטאת לא יבוא על החטא אלא יהי' בגדר חטאת נדבה דוגמת חטאת נחשון, ולכן אומרים שלעתיד לבוא גם את החטאת נעשה ברצון.

מיהו שוב ראיתי בטור בהל' שבת בסי' רפ"ו שכתב שההדגשה של "רצית קרבנותי" היא משום שיש בהקרבת הקרבנות בשבת חילול שבת ולכן מדגישים שאע"פ כן הקב"ה רוצה את הקרבנות.

והבית יוסף הביא בשם השבלי הלקט את הביאור שכתבתי לעיל, וגם הביא עוד פירוש וז"ל, רצית קרבנותי יש מפרשים בכל הקרבנות כתיב ושעיר לכפר ובקרבן של שבת לא כתיב שעיר, לכך סדרו לומר רצית קרבנותי, שהם קרבנות [רצון], שהם אינם צריכין כפרה, ויש מפרשים רצית קרבנותי לא רצית קרבן אא"כ עבר עליו שבת כדכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה ואין ז' בלא שבת עכ"ל*).

* והנה צ"ע על הטעם הזה, למה זה נחשב שבת על שבת, הלא הדבר אמת גם בנוגע לשאר ימות השבוע, דהיינו שאין הבהמה כשירה לקרבן אא"כ כבר עברו עלי' אותם ימים.

מיהו אולי י"ל שלעולם הטעם הוא כדי שיעבור על הבהמה יום שבת, רק שהתורה עשתה לא פלוג, ולכן הצריכה שמונה ימים בכל המקרים.

מיהו לכאורה הטעם הוא משום חשש נפל, שהרי בשבת דף קל"ה קאמר רשב"ג שכל ששה שמונה ימים בבהמה אינה נפל דכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'.

מיהו אכתי י"ל שלעולם הטעם הוא כדי שיעבור על הבהמה יום שבת, רק שלפי דרכינו למדנו שכבר אינה נפל, כי אילו לא הי' ברור שאינה נפל

לא היתה התורה מתירה אותה לקרבן עד שיהי' ברור.

שו"ר שהמל"מ בפ"ג מהל' איסורי מזבח ה"ח נוקט שהטעם הוא רק משום חשש נפל, והקשה דהא מסתימת דברי הרמב"ם שם משמע שצריכים ח' ימים כדי להיות קרבן כשר אפילו אם קים לן שכלו להעובר חדשיו אשר בכה"ג אין חשש של נפל כמו שהוכיח ממה שמותר לאכול בהמת חולין מיד אם קים לן שכלו לו חדשיו. וכתב שלענין קרבנות התורה עשתה לא פלוג. מיהו לפי דרכינו הנ"ל י"ל שאע"פ שכלו לו חדשיו עדיין צריכים שמונה ימים כדי שיעבור על הבהמה יום שבת, אלא שגם לפ"ז צריכים להגיע ללא פלוג וכמו שביארנו.

לא) אז מסיני נצטוו עלי' ציווי פעלי' כראוי.

הנה שמעתי מעירים על נוסח זה, דהנה המשמעות של המלה אז היא דאתי לאפוקי שלא נצטוו על שבת בזמן מסוים אחר, קודם הר סיני, דבלי המלה "אז" הי' משמע שבא לאשמועינן רק מתי נצטוו, ועל זה אומרים שנצטוו בסיני, אבל לא משמע שהי' הוה אמינא לומר שנצטוו באיזה זמן מסוים אחר, אבל המשמעות של המלה "אז" היא שבאים להדגיש שרק אז נצטוו ולא קודם לכן, כי יש הוה אמינא מסוים לומר שנצטוו בזמן מסוים אחר. ולכאורה צ"ע דהא הי' סגי לומר סתם שנצטוו מסיני ולמה הוצרכו להדגיש שלא נצטוו קודם לכן, דממה זה בא לאפוקי.

ושמעתי מפרשים על פי דברי הרמב"ם בפיה"מ על חולין על המשנה בדף ק' ע"ב שהזכרנו לעיל, והיינו שאתי לאשמועינן שאע"פ שבאמת נצטוו קודם לכן במרה, אבל הציווי שלנו הוא רק הציווי של הר סיני, וזהו הכוונה ב"אז", דהיינו שאנחנו קבלנו את הציווי שלנו מהר סיני ולא קודם, כי אע"פ שנצטוו קודם לכן במרה, אבל אין זה הציווי שלנו ממנין תרי"ג. ואפילו אם נאמר שכוונת הרמב"ם היא רק לכגון גיד הנשה דאיירי בו שם, אבל הציוויים של מרה היו הציוויים של התרי"ג שלנו, רק לא בתורת חיוב ממש, אלא בדרך חינוך, וכמו שמשמע מלשון הרמב"ן על שם שם לו חק ומשפט בפר' בשלח, אבל בכל זאת החיוב ממש התחיל רק בסיני ולא במרה.

ברם שו"ר היפך מדברים אלו בב"י בהל' שבת בסי' רפ"ו בד"ה ומ"ש רבינו

וגם בלבוש בסי' רפ"ג מצאתי כהדרך הנ"ל שכתבתי וז"ל, רצית קרבנותי, למה רצית קרבנותי, לפי ששאר יו"ט בכולם באה חטאת, ובשבת כולן עולות עכ"ל.

והקשה האלי' רבה דהא העולות היו מכפרות על עשה, וצידד לומר שאולי העולות של מוספי שבת אינן מכפרות.

מיהו לכאורה לק"מ, כי נהי שעולה מכפרת על עשה, אבל מ"מ אין זה תנאי בכשרות העולה, אלא עולה יכולה לבוא בנדבה אפילו אם אינה מכפרת על עשה, וא"כ אפילו אם העולות של המוספים שפיר מכפרת על עשה, ודלא כהאלי' רבה, אבל אין זה הסיבה למה התורה אמרה להביא את העולות של המוספים, אלא התורה רצתה את העולות אפילו אם אינן מכפרות, אבל חטאת אינה באה נדבה, וא"כ הסיבה למה התורה אמרה להביא את השעיר אחד לחטאת הרי זה לשם כפרה.

מיהו עי' בספרי על חומש בפרשת פנחס על מה שכתוב עולת חדש בחדשו שהבאנו שיש אומרים שגם השעיר לחטאת בא בעיקרו משום חובת היום, רק שאם יש חטאים הרי הוא גם מכפר.

ל) וגם האוהבים גדולה בחרו. דברי'

יש לפרש שהכוונה היא לאלו שאוהבים את הדיבורים ששבת מדברת, דהיינו מה ששבת מזמרת טוב להודות לה' וגו', כי שבת עצמה אומרת כן כמו שאומרים "יום השביעי משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת".

ולכאורה שני הפירושים נכנסים לשני הנוסחאות, דהיינו גם "את" וגם "ואת".
 שוב ראיתי שהבני יששכר במאמרי ראש חודש מאמר ב' את ג', הביא מהרמ"ע מפאנו שלעתיד לבוא ישלימו את כל קרבנות תמידים ומוספים שחיסרנו בהגלות, ולמשל כשיגיע ראש חודש ניסן יצטרכו להקריב את כל הקרבנות של כל ראשי חודש ניסן שהיו במשך כל הגלות, וכתב הבני יששכר לפרש שזוהי הכוונה ב"הזה", וכהפירוש השני שכתבנו.

ב. במשנה ברורה בהלכות ראש השנה בסי' תקצ"א בשער הציון ראיתי שכתב שמסתברא שאם לא אמר אלא רק תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם הרי הוא יוצא ידי חובתו. ולכאורה צ"ע, דלפי הביאור שכתבנו שהכוונה היא לרבות שלא רק שנביא את התמידים והמוספים שנתחייב בהם אז, אלא גם נשלים את הקרבנות של היום הזה, הרי יוצא שהשמיט ענין זה. וצ"ל שבדיעבד סגי בזה שהזכיר את כלל הענין של התמידים והמוספים של שבת וראש חודש ע"י שאומרים תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם.

והמהרש"ל בתשובה ס"ד בד"ה בסוף וכו' כתב וז"ל, ואח"כ אומר אני ואת מוסף ראש חודש, וכן בכל תפילת מוסף אומר ואת מוסף, שהרי על מה שלמעלה מוסב עכ"ל.

ע"ש הגאולה וכו' וז"ל (בשם שבלי הלקט), אז מסיני, קודם שבאו ישראל לסיני, במצרים ובמרה, ומצינו אז שהוא לשון הקדמה "קדם מפעליו מאז" עכ"ל, והדרכי משה שם כתב שכ"כ האור זרוע.

לב) ואת מוסף יום השבת הזה.

א. הנה בהנוסח של תפילת מוסף אומרים "ושם נעשה לפניך וכו' תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם ואת מוסף יום השבת הזה" או "ראש החודש הזה".

והמשנה ברורה בסי' תכ"ג סק"ו הביא גירסא דגריס תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם את מוסף יום ראש החודש הזה (בלי ו' החיבור).

והנה יש לפרש שכלל ושוב פרט ופירש, דהיינו שלעתיד לבא נביא כל התמידים והמוספים, ושזה כולל גם את התמידים והמוסף של יום השבת הזה שנתחייב בו אז לעתיד לבא.

ואולי יש גם לפרש שבא להוסיף שנעשה אז גם הקרבן מוסף של השבת או הראש חודש הזה עצמו שאנו עומדים בו וכמו שהובא בספרים שלעתיד לבוא נשלים את כל התמידים והמוספים שחסרנו מזמן החורבן. ובאמת לפי הפירוש הזה מובן יותר למה תיקנו את המלה "הזה".

זמירות

לג) ימינא ושמאלא ובינייהו כלה.

הנה מצינו שיש שתי צורות לימות השבוע. א', ששת ימי המעשה ואח"כ שבת, ב', שלשה ימים מצד זה ושלשה מצד זה ושבת באמצע וכמו שיסד האר"י ז"ל ימינא ושמאלא ובינייהו כלה.

והנה מצד הצורה של ששת ימי המעשה ואח"כ שבת נראה רק שששת ימי המעשה משפיעים על שבת, דכפי מדריגתו בששת ימי המעשה כך תהי' מדריגתו בשבת, אבל אין מזה משמעות שגם שבת משפיעה למפרע על ששת ימי המעשה, אבל מצד הצורה של ימינא ושמאלא ובינייהו כלה נראה ששבת משפיעה על הימים שלפני' כמו שכלה משפיעה הוד על המלווים אותה משני צדדי'.

ויש לבאר דבר זה, דמי שרוצה ללמוד טוב באמצע השבוע טוב לו ללמוד בהתמדה בשבת כי זה בודאי משפיע על הימים הבאים אחרי שבת, וכן אם גמר בדעתו באמצע השבוע שילמוד טוב בשבת הבאה הרי זה משפיע וגורם שגם עכשיו בהימים שלפני שבת ילמוד בהתמדה.

ובדרך זה יש כאן באמת בחינה של ימינא ושמאלא ובינייהו כלה.

לד) משוך חסדך ליודעיך א-ל קנא ונוקם.

צ"ע איך משמשת המדה של קנא ונוקם כסיבה למשוך אלינו חסד, הלא נהפוך הוא.

וי"ל שהכוונה היא שיעשה כן בתורת נקמה על הגוים.

ועל דרך זה יש לבאר את מה שאומרים בהימים נוראים "מעטהו קנאה נאפד נקמה", דהטעם למה מזכירים מדות אלו במעמד הדין הוא משום שכוונתנו היא לבקש שאם אינו יכול להשפיע לנו שנה טובה בזכות עצמנו, אז יעשה כן בתורת נקמה על הגוים.

עוד יש לבאר בביאור משוך חסדך ליודעיך א-ל קנא ונוקם דהכוונה היא כך, דכשהקב"ה משפיע טוב לצדיקים אמתיים, יש להם מזה יסורים, כי הם מתביישים וסוברים שלפי מדריגתם האמתית אין זה מגיע להם, וכהא דכתיב ביחזקאל ט"ז ונקוטתם בפניכם וגו', וא"כ אנו מבקשים שאפילו כשצדיק עושה עבירה, וכמו שכתוב אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (קהלת ז' כ'), אבל אל תנקום בדרך נתינת עונש אלא ע"י השפעת חסדים כי גם מזה יש להצדיק יסורין.

לה) צוית פיקודים במעמד הר סיני שבת ומועדים לשמור בכל שני.

צ"ע מה היא הרבותא לומר שהציווי על שבת והמועדים הרי הם לכל השנים, הלא פשיטא שכן הוא.

וי"ל דהנה בשמות כ"ג י"ב כתוב ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת, ופירש"י וז"ל, אף בשנה השביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרוי' שבת לא תנהג בה שבת בראשית עכ"ל, וא"כ י"ל שהכוונה ב"כל שני" היא לרבות גם שנת השמיטה.

ובאמת גם בנוגע למועדים יש אותו הו"א שלא ינהגו בשביעית כמו שיש בשבת, שהרי גם המועדים נקראו שבתון (ומכיון דקמ"ל הפסוק ששבת נוהגת בשמיטה א"כ מעתה פשיטא שהוא הדין נמי למועדים), ולכן אמר הפייטן "שבת ומועדים לשמור בכל שני".

**לו) ובאו כולם בברית יחד,
נעשה ונשמע אמרו
כאחד, וענו ואמרו ה'
אחד, ברוך הנותן ליעף
כח.**

הנה המשורר איירי כאן במתן תורה. וי"ל שהכוונה בבאו כולם בברית יחד היא למה שהביא רש"י על הפסוק דכתיב ויחן שם ישראל נגד ההר, שכל החניות היו במחלוקת, אבל כאן חנו כאיש אחד בלב

אחד (גם י"ל שהכוונה בברית יחד היא למה שנכרתה ברית על ערבות כדאיתא בסוטה דף ל"ז ע"ב).

ובנוגע להמשך שנעשה ונשמע אמרו כאחד, י"ל שאין הכוונה שכל האנשים ענו ביחד ואמרו נעשה ונשמע, אלא הכוונה היא למה שכתוב בשמות כ"ד ז' שאמרו כל אשר דבר (דיבר) ה' נעשה ונשמע, ודרשו חז"ל לשבח שהקדימו נעשה לנשמע, וא"כ י"ל שכוונת הפייטן היא שאפשר לדייק כן רק בגלל שאמרו את שני הדברים ביחד בסדר זה, אבל אם בשעה מסוימת אמרו נעשה, ורק בשעה אחרת אמרו נשמע, אולי אין לדייק כן, כי י"ל שכשאמרו נעשה כוונתם היתה לומר שייסכימו לעשות כן רק אחרי שישמעו, וכמו שמקובל שמבטיחים לעשות רק אחרי שידעו במה דברים אמורים, אבל כיון שאמרו את הדברים יחד, משמע יותר שנתכוונו באמת להתחייב לעשות לפני ששמעו במה דברים אמורים.

ואולי הכוונה בוענו ואמרו ה' אחד היא למה שהבאתי בספרי על חומש בפרשת יתרו על הפסוק אנכי ה' אלקיך בשם כמה ראשונים שהמצוה של אנכי כוללת גם אחדות ה'.

והכוונה בברוך הנותן ליעף כח היא למה שאמר רבי יהושע בן לוי בשבת דף פ"ח ע"ב על הפסוק נפשי יצאה בדברו שיצתה נשמתן על כל דיבור ודיבור עד שהוריד להם הקב"ה טל של תחיית המתים.

ברכת החודש, תפילות ר"ח, קידוש לבנה

ברכת החודש

יהי' תחילה וראש לפדיון נפשינו, כלומר שהפדיון נפשינו ימשיך גם אחרי החודש הזה.

(לח) ותתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום וכו' טובה וכו' ברכה וכו' פרנסה.

הנה בברכת החודש אומרים ותתן לנו חיים ארוכים, חיים של שלום, חיים של טובה, חיים של ברכה, חיים של פרנסה, הרי ששייך שלום טובה וברכה גם בלי פרנסה.

וכן מבואר גם בהקטע יחדשהו, שהרי אומרים יחדשהו הקב"ה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ונחמה, לפרנסה ולכלכלה, הרי ששייך טובה וברכה ששון ושמחה וישועה ונחמה גם בלי פרנסה.

מיהו יש לדחות דעי' בויקרא כ"ו ו' דכתיב ונתתי שלום בארץ, וכתב רש"י וז"ל, שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה (שנזכרו קודם שם) אם אין שלום אין כלום, ת"ל אחר כל זאת ונתתי שלום בארץ מכאן שהשלום שקול כנגד הכל, וכן הוא אומר עושה שלום ובורא את הכל עכ"ל, הרי שאע"פ שדבר מסוים כתוב בסוף אבל

(לז) שתחדש עלינו את החודש הזה לטובה ולברכה ותתן לנו חיים ארוכים וכו'.

הנה בברכת החודש אומרים יהי רצון מלפניך וכו' שתחדש עלינו את החודש הזה לטובה ולברכה, ותתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום וכו'. הרי שבתחילה מבקשים רק על החודש הזה, דהיינו שיתחדש לטובה ולברכה, ושוב ממשיכים לבקש על כל החיים. ומזה נראה שבגלל ההתחדשות של ראש חודש יתכן לפעול גזירות טובות על כל החיים, ולא רק על אותו חודש בלבד. וכן מבואר גם בהקטע יחדשהו, שהרי אומרים יחדשהו הקב"ה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ולנחמה, לחיים טובים ולשלום, הרי שגם שם מבקשים תחילה על אותו החודש, ושוב מבקשים על כל החיים. וכן מוכח ממה שאומרים בתפילת מוסף (לפי נוסח ספרד) שיהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחילה וראש לפדיון נפשינו, הרי שאפשר לפעול גם על מעבר להחודש הזה, דהיינו שיגמרו צרותינו ולא יחזרו לעולם, ולא רק שיפסיקו במשך החודש הזה, אלא שהחודש הזה

בכל זאת יתכן שכל האמור למעלה תלוי בו, וא"כ כן י"ל גם בנוגע לפרנסה, דהיינו שכל האמור למעלה תלוי בו.

לט) מי שעשה נסים לאבותינו וכו'.

בברכת החודש אומרים מי שעשה נסים לאבותינו וגאל אותם מעבדות לחירות הוא יגאל אותנו בקרוב. ויש לעיין למה מבקשים את הגאולה העתידה בשעת ברכת החודש.

וי"ל דהיינו משום שחידוש הלבנה מרמז על הגאולה העתידה, דהיינו שכלל ישראל עתיד להתחדש כמו שהלבנה מתחדשת, וכמו שאומרים בקידוש לבנה "שהם עתידים להתדש כמותה", ולכן אנו מבקשים שיוציא כבר את הרמז לפועל.

שו"ר שהלבוש בסי' תכ"א כתב בזה"ל, ותיקנו לומר הלשון מי שעשה נסים וכו' לפי שמצות ראש חודש היא המצוה הראשונה מיד שנגאלו ממצרים, לכן מתפללים על הגאולה בכל פעם שקובעין ראש חודש, ויש אומרים הטעם לפי שבזמן המקדש היו מקדשין על פי הראי', ומתפללים שיקבץ נדחינו ונחזור לקדש על פי הראי'. ונראה לי שזה (הטעם השני) אינו, שהרי מצינו שגם בזמן התנאים שאחרי החורבן היו מקדשין על פי הראי', על כן הטעם הראשון נראה לי עיקר עכ"ל (ויש ליישב את קושייתו על הטעם השני והיינו שכוונת הטעם השני היא שאע"פ שאפשר לקדש על פי הראי' אע"פ שאין בית המקדש, אבל מ"מ זה ברור לנו שלמעשה נחזור לקדש על פי הראי' רק

ע"י הגאולה העתידה, ולכן מבקשים את הגאולה העתידה).

ובשם ספר דרך פקודך מבעל ספר בני יששכר במצוה ד' ראיתי מובא, שהרי רבי הלל תיקן לוח קבוע לאורך שנים, כי ראה שכלל ישראל פזורים בין הארצות, וחשש שמא שמקומות שונים יגיעו לחשבונות שונים, ולכן תיקן סדר אחד לכל ישראל, ולכן אנו מבקשים שיקבץ נדחינו ואז נוכל ע"י ב"ד לקדש כל חודש וחודש בנפרד כמו פעם, או על פי ראי' או על פי חשבון, בלי הצורך להגיע ללוח קבוע מראש (וזה שונה מפירושו השני של הלבוש שמודגש בו שנוכל לקדש על פי הראי').

ועוד ראיתי מובא בשם הסידור הקדמון של רבי שלמה ב"ר שמעון, הנודע בשם סידור הרשב"ש, שהי' מתלמידי רבי יהודה החסיד, שכתב בזה"ל, מה ענין גאולה לחודש, אלא משום דכתיב (בתהלים ע"ג ג') כי אקח מועד אני מישרים אשפוט, דכל ראש חודש דן הקב"ה ויושב בדין עם פמליא שלו, והוא מועד, תדע דכל ראש חודש נקרא מועד, ובדין הוא לעשותו מועד, אלא שלא רצה הקב"ה להטריח את ישראל, אבל לעתיד לבוא יהי' כל ראש חודש למועד, דכתיב והי' מיד חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו וגו' (כלומר ולכן מבקשים שיגאלנו ואז ראש חודש יהי' בגדר מועד), ולפי שהקב"ה יושב כל ראש חודש בדין, אנו אומרים הוא יגאל אותנו בקרוב וכל ראש חודש יכול לגאלנו עכ"ל (ונראה שזה טעם שני ודו"ק, והיינו שכיון שבראש חודש הקב"ה דן אותנו, הרי אנו מבקשים שבהראש חודש הזה העומד לבא, ידון לגאלנו).

(מ) חברים כל ישראל.

בברכת החודש אומרים יקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ חברים כל ישראל וכו', וצריך ביאור למה מזכירים כאן את העובדא שחברים כל ישראל.

וי"ל כי להגאולה העתידה אפשר לזכות רק ע"י אחדות, וכבר ביארתי בספרי על חומש בתחילת פרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים [ב] שכן הוא גם בנוגע לתורה, והמשכן, וארץ ישראל, והיינו משום שכל המעלות של כלל ישראל ניתנו רק להכלל, אבל לא

ליחידים, ולכן כדי לזכות להמעלות הנ"ל צריכים שכלל ישראל יהיו מאוגדים יחד, ולא יהיו בגדר יחידים, ושהראנו שם שבשעת כל אחת מהן היתה הפגנה של אחדות.

ברם אכתי יש לעיין למה מזכירים כן רק בראש חודש ולא כל היכא שמבקשים עבור הגאולה העתידה. וי"ל כי בראש חודש סיון איתא שחננו אצל הר סיני כאיש אחד בלב אחד, ומש"ה מזכירים כן בשעה שאנו עסוקים בענין ראש חודש..

תפילות ראש חודש**(מא) הללו את ה' כל גוים וגו'.**

הנה בפסחים דף י"ח ע"ב פירשה הגמ' שכוונת הפסוק היא הללו את ה' כל גוים וגו' וכל שכן אנחנו דגבר עלינו חסדו. ויש לפרש שהכוונה היא שכל שכן אנחנו שאפילו הגבורות שהקב"ה עושה לנו הרי הן בגדר חסדים נסתרים.

תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, ולכאורה מיד אחרי מזבח חדש בציון תכין ה' אפשר לומר ועליו נעשה תמידים כסדרם, ועולת ראש חודש נעלה עליו ושעיר עזים נעשה ברצון ואת מוסף יום ראש החודש הזה וכו'.

(מג) ושעירי עזים נעשה ברצון.

ע"י בנוגע לנוסח זה בתפילות שבת אות כ"ט.

(מב) מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו ושעירי עזים נעשה ברצון וכו'.

יש לעיין, דהנה יש כאן כפילות, שהרי בתחילה אומרים מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו ושעירי עזים נעשה ברצון וכו', ושוב מתחילים עוד הפעם ואומרים והביאנו לציון עירך וכו' ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו

(מד) ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו, תחילה וראש לפדיון נפשינו

ביו"ד סי' קע"ט פוסק הרמ"א שאין במה שמתחילים את זמן הלימוד בראש

חודש משום לא תעוננו, כי עושים כן לשם סימן טוב. והמקור לדבריו הוא הסמ"ק.

ובבאר הגולה שם, וכן בדרישה אות ב', מבואר שגם בזה שמקפידים לקדש אשה במילוי הלבנה ליכא משום לא תעוננו כי כי זה כמו מה ששמושחים מלכים על המעיין כדי שתימשך מלכותם, שזה בגדר סימן ולא בגדר אמונה טפילה.

ונראה שהכוונה בכל זה היא שזה בגדר 'מעשה' של תפילה, כי הרי זה כאילו מבקשים מהקב"ה ע"י עשיית מעשה שהמלכות תימשך כמו מעיין, וכן שהזיווג יוסיף לעלות יפה כמו חידוש הלבנה, והרי זה כמו מה שנוהגים בליל ראש השנה לאכול מאכלים מסוימים משום סימנא מילתא כמו שאמר אביי בהוריות דף י"ב ע"א ובכריתות דף ו' ע"א ואומרים יהי רצון וכו', דגם שם נראה שלקחת החפץ לאכילה הרי זה בגדר 'מעשה' של תפילה, דמבקשים מהקב"ה שהשנה תהי' כמו החפץ. ואע"פ שצ"ע למה צריכים מעשים של תפילה, ומה רע בתפילה בפה לחודה בלי מעשים, אבל בכל זאת נראה שכן הוא ביאור הדבר (מיהו עי' במהרש"א ובמאירי בהוריות שם, ובמהר"ל בספר באר הגולה בבאר שני ז', שכתבו ביאורים אחרים).

ברם עדיין צ"ב במה הוא תוכן הסימן בנוגע לראש חודש, דאיך אנו רוצים שהזמן יהי' כמו ראש חודש.

גם יש לעיין מה הביאור במה שאומרים ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחילה וראש לפדיון נפשינו, דמה היא הכוונה ב"תחילה" ומה היא הכוונה ב"ראש", דלכאורה הרי זה כפל לשון שלא

לצורך (וכן יש להעיר על "סוף וקץ" אבל אנחנו נתרץ עכשיו רק את הלשונות של "תחילה וראש").

ועוד צ"ע דיש כאן באמת סתירה מיני' ובי', כי אם החודש הזה יהי' רק תחילה וראש להפדיון א"כ עדיין אינו הסוף של הצרות.

והנה יש חילוק בין המלה ראש לבין המלה תחילה, דהכוונה בראש היא שכל הדברים הבאים אחריו באים מכחו של הראש, וכמו ראש השנה, שכל המעשים שמתרחשים במשך השנה הם תוצאות ממה שנגזר בראש השנה, וממילא ראש השנה הרי הוא בגדר ראש לכל הימים ההם, ולכן הוא נקרא ראש השנה ולא תחילת השנה, וכן הראש של הגוף נקרא ראש כי כל מה שגוף עושה הוא תוצאה ממה שנקבע בהראש, אבל המלה תחילה מורה רק שדבר זה בא בתחילה, ושהוא הראשון, אבל אין זה אומר שהבאים אחריו באים מכחו.

ולפ"ז שפיר אמרין שיהי החודש הזה בגדר תחילה וראש לפדיון נפשינו, דהיינו שאנו מבקשים שיהי' בגדר תחילה, ועוד שיהי' בגדר ראש, דהיינו שיארעו בו דברים אשר יהיו בבחינת ראש, דהיינו שכל הגאולה תהי' כבר כלולה "בכח" בהדברים ההם, וכל הבא אחריו יהי' רק התגלות והתגלגלות של ההוצאה לפועל, אבל באמת כבר הי' הכל כלול בהראש.

ומעתה אין כאן שום סתירה מיני' ובי', כי אם יהי' באמת כך, דהיינו שהחודש הזה יהי' בבחינת ראש לפדיון נפשינו א"כ במובן זה נמצא שהוא גם סוף לכל הצרות

כי כבר נכלל בהחודש הזה כל הגאולה כולה.

בגדר מעשה של תפילה וכמו שביארנו לעיל.

ומעתה נוסיף, דגם מזה שאנו אומרים "ראש חודש" ולא "תחילת חודש" מבואר שהיום הראשון של החודש הוא בבחינת ראש לעומת כל החודש ולא רק בבחינת תחילה, דהיינו שכל יתר ימי החודש הרי הם מושפעים מראש חודש. ולכן בראש חודש מתפללים באמת על כל החודש. ובמובן זה ראש חודש הוא ראש השנה בזעיר אנפין.

והנה לכאורה יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שמהות הסימן בזה שמתחילים בראש חודש היא דוגמת מה שמתחננים במילואה של לבנה, דהיינו החצי הראשון של החודש שהלבנה מתמלאת, שזהו סימן ברכה להענין של "מוסיף והולך", רק שבנוגע ללימוד הקפידו על ראש חודש כי אין סיבה לחכות יותר. מיהו זה אינו כי לפעמים ראש חודש חל לפני המולד, ובכה"ג באמת אין מתחננים אז, ובכל זאת מתחילים אז את הזמן, וא"כ חזינן שלהתחיל בראש חודש אינו ענין עם הלבנה במילואה. ועוד דשמעתי שבחודש חשון אין מקפידים להתחנן במילואה של לבנה, והרי גם אז מתחילים את הזמן בראש חודש.

ולפי הנ"ל י"ל שכוונת הרמ"א היא כך, דהנה כולם חוזרים להשיבה עם חשק עצום ללמוד, אבל הן אמת שכן הוא בהיום הראשון, אבל אין זה אומר מה יהי' בהמשך, דהא יתכן שהיום הראשון יהי' רק בגדר "תחילה" של הזמן שאינו משפיע על הימים שבאים אחריו, אבל מצד שני יתכן שהיום הראשון יהי' בבחינת "ראש", דהיינו יום כזה שמשפיע על הימים הבאים, וא"כ י"ל שכוונת הרמ"א היא כך, שמתחילים את הזמן בראש חודש כי אנו מבקשים עי"ז מהקב"ה שהיום הראשון של הזמן יהי' בבחינת 'ראש' לכל המשך הזמן, ולא רק בבחינת 'תחילה', דהיינו שאנו מבקשים שהוא ישפיע על כל המשך הזמן כמו שראש חודש הוא בבחינת 'ראש' שמשפיע על כל החודש, ולא רק בבחינת 'תחילה', ומה שמתחילים בראש חודש הרי זה

מה) אתה יצרת וכו'.

יש לעיין בהנוסח של אתה יצרת שאומרים בתפילת מוסף של ראש חודש שחל להיות בשבת, דהנה הנוסח הוא כמעט כמו הנוסח של תפילת מוסף של יום טוב, ולכאורה הדין נותן שהנוסח יהי' כמו הנוסח של תפילת מוסף של ראש חודש שחל להיות בחול, רק שבשבת יוסיפו הזכרת יום השבת, כמו שעושים ביו"ט שחל להיות בשבת, וא"כ למה קבעו את הנוסח של יו"ט.

קידוש לבנה

**(מו) כשם שאני רוקד כנגדך
ואיני יכול לנגוע בך, כך
לא יוכלו כל אויבי לנגוע
בי לרעה.**

הנה הטעם למה אין אנחנו יכולים לנגוע בהלבנה אינו משום שהלבנה היא יותר חזקה ממנו או יותר חכמה ממנו, אלא הטעם הוא משום שהיא יותר גבוהה ואין אנחנו מגיעים למקומה, וכן הוא גם לענין השונאים של אדם, דאדם צריך לראות שלא יוכלו לנגוע בו כי הוא עומד במקום יותר גבוה מהם, וכל מה שיעשו כדי להרע לו אינו פוגע בעיקר מהותו שהוא מחוץ לשליטתם, כי באמת רק כשהאדם עצמו משפיל את עצמו ומתחיל להתקוטט הרי הוא ניזק מהשונאים, אבל כל זמן שהוא נשאר

במדריגותיו וממשיך בעבודתו, אינם יכולים להזיקו, אלא אדרבה כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, וא"כ הכוונה בהתפילה הנ"ל היא שאנו מבקשים סייעתא דשמיא שנוכל לעמוד ברום המדריגה שלנו אשר אז לא יוכלו אויבנו לנגוע בנו לרעה כמו שאין אנו יכולים לנגוע בהלבנה מהטעם הנ"ל.

(והטעם שאנו מקפידים לקפוץ כעין ריקוד כדי להדגים שאין אנו יכולים לנגוע בהלבנה, הרי זה כי עי"ז הרי אנו עושים מעשה של תפילה, וביארתי ענין זה לעיל באות מ"ד.)

יש לפרש על דרך זה את השבח של "משגבי" (בשמואל ב' כ"ב ג', ובכמה מקומות בתהלים), כלומר שהקב"ה מעלה אותי למעלה למקום שאי אפשר לנגוע בי.

תפילות חגים

מז) אתה בחרתנו וכו'.

הנה בתפילת ג' רגלים אומרים "אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתיך ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת. ונראה לבאר את השבחים הנ"ל כדלהלן.

הנה "בחרתנו מכל העמים" מורה על הבחירה הנסתרת של הקב"ה בכלל ישראל, כלומר המהלך של נסים נסתרים. וב"מעשה אבות" מצינו כעין זה בהבחירה של יעקב על עשו, כי גם עשו הי' נראה כצדיק בעיני אביו, ואע"פ שרבקה אוהבת את יעקב אבל יצחק אהב את עשו, וא"כ לא הי' ניכר מי הנבחר.

אבל "רוממתנו מכל הלשונות" מורה על הבחירה הגלויה של הקב"ה בכלל ישראל, דהיינו המהלך של נסים גלויים. וב"מעשה אבות" מצינו כעין זה בהבחירה של יצחק על ישמעאל, שהרי הי' ניכר לאברהם ולשרה מי הוא יצחק ומי הוא ישמעאל, וישמעאל הוצא מביתו של אברהם.

והחילוק הנ"ל מבואר בעצם הלשון, כי המלה "רם" (רוממתנו) מורה על הברל הנראה לעינים, דהיינו שהוא מורם יותר, וכן המלה "לשונות" מורה על הברל בין העמים שהוא ניכר, דהיינו העובדא שכל אחד מהם מדבר בלשון אחר, וא"כ הכוונה היא שהרים אותנו מכל הגוים ע"י דברים שהם ניכרים, דהיינו ע"י נסים גלויים.

אבל המלה "בחירה" מורה על בחירה

שאינה בהכרח ניכרת, כי הבחירה יכולה להשאר בלב בלי להפגינה לאחרים, וכן המלה "עם" אינה מורה על הברל בין עמים אחרים שהוא ניכר, ולכן הרי זה מורה על הבחירה הנסתרת של ישראל מכל העמים.

ועל פי הנ"ל מתבאר גם המשך הקטע, דהנה לאחר "בחרתנו מכל העמים", הרי אנו ממשיכים לבאר ש"אהבת אותנו ורצית בנו", והרי הדברים האלו הם דברים שאינם בדוקא ניכרים, כי האהבה והרצון יכולים להשאר ספונים בתוך הלב. ושוב אומרים "ורוממתנו מכל הלשונות" וממשיכים לבאר ש"קדשתנו במצותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתיך" שהם דברים מעשיים הניכרים, וכן הכוונה ב"ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" הרי הוא ג"כ דבר הניכר וכדכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך.

והנה כמו שהשי"ת מתיחס אלינו בב' הדרכים הנ"ל, כך גם אנחנו מתיחסים אליו בב' הדרכים הנ"ל. ועל פי זה מבואר ההמשך של התפילה, דהיינו מה שאומרים "ותתן לנו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון", דגם כאן מצינו כפילות, אלא שיש לבאר את הדבר על פי הדרך הנ"ל, דהנה המלבי"ם על ישעי' ל"ה א' ב"ביאור מלים" ביאר שההברל בין שמחה לששון הוא ששמחה הוא בלב, ואילו הכוונה בששון היא לעשות מעשים של שמחה כגון שירה וריקודים, וא"כ הכוונה היא שהשי"ת הורה לנו להיות שמחים בלב

אשר דבר זה אינו ניכר לעין, וכן צונו גם לשוב ע"י מעשים כגון אכילת בשר ושתיית יין, ונטילת לולב במקדש כל שבעה, ושמחת בית השואבה, ומדויקות מאד הלשונות של מועדים וחגים וזמנים, כי הנה המלה "מועד" מורה על קביעות זמן, אבל עדיין אינה מורה שהזמן ההוא מובדל במציאות ע"י היכר מסוים שעושים, ולכן אומרים מועדים לשמחה, כי שמחה היא בלב ואינה בהכרח ניכרת, משא"כ המלה "חגים" מורה על היכר מסוים, דהיינו העובדא שחוגגים את החג, שזהו ענין של עשיית מעשים, והמלבי"ם על שמות י"ב י"ד ביאר שהכוונה ב"וחגותם" היא להבאת קרבנות שמחה, וכן המלה זמנים מורה על זמן שעשו לו היכר מסוים, כי נראה שהלשון "זמן" בא מהלשון של "זימון" שהוא לשון של הכנה והזמנה, וכן כאן הלשון של "זמנים" מורה על "זמן" שעשו לו הכנה והזמנה מסוימת אשר ההכנה וההזמנה ניכרים, וא"כ כוונת השבח הנ"ל היא שהקב"ה נתן לנו מועדים כדי שנוכל לעבדו ע"י שמחה בלב שאינה בהכרח ניכרת לעין, וכן נתן לנו חגים וזמנים כדי שנוכל לעבדו ע"י ששון ששפיר ניכר לעין, וכל זה הוא דוגמת שני הדרכים שהוא יתברך מתיחס אלינו.

ויש להוסיף ששני השבחים של "אהבת אותנו ורצית בנו" שנמשכים מ"בחרתנו מכל העמים" הרי הם מכוונים כנגד "קדשתנו במצותיך וקרבנתו מלכנו לעבודתך" שנמשכים מרוממתנו מכל הלשונות, דהיינו שאהבת אותנו הוא הרגש שמוליד קדשתנו במצותיך, וכן ורצית בנו הוא הרגש שמוליד קרבנתנו

לעבודתך, דהנה הכוונה ב"לעבודתך" היא להקרבת קרבנות, והחילוק שבין קיום מצות להקרבנות קרבנות הוא שמצות הן בגדר עשיית רצונו של הקב"ה, אבל אין בעשיית המצות קשר ישיר עם הקב"ה, משא"כ בהקרבנות קרבנות הרי מגישים להקב"ה קרבן, ויש קשר ישיר, וכן הרגש של "אהבת אותנו" אינו מורה על קשר ישיר במציאות, אבל הרגש של "רצית בנו" מורה על התקרבות במציאות, כי הרוצה דבר מסוים משתדל להשיגו ולקרבו אליו, ולכן אנו אומרים שהרגש של "אהבת אותנו" שיש להקב"ה בשבילנו גרם שיתן לנו מצות לעשות, ואילו הרגש של "רצית בנו" גרם שיתן לנו עבודת הקרבנות כי רוצה הוא להיות בקשר ישיר אתנו. ובאמת בקרבנות מצינו לשון ריצוי, דהיינו ונרצה לו לכפר עליו (ויקרא א' ד').

מח) ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות וכו' ולעשות חובותינו וכו'.

הנה חזינן שכאן, כשאנו מזכירים את מצבינו בגלות, הרי אנו מזכירים תחילה את החיוב של ראיית פנים בעזרה ורק אח"כ את חובת הקרבנות, ואילו בהמשך התפילה, כשאנו מתפללים על העתיד, הרי אנו מזכירים תחילה את חובת הקרבנות - ושם נעשה לפניך וכו', ורק אח"כ מזכירים את החיוב של ראיית פנים בעזרה - ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלש פעמי רגלינו וכו'.

ונראה שהטעם לזה הוא כי כשאנו ניגשים להתפלל ולקיים את הענין של נשלמה פרים שפתינו הרי אנו מקיימים

מזכירים את המדה אשר בה הוא יעשה כן, דהיינו "המון רחמיך".
ובדרך 'חסידות' יש לומר שקושיא אחת מיישבת את השני, דמכיון שהבקשה הזאת של "שובה אלינו" הרי היא כל כך גדולה וכמו שביארנו, הרי אנו אומרים להקב"ה, עשה, ואת הטעמים לכך תחפש אח"כ כשיהי' כבר בגדר בדיעבד.

(ג) ותערב עליך עתירתנו כעולה וכקרבן.

הנה במוסף של שלש רגלים אומרים ותערב עליך עתירתנו כעולה וכקרבן. ויש לעיין למה מצינו כאן לשון עתירה, דלמה נקראת תפילת מוסף בשם "עתירה" מה שלא מצינו בשאר תפילות.

והנה בסוכה דף י"ד ע"א אמר רבי אלעזר שהכוונה בהלשון של עתר (ויעתר יצחק) היא שכמו שעתר מהפך את התבואה ממקום למקום כך תפילתם של צדיקים מהפכת את דעתו של הקב"ה ממדת אכזריות למדת הרחמים. והנה נראה פשוט שבזמן שבית המקדש הי' קיים לא הי' שייך קיום של קרבן על הדרך של "נשלמה פרים שפתינו", אלא רק מי שהביא קרבן במציאות הי' לו קיום של הקרבת קרבן, וא"כ יוצא שאע"פ שמצד אחד החורבן הי' בגדר מדת אכזריות שמיעטה את האפשרות של הקרבת קרבנות, אבל מצד שני דוקא ע"י החורבן נתאפשר סוג של קיום של קרבן שלא הי' שייך לפני החורבן, וא"כ נמצא שבזה שאנו מקיימים "נשלמה פרים שפתינו" הרי אנו לוקחים את מדת האכזריות של הקב"ה ומהפכים אותה לדבר טוב, ולכן יוצא

בתחילה את החיוב של תמידים ומוספים כי הם קרבנות ציבור, ורק אח"כ מזכירים את החיוב של ראיית פנים בעזרה שהוא חובת יחיד, כי ציבור קודם ליחיד, אבל כשאנו מביעים את צערנו על מה שהדבר נבצר מעמנו, הרי אנו מביעים קודם את צערנו על החיוב של ראיית פנים בעזרה, כי צער זה מורגש אצל המתפלל יותר מהעדר הקרבנות, כי קרבנות תמידים ומוספים הם חובות ציבור שכוללים את כל הציבור יחד בחיוב אחד, ומש"ה אין ההעדר מורגש כל כך לכל אחד ואחד, אבל ראיית פנים בעזרה הרי היא חובת יחיד על כל אחד ואחד בנפרד, והעדר ראיית פנים בעזרה הרי הוא בגדר ההפסד הפרטי שלו, ומש"ה מביעים תחילה את הצער על העדר ראיית פנים בעזרה.

מט) שובה אלינו בהמון רחמיך.

יש לעיין דהנה בעלמא מצינו שמבקשים השיבנו ה' אליך, ואילו כאן הרי אנו מעזיזים לבקש שהקב"ה ישוב אלינו, וכאילו שאנחנו לא נעשה כלום.

גם יש לעיין דבהבקשות הקודמות הרי אנו מזכירים בתחילה את המדה של הקב"ה, ורק אח"כ מזכירים מה שאנו מבקשים שישפיע, דהיינו "מלך רחמן" שזהו המדה, ושוב "רחם עלינו", שזהו מה שאנו מבקשים ממנו, וכן "טוב ומטיב", שזהו המדה, ושוב "הדרש לנו", שזהו מה שאנו מבקשים ממנו, אבל הכא בהמשך הרי אנו מזכירים בתחילה את מה שאנו מבקשים שהקב"ה יעשה, דהיינו "שובה אלינו", ורק אח"כ הרי אנו מזכירים

שאע"פ שכל תפילה שצדיק מתפלל גורמת שהקב"ה הופך את מדת האכזריות למדת רחמים, אבל בתפילה שהיא במקום קרבן, התפילה עצמה, מחמת התוכן שלה, מהפכת בידיים ממש את מדת האכזריות של החורבן למדת רחמנות, ולכן כיון שזה מצד עצם תוכנה של תפילה זו, הרי זה מתהווה גם אם המתפלל אינו בגדר

צדיק, ולכן רק תפילה זו נקראת "עתירתנו", כי א"א לקרוא לשאר התפילות שאנו מתפללים בשם עתר, כי מי יימר שאנו בגדר צדיקים, אבל תפילה זו הופכת אפילו אם המתפלל אינו בגדר צדיק וכהנ"ל. ולעיל באות א' הבאנו שעצם התפילה היא כנגד הקרבן ולא רק הפסוקים שהוא קורא בתוך התפילה.

תפילות ימים נוראים

נא) סלחתי כדברייך.

כפי עבודתנו.

נב) בינה הגיגנו.

צ"ע מה היא הכוונה בזה, הלא פשיטא שהקב"ה מבין הגיגנו. וי"ל שהכוונה היא שאנו מבקשים שהקב"ה יכניס בינה לתוך תפילתנו, כי אנחנו בעצמנו אין אנו יודעים מה לבקש, דהיינו מה טוב בשבילנו ומה רע בשבילנו, ולכן מבקשים מהקב"ה שאנו הרי אנו פונים אליך ומבקשים לפי הבנתנו, אבל אתה תקח את פניתנו ותכניס לתוכה בינה, כלומר תן לנו את מה שאתה מבין שצריך להיות התוכן של פניתנו.

נג) לעילא מכל ברכתא.

אמת הוא שהקב"ה הוא לעילא מכל ברכתא, אבל בכל זאת אנחנו, לפי כחוננו, חייבים להמשיך ולהגיד 'ברכו' (לאחר הבנה זו שהקב"ה הוא באמת לעילא מכל ברכתא).

ובעשרת ימי תשובה אומרים "לעילא ולעילא מכל ברכתא", פירוש, שהוא לעילא מלהיות נשגב מעמנו, אלא הרי הוא נמצא קרוב, וכל אחד יכול לדבר לפניו, וכדכתיב דרשו את ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב ודרשוהו חז"ל על עשרת ימי תשובה.

מיהו הלבוש בסי' תקפ"ב הבין שהכוונה בלעילא מכל ברכתא היא שהוא

מתעלה מזה שמברכין אותו, וביאר שהכוונה בלעילא ולעילא היא ש"הוא מתעלה כפול ומכופל מפי ברואיו, מפני שהוא יושב על כסא דין, והכל צריכים לשבחו ולפארו ולבקש רחמים על דינו".

נד) זכרנו לחיים.

תוס' בברכות דף י"ב ע"ב הביאו דעה שאם לא אמר "זכרנו לחיים" או "מי כמוך" או "וכתוב" או "בספר חיים", הרי הוא צריך לחזור ולהתפלל. והנה הבקשות הנ"ל אינן מחז"ל אלא הרי הן תקנת הגאונים, וא"כ רואים אנו שהי' להגאונים כח לחדור עד היסוד של השמונה עשרה ולחדש בו דברים.

נד*) שירבו זכויותינו כרימון.

הנה ראיתי בשם ספר מאיר עיני ישראל אודות החפץ החיים בזה"ל, בסעודת ליל ראש השנה הוזמן רבי גבריאל (דברשבילי) לסעוד על שולחנו של מרן החפץ חיים. כשהגיעו לאכילת הרימון אמר מרן החפץ חיים: "יהי רצון שירבו זכויותינו כרימון" ושאל מה היא הבקשה, הרי חז"ל אומרים אפילו ריקנים שבך מלאים מצות כרימון.

"אלא זכויות הם ענין לעצמו ומצות הם ענין לעצמו. יושב יהודי בשיעור דף היומי ולא דיבר לשון הרע, הוא קיים הרבה מצוות של מניעת דיבורים האסורים. אבל זכויות זה ענין אחר ועליהם אנחנו מבקשים: "שירבו זכויותינו כרימון".

ובאמת מלבד ממה שהקשה החפץ חיים יש להקשות עוד קושיא, והיינו דקשה מה שייך לבקש שירבו זכויותינו כרימון, הלא ממ"נ אם עשינו מצות אין צריכים לבקש, ואם לא עשינו מה יעזור לבקש. וכן קשה על מה שאומרים אבינו מלכינו כתבנו בספר זכויות. ובע"כ צ"ל כדברי החפץ חיים שזכויות הן ענין בפני עצמו, אלא שצריכים לבאר מה הוא באמת החילוק בין זכות לשכר.

ונראה, דהנה אם אדם שוכר בעל מלאכה לעשות בשבילו מלאכה תמורת שכר מסוים, והמלאכה יוצאת מוצלחת והבעל הבית מאד מרוצה, א"כ השכר מגיע לפי ההסכם שביניהם, אבל חוץ מזה, מכיון שהבעל הבית מאד מרוצה, הרי זה גורם קורבה ביניהם, ובגלל הקורבה הזאת הבעל הבית מזמינו להשמחות שלו וגם עושה לו כל מיני טובות, וזה שונה משכר, כי אינו חייב לעשות כן על פי ההסכם שביניהם. וכן הוא בעניינינו, דכשאנו עושים מצות מגיע לנו שכר, אבל חוץ מזה, כפי ערך קיום המצוה, הרי זה גורם קירבת אלוקים בינינו לבין הקב"ה אשר בגלל קורבה זו הקב"ה מסוגל לעשות לנו טובות, וטובות אלו הן הנקראות זכויות ולא שכר כי אין הקב"ה חייב לעשות כן, ולכן שפיר שייך לבקש שירבו זכויותינו כרימון, וכן כתבנו בספר זכויות.

ואולי על פי זה יש להבין מה שאומרים שאושר מסוים בא לו לאדם מאוצר מתנת חנם של הקב"ה, דקשה איך שייך מושג של אוצר מתנת חנם, הלא אמרינן בב"ק דף נ' ע"א שכל האומר שהקב"ה הוא וותרן יותרו חיו, כי הקב"ה אינו מותר

על עבירות, אלא הכל הוא בחשבון, וא"כ אם האדם לא עשה מספיק מצות, ואין הדבר מגיע לו לפי מדריגתו, איך שייך לומר שהקב"ה מותר על מיעוט מדריגתו ועושה לו בחנם. ברם לפי הנ"ל יש לבאר שהכוונה במתנת חנם אינה בחנם ממש, אלא הכוונה היא להענין של זכויות, דהיינו שהקב"ה משפיע דברים על פי הגדר של זכויות, ונקרא חנם כי אינו חייב לעשות כן כמו בנוגע לשכר.

נה) מעטהו קנאה, נאפד נקמה.

יש לעיין למה מזכירים מדות אלו במעמד הדין. ויש לומר שהכוונה היא שאנו מבקשים שאם אינו יכול להשפיע לנו שנה טובה בזכות עצמנו, אז לכל הפחות יעשה כן בתורת נקמה על הגוים. ועל דרך זה יש לבאר את הכוונה ב"משוך חסדך לידועיך א-ל קנא ונוקם", דלכאורה אין מובן איך משמשות המדות של קנא ונוקם כסיבה למשוך אלינו חסד. אלא הביאור הוא כהנ"ל, דהיינו שיעשה כן בתורת נקמה על הגוים.

נו) הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר וגו'.

יש לעיין בלשון זה של "קראת באזני", וכי קוראים לתוך האזן, הלא כשמדברים לתוך האזן מדברים בלחשה. מיהו הכוונה היא שאפילו לאותם שאינם רוצים לשמוע, דהיינו הרשעים שעושים להכעיס, ומכירים את בוראם ומתכוונים למרוד בו, ואינם רוצים קשר עמו, ואינם מעוניינים שיזכור להם "חסד

נעוריק ואהבת כלולותיך", אלא הרי הם רוצים להתנתק ממנו כליל, בכל זאת תצעק להם בתוך אזניהם שלא יעזור להם, אלא בעל כרחם "זכרתי לך חסד נעוריקך", וכדרך שפירש"י בתחילת פרשת ויגש שהכוונה ב"באזניך" היא שיכנסו הדברים באזניך.

נז) אם ילד שעשועים.

י"ל שהכוונה היא ילד שהוא עוסק וקשור לדברי התורה שנקראים שעשועים, וכדכתיב בתהלים קי"ט: כי תורתך שעשעי (פסוק ע"ז), לולי תורתך שעשעי (פסוק צ"ב), מצותיך שעשעי (פסוק קמ"ג), ותורתך שעשעי (פסוק קע"ד). וכן במשלי פרק ח' כתוב שהתורה אומרת "ואהיה אצלו אמון ואהי' שעשועים יום יום משחקת בתבל ארצו ושעשועי את בני אדם", דהיינו שהתורה נקראת שעשועים.

נח) כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך.

הנה בפרשת בהעלותך צוה הקב"ה שיתקעו תקיעה בשעת אסיפת הקהל, וכן בשעת אסיפת הנשיאים, ואילו תרועה יריעו בשעת המסעות, וכן על קרבנות, וכן בשעת מלחמה. ושינוי זה צריך טעם.

ונראה שקול התרועה מסמל את השברון לב שבאדם והפחד והצרות והיסורים שיש לו מחמת מדת הדין, וזה שייך בשעת מלחמה, וכן בשעת הקרבת קרבנות שבאים לריצוי וכפרה, וכן בשעת המסעות שהיו מטולטלין ממקומם ויש סכנת וטרחת הדרך. ואילו התקיעה מסמלת הארת פנים ושלוש ורוגע, ולכן בשעת אסיפה תוקעים

ולא מריעים (והעיר לי ידידי הנ"ל שכבר כתבו כן במהות התרועה בספר הכתב והקבלה על ויקרא כ"ג כ"ד, ובמלבי"ם על במדבר י' י', וכן בספר כד הקמח ובאבודרהם ועוד).

ומה שהתרועה צריכה תקיעה לפני' ואחרי', דהיינו תקיעה תרועה תקיעה, הרי זה כי התקיעה הראשונה היא כנגד המצב הטוב לפני החטא, והתרועה היא כנגד החטא ועונשו, והתקיעה השני' היא כנגד חזרת המצב הטוב לאחר תשובה.

והנה סמוך להסיום של ברכת שופרות אנו אומרים כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך, ונראה לבאר כדלהלן, דהנה איתא בסיפרי בפרשת האזינו בזה"ל, האזינו השמים, לפי שמה שהי' קרוב לשמים (כי הי' לפני פטירתו) לפיכך אמר האזינו השמים (כי האזינו פירושו מקרוב), ולפי שהי' רחוק מן הארץ לפיכך אמר ותשמע הארץ אמרי פי, בא ישעי' וסמך לדבר ואמר שמעו שמים והאזיני ארץ, שמעו שמים שהי' רחוק מן השמים (כי לא הי' לפני פטירתו), והאזינו ארץ שהי' קרוב לארץ ע"כ, הרי שהאזנה היא מקרוב ואילו שמיעה היא מרחוק.

ומעתה נראה לבאר שהכוונה בקול שופר' היא לתקיעה, שהרי את התרועה מזכירים בהמשך, ובאמת הקול הטבעי של השופר הוא תקיעה, דהא תרועה היא על ידי תנועת הלשון, ולכן תקיעה נקראת "פשוטה", והרי היא ה"קול שופר" הסתמי, ומעתה מובן למה על התקיעה כתוב לשון שמיעה ואילו על תרועה כתוב לשון האזנה, והיינו משום שהאזנה היא מקרוב, והקב"ה הוא יותר קרוב להתרועה

מלהתקיעה, כי קרוב הוא לנשברי לב, וכידוע. ומה שמסיימים "שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, הרי שכתוב לשון שמיעה בנוגע לתרועה, י"ל שהרי זה כי כתוב "ברחמים", וא"כ י"ל ש'שמיעה ברחמים' היא אחת עם 'האזנה'.

והנה בהמשך סיום הברכה אנחנו אומרים "ואין דומה לך". ולפי הנ"ל יש לפרש שהכוונה היא שהקב"ה אינו כמלך בשר ודם שמתידד עם עשירים ושרים ובעלי השפעה, ואין לו עסק עם המסכנים, אלא אדרבה הקב"ה קרוב לנשברי לב ולדכאי רוח, ואע"פ שהוא שוכן עד ומרום, בכל זאת "ואת דכא", וכהנ"ל שהוא מאזין וקרוב להתרועה.

שוב מצאתי כהביאור הנ"ל בפמ"ג באו"ח סי' תקצ"ב במשבצות זהב אות א' בשם רבי חיים כהן רפפורט זצ"ל, אלא שכתב שמאזין תרועה איירי בבעלי תשובה שלכם נשבר.

ונראה שי"ל עוד פי' "ואין דומה לך", והיינו שהכוונה היא להפסוק בפרשת ואתחנן (דברים ד' ז') דכתיב כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו, הרי שהקב"ה עונה תמיד בכל קראנו אליו, ואינו מעלים עין, ובזה 'אין דומה לו' (כהשם אלקינו שקרוב אלינו בכל קראנו אליו) בשאר האומות, והכוונה בזה היא שאין שום תפילה שחוזרת ריקם, ואע"פ שאין אנו רואים שענה, אבל הדבר ברור שהתפילה פעלה את שלה, ואם לא עכשיו אז בעוד שנה או עשר שנים, ואם לא לגבי עצמו אז לגבי דורותיו, אבל אין מציאות של

תפילה בלי עני'. וכשמתפללים אין כאן רק תקוה שיענה, אלא הרי זה בגדר ודאי.

וכדרך זה יש לפרש מה שכתוב ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראינו, דלכאורה הי' צריך להיות כתוב המלך 'עננו', דהיינו בקשה שהוא יענה, כמו תחילת הפסוק שכתוב ה' הושיעה, דהיינו בקשה שיושיע אותנו, ואילו 'יעננו' אינו בגדר בקשה, אלא הצהרת עובדא קיימת שהוא יעננו, והיינו כהנ"ל, כי זה ודאי שהקב"ה עונה ביום התפילה, רק שאין לנו ידיעה מה הוא התוכן של העני', וכן מתי היא תצא לפועל.

(נט) ביאור וצדקנו במשפט.

הנה בהפיוט איתא: באין מליץ יושר מול מגיד פשע וכו' וצדקנו במשפט. וצ"ע אם אין מליץ יושר מול מגיד פשע איך שייך צדקנו במשפט, דביותר הי' צ"ל צדקינו בצדקה או בחסד או ברחמים, אבל מה שייך לומר צדקנו במשפט.

(ואולי י"ל שאין הכוונה לבקש צדקנו בדרכי משפט, אלא הכוונה היא צדקנו בשעת המשפט, אבל לעולם הכוונה היא שיעשה כן עם מדות החסד והרחמים ודרכי צדקה. מיהו זה לא אתי שפיר עם מה שמסיימים צדקנו במשפט המלך המשפט כי לפי הנ"ל היו צריכים לסיים "בעל הרחמים" וכדומה, וכן לא אתי שפיר מה שממשיכים לומר האוחז ביד מדת משפט.)

עוד צ"ע על מה שדרשו חז"ל בשבועות דף ל' ע"א על בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבריך לכף זכות, דהיינו שאם הוא

בינוני א"כ אפילו אם משמעות המעשה נוטה לצד הרע תדון לכף זכות, ואם הוא צדיק אפילו אם כולו אומר רע תדיננו לכף זכות שהי' שוגג וכדומה (עי' בזה בספרי על אבות באות ל"א דזוהי שיטת רבינו יונה בפירושו על אבות, ועע"ש בנוגע לשיטת הרמב"ם ושיטת רבינו יונה בשע"ת). ולכאורה צ"ע דהא אם יש נטי' להצד של חובה אין זה נקרא בגדר משפט לדון להצד של זכות, וכ"ש אם כולו אומר חובה, וא"כ איך אפשר להכניס את זה להמלים של בצדק תשפוט.

וכן מצינו בסנהדרין דף ל"ב ע"א הרבה דינים בדיני נפשות שנוהגים מטעם והצילו העדה, כגון פותחין לזכות, ומטיין לזכות על פי אחד ולחובה על פי שנים, והמלמד זכות אינו חוזר ומלמד חובה אבל המלמד חובה חוזר ומלמד זכות. וגם על זה צ"ע דהא איך זה משתלב עם המושג של משפט.

ונראה לומר בזה, דהנה רש"י על בראשית ברא אלקים הביא שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ולכן בכל פרשת בראשית כתוב ויאמר אלקים, וכיון שראה שאין העולם מתקיים במדת הדין הקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין כמו שכתוב ביום עשות ה' אלקים שמים וארץ. ונראה שזהו הטעם לכל הדינים הנ"ל, דאילו הי' נשאר כמו שעלה במחשבה שהעולם יתנהג על פי מדת הדין, לא הי' מקום לכל הדינים הנ"ל, רק שהם תופעות של השותפות של מדת הרחמים בהדי מדת הדין, ולכן לא קשה שלכל הדינים הנ"ל אין מקום בהמושג של משפט, כי באמת עצם היסוד של

משפט ודין בכל עניני העולם הוא בשילוב עם מדת הרחמים.

ונראה שמדה זו נקראת משפט בצדק, כלומר משפט ששזור יחד עם צדקה, וזוהי הכוונה ב"בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבריך לכף זכות", כלומר כשתשפוט את חבריך תשתף מדת הרחמים עם מדת המשפט.

ולפי זה מבואר הכוונה בהבקשה של צדקנו במשפט, דהכוונה היא שמבקשים שהקב"ה ישתף את מדת הרחמים בהדי מדת הדין וידון אותנו דין של רחמים ע"י שיאריך אפו וכדומה אע"פ שאין מליץ יושר מול מגיד פשע.

והנה יש להקשות על הנ"ל, דהא התורה נבראת קודם שנברא העולם כדאיתא בפסחים דף נ"ד ע"א, והרי באותה שעה, הי' עוד במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, וא"כ איזה מקום הי' אז לכל הדינים הנ"ל שהזכרנו.

מיהו זה לא קשה מידי, כי זה ברור שאין השתנות אצל הקב"ה, וא"כ גם אז כשעלתה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין בודאי הי' גלוי לפניו גם אז שלבסוף יצטרך לשתף עמה את מדת הרחמים, רק שאנחנו אין אנו מבינים את הפתרון של הסתירה הזאת בין "הכל צפוי" לבין "בסוף ראה", אבל בכל זאת בתוך מסגרת זאת של "הכל צפוי" הרי כבר אז היתה אפשרות להמציאות של כל הדינים הנ"ל.

ס) מבין ומאזין.

על אף שהוא כבר הבין הכל לפני

שהתחלנו לדבר, בכל זאת הרי הוא מאזין. וגם אנחנו באהבה רבה מבקשים ותן בלבנו להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וכו', דהיינו שגם אחרי שמבינים ומשכילים בכל זאת צריכים לשמוע את הדבר מפי האומרו.

סא) מביט ומקשיב לקול תקיעתנו.

צ"ע מה שייך לומר שהוא מביט לקול תקיעתנו, הלא התקיעות נשמעות ולא נראות (דרך במעמד הר סיני מצינו הענין של רואים את הנשמע).

ואולי הכוונה היא שהוא מביט ורואה את המלאכים היוצאים מהתקיעות וכמו שמוזכר ב"יהי רצון".

עוד י"ל ש"לקול תקיעתנו" אינו הולך על כל הארבע פעולות, דהיינו מבין ומאזין מביט ומקשיב, דהא לא שייך הבטה על קול וכמו שהערנו, ובאמת יש להוסיף ולהעיר שלא שייך לומר "מבין לקול תקיעתנו", אלא הי' צ"ל "מבין את קול תקיעתנו", וא"כ י"ל שיש כאן שני חלקים, חדא "מבין ומאזין", ושוב "מביט ומקשיב", ופירושו הוא "מבין" אותנו "ומקשיב" לקול תקיעתנו, וכן "מביט" עלינו ומקשיב לקול תקיעתנו. ולפ"ז י"ל שהכוונה במביט היא שהוא מביט על המראה הנהדר, איך שכולם נאספים בבית הכנסת סביב הבימה, לבושי מורא, ותוקעים, ואינו מתעמק מה נעשה בפינקסו של כל אחד, אלא הרי הוא מביט ומכריע על פי הך הבטה, דוגמת "כי שמעתי לקול הנער באשר הוא שם". ובאמת בהפיוט "הי' עם פיפות שלוחי עמך וכו'" אנו

טורחים לתאר את יופי המעמד עם ביטויים כגון "ועמך מסכיבים אותם כחומה".

סב) הכוונה ב"אם כעבדים".

יש לעיין מה הוא הפשט במה שאנו מבקשים אם כעבדים עינינו לך תלויות עד שתושיענו ותוציא לאור משפטינו, הלא בודאי יוציא לאור משפטינו, דכי ס"ד שיסלף אותו, וגם על עצם עשיית המשפט לא שייך לבקש, כי בודאי יערוך משפט כי הרי זה כל מהותו של יום הדין. ועוד דאם קאי על עצם עשיית המשפט צ"ע על לשון "תושיענו", דאיזו ישועה יש בזה שיערוך משפט.

מיהו נראה, דהנה יש להאדון רשות להכות את עבדו הכנעני מכה שגורמת מות אפילו על דבר קטן וכמו שהבאתי בספרי על ב"ק אות תרי"ח דכתב הרמב"ם שטעם הדין של יום או יומיים הוא משום שיש רשות להאדון של עבד להכותו, והוכחתי שם שהכוונה היא שיש לו רשות להכותו על כל דבר קטן מכה שיכולה להמיתו לאחר יום או יומיים. וא"כ יוצא שלעבד שעבר על רצון האדון אין זכות של דרכי משפט. והטעם הוא כי בן חורין נידון כפי חומר המעשה, אבל בעבד הרי יש גם את עצם העוולה שהמריא את פי האדון, וכל מציאותו היא לעשות רצון האדון, ולכן גם על הדבר הכי קטן הרי הוא חייב מיתה כי גם בזה המריא את פי האדון, וא"כ אם נותנים לעבד זכות לעמוד למשפט ולהיות נידון כפי חומר המעשה הרי זה חסד גדול, וזה הוא מה שאנו מבקשים מהקב"ה, דהיינו שאם אנו כעבדים, עינינו לך תלויות

עד שתושיענו, והישועה היא שתתן לנו לעמוד במשפט (ויש עוד לפלפל בענין הדמיון לדין יום או יומיים).

ויש לפרש על דרך זה את הפסוק בתהלים ס"ב י"ג ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, דקשה מה הוא החסד בזה שהקב"ה נותן לו כמעשהו, אבל לפי הנ"ל יש לבאר כי הקב"ה הי' יכול להתנהג כמו עם עבד שאינו נידון כפי חומר המעשה, רק שהוא עושה חסד ומתנהג בדרכי משפט לשלם רק כמעשהו. (מיהו עי' ברה"ד דף י"ז ע"ב דרבי אלעזר רמי ולך ה' חסד וכתוב כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, בתחילה כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, ולבסוף [כשראה שאין העולם מתקיים בדין, רש"י], ולך ה' חסד.)

ולפ"ז מבואר הכוונה בה' אורי וישעי דדרשו חז"ל שאורי זה ראש השנה, דלכאורה צ"ע מה היא הכוונה שהוא בבחינת אור. ולפי הנ"ל יש לבאר, דהנה מצינו שמשפט נקרא אור, וכמו שכתוב ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל אותו במשפט האורים, ואולי זהו הטעם למה אין דנין דיני נפשות וכן תחילת הדין של דיני ממונות אלא ביום, וא"כ הכוונה היא שבראש השנה ה' הוא אורי בזה שהוא מעמידני למשפט, מה שלא הי' חייב לעשות, כי הי' יכול להתנהג עמי כמדת אדון לעבד.

ועיין בתנא דבי אליהו זוטא פרק כ"ד דאיתא שרבי יוחנן בן זכאי בכה בשעת מיתתו (כדאיתא בברכות כ"ח ע"ב) כי אמר שמעמידין אותו לדין ומאירין לו את כל מעשיו בפניו ודנין אותו עליהם, וכן אמרו

לעיל בסמוך שם על כל אדם (מיהו יש גורסים "ומראין" במקום "ומאירין").

סג) אתה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי.

הפשטות היא שאתה יודע את הדברים הנסתרים שבכל חי. מיהו יש גם לפרש שהכוונה היא ל"הסתירות" שיש בכל חי, כי לכל אחד יש סתירות בתוך נפשו, פעם הוא כך ופעם ההפוך. והכוונה היא שאתה יודע את התעלומות שמאחורי הסתירות האלו, מה גורם להן, ואיך הן יכולות לגור יחד בכפיפה אחת, וכדומה.

סד) אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך.

שמעתי בשם גדול אחד שהי' בתוך מחנות ההשמדה, שפירש את מה שאומרים בנעילה: אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך, שלפעמים בן אדם הוא כל כך מבובל מצרות ויסורים עד שנדמה כאילו הוא מובדל לגמרי מהראש שלו, ואינו יכול אפילו לחשוב, ק"ו להתפלל וללמוד, אלא שדוקא במצב כזה שייך מין התבטלות להקב"ה ועמידה בפני הקב"ה שאינו שייך במצב רגיל שהוא מתפקד, וזהו ותכירהו לעמוד לפניך.

סה) בענין מה שאומרים ברוך שם וכו' בקול רם.

שמעתי להקשות, דהנה ביום כיפור אומרים ברוך שם וכו' בקול רם מפני

שאנחנו במדריגת מלאכים, אבל במוצאי יוה"כ אומרים אותו בלחש כי אז כבר אין אנחנו במדריגת מלאכים. ולכאורה איפכא מסתברא, דהנה בליל יוה"כ האדם בא לבית הכנסת אחרי יום שכולו אכילה ושתי' עד שכמעט קשה עליו ההליכה, ולא עוד אלא שהוא עמוס עם העבירות של כל השנה, וכי לזה יקרא מלאך, ואילו במוצאי יוה"כ הרי הוא צח ונקי מכל עבירותיו, וגם נתכחש ע"י מיעוט חלב ודם מחמת הצום, וא"כ עכשיו הרי הוא באמת דומה למלאך, ואילו במוצאי יוה"כ אומרים ברוך שם וכו'.

בלחש כי כבר אין אנחנו כמלאכים. ושמעתי לתרץ שרואים מזה שהקובע של מדריגת האדם אינו מצבו באותה שעה, אלא הקובע הוא מה בדעתו לעשות מכאן ואילך, ולכן אע"פ שבליל יוה"כ הרי הוא מלא עונות, וכן הרי הוא מלא אכילה ושתי', אבל הרי בדעתו עכשיו להנהיג יום כיפור, ולכן הרי הוא בגדר מלאך, אבל במוצאי יוה"כ, נהי שיש בו כל המעלות שהזכרנו לעיל, אבל בדעתו לעסוק עכשיו באכילה ושתי', ולחזור להבלים של יום יום, ולכן כבר אינו בגדר מלאך.