



פרשיות השבוע "האזינו-יזכ"פ"

ובו כ"א עניינים בביאור הפרשה והחג ושני פרקי נחשבה מאת הגאון הצדיק רבי יחיאל הלוי גוביק שליט"א ראש כולל דעת יוסף אשדוד.

בומרנג – חץ מושחז שתוזר לאחוריו.

"בעין הסערה" – ליבת הסיפור.

פרק דרמטי ביותר

פרק [8] (פרק קט"ז) "מי יציל את אריאלה?"

מהר וגו' א"כ כבר העיד בהם שמים וארץ, למה העיד בהם שוב את השמים והארץ?

עוד יש לדקדק, דהנה בספרי עמד בשינוי הלשון אצל ישעיה שהעיד אף הוא את השמים והארץ, ברם הוא אמר להם זאת בלשון שונה (ישעיה א') "שמעו שמים והאזינו ארץ" ותמה הספרי "משה אמר האזינו השמים ותשמע הארץ אמרי פי" וישעי' אמר "שמעו שמים והאזינו ארץ"? לפי שהיה משה קרוב לשמים ורחוק מארץ, לפיכך אמר האזינו השמים ותשמע הארץ, ולפי שהיה ישעיהו קרוב לארץ ורחוק מהשמים, לפיכך אמר שמעו שמים והאזינו ארץ."

ברם דברי הספרי צ"ע, דאף שמשה רבינו היה מבחינה הרוחנית קרוב לשמים יותר מישעיה, ברם בעת שאמר את שירת האזינו אמרה בקרב כל ישראל והם צריכים לשמוע את גוף העדות והם הרי היו בארץ ומשה רבינו

(א) עדות האזינו מה טיבה?

[קטע זה מעובד מספר "אור החמה" להגה"ק רבי זונדל קרויזר זצוק"ל]

איתא בפרשה (פר' ל"ב פס' א') **"האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי"**.

ובפרש"י: האזינו השמים שאני מתרה בהם בישראל ותהיו עדים בדבר, שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים. וכן ותשמע הארץ, ולמה העיד בהם שמים וארץ? אמר משה אני בשר ודם למחר אני מת, אם יאמרו ישראל לא קבלנו עלינו הברית מי בא ומכחישם? לפיכך העיד בהם שמים וארץ, עדים שהם קיימים לעולם, ועוד שאם יזכו יבואו העדים ויתנו שכרם וכו', ואם יתחייבו תהיה בהם יד העדים תחילה וכו'."

יש להתבונן בדברים, עדות זו מה טיבה עכשיו? והלא כבר בפרשת ואתחנן (פר' ד' פס' כ"ו) נאמר "העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ כי אבוד תאבדון

ברם אנו מוצאים בדברי השירה שאמר משה זאת כדברי עצמו, כפי שנקט לשונות "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי וכן "יערוף כמטר אמרי לקחי תזל כטל אמרתי וכו'", מכל זה נראה שמשה בעצמו אמרן, אמנם יתכן שכשנאמר הציווי ועתה כתבו לכם את השירה הזאת כבר הייתה אמורה על פה ורק הייתה חסרה כתיבה, ומשה רבינו נצטווה לעשות באמירת השירה כעין מתן תורה, וכפי שבמתן תורה הרכין השי"ת את השמים ושטחן על הר סיני, כך עשה משה כאן, הוא הרכין את השמים כלפי הארץ ואמר להם שיאזינו לדבריו וזה משמש כעדות שהתורה עשתה אותם, ולפיכך מאריך הוא כאן בכל בהקדמות, האזיני השמים והוא משבח מקודם את התורה הקדושה, ומה שהוא מזכיר "לקחי" ו"אמרתי" רוצה הוא לומר דכל מה שהוא אומר נכלל בכללות התורה.

ומה שהוא ממשיך אחר כך ואומר, כי שם ה' אקרא, כוונתו שהוא אומר לבני ישראל שכשהוא יזכיר את השם בדברי שירתו שהם ישתתפו בדברי שירתו כדרך שהשתתפו בשירת הים משה ובני ישראל, וכאן שהוא המעיד והמתרה, צריכים הם לענות ולתת גודל לה' יתברך ולפיכך צריכים הם הכנה לכך, ואין זו פרשה ככל הפרשיות שהם דברי השי"ת עצמם, אבל כאן אין זו פרשה שנאמרה ממש מפי הקב"ה אלא הם דברי משה רבינו עצמם, וכדי שזה יצטרף להיות פרשה בתורה צריכים לזה הכנה מרובה כדי שיוכל להזכיר ולהחיל את השם על דבריו, ואחרי הכתיבה הצטרפה פרשה זו לפרשיות התורה ונעשתה חלק

הרי אמרם באותו מעמד, למה אמר לשון זה?

תמיהה נוספת יש לעורר בדברי הספרי שמונה כ"א אותיות עד שהזכיר משה רבינו את השם (בפס' ג') כי שם ה' אקרא וגו', וממי למד זאת? ממלאכי השרת, שאין מלאכי השרת מזכירים את השם אלא לאחר ג' קדושות שנאמר וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש וגו', והלא דברים ק"ו, ומה משה שהוא חכם חכמים גדול שבגדולים, לא הזכיר שמו של הקב"ה אלא לאחר כ"א דיבור, המזכיר שמו של מקום בחינם על אחת כמה וכמה". וצריך עיון, דכמה וכמה פרשיות אמרם משה רבינו לעם ישראל מהקב"ה והדיבור מתחיל מיד עם "וידבר ה' אל משה לאמור" בלי שום הקדמות ולמה כאן הוצרכו כל ההקדמות?

עוד צריך עיון, בדברי רש"י לקמן על הפסוק "כי שם ה' אקרא" וז"ל "הרי כי משמש בלשון כאשר, כמו כי תבואו אל הארץ, כשאקרא ואזכיר שם ה' אתם הבו גודל לאלוקינו וברכו שמו, מכאן אמרו שעונים ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש (תענית דף ט"ז ע"ב) ויש להבין מה השייכות שלו כאן בעניין ועל איזו קריאה של שם הובאה כאן?

עוד תמיהה יש לעורר, שהרי השירה כבר הותחלה בפרשת וילך (פר' ל"א פס' י"ט) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם למען תהיה השירה הזאת לעד"י ולכאורה כאן נראה שבהאזינו הוא מתחיל בדבר אחר והשירה כבר נאמרה כבר שם?

יש להבין, למה נחלקו כאן חכמים על מה מברך, אם על המקרא או על המשנה או אף על הגמרא? ונראה מדברי רבינו יונה ז"ל שבאמת עיקר הברכה היא על פסוקי התורה, שהרי כל ברכת התורה נלמד מהפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" ועל כן עיקר הברכה היא רק על הפסוקים ועל כן גם מי שסבר דלמשנה גמרא ומדרש נמי צריכים לברך אין זה אלא משום שהם מפרשים את פסוקי התורה.

ונראה אם כן, דמי שסבר שאין מברכים על משנה וגמרא כיון שעיקרם רק דינים אף שהם מפרשים את הפסוקים מכל מקום עיקרו הוא תורה שבעל פה ולפיכך אין כאן מקרא פסוקים שעל זה קאי הברכה, ואילו אלו שסברו שיש לברך עליהם דמכל מקום באים הם לבאר ולסבר את הפסוקים וזה גופא מצריך ברכת התורה ודו"ק.

והנה רבינו שמעיה ז"ל תלמידו של רש"י הביא מנהגו של רבו רש"י ז"ל (ומובא גם ברשב"א) וז"ל "כשמשכים רבי לעסוק בתורה, מברך ברכת התורה, וכשהולך אחרי כן לבית הכנסת ואומר ברכות חוזר ומברך על התורה, ונותן טעם לדבר, שכמו שהקורא בתורה מברך על התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה אע"פ שכבר בירך ברכת התורה, הוא הדין נמי הכא דלא חשיבא ברכה לבטלה".

ברם כבר תמה עליו תוס' ר"י החסיד בשם ר"י בעל התוס', דלכאורה היה לרש"י לומר טעם פשוט בעניין משום שנעשה הפסק והכי איתא בירושלמי ברכות, ומדלא נתן טעם זה מוכח דלאו מהאי טעמא בירך, דסבירי ליה דאין זה הפסק כלל אף בהילוך כל שלא נשתקע בשינה (ואף בזה ביום נהוג עלמא דאין

מהתורה, ובכך מיושבים כל הדקדוקים שפיר.

והנה ידועה שיטת הרא"ש דכתיבת חידושי תורה היא גם חלק ממצות "ועתה כתבו לי את דברי השירה הזאת" שנאמרה על מצוות כתיבת ספר תורה, ואפשר שזה נלקח מכאן, שהפכו דברי משה רבינו שזה חלק התורה שבעל פה ועתה הפך להיות חלק מהתורה שבכתב, ודו"ק היטב.

(ב) על מה יש את חיוב ברכת התורה?

אמרינן בגמ' ברכות (דף י"א ע"ב) "אמר רב יהודה אמר שמואל, השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש, צריך לברך. משקרא קריאת שמע אין צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה, אמר רב הונא, למקרא צריך לברך, ולמדרש אין צריך לברך. ורב אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך, ולמשנה אין צריך לברך. ור' יוחנן אמר, אף למשנה צריך לברך אבל לתלמוד אין צריך לברך. ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך, דאמר רב רב חייא בר אשי, זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב, הוה מקדים וקא משי ידיה וברך ומתני לן פרקין. מאי מברך? אמר רב יהודא אמר שמואל, אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה, ורבי יוחנן מסיים בה הכי, הערב נא ה' וכו' ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא זו המעולה שבברכות, הלכך לימרינהו לכולהו".

ידי חובתם והא קיימ"ל דכל מי שאינו חייב בדבר אינו מוציא את האחרים ידי חובתם?

וכבר ביאר בזה מרן הגר"י הלוי זי"ע בשם מרן הגר"ח זי"ע דאין הברכה על מצוות לימוד התורה אלא על התורה גופא דתורה גופא צריכה ברכה בעת קריאתה ועל כן אין מקום לחלק בין אנשים לנשים וכיון שכן שפיר מוציאות את האנשים ידי חובתם. (ואף במנ"ח במצוה ת"ל רצה להלך במהלך הזה אלא שמכל מקום תמה אמאי נשים מברכות בלשון "אשר קידשנו וציוונו לעסוק בדברי תורה" והלא אין מצוות בעסק התורה, ברם לפי גירסת הרי"ף ז"ל שהשמיט מנוסח הברכה את "לעסוק" אתי שפיר, דהיא מברכת על קדושת התורה ולא על עסק התורה ודו"ק (היטב).

ונראה להביא ראיה מפלוגתת הגמ' כאן אם מברכים רק על מקרא או גם על משנה גמ' ומדרש, דלפי דברי רבינו יונה ז"ל אף לדברי אלו שסוברים שמברכים על משנה וגמרא טעמם משום דאלו מפרשים את הפסוקים ולא באים לומר רק דינים וחידושים שהם התורה שבעל פה, ואם הייתה סיבת החיוב שמברכים על התורה משום המצוה (כברכת כל המצוות) אדרבה צריכה הייתה להיות הברכה בעיקרה על התורה שבעל פה, שהרי היא למעשה מפרשת ומבארת את התורה שבכתב ובלעדיה התורה שבכתב היא ספר חתום וסגור להבנה (ולכך חסר בעיקר קיום מצוות לימוד התורה כשנעשה בלא הבנה, ולדעת פוסק הדור מרן הגר"ש אלישיב זי"ע אם לומדים בלא הבנה אין מקיימים כלל את מצוות תלמוד תורה). אלא ע"כ דהברכה אינה

מברכים אף ששקע בשינה יותר משיתין נשמי' ואין כאן המקום לבירור סוגיא (כבידה זו) אלא דאם כן צ"ע, אמאי שוב חזר רש"י ובירך? ואין לדמות זאת למי שיברך שחוזר ומברך כשקוראים לו לתורה, דהתם הברכה היא על הקריאה בציבור ולפיכך שפיר שייכת ואינה קשורה לכאן דבלא הפסק אין טעם לברכה פעם שניה.

וב"עמק ברכה" (בענייני ברכת התורה סימן א') הוציא מדברי רש"י יסוד דין דסבר דסיבת החיוב לברך אינה על עצם מצוות תלמוד תורה, דאי הוי דינא הכי, יש לתמוה על זה שנשים מברכות (כדאיתא בשו"ע או"ח סימן מ"ז) והלא נשים פטורות ממצוות תלמוד תורה? ואין לומר דהברכה היא על זה שחייבות ללמוד את דיניהן, דזה אינו, דלימוד זה אינו נחשב עסק התורה אלא חובת הלימוד עליהן כדי שתהיינה בקיאות בדיניהן דאם לא שנתה מניין לה מה צריכה היא לעשות ומהאי טעמא לא הייתה צריכה להתחייב.

ברם נראה דהברכה היא על עצם זה שיש לנו את התורה, דתורה צריכה ברכה וכפי שלמדנו זאת מ"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" וכדילפינן לה בגמ' (שם כ"א ע"א). וכיון שכן חייבת אף האשה לברך. ובזה תיושב קושיא נוספת (וכבר תמה בזה ה"טורי אבן" (מגילה דף כ"ג) דמצד הדין יכולה אשה לעלות בין שבעת הקרואים ולא מיבעי באמצע שאינה צריכה לברך לפי תקנת הגמ', אלא אף אם תהיה באחרונה ותצטרך לברך על התורה לאחריה שפיר יכולה לעלות ולברך ולפטור בברכה את כל הקרואים, ותמה בזה בטו"א הרי אשה פטורה ממצוות תלמוד תורה והיאך תוציא את האחרים

לברך פעם שניה, אבל אנו שאין מברכים יש להבין אם פירוש הדבר שאנו סוברים לא כן והברכה אכן על עצם לימוד התורה וכיון שכן הוי ברכה לבטלה כיון שאין בהילוך הפסק וצ"ב)

ומה שהביא רש"י ראה מהברכה על הקריאה בציבור, נראה דלרש"י אין הברכה על מצוות הקריאה בציבור, שהרי אינו מברך "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו" אלא "אשר בחר בנו" ועיקר הברכה היא על גוף התורה אלא שחכמים תיקנו וחייבו לומר זאת בשעת הקריאה של הציבור שיש בזה מעלה חשובה שבגינה הצריכו ברכה. ומזה יש להסיק שאין זו ברכה לבטלה, דאם לא כן לא היו חכמים מתקנים לברך אם יש בזה חשש איסור, וכיון שיש מקום לתקן על הקריאה בציבור, הוא הדין שאפשר לברך גם על שינוי מקום, דזה מחשיב זאת לדבר אחר (ברם אם אין כאן דין הפסק עדיין אין ביאור למה בכל זאת צריכים לברך? ואם משום שזה על אות נוספת בתורה אם כן נאמר כל היום ברכות על כל לימוד ולימוד, ואם כך לא נמצא את ידנו ורגלינו בבית המדרש מתי כן ומתי לא, וצריכים איזה עניין שבשביל זה נחדש ברכה נוספת ואין הדברים מוסברים היטב בעמק ברכה וצ"ע).

מהרה"ג החו"ב בעל "ויברך דוד" שליט"א

ג) שירת האזינו ומגילותיו של משה רבינו

הַצֹּר תָּמִים פְּעִלּוּ כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֶל-
אֲמוֹנָה וְאֵין עֹל צְדִיק וְיֵשֶׁר הוּא (לב, ד')

על עצם המצוה אלא על התורה גופא וכפי שכתוב, כי שם ה' אקרא, וזהו כשאני אומר את התורה עצמה (וכפי שנראה מדברי המהרש"א (בח"א במקום) דמבאר את מהות הברכה דכל הפסוקים של התורה הן שמות של הקב"ה לפיכך שייך את הברכה על הקריאה כיון שאז זה ממש כי שם ה' אקרא, כל אות מהתורה היא שם קדוש (עו"ש) הלכך אין מתאים לברך רק על התורה שבכתב.

ואף אם ניטה לומר שאפשר לברך גם על משנה וגמי' ועל לימוד מדרש כל זה רק אם זה ממש אתי על פסוקי התורה והוי כעין תרגום, אבל לולי כן לא היה שייך לברך על תורה שבעל פה (אלא שצ"ע אם ילמד רק דיני חנוכה ופורים וכיוצא בזה שאלו לא מפרשים שום פסוק שבתורה והוי רק תורה שבעל פה דינים ותקנות של חז"ל וכי לא נברך על זה והרי ודאי אין האמת כן, וצ"ע למה אכן מברכים לפי הפירוש הזה).

ולפי זה יובנו עתה דברי רבינו שמעיה בשם רש"י ז"ל, דרש"י ז"ל סובר דהברכה היא על עצם התורה ולא על לימוד התורה דאם הייתה הברכה על לימוד התורה לא היה מקום לברך פעם שניה, כיון שלא היה הפסק בין מה שבירך בבית למה שלומד בבית המדרש ושתי ברכות על מצוה אחת למה לי (והוי ברכה לבטלה)?

ברם לפי היסוד שנתחדש שהברכה היא על עצם התורה יש לומר דכל לימוד תורה הוי דבר בפני עצמו ואין כאן שתי ברכות על דבר אחד, הלכך לא הוי ברכה לבטלה (אלא שאין טעם לברך על כל לימוד בפני עצמו לפיכך די בברכה אחת אבל אם שינה מקומו ונראה מופרד מותר

נוכל לעמוד על כל הדברים, ונציין רק מה שנוגע לשירת האזינו:

במזמור תפילה למשה (תהילים צ') אמר "שָׁבְעוּ בַּבֶּקֶר חֲסִדְךָ וְנִרְנְנָה וְנִשְׁמְחָה בְּכָל יְמֵינוּ", והוא מקביל ממש למה שאמר במזמור שיר ליום השבת "לְהַגִּיד בַּבֶּקֶר חֲסִדְךָ וגו' כִּי שִׁמְחַתְנִי ה' בְּפַעֲלֶךָ בְּמַעֲשֵׂי יְדֶיךָ אֲרֹנָ", וגם שם כינה את הנהגת השי"ת "פַּעֲלֶךָ" במה שאמר "יִרְאֶה אֶל עַבְדֶּיךָ פַּעֲלֶךָ", וכן במזמור לכו נרננה (תהילים צ"ה) אמר "אֲשֶׁר נִסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּחַנוּנֵי גַם רָאוּ פַעֲלִי", וכן מה שאמר שם "וְהֵם לֹא יָדְעוּ דַרְכִּי", הוא כמו שאמר כאן בשירת האזינו "כִּי כָל דַּרְכֵּינוּ מִשְׁפָּט".

והדברים מבוארים מאוד, שדור המדבר הכירו בהנהגה הגלויה של השי"ת, ולכן אמר "גם ראו פעלי", אך עדיין "לֹא יָדְעוּ דַרְכִּי", דהיינו שלא הבינו את ההנהגה הנסתרת של צדיק ורע לו ורשע וטוב לו שעליה אמר משה לקב"ה "הוֹדַעְנִי נָא אֶת דַּרְכְּךָ" כמבואר בברכות ז' ע"א, ולכן ניסו את ה' עשר פעמים ובאו בטענות על הנהגתו ית', ועל זה אמר משה רבינו כאן "הַצֹּר תָּמִים פַּעֲלֹ כִּי כָל דַּרְכֵּינוּ מִשְׁפָּט", שכמו שראיתם איך תמים פעלו כך תאמינו שכל דרכיו משפט.

ובמזמור לתודה (תהילים ק') אמר: "עֲבַדוּ אֶת ה' בְּשִׂמְחָה בָּאוּ לִפְנֵי בְרִנָּה", והוא מקביל לפסוק "כִּי שִׁמְחַתְנִי ה' בְּפַעֲלֶךָ בְּמַעֲשֵׂי יְדֶיךָ אֲרֹנָ", ואח"כ אמר "כִּי טוֹב ה' לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ וְעַד דֹּר וָדֹר אֲמוֹנָתּוֹ", והוא מקביל לפסוק "לְהַגִּיד בַּבֶּקֶר חֲסִדְךָ וְאֲמוֹנָתְךָ בְּלִילוֹת".

ובמזמור תפילה למשה אמר "שׁוּבָה ה' עַד מָתִי וְהִנַּחֵם עַל עַבְדֶּיךָ", והוא כנגד מה שאמר בשירת האזינו "כִּי יָדִין ה' עַמּוֹ וְעַל עַבְדֵּיו יִתְּנָחֵם", וכן ביאר באגרת הנחמה לרבינו מיימון אבי הרמב"ם, וז"ל: "וכאשר נארך הזמן הזה על הנביא אמר שובה ה' עד מתי והנחם על עבדיך, שוב כעסך

שמתי אל לבי שפסוק זה דומה מאוד לפסוק האחרון של מזמור שיר ליום השבת (תהילים צב) "לְהַגִּיד כִּי יֵשֶׁר ה' צוּרִי וְלֹא עוֹלָתָה בּוֹ", שמלבד שהתוכן של שני הפסוקים שווה, גם המילים בשניהם דומות מאוד, כאן "הצור" ושם "צורי", כאן "ואין עול" ושם "ולא עולתה בו", כאן "וישר הוא" ושם "כי ישר ה'", הלא דבר הוא?

ושוב שמתי אל לבי שיש בפסוק זה השוואה ברורה גם לתחילת אותו פרק, שנאמר שם "לְהַגִּיד בַּבֶּקֶר חֲסִדְךָ וְאֲמוֹנָתְךָ בְּלִילוֹת", ואחר כך "כִּי שִׁמְחַתְנִי ה' בְּפַעֲלֶךָ בְּמַעֲשֵׂי יְדֶיךָ אֲרֹנָ", וביאר הגר"א ששמחתני ה' בפעלך הוא כנגד להגיד בבוקר חסדך, שפעלך היא ההנהגה הגלויה בחי' הבוקר, ובמעשי ידך ארנן הוא כנגד ואמונתך בלילות, שהיא ההנהגה הנסתרת, ולפ"ז בפסוק דילן ג"כ נזכרו שני ההנהגות הללו, "תמים פעלו" היא ההנהגה הגלויה הנקראת שם "פעלך", ו"א-ל אמונה" הוא ההנהגה הנסתרת הנקראת שם "אמונתך".

ואחר כך נזכרתי שבאמת השוואה זו אינה מקרית כלל, שהרי מזמור שיר ליום השבת נתחבר ע"י משה רבינו בכבודו ובעצמו, כמו שכתב רש"י בתהילים צ' שכל הי"א מזמורים מתפילה למשה איש האלקים עד מזמור לתודה משה רבינו אמרם, וכן מבואר במדרש שוחר טוב שם, וכן כתב רש"י בב"ב י"ד ע"ב ד"ה על ידי משה, וכן מוכח בסנהדרין קי"א ע"ב שהפסוק עדותיך נאמנו מאוד וגו' הוא מדבריו של משה רבינו, ע"ש ברש"י, וגם שירת האזינו נאמרה מפי משה רבינו.

עוד שבת י וראיתי שהמילים והמושגים הנ"ל חוזרים על עצמם גם בעוד כמה ממזמוריו של משה רבינו, ולא רק הם, אלא עוד הרבה מושגים וביטויים חוזרים על עצמם שוב ושוב במזמורים הללו ובשירת האזינו, וההתבוננות בכל הדברים יחד מאירה את הדברים באור חדש ובהיר, ובמסגרת זו לא

שלהם עד שיצדקו בשבילים ואחר המשפט כל ישרי לב יתקבצו כי יטלו שכרם".

וכן במזמור יושב בסתר עליון דיבר משה רבינו על שמירת הקב"ה על הצדיק בתקופת ההסתר והגלות, ובמזמורים צו-צט אמר שירה לה' על הגאולה העתידה שאז יגלה הקב"ה את כוחו ויחודו וישפוט את כל הארץ וינקום נקמת עבדיו וישמחו כל ישרי לב.

ומה שאמר במזמור שיר ליום השבת "מֵאֲדָ עָמְקוֹ **מַחְשְׁבֹתֶיךָ**", נראה דרמז למה שאמרו במנחות כ"ט ע"ב שהקב"ה הראה למשה רבינו ששוקלין את בשרו של ר' עקיבא במקולין, ואמר לפניו משה רבינו "רבש"ע זו תורה וזו שכרה", ואמר לו הקב"ה "שתוק כך עלה **במחשבה** לפני".

וכן ידוע מה שאמרו חז"ל בב"ב י"ד ע"ב שמשה רבינו כתב את ספר איוב, וכל כולו של ספר איוב עוסק בארוכה וברחבה בשאלות רבות המתעוררות על הנהגת השי"ת בעקבות השאלה של צדיק ורע לו ורשע וטוב לו, שעל זה נתווכחו איוב וחבריו עד שענה להם הקב"ה בעצמו, ועד הסוף הטוב שהיה לאיוב שבו השתכר בכפליים כנגד כל צרותיו.

ועתה בא וראה דבר פלא, דהנה משה רבינו התפלל "**יִרְאָה** אֵל עֲבָדֶיךָ פֶּעֱלֶךָ וְהִדְרֶךָ עַל בְּנֵיהֶם", משמע שכך היא המדה שמי שמקבל יסורין זוכה לבסוף לראות ולהבין את יד ה' ומדת טובו, וכן זוכה שיראה "הדר" על בניו, ושני הדברים הללו נתקיימו באיוב באחריתו, שאחרי שנתגלה אליו הקב"ה והסיר את כל ספיקותיו אמר איוב "לִשְׁמַע אֶזְנִי שְׁמַעְתִּיךָ וְעֵתָה **עֵינֵי רְאִיתִיךָ**" (איוב מ"ב ה'), ובזה נתקיים "יראה אל עבדיך פעלך", (שהרי איוב היה עבד ה' והקב"ה קרא לו "עבדי איוב"), ועל הבנות שנולדו לו אח"כ נאמר (שם פסוק ט"ו): "וְלֹא נִמְצָא נָשִׁים יְפוֹת כְּבָנוֹת אִיּוֹב בְּכָל הָאָרֶץ", ובזה נתקיים בו "וְהִדְרֶךָ עַל בְּנֵיהֶם".

ותהיה כאיש מתחרט על מה שקרה לאוהבו כאשר כעס עליו, **והוא הבטחת אלקים לנו ע"י נביאנו כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם, והתפלל הנביא שיקויים זה ואמר והנחם על עבדיך**".

וגם מבחינת תוכן הדברים יש השוואה רבה בין הפסוק הפותח את שירת האזינו לכמה ממזמוריו של משה רבינו ע"ה, שפסוק זה מדבר על יושר משפטי הנהגת השי"ת בעולמו, וזה ממש עניינו של מזמור שיר ליום השבת, וכן נזכר עניין זה בסוף מזמור לכו נרננה כנ"ל, וכן במזמור תפילה למשה עסק בענין זה, אמנם לא בביאור הענין אלא בתפילה לה' שיביא את הישועה לצדיקים שכעת רע להם, ואז יראו את אמיתת הנהגתו, כמו שאמר יראה אל עבדך פעלך, כנ"ל.

וכן דיבר משה רבינו בארוכה על ענין זה במזמור א-ל נקמות ה', תחילה התפלל על זה ואמר "אֵל נְקָמוֹת ה' אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ. הַנֶּשֶׁא שִׁפְט הָאָרֶץ הַשֵּׁב גָּמוּל עַל גָּאִים. עַד מְתֵי רָשָׁעִים ה' עַד מְתֵי רָשָׁעִים יַעֲלֶזּוּ. יִבְיְעוּ יִדְּבָרוּ עֲתָק יִתְאַמְרוּ כָּל פֹּעֲלֵי אָוֶן. עֲמָךְ ה' יִדְּכָאוּ וְנִחַלְתָּךְ יַעֲנֶה. אֶלְמָנָה וְגֵר יִהְיֶה וִיתוּמִים יִרְצָחוּ. וַיֹּאמְרוּ לֹא יִרְאֶה יְהוָה וְלֹא יִבִּין אֱלֹהֵי יַעֲקֹב", ואח"כ הוכיח את אלו המטילים ספק בהשגחת השי"ת ואמר "בִּינוּ בְּעֵרִים בָּעָם וְכִסִּילִים מְתֵי תַשְׁכִּילוּ. הַנֹּטַע אֶזֶן הֲלֹא יִשְׁמַע אִם יֵצֵר עֵין הֲלֹא יִבִּיט", [ומה שאמר "**בִּינוּ בְּעֵרִים בָּעָם וְכִסִּילִים מְתֵי תַשְׁכִּילוּ**", הוא כעין מה שאמר במזמור שיר ליום השבת "**אִישׁ בְּעֵר לֹא יִדַּע וְכִסִּיל לֹא יִבִּין אֶת זֹאת**"], ואח"כ ביאר שיסורי הצדיק הם טובה עבורו ושלות הרשע רעה עבורו ואמר "**אֲשֶׁרִי הִגְבֵּר אֲשֶׁר תִּסְרְנוּ יְהוָה וּמִתּוֹרַתְךָ תִּלְמָדְנוּ. לְהַשְׁקִיט לּוֹ מִיָּמִי רָע עַד יִכָּרֶה לְרָשָׁע שְׁחַת וּפִירֵשׁ רִשְׁי" כִּי הִיסוּרִין גּוֹרֵמִין לּוֹ לְהַשְׁקִיט לָהֶם מִיָּמִי דִּין גִּיהֵנָם עַד שִׁירָאָה שִׁיכָרָה לְרָשָׁע שְׁחַת**", וכן אמר "כִּי עַד צִדֵּק יָשׁוּב מִשְׁפָּט וְאַחֲרָיו כָּל יִשְׂרָאֵל לֵב", ופירש רש"י "כי עד צדק ישוב משפט. היסורין

ואמרו שם שע"ז נאמר לולי תורתך
שעשועי אז אבדתי בעניי",

ובהגהות ר' מתתיהו שטראשון ב"ב י"ד ע"ב
הביא מספר מאור עינים אמרי בינה פ"ד
שכתב בשם חכם נכרי מימי רבינו הקדוש
שמצא במגילה קדמונית "איך מרע"ה היה
מוליך ומביא בידיו את ספר איוב לאחד אחד
מזקני ישראל בשעבוד מצרים, למען ישמעו
ולמען ילמדו כי יש תקוה לכל בוטח בה',
שאחר הרע יקבל גם טוב וחסד ממנו",
(והובא זה גם בסה"ד), וכתב רמ"ש דלפ"ז
קרוב מאוד שהמגילות שנזכרו במדרש
הנ"ל הם מספר איוב, ובהקדמת המלבי"ם
לספר איוב כתב: "וע"כ אמרו חז"ל שמשנה
ע"ה כתב ספר איוב, ואמרו במדרש שהיה
מנחם בו את בני ישראל בהיותם תחת
סבלות מצרים", (ואולי כוונתו למש"כ
בשמות רבה הנ"ל).

ולפ"ז נראה שגם חלק מהי"א מזמורים של
משה רבינו בתהילים היו מאותם מגילות
שכתב במצרים כדי לנחם את ישראל ולחזק
את ליבם בימי צרתם, ולכן כל המזמורים
עוסקים בענין זה של השגחת הקב"ה על
הצדיקים, ושכל היסורים לטובה והכל
באמת ובמשפט, ועל הטובה המיועדת להם
לעתיד לבא.

ואמנם מזמור לכו נרננה על כרחך נכתב
בסוף הזמן שהיו ישראל במדבר, שרק אז
יכל לומר "אל תקשו לבבכם כמריבה כיום
מסה במדבר" וגו', וכן מזמור תפילה למשה
איתא בספרי שאמרו משה רבינו ביום מותו,
אך שאר המזמורים אפשר שהם חלק
מהמגילות הנ"ל, אך יתכן מאוד שגם בזמן
המדבר ובימי השופטים המשיכו לעסוק
במגילות אלו, כי עדיין לא באו אל המנוחה
ואל הנחלה, ואם כן גם את הפרקים לכו
נרננה ותפילה למשה תיקן משה רבינו
לאמרם בשבת.

ובספר אמת ליעקב להגר"י קמינצקי זצ"ל
כתב לבאר לפ"ז את עניינו של הפרק

ומשה רבינו אמר "שְׁמַחְנוּ כִּימוֹת עֲנִיתָנוּ
שְׁנוֹת רָאִינוּ רָעָה", דהיינו שהתפלל שיזכו
לשנות שמחה כמספר שנות היסורים, אך
זה ביקש רק כפי מידת הדין, (כי משה היה
נוהג כפי מידת הדין כמ"ש בסנהדרין ו' ע"ב
שמשנה היה אומר יקוב הדין את ההר), אך
הקב"ה נהג עם איוב לפנים משורת הדין
ונתן לו ימי שמחה מאה וארבעים שנה,
כפול מימי צרותיו, וכן את שאר הדברים
שהפסיד השיב לו הקב"ה בכפלים ככתוב
בסוף ספר איוב.

ועוד יש להוסיף שמצאת אברהם אבינו
מחרן עד צאת בני ישראל ממצרים היה
425 שנה (שהרי משנולד יצחק עד יצי"מ
היה ארבע מאות שנה, ואז היה אברהם
אבינו בן מאה, וכשיצא מחרן היה בן ע"ה),
ומיום שבאו לארץ עד גלות בבל היה 850
שנה כמבואר בגיטין פ"ח סוף ע"א, הרי
שגם בני ישראל היו בארץ ישראל כפלים
מהזמן שהיו בארץ לא להם.

ד) מגילותיו של משה רבינו

הנה כפי שנתבאר מתוך הדברים שיש
בידינו ממשנה רבינו ע"ה, הרבה מהדברים
עוסקים בענין צדיק ורע לו ורשע וטוב לו,
וכנראה יש לזה שייכות עם מה שביארו
חז"ל בכמה מקומות שמשנה רבינו ביקש
להבין את ענין צדיק ורע לו, ומי שאנו
שנעמוד בסודו של אדון הנביאים ע"ה, אכן
על דרך הפשט יש לזה ביאור פשוט מאוד,
כדלהלן:

דהנה כשבא מרע"ה לפני פרעה ואמר לו
לשלח את בני ישראל אמר פרעה: "תכבד העבדה
על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי
שקר", ואמרו ע"ז במדרש (שמו"ר ה' י"ח):
"**והיו בידם מגילות שהיו משתעשעים
בהם משבת לשבת לומר שהקב"ה גואלם**
לפי שהיו נוחין בשבת, אמר להם פרעה
תכבד העבדה [על האנשים] ואל יהו
משתעשעים ואל יהו נפישין ביום השבת",
וכע"ז איתא במדרש תהילים מזמור קי"ט

פיוטי ג' ברכות ראשונות ביו"כ כנגד ג' אבות [ליום הכיפורים]

(ה) מהגאון בעל "ויברך דוד"
שליט"א

המעין בפיוטי הקליר לחזרת הש"ץ של תפילות
יום הכיפורים יראה שבברכה ראשונה יסד את
דבריו כנגד אברהם ובברכה שניה כנגד יצחק
ובברכה שלישית כנגד יעקב:

בשחרית בברכה ראשונה יסד: "פְּנֵה בְּצִדְקָתְךָ
אֶת מַעְבְּרִי" והוא אברהם שבא מעבר הנהר,
ובברכה שניה הזכיר את עקידת יצחק,
ובברכה ג' יסד: "הַתָּמָם מִרְחֹם יֹשֵׁב אֱהָלִים
צוּרְתּוֹ בְּפֶסְאֵךְ חֻקֶּיךָ כֹּהִילִים", והוא יעקב
אבינו שהיה יושב אהלים וצורתו חקוקה
בכסא הכבוד.

וכן במוסף של יוה"כ יסד הקליר בברכה
ראשונה: "בִּיטָה בַּמַּתְהַלֵּךְ תָּמִים", והוא
אברהם שנאמר בו "הַתְהַלֵּךְ לִפְנֵי וְהָיָה
תָּמִים", ובברכה שניה הזכיר את עקידת
יצחק, ובברכה ג' יסד: "וּבִלְיִרְשָׁה לֵקֵב וְכַח
תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב, מִכּוֹן לִשְׁבֹּתְךָ בְּשׁוּמִיךָ מֵאֵז
חֻקְתּוֹ בְּרִשׁוּמִיךָ", והוא יעקב אבינו
שדמותו חקוקה בכסא הכבוד, ועוד יסד
שם: "הַזָּכֹר יֹשִׁיבֵת אַחַל הַנֶּאֱבֵק לִשְׂרָא גַחֲלִי",
והוא יעקב יושב אהלים שנאבק עם שרו של
עשו.

וכן בתפילת מנחה של יוה"כ יסד הקליר
להדיא את כל דבריו בברכה הראשונה על
אברהם ובשניה על יצחק ובשלישית על
יעקב, כאשר יראה כל מעיין.

וכן בתפילת נעילה יסד בברכה ראשונה:
"אֲבִי יִדְעָךְ מִנוּעַר בַּחֲנֻתוֹ בַּעֲשֶׂר" כו', והוא
אברהם שהכיר את בוראו בן ג' שנים
ונתנסה בעשר נסיונות, ובברכה השניה
יסד: "הַנִּקְרָא לֵאבֹב זֶרַע כּו' זַעַק וְחִינָן וְשִׁיחָה
לֹא גָרַע, חוֹסֵן בְּרָכָה בְּאִשְׁרֵי זֶרַע", והוא
יצחק שנאמר בו כי ביצחק יקרא לך זרע,
והתפלל מנחה כמ"ש ויצא יצחק לשוֹחַ
בשדה, וזריעתו התברכה כמ"ש ויזרע יצחק

"מַזְמֹר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת" שלפי הפשט
לכאול תמוה מה ענין המזמור ההוא ליום
השבת, הא מלבד הפתיחה לא נזכר בו
שום דבר השייך לענייני השבת, אך להנ"ל
יתכן שמזמור זה הוא אחד המגילות שכתב
משה לבני ישראל להשתעשע בהם בשבת,
שבהם ניחם אותם ולכן פתיחתו היא
"מַזְמֹר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת".

ובפיו ר' חיים פלטיאל על התורה כתב:
"ברוב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו
נפשי, ר"ת בשבת", ולהנ"ל יתכן שרומז
שגם מזמור זה נכתב עבור יום השבת
להשתעשע בו ולהתנחם מצרותיהם.

ונראה דמלבד זה שבשבת היו פנויים
מהשעבוד גם השבת מצד עצמה היא הזמן
הראוי להתבונן ולהתחזק באמונה בהשגחת
הקב"ה על כל הברואים, כי השבת היא
יסוד האמונה בבריאת העולם, ונכלל בזה
האמונה שהקב"ה מנהיג את כל הבריאה
גם היום ממש כמו בשעת הבריאה, וגם
שהשבת היא מעין עוה"ב ויש בה נשמה
יתירה, ואז יש יותר כח להשיג את ענייני
ההנהגה העל טבעית.

וראה זה פלא שרוב המזמורים של משה
רבינו נאמרים בכל ישראל בקבלת שבת,
והמזמורים "תפילה למשה" ו"יושב בסתר
עליון" נאמרים בתפילת שחרית של שבת,
וכן חוזרים אז על "מַזְמֹר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת"
ו"ה' מלך", נמצא שכמעט כל מזמוריו של
משה רבינו נאמרים בשבת, כפי שבזמנו
נהגו ישראל להשתעשע בהם בשבת.

וקבלת שבת נאמרת בזמן תוספת שבת
שאז נאמר "וירא אלקים את כל אשר עשה
והנה טוב מאוד", ודבר בעתו מה טוב
להשתעשע באותה שעה במזמורי משה
רבינו, לרנן ולהריע לצור ישענו, אשר קידש
את יום השביעי ורצה בו, להגיד כי ישר ה'
צורי ולא עולתה בו.

ביום הכפורים", וכתב הראב"ה יומא סי' תקכ"ט "ויש פרושים שאחרי ברכו עומדים כל הלילה והיום על רגליהם, דגרסין בפרקי רבי אליעזר" וכו', ובהגהות מיימוניות סוף הל' שביתת עשור כתב: "מה שנהגו בני אדם לעמוד ביום הכפורים רמז מפרקי דר' אליעזר" וכו', ובטור סי' תרי"ט כתב: "ועוד נהגו אנשי מעשה באשכנז שעומדים על רגליהן כל הלילה וכל היום ע"פ המדרש שכתבתי ואין להם קפצים כמלאכי השרת", וכן בשו"ע שם ס"ה כתב: "יש שעומדים על רגליהם כל היום וכל הלילה", וכן הובא מנהג זה בספר המנהיג ובשו"ת מהר"י ווייל סי' קצ"א.

ובב"י כתב על דברי הטור הנ"ל: "ונ"ל דהא דקאמר שעומדים על רגליהם כל הלילה היינו בשעת תפלת ערבית דוקא דאם לא כן נמצא שאינם ישנים כל הלילה ואי אפשר להם לכוין יפה בתפלתם ביום שהרי הם מתנמנמים", ובדרכי משה שם כתב: "אבל אני ראיתי מקצת אנשים שעמדו כל הלילה ממש, אמנם העיקר הוא כדברי הבית יוסף", וכן כתבו המג"א והט"ז והמשנ"ב שם.

אמנם גם בדורות האחרונים ידוע על יחידי סגולה שהיו עומדים על רגליהם כל הלילה וכל היום כפשוטו, כמו הרידב"ז מסלוצק ועוד רבים.

ולכאורה יש להוכיח כדברי הב"י מהא דמבואר במשנה יומא י"ט ע"ב שהכהן גדול ישב בליל יו"כ, דשנינו שם: "בקש להתנמנם פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרדא ואומרים לו אישי כהן גדול **עמוד** והפג אחת על הרצפה", הרי שהיה יושב, וכ"כ הרמב"ם פ"א מעבודת יוה"כ ה"ח: "כל לילי יום הכפורים כהן גדול **יושב** ודורש", הרי דאפילו הכהן גדול לא עמד כל ליל יוה"כ פ.

ועל מרן החת"ס מובא שהיה עומד על רגליו כל היום, אבל בלילה היה מתנמנם.

וימצא בשנה ההיא מאה שערים, ובברכה שלישית יסד: "טבע זיו תוארה י-ה חקקו בכס יקרה, כשר תם מקום מה נורא, לעת קץ חז ויירא", והוא יעקב שדמותו חקוקה בכסא הכבוד, ונאמר בו "ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה".

אמנם בשאר כל המועדים לא מצאנו כן, ששם לא יסד הקליר את הפיוטים לג' ברכות אלו כנגד ג' האבות, אלא רק כנגד ענייני היום.

וככל החזיון הזה מצאתי גם בפיוטיו של הפייטן הקדמון ר' יניי, מחבר הפיוט אז רוב ניסים הפלאת בלילה הנאמר בליל הסדר, אשר בתשובת רבינו גרשום מאור הגולה שהובאה בשבה"ל סי' כ"ח כתב שהיה אחד מן החכמים הראשונים, (ולפי אחת השמועות היה רבו של ר"א הקליר), שבקדושתא שלו ליום כיפור (בספר פיוטי יניי) יסד בברכה ראשונה בארוכה על אברהם ובשניה על יצחק ובשלישית על יעקב, אכן בפיוטיו לשאר המועדים לא מצינו כן.

והנה עיקר מה שיסדו את הפיוטים של ג' ברכות ראשונות כנגד ג' האבות - אין בזה כל פלא, כי באמת ג' ברכות ראשונות מכוונות כנגד ג' האבות, כמו שכתב האבודרהם בברכת אתה קדוש, וכ"כ בדרשות ר"י בן שועיב פרשת ואתחנן, וכ"כ הרמח"ל בדרך השם ח"ד פ"ו, אכן עדיין צריך ביאור טובא למה דוקא ביום הכפורים הקפידו לכוון את הפיוטים של הברכות הללו כנגד ג' האבות, ובכל השנה לא.

ובפשוטו נראה שרצו להזכיר זכות ג' אבות כדי שתעמוד לנו ביום הדין, אך צ"ב למה בראש השנה לא עשו כן, ובדאי יש דברים בגו וה' יאיר עיני.

(ו) עמידה על הרגלים ביו"כ.

איתא בפדר"א פמ"ו: "מה מלאכי השרת אין להם קפיצה כך ישראל עומדים על רגליהם

הרי ששמואל ישב ביום כיפור בעת התפילה, וכתב: "ונוכל לומר דאנוס היה מחמת חולי או מחמת זקנה".

ושמעתי שבכתבי הצפנת פענח תירץ קושיא זו, דטעם העמידה ביוהכ"פ הוא משום דאנו נידונים ביוהכ"פ והבעל דין צריך לעמוד בשעת הדין כדכתיב ועמדו שני האנשים, וטעם זה שייך דוקא אצל בינונים שגזר דינם נחתם ביום כיפור, אך שמואל ידע שהוא צדיק גמור וכבר נכתב ונחתם לחיים בראש השנה.

אך יש להעיר דתירוץ זה ניחא רק לפי שיטת הראשונים שכל הדין של הצדיקים הוא רק בר"ה, אך לפי שיטת הגר"א רק בדין על העוה"ב הוא כך, אך בדין על העוה"ז כולם נכתבים בר"ה ונחתמין ביו"כ, וכן נראה מדברי הרמח"ל במאמר החכמה, ולפ"ז גם צדיקים גמורים כשמואל נידונים ביו"כ.

(ז) טוהר נשם מזבולך.

בסדר העבודה "הקרצת גולם מחומר בתבנית חותמך, הפחת בחלדו **טוהר נשם מזבולך**", ואיתא במהרי"ל הל' יו"כ סי' כ"ו: "אמר מהר"י סג"ל שהקשה ברוקח על מה שיסד הפייט דאמיץ כח במוסף טוהר נשם מזבולך, והלא ערבבות הוא מקום הנשמות אשר עתיד לבראות, ותירץ דאיתא במקום שהוא כתוב דכל נשמה צריכה לבא בזבול טרם נפיחותה באדם", ולעת עתה לא מצאתי דבר זה בספרי רבינו הרוקח, אך מצאתי בסודי רזי"א ח"א אות ש' שכתב: "ומיכאל השר הגדול מכניס הנשמות באש לבנה ומשם עולים לתחת כסא הכבוד... ומצרפה באש ואז עולה למעלה, זהו שיסד הפייט רבנא משולם בסדר יום הכיפורים הפחתו בחלדו טוהר נשם מזבולך, כי שם מכניסים הנשמות על המזבח לכפר עליהם, לפי שהמזבח של מעלה בזבול, זהו בנה בניתי בית זבול לך, ואדם נברא מן המזבח", ולכאורה כתב רק שאחרי הפטירה

ובפיוט בסוף הקדושה של מוסף דיו"כ: "הביטה וראה בשברון לב היום, **דליות שוקים ומצב רגלים דריכת מתנים ומעד קרסולים**", מבואר שיום כיפור הוא יום שיש בו הרבה כאב רגלים.

ותיאור יותר חד וחרוף של כאבי הרגלים ביוהכ"פ מצינו בדברי הפייטן הקדמון ר' ינאי, שיסד בקדושתא ליו"כ:

"ראה עמידתנו מכף ועד קדקוד, מגיד ועד עצם, מנפש ועד בשר, יחף כפינו, ניגוף אצבעותינו, נדו רגלינו והלמו עקיבינו, מעדו קרסולינו ודליו שוקינו, כשלו ברכינו וקטנו ירכינו, חולחלו מתנינו ונעצבו כסלינו". (פיוטי ינאי עמ' של"ה).

הרי לנו תיאור חי ומפורט של הכאב והמדה השורה ביום הקדוש על כל חלק וחלק בגוף מהמתנים ועד העקב, ונראה מזה שהיתה זו תופעה קבועה בכל יום כיפור, וכמדומה שלא די בעמידה מהבוקר עד הערב כדי להגיע למצב זה, (למרות שאין זה דבר קל לעמוד כל היום, ובפרט בתענית, וקרא כתיב "ברכי כשלו מצום, מ"מ לא נראה לי שעד כדי כך, ואני מכיר אנשים העומדים על רגליהם ביו"כ כמעט כל היום, ומקבלים רק קצת כאבי רגלים וסחרחורת), ונראה מזה שאצלם רוב הקהל היו עומדים על רגליהם כל הלילה וכל היום כפשוטו ממש.

ובפיוט אחר כתב ר' ינאי: "פליאי מעלה אין למו קפיצת רגל, צעידתם ישרה יחיפי כף רגל, קהלינו היום ביושר מצב רגל, רעדה בצעדה מיוחפי רגל".

ובהגהות מיימוניות סוף הל' שביתת עשור הקשה על מנהג זה, מדברי הגמרא יומא פ"ז ע"ב: "דאמר בר המדודי הוה קאימנא קמיה דשמואל והוה יתיב וכי מטא שליחא דצבורא ואמר אבל אנחנו חטאנו קם מיקם",

אמנם אינני ראוי להיות בין המדברים, אבל שמעתי מר' יהודה שנהנתם ממה ששלחתי לכם, לכן אמרתי לנפשי הבה אחלוק עמכם עוד אי-אלו דברי התעוררות שהאירו מן השמים בלבי, אולי נתחזקה יחד לעבוד את בוראינו ביתר שאת ויתר עז, ונזכה יחד לתשובה שלימה, ולאור באור החיים.

מנהגינו לומר בתפילת מוסף של ראש השנה, בחזרת הש"ץ, את הפיוט "ונתנה תוקף", ובסיומו אנו אומרים: "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר, בנפשו יביא לחמו, משול כחרס הנשבר, כחציר יבש וכו', ואתה הוא מלך א-ל חי וקים". מאז ומעולם הבנתי כוונת הפייטן בזה לצייר לפנינו את אפסיות האדם אל מול מלך מלכי המלכים הקב"ה, והרי הוא כאומר לאדם, מי אתה אנוש בר-חלוף, הרי כל ימך כחלום יעוף, ומה הם ליד המלך שחי לעולם, ועל כן גור לך מעוונותיך, ושוב בתשובה שלימה לפניו. ברור שהבנה כזו מביאה את האדם לנמיכות רוח, נכאות לבב, ועלולה לגרום רפיון לרוחו בעת שיחוש באמיתות הדברים.

והאירה לי מחשבתי, כי יתכן להבין את הדברים בפנים מסבירות, ואפשר שכוונת הפייטן דוקא לעודד ולהפיח תקוה. כי באמת אדם ההולך כסומא אחר יצרו הרע, שוקע במדמנת חשוקי תבל, מבזבז זמנו הקצוב לו ברדיפה אחר הנאות חולפות ללא תועלת, שוטה הוא, כי מה הם חיו, ציץ נובל, צל עובר, רוח עברה בו ואיננו. אולם,

הנשמה צריכה לבא במזבח שברקיע זבול טרם בואה אל תחת כסא הכבוד, אך באמת לפ"ז לא מובן למה כתב הפייטן "הפחת בחלדו טוהר נשם מזבולך" הא שם מיירי ביצירת אדם הראשון ולא בפטירתו, וצריך לומר דמה שכתב הרוקח "ואדם נברא מן המזבח" כוונתו שכמו כן בירידת הנשמה לאדם עוברת תחילה במזבח שברקיע זבול, וזו היא כוונת רבינו המהרי"ל ז"ל.

(ח) מקור המנהג ללבוש בגדים לבנים ביו"כ.

כתב הרמ"א או"ח ס"ס תר"י: "יש שכתבו שנהגו ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום כפור דוגמת מלאכי השרת", ולא ציינו המפרשים מקור מפורש לזה בחז"ל, אבל כן הוא במדרש תהילים מזמור כ"ז: "כל ימות השנה יש רשות להשטן להשטין לישראל, חוץ מיום הכפורים, אמר ליה הקב"ה אין לך רשות ליגע בהן אף על פי כן לך וראה במה הן עסוקין, כיון שהולך ומוצא אותם כולם בתענית ובתפלה ולבושין בגדים לבנים ומעוטפים כמלאכי השרת מיד חוזר בבושה ובכלימה", ובפיוטי ינ"י עמ' שמ"א: "מעטה לבוש מעלה בדים לבנים, נקיי כל שמץ וימחט מלובנים, סוּת עם זו בְּמִטָּה הַיּוֹם לְבָנִים, עבור כי מחטאימו הם מתלבנים".

**(ט) איגרת ששלח הגאון
האמיתי רבי אברהם חנוך
שפיגל שליט"א "מעתיק
שמועה דבית בריסק"
שנכתב בין כסה לעשור
תשע"ט והוא בנותן טעם
גם לעכשיו**

**לידידי היקרים, הרב יהודה קורנפלד
שליט"א והרב אבי פיש שליט"א**

זה שאמר הכתוב (משלי ט,יא): "כי בי ירבו ימיו ויוסיפו לך שנות חיים", ורצה לומר, שהדבק בבורא עולם מרבה את ימיו, שאינם כצל עובר וחלום יעוף, אלא הרי הם לפניו, וככל שדבק יותר ויותר בבוראו, הרי הוא מרבה את ימיו, כי ריבוי המעשים הטובים מרבה את השכר, מחזק ומכפיל את נצחיות הימים לחיי העד. וכפל לומר "ויוסיפו לך שנות חיים", היינו בעולם הזה, כי זכות דבקו ומעשיו הנאים גורמת לו להכתב בספר חיים טובים של העולם הזה למען יוסיף להרבות טובה וברכה, והרי הוא זוכה ל"שנות חיים", כלומר, שנים של מעשים טובים שנמנות כשנות חיים, ולא שנים של הבל ורעות ורוח שאינם אלא כחלום יעוף, רוח הולך ולא ישוב, ספו תמו כרגע.

ובדברינו יהל אור על הפיוט שאנו מסיימים בו את תפילת המוסף, לאחר תפילת בספר חיים ברכה ושלוש וכו': "ונאמר כי בי ירבו ימיו ויוסיפו לך שנות חיים, לחיים טובים תכתבנו, אלהים חיים כתבנו בספר החיים, ככתוב ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ובאים אנו לומר בזה, כי היות "ובי ירבו ימיו ויוסיפו לך שנות חיים", היינו שהעוסק בתורה ובמצוות יש משמעות לשנות חיים וריבוי ימיו, לכן, אנא, אלקים חיים, תכתוב אותנו בספר החיים כדי שנזכה לבחינה זו, ובזה גם חיינו יהיו חיים-עד, כמאמר הכתוב: "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום".

כל זה איננו מוכרח, ויש תקווה לאחרית אנוש, כי לעומתו, אדם שזכה לחיות חיי תורה ומצוות, לקיים רצון בוראו, הרי הוא זוכה מכח מעשיו לחיי עד, כי הזכות הנולדת ממעשיו גורמת לו להיות דבק באין-סוף, ודבקו בדרכי הא-ל מנתקת אותו מאפסיותו ומרוממתו ומגדלתו על כל המעשים, והרי הוא נזר הבריאה היונק חיותו מממציא כל הנמצאות, ונעשה מבני היכלא קדישא לעולמי עד.

וזהו שאמר לנו הפייטן, אכן האדם בפני עצמו, בהיות יסודו מעפר וסופו לעפר, אם הולך אחר יצרו הרי הוא משול כחרס הנשבר וכו', ואין לחייו משמעות כלל וכלל, כי הם כחלום יעוף, וכיון שלא יצא לו מחייו מאומה, הרי הוא כאילו לא נולד, ואפשר שעדיף כך. אכן כל זה כלפי האדם עצמו, אבל היות "ואתה הוא מלך א-ל חי וקים", הרי שמי שזוכה לנער אחיזתו בחבלי שממון העולם, ומדבק נפשו רוחו ונשמתו ברשפי אהבה לבורא עולם, מקיים מצוותיו, הולך בדרכיו, הוגה בתורתו יומם וליל, הרי זכה להגשים מאמר הכתוב (דברים יא,כב): "לאהבה את ה' אלקיכם, ללכת בכל דרכיו, ולדבקה בו", ודבקות זו מדביקה את כל כולו לחיי נצח עדי עד, וכיון שכך הם הדברים, ודאי עלינו לנתר בשמחה לקראת עבודת בוראינו, להשתעבד לו בכל נימי הנפש ופעימות הרוח, ולזכות לאמור בנו (שם ד,ד): "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולם היום".

אמרה תורה נסכו מים בחג, מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא, אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר", ע"כ.

והמתבונן רואה, דבכל זמן דין צריך להביא קרבן מהדבר הנידון כדי שיתברך בדינו, דבפסח שנידונים על התבואה צריך להביא קרבן מן התבואה כדי שתתברך, וכן בעצרת ובחג, וא"כ הדבר פשוט דבראש השנה שכל באי עולם עוברים לפניו ונידונים, הרי שצריך האדם להביא את עצמו קרבן כדי שיתברך בדינו, ומטעם זה צריכים אנו לעשות עצמינו כקרבן.

ובזה מבואר סיום דברי ר"ע: "ואמרו לפני בראש השנה מלכיות" וכו', שלכאורה אין מובן איזה המשך יש בזה לתחילת דבריו, בהם ביאר טעם הקרבן המיוחד שניצטוו להביא בכל מועד, ובראש השנה שאין איזה קרבן מיוחד, היה לו לשתוק.

ולהאמור מבואר, דגדר ש"תמליכוני עליכם" הוא קבלת עול מלכות שמים מוחלטת, הכרה ברורה בבעלותו על העולם, כניעה וציות לכל ציווי היוצא מפי הקב"ה, כראוי למי שמקבלים עול מלכותו. וזה האופן המעשי של האדם המקריב את עצמו קרבן לבוראו, שעל ידי שמקיים רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה ברמ"ח אבריו ושס"ה

* * *

הראשונים לימדו אותנו לומר סליחות בהגיע הימים הקדושים, ימי הטהרה, ולבני אשכנז תיקנו לא לפחות מארבעה ימי סליחות, ובמשנה ברורה (סימן תקפ"א סק"ו) הביא טעם לזה מאליהו רבה, וז"ל: "שכן מצינו בקרבנות שטעונים ביקור ממום ד' ימים קודם הקרבה, ובכל הקרבנות בפ' פנחס כתיב והקרבתם עולה, ובר"ה כתיב ועשיתם עולה, ללמד שבר"ה יעשה אדם כאלו מקריב את עצמו, ולכן קבעו ד' ימים לבקר כל מומי חטאתו ולשוב עליהם", עכ"ל.

ושאלני אחד מידידי שיחי', אמנם נכון שמצאנו רמז בתורה שצריך אדם בר"ה לעשות כאילו מקריב את עצמו, אבל מה הטעם לזה, ומה ענין זה שיעשה אדם עצמו קרבן ביום ראש השנה.

והשבתי, דבמשנה בר"ה טז. תנן: "בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון וכו', ובחג נידונין על המים", ובגמ' שם איתא: "תניא א"ר יהודה משום ר"ע, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת, מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו פירות האילן. ומפני מה

בגמר הוידוי אנו אומרים כך: "אלקי עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי וכו', הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה, יהי רצון מלפניך האו"א שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורים וחלאים רעים".

ונראה שיש כאן מעין ויכוח בין הנשמה לבוראה, שכן אמרו חז"ל (אבות פ"ד מכ"ט): "על כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד", והביאור בזה, כי הנשמה עד ירידתה לעולם הזה נתונה במקור מחצבתה תחת כסא הכבוד, נהנית מזיו צחצחות האור העליון, ובבא העת קורא לה הקב"ה ומצוה עליה להתנתק ממקומה ולרדת לעולם התחתון. הנשמה מנסה לסרב, באומרה מה לי כי ארד לעולם השפל, מקום סחי ומיאוס, מה לי להכניס לראשי למלחמת היצר, טוב לי לשבת כאן להנות מאורך. ובורא עולם משיב לה: כדאי לך, ולטובתך והנאתך אני מצוה עליך לרדת, שכן כעת הנאתך היא "לחם חסד", ללא זכות, והנאה כזו איננה מושלמת, כי יש בה בושה, וכאשר תרדי למטה, תעבדי, תתאמצי לעשות רצוני, שכרך יהיה בדין וכהוגן, והנאתך תהא מושלמת. אולם הנשמה עומדת בסירובה, ואומרת: רבש"ע! עדיף לי הבושה של לחם חסד, מאותה מלחמה קשה ועקובה עם היצר האורב לפתחי בכל עת ועונה, ברור לי שאכשל ואענש, ומה לי ולצרה זו? וכי לא טוב לחם חסד אבל ודאי, על לחם המגיע בדין אבל ספק אם יגיע? מה גם

גידוי, נעשה הוא קרבן כליל לבורא עולם.

ומעתה דברי ר"ע מקושרים היטב, כי לאחר שטבע את הכלל, שבכל זמן מן הדינים צריך להקריב קרבן מהדבר הנידון, סיים לומר דאף בר"ה הוא כן, והיות והאדם נידון בו וצריך להקריב את עצמו קרבן, לכך אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם בכל מעשיכם ובזה תחשבו קרבן עולה ותתברכו בדינכם ויעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובזה ביאר גם מה הטעם שבר"ה צריך האדם לעשות עצמו כקרבן. (ומ"מ לא יכל לומר מפני מה אמרה תורה הקריבו עצמכם קרבן, משום שלא מצינו שאמרה כן בפירוש, ורק רמזה בדרך רמז כמ"ש האליהו רבה. ומטעם זה גם שינה את הסדר ממה ששנוי במשנה, שבמשנה נזכר דין מים בחג אחרון, וכאן הזכיר דין אדם האחרון, והיינו משום שבדין החג יכל לומר מפני מה אמרה תורה, משא"כ בדין האדם בראש השנה שבזה לא מצינו בפירוש שאמרה תורה כן. מיהו גם ניסוך המים בחג נלמד רק מרמז, אולם בכל אופן יש חילוק, שהרמז של ניסוך המים מלמד דינים, ודו"ק.)

* * *

(י) אוסיף עוד התעוררות גדולה לרחמים ולזכות לקראת יום הכיפורים.

ונחדש את ההסכם שעשינו לפני שירדתי לעולם, היינו, אני אשתדל מכאן ואילך לעשות רצונך, ומנגד, אתה תמחוק את מה שחטאתי לפניך ברחמיך הרבים, ולא על ידי יסורים – כדי שלא אפסיד מירידיתי לעולם, אלא ברחמים גרידא, ומעתה, כשאהיה נקי, ו"נפתח דף חדש", אם אעשה מעשים טובים תוכל לתת לי שכר טוב ושלם לנצח, ולא יהיה זה לחם חסד שיש בו בושה, אלא כמו שאתה רצית שיהיה לחם זכות, ונמצא שבזה יבא רצונך אל תכליתו, והטוב והמטיב יוכל להטיב טוב אמיתי לבריותיו.

דומני שהרהורים אלה מערערים כל לב מרגיש, וצער העונות יכול לכפר ולהשיב אהבת הבורא אלינו, ובהיותינו טהורים וזכים נוכל לעמוד בפתח השער העולה בית ה', ונדחוק עצמינו להכנס בו, לקבל עלינו עול אהבת ה' ויראתו, לעובדו בכל לבבינו נפשינו ומאודינו, למסור לו נפשינו רוחינו ונשמתינו, או אז ירצה בורא עולם ויזריח לנו אלומות אור להאיר דרכנו החשכה, ואף בעולמנו השפל, העכור ואפוף כולו בביצת החומר, נחוש זוך עליון, אור עילאי המצחצח את הנפש, מחיה את הרוח, ומעדן את הנשמה, ומתוך כך נבוא לעובדו כל ימי חיינו עלי חלד, לזכות לשבת בבית ה', כי זה כל האדם.

כלו דברי ידידכם השפל

מתפלל לזכות בתשובה שלימה ומברך אתכם בברכת הדיוט מלב שבור בברכת גמר חתימה טובה,

שיתכן ואכשל לגמרי, ואהיה נידון בגיהנום. בנקודה זו הקב"ה איננו משיב, אלא על כרחי של הנשמה נוטלה ומטיל אותה לעולם הזה, אל הגוף העכור, וההמשך ידוע.

לאחר שאנו מאריכים בידיו לפרט את כל חטאינו, רוחינו עגומה מאד, החשבון שובר לבבות, וכי לשם כך באנו לעולם?

ומכאן פורצת זעקה לבורא עולם: "א-לקי עד שלא נוצרתי איני כדאי", נכון, עד שלא נוצרתי וירדתי לעולם הזה לא היתה לי שום זכות, ונהייתי מזין אורך בחסד גמור, היתה בכך בושה כי לא הייתי כדאי, אבל לכל הפחות לא הכתמתי נשמת, לא הוכחה אורה, וזין אורך נגה עלי ללא מסך, ונהייתי מכך, ואילו עתה... ראה איך צדקתי בטענתי אליך, בסירובי לרדת לעולם השפל, כי חטאתי והעויתי כל-כך, והיה לי עדיף אילו לא נוצרתי - "ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי", ואף שהבטחת לי ריוח, למעשה לא הרוחתי מאומה, כי הנני מלוכלך בחטא, ונותרתי "לפניך כלי מלא בושה וכלימה", ואף אם בטובך הגדול תחונן אותי מאורך הרי יהיה זה שוב לחם חסד, כי לא זכיתי במעשי, ואשאר מלא בושה, ועתה אף נוספה כלימה על ידי מעשי הרעים שמונעים ממך מלהאיר עלי מאורך הגדול.

לפי זה נמצא חלילה שרצון הבורא בבריאת העולם לא יבא אל תכליתו, ולכן אני מפיל תחינתי לפניך, בא

אך אינו ענין לאם בני"י יכולים לקיים את המצוה או לא, היות ומהצד של בני"י אין שום מניעה של איסור, עד שנבוא לדון מצד עשה דוחה לא תעשה. [וזוה גרע מכל עשה דוחה לא תעשה בכה"ג שלא הוי בעידנא, דהתם עושה המצוה הוא זה שעושה אחר כך את העבירה, והתחדש בזה, שאם אינו בשעת מעשה המצוה וקיומה אזי אינו יכול העשה לדחות את הלא תעשה. אבל הכא אין בכלל עשיית לא תעשה על ידי עושה המצוה, ועל כן לא צריך להגיע לדין לא בעידנא. על אף שראיתי שיש מתרצים את עיקר ק' הכסף נבחר מחמת לא בעידנא, אך להנ"ל זה גרע ולא דמי כלל, ודו"ק].

ואם זה הוא כוונת תירוצו של בעל כסף נבחר, שאינו ענין כלל לדין עשה דוחה לא תעשה. אם כן, אין מקום לכל מה שדן הכפות תמרים בתירוצו, אי אמרינן עשה דוחה לא תעשה בתרי גברי באם אין עשה אצל אחד מהם. דכל המקומות שהביאו לדון בזה לא דמי להכא. דהתם ביבום, ובאונס, ישנו איסור על האיש שמקיים את המצוה, אלא שיש גם איסור ולא על הגברא השני שאיתו נעשית המצוה, ואילו קיום מצוה אין לו, ובזה הנידון האם שפיר אמרינן בכה"ג שעשה דוחה לא תעשה. אבל באם אצל עושה המצוה, אין כלל מעשה איסור בעצם מעשה המצוה, ורק לאחר קיום המצוה, בא אידך ועושה עבירה, הנה מאי שייך בזה נידון של עשה דוחה לא תעשה. וכולי עלמא יודו בזה, שאין כאן עשה דוחה לא תעשה.

שנת עליה ושגשוג בעסק התורה יראת שמים וקיום המצוות, מצורפת גם לצרכי העולם השפל, בבריאות פרנסה ונחת

אברהם חנוך שפיגל

תגובת אחד מגדולי הת"ח שליט"א, מחשובי המנויים על הגיליון להגאון רבי בניהו כהן שליט"א

י"א) עשה דוחה לא תעשה במצות תשובה.

א. [בדבר מה שהובא ב"מלאכת מחשבת" פרשת ניצבים, מהרה"ג ר' בניהו כהן שליט"א, בענין עשה דוחה לא תעשה במצות תשובה. על אף שלא כתב שם לחדש שום דבר מדילי', אלא הוא רק סיכום דברי הכפות תמרים, ומנחת חינוך. מ"מ אכתוב כאן מה שיש להעיר במה שהובא שם.

ב. [ותחילה אעיר במאי דלא הבנתי מעיקרא מאי דקשיא ליה לבעל כסף נבחר, שנימא שעשה של תשובה יבוא וידחה לא תעשה של מחזיר גרושתו לאחר שנישאה לאחר. דמאי שייך כאן נידון של עשה דוחה לא תעשה, והרי על ידי מעשה המצוה של התשובה שנעשה על ידי בני ישראל, אין עוברים שום עבירה, אלא רק מצות עשה של תשובה. אלא שבשלב שני, לאחר מעשה התשובה, יש נידון האם הקב"ה יקבל את תשובתם או לא. ואם יקבל את תשובתם, ישנו בזה הענין של מחזיר גרושתו ואיסור הלאו שיש בזה.

הרי שבהכרח הוא שנאמר בזה, שהיא גם מתקבלת על ידי השי"ת. ואשר מבואר בזה הוא, שאין מקום לקיום מצוה ללא האיסור לאו שיש בזה, ובלי האיסור אין זה המצוה והתשובה שנאמר בתורה. והיינו בכלל העשה הוא גם לעבור את הלאו על ידי האחר. וזה הוא בכלל כח העשה של התשובה, שיש בכוחה לדחות לא תעשה שבתורה, שלולי כן, לא היתה נכתבת התשובה בתורה כלל בתורת מצוה, ואם בכל זאת נכתבה היא בתורה, על כרחך משום שהיא עדיפה מהאיסור לאו שנעשה בזה על ידי השי"ת, ועל כן היא ניתנה לבני"י כמצוה. וזה הוא בכלל גדר עשה דוחה לא תעשה, שלצורך קיום המצוה צריך האדם לדחות לא תעשה. ומשום שהוא עדיף, הרי הוא מתקיים. ואף הכא בתשובה, לולי עדיפותו על הלאו שבתורה, לא הי' נכתב כלל בתורה לעשות תשובה, ולא היתה מתקיימת מצוה זו כלל וכלל.

ומ"מ יש בזה מעליותא וחידוש מכל עשה דוחה לא תעשה שבתורה, היות ולא מצאנו שעשה עדיף על הלאו גם בכה"ג שהלאו נעשה אצל גברא אחר על אף שאצלו אין את קיום המצוה, ואף שאין אפשרות לקיום העשה לולי דחיית הלאו, מ"מ אין בכח העשה לדחותו או להתירו. ובזה שאני מעשה של תשובה שהוא ניתן אף בכה"ג שיהי' מוכרח האחר לעבור על הלאו. ואפשר שכל זה בכלל דברי הכסף נבחר. ואחר ביאור זה, שפיר יש מקום גם להערת הכפות תמרים מהא דמצאנו במצות יבום, ובמצות אונס

ועוד יש להעיר, שאם זו כוונת תירוצו וכנ"ל, אזי אינו מדוקדק לשון הגמרא ביומא פ"ו ב', ששם נאמר דרבי יוחנן מפליג בגודל מעלת התשובה, "שדוחה את לא תעשה שבתורה". הרי שחזינו מהלשון הנ"ל, שיש כאן ענין של דחי' של עשה דתשובה את לא תעשה שבתורה. ואם כפי הביאור הנ"ל, הרי שאינו ענין כלל לדחי'. אלא שנאמר כאן חידוש, שעל אף שאין אצל השי"ת שום קיום עשה במה שמקבל הוא את תשובתם של ישראל, ואדרבא יש בזה איסור לאו, מ"מ מוכן הוא לעבור על הלאו ולקבל את תשובתם של ישראל. וזה הוא גודל מעלת התשובה, שהשי"ת מוכן לקבל את התשובה, על אף הלאו שיש בקבלה זו. אך אין כאן שום ענין של קיום עשה הדוחה לא תעשה. שהרי גם אם השי"ת הי' מנוע מלקבל את תשובת בני"י, מ"מ בני"י היו מקיימים את מעשה המצוה של התשובה, ולא הי' שום מניעה מלקיים את המצוה, ואין צורך לדחות שום איסור בשביל קיום המצוה. ועכשיו שכן התקבלה תשובתם, הנה אין זה משום הכח שיש בתשובה לדחות את הלאו, שהרי גם בלא זה היתה מתקיימת המצוה, שלא הי' בכח האיסור למנוע את המצוה, והרי היא נעשית כמו אילו לא היתה מתקבלת על ידי השי"ת ולא הי' נעשה כאן שום איסור לאו.

ואשר נראה לבאר בזה הוא כך. שהנה נראה פשוט, שאם לא מציאות של קבלת התשובה על ידי השי"ת, אזי מעיקרא לא היתה מצוה כזו בתורה לעשות מעשה תשובה, ואם השי"ת כתב בתורה את ענין מעשה התשובה,

ג.] והנה שם במלאכת מחשבת הנ"ל, הביא מבעל הכפות תמרים שהקשה על התי' הנ"ל, רק מסוגיא דיבמות שמבואר התם שיש מקום שיבוא עשה דיבום וידחה לא תעשה של חייבי לאוין או חייבי כריתות. על אף שאין קיום מצוה אצל האשה שנמי עוברת על האיסור. אך השמיט את מה שהקשה נמי מסוגיא דכתובות דף מ' א' בדין מצות האונס לשאת את האנוסה. ושאלה הגמ', שנימא כן גם באשה האסורה עליו מכח דין עשה דוחה לא תעשה. ועל זה שאל הכפות תמרים, שהא אין אצל האשה קיום עשה של ולו תיהי' לאשה, ומה אם כן ידחה את הלאו אצל האשה. אשר חזינן מכך, דאף בכה"ג לעשה לדחות הלאו.

ועל כל זה העיר שם ברעק"א. שהנה מה שמבואר בדברי הכפות תמרים באופן ברור שאף בכה"ג אמרינן עשה דוחה לא תעשה. הנה אין זה ברור ופשוט, שהרי מבואר בתוס' גיטין מ"א ד"ה לישא [וכן הוא בכמה מקומות בש"ס, בפסחים פ"ח א', ד"ה לישא, וב"ב י"ג א' ד"ה כופין. ורעק"א ציין רק לתוס' גיטין, ובמלאכת מחשבת ציין רק לתוס' בבא בתרא, וצ"ע] לאחד מהתירוצים, שאכן בכה"ג לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה. והיינו בענין עשה של פריה ורביה שיבוא וידחה איסור קדשה שיש על הישראלית הנישאת לחצי עבד חצי בן חורין. [ושם במלאכת מחשבת נראה כאילו מעיר כן מנפשיה על דברי הכפות תמרים, בעוד שזה נמצא בדברי רעק"א שמציין אליו שם].

לקחת את האנוסה במקום שיש איסור לאו. דאף שהתם ישנו אצל העושה מצוה גם איסור לאו, מ"מ הרי ישנו איסור ולא גם אצל האחר שאינו מקיים המצוה, ומ"מ חזינן שיש עדיפות לקיום העשה מאשר עבירת הלאו שאצל האחר, ואם כן הוא, נימא הכי גם בתשובה שלצורך קיומה צריך בהכרח לעבירה על הלאו שיש אצל מקבל התשובה, ודו"ק היטב בזה.

ועוד יש לדון בדרך אחרת בזה. דהנה אם מוכרח הוא כמו שהתבאר לן, שלאחר שישנה מצות תשובה, אזי בהכרח הוא שיש עמה גם קבלה אצל השי"ת. הנה אם נימא שבכל מחזיר גרושתו לאחר שנישאת, ישנו איסור גם על האשה בזה שחוזרת ונישאת שוב אליו. [וכך נראה פשוט על פי מה שיובא להלן מהגמרא ביבמות פ"ד ב', שבכל אזהרה שהאיש מזהר בתורה, ממלא האשה גם כן מזהרת, מקרא דאיש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם, השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, עי"ש] אזי שוב יש לומר שדמי לנידון של יבום ואנוס הנ"ל, שהרי בהכרח יש מעשה איסור לכל מי שעושה מעשה תשובה, שהרי מוכרח במעשה תשובתו להיות חוזר ומתקבל את השי"ת, וממלא שותף הוא במעשה העבירה. ואם כן, ישנו נידון של עשה דוחה לא תעשה גם אצל עושה המצוה של תשובה, אלא שיש גם איסור ולא אצל מקבל התשובה, בלי שיהי' אצלו קיום מצוה של תשובה. ומיושב הכל בעזה"ת, ודו"ק.

ד. ואחר שהי' ברור לו למנחת חינוך הנ"ל, כדברי התוס' גיטין הנ"ל, ותו"י בכתובות הנ"ל, שלא אמרינן בכה"ג עשה דוחה לא תעשה. הוקשה לו מהא שהוכיח הכפות תמרים מסוגיא דיבמות לענין מצות יבום, שכן אמרינן בכה"ג עשה דוחה לא תעשה. ולתרץ ולומר כדברי הפנ"י הנ"ל, שאף היבמה בכלל המצוה של יבום, ושפיר יש אצלה גם העשה וגם הלאו כמו אצל האיש. הנה זה לא ניחא ליה, לאחר שהוכיח מדברי הרמב"ם והחינוך שמוכח שס"ל שאין עשה של יבום אצל היבמה אלא רק אצל היבם, והדרא ק' לדוכתא. ואכן יש להוסיף על זה גם את דברי הרשב"א בשו"ת סי' י"ח בשם רבי יוסף אבן פלוט, שס"ל כהנ"ל שאין על היבמה מצות עשה של יבום. והיינו שלא ניחא ליה למנחת חינוך לעשות פלוגתא בראשונים ולומר שבעלי התוס' הנ"ל ס"ל דלא כהרמב"ם והחינוך, ולעולם איכא מצוה גם על היבמה, וממלא לא קשיא כלל מסוגיא דיבמות. אלא בפשטות מודו כו"ע שאין מצוה על היבמה, ושוב בעינן ליישב לדברי התוספות הנ"ל את הסוגיא דיבמות.

ולזה בא במנחת חינוך עם חידושו הגדול, מכח הגמרא ביבמות פ"ד ב', שאיתקש אשה לאיש לכל העונשים שבתורה, וכל שהוא מזהר היא מזהרת. ומכח זה הבין, שכן הוא להיפך, שאם הוא אינו מזהר אז גם היא אינה מזהרת. וממלא ביבום לאחר שעשה דוחה לא תעשה אצל היבם, שוב הוא אינו מזהר בהלאו, וממלא גם היא אינה מזהרת בזה

ומה שהביא ב' ראיות לא כן. הנה מה שהביא מכתובות הנ"ל, הרי נעלמו מעיניו דברי התוס' ישנים שם שלהדיא ביאר כך את תירוץ הגמרא, דאי אמרה לא בעינא ליכא מצוה. והיינו שזה מוכיח שאין עליה חיוב מצוה, ושוב אין מה שידחה את האיסור לאו שיש עליה, ולא די בזה שיש עליו חיוב וקיום מצוה דולו תיהי' לאשה. [וכל זה השמיט במלאכת מחשבת שם, וכנ"ל שהשמיט זאת גם מדברי הכפות תמרים].

ומה שהביא מסוגיא דיבמות, הנה זה לא ברור שאין האשה מחויבת במצות יבום, ובאמת המצוה חלה גם עליה. וכן הביא מדברי הפנ"י שנקט כן בכתובות הנ"ל. ועכ"פ חזינן שאין זה ברור ופשוט כפי שנקט בכפות תמרים.

אך אכן יש מקום לדבריו, שהרי ישנם עוד תירוצים בתוס' הנ"ל בנידון של פריה ורביה, וי"ל שמהא שתירצו אחרת, הוא מחמת שס"ל שאף בכה"ג אמרינן עשה דוחה לא תעשה, וכדברי הכפות תמרים. וכמו כן, לשאר המפרשים בסוגיא דכתובות הנ"ל, שלא ביארו כדברי התו"י הנ"ל, הנה נראה שהוא מטעם הנ"ל, וכדברי הכפות תמרים. וכל מה שיש להעיר על דבריו הוא רק על זה שהדבר פשוט וברור בלי חולק, ולא כן הוא וכנ"ל.

וככל החיזיון הזה ממש, כן הוא בדברי המנחת חינוך מצוה א' אות ט"ו, שהביא את דברי הכפות תמרים הנ"ל, והקשה עליו ככל הנ"ל, ממש כדברי רעק"א.

הנ"ל, שלא אמרין עשה דוחה לא תעשה בתרי גברי, שאצל אחד ישנו עשה ולא תעשה, ואצל אידך ישנו רק לא תעשה [וכל שכן הוא, אם יש רק עשה אצל אחד, ולא תעשה אצל האחר, כפי הציור בתוס' גיטין הנ"ל] אזי בהכרח הביאור בתי' הגמרא דאי אמרה לא בעינא ליכא בכלל מצוה על האונס, הוא אינו כדברי רש"י שמלמדים אותה שתמאן בנישואין. אלא הכוונה היא, שזה הוא סימן והוכחה שאין היא חייבת במצוה, ועל כן יכולה למאן בקיום המצוה. וממלא שוב, אין מקום לעשה דוחה לא תעשה, היות ואצלה יש רק לא תעשה בלא חיוב עשה. ואשר מעתה, כל שהיא רוצה בנישואין, הרי ישנו העשה, אלא שהוא נמנע מלעשותו מחמת הלא תעשה שיש אצלה. אך לאחר היסוד הנ"ל, שעל ידי דיחוי הלא תעשה שאצל האיש, שוב גם היא אינה מוזהרת, אם כן שוב הרי אין איסור לא תעשה דידה מונע ממנו מלקיים את המצוה.

ה. [ואשר נראה בביאור דבריו בעזה"י. דהנה בעיקר מה שכתב המנחת חינוך, שכיון דהוא אינו מוזהר באיסור מכח שעשה דוחה לא תעשה, היא ג"כ אינה מוזהרת. סברה זו צ"ב, שהרי אף האיש מוזהר עליה בל"ת, אלא שקיום העשה דוחה ל"ת. וא"כ כיון שהוא בכלל האזהרה, מסתבר שאף היא בכלל האזהרה. וי"ל בדעתו שגדר עשה דוחה ל"ת הוא, שאינו מוזהר על הלאו לגבי מצב זה שיש בו קיום העשה. וכמבואר בפירוש רבינו נסים גאון שבת קל"ג א' ד"ה אימור,

באותו המעשה ממש. וממלא לא איכפת לן שאין אצלה קיום עשה שידחה את הלאו, היות ואין אצלה בהאי מעשה אזהרה ולא. ומה שאין כן, בנידון של תוס' בגיטין הנ"ל, התם האיסור של לא תיהי' קדשה, הוא איסור נפרד שנאמר ביחס לישראלית להינשא לעבד. ועל כן אין בזה היתר מכח העשה של פריה ורביה שיש אצל החצי עבד חצי בן חורין, דאין עשה של אחד דוחה לאו שיש אצל אחר.

אכן כל זה מיישב היטב את דברי התוס' בגיטין הנ"ל. אך מה נענה לדברי התו"י בכתובות הנ"ל, שאף שם ס"ל שאין העשה שיש לאיש לשאת את האנוסה, דוחה את האיסור לאו שיש בנישואין של החייבי לאוין, וכגון ממזרת. והרי התם נמי הוי איסור ולא על האשה הנלמד מכח האיסור שיש על האיש, ובכלל ההיקש הנ"ל. ומדוע לא נימא שלאחר שהעשה דוחה את הלאו אצל האיש, שוב אין האשה באיסור לאו זה, שכשם שהוא לא מוזהר היא נמי לא מוזהרת.

ואכן עמד על זה המנחת חינוך בתו"ד, וכתב ליישב בזה הלשון, "ומ"מ גבי אנוסה דברי התוס' נכונים, דבדידה ליכא עשה, אף שהוא אינו מוזהר, מ"מ אי אמרה לא בעינא, איסתלק העשה מכל וכל, אבל גבי יבום דהעשה במקומו עומד, למה לא יקיים, כיון דהיא גם כן לא תעביד איסורא". [ושאלה זו של המנחת חינוך ותירוצה, לא הובאו במלאכת מחשבת הנ"ל].

ודבריו צריכים לי עיון רב. שהרי אם נוקטים בביאור דברי התו"י כיסוד

בעלמא, שקיום העשה דוחה את איסור הלאו, על אף שהוא קיים ונאמר במצב זה. ובכה"ג הרי לא יועיל זאת לדחות גם לאשה את איסור הלאו שיש עליה במעשה זה של נישואין. ושפיר אם כן ביאר התוס', דלא אמרינן בכה"ג עשה דוחה לא תעשה.

ו. ומעתה לאחר שהתיישבו דברי בעלי התוספות עם המבואר בסוגיא דיבמות בענין מצות יבום וכן"ל. יש לדון במצות התשובה אשר פתחנו בה. האם יעמוד תירוצו של בעל כסף נבחר, שאין שייך כאן הדין הכללי של עשה דוחה לא תעשה, וממלא תובן מעלת וגדולת התשובה. או דלמא שתעמוד בזה שאלת הכפות תמרים הנ"ל, דדמי זה למצות יבום שאמרינן ביה עשה דוחה לא תעשה.

ולכאורה נראה שאף הכא אפשר לבאר שדמי למצות יבום וכפי שביאר המנחת חינוך הנ"ל, שכל שאצל עושה המצוה ישנה דין דחי' והיתר של האיסור מדין עשה דוחה לא תעשה, שוב הרי הוא בכלל זה שכל שאינו מוזהר באיסור אף האשה אינה מוזהרת, וצריך הי' להיות שאף בזה הדין פשוט שעשה דוחה לא תעשה, ואין כאן מעלה וגדולה של מצות התשובה.

אך לאחר העיון אין זה נכון. דהכא במצות התשובה הוא נעשה בדרך הפוכה. שהרי אם הנידון על מחזיר גרושתו לאחר שנישאת לאחר, האם נדחה איסור זה על ידי מצות התשובה. הנה הרי מי שמקיים את המצוה של התשובה, הוא דוקא כנסת ישראל שהיא הנמשל של האשה שנישאת

דגדר עשה דוחה ל"ת הוא, שלא נאמר הלאו היכא דאיכא עשה. ולכן לגבי האיש חשיב שאינו מוזהר על הלאו במקום דאיכא עשה, וממילא אף האשה אינה מוזהרת באופן זה, אף שאצלה ליכא דין דחיה.

ואשר לפי זה נראה ברור, דכל סברא זו מישך שייך לומר, רק היכא שהמצוה קיימת בתמידות במקום מפגש עם איסור הלאו, וכהא דמצות יבום, באם נפלה לפני היבם, יבמה האסורה עליו באיסור לאו, ואין אפשרות שהמצוה תתבטל בעודה עומדת לפניו ליבום. אזי על כה"ג אפשר לומר, שלא נאמר הלאו במקום חיוב מצות העשה של יבום, שהרי המצוה מוכרחת להתקיים גם במצב זה. ומה שאין כן הוא, בכה"ג של אנוס ואנוסה דאיכא מצות עשה דולו תיהי' לאשה, הנה לאחר שנלמד מקרא, שכל חיוב מצוה זו על האנוס הוא תלוי בדעתה ורצונה לנישואין, ואם אינה רוצה, אזי אין כלל חיוב של מצוה על האנוס לשאת אותה לאשה. אזי במקום שהאנוסה היא מהנשים האסורות עליו, וכגון ממזרת, הנה ברור שאין מקום לומר, שהאיסור לאו של ממזרת לא נאמר במקום האי עשה דולו תיהי' לאשה, שהרי אין הכרח שיהי' עליו חיוב המצוה, דתליא בדעתה ורצונה, ואי אינה רוצה, ליכא כלל חיוב של מצוה לשאת אותה, וכיצד נימא שבמקום ומצב זה, לא נאמר כלל דין איסור הלאו של ממזרת, והרי שפיר נאמר הוא גם במצב זה שנפגשו יחדיו, באם היא תמאן בנישואין. וכל מה שיש מקום לדון באם כן רוצה בנישואין, הוא רק בגדר דין דיחוי

תעשה שבתורה. והרי להנ"ל אין כאן מקום לדחי' של הלא תעשה, אלא להיפך הוא, שכביכול השי"ת מוכן לעבור על האיסור רק על מנת שישבו בני ישראל בתשובה על פשעיהם. והיכן כאן העשה דוחה לא תעשה. ובזה הי' מקום לתרץ בדוחק על דרך מה שהתבאר לעיל, שאין הכוונה ממש לעשה דוחה לא תעשה, אלא ליסוד שנאמר בדין עשה דוחה לא תעשה, והוא שיש עדיפות לקיום מצות עשה מפני איסור לא תעשה שבתורה, ואף הכא חזינן שעדיף ליה להשי"ת מצות העשה של כנסת ישראל מאשר האיסור לא תעשה שנעשה על ידו כביכול.

אלא שיש עוד לשאול על דרכו הנ"ל. שהרי מצינו במקומות רבים בחז"ל, שהקב"ה כביכול מקיים את המצוות, וכן מפורש במדרש רבה שמות ל' ט', ובירושלמי ראש השנה פ"א ה"ג. ואם כן הוא, כיצד אפשר לבאר כאן בדברי רבי יוחנן, שאין הקב"ה שומר את התורה כביכול.

ובדוחק צ"ל, שהאי מימרא דרבי יוחנן פליג על המקומות הנ"ל בחז"ל שמבואר בהם שהקב"ה כביכול שומר את התורה, אלא להיפך הוא, ש"אל אנכי ולא איש" [הושע י"א ט'], ואשר על כן לא חלים כלפיו איסורי תורה שנאמרו ביחס לאיש ואישה. אלא ששוב קשה, מה הוא אם כן הגדולה בזה שהעשה דוחה לא תעשה, הרי אם משום שהכא שאני מחמת שישנו איסור גם אצל האיש שאינו מקיים המצוה, הרי אל הוא ולא איש, ואין

לאחר אחר הגירושין. ואילו הקב"ה הוא הנמשל של הבעל אשר מחזיר את גרושתו. ואם כן, הרי נמצא שהעשה של מצות התשובה אשר דוחה את האיסור מצד האשה שלא לחזור אל הבעל, הוא זה שרק הותר במעשה המצוה, אבל אין כאן את הכלל שכל שאינו מוזהר גם היא אינה מוזהרת, שהרי כאן האינו מוזהר מכח העשה הוא בדוקא האשה דהיינו כנסת ישראל, וכיצד זה יועיל להתיר גם לאיש המשול להקב"ה את האיסור לשוב לקחתה. ואדרבה יש מקום לומר בדיוק להיפך, שכשם שאצל האיש נשאר האיסור והרי הוא מוזהר, הנה אף היא תיהי' מוזהרת באיסור ולא יועיל לה מה שהיא באה לקיים מצות עשה של התשובה.

ז. ומה שיש להעיר עדיין על דרכו של הכסף נבחר הנ"ל. דהנה נמצא לפי דבריו, דאכן הכא בניהון התשובה, מעיקר הדין אין מקום לומר כאן את ההלכה של עשה דוחה לא תעשה, ואין מקום לקבל את תשובתם של כנסת ישראל ולשוב אל השי"ת, היות ובזה כביכול עובר האיש במשל באיסור של החזרת גרושתו לאחר נשואין לאחר. ואשר מעתה אינו מובן, מה באמת ההיתר לקבל את תשובתם של כנסת ישראל. ובפשטות ההבנה בזה היא, שהשי"ת מוכן לעבור על זה, משום מעשה תשובתם של ישראל, וזה הוא הביטוי למעלת גדולת התשובה.

ברם זה אינו מיושב היטב ובתרתיו. חדא, דלשון רבי יוחנן בגמרא יומא הנ"ל הוא, שגדולה תשובה שדוחה לא

ח. ודרך אגב יש כאן מקום לעורר בעצם הכתוב בירמיה ג' הנ"ל בדברי רבי יוחנן. וז"ל, "לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'. ובמצודת דוד פירש את הענין על עוון עבודה זרה. ומכל מקום צריך להבין, כיצד הוא שעל ידי עוון ע"ז, ישנו כאן מעשה נישואין אל איש אחר. ובשלמא מעשה קידושין של בני ישראל עם השי"ת, נעשה במעמד הר סיני על ידי מתן תורה וכפיית ההר כגיגית וכו', וכידוע הדבר באריכות במפרשים, שהי' מעמד של קידושין נישואין וחופה, ואכמ"ל. ברם היכן הוא הנישואין לאל אחר שהוא העבודה זרה, בעצם זה שעבדו עבודה זרה. ולכל היותר יש כאן רק מעשה של זנות תחת בעלה, והיינו בעצם זה שעבדו לאל אחר, הרי שזה סתירה למה שהם התייחדו בקידושין להיות עובדים להשי"ת בלבד, ונאסרו לעבוד אלילים אחרים. אך היכן ישנו בזה ענין מעשה קידושין ונישואין לאל אחר.

ונראה לומר בזה, שאכן בעצם זה שהלכו ועבדו עבודה זרה, ואלילים אחרים, הנה בעצם זה ישנו נישואין לאל אחר. והוא משום שבזה נידונים כבני ישראל קודם מתן תורה, והיינו כבני נח. שהרי ברור שאלילים אחרים נידונים כעכו"ם לכל דבר, ואצל בני נח ועכו"ם הדין הוא, שהם נעשים לבעל ואשה על ידי שמייחדה אליו ומביאה לביתו, ללא צורך במעשה קידושין. וממלא דן אותם השי"ת במעשה זה כמי שהתייחדו עם אלילים אחרים, ודן

מקום לאיסור כלפיו, ונשאר רק האיסור כפי כנסת ישראל שנידונים כאישה, ובזה שפיר הוי ככל עשה דוחה לא תעשה שבתורה. וביותר הוא, שאם אינו נידון כאיש, אם כן שוב גם לא יהי' נידון כאן של אשה גרושה שנישאה לאחר, שהרי אם אין איש, אין איסור גם על האשה, היות ולא חוזרת לאיש, ושוב לא צריך להגיע לעשה דוחה לא תעשה. ואם כן מינה וביה מוכח מחז"ל זה, שאכן הקב"ה שומר את התורה כבני אדם, אך מאידך לפירושו הנ"ל מוכח שלא כן הוא, והוי תרתי דסתרי.

ואשר נראה מוכרח ומבואר לפי דרך זו הנ"ל, שאכן נאמר כאן בדברי רבי יוחנן, ששאני מצות תשובה מכל מצוות התורה שיש בכוחה לדחות לא תעשה שבתורה, אף שהלא תעשה קיים גם אצל האחר ללא קיום העשה. והוא גזה"כ שאמרה תורה בהכרח שהכא דוחה. דהרי כמו שהתבאר בתחילת הדברים לעיל, הנה בזה גופא שהקב"ה כתב בתורה את מצות התשובה, הרי שבהכרח הוא שהוא מועיל לבטל הפשעים, ומהני לשוב אל השי"ת על ידי מעשה התשובה, ובהכרח הוא שהוא מקבלם בתשובה. ואם כן בעצם זה שכתובה מצות התשובה בתורה, מוכרח הוא, שהיא דוחה את הלא תעשה אף בכה"ג הנ"ל. דהרי זה מצב שנמצא בעצם המצוה, ואין לו אפשרות אחרת כלל וכלל. ואין זה בכלל דיני ופרטי עשה דוחה לא תעשה שיש בתורה, והוא יוצא מן הכלל.

האחרים, הנה בעצם זה, הרי הפקיעו עצמם מרשות השי"ת מלהיות נידונים כבני ישראל. ובזה דן אותם השי"ת כעכו"ם שדינם להיות לאיש ואשה על ידי יחוד בעלמא, וכן גירושין דידם הוא על יד שמשלחה מביתו, או הלכה מביתו והיתה לאיש אחר. אלא שאם רוצים הם לשוב אל השי"ת ולהיות שוב כבני ישראל, הנה עתה הם נידונים שוב כבני ישראל שאסור לאשה לחזור לבעלה אחר שנישאת לאחר. ונמצא לפי זה, שבעצם עבודת העובדה זרה, הרי באים כאחת נעשה בזה גירושין ונישואין של כנסת ישראל אל האל האחר, ודו"ק היטב בזה. ואכן בלשון הפסוק בירמי' הנ"ל, אינו מוזכר כלל ענין גט כריתות, אלא רק גירושין ושילוחין בלבד, והביאור כמו שהתבאר לן.

ט. ועדיין יש להאריך בזה, בסתירות שיש בזה במדרשי חז"ל, ועמד בזה כבר בספר כסף נבחר להגאון רבי יאשיהו פינטו הנ"ל בספרו הנ"ל לפני כארבע מאות שנה, ועוד חזון למועד לדון בדבריו. והאמת היא, שלאחר העיון בגוף הספר ממש, נראה ברור שהמחבר הולך שם בדרך אחרת בהבנת דברי רבי יוחנן, ודלא כמו שהבינו בדבריו, ודלא כפשטות הגמרא. והיינו ששם הוא מבאר, שאכן אין הנידון כאן על עשה דוחה לא תעשה, מצד האיסור של מחזיר גרושתו לאחר שנישאת לאחר. אלא הנידון הוא על איסור להחזיר את אשתו לאחר שזינתה תחתיו וגרשה מביתו מחמת טומאתה, ועי"ש בכל דבריו מה שהכריחו לזה. ומ"מ יש

אותם כנשואים להם כפי הדין שקיים אצל בני נח. וביותר נראה, שעצם זה שקיבלו על עצמם להיות עובדים לאלילים אחרים, הנה בזה הפקיעו עצמם מלהיות נידונים כבני ישראל, ולהיות נידונים כעכו"ם לכל דבר וענין, אשר על ידי יחוד בעלמא נהיו לאיש ואשה. ובזה התחדש, שאם רוצים לחזור ולשוב אל השי"ת, הנה הם נידונים כחוזרים לאחר נישואים לאחר.

אלא שעדיין יש מקום להעיר בזה, והוא הענין המבואר כאן, שישנו שילוח ומעשה גירושין של השי"ת לכנסת ישראל. דהיכן מתקיים בזה דין הגט כריתות, ומעשה השילוחים של השי"ת. וביותר הוא דקשיא לן, דהרי לא יתכן שהשי"ת עביד שילוחין וגירושין עוד קודם שזנו בני"י עם עבודה זרה. ואם כן, הרי בעצם זה שפשעו בני"י והלכו ועבדו ע"ז, הנה הם צריכים להיות נידונים כמעשה של זנות תחת בעלה, והרי היא אסורה על בעלה לעולם בלאו ועשה, או רק בעשה כמבואר ביבמות י"א. ואף אם נימא שהי' שילוחין וגירושין לאחר שזינתה תחתיו בזה שהלכו לעבוד ע"ז, הנה מ"מ אינו נידון של מחזיר גרושתו לאחר נישואין שהוא רק באיסור לא תעשה, אלא יש כאן דין אחר של טומאה תחתיו, ובזה יש מ"ד דאיכא לאו ועשה.

ואשר נראה גם בזה לומר על דרך הנ"ל. והוא שהן אמת שלא הי' כאן מעשה גירושין על ידי גט כריתות, אלא שהיות ובני ישראל הלכו וקבלו על עצמם לאלוקים אחרים את האלילים

לסברא פשוטה, דבכל חייבי לאוין שבתורה, במקום שאין הבעל מוזהר, וגם יותר מזה, אפילו הוא מוזהר בעצם, אלא שמותר לו לעבור משום ההלכה דעשה דוחה ל"ת, שוב אמרינן בזה הכלל דכל היכא דהוא אינו מוזהר גם היא אינה מוזהרת.

ברם המעיין בגוף הסוגיא ביבמות הנ"ל ייחזה לא נאמר שם ענין זה שכל שאינו מוזהר גם היא אינה מוזהרת, רק בנוגע לאיסורי כהונה. והיינו באשה כוהנת כשרה, האם מותרת היא בחלל. ועל זה אמרו, שכשם שהוא החלל לא מוזהר באשה כוהנת כשרה, כך היא אינה מוזהרת להינשא לכהן חלל. ושם מבואר נמי, שהא שאשה גרושה חללה או זונה אסורה מצד עצמה להינשא לכהן כשר, הוא נלמד ממה שנאמר בתורה פעמיים לא יקחו על כהנים לקחת גרושה וחללה וזונה, ונמצא שכל האיסור של האשה הפסולה לכהונה להינשא לכהן נלמד מכח מה שנאמר האיסור לכהן עצמו, ולא נאמר בתורת איסור מיוחד על האשה. אשר על יש מקום להבין, שכל שאין האיש מוזהר באיסורי כהונה, כחלל בבת כהן כשרה, הכי נמי אין מקום לאשה איסור להיות עמו, דכל האיסור שלה נלמד מהאיסור שלו עצמו. ומה שאין כן, בשאר איסורי לאוין שבתורה, אף באיסורי אישות, הנה שם זה נלמד מקרא דאיש ואשה כי יעשו מכל חטאות האדם וכו', שהושוו אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. והרי שנאמר עונש מיוחד כלפי האשה. ואם כן מנלן הוא, שאם הוא אינו מוזהר אז גם היא אינה

להעיר בזה, דהרי אם כן, הרי זה נידון של עשה דוחה לא תעשה ועשה, ולא רק של עשה דוחה לא תעשה בלבד. ואכן כך ביאר הכפות תמרים את הגמרא, ובזה תירץ את שאלת הכסף נבחר הנ"ל, דמה חידוש הוא בהאי עשה של תשובה שדוחה לא תעשה. אך כמובן שכל זה דוחק בלשון הגמרא, דאיתא רק עשה דוחה לא תעשה שבתורה, והעיקר חסר מהספר.

והנה עוד עולה ברעיוני להעיר על עיקר תירוצו של הכסף נבחר הנ"ל, והוא על פי שהתבאר לן לעיל. דהנה בזה גופא שהתורה כתבה את מעשה התשובה בתורה בתורת מצות עשה של בני ישראל לשוב בתשובה אל השי"ת כפי שהיו בתחילה. הנה הרי מוכרח הוא לומר שיש בזה גם קבלת השי"ת את תשובתם, ולא יתכן תשובה גמורה בלי קבלת השי"ת את התשובה להיותו קרוב אליו כבתחילה. הנה נראה שאם כך הוא, הרי בהכרח הוא לומר, שחלק מיסוד קיום המצוה של התשובה, הוא שהשי"ת מקבל את תשובתם של ישראל, שהרי לולי זה, אין מקום למצוה כל עיקר. ואם כן נמצא, שהשי"ת נמי שייך בקיום המצוה של ישראל, ואין זה רק קיום עשה מצד בני ישראל השבים בתשובה, וגם מוכרח הוא לקבל תשובתם, ואין זה כאנוסה שיכולה למאן בעשה של האנוס ולהפקיעו. ואשר לפי זה, נפל כל מהלך תירוצו של הכסף נבחר, וצ"ע בזה.

[ועתה נחזור לעיקר חידושו של המנחת חינוך שהובא לעיל. שנקט

ברם הביא מהערוך לנר שם, שלא כן הוא בשאר עריות, שהתם האשה אסורה אף אם האיש הבועל הוא קטן, וכפשטות המשנה בנדה מ"ה. וכן הוא מפורש ברמב"ם איסורי ביאה פ"א ה"ח והי"ג. וזה דלא כהמנחת חינוך שכן הוא בכל חייבי לאוין שבתורה. והוקשה לו על דברי המנחת חינוך ממשנה נדה הנ"ל. אלא שרמז לתרץ בהכרח, על ידי חילוק בין היכא שהוא מדין עשה דוחה לא תעשה, להא דקטן. ולא ביאר בזה מידי.

והנראה שהביאור בזה הוא, על פי מה שביארנו לעיל את דברי המנחת חינוך, שס"ל כרב סעדיא גאון, שהגדר בעשה דוחה לא תעשה הוא, שבמקום העשה לא נאמר כלל האיסור והאזהרה, והוי היתר גמור. ונמצא שאין כלל אף חפצא של איסורא בהאי ביאה, ואינו רק שהעשה עדיף מהלאו ועל דוחה אותו. שאז הי' הביאור שבחפצא יש כאן מעשה איסור, אלא שיש היתר לעשות האיסור מחמת המצוה בגדר דיחוי בעלמא. ואשר לפי זה, רק בכה"ג אמרינן שמה שאינו מוזהר הוא משפיע גם על האשה שאינה מוזהרת באיסור הזה עמו. אבל בדין הקטן, אין זה מפקיע את החפצא של האיסור, וכפי שחזינן שיש בזה דינא של לא תאכילום. ועל כן, אין זה משפיע להיתר גם על האשה אשר עימו באותו מעשה.

אשר לפי זה, אין הכרח גם מדברי הערוך לנר הנ"ל, שלא ס"ל כדברי המנחת חינוך, בשאר לאוין שבתורה, שאף התם אמרינן האי דינא, שכל

מוזהרת. ולא מצאנו בראשונים שיאמר חידוש זה בכל איסורי תורה.

ושוב ראיתי בספר "קונטרסי שיעורים" על מסכת נדרים בענין האומרת טמאה אני לך אות י"א, ששם יצא להוכיח משיטת הרמב"ם שבהכרח לא ס"ל כדברי המנחת חינוך הנ"ל, ולא נאמר זה רק באיסורי כהונה. ברם עי"ש עוד, שמצא חבר לשיטת המנחת חינוך הנ"ל, והוא הערוך לנר שם ביבמות הנ"ל פ"ד ב'. אלא שרק בנקודה אחת מבואר שם כדבריו, והיינו שכמו שמצאנו בגמרא הנ"ל, שאשה כוהנת מותר בחלל כהן, היות והוא לא מוזהר בה, כך היא לא מוזהרת בו. הנה הוסיף לחדש עוד, שגם באיסור גרושה וחללה או זונה, שכהן אסור בהם, וגם הם עצמם אסורים בכהן, וכנ"ל מכח ריבוי קרא דלא יקחו. אזי באם הכהן הוא קטן שאינו מוזהר באיסור בה מחמת היותו קטן, אזי גם היא מותרת בו, היות וכל איסורה הוא רק מחמתו וכנ"ל. ובזה מבואר כחידושו הב' של המנחת חינוך, שהשווה היכא שהאיש לא מוזהר מכח עשה דוחה לא תעשה, שאף שבחפצא הוא מוזהר באיסור זה, ורק במצב זה שיש עשה בעצם הביאה, וישנו דין דחי' לאיסור, מ"מ גם זה בכלל זה שאינו מוזהר עד כדי שגם היא נמשכת אחריו, ואינה אסורה בזה. והכי נמי חידש הערוך לנר היכא שאין אזהרה רק משום שהוא קטן, על אף שיש בזה חפצא של איסורא, ויש בזה איסור לא תאכילום לקטן, ומ"מ היות ואין אזהרה לקטן בפועל, הרי שזה גורר גם את האשה להיתר. [כך הבנתי את דבריו שם].

"ממדבר מתנה" - עיונים

בפרשה

מהגאון רבי בניהו כהן שליט"א

י"ב) על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון

א ביום הכיפורים, יום מחילת העוונות, אנו מתוודים בתפילות היום. סדר "על חטא" המסודר לפי סדר אותיות הא-ב, פותח במילים "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון". ולכאורה צריך ביאור איזו כפרה צריך על חטא שנעשה באונס?

רבינו יעקב עמדין – "היעב"ץ" מפרש בסידורו: "שאנסוהו לעבור על אחת משלש ראשי עבירות, שהן ביהרג ואל יעבור (פסחים כה, ב), אבל שאר עבירות שנאנס בהן, נראה לי שאין צריך להתוודות עליהן, דמצוה קעבד. ואם לא עשה, הרי זה עבר על רצון קונו.

ושמא אף על פי כן צריך כפרה, שהיה לו להתפלל שלא יבוא לידי כך. דהא מצלין שלא לבוא לידי ניסיון, שמע מינה דתפילה מועלת גם לזה. ואלמלא היה לו זכות היה ניצול מלבוא לידי אונס, ואפילו מי שיוכל להתפלל בעד חבירו ובעד דורו ולא עשה נענש כמו שאמרו ברבי יהושע בן לוי שלא דיבר עמו אליהו שלושה ימים, כשנטרף אדם מארי בימיו (מכות יא, א).

שהוא אינו מוזהר כך היא אינה מוזהרת, עכ"פ בכה"ג שהוא מדין עשה דוחה לא תעשה. ואכן שוב מצאתי בסייעתא דשמיא, שאכן ממש כן הוא בדברי הערוך לנר במסכת יבמות דף כ', שעמד שם בשאלה הנ"ל מסוגיא דיבמות דאמרינן עשה דוחה לא תעשה הן בחייבי לאוין והן בחייבי כריתות. והא לשיטת הרשב"א שהביא שם, אין מצות עשה דיבום נאמר על היבמה. ואם כן קשיא, כיצד יחול כאן דין עשה דוחה לא תעשה, והרי ישנו איסור על האשה בלא קיום עשה. ושם יצא לתרץ ממש כיסוד דברי המנחת חינוך הנ"ל על פי הגמרא ביבמות פ"ד הנ"ל. אשר חזינן להדיא שס"ל כיסוד זה, שכל שהוא אינו מוזהר גם היא אינה מוזהרת, אף בשאר חייבי לאוין שבתורה, ונראה גם בחייבי עריות של כריתות כמבואר בדף ג' דיבמות. אלא שזה רק היכא שהוא אינו מוזהר מכח עשה דוחה לא תעשה, ולא כן הוא היכא שהוא אינו מוזהר מחמת היותו קטן, ודו"ק היטב בזה, ואכמ"ל עוד בזה.

ועי' שם עוד בקונטרסי השיעורים מה שכתב לבאר סברא נכונה בשיטת המנחת חינוך הנ"ל, שס"ל כן בכל חייבי לאוין שבתורה ולא רק באיסורי כהונה כפי שהרמב"ם ס"ל כן בהכרח, עי' שם בכל דבריו. ולפי כל הנ"ל יש מה להעיר על דברים שראיתי כתוב בספר חשבונות של מצוה להאדר"ת במצוה של פריה ורביה על דברי המנחת חינוך הנ"ל. ועוד חזון למועד.

בקצרה, שני פירושים מבארים שחסר באונס, פירוש אחד על הרצון שהיה מעורב באונס, והפירוש האחרון הוא כעין דברי היעב"ץ, שגם באונס גמור הנעשה בלי רצון וכוונה, צריך כפרה. ועולה מדבריו חידוש לדינא, שאדם הנאנס לעשות מעשה אסור לו לעשותו מרצון.

ב. שאלה זו נשאלה בימי הזעם, על ידי הרב יהושע משה אהרונסון, שכיהן לפני המלחמה כרב העיר סאנוק שבגליציה, ולאחר המלחמה שימש כרב בעיר פתח תקוה. בספר זיכרונותיו מאותם הימים "עלי מרורות" כותב הרב אהרונסון (עלי מרורות, ניסיונות, עמ' 250): "אם צריכים לתשובה וכפרה על מאכלות אסורות לפיקוח נפש וחילול שבתות באונס, ושאר איסורי תורה שעברנו במחנות".

על פניו לא מובן הדיון, הרי לא זו בלבד שהיה מותר ליהודים לאכול אוכל טרף באותם הימים; הם היו חייבים לאכול אוכל זה מצד מצות "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם". כפי שמתאר זאת הרב אהרונסון בעצמו (שם, זיכרונות, עמ' 135): "כשראיתי שרבים מתלבטים אם לאכול מן המרק הטרף, לקחתי כף מרק, ברכתי בקול רם 'שהכל נהיה בדברו', ואכלתי מן המרק

מבואר בדברי היעב"ץ שני פירושים בדברי הווידוי, או שהדברים נאמרו על אחת מג' העבירות החמורות, או שאף בשאר עבירות צריך להתוודות שהזדמן לו לעבור באונס.

ובפירוש פני אריה (לרבי אריה לייב ליפקין, על הווידוי, נדפס בסידור "אשי ישראל") כתב ארבעה ביאורים אחרים, וזה לשונו: "א. מי שהיה אנוס חס ושלום על דבר שבלתי אפשר[י] לו להינצל, **מכל מקום אסור לעשותו ברצון**, וכמו שמבואר (פסחים כה, ב) לא אפשר והוא מכין אסור. ב. וגם יש אונס שהיה ראוי לו להיות רואה את הנולד וליזהר מתחילה לבל יבוא לידי כך, ולהתרחק ולהישמר קודם בוא עליו האונס לבל יפול בזה. ג. וגם יש אונס שאינו אונס גמור, שאפשר לו להינצל ברוב תחבולות, והוא לא עשה כן, כל אלה הוא פושע. ד. וגם אונס גמור צריך כפרה בידי שמים שחטאו גרם לו שבא עליו האונס. עיין ביאור הגר"א ז"ל לענין שוגג (משלי יג, ו) ורשעה תסלף חטאת וזה לשונו "כמו שאמר כי כשלת בעונך, כלומר מחמת העוון אשר כבר עשה מתחילה היא מביאתו לידי חטאת שהיא שגגה, וכן הוא כאן ורשעה שעשה מתחילה היא תסלף אותו ומביאתו לידי חטאות" עכ"ל, וכן מביאתו לידי אונס. ועל כן צריכים כפרה בידי שמים".

הוא אנוס או שמא נתייחס לכוונת ליבו
ונחשיב אותו כעושה ברצון.

ונראה שמצד דברי היעב"ץ אין תביעה על
אותו אדם, שהרי גזירות המלחמה לא היו
פרטיות אלא כלליות, וממילא התפילה של
אל תביאני לידי ניסיון לא היתה עוזרת בזה
[וכעין מה שכתב בתשובות והנהגות (חלק
ג, סימן רצז) לגבי קריאת שם על מי שנהרג
בשואה בקיצור ימים].

ג. וראיתי שהחתם סופר דן בענין זה ממש,
וזה לשונו (או"ח רב): "יקרתו הגיעני ונפשו
היפה בשאלתו ע"ד [=על דבר] מי שהיה
נחבש בידי נכרים וכפאוהו לאכול דברים
האסורים ומחמת חולשתו נהנה לפעמים מן
האיסורים, ובצאתו חפשי בעזה"י בא לשאול
מה יהיה תשובתו כי קשה עליו לישוב
בתענית וגם הוא עני ויקר פדיון נפשו".

בתחילת דבריו כותב החתם סופר שהדבר
תלוי האם האדם מחויב לעבור עבירה ולא
למות [כשיטת הרמב"ם], או שזהו רק
היתר, ולפי הרמב"ם אינו צריך לעשות
תשובה, לפי שאם נחייב אותו לעשות
תשובה, יש חשש שהוא יתרשל מהצלת
נפשו: "אבל להפוסקים דס"ל אם מוסר
עצמו לסכנה במקום שאינו צריך נקרא חובל
בעצמו, אסור לקבל עליו תשובה כדאמרינן
[בירושלמי] בפרק יום הכפורים (ה"ה)

.. אנחנו מצווים לחיות ולהחזיק את נפשנו.
דברי אכן השפיעו ורובם אכלו מן המרק".

משכך יש לתמוה מהי נקודת הספק של
הרב אהרונסון שאולי אותם האוכלים
מאכלות אסורות זקוקים לתשובה, וכפי
שכתב היעב"ץ לעיל, שאותם האוכלים
קיימו בודאי מצוה [וזוהו על פי דברי
הרמב"ם (יסודי התורה ה, א; שם, ד)
שאדם מחויב לעבור על כל התורה במצב
של סכנת נפשות]. והיה ניתן לומר שאין
כוונתו להיבט הלכתי, כי אם לדיון מוסרי,
האם אותם מאכלות הותרו פגימה בלב
אוכליהם. ניתן לראות רמז לכך בדרשה
שנמסרה על ידו לאחר המלחמה, ותועדה
בפנקסו האישי (שם, עמ' 420) שבה נאמר:
"כמה פעמים החלטתי שלא אהיה עוד רב,
גופי נטמא ממאכלות אסורות" [וגם בזה יש
מקום לדון, האם יש טומאת הגוף לאדם
האוכל בעת סכנה].

אך ניתן לומר שהרב אהרונסון התחבט
בנידון שאליו מתייחס הפני אריה, מהו דינו
של אדם הנאנס לעבור איסור, אולם בזמן
שהוא עובר על האיסור הוא נהנה ממנו.
כמו אדם הנמצא במחנה ההשמדה, ומחויב
לאכול מרק טרף; אולם בזמן אכילתו אין
עיניו זולגות דמעות, אלא הוא נהנה
מהאכילה. מהי הגדרתו ההלכתית, האם

נחשב כאנוס, ורק אם סופו ברצון צריך קצת תשובה [ויעויין עוד בב"ח (או"ח שו, ג) שכתב: "אבל כשרוצים לאונסו שיעבור עבירה אפילו לאונסו שיעבוד עבודה זרה כיון דאין זה עבירה דאונס רחמנא פטריה (נדריים כז, א) מולנערה לא תעשה דבר (דברים כב, כו) אין לחלל את השבת. והכי מבואר בריש כתובות (ג, ב) דפריך ולידרוש להו דאונס שרי לפי פירוש התוספות (שם ד"ה ולדרוש ב') דאפילו תקנת חכמים אין לעבור כדי להנצל מהאונס". ומשמע שאין זה עוון כלל].

ד. אמנם רבו של החתם סופר - "ההפלאה", חולק על דברים אלו, בשתי מקומות בחיבוריו. בחידושיו למסכת כתובות על הסוגיה שהוזכרה לעיל, מאריך ההפלאה להוכיח שמעשה הנעשה באונס שמעורב בו גם רצון, נחשב כמעשה הנעשה ברצון. ובספר תשובותיו "גבעת פנחס" (אהע"ז סי' ב) הוא כותב במפורש: "ולענ"ד פשוט, דמה שאדם עושה מרצונו ממש, אף דמוכרח ואנוס ג"כ, מכל מקום מקרי רצון".

[וכלפי מה שהוכיח מגט הניתן בכפיה, שלמרות שצריך שהבעל ייתן את הגט מרצונו החופשי, נחשב הדבר כאילו שהגט ניתן מרצון. יש הרבה מה לדון בזה, ויעויין עוד בעונג יו"ט (סי' קע בהגהה ד), ובחלקת

השואל ה"ז מגונה והנשאל כשופך דמים ודברים אלו נעשים בגדולי ישראל דוקא, וא"כ איך יחמיר ויקבל תשובה נמצא פעם אחר לבו נוקפו ופורש".

בהמשך דן החתם סופר על דברי הגמרא (כתובות נא, ב) לגבי אשה שנאנסה, שלפי דעה אחת בגמרא, היא נאסרת על בעלה; כיון שאנחנו תולים שהיא רצתה בסופו של דבר. אך מחלק החתם סופר בין זנות שהיא מרידה בבעל, לבין חטא שהוא מרידה בה'. בעוד שכלפי מרידה בבעל נחשב המעשה כרצון, שונה הדבר ביחס לחטא כלפי ה'.

ומסכם החתם סופר: "וה"נ על כל כזית שהיה אפשר לו בלעדיו חייב, וגם על אותן שכפאוהו אולי היה יכול לאכול פחות פחות מכדי אכילת פרס. ומכל מקום לא נראה לי להעמיס עליו תענית וצדקה אם עני הוא, אלא להודיעו ענין חטאו ושיתחרט, וה' היודע ובוחן לבו יודע אם באמת מתחרט ומתודה ומבקש רחמים, כי אל רחום ה' והוא רחום יכפר עוון".

ומוסיף: "ולענין עונש שמים, לית דין ולית דיין דאונס רחמנא פטריה אפילו סופו ברצון, ולא פליגי אבוא דשמואל ורבא אלא לאסור על בעלה, ומכל מקום קצת תשובה צריך אפילו לרבא משום שנהנה וכו'". ומבואר מדבריו שאדם הנהנה בזמן האונס,

אין הם צריכים לחזור על כך בתשובה; ואילו לפי ההפלאה אדם הנהנה מהאיסור, צריך לחזור על כך בתשובה.

ונמצא שדברי הפני אריה הם רק לשיטת ההפלאה, אבל לפי החתם סופר נצטרך לומר כדברי היעב"ץ, או כמו הפירושים האחרים של הפני אריה.

י"ג) בענין היתר אכילה לחולה ביום הכיפורים - מהגאון הנ"ל שליט"א

א. בגמרא (יומא פב, א – פג, א) איתא, עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה. **חולה מאכילין אותו על פי בקיain, ואם אין שם בקיain מאכילין אותו על פי עצמו**, עד שיאמר די, וכו', **מר בר רב אשי אמר, כל היכא דאמר צריך אני אפילו איכא מאה דאמרי לא צריך לדידיה שמעינן**, שנאמר לב יודע מרת נפשו. תנן, אם אין שם בקיain מאכילין אותו על פי עצמו. טעמא דליכא בקיain, הא איכא בקיain לא. הכי קאמר במה דברים אמורים דאמר לא צריך אני, אבל אמר צריך אני אין שם בקיain כלל מאכילין אותו על פי עצמו, שנאמר לב יודע מרת נפשו, ע"כ.

וברמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ח) איתא, **חולה שיש בו סכנה** ששאל לאכול ביום הכפורים אף על פי שהרופאים הבקיain אומרים אינו צריך מאכילין אותו על פי עצמו

יואב (ח"א קונטרס דיני אונס סי' ב), ובחפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ו אות ה, ובבאר מים חיים אות יד) ובשער הציון (סי' שכח, אות יז).

אם כי נראה ברור שוודאי שאין כוונת ההפלאה לומר שדינו כרצון ממש, ויהיה ניתן להעניש אותו כעובר ברצון; אלא כוונתו הינה רק במישור הרעיוני, שכל שהאדם עושה מרצון, קיימת עליו תביעה על העובדה שהוא חפץ בעבירה.

נמצינו למדים שנחלקו החתם סופר ורבו ההפלאה בגדר אונס. האם אונס הוא הגדרה למצב, ואדם הנמצא במצב כזה מותר לו לעבור על איסורי התורה; או שהגדרת האונס היא גם בעיני האדם, ואדם שאינו אנוס על הרצון נחשב כאדם העושה מרצון. החתם סופר דן על המצב הסביבתי של עובר העבירה, ואילו ההפלאה בחן את רצונו של האדם. ומדברי ההפלאה ניתן ללמוד יסוד בדיני מצוות ועבירות. רצון האדם הוא החלק המשמעותי במעשה המצווה או העבירה. ממילא כל שאין אונס על המחשבה, נחשב האדם כעושה מרצון.

ממחלוקת אחרונים זו ניתן ללמוד על הנידון של הרב אהרונסון, ועל דברי הפני אריה. לפי החתם סופר, למרות שהיהודים המורעבים בשנות המלחמה נהנו מהאיסור,

יבוא לידי סכנה¹. ודלא כהרמב"ם שאיירי דוקא בחולה שיש בו סכנה. והיינו, שיש לדון מה יהיה הדין בחולה שעתה אין בו סכנה, אלא שהוא או הרופאים אומרים שאם הוא ימשיך לצום הוא יבוא לידי סכנה, וכן באדם שכעת הוא בריא אלא שאם הוא יצום יש חשש שיבוא לידי סכנה, מסוגיית הגמרא משמע שאף באופן זה נותנים לו לאכול, ואילו מדברי הרמב"ם משמע שאין נותנים לו לאכול כיון שכעת הוא לא בסכנה.

ועל כן חילק הגרי"ז בין חולה שיש בו סכנה, שאז אין לדון כלל אם מניעת האכילה היא סכנה עבורו או לא, אלא יום הכיפורים נדחה לגמרי, ודוקא בזה נאמר כלל שלב יודע מרת נפשו, כי רק החולה יכול לדעת אם הוא צריך את האכילה או לא, ואין הנידון כלפי היתר האכילה אלא כלפי צורך האכילה. אבל אם עדיין אין בו סכנה והנידון הוא האם מותר לו לאכול עתה כדי שלא יסתכן, בזה אין דעת החולה מצטרפת להיתר, אלא הכל נקבע על ידי רופאים.

¹ והנה כלפי עיקר קושייתו על הרמב"ם היה אפשר לומר בפשיטות שהרמב"ם דקדק כן מלשון המשנה "חולה מאכילין אותו וכו'" שמשמע שמדובר במי שידוע שהוא חולה, ואדרבה, מזה שהמשנה פתחה בהיתר אכילה על פי בקיאים והמשיכה להיתר אכילה על ידי עצמו דקדק הרמב"ם דאיירי בחולה שיש בו סכנה.

עד שיאמר ד"י, אמר החולה אני צריך והרופא אומר צריך מאכילין אותו על פיו, והוא שיהיה רופא בקי, רופא אחד אומר צריך ואחד אומר אינו צריך מאכילין אותו, מקצת הרופאים אומרים צריך ומקצתן אומרים אינו צריך הולכין אחר הרוב או אחר הבקיאים, ובלבד שלא יאמר החולה צריך אני, אבל אם אמר צריך אני מאכילין אותו, לא אמר החולה שהוא צריך ונחלקו הרופאים והיו כלם בקיאים ואלו שאמרו צריך כמנין שאמרו אינו צריך מאכילין אותו, ע"כ.

ודקדק מרן הגרי"ז (על הרמב"ם שם) שמשמע מדברי הרמב"ם שרק אם ידוע לנו שהוא חולה שיש בו סכנה, אז מאכילים אותו אף בניגוד לדעת הרופאים, אבל אם אין בו סכנה, והחולה מבקש בעצמו לאכול, אין מאכילים אותו. וקשה שהרי מסוגיית הגמרא משמע ש"כל היכא דאמר צריך אני לדידיה שמעינן", ומנא ליה לרמב"ם דאיירי רק בחולה שיש בו סכנה. ועוד קשה שהרי במשנה מבואר שמאכילים אותו על פי בקיאים ואם אין בקיאים מאכילים אותו על פי עצמו, ובאופן שהבקיאים אומרים שצריך לאכול, לכאורה צריך להאכילו אף אם הוא חולה שאין בו סכנה, ואם כן בעל כרחך שכל דברי המשנה איירי אף בחולה שאין בו סכנה, אלא שהוא צריך לאכול כדי שלא

כל שקדושת היום נדחית מפני החולה
הוא הדין שחיוב התענית נדחה לגמרי.

ונראה להוכיח סברא זו מדברי הגמרא
(יומא סז, א) גבי האיש עתי המוליך את
השעיר לעזאזל, דאיתא שם, על כל סוכה
וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים. תנא,
מעולם לא הוצרך אדם לכך, אלא שאינו
דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת
בסלו, ע"כ. ומשמע שאם צורך בכך, היה
מותר לו לאכול, וכן איתא ברמב"ם (עבודת
יום הכיפורים פ"ג ה"ז), על כל סוכה וסוכה
אומרים לו הרי מזון והרי מים, אם כשל כוחו
וצריך לאכול אוכל, ומעולם לא צרך אדם
לכך, ע"כ. ובתוס' ישנים (סח, א) כתב, לא
נצרך אדם לכך. אבל אם היה צריך היו
מאכילין אותו ואפילו לא היה יותר דוחק
שעיר, והיינו כמו שבת וטומאה, ואיירי הכא
שמסוכן כגון שאחזו בולמוס, ומתוך שהיה
יודע שאם ירעב ביותר ויאחזנו בולמוס
ימצא לאכול לא היה רעב כל כך, ע"כ.

ומבואר בדברי התוס' ישנים שכשם ששילוח
השעיר דוחה שבת וטומאה, כך התענית
נדחית מפני שילוח השעיר, אלא שבתוס'
ישנים מבואר שאיירי באחזו בולמוס, ואילו
מלשון הרמב"ם משמע שאף אם כשל כוחו
היה מותר לו לאכול. וכן נראה מצד הענין.
כי אם נאמר שאיירי באחזו בולמוס מה

[ובהכי מיושבת הערת המחצית השקל
(תריח סק"ג) בביאור החילוק בין דבר מאכל
לתרופה, כי הנידון בדבר מאכל הוא לא על
ההיתר אלא על הצורך, ולא דמי לתרופה.]

ב. והנה כיסוד לחילוק זה הסתמך הגרי"ז
על דברי הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ב ה"א
– ה"ב) שכתב, דחוויה היא שבת אצל סכנת
נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש
בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי
רופא אומן של אותו מקום, ספק שהוא צריך
לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן
אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא
אחר אומר אינו צריך מחללין עליו את
השבת שספק נפשות דוחה את השבת,
וכו', **כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש
בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים
שהוא צריך להן.** ע"כ. ודייק המגיד משנה
(שם הי"ד) שהכוונה היא ששבת נדחית
לגמרי.

ולכאורה קשה מאד על הוכחה זו, מה ענין
שבת אצל תענית, וכי בגלל שמצינו ששבת
נדחתה לגמרי בשביל חולה שיש בו סכנה,
זה אומר שאף התענית נדחית לגמרי
עבורו, והא לכאורה אין קשר ושייכות בין
התענית ביום הכיפורים לבין השביתה בו
ממלאכה. ומוכח שהגרי"ז נקט שחיוב
התענית נובע מדיני קדושת היום, וממילא

(קושיא צה), ובהגהות הרש"ש (יומא פא,

א.)

אלא שצריך ביאור, איך אפשר ללמוד היתר אכילה ביום הכיפורים, מזה ששילוח השעיר דוחה שבת, והא דיני התענית אינם נובעים מאותו שורש של קדושת היום [ודברי התפארת ישראל (יומא פ"ו בועז אות א) מחודשים]. ובעל כרחך שדין קדושת היום של יום הכיפורים הוא עצמו המחייב של דיני התענית, וממילא כל שמצינו שקדושת היום נדחית מפני האיש עתי, הוא הדין שדיני התענית נדחים אף הם. וזהו כדברי הגרי"ז גבי חולה. כל שהשבת נדחית עבורו, הוא הדין דיני התענית בטלים לגמרי. [וכן משמע קצת ברמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ה) שכתב, וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, **ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתייה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו**, ע"כ. ולכאורה קשה, שלשון שביתה בכל מקום מתייחס לשביתה ממלאכה, ומה שייך לומר שביתה לגבי עינויים. ומבואר כדברינו, שדין העינויים נובע מדין השביתה.]

ג. ויש ביסוד זה כמה חידושים לדינא. חדא, בחולה שיש בו סכנה אין דין שיעורים כלל,

החידוש בזה שהותר לו לאכול, למה יגרע חלקו משאר אדם שאחזו בולמוס. ומלשון התוס' ישנים משמע שהחידוש הוא "ואפילו לא היה דוחק שעיר", והיינו שאף אחר השילוח שכבר נעשתה המצוה התירו לו לאכול, ולכאורה קשה, חדא, אם כן מה הלימוד מדחיית שבת וטומאה והא המצוה כבר נעשתה, ועוד, אם מדובר באחזו בולמוס, בלאו הכי היה צריך להתיר לו לאכול. וצ"ע [ויעויין בגבורת ארי (סז, א ד"ה מעולם) מה שביאר בכוונת התוס' ישנים].

וכן נקט האור שמח בדעת הרמב"ם, וז"ל, פשטיות דברי רבינו דהותרה לו לאכול אף אם אינו מסוכן, רק שלא יוכל להביאו לעזאזל, נדחה מפני זה ענוי דיום הכיפורים, וכמו שהותרה לו שבת וטומאה, כמו דדרשו מעתי. ולא קשיא מהא דאמרו (יומא פא, א) מה לעינוי שלא הותר מכללו תאמר במלאכה, דזה לא מקרי הותר מכללו, מה שקדושת יום הכיפורים נדחה עבור עבודת יום הכיפורים, דזהו גופיה קדושת יום הכיפורים, והוי כמו שאמרו מנחות (מח, א) חטא בשבת בשביל שתזכה בשבת כו', רק מה שנדחה עבור מוספי שבת שאינן מקדושת יום הכיפורים או תמידין, דמלאכה הותרה בשביל זה", ע"כ. [ויישב בזה את קושיית המים חיים על הרמב"ם. ויעויין עוד בקבא דקשייתא

כשרים ביום טוב הרי זה גט פסול, ע"כ.
 וברמ"א (אהע"ז קכג, ה) הביא דבריו להלכה. ומבואר שם בט"ז שטעם הפסול הוא כיון שהעדים פסולים מדין מומר לחלל שבת. והוסיף הבית הלוי (ח"א סימן יח) שמכאן מוכח שדין מחלל יום כיפור דומה לדין מחלל שבת. ויעויין שם שהאריך בזה. וממילא, כיון שלפי הגרי"ז דין התענית נובע מקדושת היום, נמצא שמומר לאכול ולשתות ביום הכיפורים יהיה גם כן נחשב מומר לכל התורה כמו מחלל שבת.

עוד נפקא מינה יש לומר בזה, דהנה מטו בבי מדרשא (יעויין הררי קדם ח"א סימן מט) בשם הגר"ח זצ"ל שחקר לפי רבי אליעזר שסבירא ליה שמכשירי מילה דוחים את השבת, מה הדין במוהל חלוש המרגיש שכדי למול זקוק הוא לאכול לפני כן, האם נחשב הדבר כמכשירי מילה שדוחים את השבת ויום הכיפורים או לא. וכל חקירה זו שייכת רק אם נאמר כדברי הגרי"ז והאור שמח שחיוב התענית נובע מקדושת היום, ואז שייך לחקור כן. אבל אם נימא שדין התענית הוא דין נפרד, לא שייך להסתפק ולהתיר למוהל לאכול בגלל זה [כשם שלא נסתפק האם להתיר למוהל אכילת חזיר כדי שיהיה לו כח למול, שרק כלפי שבת מצינו להך היתר].

כלומר שאין חיוב להתחיל לתת לו פחות מכשיעור ורק אם הרופא אומר מפורש שצריך ליתן לו יותר מכשיעור מותר ליתן לו כל צרכו, אלא מותר מיד ליתן לו כל צרכו, כיון שכלפיו בטלה קדושת יום הכיפורים לגמרי. וכן כתב הגרי"ז שם בשם אביו הגר"ח זצ"ל, וז"ל, דכיון שהוא כבר חולה שיש בו סכנה הרי יום הכיפורים נדחה לו לכל המועיל יותר לרפואתו שבכלל זה גם חיזוק גופו, וכיון דשיעור שלם יותר טוב להחולה ממילא דגם זה בכלל פקוח נפש שדוחה יום הכיפורים, ודברי השולחן ערוך דמאכילין אותו פחות פחות מכשיעור קיימי רק על חולה שעדיין אין בו סכנה רק שהרופא אומר שאם לא יאכילו אותו ביום הכיפורים יכבד עליו החולי ויסתכן כלשון השולחן ערוך, ע"כ. מאידך גיסא, מבואר כאן חומרא גדולה, שאם חולה שאין בו סכנה אומר שהוא צריך לאכול, אין סומכים עליו כלל, אלא צריך שרופא יאמר שהוא צריך לאכול.

ועוד נפקא מינה שעולה מיסוד זה היא, שהנה ברמב"ם (גירושין פ"ג הלכה יט) איתא, הכותב גט בשבת או ביום הכפורים בשגגה ונתנו לה הרי זו מגורשת, כתבו וחתמו בו ביום [טוב] בזדון ונתנוהו לה אינה מגורשת שהרי העדים פסולים מן התורה, כתבו ביום טוב בזדון ונמסר לה בפני עדים

והכי מצי עביד חתן סומא. וכן הביא
שם דעת האגודה דסומא כהן קורא
בתורה.

הנה נחלקו הראשונים היכא דאין
המברך קורא מתוך הספר אם יכול
לעלות לתורה ולברך על קריאת הש"ץ,
או דצריך אף הוא לקרות עם הש"ץ,
דלא שייך שיברך הוא על קריאת הש"ץ.
וצ"ב במאי פליגי. ותו יש לתמוה ע"ד
הרא"ש ודעימיה דצריך לקרות עם
הש"ץ ואם אינו יודע לקרות לא יעלה
דהוי ברכה לבטלה, דאמאי לא תהני
ליה קריאת הש"ץ מדינא דשומע כעונה,
וסומא נמי אף דאין יכול לקרות מ"מ
יברך משום דשומע כעונה.

(ב) והנה ראשית יש לבאר עיקר דין
קריאת התורה, דהנה אי' במגילה כג, א
ת"ר הכל עולים למנין שבעה ואפילו
קטן ואפילו אשה אבל אמרו חכמים
אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד
ציבור, ע"כ, ואייתי לה הרמב"ם (פ"ב
מתפלה הי"ז) וז"ל, אשה לא תקרא
בציבור מפני כבוד הציבור, קטן היודע
לקרות ויודע למי מברכין עולה ממנין
הקוראים, עכ"ל, והובא בטור ושו"ע
(או"ח סי' רפב ס"ג).

ועמדו בזה לתמוה, חדא, מדשנינו
במתני' ר"ה (כט, א) חרש שוטה וקטן
אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה
הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא
את הרבים ידי חובתן, וא"כ איך עולה
הקטן למנין שבעה הלא אינו מחויב
בזה.

עוד יש להעיר בהאי הלכתא דמעיקרא
דדינא אפילו אשה עולה למנין שבעה אי
לאו מפני כבוד הציבור, והרי אשה
פטורה ממצות ת"ת והיאך עולה למנין
שבעה בקריאת התורה.

מהגאון האמיתי בעל "גינת אגוז"
שליט"א

פרשת האזינו

י"ד קריאת התורה וברכותיה

כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו (לב),
(ג)

בברכות כא, א יליף לברכת התורה
שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל
לאלקינו.

(א) כ' הרא"ש (רפ"ג דמגילה) וז"ל, גם
העומד לקרות יקרא בנחת ובדקדוק עם
שליח ציבור שלא תהא ברכה לבטלה,
ואותו שאינו יודע לקרות אין ראוי
שיקראוהו שליח ציבור והויא ברכה
לבטלה, ולא מסתבר שהוא יברך על
קריאת שליח ציבור. וכ"כ הרא"ש
בתשובה (כלל ג סי' יב) שיקרא עם החזן
מתוך הכתב אבל שיברך הוא על מה
שהחזן קורא והוא לא יקרא כלל זה לא
יתכן, עכ"ל, והו"ד בטור סי' קמא.

ובב"י (רס"י קלט) הביא דעת
האבודרהם דאותם שעולים לקרות
בתורה שאינם יודעים אפילו אות אחת
אינם רשאים לעלות וצריך למחות בידם
שלא יעלו. וכ"כ רבינו סעדיה שאם הוא
כהן או לוי ואין שם אחר זולתו יראה
הש"ץ דאם כשיקרא לו מלה מלה יודע
לאמרה יכול לקרות ואם לאו לא יעלה.

אולם הביא בב"י (סי' קמא) דהנימוק"י
פליג וס"ל דהא דתנן דסומא אינו קורא
בתורה היינו דאינו קורא על פה, אבל
אוקמי איניש אחריני שפותח ורואה
וסומא מברך ועומד בצידו שפיר דמי,

והגית בו וגו', (ולא פליג שם בשו"ע רק לדין הברכה, ואכמ"ל). וא"כ אי"צ לזה אלא שמיעת תורה.

ולפ"ז הא שפיר אף הקטן שאינו מחויב במצוות, ואשה שאינה מצווה בת"ת [אי לאו משום כבוד ציבור], עולין למנין שבעה לקרות בתורה, וישמע הציבור קריאתו, משום דאין כאן חובת קריאה דנימא דבעי מחויב בדבר, וכל ששומעים הציבור קריאה של תורה אף שאין המשמיע מחויב בדבר שפיר דמי.

והדברים מפורשים בד' המאירי (שם כד, א) וז"ל, קטן קורא בתורה שאין הכונה אלא להשמיע לעם ואין זו מצוה גמורה כשאר מצוות שנאמר בה כל שאינו מחויב וכו', עכ"ל. והיינו דבמצוות שהוא מוציא יד"ח בהמעשה מצוה שלו, אמרי' דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח, אולם כאן אין יוצאין בהמצוה שלו, רק דהוא קורא ומשמיע להם מה שכתוב בתורה. וכ"כ הרא"ש ברכות (פ"ז ס"כ) וז"ל, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתניהו בתלמוד תורה למנין שבעה משום דס"ת לשמיעה קאי, וברכה אינה לבטלה דלא מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה אלא אשר בחר בנו, עכ"ל.

והנה מתקנת משה רבינו היה "שיהיו קוראים בתורה ברבים" כלשון הרמב"ם, והיינו דכדי שיהיו ישראל שומעים תורה תיקן להם שיהא אחד קורא בתורה ברבים, וא"כ דינא הוא דבעי שתהא בהקריאה מצות ת"ת, ופשיטא דלא תהני קריאת מי שאינו בן ברית, אכן קריאת קטן שפיר דמי דיש לו שייכות בתלמוד תורה ושאר חריס מצווים ללמדו [לשון המאירי], וכן אשה אף דאין מצווה בת"ת, הנה כ' בחי' מן

ותו יש לתמוה, מאי שנא ממקרא מגילה דתנן (יט, ב) הכל כשרים למקרא מגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, וכן תפילה תנן (כד, א) קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה, ופירש"י, לפי שהוא בא להוציא רבים ידי חובתו וכיון שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, וצ"ע מאי שנא קרה"ת ממקרא מגילה ותפילה דאינו מוציא אחרים יד"ח.

ג) והנראה בעזה"י דחלוק דין קריאת התורה מדין מקרא מגילה ושליח ציבור דתפילה, דהנה מקרא מגילה ותפילה רמי חיוביהו על כ"א לקרא מגילה ולהתפלל, אלא דמצי לקיים מצותו ע"י שא' יקרא וישמיע לו ויוציאו ידי חובתו משום שומע כעונה. אולם דין קריאת התורה, נראה דאינו אלא חובת שמיעת תורה, וליכא כלל חיוב לכ"א לקרוא בתורה, רק דהחובה לשמוע מה שקורין בתורה, דז"ל הרמב"ם ריש פ"ב מתפילה, משה רבינו תיקן שיהיו קוראים בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, עכ"ל, והיינו דזה היה התקנה שלא יעברו ג' ימים בלא שמיעת תורה. ומקורו בב"ק פב, א "וילכו שלשת ימים ולא מצאו מים" דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה וכו' כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין בשבת בשני וחמישי. ע"כ. הנה מפורש דהיה התקנה כדי שלא ישהו ג' ימים בלא תורה, והנה לקיום מצות ת"ת לא בעי שיקרא בפיו וכששומע תורה שפיר מקיים המצוה, וכמו שכי הגר"א בהגה' לשו"ע (סי' מז ס"ד) דמצות ת"ת אף בהרהור כמ"ש

ובביאור דבריהם צ"ל דס"ל דמתקנת משה רבינו רמי על כ"א חיוב קריאה [וכ"ה שי' הראב"ן סי' עג], ולהכי כל שאינו בר חיובא לא מצי מפיק ידי חובה זו, וכמגילה ותפילה. אכן אולי י"ל דס"ל נמי דהוי דין שמיעת תורה, אלא דבעי שתהא שמיעת תורה של גדול המצווה בתלמוד תורה. [ותקנת עזרא שיהיו ז' קרואין, יש לפרש דלא נאמרה כתקנת משה, אלא חיוב שמיעת תורה גרידא, או דלא הוי אלא דין שיהיו ז' קרואין ואינו מעצם דין קריאה"ת, ויל"ע]. (ויעוי' עוד בס' ציונים לתורה להגר"י ענגיל בדין קרה"ת סי' ט).

ה) ומעתה שומה עלינו לבאר ד' הראשונים דפליגי בסומא ומי שאינו יודע לקרות אם יכולין לעלות ולברך בתורה, דהנה באמת צריך תלמוד דכיון דאין המצוה אלא שמיעה א"כ שפיר יברך ואמאי תחשב ברכתו לבטלה.

והנה נחלקו הראשונים בדין הברכה, דהנה בסוכה (נא, ב) גבי ביהכ"נ שבאלכסנדריא שהיו מניפין בסודרין כשהגיע לענות אמן וכל העם עונין אמן, ופי' התוס' (ד"ה וכיון) דהיינו בברכה דקריאת התורה ולא בתפלה ולא בדבר ששליח ציבור מוציא רבים ידי חובתו, דלכך ליכא משום אמן יתומה אף דאין שומעין. הרי בהדיא דברכת קריאת התורה אין המברך מוציא בה את הציבור יד"ח.

אמנם הראב"ה (סי' קנט) הק' ע"ד התוס' דאמאי לא הוי אמן יתומה, וז"ל, דבקריאת התורה הוי נמי לכולה חיובא, אלא שקורין בשבת ז' ובחול ג' ומוציאין את הרבים ידי חובתו, עכ"ל, הרי דס"ל דהמברך מוציא את הרבים יד"ח. [אכן בעיקר שיטתו יל"ע טובא דכ' (סי']

רי"ז הלוי (פ"א מברכות ה"ז לענין ברכה"ת בנשים) משמיה דהגר"ח דנשים פטורות רק מהמצוה של תלמוד תורה, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה ולימודם הוי בכלל תלמוד תורה, וא"כ הא שפיר חשיבא קריאתו ת"ת לצאת בזה יד"ח שמיעת תורה.

אשר לפי"ז הנה לא שייך דנימא שיצא הסומא יד"ח בקריאה מדין שומע כעונה, ויברך ע"ז, דהא לא בעי כאן עניה כלל, דליכא אלא דין שמיעה, וא"כ ל"ש דיהני ליה שומע כעונה אי ליכא דין ברכה להשומע אלא להקורא וכמו שיבואר להלן בס"ד.

ד) אכן מצינו בראשונים שנחלקו ע"ז, הנה במאירי אהא דאמרי' דנשים וקטנים עולין למנין שבעה הביא וז"ל, יש מי שאומר שמ"מ צריך בכל קריאה קורא אחד גדול, והואיל וקרא אחד כבר נשלמה תקנת משה רבינו ואין כאן עוד קריאה אלא מתקנת עזרא, שלא היה מנין הקרואים מתקנת משה רבינו אלא גוף הקריאה לבד, ויכול להשלים הקריאה ע"י אשה או קטן, אבל לא שתעשה כל הקריאה ע"י אשה וקטן, עכ"ל, הנה מבואר דס"ל להך מ"ד שהביא המאירי דמתקנת משה רבינו היה שתהא קריאת גדול בדוקא, ולכך פ"י דהא דעולין למנין שבעה, היינו רק למנין הקרואים, אבל עיקר תקנת קריאת התורה צריך שתהא בגדול. וכ"כ הר"ן (שם יג, א מדה"ר ד"ה הכי) וז"ל, אשה וקטן עולין למנין, להשלים קאמר ולא שיהיו כולם קטנים ולא נשים, דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי, עכ"ל.

ברכה על קריאתו, וא"כ הציבור שאינו אלא שומע אינו בכלל חיוב ברכה זו, דכל תקנת הברכה לא תקנוה אלא להקורא, [וז"ל הרא"ש ברכות (פ"א סי"ג), דאותה ברכה נתקנה על קריאתו בציבור, כמו שנתקנה ברכה לאחריה, וכמו שתקנו אשר בחר בנביאים למפטיר]. ולפי"ז הא שפיר כ' התוס' דאין מוציאן יד"ח בברכה דאיי"צ הציבור לשמוע הברכה, ולכך אף בשלא בירך בקול רם אינו חוזר שהרי אי"צ הציבור לצאת יד"ח בברכת התורה.

אולם דעת רבינו יונה דס"ל דחוזר לברך בקול רם משום הציבור שישמע הברכה [ודעת ראבי"ה שהק' דבעי שישמעו הברכה להוציאן יד"ח], סבירא להו דתקנו חכמים ברכה לתקנה זו של קריאת התורה, והברכה היא ברכת התורה על מצות לימוד התורה, דאף דבירכו כבר ברכה"ת תקנו לברך בשעת הקריאה לפנייה ולאחריה, דהנה יעוי' בתוס' ר"י החסיד ברכות (יא, ב) שהביא מפסקי ה"ר שמעיה תלמידו של רש"י, וז"ל, כשמשכים רבי לעסוק בתורה מברך ברכת התורה וכשהולך אחרי כן לביהכ"נ ואומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך ברכת התורה כמו באותן הימים שלא היה משכים ללמוד, ונותן טעם לדבר שכמו שקורא בתורה מברך על התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה אע"פ שכבר בירך קודם שקרא פרשת קרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל הי"ה נמי הכא דלא חשיבא ברכה לבטלה, עכ"ל, ותמה עליו שם בתוס' ריה"ח, דלא דמי לעומד וקורא בתורה כי אותו אפי' בירך מיד על עסק התורה שעסק בפני עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתה בציבור כי נתקנה שם ברכה

תקסה) דמהני דידעי מאי קאמר אף בלא שמיעה, יעויש"ה].

עוד מצינו דהנה בטור (סי' קלט) כ' וז"ל, וכתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל, ואם אחר אדם לבוא לביהכ"נ עד קריאת התורה והתחיל בברכות וכשסיים ברכת התורה קודם שהתחיל פרשת הקרבנות קראוהו בתורה, בזה נסתפקתי אם יש לו לברך אשר בחר בנו, אם נאמר שאין לחלק הואיל ותקנו ברכה זו על קריאתה בציבור יש לו לברך אע"פ שכבר בירך או נאמר ודאי אחת מהן לבטלה דהיאך יברך ברכה אחת פעמים בזה אחר זה בלי הפסק בינתיים, וכן היה נראה לי, אמנם שאלתי את פי אדוני אבי הרא"ש ז"ל ואמר לי שיש לו לברך כי לא חילקו חכמים, עכ"ל.

וכ' בב"י, שכי מהר"י אבוהב דמד' רבינו יחיאל נראה דאע"ג דלכתחילה צריך שיברך בקול רם כדי שישמעו הציבור, מ"מ אינו מעכב, שאל"כ היאך היה מסתפק אם צריך לחזור ולברך. אולם דעת רבינו יונה שצריך לחזור ולברך הברכות בקול רם, ונתן טעם לדבר כדי להוציא אותם שלא שמעו, ועוד כי אין לאומרו כי אם בעשרה ואם אמרו בלחש הוי יחיד ולא יועיל, עכ"ד.

ובביאור פלוגתת הראשונים אם צריך שישמעו הציבור ואם צריך לברך בקול רם לעיכובא, נראה בס"ד, דנחלקו ביסוד חיוב הברכה, דהתוס' שכי דאיי"צ שישמעו הציבור לפי שאין מוציאן יד"ח, ורבינו יחיאל דס"ל דאינו מעכב לברך בקול רם, סבירא להו דתקנו הברכה להקורא משום שקורא בתורה בציבור, ואין הברכה על מצות השמיעה שהיא עיקר התקנה, אלא דכיון שצריך האחד לקרא כדי להשמיע להציבור תקנו לו

לדייק מד' רבינו יחיאל שנסתפק דיהני ליה הברכה שבירך לעצמו דמוכח דאין מעכב לברך בקול רם, גם מתשובת הרא"ש מבואר כן, שלא השיבו אלא משום דלא חילקו חכמים, ולא משום שלא בירך בקול רם ויש להוציא את הציבור יד"ח הברכה, ומבואר דאי לאו דלא חולקו בתקנת חכמים, לא היה הקורא חוזר ומברך, כיון שבירך לעצמו. ותו, דאי נימא דאף על הציבור רמי הברכה, א"כ בלא"ה היה להשיבו דיברך להוציא הציבור יד"ח. והמבואר דדעת הרא"ש דלא רמי הברכה אלא על הקורא, וזהו דס"ל דיש לקרות עם השי"ץ וסומא ומי שאינו יודע לקרות לא יברך.

אולם הנימוק"י ודעימיה דס"ל דסומא מצי לברך כשקורא השי"ץ, סברי דתקנת הברכה משום לימוד התורה היא ורמיא אף על השומעים את התורה, וא"כ אף הסומא בכלל הך חיובא, ומצי שפיר לברך אף שאינו קורא, דכל עיקר הברכה אינה על הקריאה רק על מצות לימוד התורה, ואף סומא ומי שאינו יודע לקרות מצי מברך.

ט"ו) ברכה לפניה ולאחריה לדעת הרמב"ם.

ז) כתב הרמב"ם פי"ב מה' תפלה ה"ה וז"ל, כל אחד ואחד מן הקוראין פותח ספר תורה וכו' וחוזר ומברך בא"י אמ"ה אשר בחר בנו וכו' בא"י נותן התורה, וכל העם עונין אמן, ואחר כך קורא עד שישלים לקרות, גולל הספר ומברך בא"י אמ"ה אשר נתן לנו את תורת אמת וכו' בא"י נותן התורה, עכ"ל. ויש לדקדק במה שבברכה שלפניה כ' ויכל העם עונין אמן" ואלו

לפניה כמו שנתקנה לאחריה, וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטר, עכ"ל. והנה המתבאר בדעת רש"י דהך ברכת התורה אינה משום הקריאה בציבור, דא"כ לא דמי לברכה שמברך לעצמו אלא הוי ברכה על מצות לימוד התורה, [ועי' עמק ברכה ריש הספר מש"כ בביאור הדברים דהוא משום דתורה טעונה ברכה, וע"ע מש"כ שם בה' קרה"ת אות א], וכיון דברכה זו ברכה על לימוד התורה, א"כ כל השומעים בכלל חיוב ברכה זו, דאין הברכה כאן על הקריאה גרידא. אלא על התלמוד תורה, וא"כ כל מי שבכלל תקנה זו של קרה"ת הרי אף הוא בכלל חיוב הברכה.

ו) ואשר לפי"ז נראה דבהא פליגי הראשונים לענין סומא ומי שאינו יודע לקרות אם יכולין לעלות לתורה ולברך, דהרא"ש ודעמיה סברי דכל עיקר הברכה נתקנה על הקריאה בציבור [וכמו שכו' הרא"ש ברכות כדלעיל], וברכה זו לא רמי אלא על הקורא, ומי שישמע מן השי"ץ קריאתו אין מברך ע"ז, ולהכי סומא ומי שאינו יודע לקרות אינו יכול לעלות ולברך, ומי שעולה לקרות צריך לקרות עם השי"ץ, דהברכה היא על הקריאה, ועל שמיעת התורה לא תקנו ברכה, ואם יברך ולא יקרא תהא ברכתו לבטלה. [ואכן לפי"ז היכא דהמברך אינו מי שמשמיע לציבור את תקנת קריה"ת, לכאוי' יש על הבעל קורא לכוון לצאת יד"ח הברכה].

והדברים מדויקים בדעת הרא"ש, במה שהביא הטור שהשיב הרא"ש לבנו רבינו יחיאל דצריך לחזור ולברך אף שבירך מיד על סדר הברכות דשחרית משום דלא חלקו חכמים, דהנה בב"י הביא

פוסט עמו בברכתו את השומעים דאין
הברכה אלא לעצמו על קריאתו.

ולפי"ז יתבאר היטב מש"כ על הברכה
לפניה וכל העם עונים אמון, דלפי שהיא
ברכה אף להשומעין, ויש להם לצאת
יד"ח דברכת התורה על שמיעת התורה,
על כן כ' דכל העם עונים אמון, והיינו
מלבד הדין שיש בכל הברכות שהשומע
עונה אמון, בהא איכא חיוב ענית אמון
משום דנפקי בה יד"ח, וכמו שכתב בפ"ג
מה' שופר ה"י ואחד עומד ומברך וכו'
וכל העם עונים אמון, ועיין משנ"ב סי' ריג
סקי"ז וז"ל, לבד מה שמצוה לענות אמון
על כל ברכה ששומע מישראל וכו' עוד
יותר יש חיוב לכתחילה לענות אמון
בברכה שנתכוון לצאת בה, כדי להורות
בפועל שמסכים לברכת המברך, עכ"ל.

אכן הברכה שלאחריה שאינה משום
ברכת התורה על לימוד התורה, וכשאר
לימוד התורה שאין טעונה ברכה
לאחריה, ורק דבקריה"ת תקנו ברכה
לאחריה כמש"כ הראשונים הנז"ל, ואין
זה חיוב להשומעין כולם כברכת התורה
לפניה דמחייבי אף על שמיעת התורה,
בהא לא הזכיר הרמב"ם חיוב ענית
אמון, ואינו אלא ככל הברכות דכל
השומע עונה אמון.

ט"ז) הוספה במנין הקרואים

ח) איתא בשו"ע או"ח רפב סעיף א,
מוציאין ס"ת וקורין בו שבעה ואם רצה
להוסיף מוסיף. ובבאר היטב הביא
דהרשב"ץ (שו"ת התשב"ץ סו"ס ע) כתב
דעכשיו דכולן מברכין אין להוסיף,
משום ברכה שאינה צריכה, עיי"ש
ובמשנ"ב סק"ד.

ונראה די"ל דהנידון בזה אי איכא
בהוספת קרואים משום ברכה שאינה

בברכה שלאחריה השמיט ולא כ' את
חובת הציבור לענות אמון, דהלא ודאי
דיש על הציבור לענות אמון על ברכה זו
וככל הברכות, וכמ"ש הרמב"ם (פ"א
מה' ברכות ה"ג), כל השומע אחד
מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן
וכו' ואע"פ שאינו חייב באותה ברכה
חייב לענות אמון, עכ"ל, ואמאי לא כ' דין
זה אלא בברכה שלפניה. וצ"ב.

והנה אי' בירושלמי (מגילה פ"ד ה"ה
וברכות פ"ה ה"ג) היה קורא בתורה
ונשתתק זה שעומד תחתיו יתחיל
ממקום שהתחיל הראשון, אי תאמר
ממקום שהפסיק, הראשונים נתברכו
לפניהם ולא נתברכו לאחריהם,
האחרונים נתברכו לאחריהם ולא
נתברכו לפניהם וכתוב תורת ד' תמימה
שתהא כולה תמימה, ע"כ, והנה ש"י כל
הראשונים בביאור ד' הירושלמי (הובא
בטור ושו"ע סי' קמ) דמברך השני בין
לפניה ובין לאחריה, אולם דעת
הרמב"ם (פ"ב מתפלה ה"ו הובא
בשו"ע שם) דהשני מתחיל ממקום
שהתחיל הראשון ואינו מברך אלא
בסוף, ובביאור שיטתו כ' בכס"מ, דכיון
שמתחיל ממקום שהתחיל הראשון
מצטרפים קריאתם כאילו היא אחת
וברכתו של ראשון תעלה לכל הפסוקים.

ואשר נראה בדעת הרמב"ם, דס"ל
דהברכה משום מצות לימוד התורה,
וכל אשר בכללה, הקורא והשומעים,
נפקי בה יד"ח, ומשו"ה כיון דחשיב
כקריאה אחת, יצאו כולם בברכה
שבירך הראשון, (ועי' מחצה"ש שכ"כ
דהוא מוציא את כולם), דאי נימא דאין
הברכה אלא להקורא על קריאתו
בציבור, א"כ היאך יפטר השני בברכתו
של ראשון, הלא כשבירך הראשון אינו

א) ילפינן מהא דכתיב "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו", אמר להם משה, בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גדל, ע"כ, משום הכי כששמע יעקב שהיו בניו מזכירים שם שמים באמרם 'שמע ישראל', ענה הוא אחריהם בשכמל"ו, עכ"ד המהרש"א.

והנה דאף דהאי מילתא לענות בשכמל"ו נאמר בשומע את השם המפורש, י"ל דהזכרת השם בקבלת עול מלכות שמים דק"ש, אינו הזכרת השם בעלמא, ומעלתה ואופן אמירתה הוא יותר משאר הזכרת השם.

וכפי שמצינו דבשו"ע סי' ה איתא "יכוין בברכתו פירוש המילות כשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל ויכוין בכתובתו ביו"ד ה"א שהיה והוה ויהיה", ובמשנ"ב סק"ג כ' בזה"ל, ובביאור הגר"א כתב דלפי עמק הדין אי"צ לכוין אלא לכוין אלא פירוש קריאתו, דבכל מקום הולכין אחר הקריאה אף שיש בהכתיבה סודות גדולות, לבד בקריאת שמע שם צריך לכוין גם שהיה הוה ויהיה, עכ"ל.

[וזה"ל הרמב"ם פ"א מק"ש ה"ד "ולמה קורין כן, מסורת הוא בידינו שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מתתו ציוס וזרזם על יחוד השם וכו'"]

הרי דכוונת השם שבקריאת שמע שאני משאר הזכרת השם, שלכן יש לכוין גם כוונת הכתיבה, ולפי"ז יתבאר דשייך עניית בשכמל"ו

צריכה, תלי במשנ"ת בפלוגתת הראשונים, דהנה אי מתקנת הברכה דקריאת התורה להוציא כל השומעים, וא"כ נמצא דכשבירך העולה ממנין הקרואים, הרי יש להשומעים ברכה על התורה, וכשקורין להעולה הנוסף לתורה ועליו לחזור ולברך, הוי ברכה שאינה צריכה, כיון דבלא שהוסיפו במנין הקוראים, היה לו בידו ברכה זו בשמיעה מהמברך שלפניו.

אכן אם אין הברכה אלא להקורא, והשומעין אין יוצאין בה כלל, וא"כ מי שלא עלה לברך בתורה, אין בידו כלל ברכה, א"כ כשיעלה לקרות ולברך בתורה, לאו ברכה שאינה צריכה היא, שהרי לא היה אצלו ברכה כלל אם לא שעלה לקרא, וכל אחד מן הקרואין נידון לעצמו, ולא שייך להחשיב איזה ברכה כאינה צריכה לגבי העולה.

י"ז) הזכרת ה' שבקריאת שמע

כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו (לב),
(ג)

בפסחים נו, א איתא, בקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר, שמא חס ושלום יש פסול במטתי כשאברהם יצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", אמרו, כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בליבנו אלא אחד, באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ע"כ.

וביאר המהרש"א, לפי הא דאיתא ביומא (לה, ב) שכשהכהן הגדול מתוודה ומזכיר את השם הן עונין אחריו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ושם (לז,

ולחסכים לקיים ולקבל עליו לבל יוסיף לחטוא, אחרי כן יתחרט על עלילותיו הנשחתות וישוב אל ה', כמו שנאמר "יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו". והמשל בזה, למי שאוחז השרץ ובא לטבול ולהטהר, כי יניח השרץ תחילה ואחרי כן יטבול ויטהר, וכל זמן שהשרץ בידו עוד טומאתו בו ואין הטבילה מועילה, והנה עזיבת מחשבת החטא היא השלכת השרץ והחרטה מאשר חטא והוידוי והתפילה, במקום הטבילה. עכ"ל.

והא מילתא דבלא עזיבת החטא הרי הוא כטובל ושרץ בידו, מקורו בתענית טז, א א"ר אדא בר אהבה אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בה למה הוא דומה, לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, זרקו, כיון שטבל בארבעים סאה מיד עלתה לו טבילה שנא' ומודה ועוזב ירוחם וכו'. וכן הביא הרמב"ם שם בה"ג וז"ל, כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת עד שישליך השרץ, וכן הוא ואמר ומודה ועוזב ירוחם, עכ"ל. (ואולם רש"י שם פי' דקאי אגזל שלא חזר בו להשיבו, עיי"ש).

(ב) והנה הרמב"ם לא חילק בין החוטא על דרך מקרה להמתייבב על דרך לא טובה תמיד, וסתם דבריו דעזיבת החטא קודם החרטה, [וראיתי שכבר עמד כן בדבריו בס' עבודת המלך להגר"מ קרקובסקי מו"ץ בוילנא], ויש להוכיח כן דמנה בזה הרמב"ם עיקרי התשובה כסדר שצריך להיות עשייתו, דהנה כ' בהלכה זו וז"ל, ומהי התשובה

קונטרס מאת הגאון האמיתי בעל
"גינת אגוז"

ליום הכיפורים

י"ח) עזיבת החטא

[בירור שיטת הרמב"ם ושיטת רבינו
יונה]

(א) כ' הרמב"ם פ"ב מה' תשובה ה"ב וז"ל, ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשנו עוד, שנא' יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו, וכן יתנחם על שעבר, שנא' כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך וכו', עכ"ל. הנה מנה בזה הרמב"ם עיקרי התשובה, עזיבת החטא תחילה, ולאחריה החרטה, ואייתי לה מקרא, כי אחרי שובי נחמתי.

והנה רבינו יונה בשע"ת (שער ראשון אות י-יא) מנה העיקר הראשון החרטה להיות ניחם על רעתו, והעיקר השני עזיבת החטא, שיעזוב דרכיו הרעים ויגמור בכל לבבו כי לא יוסיף לשוב בדרך הזה עוד.

וכ' דחלוק בזה החוטא על דרך מקרה מהמתייבב על דרך לא טובה תמיד, וז"ל, כי מי אשר חטא על דרך מקרה, כי התאווה תאוה וכו', ראשית תשובת האיש הזה החרטה וכו' אחרי כן יוסיף בכל יום יראת השם בנפשו וכו' עד אשר יהיה נכון לבו בטוח בה' כי אם יוסיף יעבור בו היצר ויפגשהו כפעם בפעם וכו' לא יהיה לבו נפתה עליו, ויעזוב דרכו, כמו שנאמר "מודה ועוזב ירוחם", הזכיר תחילה ומודה, על החרטה והוידוי, ואחר כך ועוזב. אך האיש המתייבב על דרך לא טובה תמיד וכו', וכל עת אוהב הרע וכו' ראשית תשובת האיש הזה לעזוב דרכו ומחשבתו הרעה

ובאמת ד' רבינו יונה דס"ל שאין בחוטא על דרך מקרה משום טובל ושרץ בידו, במה שלא עזב החטא קודם החרטה, צ"ב, דהא אף לחוטא על דרך מקרה, יש במעשה התשובה שלו עזיבת החטא, כמש"כ בדבריו להדיא, ואייתי עלה קרא "מודה ועוזב ירוחם", על החרטה והוידוי ועל עזיבת החטא, ואמאי לא יהא בו כשלא עזב החטא משום טובל ושרץ בידו.

ועוד יש לתמוה בדעת רבינו יונה דלכאוי סתר משנתו בזה, דהנה להלן אות יט כ' וז"ל, "ומודה ועוזב ירוחם", פירוש, אף על פי כי יסודות התשובה שלושה, החרטה והוידוי ועזיבת החטא, החרטה והוידוי בכלל "מודה", כי המתודה מתחרט, ואין תשובה פחותה משלשה אלה, כי המתחרט ומתודה ואיננו עוזב החטא, דומה למי שטובל ושרץ בידו שלא עלתה לו טבילה, אכן מודה ועוזב ירוחם, כי הוא בעל התשובה, אע"פ שיש לו לתשובה מדרגות רבות כאשר ביארנו. עכ"ל.

והנה דיבור זה איירי על החוטא על דרך מקרה, דעליה קאי הך קרא "ומודה ועוזב ירוחם", כמו שביאר רבינו יונה לעיל, [וזהו שמקדים החרטה והוידוי לעזיבת החטא], ולהדיא כ' בזה דאי ליכא עזיבת החטא דומה לטובל ושרץ בידו, ותמוה, דהא נתפרש בדבריו לעיל דאין בחוטא על דרך מקרה משום טובל ושרץ בידו באי עזיבת החטא, ולכך כ' שהוא מקדים החרטה לעזיבת החטא, ורק המתנייב על דרך לא טובה תמיד יש לו להקדים עזיבת החטא, משום שאל"כ הוי כטובל ושרץ בידו שלא עלתה לו טבילה, ואילו הכא כ' בחוטא

הוא שיעזוב החוטא חטאו וכו' ויגמור בלבו שלא יעשנו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו', עכ"ל, והגרי"ב בכוכבי אור (סי' ז) עמד בדבריו, דלכאוי אין סדר דבריו מדוקדקין, דמש"כ ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, זהו שייד להקבלה שלא יעשנו עוד, ולמה הכניס החרטה באמצע בין מש"כ ויגמור בלבו וכו' לבין מש"כ ויעיד עליו יודע תעלומות וכו', ועיי"ש שהאריך כי בדוקא דקדק הרמב"ם וכו' החרטה קודם, דכל עוד שלא ירגיש בלבבו חרטה גמורה על העבר, לא הגיע למדרגה שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. עיי"ש. ולמדנו א"כ דיש סדר למשנה זו, והקדמת הרמב"ם עזיבת החטא היינו שהיא תחילה בסדר התשובה.

(והנה בפ"א ה"א כ' הרמב"ם וז"ל, כיצד מתודין, אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה, עכ"ל, הנה הקדים בזה הרמב"ם את החרטה לפני עזיבת החטא. אכן לאו מידי הוא, ואין להוכיח מזה על סדר מעשה התשובה, דהרמב"ם לא כ"כ אלא בנוסח הוידוי, ובזה י"ל, דיש להסמיק את הזכרת החרטה, אשר באה על החטא שחטא, שהזכירו בתחילת הוידוי, ורק לאח"מ אומר שלא יחזור לעשות חטא אחר).

ובביאור שיטתו יש לומר, דס"ל דאף בחוטא על דרך מקרה, כל שלא עזב החטא, לא שייד ביה מעשה התשובה דחרטה ווידוי, דהוי כטובל ושרץ בידו, ולהכי לעולם יש להקדים עזיבת החטא תחילה.

הא קמן פלוגתת הרמב"ם ורבינו יונה בביאור "עזיבת החטא" הכתוב בפסוק "יעזוב רשע וגו'", דהרמב"ם פ"י שיעזוב חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, ואילו רבינו יונה פ"י דלא קאי על גוף העבירה, אלא על הדרך שהביאתו לידי העבירה.

והנה דעת רבינו יונה שהביא בזה המהרי"ט, דעזיבת החטא היינו עזיבת דרך חטאיו, מפורש כן בדבריו בשע"ת, וז"ל, העיקר השני עזיבת החטא - שיעזוב "דרכיו" הרעים ויגמור בכל לבו כי לא יוסיף לשוב "בדרך" הזה עוד, ובהמשך בתו"ד שם, עד אשר יהיה נכון לבו וכו' לא יהא נפתה לבו עליו ויעזוב "דרכו". וכן בעזיבת החטא של המתייצב על דרך לא טובה תמיד, ראשית תשובת האיש הזה לעזוב "דרכו" ומחשבתו הרעה וכו', וכן עוד שם בדבריו פ"י עזיבת החטא לעזוב דרך החטא. [נוראיתי במד"ר ויקרא (ג, ג) עה"פ "יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו" א"ר ביבי בר אביא, כיצד אדם צריך להתודות ערב יום הכיפורים וכו' בדרך רע הייתי עומד וכו', ובפ"י מהרז"ו כ' דדרך רע הוא חברים רעים ורדיפת יין והגאות וכדומה שמביאים לכל רע. וכד' רבינו יונה בפ"י יעזוב רשע דרכו]. אכן הרמב"ם פ"י להדיא עזיבת החטא על גוף החטא, וז"ל, שיעזוב "חטאו" ויסורנו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא "יעשנו" עוד.

ד) ומעתה נראה בביאור שיטתם בסדר מעשה התשובה, דהנה לדעת הרמב"ם דס"ל דעזיבת החטא היינו עזיבת גוף החטא, לקבל להבא שלא ישוב לעשותו, א"כ לענין שיחשב בלא עזיבת החטא כטובל ושרץ בידו, הרי אין לחלק בין

על דרך מקרה, דבלא עזיבת החטא הוי כטובל ושרץ בידו. וצ"ע.

ג) ואשר נראה בעזה"י בביאור שיטת הרמב"ם ושי' רבינו יונה, ובביאור פלוגתתם בזה. הנה בשו"ת מהרי"ט (ח"ב או"ח תש"ח ח) בביאור עיקרי התשובה כ' וז"ל, עזיבה כיצד, שנאי יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו, ופ"י הרמב"ם ז"ל בפ"ב (ה"ב הנז"ל) שיסירהו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד. וכן כתב להלן, כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב, הרי הוא כמי שטובל ושרץ בידו וכו' עד שכן כתוב ומודה ועוזב ירוחם. אבל רבינו יונה ז"ל כתב, יש טועים בחשבם שעזיבת החטא הוא שיגמור לבלתי שוב אליו עוד, וא"כ לא נגמרה תשובת האיש הזה כל ימי חייו עד שנודע שלא שב אל קיאו, וכיצד הקדים העזיבה לתשובה דכתי' יעזוב רשע דרכו וכו' וישוב אל ה', ואם אתה אומר לא כי אלא תיכף נמחל, עדיין לא עזב. אלא פתרון המקרא כך הוא, יעזוב רשע דרכו הרעה אשר הורגל בה שהיא שגרמה לו לחטוא, ואיש און מחשבות גילוליו שהם הרהיבוהו לדבר עבירה, כמ"ש (במ"ר י, ב) עינא וליבא תרי סרסורי דחטאה, לפיכך יעזוב רשע דרכו הרע שהיה גבה עינים, וימנע מלהסתכל בדבר המביא לידי כך, כמו שאחז"ל (ע"ז י, ב) אפילו בגדי צבע השטוחים בכותל, ויתרחק מן הכיעור ומן הדומה לו ויסיר מחשבות ליבו הזונה. ואז כי אמיד נפשיה והרגיל עצמו זמן וידע ששלט במראי עיניו ובדרכי לבו, אז בשובו אל ה' יהיה בטוח שתתקבל תשובתו, אבל כל זמן שלא אמד עצמו בכך ונפתה אחר גילולי עיניו ומחשבות לבו טמא הוא עוד טומאתו בו. עכ"ל.

ביה קבלה להבא שלא יוסיף לחטוא. וצ"ב.

וביאור הדברים נראה בס"ד, דאכן רבינו יונה דמפרש המקרא יעזוב רשע דרכו על עזיבת דרך החטא, לא מצריך אלא עזיבה וקבלה להבא על זה, אלא דבמתייצב על דרך לא טובה תמיד, אשר כל עת אוהב הרע וחפצו ומגמתו אשר לא יבצר ממנו כל אשר יזם לעשות, לדידיה בכלל עזיבת הדרך שמביאתו לחטוא הוא שיקבל שלא יוסיף לחטוא, שבכלל דרכו הרעה גם אהבתו ורצונו לחטוא, ומשום עזיבת הדרך הוא שצריך לקבל שלא יוסיף לחטוא, ולא משום דין עזיבת גוף החטא, אלא בכלל עזיבת הדרך הוא, [ואיכא נפקותא מזה כדלהלן אות ה].

אכן החוטא על דרך מקרה, שאין דעתו ואין רצונו לחטוא, לדידיה אין בכלל עזיבת הדרך לקבל שלא לחטוא, שהרי אין דעתו וחפצו לחטוא כלל, רק שחזק עליו יצרו ויתקפהו ונפל במכמוריו לפי שעתו ועתו, ואינו אווז דרך רעה, לדידיה עזיבת הדרך שהביאתו לחטוא, היינו מה שלא נחלצו רעיונו וחושיו בפגעו בו, הוא מש"כ רבינו יונה, להוסיף יראת השם בנפשו וכו' עד אשר יהיה נכון לבו בטוח בשם, כי אם יוסיף יעבור בו היצר ויפגשהו, לא יהיה לבו נפתח עליו ויעזוב דרכו. אבל אין בכלל עזיבת הדרך שהביאתו לחטוא, לקבל שלא יוסיף לחטוא.

ואשר לפי"ז נראה דדוקא במתייצב על דרך לא טובה תמיד, דעזיבת החטא דידיה, לעזוב דרכו ומחשבתו הרעה, ובכללה הקבלה שלא יוסיף לחטוא, כל שלא קיים עזיבת החטא, הרי השרץ בידו ועוד טומאתו בו, ואין הטבילה

המתייצב על דרך לא טובה תמיד לחוטא על דרך מקרה, דמה חילוק יש בין עבירה אחת לעבירות הרבה, וכל שלא קיים עזיבת החטא הוי מעשה התשובה כטובל ושרץ בידו, ולהכי כ' הרמב"ם דיש להקדים עזיבת החטא לחרטה, ולא חילק בזה.

אמנם רבינו יונה חילק בזה בין החוטא על דרך מקרה להמתייצב על דרך לא טובה תמיד, ובביאור דבריו נראה, ובהקדם דהנה יש להתבונן בדבריו, דבעזיבת החטא של המתייצב על דרך לא טובה תמיד כ' וז"ל, ראשית תשובת האיש הזה לעזוב דרכו ומחשבתו הרעה, ולהסכים לקיים ולקבל עליו כל יוסיף לחטוא, עכ"ל, הנה בעזיבת החטא של המתייצב על דרך לא טובה תמיד, כ' מלבד עזיבת דרכו גם שיקבל עליו לבל יוסיף לחטוא, והיינו קבלה לעתיד על גוף החטא, ואילו בעזיבת החטא של החוטא על דרך מקרה, לא הזכיר כלל עזיבת גוף החטא וקבלה להבא שלא לעשותו.

וצ"ב בתרתי, חדא, דכיון דס"ל בפירוש המקרא "יעזוב רשע דרכו" שהוא מקור דין התשובה בעזיבת החטא, [וכמו שהביא המהרי"ט תמיהתו על שי' הרמב"ם דאי עזיבת החטא היינו קבלה להבא על גוף החטא, א"כ לא נגמרה תשובתו עד שנודע שלא שב אל קיאו, וכיצד הקדים הפסוק העזיבה לתשובה], א"כ מנא נפקא הך מילתא שצריך לקבל על להבא שלא ישוב לחטוא, הא קרא קאי על עזיבת הדרך ולא על עזיבת גוף החטא שיקבל שלא לחטוא. ועוד, דאי בכלל עזיבת החטא גם הקבלה להבא על גוף החטא, א"כ בחוטא על דרך מקרה נמי ניבעי קבלה זו, ואמאי לא הזכיר

והוי כטובל ושרץ בידו שלא עלתה לו טבילה, ולא מידי קעביד.

והיינו דלפמשנ"ת דעת רבינו יונה דעזיבת החטא היינו לעזוב הדרך שהביאתו לחטוא, ובחוטא על דרך מקרה העזיבה היא בהוספת יראת השם בנפשו, וכלפי מעשה התשובה לא חשיב אי קיום עזיבה זו כאוחז שרץ כמשנ"ת, ושפיר מצי להקדים החרטה לעזיבת החטא, אכן כלפי עצם החטא, הרי בלא עזיבת החטא, הרי השרץ היינו גוף החטא בידו, ולא מהני ליה חלקי התשובה הוידוי והחרטה מידי, כמי שטובל ואוחז השרץ בידו.

ה) והנה כ' רבינו יונה בשער הראשון אות מט, וז"ל, העיקר התשעה עשר, עזיבת חטאו בהזדמן לו והוא בתוקף תאותו. ומי שלא הזדמן לידו כענין הזה, יוסיף בנפשו יראת השם דבר יום ביומו, ככה יעשה כל הימים, וכאשר יחליף כח היראה די כבוש בכח הזה את יצרו, ומסת משלו בעוצם התאוה, הלא בוחן ליבות הוא יבין, ונוצר נפשו הוא ידע, כי אם יבא לידו ניסיון ויגיע לידו כענין הראשון, יציל את נפשו מיד יצרו, והנה הוא לפני השם במדרגה העליונה מן התשובה. עכ"ל. והנה דבריו אלו, שיגיע בתשובתו עד כי בוחן ליבות יבין ונוצר נפשו ידע, שלא יחטא כענין הראשון, הן אלו הם דברי הרמב"ם (שם) שכ', ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם.

ובסי' פחד יצחק להגר"י הוטנר זצ"ל (יוה"כ מאמר כא אות טז) עמד בזה, דהנה הרמב"ם כתב שתהא עזיבת החטא עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, כתנאי וחלק מעיקר המעכב בתשובה, דזהו

מועילה, ולכך יש לו להקדים עזיבת החטא לחרטה.

אולם החוטא על דרך מקרה דאצלו עזיבת החטא, להוסיף יראת השם בנפשו וכו', ואין בכלל העזיבה שלו קבלה שלא לאחוז דרך רעה או שלא להוסיף לחטוא, שהרי אין דעתו לחטוא ואינו אוחז דרך רעה, וכמשנ"ת, נראה לומר דגם בעוד לא קיים עזיבת החטא זו, בהוספת יראת השם, לא חשיב בזה כאוחז שרץ בידו שלא יועיל מעשה התשובה החרטה והוידוי קודם עזיבה זו, דהוספת יראה הנדרשת ממנו לאו אחיזת טומאה חשיבא, ועל כן שפיר מצי להקדים החרטה לעזיבת החטא, ואין בזה משום טובל ושרץ בידו.

אמנם באות יט שכ' רבינו יונה בחוטא על דרך מקרה, דכיון דיסודות התשובה שלשה הם, החרטה והוידוי ועזיבת החטא, על כן אם נתחרט והתודה ולא עזב החטא דומה לטובל ושרץ בידו, שלא עלתה לו טבילה, ביאור דבריו, דכיון דיסודות התשובה שלשה הם, הרי אחר שלא קיים עזיבת החטא, נמצא ונתברר שאין זו תשובה, והרי החטא עליו, והוא הוא השרץ, ולא הועיל הטבילה היינו הוידוי והחרטה מעיקרם, לפי שאין מעשה התשובה בלא שלשה אלו. ואתא בזה למימר, דלא נימא דאף אם נחסר מעשה התשובה עזיבת החטא, מ"מ הרי בידו עכ"פ וידוי וחרטה, דאינו כן, אלא כיון דליכא עזיבת החטא בעת שדתו להעשות, ולא הועילה תשובתו בחסרון עזיבת החטא, נמצא א"כ שהחטא בידו שלא שב ממנו, כיון שכן, אף הוידוי והחרטה לכשעצמם לא אהנו מידי, דהרי אוחז החטא בידו,

י"ט) ריצוי ובקשת מחילה בחטא שבין אדם לחבירו

א) שו"ע או"ח תרו סעיף א, עבירות שבין לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו ואפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו.

ובפר"ח כ' וז"ל, כ' מוה"ר יעקב ו' חביב שמה שנוהגין בזמנינו זה, כי יחטא איש לאיש והקניטו בדברים, נכנס אמצעי ביניהם לתווד השלום, הוי מנהג טעות, אלא שהעולב ילך מעצמו לפני העלוב ויאמר לו סרחתני, ודקדק כן מן הירושלמי. ואין נ"ל כן דסו"ס הולך לפייסו אם העלוב מתפייס, מה בכך אם עבר זה בתוכם.

וביאור מש"כ הפר"ח דסגי במה שהעולב "הולך לפייסו", היינו כפי שהביא ד' מהר"י בן חביב אלו באריכות, במטה משה (סי' תתמח) וז"ל, ויבקשו מחילה זה מזה שלש פעמים וכו', ירושלמי דפ"ק דיומא (פ"ח סוף ה"ז) דאיתא התם, שמואל אמר הדין דחטא לחבריה צריך למימר ליה סרחית עלך וכו', וכ' מהר"י בן חביב ז"ל מכאן נראה שהוא מנהג של טעות מה שנוהגים בזמנינו אם יחטא איש לאיש והקניטו בדברים, נכנס ביניהם אמצעי עושה שלום ומדבר עם העלוב שירצה לקבל פיוס העולב, ואחר זאת ההקדמה, יבא העולב לבקש מחילה ממנו, ואין זאת כונת שמואל, אלא שהעולב ילך מעצמו לפני העלוב ואומר סרחית עלך וכו', וראוי שנאמר שההליכה לפייס וכו' אין בהם הקדמה בידיעה (היינו הקדמת האמצעי לילך ולספר הדבר להעלוב), רק שהעולב ילך מעצמו לפייס העלוב, וזאת הבושה ובזיון הם לכפר עליו מאשר

עזיבת החטא בקבלה להבא עד שיעיד עליו יודע תעלומות, ואילו רבינו יונה לא כתב כן אלא בעיקר התשעה עשר שזהו מדרגה עליונה בתשובה, אבל בעזיבת החטא שהיא מג' עיקרים המעכבים בתשובה, לא כ' רבינו יונה תנאי זה שתהא קבלה להבא עד כי בוחן לבות יבין ונוצר נפשו ידע שלא יעשה כענין הראשון.

ולפמשנ"ת נראה בס"ד דלשיטתייהו אזלי, דהרמב"ם דפירש המקרא יעזוב רשע דרכו על עזיבת גוף החטא, וס"ל דעזיבת החטא היינו לגמור בלבו שלא יעשנו עוד, וצריך שתהא עזיבה גמורה, להכי מצריך שתהא הקבלה להבא קבלה גמורה, עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, דזהו עזיבת החטא גמורה.

אכן רבינו יונה דפירש המקרא דיעזוב רשע דרכו, היינו דרכיו שהביאוהו וגרמו לו לחטוא, ולא על עזיבת גוף החטא, ורק דלהמתייבב על דרך לא טובה תמיד אשר כל עת אוהב הרע, יש בכלל עזיבת הדרך שהביאתו לחטוא, לקבל שלא יוסיף לחטא, שבכלל דרכו הרעה הוא אהבתו ורצונו לחטוא וכמשנ"ת, אמנם אין דין הקבלה שלא יוסיף לחטוא משום עזיבת גוף החטא, רק משום עזיבת דרכו הרעה, ואשר ע"כ בקבלה על להבא שלא יוסיף לחטוא, אף שלא בקבלה גמורה עד שיעיד עליו תעלומות שלא ישוב לזה החטא עוד, סגי לעזיבת הדרך בקבלה זו, שלא יוסיף עוד באהבתו ורצונו לחטוא, וחשיב שפיר עזיבת החטא גמורה בעזיבת דרכיו שהביאוהו לחטוא.

להדיא הריטב"א (יומא כג, א ר"ה יז, א) דאיירי בדלא מפייסו ליה. הרי דלא בעי בקשת הפוגע כדי למחול על צערו.

וגם הנה בס' תולדות אדם (פרק יא) הובא המעשה שהגאון ר' זלמן זצ"ל מוואלז'ין העיר לאדם שאמר לו פירוש במשנה במס' דמאי, שפירותיו פירות דמאי, ולאחר מכן נצטער אותו צדיק על שפגע בו ורצה לפייסו ולבקש ממנו מחילה, ולא עלתה בידו למצוא את האיש, והיה בוכה ומוריד דמעות ומצטער, שהרי עבירות שבין אדם לחבירו אין לו כפרה עד שירצה את חבירו. וכאשר נודע הדבר לאדונינו הגר"א ז"ל, דיבר על לבו תנחומים, שכאשר האדם מצידו עשה כל אשר ביכולתו אז ישלח עזרו מקדש, וכמה דרכים פתוחות לפניו יתברך להשיב את בריותיו אל האמת והטוב שהם מבקשים, והראה לו מש"כ בחובת הלבבות (שער התשובה פרק י) שאם הרע לחבירו יכניס הבורא יתברך בלבו רצון ואהבה עד שימחל לו במה שהיה חטאו עליו וכדכתי' ברצות ה' דרכי איש וגו'.

ואשר מבואר גם בזה דא"צ למחילת חטא שבין אדם לחבירו אלא מחילת הנפגע, ואף אם לא ביקש הפוגע הימנו מחילה להשפיל עצמו לפניו, שהרי אמר הגר"א ז"ל דאף כשלא מצאו להנפגע יסובב השי"ת שימחול לו. וגם בד' החובת הלבבות מבואר כן, עיי"ש. וצ"ע ד' המטה משה ופר"ח שהביאו ממהר"י בן לב, והגר"ב, דנקטו דלמחילת חטא בין אדם לחבירו צריך שיבקש הפוגע מחילה מאת הנפגע.

ג) והנה תנן יומא פה, ב עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר

חטא לחבירו אפילו לא הקניטו אלא בדברים וכו'. עכ"ל.

והיינו דמהר"י בן חביב ס"ל דאין להקדים לשלוח אמצעי לתווך השלום שיודיעו שחטא פלוני לפניו ורוצה לפייסו, אלא ילך העולב עצמו ויודיעו ויאמר סרחית עלך, וזאת הבושה ובזיון הם לכפר על אשר חטא, והפר"ח דפליג לא נחלק רק דשפיר דמי לשלוח אמצעי לתווך השלום, ואח"כ "הולך לפייסו" ולבקש מחילתו. ונמצא דעכ"פ לכו"ע לא סגי בקשת מחילת הנפגע בלא שילך הפוגע לבקש מחילה מעמו כלל.

וכן מטין משמיה דהגאון ר"י בלזר זצ"ל (מועדים וזמנים ח"א סי' נד ותשובת השנה פ"ב ה"ט) דאופן הפיוס דבין אדם לחבירו כשמשפיל עצמו לבקש מחילה, ואם ימחול לו הנפגע בלא שיבקש הפוגע את מחילתו חסר בכפרתו.

וראיית הגר"ב מהא דאיתא ביומא פז, א דרב זירא כי הוה ליה מילתא בהדי איניש היה ממציא עצמו לפני מי שחטא לו אולי יבקש ממנו מחילה וימחול לו, וכן עובדא דרב דהוה ליה מילתא בהדי ההוא טבחא ובמעלי יומא דכיפורי אזיל איהו לגביה. וקשה דלמה הוצרכו לילך ולהמציא עצמם לפני מי שחטא להם כדי שיבקשו מחילה ואז ימחלו להם, אמאי לא סגי שימחלו להם בלא שיבקש החוטא מחילתם. אלא מוכח דצריך שהפוגע יבקש מחילה ורק אז נמחל לו, ולכן היו ממציאם האמוראים עצמם כדי שיבקשו מהם מחילה.

ב) ושמעתי להקשות בזה, דהנה שנינו במגילה כח, א דמר זוטרא כי הוה סליק לפורייה אמר שרי ליה מריה לכל מאן דצערן, והיינו שמחל מידי לילה על צערו בלא שיבקש הפוגע מחילה ממנו, וכ"כ

מימרא קמייטא בחובת הפיוס דבעי ג' פעמים, ואיך נילף מהתם דניבעי וידוי ג' פעמים.

ושמעתי מידידי הרה"ג רבי'ז פזריני לבאר, דנקט הגר"א דהפיוס לחבירו דאמרינן היינו בקשת מחילה מעמו, ולא היינו פיוס דעלמא, שזה אינו שייך כלפי הקב"ה, רק בבקשת מחילה עסקינן. ומכאן הביא הגר"א מקור לד' הרמ"א לבקשת המחילה מאתו ית' דבעינן ג' פעמים.

דהנה הוידוי עניינו גם בקשת מחילה, כמבואר בלשון הרמב"ם בסה"מ (מ"ע עג) במצות וידוי וז"ל, שיאמר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך, ויאריך המאמר ויבקש המחילה בזה הענין וכו', עכ"ל, היינו דהוידוי מענין בקשת המחילה הוא, ועל כן יבקש מחילה בהוידוי. גם מה שאומרים "אנא ה'" בפתחת הוידוי משמע לשון בקשה ותפילה. וכן מבואר ברש"י יומא לו, ב (ד"ה חוזר ומתודה) דהוידוי הוא בקשת מחילה על העון.

והמבואר בזה דהדין לבקש מחילת חבירו ולפייסו ג' פעמים אינו אלא משום דכך הוא אופן וצורת בקשת מחילה ולא בשביל להביא לידי פיוסו של חבירו. וזהו דשוה דין זה דבקשת מחילה דוידוי לשמים למחילה דפיוס חבירו.

והנה בד' הפר"ח נתברר לן דלא בעינן למחילת יוה"כ שלא יקפיד עליו חבירו, רק שירצה הוא את חבירו, ואף כשלא נתרצה, אי עביד כדיניה היינו ג' פעמים דשוב אין צריך לו, מכאן ואילך אין קפידת חבירו מעכבת כפרת יום הכיפורים.

עד שירצה את חבירו. ובגמ' פז, א א"ר חסדא וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם שנא' "וישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי" [נפירש"י ישור על אנשים - לשון שורה, חטאתי - הרי פעם אחת, וישר העויתי - הרי שתיים, ולא שוה לי - הרי שלשה], א"ר יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים שנא' וכו'.

ובשו"ע (סי' תרו) פסק לה, דאם אינו מתפייס בג' פעמים אינו זקוק לו. וכ' הפר"ח דדבר ברור הוא דכיון דיותר מג' פעמים אינו זקוק לו עוד לפייסו, אזי יום הכיפורים מכפר לו, ודייק כן מלישנא דמתנ"י עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד "שירצה" את חבירו, דמשמע דכל שמרצהו אע"פ שלא נתרצה יוה"כ מכפר, דאלי"כ הו"ל למיתני עד שיתרצה חבירו.

ויש להבין, היכא שלא נתרצה חבירו, ואית ליה קפידא ותביעה על פגיעתו, מאי אהני מה שריצהו ג' פעמים, סו"ס לא מחל חבירו על חטאו. וצ"ב.

ד) והנה בדין זה ששנינו דבעינן לכפרתו שירצה את חבירו, הנה הרמ"א הל' עשיית (סי' תרב) כ' דאומרים בכל יום ג' פעמים וידוי, ובביאור הגר"א כ' דהיינו כדאיתא ביומא פז, א דיש לפייס בג' פעמים, וציין לד' רש"י על ב' המימרות שם, מה דילפי' לג' פעמים מקרא דחטאתי וגו', ומה דילפי' דהמבקש מטו מחבירו לא יבקש אלא ג"פ.

וביאור דבריו, ומה שציין לב' המימרות, דלכאוי ב' מילי נינהו, חדא, בחובת הפיוס דבעי ג' פעמים, והשני, בבקשת המחילה שלא יבקש אלא ג' פעמים. ולכאוי מה ענין לד' הרמ"א בוידוי

דאית ליה זכות תרעומת ותביעה שיבוא לבקש ממנו מחילה].

והך דיומא דאמרי אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו, ודייק הפר"ח דהיינו אף כשלא נתרצה חברו, כל שקיים דינו היינו בקשה ג' פעמים סגי, ושוב יוה"כ מכפר, היינו שלא נאמר בזה אלא שהפוגע מצידו ירצה ויבקש מחילה, וכיון שביקש כדינו שפיר יוה"כ מכפר על עבירה זו, ואין מעכב בכפרת יוה"כ מה שלא נתרצה חברו ולא הוסרה קפידתו. וכן איפכא היכא דמחל הנפגע על צערו אכתי רמי על הפוגע שישפיל עצמו לבקש את מחילתו ולרצותו.

וביאור הדברים נראה לומר בס"ד, דבעבירות שבין אדם לחברו נאמר דכדי שימחל עונו כלפי שמיא, יש עליו לעשות מעשה תשובה גם כלפי חברו, והיינו שנתחדש בזה דאין חברו רק ההיכ"ת שבו עבר על רצונו ית' במה שפגע בו וכמו שאר איסורין כאכילת חלב ודם וכו', אלא חשיב דנעשה בזה חטא כלפי חברו ויש עליו לעשות מעשה תשובה לפניו, וזהו שנאמר לרצות את חברו היינו שיעשה מעשה תשובה כלפי חברו.

ומעשה התשובה אינו תלוי בתיקון המעוות שנעשה, אלא שהחוטא מצידו יחזור בו ויתחרט על מעשהו, וכפי שביאר הגרא"י בביאור אגדות (הנדפס בסו"ס קוה"ע, סי' ג) דמעשה התשובה הוא שהוא תוהא על הראשונות ומתחרט על שעבר, אולם עקירת המעשה שיעקר מה שעשה זהו מחסד ה' חידוש של תשובה. וא"כ יובן היטב מה דסגי במעשה תשובה כלפי חברו, [היינו בריצוי בקשת המחילה], ואף אם לא נתקן המעשה שעשה שזהו אינו ממעשה התשובה המוטל על האדם.

והדברים מתאימים להמתבאר בד' הגר"א, דהך ג' פעמים נמי לא נאמרו כדי להביא את חברו להתפייס בריבוי הפעמים, אלא דזהו אופן וצורת וידוי ובקשת מחילה, כדילפינן לה מקראי.

ה) והנה מצינו בגמ' ב' דרשות למילף דין בקשת מחילה מחבירו, בב"ק צב, א תנן אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל עד שיבקש ממנו שנאמר "ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחי" וכו', ע"כ, ופירש המאירי וז"ל, אע"פ שנתן לו כל דמי החבלות אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה, והוא שנאמר באבימלך השב את אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך, כלומר שתבקש ממנו עד שימחול לך בלב טוב כל כך עד שיתפלל בעדך.

וביומא דתנן עבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו, מייתין לה מדרשת ראב"ע "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר.

ואשר נראה מבואר, דתרי ענייני בקשת מחילה שנינו, חדא על הקפידא והתביעה שיש לחבירו עליו, דעלה אמרינן בב"ק דלא סגי בתשלום הצער אלא בעינן נמי שיבקש מחילתו על צערו שבלבו, וילפי לה מקרא דאבימלך דבעי שימחול הנפגע, [ושיעור מחילתו עד שיתפלל עליו], ולא אמרי דכיון דשילם ממון תו לית ליה גביה מידי, אלא גם יש לנפגע לבקש מחילה על צערו שגרם לו.

[וכן שמעתי מטין משמיה דהגר"ס זצ"ל דזכות תרעומת הוא זכות כענין זכות ממון, דתנן בב"מ עה, ב השוכר את חברו והטעהו אין עליו אלא תרעומת, ואמר בזה הגר"ס דאשמעינן מתני

וז"ל ועכ"ז אני אומר שהכל תלוי בתשובת המחשבה שניחם על מה שעשה ומסכים שלא לשוב בדרך הזה עוד, ואם לא השיב הגזילה לבעליה ג"כ נקרא בעל תשובה, אם גמר בליבו לפני הקל שיחזירנה, אע"פ שלא הספיק להחזירה, שאל"כ איך אמרנו (קידושין מט, ב) שמא הרהר תשובה בלבו, הרי הוא צריך להשיב את אשר גזל או העושה אשר עשק, אלא שצריך לומר, שאם גמר בדעתו והסכים להחזיר ולפייס את חברו, שהוא צדיק, ואח"כ יגמור התשובה בפועל, וכן אמר בפרק איזהו נשך (סב, א) אם הניח להם אביהם דבר מסוים של גזל או רבית שחייבים להחזיר מפני כבוד אביהם שעשה תשובה ולא הספיק להחזיר עד שמת, נראה שנקרא בעל תשובה כיון שגמר בלבו להחזיר. עכ"ל.

והדברים צ"ב דבשלמא לענין מעשה התשובה על חטאו להשי"ת שפיר יש לומר דעיקר התשובה בתשובת המחשבה, מה שניחם על רעתו, אולם לענין הא דבעי שירצה את חברו, היינו בהשבת הגזל ופיוסו, מה שייד דתהני מחשבתו שתתקיים בזה התשובה לענין זה.

אכן להמתבאר דהך דאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו אינו משום שילום חובו לחברו על אשר גזל או מה שזכותו להקפיד, אלא מהלכות תשובה של החוטא שצריך שיעשה מעשה תשובה כלפי חברו, בבקשת מחילתו, יתפרשו לן ד' המבי"ט, דגם לענין זה עיקר התשובה בתשובת המחשבה מה שניחם על מה שעשה, ורק גמר התשובה בפועל הוא כשיפייס לחברו.

ואף היכא דמחל חברו אכתי בחיובו קאי לעשות מעשה תשובה, וכמשנ"ת דבעבירה שבין אדם לחברו צריך שיעשה הוא מעשה תשובה כלפי חברו.

ומצינו עוד בב"ח הביאו במג"א (רס"י תרו) דצריך לפרט החטא שחטא לחברו כשמבקש מחילתו, ולכאוי הא כל שימחל חברו על פגיעתו מאי איכא תו איך תהא אופן בקשתו. ואשר מבואר גם בזה, דרמי על הפוגע עשיית מעשה תשובה, ופירוט החטא מהלכות התשובה ובקשת מחילה דהוידוי (וכדמדמי לה הגר"א הנז"ל).

והדברים מפורשים דהמחילה על עונו מתלי תלי בהפוגע ולא במחילת הנפגע במדרש תנחומא (וירא אות ל, הובא בביאור הגר"א) דאיתא, ואם הלך לרצותו ולא קבל עליו מה יעשה וכו' א"ר שמואל בר נחמן יביא עשרה בני אדם ויעשה שורה אחת ויאמר להם קטטה היתה ביני ובין חברי והלכתי לרצותו ולא קיבל עליו, והקב"ה רואה שהשפיל עצמו ומרחם עליו. ע"כ. הרי דמחילת החטא כלפי שמיא תליא בדידיה, וכשמשפיל עצמו לבקש מחילתו ליכא עיכוב משום קפידת הנפגע.

ואשר מעתה הלא זהו שכי' הפר"ח ומטה משה ממהר"י בן חביב והגר"י"ב, דלא סגי שימחול הנפגע על פגיעתו, אלא צריך שהפוגע ילך לבקש מחילתו, משום דבעי מעשה תשובה על מעשהו כלפי חברו.

ו) והנה המבי"ט בבית אלוקים (שער התשובה פרק ב) האריך דעיקר התשובה תלוי בתשובת המחשבה, וכי בדין זה דאמר"י עבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר אם לא פייס את חברו,

בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו, עכ"ל.

ויש לעיין בלשונו "צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו", דהנה הפר"ח דייק מלישנא דמתני' "עד שירצה את חברו" דלא קתני עד שיתרצה, דסגי שירצה הוא אף שלא נתרצה חברו, והרמב"ם כ' צריך לפייסו ולפגע בו "עד שימחול לו", דמשמעות לשונו היה נראה דאין מתכפר לו חטאו עד שימחול לו חברו, אכן הנה הרמב"ם בהמשך דבריו שם כ' דאם לא נתרצה בג"פ מניחו והולך לו, ובד' השו"ע שם דאחר ג"פ תו אינו זקוק לו, כ' הפר"ח דדבר ברור הוא דאחר ג"פ שאינו זקוק לו תו אין מעכבת מחילתו לכפרת יוה"כ, וע"כ יש לפרש ד' הרמב"ם דלא קאמר רק שיעור בבקשת המחילה דהוא "עד שימחול לו" שצריך לרצות ולבקש מחילת הנפגע כשיעור שיביאו למחול לו אולם אין מחילתו מעכבת כפרת יוה"כ.

והנה בפ"ה מה' חובל ומזיק ה"ט כ' הרמב"ם וז"ל, אינו דומה מזיק חברו בגופו למזיק ממון, שהמזיק ממון חברו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחברו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות שבעולם אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו, עכ"ל, הנה כאן כתב "עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו" היינו דבעינן גם שימחול חברו, ומבואר להדיא דלא סגי לכפרת עונו בבקשת מחילת הנחבל בלא שמחל, וסותר למשנ"ת עפ"י ד' הפר"ח דכל שאינו זקוק לו פשיטא דאינו מעכב כפרת יוה"כ.

ז) ומעתה יתבאר דהא דאיתא במגילה שהיה מר זוטרא מוחל לכל מי שציערו, וכ' הריטב"א דאיירי בשלא ביקשו הימנו מחילה, היינו מחילה מצד הקפידא והתביעה שיש להנפגע על הפוגע, דעל זה שפיר מהני המחילה גם בלא בקשת הפוגע, אכן כדי שימחל עונו של הפוגע, צריך שיעשה הוא מעשה תשובה, ולזה אין שייך מחילת הנפגע וכמשנ"ת.

וביאור העובדא בהגאון ר' זלמן זצ"ל, הנה מה שאמר לו הגר"א מד' החובת הלבבות דברצות ה' יכניס בלב חברו למחול במה שחטא לו, היינו על החלק הקפידא ותביעתו של הנפגע על צערו, וכהך דמר זוטרא. ומשום מעשה התשובה מצד הפוגע, י"ל לזה אהני רצונו וטורחו למצוא הנפגע ולבקש מחילתו, והגם שלא בא לפניו לבקש מחילתו, מהני מה שרצונו לבוא ולהשפיל עצמו לפניו להמעשה תשובה מצדו, לפי שרצונו להשפיל עצמו לפניו הרי הוא כבא לפניו, ושוב אין זה מעכב כפרתו. וביותר לד' המבי"ט דעיקר התשובה במחשבתו שניחם על רעתו, הרי שפיר נתקיים מעשה התשובה.

ח) והנה הרמב"ם פ"ב מה' תשובה ה"ט כ' וז"ל, אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר האסור וכו', אבל עבירות שבין אדם לחברו כגון חובל בחברו או המקלל את חברו או גוזל וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, ואפילו לא הקניט את חברו אלא

שנתהנה מהעבירה וציער הרבה לנגזל ומשא"כ מזיק].

ולפמשנ"ת נראה לבאר וליישב הדברים, דאכן במזיק חבירו בממונו אין עליו תביעת בקשת מחילה לפי שלא הזיקו בגופו, ומה שבא לחבירו צער על ידו אי"ז אלא גרמא ואין לחבירו תביעה עליו, וזהו שחילק בה' חובל ומזיק דאיירי בזכות הנחבל והניזק על החובל והמזיק, דרק במזיק חבירו בגופו יש עליו זכות קפידא ותביעת צערו, שיש עליו לבקש מחילתו ולהסיר תביעתו.

אכן בה' תשובה דלא איירי כלל מהלכות החיוב לחבירו, רק במה שמחויב הוא לעשות מדיני התשובה, דבעבירות שבין אדם לחבירו יש לו לעשות תשובה כלפי חבירו בכדי שיכפר לו יוה"כ, וזה מדיני התשובה על עונו וכמשנ"ת, בדין זה כי הרמב"ם דגם המזיק את חבירו בממונו צריך לרצותו, וה"ט דהנה לכפרת יוה"כ הא לא סגי במחילת חבירו על קפידתו, כמשנ"ת דיש על הפוגע לעשות מעשה תשובה, ואם ימחל הנפגע מעצמו בלא שיבקש הפוגע מחילתו ויעשה תשובה על מעשהו, אכתי מעוכב הוא לכפרת יוה"כ, וכן הוא גם במזיק את חבירו, דאף דמצד זכות חבירו אינו מחויב לבקש מחילתו על צערו, שאינו אלא גרמא מהיזק ממונו, אולם משום מעשה התשובה לכפרתו כלפי שמיא, רמי עליה לפייס ולבקש מחילת חבירו.

(י) כתב רבינו יונה בשער ראשון (אות מד - מה) העיקר הששה עשר, תקון המעות באשר יוכל לתקון וכו' כי בדברים שבין אדם לחבירו כמו הגזל והחמס לא יתכפר עונו עד אשר ישוב הגזילה, וכן אם ציער את חבירו והציק לו, או הלבין פניו, או סיפר עליו לשון הרע, אין לו

האמנם דהנה יש ליתן על לב דבה' חובל ומזיק לא הזכיר הרמב"ם הך דינא דבקשת המחילה אינה אלא ג' פעמים ואח"כ מניחו והולך לו. וצ"ב.

והנראה בזה בס"ד עפמשנ"ת, דשתי פרשיות ובי' עניינים הם, בה' תשובה איירי בדין כפרת תשובה ויוה"כ דע"ז שנינו ביומא שאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, וקתני "שירצה" דוקא, ולא שיתרצה, כמו שדקדק הפר"ח, והיינו דאין העיכוב אלא מצד הפוגע שיש עליו לעשות תשובה כלפי הנפגע וכמשנ"ת. אולם בה' חובל ומזיק לא איירי רק משום תביעת הנחבל, ומקורו מב"ק דיליף מקרא דאבימלך דמלבד השבת חוב הממון דאית ליה גביה, אית ליה נמי חובת ריצוי שיבקש ממנו מחילה על צער החבלה, וכל שלא מחל חבירו הרי חובו קאי וקאים, ולא נמחל ומתכפר עוון החבלה לחבירו, היינו החוב שיש לו לחבירו. אכן כפרת תשובה ויוה"כ שלזה בעינן עשיית תשובה של הפוגע, שיבוא לפני חבירו לבקש מחילתו, נאמרה בזה ההלכה על אופן הבקשה שהיא בג' פעמים, ואז גם כשלא מחל הנפגע אין מעכבת מחילתו לכפרת חטא הפוגע כלפי שמיא.

(ט) והנה בלח"מ ה' חובל ומזיק הק' סתירה בד' הרמב"ם, דבה' חובל ומזיק כי אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו שהמזיק ממון כיון ששילם נתכפר לו וכו', ואילו בה' תשובה כי דהגוזל את חבירו אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, הרי דאף במזיק חבירו בממונו צריך לרצותו, וסותר דבריו שכי' דכיון ששילם נתכפר לו. [ועיי"ש מש"כ לחלק בין גזלן

מחמת פגיעתו, שיש עליו להסיר קפידת חבריו על הצער שציערו, וענין זה אינו מעכב הוידוי כלפי שמיא, ואינו אלא זכות של חבריו וחובת הפוגע להשלים נזקו, ואין מעכב לכפרת יוה"כ שיתרצה חבריו כמו שכתב הפר"ח.

אכן בשער הרביעי בחילוקי הכפרה מדבר על כפרת יוה"כ, שהביא מתני' דיומא שאין יוה"כ מכפר על עבירות שב"א לחבריו עד שירצה את חבריו, והיינו דהעיכוב הוא "שירצה" הפוגע את חבריו, וכמשנ"ת דהוי מחובת התשובה של הפוגע לעשות מעשה תשובה כלפי חבריו, ועל זה כ' רבינו יונה שהוא מעכב הוידוי, ומה שהביא בזה השבת הגזילה שבידו, היינו משום דתחילת עשיית התשובה היא שיוציא הגזילה מידו, שהרי פשוט דלא שייך בקשת מחילה בלא השבת הגזילה, ומעשה תשובה זה כלפי חבריו דעלה תנן שמעכב כפרתו, על זה כ' רבינו יונה שהוא מעכב להוידוי.

ונפקא מינה דאם ריצה את חבריו ולא נתרצה, דתו ליכא עיכוב לכפרתו כלפי שמיא, א"כ באמירת הוידוי נמי לית בה עיכוב דפיוס חבריו, ואין מעכב מה שלא נתרצה חבריו. אכן משום מה דראוי לבעל תשובה שיהא וידויו אחר תיקון המעוות, בכלל זה להסיר קפידת חבריו ולהשיג מחילתו.



כפרה עד שיבקש ממנו מחילה, וכן אמרו רבותינו ז"ל (ב"ק צב, א) כי אע"פ שנתן לו דמי בושטו ודמי צער ההכאה, אין צער הבושה וההכאה נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה, שנא' ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחייה. וראוי לבעל התשובה לעשות כן קודם הוידוי כדי שיתרצה בוידויו. עכ"ל. ומבואר דאין השבת הגזילה ובקשת מחילה מעכבת בוידוי, ורק שראוי לעשות כן קודם הוידוי.

וצ"ע דלקמן שער רביעי (אות יח - יט) לכאוי סתר רבינו יונה משנתו זו, שכו' וז"ל, ואמרו רבותינו ז"ל (יומא פה, ב) מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם לחבריו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבריו, וכן מי שגזל את חבריו ישיב הגזילה ואחר כך יתודה, ואם התודה תחילה לא עלה לו הוידוי וכו'. עכ"ל. הנה כתב כאן להדיא דהשבת הגזילה מעכבת הוידוי, ולא רק שראוי לעשות כן. [ובהמשך דבריו הביא מהגמ' יומא פז, א וז"ל, אם הקניט את חבריו צריך לפייסו וכו' ואם לא מחל לו חייב לבא לפניו עם חבורת שלשה בני אדם וכו' עכ"ל. ומשמע שם דאף בקשת מחילה כן, שכו' דמשום שאין יוה"כ מכפר עד שירצה "לכן" צריך להשיב הגזילה קודם, וא"כ ה"ה בבקשת המחילה שהביא להלן שם]. וצ"ע טובא.

ועפמשנ"ת נראה בס"ד ישוב דבריו, דמש"כ בשער הראשון בעיקר הששה עשר לתקן המעות בהשבת הגזילה ובקשת מחילה, והביא שם הגמ' ב"ק דאינו נמחל על צער חבריו עד שיבקש מחילתו ויליף לה מקרא דאבימלך, היינו מצד החובה שהוא חב לחבריו

בנדרים, ועוד דבגמ' נזכר לאומרו בר"ה ולא ביו"כ. ורבינו תם שם האריך ליישב קושיות אלו.

ב. שיטת הרא"ש (נדרים פ"ג סי' ה) וסייעתו, שהוא התרת נדרים לשעבר, ולכן צריך לומר מיו"כ שעבר עד יו"כ זה, וכן שאר הלשונות יש לומר בלשון עבר, ומועיל להתיר את כל הנדרים שנדרו במשך השנה, וראה להלן ביאור שיטה זו (ושיטת ר' סעדיה גאון שכל נדרי מועיל רק לנדרי ציבור, שיכולים להתירם בלא שאלת חכם, ועי' משפט החרם לרמב"ן בתחילתו).

ג. שיטת הנמוק"י וכן הרי"ט שהובא בריב"ש (סי' שצד), שכל נדרי הוא תפלה להקב"ה שיסלח על הנדרים שעברו עליהם, וכדבריהם מבואר בשבה"ל (סי' שיז) בשם רב האי גאון שגרס בכל נדרי: ניבעי רחמי מן קדם מרי שמיא דלישרי לן דלישבוק לן, נדרנא לא נדר למחייב עליהו, איסרנא לא אסרי למיחטא בהון, ושבועתנא לא שבועי למילקי בדילהון, ככתוב ונסלח וגו' (ומש"כ 'למילקי בדילהון' אין הכוונה למלקות, שהרי לא היו מלקין בזמן הגאונים, ועוד שתשובה אינה מועילה לפטור ממלקות, אלא הכוונה ליענש עליהם). ויש לציין שבמקובלים מבואר שאמירת כל נדרי עיקרו להתיר להקב"ה כביכול את שבועתו על הגלות, וכמבואר בגמ' (ב"ב עד א) אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעתי מי מיפר לי, וכ"ה בזוהר שנדפס במחזורים.

ולהלכה פסק הרמ"א (יו"ד ריא ס"א) כדעת ר"ת שהוא מודעה (וכתב דמכ"מ לא סמכין ע"ז להתיר בלא שאלה לחכם כי אם לצורך גדול, ועי' ערוה"ש שם ס"י), וכן פסקו המ"א והמשנ"ב (סי' תריט). ומאידך הגר"א (או"ח שם) נקט לעיקר כדעת הרא"ש. ולכן נוהגים ברוב המקומות (ומקור הדברים בכנה"ג ועוד) להחמיר כדברי שניהם, ולכן אומרים מיו"כ שעבר עד יו"כ זה ומיו"כ זה עד יו"כ הבא כו'.

בענייני יום כיפור

מהגאון רבי צבי כהן שליט"א מח"ס צוף הרים.

כ) אמירת כל נדרי

מנהג ישראל לומר כל נדרי בכניסת יום הכיפורים. ומקור מנהג זה מבואר ברש"י (ליקוטי פרדס ענין יוה"כ) שהוא תקנת ראשי הישיבות. ובשימ"ק (נדרים כג ב) כתב שהוא תקנת אנשי כנה"ג, ואכן אמירת כל נדרי כבר נזכר בזוהר (ח"ב קטז א, וח"ג רנה א). ויש שפקפקו באמירתו, וראה באוצר הגאונים (נדרים שם) שרוב הגאונים סברו שלא לאומרו, מטעם שאין באמירתו שום תועלת, וגם כדי שלא לזלזל בנדרים (והיעב"ץ במטפחת סופרים כתב שתקנוהו גאונים שאינם מובהקים, שהרי רב האי מחה שלא לאומרו), וגם בזמן הראשונים נמנעו רבים מלאומרו מחמת טעמים אלו, אך למעשה התקבל ברוב ישראל המנהג לאומרו.

והאריכו רבוותא לחקור במהות אמירת כל נדרי, ולאיזה מטרה היא נאמרת, וג' שיטות בדבר:

א. שיטת ר"ת (ספר הישר סי' ק, הביאוהו התוס' נדרים שם והרמב"ן במשפט החרם ועוד ראשונים) וסייעתו שהוא מסירת מודעה להבא, וע"פ המבואר בגמ' שם, שהרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל, ולפי"ז יש לומר 'מיום כיפורים הזה עד יום כיפורים הבא עלינו לטובה', וכן שאר הלשונות דנדרנא וכו' תיקן ר"ת לאומרם בלשון שישתמע בלשון להבא.

והראשונים האריכו להקשות דרבא בגמ' שם פליג שלא מועיל מסירת מודעה, ועוד דמבואר בגמ' שם שאין לפרסם דין זה של מסירת מודעה כדי שלא ינהגו קלות ראש

שכל הנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עליו קרבן, ולכן תקנו להתיר את הנדרים (אע"פ שאף לאחר שנשאל על נדרו נקרא חוטא, עי' נדרים עז ב), ולפי"ז יש להתיר אף נדרים שמקיימם. אבל הרי"ד שם כתב שאומרים כל נדרי כיון שאין יוה"כ מכפר על דבר שמחוייב לקיימו, ואם נדר לצדקה או להקדם ולא קיימו אין יוה"כ מכפר עליו, ולפי"ז סגי בהתרת נדרים ששכח מלקיימם.

ועי' במנחת שלמה נדרים שם, שהעיר על הלשון שאומרים בכל נדרי 'מיום כיפורים שעבר', ומשמע שאין מתירים נדרים שנדר קודם יוה"כ שעבר, ובשלמא אם ההיתר הוא על כל הנדרים ניחא, שהנדרים הישנים כבר הותר שנה שעברה, אבל אם מתירים רק נדרים שעבר עליהם, א"כ נמצא שאם נדר קודם יוה"כ שעבר, ועבר על הנדר בשנה זו, אין נדר זה בכלל ההתרה וצ"ע. ויתכן שנוסח זה לאו דוקא, ואין הכוונה להתיר דוקא מה שנדר מיוה"כ שעבר, אלא את הנדרים שעליו מיו"כ שעבר, אף אם נדרם קודם לכן, וכגון שהשנה נכשל בהם וכנ"ל].

ויש לתמוה על רבינו תם, מה הוקשה לו שבכל נדרי אין חרטה, והרי אומרים להדיא בכולהו איתחרטנא בהון, וגם על הרא"ש והרי"ד שהוצרכו לבאר מנין לנו שיש חרטה, מה הוצרכו לכך והרי יש חרטה מפורשת, וכמו שאכן תירץ הראב"ן (ועי' קרב"נ שם וצ"ב, ובחו"י סי' קל כתב שר"ת לא גרס תיבות אלו, אך בספר הישר שם גרס כן ועכ"ז הקשה).

ובט"ז (או"ח תריט סק"ב ויו"ד שכג סק"ב) עמד בזה, וכתב שר"ת סבר שלא מועיל פתח וחרטה אלא כשמתחרט מעיקר הנדר, שמתברר שאינו טוב בשבילו, אבל נדר שהיה יכול לקיימו ולעמוד בו, ורק לבסוף נכשל בו או שכחו, כיון שהנדר מצד עצמו הוא טוב, ל"ה חרטה, ולכן הוקשה לר"ת דאף אם עבר על הנדר או שכח לקיימו,

והנה הגירסא הקדומה היא שאומרים בלשון שעבר, וכן גירסת הרבה ראשונים (רש"י שם ובסידורו, ראב"ן הל' עירובין, ראבי"ה ח"ב סי' תקכח, הרי"ד והשימ"ק בנדרים שם, הרא"ש שם ובסוף יומא), ומועיל בתורת התרת נדרים וכנ"ל. ורבינו תם שם הקשה והשיג על דעה זו מכמה טעמים:

א. הרי בהתרת נדרים צריך לכל הפחות חרטה, ובכל נדרי אין פותחין בחרטה.

והרא"ש שם תירץ דאנן סהדי שכל מי שעבר על נדרו הרי הוא מתחרט מעיקרו כדי להנצל מעונש. ועד"ז כתב בתוס' ופסקי הרי"ד, שהנודר לתת צדקה וכדו' ושכח מהנדר, אילו היה יודע בעת שנדר שישכחנו לא היה נודר, וחרטה יפה היא.

אבל הראב"ן שם כתב (וכ"מ בסידור רש"י) שאכן מפרשים להדיא את החרטה, שהרי אומרים בכל נדרי 'כולהו איתחרטנא בהון', ונמצא שיש כאן להדיא חרטה ואפשר להתיר להם את הנדר, וכתב שאפילו אם החזן לבדו אומר את כל נדרי והקהל שותקים (כפי שנהגו הרבה מהקהילות בזמן הראשונים), כיון שיושבין ואין מוחין בידו, הרי הם מסכימים שהחזן יהיה שלוחם להתיר את נדריהם (ולכאורה סובר שחכם יכול להתיר לשליח וכמ"ש בשימ"ק שם דמהני היכי דמכנפי, אך בשו"ע סי' רכח סט"ז פסק דל"מ שליח להתרת נדרים ועי').

[ונפק"מ האם מועיל כל נדרי להתיר את כל הנדרים או רק אם עבר עליהם, דלדברי הרא"ש אינו מתחרט אלא אם נכשל ועבר על הנדר, וכן לדברי הרי"ד מתחרט מחמת ששכח לקיים את נדרו, משא"כ לדברי הראב"ן כיון שאומר כולהו איתחרטנא בהון, כל הנדרים בכלל ואפי' לא עבר עליהם.

ונראה דהראשונים הנ"ל אזלי לטעמייהו, דהראב"ן שם כתב שהטעם שתקנו לומר כל נדרי, משום שיש בני אדם שאינם יודעים

מעיקרא כדי להנצל מעונש הנדר שעבר עליו.

ב. עוד הקשה ר"ת, איך יועיל אמירת כל נדרי להתיר את הנדרים, בלא יחיד מומחה או ג' הדיוטות.

ובכלבו (סי' סח) כתב שכיון שמורידין חזן שהוא זקן ורגיל, הוה כמומחה שיכול להתיר יחיד. והנה לשיטת הסוברים שיחיד מומחה, היינו סמוך, א"כ בזה"ז שאין סמיכה בודאי אין יכול החזן להתיר לבדו, אך גם לדעת הסוברים שאי"צ סמוך דוקא וסגי ברב מובהק, כתבו הראשונים שאין לנו מומחה בזה"ז (עי' תוס' בכורות לו ב והרא"ש פ"ג סי' ג וכ"פ בשו"ע רכח ס"א), ואף לפי מש"כ הר"ן (עח ב) לחלוק עליהם, שאף בזמנינו יכול יחיד מומחה להתיר, הרי התנה זאת בכך שיהיה רב מובהק בדורו, וא"כ איך יוכל כל חזן בית כנסת להתיר נדרים לבדו, וצ"ב.

ושאר הראשונים (רש"י בסידורו והרי"ד והראב"ה והרא"ש שם) כתבו ליישב, שכל הקהל מתירים זה לזה, ולכן יש כאן בי"ד של ג' הדיוטות. והוסיף הרא"ש שם שהציבור צריכים לומר ביחד עם החזן, כדי להתיר את נדרי חבריהם, וכן את נדרי החזן עצמו. ולדבריהם נמצא שכשאומרים 'כולהו איחרטנא בהון' מתכוון כ"א לעצמו, שמתחרט על נדריה, וכשממשיכים 'כולהו יהון שרן' וכו', מתכוון כ"א להתיר את נדרי חבריו, שהרי אינו יכול להתיר נדרי עצמו.

[ומבואר מדבריהם שיכולים כמה בני אדם להתיר נדריהם ע"י שיאמרו ביחד שמתחרטים ומתירים זל"ז, ואי"צ דוקא שהיחיד יאמר חרטתו לפני הבי"ד והם יאמרו מותר לך. ועי' מנח"ש שהעיר למה אין עושים כן בערב ר"ה, וטורחים לומר כ"א בפנ"ע. אמנם נראה שרבינו תם שהקשה איך מתירים את הנדרים בלא ג' הדיוטות, חולק בזה גופא וסובר שהיחיד צריך לבא

אי"ז חשוב חרטה, כיון שהיה יכול לקיימו מתחילה.

ולמד מזה הט"ז, שהמפריש תרומה ואח"כ נתערבה בחולין, אינו יכול להשאל על הפרשתו, כיון שההפרשה היתה טובה אע"פ שאח"כ נתערב בחולין ועתה מתחרט עליו. וגם הרא"ש מודה ג"כ שצריך חרטה על עיקר הנדר, אלא דס"ל שכיון שנכשל לבסוף, נמצא שמתחלה בשעת הנדר הוא בר הכי להכשל בהם, ולכן מתחרט על עיקר הנדר, עכ"ד הט"ז (ויש להוסיף, שהראב"ן שכן תירץ שמועיל חרטה במה שאומרים כולהו איחרטנא בהון, לטעמיה אזיל שהחרטה היא מחמת עצם האיסור לידור אף אם מקיימו לבסוף, וממילא הוה חרטה בעיקר הנדר ולא במה שנכשל בו במקרה).

אך רוב האחרונים חולקים על הט"ז, וסוברים שלכו"ע יכול להתחרט מחמת שנכשל בנדר לבסוף (עי' נקוה"כ שם ושאי' יעבץ ח"ב סי' צח ועוד), ולדבריהם אכתי צ"ב קושיית ר"ת.

ויש ליישב, דהא כתבו הראשונים שחכם יכול להתיר רק בחרטה דמעיקרא, וכלשון השו"ע (יו"ד רכח ס"ז): ומיהו צריך שיתחרט בעיקר הנדר, שהיה רוצה שלא נדר מעולם, אבל אם אמר שעתה הוא מתחרט, ועד עתה הוא חפץ במה שנדר, לא הוי חרטה, שצריך שיעקור הנדר מעיקרו ע"כ, וי"ל דזהו שהוקשה לר"ת, שבאמירת כולהו איתחרטא בהון, אין ראייה אלא שמתחרט מכאן ולהבא, ואין כאן חרטה דמעיקרא שהיה רוצה שלא יתקיים הנדר מעיקרו.

וכ"מ מלשון ר"ת בספר הישר שם: והאומר מיו"כ שעבר וכו' כולהו איחרטנא בהון, אינו אלא טועה, שא"א להתיר את עצמו ובלא חרטה דמעיקרא ע"כ, והיינו דמה שאומר שמתחרט אינו מועיל כ"ז שאינו מתחרט מעיקרו (ואכן בהתרת נדרים של ערב ר"ה אומרים בכולם אני מתחרט בהם 'מעיקרא'). והרא"ש סובר שבודאי מתחרט

לפורטם כי רבים הם" כו' אינו מועיל אלא לנדרים ששכחם, ולדבריו מה שאומרים אך דעו נא כי א"א לפורטם כו' אין הכוונה לקושי מעשה לפרט את הנדר, אלא שמרוב הנדרים איננו זוכרים את הנדרים. אלא דאכתי צ"ע מה שאומרים מקודם "הן אותם הידועים לי והן אותם שכבר שכחתי", והרי מה שידוע לו צריך לפרט).

והנה רש"י בסידורו שם כתב שהסיבה שאומרים כל נדרי, הוא שרוב העולם נכשלים בנדרים ושבועות וצריכים התרה בשלשה, ואין מתירים בשבת ויו"ט, ולפיכך מתחיל החזן לומר כל נדרי קודם יו"ט שיזכר אדם בנדריו וילך וישאל עליו. והוסיף שאם אינו זוכר שנדר, נעשה הש"צ שלוחו להתחרט עליו וניתר באמירת כל נדרי ע"כ, וצ"ב דאם אפשר להתיר נדרים באמירת כל נדרי, למה הצריך רש"י שילך אצל חכם להתיר את הנדרים שזכרם.

ונראה דרש"י לטעמיה אזיל, שהטעם שמועיל לומר כל נדרי הוא משום שאין זוכרים את הנדרים ולכן אין דין לפרטם, ולפיכך התנה רש"י את היתר הנדרים באמירת כל נדרי בכל שאינו זוכר את נדרי, אבל מה שזוכר יש לו למהר להשאל לפני חכם.

יקרים מפז / הרב פנחס זלצמן, ראש כולל ש"ס 'זרע שמשון' באסטאן, ביתר עילית

כ"א) "כי אשב בחושך ה' אור לי". האור זורח, אבל נבקש לא רק 'זכר' לשמחת בית השואבה, אלא את הדבר המקורי.

יום הקדוש והנורא. כי יום כיפורים הוא לכפר עליכם, יום שעיצומו

לפני בי"ד ויאמרו לו מותר לך, ואנן קימ"ל לעיקר כדעת ר"ת.]

והראב"ן שם כתב שהחזן נעשה שלוח הצבור שמתחרטים על נדריהם, וגם שליח החכמים להתיר את נדריהם. ועד"ז כתב המרדכי (יומא תשכו) שהחזן מתיר לצבור בשליחות רבים, וכנראה אין כוונתו שמתיר בשליחות הצבור, שהרי אין הציבור יכולים להתיר לעצמם, אלא בשליחות החכמים (ואכן מקור דברי המרדכי הוא בראבי"ה בשם זקינו הראב"ן).

וכתב עוד המרדכי שהציבור צריכים ג"כ לומר כל נדרי יחד עם החזן, בכדי להתיר את נדרי החזן עצמו ע"ש (ולפי"ז במקומות שלא נהגו לומר עם החזן, אכן יש לחזן להתיר מקודם את נדריו לפני בי"ד, וכ"כ הכלבו שם לשיטתו שהחזן מתיר לציבור את נדריהם מדין יחיד מומחה, וא"כ החזן עצמו צריך להתיר נדריו מקודם בפני אחרים). אך בראבי"ה מבואר שגם נדרי הציבור אינם מותרים אא"כ אומרים יחד עם הציבור, שאז יש כאן ג' הדיוטות.

ג. עוד הקשה רבינו תם איך אפשר להתיר את הנדרים באמירת כל נדרי, הא קיימ"ל דצריך לפרט את הנדר, שמא יתיר נדר מצוה שאין להתירו, ובכל נדרי אין מפרטים את הנדרים.

והרא"ש כתב שדוקא הבא לפני חכם צריך לפרט את הנדר, משא"כ בהתרת הקהל בכל נדרי. וביאר הקרב"ן, שבכל נדרי אין דעת הקהל להתיר נדרים שאין להתירם, ולכן אין צורך לפרט את הנדרים, דנדרי מצוה בלא"ה אינם מותרים.

ורש"י (בליקוטי הפרדס שם) תירץ קושיא זו, ותירץ שדוקא כשזוכר את הנדר צריך לפרט, אבל הצבור בדבר שאינם זוכרים יכולים להתירו בלא פירוש, וכן תי' הרי"ד שם (ועי' בדרך החיים לנתה"מ, שמה שאומרים בערב ר"ה "ואע"פ שמצד הדין צריך לפרט את הנדר אך דעו נא כי א"א

תיקונים על הפסוק הראשון בתורה "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", ואילו הרמח"ל מדבר על הפסוק האחרון בתורה "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל". בספר הזה מתאר הרמח"ל באופן נפלא את מה שיקרה בגאולה העתידה, והדברים שם קורמים עור וגידים לכל המעיין ומשים על לבו. (במאמר מוסגר, נשים לב, שכל הארוע שבו אנחנו עדיין, מתחיל **מיום אחד שבו כל היהודים קוראים בתורה את שני הפסוקים גם יחד, שמחת תורה שבה מסיימים ב'לכל היד החזקה' ועוברים ל'בראשית ברא'.**)

בעוד ימים ספורים, בימי חול המועד סוכות שבהם נצטוונו על 'ושמחת בחגך' עוד יותר מבשאר הימים טובים, יתאספו בעז"ה רבבות עמך ישראל לחוג את שמחת בית השואבה בבתי הכנסיות ובחצרות האדמוריים, כל מקום לפי עניינו. ויש המדמים בנפשם שהנה ברוך השם לא חסר לנו דבר, ואם אפשר לחגוג כפי שהורגלנו אז ברוך השם הכל בסדר.

אבל האמת היא שאין לנו דבר שכל כולו הוא רק 'זכר' כמו שמחת בית השואבה. שהרי איננו שואבים מים ולא מנסכים אותם, וכל מעשינו כאן זה רק 'זכר' לשמחת בית השואבה האמיתית, בבית מקדשנו ותפארתינו.

במעמד שנערך לרגל יום הולדת גיל שבעים של האדמו"ר מבוסטון רבי לוי יצחק זי"ע, דיבר מו"ר הגר"א

מכפר על כל חטא ועון. עד שלדעת רבי במסכת שבועות, יום הכיפורים מכפר גם על האוכל בו ועושה בו מלאכה רח"ל, כל שעבר עליו רגע אחד שלא חטא, מכפר עליו היום הנשגב (והגם שלא נפסקה הלכה כמותו, אבל מדבריו מוכח כמה גודל כח קדושת היום).

והנה הרגע שגרם לנו לקבל את היום הקדוש הזה, הוא דווקא הרגע של הירידה הכי גדולה שהיתה לעם ישראל, דווקא מתוך הירידה והשפלות של מעשה העגל, שעליו אמרו חז"ל "עלובה כלה מזנה בתוך חופתה", שיא החושך השפלות והירידה, דווקא מתוך רגע חשוך זה, זכינו לאמירת השי"ת 'סלחתי כדברך', שמאז נקבע יום זה למחילה ולכפרה לדורות עולם.

יסוד זה מלווה את עם ישראל לכל אורך הדרך. כך לימדנו חז"ל על דברי הפסוק במיכה (ז, ח) "אל תשמחי אויבתי לי, כי נפלתי קמתי כי אשב בחושך ה' אור לי", שעליו דרשו חז"ל במדרש שוחר טוב (פ"ה ועוד): "לולא נפלתי לא קמתי, לולא ישבתי בחושך לא היה ה' אור לי", הוי אומר שהירידה היא היא גופא סיבת העליה. ולפי דרכינו נחבר הכל למצב האקטואלי. ביום שמחת תורה שנת תשפ"ד, כאשר עם ישראל עמד ברגע שפלות איום ונורא, דווקא משם צומחת והולכת ישועתו.

כבר הזכרנו כמה פעמים את דברי הספר הקדוש 'תיקונים חדשים להרמח"ל', הרמח"ל מבסס את הספר בדומיא דהתיקונים שעשה רשב"י בזוהר. הרשב"י כתב שבעים

שאין לנו את בית המקדש. אפילו נטילת הלולב שלנו, מלבד היום הראשון, היא בסך הכל 'זכר למקדש'. אז דבר אחד ברור, אנחנו עדיין לא יכולים לנוח על זרי הדפנה ולחשוב ובודאי שלא לומר שהכל טוב לנו.

בשבועות האחרונים שמעתי הרבה אנשים מדברים על איך יהיה ראש השנה בעוד חמש שנים ועוד עשרים שנה פה או שם. אז ארשה לעצמי להשתמש שוב במשל שכבר כתבנו. הנה אם נראה יהודי מסיים את תפלת הימים הנוראים בהתרגשות לאחר שביקש חיים טובים בריאות פרנסה ונחת, ומיד הוא פונה לחברו ואומר לו שמכין את עצמו להתפלל על השנה הבאה שתהיה יותר טובה מזו שמגיעה עתה, היינו מסתכלים עליו באופן מוזר, לא הבנתי, הרי הרגע התפללת שהכל יהיה בסדר, אז למה אתה מדבר על כך שבשנה הבאה רק אז יהיה טוב. אבל זו בדיוק התחושה שצריכים לחשוב אלו שמדברים על איך יראה עוד עשר שנים בחצר האדמו"ר, הרי אתה עצמך אמרת בכל תפלות ראש השנה ויום הכיפורים 'ובכן תן כבוד ה' לעמך, ובכן תן פחדך, ובכן צדיקים יראו וישמחו. ותמלוך אתה הוא ד' לבדך על כל מעשיך בהר ציון משכן כבודך'. וכי זה לא אמור להתממש אי פעם??? למה אנחנו לא שמים לב למה שאנחנו אומרים. למה יש כאלו שמבחינתם אם רק חזרנו לארץ ישראל ואין עלילות דם ואפשר להתכנס בצל האדמו"ר ולנהוג בדיוק את המנהגים שנהגו

גניחובסקי זצ"ל. הגר"א גניחובסקי שהיה בידידות גדולה עם האדמו"ר, לא היה איש של דרשות אלא של תורה נטו, בדרשתו הוא אמר שיזכיר וורט נפלא שאותו שמע מהאדמו"ר מבוססון: הבה ונמדוד את מידותיה של הסוכה. הסוכה הקטנה ביותר הכשרה מבחינה הלכתית, שיעורה הוא ז' על ז' טפחים, נמצא איפה שבקרקע הסוכה יש 49 טפחים. בסך שגם הוא באותה מידה ז' על ז', יש ג"כ 49 טפחים. בדפנות שרוחבן 7 טפחים על גובה עשר (כי אנו עסוקים בסוכה הקטנה ביותר), יש לנו 70 טפחים בכל דופן מהשתים שכהלכתן, ובשלישית שרוחבה טפח יש לנו 10 טפחים. לכשנצרף את שטח הדפנות גם יחד נגיע ל-150 טפחים. עתה נוסיף עליהם את השטח של הסכך והקרקע, ואז נקבל את המספר $248 = \text{רמ"ח}$. הוי אומר ששיעור הסוכה מכוון בדיוק כנגד המספר רמ"ח אברים ורמ"ח מצוות.

אמרתי פעם וורט זה לבעל דרשן נפלא (הרב גריסגאט ז"ל, ויהיו הדברים לעי"נ), ומיד כששמע הוסיף לי על כך דבר נפלא: ביהי רצון שנאמר בכניסה לסוכה, אנו אומרים "לחסות מזרם וממטר", כי הסוכה שהיא רמ"ח מגינה מ'זרם' אותיות רמ"ז, ומ'מטר' אותיות רמ"ט, הסוכה מגינה הן מיותר והן מפחות, היא מכוונת בדיוק מול אותיות רמ"ח, ומגינה מכל הכיוונים.

אבל גם פה נשאל את עצמינו, האם אנחנו זוכים לקיים את כל הרמ"ח מצוות, הרי קרוב לחמישים אחוז מהמצוות איננו זוכים לקיים כל זמן

צדיקים כאור נוגה. ומהו מגדול, שנעשה להם מלך המשיח כמגדל, וכן הוא אומר מגדל עז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב".

וכבר הבאנו את דברי המלבי"ם למיכה ד,ח. על הנבואה שם שמדברת במפורש על אחרית הימים: "שזה יהיה בשלש מדרגות, תחלה בת ציון עדיך תאתה, **שהגליות יתחילו להתקבץ** וגלות יהודה ובנימין שהם בת ציון שגלו מציון בחורבן בית שני יתקבצו אליך. **ואח"כ ובאה הממשלה הראשונה**, תבוא ממשלה קטנה (שימו לב למילה 'ממשלה' בדיוק כמו שזה נקרא בימינו), שיהיה להם קצת ממשלה והנהגה כמו שהיו לישראל בימים הראשונים לפני מלך מלך לבני ישראל, שהיה להם שופטים מנהיגים אותם. **ואח"כ תבא ממלכת לבת ירושלים יהיה להם מלכות קבוע שהוא מלכות בית דוד**, שאח"כ ימלוך המלך המשיח בממלכה קבועה.. שמלכות בית דוד תתגלה בהדרגה, ותחלה לא יהיה רק במדרגת שופט ויתעלה לאט לאט עד שיהיה לה' המלוכה, עיין שם". הכל קורס עור וגידים מול עינינו.

השאלה היא רק האם גם אנחנו מוכנים 'לפתוח את העיניים' ולהבין שכל מה שקורה כאן זה בכדי שנתעורר לבקש את סוף הגלות, ולא פתרונות ביניים. את 'המחזיר שכינתו לציון' (**שכינתו = תשפ"ו**). העירני הרב הומינר מביתר).

אז ביום הקדוש, כשכל אחד מאיתנו, לא משנה איפה הוא, מתפלל ומזכיר

בעבר, אז הגענו כבר אל המנוחה והנחלה. ואם אכן הגענו, אז על מה בדיוק התפללת כל ראש השנה ויום הכיפורים?

אבל אין מה לדאוג, בדיוק על זה אמרו חז"ל "אין בן דוד בא עד שיתיאשו מן הגאולה", גם זה חלק מהתוכנית האלוקית, שמתנהלת בתוך הטבע, כמבואר בחתם סופר וספרים רבים נוספים, שניסי מצרים היו מחוץ לדרך הטבע, ואילו ניסי גאולה זו יהיו דווקא בתוך הטבע, ואם אתה רק קצת 'פותח את העיניים', אתה רואה דברים מבהילים בדיוקם. במדרש שוחר טוב פרק יח: "כתוב אחד אומר מגדול (ישועות מלכו וכו'). בשמואל, בהפטרת פרשת האזינו, וכתוב אחד אומר מגדיל (בתהלים), ר' יודן אומר **לפי שאין הגאולה באה על אומה זו בבת אחת**, אלא **קימעא קימעא**. ומהו מגדיל, לפי שהיא מתגדלת והולכת לפני ישראל, עכשיו הן שרוין בצרות גדולות, [וכשתבא הגאולה בבת אחת, אינן יכולין לסבול ישועה גדולה, לפי שהיא באה בצרות גדולות], **לפיכך היא באה קימעא קימעא ומתגדלת והולכת לפניו, לפיכך משולה הגאולה כשחר, שנאמר אז יבקע כשחר אורך**, ולמה נמשלה כשחר, שאין לך אפילה גדולה יותר מאותה שעה [הסמוכה לשחר, ואם יעלה גלגל חמה באותה שעה] שהבריות ישינין, היו כל הבריות נלכדין, אלא עמוד השחר עולה ומאיר לעולם תחלה, ואחר כך גלגל חמה עולה ומאיר, ואין הבריות נלכדין, שנאמר (ואור) [וארח]

רחבעם, במלכות שמים במלכות בית דוד ובניין בית המקדש, שעליהם "אמר רבי שמעון בן מנסיא: **אין מראים סימן גאולה לישראל עד שיחזרו ויבקשו שלשתן**".

אז זה התפקיד האמיתי שלנו כעת, ובפרט בימים קדושים אלו, זה 'לפתוח את הפה' ולבקש מהרבש"ע את הפתרון **האמיתי והיחיד** שאליו עם ישראל שואף כל השנים: **מלכות שמים, מלכות בית דוד, ובניין בית המקדש**. "אחר ישובו בני ישראל וביקשו את ד' א-להיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים". אגוט געבנטשט יאר, אגמר חתימה טובה, לשנת גאולה וישועה. אפריילכן יו"ט, **ושנזכה כבר לשמחת בית השואבה אמיתית בבית אלוקינו בהר הקודש בירושלים**.

בתפילת המוסף את עבודת הכהן גדול ביום הכפורים, או בימי חג הסוכות שכל אחד מבקש 'יהשב כהנים לעבודתם ולויים לשירם ולזמרם', נכניס לנו ללב שזה הפתרון האמיתי, לא מספיק לנו שבקהילה שלנו יש עשרים אלף איש, ושבאומן היו שמונים אלף, ובציבור החרדי יש עשרים מנדטים. זה לא מספק אותנו. אנחנו מבקשים ש'כל העולם כולו', שמונה מיליארד אנשים, ידעו שהשם יתברך הוא מלך על כל הארץ, ועמו ישראל הוא העם הנבחר, 'ה' א-להי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה'.

חז"ל הק', על הפסוק בהושע פרק ג' "אחר ישובו בני ישראל וביקשו את ד' א-להיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים". אומרים את דברי רשב"י שעם ישראל מאס בשלשה דברים בימי

~~~~~  
**"נחשבה" – הגאון מורנו רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א רז"כ "דעת יוסף" אשדוד**

**בס"ד נחשבה עשרת ימי תשובה תשפ"ו**

**דרשו ד' בהמצאו**

הנה אנחנו עומדים בימי התשובה. והם ימים המסוגלים לתשובה. וכתב היערות דבש שבימים הללו כל אחד יכול להרגיש בקל התעוררות לתשובה, והנה זהו זמן מיוחד שבמיוחדים, והימים הללו הם החשובים ביותר מכל השנה. ובפרט לאנשים כמונו שכל אחד יודע מנגעי לבו, וחפץ להשתפר ולשפר מעשיו.

והנה יש להקשות קושיא עצומה עלינו שאין אנו מתעוררים לתשובה ותיקון המעשים כראוי, כיצד יתכן זה. ומדוע סגולת הימים הקדושים איננה פועלת אצלנו.

ויתכן שישנו תנאי אחד, שנעשה אנחנו גם כן צעד אחד בכיוון...

ואמנם כמדומה כי אם חסר לנו הרגש בעשרת ימי תשובה, זהו משום שחסרנו את ההכנה של אלול, ואם חסר הרגש באלול זהו משום שחסר בהנהגה של כל השנה.



והיסוד הוא שאם האדם מחפש ומבקש עצות לתשובה, הלא בימים אלו יתאמץ ביותר כי יודע הוא כי זה הזמן המסוגל, אבל אם אין מחפשים כלל דרכי התשובה, מהיכי תיתי להתעורר בעשי"ת. וזו צרה גדולה.

והעצה כפי הנראה להתחיל להתבונן כי רצונינו הפנימי והאמיתי הוא לעשות רצונך אלא שהשאר שבעיסה מעכב. ואז לנסות לפתח את אותו רצון פנימי שקיים וישנו אצל כל איש מישראל הכשרים, לעשות רצון ד'.

והנה להבין מעט יותר את מצבינו בעשרת ימי התשובה, נפתח במשל, כי החייט שיקלע לשוק אריגים... יתלהב וילך מדוכן אל דוכן, יבדוק וישוה מחירים, ויחפש סחורה בכל מקום, ככל צרכו, כי זה המקצוע שלו, והוא יודע שלא כל פעם מוזמן לו שוק שכזה, ולכן הוא שמח על ההזדמנות. לעומת זאת אם תופר מנעלים או מוכר ירקות נקלע לשוק מהסוג הנ"ל, הוא לא יחפש ולא יבקש כלום, וברבות הימים ישכח אפילו שהיה במקום כזה. וזהו מה שקורה בימים הנוראים, שאם אדם שייך לתשובה והתעוררות, הוא מנצל באופן מקסימלי את ההזדמנות הזאת, ולעולם לא ישכח את אותו יום, אבל אם אינו בר הכי, אזי אין לו שום רגש מיוחד, ובזמן קצר ישכח שעברו עליו בכלל עשרת ימי תשובה. והעצה כנ"ל לפתח את ההרגש, כי רצונינו לעשות רצונך אלא שהשאר שבעיסה מעכב. ולזכור בשביל מה אנחנו פה בעולם, ולכן אנו שואפים להגיע, ובקיצור: שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו.

וכבר כתב היערות דבש וזה לשונו: אשרי לאדם שלא יניח אפי' רגע אחד בימים אלו מתשובה ועבודת ד'.

והנה בכל הספרים כתוב, וביותר בהקדמה למעלות התורה, כי עיקר התשובה היא לימוד התורה.

והנה אמר התנא הקדוש במסכת אבות, אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. הרי שכל היצירה של האדם הוא בשביל התורה. וברש"י ריש פרשת בראשית, בשביל התורה שנקראת ראשית. הרי דזהו העיקר והמטרה של כל הבריאה והיקום. הבה ונזכור זאת.

עוד כתב ביערות דבש, כי בז' ימים שבין ר"ה ליו"כ צריך בכל יום לתקן מה שפגם באותו יום כל ימי חייו. ולפי פשוטו יש לבאר, כי האדם צריך לתקן כל הסוגים של הנסיונות שלו, ויש נסיון מיוחד לשבת ויום שישי ויום ראשון וכן בכל יום, וצריך לתקן הכל. וכן אנו יש לנו לתקן את סדר א' וסדר ב' ואת המנחה וערבית והשחרית, והמוסר, וסדר העיון וסדר הבקיות.

והנה מתקרבים אנו ליום הקדוש, יום הכיפורים, שהוא הנהגת שיא של רחמים ואהבת ד' לעמו. והיה המשגיח הגר"י לוינשטיין זצוק"ל נוהג לאמר, כי בקלם היו אומרים שביום כיפור נשפך ים של רחמים. והנה זקוקים אנו לרחמים, ויש רחמים. וצריך לנצל.

והנה צריך לחפש עצות לחיזוק התורה והתפילה והמוסר, וכל אחד צריך לבקש עצות איך להבין יותר הגמרא הרש"י והתוס', ואיך לקבל חשק ללמוד, ואיך לקבל חשק לחזור, איך להתיגע בסוגיא, ואיך לרצות לדעת ולזכור. ואיך לקבל טעם במוסר, ואיך לקבל טעם בתפילה. ואיש לרעהו יאמר חזק, ונזכה בעזר ד' לגמר חתימה טובה ולראות בישועת עם ישראל.

## עוד ארבעים יום – ונינוה נהפכת!!!

וַיְהִי דְבַר ד' אֶל יוֹנָה שְׁנִית לְאֹמְרוֹ: קוּם לֵךְ אֶל נִינּוּה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקִרָא אֵלֶיהָ אֶת הַקְּרִיאָה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר אֵלֶיהָ: וַיָּקָם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל נִינּוּה כְּדֹבֵר ד' וְנִינּוּה הִיְתָה עִיר גְּדוֹלָה לְאֻלְקִים מְחֻלָּה שְׁלֹשֶׁת יָמִים: וַיַּחֲלֵ יוֹנָה לָבוֹא בְּעִיר מְחֻלָּה יוֹם אֶחָד וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינּוּה נִהְפָּכֶת: וַיֵּאֱמִינוּ אֲנָשֵׁי נִינּוּה בְּאֻלְקִים וַיִּקְרְאוּ צוּם וַיִּלְבְּשׁוּ שָׂקִים מִגְּדוּלָם וְעַד קִטְנָם: וַיִּגַע הַדָּבָר אֶל מֶלֶךְ נִינּוּה וַיָּקָם מִכִּסְאוֹ וַיַּעֲבֹר אֲדָרְתּוֹ מֵעָלָיו וַיִּכַּם שָׁק וַיֵּשֶׁב עַל הָאֹפֶר: וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר בְּנִינּוּה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וַיִּגְדְּלוּ לֵאמֹר הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבָּקָר וְהַצֹּאן אֵל יִטַּעֲמוּ מֵאוֹמָה אֵל יִרְעוּ וַיָּשֻׁבוּ: וַיִּתְּכֶם שָׂקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וַיִּקְרְאוּ אֶל אֻלְקִים בַּחֲזָקָה וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ מִדֶּרֶכוֹ הָרָעָה וּמִן הַחֶמֶם אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם: מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחָם הָאֻלְקִים וְשָׁב מִתְּרוֹן אָפוֹ וְלֹא נֶאֱבַד: וַיֵּרָא הָאֻלְקִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדֶּרֶכָם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם הָאֻלְקִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה:

הנה יונה הנביא לא אמר להם על מה ולמה עומדת לבוא עליהם הרעה, אולם הם הבינו מיד, חזרו בתשובה וניצלו.

ומה הם הבינו?

שקודשא בריך הוא לא עביד דינא בלא דינא. ואם נינוה עומדת להיחפך, הרי זה אך ורק בגלל מעשיהם הרעים, ולכן מיד מטעם המלך עשו תשובה כוללת, והקדוש ברוך ניהם על הרעה אשר דבר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה...

ומה נאמר לנו?

אנחנו כבר שנתיים באמצע תהליך, שאין יודעים את סופו...

אם רק נבין את מה שהבינו הם, נוכל לשנות הכל. נוכל למגר את האויבים האיומים, ואפילו לזכות לישועה כוללת... לחזור לחיים חדשים, בלא סכנות ממש כמו אין חותים ואירנים... אם רק נדע למי לפנות, ומיהו המושך בחוטים...

אוי, איזזה חלום מתוק! חלום שכזה שכל עם ישראל מבינים ומחפשים בשלמי באה עליהם הרעה, מתקנים המעשים שבים מדרכם הרעה, חלום שבו לא נצטרך שב"כ ומוסד ואמן וכולי. ונשגב ד' לבדו ביום ההוא. איזזה חלום מתוק, חלום של תשובה.

ואם לא כל עם ישראל, לפחות אנחנו, השרידים אשר ד' קורא, נקרא אל אלקים בחזקה, ונאמר:

השיבינו ד' אליך ונשובה – חדש ימינו – בקרבם...

שנה טובה ומתוקה

### בס"ד נחשבה האזינו תשפ"ו

מפני חטאינו גלינו מארצינו ונתרחקנו מעל אדמתינו

זכר ימות עולם בינו שנות דור ודור שאל אביה ויגדה זקניה ויאמרו לה. בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל. לכאורה יש לפרש כך. העולם נברא לצורך האדם, וממילא לפי הבנת עומק החכמה שבבריאה, נוכל להבין את תהליכי שנות דור ודור. וכמו כן לכל אומה יש גבולות ארצה, לפי מה שמתאים לה, ולעם ישראל יש מה שמתאים לו.

פי חלק ד' עמו יעקב חבל נחלתו. והנה בשונה מעמים אחרים, עם ישראל התחיל במקום אחר, לא בארץ הקדש, ולכאורה ממה נפשך, אם לנו מתאים להיות בארץ, מדוע לא התחילה אומתינו שם?

אמנם זה הדבר, כי היינו צריכים להפוך לאומה טרם הגענו לארץ הקדש, והיינו זקוקים לעבור שעבוד מצרים, ולקבל תורה במדבר, ולחיות ארבעים שנה במדבר, לאכול את המן ולשתות מהבאר, ורק אחר כך להגיע לארץ ישראל לאכול מפריה ולשבוע מטובה ולקיים המצוות התלויות בארץ.

וכאשר לא שמרנו מצוות השם יתברך, מפני חטאינו גלינו מארצינו ונתרחקנו מעל אדמתינו... כי בכדי להיות בארצינו הקדושה, צריך להשיג דרגה מסויימת. וכל זה באה פרשת האזינו ללמדינו. לדעת שלא ככל הגוים בית ישראל.

ואם עדיין אנו שואפים להיות נטועים בארץ הקדש, הרי דרך אחת היא לנו לשוב אל אלקינו בתשובה שלימה למען ישוב השם מחרון אפו, וכמה הדברים פשוטים וברורים.

ימצאנו בארץ מדבר וכתהו ילל ישמן יסבבנהו יבוננהו יצרנהו פאישון עינו. פנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף פנשר פנפיו יקחהו ישאנו על אברתו. ד' בדר

יִנְחֲנוּ וְאֵין עֲמוֹ אֵל נֶכֶד. יִרְבְּכֻהוּ עַל בְּמִתִּי אֶרֶץ וַיֵּאכֹל תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקֻהוּ  
 דָּבָשׁ מִסֵּלַע וְשֶׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוּר. חֲמָאֵת בָּקָר וַחֲלָב צֹאן עִם חֶלֶב פָּרִים וְאֵילִים  
 בְּנֵי בָשָׁן וְעֵתוּדִים עִם חֶלֶב כְּלִיֹּת חֲטָה וְדָם עֵנַב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר. וַיִּשְׁמֹן יִשְׂרוּן  
 וַיִּבְעֹט שְׁמֹנֶת עֲבִית פְּשִׁית וַיִּטֹּשׁ א' עָשָׂהוּ וַיִּנְבֵּל צוּר יִשְׁעָתוֹ. יִקְנֶאֱהוּ בָזָרִים  
 בְּתוֹעֵבַת יִכְעִיסֶהוּ. יִזְבְּחוּ לַשָּׁדִים לֹא א' אֱלֹהִים לֹא יִדְעוּם חֲדָשִׁים מִקָּרֵב בָּאוּ לֹא  
 שְׁעָרוֹם אֲבֹתֵיכֶם. צוּר יִלְדֶּה תִּשִּׁי וְתִשָּׁבַח קֹל מִחֶלְלָהּ.

הנה התורה הודיעה מראש, שעם ישראל יוכל לשהות בארץ הקדש, אך ורק  
 כאשר המה ראויים לכך.

אולם כאשר אנו כן ראויים, אזי אנחנו לא גזלנים כלל, וזה מה שכתב רש"י  
 בתחילת התורה.

בראשית - אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא (שמות יב  
 ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם  
 פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת  
 גוים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות  
 שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא  
 בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה  
 לנו.

וכבר עמדו בדברי רש"י כיצד ספר בראשית מיישב את קושיית אומות העולם.  
 ולפי מה שכתבנו הכל מבואר היטב. העולם נברא לצורך האדם, עם תכנית  
 מסוימת, וכאשר עם ישראל ראויים, הם מתאימים לגור בארץ, ואם לא לא...  
 זְכוֹר יְמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שָׁנוֹת דֹּר וָדֹר שֶׁאֵל אֲבִיךָ וַיִּגְדֶּךָ זִקְנִיךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ.

והנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל!!!

הי לך כללא - ואידך - זיל גמור...

בומרנג" - חץ מושחז שתוזר לאחוריו.

המעגל השלישי - בעין הסערה

דרמה מדהימה עם מסר חד מאד!

המסלול האחרון הלא צפוי לחלוטין.

פרק [8] (פרק קט"ז) "מי יציל את אריאלה?"

מעתה העלילה המפותלת תרוץ בשני מישורים. מחד נמשיך לעקוב אחרי שלומי ציער איך הוא יתמודד עם החוטפים שלו, האם ישתף פעולה כי אין לו דרך אחרת איך לחמוק מידם, או שראשו העקום ימשיך להתעקם ויעשה דברים שרק יעמדו לרעתו.

במישור השני אנחנו חוזרים אל דודי וצילה סטוויצקי, שניהם יודעים היטב שפרק החזנות הוא מאחוריהם, כל הניסיונות להשיג משרה חזנית באחד המקומות הראויים בקצווי תבל אינם בהישג יד, אין בית כנסת ראוי לשמו שירצה את דודי כחזן אחרי שהוא שומע עליו שירים ותשבחות מהגבאי פסח שולביץ שדואג לקלקל לו כל הצעה טובה.

דודי וצילה מבינים את המסר, החלק החזני הסתיים, לא משם תצמח הישועה, מעתה צריכים לחפש דרך אחרת איך מתפרנסים ומשיבים את החוב הגדול שעוד רובץ עליהם היטב.

לגלגל חובות לא בא בחשבון, כי אם לוקחים חוב צריכים לדעת איך מחזירים אותו, כרגע אין לדודי את האפשרות לקחת כל שנה חוב של עשרת אלפי דולרים להשבת החוב לקליניקה הרפואית, חוץ מעוד כמה אלפים טובים עבור התצרוכת הקיומית, פעם אחת אירע להם נס מיוחד, אבל אסור לבנות על ניסים, הפרק שלנו יגלה שסיפור נוסף מצטרף אליהם ואיתו הם יצטרכו כעת להתמודד.

~~~~~

לאחר ההודאה המביכה של שלומי על רקימת עלילת דם נפשעת כנגד שנוא לבו דודי סטוויצקי, משתררת לפתע שתיקה ארוכה בחדר, איש אינו מוציא הגה מפיו, לחוקרים יש את כל הזמן בעולם, הם רוצים לראות את נקודת השבירה של שלומי, אבל שלומי הוא אגוז קשוח, הוא לא רוצה להראות סימני מבוכה כדי שלא להעמיק את קברו.

לאחר 40 דקות של שקט מעיק, החליט אחד החוקרים לשבור את השתיקה.

"אם נראה לך שלומי שאתה תצא מהסיפור חלק יש לך טעות, יש לנו את ההודאות שלך שמוקלטות, יש לנו גם עוד הקלטות שאינך יודע עליהן, אתה אצלנו במעקב תקופה ארוכה מאד, כך שלא תוכל לחמוק מזורעות החוק.

אנו מודיעים לך בזאת כי תועמד למשפט חשאי, כדי שהמשפט יהיה הוגן, זכותך לשכור עו"ד מטעמך, אבל אנו מודיעים לך מראש שהסיכויים לצאת מכאן זכאי שואפים לאפס, אבל יש לך אפשרות חנינה אחת ואנו חותמים לך על כך שאם תענה לנו תקבל חנינה מתחת לשולחן".

"אני לא מבין מה פירוש מתחת לשולחן? אני יכול לקבל הסבר יותר מפורט"

"בהחלט. תראה על פי החוק היבש, אתה במצב קשה מאד, ביצעת בגידה קשה שנוגעת למספר מדינות, אם ארה"ב תדע שאתה נמצא אצלנו היא תבקש שנסגיר אותך לשם, אתה יכול לבד להבין ששם תמצא את עצמך במצב הטוב ביותר שהם יתנו לך, בית כלא לא מהמשופרים [בלי שום תנאים שנותנים למחבלים] עד סוף ימך, אבל יש סיכוי גדול מאד, שתקבל מוות על גבי כיסא חשמלי, אם ירחמו עליך מאד, תוכל לקבל זריקת רעל קטלני ביותר שתסיים את חיך תוך דקה אחת, לא תחוש בצער המוות, כי תורדם עד שלא תחוש שעברת לעולם שכולו טוב

יתכן מאד שלישראל יש נגיעה בקשר אליך, כי הפשעים של המאפיה שעזרת להם הסבו נזק רב מאד לכלכלה הישראלית, לכן אין ספק שברגע שהמדינה תדע שאתה נמצא אצלנו ביד, היא תעמיד אותך למשפט, גם אצלנו לא תמצא רחמים גדולים, רק שלא תקבל משפט מוות, אבל בהחלט תגמור בכלא את ימי חיך"

הדברים נאמרים בקור מצמית ביותר, שלומי מתחיל לרעוד בכל חלקי גופו, כמה שהוא מנסה לשחק אותה קשוח, הוא אינו כזה, הוא לא מסוגל לעבור כאלו ייסורים, אם יש אופן של חנינה למה שלא יקבל את התנאים?

"ואם אלך לפי המתווה שלכם, עדיין אין לי מושג מה אתם רוצים להציע לי, אבל נניח שאני מסוגל לתת לכם את מה שאתם מבקשים איך אחמוק מהיד של ארה"ב וישראל?"

"שאלת שאלה טובה מאד, את זה לא נוכל לומר לך כאן, אתה תקבל את זה בצורה קצת מסתורית, אבל דבר אחד אוכל לומר לך שזה יהיה ממש לטובתך"

"אתם מדברים עמי בצורה מסתורית מאד, אם כך מה עשיתי? אתם תוציאו ממני את כל הסחורה שיש לי להציע ואחרי כן תפקירו אותי לכלבים, אז אם כך אני לא משחק אתכם שום משחק".

"הבנתי, אתה תקבל את ההתחייבות לפני שנוציא ממך את הסודות זה על אחריותי".

"מותר לי להקשות קושיא פשוטה" לא נרגע עדיין שלומי מהסיפור.

"תשאל כל מה שאתה רוצה, נשתדל לענות לך בהתאם.

"אני מבין שאתם לא עובדים יד ביד עם מדינת ישראל, כי לפי החוקים היבשים לא עושים איתי "מסחרה" אתם פשוט מעמידים אותי למשפט כפי שנוהגים כלפי כל "בוגד נאלח", אם כך אם אתם מנסים להסתיר אותי מידי החוק גם אתם סוג של בוגדים, באיזה זכות אתם יכולים לטפל בי, מאיזה כוח אתם באים?"

"אם אתה רוצה, נאמר לך באידיש "פרעגסט גוט" אתה שואל טוב, כרגע אנו לא יכולים לחשוף בפניך את האינטרס שלנו, אבל דבר אחד נוכל לומר לך ישתלם לך לעשות איתנו עסק, כי דרך אחרת אין לך, אם אתה חושש שאנו סוג של מאפיה מקבילה למאפיה שלכם, את זה נוכל להבהיר בפניך כבר עתה.

אנו נמצאים בצד של החוק, אבל לנו יש אופציות שבחוק היבש אי אפשר לעשותם, בפרט אם הדבר נחשף לעין העיתונות, ברגע שאתה עומד למשפט, אתה נופל לזרועות המדיה

שהיא אכזרית מאד וקשה להתחכם איתה, אבל אנחנו עובדים בצד האפור במקום שלמדיה הישראלית אין דריסת רגל ולכן אנחנו יכולים לעשות דברים שאם היו יודעים אותם זה לא היה מתקבל ולא מתבצע.

לנו יש דרך, איך להטיל איפול מוחלט על כל מה שנעשה כאן, איש לא יכול לבוא לא לטובתך ולא לרעתך, אתה נמצא בטריטוריה סודית מוחלטת, שרק לנו יש את הגישה אליה, כשנעשה איתך את העסקה איש בעולם לא ידע עליה מלבדך, אבל לנו יש האחריות המלאה שאם תשתף פעולה לא תשב בכלא וודאי שלא תועמד לדין מוות.

כעת יש לך זמן לחשוב באופציות שעומדות בפניך ועליך לענות תשובה כנה שאחריה אין חרטה".

הקול פסק, המלווה של שלומי נעמד לידו והוביל אותו מחוץ למקום, הרעלה התהדקה לראשו, כעת לא יכול היה לראות כלום, כל כך לא סמכו עליו עד שעניו סומו כליל. הוא הרגיש איך שהלה מוביל אותו סחור סחור אין לו מושג לאן הובילו אותו עד שלפתע נפתחה דלת, הוא הובל למקום סגור בו אין חלונות, רק אויר זורם מלמעלה, כדי שלא ייחנק, אור דליל ביותר האיר את המקום, בקושי הצליח אחרי ששוחרר מהרעלה להבחין במיטה פשוטה ביותר ובגדי אסיר.

המלווה יצא מהחדר כדי ששלומי יוכל להיות עם עצמו, הוא קיבל טלית ותפילין סידור תנ"ך ומשניות כדי שיוכל לנהל את אורחות חייו כדת.

צילה הייתה רתוקה לעבודה שקיבלה, עבודה מאד מפרכת טעונה הרבה גרפיקה, בעומק העבודה לא הבחינה איך הסלולר מצלצל פעם אחר פעם. רק לאחר חמש פעמים התעוררה מעומק העבודה וניגשה אל הסלולר, היא ראתה חמש שיחות שלא נענו, היא זיהתה את המספר, היה זה של המטפלת של בתה הפעוטה אריאלה, מרת ט. בלומנפלד, צילה נחרדה, מעולם לא מצלצלת המטפלת בהיסטוריה, רק כשצריכים לקחת את הפעוטה מהמעון היא מרימה טלפון, לראשונה היא מצלצלת על הבקר ועוד בכזו היסטוריה.

היא מרימה טלפון אל המטפלת בשאלה מה קרה.

"אריאלה לא נראית טוב, כמעט מרגע שהגיעה היא בוכה בכי היסטרי שמעיד על כאבים, גם היציאות שלה לא מוצאות חן בעיני, אני לא רוצה לתת אבחון, אבל לדעתי עליך לקחת אותה בדחיפות למיון, אנא אל תשתהו אפילו לרגע" מסיימת היא את השיחה.

צילה הניחה את העבודה מידה, היא השאירה פתק על דלת השכנה שברגע שהיא מגיעה הבייתה שתיקח פיקוח על הילדים הקטנים שלה, כי היא יוצאת לפגישה מאד דחופה, היא תעמוד איתה בקשר בהמשך. צילה ידעה שאפשר לסמוך על השכנה בעניינים כאלו, עתה עליה לראות מה קורה עם בתה הפעוטה.

כשהגיעה לפעוטון נחרדה לראות את אריאלה בצורה מדאיגה ביותר, מרגע לרגע הורע מצבה, כעת כבר לא היו צריכים למומחה להבין שמהו מסתורי תקף את הפעוטה, היא הודתה למטפלת על האחריות ויצאה למיון, בדרך התקשרה לדודי והודיעה לו כי היא בדוך

למיון, לאריאלה יש מבט מוזר מאד בפנים, היא חוששת שיש לה צהבת קשה, אין לדעת ממי היא נדבקה, אך צריכים לטפל בעניין בדחיפות עצומה, היא תשמח מאד אם יבוא גם הוא למיון של הדסה עין כרם.

שניהם לא ידעו איזו טלטלה הם עומדים לעבור בשעות הקרובות, בינתיים עמדו שניהם עם ספרי התהילים ואמרו בהתרגשות רבה פרקי תהילים לשלומה של אריאלה הילה בת צילה שה' ישלח לה בקרוב את הישועה.

יומיים עברו על הזוג שעשו משמרות בבית החולים עד שקיבלו את התוצאות המרות שרק יכלו לחלום עליהם. הפעוטה חלתה במחלה ממאירה בכבד, היא חייבת להתחיל בטיפולים אינטנסיביים כדי למגר את השורשים ולהדביר את הגרורות שלא תתפשטנה.

מאותו רגע השתנה סדר יומם של בני הזוג, המחקר המסור ר' שלמה שרפשטיין התרוצץ בין כל העסקנים הרפואיים שימליצו לאן צריכים לפנות. לאחר שלושה ימים הגיע למסקנה כי הטיפול הטוב ביותר יהיה ב"קליבלנד קליניק" שם נמצאים רופאים בעלי שם שמתמחים בשטח זה לא רק במבוגרים אלא גם בפעוטים, אלא שהסיפור הזה כרוך בהוצאות כספיות רבות ביותר, ולזוג היקר דודי ורעייתו אין אפילו את תחילת הסכום, המחסום השני, צריכים תורם לכמה אונות בריאות של כבד, זה מחייב תואם במאת האחוזים כדי שלא תהיה דחיה מצד החולה.

צילה עשתה מבדק וגילתה כי לדאבונה אין היא תואמת, דודי תואם ביותר אין לו שום עכבה לעשות את הניתוח להשתלה, אלא שלדודי יש בעיה קטנה מאד, אין לו כל אפשרות כניסה לארה"ב, הוצא כנגדו איסור כניסה שכרוך במאסר ארוך טווח.

דודי וצילה נכנסו ממש לייאוש, מה עושים כעת? כל יום שלא עושים את הניתוח עלול לעלות בחיים. את הבעיה של הכסף פתרו די מהר, הדוד רבי שמעון (שימי סטוויצקי) שהיה עתיר כנסים היה מוכן לתרום את כל הסכום עד לפרוטה האחרונה, אבל מה יעשו עם הבעיה שניה? אולי כדאי לנסות לעשות את הניתוח בארץ?

אך בירורים מהירים שעשו גילו שאמנם ניתן לעשות את הניתוח גם בארץ אבל בהרבה פחות סיכויי הצלחה, מה עושים אסור לעכב את הנסיעה אפילו ליום אחד, חיי הפעוטה על כף המאזניים.

בדלית ברירה פנו אל יתר האחים של דודי, מבין כל האחים נחומי היה הכי קרוב להיות תואם, אמנם לא במאת האחוזים אבל היה קרוב ל-75 אחוזי התאמה, נחומי היה מוכן לתרום כמה אונות בריאות מכבדו, הוא מוכן לנסוע ולכסות את כל ההוצאות, אבל כבר מראש הזהירו המומחים שיתכן שהניתוח לא יצליח במיוחד, כלומר יתכן שיצטרכו עוד השתלה נוספת, אבל להצלה מיידית הוא יועיל.

צילה יצאה מלווה בברכות של כל המשפחה נסע עמה רב שלמה שרפשטיין שקיבל על עצמו לטפל בכל העניינים הסבוכים, ומיד אחריהם נסע נחומי התורם. דודי נשאר בארץ לטפל בבני הבית, רב שימי נתן לו סכום כסף מכובד כדי שיוכל להסתדר בינתיים.

הניתוח הצליח חלקית, נחומי תרם את חלקו, והייתה קליטה חלקית, הגוף לא הצליח לקלוט את השתל החדש בשלימות, הילדה נזקקה לקבל הרבה תרופות מונעי דחיה וזה השפיע מאד לרעה על אריאלה.

היה ברור שזה עניין של מספר שבועות או חודשים עד לניתוח החשוב, אם לא ימצא פתרון להשתלה תואמת במאת באחוזים הילדה חלילה וחס לא תהיה.

צילה חזרה שבורה ורצוצה לחלוטין, החיים של אריאלה ניתנו לה למספר חודשים, אבל מה יהיה בהמשך? הם פנו דרך ערוצים של עסקנים חשובים לחפש אחר תורם נוסף שיתאים במאת האחוזים, עם ישראל נשמע ומוכן להתנדב, הם קיבלו למעלה מעשר פניות של אנשים ונשים שהיו מוכנים לתרום כמה אוניות עבור הכבד, אבל סריקה אחר סריקה שללה את כל התרומות, לאיש מהם לא הייתה רמת התאמה של מאת האחוזים.

התורם היחיד במלוא מובן המילה, זה האבא דודי, אבל דודי אינו יכול לצאת מהארץ, קשה לייעץ לו לשנות זהות, דודי אינו בנוי להתחפש, הוא כל הזמן יצטוך לחיות תחת זהות שאולה להסתובב בכל מיני מקומות ותמיד לחיות בפחדים נוראים שאולי יהיה מישהו שיגלה שהוא אינו האיש שמתחת לזהות.

צילה שבורה ורצוצה, היא חוזרת בכל יום הביתה ורואה את אריאלה שלה חלשה, אמנם היא לא בסכנת חיים, אבל היא ממש פגיעה מכל משב רוח, המערכת החיסונית שלה לא גבוהה במיוחד, היא נזהרת לא לשלוח אותה לפעוטון, אבל גם בבית היא באה במגע עם האחים והאחיות שלה, מדי פעם היא מתקררת ומקבלת שפעת או אפילו דלקת ריאות.

מה עושים? כמות התרופות והנסיעות ברכבים עולים הון, היא כמעט וכבר לא מסוגלת לעבוד, היא מתביישת לשלוח את דודי לבקש מדוד שימי עוד עזרה, כמה היא יכולה לקבל נדבות ולחיות בהרגשה של נזקקת? איך פורצים את החומה הגדולה שמקיפה אותם?

לאחר אין ספור לילות לבנים, היא קיבלה החלטה, עליה לפרוץ בדרך לא שגרתית את המחסום.

שלושה ימים עברו על שלומי כאשר איש אינו מתייחס אליו, מלבד אדם לבוש רעלה שמכניס לו ארוחות ומסתלק, השעמום אוכל אותו לחלוטין, הוא אינו יודע מה הם רוצים ממנו, הם מניחים לו לחיות את חייו ברוגע, אבל לא נותנים לו לצאת, נראה שהוא יהיה כלוא עד שלא יצעק שהוא מוכן להסדר.

לאחר ארבעה ימים נכנע כליל, הוא החל לדפוק על הדלת במשך שעות, כדי שישמעו אותו. שעות רבות עברו עליו עד שהגיע משוב.

בחצות הלילה נפתחה הדלת, דמות עטופה בברדס שחור שכיסה את כל הפרצוף נכנסה תוך שהיא מעמעמת את הקול.

"מה יש לך לומר"? נשמע הקול האטום.

"אני מבקש שתחזירו אותי אל החוקר, אני רוצה לדבר איתו, אני חייב לדעת מה יהיה איתי, בשום פנים ואופן אני לא מוכן להיות כאן עוד רגע נוסף".

"יש לך דרישות מרובות, אבל זה לא הולך על רגל אחת, אני צריך להעביר את מה שאמרת, אני לא מתחייב שיענו לך מיידית, זה לא בסמכות שלי, אבל אומר להם שאתה רוצה פגישה דחופה".

"תעשה לי טובה אני לא יכול להיות כבול בכלוב, אני לא שימפנזה, אני יצור אנוש ורוצה לחיות בבית נורמלי ולא בבית כלא טחוב ונאלח".

"נא לא להוציא 'שם רע' על הבית שלנו, יש מקומות הרבה יותר גרועים, כנראה שלא טעמת את הטעם של צינוק ובית כלא בסיביר, אנו ביחס אליהם מלון 5 כוכבים, בהתחשב שעוד לא שילמת אגורה שחוקה על האירוח ועל הארוחות הטובות אתה צריך פשוט לצאת בריקוד".

שלומי הגיב בשתיקה רועמת. מה יש לו לומר לציניקנים? כל מי שהוא מתעסק עמו משתייך לגזע הזה. אין לו כוח לענות לכאלו רשעים. אבל הוא יודע שהוא חי על "זמן שאול". אין לו הרבה ברירות, הוא חייב לענות בחיוב למה שהם מתכוננים להציע לו בתקווה שלא סחטו אותו בחינם.

"אני מבין שעדיין אין לך תשובה, למה שדיברו איתך, אין בעיה, אתה יכול לחזור לחדר שלך עד שהשכל שלך יבין שאתה לא מתעסק עם סוחרים אלא עם אנשי חוק שיכולים להושיב אותך למשך כל החיים בבית כלא בתנאים הגרועים ביותר, עליך לענות לי כעת תשובה ברורה, אתה מעוניין לענות בחיוב למה שדיברו איתך לפני מספר ימים?

"כן, אני מוכן לכל תנאי, אבל מבקש חסד, אל תענו אותי יותר".

"זה לא בידיים שלי, אני סך הכל שליח ויכול להעביר את בקשתך, מעבר לזה אני לא יכול להתחייב".

"בסדר, תעשה עמי חסד תעביר את התשובה שלי בהקדם האפשרי, אחרת אתאבד ותתעסקו רק עם הגופה שלי".

"להתאבד?! זו כבר ג'סטה מדי רצינית, אנחנו נחליט מתי אתה מסיים את הביקור שלך בעולם, אנחנו נעשה זאת לפי ההנחיות שלנו, אבל לך אין את הזכות, אתה לא תוכל להתאבד אפילו אם תרצה, עד שלא נקבל את כל התשובות שאנו צריכים לקבל.

ובקשר למידע עליך אל תדאג אתה מפוקח על ידינו 24/7 מלבד זאת סילקנו ממך כל דבר שיכול להביא למותך, בדקנו את גופך וסילקנו ממך כל סוגי הגלולות שיכולות לקרב את קיצך, לא יהיה בקרבתך שום מתכת אפילו לא קהה, כמו כן לא יהיה בקרבתך כל סוג חבל שתוכל לתלות את עצמך, האפשרות היחידה שאתה תוכל להתאבד... אממ כן, יש עוד אפשרות, אבל גם את זה לא נאפשר לך".

מלבד זאת נזכיר לך שליטול את החיים במו ידך זו היא רציחה גמורה, אין הבדל בין ליטול את חיי הזולת לבין ליטול את חיי עצמך, אינך בעל הבית על חייך רק הבורא עולם יסלק אותך מן העולם ברגע שתגיע שעתך".

"אני פשוט לא מאמין שאפיקורס כמך יכול לתת לי דברי תוכחה, לך אין כל קושי לסלק את חיי בייסורים איומים, ולי אתה נותן תוכחה על העלאת אפשרות כזו?!"

התודה והברכה לכל אלו שמסייעים להצלחת הגיליון!!!

hanoch90@gmail.com