

מסמכה

דברי הספר על
מרן הגרי"ד סלוביצי'ק זצוקללה"ה

חוברת ט
אדר תשנ"ד



שלמה רודאף
נשיא
יהודה ברמן
יו"ר ועד הכשרות
דוד פונד
סגן יו"ר ועד הכשרות

מאסף תורני
ירצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
הרב צבי שכטר - הרב מנחם דוב גנק
עורכים

נוא יארק אדר, תשנ"ד חוברת ט

תוכן הענינים

דברי הספר על מרן הגרי"ד סלוביצי'ק זצוקלה"ה:

- ה הכתבה בקובץ תורני הפרדס תשרי שנת תרצ"ג
- ח דברי הספר הרב אהרן ליכטנשטיין
- לד דברי הספר הרב משה טברסקי
- מ דברי הספר — הכהן הגדול מאחיו — איש יום הכפורים הרב מנחם דוב גנק

מפי השמועה ממרן הגרי"ד סלוביצי'ק זצוקלה"ה:

- מה בענין בל יחל דנזירות
- מו בדין נדר נזירות
- מט לאסור יין מצוה כיון הרשות
- נ בענין כל היוצא מן הגפן מצטרפין
- נא בעלות לענין נדרים
- נה בענין לשאול על שבועה
- נה בענין אין שבועה חלה על שבועה
- נז בגדר שבועת הדיונים
- נח בענין נשבע לבטל את המצוה
- סג האשה כותבת את גיטה
- סה מסירת הגט לשליח ע"י עכו"ם
- סה בענין הזמנה לאו מילתא היא
- סו רמב"ם הל' תלמוד תורה
- סז בענין תפילה ותורה שבע"פ
- סח לימוד ומסורה — דרשה לברית מילה
- ע לבישת ציצית ברה"ר בשבת
- ע בענין גר חנוכה

חוברת זו מוקדשת לזכר נשמת
 מורינו ורבינו הגאון האדיר
רבי יוסף דוב בן הגאון רב משה הלוי סולוביצ'יק זצוקללה"ה
 נפטר י"ח ניסן תשנ"ג
ע"י ישראל הצעיר חוזמיר

קשה להאמין שכמעט עברה שנה מאז פטירתו של מו"ר הגרי"ד זצ"ל. קשה לדבר על מו"ר בלשון עבר, כי רוחו פועם ומעורר אותנו בכל יום. הגמ' בב"מ אומרת שאבדת רבו קודמת לאבדת אביו שאביו הביאו לעוה"ז ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העוה"ב, ונראה לדייק בלשון הגמ' שמדברת על העובדה שהאב "הביאו" לעוה"ז בלשון עבר, ושהרב "מביאו" לעוה"ב בלשון נוכח, שהרי הרב ע"י תורתו מוליך ומביא את תלמידו לייעודו לחיי נצח.

מו"ר זצ"ל היה דמות נפלא. לאלו שישבו והתאבקו בעפר רגליו היה דומה למלאך ד' ממש. מורא הרב היה כמורא שמים והכרנו את אהבתו החזקה לתורה ולתלמידיו. הרב זצ"ל מסר את נפשו ללמד תורה לתלמידיו. היה מתאר את עצמו בענוותו בשם "מלמד".

פעם נכנס הרב לשיעור, בתחלת השבוע בניו יורק, בזמן שלמדנו מסכת עירובין ואמר שעד סוף השבוע נגמור את הפרק. ביום חמישי שהוא היום שנהג לחזור לבוסטון ישב עם השיעור כשבע או שמונה שעות רצופות. והסביר שאסור להפסיק עד שנגמור את הפרק שהרי קבלנו את דבריו בראש השבוע בלי לאמר "בלי נדר". סוף סוף הסכים הרב להשיב ב"ד מג' דינים שלא היו בשיעור בשעת הנדר כדי להתיר את הנדר. ומאז והלאה מינה איזה תלמיד שזכר להגיד "בלי נדר" בתחלת השבוע.

לתלמידיו ולבני דורו הרב זצ"ל היה המורה דרך, ב"ה הידיעה. יפה דרש ויפה קיים. אני תקוה שהכרך הזה של "מסורה" יתרום להרבצת תורת הרב זצ"ל ויעזור לכולנו לשתות כוס תנחומין, בזכרנו את תורתו המאירה, ומעשיו וחסדיו הנפלאים.

הרב הרשל בילט, רב הקהלה
אהרן גנז, נשיא
דוד שרייבר, ראש הועד

הערות בענין נר חנוכה עג
 בענין כנויין עד
 בענין אמירת שם המפורש עח
 תקיעות דמעומד ומיושב עט
 בענין מצות וידוי ביוה"כ פא
 הערות בלשון הרמב"ם הל' תשובה פד
 בענין סעודה המפסקת פו
 בענין וידוי של ערב יום כיפור פח
 תרגום בעת קריאת התורה פח
 בענין תרגום פט
 בענין עמידה בקריאת התורה צ
 בענין אין מפסיקים בקללות צא
 בענין הברכות בקריאת התורה צד
 בענין דילג פסוק בקריאת התורה צו
 בענין ברכת לישוב בסוכה צו
 בענין יין מוזג לגבי ניסוך צט
 שמיני עצרת לענין ביטול אבילות קא
 ההבדל בין תרומה ודמאי לענין מוקצה קב
 בענין מעשר ראשון שהקדימו בשבילין קד
 בדין שחיטה בפסולי המוקדשין קו
 בענין סוף טומאה לצאת קז
 הערות בענין פטור מצוות דאונן קח

Copyright © 1994
 All rights reserved to the
 Union of Orthodox Jewish Congregations
 of America
 333 Seventh Avenue
 New York, N.Y. 10001



1728 - 43rd St., Brooklyn, N.Y. 11204
 Tel: (718) 438-4148

דברי הספד

על מרן הגרי"ד סולוביצ'יק זצוקלה"ה:

**הכתבה בקובץ תורני הפרדס תשרי שנת תרצ"ג
שנת בא הגרי"ד זצ"ל לאמריקא
קבלת פנים**

ביום ג' ד' דעשי"ת נתאספו ועד הפועל של אגודת הרבנים, כלשכת אגוה"ר בניו יארק לדון על איזו שאלות נחוצות.

באסיפה זו היה להם העונג לקבל את פני האורח הנעלה הגאון העצום עילוי נפלא הרב ר' יוסף דובער הלוי סאלאווייציק שליט"א, בנו של הגאון הגדול הרב ר' משה הלוי סאלאווייציק שליט"א נכדו של הגאון האמתי שר האמתי שר התורה רב ר' חיים הלוי סאלאווייציק זצ"ל.

הגאון רי"ד הלוי שליט"א עוד בילדותו ניכר כשרונותיו הגאונים, הרב הראשון שלו הי' אביו זקנו הגר"ח זצ"ל בעצמו. כשהראה לו פעם אחת האלפא ביתא והנקודות מיד קלט את זה והתחיל בעצמו לכוון את האותיות והתכות. הגר"ח נתפעל מזה מאד, כי הי' אז כבן שנה ומחצה, ובהתפעלות עצומה סיפר זאת לכל מכיריו, והתחיל לנבא ולחכות עליו כי יאיר את העולם בכשרונותיו העצומים.

כשהתחיל ללמוד גמרא כמוכן בימי ילדותו, ממש, והיה אז רחוק במקום מאביו זקנו, הגר"ח זצ"ל, כי אביו הגאון ר' משה שליט"א כבר נתקבל לרב בעירות שונות, כראסיין פלך קאוונא וכחסלאווישט פלך מאהלוב, תיכף ומיד התחיל לחדש חדושי תורה בהכנה הראויה לא רק לילד, כי אם גם ללומדים גדולים. יש תחת יד אביו, הגר"מ חוברת חדושי תורה מאתו שחידש בקטנותו בהיותו ילד רך מאד, וכל דבריו שם מפליאים את שומעיו ומי שמעיין בה. תיכף ומיד התחילה המלחמה, והגאון החסיד מוהר"ח זצ"ל העתיק את מושבו מכריסק למינסק, ונחלה שם והיה מוטל כמשכב, ובקש על ידי מכתב, שישלחו לו את החידושים של נכדו יחי', ושלח לו הגר"מ את החוברת הזו, ואז היה גם הגאון הצדיק ר' רפאל שפירא זצ"ל חותנו של הגר"ח זצ"ל במינסק. תיכף כשקבל הגר"ח זצ"ל את החוברת והביט בה, גברה עליו השמחה וקם ממשכבו, ונסע לחותנו הגאון ר' רפאל זצ"ל עם החוברת בידו, ואמר לו ראה מה שבן בן בתך ילד קטן שאינו בר מצוה מחדש בתורה לאמתה, וכרחו זה של כשרונותיו העצומים הגדיל זה הקטן ועשה פרי ועלה למעלה למעלה עד

שבהיותו לבר מצוה כבר חידש בתורה כהגדולים שכדור. בכל פעם שדיבר הגר"ח זצ"ל מנכדו זה דיבר בהתלהבות ובהתפעלות עצומה וניכא עליו כי יאיר עיני חכמים בתורתו, ובהבנתו העמוקה וכישרות שכלו כששלח לו מתנה לבר מצוה את ספרי יד החזקה להרמב"ם, צירף לזה דברים בכתב ידו שבטוח הוא כי יחדש בדברי הרמב"ם הרכה והרכה ונבואתו נתקיימה במלא המובן כבר הגדיל תושיה לעשות חיבור על כל הרמב"ם, והמה עוד בכתובים, אבל חושבים בזמן היותר קרוב להדפיס את החיבור הזה שירעיש את כל עולם הלומדים.

רבו המבוקש הראשון והאחרון, היה אביו, הגר"מ בצירוף החידושי תורה של הגר"ח זצ"ל, על אופן ודרך הלימוד שלו קשה להעמיד, כי יורד בכל דבר לעומקו של הענין, ומקיף אותו מכל צד בהבנה וסברה ישרה ובמשקל ראשון פותח את הענין והכל רואים כי מתחילה היה ספר החתום ועתה השיג צורה חדשה בהנחות ויסודות החזקים, וממש ריח ראשונים וטעם זקנים נודף ממנו. בקיאותו אי אפשר לשער, יודע הוא את כל התורה כולה בין בדינים הנוהגים, ובין בשאינם נוהגים בזרעים קדשים וטהרות וקדוש החדש ועיבור השנה וכיוצא בזה. ישרות שכלו קלות התפיסה שלו, כמעט שאין בנמצא, הוא משיב על כל דבר במהירות נפלאה, ומוציא הלכה מתוך הבנה ופלפול של אמת.

כשנסע לברלין והתחיל ללמוד לימודי חול כבר היה מלא כריסו בש"ס ורמב"ם והיה גדול הדור, וגם בלימודי חול הצליח ורכש הרכה על ידי כשרונותיו האדירים הצטיין במדה מרובה, מה שאי אפשר להצטיין יותר אפ"י חוק וסדר הלימודים שם. אם כי גם אז הקדיש כל עותתו לתורה ומעט מזעיר נתן ללימודים כללים, והשלים חוק לימודיו ויצא בתואר ד"ר פילוסוף. גם בחכמה זו הוא גאון גדול ומחדש, ותיכר חיבור גדול בשפה האשכנזית הכל על טהרת הקודש, החיבור עוסק בשאלות והמציאות על פסי הפילוסופיה הקאנטאנית החדשה מיוסד בכיתו מדרשו של הרמן כהן. נוסף לזה הוא בעל מדות טובות שקשה למצא כמותו. מקבל את כל אדם בסכר פנים יפות. שואל ומשיב בנחת. ונושא פנים של חן לכל אחד ואחד. מתון ומתישב בדעתו בכל דבר ועוד ועוד.

כנראה מכל זה, כי מעריסה שלו היה נצור בכשרונות עצומים וכה נתגדל ונעשה לאילנא רכבא, גדול הדור ממש, כידיעה והבנת התורה וחידושה. וגם גאון גדול בהפרפראות לחכמה שרכש לו, ועל כל אלה יראתו הקודמת לחכמתו.

מכתבו של הגאון הגדול האבד"ק קאוונא שליט"א

כוכב גדול ומזהיר כצאת השמש כגבורתו עולה על שמי התלמוד להאיר לכני ישראל במושבותיהם באור התלמוד, ולנוגה זהרו ילכו מבקשי דבר ה', זו הלכה, מגזע ישישים אלים ותרשישים יתנשא ארז גדול אשר חסנו ושיאו למרומים יגיע, הוא ניהו מע"כ ש"ב ארי בן ליש צעיר לימים ואב לחכמי תורה, הגאון האמתי מופת הדור ותפארת, אין גומרין עליו את ההלל, כש"ת מוה"ר יוסף רוב הלוי סאלאווייציק נ"י בן הגאון הגדול וכו' מוהר"ר משה הלוי סאלאווייציק נ"י שנחה עליו רוח זקנו הארי החי הגדול שבחבורה, רבנו הגדול רבן של כל ישראל מרן חיים הלוי סאלאווייציק זצלה"ה כמהו מושל בים התלמוד עד עמקי תהומותיו וכל רז לא אניס ליה, מעלה נסתרות ומפענח נעלמות ובוקע נתיב אורה בהלכות העמומות, אשרי לארץ שזכתה להאי רב גאון שעליו יסמכו חכמים להיות מורה ודאין לבית ישראל והלכה כמותו בכל מקום, ורבנן לישרו ל': טובינא דחכימי יעלה ויצלה לרב דעמי' ומדברנא דאומתי, וה' עמו לנהל עם ה', להרכיץ תורה כרבים ולשמש כקדש עדי תחזנה עיניו בכנין אריאל כהנים בעבודתם ולוים כדוכנס.

כעתירת המדבר לכבוד התורה ועמודא דנהורא
אברהם דובער הכהן שפירא, אבד"ק קאוונא

זכות גדול לאמריקה לבואו של גאון אדיר זה, בתקוה אשר חובבי תורה באמריקה יבינו רום ערך גדולתו ויקר תפארתו כי כוכב גדול, אור חדש יזריע בעולם התורה.

הרב אהרן ליכטנשטיין

דברי הספד על מרן הגאון רי"ד הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל

"ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחרי שנה ויבקש דוד את פני ה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבענים" (ש"ב כא:א). "אל שאול", מסבירה הגמרא כיבמות (ע"ח:), "שלא נספד כהלכה". למנוח כ"הלכה", בהקשר זה, משמעות כפולה. ראשית, הספד כהלכה הוא זה שנישא בהתאם לנוהלים המפורטים בחז"ל — ומשם, כסימן שד"מ כ"יורה דעה" — ואשר תכניו ניצוקי ברוחם ובהתאם לכיווני חשיבה ותגובה עליהם הצביעו. ברם, לצד זה — כחלק מן הדרישה הפורמלית אך גם מעבר לה — הינו הספד המצליח לתאר את הנפטר כדמותו וכצורתו, ומתוך הערכת שיעור קומתו, לבכות את אבדו. לגבי התבוננות באישיות בכלל היה הרב ז"ל מעיר, "זה ספר תולדות אדם — אדם יש ללמוד כספר"; וכלום ישנה שעה בה הלכות קריאת הספר, מפורש ושום שכל, והבנת המקרא, מתוך מודעות ורגישות לתכניו המרכזיים, לקויו הייחודיים, ולמורכבותו הכוללת כאחד, תקפות יותר מאשר בשעה הסתלקותו לנגד עינינו, "דהתם קאמינא?"

יש להניח ששאול, מלך שנפל בקרב עקוב מדם בו נחל עם ישראל תכוסה קשה, בתקופה בה התנהל מאבק עיקש על המנהיגות הפוליטית של האומה ועל כיוונה, לא נספד כהלכה בשני המובנים. בעידן בין השמשות שהחל בעקבות מפלתו ונפילתו, תוך כדי אנדרלמוסיה מדינית ותהו ובהו חברתי, למי היו המרץ והמשאבים, למי היו אפילו השאיפה והרצון, לערוך הלוויה והספד הנאותים למי שנאמר עליו, "ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו ויאמר הלוא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד" (ש"א יא:א)? שנית, בימי מבוכה ושידוד מערכות, מי שניגש למשימה לא השכיל, מן הסתם, לשרטט את קווי אישיות ופועל שאול במלוא ההיקף והדיוק; וממילא, אף לא הצליח להעריך נכונה את גודל המהלומה ולבכותה. אמנם דוקא היריב הנרדף, נעים זמירות ישראל, התעלה על עיונות העבר, ובשירת הבכורה ששרדה, נשא עליו קינה ונהי: "הצבי ישראל על כמותיך חלל איך נפלו גבורים... שאול ויהונתן הנאהבים והנעימים כחיהם ובמותם לא נפרדו מנשרים קלו מאריות גברו... איך נפלו גבורים ויאבדו כלי מלחמה" (ש"ב א:יט-כז). ברם, הסתום נותר רב על המפורש. הקינה התמקדה בפי כבוד, אמנם מהותי ותיפקודי כאחד, של אישיות המלך השדוד, זה שהשתקף בביטוי המהדהד, "איך נפלו גבורים". כלום מיצתה

תיאור דמות משיח ה' הטרגית והציגה את שיעור קומתו? הפתחה אשנב דרכו ניתן לעקוב אחרי נפתולי נשמתו? ההבהירה מניעי ומשמעות התאבדותו? ומעבר לפן האישי, האם היה בה כדי לתת ביטוי הולם לשכר הלאומי, גדול כים, שפקד את מלכות ישראל באותה שעה קשה, ולהביע את תחושת היגון הקודר ששרר בכל שכבות האומה בעקבותיו?

כתודעת היבט זה, בעיקר, נעוץ שורש החרדה האופפת אותנו כבואנו, בדחילו ורחימו, להספיד כהלכה את מורנו ורבנו ז"ל. עם הפן הראשון ניתן יחסית, להתמודד. אפשר לקבוע מועד להספד בהתחשב באיסור להספיד כחודש ניסן, מצד אחד, ובקביעת המשנה, (מועד קטן ח.) "לא יעורר אדם על מתו ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום", מצד שני. בהישג ידנו, תיאור תכסיסי הספד שב"תורת האדם" להרמב"ן, החל באזהרה, "ואסור לאפלוגי בהספדא ביקרא דשככי טפי ממאי דחזי ליה אלא משבחים אותו לפי כבודו ויותר מכן כדרך המשבחים ולא כהפלגה יותר מדאי"¹, וכלה בהנחיה, "אכל חכם ואלוף וגאון מכניסין אותו לבית המדרש ומניחים את המטה במקום שהיה דורש וסופדין אותו תלמידים וקהל ישראל"². אך מי מבינינו מסוגל להתמודד בהצלחה עם האתגר השני, המשימה המחוייבת, הקדושה, והבלתי-אפשרית: להספיד את הרב ז"ל כיאה מפאת זהותו ותכניו, מהותו והישיגיו, דמותו וערכיו, מקומו ופעלו? ודאי לא אני. בחלק, מפני שאני מרגיש שלא מגיעה לי הזכות, את הכבוד להספיד את מור"ח ז"ל במעמד זה היה עלינו להעניק לגיסי, הרב יצחק טברסקי שליט"א, אשר בכיתו ובית ככורת הרב ז"ל, עטרה, דר הרב מני פטירת אשתו ז"ל לפני עשרים ושש שנה, ואשר, למרות כל הקשיים הכרוכים בכך, שימש אותו במסירות, כנאמנות, וביעילות, ובחלק, מפני שאין לי היכולת, מבחינת עומק החשיבה ומעוף הדמיון, דיוק ההגדרה וחדות ההבחנה, עושר השפה ותנופת ההגות, הבעת הרגש וליכוי ההתעוררות. רק אדם אחד — בין היתר, גדול המספידים כמאה הזה — היה מסוגל להספיד את הרב ז"ל כהלכה; והרי הוא הרב עצמו.

ואף על פי כן, עד מקום שתכונתנו מגעת, חובתנו לחזור ליעד קיום מצות ההספד המוטלת בראש וראשונה, עלינו, בניו-תלמידיו, ואם כי, מנקודת ראות מסויימת, ככל שנפליג, עדיין נחטיא — ומתוך כך, אולי אף, חלילה וחס, נזלזל, לאור דברי רבי חנינא ביחס למרבה בתארי הקדוש ברוך הוא (ברכות

1. "ענין ההספד", כתורת האדם, בכתבי הרמב"ן, בעריכת הרב ח.ד. שעוועל ב:פכ.

2. שם, עמ' פ"ח.

לג:). "משל למלך כשר ודם שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו" — במידה ואנו מודעים לאזלת דיננו ודלות הגותנו, חובתנו לשבת, להודות, ולמרבית הצער, לבכות.

ב

אף בגשתנו להספירו, מתווה לנו הרב ז"ל דרך, לפני למעלה משלשים שנה, במבצע גבורה עילאית — היה זה רק ימים ספורים אחרי שהתבשר שהוא חולה סרטן (אם כי הדבר אז טרם התפרסם ברבים) — הוא הספיד את דודו, ר' וועלוועל ז"ל. נקודת שיא — עוצמת הקרשנדו בזעקו והולמו על השטנדר עדיין מהדהדת באזני — היתה שאגה רועמת: "לא כן עבדי משה!!! לא כן עבדי ר' יצחק זאב!!! דער פעטער איז נישט נאר געווען בעסער, ער איז נישט נאר געווען גרעסער! ער איז געווען אנדריש, ער איז געווען אייגנארטיג!" ולימים, כשפרסם הרב ז"ל את ההספד כלשון הקודש, כתב: "הרבה חכמים היו בדורו של דודי, ארזי הלכנון, ראשי גולה ומרביצי תורה היו. גדולים היו בתורתם, בעלי תריסין כמשנה ובגמרא ובפוסקים. ובכל זאת לא כן עבדי משה! — לא כן ר' יצחק זאב, הרב מבריסק — הוא היה מופרד ומופרש מהם, שונה בדרכו ואורחותיו. התאור גדול הדור אינו הולמו ואינו מבטא את האופייני שבו. היחיד שכדור או בחיר הדור היה".³

אם ניתנו הדברים להאמר לגבי ר' וועלוועל ז"ל — שאחר הכל, לא היה כל כך שונה מאביו, ר' חיים ז"ל או אחיו, ר' משה ז"ל, והייחודיות שיוחסה לו היתה יותר שייכת, כפי שהוכהר בהמשך ההספד, לשושלת ושיטת בריסק בכלל, אותה ייצג בהבלטה, מאשר לו, אישית — הם נכונים שבעתיים לגבי הרב ז"ל. בשילוב מלא עוצמתו, תוקפו והיקפו, דרכו ושיטתו, היה לא רק חד כדרא אלא חד בכמה דורות. כתונת הפסים של יוסף, כל פס שבה יחידה עשירה כשלעצמה וכולה פסיפס מרהיב אחיד, סימלה את מעמדו הייחודי של יוסף הצדיק בבית יעקב אבינו; ולהתגלמות העושר הרוחני המגוון והמשולב באישיותו של מרן הרב ז"ל אין אח בעידננו.

כמה השתקף והתבטא ייחוד זה? על בלעדיותו של משה רבינו מעידה התורה בשני מקומות. בפרשה בבהעלותך נאמר: "לא כן עבדי משה בכל ביתי

3. "מה דורך מדוד", בדברי הגות והערכה (ירושלים, תשמ"ב) עמ' 69. המצוטט לעיל באידיש הוא על פי זכרוני, אך אינני בטוח שזה ממש ציטוט מילולי.

נאמן הוא פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט" (כמדבר יב:ז-ח). ואילו בשלהי וזאת הברכה כתוב: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האמת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל" (דברים לד:י-יב). השוני ברור, וכן הסברו. הפרשה הראשונה מתייחסת לרמת נכואת משה כמישור האישי: לעוצמת ואמצעי החוויה, לתוכן ועומק ההשגה, לתדירות ואופי המעמד, שאיפיינו התועדות אדון הנביאים עם רבון העולמים, כמתואר ברמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה, ומזוית שונה, כ"מורה נבוכים" (ח"ב פל"ה). השניה, לעומת זאת, מתמקדת במעמדו הציבורי וייעודו התיפקודי, כמנהיג וכשליח, לעיני כל ישראל וקבל עולם ומלואו. בין התחומים השקה והזנה הדדית; ורובד נוסף של ייחוד, אותו מציינת כנסת ישראל, בשורות פזמון "יגדל", "לא קם בישראל כמשה עוד נביא ומכית אל תמונתו", נובע מצירוף המקורות. עם זאת, מדובר בפנים שונים.

שניות מקבילה מאפיינת גדולי ישראל לדורותיהם. הכינוי, "מאור הגולה", שנדבק במיוחד לרבינו גרשם, מגדיר את מהותם; ובחובו טמונים שני מרכיבים. בפרק הראשון כבראשית תיאור בריאת האור הרי מתפצל לשנים, בין יום הראשון ליצירה ליום הרביעי; ואין החלוקה צריכה לפני ולפנים. כראשון, מדובר באור מצד עצמו וכשלעצמו, כיצור הקמאי, ללא תפקיד וללא כל יחס ליצור אחר. "וירא אלקים את האור כי טוב" — התכוון בו כתופעה בודדת. כתור שכזה, יש לאור ערך בלתי תלוי: "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך" (קהלת ב:יג). כרם, ביום הרביעי התווסף מימד חדש: "ויתן אתם אלקים ברקיע השמים להאיר על הארץ ולמשל ביום וכלילה ולהכדיל בין האור ובין החשך" (בראשית א: יז-יח) — אור המתגלם בעצמים מוגדרים, בעלי תפקיד ויעוד; לא אור אלא מאור.

למאורות רוחניים, אף הם, צביון כפול — התגלמות הטוב והיפה, מצד אחד, וכח מנהיגותי. מצד שני, ומכאן, שכבואנו לבכות את שקיעתם, שני נוסחים משלימים לפנינו: "להאי שופרא דבלי בארעא קא בכינא" (ברכות ה:). ו"אוי לה לספינה שאכר קברניטה" (ב"ק צא:). אדם מתאכל על בלאי הטוב והיפה לאו דוקא מפני שבאכדנו הוא חסר לאכל, אלא מפאת הצער על עצם ירידת ההוד וההדר שבא לטמיון. הרואה ספר תורה שנשרף חייב לקרוע אף אם נותר לו שלל ספרים חילופיים לקריאה וללימוד. מאידך, אנו נדרשים לחלל הנורא האופף דור שהתייתם ולתחושת חוסר האונים הפוקדת אותו. וכל בית ישראל יבכו את השרפה ואת האבידה גם יחד.

ביחס לאלה, כמו הרב ז"ל, שזכו להיות ממשיכי שלשלת משה רבינו ע"ה, יש לבחון, אם כן, בשעת ליקוי מאורות, את ייחודם בשני המישורים. מה היה, ראשית, יסוד השופרא שכרב ז"ל, ה"אור כי טוב" שבו? כראש וראשונה היה, כמובן, גדול בתורה שהקדיש מרבית אונו וזמנו, "להבין ולהשכיל, לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה"; שעסק בשפיר ושליא של הויית דאביי ורבא וכל המסתעף מהן על מנת לרדת לעומקן, ללבנן, ולבארן; וכל זאת, כרמה הגבוהה ביותר, הוא היה, כדורו, הנציג, הכולט של מסורת ולוויין ובריסק, בו, יותר מאשר בכל אדם אחר, התגלם שילובה הנפלא של התחירה לאמת והאחריות לה עם תעוזת חידוש ותנופת יצירה. "אין דער אמת'ן". העיר לי אחד מבני הגרייז ז"ל לפני למעלה משלשים שנה. "איז דאך דער פעטער געווען א גרעסערער מחדש ווי דער טאטע"; וה"פעטער", הלא הוא ר' משה ז"ל, הרי ראה את בנו לא רק כממשיך דרכו המשתווה לו אלא כעולה עליו.

כגדול בתורה היה — בעיקר, עבור תלמידיו, אם כי, דרכם, אף לתלמידי תלמידיהוה ולדור כולו — מגדל אור: לעתים הכהיק, לעתים האיר, לעתים הבזיק והבריק עד כדי סינוור. בחלק, הסביר ופיתח מושגים שהיו נכסי צאן כרול של בית המדרש בו חונן; בחלק חידד, נסך בהם תכנים חדשים ויישם בתחומים נוספים; ובחלק, יצק מטבעות מקוריים — כדוגמת ספק תרתי דסתרי הנוכע מאיוון התגנשות שתי ודאיות ולא מעירפול, וקטיגוריה של מצוות אשר מעשיהן שייכים לחובות האברים ואילו קיומיהן לחובות הלכות.

אמנם, חלק מן האור היה, עבור רבים ולתקופה ארוכה, גנוז. את חטאי אני מזכיר היום. כשנכנסתי לשעור מרן ז"ל לפני למעלה מארבעים ושנים שנה, היה זה אחרי שבמשך שנתיים העביר שעורים על מסכת שבת ולפניה על מסכת פסחים. עם כניסתי החלה תקופה, כת שנתיים וחצי, בה לימד, פעמיים ברצף, נדה ומקואות, ואני, לתומתי המטופשת, חשכתי שהתחומים המרכזיים של נשים ונוזיקין, הינם נחלת ראשי הישיבות הקלאסיים ויורשיהם; שעל קדשים השתלט ר' וועלוועלא; ושמגרשו הביתי של הרב אינו אלא ברכות, מועד, חלקים מטהרות (אם כי הרב ז"ל בעצמו הצהיר שהוא מתעקש לחזור על נדה ומקואות דוקא מפני שאינו שולט בהן מספיק). ופרווריהם. אמנם למי שלא טחו עיניו מראות לא חסרו גם אז ציונים שיכלו לקעקע את הטעות. זכורני שלפני פסח בשנתי הראשונה בישיבה, טרם כניסתי לשעור הרב ז"ל, תפסו אותו במסדרון

שליד בית המדרש כמה בחורים אשר הפצירו בו להעביר שעור בענין מכירת חמץ. הוא נאות, ועל אתר, ליבן את הענין — שמטבעו פתח בהלכות פסח אך השתרע בעיקר על פני עולם הקניינים — לארכו ולרחבו, בעוצמה שאותי, בכל אופן, הדהימה. ואף על פי כן, הטעות רווחה; ועל מידת האיוללת למדתי רק בהמשך. שליטתו בכל חדרי ההלכה היתה בטוחה; לא היה תחום שיסודותיו לא היו מחודדים בפיו. אמנם הרב ז"ל היה מדגיש שיש להחזיר למדני לכל מרחבי התורה, ולא רק לאלה שעליהם נאמר שהרוצה שיחכים יעסוק בהם; והוא ראה בכך אתגר. פעם הקדים לשיעור על תחילת פרק הקורא עומד הצהרה כי יש להשוות את המאמץ ל"הפכי צור אגם מים חלמיש למעינו מים". אך לא מפני שחסרה שליטה בשאר, רק בזמן האחרון ראה אור, מטעם גיסי, הרב חיים סולובייציק שליט"א, ובעריכת הרב חיים אילסון והרב יצחק אבא ליכטנשטיין שליט"א, ספר "חדושי הגר"מ והגר"ד", המכיל חידושים על קדשים שליבן הרב ז"ל בצוותא עם אביו עוד טרם הגיע לשנת העשרים. הספר מדבר עבור עצמו; וממנו ניתן להקיש על כחו וגבורתו בשאר חדרי תורה. אשר לבקיאות בפרטים, יש שיטענו — ומן הסתם, בצדק — שדורו ראה מלאים וגדולים הימנו. אך ניתן להשאיל לגביו את קביעת ר' חיים עוזר, כי כעצם היה ר' חיים בקיא יותר גדול מאשר הרוגצ'ובי; מפני שאף כי ידע הגאון מדווינסק את כל התורה כולה בעל פה, "ר' חיים'ס תוספות'ן האט ער נישט געווסט" ("התוספות'ים של ר' חיים לא היו ידועים לו"). מה שהרב ז"ל ראה כרמב"ם, ומה שכנה ממה שראה, אחרים, גם אם שיננו את דבריו למכביר, לא ראו ולא בנו.

יצירת הרב ז"ל החלה בניסוח השאלות, המשיכה בציון כיווני חשיבה, והסתיימה, אם כי לא תמיד טרח לקשור את כל החוטים השוליים, ביציקת תכנים ברורים ומוגדרים. בלימוד, היה דינמי ביותר; היה זה אור לא רק של חלקיקים אלא של גלים. בפרשת השבוע קראנו, "אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור". בעולם התורה, ישנם גדולים שהם בכחינת מקוה, על חקן ר' אליעזר בן הורקנוס, אותו כינה רבו, רבן יוחנן בן זכאי, "בור סיד שאינו מאבד טיפה" (אבות ב:ח). וישנם המתבלטים בתורת מעין — ככינוי האחרון המנוי בין תלמידי רבן יוחנן בן זכאי, "ורי אלעזר בן ערך כמעין המתגבר" (שם). הרב ז"ל היה, כמהותו, מגדולי המעינות המתגברים, לא נעצר מלחתור, מלשאוף, מלהתמודד; כמו שנאמר עליו בכרייחא בקנין התורה ש"נעשה כמעין שאינו פוסק וכנהר המתגבר" (שם י:א).

זכורני שכשהיה הרב ז"ל כבר בשנות הששים לחייו, שפגשתי אחד מעמיתיו, מוחיקי ישיבת סלבודקה. הלה שאלני אודות המסכת עליה מעביר

הרב שעורים; ומשענית, "בבא קמא", התפרץ: "בבא קמא! למי יש כח בגיל כזה להתמודד עם בבא קמא. ראשי הישיבות הגדולים באירופה היו לומדים את מסכתות המפתח של המחזור הישיבתי בשנות העשרים והשלשים לחייהם, רושמים את חידושיהם במחברות, ועל פיהן מעבירים שיעורים בהמשך. אמנם למדו כל חייהם; אך את ליבון מסכתות היסוד סיימו בהקדם". לא כך היתה דרך הרב ז"ל. מעולם לא קפא על שמריו, מעולם לא הסתפק בליטוש. סיפר לי גיסי ר' חיים יבל"א שכחור צעיר למד מסכת נדה אצל אביו, וכשהגיע לסוגיית "הדר קחזיא בעונות" (ט), נתקעו באיזו נקודה, והרב ז"ל הרחר בה שעה ארוכה. חיים, לפי תומן, סח לו: "פאפא, הלא הדברים רשומים במחברת בה הצעת השיעורים על נדה שהרצית אשתקד בישיבה, הכה נעיין בה" — וזכה למבט בו השתזרו תמיהה ותוכחה, כאילו הציע לבצע דבר מגונה. דינמיות זו אף יצרה, לעתים, בעיות — בעיקר, כמישור הפסיקה, בו סתירות בין משנה ראשונה למשנה אחרונה לא פעם זרעו מבוכה. אבל הרב ז"ל לא יכול היה אחרת — ולא רצה אחרת.

ד

חרף כל הנאמר עד הלום, אם נצטמצם לעולם ההלכה הצרופה, קשה לדבר על ייחודיות ממש. את המהפכה כתחום הזה חולל ר' חיים, והבאים בעקבותיו — בניו, בניו, תלמידיו, ותלמידי תלמידיו — נעים, דרך כלל, בעולם מושגי שעיצב ועל פי קווים שהתווה. כך לגבי ר' איסר זלמן מלצר, ר' ברוך בער ליבוביץ, ור' אלחנן וסרמן, כך לגבי ר' משה ור' וולוועל, וכך לגבי הרב ז"ל. נימת "לא כן עבדי משה" שבו נעוצה, במלוא חריפותה ועוצמתה, במכלול — במיגון התחומים בהם התעניין ויצר ובשילובם בעולמו הרוחני.

לצד ההלכה, שהיא המוקד וחוט השדרה, אגדה, קבלה, פילוסופיה, מדע, ספרות. למכלול אין אח ורע. אין לי הכלים לשפוט האם ספרו, The Halakhic Mind, שעסק בזיקת הפילוסופיה של המדע, ובעיקר, הפסיקה, להלכה, קלע למטרה כשנכתב לפני יוכל שנים, וכיצד עמד במבחן התפתחויות מדעיות מני אז. אך, מכין שרי התורה שבדורות האחרונים, מי עוד היה מסוגל אפילו לחלום לכתוב כדוגמתו, וכמה היו בני הכי להבינו? מי עוד היה מסוגל לנתח ולתאר חוויות The Lonely Man Of Faith? להגות ולנסח "איש ההלכה"? האם, מבחינת התוכן והצורה גם יחד, שמעה אוזן או ראתה עין בדורותינו כדוגמת הספריו הגדולים? ביחס למרכיבים מסויימים בעולמו התורני, היו לו מתחרים. אך אשר למלוא המכלול, לא היתה תחרות באופן.

גיוון המכלול מציב משוכה נוספת בפני השואף להעריכו כראוי. כמכתב שכתב ר' משה ז"ל לאחד מעסקני תל-אביב כשבנו היה מעמוד לרבנות העיר בתרצ"ה, הוא מרעיף שבחים הן על גדולתו בתורה והן על השיגיו בחכמה והשכלה כללית; ולאורם, הוא חווה! "הוא האיש שיקנה את הארץ ברוחניות ובגשמיות. ביתו יהיה בית ועד לחכמים וישפיע על כל המפלגות. אלו תורה יבקשו מפיו ואלו יהיו כרוכים אליו וסרים למשמעתו מאהבת כבוד ודרך ארץ. כאשר כבר הראה הנסיון".⁴ אך דא עקא, שההערכה המשוערת הינה, במידה, של אלו ואלו — וממילא, שהיתה חלקית ופגומה. בעולם הישיבות, ישנם הרואים את הרב ז"ל לצד מחברי ה"ברכת שמואל" או "המשאת משה", ותו לא. ובמקביל, בין שוחרי מחשבה ישנם הרואים אותו לצד רוזנצווייג או לוינס, ותו לא. ואילו לעמוד על מלוא שיעור קומתו, יש צורך הן להכיר והן להעריך כמה מתחומי עיסוקו הרוחני. פילוסוף אנגלי, בן המאה השבע-עשרה, פעם הציע שאין אדם יכול להכיר נביא אלא אם כן נזרקה אף בו נימת נבואה. והוא הדין, ברמות יותר נחותות. והיות וכושר הגיוון איננו כל כך שכיח, לא פעם אין הרב ז"ל זוכה להערכה הראויה לו. ולעתים, אף נשמעת ביקורת מפני אישים, אם בעולם התורה ואם מחוצה לו, שמפאת ראייתם הצרה אינם מסוגלים לחדור לעומק הווייתו וחשיבתו. אך גדולתו עומדת בעינה.

ה

למרות השתרעות פעלו הרוחני של הרב ז"ל, יש להדגיש כי הוא ינק משורש אחד. אין הכוונה כאן לזיקת תכנים כשלעצמם. לא זה המקום לדון ביחס שבין חידושי הלכה לבין משנה הגותית בכלל או לגבי הרב ז"ל בפרט. אסתפק בקביעת העובדה הברורה שהוא עצמו עמד בתוקף, חד-משמעית ואולי אפילו קיצונית, על ריבונותה ועצמאותה של ההלכה, כמערכת אובייקטיבית וככר פעולה סובייקטיבית. כמעמד זה, אני מתייחס לפן האישי, למקור הנפשי והקיומי של פעלו. הרב ז"ל התמקד בחשיבה הלכתית ממושמצת, מדוייקת, ומוצקת. במישור התרכות הכללית, היתה לו, מראשית עיסוקו בניאו — קנטיאניזם, קירכה מיוחדת למחמטיקה ופסיקה. ואף על פי כן, דומני שכתוך חוכו קיננה נשמת אמן.

4. המכתב התפרסם בספר היובל לכבוד מורנו הגאון רב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א (ירושלים, תשמ"ד), סוף כרך א'.

נשמה זו הפעימתו אף בתחום ההלכה. גם בעולם בריסק. קיימת חלוקה בין המדענים שבו, הקובעים עקרונות ומיישמים אותם בעקביות, לבין אמניו, הפורשים כנפיים ומגביהים עוף; ואם תרצו, חלוקה נוספת בין הציירים והפסלים שבהם לבין אנשי השיר. כקהל הלויים, שייך הרב ז"ל למשוררים. וזאת, לא מפאת כושר ביטוי ומיומנות ניסוח גרידא. אמנם היה זה תחום שהרב ז"ל החשיב וכו הצטיין. ברובד אחד, הרי חונך וחידש כצל אימרתו של ר' חיים, "חיסרון בהסברה הינו, בעצם, חיסרון כהבנה". ברם, הוא שאף והשיג מעבר לכהירות עניינית. על הפסוק, "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחות העדות לחות אבן כתבים באצבע אלקים" (שמות לא: יח), נאמר במדרש: "מהו ככלתו אר"ש בן לקיש כל מי שהוא מוציא דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן ככלה שהיא עריכה לבעלה, נוח לו שלא אמרן למה שבשעה שנתן הקב"ה התורה לישראל היתה חביבה עליהם ככלה שהיא חביבה על בן זוגה מנין שנא' ויתן אל משה ככלתו" (שמות רבה מא: ה). לזה חתר, את זה ביצע.

אך עיקר האמנות היתה בתוכן — בהפעלת הדמיון כשדה ההלכה. חשיבתו לא היתה טכנית ויישומית; היא היתה יצירתית. כך, מראשית דרכו. עוד כד הוה טליא, עול ימים לפני בר-מצוה, שלח אביו מחברת חידושו לר' חיים, אשר מרוב התפעלות תיכף ומיד רץ החוצה להראותה לאיש סודו, ר' שמחה זעליג ריגער, דיין בריסק. וכן בהמשך. נושא היצירה, חדותה ומשמעותה, העסיק, כמעט הקסים, את הרב ז"ל. הוא מהווה פן מרכזי ב"איש ההלכה": מפעים את העיסוק המתמשך בתופעת התשובה; ובין היתר, אף עומד בשורש זיקתו לשיבת ציון והזדהותו עם הציונות הדתית, המושחתת על האדרת האדם כיוחם ופועל במרחבי היקום וההיסטוריה כשותף במעשה בראשית. ואם לגבי כר המעשה כך, ביחס לעולם התלמוד על אחת כמה וכמה. לא רק האדיר יצירה אלא הגשימה.

הכרת נימת השירה שכחידושי תורה של הרב ז"ל הינה, במידה, ענין ליודעי חן. יותר גלויה לעין אמנותו כשדה המחשבה. ברם, גם כאן יש צורך בהבחנה. בארץ, מסתו הכי מפורסמת הינה, ללא ספק, "קול דודי דופק" — ומסיכות מובנות. אך, כזכור, זאת יצירה אשר, פרט לשליש האמצעי שבה, העוסק בתופעת הרע והסבל על רקע קורות איוב, רוויית נימה ריטורית, כיאות לדברים שנאמרו במקור בעצרת יום העצמאות רבת משחתפים. נימה זו היתה די קרובה לליבו. הרב ז"ל חונן ככושר ריטורי נדיר. בשיאו ובמיטבו - בעיקר, כשפת האם שלו, באידיש — היה דרשן ונואם כחסד עליון, מרהיב ומקסים

קהל אלפים שעות ארוכות. ואין ספק שהוא ניגש לאמנות "רוח ממללא" כמודעות ברורה. בפתח הספרו על ר' חיים העלליר ז"ל, קבע: "הספדן הוא פדגוג מצויין, שלוחו של השכל הצונן והשקט, וגם אמן. בא-כוח החווייה הטרופה של אדם העומד בפני משהו סתום ומהלך אימים".⁵ כך, כמציע לרבים, אף ראה את עצמו — ולא רק במסגרת הספדים.

ברם, לא ברוכד הריטורי התמצתה אומנות הרב ז"ל. המשורר האירי, ו.ב. ייטס פעם העיר, כי "אנשים כותבים ריטוריקה אודות מאבקייהם עם אחרים ושירה אודות מאבקייהם עם עצמם". אף ביחס לנקודה זו היה הרב משורר — בעומק, עוצמת, ודיוק הרגש והמודעות לו, ולא רק בכושר הבעתו. ההתמודדות הפנימית — שכמובן השתזרה והתגלמה בתחושת עמידה לפני ה' — היתה במרכז תודעתו. את מסתו, "ובקשתם משם" — שראתה אור רק לפני כחמש עשרה שנה, אך שבטיקה נכתבה, בגלגולה הראשון תחת הכותרת, "איש האלקים", צמוד ל"איש ההלכה", בעיצומה של מלחמת העולם השנייה — הוא כתב כאחוז טירוף. אם התיישב לכתוב בערב היה ממשיך, ללא הרף, עד שחר. תותנתי ע"ה, מתוך דאגה לשלומי, היתה שואלת, מה זה ועל מה זה, וכלום אין הענין טובל דחיה למחרת; והוא, כעל הלבכות המתרוצצים, בשלו.

תוצרתו היתה, בחלקה, שירת לירית, הבעת יראה ואהבה קבל רכון העולמים, רפודת כמיהה וגעגועים אליו. אך, בעיקרה, היתה דרמטית. הרב ז"ל חי, רוחנית, ולעתים אף מעשית, כהווי של עימות והתמודדות. בשלהי "ובקשתם משם", ישנו קטע נפלא המתאר כיצד, כילד קטן, תיאר בדמיונו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד:

"זכורני, כד הוינא טליא, נער גלמוד ובודד הייתי, פחדתי את העולם. קר וזר היה לי העולם. נדמה היה לי כאילו הכול לועג לי. ברם, חבר אחד היה לי והוא, אל תצחקו לי, הרמב"ם. איך התיידדנו? פשוט, נפגשנו!

אורח קבוע היה הרמב"ם בכיתנו. הימים ימי סמיכת אבא מרי על שולחנו של סבא, הגאון החסיד, ר' אליהו פיינשטיין, איש פרוונא. אבא ישב ולמד תורה ביום ובלילה. חבורה (לא גדולה ביותר) של אברכים ובחורים מצוינים התלקטה אליו ושתתה בצמא את דבריו.

5. "פליטת סופריהם", בדברי הגות והערכה, עמ' 139.

שיעוריו של אבא היו ניתנים בטרקלין של בית סבא. שם עמדה מיטתי. דרכי היתה לשבת כמיטתי ולהאזין לדברי אבא. אבא מרי דיבר תמיד על אודות הרמב"ם. וכך היה עושה: היה פותח את הגמרא; קורא את הסוגיא. אחר כך היה אומר כדברים האלה: זהו פירוש של הר"י ובעלי התוספות; עכשיו נעיין נא ברמב"ם, ונראה איך פירש הוא. תמיד היה אבא מוצא כי הרמב"ם לא פירש כמותם ונטה מן הדרך הפשוטה. אבא מרי היה אומר, כמעט בתלונה על הרמב"ם, אין אנו מבינים לא את הסברא של רבינו ולא את אופן ביאורו את הסוגיא. כאילו היה קובל על הרמב"ם בעצמו: רבינו משה, מדוע עשית זאת? לפום ריהטא, היה אבא ממשיך, הראב"ד בהשגותיו צודק. בני החבורה היו קופצים ממקומותיהם וכל אחד ואחד הציע את רעיונו. אבא היה מקשיב והיה דוחה את דבריהם, ואמר עוד הפעם: דברי רבינו קשים ככרזל. מכל מקום לא אמר נואש; היה סומך את ראשו על ידו הקמוצה ושוקע במחשבה עמוקה. החבורה שתקה ולא הפריעה אותו מהרהוריו. לאחר זמן ממושך היה מרים את ראשו, לאט, לאט ומתחיל: רבותי, נראה נא... והתחיל לדבר. לפעמים היה מדבר ארוכות, ולפעמים היה מדבר קצרות. אני עשיתי אזני כאפרכסת והייתי מאזין לדבריו, לא הבנתי אף מלה אחת בנוגע לענין המדובר. ברם רושם כפול התרקם כמוחי התמים והצעיר: (א) הרמב"ם מוקף מתנגדים "ואויבים" הרוצים לעשות לו רע; (ב) המגן היחידי הוא אבא מרי. לולא אבא מי יודע מה היה קורה לרמב"ם. הייתי מרגיש כי הרמב"ם בעצמו היה נוכח כאן בטרקלין ושומע את דברי אבא. הרמב"ם היה יושב עמדי כמיטתי. מה היה מראהו? לא ידעתי בדיוק. אבל דומה היתה דמות דיוקנו לפני אבא הטובות והיפות מאד. בשמו של אבא נקרא גם הוא — משה. אבא היה מדבר; התלמידים, בעינים נעוצות באבא, היו שומעים כדריכות את דבריו. לאט, לאט פגה המתיחות, אבא צעד בעוז ובגבורה. סברות חדשות בקעו ועלו; הלכות נוסחו והיגדרו בדיוקנות נפלאה. אור חדש זרח. הקושיות נתיישבו, הסוגיא נתפרשה. הרמב"ם יצא כמנוצח. פני אבא היו מקרינות שמחה וגיל. הוא הגן על "ידידו". על רבינו משה בן מיימון, בת-צחוק של נחת נראתה על שפתי הרמב"ם. גם אני השתתפתי בשמחה זו. עליזו ושמח הייתי. הייתי קופץ ממיטתי ורץ מהר לחדר אמי וכשורה מרנינת לב כפי: אמא, אמא. הרמב"ם צודק, הוא ניצח את הראב"ד. אבא עזר לו. כמה נפלא הוא אבא!

אולם לפרקים לא תכופות לא האיר מזלו של הרמב"ם — "אויביו" הקיפוהו מכל צד; הקושיות היו קשות ככרזל. דבריו נפלאו מאבא מרי.

הוא ניסה בכל כוחו להגן עליו. אבל הישועה לא באה. אבא מרי היה משתקע בהרהורים כשראשו נשען על אגרופו. התלמידים, אני וגם הרמב"ם בעצמו חיכו לדברי אבא תוך מתיחות נוראה. אבל אבא היה מרים ראשו ואומר בעצבות: תיקו; דברי הרמב"ם קשים מאד. לית נגר ובר נגר דלפרקינהו. הדבר נשאר בצריך עיון. כל החבורה, ואבא מרי בתוכה, היתה עצובה, בבחינת פורשת "ובוכה". יגון חרישי השתפך על כל פנים. גם עיני היו זולגות דמעות. גם בעיני הרמב"ם הייתי רואה אגלי דמעה נוצצים.

לאט הייתי בא אל אמא והייתי אומר לה בלב קרוע; אמא, אבא לא יכול ליישב את הרמב"ם — מה נעשה? אל תצטער, היתה אמה עונה, אבא ימצא תירוץ על דברי הרמב"ם. ואם הוא לא ימצא, אולי אתה כשתגדל תיישב את דברי הרמב"ם. עיקר העיקרים הוא ללמוד תורה מתוך שמחה והתפעלות.⁶

הדמיון הדרמטי, שכאיכו כל כך הפעים את הילד המפוחך כמיטתו, ליווה את הגאון המבוגר לאורך דרכו. ה"נער הגלמוד והבודד" הפך ל"איש האמונה הבודד", כששניהם מונעים על ידי ראיית המציאות דרך אספקלריא של עימות והתמודדות. של התרוצצות "והחיות רצוא ושוב". דמיון זה השתלב יפה במסגרת השקפה דיאלקטית, הזין אותה וינק הימנה; ומתוך כך, העשיר והעמיק את יצירת הרב ז"ל.

אחד מוקדי ההתמודדות היה ענין היצירה כשלעצמה — או, ליתר דיוק, האדם היוצר. ביחס ליצור המתייצב בעוז קבל בוראו, אמנם כשותף ולא, חלילה, כיריב, שררה בתודעת הרב ז"ל אמביוולנטיות. מצד אחד, הערכת היוזמה והתעוזה, ואילו מצד שני, סלידה מדחיקת רגלי השכינה. הביטוי המובהק לכך נמצא, כמובן, בהבחנה שבין האדם הראשון לבין האדם השני ש"באיש האמונה הבודד". אך הזיקה הכפולה והמתעמתת לתנופה יצירתית אנושית משתקפת כבירור במאמרים קודמים — וזאת, דוקא ביחסו למעוז היצירה, עולם ההלכה. דרכו של תלמיד חכם, הבהיר במאמרו, "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור", מושחתת, מצד אחד, "על גדלות אינטלקטואלית", ומצד שני, על פשטות וחמימות ילדותית. "הגדלות השכלית, שהגיעה לשיאה, חוזרת לרשרה, לקטנות המוחין, לקטנות ילדותית, שטל שחרית וטהרת

6. "ובקשתם משם". באיש ההלכה — גלוי ונסתר (ירושלים, תשל"ט), עמ' 1-230.

התמימות לא נמחו ממנה. במקומו של גדול, העומד כרשות עצמו, מופיע קטן, הנתון כולו כרשות אחרים, שאין לו בעולמו אלא ישות ופשטות מרנינות לב ומשיבות נפש.⁷ ובאותה נימה, ובאותה תקופה שלאחר החלמתו בתש"כ, הוא כותב בהספרו על דמות שכל כך שיקפה מיזוג זה, ר' חיים העלליר ז"ל:

קוטביות מוזרה ירדה לעולמה של היהדות המקורית. מתנענעת היא כמטוטלת בין שתי האיריאות של גדלות וילדות. האדם הגדול. ששכלו נתעלה לדרגה גבוהה בחכמת התורה, שמחשבתו מחוננת בשפע כוחות מפותחים ומתפרצים — בעמקות, היקף וחריפות — אינו נחשב למכובד לגמרי. נשמת ילד עדיין מקננת בקרבו. מצד אחד הוא שבע ידיעות, אנן הדעת, בעל ניסיון רב ומכט מפוכח, מעוטר עטרת זקנה וגדלות רוחנית, ומצד שני, הוא נשאר ילד-שעשועים, עול ימים, שהסקרנות התמימה, ההתלהבות הטבעית והחיפזון ואי-המנוחה הנפשיים לא נטשוהו. הוא זקן וגם צעיר; גם איש ששיבה נזרקה בו וגם תינוק עם תלתלים שחורים כעורב, שחלום השחר לא מש עדיין מעיניו. אם הודקן האדם ובגר כולו, אם בוקר חייו חלף לגמרי והוא עומד, ברוחו ובנפשו, בצרה יומו, משולל טל ילדות, אם כולו גדל - כמחשבתו, כרגשותיו, במאוויו, באמונתו ובאימונו — איננו יכול לגשת אל האלקים. הגדול הוא פיקח יותר מדי. התועלתיות היא נר לרגליו. אין חוויית אלקים מצויה בכעלי פרקמטיה. רק הילד מבקיע את כל הגבולות והמצרים המכדילים את הסופיות מן האין-סוף. רק הילד באמונתו הפשוטה ובהתפעלותו המתיזה ניצוצות יכול לקפוץ קפיצת פלא אל חיק האלקים. "כי נער ישראל ואהבהו". הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מדי דברי בו זכור אזכרנו עוד.⁸ ענקי התורה, גאוני ישראל, משהגיעו לתחום האמונה — נהפכו לילדים קטנים, על כל תמימותו, חינום, פשטותם, הלחלת הפחד שלהם, חוויותיהם המשולהכות והתמכרותם להן. ככל מקום שאתה מוצא את גדלותם אתה מוצא גם את ילדותם.⁸

ברם, ברור שהשורה התחתונה לא היתה שלילת היצירתיות — והרי חוויית השניות ותיאורה היא כשלעצמה יצירה — אלא אישור מחודש של ערכה, כל עוד היא צמודה להתרפסות המבטאת יראה ולהתרפקות המגלמת אהבה. את האדם ראה הרב ז"ל, כפי שראה את עצמו, כיצור טרגי, שרוי במציאות של

7. בסוד היחיד והיחד (ירושלים, תשל"ז), עמ' 412.

8. דברי הגות והערכה, עמ' 159.

עימות והתרוצצות, אך ללא שמץ של פסימיות רדיקלית. באישיותו וכהווייתו, היא נשללה על ידי מעמד ותודעת "לפני ה'", אותה הרבה הרב להגדיר, הלכתית ומחשבתית, כהתגלמות וקיום תופעת ומצות שמחה. לא היו ברכ ז"ל גינוני צדקות חיצוניים עליהם, ביחס לגדולים אחרים, מסתערים כותבי כיאוגרפיה הגיאוגרפית — אם כי יראת שמים שבו היתה כל כך מוטבעת ועמוקה שכאשר פעם הדליק חשמל בשבת מתוך היסח הדעת פרץ בככי אינסטינקטיבי וספונטני. אך תודעת "לפני ה'" עמדה במרכז עולמו. בהזדמנויות ומסגרות שונות התמקד במיוחד בליבון המושג ביחס לכמה תחומי יסוד — בעיקר, תפילה, "עמידה לפני המלך" במהותה, ותלמוד תורה, שכל העוסק בה שכינה שרויה עליו. ברם, מעבר לדיונים מוגדרים, תודעת "שויתי ה' לנגדי תמיד" מילאה וסיעדה את כל ישותו.

ד

כמה התבטאה והשתקפה קברניטות הרב ז"ל? אמנם, שלא כמשה רבינו, לא זכה למעמד רועה נאמן, "לעיני כל ישראל". מנהיגותו התייחסה, בעיקר, לנוסעי הספינה שהיתה עדתו ומחנהו, חברתית ואידיאולוגית. אך, לגביהם, היא היתה קריטית. ויש לעמוד על תכניה ומרכיביה.

בידיעות הראשונות ששודרו בארץ לאחר פטירתו, נאמר שהרב ז"ל היה פוסק המקובל על כל החוגים ומנהיג הציונות הדתית בחר"ל. יש בכך אמת מסויימת, אך מסויימת למדי — ולא רק מפני שכרור שהיו חוגים שלא קיבלו את פסקיו. החיבור פשוט אינו מקיף וממצה. אמנם, הוא עסק לא מעט בפסיקה. הן כמרא דאתרא של כוסטון רבתי — בעיקר, בעשור הראשון לשהותו בה, טרם החל בפעילות מרוכזת בניו יורק, והן, בהמלך, כסמכות אשר על פיה ישק כל ריב וכל נגע עבור תלמידיו, ודרכם, עבור רבים מכני קהילותיהם. אם מכורח הנסיבות ואם בגין נטיות אישיות, לא קיים בנפשו את מה שהתורה ב"איש ההלכה", שם קבע כי "השתמטו ועדיין משתמטים אישי ההלכה היותר גדולים מלכהן ככהונת רבנות בישראל, ונספחים על הסיעה של יראי-הוראה. ואם ההכרח, שלא יגונה, מכריחם לעבור על דעתם ולהורות הלכה למעשה, אין זו אלא תעודה זעירה ומצער, שאין אישי ההלכה מתמכרים אליה".⁹ ומשנקלע לישיבה על מדוכת הפסיקה, התייחס לאתגר ככובד ראש

9. איש ההלכה — גלוי ונסתר, עמ' 31.

ובתודעת אחריות. גישתו היתה אופיינית לו ולמורשתו, והשתלבו בה נימה עצמאית, על בסיס למדני — חדשני, ורגישות עמוקה, מתוך תודעה רוויית זיקה לחסד. נר לרגליו — והיו לכך השלכות המעורות בשני הגורמים שציינו — היו דברי אביו, ר' משה ז"ל: "מען דארף פסקנין פון די גמרא און ראשונים און קאנטראלירען מיט'ן שולחן ערוך". ("צריך לפסוק על פי הגמרא והראשונים, ולשלוט על פי השולחן ערוך") מידת הגמישות היחסית שטמונה בחוכה של אימרה זו איפשרה פסיקה מתוך מודעות כפולה: אחריות להלכה ואמיתתה והתמודדות עם הפן האנושי. תמיד התפעל ממאמציהם של גדולי ישראל לחתור לפתרונות שיביאו בחשבון, עד כמה שיד הפוסק וגמישות ההלכה מגעת, את ההיבט הערכי והמוסרי של צרכים אנושיים של ממש. לזה הטיף, וכך התווה את דרכו.

ואף על פי כן, הצבת הפסיקה במרכז עולמו האישי או פעילותו הציבורית מוטעית ומטעית. לא זה היה מגרשו הביחי. הוא לא שחה בו, כדג במים, כמו עמיתו וקרובו, הגר"מ פיינשטיין ז"ל, או כמו יב"א, הגרש"ז אויערבאך שליט"א. הוא ראה בעיסוק בפוסקים המשך והרחבה ללימודו השוטף, אך לא כל כך מקצוע כשלעצמו, לשקוע ולעמול בו; כהוראה למעשה, היענות לצרכי יחידים או ציבור הנשאלים, אך לא עיבוד שיטתי של מערכת האמורה לעצב אורחות חיים.

כך, במקביל, ניתן להתייחס לפעילותו התנועתית. היה לו שיח ושיג עם העולם הפוליטי היהודי — בראשית דרכו, כחבר בנשיאות "אגודת ישראל" בארצות הברית, ואחרי המלחמה (ויש להניח, בגללה ובעקבותיה), כגולת הכותרת של תנועת המזרחי העולמית. הוא עסק בכך לא מפני שנדרש ונלחץ בנידון, ווראי לא, חלילה, כדי להתהדר או להתגדר, אלא משיקולים עקרוניים. היה כאן ביטוי לתפיסתו הכללית שיש להחזיר קדושה לכל מרחבי החיים והחברה ולהחמודד עם האתגרים הכרוכים בכך; כרם, מעבר לזה, השתקפה בפעילות זו גישתו הספציפית לגבי זיקת מנהיגות לזירה הציבורית. הוא אמנם לא דגל, לאורך ימים, באידיאליגיה של מה שמכונה היום "דעת תורה", הגורסת כי כל שאלה פוליטית נושאת אופי הלכתי מובהק, וממילא נתונה להכרעתם המחייבת והבלעדית של גדולי תורה. בראשית דרכו, צידד בתפיסה זו, ואף הציבה בלהט. "אוחו הכהן", קבע בהספידו את ר' חיים עוזר ז"ל, "שהיה לכוש בציץ הקודש, שהיה מרצה על הטומאה, שהיה פוסק בשיעורי כתמים ובמקוואות, בעירובין, ובשר בחלב, היה נשאל באורים ותומים, אותו הכהן היה גם פוסק וקבעו מסמרים להלכה בכל בעיות החמורות של 'אעלה או

לא אעלה, של מלחמה ושלוש, של תקוה ויאוש, של יחסנו לאומות העולם ולשלטון¹⁰. כרם, לימים, נטש תפיסה זו, ובמשך עשרות שנים קיבל ואף חידד הכחנה בין דברי מצוה, הנתונים לפסיקת מורי הוראה, ודברי הרשות, לגביהם ניתן משקל משמעותי לשיקול דעתם וסמכותם של גורמים אחרים. עם זאת, אף כששלל מרות רבנים מכרעת במישור הפוליטי, הוא עמד על כך שיש לפעול בו מבחינה ערכית ולאור פרספקטיבה רוחנית צרופה. והוא ידע גם ידע שהוא מיחיד הסגולה היכולים להעניק לציונות הדתית מימד זה ברמה הנדרשת.

אך אף עיסוק זה — ועוד הרכה יותר מאשר הפסיקה — היה בשולי פעילותו הציבורית. במהותו, לא היה איש מעשה במוכן הפרגמטי של המונח, ואף התקשה להתמצות בהיבטים ביצועיים בשטח, ואפילו מן הפשוטים, יחסית. בשורש נפשו, היה כל כולו איש רוח. ככלל, מאד העריך רוחניות קטאיגוריה קיומית, אפילו כשלא התבטאה בשמירת תורה ומצוות. זכורני שפעם ביקר אצלו נגיד מסויים, שהיה מנושל לחלוטין מאורח חיים דתי. כששאלתיו, לאחר מעשה, אודות הביקור, אמר לי: בנימה של התפעלות: "אתה יודע, הוא אדם רוחני".

ומכאן, שקברניטותו הפוליטית של הרב ז"ל, במידה ואמנם היתה קיימת, לא התבלטה בפעילות ציבורית ישירה. אפילו בתחום זה, מנהיגותו התבטאה בעיקר, ביצירת אורה, בהתוויית דרך, בהחדרת ערכים, בקביעת עדיפויות — בקיצור, בהעברת תורתו הכללית, לעומת הרבצת משנה חברתית או מדינית מוצהרת, ועל אחת כמה וכמה שלא על ידי מעורבות מפלגתית מובהקת. קיימת, כמובן, זיקה ואפילו חפיפה בין התחומים והרכבים. בחוויית הרב ז"ל ככשל אחרים, אין חומה מפרידה בין עולם התלמוד לזירת המעשה, ודרשות והרצאות שנישאו בפני כנסי הציונות הדתית פוסחות על שני הסעיפים. אך החותם המרכזי היה רוחני.

ז

המאור שברב ז"ל הבהיר, הביק, והכריק, על ידי הפצת אורו — הפצה, אשר כמישור המעש, התגלמה כהוראה, במובנה המצומצם והנרחב גם יחד.

10. "נושאי הציץ והחושן", בדברי הגות והערכה, עמ' 192.

התדמית האישית שהיתה לרב ז"ל ביחס לתיפקודו היתה כרוכה בפעילות חינוכית — לימודית; וזאת, כמעגלים שונים. לא פעם ציין שלכשיגיע לעולם האמת, כאם יירדש לתנות כמה יזכה לחיי העולם הבא, יציין שלש נקודות: (א) למד תורה עם ילדיו; (ב) ייסד בית ספר רמב"ם בבוסטון; (ג) דאג, משך תקופה ארוכה, לכבודו ורווחתו של תלמיד חכם מסויים. תמיד הגדיר עצמו כ"מלמד"; וזאת, לא מתוך ענוה מדומה — הוא הכיר היטב את רום ערכו ומעלתו — אלא מתוך תודעה של גדולת הפעילות, מלאכת שמים לא רק בהיותה נעשית עבור הקב"ה אלא על ידי הקב"ה. בין היתר, הרב ז"ל ראה במשימה זו קיום של "והלכת בדרכיו" — "מה הוא 'מלמד תורה לעמו ישראל' אף אתה למד תורה לעמו ישראל"¹¹.

לביצוע המלאכה הביא אמנות ואומנות כאחד. האירה בשעורים, במערכת הסדירה בישיבה כבאירועים הציבוריים המיוחדים, היתה לא פעם מחושמלת — ולא רק מפני שלא היסס לזרוק מרה בתלמידים. כושר ההסברה שלו היה נדיר ביותר — שילוב של כהירות, דיוק, עמקות, וחיידוש שהדגים, ברוח הערת ר' חיים, אם כי מכיוון הפוך, עד כמה הבנה ברורה מתבטאת בהסברה ברורה. והיתה לו היכולת והנכונות להפעילו ברכדים שונים: מפסגת עולם התורה ועד שיפוליו, מתלמידי חכמים מובהקים ועד בעלי בתים פשוטים, מאבכרים מצטיינים ועד תיכוניסטים או אפילו ילדי בית ספר מן השורה. מי שרק הכירו משיעוריו בניו יורק אולי לא עמד כל כך על תכונה זו, אך בבוסטון, בה היה יותר מעורה בחברת בעלי בתים ואף מעורב במידה בחינוך בכי"ס רמב"ם, היא הזדקרה לעין כל. כשעת מתן תורה, אומרים חז"ל במדרש, כל אחד קיבל תורה שהתאמה לכושר קליטתו. כך, כפן אחד של הנחיית "חנוך לנער על פי דרכו", שומה על רב ללמד לתלמיד — אם כי, כיום, עיקרון זה נשגב ממלמדים רבים; וכך, לא רק מפאת שיטה מוצהרת של תיאריטיקן מפשט אלא מתוך גישה אינטואיטיבית של מלמד מבטן, נהג רבינו ז"ל.

הזיקה להוראה התקשרה עם פן נוסף באישיותו: אהבת תורה. למותר לציין עד כמה נקודה זו היתה מרכזית בהווייתו. הוא הרבה לדבר ואף כתב בנידון, אך מעבר לכל דיון וליבון, הקשר הקיומי לתורה היה טבוע עמוק כנשמתו. כערוכ ימיו, מרגלא בפומיה שקשר זה הוא שאיפשר לו להחזיק מעמד בתקופת אכלו המשולש, כאשר, כמשך פחות משלשה חדשים כחורף תשכ"ז, נפטרו אמו, אחיו, ואשתו. אך עומק ועוצמת האהבה איפיינו אותו במיגוון מצבים ולאורך הדרך; והיא התגלמה כאהבה ללמד לא פחות מאשר כאהבה ללמוד.

ביטוייה המעשי היה שפע של שיעורים אשר אמנם הסיכו סיפוק נפשי רב אך אשר, בעיקר, שיקפו התמסרות לתורה ולתלמידים כאחת. אצל מקבלי השפע, עוררה ההתמסרות לא רק השתאות על היכולת אלא הוקרה והערכה שהתמזגה באהבה. אמנם אצל חלק ניכר, הזיקה לרב ז"ל התמקדה דוקא "במורא רבך", אם מפני שנבהלו מן האש הגדולה ואם מפני שלעתים נכוו בה. הרב ז"ל תבע מתלמידיו הרבה, כפי שתבע מעצמו הרבה; ואם לא עמדנו בדרישותיו היינו עלולים — בעיקר, כמשך עשרים השנים הראשונות לשיעוריו — לספוג תוכחה וגערה. היתה זו תוכחה שנבעה מזיקה ואיכפתיות. במרוצת השנים, התברר שדוקא הכי מקורבים זכו לקיתונות הרותחים ביותר. ואף על פי כן, היא הטביעה את גושפנקת המורא. ולא עוד, אלא שלמרות מעורבותו הציבורית, היתה ברב ז"ל נימה של מופנמות, ולא בנקל נתן ביטוי חיצוני, שיכול היה לשכך ולאון את האימה, לחיבתו המושרשת לתלמידיו. עם זאת, אלה — לאו דוקא הממולחים שבחבורה — שהצליחו להתעלות מבעד למחיצת "מורא רבך", הרגישו וחוו את עומק הזיקה ההדדית בין הרב לתלמיד שהרב ז"ל תמיד העלה על נס כחוט השדרה של המסורת. הם הבינו שמצד הרב ז"ל, הרי דברי הרמב"ם שלעתים "הרב חייב לרגו עליהן ולהכלימן בדברים כדי לחדדם" (פ"ד הל' תלמוד תורה הל' ה') עולים בקנה אחד עם קביעתו, "וצריך אדם להזהר בתלמידיו ולאזהבם שהם הבנים המהנים לעולם הזה ולעולם הבא" (שם, פ"ה הל' י"ב). הם חשו על בשרם את עומק הזיקה, מעבר לליטופים מילוליים, כלפיהם, שהפעימה אותו. ומצידם, ראייה כוללת ומעמיקה עוררה לא רק התפעלות אלא קשר של אהבה לרב ולאדם שבו.

ח

אור ומאור. כרם, למעמד הרב ז"ל בתוך עדתו פן נוסף. ביחס לקדוש ברוך הוא, רווחות במקראות שתי מיטפורות הפוכות — אם כי, לאמיתו של דבר, משלימות. האחת, בה התמקדנו עד הלום, של אור. "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". השניה, של צל. "ישב בסתר עליון בצל ש-די יתלונן". "ה' שמרן ה' צלך על יד ימינך". כך גם לגבי אנשים גדולים: מאור וצל כאחד.

וזאת, ככמה מובנים. ברוכד אחד, כלפי שמיא, כמי שזכותו עומדת לרדור ומגינה עליו. על דברי כלב בפרשת המרגלים, "סר צלם מעליהם וה' אתנו אל תיראם" (במדבר יד:ט), מעיר רש"י, על פי הגמרא כסוטה לה: "מגינם וחזקם כשרים שבהם מתו איוב שהיה מגין עליהם". ברוכד שני, קבל עם ועדה — או,

ליתר דיוק, עדות. במידה וישנם פילוגים ככנסת ישראל על רקע השקפתי, מעניק גדול אישור ולגיטימציה לציבור ההולך בעקבותיו, ואפילו אם היא דעת מיעוט, בכחינת, "ובמקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב" (שבת קל.).

כמשך שני דורות, היה זה הרב ז"ל, יותר מכל אדם אחר, שהעניק השראה ואשראי כאחד לשיטה ולמחנה שדגל במאמץ לקשר ולגשר בין תורה לבין החברה והתרבות הכלליים. הוא היה רחוק מאוד מלאמץ, על קרבה ועל כרעיה, מה שהיום מכונה "אורתודוקסיה מודרנית". אדרבה, לעתים מתח עליה ביקורת נוקבת, ככל שאופיינה על ידי חשיבה רדודה, מחוייבות הלכתית לקויה, או חוויה דתית פושרת. בהספדו על ר' חיים העלליר, הוא מספר: "כשהייתי מבקר במעונו, במערכה של מנהטן, על כל חשרת החיים היהודים הסואנים והנבוכים שבה; על כל בתי-כנסיותיה, חברותיה, מועדוניה ואביזריהם, הייתי מרגיש תמיד, כאילו נכנסתי לעולם אחר, כאילו הבקעתי את הגבול המבדיל בין שתי רשויות קיום — רשות דורות ראשונים-הש"ך, ה"ז, והגר"א — ורשותה של האורתודוקסיה המודרנית, קצוצת הכנפיים להגביר עוף ונטולת השורשים לתדור לעומק החוויה הדתית"¹². ברם, לגבי התפיסות העקרוניות — זיקה לעולם החול ולימודיו, התמודדות לעומת הסתגרות, והצינונות ומדינת ישראל, הרב ז"ל היה עמוד ענן ועמוד אש למחנה הזה. לא תמיד השכילו הנמנים עליו להבין את גישתו, על כל איזוניה ומורכבותה; ולעתים, אם מתוך בורות או רדידות ואם מתוך נגיעות לגרמייהו, אף סילפו את דבריו והפכו קרדום לחפור בהם. אך, בקווים כלליים, הגישה העקרונית היתה ברורה ועקבית. על דגלו חרט הרב ז"ל קריאתו של כלב, "עלה נעלה וירשנו אתה כי יכול נוכל לה" (במדבר יג:ל), והיא הנחתה אותו לאורך דרכו הציבורית.

כידוע, גדולים וטובים חלקו עליה ועליו. לא כאן המקום וטרם הגיעה העת לקבוע מסמרים לגבי טיב דרכו כאורה חיים לדורות ולרבים. ימים יגידו, מה ממשנתו תקף ככל אחר ובכל עידן, ומה רק תפס כהוראת שעה; וההיסטוריה תשפוט. אך אין ספק שלדבקים בה ובו שימש הרב ז"ל כאשלא רברבא, כמחסה ומצודה מפני חצי הביקורת וכליטראות המחלוקת שכוונו כלפי ציבור גדול של שלומי אמוני ישראל. במקומו ובשעתו, הוא הנחה והציל מחנה שלם, ואיפשר לו לזקוף קומה רוחנית.

12. ישע"י ד:ו; ועיין סוכה ו:.

ט

ברם, לצל פן נוסף. הביטויים על "כצל ש-די יתלונן" — או, בהמשך, "מחסי ומצודתי אלקי אבטח בו" — שאובים, כמובן, מפרק צ"א בתהלים, אותו כינו חז"ל (שבועות טו:), "שיר של פגעים" או "שיר של נגעים". הדגש בו על צל כמחיצה המגינה על הנמצאים מכעד לה מפני התקפות מבחוץ. אך בפסוק אחר, אותו קראה כנסת ישראל השנה בהיות מיטת הרב ז"ל מוטלת לפניו, מתגלה לפנינו צל בעל אופי שונה לחלוטין. "כצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי" (שיר השירים ב:ג). "חמדתי" — לא הצלה מכל פגע ומחלה אלא הנאה חיובית, המעוררת שאיפה וכיסופים. ובהקשר "שיר השירים", אותו קרא הרב ז"ל, בעיקר, כמו הרמב"ם, כמשל לחיזור נשמה אחוזת שגיון ערגה אחרי הקדוש ברוך הוא — "והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני וכל שיר השירים משל הוא לענין זה" (פ"י הל' תשובה הל' ג') — לא סתם הנאה אלא התוועדות בצוותא עם רבון העולמים, עם "את שאהבה נפשי". שני ייעודים ושתי חוויות במסגרת אותה תופעה. בפסוק אחד מתחנן דוד המלך, "חנני אלקים חנני כי כך חסיה נפשי וכצל כנפיך אחסה עד יעבר הוות (תהלים נז:ב); באחר, הוא שר, "כי היית עזרתה לי וכצל כנפיך ארנן" (שם, סג:ח). אותה סוכה משמשת "לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר"¹³, וכבית מועד, בה אדם מישראל "יחיב בצלא דמהימנותא לקבלא אושפיזין לחמדי בהאי עלמא ובעלמא דאחי"¹⁴.

וכן — במקביל, אם כי, כמובן, אף להבדיל — לגבי גדולי ישראל, אשר בצלם שוחרי תורה וכמהי דביקות חומדים ויושבים. הישיבה כמחיצתם מעניקה חוסן ומשרה אושר כאחד. כיחס לרב ז"ל במיוחד, מעבר לקליטת תורתו, חמדנו וישבנו בגין מאפיינים אישיים. היה בו קסם נדיר. כמיטבו, הפגין חוש הומור, חריף ומרנין כאחד. מעבר לכל, היה אפוף הוד והדר — תכונת "Majesty" עליה הרבה לדבר — שהרים אותו מעם אך לא חצץ בינו לבין עם. לצד האצילות והאצולה שבו, פשטות למופת. עד ערוב ימיו, כשמפאת מצבו הבריאותי נזקק לשימוש מסור על ידי תלמידיו בניו יורק, לא משרתים ולא ואשר משרתים. סידר את מיטתו, ענה בעצמו לטלפון, השיב על מכתבים כמו ידיו, נכנס, לעת מצוא, למסעדת הישיבה והתיישב ליד שולחן כאחד התלמידים. חי כתלמיד חכם שמחל על כבודו, לא מתוך מחילה מודעת אלא

13. זוהר, פ' אמור, על ויקרא כג:מב.

14. "בענין ברכות התורה", בשעורים לזכר אבא מרי ז"ל, (ירושלים, תשמ"ה), כ:ה-ו.

כביטוי טבעי לאופי מושרש. עקרונית, לא גרס את גישת הסוכרים כי בדורות בהם הזיקה לתורה התערערה, צריך להבליט יקרא דאורייתא ולחדד, בעיני בעלי בתים ותלמידי חכמים כאחד, תודעת "מאן מלכי רבנן", באופן שבהיותם מלכים ונציגי עולם ערכי, אין כבודם מחול. על אחת כמה וכמה שסלד מתופעות של ניפוח עצמי המעוררות עיני פקחים עד כדי חביעת גינוני כבוד מדומה, ושאף יש בהן, כפי שאהב להעיר, משום הילוך בקומה זקופה שדוחקת את רגלי השכינה. בהתפעלות ובהזדהות עמוקה סיפר באחד משיעורי היאהרציית על ר' חיים שהיה מהלך ברחוב בכריסק וראה קבוצת ילדים עצובים. מששאל לפרש הדבר, הם הסבירו לו כי רצו לשחק משחק סוס ופרש אלא שחסר סוס לרכב עליו — ומיד נידב את גבו למשימה. רוח זו הפעימה אף אותו.

לא שתסרה לרב ז"ל מודעות למישור הכבוד. היה מדבר עליו לפרקים, וכשהוקדשה עבורו קתדרא בשיבת רבינו יצחק אלחנן כתש"ז ממש הפיק מרגליות בדרשה מזהירה בנידון. כרם, תמיד הבחין, ולעומק, בין הכבוד האמתי של מלך הכבוד, של ערך כבוד הבריות, של "לכן שמח לבי ויגל כבודי", לבין זה שהרדיפה אחריו מוציאה את האדם מן העולם. ביחס לקדוש ברוך הוא, אמר ר' יוחנן בשלהי מגילה (לא), "כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה אתה מוצא ענוותנותו"; ושילוב זה אף איפיון את הרב ז"ל.

הענוותנות שציין רב יוחנן אינה, כמובן, הרגשה סובייקטיבית אלא נכונות להזדקק, חרף המעמד הנשגב, ל"דכא ושפל רוח". אף כאן הלך הרב ז"ל בדרכיו-וזאת, לא מתוך רחמנות מתנשאת על עלובי החיים אלא מתוך תחושה מושרשת של כבוד האדם. תחושה זו, על מוקדה היהודי ומימדיה האוניברסליים כאחד, הפעימה והפעילה אותו, בדברים קטנים כגדולים. אהבת ישראל שקיננה בו לא העיבה על ההערכה לצלם א-לקים ולא עמעמה אותה. במישור האישי, משנקלעה אלמנה קחולית שעבדה בכיתו למצוקה כספית נרתם לעריכת מגבית התרמה למענה. ובמישור הכללי, יסוד זה, לצד החרדה לחילול השם, עמד מאחורי תמיכתו הנחרצת בחביעה חד-משמעית להקמת ועדת חקירה אחר אירועי סברה ושתילה.

הרב ז"ל היה בעל צדקה מפליג, שעשה ועישה גם יחד; והיתה זו צדקה אשר, על פי דברי הגמרא בסוכה (מט:), השתלמה לפי חסד שבה, מושתתת על יסוד השקפתי וערכי של הערכת הזולת כצלם א-לקים ולא רק מתוך זיקה למצוקתו. לא תמיד עלה בידו לקבל פני כל אדם בסבר פנים יפות. לעתים, היה

ניתן למצבי רוח, שיכלו להתבטא בהסתגרות או רוגז. אך מעולם לא היתה בכך נימה עקרונית. האידיאולוגיה היתה תמיד מושתתת על כבוד הבריות — יסוד אשר, לפי עדותו, אף הטביע את חותמו, במקרים רבים, על פסיקתו.

ועכשיו, חסר לנו הרב ז"ל בכל המישורים — אישיים וצבוריים, לימודיים ומעשיים, ערכיים וקיומיים. כמיוחד, אולי, באחרון. עיצוב משנה — שירה חווייתית, הפצתה והחדרתה, ובעיקר, יצירת זיקה בינה לבין המישור הלימודי הצרוף, העסיקו אותו רבות, כאיש תורה וכמחנך. "ואמר רבי לוי", מובא בסוף מועד קטן (כט), "כל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ומבית המדרש לבית הכנסת זוכה ומקבל פני השכינה שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל א-לקים בציון". ואילו בשלהי ברכות (סד), נאמר, "אמר רבי לוי בר חייה היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה", ללא איזכור המעבר ההפוך, מבית המדרש לבית הכנסת. כרם, דומני שאין סתירה בין המאמרים. אם, כשאדם עובר מבית הכנסת, מוקד עבודה שבלב, לבית המדרש, הוא מותיר את בית הכנסת מאחוריו, לא יזכה לקבל פני השכינה, אלא אם יחזור לפרקים מבית המדרש לבית הכנסת. אך אם ישכיל להביא עמו לבית המדרש את מטען בית הכנסת, חווייתו ומשמעותו, מעבר חד-סטרי זה יספיק.

הרב ז"ל הרבה לעסוק בזיקת שני הבתים; ובאחד משעורי היאהרציית אף העלה מהלך מקורי בנידון. נקודת המוצא היתה סתירה לכאורה בין גמרא בברכות לבין סוגיא במגילה. בפרק הראשון בברכות (ח), מובא: "אמר רב חסדא מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות וכו' ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא כבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייה בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא"; ועל פיה, קבע הרמב"ם — שלפי השערת הרב ז"ל, כנראה לא גרס, "ומבתי מדרשות" -להלכה (פ"ח מהל' תפלה הל' ג'): "בית המדרש גדול מבית הכנסת וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרכה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה". מאידך, בראשית בני העיר (מגילה כו: כז.) נחלקו אמוראים בענין האם קדושת בית המדרש גדולה משל בית הכנסת או להיפך: "אמר רב פפי משמיה דרבא מבי כנישתא לבי רבנן שרי מבי רבנן לבי

כנישתא אסיר ורכ פפא משמיה דרבא מתני איפכא... דרש בר קפרא מאי דכתיב וכו' ואת כל בית גדול שרף באיש ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי חד אמר מקום שמגדלין בו תורה וח דאמר מקום שמגדלין בו תפלה. ובכך — שאל הרב ז"ל. "ממה נפשך: אם אביי סבר כריב"ל דקדושת ביהמ"ד היא למעלה מקדושת ביהכ"נ היה צריך להתפלל בו גם טרם שמע דברי עולא; ואם הוא חולק על ריב"ל ומסכים לדעת ר' יוחנן, כי קדושת ביהכ"נ גדולה, מדוע העביר תפלתו לבית המדרש?"

תשובתו מאירת עינים:

מדומני שהביאור הוא פשוט. דיון הסוגיא במגילה, איזו קדושה גדולה, של ביהכ"נ או של ביהמ"ד, אין לו שום זיקה לענין תפלה וקביעת מקומה. הוא נוגע לשינוי אחר מביהכ"נ לביהמ"ד או להיפך, ברם אינו משתייך לתפלה. גם אם נניח כריב"ל, כי קדושת ביהמ"ד עולה על זו של ביהכ"נ, ושינוי מקום תורה למקום תפלה אסור משום שמעלין בקודש ולא מורדין, מ"מ יתכן שהתפלה צריכה להתקיים בביהכ"נ. כל מקום ומקום הוקדש והוקצה למטרתו ולמצותו. ביהכ"נ הוזמן לקיום מצות תפלה, וביהמ"ד לתורה; ובכך, תפלה צריכה להתקיים במקום המיוחד למצוה זו, והוא בית הכנסת, ואין שום הידור להתפלל בבית המדרש שיועד למצוה אחרת, וכל חלותו ומהותו מתבטאת בלימוד תורה אבל לא בתפלה. אמנם ביחס לדיון העלאה או להורדה מקדושה לקדושה אפשר לקבוע מסמרים להלכה, כי הקצאה למצות תלמוד תורה גדולה מהקצאה למצות תפלה, ברם תפלה צריכה להתקיים במקום שהוקדש לה, ויתרון תלמוד תורה על תפלה אינו משפיע על זיקתה הייחודית לביהכ"נ. וכי יש, דרך משל, הידור באכילת קדשים קלים בעזרה? ודאי דלא. הם נאכלים בירושלים ואין אכילתם במקום יותר קדוש מעלה ולא מורידה. מעין זה כתפלה, היא צריכה להערך רק בביהכ"נ שהוקצה לכך ולא במקום אחר אע"פ שקדושתו גדולה פי שנים.

לכן, ממחלוקת ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי לא היה ניתן להסיק מסקנות לענין תפלה. מה שחודש על ידי רב חסדא ועולא הוא ענין אחר לגמרי. ביהמ"ד קדוש לא רק למצות תורה ותלמודה כי אם גם למצות תפלה — וזאת, בדרכה יותר גבוהה מקדושת בית הכנסת. רב חסדא פירש כך את דברי הפסוק, "אוהב ה' את שערי ציון מכל משכנות יעקב", העוסק בקדושת בית הבחירה בירושלים בהשוואה לשאר המקדשים

ובמות גדולות, כגון שילה, נוב וגבעון. הוא השווה בתי מדרשות לירושלים ובתי כנסיות לשאר מקדשים. והרי ברור, בנוגע לירושלים ויחסה לשילה ונוב וגבעון, שאין הקדושות חלוקות. ירושלים היתה מקודשת לאותן מצוות כמו שאר מקדשי השם. קדושת ירושלים לא הקיפה דברים מסויימים שלא היו בשילה. ההבדל היה באיכות הקדושה ומהותה, לא בהיקפה ומצותיה. הוא הדין לגבי השוני הקיים בין ביהמ"ד לביהכ"נ. גם בית המדרש מוזמן ומוקצה לתפלה כמו בית הכנסת. כעצם הקדשתו לתורה נכללת גם הקצאה לתפלה. וזה מה שקבעו רב חסדא ועולא כי ההקדשה לתפלה המשובצת במסגרת תורה גדולה בערכה מהקצאה לתפלה לחוד. לכן אמר אביי כי כשמע דברי רב חסדא ועולא התחיל להתפלל במקום שהיה לומד. מה שעולא חידש הוא הרעיון כי ד' אמות של הלכה מהוות המשך בית המקדש, ונתפסות בקדושתו. לכן קדושת בית המדרש היא כל כוללת, שכן הוקצה לתורה ולתפלה כמקדש עצמו.¹⁵

מה שנאמר כאן, להלכה, משקף נאמנה את תפיסת הרב ז"ל ואת שאיפתו. מראשית דרכו חתר וחינך ליצירת הזיקה, במחשבה ובמעשה, בין בית הכנסת לבית המדרש, לשילוב העיוני והחזונית, הלימודי והקיומי; לתפיסת עיסוק בתורה כמפגש עם השכינה; להדגשת מימד עבודה שכלב שבלימוד; לעיצוב חתר תורה כצירוף למדנות וקדושת האישיות. למרות שאיפה והאמץ, היתה לו, ביחס למשימת החדרת הפן הקיומי לתודעת תלמידיו, לא פעם תחושת כשלון ותסכול. כמאמר שפרסם בתש"כ, זמן קצר לאחר שהחלים מניתוח סרטן, הוא קבל על כי תלמידיו אמנם שואפים לגדלות בתורה וזוכים ללמוד ולהשיג הרבה, אך שחסרה להם הזיקה החזונית הקשורה דוקא ב"קטנות המוחין". ובהמשך, בהתייחסו לפעלו כרבס, הוסיף, בנימה של וידוי:

לפיכך אני מצהיר, כי יש בידי להצביע על אחד האחראים למצב הנוכחי, והוא אני בעצמי. אני לא יצאתי ידי חובתי כמורה דרך והוראה בישראל. חסרו לי הכוחות הנפשיים שמורה ורב זקוק להם, או נטול רצון הייתי, ולא הקדשתי את כל אשר לי למשימתי. בשעה שהצלחתי, במידה מרובה או מועטת, כמלמד ומורה במישור "גדלות המוחין" -תלמידי קיבלו ממני הרכה תורה וקומתם האינטלקטואלית התחסנה והלכה וגדלה במשך השנים שבילו בסביבתי — לא ראיתי ברכה מרובה במעשי ידי

במישור החווייתי. לא עלה בידי לחיות עמהם חיים משותפים, להתדבק בהם ולהעניק להם מחום נפשי. דברי, כנראה, לא הציתו את שלהבת י-ה כלכות רגישים. חטאתי כמרכיץ תורה שכלב הנמסרת בכוח המעטת הדמות עד כדי "קטנות המוחין", אתי תלין משוגתי.

מסופקני אם שינה הערכתו בשנים מאוחרות יותר. אחרי שנפטרה אשתו ז"ל, נהג להעביר שעורים באינטנסיביות רבה בפני קבוצת תלמידים שהיתה עולה לבוסטון במרוצת חופשת הקיץ. שנה אחרת — דומני שהיה זה בתשכ"ט — הודיע לבחורים באיזה יום בהיר שהיות והינם צחיחים מדאי מבחינה רוחנית, החל ממחר הוא יוסיף שעורים קבועים ב"לקוטי תורה" של האדמו"ר הזקן. ואמנם פתח עמם בלימוד דרשת "אני לדודי ודודי לי". "אבל אתה יודע", הוא העיר לי בהמשך, "אינני חושב שזה הועיל".

כרם, אנו, מצידנו, מרגישים את חסרונו שבעתיים דוקא במישור החדרת בית הכנסת לבית המדרש. אמנם, לבשתנו ולצערנו, לא הפנמנו מספיק את מסר "אני לדודי ודודי לי", ואנו מתקשים לא רק בליבון וליטוש תשובות או בפיתוח גישות אלא בניסוח והבהרת שאלות.

אחרי שנפטר רבי אליעזר הגדול, מספרת הגמרא בסנהדרין (סח.), והיה ארונו נישא כדרך, "פגע בו רבי עקיבא מן קסרי ללוד היה מכה בכשרו עד שדמו שותת לארץ פתח עליו בשורה ואמר אבי רכב ישראל ופרשיו הרבה מעות יש לי ואין לי שולחני להרצותן" (פירש"י: "כלומר הרבה שאלות יש לי לשאול ואין למי לשאול"). מצב זה עגום למדי, אך יש גרוע ממנו — כשאזלה פרוטה מן הכיס ואין מעות להרצות. כיחס לעיסוקנו בעולם ההלכה יתכן, מי פחות ומי יותר, שהננו במצב רבי עקיבא. עלינו על מסלול, התקדמו בתלם; קנינו מהרב ז"ל כלים ומושגים, חדרנו איך שיהא, לפחות, לפאתי עולמו. אך במישור החווייתי והקיומי, אנו פושטי יד ודלי מעוף. הספירה בה חי הרב ז"ל, הגבהים אליהם הרקיע והעמקים לתוכם צלל, פשוט משתרעים מעבר להשגתנו. רמת עמידתו מול הנצח נשגבה מהבנתנו והווייתנו השוטפת. אנו מתרפקים על השער אך, כסומים בארובה, נלאים למצוא הפתח. "לעולם יכנס אדם שני פתחים בכית הכנסת", הורנו רב חסדא (ברכות ת.); ואילו אנו, ללא הדרכת הרב ז"ל, מתקשים אפילו להבחין בכניסה לבית בו מגדלים תורה ותפלה כאחד.

יא

וי, וי, להאי שופרא דבלי' בארעא; ואוי לספינה, ולנו, נוסעיה, שאבד קברניטה. אוי לדוד שניטל מאורו. בצלר חימדנו וישבנו — ועכשיו, נקצץ האילן ויבש המעין. נתייתמה משפחתו, נתייתמו תלמידיו, נתייתם מתנהו, נתייתם כל בית ישראל. "יתומים היינו ואין אב", קונן ירמיה. לפום ריהטא, מסביר סיום הפסוק את ראשיתו. ברם, לאמיתו של דבר, הוא פותח אפיק חדש. כשאדם נמצא בצרה וזקוק, במצוקתו, לסייעוד רוחני, הוא מחפש תמיכה נפשית בפנתו לאב ואם. הם המייצגים אומץ ועצמה, המשדרים עידוד והשראה; ומתוך כך, מרחמים ומנחמים. והנה הגיעה שעת מועקה נוראה, "יתומים היינו", והאב — הרב ז"ל, ממנו היינו אמורים לשאוב נוחם ותנופה, איננו, כי אותו אנו מככים.

"אבי אבי רכב ישראל ופרשיו", אמנם נלקחת מעמנו. החזרת נשמתך ליצור המאורות, מתקיים בך, כלשון פזמון תפילת הנעילה האהובה עליך כל כך, "יחביאנו צל ירו תחת כנפי השכינה". אבל לנו, בני ביתך, תלמידך ותלמידי תלמידך, חמשיך להיות לאב. ככל מקום בו נשנן חידושי תורתך, ככל עת בה נשיח כנבכי הגותך, כפל שנחיה לאורך ונתבונן בדמותך, ככל שנחתור להגשמת ערכיך, תחיה בתוכנו, תשרה מרוחך עלינו ותנחמו. כך יתקיים מאמר חז"ל (יבמות צו:), "דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב אגורה באהלך עולמים וכי אפשר לאדם לגור בשני עולמים אלא אמר דוד לפני הקב"ה רכש"ע יהי רצון שיאמרו שמועה מפי בעולם הזה דאמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר". ומי יתן ובנו יתקיימו דברי דוד אחרים, "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני". "אמר רבן שמעון בן גמליאל דרכו של אב לרחם, 'כרחם אב על בניו'; ודרכה של אם לנחם, 'כאיש אשר אמו תנחמו'. אמר הקב"ה, אנה עבדית דאבא ודאמא; 'אנכי אנכי הוא מנחמכם'" (ילקוט שמעוני, ישעי', רמז תע"ד).

הרב משה טברסקי

דברי הספד על מרן הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק זצוק"ל

כד דמך ר' סימון בר זבדי אעל ר' אילא ואפטר עלאי: והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה. תהום אמר לא כי היא, וים אמר אין עמדי ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה כו' ת"ח אם מת מי מביא לנו תמורתו. אנו שאבדו את ר' סימן מאיכן נמצא כמוהו (מדרש שה"ש פ"ו).

תורה היא יסוד ותשתית הבריאה, תכלית הבריאה וסיבת קיום הבריאה — תורה היא החיות של כל העולמות (כמבואר בנפה"ח שער כ' וד'). כשמת ת"ח חסרה חיות מהעולם. יתר על כן, כל חכם וחכם יש לו חלק מיוחד בתורה. כשמת ת"ח חסר החלק המסוים ההוא בתורה וממילא חסר בעולמות. מי יתן לנו תמורתו!

איתא בסוכה כ"ח אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה גמרא הלכות ואגדות דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים קלים וחמורים וגזרות שוות תקופות וגימטריאות שיחות מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים משלות כוכסין משלות שועלין דבר גדול דבר קטן, דבר גדול מעשה מרכבה, דבר קטן הויות דאביי ורבא ע"כ. כמעט אין מקצוע בחכמת התורה שאא"ז מו"ר ע"ה לא עסק בו והשתלט עליו. כמ"כ ברקחות וטבחות, חכמות העולם המשמשות את התורה, התמחה. וכמו שכתב הרמב"ם בתשובה, כדי להראות העמים והשרים את יפי' יפי' של תורה. אנו שאבדנו אותו מהיכן נמצא כמוהו!

בשבת פרק האורג — כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים מדה כנגד מדה. ופירש בזה המבי"ט משום שבסלוקו של חכם פגעה מדת הדין קשה, סילוקו של חכם הוא מדת הדין קשה. שמעתי הביאור בזה שתורה היא מרחמנא, א"כ סלוק תורה מהבריאה היא מדת הדין קשה. וממילא מי שמתעצל בהכנת הענין כו' מדה כנגד מדה. כשבילנו לא נסתלקה תורה בפתע פתאום. כבר הי' מזמן, במדה מסוימת, המצב של שכרי לוחות, אותיות פורחות באויר, בחינת סלוקה של תורה. ועכשיו שגם הגויל נשרף שהיא גם עצם הקדושה, עלינו לקרוע שתי קריעות על האותיות שפרחו ועל הגויל שנשרף, להתבונן ולהתאבל על זה ועל זה.

איתא במו"ק, חכם כבודו בהספדו. רכותי, הריני מוסר מודעה לפניכם — אין בכחי ויכלתי להספיד כראוי את מו"ז ע"ה. כמו שמו"ז ע"ה הי' אומר, תפקידו של המספיד הוא לגלות את אישיותו, גדלותו, תכונותיו וכו' של האדם שהלך לעולמו. להקיף את חכמתו של מו"ז, לעמוד על עומק שכלו, על לבו הפתוח כאולם, על אישיותו על כל גווני, וכל שכבותי, לעמוד על הגלויים השונים בהם התגלה לאנשי דורו, לתאר צדקת ד' עשה, דהיינו ריבוי פעולותיו שפעל ועשה למען הכלל והפרט, כל זה נפלא ממני. ננסה לעמוד, בכחינת ראשי פרקים, על עיקרי המורשה שהעניק לנו.

ונקדים הקדמה אחת. אמרו חז"ל אם הראשונים כמלאכים, אנו כבני אדם, אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים. בקיצור — ירידת הדורות. דור הולך ודור בא ושיעור קומת האדם כדור הבא גרוע כלפי שיעור קומת האדם כדור ההולך. לדוגמא, תנאים, אמוראים, ראשונים, אחרונים. אולם, לעומת זה — מובא בספרים שדברי תורה מתרבים בכל דור ודור. להמחיש את הענין נקח לדוגמא דורו של רע"א, אשר יתכן שבדורות שלאחריו לא היו בעלי שיעור קומה כמוהו או. כמו רבינו חיים מוואלאזין, אבל דברי תורתם של רע"א, קצה"ח, נתה"מ, הבית מאיר וכו' וכו' נתגלו ונהיו נחלת הכלל עבור הדור הבא אחריהם. חדושיהם ודבריהם הם אבני יסוד — דברי תורה מתרבים.

רבי תורה כדורות נובע משני תהליכים. א' תהליך ישיר וטבעי. ב' תהליך סגולתי. מו"ז ע"ה הי' גורם גדול לרבי דברי תורה כדורנו, ובשני התהליכים. בתהליך הטבעי, עוצם הרבצת התורה שלו הוא ידוע ומפורסם וא"צ להאריך בזה. משך עשרות שנים הגיד אלפי שיעורים לאלפי תלמידים. זאת ועוד. כתיב במשלי יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים, וכיאר בזה הגר"א, וז"ל, ללמד לאחרים היא ב' דברים: א' כשמלמד בעצמו לאחרים. וב' אותן שלא למדו אצלו רק שתורתו נתפשט בכל המקומות ושומעין תורתו ולומדים אותה. וזהו ברחובות שמתפשטין בכל מקום ונתפלגו מים לכל אחד ואחד עכ"ל.

כמדומה שאא"ז מו"ר ע"ה הי' גורם גדול לרבי דברי תורה גם בתהליך השני, הסגולתי, ונסביר הענין. מסופר על הבית יוסף שפעם התקשה במשנה מסוימת, והרבה לעמול וליגע בהכנת דברי המשנה עד שהדברים התיישבו על לבו, אחרי רב עמל ויגיעה. ויהי היום, והבית יוסף עבר אחורי בית המדרש ושמע ילד לומד אותה משנה והסביר וישב את המשנה בדיוק כאופן של הבית יוסף. אבל ללא עמל וללא יגיעה, בלא לאו ובלא תשבותא. חלשה דעתו של הבית יוסף! אמר לו המגיד שהי' רגיל להתגלות אליו שאל לו להיות מדוכא

כלל וכלל, אדרבה — הבית יוסף ע"י יגיעתו הוריד לארץ את ההסבר שבמשנה, הוא זיכה את דורו ביישוב דברי המשנה, ומשום כך יכול הי' הילד להבין את המשנה. נמצינו למדים שישנו תהליך סגולתי של רבוי דברי תורה בעולם ע"י לימוד של היחיד. כמדומה, כאמור, שגם בתהליך זה הי' מו"ז גורם גדול ברבוי דברי תורה.

ע"י התעסקותו ברכ מקצועות ותחומי התורה — התעסקותו בינו לבין עצמו או עם תלמידים, הביא ברכה ללומדי התורה בכל מקום. ע"י התעמקותו במקומות הקשים שבש"ס ובתחומים אחרים של התורה גלה והזריח אור בכל העולם.

נראה שיש לציין ולעמוד על שלש תכונות עקריות בלמודו. א' אין לשער את רוב עמלו ויגיעתו לעמוד על דברי תורה, למוד מקופיא לא נמצא אצלו. לא נח ולא שקט עד שהסוגיא התישבה. בכל אשר פנה בחכמת התורה העמיק והתעמק ויגע יגיעה עצומה — ויגע ומצא.

ז"ל הספרי פרשת האזינו: יערף כמטר לקחי, אמר להם משה לישראל שמה אתם יודעים כמה צער נצטערתי על התורה וכמה עמל עמלתי בה וכמה יגיעה יגעתי בה וכו' נתחי נפשי עליה, דמי נתתי עליה, כשם שלמדתי אותה בצער כך תהיו אתם למדים אותה בצער? או כדרך שאתם למדים אותה בצער כך תהיו מלמדים אותה בצער? ת"ל תול כטל אמרתי, תהיו רואים אותה כזול כו' עכ"ל. בדרך הפשוטה יסוד הספרי הוא שזה שהרב משיג ע"י עמל ויגיעה עובר לתלמידים בקלות, אבל אי משום הא, קרא למה לי?! אלא פשר הענין הוא אשר דברנו, שהרב בעמלו מביא ברכה ושפע לעולם, ודברי תורתו נוזלים מן השמים כטל, וכמו שהכאנו המעשה של הבית יוסף.

התכונה השנית היא שלמודו הי' במדה רבה בהתפשטות גשמית מעולם ומלואו. בשעת למודו, הן ביחידות והן ברכיב, כמעט לא נראו בו הגבלות מקום וזמן. כאילו היה מנותק לגמרי מעולם הזה. ונקודת חיותו היתה בדברי תורה בהם עסק. לדוגמא בעלמא, כמה וכמה פעמים קרה שהי' מהלך בדרך ועסק בתורה ועצר הלוכו באמצע רחוב טואן בשעה שהתנוצץ במוחו סברה או קושיא או תירוץ.

התכונה השלישית: יחסו של הקב"ה לתורה, מתואר בקרא "ואהי' שעשועים יום יום". התורה היא שעשועיו של הקב"ה. נראה, שבכדי שלמודו

של היחיד ישפיע על הצבור ויביא לו ברכה, בכחינת תול כטל אמרתי, חייבת להיות התורה אצל לומדה, כמו שהיא אצל הקב"ה, שעשועים — ואשתעשע במצותיך. וגבי מו"ז ע"ה היתה תורתו שעשועים. שמח מאוד בתורה, וגם שימח אחרים, שמחת התורה שלו נדבקה בתלמידיו ושומעי לקחו.

איתא בסנהדרין כשחלה ר' אליעזר נכנסו ארבעה תלמידים לבקרו כו' נענה ר' טרפון ואמר טוב אתה לישראל מטפה של גשמים, שטפה של גשמים בעוה"ז, ורכי בעוה"ז ובעוה"ב. נענה ר' יהושע ואמר טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה כו' נענה ר' אלעזר בן עזרי' ואמר טוב אתה לישראל יותר מאב ואם, שאב ואם בעוה"ז ורכי בעוה"ז ובעוה"ב. מסכירים המפרשים שכל המשלים האלה שנמשלו בהם הרבי הם ענינים שמוציאים מהכח אל הפועל. למשל, טפה של גשמים גורמת להוצאת וצמיחת פירות מן הארץ. ומעין זה גם גלגל חמה וכל שכן אב ואם שמולידים בן אדם, כך הרבי. מו"ז ע"ה לא רק שלימד אותנו חידושים והסברים מאירים ושמחים, לא רק שלימד את הגישה לסוגיא, איזה קושיות מקשים ואיזה חקירות חוקרים ואיזה תשובות משייבים, הוא העניק לתלמידיו מפתחות לסוגיות וענינים רבים בש"ס. הי' לו כח לחמצת את עיקרי הסברות שבהרבה סוגיות. להסביר אותם ולהציגם לפני התלמיד כשלחן הערוך — ואידך זיל גמור. קיים בעצמו ואיפשר לתלמידיו לכנוס דברי תורה כללים ולהוציאן פריטים (ספרי, פר' האזינו). וזה לא היה רק בשיעורים שלו, בשעת טיול או בשעת ישיבה בבית. כשנאמר לו שלומדים מסכתא זו אנ פרק זה היה קודם כל עובר על הסוגיות אחת לאחת, ואח"כ אומר את היסודות העיקריים, מהם היו שנויים במח' תנאים מהם במח' ראשונים, וכך, כלאחר יד, הבריק בראש ולאוורו נסעו הלאה בלימוד משך שבועות או חדשים.

הוא העמיד תלמידים גם במישור אחר. כתיב וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים. ושמעתי פעם ממנו פירש על דרך דרוש. "לשמור את דרך עץ החיים" — בני אדם יתרחקו הרחק מאוד מגן עדן ומעץ החיים. ישחקעו בעולם חשוך וחומרי ברדיפת תענוגים וכדומה, ויתעלם מהם שישנו גן עדן ובתוכו עץ החיים. לכן העמיד הקב"ה להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, שלא תאכד ולא תשכח, שתשמר הדרך. להט החרב יתנוצץ מתוך האפילה לתוך החומריות ויאיר לתוך נשמותם של השוגים בהכלי הזמן, ויעורר אותם שיחפשו כוראם, ולנגה אורו ילכו לכוון עץ החיים מארץ מרחקים וישאלו אנה דרך בית ד' ויאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר ה' (כלשון הרמב"ן בפר' ראה) לאור הלהט.

הלהט של מו"ז התנוצץ להרכה יהודים שהיו באפלה. הרבה יהודים ראו את הלהט ומצאו את דרך עץ החיים. וגם זה הי' בשתי בחינות, בבחינת יפוצו מעינותיך חוצה — הרבה שמעו דרשות ושיעורים שלו והושפעו ע"י המאור שבו וחזרו לתורה. אחרים קראו מאמרים שלו או שמעו אמרותיו מאחרים, בבחינת ברחובות פגלי מים. כל המציל נפש אחת כאילו הציל עולם מלא. מאות נפשות ודורותיהם נזקפים על חשבוננו.

ז"ל הרמב"ם בהל' ת"ת (ע"פ הגמ' בתענית) דברי תורה נמשלו כמים שגא' הוא כל צמא לכו למים לומר לך מה מים אינן מתכנסין במקום מדרון אלא נזחלין מעליו ומתקבצין במקום אשכרון כך דברי תורה אינן נמצאין בגסי הרוח ולא בלב כל גבה לב אלא בדכא ושפל רוח עכ"ל. כתב הגרי"צ מוואלאזין בהקדמה לנפח"ח, מדרך הענווה להחיות את דכא או לרומם דכא אתו, והוא עפ"י מאמר חז"ל בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו וכו' שנאמר ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים וכו'. שני ענינים אלו נראו במו"ז ע"ה, היה עצמו שפל רוח, חלק כבוד לכל אר"א, וגם הי' את דכא, כל מי שהיה בצרה או מצוקה החידר אותו והראה לו פנים של אהבה ונשא אתו בעול. נתן הרבה מזמנו וממונו לעזור לאומללים להחיותם ולשמחם, וכבר כתב הרמב"ם בסוף הל' מגילה המשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה.

אפשר להמליץ בדרך מליצה את מאמרם ז"ל במס' סנהדרין בענין כה"ג — הם נכסין והוא נגלה. הם נגלין והוא נכסה. זוהי דרכו של כה"ג בשעה שהוא בא במגע עם יהודים נכסין — נכסין בכסוי של צער, של חולי רח"ל, של כל צרה אחרת, "כסוי" המונע התנוצצות זהרורית נשמתן החוצה, הוא הכה"ג נגלה להם, פותח להם את לבו הרחב ומראה להם גוון גאוני מאישיותו המפוארת — ומראה להם אהבה וחבה, וממילא נארגים ושזורים עבותות אהבה וקרבה.

מאידך גיסא — הם נגלין והוא נכסה, יש אשר הכהן הגדול מתכסה, מכסה את אישיותו, שכלו, ידיעותיו הרחבות בחכמת התורה, בשעה שאחרים נגלין. שתי הנהגות אלו, הנהגת הגלוי והכסוי הם מדרכי הענווה — את דכא, ולרומם דכא אתו.

ברוח חיים על פרקי אבות, פ"א, ז"ל משמת יוסי בן יעוזר בטלו אשכולות, איש שהכל בו, כוונתם במליצה זו ע"ד שדרשו ושדיך כאשכולות (מדרש

ויקרא רבה ל"ו) מה האשכול כל הגדול מחבירו נמוך מחבירו כן ת"ח. והענין כי ע"י הענווה זוכה האדם הכל וכמו משה רבינו ע"ה שהי' אדון הנביאים ואב התכמים לא נשתבח אלא בענווה וכל זה שזכה הוא בעבור ענוותו כו' עכ"ל.

פוק חזי הערה מענינת! המסילת ישרים מביא כדוגמת מדת הענווה את הנהגתו של ר' יוחנן בן זכאי שהי' מקבל כל האדם בסבר פנים יפות ואפי' נכרי בשוק. ועל ר' יוחנן בן זכאי אמרו שלא הניח מקרא משנה גמרא הלכות ואגדות כו' וכמו שהבאנו בראשית דברינו.

ברצוני לקרא כמה שורות הנוגעות לענינו מאגרת הרמב"ן לחכמי צרפת בענין המחלוקת בנוגע להרמב"ם. ז"ל ולא נתתם כבוד להרב הגדול אשר בנה בתלמוד מגדול, מגדול עזו לשם ה' ומקדש להמוני המון עמי הארצות העולים בפרצות, לכמה רעבי חושי' לחמו נתן מימיו נאמנים וכמה אפיקורסים ומגלי כנגד תלמודינו פנים השיב בדבריו הנכונים, ואם אתם בחיק האמונה אמונים שתולים בחצרות הקבלה דשנים ורעננים הלא תשימו לב ליושבי הקצוות כי השיב לבצרון אסירי התקוה, ומוכרחי התאוות, השביעם באמונתנו ובקבלתינו נפשותם הרוה, תחת אשר מלאו כריסם מהכלי היונים. ולולי מדברי הרב ומפי ספריו חיו ונפשם מדשן חכמתו ירויו, ובאהלי תעודה ישליו כמעט רגליהם נטיו. הלא שאלתם עובדי דרך, המאריכים לשון המפליגים מליצה הנושאים משל בערך, בתהלת הרב הגדול כמעלת חסידותו, בתוקף אמונתו, בעוצם ענוותנותו בגדולת יחושו, בנרבת כיסו כמעשיו הנפלאים, במליו הנוראים, בהיותו ביראת אלקיו דבק וחושק, ובתלמודנו נושק, אוהב דברי חכמים ומחבקן, הם מחמד עיניו, ומחמד לנפשו, עטרות לראשו.

הרב מנחם דוב גנק

דברי הספד על מרן הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל הכהן הגדול מאחיו — איש יום הכפורים

יום הכפורים הינו יום שאין כדוגמתו, נורא הוד עטוף במסתורין ועתיר בקדושה. אנו נצכים מול כורא העולם ובעצם עמידתנו משיגים מחילה, שכן, "עיצומו של יום מכפר". אחרי החטא הנורא של מעשה העגל, משה נסתר מעין אדם, שב על עקבותיו למרומי הר סיני לקבל ביום הכופרים את הלוחות השניים יחד עם מתנת המחילה.

המדרש מעיר על הפסוק "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" — יום אחד זה יום הכפורים, אחד, בניגוד לראשון, משמעותו יחיד ומיוחד.

יום הכפורים היה יום מיוחד במינו עבור מרן הגאון הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל הכ"מ. ומבחינות רבות הוא גילם באישיותו את הקדושה והיחודיות של יום זה.

יום הכפורים, עם כל היותו יום של רדי, בחינה עצמית ואף אימה, הינו למרבית הפלא גם יום של שמחה. התלמוד קובע שיום הכפורים היינו יום טוב שכן התורה ניתנה לישראל בו ביום. על פי ההלכה, יום הכפורים, כיום שמחה, מבטל דיני אבלות. מהו המקור לשמחה זו ביום צום וחרדה? הרב הפנה את תשומת לבנו לכך שבכל מקום בו התורה קובעת יום של שמחה היא משתמשת במונח "לפני ה'" ("ושמחתם לפני ה' אלוהיכם"). שמחה אמיתית מושגת מהיותנו לפני ה', יושבים בחיקו החם ומהרגיע. משום כך, ביום הכפורים, כאשר בני אנוש עומדים למשפט לפני ה', נוצרת חובת השמחה — וגילו ברעדה.

תחושה זו של הימצאות בקרבת השכינה אשר בו זמנית מרפה ידיים ומעודדת היא היא המגדירה את אישיותו הקדושה של הרב זצ"ל.

קודם לכל יום כפור היה הרב לומד כשיעורו את עבודת היום בכית המקדש. הוא היה אומר שמרוב חזרה ושינון של סדר העבודה הוא הגיע לרמת

הזדהות כזאת שאילו היה כהן בזמן שבית המקדש היה קיים, והכהן הגדול היה נפסל, הרב, יכול היה למלא את מקומו ולהשלים את עבודת היום.

לימוד תורה עבור הרב היה נסיון של התעלות שכן לימודו היה צורה של עבודה — בדומה לתפילה, מעלה אותך אל תחת כנפי השכינה נוסך בה תחושה של התיצבות אל מול הקל, כאילו עומד בשמים. הרמב"ם, בספר המצוות, ציין הרב, בהגדירו חובת התפילה דאורייתא — עבודה שכלב — כלל תלמוד תורה בהגדרתו.

כאמצעות התורה, כן אנוש, המוגבל והחלש, שהיום כאן ומחר בקבר, מסוגל להציץ את תוך חכמתו האינסופית של הקב"ה, כשהרב העביר את שערור, אנו, תלמידיו, חשבנו כאילו השכינה בעצמה מתכופפת ומטה אזנה לשמוע את הדברים הנאמרים.

מסיבה זו, כל אחד שזכה לשמוע שיעור מפי הרב התרשם עמוקות. כשם שכל אחד שהיה בחיים כאשר נרצח הנשיא קנדי או כאשר אמריקני הראשון צעד על הירח זוכר היטב מה עשה באותה שעה, כך חקוק בזכורו של כל אחד הרושם העמוק שהטביע בו השיעור ששמע כפעם הראשונה בחייו מפי הרב, אבל עבור הרב לא היה זה אלא שיעור אחד מיני אלף.

מבחינות רבות, הרב היה כהן גדול, הכהן הגדול מאחיו, מורם מעם, נושא בעול האחריות לאומה כמו הכהן הגדול הוא נכנס לתחום שלא נכנס בו אף אדר אחר, אל תוך קודש הקדשים בנין שכלי מופשט אותו יצר בגאוניותו שאין דומה לה בשילוב עם התלהבות דתית.

הרב כתב ב"איש ההלכה" שבהיותו נער עמד כחצר בית הכנסת בחסלביץ ביחד עם אביו הגאון הרב משה זצ"ל. אותו יום, יום הכפורים היה, וכשהשמש עומדת לשקוע והאופק אדום כשלהבת, פונה הרב משה ואומר לבנו: "זוהי שקיעת החמה היפה ביותר של השנה שכן היא מכפרת על כלל ישראל (מכיון שהכפרה, לפי התוספתא, ניתנת בסוף היום)". אפילו תופעת טבע מוסכרת באמצעות הסתכלות בעדשה החודרת של ההלכה.

הגאון הרב אהרון ליכטנשטיין חתן הרב, ספר לי פעם שאם מישהו רוצה לבקש טובה מהרב, הוא מיעץ לו לעשות זאת לאחר תפילת נעילה מכיוון שאז הרב נמצא במצב רוח מרומם. כת הרב ספרה לי שבמוצאי יום הכפורים היה

הרב כמצב של התעלות, מפזם את הניגונים של תפילת נעילה, עד שלא היה מסוגל לאכול שעות לאחר שקיעת החמה.

פעם יצא לי להתפלל עם הרב ביום הכפורים בכוסטון. הרב נתן לי טלית ואמר לי שלמרות היותי בחור, ועל פי המנהג שלי אין בחור מתעטף בטלית. ביום הכפורים, יום של סליחות, על כל אחד להתעטף בטלית שכן בו כיום כביכול נתעטף הקב"ה כשליח צבור ולימד את משה רבנו את סוד אמירת הסליחות. התחושה היתה שהרב, באמרו סליחות, קשר את עצמו למעמד יום הכפורים שבו נתנו הי"ג מידות, אותו יום בו נגלה למשה ה' ה' קל רחום וחנון.

"כדמות הקשת בתוך הענן מראה כהן", השתקפות של השכינה, מסנוור ומאציל השראה, כזה היה מראהו של הכהן הגדול, של הרב. "אשרי עין ראתה אלה הלא למשמע אוזן דאבה נפשנו".

הרב כתב כאחד ממאמריו שיותר מכל, הוא מפחד שמה יום אחד יחלה ויצטרך לאכול ביום הכפורים. בתקופת מחלתו הקשה של הרב בשבע השנים האחרונות, כשהכרתו התערפלה וחוש ההתמצאות שלו נפגם עקב מחלתו, הוא סירב יום אחד להכניס אוכל לפיו כיון שהיה משוכנע. שבאותו יום חל יום הכפורים. מבחינה מסויימת, עבור הרב בכל יום חל יום הכפורים שכן הוא היה תמיד עומד לפני ה'.

הרמב"ם כותב על הר"י מיגאש כי "שכלו מבעית". כך היה הרב שנכנס לפני ולפנים, אל קדש הקדשים של התורה. "הביאני המלך חדריו".

הרב סיפר פעם, שרב ירוחם זצ"ל, המשגיח המפורסם של ישיבת מיר, אמר לו שסכו הגאון רב חיים זצ"ל, הבין את הנשמה של תורה. כך היה עם הרב עצמו שנשמחו המעודנת כללה מרכיב של נשמת התורה.

אולם, למרות היות הרב אריסטוקרט הן כשכלו והן כיחוסו, הוא לא היה מתנשא. הוא האמין שהתורה, במלוא הדרה ודקדוקיה מסוגלת לחלחל לכל השכבות. והוא חינך דורות לא רק של רבנים אלא גם של רופאים, עורכי דין ובעל עסקים אותם הפך ללמדנים. הוא האמין שיהדות אמריקה לא תתקיים אם תשורר בה בערות.

רש"י, בהתיחסו למשמעות השם יובל בפרשת בהר, מסביר שהשנה נקראת

על שם תקיעת השופר ביום הכפורים שכן יוכל משמעו שופר. הרמב"ן חולק על רש"י ומסביר שמשמעות היובל היא לשוב. "בשנת היובל תשובו איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו". בשנה זו מובלים השדות חזרה אל כעליהם המקוריים וכל העבדים העבריים מובלים לחפשי. משמעות היובל היא לשוב אל השורש, המקור הקדמון, חפשיים מכל עול זר, כבחינת חרש ימינו כקדם. על פי שיטת הרמב"ן אפשר להסביר מדוע שנת היובל מתחילה ביום הכפורים ולא בראש השנה, שכן החזרה בתשובה מונחת ביסודו של יום הכפורים, ובאמצעות הכפרה אנו משיגים גאולה רוחנית.

זו הסיבה לכך שיום הכפורים הוא ה"יום אחד", שכן כח הכפרה הטמון ביום זה נובע משהשיבה למקור, החזרה אל השורש הקדוש, אל האחד. הרעיון היסודי של יום הכפורים, החזרה בתשובה, החזרה למסורת המפוארת שלנו, הוא הוא הרעיון, לו הקדיש הרב את חייו ופעל ללא ליאות לשימור המסורה האמיתית.

"ושפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". הרב תמיד הטיף לתלמידיו לשמור על אמינות אנטלקטואלית. הוא הקפיד ביותר על עקרונות היושר. פעם, נשאל הרב שאלה בהלכה מטעם ארגון תורני שעסק בעבודת קירוב בשכונות לקהילתו של הרב, האם מותר להם לשלם לשכירים שלהם מבלי לדווח על כך לשלטונות המס שאם לא כן לא יוכלו להתקיים. הרב השיב בו כמקום "אם כך — חסלו את העסק!".

הרב היה אומר שהשראה מיוחדת שרתה עליו ביום הכפורים כאשר נזכר בניגון המרטיט בו השתמש סבו רב חיים זצ"ל כשאמר את סדר העבודה, והיתה זו חויה רגשני בלתי נשכחת שהוא בקש להעביר לתלמידיו — תכונה משולבת ברגש. לא רק תוכן דבריו של הרב אלא גם הנימה הרגשית של תורתו, בת קול של סיני, פלחו את נשמותינו. אולם, "משמת רבי בטלה כהונה" ועתה אבליים אנו "ובעת ובעונה הזאת גלוי וידוע לפניך ולפני כסא כבודך שאין לנו לא מנהל כימים הראשונים ולא כהן גדול להקריב קרבן".

כימי חיינו וכימי חיי ילדינו ואולי עד שיחזיר העבודה למקומה ויעמדו כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם, ספק אם נזכה לראות אדם בעל שעור קומה כשל הרב זצ"ל, איש יום הכפורים.

מפי השמועה

ממון הגרי"ד סלוביצ'יק זצוקלה"ה:

בענין בל יחל דנזירות

בגמ' נדרים דף ג': כל יחל דנזירות היכי משכחת לה כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל קם ליה בכל יאכל שתה קם ליה בכל ישחה, אמר רבא לעבור עליו בשנים.

ופירש הר"ן דקושית הגמרא היא היכי משכחת כל יחל לבדו ע"ש. אבל עיין במפרש דמבואר להדיא דליתא לכל יחל כלל. וצ"ע למה לא יעבור גם בכל יחל וכמו שסובר הר"ן וכמו שמסיק הגמרא כאמת בשם רבא.

ונראה בביאור הסוגיא לפי המפרש דס"ל להגמרא בהו"א דכל יחל חל רק על דבר שסותר הנזירות שהוא נדר להיות נזיר אבל מה שעובר סתם על איסורי נזירות, ואין בזה חילול הנזירות בעצם, בזה ליכא כל יחל, ובה מדוייק מאד קושיית הגמרא שמקשה רק מאכילה ושתייה, ולא מקשה מידי מטומאה דכיון דטומאה סותר הנזירות דהימים הראשונים יפלו, או מתגלחת, דבלא גידול שער אינו עולה למנין נזירות, ולהרמב"ם סותר אפילו בנזירות מרובה, ואלו הם חילולי הנזירות ובה שפיר איתא בכל יחל, ועיין ברמב"ם פ"א מהל' נזירות ה"ב, דבכל איסורי הנזיר עובר בכל יחל, וראה בבית הלוי ח"א סי' י"ז [וצ"ל שס"ל בגמרא דיש כל יחל על כל האיסורים, ועל זה הקשה בכל יאכל ובכל ישתה היכי משכחת לה].

ותירץ רבא דאפילו אם אין סתירת הימים מ"מ מחלל נזירותו על ידי שאינו מקיים דיני הנזירות (עיין כעין זה באבני מילואים תשובה ט"ו).

ונראה דאם שתה יין וטימא עצמו למתים הוי שם אחד ולוקה רק פעם אחת משום כל יחל, דיסוד האיסור בשניהם הוא חילול נזירותו. וזה ביאר דברי חלק מהאחרונים דאם מתפיס ביין זה חשיב דבר האסור אבל אי מתפיס בנזיר עצמו הוי מתפיס בדבר הנדור, דיסוד האיסור נדר וכל יחל, הוא היכי תמצא לעבור על קדושת הנזירות [כמובן ששתיית היין אסור מצד עצמו, בכל ישתה, אבל זה אינו איסור נדר ולא מהוה דבר הנדור כיסוד הגר"מ דרק דבר דאיתא בכל יחל חשיב דבר הנדור].

בדין נדר נזירות

הרמב"ם כריש הלכות נדרים חילק את הנדרים לשתי כתות נדרי איסור ונדרי הקדש — וז"ל: החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו... וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי איסור... והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש. וכן עיין בר"ן ריש נדרים שחילק בין נדרי הקדש שהם בקום ועשה ונדרי איסור שאינם אלא איסורים שנוהרים בהם כשב ואל תעשה.

וכן בחורה מצינו פרשת "נדרי איסור" במטות דכתיב לאסור איסור אל נפשו, ופרשת "נדרי הקדש" בכי תצא — כי תדור נדר לה' אלקיך לא תאחר לשלמו.

ודע שאף בנדרי הקדשות יש חלות איסורים ולא רק חיובים, שהרי בגמ' נדה איתא דהמועל בהקדש עובר גם על כל יחל ומוכח דהחלות איסורים הם תוצאת הפלאת הגברא. ועוד שרוב הראשונים סוברים דעיקר נדר הוא ע"י התפסה ואף להרמב"ם והר"ן דעיקר נדר לא ע"י התפסה יש נדרי איסור של קונמות.

והנה לא רק בנדרי הקדש די שחיובים בקום ועשה, דזה אינו רק באומר הרי עלי, אלא אפי' בנדבה יש חיובים, שהרי אף בנדבה אם אינו מכיאו כראוי עובר על כל תאחר.

וחילוק נדרי הקדש מנדרי איסור, הוא, שנדרי איסור נתפסים כחילול ושייך שיעבור או יקיים נדרו, אבל קיום הנדר אינו מצוה אלא העדר עבירה משא"כ בנדרי הקדש דקיום נדרו הוא גם קיום המצוה. ויש להוכיח שבנדרי הקדש יש קיום המצוה אם מקיים נדרו משא"כ בנדרי איסור, שבגמ' וכן ברמב"ם נפסק שיש מצוה לשאול על נדרו. וברמב"ם פ"ג הל' כ"ה מהל' נדרים כ' מצוה להשאל על נדרו... כד"א בנדרי איסור אבל בנדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק. עכ"ל. ובפשיטות יש לפרש בנדרי איסור שאינם אלא חלות איסורים ואין קיום המצוה בשמירת הנדר אז יותר טוב להשאל על נדרו כדי שלא יבוא לעבור על נדרו, משא"כ בנדרי הקדש די ש קיום המצוה אז טוב שיקיים המצוה ולא ישאל על נדרו.

ועוד יש להוכיח חילוק נדרי הקדש ונדרי איסור לענין קיום המצוה.

שהרמב"ם בספר המצוות מצוה עשה צ"ד חישב מצות מוצא שפתיך תשמור, וכל היוצא מפיו יעשה למצוה אחת. והרמב"ן השיג על הרמב"ם ומנה אותן לשתי מצוות, דמצות מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלקיך נדבה, איירי בנדרי הקדש. ומצות כל היוצא מפיו יעשה איירי בנדרי איסור. וצ"ע ברמב"ם למה לא מנה כאן שתי מצוות. ונל"פ ברמב"ם בנדרי הקדש הם קיום עשה, ובנדרי איסור הוא איסור עשה וזה דרכו של הרמב"ם שכאשר יש קיום עשה וגם איסור עשה אינו מונה אלא אחת כמו שמנה אותם בשכת ויוה"כ.

ועיי"ש ברמב"ן שכתב דרק בנדרי הקדש הצריך הכתוב לאמר וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא דס"ד דכיון דמקיים המצוה טוב לנדור קמ"ל דטוב אשר לא תדור, אבל בנדרי איסור לא הצריך הכתוב לומר כן שפשוט הוא שאין כאן מצוה.

והנה נזירות הוא לכאורה נדרי הקדש שהרי מתחייב עצמו בקרבנות. וגם יש קיום מלאות בניירות. וכן בגמ' מפורש שיש כל תאחר בניירות וכל תאחר אינו אלא בנדרי הקדש כדמפורש ברמב"ן. ועוד יש להוכיח דנזירות הוא נדרי הקדש מהמשנה בנדריים דהאומר הריני נזיר הריני נזיר חייב שנים. ולפי פירוש השני שם בר"ן חייב שנים הוא שחייב לנהוג נזירות פעמיים דהיינו ס' יום דא"א לקיים שתי נזירות בניהוג אחד דבעינן מעשה קיום של נזירות. (ומכאן הביא המהר"ם מרוטנבורג ראייה שאם מתו עליו שני קרובים חייב לנהוג אכילות פעמיים. ועוד יש להביא ראייה דנזירות הוא נדרי הקדש דאין מצוה לשאול בניירות).

וצ"ב ברמב"ם ריש הלכות נזירות פ"א הל' א' שכתב הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסור שנא' כי ידור נדר נזיר וגו'. ונל"פ ברמב"ם שהנה בנדרי הקדש עיקר כונתו הוא לחייב עצמו בקרבן ובנדרי איסור הוא לאסור על עצמו דברים המותרים. אבל בניירות הוא מקבל על עצמו איסורים אבל יש קיום נזירות — דהיינו המעשה נדר הוא נדרי איסור אבל החלות קיום הוא של נדרי הקדש. ויש קיום המצוה בניהוג נזירותו. וזהו מה שציטט הר"ם מהפסוק — הנזירות הוא מכלל נדרי איסור שנא' "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'" שקבלת נזירותו הוא נדר מנדרי איסור — לנדר נדר נזיר דהיינו איסור נזיר, אבל החלות קיום הוא של נדרי הקדש הנתפס בקיום המצוה — להזיר לה'.

* והנה מהגמ' בנזיר דף ט"ז מי שנזר והוא בכית הקברות ר"י אמר נזירות חלה עליו ור"ל אמר אין נזירות חלה עליו ר"י אמר נזירות חלה עליו סבר מיתלא תליא וקיימא כיון דמשכחא טהרה

אבל יש נזירות אחת שאינה נתפסת ככל בקיום המצוה, ואינה רק נדרי איסור — והוא נזירות שמשון — שהרי אסור לעולם וא"א שיהיה קיום נזירות כלי מלאות דהקיום הוא ע"י זה שנוהג איסורי נזיר בעד מלאות ימים. ואפי' בנזיר עולם יש מלאות — שכל י"ב חודש מקיל שערו ומביא קרבנותיו. ובאמת רש"י אמר שאין דין נזירות שמשון אלא נזירות של שמשון עצמו, אבל אחר אינו יכול לקבל על עצמו נזירות שמשון דסבר אין נזירות רק של איסור כלי קיום מלאות, אבל הר"ם סובר דנזירות בקבלתו הוי נדרי איסור סבר דיש נזירות שמשון אף עתה.

והנה עיין ברמב"ם פ"ד מהל' נדרים הל"ח וז"ל: כשם שהאב או הבעל מפר נדרי איסור כך מפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי איסור. וצ"ב במה שכתב הרמב"ם נדרי הקדשות הדומין לנדרי איסור. ואין לפרש דמדובר בנדר של הרי זה אבל הרי עלי אינו יכול להפר שרק יכול להתיר חפץ ולא גברא דזה אינו שהרי גם יכול להפר שבועות. אלא נראה דכוונת הרמב"ם הוא נזירות, שאינו יכול להפר שום נדרי הקדש אלא נזירות, דהפריה תלוי כמעשה נדר כמה שקיבל על עצמו נדר איסור אף שבקימו הוא נדרי הקדש.

ויש להקשות על הרמב"ם שכתב דנזירות הוי נדרי איסור שהרי מפורש במשנה בנזיר דף ל"ו, דלכית שמאי דהקדש בטעות הוי הקדש גם נזירות בטעות הוי הקדש, ומוכח דנזירות הוי נדרי הקדש. ואין לומר דבקימו הוי נדרי הקדש שטעות תלוי כמעשה נדר ולא בחלות הנדר. וצ"ל דלכ"ש שאין דין טעות גבי הקדש היינו שההפלאה דהקדש שונה לגמרי מזה של נדרי איסור ולכן הפרשה של מטות והפרשה של כי תצא מופרדים זה מזה. אבל לכ"ה דהקדש בטעות אינו הקדש כההפלאה נוגעות שתי הפרשיות האלו. ולכן לכ"ש א"א לומר שנזירות הוי נדרי איסור שפשוט שבקימו הוי נדרי הקדש וא"א לצרף שתי הפרשיות ולכן לכ"ש צריך לומר שנזירות הוי לגמרי נדרי הקדש, משא"כ לדין דאנו פוסקים כב"ה יש לומר דבקבלתו הוי נדרי איסור אף שבחלות קיום הוי נדרי הקדש.

במשנה בנזיר דף ד: הריני נזיר מן החרצנים ומן הזגים ומן התגלחת ומן הטומאה הרי זה נזיר וכל דקדוקי נזירות עליו. בגמ' מתני' כרבנן דאמרי אפי'

חיילא. ועיין בחזושי מרן הר"י שהוכיח מכאן שאין הנזיר מקבל עליו האיסורי נזיר אלא הקיום נזירות ולכן אינו חל כבית הקברות ואף לר"י דתל עליו נזירות לא כתב מטעם שחל לענין תגלחת ואיסור יין כמו שהקשו התוס' דאף לר"י בעינן שיקבל עליו קיום הנזירות אלא דסבר ר"י שמקבל עליו הקיום שכא. וצ"ע.

לא הזיר אלא בחד מנהון הוי נזיר. ולפי"ד יש להביא ראיה לשיטת הר"מ שניזיר מקבל איסור נזיר אף שהחלות וקיום נזירות הוי נדרי הקדש שהרי אמרנו שאיסור יין בנזיר אינו חלק מהקיום מלאות, שייך אינו סותר אלא דייך הוי רק חלות איסור. ואעפ"כ אם מקבל עליו שיהי' נזיר מן היין לכד נעשה נזיר לכל וחל עליו כל דקדוקי נזיר, וחל בשביל גם הקיום מלאות אע"פ שלא קיבל אלא איסור. אבל זה באמת תלוי איך שנפרש את דינא דמתניתין דאם נפרש דהמעשה קבלה הוי רק על אחד אלא שהחלות נזירות מתפשט בעד הכל או יש לפרש כמו שכתבנו בשיטת הרמב"ם. אבל אם נפרש שע"י זה שמקבל עליו חד מדיני נזירות הוי כמו שמקבל עליו כולם ולכן אע"פ שמעשה הקבלה הוי רק על חד, אבל אעפ"כ חל המעשה קבלה בעד כולם, אז אין להוכיח משם לשיטת הרמב"ם, שהרי אינו רק מקבל על עצמו יין אלא כל דיני נזירות ולכן ע"פ דין כל הלכות וקיומי נזירות עליו. (ועיין במנ"ח שנסתפק אם קבל עליו רק איסור יין אלא שחל עליו כל איסורי נזיר ואח"כ עבר על איסור תגלחת או טומאה אם עובר משום כל תאחר).

לאסור יין מצוה כיון הרשות

בגמ' נזיר דף ג: ור' שמעון נמי הכתיב מיין ושכר יזיר ההוא מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיון הרשות מאי היא קדושתא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתא וחזר ואמר הריני נזיר אתיא נזירות חיילא על שבועה ורבנן נמי הא מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיון רשות א"כ לימא קרא מיין מאי ושכר שמעת מיניה תרתי.

ורש"י פירש דאין נזירות חלה על יין מצוה, וכן רש"י לקמן דף מד. כתב וז"ל והאי דמותר בקידושא ואבדלתא לא חשיב ליה הותר מכללו משום דלא חל עליו מעולם נזירות משום דמושבע ועומד מהר סיני הוא, עכ"ל.

ועיין בתוס' ד"ה מאי היא קידושא ואבדלתא מושבע ועומד מהר סיני הוא וז"ל דקידוש היום דאורייתא ואיך תתול עליו נזירות וקשה דאדרבה להכי איצטרך קרא מיותר לומר דחייל עליה נזירות, ועוד קשה מאי משני בתר הכי כגון שנשבע לשחות וחזר ונדר בנזיר דאתיא נזירות וחייל אשבועה מ"מ תקשי לו הרי מושבע ועומד מהר סיני כלומר דאין מושבע ועומד גדול מזה שנשבע

לשתות, ועוד דקידוש היום לאו דאורייתא הוא דנהי נמי דכתיב זכור ודרשינן זוכרהו על היין אסמכתא הוא לכ"נ לר"ח דגרסינן בתמיה וכי מושבע ועומד מהר סיני כלומר ל"ל קרא מיותר לאסור יין מצוה וכי מושבע וכו' דנהי דקידוש דאורייתא על היין לאו דאורייתא דזוכרהו על היין אסמכתא והשתא משני כגון שנשבע לשתות וקמ"ל קרא יתירא דחייל עליה אע"ג שנשבע לשתות עכ"ל, דתוס' הקשה דס"ל החיוב לשתות יין בקידוש הוא דרבנן, ועוד הקשה דמאי עדיף יין קידוש ממי שנשבע לשתות יין.

ואשר נל"פ ברש"י דאין כונתו דמצות שתיית יין קידוש מתירה אלא דכיון דמצות קידוש חלה על היין וזהו מדאורייתא מקרא דזכרהו על היין א"כ יש חלוח שם יין קידוש וזהו דין הנאמר בחפצא של יין מצוה שלא נאסר לנזיר, אבל בנשבע לשתות יין הרי שבועה היא חיוב גברא ולא חל על החפצא שם יין מצוה ולכן אסור לנזיר לשתותו.

נאשר נראה להוכיח ברש"י דאין כוונתו דנזיר מותר ביין קידוש משום החיוב לקדש על היין והמצות שתיה, שהרי בגמ' איתא דאף דנזיר מותר אף ביין הבדלה והרי החיוב לקדש על היין בהבדלה הוא דרבנן לכו"ע שהרי בגמ' ברכות מבואר דהבדלה על היין תיקנהו כשהעשירו הרי להדיא דהבדלה על היין ודאי דרבנן היא וא"כ למה לרש"י יהא נזיר מותר ביין הבדלה אם לא שנימא דבאמת אסור ביין הבדלה ובגמ' גרסי' אגב קדושתא, אלא דהנראה מזה דאף דהבדלה על היין דרבנן, אבל כשאחד הבדיל על היין חל הבדלה על היין ויש בו קיום דאורייתא, ויש צירוף בין ההבדלה לכוס ולכן נחשב בחפצא של היין כיון מצוה ונזיר מותר בו, דהמתיר של יין מצוה אינו החיוב שתיה אלא החלות שם יין מצוה בחפצא של יין וכלו שביארנו.

בענין כל היוצא מן הגפן מצטרפין

כמתני' נזיר דף לר. תנן וכל היוצא מן הגפן מצטרפין זה עם זה. וצ"ע למה מצטרפין שהרי כולם שמות נפרדים אם לא שנפרש שהוי גזה"כ שמצטרפין.

והנה ר' סעדיה גאון מנה בנזיר שני לאוין אחד בעד שתיית יין ושני בעד אכילת ענבים, ולכן פשוט שמצטרפין שכולם הם אותו שם. וזה שלוקין לחוד

בעד זג וחרצן ענבים לחים ויכשים אינו מטעם דהוי שמות נפרדים אלא שהתורה קראה לכל אחד שם בפ"ע ולכן החפצא מחלק את המעשה עבירה, וכמו שמצינו שלוקין בעד גופין מוחלקין, וכן לענין קרבן תמחיון מחלקין אף דהוי אותו אזהרה — שמחלק את המעשה עבירה.

אבל לפי הרמב"ם ושאר מוני המצות שמנו כולם כלאוין מיוחדים נראה לתרץ שכל היוצא מן הגפן אסור מטעם לאו פרטי המסויים לכל מין ומין וגם לאו כללי הכולל כולם, אלא שלרכא אין לוקין פעמיים מפני שכאשר לוקין על הלאו הפרטי אז זה פוטר אותו ממלקות בעד הלאו הכללי שהרי יש בכלל מאתים מנה, אבל כאן שאין בכדי כולם לחייבו בעד הלאו הפרטי שהוי חצי שיעור אז לוקה בעד הלאו הכללי כל אשר יעשה מגפן היין, ולכן כלפי הלאו שבכללות כולם שם אחד הם ואם נפרש ככה אז צריך להתראות בעד לאו דכל אשר יעשה מגפן היין.

והנה עיין ברמב"ם פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' י"ז וז"ל: זה הכלל כל שאיסורן בלאו אחד מצטרפין בשני לאוין אין מצטרפין חוץ מנבילה וטריפה הואיל והטריפה תחלת נבלה היא ע"כ. שאע"פ שהם שני שמות מצטרפין שהאוסר בשניהם הוא "מיחה" ולכן מצטרפין. וכן האריך הרמב"ם לבאר שאיסור טרפה היא מחמת שאינה חיה וז"ל בהל' ח': נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבילה ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה ואע"פ שעדיין לא מתה והיא הטריפה ע"כ. דשיטת הרמב"ם הוא דכאשר "האוסר" הוי שוה בשני לאוין אז מצטרפין דצירוף אינו תלוי בשמות נפרדים אלא בהאוסר וכן כאן בנזיר נל"פ שאף דהוי שמות נפרדים כיון דהוי אותו "האוסר" דהיינו יוצא מן הגפן אז מצטרפין. ולכן לפי פירוש זה אז צריך התראה לכאורה בעד כל לאו שנכלל בכזית למשל חצי זית זג וחצי זית חרצנים או האוכל צריך התראה בעד שני הלאוין. ועיין במנ"ח שחקר כזה. ומע"ש שלוקה בעד תירוש ויצהר ודגן ואינם מצטרפין מוכח שאין "אוסר" אחד של מע"ש ככולם וכן לענין חדש (ועיי"ש במאירי שכתב ביאור זה כפי' דמצטרפין שהוי חד אוסר).

בעלות לענין נדרים

הרמב"ם פ' י"ב הל' ט' כתב: "האשה שאמרה לבעלה הנאת תשמישי אסורה עליך, אינו צריך להפר. הא למה זה דומה, לאוסר פירות חבירו על בעל הפירות. וכן הוא שאומר לה הנאת תשמישי אסורה עליך לא אמר כלום, מפני

שהוא משועבד לה בשאר כסות ועונה וכו'. אבל אם אמרה לו הנאת תשמישך אסורה עלי, צריך להפר, ואם לא הפר, הרי זה אסור, שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו, עכ"ל.

הרי שהרמב"ם חילק בין שני המקרים, בין כשהיא אוסרת התשמיש עליו וכשהוא אוסר התשמיש עליה, דרך אצלה חשיב כאוסר פירות חבירו על חבירו, משום שהאשה קנויה לבעלה, אבל שיעבוד הבעל לכד אינו חשיב כאוסר פירות חבירו על חבירו.

ובהל' י' כתב הרמב"ם, "אמרה יקדשו ידי לעושיהן, או שנדרה שלא יהנה כמעשה ידיה, אינו נאסר כמעשה ידיה מפני שידיה משועבדין לו".

והנה הר"ן הקשה על דין זה דנדרה כמעשה ידיה דהוי דבר שלא בא לעולם וחיפוק ליה דלא חלים הנדרים על דבר שלא בא לעולם. ותיריך הר"ן דאיירי שאמרה "ידי". וברמב"ם משמע להדיא דלא כן, שהרי חילק בין הקדש לנדר, דבהקדש כתב באמת "ידי לעושיהן", אבל לגבי נדר כתב דנדרה כמעשה ידיה. וצ"ע, דהרי זה דבר שלא בא לעולם, וכקושית הר"ן.

והנראה מוכרח מזה דס"ל להרמב"ם דאין צריך לבעלות בנדרים בכדי לאסור על חבירו כמו שצריכים גדר של בעלות בכדי ליצור הקדש וקנינים, ורק בפירות של חבירו על חבירו אינו יכול לאסור, דהבעלים מעכבים. אבל דבר שלא בא לעולם ופירות של הפקר שפיר יכול לאסור על חבירו, דאינו כגדר קנינים.

ומשום כך מובן למה אצל האשה הוצרך הרמב"ם לסברה דהוי כפירות חבירו ולא סגי בטעם של שעבוד גרידא, דרק אם הוא כפירות חבירו אינו יכול לאסור.

ועיין בנדרים דף לר. דהיתה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זו הקדש נטלה לאוכלה מעל. והקשה שם הר"ן הרי אינו שלו ואיך יכול להקדישו? ותיריך דהוא מדין מגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. וזהו חידוש גדול דיכול לזכות להקדש ע"י אמירה גרידא אם אינו שלו.

אבל הרמב"ם הביא דין זה על קונמות (יש מעילה בקונמות) עיין הל' מעילה פ' ד' הל' ט' "יש מעילה בקונמות", וכהמשך לזה הביא הסוגיא. ולפי

הנ"ל קאי לשיטתו שיכול לאסור הפקר באיסור קונם, ולא קשה מידי קושית הר"ן.

והנה בדין ככר של הפקר כתב הרמב"ם בפרק ד' הל' ט' היתה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זו הקדש (וזה חל מדין נדר כמבואר בריש ההלכה "יש מעילה בנדרים") נטלה על מנת לאכלה מעל לפי כולה, על מנת להורישה מעל לפי טובת הנייה שבה.

וצ"ע לכאורה למה אינו מתחייב לפי כולה מחמת הנטילה עצמה, דבהקדש גופא יש חיוב מעילה לא רק מחמת ההנאה אלא גם מחמת הנטילה והוצאה מרשות ההקדש והרי נטל כולה, ולפי הנ"ל א"ש דכאן מיירי בקונמות ובה חיוב המעילה הוא רק מחמת ההנאה וחילול הנדר, דאין כאן שום רשות הקדש.

ולפי זה צ"ע למה אין הבעל יכול לאסור התשמיש ומאי מהני הטעם שהוא משועבד לה, הרי לפי הנ"ל אינו סגי בזה ורק פירות חבירו ממש אינו יכול לאסור. והנה בסוגיא בנדרים טו: איתא "דאם אמר תשמישי עליך הא משתעבד לה דאורייתא דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע".

ויש לעיין בלשון הגמרא "דמשתעבד לה מדאורייתא" והרי גם אם השעבוד היה מדרכנן מצינו דאלמנה רבנן לשעבודא דבעל, ולמה ליה להגמרא להדגיש שכאן השעבוד הוא מה"ת? ועי"ש בנדרים בשטמ"ק שלומד פשט בגמ' משום דהוא מדין דאין נשבעין לבטל מצוה, ואע"ג דכאן איירי בנדרים כתב השטמ"ק דזה רק כמי שתלה האיסור בחפץ (כגון) דאמר ישיבת סוכה עלי אבל קונם שאני אשב בסוכה לא חל שנראה כמבטל המצוה והכא נמי חולה בעצמו באומר קונם שאיני משמשך דנראה שמבטל המצוה, ע"ש בדברי השטמ"ק.

ונראה לומר דגם הרמב"ם למד כן, וזה ביאור לשון הגמרא "דמשתעבד לה מדאורייתא דכתיב" והיינו דבעינן שיהיה מפורש בתורה, דבדבר שאינו מפורש בתורה חלין השבועות. ולכן הבעל אינו יכול לאסור התשמיש אע"פ דאינו בגדר פירות חבירו, דעליו מוטל מצות עונה, אבל האשה דאין לה חובת המצוה אינה יכולה לאסור התשמיש רק משום דהוא בגדר פירות חבירו וכנ"ל.

וראי' לזה מלשון הרמב"ם בפרק י"ד מהל' אישות הל' ו' וז"ל, אם אמר

לה תשמישי אסור עליך או שנשבע שלא ישמש מטחו לא נדר כלום ואם נשבע
נשבע לשוא עכ"ל.

ועיין ברמב"ם פ' א' מהל' שבועות הל' א-ז דיש ד' סוגים של שבועת שוא
ואחד מהם לבטל את המצוה, ונראה דמשום כך הוי שבועת שוא, ואינו שייך
לדברים אחרים שנוכרו שם, הרי להדיא דחשיב לבטל את המצוה (ובזה מיושב
ג"כ קושית המל"מ פרק י"ב הל' כ"ג מהל' אישות, עיי"ש).

ויש נפקא מינא גדולה בין הטעם של השמ"ק והרמב"ם דאינו חל משום
דהוי לבטל את המצוה, ולפי הר"ן משום דאינו בעלים על זה לאסור התשמיש
מחמת הדין שעבוד, דאם יאסור תשמיש על כל נשים שבכולם, לפי הר"ן אינו
בעלים לאסור על אשתו, אבל לפי השמ"ק והרמב"ם זה יחול מדין כולל,
דבכולל נשבעין לבטל המצוה.

ומסקנת הסוגיא בנדרים היא לחלק בין אם אמר תשמישי עליך או הנאת
תשמישך עלי, דאם אמר הנאת תשמישך עלי חל הנדר, ובשמ"ק הנ"ל ביאר
החילוק כך, וז"ל "אמר ישיבת סוכה עלי דתלה האיסור בחפץ אינו נראה
כמבטל המצוה אבל קונם שלא אשב בסוכה לא חאל. שנראה כמבטל מצוה
והכא נמי תלה האיסור בהנאתו (ולכן חל הנדר).

וצ"ע קצת הדמיון דלכאורה אם יאמר איני משמשך הוי כמו שלא אשב
בסוכה, ותשמישי עליך הוי כמו ישיבת סוכה עלי דחל. והנאת תשמישי עליך
הוי מילתא אחריתא לגמרי דשם חל משום שאיסור ההנאה והנאה אינה המצוה
כלל רק גוף התשמיש הוא המצוה (וכמבואר שם בנדרים טו: בר"ן שהנאת
התשמיש אינה מהמצוה כלל עיי"ש) וא"כ למה לא חל הנדר כשאומר תשמישי
עליך?

ונראה לחלק בין תשמישי עליך וקונם ישיבת סוכה עלי דהסוכה עצמה
אינה מחייבת המצוה ואינה משועבדת לקיום המצוה, אבל גוף של האיש
משועבד ומחוייב בקיום מצות עונה ומישך שייך להמצוה עצמה, ולכן חשיב
זה כמבטל המצוה, ולפי זה ניחא מאד, למה הזכיר הגמרא והרמב"ם הענין של
שעבוד דבעל דאם כל הדין הוא משום נדר לבטל המצוה מה ענין זה
להשעבוד, אבל לפי הנ"ל זה ניחא מאד דכל מה דחשיב לבטל המצוה, ואינו
דומה לישיבת סוכה עלי, הוא משום שיעבודא דבעל, אבל עדיין אין זה ענין
לאסור פירות חבירו על חבירו ורק משום דינא דנדר לבטל את המצוה.

בענין לשאול על שבועה

רמב"ם הל' שבועות פ"ב הל' ב', "אע"פ שמותר להשאל על השבועה
כמו שבארנו, ואין כזה דופי, ומי שלבו נוקפו בדבר זה אינו אלא שמץ מינות,
אעפ"כ ראוי להזהר בדבר זה, ואין נזקקין להתיר אלא מפני דבר מצוה או מפני
צורך גדול, וטובה גדולה הוא לאדם שלא ישבע כלל, ואם עבר ונשבע,
שיצטער ויעמוד בשבועתו שנאמר וכו'".

וכתב הראב"ד, "דוקא בשבועה ושנשבע לרע לעצמו, אבל נודר בנדר,
אפילו להרע לעצמו, מצוה להתירו וכו'". וכתב על זה הכס"מ, "ואפשר שגם
זה דעת רבינו, שהרי לא כתב כן אלא בשבועה, וצריך טעם למה נשתנה נדר
משבועה בזה". (ועיין מה שכתב בזה בספר מעשה רוקח — הערת המעתיק).

ונראה כביאור החילוק שבין נדר לשבועה, דשבועה בעינן שם (עיי'
ברמב"ם פ"ב הל' ב' מהל' שבועות), והרי בהלכה הקודמת ביאר הרמב"ם שיש
איסור להזכיר שם שמים לבטלה, ושזה נכלל ביראת השם (עיי"ש בהלכה י"א),
וא"כ, אם נשבע אדם, ואחרי זה התירו לו את שבועתו, נמצא שהזכיר את השם
לבטלה, ובאמת היה צד לומר שמשום זה יהיה אסור על פי דין להתיר שום
שבועה, וכמבואר בלשון הרמב"ם שקמ"ל שמותר, שכתב "אע"פ שמותר
להשאל על שבועתו וכו'".

ונראה לכאור, למה באמת אינו אסור, דהיתר נדרים ילפינן מהפסוק לא יחל
דברו, ודרשינן אבל אחרים מוחלין לו, והיינו, שניתן כח לדיינים למוחלו על
כל העבירות הכרוכות עם שבועתו, ולא רק על איסורי ההפלאה, אלא גם על זה
שהזכיר את הש"ש לבטלה, ולכן מותר להשאל על השבועה, ומ"מ מיראת השם
הוא שלא לעשות כן אלא לדבר מצוה או לצורך גדול, ולכן סמך הרמב"ם
הלכה זאת להלכה הקודמת העוסקת ביראת השם, להמנע מהוצאת השם
לבטלה.

בענין אין שבועה חלה על שבועה

בגמ' נדרים דף ח. "והלא מושבע ועומד מהר סיני ואין שבועה חלה על
שבועה".

הפירוש הוא דאף דאדם יכול לקיים, בדרך כלל, שתי מצות במעשה אחת, מ"מ בשבועה לא יתכן שתי שבועות כאחת, וכל שבועה צריכה קיום לעצמה, וזהו היא קושיית הגמ' כאן.

וכתבו הראשונים דעל דבר שאינו מפורש בתורה, כמו חצי שיעור, שהוא אסור מה"ת אבל אינו מפורש, אפשר להשבע דשבועת סיני היתה רק על המפורש בתורה.

מה היתה שבועת סיני? עיין בשורש ג' בסה"מ להרמב"ם שהשיג על הבה"ג שמנה ברכות וקללות של הר גריזים והר עיבל, דהרמב"ם סובר שהיתה מצות שעה, ואינה נוהגת לדורות ואין למנותה, וכתב שם הרמב"ן להסביר דעת הבה"ג וז"ל "ומנה פרשת ברכות וקללות שהיא קבלה שקבלו אבותינו עליהם ועל זרעם לדורות, התורה כולה בפרט וכלל, וקבלו אותה כאלה ושבועה", עכ"ל. ומשמע שהיתה שבועה בהר גריזים והר עיבל, ועיין ברדב"ז על הרמב"ם בפ' ה' מהל' שבועות שכתב להדיא וז"ל "כיון שהוא אסור מן התורה הרי הוא מושבע עליו דכתיב ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת" הרי להדיא דמושבע ועומד מכח הר גריזים דבזה איירי הקרא שהביא, וכן עיין ברש"י בראשית יב-ו שכתב "הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו ישראל שבועת התורה".

והנה המפרשים נתקשו למה בקללות נתפרטו העבירות אבל בברכות המצות לא נתפרטו. ולפי הנ"ל יש לומר דבקללות יש נפקא מינא לדינא דבזה חשיב מושבע ועומד אבל בברכות אין נפקא מינא לדינא לכן קיצר בזה הפסוק דאין זה נוגע הלכה ולמעשה.

ובמסכת סוטה (לב.) תנן דששה שבטים עמדו על הר גריזים וששה על הר עיבל וארון באמצע. ונראה דביאור הענין דהארון כאן משמש לצורך השבועה והוי כעין נקיטת חפץ, וכספר תורה.

אבל עיין ברש"י דברים כז-כו שכתב "כאן כלל את כל התורה כולה וקבלוה עליה כאלה ושבועה", ומשמע דהשבועה היתה בערבות מואב. וכן עיין ברמב"ן על שורש א' בסה"מ להרמב"ם דמשמע כן.

וכן עיין בשבועות דף כט. ונדרים דף כה. דמכאור שם דשבועת התורה היתה בערבות מואב, וצ"ע בזה.

בגדר שבועות הדיינים

יש לחקור בשבועות הדיינים אם הנתבע חייב להשבע, וסגי כזה שיהיה מפי אחרים גם כן, או דדינא הוא דשבועות הדיינים בעינן בדוקא שיהי' מושבע מפי אחרים, והיינו מפי הדיינים, וכמו בסוטה, שצריכה להיות מושבעת מפי אחרים בדוקא, והיינו — מפי הכהן. או דנימא דאין בשבועת הדיינים חלות של מושבע מפי אחרים כלל, ודינא כמו שבועת ביטוי.

והרא"ש לנדרים, (פ"א סי' א'), כתב להדיא כשם הר"ת דשבועת הדיינים גדרה כמושבט מפי אחרים, ואשר על כן דינים מיוחדים שייכים לזה (כנוגע לשבועה בשם). ומשמע דס"ל דהוא תמיד מושבע מפי אחרים, וכמו שבועת הסוטה שע"י הכהן.

אבל עיין ברמב"ם הל' שבועות (פרק י"א הל' ט"ו) וז"ל, "כיצד מפיו, כגון שיאמר הריני נשבע בה' אלקי ישראל וכו'. וכיצד מפי הדיינים, כגון שאמרו לו משביעין אנו אותך בה', והוא עונה אמן", עכ"ל.

הרי דהצריך עניית אמן משום דכל העונה אמן אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, וכמש"כ בפרק ב' הל' א'. אבל עיין בפרק ז' הל' א' לגבי שבועת הפקדון, שכתב, "ואחד שהשביעו אחר וכפר, אע"פ שלא ענה אמן חייב". וכן עיין בפרק ט' הל' א' לגבי שבועת העדות, "וכן אם השביעם התובע וכפרו בו, אע"פ שלא נשבעו הן ולא ענו אמן אחר שבועתו, כיון שכפרו הרי אלו חייבין". ומכאור להדיא מדבריו, דבכל מקום שיש חלות דין של מושבע מפי אחרים, דלא בעינן עניית אמן. וא"כ, כמה שכתב דשבועת הדיינים הוי דוקא אם ענה אמן, מוכח בפירוש דאין כזה חלות דין של מושבע מפי אחרים כלל. (ובסוטה הא דבעינן שהאשה הענה אמן, היינו משום דתרחי בעינן, שתהא מושבעת גם מפי עצמה וגם מפי הכהן. עיין כחידושי הגר"ז הלוי במכתב שמשנת תרצ"ד).

ועיין ברשכ"א (לב"ק דף ק"ו) שהביא מחלוקת הראשונים אם נפטר הנתבע בשבועה של קפץ ונשבע, והיינו כלי שישביעוהו הדיינים כלל. ולפי"ד הרא"ש הנ"ל נראה דגדר הדין דקפץ ונשבע דאינו נפטר היינו משום דבעינן שיהי' מושבע מפי אחרים. ולפי הרמב"ם יש לומר דהוא משום דכלי שיחייבוהו הכ"ד, אין חלות שבועת הדיינים, אבל השבועה עצמה היא גדר של מושבע מפי עצמו.

בענין נשבע לבטל את המצוה

הרמב"ם כתב בפ"ה מהלכות שבועות הי"ח, וז"ל: נשבע שלא יאכל מצה שנה או שנתיים, הרי זה אסור לאכול מצה כלילי הפסח, ואם אכל חייב משום שבועת ביטוי. ואין זה שבועת שוא, שהרי לא נשבע שלא יאכל מצה כלילי הפסח, אלא כלל עתים שאכילת מצה בהם רשות עם עת שאכילתה בו מצוה, ומתוך שחלה שבועה על שאר הימים, חלה על לילי הפסח, וכן כל כיוצא בזה, כגון שנשבע שלא ישב בצל סוכה לעולם, או שלא יעלה עליו כגד שנה או שנתיים.

והנה בפ"ג מהלכות נדרים ה"ט כתב הרמב"ם: הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו. וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב, או ערב יום הכיפורים, הרי זה חייב לצום.

והנראה מתוך דברי הרמב"ם, דהא דחייל הנדר בכה"ג שקבל עליו לצום בכל יום ראשון או יום שלישי ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב, וחייב לצום, הוא זה מצד ההלכה דנדר חייל על דבר מצוה, וכן כתב להדיא הכסף משנה שם, דהא דחייב לצום היינו משום דנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות. וקשה טובא, דהא כה"ג שנדר צום בכל יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, הרי נדר גם על דבר הרשות, וא"כ אף אם פגע בו יום זה והרי הוא יום טוב, הא הו"ל כולל, שכולל דבר הרשות ודבר מצוה, וככה"ג הרי א"צ להלכה דנדרים חלים על דבר מצוה, דהא אף שבועה חיילא ככולל, וא"כ אמאי אתי עלה הרמב"ם מדין נדר לבטל את המצוה דהדין הוא דחייל, והא אף שבועה חלה בכה"ג, ולמה לי לטעמא דנדרים חלים על דברי מצוה.

והנה התוס' בשבועות דף כ"ד ע"א, כד"ה אלא, הביאו את שיטת הריצב"א דס"ל דהא דנשבע לבטל את המצוה חייל ככולל, היינו דוקא בכה"ג שלא הזכיר בשבועתו את הדבר מצוה, רק שנשבע ככללות על דבר הרשות ועל הדבר מצוה. אבל כשמזכיר בשבועתו את הדבר מצוה, אלא שנשבע עמה גם על דבר הרשות, בכה"ג לא חיילא שבועה. והוא מפרש דהסוגיא דשבועות שם, מיירי בשבועה דכה"ג שהזכיר את הדבר מצוה בשבועתו, ולכן לא חיילא אף ככולל. ודבריו צריכים ביאור, דהא מבואר שם בסוגיא דמיירי בחלות שבועה אחת לדברי המצוה ודברי הרשות, ולא שנשבע על כל פרט שבועה בפ"ע, רק שבועה אחת על הכל, ומבואר שם בסוגיא דהיכא שנשבע בכה"ג לקיים את

המצוה שפיר חיילא שבועה, ולא אמרינן דאין איסור חל על איסור, משום דינא דכולל, כיון שכולל בשבועתו גם דבר הרשות, וא"כ קשה, כי היכי דמהני הך דין כולל לענין הדין דאין איסור חל על איסור, דבכה"ג שכולל דבר הרשות עם דבר מצוה שפיר חייל, ואע"ג שפרט בשבועתו את דבר המצוה, אמאי לא תהני ג"כ לענין הדין דאין נשבעים לבטל את המצוה, דמ"מ תחול השבועה כיון דכולל דבר הרשות עם דבר מצוה, וכמו דחיילא השבועה לקיים את המצוה ולא אמרינן דאין איסור חל על איסור.

והנראה לומר בזה, דהנה מבואר שם בסוגיא בנדרים ובראשונים, דהא דנדרים חלים לבטל את המצוה, אינו משום דין מסויים הנאמר בהלכות נדרים דחייל לבטל את המצוה, אלא משום שבמציאות אין חלות נדר לבטל את המצוה, דהא נדר קאסר נפשי מן חפצא, דאומר ישיבת סוכה עלי, וממילא שאין כאן ביטול המצוה דרמיא על הגברא, ומבואר דבעיקר יסוד דינו הי' שייך גם בנדרים הדין דאינו חל לבטל את המצוה כמו בשבועה, רק דבנדר חסר המציאות של ביטול מצוה. אבל לו יצוייר בנדר, חלות נדר לבטל את המצוה, גם בנדר לא הי' חל כלל כמו בשבועה. וזה מבואר גם כן בדברי המפרש ריש פ"ק דנזיר, דאיחא שם בגמ' דקרא דמיין ושכר יזיר, אתי לאסור יין מצוה כיין הרשות, ופריך מאג. היא, קדושחא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני, וכתב שם המפרש, וז"ל: והרי מושבע ועומד עליו מהר סיני, דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין, אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין ת"ל וכו'. וא"ת הא תנן חומר בנדרים מבשבועות שכן הנדר חל על דבר מצוה כדבר הרשות, דאיש כי ידור נדר לה' כתיב, אפילו במידי דלה' גמ'. לא קשיא, דהא לא הוי אלא כגון דאמר ישיבת סוכה עלי, דאוסר אותה עליו, ואין מאכילין את האדם דבר האסור לו. אבל אם אמר קונם שלא אשב בסוכה אין בדבריו כלום, והכי מסקינן לה בנדרים פרק ואלו מותרין, ע"כ. הרי דגם בנדר בלשון שבועה ונזירות נאמר הדין דלא חייל לבטל את המצוה, כמו בשבועה שאינה חלה לבטל את המצוה. וביסוד הדבר נראה, דהא דאין שבועה חלה לבטל את המצוה, אין זה דין מסויים בשבועה מצד הלכות שבועות, אלא דהוא דין הנאמר בחלות הפלאה, שכל חלות שצריך לחול ע"י דיני הפלאה, אינו חל לבטל את המצוה, ולכן אף נדרים ונזירות אינם חלים לבטל את המצוה.

והנה תנן בשבועות דף כ"ט ע"א: איזו היא שבועת שוא, נשבע לבטל את המצוה, שלא לעשות סוכה, ושלא ליטול לולב, ושלא להניח תפילין, זו היא שבועת שוא. והנה בפשוטו הרי לכאורה יסוד הך דינא הוא, משום דכיון דאין שבועה חלה לבטל את המצוה, תו ממילא הו"ל שבועת שוא, כיון דלא חיילא

השבועה. אולם הרי במתני שם מבואר, דרך כנשבע לבטל את המצוה היא שבועת שוא, אבל כנשבע לקיים את המצוה לא היא שבועת שוא, וכמש"כ כן הרמב"ם להדיא בפ"ה מהלכות שבועות הי"ב והט"ז, יעו"ש בדבריו, וברכ"ז שם. והלא דעת הרמב"ן בהלכות שם ספ"ג דשבועות, דשבועות לקיים מצות עשה אינן חלות לא לקרבן ולא למלקות, כמו דלא חיילא שבועה לבטל את המצוה, דלא יחל דברו כתיב, וחפצי שמים אינן בכלל [והיינו משום דהרמב"ן מפרש, דמהך דרשא דמיחל הוא לחפצי שמים, נלמד דעל חפצא של שמים אינו חל חלות הפלאה, בין לקיים ובין לבטל], וא"כ הרי תמוה, דכמו דנשבע לבטל את המצוה הו"ל שבועת שוא, משום דלא חיילא השבועה, א"כ הרי כמור"כ הו"ל למימר כנשבע לקיים את המצוה, דכיון דלא חיילא השבועה, תיהוי שבועתו שבועת שוא, ולמה לא חשבינן ליה שבועת שוא רק כנשבע לבטל את המצוה.

ואשר נראה מוכרח מזה, דמלבד מה דנאמר דין בחלות הפלאה דאינו חל לבטל את המצוה, אשר זה נאמר גם בנדריים ונזירות, עוד נאמר דין שני, שהוא דין מסויים בהלכות שבועות, דביטול מצוה מופקע מחלות שבועה, ובשבועה לבטל את המצוה יש הפקעה מהלכות ביטוי ושקר, דל"ש ב"י לאוי דשבועת ביטוי ושבועת שקר, ומשו"ה הוא דחייל עליו דין שבועת שוא. והנה בשבועות שם מבואר דבשבועה דלשעבר אינו חייב משום כל יחל, רק משום ביטוי ושקר, ונראה כיסוד הדבר, דהלאו דכל יחל אינו דין כמעשה השבועה, אלא בחלות השבועה, וכמו בחלות נדר נאסר משום כל יחל, כמור"כ בחלות שבועה נאסר משום כל יחל. אולם בשבועה דשלשעבר, אף דליכא חלות שבועה, הרי מ"מ איכא מעשה שבועה, ובזה הוא דנאמרו דיני שבועת ביטוי שקר ושוא. ונראה לפי"ז, דשבועת שוא אינה אלא היכא דיש דין מסוים כמעשה השבועה שאי אפשר שיהא מעשה שבועה, אז הוי השבועה שבועת שוא. אבל כל דאין דין מסויים כמעשה השבועה שלא יהא בו תורת מעשה שבועה, ורק דהוא דין הפקעה בחלות שבועה, והוא מידי דממילא שאין בו חיובי שבועה, ככה"ג אין זה שבועת שוא אלא שבועה לבטלה, שהרי מעשה שבועה שפיר יש כאן, ורק דאין כאן חיובי שבועה, וממילא היא שבועה לבטלה. ואשר לפי"ז הרי מבואר החילוק בין נשבע לקיים את המצוה לנשבע לבטל את המצוה, דבנשבע לקיים את המצוה, אע"ג דאינה חלה שבועה לא למלקות ולא לקרבן לדעת הרמב"ן, מ"מ אין זה אלא דין פטור כשבועה, דשבועה לקיים את המצוה פטור מחיובי שבועה, אך אין כאן דין מסויים כמעשה השבועה, ומעשה השבועה שפיר איכא אף כנשבע לקיים את המצוה, ולכן לא היא שבועת שוא, אלא שבועה לבטלה. אולם כנשבע לבטל את המצוה, הרי נאמר דין מסויים כמעשה השבועה שאין כאן מעשה שבועה כלל, דנאמר דין מסויים דשבועה לבטל את המצוה מופקעת

מדיני ביטוי ושקר, וממילא דשוב היא שבועת שוא, כיון שאין כאן מעשה שבועה כלל. עכ"פ נתבאר דבשבועה לבטל את המצוה, מלבד מה שנאמר בה הדין האמור בהלכות הפלאה, דלא חיילא הפלאה לבטל את המצוה, עוד נאמר בה דין מסויים בהלכות שבועה, דשבועה לבטל את המצוה מופקעת מדיני שבועת ביטוי ושקר, והו"ל שבועת שוא.

והנה בעיקר יסוד הך דינא דנשבע לבטל את המצוה חל ככולל, יש לעיין, דמאי אהני מה דכולל עמו דברים אחרים, והא מ"מ כיון שדין הוא בחלות הפלאה דלא חיילא לבטל את המצוה, א"כ כיצד תחול כאן השבועה לבטל את המצוה, אף דכולל עמו דברים אחרים. ואשר נראה, דכל יסוד הך דינא דנשבע לבטל את המצוה חייל ככולל, נאמר רק באידך דינא של נשבע לבטל את המצוה, היינו בדין המסויים שנאמר בהלכות שבועה, דבאמת אף ככולל לא חיילא חלות הפלאה של שבועה לבטל את המצוה, ולית ב"י משום כל יחל, ורק בהך דינא שנאמר בהלכות שבועה, דשבועה לבטל את המצוה מופקעת היא מדין ביטוי וחל בו חלות דין שוא, בדין הזה הוא דנאמר הך דינא דכולל, דכל דכולל עמו דברים אחרים בהדי מצוה, הרי נמצא דאין מעשה השבועה מעשה של שוא, אלא מעשה ביטוי, ואית ב"י תורת שבועת ביטוי אף לענין ביטול המצוה, אולם איה"נ דהלאו דכל יחל דתליא בחלות הפלאה, באמת לא נאמר כנשבע לבטל את המצוה, ואינה אלא שבועה לדין ביטוי. וזה מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבועות הי"ח הנ"ל, שכתב נשבע שלא יאכל מצה שנה אחת או שנתיים, הרי זה אסור לאכול מצה כליל הפסח, ואם אכל חייב משום שבועת ביטוי ואין זה שבועת שוא, עכ"ל. הרי לא הזכיר הרמב"ם כלל מדין כל יחל, ורק דחייב משום שבועת ביטוי ואינו שבועת שוא, והיינו משום דדין כולל אהני רק שלא יהי מופקע מדין ביטוי ולא יהי שבועת שוא, אך דין כל יחל שחלוי בחלות הפלאה, באמת ליכא אף ככולל, דחלות הפלאה לא שייכא לחול לבטל את המצוה אף ככולל, ובאופן דלפי"ז שיטת הרמב"ם היא להיפך ממש משיטת הרמב"ן, דהא דעת הרמב"ן דכולל חייל רק לענין כל יחל ולא לענין דין ביטוי, ומשו"ה פטור מקרבן שבועה, ואילו לדעת הרמב"ם הוא להיפך, דמופקע מכל יחל, אך מ"מ אית ב"י תורת שבועה לענין דין ביטוי.

ולפי"ז הרי אחיין היטב דברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות נדרים הי"ט הנ"ל, שכתב דנודר לצום יום ראשון או שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב, חייב לצום, מטעם דנדריים חלים על דברי מצוה, ולכאורה הא גם שבועה תחול ככה"ג משום דהו"ל כולל, אולם לפי המבואר, הרי כנשבע לבטל את המצוה אין בה תורת שבועה לענין כל יחל אף ככולל, דלא חיילא ככה"ג

חלות הפלאה, ורק דאית ביה תורת שבועה לענין דין ביטוי. אבל הרמב"ם בהלכות נדרים הא מיירי בדין כל יחל, שהרי מיירי שם בענין חלות הפלאה דחייל בנדרים, אשר אין בו אלא דין כל יחל, וזהו שכתב הרמב"ם דבנודר לבטל את המצוה בכולל חייל רק משום ההלכה דנדרים חלים על דבר מצוה, דבלא"ה באמת לא תתכן חלות הפלאה לבטל את המצוה, ובשבועה בכה"ג באמת לא חיילא חלות הפלאה לענין כל יחל, ולכן בנדרים בעינן למייתי עלה מצד הדין האמור בנדרים, דנדרים חלים על דבר מצוה.

וכזה אתי שפיר ג"כ דברי המפרש בריש פ"ק דנזיר הנ"ל, שפירש בקושיית הגמ' דמושבע ועומד מהר סיני בנוזר מן היין, משום דנזירות הוי כשבועה שהוא איסור גברא, ולא חייל לבטל מצות קידוש והבדלה, והקשה ע"ז השאגת ארי' (בסי' ס"א), דכיון דהזיר עצמו מכל יין שבעולם, הא הו"ל כולל, ראמאי לא תחול אף לבטל את המצוה. ולפי המבואר הרי ניחא, דהא שם מיירי לענין חלות איסורי הנזירות, שאין בו אלא חלות הפלאה לענין כל יחל, וכל הדין דכולל לא מהני רק לענין הדין המסויים שנאמר בשבועה, אבל בדין הכללי של חלות הפלאה דלא חייל לבטל את המצוה, ל"מ מה דהוא כולל עמו דברים אחרים, דמ"מ ל"ש חלות הפלאה לבטל את המצוה, ואשר ע"כ שפיר לא תחול חלות נזירות לבטל את המצוה אף בכולל, שחלות נזירות אין בו אלא חלות הפלאה, וכזה לא נאמר דין כולל, וכשנת"ב.

ונראה דזהו ג"כ ביאור דברי הריצב"א בתוס' שבועות דף כ"ד ע"א הנ"ל, דס"ל דהא דנשבע לבטל את המצוה חייל בכולל, היינו דוקא בכה"ג שלא הזכיר בשבועתו את דבר המצוה, רק שנשבע בכללות על דבר הרשות ועל הדבר מצוה. אבל כשמזכיר בשבועתו את דבר המצוה, אלא שנשבע עמה גם על דבר הרשות, בכה"ג לא חיילא השבועה. ונראה, דהא דמבואר שם בסוגיא דדין כולל מהני לענין הדין דאין איסור חל על איסור, דבשבועה בכולל שפיר חייל, אף בכה"ג שמזכיר בשבועתו את הדבר מצוה, והיינו משום דמ"מ הו"ל חדא שבועה, ושפיר חלה בכולל. אולם לענין הדין כולל שנאמר במעשה השבועה להפקיע ממנו דין שוא, בזה ס"ל להריצב"א שצריכים לחלק, דדוקא היכא שכולל הדבר הרשות והדבר מצוה יחדיו בלשוננו, אז כיון דמופקע החלק דדבר הרשות מדין שוא, מופקע נמי החלק דדבר מצוה מדין שוא, כיון שכלם יחד בלשוננו. אבל היכא שמזכיר להדיא בלשוננו ביטול המצוה, א"כ הרי יש כאן במעשה השבועה מעשה של נשבע לבטל את המצוה, ולענין חלק שבמעשה השבועה, אית בה בשבועה דין שוא, אלא דמ"מ חיילא השבועה לענין דבר הרשות שאין בו דין שוא, אך לענין דבר מצוה כל שהזכיר אותו בשבועה, הוא מופקע מדין ביטוי וחייל בו דין שוא, וכמו שביארנו.

האשה כותבת את גיטה

רמב"ם הל' גירושין פרק ד' הל' ה', "היה הגט חקוק על הטבלא והעדים עליו והוא יוצא מתחת ידה, אע"פ שהן מוחזקין בטבלא שהוא שלה, הרי זו מגורשת, שהאשה עצמה כותבת את גיטה, שאין קיום הגט אלא בחותמיו אם אין שם עדי מסירה".

והנה מקור הדין הוא בסוגיא בגיטין (דף כ: כ"א). ומבואר שם דהספק הוא אם האשה מקנה את הגט להבעל לפני הגירושין — "מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה או לא", וכן הדין בכל השטרות דבעינן שנותן השטר יהיה הבעלים על השטר בשעת נתינה כמבואר שם בסוגיא.

והנה הרמב"ם כאן קאי לשיטתו, שהיא שיטת הר"ף, דאף עדי מסירה כרתו.

ומדברי הרמב"ם משמע דבגט שהיה רק בעדי מסירה אם היה של האשה אינו כשר. דכן כתב בריש ההלכה "והעדים עליו", וכן סיים ההלכה "אם אין שם עדי מסירה". וצ"ע מה לי עדי מסירה או עדי חתימה בנוגע לדין זה? הרי כל הנדון הוא אם מקנה האשה להבעל את הגט או לא.

ועוד צ"ע, שהרמב"ם לא הזכיר כלל בהלכות גירושין שצריך להיות הגט של הבעל. וגם השמיט הדין לגבי כל השטרות דמבואר בסוגיא דילפינן מקרא דבענין "ספר המקנה", שכל השטרות צריכים שיהיו של נותן השטר, ובשעת מסירה יקנה למקבל השטר, והדברים צ"ב.

והנראה לבאר בשיטת הרמב"ם דבאמת הך דינא אם צריך להיות השטר של הנותן חלוי אם עדי מסירה כרתו או עדי חתימה כרתו, דנראה, שמה שצריך שיהיה השטר של הנותן, אין זה הלכה במעשה הקנין של השטר, אלא כדינא דאשוויי שטרא, דאין כאן חפצא של שטר כלל אם אינו נמסר בדיני קנין מהנותן למקבל. אך זה רק שייך בשטר של עדי מסירה, שהמסירה עצמה יוצרת את השטר, וניתן להאמר דרק מסירה של קנין פועלת כן. אבל בשטר של עדי חתימה, עצם החתימה והראיה שבו זהו מהותו של השטר, וכל מסירה שהיא סגי לזה, [דכמה שמתפיס ראייה ביד השני, זהו כל עצמו וכוחו של השטר שיש בו עדי חתימה], ולא איכפת לן אם היתה של האשה מעיקרא.

ואע"פ שבסוגיא מבואר דהכל תלוי אם האשה מקנה את הגט לבעל, נראה דס"ל להרמב"ם שכשהגמרא הביאה את המשנה "האשה כותבת את גיטה וכו' שאין קיום הגט אלא בחותמיו", חזרה בה הסוגיא מטעם זה. והמסקנא היא, דכיון דקיום הגט בחותמיו, והיינו, כשיש עדי חתימה חתומים, ממילא לא בעינן כלל שהגט יהיה של הבעל. וכיון שכן, וס"ל להרמב"ם (פרק א' הל' ט"ו) דהדין דחותמים עדים על הגט מפני תיקון העולם הוא חיוב ממש, (ודלא כדעת התוס' בגיטין ג': שהוא רק עצה טובה בעלמא), ממילא אין נפ"מ להלכה במאי דאיתא בסוגיא דבגט שמתכשר ע"י עדי מסירה בעינן שיהיה של הבעל, דהלא תמיד מצרכינן (מדרבנן) עדי חתימה, וכל היכא דאיכא עדי חתימה לא בעינן בכלל שיהי' הנייר משל דעת המתחייב ושיקנהו לבעל השטר בשעת מסירתו, ולכן השמיט הרמב"ם דין זה. ובדיני ממונות, אף דק"ל כר"א, מ"מ כיון שדרכו של שטר לעשות כעדי חתימה לראיה, וכדכתיב "וכתוב בספר המקנה", א"כ אין כל כך נפ"מ בדין זה, ולכן השמיטו.

והל' הרמב"ם פ"ד מגירושין ה"ד, "אפילו היו מוחזקין בעבד שהוא שלו וגט חקוק על ידו והוא יוצא מתחת ידה והיא אומרת בעדים נמסר ליה הרי זו ספק מגורשת, שמה מעצמו נכנס לה, שהגודרות אין להן חזקה". ע"כ.

ונראה דבהלכה זו איירי שלא היו על הגט עדי חתימה (ודלא כהלכה שלפני זה). וכן מוכרח מלשון הרמב"ם, "והיא אומרת בעדים נמסר לי", ואם היו עדי חתימה למה לה למימר כן, הרי לא בעינן עדי מסירה כלל שתהא מגורשת אם יש שמה ע"ת, לשיטת הרי"ף והרמב"ם דס"ל אף עדי מסירה כרתי. ועל כרחק דאיירי בלי עדי חתימה כלל. וקשה למה נקט הרמב"ם הדין דוקא בלי עדי חתימה.

ויש לבאר לפי מה שביארנו בדברי הרמב"ם בהלכה ה', דכשיש עדי חתימה מצד ההלכות שטר, לעשותו שטר, לא בעינן כלל שיקנה הבעל הגט להאשה. ורק בעינן מסירה של השטר (כמו מסירה של שטר ראיה), וכמו שנתבאר. וא"כ אם היו כאן עדי חתימה היתה מגורשת ודאי. דכל מאי דאמרינן הגודרות אין להן חזקה, הוא אם התפיסה באה לסתור המרא קמא, דהמרא קמא מחזיק לנו הבעל כהבעלים על העבד, ותפיסת האשה בו אינו מספיק להוכיח שהיא הבעלים. אבל במקום שתפיסתה אינה נצרכת להוכיח על הבעלות אלא על המסירה גרידא, בזה שפיר אמרינן שתפיסת העבד מוכיח שנמסר לה, דאין בזה שום התנגדות וסתירה מהחזקת מרא קמא.

אבל לכאורה עדיין קשה, שהרי אע"פ דלא בעינן קנין מצד יצירת השטר, מ"מ הדין הוא דגט שלך והנייר שלי אינה מגורשת, וא"כ בעינן שיקנה את הנייר של הגט להאשה. ונראה ליישב דהחסרון של "גט שלך ונייר שלי" אינו חסרון בהגט והתורת שטר שבו לפי הרמב"ם, אלא הלכה היא בגירושין, דחסר כאן במעשה הכריתות, וכמבואר ברמב"ם פרק ח', (ושלא כרש"י), וכיון שכן, אם נאמנת היא על המסירה ושהגט הגיע לידה בתורת גט, א"כ י"ל שהגט מסייע לה לטעון שגם הקנה לה הגט. ונאמנת לטעון כן אפילו נגד מרא קמא כיון שהגט יוצא מתחת ידה ומסייע לטענתה. ומיושבים שפיר דברי הרמב"ם.

מסירת הגט לשליח ע"י עכו"ם

הר"ן לגיטין פרק ב' מביא הלכה בשם רב חנניא גאון, שאסור למסור גט לעכו"ם להוליכו לשלוח ישראל שיתנו לאשה. וכתב הר"ן בשם הבה"ג, דרבנן דהשתא מכשירין, דקיימא לן כר"א דעדי מסירה כרתי. והקשה הר"ן מה שייטיה דר"א להכא.

והנראה לומר בזה שזה ודאי מוכח בדברי רב חנניא גאון, דהמסירה של הבעל לידי השליח כבר שייכת למעשה הגירושין עצמו, וקרינן בה "ונתן בידה", דאל"כ, לא היה אפשר לפסול עכו"ם לעשות מסירה זו. (ואע"פ שקשה להבין הסכרא, מ"מ זה ודאי מוכרח לפי שיטה זו).

וא"כ נראה דכל זה שייך לומר רק לפי ר"מ הסוכר דעדי חתימה כרתי. ומשעת חתימה כבר יש כאן חפצא של גט. אבל אליבא דר"א, דלאשווי שטרא דגט בעינן המסירה ליד האשה, א"כ לא שייך בכלל לומר שיהיו דינים אין מוסרים לשליח, דעדיין אין כאן חפצא של גט, ופעולה זאת אינה מצורפת למעשה הגירושין כלל. וממילא לא שייך לפסול עכו"ם למסור לשליח, ומיושבת שפיר קושית הר"ן.

בענין הזמנה לאו מילתא היא

הרמב"ם כתב בפ"ג מהל' ק"ש ה"ג, "בית הכסא החדש שהוכן ועדיין לא נשתמש בו מותר לקרות קר"ש לנגדו אבל לא בתוכו", ע"כ. ומקור הדברים

כסוגיא דברכות (דף כו.). דאיבעי לרבינא אם יש זימון או אין זימון לבית הכסא. ועיי"ש בשמ"ק שמקשה, הרי נחלקו בזה כפירוש אביי ורבא בסנהדרין (מז:). אם הזמנה מילתא אם לאו. ותירץ, דשם איירי דנמלך על ההזמנה הראשונה, ורוצה עכשיו להשתמש בו לתשמיש אחר, אבל כל זמן שלא נמלך, י"ל דגם רבא מודה דהזמנה מילתא.

אבל עיין בלשון הרמב"ם הל' אבל פרק י"ד הל' י"ח, "הבונה קבר למת לא נאסר עד שיכנס בו המת", ושם בהל' כ"א, "אפילו ארג בגד למת לא נאסר עד שגייע במטה הנקברת עמו, שאין ההזמנה אוסרת". ומשמע להדיא דאיירי אפילו אם לא נמלך, רק דאין האיסור חל כלל על ידי הזמנה, ולדעת הרמב"ם קושיית השמ"ק חזרה לדוכתא. (ואין לתרץ כמו המבואר בשבת (י):) שאני בית הכסא דמאיס, דמבואר שם כסוגיא שזה רק משום קושיא של מרחץ, אבל לא מצד לתא דאביי ורבא).

ונראה בזה דהא דפליגי אביי ורבא הוא רק ביחס לחלות איסורים ודינים על החפצא, כמו לגבי תכריכי המת ותיק של תפילין, דחלים דינים ואיסורים על ידי ההזמנה, בזה ס"ל לרבא דאין כח בהזמנה לאסור, וכלשון הסוגיא שמה, בהזמנה לא מיתסרא, וכן בלשון הרמב"ם, ד"אין ההזמנה אוסרת". אבל בדין בית הכסא לא חל כלל שום חלות איסורים על החפצא דהבית הכסא, ורק דחל שם בית הכסא, וממילא הגברא אינו יכול לקרות קר"ש בתוכו, דזה איסור על הגברא, אבל אין הבית הכסא נתפס בחלות איסור כלל, ואשר לפיכך אין זה ענין למחלוקת אביי ורבא. ובשאלה הזאת של חלות שם בלי איסורים איבעיא לרבינא, ושקיל וטרי הסוגיא בנוגע לבית הכסא ולבית המרחץ, ובזה מחלקים בין מאוס ואינו מאוס.

רמב"ם הל' תלמוד תורה

גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהם שואבי מים ומהן סומים ואעפ"כ היו עוסקין בתלמוד התורה ביום ובלילה והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש ממש רבינו (פ"א ה"ט).

וצ"ב מאי קמ"ל בזה שהיו גם מעתיקי השמועה, ומה זה נוגע כאן שעוסקים בחיוב תלמוד תורה.

ונראה לבאר, דעיין ברמב"ם הל' מלכים (פ"א הל' ו'), "ואין מעמידין מלך ולא כהן גדול לא קצב ולא ספר, ולא בלן ולא בורסי, לא מפני שהן פסולין, אלא הואיל ואמונתן נקלה, העם מזלזלין בהן לעולם וכו'", עיי"ש.

וא"כ א"א שיזכה לכתר כהונה או לכתר מלכות מי שעבודתו בזויה, וכאן קמ"ל דבכתר תורה אין הלכה כזאת, ויכול להיות אפילו ממעתיקי השמועה, והיינו כתר תורה ממש, שלא שייך בזה שום פסול שבעולם.

ועוד, דבאמת נראה מדברי הרמב"ם כאן, שאם היה לאדם טענה שלא יוכל לזכות בכתר תורה ממש, ולהיות ממעתיקי השמועה, לא היה חייב בכלל במצות תלמוד תורה, והיה בזה טענת פטור. ועל זה השיב הרמב"ם, שכל אחד חייב כת"ת, כי כל אחד יכול להיות ממעתיקי השמועה, דלזכות בכתרה של תורה לא שייך שום פסול.

בענין תפילה ותורה שבע"פ

בגמ' ברכות (כ.) "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך (מהרהר) לאחריו", ובדף כ"א קאמר הגמ' "אלא קריאת שמע וברהמ"ז דאורייתא ותפילה דרבנן".

ועיין בגמרא דרבינא ס"ל דהרהור כדבור דמי דאי לאו כדבור דמי למה יהרהר אלא מאי הרהור כדיבור דמי, יוציא בשפתיו, כדאשכחן בסניי. דרק דיבור אסרו דבסיני היה דיבור, וצ"ע למה אינו אומר הבעל קרי הברכת המזון בפיו ומה שייך התירוץ של כדאשכחן בסניי לגבי ברכת המזון.

הנה הא דבעל קרי אסור בברכת המזון בדבור וכן אסור בתפילה יש לחקור האם הגזירה לתפילה היא אותה הגזירה של תורה או גזירה בפני עצמה. ויש ראשונים שס"ל שבזה"ל לגבי דברי תורה בטלו הגזירה אך לא לתפילה. דחזינן מזה דשתי גזירות הן. ועיין ברמב"ם פ"ד הל' ד' מהל' תפילה שכ' דבית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפילה שלא יתפלל בעל קרי עד שיטבול. ומשמע דתפילה גזירה בפני עצמה היא, דלכאורה אין שייכות בין תורה דילפינן ממתן תורה באימה ויראה לתפילה וברהמ"ז. ועיי"ש בכסף משנה שתמה היכן מצינו בזה כ' תקנות לד"ת ולתפלה לחוד.

אך נראה דתפילה וברכות גם הם דין חפצא דתורה עליהם דתפילה וברכות הם תורה שבעל פה כדאמרינן באורך כפרק כל כתבי (שבת קט"ו) דכותבי ברכות כשורפי תורה דלא ניתנו להכתב, דתורה שבעל פה הם, ולכן היו הרבה שהיו אינן בקיאינן כיון שלא ניתנו ליכתב, והוצרכו לתקן חזרת הש"ץ, דסידור הוא תושבע"פ וכן ברכות ולכן אסור לכתבן כיון דהוי תושבע"פ שאסור לכותבו, וכל ההיתר של כתיבת מתוזרים וסידורים הוא משום עת לעשות לה, ומי שלומד סידור בעיון הוא כאילו לומד גמרא, והא דהרהור מותר בברהמ"ז הוא משום כדאשכחן בסיני דלא היה שם אלא דיבור.

ויל"פ תירוץ הגמ' כדאשכחן בסיני דזהו תניא באיסור של בעל קרי, דהמעשה שנאסר הוא דיבור ולא הרהור, אך י"ל עוד דיש חילוק בחפצא של תורה שיש חילוק בין הרהור תורה לדיבור תורה ורק חפצא זה של דיבור אסור לבעל קרי, אך מזה יצא חידוש גדול, דבתורה שבעל פה כתפילה וברכות יש הבדל בין דיבור והרהור, דלכאורה במקרא שייך לחלק בין הרהור לדיבור, דרק על ידי דיבור נחשב למקרא אבל מסוגיין רואין דגם בברהמ"ז וכתפלות וברכות יש הבדל בין הרהור ודיבור, והדין כדאשכחן בסיני חל גם על תושבע"פ דאסור רק דיבור של תושבע"פ ויש חפצא של דיבור בתורה שבעל פה, וחידוש הוא ד"והגית בו יומם ולילה" לכאורה הולך על הרהור תורה [כן מפורש בגהות הגר"א על שו"ע דצריך לברך ברכת התורה גם על לימוד התורה בהרהור משום דכתיב והגית בו והגיון הוא בלב כמש"כ "והגיון לבי" עיי"ש, הערת המדפיס], (ועיין בשו"ע הרב כהל' ת"ת וצע"ג בחידושו שם שאינו יו"ח בלא דיבור), והגר"ח זצ"ל הקפיד להתפלל בעל פה חוץ מסידור, מיכון דסידור תפילה הוא תורה שבעל פה, אסור לאומרו מתוך הכתב אלא אם כן צריך, והגר"ח ידע התפילות בעל פה, ושל ימים נוראים חזר בע"פ קודם יו"ט.

לימוד ומסורה

דרשה לברית מילה של נכדו

בגמ' קידושין ל', אמר ר' יהושע בן לוי כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמוך יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב, ע"כ, מסוגיא זו רואין דיש מעלה מיוחדת בלימוד לבני בנים יותר מלימוד לבנים דהוי כאילו קיבלה מהר סיני, וקשה דעיין ברמב"ם הל' תלמוד תורה פ"א הל' ב' וז"ל: "כשם שחייב אדם

ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך... אם כן למה נצטוה על בנו ועל בן בנו להקדים בנו לבן בנו" ע"כ, ומוכח דבנו עדיף מבן בנו, ועיי"ש בכסף משנה דחוקר אם חייב לשכור מלמד לבן בנו וצ"ע מהסוגיא דקידושין דמשמע דכן בנו עדיף מבנו.

ונראה דהנה עיין ברמב"ן בספר המצוות בסופו שמביא המצוות שלא מנאן הרמב"ם וז"ל: "שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו... כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה" עכ"ל, דהרמב"ן מנה במצוות תרי"ג, לימוד של אמונת התורה ומעמד הר סיני, ואף הרמב"ם שלא מנאה נ"ל כי הוא ס"ל דזה נכלל במצוות תלמוד תורה.

ונראה דאף דבמצוות לימוד ממש בנו קודם לבן בנו אבל בלימוד אמונת התורה ומסורת התורה ומעמד הר סיני, בזה עדיף סבא מאב, שהוא קרוב יותר להר סיני, ושייך יותר הסבא למעמד הר סיני מהאב, שהסבא דור קודם, ובמצוות אמונת התורה הסבא הוא מקיים המצוה יותר מהאב, וזהו מש"כ בגמ' קידושין דסבא לבן בנו יש לו מעלה מיוחדת במצוות לימוד אמונת התורה, ובאמת כל פעם שמלמד ולומד תורה מקיים גם מצות לימוד אמונת התורה, ולימוד מעמד הר סיני, ויש כמה דינים כמו בעל קרי אסור ללמוד תורה משום מה מתן תורה באימה ויראה אף כל אחד שלומד צריך להיות כמעמד הר סיני ובמצוה זאת של לימוד המסורה מסורת הר סיני הסבא לבן בנו יותר עדיף.

ונראה לבאר כביאור אחר דעיין ברמב"ם פ"א הל' א' מתלמוד תורה דכ' "אבל קטן אביו חייב ללמוד תורה", ובהלכה ב' "כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו", ובהל' ד' "כשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצוה ללמד עצמו" עכ"ל, והנה מהרמב"ם משמע שכל עיקר חיוב של לימוד תורה הוא ללמד ולמסור התורה והא דחייב ללמוד בעצמו הוא משום דגם כשלומד בעצמו הוא מלמד את עצמו כמו שכ' ברמב"ם חייב ללמד את עצמו, וכל עיקר החיוב של תלמוד תורה הוא למסור וללמד התורה לדורותיו ולכל ישראל, וגם כשהוא לומד בעצמו נכלל בללמד, ונראה דאף דלימוד לבנו עדיף מלבן בנו, אבל לבן בנו יש המעלה, שהוא דור לאחד כן והוא מוסר התורה לדור השלישי ובמסורת התורה כן בנו עדיף מבנו דהוא דור שלאחר כן.

ומעשה הי' כבריסק שהיה מלמד שיכול ללמד לאחד או לאב או לבנו ושניהם היו צריכים ללמוד, ופסק הגר"ח זצ"ל שהבן הוא קודם אע"ג שהי'

האב נכון ומשכיל מ"מ פסק דהבן קודם. דאע"ג דזה שלא כפשטות הגמ' והרמב"ם שדוקא אם הבן נכון ומשכיל הבן קודם מ"מ אם האב ילמוד אצל המלמד ילמוד רק לעצמו. שהגר"ח היה יודע חכונותיו של האב שלא יהיה לו היכולת למסור לבנו אבל אם הבן ילמוד ימסור זה לדורות הבאים. והא דאיתא בגמ' אם הוא רוצה ללמוד הוא קודם לבנו זהו רק אם יכול וכדעתו למסור לבנו ולדורות הבאים. כי עיקר חיוב ת"ת הוא ללמד כדאיתא ברמב"ם וכיון שכאן הבן ימסור התורה לדורות שאחריו הוא קודם לאב.

לבישת ציצית ברה"ר בשבת

רמב"ם הל' שבת פרק יט' הל' כ': "טלית המצוייצת כהלכתה מותר לצאת בה בין ביום בין בלילה. שאין הציצית הגמורה משאוי אלא הרי הוא מנוי הבגד ומתכססיו כמו האימרא וכיוצא בה". ולשון זה שכתב "הציצית הגמורה" צ"ב.

ונראה דציצית גמורה היינו ציצית עם תכלת דהוי קיום המצוה בשלימותה ממש, וזה נקרא "גמורה". אבל ציצית בלי תכלת, אע"ג דקיימא לן דאין התכלת מעכבת את הלבן, אסור לצאת בה בשבת. ונראה דהביאור בזה דאע"ג דאין התכלת מעכבת כמצות ציצית, מ"מ התורת תכשיט שבציצית הוי רק עם תכלת ביחד, דהרי הדין בגד שח ציצית לגבי שבת אינו תלוי בהמצוה לדעת הרמב"ם, כדחזינו שכתב דאפילו בלילה שאין מצות ציצית כלל, מ"מ אינו משאוי. אלא הכל תלוי משום שהוא מנוי הבגד, ולדעת הרמב"ם זה רק אם יש גם תכלת.

וכאן המקור למנהג הגר"ח והגר"מ שלא לבשו ציצית ברה"ר דבזמן הזה אין לנו תכלת, והוי משאוי לדעת הרמב"ם. (ואין הטעם רק מחמת שיטת המהר"ם רוטנברג מוכא בטור מצד חשש שיפסק החוטין).

בענין נר חנוכה

יש לחקור אם הדליק נר חנוכה בלי כוונה אם יצא. ואע"ג דקיימא לן דכמצות דרבנן "מצות אין צריכות כוונה" (או"ח סי' ס') וא"כ לכאורה צ"ל שיצא אם הדליק נר חנוכה בלי כוונה, מ"מ יש לדון בזה. דעיינן ברמב"ם פ"ד

מהל' חנוכה הלי"ב, שכתב, "מצות נר חנוכה מצוה חביבה עד מאוד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו" עכ"ל. ונראה מדבריו דהחפצא של מצות נר חנוכה הוא הודאה לה'. וכך פירש הכרייתא בשבת וקבעו י"ט בהלל והודאה, דהודאה היינו נרות וכמו שפירש שם בתוס' רי"ד [ודלא כרש"י שפירש הודאה לומר על הנסים. והרמב"ם לא הביא כלל על הנסים בהל' חנוכה רק בהל' תפילה], וכך נראה מלשון הרמב"ם בריש פ"ג של הל' חנוכה עיי"ש. ועיינן ברבינו יונה בסוף פ"ק דברכות דמצות של אמירה צריך כוונה כמו הלל ותפילה. ונראה דאע"ג דיש בנר מעשה הדלקה כיון דעיקר קיומו הוא הודאה ממילא צריך כוונה, דחפצא של הודאה צריך כוונה.

אבל לכאורה קשה על הנ"ל דבגמרא מגילה שקלינן וטרינן אם קריאת מגילה גם הויא ענין של הלל, וכמו דאיתא בגמ' "קריאתה זו היא הלילא". ועיינן במגיד משנה בפ"ב מהל' מגילה הל' ה' שפירש בדעת הרמב"ם דבמגילה לכרו"ע צריך כוונה. ונראה בסברתו כנ"ל דכיון דמגילה הויא ענין הלל לכרו"ע צריך כוונה. אבל כבר הקשה עליו הלח"מ מכח גמ' הנ"ל, ודברי הרב המגיד באמת צ"ע.

ונראה לתרץ דאף דבמגילה יש גם קיום של הלל מ"מ עיקר יסוד דינה הויא מעשה מצוה של קריאה. ועל ידי זה מתקיים גם הלל, אבל אין זה יסוד דינו, ואין הקריאה חפצא של הודאה גרידא. משא"כ הדלקת נר חנוכה י"ל דהוא מעשה של הודאה ואם חסר בזה כוונה פקע קיום המצוה.

והנה הרמב"ם בספר מצות הקטן כתב דבהל' חנוכה ומגילה יש שתי מצות מד"ס. ולכאורה זה צ"ע טובא, דהרי יש שלוש מצות. (א) נר חנוכה. (ב) מקרא מגילה. (ג) הלל. והרמב"ם מכנה לכולם מצות מד"ס בתוך ההלכות. [עיינן פרק א' הל' א' לגבי מגילה ופרק ג' הל"ג לגבי נר חנוכה. ופ"ג הל' ה' לגבי הלל]. ועל פי הנ"ל יש לומר דמצות נר חנוכה כלולה כמצות הלל דשניהם מיסוד א' להודות ולהלל על הנס.

אבל באמת נראה דבנר חנוכה יש שני קיומים נפרדים. (א) הודאה על ידי פירסום הנס. (ב) מצות הדלקה. דעיינן בלשון הרמב"ם בפ"ג הל' ג'. וז"ל: "ומדליקין בהן נרות כערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס וכו', והדלקת הנרות בהן מצות מד"ס כקריאת המגילה" עכ"ל. וצ"ע בכפל הלשון בהלכה זו. ונראה כמש"כ שיש קיום אחד, להראות

ולגלות הנס דיסודו ענין של הודאה. ושנית, להדליק נרות, וזה כמו קריאת המגילה שיש מעשה מצוה של קריאה.

והנה הראשונים כתבו דיש דין זכר למקדש במנורה. ונראה שזהו קיום השני של הדלקה זכר למקדש, ומשום חנוכת הבית שהיתה אז. וראי' לזה דהרי כאן כתב הרמב"ם דחייב ההדלקה הוא על פתחי הכתים וזה מעיקר חובת המצוה. ובפרק ד' הביא הדין דבשעת הסכנה, וכתב דבשעת הסכנה מניח אדם נר חנוכה בתוך ביתו מבפנים ואפילו הניחו על שלחנו דיו. וצ"ע דמאחר שכתב מניחו בפנים מה הוסיף "אפילו על שלחנו". ונראה דביאור דבריו הוא שצריך להדליק אע"ג דאין פירסום הנס כלל, אפילו לבני הבית, ודלא כשיטת התוס' (מוכא ברמ"א) דבשעת הסכנה המצוה לפרסם לבני הבית. [פי' דיש ראשונים הסוברים דצריכין בשעת הסכנה להניחו עכ"פ בפתח הבית מבפנים דאז יש עכ"פ פרסומי ניסא לבני הבית, אבל כ' הרמב"ם שמניחו על שולחנו ר"ל דבאופן זה ליכא היכר כלל שהוא נר של מצוה, הוספת המדפיס].

ונראה דאין כאן תקנה מיוחדת לעת הסכנה, אלא דתמיד יש שני דינים; דין פרסום הנס ודין הדלקה. ובזמן הסכנה שאין פרסום מ"מ מקיים מצוה של הדלקה. ורק בדין הראשון נאמר תנאי לעיכובא דבעינן על פתחי הכתים. [ואע"ג דפסק הרמב"ם דאחר שכלה רגל מן השוק אינו מדליק כלל. ולפי הנ"ל יש לטעון שיקיים אז חובת הדלקה בלא פרסום. י"ל דלא קשה מידי שכך היתה התקנה שמדלקין בתחילת הערב. וכן פסק הגר"א דאפילו בזמן הזה אין מדליקין אחר שכלה רגל מן השוק אע"פ דאין ההדלקה בחוץ. ודלא כהרמ"א]. (וזה דלא כדברי הגר"ז שכ' דלשעת הסכנה יש תקנה מיוחדת להדליק מבפנים אבל כשאין סכנה לא יצא כלל אי הדליק בפנים, הוספת המדפיס].

ועל פי זה יש לבאר מה שכתב "והימים האלה נקראים חנוכה ואסורים בהספד ותענית", באמצע דיני ההדלקה, ונראה דבא להקדים דההלכה השניה מבוטל על חנוכה המזכח. וכן האיסור הספד ותענית הוא משום שמחת חנוכה הבית. וכן מבואר להדיא במגילת תענית מובא בדרכי משה סי' תר"ע. וכן קריאת התורה בחנוכה שייכת לענין זה דהרי קוראים מענין חנוכה המשכן ע"י הנשיאים. וברמב"ן פרשת בהעלותך גם מבואר דהדלקת נר חנוכה שייכת לענין חנוכה הבית, עיי"ש. ובה"ז דמדליק בפנים נר חנוכה שייך לענין זה.

והנה הבית הלוי הקשה למה תקנו דין של מהדרין, ומהדרין מן המהדרין בנר חנוכה יותר ממצות אחרות. ונראה ע"פ הנ"ל דכיון דנר חנוכה שייך לענין

הלל והודאה ממילא יש דין להרכות בזה. וכמו בסיפור יצ"מ דכל המרבה הרי זה משוכח דהוא ענין של הודאה. ונראה דזהו ביאור בדברי הרמב"ם פ"ד הל' י"ב שכתב: "מצות נר חנוכה חביבה היא עד מאד וכו' להוסיף בשבת הקל והודי' לו", והיינו כנ"ל דהמצוה להוסיף נרות מדין מהדרין הוא משום תוספת שבת והודיה. (ועיין באור שמוח שפירש ג"כ דברי הרמב"ם דקאי על דין מהדרין). דבמצוה שהיא משום שבת תמיד יש דין תוספת. ולפי זה יש לעיין אם בזמנ"ז ובשעת הסכנה דיש רק מצות הדלקה אם יש דין של מהדרין וצ"ע.

ולפי הנ"ל בזמן הזה שיש רק חובת הדלקה אם הדליק בלי כוונה יצא ידי חובתו. ובזמן שמדליקין בחוץ חייב להדליק עוד הפעם משום דין פירסום הנס והודאה שצריך כוונה.

הערות בענין נר חנוכה

(א) לשון הרמב"ם שהנרות הם "להראות ולגלות הנס" (פרק ג' הל"ג). וצ"ב מהו הפירוש "לגלות" שלא מצינו לשון כזה בשאר ענינים של פירסומי ניסא.

ונראה דנסים אחרים היו בעצם גלויים לעין כל, אבל בנר חנוכה, הנס היה במקום מוצנע — בהיכל שבבית המקדש, ועל זה יש חיוב מיוחד לגלותו לרבים שהיה שם נס. וגם זה בכלל חיוב של פרסומי ניסא.

(ב) בנוסח של ברכת על הנסים בהל' חנוכה כתב הרמב"ם "בימים ההם 'בזמן' הזה". ובהל' מגילה כתב "בימים ההם 'ובזמן' הזה" (כן היא בדפוסים שלנו).

ונראה דהגירסא הנכונה היא 'ובזמן הזה'. וקאי על הנסים בזמינו. וכמש"כ פרק ד' הל' י"ב "הודיה לו על הנסים שעשה לנו". וטעם הדבר דכשנחייב הודאה על נס שנעשה לאבותינו שוב נתחייב להודות על כל ניסים. וכמו בברכת הגומל שמברך שגמלנו "כל טוב" ולא רק על הנס שנתחייב עבורו. וכן כשמברכים בברהמ"ז משבח לא רק על המזון, שנתחייב עבורו, אלא גם משבח על הארץ והברית ושאר דברים שיש להודות עליהן. וזה כלל בהלכות הודאה דכשמודה על דבר אחד חייב לתת הודאה על כל הטובות.

ג) עיין בגמ' שבת דף כ"ד "מהו להזכיר של חנוכה בבריהמ"ז. וברש"י שם פירש דבתפילה פשיטא דנקבע להלל והודאה. והיינו דלרש"י הזכרת על הניסים היא חלק מגוף התקנה של להודות ולהלל. והתוס' כתבו דבתפילה פשיטא טפי משום פירסומי ניסא. ולפי"ז יש לעיין אם במעריב יש חיוב, כיום שאין חזרת הש"ץ, וחסר פירסום הנס. וגם יש לעיין אם צריך לחזור על הפתחים לשכור ש"ץ, דבדברים שחיובם משום פירסומי ניסא כדי כוסות ונר חנוכה חייבים גם לחזור על הפתחים.

ד) הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג סוף הל' ג', כ', "וימים אלן הן הנקראין חנוכה". ונראה כביאור דבריו דקאי כאן על השאלה בהביריתא (שבת כא:): "מאי חנוכה", ורש"י פירש שם דכוונת השאלה היא, "על איזה נס קבעוה". ונראה דהרמב"ם חולק ומפרש שאלת הגמ' מהו ה"שם" חנוכה. ועיין בבית יוסף שני פירושים בשם חנוכה או חנ"ו בכ"ה או מלשון חנוכת המזבח. ושניהם מכוארים בביריתא זו שהביאה כאן הרמב"ם. וזהו שסיים "וימים אלו הן הנקראין חנוכה", דהיינו שעכשיו מתורצת השאלה, "מאי חנוכה", ומובן למה נקראת כן.

בענין כנויין

א) בר"ם הל' יסודי התורה (פרק ו' הלכה ה') כתב, וז"ל: שאר הכנויין שמשבחין בהן את הקדוש ב"ה, כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן, הרי הן כשאר כתבי הקודש, ומותר למחוקן. עכ"ל. ואע"ג דמקודם לזה פסק דאסור למחוק כתבי הקודש, היינו דוקא במוחקם דרך השחתה, אבל למחוק כתבי הקודש לצורך מותר. משא"כ בשמות, דאסור למחוק אפי' לצורך. ובספר החינוך (מצוה תל"ז) הביא את דברי הר"ם, וכתב וז"ל: ושאר הכנויין שמשבחים בהם הש"י, הרי הם כשאר כתבי הקודש, שמותר למחוקם לצורך שום דבר, עכ"ל. וצ"ע החילוק בין שמות לשאר כתבי הקודש, ששניהם נכנסים תחת הלאו של לא תעשון כן, ובשמות אסור למחוקן אפילו לצורך, וכשאר כתבי הקודש מותר. ועיין בר"ם הל' סנהדרין (פרק כ"ו ה"ג) שכתב, וז"ל: הואיל והוא חייב אם קלל בכל הכנויין, כך אם קלל בכל לשון חייב, שהשמות שקוראין בהן הגויים להקב"ה הרי הן ככל הכנויין. היינו, דהר"ם פוסק, דשמות של ה' בשאר לשונות הרי הן ככנויין.

ועפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב בהל' יסוה"ת דכנויין יש להם קדושת

כתבי הקודש, נהג הגאון ר' חיים זצ"ל, שלא לכתוב ב"ה על מכתביו, מכיון שזה נחשב לכינויים, ולא גרע משמות של ה' בשאר הלשונות, והי' ירא שיזרקו את המכתבים, ויהי' בזה משום איסור בזיון כתבי הקודש. וכן נהג הגאון ר' משה סולוביצ'יק זצ"ל, שלא להכנס לביהכ"ס עם כסף אמריקאי בכיסו, כיון שיש עליהם שם ד' בשאר לשונות, כשם שאסור להכנס לביהכ"ס עם כתבי הקודש.

ולכאורה יש לדון בזה, דלכאורה צ"ב דברי הר"ם במש"כ שכינויים יש להם קדושת כה"ק. ולכאורה לא מובן השייכות בין כינויים לכה"ק. ונראה, דהנהגה בר"ם הל' דעות (פרק א' הלכה ה' וו') כתב, וז"ל: ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר והלכת בדרכיו, כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון וכו'. ועל דרך זו קראו הנביאים לקל בכל אותן הכינויים, אך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיו"ב, להודיע שהן דרכים טובים וישרים, וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כוחו, עכ"ל. ומפורש בר"ם, דהנביאים קראו לה' ככינויים, שהם פירוש על מצות והלכת בדרכיו, וכל אלו הכינויים הם חפצא של דברי נביאים וכתבי הקודש.

ונראה שזהו ביאור דברי הר"ם ביסוה"ת, דכינויים קדושת כתבי הקודש עליהם, מכיון שהם מדברי הנביאים ומפירושי הנביאים למצות והלכת בדרכיו. אכן נראה שדבר זה מוגבל רק לאלו הכינויים שהוזכרו בנביאים, והרמב"ם הרי השמיט כל אלו הכינויים שהוזכרו כמס' שבועות (דף לה). שלא מובאים בתנ"ך כמו עיזו וזאמין, עיי"ש, כיון שאינם מדברי הנביאים, ואינם נכנסים תחת מצות והלכת בדרכיו, וכנ"ל. ולפיכך צ"ע מנהגם של הגר"ח והגרמ"ס הנ"ל, כן טען רבינו, וז"ל.

והוסיף עוד הגרמ"ס, וז"ל, שאף שק"ש נאמרת בכל לשון, א"א לתרגם ד' אלוקינו, שאלו מהז' שמות הן, וא"א לתרגם את השם, דתרגום השם הוא כינוי, וכמש"כ הר"ם הנ"ל, ומי שתירגם ג-ט איז אונזער ג-ט, לא יצא י"ח קריאת שמע, שהרי החסיד את קריאת שני השמות של ד' אלוקינו, ואמר שכן איתא ברשב"א.

ב) כתב הר"ם פרק ו' מהל' יסוה"ת הלכה א', וז"ל: כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה, לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעכו"ז ואכדתם את שמם מן המקום ההוא, לא תעשון כן לדי' אלוקיכם, עכ"ל. ובהלכה ז' כתב, וז"ל: הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה מן המזבח

או מן ההיכל או משאר העזרה לוקה, שנאמר בעבודת כוכבים "כי את מזבחותם תחוצון", וכתוב "לא תעשון כן לדי' אלוקיכם". וכן השורף עצי הקדש דרך השחתה לוקה שנאמר "ואשריהם תשרפון באש", וכתוב "לא תעשון כן לה' אלוקיכם". ובהלכה ח' כתב: כתבי הקודש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד, עכ"ל.

ורייק הגר"מ סולוביצקי ז"ל מדלא כתב הר"מ דרך השחתה בהלכה א' במחיקת שמות, מוכח דבשמות חייב אפי' מחקו ע"מ לתקן, ללא דרך השחתה. וכ"פ הש"ך ליר"ד סי' רע"ו ס"ק י"ב ע"ש בב"י. אבל בהגהות מיימוני כאן אות ב' משמע, דמותר אפי' בשמות למחוק דרך תיקון, דהיינו שלא כדרך השחתה.

והנה כבר הבאנו לעיל דברמב"ם בהלכה ה' כתב, דהכנויים שמשבחין בהן להקב"ה הרי הן ככתבי הקודש ומותר למוחקן. וקשה דבהלכה ח' פסק דאסור למחוק כתבי הקודש. ובחינוך (מצוה תל"ז) מתרץ, דאסור למחוקן שלא לצורך, ומה שכתב בהלכה ה' דמותר למוחקן, היינו שאינם כשאר שמות, אלא מותר למוחקן שלא כדרך השחתה, והיא ראייה ברורה לפסק הש"ך.

והנה צ"ע בסדרו של הרמב"ם, שמהלכה א' עד הלכה ו' מיירי בענין איבוד ומחיקת שמות, ובהלכה ז' מיירי בנתיצת מזבח וביהמ"ק שאסור לסתור, ובהלכה ח' חזר לענין מחיקת כתבי הקודש וספרים.

והנראה דמבואר מדברי הרמב"ם האלו, שלמד איסורים הללו מב' פסוקים שונים, וכמוש"כ להדיא, שלענין מחיקת השם למד מואבדתם את שמם לא תעשון כן, ולענין נתיצת אבני מזבח למד מונתצתם לא תעשון כן, ועיי' במס' מכות (כב.) דלאוין שונים הם וכמאירי שם הקשה, למה לא נמנה לשני לאוין כפ"ע, אחד למוחק את השם וא' לסותר אבני מזבח.

ואמר בזה רבנו ז"ל, דבהלכה ז' מיירי הר"ם בקדושת בדק הבית שהוא קדושת דמים, דהיינו אבני מזבח והיכל ועצי הקדש, אך משמע מהר"ם דלא ככל בדק הבית חייב בנתיצתם, שהרי דקדק הרמב"ם וכתב, אכן מן המזבח או מן ההיכל, ומשמע דוקא לאחר שכבר נקבע במזבח או בהיכל, וצ"ע טעם הדבר.

ונראה, דאין קדשי בדק הבית נכנסים תחת איסורא דלא תעשון כן, אלא דוקא במקדש, דקדוש למצותו, וכמו עצי הקדש, דאף דלא קדשי אלא בקדושת

דמים, מ"מ קדושים הם למצותן, להיותם ע"ג המערכה של מזבח. דהרי כתב הרמב"ם פ"ו מאיסורי מזבח ה"ד דליכא פדיון בקדושת הגוף אלא בקדשים שהוממו. ועיי"ש שכתב: הסלת והיין והעצים וכלי שרת שנפסלו, אין פודין אותם, עכ"ל. ולכאורה ס"ל להרמב"ם, דעצים קדישי בקדושת הגוף, ולא רק בקדושת דמים, ולפיכך אין להם פדיון. וקשה לכאורה דהר"ם בעצמו (פ"ו ממעילה ה"ה), פסק, דיש מועל אחר מועל בקדושת הגוף, וכתב הר"ם ז"ל, ויראה לי, שדין המנחות והעופות והנסכים וכלי שרת כדין הבהמה, שכולן קדושת הגוף הן, עכ"ל. והשמיט עצים, אף שכתב כל שאר הדברים שפרט בפ"ו מאיסור"ם שאין להם פדיון, ומשמע דקדושת העצים גדרה כקדושת דמים בלבד, ואין בהם קדוה"ג, ולכאורה זה סותר פשטות כוונת הרמב"ם הנ"ל.

וחירץ בזה הגאון ר' משה סולוביצקי זצ"ל, דאף דעצים לא קדישי אלא קדושת דמים, מ"מ אינם נפדים, דיש בדק הבית פשוט, ויש בדה"ב שקדוש למצותו, וכל דבר שקדוש למצותו אינו נפדה. דיש חלות שם של קדוש למצותו, וקדושה למצותה א"א לפדות. אבל לענין יציאה לחולין במעילה, זה תלוי דוקא במין הקדושה, אי הוא קדושת דמים או קדושת הגוף, דילפינן מקראי דקדושת הגוף אינה מתחללת ע"י מעילה, אבל כל קדושת דמים יוצאת לחולין ע"י מעילה.

ויסוד זה שיש חלות שם הקדש למצותו מבואר בר"מ פ"א מכית הבחירה הלכה ט"ו שכתב ז"ל: ואבני היכל ועזרה שנפגמו או שנגממו פסולין, ואין להם פדיון או נגזזים, עכ"ל. ואף שאבני היכל לא קדישי אלא קדושת דמים, כיון שנקבעו בכנין המקדש, קדושים הם כבר למצותן, וחלות שם זה מפקיע האפשרות לפדיון. אלא שיש חילוק בין עצי הקדש לאבני מזבח, דכאבני המזבח בעינן שיקבעו בהמקדש בכדי שיחקדשו למצותן, משא"כ בעצי המערכה, שאפילו טרם שהועלו ע"ג המזבח (כפשטות לשון הר"ם) קדושים הם למצותן. [ועיי' כל זה במסורה, תוכרת ז', עמ' ע"א.]

וכן נראה לפרש בהר"ם פ"ו מהל' יסוה"ת הלכה ז', שהוא לאו מיוחד של לא תעשון כן לסותר או מאבד קדשים הקדושים למצותן, ומש"ה פרט הר"ם מן המזבח או מן ההיכל, וכן השורף עצי הקדש.

ונראה, דאף בהלכה ח' האיסור של שריפת כתבי הקודש אינו משום קדושת הכתב, דהרי הר"ם כתב גם פירושיהם וביאוריהן, דהיינו ש"ס, ודבר פשוט הוא שאין להם קדושת כתבי הקודש. [ועיי' חוס' ר"פ כל כתבי, דבזמ"ז

מצילין אף גמרות מפני הדליקה, משום שהתירו כתיבתם מטעם עח לעשות. ומסתימת לשון הר"ם משמע דפליג על התוס', וס"ל דדוקא בקדושת כתבי הקודש ישנו להיתר המיוחד שנוכר שמה. והנה לתוס', פשיטא דליכא קדושת כתבי הקודש להש"ס, וצריך לפרש לתוס', דהמתיר בהצלה היינו חפצא שקדוש למצותו, ומאחר שהותרה כתיבת הגמרא, ולומדים אנו מתוך ספרים אלו, הרי עומדים ספרים אלו למצות לימוד, וכקדושים למצותן הם, ולפיכך הוא שמוחר להצילן לתוס'. וס"ל להר"ם, דאיסור שריפת כתבי הקודש בנוי על איסור של נותן אבן מן המזבח, ועצי הקדש של הלכה ז', ומוכן היטב לפי"ז הסדר שבמב"ם, שהביא איסור שריפת כתבי הקודש לאחר איסור נתיצת אבן מן המזבח, ובאיסור זה של נתיצת אבן מן המזבח רק אסור בעושה דרך השחתה, וכמוש"כ הר"ם, דמזבחותם תתוצון הוא דרך השחתה, ומש"ה אסור מחיקת כתבי הקודש רק בדרך השחתה.

בענין אמירת שם המפורש

בגמ' פסחים נ"ו מבואר, דהא שאומרים בשכמל"ו הוא משום שיעקב אמרו, ע"ש. ואמר בזה הגר"ח זצ"ל, כי עיקר הטעם הוא, מדין ד"כי שם ה' אקרא הכו גודל לאלוקינו", אלא דמה שנקבע לאמרו באמצע הפרשה תיכף ומיד לאחר הפסוק הראשון, זהו משום שיעקב אמרו אחר שמע ישראל, עכ"ד.

ובאמת יש לעיין, מדוע אמר יעקב בשכמל"ו, הרי זה רק דין כשמזכירים השם המיוחד, וכדאיתא במתני' יומא ס"ו.

ונראה דהנה איתא בפסחים (נ' ע"א) עה"פ: "והיה השם למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד", אטו האידינא לאו שמו אחד הוא וכו', אמר ר"ג בר"י, לא כעולם הזה העוה"ב, העוה"ז נכתב ביו"ד ה"י ונקרא בא' ד', אבל לעוה"ב כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י, ונכתב ביו"ד ה"י ע"כ, ובילקוט ואתחנן (רמז תתל"ג), אחר שמביא שבני יעקב אמרו שמע ישראל כתב וז"ל: ד"א, ה' אלוקינו על כל באי העולם בעוה"ז, ה' אחד לעוה"ב, וכן הוא אומר: והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, עכ"ל. וממה שהביא הפסוק והי' ה' וכו', נראה ברור שכיוון להך דפסחים שהבאנו, וביאור ה' אחד הוא כדאיתא בפסחים שם עה"פ "ביום ההוא יהי ה' אחד", והיינו דהכתיבה והקריאה יהיו לאחד, ולעה"ב יקראו ביו"ד ה"י.

וא"כ י"ל, שבני יעקב כשאמרו ה' אחד, אמרו בפי' את השם המפורש, שהרי זה כוונת הדברים דלעולם הבא יהיה השם אחד, והיינו דהשם המפורש יהיה אחד בקריאה ובכתיבה, וכש"נ (דהרי מבואר בהנ"ל, דאף דככל קריאת השם א"ד הכוונה היא לשם א"ד, בק"ש הכוונה היא לשם המפורש), ולכן אמר יעקב בשכמל"ו, כדין השומע את השם המפורש, והבן.

ולעיל שם בילקוט איתא, דאחר שאמרו השבטים שמע ישראל, השתחוה ישראל על ראש המטה, ונחלקו שם למה השתחוה. חכמים אומרים שהודה ושבח שלא יצא ממנו פסול, וחד אמר שעשה ראובן תשובה. ד"א שאמר בשכמל"ו. הרי להדיא, דמה שאמר בשכמל"ו הוא משום ששמע שם המפורש, ובכל שומע את השם המפורש יש גם חובת השתחואה, וכדאיתא במתני' שם כיומא, וא"ש הכל].

והוסיף על זה רבנו ז"ל, דעיין בתרגום ירושלמי ריש פ' ויחי שהביא מהגמ' פסחים הנ"ל, ומתרגם הכשכמל"ו, וז"ל, יהא שמה רבא מכרך לעלמי עלמין, עכ"ל. הרי דיהא שמה רבה הוא התרגום של בשכמל"ו, דהיינו יהא מכורך השם רבה לעולם ועד, ושם כבוד מלכותו הוא שמה רבה, דהיינו השם המפורש. והם הם הדברים שאמרנו, שיעקב נחן השבח להשם המפורש, ועיין בגר"א אור"ח סי' ה', שבכל מקום שאנו מזכירים את השם של אדנות, אין הכוונה לשם מפורש, חוץ מבקר"ש, והוא מה"ט הנ"ל.

תקיעות דמעומד ומיושב

בגמ' ראש השנה (טז.), למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדים, כדי לערכב השטן, ע"כ.

ויש לחקור בתקיעות דמיושב, שהן נתקנו כדי לערכב את השטן, האם יש בהן קיום של ציבור, כמו בתקיעות דמעומד, דפשיטא שיש בהן חובת הציבור לתקוע על סדר הברכות ותפילה בציבור, ולשון הרמב"ם פ"ג משופר ה"ז, שהצבור חייבים לשמוע התקיעות על סדר הברכות וכו', או דהן רק חובת היחיד, כיון שאינם על סדר התפילה. ונפ"מ אם כל אחד ואחד ילך לביתו לתקוע תקיעות דמיושב אם שפיר דמי או לאו, (ודוגמא לזה בשחרית, דדין תפילה בציבור מתחיל בכרכו, אבל פסוקי דמרה אינו מסדר הציבור, וכמבואר ברמב"ם פ"ט מתפילה ה"א).

וז"ל הרמב"ם בהל' שופר פ"ג הל"י, "המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ר"ה בציבור כך הוא, אחר שקוראין בתורה ומחזירין הספר למקומו יושבין כל העם ואחד עומד ומברך ברוך אתה וכו' אקב"ו לשמוע קול שופר, וכל העם עונין אמן, וחוזר ומברך שהחיינו, וכל העם עונין אחריו אמן וכו'.

ומשמע להדיא דהסדר של התקיעות שבציבור מתחיל בתקיעות דמיושב. ויש לדקדק עוד בלשון הרמב"ם שהשמיט מכאן אמירת אשרי שלפני מוסף (עיין הלכות תפילה פ"ט הל' י"ג דאומרים אשרי לפני מוסף), [ועי' טור (סי' תקצ"א) שכתב שאומרים אשרי לפני מוסף גם כר"ה], וצ"ע למה? וגם כתב דמחזירין הספר לפני התקיעות, ודלא כמנהגנו על פי פסק הרמ"א דמחזירין אחרי התקיעות, וצ"ב מאי טעמא? ועוד צ"ב מש"כ הרמב"ם שעונין אמן, דלכאורה פשיטא, ומאי קמ"ל בזה. [ולמשל, הרמב"ם כתב שם, שאומרים קדיש, ולא הזכיר כלום מעניית הקהל אמן, דפשיטא הוא].

והנראה לומר בכיאר הענין, שהציבור דחייבין לקבוע את עצמם כציבור, והתקיעות דמיושב צריכים ציבור, וצריכים לצרפם אל התקיעות דמעומד, והכל הוי קיום של ציבור, ובכדי לקבוע אותם כן, צריכים להסמיכן ולצרפם אל סדר התפילה בלי שום הפסק, ולכן ס"ל שמקודם מחזירין את הספר, ואין אומרים אז אשרי, (צ"ע ברעתו של הרמב"ם אם אומרים אשרי לפני כן, או שאין אומרים אשרי כלל), כדי שלא להפסיק בין תקיעות דמיושב לבין תפילת הציבור עם התקיעות דמעומד, ולפיכך הוא שכתב הרמב"ם דעונין אמן, דעניית אמן לברכת הש"ץ מהוה קיום של ציבור על פי הדין של קרייה וענייה הנלמד מהפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו", ונראה שהאמן שהזכיר הרמב"ם כאן הוא מהדין המיוחד של ציבור, (ואינה מכת הדין הרגיל של עניית אמן אחר כל ברכת המצוה דעלמא).

והנה הרמב"ם כתב בהל' י"א, שזה שתוקע כשהן יושבין הוא שתוקע על סדר הברכות, והמפרשים הסבירו דהוא מכת הדין דמתחיל במצוה אומרים לו גמור, ועל פי דברינו יש להוסיף עוד ולומר שהוא על מנת לצרף התקיעות דמיושב אל התקיעות דמעומד.

ועוד נראה לומר במה שכתב, ואחר מחזירין הספר למקומו וכל העם יושבין, דזהו על מנת להתחיל בסדר הציבור, דבעינן שישבו יחד, דעיין ברמב"ם פ' ט' מהל' תפילה הל' א', וז"ל, "סדר תפילות הציבור כך הוא, בשחר כל העם יושבים" וכו', ובהל' ח' "במנחה אומר ש"צ אשרי וכו' והעם מיושב

וכו". ובהל' ט' בערב כל העם יושבין וכו', ומשמע דר"ל שכל תפילת ציבור פותחת בישיבת כולם ביחד, וזהו כנראה הקובע את כולם כציבור אחד, וזהו שכתב הרמב"ם כאן, שלפני התקיעות דמיושב כל העם יושבין, והיינו בכדי לקבוע אותם כציבור ע"מ לקיים את חובת הציבור של התקיעות, וישיבה בתקיעות דמיושב איננה בגדר היתר, אלא חיוב הוא, ולפי הרמב"ם נראה, דאם תקעו בעמידה, לא יצאו ידי חובת הציבור, ויצטרכו לתקוע עוד הפעם בישיבה.

והנה בהל' י"ב כתב הרמב"ם, וכל הדברים האלו בציבור, אבל היחיד, בין שמע על סדר הברכות, בין שלא שמע על הסדר, בין מעומד בין מיושב יצא, ואין בזה מנהג ע"כ, ונראה דמש"כ דיחיד בין מעומד בין מיושב תרי דינים אית בזה: הא', דהתקיעות דמעומד יכול לשמוע מיושב, וב', שהתקיעות דמיושב יכול לשומען בעמידה, דבזה ששומע ביחיד אין דין ישיבה בכלל, שהוא רק בכדי לקבוע את הקיום של הציבור, וכמשנת"ב.

בענין מצות וידוי ביוה"ב

הרמב"ם פ"א מהל' תשובה הל' א' כתב: "כיצד מתודין אומר אנא ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי וכושתי כמעשי לעולם איני חוזר לדבר זה".

ועיין בפרק ב' הל' ח' לגבי וידוי ביום כיפור שכתב "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו והוא עיקר הוידוי".

וצ"ע דבפרק ב' לא הזכיר כלום מענין של בושה וכלימה וכו' שכתב בפרק א' דהם חלקים של החרטה על החטא.

והנראה בזה דבפרק ב' איירי הרמב"ם בוידוי של יום כיפור כמבואר שם בדבריו, וסובר הרמב"ם דוידוי של יום כיפור הוא חיוב בפני עצמו, ומיוחד ליום כיפור, ואין זה הדין של וידוי של תשובה הנאמר כחלק וגמר ממצות תשובה, וכן מוכרח ממה שכתב בהל' ז' דחייבים להתוודות בכל התפילות של יום כיפור, והרמב"ן בסוף יומא כתב דהיינו משום שמא נכשל ועשה איזה חטא בין התפילות, אבל ברמב"ם מבואר דהוא מעיקר ומעצם חובת וידוי של

יום כיפור כמבואר בלשונו שם. ומבואר מזה שיש חיוב מיוחד של יודוי ביום כיפור. וכן משמע גם כן ממה שהעתיק לשון הברייתא בהלכה ח' "עבירות שהתורה עליהם ביה"כ זה חוזר ומתודה עליהן ביום כיפורים אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו", ע"כ.

ופשוט דאם עשה תשובה והתודה באמצע השנה שחייב להתודות ביום כיפור. והיינו משום שאין זה יודוי של תשובה גרידא אלא חלות חיוב בפ"ע של יום כיפור. וגם אם כבר התודה באמצע השנה עדיין לא קיים חובה המיוחדת של יודוי של יום כיפור.

וכן מפורש ברמב"ם דיש חיוב מיוחד להתודות ולעשות תשובה ביום הכפורים, שהרמב"ם כתב בפ"ב מהל' תשובה ה"ז, וז"ל, יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכיפורים, עכ"ל.

וא"כ יש ליישב הסתירה ברמב"ם, דבפרק ב' יש לומר דאיירי שכבר עשה תשובה ואמר הוידוי לפי כל הסדר המבואר בפרק א', רק ביום כיפור חייב בד"ן יודוי מיוחד, ויודוי זה לא צריך כל הפרטים וסגי בנוסח "אבל אנחנו חטאנו".

ועל פי זה מיושב גם סחירת דברי הרמב"ם ביחס ליודוי על הקרבן, דבפרק א' כתב וכן בעלי חטאות ואשמות וכו' אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וכו', ומשמע ככל סדר הוידוי המבואר בריש פרק א', אבל בפרק ג' ממעשה הקרבנות כתב "כיצד מתודה (על הקרבן) אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתו", ע"כ.

ולא נזכר כלום מענין החרטה, אלא נראה כנ"ל דיש הלכה שצריך תשובה וכזה לא צריך בשעת עצם המכפר, ואח"כ בשעת הכפרה יש חובה בפ"ע של יודוי בשעת המכפר ומתודה על הקרבן, ולזה לא צריך חרטה בשעת מעשה, וסגי בוידוי של חטאתי עויתי וכו'. וכיון שצריך יודוי בשעת המכפר א"כ צריך להתודות בכל התפילות שהרי כל דגע של יום הכיפורים מכפר וכזה שמתודה בתפילה בכל זמני היום חשיב שמתודה כל היום.

ועוד יש לחרץ דברי הרמב"ם באופן אחר, דהנה כתב בהל' ח' "ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים וכו'". ופירושו נראה על פי מש"כ בהל' א'

"כשיעשה תשובה וישוב מחטאו". ונראה דתרי מילי נינהו דישוב מחטאו פירושו שיפסיק לחטאו, ויעשה תשובה פירושו על פי כל הסדר ויודוי המבואר. ונראה דמה שכתב "מכפר לשבים" היינו שהפסיק לחטאו אבל לא בעינן כלל שיעשה תשובה לכפרת יום כיפור. והרי נחלקו רבי ורבנן, דלפי רבי יום כיפור מכפר בלי שום תשובה כלל, וא"כ יש לומר דגם לרבנן לא בעינן תשובה בשלימותה וסגי בזה ששב מחטאו, דגופו של היום הוא המכפר ויש רק תנאי שהפסיק לחטאו אבל לא צריך כלל תשובה בתורת מכפר וא"כ לא צריך כל סדר הוידוי וסגי בנוסח "אבל אנחנו חטאנו" דביום כיפור עיצומו של היום הוא המכפר לכו"ע. והמלבי"ם ביאר המלים "ביום הזה יכפר עליכם", לא כמובן של "ביום" בזמן של יום זה, אלא ביום זה על ידי יום זה, דיום זה הוא גוף המכפר.

ולשון זה של הרמב"ם "מכפר לשבים" היה אפשר לפרש באופן אחר, דבשביל כפרת יום כיפור על חטא מסויים לא סגי לעשות תשובה על אותו החטא. אבל הגביר צריך להיות "שב" דהיינו בעל תשובה, וכזה שונה דין של תשובה ביום כיפור מבכל השנה, דכל השנה תשובה מכפרת אם עשה תשובה על אותו החטא, ואפילו אם יש עבירות שלא עשה תשובה עליהן. אבל ביום כיפור צריך להיות בעל תשובה מכל העבירות על מנת להכפר, והיינו ל"שבים".

ונראה דזה מבוסס על הפסוק "תטהרו", שצריך שהגביר יטהר עצמו מכל חטאיו ואין טהרה לחצאין.

ועוד יש לפרש מש"כ הרמב"ם "יום הכיפורים מכפר לשבים", דאינו כמו בקרבנות, דעצם החפצא של חטאת הוי מכפר בפני עצמו, רק יש תנאי של יודוי ותשובה. אבל נראה דלרבנן דיום כיפור צריך תשובה אינו כן, וביום כיפור רק עצם התשובה מכפרת, אבל יום כיפור הוא זמן דאלים בו כחו של תשובה, ועת מסוגל לתשובה הוא.

ופירוש השם יום כיפור הוא יום שעושים בו דבר שמכפר וכמו שפירושו של יום תרועה, היינו יום שעושים תרועה. וכזה א"ש דבתורה נקרא יום כיפורים ואילו אנו אומרים יום כיפור בלשון יחיד, דבזמן בית המקדש יש כמה דברים שעושים לכפרה, תשובה, שעיר, וכל עבודת היום, אבל בזמן הזה יש רק תשובה וכמש"כ הרמב"ם בהל' ג' "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה".

ועיין בשבועות דף י"ג בתוס' ד"ה דעבוד סמוך לשקיעת החמה. שמביא בשם התוספתא דסוף היום מכפר. ומקשים התוס' דבגמרא שם משמע דכל רגע ורגע מכפר. דאיתא שם אליבא דרבי היאך משכחת לה כרת באכילת יום כיפור הרי היום מכפר בלי תשובה ומוקמינן דאכל אומצא וחנקיה (דמת מיד אחר שאכל ולא עבר אפילו רגע אחת של יום כיפור) ותיצו התוס' דדברי הגמ' לאו דוקא ואפילו אם אכל ומת בו ביום יש כרת לפי רבי דסוף היום מכפר.

ולולי דבריהם על פי הגמ' היה נראה דהתוספתא קאי לרבנן. ולרבנן דוקא סוף היום מכפר שצריך לעשות תשובה כל היום כי עצם המכפר היינו החשובה, וכמש"כ הרמב"ם שצריך וידוי בכל התפילות דבעינן תשובה של כל היום. אבל לרבי דעל כרחך החפצא של היום הוא המכפר אם כן כל רגע ורגע הוי חפצא של יום כיפור ומכפר.

הערות בלשון הרמב"ם הלכות תשובה

(א) פ' א' ה' א' "וכל המרבה להתוודות ומאריך בענין זה הרי זה משוכח". מוכח מלשון זה דחוץ מאשר תורת המכפר שיש בתשובה. יש בה גם תורת מצוה וחיוב. אפילו כשכבר נתכפר. דהרי כאן כבר התוודה ונתכפר. ומ"מ עדיין יש קיום בפ"ע להתוודות עוד פעם. ומצוה יש בזה. וא"א לומר דעדיין לא נתכפר לגמרי. דא"כ אין זה ענין של "הרי זה משוכח". אלא חובה ממש. ועל כרחך שהוא מצוה וקיום בפני עצמו.

(ב) פרק ב' ה' ג' "כל המתודה בדברים ולא גמר כלבו לעזוב. הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו. שאין הטבילה מועלת עד שישליך השרץ".

וצ"ע הרמיון כאן. דאם לא עזב החטא אין כאן חפצא של תשובה כלל. והוא כמו שרץ בידו בלי טבילה. ולמה כתב הרמב"ם דזה כאילו טבל? ונראה דמיירי בכה"ג שבאמת כבר עזב את החטא. ולכן דומה לטובל. אלא שלא "גמר בלבו". והיינו שלא הגיע להחלטה גמורה דבשום אופן שבעולם לא יחזור לזה החטא. וכמש"כ בהל' ב'. "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". וכיון שעזב את החטא ולא הגיע למדרגה זו. ולפיכך הוא דחשיב כטובל ושרץ בידו.

(ג) פ' ב' ה' ד'. "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה'". יש חיוב מיוחד של תפילה לבעל התשובה. והסוג המיוחד של תפילה זו. הוא הסליחות. ותפילה זו נקראת "צעקה". ולא תפילה בעלמא. ולכן נהגו לומר הסליחות בקול רם. דוהו חלק מקיום "הצעקה" של בעל התשובה.

(ד) פ"ב. ה' ד'. "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בככי ובתחנונים. ועושה צדקה כפי כחו וכו'".

צ"ע עד מתי חובה זו. האם הוא כל ימי חייו. ויותר נראה שחיוב זה הוא עד ששיג כפרתו על פי הכללים של ד' חילוקי כפרה. וצ"ע.

(ה) פרק ב' ה' ד'. "ומשנה שמו. כלומר. אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים וכו'".

יש כאן חידוש. שתשובה הופכת את הגברא לאדם חדש. ועיין בדרכי משה בשם המהר"ל (או"ח סי' תר"ו). דטבילת ערב יום כיפור הוא כעין הטבילה של גר שנתגייר (שהוא כקטן שנולד). ועיין באו"ח (סי' קכ"ח) שנחלקו הפוסקים בכהן שהרג את הנפש דפסול לנשיאת כפים דכתיב "ידיכם דמים מלאו". וכן ככהן שעבד ע"ז דפסול לנ"כ. ונחלקו שמה הפוסקים מה הדין אם עשה תשובה. והדעה האוסרת ס"ל דאפילו עשה תשובה הרי "ידיכם דמים מלאו" אם רצח. ואם עבד ע"ז. הוי ככלים שנשתמשו לע"ז. והדיעה המתירה יש לפרש דהוא משום דחשיב כאיש חדש. ופנים חדשות באו לכאן. ובמדרש רבה. על דרך הדרש איתא. "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" זה יום הכיפורים. והביאור דחשיב ככרייה חדשה.

(ו) פרק ב' ה' ז'. "ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל. שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה".

ומשמע דחשיב שעשה תשובה ביום כיפור ושייך לכפרת היום. וזה צ"ב. ורש"י בסוגיא פירש שמא ישחכר.

וצ"ע על הבנת הרמב"ם. הרי אם יחנק בסעודה נמצא שכיוה"כ עצמו הוא כבר מת ואין לו שום חיובים מחמת יום הכיפורים. דהרי כיון שמת נעשה חפשי מן המצות. ומהו המחייב של וידוי זה. וחזינן מזה חידוש. שבערב יום הכיפורים כבר חלים אז החיובים של יום הכיפורים. ושייך לכפרתו. ונראה שזה

על פי דרשת חז"ל, שכל האוכל ושותה כערב יום הכיפורים כאילו התענה תשיעי ועשירי. וחזינן מזה, שערב יום הכיפורים יש לו כבר שייכות ליום הכיפורים ולקיומו של יום הכיפורים. ומשמע מהרמב"ם שהוא חיוב גמור, וכך הוא מצותו של וידוי יום הכיפורים, ולא רק שהיא עצה טובה בעלמא. ונראה דמחמת חיוב, ביום הזה תטהרו, חייב לסלק כל חשש של אברון כפרתו, ולדאוג שתהיה לו כפרה, וזהו חיוב ממש לחוש שמא ימות לפני יום הכיפורים, ולפיכך חייב הוא להתודות בערב היום.

(ז) פרק ב' הלכה ז', "והיכן מתודה, יחיד אחר תפלתו, ושליח ציבור כאמצע תפלתו" וכ"י.

הטעם כזה כבר פירשו הגאונים (עיין ארצ' הגאונים ליומא פז: ועיין בגר"א באמרי נועם לברכות דף ג'): דוידוי צריך להיות בתוך התפילה, ושונה היא חלות תפילה ביחיד משל הש"ץ, דהיחיד נחשב כאמצע תפלתו כל זמן שלא עקר את רגליו, (וזה נלמד מאברהם אבינו דכתיב, "ואברהם עודנו עומד לפני ה'"), אבל השליח ציבור אחר שגמר הברכות של שמונה עשרה פקע שליחותו מהציבור ונגמרה תפלתו, ומטעם זה הש"ץ אינו צריך לפסוע ג' פסיעות לאחוריו אחר תפלתו, ובגלל זה חייב הש"ץ להתודות כאמצע תפלתו שיחשב הוידוי בשעת תפילה.

וצ"ע למה וידוי צריך להיות דוקא בתוך התפילה? ועיין ברמב"ם פ"א הל' א' מהל' תשובה, וז"ל, "חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא". חזינן דוידוי צריך להיות לפני ד', וזהו בשעת תפילה. ונראה דאם שכח לומר וידוי וכבר עקר את רגליו, יתחייב לחזור ולהתפלל ביום הכיפורים ככדי לצאת ידי חובת הוידוי, שהרי חייב הוא להתודות ככל תפילה, וכמו שכתב הרמב"ם "ומצות וידוי יה"כ שיחחיל מערב היום וכו' חוזר ומתודה כלילי יה"כ ערבית וחוזר ומתודה שחרית וכו'".

בענין סעודה המפסקת

עיין באו"ח סי' תקנ"ב סעיף י', דמבואר דאם חל ט' באב באחד בשבת או שחל בשבת ונחדה ליום א', אוכל בסעודה המפסקת אפילו כסעודת שלמה בשעתו. ועיי"ש במג"א דכתב שלא ישב עם חברים באותה סעודה. וכבכור שור

נחלק על זה משום דחשיב אבילות כפרהסיא אם רגיל בכל שבת לאכול עם חברים.

ועיין בתענית דף כט: ברש"י ד"ה וכן ערב ט' באב שחל בשבת וז"ל: "אינו מפסיק סעודתו", עכ"ל. וכתב הבאר היטב (סי' תקנ"ב סק"י) בכונתו דאינו אוכל סעודה המפסקת. וכיאר דבריו שאין חלות סעודה המפסקת על סעודה זו כלל. וא"כ לולי דברי האחרונים הנ"ל היה נראה דאין צריך לדון על כל פרט ופרט אם מותר או אסור דכיון שאין חלות סעודה המפסקת על סעודה זו א"כ אין לה שום דינים ואיסורים מיוחדים. אבל יש לעיין מה הביאר בדברי רש"י כזה למה לא חשיבא סעודה המפסקת.

ועיין בריש סי' תקנ"א שסובר הרמ"א דאסור ללבוש בגדי שבת בשבת חזון. ובגר"א שם התיר מכל שכן, דאם שבת דוחה ט' באב עצמו כ"ש שדוחה האיסור ללבוש בגדי שבת.

ונראה ליישב דברי הרמ"א דשבת דוחה דיני התענית של ט' באב לגמרי, אבל אינו דוחה איסורי האבילות. ואף שאין שום דיני תענית בשבת מ"מ דברים שבצנעה נוהגין וכן ס"ל להרמ"א דדין איסור כגדי שבת גם הוא מטעם אבילות נגעו בו ואסור.

ועיין ברמב"ם הל' תעניות לגבי תענית ציבור על פסיקת הגשמים כפ"ג הל' ג', שכתב: "ובשלוש אלה אוכלין ושותין מבעוד יום כמו שעושין בצום כיפור". וצ"ע מהו הדמיון ליום כיפור ששם בערב יום כיפור יש "מצות" אכילה. אבל בתענית ציבור זה רק היתר בעלמא.

ונראה מוכרח דסעודה המפסקת היא הלכה כהל' תענית. וביום כיפור ובתענית ציבור יש הלכה של אוכלים סעודה המפסיקה שלאחריה מתחילה התענית. ודין זה איתא ביום כיפור ובתענית ציבור ובט' באב, והוא דין מדיני התענית.

וזהו שכתב רש"י דאם חל ערב ט' באב בשבת אין הלכה זו, דדיני התענית נדחין לגמרי בשבת, דיום השבת מופקעת היא מחלות דיני התענית. ובסעודה המפסקת של ט' באב יש דינים מיוחדים ואיסורים ששייכים ליום של ט' באב משום דכבר מצורף סעודה זו לתענית כיון שהיא הלכה וקיום מצד דיני התענית. אבל בשבת איסורים אלו אינם נוהגים כיון שאין הלכה של סעודה המפסקת.

ונראה דדין זה לעשות סעודה המפסקת מצד דין התענית היא משום שיהיה היכר לתחילת התענית. דבדין תענית נאמרה הלכה מסויימת להפסיק מלאכול ואם אינו אוכל מקודם לא חשיב זה הפסקה מאכילה.

בענין וידוי של ערב יום כיפור

ברמב"ם הל' תשובה פ"ב הל' ז', "מצות וידוי יום הכיפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה".

והנה פשוט בזה הוא, דדין הוידוי של ערב יום כיפור נאמר כתפילה האחרונה, הסמוכה לסעודה המפסקת ואינה הלכה דוקא במנחה. ולכן אם שכח בערב יום כיפור להתפלל שחרית ומתפלל שתי תפילות בשעת מנחה, חייב להתודות דוקא כתפילת התשלומין שהיא התפילה השניה, ולא במנחה, שהרי תפילת התשלומין היא התפילה, הקרובה לסעודה המפסקת. ולא הזכיר הרמב"ם מנחה כלל.

ולשון המחבר בריש סימן תר"ז (או"ח) הוא "צריך להתודות במנחה קודם סעודה המפסקת". וצ"ע אם נקט מנחה דוקא או דאורחא דמילתא נקט. ומיהו נראה ברור דאם שכח להתפלל מנחה לפני סעודה המפסקת, והתפלל מנחה אח"כ אינו מתודה. וכלשון המחבר, "מנחה קודם סעודה המפסקת". שכל סיבת הוידוי היא משום שמא יחנק ואם לא יאכל יותר כבר אין חשש לכך.

תרגום בעת קריאת התורה

רמב"ם הל' תפילה פרק י"ב הל' י"א, "ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה". ועיי"ש בכס"מ שמציין המקור לדברי הרמב"ם מהירושלמי מוכא ברי"ף למסכת מגילה (דף יד. בדפי הרי"ף). ועיי"ש בר"ן שפירש שאסור לקרוא התרגום מתוך הכתב מצד האיסור המבואר במס' גיטין (דף ס.) דבכרים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. וסיים שם הר"ן, דהאידינא איסור זה אינו נוהג מחמת השכחה, עת לעשות לה' הפרו תורתך.

וצ"ע א"כ למה הביא הרמב"ם דין זה אם כבר אינו נוהג בזה"ז? ויותר מזה הרי הרמב"ם השמיט כל עיקר הך דינא דבכרים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, המבואר בגיטין דף ס., ועל כרחך היינו טעמא שהשמיטו משום שאינו נוהג בזה"ז משום "עת לעשות לה'". וא"כ למה הביא דין זה כאן אצל קריאת התורה?

והנראה בזה דהרמב"ם חולק על הר"ן כפירושא דהך דינא, והוא מפרש דהוא דין מסויים בתרגום בשעת קריאת התורה, שהוא קיום וחלק מעצם התקנה של קריאת התורה בכרים. ונוהג גם האידינא, ולפיכך הביא דין זה להלכה.

ובאמת כן מוכרח ומבואר בירושלמי, שהתרגום הוא חלק מעצם תקנת קריאת התורה, דקשקיל וטרי אם התרגום מעכב בקריאת התורה. ועל כן יש לומר דהדין של בעל פה בעל פה ובכתב בכתב הוא גם כן מישך שייכא לתקנה זו, דהתרגום יאמר בעל פה, ומשום דבקריאת התורה יש הלכה מסויימת שתהא כנחיתתה. וזה מבואר שם בירושלמי דאיתא שם: "תזא בר אינש דקאי ומתרגם סמוך לעמודא. א"ל אסור לך, כשם שנתנה תורה באימה, כך אנו צריכים לנהוג בה אימה. ע"י סרסור וכו' תרגומא מגו ספרא, אמר ליה אסור, דברים שנאמרו בעל פה" ע"כ. ופשיטא דהני דינים, באימה וע"י סרסור נוהגים דוקא בתקנת קריאת התורה בכרים, והוא הדין דאסור לקרוא התרגום מתוך הספר, דהוא מעצם צורת קריאת התורה בכרים שתהא כנחיתתה. והתרגום ניתן בסני בעל פה על ידי משה רבינו, אלא דשכחו ואונקלוס חזר ויסדו, כמבואר במגילה דף ג' (ועיי"ן רש"י קידושין מ"ט, ד"ה הרי זה מחרף) ובה לא שייך כלל שום היתרים של "עת לעשות לה'". דהיתר זה רק שייך לדין הכללי של הגמרא בגיטין, אבל אינו יוצר היתרים בצורת קריאת התורה. ועיי"ן ברמב"ם שם בהל' ה' דאסור לקרוא שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת. וזה נראה פשוט דזוהי הצורה של קריאת התורה שיהיה מתוך הספר, והוא הדין להיפך שהתרגום יהיה על פה דוקא, וכמו שמבואר בירושלמי הנ"ל: "דברים שנאמרו בפה בכתב בכתב". הרי דשני דינים הללו בחדא מחתא נינהו.

בענין תרגום

מגילה דף ג', "תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע. תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכיי", ע"כ. והיינו דתרגום של תורה נמסר ע"י חכמים, ושל נביאים על ידי נביאים.

ונראה הביאור בזה, דתרגום של תורה הוא בעניני הלכות, ותורה שבעל פה, וא"א אלא לקבל זאת מחכמי התורה ולא ע"י נביאים, דלא כשמים היא, ואין נביא רשאי לחדש בה דבר. משא"כ תרגום של נביאים, אינו בגדר הלכה, אלא דבא לפרש דברים סתומים, כמפורש בהמשך הסוגיא שם: "מפרשא מלתא דנביאי, איכא מילי דמפרשן ואיכא מילי דמסתמן - אלמלא תרגומא לא ידענא מאי קאמר". וזה אפשר על ידי נביאים (ואולי רק על ידם).

ונראה להוסיף עוד, דר' אליעזר שמותי ומתלמידי כ"ש, ור' יהושע הי' מתלמידי כ"ה, ותרגומו של אונקלוס נעשה עפ"י שניהם יחד להורות שזאת המסורה של תרגום אונקלוס נעשה מכל חכמי ישראל.

בענין עמידה בקריאת התורה

ר"ם פ"ב מהל' תפילה הל' י"א כתב, וז"ל: ואין התורגמן נשען לא לעמוד ולא לקורה אלא עומד באימה וכיראה עכ"ל, ועיין בכסף משנה דהוקשה לו למה השמיט הרמב"ם דין דעמידה של הקורא וז"ל וכתבו בהגהות בשם הרמ"ך דכל שכן שהקורא אסור לישען בשעת קריאה"ת עכ"ל, ובאמת הרמב"ם מביא פסק זה מהירושלמי וגם שם איתא דין דעמידה רק על המתרגם. ונ"ל דשיטת הירושלמי והרמב"ם דדין עמידה נלמד ממתן תורה, ועיין ברי"ף מסכתא מגילה דף י"ד, רב שמואל בר יצחק על לבי כנישתא חזא בר איגש דקאי ומתרגם סמוך לעמוד א"ל אסור לך, כשם שניתנה תורה באימה כך אנו צריכים לנהוג בה באימה עכ"ל הירושלמי, וכן הרמב"ם כתב דעומד באימה וביראה, דמהירושלמי מבואר דיסוד קריאת התורה הוא שיש בו דין כנתינתו, והנה הדין דבאימה ויראה שייך רק על המקבל את התורה, דהקורא הוא במקום ה' כמו שאיתא בירושלמי שם תורה ניתנה ע"י סרסור ולא שייך אצלו אימה ויראה, וס"ל להירושלמי דהמתרגם הוא המקבל את התורה והוא השליח של הציבור ועליו נאמר הדין של עומד באימה שהוא שליח הציבור, וכן משה רבינו שקבל תורה מסיני היה חייב בעמידה, עיין במס' מגילה דף כ"א. וזהו דין מיוחד בקבלת התורה שאינו נוהג ממגילה שאין דין של באימה נוהג שם והא דהקורא צריך לעמוד בקריאה"ת זהו רק מדין כבוד הציבור כמו שמצינו במגילה. ועיין ברמב"ם פ"ג מהל' חגיגה הל' ו', וז"ל, ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הקל, עכ"ל הרמב"ם, דהמלך הוא הקורא והקורא הוא במקום נותן התורה כביכול ולא

שייך גביה דין עמידה מצד דין דבאימה, ורק דחייב לעמוד מדין כבוד הציבור וכמו גבי מגילה, ונ"מ לענין אי מותר לסמוך על העמוד.

הנה נחלקו הראשונים אם הציבור עומדים בעת שקורין בתורה. ועיין בשו"ע או"ח סי' קמ"ו סעי' ד', דהמחבר פסק דא"צ לעמוד בעת שקורין בתורה, והרמ"א כתב דיש מחמירין וכן עשה המהר"ם מרוטנברג. והנה לכאורה תלוי מי הם הנחשבים למקבלים את התורה, שלגבם נאמר הדין של קבלה באימה ויראה, דאי המקבל הוא דוקא המתורגמן א"כ אין לצבור דין מיוחד של מקבלים התורה וממילא אינם חייבין לעמוד, אבל אי הקהל ג"כ נחשבים להמקבלים את התורה בשעת קריאה אז הם חייבין לעמוד.

והנהגה בתשובת הרמב"ם כתב דהקהל יושבים בעת קריאת התורה, אבל אין זה ראייה לדין, דהרמב"ם חולק על המהר"ם מרוטנברג, שהרי להרמב"ם היה מתורגמן בעת קריאה"ת, וממילא יש לומר שהקהל אינם המקבלים התורה ורק המתורגמן נחשב להמקבל, אבל לדין דאין לנו מתורגמן י"ל שהקהל הם המקבלים, ולכן יש מקום לומר שאף הרמב"ם היה מודה שהקהל בעמידה.

בענין אין מפסיקים בקללות

רמב"ם הלכות תפילה פרק י"ג הל' ה' ז': "כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשת האזינו קורא הראשון עד זכור ימות עולם וכו'. ולמה פוסקין בה בענינות אלו, מפני שהוא תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה". ובהלכה ו' כתב הדין שאפשר לקרות את שמונת הפסוקים שבסוף התורה אף בפחות מעשרה. ושם בהלכה ז' כתב, "קללות שכתורת כהנים אין מפסיקין בהן אלא אחד קורא אותן, מתחיל בפסוק של לפנייהם ומסיים בפסוק של אחריהם. וקללות שבמשנה תורה אם רצה לפסוק בהן פוסק, וכבר נהגו העם שלא לפסוק בהן, אלא אחד קורא אותן".

(א) הרמ"א כתב ההלכה הראשונה של הרמב"ם בסוף סימן קל"ח באו"ח, וז"ל: "ויכוין שיתחיל תמיד לקרוא בדבר טוב ויסיים בדבר טוב, ע"ל סי' תכ"ח". דהיינו, שצירף אהדדי שתי הלכות אלו, הא דאין מפסיקים בתוכחה והא דתמיד יש לפתוח ולסיים בדבר טוב. אכן מסדר לשון הרמב"ם אינו נראה כן כלל, מדהפסיק בין שתי ההלכות הללו בדין אחר של שמונה פסוקים.

ומשמע דאין לשני דינים אלו שייכות אחד לחבירו. וגם דלגבי ההלכה של קללות כתב דבמשנה תורה מותר להפסיק, ובהלכה ה' כתב טעם מיוחד למה פוסקים בפרשת האזינו במקומות מסויימים, אע"פ שהוא בספר דברים. חזינן דדינא דדבר טוב נוהג גם במשנה תורה. ודברי הרמ"א צ"ע, דכרוך הוא שיש כאן שתי הלכות מיוחדות (ועיין בירושלמי מגילה פ' ג' הלכה ז'. הערת המעתיק).

ונראה בביאור שתי הלכות הללו, דהדין להתחיל ולסיים בדבר טוב הוא הלכה של כה"ת כולה, ולא רק בפרשיות של תורה, עיין ברמ"א סי' תקנ"ט סעיף ה', דנוהגין לומר נחמה אחר הקינות. ושם בביאור הגר"א ציין לריש פ' ה' דברכות. ונראה דכוונתו למה דאיתא שם (דף לא.) "אין עומדים להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה. וכן לא יפטר מחבירו אלא מתוך שמחה של מצוה (על פי הגהות הגר"א שם), שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותחנומין וכו'". וחזינן דזהו הלכה בתפילה, ובנפטר מחבירו, ובנביאים, והיינו דהלכה זו שייכת לכה"ת כולה, להתחיל ולסיים בדבר שמח וטוב. וזהו מה שפסק הרמב"ם בהל' ה'.

אבל הדין של הלכה ז' היא הלכה אחרת, שנאמרה רק בפרשיות התורה של קללה שהם דבר ה'. כדילפינן זאת מקרא במגילה (דף לא.): "מוסר ה' בני אל תמאס", וע"ש ברש"י, וז"ל, "המפסיק בהן מראה עצמו שקשה לו לקרות. ובמס' סופרים יליף לה מסיפא דקרא ואל תקרן בתוכחתו, אל תעשו קוצים קוצים, פסקים פסקים, לשון קציצה", ע"כ. והלכה זו היא רק בדבר ה' ממש, והיינו פרשיות התורה, כדחזינן דאפילו משנה תורה דבלשון יחיד אמורות (וע"ש ברש"י דכפ' בחוקתי כתיב ונתתי והפקדתי - שהקב"ה מדבר, ובמשנה תורה כתיב ידבק ה' בך, וכאילו משה מדבר).

ונראה עוד די"ל דהלכה זו היא לעיכובא, ויצטרכו לקרוא עוד פעם אם הפסיקו. משא"כ ההלכה של להתחיל בדבר טוב, דאינו לעיכובא כלל. ומש"כ הרמב"ם דבמשנה תורה נהגו העם שלא לפסוק, היינו שנהגו שיהיה לעיכובא, ושיקראו פעם נוספת. דאל"כ, תיפוק ליה מצד ההלכה של להתחיל ולסיים בדבר טוב, דזה איתא גם במשנה תורה חוץ מפרשת האזינו, וכמבואר לעיל בהלכה ה', והגר"מ זצ"ל הסכים שזה מסתבר.

כ) והנה רש"י שם במגילה (דף לא.): כתב הטעם דאין פוסקים בקללות לפי שמראה עצמו שקשה לו לקרות, או משום שלא יעשו קוצים קוצים.

ונראה שיש נפקא מינה לדינא בין שני הטעמים כגון אם מראה בעצמו שקשה לו באופן אחר, וכגון שקורא במהירות יותר משאר הקריאה, ולפי הטעם הראשון אסור, ולפי הטעם השני מותר.

הגר"מ זצ"ל היה מקפיד מאד על בעלי הקריאה שלא יקראו את הקללות במהירות מטעם זה. ואיתא כסוגיא "לוי בר בוטי היה קרי וקא מגמגם קמיה דרב הונא בארורי. אמר ליה אכנפשך, לא שנו אלא קללות של תורת כהנים, אבל שבמשנה תורה פוסק". וכתב רש"י "קרא אותם במרוצה ובקושי". ועל זה אמר לו רב הונא "אם רצונך להפסיק פסוק, הואיל ואתה קץ בקריאתן" (לשון רש"י), כיון דאיירי במשנה תורה ומותר להפסיק. ומצד אחד רואים כהגר"מ זצ"ל, דמי שקורא במהירות מראה שקשה לו, וצריך להיות אסור לפי טעם הראשון שברש"י. אבל מצד השני רואים שרב לוי בר בוטי נקט שאסור לפסוק במשנה תורה, ואעפ"כ קרא במהירות וסבר שזה מותר, וזה להדיא שלא דכרי הגר"מ זצ"ל. ואולי צ"ל שרב לוי בר בוטי ס"ל כהטעם של "שלא תעשנו קוצים קוצים", וא"כ רק להפסיק אסור. אבל אנחנו חוששים גם לדעת שאר האמוראים, ולדעתם כתב רש"י הטעם הראשון, ולטעם זה אסור לקרוא במהירות, ולזה חשש הגר"מ זצ"ל.

ג) ומה דמותר לפסוק בקללות של משנה תורה מבואר כגמרא, "הללו בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן".

וע"ש ברש"י כתוב "יככה ה', ידבק ה' בך, משה אמרן מאליו, אם תעברו על מצוותיו הוא יפקיד עליכם" ע"כ. וכוונת הדברים צ"ע, דפשיטא דהכל מפי הגבורה, ומקרא מלא דבר הכתוב, אלה דברי הברית אשר צוה ה' וגו' (דברים כ"ח ט'). ועיין ברמב"ם הל' ח', אע"פ שהכל תורה ומשה מפי הגבורה אמרם, ע"כ, וקאי שם על סוף ספר דברים. ועיין בספר אוהל יעקב בהקדמה מה שמביא בענין זה בשם הגר"א.

ועיין ביבמות (דף ד.) כהגהות הרב בצלאל רנשבורג בשם הראב"ן, "דדוקא במשנה תורה דריש (סמוכין) ולא ככל התורה משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר. אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להדרש", ע"כ. וצ"ע דלכאורה פשיטא דגם סדר הפרשיות מפי הגבורה.

והנה בפרשת שופטים אצל ספר תורה של מלך נאמר (ד' י"ח) "משנה התורה הזאת וגו'", ובתרגום אונקלוס "פתשגן דאורייתא הדא". ונראה דאונקלוס מפרש "משנה" מלשון שנון, וכמו בפסוק (אסתר ח' י"ג) "פתשגן הכתב להנתן דת" דפתשגן היינו לבאר ולפרש בארוכה טפי דבר שבקיצור, וכמש"כ שם רש"י על הפסוק - פתשגן - אגרת מפורש. ולאונקלוס מצות המלך לכתוב ביאור התורה - והיינו ספר דברים (עיין בביאור רב ירוחם פישל פעולא על ספהמ"צ לרס"ג פרשה י' ופרשה ס' שמביא דעות אם המלך כותב בספרו כל התורה או רק בספר דברים), דזהו ביאור התורה כדכתיב "הואיל משה באר את התורה הזאת וגו'" (דברים א' ה').

ועיין שם במגילה (לא): בדברי הר"ח שכתב משה מפי עצמו אמרן להכתב. ונראה הביאור בדבריו דמעיקרא ניתנה התורה של ספר דברים בתורת תורה שבעל פה ואח"כ ניתנה להכתב. אבל פשיטא דהכל מפי הגבורה, והיינו דכיון דספר דברים הוא ביאור התורה, שייכים דברי התורה שבו לתורה שבעל פה ג"כ, ועל תורה שבעל פה משה הוא בעל דבר. וזוהי הכוונה משה מפי עצמו - דהמסירה של דברים אלה הוא מפי משה. משא"כ שאר התורה שבכתב חשוב מפי הגבורה. דעל תורה שבכתב משה רבינו אינו הבעלים כלל.

וא"כ יש לומר דזוהי הכוונה שמוחר להפסיק בקללות של ספר דברים, דבתורה שבעל פה שעיקרו הכנת הענין לא שייך איסור פסיקה. דלפעמים חייבים להפסיק על מנת להבין, וניתנה היא התורה שבעל פה להפסיק. אבל בשאר התורה, דמהותה תורה שבכתב, ויש קיום בקריאתה, גם ללא הבנה, שם שייך דינא דאיסור הפסקה. וזוהי ג"כ כוונת הראב"ן, דסמוכין אינו מהמדות שתורה שבכתב נדרשת בהן, אבל הוא שייך לביאור והכנת הענין. וזה שייך אך ורק במשנה תורה שניתנה מעיקרא כתורה שבעל פה, ודבר אחד מבאר מה שסמוך לו.

בענין הברכות בקריאת התורה

ברמב"ם הל' תפילה פ"ב הל' ה', וז"ל, כל אחד ואחד מן הקורין פותח ס"ת... ואח"כ אומר ברכו את ה' המבורך וכל העם עונין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, וחוזר ומברך בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נתן התורה וכל העם עונין אמן. ואח"כ קורא עד שישלים לקרות

וגולל הספר ומברך בא"י נתן התורה, עכ"ל. והנה הרמב"ם דייק לכתוב שהעם עונין אמן בכרכה שלפניה אבל בכרכה שלאחריה השמיט שהעם עונין אמן. וצ"ע.

והנה בנחמיה ח' כתוב "ויברך עזרא את ה' אלוקים הגדול ויענו כל העם אמן ואמן" ואח"כ כתוב כל הענינים של קריאת התורה, אך ברכה האחרונה לא הוזכרה כלל, ומוכח מזה שהברכה הראשונה בקריאת התורה הוא חלק מקריאת התורה. וזוהי דלא רק שהציבור חייבים לשמוע הברכות שהם חלק מהקריאה אלא גם יש חיוב ענייה מהציבור, ואמן של ברכת קריאה"ת לפנייה הוא דין מיוחד בקריאה"ת, אבל זה רק בכרכה שלפניה ולא בכרכה שלאחריה, שלא הוזכרה בפרשת קריאה"ת. אבל האמן שלאחר ברכה אחרונה היא רק מדין כללי של אמן על כל הברכות ואינה קיום מיוחד בקריאת התורה ולכן השמיטה כאן הרמב"ם, דדין אמן על כל הברכות כבר כתב בפ"א מהל' ברכות ה"ג.

ועיין במס' ברכות דף כא. מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבר גודל לאלוקיני. ועיין ברש"י שם וז"ל, אני אברך תחילה ואחם ענו אחרי אמן, עיי"ש. הרי שיש דין קריאה וענייה בכרכת קריאת התורה לפנייה.

ויש שאלה בראשונים אם חייבים לצאת בכרכת קריאה"ת ולשמועם, (עיין במאירי שמביא י"מ גזירת נכנסים ויוצאים שלא שמעו הברכות), ולפי הרמב"ם ברכה ראשונה בודאי הוא חלק מקריאה"ת וגם האמן שעונים הציבור הוא דין מיוחד וחלק מקריאה"ת הוא.

והנה בנחמיה שם כתוב "ויברך עזרא את ה' האלוקים הגדול". הכוונה בזה הוא אמירת ברכו את ה' המבורך, וגם זה בכלל קריאה"ת, דקריאת התורה מתחילה מ"ברכו" ולא רק מהברכה שלפניה, ומעכבת ה"ברכו" בקריאת התורה. וכן הורה הגר"ח זצ"ל ד"ברכו" מעכב בקריאה"ת דחלק מקריאה"ת הוא. ועיין בראשונים בפרק ג' דמגילה דאין קריאת התורה פחותה מעשרה. משום ה"ברכו", וגם מזה מוכח דה"ברכו" הוא חלק מקריאת התורה ומעכבת.

[והנה עיין בחיי אדם כלל כ' אות ד' שהביא מהמג"א דכאמצע ברכות ק"ש דיענה אמן על ברכת התורה של קריאה"ת, והקשה בחיי אדם דמאי שנא משאר אמן על עניית הברכה שאינו עונה משום דהוי הפסק. ולפי"ד מובן שפיר דאמן אחר ברכת התורה קודם קריאה"ת הוי קיום בעצם קריאה"ת וזהו מתיר שיפסיק ויענה אמן. העורך.]

בענין דילג פסוק בקריאת התורה

שולחן ערוך או"ח סימן קלד' סעיף ג'. "אם דילג פסוק אחד ולא קראו וכו', אבל בשבת, אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש, חוזר וקורא הוא ושנים עמו".

וכתבו הט"ו והמג"א דפירושו שצריך לקרוא ג' פסוקים לפי שאין קורין בתורה פחות מג' פסוקים.

וחזינן מזה דבקריאת התורה יוצאים בקריאה למפרע, שהרי דילג פסוק כאמצע הפרשה, ועכשיו משלימו, ויוצא בזה אע"פ שהקריאה אינה כסדר הפרשה. וצריך לומר שקריאת התורה שונה מהלל ומגילה וקריאת שמע, שהקורא אותם למפרע לא יצא, כמבואר במגילה דף יד. דשם ילפינן מקראי דלא יצא, אבל בקריאת התורה דליכא קרא, לא אכיפת לן אם קרא למפרע.

אבל עיין במגילה דף ל. "מתקיף לה אביי השתא אמרי למפרע הוא דקרי", וקאי שם על קריאת התורה. ולכאורה נראה מבואר דלא כהפוסקים הנ"ל. אבל ע"ש בריטב"א דמפרש דהיא הלכה מיוחדת בפרשת שקלים שצריכה היכר (כמבואר לעיל בסוגיא), ואם יקרא בסדר אחד יהיה חסר ההיכר, ויראה שקורא הפרשה למפרע, ולא מצד החובה המיוחדת של פרשת שקלים, עכ"ד. וא"כ אדרבה משמע דבקריאה יוצא למפרע וכדברי הפוסקים. ועיין שם בטורי אבן על הסוגיא דמכלל דבריו מבואר דמפרש הסוגיא כפשוטה, שאין יוצאים בקריאת התורה למפרע. וצ"ל לפי דבריו, דאע"ג דבקריאת התורה ליכא קרא, מ"מ סברא היא דכיון דיסוד התקנה של קריאת התורה ועיקר קיומה הוא משום תלמוד תורה דרבים, א"כ פשיטא דאם קוראים את הפסוקים שלא כסדרם, ואי אפשר להבין הדברים על הנכון, א"א לצאת בקריאה כזו. ואינו דומה להלל ומגילה וקריאת שמע, דאין יסוד דינם משום תלמוד תורה, ודוקא בהני הוא דבעינן קראי דלמפרע אינו יוצא חובתו.

והנה מקור הדין של השו"ע דבעינן "שנים עמו" הוא במסכת סופרים [מובא בהגהות מיימוני בפרק י"ב מהל' תפילה], ושם הלשון הוא "הוא ושנים אחרים". ונראה מלשון זה דכוונת הדברים שצריך ג' עולים, אבל לעולם י"ל דאיה"נ שצריך לקרות עד סוף הפרשה כדי שלא תהיה הקריאה למפרע, אבל מכיון שכבר החזירו את הספר, וזו קריאת התורה חדשה, צריך ג' עולים כמו בכל קריאת התורה.

ועיין גמ' מגילה (דף כ"ט) איתמר ר"ח טבת שחל להיות בחול, א"ר יצחק קרו תלתא בר"ח וחד בתנוכה. וטעמא מבואר שם, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וצריך להבין למה אינו קורא שנים בר"ח ושנים בתנוכה.

והנראה מבואר מזה, דבכדי שתחול חלות קריאת התורה כדינה צריך ג' קרואים בפרשה אחת, ורק אח"כ, כיון שכבר קראו ג', וכבר חל שם קריאת התורה, רק אז אפשר להוסיף במקום אחר.

אך יתכן לדחות ולפרש כאופן אחר, דכל זמן שיכול לקרות באותה פרשה חייבים להמשיך מדין אין מעבירין על המצוות, ורק כשא"א יותר, שחייבין גם לקרות כשל תנוכה, אז מותר לעבור. [ולכאורה נפקא מינא בין שני ההסברים, אם בדעבר וקרא רק שנים בשל ר"ח ואחר כך שנים בשל תנוכה, אם חייבים לחזור, דלטעם הראשון דהלכה היא כעצם קריאת התורה, מסתבר דהוא לעיכובא, אבל לטעם הב' לא, דדינא דאין מעבירין וכו' הנהוג בכה"ת כולה הוא אך לכתחילה, ואינו מעכב כדיעבד].

בענין ברכת לישב בסוכה

[אן ברכות י"א: תוד"ה שכבר וז"ל: "וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. יש לומר דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה" עכ"ל. ובט"ז או"ח סס"י תרל"ט למד במה שכתוב דאכילה בסוכה יש לו שעה קבועה דאפילו אינו יוצא מסוכה כל היום כולו ואינו מסיח דעתו מ"מ חייב לברך על כל סעודה, דכל סעודה וסעודה ענין אחר, עיין שם בט"ז.

ונראה דאפילו לא מסיח דעתו דהוי כמו ד' כוסות דמברך על כל אחד ואחד, דכל סעודה יש לו שעה קבועה וכמעשה מצוה בפני עצמה וכלשון הט"ז שכל סעודה הוא ענין אחר. ונל"פ דאם אחד אכל בין הסעודות סעודה שאינה קבועה לפי הט"ז אין לברך ואם כירך תהא ברכה לבטלה דהמעשה שחייב לברך עליו בסוכה הוא הב' סעודות כיום חול וג' בשבת ורק על אותן הסעודות הקבועות, ועליהן חייב לברך ולא על סעודות שאינן קבועות שאוכל בין הסעודות, דכיון שאינן קבועות אינן המעשה מצוה דסוכה שנתקנה ברכה עליהן. (והאור שמח על הש"ס הכריע כהט"ז עיי"ש סוכה מ"ו).

בן ברמב"ם פ"ד הלכה ז' מתפילין וז"ל: "תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן ואפילו חולץ ולובש כמה פעמים ביום וכל המצוות כולן מברך עליהם קודם לעשייתן לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן שקשירתן זו היא עשייתן עכ"ל. להרמב"ם אין שום קיום בהנחת התפילין על הזרוע דהמעשה המצוה מתחילה מהקשירה דאילו היה ההנחה התחלת מעשה המצוה היה מברך קודם ההנחה. דלהרמב"ם עובר לעשייתן הוא קודם להמעשה המצוה. אלא דס"ל דאין להנחה שום חלות שם. (ועיין ב' דעות בכס"מ ובכ"י). וכן ס"ל להרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל' ט"ו, דבלול מברך קודם שיטול. וכן עיין פ"ז הל' ו' דלולב וז"ל: "מברך תחילה", "ואח"כ נוטל האגודה" ולא כמו מנהג שלנו, וכן בסוכה מברך קודם שיושב. וכלשון הרמב"ם פ"ו הל' י"ב, דעובר לעשייתו להרמב"ם הוא קודם כל המעשה המצוה.

וכן בענין נטילת ידים עיין רמב"ם פ"ו הל' ב' מהל' ברכות, מברך תחילה ואח"כ נוטל ידיו. ואנחנו לא נוהגין בכל אלו בהרמב"ם אלא באמצע המצוה מברכין. ועיין בתוס' (בסוכה דף ל"ט) דמביא ב' דעות בירושלמי מתי מברכין אי באמצע המצוה מברכין או רק בתחילה. ותוס' פוסק שם דכ"ז שלא יצא י"ח כל המצוה חשוב לדידן כעובר לעשייתן.

ונראה דהרמב"ם אזיל לשיטתו בפ"א מברכות הל' ג', וז"ל: "וכשם שמברכין על ההנייה כן מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה" עכ"ל. דברכת המצוות השוות לברכת הנהנין, וכמו בברכת הנהנין צריך ברכה על כל משהו ומשהו מההנאה, כך במצות צריך ברכה על כל משהו ואפילו על ההתחלה ולכן צריך לברך קודם שמתחיל המצוה.

אבל תוס' וכן הרא"ש פ"ד בסוכה ס"ל דעובר לעשייתן יכול להתקיים גם באמצע המצוה, דלהרמב"ם ברכת המצוה הוא מתיר לעשות המצוה כמו ברכת הנהנין שמתיר להנות. אבל תוס' והרא"ש ס"ל דברכת המצוה אינן אלא שבח שצריך לברך עם המצוה, ויכול להתקיים כל זמן שהוא עוסק במצוה קודם קיום המצוה.

בענין יין מזוג לגבי ניסוך

במשנה בסוכה דף מח: גבי תנן ניסוך המים כיצד צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגין היה ממלא מן השילוח... עלה בכבש ופנה לשמאלו שני ספלים של כסף היו שם... מערכו של מים מזרחו של יין. עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא.

ופשט במשנה דעירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים, הוא שהחליף הספלים ונסך המים לתוך הספל של יין או להיפך, וכן נראה מהגמ' דקאמר דמה דשני הספלים משחירין, בשלמא דיין משחיר דמיא אמאי משחיר כיון דאמר מר עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים אתי לאשחורי, הרי דמדובר שעירה של יין לתוך ספל של מים ולכן משחיר. וכן מכוון ברש"י שכתב אתי לאשחורי שפעמים מחליפין, אבל עיין ברמב"ם פ"י מהל' תמידין ומוספין ה"ז וז"ל, ואם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכלי אחד יצא עכ"ל. הרי דהרמב"ם פירש במשנה דעירה של מים לתוך של יין, לא שהחליף הספלים אלא שעירה המים לתוך צלוחית של יין או להיפך ונעשה יין מזוג עם מים וניסך שניהם יחד.

ועיין במנ"ח מצוה ש"כ שחמה על הרמב"ם שהרי בגמ' ב"ב פ' המוכר פירות (דף צז.) מכוון דיין מזוג פסול לגבי מזבח ובספרי דריש לה מקרא, א"כ איך פסק הרמב"ם דבעירה המים לתוך של יין או להיפך דיצא כיון דהוי יין מזוג פסול לגבי מזבח וצע"ג, ואף דהרמב"ם פ"י מהל' איסורי מזבח גבי פסולי יין לא הביא דין זה דיין מזוג פסול לגבי מזבח, ועיין בלח"מ שעמד על זה, אבל ודאי לא יחלוק הרמב"ם על הספרי ומובא בגמ' ב"ב בלא חולק, ולכן כתב המנ"ח דלהרמב"ם ודאי מצות ניסוך היין לא יצא ביין דהוי יין מזוג ומה דקאמר דיצא היינו מצות ניסוך המים.

והנה עיין ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת הל' י"ד וז"ל, אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו, כך אנו מורין בכל המערב, ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר דיין הראוי לנסך על גבי המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן עכ"ל. והנה לשיטת אלו הגאונים שייך שנתערב בו דבש או שאור חשיב שאינו ראוי לנסך על גבי מזבח, א"כ צ"ע כל יין מזוג איך מקדשין עליו הרי אינו ראוי לנסך על גבי מזבח דיין מזוג פסול לגבי מזבח, וצ"ל דחלוק דין שאור או דבש

מדין יין מזוג, דשארור ודבש אינם רק איסור הקרבה אלא פסול בחפצא משא"כ יין מזוג דאינו פסול בחפצא של יין אי הוי מזוג, אלא דהוי דינא שנאמר כמעשה ניסוך דאם נתערב מים ביין זהו מפקיע המעשה ניסוך כיון דאין הניסוך לחל לגבי המים ממילא מעשיו מצטרפין למים ולא ליין, ולכן לגבי קידוש יין מזוג כשר [דאדרכה מצותו ביין מזוג] כיון דלא הוי פסול בחפצא אלא כמעשה ניסוך מקדשין עליו, משא"כ שאור ודבש דהוי פסול בחפצא לגבי מזבח אין מקדשין עליו, ונראה דאלו הגאונים שמתירים שאור ודבש סכרי דשארור ודבש אינו פסול בחפצא אלא איסור הקרבה ואין זה נוגע להכשר יין לגבי קידוש.

ולפי"ז י"ל דבעירה המים לתוך יין דיצא משום דכיון דבמשנה מדובר בסוכות שיש מצות ניסוך המים וגם מצות ניסוך יין, וחל על המים גם מצות ניסוך, אין כאן חסרון והפקעה כמעשה ניסוך כיון דעל המים ג"כ יש חלות ניסוך ולכן חל המעשה ניסוך על המים המעורב ביין וגם על היין, וכיון דאין מזוג פסול בחפצא של היין וכמו שהוכחנו מפסק הרמב"ם דאין מזוג כשר לקידוש אף דשארור ודבש פסול, לכן יוצא מצות ניסוך גם על היין וגם על המים [וביתר ביאור הרי ניסוך המים וניסוך היין שייכים אהדדי וחלין יחד ולכן מצותו שיהיו מקלחין ויורדין בכת אחת ולכן הנקב של יין מעובה ושל מים דק כדי שיהיו שניהם כלין כאחד כמבואר במשנה, וזהו משום דיש קיום אחד של ניסוך המים והיין ויש צירוף ביניהם].

אלא די"ל ברמב"ם באופן אחר דהרמב"ם סבר דאין מזוג כשר לנסכים ומה דקאמר הגמרא בב"ב והספרי דאין מזוג פסול היינו דמים אינו משלים לשיעור של הנסכים, דאף דבכל התורה כולה יין מזוג חשיב כולו יין והמים משלים לשיעור היין, לענין כוס של ברכה, וכן יין מזוג נקנה בכסף מעשר, וכן נראה דנזיר חייב בששתה רביעית של יין מזוג (עיין שיעורי רבינו למס' נזיר) מ"מ זהו גזה"כ דלגבי נסכים אין המים משלים לשיעור היין, אבל דין פסול לא נאמר כאן, ולכן הרמב"ם לא הביא בהל' איסורי מזבח דאין מזוג פסול, ולכן בעירה של מים לתוך של יין יצא דאין כאן פסול של יין מזוג להרמב"ם כלל.

שמיני עצרת לענין ביטול אבילות

עיי' סוכה דף מח. רגל בפני עצמו, ועיי"ש בתוס' ד"ה רגל בפני עצמו וז"ל, ורבינו חננאל מפרש לענין שידחה אבילות משום דאמרינן פרק בתרא דמו"ק (דף יט.) דהקובר את מתו שבעה ימים קודם הרגל כטלה ממנו גזירת שלשים וזימנין דליכא שבעה קודם לרגל ואפ"ה כטלה הימנו גזירת ל' משום שמיני עצרת, ור"ת עצמו יסד כמעריב של שמיני עצרת קודש ללינה ושלשים ידחם כאשר אכלים ינחם, ומיהו אי אפשר לומר שידחה לגמרי דהא בפרק בתרא דמו"ק (דף כד: ושם) אמרינן יום אחד לפני החג וחג ושמיני שלו הרי כאן עשרים ואחד יום עכ"ל.

והנה הרא"ש בפ"ג דמו"ק (דף לז:) הביא שיטת הראב"ד דאי ר"ה מבטל גזירת שבעה אין יוה"כ מבטל גזירת ל' כיון דלא הוי אבילות שבעה כי אורחיהו דהרתי הפסקות בהדי הדדי בתרא אבילות לא עבדינא אלא או שבעה כי אורחיהו או שלשים כי אורחיהו, ולפי שיטתו הרי מוכן למה שמיני עצרת אינו מבטל שלשים, כיון שסוכות ביטל שבעה אין שמ"ע יכול לבטל שלשים, אבל אנן לא קיי"ל כשיטת הראב"ד, וקיי"ל דר"ה מבטל שבעה ויוה"כ מבטל שלשים, אי"כ צ"ב למה שמיני עצרת אינו מבטל שלשים.

ואשר נל"פ בזה, דהרי מה דיר"ט מבטל אבילות הוא משום דיר"ט הוא יום שמחה, וזה תרתי דסתרי עם יום אכל, וכן כתבו התוס' (מו"ק כג:) להסביר מה דשבת אינו מבטל אבילות משום דאין מצות שמחה בשבת, ושמיני עצרת אף דהוי רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב מ"מ לענין מצות שמחה הוא נמשך לסוכות, דלגבי שמחה שמיני עצרת הוי סוכות, דהרי לא נאמר בתורה מצות שמחה לגבי שמיני עצרת אלא מריכוי הקרא בסוכות, דמצות שמחה נאמר בסוכות ושמחת בחגך.

ולכן כיון דלגבי מצות שמחה שמיני עצרת אינו רגל בפ"ע אלא חלק מסוכות, והמבטל של אבילות הוא המצות שמחה כדמוכח משבת שאינו מבטל אבילות, אי"כ מוכן שפיר למה שמיני עצרת אף דהוי רגל בפ"ע אינו מבטל אבילות כיון דלא נתוסף בו לענין שמחה על חג הסוכות.

ונראה להוכיח דמצות שמחה כשמיני עצרת הוא מטעם סוכות דעיי' בגמ' (דף מ"ח) והיית אך שמח לרבות ליל אחרון של חג, ועיי"ש ברש"י ד"ה לרבות לילי יו"ט האחרון שכתב וז"ל לשמחה שלפניו לכולו עם שבעת הימים שיוזבח

שלמים בשביעי כדי לאכול ליל שמיני דהאי שמח למאי אתא כיון דכתיב לעיל מיניה ושמחת בחגך אלא לרבות שמחת ליל שמיני וכיון דאתרבי ליל יו"ט האחרון שהוא טפל ק"ו היום שהוא עיקר שחייב בשמחה ושאר הלילות לא צריכי ריבוי דימים אפילו לילות במשמע כדמריבין גבי סוכה וכי איצטרך ללילי יו"ט האחרון איצטרך דאתי בכלל שבעה, וע"כ לילה איתרבי שהוא סמוך לשבעת ימים הוא ויום אחי בק"ו ואשמעינן שבשלמים הנזכחים בחג הסוכות ישמחו ליל ח' שאינו כ"א להקריב כלילה עכ"ל. דרש"י סבר דיום דשמיני עצרת חייב בשמחה מק"ו מהלילה, ועיין ברש"י בפסחים (דף עא.) ד"ה שכתב דרך כלילה חייבת ולא ביום. והנה במה דחלוק לילה מיום הוא משום דלענין קדשים הלילה הולך אחר היום, ולכן ליל שמיני עצרת מצטרפת לגבי קרבן לסוכות ונתפסת בשם חג הסוכות לגבי קדשים ולכן דוקא הלילה חייבת. ולרש"י. במס' סוכה היום נלמד מק"ו ולרש"י בפסחים רק הלילה חייבת בשמחה, מ"מ חזינן דיש מחייב בפ"ע בעד הלילה, והנה קדושת היום של שמיני עצרת היחה חייבת במצות שמחה בפ"ע פשוט שאין לחלק בין היום ללילה, אלא מוכח דאין שמיני עצרת חייבת בשמחה בתורת דגל בפ"ע אלא דחייבת משום לגבי שמחה שמיני עצרת נחשבת לסוכות, ולכן יש לחלק בין לילה ליום כיון דהלילה נתפסת בשם סוכות בגדרי יום של קדשים וזהו דוקא כלילה וכמו שביארנו.

[והנה שמחה בשמיני עצרת נלמדת מגז"כ והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון של חג, ותימה שהרי אך ורק הם מיעוטים ואיך זה שאך כאן בא לרבות, והגר"א כתב דהכוונה הוא שהאך גם כאן בא למעט, שבא למעט שכל מצוות סוכות נתמעטו בשמיני עצרת דהיינו סוכה ולולב, ונשאר רק מצות שמחה. והנה לפי פירוש הגר"א מבואר דשמחה בשמיני עצרת הוא משום סוכות].

ההבדל בין תרומה ודמאי לענין מוקצה

במשנה בשבת דף קכו: תנן "מפנין תרומה טהורה ודמאי ומעשר ראשון שניטלה תרומתן ומעשר שני". והיינו שדברים אלו אינם מוקצה. ובסוגיא דף קכו: — מפנין תרומה טהורה, פשיטא, לא צריכא דמנחה ביד ישראל, מהו דתימא כיון דלא חזיא ליה אסור, קמ"ל כין דחזיא לכהן שפיר דמי. ודמאי, הא לא חזי ליה, כיון דאי בעי מפקיר ליה לנכסיה והוה עני וחזיא ליה השתא נמי חזי ליה, דתנן מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי, ע"כ דברי הגמ'.

והקשו שם התוס', בד"ה דאי בעי מפקיר לנכסניה, דלמה לי טעם זה דאי בעי מפקיר, תיפוק ליה שהרמאי חזי לעני וכמו תרומה ביד ישראל דחזי לכהן. ועיין בדבריהם מה שתירצו.

ולולי דכריהם היה נראה לתרץ דכוונת הגמ', דתרומה חזי לכהן, אינה סתם דתרומה מותרת להכהן, אלא דזהו קיום מצותה של התרומה. והחפצא של תרומה ניתן לאכילת כהנים וכך דינה. וא"כ בעצם עומדת התרומה לאכילת כהן גם כשהיא ביד ישראל, וממילא, אין בה תורת מוקצה משום דמוכנת ומזומנת היא לאכילת כהנים מצד קיום דינה. משא"כ בדמאי, דאמנם, מותר הדמאי לעניים, אבל זהו סתם היתר, אבל בפשטות הבעלים לא יתן הדמאי לעניים אלא יחקנו ויאכל בעצמו, וכל זמן דחסר לו התיקון מוקצה היא. ועל זה הביאה הגמ' הסברא דאי בעי מפקיר לנכסניה וחזי לבעלים עצמו.

ועיין בחידושי הרשב"א שכתב "דגבי תרומה הואיל ועל כרחיה יהיב לכהנים כיון דחזי להכי שרי אלא דמאי שהוא מצניעו עד למחר לתקנו והשתא לא חזי ליה". ונראה שכוונתו כמו שביארנו.

ועוד נראה כיישוב קושית התוס' דחלוקים ביסוד דינם, ההיתר של תרומה לכהן, וההיתר של דמאי לעניים. דתרומה מותרת לגמרי לכהנים ואין להם שום סרך איסור כלל. דכך דינה של תרומה שאסורה לזרים ומותרת לכהנים. אבל דמאי דחזי לעניים, נראה דפירושו הוא שהמצות צדקה נדחה האיסור דמאי. וזהו קולא של דמאי דאיסורו נדחה מפני קיום מצות צדקה.

וראי' לזה מלשון פי' המשניות להרמב"ם ריש פרק ג' דדמאי "ומותר לעניים אכילת דמאי כדי להקל עלינו הצדקה ואכסניא הם האורחין ונעשה זו לחיזוק מצות האכסניא" ע"כ. הרי מפורש דנדחה איסור הדמאי מפני מצות צדקה או הכנסת אורחים.

ועוד ראי' לזה ממה דתנן התם "והרוצה לתקן יתקן", והיינו דגם העני אם רוצה להדר מתקן את הדמאי, ולכאורה צ"ע אם הדמאי מותר לו לגמרי מה שייך להדר בה. ונראה דצ"ל כמו שכתבנו שהוא גדר של דחיה וממילא אם העני רוצה להדר ולא לסמוך על דחיה זו עדיף טפי ועיי"ש בפירוש המשניות.

וא"כ י"ל דתרומה דלגבי הכהן, דאינו בגדר מאכלות אסורות כלל, לאו מוקצה היא. אבל דמאי, לולי הטעם דאי בעי מפקיר לנכסיה, הוא בגדר

מאכלות אסורות גם לעני, ומה דנדחה איסורו משום צדקה לא סגי להפקיע ממנו דין מוקצה, דמאכלות אסורות מוקצין הם.

ונראה התוס' לא הי' ניחא להו בה משום ש"ל דאכסניא היינו נכרים, וכמו שכתבו בפסחים דף לה: וא"כ אין בהם מצות הכנסת אורחים וצ"ל דהוי סתם היתר מקולי דמאי, וה"ה לעניינים הוא בגדר היתר בעלמא, ולא משום דחייבת מצות צדקה דבחדא מחתא ניהו. אבל בדעת רש"י שכתב בסג"יין ושם בפסחים דאכסניא היינו ישראל, וכן משמע להדיא בפירוש המשניות המוכח לעיל דהרי רק בישראל יש מצות הכנסת אורחים, יש לפרש כמו שביארנו, (קטע זה מסופק אני אם שמעתי מרבינו, הכותב).

בענין מעשר ראשון שהקדימו בשבלין

הדין הוא דמעשר ראשון שהקדימו בשבלין פטור מתרומה גדולה ובקדימו בכרי חייב בתרומה גדולה. ובגמ' בכמה דוכתי (שבת קכז): פסחים לה: (ועוד) מבואר הטעם "דהאי אידגן והאי לא אידגן". ועיין ברש"י ותוס' דהיינו ששבולין, זה לפני מירוח, ובכרי היינו לאחר מירוח.

וז"ל הרמב"ם פ"ג הל' י"ג מהל' תרומות, "ישראל שהפריש מעשר ראשון כשהוא שבלים קודם שידוש ויפריש תרומה גדולה ונתנו ללוי אין הלוי חייב להפריש ממנו תרומה גדולה אחר שידושנו אלא תרומת מעשר בלבד. אבל אם דש ישראל והפריש המעשר מן הדגן קודם שיפריש תרומה גדולה וכו' מאחר שנעשה דגן נתחייב בתרומה שנאמר ראשית דגןך". ומשמע מלשון הרמב"ם דהכל תלוי בדישה. ועיין שם בכס"מ דכתב דמה שכתב הרמב"ם דש היינו דש ומירוח. דבמירוח תליא מילתא. ולכאורה מדברי הרמב"ם לא משמע כן.

והנה בדין מירוח עיין ברמב"ם בפירוש המשניות בפ"א דפאה משנה ו' ובפ"א דמס' מעשרות משנה ה' דמבואר בדבריו דמירוח היינו הדישה וכירור התבן. ובפרק ג' מהל' מעשרות הל' י"ג דהיינו דמיפה פני הכרי. ובאמת נראה לומר בדעת הרמב"ם דשני דינים ישנם במירוח. א' דמירוח הוא גמר מלאכת הפרי. ב' דמירוח הוא מעשה מחייב וקובע בתרומות ומעשרות, וכמו ראיית פני הבית דקובע למעשרות ולא משום שהפרי נגמר בכך.

וכמה ראיות יש שמירוח חשיב מעשה מחייב ולא רק גמר מלאכת הפרי

בירושלמי מבואר מחלוקת אם ישראל אחר מרח שלא על דעת הבעלים אי חשיב מירוח המחייב. ואם היה מירוח רק גמר הפרי מה שייך תנאי שיהי' מדעת בעלים ואטו אם הביא שלישי בלי ידיעת הבעלים לא חשיב הגיע לעונת המעשרות. [דשליש חשיב פרי לענין שכבר חל תרומות ומעשרות אם הפריש ועוד כמה דינים] ונראה דאפילו לדעת המ"ד דהמירוח מחייב שלא מדעת בעלים אין זה שחולק על עיקר היסוד רק דס"ל דגם מעשה המחייב לא צריך לדעת בעלים.

ועוד יש להביא ראיי' משיטת הרמב"ם דמירוח עכו"ם היינו שהגוי עשה מעשה המירוח [ודלא כהר"ש שהעכו"ם הי' בעלים בשעת המירוח] וכה"ג פטור. דמה לי מי עשה את המירוח הרי סוף סוף נגמר הפרי. אלא ע"כ מירוח הוי מעשה מחייב מסויים בתרו"מ ובזה שייך דינים איך ומי יעשה את המירוח. (עיין ברמב"ם פ"א מהל' תרומות הל' יג-יד ובכס"מ שם על הלכה י"ג).

ועוד ראיי' משיטת הרמב"ם בפרק ב' מהל' מעשר הל' א-ב דפטור לקוח תלוי אם גמרן על מנת למכור. ומה שייך שיחול דעת הבעלים על גמר הפרי גרידא לפטורא. ועל כרחך הוא משום דמירוח חשיב מעשה המחייב ועל דעת למכור חסר המחייב הזה.

ולפי הנ"ל יש לומר בדעת הרמב"ם דדישה לבדה חשיב מירוח לענין גמר פרי, וחשיב דגן גמור. אבל יפוי פני הכרי, זה שייך רק לחלות דין מעשה המחייב במירוח. ומשום זה כתב כאן הרמב"ם דההלכה של חיוב תרומה גדולה והבדל בין שבולין לכרי, תלוי אך ורק בגמר מלאכת הפרי דמצד החפצא כבר ראוי הוא לחיוב גמור של תרו"מ.

וכמו שמצינו שתי דעות בתוס' שבת קכז: אם תלוי הדין של שבולים וכרי במירוח גרידא או גם בראיית פני הבית. והיינו דאם תלוי הדין בגמר מלאכת הפרי סגי במירוח אבל אי תלוי בחלות החיוב אז בעינן גם ראיית פני הבית. כמו כן סוכר הרמב"ם דמירוח עצמו מתחלק לתרתי חלק של גמר פרי, הדישה. והחלק של מעשה המחייב, יפוי פני הכרי, ולגבי דין זה תלוי איך ורק בגמר מלאכת הפרי, והיינו בדישא גרידא.

בדין שחיטה בפסולי המוקדשין

הרמב"ם פ"א מהל' מעילה הל' ט', כתב, "והרי היא באיסורה עד שתשחט". והנה בגמ' תמורה דף לא. איתא תזבח ולא גיזה ואכלת ולא לכלבין בשר ולא חלב. מכאן שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, איכא דאמרי תזבח ואכלת אין לך בהן היתר אלא משעת זביחה ואילך, קסבר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.

ונראה דשחיטה בפסולי המוקדשין היא מתירה לא רק איסור אבר מן החי ונבילה כמו בכל שחיטה אלא דמתירה היא אף איסור המוקדשין. ומשום כך החלב והגיזות שהם מחיים אינם ניתרין. ועוד היה נראה לחדש דבאמת אפילו לאחר שחיטה הגיזות באיסורן שהרי מכיון דגיזה אינה זקוקה להיתר שחיטה בעלמא ממילא אין השחיטה חלה על הגיזה כלל גם להתיר האיסור מוקדשין. דאין השחיטה מצורפת לגיזות כלל. ולמ"ד דאין פודין את המוקדשין להאכילן לכלבים היה נראה דגדר הדין הוא דכיון דלגבי כלבים (ועכו"ם) אין חלות היתר שחיטה בעלמא כלל, ממילא האיסור מוקדשין לגבם במקומו עומד.

והיינו דהשחיטה מתירה בפסולי המוקדשין כל "מה" שיש לו היתר שחיטה בעלמא, דהיינו בשר, ו"למי" שיש לו היתר שחיטה בעלמא, דהיינו ישראל. דרק על הבשר חל חלות שחיטה, וחלות השחיטה חלה רק לגבי ישראל וממילא כשחל חלות שחיטה פקע איסור המוקדשין.

אבל עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' בכורות הל' י"א שכתב דדוקא הצמר שנגזז או נשר מ"חיים" אסור. ומבואר מדבריו דהשחיטה מתירה אפילו הגיזות, אע"פ דבעלמא אין בהן תורת שחיטה. (ועיין בחידושי הגרי"ז הלוי בסוף הל' בכורות מש"כ בזה בשם הגר"מ זצ"ל בקיצור).

ובתוס' זכחים דף עא: ד"ה ובטריפה מבואר עוד דאם חזי לישראל אז מותר גם לעכו"ם ולכלבים. דהשחיטה אם היא חלה לגבי ישראל מתירה גם ל"מי" שאין לו היתר שחיטה. וזהו מתאים עם דברי הרמב"ם. דגם ל"מי" שאין לו היתר שחיטה בעלמא חלה ההיתר בפסולי המוקדשין. וכן הרמב"ם סובר דאם חל היתר שחיטה על הבשר מתירה היא אף הגיזות.

בענין סוף טומאה לצאת

בגמ' ביצה דף י. (והיא משנה בפ"ק דאהלות), "המת בכית ולו פתחים הרבה כולן טמאים. נפתח אחד מהן הוא טמא וכולן טהורין".

והיא ההלכה של סוף טומאה לצאת, דכל פתח שעתידי המת לצאת דרכו כבר טמא בטומאת אוהל. וכתב רש"י שהיא גזירת חכמים. אבל עיין בהגהות הרב בצלאל רנשכורוג שציין לרש"י לקמן דף לת. ד"ה בדאורייתא שכתב שהיא הלכה למשה מסיני.

ועיין בבית יוסף יו"ד סי' שע"א הכיא מחלוקת אם על הכהנים אסור לצאת משער העיר עד שיעבור המת משום סוף טומאה לצאת. וכתב שם שדעת המקילין היא מתרי טעמי. א) דלא אמרו סוף טומאה לצאת אלא באותו פתח שמוציאין המת מהאהל אבל אחר שכבר יצא לאויר ואין כאן טומאת אוהל שוב לא נטמא פתח אחר. ב) דאין טומאה זו טומאה שהנזיר מגלח עליו ועל טומאה שאין הנזיר מגלח אין הכהנים מוזהרים.

והנראה בזה דיש לחקור בגדרה של הלכה זו. אם היא משום שסוף המת לצאת לשם חשיב כאילו כבר יצא ונמצא באותו מקום (וכמו הרכה הלכות שמצינו כעין זה ולדוגמא "סופו לנוח כמונח") וא"כ כיון שחשיב כאילו המת שם א"כ הטומאה היא מעצמו של המת ונזיר מגלח עליו. או דילמא דהיא הלכה חדשה על פי הלכה למשה מסיני שאותו מקום שעתידי המת להגיע הוא טמא אע"פ שאין המת שם. וא"כ אין טומאה זו מעצמו של המת כלל ואין הנזיר מגלח עליו.

ואפשר לומר עוד, דבזה גם תלוי אם אמרינן סוף טומאה לצאת איפה שהיה אויר באמצע. דאם היא הלכה דכיון שסוף המת להיות שם א"כ מה איכפת לי כהפסק אויר באמצע. אבל אם היא טומא החדשה יש לומר דלא נאמר כן אלא כשלא היתה טהרה באמצע. וכך משמע מלשון הכית יוסף שם וז"ל: "כיון דמילתא בלא טעמא הוא הבא דלא לוסיף", והיינו כיון דהיא טומאה מחודשת אין לך בו אלא חידוש.

והנה נחלקו הראשונים אם על טומאה של מת שאין הנזיר מגלח עליה הכהנים מוזהרים או לא. בנוגע להלכה של חרב הוא כחלל. (עיין בזה בתוס' נזיר דף נד: ובתוס' כתובות ד: ועוד) והרמ"א בשו"ע בסי' שס"ט כתב להקל

בוה. אבל כאן בסי' שע"א מחמיר לכתחילה לגבי סוף טומאה לצאת. ועל כרחק ס"ל דסוף טומאה לצאת היא כאילו נמצא שם המת. והוא טומאה מעצמו של המת כמבואר בלשון הרמב"ם בריש פ"ז מהל' נזירות "עד שיטמא מטומאות שהם מעצמו של מת".

הערות בענין פטור מצוות דאונן

א] ברמב"ם פ"ד מהל' קריאת שמע הל' ג' כתב וז"ל: "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מקריאת שמע עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות" עכ"ל. מלשון הרמב"ם שלא הזכיר פטור אונן משאר המצוות, וכתב, שאין דעתו פנויה לקרות, משמע שאונן פטור מקריאת שמע רק משום דטרוד ואינו יכול לכוון.

יש לעיין אם הפטור הוא משום טרודא דמצוה ועוסק במצוה, וכמו שכתב רש"י בברכות יז, או הוא סתם אנוס שאינו יכול לכוון. והנה ברמב"ם פ"ד הל' ו' מהל' אבל כ', וז"ל, "מי שמתו מוטל לפניו... ופטור מקריאת שמע ומן התפילה ומתפלין ומכל מצות האמורות בתורה" עכ"ל. משמע שהוא פטור חדש של אונן מכל המצוות ומשמע מהרמב"ם דחוק מהפטור המיוחד לק"ש של אונן לפי שאין דעתו פנויה, יש עוד פטור שאונן פטור מכל המצוות. וצ"ע דא"ת דפטור מכל המצוות למה צריך פטור מיוחד לקריאת שמע הרי יש לו פטור כללי דפטור מכל המצוות. וברש"י בברכות (דף יז:) משמע שיש רק דין אחד טירדא דמצוה דפוטרו מכל המצוות עיי"ש.

ב] ועיין בתוס' ברכות י"ז ע"ב, ד"ה ואינו, וז"ל: "לכך נראה לומר אינו מכרך אינו רשאי לכרך ומפרש מירושלמי למה, וקאמר מפני כבודו של מת, אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו" עכ"ל. ובתוס' ד"ה פטור וז"ל, "בירושלמי מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור וכו' כל ימי חיך, ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק כמתים" עכ"ל. ונפ"מ בזה הוא אם יכול להחמיר על עצמו ולעשות מצוות, דלטעם דרש"י דעוסק במצוה פטור מן המצוות יכול להחמיר, דאינו אלא דין פטור מצות ולא שאסור במצות, אך לדין החדש של הירושלמי של "ימי חיך" אסור בעשיית מצות.

והנה לכאורה דברי התוס' סתרי אהודי, דכחד תוס' כ' הטעם ע"פ הפסוק "למען תזכור", וחד תוס' כ' דהטעם הוא מפני כבודו של מת. ומוכח דכבודו

של מת או אין לו מי שישא משאו הוא פירוש הגזה"כ של ימי חיך, זמן שאתה עוסק בחיים, וכולו חדא טעמא הוא וכולו מדין אבילות דאונן. אלא דפליג מתי חל חלות שם אונן עליו. ועיין ברמב"ם פ"ב מאבל הל' ו', וז"ל: "כמה חמורה מצות אבילות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרובין כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן" עכ"ל. והגמ' בברכות י"ז אומר דכבוד הבריות דוחה טומאה. והרמב"ם כתב דמצות אבילות דוחה האיסור טומאה. ומוכח מהרמב"ם דחובת הקבורה הוא מדין אבילות דחמורה הוא דדוחה טומאה. ומוכח עוד דאבילות הוא מדין כבוד המת והבריות, וכ"כ הרמב"ם בספר המצוות. וכדברי הירושלמי מפני כבודו של מת הפירוש הוא דמדין אבילות הוא, ועיין בתוס' ברכות י"ח וז"ל "ומן הירושלמי דמשני דפטור מנטילת לולב דמיירי בחול המועד דטרוד לישא משאו למדנו שבחול המועד שייך אנינות כשמתו מוטל לפניו עכ"ל. מהא דתוס' מוכרחים להביא רא"י שיש אנינות כחזה"מ אע"ג דטרוד לקבור מתו, ולכאורה פשיטא דיש אנינות, מוכח דהפטור במצוות הוא מדין אבילות, וקמ"ל דאיסור אבילות זה, דפטור ממצות קודם הקבורה נהג כחזה"מ. ועיין בהגהות מיימונית פ"ד מהל' אבל אות ה' בשם הסמ"ק דאין פטור מצוות דאנינות נהגת בחול המועד, והיא דין אבילות ממש שאינו נהג כיו"ט ובחול המועד, וכל פטור המצוות של אונן הוא מניהוגי אבילות שאינו נהג ברגל להסמ"ק, ואנינות הוא חלק מאבילות כל זמן שמוטל לפניו.

ג] ברמב"ם הנ"ל, וז"ל, מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש וכו' הרי דנקט לכללא דבעינן חיוב אבילות לענין פטור מצות דאונן. ולכאורה צ"ע הרי יצוייר כמת מצוה שאין לו קרובים דהוי מתו ופטור מכל המצוות אף שאינו מחוייב להתאבל. אך התירוץ פשוט דהנה עיין למטה שכתב הרמב"ם על פי הברייתא ואם היה משמר את מת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ואם היו שנים וכו' ע"כ, הרי דאיכא תרי דינים, במתו דהוא חייב להתאבל עליו פטור אף היכא שאינו מתעסק ממש עכשיו, (משום חיוב של טירדא דמצוה או משום כבודו של מת), וכשאינו מתו, רק כשעוסק במת פטור, אבל טירדא עסק אינו פוטרתו. וא"כ י"ל דבמת מצוה פטור רק היכא שמתעסק בו ממש, אבל בשעה שאינו עוסק בו חייב לקרות את שמע, ויש להסתפק בזה, דאולי י"ל דמת מצוה הוי מתו ממש כמו אחד מקרוביו דכשמוצא מת מצוה נעשה למתו ויש לו כל הדינים עד הקבורה כמו מתו וצ"ע, שוב ק' למה נקט הרמב"ם פטור מצוות רק בקרובו (ולפי החידוש הנ"ל דפטור מצוות דאונן הוא מדין אבילות שייך אך ורק בקרוביו ולא במת מצוה).

MESORAH

A Torah Journal
Published by the
Kashruth Division of the
Union of Orthodox Jewish Congregations
of America
333 Seventh Avenue
New York, N.Y. 10001

Sheldon Rudoff

President

Julius Berman

Chairman Kashruth Commission

David Fund

Vice Chairman

Rabbi Menachem Genack

Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

+ + +

Rabbi Pinchas Stolper

Executive Vice President

Rabbi Hershel Schachter
Rabbi Menachem Genack
Editors

No. 9
February 1994