

דבר משה

אלול

(א) מהותו של חודש אלול.
"לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני".

יש לעיין במה שאנו מכינים את עצמינו בחודש אלול לימי הדין, דהן אמת שגם בשאר מועדים מצינו את הענין של הכנות, אבל התם הדבר שונה לחלוטין, דשלשים יום לפני פסח הרי אנו עוסקים בהלכות פסח, וכן מכינים את צרכי החג, אבל את עצם המצות של החג אין מקדימים כלל, אלא סיפור יציאת מצרים, הרי זה מיוחד לליל פסח, וכן בשבועות אע"פ שמכינים אנו את עצמינו למתן תורה בימי הספירה, אבל עצם ההרגשה של קבלת התורה, מיוחדת היא דוקא לחג השבועות, וא"כ גם כאן ה' מן הראוי שכל חודש אלול ילמדו הלכות תשובה, איך עושים תשובה על כל חלקי, אבל מקומם של התשובה והיודים עצמם, יותר משאר ימות השנה, ה' צריך להיות מיוחד רק בעשרת ימי תשובה, ואילו אנחנו מקדימים את התשובה והיודים לחודש אלול, ובמיוחד בימי הסליחות, וצ"ע למה אנו עושים כן.

ולכאורה הטעם הפשוט הוא שאה"נ, מצד גדרי המועדים אין מקום להקדים את עשיית מצות המועד, וכן גם כאן עצם התשובה, יותר משאר ימות השנה, היתה צריכה להיות מיוחדת רק לעשרת ימי

תשובה, אבל חוץ מגדרי המועדים יש גם את הענין של אימת הדין, דהיינו היתכן שעומדים לדון אדם על מעשיו ואינו נאחז בחיל ורעדה המדרבנים אותו להטיב מעשיו כבר עכשיו ולחזור בו מדרכיו הרעים, ואם אינו חוזר בו הרי זה מראה שלא נכונה אצלו האמונה שמתקרב יום הדין.

אמנם נראה שיש עוד נקודה עמוקה בנוגע לחודש אלול וכמו שיבואר להלן כאן.

ונקדים, דהנה בכל שנה ושנה הרי אנו שוב עומדים בפני הימים נוראים, ולמרות כל הקבלות של אשתקד הרי אנחנו חוזרים להיות באותו מצב כמו אז, וצריך התבוננות למה אין מצליחים להתעלות בדרך קביעא וקיימא בלי שנסוג שוב אחור.

ונראה לבאר, דהנה בדרך כלל כשאדם רוצה להתעלות בעבודת השם הרי הוא קובע לעצמו אתגרים יותר גבוהים, כגון במקום ללמוד עשר שעות ביממה הרי הוא מקבל על עצמו ללמוד אחת עשרה שעות, וכן בתפילה, במקום להתפלל שמונה עשרה במשך ארבע דקות הרי הוא מחליט לשהות שש דקות. מיהו אי אפשר שלדבר זה יהי' קיום, כי הדבר דומה למי שמתעמל ע"י שהוא מרים את עצמו בזרועותיו על צינור שתלוי לרוחבו של החדר, ומחזיק את

עצמו שם למעלה, דדבר פשוט הוא שלבסוף יהי' מוכרח לרדת כי אין זה מקומו הטבעי, אלא מקומו הטבעי הוא למטה. וכן הרי זה דומה לספינה ששוקעת מחמת כובד המשא שבתוכה, דאם אחד יקפוץ לתוך המים ויחזיק את הספינה למעלה בכח ידיו, הלא פשיטא שסופה לשקוע כי עם משא כבד כזה אין זה מקומה הטבעי, וכן אין זה טבעי שאדם יחזיק אותה למעלה לאורך זמן.

וכן הוא גם במדריגות של בני אדם, כל עוד שיש בו דברים מגונים הסוחבים אותו למטה, א"כ אפילו אם הוא מתאמץ להתעלות ולהשאר למעלה, לא יוכל להשאר שם, כי אין זה מקומו הטבעי, כי אין מדריגה זו יכולה לדור עם הדברים המגונים שבו, וממילא מוכרח הוא ליפול, כי מקומו הטבעי נקבע כפי הדברים המגונים שבו.

ונדמה לעצמינו מי שהוא מחרף ומגדף ועובד עבודה זרה במשך היום, דפשיטא שאינו יכול ללמוד ולהתדבק בהשי"ת ולומר תיקון חצות בלילות, כי אע"פ שיש לכל אחד מאתנו סתירות מסוימות בהנהגתנו, והרי הן מתקיימות יחד אצלנו, אבל סתירה קיצונית כזו אי אפשר להתקיים, וכן הוא כשאדם תופס מדריגות שאינן יכולות לדור בתוכו בכפיפה אחת עם הנקודות של שפל שבו.

ולכן הדרך איך לעלות עלי' אמתית בעבודת ה' הוא להפטר מדברים מגונים, ואז בלי שום השתדלות כלל יראה שתורתו ותפילתו משתפרות, וכגון בהמשל של הצינור, הדרך להשאר למעלה הוא ע"י להרים את גובה הרצפה, וכן בהמשל של

ספינה, הדרך איך להציל את הספינה הוא ע"י זריקת המשא שמכביד עלי', ואז בדרך ממילא הספינה תעלה מעצמה בלי שום השתדלות.

ונראה שלזה נתכוין דוד המלך כשאמר לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני, דהכוונה היא שבאמת גם הוא הי' יכול להתנהג כמשה רבינו ולהשאר כך זמן מה, אבל אין זו מדריגתו האמתית, וממילא הרי זה ביטול זמן, כי מוכרח הוא ליפול משם, ובינתיים לא התקדם על החזית שהי' מסוגל להתקדם שם, ולכן השתבח שלא עשה כן, ולא הלך בגדולות ובנפלאות ממנו.

וכהנ"ל יש להבין את הענין של "סור מרע ועשה טוב", דהיינו שלפני סור מרע אי אפשר שלה"עשה טוב" יהי' קיום.

ונראה לבאר יותר את מה שהזכרנו שבדרך ממילא תורתו ותפילתו ישתפרו, דהנה ברור לי שלכל אחד, באמצע שמחה של מצוה, כגון הקפות, הגיע רגע שהרגיש בנפשו בהכרה ברורה שכל אמונתנו אמתית היא בלי שום ספק ופקפוק כלל. וצריכים להבין מה קרה באותו רגע ומה התחולל בקרבנו.

ונראה, דהנה באמת יש להנשמה חושים שיכולים לחוש את הקיום של העולם הרוחני כמו שיש להגוף חושים שחשים את הקיום של העולם הגשמי, רק שבדרך כלל אין החושים של הנשמה פועלים משום שהם סתומים ע"י טמטום החומר, אבל לפעמים מחמת רוב התעוררות והתעלות ויציאה מהשפעת החומר, הצינורות נפתחים, והנשמה חשה עם

החושים שלה את כל מה שהיא באמת מסוגלת לחוש, דהיינו המציאות של כל הדברים הרוחניים, ומש"ה באותו רגע מרגישים את אמתות הקב"ה והתורה.

וכן הוא גם בנוגע לעלי' בעבודת ה', והיינו ש"תפיסת מדריגות" שאדם עושה לא תשאר בר קיימא אם לא תלווה בזריקת פסולת, אבל לעומת זה אם יפטר ממקצת הדברים שסוחבים אותו למטה, אז ממילא, בלי שום השתדלות כלל, הנשמה תתעלה מאלי' ע"י שנפתחו הצינורות במדה מסוימת, דכמו שע"י שנפתחו הצינורות, הנשמה חשה בחוש את העולם הרוחני, כמו כן היא גם תפעול ותדרוש את שלה ותמשוך את האדם לתוך תורה ותפילה כפי הערך של הדבר המגונה שהתפטר ממנו.

ולכן הדרך הנכון והבטוח הוא שאדם יקבל על עצמו להפטר מדבר מגונה שיש בו, ואפילו דבר קטן, אבל בהחלטה גמורה שלא יחזור לזה עוד, ואז בלי שום השתדלות כלל ירגיש ויבחין שיפור בתורתו ותפילתו.

ומעתה י"ל שזהו הענין של חודש אלול, כי הרי בראש השנה אין אנו עושים תשובה כמו ביום כיפור, אלא מנסים לצאת זכאי על ידי תפיסת מדריגות של מלכיות, אלא שכבר ביארנו שתפיסת מדריגות אינה שוה כלום אם לא שתקדים לה זריקת פסולת, כי בלי זריקת פסולת המדריגות אינן בר קיימא, ולכן מקדימים לבדוק ולזרוק פסולת במשך חודש אלול. ובמובן זה חודש אלול הוא הכנה לראש השנה.

(מיהו יש להעיר, שהרי גם שאר המועדים מיועדים לעלי' במדריגה, דהיינו

או בקבלת עול מלכות שמים, או בקבלת התורה, או ב"לכתך אחרי במדבר", וא"כ גם שם היינו צריכים לעסוק מקודם לכן בזריקת פסולת.)

והנה מה שכתבנו שבראש השנה הרי אנו עולים ותופסים מדריגות ועי"ז ניצולים מן הדין, הרי זה כי ע"י שעלינו למדריגה אחרת אין אנו אותו אדם שחטא, והקב"ה מסתכל עלינו "באשר הוא שם" (ברם הא מיהא נראה פשוט, שאפילו אם הוא נפטר עי"ז מן העונש אבל אכתי חיוב תשובה ויודוי בודאי רמיא עליו).

(מיהו יש להעיר דענין זה של באשר הוא שם מצינו אצל ישמעאל, דמצינו שם שלא הסתכל הקב"ה על מה שהי' עתיד לעשות, אבל מי יימר שזה פוטר את האדם מלקבל עונש על מה שכבר עשה. ברם לפי מה שהגדרתי שהטעם הוא משום דהוי כאדם אחר, אולי אין חילוק.)

ויש להוסיף, דהנה בפרק ב' דאבות משנה ה' תנן שבמקום שאין אנשים השתדל להיות איש. וצריכים להבין למה גם במקום שיש אנשים לא ישתדל להיות איש. מיהו נראה שהכוונה היא להיכא שהדבר שעליו לעשות הרי הוא למעלה ממדריגתו האמתית, ובזמנים רגילים שיש אחרים, יש קפידא שלא ילך בגדולות ובנפלאות ממנו וכמו שביארנו.

(ב) אלול - מאלליא.

הנה ראיתי בספרים שהמלה אלול באה מהמלה מאלליא שהיא התרגום של מרגלים כדאיתא בתרגום אונקלוס בפרשת שלח, והרי זה בא ללמד שבאלול צריך

אדם להיות בגדר מרגל שמחפש ומחטט את מצפוניו.

מיהו צריכים לדעת איך לרגל, ובאמת התורה אינה חסירה כלום, והיא מלמדת אותנו גם איך לרגל וכמו שנבאר להלן כאן.

דהנה מצינו שמשה שלח מרגלים ושגם יהושע שלח מרגלים, והמרגלים של משה נכשלו ואילו של יהושע הצליחו. והטעם הפשוט הוא מפני שהמרגלים של משה, נתגבר עליהם יצרם, והחליטו להרשיע, ואילו המרגלים של יהושע נשארו צדיקים. אבל נראה שיש להוסיף על זה עוד נקודה, דהנה משה אמר להם רק לראות וכדכתיב וראיתם, ובאמת גם יהושע אמר להם "ראו", אבל כתוב ג"כ שהוא שלח "מרגלים חרש". והרד"ק פי' שהכוונה היא שילכו בשתיקה כמו חרשים, כלומר שבני ישראל לא ידעו שהוא שולחם. והביא את מה שהתרגום הוא "ברז", וביאר כהנ"ל שהכוונה היא 'בסוד', ושוב כתב שלפי פשוטו הכוונה היא שבארץ כנען יעשו עצמם כחרשים כדי שהכנענים לא יסתירו דבריהם מהם, ועי"ז יוכלו לעמוד על רזיהם. וגם רש"י שם פי' כן אלא שרש"י הבין שזהו גופא כוונת התרגום. והמצודת דוד פי' חרשים מלשון מחשבה כמו אל תחרוש על רעך רעה והוא הולך לבטח עמך, דהיינו שיחפשו את מחשבותם של הכנענים אם נמס לבכם או לא. ובאמת כך הוי, שהמרגלים ששלח משה לא דיברו עם יושבי הארץ, ולא שמעו את מצפוני לבם, אלא הלכו וראו, ומש"ה נחלשה דעתם כי ראו את חזק ידם, אבל המרגלים ששלח

יהושע גם שמעו, שהרי דיברו עם רחב הזונה, והיא ספרה להם כמה נמס לבכם ובטוחים בכשלוכם העתידי, ולכן נתחזקו ידיהם.

ומזה יוצא שהדרך לרגל אינו רק ע"י ראיית השטחיות, אלא גם ע"י הסתכלות יותר עמוקה, ובדור המדבר הדרך איך לעשות כן ה' ע"י לשמוע מה לבכם של יושבי הארץ.

והנה כן הוא בעניינינו, דכשאנו מתחילים לחפש ולרגל את עצמינו, אם נדון רק על פי מה שרואים בשטחיות, הרי אפשר שיתרפו ידינו, כי היצה"ר עומד בחזק, גם בנוגע לעבירות של תאות הגוף, וגם נוגע לעבירות שנובעות מחולשת הנפש, וגם בנוגע לעבירות שבעצם היינו יכולים להתגבר עליהם, אבל כבר נתרגלנו להם, וההרגל נעשה טבע, וכבר נעשו לנו כהיתר, וכענין מה שכתוב והי' עקב תשמעון ופירש"י עבירות שאדם דש בעקבו, וא"כ כל זה מביא לידי יאוש כי איך נוכל להתגבר על כל זה, אבל אם נסתכל יותר עמוק, נבחין שבאמת אין היצר הרע חזק כל כך, אלא אדרבה חלש הוא מאד, שהרי ע"י רגש אחד של "בא לטהר" מקבלים סיעתא דשמיא, ואם פותחים אנו כפתחו של מחט הקב"ה פותח כפתחו של אולם, וכותיב ובקשתם משם את ה' אלוקיך ומצאת, "ומשם" פירושו הוא כל מקום שנמצאים שם ואפילו במ"ט שערי טומאה, והובטח לנו שנמצא אותו כי א-ל רחום הוא לא ירפך ולא יעזבך, והיצר הרע יודע כל זה, ואילו היינו יכולים לשמוע את מה שהוא מדבר,

וכמו המרגלים של יהושע, היינו שומעים דיבורים כעין דיבורי' של רחב הזונה.

ובסוכה דף נ"ב ע"א איתא שלעתיד לבא הקב"ה מראה את היצר הרע להצדיקים כהר גבוה, והם בוכים ואומרים איך יכולנו לכבוש הר גדול כזה, וכן הרי הוא מראהו להרשעים כחוט השערה, והם בוכים ואומרים איך לא יכולנו לכבוש חוט השערה זה. ולכאורה הדבר תמוה דכי אחיזת עינים יש כאן, שלכל אחד הקב"ה מראהו בצורה אחרת, אלא שבאמת שתי המראות אמתיות הן, כי מצד אחד היצר הרע הרי הוא חזק מאד, אבל מצד שני הרי הוא חלש כחוט השערה כי בנקל אפשר לזכות לסייעתא דשמיא ולכובשו. ובנוגע להצדיקים הקב"ה תולה את הזכות בהצדיקים, ולכן הרי הוא מראהו להם כהר גדול שהצליחו לכבוש, אבל להרשעים הרי הוא נדמה כחוט השערה כי באמת הרי הוא גם חלש מאד וכמו שביארנו (ועי' עוד

להלן בעמוד כ"ד שכתבנו עוד ביאור בהגמ' הנ"ל בסוכה).

עוד יש לומר בענין 'אלול - מאלליא', דהנה המלבי"ם בריש פר' שלח וכן בפרשת מקץ, מסביר שהמלה 'מרגלים' והמלה 'תרים' שונות הן זו מזו, והיינו ש'מרגלים' נשלחים כדי לראות את ערות הארץ, דהיינו החולשות, מהיכן היא נוחה להכבש וכדומה, אבל 'תרים' נשלחים כדי לראות את המעלות של הארץ. והנה בארמית המלה מאלליא היא התרגום של שניהם, ובאמת באלול צריכים להיות גם 'תרים' וגם 'מרגלים', דהיינו שכלפי עצמו הרי הוא צריך לחפש את החסרונות, אבל כלפי אחרים, וכ"ש אצל הקב"ה, הרי הוא צריך לראות רק טוב ומעלות. ובאמת הרי הוא צריך לחפש גם את המעלות שלו עצמו ולראות לנצלם ולא לבזבזם. נמצא איפוא שאלול הוא חודש של חיפוש חסרונות וגם חודש של חיפוש מעלות.

ראש השנה

א) מהות חודש תשרי.

א. יראה ושמחה.

מיראת הדין בראש השנה ויום כיפור לשמחת החג, ומשמחת החג ליראת הדין בהושענא רבה, ובשמיני עצרת נידונים (תפילת גשם) ושמחים גם יחד. "בשמך יגילון כל היום", ראשי תיבות "בכיה" (החווה מלובלין).

ב. מצות תשובה.

בענין שיטות הראשונים במצות תשובה ווידוי, ע"י בספרי על חומש בפרשת נצבים על מה שכתוב ושבת עד ה' אלוקיך.

ב) בענין מלכיות.

ביאור "תמליכוני עליכם".

הנה בר"ה דף ט"ז ע"א מבואר שאומרים מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. וצ"ע הלא בכל יום יש מצוה של קבלת עול מלכות שמים, דהיינו המצוה של קריאת שמע, וא"כ לענין מה יצא ראש השנה לידון לעצמו.

וי"ל דהנה יש שני דרכים איך מלך מגיע למלוך, א', ע"י שהוא עצמו ממליך את עצמו על העם, ב', היכא שהעם מרצון עצמם ממליכים אותו עליהם.

והנה מלכותו של הקב"ה על כלל ישראל היא ע"י שהקב"ה מיזמת עצמו המליך את עצמו עלינו, וכמו שכתוב לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, ואנחנו צריכים לקבל עלינו את עול מלכותו, ולכן הרי זה

נקרא קבלת עול מלכות שמים, אבל לפני שהקב"ה המליך את עצמו על כלל ישראל, משעת בריאת העולם, לא המליך הקב"ה את עצמו על שום אומה, אלא מי שרצה שהקב"ה יהי' מלכו הי' צריך להמליך אותו על עצמו כמו שעשה אברהם אבינו שלא הי' אדם שקרא להקב"ה אדון עד שעשה כן אברהם אבינו (ואע"פ שהיו מצווים בז' מצות בני נח אבל לא הי' נכלל בזה גדר של מלכות, אלא רק שהעולם הי' שייך להקב"ה והוא אסר להם שימושם אלו, וכמו בעל הבית שאוסר על בני ביתו שימוש מסוים, שאין בזה תופעה של מלכות אלא תופעה של בעלות).

ונראה שזהו החילוק בין קבלת עול מלכות שמים של כל השנה לבין תמליכוני עליכם בראש השנה, דהיינו שכל השנה הרי אנו מצווים רק לקבל על עצמינו את המלכות שהקב"ה הטיל עלינו, אבל בראש השנה הרי אנו מצווים לעשות גם 'תמליכוני עליכם', דהיינו שאנחנו בעצמינו נמליך את הקב"ה על עצמינו. והעבודה הזאת שייכת דוקא לראש השנה, כי ראש השנה הוא היום של בריאת העולם, ולכן מוטבעת בתוך קדושת היום אפשרות להשתייך להסוג מלכות של שעת בריאת העולם קודם שהמליך הקב"ה את עצמו על כלל ישראל.

וגנוזה בדברים אלו גם עצה איך לזכות בדין, כי משל למה הדבר דומה למלך שהמליך את עצמו על מדינה, וקבע להם

מיהו רש"י בפרשת עריות באחרי מות, על הפסוק שכתוב דבר אל בני ישראל ואמרת עליהם אני ה' אלוקיכם, כתב וז"ל, אני הוא שאמרת בסיני אנכי ה' אלוקיך וקבלתם מלכותי, מעתה קבלו גזירותי עכ"ל, ומשמע שתחילת קבלת מלכותו היתה בהר סיני (מיהו צ"ע דגם על היסוד קבלו את מלכותו וכמו שכתוב ה' ימלוך לעולם ועד, וכמו שאומרים ב"אמת ויציב" "והמליכו", וב"אמת ואמונה" "ומלכותו ברצון קבלו עליהם", ואיירי בים סוף).

וע"י דברי המכילתא הנ"ל מיושבת קושיית רבי יהודה הלוי שהביא האבן עזרא על הפסוק של אנכי ה' אלקיך, דהקשה למה כתוב אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא כתוב אשר בראתי שמים וארץ, ותי' האבן עזרא כי את יציאת מצרים ראו בעיניהם, והנה קושייתו של רבי יהודה הלוי בנוי' על ההנחה שכוונת הפסוק היא להביא הוכחה למציאות הקב"ה, או דוגמא לגדולתו, אשר אז שפיר שייך להקשות שיש הוכחה או דוגמא יותר חזקה מיציאת מצרים. וזה עולה שפיר עם שיטת הרמב"ם בתחילת הל' יסודי התורה שאנכי ה' אלוקיך הוא מצוה להאמין במציאות הא-ל, דלפ"ז צ"ל ש"אשר הוצאתיך מארץ מצרים" הרי זה בגדר הוכחה למציאותו או דוגמא לגדולתו. אבל לפי המכילתא לק"מ קושייתו, כי לפי המכילתא יוצא שכוונת הפסוק היא לתאר את המלכות של הקב"ה על כלל ישראל ולומר שאני ה' אשר קבלתם את מלכותי, ולכן הזכיר יציאת מצרים. ושיטת הבה"ג היא שבאמת אנכי וגו' אינה נמנית לאחת מתרי"ג מצוות, וביאר הרמב"ן בסה"מ במצוה א' דהיינו

חוקים, ועברו על החוקים, והמלך בא בטרוניא בכוונה להחריב את המדינה, ואנשי המדינה התחילו להכין תירוצים, אבל הבינו ששום תירוץ לא יועיל, כי סוף סוף הרי עברו על חוקי המלך, עד שבא זקן אחד ואמר שיש לו עצה, והזקן יצא אל המלך ואמר לו כך, אמת שבתוך המסגרת שהמלכת את עצמך עלינו, וקבעת לנו חוקים, הרי אנו אשמים, כי עברנו על החוקים, אבל עכשיו, כיון שאנו מכירים בעליונותך, הרי אנו רוצים לעשות סידור חדש, והיינו שמעתה אנחנו בעצמינו ממליכים אותך עלינו. ואחרי אמירה זו, כבר לא ה' המלך יכול לבוא בשום טרוניא (ברם העירוני מה נגיד לשנה הבאה אם נכשל גם בהמסגרת של תמליכוני עליהם). והנה יש לעיין בענין מתי התחילה המלכות הזאת של הקב"ה על כלל ישראל. ועיין ברמב"ן בפר' יתרו על אנכי ה' אלוקיך שמביא מהמכילתא בזה"ל, וכך אמרו במכילתא, לא יהי לך אלהים אחרים על פני, למה נאמר, לפי שהוא אומר אנכי ה' אלוקיך, משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות, אמר להם לאו, כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזרות, שאם מלכותי אינכם מקבלים, גזירותי איך אתם מקיימים, כך אמר המקום לישראל אנכי ה' אלוקיך לא יהי לך, אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו הן, כשקבלתם מלכותי קבלו גזירותי, כלומר אחר שאתם מקבלים עליכם ומודים שאני ה' ואני אלוקיכם מארץ מצרים, קבלו כל מצוותי עכ"ל. ולפ"ז יוצא שהמלכות של הקב"ה על כלל ישראל התחילה במצרים.

על פי דברי המכילתא הנ"ל, דאנכי ה' אלוקיך הרי הוא בגדר הקדמה לגזירותי, ולא מגוף גזירותי.

ובאמת אפילו אם נרצה לומר דהוי שפיר בגדר מצוה, אבל לפי דרכו של המכילתא י"ל שהזכרה יציאת מצרים כי המצוה היא להאמין שהקב"ה המליך את עצמו על כלל ישראל במצרים. ובספרי על חומש בפרשת יתרו על הפסוק אנכי ה' אלוקיך וגו' [א] הבאתי את שיטות הראשונים בענין מה נכלל בהמצוה של אנכי וגו', ובסק"ד וסק"ז הבאתי שהחינוך והסמ"ק כללו באמת בתוך המצוה את האמונה שהקב"ה הוציאנו ממצרים, אלא שכאן הגדרנו על פי המכילתא שהמצוה היא להאמין שקבלנו את מלכותו במצרים.

ולפי דברי המכילתא שהמלכות של הקב"ה על כלל ישראל התחילה ביציאת מצרים יש להבין את שיטת הרמב"ם בענין קריאת שמע, דהנה בתחילת הלכות קריאת שמע, בהקדמתו שלפני תחילת ההלכות, כתב שיש מצוה לקרות קריאת שמע, ובתוך ההלכות כתב שזכירת יציאת מצרים בהפרשה השלישית של ק"ש הרי היא מצוה וכדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וששלוש הפרשיות נקראות קריאת שמע, כלומר שגם הפרשה השלישית היא בכלל המצוה דאורייתא של קריאת שמע. והקשה הגר"ח למה אין הרמב"ם מונה זכירת יציאת מצרים למצוה נפרדת במנין תרי"ג, ותי' כהנ"ל דהיינו משום שהרמב"ם סובר שזכירת יציאת מצרים מהפסוק של למען תזכור וגו' הרי היא חלק ממצות קריאת

שמע. מיהו לכאורה אין הדבר מבואר למה זכירת יציאת מצרים נחשבת חלק ממצות קריאת שמע. ברם לפי הנ"ל הדבר מבואר, כי המצוה של קריאת שמע היא מצוה של קבלת עול מלכות שמים, וס"ל להרמב"ם שהמלכות התחילה ביציאת מצרים, וגם ס"ל שחלק מהמצוה של קבלת עול מלכות שמים הוא להזכיר את תחילת המלכות על כלל ישראל. (ועוד תי' הגר"ח שהרמב"ם לא מנה זכירת יציאת מצרים למצוה נפרדת במנין תרי"ג משום דס"ל כחכמים שאינה נוהגת לימות המשיח וא"כ הרי היא מצוה לשעה שאינה נמנית במנין תרי"ג).

ג) עוד בענין מלכיות.

הקשר בין מלכיות לבין מה שאנו רוצים להשיג מחילה על עונות.

והנה יש לומר עוד הסבר בענין מהו הקשר בין אמירת מלכיות בר"ה לבין מה שאנו עומדים במשפט על העבירות שלנו, הלא ביותר היינו צריכים לעסוק בתשובה על העבירות כמו ביום כיפור.

(ולעיל באות א' כתבנו שעי"ז שעלינו מדריגות על הסולם של מלכיות הרי אנו יכולים לומר להקב"ה שאין אנו זה שחטא. ובאות ב' כתבנו עוד דרך)

והי' אפשר לומר שהענין של אמירת מלכיות בר"ה הוא משום שביה"כ הרי אנו עושים קבלת עול מצות, ואיתא בברכות פרק ב' משנה ב' שקבלת עול מלכות שמים באה קודם לקבלת עול מצות וא"כ לכן צריכים לקבל על עצמנו עול מלכות שמים בר"ה כדי להכשיר את הקבלת עול

מצות של יוה"כ. ברם לפ"ז אכתי קשה שנעשה תשובה בראש השנה עצמו אחרי שקיבלנו על עצמינו עול מלכות שמים.

וביותר נראה לומר שמלכות הרי הן בעצמן בגדר תשובה על עבירות, ויש לבאר דבר זה על פי מה שכתב הקובץ מאמרים בעמוד ט' שאם אחד הוא אפיקורוס, ואפילו בשוגג, הרי זה נובע מזדון, כי בתוך תוכו אינו רוצה להיות חייב במצות, ולכן הרי הוא צריך להכחיש את מציאותו וכתו של הקב"ה, כי אחרת אינו מוצא ידיו ורגליו, אבל מצד הטבע, מציאות הבורא וכתו של הקב"ה הם דברים פשוטים כי השמים מספרים כבוד א-ל. וכבר אירע מעשה שאפיקורוס הקשה קושיות על אמונה להג"ח מבריסק, וענה לו שאינו יכול לתרץ לו תירוצים כי הוא יכול לומר תירוצים רק על קושיות, אבל הקושיות שלו אינן בגדר קושיות אלא בגדר תירוצים, כדי לתרץ את עצמו, ועל תירוצים אינו יכול לומר תירוצים.

ונראה שלכן כתב הרמ"א בתחילת השו"ע שוית' ה' לנגדי תמיד, כי כשיש "שוית' אי אפשר שלא לקיים את השו"ע, וכדי לעבור עבירה צריכים לסלק את השוית'. והרבה פעמים כשאדם נכשל בעבירה חמורה הרי הוא מתחיל לחשוב "ומי אומר בכלל שהכל אמת", והיינו כהנ"ל.

ויש להביא דוגמא לזה, דהנה בפרשת בשלח כתיב שחננו ברפידים, ואמר רבי יהושע בסנהדרין דף ק"ו דנקרא רפידים מפני שריפו עצמן מדברי תורה. ונראה שדרש כן כדי לתרץ איך היו יכולים לומר למשה למה העליתנו, וכי משה העלה

אותם, וכי אינם רואים את הענן ועמוד האש, וכי שכחו את קריעת ים סוף, וא"כ הדבר ברור שהקב"ה ה' המעלה, ואיך שגו לומר שמשה העלה, אלא כיון שרפו ידיהם, המציאה להם מחשבתם שהכל ה' במקרה ולא בהשגחה, ולא ראו שהכל מספר כבוד א-ל, אלא דחקו את רגלי השכינה כביכול כדי לתרץ את עצמם.

וכעונש על זה הביא הקב"ה עליהם את עמלק, כי כחו של עמלק הוא לטעון שהכל בא במקרה, שהרי אע"פ שחיל אחז יושבי פלשת וכל שאר האומות, אבל עמלק התגרה עם כלל ישראל, ולכאורה אין הדבר מובן איך מלאו לבו לעשות כן, ובע"כ צ"ל משום שאמר שהכל ה' במקרה, וזהו דכתיב אשר קרך בדרך, כלומר שעשה מכם גדר של מקרה בזמן שכולם ראו יד ה'.

וכן מצינו שמרדכי שלח לומר לאסתר "את כל אשר קרהו", כלומר שפגע בו המן שאומר על כלל ישראל שהכל הוא מקרה, ואינו רואה את היד ה' שנמצאת בתוך ההסתר אסתר פני ביום ההוא, דהיינו שאינו רואה את ה'אסתר' שבתוך ה'הסתר', אלא הרי הוא טוען שעניני כלל ישראל נתונים למקרה, וגם לכן הפיל פור כי הוא תולה הכל במקרה.

ונמצא שאם אחד מתחזק במלכות הקב"ה וקובע אותו למלך בצורה חזקה שאי אפשר להזיז, שוב לא יוכל לעבור עבירות, כי כדי לעבור עבירות צריכים לשכוח ממלכותו ולסלק את השוית', וא"כ נמצא ש'תמליכוני עליכם' הרי זה באמת מעשה של עזיבת דרכו הרעה וקבלה על העתיד.

וביום כיפור הרי אנו פועלים בדרך

הפכית, דהיינו שמתקנים תחילה את העונות, וזה גופא גורם לקבלת עול מלכות שמים, כי בלי עונות הרי נשאר ממילא שהשמים מספרים כבוד א-ל ורואים תמיד את הקב"ה, ולכן בסופו של יום לאחר מירוק עונות מקבלים עול מלכות שמים ע"י צעקת שמע ישראל וגו' וה' הוא האלקים.

ד) עוד בענין מלכיות.

מיוסד בחלקו על ספר קונטרס המועדים להגאון רבי יעקב יפה'ן זצ"ל סי' א' וב'.

שאמירת מלכיות אינן רק בגדר מצות היום, אלא מלכיות הרי הן גם חלק מעצם מהות היום.

ע"י בר"ה דף ל"ב ע"א דאמר רבי יוחנן בן נורי שאומרים מלכיות בתוך ברכת קדושת השם, ור"ע אומר בתוך ברכת קדושת היום. וביאר הערוך לנר את טעמם בזה"ל, נראה שטעם ריב"נ הוא כיון שמלכות הוא להמליך ולהקדיש שם הקב"ה, הוא מעין קדושת השם, לכן כולל עמה, אבל מ"מ אינו תוקע שלא להפסיק בקדושת היום בין תקיעות מלכיות לזכרונות, אבל ר"ע סובר שאע"פ שמלכיות הוא מעין קדושת השם, ולא מעין קדושת היום, מכל מקום עדיף טפי לכלול עם קדושת היום ולתקוע מלהזכיר ולא לתקוע עכ"ל.

מיהו י"ל ביאור אחר למה רבי עקיבא סובר שאומרים את הפסוקים של מלכיות בקדושת היום, והיינו שר"ע סובר ש'תמליכוני עליכם' אינו רק בגדר מצוה,

א"נ תכסיס איך לזכות בהמשפט, ולעולם הגדר של היום הוא רק יום משפט, אלא הענין של מלכיות הרי הוא גם חלק מעצם מהות היום, דהיינו שהיום הוא יום שמוקרן בו ביתר שאת מלכותו של הקב"ה, וממילא בראש השנה אפשר להשתייך למלכותו של הקב"ה יותר מביום רגיל, ומכיון דהוי חלק מעצם מהות היום לפיכך אומרים מלכיות בקדושת היום, כי היא הברכה שנתקנה לשם הזכרת והגדרת מעלות היום.

(ברם יש לפקפק בביאור זה, כי אי משום הא ה' סגי להזכיר בתוך הברכה של קדושת היום רק הא לחד שהוא יום מלכות, ואילו את העבודה של 'תמליכוני עליכם' לעשות בהברכה של קדושת השם, דהא כך עושים גם בנוגע לשופרות, שהרי נבאר באות י' שהתרועות הן חלק מעצם המקרא קדש של ראש השנה, ובכל זאת אנו מזכירים בקדושת היום רק את העובדא שהוא יום תרועה, ואילו התרועות עצמן, וכן הפסוקים של שופרות, מקומם הוא בברכה אחרת.)

והנה המאירי בחיבור התשובה כתב בזה"ל, ואע"פ שמעיקר ההלכה לא נאמרה חתימה זו (מלך על כל הארץ) אלא במוסף בברכת מלכיות עם קדושת היום שצריך לחתום בה ברכת מלכות וראוי לחתום בה מלך על כל הארץ כענין מלכות, ונמצא א"כ שבשאר החתימות שבתפילת ערבית שחרית ומנחה וקידוש היום לא ה' צריך לחתום אלא מקדש ישראל ויום הזכרון, אעפ"כ פשט המנהג לחתום בכל החתימות מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון מצד אמרם תמיד תמליכוני עליכם בר"ה אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני

עליכם, כי הראות המלוכה הוא כשבת המלך על כסאו במשפט ביום זה, וכל תפילות היום הם על דרך זה עכ"ל.

הרי שהמאירי סובר שמעיקר הדין צריכים להזכיר מלך על כל הארץ רק במוסף, רק שפשט המנהג בכל התפילות ובקידוש היום. מיהו לפי דרכינו הנ"ל י"ל שאומרים אותו בכל התפילות ובקידוש היום מעיקר הדין, כי היום הוא בעצם יום מלכות הקב"ה, והענין של מלכות הוא חלק מעצם קדושת היום ולכן כל היכא שמברכים על קדושת היום מזכירים גם מלכות הקב"ה. ואולי זוהי גופא כוונת המאירי.

ועיין בטור בסי' תקצ"א שכתב וז"ל, ואמר אבות וגבורות וקדושת השם, מלכות וכולל עמהם קדושת היום, זכרונות ושופרות וכו' עכ"ל, ובחידושי הגהות שם העיר שביותר הי' לו לכתוב קדושת היום וכולל עמה מלכות. ותי' דעיקר הברכה היא מלכות, וקדושת היום נכללת בהמלכות, ולכאורה כוונתו היא משום שחלק המלכות הוא יותר ארוך.

מיהו על פי דברינו הנ"ל י"ל ביאור אחר, והיינו דיש להוסיף על דברינו הנ"ל ולומר שבאמת המהות העיקרית של ראש השנה היא יום מלכות של הקב"ה, ורק מדבר זה נובע קדושת היום, ומש"ה הברכה היסודית היא באמת מלכות.

ועי' ברמב"ם בפ"ב מהל' תפילה ה"ה וה"ו שכתב וז"ל, ובשבתות ויו"ט מתפלל שבע ברכות בכל תפילה וכו', בר"ה חותמים בה מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון וכו', בד"א בתפילת ערבית ושחרית ומנחה, אבל תפילת

המוספין של ר"ה מתפלל ט' ברכות, ג' ראשונות, וג' אחרונות, הראשונה מן האמצעיות ענינה מלכות, שני' זכרונות וכו', וחותם בכל אחת מענינה עכ"ל. וצ"ע למה לא הזכיר שענינה של הראשונה מן האמצעיות היא גם קדושת היום.

ועי' גם בפ"ג מהל' שופר ה"ז שגם שם כתב שסדר הברכות הוא אבות גבורות קדושת השם ומלכות, ולא הזכיר קדושת היום, וכבר עמד הלח"מ על זה, וכתב שהרמב"ם סמך על מה שהזכירו כבר בהל' תפילה. מיהו בהל' תפילה שם הזכירו רק בנוסח הברכה, אבל כשהזכיר את שם הברכה קרא אותה רק בשם מלכות וכמו שהבאנו.

וי"ל שגם הרמב"ם סובר כמו שכתבנו בדעת הטור שהברכה היסודית היא מלכות.

ועי' בשבלי הלקט בסדר ראש השנה בסי' רפ"ו שכתב וז"ל, תימה לאחי ר' שמחה מה שקבעו בקידוש ובתפילה של ראש השנה ויוה"כ זכר ליציאת מצרים, בשלמא בקידוש של שבת שהרי בעשרת הדברות שבמשנה תורה כתוב וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, שבועות נמי במשנה תורה כתיב וזכרת כי עבד היית בסוף פרשת ראה, סוכות נמי כתיב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, אבל בר"ה ויוה"כ מאי זכר ליציאת מצרים איכא, והלא לא מצינו שנכתב בהם יציאת מצרים, ותי' בראש השנה נמי ראוי לומר זכר ליציאת מצרים לפי מה ששינונו בר"ה תניא ר"א אומר וכו' בר"ה נפקדו שרה רחל ורחנה, בר"ה יצא יוסף מבית האסורים,

בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, ורבי יהושע נמי לא פליג בהא, וביוה"כ נמי מצינו יציאת מצרים גבי שילוח עבדים במשנה תורה כי ימכר לך וגו' הענק תעניק לו וזכרת כי עבד היית ותניא ר"י בנו של ריב"ב אומר לפי שנאמר תעבירו שופר ביוה"כ וכו' מכאן אמר ר"י בנו של ריב"ב מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדים לאדוניהם כיון שהגיע יוה"כ תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם, וגבי שילוח עבדים כתיב כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים הא למדת שבר"ה ויוה"כ נמי שייך לומר זכר ליציאת מצרים עכ"ל.

והנה הטעם שהביא מר' שמחה קשה להלמו, כי מה לי בזה שנתבטל השיעבוד על אבותינו במצרים, הלא לא על זה הותקן ר"ה (אבל בנוגע לשילוח עבדים ביוה"כ אולי שפיר י"ל שחלק מדיני קדושת יוה"כ הוא שעבדים ישולחו ביוה"כ של יובל).

(ועכשיו העירני ידידי הרב הגאון רבי משה קסלר שליט"א שברד"ק על תהלים (פ"א ד') איתא שתרועה היא סימן לשילוח עבדים חפשי, והקב"ה צוה לתקוע בראש השנה לזכר כי ביום זה בטלה העבודה במצרים, ומעתה לפ"ז שפיר אמרינן זכר ליציאת מצרים, כי אין זה דבר צדדי שאינה חלק מהותי מהחג, אלא המצוה של תקיעת שופר היא באמת ביסודה זכר ליציאת מצרים. ועוד העיר לי שבזוהר על פר' בא [ל"ח א'] איתא שמזכירין יציאת מצרים כי אלמלא יציאת מצרים לא היו ישראל שומרים חגים וזמנים).

ועכ"פ לפי דרכינו הנ"ל י"ל שהטעם

למה אומרים בר"ה זכר ליציאת מצרים הרי זה כי ר"ה הוא יום מלכות הקב"ה, והרי המלכות של הקב"ה על כלל ישראל התחילה ביציאת מצרים, וא"כ שפיר יוצא שמה שאנו חוגגים ראש השנה הרי זה בגדר זכר ליציאת מצרים.

ברם כבר ביארנו לעיל באות ב' שהן אמת שבמכילתא איתא שתחילת מלכותו של הקב"ה על כלל ישראל היתה ביציאת מצרים, אבל יש אומרים שהמלכות התחילה במתן תורה עיי"ש באריכות.

ועוד שדברינו כאן הם דלא כמו שכתבנו לעיל באות ב' שם שה'תמליכוני עליכם' של ר"ה אינו ענין להמלכות של הקב"ה על כלל ישראל בשעת יציאת מצרים, אלא ענינו הוא המלכות של הקב"ה מבריאת העולם עד יציאת מצרים.

ה) בענין תקיעה ותרועה.

הנה בפרשת בהעלותך צוה הקב"ה שיתקעו תקיעה בשעת אסיפת הקהל, וכן בשעת אסיפת הנשיאים, ואילו תרועה יריעו בשעת המסעות, וכן על קרבנות, וכן בשעת מלחמה. ושינוי זה צריך טעם.

ונראה שקול התרועה מסמל את השברון לב שבאדם והפחד והצרות והיסורים שיש לו מחמת מדת הדין, וזה שייך בשעת מלחמה, וכן בשעת הקרבת קרבנות שבאים לריצוי וכפרה, וכן בשעת המסעות שהיו מטולטלין ממקומם ויש סכנת וטרחת הדרך. ואילו התקיעה מסמלת הארת פנים ושלוש ורוגע, ולכן בשעת אסיפת תוקעים ולא מריעים (והעיר לי ידידי הנ"ל שכבר כתבו כן במהות התרועה בספר הכתב והקבלה על ויקרא כ"ג כ"ד, ובמלבי"ם על

במדבר י' י', וכן בספר כד הקמח ובאבודרהם ועוד).

ומה שהתרועה צריכה תקיעה לפני ואחרי, דהיינו תקיעה תרועה תקיעה, הרי זה כי התקיעה הראשונה היא כנגד המצב הטוב לפני החטא, והתרועה היא כנגד החטא ועונשו, והתקיעה השני' היא כנגד חזרת המצב הטוב לאחר תשובה.

והנה סמוך להסיום של ברכת שופרות אנו אומרים כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך, ונראה לבאר כדלהלן, דהנה איתא בסיפרי בפרשת האזינו בזה"ל, האזינו השמים, לפי שמשוה הי' קרוב לשמים (כי הי' לפני פטירתו) לפיכך אמר האזינו השמים (כי האזינו פירושו מקרוב), ולפי שהי' רחוק מן הארץ לפיכך אמר ותשמע הארץ אמרי פי, בא ישעי' וסמך לדבר ואמר שמעו שמים והאזיני ארץ, שמעו שמים שהי' רחוק מן השמים (כי לא הי' לפני פטירתו), והאזינו ארץ שהי' קרוב לארץ ע"כ, הרי שהאזנה היא מקרוב ואילו שמיעה היא מרחוק.

ומעתה נראה לבאר שהכוונה בקול שופר' היא לתקיעה, שהרי את התרועה מזכירים בהמשך, ובאמת הקול הטבעי של השופר הוא תקיעה, דהא תרועה היא על ידי תנועת הלשון, ולכן תקיעה נקראת "פשוטה", והרי היא ה"קול שופר" הסתמי, ומעתה מובן למה על התקיעה כתוב לשון שמיעה ואילו על תרועה כתוב לשון האזנה, והיינו משום שהאזנה היא מקרוב, והקב"ה הוא יותר קרוב להתרועה מלהתקיעה, כי קרוב הוא לנשברי לב, וכידוע. ומה שמסיימים "שומע קול תרועה עמו ישראל ברחמים, הרי שכתוב לשון

שמיעה בנוגע לתרועה, י"ל שהרי זה כי כתוב "ברחמים", וא"כ י"ל ששמיעה ברחמים' היא אחת עם 'האזנה'.

והנה בהמשך סיום הברכה אנחנו אומרים "ואין דומה לך". ולפי הנ"ל יש לפרש שהכוונה היא שהקב"ה אינו כמלך בשר ודם שמתידד עם עשירים ושרים ובעלי השפעה, ואין לו עסק עם המסכנים, אלא אדרבה הקב"ה קרוב לנשברי לב ולדכאי רוח, ואע"פ שהוא שוכן עד ומרום, בכל זאת "ואת דכא", וכהנ"ל שהוא מאזין וקרוב להתרועה.

שוב מצאתי כהביאור הנ"ל בפמ"ג באו"ח סי' תקצ"ב במשבצות זהב אות א' בשם רבי חיים כהן רפפורט זצ"ל, אלא שכתב שמאזין תרועה איירי בבעלי תשובה שלכם נשבר.

ו) התרועה בתורת יללה על הצער שיש מיסורין.

עיין בשמות ב' כ"ג וכ"ד דכתיב ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה: וישמע אלקים את נאקתם וגו'. והאור החיים שם בפירושו הראשון פי' שאין הכוונה שהתפללו, אלא רק צעקו וגנחו מתוך העבודה, וזה עלה להקב"ה. ומהפירוש הזה יוצא שגם עצם הצעקה של כאב עולה להקב"ה ופועלת עליו לרחם כמו שתפילה פועלת.

והנה השברים והתרועות מסמלות את הצרות והיסורין שבאים על האדם וכמו שכתבנו לעיל בסמוך, וע"י תקיעת שופר הרי הוא מילל וגונח על היסורים שלו, וזה עולה להקב"ה כמו שתפילה עולה.

ז) דברי הגרי"ז שתקיעת שופר היא בגדר תפילה.

הנה בהאות הקודמת ביארנו שתקיעת שופר היא בגדר צעקה שעולה להקב"ה כמו תפילה. ברם ראיתי מובא שהגרי"ז ביאר עוד יותר מדברינו הנ"ל, והיינו שתקיעת שופר היא ממש מעשה של תפילה, והנני מעתיק את הדברים.

"מתורתו של מרן הגרי"ז זצ"ל למדנו כי גם תקיעת השופר בראש השנה - מהותה תפילה. הרב מבריסק הביא רא"י לדבריו מלשונו של הרמב"ם בנידון תקיעת שופר בעת צרה, נאמר בתורה "כי תבוא מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם" (במדבר י', ט'), המצוה היא, איפוא, להריע בעת צרה, וכיצד מביא הרמב"ם הלכה זו בספרו? כך כותב הרמב"ם "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור, שנאמר 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות', כלומר כל דבר שיצר לכם, כגון בצורת ודבר וארבה וכיצא בהן, זעקו עליהן והריעו" (רמב"ם הלכות תענית פרק א' הלכה א'). היכן מצא הרמב"ם בפסוק כי יש גם מצוה לזעוק ולהתפלל?

"על כרחך, ה' אומר הרב מבריסק, כי יסודה של התקיעה בחצוצרות הוא מדיני תפילה, וכאשר כתבה תורה "והרעותם בחצוצרות", כוונה לכלול זעקה באותה תרועה, כי סודן אחד.

"וכך אנו מסיימים גם את ברכת שופרות שבתפילת מוסף של ראש השנה, "כי אתה שומע קול שופר, ומאזין קול תרועת עמו

ישראל ברחמים", אין זו סתם מצוה כמו כל המצוות, אלא תפילה אשר אנו מצפים כי הקב"ה ישמע ויאזין לה ברחמים.

"והוסיף הגרי"ז עוד, שאף שגם הגוים שייכים בתפילה, וכמפורש בתפילתו של שלמה המלך כאשר חנך את בית המקדש, "ובא הנכרי והתפלל" (מלכים א' ח', מ"ב), ואולם תפילת התרועה שע"י השופר היא מיוחדת לעם ישראל ואין לגוים חלק בה. ובנקודה זו שיבח בלעם את עם ישראל באומרו, "ותרועת מלך בו" (במדבר כ"ג, כ"א). לדעת הרמב"ן, בפירושו שם, הכוונה לתרועה כפשוטה, כי בלעם משבח את ישראל על דרך התפילה המיוחדת שניתנה להם ואשר אינה בגוים."

ח) עוד בענין מה שתקיעת שופר היא בגדר תפילה.

הנה בהסיום של ברכת שופרות אנו אומרים "כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך". ולעיל בסוף אות ה' כאן כתבנו לפרש מה היא הכוונה ב"אין דומה לך". ונראה שי"ל עוד פי', והיינו שהכוונה היא להפסוק בפרשת ואתחנן (דברים ד' ז') דכתיב כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו, הרי שהקב"ה עונה תמיד בכל קראינו אליו, ואינו מעלים עין, ובזה 'אין דומה לו' (כהשם אלקינו שקרוב אלינו בכל קראנו אליו) בשאר האומות, והכוונה בזה היא שאין שום תפילה שחוזרת ריקם, ואע"פ שאין אנו רואים שענה, אבל הדבר ברור שהתפילה פעלה את שלה, ואם לא עכשיו אז בעוד שנה או עשר שנים, ואם לא

לגבי עצמו אז לגבי דורותיו, אבל אין מציאות של הפילה בלי עני'. וכשמתפללים אין כאן רק תקוה שיענה, אלא הרי זה בגדר ודאי.

וכדרך זה יש לפרש מה שכתוב ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראינו, דלכאורה ה' צריך להיות כתוב המלך 'עננו', דהיינו בקשה שהוא יענה, כמו תחילת הפסוק שכתוב ה' הושיעה, דהיינו בקשה שיושיע אותנו, ואילו 'יעננו' אינו בגדר בקשה, אלא הצהרת עובדא קיימת שהוא יעננו, והיינו כהנ"ל, כי זה ודאי שהקב"ה עונה ביום התפילה, רק שאין לנו ידיעה מה הוא התוכן של העני', וכן מתי היא תצא לפועל.

ט) תקיעות של קבלת תורה.

צריכים להבין למה אומרים את כל הקטע של אתה נגלית בראש השנה, הלא המדובר שם הוא על מתן תורה, ויותר ה' ראוי לאומרו בשבועות, ונהי שהפסוקים של שופרות שהם פסוקים מן התורה הרי הם מדברים אודות מתן תורה, אבל מה בכך, והלא הפסוקים של שופרות שהם מנביאים וכתובים מדברים אודות דברים אחרים ולא בענין ראש השנה, ואין אנו קובעים את הענינים ההם בהברכה.

והנה גם באתה זוכר מסיימים וגם את נח באהבה זכרת וכו', הרי שמזכירים את הענין של הפסוק הראשון שעומדים להזכיר, אבל בכל זאת בשופרות הדבר בולט יותר, כי כל הפיוט מדבר רק אודות מתן תורה, ודבר זה צריך ביאור.

והנה במחזורים נדפס בשם רבי סעדי' גאון עשרה טעמים לתקיעת שופר, והטעם

השלישי הוא משום שמכיון שעושים תשובה ומקבלים על עצמינו את עבודת ה' הרי זה כמו שעת מתן תורה שאמרו אז נעשה ונשמע, והרי היתה שם תקיעת שופר, ולכן גם בר"ה תוקעים. ומדבריו למדים אנו שתקיעת שופר הרי היא באמת דוגמת התקיעות של הר סיני כי גם אנחנו עושים עכשיו קבלת התורה. ולפי זה מיושבת מה שהקשינו כי שפיר יש מקום בראש השנה לדבר אודות מתן תורה.

ולפי הנ"ל יש ליתן עוד טעם למה תוקעים אצל הבימה ולא אצל העמוד כמש"כ הרמ"א בסי' תקפ"ה סעיף א' (ועיי"ש בהטעם שכתב המ"ב שם), והיינו כי הבימה היא המקום של השפעת התורה בבית הכנסת, והרי זה כמו האבן שישב עלי' רבי אליעזר כשהרביץ תורה שאמרו עלי' שהיא דומה להר סיני, דגם הבימה היא דוגמת הר סיני, ולכן כשאנו רוצים לקבל את התורה ולתקוע על קבלת התורה הרי אנו נגשים לההר סיני שלנו דהיינו הבימה.

י) בענין שהתקיעות הן חלק מה"מקרא קדש" של ר"ה.

מיוסד בחלקו על ספר קונטרס המועדים להגאון רבי יעקב יפה'ן זצ"ל סי' ט"ו.

הנה הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת ה"כ כתב שבקידוש של ר"ה אומרים יום טוב מקרא קדש הזה, זכרון תרועה מקרא קדש. הרי שכתב שמזכירים מקרא קדש במיוחד גם על הענין של תרועה, משא"כ לעיל גבי שלש רגלים כתב שאומרים יו"ט מקרא קדש את יום חג המצות הזה, בלי

לומר מקרא קדש עוד הפעם בקשר לחג המצות, וכן בשבועות וסוכות. וצריכים לבאר למה הנוסחאות שונות זו מזו.

מיהו באמת השינוי הנ"ל נמצא גם בפסוקי התורה, דהנה בפר' אמור כתיב שבתון זכרון תרועה מקרא קדש, ובפר' פנחס כתיב מקרא קדש יהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו, הרי שכתוב באמת מקרא קדש גם על האיסור מלאכה וגם על היותו יום תרועה וכדברי הרמב"ם משא"כ בשאר המועדים.

ונראה שהביאור בזה הוא שבר"ה, לתקוע בשופר הרי זה חלק מעצם הנהגת היום טוב, ולכן הרי זה בכלל מקרא קדש יהי' לכם שהוא ציווי לנהוג את מהות היו"ט, משא"כ בפסח מצות מצה אינה חלק מהנהגת מהות היום, אלא הרי היא מצוה עצמאית שנצטוינו לקיימה ביום זה. ולפ"ז יוצא שאם לא תקע בר"ה הרי זה נקרא שלא קיים את מצות הנהגת מהות היום כראוי, אבל אם לא אכל מצה בפסח הרי זה עוד שפיר נקרא שקיים את מצות הנהגת מהות היום, רק שלא קיים את המצוה של אכילת מצה שהיא מצוה עצמאית לקיים ביום זה.

ובטעם חילוק זה נראה לומר דהנה בפסח הטעם של היו"ט הוא משום היציאה ממצרים שקרה אז בט"ו ניסן, וכן הרי אנו אוכלים מצות בגלל המצות שאכלו במצרים, אבל הא ודאי שהיו"ט לא נקבע בגלל שאנו אוכלים עכשיו מצות, וגם לא בגלל שאז אכלו מצות, אלא היו"ט נקבע בגלל היציאת מצרים שקרה אז וכהנ"ל, ומש"ה גם בלי לאכול מצות עכשיו הרי נהג את מהות היו"ט, אבל בר"ה הטעם של

היו"ט הוא משום שעכשיו, היום, הוא יום דין, וכן הרי הוא יום תרועה משום שעכשיו, היום, הוא יום דין, והתרועה מבטאת את זה, ולכן אם לא תקע בשופר אין זה נחשב שהנהיג יום הדין, ומש"ה אם לא תקע אין זה נקרא שהנהיג את המקרא קדש של ר"ה, כי "מקרא קדש יהי' לכם" מחייב אותו לנהוג את מהות היום, והרי מהות היום היא יום דין, ובלא תקיעת שופר אין זה נקרא שהנהיג יום דין.

מיהו יש להעיר על הנ"ל, דהנה נקטתי בזה שהכוונה במה שכתוב "מקרא קדש יהי' לכם" אינה רק להאיסור של עשיית מלאכה, אלא הכוונה היא לנהגת גם את שאר הביטויים של מהות היום, וכן מבואר ברש"י בויקרא כ"ג כ"ז שכתב וז"ל, מקרא קדש ביוה"כ קדשהו בכסות נקי' ובתפילה, ובשאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקי' ובתפילה עכ"ל. ברם עי' ברמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט הט"ז שכתב וז"ל, כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר ולקדוש ה' מכובד, וכל הימים טובים נאמר בהן מקרא קדש עכ"ל, ומזה נראה דס"ל להרמב"ם ש"מקרא קדש יהי' לכם" אינו מחייב יותר מפרישה ממלאכה, רק שחייבים במאכל ובמשתה משום שכתוב בנביא ולקדוש ה' מכובד, ויום טוב הוא בגדר "קדוש ה'" שהרי כתוב מקרא קדש יהי' לכם.

ודע עוד שאע"פ שבהל' שבת שם כתב הרמב"ם שמזכירים בקידוש היום מקרא קדש במיוחד גם על זכרון תרועה וכמו שהבאנו, אבל בנוסח התפילות שלאחר הל' תפילה השמיט דבר זה מנוסח הזכרת היום בתוך השמונה עשרה, וצ"ע.

יום כיפור

(א) סליחה מחילה וכפרה.

הנה ראוי להתעורר מה הוא ההבדל בין סליחה מחילה וכפרה.

והנה בלשון קודש השורש "סת" יכול להורות על דבר שהוא בהסתר והעלמה ולא בגלוי, וכך הרי הוא יכול להורות על הענין של סתירה כמו 'לסתור' בנין. וצ"ב מהו הצד השווה בין שני המובנים הנ"ל אשר בגללו אותו שורש מורה לשניהם. ולא עוד אלא שני המובנים הנ"ל הרי הם שני הפכים, דהא כשהוא סותר בנין הרי שוב אין הבנין קיים, ואפילו לא בהחבא, ואילו המלה 'סת' מורה שהדבר שפיר קיים מיהא בהסתר.

ונראה שהענין הוא כך, כי כשותרים בנין, הגדרת הדבר אינה שבעולם של עכשיו, אין הבנין קיים כלל, אלא הגדרת הדבר היא שהעולם של עכשיו הרי הוא עולם כזה שפעם הי' בו בנין, וממילא גם בעולם של עכשיו יש לאותו בנין קיום מסוים שהוא בגדר קיום בסתר, וע"י שותרים בנין, מה שעושים הוא שמכניסים אותו מגלוי לסתר.

והנה כל זה הוא בעניני דעלמא, אמנם בתשובה יש חידוש, שע"י תשובה העבירה נעקרת למפרע, והרי זה כאילו העבירה מעולם לא היתה כאן, אלא אדרבה הרי היא נעשית שגגה או זכות.

ומעתה יש לפרש את הלשונות של סליחה מחילה וכפרה כך, דמחילה פירושה

הוא שהקב"ה כבר אינו גובה את החוב, כלומר שאינו נותן עונש, אבל עדיין אין זה מורה על ריצוי והסרת הקפידא, אבל המלה סליחה מורה על ריצוי והסרת הקפידא, אלא שעדיין אין זה מורה שאינו צריך לשלם את חובו להענש, אלא שעל דבר זה מורה המילה מחילה וכהנ"ל.

אמנם גם 'סליחה ומחילה' עדיין אינן מורות שהדבר הוא כאילו מעולם לא נעשה, אבל המלה כפרה פירושה הוא קינוח כמבואר בזבחים דף כ"ה ע"א עיי"ש, וכן כתב רש"י בבראשית ל"ב כ"א, וז"ל בבראשית שם, אכפרה פניו וכו' ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כולן לשון קנוח והעברה הן, ולשון ארמי הוא, והרבה בגמרא, וכפר ידי', בעי לכפורי ידי' בההוא גברא, וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קודש כפורי זהב על שם שהכהן מקנח ידיו בהן בשפת המזרק עכ"ל.

ומעתה גם כאן ב'סליחה מחילה וכפרה' הכוונה ב'כפרה' היא שהעון נתקנח, והיינו שהיא נתקנח לגמרי, ואינו קיים עכשיו, והכוונה היא שאינו קיים אפילו בסתר, כי הרי זה נקרא שמעולם לא קרה, אלא קרה שגגה או זכות.

והנה כתבנו שדבר שהוא אמתי הרי הוא קיים לעד לכה"פ בסתר. ונראה לומר עוד שבנוגע לדבר שהוא שקר הרי זה להיפך, והיינו שאין לו קיום אמתי אפילו לפי

שעה, וכוונתנו היא שאע"פ שיש לכל מעשה, אחיזה בהעולמות העליונים, אבל לדבר שהוא שקר אין אחיזה, וכן בהעולם של היום לא חל כלל שהוא מין עולם כזה שיש בו דבר פלוני שהוא שקר.

והנה המלה אמת בנוי' היא מהאותיות א'מ'ת', דהיינו האות הראשונה והאמצעית והאחרונה, והיינו כדי להורות שדבר שהוא אמת קיים לעד ובכל המצבים.

ומש"ה אמר ר' חנין אמר רב בסוטה דף ט' ע"ב שניכרים דברי אמת, דאין הכוונה מפני שהוא נאמר בניגון מסוים או בהבעת פנים מסוימת, אלא אפילו אם אומרים אותו בדיוק כמו שאומרים את השקר, הרי הוא ניכר כאמת לעומת השקר, כי הנשמה מרגישה את החלל וה"א קיום" האמתי של שקר.

ובמשלי כ"א י"ב כתיב משכיל צדיק לבית רשע, ופי' רבינו יונה שאע"פ שהוא צדיק, אבל בכל זאת הרי הוא מבין את רשעותו ושקרנותו של הרשע, ודלא כמו שמדמים בני אדם שצדיק, מחמת תמימותו, אינו מבחין בהשקרים של הרשע, אלא הרי הוא שפיר מבחין עכ"ד, אלא שיש לעיין מנא לו להצדיק החכמה הזאת. ולהנ"ל הדבר מוסבר, כי מחמת רוב דביקותו באמת הרי הוא מרגיש מיד שדברי הרשע חסרים 'מציאות', והרי הם חלולים, וכהנ"ל שניכרים דברי אמת וניכרים דברי שקר. מיהו מדברי רבינו יונה עצמו משמע אחרת וז"ל, רבים יחשבו כי הצדיק לא יבין מדות הרשע ותואנותיו וטבעיו מפני שהם בהיפך מטבע הצדיק, ולא כן הדבר, אבל משכיל צדיק לבית

רשע ומתבונן בדרכי תרמיתו, ואמרו ז"ל (בב"ב דף פ"ט ע"ב) שמא יאמרו הרמאין אין ת"ח בקיאין במעשה ידינו עכ"ל.

ב) בענין מהות מצות עינוי ביוה"כ.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' שביחת עשור ה"ד שכתב וז"ל, מצות עשה אחרת יש ביום הכיפורים, והיא לשבות בו מאכילה ושתי' שנאמר תענו את נפשותיכם עכ"ל, ובה"ה כתב וז"ל, וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך בו או לנעול הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששוכת מאכילה ושתי', שנאמר שבת שבתון, שבת לענין אכילה (נ"א לענין מלאכה) ושבתון לענינים אלו עכ"ל. ויש לבאר דבריו שהצום ביוה"כ אינו לשם עינוי וצער כדי לשבור את הלבבות ויהיו קרובים לתשובה וכמשמעות דבריו בתחילת הל' תעניות לענין שאר תעניות, אלא הרי זה לשם עצם הניתוק מאכילה ושאר התענוגים, והיינו משום שביוה"כ הרי אנו כמו מלאכים, ומדריגת היום היא שנהי' מנותקים מגשמיות כמו מלאכים, וזהו יסוד האיסור גם של מלאכה וגם של אכילה. וכן איתא בפרקי דרבי אליעזר בפרק מ"ו מה מלאכי השרת אין להם אכילה ושתי' כך ישראל אין להם אכילה ושתי' ביום הכיפורים עיי"ש. ולכן במס' חולין דף ק"א ע"ב, וברש"י שם בד"ה שבת היא לה', נחשב יוה"כ איסור כולל לעומת שבת משום שהוא כולל איסור אכילה, דהיינו כהנ"ל משום שהכל הוא משם אחד דהיינו שביחת מעוה"ז, ולכן שייך איסור כולל אע"פ שצריכים כולל משם אחד.

ולפ"ז הא דכתיב תענו את נפשותיכם הרי זה רק לשם תיאור המעשה אבל לא יסוד הדין.

והנה שאלוני האם יש איזה לקח שאפשר לקחת ממצות עינוי ביוה"כ לכל השנה. ואמרת ששל פי הנ"ל אפשר לקחת שנחוץ להיות אדם כזה שכמה שאפשר אינו זקוק לעינוי עוה"ז. ובאמת יסוד כל העבירות הוא מה שהעובר זקוק לגשמיות ועולם הזה, וא"כ הדרך להנצל מעבירות הוא להיות אדם כזה שבכלל אינו זקוק להענין ההוא בגשמיות.

ואולי י"ל עוד שזהו גם טעם למה יש מצות עינוי ביום כיפור, והיינו משום שמכיון שהוא יום תשובה וסליחה וקבלה על העתיד א"כ עצם היום גם מלמדנו איך להצליח בהקבלות והתשובה שלנו, דהיינו ע"י להיות אנשים כאלו שאינם זקוקים לגשמיות. ובאופן זה יוצא שהך ענין של שביתה מאכילה ושתי' הרי הוא ממש מענין היות יום כיפור יום תשובה.

ושמעתי בשם ר' יצחק הוטנר שבט"ב "מי יכול לאכול" אבל ביוה"כ "מי צריך לאכול", והיינו כהנ"ל שאין התכלית עינוי, אלא שאין צריכים אכילה ושתי'.

ובאמת אפילו אנחנו, בהמדרגיגה הנמוכה שלנו, יש לנו רגעים במשך יום כיפור שמרגישים שבכלל אין אנו צריכים לאכול וכגון באמצע העבודה או באמצע הקבלת עול מלכות שמים בסוף היום.

ובאמת רק ע"י להיות אדם כזה שאינו זקוק, אפשר להיות מאושר בעולם הזה, אבל אם הוא זקוק, א"כ מי שיש לו מנה רוצה מאתים, ואין אדם מת וחצי תאוותו

בידו, ומרבה נכסים מרבה דאגה, והשובע לעשיר אינו מניח לו לישון.

וכבר אמר רב שך לר' משה רייכמאן אני צריך לקנאות בהעוה"ב שלך, אבל אתה צריך לקנאות בהעולם הזה שלי.

ושמעתי מר' יעקב גלינסקי שכשאע"ה חזר לארץ ישראל ממצרים הרי כתוב וילך למסעיו, ופירש"י לאותן אכסניאות שלן בהן בדרכו למצרים כדי לפרוע את חובותיו, ומלמדנו שלעולם לא ישנה אדם מהאכסניא שלו, וצ"ע דהלא מן הסתם איזה סוג בית מלון הרשה לו ללון שם בהקפה, הלא בודאי רק בית מלון ירוד מאד שבין כך לא היו מתאכסנים שם, וא"כ בחזרתו, כשהי' כבר עשיר, למה לא לן באכסניאות יותר טובות, ומה הענין שלא לשנות מן האכסניאות שלו, וביאר שיש בזה עצה טובה, כי אדם אינו יודע מה יהי' בסופו, ומשום כך לא כדאי להתרגל לעושר. מיהו לפי דברינו הנ"ל י"ל כי אאע"ה הי' אדם כזה שלא הי' זקוק ליותר מזה, וכוונת חז"ל היא שאל תשנה מן האכסניא שלך כי תהי' אדם שאינו זקוק ליותר (ברם לפי הדרכים הנ"ל צ"ע למה הוצרכו לומר שעוד לא פרע הקפתו, הלא הה"נ שהי' לן שם גם אם לא היו לו חובות).

והעירני ידידי הרב הגאון רבי משה קסלר שליט"א לדברי החינוך במצות שי"ג ושי"ז כעיקר היסוד הנ"ל שכתבתי שהמצות של עינוי ושל שביתה ממלאכה הן ציוויים להתנתק מגשמיות, אבל בביאור אחר, והיינו כי אין ראוי לבוא לפני המלך למשפט שקוע בגשמיות ותענוגים, וכן

שנתנתק ממלאכה כדי שנהי' פנויים לחשבון הנפש).

ג) החילוק בין "בזכות" לבין "בשכר".

הנה ראיתי בשם ספר מאיר עיני ישראל אודות החפץ החיים בזה"ל, בסעודת ליל ראש השנה הוזמן רבי גבריאל (דברשבילי) לסעוד על שולחנו של מרן החפץ חיים. כשהגיעו לאכילת הרימון אמר מרן החפץ חיים: "יהי רצון שירבו זכויותינו כרימון" ושאל מה היא הבקשה, הרי חז"ל אומרים אפילו ריקנים שבך מלאים מצות כרימון.

"אלא זכויות הם ענין לעצמו ומצות הם ענין לעצמו. יושב יהודי בשיעור דף היומי ולא דיבר לשון הרע, הוא קיים הרבה מצוות של מניעת דיבורים האסורים. אבל זכויות זה ענין אחר ועליהם אנחנו מבקשים: "שירבו זכויותינו כרימון".

ובאמת מלבד ממה שהקשה החפץ חיים יש להקשות עוד קושיא, והיינו דקשה מה שייך לבקש שירבו זכויותינו כרימון, הלא ממ"נ אם עשינו מצות אין צריכים לבקש, ואם לא עשינו מה יעזור לבקש. וכן קשה על מה שאומרים אבינו מלכינו כתבנו בספר זכויות. ובע"כ צ"ל כדברי החפץ חיים שזכויות הן ענין בפני עצמו, אלא שצריכים לבאר מה הוא באמת החילוק בין זכות לשכר.

ונראה, דהנה אם אדם שוכר בעל מלאכה לעשות בשבילו מלאכה תמורת שכר מסוים, והמלאכה יוצאת מוצלחת והבעל הבית מאד מרוצה, א"כ השכר מגיע לפי ההסכם שביניהם, אבל חוץ מזה, מכיון

שהבעל הבית מאד מרוצה, הרי זה גורם קורבה ביניהם, ובגלל הקורבה הזאת הבעל הבית מזמינו להשמחות שלו וגם עושה לו כל מיני טובות, וזה שונה משכר, כי אינו חייב לעשות כן על פי ההסכם שביניהם. וכן הוא בענינינו, דכשאנו עושים מצות מגיע לנו שכר, אבל חוץ מזה, כפי ערך קיום המצוה, הרי זה גורם קירבת אלוקים בינינו לבין הקב"ה אשר בגלל קורבה זו הקב"ה מסוגל לעשות לנו טובות, וטובות אלו הן הנקראות זכויות ולא שכר כי אין הקב"ה חייב לעשות כן, ולכן שפיר שייך לבקש שירבו זכויותינו כרימון, וכן כתבנו בספר זכויות.

ואולי על פי זה יש להבין מה שאיתא בתנחומא על פר' כי תשא באות כ"ז, ובשמות רבה מ"ה ו' שאושר מסוים בא לו לאדם מאוצר מתנת חנם של הקב"ה, דקשה איך שייך מושג של אוצר מתנת חנם, הלא אמרינן בב"ק דף נ' ע"א שכל האומר שהקב"ה הוא וותרן יותרו חייו, כי הקב"ה אינו מוותר על עבירות, אלא הכל הוא בחשבון, וא"כ אם האדם לא עשה מספיק מצות, ואין הדבר מגיע לו לפי מדריגתו, איך שייך לומר שהקב"ה מוותר על מיעוט מדריגתו ועושה לו בחנם. ברם לפי הנ"ל יש לבאר שהכוונה במתנת חנם אינה בחנם ממש, אלא הכוונה היא להענין של זכויות, דהיינו שהקב"ה משפיע דברים על פי הגדר של זכויות, ונקרא חנם כי אינו חייב לעשות כן כמו בנוגע לשכר, ומה שאיתא שם "מי שיש לו מעשים טובים אני נותן לו משכרו, ומי שאין לו, חנם אני עושה ונותן לו מזה" אין הכוונה שאין לו בכלל מעשים טובים, אלא הכוונה היא

שאינן לו מספיק בשביל לקבל את הדבר המסוים הזה בתורת שכר.

ד) בענין המוחל לחבירו בפיו על מה שחטא כנגדו אבל בלבו אינו מוחל.

הנה אם אדם מוחל חוב להלוה שלו, ואח"כ הרי הוא אומר שבלבו לא התכוין למוחל, הרי המחילה קיימת, כי דברים שבלב אינם דברים, אפילו אם כלפי שמיא גליא שחשב באמת כן בלבו.

ויש לעיין בנוגע להמחילה שאדם מוחל לחבירו על עבירה שחטא כנגדו, מה הדין אם הוא אומר בפיו שהוא מוחל, אבל לבו אינו שלם בדבר אלא עדיין יש לו קפידא בלבו, האם המחילה מועלת או לא.

ולכאורה יש לתלות את השאלה הנ"ל בשני צדדים שיש לחקור בטיב המחילה שאדם מוחל לחבירו על שחטא כנגדו, דמצד אחד יש להבין שהתורה עשתה את האדם כבעלים על העבירה ומסרה בידו את הברירה למוחל להחוטא או לא למוחל, אבל מצד שני י"ל שבאמת אין הוא הבעלים למוחל, רק שכשהוא מוחל הכוונה היא שהוא אומר להקב"ה ששוב אינו מקפיד על הדבר והרי זה גורם שהקב"ה מוחל על החטא, אבל לפי הצד הראשון אין זה נקרא שבמחילתו הרי הוא מדבר עם הקב"ה אלא הרי זה נקרא שהוא מדבר ועוסק עם חבירו כמו במחילת מלוה. ומעתה לפי הצד הראשון נראה שגם במחילת עבירות אומרים שדברים שבלב אינם דברים כמו כל היכא שהוא מנהל עסק עם חבירו, אבל לפי הצד השני הרי יוצא שדברי המחילה שלו מופנים אל

הקב"ה, והרי הוא מדבר עם הקב"ה, ולגבי הקב"ה הרי מכיון שדברים שבלב גלויים לו כמו דברים שבפיו, בודאי אמרינן בזה שדברים שבלב הם שפיר דברים ואין כאן מחילה.

ובקובץ מועדים, הוצאת מכון ירושלים, תשרי, עמוד שע"ד, הובא מהגרי"ד גולדשטיין שמי שיודע שפגע בחבירו לא יסמוך על מה שחבירו אמר תפילה זכה ושם הרי אומרים שמוחלים, כי הוא מכיר בעצמו שאם היו פוגעים בו בצורה כזאת לא הי' מוחל בקלות, וא"כ מהיכא תיתי שחבירו מוחל לו באמת. ומבואר מדבריו שהוא סובר שלא סגי באמירה בפה, אלא צריכים למוחל גם בלב.

ה) בענין אם המבקש מחילה מחבירו צריך גם להשפיל את עצמו.

הנה החפץ חיים בספר חפץ חיים כלל ד' סעי' י"ב כתב וז"ל, ואפילו אם חבירו אינו יודע עדיין כלל מזה, צריך לגלות לו מה שעשה נגדו ולבקש ממנו מחילה על זה עכ"ל. וידוע שרבי ישראל מסלנט זצ"ל סבר שאין לו לצער את חבירו כדי להשיג מחילה, ומטעם זה לא העניק להחפץ חיים הסכמה להספר. ובספר מועדים וזמנים בחלק א' סי' נ"ד כתב ששמע מהרב דסלר זצ"ל שבכה"ג יאמר לחבירו שאם חטא נגדו הרי הוא מבקש על הכל סליחה. והוא הקשה על זה דהא מבואר שהמבקש מחילה צריך להכניע את עצמו ע"י בקשת המחילה, והרי על ידי האמירה הנ"ל לא הכניע ובייש את עצמו כי לא אמר בכלל שחטא נגדו.

והמקור שצריך להכניע את עצמו הוא דברי המרדכי ביומא בסוף סי' תשכ"ג שכתב וז"ל, ואם הלך לרצות, ולא קיבל עליו, מה יעשה, א"ר יוסי בן דורמסקית סימן זה יהא מסור בידך, כל הימים שאתה מרחם על חברך, יש לך מרחמים, ואם אינך מרחם על חברך, אין לך מרחמים, ומה יעשה, א"ר שמואל יביא עשרה בני אדם ויעשה שורה אחת ויאמר להם קטטה הי' לי ביני וביני חברי והלכתי לרצותו ולא קיבל והקב"ה רואה שהשפיל עצמו ומרחם עליו עכ"ל.

ובספר אליהו רבה בסי' תר"ו כתב בשם מהר"ן חביב וז"ל, ומה שנוהגין לשלוח תחילה אמצעי שירצה לקבל פיוסים טעות הוא עכ"ל, והיינו משום שצריך להשפיל ולבזות את עצמו.

ובספר מטה משה בסי' תתמ"ח איתא בשם מהר"י חביב וז"ל, שהעולב, ילך מעצמו לפייס העלוב, וזאת הבושה ובזיון הם לכפר עליו מאשר חטא לחברו אפילו לא הקניטו אלא בדברים עכ"ל (מיהו אולי משמע מדבריו שרק היכא שחטא כנגד חברו במה שהעליב אותו בדיבור או במעשה הרי הוא צריך להעליב את עצמו, אבל לא בחטאים אחרים וכגון היכא שגנב ממנו).

והפרי חדש בסי' תר"ו כתב שכיון שחבירו נתרצה מה זה משנה אם הי' ע"י שליח. מיהו הגר"י בלאזער זצ"ל הוכיח מהא שהאמוראים היו ממציאים עצמם בפני אלו שחטאו כנגדם כדי שאותם אחרים יפייסו אותם, שלא סגי בשליח, והיינו כדי שיתבזה, וצ"ב.

ובספר משנת יוסף (ר' יוסף ליברמן)

בחלק ד' סימן מ"ד דן על אדם שדיבר לשון הרע על ספרו של חברו, וטלפן להמחבר לפני יוה"כ ואמר לו בלי להזדהות בזה"ל, דיברתי לשון הרע על ספרך ואני מבקש מחילה, והשיב לו המחבר מחול לך. והעיר בתשובתו שאין כאן הכנעה, וגרע אפילו מעשיית שליח, כי בעשיית שליח השליח אומר מי שלחו, וא"כ גם בזה יש להחוטא בזיון ואי נעימות.

ובקובץ מועדים, הוצאת מכון ירושלים, תשרי, עמוד שע"ד, הובא מהגר"ד גולדשטיין שמי שיודע שפגע בחבירו לא יסמוך על מה שחבירו אמר תפילה זכה, ושם הרי אומרים שמוחלים, כי הוא מכיר בעצמו שאם היו פוגעים בו בצורה כזאת לא הי' מוחל בקלות, וא"כ מהיכא תיתי שחבירו מוחל לו באמת. וכבר כתבנו שמבואר מדבריו שהוא סובר שלא סגי באומר בפה, אלא צריך למחול גם בלב. ויש להוסיף שלפי המבואר לעיל חסר בכה"ג גם את ההכנעה והבזיון.

ו) שצריך להתפייס עם חברו אפילו אם הוא עצמו צודק.

הנה ביומא דף פ"ז איתא שרב הלך לפייס את רבי חנינא במשך שלשה עשר ערבי יוה"כ והוא לא התפייס. וכתב השפת אמת שם וז"ל, א"נ אף שלא הי' כדין מה שהקפיד, אזיל רב לפייסו, דהא משמע דביום הכיפורים איכא קפידא שיתפייס אחד עם חברו, ואין נפקותא אם הצדק עמו במה שמקפיד עליו או לא, מכל מקום צריכים להתפייס עכ"ל.

ובשם בספר משיב נפש ראיתי שבזה תירץ למה לא הלך רב לפייסו באמצע השנה, והיינו משום שבאמת רב צדק ולא רבי חנינא, ולכן לא הי' חיוב על רב אלא בערב יוה"כ מטעם אחדות וכהנ"ל. ובפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ו איתא שביוה"כ צריכים שכל ישראל יהיו יחד ושיהי' שלום ביניהם, וזה"ל שם, מה מלאכי השרת שלום מתווך ביניהם, כך ישראל שלום מתווך ביניהם ביום הכיפורים.

ז) דברי התעוררות לפני נעילה. מילתא זוטרתא.

הנה בדברים י' י"ב כתיב ועתה ישראל מה ה' אלקיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך: לשמר את מצות ה' ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך: והקשו חז"ל בברכות דף ל"ג ע"ב דאיך אמר משה על יראת שמים לשון של "מה ה' אלקיך שואל ממך", וכי יראת שמים מילתא זוטרתא היא, והאמר רבי חנינא משום רבי שמעון בן יוחאי אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, ומתרצינן שאצל משה מילתא זוטרתא היא, ולכאורה יש לתמוה דהא משה אמר דברים אלו לכלל ישראל בתורת שכנוע שמה שה' שואל מהם הוא רק דבר קטן, וא"כ אם אצל כלל ישראל אינו מילתא זוטרתא אין מקום לדבריו, ומה לי בזה שאצל משה היא מילתא זוטרתא. ועי' בעין יעקב בפירוש ענף יוסף ובפירוש עץ

יוסף שהביא תירוצים על זה, ועי' גם בדברי המהרש"א שם.

מיהו אולי י"ל שהכוונה היא כך, דבאמת הקב"ה דורש מן האדם את כל מה שכתוב בהפסוק שם, דהיינו גם יראת שמים וגם אהבה ושמירת המצות, אלא שזהו היעד הסופי, אבל בכל עת, ובכל מיפנה, ובכל נעילה, הקב"ה דורש רק מילתא זוטרתא, ופרוטה פרוטה מצטרפת לחשבון גדול, וא"כ משה אמר לכלל ישראל מה הקב"ה דורש ממך, הלא רק מילתא זוטרתא, אלא שבתורת משל נקט מה שאצלו הי' נקרא מילתא זוטרתא, אבל אם אצל כלל ישראל אין זה מילתא זוטרתא, אז שיעשו מה שאצלם הוא מילתא זוטרתא, אלא שבכל זאת הקפיד משה לומר את מה שאצלו הוא מילתא זוטרתא כי באמת בתור היעד הסופי הקב"ה דורש את כל הרשימה הנ"ל.

והנה גם אנחנו דורשים מהקב"ה רשימה ארוכה של בקשות גדולות כגון רפואות וישועות ופרנסות והצלחות וגאולות, אבל באמת כל זה אצל הקב"ה הוא מילתא זוטרתא, ורק אצלינו הרי זה כמו הרים וגבעות.

וא"כ יוצא שהקב"ה מבקש מאתנו בסך הכל דבר שנקרא אצלנו מילתא זוטרתא, וכן אנחנו מבקשים ממנו בסך הכל דבר שנקרא אצלו מילתא זוטרתא, וא"כ על מה כל הדין תורה הוזה, וכי אי אפשר להשתוות על דברים שהם בבחינת מילתא זוטרתא, אלא מה, הוא ביקש קודם, ולכן אני אומר כך, וזה כבר יהי' המסקנא, והיינו שאנחנו נקבל על

עצמנו כל אחד את המילתא זוטרתא שלו, בקבלה גמורה, ואז גם הוא בודאי יעשה את המילתא זוטרתא שאנו מבקשים ממנו, ועי"ז ייטיב לנו את החתימה".

ובאמת גם היצר הרע דורש מאתנו רק מילתא זוטרתא, דהנה בסוכה דף נ"ב ע"א איתא שלעתיד לבא היצר הרע יהי נדמה לרשעים כחוט השערה, והרשעים יאמרו בבכ"י איך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה, ולצדיקים ידמה להם כהר גבוה והם יאמרו בבכ"י איך יכולנו לכבוש הר גדול כזה. ולכאורה צ"ע מה היא הכוונה בזה, דכי באחיזת עינים איירינן, דהיינו שלהצדיקים הקב"ה מראהו כך, ולהרשעים הרי הוא מראהו כך. מיהו נראה שבאמת היצר הרע בא אל האדם ותובע ממנו רק חוט השערה, דהיינו שירפה קצת מעבודתו, וזהו עיקר כחו, אלא שאחרי החוט השערה הראשון הרי הוא תובע עוד חוט השערה, וכך האדם מדרדר מטה מטה. ולכן הרשעים מכירים אותו בדומה לחוט השערה כי כל פעם הרי הם נכשלים בחוט השערה, ולכן הקב"ה מראהו להם באמת כדמות חוט השערה. אבל הצדיקים מכירים אותו בדומה להר גבוה כי הם לא נתפתו אחרי החוט השערה אשר לכן הי' היצר הרע צריך לנסותם בצרות ונסיונות וטרדות גדולות הדומות באמת להרים גבוהים, ולכן הקב"ה מראהו להם באמת כדמות הר גבוה (ועי' עוד לעיל בעמודים ד' וה' שכתבנו עוד ביאור בדברי הגמ' הנ"ל בסוכה).

והנה מצינו שהמחיצה בין גן עדן לגיהנם היא כחוט השערה, ולכאורה אין

הדבר מובן. ואולי על דרך דרוש יש לומר כך, דאדם זה שיושב בגיהנם, הדבר שחוצץ בעדו ושגורם שאינו נמצא בגן עדן, הרי זה באמת רק חוט השערה, דהיינו החוט השערה הראשון שהיצר הרע הי' דומה לו, והמילתא זוטרתא שהיצר הרע דרש ממנו.

ברם יש להעיר על מה שכתבנו שהקב"ה דורש מאתנו עכשיו רק מילתא זוטרתא, דהנה רבינו יונה בשערי תשובה בשער ד' אות י"ז כתב שיש חיוב מיוחד ביוה"כ לשוב מכל החטאים מהא דכתיב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עי"ש, ומזה חזינן שבאמת הקב"ה שואל מאתנו כבר עכשיו לא רק מילתא זוטרתא אלא לשוב מהכל ולהתהפך ביום אחד לצדיקים גמורים.

ברם באמת גם בלא"ה דברי רבינו יונה צ"ב, כי איך אפשר שאדם יעשה תשובה באופן כזה, דהא קבלה על העתיד מעכבת, וא"כ לפי רבינו יונה הרי הוא צריך לקבל על עצמו ששוב לא יעשה שום עבירה לעולם, ולכאורה הדבר ברור לו שיעשה, וא"כ איזו מין קבלה היא זו, ובשלמא כשהוא שב מעבירה יחידית, שפיר אפשר לעשות קבלה לא לעשות את אותה עבירה עוד הפעם, אבל איך אפשר לעשות קבלה שלא יעשה שום עבירה כלל.

וגם בלא דברי רבינו יונה צ"ב איך אפשר לעשות תשובה על עבירה כגון ביטול תורה, דאיך אפשר לו לקבל על עצמו ששוב לא ישל בביטול תורה.

ואולי אם מתוך להט תשובתו נדמה לו ששפיר יוכל לעמוד בזה, סגי בזה, אע"פ

שהדבר ברור שלא יוכל ולאמתו של דבר הרי זה קבלה בטעות, וצ"ע.
 עי"ל דעי' בראשית חכמה בהקדמה (בהדפוס הישן, לפני קטע המתחיל וכן כתב בספר חסידים וכו') שנוקט שמחשבה טובה שרוצה לעשות והוא אנוס, הקב"ה מצרפה למעשה והרי הוא מקבל שכר אפילו אם הוא יודע מראש שלא יוכל לקיימו. וכן עי' בלשון הרמ"א באו"ח סי' קנ"ה דמשמע שיש לו שכר הליכה לבית המדרש לשמוע את הדרשה אפילו אם הוא יודע שלא יבין. וע"ע בזה בספרי על אבות באות קל"ב ובאות ש"ח. ולפ"ז אולי סגי בזה שהוא רוצה לעשות קבלה אמתית שיכולה להתקיים אע"פ שהוא יודע שלא תוכל להתקיים, דהקב"ה מחשיב גם זה לקבלה גמורה ואמתית.

ח) עוד דברי התעוררות לפני נעילה.

אי מלכא אנא אמאי לא קאתית לגבאי עד האידנא.

שמעתי מי שהעיר, דהנה בסוף נעילה צועקים שמע ישראל, וברוך שם ג"פ, וה' הוא אלקים ז"פ, וכל אחד נמצא בשיא הדבקות וקבלה על העתיד, והרי עי"ז גופא מתעוררת טענה נגדו, כי אם אתה יכול עד כדי כך, איפוא היית עד עכשיו, הלא אנו נמצאים כבר כ"ד שעות בעיצומו של יוה"כ, וא"כ למה לא צעקת כך עד עכשיו. ובאמת כך הוא גם בענין הלימוד או התפילה כל ימות השנה, דלפעמים הלומד מתעמק בלימודו ומתעלה בתפילתו במדה מרובה, ולכאורה הרי זה מוליד נגדו טענה שאם אתה יכול בצורה כזאת למה

אינך לומד כך ומתפלל כך תמיד. מיהו אם כי מצד הדין יש עלינו טענה למה עד עכשיו לא הגענו להשיאים שהגענו, אבל הקב"ה אינו נוהג כן, ואין הוא שואל איפוא היית עד עכשיו, ואינו כמו אספסינוס דאיתא בגיטין דף נ"ו שכשקרא לו ריב"ז מלך השיב לו אי מלכא אנא אמאי לא קאתית לגבאי עד האידנא, דהקב"ה אינו שואל, אלא מתי שאנחנו צועקים המלך, הרי הוא מקבל אותנו בלי שאלות, והרי הוא כמו אמא שתמיד מוכנה לקבל את בנה באהבה, ועד יום מותו הוא מחכה לנו, ואם נשוב מיד יקבל אותנו.

ט) דברי התעוררות לתחילת הזמן ושייך גם למוצאי יוה"כ.

הקובע של מדריגת האדם הוא מה שעל הפרק מעכשיו והלאה ולא מה שהי' עד עכשיו.

הנה שמעתי מקשים למה עושים סעודה ביום הבר מצוה, וכי ידוע לנו מראש שבאמת יהי' יהודי צדיק ויקיים מצות, הלא אולי יהי' ח"ו בעל עבירה, וא"כ מוטב הי' להמתין כמה שנים ורק אז לעשות שמחה כשרואים שנהי' באמת בעל מצות ולא בעל עבירות.

עוד שמעתי להקשות, דהנה ביום כיפור אומרים ברוך שם וכו' בקול רם מפני שאנחנו במדריגת מלאכים, אבל במוצאי יוה"כ אומרים אותו בלחש כי אז כבר אין אנחנו במדריגת מלאכים. ולכאורה איפכא מסתברא, דהנה בליל יוה"כ האדם בא לבית הכנסת אחרי יום שכולו אכילה ושתי' עד שכמעט קשה עליו ההליכה, ולא עוד

מדריגתו לא יהי' מה שקרה בהעבר אלא מה שבלבו לעשות מכאן ולהבא, וא"כ כבר עכשיו יכולים לעשות שמחה.

והנה ידעתי שבתחילת הזמן יש בחורים שחוזרים לישיבה בלב כבד על שלא עלתה בידם להשאר במדריגתם במשך כל בין הזמנים, אלא נפלו במדה מסוימת מהמדריגה שהיתה להם ביום צאתם מהישיבה, ולבם כבד על זה, אבל אני אומר שמי שבא לישיבה בדעה ללמוד בהתמדה עצומה כל הזמן, ומי שלבו מתפוצץ מחשק ללמוד, וכל נימי נשמתו שואגים "אחריך נרוצה", הרי זה קובע להיות בגדר בעל מדריגה גדולה, כי הקובע הוא מה שהולך להיות מכאן ואילך, ואדרבה כשעזבו את הישיבה בריאים ושלמים, אבל עם בין הזמנים בראש, אז לא היו בגדר בעלי מדריגה.

העבר אין, ולי מעניין רק דבר אחד, והיינו מה הולך להיות מכאן ולהבא, וא"כ עצבות ומרה שחורה ודכאון מנין. את מה שהי', צריכים לזרוק לפח, ואילו אתם עלו לשלום אל אביכם.

אלא שהוא עמוס עם העבירות של כל השנה, וכי לזה יקרא מלאך, ואילו במוצאי יוה"כ הרי הוא צח ונקי מכל עבירותיו, וגם נתכחש ע"י מיעוט חלב ודם מחמת הצום, וא"כ עכשיו הרי הוא באמת דומה למלאך, ואילו במוצאי יוה"כ אומרים ברוך שם וכו' בלחש כי כבר אין אנחנו כמלאכים.

ושמעתי לתרץ שרואים מזה שהקובע של מדריגת האדם אינו מצבו באותה שעה, אלא הקובע הוא מה בדעתו לעשות מכאן ואילך, ולכן אע"פ שבליל יוה"כ הרי הוא מלא עונות, וכן הרי הוא מלא אכילה ושתי', אבל הרי בדעתו עכשיו להנהיג יום כיפור, ולכן הרי הוא בגדר מלאך, אבל במוצאי יוה"כ, נהי שיש בו כל המעלות שהזכרנו לעיל, אבל בדעתו לעסוק עכשיו באכילה ושתי', ולחזור לההבלים של יום יום, ולכן כבר אינו בגדר מלאך.

ולפ"ז יפה עושים שמחה ביום הבר מצוה, כי אע"פ שאין ידוע מה יהי' סופו, אבל הרי בדעתו עכשיו לקיים את הכל, ולכן הרי זה קובע שהוא נחשב עכשיו בעל מדריגה, ומה היינו מרויחים ע"י לחכות כמה שנים, הלא גם אז מה שיקבע את

ביאורי תפילות

(א) סלחתי כדבריך.

כפי עבודתנו.

(ב) בינה הגיגנו.

צ"ע מה היא הכוונה בזה, הלא פשיטא שהקב"ה מבין הגיגנו. וי"ל שהכוונה היא שאנו מבקשים שהקב"ה יכניס בינה לתוך תפילתנו, כי אנחנו בעצמנו אין אנו יודעים מה לבקש, דהיינו מה טוב בשבילנו ומה רע בשבילנו, ולכן מבקשים מהקב"ה שאנו הרי אנו פונים אליך ומבקשים לפי הבנתינו, אבל אתה תקח את פניתינו ותכניס לתוכה בינה, כלומר תן לנו את מה שאתה מבין שצריך להיות התוכן של פניתינו.

(ג) לעילא ולעילא מכל ברכתא.

אמת הוא שהקב"ה הוא לעילא מכל ברכתא, אבל בכל זאת אנחנו, לפי כוחנו, חייבים להמשיך ולהגיד 'ברכו' (לאחר הבנה זו שהקב"ה הוא באמת לעילא מכל ברכתא).

ובעשרת ימי תשובה אומרים "לעילא ולעילא מכל ברכתא", פירוש, שהוא לעילא מלהיות נשגב מעמנו, אלא הרי הוא נמצא קרוב, וכל אחד יכול לדבר לפניו, וכדכתיב דרשו את ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב ודרשוהו חז"ל על עשרת ימי תשובה.

מיהו הלבוש בסי' תקפ"ב הבין

שהכוונה בלעילא מכל ברכתא היא שהוא מתעלה מזה שמברכין אותו, וביאר שהכוונה בלעילא ולעילא היא ש"הוא מתעלה כפול ומכופל מפי ברואיו, מפני שהוא יושב על כסא דין, והכל צריכים לשבחו ולפארו ולבקש רחמים על דינו".

(ד) זכרנו לחיים.

תוס' בברכות דף י"ב ע"ב הביאו דעה שאם לא אמר "זכרנו לחיים" או "מי כמוך" או "וכתוב" או "בספר חיים", הרי הוא צריך לחזור ולהתפלל. והנה הבקשות הנ"ל אינן מחז"ל אלא הרי הן תקנת הגאונים, וא"כ רואים אנו שהי' להגאונים כח לחדור עד היסוד של השמונה עשרה ולחדש בו דברים.

(ה) מעטהו קנאה, נאפד נקמה.

יש לעיין למה מזכירים מדות אלו במעמד הדין. ויש לומר שהכוונה היא שאנו מבקשים שאם אינו יכול להשפיע לנו שנה טובה בזכות עצמנו, אז לכל הפחות יעשה כן בתורת נקמה על הגוים.

ועל דרך זה יש לבאר את הכוונה ב"משוך חסדך ליודעיך א-ל קנוא ונוקם", דלכאורה אין מובן איך משמשות המדות של קנוא ונוקם כסיבה למשוך אלינו חסד. אלא הביאור הוא כהנ"ל, דהיינו שיעשה כן בתורת נקמה על הגוים.

ו) הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר וגו'.

יש לעיין בלשון זה של "קראת באזני", וכי קוראים לתוך האזן, הלא כשמדברים לתוך האזן מדברים בלחישה.

מיהו הכוונה היא שאפילו לאותם שאינם רוצים לשמוע, דהיינו הרשעים שעושים להכעיס, ומכירים את בוראם ומתכוונים למרוד בו, ואינם רוצים קשר עמו, ואינם מעוניינים שיזכור להם "חסד נעורך ואהבת כלולותיך", אלא הרי הם רוצים להתנתק ממנו כליל, בכל זאת תצעק להם בתוך אזניהם שלא יעזור להם, אלא בעל כרחם "זכרתי לך חסד נעורך", וכדרך שפירש"י בתחילת פרשת ויגש שהכוונה ב"באזניך" היא שיכנסו הדברים באזניך.

ז) אם ילד שעשועים.

י"ל שהכוונה היא ילד שהוא עוסק וקשור לדברי התורה שנקראים שעשועים, וכדכתיב בתהלים קי"ט: כי תורתך שעשעי (פסוק ע"ז), לולי תורתך שעשעי (פסוק צ"ב), מצותיך שעשעי (פסוק קמ"ג), ותורתך שעשעי (פסוק קע"ד). וכן במשלי פרק ח' כתוב שהתורה אומרת "ואהיה אצלו אמון ואהי' שעשועים יום יום משחקת בתבל ארצו ושעשועי את בני אדם", דהיינו שהתורה נקראת שעשועים.

ח) כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך.

לעיל ב"ראש השנה" אות ה' ואות ח' כתבתי ביאורים על נוסח זה עיי"ש.

ט) ביאור "וצדקנו במשפט".

הנה בהפיוט איתא: באין מליץ יושר מול מגיד פשע וכו' וצדקנו במשפט. וצ"ע אם אין מליץ יושר מול מגיד פשע איך שייך צדקנו במשפט, דביותר הי' צ"ל צדקינו בצדקה או בחסד או ברחמים, אבל מה שייך לומר צדקנו במשפט.

(ואולי י"ל שאין הכוונה לבקש צדקנו בדרכי משפט, אלא הכוונה היא צדקנו בשעת המשפט, אבל לעולם הכוונה היא שיעשה כן עם מדות החסד והרחמים ודרכי צדקה. מיהו זה לא אתי שפיר עם מה שמסיימים צדקנו במשפט המלך המשפט כי לפי הנ"ל היו צריכים לסיים "בעל הרחמים" וכדומה, וכן לא אתי שפיר מה שממשיכים לומר האוחז ביד מדת משפט.)

עוד צ"ע על מה שדרשו חז"ל בשבועות דף ל' ע"א על בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבריך לכף זכות, דהיינו שאם הוא בינוני א"כ אפילו אם משמעות המעשה נוטה לצד הרע תדון לכף זכות, ואם הוא צדיק אפילו אם כולו אומר רע תדיננו לכף זכות שהי' שוגג וכדומה (עי' בזה בספרי על אבות באות ל"א דזוהי שיטת רבינו יונה בפירושו על אבות, ועע"ש בנוגע לשיטת הרמב"ם ושיטת רבינו יונה בשע"ת). ולכאורה צ"ע דהא אם יש נטי' להצד של חובה אין זה נקרא בגדר משפט לדון להצד של זכות, וכ"ש אם כולו אומר חובה, וא"כ איך אפשר להכניס את זה להמלים של בצדק תשפוט.

וכן מצינו בסנהדרין בדף ל"ב ע"א הרבה דינים בדיני נפשות מטעם והצילו העדה, כגון פותחין לזכות, ומטיין לזכות על פי אחד ולחובה על פי שנים, והמלמד

זכות אינו חוזר ומלמד חובה אבל המלמד חובה חוזר ומלמד זכות. וגם על זה צ"ע דהא איך זה משתלב עם המושג של משפט.

ונראה לומר בזה, דהנה רש"י על בראשית ברא אלקים הביא שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ולכן בכל פרשת בראשית כתוב ויאמר אלקים, וכיון שראה שאין העולם מתקיים במדת הדין הקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין כמו שכתוב ביום עשות ה' אלקים שמים וארץ. ונראה שזהו הטעם לכל הדינים הנ"ל, דאילו הי' נשאר כמו שעלה במחשבה שהעולם יתנהג על פי מדת הדין, לא הי' מקום לכל הדינים הנ"ל, רק שהם תופעות של השותפות של מדת הרחמים בהדי מדת הדין, ולכן לא קשה שלכל הדינים הנ"ל אין מקום בהמושג של משפט, כי באמת עצם היסוד של משפט ודין בכל עניני העולם הוא בשילוב עם מדת הרחמים.

ונראה שמדה זו נקראת משפט בצדק, כלומר משפט ששזור יחד עם צדקה, וזוהי הכוונה ב"בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבירך לכף זכות", כלומר כשתשפוט את חבירך תשתף מדת הרחמים עם מדת המשפט.

ולפי זה מבואר הכוונה בהבקשה של צדקנו במשפט, דהכוונה היא שמבקשים שהקב"ה ישתף את מדת הרחמים בהדי מדת הדין וידון אותנו דין של רחמים ע"י שיאריך אפו וכדומה אע"פ שאין מליץ יושר מול מגיד פשע.

והנה יש להקשות על הנ"ל, דהא התורה נבראת קודם שנברא העולם כדאיתא

בפסחים דף נ"ד ע"א, והרי באותה שעה, הי' עוד במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, וא"כ איזה מקום הי' אז לכל הדינים הנ"ל שהזכרנו.

מיהו זה לא קשה מידי, כי זה ברור שאין השתנות אצל הקב"ה, וא"כ גם אז כשעלתה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין בודאי הי' גלוי לפניו גם אז שלבסוף יצטרך לשתף עמה את מדת הרחמים, רק שאנחנו אין אנו מבינים את הפתרון של הסתירה הזאת בין "הכל צפוי" לבין "בסוף ראה", אבל בכל זאת בתוך מסגרת זאת של "הכל צפוי" הרי כבר אז היתה אפשרות להמציאות של כל הדינים הנ"ל.

(י) מביין ומאזין.

על אף שהוא כבר הביין הכל לפני שהתחלנו לדבר, בכל זאת הרי הוא מאזין. וגם אנחנו באהבה רבה מבקשים ותן בלבנו להביין ולהשכיל לשמוע ללמוד וכו' דהיינו שגם אחרי שמבינים ומשכילים בכל זאת צריכים לשמוע את הדבר מפי האומרו.

(יא) מביט ומקשיב לקול תקיעתנו.

צ"ע מה שיך לומר שהוא מביט לקול תקיעתנו, הלא התקיעות נשמעות ולא נראות, (דרך במעמד הר סיני מצינו הענין של רואים את הנשמע).

ואולי הכוונה היא שהוא מביט ורואה את המלאכים היוצאים מהתקיעות וכמו שמוזכר ב"יהי רצון".

עוד י"ל ש"לקול תקיעתנו" אינו הולך על כל הארבע פעולות, דהיינו מביין ומאזין

מביט ומקשיב, דהא לא שייך הבטה על קול וכמו שהערנו, ובאמת יש להוסיף ולהעיר שלא שייך לומר "מבין לקול תקיעתנו", אלא הי' צ"ל "מבין את קול תקיעתנו", וא"כ י"ל שיש כאן שני חלקים, חדא "מבין ומאזין", ושוב "מביט ומקשיב", ופירושו הוא "מבין" אותנו "ומקשיב" לקול תקיעתנו, וכן "מביט" עלינו ומקשיב לקול תקיעתנו. ולפ"ז י"ל שהכוונה במביט היא שהוא מביט על המראה הנהדר, איך שכולם נאספים בבית הכנסת סביב הבימה, לבושי מורא, ותוקעים, ואינו מתעמק מה נעשה בפנינו של כל אחד, אלא הרי הוא מביט ומכריע על פי הך הבטה, דוגמת "כי שמעתי לקול הנער באשר הוא שם". ובאמת בהפיות "הי' עם פיפיות שלוחי עמך וכו'" אנו טורחים לתאר את יופי המעמד עם ביטויים כגון "ועמך מסביבים אותם כחומה".

(ב) הכוונה ב"אם כעבדים".

יש לעיין מה הוא הפשט במה שאנו מבקשים אם כעבדים עינינו לך תלויות עד שתושיענו ותוציא לאור משפטינו, הלא בודאי יוציא לאור משפטינו, דכי ס"ד שיסלף אותו, וגם על עצם עשיית המשפט לא שייך לבקש, כי בודאי יערוך משפט כי הרי זה כל מהותו של יום הדין. ועוד דאם קאי על עצם עשיית המשפט צ"ע על לשון "תושיענו", דאיזו ישועה יש בזה שיערוך משפט.

מיהו נראה, דהנה יש להאדון רשות להכות את עבדו הכנעני מכה שגורמת מות אפילו על דבר קטן וכמו שהבאתי בספרי על ב"ק אות תרי"ח דכתב הרמב"ם שטעם

הדין של יום או יומיים הוא משום שיש רשות להאדון של עבד להכותו, והוכחתי שם שהכוונה היא שיש לו רשות להכותו על כל דבר קטן מכה שיכולה להמיתו לאחר יום או יומיים. וא"כ יוצא שלעבד שעבר על רצון האדון אין זכות של דרכי משפט. והטעם הוא כי בן חורין נידון כפי חומר המעשה, אבל בעבד הרי יש גם את עצם העוולה שהמריא את פי האדון, וכל מציאותו היא לעשות רצון האדון, ולכן גם על הדבר הכי קטן הרי הוא חייב מיתה כי גם בזה המריא את פי האדון, וא"כ אם נותנים לעבד זכות לעמוד למשפט ולהיות נידון כפי חומר המעשה הרי זה חסד גדול, וזה הוא מה שאנו מבקשים מהקב"ה, דהיינו שאם אנו כעבדים, עינינו לך תלויות עד שתושיענו, והישועה היא שתתן לנו לעמוד במשפט (ויש עוד לפלפל בענין הדמיון לדין יום או יומיים).

ויש לפרש על דרך זה את הפסוק בתהלים ס"ב י"ג ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, דקשה מה הוא החסד בזה שהקב"ה נותן לו כמעשהו, אבל לפי הנ"ל יש לבאר כי הקב"ה הי' יכול להתנהג כמו עם עבד שאינו נידון כפי חומר המעשה, רק שהוא עושה חסד ומתנהג בדרכי משפט לשלם רק כמעשהו. (מיהו עי' בר"ה דף י"ז ע"ב דרבי אלעזר רמי ולך ה' חסד וכתוב כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, בתחילה כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, ולבסוף [כשראה שאין העולם מתקיים בדין, רש"י], ולך ה' חסד.) ולפ"ז מבואר הכוונה בה' אורי וישעי דדרשו חז"ל שאורי זה ראש השנה, דלכאורה צ"ע מה היא הכוונה שהוא

בבחינת אור. ולפי הנ"ל יש לבאר, דהנה מצינו שמשפט נקרא אור, וכמו שכתוב ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל אותו **במשפט האורים**, ואולי זהו הטעם למה אין דנין דיני נפשות וכן תחילת הדין של דיני ממונות אלא ביום, וא"כ הכוונה היא שבראש השנה ה' הוא אורי בזה שהוא מעמידני למשפט, מה שלא הי' חייב לעשות, כי הי' יכול להתנהג עמי כמדת אדון לעבד.

ועיין בתנא דבי אליהו זוטא פרק כ"ד דאיתא שרבי יוחנן בן זכאי בכה בשעת מיתתו (כדאיתא בברכות כ"ח ע"ב) כי אמר שמעמידין אותו לדין ומאירין לו את כל מעשיו ודנין אותו עליהם, וכן אמרו לעיל בסמוך שם על כל אדם (מיהו יש גורסים "ומראין" במקום "ומאירין").

יג) אתה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי.

הפשטות היא שאתה יודע את הדברים

הנסתרים שבכל חי. מיהו יש גם לפרש שהכוונה היא ל"הסתירות" שיש בכל חי, כי לכל אחד יש סתירות בתוך נפשו, פעם הוא כך ופעם ההפוך. והכוונה היא שאתה יודע את התעלומות שמאחורי הסתירות האלו, מה גורם להן, ואיך הן יכולות לגרו יחד בכפיפה אחת, וכדומה.

יד) אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך.

שמעתי בשם גדול אחד שהי' בתוך מחנות ההשמדה, שפירש את מה שאומרים בנעילה: אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך, שלפעמים בן אדם הוא כל כך מבוזבז מצרות ויסורים עד שנדמה כאילו הוא מובדל לגמרי מהראש שלו, ואינו יכול אפילו לחשוב, ק"ו להתפלל וללמוד, אלא שדוקא במצב כזה שייך מין התבטלות להקב"ה ועמידה בפני הקב"ה שאינו שייך במצב רגיל שהוא מתפקד, וזהו ותכירהו לעמוד לפניך.

סוכות

(א) יסוד מצות ישיבת סוכה, ומה היא צריכה לפעול אצלינו

א. לכתך אחרי במדבר.

הנה אחד מפסוקי זכרונות שאומרים בראש השנה הוא הפסוק הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעוריןך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה. ומהפסוק הנ"ל הרי אנו רואים שאע"פ שבמשך הדורות עברו על העבירות הכי חמורות, בכל זאת שום דבר לא ה' בכחו למחוק את הזכות של לכתך אחרי במדבר.

וכבר ביארנו שבאמת יש להתעכב על הלשון "קראת באזני ירושלים", דהא כשמדברים לתוך האזן הדרך הוא לדבר בלחישה ולא בדרך קריאה. וביארנו שהכוונה היא שאנשי ירושלים הגיעו לדיוטא תחתונה כזו שלא רצו בכלל לשמוע שהקב"ה זוכר להם חסד נעורים, ולכן אמר הקב"ה לירמי' לך ותצעק להם לתוך האזנים כי בעל כרחם אני זוכר להם חסד נעורים.

והנה בודאי כל אחד ואחד צריך להשתוקק לעשות בתור יחיד מעשה של "לכתך אחרי במדבר". ובאמת לפני כמה עשרות שנים, כשבני תורה היו מיעוטא דמיעוטא, כל מי שהחליט להיות בן תורה ולהקדיש חייו ללימוד תורה עשה בזה מעשה של "לכתך אחרי במדבר", כי ה' צריך ללחום נגד הוריו ונגד החברה ונגד

חבריו, והי' ממש בבחינת נזוף וברי' משונה. ובאמת גם היום מי ששב בתשובה הרי הוא בבחינת מי שמקיים לכתך אחרי במדבר. וכן אברך שדוחה הצעות של פרנסה בריווח אם יפרוש מלימוד תורה והרי הוא בוחר להסתופף באהלי החכמה הרי זה מעשה של לכתך אחרי במדבר. אבל לרוב רובם של בני תורה היום לא מזדמנת אפשרות של הליכה אחרי במדבר, כי הם באים ב"ה מבתיים של תורה, וממשפחות שכל מגמתם היא הצלחה בלימוד תורה, ואדרבה מי שסוטה מדרך התורה, הוא זה שהולך ותועה במדבר, וא"כ איך בן תורה יכול היום לקיים את הענין הזה של לכתך אחרי במדבר. והרי ענין זה הוא זכות גדולה העומדת לו כל החיים, יקרה מה שיקרה.

ונראה שהן אמת שקשה למצוא היום מדבריות גשמיים, אבל יש מדבריות רוחניים לרוב, ונקדים לבאר ענין זה בהקדם משל, דהנה נדמה לעצמינו בחור שאף פעם לא למד במשך בין הזמנים, דהנה בשבילו התקופה של בין הזמנים היא בגדר מדבר מבחינה רוחנית, שהרי אף פעם לא הכניס לתוכה רוחניות, ובאמת הקב"ה מחכה לו שם בהמדבר הזה של בין הזמנים ואומר לו בא אחרי במדבר, ומעתה אם הבחור מחליט לקבוע סדרים רציניים גם בין הזמנים, הרי זה נקרא שהלך אחרי הקב"ה במדבר. והוא הדין והיא המדה גם בנוגע לזמנים אחרים כגון

ערב שבת או שבת אחרי צהרים וכו' וכו'.
 וכן מי שכשמגיע מצב של לחץ, כגון
 אובדן חברותא, או איזה דבר אחר שמכניס
 אותו ללחץ, והרי הוא מתקשה להתרכז
 וללמוד, א"כ המצב הזה הוא בשבילו בגדר
 מדבר, כי מעולם לא תפקד ברוחניות מתוך
 מצב כזה, וממילא אם הוא מחליט
 ומשתדל ללמוד למרות הכל, הרי זה נקרא
 שהלך אחרי הקב"ה במדבר.

ובאמת על פי רוב רק בימי הנעורים
 אפשר לצאת וללכת במדבר, אבל בגיל
 מבוגר יותר, קשה מאד לצאת למדבריות,
 כי כבר אזלו כחות הנעורים, רק
 שהפרדסים שפעם נטע ושתל מוסיפים ליתן
 פירות בכל שנה ושנה, אבל לצאת
 למדבריות ולהופכם לעדן ולגן ה', קשה
 מאד בגיל מבוגר יותר, אלא הרי זה מתאים
 באמת ל"נעורין" ולימי "כלולותין".

ב. צא מדירת קבע ושב בדירת עראי.

והנה בחג הסוכות יש מצוה של ישיבת
 סוכה, וצריכים להתבונן איך דבר זה צריך
 לשנות אותנו, ואיזה שינוי צריך הוא
 לחולל בנו, ואיך צריכים אנו להראות
 אחרת אחרי סוכות מלפני סוכות.

והרי בפסח הדבר ידוע שהחג הוא עבור
 הענין של "עבדי הם", וקבלת עול מלכות
 שמים, להיות עם ה' ועבד הקב"ה,
 וכדכתיב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים
 להיות לכם לאלהים, ואנו צריכים להתחזק
 בענין זה בפסח ולקחת ממנו לכל השנה.
 וכן בשבועות צריכים אנו להתחזק בהענין
 של קבלת עול לימוד תורה. אבל בנוגע

לסוכות אין הדבר גלוי ופשוט כל כך במה
 צריכים אנו להתחזק.

ויש לדבר זה הרבה פנים, אבל פן אחד
 הוא הענין שביארנו לעיל. דהנה ישיבת
 סוכה היא דוגמת מה שישבו בסוכות
 במדבר, וכדכתיב למען ידעו דורותיכם כי
 בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא
 אותם מארץ מצרים, דהיינו שבני ישראל
 הלכו אחרי הקב"ה במדבר והוא הושיב
 אותם בסוכות, וא"כ נמצא שבמה שאנחנו
 יושבים בסוכות אנחנו עושים דוגמת
 ה"לכתך אחרי במדבר" שעשו אז בני
 ישראל, והוי כאילו אנחנו יוצאים מהבתים
 והדירת קבע לתוך המדבר, דהיינו דירת
 עראי.

ומעתה י"ל שזהו הענין שצריכים
 להתחזק בו בחג הסוכות, דהיינו הענין של
 לכתך אחרי במדבר, כלומר שכל אחד צריך
 ללמוד מהסוכה לחפש בתוך עצמו איפוא
 יש בתוכו פינה של מדבר רוחני (וכמו
 שהדגמנו לעיל כאן), שמעולם לא הכניס
 לשם רוחניות, וללכת אחרי הקב"ה לתוך
 המדבר ההוא, כלומר להכניס לשם
 רוחניות, דוגמת מה שבני ישראל הלכו
 אחרי הקב"ה לתוך המדבר וישבו בסוכות.
 ומשחיפש ומצא לו פינה של מדבר,
 והחליט ללכת אחרי הקב"ה לשם, ולסבול
 את הקשיים של להפוך מדבר לעדן ולגן
 ה', הרי זה נקרא שחג את חג הסוכות
 ולקח מסוכות לכל השנה.

ג. בענין סוכה שגבוהה מעשרים אמה, וצל נסתר.

ועכשיו נעמיק יותר בענין זה.
 הנה כתיב בשיר השירים כתפוח בעצי

היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי, ופירש"י שהכוונה היא שהקב"ה דומה לעץ התפוח, כי לעץ התפוח אין צל, ולכן כל הגוים בורחים ממנו, אבל כלל ישראל אומרת בצלו חמדתי וישבתי. ולכאורה אין הדבר מובן דאם אין לו צל (והרי רש"י לא כתב שיש לו רק מעט צל, אלא כתב שאין לו צל, דמשמע שאין לו צל כל עיקר) א"כ איך שייך לומר שבצלו חמדתי וישבתי. ונראה שבודאי להקב"ה אין צל גלוי, אבל יש צל נסתר.

ודוגמא לדבר הוא מה שאומרים הללו את ה' כל גוים שבחוחו כל האומים כי גבר עלינו חסדו וגו', דאיתא בפסחים דף קי"ח ע"ב שהכוונה היא שהללו את ה' כל גוים וגו' וכל שכן אנו דגבר עלינו חסדו, דיש לפרש שהכוונה היא שכל שכן אנחנו שאצלינו גם הגבורות והדינים שהקב"ה עושה עמנו הרי הם בגדר חסדים, כלומר שגם בה"אין לו צל" של הקב"ה יש צל נסתר.

ויש לפרש על דרך זה את מאי דכתיב כי חלצת נפשי ממות את עיני מן דמעה את רגלי מדחי, דהכוונה היא שחלצת ובנית ושיקמת את נפשי ע"י שקירבתני למצב של מות, כלומר דזה הוא הדבר שחילץ את נפשי, וכן שיקמת ובנית את העין שלי באמצעות הדמעות שגרמת לי להזיל, וכן שיקמת ובנית את רגלי באמצעות הדחי שדחית אותה.

וכן יש לפרש על דרך זה את מאי דכתיב אודך כי עניתני ותהי לי לישועה, כלומר אודך על זה שיסרת אותי וגרמת לי עיני, כי זה גופא ה' לי בגדר ישועה.

והרי להדיא כתיב טוב לי כי עוניתי למען אלמד חוקיך.

וא"כ זוהי הכוונה בכתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים, דהגוים מחפשים רק צל גלוי, ואילו כלל ישראל מחפשים את הצל הנסתר של הקב"ה, והמלה "בצלו" קאי על הקב"ה ולא על עץ תפוח, כלומר שאע"פ שהקב"ה דומה לעץ תפוח בזה שאין רואים בו צל, אבל הקב"ה יש צל נסתר, וב"צלו" זה חמדתי וישבתי, וכענין שאמרה היונה מוטב שיהיו מזונותי מרורים כזית ומידי הקב"ה ולא מתוקים כדבש ומידי בשר ודם. ובאמת עוד יבוא זמן שהצל הנסתר יהי' מורגש ממש, ואילו הצל הגלוי של הגוים הרי הוא צל מדומה אשר בין לילה ה' ובין לילה אבד דוגמת הקיקיון של יונה.

והנה בתחילת מס' סוכה פליגי רבי יהודה וחכמים, דחכמים סוברים שסוכה שהיא למעלה מעשרים אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר, ואמרינן בגמ' שטעמם של חכמים הוא משום דכתיב וסוכה תהי' לצל יומם מחורב, ואילו היכא שהיא למעלה מעשרים אמה יושבים בצל דפנות ולא בצל סוכה, ופירש"י דחזינן מהפסוק שעל שם הצל קרי סוכה, וכתב הריטב"א שרבי יהודה מכשיר כי הסכך ראוי לעשות צל כשמשפילים אותו. מיהו צריך ביאור כי מה היא התועלת בזה שהוא ראוי לעשות צל כשמשפילים אותו, הלא עכשיו הסכך הוא למעלה, ואילו הוא יושב למטה.

ונראה שיש לבאר את הענין על פי הנ"ל, והיינו ששיבת סוכה היא דוגמת מה שכלל ישראל הלכו אחרי הקב"ה לתוך המדבר, כלומר דוגמת בצלו חמדתי

וישבתי, וסוברים חכמים שלכן צריכים לשבת בהצל של הסכך כי צריכים להראות שבאמת שפיר יש כאן צל של הקב"ה, אבל רבי יהודה סובר שאפשר לעשות ממש דוגמת התפוח, דהיינו שלמראה העין אין כאן צל שמציל, אבל באמת אצל הקב"ה שפיר יש כאן צל, אלא שהצל הוא למעלה ונסתר, ואילו אנחנו מעדיפים להתקרב להצל שהוא של הקב"ה*).

והנה מהנ"ל יוצא שכשאחד מחפש לו איזה מדבר לצאת לשם אחרי הקב"ה, דהיינו מדבר גשמי כמו שהי' ביציאת מצרים, או מדבר רוחני כמו שיש אצל כל אחד, אל לו לצפות שכשיצא לשם ימצא בתים מלאים כל טוב אשר לא בנה, אלא הרי הוא צריך להיות מוכן לזמנים קשים, ונסיונות, וכל מיני קשיים של מדבר, דוגמת הישיבה תחת התפוח.

והנה צריכים להתבונן דבשלמא לפי ר"ע בסוכה דף י"א ע"ב שסובר שהכוונה ב"כ בסוכות הושבתי" היא לענני כבוד, א"כ הי' בזה ענין נסי ושייך לומר ש"בסוכות הושבתי", אבל לפי רבי אליעזר שסובר שסוכות ממש עשו להם, א"כ מה שייך לומר שבסוכות הושבתי את בני ישראל, הלא הם בעצמם עשו

להם סוכות, וכן מה שייך לומר למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את ב"י וגו', דמה יש כאן לדעת (ועי' ברשב"ם על ויקרא כ"ג מ"ג מה שכתב על זה). וי"ל לומר שגם לפי ר"ע הי' בזה איזה ענין נסי, דהיינו שמצאו להם סכך בדרך נס וכדומה, אבל עכ"פ צ"ע באמת למה הושיב אותם הקב"ה בסוכות, הלא אם איירי בנס למה לא הושיב אותם בבתיים מלאים כל טוב, אלא הוא אשר דיברנו דכך הוא דרכו של הקב"ה, כתפוח בעצי היער, וצלו אינו תמיד צל גלוי, וכאילו אמר להם "הבתיים מלאים כל טוב בגלוי יהי' לכם בסוף, אבל בינתיים תשבו בסוכות.

ובאמת יש לבאר בדרך זה את דעת ר"ע שסובר שסוכות ממש עשו להם, והיינו שאין הכוונה לומר למען ידעו שהמצאתי להם סוכות בדרך נסי, אלא לעולם לא הי' בזה ענין נסי, וכוונת הפסוק היא לזה גופא, והיינו למען ידעו דורותיכם שכשעושים "לכתך אחרי במדבר" אי אפשר לצפות לבתיים מלאים כל טוב, אלא דרכו של הקב"ה היא להמציא במדה מסוימת גם תנאים של מדבר, וצריכים להיות מוכן לקשיים אלו, ונהי שהי' להם מן ובאר ושמלתם לא בלתה וכדומה, אבל

יהודה יש רק סוג אחד של סוכה, דהיינו סכך שמציל אבל לעת עתה אין אנו יושבים בהצל ההוא, ומה שרבי יהודה מכשיר גם למטה לעשרים הרי זה כי אז הצל של הסכך הוא דוגמת צל דפנות, ואינו נכנס להגדר של סכך סוכה, אלא הגדר של סכך סוכה לפי יהודה הוא רק הענין שיש בכח הסכך לגרום צל, וגם כשהוא למטה מעשרים יש בו גם הך "בכח" כי יש בכלל מאתים מנה ודו"ק.

* והנה הקשוני על זה דא"כ למה אין רבי יהודה מקפיד שהסכך יהי' דוקא למעלה מעשרים אמה, ולמה מכשיר הוא כשהסכך הוא למטה מעשרים אמה, וכי נימא שלפי רבי יהודה אפשר לעשות את שתי הצורות, דהיינו או סכך למטה מעשרים להראות שבאמת שפיר יש צל או סכך למעלה מעשרים ודוגמת עץ תפוח שאין כאן צל למטה.

מיהו לא קשה מידי כי יש לומר שלפי רבי

בכל זאת היתה שם גם מדה מסוימת של התנאים הקשים של מדבר, דהיינו העובדה שישבו בסוכות.

תשבו שבעת ימים היא כדי שתתרגלו לשבת כך.

ד. למען ידעו דורותיכם.

והנה כתיב בסוכות תשבו שבעת ימים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים. וצריכים להבין וכי בשביל לדעת דבר זה צריכים לשבת בסוכות שבעה ימים, ולמה לא מספיק ביום אחד, הלא בשביל סיפור יציאת מצרים אשר הוא כדי שהבנים ידעו אודות יציאת מצרים מספיק לילה אחת, וכן בשביל קבלת התורה מספיק יום אחד, וא"כ למה בשביל לדעת שהקב"ה הושיבם בסוכות צריכים לשבת שם שבעה ימים.

מיהו על פי הנ"ל י"ל שאין הכוונה שצריכים שבעה ימים כדי לקלוט את הידיעה, אלא הרי ביארנו שבזה שאנו יושבים בסוכה הרי אנו עושים דוגמת לכתך אחרי במדבר, ושמה צריכים ללמוד לעשות כל אחד ואחד מעשה של לכתך אחריו במדבר בהענינים הפרטיים שלו, וכן להבין שאחרי שילך אחריו לתוך המדבר יצטרך לשבת בסוכות ולא בבתים מלאים כל טוב, וא"כ יוצא שמה שאנחנו יושבים בסוכה שבעה ימים אין זה רק כדי שנקלוט את הידיעה שכך עשו במדבר, אלא הרי זה גם כעין תרגיל של הליכה אחריו במדבר ולשבת שם במצב של תפוח, ולכן צריכים לעשות כן שבעה ימים כדי שנתרגל לענין זה ונאמן אותו כדרך חיים, וכדי שיכנס לתוך העצמות שלנו, והכוונה במה שכתוב

ב) בענין שמחת בית השואבה

ע"י ברמב"ם בסוף הלכות לולב שכתב שאע"פ שבכל המועדים יש מצות שמחה, אבל מכל מקום בסוכות היו עושים במקדש שמחה יתרה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים. והמשיך לתאר שם את השמחת בית השואבה שעשו בבית המקדש וכמו שמפורש במס' סוכה בפרק החליל. וצ"ע דנהי שהפסוק מדבר על בית המקדש, וכדכתיב לפני ה' אלוקים, אבל איך רואים מהפסוק שהשמחה שעושים שם היא בגדר "שמחה יתירה" ושעושים שם דברים שאין עושים במדינה מחמת החיוב הרגיל של שמחת יו"ט.

ועוד יש לעיין, דהנה בהמשך ההלכות שם האריך הרמב"ם במעלת המיקל בעצמו לצורך שמחה של מצוה, וצ"ע למה לא כתב ענין זה בפ"ו מהלכות יום טוב היכן שהזכיר את המצוה של שמחת החג.

ונראה לבאר שמזה שכתבה התורה שיש ענין לשמחה בבית המקדש מוכח שהכוונה היא לשמחה יתירה, דהיינו מדה יתירה ממה שעושים במדינה, דהא גם בביתו, וגם בלכתו ברחוב, הרי הוא חייב לשמוח בלבו ולא רק במקדש, ואם יש בכחו לשמוח בלבו מדה מרובה של שמחה הרי הוא חייב בזה גם בביתו, וא"כ מה היא הכוונה בזה שאומרים שחייבים לשמוח במקדש שמחה יתירה, ובע"כ צ"ל שהכוונה היא

לסוג אחר של שמחה, דהיינו לעשות מעשים של שמחה, וכגון ריקודים ושירה וכמו שתיאר הרמב"ם שם מהש"ס בפרק החליל, ודבר זה אינו חייב לעשות בביתו או במקום אחר.

ומעתה מובן גם למה דוקא בענין זה הזכיר הרמב"ם שם שאדם צריך להקל

בכבודו לצורך שמחה של מצוה, ולא כתב כן בפ"ו מהלכות יו"ט היכן שכתב הלכות שמחת יו"ט, כי התם הכוונה היא לשמחה בלב וא"כ לא שייך בזה הענין של הקלה בכבודו, ורק כאן הרי זה שייך כיון שאופן השמחה הוא בריקודים ועוד מעשים המשמחים.

שמחת תורה

(א) מוסר השכל משמחת תורה לכל השנה.

הנה בפסח ושבועות אומרים לנו זמן חירותנו וזמן מתן תורתנו, ובספרים הקדושים מבואר שהכוונה היא גם לעכשיו, כי בכל שנה ושנה, בימי חג הפסח קיימת מסוגלות של קבלת עול מלכות שמים ולהיות עמו של הקב"ה, וכן בשבועות השפעה של מתן תורה.

ועוד נראה פשוט שהדברים הנ"ל אינם מצומצמים רק לאותם ימים, אלא משם לוקחים קבלת עול מלכות שמים ותורה לכל השנה, וזה יכול להיות באחד משני דרכים, א', ע"י שכל ימות השנה יונקים מיום המועד וממילא גם הם נעשים מסוגלים קצת לקבלת עול מלכות שמים וקבלת התורה, ב', ע"י שהאדם עצמו קונה ביום המועד קנין בנפשו ולוקחו עמו לכל השנה. וכהדברים הנ"ל מבואר בהרבה ספרים.

ולפ"ז י"ל שכן הוא גם בנוגע לזמן

שמחתנו, דהיינו שאין הכוונה שרק סוכות ושמני עצרת הם זמני שמחה, אלא הכוונה היא שמשם אפשר לקחת שמחה לכל השנה.

ונבאר אופן מיוחד איך שייך לקחת שמחה מיום שמחת תורה לכל השנה, דהנה שמעתי בשם האדמו"ר מקוצק ששאל מה היא סיבת השמחה בשמחת תורה, דאי משום שגומרים את התורה, הלא מי יכול לומר ששמע קריאת התורה כל השנה כל אות ואת כראוי, וק"ו לענין אם למד אותה כראוי, וא"כ שמחה זו מנין ותי' שהשמחה היא בגלל שעושים התחלה חדשה, וההזדמנות לעשות התחלה חדשה ולתקן את כל מה שהחסיר ופגם בהפעם הראשונה, הרי היא באמת סיבה לשמחה*.) והנה אע"פ שאנו שמחים באמת בגלל שמסיימים את התורה, אבל בכל זאת היסוד הנ"ל הוא בודאי אמת, והיינו שגם העובדא שיש הזדמנות להתחיל מחדש הוא סיבה לשמחה.

הביא עוד מקור, והיינו ממה שאמרו בב"ב דף קכ"א ע"א - ע"ב שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים וחמשה עשר באב, ושאלו בשלמא יוה"כ יום סליחה ומחילה הוא, אלא ט"ו באב מאי טעמא, ופירשו שם בגמ' כמה טעמים עד שלבסוף אמרו רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו יום שפסקו בו מלכרות עצים למערכה, ולפי שהשלימו את המצוה היו שמחים ונחשב להם כיו"ט.

ומעתה יש להעיר דדברי האדמו"ר מקוצק אינם מתאימים לשני המקורות הנ"ל, שהרי התם לא התחילו אז התחלה חדשה, והתם השמחה היתה באמת על שזכו לגמור את המצות המוזכרות שם.

* ועי' בשבת דף קי"ח ע"ב דאמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן. ובשיר השירים רבה פר' א' אות ט' איתא בזה"ל, ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו, אמר רבי אלעזר מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה, ושם איירי כששלמה המלך סיים את בנין בית המקדש. וכן איתא בקהלת רבה פר' א' אות א'. ובאו"ה סי' תרס"ט פסק הרמ"א שעושין סעודת משתה בשמחת תורה "לגמרה של תורה".

והיש"ש בב"ק בסוף פרק מרובה (בשם הר"ן)

והנה חז"ל דרשו על "היום על לבבך" שבכל יום יהיו דברי תורה בעיניך כחדשים. ולכאורה הרי זה נשמע כחומרא, דהיינו שעלינו ללמוד ולקיים מצות באותה התלהבות כמו בהיום הראשון של קבלת תורה. אבל באמת נכלל בזה גם סיבה לשמחה, כי אם התורה היא אצלינו כחדשה, הרי בודאי גם השי"ת מוכן להסתכל ולהחשיב אותנו

כחדשים, וכאילו העבר אין, ושעכשיו, היום, הרי אנו עושים התחלה חדשה, וא"כ יוצא שבכל יום ויום יש לנו הזדמנות להתחיל מחדש ממש כמו בשעת קבלת התורה, והרי הזדמנות להתחיל מחדש הרי היא סיבה לשמחה כמו שאפשר ללמוד משמחת תורה. הרי שאפשר ללמוד משמחת תורה דרך איך לשמוח בכל השנה.

ועכ"פ ראתי בשם הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שהקשה גם הוא כעין הקושיא הנ"ל שהבאנו בפנים, דהקשה שלכאורה אי אפשר להביא רא"י משני המקומות הנ"ל שהבאנו כי התם באמת המצוה נגמרה במילואה, אבל בלימוד תורה, "אף אם יחי' אדם אלף שנים, ויהגה בתורה יומם ולילה, עוד ירגיש יותר מאחרים שעדיין הוא בחוץ, לא רק מחלקי הסוד שבתורה, אלא גם מחלק הפשט ועומק ההלכה, שהרי כמו

שהקב"ה הוא אין סוף, כן גם ים התלמוד והפוסקים הם כמים שאין להם סוף, ונמצא שהמצוה טרם נגמרה. "אלא צ"ל שעכ"ז יש לאדם לשמוח במה שזכה עכ"פ לעבור על כל המלים הקדושות של המסכת. אולם בכדי שלא יטעו לחשוב שהלימוד כבר נגמר, וליתן בכך פתחון פה לשטן לקטרג, נוהגים כמו בשמחת תורה, שתיכף עם הסיום חוזרים ומתחילים שוב פעם".