

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר ויקרא – פרשת אמור

מאת

הרב יוסף דוב הלוי

סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

תשפ"א - שנה רביעית

א) ויקרא פרשת אמור פרק כא
(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֲמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אֶהֱרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא יִטְמָא בְּעַמּוּי:
(יא) וְעַל כָּל נִפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֵא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטְמָא:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' קסח

היהדות אינה מבוססת כדתות אחרות, על המורא מפני המוות. נהפוך הוא: היהדות היא תורת חיים. קדושה ומוות הן תרתי דסתרי. המת מטמא, כנאמר בכהנים: "לנפש לא יטמא בעמיו" (ויקרא כא, א), "ועל כל נפשות מת לא יבא" (שם כא, יא). וכן נאמר בפרשת הווידוי של ביעור מעשרות: "לא אכלתי באני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת" (דברים כו, יד). האדם מצווה לשמור על חייו ולשקוד על בריאותו התקינה, והלכה רווחת היא שפיקוח נפש דוחה שבת. עם זאת צריך האדם לזכור תמיד שהוא בן תמותה ולכן: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" (קהלת ט, ח); "ושוב יום אחד לפני מיתתך" (אבות ב, טו) – ואם שכח זאת הרי הוא בבחינת אובד.

ב) ויקרא פרשת אמור פרק כא
(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֲמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אֶהֱרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא יִטְמָא בְּעַמּוּי:
(ב) כִּי אִם לְשֹׂארוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וּלְבִנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאֶחָיו:
(ג) וּלְאֶחָתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוּבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הִיְתָה לְאִישׁ לֹא יִטְמָא:

מתוך: מן הסערה - עמ' רכג-רכד

הרמב"ם בהלכות אבל (ב, ו) כותב:

כמה חמורה מצוות אבלות שהרי נדחית לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן שנאמר "כי אם לשארו הקרוב אליו לאטו וכו' לה יטמא" מצוות עשה שאם לא רצה להטמא מטמאין אותו בעל כרחו.

הרי מבואר, כי מצוות טומאת כהנים לקרוביהם היא בחלותה קיום אבלות, והיא היא המתרת להיטמא לקרובים. וכן כתב בריש הלכות אבל: "להתאבל על הקרובים ואפילו כהן מתטמא ומתאבל על הקרובים וכו'". שתי ההלכות מהוות מצוות עשה אחת במניין תרי"ג, להתאבל ולטמא לקרובים טומאה שיש בה חילול כהונה, וחד חלות שם להן. הרי מפורש, כי עיקר שם אבלות הוא חפצא של קיום אבלות המתגשם בשני פנים: ככל אדם, על ידי ניהוג אבלות ומניעה מי"א דבר האסורים על האבל; וכבהן, גם כן על ידי חילול כהונתו.

מתוך: דברי הרב - עמ' רצב

אמור: וקדשתו (כ"א, ח'). לחזור בשמירת היוחסין בכלל ישראל, וקיימת אפשרות שכלול בזה דין הבחנה בגיורת, דאף שכתבו הפוסקים שדין ההבחנה בגרושה ובאלמנה אינו אלא דרבנן, והפסוק שחביאו בגמי (להיות לך לאלקים ולזרעך אחרוך) אינו אלא אסמכתא מדרבנן, מכל מקום יש לומר שהבחנה בגיורת דאורייתא היא, ועיין מש"כ מרבינו בסי' ארץ הצבי (סוף סי' ט"ז).

מתוך: מפני הרב - עמ' שצו

פרשת אמור: וקדשתו (כ"א, ח'). עיין מש"כ בזה בשם רבנו בספר ארץ הצבי (עמ' קי"ז).

מתוך: ארץ הצבי - עמ' קיז

בגטין (נט:): אמר אביי נקטינן אין שם כהן נתפרדה חבילה. ופירש רש"י בפירושו הא', שאיבד הלוי את כבודו... ואינו קורא כלל. וצל"ה, איזה איסור יש בדבר לקרוא ללוי תחילה. ושמעתי בזה מכב' מו"ר הגריד"ס, שיח"י, דכל זה נכלל בדין הפסוק וקדשתו, לכבוד את הכהנים, וגם — שלא לכבד את הלויים בשוה לכבוד הכהנים. וכן מצינו בגמ' שיש איסור בקורא לחברו ממזר, ובקורא לחברו עבד (קדושין דף ע). ונראה דאף זה נכלל בקרא דוקדשתו — לשמור על ענין הייחוס באומה הישראלית, ושלא לטשטשו.

ג) ויקרא פרשת אמור פרק כא

ח) וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדש ויהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם:

מתוך: נפש הרב - עמ' רצה

פרשת אמור: (כא, ח) וקדשתו. איי בגטין (נט:). אמר אביי נקטינן אין שם כהן נתפרדה חבילה. ופירש רש"י בפירושו הא', שאיבד הלוי את כבודו... ואינו קורא כלל. וצל"ה, איזה איסור יש בדבר לקרוא ללוי תחילה. ושמעתי בזה מרבנן, דכל זה נכלל בדין הפסוק וקדשתו, לכבוד את הכהנים, וגם — שלא לכבד את הלויים בשוה לכבוד הכהנים, דעיי' כן יש טשטוש הגבולין בנוגע ליוחסי האומה הישראלית. וכן מצינו בגמ' שיש איסור בקורא לחברו ממזר, ובקורא לחברו עבד (קדושין דף ע). ונראה דאף זה נכלל בקרא דוקדשתו — לשמור על ענין הייחוס באומה הישראלית, ושלא לטשטשו. וכן נראה לומר, על דרך זה, דענין הבחנה בגיורת, לידע את מצב הולד על נכון אם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, או שהורתו ולידתו בקדושה, דאורייתא הוא, ונ"כ נלמד מהך קרא דוקדשתו. ועוד הוסיף רבנו ואמר, שיש כל כך הרבה יהודים באמריקא שאינם יודעים אם הם כהנים או לויים או סתם ישראלים, ומכח הך קרא דוקדשתו י"ל דיש עלינו חובה לקיים את ענין היוחסין ד"עמא תליתאה" של כלל ישראל, עגמי שבת (פח.), ואשר על כן הנהיג בשיבת רמב"ם (בבאסטון) שכל התלמידים יכתבו על גליונות הבחינות ועל עבודת הבית שלהם פלוני הכהן שכטר, או פלוני הלוי שכטר, אע"פ שמתבאר להדיא מתוך המשנה במס' בי"ב (קעב.) שאין זה חלק מעצם השם, שהרי רק במקום שיש שני יוסף בן שמעון באותה העיר הצריכו התנאים שיכתבו כן לסימן לידע על איזה מהם השטר מתכוון, מכל מקום כאן באמריקא מן הנכון להנהיג כן לשם קיום היוחסין.

ד) ויקרא פרשת אמור פרק כא

(י) והכהן הגדול מאחזיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללבש את הבגדים את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם:

מתוך: מן הסערה - עמ' רלב-רלד

השוואה בין הכהן הגדול והרגל

רמב"ם (הלכות ביאת המקדש א, י):

כשם שאין הכהנים מוזהרין על היין אלא בשעת ביאה למקדש, כך אין אסורין לגדל פרע אלא בשעת ביאה למקדש. בדיא בכהו הדיוט אבל כהן הגדול אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לשלם שהרי תמיד הוא במקדש ולכך נאמר בו "את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום".

והנה שני כתובים נאמרו בתורה: (א) ויקרא י, ו: "ויאמר משה אל אהרן ולא לעזר ולאיחמר בניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתור". פסוק זה, בפרשת מיתת שני בני אהרן, מתייחס לכל הכהנים; (ב) ויקרא כא, י: "והכהן הגדול מאחזיו וכי את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם". והנה לכאורה יש כאן שני איסורים חלוקים. האזהרה הראשונה נאמרה על איסור ביאת מקדש או על עבודה – דבר זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן – שלא יכנסו פרועי ראש וקרועי בגדים; האזהרה השנייה נאמרה בכלל, שהכהן הגדול אסור בקריעת בגדים ובפריעת הראש, אף כשאינו במקדש. ברם הרמב"ם לא מנה שתי אזהרות אלו בנפרד במניין תרי"ג וכלל האזהרה בפרשת אמור האמורה בכהן הגדול בכלל הלאו הכללי בנוגע לכל הכהנים, שאיסורו וחלותו הוא איסור ביאת מקדש.

ולכאורה צריך עיון, איך אפשר לאחד שני לארין אלה, שענייניהם שונים לגמריז אולם הרמב"ם הסכיר דעתו ודייק ואמר, "אבל כהן גדול אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לעולם שהרי תמיד הוא במקדש ולכך נאמר בו 'את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום'". כלומר, הפסוק בפרשת אמור לא חידש איסור חדש, כי אם גילה חלות ומציאות חדשה. האיסור נשאר בעינו, ראסור לכהן להיות נוכח במקדש כשהוא קרוע בגדים או פרוע ראש, ואותו האיסור חל גם על הכהן הגדול. אולם ישנה הלכה מיוחדת, שהכהן הגדול מתמיד הוא בהזוייתו במקדש, ואף כשהוא נמצא חוץ לעזרה לפי שעה, מיקרי עומד

במקדש, ויש עליו איסור קרוע בגדים ופרוע ראש, שהוא מאיסורי מקדש.

והנה עיין ברמב"ם (הלכות ביאת המקדש ב, ה), שכתב:

כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה בין כהן גדול בין כהן הדיוט, שנאמר "ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו", כלומר לא תגיתו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו וכן זה שנאמר בכהן הגדול "ימון המקדש לא ינאי אינו אלא בשעת עבודה בלבד שלא יעז עבודתו ויצא. אם כן מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת וכו' אינו עובד מפני שהוא אוע וכו' אבל כהן הגדול עובד כשהוא אוע שנאמר "ימון המקדש לא יצא ולא יחללי כלומר ישב ויעבוד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת.

ונראה, כי היסוד שקבע הרמב"ם לגבי קרוע בגדים ופרוע ראש, מושרש בהלכה של הכשר אונן בכהן הגדול. מזה אנו רואים שישנה גזירת הכתוב מיוחדת בכהן הגדול, שקשור הוא עם המקדש, גם כשהוא חוץ למקדש, ואפילו כשמת לו מת אינו מניח עבודה ויחצא אלא נשאר הוא במקדש, רדין התמדתו במקדש לעולם לא פקע. ממילא, קבעה הסוגיא את הביטוי, "הוא כהן הגדול וכל השנה כרגל לכלי עלמא דמי", כלומר, כהן גדול עומד תמיד לפני ה', כי הרי תמיד הוא במקדש, ונמצא שדינו כרגל לכלי עלמא.

הוזה אומר, כמו שרגל דוחה אבלות בשל קיום שמחה, כך היא נרחית כל השנה בכהן הגדול (לדעת כל הראשונים חוץ מהרמב"ם) מפני שהוא תמיד במקדש, וזה הוא מפקיע של אבלות. זה מה שהגמרא הוכיחה, דכשאנו רואים שנהוג בצדעתו, מוכח שגם ברגל ישנו ניהוג צדעת; והיא הביאה דיך אונן להראות, כי הכהן הגדול מופקע מניהוג אבלות מפני שהוא במקדש תמיד ועומד לפני ה'.

ה) ויקרא פרשת אמור פרק כא
(כג) אך אל הפרכת לא יבא ואל המזבח לא יגש כי מום בו
ולא יחלל את מקדשי כי אני ה' מקדשם:

מתוך: : אגרות הגר"ד הלוי - עמ' טז

רש"י מסכת עירובין דף קה עמוד א
ויבאו הכהנים פנימי בית ה' בהיכל ויוציאו הטומאה [דה"ב כ"ט:טז]-
עבודה זרה ותקרובתיה שהן מטמאין בזהל:

ביאת המקדש להוציא טומאה והיתר כניסה לתקן

לפי דברי רש"י בעירובין (דף ק"ה ד"ה ויבאו)
נראה דנריך לאוקמיה
אליבא דרבי יהודה בן בתירא דסובר בע"ז דף ל"ב ומ"ח
ובחולין דף י"ג דתקרובת עכו"ם מטמאה בזהל, ודברי
רש"י מתייחסים רק לתקרובת ולא לע"ז עצמה.
ול"ע, הא בע"ז דף מ"ח במשנה איחא היתה גוזלת את
הרבים ועבר תחתיה טהור ע"כ, והלא היכא דאיכא ע"ז
במקדש היא גוזלת את הרבים, כי למה יגרע הקדש בדק
הבית מגזילת רבים, וכי צמה שהממון שייך להקדש
בקנינו יגרע כמו, הלא גם הע"ז גוזלת את ההקדש, עיין
בגמ' בנדריס דף מ"ח דקרי לעזרות דבר של עולי
בבל. גם אינו מובן למה נלך רש"י לפרש כדברי רבי
יהודה בן בתירא שהוא יחיד כנגד הרבים, ומדוע דוקא
משום שמטמאה בזהל, ומאי איכפת לן אם ע"ז מטמאה
רק כשרץ במגע. והקושיא השניה עדיין במקומה
עומדת, הא כל טומאת ע"ז היא רק מד"ס, ואיך
מותרים להכנס למקדש משום זה.

בניאור לדברי רש"י

אולי נכנסים להניח
ע"ז משום דלא גרעה מתיקון. ברם, שאי אפשר לקיים
תירוך זה, דהא בקרא מבואר שנכנסו להוציא את
הטומאה, וכן מפורש בסוגיא דמייתי לה לענין טומאה
ודיניה. והלא שני כתובים נפרדים הנה, מקרא (דה"ב כ"ט
טז) ויבאו הכהנים לפנימה בית ד' לטהר ויוציאו את כל
הטומאה, ילפינן היתר ביאה להוצאת טומאה, ואילו
מקרא (ויקרא כא כג) דאך אל הפרכת לא יבא, ילפינן היתר
כניסה לתקן, וא"כ אי אפשר לערב הפרשיות ולומר כי
נאמר דין לתקן בקרא דדברי הימים. ונראה פשוט
דהיתר כניסה להוצאת ע"ז הוא מההלכה דטומאה ולא
מוז של תיקון, והדרא קושיא לדוכתא. ועוד מבואר
בסוגיא התם, דאם המכניס שרץ למקדש פטור שהוי
טומאה עדיף ומוציאים בלכת של עץ, ולפי החירוף דכיון
דאיכא חיוב להוציאם מד"ס, ממילא הוי בכלל תיקון,
אמאי אין מטמאין את האבנט, הא לתקן נכנסים טמאים
(וכיוצא בהם מאיסורי ביאת מקדש) וכן טומאת כלים
הותרה (ואיסור מד"ס לכו"ע איכא על שרץ במקדש).
הרי דלא אמרינן על טומאה דהוי תיקון, והייט משום
דהן הלכות מיוחדות ונפרדות, שאין נוגעות זל"ז.

1) ויקרא פרשת אמור פרק כב
(י) וְכַל זֶר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשֵׁב בְּהֵן וְשִׂכְרִי לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ:

מתוך: : שיעורי הגרי"ד על מסכת כריתות - עמ' 20-21

בשלמא לרבי יהודה, היינו דכתיבי קראי:
'חזקת עולם', 'כל חלב שור וכשב ועז לא
תאכלו', 'וכל זר לא יאכל קדש', 'הא תלונא
לאוין'

מסכת כריתות ד, ב
כך היא גרסת הספרים. אך הקשו התוספות במנחות (עד, א ד"ה
לאו דורות), שהפסוק "וכל זר לא יאכל קדש" (ויקרא כ"ב, י) כתוב
לענין תרומה, ולכאורה לא שייך לאכילת חלב מוקדשים. ועיין שם
שייבבו גרסה זו, וכתבו: "דשייך ביה לאו ד'כל זר לא יאכל קודש',
אף על גב דכתיב בתרומה, דילפינן קודש 'חט חט' מתרומה,
כדאשכחנא בפרק הנשרפין דיליף מעילה מתרומה, ולא קים לן
אזרה במעילה אלא מתרומה". נמצא, שאיסור זרות בסוגייתנו,
הנלמד מ"וכל זר לא יאכל קדש", הוא איסור מעילה. כך מפורש
ברש"י במכות (יג, א ד"ה הקדש); וגם בסוגייתנו רש"י פירש
שאיסור זרות הוא איסור מעילה (ד"ה דם אימעית).

לכאורה, יש להקשות על כך מהמשך הגמרא על פי גרסת רש"י:
"סלקא דעתך אמינא הואיל ואיתמעית דם ממעילה⁵² ליתמעית
מזרות". הרי לנו, שאיסור זרות לחוד ואיסור מעילה לחוד⁵³. ועיין
ברש"י (ד"ה דם), שנשמר מזה ופירש: "ואימא כי היכי דאימעית
מזרות קרבן מעילה, אימעית נמי ממלקות דורות". כלומר, רש"י
הבחין בין מעילה בשוגג, למעילה במזיד, ולמסקנה דם אכן פטור
מדין מעילה בשוגג, המחייב קרן, חומש ואשם, אך אינו מופקע

ממלקות על שתייתו במזיד. ובהסבר החילוק הזה, ניתן לומר, שחוב
מלקות במזיד אינו מדיני מעילה, אלא עונש על כך שעבר על
האזרה; ואילו חיובי מעילה ותשלומי קרן, חומש ואשם הם משום
שחל עליו שם מועל, ולא משום שעבר על הלאו⁵⁴, וכל שם מעילה
רק בשוגג נאמר. הרי מצאנו פטורים רבים מחיובי מעילה, אף על
פי שעבר על הלאו, כגון מי שנהנה ולא פגם, ומי שמעל במחובר
לקרקע⁵⁵. והוא הדין בדם, שאין בדם שם מעילה, ולכן המועל בדם
בשוגג פטור מחומש ואשם; אך במזיד חייב מלקות, משום שעבר
על הלאו "וכל זר לא יאכל קודש".

ברם, חכמים חולקים בזה על רבי יהודה, ולדבריהם כשם שאין
מעילה בשותה דם המוקדשים בשוגג, כך אין חיוב מלקות במזיד.
מסתבר, שלשיטת חכמים, גם מזיד בכלל מעילה. וכך משמע
מהרמב"ם (הל' מעילה פ"א ה"ג), שכתב: "כל המועל בזדון לוקה
ומשלם מה שפגם מן הקדש בראשו. מעל בשגגה, משלם מה שנהנה
ותוספת חומש, ומביא איל בשני סלעים ומקריבו אשם ומתכפר לו,
וזהו הנקרא אשם מעילות". על פי זה, ניתן לבאר מדוע מועל במזיד
לוקה ומשלם; שהרי אילו חיוב המלקות היה משום שעבר על הלאו,
היה שייך בו הדין שנאמר בשאר חיובי מלקות, שאין אדם לוקה
ומשלם⁵⁶; אך מאחר שהמלקות והתשלומים הם מחיובי מעילה
במזיד, שפיר לוקה ומשלם.

בת כהן שנישאת לישראל ואכלה בתרומה –
משלמת את הקרן ואינה משלמת את החומש,
ומיתנתה בשריפה. ניסת לאחד מן הפסולין –
משלמת קרן וחומש, ומיתנתה בחנק, דברי רבי
מאיר, וחכמים אומרים: אחת זו ואחת זו
משלמת הקרן ואינה משלמת החומש,
ומיתנתה בשריפה.

מסכת כריתות ז, א *

בת כהן שנישאת לישראל אסורה בתרומה. לדעת רבי מאיר, דינה
עדיין כבת כהן ולא כזרה, ואין עליה אלא איסורי זרות בלבד. אך
מי שנישאת לפסול לה לא רק נאסרה בתרומה, אלא גם שם בת
כהן פקע ממנה ודינה כזרה. ועיין ברש"י (די"ה שנישאת לישראל),
שהסביר את ההבדל ביניהן, שבת כהן הנישאת לישראל יכולה לחזור
להיתר תרומה, מה שאין כן בנישאת לפסול לה. לפי זה, חכמים
החולקים סוברים שאף הנישאת לפסול לה אינה בגדר זרה, אף על
פי שלעולם לא תחזור להיתר תרומה.

אמנם, יש להבין את דברי הגמרא, שהקישה בין מחלוקת זו
למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה לגבי נתינת שמן המשחה על מלכים
וכהנים גדולים. לכאורה, רבי מאיר וחכמים נחלקו בעניין איסור
נתינת שמן המשחה על זר, אם הוא כולל כל נתינה שלא כמצוותה,
או רק נתינה על אנשים שבמעמד הגברא שלהם זרים אצל השמן;
ומה עניין דין בת כהן אצל איסור נתינת שמן המשחה?

על מנת להסביר את דברי הגמרא, יש להקדים ולומר שמי שאינו
ראוי למשיחה, הרי הוא זר אצל השמן. וכך למדנו מהכתוב: "ואשר
יתן ממנו על זר" (שמות ל', לג). אם כן, מי שנתמנה להיות מלך
או כהן גדול, לא זו בלבד שהותר בשמן המשחה מדין קיום מצוותה,
גם פקע ממנו שם זר לעניין השמן. ובכך, מחלוקת רבי יהודה ורבי
מאיר היא אם יש למלך וכהן גדול דין זר אצל שמן המשחה לאחר
שנמשחו. רבי יהודה סובר שמי שהותר בשמן המשחה ואינו בגדר
זר, אינו חוזר להיות זר לעולם; וזה כשיטתו בדין בת כהן שנישאת
לפסול לה, שאמנם נאסרה באיסורי זרות, אך לעולם לא יחול עליה
שם זרה. מאידך, רבי מאיר סובר שיש הפקעת שם בת כהן, ויכולה
היא להפוך לזרה אם נישאת לפסול לה. והוא הדין במלך וכהן
גדול, שלאחר משיחתם, כאשר נאסרים הם בשמן המשחה, שוב חל
עליהם שם זר לעניין השמן.

ז) ויקרא פרשת אמור פרק כב

(יג) ובת כהן פי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל
בית אביה פנעויה מלחם אביה תאכל וכל זר לא יאכל בו: ט

מתוך: שיעורי הגרי"ד על מסכת כריתות - עמ' קכ-קכא

וזה לשון הזוהר בפרשת אמור :

"ישור או כשב או עז כי ינלד" (ויקרא כב, כו) – תא חזי: בר נש דאתיליד לא אתמנא עליה חילא דלעילא עד דאתגזר. כיון דאתגזר אתער עליה אתערותא דרוחא דלעילא. זכי לאתעסקא באורייתא אתער עליה אתערותא יתיר. זכי ועביד פקודי אורייתא אתער עליה אתערותא יתיר. זכי ואתנסיב, זכי ואוליד בנין ואוליף לון ארחוי דמלכא קדישא – הא כדון הוא אדם שלים, שלים בכלא. אבל בהמה דאתילידת – בה היא שענא דאתילידת ההוא חילא דאית לה בסופא אית לה בהתא שעתא דאתילידת ואתמנא עליה. ובגין כך כתיב ישור או כשב או עז כי ינלד – עגל או טלה או שעיר או גדי לא אתמר אלא ישור או כשב או עז. תהוא דאית לה לסופא אית לה בשעתא דאתילידת.

"ישור או כשב או עז כי ינלד" – בוא וראה: בן אדם בלידתו עדיין אין רוחו שלמעלה מזומן בו עד שיימול, כיון שנימול, מתעוררת בו התעוררות רוח שלמעלה. זכה לעסוק בתורה, מתעוררת בו התעוררות יתירה. זכה לקיים מצוות התורה (הגיע לבר מצוה), מתעוררת בו התעוררות רוח יתירה מוז. זכה ונשא אשה, זכה והוליד בנים ומלמד דרכי הקבי"ה – הרי אז הוא אדם שלם, שלם ככול. אבל בהמה שנולדה – הרי אותו הכוח שיש לה בסוף, מזומן בה כבר בשעת לידה. לכן נאמר: "ישור או כשב או עז כי יולד" – עגל או טלה או שעיר או גדי לא נאמר אלא "ישור או כשב או עז" – מפני שמה שיש לה בסוף יש לה כבר בשעת לידה.]

וכן אמרו חז"ל: שור בן יומו קרוי שור (בבא קמא סח ע"ב).

יש שפירשו את הפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו) במובן שותפותו של האדם עם בוראו כביכול, כעיצובו ובגיבושו של צלם אלוהים שבאישיותו הרוחנית של האדם. האדם מטמא בחטאיו את צלם האלוקים שבו, שהוא אישיותו הרוחנית. בעל "חיי אדם" הכיע זאת ב"תפילה זכה" שחיבר, בזו הלשון: "והעברנו מעלינו את הצלם הקדוש המלכישנו תמיד". כאשר עושה האדם תשובה הוא יוצר, מטהר ומחדש שוב את צלם אלוקים ורוח אלוקים שבו, והרי תשובתו היא מעשה יצירה. את נס התשובה צריך בראש ובראשונה האדם עצמו לחולל בקרבנו, כפי שמסרו חז"ל בעניין תשובתו של אליעזר בן דורדיא, שאמר: "אין הדבר תלוי אלא בי" (עבודה זרה יז ע"ב).

נמצא, שתנאי קודם למעשה התשובה הוא חשבון הנפש. במלים אחרות: האדם צריך תחילה להכיר את עצמו ולהתבונן בכוחות נפשו שזכה בהם, וכיצד גרמו חטאיו לכדי כך שאלה נפגמו.

(ת) ויקרא פרשת אמור פרק כב

(כז) שור או כשב או עז פי ינלד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' קי-קי"א

ט) ויקרא פרשת אמור פרק כב
(לב) ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי
בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם:

מתוך: דברי הגות והערכה - עמ' קיד-קטו

סוד אחרים, חכמי הקבלה, איננה רק אוסף של בני אדם. יותר מכך: ישות נפרדת היא, יחידה חיה בעלת תודעת "אני". המקובל לים דיברו על כנסת ישראל הסמויה מן העין. יש כנסת ישראל גלויה, המורכבת מבני דורנו, שלושה עשר מליוני בני אדם, ויש כנסת ישראל טמירה, החובקת כל יהודי שחי אי פעם ולא את בני דורנו לבדם. מקיפה היא את כל אלה ששמותיהם הונצחו וזכרם ינון לעד, ואת כל אלה שחיו כבני-בלישם, שעברו מן העולם בדומיה ונטמנו בקברים חסרי-ציון, שלא הותירו זיכרון בודד, טביעת אצבעות יחידה על חולותיו הנודדים של הגורל האנושי. לכל איש מהם, גדול וקטון, חלק ונחלה בכנסת ישראל טמירה המיוצגת, וליתר דיוק — מגולמת, על ידי מניין של זקנים, תשושים וחולים.

ויותר: כנסת ישראל חובקת בזרועותיה כל יהודי העתיד לעמוד אי פעם על פני הארץ. דורות שטרם באו לעולם, העתידיים לתרום חלקם לעם ישראל בנקודה מסוימת על פני העתיד האפל והמאיים, בדרכים שונות ומשונות, כולם נוטלים חלק בכנסת ישראל הנעלמה, המגולמת על ידי עשרה יהודים העושים דרכם לבית-הכנסת ביום סגריר ואומרים: "אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה". מיהם "יושבי ביתך"? כנסת ישראל כולה.

השאלה מתעוררת. מחד, התורה אומרת: "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ולא בתוך חלק מבני ישראל. מאידך, ההלכה מחייבת אמירת הקדושה במקום בו נוכחים עשרה בוגרים. כיצד נתאים בין דברי התורה הדורשים נוכחות כל העדה לשם אמירת הקדושה, לבין מנהגנו להסתפק בעשרה?

התשובה טמונה בעובדה המובנת מאליה, כי ההלכה, בהתירה קדושה בעשרה, בהתירה לענות במניין "אמן יהא שמיה רבא" ו"ברוך ה' המבורך לעולם ועד", פועלת על פי רעיון השליחות, שכאמור לעיל אין לזהותו עם מוסד ההרשאה. העשרה נציגיו של כלל ישראל הם, שלוחי העדה כולה ככלל אחד; ובהתאם לביאורנו למושג השליחות, לא נציגים בלבד הם, אין הם רק שגריריו של כלל ישראל, אלא הם כלל ישראל. בדרך מיסטית מוזרה מגלמים הם, לא בבחינת ציור דמיוני והמחזה, כי אם מבחינה קיומית, את כלל ישראל. במילים אחרות, עשרה הנושאים תפילתם בבית-הכנסת, מתפללת עמם כנסת ישראל כולה. הם הם כנסת ישראל. על כן הותרה הקדושה בנוכחות העשרה.

הרשו לי להוסיף הירהור אחד. כשאנו מעלים על לשוננו את השם כנסת ישראל, איננו מתכוונים רק כלפי קהל שלושה-עשר מליוני הבריות בנות דורנו, כן ירבו, אלא אף כלפי ישות מיסטית אינדיווידואלית. כנסת ישראל, כפי שהובנה על ידי הרמב"ן ובעלי

י) ויקרא פרשת אמור פרק כב
(לב) ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי
בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם:

מתוך: הררי קדם חלק א [מהדורה א] - עמ' רעה

יא) ויקרא פרשת אמור פרק כב
(לב) ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי
בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' קעה

ביסוד חיוב פרסום הנם

כתב הרמז"ס צפ"ד * הלכה י"ג, "אפילו אין לו מה
יאכל אלא מן הזדקה שואל או מוכר
כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". והיינו דאף
דבכל שאר מלוות התורה קי"ל דהמבזז אל יבזז
יותר מחומש, עיין בשו"ע אר"ח (סי' תרכ"ו), מ"מ
במלוות שיש בהם פרסומי ניסא חייב להוליא את
כל ממונו [וכמו כן לגבי ד' כוסות כמבואר
בפסקים בר"פ ע"פ (לט, ז) וברש"ס שם, ואשר
הטעם בזה הוא משום פרסומי ניסא].

והביאור בזה, דכשמפרסם את הנם יש בזה
קיום של קידוש ה', שהוא מפרסם
לרבים את הנם שה' עשה לבניו להושיעם מלרותם
בנסיים ונפלאות, וכן מייתי הר"י פערלא בסה"מ של
הרס"ג צ"ג ר"ד הצבלי (מ' נט - ס, עמ' 508)
דנפק"ל מהפסקוק צפ' אמור (ויקרא כב, לב) ולא
תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל,
ודרשו עלה בספרא ממשמע שנא' ולא תחללו אמור
קדוש, וכתב שם דזהו המקור שחייבין צהלל
ופרסומי ניסא. וא"כ כמו שבצבירת חילול ה' חייב
למקור נפשו שלא יחלל את ה', ה"כ במלות קידוש
ה' חייב להוליא את כל ממונו לקדש את ה' ע"י
פרסומי ניסא. * מהלכות מגילה וחנוכה

חזונו של יהודי הוא אחד: "ובכן תן כבוד ה' לעמך" – היינו: קידוש
השם, שעיקרו אינו הקרבת החיים דווקא אלא כמשמעו: לקדש את שם
אלקי ישראל ואת שם ישראל עמו בעולם בכל צעד ושעל; להעניק לבאי
העולם משהו מ"מלך הכבוד" ומ"עזוז וגבור, גבור מלחמה". וזה לשון
הרמב"ם בספר המצוות: "מצוה ט"ו שציונו לקדש את שמו והוא אמרו:
'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (ויקרא כב, לב). ועניין זאת המצוה, אשר אנו
מצווים לפרסם האמונה הזאת האמיתית בעולם ושלא נפחד בהיזק שום
מזיק, ואף על פי שבא עלינו מכריח לבקש ממנו לכפותנו, שלא נשמע
אליו..." – קידוש השם אפוא משמעו: לעמוד בניסיון ולא להיכנע.

יב) ויקרא פרשת אמור פרק כב
(לב) ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי
בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם:

מתוך: מועדי הרב - עמ' קפח-קפט

הרמב"ם כותב בספר המצוות, במצוות עשה ט:

והמצוה התשיעית היא שצונו לקדש השם והוא אמרו (אמור כב) ונקדשתי בתוך בני ישראל. וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם ושלא נפחד בהיוק שום מזיק. ואע"פ שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתעלה לא נשמע ממנו אבל נמסור עצמנו למיתה ולא נתעוה לחשוב שכפרנו ואע"פ שלבנו מאמין בו יתעלה. וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו ית' ואמונת יחודו...

לפי הרמב"ם, מקדש ה' הוא מי שמסכן את חייו כנגד מי שאונס אותו. האופי המדויק של העבירה שהוא עובר אינו מעלה ואינו מוריד; הפן המרכזי של קידוש ה' הוא לא להפגין שום פחד ולהתנהג בשינה גלויה כנגד האונס. איננו נכנעים – אין שום פשרה.

שיטתו של הרמב"ם נובעת מן הסוגיה בסנהדרין* הקובעת שבזמן גזירת שמד של המלכות נגד מצוות היהדות, מוסרים את הנפש על כל דרישה לשינוי, אפילו הזעיר ביותר, במראה היהודי או בהתנהגותו. חייבים לקדש את ה' אפילו על דבר שולי כמו שרוכי נעליים. האם יש הלכה בתורה הקובעת את צבע שרוכי הנעליים? ווראי שלא! הרב ציין שחז"ל אמרו בתוקף שפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה (ראה מכילתא דרבי ישמעאל משפטים – טס' דנזיקין משפטים פרשה ד' ד"ה מעם מזבחי ומדרש תנחומא [בובר] פרשת מסעי סימן א), וכאן בשעת הגזירה, שעת השמד, יש דין של ייהרג ואל יעבור. למה? מפני שתכלית הגזירה היא למחוק את דמותו של היהודי – האונס אינו יכול לסבול את ייחודו של היהודי. אמנם העובר עבודה זרה מטעמים מיצוניים המכוונים להנאתו אינו חייב, אבל אם יש שם אנס ומאלץ, חייב יהודי למסור את נפשו ולא לעבוד עבודה זרה.

מצוות קידוש ה' מתגלה במידת הגבורה. יהודי חייב לעמוד ולהפגין את יהדותו. עליו להראות שאכן הוא חלק מן העם הנבחר, עם סגולה, עם נבדל, ולכן הוא גם שונה. המפגן הפומבי הוא גבורה, ומסיבה זאת ניתנה התורה בתרועות ובקולות וברקים. היהדות מתקיימת הן בתכונת הכוח והן בתכונת הגבורה – הן כשהיהודי ניצב בודד והן כשהוא עומד מול העולם. אבותינו התנהגו כיהודים ומסרו נפשם על קידוש ה' ולא מחקו את הדמות, את קלסתר

פניו של היהודי. *סמכת מנהדרין הך עד ע"א

יד) ויקרא פרשת אמור פרק כג

(א) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר:

(ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה'
אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי:

מתוך: דברי הרב - עמ' רצג

יג) ויקרא פרשת אמור פרק כג

(א) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר:

(ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה'
אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי:

מתוך: דברי הרב - עמ' רצב - רצג

מועדי ד' אשר תקראו אתם מקראי קדש, אלה הם מועדי. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון וגוי (כ"ג, ב'). והביא רש"י מהספרא, מה ענין שבת אצל המועדות וכו'. ונראה, דהנה מבואר בגמ' פסחים (ק"ז): דבראש חודש ויום טוב מברכים מקדש ישראל והזמנים, או מקדש ישראל וראשי חדשים, דישראל הוא דמקדשי להו. משא"כ בשבת, שאין אומרים מקדש ישראל והשבת, דקדושת השבת קביעא וקיימא מששת ימי בראשית. אכן נראה לומר שעיי אמירת הקידוש בשבת, כלל ישראל לא רק מזכיר ומצהיר שיש קדושה ליום השבת, אלא שעל ידי הקידוש אנחנו גם מקדשים את יום השבת. ומבחינה זו אף השבת מכלל המועדים היא, שכמו שאנחנו מקדשים את המועדים, כמו כן אנחנו מקדשים את יום השבת. ומן ההכרח לומר כן, שהרי להרבה פוסקים יש מצוה להוסיף תוספת שבת, ואם נאמר שכל כולה של קדושת השבת קביעא וקיימא, ואין בידינו לקדשה כלל, היאך שייך שנקדש את התוספת. אלא ודאי צ"ל שרק מכח זה שיש אף בחינה של קדושת המועדים גם בשבת, זהו מה שמאפשר לנו לקדש את זמן התוספת.

צריך להבין קשר פרשת המועדים לשאר ענייני הפרשה, שכל כולה מלאה דינים מיוחדים לכהנים [איסור הטומאה למת, ונשים האסורות לכהנים, ומומי כהנים, ודין המומים בקרבנות], ומאי טעמא הכניסה התורה פרשת המועדים לכאן. ונראה פשוט שעיקר תפקידו של הכהן איננו לעבוד במקדש, שהרי היו כ"ד משמרות, וששה בתי אבות, וכל כהן רק שימש במקדש יום אחד במשך כל כ"ד שבועות, אלא ודאי צ"ל שעיקר תפקידו של הכהן היה לשמש כרב ומנהיג, להדריך את הציבור בחייהם, להורות להם הלכה וכו', ועיקר זמן דרשת החכם וחשפעתו על הציבור היה בשבתות ובימים טובים.

טו) ויקרא פרשת אמור פרק כג

(א) וידבר ה' אל משה לאמר:

(ב) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה'

אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי:

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק ב- עמ' קמט-קנא

שב"ד מקדשים את החודש, ועל ידי זה מועד החג נקבע ממילא, ישנה חובה מיוחדת שהרגל יתקדש על ידי פעולת קידוש היום. וכמו שנתבאר לגבי השבת. דאף שקדושתה עומדת ממעשה בראשית, מכל מקום מצוה על כל אחד ואחד לקדש את היום. והוא הדין במועדים, שאף הם טעונים קידוש כפול, על ידי בית דין ועל ידי כל אחד מישראל. אולם לגבי קיום סידור השבת, בוקעת ועולה שאלה אחת: מה הם דברי השבחה בקידוש יו"ט? השבחה בשבת מתבטא בהגדת עדות על מעשה בראשית. ברם, שבחו של יו"ט מהו?

נראה כי ביום טוב השבחה בא לידי ביטוי כשאנו מצהירים על בחירת ישראל. יציאת דברים על דבר "אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון" הוא בכלל זכירת גדולת יום טוב, ולכן מתחילים אנו בהודאה על בחירתנו בקידוש של יו"ט. בחירת ישראל מבטאת את רעיון השבחה של זכירת יו"ט, כמו יצירת העולם בזכירת שבת של שבת.

ונראה עוד, כי גם בשבת ישנם שני סדרי שבח: יצירת מעשה בראשית ובחירת ישראל. אנו פותחים במעשה בראשית, ובתחילה אנו אומרים כי קדשנו במצוותיו ורצה בנו ונתן לנו את השבת כזכרון למעשה בראשית; בסוף הקידוש, אנו מתייחסים לעדות השניה שהשבחה מגידה - בחירת ישראל מכל העמים. שבת מופיעה כעד לבריאת העולם, בפרשת ויכלו השמים, וכעד לבחירת ישראל בפרשיות אחרות: בזכור ושומר בסיני ועוד. לכן אנו מזכירים בקידוש היום שני הזכרונות: בריאת העולם ויציאת מצרים, כדברי הסוגיא בפסחים דף ק"ז, ב, דצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום.

מפורש בראב"ד, (א) כי קידוש היום פירושו תוספת קדושה ליום עצמו. (ב) לכן הוא שואל כיצד ניתן לקדש שחרית מכיון שכבר קידש ערבית שהרי פעולה כזו אינה חוזרת ונשנית דלמה לנו מקדש כפול. ואילו הרמב"ם סובר כי ישנו תפצא של קידוש שחרית על ידי אמירת ברכת בפה"ג שביום השבת אינה רק מתיר מדין ברכת הנהנין אלא קיום אמירת שירה על היין שיש בה קיום קידוש על ידי ריצוי דברי שבת.

לאור דברינו, נראה שאף ניתן לפרש את המונח "קידושא רבה", באופן פשוט מאד. פירושו: הקידוש הגדול, הקידוש אשר תוכנו גדולה, המתעסק ביום השבת כיום גדול ולא כיום קדוש. כשאנו אומרים בהזכרה בברהמ"ז, "השבחה הגדולה והקדושה הזו", אנו מתכוונים לאמר, כי יום זה ניתן לגדולה (לשבחה) ולקדושה (נתפס הוא במעשה קביעות עיצומו של יום). בחינה כפולה זו נכונה היא לגבי הקידוש כליל שבת, אולם בבוקר אין הקידוש מזדקק לקדושת היום שהרי כבר נתקדש היום מאתמול. הוא מטפל אך ורק בגדולת היום על ידי אמירת דברי שירה. לכן נקרא קידושא רבה - כלומר, סידור דברי שבח על גדולתו של יום. מוקד שבח זה הוא ברכת פרי הגפן הבאה לא רק להתיר השתיה כמו בחול אלא לשם קיום שירה בשבת המעידה על בריאת העולם. שם התואר, רבה, בא להגביל ולא להרחיב ביחס לקידוש הערב.

עוד נראה שלפי דרכנו, ההנחה ששני היסודות העיקריים, סידור שבח ופעולת קידוש וקביעות, צריכים להיות נוכחים בקידוש, נכונה אף לגבי קידוש בימים טובים. והנה לגבי מעשה הקידוש אין כל בעיה. דניתן לומר בפשטות שאע"פ

טז) ויקרא פרשת אמור פרק כג

(ב) דְּבַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה'

אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֱלֹהֵי הֵם מוֹעֲדֵי:

(ד) אֱלֹהֵי מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:

רש"י: אֱלֹהֵי מוֹעֲדֵי ה' - למעלה מדבר בעבור שנה, וכן מדכנן בקדוש החלש:

רש"י: [מסכת סנהדרין דף יב עמוד ב] ר' יהודה אומר אינה מעוברת

- לפי שהטומאה היתר היא בליבו, ושלא ללכוד עיבורה.

מתוך: נפש הרב - עמ' רצו - רצז

[דאף דבכל התורה כולה קיייל דטעות בחשבון, מבטל את המעשה, זהו דילפיין מקרא דאתם אפילו מוטעים, דשאני קדה"ח.] אבל המתבאר מן התוספתא ומן הנמרא בסנהדרין הוא, שתמיד היו כוללים את טעמי העיבור בתוך נוסח פסק-העבור, ועיי באריכות מזה בקונטרס רבנו בעניי קדוש החודש, שנדפס בקובץ חידו"ת. וא"כ נמצא שהטעות לא היתה רק בחשבונות של הכ"ד, אלא שעצם הפסק וגוף מעשה העבור מוטעה הוא מתוכו - מיניה וביה, ובכה"ג לא שייך לומר אתם אפילו מוטעים.

ומשל למה הדבר דומה, לשיטת ב"ש דסברי (נייר לא.) דהקדש טעות הוא הקדש, דהיינו דוקא בהיתה הטעות במחשבתו, אבל מעשה ההקדשה היה סתמא. אבל בהיתה הטעות כלולה ומונחת בתוך ההקדשה, כגון באמר שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש, ויצא לבן, אפילו אליבא דב"ש היה צ"ל הדין (עיי"ש בסוגיית הגמ' מה שדעו בזה) דלא יחול ההקדש, דאילו אמר הרי זה תחת זה לחצי היום, מי הוא תמורה מההיא שעתא, אלא עד דמטי חצי היום הוא דהויא תמורה, שהרי נקודה זו כלולה בעצם מעשה ההקדשה שלו, שלא תחול התמורה עד חצי היום, והיי באומר שור שחור שיצא מביתי ראשון, ויצא לבן, הלא לפי נוסח ההקדשה שלו ברור הדבר שלא חל שום הקדש על בהמה זו. וענין אתם אפילו מוטעים נדרו דומה להקדש טעות אליבא דב"ש.

בדין אתם אפילו מוטעים: בסנהדרין (יב:) מבואר, דלמ"ד טומאה הותרה בצבור, אין מעברין את השנה מפני הטומאה, ולדעת רבי יהודה, אפילו בדעבד אם עברוה אינה מעוברת, ופרש"י, דשלא לצורך עברוה, ותמה על זה בצלי"ח (סוף ברכות) דהלא בקדוש החודש קיייל (ברי"ה דף כה.) דאתם דאפילו מוטעים, דאפילו בטעו הבי"ד בחשבונם, מכל מקום חל הקידוש שלהם, וא"כ, מ"ט אית ליי לרבי יהודה דאפילו בדעבד אם עברוה מפני הטומאה אינה מעוברת, ומ"ט לא נימא הכא נמי דאתם אפילו מוטעים, ומזה הכריח הצלי"ח, דדין זה דאתם אינו נוהג אלא בקדוש החודש ולא בעבור השנה, שלא מצינו דבר זה בגמ' לענין עבור השנה, וגם ברמב"ם אינו מבואר וכו'. ובמני"ח מצוה די (דף ט' סוף ע"ג) הביא את דבריו, ונחלק עליו בכל תוקף, וכן הביא רש"י בפירושו עה"ת לפי אמור (כג, ד) את דברי הספרא [בקשר לדרשת אתם אפילו מוטעים], למעלה מדבר בעבור שנה וכאן מדבר בקדוש החודש, כלומר, שדין אתם אפילו מוטעים נוהג בשניהם, וא"כ צריך להבין באמת, מ"ט דרבי יהודה דאפילו בדעבד אם עברוה מפני הטומאה אינה מעוברת.

והנראה לומר בזה, דאילו טעו הבי"ד בחשבונם לומר שטומאה דחיה היא בצבור, ושיש כאן צורך לעבר, ואחר כך היו פוסקים בסתמא - שנה זו תהא מעוברת, מבלי להזכיר בנוסח של פסק-העבור את טעמי העיבור, שפיר היה חל בכה"ג הדין דאתם אפילו מוטעים.

יח) ויקרא פרשת אמור פרק כג
(טו) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם
את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהינה:

מתוך: דברי הרב - עמ' רפט - רצא

וספרתם לכם וכו'. ומבואר בזה, שכמו שלאדם טמא בעין לפעמים שבעה (ימים) נקיים, כמו"כ כשכל האומה הישראלית טמאה בעין שבעה (שבועות) נקיים, וזהו ענין וגדר ספירת העומר, לטהרנו מקליפותינו ומטומאותינו, וכלשון התפילה (הנדפסת בסידור) שהרבה נוהגים לומר לאחר ספירת העומר. והנה הטמא אסור לו ליכנס למקדש, והמחייב בשמחה היינו – היות האדם נמצא במצב של לפני ד', וכל ותקעתם, שהתקיעה היא הסמל של השמחה, וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם, שהתרועה היא הסמל של הצער והצרה, דהתקיעה היא הקול הפשוט והישר המסמל שהאלקים עשה את האדם ישר, וכמו שאומרים בתפילה, אלקי נשמה שנתת בי טהורה היא. והמה בקשו חשבונות רבים, כלומר, שע"י מה שהאדם חוטא בנפשו הוא מקלקל את צלם האלקים שלו ואת ישרותו, ונמצא שלאחר החטא הוא שבור לרסיסים. [השוה על התשובה (עמ' רצח) שהחוטא אינו אישיות אחידה וכו'. (ושמה עוד בעמ' שט) החוטא הוא אישיות מפוצלת ומרוססת]. אך תמיד קיימת אפשרות של תשובה, וזהו הרמוז של סדר הקולות של השופר – תקיעה, תרועה, תקיעה, שהפשוטה שלפניה מסמלת לזה שהא' עשה את האדם ישר, והתרועה שבאמצע (אשר הוא קול שבור) מסמלת ביטול הישרות הזאת ע"י חטאו, והפשוטה שלאחריה מסמלת את האפשרות להאדם לחזור למצב ישרותו הקדום.

יז) ויקרא פרשת אמור פרק כג
(טו) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם
את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהינה:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' קפה-קפו

אכן כל המצוות האמורות בתורה הקשורות בספירה, כגון מצנת ספירת העומר, שנאמר בה: "וספרתם לכם ממחרת השבת..." (ויקרא כג, טו), מצוות שמיטה ויובל, שנאמר בהן: "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים... וקדשתם את שנת החמישים שנה" (שם כה, ח, י), מצוות ספירת הזבה, שנאמר בה: "וספרה לה שבעת ימים" (שם טו, כח) – כולן עניינן הכנה והתכוננות, כל אחת לפי ייעודה: לקראת חג השבועות, לקידוש שנת השמיטה והיובל, היטהרות האשה לבעלה. כל העולם הזה אינו אלא התכוננות בפרוזדור לטרקלין עולם הבא לעתיד לבוא.

בענין תספרו חמשים יום

וכ"כ הת' במנחות (סה, ז ד"ה כתוב), וגם הרא"ש בפסחים סוף פ' ע"פ (סי' ת) עמד בזה למה לא מונים חמשים יום וז"ל: יש מקשין כיון דקרא קאמר תספרו חמשים יום למה אין לנו מונין אלא מ"ט יום, ודוחקין לפרש כו', ולי נראה שאין לנו לריבים לדחוקות הללו, כיון דכתב ביה קרא בהדיא שבעה שבעות תספר לך, אין לספור יותר משבעה שבעות, ומתספרו חמשים יום לא קשיא מידי, שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד'. והנה בין לרש"י דהכונה היא עד חמשים, ובין לרא"ש דהחמשים עיגול המספר הוא, אין יום חמשים בכלל ספירת העומר כלל, וזהו דלא כשיטת הרמב"ם.

והנה יש לתמוה תמיהה רבתי במלות ספיה"ע, דהנה במנחות (סו, א) ובחגיגה (יז, א) ור"ה (ה, ה) איתא דמלוא למימני יומי ומלוא למימני שבעי, שכתוב תספרו חמשים יום, וכן קי"ל להלכה, וקשה דלפי ז' הפירושים ברש"י פ' אמור לא הזכרה מלות ספירת הימים בכלל, דנפסקו בפ' אמור נאמר, וספרתם לכם - שבע שבתות כו', עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם וגו', ולפי פי' א' ברש"י פשטיה דקרא דתספרו קאי על עד ממחרת השבת השביעית, ואח"כ כ' חמשים יום והקרבתם שביום החמשים הוא יום הקרבת העומר, ולפי"ז תספרו לא קאי על ספירת הימים על קרא דחמשים יום, אלא

כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' תמידין ומוספין ח"ל, ביום חמשים מספירת העומר הוא הג' השבעות והוא יום עלרת, עכ"ל, ומשמע מלשונו 'ביום חמשים מספירת העומר', דיום הג' השבעות אינו יום שלאחר גמר הספירה, אלא הוא חלק מזמן הספירה, והיום החמשים של ספירת העומר הוא הג' השבעות, ובאמת דהכי משמע פשטות המקרא דתספרו חמשים יום, שלא כתבה התורה תספרו מ"ט יום, ומשמע דגם היום החמשים הוא מכלל ימי הספירה, והנה בספירה דיוכל באמת כתוב בתורה בפ' בהר תשע וארבעים שנה, אבל בספיה"ע שכתוב חמשים יום, הכונה היא דגם היום החמשים הוא בכלל הספירה, ואף שאין סופרים אותו בפ"ה מ"מ הוא נהיה ליום החמשים של ספיה"ע ע"י הקיום של היום"ט ביום החמשים, [וכ"כ המשך חכמה פ' אמור וז"ל: 'ומתפרש היטב דברי הגמ' במנחות סו: פעמים שאתה סופר נא', נב', כ"ג שהיו"ט הוא הספירה"].
ונראה דהרמב"ם הולך לשיטתו דק"ל דספיה"ע גם בזה"ז הוא מדאורייתא, וא"כ נמלא דלעולם נוהגת מלות הספירה, ויום החמשים מהספירה הוא הג' השבעות, דאם באמת הספירה היא דין בקרבן העמר ואינה אלא בזמן המקדש, לא היה שייך לומר דביום החמשים הוא הג' השבעות, אך להרמב"ם לעולם הג' השבעות הוא ביום החמשים לדין ספירת העומר.

אבן רש"י עה"ת בפ' אמור (כג, טז) פירש לקרא דתספרו חמשים יום דעד חמשים יום תספרו,

על הספירה של השבע שבתות, ולפי"ז אין מפורש בתורה אלא המלוא למימני שבעי, ויום החמשים יום לא הזכר אלא כלפי שביום חמשים הוא קביעות הג' השבעות, ואשר ביום זה והקרבתם וגו' את קרבן היום, ולפשט השני ברש"י הכוונה היא שעד ממחרת השבת השביעית שהוא יום החמשים תספרו, וא"כ לא נאמר בזה אלא שיעור במלות הספירה עד מתי היא נוהגת, ולעולם עיקר הספירה היא ספירת שבעות, וא"כ ל"ז איפה הזכר בתורה ספירת ימים, והדבר ל"ז.

אולם להרמב"ם ניחא דכוונת התורה היא תספרו חמשים יום כפשוטו, אלא שהיום החמשים נספר ע"י קידושו בתורת יו"ט, וא"כ יש בתורה מלות ספירת ימים, וכמו"כ ניחא לרא"ש דתספרו חמשים יום הוא עיגול המספר, א"כ מפורש בתורה מלות ספירת הימים.

אך בעיקר הדבר נראה, דגם להרמב"ם עיקר המלוא היא ספירת שבעות, דכך כתב הרמב"ם בפ"ז מתו"מ הל' כ"ז, 'מלות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר ומלוא למנות הימים עם השבעות שכ' תספרו חמשים יום', הרי דעיקר המ"ע היא למנות שבע שבתות תמימות, אלא דבכלל מנין השבעות הוא לספור את הימים עם השבעות.

ספירת העומר וקביעת מועד חג השבועות

אחר ספירת חמישים יום, יש להביא קרבן מן המנחה החדשה, דהיינו, שתי הלחם, שעל שמם נקרא היום "יום הביכורים" (במדבר כח, כו). הרב זצ"ל העיר שסן הפסוקים משמע שקרבן זה הוא הגורם לכך שיום זה ("בעצם היום הזה") נקרא "מקרא קודש", כלומר איסור מלאכה, שעוצרים את העם מלעשות מלאכה, ולכן נקרא חג זה חג העצרת. פשוטו של מקרא הוא, שהביכורים – שתי הלחם – גורמים לחלות קדושת היום, ולא קדושת היום גורמת להקרבת קרבן שתי הלחם. הרב סיפר שסבו, הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, החשיב את חג השבועות לחג שתי הלחם (יום הביכורים) ולא לחג של מתן תורה. בתורה לא נאמר "ומן מתן תורתנו"; את התורה עלינו להשיג בעצמנו. יתר-על-כן, רבי חיים קרא תמיד את עשרת הדברות בטעם התחנות, גם ביום טוב הראשון של שבועות, ונימוקו שאין אנו מעיזים לומר שאנו עושים מתן תורה. דבר זה תואם את דבריו בעניין עיקר החג שהוא יום חג הביכורים – שתי-הלחם. לפי זה, החג מבוסס על המקדש, ועל הקרבן המיוחד שהוקרב בעצם היום הזה. יש לעיין בדרך שבה נוצרת קדושת היום של חג השבועות. ברור שקדושת חג השבועות שונה מקדושת יתר המועדים. חג זה לא נקבע ליום מסוים בהדרגה, ובזמן שקידשו את החודש על פי הראייה יכול היה החג לחול ביום ה' בסיון (כשניסן ואייר מלאים), ביום ז' בסיון (כשניסן ואייר חסרים) או ביום ו' בו (אם ניסן מלא ואייר חסר – כמו בזמן הזה לפי הלוח הקבוע). היום הקובע את חג השבועות הוא יום החמישים מיום הקרבת העומר, ולא תאריך הלוח אשר בזמננו חל רק במקרה ביום ו' בסיון. הרב הצביע על כך שמצאנו כעין זה בשמיטה ויובל, שקדושת יובל תלויה בספירת השנים ושנות השמיטה. ר' חיים חידש בספרו על הרטב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ה, ד"ה ואשר) שאין המניין ביובל מעשה מניין סתם, אלא, מניין הבא ליצור ולקבוע את שנת היובל. הקובע את שנת היובל הוא מה שספרו לפני כן מ"ט שנים. המניין יוצר את שנת היובל, וממילא מתקדשת שנת החמישים וחל בה שחרור העבדים. רבי חיים מבריסק סבר עוד שאילו בית הדין הגדול לא היה סופר ממש את השנים, היו שמיטה ויובל מדרבנן בלבד. כך אפשר להסביר גם בספירת העומר. הספירה אינה כנסילת לולב, אלא שעל ידי הספירה יוצרים את יום החמישים, וזה יוצר את קדושת חג השבועות.

כ) ויקרא פרשת אמור פרק כג

(טו) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהינה:
(טז) עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה':
(יז) ממושבתים תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרנים סלת תהינה חמץ תאפינה בכורים לה':
(יח) והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה לה' ומנחתם ונספיהם אשה ריח ניחח לה':
(יט) ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים:
(כ) והניף הפהן אתם על לחם הבפרים תנופה לפני ה' על שני כבשים קדש יהיו לה' לפהן:
(כא) וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו חקת עולם בכל מושבתים לדורותיכם:

מתוך: מועדי הרב - עמ' קנט - 07

כא) ויקרא פרשת אמור פרק כג
(כד) דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי
באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' קלח

כב) ויקרא פרשת אמור פרק כג
(כד) דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי
באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' רלג

רמב"ם: הלכות תשובה ג, ד:

"אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר: עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראם"
הרמב"ם רואה בכלל מצות שופר אף קיום מצוה שבלב, על סמך "זכרון תרועה" שנאמר בשופר (ויקרא כג, כד).

ומהו קיום מצות שופר שבלב – הוזה אומר: **התשובה**. אין אדם מישראל יוצא ידי חובתו במצוות שופר כהלכתה, אלא אם הוא מתעורר משנתו בת השנה וחוזר בתשובה. מהו ההבדל בין עשרת ימי תשובה לבין ראש השנה? הוזה אומר: **הרהורי תשובה**. ראש השנה כשלעצמו אינו היום של תשובה גמורה – זהו עניינו של יום הכיפורים – אלא בעיקר יום של הרהורי תשובה. ומה ביניהם?

התשובה היא מהלך מהפכני במחשבתו וברגשותיו של האדם, ובה כמה יסודות: חרטה על העבר, בושה, קבלה להבא, כלומר גמירת אומר שלא לשוב לחטוא, בקשת סליחה. זוהי אחדות בנויה על היגיון ועל ניסוח מדויק. ואילו הרהורי תשובה עניינם: תגובה סטיכית, אינסטינקטיבית ופסיכולוגית.

שיטתו של רש"י היא, שהתקיעות על סדר הברכות הן חובה. "זכרון תרועה יהיה לכם" (ויקרא כג, כד) – הוא מפרש: "זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל". וכן הוא מפרש (בראש השנה כט ע"ב) מהו הקשר של תקיעת שופר לתפילה. וכי יש קשר בין מצוות אכילת מצה לשמונה עשרה או בין מצוות לולב לשמונה עשרה? התשובה היא פשוטה: במצוות השופר גופה יש חובת קיום שבלב. וכי במה מתבטא "זכרון תרועה", אם לא בכוונה שבלב! הוזה אומר: בתפילה ובהתעוררות תשובה. לפיכך משלבים אנו תקיעות שופר גם בתפילת המוסף הכוללת מלכויות, זכרונות ושופרות. אנו חותמים את תפילת השופרות למוסף במלים: "כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה... ברוך אתה ה' שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים". הווי אומר: בכל תקיעות השופר יש במהותן תפילה ולכן רבש"ע שומע ומאזין לקול השופר.

מעניין הדבר שבהלכות שופר א, ב-ג פוסק הרמב"ם כרבי יהודה במשנה השניה וכרבי לוי בגמרא (ראש השנה כו ע"ב), שכשרה היא רק קרן הכבשים הזכרים הכמופה; ואילו שופר פשוט פסול. לדעתו חולקת משנה זו על הראשונה, שלפיה "כל השופרות כשרים חוץ של פרה" (שם כו ע"א) ואין הלכה כמותה. אף בתוספות פסקו כרמב"ם, שכשר רק שופר כפוף דווקא (שם כו ע"ב, בדיבור המתחיל "של יעל פשוט").

הגמרא בדף כו ע"ב מסבירה את טעם הצורך בשופר כפוף דווקא: "בראש השנה כל כמה דכייף אינש דעתיה טפי מעלי" – רש"י: "בתפילתו פניו כבושין לארץ עדיף, משום: והיו עיני ולבי שם (מלכים"א ט, ג), הילכך בריה דלתפילה ולהזכיר עקידת יצחק בא בעינן כפופים" ... במלים אחרות: השופר הפשוט הוא פסול מפני שהתפילה אינה יכולה להתקיים בפשוט. משמע שמצוות שופר היא גם מצוה שכוונת הלב, כמו התפילה.

מדוע יום הכיפורים נקרא בשם זה

מדוע יום הכיפורים נקרא בשם זה ולא, למשל, יום הכפרה או יום הכפרות? לו נקרא היום ע"ש הכפרה, היתה לכך קונוטציה כפולה, משום שלמלה "כפרה" שתי משמעויות. הראשונה - קרבן ממשי, כגון קרבן אשם או קרבן חטאת, המובא ע"י החוטא היחיד או ע"י קהילה; השניה - מעשה הכפרה או המחילה. השורש כ.פ.ר, עניינו מחיקה או הסרה של החטא. כאן, הפועל מתייחס למעשה א-לוהי של סליחה, כפי שאנו אומרים בתפילת יום כיפור: "ועל כולם א-לוה סליחות סלח לנו מחל לנו כפר לנו"¹⁰³. לו נקרא היום "יום הכפרה", אוי מהות הקדושה שבו היתה מתבטאת בהקרבה של קרבנות רבים או באקט א-לוהי של מחילה ומחיקה של כל חטאינו. אולם, שימת הדגש על הקרבנות היא, ללא ספק, שגויה, התורה לעולם אינה מקשרת בין חג הסוכות, שיש בו יותר קרבנות מיום הכיפורים, לבין כפרה. עוצמתו של יום כיפור גדולה בהרבה מהקרבנות שהוקרבו בו. אנו רואים שגדולתו וקדושתו של היום נותרות בעינן למרות שלא הוקרבו קרבנות באלף ותשע מאות השנים האחרונות. ומדוע התורה נוקטת לשון רבים, "יום הכיפורים", בהתייחסה ליום הזה? התשובה היא שיש דרכים רבות לתשובה, וה' מקבל את כולן. תהליך התשובה עשוי להיות כן, סוער או מלא צהלה, בין אם זו תשובה מאהבה או תשובה מיראה - ה' ברחמי מקבל אותה.¹⁰⁴

לשון רבים - יום הכיפורים - משקפת את העולם המגוון של התשובה, בין אם היא נובעת מהתבוננות, משמחה או מעצב. הרב סיפר שבגרמניה, היודי הושר כמארש ניצחון שמח, בעוד שבליטא, הציבור בכה כשקרא את מילותיו.

יום כיפור במהותו הוא חוויה דיאלקטית, מצד אחד, הרי הוא חג, הנאוניס אמרו שזו מצווה להיות בשמחה ביום כיפור¹⁰⁵. מצד שני, זהו יום כבד-ראש של תחינה, תענית ציבור אותנטית, הכוללת את אמירת "אבינו מלכנו". ביום כיפור, אנו אומרים תפילות חגיגיות כגון "האדרת והאמונה", כשם שאנו אומרים בשמיני עצרת ובשמחת תורה - חגים שהם כולם שמחה.

חז"ל התמודדו עם שאלה זו, ותהו אם עלינו להעדיף את מאפייני החגיגות של יום כיפור או את אופיו הרציני כתענית ציבור. כשהרמב"ם עוסק ביידי, הוא תמיד משתמש בביטוי "לפני ה'", המדגיש את פן השמחה שבו. לפי הפילוסופיה של חב"ד, ראש השנה הוא יום של יראה וחרדה, בעוד שיום כיפור הוא יום של שמחה, ביום כיפור, אנו חוגגים את העובדה שה' נניש לכל אחד ואחד מאיתנו, אם רק נרצה בכך.

¹⁰³ בבלי, יומא פ"ו ע"ב. ¹⁰⁴ ראה רד"ק לחושע ב', י"ג, בשמו של רס"ג, ראה גם שאילתות דרב האי גאון, שאילתא סתוך תפילת נעילה של יום כיפור.

כג) ויקרא פרשת אמור פרק כג

(כו) וידבר ה' אל משה לאמר:

(כז) אך בעשור לה' השביעי הזה יום הכפרים הוא

מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם והקרבתם אשה לה':

(כח) וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה פי יום כפרים הוא

לכפר עליכם לפני ה' אלקיכם:

מתוך: דרש דרש יוסף - עמ' קצג; קצה-קצו

הפירושים המקובלים ממשה רבנו

הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים עוסק בסיווגה של תורה שבעל-פה. הוא מייחד שם פרק נפרד למה שהוא מכנה בשם "פירושים המקובלים ממשה רבנו", וכוונתו הברורה היא להשמיענו, כי עלינו לפרש את דברי התורה אך ורק כדרך שפירשה אותם הקבלה-המסורה. בדרך כלל יש בידנו כלים מכלים שונים בפרשנו את דברי התורה: הסברים של "פשוטו" ושל "מדרשו" והדומים להם. אולם יש פרשיות מסוימות בתורה שלגביהן אין לנו חופש כלשהו בפירוש הדברים.

הרמב"ם מביא לדוגמה את הפסוק (ויקרא כג, מ): "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכו", ויכול לבוא מישוה ולפרש כי "פרי עץ הדר" - משמעו כל פרי עץ יפה ומהודר, וכן אפשר שמישהו אחר יבאר כי "ענף עץ עבתי", שנאמר בהמשך הפסוק המדבר על ארבעת המינים שאנו נוטלים בחג הסוכות, משמעו ענף כלשהו ולא דווקא מה שקבעו חז"ל. הרמב"ם מורה לנו שבשום פנים ואופן אין לנו רשות לפרש עניינים אלה שלא כפי שפירשו אותם חז"ל על פי הקבלה והמסורה. את הפסוק "וקצתה את כפה" (דברים כה, יב) פירשו חז"ל עפ"י הקבלה: "וקצותה" - משמע תשלום בושת ולא קציצת יד ממש. והרמב"ם פוסק שכל מי שבא לפרש מלה זו שלא לפי פירוש זה של חז"ל הוא בבחינת אפיקורוס. כלל גדול יש לנו: פירושים המקובלים ממשה רבנו הם הפירושים המוסמכים היחידים. שמעתי פעם מאבי מורי זצ"ל כי שמע מאביו, רי חיים הלוי, כי פרשת מרים היא אחת מאותן הפרשיות השייכות לקבוצת "הפירושים המקובלים ממשה רבנו" (הרמב"ם אמנם אינו מזכיר דבר זה). אם יבוא מאן דהוא ויפרש את הפסוק בפרשת מרים "כי אשה כושית לקח" (במדבר יב, א) שלא כדרך שפירשוהו חז"ל - שנשא את צפורה - אפיקורוס הוא. חז"ל סברו וקיבלו, כי "כושית" משמע יפה, כמו בלשון הנביא האומר "הלא כבני כושיים אתם לי בני ישראל" (עמוס ט, ז), וזהו הפירוש היחיד שעלינו לקבל. כושית - יפה, יחידה במינה, בחיצוניותה ובפנימיותה - והיא צפורה רעייתו.

כה) ויקרא פרשת אמור פרק כג

מ) ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושזמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים:

מתוך: האדם ועולמו - עמ' קסג-קסד

שמחה היא סמל החיים

אדם חייב לקרוע ולהתאבל על מתו. ההלכה קבעה שיעורי אבלות: יום ראשון (שלדעת הרבה ראשונים הוא מן התורה), שבעה, שלושים, י"ב חדש. אונן אסור בקודשים, אבל אינו משלח קרבנות כל שבעה³⁸, כהן גדול נאסר בפריעה וקריעה על מתו³⁹. זכירת המת וההירהור בו פוגמים את קדושת המקדש והכהונה הגדולה. הרבה ראשונים פטרו את הכהן הגדול מניהוג אבלות. קדושה מושרשת ומעורה בשמחה. "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים"; "והיית אך שמח"; "ושמחת בכל הטוב". שמחה היא סמל החיים הריאליים, שההלכה מתגשמת בהם. אבלות ואינינות טוויות וקשורות עם המיתה המתנגדת לקדושה. מיתה וקדושה הם שני כתובים המכחישים זה את זה, ועדיין לא בא הכתוב השלישי להכריע ביניהם. הגר"א מווילנה, ר' יוסף בר, איש בריסק, ר' חיים בנו, ר' משה בן בנו, ר' אליהו, איש פרוז'ינא, לא ביקרו מעולם בבתי קברות ולא השתטחו על קברי אבות. זכרון המוות היה מטרידם מיגיעתם בתורה.

38 עיין מו"ק, טו, תוספתא זבחים פ' יא, פ"ב מה' ביאת המקדש ה' יא.

39 עיין בפ' ה מה' כלי המקדש ה' ו' ואינו קורע על מתו וכו' ואם קרע לוקח ואינו מרבה פרע לעולם וכו' שנאמר את ראשו לא יפרע ואפילו בעת שלא יכנס למקדש". ומשמע מדבריו דאיסור פריעה לא נאמר דוקא על המת; ברם איסור קריעה חל רק בקורע על מתו. אמנם בפ' ו מה' טומאת צרעת ה"ו (עיין במ"ק טו) נימק את ההלכה הקובעת, כי כהן גדול שנצטרע פורע ופורם הוא בשל העיקרון, שעשה דוחה לא תעשה, ומשמע, ששני האיסורים, בין קריעה ובין פרימה, אינם מתייחסים רק לקורע ופורם על מתו. עיין סה"מ, מצוות ל"ת, קסד, ב"חינוך" מצוות קמט, קנ וב"מנחת חינוך" שהאריך שם.

כו) ויקרא פרשת אמור פרק כג

(מ) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפַּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עֵבֶת וְעֵרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים:

דברים פרשת שופטים פרק טז

(טו) שִׁבְעַת יָמִים תְּחַג לֵה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' כִּי יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאֹתֶיךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ וְהֵייתָ אֶךְ שְׂמֵחַ:

דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(יא) וּשְׂמַחְתָּ בְּכָל הַטוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אִתָּהּ וְהָלוּי וְהָגֵר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ:

מתוך: איש ההלכה – גלוי ונסתר - עמ' לט-מ

כז) ויקרא פרשת אמור פרק כג
(מב) בספת תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסַפֵּת:

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת סוכה- עמ' קה

מצוה מיוחדים במצוות החג, שהרי שלש אלו נזכרות בהלכה (ו') בנפרד.

שס. שיטת הרמב"ם בישן מחוץ לסוכה מחמת גשמים. כתב הרמב"ם בפ"ו מסוכה (הל"י) וז"ל: היה ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לתוך הבית ופסקו הגשמים אין מטריחין אותו לחזור לסוכה כל אותו הלילה אלא ישן בביתו עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל. מהרמב"ם נראה שחייבים להעיר הישן בעמוד השחר שילך לסוכה. וצ"ע, הרי הישן פטור מן המצוות.

ונ"ל, שאע"פ שהישן פטור משאר מצוות התורה מדין מתעסק הפטור ממצוות, מ"מ חובת הסוכה היא לישון בסוכה, וגם הישן חייב. ויסוד דינו של הרמב"ם הוא ששינת שחרית אינה המשך של שינת הלילה, אלא שהיא שינה חדשה. פטור המצטער בתחילת השינה בלילה נמשך עד סוף השינה של הלילה אבל לא לשינת היום המהווה ע"פ דין שינה שניה. לפיכך מעוררים את הישן בעמוד השחר ללכת לסוכה.

דף כ"ח ע"ב. משנה — כל שבעת הימים וכו'. ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הל"ה) כתוב וז"ל: כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום ובין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו ארעי ואת סוכתו קבע שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים וכו'. וז"ל (שם הל"ו): אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה וכו'.

צ"ע למה כפל הרמב"ם ההלכה שהאדם חייב לאכול ולשתות בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה. ונ"ל, שלפי הרמב"ם יש שתי הלכות באכילה בסוכה: **א)** קיום מצוה כללית של ישיבה בסוכה, וזוהי ההלכה הראשונה שבהלכותיו.

ב) קיום מיוחד של אכילה בסוכה המהווה קיום מצוה לעצמה, וזוהי ההלכה השנייה. ולפי"ז, גם אכילה ושתייה ושינה בסוכה מהוות מעשי

בין שני הכרובים, וכאילו משם למלוך על שאר כל העולם כולו. ואע"פ שסוד ענין זה אי אפשר לשום בן אדם להבינו, אך ע"פ המובן מזה הוא שדי תמיד קרוב אלינו כביכול, וכשיש לכלל ישראל איזה צרכים, שיכנסו לבית המקדש הנמצא בקירוב מקום להתפלל אליו יתברך. ואף הנכריים גם כן יש להם לדעת, שאם הם רוצים להתפלל אליו, שהוא יתברך נמצא אצלנו, ושיבואו גם הם לבית המקדש שאצלנו להתפלל (כמבואר כל זה בתפילת שלמה).

וזוהי כוונת ענין כי בסוכות הושבתי, בין למאן דאמר עני הכבוד ובין למאן דאמר סוכות ממש. אלא שחטא העגל ערער וביטל קשר זה שבינו יתברך לעם ישראל, ונסתלקה השכינה מבינו, ורק לאחר מחילת עון זה ביום הכיפורים חזר הענין לקדמותו, ונצטוו אז על המשכן, שהוא המורה על הענין הזה, וכנ"ל. וכידוע, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבעל פה (גיטין ס:), ואף שהנכריים מותרים ללמוד ז' מצוות דידיהו מן התורה שבכתב, מכל מקום הבנת עניינם (של ז' המצוות) על בורים רק אפשרית מכח לימוד התורה שבעל פה.

ולפי דברי המדרש הידועים, די המינים מסמלים את ענין האחדות שבכלל ישראל, ואילו היה ענין האחדות רק מיוסד על המציאות הביולוגית שכולנו יוצאי תלציו של אברהם אבינו, לא היה זה נחשב לקירבה של כלום, כי לאחר שכבר עברו כל כך הרבה דורות, כל היהודים החיים היום כבר רחוקים הם (על פי החלכח), כי אינם אפילו רביעי ברביעי, אלא כמאה וחמשים במאה וחמשים. אלא יסוד האחדות של כלל ישראל מיוסד על כן שכולנו בניים למקום, וממילא כולנו כאחים, וכמו שכתב הרמב"ם לענין צדקה,⁴ וענין זה של היותנו בניים למקום הוא מפני התקרבות השי"ת לכולנו (שהוא יתברך אבינו ומלכנו, וכולנו כבנים שלו), וזה הענין הוא הוא המוטיב של יום הכיפורים, סוכות ושמיני עצרת, שהקב"ה, אף שהוא המלך על כל העולם, בחר לחיות המלך שלנו במיוחד, וכרת אתנו ברית במיוחד על פי התורה שבעל פה.

ומהאי טעמא נקרא חג הסוכות 'זמן שמחתנו', אע"פ שמצות השמחה נוהגת בכל הי"ט, מכל מקום בחומש לא נזכרה להדיא אלא לגבי סוכות (ושאר הי"ט נלמדו מסוכות בחיקש), שמה שהוא יתברך שוכן אתנו ומתקרב אלינו במיוחד, וזהו המקור לכל ענין השמחה.⁵

בסוכות תשבו ... למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל וגו' (כ"ג, מ"ב). ונחלקו התנאים (סוכה יא:): אם הכוונה לסוכות ממש או לעניי כבוד, אבל על כל פנים, איך שיהיה הפשט, הלא טעם היום טוב מבואר בתורה להדיא. וצריך להבין, דבפיוטים ובהושענות נזכר טעם אחר, שחוגגים שמחת מחילת העונות של יום הכיפורים, ומראים (ע"י נענוע הלולב) שנצחנו בדין, ושבת קול יוצאת במוצאי יום הכיפורים ומכריזה שעלינו להכין את עצמנו די ימים ואח"כ לחגוג שמנה ימים את הענין הזה של מחילת העון.

ובשם הגר"א אומרים שבימי שלמה חגגו חנוכת הבית שבעת ימים ושבעת ימים, ובכל שנה משך כל הדורות אנו חוגגים בסוכות זכר לאותה חנוכת המקדש. ואף בימי משה רבינו, הודיעם הקב"ה ביום הכיפורים על דבר מחילת חטא העגל ביום הכיפורים, ותיכף נצטוו על דבר עשיית המשכן, ובמשך די ימים כבר נתקבלו כל התרומות לבנין המשכן, ואת זה אנו חוגגים בסוכות משך כל הדורות – זכר לכך שכל המשכן כבר היה מוכן קודם סוכות (אע"פ שלא נתחנך למעשה עד ניסן שלאחריו). וצריך להבין, הלא אין זה הטעם המופיע בחומש לחגיגת היום טוב דסוכות.

וכן צריך להבין, דהמקובלים תפסו שבימים הטובים של יוה"כ סוכות ושמיני עצרת אנו חוגגים את ענין קבלת התורה שבעל פה, כידוע מדרשת הבית הלוי (ע"י משי"כ בספר נפש הרב עמי רצ"ג), ואשר מהאי טעמא היתה כל כך מחלוקת בתקופת בית שני בין הצדוקים והחכמים ביום הכיפורים ובחג הסוכות – כידוע מהמשניות ומן הגמרא, וכל הבנת ענין התשובה רק ידועה לנו מכח התורה שבעל פה (השוה דרשת רבינו בזה לעיל, עמי קכ"ד), וכן בבית שני בחולו של מועד סוכות חגגו במקדש את שמחת בית השואבה ע"י גדולי התורה וחכמי התורה שבעל פה. וצריך להבין, היאך כל זה משתלב עם מה שמבואר להדיא בחומש בטעם חגיגת היום טוב.

וביאר בזה רבינו שבאמת הכל עולה בקנה אחד, שדי הוא המלך של עם ישראל, ובתורת כן יש לו זיקה מיוחדת אתנו, ושוכן תמיד אתנו, ולמרות מה (שהזכיר שלמה המלך בתפילתו) שוך השמים ושמי השמים לא יכללוהו, אף על פי כן בחר להשכן את שכינתו בקודש הקדשים

כט) ויקרא פרשת אמור פרק כד
(יד) הוציא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו
כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אתו כל העדה:

מתוך: נפש הרב - עמ' רצח - ש

ועי מניח (מצוה ע) שכתב, דלאו דוקא במגדף באופן שחייב סקילה
בדקין העדים בכינוי יוסי, אלא אף אם בירך בכינויין, שכתבתי לעיל
דלוקין, גייך הדין בדוקין בכינוי, רק בשעת נמייד אומר בפירוש. וכן
כתב עוד שם, בהא דקיייל דלאחר שנחקרה עדותן בבייד אין העדים
יכולים לחזור בהם, דהיינו דוקא בכל עדות שבעולם, דלאחר החקירה
איצ לעדים, ויכולים הבייד לפסוק על פיהם, שפיר אין יכולים לחזור
בהם, אבל כאן אפילו לאחר החקירה כל זמן שלא אמרו בפירוש, אין
יכולים הבייד לפסוק הדין, אייכ, קודם שאמרו בפירוש, יכולים לומר
מבודים היינו. וכל דבריו סובבים הולכים עפיי דרכו של רש"י הנ"ל,
דענין אמירת העדים לשון הגידוף בפירוש, הוא מדין עדות המעשה,
ובלא"ה הרי העדות חסרה, ואי"א לגמור על פיהם עדיין את הדין, בין
למיתה בין למלקות, וצ"ע מה שהקשיט לעיל.

והנראה לומר בבאור הענין, עפיי הרמב"ם (סוף פ"ב מעבד"ז), כל
העדים והדיינים סומכים את ידיהם אחד אחד על ראש המגדף ואומר לו
דמך בראשך שאתה גרמת לך, אין בכל הרוני בייד מי שסומכים עליו
אלא מגדף בלבד, שנאמר וסמכו כל השומעים את ידיהם. ומקורו
בספרא ס"פ אמור, הביאו הכס"מ שמה, וסמכו השומעים את ידיהם,
אלו העדים, כל השומעים, אלו הדיינים. ונראה, דמה"ט הוא דבעינן
שיאמרו בפירוש מה ששמעו, דאף דסגי במעיד בכינויין מצד הלכות
עדות דכל התורה כולה, דמובן מאליו דאמירתם "יוסי" מורה על
שהזכיר המגדף את השם המפורש, ועפיי העדות שהעידו בכינויים נגמר
כבר דינו למיתה, כפשטות לישנא דמתניתין, מכל מקום נאמרה כאן
הלכה מיוחדת בקיום העונש של המגדף, דבעינן שלא רק השומעים
אלא כל השומעים יסמכו את ידיהם על ראשו, ובכדי לאשוויי להבייד
בבחינת "כל השומעים", בעינן שיאמרו מה ששמעו בפירוש, ובהכי פליגי
הבבלי והירושלמי, אי סגי במה שיזכיר את השם בן די אותיות ויאמר
אחיכ שאותו קלל וכו' קלל, או דבעינן שיאמר אותו הלשון ממש ששמע,
בכדי לאשוויי להבייד לבחינת "כל השומעים", בכדי לקיים מצות
סמיכה בשעת קיום העונש.

וסמכו כל השומעים את ידיהם, השומעים – אלו העדים, כל
השומעים אלו הדיינים. תנן בסנהדרין (נה:), המגדף אינו חייב עד
שיפרש השם, אמר ר' יהושע בן קרחה, בכל יום דנין את העדים בכינוי
יכה יוסי את יוסי, נגמר הדין לא הורגין בכינוי, אלא מוציאין כל אדם
לחוץ, שואלין את הגדול שביניהן ואומר לו אמור מה ששמעת בפירוש,
והוא אומר, והדיינים עומדים על רגליהן וקורעין ולא מאחיין וכו'. ופרש"י,
נגמר הדין, ובאו לומר חייב הוא, לא היו יכולין להרגו על פי עדות
ששמעו, שהרי לא שמעו מפיהם אלא קללת כינוי. וקצת קשה, דפשטות
לשון המשנה [וכן הובא ברמב"ם לשון זה] מורה דאומרים כן לאחר
שכבר נגמר דינו למיתה, וכן משמע בירושלמי, וצ"ע באמת מה שהוקשה
לו לרש"י, היאך אפשר לעשות גמר דין למיתה כל זמן שלא העידו
העדים את כל תוכן עדותם הנוגע לחיוב הגדון.

והנה עי' כס"מ (פ"ב מהלי עבד"ז הי"ה) שהביא מירושלמי דפריך
אהא דתנן אומרים לו אמור מה ששמעת בפירוש, דפריך, ואמרינן ליי
גדף, ומשני, אלא אותו השם שאמרתי לפניכם קלל וכו' קלל, כלומר
מזכיר שם בן ארבע אותיות ואומר השם הזה הזכיר המגדף וקלל אותו
וקלל בו, ולא ידעתי למה לא כתבו רבינו, ועיי' תוס' יו"ט, שבדין
השמיטו הרמב"ם משום דכיון דבגמרא זידן לא חש לפרושי הכי, ש"מ
דסייל לגמרא זידן דאיה"ל שהיה צריך שיאמר ממש הלשון כאשר שמעו,
וכי"ה בחי' הר"ן, דסוגיית הבבלי פליגא אהך ירושלמי. ובאמת צריך
להבין דבר זה, מייט בעינן שיעידו באותו הלשון ממש ששמעו, הלא אם
יעידו כעצת הירושלמי גייך יהיה הדבר ברור לבייד שגדף בשם המפורש.
ובאמת, אף על הירושלמי צ"ע מייט בעינן שיזכיר העד את השם
המפורש בפיו, הלא יכול לכתוב את השם המפורש בפני בייד בנקודותיו,
ואחיכ לומר בעל פה שזה השם הזכיר המגדף וקלל אותו וכו' קלל, דאף
דבעינן מפיהם ולא מפיי כתבם (גטין עא.). מכל מקום נראה פשוט
דבכותב עדותו בפני בייד ואומר להם שאת זה שמע או ראה דשפיר
מיקרי כה"ג מפיהם ממש (עיי' ריטב"א סוף פ"ק דמכות שכתב כן
להדיא, והוסיף שכן נהג, ועיי' פתחי תשובה לחו"מ סי' כ"ח סק"כ).