

על הפרשה

וזאת הברכה

(שמחת תורה)

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"וזאת הברכה אשר ברך משה" (לג, א).

כתוב במדרש רבה, "איזו היא הברכה שבירך משה בתורה תחלה, בא"י אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה. ולא אמר בעמליה ולא אמר בהוגיה אלא בעושיה באלו שהן עושין את דברי תורה".

צריך להבין מדוע משה רבנו התייחד לברך ברכה זו על התורה, וכל אדם אין מברך ברכה זו. ביאר זאת הגרי"ל חסמן זצ"ל, הנה כשבא אדם ללמוד תורה אצל רבו וישאל מהי מהות התורה ומהי טיבה שאתה רוצה ללמדני, אין זה כמי שהולך לקנות מקח מחבירו שמיד המוכר יכול להראות לו את טיב הדבר, ועל פי מראהו החיצוני יכול להחליט האם הדבר טוב עבורו או לא, אולם בלימוד התורה אי אפשר לעמוד על טיב התורה אלא אם יקנה ויאכל בפיו וירגיש את טעמה בעצמו, ואי אפשר לראות הרגשות טעמים אלו, אלא רק לאחר שטועם בעצמו. ויש מעלה בקניה זו כי הקונה טועם בעצמו ואין הוא יכול לטעות במראה עיניו החיצוני של הדבר.

וכמו שכתוב בתהלים "טעמו וראו כי טוב ה'" - שדוקא על ידי הטעם שתטעמו בעצמכם תראו כי טוב ה'.

ולכן משה רבנו בירך ברכה מיוחדת זו על התורה, שיש בידו מקח שיוכל למסור אותו לקונים שישתמשו בו למעשה, ועל ידי כך ירגישו את טעם התורה.

"וזאת הברכה אשר ברך משה" (לג, א).

כתוב במדרש רבה, העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו, ומנין הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה. ומהיכן למדו מאבות העולם, למה שלא היה אחד מתחיל אלא ממקום שפסק חבירו, כיצד אברהם בירך את יצחק וכו' עמד יצחק לברך את יעקב אמר ממקום שפסק אבא משם אני מתחיל, אבא הפסיק בויתן אף אני מתחיל בויתן וכו' עמד יעקב לברך את השבטים אמר איני פותח אלא בקרייה שנאמר ויקרא יעקב אל בניו, ובמה חתם בזאת שנא' וזאת אשר דבר להם אביהן, עמד משה לברך את ישראל אמר איני פותח אלא בזאת, מנין ממה שקרינו בענין וזאת הברכה.

כתב הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל, למדונו חז"ל שברכה ראויה להיות ברכה רק במקום שהבנים מתחילים ממקום שפסקו האבות, כשהבנים ממשיכים את השרשרת, וממשיכים את דרך אבותם ואינם זזים מהמסורת הגדולה של האבות. אולם אם הבנים כבר מתחילים לנטות מהדרך הסלולה של האבות, כבר ח"ו אין ברכה, וכל הברכה היא שמחנכים את הדורות הבאים שילכו בדרך האבות.

"משה איש האלקים" (לג, א).

ואמרו חז"ל (רבה יא, ד), מחציו ולמטה "איש" מחציו ולמעלה "האלקים".

עורך הסבא מקלם זצ"ל שהנה יתרו אמר למשה "אני חתנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה" (שמות יח, ו), ופירש רש"י, אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך, ואם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה. וביאר הסבא זצ"ל, שיתרו היה פלוסוף גדול, וכנאמר עליו שחקר אחרי כל העבודות אלילים שבעולם ולא מצא בהם ממש, עד שבא לכלל ישראל, וזה מדרך הפילוסופים היותר גבוהים, לחקור אחרי אמיתת הענינים, וקודם שבא לכלל התורה, לא ידע איך אפשר שיעלה האדם במעלה העליונה בשכליות עד שיפושט מגשמיות, ובכל זאת ישמור חוקי האדם מה שנוגע לאדם, לעשות כרצון איש ואיש עפ"י גדרי השכל, והיה זה אצלו מטבע הנמנעות, וע"כ רצה להשמיע לו למשה בדרך רמז, צא בגין אשתך וילדיך.

וזה היתה דרגתו של משה, כי לא נחסר ממנו אהבת בני ביתו אף כי היה איש אלוקים, דבוק באלוים ית', ומ"מ יצא לקראת חותנו, והיא מהעבודות הקשות שיהיה שלם בשני חלקי התורה, בין אדם למקום ובין אדם לחבירו.

"ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש" (לג, ב).

פירש רש"י, וזרח משעיר - שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו, מהר פארן - שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלוה, ולא רצו.

כתב רבי עקיבא איגר (עה"ת), ונראה בזה ליתן טעם למה שנמצא לפעמים שאיזה אנשים נכרים מתגיירים ונכנסים תחת כנפי השכינה, ולהיפך נמצא לפעמים שאחדים מבני ישראל ממירים דתם ור"ל, כי בעת מתן תורה הקב"ה חזר על כל אומה ולשון ורצה ליתן התורה ולא קיבלו, ומסתמא היה איזה ביניהם יחידים שרצו לקבל אלא מיראתם שנתיראו מאומתם שתקו, ואלו לבסוף מתגיירים, וכן להיפך נמצאו בתוך ישראל איזה יחידים שלא רצו לקבל התורה אלא מבושה או מיראה שתקו ואמרו נעשה ונשמע, ואלו לבסוף ממירים דתם.

"מימינו אש דת למו" (לג, ב).

כתב רש"י, שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גב אש לבנה.

עורך הגאון ר' אברהם יפהן זצ"ל, יסוד לקנין התורה הוא על ידי אש שחורה, וכמו שדרשו חז"ל (עירובין כב, א) על הפסוק "קוצותיו תלתלים שחרות כעורב" (שיר השירים ה, יא) שאין התורה מתקיימת אלא במי שמשחיר פניו עליהן כעורב, ובמי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. וזהו האש שחורה שהתורה נכתבה בה.

אמנם היא על גב אש לבנה, שבאמת המתבונן ראה שהתורה משמרתו מכל רע, ומה שצריך להשחיר את פניו עליה ולהצטער עבודה, זה כמו האכזריות של הרופא המנתח, שהוא בא מרגש של רחמנות שמשותתף הוא בצערו של החולה האומלל שסכנה מרחפת עליו ומתאמץ להצילו. וכן הוא מי שמתאכזר בשביל התורה, ומצמצם את מאכלו ואת תענוגיו, יש לו לדעת שזה טוב עבורו בשביל אחריתו.

וכן מצינו במלאכות שבת, שאם הוא כתב ב' אותיות חייב מיתה, ואף שזו פעולה קטנה וקלה בכל זאת יוצא ליסקל על ידה, אבל כשיתבונן ימצא שזה באמת "אש לבנה" והוא יום

מנוחה וקדושה ומעין עולם הבא.

"ה' מסיני בא וזרח משעיר למו" (לג, ב).

אמרו חז"ל (ספרי, שמג), כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות. תחילה הלך אצל בני עשו, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תרצח, אמרו כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא וכו', הלך אצל בני עמון ומואב, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תנאף, אמרו לו כל עצמה של ערוה להם היא וכו', מלמד שהחזירה הקדוש ברוך הוא על כל אומה ולשון ולא קבלוה עד שבא אצל ישראל וקבלוה.

עורר **הגאון ר' יצחק וינשטיין זצ"ל** (מתלמידי נובהרדוק), שודאי אין הדבר כפשוטו לומר שהקב"ה סיבב במציאות עם התורה על האומות וביקש ליתנה להן, כי מי פתי להעזיז לבוא בתשובות אלו להקב"ה.

אלא הקב"ה שיועד מחשבות ובוחר כליות ידע את מחשבות לבם והכיר בהם שאם יעמידו בפניהם שאלה כזו, ישיבו בלבם תשובה זו, שהרי כל מהותן של אומות אלה היא "ועל חרבך תחיה" וכדומה.

ולכן יש לכל אדם לחשוש שמא עמוק עמוק בלבו שואל הוא "מה כתוב בה", ומשיב הוא בלבו "לא בעינא". ואף אם אינו מוציא דבר זה בפיו, אבל יתכן שבאמת בתוך לבו אלו מחשבותיו, וברוב העניינים דוקא הדברים הכמוסים בלבו, שלא ביטא אותם מעולם ולא העלם על דל שפתיו הם קובעים את מהותו ומדרגתו.

"שמע ה' קול יהודה ואל עמו תביאנו ידיו רב לו ועזר מצריו תהיה" (לג, ז).

אמרו חז"ל (ב"ק צב, א), כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון עד שבא משה ובקש רחמים, אמר לפניו רבונו של עולם מי גרם לראובן שיוודה יהודה מיד שמע ה' קול יהודה, על איבריה לשפא, לא הוו קא מסקי למתיבתא דרקינא, ואל עמו תביאנו, לא הוו ידע מאי קאמרי רבנן ולמשקל ומיטרח בהדי רבנן, ידיו רב לו, לא הוו סליק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא ועזר מצריו תהיה.

מֶרֶן הַרֵב מִפּוֹנִיבִי זצ"ל היה מעורר מדברי הגמ' הללו, שאף שודאי באחרית הימים כשיבוא המשיח תמלא הארץ דעה וידע כל פעול כי אתה פעלתו, אבל יש דרגה גבוהה ממנה, והיא נרמזת בדברי חז"ל שאמרו "תיקו", תשבי יתרץ קושיות ואבעיות, כי כאשר יבוא המשיח יתבררו כל התמיהות שבתורה, מפני שתכלית ימות המשיח היא שכולם ידעו ויעריכו את התורה, וכולם מקטן ועד גדול ישבו וילמדו את התורה ויבינו את דבריה, וזו השמחה הגדולה בימות המשיח.

ובזה מובנים דברי חז"ל שדרשו על יהודה שמשה ביקש עליו רחמים שיזכה להגות בתורה במתיבתא דרקינא, והלא יהודה היה מלך ואף המשיח עתיד לצאת ממנו, ובפשוטו היה לפרש את הפסוק שמשה מבקש עליו רחמים שינצח במלחמות, וכמו שכתב הרמב"ם (מלכים יא, א)

שהמלך המשיח עתיד לעשות מלחמות ולהציל את ישראל מיד צריהם, אלא כיון שתכלית ביאתו היא כדי להרבות בלימוד התורה לכן ביקש משה עליו שינצח במלחמתה של תורה.

"חפץ עליו כל היום ובין כתפיו שכן" (לג, יב).

אמרו חז"ל (יומא יב, א), מה היה בחלקו של יהודה הר הבית הלשכות והעזרות, ומה היה בחלקו של בנימין אולם והיכל ובית קדשי הקדשים, ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי, ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר "חופץ עליו כל היום", לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזן לגבורה שנאמר "ובין כתפיו שכן".

ופירש רש"י, חופץ - כאדם המתחכך מחמת שאינו משיג תאוותו.

עורר על כך הגאון ר' אברהם יפהו צ"ל, שיש לראות מכאן את גדולתן של שבטי ה', שאע"פ שזכה בנימין לזכות כל כך גדולה שהאולם וההיכל ובית קדש הקדשים היו בחלקו, מ"מ היה מצטער ודואג כל יום על מה שהמזבח לא היה בחלקו, כי לא היה מסתפק במה שזכה יותר משאר השבטים אשר בחלקם לא נבנה כלום, אלא ראה זכותו של יהודה שזכה למקום המזבח ועל זה היה מצטער.

ונלמד מזה יסוד למה שכתב הרא"ש (אורחות חיים יום ה, פא) "אל תביט למי שהוא קטן ממך בעבודה וביראה כי אם לגדול ממך".

"ואשר חרב גאותך" (לג, כט).

אמר הגאון ר' יחזקאל אברמסקי צ"ל, הגאווה היא כמו חרב, כאשר אדם משתמש בחרבו נגד האויב, הוא צריך להיזהר שלא ידקר בה בעצמו, כמו כן היא הגאווה, היא נועדה ללחום נגד אויבי ה', אך מאוד צריך האדם להיזהר שלא ינזק בה.

"ויעל משה מערבת מואב אל הר נבו ראש הפסגה אשר על פני ירחו ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן וגו' ואת הנגב ואת הככר בקעת ירחו" (לד, א-ג).

כתב הרמב"ן, ויזכיר בקעת ירחו - בעבור היותה בקעה עמוקה ולא היתה נראית מראש ההר, אבל הראהו במעשה נס.

עמד על כך הסבא מקלם צ"ל, שאם הראה לו את הבקעה על ידי נס מדוע היה צריך להעלותו על ראש ההר.

וכתב לבאר, שאף על פי שהכל מתנהל על ידי נסים, אבל הנהגת הקב"ה עם האדם על פי הרוב הוא על דרך הטבע, וכמה שאפשר הוא ממעט בניסים.

וכל זה בא להגדיל את הנסיון של כוחי ועוצם ידי, ומי שעומד בניסיון זה הריהו גבור ואיש חיל, ומי שחושב שכמה שיעשה השתדלות יצליח יותר, אין זה אלא שגעון.

"ויבכו בני ישראל את משה בערבת מואב שלשים יום ויתמו ימי בכי אבל משה" (לד, ח).

כתב המשך חכמה, דע כי יש בכי ומספד, "בכי" יש גם על עולל שנשרף באש אם לב אבן לו, ימס כמים ויבך. אמנם "מספד" הוא התעוררות מדרכי המת ומדותיו ופעולותיו לזולתו. והנה אצל משה לא כתיב "הספד", ויש לבאר טעם הדבר.

וביאר, כי האדם בראשיתו "עיר פרא אדם יולד", וצריך להתחזק בדרכי ה' לעקור ממנו כל רגש כבוד ותאוה, ואז ניכר הפעולה בכל רגע ורגע. כמו שהולך התינוק לבית הספר, הלא מרגיש שלומד בכל יום דבר חדש, עד כי "יגבה לבבו בדרכי ה'" ואז אינו ניכר ומורגש הפעולה בחוש, אבל בכל זאת הפעולה יותר נמרצה מאשר תפעול בעת ילדותו, רק שאינו מורגש.

והנה משה היה מתפלסף תמיד באלקות עד כי חקר בדרכי ה' והתפלסף עד כי הגיע לשורש דבר אמת תכלית השגה המדעית עד שיעור שיחול רוח הנבואה, והיה מתדבק עצמו לבוורא יתברך עד כי היה בטל במציאותו נגד כבוד השי"ת השלם בלתי תכלית, והיה מרגיש ביטול עצמו נגד השי"ת ונחשב לאין, ומזה זכה לחכמה אלקית. וכן עקר מלבבו כל תאוה עד כי נהיה כמלאך ה' צבקות.

ולכן כל הארבעים שנה הכירו אותו לשלם בכל דבר עד כי היה למלאך ה', אבל לא ידעו לספר טרם שהגיע לתכלית השלמות והיה מייגע עצמו להזדכך ולהשתלם, וכעת אינם מתפעלים מאתו, כי ידמו כי הוא לא שווה עם ילדי אשה יצורי חומר, ולכן לא יכלו להספידו.

"ויבכו בני ישראל את משה בערבת מואב שלשים יום ויתמו ימי בכי אבל משה" (לד, ח).

ביאר הנצי"ב (העמק דבר), ודאי ביום הראשון בכו כל בית ישראל אפילו נשים, וכמו בנדב ואביהוא דכתיב ואחיהם כל בית ישראל יבכו וגו', אלא שלשים יום לא הרגישו אלא תלמידי משה רבינו, היינו בני ישראל ולא נשים ועמי הארץ.

עורר על כך הגאון ר' חיים זיצ'ק זצ"ל, שכל אחד צריך לשאול לעצמו, כמה זמן מתארך ומתקיים בו רושם ההתעוררות וההופעות שזכה שיופיעו לו מן השמים, כל הגילויים שנתגלו בימים של עליה רוחנית ובתקופות שונות של השנה, ובמיוחד בימים הנוראים שבהם הקדושה מרחפת על עם ישראל, כמה זמן עומדות כל אלו בתוקפן לבלי להעלם?

ועיקר העבודה של האדם היא לשמר ולזכור תקופות אלו בלבן, שיוכלו להישמר לזמן ארוך, ועל ידי כך יוכל לבצע ולהגשים את כל ההסכמות וההחלטות שקיבל על עצמו בימים המקודשים.

"ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו" (לד, ט).

אמרו חז"ל (בבא קמא צב, ב) מנא הא מילתא דאמרי אינשי חמרא למריה טיבותא לשקייא (אף שהיין שייך לבעליו אבל השותים מחזיקים טובה ומוודים למי שמוזג את השתייה ומשקה אותם), אמר ליה, דכתיב וסמכת את ידך עליו למען ישמעון ויראון כל עדת בני ישראל, וכתיב ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו וישמעון אליו כל בני ישראל (שתלה את החכמה והגדולה במשה, כאילו הוא נותנה ליהושע, והיא אינה אלא מפי הקדוש ברוך הוא).

עורך הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, כי דבר זה אינו רק "מילתא דאמרי אינשי", כי אם מקרא מפורש מעיד "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו", והיינו כי החכמה והגדולה שניתנו ליהושע מאת הקב"ה, נתינתם היא על ידי שמשה סמך ידיו, ולולא זאת לא היה יכול יהושע ליטלם מעצמו.

וזה משום שהשגת התורה היא בצורה של "טיבותר" לשקיייה", ואין אדם יכול להשיג תורה אלא ע"י רבותיו שקבלו איש מפי איש עד משה רבינו, וכדברי הרמב"ם (בהקדמה ליד החזקה) שמונה ארבעים דורות מרב אשי עד משה רבינו, ומסיים וכותב "נמצא שכולם מה' אלקי ישראל".

"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" (לד, י).

כתב הרמב"ם (תשובה ה, ב), "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות, ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה".

כתב הגר"א וסרמן זצ"ל (קובץ מאמרים א, מח) שאף שהתורה העידה "ולא קם כמשה" היינו לענין נבואה אבל לא בצדקתו. אבל באמת הדבר פשוט מאוד שאי אפשר לשום אדם להגיע למדרגתו של משה רבינו גם בצדקתו, וא"כ דברי הרמב"ם צריכים ביאור.

וביאר, שהנה מצינו בכתוב כי משה רבינו נקרא "עבד ה'" (יהושע א, א), וביאר הרד"ק, ש"עבד" הוא "מי ששם כל כחו וכוונתו וכל השגחותיו בשם יתברך ואף בהתעסקו בעניני העולם מתכוין לעבודת הקל יתברך הוא יקרא עבד ה', כמו אברהם עבדי דוד עבדי עבדי הנביאים שהם כמו העבד לאדון", והיינו שאין קנין לעבד בלא רבו וכל מה שקנה עבד קנה רבו, וכזה היה משה רבינו שכל כוחותיו וחושיו היו כולן קודש לה' לבדו ולא השתמש בהן לשום צורך אחר רק לה', והמדה הזאת נדרשת מכל איש ישראל, וכמו שאמרו (אבות ב, יב) וכל מעשיך יהיו לשם שמים.

ואף שבדאי אפילו אם יעבוד אדם בכל כוחותיו אלפי אלפים שנה, לא יגיע עד קרסוליו של מרע"ה, היינו מפני שלא ניתנו לשום אדם כוחו ובינתו של מרע"ה, אבל בשביל זה לא נגרע כלום מערכו של אדם פשוט, שהעני בקרבן עני יוצא ידי חובתו כמו העשיר בקרבן עשיר, "ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין אדם את דעתו לשמים", וזו היא כוונת הרמב"ם שכל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבינו, היינו שכל אדם לפי ערכו ולפי כוחותיו יכול להיות עבד ה', כמו משה רבינו לפי כוחותיו.

שמיני עצרת – שמחת תורה

"ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבנתם אשה לה' עצרת הוא" (ויקרא כג, לו).

ביאר הספורנו, ענין העצירה הוא לא בלבד לשבות ממלאכת הדיוט, אבל היא עם זה אזהרת עמידה איזה זמן במקומות הקדש לעבוד במקומות ההם את הקל יתברך בתורה או בתפלה או בעבודה וכו', שזה היום אחר חג הסוכות אשר בו שלמו כל שמחות הרגלים הוא קודש להיות יום עצרת שיעצרו במקומות הקודש, ותהיה שמחתו של תורה ומעשים טובים.

ובהעמק דבר כתב, תכלית המועדים מה שרצה הקדוש ברוך הוא שיתאספו ישראל לירושלים וליראות בעזרה, הוא כדי ללמוד חכמה ומוסר מן הכהנים, שהרי בירושלים הוא מקור לכל דבר ה' ומשם למדו איך להתנהג בשובם אחר החג לביתם. והנה בימים הראשונים של החג היו כל ישראל טרודים בראיה ובחגיגה ובשלמי נדר ונדבה הבא בחול המועד מכל השנה, ורק ביום אחרון של חג שוב לא היה קרבנות ראיה וחגיגה אלא מי שעבר ולא הביא בראשון וכו' ורק שלמי שמחה היו מביאין, והיו כל ישראל פנוים אז לקבל מוסר ותוכחה, ומשום הכי נקרא יום השמיני עצרת.

ואמרו חז"ל (סוכה נה, ב) על קרבנות שמיני עצרת שהם מועטים, משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה ליום אחרון, אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך.

ויש להבין מדוע אמר לו לעשות סעודה קטנה, והלא אדרבה כיון שנפרד ממנו היה צריך לעשות לכבודו סעודה גדולה.

ביאר זאת **המגיד מדובנא** במשל נפלא, לעשיר שנסע לדרך רחוקה, ובניו וגם בני אשתו (אשר ילדה מבעלה הראשון) כולם חיכו ליום בואו, וכאשר בא מהדרך נתן לבני אשתו מתנות גדולות ואילו לבניו נתן מתנות קטנות, כששאלו אותו היאך יתכן שהינך מחבב את בני אשתך יותר מאשר את בניך, השיב להם, רצוני שכולם ישמחו ביום בואי לביתי, ולכן הבנים שהם זרים אין להם שמחה כי אם במתנות אשר תמצא ידם, לכן ראיתי לנכון להרבות להם במתנות כדי שישמחו, אבל בניי הלא לקלון ולחרפה היה זאת אם תערב שמחתם רק בשמחת המתנות, כי המה ששים ושמחים שמחה שלמה בראותם פני אביהם.

וכן הוא הנמשל, שישראל אין צריכים לעשות סעודה גדולה כי הם בעצמם ערבים מאוד לפני אביהם שבשמים.

שמיני עצרת

ביאר **בספר החנוך** (שכד) את טעם נטילת ד' מינים בסוכות, "שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל, כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן בבית, ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה, ומפני כן נקרא חג האסיף, וצוה הקל לעמו לעשות לפניו חג באותו העת, ליזכותם להיות עיקר השמחה לשמו. ובהיות השמחה מושכת החומר הרבה ומשכחת ממנו יראת אלקים בעת

ההיא, ציונו השם לקחת בין ידינו דברים המזכירים אותנו כי כל שמחת לבנו לשמו ולכבודו. והיה מרצונו להיות המזכיר מין המשמח, כמו שהעת עת שמחה, כי צדק כל אמרי פיו, וידוע מצד הטבע כי ארבעה המינין כולם משמחי לב רואיהם".

ועל ענין הנענועים כתב "לעזור הנפש שתזכור בעת השמחה כי הכל לשם, ממעלה עד מטה וארבע רוחות, שהכל נכלל בזה".

והוסיף החינוך וכתב "ואם תשאל, שמיני עצרת שיש בו שמחה גדולה לישראל למה לא היה ניטל בו, התשובה, כי יום שמיני עצרת כולו לשם, וכמו שאמרו זכרונם לברכה, משל למלך שעשה סעודה וכו' כדאייתא במדרש, ולבסוף אמר להם עכבו עמי יום אחד שקשה עלי פרידתכם, ולפיכך נקרא עצרת, ואם כן אין צריך זכרון אחר".

ביאר המשגיח ר' חיים פרידלנדר זצ"ל, יש שמחה טבעית הנובעת מתוך הרגשת סיפוק מצרכי העולם הזה, וכגון שמחה באכילה וכדו', והעבודה המוטלת עלינו היא לשעבד את כל הצרכים הגשמיים ככלים לעבודת ה', ולהכיר על ידם את חסדי ה' יתברך, וזה הענין לשמוח בחג האסיף בברכת ה', ולהחדיר בלבנו שכל עניני העולם הם רק כלים לשמירה מפיתויי היצר, ולזכור שהכל מאת ה'.

אך יש שמחה הנובעת מתוך עבודת ה', וזו היא שמחת יום השמיני עצרת, ומקור השמחה היא דבקותנו וקרבתנו אל השי"ת, והדבקות היא סיבת השמחה. ולכן שמחה הנובעת מתוך דבקות לא צריכה שמירה מפיתויי היצר, כי הרי כל קיומה של השמחה היא אך ורק הדבקות בה'.

מנהג ההקפות

כתב הרמ"א (או"ח, תרסט) נהגו במדינות אלו להוציא בשמחת תורה ערבית ושחרית כל ספרי תורה שבהיכל ואומרים זמירות ותשבחות, וכל מקום לפי מנהגו. ועוד נהגו להקיף עם ספרי התורה הבימה שבבית הכנסת, כמו שמקיפים עם הלולב, והכל משום שמחה.

המשגיח ר' אייזיק שר זצ"ל אמר רעיון נפלא על הקפת ספרי התורה סביב הבימה, שהדבר שמקיפים אותו הוא במרכז והוא החשוב, ולכן מקיפים אותו כדי להראות את חשיבותו ויקרו. ולכן אנו רוקדים עם הספרי תורה סביב הבימה בה אנו קוראים ולומדים בספר התורה, ובזה אנו מביעים את הקשר שלנו עם התורה, שאין זה קשר של אהבה סתמית, אלא קשר של הלומד תורה אל הסטענדר! שזה עיקר מצות כתיבת ספר תורה כדי ללמוד מתוכה. ובזה אנו מראים כי בלא הקריאה על השולחן ובלי הלימוד לא מיצינו את תכלית המצאותם של הספרי תורה בתוככי ארון הקודש, ורק על ידי הקריאה והשיון בהם אנו מתקשרים בקשר של קיימא לספר תורה יחד עם השולחן.

שמחת תורה בוולאז'ין

תיאור נפלא כתבו ברבות הימים על השמחה בישיבת וולאז'ין בימי הנצי"ב. "היו מכניסים את ראשי הישיבה אל הישיבה בשיר וברננה, ורק אז התחילה השמחה

האמיתית.

הגאון הנצי"ב זצ"ל היה רוקד ושר עם התלמידים מתוך התלהבות כזו שהלהיבה אחרים, בין ריקוד לריקוד, בין זמר לזמר, נשמע פסוק או מאמר מענינא דיומא, מה שהגדיל והגביר את השמחה.

הגיעה שעת התפילה, היו מתפללים ומזמרים, מזמרים ומתפללים, ואחרי התפילה היו פוצחים בניגון: "יומא לך טבא, רבי", ושוב "ברוך אלוקינו", ושוב "אתה בחרתנו", ואין קץ ואין סוף לחדווה.

בליל שמחת תורה עם תפילת מעריב, היה מראה יוצא מן הכלל, הגאון הנצי"ב היה עובר לפני התיבה ובני הישיבה היו "משוררים" העוזרים ל"חזן". אין לתאר כמה "גילה" וכמה "רעדה" היו יחדיו בתפילה זו. וכשהגיעו ל"עלינו לשבח" היו פותחים את ארון הקודש ובניגון מוסף של יום הכפורים היו נופלים "כורעים"... ואחרי ה"כורעים" שוב ריקודים ושוב ניגונים עד אור היום..."

"אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה" (לג, כט).

בהיכל ישיבת מיר רקדו הבחורים בהתלהבות של מצוות, ובסיומן של ההקפות, בטרם הוכנסו ספרי התורה להיכל, עלה **המשגיח ר' ירוחם זצ"ל** אל הבימה ושר בדבוקות עילאית את המילים "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה".

כשסיים לשיר נשא המשגיח את ידו והס הושלך באולם.

פתח המשגיח ואמר: "אשריך ישראל", פירש רש"י, לאחר שפרט להם הברכות אמר להם מה לי לפרוט לכם כלל דבר, הכל שלכם.

משל למה הדבר דומה, לבעל הבית השוכר פועל שיעבוד אצלו, בתחילה, טרם ייכנס לעבודתו, קוצב עימו בעל הבית את תנאיו בפירוט, מהו השכר, מה יאכל ומה ישתה, היכן יישן ומה ילבש.

לעומת זאת, כשאדם נושא אישה אין הוא מתנה איתה דבר ואינו מפרט איזה בגדים תקבל ואלו תכשיטים, סוג האוכל והדיור וכו', כי אין צורך לפרט כל אלו כי הכל שלה !

וכן הוא הנמשל, "מה לי לפרוט לכם, הכל שלכם" !

המשגיח הגר"ש וולבה זצ"ל סיפר שלעולם לא ימוש מזכרונו יום שמחת תורה במחיצתו של מרן המשגיח ר' ירוחם זצ"ל, רגיל היה לומר דברי התעוררות בהתפעלות עצומה וכל קטע מהמאמר סיים בשירת "אשריכם ישראל". הוא היה שר ורוקד וידיו היו נשואות לשמים וציבור תלמידיו שהצטופפו למטה רקדו כנגדו. בתום דבריו ירד ממקומו ואז החל ריקוד שכל עיניו זלגו דמעות מרוב הפלגת רגשות קודש, מה נהדר היה המראה הזה אשר מאות תלמידיו וביניהם גדולי עולם רקדו בבכי ובשיר.

פעם באמצע מאמר ההתעוררות אמר: "אינני יודע מה יותר חביב לבורא עולם, היום כיפור שלנו או השמחת תורה שלנו" !

סעודה לגומרה של תורה

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, קעה) על הפסוק "ויקץ שלמה והנה חלום יבוא ירושלם ויעמד לפני ארון ברית ה' ויעל עלות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו" (מלכים א ג, טו) - א"ר יצחק מכאן שעושים סעודה לגומרה של תורה [ומסופר שם ששלמה יכל לבקש מהקב"ה כל מה שנפשו של אדם מחמדתו, ושאל רק חכמה, והקב"ה נתן לו לב חכם להבין ועושר וכבוד ואז עלה לירושלים והעלה עלות ושלמים].

ולכאורה היא תמיהה גדולה מאין למדו חז"ל ששלמה עשה סעודה לגומרה של תורה, והלא עדיין לא למד אלא רק קיבל הבטחה שיזכה להיות החכם מכל אדם, וודאי שאם חכמה כזו גדולה יזכה לסיים את כל התורה, אבל עדיין לא גמר את התורה.

למדו מכאן **בעלי המוסר**, מהי גודלה של "קבלה", שאם אדם מקבל על עצמו ללמוד תורה, כבר מעכשיו הוא יכול לשמוח על גומרה של תורה, כי ודאי הוא יגמור את כל התורה, כי הכל תלוי ברצון בתחילה.

ויסוד הדבר מבואר בדברי התוס' (כתובות סג, א) על כלבא שבוע שבא לרבי עקיבא להתיר את נדרו, ושאלו ר"ע "אדעתא דגברא רבה מי נדרת", ועל ידי זה התיר את נדרו. והקשו התוס', והא אין פותחין בנולד. ותרצו "דהכא לא חשיב נולד, כיון שהלך לבי רב דדרך הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול". וודאי שלא כל מי שהולך ללמוד נעשה אדם גדול, אלא הכל תלוי ברצון בהליכתו ללמוד, שאם הולך ללמוד מתוך שאיפה להיות אדם גדול, ודאי שיהיה אדם גדול ואין זה נולד, כי הכל מונח ב"קבלה" לילך ללמוד.

וכן מסופר (ב"מ פד, א) על ריש לקיש שכיון שקיבל עליו ללמוד כבר תש כוחו ולא היה יכול לקפוץ את הירדן כפי שהיה רגיל, כי כבר בשעת ה"קבלה" תש כוחו כאילו התחיל ללמוד.

ולכן מובן ששלמה המלך עשה סעודה לגומרה של תורה, כי מיד שהבטיחו הקב"ה שיתן לו לב להבין, וקיבל על עצמו להשתמש עם החכמה הזאת ללמוד את כל התורה, עשה כבר סעודה על הגמור, כי הכל נמצא כבר ב"קבלה".

וזו עצה לכל אחד בשמחת תורה לקבל על עצמו להיות דבוק בתורה ולהיות עמל כל ימיו בה, ואז יוכל לשמוח ולעשות סעודה ביום זה על "גומרה של תורה".

רקידה לפני הספר תורה

במעשה רב כתוב **שהגרא"א זצ"ל** היה הולך לפני הס"ת שמח מאוד וכו' כלפיד אש בוערת ומספק כף אל כף ומפזז ומכרכר בכל עוז לפני הס"ת, וכשהוחזר הס"ת לארון הקודש שוב לא היה שמח כל כך.

ושאל **מרן הגרא"מ שך זצ"ל** את **מרן הגרי"ז זצ"ל**, מדוע שכשהיה הס"ת בחוץ היה הגרא"א מפזז ומכרכר בכל עוז, וכשהוחזר הס"ת לארון שוב לא היה שמח כ"כ, ומהו שיעור השמחה בזה. והשיב מרן זצ"ל, שענין הרקידה שייך רק לעשותו לפני מי שהוא שרוקדים לפניו, וכמו שאמרו (כתובות טז, ב) כיצד מרקדין לפני הכלה, שכיון שהוא לפני הכלה אז שייך ענין הרקידה,

אבל כשאין מיישהו שהרקידה היא לפניו לא שייך ענין הרקידה כלל, ולכן כשהיה הס"ת בחוץ היה רוקד לפניו, אבל כשהוחזר לארון שוב לא שייך רקידה, שאין אנו עומדים בדרגה גבוהה כזאת שנוכל לומר שאנו עומדים לפניו ית' ורוקדים לפניו, אלא שייך רק שמחה, שאנו בעצמנו שמחים.

שבתי בבית ה' כל ימי חיי

הגאון רבי משה שווב צ"ל (משגיח ישיבת גייטסהד) סיפר, שבזמן שלמד ב"מיר" נתעוררה בו שאלת עתידו במלוא חריפותה, והוא נקרע בין שתי שאיפות שהתנגדו אחת לשניה, מצד אחד ביקש להישאר בלימוד התורה ולהקדיש כל ימיו ללימודה, אבל מאידך גיסא פעמה בליבו הדאגה להוריו שהלכו והזדקנו. אביו שהיגר לאנגליה והקים בה בית עסק הלך והזקין, באין מי שיעמוד לימינו ויעזור לו בעסקיו. נפשו של הבחור בעל השאיפות הנעלות נחצתה בין שתי משאלות לב שממקור טהור באו.

הגיע ליל שמחת תורה, ליל קדוש ונשגב זה, היה לו לאחת מחוויותיו הנעלות והנהדרות להן זכו בחוריה של ישיבת מיר המהוללת. כמלך בגדוד היה המשגיח רבי ירוחם מרקד וספר תורה בידו וכל חיילי הישיבה רוקדים כנגדו, מתוך כבוד ויראה למלכם האהוב. השמחה וההתעלות הרוחנית בשמחת תורה במיר היתה בוקעת ועולה מתוך קדושה וערגת הלב של בחורי הישיבה, בחורי חמד שהקדישו עצמם כל השנה לתורה, ובלי לזה הגיע עת שמחתם בה, שלמענה הוגים יומם ולילה.

הבחור "משה" רוקד ומחולל עם מאות בחורי הישיבה, אך ליבו בל עמו, בעיית עתידו מנקרת במוחו ומחלישה את ליבו, חש הוא כי שמחת התורה אינה כובשת את ישותו. עד שהגיע תורו ליטול ספר תורה בידו ולערוך הקפה סביב הבימה, נטל רבנו את ספר התורה בידו הצמידה אל ליבו בכל כוחו, והשביע את יצרו ללמוד וללמוד תורה, וביקש והתחנן להקב"ה שיתן לו כוח ואומץ לעמוד כנגד כל מפריע שיעמוד לו בדרכו.

גדולת יום שמחת תורה

הרב מפוניב' צ"ל היה רגיל לספר בעת שמחת תורה, שכשהיה בצעירותו בשמחת תורה בישיבת נובהרדוק לחש לו הסבא מנובהרדוק צ"ל, כשבא בחור לישיבה אני מקוה שכשיבוא חודש אלול הוא יתעורר ויבנה עצמו לבן ישיבה, ואם לא זכה לזה באלול אני עדיין מקוה לר"ה, ואם ר"ה לא הביאו לכך ולא עשי"ת ולא יוה"כ, עדיין אני מקוה לחג הסוכות, כי יש מי שחג הסוכות משפיע עליו יותר מהימים הנוראים, ואם עבר חג הסוכות ולא נשתנה עדיין, אני מקוה לחג שמחת תורה, כי יתכן שיש מי שאלול וימים נוראים וסוכות לא פעלו בו פעולתם כראוי, אעפ"כ שמחת תורה יכולה להפוך את לבו לטובה ולקרבהו לתורה, כי גדול כח יום שמחת תורה בהשפעה חינוכית על השמחים בו.

וכן **בעל החידושי הרי"ם** היה אומר, שראש השנה ויום הכפורים הם תשובה מיראה, סוכות הוא תשובה מאהבה, ושמחת תורה הוא שבועה בנקיטת חפץ.

שמחתה של התורה

הבית הלי זצ"ל היה אומר, כי "שמחת תורה" פירושה שהתורה תהיה שמחה, שלא רק אתה תשמח בתורה אלא שגם היא תשמח בך.

ויסוד גדול למדנו **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** (דעת תורה, ויקרא): מורגלים אנחנו לחשוב כי לקנין תורה מגיעים ע"י לימוד, איננו יודעים מדבר נוסף חוץ מהלימוד. לכן, בהגיענו למאמר חז"ל "אם בחקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה", איננו מבינים איזה קשר יש בין "עמלים בתורה" ובין קנין תורה, לכן אנו חושבים, ומפרשים כך, כי המכוון ב"עמלים בתורה" הוא גם כן להתמיד בלימוד, אבל "עמל" כשהוא לעצמו, כפשוטו של לשון, שיש לו שייכות גדולה לתורה - מזה איננו יודעים כלל.

הננו רואים בספר משלי כמה פרקים שלמים המתארים את המשא ומתן בין חכמה ובין האדם: "חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה" (א, כ), "יען קראתי ותמאנו נטייתי ידי ואין מקשיב" (שם, כד), "אל תעזביה ותשמרך אהבה ותצרך" (שם, ד, ו) - מבארים אנו הכל שהכוונה ללימוד. זהו מהשיבושים הגדולים שאיננו רואים בתורה מציאות. מדמים אנו שעל ידי הלימוד אנחנו היוצרים את החכמה. איננו יודעים כלל כי לתוה"ק יש מציאות לעצמה, והיא היא המציאות האמיתית! "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז" וגו' (שם, ח, כב), "באין תהומות חוללתי באין מעינות נכבדי מים" "בהכינו שמים שם אני" וגו' - זוהי מציאות ודאית! ויש לנהל אתה משא ומתן שלם, כמשא ומתן של אדם לאדם, - באיזה אופנים ותנאים היא תואיל להתחבר עם האדם! אילו היינו מבינים ככה - היו מתבארים לנו הרבה דברים באור חדש לגמרי, וכבר היינו מתנהגים אחרת עם התורה. היינו מבינים, כי עמל, העמל הפשוט, להתיגע בתורה, הוא הוא מהדרכים הגדולים ביותר לקניית התורה. דוקא על ידי עמל מתרצה התורה הקדושה להתגלות אל האדם ולהיות נקנית אליו. בן - תורה יכול להרגיש זאת, כי עמלו בהמקום אשר בו הוא חושב ויגע, יתכן ואין לו קשר כלל אם הדבר שהוא משיג על ידו. הסוד הוא רק, שכשהוא עמל - התורה מתגלה אליו, כי כך היא רוצה ולא אחרת. ישנם מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, ו"נקנית" היינו מדעתה, ובעל כרחיה לא! הסוד הוא: שכשישנם לו מ"ח דברים אלה, אז מתרצה היא התוה"ק להתחבר עם האדם, "ועמל" הוא אחד מדרכי הקנינים של התורה. "געת" ומצאתי תאמן" (מגילה ו ב) ו"געת" הוא לעיכובא בדווקא, וכל המרבה משובח, וכשישנה היגיעה מצד האדם - כי אז התורה ממציאה עצמה אליו.

הוא אשר אמרו בסנהדרין (צט ב) "נפש עמל עמלה לו - הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר". וברש"י: "עומלת לו שמחזרת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדרה וכל כך למה מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה". ככה הוא סוד הדברים: כשיש "נפש עמל" אז הוא מסודם של דרכי הקנינים, כי "תורה עומלת לו אצל קונה למסור לו טעמי תורה".

הרי רואים אנחנו כבר איזה סוד טמון בענין "עמלים בתורה", בעמל הפשוט, ויתכן כי בשום אופן לא נזכה לקניית התורה, ואפילו אם נלמד מי יודע מה, אם לא על ידי "עמלים בתורה"!

להרקיד בתוך עצמו את שמחת התורה

המשגיח הגרא"א דסלר זצ"ל היה אומר, שהמטרה בריקודים של שמחת תורה היא "להרקיד בתוך עצמו את שמחת התורה".

ויש להרחיב ענין זה, ונקדים את דברי **מרח"ט הגרי"ס זצ"ל** (מאמר עץ פרי. אור ישראל, ו) על חשיבות לימוד המוסר, "כי יש בנפש האדם שני מיני כוחות חיצוניות ופנימיות, למשל כאשר נתחיל ללמוד אל"ף ב"ת או שפה אחת אשר לא נדע, כמה תכבד עלינו עד אשר נדע האותיות, ואחר זה לחברם עם תנועות לתיבה, ולצרף כל התיבות למשפט שלם, אמנם אח"כ כאשר הורגלנו בהשפה, בהחיצוניות, אז נוכל כמעט בהרף עין לראות ולהבין משפטים רבים כאחד, וכלי הדיבור מוצאים מעצמם הדברים כרגע למענהו, מבלי שידע האדם איככה נעשו, כי יתהוו בהאדם בפנימיותו התקשרות ממשפטים רבים, ויוצאים כרגע מבלי אשר ידע האדם בעצמו וכו'. כן במדות האדם בהכוחות הפועלים עליו ישנם גם כן שנים, חיצוניות ופנימיות, כהות וברורות.

וידוע כי הפנימיות יפעלו פעולתם על האדם יותר מהחיצוניות כאשר נראה בחוש, למשל אם יש לו לאיש תלמיד אהוב וחביב לו כבבת עינו ויעשה טובות עמו, ויש להאיש הזה גם בן, אמנם ישנאהו תכלית שנאה, ויראה לו בפועל שנאתו אליו, והנה קרה כאשר נפל שינה על האיש הזה ועל עפעפיו תנומה, והנה אש יצא מאת ה' ותאחז בבית הבן גם בבית התלמיד ושניהם בסכנה, ונעורר פתאום את האיש להחיש לעזרה, להציל מן הדליקה גם הבן גם התלמיד, נראה כי ירוץ עד מהרה להציל בנו לראשונה, יען בפנימיותו בטבעו קננה האהבה לבנו השנאו לו, יותר מאהבה שאוהב לתלמידו ע"י כוחותיו החיצונים, ולכן כאשר נעורר האיש משנתו אשר אז גם כוחותיו החיצונים נמו שנתו, אז חיש קל יתעוררו כוחותיו הפנימיות ויתבררו ויתגברו על החיצוניות וירוך להציל את בנו לראשונה".

ועל יסוד זה בנה **מרח"ט הגרי"ס** את שיטתו, שמלבד הלימוד בספרי היראה לשם בירור ועיון בדבריהם, יש ללמוד את המוסר באופן מיוחד ובהתפעלות הנפש שישפיעו על הכוחות הכהים (תת הכרה) שבאדם, וזאת על ידי שינון ממושך שיכו שורש בלב האדם ויעשו רושם בנפשו, עד שיהיו ככוחות הכהים שבו, ועל ידי כך יצליח להתגבר על יצריו (ע"ע בתנועת המוסר כרך א' מעמוד 250).

ועוד כתב (אור ישראל, י) "אל יפול לב האדם בלמדו מוסר ואיננו מתפעל, ואין רושם בנפשו מוצאת לשנות דרכו, ידע נאמנה אם כי לא נגלה לעיני בשר הרושם, עיני השכל רואות, ברבות העתים, בריבוי הלימוד, מהתקבצות הרשימות הנעלמות, לאדם אחר יהפך, ותאותו נאסרה לכל תפרוץ הרבה, ויש אשר תבטל, והנסיון יעיד בהשקפה קלה, על לומד מוסר אם מעט כו', ביתר שאת יעלה על בני גילו ברעיונו וכל הנהגתו.

הוא הדבר נוכל להעמיס בדברי חז"ל (אבות דר' נתן, ו) "מה היתה תחילתו של ר' עקיבא, אמרו בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום, פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר מי חקק אבן זו, אמרו לו המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו עקיבא, אי אתה קורא אבנים

שחקו מים, מיד היה דן ר"ע קו"ח בעצמו, מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשה כברזל, על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם, מיד חזר ללמוד תורה". כי ר' עקיבא בתחילת לימודו, באין רושם מוצאת אצלו, אמר נואש לנפשו, והראו לו סתירת הדבר משפכת המים על האבן, אשר לא יראה מאומה השתנות בהאבן, ועכ"ז המחקרים בשכלם גוזרים, כי נעשה רושם נעלם מהרגש אנושי, היא הסיבה לחקיקת האבן, מריבוי המים ברבות הימים, מהתקבצות הרשימות הבלי נרגשות".

ועל פי דברים אלו יש לומר, שהאדם המתבונן והנרגש יבין את מעלת הריקודים והשירה לכבוד התורה, שעל ידי שרוקד ושר פסוקים של אהבת התורה והדבקות בה, הרי על ידי כך הוא "מרקיד בתוך עצמו את שמחת התורה".

קשה עלי פרידתכם

עורר הגאון ר' משה מרדכי שולזינגר זצ"ל, מוכרחים להזכיר מה שאמר אחד מהגדולים, כאשר מגיע מוצאי שמחת תורה המצב רוח של כל אחד מתחיל להיות עגום, הנה עבר עלינו כזה חודש גדול, כאלה שלושה שבועות, לפני כן היה חודש אלול מרומם ואחריו כאלה ימים קדושים ימים עילאיים משופעים במצוות ובמעשים טובים ובחינוך, כל האוירה בבית באוירה של תורה, של קדושה, ושל מצוות, וכשמגיע מוצאי שמחת תורה נהיה קצת עגום על הלב, קמים מחר בבוקר אין חג, אין מועד, מפרקים את הסוכה וחוזרים לחיים הרגילים. אך בדבר אחד מתנחמים, כאשר נזכרים שכעת מתחיל החורף עם לילותיו הארוכים, בהם אפשר להוסיף ולהרבות בשקידת התורה, אפשר לשבת וללמוד שעות על גבי שעות בשקט ובמנוחה, להוסיף עוד ועוד בלימוד התורה, בזה הנחמה שלנו, זה מיקל על הקושי של הפרידה, וזה יתן לנו את הכח לעמוד הלאה.

התעוררות בשעת ההקפות

כתב בשו"ת דברי יציב (או"ח, עה), "ולזה נראה דנתקן כל היהי רצון מהחיד"א בין ההקפות וכו', אמנם זקני הגה"ק מדינוב בעל בני יששכר זי"ע אמרו עם פסוקי סליחות, ושמעתי מזקני החסידים שבהקפה אחת בדינוב היו יותר בכיות מבכל הימים הנוראים ביחד".

שמחת תורה אצל מרן הגרי"ס זצ"ל

סיפר הגאון ר' איצ'לה בלזר זצ"ל על שמחת תורה שהיתה אצל מרן הגרי"ס זצ"ל (הובא בקצרה בנתיבות אור, ובהרחבה בס' לפרקים, פרק ח).

תלמידיו נאספו במעונו כדי לקיים מצות שמחת תורה, ונקל לשער את התלהבות השמחה אצל יהודים נלהבים ודבקים כר' ישראל ותלמידיו. כשספר תורה בידם יצאו הגאונים הגדולים בריקודים והתעלזו כילדים קטנים, ורבינו הגדול אתם יחד, וכיון שהגיעה השמחה למדרגתה הכי עליונה פרש ר' ישראל מן החבורה וישב לו מן הצד, וכשהתבוננו התלמידים סביבם ראו שהרבי יושב בפינה ובוכה, ואחד מתלמידיו הרהיב עוז בנפשו ושאלו לפשר הבכיה.

נתן בו רבי ישראל עיניו נוגות וענה קצרות, שורש תוגתי נעוץ בשמחה. בשעה שאני חושב בזה כמה גדולה צריכה להיות השמחה בתורתנו, מתעוררת בי עצבות גדולה על שלא שמרתי את התורה כראוי, ומצטער אני על זה שמקופחת היא זכותי בתוך המחנות של שמחה זו. וכששמעו תלמידיו תשובה זו התחילו אף הם בוכים על מצבם, והשמחה נהפכה ליללה מרה.

ולפתע פתאום קם ר' ישראל ממקומו, הרגיע את תלמידיו ופנה אליהם בדברי עידוד. מתוך בכיה זו הכרתי מה עמקו יסודות זכותנו לשמוח היום, רק מי שחפץ בתורה ושואל אליה ממעמקי לב עשוי להצטער שאינו יוצא תמיד ידי חובה לגבה, שאינו מקיים את כולה, מוסר כליות זה, צער זה, רגש חרטה זה ותערומת זו על עצמנו, ראיות ברורות הן מה אמיצה היא ההתקשרות שבה אנו מעורים בתורה!

לרקוד במקום תפילה

כאשר התגורר ר' איצ'לה בלזר זצ"ל בירושלים, התאמץ מאוד לרקוד בשמחת תורה לכבודה של תורה יותר מכוחו. אמרה לו הרבנית, מה אתה מתאמץ כל כך, תלך להתפלל בבית כנסת אחר, שם לא רוקדים כל כך בחזקה. אמר לה רבי איצ'לה, "איפה שבכיתי בימים נוראים, שם אני רוקד ושמח בשמחת תורה".

ללמוד ולרקוד

שנה אחת בעיצומן של ההקפות בשיבת מיר, עזב פתאום המשגיח ר' ירוחם זצ"ל את מקומו הקבוע שעל הבימה שממנו היה מנצח על שמחת ההקפות, וניגש אל אחת מפניות האולם, שם ישב אחד הבחורים מול גמרא פתוחה ולמד.

כל הנוכחים הביטו במחזהו החריג, ואולם הבחור היה שקוע בלימודו ולא הבחין בנעשה. ר' ירוחם הניח את ידו על כתפו והבחור הסב את מבטו ונחרד למצוא מולו את המשגיח בכבודו ובעצמו, הוא קם ביראת כבוד, והמשגיח לחש דבר מה באוזנו וחזר לבימת ההיכל.

הבחור סגר מיד את הגמרא והצטרף למעגל הרוקדים. לאחר מכן סיפר, שהמשגיח אמר לו: בעיניי מי שלומד בשעת ההקפות בשמחת תורה, דומה למי שרוקד כל השנה בשעה שצריך ללמוד.

סוגיות ועיונים

"מפארן הופיע ממונם לישראל"

וזרח משעיר למו" שהיה זה בקבלת התורה שהחזיר על האומות ולא קבלוה.

וביאר לפי מה שאמרו (ע"ז ג, א) שיש פתחון פה לאומות על קבלת התורה באמרם כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנו כמו שעשית לישראל, והקב"ה אומר להם הראשונות ישמיעו ז' מצות שקבלתם היכן קיימתם. נמצא לפי זה שאי לא שראה שלא קיימו ז' מצות לא היה יכול להענישם על שלא קיבלו התורה, ואם כן ב' הפסוקים חדא מילתא נינהו.

והוסיף, שהיה מקום לומר שמהפסוק "הופיע מהר פארן" לא היינו למדים על כל האומות, אלא רק על עשו וישמעאל שכתוב במפורש "שעיר ופארן", ורק עליהם החזיר הקב"ה את התורה, אבל שאר האומות שלא החזיר עליהם הקב"ה את התורה מדוע שיתירו את ממונם, ולכן למדו מהפסוק "עמד וימודד" שכל האומות עברו על ז' מצוות, וכמו שלא קיימו את הז' מצוות יש לומר שלא היו מקבלים את התורה, ובאומות העולם הקדוש ברוך הוא מצרף מחשבה רעה למעשה, [אמנם כתב עוד לומר שהחזיר על כל האומות ופירט הכתוב רק את עשו וישמעאל שהם מזרעו של אברהם].

א. שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור. ממה נפשך אי רעהו דוקא דכנעני כי נגח דישראל נמי ליפטור, ואי רעהו לאו דוקא אפילו דישראל כי נגח דכנעני נחייב, א"ר אבהו אמר קרא "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים" ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח כיון שלא קיימו עמד והתיר ממונן לישראל. רבי יוחנן אמר מהכא "הופיע מהר פארן" (לג, ב), מפארן הופיע ממונם לישראל (ב"ק לח, א).

ומבואר בסוג' ששור של ישראל שנגח שור של גוי פטור, ושור של גוי שנגח של ישראל חייב. ולמדו זאת מהפסוק "ראה ויתר גוים" שכיון שלא קיימו שבע מצוות בני נח התיר את ממונן לישראל, ועוד דרשו זאת מהפסוק "הופיע מהר פארן" שמפארן הופיע ממונם לישראל (ועי' במהר"ץ חיות שפירש שדרשו "מהר" מלשון מוהר ומתן, כי משם הגיע להם מוהר רב מממונם).

וכתב הפני יהושע, שלכאורה נראה ששני הכתובים מכחישים זה את זה, שמפסוק "עמד וימודד" משמע שהתיר ממונם בשביל שלא קיימו ז' מצות, ומהפסוק "הופיע מהר פארן" משמע שהתיר ממונם בשביל שלא קבלו את התורה, וכמו שכתוב לפני זה "ה' מסיני בא

ב. ונחלקו הראשונים בשמועה זו. רבינו פרץ סבר שאף למסקנא אין מיעוט של "רעהו" ואף גוי הוא בכלל רעהו, ולכן גוי חייב על נזקי שורו, אלא שישראל פטור על נזקי שורו, מטעם שהתורה התירה את ממונם של הגוים.

אבל רבינו יהונתן סבר, שלמסקנא יש פטור של "רעהו" ולכן ישראל פטור אם שורו הזיק לגוי, אבל שור של גוי שהזיק לישראל אף שהיה מקום למעטו מצד פסוק זה, אבל כיון שהתירו את ממונו לישראל לכן הוא חייב לשלם את הנזק. וביאר שהוא קנס שקנסו חכמים בממונם לשלם משום שהם חשודים להפסיד בהמתן של ישראל וממונם וכדי שלא יהיו רגילין בכך קנסום, אבל את ישראל לא קנסו, משום שדרך כל בן ברית לשמור בהמתו שלא יזיק חבירו, וכשמזיק על כרחו עושה הוא, והשם יתברך יודע הנסתרות, וענש העו"ג כפי אכזריותו ופטר ישראל כפי תום לבבו. [והוסיף, שלתשובת המינין נוכל להשיב, שלא דברה המשנה אלא על שבעה גוים הקדמונים דהותר לנו דמן, כדכתיב "לא תחיה כל נשמה" דין הוא שלא יהא ממונם חביב מגופן].

נמצא שנחלקו האם הדין שהותר ממונו בא לפטור את ישראל או לחייב את הגוי.

ג. ובתוס' (לפי גירסת המהרש"א והמהר"ם) כתבו כשיטת רבינו פרץ, ש"רעהו" לאו דוקא, והגוי חייב לישראל משום שהותר ממונם. והקשו התוס', שלמ"ד גזל עכו"ם אסור מובן שצריך פסוק כדי לחייבם, אבל למ"ד גזל עכו"ם מותר צ"ב מדוע צריך פסוק

לחייבם בנזיקין והלא אף לגזלם מותר. ונשארו בצ"ע.

[אמנם עי' בחידושי הר"ן (סנהדרין נז, א) שכתב שהמקור לגזל עכו"ם שמותר הוא מקרא ד"ראה ויתר גוים"].

ויש מקום ליישב עפ"י שיטת היראים (תכב. הובא במגן אברהם או"ח תרלז, ג) שכתב לזהר בד' מינים שלא יגזלו אותם מעכו"ם, שאע"ג שגזל עכו"ם מותר, אבל אינם נעשים שלו, ולא מיקרי "לכם". ואם כן לזה צריך קרא שהממון נהיה של הישראל לגמרי (ובשו"ת מהר"ם שיק (אהע"ז, נה) ביאר שהוא מפני שאם הגוי יתפוס את הממון בחזרה אין יכולים להוציא מידו ולכן אין זה של הישראל לגמרי).

ובדברי יחזקאל (נא) כתב ליישב בשם מרן הגר"ח מברסק זצ"ל שאף לשיטות שחולקים על היראים וסוברים שגזל עכו"ם מותר ונעשה שלו, ולכן אף מותר להזיקו, אבל עדיין לא פקע ממנו שם מזיק, שאין חיוב מזיק תוצאה מהאיסור להזיק, ולכן אף שמותר להזיקו אבל יהיה חייב מתורת מזיק, שכל שהזיק ממון חבירו הוא חייב ואין נ"מ בין ממון ישראל לממון עכו"ם, ולכן צריך קרא שעמד והתיר ממונם, ומכאן זה הוא פטור אף אם הזיקו [והיא סברא מחודשת, שאם גזל ממנו פטור ואם הזיקו חייב].

ד. ובדבר אברהם (ב, יג) כתב כשלמד בישיבת וואלז'ין שמע ממרן הגר"ח מברסק זצ"ל לחקור בדין זה של "עמד ויתר

גוים", האם חל על העכו"ם חיוב תשלומין ממש כמו שמחוייב לשלם חובו, או שבאמת אינו מחוייב לשלם אלא שהוא רק היתר לישראל לגבות ממנו ואינו בכלל גזל שאסור גם בעכו"ם. וכתב שלכאורה משמעות לשון הגמ' שעמד "והיתיר" ממנו, והוא רק היתר ליקח מהם.

ונפק"מ בין ב' הצדדים במקום שנגח שורו בהיותו עכו"ם ונתגייר קודם שגבה ממנו, שאם נאמר שחל עליו חיוב גמור לשלם א"כ גם בנתגייר חייב הוא לשלם כיון שיש לו עליו חיוב ממון. אבל אם נאמר שלא חל עליו חיוב אלא שרק הותר לו לגבות ממנו, א"כ זהו דוקא אם עדיין הוא גוי, אבל אם נתגייר בעת הגביה אין יותר היתר לגבות ממנו [ועי' בחי' ר' ראובן (ב"ק, ד) שהביא מדברי הבית יעקב (כתובות טו, ב) שנקט שאף שנתגייר חייב לשלם].

והוסיף, שאם נאמר שלומדים מהפסוק של "ויתר" שחל עליו חיוב גמור, יש ליישב בזה את קושית התוס' מדוע צריך קרא לחייבם בנזיקין והלא גזל עכו"ם מותר. ויש לומר, שמצד גזל עכו"ם הוא רק היתר לגזול, אבל מצד שהתירו את ממנום נתחדש שנעשה עליו חיוב גמור, וממילא אף כשנתגייר אחר שהזיק קודם שגבו ממנו שאז גזילו אסור, אך משום התיר ממנו יש עליו גם עכשיו חיוב גמור לשלם, ולכן צריך

קרא להתיר ממנום לישראל אף למ"ד גזל עכו"ם מותר.

ה. ובשער המשפט (שא, ג) כתב לחדש שכיון שהעכו"ם אינם חייבים מצד הדין אלא משום קנס שקנסו אותם, יש לומר שלא קנסו אלא את העכו"ם עצמו, אבל אם יסתעף מזה היזק לישראל אחר לא קנסו, וכמו שאמרו (גיטין מד, ב) לגבי מטמא טהרות של חבריו ומת שפטורים היורשים משום שרק אותו קנסו ולא את בניו.

ולכן עכו"ם שנתחייב לישראל מחמת נזיקין ונתחייב גם כן לישראל אחר מחמת חוב של הלואה וכיוצא בו והעכו"ם אין לו לשלם לשניהם מגבין תחלה למי שהעכו"ם חייב מחמת הלואה, כיון שהוא מטעם קנס ואין קונסים אלא את העכו"ם עצמו, ולא שיגיע מחמת זה היזק לישראל אחר.

ובגידולי שמואל (ב"ק, שם) כתב שמסתבר שדבריו רק לדברי רבינו יהונתן (הנ"ל) שמצד "רעהו" העכו"ם פטורים וחייבו אותם משום קנס, ועל זה שייך לומר שלא קנסו במקום שיגיע בזה הפסד לישראל, אבל לפי דברי רבינו פרץ שהחייב של העכו"ם מצד הדין ורק הישראל פטור משום ראה ויתר גויים, אין מקום לחלק ולומר שאם הישראל יפסיד אין לקנוס את העכו"ם, שהרי חיובו הוא מעיקר הדין.

ביסוד מצות הקטורת

הכהנים, ואם שמא חס ושלום יתרשלו בה, שלא להקריבם בכל יום ביטלו עשה זה, והשגגה נתלית על כל עדת בני ישראל היודעים בדבר אם יש כח בידם לתקן בשום צד. ומבואר בדבריו כדברי הרמב"ם שמצות הקטורת מוטלת על הכהנים. וצ"ע מדוע היא שונה משאר קרבנות ציבור.

וכן בתורה בציווי של הקטורת נאמר "והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר" (שמות ל, ז). ואילו בפרשת תמיד נאמר "צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי וגו'" (במדבר כח, ב).

ב. וביאר הגר"ז, שיש חילוק בין מצות הקטורת לשאר הקרבנות, שבכל הקרבנות עיקר מצותן הוא ככל קרבן יחיד שמביא קרבן ומתכפר, וכן הוא אף בקרבן ציבור שכולם חייבים בקרבן זה ומתכפרים על ידי הקרבנות, וקיום המצוה היא על ידי שהקרבן קרב בשבילם ומתכפרים על ידו. אבל לא כן מצות הקטורת, שעיקר מצותה היא מעשה ההקטרה בלבד שצריך להקטיר בכל יום על מזבח הזהב, ומעשה ההקטרה בלבד היא המצוה.

והביא שכן אמר אביו מרן הגר"ח מברסק זצ"ל, ששאלו אותו על כהן שהקטיר קטורת שלא לשמה, אם שייך בזה פסול כמו בכל הקרבנות שאם הקריבן שלא לשמה לא עלו לבעליהן לשם חובה. והשיב, שבקטורת אין צריך להקטיר שוב, כי עיקר המצוה היא מעשה ההקטרה והוא כבר נעשה.

א. מרן הגר"ז הלוי זצ"ל (הל' כלי המקדש ב, ח) כתב לדקדק בדברי הרמב"ם והחינוך במצות הקטורת. שהנה כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה, כח), והמצוה הכ"ח היא שנצטוו הכהנים להשים קטורת פעמיים ביום על מזבח הזהב. ובמצוה ל"ט כתב, שצונו להקריב במקדש שני כבשים בכל יום, ואלו נקראין תמידין. וצ"ע מדוע במצות הקטורת כתב שהמצוה היא על הכהנים, ובמצות התמידין נקט לשון "שצונו" ומשמע שהוא מצוה על כל ישראל, ולא דוקא על הכהנים, והיינו משום שעיקר המצוה היא על הציבור והם הבעלים של הקרבן, והכהנים רק עושים את מעשה העבודה, אבל אין להם שייכות לעצם הקרבן, וכמו בקרבן יחיד שאף שהם מקריבים את הקרבן אין להם שייכות לקרבן, ואם כן אף בקטורת לכאורה הרי היא קרבן ציבור, ורק מעשה העבודה שלה כשר על ידי הכהנים, ומדוע שינה הרמב"ם וכתב שהמצוה היא על הכהנים.

וכן בספר החינוך (במצוה קג) כתב לענין קטורת, שנצטוו הכהנים להקטיר קטורת סמים פעמיים בכל יום על מזבח הזהב. ובסו"ד כתב, ונוהגת בזמן הבית בזכרי כהונה, והמקטיר כדינו קיים עשה זה. ואילו במצות תמידין (מצוה תא) כתב, שנצטוו ישראל שיקריבו על ידי משרתי השם יתברך, שהם הכהנים, שני כבשים בני שנה תמימים לעולה בכל יום, האחד בבקר והשני בין הערבים. וכן כתב בסו"ד, והיא מן המצוות שהן מוטלות על הציבור, ויותר על

שהם חיוב על כל ישראל, אלא שהכהנים עושים את העבודה ומקריבים בשבילם.

ג. ועל פי זה ביאר הגרי"ז (מובא בהוספות על התורה) את לשון הכתוב "ישימו קטורת באפיך וכליל על מזבחך" (לג, י), שבקטורת כתוב לשון "ישימו", כיון שכל המצוה היא רק מעשה ההקטרה שצריך ליתנה על המזבח, אבל על שאר הקרבנות כתוב "וכליל על מזבחך", שהם באים לכפר על בעליהן ואין נגמרת מצוותם עד שיעשו דשן.

והוא יסוד הדברים הנ"ל, שמצות הקטורת היא רק מעשה ההקטרה, ואף שבכל הקרבנות יש דינים איך הבעלים מתכפרים בהקרבה, אבל בקטורת אין בה אלא מעשה הקטרה בלבד.

ולכן מובן מה שכתבו הרמב"ם והחינוך במצות הקטורת שהיא מצוה על הכהנים, כיון שהמצוה היא רק מעשה ההקטרה, לכן נצטוו בה רק הכהנים העובדים במקדש, משא"כ שאר הקרבנות

בדין כהן שנמצא חלל שעבודתו כשירה

נמי למ"ד "ברך ה' חילו" משמע חולין שבכהונה והיינו ספיקות, אבל חללים אינן חילו שכבר יצאו מן הכלל, וכן למ"ד מ"ובאת אל הכהן אשר יהיה" לרבות ספק שהרי בימיו כהן היה, ואלו חלל גמור מעולם לא היה כהן אף על פי שלא הכירו בו עד עכשיו.

והרמב"ם (ביאת מקדשו, י) כתב, "כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל עבודתו כשירה לשעבר ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חלל שנאמר ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה אף חולין שבו תרצה". ומבואר בדבריו שאף שעבד במזיד לאחר שנודע פסולו אין עבודתו פסולה.

ב. ואמרו במכות (יא, ב) לגבי רוצח בשגגה שיוצא מעיר מקלט במיתת הכהן גדול, שאם נגמר דינו ונעשה הכהן גדול בן גרושה או בן חלוצה, נחלקו רבי אמי ור' יצחק נפחא, חד אמר מתה כהונה [עד עכשיו היה הוא כה"ג, ועכשיו כשנודע שהוא חלל נתבטלה

א. בברכת משה לשבט לוי, אמר "ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה" (לג, יא), ואבוה דשמואל (קידושין סו, ב) למד מפסוק זה שבן גרושה ובן חלוצה (שהם פסולים לכהונה משום חללות) אף אם עבדו עבודתן כשירה, ודרש "חילו" - אפילו חולין שבו תרצה. ורב יהודה אמר שמואל למד דין זה מהפסוק "והיתה לו ולזרעו אחריו" - בין זרע כשר ובין זרע פסול. ורבי ינאי למד דין זה מהפסוק "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" - וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו, אלא זה כשר ונתחלל.

ונחלקו הראשונים בדין זה. רש"י כתב, שדוקא עבודתו שעבד כבר כשירה, אבל אם יעבוד מכאן ואילך במזיד עבודתו פסולה. והרמב"ן סבר שדוקא ספק חלל עבודתו כשירה, אבל בחלל ודאי עבודתו פסולה אף למפרע, וביאר כן את הפסוקים, שכיון שכתוב "ולזרעו אחריו" משמע כל זמן שהוא מתייחס אחריו והיינו ספק פסול, וכן

עבודתו מחוללת, א"כ מדוע מתה הכהונה, והלא עבודתו כשירה לעולם.

ג. וביאורו האחרונים (עי' מראה הפנים, שם בקצרה. דבר אברהם א, כו. קהילות יעקב מכות, יא) עפ"י דברי הירושלמי (תרומו' ה, א) שאף הביא דין זה של כהן שנמצא חלל, ור' יוחנן דרש דין זה מקרא "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", ורב דרש מקרא "ופועל ידיו תרצה" שכל שהוא מזרעו של לוי עבודתו כשירה. ואמרו נפק"מ בין ב' הדרשות, שלרב אינו כשר אלא לענין קרבנות כי דרש מקרא "ופועל ידיו" שהוא רק לגבי קרבנות, אבל לעניני כהונה אחרים כגון מה שטימא וטיהר בנגעים וכדו' אינו כשר, אבל לר' יוחנן הוא כהן כשר לכל הדברים השייכים בכהונה [ועיי"ש עוד ב' נפק"מ].

ויש לומר שהם נחלקו בגדר כשרות כהן זה, שלרב שלמד דין זה מ"ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה" לא נאמר בפסוק זה שיש לו דין כהן, אלא רק דין הכשר עבודה, אבל לר' יוחנן שדרש מ"ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" מבואר שדין כהן עליו ממש עד לרגע שנודע פסולו, ואף למפרע היה כהן.

וא"כ יש לבאר את דברי הכס"מ, שהמחלוקת לגבי יציאה מעיר מקלט אם מתה הכהונה או בטלה הכהונה תלויה בלפחותא של דין זה, שמ"ד שמתה כהונה סבר שלומדים דין זה מ"אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", וכיון שדינו ככהן ממש ורק מעתה ואילך נתבטלה כהונתו לכן

כהונתו, ודינו כמת הכהן שמחזיר את הרוצח], וחד אמר בטלה כהונה [הוברר הדבר למפרע שלא היה כלל כה"ג, ולכן דינו כנגמר דינו בלא כה"ג דאינו יוצא מהעיר מקלט לעולם], ואף שעבודתו כשירה מ"מ אין זה אלא לגבי העבודות שזה נלמד מהפסוק "ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה", אבל לגבי שאר דבריו אינו כהן.

[ואף בכן חלוצה שהוא רק איסור דרבנן, ולכאורה מדאורייתא הוא עדיין כהן גדול ואינו צריך להחזיר את הרוצח, כתבו האחרונים (עי' שיעורי ר' דוד) שהמינוי שמינוהו להיות כה"ג הוא בטעות, ושוב נמצא שאף מדאורייתא לא היה כהן גדול, ולכן אינו יוצא משם לעולם].

והרמב"ם (רוצח ז, יב) פסק כמ"ד בטלה כהונה, וכתב "נגמר דינו ונמצא הכהן הגדול בן גרושה או בן חלוצה בטלה כהונה וכאילו נגמר דינו בלא כהן גדול ואינו יוצא משם לעולם". וכתב הכסף משנה "ופסק רבינו כמ"ד בטלה כהונה, משום דבפ"ג דקדושין (סו, ב) אמרינן דטעמא דרבי יהושע משום דכתיב בך ה' חילו ואתי כמ"ד בטלה כהונה".

ולכאורה דבריו צ"ב, שמה ראייה יש לשיטת הרמב"ם מהסוגי' בקידושין, שהרי אף מ"ד שסבר שמתה הכהונה סבר את הדין שאם נמצא חלל עבודתו כשירה, אלא שסבר לגבי יציאה מעיר מקלט שדין כהן זה כמו שמת הכהן, ולכן הרוצח יוצא מהעיר מקלט.

ועוד הקשה הגבורת ארי לשיטת הרמב"ם שסבר שאף שלאחר שנודע פסולו אין

נחשב כמתה הכהונה, אבל מ"ד שבטלה הכהונה סבר שהילפותא לדין זה הוא מ"ברך ה' חילו" ולפי זה אין עליו דין כהן כלל למפרע אלא רק הכשר עבודת הקרבנות, ולכן דינו כבטלה הכהונה ואינו מחזיר את הרוצח, כי התברר שלעולם לא היה כהן.

ובזה מובנים דברי הכס"מ שכתב שהמקור לדברי הרמב"ם מהסוגי' בקידושין, והביא רק את הדרשא של "ברך ה' חילו", [ואף הרמב"ם (ביאת מקדש, שם) הביא מקור לדין זה מ"ברך ה' חילו"].

ד. ועוד יש להוסיף, שהרמב"ם שסבר שאין נפסלת עבודתו אף מכאן ולהבא, זה רק אם הילפותא לדין זה מ"ברך ה' חילו", כי אף שאינו כהן מעתה ואילך אבל עבודתו כשירה, וא"כ מיושבת השגת הגבורת ארי, ואין סתירה לדבריו ממ"ד מתה הכהונה, כי מ"ד זה סבר שהילפותא היא מהפסוק "הכהן אשר יהיה בימים ההם" ודין כהן ממש עליו למפרע, ומעתה ואילך ודאי שאינו כהן ולכן אין להכשיר את עבודתו, ונמצא שמתה הכהונה.

ה. אמנם יש אחרונים (אבן האזל ביאת מקדש (שם), מרחשת א, ח) שנקטו בדרך אחרת, וכתבו לדקדק מדברי הרמב"ם שלגבי עבודתו שעבד קודם שנודע פסולו כתב "עבודתו כשירה לשעבר ואינו עובד להבא", אבל אם עבד כתב "לא חילל". ומשמע מדבריו שלאחר שנודע פסולו אין עבודתו כשירה אלא רק שלא חיללה, ונפק"מ לגבי קמיצה שאם קמץ אין מועלת קמיצתו וצריך לקמוץ שוב (ואם היה מחלל את

העבודה לא היה מועיל לקמוץ שוב). ובביאור מקור דבריו כתבו, שהרמב"ם סבר את ב' הילפותות, שקודם שנודע פסולו ילפינן מהפסוק "הכהן אשר יהיה בימים ההם", ודין כהונה עליו ולכן עבודתו כשירה, אבל לאחר שנודע פסולו סבר הרמב"ם ש"מברך ה' חילו" יש ללמוד שאין חילוק בין קודם שנודע ללאחר שנודע, אבל בפסוק זה לא נאמר שעבודתו כשירה, אלא רק שאינה מחוללת.

אבל לפי דרך זו, צ"ב המ"ד שסבר בטלה הכהונה, והלא היה כהן עד עכשיו ויותר מסתבר לומר שמתה הכהונה ולא בטלה.

וביאר מרן הרב מפוניב' זצ"ל (דברי הרב א, מב) שאף לילפותא מ"הכהן אשר יהיה בימים ההם" אין עליו דין כהן של זרעו של אהרן, אלא כמו כהונת משה שאף שלא היה מבני אהרן, אמרו (זבחים קא, ב) שהיה לו דין כהן לגבי עבודה, אבל לגבי שאר דברים (כמראות נגעים וכדו') לא היה לו דין כהן. וזה מה שהתחדש מהפסוק "הכהן אשר יהיה בימים ההם" שדין כהן עליו אבל אינו כהן מזרע אהרן, ולכן אינו מחזיר את הרוצח כיון שבטלה כהונתו ולא היה כהן מזרע אהרן מעולם [ועיי"ש באריכות דבריו, וכתבתי בקיצור].

ו. עוד כתב לחקור הדבר אברהם (שם). וזה לשיטתו ברמב"ם שלהלכה לומדים מ"ברך ה' חילו" (למ"ד בטלה כהונה, שלכל מילי אינו כהן, ורק לגבי עבודת הקרבנות עבודתו כשירה, האם כשרות זו מדיני כהונה, והיינו שעבודת חלל כשרה הוא משום שדנים

שכהן כשר עבד אותה, או שבאמת הוא זר, אלא שחידשה התורה שאין פסול זרות בזרעו של אהרן שנתחלל, והוא דין מיוחד בעבודה בלבד שמועיל בה זר כזה [ונמצא ש"ברך ה' חילו" אינו דין בדיני כהונה אלא דין בפסול זרות, שזר מזרע אהרן אינו פוסל את העבודה].

וכתב מסברא שכיון שלומדים מהפסוק "ברך ה' חילו" שאין עבודתו פסולה, א"כ אין להוסיף ולחדש שהוא כהן לחצאין, ואין לך בו אלא הכשר עבודה ולא כהונה. והכריח כן אף מהדין שמחזיר את הרוצח, ואם נאמר שדינו ככהן א"כ מדוע לא נאמר שמתה הכהונה שהרי היה כהן במקצת לענין עבודה, ומנא לך שכהן כזה אינו מחזיר את הרוצח, אלא ודאי שלמ"ד בטלה כהונה לא היה כהן כלל, ורק עבודתו היתה כשירה ולכן בטלה הכהונה.

ז. וכן נקט המנחת חינוך (מצוה צט) וכתב שדינו כזר וחייב מיתה ומלקות על עבודתו כדן זר, ודקדק כן מדברי רש"י (פסחים עב, ב) שכתב שכהן חלל זר גמור הוא. אמנם הרמב"ן (סה"מ ל"ת עג) כתב שאין חלל חייב מיתה על עבודתו. [ואולי י"ל שהם חולקים בחקירה הנ"ל האם הוכשרה עבודתו מדיני הכהונה או שהוא זר לגמרי רק אין בעבודתו פסול של זרות כי הוא מזרע אהרן].

ובמנחת חינוך (שם) כתב לגבי הלאו של מחוסר בגדים, שכהן חלל אינו עובר באיסור זה, ודינו כזר שעבד מחוסר בגדים שאין עליו איסור זה, וכדברי התוס' (קידושין לו, ב) לגבי נשים שכיון שלא נצטוו בבגדי כהונה אינן מחוסרות בגדים, וה"ה

בכהן חלל שלא נצטוו על הבגדים, ואף שעבודתו כשירה, זה מכלל הברכה אשר ברכך הש"י לאהרן, והוא רק לענין ברכה אבל לא לענין קללה, וכיון שנודע עכשיו שלא היה אז ראוי לעבודה פטור על הלאו דמחוסר בגדים.

אמנם לענין איסור עבודה בכהן בעל מום, נקט המנחת חינוך (מצוה ערה) שאף שזר שעבד בעל מום אינו עובר באיסור זה, אבל כהן חלל כיון שעבודתו כשירה אם עבד בעל מום עובר באיסור [וכן נקט (מצוה רסה) לגבי איסור עבודה בטומאה]. ואולי יש לחלק לפי דברי האחרונים (עי' אתון דאורייתא, יט) שבגדי הכהונה אינם חיוב מצד העבודה אלא מדיני הכהונה, שכהן בלא בגדים אינו כהן, ולכן בחלל לגבי חיסור בגדים אינו עובר באיסור, כי אינו כהן כלל, אבל איסור בעל מום תלוי בהכשר עבודתו, וכיון שעבודתו כשירה יש בה פסול של בעל מום.

ח. הפרי מגדים (או"ח קכח, משב"ז לט) כתב לחדש שדוקא כהן שעבד ונמצא חלל אין מחלל עבודתו, אבל אם היה חלל מיום לידתו מחלל עבודה.

ובס' אמבוהא דספרי (עמ' 401) כתב שזה תלוי בלפותות לדין כהן שנמצא חלל, שמהפסוק "הכהן אשר יהיה בימים ההם" יש לומר שדוקא אם היה עליו שם כהן באיזה זמן עבודתו כשירה, אבל אם לומדים מהפסוק "ברך ה' חילו" יש לומר שאף שנולד חלל יש להכשיר את עבודתו, שמ"מ יש עליו שם כהן חלל.

בגדר שותפות יששכר וזבולון

ששמעון אחי עזריה החזיק את אחיו ונקרא על שמו, אולם הלל ושבנא שהיו אחים והשתתפו אחרי הלימוד קראו עליהם את הפסוק "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו". וכן פסק הרמ"א (שם, א).

ובטעם החילוק, כתב הערוך השולחן (שם) לבאר, ששכר עוה"ב אינה במכירה ובנתינה לאחרים, והנפש שעשתה היא תשיג שכרה ולא אחר, אך כשמתחילה משתתפים בהמצוה ממילא עשו שניהם המצוה.

ובשו"ת טוב טעם ודעת (יו"ד, ריז) הביא מבנו החריף לדקדק כן במה שהקדימה התורה את זבולון ליששכר, שהשכר של זבולון הוא רק מפני שהקדים את מעשיו ליששכר ופרנסו תחילה קודם שילמד, ואז יש לו חלק בלימודו של יששכר, אבל אם היה יששכר מקדים תחילה ואחר כך היה זבולון רוצה לפרנסו, לא היה לו חלק בלימודו של יששכר.

ג. וחיידש רבינו ירוחם (הובא בטור, שם) שאם עשה כן, המוכר איבד את שכרו על מצוותיו.

וכן כתב רב האי גאון (הנ"ל) "וזה השוטה שמכר תעניתו אכלה כלבא לשירותיה, מה שכר יש לו לפני השם יתברך וכבר נטל דמים זה, לא לה' ישב בתענית אלא סגף עצמו ונפשו באותן הדמים, והוא קרוב לקבל

א. כתוב בפסוק "ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך" (לג, יח). וכתב רש"י, זבולן ויששכר עשו שותפות, זבולן לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר, ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה, לפיכך הקדים זבולן ליששכר שתורתו של יששכר על ידי זבולן היתה.

וכן כתב הטור (יו"ד, רמו) ומי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדות הזמן, יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו, כמו שדרשו חכמים בפסוק שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך.

אמנם בשו"ת מהר"ם אלשקר (קא) הביא

תשובת רב האי גאון שהאריך לבאר שאין מועיל למכור זכויות של מצוות, וכתב בתו"ד "היחשוב כי מתן שכר של מצות דבר שישארו אדם בחיקו וילך כדי שיתן זה מתן שכרו לזה, אלו ידעו מה הוא השכר לא היה זה נותנו לזה ולא זה מקבלו".

ולכאז' דבריו סותרין לדברי הטור שמועיל למכור את שכרו מלימוד התורה [ועיין באמרי בינה (שו"ת, יג) שכתב להשוות את דבריהם].

ב. דין שותפות זו שייך לעשותה רק קודם שלומד, אולם את לימודו אשר למד אינו יכול למכור לאחרים, כמבואר בסוטה (כא, א)

פורענות מלקבל שכר, כי עשה שם שמים
פלסתר וכקרדום לאכול בה לחם".

ויש להסתפק האם הפסיד את כל שכרו או
רק חצי משכרו שאותו הוא רצה למכור.

ד. החיד"א בספרו על התורה ראש דוד
(פרשת קדושים) הביא את דברי
המהר"ש פרימו, שכתב בשם הראשונים,
שאשה התומכת ועוזרת לבעלה שילמד, אף
שהוא לומד שלא לשמה ולקנתר, היא לא
הפסידה את שכרה. ועל פי זה ביארו מה
שאמרו חז"ל (ברכות יז, א) שגדולה הבטחה
שהבטיח הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן
האנשים, שלאשה יש יותר שכר מהאנשים
במקום שהם לומדים שלא לשמה [וכ"כ
במרומי שדה].

והמהר"ש פרימו הקשה עליהם ממה
שמבואר בבבא קמא (טז, ב),
אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של
עולם אפילו בשעה שעושין צדקה הכשילם
בבני אדם שאינן מהוגנים כדי שלא יקבלו
עליהן שכר. ולפי דברי הראשונים הנ"ל
מדוע שלא יקבלו שכר והרי הם התכוונו
לשם שמים.

ולכן סבר המהר"ש פרימו, שאם האיש לומד
שלא לשמה, אף השכר של האשה או
של העשיר התומך בו מתמעט [ועוד חידש
שם, שאף במקום שהתומך אין כוונתו לשם
שמים בכל זאת הוא מקבל שכר, כיון שלימוד
התורה הוא לשמה].

והחיד"א כתב לתלות נידון זה במחלוקת
הנשנית בבבא בתרא (ט, ב), שר'
יצחק דרש שכל מי שרודף אחר צדקה

הקב"ה ממציא לו מעות ליתן צדקה, ורב
נחמן בר יצחק דרש שהקב"ה ממציא לו בני
אדם המהוגנים לעשות להן צדקה. ונראה
שהם נחלקו בנידון זה, שר' יצחק סבר שאין
נפק"מ למי נותן צדקה ולכן דרש
שממציאים לו מעות לצדקה, ורנב"י סבר
שצריך ליתן צדקה לאנשים הגונים כדי
לקבל על מצוה זו שכר.

וכן כתב החיד"א (בפרשת וזאת הברכה) לבאר
מה שכתוב אצל זבולון "שמח זבולון
בצאתך", שאין לו מה לחשוש שמא ישכר
לא לומד לשמה והוא מפסיד את שכרו, אלא
הוא לעולם מקבל את שכרו כיון שהוא
מתכוון לטובה, ועל כך יש לו לשמוח
שלעולם אין נגרע מחלקו.

ה. ומכל הנ"ל נראה שהם סברו שגדר של
שותפות זו היא מדין צדקה. וכן כתב
בשו"ת אגרות משה (יורה דעה ד, לז) לדקדק
בדעת הרמב"ם שלא הביא דין זה כלל
בהלכותיו, ונקט שסבר שהוא מדין צדקה,
אלא שיש קדימה בדיני הצדקה להחזיק בה
לומדי תורה.

אמנם הוא עצמו האריך שם לבאר שאין זה
מדין צדקה, ושייך לעשות שותפות
כזו גם עם אדם שאינו עני ושאינו רשאי
ליטול צדקה. והביא ראיה לדבריו ממה
ששבט זבולון עשו שותפות עם יששכר,
ואף שיששכר קבלו חלק ונחלה בארץ ולא
היו עניים, ועל כרחך שאין זה מדין צדקה.

ועל פי זה כתב שמוכן מדוע הטור והשו"ע
כתבו הלכות אלו בהל' תלמוד תורה ולא
בהל' צדקה.

וכתב שיש נפק"מ אם זה מדין צדקה או מדין ת"ת, שבדין צדקה נפסק (שו"ע יו"ד רנא, ט) שכל הגדול מחבירו בחכמה קודם לקבל צדקה, אמנם בהחזקת תלמיד חכם יש לומר שאין דיני קדימה אלו, אלא אדרבה יש סברא להחזיק תלמידים פחות חכמים כדי שישבו וילמדו ולא יעזבו את עסק התורה. וכמו כן אין צריך להקדים ת"ח

כהן לישראל, אלא את אשר יחפוץ יכול להחזיק ואין בזה דיני קדימה כלל.

וכן אף שתומך בתלמידי חכמים על ידי שותפות זו, חייב ליתן עוד צדקה מממונו, כיון שלא מקיים בשותפות זו מצות צדקה, אלא אם כן התלמיד חכם הוא אף עני.

מילת בני לוי במדבר

כתוב בפסוק "כי שמרו אמרתך ובריתך ינצרו" (לג, ט), וביאר רש"י, ברית מילה, שאותם שנולדו במדבר של ישראל לא מלו את בניהם והם היו מולין ומלין את בניהם. והיינו, שאלה שיצאו ממצרים מלו את עצמם, אבל אלה שנולדו במדבר לא מלו אותם, ורק שבט לוי מלו עצמם [ובתוס' יבמות עא, ב כתבו בשם המגילת סתרים שישראל מלו ולא פרעו].

שהיו במדבר לא נשבה רוח צפונית כלל בעולם, אלא שלא נכנסה בין ענני הכבוד, וכל זמן שלא היו נזופים היתה הרוח נכנסת ומרפאה את הנימולים, אבל לאחר חטא העגל לא היתה נושבת בבתיהם, ורק לבני לוי היתה נכנסת בין ענני הכבוד ומרפאה אותם, ולכן הם היו יכולים למול את בניהם אף במדבר.

וברמב"ם (איסורי ביאה יג, ב) כתב, מילה היתה במצרים שנאמר וכל ערל לא יאכל בו, מל אותם משה רבינו שכולם ביטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי ועל זה נאמר ובריתך ינצורו.

ובשו"ת שיבת ציון (נד, כתב, שהחשש של רוח צפונית וחולשת הדרך אינו חשש שברי הזיקא, אלא שישראל חששו לחשש קטן זה, ושבט לוי בטחו בה' כי שומר מצוה לא ידע דבר רע.

ומבואר ביבמות (עא, ב) שלא מלו במדבר משום חולשת הדרך ומשום שלא נשבה להם רוח צפונית והיה סכנה למול. **ואם** כן צריך ביאור היאך שבט לוי היו מלים את עצמם והכניסו את עצמם לסכנה. ונשנו בזה כמה תירוצים.

ועל פי זה יישב מה שכתבו התוס' (שם) בשם הספרי שהיא גנותן של ישראל שעשו במדבר רק פסח אחד. והקשו התוס', והלא היו אנוסים שלא היו יכולים למול. ותירץ השיבת ציון, שהיו צריכים לבטוח בה' כבני לוי ולמול, כיון שלא היה חשש זה כל כך גדול.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח, רח) כתב ליישב, שאין לומר שכל הארבעים שנה

ובשו"ת אבני נזר (יו"ד, שכג) כתב לדייק מדברי הרמב"ם לענין מתו אחיו

מחמת מילה, שכתב "אלא ממתנין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו וכו', שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם", ומדוע היה צריך להוסיף בטעם הדבר שאפשר למול לאחר זמן, והלא הוא פיקוח נפש ודוחה את כל התורה כולה.

וכתב לחדש, שבמקום שלא יהא אפשר למול לעולם, חייב להכניס את עצמו

לסכנה כדי למול [וכבר כתב כן בשו"ת חתם סופר יו"ד, רמה]. ואם כן שבט לוי מלו כהוגן, שהיו צריכים להכניס את עצמם לסכנה ולמול, וישראל עשו שלא כהוגן שלא מלו משום שלא היה רוח צפונית, שהרי כל ימיהם במדבר לא היו יכולים למול, ולכן היו חייבים למול אף שיש בו סכנה, וכדברי הרמב"ם שהפטור של מתו אחיו מחמת מילה הוא דוקא במקום שיוכל למול לאחר זמן, [וע"ע בשו"ת בית יצחק יו"ד ב, צ].

בענין שמונה פסוקים שבסוף התורה

וכיון שנשתנו פסוקים אלו מכל התורה לכן אף יחיד יכול לקוראן, [ולהלן נבאר את השיטות מהו יחיד קורא אותן].

וגירסת רש"י היא להיפך, שעד כאן הקב"ה אומר, ומשה אומר אחריו כדי שלא יטעה בכתב וכותב, ומכאן ואילך משה כותב בדמיו ולא היה אומר אחריו מרוב צער.

ב. ולכאורה דברי ר"י ור"ש צ"ב, שהרי ר"ש סבר שמשה כתב הכל אבל לא תירץ קושיית ר"י איך כתב שקר, ואף שכתב זאת בדמיו אבל עדיין לא מת. ועוד צ"ב שיטת ר"י שיהושע כתב, והיאך יתכן כזאת שמשה לא כתב את כל התורה.

וידועים דברי הגר"א (קול אליהו. וכן כתב המבי"ט (בית אלוקים שער היסודות, כח). וכן הביא הפנים יפות (פרשת חוקת) בשם השל"ה) שביאר, ששניהם דברי אלוקים. שלכאורה צ"ב מדוע הקשו רק על שמונה פסוקים האחרונים שבתורה, והלא כל

א. שנינו במנחות (ל, א), אמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב, שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן בבהכ"נ. כמאן דלא כר"ש, דתניא וימת שם משה עבד ה', אפשר משה חי וכתב וימת שם משה, אלא עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע בן נון דברי רבי יהודה, ואמרי לה רבי נחמיה. אמר לו ר"ש, אפשר ס"ת חסר אות אחת וכתב לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו', אלא עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב ואומר, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמיו וכו', לימא דלא כר"ש. אפי' תימא ר"ש הואיל ואישתני אישתני.

ומבואר שנחלקו רבי יהודה ור"ש בכתובת פסוקים אלו של מיתת משה, שרבי יהודה סבר שיהושע בן נון כתבן, ור"ש סבר שמשה רבינו כתב את כל התורה כולה, אלא את כל התורה הקב"ה אמר ומשה כתב ואמר, ופסוקים אלו משה לא אמרן אלא רק כתבן.

התורה נכתבה אלפיים שנה קודם בריאת העולם, ואיך נכתבו כל הדברים קודם שהיו. אלא, כי כל התורה היא שמותיו של הקב"ה ע"י צירופים של אותיות ותיבות (וכבר כתב כן הרמב"ן בהקדמה לפירושו על התורה), ולפני בריאת העולם היתה התורה נקראת על פי שמותיו של הקב"ה ולא באופן שהיא כתובה לנו. ולכן סבר ר"ש שכל התורה כולה נכתבה על ידי משה, אבל שמונה פסוקים אלו לא כתב בצורת הכתיבה שיש לנו אלא עפ"י שמותיו של הקב"ה ולא היה נקרא וימת משה וכו', וזה מה שאמר שהיה כותב ב"דמע" והוא מלשון ערבוב (כמו מלתאן ודמען לא תאחר), ולאחר מיתתו יהושע כתב לפי צורת הכתיבה שיש לנו, ונמצא שדברי שניהם אמת, כי משה כתב את כל התורה, ויהושע כתב את השמונה פסוקים בצורה אשר היא כתובה לפנינו.

ג. ומה שאמרו שכל התורה הקב"ה היה אומר ומשה היה אומר וכותב, חוץ מפסוקים האחרונים שמשה היה רק כותב, ביאר מרן הגר"ח מברסק זצ"ל (מובא באריכות בחידושי הגר"ז למנחות, שם), שהנה יש חילוק בין נביאים לכתובים, ולכאורה הרי קדושתן שווה ומניחין אותם זה על זה וא"כ במה הם חלוקים שאלו נקראים נביאים ואלו כתובים. וביאר, שנביאים היינו מה שנאמר לנביא הנבואה שיאמרה בעל פה ואח"כ היה הנביא כותב נבואתו שנאמרה לו בע"פ, וכתובים הוא ההיפך, שנאמר לנביא שיכתוב אותה ואח"כ יקרא מתוך הכתב נבואה זו.

ובתורה נאמרו ב' דינים אלו של נביאים וכתובים יחד, של אמירה ושל כתיבה, ולכן

בכל התורה כולה היה משה אומר מה שנאמר לו, כי היה לו דין נביא שצריך לומר בע"פ, וגם היה כותב, כמו כל נביא שהיה כותב נבואתו, אבל בשמונה פסוקים היה הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב, והיינו שלא היה בפסוקים אלו דין אמירה של נביא שאומר בע"פ אלא רק דין כתיבה, [והוא שלא כפירוש רש"י].

ד. ובמה שאמרו שיחיד קורא פסוקים אלו, רבו בו הפירושים, ונבארם.

א. רש"י (מנחות) פירש, אדם אחד קוראן ואין מפסיק בינתיים כדי לעמוד אחר ולקרות. וכן פסק בשו"ע (או"ח תכח, ז). ובס' תורת חיים (ב"ב טו, א) הקשה, שלפירוש זה מדוע אמרו "יחיד" שהוא ההיפך מציבור ולא "אחד" שכוונתו לאיש אחד. ועוד, שלדבריו מלתא בלא טעמא הוא, וכי בשביל שאלו פסוקים נשתנו משאר כל התורה יהא אסור להפסיק בהן ומה ענין זה לזה.

ב. השטמ"ק (בבא בתרא טו, א) כתב בשם הר"י מיגאש לפרש, שהקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה, כי נמצא קורא מה שכתב משה עם מה שכתב יהושע, אלא מפסיק ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם כדי שיהא ניכר שלא כתב משה אלא יהושע.

ג. פירוש אחר כתב הר"י מיגאש (מובא שם), שאינו רשאי להפסיק בהם כדי שלא יהא ניכר שיהושע הוא כותב, [ומשמע שהוא פירוש אחר מדברי רש"י, שרש"י כתב שלא להפסיק באמצע השמונה פסוקים, והר"י מיגאש כתב שלא להפסיק בין השמונה פסוקים

לפסוקים שקודמים להם כדי שלא יהיה ניכר שיהושע כתבן].

ד. תוס' (מנחות) פירשו בשם ה"ר משולם, שצריך לקרוא פסוקים אלו העולה לבדו ולא יקרא הש"ץ עמו. אמנם הקשה עליו ר"ת, שבימי החכמים לא היה רגילות שיסייע השליח ציבור לקרוא בתורה ובכל קריאה העולה היה קורא בעצמו.

ה. המרדכי (מנחות) והמאירי (ב"ב) פירשו ש"יחיד" הוא מלשון מיוחד שבציבור, שצריך שגדול שבקהל יקרא פסוקים אלו. וכ"כ הדרכי משה (או"ח, תכח) שתלמיד חכם נקרא יחיד. אמנם בסימן תרס"ט כתב שאין לחוש לכך ומותר לעלות מעיקר הדין אף קטן לסיים את התורה.

ובשו"ת חכם צבי (יג) הקשה, שמדברי הגמ' משמע שנשתנו פסוקים אלו לגרעונות, ולדבריהם זה למעליותא שצריך שרק ת"ח יקרא אותן, ולכן פסק שמוותר לעלות לפסוקים אלו אף מומר שחזר בתשובה.

אמנם יש לומר (ורמז לכך החכם צבי בדבריו) שמנהג זה שיעלה דוקא חכם הוא כדי להראות שאף פסוקים אלו הם ככל התורה כולה ונאמרו מפי הגבורה.

ו. הרמב"ם (רמב"ם תפילה יג, ו) כתב, "שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, אף על פי שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן".

ה. ועל שיטת הרמב"ם השיג הראב"ד וכתב, "לא שמענו דבר זה מעולם, ומה שאמרו יחיד קורא אותן לומר שאינו מפסיק בהן,

והכי איתא בירושלמי במגלה, ובמקומות הללו נהגו שהעולים לקרות בתורה הוא לבדו קורא ואין החזן קורא עמו, ומה שכתב הוא ענין זרות הוא מאד והצבור היכן הלכו".

ומה שהקשה ש"לא שמענו דבר זה מעולם", כתב הכסף משנה שאינה קושיא. ומה שהקשה "וציבור להיכן הלכו", כתב שמשכחת לה שהיו עשרה בבית הכנסת ויצא אחד מהם או שלא היו בבית הכנסת אלא ט'.

ודבריו צ"ב, שאם התחילו כבר בעשרה ויצא אחד מהן, הרי בכל דבר שבקדושה הדין הוא כן, שאם התחילו בעשרה ונשארו רובן יכולים להמשיך את אותו ענין [וכמו שמבואר דין זה באריכות בשו"ע (או"ח נה, א-ב)], וא"כ מה החידוש בפסוקים אלו (וכן הקשה בס' המנהיג (הלכות סוכה בסופו) על הרמב"ם). ומה שכתב הכס"מ שלא היו בבית הכנסת אלא תשעה, דין זה צ"ב שהרי אין דבר שבקדושה פחות מעשרה, ומדוע שפסוקים אלו שאף הם חלק מקריאת התורה והן דבר שבקדושה יהיה מותר לאמרן בפחות מעשרה, [וכבר הקשה כן מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (מנחות ל, א) והביאו בשיעורי ר' שמואל (ב"ב, שם)].

ו. ויש ליישב, שנחלקו הפוסקים בטעם שאין קורין בתורה פחות מעשרה (כמבואר במגילה כג, ב). הר"ן (על הרי"ף. יג, ב) כתב שהוא משום "דתקנתא דרבנן הוא ולא תקון אלא בצבור". וכן נקט המב"ט (בית אלוקים, שער התפילה פרק י). אבל הלבוש (או"ח קמג, א) כתב, "קריאת התורה היא דבר שבקדושה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה כדילפינן

מונקדשתי וגו'". והביאו האליה רבה (או"ח קכח, א). וכן פירש הרע"ב (מגילה, שם). וכן נקט הטורי אבן (שם). וכן בתשובות והנהגות (א, קמא) כתב שמרן הגר"ז זצ"ל הקפיד לעמוד בקריאת התורה משום שהוא דבר שבקדושה, [אמנם במשנה ברורה (קמו, יח) כתב שרק בברכו וברוך ה' המבורך צריך לעמוד שהם דבר שבקדושה, (ובברכת התורה נחלקו שם המג"א ושאר הפוסקים)].

וכתב הפרי מגדים שיש נפק"מ ביניהם לענין צירוף ישן למנין עשרה. שאם הוא מצד דבר שבקדושה יש לצרפו כיון שהשכינה שורה אף על ישן (וכמו שפסק השו"ע (או"ח נה, ו). אבל לדעת הר"ן שהתקנה לקרות בתורה נתקנה רק בציבור, יש לומר שצריך שיהיו כולם נעורים, ואפילו אחד שישן אינו מצטרף.

ולפי שיטת הר"ן יש ליישב את שיטת הרמב"ם, שבכל קריאת התורה צריך עשרה מדין ציבור ולא מדין דבר שבקדושה, אבל בשמונה פסוקים האחרונים אין צריך לקראן בציבור, וא"כ אף כשאין עשרה מותר לקרותם.

ז. ובדרך נוספת ביארו האחרונים והקדימו, שהנה אף שצריך לומר דבר שבקדושה בעשרה, אבל אם יצאו מקצתן יכולים לומר אף שלא בעשרה. ודין זה דוקא בנשאר רובן אבל אם נשאר מקצתן אינם יכולים לומר דבר שבקדושה. ובטעם חילוק זה יש לבאר, שמצד הקדושה יש השראת השכינה אף ביצאו הציבור [כן מבואר בס' מגן גיבורים (או"ח קמג, ב), ושלא כנודע ביהודה (אהע"ז קמא, נו) שכתב שאף בלא השראת השכינה

יכולים להמשיך כי אין דין עשרה מעכב בדיעבד], ומה שצריך שישארו רובן, הוא מפני שיש דין נוסף של תפילה ב"ציבור", וציבור הוא רק בעשרה, אולם לזה מועיל אף רוב עשרה מדין רובו ככולו [ויש לעיין אם דברים אלו מתיישבים עם דברי מרן הגר"ח שאין דין רוב במנין, כי הוא דין על העשרה יחד], ולכן כדי להתחיל לומר דבר שבקדושה צריך עשרה, כי אין השראת השכינה פחות מעשרה, אבל אף שכבר חלק התפללו אם יש רוב שלא התפללו יש שם של תפילה ב"ציבור" מדין רובו ככולו.

וא"כ נמצא שבקריאת התורה אם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן יכולים להמשיך ולקרוא, כי עדיין נשאר רוב ויש שם של קריאת התורה ברבים. וחיידש הרמב"ם שבשמונה פסוקים אלו אף אם יצאו רובן ונשארו יחידים יכולים להמשיך ולקרוא, כי אין צריך לפסוקים אלו שם של קריאה ב"רבים", ואף יחיד יכול לקורא, אבל ודאי שצריך שיהיו עשרה בתחילת הקריאה, שאל"כ הרי אין לומר דבר שבקדושה פחות מעשרה, ורק אם יצאו לאחר שהתחילו שהשראת השכינה עדיין קיימת, יכול אף היחיד לגמור ולקרוא, כי אין דין של קריאה ברבים ובציבור על פסוקים אלו.

ח. ויש להוסיף, ששינוי שמונה פסוקים אלו שאין בהם דין של קריאה ברבים, הוא מבואר לפי יסודו של הגר"ח, שבשמונה פסוקים אלו לא נאמר בהם דין קריאה אלא רק דין כתיבה, ולכן אף אין צריך לקרותם ברבים, כי לא נאמרו למשה שיאמר אותן ברבים.

בגדר קריאת פרשת וזאת הברכה בשמיני עצרת

את ישראל". ומבואר בדבריו שקריאה זו היא מדין קריאת המועדות, ויש שייכות בין פרשת וזאת הברכה לשמיני עצרת שהוא סוף המועדים.

[ובאבודרהם (יום שמיני ושמחת תורה) כתב באו"א, "והטעם לפרשה זו, על שם ששלמה המלך ברח את ישראל בשמיני של חג שנאמר (מלכים א ח, יד) ויברך את כל קהל ישראל וגו', לכך קורין בתשיעי ספק שמיני הברכה שברך משה את ישראל", ולדבריו קריאת ההפטרה היא הטעם הגורם לקריאה].

אמנם רבינו מנוח (תפלה יג, יב) כתב, "לכבוד משה רבינו ולכבוד התורה תקנו שסדר וזאת הברכה לא יהיה נקרא בשבת, אלא יהיה מיוחד ליום אחרון של חג שהוא יום שמחה יתירה, וקראוהו יום שמחת תורה". ומבואר בדבריו שעקרו את התקנה לקרות פרשה זו בשבת כמו כל פרשיות התורה, ותקנו לקרותה בשמיני עצרת שיש בו שמחה יתירה לכבוד משה וישראל, ונמצא שאינה מענין המועד, אלא דינה כקריאת התורה של כל שבת ושבת.

וכ"כ בחידושי הר"ן (מגילה, שם) "למחר קורין וזאת הברכה משום אסוקי אוריתא", ומשמע שאינו מענינו של יום.

וכ"כ הברכי יוסף (או"ח, תרסח) לתרץ את קושיית מהר"ש ן' עזרא, מדוע לא תקנו שיקראו בחו"ל ביום הראשון וזאת הברכה כמו שקורין בא"י. ותירץ הברכי יוסף, "ולי

א. שנינו (מגילה לא, א), "יום טוב האחרון קורין כל הבכור מצות וחוקים ובכור [אלא שמתחילין עשר תעשר לפי שיש באותה פרשה מצוות וחוקים הרבה הנהוגות בחג באותו זמן, שהוא זמן אסיף, ועת שהעניים צריכין לאסוף מאכל לביתם, ועוד יש באותה פרשה מצות מעשר עני, ומצות נתון תתן ופתוח תפתח והענק תעניק לעבד עברי, ושילוח חפשי, והעבט תעביטנו - רש"י], ומפטירין ויהי ככלות שלמה [על שם ביום השמיני שלח את העם - רש"י]. למחר, קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמד שלמה".

וכתבו התוס', "ויש מקומות שנהגו להפטיר בויהי אחרי מות משה, ושיבוש הוא, שהרי הש"ס אין אומר כן. ויש אומרים שרב האי גאון תקן לומר ויהי אחרי מות משה, אבל אין יודעין הסברא אמאי שנה סדר הש"ס".

עוד הקשו האחרונים שלכאורה מנהגו בקריאה אינו כמבואר בגמ', שהרי אמרו שבשמיני עצרת קורין כל הבכור וביום התשיעי קורין וזאת הברכה, וא"כ בארץ ישראל שעושים יו"ט רק יום אחד היה צריך לקרות כל הבכור כמו שקורין בחו"ל בשמיני, ומדוע פסק השו"ע (או"ח תרסח, ב) שבשמיני עצרת קורין וזאת הברכה.

ב. וכדי לתרץ קושיות אלו, יש להקדים ולברר את גדר וטעם הקריאה של פרשת וזאת הברכה בשמיני עצרת. שהר"ן (יא, א. מדפי הרי"ף) כתב "לפי שהוא סוף כל המועדות חותמין בברכת משה רבינו שביך

יראה, דהאידינא דבקיאינן בקבועה דירחא, קורין השירה ביום ז' של פסח, דבו ביום כחדא שריין, והוא היום בעצמו, וכן ביום א' של עצרת קורין במתן תורה, דבו ביום ניתנה תורה בעצם היום הזה. ודין גרמא לאחר כל הבכור עד י"ט שני, דפרשת שירה ומתן תורה נאמרו לקרות בזמן הראוי להם, בו ביום ממש, לקושטא דבקיאינן בקבועא דירחא. כל קבל דנא, וזאת הברכה לא שייכא לרגל כלל, ותו במערבא מסקי אורייתא לתלת שני (מגילה כט, ב), ולא קרי וזאת הברכה, ואלו פרשת חג הסוכות אשר בכל הבכור שייכא לרגל, וכתוב אך שמח, לרבות יום אחרון (סוכה מח, א), אמטו להכי קרינן לה ביומא, דבקיאינן בקבועא דירחא, והוא יום שמיני האמיתי, ופרשת וזאת הברכה דלא שייכא כלל קורין אותה בספיקא דיומא. וזה ברור. ודוק". ומבואר בדבריו שהיום שאנו בקיאים בקבועא דירחא א"כ יש לקרוא את הפרשה ששייכת ליו"ט ביום הראשון של יו"ט, ולכן בשביעי של פסח קורין בכל העולם את שירת הים, ובשבעות קורין את נתינת התורה כי אנו בקיאים שהיה זה באותו היום, וכן בשמיני עצרת קורין כל הבכור שיש לו שייכות לחג, אבל וזאת הברכה אינו מענינו של יום כלל, ולכן קורין פרשה זו ביום התשיעי.

והלבוש (או"ח, תרסט) כתב דרך נוספת, "ומה שמסיימין ומתחילין התורה ביום אחרון דסוכות ולא בראש השנה שהוא יום ראשון מן השנה, הוא גם כן להטעות את השטן שלא ידע מתי יהיה ראש השנה שהוא יום הדין ולא יקטרג על ישראל, וכיון שנדחה הסיום וההתחלה מיום ראש השנה דחוהו

עד כלות כל הימים טובים, כדי שלא יצטרכו להפסיק בפרשיות של היום טוב". ולדבריו אין שייכות כלל בין הקריאה ליו"ט, אלא מצד שהוא סוף הימים טובים לכן נדחת הקריאה ליום זה.

ונמצא שנחלקו הראשונים והאחרונים אם קריאת וזאת הברכה היא מדין קריאת המועדות ויש לו שייכות ליו"ט, או שהיא תקנה בעלמא לקרוא פרשה זו בשמיני עצרת.

ונפק"מ לבני מערבא שהיו מסיימים את התורה פעם בג' שנים (וכמבואר במגילה כט, ב) והיו מחלקים כל פרשה לשלש שבתות, מה הם היו קורין בשמיני עצרת. שאם הקריאה היא מענינו של יום יש לומר שאף הם היו קורין פרשה זו, כי היא קריאת המועד, אבל אם היא תקנה לסיים את התורה ביום זה שיש בו שמחה יתירה, א"כ בני מערבא שלא היו מסיימים את התורה כל שנה, ודאי שלא קרו קריאה זו בשמיני עצרת.

ומענה כתבו האחרונים (עי' משך חכמה, וזאת הברכה. משנת יעבץ או"ח, עב) ליישב את קושית התוס' על דברי רב האי שמפטרין ויהי אחרי מות משה, כי בגמ' אצלו בשיטת בני מערבא וא"כ מה שקרו וזאת הברכה בשמיני עצרת הוא מצד קריאת המועדות [ובמשך חכמה ביאר את השייכות של הקריאה לשמיני עצרת, שהוא בא לרמוז למה שאמרו בסוף סוכה (נה, ב) "א"ר אלעזר, שבעים פרים כנגד שבעים אומות, פר יחידי למה כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו, עשה

לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך", ולכן קורין "הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קודש וכו' אף חובב עמים" שהניח כל האומות והשרה שכינתו על ישראל ונתן להם תורתו וכו', ומפני כך אמרו שהפטרה היא "ויעמוד שלמה" שיש לה שייכות לשמיני עצרת, שחננכת הבית היתה בחג הסוכות, [ועיי"ש במשך חכמה שביאר באו"א טעם להפטרה זו].

אבל לדידן שמסיימים את התורה בכל שנה, א"כ קוראים וזאת הברכה משום סיום התורה ולא רק מצד ענינו של יום, ולכן יש להפטיר ויהי אחרי מות משה, שיש לה שייכות לקריאה, וכדין כל ההפטרות שיש להם שייכות לקריאת התורה ולא לזמן קריאתן (חוץ משבע דנחמתא, ופשוט).

ולפי זה אף מיושב מדוע בארץ ישראל קורין בשמיני עצרת וזאת הברכה ולא כמו שאמרו בגמ' שקורין כל הבכור, כי בגמ' איירי לפי בני מערבא שהיו קורין קריאה זו רק מחמת קדושת היום ולא משום סיום התורה, ולכן קראו ביום הראשון כל הבכור ולמחר וזאת הברכה, אבל לדידן שהקריאה היא מצד סיום התורה, לכן עדיף לקרוא וזאת הברכה ולא כל הבכור.

ג. ובזה אף ביארו האחרונים מדוע בשמיני עצרת קוראים ו' קרואים, והלא בכל יו"ט מניין הקרואים הוא ה', ואנו נוהגים לקרוא ה' קרואים עד מעונה, ואח"כ קוראים לחתן תורה עד סוף הפרשה, ומדוע מוסיפים עוד אחד למנין העולים.

אולם לפי דברי הר"ן הוא מבואר, כי עיקר הקריאה של יו"ט הם ברכותיו של משה,

ולכן אף בני מערבא שהיו קוראים פרשה זו לא היו קוראים אותה עד סופה אלא רק את ברכותיו של משה, ולכן כשתקנו לסיים את התורה לא שינו דבר זה, והוסיפו עוד עליה כדי לסיים בה את התורה.

ד. עוד נחלקו הפוסקים אם בן א"י נמצא בחו"ל ומפסיד את קריאת וזאת הברכה בשמיני עצרת, ולמחר שקוראין אותה, אצלו כבר אינו יו"ט, ויש לדון אם יכול לצאת בקריאה זו. וכן דנו הפוסקים אם יכול להעלות לתורה בקריאת וזאת הברכה כי אולי אינו מחוייב בה.

ובשו"ת שרידי אש (א, נא) כתב, "הנה לפני זמן רב ראיתי בירחון "הפוסק", שהביא תשובה מהגר"צ עוזיאל בשם רבנים ספרדים להתיר לבני א"י להיקרא לחתן תורה בהיותם בחו"ל, כי הקריאות בש"ת הן להרבות כבוד התורה ולכן מקילים לקרוא לתורה גם קטנים, וכן עשיתי מעשה, ובהיות כאן הגר"י סרנא שליט"א (זצ"ל) ר"מ דישיבות חברון בירושלים לפני שנים, נתכבד בחתן תורה, וקיבל", [ועי' בשו"ת חלקת יעקב (או"ח, רכה) שכתב תשובה להגר"י סרנא להתיר לו לעלות לחתן תורה, וכן עשה על פיו]. והגרש"ז אויעראך זצ"ל (שולחן שלמה קריאת התורה, ה) כתב שלא יעלה לחמשה קרואים רק לעליית חתן תורה.

אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (יב, נ) הביא את דברי החיד"א שלא יעלה לתורה כיון שאצלו הוא יום חול [ועי' בתשובות והנהגות (ד, קסו)] שהביא את דעת הגר"מ פינשטיין זצ"ל ועוד פוסקים שיכול לעלות].

ולכאורה נידון זה תלוי בגדר הקריאה, שאם הקריאה היא מצד ענינו של יום, מובנים דברי החיד"א שאין להעלות בן א"י לקריאה זו, כי אצלו הוא חול, וכיון שהמועד מחייב את הקריאה, לכן מי שאצלו אינו מועד לא יכול לעלות לקריאה זו. וכן יש לומר שלדבריו גם אינו יוצא ידי חובה בקריאה זו, כי כבר עבר זמן קריאתה אצלו, וכמו שאי אפשר להשלים קריאת שבת בחול, ה"ה בקריאה זו [ויש פוסקים שכתבו שלעולם אי אפשר להשלים פרשת וזאת הברכה לשבת הבאה, כי מתחיל סדרה חדשה].

אבל אם גדר הקריאה רק כדי לסיים את התורה, א"כ יש לומר, לדברי רבינו מנוח שקבעו את קריאתה בשמיני עצרת שיש בו שמחה יתרה, א"כ אין צריך שהגברא העולה יהיה אצלו כיו"ט, אלא הוא תלוי במקום הקריאה, שהקריאה תהא ביום שיש בו שמחה, וכיון שאצל בני חו"ל יש בו שמחה לכן יכול לצאת ולעלות לקריאה זו, כי הרי עקרו את חיוב הקריאה משבת, ואין צריך שיקראנה ביו"ט, כי אין היו"ט סיבת החיוב של הקריאה, אלא צריך שיקראוה ביום טוב שיש בו שמחה, ודי בזה שיש לבני חו"ל שמחה. ולדברי הלבוש ודאי שייכול לעלות, כי חיוב הקריאה היא בסוף המועדים, ואינה שייכת כלל לשמיני עצרת, ולכן אף שיום התשיעי הרי הוא כחול אצלו, יכול להעלות ולצאת ידי חובה כי גם הוא צריך לסיים את התורה.

וסמוכין לסברא זו מצינו בדברי השערי אפרים (שער ח, נט) שאם טעה הקורא ודילג פסוק אחד מפרשה ראשונה של וזאת

הברכה, אינו צריך לחזור, כי כבר קרא פסוק זה בשבת הקודמת במנחה, אבל בשאר הפרשה שלא קרא צריך לחזור. ולכאורה דין זה צ"ע שהרי בשאר פרשיות התורה ודאי שצריך לחזור ואף שקרא את הפרשה הראשונה בשבת הקודמת במנחה, ומדוע בפרשת וזאת הברכה הדין שונה. וע"כ צ"ל שפרשה זו שונה בזמן קריאתה, שכל הפרשות נתקנו לקראם בשבת, אבל פרשה זו עקרו את זמן קריאתה משבת, וכיון שנעקר זמנה, יש לומר שאין זמנה קבוע ממש כדין שאר הקריאות שהיום הוא המחייב בקריאה, והעיקר הוא שיסיימו את התורה בשמיני עצרת, ולכן פסק השערי אפרים שאפשר לצאת ידי חובה אף במה שקראו בשבת הקודמת. ולפי זה אף מובן פסק האחרונים שבן א"י יכול לצאת ידי חובה ולעלות לתורה אף ביום התשיעי שהוא חול אצלו.

ה. והנה כתב הרמב"ם (שם, ו) "שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, אף על פי שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן". והשיגו הראב"ד, "לא שמענו דבר זה מעולם, ומה שאמרו יחיד קורא אותן לומר שאינו מפסיק בהן, והכי איתא בירושלמי במגלה, ובמקומות הללו נהגו שהעולים לקרות בתורה הוא לבדו קורא ואין החזן קורא עמו, ומה שכתב הוא ענין זרות הוא מאד והצבור היכן הלכו". [ובעיקר דין זה כבר כתבנו במקו"א והבאנו כמה שיטות בראשונים שביארו את הדין שיחיד קורא פסוקים אלו].

ותירץ הכסף משנה את השגת הראב"ד "והציבור להיכן הלכו", שמשכחת לה שהיו עשרה בבית הכנסת ויצא אחד מהם או שלא היו בבית הכנסת אלא ט'. ודבריו צ"ב, שאם התחילו כבר בעשרה ויצא אחד מהם, הרי בכל דבר שבקדושה הדין הוא כן, שאם התחילו בעשרה ונשארו רובן יכולים להמשיך את אותו ענין וכמבואר בשו"ע (או"ח נה, א-ב), וא"כ מה החידוש בפסוקים אלו.

אולם לפי המבואר לעיל יש ליישב, שעיקר הקריאה של וזאת הברכה בשמיני עצרת היא מצד ענינו של יום וכמו שביאר הר"ן שהוא סוף המועדות, ולכן בשביל קריאה זו לא היו צריכים לקרוא את כל הפרשה אלא רק את ברכותיו של משה, ומה שקוראים את כל הפרשה הוא ענין בפ"ע שתקנו אף לסיים את התורה ביום זה, ולכן אם לא נשארו עשרה לאחר סוף ברכותיו של משה לא היו יכולים לקרוא, כי זהו ענין אחר וקריאה נוספת, והדין שאם יצאו מקצתן שיכולים להמשיך אף בלי עשרה הוא דוקא באותו ענין (וכמבואר שם בשו"ע), ולכן כתב הרמב"ם שבפסוקים האחרונים של התורה אין צריך לקרוא בעשרה אלא אף יחיד קורא, [ועי' בחידושי החת"ס (וזאת הברכה) שכבר הקשה שיש בפרשה עוד ד' פסוקים. ובכלבו כתב במפורש שהשמונה פסוקים מתחילים מויעל משה, ועיין].

ו. ולענין זמן קריאת שמו"ת של פרשת וזאת הברכה, נחלקו הפוסקים מתי זמן קריאתה. שבמשנה ברורה (רפה, יח) כתב בשם השערי תשובה (והוא מדברי האר"י) שיקרא ביום הושענא רבה, ואם קרא ביום שמיני עצרת

לא הפסיד [ויש סתירה בדבריו, שבס"י תרס"ט (ד) כתב "כתבו הפוסקים שבליל שמחת תורה יקרא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום שעתה הוא זמנה", ועי' בס' הלכות שבת בשבת ח"ד עמ' שיד שכתב ליישב את דבריו בטו"ט]. אמנם יש אחרונים (עי' הלכות שבת בשבת, שם. וכן הוא בעוד פוסקים אחרונים) שכתבו שיכול לקרוא כבר משבת האזינו במנחה שקראו בה את פרשת וזאת הברכה וכדין כל פרשיות השנה.

ואולי יש לומר שאף נידון זה תלוי ביסוד הדברים הנ"ל [ועי' בשו"ת קנה בשם (א, טז) שכתב כעין זה], שאם עיקר הקריאה היא מחובת היום אלא שתקנו אף לסיים את התורה ביום זה, א"כ אין לקרוא את הפרשה קודם יו"ט כי אין זמנה כשאר פרשיות התורה שקבוע זמנם לקרוא בשבת, וכבר משבת הקודמת שהתחילו לקרוא כבר יכול לקרוא שמו"ת, אבל בקריאת המועדות אין להם שייכות לימי השבוע הקודמים להם, ולכן אין לקרוא אלא בשמחת תורה או בהו"ר שהוא כערב שבת שהוא זמן הקריאה לכתחילה של השמו"ת בכל פרשיות התורה [ומה שאין קוראים שמו"ת בשאר קריאת המועדות הוא משום שכבר קראו פסוקים אלו בפרשיות התורה שקראו בכל שבת בזמנה, משא"כ קריאה זו שלא קראוה לכן צריך לקרוא שמו"ת שלה].

אבל יש פוסקים שסברו שכיון שסו"ס חיוב השמו"ת אינו מדין קריאת המועדות אלא מדין קריאת כל התורה, א"כ דין השמו"ת כשאר פרשיות התורה, שמשבת במנחה הקודמת כבר יכול לקרוא שמו"ת.

בדין נטילת ס"ת בימין והמסתעף

א. "מימינו אש דת למו" (לג, ב). ושנינו (מסכת סופרים ג, יב), "והנותן ספר תורה לחבירו, לא יתנהו לו אלא בימין, והמקבלו לא יקבלו אלא בימין, שכן נתינתה בהר סיני, שנאמר מימינו אש דת למו".

ובספר חסידים (סימן קט). והביאו המשנה ברורה או"ח רז, יח) כתב, "האומר לחבירו תושיט לי ספר יקחנו בימינו ולא בשמאלו לפי שהתורה ניתנה בימין שנאמר מימינו אש דת למו". ויש בדבריו חידוש שבכל ספר צריך ליתנו בימין ולא דוקא ס"ת.

והדרכי משה (או"ח, קלד) כתב, "ובמהרי"ל (הל' קריאת התורה, סעיף ב) וצריך להחזיקו בימינו שנאמר (שיר השירים ב, ו) וימינו תחבקני". וכ"כ בהגהותיו לשו"ע (שם, ב).

ובביאור הגר"א (שם) הוסיף על דברי הרמ"א את דברי המסכת סופרים שלמדו דין זה מהפסוק "מימינו אש דת למו".

ובפשוטו יש מקום לומר שהם ב' דינים נפרדים, שבמסכת סופרים נאמר שצריך ליתן ולקבל בימין, מפני שהתורה ניתנה בימין, אולם במהרי"ל נאמר דין נוסף שצריך אף להחזיק את הס"ת ביד ימין, ונפק"מ במולך ס"ת ממקום למקום אם צריך להחזיקו דוקא בימינו, או בשעת ההקפות בשמחת תורה אם יש להקפיד להחזיק דוקא ביד ימין.

והנה בשו"ת מהר"י בירב (נג. הובא במגן אברהם) הביא השואל ראיה שאין צריך

להחזיק את הס"ת בימין מדברי השו"ע (יו"ד רפב, ג) שכתב, "היה הולך ממקום למקום וס"ת עמו, לא יניחנו בשק ויניחנו על גבי חמור וירכב עליו, אלא מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על החמור", ומשמע שנושאו בצד שמאל. והמהר"י בירב דחה את ראייתו, שאולי רק בדרך חייבוהו להוליכו לצד שמאל כדי שיהיה זרוע הימין פנוי שאם יבואו עליו ליסטים שיוכל להגן על הס"ת בידו. ועוד כתב לדחות, שאין הכוונה שיקח את הס"ת בשמאל, אלא שיגביה את הס"ת עד כנגד לבו, והוא כדי שלא יהיה רוכב ויהיה שווה עם הס"ת.

ובסו"ד כתב שרק בעשיית מצוה או בשעה שמברך יש לעשות ביד ימין, אבל כשאני מקיים מצוה אין חילוק באיזה יד יעשה, ולכן לגבי נתינת ס"ת הוצרכו במסכת סופרים לדרוש לימוד מיוחד שיש לעשותו בימין, אבל כשמוליך את הס"ת ממקום למקום אין בזה כלל מצוה ולכן מצד הכבוד ס"ת אין חילוק באיזה יד מחזיקו, ולכן פסק שמותר להוליכו אף בשמאל.

ויש מקום לומר שדבריו רק לפי המסכת סופרים שדין הימין נאמר בנטילת ונתינת הס"ת, אבל בדברי המהרי"ל מבואר שאף צריך להחזיק את הס"ת בימין משום "וימינו תחבקני", ואולי לדבריו אף בשעה שמוליך את הס"ת ממקום למקום וכן בשעת ההקפות יש להקפיד דוקא על הימין.

ועוד יש להעיר על מה שכתב שאין מצוה להחזיק ס"ת, שמדברי הכסף משנה לא

משמע כן, שהנה כתב הרמב"ם (ספר תורה י, ו) "לא יאחז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות אף על פי שהוא כרוך במטפחות ונתון בתוך התיק שלו, ולא יקרא בו עד שירחיק ארבע אמות מן המת". וביאר הכסף משנה, "נראה שרבינו מפרש דתנתי קתני לא יהלך בבית הקברות וס"ת בזרועו או קורא, ובכל חד מהני איכא משום לועג לרש, דאחיזת ס"ת בזרועו אף ע"פ שאינו קורא בו מצוה היא ואית בה משום לועג לרש". ומבואר בדבריו שיש מצוה בעצם ההחזקה בס"ת, ולפי זה צריך להחזיק את הס"ת בימין.

אמנם יש סתירה בדבריו, שבהל' אבל (יד, ג) כתב שדוקא בקריאה יש משום לועג לרש אבל בעצם ההחזקה אין בו שום מצוה, [וכבר הקשה כן הלחם משנה, וצ"ע].

ב. ולגבי איטר כתב הפרי מגדים (א"א, ה) שבאיטר יד אפשר שהולכים אחר ימין שלו. וציין לעיין בדברי הט"ז והמג"א בסי' ג'.

ושם נחלקו לענין קינוח ביד ימין בבית הכסא, שהשו"ע כתב "לא יקנח ביד ימין", ובטעם דין זה נאמר ד' טעמים (עי' בברכות סב, א), מפני שהתורה ניתנה בימין שנאמר מימינו אש דת למו, מפני שהיא קרובה לפה, מפני שקושר בה תפילין, ומפני שמראה בה טעמי תורה (רש"י - נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים, בין בניקוד שבספר בין בהגבהת קול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך, מוליך ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל). וכתב הט"ז, שלכאורה יש נפק"מ בין הטעמים לענין איטר, שלטעם שהתורה

ניתנה בימין יש לילך אחר ימין כל אדם ולא אחר ימין שלו, אבל לשאר הטעמים יש לילך אחר ימין שלו ויקנח בשמאל שלו שהוא ימין של אחרים. אמנם בסו"ד כתב, "דגם איטר יקנח בימין (פי' של כל אדם) דלדידיה הוי השמאל שלו ימין". וכ"כ הפרי מגדים (משב"ז, ט), והיינו שסברו שמתקיים הדין שהתורה ניתנה בימין אף בשמאל שלו שנחשבת אצלו לימין. וצ"ב בהבנת דבריהם.

והמגן אברהם כתב שצ"ע אם הלכה כטעם שהתורה ניתנה בימין או כפי שאר הטעמים. ונראה שסבר שלטעם שהתורה ניתנה בימין, איטר צריך לקנח בשמאל של אחרים אף שהיא ימין שלו, אלא שהסתפק אם הלכה כדעה זו. וכ"פ המשנה ברורה (שם, יז) שיקנח בשמאל שלו שהיא ימין אחרים. והוא מפני שהלכה כטעמים האחרים.

ג. וכדי לבאר את מחלוקתם יש להקדים את יסודם של האחרונים בגדר עשיית המצוות ושאר דברים ביד ימין. שהנה כתב השו"ע (או"ח קפג, ה) לענין אחיזת כוס של ברכה, "יש מי שאומר שאם המברך אטר, אוחז הכוס בימינו שהוא שמאל כל אדם", ולענין נטילת לולב כתב (או"ח תרנא, ג) "אטר נוטל לולב בימין כל אדם, ואתרוג בשמאל כל אדם, דבתר ימין ושמאל דעלמא אזלינן, ולא בתר ימין ושמאל דידיה". והרמ"א כתב, "וי"א דאזלינן בתר ימין דידיה, ויש ליטול הלולב בימין דידיה והאתרוג בשמאל דידיה (הרא"ש ורבינו ירוחם ומהרי"ו), וכן נהגו, וכן עיקר".

ובבית יוסף כתב בטעם הדבר בשם בעל העיטור, "מסתברא תפילין דאורייתא דוקא בימין, אבל לולב דרבנן הוא ומשום

חשיבותא איטר הוא ככל אדם ומניח לולב בימינו שהיא ככל אדם", וצ"ב מהו הסברא שבמצוה דרבנן יש לילך באיטר אחר ימין של העולם ולא אחר ימין שלו.

ועוד הקשה המגן אברהם (או"ח קפג, ט) מדוע לגבי כוס של ברכה כתב השו"ע שהולכים אחר ימין שלו, ובנטילת לולב כתב שהולכים אחר ימין של העולם, ולפי הסברא שכתב בלולב שהוא דרבנן, א"כ כל שכן כוס של ברכה שעיקרו הוא דרבנן שיש לילך אחר ימין של העולם.

ד. ובס' משאת המלך (על הרמב"ם, סימן קנ) כתב ליישב והקדים לחקור במה שצריך לעשות מצוות ביד ימין, אם הוא דין בגברא או בחפצא, והיינו האם הוא משום כבוד המצוה שצריך לעשותה ביד ימין שהיא היד החשובה אצל האדם, וכשמקיים את המצוה ביד ימינו יש בכך משום כבוד המצוה, או שהוא דין בימין האדם, שיש לכבד את צד הימין, וכמו שמצינו שאף בדברים שאינם מצוות יש לעשותם ביד ימין, וכגון לבישת מנעלים (עי' שו"ע או"ח ב, ד. ובמג"א שם, ב לענין לבישת בגדים).

והנפק"מ היא באיטר אם צריך ליקח בימין שלו או בימין של העולם, שמצד כבוד המצוה יש לילך אחר ימין שלו, כי כבוד המצוה היא שמקיימה ביד ימין שלו ובכל כוחו, ולכן איטר צריך לעשותה ביד ימין שלו שהיא שמאל של כל העולם, אבל בשאר דברים שיש לעשותם בימין הוא מצד כבוד הימין, וא"כ אין לחלק בין איטר לכל העולם, כי החשיבות היא מצד הימין ולא מצד כוחו של הגברא ולכן אף איטר צריך לעשותה בימין.

והנה יש חילוק בין המצוות אם דין הימין הוא מכבוד המצוה או מכבוד הימין. וכגון, לגבי ברכות שצריך לאחוז בימין את הדבר שמברך עליו, הוא משום כבוד המצוה שאוחזו ביד ימינו כיון שהוא מכבוד החפצא של המצוה שתיעשה בימינו, ולכן כתב המשנה ברורה (או"ח רו, יח) שבאיטר הולכים אחר ימין שלו כי הימין הוא משום חשיבות ואצלו השמאל יותר חשוב מהימין.

אמנם יש מצוות שאין הימין מוסיף בכבודה של המצוה, וכגון במזוזה שכתב הבית יוסף (יו"ד, רפט) בשם המרדכי שאף איטר צריך ליתן את המזוזה מימין הפתח, ואף שאמרו שטעם נתינת המזוזה בימין הוא משום שאדם עוקר את רגלו הימנית בתחילה, אין לאיטר לשנות כי המזוזה היא לשימור כל בני הבית. והקשה הב"ח (שם) שא"כ בבית שכולם איטרים צריכים לשים את המזוזה בשמאל. ולכן כתב, "דבתפילין דאיתמר איתמר ובמזוזה דלא איתמר לא, וטעמא דמילתא דאמרינן דקרא דביתך בביאת ימין דרובא דעלמא קאמר ולא במיעוטא דאטרים ברגליהם דלא שכיחא כלל". והש"ך (שם, ה) כתב ליישב באו"א, "דלא דמי לתפילין שהם מצות שבגופו לכך אזלינן בתר ימין ידיה, משא"כ מזוזה דאינה אלא חובת הבית לכך אזלינן בתר ימין של כל האדם".

ואולי יש לומר שזה עומק דברי הש"ך, שבמזוזה אין הימין מהחפצא של המצוה שיש יותר כבוד אם ישימה בצד ימין, אלא הוא משום כבוד הימין, ולכן הולכים בה אחר ימין העולם, משא"כ בתפילין שהתורה הקפידה על שמאל שהיא יד כהה (והיינו

שהקפידא של הצד הוא בחפצא של המצוה) ולכן הולכים אחר כל אחד ואחד לפי כוחו, ואיטר מניח תפילין בימין.

וכן במצות קידושין יש ליתן את הטבעת מימין החתן לימין הכלה, ובשו"ת בצל החכמה (ה, לו) האריך לבאר שאף איטר צריך ליתן מימין לימין. והוא כפי המבואר שאין חפצא של מצוה שצריך לעשותה בימין, אלא הוא רק משום כבוד הימין, ולכן הולכים אחר ימין העולם.

ה. ומעתה יש לחלק בין מצות לולב לכוס של ברכה, שבמצות לולב פסק השו"ע שאף איטר יטול בימין של העולם, ויש לומר שסבר שאין דין הימין מעיקר מצות לולב אלא הוא מצד כבוד הימין ולכן הולכים בו אחר ימין של העולם. וזה כוונת בעל העיטור שהיא מצוה דרבנן, והיינו שאינו מעיקר הדין של נטילת לולב שצריך לעשותה בימין, שא"כ אף איטר היה צריך לעשותה בימין שלו, כי הימין היה מצד חשיבות המצוה, אבל כיון שהיא רק מצוה דרבנן אינו דין בעיקר הנטילה אלא ככל דבר שיש לעשותו בימין והוא משום כבוד הימין, ולכן אף באיטר הולכים אחר ימין של העולם [וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ג, קכג) שביאר קצת באו"א].

אבל בכוס של ברכה הנה אמרו (ברכות נא, א) "עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה וכו' ונותנו בימין", ומשמע שהוא דין בכוס עצמו שתהא בימין והוא משום כבוד המצוה, [ואף שאמרו שם שאין לנו אלא ארבעה, כבר כתבו התוס' שודאי אף צריך ליטלו בימין, וא"כ הוא מדיני הכוס עצמו], ולכן יש לילך אחר ימין של כל אחד ואחד לפי כוחו, ובזה פסק השו"ע שבאיטר יש לילך אחר ימין שלו ולא אחר

ימין של העולם, כי הוא דין בכוס ולא רק מצד חשיבות הימין.

והרמ"א שסבר שבלולב הולכים אחר ימין של העולם, יש לומר שסבר שהוא דין במצות הלולב שתהיה בימין וכמו כוס של ברכה, ולכן אף איטר צריך ליקח בימין שלו ולא בימין של העולם.

ו. אמנם עדיין צ"ע מדוע סבר השו"ע שולוב שונה מכל דבר מאכל שמברכים עליו שיש להחזיקו בימין שלו כי הוא משום חשיבות המצוה שתיעשה בימין.

ואולי יש מקום לחלק באו"א, שבלולב מקיים את המצוה בב' ידיו שנוטל לולב בימין ואתרוג בשמאל, ולכן ע"כ מה שנוטל בימין את הלולב אינו משום כבוד המצוה שהרי אף בלא הלולב היה נוטל את האתרוג ביד ימין, אלא הוא ענין של כבוד הימין שיש בו ג' מצוות (כמבואר בסוכה לז, ב), ולכן הולכים אחר ימין העולם ולא אחר ימין שלו, ודו"ק.

ח. ומעתה יש לבאר אף לענין נטילת ס"ת ונתינתו שנחלקו הפוסקים אם מותר לאיטר לקנח בימין לפי הטעם שהתורה ניתנה בימין, ויש לומר שהמג"א סבר שהתורה ניתנה בימין והיינו שאינו משום כוחו של צד ימין שזה לא שייך אצל הקב"ה כלל, אלא עיקר הענין הוא כבוד הימין, ולכן אף אצל איטר יש לילך אחר ימין העולם, ולכן לסברא זו אסור לאיטר לקנח בבית הכסא ביד ימין, אבל הט"ז והפמ"ג סברו שאף נטילת ס"ת הוא משום כבוד המצוה [ואולי נקטו כדברי המהר"ל שהוא משום "וימינו תחבקני" שבפשוטו הוא משום כוחו בימין], ולכן אצל איטר הולכים אחר ימין שלו שהוא שמאל של העולם.

באיסור לימוד תורה לעכו"ם

שהרי הקשו מדוע אינם בכלל ז' מצוות, וע"כ שסברו שהוא איסור דאורייתא, וביאר את הכס"מ שכוונתו לומר שאין לימוד התורה כגזל ועריות ממש, ולגבי זה הוא כאסמכתא, אבל עיקר האיסור ודאי הוא מן התורה, אלא שאין נהגין רק על ז' מצוות ולא על שאר איסורים שלהן.

והביא כן משו"ת הרמב"ם (שסד) שכתב, "אינו נהרג אם עסק בתורה דהא חייב מיתה קאמר ולא אמר נהרג כמו שאמרו על שבע מצות בני נח", ומבואר שהוא איסור תורה אלא שאינו נהרג על איסור זה.

ב. והרב מפוניב'ז זצ"ל (הובא בס' הזכרון יהודה לקדשו, עמוד תשה) כתב ליישב באו"א, והקדים את קושיית התוס' (חולין לג, א) איך יש איסור לגוי ללמוד תורה, והלא אמרו שליכא מידי שלישראל מותר ולגוי אסור, וא"כ איך לגוי יש איסור ללמוד ולישראל לא. ותירצו, שלא נאמר כלל זה במקום שיש לישראל מצוה ללמוד ולכאורה דבריהם צ"ב, שהרי האיסור ללמוד תורה הוא בכלל איסור גזל ועריות, ואיסורים אלו שייכים אצל ישראל אלא שבתורה אין להם איסור זה כיון שהתורה שלהם והם מאורסים לה, אבל אף הם בכלל איסורים אלו ואין בכך משום דבר שלישראל מותר ולגוי אסור.

וע"כ שסברו התוס' שאין האיסור ללמוד תורה בכלל גזל ועריות של כל התורה כולה אלא הוא איסור בפ"ע ולכן הקשו התוס' איך יש איסור שלישראל מותר ולגוי הוא אסור.

א. שנינו (סנהדרין נט, א), "אמר רבי יוחנן נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה" (וזאת הברכה לג, ד) - לנו מורשה ולא להם. וליחשבה גבי שבע מצות, מאן דאמר מורשה מיגזל קא גזיל לה, מאן דאמר מאורסה דינו כנערה המאורסה דבסקילה. מיתבי, היה רבי מאיר אומר מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אתם האדם וחי בהם כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, התם בשבע מצות דידהו".

ומבואר שאסור לגוי ללמוד תורה או משום שהוא כגזל או משום שהוא כבא על נערה המאורסה, אבל מותר לו ללמוד את הז' מצוות שהוא חייב בהן.

וכתב הרמב"ם (מלכים י, ט), "עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד וכו', ואם עסק בתורה, או שבת, או חדש דבר, מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג". וכבר הקשו מפרשי הרמב"ם שאם הוא איסור דאורייתא מדוע אינו נהרג על כך.

ובכסף משנה כתב שהרמב"ם סבר שאינו נהרג אלא על שבע מצוות, ומה שאמרו שאם עוסק בתורה הוא בכלל גזל או עריות, הם אסמכתות בעלמא.

אמנם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות ג, קמב) כתב שאי אפשר לפרש כן,

ובזה יישב את דעת הרמב"ם שאף שהוא בכלל גזל זנות אבל אין נהרגין עליו כי הוא איסור חדש ולא התחדש בו דין זה שנהרגין עליו.

ג. ועוד שנינו (חגיגה יג, א), "אמר רבי אמי, אין מוסרין דברי תורה לנכרי שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". והקשו התוס' בשם הר"ר אלחנן מדוע הוצרך רבי אמי לדרוש כן והלא כיון שאסור לגוי ללמוד א"כ אסור ללמדו משום שיש עור. ותירצו, שצריך דרשא זו למקום שיש עובד כוכבים שרוצה ללמוד, ובכה"ג אין איסור לפני עור, וכמו שאמרו לגבי נזיר שאם מושיט לו כוס של יין עובר בלפני עור, וזה דוקא אם הוא והנזיר נמצאים כל אחד בצד אחר של הנהר, אבל אם הנזיר יכול ליקח בעצמו את היין אין בכך איסור לפני עור, וכמו כן לגבי איסור ללמוד תורה, שאם יש מי שילמדו תורה אין איסור לפני עור, ואפ"ה אסור ללמדו משום ומשפטים בל ידעום [ועי' במשנה למלך (מלוה ולוה ד, ב) שכתב לדקדק ממה שתוס' כתבו שיש גוי אחר שילמדו תורה ולא כתבו שיש ישראל אחר שילמדו, משמע שאין היתר של לפני עור אם יש ישראל שילמדו ויעבור בלפני עור, ורק אם יש גוי שיכול ללמדו בלא איסור, אזי הישראל שמלמדו אינו עובר בלפני עור, עיי"ש].

וכתב הטורי אבן שאפשר ליישב באו"א, שרבי אמי סבר שהאיסור לגוי ללמוד תורה הוא משום גזל, ולכן יש בכך משום גזל רק הוא לומד מעצמו, אבל אם ישראל מלמדו אין בכך משום גזל שהרי אף אם רוצה ליתן לו מממונו אין בכך גזל, ואף שהתורה שייכת לכל ישראל, כיון שכל אחד יש לו חלק בה הרי זה כמו שותפות שנתן אחד מהם רשות

להשתמש למישהו אחר שיש לו זכות ליתן את שלו. ועוד, שכל מה ששותף יכול להקפיד זה בדבר שיש לו חיסרון, אבל בדבר שאין מחסרו כלום וכגון שמלמדו תורה אין בזה משום גזל.

והוכיח כן ממה שאמרו (עבודה זרה מד, ב), "שאל פרוקלוס בן פלוספוס את ר"ג בעכו שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, אמר ליה כתוב בתורתכם לא ידבק בידך מאומה מן החרם מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, אמר לו אין משיבין במרחץ, וכשיצא אמר לו אני לא באתי בגבולה היא באה בגבולי (- שהמרחץ קדם לע"ז). ולכאורה איך השיב לו והלא עובר בלפני עור, וע"כ שאם מלמד מרצונו אין בכך איסור.

אמנם השפת אמת (חגיגה, שם) דחה דבריו כיון שהוא גזל של כלל ישראל ולא שייך שאחד ימחול על חלקו, וכתב ליישב מה שמצינו בכמה מקומות שהשיבו חז"ל לעכו"ם על שאלתם בתורה, שהוא דוקא במקומות שהעכו"ם יודע את הפסוק וטועה בו וחושב שישאל עוברים על דברי תורה, ובכה"ג מותר לפרש לו את הפסוק.

ד. ובשו"ת באר שבע (קונטרס באר מים חיים, יד) כתב לתמוה על הרמב"ם שהשמיט את הדין של רבי אמי, וכתב שלא סבר כן כיון שפשטות הגמ' לא כן, והוא ממה שאמרו (בבא בתרא כ, ב) שאינו יכול לעכב את חבריו שעושה לו רעש מקול תינוקות שמלמדם. והקשו (שם כא, א) ממה ששינוי "אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות בני חצר מעכבין עליו", ותירצו שמדובר בתינוקות של עכו"ם. וביאר הבאר שבע שודאי מלמדם תורה שלנו,

וכ"כ הנצי"ב (הרחב דבר אחרי מות יח, ה) שהאיסור הוא דוקא אם "עוסק" בתורה, והיינו שלומד תורה שבכתב וחוזר משם למשנה ודורש, או להיפך שלומד משנה וחוזר למקרא ע"י היות התלמוד, ודקדק כן ממה שאמרו באיסור שהוא כבא על ארוסתו, ומשמע שבא בחדרי התורה שראוי להוליד חדוש הלכה, משא"כ בלמוד לחוד אינו אלא כמו רואה ומסתכל בארוסתו.

ה. ועוד כתב מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות ג, קמב), שיסוד האיסור של גוי העוסק בתורה הוא כשהגוי לומד לשם מצות לימוד התורה, אבל כשהגוי מתכוין ללמוד מתוך סקרנות או שהוא לומד כדרך שהוא לומד חכמה אחרת, אין בכך שום איסור.

ודקדק כן מדברי הרמב"ם שכתב, "עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול אם עשהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות או יעמיד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, בן נח שרצה לעשות מצוה משאר המצוות שבתורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכה" ומבואר שלגבי שבת סבר שאם הגוי אינו עושה מלאכה מתוך עצלות או בגלל סבה אחרת אין זה בכלל עכו"ם ששבת, ורק אם עושה כן מחמת שעושה שבת לעצמו, וכיון שכלל באותה הלכה אף את האיסור של לימוד התורה, יש לומר שאף בתורה הוא כן, ודוקא אם לומד

שהרי אם לומד עמהן חשבון ותשבורת או שאר אומנות, א"כ אף בתינוקות של ישראל יכולין למחות בידו (וכבמואר בראשונים שם), וע"כ שמלמדם תורה שלנו, שאצל ישראל אינו יכול לעכב כיון שיש תקנת יהושע בן גמלא ללמד תינוקות, אבל של גויים הוא מעכב עליו מפני הרעש, ומבואר שמותר ללמד תורה את העכו"ם. ובסו"ד כתב ליישב, שאין איסור למסור להן אלא דברי תורה עם טעמן ונמוקן וסודותיה, ולכן אמר רבי אמי "אין מוסרין" ולא אמר אין לומדין דברי תורה, אבל ללמדם את הדינים עצמן מותר, אלא שסיים ששומר נפשו ירחק מללמוד עמהם כלל.

וכ"כ המהרש"א (חגיגה, שם) ליישב את קושיית התוס' מה רבי אמי חידש יותר מהדין שאסור לגוי ללמוד תורה, וכתב, "לא קאמר אין מלמדין תורה לעובדי כוכבים דהא ודאי בז' מצות דידהו מלמדין אותן ובשאר מצות התורה עובד כוכבים הלומד אותה חייב בנפשו, אלא דהכא נלמד מענינו דאין מוסרין לעובדי כוכבים היינו טעם וסוד המצות, ואפי' בז' מצות שלהם אין מוסרין להם סודן וטעמן, ועל זה מייתי ליה מקרא דכתיב מגיד דבריו ליעקב וגם טעם חקים ומשפטים גו', דהיינו חקים ומשפטים של דת האלקים ולא כן עשה לכל גוי דגם משפטים ודת הנימוסית שלהם שחייבים לקיים שהדינין הוא אחד מז' מצות שנצטוו בני נח, מ"מ כל ידעום טעמם וסוד הענינים".

וכ"כ השפת אמת (שם) שדוקא לעסוק בתורה אסור, אבל ללמדו שכך הוא הדין מותר.

לשם מצות לימוד התורה עובר באיסור. וכ"כ בשו"ת שרידי אש (ב, נו).

שבכתב שנאמר בה "תורה צוה לנו", ולא בתורה שבע"פ.

והים של שלמה (ב"ק ד, ט) כתב, "וה' מסר התורה בקבלה למשה לומר ליהושע וכו', ולא הניח לכתוב התורה שבעל פה, כדי שלא יהפכו למינוות, כדאיתא בפרקי דר' אליעזר. א"כ אותן האנשים החטאים בנפשותם ובגופם להפר עצת ה', אשר לומדים עם האומות, לפע"ד גדול עונם מנשוא ולא יראו בנחמות ציון". ומפורש שאף תורה שבע"פ היא בכלל האיסור למוסרן לנכרים.

ז. וללמדם נביאים וכתובים כתב בשו"ת באר שבע (שם) שמותר ללמדם, כיון שרואה בהן את נחמות ישראל, ויש בהן תשובות שראוי להשיב לאפיקורוס. אמנם השל"ה (מסכת שבועות, פרק נר מצוה) הביא את דברי הזוהר שהחמיר מאוד שלא ללמדם אפילו אות אחת מן התורה, וכתב בשם התולעת יעקב, "כל מי שאינו חתום בחותם הקדוש הזה אין לו חלק באלקי ישראל ולא זכרון בתורתו, טמא הוא וטמא יקרא, ולא קדוש. ולטעם זה אין מלמדין אותו אפילו אל"ף בי"ת, וכל המלמדו תורה משקר בשם הגדול, כי כל התורה שמותיו של הקדוש ברוך הוא, שהרי אין נכנסין לברית הלשון, היא התורה הקדושה, אם לא בברית הבשר וכו', והמלמד תורה לגוי, מעיד על עצמו כאילו אינו אמת חס ושלום. וכשיזכה לברית בשר שהוא השער, מכניסין אותו לברית הלשון שהיא התורה, והוא הנקרא גר צדק". והמגן אברהם (או"ח שלד, יז) הביא את דבריהם.

ח. ולגבי גוי שבא להתגייר ורוצה ללמוד תורה קודם גירותו, יש להוכיח ממה ששינוי (שבת לא, א), "מעשה בנכרי אחד שהיה

ו. והפוסקים יצאו לדון אם האיסור הוא רק על תורה שבע"פ או יש איסור אף על תורה שבכתב. והנה שינוי (סוטה לה, ב) לענין כתיבת בני ישראל את התורה על האבנים, "כיצד כתבו ישראל את התורה, רבי יהודה אומר על גבי אבנים כתובה, שנאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת וגו' ואחר כך סדו אותן בסיד, אמר לו רבי שמעון לדברך היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה, אמר לו בינה יתירה נתן בהם הקדוש ברוך הוא ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוהו, ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת שהיה להן ללמד ולא למדו". וכתב המהר"ץ חיות (שם) שאע"פ שאסור ללמד תורה לגוי, כבר כתבו הפוסקים לחלק בין תורה שבע"פ שאסור ללמדם, לבין תורה שבכתב שמותר, ועיקר הטעם שהתורה ניתנה בע"פ ולא בכתב הוא כדי שלא יבואו לידי אומות העולם (עי' תוס' גיטין ס, ב שהביא כן ממדרש רבה). ועוד כתב ליישב, שהיה היתר דוקא לעובדי כוכבים שהיו באותו הזמן כדי שלא יהא להם פתחון פה לומר לא היה לנו מהיכן ללמוד. וכ"כ בשו"ת משיב דבר (ב, עז) שהאיסור הוא דוקא בתורה שבע"פ. וכ"כ בנו של המהר"י אסאד (שו"ת יהודה יעלה א, ד. בהגה"ה) שהאיסור הוא דוקא בתורה שבע"פ שאינה בכתב רק נמסרה לישראל בעל פה מפה לאוזן, אבל תורה שבכתב בודאי נמסרה לכל והקב"ה גילה את התורה לכל אומה ולשון.

אמנם השפת אמת (הנ"ל) כתב ההיפך, והסתפק אולי האיסור הוא דוקא בתורה

עובר אחורי בית המדרש ושמע קול סופר שהיה אומר ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד, אמר הללו למי אמרו לו לכהן גדול, אמר אותו נכרי בעצמו אלך ואתגייר בשביל שישימוני כהן גדול, בא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתשימיני כהן גדול, דחפו באמת הבנין שבידו, בא לפני הלל גייריה, אמר לו כלום מעמידין מלך אלא מי שיודע טכסיסי מלכות לך למוד טכסיסי מלכות, הלך וקרא כיון שהגיע והזר הקרב יומת, אמר ליה מקרא זה על מי נאמר, אמר לו אפילו על דוד מלך ישראל, נשא אותו גר קל וחומר בעצמו ומה ישראל שנקראו בנים למקום ומתוך אהבה שאהבם קרא להם בני בכרי ישראל כתיב עליהם והזר הקרב יומת, גר הקל שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה, בא לפני שמאי אמר לו כלום ראוי אני להיות כהן גדול והלא כתיב בתורה והזר הקרב יומת, בא לפני הלל אמר לו ענוותן הלל ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתי תחת כנפי השכינה, לימים נזדווגו שלשתן למקום אחד אמרו קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם ענוותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה". וביאר המהרש"א שבתחילה הלל לא אמר לו שאינו ראוי להיות כהן גדול כי לא היה רוצה להתגייר אם היה יודע זאת. ושוב הקשה שא"כ היאך גיירו והלא אין מגיירין משום שולחן מלכים ולשם אישות ולא עדיף מי שרוצה להיות כהן גדול, ותיירץ, שבאמת לא גיירו רק אחר שידע את הדין שלא יוכל להיות כהן גדול, ומה שאמרו "גייריה" הוא לאו דוקא אלא

קיבל לגיירו. ושוב הקשה שא"כ איך למדו תורה קודם שגיירו, וכתב שמותר ללמד גוי שבא להתגייר.

אמנם רבי עקיבא איגר (א, מא) הקשה עליו מדברי התוס' (יבמות כד, ב) שהלל גיירו משום שהיה בטוח שבסוף יעשה לשם שמים, וא"כ מבואר שגיירו קודם שלמדו, ומעתה אין ראיה שמותר ללמד גוי קודם גירותו.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ג, צ) כתב שברור שדינו של המהרש"א אמת, שהרי גר צריך לקבל עליו עול מצוות וא"כ צריך שידע מהם, שהרי אם לא ידע אפשר שלא היה מקבל דבר אחד שיחשוב שקשה לפניו ואין קבלתו בסתם קבלה על זה והיה שיין שיתבטל גרותו, אלא שאין צריך ללמוד עמו כל התורה כולה בכל פרטי מצותיה [ועיי"ש שהוכיח שאף שלא ידע אסור לעבוד ע"ז גירותו גירות].

ואת דברי רע"א ביאר שאם בא להתגייר לפנינו אף הוא מודה שחייבים ללמדו והוא מדין הגירות [ומותר ללמדו אף דברים שאינם נצרכים לגוף הגירות, וכמו רות שלימדה את נעמי איסור תחומין], אלא ששם בתשובה רע"א נשאל על גוי שאינו יכול להתגייר באותה מדינה מפני המלכות ורוצה להתגייר במקום אחר, ולכן לא התיר רע"א ללמדו תורה כיון שאינו צורך הגירות שהרי אינו מתגייר לפנינו.