

**בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ -- וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹקֶיךָ**

# לקט פניני הרב

על  
מועדי ה' מקראי קדש  
שביעי של פסח  
מאת  
הרב יוסף דוב הלוי  
סולובויצ'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  
ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:  
נפש הרב  
מפניני הרב  
דברי הרב  
ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט  
ירושלים תובב"א  
תשפ"ה – שנה שלישית

**ספר שמות פרשת בא - פרק יב**  
(טו) שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר  
מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל  
מיום הראשון עד יום השבעי:  
(טז) וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש  
יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש  
הוא לבדו יעשה לכם:  
**ספר ויקרא פרשת אמור - פרק כג**  
(ה) בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערפים פסח לה':  
(ו) ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה'  
שבעת ימים מצות תאכלו:  
(ז) ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו:  
(ח) והקרבתם אשה לה' שבעת ימים ביום השביעי מקרא קדש  
כל מלאכת עבודה לא תעשו: פ  
**ספר דברים פרשת ראה - פרק טז**  
(ח) ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך  
לא תעשה מלאכה: ט

**ספר שמות פרשת בשלח - פרק טו**  
(א) אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'  
ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה ביים:

**קריעת ים סוף -- 'אשירה לה' '  
הלל – אחרון של חג**

**תוספת-- ביאור מעשרות בשנה השביעית**

## קריעת ים סוף

מתוך: מועדי הרב - עמ' קע

### יציאת מצרים וקריעת ים סוף

המאורע ההיסטורי שהוא הדגם המושלם לישועה הוא יציאת מצרים. לא מלאך ולא אדם עזר להקב"ה בליל שימורים פלאי זה: "...אני ולא מלאך; ...אני ולא שרף; ...אני ולא שליח; אני ה', אני הוא ולא אחר" (הגדה של פסח). והרי הדבר תמוה – ביציאת מצרים, לא משה ולא בני ישראל שרו שירה להודות על הנס הגדול שראו וחוו. רק אחרי שבעה ימים, אחרי קריעת ים סוף, שרו משה ובני ישראל שירת הים. מדוע המתינו משה ובני ישראל שבוע ימים כדי לשיר שירה?

הרב הסביר שקיים הבדל יסודי בין יציאת מצרים לבין קריעת ים סוף. יציאת מצרים היא ישועה גמורה. לא היה צורך בעזרה מצד האדם, וגם הקדוש ברוך הוא לא רצה עזרה כזאת: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב). כל אחד מבני ישראל נשאר בביתו, אוכל מקרבן הפסח, ומסתכל איך מתפתחים הדברים. על ישועה כזאת יש שירה קלושה.

לעומת זאת, בקריעת ים סוף הבורא הציע לעם ישראל תפקיד קטן בגאולה. הוא ביקש מהם קפיצה מתוך אמונה, לקפוץ לתוך הים עוד לפני שהים יבקע. ההלם של המים הקרים, הפחד מפני טביעה, הם ה"תרומה" לנס קריעת ים סוף. באותו זמן נעשו בני ישראל שותפים להקב"ה, ולכן התוצאה היא שאחרי הנס, שרו משה ובני ישראל כהודאה לה'.

3. עיין בסוטה דף לו ע"ב: "דתניא, היה ר"ם אומר: כשעמדו ישראל על הים, היו שנטים מנצחים זה עם זה, זה אומר אני יורד תחלה לים וזה אומר אני יורד תחלה לים. קפץ שבתו של בנימין וירד לים תחילה... וכן שם לו ע"א: "אמר לו רבי יהודה... אלא זה אומר אין אני יורד תחילה לים וזה אומר אין אני יורד תחילה לים. קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה".

תודה לרב שלמה פיק שהביא קטע זה לתשומת ליבי - א.א.

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת ברכות עמ' קמט

### קריעת ים סוף וקבלת עול שמים

איתא בברכות (דף יב.) "כל שלא

אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא יד"ח". ומבואר שצריך להזכיר קריעת ים סוף כחלק ממצות זכירת יציאת מצרים. ומשום דזכירת יצ"מ היא חלק וקיום במצות ק"ש, וע"כ צריך להזכיר את קריעת ים סוף בברכות ק"ש, ומשום שהיתה קבלת עול מלכות שמים בשעת קריעת ים סוף וכששרו בני ישראל "ה' ימלוך לעולם ועד". ומבואר לפי"ז נמי דברי המג"א (סי' ס"ז סק"א) דיוצא י"ח זכירת יצ"מ בהזכרת שירת הים בכל יום. והקשה עליו הגרע"א זצ"ל בגליון לשו"ע דצ"ע אך יוצא, והרי אינו מזכיר יציאת מצרים בשירת הים. ולפי"ד י"ל דכיון דעיקר הקיום דזכירת יצ"מ הוי חלות קבלת עומ"ש ע"י זכירת יצ"מ, שפיר יוצא במה שמזכיר את קבלת עול מלכות שמים שבקריעת ים סוף 116).

116) כלומר דעיקר קבלת עומ"ש בזמן יציאת מצרים היתה

בשירת הים, ובכך ה"ה לדורות מתקיימת קבלת עומ"ש דזכירת יצ"מ בק"ש בשירת הים עצמה.

## קריעת ים סוף

### שמות פרשת בשלח פרק יד

(יט) ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם:  
(כ) ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה:  
(כא) ויט משה את ידו על הים וילך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים:

מתור: רשימות שיעורים על מסכת שבועות - עמ' צה

### מסכת שבועות דף לה ע"א

**שם** הוי"ה מסמל את מדת הרחמים - דהיינו המיזוג בין חסד ודין. אמנם בשעה שעמדו ישראל על הים לא זכו ע"פ מדת הדין שהים יקרע לפניהם שהרי היו עובדי ע"ז כמו המצרים (וכדאיתא במדרשים). ועיין ברש"י על התורה (שמות י"ד: י"ט) וז"ל מלמד שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להנצל אם להאכזר עם המצרים עכ"ל. וע"ע בילקוט שמעוני על הפסוק והמים להם חומה וז"ל שירד סמאל ואמר לפניו רבש"ע לא עבדו ישראל ע"ז במצרים ואתה עושה להם נסים. והיה משמיע קולו לשר של ים ונתמלא עליהם חמה ובקש לטבען וכו' עכ"ל.

**בנ"י** נצלו בים סוף ע"פ מדת החסד. וכ"כ בילקוט שמעוני וז"ל ויסע מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם מה ת"ל ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמוד מאחריהם אלא אותה מדת הדין שהיתה מתוחה כנגד ישראל הפכה הקב"ה כנגד המצרים עכ"ל. מלאך בכל מקום מסמל את מדת הדין. עיין בסוף פרשת משפטים (פרק כ"ג פסוק כ"א-כ"א): ז"ל הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמור בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנתי. השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו עכ"ל. ע"פ מלאך ומדת הדין א"א לזכות הפושע

לכפרת התשובה. תשובה מועלת רק ע"פ מדות החסד והרחמים וכדכתיב "ורב חסד". סוד התשובה מתגלה במלים - "ה' ה' וכו'" - בייג מדות הרחמים ובשם הוי"ה. לא יכלה הים להקרע במדת הדין ונקרע ע"י מדות החסד והרחמים. ולכן "ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם": מדת הדין הסתלקה מכנגד בני"י להיות מתוחה כנגד מצרים.

**"ויבא** בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל" - שתי מדות השתררה בים - מדת הדין כנגד מצרים ומדת החסד על ישראל.

**"ויהי הענן והחשך"** - מדת הדין המתוחה כנגד מצרים.

**"ויאר את הלילה"** - אור החסד והרחמים המתגלה עבור ישראל (עיין במדרשים).

**"ולא קרב זה אל זה כל הלילה"** - שתי המדות - דין וחסד - לא פעלו ביחד באותה הלילה, אלא מדת הדין בלבדה פעלה כנגד מצרים ומדות החסד והרחמים פעלו לבדן עבור ישראל.

**"ויט משה את ידו על הים וילך ה' את הים ברוח קדים עזה"** - מדות החסד והרחמים הכלולות בשם הוי"ה פעלו עבור משה וישראל כדי שהים יקרע. לא בשם "האלקים", דהיינו במדת הדין, קרע הרבש"ע את הים אלא בשם הוי"ה ובמדת הרחמים.

## קריעת ים סוף

מתור: הגדת מסורת הרב עמ' צג

### 'קריעת ים סוף הייתה קשה לקב"ה'

על מנת להביא לגאולה שבני ישראל לא היו זכאים לה, היה על הקב"ה לשנות סדרי בראשית ולאפשר לסדר הנסי והאלוהי לגבור על הסדר הארצי והרגיל. הקב"ה אינו שש לעשות זאת. הוא חפץ כי האדם ימצא את מקומו בתוך סדרי הטבע, ויחווה את גילוי השכינה הנחרד בתוך העולם עצמו. זו הסיבה שהקב"ה אמר "וארד להצילו" (שמות ג, ח) – כלומר, בצער עליו לרדת. כדי לגאול את עמי, עליי להשעות את סדרי בראשית הרגילים ולהחליפם בסדר אחר, על־טבעי.

חז"ל אומרים כי קריעת ים סוף הייתה קשה לקב"ה (פסחים ק"ח ע"א, סוטה ב ע"א, סנהדרין כב ע"א). כאשר משתמש הקב"ה ביד חזקה ובזרוע נטויה, זוהי ירידה עבודה. המדרש (שמות רבה טו, ה) משווה את ירידתו של הקב"ה כאן לכוהן המחלל את עצמו על מנת להציל תרומה: "משל לכהן שנפלה תרומתו לבית הקברות. אומר, מה אעשה? לטמא את עצמי אי אפשר, ולהניח תרומתי אי אפשר. מוטב לי לטמא את עצמי פעם אחת וחזור ומטהר ולא אאבד את תרומתי. כך אבותינו היו תרומתו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (ירמיה ב, ג) קדש ישראל לה' וגו' היו בין הקברות שנאמר (שמות יב, ל) כי אין בית אשר אין שם מת, ואומר (במדבר לג, ד) ומצרים מקברים. אמר הקב"ה, היאך אני גואלן? להניחן אי אפשר. מוטב ליירד ולהצילן, שנאמר (שמות ג, ח) וארד להצילו מיד מצרים. כשהוציא, קרא לאהרן וטהר אותו, שנאמר (ויקרא טז, לג) וכפר את מקדש הקדש, (ויקרא טז, טז) וכפר על הקדש".

# קריעת ים סוף

מתור: בכה תבכה בלילה עמ' קיז-קיח

## החוב של ים סוף

קריעת ים סוף היתה אחד הרגעים הנשגבים בתולדותינו. היה זה גילוי טהור של "זה א-לי ואנוהו" (שמות טו, ב). היה זה גילוי שכינה פומבי. חז"ל אמרו: "ראתה שפחה על הים מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא רשיריה בשלח פרשה ג). אנו נזכרים באירוע מרומם מקריעת ים סוף בזמן החורבן, ובכך מתעצם ומתחדד כאבנו. בקינה הראשונה, "שבת סורד מני", ישנה זיקה מעניינת ביותר בין חורבן בית המקדש וקריעת ים סוף. "פלגי סוף זכרה קערו יסודיה" – היא זכרה את קריעת ים סוף, כאשר התמוטט ונחרב בית המקדש, ואכז השתייה נודעזעה.

אפשר לפרש את הטילים "פלגי סוף זכרה קערו יסודיה" גם באופן אחר. המדרש (הערת עריכה: יש כאן ברמזי הרב חיבור ושזידה של שני מדרשים – עיי' שמות רבה כא, ז וילקוט שמעוני, פרשת בשלח וכו' וטא) אומר שבלי לשיעור של פסח, לפני שטובעו המצרים בים סוף, היתה מחלוקת בשמים בין המלאך עזרא, שר מצרים, לבין הקב"ה. עזרא טען: מדוע יש להעריף את בני ישראל על פני המצרים? הללו טובי עבודה וזה והללו טובי עבודה וזה; הללו מגדלים בלודית והללו מגדלים בלודית! המדרש אינו אומר שהקב"ה רחה כליל את טענתו של עזרא. על פי המדרש, הקב"ה רמז לנביאל, ונביאל הביא לבנה הסמוגת ברמו של ילד יהודי. זה הכריע את המחלוקת.

טענתו של עזרא היתה שבני ישראל כיצעו את אותם חטאים כמו המצרים ולכן הם ראויים לעונש כמו המצרים! המדרש מפקיע את משמעותו הפשוטה של הפסוק "יהמים להם חמה" (שמות יד, כב) כמבדילים בין מצרים לבין ישראל ודורשו להפך שהמים היו מוכנים להטביע את כולם, המצרים והיהודים גם יחד. "יהמים להם חמה" – אל תקרי חמה אלא חמה" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויחי בשלח פרשה ו). הים נתמלא חמה על בני ישראל, משום שהם לא היו ראויים להינצל; הם היו חוטאים כמו המצרים. בני ישראל ניצלו רק משום שהקב"ה השתמש כלפיהם במידת החסד, ולא במידת הדין ומשום כך, יש הנחגים להישאר ערים כליל שביעי של פסח. על פי הדעה הנמצאת בזוהר, מועד זה הוא יום דין (או, למעשה, ליל דין). כלילה זה, דינם של ישראל מוכרע בידי הקב"ה.

לאור כל זאת, יש לנו חוב נישן שאנו חבים מאז יציאת מצרים. בחורבן בית ראשון ובחורבן בית שני, יהודים שאלו למה ומרוע. ספר איכה מלא בשאלותיו של ירמיהו: למה איכה? זוהי אהתה שאלה ישראלים אנשים כאשר הם עומדים בפני אסון, ח"ו. ואולם, רבי אלעזר הקליר מזכיר לנו כאן ש"פלגי סוף זכרה קערו יסודיה". אין צורך בשאלות שכן התשובה היא ברורה. עדיין מיטל עלינו חוב ישן שעלינו לשלם – החוב של ים סוף, שם נטענו בזכות מידת החסד של הקב"ה. בפת החורבן נסרנו שעדיין לא שילמנו לקב"ה את החוב הנשן. כשבית המקדש נחרב, זכרנו שלא היינו חפים מפשע וזכים מחסא כפי שדימינו. כליל שביעי של פסח חבנו לקב"ה חוב ושכחנו לשלמו. הקב"ה ניסה לגבות את חובו בעזרת הנביאים, אך אנו היינו עצלים ושכחנו. חבנו זאת רק כאשר התחולל החורבן. כפיית טובה היא מידה רעה, אשר יכולה היתה להיות הגורם לחורבן.

# 'אשירה לה'

## שמות פרשת בשלח פרק טו

(א) אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו:  
לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה ביים:

מפי השמועה:-נרשם ע"י דר' ישראל ריבקין משיעורים שהרב זצ"ל העביר בבה"כ מוריה  
- ופורסם ב-'רב-תורה' [אתר אנטרנט שנכחד] באדר א' תשנ"ה. [תורגם מאנגלית]

## ה-'מתיר' של שירה

"אשירה לה' כי גאה גאה" -- רש"י מביא שני פירושים, ראשית כל הוא מציין פירושו של תרגום אונקלוס "כתלגומו" שכותב: "נשבח ונודי קדם ה' ארי אתנאי על גיותנאי וגיותנאי זיליה היא:--" [ניתן שבח לפני ה' כי הוא מרומם מעל הגאותנים; והגאותה הינה שלו]- ומוסיף רש"י פירוש נוסף: "ד"א כי גאה גאה על כל הקירות וכל מה שאכלס בו עוד יש בו חוספת ולא כמדת מלך כ"ו שמקלסין אותו ולזין בו:--" - שכן השבח המתאים לתת לקב"ה תמיד יהיה לא מושלם - כי האדם הינו בריאה מוגבלת ויכולתו היא תמיד פגומה וחלקית. משבחים מלך בשר ודם למרות שהוא מוגבל ביכולתו ונמצא חסר אונים לבצע את רצונו ובאמת אין ראוי לשבחו.

לפי פירושו השני של רש"י, חסר לבני ישראל, פשוט אין להם מספיק שבח (משום ההגבלות האנושיות שלהם) לתת לה' השבח הראוי לו. אותו רעיון מובא בגמרא במסכת מגילה דף כה עמוד א':

ההוא דנחית קמיה רבי חנינא, אמר: האל הגדול הגבור והנורא האדיר והחזק והאמיץ.

אמר ליה: סיימתיהו לשבחיה דמרך?

[סיימת את שבחיו של הקדוש ברוך הוא?]

השתא הני תלתא,

[והלא אף שלשת שבחים אלו; 'הגדול הגיבור והנורא']

אי לאו דכתבינהו משה באורייתא ואתו כנסת הגדולה ותקנינהו,

[לולא שכתבם משה רבנו בתורה, ובאו אנשי כנסת הגדולה ותקנום בתפילה]

אנן לא אמרינן להו, ואת אמרת כולי האי?

[לא היינו אנו אומרים אותם, ואתה אומר כל זה?]

משל לאדם שהיו לו אלף אלפי אלפים דינרי זהב,

והיו מקלסין [משבחים] אותו [ואומרים שיש לו]

[באלף] דינרי כסף. [וכן] לא גנאי הוא לו?

[שבח זה, כך בכל שבח שנתאר את הקדוש ברוך הרי אנו ממעטים בשבחו, ואין זה שבח אלא גנאי.]

ההגבלה הזאת כה חמורה שכל מי שמוסיף שבחים לקב"ה מעבר לאלה שתקנו אנשי כנסת הגדולה "נעקר מן העולם" כפי שמובא במגילה בדף יח עמוד א':

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: המספר בשבחו של הקדוש ברוך הוא יותר מדאי - נעקר מן העולם, שנאמר: "היספר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע". [איוב לז:כ] [ודרשו, וכי אפשר לספר כל גבורות ה', שאני אדבר וארבה לו דברי שבח, ואם יומר איש לעשות כן הוא יבולע מן העולם.]

דרש רבי יהודה איש כפר גבוריא, ואמרי לה איש כפר גבור חיל: מאי דכתיב: "לך דמיה תהלה" [תהלים סו:ג]- סמא דכולה משתוקא. [מבחר כל הסמנים היא השתיקה, שהתהלה הגדולה לה' היא השתיקה ושלא יספרו בשבחו.]

רש"י בפירושו השני מגדיר את המילה "כי" כ-"על כל" -- וכל מה" וכמו שאומרים 'אפילו' או 'למרות' (כדומה: מובן המילה 'כי' בפסוק **פי קרוב הוא** [שמות יג:יז] - שה' לא הוביל את בני ישראל דרך ארץ פלשתים 'אפילו' או 'למרות' שהוא קרוב). לפי רש"י פירושו של הפסוק הוא: 'אשירה לה' אפילו שהוא מרוקם מעל הכל ואני אין בי היכולת שמאפשרת לי לשיר את כל שבחיו'. - ונשאלת השאלה לפי הגמרות במסכת מגילה בדף כה ובדף יח, שמגביל את השבח שמתור לנו להביע לקב"ה, איך יוכלו משה ובני ישראל, ובאיזו זכות היה להם, להביע את השבחים הנוספים של שירת הים?

הגמרא במגילה כה עמוד א' (ובברכות לג עמוד ב) אומרת שאם אנשי כנסת הגדולה לא היו מתקנים את המילים 'הקל הגדול הגיבור והנורא' בתפילות, לא היינו יכולים להביע את מילי השבח האלה לה' בתפילתנו! הזכות לכלול את המילים האלה מבוססת על דברי משה ששיבח את ה' בפסוק: **פי ה' אלוקיכם הוא אלוקי הקלהים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יֵשֵׁא כְּפָנָיו וְלֹא יִקַּח שַׁחַד** [דברים יז:יז] - ובכל זאת אנחנו עדיין צריכים להבין את מקור ויסוד הרשות - 'המתיר' - להתפלל ולומר את המילים האלה ולהבין את היסוד שעליו סמך משה רבנו כשהוא הביע את ביטויי השבח האלה.

הרב הציע שלשה הסברים ל'מתיר' של שירה. יסודו של כל אחד מההסברים נובע משירת משה ובני ישראל. (יש לציין שהרב השתמש לחלופין במונחים 'תפילה' ו'שירה' במשך השיעור.)

ההסבר הראשון מבוסס על הרמב"ם בהלכות ברכות פרק א הלכה ג:  
**"וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה כדי לזכור את הבורא תמיד אע"פ שלא נהנה ולא עשה מצוה:"**

תמוך באנוש צורך אינסטינקטיבי לתת תודה והוקרה למי שמבצע פעולת חסד כלפיו. כאשר הרגש הטבעי הזה משתייך לקב"ה הוא מתורגם לשבח לה' לכל החסד, לכל פעולות הקיום המתמשכות מידי יום ביומו.

האנוש המוגבל אולי בדרך כלל להימנע מלשבח את ה' כי הוא אינו מסוגל להשלים את שבחי הקב"ה. אף על פי כן, משה ובני ישראל באותו רגע על שפת ים סוף לא היו מסוגלים לרסן את צרכם לשיר את שבחי ה' עבור הניסים הרבים ושפע פעולות החסד כלפיהם.

באותו רגע על שפת ים סוף הייתה דחיפה בלתי ניתנת להבליע -- בדומה לדחיפה הבלתי מרוסנת של יוסף כאשר הוא גילה את זהותו לאחיו.

הדחיפה הבלתי מרוסנת להודות לה' הינה גם כן היסוד לה'מתיר' לתפילות שלנו. האנוש נבדל מיתר העולם החי על פי יכולתו וצורכו להתפלל. אף כי

## אֲשִׁירָה לַה'

מתוך: מפניני הרב [מהדורה ב] - עמ' שעא

בני ישראל לא אמרו שירה בשעת יציאת מצרים, אלא המתינו עד שעת קריעת ים סוף. דיציאת מצרים היתה הכל בידי הקב"ה, ובני ישראל לא הכניסו אפילו את ידם אל תוך המים הקרים, ואף לא אל תוך מים חמים. אבל בשעת קריעת ים סוף אמר להם הקב"ה – דבר אל בני ישראל ויסעו, ונעשו שותפים להקב"ה בהך ישועה, ועל דבר זה הוא שאמרו את השירה – על העשותם שותפים עמו יתברך.

האנוש מכיר בליקויו בהבעת תפילותו, ואפילו לפני שהוא מביע את תפילותיו בפיו (כִּי גָאָה גָאָה) הוא באופן אִינְסְטִינְקְטִיבִי חייב לערוך אותן בכל זאת (עֲזֵי וְזִמְרַת קָה). הדחיפה הבלתי מרוסנת להודות לה' משמשת כ-'מתיר' עבור שירה ומשמשת גם כן כ-'מתיר' עבור תפילה. הרב הציע הסבר שני ל'מתיר' של שירה הים: -- איך ידע משה ששירה מותרת?

נדרש תקדים להבעת שירה כ-שירת הים! הייתה למשה מסורת מאב לבן עד לאברהם אבינו שעם ה', עם ישראל, הינו עם שנותן שבח ותפילה לה' בזמני צורך ובזמני שמחה. הגמרא במסכת ברכות בדף כו עמוד ב מביאה שהאבות יסדו את תפילתנו. כוונת הגמרא אינה לתת לנו שיעור בהיסטוריה אלא להורות לנו שעל פי היסוד של תפילותם (שחרית, מנחה ומעריב), מותר לנו, בהתאם לכך וכמותם, להביע תפילות. וכפי שמובא בשירת הים "זֶה אֵלֵי וְאֲנִיֹהוּ", כפי שאבותיי לפני הציעו שירה ותפילה לה' – גם אני אשיר ואביע תפילה לה'.

והרב הציע הסבר שלישי ל'מתיר' של שירת הים מרעיונות הרמב"ם בספרו מורה נבוכים:

כפי שמובא במסכת מגילה בדף כה עמוד א, ובדף יח עמוד א: רק מי שמסוגל לדקלם כל שבחי ה' מותר לו לשבח אותו (מִי וְיִמְלֹל גְבוּרוֹת ה' יִשְׁמִיעַ כָּל תְּהִלָּתוֹ: [נהילים קוב]). כמוכן שדבר זה הינו בלתי אפשרי לבני אנוש. אבל הנביאים הרבה פעמים חשפו תהילות הקב"ה. (לדוגמה: המונח – חנון ורחום). החישובים האלה כוונתם ללמד אותנו את דרכי ה' בכדי שנוכל לחקות את דרכיו ולהתנהג בהתאם. ה-'מתיר' להביע שיר ושבח נובע מהעובדה שהשיר והשבח עצמם שמתארים את מדות ה' מספקים את התכנית אשר מראה לאנוש איך לעקוב ולחקות את דרכי ה'.

במסכת שבת בדף קלג עמוד ב הגמרא מלמדת את החיוב לחקות את דרכי ה' מ-"זֶה אֵלֵי וְאֲנִיֹהוּ",

אבא שאול אומר: ואנוהו - הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום - אף אתה היה חנון

(בדומה לחיוב ש-"וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָיו" [דברים כח:ט] כמו שה' עושה חסד גם אתם תעשו חסד. המילה 'וְאֲנִיֹהוּ' – הינה נוטריקון של המילים 'אני והוא'. כאשר אנחנו אומרים שירה לה' אנחנו גם כן חוזרים ומחזקים את חובותינו לחקות את דרכי ה' אשר אנחנו מביעים אותם בשירה ובתפילה. ה-'מתיר' לשירה הינו שהשירה עצמה מגדירה איך לקיים את מצוות "וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָיו".

\*ר' שלמה איתן הגה את התרגום לעברית

## בענין שירה על נס יציאת מצרים.

הנה לא מצינו שבני ישראל אמרו שירה כשיצאו ממצרים, ורק אמרו שירה אחרי קריעת ים סוף. וצ"ע אמאי, הלא איכא חיוב לומר שירה על הנס, וא"כ נתחייבו לומר שירה מיד כשיצאו ממצרים על הנס של יציאת מצרים.

ונראה לומר דכשנגאלו ישראל ממצרים יצא גופם מעבודות לחירות, אבל הלא המצריים גם שעבדו את נפשם של בני ישראל, והיו שקועים במצרים במ"ט שערי טומאה, והנאולה נשלמה רק כשנפשם נגאל גם כן. והנה בשעת קריעת ים סוף עדיין היו ישראל שקועים בטומאתן, כמו שמפורש במדרש (ילקוט בשלח רל"ח) שהיו מלאכי השרת תמהין לומר בני אדם עובדי ע"ז מהלכים ביבשה, ורק כשעלו מן הים או יצאו מטומאתן. ודבר זה מפורש בקרא דכתיב (שמות י"ד, ל"א) וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו, וזה הי' רק אחרי קריעת ים סוף. ולפי זה מבואר למה לא אמרו שירה מקודם דכל עוד דלא נשלמה גאולתן עדיין לא נתחייבו בשירה, ורק אחרי שהאמינו בה' ונשלמה גאולתן, אז אמרו שירה. ולכן מיד אחרי ויאמינו בה' ובמשה עבדו, כתיב, אז ישיר משה ובני ישראל, דכיון דהאמינו בה' ובמשה עבדו מיד נתחייבו בשירה, ואז שרו מיד.

## 'אֲשִׁירָה לַה'

מתוך: הגדת שיח הגרי"ד - עמ' סה, טו

## בענין שירה על הנס. איתא במגילה

(דף י:) דמלאכי השרת רצו לומר שירה בשעת קריעת ים סוף, ואמר להם הקב"ה דלא יאמרו, כיון דמעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. וצ"ע א"כ איך אמרו בני ישראל שירה הלא הקב"ה אמר דאין לומר שירה כשמעשה ידיו טובעים בים. ואמר בזה הגר"ח מוואלאזין וצ"ל דמה שאמר הקב"ה שלא לומר שירה זה הי' רק למלאכים, דהם לא היו בעלי הנס, ורק רצו לומר שירה על זה שהקב"ה עשה נס כדי להציל את ברואיו, ועל זה אמר הקב"ה דכיון דמעשה ידי גם כן טובעים אין לומר שירה. אבל בעל הנס בעצמו ודאי דחייב לומר שירה אף אם מעשה ידי הקב"ה טובעים בים, כיון שאירע לו נס.



# אֲשִׁירָה לַה'

מתוך: האדם ועולמו - עמ' עג-עה

## אמירת שירה

את שבת פרשת בשלח, היא "שבת שירה", מציינות שתי שירות: "אז ישיר משה" וגם "ותשר דבורה". אף בשביעי של פסח קוראים שתי שירות: "אז ישיר" וגם "וידבר דוד את דברי השירה". ואולם השירה אינה קשורה לשני המועדים האלה דווקא - היא תופסת מקום חשוב ביהדות, ואפשר לומר ללא הגזמה, כי היא אחד היסודות ביהדות. בתנ"ך אנו מוצאים דברי שירה לרוב. גם כאשר נעין בהלכה נמצא, כי אף בה נזכרים ענייני שירה. הנה, כאשר היהודי עושה "קידוש", הרי הוא מסדר את דבריו "על הכוס", והוא הדין ב"הבדלה". ומהי השייכות של הקידוש וההבדלה ל"כוס"? גם הקידוש וגם ההבדלה מקושרים עם דברי שירה וכל דברי שירה נאמרים על היין. כאשר יהודי אומר את ברכת המזון, הוא מסדר אותה שוב על הכוס. הרמב"ם אומר, כי אפילו אליבא דמאן דאמר שברכת המזון אינה צריכה כוס, הרי מי שמברך ברכת המזון על הכוס, יש על זה חלות של שירה, מפני שגם ברכת המזון היא בבחינת שירה ולכן היא נאמרת על היין. אותו דבר מתקיים בברכות אירוסין ונישואין, בברכת "אשר קידש ידך מבטן" (בברית מילה), "שהחיינו" במועד, "בורא מאורי האש" ו"בורא מיני בשמים" - כל אלה נאמרים על הכוס. העיקרון של סידור ברכות על הכוס מבוסס כולו על כך ש"אין אומרים שירה אלא על היין" (ברכות לה ע"א). אמנם יש אצלנו אמירות שירה שאינן נאמרות על הכוס ועל היין. למשל: אמירת הלל במועד הוא עניין של שירה, וכך מגדיר אותה הרמב"ם בספר המצוות. גם מה שאנו אומרים פעמיים ביום ב"קדושה": "נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" - הוא הוא קיום של שירה. אנו קושרים את דברי "הקדושה" במלים "כשם שמקדישים אותו בשמי מרום", ידוע לנו שקדושת המלאכים היא לפי חז"ל שירה, ועל כן חל שם של שירה אף על "קדושה". וכן גם "פסוקי דזמרה" שאנו אומרים בכל יום ומצרפים אליהם שתי ברכות - "מלך מהולל בתשבחות" בתחילה ו"ישתבח" בסיום - עניינם הוא קיום של שירה. "שירו להי שיר חדש" ו"כל הנשמה תהלל יה" וכן כל פרק בתהילים המסתיים ב"הללויה" -

יש בהם קיום שירה. יהודי המתפלל חייב לומר דברי שירה בתוך תפילתו.

שירה נאמרת כל אימת שאנו מודים לבורא על נס שאירע לנו על ישועה והצלה שבאו באופן גלוי ומוחשי, ובאופן של למעלה מדרך הטבע, שעה שהיינו במיצר ובמצוקה. התערבותה של ההשגחה ניכרת וברורה לכול. טבעי ומוכן הוא שיש לומר שירה על הנס. וכי דבר קטן הוא אם גרמה ההשגחה ל"שידוד טבעו של העולם" כדי להציל את הפרט או את הכלל! הרי ידועה שיטתו של אבן-עזרא הרואה קרובים במובנם את הביטויים "שדי" ו"שודד" (ראה פירושו לשמות ו, ג) - יש שהקב"ה כביכול שודד ושובר טבעו של עולם וסדרו של עולם ועושה נס שמחוץ לגדר הטבע. יש כאן בהכרח מקום לשירה. אנו אומרים הלל על נס יציאת מצרים: "ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה", וכן על נס חנוכה, קריעת ים סוף, מתן תורה, ענני כבוד בסוכות ועוד. דברי שירה אלה נקראו בפי חז"ל בשם הכללי "הלל המצרי" ועל ידינו - בשם "הלל" סתם. למה נקרא ההלל הזה בשם "המצרי"? אין זה אלא מפני שנאמר לראשונה בעת הנס הגדול של יציאת מצרים. מכאן ואילך כונו כל דברי הלל שנקבעו לאומרים לאחר התרחשותו של נס גדול על שמו של "ההלל המצרי". היה בנס יציאת מצרים משום גילוי שכינה באותות ובמופתים, ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול, וממילא היתה שירת ההלל שנאמרה בנסיבות על-טבעיות אלו מעין אבטיפוס לכל דברי שירה על נסים גלויים. זהו מקורו של ההלל המצרי.

שירה מעין זו נאמרת על ידי אנשים גדולים ועל ידי פשוטי ישראל - "אז ישיר משה ובני ישראל". הראשונים - וכן מובא גם בזוהר - קיבלו בזה את דעתו של רבי נחמיה שישראל אמרו יחד עם משה את כל דברי השירה, מכיון ששרתה על כולם רוח הקודש. כאשר ברור הדבר שהנס הוא גילוי שכינה ממש, ואפשר להצביע בפירוש על "זה אלי ואנוהו אלוהי אבי וארוממנהו" - אין, במה ששייך לאמירת שירה והלל, נפקא מינה בין משה, רבן של ישראל, ובין סתם ישראל, ובכללם אפילו "שפחה על היס שראתה מה שלא ראה יחזקאל" במראות הנבואה. יציאת ישראל ממצרים, בית יעקב מעם לוועז - היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו". הכול פצחו בשירה של התלהבות מעוצמת הנס הגלוי.

## אֲשִׁירָה לַה'

שמות פרשת בשלח פרק טו  
(ב) עָזִי וְזַמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה  
זֶה קְלִי וְאַנְוָהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְמָנָהוּ:

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק ב' [מהדורה ב] עמ' קפו

## וְאַנְוָהוּ

עין במסכת שבת קלג, ב:

"אבא שאול אומר ואנוהו, הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום". לפום ריהטא, יש לשאול למה לו לאבא שאול לדרוש מילת "ואנוהו" בשעה שחובת ההידמות מפורשת במצות "והלכת בדרכיו". אך ההסבר פשוט כדברינו. בפסוק "והלכת" מבואר רק עיקר ההידמות במעשים; "ואנוהו" בא לרבות חובת הידמות גם בשם, כי נקרא חנון או רחום, והיא ההלכה שהספרי דורש מן המקראות של ישעיהו ויואל.

שמות פרשת בשלח פרק טו  
(ב) עָזִי וְזַמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה  
זֶה קְלִי וְאַנְוָהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְמָנָהוּ:

מתוך: נפש הרב - עמ' קח-קט

## בנוגע לתפילה יש בעיא גדולה,

היאך הותר לו לאדם לסדר שבחו של הקבי"ה, אולי ימעט בשבחו של מקום ונמצא שמבזה את ד', עי גמי מגילה (יח.), וכן צ"ע על מה שמבקשים מאת הקבי"ה על כל הצרכים הפעוטים והקטנטנים הפרטיים שלנו, וכי ממדת דרך ארץ היא זו להיות נדניק - כזה אצל ממי"ה הקבי"ה לבקש ממנו על דברים שכאלו, שאפילו אצל מלך בשר ודם המולך רק על מדינה קטנה או על עיר אחת, לא היינו מרשים לעצמנו לעשות כן. [עי' שיעורי היאה"צ ח"ב, עמ' יט, ובסי דברי השקפה, עמ' קכב.] וצריכים לזה מתיר מיוחד. ונראה שהמתיר הוא אשרי, שכן אומרים אותו גם קודם שחרית וגם קודם מנחה. ונראה שהפסוק שבאשרי המשמש כהמתיר הוא קרא דדור לדור ישבח מעשיך וכי, כלומר, שכן נהגו אבותינו ואבות אבותינו, ואנחנו בעקבותיהם נלך, והיינו דמוכירים כבר בברוך שאמר – ובשירי דוד עבדך נהללך וכי, כלומר, שאין זה מדעת עצמנו שבאנו לחדש שירות ותשבחות אלו, אלא מסורת עתיקה היא אצלנו מדורי דורות, ובדעתנו לומר מלה במלה פסוקי שירה וזמרה מסי תהלים של דוד עבדך.

ושמעתי בשם רבנו שלפיכך בא הפסוק זה קלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו בתחילת שירת הים, להודיע על שני המתירים לאמירת שירה.

הא', ואנוהו – אני והוא, שמוטר לנו להתעמק בתארי די על מנת שנדע היאך לנהוג בדרכיו מכח מצות ההידמות אליו, וזהו הנלמד מ-ואנוהו. והב', אלקי אבי וארוממנהו, שלא התחיל מנהג זה אצלנו, אלא מקובל ובא הוא מימות אבותינו הקדושים, ובעקבותיהם אנו יוצאים. עיי"ש גמי מגילה (יח.) לך דומיה תהלה, ומי ימלל גבורות די ישמיע כל תהילתו למי נאה למלל וכי, למי שיכול להשמיע כל תהלתו. ומהאי טעמא בבית המדרש של הגר"א לא אמרו שיר הייחוד. ובישיבת וואלאוין רק אמרוהו בליל יוה"כ.

\* טרדן

# אֲשִׁירָה לַה'

שמות פרשת בשלח פרק טו

(ב) עֲזִי וְזַמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה  
זֶה קְלִי וְאַנְוָהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְמָנָהוּ:

מתוך: נפש הרב - עמ' רפב

שמות פרשת בשלח פרק טו

(יד) שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָזוּן חֵיל אַחַז יֹשְׁבֵי פְלֶשֶׁת:  
(טו) אִזְ נִבְהָלוּ אֱלֹפֵי אֲדוֹם אֵילֵי מִזְאֵב יֶאֱחֲזֶמוּ רָעַד  
נִמְגּוּ כָּל יֹשְׁבֵי כְנָעַן:

מתוך: חמש דרשות [מהדורה א] - עמ' עב

משה רבינו אמר בשירתו: „שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת. אז נבהלו אלופי אדום אלי מזאב יאחזמו רעד“. לכאורה קשה להבין, מדוע היה משה כה מאושר מהפחד שנפל על אדום ומזאב. הרי בני־ישראל לא התכוונו להתקיף את שתי האומות הללו. הלא הזהיר הקב"ה בחומרה יתירה את משה רבנו בנוגע לשתי אומות אלה: „ואת העם צו לאמר אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו וגו' וייראו מכם ונשמרתם מאד. אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל“. „ויאמר ה' אלי אל תצר את מזאב ואל תחטר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירשה“.

התשובה היא, כי לפעמים יש לומר שירה על פחד שנופל על יריבינו, אף אם אינו אלא פחד שוא, מפני שפחד הוא סימן של דרך ארץ וכבוד, ומפנין באופן הברור ביותר, כי השונאים מכירים בעם ישראל כממלכה חיה ודינמית. הפחד לא היה בו שום ערך ממשי בעיני משה, אולם היה בו שינוי פסיכולוגי מהפכני בעמדת אומות העולם כלפי בני־ישראל.

**פרשת בשלח:** זה קלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו (טו,ב). ופרש"י, לא אני תחילת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה, ואלוקותו עלי מימי אבותי. כלומר, שלכל אדם מישראל שתי בחינות של קדושת ישראל, האחת מפאת הולדו לישראלית, והבי, מפאת זה שקיבל אלוקותו ית' על עצמו [ודומיא דגר, שקיבל קדושת ישראל מפאת קבלתו על עצמו עול המצוות]. ומאי דקיי"ל בסנהדרין (מד.) דישראל אעי"פ שחטא ישראל הוא, היינו בנוגע להך בחינה ראשונה של קדושת ישראל. ומאי דקיי"ל בחולין (דף ה) דמומר דינו כעכו"ם, היינו בנוגע לבחינה השני של קדושת ישראל, שצריכה לחול עליו מפאת קבלת אלקותו עליו בעצמו, ובדאי אם מורד בדי, ולא מקבלו כאלוק, תהיה חסרה אצלו בחינה זו של קדושת ישראל, ורק תהיה קיימת אצלו הבחינה הראשונה. וזוהי ג"כ כונת נוסחת התפילה בתחילת ברכת אבות דשמונה עשרה, אלקינו ואלקי אבותינו, כלי, שיש בידינו שתי הבחינות של קדושת ישראל, מצד קבלתנו עול אלקותו על עצמנו, וגם מצד שנולדנו לישראלים, וירשנו קדושת ישראל מהם. והנה הדין דמומר דינו כעכו"ם הוא לא דין אוניברסלי הנוהג בכל התורה כולה, אלא מוגבל הוא. ונראה שהדבר תלוי בזה, איזו הן ההלכות התלויות בקדושת ישראל של עצמו, ואיזו הן ההלכות התלויות בקדושה המוחזקת ועומדת לו מאבותיו.

## הערות בענין אמירת ההלל

(א) בגמ' ערכין (י:) מבואר דהבדל יש בין חוש"מ פסח לבין חוש"מ סוכות לענין אמירת הלל שלם, דכסוכות מאחר דכל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהם, אומרים הלל שלם בכל יום, משא"כ בפסח. ועי' מג"א לאו"ח סי' ת"צ סק"ו, דמה"ט מחלקינן נמי ביניהם לענין חתימת ברכת ההפטורה, דבשבת חושמ"ס חותמים מקדש השבת וישראל והזמנים, דחמיר טפי משום דחלוקים כמוספים. משא"כ בשבת חוש"מ פסח, אין מזכירים של שבת לא באמצע ברכת ההפטורה ולא בחתימה, והחילוק הזה הוא עפ"י הספר הגהות מנהגים. וכמעשה רב הובא שהגרי"א לא נהג כן, ובין בשבת חוש"מ פסח ובין בשבת חוש"מ סוכות רק חתם מקדש השבת. והוא עפ"י הגמ' שבת (כד.) שנחלקו האמוראים ביר"ט שחל להיות בשבת אם המפטיר במנחה (עיי"ש בתוס') צריך להזכיר של יר"ט או לא, דאלמלא שבת, אין נביא במנחה ביר"ט, וכן ברי"ח שחל להיות בשבת, אם המפטיר נביא צריך להזכיר של ר"ח או לא, ולדינא קיי"ל דאינו מזכיר, לא ברי"ח ולא ביר"ט, וממילא הוה"נ בחוש"מ, ומדלא חילקו בגמ' ובראשונים בזה בין פסח לסוכות, ש"מ שאין כאן מקום לחלק, ודברי ההגה"מ הנ"ל באמת צע"ג.

אך באמת צריכים להבין את דברי הגמ' בערכין הנ"ל, שחילקו בין חושמ"פ לחושמ"ס לענין אמירת הלל. מה"ט, דמאחר שכסוכות כל ימי החג חלוקים הם בקרבנותיהם, לפיכך אומרים בכל יום הלל שלם, דמה ענין חילוק הקרבנות לאמירת ההלל. והנראה לומר בכאור הגמ', עפ"י המשך הסוגיא שמה שהקשו, שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא. ועי' חירצו, דלא איקרי מועד. ושוכ הקשו, ר"ח דאיקרי מועד לימא. וחירצו, לא איקדיש בעשיית מלאכה. ועיי"ש ברש"י שפירש דרי"ח איקרי מועד דכתיב (איכה א) קרא עלי מועד, ובפ"ד דמס' תענית אמרינן דתמוז דהוהא שתא מלווי מלויה, דכתיב קרא עלי מועד.

וטפי הי' נל"פ עפ"י דברי הטור או"ח (סי' תי"ט) שכתב, ומצוה להרכות כסעודת ר"ח דגרסינן כמס' מגילה... אלמא דמצוה היא, דחשיב ליה בהדי סעודת פורים, ואיתקש נמי למועד, דכתיב (במדבר י') וכיום שמחתכם וכמועדיכם ובראשי חודשיכם וכו'. והרמב"ן כתב כספה"צ (שורש א') כביאור שיטת הבה"ג שמנה לאמירת ההלל בימים הטובים בין מנין תרי"ג המצוות [ואשר תמה עליו הרמב"ם שם באמרו שחובת אמירת ההלל היא אך דרבנן, ואין למנות מצוות דרבנן במנין התרי"ג], שנראה באמת מדברי הגמ' שחובת ההלל מן התורה היא, ויהיה הללממ"ס, או שהוא בכלל השמחה שנצטוו בה וכמו

שכתוב וכיום שמחתכם וכמועדיכם ובראשי חודשיכם וכו', ונצטוו בשמחה השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמיעטו ראשי חודשים בנבולין מפני שאינו מקודש לחג, ואינו טעון שירה.

ונראה דוהי כונת הגמ' בערכין, דליכא חובת הלל בשבת, דלא איקרי "מועד", כלומר, דאין בשבת מצות שמחה, אשר הוא יסוד המחייב לאמירת ההלל, ועי' משנה דמ"ק (יט.) דשבת עולה למנין שבעה ואינה מפסקת, ורגלים מפסיקים ואינם עולים, וכיארז שמה בתוס' (כג:) סד"ה מאן דאמר, דברגל ליכא אבלות כלל, דכתיב כהו שמחה, ובשבת ליכא ניהוג אבלות כפרהסיא משום דכתיב בה ברכה, ויברך אלקים אח יום השביעי, וכתיב (משלי י') ברכת ד' היא חעשיר ולא יוסיף עצב עמה. אבל חובת שמחה בשבת ליכא.

והיה ג"כ כונת קרשיית הגמ', ר"ח דאיקרי מועד לימא, דאף ר"ח נזכר בהך קרא דפ' בהעלותך - וכיום שמחתכם וכו' לחיוב שיר על הקרבן ואף שלא בשעת הקרבן ג"כ. ועל זה תרצו, דלא איקדיש בעשיית מלאכה, כלומר, דקדרשת היום דרי"ח אין לה משמעות אלא במקדש, דבכל הימים טובים קדוה"י מחייבת בקרבנות המוספים (דפ' פנחס), ובאיסור מלאכה (דפ' אמור), ובחובת הרגל (דפ' ראה כראי, חגיגה, ושמחה, לולב, סוכה, שופר, מצה, וכו'), ואילו ברי"ח אין שמה איסור מלאכה, ולא מצוות פרטיות, ואין קדוה"י של ר"ח מחייב אלא בהבאת המוספין במקדש, וממילא ליכא באמת חובת שמחה ברי"ח עד כדי כך דנימא שיש ג"כ חובת הלל מה"ט. והג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, הי' אומר, דיש מקום לומר דבמקדש היו אומרים הלל שלם ברי"ח, ומנהגנו לומר חצי הלל ברי"ח הוא בהמשך לדין זה, שמדינא נתחייבו לומר הלל שלם במקדש, דקדוה"י דרי"ח שפיר יש לה משמעות במקדש לחייב בהקרבנות המוספים, ולומר שירה על הקרבן, וממילא יש לומר דאיכא הלל שלם במקדש מכת הך חיוב שמחה, דבמקדש שפיר איקרי ר"ח מועד, וכן משמע באמת מלשונו של הרמב"ן הנ"ל שכתב, שרק מיעטו ראשי חודשים בנבולין, ומשמע דרי"ח במקדש לא נתמעטו, ושפיר אית בהו חיוב הלל שלם - מדאורייתא. [ועי' מש"כ בזה רבנו בהספדו על הר"ר זאב גולד, ז"ל].

[ואגב יש להעיר דבאחרונים יש אריכות דברים (עי' שדי חמד) בקשר לנוסח התפילה שאומרים בשבת "ישמחו כמלכותך", דהלא מבואר בתוס' מ"ק הנ"ל דליכא חיוב שמחה בשבת. ועפ"י הדברים הנ"ל יש מקום להבין את נוסח אשכנז עכ"פ, שאומרים את הנוסח ישמחו רק בחפילת מוסף ולא בשאר התפילות, דבקשר להקרבנות המוספים במקדש בשבת הי' באמת חובת שמחה,

וכדברינו לעיל לענין קדוה"י דר"ח, וממילא שפיר שייך לומר בתפילת המוספים ברוקא ישמחו כמלכותך, והיינו טעמא דדרשו בספרי מהך קרא דביום שמחתכם דקאי אשבת, אף דליכא בשבת מצוה שמחה, דבמקדש עכ"פ בקשר להקרכת המוספים, היי חיוב שמחה אף בשבת.]

ועפ"י הרבנים האלו נראה להסביר את כונת הגמ' במה שחילקו בין חושמ"פ להושמ"ס, דבסוכות שימי התג חלוקים בקרבנותיהם, כלומר, שבפ' פנחס יש פרשה מיוחדת בפני"ע לכל יום ויום מימי חג הסוכות, וביום השני, וביום השלישי, וכו', הרי זה מורה על כך שלכל יום ויום של ימי הסוכות יש קדוה"י בפני עצמו המחייבת בקרבנות ובמצוות פרטיות ובאיסור מלאכה, וממילא, בכל יום ויום יש חיוב שמחה בפני"ע המחייב באמירת ההלל, ואינו יוצא י"ח שמחה דיום זה במה שכבר אמר את ההלל אתמול, דבכל יום יש מחייב בפני עצמו. משא"כ בימי הפסח, שאינם חלוקים בקרבנותיהם, כלומר, וכל שבעת ימי הפסח כלולים המה תמיד בתדא פרשתא בתורה, ויש קדוה"י אחת הנמשכת לכל ז' הימים, ויש חיוב אחד של שמחה עבור כל המשך ז' הימים, וממילא רק חיוב אחד לומר את ההלל פעם אחת משך כל ז' ימי הפסח, ומאחר שכן, ליכא חיוב לומר הלל שלם בחושמ"פ, שהרי כבר יצא י"ח כמה שאמרו אתמול - ביר"ט הראשון. והג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, אמר בזה, דאיה"ג, דאם שכח אחד לומר את ההלל בשני הימים הראשונים של יו"ט של פסח, שיתחייב לומר בחושמ"פ הלל שלם מדינא, דעיקר החיוב הוא - לומר עכ"פ הלל שלם פעם אחת בעד חיוב השמחה של כל ז' ימי הפסח, ומטעם זרזים מקדימים למצוות, מן הנכון לאומרו תומ"י ביר"ט ראשון של פסח. וביר"ט שני, מטעם ספקא דיומא - שמא היי אתמול ערב יו"ט, ולא קיים מצות שמחה דיר"ט כמה שאמר אתמול את ההלל, מחייב לומר עוה"פ את כל ההלל השלם. אבל בחושמ"פ אינו מחייב שוב מדינא לומר עוה"פ את ההלל השלם, שכבר יצא י"ח כמה שכבר אמרו אתמול.

ב) עיין בהגות מיימוני פ"ג מהל' חנוכה אות ג', דמהר"ם היה נוהג לכרך לקרוא את ההלל ולא לגמור, שאם ידלג חיבה וישכח אות אחת, נמצא שלא גמר את ההלל, ע"כ. ומוכח מדבריו, דבמצות הלל אם דילג חיבה י"ח, ורק שא"א לכרך "לגמור" אלא "לקרוא", ודבר זה צ"ע, דמאי שנא ממגילה דאם חסר חיבה אחת דלא יצא. [וכן הק' המשנה ברורה.] ונראה לומר דמצות אמירת ההלל אינה לקרוא הפסוקים ככתבם כמו מגילה שקוראה ככתבה והויא קריאת כתובים, דכשגדר המצוה הוא לקרות "ככתבה", אז כששכח חיבה אחת שוב לא הוי "ככתבה", אבל בהלל שאינו קורא "ככתבו" וכופל פסוקים ומפסיק כאמצע פסוקים, ופרקי ההלל אינם הפרקים של ספר תהילים, אלא דין אמירת שירה

כפ"ע הוא ואינו ריין של קריאת תהילים ככתבה, ע"כ אפילו כחיסור חיבה אחת יש לו קיום של שירה. [ועיין במ"ב (סי' הפ"ח בשער הציון אות ג') שמדמה הלל למגילה לגבי חיסור חיבה אחת, וצ"ע.]

ג) הא דקוראין בר"ח ובחזו"מ פסח רק חצי הלל היינו משום דאינו אלא מנהג, אבל עדיין צריך להבין, למה הנהיגו ככה את המנהג. ונראה דכיון דאסור לומר הלל בכל יום, דכל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגרף (עיין במס' שבת דף ק"ח:), וכדי שלא לעבור איסור זה בר"ח ובחזו"מ שאינם חייבים בהלל, מדלגין ומשנין את ההלל, שלא ידמה להלל השלם, וממילא אינם עוברים אהך איסור של מחרף ומגרף, ופשוט. והנה איתא במעשה רב, דנוהגין באמירת הודו, שכל אחד מהציבור חוזר ואומר כעצמו יאמר נא ויאמרו נא מפני החשש שמא לא ישמע היטב מהש"ץ. והג"ר א"י אומר דהיינו דוקא בימים שגומרים בהם את ההלל. אבל בימים שאין גומרים בהם את ההלל אין צריך לחזור על היאמר נא והיאמרו נא. והביאור בזה פשוט הוא, דבימים שמדלגים, לא איכפת לן כ"כ כמה שמדלג עור. ולהר"ם מדלגים לכתחילה בימים אלו כל הודו, ואין אומרים אותו כלל, ועל כן, אפי' יחסר מלשמרע לא איכפת לן.

ד) איתא באו"ח סי' תפ"ח ס"ד, כליל הראשון של פסח גומרין הלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, ע"כ. והג"ר ד"ל אמר דזהו פשוט המקרא של השיר הזה יהי' לכם כליל התקדש חג, וצוה לבניו לאומרו. וצ"ע, דבגמ' (דף צ"ה) איתא דהך קרא קאי אקרבן פסח, שטעון הלל באכילתו, והיאך זה אמר הג"ר דקאי אהלל שבביהכני"ס. וצ"ל דהפשט בהפסוק הוא דליל פסח טעון שירת הלל, וממילא, בזמן שיש קרבן פסח, מקומו של ההלל הוא בהקשר לאכילת הפסח. אבל בזמן שאין שם קרבן פסח, אומרים אותו בביהכני"ס, דחיובו מחמת הלילה של פסח הוא. ועיין בפ"י ר"ח למס' פסחים (צה:). אכן לפי"ז צ"ע, דהיי צ"ל חיוב לאמרו אפילו ביחיד, והג"ר משה סאלאוויטשיק ז"ל אמר, דכיון דאיתא במחבר דאומרין אותו "בציבור" משמע שאין לאומרו ביחידות אלא בציבור דוקא, וכ"כ מהג"ר א"י (סי' תרע"א) דאיתא שם, דמדליקין בביכני"ס ומברכין עליו. וכתב על זה הג"ר א"י, שם, דילפינן חיוב הדלקה בביהכני"ס מחיובא דהלל ליל פסח בציבור, דכל מקום שיש חיוב מצוה משום פרסומי ניסא, יש חיוב מיוחד לעשותו בציבור, וילפינן נ"ח מהלל ליל פסח, דשניהם חיובא דציבור הן לפרסם הנס. ועיין בזה.

# הלל

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק א' [מהדורה ב] עמ' קמה

## הלל בחול המועד ובשביעי של פסח

קדושת חוה"מ בעינה עומדת במקדש וחוצה לו; ופוק חזי דהרי אומרים הלל בחוה"מ של סוכות. כל פטור הלל בחוה"מ על פי הסוגיא נובע מהלכה אחרת - מפני שאינו חלוק בקרבנותיו, בהיות שבסוכות החלוק במוספין גומרים את ההלל. וכיארור הסוגיא הוא, כי קדושת היום דשאר שבעת ימי הפסח מהווה חדא קדושה עם זו של היום הראשון. אותה קדושת היום שחלה על היום הראשון מתפשטת בשבעת ימי התג. לכן אין היא מחייבת אלא הלל אחד; אין לנו מחייב ההלל בימי החג אלא קדושתו, ואם אין בהם אלא קדושה אחת, מחייבת היא רק שירה אחת. ממילא, כיון שאמרו את ההלל ביו"ט הראשון של פסח יצאו ידי חובת הלל שחודשה ובה ע"י קדושת היום. אולם, בחול המועד סוכות, כיון שהימים חלוקים בקרבנות, והתורה הקדישה לכל יום פרשה מיוחדת וקראה ימי החג בשמות מיוחדים - יום השני, יום השלישי, יום הרביעי וכו', בהיות שהיתה יכולה לאמר כי יקריבו מוסף בשבעת הימים במנין הפרחת והולך - רואים אנו, כי ישנם מחייבים נפרדים של קרבן מוסף בכל יום ויום. מכיון שעצם קדושת היום מתחלפת בסוכות מיום ליום, ולכל אחד משבעת ימי החג קדושה בפ"ע, מחייבות קדושות אלו הלל בכל יום ואין אנו יוצאים בקריאת ההלל ביום הראשון<sup>11</sup>. נמצא, כי בחוה"מ לא חסירה קדושת היום היכולה לחייב, אלא שאין אנו גומרים את ההלל משום שכבר יצאנו ידי חובתנו ביום הראשון<sup>12</sup>. נמצא, כי המנהג אינו מחדש קדושת היום, כי הלא קדושה מחייבת קיימת ד"ת. המנהג מתייחס במישורין לאמירת הלל. מעיקרא דינא אנו פטורים מפני שכבר יצאנו ידי חובתנו באמירת ההלל ביום הראשון, והמנהג בא ומחייב אותנו לאמר הלל בכל יום. עצם החיוב הוא, אם כן, משום מנהג.

כרם בר"ח עצם החיוב, אם ישנה קדושת היום, הוא מעיקרא דינא, והמנהג קובע קדושת היום. ולשון הראב"ד עולה יפה יפה: "גיל שלא אמרו אלא על חולו של פסח אבל על של ר"ח בברכה תקנהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח". הוזה אומר, כדי לקדשו על ידי אמירת הלל בו.

11 עיין בתוספות, תענית כז, ב ד"ה יום, שכתבו, ה"ל: "אבל שמונה ימי פסח לא משום ולא דמי לתענית וסוכות וכו' וכן בסוכות כל יומא ויומא הוה יום טוב בפ"ע לפי שמרי החג מתמעטין והולכין, אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיום טוב לכן אין גומרים בו ההלל אלא יום הראשון".

12 יש להספק, לפי טעם זה, האם מי שלא אמר הלל ביו"ט הראשון של פסח חייב לגמרי פעם אחת בחול המועד, שהרי אחרת לא יצא ידי חובת הלל בתג, או שמא לא נתקן הלל שלם בפסח אלא ביום הראשון.

מסורה חוברת ז עמ' כא

## בענין ברכת ההלל

כשו"ע או"ח סי' תרי"ט ס"א, בסדר ליל יוה"כ איתא, שנוהגים שאומר כל נדרי וכו' ואח"כ אומר שהחיינו. וכמשנ"כ שמה סק"ג הביא מהאחרונים, שגם הציבור יאמרו כל אחד בלחש, וטוב שימהרו לסיים הברכה שמברך לעצמו, כדי שכשיסיים הש"ץ הברכה, יאמרו אמן. ונראה להוסיף עוד שנהגו לברך בלחש עם הש"ץ, ולא להמתין ולברך כל אחד שהחיינו אחר שענו אמן על ברכת הש"ץ, שחששו למאי דמשמע מדברי הרמב"ם פ"א מברכות הי"א, ו"ל שמה, כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה, ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואע"פ שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך, הר"ו כמברך. ומפשטות לשונו משמע דבענה אמן יוצא בברכת השני אע"פ שלא נתכוון לצאת בה. וכוה מיושבת בפשיטות תמיהת הכס"מ שמה. [ואף שכתשוכות הרמב"ם נמצא שנשאל על דיוק זה, והשיב שלא נתכוון לזה כלל, וכן הוא ככס"מ שם על הר"ס, מכ"מ יש דיעה שכזו בראשונים ע"י שט"מ ר"פ הרואה (הוספת הכותב)]. ואם היו עונים אמן תחילה לברכת הש"ץ ואח"כ היו מברכין כל אחד ואחד לעצמו, מסתמא רוב העולם לא היו מתכוונים (בשעת ענייתם אמן) שלא לצאת, ונמצא שלדעת כמה ראשונים כבר יצאו י"ח ברכה זו, ושוב הו"י מה שמברך שוב לעצמם אותה הברכה בכחית ברכה לבטלה, ועל כן נהגו שכל אחד ואחד מברך בלחש עם הש"ץ וכו'.

ומן הנכון להקפיד כן אף בברכת ההלל, שכל אחד ואחד יברך לעצמו ביחד עם הש"ץ, כי אם ימתנו מלברך עד לאחר שיענו אמן על ברכת הש"ץ, נמצא שלדעת כמה פוסקים כבר יצאו י"ח ברכה זו, ומה ששוב יברכו אותה הברכה תה"י ככרכה לבטלה. והעולם אין מודקדים בזה.

ברם, בנוסף, ישנה חובה שניה החלה על ישראל, לאמר הלל על בחירת וייחוד ישראל, על הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו שעל ידם נבחרה אומה זו לממלכת כהנים וגוי קדוש. קיום זה יוצא לפועל בהלל המצרי שכל מהותו סובבת סחור סחור להנהגה על-טבעית נסית, המודגמת על ידי יציאת מצרים אשר בגינה אנו קוראים לו הלל המצרי. בניגוד לפסוקי דזמרה, הנאמרים יומית כהודאה מתמדת, הלל זה נאמר רק בימים מיוחדים ותגים מקודשים, וכל האומרו בכל יום עובר על איסור ואף מוגדר כמחרף ומגדף, שכן הוא מתייחס לתופעות מיוחדות.

גם הלויים בבית המקדש היו חייבים בשירה כפולה. שירתם הנאמרת בכל יום משתייכת לדין שבח והודאה על מעשה בראשית, כמבואר ב"ה לא, א: "תניא רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו בשני מה היו אומרים גדול ה' ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן, בשלישי היו אומרים א-להים נצב בעדת א-ל על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו וכו'". במלה אחת: זהו שיר על הבריאה, על מנהגו של עולם, מעין מה שאנו אומרים פסוקי דזמרה מדי יום ביומו. אולם ישנו הבדל גדול בין חיוב סידור פסוקי דזמרה על ידינו בבית הכנסת ושירת הלויים במקדש. אנו חייבים לשבח את הקב"ה על מעשיו וגבורותיו באותה הנוסחה בכל יום, בשעה שהלויים היו מסדרים שבחו של מקום לפי מעשיו בו ביום בכל אחד מששת ימי הבריאה. זהו מה שמחדש ר"ע; כל שיר ושיר צריך להתאים למעשה בראשית של אותו היום. ההלכה של רבי יהודה (ברכות מ, א), "ברוך ה' יום יום, וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו", משתייכת, לא רק להזכרת מעין המאורע בתפלה, כפי שהסביר רש"י - "בשבת מעין שבת ביום טוב מעין יו"ט" - אלא אף לשירת הלויים. בכל יום ויום מימות השבוע הלויים משבחים אותו על מעשיו המיוחדים ליום זה. ונראה עוד יותר, כי קיום השירה במקדש כולל קיום של קבלת עול מלכות שמים - וכפי שציטטנו למעלה המשנה בתמיד, כי היו משתחוים על כל פרק ותקיעה. ובכך, בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, פירושו: בכל יום ויום קבל עול מלכותו עליך בהתאם למעשה בראשית המסויים לכו ביום. כך הוא לשונו של ר"ע: "על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו וכו'". קבל מלכות לה' הארץ ומלואה, בראשון; בשני, על שחילק מעשיו ומלך עליהם וכו'. בכל פרשה ופרשה אנו מוצאים את המלכת הקב"ה עלינו.

## הלל

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק ב' [מהדורה ב] עמ' פו-פפ

### חובת השירה

במסכת שבת בפרק כל כתבי, קיח, ב: "אמר ר' יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף כי קאמרינן בפסוקי דזמרה". פירוש הדברים, כי ישנם שני מיני הלל, היות והארם חייב להודות לקב"ה על שני דברים עיקריים ומרכזיים: א) על מנהגו של עולם, על כל התופעות הטבעיות שבהן הוטבע רצונו של הקב"ה - על השמש הזורחת והשוקעת, על מאור הירח, על הכוכבים, על המית הים, על החיים והארץ, על גוף בריא ושרירים חזקים; על הכל, כחלק ממעשה בראשית המתחדש בכל יום. חובת הודאה על היצירה והתולדה מתקיימת על ידי אמירת הלל של ששת המזמורים שנאמרים בכל יום ויום, שכן חידוש מעשה בראשית בכל עת ובכל שעה אינו נפסק אפילו לרגע קט. מבחינת היקפה, חובת הודאה זו רוכצת על כל האדם; יתירה מזו, אף על כל היצור. כך אנו אומרים בנשמת: "נשמת כל חי חברך את שמך ה' א-להינו ורוח כל בשר תפאר ותרוםם זכרך מלכנו וכו', שכן חובת כל היצורים לפניך ה' א-להינו וא-להי אבותינו להודות להלל ולשבח וכו'". ומקור הדברים הוא בפרק הכלול בפסוקי דזמרה: "הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור, הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים".

ונראה עוד יותר, כי בפעולה זו של שבח בכל יום בהקבלה למעשיו בו ביום וקבלת מלכותו ישנו קיום נוסף, והוא, "זכור את יום השבת לקדשו". כפי דברי המכילתא, נאמר כאן ציווי, "לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת"; ופירוש הרמב"ן: "שהגויים מונים ימי השבוע לשם הימים עצמם וכו' וישראל מונים כל הימים לשם שבת אחד בשבת וכו'". ונראה כי עיקר קיום מצות "זכור את יום השבת" זה הוא ע"י קבלת מלכותו עלינו בכל יום, בהתאם למקומו בתהליך הבריאה המסתיים בשבת. היות ובריאת העולם נמשכה מדרגה לדרגה בשני ובשלישי וכו' עד שגמר מלאכתו, על ידי נתינת שבח והודאה על מצב הבריאה מדי יום ביומו אדם מקיים את מצות זכור.

חובת שירה זו - של הודאה מתמדת, קבלת עול מלכות שמים, וזכירת שבת - קיימו הלויים על ידי אמירת השיר מדי יום ביומו. שיר זה מיועד לתרום חלקו להמלכתו המחלטת של הקדוש ברוך הוא על הבריאה כולה; ולכן סובר בעל ה"ארחות חיים" דין התחינות והמזמורים שאומרים אחר י"ח, סעיף ז. כי אין שירה בתמיד של בין הערבים, היות ומטרתה, כולל מנין היום, כבר הושגה כשיר שליווה תמיד של שחר. ברם, בימים הקדושים, שהיה קרב בהם קרבן מוסף, נתחייבו הלויים בחובת שירה נוספת, שמקורה הוא בהלל המצרי, על פי גזירת הכתוב, "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". אולם בגבולין חיוב זה חל רק בימים טובים ולא בשבתות ובראשי חרשים, אך במקדש היו הלויים חייבים לשבח את הקב"ה על בחירת ישראל וההנהגה הנסית, מעין ובמקביל להלל המצרי, גם בימי שבת וחודשי.

הלויים היו חייבים במצות שירה בימים אלה כמו שאנו חייבים בחלל המצרי ברגלים. לכן היו אומרים על קרבן המוסף, המסמל את קדושת היום, שיר אחר לגמרי, שיר על בחירת ישראל והנפלאות אשר ליוו את העם בדרכו לקדושתו וייחודו. בהיות שאנו אומרים אותו הלל המצרי תמיד, הלויים אמרו בכל יום מקודש מזמור מיוחד מעין הלל. בשבתות היו אומרים שירת האזינו העוסקת בדברי ימי ישראל, וכשאר ימים טובים השיר המיוחד לעניינא דיומא ולקדושתו, ולא השתמשו בהלל המצרי. ברם הקיום הוא זהה.

עדיין נותרת לנו שאלה אחת. בכל ימי המועדים וראשי חרשים היו אומרים על קרבן המוסף שיר הכרוך בקדושת היום. ברם בתמיד של בין הערבים היו חוזרים לשיר של יום שנאמר בשחרית, פרט לשני יוצאים מן הכלל, ראש השנה : עיקר בהשגות הרמב"ן על "ספר המצוות להרמב"ם", שרש ראשון, שהעלה כי במקדש ישנו חיוב הלל בראש חודש מן התורה. פעם שמעתי ספי אמריר ויל כי במקדש אף שבת מחייבת בשמחה על פי דברי הספרי, מ"ה בעלתך, יובים שמחכם ובמועדיכם אלו שבתות. לכן אנו אומרים, לפי נוסח אשכנז, "ישמחו במלכותך וכו'" דוקא בתפלת מוסף משום שלתפלה זו דוקא מיוחדת למעשה שבו היא נערכת על פי ההלכה של "נשלמה פנים שפתינו", ואכמיל.

ושבת, כמבואר בגמרא בראש השנה ל, ב: "תמיד של ראש השנה שחרית קרב כהלכתו במוסף מהו אומר הרנינו לא-להים עוזנו הריענו לא-להי יעקב במנחה מהו אומר קול ה' יחיל מדבר". ושם לא, א: "כמוספי דשבת מה היו אומרים אמר רב ענן בר רבא אמר רב הזי"ו ל"ך וכו' במנחתא דשבתא מה היו אומרים אמר רבי יוחנן אז ישיר ומי כמוך ואז ישיר". כן גם פסק הרמב"ם, בפ"ו מהלכות תמידין ה"ט. השאלה מתעוררת: מאי שנא שבת וראש השנה משאר מועדים?

אשר לשבת, נראה כי, בניגוד למועדים בהם רק שירת המוסף מיוחדת לקדושת היום, כל המזמורים מתייחסים אליה כיום מקודש; ונתקנו שלשה כרי להודקק לשלשה היבטים שונים של קדושת היום. כבר בתמיד של שחר היו מזמורים על קדושת יום השבת. המלים הראשונות של המזמור, "מזמור שיר ליום השבת" מתייחסות, כדברי רבי עקיבא (ר"ה לא, א), "ליום שכולו שבת", או, כלשון המשנה בשלהי מסכת תמיד, "ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". שלשת השירים שהיו אומרים בשבת מייצגים את שלש הקדושות, בהן קדוש יום השביעי מששת ימי בראשית. הראשונה מפורשת בפרשת ויכולו, בה העיר עליו הכתוב, "ויברך א-להים את יום השביעי ויקדש אותו". התפלה בליל שבת מיוחדת לקדושת בראשית זו של יום השביעי: "אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים וכו'". ברם כאן היום אינו קרוי שבת; יום השביעי שמו. יום השביעי הופך יום מקודש מסיני, ע"י פרשת זכור ושמור, בה הקב"ה מכתיירו בעטרה חדשה - שבת שמו. יום זה מלווה באיסורי מלאכה ושאר מצוות היום. לקדושה זו השניה יחדה תפלת שחרית: "ישמח משה במתנת חלקו וכו' ושני לחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת וכו'". כאן אנו מודים לקב"ה שנתן לנו את השבת ולא לאומה אחרת. מצד השכל האנושי, צריך היה יום השבת להינתן לכל האנושות, כי הלא עדות הוא על מעשה בראשית; ברם מאהבת ה' אותנו נתן את השבת רק לנו: "ולא נתתו ה' א-להינו לגויי הארצות ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים כי לישראל עמך נתתו באהבה לזרע יעקב אשר בם בחרת". שלישיית, יום השבת הוא בשורת עולם הבא של יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. אין זה רק סמל. קדושת השבת בעצמה, על פי ההלכה, יונקת מקדושת עולם הבא. לקדושה זו אנו מקדישים את תפלת המנחה: "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל נוי אחד בארץ תפארת גדולה ועטרת ישועה יום מנוחה וקדושה לעמך נתת". לכבוד שלש קדושות אלו היו הלויים שרים מזמורים שונים על הקרבנות.



## ישנם שני יסודות מוצקים ביהדות,

יסודות אשר במשקל ראשון נראים כסותרים זה את זה בבחינת שני כתובים המכחישים הרדית.

שניהם אמיתיים ומוצאים את הדם בתהלות ישראל. יסוד אחד אומר: "הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה', יהי שם ה' מבורך וגו'" - במלים אחרות, ישנה מצות אמירת הלל ושבח לכבוד עולם על נפלאותיו וחסדו הגדול, והיא אף תואמת את אפיו ורצונו של האדם, אשר הוא מטבעו מכיר טובה ורוצה לכבד את מחשבותיו ורגשותיו כלפי קודשא בריך הוא בשיר וזמרה, אף אם אינו מסוגל לספר כל שכחו. יסוד שני אומר: "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" - אי אפשר לספר גבורות וחסדי הקב"ה, שבכל יום ובכל עת ובכל שעה. אדרבה, "לך דמיה תהלה", כי כל סידור דברי שבת למלך מלכי המלכים על ידי אדם תלש אונים שוכן בתי חומר הוא בגדר הנמנע והבלתי מובן. שני היסודות מתבטאים בפסוק השני של שירת הים: "אשירה לה" - אני מוכרח להודות ולהלל לקב"ה על נפלאותיו שעשה עמנו; אף על פי, "כי גאה גאה" - שהוא רם ונישא על כל שיר ושבח, נעים זמירות ישראל מצהיר (דה"א כט, ג), "ועתה א-לקינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך", ואלו הלויים, בהנחיית נחמיה (נחמיה ט, ה) קובעים כי שוכן עד נישא "זמרום על כל ברכה ותהלה", אמנם שני הפכים בנושא אחד; אבל שני הניגודים מבטאים אמת אחת שלמה ומשוכללת. האדם חייב לברך את קונו ולהללו, אך הוא גם מנוע מאמירת דברי הלל ושבח.

כיצד כלכלה ההלכה את הסתירה הזאת? ההלכה אמרה, כי שבת והלל מותרים ונחוצים באחד משני מקומות: א) כשאמירתם מהווה מצוה בפני עצמה או נובעת ממצוה אחרת כמו בחנוכה או ביום טוב שמצות שמחה או פרסומי ניסא מחייבות סידור שבחו של מקום בהלל. יש והקפידה תורה ודרשה מן האדם שיכלכל מעשהו בהתאם ליסוד הראשון, "הללו עבדי ה', יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", ושיפנה עורף ליסוד השני; ואז זכותו וחובתו בהחלט לסדר דברי ריצוי על פי רצון הקדוש ברוך הוא. לגבי מצב כזה נאמרו כל הפסוקים המעודדים את האדם לשבח ולהודות ולפאר. ב) לקרוא דברי שבח

5 עיין פנילה ית, א וברכה לב, ב.

כיצד כלכלה ההלכה את הסתירה הזאת? ההלכה אמרה, כי שבת והלל מותרים ונחוצים באחד משני מקומות: א) כשאמירתם מהווה מצוה בפני עצמה או נובעת ממצוה אחרת כמו בחנוכה או ביום טוב שמצות שמחה או פרסומי ניסא מחייבות סידור שבחו של מקום בהלל. יש והקפידה תורה ודרשה מן האדם שיכלכל מעשהו בהתאם ליסוד הראשון, "הללו עבדי ה', יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", ושיפנה עורף ליסוד השני; ואז זכותו וחובתו בהחלט לסדר דברי ריצוי על פי רצון הקדוש ברוך הוא. לגבי מצב כזה נאמרו כל הפסוקים המעודדים את האדם לשבח ולהודות ולפאר. ב) לקרוא דברי שבח והודאה של הקב"ה כקורא בתורה, שאז המתיר של סדור דברי ריצוי הוא מצות תלמוד תורה. מה לומד קורא ההלל? דרכי הקב"ה ופעולותיו. הנביאים והכתובים מלמדים אותנו תורה שלמה: דרכי השם, אשר אנו מצויים ללמוד כדי ללכת בהן ולהידמות לו. אין נביא רשאי לחדש דבר בעניני הלכה; ברם, הוא הוזמן והוסמך על ידי הקב"ה לגלות לעמו ולהורות לו פעולות הבורא אשר אותן ישתדל האדם לחקות.

שני סוגי קריאות אלו אנו מוצאים בהלל ובפסוקי דמרה. הלל נאמר משום שחובתנו כך היא, והחיוב החל על הגברא מתיר הרצאת שבח הקב"ה ואנו מודיעים על חובה זו ועל כוונתנו להלל על ידי אמירת הברכה, ברכת המצוה. בפסוקי דמרה, לעומת זאת, פעולתנו מתבטאת בקריאת הכתובים ומחייבה העיקרי הוא לימוד תורה והבנה ועיון בדבר הקב"ה כדי שעל ידי כן נשכיל לדעת איך לחיות ולפעול. לכן אין ברכת מצוה נפרדת על קריאה זו כי הלא אין אנו מברכים על התורה כל פעם שאנו לומדים. הברכה היא בבחינת הצהרה לגבי מה שאנו עומדים לעשות. בהצהרה זו אנו גם נוקבים בשם דוד: "ובשירי דוד עברך נהלך ה' א-לקינו בשבחות וזמירות נגדלך ונשבחך ונפארך ונזכיר שמך ונמליכך". לכאורה בוקעת ועולה שאלה פשוטה: מדוע לא נברך גם בהלל, "לקרוא את ההלל משירי דוד עברך"? ברם התירוץ ברור. בהלל עצם הקיום מתבטא באמירת פריקם הללו, לא בתורת כתובים ושירי דוד, כי אם בתורת הלל בפני עצמו. אמנם פריק הלל הם פריק תהלים, אבל קיום קריאתם אינו זהה עם קריאת כתובים. נוסח ההלל והכתובים אחד הוא, אך הפעולות שונות. ברם בברכה שלפני פסוקי דמרה, שכל קיומם תלוי בקריאת ספר תהלים, אנו קובעים בפירוש ואומרים, כי אנו נהלל אותו בשירי דוד עברך, כלומר לא על ידי קריאה מסוימת של הלל, כי אם על ידי קריאת כתובים שיש בהם דברי ריצוי, שנוסחו על ידי נעים זמירות ישראל.

6 עיין בהשגות הרמב"ן על יספר המצות להרמב"ם, לקראת סוף שורש א.

# אחרון של חג

מסורה חוברת ח עמ' לג-לה

## בענין דעת בעירוב תבשילין

ביצה (טז): אמר רב הונא אמר רב עירובי תבשילין צריכין דעת, פשיטא דעת מניה בעינן, דעת מי שהניחו לו בעינן או לא בעינן. ת"ש, דאבוח דשמואל מערב אכולה נהרדעא. ר"א ור"א מערכו אכולהו טבריא. מכריו רבי יעקב בר אדי, מי שלא הניח ע"ה יבא לסמוך על שלי, עכ"ל. ועיין ברין שם שמדייק (כן הובא ברמ"א תקכ"ז ס"ט בשם הר"ן) מהא דלא נזכר אצל אבוח דשמואל דהכרז, וכן לא נזכר אצל רב אמי ורב אסי דהכרז, דמי שדרכו להניח ע"ה תמיד אין צריכים הכרזה, ויכולים לסמוך עליהם בלי הכרזה.

אך עיין בר"ם פ"ו-ז מהל' יו"ט, ד"ל, ויש לו לאדם לערב על כל העיר ועל כל הקרוב אליה כחוק התחום, ולמחר מכריו ואומר כל מי שלא הניח ע"ה וכו', עיי"ש. הרי משמע שהר"ם חולק ומצריך תמיד הכרזה ולא מספיק דמי שדרכו להניח לסמוך על חוקה זו, וצריך להכין במה נחלקו כאן הר"ם והר"ן. והנה עיין עוד בר"ם הנ"ל שכתב, ד"ל, ואינו צריך להודיע לאלו שזכה להן מעירי"ט, אבל הן צריכין לידע שכבר זכה להן אחר ועירוב להן ואח"כ יסמכו עליו ויבשלו ויאפו, אעפ"י שלא ידעו אלא ביו"ט הרי אלו מותרין. עכ"ל הר"ם. ומתבאר מרב"י הרמב"ם דין חדש, דאע"ג דעירוב תבשילין לא צריך דעת בשעת הנחה, אבל מכ"מ בעי דעת כשעת הבישול, ובלי דעת, אין לו ההיתר של ע"ה, ונראה דמשום הכי הצריך הר"ם הכרזה בכל ע"ה, ולא מספיק מאי דחוקתו לעשות כבר הרבה שנים ע"ה, אלא בעי ידיעה ברורה ע"י הכרזה שעשו ע"ה בשבילו, ויש דין של דעת בע"ה לפי הרמב"ם, וכן היו נוהגים הגר"ח והגרמ"ס, ד"ל, להודיע לבני ביתם שעשו ע"ה בשביל הבית, וקראו לבני המשפחה כשעה שהיו מניחים את העירוב כדי שישמעו כולם.

ונראה ויש חילוק בין כל עירובין (כמו עירובי חצירות ותחומין) ולא צריכין דין של דעת, ורק בעירוב תבשילין הוא דבעינן דעת וידיעה ברורה, דהרי יש עוד הכדלים בין עירוב תבשילין לבין ע"ה ועירובי תחומין, רבע"ה צריך להיות העירוב קיים עד שמבשל לשבת, ואם נאכר, אפילו ה"י שם כל בין השמשות ורק אח"כ נאכר, אסור לו לבשל על שבת, וכ"ה במשנה ביצה (טז):. משא"כ בע"ה וע"ה, שלא צריך להיות שם אלא ביהשמי"ש, ואם נאכר אח"כ מותר. ועוד נפ"מ איכא, דמגי בכזית אפילו למאה אנשים, משא"כ בע"ה דבעינן כגורגרת לכל אחד ואחד, ובעירובי תחומין בעינן מזון כ"י סעודות לכארי"א, עיין תוספות (טז):.

ובביאור הרב"ר ה"י נראה, דעיין במשנה ביצה (טז):, וד"ל, לא יבשל מתחילה מיר"ט לשבת, ועושה תבשיל מעירי"ט וסומך עליו לשבת, עכ"ל. והמתבאר מלשון המשנה, דחז"ל לא אסרו אלא בישול בתחילה מיר"ט לשבת, אבל לסמוך על תחילת בישול שמעירי"ט, ולהמשיך לבשל מיר"ט לשבת, מותר.

וכן פירש"י שם (ד"ה כדו) דגמר בישול מותר, ועיין בשרי"ע או"ח תקכ"ז-א ברמ"א, וד"ל, פ"י ענין עירוב הוא שיבשל ויאפה מיר"ט לשבת עם מה שבישל ואפה כבר מעירי"ט לשם שבת, ונמצא שלא התחיל מלאכה ביר"ט אלא גמר אותה, עכ"ל הרמ"א. ומוכח דלא אסרו אלא תחילת הבישול, ויסוד ההיתר דעירוב תבשילין הוא שסומך על תחילת בישולו שעשה מבע"י, והוה פירוש המלות של לשון עירוב, שמערב בישולו, ואינו אלא כגומר, שסומך על תחילת בישולו שעשה מערב יו"ט. ואשר מוכח מזה דשונה ע"ה מע"ה ועירוב תחומין, דעירובי חצירות ותחומין הם קניינים, שקונה שבייתה במקום שמניח שם את עירובי התחומין, וכן בע"ה, ועל ידי הקניינים הם מתירים את איסור ההוצאה מהחצירות ואת איסור התחומין. אבל עירוב תבשילין גדרו תחילת הבישול מבעוד יום שסומך עליו לעשות את גמר הבישול ביר"ט, וכמוש"כ במשנה, וכזית אחד מספיק להיות תחילת בישול אפילו למאה אנשים. משא"כ בעירובי חצירות ותחומין, קנין ומתיר הוא, ולפיכך בעינן כגורגרת לכארי"א, או מזון כ"י סעודות לכארי"א. וכן מוכן נמי מה שצריך העירוב תבשילין להיות קיים כעת בישולו, משא"כ ע"ה ועירוב תחומין, דהם מתירים וכשנמצא בבין השמשות, כבר חל ההיתר שלהם. אבל עירובי תבשילין, דהוא תחילת בישולו, ואינו בתורת מתיר, לעולם צריך להיות קיים בשעת בישולו כדי שיוכל לסמוך עליו להחשיב את בישול כגמר וכהמשך, ולא בתורת התחלה.

ונראה דזהו ג"כ הביאור בהאי דינא דבעינן ידיעה ברורה, ולא מספיק במה שהחכם של העיר תמיד רגיל להניח עירובי תבשילין, דכיון דמדנין סומך על תחילת בישולו הוא, לא שייך ענין סמיכות אלא כשיש ידיעה ודאית וברורה כדי להחשב מה שהוא מבשל כגמר בישולו, ומשו"ה חידש הר"ם דבעינן ידיעה, ואף דהידיעה היא ביר"ט לאתד שכבר הניח את העירוב, וזה כל עיקר דינא וחלותו דעירוב תבשילין, דכדי להיות סומך עליו בעינן ידיעה ברורה שכבר התחיל לבשל מעירי"ט.

והנה עיין דף י"ז דאיתא שם, דמי שלא הניח עירובי תבשילין הרי זה לא יאפה ולא יבשל לא לו, ולא לאחרים, ולא אחרים אופין ומבשילין לו, עכ"ל. ועיין שם ברין. שביאר, וד"ל, והקנאה מיהא בעי, דכלאו הכי אי אפשר משום דשלוהו של אדם כמותו, עכ"ל. ומקשה השער המלך דאין שליח לדבר עבירה, ולכאורה קשה יותר מזה, דכיון דהוא הניח עירוב תבשילין, אינו מעשה עבירה בכלל לבשל בשביל חבירו, ולמה צריך הקנאה, הא כיון שהניח עירוב תבשילין הרי כאילו טמא שלח לטהור ליכנס במקדש, או כהן שלח ישראל ליתמא למת, דאינו מעשה עבירה, וא"כ מה איכפת לן שהוא שלוהו, הא אינו עושה כאן שום מעשה עבירה. אכן נראה דכיון דיסוד ההיתר של עירוב הוא שסומך עליו לגמור בישולו, זה רק שייך כשמבשל בשביל עצמו, אבל כשמבשל קמחא דאחרים אין הע"ה שהניח מצטרף לבישולו זה, והוה כבישול. מחדש, ושפיר חשיב למעשה עבירה.

## אחרון של חג

מסורה חוברת | עמ' יח

### בן חו"ל הנמצא בא"י לענין יו"ט שני של גלויות

הגר"מ הלוי זצוק"ל היה מורה בשם אביו הגר"ח הלוי זצוק"ל, שבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב, ודעתו לחזור לחו"ל, שדינו חלוק. שלגבי מלאכה וחמץ חייב לשמור שני ימים כבן חו"ל, אבל לגבי תפילין וחפילה חייב לנהוג כבן ארץ ישראל. והסביר דבריו כנו הגר"ד הלוי שליט"א, שלגבי עצם היום אין סברה כלל להגיד שבארץ ישראל שהיום השמיני של פסח יש לו קדושת היום שמחייב בחפילת החג ופוסט מתפילין, אלא הרי הוא יום חול לגמרי. אבל לגבי איסורים, הרי הבן חו"ל יש לו מנהג שלא לעשות מלאכה ושלא לאכול חמץ בשמיני של פסח, וממילא הדין של מנהג אוסר עליו כל איסורי החג.

ולפי דבריו מתבאר היטב דבר הר"ח פסחים (דף נ"ב), שכל דברי הגמ' דדין חומרי המקום שיצא משם שייכים ליר"ט שני של גלויות, היינו דוקא לבן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל, ולא לבן ארץ ישראל הנמצא בחוצה לארץ. והנה לדברי הגר"ח, שבחו"ל יש קדושת היום אפילו לגבי בן ארץ ישראל שדעתו לחזור, אי"כ ממילא נתפס הוא בכל דיני יו"ט שני, ומשא"כ בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל דינו כאיסור מלאכה תלוי בדעתו לחזור, וכדלעיל.

והנה עפ"י הדברים האלה נסתפק הגר"ד הלוי, שליט"א, לגבי ממצוות כמו אכילת מצה ומרור כליל שני של פסח, דמאחר שאין כח במנהג לחדש קדושת היום, וכל ההנהגות של איסור חמץ ואיסור מלאכה תלויים הן בדיני מנהג, אף שמצינו שמנהג יש לו הכח לאסור, אבל אולי אין כח במנהג לחייב במצוות. ומטעם זה היה מורה לבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל על חג הפסח שלא לברך אח הברכות כליל יו"ט שני.

מתוך: מסורה חוברת יח עמ' כ-כא

## הפרשת חלה ביום טוב

הר"ש (חלה, פרק ג', משנה א') הביא את הירושלמי (פסחים, פ"ג, ה"ג) תני, הלש עיסה ביו"ט, יפריש חלתו וכו'. ועיין בגמרא (ביצה ח: ט.) אמר רבה ... גלגל עיסה מערב יו"ט, מפריש ממנה חלתה ביום טוב. אבוה דשמואל אמר אפילו גלגל עיסה מערב יום טוב אין מפריש ממנה חלתה ביום טוב. לימא פליגא דשמואל אאבוה דשמואל, דאמר שמואל חלת חוצה לארץ אוכל והולך, ואחר כך מפריש. אמר רבא, מי לא מודה שמואל שאם קרא עליה שם שאסורה לזרים. ונראה דכונת הגמרא בקושייתה היתה דכיון שיכול לאכול לפני ההפרשה, על כרחך ליכא איסור טבל בחוץ לארץ, אלא חובת גבוא של הפרשה. וממילא אין לאסור הפרשה ביום טוב, דמהיכי תיתי לאסור עשיית מצוה זו. אך תירוצו של רבא מתפרש בבי' אופנים: א) אף על פי שבאמת אין כאן איסור טבל, מכל מקום יש לאסור הפרשה. והיינו, דמיד בהפרשתו נעשה העיסה לממון השבט, ודמי למקדיש ולמערים, שאסורים ביו"ט מטעם גזירת מקח וממכר. ב) באמת יש איסור טבל בחוץ לארץ, אלא שחידש שמואל שמותר להפריש לאחר אכילה, ולהתירו למפרע. ולכן שפיר יש לאסור מטעם מתקן מנא. והרמב"ם פסק לחומרא כאבוה דשמואל (פ"ג מהל' יום טוב ה"ח) אך והראב"ד (שם) פסק להתיר כרבה. והנה, ביארנו שיש ב' טעמים לאסור הפרשה זו, דדמי למקח וממכר, ומשום דהוי כמתקן מנא. ועל כרחך ס"ל להראב"ד שאין לאסור כאן אף מא' מב' הטעמים. ולכאורה היינו משום דס"ל שאין איסור טבל בחוץ לארץ, ועוד, שס"ל שאין לדמות הפרשת תרומה למקח וממכר. ונראה דהיינו משום דאע"פ שתרומה נעשה כממון אינו ממש כקנין. דמעשה ההפרשה הוי רק קריאת שם וחלות הקדש, וזה שהוא ממון השבט נמשך מקדושה זו. ולכן אין לאסור הפרשה ביום טוב מטעם מקח וממכר. והרמב"ם פסק שיש לאסור הפרשת תרומות ומעשרות מדין מקח וממכר, וז"ל, (פכ"ג מהל' שבת ה"ד) אין מקדשין ולא מעריכין ולא מתרימין מפני שהוא כמקח וממכר. ואין מגביהין תרומות ומעשרות, שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש. ועוד, מפני שהוא כמתקן אותן בשבת. ונראה דאף ס"ל שהפרשה אינה כמעשה קנין, אלא שאוסר משום דמכל מקום התוצאה הוי כקנין, שנעשה בזה ממון כהנים. ומהא דפסק הרמב"ם שאסור להפריש חלה בחוץ לארץ, אינו ברור אם היינו משום דס"ל דאיכא איסור טבל בחוץ לארץ דאית ליה נמי לטעם דמקח וממכר.

# אחרון של חג

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק א' [מהדורה ב] עמ' קסג-קסה

## עֶצְרַת לַה' אֶלְקִיד'

בגזירה"כ של "ידבר משה" הלכה שניה נשנתה, וגם במועדים עצמם שני קיומים נכללו בקריאה. אנו יודעים, כי מצות שמחה ביו"ט כוללת לא רק אכילת בשר ושתיית יין ולבישת בגדים מיוחדים, כמבואר בברייתא בפסחים (קט, א), כי אם גם תפלה ות"ת. והלא נחלקו התנאים בענין עשיית יו"ט, אם כולו לכם או כולו לה' או חציו לכם וחציו לה' (פסחים סח, ב): "תניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר חלקו חציו לאכילה ושתייה וחציו לבית המדרש". בין לרי"א ובין לרי"י, ישנו קיום מיוחד בת"ת ביו"ט על פי גזירה"כ דוחמתם אותו חג לה'. הרמב"ם פסק כרי"י וכתב, בפיו מהלכות יו"ט הי"ט: "אע"פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכיטין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום, ותחזין לכתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום וכו'". פירוש דבריו, כי הקריאה בתורה היא חלק בלתי נפרד של קיום מצות שמחה, כי פעולת השמחה מתגשמת ע"י אכילה ושתייה מצד אחד ולימוד תורה מצד שני. אולם נראה כי חשיבות ת"ת בחג ומועד אינה מצטמצמת לקיום מצות שמחת הרגל. מקיפה היא הרבה יותר. כי באמת ר"א ורי"י לא נחלקו במצות שמחה לבריה אלא בקיום כללי של שביחה ביו"ט. שביחה זו היא מצות עשה שיש בה מעשה וקיום נמנר כמו שאר מצוות עשה שבחורה. אלא שיש לשאול: מהו המעשה החיובי שעל ידו אנו מקיימים את מצות השביחה? במושכל ראשון היה נראה שאין מצוה זו מתקיימת אלא על ידי שב ואל תעשה דהיינו מעשה ממלאכה. ברם, לאמיתו של דבר, יש לה גם מימד חיובי, ולגביו נחלקו ר"א ורי"י. הסוגיא בביצה (טו, ב) אינה מתייחסת למצות שמחת בחג אלא לפסוק אחר: "ר"א לטעמיה דאמר שמחת יו"ט רשות, דתניא ר"א אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר"י אומר חלקו לשנים וכו', ושניהם מקרא אחד דרשו כחוב אחד אומר עצרת לה' א-להיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם הא כיצד וכו'". פירוש, דמחלוקתם קשורה בעיקר הדבר במצות עצרת לה' א-להיך, שתשבות ותקדיש את זמנך לה', ומחלוקתם נעוצה בשאלה אחת: כיצד ניתן לבצע זאת מבחינה מעשית ועל ידי איזו הנהגה יש לייחד את היום כמקרא קודש? והרי

\* ר' שלמה איתן הגה את הרשימה

בירושלמי (שבת פט"ז ה"ג) משמע שמחלוקתם חלה גם על שבתות, אע"פ שאין מצות שמחה נהגת בהם. עיין ברמב"ם שכתב, בפ"ל מהלכות שבת ה"י: "אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לו וכו', ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת וכימים טובים בשעת בית המדרש וכו', מחלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת ויבא לביתו ויסעוד סעודה שניה וילך לביהמ"ד יקרא וישנה עד המנחה וכו'". מוכן שאפשר לוטר, כי כיבוד ועונג הוקשו לשמחה - לכן אותו הסדר שורר גם ביחס לשבת - אבל אין הדבר נראה לי כלל. מה שאנו רואים הוא שישנו קיום מיוחד של ת"ת בשבת כמו ביו"ט, כי הלמוד זה הוא כיטוי לקיום מצות שביחה והגשמת היום כמקרא קודש.

יש להטעים, והנה בכל יום מקודש, קדושתו מתייבבת את היום במצוה אחת יסודית שקיימה מסמל ומבטא את כל ענין קדושת היום וצביונה המיוחד. שבת, מצוה שנתה"ה יום שבתון, יום מנוחה, כמו שאנו אומרים שבתות למנוחה, ביו"ט, מצות היום מחבטאת בשבתון וגם בשמחה, ועצם קדושתו ניתנת לשמחה ולשבתון, כמו שאנו אומרים בחפלה, מועדים לשמחה חגים חומנים לששון. אך יש להוסיף הערה אחת. ישנן הרבה מצוות הנובעות מקדושת היום - למשל, מצוות לולב וסוכה בתג הסוכות, אכילת מצה ומרור וסיפור יציאת מצרים בחג המצות וכיוצא בהן. ברם, מצוות אלו חלות על הגבוא, והזכותם וגם קיומם מוגבלים לאדם העושה. וכשאנו נוטל לולב אני מקיים מ"ע מה"ת; וכן כל כיוצא בו. ברם, שביחה בשבת ושמחה ביו"ט, אינן רק חובות גבוא וקיומיו - שאם שבת ושמח קיים מ"ע, אם עשה מלאכה ביטל מ"ע, חרץ מלאו של מלאכה - אלא קיומם בעצם היום ובקדושתו. על ידי שביחה בשבת ושמחה ושביחה ביו"ט מתגשמת קדושת היום, והיום עצמו מתקדש.

לכן נראה, כי בכל מקום שמצוותו של יום צריכה להתקיים - למשל, בשבת ע"י שביחה של מנוחה וביו"ט ע"י שביחה של מנוחה ושמחה - ת"ת הוא הפעולה המגשמת. ת"ת הוא אמצעי של קיום קדושת היום, כדבר המוציא לאור את קדושת היום והמסייע לאדם לקיימה לא רק ע"י שב ואל תעשה, כביטול מלאכה, אלא גם בקום ועשה, ע"י פעולה מעשית. הלכה זו כלולה בלשון הכתוב, "מקרא קודש". עיין ברמב"ן ויקרא כג, ב שכתב: "וטעם מקרא קדש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית הא-להים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בחפלה והלל לא-ל וכו', והנה מקרא קדש מלשון קרואי העדה". המלים מקרא קדש הקובעות את קדושת היום ואיסור מלאכה יש להן משמעות אחרת ג"כ - אסיפה לתורה ולתפלה. מפורש, כי ע"י תורה ותפלה אנו מקיימים מ"ע של שביחה, נמצא, כי בקריאה בתורה מעניינו של יום אנו מקיימים מצות היום, של שביחה ושמחה בשבת ויו"ט.

5 עיין דברי רבה, בסוגיא בפסחים (פח, ב) החולקים: "אמר רבה הכל מודים בשבת ובעיקר נטי לכה מ"ט וקרא לשבת עונג".

ע"ן בתענית (יב, ב): "אמר ר"ח אמר ר' ירמיה בר אבא אמר קרא קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים, כעצרת מה עצרת אסור בעשיית מלאכה אף תענית אסור בעשיית מלאכה, אי מה עצרת מאורתא אף תענית נמי מאורתא, אמר ר"ז לרדי מיפרשא לי מיניה דר' ירמיה בר אבא, אמר קרא אספו זקנים דומיא דאסיפת זקנים, מה אסיפת זקנים ביום אף צום נמי ביום". במבט ראשון הסוגיא אינה מובנת. כיון דילפינן איסור מלאכה מעצרת ושם אין הבדל בין לילה ליום, ומלאכה אסורה בתרווייהו, איך אפשר לאמר כי בתענית איסור מלאכה מוגבל רק ליום, והרי זה בבחינת היקש למחצה.

לכן נראה, כי ע"פ ההנחה שלמעלה, כי בקיום מקרא קודש כלולה חובת עסק בתורה ובתפלה, וע"י זה אנו מקיימים מצותה של עצרת לה' א-להיך, צריכים אנו לחדש דבר אחד: כי חובת האיסור של מלאכה (בתור עשה, לא בתור לאו) נעוץ הוא בקיום עצרת לה' א-להיך או מקרא קודש, המתייחס לעסק בתורה ובתפלה. אנו מהפכים את הסדר המקובל. לפום ריהטא, היינו אומרים כי לכתחילה נאסרה המלאכה ואיסור זה גרם לידי הופעת חובת קיום עצרת לה' ע"י ת"ת. אבל ההיפך הוא האמת. חובתנו לקרוא את היום מקרא קודש לעסק בתורה ובתפלה, ואותה החובה אוסרת את היום במלאכה (בעשה; איסור הלאו אינו שייך לזה). כך גם בתענית: האוסר במלאכה הוא אסיפת זקנים, ישיבת ב"ד לפקח על הצדק ולבדוק עבירות חמס וגזל - הווה אומר, חשבון הנפש ופעולת תשובה. כן כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות תעניות הי"ז: "בכל יום תענית וכו' ב"ד והזקנים יושבים בביהכ"ע ובודקים על מעשי אנשי העיר וכו' ומסירין המכשולות וכו' ומזהירין ודורשין ותוקרין על בעלי חמס ועבירות ומפרישין אותן". לכן קבעה הסוגיא שאין איסור מלאכה נוהג אלא ביום היות ואיסור זה בתענית אינו עצמאי אלא נובע מחובת התשובה, וחובה זו נוהגת רק ביום ולא בלילה. ברם, חובת מקרא קודש נוהגת בין ביום ובין בלילה; לכן, מלאכה אסורה בעצרת בתרווייהו.

# ביאור מעשרות בשנה השביעית

## דברים פרשת ראה פרק יד

(כח) מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך:

## דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(יב) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולא למנה ואכלו בשעריך ושבעו:

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת סוכה – עמ' רו-רז

## מסכת סוכה דף מ עמוד ב

**רש"י מסכת סוכה דף מ עמוד ב**  
 שמא יגדל מהם – יקהם אללו לגלל וולדות, ונמלא משהה מעשרותיו, והחורה אמרה (דברים יד) שנה שנה ואכלת, ואם שהה ראשונה ושניה – חייב בשלישית לבער כל מעשרותיו בסוף שנה שלישית מן הבית, ולהחזירה, וגבי שביעית נהנה מהן להחזיק, והחורה אמרה ולא להחזיק, אלא להפקיר ולבער בשביעית, עד שלא תכלה לחיה מן השדה הוא זמן זמנא זמנא לפירות ולדמיהן

**רש"י דברים פרשת ראה פרק יד**  
 (כח) מקצה שלש שנים – כל ולמד שאם שהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושנייה לשמטה, שיעברם מן הבית בשלישית:

**רש"י דברים פרשת כי תבוא פרק כו**  
 (יב) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית – כשהגמור להפריש מעשרות של שנה השלישית, קבע זמן הביעור והודיו בערב הפסח של שנה הרביעית, שנאמר (דברים יד, כח) מקצה שלש שנים תוציא וגו'. נאמר כאן מקצ, ונאמר להלן (שם לא י) מקצ שבע שנים, לענין הקהל מה להלן רגל אף כאן רגל, אי מה להלן חג הסוכות אף כאן חג הסוכות, תלמוד לומר כי תכלה לעשר, מעשרות של שנה השלישית רגל שהמעשרות כליו בן, וזהו פסח, שהרבה אילנות יש שנלקטין אחר הסוכות, נמלאו מעשרות של שלישית כליו בפסח של רביעית, וכל מי ששהה מעשרותיו הנריכו הכתוב לבערו מן הבית:

שנת המעשר – שנה שאין נוהג בה אלא מעשר אחדת משני מעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה, שנה ראשונה של שמיטה נוהג בה מעשר ראשון, כמו שנאמר (במדבר יח כו) כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר, ומעשר שני, שנאמר (דברים יד כג) ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויולדך, הרי שני מעשרות, ובא ולמדך כאן בשנה השלישית שאין נוהג מאותן שני מעשרות אלא האחד ואיזה, זה מעשר ראשון. ותחת מעשר שני תן מעשר עני שנאמר כאן ונתת ללוי. את אשר לו הרי מעשר ראשון. לגר ליתום ולא למנה זה מעשר עני:

**ביחס** למצות ביעור בשביעית נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. כתב הרמב"ם (פ"ז משמיטה הל"ג) וז"ל: ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד עכ"ל. והקשה עליו הרמב"ן דלא מצינו פירות שביעית מן הנשרפין והנקברין, וכן קשה באמת על פירות של מע"ש בשנה ד', וכבר הקשה המנ"ח למה לא מנו פירות שביעית בין הנשרפין והנקברין בסוף מס' תמורה. ויתכן דהנשרפין והנקברין בסוף מס' תמורה היינו מדין איסורי הנאה שלהם שמחייב באיבוד ושרפה, משא"כ מע"ש ופירות שביעית שאין החיוב משום אסה"נ שלהם כמו שיש בחמץ, ערלה, כלאי הכרם וע"ז, רק קדושתם שהיתה מחייבת באכילה מחייבת עכשיו אבוד ושרפה, והחיוב הוא מצד קדושת הפירות ולא מצד איסור הנאה ולכן אינן נמנים במס' תמורה דלא מקריין נקברים ונשרפים. ואולי קיים ג"מ לגבי כתותי מיכתת שיעוריה דחל דוקא בנשרפים מטעם דין אסה"נ ולא בפירות החייבים בביעור מטעם קדושה.

תודה לרב שלמה פיק שהביא קטע זה לתשומת ליבי י"א.

רש"י כתב כאן ששעת הביעור דמע"ש היא בשנה השלישית, ולכאורה נמצאות סתירות ברש"י בנוגע לזמן זה. עיין בפירוש"י לדברים י"ד פכ"ח, ששם כתב ששנת הביעור היא השלישית. אבל בפירוש"י לדברים כ"ז פ"ב כתוב ששנת הביעור היא ברביעית בחג הפסח. (ועיין ג"כ ברש"י במס' סנהדרין (יא) ובמשניות דמס' מע"ש.)

**והנה** הרמב"ם (פי"א ממע"ש הל"ח) כתב וז"ל: כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה כו' נותנה לכהן מעש"ר נותנו ללוי כו' מע"ש כו' ה"ז מבערן ומשליך לים עכ"ל. במעש"ר הביעור הוא מצות הנתינה, במע"ש חייבים לבער מן העולם כחמץ בפסח. ונראה שזו כוונת רש"י שלמע"ש יש ב' דיני ביעור – ביעור בשלישית וביעור ברביעית. בשנה השלישית חייבים להביאו לירושלים ולאוכלו שם דלא נאסר בהנאה, אולם ברביעית יש מצות ביעור מן העולם. וניתן לומר שבחודרי מעשר מתורדין על שתי מצוות אלו – בערתי הקדש מן הבית, היינו הביעור דכלוי בשנה הרביעית, לא עברתי ממצותיך, היינו הביעור דקיום מצוה להביאו ולאוכלו בירושלים תוך שלש שנים.