

דרושים קדמונים

דרושים נחמדים וקצרים מספרי קדמונים

לחיות יותר, גם כנגד האלף השביעי.

עיר דוד (אות תצ) - להג"ר דוד לידא
מקצת הספר נדפס על ידי המחבר שנת תמ"ג, ובשלימותו שנת תע"ט על ידי נכדו

ההדס שבידו הוא המקור שמותר לשנות מפני דרכי שלום

"וְלִקְחָתֶם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן... וַעֲנַף עֵץ עֵבֶת" (ויקרא כג, מ).

איתא בגמרא דכתובות (יז ע"א): אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה ואומר "כלה נאה וחסודה". ויש להתבונן, למה דוקא בד של הדס אמר "כלה נאה וחסודה".

ויש לתרץ, דשנינו שם: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא; ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל: הרי שהיתה חוגרת או סומא, אומרים לה "כלה נאה וחסודה"? והתורה אמרה "מְדַבֵּר שֶׁקָּרַתְךָ" (שמות כג, ז). אמרו להם בית הלל לבית שמאי: כתיב "וְהָאֵמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְיֶה" (זכריה ח, יט) - דמותר לשנות מפני דרכי שלום.

[לשון הגמרא שם - "אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגנוו בעיניו? הוי אומר ישבחנו בעיניו". הרי שלא מבואר בגמרא שהשיבו בית הלל מפסוק זה. והא דמותר לשנות מפני דרכי שלום, יליף ביבמות (סא ע"ב) מפסוק אחר. אמנם יש לסמוך לזה מה שכתב אב"ז המהר"ל בחידושי אגדות (ביבמות יד ע"ב): "האמת והשלום אהבו - פירוש, לאהוב האמת הוא דבר ראוי, אך שיהיה השלום עם האמת ולא ידחה האמת את השלום". והיינו ממש היתר השינוי מפני השלום.]

ובגמרא דסוכה (לב ע"ב): תנו רבנן, "ענף עץ עבות" - שהוא עבות, שענפיו חופין את עצו, הוי אומר זה הדס. ואימא הירדוף? רבא אמר: "והאמת והשלום אהבו". ופירש רש"י: והאי מברז בריז את הידים כקוצים, שראשי עליו עשויין חדין כמחט; ואינו לא אמת ולא שלום, שהוא עשוי לסם המות.

ולכן רבי יהודה בר אילעאי, שהיה אומר "כלה נאה וחסודה" - לרמז שמותר לשנות מפני דרכי שלום, דכתיב "והאמת והשלום אהבו" - היה מנהגו ליטול בד של הדס דוקא. שההדס עצמו לא נבחר אלא מכח הך קרא גופיה: דקשה "ואימא הירדוף", ומשני משום דכתיב "והאמת והשלום אהבו". ועל כן נטל בד של הדס, ואמר עליו "כלה נאה וחסודה".

נחלת יעקב הקדמון (אמור אות 1) - להג"ר יעקב אברהם בן הג"ר רפאל אב"ד לייפניק
נדפס על ידי בנו הג"ר שמריה זלמן, בצירוף ספרו אבני שוהם, ב'אמטרדם' שנת תפ"ד, וב'לבוב' תרכ"ב

המשך בעמוד ב

לחג הסוכות

ארבעת המינים מרמזים על השם השלם

"אַתָּה הַחֲלוּת לְהִרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ... אֶעֱבֶרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ" (דברים ג, כד-כה).

במדרש, הובא בילקוט ראובני (פרשת ואתחנן): "אתה החלות להראות את עבדך" - ראשי תיבות ה'דס ל'ולב א'תרוג ע'רבה. וקשה, מה ענין ארבעת המינים לתפילתו של משה שיכנס לארץ ישראל.

ונראה, בהקדם מה שאמרו שמה היה תרומתו של עולם: שהעולם שית אלפי שנים, ותרומה אחד מחמשים, ואחד מחמשים בששת אלפים הוא ק"כ שנה - ולכן חי משה ק"כ שנה ולא יותר [עי' עמודיה שבעה עמוד הרביעי אות כא בשם האריז"ל].

ואיתא בראש השנה (לא ע"א): אמר רב קטינא, שיתא אלפי שני הוה עלמא אחד חרוב, שנאמר "וְנִשְׁגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא" (ישעיה ב, יא). ואם כן אילו מצרפין גם את האלף השביעי, ראוי היה לחיות יותר.

וכתב בתורת חיים (עבודה זרה ה ע"א) על מה שדרשו את הה"א היתירה של "יום ה'ששי": לפי שששת ימי בראשית הם כנגד שית אלפי שנים דהוה עלמא, ויום השביעי כנגד עולם הבא שכולו שבת. ולכן הוסיף ה"א למלאות את השם הגדול: ראשי תיבות "יום ה'ששי" - "יה, חצי השם, נרמז בגמר ששת ימי בראשית שהם כנגד העולם הזה; רמז שבעולם הזה אין שמו יתברך שלם, שנאמר "כִּי יָד עַל פֶּסֶחַ יָהּ" (שמות יז, טו). ו"ויכולו ה'שמים" - ו"ה, להשלים את אותיות "יה, להודיע שביום השביעי, שהוא כנגד עולם הבא, יהיה שמו יתברך שלם במלואו. עכתו"ד.

הרי שדי לעולם הזה, שהוא ששת אלפים שנה, בחצי השם; ואין השם שלם אלא בצירוף האלף השביעי.

והנה ארבעת המינים שבלולב מרמזים על השם הוי"ה. וכמו שהביא הבית יוסף (אורח חיים סימן תרנא) בשם הרקאנטי (פרשת אמור), שצריך לסמוך את האתרוג עם שאר המינים שלא להפרידו מן הבנין; וסוד זה נגלה לו בחלום בליל יום טוב הראשון של חג הסוכות - שראה אכסנאי שלו כותב את השם ומרחיק את הה"א האחרונה משלש האותיות הראשונות, ומיחה בו; ולמחר ראה שאותו אכסנאי נענע את הלולב ומיניו בלא אתרוג, והבין פתרון חלומו. ורז"ל רמזו סוד זה בויקרא רבה (פ"ל ס"ט): "פרי עץ הדר" - זה הקדוש ברוך הוא וכו'; "כפות תמרים" - זה הקב"ה; "וענף עץ עבות" - זה הקב"ה; "וערבי נחל" - זה הקב"ה. הרי שכל המינים האלו רומזים בשם יתברך. ולפיכך צריך שתהא לקיחתם לקיחה תמה, שלא יפריד חלילה בין אותיות השם. עכתו"ד.

אם כן, הכי קאמר משה: "אתה החלות להראות את עבדך" - ארבעת המינים שנתת לנו, שהם מרמזים על השם השלם. ואם כן בודאי מצרפינן גם את האלף השביעי; דאם לא כן, די לעולם הזה בחצי השם. ומעתה "אעברה נא ואראה את הארץ" - שעכשיו צריך אני

טעם הצב"י

ענינים שונים בדיני קריאת התורה והמסתעף

עמוד ג

דרושים קדמונים

אוצר דרוש וחידוד משנות ש'תקצ"ט

עמוד א

פרשת וזאת הברכה

התפלה שהקדים משה לברכה מיעטה את הקללות למחצה

"וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בָּרַךְ מֹשֶׁה אֶת הָעָלְקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ" (דברים לג, א).

בילקוט וזאת הברכה: כשהיה משה אומר ברכה לישראל, הקדים להם תפלה. ויש לדקדק מנא לן הא, ומה טעם לדבר.

דאיתא במסכת בבא בתרא (פט ע"ב), אמר רבי לוי: בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. הקדוש ברוך הוא קללן בשמונה אותיות וברכן בעשרים ושתים - ברכן בכ"ב מ"אם בחקותי" ועד "קוממיות", וקללן בשמונה מ"ואם בחקותי תמאסו" ועד "ואת חקותי געלה נפשכם". ומשה רבינו ברכן בשמונה וקללן בכ"ב - בירכן בשמונה מ"והיה אם שמוע" ועד "לעבדם", וקללן בכ"ב מ"והיה אם לא תשמע" ועד "ואין קונה".

והנה יש לדקדק: מאחר שחזרו ונכתבו ברכות וקללות במשנה תורה כמו בפרשת בחקותי, למה לא נכתבו במנין אותיות שוה לשם הברכות בכ"ב אותיות והקללות בשמונה?

ויראה לי, דבאמת אף הברכות והקללות שבמשנה תורה אמרן משה מפי הגבורה, כמו כל התורה כולה. ובאו הכתובים שם להשוות את הברכות והפוכן זו לזו, שתהא כל אחת מהן במנין אותיות שוה.

שבפרשת בחקותי לא היו שוות - הברכות בכ"ב אותיות והקללות בח'. ובמשנה תורה נשתנו: ניתוספו על הברכות ח' אותיות ונעשו שלשים, וניתוספו על הקללות כ"ב אותיות ונעשו אף הן שלשים.

ועל כן מה שאמר רבי לוי "שלא כמדת הקדוש ברוך הוא" כו' - הוא על שם הנראה לעינים. שהברכות שבפרשת בחקותי נאמרו בפירוש מפי הגבורה; ואילו שבמשנה תורה, אף שאף הן מפי הגבורה (עי' מגילה לא ע"ב), מכל מקום נראין הדברים כאילו משה רבינו אמרן מעצמו. אבל באמת מבואר בכל המפרשים, שכל מה שבמשנה תורה - אף על פי שנראין הדברים כאילו משה רבינו עליו השלום אמרם מעצמו - אפילו הכי שכינה היתה מדברת מתוך גרונו, בלשון הנראה כאילו אמרם מעצמו.

והנה איתא במפרשים ובזוהר פרשת ויצא (קסא ע"א), שכל ברכה וברכה שבתורה היא אלף ברכות, שאין ברכה פחותה מאלף; אבל הקללות שבתורה פשוטות הן ולא כפולות כלל.

וידוע דמדה טובה מרובה ממדת פורענות חמש מאות (עי' תוס' סוטה יא ע"א ד"ה ולעולם). ומעתה, כיון שהברכות בשלשים אותיות ועולות לשלשים אלף ברכות - ראויות היו הקללות להיות בששים אותיות, דכנגד כל אלף שבברכות ראויות שתי אותיות, ונגד שלשים אלף - ששים [והוא החשבון: שלשים אלף ברכות כנגד ששים קללות, הרי מדה טובה מרובה חמש מאות]. וקשה, למה אינן אלא בשלשים.

לזה מתרץ, שמה רבינו אוהב ישראל היה, והקדים להם תפלה כשהיה אומר ברכה לישראל להעלות ולהרבות בברכות. שהעלה על לבו, שכל מה שמוסיף בברכות ניתוספו חס ושלוש גם הפוכן לפי ערך. ולפי שהקדים להם תפלה - דקיימא לן (ויקרא רבה פ"ה ס"ה) תפלה עושה מחצה - נתמעטו הקללות, והיה די בשלשים אותיות. וזהו מדה טובה מרובה. רב ברכה ושלוש אמן.

מאיר נתיבים - לדו"ר הג"ר מאיר בן הג"ר צבי הירש מרגליות
נדפס ב'פולנאי' שנת תקנ"ב, ונדפס ח' תשפ"ד

לוי פרע חוב שבם בעגל וחזר והלוח בזמרי - ולכן נתפזר דרך כבוד

"וּלְלֵוִי אָמַר תְּמִיד וְאוֹרִיךְ לְאִישׁ חֲסִידְךָ" וגו', "הָאִמֵּר לְאֲבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִי וְאֶת אֲחִיו לֹא הִפִּיר וְאֶת בְּנָיו לֹא יָדַע" (דברים לג, טו-טז).

ויש לשים לב בכמה דברים. חדא, למה לא הזכיר את שמעון. ועוד, אלו התארים - מה ענינם בברכה. ועוד, "האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו" גנאי הוא לו ולא שבח. ועוד, "ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע" - מה בא ללמדנו.

והנה בתרגום ירושלמי פירש: "לאביו ולאמו לא ראיתיו" במעשה דחמור, הוא שכם בן חמור; "ואת אחיו לא הכיר" בעגל; "ואת בניו לא ידע" במעשה דזמרי, עכ"ל. ולכאורה דברים תמוהים, מה ענין זה אצל זה - שלושה מעשים רחוקים זה מזה, ונכללו בכתוב אחד.

ונראה שיושב על פי לשון רש"י על "אָרוּר אָפֶם כִּי עָזָא... אֶחָלְקֶם בְּיַעֲקֹב וְאֶפְיָצֶם בְּיִשְׂרָאֵל" (בראשית מט, ז): אין לך עניים וסופרים

ומלמדי תינוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים; ושבתו של לוי - עשאו מחזר על הגרנות לתרומות ולמעשרות, נתן לו תפוצתו דרך כבוד (ומקורו לכאורה בבראשית רבה פצ"ט ס"ז).

וקשה, למה נתן ללוי תפוצתו בדרך כבוד ולשמעון בדרך בזיון, והלא שניהם שוים היו באותו מעשה.

ולעניות דעתי, משה רבינו עליו השלום בא ליישב זאת באלו מקראי קודש, על פי הירושלמי הנ"ל. ונקדים מה שכתוב בספרי, והובא בילקוט: "וללוי אמר" למה נאמר - לפי ששמעון ולוי שתו בכוס אחד, שנאמר "אָרוּר אָפֶם כִּי עָזָא" משל לשנים שלוו מן המלך, אחד פרע, ואחד לא די שלא פרע אלא שחזר ולוה. כך שמעון ולוי, שניהם לוו בשכם, שנאמר "וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי" (בראשית לד, כה). לוי פרע במדבר בעגל, שנאמר "וַיֹּאמֶר מִי לָהּ אֵלֵי וַיֹּאסְפוּ אֵלָיו בְּנֵי לֵוִי, וְחָזַר וְהָלוּהוּ בַשִּׁטִּים - וְהֵינּוּ עַל יְדֵי פִינְחָס שֶׁהָיָה מְלוֹי. שִׁמְעוֹן לֹא דִי שֶׁלֹּא פָרַע, אֲלָא שֶׁחָזַר וְלוּהוּ, שֶׁנֶּאֱמַר "וַיִּשֶׁם אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַמִּקֵּה" (במדבר כה, ד).

ונראה, שמה שאמרו בספרי שלוו שניהם בשכם, שנאמר "וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב" - היינו לומר שחטאם היה במה שלא נטלו עצה מיעקב אביהם. וכמאמר חז"ל (בראשית רבה פ"פ ס"ו): "שני בני יעקב" - וכי אין אנו יודעים ששמעון ולוי בני יעקב הם, אלא בא הכתוב לומר שלא נטלו עצה מיעקב; ולכן כללם ב"אָרוּר אָפֶם כִּי עָזָא".

ומעתה מובן הענין. משה רבינו בא להשיב על הקושיא הנ"ל: כיון ששניהם שתו בכוס אחד, למה נתן ללוי תפוצתו בכבוד ולא לשמעון. והשיב בתירוצו של הספרי, שלוי פרע וחזר והלוה, מה שאין כן שמעון.

וזהו שאמר "וללוי אמר" - כלפי שכינה הוא מדבר, כמו שפירש רש"י - תומיך ואוריך ראוי שיהיו לאיש חסידך, "אֲשֶׁר נִסִּיתוֹ בְּמִסָּה" (דברים לג, ח), על דרך שפירשו המפרשים ז"ל; והרצון בזה שתהא תפוצתו בכבוד.

וכי תימא, והלא לקתה מדת הדין, שהרי שניהם שתו בכוס אחד, שנאמר "וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב". לזה אמר, אי משום הא לא איכפת לן, שכבר תיקן חטא זה. וזהו "האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו": כלומר, אמת הוא שנאמר עליו "לאביו ולאמו לא ראיתיו" - שעשה עצמו כאילו לא ראה ולא ידע את אביו, שלא חלק לו כבוד ליטול ממנו עצה במעשה דשכם, כפירוש הירושלמי הנ"ל - ועם כל זה הטיבתי אשר דברתי, שחוב זה כבר פרעו. וזהו "ואת אחיו לא הכיר", במעשה העגל. ועוד לו יתר שאת, "ואת בניו לא ידע" במעשה זמרי - כלומר, שחזר והלוה בו. מה שאין כן שמעון, שלא די שלא פרע אלא שחזר ולוה במעשה זמרי.

ואם כן לוי בדין הוא שיטול שכרו משולם, שתהא תפוצתו בכבוד. ושמעון, שאין לו שבח אלא אדרבה גנות - לכך לא הזכירו.

פני שלמה - להג"ר שלמה אמארייליו בן הג"ר יוסף
נדפס ב'שאלוניקי' שנת תע"ז

ראיה מן הלויים שלא נתחייבו השבטים במבירת יוסף

"וּלְלֵוִי אָמַר תְּמִיד וְאוֹרִיךְ לְאִישׁ חֲסִידְךָ... הָאִמֵּר לְאֲבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִי וְאֶת אֲחִיו לֹא הִפִּיר וְאֶת בְּנָיו לֹא יָדַע, כִּי שָׁמְרוּ אֶמְרֶתְךָ וְכִרְיֶתְךָ וְנִצְרוּ" (דברים לג, טו-טז).

ותרגם יונתן: נפקין שיבט לוי לפולחן משכן זמנא ומתפרשין מן משכניהון, אָמַרְיִן לְאֲבוּהוֹן וּלְאִמֵּיהוֹן לֹא חֲמִיתִינוּ, וְיִתְּ אַחוּהוֹן דְּלֹא בְנֵי תַלְתִּין שְׁנִין לֹא אֶשְׁתַּמֹּדְעוּן יְתָהוּן, וְיִתְּ בְּנֵיהוֹן לֹא יָדְעִין, מְטוּל דְּקִימִין עֲשָׂרִין שְׁנִין בְּמִטְרָתָהוֹן וכו'.

הרי שלדעת התרגום לא בשבח מעשה העגל מדבר הכתוב, אלא בעבודת המשכן: שבט לוי פורשים לעבודתם עשרים שנה - מבן שלוששים, שבא לכלל עבודה, עד בן חמישים, שישבו מצבא העבודה. ומתוך אריכות הפרידה שוב אינם מכירים את אביהם ואת אמם, ולא את אחיהם שעדיין אינם בני שלוששים, ולא את בניהם, כאילו לא ראו מעולם.

וצריך ביאור. שהרי סופו של הפסוק ומה שאחריו במעשה העגל הם מדברים, וכן במדרש שיבאו לפנינו נתלה כל שבחו של לוי במעשה העגל. ומה ענין פרישתם לעבודת המשכן עשרים שנה אצל זה, שתיכנס באמצע ברכתו של לוי.

ויובן על פי מה שאמרו במדרש (ילקוט רמז תתקנא) על "וללוי אמר": משל לשנים שלוו מן המלך, אחד פרע למלך ואחד לא פרע וכו'. כך שמעון ולוי, שניהם לוו בשכם, כענין שנאמר "וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי

יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו" (בראשית לד, כה); לוי פרע מה שלוח, במדבר, שנאמר "וַיַּעֲמֵד מֹשֶׁה בְּשַׁעַר הַמִּצְחָה וַיֹּאמֶר מִי לָהּ אֶלֶף" (שמות לב, כו), ונאמר "שִׁמְעוֹן אִישׁ חָרָב עַל יָרְכוֹ" (שם, כז) - שחזור ואחז בחרב לשם שמים; ושמעון לא פרע. לפיכך בירך משה את לוי, ואת שמעון לא בירך.

ויש להקשות: והלא לא במעשה שכם בלבד היו שניהם שותפים, אלא אף במכירת יוסף היו שניהם באותה עצה. ובמה פרע לוי את החוב הזה.

ונקדים מה שאמר במדרש בפרשת נשא (רבה פ"ט ס"ז) על סמיכות הפרשיות - "מִכָּה אָבִיו וְאָמוֹ מוֹת יוֹמָת" (שמות כא, טו), "וְגִבֹּנֶה אִישׁ וּמָכְרוּ... מוֹת יוֹמָת" (שם, טז), "וּמִקְלָל אָבִיו וְאָמוֹ מוֹת יוֹמָת" (שם, יז) - מה ראה הכתוב להפסיק בין מכה אביו למקלל אביו בגונב נפש. ללמדך שזהו עצמו טעם חיובו של הגונב נפש ומכרו: שהוא גורם לגנוב שיכה את אביו ואת אמו. שהרי הפרידו מהם שנים הרבה, וכשהוא חוזר אליהם שוב אינו מכירם, ובא לידי הכאתם. עד כאן תורף לשון המדרש, בתוספת ביאור להבנת הענין.

ואיתא במגילה (טז ע"ב-יז ע"א), שנגזר על יעקב אבינו שיפרד ממנו יוסף כ"ב שנה ולא יקיים בהן כיבוד אב, כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כיבוד אב ואם כל זמן שהיה בבית לבן ובדרך.

ולפי זה יש ללמד זכות על השבטים. שכל עיקר חיובו של גונב נפש אינו אלא מפני שהוא גורם בפרידתו שיבוא הגונב לידי הכאת אביו; וכאן הרי כבר נגזרה גזירה מלפניו יתברך שיפרד יוסף מאביו כ"ב שנה, ואין המכירה גורמת בזה כלום. נמצא שלא היה במכירתם הגורם שבשבילו חייבה תורה את גונב נפש.

[יש לפרש כוונתו: שאילו היה חיובו של גונב נפש על עצם מעשה הגניבה והמכירה, ולא על התוצאה של פרידה, לא היתה הגזירה מועילה כלום. אבל כיון שאין חיובו אלא על התוצאה, שהוא גורם לפרידה ולמה שבא בעקבותיה, והפרידה כאן גזורה ועומדת, אין במעשיהם כדי לגרום דבר.]

ואפשר שאף לטובת אביהם יעקב נתכוונו, שתהא הגזירה נפרעת ממנו בעולם הזה.

אלא שאין לימוד זכות זה עומד אלא אם אמרינן שפרידה של שנים הרבה מביאה לידי אי-הכרה. אבל אם אמרינן שאדם מכיר את אביו אפילו לאחר שנים הרבה, הרי זה סותר את טעם המדרש - שהיאך נאמר שמחמת פרידת הבן מאביו שוב אינו מכירו. ועל כרחק אין זה טעמה של ההפסקה, שהפסיק הכתוב בגונב נפש בין מכה אביו למקלל אביו, אלא לדרשה אחרת בא, ועיין שם ברש"י. ולפי זה לא מצאו השבטים מענה על המעשה אשר עשו, שכיון שנסתר הטעם, נסתרה עמו תשובתם, וק"ל.

ולזה בא תרגום יונתן והעמיד את הטעם על מכונו. שהרי שבט לוי, שפרשו לעבודת המשכן עשרים שנה, שוב אינם מכירים לא את אביהם ולא את אמם, ולא את אחיהם שאינם בני שלוששים, ולא את בניהם. הרי לך בפירוש שפרידתו של שנים מביאה לידי אי-הכרה, וקם טעמו של המדרש על מכונו.

וזהו שאמר משה "וללוי אמר תמיך ואוריק לאיש חסידך". שלא תאמר, סוף סוף חטא לוי במכירת אחיו; לכך הסמיך לו "הָאִמֶּר לְאָבִיו וְלָאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו" - שהם עצמם הראיה שפרידת שנים מביאה לידי אי-הכרה. ואם כן ביוסף, שכבר נגזר עליו להיפרד מאביו, לא היה במכירתו הגורם שבשבילו חייבה תורה את גונב נפש, ולא נתחייבו השבטים בה כלל, ודוק.

צנצנת מנחם - להג"ר מנחם מענדל בן הג"ר צבי הירש, אב"ד הולשוב, זמיראד וונגרוב נדפס ב'בערלין' שנת ת"פ

שיתוף אסור לבן נח - ולכן לא הועילה לישראל טענת אונס בעגל

"וּלְלֹוֹי אָמַר תְּמִיךְ וְאוֹרִיק לְאִישׁ חָסִידְךָ... הָאִמֶּר לְאָבִיו וְלָאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו וְאֶת אֶחָיו לֹא הִכִּיר... יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב... בְּרַךְ ה' חֵילוֹ וּפָעַל יָדָיו תִּרְצֶה" (דברים לג, ח-יא). ולכאורה אין המשך הפסוקים מתפרש: מה ענין "יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב" ו"ופעל ידיו תרצה" אצל שבחו של לוי על שהרג בישראל במעשה העגל.

ונקדים לבאר עיקר המעשה. "האומר לאביו ולאמו לא ראיתי" - שהרגו שבט לוי בישראל, וזה להם לשבח, שבשכר זה זכו לאורים ותומים.

וקשה על זה: והלא יש לישראל תירוץ, שאנוסים היו - דמדועא רבה לאורייתא, שכפה עליהם הר כגיגית (שבת פח ע"א) - והיאך הרגו בהם.

ונראה, דטענת אונס זו אינה מועילה אלא על מה שנתחדש להם במתן תורה, שעליו היתה הכפיה. אבל דבר שכבר נאסר עליהם קודם לכן, מדין בני נח, הרי הם עומדים באיסורם בין שקיבלו את התורה ובין שלא קיבלו, ואין הכפיה מועילה בו כלום.

ואמרו בגמרא (סנהדרין סג ע"א), אמר רבי יוחנן: אלמלא וי"ו שב'העלוקה" נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה. הרי שלא כפרו בעיקר במעשה העגל, אלא שיתפו עמו את העגל, ומחמת אותו שיתוף עצמו ניצולו.

ומעתה הכל תלוי בשאלה אחת: אם שיתוף אסור לבן נח או לאו. שאם אסור להם, הרי כבר עמדו באיסורם קודם מתן תורה, ואין הכפיה מועילה, ולא ניצולו. ואם אינו אסור להם, נמצא שלא נתחדש להם אלא במתן תורה, ויש להם טענת אונס.

ותלוי בשתי הדרשות שבסנהדרין (נו ע"ב) על "וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם" (בראשית ב, טז). דלרבי יוחנן, "ויצא" אלו הדינים, שנאמר "כִּי יִדְעִיתִי לְמַעַן אֲשִׁיר יֵצֵא אֶת בְּנֵי וְאֶת בָּתִּי... לַעֲשׂוֹת צִדְקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט); ו"אלהים" זו עבודה זרה, שנאמר "לֹא יִהְיֶה לָּךְ אֱלֹהִים אֲחֵרִים" (שמות כ, ג). ורבי יצחק תני איפכא: "ויצא" זו עבודה זרה, ו"אלהים" זו דינים, שנאמר "וְיִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות כב, ז).

ונפקא מינה לענייננו. שאם "ויצא" זו עבודה זרה, הרי מקורה מן הכתוב "סְרוּ מִיָּהּ מִן הַדָּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם, עֲשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מִסֶּכֶה" (שמות לב, ח) - מן העגל עצמו, שלא היה אלא שיתוף; ואם למדנו ממנו אזהרה לבני נח, על כרחק שהשיתוף אסור להם. אבל אם "אלהים" זו עבודה זרה, שמקורה "לא יהיה לך אלהים אחרים", אין ראייה משיתוף כלל, ומותר הוא לבן נח.

ועוד נפקא מינה ביניהם, והיא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. דהרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט ה"ד) כתב שמצות דינים שנצטוו בני נח היא להושיב דינים ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות שלהן ולהזהיר את העם, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו.

והרמב"ן (בראשית לד, יג) חולק עליו, ודעתו שאין עיקר מצותם בהעמדת בתי דינים להמית, אלא בגוף הדינים - לדון בין איש לרעהו בגנבה ואונאה ועושה ושכר שכיר וכיוצא בהן, כענין הדינים שנצטוו ישראל; ואף שמכלל המצוה שיושיבו דינים, אין נהרגין על שלא הושיבום, שאין זו אלא מצות עשה. וטעם שנתחייבו אנשי שכם הוא מטעם אחר, עיין שם.

ולפי זה תלויות שתי השיטות בשתי הדרשות. שאם ילפינן דינים מ"ויצא", שנאמר בו "לעשות צדקה ומשפט" - הרי המצוה לדון בין איש לרעהו בהודאות והלואות, כדין שלנו, וכשיטת הרמב"ן. אבל אם ילפינן דינים מ"אלהים", שנאמר בו "ונקרב בעל הבית אל האלהים", ו"אלהים" דהתם משמע דינים - אם כן הכא נמי, והמצוה להושיב דינים לדון בשש מצות שלהן, וכשיטת הרמב"ם.

ולזה בא הכתוב ואמר "יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב" - דמשפטים היינו דינים ממש, ליעקב נאמר ולא לבני נח, רק המצוה של דינים לבני נח להושיב דינים לדון בשש מצות שלהן, וכשיטת הרמב"ם. ואם כן "אלהים" זו דינים.

וממילא "ויצא" זו עבודה זרה, ומקורה מן העגל שהיה שיתוף - ושיתוף אסור לבן נח. ואם כן אין לישראל טענת אונס במעשה העגל, שכבר היו מזהירים עליו קודם מתן תורה; ושפיר הרגו בהם בני לוי.

וזהו שמסך לו "ופעל ידיו תרצה" - פועל ידיו של לוי, שהרג לעיר שכם. וקשה, למה נתחייבו אנשי שכם הריגה, והלא שכם בן חמור לבדו הוא שעשה את המעשה. ועל כרחק משום שלא הושיבו דינים, וכמו שכתב הרמב"ם שלכך נתחייבו אנשי שכם הריגה. ואם כן לפי זה שיתוף אסור לבן נח, ושפיר עשו במה שהרגו איש את אחיו, ודוק. [ונמצא שרבי יוחנן לשיטתיה].

פרדס דוד - להג"ר דוד בן הג"ר יואל דישבע נדפס ב'וולוצ'ב' שנת תקמ"ו

טעם הצב"י

ענינים שונים
בדיני קריאת
התורה והמסכת

הרב צבי הירש מייזליש
מאמר יט + חלק ט

גדרי שינוי משמעות בקריאת התורה, על פי פסקי האשל אברהם - חלק ט

בחלקים שקדמו עברנו על כל פסקי הגאון בעל האשל אברהם שברשימתו בסימן קמב, כל אחד ואחד במקומו לפי ענינו. ובחלק זה נביא את שלושת הפסקים האחרונים שונשאר, ובהם נשלמת הרשימה כולה.

לְבָא חֶמֶת – הלמ"ד בקמץ

וזה לשונו:

קרא הקורא כמדומה [עד רחב] לְבָא חֶמֶת שבפרשת (א)שלח (במדבר י, כא) ה'ל' בקמץ [לְבָא]. אולי שייך בזה שני משמעות, כי בשוא ה'ל' הוא מקור כידוע, וְלָבָא בקמץ משמע שיש [ר]חוב [ש]גורם שיבואו לחמת, ובבחינת מקור המכוון שהרחוב הוא למקום שהוא דרך אל חמת, ולא שגורם לילך לחמת דווקא. אך מצד שלפעמים ל' קמוצה מצד הידיעה כמו לְעִיר, לְמֶלֶךְ, ויכול להיות "בוא" מקור גם כשהלמ"ד בקמץ – לזה אין זה שני משמעות, וכל שכן בספק. והפליג לקרות אחר כך, ויצא ידי חובתו היטב.

פירוש הפסוק

הפסוק הוא וַיַּעֲלֵנוּ וַיִּתְּרוּ אֶת הָאָרֶץ מִמִּדְבָּר צֵן עַד רְחֹב לְבָא חֶמֶת. ותרגם אונקלוס "לְמִטֵּי חֶמֶת", שהוא לשון קבוא – כמו קבוא הָעִיר (שופטים א, כד), ושם תרגם יונתן "מִעֲלָא דְחֶמֶת", היינו הדרך המוליכה אל העיר. וכן פירש במצודת דוד (יחזקאל מז, כ): עד הרחבה שדרכה באים אל חמת.

ונמצא שפירוש הפסוק: עד רחוב, שהוא המקום שדרכו באים אל חמת. ואין "לְבָא" מתייחס אל המרגלים, אלא תיאור המקום הוא.

ומה שסתום בדבריו

ומה שכתב שבקמץ "משמע שיש רחוב שגורם שיבואו לחמת" – לא זכינו להבין. שאם כוונתו שנעשית התיבה מבנין הפעיל, שהרחוב מביאם לחמת – צריך עיון, שאם כן היה צריך להיות לְהֵבִיא, או לכל הפחות לְבִיא מקוצרת.

וכן מה שסיים שלפעמים למ"ד קמוצה מצד הידיעה, כמו לְעִיר וְלְמֶלֶךְ – תמוה, שאין ה"א הידיעה נופלת על פעולה אלא על שם.

ויתכן שכוונתו שהיו כמה דרכים להגיע לחמת, וזו היתה הידועה שבה. ואם כן "בוא חמת" הוא כעין שם של מקום, אלא שזו היתה הידועה בהם.

ולקוטשא דמילתא

ונראה שאין כאן שינוי משמעות כלל, מטעם אחר. שהרי תיבת "לְבָא" בשוא אינה נמצאת בכל התורה אלא בשני מקומות, ושניהם ב"לְבָא חֶמֶת". ובכל שאר המקומות היא באה בקמץ והיא מקור – כגון וַיְהִי כְאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבָא מִצְרִימָה (בראשית יב, יא), וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ לְבָא (שם טו, יב), וַתְּחַלֵּינָה שְׂבִיעַ שְׁנֵי הָרָעִב לְבָא (שם מא, טד), וְלֹא יָבֵל מִשָּׁה לְבָא אֶל אֶהֱל מוֹעֵד (שמות מ, לה).

ונמצא שהקמץ הוא הצורה הרגילה, ולא יצר הקורא צורה חדשה כלל. וכל ההפרש שהשוא מעמיד את הלמ"ד כתיבה בפני עצמה, במקום "עד" – ובקמץ נבלעת הלמ"ד כתיבה. וזה שינוי דק ואינו שינוי משמעות, שהמכוון אחד בשניהם. ואף שאין זה מה שכתב הגאון.

לֹא יִתְחַשֵּׁב – השי"ן בצירי

ועוד כתב, וזה לשונו:

גם קרא לא יִתְחַשֵּׁב (במדבר כג, ט) שבפרשת בלק בצירי השי"ן [יִתְחַשֵּׁב], ואמרתו לי גם כן שיתקן ויקרא שנית השי"ן בקמץ. כי אני מסופק שאולי יש בזה שני משמעות, שיש לשון חשבון ויש לשון חשיבות, ו[ה]גם שהם קרובים במכוון, מכל מקום יש הפרש ביניהם בניקוד בהתפעל, כמו שיש הפרש בין משקל חשבון ומשקל חשיבות, ולא עיינתי כעת בכל זה.

וגם שלפום רהיטא נוטה אצלי שאין בזה שני משמעות, מכל מקום כל שיש שם חשש כל דהו משנוי משמעות נכון לחזור ולקרות. ולחזור ולקרות בכזה כמה פסוקים, צריך לעיין עוד היטב.

ביאור דבריו

הפסוק הוא הֵן עָם לְבָדָד יִשְׁכַּן וְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב. ושתי הוראות יש לשורש חש"ב: לשון חשבון – שאינו נמנה עמוה; ולשון חשיבות – שאינו נחשב ואינו נראה כחשוב בעיניהם.

וגם בפירוש הפסוק דילן אכן מצינו שני הפירושים: ברש"י "אינן נמנים עם השאר",

"ואין עולה להם מן החשבון" – שהוא לשון חשבון. ובעמר נקא להרע"ב מפרש את הפסוק בלשון חשיבות.

ולדעת הגאון, יִתְחַשֵּׁב בקמץ הוא לשון חשבון, ויִתְחַשֵּׁב בצירי לשון חשיבות. ואף שהודה ש"קרובים במכוון", מכל מקום חשש, וסיים "כל שיש שום חשש כל דהו משנוי משמעות נכון לחזור ולקרות".

ולעניות דעתי אין כאן שינוי כלל

ונראה שאין חילוק בין שתי המשמעויות כלל מצד הניקוד. שהרי הניקוד משתנה בהפסק מאמר מצירי לקמץ – ואין זה ענין להוראה אלא לטעמים.

וראיה לדבר: בַּה' תִּתְהַלֵּל נַפְשִׁי (תהלים לד, ג) בְּצִירִי, וְאִשָּׁה יִרְאֵת ה' היא תִּתְהַלֵּל (משלי לא, ט) בְּקֶמֶץ – ושתייהן לשון הילול אחת, ואין ביניהן אלא שזו בהפסק וזו שלא בהפסק.

ולפי זה אף כאן: יִתְחַשֵּׁב בקמץ אינו אלא מפני שהוא בסוף הפסוק ובהפסק, ואילו יִתְחַשֵּׁב בצירי הוא הצורה שלא בהפסק. ואין ההוראה משתנה כלל.

ומדוקדק בזה מה שהודה בעצמו "שלפום רהיטא נוטה אצלי שאין בזה שני משמעות" – ולא חשש אלא מחמת שלא עיין בדבר כל צרכו.

ויש לצדד עוד, שאף לשון חשבון ולשון חשיבות ענין אחד הם, שהרי אין מונין אלא דברים חשובים. ומשום הכי דבר שבמנין לא בטל מפאת חשיבותו.

וַתִּקְרָאנָה – בין לשון מקרה ללשון אמירה

ועוד כתב, וזה לשונו:

בפרשת שמני קרא הקורא וַתִּקְרָאנָה כו' (ויקרא י, יט) הרי"ש בקמץ ואל"ף בסגול [וַתִּקְרָאנָה], ואמרתו לו לקרות שנית פסוק זה, ומצד שכבר סיים הפרשה הוצרך לקרות ג' פסוקים להעולה אחר כך בפרשה הסמוכה. כי נראה שיש בזה שני משמעות, כי כנ"ל הוא לשון קריאה, כאילו התי"ו מורה כקורא שאומרים לו אתה קוראת – תי"ו נוכח עבר, ונו"ן ה"א מורה שהקורא קרא לנקבה או נקבות נוכחות או נסתרות.

והמכוון בפסוק זה הוא לשון מקרה, שסבה זו [שמתו נדב ואביהוא] ה[י]תה דרך מקרה כלאחר יד... ומצד זה לשון וַתִּקְרָאנָה מורה על סבות רבות שהיה כעין דרך מקרה, ולא בחינת קריאה כלל, ויש בזה שני משמעות. ולזה צריכים לחזור ולקרות על ידי שני משמעות שבזה, וכן הוא נכון.

שתי הוראות לשורש קר"א

השורש קר"א משמש בשתי הוראות: לשון אמירה וקריאה, ולשון מאורע ומקרה.

ולשון אמירה פשוטה לכל. ולשון מאורע מצינו בכמה מקומות, כגון אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים (בראשית מט, א), וכן כִּי יִקְרָא קֹן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ (דברים כב, ו). וכן נחלקו במקרא קדש: הרמב"ן (ויקרא כג, ב) פירש מלשון קרואי העדה, שנקראים ומתקבצים בו; ואונקלוס עשאו לשון מאורע, כמו אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם, "בכל יום שיאירעו תעשו אותם קודש".

ובפסוק שלפנינו תרגמו כולם בלשון מקרה: תרגום אונקלוס וְיִקְרָעָא יְתִי, תרגום המיוחס ליונתן וְיִזְרַע יְתִי, ותרגום ירושלמי וְיִזְרַע יְתִי.

התי"ו שבראש התיבה

והו"ו-ית"ו שבראש התיבה משמשת בשני פנים, ואינה מכריעה מעצמה כלום.

פעמים היא לשון נקבה נסתרת – כגון וַתֹּאמֶר לָאָה (בראשית כט, לב), שהיא אמרה. ופעמים היא לשון נוכח – כגון וַתֹּאמֶר אֶל עֶבְדְּךָ (שם מד, כא), שיהודה אומר ליוסף "ואתה אמרת". והצורה אחת בשתייהן, ואין מבחינים אלא מן הענין.

הנו"ן-ה"א שבסוף התיבה

והנו"ן-ה"א שבסוף התיבה לעולם לשון נקבה היא. אלא שפעמים היא סימן לנקבות רבות הפועלות, ופעמים היא באה על מי שנעשה בו המעשה.

ולפי זה מתבארים דבריו

לפי הניקוד שבמקרא הוא לשון מקרה, והסיבות הן הפועלות. ואז הכל מתיישב מאליו: "סיבה" לשון נקבה, ולפיכך התי"ו נסתרות; והנו"ן-ה"א סימן נקבות רבות; והנושא מפורש בפסוק – "כָּאֵלָה" לשון רבים. ופירושו: אירעו אותי כאלה.

אבל לפי הניקוד שקרא הקורא, שהוא לשון אמירה – שוב אי אפשר להעמיד את התי"ו בלשון נקבה נסתרת, שאין סיבה קוראת. ועל כרחך שהתי"ו לשון נוכח היא, ומשה הוא הקורא. ואז הנו"ן-ה"א אינה הפועלת אלא מי שקראו אליה – וזהו שכתב "ונו"ן ה"א מורה שהקורא קרא לנקבה או נקבות".

ונמצא שאין הוי"ו ותי"ו מכריעה כלום, אלא נגזרת אחר ההוראה. ומדוקדק בזה לשונו "כאילו התי"ו מורה" – שאין היא מורה מעצמה, אלא נעשית כן מכת ההוראה.

ומה שיש לעיין

ומה שמנה "נקבות נכחות" – צריך עיון. שאם התי"ו לשון נוכח ומשה הוא הנוכח, שוב אין לומר שהה"א מורה על נקבות נכחות, שאין בפסוק אלא נוכח אחד.

ועוד, שלא נתבאר בדבריו מנין ששינוי הניקוד מוציא את התיבה מלשון מקרה ללשון אמירה. שהרי לא נשתנה אלא ברי"ש ובאל"ף, ואין באחד מהם דבר המורה על אמירה. וצריך עיון.

ובענין נקודת האל"ף

ויש להוסיף, שנקודת האל"ף אינה מעלה ואינה מורידה לענין ההוראה, אלא תלויה היא בדבר אחר לגמרי – אם יש בתיבה כינוי הפעול או אין.

שכשהתיבה עומדת בלא הכינוי, נעלמת האל"ף – כמו ותקראנה לו השקנות שם (רות ד, יז), שהוא לשון אמירה ממש והאל"ף נעלמת. וכשהכינוי מובלע בתיבה, האל"ף מורגשת – כמו שב נא וקראנה באָזְנֵינוּ (ירמיה לו, טו) שהוא לשון אמירה, וקמו פֶּן יִקְרָאנוּ אֶסֶן (בראשית מב, ד) שהוא לשון מאורע.

הרי ששתי ההוראות באות בצורה אחת, ושהאל"ף אינה סימן להוראה כלל.

ובזה נשלמו כל פסקי הרשימה שבסימן קמב. ואי"ה נדפס אחר החג מפתח מכל הפסקים, מסודר כל אחד לחלקיו.

הבהרה לחלק ז: מה ששמנו את הה"א בסוגריים

הבאנו את פסק הגאון בהגיית העי"ן, וסיים שם: "וגם אם אין היכר נרגש בין עי"ן לאל"ף (או לה"א), מכל מקום הסתמיות הוא שכל הקורא מכוון שיהיה על צד היותר טוב ונכון". ומה שהזכיר אף את הה"א – שמנוהו שם בסוגריים, שאין הדיון אלא בין אל"ף לעי"ן שאצלינו אין מחלוקת ביניהם, והה"א נגזרת עמהן ואינה מן הענין.

ומכל מקום יתכן שבעירו היו מבטאים את הה"א כמו האל"ף, וכמו שנוהגים בימינו קצת מן הירושלמיים – ולפיכך כללה עמהן.

[ושמעתי בדרך צחות, שאותם שאין מבחינים בין הה"א לאל"ף נמצאים מברכים "חֶסֶם אָזִים" במקום "חֶסֶם הָרִיזִים".]

הערה לחלק ב: ויָרַב בְּלָבָן

ובמה שכתבנו בחלק ב בענין ויָרַב (בראשית לא, לו), שההיכר בין לשון ריב ללשון ריבוי מונח ביו"ד ולא ברי"ש, ושלא הגיע הקורא אל הצורה החולקת – יש להעיר.

שאף שדבריו נכונים לענין שדן בו, שהרי הקורא לא שינה ביו"ד כלל – מכל מקום בשינוי הרי"ש נשתנה הבנין.

שוּיָרַב ברי"ש בסגול בנין הפעיל הוא, וכמו שכתב האבן עזרא על ויָרַב הָעַם עַם מִלְּשָׁה (שמות יז, ב), והוא כדרך וַיִּקֶּם אֶת עֲמֻדָיו (שמות מ, יח) וַיֵּשֶׁב אֶת כָּל הָרְכֹשׁ (בראשית יד, טז), ונראה מכמה מפרשים שההפעיל כאן על המוריבה עצמה – שהפעיל את המוריבה והצית את המחלוקת. ואילו ויָרַב ברי"ש בקמץ בנין פֶּעַל הוא, כדרך וַיִּקֶּם וַיֵּשֶׁב, ופירושו שהוא רב בעצמו.

ולפי מה שנתבאר בחלק ב, שחילוף הבנין נחשב שינוי משמעות במקום שהוא מעביר את הפעולה ממי שהכתוב מדבר עליו לאחר – היה מקום להחזיר אף כאן. ונראה שלא דן הגאון אלא בשאלה שנשאל, ולא נתן דעתו לצד זה. וצריך עיון.

תיקון טעות לחלק א

במאמר הראשון כתבנו בסוף אות ב, בענין הַיָּחֹד וְהַיָּחֹד, וזה לשונו:

והנה כל דברי הגאון בפסיקא זו אינם אלא מלשון ציווי ולשון עבר, ולא הזכיר חילוק אחר כלל. ואגב אעיר על ענין שאינו מגוף דבריו.

הנה יש מקום לומר שיש בשתי הקריאות האלו חילוק נוסף, שהיחוד בנו"ן דגושה לשון הנחה ועזיבה, והיחוד בנו"ן רפה לשון מנוחה ונחת. ומפורש כן בלבוש (א"ח סי' כה סעיף ז) לענין ברכת להניח תפילין, שכתב דחילוק רב יש ביניהן במשמעות

וכמעט שני הפכים הם, ומנה שם בכלל הדוגמאות ללשון הנחה ועזיבה את קרא יידן ממש, אָחִיקָם אָחָד הַיָּחֹד אָתִי.

והנה אבקש סליחה מהמעיינים, כי טעיתי בזה, שעיינתי רק ברשימות הקצרות שציינתי אצלי מתוך דבריו, ולא עיינתי בפנים ובמקור. ואכן הגאון מבוטשאטש הזכירו במפורש. וזה לשונו:

נראה שאין בזה כל כך משום שנוי ענין, כיון שאין גוף משמעות משתנה, כי לשון הנחה [מבחינת] עזיבה, ולשון הנחה מבחינת עקירה והנחה, אין זה משתנה על פי הנקודות וכל אחד ואחד מובן לפום עניני הפרשה.

ואין הטעות אלא בפתיחת דבריו, במה שכתבנו שלא הזכיר חילוק אחר כלל. אבל עצם ההערה שהערנו מן הלבוש ומא"ז היעב"ץ עומדת במקומה, ואדרבה מתחזקת עתה, שהרי נתברר שאף הוא נגע בענין זה בעצמו.

ודבריו צריכים עיון קצת. שהרי הלבוש כתב שהחילוק שבין שתי הקריאות תלוי בניקוד, וכמעט שני הפכים הם. ואז"ל היעב"ץ השיג עליו וכתב ששני הלשונות קרובים זה לזה בעינים, ושכל אחד מהם סובל את פירושו של חברו. אבל האשל אברהם אומר יותר מזה – שאין הפירוש משתנה על פי הנקודות כלל, וכל אחד ואחד מובן לפי ענין הפרשה.

ואפשר שביניהם אלא הבדל בטעם ולא בדיון, שכיון שהלשונות קרובים זה לזה, ממילא אין הנקודות מכריעות והענין מכריע. ומכל מקום אין האשל אברהם נכנס כלל לשאלה אם לשון אחד להם או שנים, ואין להעמיסה עליו.

ודרך זו מצינו אצלו במקום אחר, שאף במקום שהכריע שהניקוד טעות, מכל מקום פסק שאין הפירוש משתנה בכך. עיין במה שכתבנו בחלק ג בענין שוּרֹף, שכתב שם "אך זה טעות ודאי", ואף על פי כן סיים "שוב אין בזה משמעות ענין משונה בהחלט".

הוספה: המשך לשונו, ומה שיוצא ממנו

ועוד כתב שם האשל אברהם, וזה לשונו:

והשנוי שמצוי [היחוד] לסיפור [היחוד] נראה שהוא כמו השנוי שמזכר לנקבה מגרשיהן מגרשיהם רחבו רחבה וכהנה. וכיון שהפליג ביני ביני למקום רחוק ולא זכר עוד אם אמר היחוד, לזה לא החזרתיו בזה. אך בנזכר תיכף כשיקרא שנית בזה תיבת היחוד, וכדומה בשאר התיבות שיש בהם שנוי קצת בהוראתם בהפעולה והזמן הוא על צד היותר טוב.

והנה היה מקום לומר שההמשך הזה מיישב את התמיהה שהנחנו שם, שהרי מבואר כאן שמה שלא החזירו היה מפני שהפליג ביני ביני למקום רחוק, ולא מפני גדרי שינוי המשמעות.

אמנם אין הדבר כן, ואדרבה יש בהמשך זה להחזיק את התמיהה. שהרי "הפליג ביני ביני" משמע שעדיין באותה עליה עומד, ולא עבר אלא כמה פסוקים. ואילו בּוֹאָקְתָב כתב "נודע לי אחר כך כשסיים עם העולה", שכבר נגמרה העליה. ונמצא שדוקא במקום המרוחק יותר הורה לקרות שנית, ובמקום הקרוב לא החזירו.

ועוד, שאף בנזכר תיכף לא חייבו לחזור, אלא כתב שהוא "על צד היותר טוב", דהיינו הידור ולא חיוב. ואילו בּוֹאָקְתָב כתב "ואמרת שלהעולה אחר כך יקרא פסוק ההוא", שהיא הוראה גמורה.

ועל כרחק שאין ההפרש שביניהם בשעת הידיעה, אלא בגוף הדיון – שבּוֹאָקְתָב סבר דאין שנוי משמעות גדול מזה, ובהיחוד סבר שאין בזה כל כך משום שנוי ענין. וחזרת התמיהה למקומה.

ומה שנתחדש לנו מן ההמשך הוא הטעם שנקט להקל בהיחוד, שהוא כמו השינוי שמזכר לנקבה. ועדיין יש להתיישב למה לא נקט בטעם זה גם בּוּיָהוּ, אלא תלה את הקולא בְּדָבָר אֶלְקִינוּ יָקוּם.

ומכל מקום נראה שדרכו לצרף כמה טעמים זה על זה, ואינו סומך על ההפלה לבדה. וכמו שנתבאר בחלק ג בענין שוּרֹף, שאף שם כתב שמן הראוי היה להחזיר ולא צוה, וצייר שם שלושה טעמים בלשון "מלבד... מלבד... בפרט". ולפי זה אף כאן לא סמך על ההפלה לבדה, אלא צירף לה את הטעם שהוא כמו השינוי שמזכר לנקבה.

ייקודין דנפקא מפומי' - לשמחת תורה

היחוד, כשכולם מעוטפים בטלית וקוטל; והיה מקדים ואומר טעם על שמצוה לרקוד ביום הדין, במשל כעין הנ"ל.

שיכרות: מסופר, שבבית מדרשו של אא"ה הגה"ק הדברי חיים מצאנז זי"ע שתו גבאי החברא קדישא עד שהשתכרו. נענה מרן הדברי חיים ואמר בצחות, שכעת הובנו לו דברי המדרש על "הֵיךְ רָאָה וַיִּנָּס" (תהלים קיד, ג) – מה ראה? ארוננו של יוסף ראה. שהים ראה את ארוננו של יוסף שהיה בידי החברא קדישא, ונבהל מפניהם שישתו מהים עד טיפה אחרונה – וינס.

סיום הש"ס: סיפר כ"ק מרן אדמו"ר מצאנז זצ"ל בעל שפע חיים, שדודו וזקינו הגה"ק רבי מרדכי מהארנוסטייפל זי"ע נהג לסיים ש"ס בשמחת תורה.

צמח הצבי": ואולי יש לרמז בזה מילתא. דהנה בני ארץ ישראל לא נהגו לסיים את קריאת התורה בכל שנה ושנה, אלא פעם אחת בקצת יותר משלש שנים; ונמצא שכל ענין שמחת התורה הוא ממנהג בני בכל. ובזמן הראשונים עדיין היו מקצת מקומות שנהגו ככני ארץ ישראל (עי' רמב"ם הל' תפלה פ"ג ה"א), ולבסוף נתפשט המנהג לכל העולם. הרי שמקור המנהג יצא מבבל; ולכן מה נאה ומה יאה לעשות ביום זה סיום התלמוד בבלי.

צמר חזק ימים

לחג הסוכות ופרשת זאת הברכה

לחג הסוכות

מאז"ז הג"ר אריה ליב פישלס זצ"ל אב"ד קראקא - המכונה "דער הויכער ר' ליב"

ארבעה מינים שאין להם שר ממונה עליהם

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר פתת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל" (ויקרא כג, מ).

בזוהר פרשת אמור (ח"ג קד ע"א) פתח רבי שמעון על "ולקחתם לכם ביום הראשון" בפסוק **"כל הנקרא בשמי ולקבודי בראתיו יצאתיו אף עשיתיו"** (ישעיה מ, ז). ויש להבין מה ענין פסוק זה אצל ארבעה מינים.

ויש לומר על פי דברי האלשיך ז"ל בפרשת אמור, על מה שאמרו במדרש (ויקרא רבה פ"ל ס"ט): **"פרי עץ הדר"** - זה הקדוש ברוך הוא, שכתוב בו **"הוד והדר לבשת"** (תהלים קד, א); **"כפת תמרים"** - זה הקדוש ברוך הוא, שכתוב בו **"צדיק כפתור יפרח"** (תהלים צב, ג); **"וענף עץ עבת"** - זה הקדוש ברוך הוא, שכתוב בו **"והוא עמד בין ההדסים"** (זכריה א, ח); **"וערבי נחל"** - זה הקדוש ברוך הוא, שכתוב בו **"סלו לרכב בערבות בנה נשמו"** (תהלים סח, ה).

והביא שם בשם אומרים, שכונת המדרש למה שאמרו: ארבעה מינים הללו אין להם שר ממונה עליהם להגדילם, כשאר כל האילנות והעשבים, אלא הקדוש ברוך הוא מגדילם בעצמו. וזהו שאמר בכל אחד ואחד **"זה הקדוש ברוך הוא"**.

ומעתה יובנו דברי הזוהר. שהוקשה לרז"ל: למה צוה הקדוש ברוך הוא ליטול ארבעה מינים? ותירצו, שהארבעה הם כנגד השם הקדוש, וזהו **"כל הנקרא בשמי"**. ואם תאמר, ולמה דוק ארבעה מינים אלו? לפי שאינם גדלים על ידי שר ומלאך, אלא מן הקדוש ברוך הוא בעצמו. וזהו שסיים הכתוב **"לכבודי בראתיו יצאתיו אף עשיתיו"** - דייקא, על ידי, ולא על ידי מלאך ושר ושוטר. ולכן צוה הקדוש ברוך הוא ליטול ארבעה מינים אלו.

מספר נחמות ציון (ח"ו, דרוש ז) להג"ר מנחם ציון רבינו ב"ר שלמה זלמן - נדפס שנת תל"ז

מאז"ז הגאון רבי יעקב יוקל סג"ל הורוויץ זצ"ל אבד"ק גלוגא - אביו של הג"ר איציקל האמבורגער

שלשה אתרוגים אין צריכים מכח הלולב, ושני לולבים אין צריכים מכח האתרוג

בגמרא סוכה (לד ע"ב): תניא, רבי ישמעאל אומר: **"פרי עץ הדר"** (ויקרא כג, מ) - אחד, **"כפת תמרים"** - אחד, **"וענף עץ עבת"** - שלשה, **"וערבי נחל"** - ומנין שצריך שלשה הדסים? פירש רש"י, שדורשים כל תיבה בפני עצמה: **"ענף"** - אחד, **"ערב"** - אחד, **"עבות"** - אחד.

והקשו התוס' (שם ד"ה ענף): אם כן נדרוש כן גם באתרוג - **"פרי"**, **"ערב"**, **"הדר"** - ויהיו צריכים שלשה אתרוגים. ותירץ היפה תואר (ויקרא רבה פ"ל ס"ח): באתרוג אין לדרוש כן, שהרי הקדימו הכתוב **"כפות תמרים"**, ו**"כפות תמרים"** אחד הוא לכולי עלמא, כמבואר בגמרא (שם לב ע"א) **"שכפת" כתיב**. ומעתה אף **"פרי עץ הדר"** אחד הוא; שאילו היה שלשה, היה לו לכתוב לסמכו **"לענף עץ עבות"**, שהוא דומה לו יותר.

ויש להקשות על דבריו ממחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא בפסחים (לו ע"א), אם יוצאים ידי חובת מצה במעשר שני בירושלים. רבי יוסי הגלילי דורש **"לחם עני"** (דברים טו, א) - לחם הנאכל באנינות, יצא מעשר שני שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה. ורבי עקיבא אומר: **"מצות"** **"מצות"** ריבה; ומה תלמוד לומר **"לחם עני"**? פרט לעיסה שנילושה בין ושמן ודבש. ומפרשת הגמרא: רבי עקיבא סבר,

מי כתיב **"עוני"**? **"עני"** כתיב; ורבי יוסי הגלילי סבר, מי קרינן **"עני"** **"עוני"** קרינן.

והקשו התוס' (שם ד"ה עני): מאי שנא גבי לולב, שהכל מודים ש**"כפת"** כתיב, ולא אמרינן **"כפות"** קרינן, ויהיו צריכים ליטול שני לולבים? ותירץ הר"י: משום שבלולב סומכים על **"פרי עץ הדר"** שלפניו, שאינו משמע אלא אחד; ולכן מודים שם הכל שדורשים מן המסורת, עכ"ד.

הרי מבואר שאדרבה - מה שאנו יודעים שהלולב אינו אלא אחד, אינו אלא משום שלמדים אותו מן האתרוג. ואם כן היאך כתב היפה תואר שאין דורשים **"פרי עץ הדר"** לשלשה מפני שהוקדם **"כפות תמרים"**? והרי **"כפות תמרים"** עצמם לא ידענו שהם אחד אלא מכח **"פרי עץ הדר"**.

ונראה לבאר, בהקדם הגמרא ביומא (ב ע"ב). שם למדו שצריך פרישה שבעת ימים לפרה אדומה וליום הכיפורים, מן הפסוק **"כָּפַר עֲשֵׂה בַיּוֹם הַזֶּה צִנּוֹה ה' לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם"** (ויקרא ח, לד): **"לעשות"** - אלו מעשי פרה, **"לכפר"** - אלו מעשי יום הכיפורים.

והקשו בגמרא: ואימא כפרה דקרבנות? ותירצו: דנים דבר שקבוע לו זמן מדבר שקבוע לו זמן, לאפוקי קרבנות שישנם בכל יום. וחזרו והקשו: ואימא רגלים? ותירצו: דנים דבר הנוהג פעם אחת בשנה מדבר הנוהג פעם אחת בשנה, לאפוקי רגלים שאינם פעם אחת בשנה. וחזרו והקשו: ואימא רגל אחד? וכי תימא לא ידעין הי מינייהו וכו', עיי"ש.

וביארנו המפרשים כוונת הגמרא, מפני מה אין דנים אלא מדבר הנוהג פעם אחת בשנה: משום שהוא דבר הלמד מענינו. שאי אפשר לומר שהכתוב מדבר ברגלים, שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש; ואם נאמר ש**"לכפר"** קאי על קרבנות הרגלים, עדיין הדבר סתום, שאין אנו יודעים באיזה מהם. ולכן דורשים אותו לכפרה של יום הכיפורים, שבה אין הדבר סתום.

ועוד נקדים את הגמרא בסוכה (לה ע"א): תנו רבנן, **"פרי עץ הדר"** - עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה אתרוג. ואימא פלפלין? כדתניא, היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר **"ונטעתם כל עץ"** (ויקרא יט, כג), איני יודע שהוא עץ מאכל? מה תלמוד לומר **"עץ מאכל"**? עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה פלפלין; ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה, ואין ארץ ישראל חסרה כלום. ומשני: התם משום דלא אפשר; היכי נעביד? ננקוט חדא - לא מינכרא לקיחתה; ננקוט תרי או תלתא - **"פרי"** אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה פירות. הלכך לא אפשר, עכ"ל.

ועל פי זה יש לומר, שהן דברי היפה תואר והן דברי התוס' בפסחים - תרוייהו איתנייהו, וצריכים זה לזה לברר שהאתרוג והלולב אינם אלא אחד.

דהנה על קושיית התוס' בסוכה, מפני מה אין דורשים **"פרי עץ הדר"** לשלשה, מתרצים כדברי היפה תואר: מכיון שהוקדם **"כפות תמרים"**, אי אפשר לומר שצריך שלשה אתרוגים, שאם כן היה לו לכתוב לסמכו **"לענף עץ עבות"**.

אלא שמזה לבדו עדיין יש לומר שצריך שני אתרוגים. שאף שסמכו הכתוב **"כפות תמרים"**, הרי בלולב עצמו עדיין יש לומר שצריך שנים [מיעוט רבים שנים]: נהי ש**"כפת"** כתיב, מכל מקום יש לומר ש**"כפות"** קרינן, כמו שאמר (רבי יוסי הגלילי) [רבי עקיבא] **"אצל לחם עוני"**. נמצא שמתירץ זה אין אנו יודעים אלא שאין **"פרי עץ הדר"** שלשה; ועדיין יש לומר שהן האתרוג והן הלולב שנים שנים.

אמנם לקושטא דמילתא, מכיון שנתברר שאין דורשים **"פרי עץ הדר"** לשלשה, ממילא משמע שאינו אלא אחד. שהרי מאחר שאין דורשים כל תיבה בפני עצמה, נמצאת תיבה אחת יתירה, ודורשים ממנה **"עץ"** שטעם עצו ופריו שוה, כמבואר בגמרא (שם לה ע"א).

המשך בעמוד 2

אב"ד לובלין - זקינו של הדברי חיים

שני טעמים בהושענא רבה, ומפני מה נקט הטור דין המים

כתב הטור (אורח חיים סימן תרסד): ביום חמישי של חול המועד, שהוא הושענא רבה, נוהגין וכו', ואומר קדושה רבה במוסף, ומרבים קצת בנרות כמו ביום הכיפורים, לפי שבחג נדונין על המים, והכל הולך אחר החתום, וכל חיי אדם תלויין במים.

ובהגהות המנהגים (חג הסוכות אות רטז): ביום שביעי של סוכות כתיב "כִּמְשַׁפֵּטֶם" (במדבר כט, לג), לומר שמה שגזר בראש השנה וחתם ביום הכיפורים - מראים בצל הלבנה וכו'.

ועוד שם: למה נקרא שמו הושענא רבה? אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם: אני יחיד ואתה יחיד, אתן לבניך יום המיוחד לכפר בו עונותיהם, וזהו הושענא רבה. פירוש: שמי אה"ה בגימטריא כ"א, ואתה בכ"א - עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות מנח ועד אברהם; והושענא רבה כ"א ימים לחודש תשרי. אמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם: אם אין כפרה לבניך בראש השנה, תהיה ביום הכיפורים; ואם לאו, תהיה בהושענא רבה.

הרי לפנינו שני טעמים בהושענא רבה, ושניהם רמוזים בתיבת "כִּמְשַׁפֵּטֶם" - לומר שיש בו משפט כמו בראש השנה, שכתוב בו גם כן "כִּמְשַׁפֵּטֶם" (שם, 1). האחד, שהוא גמר דינו של ראש השנה; והשני, שהוא דין המים. והטור לא הביא אלא טעם המים, וקשה מפני מה השמיט את הטעם הראשון.

ולכאורה טעם זה, שהושענא רבה גמר דינו של ראש השנה, נגד השכל הוא; שהרי קרא כתיב "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֵר עַלְיֵיכֶם" (ויקרא טז, ל) וגו'.

אמנם יש ליישב על פי מה שכתב (בב"י) [בברכת שמואל] סדר אחר, וזה לשונו: והנה ידוע, שראש השנה של לבנה הוא ראש חודש תשרי, ושל חמה הוא ביום הכיפורים, שהוא גמר דין של ראש השנה. וגמר דין של שנות החמה הוא בכ"א בתשרי, שהוא הושענא רבה, עכ"ל. [מקורו בלבוש (אורח חיים סימן תרסד סעיף א), שכתב טעם למעלת יום זה על שאר הימים לפי סדר השנים ועיבורן. וזה תוכן דבריו בקיצור: שנת החמה יתירה על שנת הלבנה י' ימים כ"א שעות ר"ד חלקים. ולפיכך, אם נקבע ראש השנה ביום המולד כראוי, אין אותה שנת חמה כלה אלא כעשרה ימים אחר המולד של תשרי הבא - והוא יום הכיפורים של השנה השניה. וכשתתחילה שנת החמה ביום הכיפורים, אינה כלה עד הושענא רבה של השנה השלישית. ובשלישית מעברים את השנה, וחוזר בשנה הרביעית ראש השנה של חמה ליום ראש השנה של מולד הלבנה, וכן חוזר חלילה לעולם.]

וידוע שישאל מונין ללבנה, ואומות העולם לחמה (סוכה כט ע"א). [ויש לציין, שלפי דברי רבינו יש ליום הכיפורים שני פנים: לישראל הוא גמר דינו של ראש השנה כמשמעו, ולאומות העולם אינו אלא ראש שנת החמה, והוא המוקדם שבימי דינם. ומעתה נשתנה אף ענינו של הושענא רבה ממה שכתבו הגהות המנהגים: שהם תלו אותו

המשך בעמוד ח

ומתוך כך נתעוררה קושיית הגמרא "ואימא פלפלין", שאף בהם טעם עצם ופנים שוה; ועל ידי כך דרשו "פרי אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלושה פירות". והיינו על פי היסוד המבואר ביומא, שאין דורשים את הכתוב באופן שיישאר סתום. שאילו היה "פרי עץ הדר" שנים, עדיין היה הדבר סתום, ולא היה לידע אם קאי על אתרוג או על פלפלין [שבשנים כבר מינכרא לקיחת הפלפלין, כמשמעות הגמרא "ננקוט תרי או תלתא"]. ולכן אמרנו ש"פרי" אחד אמר רחמנא, ואז הדבר מפורש שהוא אתרוג.

ומאחר שנתברר שהאתרוג אינו אלא אחד, שוב אמרנו כדברי התוס' בפסחים: שאין אומרים "כפות" קרינן להצריך שני לולבים, מפני שסומכים על "פרי עץ הדר" שלפניו. ודו"ק.

דרוש לליל א' של חג הסוכות, מכתב יד, נדפס בקובץ עץ חיים (חלק ז, מדור שפתי ישנים)

להושענא רבה

מאא"ז הג"ר אריה ליב פישלס זצ"ל הנ"ל

גמר החתימה בהושענא רבה בזכות אברהם

כתב מהר"ר הירץ ז"ל בסידורו, בברכה ראשונה של תפלת שמונה עשרה: "מִלְךְ עוֹזֵר וּמוֹשִׁיעַ וְגוֹן" - "מֶלֶךְ" כנגד ראש השנה; "עוֹזֵר" כנגד עשרת ימי תשובה, על דרך "הבא לטהר מסייעין אותו" (יומא לח ע"ב); "וּמוֹשִׁיעַ" כנגד יום הכיפורים; "וְגוֹן" כנגד הושענא רבה.

וזהו כוונת מה שדרשו על "ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי מִפִּי אֵיכָה ה' מְעוֹז חַיִּי מִפִּי אֶפְתָּח" (תהלים כז, א) (ויקרא רבה פ"א ס"ד): "אורי" - בראש השנה, ו"אור" בגימטריא יצחק עם הכולל; "וישעי" - זה יעקב, כנגד "ומושיע", והוא ביום הכיפורים; "ומי אפחד" - בהושענא רבה.

וכתבו חכמי האמת... אברהם בהושענא רבה, שהוא חסד ורחמים גמורים, והוא גמר החתימה ביום כ"א לתשרי; ואברהם ראש לכ"א דורות מאדם הראשון (אבות פ"ה מ"ב).

ושמעתי בשם הרב הגדול מהר"ר ארי' ליב נר"ו, ר"מ ואב"ד דק"ק קראקא, שפירש בזה כוונת הגמרא (פסחים ק"ז ע"ב): "וְהִיא בִּרְכָה" (בראשית יב, ג) - יכול יהו חותמין בכלן? תלמוד לומר "והיה ברכה" - בך חותמין. ירצה לומר: ביום הושענא רבה הוא גמר החתימה, ואותו יום נקרא "מגן", ואברהם נקרא "מגן אברהם". ואם כן שפיר קאמר "בך חותמין" - שעיקר החתימה ביום הושענא רבה, והוא כנגדך.

מספר נחמות ציון הג"ל (ח"ד, דרוש יא).

מאמר זה הובא גם בספר יואל משה על העשרה מאמרות (להג"ר משה הלוי סגל, אם כל חי ח"ב סימן לב הערה ז). שנדפס ב'אמשטרדם' שנת ת"ט - קודם שנתקבל רבינו בקראקא - בשם "מיו מהר"ל [ר' אריה ליב] מלבוב"; וכן הובאו שם עוד מאמרים בשמו. ונראה שישב בצעירותו בלבוב אצל חמיו הג"ר אפרים פישל אב"ד לבוב, ועל שמו נקרא "ר' ליב פישלס".

מאא"ז הגה"ק ר' שמחה ב"ץ רפאפורט זצ"ל

מעלת וחובת לחדש חידושי תורה ולכתבם

מלוקט מספרים וסופרים וממלקטים

לא יאה ליה למיכל, הילכך קרי עליהו דהנהו דנפקי: "מניחין חיי עולם", דהיינו מוחין עילאין דעזרי אנפין, דהיינו "לחם מן השמים", ועוסקין בחיי שעה דהיינו לחם מן הארץ.

והנה נודע שהאדם על ידי מה שמחדש איהו חידוש בתורה, יש לו כח לעשות שמים חדשים, והיינו מוחין חדשים. נמצא דכל כמה דלא חידש שום חידוש בתורה אכתי אינו רשאי לאכול ביום טוב, כדי שלא תהיה אכילתו כאכילת חול דהיינו חיי שעה לברר הניצוצות בלבד כדבר האמור, ואי אכיל הוא לה אכילת רשות, אלא עיקר שמחת יום טוב תהיה אחר שכבר זכה לחדש שום חידוש דעל ידי זה סליק לקודש ממש, ואז תהיה אכילתו אכילת קודש כמו בשבת. ואי לא זכה לחדש טפי עדיף ליה שלא יאכל אלא ישב כל היום לעסוק בתורה. הילכך בתר דסליק רבי אליעזר הדרשה שאז חידש להם חידושי תורה, אז אמר להם: "לכו אכלו משמנים" וכו', דוודאי השתא אכילת יום טוב מצוה, דתו לא דמיא לאכילת חול, ואין הכי נמי דאפילו בזה לחדש אפילו חידוש אחד בביקור אור דתיכף רשאי לאכול, אלא דרבי אליעזר רצה להרבות בחידושי תורה בדרשתו.

והשתא זהו שכתב רבי אליעזר אומר "כולו לה' או כולו לכם", פירוש כולו לה' אי לא בר הכי הוא לחדש, וכולו לכם אם חידש. אבל ר' יהושע סבר חלקהו וכו', דסבירא ליה שאפילו בלא חידושי תורה יכול האדם להגיע ביום טוב לאכילה עלינהו על ידי מצות הצדקה, וכמו שכתב בזהר, ובהא פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע וכו', עכ"ל.

חידושי תורה לפני סעודת יום טוב

כתב ב"חסדי דוד" על התוספתא (פסטה פ"ז ה"ו) להג"ר דוד פארדו ז"ל (בעל משכיל לדוד על פירוש, מחותנו של החיד"א) ז"ל: "איתא בפרק ב' דיום טוב (ביצה טו ע"ב) 'תניא: רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב, אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר: חלקהו חציו לה' וחציו לכם', ועיי"ש בתוס' שכתבו, דלרבי אליעזר נמי מצוה איכא לאכול משמנים משום שמחת יום טוב אחר הדרשה, דהא ר' אליעזר גופיה אמר להם לתלמידיו: 'לכו אכלו משמנים וכו'', ע"ש. ואמנם בסוגיא שם איתא, דלהנהו דנפקי מבית המדרש קרי עליהו רבי אליעזר: 'מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה' וכו'.

ואולם נלע"ד שזה יובן וממילא יתבאר במאי קא מפלגי רבי אליעזר ורבי יהושע על פי מאי דאיתא בספר הזהר (ח"ב פח ע"ב), דאי בר נש חדי ביום טוב ולא יהיב למסכני - עונשיה סגי, ועליה כתיב: "וְזִרְתִּי פֶרֶשׁ עַל פִּנְיֶיךָ פֶּרֶשׁ חֲזִיקִים" (מלאכי ג, ג), ואילו בשבתא אע"ג דלא יהיב למסכני, לא יתכן ליה עונשא כשאר זמנין וחגין, דכתיב: "פֶּרֶשׁ חֲזִיקִים" ולא "פֶּרֶשׁ שבתכם", עיי"ש. וטעם הדבר נראה משום דשבת הוי קודש ממש, הילכך האכילה בו היא קודש על כל פנים, דהיינו אכילה ורוחנית וכו', והוא כאכילת המן ממש, ולא דמיא לאכילת חול, לחם מן הארץ, שאינה אלא לברר ניצוצות הקדושה וכו', אבל יום טוב אינו אלא "מקרא קדש" כנודע. והילכך סבר רבי אליעזר דכל כמה דלא משיך מעיקרא מוחין עילאין למעילא ממדת קודש

בגמר הדין שנחתם ביום הכיפורים אף לישראל, ואילו לפי רבינו אין הושענא רבה גמר דין לישראל כלל, אלא ראש שנת החמה המאוחר, ויום הדין לאומות העולם בלבד.]

ואם כן יש לומר, שמה שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם "בניך" - היינו האומות, שאברהם נקרא "אב המון גוים" (בראשית יז, ה). ובזה יובן מה שגילה הכתוב "פְּמִשְׁפָּטָם" דוקא בפרי החג, שהם שבעים כנגד שבעים אומות, וכמו שכתב רש"י בפרשת פנחס (במדבר כט, יח) שהיו מגינים עליהם.

ולפי זה מדוקדק "כִּי בַיּוֹם הַהוּא יִכָּפֵר עֲלֵיכֶם" - עליכם, ולא על אומות העולם, שיש להם יום אחר כנ"ל. אך מעתה יקשה מן התנא דמתניתין (ראש השנה סז ע"א), שאמר שבראש השנה "כל" באי עולם עוברין לפניו, לרבות אף אומות העולם. ולכן הוצרך הטור לטעם שבחג נידונין על המים.

חלק מדרוש שנדפס מכתב יד בקובץ בית אהרן וישראל (קובץ ל, שנה ה, גליון ו)

לשמיני עצרת

מאא"ז הגאון רבי יעקב יוקל סג"ל הורוויץ זצ"ל הנ"ל

יומו של תשרי נדחה לסוף - שהמובחר דוחה מצוה בשעתה

איתא בילקוט (פרשת פנחס רמז תשפב) על הפסוק "בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצַרְתָּ תְּהִיָּה לָכֶם" (במדבר כט, לה): זה שאמר הכתוב "יִסְפַּתְּ לְגוֹי ה' יִסְפַּתְּ לְגוֹי נִכְבְּדָתְךָ" (ישעיה כו, טו). רבנן אמרי: "יספת לגוי" - כל שאתה מוסיף לנו ימים טובים, אנו מוסיפים לך קרבנות. אמר רבי לוי: בכל חודש וחודש שבקיץ ביקש הקדוש ברוך הוא ליתן לישראל מועד. בניסן נתן להם פסח, באייר נתן להם פסח קטן, בסיון נתן להם עצרת. בתמוז היה בדעתו ליתן להם מועד גדול, ועשו את העגל, ובטלו תמוז ואב ואלול. ובא תשרי ופרע להם ראש השנה ויום הכיפורים והחג. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לאחרים הוא פורע, ושלו אינו נוטל? תן לו יומו.

נמצא לפי המדרש, שראש השנה ויום הכיפורים והחג אינם אלא השלמה לחדשים שעברו, והמועד של תשרי עצמו הוא שמיני עצרת.

וקשה על זה מן הגמרא בברכות (כו ע"ב): תנו רבנן, טעה ולא התפלל מנחה בשבת - מתפלל במוצאי שבת שתיים של חול, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה. ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה - שניה עלתה לו, ראשונה לא עלתה לו.

וביאר הר"ף שם (יח ע"א מדפי הר"ף) מפני מה ראשונה לא עלתה לו: מפני שצריך להקדים תפלת חובת שעתה תחילה. וכיון שלא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה, גילה דעתו שהשניה היא חובת שעתה; ולפיכך צריך לחזור ולהתפלל תפלה אחרת, כדי להקדים את חובת השעה.

הרי מבואר שחביבה מצוה בשעתה, וכל המשנה ידו על התחתונה, עד שצריך לחזור ולהתפלל כדי לתקן את אשר עוית. ומעתה קשה על הילקוט: אם עיקר המועד של חודש תשרי הוא שמיני עצרת, היה לנו להקדימו ולעשותו קודם החג; שהרי החג אינו בא אלא להשלמה בעלמא, ושמיני עצרת הוא חובת היום.

ויש לתרץ, על פי הגמרא בתענית (ח ע"ב): אמר רבי יוחנן, גדול יום הגשמים כיום קיבוץ גלויות, שנאמר "שְׁבוּנָה ה' אֶת שְׁבִיטָנוּ פְּאִפְיָקִים פִּנְגָב" (תהלים קכז, ד), ואין אפיקים אלא מטר, שנאמר "וַיֵּרָא אֶפְקֵי יָם" (שמואל ב כב, טז).

והקשו התוס' שם (ד"ה גדול): מפני מה לא אמר "גדול יום הגשמים יותר מקיבוץ גלויות"? שהרי "כאפיקים בנגב" כתיב, ומי נתלה במי - הקטן נתלה בגדול; נמצא שהאפיקים גדולים מיום קיבוץ גלויות. הרי שמעלת יום הגשמים גדולה ממעלת קיבוץ גלויות.

ועוד, בפסחים (ה ע"א): תנא דבי רבי ישמעאל, בשכר שלשה "ראשון" זכו לשלשה "ראשון": להכרית זרעו של עשו, ולבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו - דכתיב "וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אֶדְמוֹנִי כְּדוֹ כְּאֶדְרֵת שֹׁעָר" (בראשית כה, כה); ולבנין בית המקדש - דכתיב "כָּסָא כְּדוֹ מְרוֹם מְרִאשׁוֹן מְקוֹם מְקֻדְּשָׁנוּ" (ירמיה יז, יב); ולשמו של משיח - דכתיב "וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן לְצִיּוֹן הַגֹּיִם" (ישעיה מא, כז).

וביאר הר"ף בעין יעקב שם, ש"ראשון" האמור בחג הסוכות הוא

כנגד בנין בית המקדש, ו"ראשון" של לולב הוא כנגד משיח, שהוא משיב לב לישראל לאביהם שבשמים, עיין שם. מבואר שתועלת חג הסוכות היא ביאת המשיח וקיבוץ גלויות, שלו יקרה עם ישראל יחד מתוך גלותם להוליכם קוממיות לארצם.

ותועלת שמיני עצרת היא ירידת הגשמים, וכדעת רבי יהושע (תענית ב ע"א) שמזכירים גבורות גשמים מיום טוב האחרון של חג. ובגמרא (שם ד ע"א) אמרו: מאן תנא? אמר רבא, רבי יהושע היא, דאמר משעת הנחתו. ופירש רש"י: משעת הנחת לולב הוא מזכיר, דהיינו ביום השמיני, שהוא סמוך לגשמים, שמן החג ואילך זמן גשמים הוא. והיינו טעמו של רבי יהושע, שמאחר את הזכרת הגשמים עד יום אחרון של חג - כדי להזכירם סמוך לפרקם, הוא זמן הרביעה.

ועוד, ביומא (סד ע"א) תנא: המפריש פסחו ואבד, והפריש אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון, והרי שניהם עומדים - איזה מהם שירצה יקריב, דברי חכמים. רבי יוסי אומר: מצוה בראשון, ואם היה השני מובחר ממנו - יביאנו. הרי שמעלת המובחר והחביב עדיפא ממעלת הראשון, ודוחה אותו אפילו לגמרי, כמו בפסחו הראשון שנדחה מפני השני המובחר ממנו. וכל שכן כשאין דוחים את הראשון לגמרי, אלא רק מקדימים את המובחר.

ופשוט שמעלת "מצוה בראשון" ומעלת "מצוה בשעתה" שוות זו לזו; וכשם שמעלת המובחר והחביב דוחה את מעלת הראשון, כך היא דוחה את מעלת מצוה בשעתה.

ומעתה עלתה ארוכה לקושיא הנ"ל, שהיה לנו להקדים את שמיני עצרת, מאחר שהוא של חודש תשרי ומצוה בשעתה. שלפי המבואר יש שני טעמים לאחר:

א. מעלין בקודש, וזו למעלה מזו עדיף טפי. ומאחר שתועלת חג הסוכות היא קיבוץ גלויות, ותועלת שמיני עצרת היא הגשמים, וגדול יום הגשמים מקיבוץ גלויות - מוטב לסדרם זו למעלה מזו. וזה דוחה את מעלת הקדמת מצוה בשעתה, ושפיר מאחרים את שמיני עצרת לאחרונה.

ב. על ידי האיחור נעשה שמיני עצרת קרוב יותר לזמן הרביעה; נמצא שבאיחורו הוא חביב ומובחר יותר מאילו הוקדם, והמובחר דוחה את מעלת הראשון. ודו"ק.

מכתב יד בנו הנ"ל, נדפס בקובץ עץ חיים (שם)

פרשת זאת הברכה

מאא"ז הג"ר ברוך כהנא רפאפורט זצ"ל אב"ד פיורדא - זקנו של הברוך טעם

מפני מה נספד משה רבינו ב"ספרא רבה" - ו"וי מת" שנעשה תיבה אחת

בסוף פרק קמא דסוטה (יג ע"ב) איתא, שהיה משה מוטל בכנפי השכינה, ומלאכי השרת אומרים "צִדְקָתָהּ עֲשֶׂה וּמִשְׁפָּטֶיהָ עֲשֶׂה" (דברים לג, כא) וכו'. רב נחמן בר יצחק אמר: "וַיָּמָת שֵׁם מֹשֶׁה עֲבָד ה'". (שם לד, ה). סמליון אמר: "וימת שם משה - ספרא רבה ד"ישראל". [בגמרא שלפנינו "רב נחמן" סתם, ו"בר יצחק" הוא נוסח עין יעקב, ושם נדפס בסוגריים עגולים. ורבינו נקט כנוסח עין יעקב.]

ויש להבין: מכל התורה והמעשים הטובים שהיו במשה רבינו, לא מצאו להספידו אלא ב"ספרא רבה"?

ויש לומר. רב נחמן בר יצחק אמר "וימת", ואיכא גירסא "וי מת" [כן הגירסא בעין יעקב, וברש"י שם בסוגריים: "וי מת - נוטריקון דוימת"]. אך קשה, הרי לפנינו "וימת" כתוב בתיבה אחת.

אבל איתא בפרק גט פשוט (בבא בתרא קסג ע"א): שני שיטין שאמרו - בכתב ידי עדים, ולא בכתב ידי סופר. ומבואר שם דכתב שאינו של סופר, אותיותיו גדולות; אבל הסופר כותב בכתביה דקה.

והנה לרב נחמן בר יצחק קשה: היאך כתב משה בחייו "וימת"? ולזה אמר סמליון, שבאמת כתב משה "וי מת" בכתביה דקה - כי "ספרא רבה" הוא, [ובכתביה דקה נשארה קצת ריוח בין שני התיבות]. ולאחר מיתת משה העביר יהושע קולמוסו עליו בכתביה גסה, ונעשה תיבה אחת - "וימת". וק"ל. [צמח הצב"י: נחלקו בבבא בתרא (טו ע"א) מי כתב

שמונה פסוקים שבסוף התורה, משה או יהושע; ונראה שרבינו שילב כאן את שתי הדעות.]

מאמר אברהם, להג"ר אברהם ב"ר אשר וואליר שטיין, נדפס ב'פירודא' שנת תקי"ז

מא"ז הג"ר יוסף תאומים זצ"ל – אבי אבי של הברוך טעם

שלשת אלפים הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה

"וַיִּכְּפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה בְּעֶרְבַת מוֹאָב שְׁלֹשִׁים יוֹם וַיָּתֻמוּ יָמֵי בְכִי אֶבֶל מֹשֶׁה" (דברים לד, ח).

במסכת תמורה (טז ע"א): אמר רב יהודה אמר שמואל, שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל! אמר להם: "לא בְּשִׁמְיָם הוּא" (דברים ל, יב). אמרו לו לשמואל: שאל! אמר להם: "אַלֶּה הַמִּצְוֹת" (ויקרא כז, לד) – שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. אמר רבי יצחק נפחא: אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה. אמרו לו לפנחס: שאל! אמר להם: "אלה המצוות" וכו'. ומסיק שם: אמר רבי אבהו, אף על פי כן החזירין עתניאל בן קנז מתוך פלפולו. [ובגמרא שלפנינו, בדעת רבי יצחק נפחא, השיב פנחס "לא בשמים היא", ותשובת "אלה המצוות" היא בפי אלעזר. אך בהגהות הב"ח (תמורה שם, אות א) גרס כלשון רבינו – "אמרו לפנחס שאל, אמר להם אלה המצוות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה" – ותיבות "אמר להם לא בשמים היא, אמרו לאלעזר שאל" ליתא. ומהמשך דברי רבינו נראה שאף רבי יצחק נפחא סבירא ליה שמתחילה שאלו ליהושע, כדברי רב יהודה אמר שמואל, והשיב "לא בשמים היא", ושוב שאלו לפנחס, והשיב "אלה המצוות"].

יש לדקדק בזה טובא. חדא, כיון שיהושע כבר השיב להם "לא בשמים היא", מפני מה חזרו ושאלו את שמואל, והרי כבר נדחו מלשאלו? ועוד, יהושע השיב ממקרא המאוחר שבתורה, שהוא בפרשת נצבים, ושמואל ממקרא הקודם לו, שהוא בסוף ויקרא; ומדוע לא השיבו שניהם ממקרא אחד? ועוד, במה נחלק רבי יצחק נפחא על מה שנאמר תחילה?

ונראה לי. דהנה יש לדקדק תחילה: כיון שכבר החזירין עתניאל בפלפולו, מפני מה הוצרכו לשאול אחר כך את שמואל, והלא כבר חזרו להלכות למקומן? [ועתניאל בן קנז ראשון לשופטים היה, מיד אחר יהושע, ושמואל אחרון להם; נמצא שהשאלה לשמואל היתה לאחר שכבר החזירין עתניאל מכבר.] אלא על כרחך, כיון שלא החזירין אלא מכח פלפולו, לא רצו לסמוך עליו, ואמרו: נשאל אם כיון להלכה.

ואם כן לכאורה קשה, מה השיב להם "אלה המצוות"? הרי מקרא זה אינו מלמד אלא שאין נביא רשאי לחדש מצוה חדשה; אבל לשאול אם כיון להלכה – לא נשמע ממנו כלל. ואדבר, המקרא המלמד על זה הוא "לא בשמים היא", כדאיתא בבבא מציעא (נט ע"ב) בההיא דבת קול שיצאה ואמרה הלכה כרבי אלעזר, ואמר רבי יהושע: אין משגיחין בבת קול, דכתיב "לא בשמים היא". הרי ממקרא זה הוא הבא להוציא את ההכרעה מן השמים, ולא "אלה המצוות".

אך באמת יש לומר, שיהושע – אף על פי שהיה קודם שהחזירין עתניאל – לא רצה להשיב להם מן המקרא "אלה המצוות", שאם כן יהא נשמע שאם יחזירום בפלפול יהיו רשאים לשאול אם כיון להלכה. ולזה השיב להם מ"לא בשמים היא", שממנו מוכח שאין לשאול אף אם כיונו להלכה. [כלומר, יהושע ידע שאם ישיב להם מ"אלה המצוות" – שאין הנביא מחדש דבר – עדיין ישמעו מכללו שמוותר לשאול אם כיון להלכה, שאין זה חידוש מצוה. לפיכך הקדים והשיב תשובה הכוללת אף את מה שעדיין לא שאלו, ש"לא בשמים היא" שולל את שניהם כאחד. ובזה מיושב מה שהשיב דוקא מן המקרא המאוחר.]

אלא שהם לא הבינו כן בתשובתו, אלא סברו שמה שהשיב "לא בשמים היא" – כפשוטו, להוציא מצוה חדשה. והיינו על פי מה דאיתא במדרש (דברים רבה פ"ח ס"ז): "לא בשמים היא" – אמר להן משה: שלא תאמרו, משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים; כבר אני מודיע אתכם, לא בשמים היא, שלא נשתייר הימנה בשמים". ולפי זה אין המקרא מלמד אלא על מצוה חדשה, אבל לשאול אם זה כיון להלכה – מותר.

ולזה חזרו ושאלו את שמואל. והשיב להם שמואל שאין הדבר כן, שהרי כתיב "אלה המצוות" – שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ואם

כן על כרחך אין "לא בשמים היא" בא לחידוש מצוה, שכבר יש מקרא אחר לזה; אלא בא להורות שאין לשאול, אף על זה אם כיון להלכה. [ובזה מיושב מה שהשיב דוקא מן המקרא הקודם, שממנו נלמד שאין השני נצרך לאותו ענין.]

אבל רבי יצחק נפחא סבירא ליה, שמאחר שהחזירין עתניאל שוב לא היו מסתפקים כלל, שחכם עדיף מנביא (בבא בתרא יב ע"א). שהרי גם חטאת שמתו בעליה מן ההלכות שהחזירין היתה, והיא הלכה פסוקה. ומה ששאלו את פנחס – היינו קודם שהחזירין עתניאל; ופנחס השיב להם מן המקרא "אלה המצוות".

והשתא לא קשה מידי מפני מה לא סמכו על תשובת יהושע מ"לא בשמים היא" – משום שסברו שיהושע לשיטתו אזיל. דאיתא שם בגמרא: אמר רב יהודה אמר רב, בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע: שאל ממני כל ספיקות שיש לך! אמר לו: רבי, כלום הנחתך שעה אחת והלכתי למקום אחר? לא כך כתבת בי "וּמִשְׁתְּרוּן יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹחַן נָעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֵלֶּל" (שמות לג, יא)? מיד תשש כחו של יהושע, ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספיקות.

וכתב המהרש"א (בחיידוש אגדות שם): ויש לומר, על שנתגאה יהושע לומר כן שידוע הכל, עכ"ל.

ואיתא בעירובין (נה ע"א): אמר רבה, "לא בשמים היא" – לא תמצא במי שמגביה דעתו עליה כשמים. ולפי זה סברו שיהושע לשיטתו אזיל: כיון שהוא עצמו נענש על שהגביה דעתו, כנזכר לעיל, אינו מעמיד את המקרא "לא בשמים היא" באותו ענין של גאווה, אלא מעמידו להורות שאין לשאול. אבל באמת אפשר לומר שאינו נסב על השאלה כלל, אלא על הגאווה בלבד. ולכן שאלו את פנחס שישאל, והשיב להם פנחס, שעל כל פנים מן המקרא "אלה המצוות" מוכח שפיר שאסור לשאול. וק"ל.

סמיכות סוף התורה לתחילתה

מא"ז הג"ר ברוך כהנא רפאפורט זצ"ל הנ"ל

סמיכות "לעניי כל ישראל" ל"בראשית ברא" – ראיה לתחיית המתים התורה מסיימת "אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל" (דברים לד, יב), ומתחילה "בְּרָאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (בראשית א, א). וקשה, מה סמיכות יש ביניהם?

ונקדים מה שאמרו: מפני מה לא נכנס משה לארץ ישראל? חד אמר, משום ששייבר את הלוחות [על בעיר דוד אות תיז]; ואידך אמר, כדי שלא יאמרו מתי מדבר אין להם חלק בתחיית המתים. ולכן מת משה במדבר, להורות שכשם שמועד עומד לתחיית המתים, כך שאר מתי מדבר עומדים עמו [כעין זה בדברים רבה פ"ב ס"ט].

ואיתא בגמרא (סנהדרין צא ע"א), ששאל אותו מין: אלקיכם מחיה מתים? ומה החיים מתים, מתים היאך יחי? והשיבו לו: שמים וארץ יוכיחו – מה שמים וארץ לא היו בעולם כלל, וברא אותם הקדוש ברוך הוא; מתים שכבר היו בעולם, לא כל שכן. [בגמרא שלפנינו הלשון: דלא הוו – חיי, דהוו חיי – לא כל שכן; ורש"י פירש שהוכיח מאותן שלא היו מעולם, שנוצרין ונולדין וחייין. ואולי לדעת רבינו הפירוש הוא ממה שהעולם נברא יש מאין, וכן הובא בכמה ספרים.]

ופירש רש"י בסוף התורה: "אשר עשה משה לעיני כל ישראל" – שנשאו לבו לשבור את הלוחות לעיניהם, והסכימה דעת הקדוש ברוך הוא לדעתו, שנאמר "אֲשֶׁר שִׁפְּרָתָ" (שמות לד, א) – "ישר כחך ששברו".

ומעתה יש לומר כך: מדסיימה התורה "לעניי כל ישראל", ודרשוהו על שבירת הלוחות, שאמר עליה הקדוש ברוך הוא "ישר כחך" – על כרחך אין זה הטעם שלא נכנס לארץ, שהרי הסכים על ידו. אלא צריך לומר כטעם השני – משום תחיית המתים.

אך מיד יש להקשות כקושיית המין: היאך יחי המתים? ולזה פתחה התורה "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" – שמים וארץ לא היו בעולם כלל וברא אותם; מתים שכבר היו בעולם, לא כל שכן. ודו"ק.

כת"י ברלין, ספריית המדינה, סימן 1485

צמח הצב"י

לחג הסוכות ופרשת זאת הברכה

בליל יציאת מצרים זכו ישראל לצל הסוכה

בנוסח האמירה שבהזמנת האושפיזין נאמר: "וְלֵהֲקִיף אוֹתָנוּ מִזֵּיו כְּבוֹדָה הַקְדוּשָׁה וְהַטְהוֹר, נָטוּי עַל רְאשֵׁינוּ מְלַמְעָלָה, כְּנֶשֶׁר עֹרֵר קִנּוֹ". ויש להבין מה ענין פסוק זה לכניסה לסוכה.

ויש לפרש על פי דברי קדשו של המהרי"ד מבעלזא זצ"ל (מועדים, סוכות) בביאור הכתוב "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (ויקרא כג, מג). ותמה: הלא לא תיכף בצאתם ממצרים הושיבם בסוכות, אלא רק אחר כך במדבר; ומהו לשון "בהוציא אותם", דמשמע מיד.

ויש לומר על פי תרגום יונתן (שמות יט, ד) על הפסוק "וְאֶשָׁא אֶתְכֶם עַל כְּנָפֵי נְשָׁרִים", שכתב, דבשעת יציאת מצרים, בליל פסח, בא ענן כבוד ונטל את כל ישראל והביאם לירושלים למקום המקדש, ושם הקריבו קרבן פסח ואכלוהו, ואחר כך החזירים למקומם במצרים.

ובמדרש (בראשית רבה פנ"ו ס"ה) איתא: אברהם קרא אותו "יראה", שנאמר "וַיִּקְרָא אֲבִרָהִם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה" (בראשית כב, יד); שם קרא אותו "שלם", שנאמר "וּמִלְכִּי צִדְקָה מֶלֶךְ שְׁלָם" (בראשית יד, יח). אמר הקדוש ברוך הוא: אם קורא אני אותו "יראה" כשם שקרא אותו אברהם - שם, אדם צדיק, מתרעם; ואם קורא אני אותו "שלם" - אברהם, אדם צדיק, מתרעם. אלא הריני קורא אותו ירושלים, כמו שקראו שניהם: יראה שלם - ירושלים. רבי ברכיה בשם רבי חלבו אמר: עד שהוא שלם, עשה לו הקדוש ברוך הוא סוכה והיה מתפלל בתוכה, שנאמר "וַיְהִי בְשָׁלֹם סוּכּוֹ וַיַּעֲמֵנוּהָ בְּצִיּוֹן" (תהלים עז, ג); ומה היה אומר? יהי רצון שאראה בבנין ביתי.

נמצא, שתיכף בשעת יציאת מצרים נטל אותם הענן אל מקום המקדש, ואז זכו לקדושת הסוכה. וזהו שאמר הכתוב "כי בסוכות הושיבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" - היינו כדברי התרגום יונתן, שענן כבוד הולכים למקום המקדש, ובאותה שעה זכו לקדושת הסוכה. עכ"ד המהרי"ד זצ"ל.

והנה את הפסוק "כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ" (דברים לב, יא) מקשר רש"י (שם) עם הפסוק הנזכר "וְאֶשָׁא אֶתְכֶם עַל כְּנָפֵי נְשָׁרִים". ולפי זה שפיר שייד להזכיר פסוק זה בכניסה לסוכה: כי אותה נשיאה על כנפי נשרים היא הפעם הראשונה שזכו ישראל לישוב בצלה של סוכה.

היתר ברוך בצד האיסור - בנטילת לולב, בתשובה מארבה, ובניטול ברוך

בגמרא בקידושין (עג ע"א): דרש רבי זירא במחזא, גר מותר בממזרת [דאין להגרים דין קהל ישראל] - רגמוהו כולי עלמא באתרוגיהו. ודקדקו, למה רגמוהו דוקא באתרוגים. וכ"ק זקני הגאון מווייצען זצ"ל היה רגיל לדרוש בזה, וכתב על זה קונטרס שלם.

במדרש (ויקרא רבה פ"ל ס"ז): "וְלִקְחֶתֶם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" (ויקרא כג, מ) - ראשון לחשבון עונות.

"כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַסֻּכּוֹת" (ויקרא כג, מב), ופירש רש"י: "בישראל" - לרבות את הגרים. ויש לדקדק, למה דוקא במצוה זו ריבה לן קרא את הגרים; ומהיכא תיתי למעטם, והלא בשאר המצוות אף הם חייבים.

במדרש פליאה (מובא בדמשק אליעזר): "אֵתָהּ הַחֲלוּת לְהִרְאֹת אֶת עֲבָדָהּ" (דברים ג, כד) - זה ארבעה מינים שבלולב. [ומפורט יותר בילקוט ראובנים (פ' ואתחנן) ה'חילות להארות את ע'בדך ר"ת הדס לולב אתרוג ערבה, והובא בעיר דוד בית הבחירה, חדר ד, אות תצ].

תשובה מארבה וריבוי הגרים

וכבר הייתי אומר לתרץ את השלישית, על פי מה שכתב בספר הקדוש ערבי נחל בענין שבאים עובדי כוכבים להתגייר: כי חיות העובדי כוכבים היא מחלק הרע השורר בישראל; וכשישראל

עושים תשובה מארבה, וזדונות נעשו כזכיות, נהפך הרע לטוב - ולכן באים להתגייר. עכ"ד, והובא בספר בנין דוד (פרשת לך אות לה). וידוע מה שכתוב בספרים הקדושים, שסוכות הוא זמן תשובה מארבה. ובזה פירש בספר הקדוש קדושת לוי את המדרש "ולקחתם לכם ביום הראשון - ראשון לחשבון עונות": כי עד עכשיו לא היה טעם למנות חשבון עונות, ורק עכשיו בסוכות, שעושים תשובה מארבה והעבירות נהפכות למצוות, עושים חשבון מכל העונות - כדי לחשבם למצוות. עכ"ד.

ובזה יובנו דברי רש"י הנזכרים: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" - ואז עושין תשובה מארבה; לזה פירש רש"י "לרבות את הגרים", שזה מרבה את הגרים, כי נהפך חלק הרע לטוב ולכן באים להתגייר, כדברי הערבי נחל הנזכרים.

וגם יובן בזה מה שדרש רבי זירא במחזא, שהגרים אין להם דין קהל ישראל - ולא הוי כזדונות הנעשים כזכיות; ולכן רגמוהו באתרוגיהו, להראות ענין זה. וקצרת.

מתנה על מנת להחזיר - קושיית הישועות יעקב

ונקדים הסוגיא דמתנה על מנת להחזיר, בקידושין (ו ע"ב) הוכיחו מדברי רבא - "הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו ויצא בו - יצא; לא החזירו - לא יצא" - שסבירא ליה מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. והקשה בישועות יעקב (סימן תרנ"ז): דילמא מיירי רבא ביום טוב שני, שיוצאים בו בשאול, ולעולם מתנה על מנת להחזיר לא שמה מתנה אלא הוי כשאול, ומכל מקום בלא החזירו לא יצא, דאז הוי גזל, ואין יוצאים בגזול אף ביום טוב שני. עכ"ד.

תירוץ הבית יצחק

והנראה לעניות דעתי. דהנה בשו"ת בית יצחק (חלק אורח חיים סימן קו אות א) כתב ליישב את קושיית התוספות בקידושין (שם) על אותה מימרא - היאך מועיל התנאי, והלא לא היה תנאי כפול.

וכתב ליישב, דהנה המגן אברהם (סימן שו) הקשה על גוף הדין ד"הילך אתרוג" וכו', הא אסור ליתן מתנה ביום טוב; ותיירץ, דכיון שהיא על מנת להחזיר מותר, שאינה דומה למקח. עכ"ד. ובמקנה הקשה להמרדכי, דסבירא ליה שאף במקח, בשוגג ביום טוב, כל מקום דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני - אם כן היאך מועילה המתנה; ותיירץ גם כן כנזכר.

והנה התוספות בכתובות (נו ע"א) כתבו טעם למה בעינן משפטי התנאים: דמסברא אין בתנאי כח לבטל מעשה, אלא דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן, ובעינן דומיא דתנאי שלהם שהיה כפול. ולפי זה מחדש הבית יצחק, שכל זה בתנאי הבא לבטל את המעשה, שאף זולת התנאי היה כאן מעשה; אבל היכא שזולת התנאי לא היה מעשה כלל, והתנאי בא לחזק את המעשה - לא בעינן תנאי כפול.

ומשום הכי באתרוג: זולת התנאי היה כאן מקח שנעשה באיסור, וכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ולא היתה כאן מתנה כלל; אך על ידי התנאי נתחזק המעשה, ולא בעינן משפטי התנאים. [ובזה מיישב גם כן את קושיית התוספות השניה, מתנאי ומעשה בדבר אחד - דכאן לא בעינן משפטי התנאים.] עכ"ד.

היתר ברוך בצד האיסור

אמנם יש לעיין בדבר: היאך נימא שמשום שעבר אמימרא דרחמנא לא מהני מעשיו? דהלא אם לא מהני מעשיו, שוב לא עבר על שום איסור. כגון בנידון דידן: על ידי שעבר על האיסור של נתינת מתנה ביום טוב נאמר שלא מהני מעשיו, ולא הויא מתנה כלל; אך אם אין מתנתו מתנה, שוב לא עבר על שום איסור, שהרי לא נתן שום מתנה. ואם נימא הכי, יש לצדד ולומר: אם כן, כיון שלא עבר שום איסור, שוב יהני מעשיו, שהרי לא עבר אמימרא דרחמנא; ואם מהני

המשך בעמוד יא

מעשיו, שוב עבר איסור, ושוב לא יהני; ואם לא יהני, לא עבר על איסור. ודבר זה מתהפך לבלתי תכלית, והוא הנקרא בפי האחרונים "היתר כרוך בצד האיסור כרוך בצד ההיתר".

ודימו האחרונים ענין זה לדברי התוספות במסכת פסחים (כו ע"ב ד"ה עלה עליה), שהקשו: מי פתי יהא ניחא ליה לשום עול על הפרה אדומה ולהפסיד על ידי זה דמים יקרים? ותיצרו, דאם נימא שמשום שאין נוח לו לא תיפסל בכך - שוב יהא נוח לו, שהרי יודע שלא תיפסל בכך. עד כאן דבריהם. וגם כאן יש לומר כן: אם נימא דנפסלת, שוב אין נוח לו; ואם אין נוח לו, לא נפסלת; אך אם לא נפסלת, שוב יהא נוח לו - ומתהפך לבלתי תכלית.

ספיקא דאורייתא לחומרא - ויישוב קושיית הישועות יעקב

והנה כתבו האחרונים שענין זה הו' כדין ספיקא: דבדאורייתא אזלינן לחומרא, ובדרבנן לקולא. ולולב ביום טוב ראשון הוא מדאורייתא, וביום טוב שני מדרבנן.

ולפי זה שפיר מתורצת קושיית הישועות יעקב, שאי אפשר לומר שרבא מייירי ביום טוב שני. שאם כן, לא היה מובן למה בלא החזירו לא יצא; דהלא כל הטעם הוא משום דמהני התנאי, ויקשה שהרי לא היה תנאי כפול, ועל כרחך צריך לומר שאלמלא התנאי לא היה המעשה מתקיים - וזה גופא הו' היתר כרוך כנזכר, ובדרבנן אזלינן לקולא, והו' ליה לומר שיצא ידי המצוה. ודו"ק.

תשובה מאהבה - וביאור "ראשון לחשבון עונות"

והנה גם בענין תשובה מאהבה יש לדון בו מצד היתר כרוך, לפי דברי הערבי נחל (בדרוש לשבת תשובה). דלכאורה, אם יעשה אחד היזק בפלטין של מלך, ואחר כך יפייסנו ויתחרט על מעשיו הרעים - היעלה על הדעת שיקבל עוד שכר על זה?

ומסביר את הענין: דהא קיימא לן מחשבה טובה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, ומחשבה רעה אינה מצטרפת למעשה. לכן השב מיראת העונש, הרי אינו שב על המחשבה, שהרי על המחשבה ליכא עונש אלא בלא תשובה; מה שאין כן השב מאהבה, שהוא מתחרט על שהעזי נגד השם יתברך אף במחשבה, כי גם זה נחשב אצלו לעון - ובאמת אין המחשבה נחשבת לחטא, ועל כן מקבל שכר על שעשה תשובה על המחשבה. וזהו הענין שבתשובה מאהבה זדונות נעשו זכויות. ודפח"ח.

אמנם יש לדון בו: שאם יתהפכו לזכויות, שוב גם המחשבה חשובה, שהרי מחשבת מצוה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה; ושוב הרי מחויב ועומד הוא לשוב עליה. אך אם כן, שוב אינו מגיע לו השכר שהזדונות יתהפכו לזכויות; ואם כן שוב אינו צריך לשוב עליה - ומתהפך גם כן כנזכר.

ובזה מובן המדרש "ולקחתם לכם ביום הראשון - ראשון לחשבון עונות": דמסוגיא ד"ולקחתם לכם" נשמע שבהיתר כרוך אזלינן לחומרא, ולכן צריך הקדוש ברוך הוא ליתן לנו את השכר הנזכר. ודו"ק.

קושיית המין - ביטול ברוב

והנה ידועה קושיית המין, שישיראל יתבטלו ברוב אחרי אומות העולם, דכתיב "אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת" (שמות כג, ב). והנה בנחלת יעקב הקדמון (פרשת אמור) כתב, דכיון שישיראל נימולים ואומות העולם אינם נימולים, הו' להו מין באינו מינו דלא בטיל. ולי נראה אדרבה, שמין במינו איכא מאן דאמר דלא בטיל, מה שאין כן מין באינו מינו - אם אינו מורגש, בודאי בטל.

ויש לדון בו: שאם נימא שיתבטלו, שוב הו' מין במינו, ושוב לא שייך ביטול. ולפי זה יש לומר, שהרי מצוה היא "אחרי רבים להטות", ומחומרא היה צריך חס ושלום לעבוד עבודה זרה - דהלא היתר כרוך בדבר תורה אזלינן לחומרא.

[וכעת אני חושב, שכל טענתם היא "כתיב בתורתכם אחרי רבים להטות", ואם נשמע לדבריהם, שוב אין אנו מחויבים לשמוע לדברי תורה חס ושלום, ושוב אין צריך לקיים "אחרי רבים להטות" - והו' גם כן היתר כרוך.]

אלא צריך לתרץ כמו שכתב כ"ק זקניי שם באופן אחר, על פי דברי חז"ל שלעתיד לבוא יתגייירו כולם, וכמו שכתב בישמח משה (פרשת חוקת): אם כן הו' מין במינו, כיון שעתידין להתגיייר. אכן אם נימא שגר נושא ממזרת משום דלא איקרי קהל ה', אם כן אף לאחר שיתגייירו הו' מין בשאינו מינו, כיון דלא הו' קהל ה' (ובפרט אי אזלינן

בתר שמא, הו' מין בשאינו מינו, וכמובן). עכ"ד זקניי, ודפח"ח.

ולמה רגמוהו דוקא באתרוגים

ולכן, כשדרש רבי זירא שגר מותר בממזרת, משום דלא איקרי קהל - שוב נולדה על ידי זה הקושיא שיתבטלו ישראל לגבי אומות העולם, דהלא הו' מין בשאינו מינו. ואין לתרץ דהו' היתר כרוך, שאם חס ושלום יעבדו עבודה זרה שוב יהיה מין במינו - דהלא בהיתר כרוך אזלינן לחומרא. ולראיה לזה רגמוהו באתרוגיהו, להזכיר את הגמרא של "הילך אתרוג זה". ודו"ק.

וממילא מובנים בזה גם כן דברי רש"י "האזרח - לרבות את הגרים". ודו"ק.

עיון תפלה - וביאור מדרש הפליאה

ועוד נקדים הקדמה אחת, ממה שכתב הגה"ק ממנוקאטש זצ"ל בדברי תורה (חלק ב אות ה) על דברי חז"ל במסכת ברכות (לב ע"ב): כל המעיין בתפלתו סוף בא לידו כאב לב. ופירש רש"י: אומר בלבו שתיעשה בקשתו, לפי שהתפלל בכונה.

ולפי זה, עכשיו שנודע לנו מחז"ל: אם אחד היה לו עיון תפלה וחשב כן, ועל ידי זה נרתע ונבהל - הלא על ידי זה לא תיעשה בקשתו, כיון שחשב כן; ואם כן שוב נכנע לבו ואינו מצפה עוד, ואם כן שוב ראוי שתיעשה בקשתו. אך באמת, אם יודע שעל ידי שנתחרט על אותה מחשבה שוב תיעשה בקשתו - אם כן גם זה בכלל עיון תפלה שאין ממלאין בקשתו; ואם כן הו' יודע מזה, ושוב נכנע לבו, ושוב ראוי למלא בקשתו. והו' כמתהפך לבלתי תכלית, והיינו היתר כרוך בצד האיסור. עכתו"ד. (ועיין מה שכתב בזה זקניי בקונטרס דבר צבי אות סט, ועיין שם שמצדד שהתפלה אינה אלא מדרבנן ואזלינן לקולא.)

וזהו שאמר משה רבינו עליו השלום, שהתפלל כל כך תפלות והיה מצפה שישמע קולו ויתקבלו תפלותיו, וחשב: הלא אם כן יבוא לידי כאב לב. לכן התחכם בטענה, שהקדוש ברוך הוא צריך להחמיר מספיקא וליתן לו שכרו; ולכן הביא ראיה מארבעה מינים שבלולב, שמשם נשמע כנזכר. וזהו "אתה החלות להראות את עבדך" - זה ארבעה מינים שבלולב. ודו"ק היטב בזה על דרך הדרוש.

שמחת תורה

המנהג שנתקבל בישראל לסיים את התורה אחת בשנה, וקריאת פרשת וזאת הברכה חלה בתום ימי חג הסוכות, טעון ביאור - מה השייכות שבין סיום התורה לחג הסוכות.

ויל' דשניהם מרמזים על ענין אחד ויסוד גדול בעבודת ה', והוא כי הידור מצוה איננו נמדד לפי יפיו החיצוני של הדבר בלבד, אלא עיקר ההידור הוא כאשר המצוה נעשית מתוך שיתוף של רבים, וכוללים עמה אחרים בקיומה. זהו ההידור האמיתי - לא יופי הצורה, אלא יופי האחדות שבקיום. אף שאדרבה, ע"י השיתוף יתמעט ההידור הנראה לעין, ויתפגם יופיו החיצוני - מכל מקום, זהו הדרו האמיתי, כי ניכר בו רושם קדושת הרבים והכלל כולו.

משמוש הידים משנה מראה אתרוג

הנה כתב מרן החתם סופר (סוכה לו ע"א):

נ"ל דרוב פעמים ע"י משמוש היד ורוב הנענועים נולדו בו נימורין נימורין, וגם נקלף קצת מקומות מהעור העליון הקליפה החיצונה ונעשה מקומות כמנומר, ומי יודע אם הוא ממראה האתרוג, וכן משמע לעיל (לה ע"ב) פירש"י ד"ה מפני שמפסידה קליפתה החיצונה נמאסת במשמוש הידים ע"ש, ואי אפשר שיהי' כל פעם מראה אתרוג באותו הכתמים והבהרות שנולדו מזיעת הידים, נ"ל דהוה הדר כיון שבאו ע"י מצוות זהו הודו והדרו. וקצת ראי' לזה מפסחים (סה ע"ב) שבח הוא לזרעו של אהרן שילכו עד ארכבותיהם בדם ע"ש, ובדאי בעלמא כיוצא בזה הוה 'הקריבהו נא לפחתך', והכא זהו הדרו, והנ' דכוות' כנלע"ד דרוב פעמי' בחוש"מ כבר נעשה כעין מנומר ממשמוש היד ומ"מ כשר.

ולפי דבריו הקדושים, הרי מבואר דמה שנעשה על ידי קיום מצוה ומנהגיה - אף אם ניכר בו שינוי או פגם קל - הרי הוא הודו והדרו של המצוה עצמה, כי אות הוא שנעשה בגוף המצוה ובחביבותה.

בלוח דבר יום ביומו נכתב: שצדיקי בית בעלזא נהגו בארבע מינים

של עצמם ושל הקהל, שלא להחליף את האתרוג והדסים וערבות שנשנתה מראיתם מרוב שימושים.

ובפרט לפי הידוע, שבדורות הקדמונים לא היה בהישג ידו של כל יחיד ויחיד להשיג ד' מינים לעצמו, אלא הקהילה כולה רכשה אתרוג אחד וד' מינים בציבור, והמונים המונים עמדו בתור לברך ולנענע בהם לשם שמים. ועל ידי שמשמשהו ידיים רבות - נשתנה מראיתו ונעשה כמטושטש מרוב משמוש. ולפי דברי מרן החתם סופר זצ"ל, אדרבה - זהו הדרו האמיתי של האתרוג, כיון שניכר בו רושם ידיהם של רבים מקיימי מצות ה', וכל פגם שבו אינו אלא חותם של קדושה ושל חביבות המצוה.

וכן מצאתי בכמה ספרים שהביאו את דברי החתם סופר הנ"ל, שכוונתו על דרך זה ממש - באופן שהאתרוג נעשה מנומר ומטושטש על ידי משמוש כל הקהל, שכל אחד מן הציבור נטל אותו בידו לקיים בו מצות נענועי לולב, ועל כן נשתנה מראהו.

ועיין במגן אברהם (סימן תרנח ס"ק ב):

אדם שיש לו אתרוג מיוחד, ובעיר אחרת אין להם כלל - מוטב שישלחנו לשם, והוא יברך על של הקהל.

והדבר יובן ביותר לפי דברי החתם סופר הנ"ל, שאף שהאתרוג הפרטי שלו יישאר בהדרו וביופיו החיצוני, והאתרוג של הקהל יתטשטש וינימר מרוב משמוש הידיים - היה מקום לחשוב שמפני הידור מצוה יחזיק את הפרטי בידו; אך לא כן הוא, אלא עצם כל זה ישלח את האתרוג הפרטי לזכות בו את האחרים, והוא עצמו לא יפרוש מן הציבור ויברך על האתרוג של הקהל. [ועיין בפוסקים, שכל זה דוקא באופן שלא יפסל האתרוג של הקהל לגמרי].

וכן היה המנהג אצל כמה וכמה מאדמו"רי החסידות, שחסידיהם נטלו ובירכו על האתרוג של רבם הקדוש, והיו רואים בזה זכות יתירה ודביקות בקדושת רבם.

בספר נזר הקודש, שסיפר שם הגה"ק רבי נפתלי ממעליץ זצ"ל, שאצל הקדוש החוזה מלובלין זצ"ל היה האתרוג נעשה שחור לגמרי אחר ימי החג, כיון שבכל שבעת הימים בירכו החסידים על הד' מינים של רבם הקדוש.

וע"ע בספר דרכי חיים ושלום (אות תשעה), שכתב בשם האדמו"ר ממנוקאטש זצ"ל: "מברכותיהם של ישראל לא יתקלקל ההידור". כלומר, שאין לחשוש שמרוב משמוש הידיים ומריבוי הברכות יפגם הדרו של האתרוג, כי אדרבה - הברכות של ישראל מוסיפות בו הוד והדר רוחני.

וכן מסופר בספר אנשי ח"ל על דו"ז הגה"ק רבי שלום אליעזר מראצפצט זצ"ל, שבשנות המלחמה, כאשר היה האתרוג מצוי בקושי, נטלוהו המוני ישראל לברך עליו, וכל אחד זכה בו לשעה קלה. וכשבא תורו של הרב לברך על האתרוג - כבר נשתנה מראהו ונשחיר מרוב משמוש ידים.

בענין זה כדאי לציין מה שסיפר אדמו"ר הרה"ק רבי יצחק מאמשינאו זצ"ל בשם זקינו הגאון הקדוש בעל נפש חיה. כידוע, באותם הימים היה המנהג ברוב קהילות ישראל שלרב דמתא היו שני אתרוגים - אחד שהיה נותן לקהל לברך עליו, והשני, שהוא ההדור ביותר, היה משייר לעצמו כדי שלא יתקלקל מרוב משמוש. אך הגאון בעל נפש חיה לא ראה מנהג זה בעין יפה, והיה מקפיד שיברכו הקהל דווקא על האתרוג ההדור שלו עצמו. ונימוקו עמו, שאם אדם אינו יכול למסור את אתרוגו ההדור לאחרים, הרי הוא מגלה שאינו בעלים גמורים עליו, און עס פעלט אין די לכס - שחסר לו בשלימות קניינו ובמהותו ה"לכס" שבמצות האתרוג.

אותיות מטושטשות שבסיום התורה

והנה אותו ענין עצמו מצינו ג"כ בכתבת הפסוקים האחרונים שבספר תורה, שאע"פ שעל ידי ריבוי הידיים הכתובות והמשלימות את האותיות נשתנה יפיו החיצוני של הכתב ואינו אחיד כמהראשון - מכל מקום זהו הודו והדרו של הספר תורה, יען כי נשלם ע"י ריבוי ישראל המשתתפים במצוה, וכל אחד נוטל חלק בהשלמת התורה כולה.

בספר בצל חמדתי (על הגאון שר התורה אבד"ק טשינבין זצ"ל, עמ' פא):

רבנו זצ"ל אמר בשם הרידב"ז טעם נכון למנהג שעושים בשעת סיום כתיבת ספר תורה שהעם נוטל חלק להשלים במילואת

האותיות, ואף שממילא אין יוצאין בזה מצות הכתיבה, כמבואר בפוסקים בגדול שכתב צורת האות וקטן מילא אותה שאינו מקלקל בזה, מכיון שהגדול כבר כתב את עיקר האות. והטעם ע"פ מה דאיתא במסכת גיטין (מה ע"ב) 'ספר תורה שכתבו מין ישרף, כתבו עכו"ם יגנו... נמצא ביד עכו"ם אמרי לה יגנו, אמרי לה קורין בו' וכו'. וא"כ לפעמים כשמביאים ספר תורה מסוף העולם ואין בידינו לברר מי כתבו, אם רואים שבסוף הספר תורה האותיות מדובקות - הרי זה סימן מובהק שנכתב ע"י ישראל וכשר, כי כל זה נעשה בשעת סיום כתיבת ספר תורה ותיקון הסופרים.

ושבו הוסיף שם פנינה נאה:

שמעתי בשם האדמו"ר מגור, בעל 'פני מנחם' זצ"ל, שהוסיף לפ"ז: 'מנהג ישראל תורה היא' - כלומר שע"י מנהג ישראל בסיום כתיבת ספר תורה ניתן להכשיר 'תורה'

ויש שמוסיפים, כי אכן אירע מעין זה אצל הרה"ק החתם סופר זי"ע, שנשאל פעם אודות ספר תורה שנפל ספק אם כתבו ישראל או ערל. והשיב החת"ס, שיבחנו את התיבות האחרונות שבסוף הספר - אם האותיות מטושטשות ואינן שוות במראהן, הרי זה סימן מובהק שנכתב ע"י יהודי כשר, כי מנהג ישראל לערוך סיום ספר תורה ברוב עם ולכבד צדיקים וגדולים בכתבת האותיות האחרונות, ומשום כך אין כל האותיות האחרונות שוות בצורתן. אך אם יראו אותיות שוות ומדויקות ממש - חשש הוא שנכרי כתבו. וכן הביאו באוצרות הסופר (קובץ ב) בשם הגאון רבי יצחק ווייס ה"ד ראב"ד ווערבר, שכעין זה אירע אצל הגרעק"א.

ולפי זה יש לומר, דמה שנראה לעתים טשטוש קל או מיעוט דיוק באותיות הסיום - אין זה חיסרון אלא אדרבה, זהו הדרו של ספר תורה, יען שנעשה ע"פ מנהג ישראל המקודש, ליתן חלק לכל המשתתפים במצוה. והוא ממש כהנ"ל בענין האתרוג, שעל ידי מצות הנענועים והחיבוב נעשה כמנומר או מטושטש - וזהו עצמו הודו והדרו.

וכן הוא גם כאן, דהטשטוש הבא ע"י ריבוי ידיים קדושות הנוגעות באותיות התורה לשם שמים - הוא ההדר וההשבח של הספר תורה, כי הכל נעשה מתוך אהבה למצות הכתיבה ולקיום מנהג ישראל קדוש.

וכל מי שזיכהו השם יתברך לקיים את מצות כתיבת ספר תורה, האחרונה שבתרי"ג מצוות - בין שכתבו בעצמו, בין ששכר סופר מיוחד ובדק אחריו שהוא ירא שמים ומהדר בהלכות הכתיבה וכתביטו נאה - אל יאמר בלבו: מה לי ולענין זה, לכבד כל מי שבא מן השוק שיכתוב אות במעמד סיום הכתיבה? זה אינו, כי מנהג זה הוא מגוף המצוה.

וכן מצינו אצל משה רבינו עליו השלום עצמו. במסכת נדרים (לא ע"א): לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו וכו', ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר "טוב עין הוא יְבָרְךָ" (משלי כב, ט).

ומתאים להפליא, שבאותן שורות אחרונות שבתורה נמצא הפסוק "אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינָי כֹּל יִשְׂרָאֵל" - כי שם מכבדים את כל ישראל להדר בכתבת הספר תורה.

ולפי זה יובן בטוב טעם הענין, שתיכף אחר חג הסוכות מסיימים לקרות פרשת וזאת הברכה, שהיא חתימת התורה וכנגד כתיבת אותיותיה האחרונות, ששם ניכרת פעולת מנהג ישראל תורה - שכל אחד מישראל נוטל חלק בהשלמת הספר וחתימתו. ואף שאותיות האחרונות אינן נאות ומיושרות כשאר הכתב, מכל מקום זהו יפה וזהו הדרה, כיון שבאו ע"י מנהג ישראל בקיום מצוה זו באהבה ובחביבות.

ונמצא, דכשם שכתב מרן החתם סופר זצ"ל בענין האתרוג, שמה שנעשה מנומר וקלוף מעט ע"י משמוש הידיים אינו פגם אלא הודו והדרו, כך הוא גם בחתימת התורה - שהאותיות האחרונות, שאינן מהודרות ביופי חיצוני, הן עצם הודה והדרה של תורה, כי בהן נשלמת התורה ע"י כלל ישראל כאיש אחד בלב אחד, וכל ישראל נעשו שותפין בה.