



### ישעיהו הולץ

נולד בז' ניסן תשי"א  
נפל בי"א תשרי תשל"ד

# ישעיהו הולץ

ישעיהו נולד בז' ניסן תשי"א בגבעת שאול ב', הוא הכפר דיר יאסין. חיי הכפר הטביעו בו את רישומם, דבר שהתבטא באהבתו לנאות דשא ומרחבים. את לימודיו היסודיים עשה בבית הספר "שילה" ומאוחר יותר ב"חורב". המשכם בישיבה התיכונית של "חורב". על אף הגיעו למסגרת חינוכית חדשה התאקלם במהרה והפך לאחד מן הדמויות הבולטות שבחברה. ניחן בתכונות מוסיקליות ואף שימש כסולן במקהלת "היכל שלמה".

לאחר סיימו את לימודיו העל-יסודיים עבר לישיבת הכותל שהיתה עדיין בראשית דרכה. לאחר התלבטויות בין התשייכותו לגרעין נח"ל של תנועת "עזרא" לבין רצונו העז להמשיך בלימודיו בישיבה, העדיף את מסגרת ה"הסדר" וכאן התגלה כמתמיד וכמושך בקולמוס. דבר שהתבטא במנהגו לכתוב ולסכם כל מה שלמד. לאחר שנת לימודים בישיבה התגייס לצבא. בסירונות התבלט בעזרה לזולת, מאוחר יותר עבר הסבה לשריון והצטיין כתותחן בטנק. למרות שקדנותו הרבה בתורה מצא פנאי והקדיש מזמנו לנוער שוליים באחת משכונות ירושלים. כן כתב שיחות על פרשת השבוע, שנשלחו מידי שבוע לנוער בעיירה יהוד.

בקיץ תשל"ג יצא לתעסוקה מבצעית בגבול הלבנון ובאחד המרדפים נפל מפקדו. למרות הבדלי הרקע שבין השניים יצר קשר עמוק עם משפחת המפקד, ומכתבו האחרון אליהם לקראת השנה החדשה, נכתב בערבו של יום הכפורים תשל"ד. נפל בקרב על המחצבה של נפח בצהרי י"א תשרי תשל"ד.

# רשימות שנותרו בעזבונו

## מקרא

- 1) ג' מחזורי שיחות בפרשת השבוע
- 2) שיעורים בספר יונה
- 3) עיונים בפרשנות על דמויותיהם של האבות.

## גמרא

- 1) סיכומים בענינים שונים במסכת שבת (חורף תשל"ל)
- 2) שיעורים במסכת בבא מציעא (חורף תשל"א)
- 3) שיעורים ו"חבורות" במסכת מכות (קיץ תשל"א)
- 4) שיעורים במסכת כתובות (חורף תשל"ב)
- 5) שיעורים ו"חבורות" במסכת שבועות (קיץ תשל"ב)
- 6) שיעורים וסיכומים במסכת בבא קמא (חורף תשל"ג)

## מחשבת ישראל

- 1) סדרת שיחות וסיכומים על המועדים
- 2) מאמרים בנושאים שונים במחשבת ישראל
- 3) עיונים "בהקדמה לשבת הארץ"
- 4) סיכומים בעניני טומאה וטהרה וקרבנות בזמן הזה.

## פרשת "וירא"

ואלוקים נסה את אברהם . . . ויאמר קח נא את בנך . . .

מקשים כאן רוב המפרשים מה בעצם היתה כל גבורתו של אברהם אבינו הרי מצאנו כמה צדיקים אשר סבלו עינויים קשים והעלו את בנם על המוקד כדי שלא יפלו בין הגויים זאת ועוד הרי כל איש פשוט בעל מדרגה נמוכה, היה מקריב את בנו לעולה ברגע שהקב"ה היה מצוה אותו לעשות כן שהרי בידו להמית כל אחד ואם לא ישמע לו הרי בלאו הכי נפשו תלקח על ידו. על זה ישנם שתוצו שלמעשה גבורתו של אברהם אבינו לא היתה בעצם מעשה העקדה אלא בעיקר בהכנות שהרי אדם פשוט כשהיה עומד בפני צווי כזה ככל שהשעה לבצועו היתה מתקרבת היה כוכה ומיילל במרירות יותר ויותר מה שאין כן אברהם אבינו כוחו נתגלה בשמחתו ובזריזותו לעשות המצוה כפי שנא' בפסוק "וישכם אברהם בבקר ויחבש חמורו וכו'". משמע שאברהם אבינו נהג בצורה שונה, לילה לפני העקדה היה בשמחה רבה ובבוקר השכם רואים אותו יוצא בזריזות רבה וקם לבצע את המעשה.

ראיתי פרוש שונה בפרדס פתחיהו שמוסיף ואומר גבורתו של אברהם אבינו לא היתה רק בהכנות אלא גם בעצם המעשה ומוכיח זאת מלשון הפסוק שנא': "ויאמר קח נא את בנך את יחידך וכו' " וכפי שרש"י מסביר בלשון בקשה ולא נא' קח את בנך בלשון חובה רואים אנו מפורש שלאברהם לא היתה כל חובה לעקוד את בנו ואילו הקב"ה רצה רק לגלות את רצונו בקרבן בנו. וזו היתה גבורתו וגבורתו הנפלאה של אברהם אבינו שבטל את רצונו מפני רצונו של הקב"ה ועל כך אין עוררין שהוא נשאר יחיד ומיוחד במינו.

## גדולתם של אבות

אמר ר' אלעזר מאי דכתיב "והלכו גויים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב". אלוקי אברהם אלוקי יצחק לא נאמר, אלא אלוקי יעקב, לא כאברהם שקראו "הר" שנא' "בהר ה' יראה" (בראשית כב) ולא כיצחק שכתוב בו "שדה" שנא' "ויצא יצחק לשוח בשדה" (שם כב) אלא כיעקב שקראו בית" שנא' "ויקרא את שם המקום ההוא בית אל" (שם כ"ח), (פסחים פ"ז).

יש להבין מהם המושגים של "הר" "שדה" "בית". מדוע השם בית מסמל מהות רוחנית יותר נעלה שבה גדולה מעלתו של יעקב על זו של אברהם ויצחק. דוד המלך אמר (תהילים כ"ב) "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" ופרוש הפסוק הוא כשואדם נמצא במצב של עליה הוא עושה הכל כדי לגרש ממנו את כל המפריעים וכך הוא סולל לעצמו את הדרך לעליה. ברור הוא שאדם זה הוא במדרגה גבוהה אך את הסוף אנו עוד לא יודעים. כשהוא יגיע לשיא תכליתו האם גם אז הוא יוכל לעמוד ולהשאר במצב זה. וזה שאמר דוד המלך: "ומי יקום במקום קדשו". היינו שאת המצב האמיתי נדע במי שיקום במקום קדשו. כשלא יהיו לו מפריעים אם גם אז הוא ישאר במצב השיא.

ובארפן זה חז"ל קבעו את מדרגת האבות. אברהם אבינו - הורתו ולידתו בבית ע"ז. כשהיה בן שלש הכיר מעצמו את בוראו ולחם בעד דעותיו האמיתיות, נגד משפחתו ונגד כל העולם הסובב אותו. וזה היה בבחינת "הר". אם כן אברהם היה ברוחניות שלו בדרגת "מי יעלה בהר ה'" ולכן אברהם קרא לו הר, "בהר ה' יראה" כי הוא הכיר את בוראו. במצב אחר היה יצחק אבינו שאישיותו נבנתה ע"י אביו וע"י העקידה. "וילכו שניהם יחדיו" במחשבה אחת, ברצון אחד. לו כבר לא היה צורך להלחם במכשולים לאחר שיראה את הכבוד והפאר שזכה להם אברהם. את מעמדו מציינים בבטוי "מי יקום במקום קדשו" כי הוא נשאר עומד במצבו המרומם בלי שום מפריע. לכן הוא מסומל בלשון "שדה", היינו מישור ללא שום עקמימות. אמנם יצחק היה כולו "עולה תמימה" וזאת ע"י אביו וע"י העקדה שהעלתה אותו הרבה מאברהם, אי לכך במצבו הרוחני לא היתה שום תערובת של גשמיות שיש בהן כדי להפריע לחיים הרוחניים שיוכל ע"י עבודתו להעלות את הענינים הגשמיים וחיי העולם בכלל למעלת הקדושה והרוממות עד לאין תכלית. ומה שלא היה ביצחק היה ביעקב אבינו, שאצלו התמזגו עניני העולם עם עניני הרוחניות כי היה צריך להקים בית גדול ולגדל בנים, לעבוד בבית לבן כך שביציאתו משם יכול היה לומר "עם לבן גרתי" "ותרייג מצוות שמרתי".

למצב כזה ניתן הסמל "בית". היינו שהקדושה והרוממות ישפיעו גם על עניני העולם הגשמיים להעלותם למדרגה רוחנית גבוהה כמו הבית שבו עושה האדם כל פעולותיו ועניניו הן בגשמיות

והן ברוחניות, וזו היתה גדולתו של יעקב אבינו, שאחר שנמסרו לו יסודות גדולתם של אברהם ויצחק ואחרי יגיעת עצמו יכול היה להתרומם לעליה רוחנית כזו שהשפעתה תגיע לדורות הבאים עד שבית המקדש המרכז הרוחני של כל ישראל יקרא בית א-ל כמו שקרא למקום הזה יעקב אבינו.

א"כ פועלו הגדול של יעקב אבינו היה שהניח חותם ויסוד לעם ישראל הנצחי שגם בביתו מעשי ידי אדם יכול היה לעסוק בחיים הרוחניים בתכלית הנקיות והקדושה, בדיוק כמו בשדה מקום מעשי ה'. א"כ רואים אנו מכך שהעבודה הקשה ביותר בעבודת ה' היא לאחד את הענינים הגשמיים והרוחניים, שהחיים הגשמיים לא יפריעו למהלך החיים הרוחניים אלא להיפך הם ילכו יחדיו והרוח תקדש את הגשם. יוצא מכך שכל החיים של האדם בעוה"ז הם כשתוף הגשמיות והרוחניות ומובן לנו כי מהות הזמן לאדם שמשתקף בו חיים גשמיים ורוחניים בכל ימי חייו הוא בבחינת הסמל של "בית" אצל יעקב אבינו כפי שהזכרנו. ש"בזמן" אדם עושה כל פעולותיו ועניניו בגשמיות וברוחניות וכל חובת האדם במשך החיים שלו שהקדושה והרוממות ישפיעו על כל ענייניו הגשמיים הנעשים בתוך הזמן להעלותם לדרגה גבוהה ולעשותם רוחניים בהתאחדות יחד לקדושה נצחית שזה תכלית האדם "בזמן" בחייו דהיינו העוה"ז.

לצורך זה, כדי שלאדם תהיה רוחניות והתרוממות הנפש יצר הקב"ה זמנים מיוחדים בתוך הזמן הכללי, והם הזמנים המקודשים, כמו שבתות וימים טובים, לפי מדרגתם בקדושה, והם כמובן משפיעים על האדם להתרומם ולקדש על ידם את הזמן הכללי שבו הוא נתון.

## פרשת "ואתחנן"

"שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד"

פרשה זו של קריאת שמע אנו קוראים בכל יום. הרמב"ם מבאר ע"פ המשנה "פעמים ככל יום קוראים קריאת שמע בערב ובבקר שנאמר "בשכבך ובקומך" ומה הוא קורא שלש פרשיות וכו' ומקדימים לקרא פרשת שמע מפני שיש בה יחוד שם ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העקר הגדול שהכל תלויים בו".

דהיינו, כשאנו קוראים את פרשת שמע אנו מצהירים בפני העולם כולו על אמונתנו ואמיתת הכרתנו כי ה' אלוקינו וכי אין בעולם כח מהווה ומחיה אחר מלבדו, ואנו מקבלים את עולו באהבה, ונכונים להקריב עבורו את נפשינו ומאודנו.

בפסוק הראשון של ק"ש מלבד תכנו הנעלה יש גם יחוד בדרך הכתיבה כי האות האחרונה של המלה שמע וגם האות האחרונה של המלה אחר, צריכות להכתב בתבנית גדולה משאר האותיות ב "ע" רבתי וב- "ד" רבתי. על זה אמרו מפרשים שדבר זה בא לרמז על מה שמביא המדרש כי הקב"ה וישראל מעידים זה על זה כפי שנאמר "אתם עדי נאם ה'", שהראה הקב"ה קשר של תפילין ואמר "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד גם אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם וזה ענינם של התפילין, כי כשם שאנו קושרים את התפילין של יד כחותם על הזרוע ותפילין של ראש כחותם על הלב לשם יחוד שם ה' יתברך כך הקב"ה משים אתנו כחותם על לבו וכחותם על זרועו לעשות אותנו גוי אחד בארץ, וזהו הקשר שבינינו עם בוראנו יתברך, ששנינו מעידין זה על זה ענין האחדות.

הכרת ה' הוא אחד הביטויים לאהבת ה' וכן כותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה "האל הנכבד הנורא מצוה לאהבה וליראה אותו... והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים, הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ - מיד הוא אהב ומפאר ומתארה תאוה גדולה לידע ה' הגדול ואז מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד שהוא בר קטנה שפלה אפלה".

בתורה אנו מוצאים אהבה משולשת: "ויראה יעקב את רחל" "ואהבת לרעך כמוך" וכאן "ואהבו את ה' אלוקיך". הסדר הזה בא לומר לנו שלא תתכן אהבת הבריות אם לא תקדם אהבת המשפחה ואי אפשר לבוא לאהבת הבורא אם לא תקדם אהבת הבריות. כלומר "אהבת לרעך כמוך" היא הפרוזדור לטרקלין של אהבת הבורא.

כיון שיהקב"ה הוא יחיד ומשגיח על האדם ברחמיו, אם כן גם על ישראל להתמסר באהבה לבנו בכל ישראל לה', וזה מה שנאמר: "בכל לבבך" בכל נטיותיך ושאיפותיך. אנחנו חייבים להיות תמיד מוכנים לותר מפני אהבת ה' על תשוקותינו החזקות ביותר "ובכל נפשך" רבתינו מפרשו אפילו הוא נוטל את נפשך, כלומר נתחייבנו למסור אפילו את נפשנו על אהבת ה' כפי שמסופו

על ר' עקיבא ברכות ס"א עמ' ב' - "בשעה שהוציאו את ר' עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים דהיינו קורא קריאת שמע אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן? אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך, אמרתי מתי יבוא פסוק זה לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו - היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד. יצאה בת קול ואמרה אשריך ר' עקיבא שיצאה נשמתך באחד".

ואכן רבי עקיבא נתאזר בגבורה עילאית ואימץ את כל כוחותיו, שלא תעבור השעה מבלי לקיים המצוה שנתחייב בה, לקבל עול מלכות שמים בקריאת פרשות שמע ואמר לתלמידיו: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה לתת לו משמעות מעשית, ועכשיו שבאה לידי מצות קריאת שמע בעת שאני מקיים בפועל את אשר נצטוינו בה "בכל נפשך" אפילו נוטל את נפשך, לא אקיים מצות קריאתה כי עתה יש לה לקריאה זו משמעות נעלה יותר ונשגבה יותר.

ונראה לומר שמצות התורה למסור את הנפש על קידוש ה' וייחודו ית', אין כוונתה לרצון שאדם יפקיר את עצמו ויזלזל בערך החיים אלא אדרבא הייחוד הרצוי הוא שאדם יכיר את ערך עצמו ושיהיה גופו חביב עליו ביותר ועם תגבורת אהבתו כלפי עצמו אז יתעלה ויקריב גופו קרבן לפני ה' במצוה שאדם מצווה עליו לההרג ולא לעבור ואז יהיה קרבנו מהודר ומעולה ביותר, לאחר שהוא מקריב את החיים היקרים לו מכל יקר, (כנסיון העקידה). לפיכך אדם צריך לאהב את החיים ולאהב את ה' יתברך ועם אהבת החיים למוסרם למען ה' ית' בעת הצורך.



# "מהלך כעומד דמי"

(שבת ה:)

תנו רבנן – המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב וכן עזאי פטר וטעמו מהלך כעומד דמי. ובזה מצאנו מחלוקת ראשונים בהסבר הדין מהלך כעומד דמי. לדעת הירושלמי דין זה נאמר בכל האופנים וגם במקום חיוב שכל עקירה שהוא עושה ברגלו הוי עקירה, וכל הנחה שהוא עושה ברגלו הוי הנחה, מכיון שהוא סובר הנחת הגוף כהנחת החפץ והנה בא רב חסדא ומקשה על בן עזאי לפי הסבר זה מדוע מעביר ברה"ר חייב הרי מהלך כעומד דמי, וא"כ היתה מנוח בתוך הארבע אמות והוא צריך להיות פטור. הירושלמי אמנם נשאר בקושיה, אך המפרשים מתרצים תרוצים שונים. יש המעמידים את הגמרא במקרה של קופץ ד' אמות, ברה"ר, ולכן לא שייך לשאול מהלך כעומד דמי, ויש מתרצים שכל דינו של בן עזאי הוא רק לפטור ולא לחיוב. ואין בכך תרוץ לקושיה. אך ישנם מפרשים שאומרים אפילו אם נאמר שבן עזאי מדבר גם לחיוב במעביר ד' אמות ברה"ר לא קשה מכיון שזה הלכתא גמרי שחייב (ודעת רוב המפרשים תוס', רשב"א, רמב"ן, הסכימו לכך). הריטב"א והתוס' רי"ד תרצו שכל דינו של בן עזאי מהלך כעומד דמי, זה דוקא מעביר מרשות אחת לרשות אחרת, אבל באותה רשות אין אומרים מהלך כעומד דמי. אך ישנם מפרשים כמו הרשב"א והרמב"ן, שחולקים על כך ואומרים שאת החלוקה הזו אומרים דוקא בדין קלוטה כמי שהונחה דמי. וזה בהעברה מרשות לרשות. אבל במהלך כעומד זה מדובר גם באותה רשות. לדעת הרשב"א והרמב"ן מהלך כעומד דמי נאמר אך ורק במקום פטור, ובמקום חיוב לא אמרינן מהלך כעומד דמי. כלומר, לא אומרים הנחת גופו כהנחת חפץ וכל הדין מהלך כעומד דמי זה כאשר עובר דרך מקום פטור. בשיטה הזאת הולך גם הפני יהושע, שהוא אומר מפורש לחומרה אין מחלוקת בין רבנן לבן עזא במקרה של המוציא מחנות לסרטיא דרך פלטיא ולפי כולם חייב. את דבריו אלה הביא הפני"י כקושיה על הגמ', מדוע הגמ' לא מעמידה במקרה מחודש יותר שמעביר דרך פלטיא ואז יהיה חידוש גדול יותר לרבנן שפטור, אלא אומר הפני"י, שבמקרה זה חכמים יחייבו בגלל מעביר ארבע אמות ברשות הרבים, שהרי המעביר הלכתא גמירי לה. שיטת הריטב"א ואבני נזר היא שמהלך כעומד הכוונה שאדם עומד ממש. פרוש, שכל דרך הלי של האדם הוא נקרא עומד והוא מעביר את החפץ כשמצבו נקרא עומד. המחלוקת בין רבנן ובין עזאי היא האם הולכים אחר החפץ שנקרא הולך או אזלינן בתר האדם שנקרא עומד ואילו החפץ לגביו ונקרא מונח. לפי זה יוצא שהדין של מעביר חפץ מרה"י לרה"ר זה גם תלוי במחלוקת של בן עזאי ורבנן האם הולכים אחר האדם, והוא נקרא עומד, או אזלינן בתר החפץ והוא נע. לפי הפרוש הזה לא יהיה מובן ספיקו של הריב"א בדברי בן עזאי אם חייב לבן עזאי אפ' עומד לפוש תוך ד' אמות או לא, מה בכלל הבעיה, הרי כאן מדובר שמצבו כל הזמן מצב מנוחה, א"ל לא שייך לשאול על המקרה של לכתף ולפוש לדעת בן עזאי.

המפרשים מתרצים את ספקו של הריב"א ואומרים, שזה ברור שהוא חייב מכיון שהדין של הלכתא גמיר שאמרנו לגבי מעביר ד' אמות ברשות הרבים הוא גם כאשר עמד באמצע לפוש או בלכתא, שהרי לכן עזאי אין הבדל ביז לפוש ולכתא, וכל מה שהסתבך הריב"א הוא בגלל שדברי בן עזאי היו דחוקים וקשה היה לו, להסביר שמהלך כעומד דמי עולה. גם על מקרה של לפוש ולכתא.

לאחר שבררנו את דברי בן עזאי בשיטות המפרשים קשה עליו מהמשך הגמ'. בהמשך למדנו על אחד שהתכוון לזרוק שמונה, וזרק ארבעה פטור מכיון שלא נתקיימה מחשבתו, מכיון שמחשבתו היתה שהחפץ ינוח בסוף השמונה ולא לאחר הארבע אמות.

משם מקשה הגמ' על ר"י הסובר קלוטה כמי שהונחה דמי, שהרי לפי שיטתו המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר וכן המוציא מרה"י לרה"ר ועבר ד' אמות ברה"ר מתחייב משום שתיים, אחת משום הוצאה ואחת משום העברה. מקשה הגמ' על ר' יהודה איך הוא מחייב שתיים, הרי משום העברת ד' אמות ברה"ר הוא לא צריך להתחייב, כיון שאם היתה כוונתו שהחפץ ינוח בסוף ד' אמות, א"כ החפץ לא נח בתחילת הד' אמות, ואם נתכוון להתחלה, א"כ מניחה בסוף והוא לא יתחייב משום מעביר ד' אמות ברה"ר. אלא מתרצת הגמ', שהוא מתחייב שתיים מכיון שמדובר עם "באומר כל מקום שתרצה תנוח".

מדברי הגמ' שם קשה על בן עזאי לשיטת הירושלמי, איך הוא מחייב אצלנו שתיים במעביר מרה"י לרה"י וסטיו דרך פלטיא הרי אין במחשבתו שהחפץ ינוח ברה"ר שהרי במנוחה של מהלך כעמד דמי חסרה מחשבה, אם כן קשים דברי בן עזאי כפי שהגמ' הקשתה על ר"י שם. ופה הקושיה גדולה יותר מכיון שכאן אי אפשר לתרץ את מה שתרצו לדברי ר"י בקלוטה כמי שהונחה שהכוונה "שיאמר בכל מקום שתרצה תנוח" שהרי הוא עובר מחנות לסטיו דרך פלטיא ואין בכוונתו שהחפץ ינוח, אחרת היה עומד ומניח את החפץ בפלטיא, ומתוך זה שאנו רואים שלא תיח את החפץ ברה"ר אין בכוונתו להניח, א"כ קשה מדוע חייב.

אלא לכאורה אפשר לתרץ את הקושיה שהמקרה של בן עזאי דומה למקרה של אדם הכותב שם משמעון. שהרי במקרה שאחד כתב שם משמעון היתה כוונתו לכתוב את השם ולכן הוא חייב. כך גם פה, כאשר הוא הולך מרה"י לרה"י דרך רה"ר הרי הליכתו נעשתה במתכוון, ואם אנו אומרים מהלך כעומד דמי, א"כ הליכתו נעשתה באיסור, מה שאין כן בזרק ד' ונתכוון לזרוק ח' הרי בזה שהחפץ נח לאחר ד' אמות, לא נתקיימה כלל מחשבתו, שהרי הוא התכוון שהחפץ ינוח רק לאחר ח' אמות.

אך לאחר שאנו מתרצים כך תהיה קשה קושיית הגמ' על הר"י. מה מקשה הגמ' על הר"י איך הוא מחייב במוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר שתיים הרי אם להכי קבעי להכי לא קבעי וכו', ולאחר שתרצו את בן עזאי אפשר לתרץ כך גם את הר"י שהרי במקרה של הר"י החפץ לא יכול להזרק לסוף ס' אמות ברה"ר מבלי שיעבור תחילה הד' אמות, א"כ זה דומה לאותו אדם הכותב שם משמעון, ואז לא נצטרך כלל לתרוץ הגמ', שכאן מדובר באומר כל מקום שתרצה תנוח. אלא מתרץ על זה הגאון הרב זלמן סנדר כהנא, שיש הבדל בין מה שאמר הר"י קלוטה כמי

שהונחה חייב, שזה רק מבקרה שבמציאות היה החפץ מונח על אותו מקום אם זה מקום כזה שבמציאות, אם החפץ היה מונח עליו ממש היה פטור הוא יהיה פטור גם בקלוטה. ולכן במקרה שהעביר חפץ מהר"י לרה"ר אם הונחה ממש בתחילת הד' אמות ברה"ר דינו היה פטור שהרי זה דומה לאדם הזורק חפץ ובכוונתו שהחפץ ינוח בסוף ח' והוא נח לאחר ד', והרי כאן במנוחת החפץ בתחילת הד' אין רצונו בכך, ולכן פטור, שהרי הוא רוצה שהחפץ ינוח דוקא בסוף הד', לפיכך גם בקלוטה כאשר החפץ מרחף מעל הד' אמות לא נוכל לומר שיתחייב שהרי לא נתכוון שינוח שם וכאשר אדם זורק חפץ החפץ מוכרח לעבור מעל התחלת הד' אמות ברה"ר ואם אנו אומרים קלוטה כמי שהונחה דמי א"כ החפץ נקרא מונח בתחילת הד' אמות במקום שאין חפץ לאדם ששם ינוח לכן הוא יפטר. ואין זה דומה למקרה של כתב שם משמעון שהרי בכתב שם משמעון הוא התכוון לכתוב את ה"שם" אלא שהוא התכוון גם לגמור את המלה מה שאין כן בזרק מרה"י דרך רה"ר הוא לא התכוון להניח ברה"ר. אבל במקרה של בן עזאי במוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר מהלך כעומד דמי. והכוונה שהוא נקרא כאילו עמד ונח ממש ברה"ר בהנחת גופו כהנחת חפץ, ואע"פ שהוא התכוון להעביר את החפץ מרה"י לרה"י, ולא התכוון כלל להניח ברה"ר, הרי המציאות היא שהוא ברה"ר, שהרי כדי להגיע לרה"י הוא חייב לעבור ברה"ר, ואז, כפי שבן עזאי אומר, ישנה הנחה ממש שהרי מהלך כעומד דמי. אין זה דומה כלל למקרה של נתכוון לזרוק ח' זורק ד', דפטור, שהרי שם אמנם בהכרח הוא עובר בתחילת הד' אמות, אך קלוטה כמי שהונחה לא נוכל לומר, שהרי הוא לא נתכוון כלל להניח בתחילת הד' אמות, והכלל בקלוטה כמי שהונחה הוא שאם החפץ היה מונח באותו מקום ממש היה מתחייב.

יוצא מדברים אלה שהמקרה של בן עזאי דומה בדיוק למקרה של כתב שם משמעון ולא צריכים להעמיד את המקרה באומר כל מקום שתרצה תנוח שהרי בין כך ובין כך הוא יתחייב. ע"י כך מתישבת שאלת הגמרא על ר"י שלא יתכן שיתחייב שתיים שהרי אי להכי לא קבעי ואי להכי קבעי ליכי לא קבעי והגמ' לא מקשה על בן עזאי, שהרי לבן עזאי הוא ממילא יתחייב מכיון שהמקרה שלו דומה בדיוק למקרה של שם משמעון.

ולפי התרוץ הזה אנו יכולים להבין גם את דברי ריב"א שהסתפק מה יהיה הדין אצל בן עזאי בהניח תוך ד' אמות ולא הסתפק אצל ר"ע בדין קלוטה כמי שהונחה דמי (שהוא סובר כפי הר"י) וזה ברור מכיון שבדינו של בן עזאי יש לנו מציאות של מהלך, ולכן יש להסתפק מה יהיה הדין כאשר אדם עמד לפרש, מה שאין כן אצל ר"ע, אין לנו על מה להסתפק אם עמד לפרש, שהרי הדין של קלוטה כמי שהונחה דמי אין זה בכלל מקרה של מציאות.

שהונחה חייב, שזה רק במקרה שבמציאות היה החפץ מונח על אותו מקום אם זה מקום כזה שבמציאות, אם החפץ היה מונח עליו ממש היה פטור הוא יהיה פטור גם בקלוטה. ולכן במקרה שהעביר חפץ מרה"י לרה"ר, אם הונחה ממש בתחילת הד' אמות ברה"ר דינו היה פטור, שהרי זה דומה לאדם הזורק חפץ, ובכונתו שהחפץ ינוח בסוף ח' והוא נח לאחר ד', והרי כאן במנוחת החפץ בתחילת הד' אין רצונו בכך, ולכן פטור, שהרי הוא רוצה שהחפץ ינוח דוקא בסוף הד', לפיכך גם בקלוטה כאשר החפץ מרחף מעל הד' אמות, לא נוכל לומר שיתחייב שהרי לא נתכוון שינוח שם וכאשר אדם זורק חפץ, החפץ מוכרח לעבור מעל התחלת הד' אמות ברה"ר. ואם אנו אומרים קלוטה כמי שהונחה דמי א"כ החפץ נקרא מונח בתחילת הד' אמות במקום שאין חפץ לאדם ששם ינוח לכן הוא יפטור. ואין זה דומה למקרה של כתב שם משמעון, שהרי בכתב שם משמעון הוא התכוון לכתוב את ה"שם", אלא שהוא התכוון גם לגמור את המלה, מה שאין כן בזורק מרה"י דרך רה"ר הוא לא התכוון להניח ברה"ר. אבל במקרה של בן עזאי במוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר מהלך כעומד דמי, והכוונה שהוא נקרא כאילו עמד ונח ממש ברה"ר בהנחת גופו בהנחת חפץ, ואע"פ שהוא התכוון להעביר את החפץ מרה"י לרה"י, ולא התכוון כלל להניח ברה"ר, הרי המציאות היא שהוא ברה"ר, שהרי כדי להגיע לרה"י הוא חייב לעבור ברה"ר, ואז, כפי שבן עזאי אומר, ישנה הנחה ממש שהרי מהלך כעומד דמי. אין זה דומה כלל למקרה של נתכוון לזרוק ח' זורק ד', דפטור, שהרי שם אמנם בהכרח הוא עובר בתחילת הד' אמות, אך קלוטה כמי שהונחה לא נוכל לומר, שהרי הוא לא נתכוון כלל להניח בתחילת הד' אמות, והכלל בקלוטה כמי שהונחה הוא שאם החפץ היה מונח באותו מקום ממש, היה מתחייב.

יוצא מדברים אלה שהמקרה של בן עזאי דומה בדיוק למקרה של כותב שם משמעון, ולא צריכים להעמיד את המקרה באומר כל מקום שתרצה תנוח שהרי בין כך ובין כך הוא יתחייב. ע"י כך מתישבת שאלת הגמ' על ר"י, שלא יתכן שיתחייב שתים שהרי אי להכי לא קבעי ואי להכי קבעי ליכי לא קבעי והגמ' לא מקשה על בן עזאי, שהרי לבן עזאי הוא ממילא יתחייב, מכיון שהמקרה שלו דומה בדיוק למקרה של שם משמעון.

ולפי התירוץ הזה אנו יכולים להבין גם את דברי ריב"א, שהסתפק מה יהיה הדין אצל בן עזאי, בהניח תוך ד' אמות, ולא הסתפק אצל ר"ע בדין קלוטה כמי שהונחה דמי (שהוא סובר כפי הר"י) וזה ברור, מכיון שבדינו של בן עזאי יש לנו מציאות של מהלך, ולכן יש להסתפק מה יהיה הדין כאשר אדם עמד לפוש, מה שאין כן אצל ר"ע, אין לנו על מה להסתפק אם עמד לפוש, שהרי הדין של קלוטה כמי שהונחה דמי אין זה בכלל מקרה של מציאות.

## בענין הדלקת המהדרין בנר חנוכה

גמ' – ת"ר מצות נר חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד והמהדרין מן המהדרין ב"ש אתמרים יום ראשון מדליק שמונה וכו'. קשה מדוע דוקא בנר חנוכה תקבו שיהיו מהדרין מן המהדרין, מה שלא מצינו בשאר המצוות.

נראה לתרץ קושיה זו עפ"י קושייתו של הפנ"י – קשה מדוע היה בכלל נס חנוכה, הרי ישנו דין שטומאה הותרה בצבור, וא"כ לכתחילה היה מותר להדליק בשמן הטמא ואם בכל זאת עשה הקב"ה נס לישראל כדי שיוכלו לקיים את המצוה כתיקונה בשמן טהור משמע שהנס נעשה כדי שישראל יוכלו לקיים את מצות הדלקת נרות בהידור על כן תקנו חכמים את כל ההידורים האפשריים בנרות חנוכה. (חשב סופר).

בענין הידור מצוה ישנה מחלוקת ידועה בין הרמב"ם לרמ"א. הרמב"ם בפ"ד מה' חנוכה הלכה א' כתב "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד "והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה. נר אחד כיצד הרי שהיו בני הבית עשרה בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים וכו' עד שתמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות עכ"ל. משמע מדברי הרמב"ם שאין כל אחד מדליק בפני עצמו אלא פרושו שהמדליק (בעה"ב) מדליק נר אחד לכל אחד ואחד ואלו הרמ"א בסימן תרע"א סעיף ב' כתב "וי"א דכל אחד ואחד מבני הבית ידליק" משמע מדבריו שכל אחד מדליק בפני עצמו. ויש להבין במה חולקים הרמב"ם והרמ"א.

על זה אומר חידושי מרן רי"ז הלוי בשם בית הלוי שיסוד מחלוקתם תלוי כבר, בדין הידור במילה – רמב"ם פרק ב' מהלכות מילה הל"ד כתב "המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבים בין על הציצין שאין מעכבים. פירש, על הציצין המעכבין, חוזר, על ציצין שאינם מעכבים אינו חוזר" ואלו הטור ורש"י חולקים שם על הרמ"א ואומרים שאם פירש אינו חוזר מתי, דוקא כשנמל בשבת אבל בחול לעולם חוזר גם על ציצין שאינם מעכבים משום הידור מצוה. ושם הסביר בית הלוי את מחלוקתם בדין הידור מצוה האם דין הידור שייך דוקא בעצם מעשה המצוה וזו דעת הרמב"ם ולכן אם פירש אינו חוזר שאז ההידור לא שייך לעצם מעשה המצוה מה שאין כן הרמ"א, שדעתו היא שהידור מצוה הוא לאו דוקא בעצם המעשה ולכן לדעתו אף אם פרש חוזר. לפי זה נוכל להבין גם את מחלוקתם כאן בחנוכה. שהרי דין הידור מצוה של חנוכה חופף לכל הידור מצוה שישנם הלומדים זאת מ"זה אלי ואנוהו".

מכיון שהרמב"ם סובר בהידור מצוה שצריך להיות בעצם מעשה המצוה לכן בנר חנוכה שצריך ההדלקה היא ע"י בעל הבית, לכן הידור המצוה ג"כ יעשה כשהוא עצמו ידליק לכל אחד שהרי אם כל אחד ידליק בפני עצמו לא הוספנו שום הידור במעשה המצוה. אבל הרמ"א שסובר שהידור מצוה לא צריך להיות בעצם מעשה המצוה שייך הידור גם בלא עשית המצוה

ולכן זהו פסק שכל אחד ואחד ידליק בפני עצמו. יותר מזה, ההידור הוא בזה שכל אחד מדליק בעצמו ואינו מתכוון לצאת בנרו של בעל הבית.

רעק"א אומר בנוגע לברכות, ההלכה היא שאם אחד הדליק נר אחד ושכח לברך על הנר הראשון אינו מברך על הנר השני מכיון שזה הידור ואין מברכים על ההידור. לפי זה קשה איך הבן מדליק אחר האב ומברך על הדלקתו. הרי כל הדלקת הבן אחר אביו זה הידור ואין מברכים על הידור.

אלא על זה אומר רעק"א בתשובות מהדורא תנינא ס' י"ג שההידור הוא לכוון שלא לצאת בברכת בעה"ב וממילא יש חיוב על שאר בני המשפחה להדליק ולברך.

יוצא שכל קושית רעק"א היא רק לשטת הרמ"א שאומר שכל אחד מדליק בפני עצמו אבל לרמב"ם שבעה"ב מדליק לכלם לא יהיה קשה מידי.

בית הלוי מקשה והמהדרין מן המהדרין – מדוע במצוה ישנו הידור יותר ויותר, ונראה לפרש מכיון שעיקר הנס תכלית היה רק משום הידור מצוה ולא משום עיקר המצוה, שהרי פח השמן בו כדי להדליק לילה אחד והיו יכולים לעשות פתילות דקות ביותר כדי שתהיה הפתילה חלק שמיני ממה שהיה רגיל להיות בכל יום והיה מספיק ל-8 ימים ואת עיקר המצוה היה מקיים מכיון שאין שעור לעובי הפתיל.

יוצא שכל הנס היה בשביל ההידור שיהיו הנרות יפים כפי שהיו מקדם לכן תקנו ההידורים במצוה הזאת.

# בענין חופה אי הוי יחוד או הכנסה לביתו

הרמב"ם פרק י' מהלכ' אישות "ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה אבל אם היתה נידה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה, לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין."

לענין חופה אומר הר"ן במקום שתי שיטות:

(א) חופה קרויה יחוד וזה רק ביחוד שראוי לביאה להוציא נידה שאינה ראויה לביאה.

אולם על זה מוסיף הר"ן שבדיעבד אם התיחד עם נידה הנישואין תופסים.

(ב) חופה זו הכנסה לרשותו לא יחוד.

מדברי הרמב"ם אנו רואים מפורשות שהוא חולק על הר"ן וסבר שחופה זה דוקא לייחוד ודוקא בזמן שהיא ראויה לביאה ואילו נידה כיון שאינה ראויה לביאה אפילו בדיעבד תנישואין אינם תופסים.

על שיטת הרמב"ם מקשים המפרשים ארבע קושיות:

- (1) מהגמ' בדף י"א: שם הגמרא אומרת אם יש לה עדים שלא נסתרה, שני לא יכול לטעון טענת בתולין, כי אם הראשון כנסה לרשותו היא נקראת נשואה, ואם נתאלמנה, כתובתה תהיה מנה. א"כ אנו רואים שאין לו טענת בתולין, א"כ יוצא שחופה זה כניסה לרשות ולא ביאה.
- (2) הגמ' בדף מ"ח: בד"ה מסר האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל וכו' מביאה הגמרא מחלוקת אם מסירתה ע"י שליחים לבעל זה גם לתרומה או חוץ מתרומה אולם לפי כולם ברור שכיון שמסרה לרשות הבעל היא כבר שייכת לבעל ונקראת נשואה לו.
- (3) קשה ממה שהרמב"ם עצמו אומר (בפרק ז' מהלכות תרומות) שיש חופה לפסולות א"כ מכאן רואים שיש חופה בדיעבד ואם חופה היינו יחוד קשה על הפסק בנידה.
- (4) קשה קושיתו של הבית יעקב ממה שאמרנו לגבי כה"ג שמתקנים לו אשה אדורת שומא תמות אשתו וכו' ושם ברור שזה חופה בזמן שאינה ראויה לביאה כי ביוהכ"פ יש אסור תשמיש ומצינו אצל ר' נפתלי שני תרומים. אחד בשם הב"י ואחד בשמו, ולמעשה שני התרומים הם דרך אחת כדי לתרץ את הרמב"ם, והוא החילוק שהם עושים בדברי הרמב"ם עצמו. הב"י תרץ שיש לחלק בין נערה וקטנה לבוגרת, שבנערה וקטנה כיון שהן שייכות כולן לאבא אז הוצאתן מרשות האב לביתו של הבעל היא הכנסתן לרשות הבעל, מה שאין כן בבוגרת כיון שהיא לא שייכת לאביה כלל אלא יש לה רשות בפני עצמה, מסירת אביה לבעלה מפקיעה רק את רשותו ממנה אבל לא את רשותה ובכדי שהיא תכנס ממש לרשות בעלה ותפקיע גם את רשותה לזה יש צורך שהבעל יתייחד עמה וזה מה שהרמב"ם אומר חופה היינו יחוד זה דוקא בבוגרת.

ולפי זה מיושבות רוב הקושיות שהקשנו על הרמב"ם. הקושיה הראשונה מהאלמנה מן הנשואין ויש עדים שלא נסתרה אפשר לתרץ בפשטות כפי שאמרנו, שהרי תתכן מציאות של נשואה בלי סתירה כגון, במסר האבלשלוחי הבעל כשהיא נערה שאז הכנסתה לביתו עושה אותה נשואה. וכן נאמו גם בקושיה השניה. ואילו הקושיה מאשת כהן ג"כ נתנת להסבר שהכה"ג אינו מקדש אלא נערה בתולה והחופה אצלה היא כניסתה לביתו של הבעל.

לתרצו של הב"י מתנגד ר' נפתלי מכיון שמהרמב"ם משמע שאין לחלק בין בוגרת לנערה וקטנה ובשניהם אין הן נשואות עד שיתחדו.

לכן מתרץ ר' נפתלי את הרמב"ם לפי דרכו שלו, ולדעתו ישנם שני מיני נישואין.

(א) נישואין שהבעל קונה אותה ליורשה, ליטמא, לנדרים, ולמעשה ידיה.

(ב) נישואין שהוא קונה אותה אך ורק לדברים שבינו לבינה. ולפי זה מובן שכל דברי

הרמב"ם שחופה היינו יחוד זה דוקא בדברים שבינו לבינה כדי שיוכל לבוא עליה וראיה

לדבר יש לו מדברי הרמב"ם עצמו האומר "כיון שנכנסה לחופה הרי זה מותר לבוא עליה".

לפי מה שאמרנו נוכל לתרץ את כל ארבעת הקושיות שהיו לנו, שבכל המקרים שבהם

אמרנו שהיא נשואה אין הכונה שהוא כנסה ביחוד אלא מדובר שהבעל קנה אותה לשאר דברים

וזה אפשר לומר גם בחופה לפסולות וגם בכה"ג דכונסה ביוהכ"פ משום שבהם הוא לא מתכוון

לקנות בדברים שבינו לבינה אלא לשאר הדברים כגון ירושה וכו'.

אך קשה שהרי אפשר להקשות על ר' נפתלי באותה דרך שבה הוא מקשה על הב"י, שהרי

מהרמב"ם עצמו כשם שלא משמע לחלק בין בוגרת לקטנה ונערה כך לא משמע לחלק בין שני

מיני נישואין, ובפשטות נישואין כולל את הכל. \*

וכן אנו רואים מפורש בבית שמואל על השו"ע ס' פ"א ה' א' "אבל אם היתה נידה ואח"כ

כנסה לחופה ונתיחד עמה אינה כאשתו אלא לכל הדברים היא עדיין כארוסה מאחר שהיתה נידה

ועל זה אומר הב"ש בשם המ"מ וקצת גאונים שהיא כארוסה לכל הדברים ואינו יורשה ומיטמא

לה.

כאן היה אפשר לשאול שאלה צדדית, מדוע באמת הבעל אינו יורשה, הרי בכל תיקו אנו אומרים

שהדין הוא המוציא מחברו עליו הראיה וכאן הרי הבעל מוחזק מדוע נוציא מידו. אלא מתרץ על

זה הפתחי תשבה שכאן זה שונה מכיון שירשי האשה הם ודאים וירושת הבעל היא מכח

ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי יורשי האשה.

הדרך השניה שאפשר להבחין בתרצים המתרצים את הרמב"ם הוא הסבר בדברי הרמב"ם עצמו

כלי לנסות לחלק את דבריו.

כנוגע לשתי הקושיות הראשונות ראיתי תשובה בפרושו של שעה"מ על הקונטרס שלו חרפת

חננים סימן ט'.

בסוגיה בדף מ"ח: הגמרא מביאה מחלוקת בין ר"ל לשמואל במקרה ומסר האב לשלוחי הבעל

או שמסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל או שהיתה לו חצר בדרך ונכנסה עמו לשם נישואין אע"פ

\* ושמא מהרמב"ם בכ"ז משמע מדקאמר לא גמרו הנשואין.



שכתובתה בבית אביה ומתה, בעלה יורשה. עכשיו השאלה לגבי מה תפסו הנישואין ולפי ר"ל הנישואין חלו לכתובה. שם יש מחלוקת בתוס' מה הכונה לכתובתה, האם זה ממעט רק תרומה ויש לבעל הכל, הוא מפר נדרה הוא יורשה והוא מיטמא לה וגם לכתובה-שחייב לשלם מאתיים, או שלכתובתה ממעט לא רק תרומה, אלא גם ירושה.

שמואל אומר שם "לירישתה". וגם בזה ישנה מחלוקת יסודית בין תוס' לרש"י מה הכונה לירישתה.

לפי רש"י היא נקראת נשואה ודוקא לירושא ולא יותר ואלו לתוס' כוונתו של שמואל לירושתה הוא למעט תרומה כלומר היא נקראת נשואה לכל, כולל הפרת נדרים ומעשה ידיה חוץ מתרומה. היוצא לנו מדברינו שלענין תרומה יש מחלוקת בענין כתובה, ר"ל אומר שהיא לא נחשבת לנשואה ולענין ירושה זה יהיה תלוי בין רש"ל לתוס', לפי רש"י היא נשואה רק לגבי ירושה אבל לגבי שאר הדברים לא ולפי התוס' היא נשואה בכל חוץ מתרומה.

רמב"ם בפרק כ"ב מהלכות אישות הלכה א': "הבעל קודם לכל אדם בירושת אשתו ומאימתי יזכה בירושתה משתצא מרשות האב ואע"פ שעדיין לא נכנסה לחופה הואיל ונעשית ברשות בעלה לירושנה". משמע בעליל מהרמב"ם שהוא פוסק כמו שמואל שבעלה יורשה ותו לא וזה יהיה כמו שמואל ל"ירושתה" בהסברו של רש"י שאך ורק לירושתה וכן המ"מ תולה את דברי הרמ' האלה במחלוקת של הגמרא בכתובות דף מח':

א"כ לפי זה נופלת הקושיה השניה ששאלנו מהגמרא בדף מח': שהרי כל מה שאמרנו שם זה לא כשמואל ובאמת שמואל סובר כאשר היא נמסרה לבעלה או לשלוחי בעלה היא נחשבת כנשואה רק לגבי הירושה שבעלה יורשה אבל באמת נוכל לומר שם כיון שהיא עדיין לא נכנסה לחופה דהיינו לא היה יחוד אלא רק נעשית ברשות בעלה, כפי שאומר הרמב"ם, אז בעלה זכאי בירושתה והיא לא נשואה.

אך לפי זה יקשה מאד רמב"ם בנדריים (פרק י"א הלכה כ"ב) ששם הרמב"ם אומר: "מסר האב לשלוחי הבעל או שמסרו שלוחי האב אין האב יכול להפר שהרי יצאה מרשותו ולא הבעל יכול להפר שאין הבעל מפרק בקודמין כמו שבארנו" עכ"ד.

יוצא לנו מדברי הרמב"ם הזה שכאשר היא נמסרה לבעל או לשלוחיו הוא לא יכול להפר לה נדרים שנדרה בבית אביה אלו הם הנדרים הקודמים, אבל נדרים שנדרה ברשות בעלה משמע שהבעל יכול להפר לה וזה בסתירה למה שאמרנו קודם שמסירה מהני רק לגבי ירושה. וכאן מנסה שעה"מ לתרץ שבאמת הרמב"ם דעתו כרש"י שבמסירה לבעל אינו מפר נדרים ולא מהני מסירה אלא לענין שיצאה מרשות האב, זו כונת הרמב"ם לומר שמדברים פה בעיקר על כך שהיא יצאה מרשות אביה ואביה לא יכול להפר את נדרה ובאמת גם בעלה לא יכול להפר את נדרה, אך בתרוץ הזה קשה מלשונו של הרמב"ם שכתב מפורש שאין הבעל מפר הקודמים, דוקא הקודמים ולא בנדריים שברשותו.

## בענין הלנת מת נכרי\*

נאמר בדברים כ"א: "לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלוקים תלוי ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלוקיך נותן לך נחלה".

פסוק זה לפי הרמב"ם רש"י ושי"פ מתייחס רק לישראל שלהם יש דין של הלנת מת וחיוב קבורה, בנוגע לנוכרי אומר הרמב"ם בסוף הלכות מלכים וז"ל: "אפילו העכו"ם צו חכמים לקבר חוליהם ולקבור מתייהם עם מתי ישראל (ואין הכוונה יחד עם נכרי אלא שיתעסקו עמהם ויוציאו עליהם כפי שמוציאים על מתי ישראל) ולפרנס עניהם בכלל עניי ישראל מפני דרכי שלום הרי נא "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" ונא' "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

משמע מדברי הרמב"ם שאין חיוב תורה לקבור מתי עכו"ם אלא יש בזה רק משום מידת חסידות של דרכי שלום.

רש"י מפרש את טעם האיסור "כי קללת אלוקים תלוי" מלשון הקלה וביזוי "שאדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו" וע"י ביזונו של האדם הנברא בצלם אלוקים, נגרמת הקלת הכבוד אף כלפי מעלה ואילו בנכרי אפילו שבי"ד של ישראל הרגוהו אין עוברים עליו בכל תלין.

הרמב"ן על הפסוק, חולק ולדעתו הפסוק "ולא תטמא את אדמתך" הוא לאו בפני עצמו, ולפיו הלאו הזה חל גם על מת נוכרי, אע"פ שאין בו העשה דקבורה, לאו דלא תלין יש, וכפי שהאברבנאל ביהושע מפרש שכל עוד האדם חי הוא שווה יותר מכל שאר בעלי החיים אך במותו יצא מהשווי יותר מהם ולכן אדם מת מבאיש מהר יותר מאשר כל שאר בעלי חיים ולכך אין הבדל בין נכרי לישראל ולכל אדם מת יש את הלאו שלא יטמאו את הארץ. לפי הטעם הזה יוצא לנו שהחיוב לקבור גם מתי עכו"ם הוא רק בארץ ישראל ולא בחו"ל. לרמב"ן התייחסות הפסוק "כי קללת אלוקים תלוי" היא על התלוי, שבו נתקיימה הקללה כי הארור והמקולל בנידון דידן הוא התלוי וכדי שהמקולל הזה לא יטמא את הארץ נצטוונו לקבורו עוד לפני בא השמש.

כראיה לדבריו מביא הרמב"ן את המקרה שהיה ליהושע עם מלך עי כמו שנא' "ואת המלך העי תלה על העץ... ויקימו עליו גל אבנים" כלומר בבא השמש צוה יהושע לקברם וזאת כדי שלא יטמאו את הארץ.

הרמב"ם ושאר המפרשים לא ראו ב"ולא תטמא את אדמתך" לאו בפני עצמו אלא ענין הטומאה בא לתת טעם ללאו הקודם עיין בספר המצוות שורש חמישי, שם הרמב"ם מביא עוד מספר לאיים שבאו רק בכדי לתת טעם ללאו אחר או לעשה.

\* מאמר זה נכתב לאחר מרדף, בגבול הלבנון שבו השתתף ישעיהו ושבנו נפל מפקדו, בעקבות דברים שראה שם נתעורר לברור הלכתי זה.

## יחס ישראל והעמים לסוכות

הגמ' במסכת ע"ז ג. מביאה אגדה בה מתנהלת שיחה בין הקב"ה ואוה"ע בשאלה האם בצדק נתנה התורה לישראל או לא, במהלך השיחה מבקשים אוה"ע מהקב"ה "תנה לנו ראש ונעשנה". כלומר, נסה אותנו ומלבד שבע המצוות שכבר נתת לנו, תן לנו את כל התורה כולה. "אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם מי שטרח בער"ש יאכל בשבת מי שלא טרח בער"ש מהיכן יאכל בשבת? אלא אעפ"כ מצוה קלה יש לי לכו ועשו אותה... מיד כל אחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד מבעט בסוכתו וירצא".

השאלה הנשאלת היא מדוע בחר הקב"ה דוקא במצוות סוכה. אימר המהרש"א: "והכונה שרמז להם במצוות סוכה שהיה להם לקיים המצוות בעוה"ז שדומה לסוכה ודירת ארעי". פירוש, ישנו הברל עקרוני בין ישראל לאוה"ע. עם ישראל היה מוכן לצאת מזירתו הקבועה כדי לקיים מצוות סוכה ולשבת בדירת ארעי המבטאת את הארעיות שבעוה"ז ושכל שכרה הוא רק לעתיד לבוא בעוה"ב. מה שאין כן באומות שאצלם העוה"ז הוא קבע לכן לא היו מוכנים לצאת מדירתם הקבועה ולכך את שכרם מקבלים רק בעוה"ז.

בצורה מורחבת יותר מצינו באר במהר"ל, בחידושי האגדות. "ואמר מכיון שוכל מבוקשם של האומות היה בזה שאמרו שגם הם ראויים אל התורה השכלית, הבלתי טבעית לכן הקב"ה נסה אותם במצוה אחת שהיא סוכה המורה על היציאה מדרך הטבע שהאדם יוצא מהבית שהוא דרך הטבע להתיישב בסוכה שבודאי נקראת דירת ארעי. והקב"ה אמר להם אם ראויים אתם לתורה אז יש לכם לקיים מצות סוכה ובזה שהם בעטו בסוכה הם הוכיחו שאינם ראויים מצד עצמם לצאת מן הטבע וזו היתה ההוכחה שאינם ראויים כלל לתורה שבידוע שהיא בלתי טבעית. ואלו ישראל שנמצאים בדרגה עליונה יותר ויצאו מן הטבע אע"פ שגם הם טבעיים קצת ופעמים כשיש צער גם הם פטורים מלישב בסוכה מ"מ הם אינם מבעטים בדבר שהוא מזויץ לטבע, מכיון שמעקרום הם חפצים ואוהבים לצאת מן הטבע רק שאינם יכולים".

הסבר שונה לגמרי מביא רש"י והמייחס זאת לחטא שהיה בדור הפלגה. בנו עיר ומגדל כדי למרוד בקב"ה, נגד זה הציע להם הקב"ה דוקא מצות סוכה שבאה לבטא את סמל הבטחון בה', ויחד עם זאת תהווה עבורם כעין כפרה על עשיית מגדל בכל.

דוגמא נוספת למעלת הסוכה אנו מוצאים בבניא זכריה המנבא דוקא על מצות סוכה ולא על מצוה אחרת. דבריו מתייחסים למלחמת גוג ומגוג העתידה להיות בחג הסוכות וז"ל "והיה כל הנותר מכל הגויים הבאים על ירושלים" ר"ל שאותם הגויים אשר יותרו מהמלחמה היא יחזור בתשובה וישובו אל ה' בכל לבבם כי מתוך הנפלאות שיראו ויכירו ידעו שהמלוכה לו "יעלו

מדי שנה בשנה להשתחוות למלך ה' צבאות ולחוג את חג הסוכות". לחוג את החג לזכרון הנס שנעשה ביום ההוא, וכפי שהנביא מבטיח, כל האנושות כולה תבוא תחת כנפי סוכת שלומו של הקב"ה אשר יפרש אז על כל משפחות האדמה והאל היחיד והמיוחד יהיה לכלל כלל האנושות ה' אחד ושמו אחד.

... כשאני יושב כאן בחוף וכותב את המכתב אני פשוט לא יכול שלא להזכיר את הנוף ההררי המרהיב ממש, תאווה לעינים אם הרגליים לא מגיעות לשם לפחות העינים באות על סיפוקן. ממכם אבקש לכתוב לי מה נשמע בישיבה ובעיקר רוחניות כדי שינאכל גם מזון רוחני.

... וכדי שלא נאכל מזבחי מתים אכתוב לך דבר תורה קצר מפרשת השבוע "אחרי מות" מסופר בפרשת הגורלות על שני שעירים שער אחד לעזאזל ושעיר אחד לה' אמר רש"ר הירש שהפרשה הזו מגלה לנו את בעית הגמול במקרא שהרי אנו רואים פה שהשעיר שעלה בגורלו לעלות לה' – נשחט מיד ואילו זה שלעזאזל נשאר בחיים עד שהוא נשלח ע"י איש איתי המדברה. כך גם בעוה"ז הצדיק רע לו והוא מקבל עונש ולא מאריך ימים ואילו הרשע מאריך ימים אבל לבסוף הוא נשלח לעזאזל. – לפני שאכתוב לך דבר תורה אני מוכרח להקדים ולומר כפי שכתבת הגמ' היא מענינת מאוד ואני ממש נהנה ללמוד אותה.

... הביא את הדפדפת שלו עם שיעורים... ואני יכול לעיין בשעורים ולהנות מהם...  
... ביום שישי... עשינו עירוב מסביב לתצפית וזה כמוכן היה לנו לעזר רב בשבת. כמוכן שנתעוררו הרבה בעיות הלכתיות וכשאגיע אי"ה לירושלים אבררם. זה לא ניתן להכתב בגלל הפריטים הרבים שאין לי כרגע אפשרות לכתבם.

# לדמותו

## ישעיהו החביב

איתא בגמרא. "אחד מבני חבורה שמת תדאג כל החבורה כולה". כשנודע לי ששעי' נעדר, הרגשתי כאילו נתפרדה החבורה כולה, ונשארו בודדים. שהרי הוא היה המרגלית שבחבורה.

בעניי-נפש ובקלמוס דומע אני כותב על שעי' כמי שאינו. שהרי דמותו נצבת אל מול עיני בעיניו הנוצצות ובחיוכו הנצחי.

טבען של מרגליות שהן נטמנות. אולם הן נוצצות באלפי ברקים למגלה אותן. דמותו קורנת בפסוק אחד. ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוקיך. ענות-אמת הפשטות והצניעות הטביעו את חותמן הטהור בנפשו עד שלא כל אחד זכה להכיר בסגולות הרבות בהן נצצה נשמתו. כמו שראינו אנו, בני החבורה המצומצמת ששהינו אתו במשך ארבע השנים האחרונות כמעט בכל שעות היממה והכרנו את דרכיו בכל המצבים, באמונים קשים בטירונות, בשעות למוד ותפלה, אוכל ושינה. תמיד ידענו בכירור שברמתו המוסרית עומד הוא מעלינו. כמו שכתב לי חבר ימים מספר לאחר שנודע דבר נפילתו "נפלנו בכמה ככמה מדרגות". תמיד היה הוא לנו לדוגמא מוסרית חיה. בשיחות וביוכוחים. את מקומו בתפלה קבע לו בפנה האחרונה שבבית המדרש ומשם האירה דמותו.

כל מעשה ומעשה שלו היה ספוג באהבה ובמסירות. מי שלמד אתו יודע מסירות בלימוד מהי, אפשר אולי לומר אפילו עקשנות. התייגע בהבנת סוגיא קשה, חזמיד בצורה נפלאה וחתר ללא הרף למטרה שהציב לעצמו עם כניסתו לשיבה.

בשעת המאוחרות של הלילה יכלו לראותו יושב בספריה לפניו פתוחים ספרי אגדה ומחשבה, הוא כותב וכותב וכותב... ועוד שעות לאחר שהלך לחדרו דולקת הנורה מעל מטנו... ועם זאת לקום בהשכמה ללמוד פרק לפני התפלה עם הרב פריימן. בימי ששי ובמוצאי-שבתות, "בין הזמנים" לעולם היה קובע לו חברותא ללמוד. בקיץ האחרון היתה לו חופשה קצרה בבני-ברק לאחר תעסוקה מבצעית. כשנפגשנו שם במקרה, מיד ביקש ממני לקבוע סדרים ללמוד שם. טוב לבו ודאגתו-לזולת האירו בפשטותם את כל מעשיו.

בני-הישיבה הצעירים יודעים בודאי באיזו מסירות נפש קיבל על עצמו את הטיפול והאחריות לבני-תורה שהגיעו לשיבה.

חבריו לטירונות זוכרים בודאי את יגיעתו הרבה לסייע לחברים שנתקשו באימוניהם. אך לא רבים יודעים כמה טרח ללמד תורה בבתי ספר טעוני טפוח שונים בעיר. יכול אני להעיד שכמה פעמים בא אלי ובידו סכומי כסף ומזודות מלאות בבגדים למתן-בסתר, ע"מ שאחלקם בין משפחות נצרכות בשיכונות.

בתקופת שירותו האחרונה בצבא שוחחנו והשוונו תנאי שירות. הוא סיפר לי על הקשיים הרבים בגבול-הצפון והוסיף ששמח הוא שעליו לשרת במקום שעובדים קשה. כשנהרג אחד ממפקדיו שם, היה מלא דאגה למשפחתו שלא הכיר אותה כלל. ועוד בעיוהכ"פ כשעסקנו בלמוד סוגיא קשה בגמרא נתייגע לנסח איגרת ברכה לשנה החדשה למשפחת-הקצין לעודדם ולנצמם. ולא ידע שאותה גמרא שציטט, שא"י נקנית ביסורים תידרש עליו למחרת היום. אהוב, אהב את המקום, אהב את הבריות. ברגעים האחרונים שראיתיו ביום ראשון בבוקר נסענו שנינו כל-אחד על הטנק שלו בדרך הנמהרה נפנף לי בידו ובשקט נפשי מופלא, כמבקש לעודדני בחיוך רחב, קרא "אל תדאג - ה' יעזור". וכשנודע דבר נופלו כתבתי פסוק אחד מקינת דוד את יהונתן המדהים בפשטותו "צר לי עליך אחי שעי' - צר לי!