

דבר משה

הקדמה

כהרמב"ן ועוד שקאי על הדיבורים של משה עם הקב"ה לפני מתן תורה. וכל הענין שבסוף פרשת משפטים עד פסוק ט' קרה קודם מתן תורה אע"פ שכתוב לאחר מתן תורה, וכדאיתא ברש"י שם על פסוקים א' וד'. ופסוקים ט' ויו"ד וי"א במשפטים שם אירעו ביום מתן תורה, ופסוק י"ב דכתיב עלה אלי ההרה והי' שם וגו' איירי כבר לאחר מתן תורה כמו שפירש"י שם*).

ולאחר ירידתו שבר את הלוחות כמו שמסופר בסוף פרשת כי תשא. וכן מסופר בפרשת כי תשא כל הענין של הלוחות השניות.

וממחרת יום הכיפורים, שהי' יום מתן הלוחות השניות, ישב משה לשפוט את העם ככתוב לעיל בפרשת יתרו, ואמר יתרו פרשת ואתה תחזה וגו' כמו שביאר רש"י בפרשת יתרו (י"ח, י"ג) שהי' ממחרת יום הכיפורים.

לומר שגם לפי רבי יוסי ברבי יהודה כל הכתוב בפר' משפטים לא קרה כסדר הכתובים אלא קרה לפני מתן תורה, רק שלפי ת"ק קרה לפני יום מתן תורה, ואילו לפי ריב"ז "ויספר" וכן "ויכתוב" קרה באמת לפני יום מתן תורה אבל השאר קרה ביום מתן תורה לפני מתן תורה (ועכ"פ פסוק י"ב דכתיב עלה עלי ההרה והי' שם וגו' לכו"ע נאמרה אחרי מתן תורה).

א) אין מוקדם ומאוחר בתורה (סדר המאורעות שכתובים אחרי יציאת מצרים).

הנה בפסחים דף ו' ע"ב אמרו חז"ל שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ונעיין קצת בזה בנוגע לפרשיות התורה מיציאת מצרים ואילך.

רש"י בפרשת בא מפרש שהפר' של זאת חקת הפסח (י"ב, י"ג) שכתובה אחרי יציאת מצרים נאמרה קודם, בארבעה עשר.

ובא' בסיון לאחר יציאת בני ישראל ממצרים באו למדבר סיני כמו שכתוב בפרשת יתרו (י"ח, א'), וידועה המח' בחז"ל אם יתרו קודם מתן תורה בא כמו סדר הפרשיות או לאחר מתן תורה בא.

ועי' ברש"י על משה ידבר והאלקים יעננו בקול (י"ט, י"ט) שפי' שקאי על אח"כ, דהיינו על עשרת הדברות, ודלא

* ודברי רש"י הם כחד תנא במכילתא פר' יתרו על הפסוק לך אל העם וגו' (י"ט, י'), אבל רבי יוסי ברבי יהודה קאמר שם ש"בו ביום נעשו כל המעשים", והבין הרמב"ן (כ"ד, א') שכוונתו לומר שכל הכתוב בפר' משפטים לאחר מתן תורה קרה באמת לאחר מתן תורה כסדר הכתובים, דהיינו ש"ויספר" וכן "ויכתוב" קרה בו ביום לאחר מתן תורה, והשאר למחרת יום מתן תורה, אבל הנצי"ב שם השיג על הרמב"ן ורצה

ולאחר אותו יום כיפור נצטוו משה בבנין המשכן, ונאמרו לו פרשיות תרומה ותצוה, כמש"כ רש"י בשמות [ל"א, י"ח, וכן ל"ג, י"א], ועסקו במלאכת המשכן וכליו, כמו שמסופר בפרשת ויקהל ופקודי. ולפ"ז יוצא שפרשיות תרומה ותצוה קרו לאחר פרשת העגל בכי תשא*).

ולפי רש"י בפר' כי תשא (ל"ג, י"א) המעשה של "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה" הכתוב בפרשת כי תשא (ל"ג, ז') קרה לאחר יום הכיפורים אחרי הלוחות השניות ונמשך עד שהוקם המשכן אע"פ שהפסוק כתוב לפני לוחות שניות, והרמב"ן שם חולק על רש"י וסובר ש"משה יקח את האהל" הי' לפני הלוחות השניות וכסדר הפסוקים.

וספר ויקרא מתחיל בתחילת ימי המשכן, ובפרשת שמיני מסופר שוב על יום שמיני למילואים שהי' ראש חודש ניסן של השנה השני'.

וספר במדבר מתחיל עם ציוויים שנצטוו בראש חודש אייר בתחילת השנה השני' לצאתם ממצרים (חודש אחרי שמיני למילואים), דהיינו הציוויים אודות הפיקודים והדגלים שבפרשיות במדבר ונשא.

ובפרשת בהעלותך במדבר פרק ט' מסופר שלפני כן בניסן של אותה שנה נצטוו על קרבן פסח ועל האנשים שהיו טמאים. ובפסחים דף ו' ע"ב וגיטין דף ס' ע"א מבואר שהציווי הי' בראש חודש ניסן (שהי' שמיני למילואים).

ושמונה פרשיות נאמרו ביום שמיני למילואים (לפני פרשת במדבר) כדאיתא במס' גיטין דף ס', דהיינו פרשת כהנים, פרשת לויים, פרשת טמאים, פרשת שילוח טמאים, פרשת אחרי מות, פרשת שתוי יין, פרשת נרות, ופרשת פרה אדומה.

ובראש חודש ניסן של אותה שנה שני' (שהי' שמיני למילואים וכהנ"ל) התחילו הנשיאים להקריב כמו שמסופר בפרשת נשא וא"כ גם זה קרה לפני פרשת במדבר וכתוב של כסדרו.

ובכ' אייר של אותה שנה שני' נסעו מהר סיני כמו שמסופר בפרשת בהעלותך (י', י"א), ונסעו לקברות התאווה כמש"כ רש"י שם (י', י"ב) [וכן כתוב בפירושו בפר' מסעי (ל"ג, ט"ז)], ומשם נסעו לחצרות כמו שכתוב שם (י"א, ל"ה), ובסוף פרשת בהעלותך כתוב שנסעו מחצרות ויחנו במדבר פארן, ומשם שלחו את המרגלים כמו שנבאר.

והנה רש"י בריש פרשת דברים כתב בפשט אחד שגם המעשה של קרח קרה בחצרות לפני שילוח המרגלים ודלא כסדר הפרשיות, אבל בפרשת קרח (ט"ז, ד' וי"ד) כתב שפרשת קרח קרה אחרי המרגלים. ובפר' קרח נאריך בזה בס"ד. ושילוח המרגלים הי' בסוף סיון ובכו בחנם בליל תשעה באב.

ופרשת פרה אדומה שבפרשת חקת נאמרה בראש חודש ניסן של אותה שנה שני' שהוא שמיני למילואים והיתה אחת

ותצוה לפני עשיית העגל וכסדר הפרשיות.

* ובעל ההג"ה ברש"י בל"א י"ח שם הביא בשם הוהר שנצטוו על המשכן בפרשיות תרומה

מהשמונה פרשיות שנאמרו בו ביום כמו שהבאנו לעיל.

ולאחר פרשת פרה אדומה מסופר בפרשת חקת על מיתת מרים, וזה הי' כבר בשנת הארבעים כמו שמבואר ברש"י שם (כ', א' וב'), באופן שיש בין פרשת פרה אדומה לפרשת מיתת מרים דילוג של ל"ח שנה.

ומשם והלאה הכל הוא אודות מה שקרה בשנת הארבעים.

ב) בענין תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

א. בענין האיסור לומר דברים שבכתב בעל פה, ודברים שבעל פה בכתב.

עי' בתוס' בתמורה דף י"ד ע"ב שהקשו איך מותר לומר תהלים בעל פה הלא דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, ובתירוץ הראשון כתבו שהאיסור שלא לומר בעל פה דברים שבכתב הוא רק על חמשה חומשי תורה, אבל מותר לומר נביאים וכתובים בעל פה. ברם תוס' בב"ק דף ג' ע"ב פליגי על זה, דהא איירי שם בפסוק בנביאים, וכתבו תוס' שהותר לרב יוסף לומר אותו בעל פה רק משום עת לעשות לה' כי הי' סומא ולא הי' יכול ללמוד מתוך הכתב, אבל בלא טעמא דעת לעשות לה', הי' אסור לו לאומרו בע"פ.

ובביאור פלוגתתם י"ל דהנה הא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה ילפינן בגיטין דף ס' ע"ב מהא דכתיב כתוב לך את הדברים האלה, ונראה שי"ל שתוס' בתמורה סוברים שמכיון שהפסוק של כתוב לך את הדברים האלה

איירי בפשטות רק בחמשה חומשי תורה, א"כ תו ליכא מקור לאסור גם בנביאים וכתובים, וכן ביאר החוות יאיר בסימן קצ"ה את דבריהם, אבל תוס' בב"ק סוברים שהכוונה שם בגיטין היא ללמוד מהפסוק הנ"ל רק הא לחוד שנאמר דין כתיבה על חמשה חומשי תורה, אבל לאחר שיודעים שנאמר בהם דין כתיבה, א"כ תו ידעינן מצד הסברא לחוד שאסור לשנות את צורתם ולאומרם בע"פ, וא"כ מכיון שגם נביאים וכתובים הם מהנכתבים ונאמר בהם דין כתיבה, וכמו שמבואר בכרכות דף ה' ע"א ובמגילה דף ז' ע"א, א"כ תו קיימא גם בהם הך סברא שאסור לאומרם בע"פ. ועל דרך זה יש להבין גם את הילפותא השני' בגיטין שם מהפסוק דכתיב על פי הדברים וגו' דילפינן מיני' שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, דגם בזה י"ל שמאי דילפינן מהפסוק הוא רק שצורתם היא להיות דברים שבעל פה, ותו ממילא ידעינן מצד הסברא שאסור לשנות את צורתם.

ולפ"ז אפשר לומר עוד שבאמת שני האיסורים הרי הם ביסודם רק איסור אחד, והיינו שאסור לשנות את צורת התורה.

ועיין עוד במהר"ץ חיות על דברי תוס' בב"ק שם שהקשה דמנ"ל שמשום עת לעשות לה' התירו גם את האיסור של אמירת דברים שבכתב בעל פה, דהא לא אשכחן שהתירו בימי רבי משום עת לעשות לה' אלא את האיסור לכתוב דברים שבעל פה. ברם לפי הנ"ל ניחא קצת, משום דהא ודאי שאם הם ב' איסורים נפרדים א"כ בזה שהתירו את אחד מהם לא נכלל היתר על האיסור השני, אבל

מאחר ששניהם הם ביסודם איסור אחד, א"כ יותר קל לומר שכשהתירו ציור אחד של האיסור משום שיגרום ביטול תורה, בודאי כללו בזה היתר גם על הציור השני. ועי' במהר"ץ חיות שם שגם הוא תי' ע"י שקירב את שני האיסורים אלא שהוא כתב בגלל ש"כתב לך" וכן "על פי" כתובים שניהם בפסוק אחד.

שוב שמעתי גם ממו"ר זצ"ל כהנ"ל שיסוד האיסור האמור בזה הוא שינוי צורת התורה, וביאר בזה את דברי תלמידי רבינו יונה בברכות, דהנה בריש ברכות תנן שהקורא מכאן ואילך (אחרי זמן קריאת שמע) לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, והקשו תלמידי רבינו יונה מאי קמ"ל בזה שאמר שהוא כאדם הקורא בתורה, ותי' בשם רבי שלמה מן ההר שהחידוש הוא שאינו עובר על האיסור של אמירת דברים שבכתב בעל פה, והיינו משום שמכיון שהותר לומר פרשיות ק"ש בעל פה לשם קיום חובתו, הה"נ שמותר שלא לחובתו, והוסיף שמהאי טעמא מותר גם לומר פסוקי קרבנות וברכת כהנים בעל פה, וביאר החו"י בסי' קע"ה שהטעם למה הותר לאומרו בעל פה לשם קיום חובתו הרי זה משום שלא מיקרי דרך לימוד אלא דרך קריאה וברכה וקבלת עול מלכות שמים (וכתב כן החו"י גם על אמירת פסוקי קרבנות, וצ"ע), מיהו לכאורה תמוה מה היא הסברא לומר דכיון שהותר לחובתו הה"נ שלא לחובתו (מיהו באמת מצינו בחז"ל מקומות שהעובדא שיש היתר או הכשר בציור אחד הרי זה גורר עמו גם ציורים אחרים, ואכמ"ל בזה), ברם לפי הנ"ל ניחא, משום שמכיון שיסוד האיסור

הוא שלא לשנות את הצורה של התורה, א"כ נמצא שהיכא שהותר לחובתו הרי מוכח שצורת הפרשה הזאת אינה דוקא בכתב, דהא הותר לאומרה בעל פה לכל הפחות לחובתו, וא"כ שפיר מותר גם שלא לחובתו משום שלא מיקרי שהוא משנה את צורת התורה. וע"ע במה שחקרנו בזה בסוף פרשת האזינו.

מיהו יש להעיר דעי' בדברי המדרש שהביאו תוס' בגיטין דף ס' ע"ב דאיתא שם שהטעם למה אסר הקב"ה לכתוב תורה שבע"פ הרי זה כדי שלא תגיע לידי הגוים, וכן עיין בב"י באו"ח סי' מ"ט שכתב שהטעם למה אסור לומר תורה שבכתב בע"פ הרי זה כדי שידעו את החסרות והיתרות והקרי והכתיב כי יש דרשות מדברים אלו, ולכאורה מזה נראה שיסוד האיסור אינו שלא לשנות צורת התורה אלא הרי זה משום הטעמים הנ"ל שהבאנו. ושכונת התורה בהפסוקים הנ"ל היא לקבוע איסורים משום הטעמים הנ"ל. מיהו גם לפ"ז אכתי י"ל שהגדר של האיסור שקבעה התורה מחמת הטעמים הנ"ל הוא שאסור לשנות את צורת התורה. וכן יש להבין מסיום דברי המדרש שם דאיתא רבי יוחנן אמר וכו' ואם המרת ועשית מה שבע"פ בכתב ומה שבכתב בע"פ אין מקבל שכו', למה, שכך נתתי, תורה שבכתב ותורה בע"פ.

ב. הדרך שנו"כ הם בגדר תורה שבעל פה שאח"כ נצטוו לכותבם.

גם י"ל בביאור שיטת תוס' בתמורה, דס"ל שנביאים וכתובים הרי הם ביסודם בגדר תורה שבעל פה, שהרי זה ברור שגם

הם ניתנו למרע"ה יחד עם כל התורה דהא לא ניתוסף כלום על התורה לאחר מתן תורה למשה רבינו, וכן איתא בברכות דף ה' ע"א שנביאים וכתובים ניתנו למשה מסיני עיי"ש, וא"כ י"ל דס"ל לתוס' בתמורה שם דחשיבי תורה שבעל פה משום שבאותה שעה שניתנו למרע"ה הרי ניתנו בעל פה, ואע"פ שנצטוו לכותבם אחר כך כשבאו הנביאים, אבל מ"מ לא אמרינן שאחר כך נשתנה צורתם לתורה שבכתב, שהרי בודאי לא נשתנה כלום בצורת התורה לאחר מתן תורה*, משא"כ בחמשה חומשי תורה הרי גם תחילת מסירתה היתה בצורת דברים שבכתב, שהרי כתב הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה שהתורה היתה כתובה אש שחורה על גבי אש לבנה ומשה ה' כסופר המעתיק מספר קדמון**, וא"כ מכיון שנביאים וכתובים הם ביסודם תורה שבעל פה, מש"ה שפיר מותר לאומרם בעל פה

דוגמת משניות, והיינו משום שאע"פ שנכתבו לבסוף, אבל מ"מ הרי הם אכתי ביסודם תורה שבעל פה, ומש"ה מותר לאומרם בעל פה.

ועי' גם ברבינו בחיי בריש אבות שכתב וז"ל, שגם נו"כ נאמרו לו למשה בסיני אלא שלא ניתן רשות ליכתב עד שבאו הנביאים שבדורות וכתבום ברוח הקודש עכ"ל, וכן איתא גם במחזור ויטרי בריש אבות עיי"ש.

ועי' עוד בדברי השט"מ בב"ק דף ב' ע"ב שכתב וז"ל, (שדברי הנביאים נקראים דברי קבלה כיון) שכולם קבלו נבואתם ממרע"ה, וכן אמר ישעי' קרבו אלי שמעו זאת לא מראש בסתר דברתי מעת היותה שם אני ועתה ה' אלקים שלחני ורוחו עכ"ל, כלומר שהקב"ה אמר להנביא כך וכך אמרתי למשה בסיני.

ועי' עוד בשמות רבה כ"ח ד' דאיתא א"ר יצחק מה שהנביאים עתידים

צורת התורה מהלוחות הראשונות להשניות אבל זה ברור שאחרי הלוחות השניות לא נשתנה כלום.

** מיהו עיי"ש שסיים הרמב"ן "אבל זה אמת וברור שכל התורה וכו' מפיו של הקב"ה לאזניו של משה כענין שאמר להלן מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו", ומזה נראה לכאורה שקבל משה את הדברים בעל פה. מיהו י"ל שאמירה זו היתה למשה בעצמו לברו ולא נצטוו למסור אמירה זו לכלל ישראל בעל פה. ברם אכתי צ"ע כי לפ"ז יוצא שכתב את התורה ב' פעמים, א', מהספר הקדמון, וב', מפי הקב"ה, ולכאורה לא מסתבר לומר כן. וביותר י"ל שמה שכתב הרמב"ן שמרע"ה ה' כסופר המעתיק מספר קדמון אין כוונתו לומר שהוא עצמו ראה והעתיק מהס"ת של אש, אלא כוונתו היא שהקב"ה אמר לו שכך וכך כתוב שם.

* והנה עי' בשו"ת בית הלוי בדרוש י"ח שכתב שבהלוחות הראשונות היתה כל התורה שבעל פה כתובה על הלוחות בדרך נס, ורק כשנשתברו הלוחות הראשונות נקבע שלא יכתבו תורה שבעל פה בגלל האומות (אבל אילו לא נשתברו הלוחות הראשונות לא היתה שום אומה שולטת על ישראל וכמו שהביא שם), וכן הביא ממשמעות דברי הירושלמי בפ"ב דפאה וזה"ל שם, ריב"ל אמר עליהם ועליהם, כל ככל, דברים הדברים, מקרא משנה גמרא ואגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני, מה טעם, יש שיאמר ראה זה חדש הוא, משיבו חבירו ואומר לו כבר ה' לעולמים, וכתב הבית הלוי וז"ל, הרי להדיא דמהך קרא ועליהם ככל הדברים דאיירי בכתיבתן של לוחות (הראשונות) מרבה מיני' גם משנה ותלמוד וכל התורה שבעל פה וכו' עכ"ל (וכעין דברי הירושלמי איתא גם במגילה דף י"ט ע"ב עיי"ש). ועכ"פ אע"פ שלפ"ז יוצא שנשתנתה

להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני, ולכאורה גם מזה מבואר כהנ"ל. מיהו באמת דברי השמות רבה הם ענין אחר, דהיינו שהנשמה של כל נביא קבל את הדברים בהר סיני, אבל אנחנו קיימין במה שמשא רבינו קבל את הדברים בשביל כלל ישראל בתור קבלת התורה ע"י כלל ישראל וכדברי רבינו בחיי הנ"ל (והנה בחידושי הגרי"ז על מנחות דף ל' הביא בשם הגר"ח שהדין של נביאים הי' למסור לישראל את הדברים בעל פה [ושוב לכותבם] ואילו דינם של כתובים הי' לכותבם ולקרותם לישראל מתוך הכתב. מיהו גם לפ"ז הרי עד שנכתבו הכתובים היו הכתובים בגדר תורה שבע"פ ובודאי לא נשתנו אח"כ במהותם וכמו שביארנו).

שו"ר בחי' הגרי"ז על מנחות דף ל' שכתב שבאמת גם בחמשה חומשי תורה (חוץ מהשמונה פסוקים האחרונים לחד מ"ד שם) מלבד ממה שמרע"ה הי' כמעתיק מספר קדמון הי' לו גם דין של נביא שהי' צריך לומר את הדברים לכלל ישראל בתורת נבואה בעל פה, ומעתה לפ"ז יוצא שלחמשה חומשי תורה הי' גם צורה של דברים שבעל פה ובכל זאת אסור לאומרם בעל פה. ברם י"ל שגם הציווי הזה לאומרו לכלל ישראל בעל פה בתורת נבואה היתה לומר שכך וכך כתוב בספר התורה הקדמון ולתאר מה שכתוב בו באופן שלעולם יש להדברים רק הצורה של תורה שבכתב רק שהקב"ה התיר לו אז את האיסור לאומרם בעל פה, אבל בקריאת שמע וקרבות לא התיר הקב"ה שום איסור אלא נתן להם גם צורה אחרת של דברים שבעל פה. ובדעת תוס' בב"ק י"ל שחמשה חומשי

תורה נחשבים תורה שבכתב לא מפני שהיו כתובים אש שחורה על גבי אש לבנה אלא בגלל עצם הציווי של הקב"ה לכותבם וכדכתיב כתוב לך, ומש"ה מהאי טעמא גם נו"כ חשיבי תורה שבכתב, והציווי הזה הי' קיים כבר בהר סיני, דכבר אז הי' קיים ציווי לכותבם לאחר כמה דורות, וממילא משעת מתן תורה היו נחשבים כבר בגדר דברים שבכתב, והיו בגדר דברים שבכתב שעוד לא נכתבו למעשה.

שו"ר ברבינו בחיי על שמות כ"ד י"ב שגירסתו בהגמ' בברכות דף ה' ע"ב היא שחמשה חומשי תורה נקראים תורה שבכתב לעומת נביאים וכתובים.

ורבי צדוק הכהן בספר פרי צדיק בחוקותי י"א כתב להוכיח שהם בגדר תורה שבכתב

ג. גדרו של הרמב"ם במתי נעשו חמשה חומשי תורה תורה שבכתב.

גם י"ל עוד דרך בדעת תוס' בב"ק, דעי' בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה בתחילתו שכתב וז"ל, כל המצות שניתנו לו למשה בסניני בפירושן ניתנו שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו פירושה, וצונו לעשות את התורה על פי הפירוש, ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה, כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו ונתן ספר לכל שבט ושבט, וספר אחד נתנה בארון לעד שנאמר לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו, והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל וכו' ומפני זה נקראת תורה שבעל פה עכ"ל.

גרם שהי' מדקדק ולומד גם את התרגום של נביאים וכתובים. גם י"ל בדעת תוס' שלפי מסקנת דבריהם בתמורה גם בתמורה שם הרי הם מודים לפשטות דבריהם בב"ק שיש איסור גם על נביאים וכתובים, דהנה בהמשך דבריהם בתמורה שם הקשו שאכתי קשה איך מותר לומר קריאת שמע בעל פה, ותירצו שאין איסור אלא כשהוא מוציא אחרים ידי חובתן, ומעתה לפ"ז מתורצת גם קושייתם הראשונה, וא"כ יש מקום לומר שבאמת לפי מסקנת דבריהם תו לא ס"ל מה שכתבו בתחילה שבנו"כ ליכא איסור.

ג) בענין ההגדרה של תורה שבעל פה.

הנה הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב בהגדרת חיבורו וז"ל, עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים. כללו של דבר שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו וכו', לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם עכ"ל.

ועי' בראב"ד שהשיג עליו למה לא הראה מקורות לפסקיו כדי שיוכל הלומד לדעת אם יש לו רשות לחלוק על הפסק ההוא וז"ל, ועתה לא אדע למה אחזור

הרי שהרמב"ם בא לבאר למה תורה שבעל פה נקראת תורה שבעל פה, וביאר בזה גדר חדש, והיינו שתורה שבכתב נכתבה ע"י מרע"ה משא"כ תורה שבעל פה, וא"כ מבואר מדבריו שחמשה חומשי תורה נחשב תורה שבכתב משום שלמעשה נכתבו, ומזה יוצא שרק מאז שכתבם מרע"ה נעשו תורה שבכתב (וזה יתרץ איך הותרו ללמוד כל המ' שנה, דהיינו כי אז עדיין הי' בגדר תורה שבעל פה). ומעתה לפ"ז י"ל בכיבור דעת תוס' בב"ק דהן אמת שנביאים וכתובים היו נחשבים תורה שבעל פה קודם שנכתבו אבל לאחר שנכתבו הרי הם נקראים תורה שבכתב וכמו שמצינו השתנות כעין זו גם בחמשה חומשי תורה.

מיהו כבר הערנו שלכאורה תמוה טובא לומר שהצורה ויסוד הדין של הדברי תורה נשתנה אחרי מתן תורה. וכדי לקיים דרך זה נצטרך לומר שבאמת "כתב" ו"בעל פה" אינם נחשבים שתי צורות שונות של דברי תורה, אלא הרי זה רק בגדר דינים, דהיינו שהי' קיים משעת מתן תורה דין מסוים שלאחר שנכתב על פי ציווי הקב"ה אסור לאומרו בעל פה, והשעה שנכתב לא היתה שעת שינוי צורה אלא שעת התחלת חלות האיסור.

ד. עוד בענין אם אסור לומר נביאים וכתובים בעל פה.

שו"ר בחו"י שם שצייד לומר שגם תוס' בב"ק מודים הם לתוס' בתמורה שאין איסור בנביאים וכתובים, רק שכוונתם היא שמכיון שהי' רב יוסף מוכרח ללמוד את התרגום של חמשה חומשי תורה, א"כ זה

מקבלתי ומראייתי בשביל חיבורו של זה המחבר, אם החולק עלי גדול ממני הרי טוב, ואם אני גדול ממנו למה אבטל דעתי מפני דעתו, ועוד כי יש דברים שהגאונים חולקים זה על זה והמחבר בירר דברי האחד וכתבם בחיבורו, ולמה אסמוך אני על ברירתו והיא לא נראית בעיני, ולא אדע החולק עמו אם הוא ראוי לחלוק אם לא עכ"ל.

וכתב הכ"מ להליץ בשביל הרמב"ם וז"ל, ויכול כל חכם לב מהבאים אחרי רבינו לסמוך על ברירתו, ואם ימצא איזה חכם גדול שלא ירצה לעמוד על ברירתו עד שישקול גם הוא במאזני שכלו מי מעכב על ידו מלעיין בספרי הגמרא והפוסקים עכ"ל.

מיהו עיין בהקדמת הים של שלמה לספרו על ב"ק, וכן הוא גם בהקדמתו לספרו על חולין, שביאר יותר את הטענה על הרמב"ם, והיינו שאפילו אם חכם אחד ירד לתוך הסוגיא אבל בכל זאת לא יוכל לפסוק היפך מהרמב"ם כי אינו יודע טעמו, ואולי אם הי' יודע טעמו הי' מודה לו, וז"ל, כאשר כתב ר' משה מקוצי בעל הסמ"ג שהוא (היד החזקה) כחלום בלי פתרון בענין זה, כי מי ידע מה הי' כוונתו, או מחמת ראי' מן התלמוד שלנו או מהירושלמי, או מהתוספתא או מן הגאונים, או מסברת עצמו, או ט"ס הוא כאשר יש בכמה מקומות עכ"ל.

מיהו יש תימה יותר גדולה על הרמב"ם, דכי ס"ד שלא ילמדו שוב גמרא, והרי הרמב"ם כותב שלאחר חיבורו אין צורך ללמוד דברי חז"ל אלא אפשר ללמוד רק תורה שבכתב וחיבורו.

מיהו באמת צריכים להבין, איזו תועלת יש לנו מידיעת מחלוקת מסוימת אם יש כבר פסק הלכה. ברם כבר כתב הריטב"א בעירובין דף י"ג ע"ב על הא דאיתא שם שאלו ואלו דברי אלקים חיים שהקשו רבני צרפת איך יתכן ששני המאן דאומרים צודקים, ותירצו שהקב"ה הראה למשה רבינו מ"ט פנים לאסור ומ"ט פנים להתיר, ושאל משה רבינו איך ינהגו וענה לו הקב"ה שאיך לפסוק מסור לחכמי ישראל, וא"כ למעשה שני הצדדים הם בגדר תורה עכ"ד הריטב"א, וא"כ לפ"ז שפיר יש תועלת בידיעת המחלוקת כי שני הצדדים הם בגדר תורה, וא"כ מה זה שכתב הרמב"ם שאחרי חיבורו שוב אין צריכים ללמוד גמרא. ברם את זה אפשר לתרץ שכוונת הרמב"ם היא רק שחיבורו מספיק כדי לדעת את פסקי ההלכות איך להתנהג. (וע"ע ברש"י בכתובות דף נ"ז ע"א בסד"ה הא קמ"ל שכתב וז"ל, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלקים חיים הם, זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט עכ"ל.)

ברם אכתי יש לעיין למה צריכים לדעת את כל הראיות והשקלא וטריא של הגמ', ואם אפשר לדייק משם הלכות, א"כ שוב קשה מה זה שכתב הרמב"ם שאין צריכים לשום חיבור בעולם חוץ מחיבורו, וכי כלל בתוך דבריו כל הדברים שאפשר לדייק מהגמ'.

ופעם שאלני בחור אחד על זה, ועניתי לו שצריכים לראות שהמוח יהי' רגיל בתהליכי המחשבה של התורה דזה הוי בכלל מצות תלמוד תורה, ולפ"ז אכתי

קשה על מה שכתב הרמב"ם שכבר לא יצטרכו ללמוד גמ'.

ונראה לבאר את כוונת הרמב"ם כדלהלן, והיינו על פי מה שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת הי"א וז"ל, וחייב אדם לשלש את זמן לימודו שלישי בתורה שבכתב ושלישי בתורה שבעל פה ושלישי יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוצא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה וענין זה הוא הנקרא גמרא עכ"ל. והנה מקורו של הרמב"ם הוא הגמ' בקידושין דף ל' ע"א דאיתא שצריכים ללמוד שלישי מזמנו מקרא ושלישי משנה ושלישי תלמוד, והרי חזינן שהרמב"ם קרא להשליש של משנה בשם תורה שבעל פה, וא"כ מלשונו יוצא שהמליצה "תורה שבעל פה" אינה כוללת את מה שנקרא תלמוד וגמרא.

ומדבריו נראה שתורה שבעל פה היא מסקנת כל ההלכות של קיום המצוה, ואילו תלמוד וגמרא הוא הדרכים איך מגיעים להלכות הנ"ל, דהיינו הסברות והילפותות והדרשות.

ברם באמת יש להוכיח עוד מדברי הרמב"ם בהקדמתו שהמליצה "תורה שבעל פה" אינה כוללת אפילו את כל ההלכות, דהנה עי' בתחילת הקדמתו ליד החזקה שכתב שכל מצוה ניתנה יחד עם פירושה, והפירוש הוא הנקרא תורה שבעל פה, ומשה רבינו לימד תורה שבעל פה כולה לבית דינו וליהושע ואלעזר ופנחס, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר את התורה שבעל פה עכ"ד, ואילו

להלן בהקדמתו כתב הרמב"ם שגם לפני שהתיר רבינו הקדוש לכתוב תורה שבעל פה היו כותבין "דברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה מי"ג מדות והסכימו עליהם ב"ד הגדול" (מיהו מרע"ה עצמו קבל גם הלכות אלו וכמו שנביא להלן שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני). הרי מפורש בדבריו שלא היתה מסירה מדור לדור על הלכות אלו, ואילו לעיל כתב ששפיר היתה מסירה על כל התורה שבעל פה וכמו שהבאנו, וא"כ חזינן שההגדרה של תורה שבעל פה אינה כל ההלכות.

ומזה נראה ביאור אחר בכוונת הרמב"ם בהמליצה תורה שבעל פה, והיינו שתורה שבעל פה היא הפירוש הבסיסי של המצוה, וכגון שפרי עץ הדר הוא אתרוג שדר באילנו משנה לשנה וכדומה, אבל חוץ מזה יש תמיד הלכות נוספות בגלל ציורים חדשים שמתחדשים בעולם, וצירופי מיקרים, וצריכים להכריע דברים אלו על פי המדות שהתורה נדרשת בהן, וההלכות ההן אינן בכלל "תורה שבעל פה" אלא הרי הן בכלל תלמוד וגמרא, ולא רק הילפותא והסברא אלא גם מסקנת ההלכה אינה בגדר תורה שבעל פה אלא בגדר תלמוד וגמרא, ובאמת הלכות אלו לא מסר משה רבינו ליהושע, וכן כל דור להדור שבא אחריו, שהרי כתב הרמב"ם שהמסירה היתה רק על תורה שבעל פה, וכן כתב שדברים אלו נתחדשו בכל דור ודור ולא למדום מפי השמועה.

ונראה שזוהי כוונת הירושלמי בפ"ב דפאה דאיתא שם מקרא משנה תלמוד

אגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות נאמר למשה מסיני, דצריכים להבין מה היא הכוונה בהך "אפילו" ומה הן הוראות אלו שאינן נכללות במשנה ותלמוד. ונראה שהכוונה היא להנ"ל, דמשנה כוללת את ההלכות הבסיסיות, ואילו תלמוד כולל את הילפותות לאותן הלכות, אבל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הרי זה כולל הלכות שמתחדשים בכל דור ודור שנלמדו באותו דור על ידי הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, וגם דברים אלו הם בכלל תלמוד, וגם דברים אלו נאמרו למשה בסיני אלא שדברים אלו לא נמסרו ליהושע*.)

ועי' גם בספר המצות בשורש ב' שכתב הרמב"ם שהדברים שנלמדו מי"ג מדות הרי הם נקראים דברי סופרים. ועוד כתב שם שדברים אלו אינם יכולים להחשב ממנין תרי"ג מצות, ואפילו הדברים שנתחדשו בימי משה וכ"ש אלו שהוציאו אח"כ מהי"ג מדות. ונראה שהביאור למה נקראו דברי סופרים הוא כהנ"ל דהיינו שנקראו כן כי באמת הסופרים חידשו והמציאו אותם בדורותיהם, ולא היתה על דברים אלו מסירה מדור לדור כמו שהיתה על תורה שבעל פה כלומר הפירוש הבסיסי של המצות (אבל עכ"פ למשה עצמו שפיר נאמרו בסיני).

אלא שבכל זאת הרי הם מדאורייתא כי בכלל התורה ניתנו הי"ג מדות שהן כלים ליצור עוד דינים שיש להם חומרא של דאורייתא, וזהו חוק התורה שכל דבר שנלמד מהם הרי הוא נעשה דין דאורייתא, ומה גם שנאמרו למשה מסיני וכהנ"ל.

ומעתה צריכים לדעת שבהתלמוד שלנו מעורבים ב' הסוגים, דהיינו גם הפירוש הבסיסי של המצות וגם דברים שכבר נתחדשו עד אז ע"י הי"ג מדות, ולפעמים הי"ג מדות מלמדות דברים חדשים ולפעמים הרי הן מלמדות דברים בסיסיים ממש שהם בכלל הפירוש הפשוט של המצוה, ושמבלעדי הידיעה ההיא אי אפשר בכלל לקיים את המצוה, ובאמת לפעמים קשה לדעת מה נחשב עוד בגדר הפירוש הבסיסי של המצוה ומה נחשב מהדברים הנוספים שנתחדשו בכל דור ודור.

ולפי הנ"ל נראה שכוונת הרמב"ם בדבריו הנ"ל שהבאנו בתחילת האות היא שאין צריכים חיבור אחר כדי לדעת את מה שנקרא בלשונו תורה שבעל פה, דהיינו הפירוש הבסיסי של המצות, כי הכל נכלל בחיבורו (ובאמת נכללו גם הרבה דינים שכבר נתחדשו ונלמדו בהי"ג מדות עד חתימת הש"ס), אבל בודאי גם הרמב"ם מודה שצריכים ללמוד גמרא וכמש"כ בדבריו שהבאנו מהל' ת"ת כדי לדעת

(* מיהו עיי"ש בירושלמי דקאי על הפסוק דכתיב גבי הלוחות הראשונות ועליהם ככל הדברים (וכן איתא במגילה דף י"ט), וביאר הבית הלוי בדרוש י"ח בד"ה והנה כשנתבונן וכו' שהכוונה היא שכל הדברים הנ"ל, וגם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, היו כתובים בנס על הלוחות הראשונות (וכן כתב גם לעיל שם בד"ה

והנה במדרש), רק שאח"כ בהלוחות השניות נשתנו להיות תורה שבעל פה, וא"כ יוצא שבהלוחות הראשונות הי' אמור גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש להנתן לכלל ישראל בכתוב ולהמסר מדור לדור, וא"כ מן הסתם גם בהלוחות השניות ניתנו בעל פה לכלל ישראל. מיהו מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שלא למדום

מהיכן יצאו ההלכות ההן כי צריכים לדעת איך לדמות דבר לדבר ואיך לחשב סברות ואיך ללמוד מהי"ג מדות, כי צריכים כל הדברים הללו כדי לחדש הלכות שלא נמסרו מדור לדור. וכוונתו בהקדמתו היא רק שאת השליש של תורה שבעל פה אפשר לדעת על ידי חיבורו לבד.

ועי' בספרי על אבות בפרק ראשון אות ב' סק"ו שכתבתי עוד דרך בביאור דברי הרמב"ם בתחילת הקדמתו שם המיוסד על ההנחה שכוונת הרמב"ם ב"תורה שבעל פה" שם היא להי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, ודלא כדרכי הנ"ל כאן. ולפי הדרך שכתבתי כאן עדיין אין מיושב מה היתה המסירה המיוחדת ליהושע הלא הרמב"ם שם כתב שלימד את כל התורה שבעל פה גם להזקנים שבבית דינו, אבל דרכי בספרי על אבות שם מיישבת דבר זה.

ד) בענין איך רש"י יכול לחלוק על התרגום.

יש לעיין בזה שמצינו הרבה פעמים שרש"י חולק על תרגום אונקלוס, דצ"ע איך הוא יכול לחלוק, הלא אונקלוס תרגם את התורה מפי רבי אליעזר ורבי יהושע כדאמרינן במגילה דף ג' ע"א, וא"כ דבריו הם דברי רבי אליעזר ורבי יהושע ואיך רש"י יכול לחלוק.

וע"ע בסנהדרין דף ק"ט ע"א דאמר רב יהודה ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד,

רעים בגופן וחטאים בממונם, ושוב סיימו שבמתניתא תנא רעים בממונם וחטאים בגופן, וכעין המתניתא נמצא בתוספתא שם בפרק י"ג, וצ"ע כמו שהקשינו על רש"י, דהיינו איך פליג רב יהודה על דברי התנאים, וגם אונקלוס תרגם כדברי התוספתא, ואונקלוס הרי תרגם את התורה מפי רבי אליעזר ורבי יהושע וכהנ"ל, וא"כ איך יכול רב יהודה לחלוק על זה.

ובאמת כדי להבין את הענין על בוריו יש לעיין בכל הענין שאין בני תקופה מסוימת חולקים על התקופה הקודמת. ומצאתי בזה הרבה פרטים ודרכים, ונבארם באריכות, וזה החלי לעשות.

א. אמוראים לחלוק על תנאים, וגאונים לחלוק על אמוראים (דרכו של הכ"מ).

ויש ליישב את שתי הקושיות הנ"ל שהקשיתי על רש"י ועל רב יהודה על פי דברי הכ"מ בפ"ב מהל' ממרים ה"א וכמו שנבאר, דעיי"ש שהקשה למה אין האמוראים רשאים לחלוק על התנאים, וכן הגאונים על האמוראים, דהא פסק הרמב"ם שם שב"ד הגדול מאוחר רשאי לחלוק על ב"ד הגדול מוקדם בנוגע לדרשת המקראות בהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן משום דכתיב אל השופט אשר יהי' בימים ההם. ותידן הכ"מ שצ"ל שבזמן חתימת המשנה והגמרא תיקנו וקיבלו שלא לחלוק עוד*).

או רובם, והי' להם בזה כח דוגמת הכח של ב"ד הגדול שפסקיהם מחייבים את כל ישראל, משא"כ פסקיהם של סתם ב"ד מחייבים רק את אנשי המקום עיי"ש בדבריו, וא"כ נמצא שהגאונים היו פחותים מהאמוראים בנוגע לעצם מדריגת ב"ד

מפי השמועה יוצא לא כן.

* והנה אולי מזה שאין הגאונים רשאים לחלוק על האמוראים, גם בלא"ה לא קשה מידי, משום שכבר ביאר הרמב"ם בהקדמתו להיד החזקה שעל מה שנזכר בתוך התלמוד הסכימו כל חכמי ישראל

ונראה שהטעם למה תיקנו את התקנה הנ"ל הי' משום שתקנה זו היתה צריכה לעצם התועלת של חתימת המשנה והגמרא, דהא רבי ורבינא ורב אשי סידרו את המשנה והגמרא מפני שראו שרבו הדעות, והלבבות מתמעטות, ואין משנה ברורה במקום אחד, והתורה היתה עומדת להשתכח, ולכן חתמו את המשנה והגמרא כדי שיהי' חיבור אחד ברור, וא"כ אם יהיו מותרים עוד לחלוק על החיבור, שוב יתרבו הדעות והשיטות באופן שיצא שלא הועילו כלום, ולכן היו צריכים לתקן כהנ"ל.

ב. בענין לחלוק על אגדתא ופירושים של חז"ל שאינם נוגעים להלכה.

ולפ"ז י"ל שלא תיקנו אלא בנוגע לדברים של הלכה, כי חששו שע"י שישתכחו ויתבלבלו הדעות לא ידעו את ההלכה על בורי' ולא יוכלו לקיים את דיני התורה, אבל בנוגע למילי דאגדתא י"ל שלא תיקנו, ולכן שפיר היו האמוראים רשאים לחלוק על התנאים בדברים אלו וכמו שמצינו ברב יהודה שחלק על התוספתא (מיהו עי' בפר' וירא על מאי דכתיב ואנשי סדום רעים וגו' (י"ג, י"ג) שהמצינו שלהמחלוקת הנ"ל יש גם נפ"מ

להלכה לענין האיסור של שכנות והתחברות לרשע).

ועל פי דברי הכ"מ מיושב גם מה שהערנו על מה שמצינו הרבה פעמים שרש"י חולק על התרגום בנוגע לפירוש המקראות, כי גם על דברים אלו לא היתה תקנה.

ועי' בתוס' יו"ט בנזיר פ"ה מ"ה שכתב שיש רשות לפרש את המשניות בדרך אחרת ממה שפירשו בגמרא היכא שאין מזה נפ"מ לדינא. ולפי הכ"מ הדבר מובן כי על כגון זה לא תיקנו.

ג. אחרונים על ראשונים.

ואולי על פי דברי הכ"מ יש להבין למה מקובל אצלינו שאין האחרונים חולקים על הראשונים, והיינו משום ש"ל שגם זה הוא מהטעם הנ"ל, והיינו משום שהטור עשה כעין משנה מהדעות של הראשונים, ואין ספק שעשה כן משום שראה שנתרבו הדעות ואין משנה ברורה במקום אחד, והרי חיבורו נתפשט מאד, וא"כ י"ל שבמשך הזמן הוסכם בדרך ממילא שלא לחלוק עוד על הראשונים כדי שלא יתרבו הדעות ויפגם הסמכות של ספרו של הטור [אם כי לא הוסכם כן בדרך תקנת ב"ד ממש]*].

שלהם, והרי על כגון זה לא פסק הרמב"ם שרשאים לחלוק, דהא לא פסק כן אלא כשיש לשניהם דין ב"ד הגדול, וא"כ לא הי' לו להכסף משנה להקשות אלא מהא שאין האמוראים רשאים לחלוק על התנאים. ובסקי"ד נביא שהקובץ שיעורים תי' גם את זה בדרך הנ"ל, כי כתב שרק בזמן חתימת התלמוד היו שם רוב חכמי ישראל ואז באמת יכלו לחלוק אבל לא באמצע. ועי' בספרי על אבות בפרק ראשון אות ב'

סק"ו בהערה שדנתי יותר על משמעות לשון הרמב"ם בהקדמה שם, דיש לבאר דבריו גם בדרך אחרת, ודלא כמו שביארתי כאן. וע"ע בזה להלן בסקי"ג וסקי"ד.

(* ועכ"פ שיש בין האחרונים אלו שדרכם לחלוק על הראשונים כגון הים של שלמה והשאגת ארי'. והנה העירוני שעל פי הנ"ל עדיין אין מיושב למה האחרונים אינם יכולים לחלוק על דברי ראשונים שאינם מוזכרים בתוך הטור. ואולי גם

ד. ראשונים על גאונים.

וגם הא דמצינו תמיד שהראשונים חולקים על הגאונים יש לבאר על פי הנ"ל, די"ל דהיינו משום שהגאונים הרי לא סיימו את תקופתם עם חיבור הכולל את כל שיטותיהם, ולכן לא הי' צורך לתקנה כעין הנ"ל, ולכן שפיר היו הראשונים רשאים לחלוק*).

ה. תנא מאוחר על תנא קדום, וכן אמורא מאוחר על אמורא קדום.

גם נראה שמהאי טעמא אמורא מאוחר או תנא מאוחר או ראשון מאוחר, רשאי לחלוק על זה שקדם לו אם הוא מאותה תקופה, ואפילו בריחוק של כמה מאות שנה, והיינו משום שגם על זה לא היתה שום תקנה.

זה הי' נחוץ כדי שלא יבואו לחלוק גם על ראשונים שמוזכרים בתוך הטור. וע"ע בזה בסקט"ז.

*) ובאמת מצאתי מחלוקת אם אפשר להראשונים לחלוק על הגאונים, דעיין ברא"ש בסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות בסי' ו' שכתב וז"ל, והראב"ד כתב על דברי הבעל המאור דאמת אמר החכם שאם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם, ואילו שמע הי' חוזר בו באמת ובכבוד, זהו טועה בדבר משנה, וקרוב אני לומר שאפילו אם הי' חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו, גם זה טועה בדבר משנה, שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון אם לא בקושיא מפורסמת וזהו דבר שאין נמצא עכ"ל (הראב"ד). ואני אומר ודאי כל שטעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו, טועה בדבר משנה הוא, ולא מיבעיא טועה בפסקי הגאונים, אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור

ו. בענין לחלוק על שאר חיבורי התנאים כגון תוספתא ומכילתא וספרא וספרי.

ולפי הכ"מ צ"ל שתיקנו כעין התקנה הנ"ל גם בשעת סיום התוספתא ומכילתא וספרא וספרי וכל יתר החיבורים של חכמי התלמוד אשר מקובל אצלנו שאין חולקים עליהם, ולכן מקשינן בגמ' על אמוראים מתוספתות ובריייתות.

ז. ירושלמי על תוספתא.

מיהו עי' בספר יד מלאכי בחלק ב' אות ג' שהראה שמצינו לפעמים שהירושלמי חולק על התוספתא להלכה, ודן שם היד מלאכי כמאן הלכתא. הרי שהאמוראים היו שפיר יכולים לחלוק על התוספתא גם בעניני הלכה.

שאחריהם לאו קטלי קני באגמא, ואם פסק הדין שלא כדבריהם, וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה, טועה בדבר משנה הוא וחוזר, אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהי בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסידר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים עכ"ל (הרא"ש).

והרמ"א בחו"מ סי' כ"ה סעיף ב' קרוב לסוף דבריו פסק בזה"ל, כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים והפוסקים האחרונים חולקים עליהם כמו שלפעמים חולקים על הגאונים הולכים אחר האחרונים דהלכתא כבתראי מאביי ורבא ואילך (מהרי"ק שורש פ"ד). ועיין ברמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים בד"ה וכשהשלים רב אשי וכו' שכתב שמעלת כל גאון וגאון ניכרת מתוך חיבורו. מיהו המאירי בהקדמתו לאבות כתב שמדריגתם היתה הרבה יותר גדולה ממה שנראה מתוך חיבוריהם.

ח. בבלי על ירושלמי.

גם צ"ע דלפי דרכו של הכ"מ למה הבבלי רשאי לחלוק על הירושלמי, דהא גם בשעת סיום הירושלמי מסתמא תיקנו כהנ"ל, ואם נאמר שלא תיקנו אלא לחכמי ארץ ישראל בלבד, א"כ יצא שדורות מאוחרים של צאצאי בני בבל רשאים לחלוק על הירושלמי.

ט. מהות הירושלמי.

שו"ר בספר דורות הראשונים להגאון ר' יצחק אייזיק הלוי זצ"ל בחלק ה' פרק ס"ה שכתב וז"ל, שהתלמוד ירושלמי באמת לא נסדר ולא נחתם וכל זה שיש בידינו ממנו אינו אלא סדר לימודם, ממה שלמדו במתיבתא וכו' עכ"ל עיי"ש באריכות. ולפ"ז יוצא שלא היתה שום תקנה בנוגע להירושלמי וא"כ מש"ה שפיר רשאי הבבלי לחלוק, והא דאסור להדורות המאוחרים לחלוק י"ל דהיינו משום שבשעת חתימת הבבלי תיקנו גם שלא לחלוק על הירושלמי, וצ"ע.

י. דברי הרי"ף שההלכה היא כהבבלי נגד הירושלמי כי ההלכה היא כבתראי, ודברי הקו"ש על זה.

שו"ר את דברי הקו"ש בח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' ב' אות ט' שכתב דלא כהדורות הראשונים וז"ל, ועי' ברי"ף שילהי עירובין שכתב דכתלמודא דידן קיי"ל נגד הירושלמי משום דבתרא הוא, ולכאורה לפי הנ"ל אין צורך לטעם הזה אלא דתלמוד בבלי שהיתה חתימתו בקיבוץ כל חכמי ישראל יש לו כח של בית דין הגדול משא"כ בתלמוד ירושלמי שלא מצינו שהיתה חתימתו בקיבוץ כל חכמי

ישראל אין לו הכח הזה, וממילא אי אפשר לפסוק כהירושלמי נגד הבבלי. ונראה מזה כדברי הרמב"ם הנ"ל (בפ"ד מהל' סנהדרין הי"א לענין חידוש הסמיכה שהביא לעיל שם) שהדבר תלוי בחכמי ארץ ישראל ומסתמא היתה חתימת הירושלמי בקיבוץ כל חכמי ארץ ישראל וא"כ יש גם להירושלמי הכח של ב"ד הגדול ועל כן הוצרך הרי"ף לפרש הטעם בהא דקיי"ל כהבבלי משום דהוא בתרא והלכתא כבתראי עכ"ל (ועי' להלן שם שביאר למה הרמב"ם פוסק "במקומות רבים" כהירושלמי נגד הבבלי).

יא. רב תנא הוא ופליג.

גם צ"ע על הכ"מ מהא דאמרינן שרב תנא הוא ופליג, דלפי הכ"מ איך מהני מה שהוא על מדריגת תנא, הלא סוף סוף תיקנו וקבלו שלא לחלוק.

יב. תנא על נביא.

והנה ביבמות דף ט"ז ע"א קאמר רבי דוסא בן הרכינס שלאחיו רבי יונתן היו שלש מאות ראיות שצרת הבת מותרת ליבום, אלא שהוא (רכי דוסא) שמע מחגי הנביא שהיא אסורה (ועיי"ש במהרש"א שהביא את דברי הרמב"ם שרבי דוסא האריך ימים כל ימי בית שני ושמע בעצמו מחגי הנביא), ומשמע שם שלא היו לו לרבי דוסא תשובות על ראיותיו של אחיו, רק שבכל זאת מכיון שהוא שמע מחגי הנביא הי' מוכרח לפסוק שלא כאחיו.

וע"ע בתוס' שם שכתבו שאילו היו רבי יהושע וראב"ע ור"ע שומעים את דברי רבי יונתן ולא היו יכולים להשיב, הרי הם היו מוכרחים לפסוק כוותי', ובגלל זה לא יצאו

בדברי תורה, וא"כ נשאר כמו מה שביארנו בנוגע ללמה הראשונים רשאים לחלוק על הגאונים.

יג. דרכו של הקובץ הערות בהענינים הנ"ל.

שו"ר בקובץ הערות בסי"ט"ז אות ה' שכתב דלא כדרכנו הנ"ל וז"ל, במה שהקשה בכ"מ פ"ב מממרים אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי עיי"ש, הנה קושייתו צריכה ביאור, שהרי דבר פשוט הוא שאין כח לשום חכם לחלוק על מי שקדמו אלא א"כ הוא בר פלוגתי, היינו שיהיו שניהן בסוג אחד, דאל"כ הרי אפשר שאינו יורד לסוף דעת מי שקדמו ואין יחלוק עליו, ועי' בפרק ד' אחין דר"ש לא בר פלוגתא דב"ש וב"ה הוא, וכן מצינו בכמה מקומות, דמותבין תיובתא מאמוראי קמאי לבתראי, והוא מהאי טעמא דבתראי לאו בני פלוגתייהו דקמאי נינהו מפני גדול הריחוק שביניהן, כמאמרם אם הראשונים כבני אדם וכו', וא"כ מבואר הטעם מפני מה אין אמוראים יכולין לחלוק על תנאים, ולכאורה קושיית הכ"מ לק"מ, אבל באמת נראה שהטעם הזה לבדו אינו מספיק, דאע"ג דודאי הדורות האחרונים קטנים מן הראשונים, זהו דרך כלל, אבל מ"מ אפשר להיות יוצא מן הכלל כמש"כ בכ"מ פ"ב מהל' ממרים, והביא ראי' דהא אשכחן רבה שהי' גדול מרב יהודה עיי"ש, וכן מצינו בדורות המאוחרים, שהעידו הראשונים על רב האי גאון, אף שהי' אחרון הגאונים בזמן, מ"מ הי' גדול מהגאונים שקדמוהו, וא"כ אפשר דאמוראי קמאי לפי רוב גדולתן היו בני פלוגתייהו דתנאי בתראי,

יחד מפתח אחד אלא משלשה פתחים, כי אם היו פוגשים אותו ביחד ולא הי' להם מה להשיב היו חייבים לפסוק כמותו, אבל אם רק אחד יפגוש אותו יש לו ברירה לומר שאולי להשנים הנותרים יש תשובה, אבל אם לשלשה חכמים אלו ביחד אין מענה אז בודאי שגם לאחרים אין מענה.

מיהו צ"ע למה שונים הם מרבי דוסא, דהם היו צריכים לפסוק כמו אחיו של רבי דוסא ואילו רבי דוסא לא פסק כמותו (ומשמע שרבי דוסא לא פסק כמותו כי שמע מחגי הנביא ולא משום שאולי יש לאחרים תשובות).

וי"ל דהיינו משום שבעיניהם של ר"י וראב"ע ור"ע הרי היתה שם מחלוקת בין רבי דוסא שאמר בשם חגי הנביא לבין אחיו רבי יונתן שטען שרבי דוסא טועה ושלא יתכן שאמר חגי הנביא דבר זה, וא"כ יוצא שהם ראו בעיניהם מחלוקת בין תנאים, דהיינו מחלוקת בין רבי דוסא לבין אחיו, ומש"ה שפיר היו מוכרחים לפסוק כרבי יונתן אם לא יוכלו להשיב, אבל בעיני רבי דוסא היתה שם מחלוקת בין אחיו שהי' תנא לבין חגי הנביא, וא"כ י"ל שתנא אינו יכול לחלוק על נביא.

(מיהו העירוני שנקטתי בזה שאנו מסתכלים שטענתו של אחיו של רבי דוסא היתה שרבי דוסא טעה ולא שמע מחגי הנביא, ולא שהוא עצמו חולק על המקור של רבי דוסא דהיינו חגי הנביא, וע"ע בספרי על יבמות שם באות רע"ז.)

מיהו לפי הכ"מ צריך לצאת ששפיר רשאי תנא לחלוק על נביא שאומר דעה בכח תורתו, דהא לא סיימו הנביאים את ימיהם עם חיבור שכלל את דעותיהם

אמוראי קמאי לאמוראי בתראי, אבל היכא דאיכא בינייהו כהדרגת שבין אמורא לתנא לא אמרינן הלכתא כבתראי אלא אדרבה אין גם אחד מהאמוראים בלעדי רב שיחלוק על התנא אם אין תנא אחר מסייעו וסומך עליו, וא"כ אין ספק שהמהרי"ק שהוא מדורותינו אלה לא אמרינן עליו לגבי התוספות דהלכה כמותו שהוא בתרא לגבי דידהו וכו' עכ"ל, הרי דהיכא שיש פער משמעותי אין אומרים הלכה כבתראי, והיינו משום שאינו בר פלוגתי' וכדברי הקובץ הערות שבכה"ג אינו יכול לחלוק. מיהו לפ"ז צ"ע איך באמת חולק המהרי"ק על התוספות.

יד. דרכו בקובץ שיעורים.

וע"ע בדברי הקובץ שיעורים בח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' ב' אות ו' שהביא את דברי הכ"מ שבשעת סיום המשנה והגמרא תיקנו תקנה שלא יחלקו עוד, וכתב וז"ל, וצ"ע קבלה זו מה טיבה, ובמה כחה יפה שלא יהי' אפשר לחלוק גם על הקבלה הזאת בעצמה כמו שהי' אפשר לחלוק על התלמוד בלא קבלה זו (לכאורה לק"מ כי הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים שם פסק שרק בדרשות של י"ג מדות רשאי ב"ד מאוחר לחלוק על ב"ד קדום אפילו אם אינו גדול ממנו, אבל בתקנות וגזירות צריכים שהב"ד המאוחר יהי' גדול מהב"ד המוקדם בחכמה ובמנין עיי"ש), אבל לפי הנ"ל קושיית הכ"מ לא קשיא כי חתימת המשנה היתה ג"כ בקיבוץ כל חכמי ישראל או רובן אשר להן הכח של ב"ד הגדול

ומ"מ א"א בשום אופן לאמורא לחלוק על תנא, וזהו דקשיא לי' להכ"מ. וכן לענין ב"ד הגדול שיכולים לחלוק על ב"ד הגדול הקודם אפילו אם הם קטנים מהקודמים להם, הוא דוקא אם הם עכ"פ בסוג אחד דליהו בני פלוגתייהו, וע"כ אפשר שבשעת חתימת התלמוד אף שהי' בקיבוץ כל חכמי ישראל ודינן כדין ב"ד הגדול, מ"מ שמא לא היו יכולים לחלוק על התנאים מהאי טעמא דלאו בני פלוגתייהו נינהו. ואין צ"ל בזמן הזה אפי' אם יתאספו כל חכמי הדור שיש להן הכח של ב"ד הגדול מ"מ פשיטא שלא יוכלו לחלוק על חכמי הראשונים שהרי אפשר וקרוב לודאי שאין אנו מבינים דברי הראשונים במאי דקשיא לן על דבריהם ואיך נוכל לחלוק עליהם אם אין אנו יורדין לסוף דעתן. ועי' בריב"ש סי' שצ"ד שאין להביא ראי' מר"ת שהי' חולק על הקודמים לו, דשאני ר"ת דרב גוברי' והי' כאחד מהם ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות וכו' עיי"ש עכ"ל הקובץ הערות*).

ולפי דרכו חוזרות לדוכתייהו כמה מהקושיות שיישבנו על פי דברי הכ"מ, דהיינו איך רש"י חולק על התרגום (סק"ב), וכן דברי התוס' יו"ט (סק"ב), וכן איך הראשונים חולקים על הגאונים (סק"ג).

שו"ר בש"ך בחו"מ סי' כ"ה סקכ"א שהביא משו"ת האלשיך כעיקר דברי הקובץ הערות וז"ל, ועוד דעד כאן לא אמרינן הלכה כבתראי לגבי קמאי אלא כשאין בין בתראי לקמאי אלא כהדרגת

דמבואר שגם בציור של מדריגות חלוקות אפשר לסנהדרין מאוחר לחלוק על סנהדרין מוקדם.

(* מיהו צ"ע ממה שהביא הרא"ש (הובא בהערה לעיל) שיפתח בדורו כשמואל בדורו

ואסור לשום אדם לחלוק עליהן בלתי אם יש גם להחולקין כח של ב"ד הגדול. ואפשר שבשעת חתימת התלמוד הי' להן כח לחלוק גם על המשניות כמו בכל ב"ד גדול שיכול לחלוק על ב"ד גדול שקדם לו אפילו אם הוא קטן מהראשון בחכמה ובמנין (ודלא כדבריו בקובץ הערות שכתב שיתכן שלא היו יכולים כי צריכים שיהיו לכה"פ סוג אחד), אבל בין חתימת המשנה לחתימת הגמרא, בין הזמנים האלו, לא נמצא קיבוץ כל חכמי ישראל ביחד ולא הי' להן כח של ב"ד הגדול וממילא אי אפשר להן לחלוק על המשניות שנשנו בהסכמת רוב חכמי ישראל עכ"ל.

טו. דברי הגר"ח שמדינא אמורא יכול לחלוק על תנא.

וע"ע בדברי הקובץ שיעורים על ב"ב דף ק"ע באות תרל"ג שהקשה דהא רבי יוחנן שחולק על רב בע"כ לא ס"ל שרב תנא הוא ופליג כי אילו כן איך הוא חולק עליו, וכן הביא שכתבו תוס' בכתובות דף ח' ע"א דהיינו שרבי יוחנן לא הי' מחזיק את רב כתנא, והרי קי"ל שרב ור"י הלכה כר"י וא"כ יוצא דפסקינן שרב אינו בגדר תנא, וא"כ קשה איך פסקינן בב"ב שם כרב נגד המשנה על סמך שרב תנא הוא ופליג. וכתב וז"ל, ודבר זה שאלתי מכ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, והשיב דבאמת גם אמורא יש בכחו לחלוק על תנא, והא דמותבנין תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא (כלומר שאינו רוצה לחלוק), ואילו ידע דברי התנא לא הי' חולק עליו, אבל במקום שחולק להדיא, אפשר להיות דהלכה כמותו עכ"ל.

טז. הסוברים שאמורא יכול לחלוק על דברי תנא שאינם נזכרים בתוך משנה או ברייתא.

ולהלן בב"ב שם כתב הקו"ש וז"ל, וחידוש גדול נמצא בחידושי הרמב"ן ב"ב קל"א, דהא דמותבנין תיובתא מתנא לאמורא הוא רק אם דברי התנא נשנו במשנה או בכרייתא אבל אם הן בלשון מימרא אפשר לחלוק על דברי התנא, וכ"כ שם בשיטה בשם רבינו יונה "ואע"פ שאין דרך האמוראין לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או בכרייתא", וכן נראה מלשון הגמ' בגיטין דף מ"ב ע"ב, מימרא היא ומימרא לרבא לא ס"ל, ופירש"י מימרא בעלמא הוא ואינה לא משנה ולא ברייתא, ונראה טעם החילוק הזה משום דמשניות וברייתות נסדרו בהסכם כל חכמי הדור וכו' עכ"ל. ולפי הכ"מ י"ל שהטעם הוא משום שרק על המשנה והברייתות תיקנו את התקנה כדי לשמור על החיבור. מיהו באמת מדקדוק לשונו של רבינו יונה שכתב שאין דרך אמוראים לחלוק על התנאים משמע יותר כדברי הגר"ח. מיהו לפי הגר"ח לא מוסבר כל כך למה חלוק אם המימרא נמצא בתוך משנה או ברייתא.

יז. סיכום.

נמצא שיש ו' דרכים. א', הכ"מ כפשוטו שהכל תלוי באם תיקנו תקנה או לא. ב', הקובץ הערות דתלוי גם בפער גדול במדריגה וגם באם תיקנו או לא. ג', דבריו בקובץ שיעורים שתלוי באם יש כח של ב"ד הגדול. ד', דברי הגר"ח דתמיד יכולים

לחלוק רק שלא רצו. ה', דרכם של הרמב"ן ורבינו יונה שהביא הקובץ שיעורים, והביא שכן נראה מהגמ' בגיטין דף מ"ב, שרק על דברי תנא המוזכרים בתוך משנה או ברייתא אי אפשר לאמורא לחלוק (וכתבנו שנראה שטעם החילוק הוא משום שרק אז תיקנו תקנה). ו', משמעות לשונו של רבינו יונה שיכולים לחלוק, רק שלא רצו, וכהגר"ח, ומה שלא רצו הרי זה רק בנוגע לדברים שמוזכרים במשנה או ברייתא וכדרך ה'.

ה) רש"י על חומש (גדר פשוטו של מקרא).

הנה הרבה פעמים רש"י בפירושו על התורה מפרש בדרך דרש על פי מדרשים ואגדות בשעה ששאר המפרשים כמו הרמב"ן והרשב"ם והאבן עזרא מחפשים פשוטו של מקרא. ובאמת הדבר נראה תמוה דהא מרגלא בפומי' דרש"י עצמו בכמה מקומות שלא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא.

ואולי י"ל שחולקים רש"י והראשונים הנ"ל בענין מה נקרא פשוטו של מקרא ומה נקרא דרש, דרש"י סובר שכל היכא שהפירוש בא ליישב דיוק או יתור לשון או שינוי לשון בפשט הפסוק הרי הפירוש ההוא מוגדר כפשוטו של מקרא אע"פ שתוכנו הוא דבר של דרש ואינו מפורש בקרא, אבל הראשונים האחרים סוברים שכדי להחשב פשוטו של מקרא צריכים שגם עצם הפשט יהי' בגדר פשט ולא בגדר דברי דרש ואגדה.

מיהו באמת נראה שרש"י בפירושו לא בא רק לפרש פשוטו של מקרא, דהנה

בבראשית ג' ח' כתב רש"י בזה"ל, וישמעו. יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו עכ"ל. ומשמע מדבריו שם שתכלית פירושו אינה רק לבאר את הפשוטו של מקרא אלא גם כדי להביא מדרשים שמיישבים את דברי המקרא דבר דבור על אופניו, ולפ"ז צ"ל שמה שכתב במקומות אחרים שהוא בא רק לפשוטו של מקרא הרי זה רק לאפוקי אגדות שאינן מיישבות את דברי המקרא אבל אינו בא לאפוקי אגדות "המיישבות דברי המקרא דבר דבור על אופניו" שזהו דבר שדומה וקרוב לפשוטו של מקרא.

ועי' ברשב"ם בריש פרשת וישב שכתב וז"ל, וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני הגולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו הי' לו פנאי הי' צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום עכ"ל. ולכאורה כוונת רש"י בהודאתו היתה שאילו הי' לו פנאי הי' כותב פירושים אחרים אשר עצם הפשט הוא בגדר הפשט הפשוט ולא דרש.

(ובסוף ספר שמות כתב הרשב"ם בזה"ל, ואשר שם לבו לדבר יוצרינו, אל יזוז מנימוקי זקני רבנו שלמה, ואל ימוש מהם, כי רוב הלכות ודרשות שבהם קרובים לפשוטי המקראות, ומיתורים או משינוי הלשון יש ללמוד כולם, וטוב אשר תאחוז בזה אשר פירשתי וגם מזה אל תנח

ידך עכ"ל. ובתחילת פר' משפטים כתב וז"ל, ידעו ויבינו יודעי שכל כי לא באתי לפרש הלכות אע"פ שהם עיקר כמו שפירשתי בבראשית כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל. ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי. ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"כ ההלכות עיקר כמו שאמרו רבותינו הלכה עוקרת משנה עכ"ל).

מיהו לפי ההגדרות הנ"ל שכתבנו אכתי צריך ביאור למה יש מקומות שנוסף על מה שמביא רש"י את הפשוטו של מקרא הרי הוא מוסיף להביא גם דברי אגדה שאינם מיישבים את דברי המקרא דבר דבור על אופניו. ולפעמים הרי הוא מביא את ה"פשוטו של מקרא" ואח"כ את הדרש, ולפעמים את הדרש ורק אח"כ את ה"פשוטו של מקרא", ולפעמים הרי הוא רק אומר שיש בחז"ל אגדות ואינו מביאם. ולכאורה צ"ע על כל זה דהא את דברי המקרא דבר דבור על אופניו כבר יישב בדרך הפשט*).

ואסדר עכשיו רשימה של כל מקומות

(* וכעין זה יש להעיר גם על הרמב"ם, דהנה בהיד החזקה הרי אנו מוצאים שהוא סוטה לפעמים ממה שהצהיר שהיא תכלית חיבורו, שהרי דרכו של הרמב"ם היא להביא חידושי הלכות בלשון "יראה לי", והרי בהקדמתו כתב שהוא רוצה בחיבורו לסדר את כל התורה שבעל פה המסורה מדור דור, וביארנו לעיל שכוונתו היא להפירוש הבסיסי של כל מצוה ומצוה, ואם בכל זאת רצה לכתוב הלכות שהוא עצמו חידש א"כ בודאי היו לו עוד חידושים במקומות אחרים וא"כ למה הביא דוקא את אלו. ועוד מצינו שלפעמים הרמב"ם מביא קטעים של

בספר בראשית שרש"י מגדיר את דברי עצמו ביחס לפשוטו של מקרא ודרש. בראשית א' א': אין המקרא הזה אומר אלא דרשני כמו שדרשו ז"ל בשביל ישראל שנקראו ראשית... ואם באת לפרש כפשוטו כך פרשהו...

בראשית א' ד': אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה... ולפי פשוטו כך פרשהו... שם: זכר ונקבה ברא אותם ולהלן הוא אומר ויקח אחת מצלעותיו וגו' מדרש אגדה... ופשוטו של מקרא...

בראשית ב' ה': וכן פי' זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים.

בראשית ב' י"ט: ויצר, היא יצירה היא עשי' האמורה למעלה... אלא בא ופירש שהעופות נבראו מן הרקק... ובדברי אגדה יצירה זו לשון רידוי וכיבוש.

בראשית ג' ח': וישמעו, יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכוונם בכ"ר ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו.

בראשית ג' י"ד: אם מבהמה נתקלל חי' לא כל שכן, העמידו רבותינו מדרש זה

מוסר בנוגע להלכות מסוימות, והרי גם כאן הרי אין זה תכלית חיבורו, והרי יש גם עוד הרבה מקומות שהי' יכול להדגיש את צד המוסרי של ההלכה ולא עשה כן.

וכן גם מצינו בחיבורו של הר"ף דהא אע"פ שתכלית חיבורו היא להביא רק הדברים שנוגעים למעשה, ועל פי רוב הרי הוא משמיט את האגדות, אבל מ"מ לפעמים הרי הוא מביא גם אגדות.

וכן במשניות אנו מוצאים לפעמים שהמשה אומרת "מעשה ברבי פלוני" אע"פ שהי' אפשר לומר את הדין בלי מעשה.

במס' ברכות ללמד שימי עיבורו של נחש ז' שנים.

בראשית ג' כ"א: כתנות עור, יש דברי אגדה אומרים חלקים כציפורן...

בראשית ג' כ"ב: ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו.

בראשית ג' כ"ד: ומדרשי אגדה יש ואני איני בא אלא לפשוטו.

בראשית ד' ח': ויאמר קין, נכנס עמו בדברי ריב ומצה... ויש בזה מדרשי אגדה אך זה ישובו של מקרא.

בראשית ד' י"ט: ... דברי אגדה הם בכראשית רבה.

בראשית ד' כ': אבי יושב אהל ומקנה, הוא ה' הראשון לרועי בהמות במדברות... ומ"א בונה בתים לעכו"ם.

בראשית ה' א': ומדרשי אגדה יש רבים.

בראשית ו' ג': ויש מדרשי אגדה רבים בלא ידון אבל זה הוא צחצוח פשוטו.

בראשית ז' ט"ז: הקיף התיבה דוכים ואריות והיו הורגים בהם, ופשוטו של מקרא...

בראשית ז' כ"ג: אך נח, לבד, זה פשוטו, ומדרש אגדה...

בראשית ח' ז': עד יבושת המים, פשוטו כמשמעו אבל מדרש אגדה...

בראשית ח' י"א: טרף, חטף ומדרש אגדה לשון מזון.

בראשית ט' ב': וחתכם, ואימתכם... ואגדה לשון חיות.

בראשית ט' ז': ואתם פרו ורבו, לפי פשוטו הראשונה לברכה וכאן לציווי, ולפי מדרשו...

בראשית ט' כ"ז: וישכן באהלי שם, ישרה שכנתו בישראל, ומדרש חכמים...

בראשית י' כ"ו: חצרות, על שם מקומו דברי אגדה.

בראשית י"א כ"ח: על פני תרה אביו, בחיי אביו, ומ"א יש אומרים שע"י אביו מת.

בראשית י"ב ג': יש אגדות רבות... וזה פשוטו...

בראשית י"ב ה': שהכניסן תחת כנפי השכינה... ופשוטו של מקרא...

בראשית י"ב י"א: מדרש אגדה... ופשוטו של מקרא...

בראשית י"ג ח': אחים קרובים, ומדרש אגדה...

בראשית י"ג י': בואכה צוער עד צוער, ומדרש אגדה...

בראשית י"ג י"א: ... ומ"א...

בראשית י"ג י"ג: ואנשי סדום רעים, ואעפ"כ לא נמנע לוט מלשכון עמהם, ורבותינו למדו מכאן שם רשעים ירקבו.

בראשית י"ד ג': כך שמו, ומדרש אגדה...

בראשית י"ד ג': לאחר... ומדרש אגדה...

בראשית י"ד ז': על שם העתיד... ואנקלוס תרגם כפשוטו.

בראשית י"ד י': בארות בארות חמר, בארות הרבה... ומ"א...

בראשית י"ד י"ג: לפי פשוטו זה עוג שפלט מן המלחמה... ומדרש ב"ר זה עוג שפלט מדור המבול.

בראשית י"ד י"ד: שמנה עשר ושלוש מאות וגו' רבותינו אמרו אליעזר לבדו.

בראשית י"ד ט"ו: ויחלק עליהם לילה,
לפי פשוטו... ומ"א...

בראשית י"ד י"ז: עמק המלך... ומ"א...

בראשית י"ד י"ח: ומלכי צדק, מ"א הוא
שם בן נח.

בראשית י"ד י"ח: לחם ויין כך עושים
ליגיעי מלחמה... ומ"א...

בראשית ט"ו ב': דמשק לפי התרגום...
ולפי מ"א... ובגמ' שלנו דרשו...

בראשית ט"ו ה': ויוצא אותו החוצה,
לפי פשוטו... ולפי מדרשו...

בראשית ט"ו י': ויבחר אתם, חלק כל
אחד לב' חלקים, ואין מקרא יוצא מידי
פשוטו...

בראשית י"ח י"ח: ואברהם היו יהי,
מדרש אגדה זכר צדיק לברכה... ופשוטו...
(הנה יש כאן סדר הפוך מלעיל י"ג י"ג.
ויש גם שינוי הגדרה דשם כתב ורבותינו
למדו מכאן שם רשעים ירקב וכאן כתב
מדרש אגדה זכר צדיק לברכה).

בראשית י"ח כ"א: ... ורבותינו דרשו...

בראשית י"ט ד': כך נדרש בב"ר...
ופשוטו של מקרא...

בראשית י"ט י"ב: פשוטו של מקרא...
ומדרש אגדה עוד...

בראשית י"ט ט"ו: ... ומדרש אגדה יש
וזה ישובו של מקרא.

בראשית י"ט י"ח: פשוטו של מקרא...
ומ"א עוד...

בראשית י"ט כ': זהו מדרשו, ופשוטו
של מקרא...

בראשית כ"א י"א: על אודות בנו,
שמע שיצא לתרבות רעה, ופשוטו על
שאומרת לו לשלחו...

בראשית כ"ב י"ד: ה' יראה, פשוטו
כתרגומו...

בראשית כ"ג ד': גר מארץ אחרת,
ומדרש אגדה...

בראשית כ"ג י"ד: ויקם שדה עפרון,
תקומה היתה לו... ופשוטו של מקרא...

בראשית כ"ה כ"ב: על כרחך המקרא
הזה אומר דרשני... ורבותינו דרשוהו...

בראשית כ"ה כ"ו: ואחרי כן יצא
אחיו... שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי
פשוטו...

בראשית כ"ה כ"ח: בפיו של יצחק
ומדרשו...

בראשית כ"ו י"ב: ורבותינו אמרו...
בראשית כ"ז כ"ז: שנתן בו ריח טוב,
וזה שדה תפוחים, כך דרשו חז"ל.

בראשית כ"ז כ"ח: יתן ויחזור ויתן,
ולפי פשוטו...

בראשית כ"ז כ"ח: מטל השמים,
כמשמעו, ומ"א יש להרבה פנים.

בראשית כ"ז ל"ג: ויחרד כתרגומו...
ומדרשו...

בראשית כ"ז ל"ו: תנחומא למה חרד
יצחק...

בראשית כ"ז מ"א: יקרבו ימי אבל אבי,
כמשמעו שלא אצער את אבא, ומ"א לכמה
פנים יש.

בראשית כ"ז מ"ב: מתנחם לך, ניחם על
האחזה... ומ"א כבר אתה מת בעיניו ושתה
עליך כוס תנחומים, ולפי פשוטו לשון
תנחומים מתנחם הוא על הברכות
בהריגתך...

בראשית כ"ח י"ז: מקום תפילה...
ומדרשו...

בראשית כ"ט ל"ב: רבותינו פירשו.

בראשית כ"ט ל"ד: ... ויש מ"א...
 בראשית ל' ח': ... ומ"א יש רבים
 בלשון נוטריקון.
 בראשית ל' י"א: נתקבלה תפילתו,
 ומדרש אגדה...
 בראשית ל' כ"א: דינה, פירשו רבותינו
 שדנה לאה דין בעצמה.
 בראשית ל' כ"ג: חרפתי, שהייתי
 לחרפה... ואגדה...
 בראשית ל"ב י"א: ... ומ"א...
 בראשית ל"ב י"ד: ... ומ"א...
 בראשית ל"ב ט"ו: ... ובכ"ר דורש
 מכאן... ואיני יודע לכוון המדרש הזה
 בכוון אך נראה בעיני שלמדנו (את דברי
 המדרש) מכאן...
 בראשית ל"ב כ"ב: ... ומ"א...
 בראשית ל"ב ל"ב: זהו פשוט...
 ומ"א...
 בראשית ל"ג ח': ופשוט... ומדרשו...
 בראשית ל"ג י"ד: ... ומ"א יש לפרשה
 זו רבים.
 בראשית ל"ג י"ח: ויחן את פני העיר,
 ערב שבת ה', שאלתות דרב אחאי.
 בראשית ל"ג כ': ורבותינו דרשו
 שהקב"ה קראו ליעקב אל... ודברי תורה
 כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה
 טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא
 באתי.
 בראשית ל"ד כ"ה: ... ומ"א...
 בראשית ל"ד ל': ... ואגדה...
 בראשית ל"ה ח': מה ענין דבורה בבית
 יעקב... מדברי רבי משה הדרשן
 למדתיה.
 בראשית ל"ה ט"ז: ואגדה... ואין זה
 פשוטו שהרי בנעמן...

בראשית ל"ה י"ז: ... ורבותינו דרשו
 שהרי...
 בראשית ל"ה כ"ב: ... ורבותינו דרשו...
 בראשית ל"ו ג': בשמת, ולהלן קורא
 לה מחלת, מצינו באגדת מדרש ספר
 שמואל...
 בראשית ל"ז ז': ... ומ"א...
 בראשית ל"ז כ': ... ורבותינו דרשו...
 בראשית ל"ז ב': זהו אחר ישוב
 פשוטו של מקרא להיות דבר דבור על
 אופניו, ומדרש אגדה דורש...
 בראשית ל"ז י': ... ורבותינו למדו
 מכאן...
 בראשית ל"ז י"ז: נלכה דותינה, לבקש
 לך נכלי דתות שימיתוך בהם, ולפי פשוטו
 של מקרא מקום הוא, ואין מקרא יוצא
 מידי פשוטו.
 בראשית ל"ז כ': א"ר יצחק הכתוב
 הזה אומר דרשני... (ואינו מביא
 "פשוטו").
 בראשית ל"ז ל"ה: אבל שאלה, כפשוטו
 לשון קבר הוא... ומדרשו גיהנם.
 בראשית מ' ה': זהו פשוטו, ומדרשו...
 בראשית מ"ב א': ולי נראה כפשוטו
 למה תתראו...
 בראשית מ"ב י"ד: הוא האמת והנכון,
 זהו לפי פשוטו, ומדרשו...
 בראשית מ"ג י"ד: זהו פשוטו,
 ומדרשו...
 בראשית מ"ד י"ח: זהו פשוטו,
 ומדרשו...
 בראשית מ"ה כ"ד: לפי פשוטו של
 מקרא יש לומר...
 בראשית מ"ו ל': פשוטו כתרגומו,
 ומדרשו...

בראשית מ"ט ו': זהו מדרשו, ופשוטו...
בראשית נ"ה ה': כפשוטו... ומדרשו...

ספר שמות

והנה בספר שמות הזכיר רש"י את הענין של פשוטו של מקרא עשרים ושבעה פעמים, וארשום רק המקומות, אבל לא אביא את לשונו חוץ משלשה מקומות שלשונו הוא יותר ארוך או מפורט:

ב' ו', ב' י"ב, ב' י"ד, ד' ב', ד' כ"ב, ו' ט', ו' י"ג, ח' ב', ט' ל"ב, י"א ד', י"ב ב', י"ב ד', ט"ו א', ט"ו ו', ט"ו כ"ו, י"ח ט', י"ט י"ז, כ"א כ"ח, כ"ב ח', כ"ג ב', כ"ג כ', ל"א י', ל"ב ה', ל"ג כ"א, ל"ד ז', ל"ד כ', ל"ה כ"ב.

ו' ט', לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרש תדרש שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע, מתחלק לכמה ניצוצות.

י"א ד', זהו פשוטו לישבו על אופניו.

כ"א כ"ח, ופשוטו כמשמעו.

ספר ויקרא

בספר ויקרא הזכיר רש"י ענין פשוטו של מקרא ארבעה עשר פעמים, וגם כאן ארשום על דרך הנ"ל:

א' ט"ו, ד' ג', ה' י"ג, י"ג נ"ב, ט"ו ג', ט"ז ב', י"ט ג', י"ט ה', כ' ט', כ"א ד', כ"ג ט"ז, כ"ה ח', כ"ה י"ד, כ"ה ט"ו.

כ"ה ט"ו, זהו פשוטו ליישב המקרא על אופניו.

ספר במדבר

בספר במדבר הזכיר רש"י ענין פשוטו של מקרא שלשה עשר פעמים, וגם כאן ארשום על דרך הנ"ל:

ה' י"ב, י"ב ח' (ב' פעמים), ט"ז ט"ו, י"ט ט', י"ט ט"ז, כ"ב כ"ה, כ"ג כ"א, כ"ד ד', כ"ח ג', ל' ו', ל"א כ"ג, ל"ה כ"ה.

כ"ג כ"א, אחרי פשוטו הוא נדרש מדרש נאה.

ספר דברים

בספר דברים הזכיר רש"י ענין פשוטו של מקרא תשעה פעמים:

א' ו', ג' כ"ד, ד' ל"ב, ז' ז', ח' א', ט"ז ט"ו, כ"ב א', כ"ב כ"ו, כ"ט י"ב.

ו) בענין טעמי המצות.

הנה ההבנה הנפוצה בקרב אנשים היא שמכיון שרציחה וגניבה וכדומה הן הרסניות לתיקון העולם, לכן התורה אסרה אותן. ברם בשם הגרי"ז כתוב שהי' שולל את ההבנה ההיא, והי' אומר שהאמת הוא ההפוך, והיינו שהיסוד הוא העובדא שהתורה אסרה רציחה וגניבה, ורק מפני שיש בהתורה הציווים של לא תרצח ולא תגנובו וכדומה, רק בגלל זה הרי הן הרסניות לקיום העולם, וכמו שאמרו בזוהר פר' תרומה ח"ב קס"א ע"א שהסתכל באורייתא וברא עלמא, דהיינו שהנקודה ההתחלתית היא התורה, ועל מאי דכתיב ואהי' אצלו אמון (משלי פרק ח') דרשו חז"ל שהתורה היתה כלי אומנותו של הקב"ה כשברא את העולם.

והקשה דא"כ איך נותנים מוני המצות

טעמים שכליים בשביל המצות, הלא אדרבה התועלת והסברא השכלית שמונחת בעשיית המצות הרי הן תוצאות מהציווי ולא הטעם של הציווי.

ותי' שכל כוונתם היא רק לומר שאחרי שהקב"ה צוה, אשר משום כך יש מזה תועלת, א"כ מעתה התועלת הזאת צריכה להאיץ אותנו לעשות את המצוה, אבל אין כוונתם לומר שזהו הטעם האמתי. ואמר בדרך הלצה שהכוונה היא ל"טעם" מלשון טעימה, ולא מלשון סיבה, כי באמת אין זה הסיבה.

ועוד אמר שהנצי"ב רצה לבאר שבשעת עשיית המשכן נתקשה משה בהכוונת המשכן כנגד המקדש של מעלה, וזהו הכוונה במאי דאיתא בכמדבר רבה ט"ו י' שנתקשה משה במעשה המנורה, ושלא כתוב כן גבי שלמה כי בהמשכן היתה יותר השראת השכינה וממילא הי' צריך כיוון טפי. ואמר הגרי"ז שלדעתו הדבר הוא הפוך, והיינו שאדרבה המשכן של מטה הוא היסוד כי הוא המשכן שכתוב בתורה, וזהו המשכן של "הסתכל באורייתא", ואדרבה המקדש של מעלה הוא תוצאה מהמקדש של מטה, דהיינו שהמקדש של מעלה הוא ה"ברא עלמא".

ברם אכתי צ"ע על לשון רש"י בפרשת תולדות על הפסוק של עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי וחוקותי ותורת, ופירש"י שהכוונה במצותי היא להדברים שאפילו אם לא נכתבו דין הוא שיכתבו, הרי שאפילו אם לא נכתבו,

דין הוא שיכתבו, ומשמע אפילו אם לא היו חלק מהתורה דין הוא שיכתבו ויהיו חלק מהתורה, והרי לפי הגרי"ז אם לא היו חלק מן התורה לא שייך לומר שבדין הוא שיכתבו, כי אז לא הי' בזה שום תועלת, כי כל התועלת הרי זה משום שהתורה קובעת שיש בזה תועלת.

והנה עוד הוסיף הגרי"ז לספר באותו מעמד שרבי שמעון שקופ אמר לאביו רבי חיים את פירושו על "הקדימו נעשה לנשמע" (שבת דף פ"ח ע"א וגיטין דף ז' ע"א), דהיינו שעשו את המצות החוקיות באותו חשק שעושים את המצות השכליות דהיינו נשמע. ואמר רבי חיים שבאמת גם השכליות צריכים לעשות רק בגלל ציווי ה' ולא משום התועלת להעולם, ושמש"ה תנן בפ"ה דאבות שהעולם נברא בעשרה מאמרות כדי ליפרע מהרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, הרי שעיקר הקפידא על הרשעים אינה משום עצם העובדא שמאבדים את העולם אלא על שמבטלים המאמר של הקב"ה שברא את העולם, וא"כ גם הקיום שלנו צריך להיות לא בגלל קיום העולם אלא בגלל המאמר של הקב"ה.

ונדמה שכוונת הגרי"ז במה שסיפר דבר זה, היתה משום שלפי דבריו הנ"ל יוצא שלאמתו של דבר כן הוא, דהיינו שיסוד התועלת הוא המאמר של הקב"ה בציווי המצוה, וממילא צריכים לעשות גם את השכליות מחמת הציווי של הקב"ה ולא משום התועלת, כי הציווי הוא הוא הסיבה למה יש תועלת.

בראשית

בראשית ברא אלקים (א', א') [א]

המחלוקת בין התרגום ורש"י בביאור הפסוק.

ע"י ברש"י שהסיק שפירוש הפסוק הוא בדרך סמיכות, דהיינו שבראשית בריאת שמים וארץ, כלומר בתחילת בריאת שמים וארץ - הארץ היתה תהו ובהו. מיהו אונקלוס תרגם "בקדמין", ומזה מבואר שהוא מפרש שהכוונה אינה לסמיכות, אלא למשפט שלם בפני עצמו, ושיעור הפסוק הוא כך, שבתחילה, כלומר בראשונה, ברא אלקים את השמים ואת הארץ, דהא לפי רש"י הי' לו לתרגם "בריש" או "בקדמת" שהם לשונות של סמיכות, ולא לתרגם "בקדמין" שהוא לשון "בתחילה" ו"בראשונה". וכהפירוש של התרגום מוכח מפירושו של הרמב"ן כאן עיי"ש.

וע"י ברש"י ביום ד' על פסוק י"ד דכתיב יהי מארות שכתב וז"ל, מיום הראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותי' עכ"ל. וצ"ע דמזה יוצא שהכוונה היא כהתרגום שבתחילה ברא אלקים את השמים וכל תולדותיהם ואת הארץ וכל תולדותי', ודלא כפירושו של רש"י עצמו כאן, דהא לפי פירושו של רש"י כאן שהכוונה היא שבתחילת הבריאה

היתה הארץ תהו ובהו לא מתאים שיהי' ריבוי (המלה את) לרבות את כל התולדות, כי גם בלי ריבוי הרי כוונת הפסוק היא שבתחילת בריאת הכל, הי' הכל תהו ובהו. ועוד דלפי מה שפי' כאן אין שום סיבה לומר שבריאת כל דבר ודבר היתה בהיום הראשון ולא לומר שכל בריאתו כולה היתה ביום שנזכר בו.

וע"י גם ביום שני שפירש"י שהשמים נבראו ביום ראשון רק שהיו לחים והקב"ה הקרישם ביום שני. ולכאורה גם מזה יוצא שהפירוש של בראשית וגו' הוא שבראשונה ובתחילה ברא הקב"ה שמים וארץ כי אל"כ מנלן בכלל שברא את השמים ביום ראשון וכמו שכתבנו לעיל בסמוך, ומעתה גם על דבריו הנ"ל ביום השני קשה מדבריו כאן על פסוק א'.

ברם יש לפרש את מה שפירש"י שבתחילת בריאת שמים וארץ, הארץ היתה תהו ובהו בב' דרכים. א', כמו שהבננו עד עכשיו שהכוונה היא שבתחילת כל התהליך של בריאת שמים וארץ שנמשכה ו' ימים, הארץ היתה תהו ובהו (וכן הבין המהרש"א הובא להלן ב[ב]), ולפ"ז יוצא שבריאת כל דבר ודבר היתה כולה באותו יום שנזכרה בריאתה וכמו שהקשינו. ב', יש גם לפרש שהכוונה היא שכבר ביום ראשון התקיים שלב שנקרא תחילת בריאת כל השמים וכל הארץ, דהיינו להבראות בלי להתלות, וכוונת הפסוק היא לומר בראשית בריאת שמים וארץ כלומר באותו

זמן שנפעלה בו תחילת בריאת שמים וארץ, הארץ היתה תוהו ובוהו, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שכבר נבראו ביום ראשון רק שלא נקבעו במקומם וכן השמים לא הקרישו, ומצב זה נקרא תחילת בריאת שמים וארץ כלומר אבל לא סוף בריאתם.

בראשית ברא אלקים (א', א') [ב].

ביאור "בראשית נמי מאמר הוא".
בריש פרק ה' דאבות תנן שבעשרה מאמרות נברא העולם, ובר"ה דף ל"ב ע"א הקשו דהא "ויאמר" כתוב במעשה בראשית רק תשעה פעמים, ותירצו שבראשית נמי מאמר הוא.

ובביאור מהות המאמר של בראשית עי' ברש"י במס' אבות שהביא את הפסוק בתהלים דכתיב בדבר ה' שמים נעשו, וכן הוא בגמ' בר"ה שם. ואפשר לבאר שהכוונה היא להבריאה היסודית של השמים וכל תולדותי' וכן הארץ וכל תולדותי' וכדברי רש"י על פסוק י"ד שכתב וז"ל, כל תולדות שמים נבראו ביום ראשון וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב את השמים לרבות תולדותי' ואת הארץ לרבות תולדותי' עכ"ל. וגם ביום שני פירש"י שהשמים נבראו ביום ראשון רק שהיו לחים והקב"ה הקרישם ביום שני. וכבר ביארנו לעיל בסמוך בסוף [א] שאין זה סותר את פירושו כאן בפסוק בראשית ברא וגו' שכוונת הפסוק היא שבראשית בריאת שמים וארץ הארץ היתה תוהו ובוהו וגו', כי כוונת רש"י כאן היא לפרש גם את פסוק א' בדרך שביום א' נברא הכל אבל לא נתלה עיי"ש.

מיהו עי' במהרש"א בר"ה שהקשה מהגמ' בר"ה שם על פירש"י על פסוק א' כי מדבריו על פסוק א' מבואר שאינו מאמר בפני עצמו. ותי' המהרש"א וז"ל, וי"ל אע"ג דבראשית ברא וגו' נמשך אל האור, מ"מ בכח המאמר דבראשית נשמע נמי בריאת שמים וארץ זולת ט' ויאמר דכתיבי בתרי' עכ"ל, פי' דאע"פ שהמלים בראשית ברא נמשכות לוייהי אור אבל מ"מ מכיון שנזכרו שמים ארץ נשמע נמי בריאת שמים וארץ אע"פ שלא כתוב עליהם לשון ויאמר. ומשמע ש"נשמע נמי" כלל בריאת שמים וארץ.

ולפי המהרש"א שלא תירץ את קושייתו כדרכנו בביאור דברי רש"י כאן אכתי קשה על דברי רש"י בפסוק א' מדבריו על פסוק י"ד. ועוד דמה הוסיף מאמר זה יותר מהט' האחרים.

ועי' עוד בסידור הגר"א בפירוש שיח יצחק על "ברוך שאמר" שכתב על "ברוך עושה בראשית" שהכוונה היא לבריאת זמן. ולפ"ז אולי יש לפרש שזהו הכוונה ב"בראשית נמי מאמר הוא", דהיינו שבהמלה בראשית מרומזת הבריאה של זמן, והכוונה היא שברא בראשית, כלומר שברא זמן. מיהו אין זה בכלל משמעות הפסוק של בדבר ה' שמים נעשו שהביאה הגמ' שם.

(ועי' בספר מגן אבות (להתשב"ץ) על מס' אבות על מאי דתנן בסוף פרק ה' "בן ע' לשיבה" שכתב בשם חכמי הטבע ש"זמן אינו דבר אחר, אלא מספר התנועה").

ועוד דעי' בבראשית רבה ג' ז' דאיתא אמר ר' יהודה ב"ר סימון יהי ערב אין

כתיב כאן, אלא ויהי ערב, מכאן שהי' סדר זמנים קודם לכן, הרי שהי' קיים מציאות של זמן לפני היום הראשון של בריאת העולם (ועי' במפרשי המדרש, ולהלן כאן על ויבדל [א', ד'] בסק"ה).

ורבינו בחיי בריש פרק ה' דאבות שם כתב וז"ל, האחד (המאמר הראשון) בראשית, כי כל השמים לא נהיו אלא במאמר והוא אמר ויאמר אלקים יהי שמים וארץ וחשך ורוח ומים עכ"ל, ודבריו הם כהדרך שהכוונה היא לשמים וארץ וכל תולדותיהם (בלי להתלות ולהקבע).

בראשית ברא אלקים (א', א') [ג].

ביאור המשנה בריש פרק ה' דאבות.
בריש פרק ה' דאבות תנן בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד הי' יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות. ופירש"י וז"ל, אלא לכך טרח, ליתן פרעון גדול וכו' עכ"ל, ומבואר מדבריו שזהו באמת הטעם למה נברא בעשרה מאמרות, וכן משמע לכאורה מדברי רבינו יונה שם שכתב בפירושו השני וז"ל, אלא כדי להפרע וכו' עכ"ל. ברם התיו"ט שם כתב בשם הדרך חיים בזה הלשון, הכי פירושו ומה ת"ל מזה שנברא בעשרה מאמרות, כלומר איזה לימוד נמשך מזה, ולא שהיא שאלה על הבריאה עצמה למה היתה בעשרה מאמרות, אלא שר"ל שיש לנו ללמוד מהבריאה שהיא בעשרה מאמרות לימוד

מוסר נאה, לפי שהלא במאמר אחד הי' יכול להבראות, ויצא לנו ממה שנברא בעשרה להפרע וכו', אבל לא שלכך היתה כוונת הבריאה בעשרה מאמרות כדי להפרע וכו', שאין זה ממדת טובו ית' לעשות פעולה יתירה כדי להפרע עכ"ל. וזהו כוונת רבינו יונה באבות שם בדרכו הראשון שכתב וז"ל, מה זה בא ללמדנו כשאמר בעשרה מאמרות נברא העולם עכ"ל, כלומר מה הוא הנפקא מינה בשבילנו, ולא מה הי' טעמו של הקב"ה (דלכאורה זהו פירושו השני שם שכתב או וכו' עיי"ש), ועי' במאירי שם שפירושו הראשון הוא כהתיו"ט אבל פירושו השני הוא כפירש"י, ועיין גם ברבינו בחיי שם.

בראשית ברא אלקים (א', א') [ד].

א. בענין העיקר של קדמות ה', ודעת הרמב"ם בנוגע להאמונה של חידוש העולם יש מאין.

הנה הרמב"ם במורה נבוכים חלק ב' פרק י"ג הביא את דעת אריסטו שהעולם כמו שאנו רואים אותו הי' קיים מעולם, ולא חידש וברא הקב"ה כלום. גם הביא את דעת אפלטון שמצא הקב"ה חומר שהי' קדום כמו הקב"ה עצמו, וממנו ברא את העולם. והרמב"ם שם שלל את ב' דעות הכוזבות האלו והחזיק בדעת תורה שהקב"ה ברא את העולם יש מאין, וכתב שהוא "יסוד תורת משה רבינו בלי ספק והוא שנית ליסוד היחוד".

ועיין עוד בפרק כ"ה שם שביאר שדעת אריסטו סותרת את האפשרות של נסים וממילא הרי היא עוקרת את כל האמור

בהתורה, אבל בנוגע לדעת אפלטון כתב שם שהי' אפשר לפרש את הפסוקים בהתאם לשיטתו, רק שכיון שהכרעת הדעת היא דלא כשיטתו, כי שיטתו צריכה ראי' והוכחה, א"כ מעתה צריכים אנו לפרש את הפסוקים כפשוטם דהיינו שהקב"ה ברא את העולם יש מאין.

(ומכיון שזהו פשט הפסוקים א"כ מעתה יש לומר שאמונת חידוש העולם יש מאין היא באמת מעיקרי הדת וכמו שסובר הרמב"ם.)

ועיי"ש בפרק כ"ו שדן על מאמר חז"ל שהביא שם שבפשטות מורה שהעולם שאנו רואים לא נברא יש מאין, דהביא מפרקי דרבי אליעזר בזה"ל, שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבושו וכו' והארץ מאיזה מקום נבראת משלג שתחת כסא הכבוד וכו' ע"כ, ודן שם הרמב"ם על דברי הפרקי דרבי אליעזר.

ובריש פרק כ"ז שם כתב וז"ל, כבר ביארתי לך שהאמנת חידוש העולם הוא יסוד התורה כולה בהכרח עכ"ל.

וע"ע בלשון הרמב"ם בפירושו המשניות בסנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד הרביעי שכתב וז"ל, והקדמות, והוא שנאמין כי זה האחד האמור, הוא קדמון בהחלט, וכל הנמצא זולתו [הרי הוא] בלתי קדמון בערכו אליו וכו' עכ"ל, ויש לומר שאין כוונתו לומר רק הא לחוד שהעולם שאנו רואים אינו קדמון כערכו של הקב"ה, אלא כוונתו היא לומר שגם מקודם לזה העולם לא הי' שום דבר קדמון כערכו, דהיינו שכוונתו היא לשלול גם את דעת אפלטון שהי' שם חומר קדום.

וע"ע בפרק ג' מהל' תשובה ה"ז שכתב

הרמב"ם ש"האומר שאינו לבדו הראשון והצור לכל" הרי הוא מהחמשה שנקראים מיין, וכתב שם הראב"ד שמין הוא מי שאומר אלוקיכם צייר גדול הי' אלא שמצא סמנים גדולים, תהו ובהו וחשך ומים ורוח, ובהם עשה מה שעשה עכ"ל, והלחם משנה שם הבין שהראב"ד בא להשיג על הרמב"ם, ושהראב"ד הבין שכוונת הרמב"ם היא רק למעט "שלא קדם לו סיבה שבשביל אותה סיבה נהי' הוא (כלומר הקב"ה)", אבל אין הרמב"ם בא לקרוא בשם מיין מי שמאמין שהי' חומר קדום כמותו ושממנו ברא את העולם. מיהו י"ל שכוונת הראב"ד אינה להשיג אלא לפרש את דברי הרמב"ם, ובאמת אפילו הלח"מ שהבין שהראב"ד בא להשיג כתב שמלשון הרמב"ם משמע שבא לשלול גם שהי' חומר קדום שממנו ברא את העולם ושאינו לבדו צור לכל, ולעולם גם כוונת הרמב"ם היא כהראב"ד, דהיינו להיפך מדעת אפלטון.

ועיין עוד בהאמונות והדעות לרס"ג במאמר השביעי קרוב לתחילתו דמשמע שחייבים להאמין בחידוש העולם יש מאין, וכן עיין במאמר א' שם.

והנה בספר העיקרים במאמר א' פרק א' כתב שבריאת העולם אינה עיקר מעיקרי הדת לפי הרמב"ם, שהרי לא מנה אותה הרמב"ם בין העיקרים. מיהו כבר הראנו שהרמב"ם שפיר מחשיב דבר זה לעיקר הדת ושהוא בכלל העיקר של קדמות ה'. ושוב ראיתי את דברי האברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק ט"ז שכתב כהנ"ל שמה שלא מנה הרמב"ם בין עיקרי הדת את בריאת העולם הרי זה משום שהוא בכלל

העיקר של קדמות ה' כי העיקר של קדמות ה' סותרת את האפשרות של חומר קדום. והביא סמך לזה ממה שכבר הבאנו שכתב הרמב"ם שהיסוד של בריאת העולם, הוא שני ליסוד היחוד, דביאר שכוונת הרמב"ם היא שבסדר רשימת העיקרים מקומו הוא שני עיקרים אחרי העיקר של אחדות ה', ולפי סדרו של הרמב"ם בפירוש המשניות שם יוצא לפי זה שהוא בכלל העיקר של קדמות ה'.

ב. בענין היסוד של העיקר של תחיית המתים.

והנה באמת יש לומר דרך אחר לגמרי בדעת הרמב"ם, והיינו שבריאת העולם יש מאין היא בכלל העיקר של תחיית המתים, ונבאר ענין זה מתחילתו, דהנה בסנהדרין דף צ' ע"א תנן שהאומר שאין תחיית המתים מן התורה אין לו חלק לעוה"ב, וביאר רש"י שם שכוונת המשנה היא שקפדינן בדוקא שיאמין שהיא מן התורה וז"ל, שכופר במדרשים דדרשינן בגמ' לקמן מנין לתחיית המתים מן התורה, ואפילו יהא מודה ומאמין שיחיו המתים אלא דלא רמיזא באורייתא, כופר הוא, הואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה מה לנו ולאמונתו, וכי מהיכן הוא יודע שכן הוא, הלכך כופר גמור הוא עכ"ל, מיהו הרמב"ם בפיה"מ שם, וכן בפ"ג מהל' תשובה, לא הזכיר אלא הכופר בתחיית המתים, וכן הביא הרמ"ה שם גירסא כזו בהמשנה. ועיין בבאר שבע שם שהסיק שהלשון הנ"ל בדברי רש"י היא מאיזה תלמיד טועה.

ונראה שבאמת לפי דברי הרמב"ם

באגרת תחיית המתים א"א בכלל להקפיד שיאמין שהיא דוקא מן התורה לענין שבלא זה לא יהי' לו חלק לעוה"ב, והיינו משום דעיין בפיה"מ בפרק חלק שם שמנה הרמב"ם את האמונה בתחיית המתים בין עיקרי הדת, ובאגרת תחיית המתים בד"ה וכבר זכרנו וכו' כתב בזה"ל, ואשר נכחיש אותו וכו' הוא המאמר שלא תשוב הנפש אל הגוף לעולם, ושלא יתכן היותו, שזאת ההכחשה מביאה להכחשת הנפלאות, והכחשת המופת (היא) כפירה בעיקר ויצאה מן הדת עכ"ל, הרי שעיקר הקפידא אינה במה שהוא כופר בתחיית המתים דוקא, אלא משום שעל ידי זה הרי הוא כופר באפשרות המופתים (מיהו צ"ע"ק על לשון "מביאה"), וא"כ לפ"ז יוצא שאם הוא מודה בהאפשרות שיעשה הקב"ה תחיה"מ, שוב אינו בגדר אפיקורוס אם אינו מודה שהיא מן התורה.

וע"ע שם בד"ה הנה כבר התבאר לך וכו' שכתב גם שם כהדרך הנ"ל שרק מי שאינו מאמין בתחיית המתים משום שהוא סובר ש"לא יתכן היותו" הרי הוא בגדר כופר בעיקר, אבל מי שאינו מאמין בה משום שהוא סובר שהיא לא באה בהכתובים אינו כופר בעיקר, וגם שם ביאר שמה שהוא סובר "שלא יתכן היותו" הרי זה נובע ממה שאינו מאמין במופתים, אלא שהוסיף שזה גופא שאינו מאמין במופתים הרי זה נובע ממה שאינו מאמין בבריאת העולם, כי מי שמאמין בבריאת העולם הרי הוא יכול להאמין גם בשאר הנסים ובתחיית המתים. ושוב סיים שמי שאינו מאמין בבריאת העולם אינו מעדת משה ואברהם ע"ה כמש"כ במורה נבוכים,

ומשמע מכל זה שהעיקר האמור בזה הוא כפירה בבריאת העולם, ושזהו היסוד של העיקר של תחיית המתים.

ועיין עוד במגורת המאור בנר ד' כלל ב' חלק ג' פרק ב' שכתב וז"ל, הכופר בתחיית המתים או באחד מכל הנסים הכתובים בתורה כאילו כופר בכל התורה כולה ואין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. ונראה מדבריו כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם, דהיינו שהעיקר כולל את כל הנסים ולא רק תחיית המתים. מיהו לפי זה צ"ע למה הקפיד דוקא על אותם שכתובים בתורה, שהרי לפי דברינו לכאורה הוא הדין שאם הוא טוען שאין ביכולת הקב"ה לעשות איזה פלא אחר, הרי הוא צריך להחשב כופר בעיקרי הדת.

ועיין עוד בספר העיקרים במאמר ד' פרק ל"א קרוב לתחילתו, שמשמע שהעיקר של תחיית המתים הוא כדי להאמין ביכולת הקב"ה, וז"ל, אבל אין זה נכון (מה שכתב למעלה שם) לפי שהוא הפך האמונה המקובלת באומה בתחיית המתים שהכופר בה הוא מטיל חסרון ביכולת הש"י וכו' עכ"ל, וציין שם לדבריו במאמר א' פרק כ"ג שגם שם כתב כהנ"ל, ושם הוסיף שאם הוא מטיל הגבלה ביכולת השם הרי הוא פוגע בזה בהאמונה של מציאות השם.

והאברבנאל בראש אמנה פרק ט"ז בד"ה ועל הספק העשירי וכו' כתב שמה שלא מנה הרמב"ם שראוי להאמין בכל הנסים שבתורה כפשוטן הרי זה משום שזה נכלל בהעיקר של תורה מן השמים ודלא כמו שכתבנו שהוא בכלל העיקר של תחיית המתים (עוד כתב שם שאולי האמונה בכל הנסים היא בכלל העיקר של לו לבדו ראוי

לעבוד וז"ל, וזה לפי שהכוונה בעיקר ההוא להאמין היותו יתברך פועל בכוונה ורצון, ושיש לו יכולת בלתי ב"ת, ולכן ראוי לעבדו מפאת יכולתו ומפאת פעולתו בטבעי הדברים כפי מה שירצה, וזהו ענין הנסים והנפלאות עכ"ל).

ועיין גם בפרק י' שם שביאר שהעיקר של תחיית המתים הוא סניף של העיקר של שכר ועונש, וכן כתב העיקרים במאמר א' פרק כ"ג (אבל כתב שאפשר לומר כן רק אם סוברים שתחיית המתים היא לכל ולא רק לצדיקים גמורים), אשר גם מזה מבואר דלא כדברינו שיסוד העיקר הוא אמונה בכח הנסים וחידוש העולם.

ובפרק כ"א שם הזכיר האברבנאל ביאור אחר בענין למה לא הביא הרמב"ם שצריכים להאמין שתחיית המתים היא מן התורה, והיינו משום דס"ל שכוונת המשנה היא רק שמכיון שתחיית המתים אינה מחויבת מצד השכל א"כ אם אינו מאמין שהיא מן התורה הרי מן הסתם שוב אין לו בסיס להאמין בה ובאמת אינו מאמין בה (אבל אם שפיר יטעון שיש לו בסיס להאמין בה, כגון מסורת מדור דור, הרי זה שפיר מספיק, אבל מרש"י מבואר שחייב להאמין בדוקא שהיא מן התורה).

ג. דברי העיקרים בענין חומרת הכופר בחידוש העולם יש מאין.

והנה עד כאן כתבתי מה שנראה מלשונות הרמב"ם, ועכשיו אביא את לשונות ספר העיקרים בזה ואת מה שכתב הוא בדעת הרמב"ם, דעיין במאמר א' פרק א' שכתב שמי שמאמין שיש חומר ראשון קדום, ממנו התהוו כל הנמצאים ברצון

הבורא, "אינו כופר בעיקר לפי דעת הרמב"ם שלא מנאו בעיקרים, מכל מקום הוא חוטא", ולכאורה כוונתו בזה היא לדעת אפלטון עיי"ש.

ובסוף פרק י"ב כתב וז"ל, ולזה אף אם יש מי שיאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו הוא כופר בתורה ובכל נסי', הנה מי שיאמינהו על הדרך הזה (של אפלטון, עיי"ש לעיל) אינו כופר בתורה ובמופתי', כי אין מהכרח האמנת התורה ונסי' להאמין בריאה או יצירה יש מאין, ולזה אמרנו בפרק הקודם לזה, שעיקר החלק הראשון מפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל בלבד, שהוא העיקר הראשון ההכרחי למציאות התורה האלוקית, שלא יצויר מציאות התורה האלוקית זולתו, אבל האמנת החידוש יש מאין אע"פ שהיא אמונה שצריך כל בעל תורה להאמינה כמו שצריך להאמין כי משה בקע צור וכו' מ"מ איננה עיקר מעיקרי התורה האלוקית, ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל עם עיקרי התורה, ואע"פ שכתב בספר המדע פרק ג' מהל' תשובה כי חמשה הם הנקראים מינים ואחד מהם האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל, והוא מבואר כי האומר שיש חומר ראשון קדום הנה הוא כאומר שאינו לבדו ראשון, כי החומר הראשון הוא ראשון כמוהו לפי דבריו, ועם כל זה שקרא מין מי שלא יאמין החידוש יש מאין, לא מנאו בעיקרים, לפי שאיננו עיקר שלא תצויר תורת אלוקית זולתו וכו' עכ"ל.

ובסוף פרק כ"ג שם כתב וז"ל, והכופר בהן (באחד משש אמונות שהזכיר לעיל שם אשר אחת מהן היא בריאת העולם יש מאין) יקרא מין אע"פ שאינו כופר בתורה

ואין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. ונחלקו המפרשים אם כוונתו היא לומר שאין לו חלק לעוה"ב, או האם כוונתו היא רק שנקרא מין אבל אינו בגדר כופר בתורה אשר כופר בתורה אין לו חלק עיי"ש בענפים.

וע"ע ברמזי הפרקים בתחילת הספר על מאמר א' פי"ב שכתב וז"ל, יבאר הטעם למה לא מנה הרמב"ם ז"ל החידוש מכלל העיקרים עם היותו מאמין שהוא דבר עיקרי בתורת משה כמש"כ בפכ"ז מן החלק השני מספר המורה עכ"ל.

ויבדל אלקים בין האור ובין החשך (א', ד').

א. המחלוקת בין רבי יעקב ורבנן במס' חגיגה, וביאור דברי רש"י כאן.

עי' ברש"י כאן שפי' וז"ל, אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה, ראהו שאינו (האור) כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא עכ"ל. וזהו כרבי יעקב בחגיגה דף י"ב ע"א, דעיי"ש דתניא אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו דברי רבי יעקב, וחכ"א הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי. ושוב פי' רש"י פירוש שני "לפי פשוטו" ש"ויבדל" קאי על האור והחשך שלנו דקבע להם תחומים, זה ביום וזה בלילה. ופי' זה הוא כחכמים בחגיגה שם שהאור והחשך המוזכרים ביום א' הן הן המאורות של יום ד'. ולכאורה לפי חכמים לא מצינו שהי' בששת ימי בראשית אור אחר שגנזו הקב"ה לע"ל.

מיהו שו"ר במזרחי ביום רביעי שהבין שגם דברי רש"י בפירושו השני יכולים להיות כרבי יעקב, והיינו שקבע הקב"ה תחומים להאור והחשך הראשונים שזה ישמש ביום וזה בלילה. והפירוש הראשון של רש"י לא ניחא לי' בזה כי ס"ל שבז' ימי בראשית שימשו בערבוביא. וזה תלוי באיך שגורסים בדברי רש"י על פסוק י"ד דכתוב שם שהשמש והירח הם להבדיל בין היום ובין הלילה, ופירש"י שם וז"ל, להבדיל בין היום ובין הלילה, משנגזר האור הראשון, אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים שניהם יחד בין ביום בין בלילה עכ"ל, ואילו הרמב"ן והמזרחי והלבוש גורסים בדברי רש"י שם ששמשו שניהם "זה ביום וזה בלילה". ועוד כתב המזרחי בדברי רש"י הנ"ל על פסוק י"ד הם כרבי יעקב אבל לפי חכמים לא מצינו שהי' בששת ימי בראשית אור אחר.

והנה ביום רביעי בפסוק י"ד כתיב יהי מארות וגו' וכתב רש"י וז"ל, מיום הראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיה עכ"ל. ולכאורה דבריו אלו יכולים להיות בין לפי רבי יעקב ובין לפי רבנן כי רש"י שם לא הזכיר איזה אור הוא האור שמוזכר בפסוק ד' כאן ביום ראשון אלא הזכיר רק שהמאורות שנתלו ביום ד' נבראו ביום ראשון יחד עם כל השמים והארץ בהפסוק של בראשית, ויתכן שגם רבי יעקב מודה לדבר זה מהפסוק של את השמים ואת

הארץ. מיהו המזרחי כתב בדבריו הנ"ל בפסוק י"ד הם כחכמים אבל לפי רבי יעקב המאורות שלנו נבראו מתחילתן רק ביום ד'. ולכאורה הטעם למה הבין בדברי רש"י הם לפי חכמים הרי זה משום שלפי רבנן ניחא למה הזכיר רש"י דבר זה דוק בנוגע להאור, והיינו משום שלפי חכמים יוצא שהאור שלנו מוזכר גם בפסוק ד' כאן וגם בפסוק י"ד, אבל לפי רבי יעקב בפסוק ד' כאן איירי בהאור הגנוז א"כ יוצא שהאור שלנו מוזכר רק בפסוק י"ד וא"כ קשה למה התעכב רש"י דוק בנוגע להאור. מיהו צ"ע על המזרחי כי אע"פ שלפי רבי יעקב הפסוק ביום א' לא איירי בהאור שלנו אבל מ"מ גם לפי רבי יעקב יתכן שהאור שלנו נברא ביום א' כמו כל השאר שמרבים מאת השמים ואת הארץ רק שלא נתלו עד יום ד' וא"כ מי הכריחו לומר שלפי רבי יעקב תחילת בריאת האור שלנו היתה ביום ד'. ברם מצד שני צ"ב גם לפי רבנן למה באמת פרט בפסוק ד' כאן את הבריאה הראשונה של האור יותר מכל תולדות שמים וארץ, ולהלן בסק"ד נתעכב על זה יותר.

ועי' בלבוש שכתב דלא כהמזרחי שכתב בדברי רש"י על פסוק י"ד הם כחכמים, אלא שכוונת רש"י היא כרבי יעקב כמו דבריו על פסוק ד', כי אין כוונת רש"י לומר שכבר נבראו ביום א' בהפסוק יהי אור, שהרי יהי אור איירי באור הגנוז לפי רבי יעקב, אלא כוונתו היא שכבר נבראו ביום ראשון יחד עם כל תולדות השמים והארץ וכדכתיב בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, רק שרש"י הזכיר ענין זה דוק במאורות כי בהמאורות הרי זה

מרומז בהפסוק, כי משמע שהציווי של יום ד' אינו על עצם הבריאה אלא על התלי' ברקיע וכדכתיב יהי מאורות ברקיע השמים.

ב. בענין למה הוצרך רש"י לדברי רבי יעקב.

והנה על זה שכתב רש"י ביום ראשון בפסוק ד' כאן שצריכים לדברי אגדה, כלומר דברי רבי יעקב, כתב השפתי חכמים שרש"י כתב כן כי הי' קשה לו מה שיין לומר "ויבדל", הלא הבדלה שייכת רק בין שני דברים שהם מעורבים, ורק שני דברים ממשיים יכולים להיות מעורבים יחד, אבל חשך אינו דבר ממשי אלא הרי הוא העדר אור* (וכן הקשה המזרחי), ועוד הי' קשה לו דלפי חכמים הרי יוצא שקבע תחומים ביום ראשון ולא ביום רביעי ואילו ביום רביעי כתיב להבדיל בין היום ובין הלילה, ומש"ה פירש"י כרבי יעקב ושהלשון של ויבדל קאי על הבדלה לע"ל והכוונה היא שהבדיל את האור מהעולם הזה וייחדו לעתיד לבוא.

מיהו לפ"ז עוד לא מוסבר לפי רבי יעקב הא דכתיב לשון הבדלה על בין האור ובין החשך.

ברם ע"י במזרחי שפי' את הפסוק כך, וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל, כלומר שהבדילו לע"ל, והדר קאמר בין האור ובין החשך שע"ז נעשה הבדלה בין הצדיקים שהם בעלי האור ובין הרשעים שהם בעלי החשך. והביא שבב"ר (פרשה

ג', ח') איתא בין מעשיהם של צדיקים לבין מעשיהם של רשעים. וכעין זה כתב השפתי חכמים.

ולפי מה שהבאנו בסק"א מהמזרחי שגם הפי' השני שכתב רש"י קאי כרבי יעקב, והיינו שקבע הקב"ה תחומים להאור והחשך הראשונים שזה ישמש ביום וזה בלילה, א"כ יוצא שהחשך ההוא הי' דבר ממשי ולכן שיין הבדלה.

וכן כתב הלבוש שהחשך הראשון הי' דבר שיש בו ממש (אלא שכתב שמה שמכריחו לומר כן הרי זה הלשון של רש"י על פסוק י"ד שכתב "אור וחשך הראשונים" דמשמע שגם החשך הי' סוג אחר של חשך מהחשך שלנו ואילו אם הכוונה היא רק להעדר האור א"כ שניהם הם סוג אחד.

ועוד ביאר שהחשך ההוא הי' מדה מסוימת של אור שהי' הרבה יותר חלש מהאור הראשון ומש"ה הי' נקרא חשך.

ג. המשך דברי רש"י בפסוק י"ד.

והנה ע"י עוד ברש"י על פסוק י"ד שכתב וז"ל, להבדיל בין היום ובין הלילה משנגנו האור הראשון, אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים שניהם יחד בין ביום בין בלילה עכ"ל. והרמב"ן והמזרחי והלבוש גורסים בדברי רש"י ששמשו שניהם "זה ביום וזה בלילה".

ועוד כתב המזרחי שדברי רש"י אלו הם

הוא אפיסת האור. וע"י באבן עזרא שפי' ש"ויבדל" פירושו הוא ע"י קריאת שמות ולא ע"י מעשה של הבדלה בגופם.

* ע"י בספר הכתב והקבלה על "ויבדל" וגו' שהאריך קצת בענין אם חשך הוא דבר ממשי או רק העדר אור. והרמב"ן על פסוק ד' כתב שחשך

כרבי יעקב אבל לפי חכמים לא מצינו שהי' בששת ימי בראשית אור אחר. והנה לפי דברי רש"י הנ"ל על פסוק י"ד שכתב שהאור והחשך הראשונים שימשו כל ז' ימי בראשית, יוצא שמה שכתוב בפסוק ד' כאן על האור הראשון לפי רבי יעקב ש"ויבדל" לע"ל הרי זה קרה לאחר שבעת ימי בראשית כמו שקרה גם בהאור שלנו שה"להבדיל" התחיל אחרי ימי בראשית.

מיהו צ"ע על זה כי נהי שביום ד' כתיב "להבדיל" בלשון מקור, אבל הכא ביום ראשון כתיב "ויבדל" דמשמע שכבר הבדילו ביום הראשון.

ד. בירור דרכי המפרשים בענין מה קרה לפי חכמים ביום ראשון ומה קרה ביום רביעי.

והנה כבר הבאנו בסק"ב את קושייתו השני' של השפתי חכמים על הדרך של פשוטו של מקרא שהוא דעת חכמים בחגיגה שם שהאור והחשך שביום ראשון הם המאורות שלנו רק שאע"פ שנבראו ביום ראשון לא נתלו עד יום רביעי דאיך כתוב ויבדל ביום ראשון הלא לא קבע תחומים עד יום רביעי. ברם י"ל דס"ל ש"ויבדל" קאי על אח"כ כמו שכתב רש"י על להבדיל שביום רביעי. מיהו כבר הערנו שהתם כתיב "להבדיל" בלשון מקור ואילו הכא כתיב "ויבדל" דמשמע שכבר הבדילו ביום הראשון.

ועוד קשה על חכמים, מה הפשט בזה שנבראו ביום ראשון, הלא כל הבריאה כולה נבראה ביום ראשון כמו שפירש"י וא"כ מה מיוחד באור אם לא שכבר נתלו

אז, וכי נימא שחכמים חולקים וסוברים שכל הבריאה לא נבראה ביום ראשון אלא כל דבר נברא ביומו (ופירושא דקרא דבראשית וגו' הוא שבתחילת בריאת השמים והארץ הארץ היתה תוהו ובוהו, ע"י בדברינו על פסוק א').

ועכ"פ המפרשים כתבו כמה דרכים בענין מה קרה ביום ראשון בהאור שלנו ומה קרה ביום רביעי:

המזרחי על פסוק י"ד נקט שלפי חכמים כבר נקבעו יום ולילה ביום ראשון, והארץ להסביר שם שא"כ מה הוסיף תלייתן ביום רביעי. ודבריו צריכים לימוד וכמו שיבואר להמעייין שם.

ורבינו בחיי בדבריו על פסוק ג' כתב וז"ל, ואל תתמה ותאמר והלא לא נבראו המאורות עד יום רביעי, כי המאמר ביום רביעי הוא שגזר שיאירו למטה לארץ, זהו שאמר להאיר על הארץ, שהרי ביום הראשון לא היו מגיעין האורה למטה כי אם ברקיע עכ"ל. וע"י ברמב"ן בתחילת דבריו על פסוק י"ד שכתב ג"כ כדרך זה בהוספת כמה פרטים.

והכתב והקבלה על יהי אור כתב וז"ל, אף שלא היו המאורות ברקיע השמים כי אם ביום הרביעי יתכן בריאה על האור גם בשלשת ימים הראשונים, כי מהות האור הוא עצם נברא זך ספוגי וגשמי דק מאד קל התנועה, והוא מלא כל אויר עד למעלה מן הרוח, וכשיוליד בו תנועת הרעדה ע"י השמש והכוכבים או על ידי אש ארצי יתעורר אור הזה ויורה את חציו וקרנותיו ובזה יזהיר את כל הגופים המונחים במקום שקרנותיו מגיעים בלי מסך מבדיל, ואז יקרא אור בפועל, ובהעדר התנועה ההיא

ישאר אור בכח, כך כתבו המפרשים עכ"ל (והוסיף מקורות לדבריו על מהות האור ממכילתא דבי רשב"י ורעיא מהימנא).

והרמב"ם בספר המורה בחלק ב' פרק ל' כתב שהמאורות נגמרו ביום א' רק שכוונת הפסוק ביום ד' היא שאז הי' ניכר בריאתן ע"י הצמחים (כן הביא בשמו האברבנאל על בראשית בדף ח' של הספר בקטע "והשאלה הה" והקשה שא"כ הי' ראוי שיהי' כתוב ביום ג' אשר שם כתיב תדשא הארץ דשא). ועי' גם במזרחי על פסוק י"ד שכתב פירוש זה.

ה. המימרא של רבי יהודה ב"ר סימון שהי' סדר זמנים קודם לכן.

עוד הביא המזרחי על פסוק י"ד שם את המימרא של רבי יהודה ב"ר סימון בב"ר שהי' סדר זמנים קודם לכן, וביאר בכוונת דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים שהביא שם שכוונת ר"י ב"ר סימון היא ליום א' ב' וג' שעוד לא היו מאורות, וביאר המזרחי שלפ"ז יוצא שהמימרא של ר"י ב"ר סימון אתי רק לפי רבי יעקב שהאור של יום ראשון הופרש לעתיד לבוא ושהמאורות שלנו נבראו ביום ד', דרך לדידי צריכים לומר כדברי רבי יהודה ב"ר סימון שהי' סדר זמנים קודם לכן, כלומר קודם יום רביעי (אבל מיום ד' עד יום ז' פעלו השמש והירח להבדיל בין היום ובין הלילה על האור הגנוז), כי לדידי לא הי' נוהג אז עוד היום והלילה שלנו, אבל לפי חכמים כבר אז היו קיימים יום ולילה, רק שלא נתלו לגמרי כמו שביארנו לעיל בסק"ד.

והמזרחי עצמו השיג על הרמב"ם וכתב

שי"ל שר"י ב"ר סימון לא קאי על יום א' ב' וג' כי אז גם לפי רבי יעקב כבר נקבעו תחומי יום ולילה ביום א' וכמו שהבאנו לעיל (בסק"א קטע "מיהו"), אלא ר"י ב"ר סימון קאי על לפני יום ראשון, והרי דיוקו של ר"י ב"ר סימון הוא מדכתיב ויהי ערב ולא כתיב יהי ערב וכמו שמבואר בב"ר שם וא"כ חזינן דקאי על קודם ימי בראשית.

ו. דרכו של הגור ארי.

והגור ארי בדבריו על פסוק י"ד פי' שכל דברי רש"י אתו כחכמים, וגם בדבריו ביום ראשון, כי חכמים סוברים שהאור שנברא ביום ראשון הי' האור שלנו ביחד עם עוד מדריגות של אור, והחלק הבהיר נגנז, וזהו שכתב רש"י שראהו הקב"ה וגנוז (משא"כ לפי רבי יעקב האור שלנו והאור של ששת ימי בראשית היו שני דברים נפרדים לגמרי, והאור שלנו לא נזכר ביום ראשון, והאור של יום ראשון נגנז כולו).

וכעין דרך זה שהאור שלנו אינו דבר חלוק לגמרי מן האור הגנוז בשביל לע"ל כתב גם רבינו בחיי על פסוק ג' וז"ל, על דרך הפשט שני אורים היו, הראשון האור שמשמשין בו בעוה"ז הוא אור חמה ולבנה, והשני האור הגנוז לצדיקים לעתיד לבא, וידוע כי האור שמשמשים בו בעוה"ז הוא נאצל מן האור הגנוז לצדיקים לעתיד לבא וכו' עכ"ל. ברם רבינו בחיי לא כתב שלמעשה שימש כאן האור האחר במשך ששת ימי בראשית.

ועי' גם ברמב"ן על פסוק י"ד שכתב כדרך זה שהאור שלנו, דהיינו המאורות,

נאצלו מן האור הגנוז ושהאור הגנוז שימש כאן ביום א' ב' וג'.

ועל פסוק ד' כאן פי' הגור ארי' שמה שהכריח את רש"י לתפוס את דברי האגדה ולפרש שהבדילו לע"ל הרי זה כי אל"כ הי' צריך להיות כתוב ויבדל אלקים בין האור ובין החשך, והדר וירא אלקים כי טוב בסוף כמו בכל הימים שכתוב וירא כי טוב אחרי גמר מלאכתן, ועוד למה כתיב וירא אלקים את האור כי טוב ולא וירא אלקים כי טוב, אלא הרי זה בא לרמז שראה שהאור אינו כדאי לרשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא.

עץ פרי (א', י"א).

בענין היצר הרע של טבע הגוף, והיצר הרע רוחני.

ובענין הכח של דומם וחי לסטות מרצון הקב"ה.

פירש"י וז"ל, שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עוונתו נפקדה גם היא על עוונה ונתקללה עכ"ל. ויש ספרים שהושמטו בהם התיבות "על עוונה" עכ"ל. והנה לכאורה אין הדבר מובן, איך שייך שהארץ הוציאה דבר שהקב"ה לא צוה, דבשלמא לאדם נתן הקב"ה כח של בחירה, אבל לא לדומם.

וצריך לומר שהקב"ה הי' זה שהפעיל את הארץ לשנות ולא לקיים את הציווי המקורי ע"י שהכניס בה טבע שמושך היפך מציווי ה', ולעולם גם בריאת העץ שלא כטעם פרי הרי זה מהקב"ה.

ונראה עוד שאין המעשה הזה דבר צדדי

שאירע בשעת בריאת העולם, אלא דבר זה הי' באמת חלק מעצם בריאת העולם וכמו שביארנו שהקב"ה הוא שעשה כן, והטעם למה עשה הקב"ה כן הי' כי על ידי הדבר הזה השריש הקב"ה בתוך הארץ, שהוא יסוד החומריות, את הטבע של חומר להתנגד לדברים שבקדושה ולעבודת הבורא.

וע"ע בספר אור ישראל שביאר שיש שני סוגים של יצר הרע, א', יצה"ר רוחני שהוא כעין מלאך ממרום, ב', יצר הרע של טבע הגוף. ועל פי דרכנו הנ"ל יוצא שטבע זה נתחדש בהעובדא הנ"ל במעשה בראשית וכמו שביארנו.

ועי' עוד להלן בהמעשה של קין והבל דכתיב ארוך אתה מן האדמה אשר פצתה את פי' וגו' (ד', י"א), וביאר רש"י שגם האדמה נתקללה עם קין כי גם היא חטאה, וביאר השפתי חכמים משום שפצתה את פי' יותר מדי לקבל את דמו של הבל ולא נשאר שום רושם על פני הקרקע, וכן כתבו תוס' בסנהדרין דף ל"ז ע"ב בד"ה מיום שפתחה וכו' כמו שהביא השפתי חכמים, הרי שגם שם מוצאים שהאדמה חטאה ועברה על רצון הקב"ה, והביאור הוא כהנ"ל שהקב"ה הטביע בהאדמה טבע שלפעמים סוטה היא מרצונו.

ברם צריכים להבין שסטי' זו נעשית ע"י הארץ מצד עצם טבעה, דהיינו הטבע הנ"ל שהקב"ה הטביע בה, ולא היתה מצד כח של בחירה, וכן באדם שהוא תולדת הארץ יש גם כן את הטבע לסטות, אבל באדם הרי זה תלוי גם בבחירה, כי לאדם יש כח ללכת נגד הטבע ולבחור שלא לסטות.

מיהו צ"ע איך שייך להגיד על סטי'

כזאת מצד הארץ את הלשונות שכתב רש"י, דהיינו לשון של עון וחטא ושבגלל זה נענשה ונתקללה, הלא המושג של חטא לא שייך בלא בחירה. ובפרשת נח על הפסוק של מיד כל חי' אדרשנו וגו' נאריך בענין מה שמצינו עונשים על בעלי חי' ודוממים אע"פ שאין להם בחירה.

והנה מצינו בפרק ז' פסוק כ"ב דכתיב בהמבול שכל אשר בחרבה מתו, ופירש"י אבל לא דגים שבים (ד', י"א), פי' משום שלא חטאו עיי"ש בשפתי חכמים, ועל פי הנ"ל הדבר מבואר, כי כח זה להתנגד לרצון ה' הוכנס להארץ ולכל תולדותי', דהיינו אנשים ובהמות וחיות, וכן עופות [שנבראו מן הרקק*], אבל לא בדגים שנבראו מן המים.

(מיהו הגור ארי' שם כתב סיבה אחרת למה לא חטאו וז"ל, וי"ל דלעיל פי' וינחם

ה', נחמה הי' לפניו שלא ברא את האדם מן העליונים, שאם בראו מן העליונים הי' ממריד אותם, מזה תלמוד כי האדם החוטא ממריד את כל השרויים במחיצה שלו, והדגים אינם עם האדם ולכך לא חטאו הדגים עכ"ל.)

ואולי בגלל הנ"ל נפשות צדיקים מתגלגלות בדגים.

וכן אולי בגלל הנ"ל לא מצינו קרבנות מן הדגים, והיינו משום שאינם מסוגלים לבוא תחת גופו של האדם החוטא וכתמורתו מכיון שאין בהם ה"שאור שבעיסה" שגרם לחטאו של האדם [והרי גם קרבן עולה באה לכפר על עשה, וכן שלמים י"ל שהוא מכפר על עשה כמו עולה*], ויש לעיין כעת בנוגע למנחת נדבה האם גם היא מכפרת על עשה. ולפי דברינו הנ"ל יש לעיין עוד אם נכון לקחת

יוצא גם לפי הערוך דמיקרי שעופות נבראו (גם) מיבשה.

ועי' בבמדבר רבה פר' י"ט אות ג' דאיתא בר קפרא אומר מרקק שבים נבראו.

ובקהלת רבה פר' ז' אות ל"ד איתא אלא מפני שבהמה נבראת מן היבשה ועוף מן הים שכן אמר בר קפרא עוף מרקק נברא.

וע"ע בחולין שם שיש ב' לשונות בהגמ' ולפי הלשון השני כן הוא האמת היא שנבראו מן הרקק, אבל לפי הלשון הראשון בהגמ' יוצא שמה שאמר שנבראו מן הרקק הרי זה הי' רק כדי לדחות את שאלת המין ששאל בענין זה, ולעולם נבראו רק מן המים "ולמה הביאן אל האדם כדי לקרות להן שם" ופירש"י וז"ל, והכי קאמר ויצר מן הארץ כל חית השדה ואת כל עוף השמים לראות מה יקרא לו ולא על יצירה קאי (מה שכתוב "מן הארץ") עכ"ל. וזה הוא דלא כדרכנו הנ"ל שהרי גם העופות חטאו וא"כ יוצא שחטאו אע"פ שנבראו מן המים.

(* ובנוגע לאם שלמים מכפר על עשה, עי' בפר' ויקרא על הפסוק ואם זבח שלמים קרבנו (ג', א').

* כן איתא בחולין דף כ"ז ע"ב בזה"ל, ועוד שאלו כתוב אחד אומר ויאמר אלקים ישרצו המים שרץ נפש חי' ועוף יעופף על הארץ אלמא ממיא איברו, וכתוב ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית הארץ ואת כל עוף השמים אלמא מארעא איברו, אמר לו מן הרקק נבראו, ופירש"י שם שהכוונה היא למים ויבשה, כלומר בוץ. מיהו עי' בערוך בערך "רק" שכתב שהכוונה היא שנבראו ממים שהם קרובים לארץ, ובשם ר"ח פי' מים שהם פחותים מעומק יו"ד טפחים דוגמת המשנה בשבת דף ק' ע"ב שהביא שם דאיתא שרקק הוא מים פחותים מעומק יו"ד טפחים. ולפ"ז לכאורה הרי זה נקרא שנבראו רק מן המים, ודלא כרש"י, רק שכתוב גם שנבראו מן הארץ כדי להורות שנבראו ממים שהם קרובים להארץ, ומעתה לפ"ז צריך לצאת שיש בהם רק האופי של מים. מיהו הערוך שם סיים בזה"ל, ואע"פ שיש שם מים פחות מיו"ד טפחים הן חשובין כיבשה עכ"ל, וי"ל שכוונתו היא לומר שבאמת מים כאלו בטלים הם להיבשה, וחשיבי (גם) כיבשה, אשר לפ"ז שפיר

דגים בערב יום כיפור בשביל כפרות (אבל כספים הם מתולדות הארץ ולכן הרי הם מסוגלים לכפר על האדם). וצ"ע בכל זה.

מיהו עי' ברש"י על פסוק ט"ז דכתיב שני המאורות הגדולים שהביא שהלבנה נתמעטה מפני שקטרגה, הרי שהלבנה סטתה אע"פ שלא נבראה מן הארץ. מיהו י"ל שזה ה' ע"י יצר הרע הרוחני דעיין ברמב"ם בפ"ג מהל' יסודי התורה ה"ט שכתב שהמאורות בעלי דעה הם.

ועיין עוד בסוכה דף נ"ב ע"א דאמרינן שבהספד שיעשו לעתיד לבוא על שחיטת היצר הרע יבכו האנשים לבד והנשים לבד משום חשש גילוי עריות, ולכאורה אין הדבר מובן כי כיון שכבר נשחט היצר הרע איך יש כאן חשש של עבירה. מיהו לפי הנ"ל י"ל שנשחט רק היצר הרע שהוא בגדר רוח רעה ומלאך, אבל הטבע של הגוף על מקומו יעמוד.

והנה עיין ברמב"ן בבראשית ב' ט' שכתב וז"ל, והיפה בעיני כי האדם הי' עושה (קודם שאכל מעץ הדעת) בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת, כאשר יעשו השמים וכל צבאם פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם, ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה, ופרי האילן הזה (עץ דעת) הי' מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע וכו' עכ"ל. ולפי דבריו צ"ע איך הי' לו קודם האכילה יצר הרע לאכול מהעץ.

ועל פי דרכנו הנ"ל י"ל בדרך אחרת, והיינו שלעולם שפיר הי' לו היצר הרע של טבע הגוף, ולכן הי' שייך שיחטא באכילה מעץ הדעת, אבל על ידי אכילת עץ הדעת

ניתוסף לו היצר הרע שהוא בגדר רוח רעה. ויש עוד לעיין בזה.

מיהו צ"ע מסנהדרין דף ל"ח ע"ב דאיתא שם שאדם הראשון מין הי', ולמדו כן ממה ששאל לו הקב"ה היכן הי' לבך כשאכלת, דלכאורה מוכח מזה שהחטא שלו בא מצד מינות, שהיא נובעת לכאורה מהיצר הרע הרוחני ולא מהיצר הרע של טבע הגוף, ודלא כדרכנו הנ"ל שעוד לא הי' בו היצר הרע הרוחני.

מיהו יש ליישב שלעולם הגורם של מינות הוא היצר הרע של טבע הגוף, כי גם היצר הרע הזה גורם לכפור בהקב"ה, וכדברי הגר"א וסרמן הי"ד בקובץ מאמרים עמוד ט' שעיקר מינות מקורה הוא בתאות הגוף, כי האדם רוצה בתת הכרתו להמציא לעצמו היתר ללכת אחרי תאות לבו ולכן הרי הוא מכניס לעצמו מחשבות של מינות.

ועי' ברבינו בחיי על פרק ג' פסוק ו' באמצע ד"ה וכן תאווה הוא לעינים שכתב וז"ל, ואל יקשה עליך לומר והלא הנכשלים בחטאים, והעוברים על ברית, מצד יצר הרע הוא, וא"כ מי הביאו (לאדם הראשון) לעבור, והוא כולו שכלי בלא יצר הרע, (דדבר זה לא קשה) שהרי מדה זו גם בשכליים תמצאנה, שאע"פ שאין בהם יצר הרע, הרי הם נוטים לפעמים מן הדרך הראוי, וכידוע במלאכי סדום, וכן במדרש רז"ל כי לא ישא לפשעיכם לפי שהוא מן הכת שאינם חוטאים, והמובן מזה (הוא כי יש גם בקצת שאר המלאכים שחוטאים, וכן כתיב ובמלאכיו ישים תהלה עכ"ל.

ולהלן בפרשת וירא על הפסוק כי לא אוכל לעשות דבר וגו' (י"ט, כ"ב) נאריך

עוד בשני הסוגים הנ"ל של יצה"ר, וכן בענין אם שייך במלאך יצה"ר וחטא.

נעשה אדם (א', כ"ו).

התחשבות בהזולת.

פירש"י וז"ל, ענוותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהם וכו' עכ"ל. ולכאורה עובדא זו שנמלך בהמלאכים הרי הוא דבר צדדי ולא חלק מגוף יצירת האדם.

מיהו נראה שבאמת אינו דבר צדדי כלל, דהנה מכל הנבראים האדם הוא היחידי שתובעים ממנו להתחשב בהזולת ולא להתנהג כאילו הוא היחידי בעולם. ומעתה נראה שעל ידי שהקב"ה עצמו התנהג במדה זו בשעת בריאת האדם, על ידי זה גופא הטביע בהאדם את היכולת להתחשב בהזולת, כי העובדא שהאדם נברא מתוך מצב כזה הטביע בו כח זה, ואדם יונק כח זה ממה שהקב"ה השתמש במדה זו בעצם בריאתו, ומעתה נמצא שמה שהקב"ה נמלך בבית דינו הרי זה הי' ממש חלק מבריאת האדם, ולא דבר צדדי.

ויברא אלקים את האדם (א',

כ"ז).

שאדם נברא כל כולו ביום ששי ולא ביום ראשון כשאר הנבראים.

הנה לעיל בפסוק ו', וכן בפסוקים ז', י"ד, כ"ד, וכ"ה, וכן להלן בפרק ב' פסוק ד', כתב רש"י שבאמת הכל נברא כבר ביום ראשון, רק שחזקם או תיקנם או תלאם או קבעם או הוציאם, בהיום שנזכר. וביאר השפתי חכמים בדבריו על פרק א'

פסוק כ"ד דהיינו מדלא כתיב בהו "ויברא".

ומעתה לפי זה, מכיון שמצינו באדם שכתוב שפיר ויברא, א"כ יוצא שאדם נברא כל כולו מתחילתו ביום ששי ולא ביום ראשון, וכן הוא גם המשמעות של "נעשה אדם", וצ"ב למה נשתנה בזה אדם משאר הנבראים.

הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע וגו' לכם יהי לאכלה ולכל חית הארץ (א', כ"ט).

בענין איסור אכילת בשר לאדם הראשון, ולמה הותר לנח.

בסנהדרין דף נ"ט ע"ב דרשינן מהפסוק הזה "לכם יהי לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם", וכן הביא רש"י כאן. ועוד מבואר בגמ' שם וברש"י כאן שלנח הותר, וביאר הרמב"ן שטעם האיסור הוא בגלל "שבעלי נפש התנועה יש להם קצת מעלה בנפשם, נדמו בה לבעלי הנפש המשכלת, ויש להם בחירה בטובתם ובמזוניהם, ויברחו מן הצער והמיתה". ולפ"ז נראה ברור שגם דגים נאסרו לאדם הראשון.

ועוד ביאר הרמב"ן שלנח הותר לאכול בשר "כי כאשר חטאו ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול כי קיומם בעבורו", ושמעתי מקשים דהא הדגים לא חטאו וא"כ לא נגזר עליהם וא"כ למה מותר לאכול דגים.

ברם לק"מ כי סוף סוף אם נח לא הי' ניצל גם הדגים היו נאבדים כי נבראו רק

לצורך האדם, דוגמת מה שכתב רש"י על "אמחה את האדם וגו' מאדם עד בהמה" (ו', ז') וז"ל, אף הם השחיתו דרכם, ד"א הכל נברא בשביל האדם וכיון שהוא כלה מה צורך באלו עכ"ל.

מיהו צ"ע דאם דבר זה קובע אע"פ שלא נגזר עליהם א"כ למה נאסר בשר לאדם הראשון, הלא גם בתחילה הכל נברא בשביל האדם ואם לא הי' קיים אדם אז גם הם לא היו קיימים. ואולי י"ל בדוחק שנח עדיף כיון שגרם להם לחיות ע"י צדקותו.

ברם אכתי צ"ע, דלפי הנ"ל לא הי' הרמב"ן צ"ל בנוגע לבהמות שנגזר עליהן שימותו בגלל שהשחיתו דרכן ואלו ניצלו בעבור נח, דגם בלי שחטאו ונגזר עליהם הרי ניצלו רק בעבור נח וכמו שביארנו בנוגע להדגים.

והמשך חכמה בפר' נח (ט' ג') כתב בזה"ל, רק נח זכה בהם, דאדם לא הותר לו בשר לאכילה, רק נח זכה בהן, בשכר טיפולו וקיומו אותם כל זמן היותו בתיבה, והכין להם מדור לקיים מיניהם, ולכן בשכר זה נתנו לו לאכלה, והדגים שבים שלא נמחו במבול (קידושין י"ג) נתנו לאכילה שלא להטיל קנאה במעשה בראשית עכ"ל.

וראיתי בשם ספר פרדס יוסף שהגאון הקדוש מפילץ הקשה לגיסו השפת אמת את הקושיא הנ"ל למה מותר לאכול דגים, ושתירץ לו השפת אמת שכל הבריות שבים היו אז בים אוקינוס, שהרי מי המבול היו רותחים, רק שברחו לאוקינוס ששם לא הי' מבול, ואלמלא הזכות של נח לא היו

רשאים לשוט לאוקינוס, וא"כ מה שהיו נמצאים שם הי' זה רק בזכות נח. הרי שהשפ"א סבר שאין הכוונה שניצלו בזכות נח ממה שנגזר עליהם בתור עונש על שהשחיתו דרכם, וכן אין הכוונה שאם נח לא הי' ניצל, אז בדרך ממילא הי' הכל כלה, אלא הכוונה היא שבגלל נח נעשה בהם פעולה של הצלה, ובבהמות וחיות היתה הפעולה כניסתן לתיבה, ובדגים היתה הפעולה הבריחה לאוקינוס. מיהו גם לפי דבריו לא הי' הרמב"ן צריך לאתויי להא שנגזר עליהם למות אלא מספיק בזה שנעשית בהן פעולה של הצלה.

המן העץ אשר צויתוך לבלתי אכל ממנו אכלת: ויאמר האדם האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל (ג', י"א - י"ב).

א. בענין למה נסתלק שאול מן המלכות בגלל חטאו משא"כ דוד.

הנה אדם הראשון במקום ההודות על חטאו השתדל להצטרק, וכך נהגה חוה. ובאמת מזה שהקב"ה שאל אותו על אכילתו משמע שחומר העונש הי' תלוי במדה מסוימת בצורת תשובתו, ואם הי' מודה, הי' מועיל להקל עליו, שאם לא כן למה פנה אליו הקב"ה בשאלה ולא גזר עליו מיד את עונשו, וכעין זה מצינו להלן בפרק ד' פסוק ט' שאמר לו הקב"ה לקין אי הבל אחיך ופירש"י וז"ל, להכנס עמו בדברי נחת אולי ישוב ויאמר אני הרגתיו וחטאתי לך עכ"ל.

ועיין גם בספורנו שהעיר שהי' לו

להודות כמו שעשה דוד המלך לאחר שאמר לו נתן הנביא "אתה האיש".

וראיתי במלבי"ם בשמואל ב' י"ב י"ג שהעיר על ההבדל שבין דוד לשאול, דבשואל אנו מוצאים שלאחר שהוכיחו שמואל על שלא קיים דבר ה' בעמלק לא הודה מיד אלא ניסה לתרץ את עצמו, משא"כ כשנתן הנביא הוכיח את דוד על מעשה בת שבע ואורי' החתי, דוד הודה מיד ואמר חטאתי וז"ל, זה הי' ההבדל בין דוד ובין שאול, ששואל נתן אמתלאות על חטאו, ולכן נגזר עליו עונש כמו שכתוב ואון ותרפים הפצו, ודוד הודה תיכף, ולא השיב שעשה הכל בהיתר, והודיעו הנביא שה' קבל תשובתו (גם ה' העביר חטאתך וגו') עכ"ל.

ויש להוסיף שעי"ז נתברר שדוד הי' באמת ראוי למלכות משא"כ שאול התקלקל ע"י מעשה זה מלהיות ראוי למלכות (אבל בתחילה מוכרחים לומר ששואל הי' שפיר ראוי שהרי בחר בו הקב"ה), כי המדה של השתמטות מראה על חלישות הנפש, משא"כ ההודאה על האמת והיכולת להקטין את עצמו ולהודות על חסרונותיו הרי זה מראה על חוסן נפשי, והרי מלך חייב להיות חזק, ומש"ה הי' מוכרח שאול להסתלק מהמלכות, ולא הי' בגדר סתם עונש בעלמא, אלא היתה גזירה המוכרחת להגזור בגלל המדריגה של חולשה שנקלע שאול לתוכה.

ב. בענין יסוד מהותם של אנשי כנסת הגדולה.

והנה נראה שענין זה שביארנו בקשר

למלכות, דהיינו שדוקא מתוך הנהגה או מצב של קטנות יתכן שישתקף גדלות וחזוק, הרי זה יסוד ענינם של אנשי כנסת הגדולה וכמו שנבאר. וכן נבאר שהרי זה היסוד של השלשה דברים שאמרו, דעי' בריש אבות דתנן ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה.

דהנה הרמב"ם בהקדמתו להיד החזקה קרא לאנשי כנסת הגדולה בשם "בית דינו של עזרא", הרי שהוא סובר שהי' להם דין של ב"ד. וכן מבואר בדבריו בפ"א מהל' תפילה ה"ד שהרי במגילה דף י"ז ע"ב אמרינן שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, דהיינו אנשי כנסת הגדולה, והרמב"ם בהל' תפילה שם כתב שעזרא ובית דינו תיקנו את השמונה עשרה ברכות, הרי שאנשי כנה"ג היו בית דינו של עזרא. והקשה המהר"ץ חיות בהוריות דף ג' ע"ב דהא לא יתכן ב"ד שיש בו יותר משבעים ואחד דיינים וכמו שהראה שם, ואילו אנשי כנה"ג היו ק"כ כמש"כ הרמב"ם בהקדמתו שם.

מיהו ראיתי בסדר הדורות (בשנת ג' אלפים תמ"ח) שהביא שיש אומרים ששמעון הצדיק הי' דור ח' ליהושע בן יהוצדק שהי' בזמן זרובבל (וגם זרובבל הי' מאנשי כנה"ג), אשר לפ"ז צ"ל שלא היו כל אנשי כנסת הגדולה בזמן ובדור אחד, רק במשך שמונה דורות, ומעתה לפ"ז אולי י"ל שלעולם הי' מנינם רק שבעים ואחד, רק שבמשך ח' דורות הגיעו למנין מאה

ועשרים*) , וא"כ לא קשה קושיית המהר"ץ חיות איך יתכן ב"ד של יותר משבעים ואחד. מיהו עי' בההערה כאן שדחיתי את הדרך הנ"ל.

ולכאורה באין ברירה צ"ל שענין זה של ב"ד של ק"כ הי' בגדר הוראת שעה על פי רוח הקודש, אלא שצריכים לבאר למה דוקא בהתקופה ההיא היתה הוראת שעה כזאת.

ונראה לבאר על פי מה שכתוב בספר ישעי' בפרק נ"ד כי רבים בני שוממה מבני בעולה, ופירשו חז"ל בילקוט שמעוני שהכוונה היא לדניאל וחבורתו, ומרדכי וחבורתו, ועזרא וחבורתו, וכוונת הפסוק היא לומר שכלל ישראל בגלותו העמיד בנים מעולים יותר ממה שהעמיד בזמן הבית, וא"כ אולי י"ל שהסיבה להך הוראת שעה היתה כי גם זה הי' בחינה של רבים בני שוממה מבני בעולה, דהיינו שבתוך המצב של גלות נתרבה המספר של דייני הסנהדרין שהוא הכח של התורה.

הרי שלפעמים דוקא מתוך מצב של קטנות ושוממה מתגלה ומשתקף גדלות וחוזק.

ועכ"פ כוונת הילקוט אינה למה שכתבתי שנתרבה מספר דייני הב"ד הגדול, שהרי הזכירו אותם חבורות חבורות ולא כגוף אחד (ועוד דהזכירו גם דניאל והרי אע"פ שהרמב"ם כלל את דניאל בתוך אנשי כנסת הגדולה אבל רש"י בריש אבות השמיטו), וא"כ נראה שכוונת הילקוט היא לגדלותם וצדקותם, דהיינו שבגלותו העמיד כלל ישראל גדולים וצדיקים שלא העמיד בשלוותו, וזה"ל שם, א"ר לוי בבנינה העמידה לי רשעים כגון אחז מנשה אמן, בחורבנה העמידה לי צדיקים כגון דניאל וחבורתו מרדכי וחבורתו עזרא וחבורתו ע"כ, אבל אנחנו מחדשים שהיתה גם עוד תופעה של רבים בני שוממה מבני בעולה, דהיינו גידול במספר דייני הב"ד הגדול.

ועוד נראה שכל עניניהם של אנשי כנה"ג סובבים סביב נקודה זו, דהנה

הברכות במעמד אחד בבת אחת, ודוחק.)

וכן משמע באמת מדברי הרמב"ם שם שכתב שהם בית דינו של עזרא ושהם תשלום ק"כ. ועוד דהא כתב שבית דינו של עזרא קבלו מברוך בן נרי' ושהם ק"כ זקנים, וא"כ מוכח שכולם קבלו מברוך בן נרי'.

וממה שכתב רש"י בריש אבות ששמעון הצדיק הי' בסוף אבל לא הי' עמהם בתחילת הבית בימי עזרא משמע שנמשכו יותר מדור אחד. מיהו יכול להיות שתמיד הי' מנינם ק"כ.

וע"ע ברמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות לסדר זרעים בד"ה וכאשר מת וכו' שכתב ששמעון הצדיק קבל מעזרא (ובהקדמתו ליד החזקה כתב שקבל מכולם). מיהו אכתי יתכן שלא נתמנה שמעון הצדיק להכנה"ג עד אחרי מותו של עזרא וכדברי רש"י ונמשכו יותר מדור א'.

(* מיהו יש להקשות על דרך זה כי לפי זה לא יתכן לקרוא לכולם בשם בית דינו של עזרא שהרי עזרא עצמו לא חי שמונה דורות.

ועוד דלפי זה הי' מנינם צריך להיות יותר ממאה ועשרים, שהרי לאחר ג' או ד' דורות בודאי כבר מתו כל השבעים ואחד הראשונים, וא"כ הי' מנינם יותר ממאה ועשרים כיון שתמיד היו שם שבעים ואחד.

ועוד דכבר הבאנו שבמגילה דף י"ז ע"ב אמרינן שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר, ואילו לפי הנ"ל מאחר שתיקנום השבעים ואחד הראשונים הרי שוב לא היו צריכים לשום תקנה אחרת, והיאך משכחת לה שתיקנום כל המאה ועשרים. וא"כ מוכח שכולם שימשו יחד.

(מיהו אולי יש לדחות ולומר שלא נתקנו כל

ביומא דף ס"ט ע"ב אמר ריב"ל למה נקראו אנשי כנה"ג כי החזירו עטרה ליושנה, דמשה אמר הגדול הגבור והנורא, ואילו ירמיהו השמיט נורא, כי נכרים מקרקרים בהיכלו ואי' נוראותיו, ודניאל השמיט גם גבור כי נכרים משתעבדים בכניו וא"כ אי' גבורותיו, ובאו אנשי כנה"ג ואמרו שאדרכה מה שהוא ארך אפים ואינו פורע מרשעים היינו גבורותיו, ומה שבניו מתקיימים בין האומות היינו נוראותיו, ולכן החזירו עטרה ליושנה ותיקנו לומר בשמונה עשרה הגדול הגבור והנורא, הרי שמתוך המצב של שוממה כביכול אצל הקב"ה הבחינו אנשי כנה"ג גבורות ונוראות, מה שלא הבחינו ירמיהו ודניאל (ומשמע מהגמ' שם כרש"י שדניאל לא הי' מאנשי כנה"ג, ויש לדחות), ונראה שרק הם הבחינו בדבר זה כי זהו באמת יסוד מהותם, דהיינו בחינה של "רבים", דהיינו מנין ק"כ, שהתגלה דוקא בתוך "שוממה", ומש"ה הם היו ערים לענין זה יותר מירמיהו ודניאל.

ונראה שיש גם להתאים את השלשה דברים שאמרו אנשי כנה"ג להיסוד הנ"ל, כי כשנעיין בהם נמצא שכולם הם אופנים של צמצום, והסתייגות, ושדוקא מאותו צמצום והסתייגות צומח ריבוי וברכה, דהנה לכאורה הנהגה של מתינות בדין מורה על חלישות, ואי' ודאות, וחוסר

בהירות אצל הדיין, אבל האמת היא שדוקא הנהגה זו גורמת שלא יטעה בדין, ושפסקיו יהיו מתוקנים. הרי שגם כאן מתוך מראה חיצוני של "שוממה" מתגלה בחינה של "רבים".

ונראה שכן הוא גם בנוגע להעמידו תלמידים הרבה וכמו שנבאר: דהנה עיין ברש"י באבות שם שכתב וז"ל, שאם העמדת תלמידים בבחורותך, העמד תלמידים אף בזקנותך, שאי אתה יודע איזו מהם יכשר מחבירו עכ"ל, ולכאורה צ"ע למה צריכים טעם, זה הלא י"ל בפשיטות שהטעם של העמידו תלמידים הרבה, וכן הטעם למה להעמיד תלמידים גם בזקנותו, הרי הוא משום מצות ושנתם לבניך אלו התלמידים, דלמה לא יוסיף לקיים מצוה זו אם יש לאל ידו. מיהו י"ל שמצד מצות ושנתם אין זה משנה אם הוא מעמיד תלמיד חדש או אם הוא ממשיך ללמוד דברים חדשים עם תלמיד שהעמיד כבר, והיינו משום שמצות ושנתם אינה מחייבת אותו לעשות תלמידים חדשים, אבל השתא דאיכא טעמא דאי אתה יודע וכו' שפיר עדיף טפי להעמיד תלמידים חדשים*).

ומעתה גם כאן רואים אנחנו תופעה של היסוד הנ"ל, דהנה לכאורה ע"י שהוא מתחיל מההתחלה עם תלמידים חדשים במקום ללמד בדרגה יותר גבוהה את התלמידים הישנים הרי הוא מצמצם את

שכבר הוא תלמידו מיקרי בנו (ושנתם לבניך), אבל כל זמן שלא למד לפניו, עדיין אינו בנו, ואינו חייב לעשותו שיהא בנו עכ"ל. וכתב כן כדי ליישב למה לפני תקנת יהושע בן גמלא להושיב מלמדי תינוקות לא היו מלמדים למי שלא הי' לו אב כדי לקיים ושנתם לבניך אלו התלמידים.

* ובקובץ שיעורים על ב"ב באות ע' ראיתי שכתב עוד יותר ממה שכתבתי כאן, דעיין שם שכתב שמצד ושנתם לבניך אלו התלמידים אינו חייב ללמד אלא רק למי שכבר נעשה תלמידו, וא"כ לפי זה פשיטא שהוצרכו להזהיר להעמיד תלמידים חדשים, וז"ל שם, וי"ל דודאי בשעה

עצמו ומכניס את עצמו לתוך מצב של "שוממה", ובכל זאת פסקו אנשי כנסת הגדולה שזה עדיף, ושצמצום זה יביא ריבוי וברכה כי אולי האחרונים יצטיינו יותר.

וכן הוא גם בנוגע לעשיית סייגים לתורה, כי לכאורה בזה שמתקנים ומקיימים סייגים, מראים קטנות המדריגה, וחלישות, והעדר בטחון שיצליחו לשמור מן העבירה, אלא שפסקו אנשי כנסת הגדולה שבכל זאת עדיף לעשות כן כי זו היא הדרך אשר ימצא בה את התועלת המיוחלת של פרישות מחטאים. הרי שגם כאן ציוו אנשי כנה"ג להכנס למצב של שוממה כי ע"י זה ישיג ריבוי וברכה.

וטעם כל הנ"ל הוא שמכיון שעצם יסוד מהותם של אנשי כנסת הגדולה, דהיינו מנין ק"כ, ה"י הענין של רבים בני שוממה מבני בעולה, דהיינו שלפעמים דוקא מצב של שוממה וחולשה מוליד רווחים עצומים שלא היו באים מתוך המצב של בעולה, לכן דוקא להם נאה ולהם יאה ללמד את השלשה כללים שלימדו שהם ג"כ אופנים איך שהאדם מראה את עצמו חלש ושומם ודוקא מתוך זה צומחת לו תועלת שלא היתה צומחת מתוך מצב של חוזק ובטחון עצמי.

(וע"ע בר"ב על המשנה באבות שם שכתב שבאמת אנשי כנה"ג אמרו הרבה דברים רק שנקט התנא ג' דברים אלו כי הם נחוצים לקיום התורה.

וענין זה הוא כלל גדול בלימוד ושאר עניני עבודה, דהיינו שלא יהסס אדם לרסן את עצמאותו, וללכת בדרך בטוחה וסלולה, ולא יהסס מלתפוס מקום נמוך ולהקטין את

עצמו, כי דוקא ע"י שהוא משים עצמו שומם תצמח לו תועלת גדולה.

וגם אדם הראשון, אם ה"י מקטין את עצמו ומודה בחולשתו ונוהג מנהג "שוממה", היתה צומחת לו מזה בחינה של "רבים", וה"י מועיל להקל עונשו.

ג. בענין הכח להנמיך את עצמו ולא ללכת בגדולות.

ובאמת ראינו הרבה אברכים צעירים שיוצאים לראשונה לקחת משרות בישיבות, והרי הם מדמים לעצמם שמיד הם צריכים לתפוס מקום רם ונישא כאילו הם כבר ראשי ישיבה בגיל העמידה, ונפשם קצה לקחת שיעור נמוך, וק"ו שתשתוחח עליהם נפשם בראותם שמרוממים ר"ם אחר יותר ממנו. אבל האמת היא ש"גדול" נהיים רק מ"קטן", ולהיפך, מ"גדול" נהיים רק "קטן". והרבה פעמים ראיתי רמ"ם צעירים שתפסו מקומות גבוהים והלכו בגדולות, וזה גרם להם להפסיק לעלות בלימוד, כי היו צריכים ללקט שיעורים מספרים שונים, וע"י כוחות מרובים והשתדלות מרובה הצליחו להשאר במקומם כמה שנים, עד שלא יכלו כבר לתפוס אותו מקום ונשארו בלא כלום, ואילו המחפש לומר שיעור וכדומה כמדריגתו האמתית באותה שעה, יוכל עוד לעלות בלימוד ע"י להגיד את החידושים ואת הסיכומים ואת הבירוים שלו, ואחרי כמה שנים לעלות לשיעור יותר גבוה.

והנה בסוף וזאת הברכה כתיב ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו, ופירש"י שכמה מעלות היו ופסען משה בפסיעה אחת. מיהו זהו דרך שמתאים רק למשה

רבינו, ואולי רק שעה אחת קודם מיתתו, אבל אנחנו צריכים לפסוע פסיעה פסיעה, ורבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה'.
וכן ראיתי הרבה פעמים שנמאס על בחור לחזור על מה שכבר למד, והוא בטוח שהדבר נקבע כבר בראשו, ומאוס עליו למנוע את עצמו מללמוד דברים חדשים, ובאמת היא שע"י שהוא מקפיד גם לחזור על הישן תצמח לו תועלת בלימוד, הן בנוגע להדבר שהוא חוזר עליו והן בנוגע לדברים חדשים שילמד אח"כ.
ועי' עוד בדברינו בפרשת יתרו על "וישמע משה לקול חתנו" מה שכתבנו עוד בענין הנכונות להיות "קטן".

ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת וגו' (ג', י"ד).
בענין אין טוענים למסית, ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים.

פירש"י וז"ל, מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית שאילו שאלו למה עשית זאת ה' לו להשיב דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין עכ"ל, וכן איתא בסנהדרין דף כ"ט ע"א. ועי' ברמ"ה שם שהקשה שמהגמ' שם יוצא שמאי דאמרינן בעלמא שאין שליח לדבר עבירה משום שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הרי זה רק אם המשלח טען כן, והקשה על זה מכמה מקומות שהקשה הגמ' והא אין שליח לדבר עבירה ואילו לפי הנ"ל למה לא מתרצינן משום דאיירי שלא טען כן, ונשאר הרמ"ה בצ"ע.

והנה קושייתו בנוי' על ההנחה שגם כשאחד אומר לחבירו לעשות שאר עבירות

ולא עבודה זרה הרי הוא נחשב בגדר מסית, דהא אם אין לו דין מסית א"כ שפיר טענינן ל' ושפיר אמרינן שאין שליח לדבר עבירה ופוטרים את המשלח גם בלי שיטעון דברי מי שומעין. ולכאורה מוכח כהרמ"ה מהא דילפינן מנחש שאין טוענין למסית שהרי הנחש לא הסית לע"ז ובכל זאת מבואר שהי' לו דין של מסית. מיהו ראיתי מי שכתב שגם להנחש הי' דין מסית לע"ז בגלל מה שאמר והייתם כאלקים וגו' כלומר שיהפכו עצמם לאלהות.

ונראה ליישב את קושיית הרמ"ה, שגם אם נאמר שגם בשאר עבירות הרי הוא נחשב כמסית, בכל זאת אתי שפיר למה אמרינן מן הסתם שאין שליח לדבר עבירה, והיינו משום שאפילו אם נאמר שלענין להפטר לגמרי מעונש הרי אנו צריכים שהוא עצמו יטעון טענה זו, אבל בכל זאת אכתי י"ל שלענין שליחות כשחידשה התורה את הדין של שליחות לא חידשה התורה כן היכא שלא הי' לו להשליח לשמוע, ולכן השליח יקבל את עיקר העונש בלי שהמשלח יטעון דברי הרב וכו', רק שגם המשלח יקבל עונש מסוים אם לא טען שהרי כן מצינו בהנחש שנתחייב בעונש גם בלא דין שליחות, ורק אם הי' טוען דברי הרב ודברי התלמיד וכו' הי' פטור, אבל לא טענינן ל', ונברר עכשיו דבר זה שאם המשלח לא טען מגיע לו עונש מסוים.

והנה בב"ק דף נ"ו ע"א איתא שהשוכר עדי שקר חייב בדיני שמים, וכתבו תוס' שם שדוקא אם שכר אותם הרי הוא חייב בדיני שמים אבל אם רק אמר להם להעיד הרי הוא פטור אפילו בדיני שמים, והמגי'

בהש"ך בחו"מ סי' ל"ב סק"ג, וכן המל"מ בפ"ב מהל' רוצח ה"ב, הוכיחו כדבריהם מהגמ' הנ"ל בסנהדרין דחזינן מהנחש שגם לענין עונש בדיני שמים אמרינן שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. מיהו לכאורה צ"ע דאדרבה הרי בסנהדרין שם מבואר דאמרינן כן רק אם טען כן אבל אנן לא טענינן ל"י. וצ"ל דס"ל שרק במסית לע"ז לא טענינן ל"י אבל מסית לשאר עבירות אינו בתורת מסית לע"ז ושפיר טענינן ל"י.

והש"ך עצמו שם הוכיח דלא כתוס' בב"ק מהגמ' בקידושין דף מ"ג ע"א דאמרינן שאע"פ שאין שליח לדבר עבירה אבל בכל זאת קאמר שמאי הזקן שהמשלח חייב בד"ש, ולפי התנא קמא שם הרי הוא חייב רק בדינא זוטא אבל לא בדינא רבה עיי"ש. ובאמת לכאורה קשה על הגמרא בקידושין מהגמ' בסנהדרין דמבואר שהמשלח שפיר מיפטר משום דברי הרב וכו'. וצ"ל שגם מסית בשאר עבירות חשיב כמו מסית לע"ז ואם לא טען לא טענינן ל"י, והגמ' בקידושין איירי מן הסתם בלי שיטעון כן המשלח, ומש"ה הרי הוא נענש בידי שמים, אבל על תוס' בב"ק שפיר הקשה הש"ך מהגמ' בקידושין דאיך כתבו תוס' שבאמת הרי הוא פטור בלי שיטעון הלא בקידושין שם איתא דחייב והיינו משום שמסית לשאר עבירות הרי הוא כמו מסית לעבודה זרה וכהנ"ל.

ולפי התנא קמא בקידושין שם י"ל דרך אחרת, והיינו שלעולם מסית בשאר עבירות לא חשיב מסית, ושפיר אמרינן שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין גם בלי שיטעון כן, רק שדברי הרב וכו' אינו פוטרו

מעונש זוטא, ומש"ה הרי הוא מתחייב בקידושין שם בדינא זוטא, ומה שמחייבו הש"ך בתשלומין מדיני שמים ודלא כתוס' הרי זה משום דס"ל שגם לשלם להלה מה שהפסיד הרי זה נחשב דינא זוטא.

ומדברי הקצה"ח וההגהות כסף הקדשים בסי' ל"ב שם יוצא עוד דרך וכמו שנבאר, דהנה ע"י בקצה"ח שם שתי' על קושיית הש"ך שכוונת תוס' בב"ק היא רק לומר שהמשלח פטור מתשלומין אפילו מדיני שמים, אבל בודאי גם תוס' מודים שהוא נענש עונש מדיני שמים וכדאמרינן בקידושין שם. וכן ראיתי שהביא המקנה בקידושין שם (בד"ה מכלל) בשם החכם צבי. והמקנה ר"ל שבכלל אין דבר כזה שנקרא חיוב תשלומין בד"ש אלא קיים רק עונש בידי שמים, אלא שהירא לנפשו ישלם כדי שלא יענישו אותו (ויישב את תוס' בב"ק מהגמ' בקידושין ע"י שחידש שדברי הרב ודברי התלמיד וכו' אמרינן רק כשסבר שלא ישמע לו ואילו בקידושין שם איירי ששפיר סבר שישמע לו עיי"ש באריכות).

וגם בהגהות כסף הקדשים שם תי' כהקצה"ח, והכסף הקדשים כתב כן גם כדי לתרץ את מה שהקשינו למה בסנהדרין שם אמרינן שהטענה של דברי מי שומעין יכולה לפטור אותו ואילו בקידושין שם מצינו שהוא שפיר חייב, ותי' דהיינו משום שהי' על הנחש גם עונש שמתבטא בינו לבין חבירו כמו חיוב תשלומין, דהא הנחש נענש ב"ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה", דגם דבר זה הוא ענין של סבל וצער שבני אדם מטילים על הנחש כמו שתלומי כסף הוא סבל וצער

שהניזק מטיל על המזיק, וא"כ י"ל שכוונת הגמרא בסנהדרין היא שמהעונש הזה הי' הנחש צריך להיות פטור משום דברי מי שומעין, וכדברי תוס' בב"ק שם לענין אמר, אבל אה"נ מהעונש של על גחונך תלך וגו' לא הי' פטור אלא שפיר הי' נענש עונש זה וכמו בהגמ' בקידושין.

ולפי דרכו יוצא ששאר עבירות אינן כמסית, ומש"ה אע"פ שהנחש הי' צריך לטעון אבל בכל זאת בשאר דברים פוטרים תוס' מתשלומין גם בלי שיטעון, רק שכל הטענה של דברי הרב וכו' מהני רק לענין עונש שהוא כלפי חברו אבל לא בנוגע לעונש לשמים ומש"ה בקידושין שם הרי הוא שפיר חייב בדיני שמים.

מיהו לא הבנתי למה לא יועיל דברי הרב וכו' גם לענין עונש שהוא לשמים כמו לענין עונש כלפי חברו, ובשלמא בנוגע לדינא רבה ודינא זוטא אפשר לומר שהסברא של דברי הרב וכו' מורידה מאחריותו במדה מסוימת ולא לגמרי, אבל למה תגרום את החילוק הנ"ל.

ועי' בביאור הגר"א בסי' ל"ב שם שכתב שמאי דאמרינן בקידושין שהוא נענש בדיני שמים בדינא זוטא הרי זה רק ברציחה משום שעבר על לא תעמוד על דם רעך כי לא עדיף מיכול להציל ולא הציל דעובר על לא תעמוד. והנה מדברי הגר"א חזינן שהבין שהסברא של דברי הרב וכו' אינה משום שלא חשב שישמע לו כי אילו כן הרי שייכת סברא זו גם כדי לפוטרו מלא תעמוד על דם רעך, וא"כ בע"כ צ"ל שהוא

טעם רק לחייב את הניסת דיש טענה על הניסת למה שמע להמסית (ודבר זה פוטר את המסית), ומש"ה כתב ששאני רציחה משום שחוזן ממה שיש כאן עון רציחה שעל עון זה הניסת חייב, הרי המסית עובר בעצמו על לא תעמוד על דם רעך.

והמגי' להמל"מ בפ"ב מהל' רוצח שם הביא שהרב ר' חיים קמחי שמע מהמל"מ לתרץ את הסתירה בין הגמ' בסנהדרין לבין הגמ' בקידושין, שאע"פ שמהגמ' בסנהדרין שם מבואר שמיפטר מדיני שמים בגלל הסברא של דברי מי שומעין כי מסית לשאר עבירות לא חשיב כמסית וצריכים לטעון לו דברי מי שומעין, אבל בכל זאת בקידושין שם שפיר מחייבין לי', והיינו משום ששאני בסנהדרין שם שהנחש הי' פטור אם הי' טוען דברי הרב וכו' משום שאדם וחיה נהנו מהאכילה הנאת הגוף ולא מצינו שזה נהנה וזה מתחייב, והרי אמרינן בקידושין שם שאפילו אם ס"ל לשמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה ושהמשלח חייב בהעונש אבל בחלב ועריות הרי הוא פטור משום שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, וא"כ ה"ה לדידן לענין עונש בידי שמים עכ"ד. מיהו צ"ע דהא בסנהדרין שם אמרינן משום הסברא של דברי הרב וכו' ולא אמרינן משום הסברא של לא מצינו זה נהנה וכו'*) וקשה לומר שהכוונה היא בצירוף שתי הסברות יחד דאיזה צירוף הוא זה.

ולשלימות הענין הנני מעתיק פה מה

הנחש הי' סבור שגם נגיעה אסורה והרי על זה אין טענה של לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב.

*) וכן מצאתי שהקשה המקנה בקידושין שם (בר"ה מכלל) על המל"מ. ועוד הקשה דהא

שהוספתי לענין זה בספרי על סנהדרין בפרק זה בורר באות פ"ג:

דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

צ"ע, דאם הכוונה היא שהוא פטור משום שיש טענה על הניסת למה שמע אליו וזהו דבר שפוטר את המסית, א"כ איך שייך לומר שאין טוענין להמסית דבר זה, הלא הדין הוא שהוא פטור.

ולכאורה צ"ל שמה שהמסית פטור הרי זה משום שהוא עצמו חשב שהניסת לא ישמע לו, וזוהי סיבה לפוטרו, ולכן שפיר צריכים שהוא עצמו יטעון כן כי אנחנו אין אנו יודעים מה היתה מחשבתו, ומשום חומרא דמסית אין אנו חוששין לזה ולכן אין אנו טוענים בשבילו.

מיהו גם זה קשה כי התם בנחש הרי הקב"ה ידע מה היתה כוונתו של הנחש, וא"כ ממ"נ אם חשב הנחש שחזה תעבור הרי שפיר נענש ולא הי' לו מה לטעון, ואם חשב שלא תעבור א"כ למה לא פטרו הקב"ה כיון שזו היא סיבה לפטור גם מסית, רק דבעינן שהוא יטעון כן כי אנן לא ידעינן.

וצ"ל שלעולם הנחש לא חשב שהיא תשמע אליו, א"נ כמו שצדדנו בתחילה שטעם הפטור הוא משום שיש טענה על הניסת למה עשה כן וזהו הדבר שפוטר את המכשיל, רק הטעם למה לא טען הקב"ה להנחש הרי הוא משום שבמסית נאמר שדנים רק על פי הטענות שהמסית עצמו אומר, ואפילו אם אנחנו יודעים שיש לו עוד טענות, וצ"ע.

ועיינן בחי' רבינו יונה בסוף דבריו על

ע"א שכתב וז"ל, וקשה לי איך שייך לומר הכא (בנחש) טוענין ואין טוענין והלא אין זה טענה אלא דין, כלומר שהי' מן הדין לפוטרו כיון דאיכא למימר דברי הרב וכו' הי' לו לנחש לטעון, רק שאין זה אלא כמי שמורה הלכה לדיין, ומשמע לי כל בדין הוא וה"ק הרי גבי נחש דוקא דינא דהוא דברי הרב וכו', ואפשר כי אלו הי' אומר הנחש כן לפני הקב"ה הי' מניחו, וכשלא אמר, דנו הקב"ה לחיוב, כ"ש שאין לנו לטעון למסית, וצ"ע עכ"ל.

והוא ימשל בך (ג', ט"ז). בענין החיוב שעל אשה לכבד את בעלה.

עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' אישות ה"כ שכתב וז"ל, וכן צו חכמים על האשה שתהי' מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהי' עלי' מורא ממנו, ותעשה כל מעשי' על פיו, ויהי' בעיני' כמו שר או מלך וכו' עכ"ל. וכתב המ"מ שמקורו לומר שאשה חייבת בכבוד בעלה הוא מקידושין דף ל"א ע"א דאיתא אתה ואמך חייבים בכבוד אביך. ויש לעיין מה הוא מקורו בזה שכתב "שר או מלך", וכן למה כתב את שני המשלים.

ועי' ברמב"ן על הוציאנה ותשרף (ל"ח, כ"ד) שכתב וז"ל, ונראה לי שהי' יהודה קצין שוטר ומושל בארץ, והכלה אשר תזנה עליו איננה נדונית כמשפט שאר האנשים, אך כמבזה את המלכות עכ"ל. והנה חזינן שהרמב"ן לא כתב שיהודה הי' מלך, אלא שהי' שוטר ומושל וקצין, ולכאורה כוונתו ב"מושל" היא ל"שר" שזה פחות ממלך, וההבדל בין שר למלך הוא

שמהותו של שר היא להיות מופקד למשול על ענין מסוים, אבל המלך מולך על הכל, ועוד שגם על הענין המסוים שהשר מופקד עליו הרי הוא כפוף להמלך, וגם היכא שאין מלך אבל הרי יתכן שעוד יבוא מלך והשר יהי' כפוף לו, ועוד רואים מדברי הרמב"ן שאע"פ שהמלה "מושל" מורה על היותו שר אבל הרי היא יכולה להורות גם על מדריגת מלכות לענין שהמורד בו הוא כמורד במלכות, ושהיכא שאין מלך מעל השר גם המורד בהשר הרי הוא כמורד במלך אע"פ שאין להשר מדריגת מלך, ולכן כתב הרמב"ן שיהודה הי' ה"מושל" ושהמורד בו נידון כמו מבזה את המלכות. ומעתה מכיון שבבראשית כאן כתוב והוא ימשל בך, פי' הרמב"ם שהכוונה היא שיהי' בעיני' כמו שר או מלך כי הוא סובר שהמלה מושל מתאימה גם למלך, וכן גם לשר כמו שרואים שהרמב"ן משתמש במלה זו למדריגת שוטר וקצין ושר ולא רק למלך שהרי ממה שהרמב"ן הזכיר גם קצין ושוטר מבואר שכוונתו במושל אינה למלך אלא לשר.

ולאדם אמר וגו' (ג', י"ז). המלה אדם לעומת המלה האדם.

יש לעיין למה עד הפסוק הזה נזכר אדם הראשון תמיד בלשון "האדם" בהא הידיעה, דהיינו בדרך שאין המלה מורה שזה הי' שמו הפרטי, ואילו הכא נזכר בלשון "אדם" שזה מורה על היותו שמו הפרטי, שהרי הלמ"ד מנוקדת בשוא, ולא בקמץ, אשר אז הי' מתפרש להאדם. והנה גם בפרק א' פסוק כ"ו כתיב נעשה אדם, וכן בפרק ב' פסוק ה' כתיב ואדם

אין, וגם פרק ב' פסוק כ' כתיב ולאדם לא מצא עזר כנגדו, אבל התם אין הכוונה לאדם הראשון אלא למין האדם בכלליותו. ושוב בפסוק כ' כתוב ויקרא האדם וגו', ובפסוק כ"א כתיב ויעש אלקים לאדם (עם שוא) ואשתו כתנות עור וילבישם. ושוב בפסוק כ"ב כתיב הן האדם וגו', וכן הלאה עד פרק ד' פסוק כ"ה ששם כתוב וידע אדם וגו', ומשם והלאה כתוב "אדם".

והנה אונקלוס בכל המקומות תרגם "אדם" חוץ מעל הפסוק נעשה אדם שתרגם אנשא, וכן על ואדם אין תרגם אנש, והיינו משום שבהמקומות הנ"ל הכוונה היא למין האדם ולמין האדם קרה אנשא. ועל הא דכתיב בפרק ב' פסוק כ' ולאדם לא מצא עזר כנגדו תרגם אדם ולא אנשא כי הוא סובר שקאי על אדם הראשון עצמו ודלא כמו שכתבנו לעיל דקאי על מין האדם.

מיהו על פרק ב' פסוק כ"ג דכתיב ויאמר האדם זאת הפעם כתוב בתרגום אונקלוס ואמר האדם, דהיינו לא "אדם" ולא "אנשא" אלא "הארם", וכן בפרק ג' פסוק י"ב דכתיב ויאמר האדם האשה אשר נתת עמדי יש ספרים שכתוב בהם בתרגום אונקלוס האדם.

ובתרגום יונתן תרגם תמיד אדם חוץ מעל ואדם אין שתרגם אנשא.

ובסוף הפרשה בפרק ו' פסוק ה' כתוב כי רבה רעת האדם, ובפסוק ו' כתוב וינחם ה' כי עשה את האדם, ובפסוק ז' כתוב אמחה את האדם, ואונקלוס תרגם על שלשתם אנשא. ברם יש דפוסים שעל פסוק ו' תרגם ותב במימרי' ארי עבד ית אדם, וי"ל דהיינו משום שהפסוק ההוא קאי על

אדם הראשון, דהיינו שניחם על שעשה את אדם הראשון. והתרגום יונתן תרגם על שלשתם אנשא.

קול דמי אחיך (ד', י').

בענין המאבד נפש אחת.

באבות דרבי נתן פרק ל"א ברייתא ב' תניא בעשרה מאמרות נברא העולם, וכי מה צורך לבאי עולם בכך, אלא ללמדך שכל העושה מצוה אחת, וכל המשמר שבת אחד, וכל המקיים נפש אחת, מעלין עליו כאילו קיים עולם מלא שנברא בעשרה מאמרות, וכל העובר עבירה אחת, וכל המחלל שבת אחד, וכל המאבד נפש אחת, מעלין עליו כאילו איבד עולם מלא שנברא בעשרה מאמרות, שכן מצינו בקין שהרג את הבל אחיו שנאמר קול דמי אחיך, דם אחד שפך, דמים רבים נאמר, אלא מלמד שדם בניו ובני בניו וכל תולדותיו עד סוף כל הדורות שעתידין לצאת ממנו כולם היו עומדים וצועקים לפני הקב"ה.

והנה לא ידעתי איך למדו מקין שכל המאבד נפש אחת כאילו איבד עולם מלא, דלכאורה ליכא למילף מקין אלא הא לחוד דהוי כאילו הרג את כל דורותיו של הנהרג, וכן בסנהדרין דף ל"ז ע"א בהמשנה שם לא למדו מקין אלא שדמו ודם זרעו תלויים בהרוצח, אבל הא דכל המאבד נפש אחת חשיב כאילו איבד עולם מלא למדו שם ממה שאדם נברא יחידי.

ויש ליישב, דהנה מנח הרי יצא עולם מלא, ומסתמא כן הי' קורה גם מזרעו של הבל, וא"כ נמצא שקין איבד מספר אנשים שהם כמנין עולם מלא שלנו (ולא תלינן שהיו נהרגין בהמבול ושלפני המבול עוד

לא היו מספיק הרבה כדי להחשב עולם מלא).

בענין עונשו של קין.

הנה יש לעיין דכיון שגם אדה"ר נצטוה על רציחה וכמבואר בסנהדרין דף נ"ו ע"ב א"כ למה לא הרג אדם הראשון את קין מדין רוצח, דהא הי' גלוי שהוא הרג, דהא לא היו קיימים אנשים אחרים, ובין נח נהרג על הז' מצות על ידי עד אחד ודיין אחד. ואפילו אם נאמר ששם לו הקב"ה את האות לפני שנודע לאדה"ר, אבל הא גופא קשיא למה לא הניחו הקב"ה להיות חייב מיתה, וכי גוי שעבר על ז' מצות ועשה תשובה פטור ממיתה, והרי גם ישראלים הרוגי ב"ד היו מתוודים לפני מיתתם כדתנן בסנהדרין דף מ"ג ע"ב ובכל זאת היו הורגים אותם. ועוד דמזה שפגע בו אדה"ר ושאל אותו "מה נעשה בדינך" מבואר שאדה"ר שפיר ידע לפני שהקב"ה דן את קין.

ואולי לא הי' גלוי וניכר אם הבל נהרג בידי אדם או אם חיות טרפו אותו ולכן לא ידע אדה"ר מעצמו אם קין הרגו, מיהו לפי מה שאמרו שקין דקר אותו כמה דקירות בכמה מקומות לכאורה הי' שפיר ניכר שנהרג בידי אדם. ברם אכתי אולי חוה או התאומות הרגו אותו. ואע"פ שקין הודה, ולכן שאל אדה"ר מה נעשה בדינך, אבל י"ל שבין נח אינו נהרג על פי עצמו.

גם יש ליישב על פי מה שפירש"י על פרק ה' פסוק ל"ב שלפני מתן תורה נענשו רק מבין מאה ומעלה וכדכתיב נער בין מאה שנה ימות, וא"כ י"ל שלא הרג אותו אדה"ר כי עוד לא הי' בין מאה.

מיהו דברי רש"י שם קאי על עונשים בידי שמים דוגמת המבול שאירי בו שם, וא"כ יתכן שהעונש של מיתה עבור הז' מצות הי' נוהג גם קודם על פחותים מבן מאה.

ועוד דעי' בגור ארי' שם שהקשה מער ואונן, ותי' שדברי רש"י אמורים רק בעונש מיוחד כמו המבול אבל לא בנוגע לעונש קבוע, וכתב שכן הוא גם לענין ישראל עד בן כ' (מיהו לכאורה דוחק להעמיד כן את הפסוק של נער בן מאה שנה ימות).

גם יש להעיר דכיון שעד בן מאה פטור לכה"פ מעונשים בידי שמים או מעונשים מיוחדים בידי שמים א"כ למה הי' קין חייב עונש מיוחד לשמים וכדמצינו שהענישו הקב"ה בנע ונד, הלא הי' פחות מבן ק' והי' פטור מעונשים בידי שמים או מעונשים מיוחדים.

גדול עוני מנשוא (ד', י"ג). תשובתו של קין.

נראה שמה שאמר קין גדול עוני מנשוא הי' בגדר תשובה, וכן הביא הכתב והקבלה כאן על פסוק י"ד ממדרש רבותינו (ב"ר כ"ב בסופו) שעשה תשובה דאיתא כשיצא קין פגע בו אדם הראשון וא"ל מה נעשה בדינך א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי, נתקרר, ונח ממני רתיחת מדת הדין. ועוד הביא שעשה תשובה מויקרא רבה פר' י', וממכילתא דרשב"י בבראשית ל"ו ב', וכן מפדר"א פרק כ"א, ובתיקונים תיקון ס"ט סוף דף קי"ז.

וכן מבואר בהסליחה דרך תשובה הורית שאומרים בצום גדלי'.

וישב בארץ נוד קדמת עדן (ד', ט"ז).

בענין מה שעבר הירדן ורוח מזרחית קולטות רוצחים.

פירש"י וז"ל, ומצינו שרוח מזרחית קולטת בכל מקום את הרוצחים שנאמר אז יבדיל משה וגו' מזרחה שמש עכ"ל. צ"ע דהא הפרישו ערים גם מעבר הירדן מערבה. ונראה שכוונת רש"י היא כך, דקשה למה הוצרכו ג' בעבר הירדן מזרחה כמו בא"י הלא בעבר הירדן היו רק ב' שבטים ומחצה, אלא בע"כ צ"ל משום שרוח מזרחית קולטת, ולכן כתיב מזרחה שמש כדי להורות שהרבו שם ערי מקלט משום שרוח מזרחית מיוחדת לקלוט.

מיהו בבמדבר ל"ה הביא רש"י את הטעם של הגמ' במכות דף ט' ע"ב דהיינו משום שבגלעד נפישו רוצחים. ובמכות דף י' ע"א דרשינן ממזרחה שמש שאמר לו הקב"ה למשה הזרח שמש לרוצחים, איכא דאמרי אמר לו הזרחת שמש לרוצחים.

ועכ"פ י"ל שהטעם למה רוח מזרחית קולטת רוצחים הרי זה משום שהשכינה היא במערב ולכן מזרח קולטת את הנידחים מהשכינה.

וידע אדם וגו' (ד', כ"ה) [א]. בענין "בהדי כבשי דרחמנא למה לך".

עי' ברש"י לעיל על פסוק כ"ד באמצע דבריו שכתב וז"ל, ומדרש בראשית רבה לא הרג למך כלום ונשיו פורשות ממנו משקימו פרי' ורבי', לפי שנגזרה גזירה

לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות, אמרו מה אנו יולדות לבטלה למחר המבול בא ושוטף את הכל וכו' עכ"ל. וכאן על פסוק כ"ה כתב רש"י וז"ל, בא לו למך אצל אדה"ר, וקבל על נשיו, אמר להם וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום (שסוף מבול לבוא ושוטף את הכל), אתם עשו מצותכם והוא יעשה את שלו עכ"ל. וכתב הרא"ם בדבריו על פסוק כ"ג שהרי זה דומה למה שאמר לו ישעי' הנביא לחזקיהו המלך בברכות דף י' ע"א, דעיי"ש שלא רצה חזקיהו המלך לעסוק בפר"י ורבי' כי צפה שעתיד לצאת ממנו מנשה הרשע, ואמר לו ישעי' הנביא בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמי' קב"ה לעביד.

ועוד כתב הרא"ם (בדבריו על פסוק כ"ג) שהן חשבו שכאן לא אמרינן כן כיון שכבר קיימו פרו ורבו (וכן מבואר באמת בלשון רש"י שכתב "משקיימו פרי' ורבי'"), ואמר להן אדם הראשון שבכל זאת גם בכה"ג יש לומר שבהדי כבשי' דרחמנא למה לך (לכאורה משום שגם בזה יש הוספת מצוה).

והגור ארי' על פסוק כ"ד הטעים את דברי הנשים יותר והיינו שעל מי שכבר קיים פרו ורבו איתא שאע"פ שהוליד בנים בילדותו יוליד בנים בזקנותו כי אינו יודע איזה מהן יכשר וא"כ כאן הרי סברו שימותו כולם ולא שייך לומר שיכשר.

ברם צ"ע דבחידושי הגרי"ז בריש פר' תולדות ביאר את דברי רבקה שאמרה "אם כן למה זה אנכי" על פי הגמ' הנ"ל בברכות וז"ל, ולפ"ז (לפי הגמ' בברכות)

באשה שאינה מוזהרת על פרו ורבו (ולא שייך לומר עשו כמצותכם) הדין הוא כטענת חזקי' דאין שוה לעסוק בפר"י ורבי' כל שיודעת ברוה"ק דנפקי מיני' בני דלא מעלי וכו' עכ"ל (פי' ולכן אמרה רבקה למה זה אנכי אחרי שיש בבטנה רשע), ומעתה צ"ע לפ"ז על דברי רש"י והרא"ם והגור ארי' דהא כיון שאשה אינה מצווה על פרי' ורבי' מה שייך לומר להן עשו כמצותכן.

ותוס' בב"ב דף ס' ע"ב בד"ה דין וכו' כתבו שאסור לאדם למנוע את עצמו ממצות פרו ורבו אפילו כשיש לחשוש שמא לא יעמדו הנולדים בדתם, ומבואר שאם כבר קיים מצות פרו ורבו שפיר יש לו לחשוש. ונראה פשוט שלפי דבריהם הה"נ למי שאינו מחויב כלל בפרו ורבו וכדברי הגרי"ז.

וע"ע להלן בפר' נח על "ואני הנני מקים את בריתי אתכם (ט', ט') שדגנו על זה בנוגע להא שנה פחד לעסוק בפר"י ורבי' לאחר המבול ומשמע שם שהקב"ה הצדיק את טענתו אע"פ שלפי הרבה שיטות עוד לא קיים פרו ורבו כיון שלא היתה לו בת.

והנה המזרחי הקשה דהא פרו ורבו אינה משבע מצות בני נח, ותי' דלפני מתן תורה היתה מצוה זו שפיר נוהגת בבני נח, ורק לאחר מתן תורה אינה נוהגת בבני נח כי כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסניני לישראל נאמרה ולא לבני נח, אבל לפני מתן תורה היתה שפיר נוהגת בבני נח, אלא שאכתי קשה מה שהקשינו שאינה נוהגת בנשים (ובאמת יש להעיר על לשון

רש"י שכתב "לאחר שקיימו פרי' ורבי'" כאילו שפיר נוהגת בנשים).

וידע אדם וגו' (ד', כ"ה) [ב]. בענין "קשט עצמן ואח"כ קשט אחרים".

וז"ל רש"י על פסוק כ"ה, אמרו לו קשט עצמן תחילה, והלא פרשת מאשתך זה מאה ושלושים שנה משנקנסה מיתה על ידך עכ"ל. צ"ע דהא אדה"ר פירש בדרך תשובה, אבל הן פירשו בשביל צורך עצמן דהיינו כדי שלא ילדו ויטרחו לבטלה, וא"כ איך אמרו לו קשט עצמן תחילה.

וצ"ל שקשט עצמן תחילה פוסל אותו מלומר תוכחה אפילו אם אצלו יש הצדקה. ועי' בשפתי חכמים שהביא מהמהרש"ל וז"ל, ולפי פי' הראשון שפירשו ממנו משום רציחה מה השיב להם אדם, י"ל שהשיב להם וכי מפני שעשה עבירה אחת שהרג, יעשה עוד עבירה לבטל פו"ר וכו' עכ"ל, ולפ"ז שפיר ענו לו קשט עצמן תחילה דהא גם הן עשו לצורך רוחני ולכן אמרו לו שאם לצורך ענין רוחני אין לבטל עשיית מצוה א"כ גם עליך יש לשאול דכי מפני שעשית עבירה אחת אתה עושה עוד עבירה ומבטל פרי' ורבי'.

אז הוחל לקרא בשם ה' (ד', כ"ו) [א].

בענין עבודה זרה בימי אנוש.

פירש"י וז"ל, לקרא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה לעשותן אלילים ולקרותן אלהות עכ"ל. ובפשטות מבואר מדבריו שכבר בימי אנוש

עשו אותם אלהות. מיהו הרמב"ם בריש הלכות עבודת כוכבים כתב שבימי אנוש טעו טעות גדולה בחושבם שהקב"ה רוצה שיחלקו כבוד להמשמשים לפניו ושישבחו אותם, ולכן התחילו לעשות כן בחושבם שע"ז הרי הם מקיימים את הרצון של הקב"ה, ורק אחרי שארכו הימים הגיעו לשלב של לעשותם אלהות, וא"כ לפי הרמב"ם אי אפשר לפרש כמו רש"י שכבר בימי אנוש התחילו לקרותן אלהות. ומעתה צ"ע איך יפרש הרמב"ם את מה שכתוב אז הוחל לקרוא בשם ה'. מיהו אולי אע"פ שארכו הימים עד שעשאו אלהות אבל עדיין ה' בימי אנוש. גם י"ל שהרמב"ם מפרש שאז הוחל לקרוא קאי על הטעות המקורית, וכוונת הפסוק היא שהתחילו לקרא להכוכבים ומזלות דברי שבח בשם ה' כלומר בכוונה לשם שמים וכיוונו לעבוד את הקב"ה בזה וכאילו כתוב לשם ה', כלומר לשם שמים, א"נ שעשו כן כי חשבו שהקב"ה רוצה בכך וכאילו צוה לעשות כך, והכוונה היא שעשו כך כאילו בשם ה' בשמו של הקב"ה (ויש לדרחות).

ועי' בתרגום אונקלוס שכתב וז"ל, חלו בני אנוש מלצלאה בשמא דה' עכ"ל. הרי שפי' שלקרא בשם ה' הוי כמו מלקרא בשם ה', דהיינו שהפסיקו לקרוא בשם ה', וזה אתי שפיר בין לפי דרכו של רש"י ובין לפי דרכו של הרמב"ם, דלפי דרכו של רש"י הכוונה היא שהפסיקו להתפלל להקב"ה והתחילו להתפלל לעצביהם כי החזיקו אותם לאלהות, ולפי הרמב"ם הכוונה היא שהפסיקו לשבח ולכבד את להקב"ה לבדו אלא התחילו לשבח ולפאר גם את המשמשים לפניו.

אז הוחל לקרא בשם ה' (ד'), כ"ו) [ב].

א. ביאור "שכל הדורות היו מכעיסין ובאין".

ע"י בפרק ה' דאבות משנה ב' דתנן עשרה דורות מאדם עד נח להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול. והנה אע"פ שלא התחילו לעבוד עבודה זרה אלא בימי אנוש (שהי' נכדו של אדם הראשון) כדכתיב אז הוחל וגו', אבל מכל מקום גם אדם הראשון הכעיס על ידי אכילתו, וקין על ידי רציחתו, ואנוש הי' כבר בכלל העובדים עבודה זרה כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' עבודה כוכבים עיין שם, וא"כ יוצא שכל הדורות היו מכעיסין ובאין. מיהו עיין במאירי באבות שם שכתב וז"ל, וזה שאמר שכל הדורות, פירושו מאנוש ואילך וכו' עכ"ל, ונר' שטעמו הוא משום שאדם וקין עשו תשובה.

ובספר מגן אבות (להתשב"ץ) באבות שם כלל גם דורות אדם ושת בתוך החוטאים, וכתב שרציחת קין היתה החטא של הדור הראשון של אדם הראשון. וצ"ע מה הי' חטאו של דורו של שת.

ב. עוד בענין עבודה זרה בימי אנוש.

הרמב"ם בפ"א מהל' עבודה כוכבים כתב שבתחילה לא עבדו עבודה זרה בכוונה למרוד בהקב"ה אלא טעו לומר שראוי לחלוק כבוד להמשמשים לפניו, וכתב הרמב"ם שזהו עיקר עבודה זרה אע"פ שלא קבלו אותם עליהם באלוה עיין שם. ולפי זה נמצא שהיו שוגגין בשגגת

אומר מותר, דהא אפילו אם הי' מי שהזהירם ואמר להם שטועים הם, אבל מכל מקום הרי הם לא קבלו את דבריו, אלא עמדו בשלהם שכך ראוי והגון, וא"כ נמצא שהיו שוגגים בשגגת אומר מותר, דהא חשבו שזהו באמת רצון הקב"ה, רק שמכל מקום בן נח נהרג על אומר מותר משום שהי' לו ללמוד ולא למד כדאמרינן בב"ק דף צ"ב ע"א, ואצל בן נח הרי זה מיקרי כמו מזיד, ומשום הכי שפיר תנן שהיו מכעיסין שהוא בפשטות לשון המורה על זדון. ועוד דעיין לעיל שצדדתי לומר שגם לפי הרמב"ם כבר בימי אנוש הגיעו למצב של עבודה זרה גמורה דהיינו עשיית אלהים אחרים.

ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת (ה', ג').

בענין דמותם וצלמם של קין וזרעו, והבל.

ע"י בתרגום יונתן שמבואר שקין לא הי' בדמותו וכצלמו של אדם הראשון, וכן איתא בפרקי דרבי אליעזר בפרק כ"א וכ"ב, ועיין ברד"ל שם שהביא עוד מקורות לזה.

והנה עד המבול הי' חלק מן העולם מזרעו של קין, וגם בודאי היו הרבה מקרים שהתחתנו בני קין עם בני שת ועם בני שאר הבנים והבנות של אדם הראשון, וכמו נח שבא משת והתחתן עם נעמה שהיתה מקין. והנה היום מוצאים כל מיני שלדים וגולגולות שאינם כדמות וצלם אנשים ומשתמשים בזה כדי לבסס כל מיני שיטות של כפירה במעשה בראשית, אבל אולי הרי הם העצמות של בני קין שנמחו

במבול, ואדרבה הרי זה ראי' גדולה לדברי חז"ל הנ"ל.

מיהו מהת"י משמע שרק קין לחודי' לא הי' בדמותו כצלמו, אבל זרעו של קין שפיר היו, וזה"ל שם, ואולי ית שם דדמי לאקוני' ולדמותי', ארום מן קדמת דנא אולידת חוה ית קין דלא דמי לי', והבל אתקטיל על ידי, וקין אטרד ולא אתייחסו זרעית' בספר ייחוס אדם וכו' ע"כ, ומעתה אם גם זרעו של קין לא היו בדמותו וכצלמו של אדה"ר למה הוצרך התרגום יונתן לומר שזרעו לא התייחסו אחר אדם הראשון ב"זה ספר תולדות אדם" בגלל שהוא נטרד, תיפוק לי' משום דלא דמו לי' כמו שביאר לענין קין, וזהו טעם יותר טוב כי במציאות ממש לא היו נראים כתולדות שלו (ולכן בקין עצמו אמרו טעם זה ולא בגלל שנטרד), ובע"כ צ"ל דס"ל שהם שפיר היו בדמותו וכצלמו של אדם הראשון, רק שבכל זאת לא התייחסו ב"זה ספר תולדות אדם" כי קין אביהם נטרד, אבל אם נאמר שגם הם לא היו בדמותו וכצלמו של אדה"ר א"כ זה לבד משמש כטעם כמו בקין עצמו.

ובפרקי דר"א בפרק כ"א שם איתא שראתה חוה דמותו של קין "שלא מן התחתונים אלא מן העליונים", ומבואר שם שהי' זה משום שבקין נתעברה חוה מרוכב נחש, וביאר הרד"ל שהכוונה היא לסמאל שרכב על הנחש וכדאיתא לעיל שם בפרק י"ב שהנחש הי' דומה בדמותו כמין גמל וסמאל הי' רוכב עליו (בפי"א אות ל"ד כתב הרד"ל שבפרקי דר"א כתוב שנתעברה מהנחש ורוכבו).

שו"ר ברמב"ם במורה נבוכים בחלק א'

פרק ז' שהבין שכוונת הפסוק ב"ויולד" היא ללימוד ענינים שכליים, והיינו שלשון "ויולד" קאי על ענינים שכליים כי כשאדם מלמד בינה להזולת הרי זה נקרא שהוליד אותו, ושת הי' הבן הראשון שאדם הראשון לימד אותו והבינהו, וכשקנה שת את הבינה הזאת הגיע להמדריגה של דמותו וצלמו, דהיינו המדריגה של "בצלם אלקים", ולכן אמר הכתוב שהפעם הוליד אדם, כלומר לימד את בנו ועשאו בדמותו וצלמו, וז"ל הרמב"ם שם, ובזאת השאלה (כלומר שאילת המלה לידה למוכן של לימוד) נאמר באדם, ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו, וכבר קדם לך ענין צלם אדם ודמותו מה היא (כלומר כבר ביארנו קודם מה היא מדריגת דמות וצלם), וכל מי שקדמו לו מן הבנים לא הגיעה אליהם הצורה האנושית באמת, אשר היא צלם אדם ודמותו הנאמר עלי' בצלם אלקים ובדמותו, אמנם שת כאשר למדהו והבינהו ונמצא שלם השלימות האנושי, אמר בו ויולד בדמותו כצלמו, וכבר ידעת כי כל מי שלא הגיע לו זאת הצורה אשר ביארנו ענינה, הוא אינו איש, אבל בהמה על צורת איש ותבניתו (כלומר שהוא כמו בהמה עם גוף של אדם), אבל יש לו יכולת על מיני ההיזק וחדוש הרעות מה שאין לשאר בעלי חיים, כי השכל והמחשבה שהיו מוכנים לו להגעת השלמות אשר לא הגיע, ישתמש בהם במיני התחבולות המביאות לרע והוליד הנזקין, כאלו הוא דבר ידמה לאדם, או יחקהו, וכן היו בני אדם הקודמים לשת, ואמרו במדרש כל אותן ק"ל שנה שהי' אדם נזוף בהם הי' מוליד רוחות ר"ל

שדים, וכאשר רצהו השם הוליד בדמותו כצלמו והוא אמרו ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו עכ"ל.

מיהו כבר הבאנו את דברי הפרקי דרבי אליעזר דמבואר שהשינוי הי' בגופו ממש. והנה אחרי כתבי את כל הנ"ל מצאתי עוד הרבה ידיעות בנוגע למה שמוצאים עצמות עתיקות ורשמתי את הדברים לעצמי והנני מוסיפם כאן:

הנה המדענים טוענים שמוצאים נבראים מאובנים מלפני מליוני שנים, וטוענים שהארץ בת בליוני שנים, ומביאים הוכחות מדעניות לכלל זה. ודברים אלו מהווים נסיון באמונה ליהודי המאמין. אבל באמת אין כאן שום נסיון כלל אלא אדרבה ראי' לתורתנו וחיזוק אמונה, וכמו שנבאר. די ש אומרים שבאמת היו עולמות לפני העולם שלנו ומה שמוצאים הם שיריים מאז, ויש אומרים שהששת ימי בראשית אינם ימים כמו שלנו אלא הכוונה היא למושגים אחרים וכמו שנביא.

הנה בבראשית רבה ג', ח' וט' איתא: אמר ר' יהודה ב"ר סימון יהי ערב אין כתיב כאן, אלא ויהי ערב, מכאן שהי' סדר זמנים קודם לכן. אמר ר' אבהו שהי' בונה עולמות ומחריבן עד שברא את אלו ואמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי.

ובשמות רבה ל' ב' איתא: אמר ר' אבהו כל מקום שכתוב ואלה מוסיף על הראשונות, וכל מקום שכתוב אלה פוסל את הראשונות, כיצד אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ומה פסל שהי' בונה שמים וארץ והי' מסתכל בהם ולא היו ערבים אליו, והי' מחזירן לתוהו ובוהו.

ורבינו בחיי בפר' בהר (כ"ה, ח') כתב

בשם המקובלים שימות העולם הם מ"ט אלפים, דהיינו אלף כנגד כל שנה בהיובל, והובאו דבריו בהענפים על ספר העיקרים במאמר שני פרק י"ח, והמהרש"ם בספרו תכלת מרדכי בפר' בראשית אות ב' הביא גם את הענפים וגם את רבינו בחיי. וז"ל רבינו בחיי, והמספר השני מרמז ליובל הגדול שהוא סוף כל ימי העולם אשר הויתו ארבעים ותשעה כי מספר מ"ט בימים ובשנים ובאלפים, ובשערי הבינה שנמסרו למשה הכל ענין אחד, ירמוז לזמן עמידת העולם וקיומו כנרמז בתחלת קהלת, והארץ לעולם עומדת והוא עולמו של יובל העולם, וזהו סוד חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן נמסרו למשה חוץ מאחד שנאמר ותחסרהו מעט מאלקים, באור זה, כי למדו בכל אלף ואלף שער בינה אחד, והודיעו כל ההוי' מראש ועד סוף, חוץ מן היובל קדש שהוא שער החמשים הפנימי של בינה, וזהו ותחסרהו מעט מאלקים, והשער ההוא קראו מעט לרוב דקותו ופנימיותו משערי אלקים שהוא הבינה, ולכן הזכיר במספר אלף שנה כמספר הזה והיו לך לשון הוי', ועוד הוסיף ואמר ימי, כי כל ימי העולם מספר 'לך', ועל זה אמר והיו לך ימי, ולזה רמז דוד המלך ע"ה באמרו מלכותך מלכות כל עולמים, ומקרא מלא הוא דבר צוה לאלף דור כי דור כמו עולם, וזהו חמשים שנה, ובא הרמז במלה 'כל' ובמלה 'לך' כי הכל כוונה אחת, וזה מבואר עכ"ל.

וראיתי מי שחשבן שבמ"ב אלפי שנים יש חמש עשרה ושליש מליון ימים, ואם נחשבן שיומו של הקב"ה הוא כאלף שנים שלנו, וכדכתיב כי אלף שנים בעיניך כיום

אתמול, אז יוצא חמש עשרה ושליש בליון שנים, שזה לא רחוק מדעת המדענים שה"מפץ הגדול" הי' לפני חמש עשרה בליון שנים (אבל יש אומרים לפני שלש עשרה וחצי בליון שנים). ומחשבתם כהנ"ל רק מ"ב אלפי שנים, ולא מ"ט אלפי שנים, כי ה"שמיטה" שלנו, כלומר השבעה אלפים שנים של ה"שמיטה" שלנו, הם כפי השנים שלנו, ולא כפי השנים של הקב"ה. ובמדרש הנעלם בבראשית איתא בזה"ל, אמר ר' אבא אמר רבי יוחנן קודם שברא הקב"ה את העולם הי' הוא ושמו אחד, והי' בדעתו לברוא את העולם וברא קודם אלף עולמות.

ובשבת דף פ"ח ע"ב איתא: שהתורה היתה גנוזה תתקע"ד דורות.

ובחגיגה דף י"ג ע"ב איתא: תניא אמר ר' שמעון החסיד תשע מאות ושבעים וארבע דורות שקומטו להיבראות קודם ברא העולם ולא נבראו.

וכתב הרמב"ם במורה נבוכים בזה"ל, מה שכתוב אלפים ותתקע"ד דורות אין הכוונה לשנים שלנו, רק איזה בחינה אחרת עכ"ל.

וכ"כ רבינו בחיי וז"ל, אותן אלפין שנים ואותן תתקע"ד דורות אינן אותן הימים של בני אנוש, רק ימים ושנים שאין להם חקר וכו' עכ"ל.

וכעין הדברים הנ"ל כתב הכוזרי (מאמר א' אות ס"ז) וז"ל, ואם הי' מצטרך בעל תורה להאמין ולהודות בחומר קדמון ועולמות רבים קודם העולם הזה לא הי' פגם באמונתו כי הי' מאמין כי העולם הזה הוא חדש מזמן ידוע עכ"ל.

והנה כבר כתבנו שיש שמייחסים את

הממצאים המדענים שהזכרנו להעולמות קודם העולם שלנו, וביניהם הם התפארת ישראל בהדרשה שלו בשם אור החיים שדרש התפארת ישראל בחוה"מ פסח תר"ב והוא נדפס בתפארת ישראל בסוף סדר נזיקין, והוא מביא שם את דברי רבינו בחיי. וכן כתב רבי שמשון רפאל הירש בהמאמר שלו בשם "על ערכה הפדגוגי של היהדות" משנת תרל"ג, וכן כתב הרב קוק בספר אגרות הראי' באגרת ק"ה ואגרת קל"ד. והרב קוק גם מביא מהזוהר בפר' ויקרא בזה"ל, ובזוהר פר' ויקרא שהיו כמה אנשים חוץ מן האדם שנאמר בתורה עכ"ל. וגם המהרש"ם בהמשך דבריו שציינו שם כתב אפשרות זו.

והנה כבר הזכרנו שיש כת שני הסוברים שימי בראשית אינם כהימים שלנו. והרמ"א בספרו תורת עולה בחלק ג' פרק מ"ז כתב בשם העקידה בפר' בראשית והרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פרק ל' ש"מספר הימים בבריאת העולם הוא התגלות הכחות".

וז"ל הלשם בספר הדע"ה דרוש עץ חיים סי' ח', דע כי כל הששת ימי בראשית וגם שבת בראשית אשר אז הי' משמש ומאיר אור הגנוז עד סוף מוצאי שבת כמ"ש במדרש בראשית רבה פר' י"א סי' ב', הנה הי' אז שיעור הזמן על דרך אחר לגמרי כי ערך הזמן הוא לפי ערך מצב העולם וכמו שביארנו כל הדברים הללו בספר הדע"ה ח"ז דרוש ג' ענף כ"ב ע"ש עכ"ל.

ועי' גם בספרו של הרב דוד צבי הופמן (הראש של בית מדרש לרבנים בברלין אחרי ר' עזריאל הילדסהיימר) בפר'

בראשית שכתב שהימים של ימי בראשית הם תקופות גיאולוגיות.

והנה הנצי"ב בהעמק דבר על בראשית ז' כ"ג דחה את האפשרות שהמאובנים הם מהעולמות שנבנו ונחרבו בגלל הלשון של השמות רבה שהבאנו לעיל שאמר שהקב"ה החזיר אותם לתוהו ובוהו דהבין הנצי"ב שלפ"ז לא נשאר מהם שריד ופליט, וכתב הוא שהם מלפני המבול והן צורות משונות כי היו מרכיבים מינים שונים יחד. וגם המהרש"ם בדבריו הנ"ל שהבאנו הזכיר אפשרות זו.

נמצא מכל הנ"ל שלא רק שכל הממצאים אינם מהווים פירכא להתורה, אלא אדרבה הרי הם ראוי להתורה, כי אנו רואים שחכמי ישראל ראו כהדברים הנ"ל בתוך התורה מאות ואולי אלפי שנים לפני שהמדע העלה את הרעיונות, ובודאי בימים ההם רבים ראו וכן תמהו היתכן דברים כאלו, אין זה אלא דברי חלומות ודמיונות בעלמא, ואילו עכשיו המדע מוכיחה את אמיתת התורה.

ובשמות י"ד ב' כתוב על פי החירות, ופירש"י מהמכילתא וז"ל, הוא הנשאר מכל אלהי מצרים כדי להטעותם שיאמרו קשה יראתן עליו, ועליו פירש (איוב) (איוב י"ב) משגיא גוים ויאבדם עכ"ל.

ויהיו ימי אדם אחרי הולידו את שת שמנה מאת שנה וגו' (ה', ד').

בענין מה שדורות הראשונים האריכו ימים כל כך.

ע' בפרק ה' דאבות דתנן עשרה דורות מאדם ועד נח להודיע כמה ארך אפים

לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול.

והנה הרמב"ן כאן על פסוק ד' הביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים שבאמת כל אנשי הדורות שבין אדם לנח היו חיים רק שבעים או שמונים שנה, ואותם שכתוב עליהם שחיו מאות שנים היו יחידים שחיו כן על ידי נס או על פי תיקון המזון והנהגה בריאה.

והרמב"ן שם חלק עליו משום שלא היו "לא נביאים ולא צדיקים כאלו שראויים לנס, וכל שכך שלא היו ראויים לכך דור אחר דור". ובנוגע להנהגה בריאה כתב שאי אפשר שהנהגה בריאה תוסיף כל כך הרבה שנים, ועוד למה רק אלו התנהגו כן ולא גם אחרים. והסיק הרמב"ן שבאותם דורות היו כולם חיים כך, אבל אח"כ נתקלקל האויר מהמבול.

ובספר מגן אבות להתשב"ץ בסוף פרק ה' דאבות על בן ע' לשיבה השיג על הרמב"ן דלא מסתבר שהאויר יגרום שיתמעטו השנים כל כך, ועוד דגם אחרי המבול חיו הרבה.

מיהו הרמב"ן התייחס לדבר זה וכתב שעל ידי קלקול האויר בזמן המבול נתקצרו ימיהם לחצי וחיו כד' מאות שנה (ושם חי שש מאות שנה כי נולד עוד לפני המבול), ושוב בדור הפלגה נתקלקל האויר עוד יותר, ושוב חצו ימיהם ועמדו על מאתים שנה. וכתב שבזמן האבות היו כלל האנשים חיים שבעים ושמונים שנה חוץ מצדיקים כגון האבות (וכאן לא הסביר הרמב"ן מה גרם שירד ממאתים לשבעים ושמונים שנה).

ועכ"פ המגן אבות הסיק שאדם הראשון

חי כל כך כי נברא מן האדמה ולא מטיפה סרוחה, וכל מה שנתרחקו יותר מאדם הראשון נתמעטו השנים כי נולדו מטיפה סרוחה. ושוב הסיק שהטעם שחיו כל כך הרי זה כדאיתא בבראשית רבה שהאריכו ימים כדי שיספיקו להבין בתקופות ומזלות.

והנה לכאורה קשה על דברי הרמב"ם מהמשנה באבות שם, למה אמרו שרק עשרה דורות היו בין אדם לנח ותו לא, הלא היו שם דורות הרבה כיון שרוב העולם לא חיו כל כך, ועוד דהוי רבותא טפי לומר שהמתין הקב"ה מספר דורות יותר גדול בגלל מדת ארך אפים.

וגם לפי הרמב"ן צ"ע, דהנה העשרה דורות הנזכרים בחומש הולידו בין היותם בן ס"ב (ירד) לבין היותם בן ק"ה (שת), ובנוגע לשאר האנשים שחיו אז, יש סמך לומר שהולידו הרבה קודם לזה, דהא בהיות אדם הראשון בן ק"ל כבר נולד הדור השביעי לקין, עי' ברש"י לעיל בפרק ד' פסוק י"ט ופסוק כ"ד, וא"כ אולי באמת רק אלו הנזכרים הולידו בגיל מאוחר, ולפי כל זה יוצא שהיו שם יותר מעשרה דורות גם לפי הרמב"ן.

מיהו יש ליישב את הקושיא על הרמב"ן שמספר הדורות נקבע על ידי מיתת הקודמים ולא על ידי לידת החדשים.

מיהו לפי זה קשה מהעשרה דורות שבין נח לאברהם אבינו, דהא תנן שם שגם מנח עד אברהם אבינו היו עשרה דורות ואילו לפי הנ"ל שמודדים עם מיתת הקודמים הרי אין כאן עשרה דורות, דהא שם בן נח ושלח ועבר היו עודם בחיים לאחר מיתת אברהם, וכן לאחר מיתת שאר בני דורם

לפי הרמב"ן, וא"כ אכתי לא עברו עשרה מיתות.

ויולד בן (ה', כ"ח).

יסוד המלה "בן", והמלה "זכר".

פירש"י וז"ל, שממנו נבנה העולם עכ"ל. ונראה שהמלה "בן" היא מהמלה "בנין" כי הבן הוא הבנין של האב, וגם מדברי רש"י כאן חזינן שאפשר לשייך את המלה בן להמלה בנין וכמו שכתב שממנו נבנה העולם. ועי' גם בפרשת לך לך (ט"ז, ב') דאמרה שרה "אולי אבנה ממנה" דגם משם חזינן שבן הוא מושג של בנין.

גם יש לבאר על פי הנ"ל למה המלה "בינה" נגזרה מאותן אותיות, דהנה "בינה" פירושה הוא "מבין דבר מתוך דבר", והמושכל השני הרי הוא בגדר "בנין" שנבנה מהמושכל המקורי, וא"כ לכן הרי הוא נקרא בינה, כמו שהמלה בן נגזרה מאותן אותיות יען היות הבן בגדר בנין.

והנה גם המלה "זכר" (בן זכר), וכן המלה "זכר" (זכרון), הרי הן ממוצא אחד, ובפשטות אפשר לומר דהיינו משום שכשרואים את הבן נזכרים בהאב וממילא הבן הוא זכרון בשביל אביו. מיהו לפי הנ"ל יש לבאר את הדבר ביתר עומק, והיינו כי הענין של "זכרון" הוא לתת מקום בההוה לדבר מסוים שאירע בהעבר, והרי גם בן זכר, בהיותו הבנין של האב, הרי הוא המשך מאביו ונתינת מקום בההוה בשביל אביו שכבר מת, ולכן הוא נקרא זכר, כי הוא במהותו אותה מהות כמו זכרון (אפילו אם למעשה כשרואים אותו אין אנו נזכרים מהאב).

והנה בנדה דף ל"א ע"ב איתא כיון

שבא זכר בעולם בא שלום בעולם, ועיין במהרש"א שם מה שפי'. מיהו לפי הנ"ל יש לבאר עוד כי הרי המהות של שלום היא המשך החיים בלי מפריעים, ולפי מה שביארנו לעיל יוצא שכשזכר בא לעולם חפצא של "המשך" בא לעולם, כי הוא ה"המשך" וה"זכר" וה"בנין" של אביו, וזה נקרא ששלום בא לעולם, כלומר מדה מסוימת של המשכיות, בצורה של בן זכר, באה לעולם.

ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד נח את שם וגו' (ה', ל"ב).

בענין פחותים מבני מאה בזמן המבול.

פירש"י וז"ל, לא הוליד עד ת"ק שנה כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול (אפילו אם יבחר לחטוא) דכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות ראוי לעונש לעתיד וכן לפני מתן תורה עכ"ל.

וצ"ב למה נענשו האחרים שהיו פחותים מבן ק'.

וצ"ל שמ"מ האחרים שהיו פחותים מבן ק' נענשו יחד עם הלמעלה מבני ק' כי כיון שניתן רשות לשטן להשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע (ב"ק דף ס' ע"ב), והרי הוא נתפס בעון הדור, ומש"ה הי' יכול יפת להנצל יחד עם נח דכיון שהי' בחסותו של נח לא נתפש בעון הדור ובמה שהשטן אינו מבחין, אבל אם הי' בן מאה וחוטא אז שפיר הי' נענש כי אז הי' חייב בעונש בזכות עצמו.

ויאמר ה' אמחה וגו' (ו', ז'). בענין העשרה דורות בין אדם הראשון לנח ואריכות אפים של הקב"ה.

ע"י בפרק ה' דאבות משנה ב' דתנן עשרה דורות מאדם ועד נח להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול. מיהו באדר"נ פרק ל"ב ברייתא א' תניא בזה הלשון, "דורות מאדם ועד נח וכי מה הוצרך לבאי עולם לכך אלא ללמדך שכל הדורות היו מכעיסין ובאין ולא הביא הקב"ה עליהם את מי המבול בשביל צדיקים וחסידים שהיו בהם. ומשמע שהסיבה היתה כחן של צדיקים ולא המדה של ארך אפים. ואולי י"ל שתרוייהו היו דרושים, דהיינו גם אריכת אפים וגם זכות הצדיקים.

ויאמר ה' אמחה את האדם וגו' מאדם עד בהמה וגו' (ו', ז').

בענין למה נמחו גם הבעלי חיים.

פירש"י וז"ל, אף הם השחיתו דרכם, ד"א הכל נברא בשביל האדם וכיון שהוא כלה מה צורך באלו עכ"ל. והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה לומר ששני הפשטים הנ"ל ברש"י סוברים שגם הבעלי חיים חטאו, דלעולם גם הפירוש השני סובר כן, רק שהפירוש השני סובר שאין צריכים לזה אלא גם בלא זה היו נהרגים. ועוד יש לומר שגם הפירוש הראשון שהביא רש"י מודה להפירוש השני שלא הי' שייך שיתקיימו בלי מין האדם, רק שהאמת קאמר שגם הם חטאו. מיהו גם י"ל שהפי' השני סובר

שלא חטאו. ועיין במזרחי שכתב שהפירוש השני סובר כמו המ"ד בב"ר ש"הזקיקום", ולכאורה כוונתו היא שהאנשים השחיתו והרביעו את הבעלי חיים, ומש"ה לא הי' מגיע להם מיתה אלמלא הטעם שנתן הפירוש השני. וזהו כהדרך הנ"ל שכתבנו שהפירוש השני סובר שלא חטאו. מיהו לא מצאתי כעת בב"ר מ"ד שאומר שהזקיקום.

ובב"ר מצאתי מ"ד שסובר שאדרבה החיות נהרגו משום שהן גרמו לזה שהאנשים חטאו, דעיי"ש בפר' כ"ח ר' דאיתא בשם ר' יודן משל למלך שמסר את בנו לפדגוג, והוציאו לתרבות רעה, כעס המלך על בנו והרגו (את הבן), אמר המלך כלום הוציא את בני לתרבות רעה אלא זה, בני אבד הוא וזה קיים (כלומר לכן הרג

גם את הפדגוג), לפיכך מאדם עד בהמה. ופי' העץ יוסף שם שהבעלי חיים הם הנמשלים להפדגוג וז"ל, שגרמו להוציא את האדם לתרבות רעה שמפני רוב טובה מבהמות ועופות וחיתו הארץ השמנים, שמנו עבו ובעטו בהקב"ה עכ"ל.

ועכ"פ צריכים להבין את הפירוש השני שכתב רש"י שכיון "שהוא כלה מה צורך באלו", דמאי קאמר, הלא נח ניצל וא"כ בודאי הי' צורך באלו וא"כ למה הושחתו. מיהו לק"מ כי דברי רש"י הרי קאי על קודם שהזכיר את הפסוק שנח מצא חן בעיני ה', וא"כ בהשלב ההוא הי' באמת הכל נשחת כיון שהי' נעדר מין האדם, ולפי האמת שנח מצא חן והמשיך את מין האדם א"כ נשאר רק הפירוש הראשון שגם

נח

נח איש צדיק (ו', ט').

בענין יש דורשים לשבח ויש דורשים לגנאי.

פירש"י וז"ל, יש מרבתינו דורשים אותו לשבח כל שכן שאילו הי' בדור צדיקים הי' צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי לפי דורו הי' צדיק ואילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום עכ"ל.

והנה בפרק ה' דאבות משנה ב' תנן עשרה דורות מנח ועד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם. ופירש"י וז"ל, ובנח לא נאמר עד שבא נח וקבל עליו שכר כולם לפי שלא הי' צדיק כל כך שנאמר בו צדיק תמים הי' בדורותיו ולא בדורות אחרים, נ"א ונ"ל דכל שכן שאם הי' בדור צדיקים שהי' צדיק גמור עכ"ל.

והנה רש"י כאן הביא שמחלוקת מפורשת היא, והיינו בסנהדרין דף ק"ח ע"אדהחלקו שם אם בדורותיו נאמר לגנאי (רבי יוחנן) או לשבח (ריש לקיש). ולכאורה רש"י בהלשון הראשון במס' אבות אזיל כהמ"ד שדורש לגנאי וכוונתו לומר שלדידי' שפיר לא קבל שכר כולם כי לא הי' צדיק כל כך אלא רק בדורותיו הי' נחשב צדיק, אבל הנ"א סובר שאדרבה אם הי' בדורו של אברהם אבינו הי' צדיק יותר גדול, ואולי כוונת הנ"א היא להקשות שלפ"ז שפיר הי' צריך לקבל שכר כולם.

מיהו צ"ע למה כתב בהנוסח אחר

שנראה לו כן הלא קשה באמת על הנוסח ההוא. ואולי בא לומר שמצד הפשט בהפסוק נראה לו שזהו הפירוש של בדורותיו כי הרי הפסוק בא לשבח את נח. מיהו אכתי צ"ע למה ראה לנחוץ לבוא ולפסוק כר"ל נגד רבי יוחנן.

והנה המזרחי כאן צידד לומר שכולי עלמא מודים שבדור של צדיקים הי' נח מתעלה יותר, וכך כולי עלמא מודים שבדור של צדיקים אילו היתה צדקתו כמו שהיתה בדורותיו, לא הי' נחשב לכלום, רק דפליגי באם כוונת הפסוק היא להדגיש דבר זה (מ"ד לגנאי), או האם כוונת הפסוק היא להדגיש שלמרות קלקול דורו הגיע למדריגה מסוימת. ולפי זה גם הנוסח אחר שברש"י במס' אבות יודה למש"כ רש"י בהדרך הראשון שלא הי' צדיק "כל כך", וממילא גם לפי הנוסח אחר ניחא למה לא קבל שכר כולם, א"נ שכוונת הנ"א היא כמו שנקטנו עד עכשיו, דהיינו להקשות שאע"פ שלא הי' צדיק כל כך אכתי שפיר הי' צריך לקבל שכר כולן כיון שהי' מחמת קלקול דורו.

וע"ע להלן בענין למה נח לא קבל שכר כולם.

תמים הי' בדורותיו (ו', ט').

עוד בענין הנ"ל, ובענין מי שהתמריץ לעלייתו הוא הדחף להצטיין על הזולת.

פירש"י וז"ל, יש מרבתינו דורשים

אותו לשבח כל שכן שאילו הי' בדור צדיקים הי' צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי לפי דורו הי' צדיק ואילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום עכ"ל.

והנה בדברי המ"ד שדורש לשבח לא הזכיר "דורו של אברהם" אלא כתב "דור צדיקים". ונראה דהיינו משום שבאמת אפילו אם לא הי' בדור שיש בו צדיק כמדריגתו של אברהם אבינו, אלא רק בדור של סתם צדיקים, ג"כ הי' מתעלה יותר ממה שהי' בדור המבול, אבל בדעת המ"ד שדורש לגנאי הזכיר דורו של אברהם אבינו כי רק בהדור ההוא לא הי' נחשב לכלום לעומת אברהם אבינו אבל בדור של סתם צדיקים שפיר הי' נחשב גם הוא לצדיק.

מיהו בגמ' בסנהדרין דף ק"ח ע"א אמרינן א"ר יוחנן בדורותיו ולא בדורות אחרים וריש לקיש אמר בדורותיו כ"ש בדורות אחרים, הרי ששניהם הזכירו רק דורות אחרים ולא דורו של אברהם.

והנה לכאורה צ"ע על דברי רבי יוחנן למה לא הי' נחשב צדיק גם בדורות אחרים שהיו בהם סתם צדיקים דכי נימא שנח לא הי' אפילו במדריגת צדיק סתם. מיהו כבר הבאנו שרש"י באבות כתב באמת לשון שלא הי' צדיק "כל כך".

מיהו יש לומר ביאור אחר בזה בדרך דרוש, ואע"פ שהוא רחוק מפשט אבל היסוד שבו הוא אמת, דהנה יש ב' סוגים של שומרי מצות, א', מי ששומר מצות

בגלל רצון עצמי לעבוד את הקב"ה, וב', מי ששומר מצות בגלל רצון להצטיין על השני, ואלמלא הדחף הזה אין בו חשק לשמור מצות, וא"כ י"ל שרבי יוחנן סובר שהגורם לצדקותו של נח היתה העובדה שידע שיצטיין על בני דורו, וכוונת רבי יוחנן היא לומר שאילו הי' בדור שהיו בו עוד צדיקים לא הי' נעשה צדיק כי לא הי' יכול להגיע לשאיפתו להצטיין על בני דורו.

ובאמת מצינו שלאחר המבול כשלא הי' על מי להצטיין התנהג נח מנהג חולין וכדכתיב ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וגו'. וכן מצינו שחשש לעסוק בפרי' ורבי' כי חשש שיהי' עוד פעם מבול עד שהראה לו הקב"ה את הקשת, והרי זהו היפך מדת התמימות שהרי מדת התמימות היא לא לחקור אחר העתידות כמו שפירש"י על הפסוק תמים תהי' עם ה' אלקיך*), וא"כ יוצא שלאחר המבול לא התנהג נח במדת התמימות שהיא היתה עיקר מעלתו לפני המבול וכדכתיב תמים הי' בדורותיו, והיינו כהנ"ל משום שלא הי' על מי להצטיין.

והנה עיין בפ"ה דאבות דתנן שעשרה דורות היו בין נח לאברהם ובא אברהם וקבל שכר כולם, ואילו לעיל שם בנוגע להעשרה דורות שבין אדם הראשון לנח לא תנן שבא נח וקבל שכר כולם, וכתב רש"י שם משום שלא הי' צדיק כל כך כדאמרינן בדורותיו ולא בדורות אחרים. וצ"ע דמה בכך דהא מ"מ כולם היו מכעיסים חוץ

בריך הוא לעביד, ואע"פ שלהלן על מאי דכתיב ואני הנני מקים וגו' ביארנו שהמקרה של נח לא הי' דומה להיא אבל מ"מ אין כאן תמימות.

* והנה בברכות דף י' קאמר ישעי' הנביא לחזקי המלך בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמי' קודשא

ממנו וא"כ למה לא יטול שכר כולם (ועיין ברבינו יונה שם, וכן ע"י בדברינו לעיל בתחילת הפרשה).

ועל פי הנ"ל י"ל שחלק מהגורם שהצדיק מקבל שכר כולם הוא העובדא שמה שכולם מכעיסים הרי זה מגדיל את הנסיון של הצדיק להשאר בצדקותו ולא להתנהג כמותם, ולכן מגיע להצדיק דבר מה מהם תמורת מה שהגדילו את נסיונו, וגם העובדא שדורות הקודמים היו מכעיסים הרי זה מגדיל את הנסיון כי כבר נהי' מסורת בעולם, אבל בנח הרי אדרבה מה שכולם היו רשעים זה ה' הדבר שגרים לו להיות צדיק לפי המ"ד שאומר בדורותיו ולא בדורות אחרים, ולא ה' בגדר נסיון, ולכן לא קבל שכר כולם.

מיהו דרכנו כאן היא דלא כדברי המזרחי שהבאנו לעיל שלכו"ע אילו ה' בדור של צדיקים ה' מתעלה יותר (וכן שלפי כו"ע אם ה' נשאר בדור של צדיקים כמו מדריגתו בדורו לא ה' נחשב לכלום, רק דפליגי איזה משני הדברים האלו בא הפסוק להדגיש בזה שכתוב בדורותיו), כי חזינן שהמזרחי נוקט גם בדעת רבי יוחנן שמה שכולם היו רשעים לא ה' הגורם לצדקותו.

ובאמת גם מגוף לשון רש"י כאן משמע דלא כדרכנו הנ"ל, שהרי כתב שאילו ה' בדורו של אברהם לא ה' נחשב לכלום, ואילו לפי דרכנו הנ"ל אין זה ענין של להיות נחשב אלא גם במציאות לא ה' מתעלה כלום. אלא שהרי גם בלא"ה ביססנו את דברינו על לשונו של רבי יוחנן בסנהדרין שם שהזכיר "דורות אחרים" וגם לא הזכיר לשון "נחשב", ולא על לשונו

של רש"י שהזכיר דורו של אברהם אבינו. מיהו באמת גם מהמשך הגמ' בסנהדרין שם דאמרינן משל דרבי יוחנן וכו' מבואר שגם בדורות אחרים ה' נחשב צדיק רק שלא ה' נחשב למיוחד.

ובמדרש רבה כאן (ל', י') איתא ר' יהודה ורבי נחמי', ר' יהודה אומר בדורותיו ה' צדיק הא אילו ה' בדורו של משה או בדורו של שמואל לא ה' צדיק. ובתנחומא (אות ה') איתא רבי יהודה ורבי נחמי', חד אמר וכו' שאילו ה' בדורו של אברהם אבינו לא מצא ידיו ורגליו. ולשונו אל סובלים בין דברי רש"י שלא ה' נחשב בדורותיהם של אלו לבעל מדריגה, וכן הרי הם סובלים גם את הביאור שכתבנו שבאמת לא ה' מתעלה כלל ונעשה צדיק.

את האלקים התהלך נח (ו'), (ט') [א].

ביאור המדריגה של "את האלקים התהלך", והמדריגה של "התהלכתי לפניו", והמדריגה של "לכתך אחרי".

פירש"י וז"ל, ובאברהם הוא אומר אשר התהלכתי לפניו, נח ה' צריך סעד לתומכו, אבל אברהם ה' מתחזק ומהלך בצדקו מאליו עכ"ל. וצריכים לבאר מה היא הכוונה ב"התהלכתי לפניו", ומה הוא החילוק בין להתהלך לפני הקב"ה לבין להתהלך עם הקב"ה, וכן בין ללכת אחרי הקב"ה וכדכתיב לכתך אחרי במדבר. ובאמת רש"י עצמו כתב שעם הקב"ה (את האלקים) פירושו הוא שהי' צריך סעד

לתומכו, אמנם נבאר את הענין ביותר הרחבה.

ונראה שהכוונה ב"התהלכתי לפניו" היא לעמידה בנסיונות גם בלי סייעתא דשמיא, וזו היתה מדריגתו של אברהם אבינו, משא"כ נח הי' צריך תמיד סייעתא דשמיא כדי לעמוד בנסיון, ו"העבודה" שלו היתה רק שלא לדחות מעליו את הסייעתא דשמיא וזה נקרא בגדר "את האלקים התהלך נח", כלומר עם הקב"ה.

ונראה שהמדה הנ"ל של "התהלכתי לפניו" לא היתה שייכת רק לאברהם אבינו לחוד, אלא הרי היא מדריגה כללית של כל כלל ישראל שנשרשה בנו ע"י אברהם אבינו, והרי היא שייכת בכל אחד ואחד, ויש בכח כל אחד ואחד לעמוד בהנסיונות

שהוא מתנסה בהם בכחות עצמו בלי סייעתא דשמיא, וזהו עיקר עבודתנו, משא"כ גוי צריך תמיד סייעתא דשמיא כדי שיוכל לעמוד בנסיון על הז' מצות.

ויש להביא סמוכין להנ"ל שהמדה הנ"ל שייכת להמדריגה של ישראל לעומת בן נח, דהנה אברהם קבל מדריגה זו בשעת מילתו וכדכתיב ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברם ויאמר אליו וגו' התהלך לפני וגו' (*), ובחגיגה דף ג' ע"א אמרינן שאברהם אבינו הי' תחילה לגרים, וכתבו תוס' שם וז"ל, שנצטווה על המילה יותר מכל אלו שהיו לפניו עכ"ל, הרי שאברהם אבינו נעשה גר וקבל מדריגת ישראל בשעת מילתו (**), וא"כ מהעובדא שרק אז נצטוו בהתהלך לפני חזינן שהענין

(* ומה שרש"י הביא את הפסוק המאוחר של אשר התהלכתי לפניו הרי זה כדי להראות שבאמת קיים אברהם ענין זה. מיהו רש"י שם על התהלך לפני והי' תמים פי' שהתהלך לפני היינו "פלה קדמי הדבק בעבודתי", ורק על "הי' תמים" פי' שהכוונה היא לעמידה בנסיונות.

(** וכבר כתב המהרש"א בב"ב דף ט"ז שאברהם קיים כל התורה כולה רק משעת מילה ואילך, וי"ל דהיינו משום שרק מאז ואילך הי' לו דין של ישראל.

ועי' ברש"י בע"ז דף ג' ע"א שכתב שבשעה שזרק אותו נמרוד לתוך כבשן האש הי' מצווה על עבודה וזה כי גם בן נח מצווה על ע"ז "ואברהם בן נח הוא שלא הי' בשעת מתן תורה", הרי שכתב שהי' אסור בע"ז באותה שעה משום בן נח ולא כתב משום שקיים את כל התורה כולה מפני שהי' לו כבר דין ישראל, והיינו כהנ"ל שנעשה כישראל רק משעה שמל. ברם באמת לכאורה מרש"י שם יש להוכיח להיפך מדברינו, דהא משמע שרק משעת מתן תורה הי' דינו להיות מצווה בע"ז מדין ישראל, אלא שדבר זה צ"ע כי הרי האבות קיימו את כל התורה

כולה (והנה שיטת הרמב"ן {כ"ו ה'} היא שהאבות קיימו את כל התורה רק בארץ ישראל, אבל רש"י בתחילת פרי' וישלח סובר שגם בחו"ל).

מיהו לק"מ, כי יש לפרש שכונתו היא רק לפרש עד מתי הי' לו דין בן נח, ועל זה כתב שאם הי' בשעת מתן תורה אז לא הי' שייך בכלל שיהי' לו דין בן נח אלא הי' מצווה רק מדין ישראל כמו כל ישראל ולא מדין בן נח, רק שהי' קודם מתן תורה, וממילא הי' לו דין בן נח והי' נוהג בו האיסור שנאמר לבני נח, אבל אה"נ גם לפני מתן תורה הי' שייך לקבל דין של ישראל ע"י סיבה, וכן הי' באמת באברהם אבינו כי נולדה אצלו סיבה לאסור גם מדין ישראל, דהיינו מילה, אבל עכ"פ עדיין הי' לו גם דין של ב"נ לחומרא והי' מצווה גם מדין ב"נ עד מתן תורה. גם י"ל שכונת רש"י היא לומר למה הי' חייב למסור נפשו, ועל זה קאמר כי גוי מצווה על ע"ז ומצווה גם למסור נפשו וכצד אחד בגמ' בסנהדרין דף ע"ד ע"ב עיי"ש, ולא הי' בשעת מתן תורה שאז הי' חייב למסור נפש מצד האיסור של ע"ז שנאמר לישראל דיהרג ובל יעבור, אלא הי' קודם מתן תורה, ואע"פ שיתכן

של התהלך לפני הרי הוא שייך רק למדריגת ישראל ולא הי' שייך שאברהם יהי' מצווה לקיים ענין זה בהיותו בן נח.

והנה בתחילת אורח חיים הביאו הטור והמחבר את המימרא הוי עז כנמר וגיבור כארי וכו', וצ"ע מה ענין זה לשו"ע, הלא דבר זה הוא בגדר זירוז ומוסר ולא בגדר הלכה. מיהו לפי הנ"ל הדבר מבואר היטב, כי י"ל דהוי באמת בגדר הלכה, כי המכוון בהך מימרא הוא שצריכים להיות כמו ארי ונמר שאינם צריכים סעד לתומכם אלא מאליהם הרי הם מתנהגים במדותיהם הטבעיות, והרי ביארנו שענין זה של התהלך לפני בלי סעד לתומכו היא מדריגת ישראל, וא"כ י"ל שכוונת הטור והשו"ע היא לפסוק הלכה, דהיינו שחייב אדם להתנהג במדת ישראל ולקיים את הציווי של התהלך לפני ושכל מה שכתוב בשו"ע יקיים בדרך התהלך לפני בלי סעד לתומכו.

והנה מצינו בנוגע ליציאת מצרים סגנון שלישי, דהיינו "לכתך אחרי" במדבר, וצ"ב מה היא מדריגה זו.

ונראה שהכוונה היא למדריגה שלישית, דהיינו שהקב"ה נותן התעוררות בתחילה, אבל אח"כ הרי הוא מסלק את הסייעתא דשמיא והאדם צריך להמשיך מעצמו. וזוהי הכוונה בלכתך אחרי, כלומר ראייתם אותי אבל בכל זאת הלכתם לבדכם (כי משמעות הלשון של לכתך אחרי היא להליכה ביזומה עצמית יותר מהלשון של את

שגם אז הי' לו דין ישראל וקיים את כל התורה כולה, אבל לא הי' על זה דין של יהרג ובל יעבור.

ובאמת גם בלא"ה י"ל שנהי שכבר היתה לו

אלקים התהלך נח דמשמע הליכה עם הקב"ה בלי הליכה עצמית כלל).

והיינו דכתיב על יציאת מצרים "משכני, אחריו נרוצה" (שיר השירים א'), כלומר "משכני", אבל אח"כ, "אחריו נרוצה" בעצמנו.

את האלקים התהלך נח (ו'), ט' [ב].

ביאור מדת התמימות.

עיין בבעל הטורים שכתב שהסוף תיבות של האלקים התהלך נח הם "חכם", ושזהו שנאמר לוקח נפשות חכם. וקשה למה צריכים רמז זה, דכי לא מובן מאליו שנח הי' חכם.

ויש לבאר דהנה על הפסוק תמים תהי' עם ה' אלקיך (דברים י"ח י"ג) פירש"י וז"ל, התהלך עמו בתמימות ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהי' עמו ולחלקו עכ"ל. והנה אע"פ שהעולם חושבים שללכת בתמימות אינה חכמה, אלא חכמה היא ללכת בעצות ותחבולות, אבל האמת אינו כן, אלא על פי רוב כשהאדם חושב מזימות, לבסוף הכל יוצא לרעתו, ואילו ההולך בתמימות ומחפש את רצון ה', ואינו חושב עצות ומזימות ותחבולות אלא הולך ישר, הרי הוא תמיד מצליח, וזוהי החכמה האמתית.

ומעתה נראה שכוונת הפסוק כאן במה שאמר את האלקים התהלך נח היא להענין

קדושת ישראל משעת מילה, אבל אכתי לא נצטוה במצות, ומה שקיים כל התורה כולה הרי זה הי' בתורת אינו מצווה ועושה, וכוונת רש"י היא שנאסר בתורת מצווה ועושה רק מדין בן נח.

הנ"ל של "התהלך עמו בתמימות" שכתב רש"י שם, שהרי מבואר מרש"י שם שהמליצה "התהלך עמו" מורה על תמימות והעדר עצות ותחבולות, וא"כ י"ל שכן היא הכוונה במה שכתוב "את האלקים התהלך נח", דהיינו שנח הלך בתמימות בלי עצות ותחבולות. וכוונת הרמז הנ"ל של הסוף תיבות אינה לחדש לנו שנח הי' חכם, אלא הרמז בא להגדיר לנו מה היתה החכמה, דהיינו שהחכמה היתה העובדא שהתהלך בתמימות כי זהו בגדר חכמה.

(מיהו אע"פ שיש לפרש את גוף הרמז כהנ"ל, אבל אין זה מתאים עם מה שסיים הבעל הטורים שזהו לוקח נפשות חכם, דנראה שכוונתו לומר שחכמתו של נח היתה במה שלקח והציל את נפשו ולא הלך בדרכיהם הרעים של דור המבול).

ובמשלי י' ט' כתיב הולך בתם ילך בטח, וגם הסוף תיבות של "בתם ילך בטח" הרי הם חכם, והיינו כמו שביארנו שהחכמה האמתית היא הליכה בתמימות.

כל זה ראיתי בספר דברי ישראל לר' ישראל ממודזין אלא שהוספתי ביאור קצת.

ויש להוסיף להנ"ל את מה ששמעתי בשם רבי ישראל מרוזין שהאותיות חכמה הן הראשי תיבות של חילו מלפניו כל הארץ (אשר זהו חכמה אמתית), וכן הראשי תיבות של כי מלאה הארץ חמס (כלומר חכמה שהיא להרע).

והנה ההיפך של תמימות היא המדה של ערמה.

ובאמת מצאנו מהשורש ערמ כמה מלים. א', ערום במובן של חכם וכדכתיב והנחש הי' ערום, ב', ערום במובן שאינו

לבוש, ג', ערימה, במובן של קיבוץ חפצים. וצריכים לבאר מה הוא הצד השוב בין כל המילים האלו.

ונראה שהשורש "ערם" מורה על חומר בלי שתהי' בו צורה, וכן הוא בכל הדוגמאות הנ"ל, דבשעה שאדם הוא ערום בלא בגדים הרי גופו הוא בגדר חומר בלא צורה, כי הבגדים מוסיפים את הצורה ומראים על תפקידו וחשיבותו ואומתו, דוגמת מאי דכתיב ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת.

וכן הוא גם בנוגע להמלה ערימה, דהא המכוון בהמלה ערימה הוא לקיבוץ של חומר בלי שום קפידא על צורת הקיבוץ, אם הוא עגול או מרובע וכדומה.

וכהנ"ל י"ל גם בנוגע ל"ערום" במובן של חכם, שהרי הכוונה בערום היא שהוא להיפך מתמים אלא הרי הוא סומך על חכמת עצמו ותחבולותיו, אלא שדבר זה אינו מועיל כלום, וא"כ יוצא שחכמתו של ערום, וכל מעשיו, נשארים כחומר וכלבנים בלי להשלים את הבנין שהוא מיחל אליו, ובלי להגיע לתוצאה מעשית, וממילא חכמתו נשארת בבחינת "בכח" ולא "בפועל", והרי זה בחינה של חומר בלי צורה, כי גם הגדר של חומר בלי צורה הוא חומר שיש בו כחות בלי שהתפתח החומר בפועל לגמר ולצורה כל שהיא.

והנה המלה "רעם" בנוי' מהיפוך האותיות "ער" של המלה "ערם". וי"ל שיש כאן גם היפוך הענין, דהיינו צורה בלי חומר, כי רעם הוא תופעה צורתית בלי שהתופעה תתלבש בחומר מסוים ודו"ק.

ותם, שהוא ההיפך של ערום, הרי הוא

והנה עלה זית טרף בפּי' (ח'), י"א).

בענין שונא גזל.

פירש"י וז"ל, אמרה יהיו מזונותי מרורין כזית בידו של הקב"ה ולא מתוקין כדבש בידי בשר ודם עכ"ל. ובמדרש רבה הלשון היא ש"רמזה לו". ופ"י העץ יוסף שאין הכוונה שהיא רמזה לו בכוונה, אלא כך היא טבעה לבחור במזונות מרורין והעיקר לא להיות תחת יד אדם, ואת המוסר הזה הראה הקב"ה לנח מטבעה.

והנה יש לעיין למה הי' נחוץ לרמוז לו דבר זה דוקא עכשיו.

ויש לבאר, דהנה הגזר דין של דור המבול נחתם על הגזילה, ויש שני טעמים אפשריים למה אדם אינו גוזל, האחד משום יראת החטא, והשני הוא משום שבעצם אינו רוצה דבר מהזולת אלא רק מה שמשפיע לו הקב"ה. והנה אם יש אצלו רק הסיבה הראשונה הרי יתכן שתגבר תאוותו ויגזול אע"פ שהקב"ה אסר, אבל אם קיימת אצלו הסיבה השני' אז לעולם לא יגזול כי אינו רוצה שום דבר מהזולת. ולכן עכשיו כשהי' נח צריך לצאת מהתיבה ולבנות שוב את העולם, רמז לו הקב"ה הדרך איך לא להגיע לאיסור גזילה ולמצב של מבול, דהיינו על ידי המדה הזאת לא לרצות מהזולת כמו המדה של יונה.

מיהו לפי זה יוצא לכאורה שלפני המבול נח לא גזל רק מחמת הסיבה הראשונה, דהא אילו מצד הסיבה השני' א"כ יוצא שכבר הי' מושרש בו דבר זה ולא הי' צריך רמז.

(ונראה שהסיבה השני' הנ"ל היא סיבה גם לא לעבור על שאר עבירות ולהמשך

בחינה של צורה בלי חומר, כי הרי הוא משיג את כל התוצאות הרצויות בלי חומר גלם של עצות ותחבולות ומזימות כי אם ע"י שסמך על הקב"ה.

והיפוך האותיות של "תם" הוא "מת", דהיינו החומר של הגוף בלי צורה, דהיינו החיות.

וע"ע בענין מדת התמימות בפר' חיי שרה על הפסוק עבד אברהם אנכי.

כי אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה (ז', א').

בענין מקצת שבחו בפניו.

פירש"י וז"ל, ולא נאמר צדיק תמים מכאן שאומרים מקצת שבחו של אדם בפניו וכולו שלא בפניו עכ"ל. והנה לפי המ"ד שסובר שבדורותיו נאמר לשבח א"כ יוצא שאמר לו הקב"ה כאן שני שבחים, חדא שהוא צדיק, וב', שהוא צדיק אפילו בהדור הזה. ולכאורה הי' נראה להוכיח מזה שאין צריכים למעט בסיפור שבחיו בפניו ככל האפשר, אלא שפיר רשאים לספר גם שנים או שלשה שבחים ובלבד שלא יספר את הכל.

והנה לפי המ"ד שדורש לדורותיו לגנאי צ"ע למה הזכיר כאן דבר זה, דבשלמא לעיל כוונת הפסוק היא להגדיר את מדריגתו, אבל כאן כוונת הפסוק היא להסביר למה ניצל וא"כ למה הזכיר כאן גנותו. וצ"ל שהזכיר דבר זה כדי למעט בסיפור שבחיו ככל האפשר ואין הכוונה לספר בגנותו אלא להגדיר את מדת צדקותו ולמעט בו ככל האפשר, ולכן קאמר שהיתה בו מדה מועטת של צדקות שבדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום.

אחרי גשמיות כגון עריות ואיסורי אכילה
כי הוא רוצה רק מה שהקב"ה נותן לו.)

**צא מן התיבה אתה ואשתך
ובניך ונשי בניך אתך (ח',
ט"ז).**

בענין למה הוצרכו להיתר תשמיש.

פירש"י וז"ל, כאן התיר להם תשמיש
המטה עכ"ל. וצ"ע למה היו צריכים
שהקב"ה יתיר להם, הלא כל האיסור הי'
רק בגלל שהי' מבול בעולם, וא"כ הדין
נותן שאחרי המבול הדבר יותר מאילו.
ונראה שהוצרכו להיתר כי דבר שבמנין
צריך מנין אחר להתירו, ואפילו אם ידוע
טעם האיסור, והטעם נתבטל, מ"מ האיסור
קיים אם לא הזכירו הגזורים בתוך הגזירה
הראשונה הגבלה של זמן או שהגזירה
תנהג רק עד מתי ששייך הטעם, וכמו
שמבואר בביצה דף ה' ע"א ובתוס' שם
ובתוס' בסנהדרין דף נ"ט ע"ב ולכן הי'
דרוש שהקב"ה יתיר את הדבר.

**ויום ולילה לא ישבתו (ח',
כ"ב).**

**שיום ולילה לא ישבתו גם בעלי'
ברוחניות, ואיך להתיחס לזה.**

הנה שמעתי מחכם אחד שנתעורר על
הא ש"באהבת עולם" בערבית הרי אנו
מזכירים רק את הענין של תלמוד תורה
(וקיום מצות), ואילו ב"אהבה רבה"
בשחרית הרי אנו מבקשים ומזכירים גם
ישועות. וביאר דבר זה על פי מה שאמר
ריש לקיש בחגיגה דף י"ב ע"ב שכל
העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו

חוט של חסד ביום, וא"כ ביום שהוא זמן
של השפעת חסד יש לנו הכח לבקש
ישועות על סמך התורה שלמדנו בלילה,
אבל בלילה הרי אנו מזכירים רק את לימוד
התורה כי אינו זמן של גילוי פנים והשפעת
חסדים.

והנה יש להעיר עוד הערה בענין שתי
הברכות הנ"ל, דהנה ב"אהבה רבה" הרי
אנו מבקשים שנזכה לסייעתא דשמיא
בלימוד ועבודת ה', דהיינו והאר עינינו
ודבק לבנו ויחד לבבנו, ועוד לשונות שם,
משא"כ באהבת עולם אין אנו מבקשים
כלום אלא כל הברכה עוסקת בקבלות
והבטחות שנלמוד אנחנו, דהיינו שנשיח
ונשמח ונהגה.

ונראה שהטעם להשינוי הנ"ל הוא
משום שבלילה, שהיא זמן של הסתר פנים
וכמו שהזכרנו, הרי אנו צריכים לעשות את
הכל בכחות עצמינו, אבל ביום, שהוא זמן
של גילוי פנים, הרי אנו יכולים לבקש
סייעתא דשמיא.

והנה ראיתי פעמים רבות שכשבחור
מתחיל להתרשל באמצע הזמן, ומרגיש
שכבר אין לו החשק והמרץ שהיו לו
בתחילת הזמן, הרי הוא רואה את העובדא
כחסרון בסיסי בעצמו, עד שכמעט נכנס
הוא למרה שחורה ודכאון בגלל זה. וכמובן
שזה מחליש אותו עוד יותר. אבל באמת
אין שום סיבה להתעצב, כי זה הוא המהלך
הטבעי, דהיינו שבתחילה בא מצב של
השפעת חשק ומרץ מלמעלה, ואח"כ הרי
זה נסוג, ומעתה מוטל על הבחור בעצמו
להתאמץ ולהתנהג במדת "לילה" ולקיים
נשיח נשמח ונהגה בכחות עצמו.

ובאמת אי אפשר בדרך אחרת, וזכר לדבר הוא מאי דכתיב יום ולילה לא ישבותו דהיינו כל הסוגים של יום וכל הסוגים של לילה, דכולם לא ישבותו.

ולמה הדבר דומה לאבא שמלמד את בנו ללכת, דבתחילה הרי הוא מחזיק בו ומוליך אותו כמה פסיעות, ואז הרי הוא מרפה ממנו, והילד בוכה כי הוא מרגיש את עצמו חלש וכאילו קרהו אסון, אבל באמת לא קרה כלום אלא שמעתה מוטל עליו להשתדל ללכת לבד. ואדרבה זהו הדרך איך לעלות ולהתפתח ואי אפשר בדרך אחרת.

ובאמת ההתחלה האמתית של ה"זמן" של הבחור הוא כשמגיע היום שהוא מרגיש רפיון, כי עכשיו מתחילה באמת העבודה שלו, ועד עכשיו לימודו הי' מכח סייעתא דשמיא, וכאילו הקב"ה למד בשבילו, דוגמת האבא שמוליך את בנו.

ואל יפול לבו כלל אם יראה שבכל זאת אין לימודו דומה להלימוד של תחילת הזמן, כי בודאי הפסיעות שהתינוק פוסע לבדו אינן דומות להפסיעות שפסע בעזרת אביו, אבל אעפ"כ הרי הן גדולות מאד בערכן, כי הרי הן הפסיעות שלו ולא של אביו.

וגם אל יפול לב הבחור כשהוא רואה שחבירו אינו נראה כמתרשל, כי קודם כל מה הוא יודע אודות מה בלבו של חבירו. ועוד דהקב"ה קוצב לכל אחד לפי שורש נשמתו ותכונותיו כמה הוא אורך היום שלו וכמה הוא אורך הלילה שלו, ואם לחבירו יש "יומא אריכתא" אולי תהי' לו גם "לילה אריכתא".

ובאמת כל הנ"ל אינו אמור רק לענין תקופות, אלא גם בכל סדר וסדר, וכן בכל תפילה ותפילה, רואים אנו שיש בתוכם עליות וירידות, ואע"פ שמתחיל את הסדר או התפילה בחשק ומרץ והתלהבות אבל אחר זמן מה הרי הוא מתרשל, ושוב מתחזק. והעבודה שלנו היא להתחזק בלילות. אנחנו כאן בשביל הלילות ולא בשביל הימים.

ובודאי אם יעסוק בתורה ב"לילה" אז כבוא ה"יום" והזמן של סייעתא דשמיא יראה תוספת ברכה בלימודו, וחוט של חסד יהי' משוך עליו ביום.

ולעת עתה צריך בירור אם הדברים הנ"ל סותרים את דברי הרמב"ם בספ"ג מהל' ת"ת שכתב וז"ל, אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר תורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתי' ושיחה וכיוצא בהן אלא בת"ת ודברי חכמה, אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום וכו' עכ"ל, דהא מדברים אלו משמע שאדרבה לילה הוא זמן שבאופן טבעי מסוגל יותר לעלי' ודלא כדרכנו הנ"ל. מיהו אולי מעלת לילה נובעת מזה גופא שהוא זמן של הסתר פנים וצרכים להתאמץ לבד, וזהו הכוונה במה שכתב שהוא מסוגל לעלי', דוגמת מה שדרשו חז"ל על מה שכתוב בקהלת (ט' ב') אף חכמתי עמדה לי שהכוונה היא ל"חכמה שלמדתי באף".

ואך את דמכם לנפשתיכם וגו' (ט', ה') [א].

א. בענין אם המאבד עצמו לדעת עובר בלא תרצה.

עי' בב"ק דף צ"א ע"ב דתניא רבי אלעזר אומר מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, כלומר שאסור לאדם להרוג את עצמו.

והנה יש אומרים שהמאבד עצמו לדעת חשיב רוצח גמור, הלא המה הפסיקתא רבתי שמות ריש פרק כ"ד דדריש לא תרצח לא תתרצח. וכן כתב הבית מאיר ביו"ד סי' רט"ו סעיף ה', וכן בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' רל"א, דעיי"ש בשו"ת הנ"ל שחקר אם הורגים אדם שעשה את עצמו טריפה משום רוצח, וכתב דהורגים משום הדרשה הנ"ל של רבי אלעזר (אם סוברים שכל טריפה אינה חי' עיי"ש).

מיהו הרמב"ם בפ"ב מהל' רוצח כתב שאין בו מיתת ב"ד, והמנ"ח במצוה ל"ד אות ח' הוציא מדבריו שגם אינו עובר בלא תרצח, וכן כתב הכלי חמדה כאן. ברם הרמב"ם שם כתב שהוא "שופך דמים ועון הריגה בידו", וא"כ אולי שפיר עובר בלא תרצח, רק שאין מיתת ב"ד כי הפסוק של מיתת ב"ד (כגון מכה איש ומת וגו' וכן ומכה אדם ימות, ועוד) איירי כשהוא הורג אדם אחר.

ב. עוד בענין הנ"ל, וביאורים במה שכתב הרמב"ם שאין ממיתים אותו.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' רוצח ה"ב כלל מאבד עצמו לדעת בכלל אלו שעון הריגה בידם, וכתב שחייב מיתה לשמים

אבל אין ב"ד ממיתים אותו. ולכאורה צ"ע איך שייך בכלל שב"ד ימיתו אותו הלא כבר מת. ובפשטות י"ל שכלל את המאבד עצמו לדעת עם האחרים רק לענין שעון הריגה בידו אבל בודאי אי אפשר להמית אותו. מיהו הכלי חמדה כאן כתב שזה דוחק. והכלי חמדה שם כתב שקשה רק על מה שכתב הרמב"ם שאין ב"ד ממיתים אותו, אבל בנוגע למה שכתב שחייב מיתה לשמים יש לפרש שזה קאי שפיר גם על המאבד עצמו לדעת כי י"ל שהכוונה היא למיתת הנפש בעוה"ב ולא למיתת הגוף בידי שמים בעולם הזה.

מיהו יש שרוצים לומר שהרמב"ם נתכוין לומר שאפילו אם הי' שפיר שייך להמיתו לא היינו ממיתים אותו, כי באמת אינו חייב מיתת ב"ד, ויצויר נפ"מ היכא ששייבר כלים בהדי שאיבד את עצמו לדעת, דהיורשים חייבים לשלם, כי לא אמרינן בכה"ג קים לי' בדרכה מיני' כיון שאינו חייב מיתת ב"ד.

והא דאינו חייב מיתת ב"ד הרי זה או משום שאינו עובר על לא תרצח, או משום שיש דין מיוחד במיתת ב"ד של רציחה שהוא חייב רק אם הרג את הזולת וכדכתיב מכה איש ומת וגו' וכן מכה אדם ימות, אבל באמת הרי הוא שפיר עובר בלא תרצח (אבי עזרי על הל' דעות).

ועי' גם במנ"ח שכתב את הנפ"מ לענין קים לי' בדרכה מיני', ואולי כוונתו היא ליחסו לכוונת הרמב"ם עיי"ש.

והכלי חמדה כתב ששפיר שייך ציור שאפשר להמיתו, והיינו היכא שעשה את עצמו טריפה, דהא חייבים משום רציחה

על עשיית טריפה (וכמו שמבואר בתוס' בסנהדרין דף ט' ע"ב בד"ה לרצונו, וביד רמה בדף ע"ח שם בד"ה אמר רבא), ועל זה כתב הרמב"ם שבכל זאת אין ב"ד ממיתים אותו כי אינו רוצח גמור, וזהו שלא כדברי השו"ת הלכות קטנות שהבאתי לעיל*).

ג. עוד בענין הנ"ל, ובענין אם לא תרצח נחשב עבירה שבין אדם לחבירו או בין אדם למקום.

והנה ראיתי סוברים שהטעם לומר שהמאבד עצמו לדעת אינו עובר בלא תרצח הרי זה כי הלאו של לא תרצח הוא משום שהוא חוטא נגד חבירו, וממילא כלפי עצמו אין לא תרצח. והוכיחו כהנ"ל שלא תרצח הוא מחמת העוול לחבירו מהא שכתבו תוס' במכות דף ו' ע"א בד"ה אלא וכו' שהנרצח נחשב בעל דבר עיי"ש, וכן ממה שכתבו תוס' בכתובות דף ל"א ע"א בהמשך ד"ה רב אשי וכו'.

(* והנה יש להעיר על הדרך הנ"ל דהנה לכאורה הטעם של הרמב"ם למה שכתב שאין ממיתין אותו הרי זה משום שהמאבד את עצמו לדעת הוא ציור שונה מרציחה רגילה וכמו שאר הציורים שהביא הרמב"ם שם שאין ב"ד ממיתין אותו משום שהם ציורים שונים בזה שהם יותר קלים, דגם מאבד עצמו לדעת הוא ציור שונה, ומעתה צ"ע דהא היכא שעשה את עצמו טריפה הרי לא היינו יכולים להורגו אפילו אם המאבד את עצמו לדעת לא הי' ציור שונה, והיינו משום שא"א שיהיו כאן עדים כשרים, דהא כשבאים העדים להעיד עליו שעשה את עצמו טריפה ושהוא חייב מיתה הרי יוצא שהם מעידים על גברא קטילא, דהא טריפה הוא, וממילא אינם חייבים מיתה אם יוזמו, וא"כ יוצא שעדותן היא עדות שאא"ל וכדאמרינן בסנהדרין דף ע"ח ע"א וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ב שם ה"ט שטריפה שהרג פטור משום שעדיו הם עשאא"ל משום שבאו

שנחשב שהחיוב מיתה הוא להנרצח.

מיהו צ"ע כי אם יסוד הלאו הוא חטא נגד חבירו הדין נותן שתועיל מחילה ורשות חבירו, והרי הדין הוא שהנהרג אינו יכול למחול או להרשות, וא"כ בע"כ צ"ל שהחטא נחשב חטא נגד הקב"ה, רק שמעשה החטא הוא עוול נגד גופו של חבירו, אבל מיקרי שחוטא להקב"ה ולא שחוטא לחבירו.

ועי' בחינוך במצוה ל"ד שכתב ששורש הלאו הוא מה שהוא חוטא נגד הקב"ה בזה שגורם חורבן הארץ וממעט ישוב העולם שזהו נגד רצון הקב"ה, הרי שסובר החינוך שאינו משום שחוטא נגד חבירו.

מיהו נראה שגם לפ"ז י"ל כדברי תוס' במכות שהנרצח נחשב בעל דבר, כי י"ל שכדי להחשב בעל דבר סגי בזה שסוף סוף הרי הוא "בעל המעשה", שהרי הוא הנרצח והאדם שאתו קורה הרציחה. ואולי י"ל עוד שהוא נחשב בעל דבר משום שהוא

להרוג גברא קטילא ואינם חייבים מיתה אם יוזמו. ברם אכתי יש ליישב ולצייר באופן שעשה את עצמו טריפה לפני ב"ד שהרי בכה"ג לא בעינן עדים ואין כאן חסרון של עשאא"ל וכדאיתא בסנהדרין דף ע"ח ע"א שטריפה שהרג בפני ב"ד שפיר ממיתים אותו (ואין להקשות מהא דמבואר בכתובות דף ל"ג ע"ב שאין ממיתים את הרוצח עד שימות הנרצח וא"כ אכתי יוצא שאפילו אם המאבד את עצמו לדעת הי' נחשב כרוצח גמור, בכל זאת לא היינו יכולים להמית אותו על זה שעשה את עצמו טריפה משום שעדיין לא מת הנרצח, דזה לק"מ, די"ל שטעמא דהתם הוא משום שחיישינן אולי יחי' ולא סמכינן על האומדנא, אבל היכא שנעשה טריפה הרי ידעינן בודאי שימות. מיהו בספר למודי ה' בסי' קס"ח צידד לומר שחייב רק אחרי שמת משום דכתיב ימות, והמנ"ח שם כתב משום דשמא יבריא עיי"ש.

מפסיד מחמת המעשה אפילו אם אין זה יסוד האיסור.

(ועי' בב"ק דף ח' ע"ב שחיפשה הגמרא טעמים למה נחשב ראובן (בהמעשה בהגמ' שם) בגדר בעל דין, וחיפשה דוקא שראובן יהי' מופסד ע"י הדין תורה שם, וכבר אמר לי הרב שך זצ"ל שיש לו קושיא חזקה ("א הארבע קשיא") על הגמ' הנ"ל בב"ק כי תיפוק ל' משום שראובן הוא בעל המעשה אע"פ שעכשיו אין יוצא לו הפסד מזה.)

מיהו דברי החינוך אינם עולים שפיר עם דברי תוס' בכתובות דחשיב שהחייב מיתה הוא להנרצח, דהא זה מובן רק אם חשיב באמת חטא נגד הנרצח.

ועכ"פ לפי החינוך צריך לצאת שגם המאבד עצמו לדעת עובר בלא תרצח דהא גם המאבד עצמו לדעת מחסר את העולם והרי הוא חוטא נגד הקב"ה בזה, וא"כ למה נאמר שהמאבד את עצמו לדעת הוא יותר קל מההורג את חברו, הלא גם כשהוא רוצח את חברו אין יסוד החטא העוול לחברו.

והנה תוס' בסוטה דף י' ע"ב בד"ה נוח וכו' הקשו למה לא אמרו שיש יהרג ובל יעבור על ד' דברים, דהיינו גם על המלביץ פני חברו ברבים וכמו שאמרו בגמ' שם שנוח לו לאדם להפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילביץ פני חברו ברבים. וחזינן דלא ס"ל לתוס' כדברי רבינו יונה בשע"ת ש"ג אות קל"ט שמלביץ פני חברו הוא אבזרייהו דשפ"ד (עיי"ש הטעמים), כי לפי רבינו יונה לא קשה קושיית תוס' כי מלביץ פני חברו הוא בכלל הדין של יהרג ובל יעבור על שפ"ד. ועכ"פ לפי החינוך י"ל

שאינו אבזרייהו דשפ"ד כי ממלביץ פני חברו אין יוצא איבוד והשחתת העולם, אבל אם טעם האיסור הוא העוול לחברו אז שפיר י"ל כרבינו יונה. ויש עוד לצדד בזה.

ואך את דמכם לנפשתיכם וגו' (ט', ה') [ב].

בענין אם מותר לאבד עצמו לדעת כשירא שמא יכריחוהו לעבור על הג' חמורות.

עי' בסוטה דף י' ע"ב דאמרינן נוח לו לאדם שיפיל את עצמו לתוך כבשן של אש ואל ילביץ פני חברו ברבים, וילפינן כן ממה שתמר לא רצתה לבייש את יהודה אלא בחרה להשרף, ומשמע מהלשון של יפיל עצמו שמותר לו להרוג את עצמו ממש, אע"פ שבהמעשה של תמר לא כתיב אלא ש"היא מוצאת".

ועי' בתוס' בסוטה שם שהקשו למה לא הזכירו גם מלביץ פני חברו בהדי עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים דיהרג ואל יעבור, ותירצו משום שאין האיסור מפורש בקרא.

ורבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות קל"ט כתב שהטעם למה יפיל עצמו הרי זה כי מלביץ פני חברו הרי הוא אבק שפיכות דמים דאזיל סומקא ואתי חיורא. ומהא שדימו אותו תוס' ורבינו יונה לשאר הציוורים של יהרג ובל יעבור, משמע שגם בעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים מותר לו להרוג את עצמו.

מיהו נראה שהיינו רק באופן שהוא ירא שלא יוכל לעמוד בהיסורין שהמאנסים מתכוננים לייסרו בהם, וכן כתבו תוס'

בגיטין דף נ"ז ע"ב בד"ה קפצו וכו' דהיכא דקיימא לן שיהרג ובל יעבור מותר לו להרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בהיסורין. ובע"ז דף י"ח ע"א בד"ה ואל וכו' הוסיפו בשם רבינו תם שבכחאי גוונא הרי זה גם מצוה. ולפ"ז גם במלכין פני חבירו מותר לו להפיל את עצמו לכבשן של אש רק אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בהיסורים שמתכוננים ליסרו, אבל אם לא מתכוננים ליסרו אסור לו להרוג את עצמו, אלא מותר רק לתת שאחרים יפילוהו כמו בתמר.

ועיין גם בדעת זקנים מבעלי התוס' כאן שהביאו הא דאמרו בבראשית רבה ל"ד י"ט יכול כחנני מישאל ועזרי' ת"ל אך וגו', פי' שכוונת הב"ר היא להיכא שלא יוכל לעמוד ביסורין (ומה שאמרו יכול כחנני מישאל ועזרי' הרי זה רק להראות דוגמא של ציור שמאנסים אותו לעבוד, אבל אין הכוונה ששם הי' ציור שהרגו את עצמו כי דאגו שמא לא יוכלו לעמוד בהיסורין שהרי באמת לא הרגו את עצמו אלא הפילו אותם לכבשן האש), וכן הביאו שבב"ר שם מבואר שבשאל הי' מותר מטעם זה, אבל שוב הביאו שיש אוסרין וששאני כחנני מישאל ועזרי' ש"כבר נמסרו למיתה" (ומה שאמרו יכול כחנני מישאל ועזרי' הרי זה רק דוגמא לציור שכבר נמסרו למיתה), והרי הם מפרשים את הב"ר בנוגע לשאל באופן שבשאל הי' באמת אסור כיון שעוד לא נמסר למיתה. וגם הבדק הבית ביו"ד סי' קנ"ז הביא שיש אוסרים. ועיין עוד בשם הגדולים בערך ר' יהודה בן הרא"ש שהביא בשם ספר היוחסין (במאמר א' ד"ה וראוי

וכו') שר' יהודה בן הרא"ש ומשפחתו עשו בעצמם כהמתירים, והביא הספר היוחסין ראי' שמותר מההיא דכתובות דף ק"ג ע"ב דההוא כובס איבד את עצמו לדעת. מיהו צ"ע דהתם בההוא כובס איירי שאיבד את עצמו כדי לכפר על עבירה שכבר עבר עלי'. וצ"ל דס"ל להספר היוחסין שכ"ש שמותר לו לאבד את עצמו כדי שלא לעבור על העבירה בתחילה.

והים של שלמה על ב"ק פרק החובל סי' נ"ט הסיק שאסור להרוג את עצמו על ידי מעשה בגופו ממש, וכן דייק מהרא"ש ומהר"י בתוס' שם בדף צ"א ע"ב ד"ה אלא האי תנא וכו' (אבל התיר שם להצית על עצמו את הבית כדי שישרף).

וע"ע בקידושין דף מ' ע"א דאיתא שר' צדוק וכן ר' כהנא בקשו להמית את עצמם כי לא רצו להכשל בהעבירה של זנות עם המטרוניתא. וכתב על זה הרד"ל בהגהותיו על דף פ"א ע"ב שם וז"ל, י"ל בפשיטות טפי, דלהנצל שלא יעברו העבירה עשו כן וחייבין אפשר מדינא לממסר נפשי' ולא לעבור.

ועוד הביא שם שגם לאחר שעבר מותר לו להרוג את עצמו לשם כפרה, דכן ביאר רבי קלונימוס בשט"מ בכתובות דף ק"ג ע"ב בד"ה ביממא בליליא בנוגע לההוא כובס שנפל מאיגרא ומת. והרד"ל רצה לומר כן על הא דאיתא בקידושין שם על רבי חייא בר אשי שחשב שעבר עבירה וסליק יתיב בגאוו' (בהתנור) ופירש"י וז"ל, להמית את עצמו עכ"ל, ופי' הרד"ל שהי' כדי לכפר על עצמו.

וע"ע בתוס' בב"ב דף ס' ע"ב בד"ה דין וכו' דמבואר שאסור למנוע את עצמו

ממצות פרו ורבו אפילו כשיש לחשוש שלא יעמדו הנולדים בדתם, וא"כ לפ"ז כל שכן שאסור לו להרוג את עצמו, ויש לדחות.

מיד כל חי' אדרשנו (ט', ה').

א. בענין אם סקילת השור היא בגדר גזיה"כ או בגדר עונש על הבעלים או בגדר עונש על השור.

כתב הרמב"ן וז"ל, תמה אני אם הדרישה כמשמעה מיד החי' כמו מיד האדם להיות עונש בדבר, ואין בחי' דעת שתענש או שתקבל שכר*. ואולי יהי' כן בענין דם האדם לבדו, שכל החי' שתטרף אותו תיטרף, כי גזירת המלך היא. וזה טעם סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, ואיננו להעניש את בעליו בממון כי אפילו שור המדבר חייב מיתה (כלומר שור שהוא הפקר שהמית אדם) עכ"ל.

ובתשובות הרשב"א תשובה קי"ד רצה השואל לומר שחולקים בזה רבי יהודה ורבנן בב"ק דף מ"ד ע"ב, דרבנן שמחייבים שור המדבר מיתה הרי הם סוברים שמיתת השור הרי היא בגדר גזירת הכתוב וכדברי הרמב"ן, אבל רבי יהודה פוטר משום שהוא סובר שזה בגדר עונש על הבעלים ומשום כך אין הדבר נוהג אלא כשיש לו בעלים. ודחה הרשב"א שם את דברי השואל וביאר שלעולם גם רבי יהודה סובר

כסברת הרמב"ן רק שהוא סובר שיש גזירת הכתוב שפוטרת שור המדבר אע"פ שהי' שייך באמת לחייבו מיתה (ובאמת גם רבי יהודה מודה ששורו של קטן חייב מיתה וכמו שמבואר בהסוגיא בב"ק שם, והרי קטן אינו בר עונשין, וא"כ מוכח באמת שגם רבי יהודה מודה שהרי זה בגדר גזירת הכתוב).

והנה רש"י בזבחים דף ע"א כתב שסקילת השור הרי היא באמת בגדר קנס על הבעלים (ועיי' בתוס' בב"ק דף מ"א ע"ב מה שהקשו עליו). וצריכים לומר שדבריו הם רק לפי רבי יהודה שהרי לפי רבנן שמחייבים גם שור המדבר אי אפשר לומר שזה בגדר קנס על הבעלים שהרי הם מחייבים אפילו אם אין כאן בעלים וא"כ צ"ל שדברי רש"י הם לפי רבי יהודה (ודלא כביאורו של הרשב"א בדעת הרמב"ן אלא כדברי השואל). ועיי' בקובץ ביאורים על בבא קמא באות כ"ג שהעיר על רש"י כהנ"ל שאם סוברים ששור המדבר חייב איך אפשר לסבור שהחיוב מיתה הרי הוא בגדר קנס על הבעלים. מיהו לכאורה צ"ל כהנ"ל דאה"נ דברי רש"י הם רק לפי רבי יהודה. מיהו צ"ע דהא גם רבי יהודה מחייב שור של קטן.

ובשיטה מקובצת על ב"ק דף מ"א ע"א בד"ה והרא"ה ז"ל פירש וכו' מבואר בשם הרא"ה שסקילת השור הרי היא עונש גם על הבעלים וגם על השור עיי"ש ודלא

* ועיי' בסנהדרין דף נ"ט ע"ב דדרשינן "לכם יהי' לאכלה (גדולי ארץ) ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם" (דהיי' אסור לאדה"ר לאכול בשר), וכן הביא רש"י כאן על פסוק ג', וביאר הרמב"ן בדבריו על הפסוק הנ"ל (א', כ"ט)

שטעם האיסור הוא בגלל "שבעלי נפש התנועה יש להם קצת מעלה בנפשם, ונדמו בה לבעלי הנפש המשכלת, ויש להם בחירה בטובתם ובמזוניהם ויברחו מן הצער והמיתה".

כדברי הרמב"ן שלא שייך המושג של עונש על בעל חי שאין בו דעת.

מיהו בקידושין דף נ"ו ע"ב בד"ה גמ' בערלה וכו' הביא הריטב"א את הדברים הנ"ל ("לאו משום קנסא דשור אלא משום קנסא דבעלים נמי) בשם מורו בשם רבו דהיינו לכאורה הרא"ה בשם הרמב"ן.

ועי' בחולין דף קל"ט ע"א וק"מ ע"א דאיתא ובעי לאתויי' (להצפור שהרג את הנפש) לבי דינא וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך, הרי שובערת הרע מקרבך קאי גם על שור הנסקל כיון שהוא דבר רע, ורש"י שם כתב וז"ל, כדי לבער רשעים מישראל עכ"ל, ומזה שקרא את השור בשם "רשע" יוצא דהוי באמת בגדר עונש על השור מחמת רשעותו. מיהו עי' במ"מ בפ"י מהל' נ"מ ה"ז שר"ל שובערת הרע מקרבך איירי רק באדם ולא בשור (ודלא כהראב"ד שם שסובר שקאי גם על בהמה), והקשו עליו מהגמ' הנ"ל. ובשו"ת חת"ס חלק או"ח סי' ק"פ יישב את דבריו מהגמ' הנ"ל, והבין שמש"כ רש"י "רשעים" שייך רק על אנשים.

ובספרי על ב"ק בחלק א' אות תקל"ב הבאתי עוד ראיות בענין גדר סקילת השור עיי"ש.

ב. עוד בענין אם שייך עונשים על בעלי חיים, וכן על דוממים.

ועל כל פנים לכאורה צ"ע באמת על הרא"ה איך שייך המושג של שכר ועונש על בעל חי וכקושיית הרמב"ן.

ועי' עוד ברש"י בפרשת בראשית על הפסוק "עץ פרי" שכתב שהארץ "נפקדה על עונה", דהיינו על זה שלא הוציאה טעם

עץ כטעם פרי, וגם שם צ"ע מה שייך ענין עון אצל דומם.

וכן מצינו שהארץ נענשה משום שבלעה דמו של הבל יותר מדי כמו שהביא רש"י לעיל בפרשת בראשית (ד', י"א).

וכן צ"ע על מה שמצינו שהלבנה לקתה עבור שקטרגה כמו שהביא רש"י שם (א', ט"ז). מיהו הרמב"ם בפ"ג מהל' יסודי התורה ה"ט כתב שהגלגלים והכוכבים הם בעלי דעה ומדריגתם היא בין אנשים למלאכים.

וע"ע להלן בפרק ח' פסוק א' דכתיב ויזכור אלקים את נח ואת כל החי' וגו' וכתב רש"י שזכר להם הזכות שלא שמשו בתיבה, מיהו הרמב"ן כתב וז"ל, אבל הזכירה שאמר בחי' ובבהמה אינה בזכות, שאין בבעלי נפש זכות או חובה זולתי באדם לבדו עכ"ל.

ולכאורה יש לבאר דשפיר שייך מושג של קבלת עונשין על חי ודומם כי י"ל שהמהות של עונשין אינה רק ענין של נקמה או גמול, אלא בה במדה שהנברא לא קיים את תכליתו הרי הוא מפסיד את כח קיומו, והעונשים כולם הרי הם בחינות של חלישות במהות קיומו, וכגון מיעוט כחו ע"י מלקות, או מיעוט רכושו והשפעתו ע"י עונש ממון, או ביטול כל עיקר חיותו ע"י עונש מיתה, וא"כ ענין זה שייך גם על דומם, דהיינו שבה במדה שלא נתקיימה תכליתו, בה במדה מוכרח הוא להפסיד את קיומו (מיהו עדיין לא שייך הלשון "נפקדה על עונה" כי עדיין אין כאן מושג של חטא ועון).

והנה ידוע מה שדרשו חז"ל במכילתא פ' משפטים על הפסוק "לכלב תשליכון

אותו" שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' ואפילו שכר כלבים על שקיימו ולא יחרץ כלב לשונו, הרי ששייך מושג של שכר בחיות. ולפי ביאורנו הנ"ל הרי זה משום שבה במדה שעשה מעשה לצד הטוב, הדין נותן שתתחזק קיומו וישותו.

מיהו עי' בספרי בפרשת האזינו דאיתא שהשמים והארץ אפילו אם לא יעשו התפקידים המוטלים עליהם אינם מקבלים עונש וגם עכשיו אינם מקבלים שכר.

והנה יש ליישב את הסתירות הנ"ל ולומר שהדבר תלוי בפלוגתא, דהנה עיין בבראשית רבה פר' כ"ו י"ב דאמר רבי אלעזר אין לך שהוא מתחייב באדם הזה אלא אדם כיוצא בו, רבי נתן אומר אפילו זאב וכלב, רבי הונא בר גוריון אמר אפילו מקל אפילו רצועה, א"ר אחא אף אילני סרק עתידין ליתן דין וחשבון, רבנן אמרי מהכא כי האדם עץ השדה מה האדם נותן דין וחשבון אף עצים נותנין דין וחשבון.

ויש לבאר שרבי אלעזר סובר שהענין של עונש הוא רק ענין של גמול וממילא אינו שייך בחי ודומם כיון שאין להם יצה"ר ונסיונות, ור' הונא בר גוריון סובר כהביאור שכתבנו וממילא הרי הוא סובר דשייך אפילו בדומם.

ברם דעת רבי נתן צריכה ביאור כי ממ"נ, אם עונש הוא ענין של גמול א"כ למה ס"ל שאפילו זאב וכלב, ואם אינו רק ענין של גמול לחוד א"כ אפילו מקל ואפילו רצועה.

מיהו י"ל דס"ל לרבי נתן שלחי יש שפיר יצר הרע והבחנה, וכן מצאתי שכתב בפירוש עץ יוסף על ב"ר כ"ח ח' על מאי דאיתא שם ששינו כל המינים את דרכם

בדור המבול והלך זאב אצל כלב וכו' עיי"ש.

שוב הראוני בספר חסידים באות תשצ"ט שכתב בזה"ל, כל דבר שאדם נכשל בו, (המלאך) הממונה, בא לדין על מין שלו, אם צדיק מת על אותו דבר כגון עץ ארז, הרי (המלאך) הממונה עליו יבוא לדין וכו', ולכך זאב וכלב ורצועה מאותו המין ישבר ויכלה, וכן כתיב והדגה אשר ביאור מתה ויבאש היאור לפי שלא ביקש הממונה על היאור על גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו עכ"ל (על פי גירסת הפירוש בהוצאת לויין אשכול). ומבואר שאין הכוונה שנפרעין דוקא מאותו זאב או כלב או רצועה אלא אפשר לפרוע מהמלאך גם על ידי חפץ אחר מאותו המין. ועל כל פנים דבריו מיוסדים על ההנחה ששייך חטא אצל מלאך, ובס"ד נאריך בזה בפרשת וירא על הפסוק כי לא אוכל לעשות דבר וגו'.

מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם (ט', ה').

בענין בן נח שהרג בשוגג.

פירש"י דקאי על ההורג בשוגג ואינו גולה. ולכאורה קשה דהלא פסוקים אלו נאמרו לבני נח, והרי אין על בן נח חיוב גלות כשהרג בשוגג. ויש ליישב.

ואני הנני מקים את בריתי אתכם (ט', ט').

בענין מה שנח חשש להוליד עוד בנים שמא ירשיעו, ובענין "בהדי כבשי דרחמנא למה לך".

פירש"י וז"ל, מסכים אני עמך, שהי' נח

דואג לעסוק בפרי' ורבי' עד שהבטיחו הקב"ה שלא לשחת העולם עוד, וכן עשה עכ"ל. והנה לכאורה דאגתו של נח היתה שלא כדין וכמו שמצינו גבי חזקיהו בברכות דף י' ע"א שלא רצה לעסוק בפרי' ורבי' משום שראה שיצאו ממנו רשעים ואמר לו ישעי' בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמי' קודשא בריך הוא לעביד. ומעתה מכיון שהי' שלא כדין למה נחית הקב"ה להבטיח לו ולכרות עמו ברית.

והנה בתוס' בב"ב דף ס' ע"ב בד"ה דין וכו' מבואר שאסור לאדם למנוע את עצמו ממצות פרו ורבו אפילו כשיש לחשוש שלא יעמדו הנולדים בדתם, ומבואר שאם כבר קיים מצות פרו ורבו שפיר יש לו לחשוש. ומעתה, לפ"ז י"ל דשאני הכא שכבר קיים נח מצות פרו ורבו וא"כ אכתי קשה.

מיהו זה תלוי בשיטות התנאים במס' יבמות, דלפי בית שמאי בהמשנה שם בדף ס"א ע"ב צריכים שני בנים ולפי בית הלל בן ובת, ובהביריתא בדף ס"ב ע"א איתא שלפי בית שמאי צריכים ב' בנים וב' בנות ולפי בית הלל בן ובת, ובהביריתא השני' שם איתא שלפי בית שמאי יוצאים ע"י בן ובת ולפי בית הלל בן או בת, וא"כ לפי הדעות שצריכים גם בת יוצא שעוד לא קיים פרו ורבו ולכן לק"מ מחזקיהו.

ועכ"פ עי' לעיל בפר' בראשית על "וידע אדם (ד', כ"ה) [א] שדננו על שאלה זו האם גם למי שאינו מצווה אמרינן שבהדי כבשי דרחמנא למה לך וכו'. והבאנו שהגרי"ז אומר שלא אמרינן כן,

ושקשה על זה מדברי רש"י בעדה וצלה שאמר להן אדם הראשון דבר זה אע"פ שאינן מצוות בפרו ורבו.

ונראה שיש ליישב בדרך אחרת, והיינו שדאגתו של חזקיהו היתה לטובת הקב"ה ולא לטובת עצמו ולכן אמר לו ישעי' בהדי כבשי דרחמנא למה לך, אבל נח התכוין לטובת עצמו דהיינו שאינו מוכן להקים עולם אשר יחריב אותו הקב"ה אם בסופו של דבר לא יעלה לרצון, כי נמצא שעבודתו לריק, וטענה זו היתה טענה, ולכן הקים הקב"ה עמו ברית. מיהו גם על זה קשה מעדה וצלה שאמר להם אדם הראשון דבר זה אע"פ שהן התכוונו לטובת עצמן.

ארור כנען עבד עבדים יהי לאחיו (ט', כ"ה).

בענין אם כל העבדים הם מכנען.

עי' בהוריות דף י"ג ע"א דתנן גר קודם לעבד משוחרר (להצלה ולהחיותו), ובגמ' שם מיייתנין ברייתא דקאמר רשב"י משום שזה הי' בכלל ארור וזה לא הי' בכלל ארור. ולכאורה כוונת רשב"י היא שבידוע שכל עבד בא מכנען שנתקלל בארור, דאם לא כן הי' לו לחלק בין העבדים, ודוחק לומר שכוונת רשב"י היא לומר רק שגר בודאי לא הי' בכלל ארור אבל בעבד יש סיבה לחשוש שמא הוא מאלה שהיו בכלל ארור.

ועיינן גם ברמב"ם בפ"י מהל' מתנות עניים הי"ז שכתב וז"ל, צו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו ויהנו

בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו, ולא יהנו בהם זרע חם, שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועון בעולם וכו' עכ"ל, וגם מדבריו משמע שכל עבדים הם מכנען, דמשום הכי כתב בפשיטות שנמצא שהוא מהנה לזרע חם (דגם בכוננת דבריו דוחק לומר דס"ל שלעולם רק מקצת עבדים הם מחם, רק שיש לו לחוש שמא זהו אחד מהם).

ברם עיין ברש"י בקידושין דף כ"ב ע"ב בד"ה שדה נקנית שכתב וז"ל, וכל עובדי כוכבים ככנענים משנמכר לעבד, אלא שכל עבדים נקראין על שם כנען משום דכתיב ב' עבד עבדים עכ"ל, הרי להדיא שיתכן גם עבדים משאר אומות, רק שכולם נקראים על שם כנען כיון שגבי כנען כתיב עבד עבדים. ולפי זה צ"ע על רשב"י בהוריות שם, דהא נמצא שאין כל העבדים בכלל הארור.

ולפי רש"י בקידושין צ"ל שאין כוננת רשב"י במה שאמר שכל עבדים היו בכלל ארור לומר שכולם היו בכלל קללת כנען, דהא לפי זה בודאי ה' מוכח דליכא עבדים מאומות אחרות, אלא כוננתו היא שכל העבדים הם בכלל עבדות שנקראת דבר ארור כדחזינן במעשה כנען שעבדות נקראת דבר ארור, וכן נראית כוננת רש"י בהוריות שם בד"ה בכלל ארור וז"ל, בכלל ארור כנען, לא מצא נח קללה לכנען גדולה מזו שיהא עבד לאחיו, מכאן שכל עבד הרי הוא בכלל ארור עכ"ל.

ברם באמת נראה דלא פליג הרמב"ם על דברי רש"י בקידושין ששייך עבדים מאומות אחרות, דהנה באמת מהפסוקים

בפרשת בהר, בויקרא כ"ה, פסוקים מ"ד ומ"ה, מבואר שיש מציאות של עבד כנעני שנמנה על אומות אחרות, וכדברי רש"י בקידושין, רק שי"ל שכוונת הרמב"ם היא שאפילו אם על פי דין הרי הוא מאומה אחרת אבל בודאי מעורב בו מזרע חם דהיינו שהיתה לו בדורותיו תערובת של זרע חם. וכן י"ל גם בכוננת רשב"י.

ברם מרש"י בהוריות בודאי מבואר דלא כהרמב"ם שבודאי מעורב בו מזרע חם, אלא ס"ל ששייך עבדים שאין להם שום קשר כלל עם כנען, דהא אילו ס"ל כהרמב"ם א"כ למה לא פי' כפשוטו שכל עבדים היו בכלל קללת כנען ממש.

וגם מדבריו בקידושין מבואר דלא כהרמב"ם דהא אם ס"ל כהרמב"ם א"כ למה לא פי' שנקראו כולם כנענים משום שמעורב בהם מזרע כנען ממש.

וע"ע בגיטין דף ל"ח ע"ב דמבואר שמותר לשחרר עבד כנעני ולעבור על העשה של לעולם בהם תעבודו בשביל לאפשר תפילה בציבור, והקשה בח"י הרמב"ן בההשמטות שם איך תפילה בציבור דוחה את העשה דאורייתא של לעולם בהם תעבודו, ות"י הרמב"ן שיסוד העשה הוא כעין הלאו של לא תחנם שנאמר בגוים, שלא ליתן להם מתנת חנם, וכאן כשהוא משחררו כדי לקיים תפילה בציבור הרי אין זה בחנם אלא לצורך. והקשה הרשב"א דאיך אפשר לומר שזהו יסוד העשה של לעולם בהם תעבודו, הלא מותר לתת מתנת חנם אפילו לגר תושב וא"כ כל שכן לעבד כנעני שחייב במצות כאשה. מיהו י"ל שהרמב"ן לא נתכוין

אלה תולדת שם שם בן מאת שנה ויולד את ארפכשד וגו' (י"א, י').

א. בענין מה שאברהם נטל שכר
העשרה דורות שמנח עד ימיו.

עיין בפרק ה' דאבות משנה ב' דתנן
עשרה דורות מנח ועד אברהם להודיע כמה
ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין
ובאין עד שבא אברהם וקבל שכר כולם,
ופירש"י וז"ל, נוסח אחר, השכר שהי' ראוי
לכולם אילו חזרו בתשובה קבל אברהם על
עצמו עכ"ל. ורבינו יונה שם פי' וז"ל, ונטל
שכר כולם, ואע"פ שלכל אדם יש להם
חלק בגן עדן וחלק בגיהנם, אם יזכה יטול
חלקו בגן עדן, אם נתחייב בדינו יטלנו
בגיהנם, אבל מאחר שכולם נצטוו לעשות
טובה וזה אינו עושה, וחבירו מקיים ציווי
וציווי עצמו, מדת הדין נותנת שיטול חלקו
וחלק חבירו בג"ע עכ"ל, הרי שפירשו
שהכוונה היא לשכר כנגד הרשעים.

מיהו עיי"ש במחזור ויטרי שכתב פירוש
אחר וז"ל, והי' מדריך כל העולם בדרכי
ישרה והציל את כולן ונתן הקב"ה שכר לו
על שהחזיר את כולן לפי שאין הקב"ה חפץ
במיתתן של רשעים והוא הורה אותם דרך
תשובה וכו' עכ"ל. והנה גם רש"י הזכיר
ענין זה להלן שם במשנה ג' אבל לא
משמע שהוא מפרש שזהו הכוונה בקיבל
שכר כולם (אע"פ שכתב שם שנתן לו
הקב"ה בשביל זה "שכר גדול").

ולכאורה דברי רש"י להלן שם סותרים
את מה שמבואר מדבריו על משנה ב' שלא
עשו תשובה, אם לא שנאמר שדבריו על
משנה ב' קאי רק על הדורות שקדמו לו
ולא על דורו.

לומר שאסור לתת להם כל מתנת חנם,
אלא כוונתו היא רק לחירות, ועל זה כתב
שהאיסור הזה לתת להם חירותם הרי זה
רק בחנם כמו הלאו של לא תחנם כלפי
גוים, והטעם לומר כן הוא כי מסתבר
שיסוד האיסור אינו המעשה מצד עצמו,
אלא יסוד האיסור הוא שלא לבטל קללת
עבד עבדים יהי' לאחיו, ובזה נקטינן מצד
הסברא שהקללה לא נאמרה בציווי שיש
איזה צורך לאחיו לשחררו דהיינו היכא
שטוב לאחיו אם לא יהי' עבד. ועכ"פ
בביאור זה נקטנו כהנ"ל שכל עבדים הם
מזרע חם שהרי כתבנו שהעשה של לעולם
בהם תעבודו (שאמור בכל העבדים) הוא
כדי שתתקיים בו קללת כנען.

ומשם הפיצם (י"א, ט').

בענין אהבת הקב"ה את השלום.

פירש"י וז"ל, וכי איזו קשה של דור
המבול או של דור הפלגה, אלו לא פשטו
יד בעיקר ואלו פשטו יד בעיקר להלחם
בו, ואלו נשטפו ואלו לא נאבדו מן
העולם, אלא שדור המבול היו גזלנים
והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו, ואלו
היו נוהגים אהבה ורעות ביניהם שנאמר
שפה אחת ודברים אחדים, הא למדת
ששנאו המחלוקת וגדול השלום עכ"ל.
והנה השלום שהי' שרוי ביניהם הי'
באמת רק מן השפה ולחוץ, שהרי אם
הי' שואל ממנו לבנה והי' נותן לו טיט
הי' עומד עליו ופוצע את מוחו וכמו
שהביא רש"י לעיל, ורק היו "נוהגים"
אהבה ורעות ביניהם וכלשון רש"י אבל
לא היתה ביניהם אהבה ורעות אמתית,
ואעפ"כ גם זה חשוב ויקר להקב"ה.

והנה רש"י במשנה ג' שם הזכיר ענין זה שאברהם אבינו הדריכן בתשובה כדי לומר למה הקב"ה לא פרע מהם כדרך שעשה בימי נח. מיהו רבינו יונה שם כתב טעם אחר והיינו שאברהם אבינו בצדקת עצמו תיקן את כל מה שהם קלקלו.

ב. בענין אם אברהם הי' באמת הצדיק היחידי באותם דורות.

עיינן עוד ברש"י על משנה ב' שם בפירושו הראשון שכתב וז"ל (שקבל שכר כולם), לפי שעד עתה לא הי' צדיק בעולם כל כך שינחל חלקו וחלקם בעולם הבא עכ"ל. ומדבריו משמע שלעולם היו שם עוד צדיקים רק שלא הגיעו למדרגת אברהם אבינו. ובאמת היו שם גם שם ועבר (וגם ארפכשד שלח ויקטן, עי' במחזור ויטרי).

ברם עיינן באבות דרבי נתן בפרק ל"ג ברייתא א' דתניא עשרה דורות מנח ועד אברהם, וכי מה צורך לבאי עולם בכך, אלא ללמד שכל אותן הדורות היו מכעיסין לפניו ולא הי' אחד מהן שהלך בדרכי הקב"ה עד שבא אברהם אבינו והלך בדרכי הקב"ה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי, ומשמע מברייתא זו שאברהם הי' באמת הצדיק היחידי שבכל אותם הדורות, דהא אין לומר שכוונת האבות דר"ג היא להדור כולו, ושהכוונה היא לומר שלא הי' דור אחד שהשלים אחר הקב"ה, אבל באמת היו שם יחידים, דזה אינו, דהא גם אנשי דורו של אברהם אבינו היו עובדים עבודה זרה, וא"כ מוכח דקאי על יחידים, דהיינו שלא הי' שם צדיק אחר, וא"כ צ"ע

על האבות דרבי נתן כהנ"ל דהא שפיר היו שם גם צדיקים אחרים.

איברא, אולי י"ל דקאי על הדור לפי דברי רש"י על משנה ג' והמחזור ויטרי שהבאתי בסק"א שאת הדור שלו הדריך בתשובה.

ועיינן בפ"י כסא רחמים על האדר"נ שם שכתב וז"ל, לאו דוקא, דהא איכא שם ועבר, ומעיקרא הי' נח חי עד שהי' לאברהם נ"ח שנה וכו', (ותירין) א"נ דשם ועבר קבלו מנח, ונח קבל ממתושלח ודעמי', אבל אברהם במחוז שלו היו כולם עובדי עבודה זרה והוא מעצמו נתעורר, וכוונת לא הי' אחד מהם שיהלך בדרכי הקב"ה היינו מעצמו בלי מלמד עכ"ל.

והנה גם בנוגע להעשרה דורות מאדם הראשון עד נח תנן שם שכולן היו מכעיסין ובאין, ומבואר במגן אבות (להתשב"ץ) שם שמכעיסין ובאין קאי על כלל הדור, דהא היו שם צדיקים יחידים כגון שת חנוך ומתושלח.

וגם רבינו בחיי (בבראשית ה', ג') כתב שהיו שם צדיקים "כמו מתושלח וכיוצא בו".

והכלי יקר שם (ה', ג') כתב שכל אלו שנזכרים בשלשלת העשרים דורות היו צדיקים עיי"ש.

ומדברי הרמב"ן שהבאתי באות רמ"ח יוצא שלא כולם היו צדיקים כל כך גדולים שהיו ראויים לנס ואריכות ימים מופרזת (אבל גם לפי דבריו שם עדיין יתכן שלא היו בגדר רשעים, וכן עדיין יתכן ששפיר היו ביניהם יחידים ששפיר היו ראויים לנס).

ובבמדבר רבה פר' ב' פ"א איתא

עמדו עשרים דור ולא הי' בהם תועלת ולא עמד מהם צדיק וכו'.

ג. בענין מדריגת שם ועבר לעומת מדריגת אברהם.

והנה הא מיהא חזינן מדברי רש"י הנ"ל שהבאנו לעיל בסמוך בסק"ב שאע"פ שחיו אז שם ועבר אבל מכל מקום אברהם אבינו הי' גדול מהם וכמו שכתב להדיא שעד עתה לא הי' צדיק בעולם כל כך וכו'. ועיין בזה ברמב"ם בפ"א מהל' עבודת כוכבים ה"ג שכתב וז"ל, והי' מהלך (אברהם אבינו) וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם, וכתב הראב"ד וז"ל, א"א ותמה אני שהרי היו שם שם ועבר, איך לא היו מוחים, ואפשר כי מוחין היו ולא אירע להם שישברו את צלמיהם לפי שהיו מתחבאים מהם עד שבא אברהם ושבר צלמי אביו עכ"ל. וכתב שם הכסף משנה וז"ל, ולענין התימה שתמה הראב"ד י"ל דמעיקרא ליתא, שאברהם הי' בבבל, ושם ועבר היו בארץ כנען, ושם לא שיבר אברהם הצלמים אלא שהי' קורא ומכריז אמונת היחוד, ושם ועבר היו מודיעים דרך ה' לתלמידיהם, אבל לא נתעוררו לקרוא ולהכריז כמו אברהם, ועל כן גדלה מעלתו ביותר עכ"ל. פי' שהראב"ד משה מדריגת שם ועבר לאברהם ומש"ה הוקשה לו למה הם לא מיחו ושיברו, וכתב לתרץ שמיחו באמת רק שלא שיברו כי היו מתחבאים מהם, אבל הכ"מ מבאר שבאמת גדלה מדריגת אברהם ממדריגתם. מיהו לא הבנתי מה הרויח הכסף משנה בזה שכתב

שגם אברהם אבינו לא שיבר צלמים בארץ כנען, דהא רצונו ליישב בזה למה שם ועבר לא שיברו צלמים, ועל זה כתב שגם אברהם אבינו לא שיבר שם, והרי דבריו בזה קשים כי הוא עצמו כתב שגדלה מעלת אברהם אבינו כי הי' קורא ומכריז, וא"כ למה אי אפשר לומר ששיבר אברהם אבינו צלמים גם בארץ כנען, ושם ועבר לא שיברו כמו שלא קראו והכריזו אלא רק הודיעו לתלמידיהם, ולפיכך גדלה מעלת אברהם אבינו.

וימת תרח בחרן (י"א, ל"ב). בענין מה שפטר הקב"ה את אברהם מכיבוד אב.

א. עי' ברש"י שביאר שבאמת מת תרח אח"כ, רק שנכתב כאן ו"הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו לפיכך קראו הכא מת (ס"א ועוד) שהרשעים אף בחייהם קרוים מתיים". ועי' במדרש רבה ל"ט ז' דאמר רב יצחק שאמר לו הקב"ה לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם. וצ"ע למה הי' הקב"ה צריך לפוטרו, הלא אברהם אבינו הי' בן נח ובן נח אינו חייב בכיבוד אב ואם, ואע"פ שקיים כל התורה כולה אבל זה הי' רק לאחר מילה וכמש"כ המהרש"א בב"ב דף ט"ז ע"א וביבמות דף ק' ע"ב.

מיהו יש ליישב שהכוונה היא שפטר אותו גם לאחר שנימול.

ברם יש להקשות על דרך זה דהא לאחר שמל גם בלא"ה לא הי' חייב כי כבר לא

הי' בגדר אביו דהא אברהם הי' תחילה לגרים משעה שנימול כמבואר בחגיגה דף ג' ע"א ובתוס' שם, וא"כ הי' כקטן שנולד.

מיהו עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' ממרים הי"א שכתב שגר נוהג באביו מקצת כבוד, והרי אברהם קיים אפילו עירוב תבשילין שהוא רק מדרבנן, וא"כ שפיר הי' הקב"ה צריך לפוטרו.

ועוד י"ל דמה שהי' נחשב בגדר ישראל הרי זה הי' רק לחומרא, אבל גם הי' עליו דין בן נח לחומרא, וא"כ נמצא שתרח הי' שפיר נחשב עוד אביו ומש"ה מכיון שבתורת ישראל הי' מקיים מצות א"כ הי' חייב לכבד את מי שהי' נקרא אביו אפילו אם הי' נקרא אביו רק מחמת הדין בן נח שלו. ויש לפלפל בזה.

עוד יש ליישב את קושייתנו הראשונה שגוי אינו חייב בכיבוד אב על פי מה שהראוני באבן עזרא על דברים כ"א י"ג שכתב על מה שנאמר שם בפת תואר "ובכתה את אבי' ואת אמה" וז"ל, ולפי דעתי שחייב כל אדם בשקול הדעת לכבד את אביו ואת אמו בחייו ובמותו עכ"ל, הרי שגם גוי חייב בכיבוד אב ואם. מיהו בהמשך דבריו שם כתב וז"ל, וטעם ובכתה שתתאבל עליהם כמשפט ישראלית כי היא מתייהדת, אם נהרגו כאשר נשבית עכ"ל.

ובהקדמת רבינו נסים גאון לפני מס' ברכות (קרוב לתחילתו) כתב וז"ל, כי כל המצות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ ועל זרעו אחריו לדורי דורים וכו' עכ"ל, הרי שכתב שגוי חייב במצות שכליות (ולפי"ז צריכים

לכלול רציחה וגניבה בהז' מצות רק כדי לחייבו מיתה).

ב. עוד יש להעיר שהי' שייך לחייבו בכיבוד אב רק אחרי שתרח עשה תשובה (כמו שהביא רש"י להלן על ואתה תבוא אל אבותיך בשלום (ט"ו, ט"ו) שתרח עשה (תשובה), דהא פטורים מלכבד אביו רשע לפי שיטת הטור ביו"ד סי' ר"מ, ואע"פ ששיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א היא שחייב לכבד גם את אביו רשע אבל מבואר בערוך השלחן ביו"ד סי' ר"מ שבאביו אפיקורוס ועובד עבודה זרה גם הרמב"ם מודה שהוא פטור.

ג. גם יש להעיר שאם נאמר כהנ"ל שהי' שייך לחייבו רק אחרי שתרח עשה תשובה א"כ אם נוסיף לזה שלשונו של רב יצחק של "כיבוד אב ואם" היא דוקא א"כ נצטרך לומר שגם אמו עשתה תשובה. ועי' בכ"ב דף צ"א ע"א דאמר רב חנן בר רבא אמר רב אימי' דאברהם אמתלאי בת כרנבו, אימי' דהמן אמתלאי בת עורבתי, וסימניך טמא טמא טהור טהור, פי' שכרנבו הוא טהור אבל עורב הוא טמא, הרי שאמו היתה טהורה, דהיינו בדומה לכרנבו. מיהו י"ל שהכוונה שם היא רק להעובדא שאברהם הי' טהור ולא שאמתלאי היתה טהורה, וכן פירש הרשב"ם שם, ומעתה אדרבה, אולי משמע להיפך דהיינו שבאמת לא עשתה תשובה כי אילו עשתה תשובה הי' עדיף להרשב"ם לתלות את הטהרה בה ולא באברהם.

ד. עוד יש להעיר דהנה חזינן שרבי יצחק אומר שאמר לו הקב"ה לך אני פטור

מכיבוד אב ואם, והכוונה היא שמזה שצוה לו בפירוש לעזוב את אביו נכלל פטור מכיבוד אב ואם ועל זה אמר רבי יצחק שרק לך אני מצוה לקיים את המצוה לעזוב ולא לקיים כיבוד אב ואם, אבל אחרים שפיר חייבים בכיבוד אב אפילו במקום מצוה כי אין אני מצוה אותן בפירוש להניח כיבוד אב ואם כמו שאני מצוה אותך בפירוש לעזוב את אביך, וממילא אחרים שפיר חייבים בכיבוד אב ואם גם במקום מצוה, ומעתה צ"ע דהא גם אחרים פטורים בכה"ג מכיבוד אב ואם במקום מצוה גם בלי ציווי מפורש דהא איתא בקידושין דף ל"ב ע"א שמצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים דוחה כיבוד אב.

מיהו הנ"ל קשה אם תרח עשה תשובה כשאברהם הי' כבר בארץ כנען, אבל אם הי' חייב בכיבוד אב בהיותו עוד בחרן, א"כ יוצא שכשהקב"ה ציוהו לעזוב את אביו הי' כבר באמצע המצוה של כיבוד אב, דהא אביו רצה שיהי' בחרן, וא"כ הי' כבר באמצע לקיים דבר זה, וכבר כתבו החרדים בפ"א ממצות עשה אות כ"ז, וכן מהר"י קאשטרו בהגהותיו על שו"ע ביו"ד סי' ר"מ, שהיכא שהוא כבר עסוק בכיבוד אב אמרינן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ופטור אפילו ממצוה שאי אפשר לקיימה ע"י אחרים, וא"כ שפיר הי' הקב"ה צריך לפוטרו. ומסוף דברי רש"י כאן מבואר שבחרן עוד לא עשה תשובה אשר לכן נקרא מת, אלא שיש שתי גרסאות ברש"י, הגירסא שלפנינו היא בלי המלה "ועוד", אלא הרי זה חלק מהפשט הנ"ל

שהבאנו מרש"י, והרי זה כעין סניף לדבריו הקודמים, והיינו שגם אין זה שקר גמור לומר שמת בחרן כי באמת הי' שם בבחינת מת כיון שהרשעים בחייהם קרויין מתים, אבל יש עוד גירסא בדברי רש"י שגורס "ועוד" שרשעים בחייהם נקראים מתים, אשר לפ"ז י"ל שזהו פשט חדש למה כתוב שמת בחרן, אשר לפ"ז יתכן שלפי הדרך הראשון שכתב רש"י כבר עשה תשובה בחרן. מיהו ביותר נראה שגם לפי הגירסא של "ועוד" הרי זה סניף לדבריו הראשונים כי אם לא כן קשה למה דוקא בתרח כתוב וימת כשבאמת הי' עוד חי, ולא כתב כן באיזה רשע אחר.

ועוד יש להעיר דאפילו אם תרח עשה תשובה בחרן אין זה נקרא שאברהם הי' כבר באמצע לקיים כיבוד אב כי י"ל שכל שהי' ושהי' היא מצוה בפני עצמה וא"כ יוצא שכשציווהו הקב"ה הי' עומד בפני מצוה חדשה של שהי' וכן בפני המצוה שציווהו עכשיו הקב"ה.

ועוד דהא דנחשב שהוא מקיים כיבוד אב על ידי עצם השארותו בתוך העיר הרי זה רק אם יש לו סיבה לעזוב, ואביו רוצה שישאר ושלא יעזוב, והרי הוא נשאר בגלל רצון אביו, אבל היכא שאין לו בכלל שום סיבה לעזוב את העיר, והי' נשאר כאן גם בלי ציווי אביו, אין זה נקרא שהוא מקיים מצות כיבוד אב, והרי הכא לפני הקב"ה ציווהו לא היתה לו סיבה לצאת, וא"כ יוצא שהכיבוד אב והמצוה באים יחד כאחד.

לך לך

לך לך מארצך (י"ב, א'). בענין עמידה בנסיונות.

הנה בפרק ה' דאבות תנן שאברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות. והמתבונן יראה שהם מתחלקים לשני סוגים, סוג אחד הי' נסיונות שכדי לעמוד בהם הי' צריך כוחות עצומים ועל אנושיים, באופן חד פעמי, וכגון הנסיון של מילה ושל כבשן האש והעקידה, וסוג שני הי' נסיונות כגון לסמוך על ההבטחות שיזכה לבנים ולרשת ארץ ישראל, שכדי לעמוד בנסיונות אלו לא הי' דרוש כח עצום חד פעמי, אלא היו נסיונות מתמשכים, דהיינו שהי' צריך לסבול ולסחוב זמן רב ולצפות לקיום הבטחות בלי לאבד את האמונה והבטחון והמצב רוח והמדריגות.

ובאמת אברהם אבינו הי' מוכרח להתנסות בשני הסוגים, כי יש סוג אחד של בן אדם שמסוגל לגייס כוחות עצומים חד פעמיים לזמן קצר וקצוב אבל אינו מסוגל לעמוד זמן רב במצב הדורש אמונה ובטחון וסבל שקט, ומאידך יש סוג של בן אדם שמסוגל לעמוד בהסוג הזה של נסיון אבל אינו מסוגל לגייס כוחות על אנושיים חד פעמי, אבל השיעור קומה של אדם השלם דורש את שני הכחות, ומש"ה הי' אברהם אבינו מוכרח להתנסות בשניהם.

וילך אתו לוט (י"ב, ד'). השתלשלות מדריגותיו של לוט. הנה כאן כתוב וילך אתו לוט, אבל

להלן (י"ב, ה') כתיב ויקח אברם וגו' ואת לוט בן אחיו וגו', הרי שבתחילה כתיב וילך אתו לוט דמשמע מעצמו ומיזמתו, והדר כתיב שאברהם לקח אותו עמו, וצ"ע על שינוי הלשון.

והאור החיים בד"ה וילך וכו' ביאר את הלשון "וילך אתו לוט" שלא רצה אאע"ה לקבלו כי הקב"ה אמר לו לך לך מ"בית אביך" וא"כ לא היתה לו רשות לקחת קרוביו, רק שלוט התעקש לבוא והלך אתו מעצמו עיי"ש. ברם אכתי לא יישב בזה את שינוי הלשון למה לבסוף כתיב שאברהם לקח אותו עמו.

וי"ל שאע"פ שלוט רצה ללכת אתו, אבל היתה בכוונתו להשאר במדריגתו הקודמת ולא לשנות דרכיו, ולכן כתיב וילך אתו לוט, כלומר שהלך הליכה עצמאית, אבל אברהם לא הסכים לזה אלא לקחו עמו, כלומר בתנאי שישנה דרכיו, וברעה להשפיע עליו, ושלוט יבטל את עצמו לדרכו של אברהם, ולא הסכים שלוט ילך עמו הליכה עצמאית, ולוט בעל כרחו הסכים לדבר זה, ועל דרך זה הי' מותר לאברהם לקחת אותו אתו, כי ע"י שאימץ את דרכו של אברהם כבר לא הי' בגדר "בית אביו" כי עזב את דרכי בית אביו, ונהפך לחלק מביתו של אברהם אבינו.

(מיהו עי' במדרש רבה כאן דאיתא בזה"ל, וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וגו' ולוט טפל לו ע"כ, ולכאורה הכוונה היא

ויט אהלה (י"ב, ח').

בענין מה שנטה את אהל שרה תחילה, ובענין אם יש חיוב על אדם לכבד את אשתו.

פירש"י וז"ל, אהלה כתיב, בתחילה נטע את אהל אשתו ואח"כ את שלו עכ"ל. וכן איתא בב"ר ל"ט כ"ג, וכתב העץ יוסף כי אדם צריך לכבד את אשתו יותר מגופו. וכן איתא ביבמות דף ס"ב ע"ב דת"ר האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו וכו', וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות הי"ט וז"ל, וכן צוו חכמים שיהי' אדם מכבד את אשתו יותר מגופו ואוהבה כגופו עכ"ל. מיהו צ"ע מקידושין דף ל"א ע"א דאיתא שאם אביו אומר לו השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים הרי הוא צריך לשמוע לאביו כי "אתה ואמך חייבים בכבוד אביך", ואילו לפי הנ"ל הרי גם אביו חייב בכבוד אמו, וא"כ ה"ה שי"ל שאתה ואביך חייבים בכבוד אמך.

וי"ל שהכוונה בלכבד את אשתו אינה להמובן הפשוט של המלה "כבוד", דהיינו עשיית מעשים ודיבורים של כבוד, אלא הכוונה היא לספק לה ביגוד נאה, כי ביגוד נקרא הכבוד של האדם, וכמו שמצינו שרבי יוחנן הי' קורא ל"מאני' מכבודתי" כדאיתא בשבת דף קי"ג ע"ב, וכן איתא בב"ק דף צ"א ע"ב ובסנהדרין דף צ"ד ע"א. ונראה שנקראו כן כי הם גורמים כבוד להלובש.

והכוונה במכבדה "יותר מגופו" היא שיוציא על בגדי אשתו יותר כסף ממה שהוא מוציא על הבגדים שלו. ולפי"ז אתי שפיר הלשון של "יותר מגופו", כי על

לדרוש כן מסוף הפסוק דכתיב וילך אתו לוט, וזהו דלא כדרכינו הנ"ל שפסוק זה מורה על הליכה עצמאית ולא על "טפל לו".

והנה להלן (י"ג, ה') כשחזר אברהם ממצרים כתיב וגם ללוט ההולך את אברם הי' צאן ובקר ואהלים, הרי שהתם כתוב כמו הסגנון הראשון של "וילך אתו לוט" אשר ביארנו שזה מורה שנתכוין להשאר במדריגתו הקודמת. הרי שחזר לוט למדריגתו הראשונה של "וילך אתו לוט" (אלא שגם הליכה כזו עם אברהם הספיק כדי לגרום לו להתעשר וכמו שפירש"י שם שהליכתו עם אברהם גרמה לו להתעשר).

והנה יש עוד דברים בתוך הפרשה שמבוארים היטב ומוסברים לפי מה שהראנו מתוך הפסוקים הנ"ל, דהנה כשלוט נפרד מאברהם כתיב ויסע לוט מקדם (י"ג י"א) והביא רש"י שלוט אמר אי אפשי לא באברהם ולא באלקיו, ועוד ביאר רש"י שם (על פסוק י"ד) על מאי דכתיב שאחרי הפרד לוט מאברם דיבר ה' אתו שכל זמן שהי' לוט אצלו פירש ממנו הדיבור, והא דכתיב בתחילת הפרשה כשהי' אברהם בשכם "וירא ה' אל אברם וגו'" אע"פ שלוט הי' עמו הרי זה משום שבאותה שעה כשר הי'. ולפי דברינו הנ"ל כל זה מבואר בתוך הפסוקים, והיינו שבהיות אברהם בשכם לוט הי' עוד "כשר" וכדכתיב "ויקח אברם את לוט" וכמו שביארנו, ורק אח"כ כתובה ההגדרה של "לוט ההולך את אברם" אשר זה מורה שחזר למדריגתו הראשונה של "וילך אתו לוט", וממילא פירש הדיבור מאברהם.

המובן הפשוט של כבוד לא שייך לומר "יותר מגופו". ולכן בה"ט שם כתב הרמב"ם כלשון הגמ' של "יותר מגופו", ואילו בה"כ כשכתב שהאשה צריכה לכבד את בעלה כתב וז"ל, וכן צוו חכמים על האשה שתהי' מכבדת את בעלה ביותר מדאי עכ"ל, והיינו משום שהתם הכוונה היא לכבוד כפשוטו, ולכן לא שייך לומר יותר מגופה.

שו"ר שהמהרש"א ביכמות דף ס"ב ע"ב על "והמכבדה יותר מגופו" כתב ממש כדרכנו הנ"ל וז"ל, ומכבדה יותר מגופו, דהיינו להלבישה בגדים מכובדים יותר ממנו כדאמרינן קרי למאני מכבודתי וק"ל עכ"ל.

ולפי הנ"ל צריכים לבאר למה נטה אהלה תחילה, דהא לפי הנ"ל אין מקום לדברי העץ יוסף שעשה כן משום "מכבדה יותר מגופה".

וי"ל שנטה אהלה תחילה בגלל הדין שהוזכר בכרכות דף מ' ע"א בשם רב יהודה אמר רב שאסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, דחזינן מזה שקודם שאדם ממלא את צרכי הגוף של עצמו הרי הוא צריך למלא את צרכי הגוף של אלו שנמצאים בחסותו.

שו"ר שככל דרכינו הנ"ל, וכן כדברי המהרש"א, מבואר בחולין דף פ"ד ע"ב, דאמרינן שם אמר רב עירא, זימנין אמר לה משמי' דרב אמי וזימנין אמר לה ומלוה יכלכל דבריו במשפט, לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו, וילבש ויתכסה במה שיש לו, ויכבד אשתו ובניו

יותר ממה שיש לו, שהן תלויין בו והוא תלוי במי שאמר והי' העולם, ופירש"י וז"ל, פחות ממה שיש לו, פחות מכדי היכולת, וילבש ויתכסה לפי היכולת שלא יתבייש, ויכבד אשתו יותר מלפי היכולת עכ"ל, ומשמע שגם הכוונה ביכבד את אשתו היא לביגוד וכיסוי ולא לנהיגת כבוד. ובאמת כן מוכח ממה דאיתא בגמ' כן גם לענין בניו (אלא שרש"י לא הזכיר בניו) דהא כלפי בניו ליכא שום חיוב של כבוד. וגם לכאורה יוצא מהגמ' שם שה"ה שצריך להקדים אשתו בניו לכל הצרכים וכמו שנקטנו לענין ויט אהלה והיינו מהטעם הנ"ל שהם תלויים בו ואילו הוא תלוי במי שאמר והי' העולם.

והרד"ל בפירושו על מדרש רבה שם פי' שהטעם שעשה כן הוא משום שהשכינה היתה שורה על אהלה ומש"ה עשה כן בשביל כבוד השכינה. ובפי' מתנות כהונה כתב שזירז נטיית אהלה כי כל כבודה של בת מלך פנימה.

הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (י"ב, י"א).

בענין מה שאאע"ה קיים את כל התורה.

פירש"י וז"ל, מדרש אגדה עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם ועכשיו הכיר בה ע"י מעשה עכ"ל. וכן איתא בב"ב דף ט"ז ע"א. ועיין במהרש"א שם באמצע ד"ה עפרא לפומי' דאיוב וכו' שהקשה דהא אברהם קיים כל התורה כולה ואפילו עירוב תבשילין וא"כ איך עבר על מה שאמר רב יהודה אמר רב בקידושין דף מ"א ע"א שאסור לקדש אשה

לפרוע את חובותיו שהי' חייב להאכסניאות וכמו שהביא רש"י להלן על "וילך למסעיו" שפרע את חובותיו.

מיהו יש לדחות כי אם הטעם למה לקח אאע"ה מתנות מפרעה הי' כדי לפרוע את חובותיו להאכסניאות א"כ איך לקח יותר מזה, והרי חזינן שלקח הרבה יותר מלפרוע חובותיו שהרי כתיב שהי' כבד מאד במקנה בכסף ובזהב.

ובאמת גם בלא"ה יש לעיין בזה, דהנה הטור בחושן משפט בסי' צ"ז (ובשו"ע שם בסעיף ט"ו), וכן בסי' צ"ט, הביא מהרא"ש ור"ת בתשובה שאם אין להלוה מה לשלם אין כופין אותו להשכיר את עצמו או לעשות מלאכה, וכן הוא עצמו אינו חייב לעשות כן (כן היא לשון הטור בסי' צ"ט). והרא"ש שם (בשו"ת הרא"ש כלל ע"ח אות ב') כתב שמאי דאמרינן בגיטין דף נ"ח ע"א שאמר המלוה להלוה עשה עמי בחובך, הרי זה הי' באמת שלא כדין. וגם בשיטה מקובצת על ב"ק דף מ' ע"א בד"ה מאן וכו', וברש"י בדף פ"ז ע"א שם בד"ה נתגרשה וכו', מבואר דמיפטר. והשער משפט בסי' צ"ז סק"ג המציא שהמוהר"ם שהובא במרדכי וכן הרמ"א סוברים שאין כופין אותו אבל הוא עצמו שפיר חייב להשכיר את עצמו, ושתוס' ור"ת (ולשון הטור בסי' צ"ט) סוברים שגם הוא עצמו אינו חייב (ובסוף הס"ק סיכם את הדברים עיי"ש). והקובץ שיעורים על בבא בתרא באות שע"ז כתב שמצד דינם של הרא"ש ור"ת אינו חייב אפילו לקבל מתנות כדי לפרוע את חובו.

ומעתה לפי הסוברים שהוא עצמו חייב

עד שיראנה וכן היא ההלכה, ועיי"ש שתי' שאברהם התחיל לקיים את כל התורה רק לאחר שמל (ונראה דהיינו משום שרק אז קבל דין של ישראל, דעיין בחגיגה דף ג' ע"א דאיתא שאברהם הי' תחילה לגרים וכתבו תוס' שם שהוא הראשון שמל, ומשמע שרק מאז הי' נחשב גר. ועי' בתוס' בהוריות דף ח' ע"ב שכתבו שהציווי של מילה לאברהם הי' לבן נח, וגם שם יש לבאר שכוונתם היא כהנ"ל כי עד שמל הי' עוד בגדר בן נח [ויש לדחות גם ראי' זו]).

מיהו גם בלא"ה לק"מ, דעי' בפיה"מ להרמב"ם על פרק ה' דאבות משנה י"ט שכתב שאברהם לא הסתכל בצורתה של שרה "הסתכלות שלימה", וא"כ לא קשה מידי כי לעולם י"ל ששפיר ראה אותה בדרך הצצה בעלמא, וזה מספיק כדי לצאת ידי דינו של רב יהודה אמר רב.

וע"ע ברמב"ן בבראשית כ"ו ה' שסובר שלא קיימו האבות את התורה אלא בארץ ישראל אבל לא בחוץ לארץ (דלא כרש"י בתחילת וישלח), וגם לפי הרמב"ן לק"מ כי אברהם נשא אותה בחוץ לארץ.

ולאברהם היטיב בעבורה (י"ב, ט"ז).

בענין למה לקח מתנות מפרעה ולא ממלך סדום.

א. בענין אם ישראל וגוי חייבים לעבוד כדי לשלם חובות.

הנה מבואר כאן וכן להלן בנוגע למלך סדום שאברהם קיבל את המתנות של פרעה אבל לא את מה שרצה מלך סדום לתת לו. ויש לבאר שטעמו הי' כי רצה

להשכיר את עצמו, ומכ"ש לקבל מתנות, הרי שפיר הי' צריך אברהם לקבל את המתנות מפרעה. ואפילו לפי הסוברים שאינו חייב אבל בכל זאת בודאי מדה טובה היא, וא"כ שפיר י"ל שאברהם עשה כן כדי לפרוע את חובותיו.

ובאמת נראה שכל עיקר טעמו של ר"ת אינו שייך בבן נח, אלא בן נח חייב אפילו להשכיר את עצמו, דהנה הרא"ש בהתשובה שם ביאר בשם ר"ת שהטעם למה אין הלוח חייב להשכיר את עצמו הרי זה משום ששכירות היא כמכר כדאמרינן בב"מ דף ג"ו ע"ב, ודרשינן מקרא דונמכר בגניבתו שאדם נמכר רק בגניבתו אבל לא בחובו*, והרי טעם זה שייך רק בישראל דכתיב ב"י קרא דונמכר בגניבתו וממעטינן חובו, אבל גוי חייב למכור את עצמו כדי לפרוע את חובו וכל שכן שהוא חייב להשכיר את עצמו ולקבל מתנות.

ועי' עוד בסמ"ע בסי' צ"ז סקכ"ט שביאר שהטעם למה אינו צריך להשכיר את עצמו הרי זה כי כתיב כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, ואע"פ שכתוב ונמכר בגניבתו, אבל הרי ממעטינן ולא בחובו, ומשמע מדברי הסמ"ע שהמיעוט

של ולא בחובו אינו מיעוט חיובי שממעט את חובו, אלא הכוונה היא שהפסוק שם איירי בגנב שאין לו מה לשלם וא"כ יוצא שכתוב שמוכרים אותו רק בהציור של גניבה וא"כ בנוגע לחובו הרי זה תלוי בשיקול דעתנו ובוזה נקטינן שאין מוכרים אותו כי לי בני ישראל עבדים, וגם לפ"ז צריך לצאת שגוי שפיר נמכר גם בחובו**).

מיהו יש לדחות ולומר איפכא, והיינו שמכיון דלא כתיב בגוי קרא דונמכר בגניבתו הדין נותן שאינו חייב להשתדל לעבוד אפילו כדי להשיב את גניבתו (היכא שלא נהרג).

ב. עוד טעם למה לא לקח ממלך סדום.

ואולי י"ל בדרך אחרת, דהנה חזינן שאע"ה אמר למלך סדום "ולא תאמר אני העשרתי את אברם", וא"כ אולי י"ל שהרגיש אברהם שזו היתה כוונת מלך סדום במה שאמר והרכוש קח לך, דהיינו שאמר כן כדי שיוכל לומר אח"כ "אני העשרתי את אברם" ולדחוק כביכול את רגליו של הקב"ה. ובאמת יש כעין סמך

אם ישראל שאינו פורע את חובו עובר על לא תגזול עיי"ש.

ועכ"פ הא ודאי שבן נח חייב לפרוע חובותיו כשיש לו כסף, והיינו או משום שזה נכלל בהאיסור גזילה שנאמר לבני נח, או משום שזה נכלל במצות דינים לפי הרמב"ן בבראשית ל"ד י"ג שמצות דינים היא לתקן ולנהוג סדרי דינים בין אדם לחבירו (ודלא כהרמב"ם בסוף פ"ט מהל' מלכים שסובר שהמצוה של דינים היא לדון את העוברים על יתר השש מצות).

* וטעם זה שייך גם לענין שאינו חייב ליצור חפצים כדי שהמלוה יגבה מהם או מהכסף שהוא מקבל כשימכרם, וכן שייך טעם זה גם לענין שאינו צריך לקבל מתנות, כי כל פעולה שהוא עושה במטרה לשלם חובו הרי זה נחשב שעובד בשביל המלוה ושהשכיר עצמו להמלוה (והתשלומין שהוא מקבל הרי זה העובדא שהוא נפטר מחובו).

** ובספרי על סנהדרין באות א' הארכתי בענין

לומר שזו היתה כוונתו, דהנה כבר ביאר הרמב"ן שעיקר עוונה של סדום נבע מחמדת ממון וכדכתיב שיד עני ואביון לא החזיקה, והרי חזינן שאשת לוט הרעימה על לוט על שרצה ליתן קצת מלח להאורחים ואמרה לו האם גם את המנהג הרע הזה אתה רוצה להנהיג במקומינו, וא"כ הדבר מעורר תמי' למה לא רצה מלך סדום לקחת גם את הרכוש, ולשלם לאברהם כשכיר חרב או כדומה, ולמה התנדב לוותר על כל הרכוש, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שעלתה במחשבתו להרשיע ע"י שיאמר אח"כ "אני העשרתי את אברם".

ובאמת הדברים מתמיהים, שהרי נעשה למלך סדום נס גדול כזה שהוציאו אותו מהחמר, והי' נס כל כך גדול עד שאיתא בחז"ל שעי"ז האמינו כל מלכי ארץ בהנס של כבשן האש שאירע לאברהם אבינו, ונוסף על זה הרי ראה מלך סדום נסים גדולים בזה שאברהם לבדו עם חניכי ביתו ניצח את כל המלכים האלו שהורישו מעט לפני כן כמה וכמה ממלכות, וכן ראה שכשזרק אברהם אבינו עפר הי' נהפך לחצים כדאיתא בתענית דף כ"א ע"א, ואחרי כל זה הרשיע מלך סדום כל כך לחפש לדחוק את רגלי הקב"ה כביכול.

אלא הוא ברע ("רע לשמים ורע לבריות") מלך סדום העומד ברעתו מתחילתו ועד סופו, וגם אחרי הישועה הגדולה שהיתה לו המשיך בדרכו עד שבהפרשה הבאה הי' הקב"ה צריך להפוך את הערים.

ג. עוד טעמים להנ"ל.

שו"ר בספר סדרי תורה שליקט עוד

כמה תירוצים, דהנה הנצי"ב בהעמק דבר תי' בזה"ל, ולא תאמר אני העשרתי, דאע"ג שקבל אברהם מתנות מכמה בני אדם, במצרים ומאבימלך, ידע שמייקרים אותו וכדאיתא בקידושין פרק א' דקבלת אדם חשוב מיחשב מתנה (כלומר והם יחשבו שהם עצמם קיבלו ולא שנתנו לאברהם), אבל מלך סדום ידע בו שהוא רע עין ויחשוב למתנה לאברהם, וגם לא רצה אברהם להחשיבו כלל ולעשות עמו התרעעות עכ"ל.

והעם לועז תי' בשם הכנסת הגדולה שמפרעה הי' מוכרח לקבל כי היו חושבים שהוא אחי שרה, וכן הי' המנהג להעניק להאח מתנות רבות. ועוד תי' המעם לעז בשם הצדה לדרך שלפני שאברהם קיבל מפרעה הי' עני ולכן קיבל ממנו כדי שיוכל להקדיש את עצמו לרוחניות, אבל ממלך סדום לא קיבל כי כבר הי' עשיר ולא הי' לו צורך בכך.

ובספר אוזניים לתורה להגר"ז סורוצקין זצ"ל כתב שמפרעה קיבל כי אם יאמר אני העשרתי את אברם הדבר יהי' אמת (וכן בנוגע לאבימלך), אבל אם מלך סדום יאמר כן לא יהי' אמת כי מצד הדין הי' הכל שייך לאברהם.

ובספר קרבן עני על התורה הביא בשם הבאר מים חיים, דהנה מצד הדין הי' הכל שייך לאברהם כדין המציל מן הנהר ומן הגייס הרי אלו שלו (ב"ק דף קי"ד ע"א), רק שלא רצה אברהם ליהנות כיון שהי' מעשה נסים, ולכן אמר בלשון בלעדי דכוונתו היא שאין הדבר משלו אלא יד ה' עשתה זאת (וכעין דברי יוסף שאמר

לפרעה בלעדי אלקים יענה את שלום
(פרעה)

**אם השמאל ואימנה ואם
הימין ואשמאילה (י"ג, ט').**

**בענין הזהירות של אברהם לשמור
על כבודו של לוט.**

יש לעיין הלא הי' מספיק אם רק אחד
מהם ישנה מקום ולמה הציע ששניהם
ישנו. וביותר הי' לו לומר או שאתה תסע
או שאני אסע.

וי"ל שאאע"ה חשש לכבודו של לוט,
ולכן חשש שאם לוט יסע מעליו אולי
יאמרו הבריות שאברהם גירש אותו, וכן
אם אברהם יסע אולי יאמרו שאברהם נזף
בו ולכן הרי הוא מתרחק ממנו, אבל אם
שניהם יסעו זה לימין וזה לשמאל כבר אין
מקום לשום טענה. ואחרי שנסע לוט מצינו
באמת שגם אברהם נסע שהרי הקב"ה אמר
לו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה,
ולפי דברינו גם בלא הציווי הי' אברהם
נוסע, רק שלא הי' הולך לארכה ולרחבה.

מיהו מרש"י והשפתי חכמים כאן משמע
שלא נתכוין אברהם לומר ששניהם יסעו,
אלא אברהם נתכוין לומר שאם תסע לימין
אשאר אני בשמאל, ואם תסע אתה לשמאל
אשאר אני בימין, ופרט לו כן כדי לרמז
לו שיהי' תמיד לעזרתו ולא יתרחק אלא
יהי' קרוב לו בימינו או בשמאלו. ועי' גם
בלבוש אורה דמבואר שאין הכוונה
ששניהם יסעו אלא הכוונה היא שתמיד
יהי' קרוב לו להושיעו כמו יד ימין ויד
שמאל שקרובות זו לזו.

**ואנשי סדם רעים וחטאים לה'
מאד (י"ג, י"ג).**

**בענין החילוק בין "רע" ל"רשע",
וכן בענין שכנות והתחברות לאדם
רע ולאדם רשע.**

פירש"י וז"ל, רעים בגופם וחטאים
בממונם. מיהו התרגום תרגם להיפך דהיינו
שהיו רעים בממונם וחטאים בגופם.

ואולי י"ל שרש"י הולך לשיטתו להלן
במלחמת המלכים וכמו שנבאר, דהנה
רש"י שם פירש שכוונת השם "ברע" היא
שהי' רע גם לשמים וגם לבריות, ועל השם
"ברשע" פירש"י שנתעלה ברשעו. ונראה
שרש"י סובר שהחילוק בין רע לרשע הוא
שהמלה "רע" פירושה הוא שהוא רע רק
לשמים אבל לא לבריות, ואילו המלה
"רשע" פירושה הוא שהוא רע גם לשמים
גם לבריות, וממילא על "ברע" פירש"י
שהכוונה היא שהי' רע גם לשמים וגם
לבריות, כלומר ב' פעמים רע, דאילו המלה
רע לבדה פירושה הוא רק רע לשמים, אבל
על "ברשע" לא הי' רש"י יכול לפרש כן
כי המלה רשע לבדה פירושה הוא גם רע
לשמים וגם רע לבריות (ובאמת כל היכא
שהוא רע לבריות הרי כלול בזה גם שהוא
רע לשמים כי הוא עובר בזה על ציווי של
הקב"ה), ומשום הכי פירש"י שנתעלה
ברשעו כלומר באיכות הרשעות.

ולפ"ז מובן למה בשופטים פרק ג' פסוק
ח' איתא בילקוט שמעוני וברד"ק טעמים
למה נקרא שמו של מלך ארם נהרים כושן
רשעתים (על שם שני מעשי רשעות שעשה
עיי"ש), ולא פירשו משום היותו גם רע

לשמים וגם רע לבריות, והיינו כהנ"ל כי מהמלה רשע לחוד משתמע כן.

ומעתה יש להוסיף שהכוונה במה שכתב רש"י "רעים בגופם" היא לעבירות שבין אדם למקום, והכוונה במה שכתב "וחטאים בממונם" היא שהיו רעים לבריות (ברם ביאור זה הוא דלא כמו שנראה מהגור ארי"ש), ואע"פ שיתכן שיהי' גם רע לבריות בגופו וכגון ע"י חבלה, אבל מ"מ י"ל שמן הסתם "בממונו" מסמל עבירות שהן בין אדם לחבירו, ו"בגופם" מסמל עבירות שהן בין אדם למקום, וא"כ לפ"ז יוצא שרש"י אזיל לשיטתו שרע פירושו הוא רק לשמים. ובאמת המחלוקת הנ"ל בין רש"י והתרגום הרי היא מחלוקת בסנהדרין דף ק"ט ע"א בין רב יהודה שאמר שם כדברי רש"י ובין התוספתא שהובאה שם שסוברת כדברי התרגום, ולכאורה צ"ע איך יכול רב יהודה שהוא אמורא לחלוק על התוספתא, וכן על התרגום (שהוא מפי רבי אליעזר ורבי יהושע כדאמרינן במגילה דף ג'). מיהו לפי הנ"ל ניחא, משום שי"ל שרב יהודה סובר כהמדרש שברע נקרא כך על שם שהי' רע לשמים ורע לבריות אשר לפי זה יוצא ש"רע" לחודי' פירושו הוא רק לשמים.

ברם הדרך הנ"ל שכתבנו בדעת רב יהודה אתי שפיר רק אם הדרש הנ"ל על ברע וברשע הרי הוא מהתנאים, ולעת עתה מצאתי את הדרש הנ"ל בתנחומא פרשת לך לך, אבל לא נזכר שם שהוא דברי תנא. מיהו אולי ידע רב יהודה שהוא מהתנאים, ודוחק (ולעיל בההקדמה באות ד' בתחילתו ובסק"ב חקרת' ליישב שאולי אמורא יכול שפיר לחלוק על תנא במילי דאגדתא

עיי"ש באריכות. מיהו להלן נבאר שמסתעף מזה גם עניני הלכה).

ולשון התוספתא היא, ואנשי סדום וגו' רעים, איש על רעהו, וחטאים, בגילוי עריות, לה' בעבודה זרה, מאד בשפיכות דמים. ועיין עוד בתרגום יונתן.

ובקידושין דף מ' ע"א אמרינן בביאור הפסוק שכתוב אוי לרשכ רע וגו' שרע לשמים ולא לבריות זהו רשע שאינו רע. ומבואר מהנ"ל ש"רשע" פירושו הוא רק לשמים ואילו "רע" פירושו הוא גם לבריות ודלא כדרכי הנ"ל ברש"י ורב יהודה, אלא כהתרגום והתוספתא.

ובפרק א' דאבות משנה ז' תנן הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע, וכתב שם המחזור ויטרי בזה"ל, ואני אומר הרחק משכן רע מי שהוא רע לשמים ורע לבריות כמו שפירשו חכמים אוי לרשע רע, כגון שאותו אדם רמאי גנב וגולן, ואמרו חכמים שלא יהא אדם נמשך אצלו שלא ילמד ממעשיו שהן דברים שהנפש מתאוה להם ומחמדתן, וכל שכן אל תתחבר עמו, ואפילו לאדם שאינו אלא רשע שהוא רע לשמים ואינו רע לבריות כגון מי שהוא עובד עבודה זרה או אוכל טריפה ונבילה וכו' עכ"ל. הרי שהוא סובר שרשע הוא מי שהוא רע רק לשמים, ורע הוא מי שהוא רע גם לבריות, ושכנות אסורה רק במי שרע גם לשמים וגם לבריות, והביא המחזור ויטרי את הגמ' הנ"ל בקידושין.

והנה התיי"ט שם כתב בשם המדרש שמואל בשם הר"ר יהודה לירמא שהטעם למה נקט התנא בשכנות לשון הפעיל הרי זה כדי להשמיענו שהוא חייב גם להרחיק את חבירו, דהיינו שאם חבירו אינו יודע

שהיא שכונה רעה, הרי הוא חייב להודיעו (ועי' בטעמו של התיו"ט עצמו בענין למה נקט התנא גבי שכנות לשון הפעיל). ולכאורה מבואר שרק בשכנות הרי הוא חייב להרחיק גם את חבריו אבל לא לענין התחברות. וי"ל דהיינו משום שהוא סובר ששכנות גרועה יותר מהתחברות וכסברת המאירי שם שכתב משום היותה שייכות תמידית (וכתב המאירי שלכן גם אחרי ששלל התנא שכנות אכתי הוצרך לשלול גם התחברות), וזהו דלא כהמח"ו דיוצא מדבריו שהתחברות גרועה יותר (משום שהיא קשר בפועל), ולכן שכנות אסורה גם במי שרק רע לשמים. ולפי התיו"ט והמאירי צ"ל כרש"י שרע הוא רע לשמים ולא לבריות ולכן רק שכנות אסורה, ורשע הוא גם לבריות ולכן גם התחברות אסורה. (ועי' עוד בתיו"ט דמדבריו מבואר שהוא סובר שגם שכנות אסורה אפילו אצל רשע שהוא רק רשע לשמים, וביאר שם למה נקט התנא לשון "רע" ו"ל", ואמר על השכן רע ועל שאינו שכן רשע וכו' לפי ששכנות הרשע היא רע לשכנו וקרבתו היזק גדול, אבל הרשע שאינו קרוב לאדם אין רשעו גורם לאדם שום רע, אף שהוא רשע לשמים א"כ הוא מתחבר אליו, כך כתב המדרש שמואל בשם הר"ר יוסף ן' שושן עכ"ל. ונראה שכוונתו לומר שכשאמר התנא הרחק משכן רע אין המלה רע תיאור על השכן, אלא תיאור על מה שכבר גרם לו לפני שהוא מתרחק, וכאילו אמר הרחק משכן שגורם לך רע, ולכן קאמר הרחק משכן רע כי אי אפשר לומר הרחק משכן שגורם לך רשע, דאין לשון כזה).

ועיין עוד במדבר רבה י"ח י' שארבעה נקראו רשעים, וכולם הם עבירות שבין אדם לחבירו.

ויחלק עליהם לילה וגו' (י"ד, ט"ו).

בענין ההיתר של אאע"ה להרוג את המלכים.

יש לעיין מה הי' ההיתר של אברהם אבינו להרוג את הד' מלכים.

והנה אם נאמר שאין לגוים היתר לערוך מלחמות א"כ יוצא שהמלכים עברו על המצות בני נח של רציחה וגזילה וממילא היו חייבים מיתה.

עוד י"ל שגם בלי לומר שמה שערכו מלחמות הי' שלא כדין ידע אברהם שהיו עוברים על ז' מצות בני נח ושהיו חייבים מיתה, והרי כתב הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים הי"ד שיש חיוב על גוים להרוג את אלו שעברו על הז' מצות, ולפי שיטת הרמב"ם זהו מצות דינים שניתנה לבני נח. ואע"פ שי"ל שהכוונה היא רק להיכא שהעוברים הם בני מקומו וכמש"כ הרמב"ם שם שבני המקום חייבים להעמיד דינים שישפטו את אנשי המקום, משא"כ הד' מלכים הרי לא היו בני מקומו של אברהם אבינו, אבל בכל זאת אכתי י"ל שגם בכה"ג יש מיהא מצוה להורגם (רק שאין חיוב), או שלכה"פ לא שייך איסור רציחה כיון שדינו הוא ליהרג, וא"כ מכיון שנשבה לוט ורצה אברהם להצילו, השתמש אברהם אבינו בזכותו לדון אותם למיתה על שעברו על ז' מצות בני נח.

וע"ע במזרחי וגור ארי' ולבוש אורה על "אנכי מגן לך" דמבואר שהי' מותר לו להרוג רשעים, רק שהאריכו המפרשים הנ"ל לדון שאם היו רשעים א"כ למה דאג שמא יקבל עונש וכמו שפירש"י שם, ואם יש לדאוג א"כ למה הרגם בתחילה, אבל עכ"פ מבואר בדבריהם שהי' מותר לו להורגם אם היו רשעים, ואנחנו בדברינו הנ"ל הסברנו מצד איזה הלכה מסוימת הי' מותר לו להורגם, וכתבנו מצד מצות דינים ואפילו אם אינם בני מקומו.

והנה כל הנ"ל הי' לפי דעת הרמב"ם שמצות דינים היא מצוה על בני נח לדון את העוברים על הו' מצות, אבל שיטת הרמב"ן היא שמצות דינים היא לקבוע סדר של דיני ממונות כמו דיני מזיק ודיני שומרים וכדומה, ולפי דבריו אין מקום לדרכינו הנ"ל. מיהו יתכן שיש גם דרך אחרת איך להסביר למה הותר לאאע"ה להורגם חוץ ממה שהסברנו שהי' מצד מצות דינים, דהנה ישראלים חייבים לכופף את הגוים בכל העולם לקבל ז' מצות בני נח אם יש לאל ידם וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ח שם ה"י, והוסיף הרמב"ם שכל מי שאינו מקבל על עצמו את הז' מצות ייהרג, וא"כ אולי הרג אותם אברהם אבינו מכח הדין ישראל שהי' לו כי ידע שאינם מקבלים את הז' מצות. מיהו הא ליתא כי לאברהם אבינו לא הי' עדיין דין של ישראל, שהרי אברהם אבינו קבל דין של ישראל רק משעה שנימול כמו שמבואר בחגיגה דף ג' ע"א ובתוס' שם. ועוד דהי' לו דין ישראל רק לחומרא אבל לא לקולא וכגון להקל ולהתיר את האיסור רציחה שנאמר לכן נח. ואין לומר שבכל זאת גם

לכן נח מותר לקיים את הדין הנ"ל שנאמר לישראל בדרך אינו מצווה ועושה, דזה אינו, כי לא שייך בבן נח הדין של אינו מצווה ועושה כיון שיש בזה איסור רציחה, ועוד י"ל שלא שייך תורת אינו מצווה ועושה אלא בכגון מילה ולולב שהמעשה כשהוא לעצמו הרי הוא מעשה מצוה, אבל כאן יתכן שכל הענין הוא שישראל אחראי הוא על כל העולם וא"כ לא שייך לומר בכה"ג שגוי יעשה כן בדרך אינו מצווה ועושה כי סו"ס אינו אחראי וא"כ לא שייך שיעשה כן בתורת אחריות על כל העולם, וחסר כאן אחד מהתנאים שצריכים בשביל קיום המצוה.

ועי' עוד לקמן בפרשת וישלח דכתיב ויירא יעקב מאד ויצר לו, ופירש"י ויצר לו שמא יצטרך להרוג אחרים, והאריכו שם המפרשים למה הי' מיצר דהא לכאורה הי' מותר לו להרוג את עשו ואנשיו משום הדין של הבא להרגך השכם להורגו, וכן משום רודף אחר אחרים להורגם, אבל לא ראיתי שדנו מצד שעברו על הז' מצות בני נח.

ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לא-ל עליון (י"ד, י"ח).

בענין גדר הכהונה של שם בן נח. עיין ברש"י שפי' שמלכי צדק הי' שם בן נח.

ויש לעיין מה היא הכוונה במה שכתוב שהי' "כהן".

ולכאורה אפשר לומר שהכוונה היא שעבד עבודה מכח הדין של עבודה

בבכורות וכדתנן בזבחים דף קי"ב ע"ב שעד שלא הוקם המשכן היתה העבודה בבכורות.

ברם יש לדחות את הביאור הנ"ל בב' דרכים:

א', בסנהדרין דף ס"ט ע"ב אמרין ששם הם ויפת נזכרו דרך חכמתן אבל באמת שם לא הי' הבכור. ואין לומר שבכל זאת נהי ששם לא הי' הראשית אוננו של נח אבל אולי הי' הפטר רחם של אמו והכוונה בעבודה בבכורות היא שהפטר רחם הי' עובד, דזה אינו, דהא לא מצינו לנח יותר מאשה אחת והיא נעמה (מיהו לא ראינו אינו ראי'), ועוד דבבמדבר ג' י"ב וי"ג וברש"י שם מבואר שרק ממכת בכורות ואילך היתה העבודה בפטרי רחם, וא"כ יוצא שלפני זה הי' הראשית אוננו עובד, ולקמן בפרשת תולדות נאריך בענין זה.

מיהו האבן עזרא בבראשית י' כ"א הביא מפרשים שסוברים ששם הי' שפיר בכור, וכן כתב הרמב"ן על פסוק כ"א שם. וכן בפרקי דרבי אליעזר בפרק ח' איתא בזה"ל, ונקרא כהן, וכי שם בן נח כהן הי', אלא על ידי שהי' בכור, והי' משרת ביום ובלילה, לפיכך נקרא כהן שנאמר ומלכי צדק מלך שלם וגו'. וכן הבין בהגהות הב"ח בסנהדרין דף ק"ח ע"ב מדברי רש"י שם דהיינו ששם הי' הכי גדול.

ובבמדבר רבה ד' ו' איתא שנח מסר את הבגדי כהונה גדולה של אדם הראשון לשם אע"פ שלא הי' בכור משום שצפה שלשלת אבות עומדת ממנו.

ב', עוד יש לדחות שאי אפשר לומר שנקרא כהן בגלל הדין של עבודה בבכורות, דהנה מהפסוקים הנ"ל בבמדבר שציינתי אליהם משמע שהמדריגה של בכור לעבודה הרי היא על משקל אחד עם המדריגה של לוי' שמצינו בכלל ישראל (ואע"פ שהקריבו קרבנות כמו כהנים אבל מדריגתם היתה מקבילה למדריגת לויים), שהרי כתוב שם שהקב"ה לקח את הלויים תחת הבכורות, וא"כ לפ"ז יוצא שהדין של עבודה בבכורות אינו צריך לגרום שיקרא בשם כהן. מיהו עי' בזבחים דף קט"ו ע"ב דסובר רבי יהושע בן קרחה שהכוונה במאי דכתיב בפרשת יתרו וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו וגו' היא להבכורות וא"כ חזינן דהוי שפיר גדר של כהונה. ברם רבי שם סובר שהכוונה היא לנדב ואביהוא (ורש"י על התורה שם סתם כריב"ק).

וע"ע ברמב"ם בסוף הלי' שמיטה ויובל שכתב וז"ל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעת את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים עכ"ל. ומזה שהזכיר הרמב"ם "כל באי העולם" משמע שאפילו נכרי יכול להגיע להמדריגה הנ"ל. ואולי י"ל שמקורו הוא מה ששם בן נח נקרא כהן, וס"ל שאין כוונת הפסוק כאן לעבודה בבכורות, אלא

הכוונה היא להמדיגה הנ"ל שביאר שם. מיהו זה אינו, דעיין בנדדים דף ל"ב ע"ב דאמרינן שהך כהונה שהיתה לשם בן נח היתה מיועדת ללכת בירושה לכל בניו, אילו לא הי' מקדים את ברכת אברהם לברכת המקום עיי"ש בתוס', וא"כ חזינן שאינו ענין אחד עם דברי הרמב"ם הנ"ל, דהא הך מדיגה שהזכיר הרמב"ם אינה בת ירושה.

וע"ע בדברינו על פר' במדבר על הפסוק ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור וגו' (ג', י"ב) [ב] בענין מה שמשמע שעבודה בכורות מקבילה למדיגת לוי'.

הוא דמשק אליעזר (ט"ו, ב').

א. בענין המהות של לימוד בעיון. הנה מקובל אצלנו שני סוגים של לימוד, האחד עיון והשני בקיאות. וצריכים להגדיר מה היא הכוונה בלימוד בעיון, וכן איך זה מונח בהמלה "עיון".

ויש להקדים את דברי רש"י על מה שכתוב כאן "הוא דמשק אליעזר" דהביא רש"י כאן את דברי חז"ל שדמשק הוא נוטריקון של "דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים". ויש לעיין דהלא מספיק לומר שהי' מלמד תורת רבו לאחרים בלי המליצה "דולה ומשקה", וא"כ מה היא הכוונה במליצה זו של "דולה ומשקה".

והנה ההבנה הרגילה בביאור המושג עיון היא לימוד עם הרבה מפרשים שמרבים להקשות ולפרק ולבנות ולסתור. ברם באמת נראה שאין זה אלא סוג מסוים

של בקיאות, דהיינו בקיאות בדברי המפרשים, אבל לימוד בעיון מהותו היא כך:

הנה דברי הראשונים נראים לנו פשוטים מאד, אבל באמת הרי זה רק למראית העין, כי באמת הרי הם מיוסדים על הנחות ויסודות עמוקים, ולמשל כשתוס' או הרשב"א מתרצים קושיא מסוימת הרי לפעמים התירוץ בנוי הוא על יסוד מסוים, דאם מבינים את יסוד הענין בדרך פלוני אז התירוץ עולה יפה, אבל לא אם מבינים בדרך אחרת, אלא שתוס' או הרשב"א לא ביארו דבר זה, ולמה זה דומה לקרחון שחכמי הטבע אומרים שרובו נמצא תחת פני המים, ומה שנראה מעל פני המים הרי זה רק קצהו, דכן הוא בדברי הראשונים, המלים של רש"י ותוס' ושאר הראשונים הם כמו קצהו של הקרחון, אבל רובו הוא תחת פני השטח, כי דבריהם בנויים הם על סברות והנחות ויסודות קדומים. וגם לפעמים יוצאים מדברי הראשונים כל מיני חידושי דינים, ושינויים בפשט הסוגיא, וכן לפעמים יש קושיות שאפשר להקשות על דבריהם וצריכים לתרץ תירוצים, וגם כל זה לא ביארו להדיא אלא הראו לנו רק את קצה הקרחון.

ואם נשאל מה היא מלאכתו היום יומית של למדן, התשובה היא שהוא עוסק בלגלות את היסודות של הסוגיא מתוך דברי הראשונים, וכל מה שנמצא ועומד מאחורי דבריהם.

ומעתה נראה שהגדר של לימוד בעיון הוא לימוד כזה שבו הלומד מגלה את מה שמונח מתחת פני השטח וכמו שביארנו.

והמלה עיון באה מהמלה "עין", דהיינו מעין (כלומר באר - "ואבוא היום אל העין"), כי כמו שבמעין ההתייחסות אליו היא על ידי להעלות ולדלות את המים שמסתתרים בהמעמקים תחת פני השטח, כן הוא גם מלאכת הלימוד בעיון דהיינו לדלות את מה שמונח מאחורי הפשטות של דברי הגמ' והראשונים. ולימוד כזה נקרא עיון כי ע"ז עושים כמו שעושים עם מעין.

נמצא לפי זה שהגדרת לימוד בעיון אינה קשורה כלל לכמה מפרשים הוא מקיף, אלא אפשר ללמוד עם כל הראשונים והאחרונים ואין זה בגדר עיון, כי הוא עצמו לא עשה כמו הנעשה אצל מעין, שהרי הוא עצמו לא הצליח לדלות דבר מה מתחת פני השטח, אלא הרי הוא לומד את העיון של אחרים שקדמוהו, דהיינו את הדברים שהם דלו, ומצד שני אפשר ללמוד רק גמ' ורש"י אבל אם הצליח לדלות דבר מה מתוך דברי רש"י הרי זה נקרא עיון.

ונראה שזהו הכוונה ב"דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים", דכבר הערנו מה היא הכוונה בלשון זה, דהא היו יכולים לומר רק שהי' מלמד את תורת רבו לאחרים, אלא הכוונה היא שגם להדברים שאמר אברהם אבינו היתה צורה חיצונית פשוטה, וכמו דברי הראשונים, אבל היו טמונים בהם הרבה יסודות, והיו בנויים על הרבה הנחות, ויצאו מהם הרבה השלכות, והיו צריכים לדלות את כל זה מתחת פני השטח כמו שאנו משתדלים לעשות בדברי הראשונים, וכמו שדולים מים מתוך הבאר, ולדבר זה היו צריכים לאליעזר, דהיינו כדי

לעשות את ה"עיון" ולדלות את הטמון מאחורי החיצונית הפשוטה של דברי אברהם אבינו.

ב. הדרך איך להגיע להתכלית הנ"ל.

ונראה שאם בחור רוצה לסלול לעצמו דרך בלימוד עיון, באופן שיגיע להמדריגה הנ"ל, מן הראוי שיקבע לעצמו לימוד בן ארבעה שלבים, וכדלהלן:

א', לדעת את פשטות הגמרא רש"י ותוס' על כל פרטיהם, כגון כל הראיות של תוס', ומה סברו בתחילה ומה סוברים בסוף, ואיך זה משנה את הפשט בהגמרא, ואיך הגמ' מתבארת לפי רש"י, ומה משתנה לפי ביאורו של ר"ת והר"י וכו' וכו'. וכל זה צריך להיות ברור לו עד שהוא יכול לספר את הכל לחבירו על כל פרטיו כמו כשהוא מספר איזה סיפור מעשה.

ב', להעיר הערות.

אח"כ בא השלב של להעיר הערות על הגמ' רש"י ותוס'.

והנה ההגדרה של הערה היא להבחין שיש כאן דבר שאינו חלק, וכגון דיוקים ברש"י, וכגון להבחין שרש"י מוסיף פרט מסוים שאינו כתוב בגמ'. וכגון להבחין מקומות שצריכים להכניס סברא בדברי הגמ', וכן בדברי תוס'. ולמשל אם תוס' מיישבים סתירה ע"י שמחלקים שכאן איירי כך ואילו בהמקום השני בש"ס איירי באופן אחר הרי צריכים להסביר מה היא סברת החילוק. וכן להבחין שצריכים לתרץ את

הקושיות של תוס' על רש"י, וכן של הר"י על דרכו של ר"ת. וכן צריכים להסביר במה פליגי הר"י ור"ת ולמה לא רצה הר"י ללמוד כר"ת וכן להיפך. וכן צריכים לראות בפנים כל מראה מקום המצוין בתוס' ולעיין בו ולבדוק אם ראיית תוס' משם היא באמת מוכרחת. וכן צריכים לחשבן אם לפי סוף דברי תוס' נהי' קשה דבר מסוים שאמרו בתחילה, וכהנה וכהנה. ועל דרך זה יסדר לעצמו את כל הנקודות שהוא מבחין שצריכים עיין ובידור.

ואם למד את הגמ' ואינו מוצא דברים כאלו, סימן הוא שלא למד את הגמ' כדבעי, ועליו לחזור עלי' שוב, כי אין שום תועלת עיונית לעיין בדברי המפרשים לפני שהוא עצמו הצליח להעיר הערות.

וזכרני שכשהייתי בחור צעיר בישיבה הי' מצוי שבחורים הלכו לדבר בלימוד עם גדולי תורה, וקרה פעם שבחור אחד בגיל שבע עשרה שהי' מצויין גדול הלך לדבר עם רבי ליב מאלין זצ"ל, ונכנס אליו ואמר לו הבחור שרצונו להציע לפניו "שטיק'ל תורה", כלומר מה שנקרא היום "חבורה", ואמר לו ר' ליב שבחור בן שבע עשרה צריך לבוא עם הערות ולא עם "שטיק'לאך תורה", ושאל אותו אם יש לו הערה להגיד לו, ואמר לו הבחור שאין לו כי יש לו רק "שטיק'ל תורה", ושלחו ר' ליב מעל פניו.

ועוד זכור לי שבהשנים ההם הי' בישיבה שלמדתי מגיד שיעור מפורסם מגדולי תלמידי רבי נפתלי טרופ זצ"ל וממקורבי החפץ חיים, ורבי יעקב שורקין זצ"ל שמו, ותמיד הי' שואל אותי האם יש

לי איזה הערה, ולא שאלני האם ראית את האחיעזר או את יסודו של ר' שמעון וכדומה, אלא שאלני האם יש לך הערה.

ג', לפתח את ההערות.

אחרי שמסודרות לו הנקודות שצריכות עיין, כלומר ההערות, יתחיל לעיין בהן אחת אחת, דהיינו מה הוא עצמו מסוגל לומר עליהן, וכן יפלפל בזה עם החברותא שלו, וכן יפלפל עם חברים נוספים. העיקר, שקודם כל ימצא את כח המחשבה שלו, וישתדל לפתח את הדברים שהעיר עד היכן שידו מגעת.

ד', לחפש בהמפרשים את הנקודות שהעיר ופיתח.

אחרי כל זה בא הזמן להתחיל להסתכל בדברי המפרשים, ומובטחני שאם עשה מלאכתו נאמנה, יהנה לראות שכבר העירו הרבה ממה שהוא עצמו העיר, ואולי ימצא שם גם כמה מהסברות והפשטים שהוא עצמו רצה לומר, ואם ימצא דברים אחרים אז עכשיו עבודתו היא להבין למה לא אמרו מה שהוא אמר, ואולי ימצא שיש מחלוקת בין המפרשים בזה, ועל דרך זה יפתח את הערותיו הלאה עד שלפעמים יבנה בנין שלם ו"חבורה".

והעיקר בזה הוא שלפני שהוא מסתכל בספרים, יהי' מסודר לפניו הדף גמרא האישי שלו, דהיינו דף גמ' עם ההערות והנקודות שלו עצמו, דאז כשהוא מתחיל לחפש בהמפרשים הרי הוא יודע מה הוא מחפש, ואינו בגדר סתם מגשש באפילה, ושט לאן שמוליכנו הרוח.

והאמן בה' ויחשבה לו צדקה

(ט"ו, ו').

בענין נתינת אות, ומעשה אבות סימן לבנים.

פירש"י וז"ל, לא שאל לו אות על זאת (על בשורת הבנים) אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו במה אדע: ויחשבה לו צדקה. הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו עכ"ל. והקשה הרמב"ן וז"ל, ואיני מבין מה הזכות הזאת, למה לא יאמין באלקי אמן, והוא הנביא בעצמו, ולא איש א-ל ויזכר וכו' עכ"ל. וכתב הרא"ם וז"ל, ונ"ל שאינה טענה (מה שטען הרמב"ן למה לא יאמין), כי כבר פי' (רש"י) והאמין בה' שלא שאל לו אות על זאת כמו ששאל על ירושת הארץ, וחשב זה לאברהם לזכות על שלא ביקש ממנו אות כמו שביקש על ירושת הארץ (כלומר שהזכות לא היתה העובדא שהאמין אלא העובדא שלא שאל אות), ומה שכתב הרב (כלומר רש"י) על האמונה שהאמין בו, פירושו שהאמין ולא ביקש ממנו אות, וסמך על פירושו דלעיל, והרמב"ן ז"ל לא השגיח בדברי הרב וחשב שהזכות שלו הוא מפני שהאמין בו, וטען מה שטען עכ"ל הרא"ם. הרי שפי' הרא"ם שבאמת אין שום זכות או רבותא בעצם העובדא שהאמין, וכמו שטען הרמב"ן דאיך שייך שלא יאמין, אלא הרבותא והזכות הי' זה לחוד שלא שאל אות. מיהו דבריו סתומים כי אם האמין למה לו לשאול ולבקש אות, הלא כבר ידע שהקב"ה הבטיחו, והרי גם אחרי האות הקב"ה יצטרך לקיים את דיבורו ואין הדבר נעשה מאליו.

ועיין בגור ארי' שכתב וז"ל, דודאי האות [פועלת] שלא יגרום החטא שלא תתקיים ההבטחה, כי החטא בודאי גורם שלא תתקיים, והקשה הרמב"ן מי שהציל אותו מכבשן האש לא יאמין בדבר זה שיתן לו השי"ת בנים, ואין זו קושיא דודאי אע"ג שהי' שואל אות אין זה שלא יאמין, רק שלא יגרום החטא, ומ"מ יש בזה קצת בלתי מאמין עכ"ל (ועיי"ש ביתר דבריו).

וכעין דברי הגור ארי' שהאות פועלת שלא יגרום החטא כתב הרמב"ן לעיל בפרק י"ב פסוק ו', דעיי"ש שכתב שאם נביא מראה אות תתקיים הגזירה בכל מקרה, וז"ל שם, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו כל מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו בכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו. ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח הגזירה אל פועל דמיון, תהי' הגזרה מתקיימת על כל פנים (כלומר שלא יגרום החטא), ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות, כמאמר ירמיהו שצוה לברוך והי' ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו'. וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם וכו'. ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמינות בכל העתיד לעשות בזרעו, והבן זה עכ"ל. והנה הלבוש אורה הקשה על דברי הגור

ארי' דאם הסיבה למה ביקש אות היתה כדי שלא יגרום החטא, א"כ הרי זו בקשה שאינה הגונה לבקש שלא יקבל עונש על חטאו, ואם הכוונה היא שביקש שיתן לו הקב"ה עונש בענין אחר הרי גם זו היא בקשה שאינה הגונה כי ה' יודע במה להעניש ובמה לא להעניש, ואם הכוונה היא שביקש שימנענו השי"ת מלחטוא הרי גם זו אינה בקשה הגונה כי הרי הבחירה קיימת והרשות נתונה, ועוד שכל הבקשות האלו אינן ענין לנתינת אות אלא ה' צריך לבקש שהשי"ת יבטיח לו גם את העניינים האלו, אבל שאילת אות שייכת רק כשאינו מאמין בגוף ההבטחה, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה (מיהו לפי דברי הרמב"ן שהבאנו מפרק י"ב פסוק ו' לא קשה כל כך כי שפיר שייכא נתינת אות להענין שלא יגרום החטא, רק שבכל זאת יש להקשות למה ה' צריך ללכת בעקיפין הלא ה' יכול לבקש בדרך ישירה שיבטיח לו הקב"ה שלא יחטא או שלא יקבל עונש או שיקבל עונש בענין אחר).

גם אין מוסבר לפי הגור ארי' הלשון של "והאמין", כי שאילת אות מפני הסיבה הנ"ל שלא יגרום החטא, אינה מראה על חסרון אמונה. מיהו באמת הגור ארי' עצמו הרגיש בזה ולכן סיים ש"מ"מ יש בזה קצת בלתי מאמין", אבל לא הבנתי למה.

גם צ"ע למה ה' צריך לשאול אות על הבטחת הארץ דהא על זה כבר היתה קיימת אות, שהרי כבר עשה על פי הדיבור מעשים המורים על זה וכמו שמבואר ביתר דברי הרמב"ן שהבאנו שמה שהלך תחילה לשכם ואח"כ לבין בית א-ל ובין העי הרי זה ה' הכל על פי הדיבור כדי להחזיקו

בארץ כסדר ירושתה עיי"ש. ואולי י"ל שהמעשים ההם עוד לא הבטיחו את ירושת כל הארץ כולה.

ועכ"פ על פי היסוד הנ"ל של הרמב"ן שאחרי שעשה הנביא אות לא תתבטל הגזירה, יש לבאר את מה שכתוב בספר שמואל א' פרק א' פרק ט"ו פסוק כ"ו שאחרי שלא שמע שאול במעשה עמלק אמר לו שמואל וימאסך ה' מהיות מלך וגו' ואח"כ בפסוק כ"ז ופסוק כ"ח ופסוק כ"ט נאמר ויסב שמואל ללכת ויחזק בכנף מעילו ויקרע ויאמר אליו שמואל קרע ה' את ממלכות ישראל וגו' וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם וגו', דהיינו שרק אחרי שאירע מעשה אמר לו שלא ינחם (מיהו) אכתי אין זה מתרץ למה לא אמר מקודם שלא ישקר).

ועי' באיך שפי' הרמב"ן עצמו את הפסוק כאן דלא כרש"י.

ובפרשת וישלח על הפסוק וירא יעקב מאד וגו' נדון עוד במה שנוקט הגור ארי' שהי' שייך שההבטחות לאברהם אבינו יתבטלו ע"י חטא.

וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי וגו' (ט"ו, י"ד).

בענין למה נענשו המצרים וסנחריב ונבוכדנצר, הלא קיימו את הגזירות של הקב"ה.

הנה הרמב"ם בסוף פ"ו מהל' תשובה כתב שהטעם למה נענשו המצרים אע"פ שקיימו את הגזירה של הקב"ה הרי זה כי לא נאמר בתוך הגזירה מי יהי' המשעבד וא"כ לא היו צריכים לבחור להיות הם המשעבדים. והרמב"ן כאן השיג על דברי

הרמב"ם וסובר שאם נגזר שפלוני צריך להעניש (ובאבות פ"ב משנה ו' הבין התיו"ט בכוונתו שאפילו אם הי' ציווי שראובן יעניש אותו) וקדם שמעון והענישו, לזכות יחשב, ואע"פ שהוא לא נצטוה אבל מכל מקום הרי הוא עושה רצונו של מקום. וכתב הרמב"ן דהא דנענשו המצרים הרי זה משום שהוסיפו יותר ממה שנגזר. ולענין סנחריב ונבוכדנצר כתב משום שלא נתכוונו לשם שמים. ולכאורה כן הי' יכול לומר גם לענין המצרים וכמש"כ באמת הראב"ד בהשגתו שם. והנה בסנהדרין דף צ"ד ע"ב אמרינן שסנחריב נענש משום שרצה להוסיף על העונש יותר ממה שגזר הקב"ה. ברם הרמב"ן הביא רא"י מפסוק שנענש משום שלא נתכוין לשם שמים, וצ"ע.

ועיין בפ"ב דאבות דתנן אף הוא (הלל) ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים אמר לה על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון. והתיו"ט שם הקשה דמאחר שזה שראה הלל הי' צריך ליהרג משום רוצח כיון שדין ד' מיתות לא בטלו, א"כ נמצא שזה שהרג אותו עשה דבר טוב, ולמה אמר הלל שסופו ליהרג. ויישב שם על פי דברי הרמב"ם הנ"ל דהא לפי דברי הרמב"ם שפיר נענש כי לא הי' לו לקדם. ברם צ"ע על התיו"ט למה הוצרך לזה, שהרי התם לא הי' שום גילוי כלל שיהרג הראשון בידי אדם, והי' יכול ליהרג בידי שמים לאחר זמן, וא"כ בכהאי גוונא בודאי גרע טפי, דהא בכלל לא הודיע הקב"ה שהוא רוצה להענישו בידי אדם, ושכן אדם יעבור לצורך זה על לא תרצח, וא"כ יתכן שגם הרמב"ן יודה להרמב"ם בכה"ג שאינו

נחשב זכות ואפילו אם יתכוין לשם שמים, אבל בהנידון של המצרים הרי הודיע הקב"ה שעתידים כלל ישראל להשתעבד בארץ לא להם בידי אדם, וא"כ אכתי יש לומר ששפיר היתה הרשות נתונה לכל אומה לקדם ולקיים את רצון הבורא.

והנה התיו"ט שם בהמשך דבריו רצה לומר שלעולם גם הרמב"ם מודה להרמב"ן דהיכא ששמע שחבירו נצטוה וקדם הוא והרג שלצדקה יחשב, רק שהרמב"ם איירי באופן שלא עשה כן לשם שמים, ובזה גם הרמב"ן מודה. ברם גם לפי התיו"ט יוצא דפליגי, דהא לפי דבריו יוצא דס"ל להרמב"ם דבעינן שני תנאים בכדי להחשב עוולה, חדא שאינו עושה לשם שמים, ועוד שהוא עצמו לא נצטוה במיוחד, דהא סוף סוף הרי חזינן שהזכיר הרמב"ם את העובדא שהוא עצמו לא נצטוה, וא"כ יוצא לפי זה שאם נצטוה הוא בפירוש, אינו נענש, אע"פ שאינו עושה לשם שמים (ובנוגע לנבוכדנצר יצטרך לומר שנענש משום שהוסיף יותר ממה שנגזר), ואילו הרמב"ן כתב להדיא שגם כשהוא עצמו נצטוה בפירוש כמו נבוכדנצר, הרי זה נחשב עוולה אם אינו עושה לשם שמים.

והנה נראה שמקורו של הרמב"ם הוא מהא דאמרינן בסוף מס' כלה דקאמר ר"ח בן תרדיון לקסטיגור, ריקה, הסכימו עלי מן השמים, ואם אין אתה הורגני הרבה הורגים יש למקום, הרבה דובים ונמרים וכו', אלא שסוף המקום עתיד לפרוע ממך, וכדברים אלו איתא גם בתענית דף י"ח ע"ב שכך אמרו גם לולינוס ופפוס עיי"ש, וס"ל להרמב"ם דהכי קאמר לי' רבי חנינא בן תרדיון, דמכיון שהרבה שלוחים למקום,

משום הכי יתחייב הוא על הריגתו, מאחר שלא נצטווה הוא בפירוש. ולדעת הרמב"ן צ"ל שמה שאמר לו שעתיד המקום ליפרע ממנו הרי זה משום שהי' מכיר בו שרצה להורגו משום גזירת המלכות, ולא משום מצות המקום, ואינו המשך ממה שאמר קודם שהרבה דובים ונמרים וכו', אלא בתחילה אמר לו שגם בלאו הכי הי' הקב"ה ממיית אותו כיון שכך נגזר, ושוב הוסיף לו שסוף המקום ליפרע ממנו כיון שאינו מתכוין לשם שמים. איברא, לפי הסברא שכתבנו לעיל שגם הרמב"ן מודה להרמב"ם שהיכא שלא הי' שום גילוי שיהרג בידי אדם אינו נחשב בגדר זכות, א"כ י"ל שגם הרמב"ן ילמוד כאן כמו הרמב"ם, שהרי לא הי' כאן שום גילוי שיהרג בידי אדם.

ועיין עוד ברד"ק בשמואל א' כ"ב י"ח שכתב וז"ל, הרבה יש לתמוה כי בכל אשר הזכיר הכתוב עונות שאול לא ראינו שהזכיר עון נוב עיר הכהנים וכו', ונראה כי חייבים היו הכהנים ולא נגלה בכתוב עונם וכו', ואעפ"כ נענש שאול על דמם, שנפל בחרב פלשתים הוא ובניו וכו' עכ"ל.

עוד בדברי הרמב"ם והרמב"ן.

והנה חזינן שהרמב"ם לא ניחא בדרכו של הרמב"ן שנענשו משום שלא עשו לשם שמים או משום שהוסיפו על מה שנגזר, אלא הוצרך להוסיף שעצם עשיית הגזירה היתה בגדר עבירה, ודלא כהרמב"ן שהיתה בגדר מצוה. ונראה דמה שאין הרמב"ם מתרץ משום שלא עשו לשם שמים הרי זה לשיטתו, דעיין בשט"מ על ב"ק דף נ"ה

ע"ב בד"ה הפורץ וכו' שהביא מהמאירי בזה"ל, הפורץ גדר בפני בהמת חבירו (פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים), גדולי המחברים (הרמב"ם) פירשו דבר זה על הנזק (כלומר על הנזק שהבהמה הלכה והזיקה), ולא על הכותל, שאם על הכותל, אפילו הוא רעוע חייב בדמי רעוע אף בידי אדם, ואם תפרש שהוא עומד לסתירה ויש כאן מצוה א"כ בדיני שמים אין כאן חיוב, אלא נראה לי (דלא כהרמב"ם) [כלומר דלעולם איירי כשמצוה לסותרו, רק] הואיל ומכל מקום מתכוון הוא להזיק ולא למצוה חייב בדיני שמים עכ"ל. ולפי האמור לעיל כאן י"ל שהרמב"ם אינו מפרש כן כי הוא סובר שכיון שהדבר הוא מצוה הרי זה נחשב שהוא עצמו נצטווה (ואין זה כמו הפסוק גר יהי' זרעך בארץ לא להם דהתם אין זה בגדר ציווי להאומות אלא בגדר גילוי של גזירה על כלל ישראל), וממילא לא איכפת לן אם לא נתכוין לשם מצוה, דבכל זאת הרי הוא פטור אף בדיני שמים כיון שנחשב שהוא עצמו נצטווה, ולכן הרי הוא פטור על הכותל אפילו בדיני שמים, אבל הרמב"ן סובר כהמאירי שאע"פ שהמעשה הוא בגדר מצוה אבל בכל זאת לא סגי בזה לפוטרו מדיני שמים היכא שלא נתכוין לשם שמים.

ואת הרפאים (ט"ו, כ').

בענין אם ארצו של עוג הובטחה לאאע"ה והיתה מעיקר ארץ ישראל.

פירש"י שהכוונה בארץ רפאים היא לארץ עוג. ולכאורה מזה יוצא שארץ עוג הובטחה לאברהם אבינו, ויש לה קדושת הארץ מחמת שהיא מעיקר ארץ ישראל,

ולא מפני שנתקדשה ע"י הדין של כיבוש רבים כשנכבשה ע"י משה רבינו. ועיין בזה באריכות בדברינו בפרשת מטות.

ולא יקרא עוד את שמך אברם והי' שמך אברהם (י"ז, ה'). בענין הקורא לאברהם אברם.

ע"י בברכות דף י"ג ע"א דתני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר והי' שמך אברהם, רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר ולא יקרא עוד שמך אברם. והקשה שם המהרש"א למה לא הובא דין זה בספרי הפוסקים (והמגן אברהם בסי' קנ"ו שפיר הביא את הדין הזה). ובתשובות מהרי"ל דיסקין בעמוד ע"ד תי' על קושיית המהרש"א שהדין הזה הי' נוהג רק בחייו של אברהם אבינו ורק בפניו וז"ל, ול"נ דרק בפניו הי' אסור, לא אחר מותו, דלא גרע ממקלל לאחר מותו, דהיינו שמבזהו, ובודאי הא דקריי' אב לאו אב ממש הוא (פי' דעל קללת אב ממש חייבים גם לאחר מותו) עכ"ל. וכבר תמהו על דבריו מהמשך הגמ' שם שהקשו מהפסוק דכתיב אשר בחרת באברם, והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם, ותירצו "התם נביא הוא דקא מסדר לשבחי' דרחמנא מאי דהוה מעיקרא", וא"כ מבואר שבאופן אחר אסור אפילו לאחר מותו.

עוד חקר המהרי"ל דיסקין שם אם הי' מותר בחיי יצחק לקרוא ליצחק בשם "יצחק בן אברם", דאם נאמר ש"בן אברהם" הי' זה נחשב חלק משמו של יצחק, וכמו שמצינו גבי גט שאדם נקרא גם על שם אביו, א"כ יוצא שאינו אסור,

אבל אם זה נחשב שהוא מזכיר את אברהם עצמו, א"כ הרי יוצא שהוא קורא את אברהם בשם אברם, וז"ל שם, אך בחיי יצחק יש לעיין, כיון שהאדם נקרא גם על שם אביו כמבואר גבי גיטין עכ"ל. וצ"ל שחקירתו הנ"ל היא רק אם נאמר שהדין הנ"ל נוהג לא רק בחייו ובפניו דהא אל"כ הרי זה מותר אפילו אם הכוונה היא להזכיר את אברהם עצמו.

ועכ"פ מהגמ' בברכות שם יוצא שאסור להזכיר את השם אברם אפילו כשמתכוונים לספר דבר מה על אברהם בשעה שהי' נקרא עוד אברם, דהא יוצא מהגמ' שבלי הטעם של "מסדר לשבחי' דרחמנא" הי' אסור לומר אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים אע"פ שזה קרה קודם שנשתנה שמו.

ואתה את בריתי תשמר (י"ז, ט').

בענין אם התרי"ג מצות שלנו כוללות גם ציוויים שנאמרו לפני הר סיני, כגון מילה לאברהם וגיד הנשה ליעקב ועוד, או האם הן כוללות רק מה שנאמר בסיני, והציוויים הנ"ל נאמרו עוד פעם בסיני בעל פה (אפילו אם אינם כתובים עוד הפעם בתוך התורה).

ע"י בב"ב דף קכ"ז ע"א דאמר רב שיזבי שטומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נימול לשמונה דאמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר וביום השמיני ימול בשר ערלתו עד שיהא זכר משעת לידה. ופי' הרשב"ם שהכוונה היא שאין מילתו דוחה שבת.

וצ"ע למה לא פי' שבכלל לא נאמר בכה"ג חיוב למולו בשמיני אלא יכולים למולו גם קודם שמיני (ובספרי על ב"ב שם באות קכ"ד דנתי על המשך הסוגיא שם לפ"ז).

וע"ע בשבת דף קל"ה דמבואר שיוצא דופן אינו בכלל הפסוק של אשה כי תזריע וילדה זכר כי אין זה נקרא לידה. ומייתנין דפליגי רב הונא ורב חייא בר רב אם מילת יוצא דופן דוחה שבת, דזה שסובר שאינו דוחה הרי זה משום שכיון שאינו בכלל אשה כי תזריע וילדה זכר, כי אין זה נקרא לידה, ה"ה שאינו בכלל וביום השמיני ימול בשר ערלתו וביום השמיני אפילו בשבת, וזה שסובר ששפיר דוחה אינו דורש את הסמוכים הנ"ל, אבל לכו"ע הרי הוא נימול לשמונה ולא קודם, ורב אסי אמר שהא בהא תליא, ואם אין מילתו דוחה שבת כי אינו בכלל הפסוק דכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו ביום השמיני אפילו בשבת, א"כ ה"ה שאינו נימול לח' אלא נימול גם קודם. וקאמר אביי שם ששפיר נשאר דין של שמונה כי כן הי' בדורות הראשונים, כלומר בימי אברהם, ורב אסי השיב לו "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה".

וכתב הגר"ח שם בד"ה ונראה וכו' וז"ל, ויש לפרש בזה ב' פירושים, או דאביי מוכיח מדורות הראשונים דש"מ דאין מילת שמיני תלוי בטומאת לידה, ולא דרשינן הסמוכין דוטמאה שבעת ימים וגו' וביום השמיני ימול (ולפ"ז מילתו של יוצא דופן גם דוחה שבת), או דבאמת גם אביי לא פליגי אהך סמוכין, וכל שאינה בכלל וטמאה וגו' אינו בכלל וביום השמיני ימול,

והא דפריך דורות הראשונים יוכיחו, הוא משום דאזהרת מילה בשמיני הרי נאמרה ונשנית, נאמרה לאברהם ונשנית למשה בקרא דאשה כי תזריע וגו', ואזהרת אברהם לכל נאמרה גם לבני קטורה, משא"כ אזהרת משה נאמרה רק לישראל בלבד, ודין שמונה נאמר בשניהם וכדכתיב בקרא ובן שמונת ימים ימול וגו', וכן גם בני קטורה מילתן בשמיני, אשר על כן זהו דפריך אביי דורות הראשונים יוכיחו ר"ל דנהי דמשום הך אזהרה דוביום השמיני וגו' שנאמרה לישראל בלבד, נתמעט כל היכא שאין אמו טמאה לידה, אבל אכתי ינהוג בו דין שמיני הנאמר לאברהם, דשם אע"ג דאין אמו טמאה לידה נימול דוקא לשמונה (ולפ"ז מילתו של יוצא דופן אינה דוחה שבת), ועל זה משני ניתנה תורה ונתחדשה הלכה דבישראל מיהא ליכא דין שמיני כי אם בשאמו טמאה לידה עכ"ל.

ועי' בראב"ד בהל' מילה שם שהביין שהרמב"ם נסתפק אם לפסוק כאביי או כר' אסי, ואילו הגר"ח שם כתב שהרמב"ם פוסק כאביי, וכן נוקט הנו"ב במה"ת ביו"ד סי' קס"ג בדעת הרמב"ם.

והסיק הגר"ח שם כביאורו השני בדברי אביי, וא"כ יוצא שהציווי הראשון שנאמר לאאע"ה לא נתבטל.

והנו"ב במהדורא תניינא ביו"ד סי' קס"ג ביאר שלפי אביי במס' שבת שם גם בטומטום שנקרע ונמצא זכר אע"פ שאין מילתו דוחה שבת אבל בכל זאת נשאר דין של ח' כמו בדורות הראשונים. וכתב הנו"ב שהרמב"ם לא הביא את דינו של רב שיזבי כי הוא פוסק כאביי. והנו"ב בדבריו הנ"ל

נוקט דלא כהרשב"ם שכוונת רב שיזבי היא רק לענין לדחות שבת אלא שכוונתו היא כפשוטו שאין חיוב למולו דוקא לשמונה ולכן לא הביאו הרמב"ם כי הוא סובר כאביי ששפיר יש חיוב למולו לשמונה (והוסיף שאין להקשות דאכתי הי' לו להרמב"ם להביא שאין מילתו דוחה שבת [כי ס"ל להנו"ב כביאורו השני של הגר"ח] די"ל שלא הביא כן הרמב"ם כי לפי פירושו ברב שיזבי לא מוזכר דין זה בגמ' בטומטום אלא רק ביוצא דופן וביוצא דופן שפיר פסק שאין מילתו דוחה שבת). ועכ"פ בדעת הרשב"ם י"ל שלא למד כפשוטו כי אזיל כאביי אשר לדידי' יוצא ששפיר יש חיוב למולו לשמונה.

והנה לפי ביאורו של הגר"ח יוצא שפליגי רב אסי ואביי באם יתכן שישאר עליו חיוב מסוים מצד המצות מילה שנאמרה לאברהם אבינו אע"פ שמצד המצות מילה שבפרשת תזריע אין עליו החיוב ההוא, דאביי סובר דשפיר שייך ואילו רב אסי סובר שאינו נשאר. ולפי הנו"ב והגר"ח הרמב"ם פוסק כאביי וכמו שהבאנו.

מיהו לכאורה דברי אביי הם דלא כדברי הרמב"ם בפיה"מ בחולין דף ק' ע"ב בדעת חכמים בהמשנה שם, דדבריו בחולין שם אתי שפיר רק לפי רב אסי, דעיי"ש דתנן שרבי יהודה אומר שגיד הנשה נוהג בין בבהמה טהורה ובין בבהמה טמאה שהרי נאסר ליעקב אבינו ואז עדיין היו כל הבהמות שוות, ופליגי עליו רבנן וקאמרי שנוהג רק בטהורה כי "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו", ופירש"י שחכמים

סוברים שהאיסור התחיל רק ממתן תורה, וכוונת הפסוק בפרשת וישלח היא שעל כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה ממתן תורה ואילך, אבל הרמב"ם בפיה"מ שם פי' שלעולם גם חכמים מודים שהאיסור התחיל בימי יעקב רק שהם סוברים שהוא נאמר עוד הפעם על הר סיני, והציווי שלנו הוא הציווי שנאמר על הר סיני, ואותו ציווי שנאמר על הר סיני נאמר רק על טהורה ולא על טמאה, ומש"ה אין גיד הנשה נוהג אצלינו אלא בטהורה וליכא היום איסור על טמאה אע"פ שהי' נוהג בטמאה בימי יעקב. ומדברי הרמב"ם יוצא שרבי יהודה סובר שלא נשנית בסיני (דכן משמע מפשטות המשנה לפי פירושו דהיינו שרק חכמים מחדשים דבר זה שבסיני נאמרה פעם שני). ויש לדון מה הי' סובר רבי יהודה אילו הי' שפיר נאמר עוד פעם על הר סיני, האם הדין הי' משתנה כמו רב אסי או לא וכאביי, אבל מ"מ דעת חכמים ברורה לפי דברי הרמב"ם שהציווי שלנו הוא רק הציווי של הר סיני ושמתבטלים הדברים הנוספים של הציווי הקדום. וכתב שם כן בפירושו גם בנוגע למילה דהיינו שהציווי שלנו הוא הציווי שנאמר למשה בהפסוק של וביום השמיני ימול בשר ערלתו ולא הציווי שנאמר לאברהם. וזהו כרב אסי שנתנה תורה ונתחדשה הלכה, ודלא כאביי לפי פירושו השני של הגר"ח, וצ"ע לפי מש"כ הנו"ב והגר"ח שהרמב"ם פוסק כאביי.

(ובאמת גם לפי פירושו הראשון של הגר"ח יוצא דלא כדברי הרמב"ם בפיה"מ בחולין שם, כי מהרמב"ם בפיה"מ יוצא

**ובן שמנת ימים ימול לכם כל
זכר לדרתיכם יליד בית ומקנת
כסף וגו' (י"ז, י"ב).**

**בענין אם המצות מילת עבדים
שנאמרה לאברהם אבינו היא רק
למול לחוד, או האם המצוה היא
להחיל עליהם את הדין של עבד
כנעני שזה כולל גם טבילה.**

עיינן ברש"י שפי' שכוונת הפסוק היא
למילת עבדיו. והנה נראה שהחיוב בעבדים
אינו רק למולם לבד, אלא גם להטבילו
ולהחיל עליהם את הדין של עבד כנעני.
ויש להוכיח כן מתוס' ביבמות דף מ"ח
ע"א שכתבו בשם הר"י שהטעם למה אין
כופין את העבד למול בשביל חיובו של
האדון למולו הרי זה משום שלא טוב
לחייבו במצות כאשר בשעה שאינו רוצה
דהא מכיון שאינו רוצה הרי לא ישמור את
המצות, וא"כ חזינן כהנ"ל שהחיוב הוא גם
להטבילם ולחייבם במצות כאשר כדין עבד
כנעני. ועי' גם ברש"י בע"ב שם בד"ה
היכא וכו' ובד"ה אבל וכו' שכתב שהיכא
שהעבד מל משום החיוב של מילת עבדים
הרי הוא "מתגייר" עי"ז, וא"כ חזינן
שרש"י סובר שהוא גם טובל לשם עבדות
ומקבל את הדין של עבד כנעני.

ונראה שראייתם של רש"י ותוס' לדבר
זה היא מהגמ' שם דאמר רבי ישמעאל
שהכוונה ב"למען ינפש בן אמתך" היא
לעבד ערל, והכוונה ב"למען ינוח עבדך"
היא לעבד מהול, והוכיח מזה רבי ישמעאל
שמקיימים עבדים שאינם מהולים, ומעתה
אם נאמר שכל החיוב הוא רק למולו, א"כ
מה היא הראי' שהכוונה בבן אמתך היא
לעבד ערל, הלא י"ל שהכוונה היא לעבד

שהיכא שהציווי נשנה בסיני יתכן שנשנה
בצורה שונה מהציווי הקדום, וכגון בגיד
הנשה דבתחילה נאסר גם של בהמה טמאה
ואילו בסיני נאסר רק של בהמה טהורה,
ואילו אביי מוכיח מהציווי הקדום את גדרי
הציווי השני (שרק הוא הציווי שלנו לפי
פירושו הראשון של הגר"ח) וא"כ יוצא
שהציווי לא נשתנה.)

מיהו יתכן שחזר בו הרמב"ם מדבריו
הנ"ל בפיה"מ, דעי' בסה"מ במ"ע רט"ו
שסמך את מצות מילה על הציווי לאברהם
אבינו. הרי שהוא סובר שם ששפיר קיימת
לגבינו גם הציווי הקדום לאאע"ה ולא רק
הציווי של סיני, וזהו כאביי במס' שבת
שם, ודלא כדבריו בפיה"מ, וא"כ צ"ל
שחזר בו והרי הוא מפרש כרש"י. ולא עוד
אלא שבפ"ט מהל' מלכים ה"א כתב וז"ל,
בא אברהם ונצטוה יתר על אלו (המצות
של בני נח) במילה וכו' ויצחק הוסיף
מעשר וכו' ויעקב הוסיף גיד הנשה וכו'
ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות עד
שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו
עכ"ל, ומלשון "ונשלמה" משמע שאלו
שנכתבו רק קודם הר סיני באמת לא נאמרו
עוד הפעם בסיני (ויש לדחות). מיהו אכתי
צ"ע דהא לפי רש"י יוצא מדברי חכמים
שיעקב לא נאסר בגיד הנשה ואילו
הרמב"ם כתב שיעקב הוסיף גיד הנשה.

ובמנין המצות שלפני ספר היד סמך
הרמב"ם את מצות מילה על הפסוק
בתזריע.

וע"ע בפרשת וישלח על הפסוק על כן
לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה
שהארכנו עוד במה נכלל בכלל התרי"ג
שלנו, ואת הכתוב כאן נמצא שם בסק"ט.

שרק מלו אותו בלי להטבילו והכוונה בעבדך היא לעבד שגם הטבילו אותו, ולעולם אסור לקיים עבד שאינו מהול, ובע"כ צ"ל שע"י מילה לחוד עוד לא קיימו את החיוב, וממילא גם לפי האוקימתא הנ"ל מוכח שמותר לקיים עבד שאינו מהול.

מיהו העירוני שאפילו אם נאמר כהנ"ל שהאדון מחויב גם להטבילו, אבל מ"מ אכתי קשה דאולי אתי קרא להנך שבתות שבין מילה לטבילה, דהא בהכרח מלין תחילה (לכה"פ לכתחילה), ושוב צריכים לשהות עד שיתרפא כדתניא לעיל שם בדף מ"ז ע"ב, ומ"מ הרי הוא שפיר רשאי לקיימו אז כיון שא"א להטבילו, וא"כ עדיין נוכל לומר שאסור לקיים עבד שאינו מהול, וצ"ע.

והנה כל דברינו הנ"ל הם רק לפי ההנחה שכדי לעשותו עבד כנעני בעינן גם מילה וגם טבילה, דלפ"ז שפיר יש לחקור באם יוצאים ידי מילת עבדים ע"י מילה לחוד או האם בעינן גם טבילה. מיהו עיין בקרן אורה ביבמות שם לעיל בדף מ"ז ע"ב בד"ה אלא וכו', וכן בדף מ"ז ע"ב בד"ה והנה עבד וכו', שחידש שהוא נעשה עבד כנעני ע"י מילה או טבילה לחוד ולא בעינן שניהם. ולפי דבריו הרי מאחר שמלו אותו, בזה לחוד הרי הוא נעשה עבד כנעני. מיהו גם לפי הקרן אורה יש לחקור באופן שמלו אותו בדעת שלא לעשותו עבד כנעני, האם האדון קיים בכה"ג את מצות מילת עבדים.

והנה נהי שהוכחנו מדברי רש"י ותוס' שהמצוה היא לעשותו עבד כנעני, אבל

אכתי צ"ע איך נכלל דבר זה בהציווי שנצטוה בו אאע"ה דהא בהפסוק כתובה רק מילה. וגם לפי הקר"א מנלן שהאדון צריך להתכוין לעשותו עבד כנעני.

מיהו י"ל ששפיר אפשר להמציא שגם טבילה היתה בכלל הציווי, והיינו אם נפרש שהמצוה אינה לסלק את ערלת הגוף של העבד, אלא המצוה היא להפקיעו מכלל המדריגה של "כל הגוים ערלים", דבודאי אם נאמר שהמצוה שנצטוה בה אאע"ה היתה רק לסלק את ערלת גופו, א"כ גם במילה לחוד סגי, ואין שום טעם לומר שכוונת התורה היא שנכניס אותו להדין של עבד כנעני, אבל אם המצוה היא לסלק את הערלות של כל הגוים ערלים א"כ כל עוד שהוא נשאר נכרי, אכתי יש בו פגם זה אפילו אם כבר נסתלקה ערלת גופו (דומיא דנשים נכריות שיש להן פגם זה אע"פ שאין להן ערלת הגוף וכדאיתא בחדושי הגר"ח על הש"ס על פסחים דף צ"ו), וא"כ צ"ל שהמצוה היא להכניסו לכלל עבדות ישראל ע"י מילה וטבילה ביחד (או ע"י מילה לחוד לפי הקרן אורה), דמהשתא מכיון שיצא מכלל נכרי, שפיר הופקע מכלל המדריגה של כל הגוים ערלים. מיהו צריכים אנו להוסיף לזה שגם אם נאמר שצריכים להפקיעו מכלל כל הגוים ערלים אבל מ"מ אכתי נכלל בכלל הציווי גם חיוב מסוים להפקיע את ערלת גופו, דהא גם ע"י טבילה לחוד הרי הוא נעשה עבד כנעני מהתורה לפי הקרן אורה ומ"מ בודאי גם בכה"ג חייב האדון למולו, והיינו משום שהוא חייב להפקיעו מכלל כל מיני ערלות.

ברם עדיין צ"ע משום דנהי שאפשר

ללמוד את המצוה לאאע"ה בדרך שגם טבילה היא בכלל אבל מ"מ מנ"ל באמת שכך היא צורת המצוה, דמנ"ל שכוונת המצוה שנצטוה בה אאע"ה היא להפקיעו מכלל כל הגוים ערלים ושאינן הכוונה למעשה מילה לחוד כדי לסלק את ערלת הגוף.

ועכ"פ לכאורה גם מילת אברהם עצמו היתה ביחד עם טבילה שהרי בחגיגה דף ג' ע"א אמרין שאברהם הי' תחילה לגרים, וכתבו תוס' שם וז"ל, שנצטוו על המילה טפי מכל אותם שלפניו עכ"ל, ומדבריהם מוכח שהמילה של אברהם אבינו היתה בגדר גרות וא"כ מוכח שהיתה ביחד עם טבילה.

וע"ע בספרי על יבמות באות תשל"ה שכתבתי עוד כמה פרטים בענינים אלו.

ונכרתה הנפש ההוא (י"ז, י"ד).

א. ביאור כרת וערירי.

הנה שיטת רש"י ביבמות דף נ"ה ע"א בד"ה ערירים, ובשבת דף כ"ה ע"א בד"ה וכרת, ובחולין דף ל"א ע"א בד"ה טמא, ובכריתות דף ז' ע"א בד"ה כרת, היא שבכל כרת הוא זורעו נכרתים, כי העונש של ערירי, דהיינו שזרעו נכרת, הרי הוא חלק מעונש כרת. ותוס' ביבמות דף ב' ע"א בד"ה אשת וכו' הביאו את שיטת הריב"א שכרת היא רק מיתה מוקדמת, ואילו ערירי, שפירושו הוא שבניו מתים, הרי הוא עונש אחר ואינו נוהג בכל חייבי כריתות אלא רק דודתו ואשת אחיו מאביו דכתיב ערירי. ועוד מבואר בתוס' בפירושו

של הרי' משה שהביאו שם שבכל זאת ערירי נוהג בכל העריות משום היקישא דרב יונה שמקיש כל העריות אהדדי (חוץ מאשת אחיו מאמו), וכן צידדו תוס' עצמם בסוף דבריהם דשייך על זה היקישא דרב יונה, וכן יש לפרש בגוף לשונם של תוס' בהביאם את הריב"א שהרי כתבו "דאין נכרת הוא זורעו אלא בעריות דכתיב בהו ערירי" די"ל שאין כוונתם שהוא נוהג רק באותן עריות דכתיב בהו ערירי אלא כוונתם היא שהוא נוהג בכל העריות כיון דכתיב בקצת מהן ערירי (ולפי פירוש זה צריכים לשים פסיק בין "עריות" ל"דכתיב").

מיהו תוס' בשבת דף כ"ה ע"א בד"ה כרת וכו' הביאו את שיטת הריב"א בסגנון דמשמע מלשונם דלא קאי על כל העריות אלא רק על הנך דכתיב בהו, וכן מבואר מדברי ר"ת שם בהקושיא על הריב"א עיי"ש. (מיהו תוס' שם הרי הם מפרשים את דברי התו"כ שהביאו כדרכו של הרי' משה, וא"כ לכאורה צ"ע דהא מבואר בתוס' ביבמות שם שלפי פירושו של הרי' משה צריכים לומר שקיימא היקישא דרב יונה גם על ערירי ושיש ערירי גם באחות אביו ואחות אמו, ויש ליישב.)

ועיין בגליון התוס' בשבת שם שהזכיר שיש ליישב באמת את קושיית ר"ת ע"י שנאמר שבאמת קאי היקישא דרב יונה גם על ערירי.

ועי' בתוס' הרא"ש בריש יבמות בד"ה אשת אחיו מאמו וכו' שהביא את הריב"א כלשונם של תוס' במס' שבת, מיהו בדף נ"ה ע"א בד"ה דודתו צידד כדברי תוס'

בריש יבמות בסוף דבריהם דשפיר שייך על זה היקישא דרב יונה.

והרמב"ן בויקרא י"ח כ"ט מסתפק אם אמרינן היקישא דרב יונה בנוגע לעונש ערירי וז"ל, וכן נראה שאין כל חייבי כריתות בערירות, אין כרת לזרעם אלא באותן שכתוב בהן ערירים, ויתכן שהוקשו כל העריות זו לזו, אבל בשאר הכריתות כגון חלב ודם אין לנו עכ"ל, ולכאורה כוונתו במש"כ ויתכן וכו' היא להסתפק אם שייך על דבר זה היקישא דרב יונה (אבל אין כוונתו להסתפק אם בכלל מקישים את העריות אהדדי, דהא כולי עלמא אית להו היקישא דרב יונה).

ועיין ברשב"א ביבמות דף ח' ע"א בד"ה רבא אמר (הראשון) שכתב שרבא שם סובר שהיקישא דרב יונה נאמר רק לענין העראה וא"כ זה יכול להיות הצד לומר שאין ערירי בכל העריות.

ב. החילוק שבין כרת לבין מיתה בידי שמים.

הנה יש כמה דרכים בביאור מה הוא החילוק בין עונש כרת לבין עונש מיתה בידי שמים:

א', שכרת היא עד שנת נ', ומיתה בידי שמים היא בגיל ס'.

ב', שכרת היא מנ' עד סוף שנת נ"ט, ומיתה בידי שמים היא בשנת ס'.

ג', שכרת היא מנ' עד סוף שנת ס', ומיתה בידי שמים היא בשנת ס"א.

ד', שכרת היא מנ' עד סוף שנת ס', ומיתה בידי שמים היא שנת ס', רק שבכרת גם זרעו נכרת, משא"כ במיתה בידי שמים.

ועכשיו נבאר את המקור של כל הדרכים הנ"ל.

ע"י בתוס' בריש יבמות שם שכתבו וז"ל, וחילוק יש בין מיתה לכרת כדאמר בירושלמי דכרת בן נ', ומפיק ל' מדכתיב אל תכריתו את שבט הקהתי ועבודתם עד נ' (פי' שהקב"ה צוה לעשות בגדי שרד לכסות את כלי המשכן כשבאו הלויים לקחת אותם כשנסעו, וצוה כן כדי שלא יכריתו ע"י שראו את הכלים, והרי עבודתם היתה רק עד נ', וא"כ חזינן שמיתה בשנים אלו הרי זה כרת), ומיתה היא בס' כמתי מדבר דכתיב יתמו ושם ימותו, וחולק על הש"ס שלנו דבמו"ק (דף כ"ח ע"א) אמרינן מנ' ועד ס' זוהי מיתת כרת, ונוכל לומר לפי הש"ס שלנו דמיתה בידי שמים אחר ס' וקודם זמנו (נראה דכן צ"ל, ע"י בפסקי התוס') וכו' עכ"ל, והקשה המהר"ץ חיות דלכאורה דברי תוס' תמוהין דהא גם הגמ' במו"ק הביאה את הברייתא הנ"ל שהביאה הירושלמי דתניא בה שכרת הוא בן נ' (והירושלמי מוסיף שם על זה את הילפותא מהלויים כמו שהביאו תוס') ורק רבה במו"ק שם אמר שמשנת נ' עד ס' היא מיתת כרת, וא"כ יוצא שהבבלי אינה חולקת על הירושלמי אלא גם דעת הירושלמי נזכרת בתוך הבבלי.

מיהו נראה פשוט שכוונת תוס' היא משום שמדברי רבה במו"ק שם משמע שהוא מפרש גם את הברייתא כשיטתו (ואין שם מ"ד שחולק על רבה בזה) שהרי רבה קאמר שם שמנ' ועד ס' היא מיתת כרת, והא דלא חשיב להו, משום כבודו של שמואל הרמתי, וכוונתו היא ליתן טעם

למה לא חשיב התנא של הברייתא את השנים האלו של מנ' ועד ס', ועל זה קאמר משום כבודו של שמואל, אבל לעולם ס"ל לרבה שגם התנא של הברייתא מודה שכרת היא גם מנ' עד ס', ואילו מהירושלמי משמע שכוונת התנא של הברייתא היא דוקא עד שנת נ', ולא מנ' עד ס', דהא הירושלמי יליף מועבודתם עד נ', וא"כ שפיר כתבו תוס' שהירושלמי חולק על הבבלי, כלומר על רבה שלא מצינו חולק עליו בהבבלי.

ולפ"ז שרבה אינו חולק על הברייתא, יש לפרש שמה שאמר שמנ' עד ס' היא מיתת כרת, כוונתו היא לומר עד ולא עד בכלל, דהיינו שכוונתו לומר שכרת היא עד סוף שנת נ"ט דהיינו עד תחילת שנת ס', אבל שנת ס' עצמה היא מיתה בידי שמים, וזוהי כוונת הברייתא במאי דתניא שמת בס' זוהי מיתה בידי שמים, דהכוונה היא לשנת הס', א"נ י"ל שכוונת רבה היא לומר שכרת היא עד סוף שנת ס' ומאי דתניא בהברייתא דמת בס' זוהי מיתה בידי שמים הכוונה היא לשנת ס"א, דהיינו לפני שמלאו לו ס"א שנים שלימות, די"ל שגם על זה שייך לומר לשון של מת בס', ורק מאז מתחילה גם מיתה בידי שמים אבל שנת ס' עצמה הרי היא עוד שנת כרת. ותוס' כתבו שם כהצד הראשון.

מיהו לפי הדרך הנ"ל שכתבנו שכוונת רבה היא לפרש את הברייתא א"כ אין מובן מה שסיימו תוס' וז"ל, ונוכל לומר לפי הש"ס שלנו דמיתה בידי שמים אחר ס' וכו' עכ"ל, דהא מזה מבואר שתוס' נוקטים שרבה אינו סובר את המלים "ששים זוהי מיתה בד"ש", ואילו לפי הנ"ל הרי גם רבה

מודה למה שתניא בתוך הברייתא שמיתה היא בס', שהוא לאחר הזמן של מנ' ועד ס' שאמר רבה לענין כרת, וא"כ חזינן שתוס' נוקטים שרבה חולק על מאי דתניא בתוך הברייתא שמיתה היא בס', ובע"כ דהיינו משום שהם נוקטים שכוונת הברייתא היא לשנת ס' עצמה, דמת בס' זוהי מיתה בידי שמים, וכן שכוונת רבה היא שגם שנת ס' עצמה היא כרת.

ועיין ביש"ש ביבמות בפ"ו ס"י ח' שנסתפק מה היא כוונת רבה בנוגע למיתה בידי שמים, דהיינו האם כוונתו במה שאמר שכרת היא מנ' ועד ס' היא שגם שנת ס' היא בכלל כרת, ומיתה היא לאחר ס' (וכמש"כ תוס'), או האם כוונתו היא ששנת ס' אינה בכלל כרת, ומיתה היא כבר בשנת ס', וגם הביא את הברייתא שהביאה הירושלמי שם דמת בס' זוהי מיתה בידי שמים כמתי מדבר, ונקט היש"ש שהכוונה שם היא לשנת ס' עצמה וכמו שהבאנו כבר שנוקטים תוס' (ולכאורה הרי זה משום שהבין שכן הי' במתי מדבר), וכתב שלפי הצד השני שהזכיר לא פליג רבה על הברייתא.

עכ"פ הא מיהא חזינן שתוס' טרחו ליישב לפי רבה מה הוא החילוק בין כרת למיתה, ולפ"ז יש לפלפל ולומר שמה שכתב רש"י (בכמה מקומות הובא לעיל כאן) שבכלל כרת הוא וזרעו נכרתים, כוונתו היא רק לפי רבה, משום שהוא סובר שלפי רבה אין הבדל ברור בין כרת למיתה בידי שמים בנוגע לשנים כי מיתה בשנת ס' יכולה להיות או כרת או מיתה אבל לפי הירושלמי שכרת הוא בנ' ומיתה היא בס'

מודה רש"י להריב"א שעירי נוהג רק בעריות דכתיב בהו*).

מיהו עיין בפסקי התוס' ביבמות שהביא את שני הדרכים יחד, דהיינו גם את החילוק בשנים וגם שבכל כרת גם זרעו נכרת, ודלא כדרכנו הנ"ל ברש"י**).

והנה יש לעיין באמת בדברי הירושלמי מה היא הראי' מהלום שכרת היא רק עד נ' ולא גם אח"כ, הלא יכול להיות שגם אחר נ' חשיב מיתת כרת, וראיתי בהגהות הגאון ר' שמחה מדעסויא ביבמות שם שכתב ביאור אחר בתוס' שם ובהירושלמי, והיינו שמה שכתבו תוס' דכרת היא בני' הכוונה היא גם לאחר נ' עד גיל ס', וכן סובר הירושלמי שם, וכוונת הירושלמי היא לומר שלא הי' חשש שמא ימותו הלויים קודם נ' כי העבודה מגינה ולכן צ"ל שהפסוק של אל תכריתו קאי על אלו שלמעלה מנ', ומה שכתבו תוס' שהירושלמי שם חולק על הש"ס שלנו, אין הכוונה בנוגע לכרת (וכמו שביארנו לעיל), אלא הכוונה היא בנוגע למיתה בידי שמים, כי הירושלמי סובר שכבר בשנת ס' הרי זו מיתה בידי שמים כמתי מדבר, ואילו רבה קאמר שכרת היא עד ס', דהיינו עד ועד בכלל. מיהו דרך זה הוא דלא כתוס' בשבת שכתבו שהירושלמי סובר שרק עד נ' הוי כרת וכמו שהביא ר' שמחה מדעסויא, אלא שלפי דבריהם בשבת צ"ע מה שהערנו על ראיית הירושלמי דהיינו מנ"ל שגם לאחר נ' אינה מיתת כרת. ועכ"פ לא הבנתי את

ביאורו בהירושלמי בנוגע להגיל של כרת.

והקמתי את בריתי אתו (י"ז, י"ט).

בענין מילת בני קטורה.

פירש"י וז"ל, ברית המילה תהא מסורה לזרעו של יצחק עכ"ל. הנה בפשטות אתי רש"י בזה לשיטתו בסנהדרין דף נ"ט ע"ב בד"ה לרבות בני קטורה, וכן סובר הרמב"ן ביבמות דף מ"ו ע"א, שרק הששה בני קטורה היו חייבים במילה אבל לא זרעם. מיהו הרמב"ם בפ"י מהל' מלכים ה"ח סובר שבני קטורה חייבים במילה גם לדורות, וצ"ע דא"כ מה היא הכוונה במאי דכתיב והקמתי את בריתי אתו דהיינו עם יצחק. וי"ל שאע"פ שבני קטורה חייבים במילה לדורות אבל בכל זאת הכריתות ברית שבמילה היא רק עם יצחק. ואע"פ שמרבינן בני קטורה בסנהדרין שם מ"את בריתי הפר", אבל מ"מ י"ל שהכוונה בזה היא שאם אינם מלים הרי הם מפירים בזה את בריתו של הקב"ה עם אברהם אבינו, כי חלק מהכריתות ברית עם אברהם אבינו הי' שכל דורותיו ימולו, וממילא אם לא ימולו לא נתקיים תנאי זה של הברית עם אברהם אבינו, אבל אין הכוונה שקיימת ברית גם אתם.

ועי' עוד ברמב"ן ביבמות שם שכתב שבשעת יציאת מצרים אלו שהיו מולים כבר מחמת המצות מילה שניתנה לאברהם אבינו לא היו צריכים עוד מילה לשם גירות

שלא בכל כרת נוהג העונש של ערירי. * וע"ע בפסקי התוס' שם דמשמע שאפשר לומר כפירושו של הר' משה גם לפי רש"י ודלא כמו שמבואר בתוס', וצ"ע.

* ולפ"ז יוצא שגם רש"י יוכל לפרש את הברייתא שבתו"כ כמו הר' משה (עי' בתוס' ביבמות שם, הובא להלן כאן), דהא י"ל שהתו"כ אזלה כהירושלמי ומש"ה הוא דס"ל להתו"כ

אלא אותה מילה עלתה לשם מילת גירות, ועדיף מערבי מהול וגבעוני מהול שהם שפיר צריכים הטפת דם ברית בשעה שהם מתגיירים, משום שהתם הערבי והגבעוני לא מלו לשם חיובא כלל, אבל בהציוור הנ"ל חשיבי כמו נשים עיי"ש.

ומעתה יש לעיין מה הדין אם איש מבני קטורה שנימול כבר לחובתו (לפי הרמב"ם) בא להתגייר, האם צריכים להטיף ממנו דם ברית, והיינו דיש לחקור באם הוא דומה לאבותינו שלא היו צריכים לעוד הטפה משום שכבר נימולו בתורת חיוב וכדברי הרמב"ן, או האם נאמר שלא סגי בזה משום שי"ל שאע"פ שבני קטורה חייבים במילה אבל מ"מ אכתי לא סגי במילה כזאת להפקיע את הטומאת ערלות של גופם, וגם לא להפקיע את המדריגה של כל הגוים ערלים, והיינו משום שלזה צריכים דוקא את הכריתות ברית שיש במעשה מילה, וענין זה לא ניתן לבני קטורה אלא לזרע יצחק בלבד וכמו שביארנו, ומכל שכן אם נאמר שמילת גירות היא בשביל הכריתות ברית עצמה, דלפ"ז בודאי י"ל שלא סגי לזה במילת בני קטורה וכמו שביארנו.

ומדברי הרמב"ן שם מבואר ששפיר סגי, דהנה הקשה שם על דבריו הנ"ל שהבאנו דהא בני קטורה מלים לחובתם ובכל זאת חזינן שהם צריכים הטפת דם

ברית בשעת גירותן, ות"י דצ"ל כרש"י שרק הששה עצמם היו חייבים במילה וכמו שהבאנו כבר שכן היא שיטתו, הרי שהוא סובר שאם היו חייבים לדורות אז שפיר היתה מילה זו עולה אח"כ לגירות וכמו שכתבנו לעיל בסמוך, וז"ל הרמב"ן שם, ואם תשיבני בני קטורה וכו' עכ"ל, וכוונתו היא להקשות על פי המדרש שהביא הריטב"א בע"ז דף כ"ז ע"א בד"ה הכי וכו' שערכים וגבנונים באים מבני קטורה (אינו נמצא בהמדרשים שבידינו), אשר לפ"ז קשה דאם בני קטורה חייבים לדורות א"כ אמאי אמרינן בגמרא דערבי מהול צריך עוד הטפת דם ברית. ועל זה תירץ הרמב"ן שרק הששה חייבים ולא דורותיהם (ועי' בלשון הרשב"א ביבמות שם בזה).

והנה בנדרים דף ל"א ע"ב תנן שהאומר קונם שאני נהנה לערלים אסור ליהנות מגוים ואפילו מגוי מהול כי כתיב כל הגוים ערלים, כלומר שאפילו אם הגוי נימול אבל עדיין יש לו מדריגת ערל, ומעתה אם נאמר דמהני מילת בני קטורה להפקיעו מקרא דכל הגוים ערלים א"כ יוצא שיהי' מותר לכה"פ במולי בני קטורה. ועיין בשאגת ארי' בסי' מ"ט, ובספר ידות נדרים (לבעל שו"ת שואל ומשיב) על יו"ד סי' רי"ז סעיף מ"א, ובמלבי"ם על הפסוק הנ"ל, שדנו בזה.

וירא

אִי שְׂרָה אֶשְׁתְּךָ (י"ח, ט').

בענין ההשפעה של דיבורים שמדברים להזולת, וביאור "אגרא דבי הלולי מילי", ובענין האיסור להתחבר לרשע אפילו לדברי תורה.

פירש"י שנתכוונו להודיעו שצנועה היא כדי לחבבה על בעלה. ושמעתי מעירים דכי לא הי' אברהם מכיר בצניעותה של שרה עד שהוצרך ששלשה ערבים ידגישו לו דבר זה. ותירצו שאה"נ, בודאי הי' מכיר, אלא שהטבע של אדם הוא להיות מושפע מדברי הזולת, ואפילו כשהמצב הוא מעולה, והאדם מכיר את מה שיש לו, אבל אם הוא שומע את המעלה עוד הפעם מהזולת, הרי המצב נהי' עוד יותר טוב, ואפילו כשמדובר בהאדם הכי גדול, אפשר תמיד ע"י דיבורים לשפר או לקלקל.

ונראה שמצינו ענין זה גם אצל שמחת חתן, דהנה עיין בברכות דף ו' ע"ב דאמרינן אגרא דבי הלולי מילי, ופירש"י וז"ל, לשמח חתן בדברים עכ"ל, ולכאורה יש לתמוה למה שונה שמחת חתן וכלה משמחת יו"ט בזה שבשמחת חתן וכלה החיוב הוא דוקא ע"י מילי ואילו ביו"ט לא מצינו חיוב לשמח את עצמו ע"י דיבורים אודות יציאת מצרים או ענני כבוד או מתן תורה.

ונראה דהיינו משום שבשמחת יו"ט החיוב שמחה אינו דוקא לשמוח בהעובדא שהוציאנו הקב"ה ממצרים או הושיבנו

בענני כבוד או נתן לנו את התורה, אלא החיוב שמחה הוא רק להיות בשמחה בהיום הזה בגלל שהקב"ה צוה כן, ואם מקשרים את ההרגשה של שמחה עם המאורע של היו"ט הרי זה כבר בגדר מדריגה, אבל בשמחת חתן אין החיוב על החתן להיות שמח גרידא, אלא החיוב הוא להיות שמח דוקא בגלל שזכה לכלה זו, ולכן החיוב הוא לשמחו בדברים, דהכוונה היא לדברים שבשח הכלה וכמו שאמרו בית הלל בכתובות דף י"ז ע"א שאומרים כלה נאה וחסודה, ועל ידי שמזכירים שבח הכלה מתרבה שמחתו של החתן, כי אע"פ שגם בלעדנו הרי הוא בודאי שמע את מעלותי, אבל בכל זאת הטבע של בן אדם הוא להיות מושפע מהזולת, וממילא כל מלה טובה נוספת משפיעה ומגדילה את הכרתו במעלותי ומשמחת אותו וכמו שכתבנו בנוגע לאאע"ה שהמלים של הזולת מוסיפים השפעה גם אם הוא כבר יודע כן מעצמו.

ועי' באבות דרבי נתן בפרק ט' ברייתא ד' דאיתא אל תתחבר לרשע ואפילו לתורה, וגירסת הגר"א שם היא ואפילו לקרבו לתורה, ונראה פשוט שהטעם הוא משום שאם הוא מתחבר לרשע ורואה את מעשיו, בהכרח יושפע ממנו, והדבר דומה למי שיורה חץ על הזולת, דמוכרח מצד המציאות שהחץ יכנס לתוכו, דגם המילים ששומעים מהזולת הרי הם כמו חצים שבהכרח נכנסים לתוכו, בין לטוב ובין לרע

וכמו שביארנו, ומש"ה אסור להתחבר לרשע אפילו לקרבו לתורה.

ועי' במה שכתבנו בפרשת שלח בענין מה שמש"ה חשש שמא יהושע ילכד בעצת המרגלים ומש"ה שינה את שמו והתפלל עליו, וכן כלב ברח לחברון כדי להתפלל, והכל הי' בגלל החשש שמא יושפעו מדברי המרגלים, כי המלה של הזולת נוקבת וחודרת.

ואני זקנתי (י"ח, י"ג).

בענין לשנות מפני השלום, ובענין השקרים שאמר שמשון לדלילה, ובענין "ניכרים דברי אמת".

עי' ברש"י שהביא את דברי חז"ל שמותר לשנות מפני השלום.

והנה בסנהדרין דף פ"ט ע"ב אמרינן כך עונשו של בדאי שאפילו אמר אמת אין שומעים לו. ויש להעיר מסוטה דף ט' ע"ב דהקשו על הא דכתיב שראתה דלילה שהגיד לה שמשון את כל לבו דמנא ידעה, ואמר ר' חנין אמר רב משום שניכרים דברי אמת, ואביי אמר משום שהזכיר את שם ה' באומרו נזיר אלוקים אני וגו', וצ"ע דאם ניכרים דברי אמת א"כ למה אין שומעין לבדאי כשהוא אומר אמת, הלא ניכר שהוא אומר אמת.

מיהו נראה שאין הכי נמי, מצד הטבע הי' צריך להיות ניכר שהוא אומר אמת, רק שזהו גופא עונשו של בדאי שאין הדבר ניכר ואין שומעים לו, ומה שאין שומעין לו אין זה מצד הטבע אלא מצד עונשו.

גם יש לעיין למה פליג אביי שם ואינו סובר את הדרך של ניכרים דברי אמת וכי

הוא חולק וסובר שאין דברי אמת ניכרים ויש כאן מחלוקת בנוגע להמציאות.

וי"ל דפליגי האמוראים שם בענין אם הי' שמשון רשאי לשקר שקר גמור בהפעמים הראשונים משום שלום בית (והוא חשב שיציל עי"ז את השלום בית שלו כי לא חשב שהיא תנסה את דבריו) או האם הי' צריך לסרב מלענות אע"פ שהי' מזיק עי"ז את השלום בית שלו, דאביי סובר שהי' אסור לו לשקר, וא"כ בזה ששיקר נעשה בגדר בדאי, וממילא חל לגביו העונש שאין ניכרים דברי אמת, ומש"ה הוצרך לומר שהאמינה לו משום שהזכיר שם ה', אבל רב חנין אמר רב סובר ששפיר הי' רשאי לשקר ומש"ה שפיר נשאר שניכרים דברי אמת.

ובענין טעמא דמילתא, למה לומר שהי' מותר או אסור לו לשקר, לכאורה הרי זה תלוי במחלוקת הפוסקים באם מותר לצורך שלום לומר אפילו שקר גמור כמו שעשה שמשון, דהנה כבר דרשו חז"ל מדברי הקב"ה כאן שמותר לשנות מפני השלום וכמו שהביא רש"י, ועי' בערל"ג ביבמות דף ס"ה ע"ב בד"ה כה תאמרו וכו' שסובר ששקר גמור אסור ואין מותר אלא לומר דבר שמשמע לתרין אנפין, אבל בספר חפץ חיים בהל' רכילות כלל א' סעיף ח' כתב שאפילו שקר גמור מותר. ועי' בפרישה באבן העזר סי' ס"ה סעיף א' שכתב שמותר לומר כלה נאה וחסודה כי יש לפרש נאה במעשי, וכן העתיק הבית שמואל, ומשמע שמותר רק היכא שיש לפרשו לתרין אנפין וכהערל"ג. וע"ע בדברי רבינו בחיי והס"ח והב"ר שהבאתי בפר'

משפטים על הפסוק שכתוב מדבר שקר תרחק [ב] סק"ב.

והנה הערל"נ שם קאי על מה שהשבטים שלחו ליוסף אביך צוה לאמר וגו' דביאר שלא אמרו בזה שקר גמור אלא הי' דבר שמשמע לתרין אנפין עיי"ש.

מיהו מדברי הערל"נ לעיל שם בד"ה שנאמר אביך צוה וכו' מבואר דס"ל ש"ואני זקנתי" הי' שקר גמור ושגם זה מותר, דהקשה למה לא הוכיחו מהא שאמרה שרה לא צחקתי, ובתירוצו השני תי' משום "דשם שרה לא שינתה כלל, רק אמרה מילתא דמשמע לתרי אנפין" (עיי"ש) איך שהמציא כן), וא"כ מזה מבואר שהוא נוקט שאנו מחפשים מקרים של שקר גמור וש"אני זקנתי" וכן "אביך צוה לאמר" חשיבי שפיר שקרים גמורים, וצ"ע.

ועכ"פ הרמב"ן כאן ביאר שבאמת דברי הקב"ה כאן לא היו בגדר שקר כי שרה הרי אמרה "אחר בלותי היתה לי עדנה", רק שלא גילה הקב"ה לאברהם אבינו שאמרה גם "ואדוני זקן", ומשום הכי חשוב רק שהקב"ה שינה, אבל לא הי' שקר, וכן ביאר החפץ חיים שם (והביא את דברי הרמב"ן הנ"ל).

וע"ע בענין לשנות מפני השלום בפר' משפטים על מדבר שקר תרחק.

כי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה (י"ט, כ"ב).

בענין אם קיימים חטא ובחירה ויצר הרע אצל מלאכים, וכן בענין שני הסוגים של יצר הרע.

פירש"י וז"ל, זה עונשן של מלאכים על

שאמרו כי משחיתים אנחנו ותלו הדבר בעצמן לפיכך לא זוו משם עד שהזקקו לומר שאין הדבר ברשותן עכ"ל, וכדבריו איתא בילקוט שמעוני בסי' פ"ד. ויש להעיר ממה שהביא רש"י בתחילת הפרשה על "וסעדו לבכם" בזה"ל, אמר רבי חמא לבככם אין כתיב, אלא לבכם, מגיד שאין יצר הרע שולט במלאכים עכ"ל, וכן איתא בשבת דף פ"ט ע"א שאמר משה רבינו למלאכים שבקשו שהקב"ה יתן להם את התורה וכי "קנאה יש בכם, יצר הרע יש בכם" (בתמי'), וא"כ מכיון שאין להם יצר הרע איך שייך אצלם המציאות של חטא ועונש.

וע"ע במדרש רבה בסוף וזאת הברכה דאיתא בזה"ל, אמרה לפניו (נשמתו של מרע"ה) רבש"ע מאצל שכינתך ממרום ירדו שני מלאכים עוזה ועזאל וחמדו בנות ארצות והשחיתו דרכם על הארץ עד שתלית אותם בין הארץ לרקיע. הרי שגם שם מצינו שמלאך יכול לעבור עבירה.

ויש לבאר על פי מה שביאר בספר אור ישראל שיש שני סוגים של יצר הרע, א', רוח רעה כעין מלאך שמסיתה את האדם לעבירות, וב', עצם הטבע של הגוף שמושך את האדם לגשמיות, וא"כ י"ל שכוונת רבי חמא היא שאין להמלאכים את היצר הרע שהוא בגדר רוח רעה, אלא יש להם רק "לב" אחד, דהיינו הרוח ממרום של קדושה, אבל בכל זאת בשעה שמלאך מתלבש בגוף, אז גם בהמלאך יש משיכה לגשמיות מחמת הגוף. והנה בספר אור ישראל שם מבואר עוד שהפסוק של כי יצר לב האדם רע מנעוריו קאי על היצר הרע

שהוא רוח רעה ממרום כעין מלאך, וא"כ חזינן שהיצר הרע של רוח רעה נקרא "לב", וא"כ שפיר י"ל כדברינו שרש"י בכתבו שיש להם רק לב אחד נתכוין להיצה"ר שהוא כמלאך ולא לטבע הגוף.

וכדרך זה איתא בתנא דבי אליהו זוטא בסי' כ"ה שכאשר מלאכים יורדים לארץ שולט בהם היצר הרע, ולכאורה הכוונה היא כשהם מתלבשים בגוף גשמי.

והנה בפרשת בראשית על הפסוק עץ פרי ביארתי דהא דחומר וגופניות מושך להיפך מרצון ה' הרי זה כי הקב"ה הכניס את התכונה הזאת לתוך הארץ כשצוה שתעשה עץ שטעמו כטעם הפרי וגרם שהארץ לא עשתה כן. וביארתי שלכן לכל תולדות הארץ, דהיינו אדם ובהמות וחיות ועופות, יש משיכה להתנגד לרצון ה'.

וביארתי שלכן לא חטאו הדגים בזמן המבול אלא רק בהמות וחיות ועופות, דהיינו משום שהדגים נבראו מן המים. ומעתה צריכים להוסיף על דברי לעיל כאן שאע"פ שגופיהם של המלאכים לא נבראו מן הארץ, אבל מ"מ מכיון שצורתם היתה כעין גופו של אדם שנברא מן הארץ משום כך גם בהגוף שלהם הכניס הקב"ה את היצר הרע של טבע הגוף, ודוחק.

מיהו יש להעיר על הדרך הנ"ל שכתבנו דדוחק לומר שבגלל היצר הרע של טבע הגוף נכשלו בעניני כבוד כגון לומר משחיתים אנחנו, כי כבוד אינו ענין גשמי אלא ענין רגשי ושכלי אשר זה שייך להיצר הרע של רוח טומאה. ועוד יש להעיר דהא רש"י בדבריו הנ"ל שהבאנו מתחילת הפרשה גבי סעודו לבכם כתב שמכיון שיש להם רק לב אחד מש"ה באמת לא אכלו

אלא רק היו נראים כאוכלים, ולכאורה זה מורה שאין להם את היצר הרע של טבע הגוף ולא שאין להם את היצר הרע הרוחני של רוח רעה. ועוד דמשמע מדברי רבי חמא הנ"ל שהביא רש"י שאין להם שום יצר הרע כלל אלא רק יצר הטוב שהרי אמר ש"אין יצר הרע שולט במלאכים".

ועוד קשה מחגיגה דף ט"ו ע"א דאיתא שנתנו למיטטרון ששים פולסי דנורא על שנגרם על ידו לאלישע בן אבוי' ליפול בתוך מינות ע"י שחשב שיש שתי רשויות. מיהו בתוס' ובפירוש הר"ח שם איתא שבאמת לא הי' בגדר עונש אלא כדי להראות לאלישע בן אבוי' שאין שתי רשויות אלא שיש למיטטרון אדון שהוא עליו.

ברם ביומא דף ע"ז ע"א (בש"ס וילנא, ובעין יעקב שם) איתא שנתנו לגבריאלי ששים פולסי דנורא על שלא קיים שליחותו כראוי.

וכן בב"מ דף פ"ה ע"ב איתא שנתנו לאליהו ששים פולסי דנורא על שגילה לרבי יהודה הנשיא שיש בכח רבי חייה ובניו להביא משיח. ובהמקומות הנ"ל לכאורה הי' בתורת עונש.

וראיתי שבספר חסידים במהדורת מקיצי נרדמים בסי' תתר"ד איתא בזה"ל, כתיב (איוב ט"ו ט"ו) הן בקדושיו לא יאמין, וכי חוטאים הם (הכוונה היא להמלאכים) אלא חס ושלום שבזדון או במרד או במעל חטאו, אלא באומר מותר, ונענשו על הדבר, וכגון מלאכים שנשלחו להפוך את סדום ולהציל את לוט, וע"י שגילו מיסתורין של הקב"ה נידחו ממחיצתן

קל"ח שנה אע"פ שכוונתם לטובה, כי אמרו אם נאמר ללוט תצא, לא ישמע אלינו ולא נוכל לעשות עד בואו שמה, וכדי שימהר גילו לו, וכיוצא בו אליהו גילה מסטורין, שהגיד לרבי שר' חייא ובניו הם כאבות עולם ונענש, וכן גבריאלי שהשיב על הקלקלה, שמי שנתן בו הקב"ה חכמה יתירה נענש על מה שהי' לו לדקדק ולדעת ולא דקדק, לכן במלאכיו ישם תהלה וכן בעבדיו לא יאמין (איוב ד' י"ח דכתיב הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישם תהלה).

ובספר חסידים בהמהדורא הרגילה באמצע סי' תק"ל איתא על מלאכי סדום ועל מטטרוון אליהו וגבריאלי בזה"ל, ועל מה נדונים על דברים שלא בדיעה עכ"ל.

וכן ברוקח ב"סוד רזיא הלכות המלאכים" איתא בזה"ל, המלאכים נידונים על מה שהי' להם לחשוב ולא חשבו ע"כ.

ובספר אמרי פנחס (רבי פנחס מקוריץ) השלם בעמוד קע"ז איתא בזה"ל, ומלאכים יחפזון, וקשה מה הוא המורא שלהם, הלא אין חוטאים ח"ו, ותרין בשם הרב ז"ל, דבאמת מלאכים הקדומים כמו מיכאל וגבריאלי באמת אין להם לירא, אך המלאכים החדשים הנבראים מעשיית מצוות שעושים בני אדם, וכשעומדין בראש השנה לדין אם עשו המצוות בשלימות בלי שום חסרון, לכשימצאו חסרים גם המלאכים הנבראים מהם חסרים, זה חסר יד וזה חסר רגל, זה סומא וזה אילם וכדומה, לכך יראים.

וכדברים אלו כתב התפארת שלמה (מרדומסק) בהלקוטים וז"ל, ומלאכים יחפזון הנה יום הדין, היינו מלאכים

הנבראים ממצות ומעשים טובים עכ"ל. ובספר אור המאיר בדרוש לראש השנה בד"ה ובפרט וכו' איתא על "מלאכים יחפזון" בזה"ל, ובפרט עתה בראש השנה שחוזר למציאות הראשון, וכל העולמות תלויים בשערה אם לבראם מחדש בשביל נשמות ישראל, בודאי מהראוי לירא ולפחד, והי' אפילו אם לא חטא ואשם, רק שעומד עתה ומבקש רק על נפשו וצרכותיו הגשמיות, גדול עונו מנשוא, איך שפירש עצמו מכלליות הנאצלים, מהברואים ויצורים והנעשים ודשאים וצמחים, שכולם עומדים עתה במורא ופחד, מה נעשה עמהם, ושמא יחזיר חס ושלום לתוהו ובוהו, והכסיל פורש עצמו מהכלל, ומפנה לבו לבטלה לשאול אוכל לנפשו וכדומה מצרכותיו, כאילו הוא יחיד בעולם, ואינו נותן אל הלב מה תהי' עם כל העולם ומלואה, פרטי הדוממים והצומחים וחיות ועופות ודגים ושקצים ורמשים, לכולם צורך בעולם, וממתינין עתה על תפילתן של ישראל, לגרום להם בריאה חדשה, ולהוריד להם משפע ברכה עליונה. ושא עיניך וראה הנרמז בפייטן ונתנה תוקף קדושת היום וגו' ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין, והכל לכוונה הנזכר, להיות שהקב"ה יושב על כסא דין, וצופה ומביט הנגלות והנסתרות של מעשה בני אדם, אם ראוי לברוא בשבילם את העולם, ממילא כללות העולמות והמלאכים, שכל עצמם לא נבראו כי אם בשביל ישראל, ולעשות מלאכתן להעלות תפילתן וכו' ממילא נתבטלים גם כן, כי אין צורך בהם, ולזה המלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון,

ויאמרו הנה יום הדין על ישראל, ומזה נמשך הדין גם כן למעלה, לפקוד על צבא מרום בדין שנבראו בשבילם עכ"ל.

ובספרי אדמור"י חב"ד ראיתי מובאים מהלכים שונים:

א', בסידורו של בעל התניא בשער הק"ש בד"ה להבין ההפרש איתא בזה"ל, מה שאנו מוצאים לפעמים שיש במלאכים ביטול במציאות וכו' ולפעמים הם בבחינת הפירוד עד שנמצא בהם החטא, וכענין אפקוה למטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא, היינו לפי שיש בהם גוף ונפש, וצד החומר שהוא הגוף שלהם וכו' יוכלו להיות בבחינת הפירוד כי החומר מעלים וכו', ומצד הנשמה שלהם הם בבחינת הביטול ע"כ.

ב', בליקוטי תורה בב"ר מ"ג ד' איתא בזה"ל, הם נפרדים ממש ובעלי גבול עד שיש להם בחירה לעשות ח"ו הפך רצונו יתברך וכמאמר חז"ל במטטרון דמחו לי שיתין פולסי דנורא ע"כ.

ג', כתניא פרק ל"ט איתא בזה"ל, ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות וכדכתיב ופני ארי' אל הימין וגו' ופני שור מהשמאל וגו' לפי שאינם בעלי בחירה ע"כ.

ד', בספר אור תורה להצמח צדק בבמדבר א' בהוספות בעמוד 59 מובא שאמר "ואפילו במלאכים יש דין ועונש כמו שכתוב בפייט ומלאכים יחפזון ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין כי לא יזכו בעיניך בדין, ובודאי שאינם על מעשים שבפועל כי כלום יצר הרע יש ביניהם, אלא היינו מחמת עול מלכות

שמים שצריכים לקבל עליהם תמיד, הוא בחינת הביטול והיראה, ועל זה יש משפט ודין עליהם אם הביטול והיראה כדבעי למיהוי או לא ע"כ.

ה', ובשם האדמור"ר מהר"ש (ר' שמואל) ראיתי מובא בזה"ל, ומה שאמרו רז"ל אפקוה למטטרון וכן אמרו ז"ל בב"מ דף פ"ה על אליהו ומחיני' שיתין פולסי דנורא וכו', י"ל שהמלאכים אלו היו בתחילה נשמות, שמטטרון הוא חנוך, וא"כ י"ל שגם עתה הם בעלי בחירה, אבל שאר המלאכים הם בלתי בעלי בחירה, רק כגרזן ביד החוצב ע"כ.

וה"ר ביערות דבש בדרוש ב' בקטע המתחיל אבל דע וכו' שדן אם למלאך יש יצר הרע, והוכיח מהפסוק באיוב דכתיב הן בקדושיו ישים תהלה ששייך בהם מציאות של חטא ושכיון ששייך בהם חטא בע"כ צ"ל שיש להם יצה"ר, וגם הביא את הפיוט נתנה תוקף דכתוב שם "לפקוד על כל צבא מרום בדין" דחזינן מזה ששייך בהם דין וחטא. וביאר שבאמת שייך בהם חטא בלי יצר הרע הרגיל המצוי אצלנו כי החטא שלהם אינו בגדר משיכה אחר גשמיות או רוח טומאה אלא שמשתדלים לעלות יותר ממדריגותם האמתית, וגם ביותר מדי מהירות, וזהו בגדר חטא אצלם.

וע"ע בפסחים דף קי"ח ע"א דאיתא בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקב"ה רבש"ע ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש, אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד, ולפי שהקב"ה אינו

מקפח שכר כל ברי' אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו (חנני' מישאל ועזרי'). הרי ששייך שמלאך יעשה מצוה ויקבל שכר, ואינם פועלים כ"מעשה קוף בעלמא", וא"כ אולי יש להם גם יצר הרע, והתם מדובר בלי גוף.

ובתשובות הגאונים, זכרון לראשונים, הוצאת מקיצי נרדמים, בסי' שע"ג, יש תשובה לרבי שרירא גאון שכתוב בזה"ל, וששאלתם הא דאמר רב יהודה אמר רב (בשבת דף י"ב ע"ב) לעולם לא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, הכין חזינא דהכי קאמר רב, מילתא דתבע אדם מן מלאכי השרת אל ישאל בלשון ארמית, אבל מילתא דתבע אדם מלפני בוראו ישאל בכל לשון, ולהכי קאמר ששאני חולה דמן רחמנא דשכינה עמו, משום שיש כמה דברים שהמלאכים עושין בהם לפום דחזו, ולא צריכין רשות מלמעלה וכו', וקאמר יעקב המלאך הגואל אותי, וישעי' אמר ומלאך פניו הושיעם וזה שר הפנים, והא חזינן דקא משבח ל' רחמנא ומודיע למשה כבודו וגדולתו דכתיב הנה אני שולח מלאך וגו' השמר מפניו כי שמי בקרבו וכו', וקחזינן מלאכים שעושין רצון נביאים וצדיקים, ומדקאמר ל' מלאך ללוט הנה נשאתי פניך שמע מינה נתנה לו רשות לעשות כמה שיראה וכו', כגון דברים אלו מי ששואל דבר ממלאכי השרת קאמר רב יהודה אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, וקאמר ר' יוחנן שאין מלאכי השרת מכירין בו, וחולה שאני דשכינה עמי' ואין מלאכי השרת עושין בו כלום אלא ברשות, הכין איכא למימר בפירושא דשמעתא וכו' עכ"ל. ומדבריו חזינן שיש למלאכים רצון

עצמי ויכולת לפעול בעצמם אשר לפ"ז שייך בהם חטא.

מיהו בכתר ראש שבסוף סידור הגר"א באות צ"ג ראיתי כתוב בזה"ל, הפזמון ברכוני לשלום בליל שבת קודש לא אמר (הגר"ח מוולאזין) וכזה בסליחות מלאכי רחמים וכו', ואין לבקש מהמלאכים כי אין להם כח מאומה, והכל אצלם בהכרח, כאשר האדם זוכה, מוכרחים הם לברכו, ואם לאו אז ח"ו בהכרח מקללין, ומה שכתוב אם יש עליו מלאך מליץ וכו' הכל תלוי במעשיו ולפי פעולותיו, מהמצות ומעשים טובים נברא מלאך שבהכרח להמליץ טוב עליו, ולהיפך ח"ו נברא מלאך (משחית) ויקטרג וכו'. ובפזמון מלאכי רחמים אמר אבות העולם הארובי עליון חלו נא וכו', אבל לא מחה להאומרים עכ"ל.

ועי' ברבינו בחיי על פרק ג' פסוק ו' באמצע ד"ה וכי תאווה הוא לעינים שכתב וז"ל, ואל יקשה עליך לומר והלא הנכשלים בחטאים, והעוברים על בריית מצד יצר הרע הוא, וא"כ מי הביאו (לאדם הראשון) לעבור, והוא כולו שכלי בלא יצר הרע, (דדבר זה לא קשה) שהרי מדה זו גם בשכליים תמצאנה, שאע"פ שאין בהם יצר הרע, הרי הם נוטים לפעמים מן הדרך הראוי, וכידוע במלאכי סדום, וכן במדרש רז"ל כי לא ישא לפשעכם לפי שהוא מן הכת שאינם חוטאים, והמובן מזה (הוא) כי יש גם בקצת שאר המלאכים שחוטאים, וכן כתיב ובמלאכיו ישים תהלה עכ"ל.

ובפר' עקב על "ולעבדו בכל לבבכם" (י"א, י"ג) הארכתי עוד בענין אם יש

למלאך כח לעשות דברים על דעת עצמו.

ויתפלל בעדך (כ', ז').

בענין מהות מחילה לחבירו על חטא שחטא נגדו.

הנה אם אחד מוחל חוב להלוה שלו ואח"כ הרי הוא אומר שבשעה שמחל ביטל בלבו את אמרי פיו הרי המחילה קיימת כי דברים שבלב אינם דברים אפילו אם כלפי שמיא גליא שחשב כן בלבו.

ויש לעיין בנוגע להמחילה שאדם מוחל לחבירו על עבירה שחטא כנגדו, מה הדין אם הוא אומר בפיו שהוא מוחל לו 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 חטא כנגדו, דמצד אחד יש להבין שהתורה עשתה את האדם כבעלים על העבירה ומסרה בידו את הזכות למחול להחוטא או לא למחול, אבל מצד שני י"ל שבאמת אין הוא הבעלים למחול, 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, אבל לפי הצד השני הרי יוצא שדברי המחילה שלו מופנים אל הקב"ה,

ולגבי הקב"ה הרי מכיון שדברים שבלב גלויים הם כמו דברים שבפיו, בודאי אמרינן בזה שדברים שבלב הם דברים ואין כאן מחילה.

ועי' ברמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"י שהזכיר שימחול לו "בלבב שלם ונפש חפצה", הרי שהזכיר שצריך למחול לו גם בלבבו. וי"ל שזהו כוונתו גם במה שהזכיר שם "מתפייס" נוסף על מה שהזכיר שהוא מוחל, וכן זהו כוונתו במה שכתב שם בה"ט שהמבקש צריך לרצותו ולבקש ממנו שימחול לו, דהיינו שהמבקש צריך לפעול שחבירו ירצה באמת למחול. ויש לעיין אם כוונת הרמב"ם בזה היא לעיכובא.

שוב ראיתי מובא בזה"ל, שדעת מרן החזו"א (חוט שני, יום כיפור עמ' ק') שאינו מועיל, שאע"פ שדברים שבלב אינם דברים זה דווקא בדברים שעיקרם בפה, מה שאין כן במחילה שעיקר עניינה הוא בלב, שיסיר מליבו את הקפדתו עליו, לא שייך דין זה. וראה בספר הזיכרון אבן ציון (עמ' תקמ"ב) מה שכתב הגר"ר גרוזובסקי זצ"ל בשם מרן הגרש"ז מקלם זצ"ל, שגם בענין מחילת חבירו דברים שבלב אינם דברים, ואם מחל בפיו די בכך. והוא רצה לחלק שכל מחשבה שאין בה חלות של כשרות חיוב או פטור, או מחילת תרעומת שמרן הגר"י מסלאנט מדמה זאת למחילת ממון, בזה שייך דברים שבלב אינם דברים, אבל חובת הלבבות נכגון אהבת ה' ויראתו וכטחון בו ואהבת הבריות וקבלת תשובה וכדומה] אין זה מחשבה שעושה חלות אלא דין הוא על האדם שיהא אוהב וירא

ובוטח והיינו שיהא לבו אוהב וכו' ולא שייך בזה דברים שבלב, וכן לענין כל מחשבה שאין בה חלות אלא רק עניין שבלב.

כי אמרה אל אראה במות הילד (כ"א, ט"ז).
בענין ההתנהגות של הגר כלפי ישמעאל כשהי' חולה בהשוואה להתנהגותה של השונמית.

הנה אילו היתה הגר נשאת קרוב לישמעאל הרי היתה יכולה להקל מעליו קצת ולנחמו ולדבר על לבו כדרך אם לבנה, וא"כ הדבר מתמי' דהיתה צריכה להבליג על הצער שלה עצמה ולא לתת לו למות כשהוא לבד. ובהפטר בהשונמית כתיב וישב על ברכי' עד הצהרים וימות, וא"כ גם הגר היתה צריכה להתנהג כך.

ועוד יש לתמוה על הלשון ותשלך את הילד, דביותר הי' צריך להיות כתוב מלה יותר עדינה וכגון "ותנח".

ועוד יש להעיר על הא דכתיב תחת אחד השיחם, דלשון זה מורה שלא טרחה כלל לבדוק את טיב השיח האם יש ממנו הרבה צל וכדומה, אלא הניחה אותו תחת אחד השיחים, יהי' איזה שיהי' (אם לא שנדרוש כאן המיוחד שבשיחים וכמו שדרשינן על כמעט שכב אחד העם).

ועוד, דאם כוונתה היתה רק לא לראות במותו למה היתה צריכה להתרחק כמטחוי קשת שזהו מרחק רב, הלא היתה יכולה להסתובב להצד. ומזה נראה שגם לא רצתה לשמוע אותו פן תשמע איך שהוא קורא אמא אמא וכדומה. ובאמת הפסוק

אינו אומר שהשליכה אותה "כי לא רצתה לראות במות הילד", אלא "כי אמרה אל אראה במות הילד", כלומר שכך היא אמרה אבל באמת היא רמתה גם את עצמה, כי לא רצתה אפילו לשמוע כשהוא קורא לה כי לשמוע את קריאתו הי' שובר את לבה, ועוד כי שמא תימשך לחזור אליו ולא רצתה להכניס עצמה לצער זה, ולא הסתכלה כלל על מה טוב ונוח להילד.

והוכח (והוכיח) אברהם את אבימלך על אדות (אודות) באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך (כ"א, כ"ה).

הנה אבימלך ענה לו שלא ידע מזה. ולכאורה צ"ע איזו התנצלות היא זו, הרי העבדים לא גזלו בשביל עצמם, שהרי לא הי' להם צאן של עצמם, אלא גזלו בשביל אבימלך, וא"כ אם היו יודעים שאבימלך הוא שונא גזל, בודאי לא היו עושים כן, ואפילו אם עשו כן כדי לחסוך לעצמם עבודה וחפירות, אבל אם היו משוכנעים שאבימלך ימית אותם בעד אחד ודיין אחד כדין בן נח העובר על גזל, היתכן שהיו גוזלים, הלא העבדים של אברהם אבינו היו זוממים את הגמלים, וא"כ למה עבדיו של אבימלך גזלו, אין זה אלא מפני שידעו שלא יהי' איכפת לו, וא"כ איזה טענה היא זו שאנכי לא ידעתי, וכי אברהם אבינו אמר לו שהוא כן ידע. אלא רואים אנו מזה שאבימלך לא הי' מסוגל לקבל תוכחה ולהודות על האמת ולומר שהוא צריך לשנות דרכו, אלא הי' מוכרח לחדש תירוץ ולהשתמט מאחריות.

ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם
(כ"א, ל"ג).
ביאור "ויקרא".

עי' באונקלוס שתרגם שויקרא הוא לשון תפילה, כמו שתרגם לעיל בפרשת לך לך על מה שכתוב שם ויקרא בשם ה' (י"ב ח', י"ג ד'). ברם רש"י כאן פי' שהכוונה כאן היא שהי' מפרסם אמונת הבורא לכל העולם, וטעמו הוא משום שכאן כתובה המלה "עולם". וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' עבודת כוכבים שכתב שאברהם אבינו הי' מפרסם ידיעת הבורא והביא את הפסוק כאן ולא את הפסוקים לעיל בלך לך.

והאלקים נסה את אברהם
(כ"ב, א').

בענין מהות האות נ והאות ס,
ובענין ביטול העצמיות, ואושר
בעולם הזה.

מהשורש "נס" מסתעפים כמה מלים:

א', נס במובן של אירוע שהוא למעלה מדרך הטבע.

ב', נס במובן של דגל או אות המתנוסס על ההרים.

ג', נוס כגון לנוס מפני האויב.

ד', נסיון.

ובודאי יש צד השוה בין כל המלים האלו אשר לכן כולן בנויות מאותן האותיות. ונראה לבאר את הקשר כך.

הנה בברכות דף ד' ע"ב אמר רבי יוחנן שדוד המלך לא אמר בהמזמור תהלה לדוד ארוממך וגו' פסוק המתחיל עם האות נ כי הפסוק של נפלה לא תוסיף קום בתולת

ישראל מתחיל עם האות נ, ואמר רב נחמן בר יצחק שאע"פ כן חזר דוד וסמכן ברוח הקודש שנאמר סומך ה' לכל הנופלים. ויש להקשות דהא יש גם מלים שמתחילות עם האות נ שהם דברים טובים, כגון נר ונצח, וא"כ למה לא אמר דוד פסוק שמתחיל עם נ במלה טובה. ובע"כ צ"ל שעצם מהותה של האות נ היא העובדא שהיא מרמזת על נפילה, ומשום כך לא רצה דוד להתחיל עם נ, וכוננת רבי יוחנן במה שאמר משום דכתיב נפלה לא תוסיף קום אינה לומר שזהו סוף הטעם, אלא כוונתו בזה היא רק להביא פסוק אשר משמשת בו האות נ לדבר רע, דהיינו נפילה מוחלטת וסופית שאין אחרי' תקומה, אבל הענין הוא משום שזהו באמת עצם מהותה של האות נ, ולכן לא כתב פסוק שמתחיל עם האות נ.

ועוד חזינן מהנ"ל שאחרי האות נ יתכן לבוא סמך כרמז לסמיכה ותקומה (מיהו עדיין אין הכרח לומר שזהו כל עיקר מהותה של האות ס).

ומעתה נראה שזהו היסוד של השורש נ ס, בכל המלים שהזכרנו בראשית דברינו, דהיינו תופעות של נפילה והדר תקומה.

ובספר מגן אברהם להמגיד מטריסק זצ"ל בדבריו על חנוכה העיר שהאותיות נס הן הראשי תיבות של סומך נופלים.

והנה מי שנס מפני אויב הרי הוא נס מפני שנפל ונכשל בפני האויב, אלא שאע"פ שנפל הרי הנסה משמשת לו כסמיכה ותקומה, שהרי לא נהרג שם, אלא הצליח להשתמט, וא"כ יש כאן נפילה והדר סמיכה.

וזהו גם יסוד הענין של המלה נס במובן

של אירוע שהוא למעלה מדרך הטבע, כי לפני שקורה הנס הרי היתה קיימת צרה מסוימת וצורך להנס, ועל זה בא הנס כישועה וסמיכה ותקומה, וא"כ גם "נס" בהמובן הנ"ל הרי הוא מורה על תופעה של נפילה יחד עם "חזר וסמכו".

וכן הוא גם בנוגע לנס המתנוסס על ההרים, כי הוא עשוי לצורך סימן למי שאיבד דרכו, וא"כ גם זה הוא תופעה של "חזר וסמכו" אחרי שיש מעין נפילה.

וכן הוא הענין של נסיון, כי "נסיון" הרי הוא השתדלות להפיל ולהוריד את מדריגת האדם, והתכלית של הנסיון הוא שהאדם יתעצם ויצליח להתגבר ולעמוד בהנסיון ולסמוך את עצמו ולא ליפול, והרי זה הוא תופעה של נסיון לנפילה וחזר ונסמך.

מיהו הביאור הזה מספיק רק להמלה נסיון בנוגע להיכא שנודמן להאדם דבר שרוצה להפילו, אבל אינו מספיק להיכא שאדם "מנסה" להשיג דבר ולא הצליח.)

וראיתי בספר "מדרשי הגניזה", הוצאת "כתב וספר" ע"י הרב אברהם ורטהימר, ירושלים שנת תשמ"מ, במדרש "אותיות" דרבי עקיבא" נוסח ב' בזה"ל, נ מפני מה ירכו לאחוריו ופניו כלפי מם, מפני שנראה כמי שהוא נופל ומתחנן לפני המלך להקימו שנאמר נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, נטשה על אדמתה אין מקימה וכו'. וכן איתא להלן באותו כרך בחלק הנקרא "מדרש אותיות" עיי"ש. הרי כדרכנו הנ"ל שעצם המהות של האות נ היא הענין של נפילה.

מיהו מצינו גם מקורות אשר נשקף מהם שהאות נ היא סמל לדברים טובים, דברכות דף נ"ז ע"א אמרינן שאם הוא רואה את

מלה "הונא" בחלום נס נעשה לו, ואם הוא רואה את המלה "חנינא" או המלה "חנני" נסי נסים נעשים לו, ואילו לפי הנ"ל הרי אדרבה האות נ מורה על נפילה ולא על נסים (מיהו אולי שאני התם כיון שראה את האות בהשם של חכם, וכן במלה חנני שהיא מלה טובה).

ועי' עוד בבעל הטורים בפרשת בחקותי שכתב שבהברכות הכתובות שם לפני התוכחה, וכן בהברכות של "ויתן לך" בפרשת תולדות, נמצאות בכל אחת מהן כל האותיות של הא"ב חוץ מהאות ס, משום שהאות ס מורה על "שטן" (וכן לא נמצאת שם האות "ף" כי היא מורה על אף וקצף ונגף ואנף), ואילו לפי דרכינו הנ"ל, אדרבה האות ס מורה על סמיכה ואילו האות נ מורה על נפילה, וא"כ היתה צריכה להיות חסירה שם האות נ.

ועוד, דהנה יש בתנך י"א פסוקים שמתחילים ומסתיימים אם האות נ. והם בויקרא י"ג ט', במדבר ל"ב ל"ב, דברים י"ח ט"ו, ירמיהו נ' ח', תהלים מ"ו ה', שם ע"ז כ"א, שם ע"ח י"ב, משלי ז' י"ז, שם כ' כ"ז, שיר השירים ד' י"א, ודברי הימים א' י"ב ב'. והחיד"א במכתב ששלח לבנו מהעיר אנקונה כותב בזה"ל, ואם טוב בעיניך אחר התפילה תגמור י"א פסוקים, תחילתם וסופם נ, והם המעמדות, כי מצאתי בכתב יד לתלמיד רבינו יהודה החסיד זצ"ל שקיבלו שהם מועילים לעין הרע ולהבריח הסטרא אחרא ע"כ.

וכן איתא בספר גימטריאות לרבי יהודה החסיד (שכיום נדפס בהאידרא), וגם מוסיף שאין בהם האות ס כי "הקוראן מבריא הסטן ממנו".

ובספר הרוקה בפר' תזריע מוסיף שגם אין בהם האות פ "כי פ אלול שממונים על אף אנף שצף קצף זעף נגף, ס סטן, כי היודע לאומרם בכיוון בלי דילוג לא ישלטו בו מלאכי חבלה לשטן לו, כי נ סימן טוב בחלום (כדאיתא בהגמ' הנ"ל בברכות דף נ"ז) מי שראה נ - וידגו לרוב" (דג בארמית הוא נוף).

ויש ליישב את הסתירות הנ"ל כדלהלן. דהנה יש לעיין בדברי הגמ' בברכות דף ד' שהבאנו בראשית דברינו, דכיון שכתוב "לא תוסיף קום" א"כ איך שייך שתהי' לה תקומה וכדברי רב נחמן בר יצחק, הלא כתוב לא תוסיף קום. ולכאורה צ"ל שהכוונה היא שישראל נפל נפילה כזו שבדרך הטבע לא שייך אחרי' תקומה, רק שהקב"ה סומך לכל הנופלים, דגם לנופלים כאלו הרי הוא סומך שלא בדרך הטבע עד ששפיר תהי' להם תקומה.

והנה בברכות שם הביאו גם את דברי מערבא שפירשו את הפסוק בזה"ל, נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל, ויש לעיין בדברי מערבא, מה היא כוונתם, דמצד אחד י"ל שאינם חולקים על רבי יוחנן שנ' היא סמל של נפילה ודברים רעים, רק שהם חולקים על הפירוש הפשוט בהפסוק, והם מפרשים שלעולם הנפילה היתה כזאת ששייך אחרי' תקומה גם בדרך הטבע, אבל מצד שני י"ל שכוונתם היא באמת לחלוק על עיקר יסודו של רבי יוחנן ולומר שכיון שגם להנפילה ההיא, וכן לכל נפילה, שייכת תקומה גם בדרך הטבע, א"כ משום כך נפילה אינה דבר כל כך רע עד שזה מראה שכל המהות של האות נ היא שלילית (כיון שיש גם דברים טובים

שמתחילים עם האות נ). והנה אע"פ שהדרך השני' הזאת בכוונת מערבא נראית דוחק, אבל אם נאמר כן, הרי יוצא שבאמת נחלקו רבי יוחנן ומערבא במה היא מהותה של האות נ, וא"כ שוב לא יקשה על מה שהקשינו שיש סתירות בענין זה, כי הרי להדיא נחלקו בזה רבי יוחנן ומערבא, וא"כ המקורות שמייחסים להאות נ אופי חיובי הרי הם סוברים כמערבא.

ועכ"פ נראה שיש לומר ביאור אחר, במה הוא הצד השווה בין כל המלים שהזכרנו בראשית דברינו, והיינו שכל המלים הנ"ל שורש פירושם הוא להתנוסס למעלה כמו שדגל מתנוסס על ההרים, כי מי שנס על נפשו הרי זה כאילו הוא מתרומם למקום שאי אפשר להגיע אליו להרגו. וכן נס הרי הוא בגדר הנהגה למעלה מדרך הטבע. וכן הענין של נסיון ענינו שעל ידו האדם מתגבר ועולה למעלה.

והנה י"ל עוד שהמלה נסיון היא מהמלה לנוס, כי באמת עיקר ענינה של עבודת ה' הוא שהאדם יתנתק מעצמו, ויבטל את עצמיותו והאנוכיות שבו, ויתיחד עם הקב"ה, וכמו שאמרו הנה אנכי עומד ביניכם ובין ה' דהיינו ש"האנכי" שבאדם הוא הדבר שמבדיל בינו לבין ה', וכל פעם שאדם עומד בנסיון, הרי הוא נס מעצמו קצת. גם י"ל שהכוונה היא שהוא נס מהדבר שמפתה אותו.

והנה יש להפיק מוסר השכל מהדרך האחרון הנ"ל שכתבתי, די"ל שזוהי כוונת ר"ע בדבריו המובאים בספרא פר' קדושים שואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה,

דהנה היסוד של ואהבת לרעך כמוך הוא ביטול האנוכיות, דהיינו ביטול ההשקפה שהוא יותר חשוב מחבירו, והרי ביטול האנוכיות הוא היסוד של כל המצות, דהיינו לברוח מעצמו ולבטל את האנוכיות שלו ולהיות עבד ה', דהיינו שהוא עצמו יהי' בטל כמו עבד, ולכן אמר רבי עקיבא שואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה כי היסוד של ואהבת לרעך כמוך הוא היסוד של כל המצות שבתורה.

ובאמת זהו הדרך היחידי איך אדם יכול למצוא אושר, כי אין בכח קניני עוה"ז לעשות את האדם מאושר, כי הקב"ה ברא בתוך האדם טבע של "תענוג תמידי אינו תענוג", ואחרי שהשיג אדם את הדבר ששאף להשיג, והתהפך התענוג להיות תמידי, הרי הוא מפסיק מלהיות מעונג מזה, והרי הוא מתחיל לשאוף להישגים חדשים, באופן שלעולם אינו יכול למצוא מלוא סיפוקו, וכמו שאמרו שמי שיש לו מנה רצה מאתים, ואין אדם מת וחצי תאוותו בידו (קהלת רבה א' י"ג). וכל העשירים חיהם הם רק שרשרת בלתי פוסקת של דאגות ותחרות, ואין להם שום סיפוק כלל ממה שיש להם, והדרך היחידי איך למצוא סיפוק הרי הוא רק על ידי שהוא בורח מעצמו ומבטל את עצמיותו, כי כל זמן שמרכז מעיינו הוא העצמיות שלו, לעולם לא ימצא סיפוקו, כי אין בכח עצמיותו וכל קנינו לספקו, ורק על ידי שהוא מתחבר לדבר יותר גדול ממנו, ועי"ז הרי הוא מתרחק מעצמיותו, הרי הוא יכול למצוא את סיפוקו. והמסתכל בגדולי ישראל כגון רבי חיים עוזר והחזו"א וכדומה יראה שאע"פ שלא הי' להם כלום

מתענוגי עולם הזה בכל זאת היו מלאים שמחה תמיד.

אל אחד ההרים וגו' (כ"ב, ב').

בענין השורש "הר".

נראה שהשורש "הר" מורה על ענין של בליטה. ויש כמה דוגמאות לזה.

א. הר, על שם שהוא בולט מהאדמה.

ב. הרה, על שם שכריסה בולטת.

ג. הרהור, על שם שכח המחשבה הוא מה שמבליט את האדם משאר המינים וע"י הרהור הרי הוא משתמש בהכח שמבליט אותו.

ד. מהירות, על שם שעשיית הדבר במהירות הרי הוא אופן של עשי' שהוא בולט מהדרך הרגיל.

ה. מוהר. פי' כתובת אשה, על שם שהוא עושה בליטה בנכסי האשה.

ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש וגו' (כ"ב, ז').

בענין טוהר ועדינות הדיבור.

הנה יש לתמוה על דברי יצחק ותשובת אברהם, דפיסקא זו של "ויאמר אבי ויאמר הנני בני" היא אך למותר, אלא מיד הי' לו ליצחק לשאול את שאילתו. וכבר עמדו המפרשים על זה ונסדר את דבריהם.

הנה האלשיך עמד גם על תחילת הפסוק דכתיב ויאמר יצחק אל אברהם אביו, וכתב

וז"ל, הנה אומר אברהם הוא מיותר, כי מי לא ידע כי שמו אברהם, ועוד כי אומר ויאמר (פעם שני) מיותרת, כי הלא גזירת הויאמר הראשון נמשך אל מלת אבי וכו', ועוד אומר הנני בני כי מלת בני היא מיותרת וכו', אך הנה על שתי בחינות תמה (יצחק), בין על היותו אברהם גומל חסדים ומרחם לכל אפילו על אנשי סדום רעים וחטאים ואיך לא ירחם עליו, ב' להיותו אביו, וזהו ויאמר יצחק אל אברהם אביו שכולל שני הדברים, אך "ויאמר אבי" כי באמירה לא אמר רק בחינת היותו אביו כאומר אבי, אך לא היותו אברהם, כי אין הבן מזכיר שם אביו בפניו, לזאת אמר "ויאמר" כי לא קריאה בלבד היתה כי אם אמירת ענין, אך בהשיב אביו השיב על שתי הבחינות, וזהו "הנני בני", כלומר הנני מצד עצמי, כי עודנו מחזיק במדת חסד

ורחמים, וגם בבחינת היותך בני עכ"ל, ועיי"ש ביתר דבריו. ועי' גם במה שכתב כעיקרם של דברים אלו.

ועוד ראיתי מפרשים שכוונת יצחק במה שאמר אבי היתה לשאול הלא אתה אבי אבל לאחר שלא תרחם עלי אלא תשחט אותי יאמרו שמאבימלך נתעברה שרה ולא יאמינו שאתה אבי. ועל זה השיב אברהם הנני בני, כלומר הלא תראה אותי, שקלסתר פני דומין לשלך, וזה סימן לכל שלא מאבימלך נתעברה שרה.

ועוד ראיתי מפרשים שבמה שאמר אבי נתכוין לשאול הלא אתה אבי וכשתשחט אותי תהי' אונן ופסול לעבודה, ועל זה השיב הנני בני, כלומר הנני במדרגתי דהיינו מדרגת כהן גדול וכהן גדול מקריב אונן*).

ועכ"פ לפי פשוטו י"ל שהאמור כאן

* ועי' בפרקי דרבי אליעזר בפרק ל"א דאיתא שאברהם אבינו הי' כהן גדול, והנני מביא את הדברים וכן את דברי הרד"ל שם כי זה נוגע להפשט הזה האחרון שהבאנו:

וזה"ל שם, וככהן גדול הגיש (אברהם) את מנחתו ונסכו (בשעת העקידה) (וכתב הרד"ל שם באות מ"ה וז"ל, הכין המנחה והנסך שיהי' מוכן לו להקריבו לאחר העולה [זית רענן], ויש מקום לפרש שעל יצחק עצמו קאמר שהי' נחשב כעולה עם המנחה והנסך, וכן נראה שהרי לא נזכר כאן בתורה כלל שהכין מנחה ונסך עכ"ל).

וכתב הרד"ל באות מ"ד וז"ל, הא דנקט כהן גדול י"ל שרומז למה שאמרו בפסיקתא שם שאמר אברהם לפני הקב"ה וכי אני כהן והלא שם בן נח כהן גדול, וא"ל הקב"ה אתה תמורתו וחליפין שלו שנעשית כהן גדול תחתיו (ועי' נדרים ל"ב ע"ב), ומשמע שאז כל שהיו משמשים בדורם ככהונה היו נקראים כהן גדול (ועי' באג"ב ר"פ מ"ב), וכן בירושלמי פ"ק דמגילה ריש הלכה י"א אמרו על בגדי עשו

החמודות שהי' משמש בכהונה גדולה, ובזית רענן כאן כתב שמפני שכשהי' שוחט את יצחק בנו הי' אברהם נעשה אונן עליו והי' אסור להקריבו עוד, לכן עשאו כהן גדול שכהן גדול מקריב אונן עיי"ש, ואין נכון דברפ"ב דזבחים [ט"ז ע"א] אמרין דלמא אונן שרי בכמה, ופשיטא שכל אלו המזבחות דין במה הי' להם, גם בעיקר הדבר אם שייך בכאן אנינות הדבר צ"ע, דכיון דאבלות ודאי לא הי' כאן וכמו בהרוגי סנהדרין דתנן בסנהדרין [מ"ו ע"ב] דאין קרוביהן מתאבלין עליהם שנהרגין בדין תורה וכ"ש כאן שצוהו הקב"ה על זה (צ"ע דרש"י לא כתב שם משום שנהרגים בדין התורה אלא כתב שאין מתאכלים על הרוגי ב"ד כדי שתהי' להם כפרה, וטעם זה לא הי' שייך ביצחק), ואע"פ ששנינו שם אבל אוננין שאין אנינות אלא בלב, נראה ודאי דהיינו אנינות דרבנן אבל אנינות דאורייתא אינה שייכא כי אם במקום שיש אבלות וכמו שנראה מלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' ביאת המקדש וכו' עכ"ל. ועיי"ש ביתר דבריו.

היא מדת הדרך ארץ של יצחק שלא רצה לדבר עד שנתן לו אברהם רשות ושהוא מוכן לשומעו ושאינו מפריעו באמצע מחשבותיו. וגם אברהם ענהו בלשון אצילי ובענוה של "הנני בני" (ברם אכתי לא מיושב עי"ז הדיוקים האחרים של האלשיך דהיינו למה כתיב "אברהם" וכן למה כתיב פעמיים "ויאמר").

וארשום כאן כמה מעשיות שמצאתי בספרי תולדות גדולנו המדגימות מדה זו של קפידא על טהרת ועדינות הדיבור:

בספר מופת הדור (סיפור חייו של הנודע ביהודה מר' יקותיאל קאמעלעאר, יצא לאור פעם ראשונה בשנת תרס"ג), בעמוד צ"ו בהערה איתא בזה"ל, זאת לדעת כי אחרי רבינו יחזקאל זצ"ל לא נתנו תואר אב"ד (בפראג) לשום רב (היו נקראים רק ראש ב"ד), ויהי כאשר עלה הג"מ שמואל לנדא ז"ל על כסא אביו, צוה המלך הקיסר יוסף השני לקראו לפניו, וחשב לנטלו ולנשאו בתוארי החשיבות כאביו רבינו הנו"ב זצ"ל, ויהי כבואו לפניו שאל אותו הקיסר "ההנך חכם כאביך" והשיב "פחות ממנו הרבה", התשובה הלזו לא מצאה חן בעיני הקיסר ולכן הסב את פניו ממנו, יען הי' לו להשיב "אבי הי' גדול ממני הרבה", והי' נשמע כי אביו הי' יותר גדול, לא כן באמרו "פחות ממנו הרבה" משמע אשר אביו לא הי' חכם גדול והוא עוד פחות ממנו ומחוסר חכמה, עכ"ל ידידי הגאבד"ק פלונסק שליט"א אשר שמע מא"ז הרב הגדול הצדיק גביר ונדיב וכו' מו"ה שמואל אליהו זצ"ל שווערדשארף כי פעם אחת אינה המקרה לידו לעמוד לפני הקיסר ולא רצה כי אמר "אם ארו בלבנון

קדוש ישראל וגאוונו נלכד באמרי פיו איך יש לי לירא מזה" עכ"ל.

ובספר מאיר עיני הגולה (תולדות החידושי הרי"ם) בחלק ההוספות באות י"ג איתא בזה"ל, סיפר החסיד ר' העניך יאנאווער כשרבינו זצ"ל דר בווארשא ברחוב קראכמאלנא למד שיעורים עם אברכים מופלגים וכיניהם בנו היקר הרה"צ ר' אברהם מרדכי זצ"ל, ורבינו זצ"ל אמר פעם לפול שהי' עמקות גדול וסברא עמוקה ונפלאה, ושאל אותם רבינו זצ"ל אם הם מבינים, והשיבו לו כל התלמידים שאינם מבינים, ושאל לבנו אם אתה ג"כ אינך מבין החילוק, ומשך בכתיו כנראה שהוא ג"כ אינו מבין, ונכנס רבינו לחדר אחר ושמע משם שבנו מסביר לחביריו את הפלפול ממש כמו שאמר הוא להתלמידים, ואח"כ כשחזר רבינו זצ"ל שאל לבנו אם הנך מבין הפלפול כ"כ כמו שאמרתי מדוע לא קיימת מצות כיבוד אב לשמח אותי כששאלתי אותך אם אתה מבין הפלפול, וענה לו בנו זצ"ל, אם אדוני אבי הי' שואל אותי אם אתה מבין הייתי משיבו כן אני מבין, אבל א"א שאל אותי אם אתה ג"כ אינך מבין, לא רציתי לומר שאני מבין, שזה אינו כבוד כשאבי אמר מלת אינו מבין לומר להיפך שאני מבין עכ"ל (צ"ע) וכי זה דוחה מצוה גמורה של כיבוד אב וכמו שאמר אביו בפירוש שהי' משמח אותו, ולא גרע דבר זה מלהאכילו ולהשקותו).

ומעשה אירע לי עם מרן הגרא"מ שך זצ"ל שהראה לי את דברי הספורנו על הפסוק דכתיב "והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי"

אברהם אבינו שיהי' נחשב כאלו בנו נקרב. וי"ל שזהו הכוונה במה שאנו אומרים מי שענה לאברהם אבינו בהר המורי' הוא יעננו, דהיינו שענהו על ענין זה שיהי' נחשב כאלו יצחק נקרב.

גם י"ל שהכוונה היא למש"כ רש"י על מה שאאע"ה אמר ה' יראה בזה"ל, פשוטו כתרגומו ה' יבחר לו ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות עכ"ל, דהקב"ה ענה אותו על תפילה זו ועשה כבקשתו.

והמהרש"א בתענית דף ט"ו ע"א פי' שהכוונה היא שבזה שנודמן לו איל ענה לו הקב"ה על מה שאמר אלקים יראה לו את השה לעולה בני,

הנה ילדה מלכה גם הוא (היא) בנים לנחור אחיך (כ"ב, כ').

"השוותה משפחותי למשפחות אברהם".

פירש"י וז"ל, אף היא השוותה משפחותי למשפחות אברהם שתיים עשרה, מה אברהם שנים עשר שבטים שיצאו מיעקב, ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, אף אלו ח' בני גבירות וד' בני פלגש עכ"ל. הענין בזה הוא שכל דבר שבקדושה מצינו כנגדו בעניני חול ואיסור. ודוגמא לדבר זה הוא מה דאיתא בחולין דף ק"ט ע"ב שכל דבר איסור יש כנגדו דבר המותר וכגון דם שאסור וכנגדו כבד מותר.

(ויקרא כ"ה כ"ג) שכתב וז"ל, שאינו (ארץ ישראל) בכלל והארץ נתן לבני אדם עכ"ל. ואירע שלאחר פסק זמן הייתי עוד פעם אצלו ושאל אותי על מקום מגורי בירושלים האם אני גר בדירה שכורה או "קנוי", ואמרתי לו שהדירה שייכת לי, כלומר שהיא בבעלותי, ואמרתי המלים האלו: "אן אייגענער דירה" (כלומר דירה ששייכת לי), והוא חזר ושאל "דירה קנוי"? ואני חזרתי ואמרתי "אן אייגענער דירה". ולא הבנתי כוונתו בזה, עד שאח"כ הבנתי שרצה לרמוז לי שבארץ ישראל לא שייך מושג של "אן אייגענער דירה" וכדברי הספורנו הנ"ל, ושהייתי צריך לומר בלשון "דירה קנוי". כלומר שעשיתי מעשה קני' אבל לא שהיא באמת שייכת לי. ללמדך דקדוק לשון חכמים המנופה בי"ג נפות.

וע"ע בקידושין דף ל"א ע"א דאיתא יש מאכיל אביו פסיוני וטורדו מן העולם על שאומר לו בסגנון לא יפה עיי"ש.

**תחת בנו (כ"ב, י"ג).
"עפרו של יצחק".**

פירש"י וז"ל, על כל עבודה שעשה ממנו הי' מתפלל ואומר יה"ר שתהא זו כאלו היא עשוי' בכני, כאלו בני שחוט, כאלו דמו זרוק, כאלו בני מופשט, כאלו הוא נקטר ונעשה דשן עכ"ל. ולהלן על הפסוק אשר יאמר היום בהר ה' יראה כתב רש"י שהקב"ה רואה עפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה. הרי שהקב"ה שמע לדברי

חיי שרה

גר ותושב אנכי עמכם (כ"ג, ד').

בענין מתי זכינו בארץ ישראל.

עיין ברש"י שפי' שנתכוין אברהם אבינו לומר שאם לא יתנו לו את מערת המכפלה, יטלנו מן הדין וכדכתיב (בתחילת לך לך) לזרעך אתן את הארץ הזאת. ולכאורה יש להקשות מהמעשה ברועי לוט שאמרו להם רועי אברהם שאסור להם לרעות בהשדות של הכנענים כי ארץ ישראל עדיין אינה שייכת עוד לאברהם אבינו וכמו שהביא רש"י בפרשת לך לך.

ונראה לתרץ שהן אמת שבשעת הריב בין רועי לוט לרועי אברהם עוד לא היתה ארץ ישראל שייכת לאברהם אבינו, אבל כאן בפרשת חיי שרה שפיר היתה כבר שייכת לו. ונברר דבר זה.

הנה בכ"ב דף קי"ט ע"א אמרינן שארץ ישראל היתה מוחזקת לכלל ישראל ולא בגדר ראוי, כלומר שהיתה כבר שלהם וברשותם גם לפני שכבשו אותה, ולכן הבכור הי' נוטל בה פי שנים בנכסי האב, ופי' הרשב"ם שהכוונה היא שהיתה מוחזקת ליוצאי מצרים, ובע"ב ילפינן כן מהא דכתיב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה', ירושה היא לכם (ליוצאי מצרים) מאבותיכם, ועי' בקובץ שיעורים שם שכתב וז"ל, ואף דהיתה עדיין בידי נכרים, כתב הנ"י דקרקע אינה נגזלת, וקשה דא"כ היתה מוחזקת גם קודם יציאת מצרים מימי אברהם אשר לו ניתנה הארץ כדיליף רבי

אליעזר דהילוך קונה מדכתיב קום התהלך בארץ (לעיל שם בדף ק' ע"א) (כלומר וא"כ למה כתב הרשב"ם רק שהיתה מוחזקת ליוצאי מצרים), וצ"ל דאף דניתנה לאברהם (ועשה קנין) אבל אפשר שתתקיים הבטחת הקב"ה (לתת להם את ארץ ישראל בפועל) לאחר דורות הרבה (וא"כ הרי זה כמו קנין לאחר שלשים וס"ל להקו"ש דכה"ג חשיב ראוי), וביציאת מצרים הבטיחום שתנתן הארץ להם ולא לדורות מאוחרין, וע"י הבטחה הזאת נעשו מוחזקין דאמירת הקב"ה היא כאילו נתונה עכ"ל.

והנה בדף ק' שם חולקים רבנן על רבי אליעזר והרי הם סוברים שהתם לא הי' ענין של קנין אלא משום "חביבותא דאברהם" אמר לו השי"ת להתהלך בארץ כדי שתהא נוח לבניו לכובשה. ובאמת גם בדעת רבי אליעזר אפשר לומר שלא כדברי הקובץ שיעורים שכוונת רבי אליעזר היא לומר שאברהם אבינו קנה אז בקנין ממש, אלא אפשר לומר שגם רבי אליעזר מודה שהי' רק בגדר סימן שבניו יקנו אחר כך בבוא הזמן וכמו שמצינו בהרבה דברים שמעשה אבות סימן לבנים, רק שמכל מקום הוכיח רבי אליעזר משם שהילוך קונה משום שאם תמצי לומר שאינו קונה א"כ הדין נותן שלא יחשב הילוך בגדר סימן שבניו יקנו אחר כך. וכן בדף קי"ט שם יש לפרש שהכוונה במה שאמרו שהיתה ירושה להם מאבותיהם אינה שהיתה שייכת להאבות ע"י קנין, אלא

קראו לזה ירושה מאבותיהם משום שכבר הובטחה להאבות, וכוונת הפסוק היא שהיתה נתונה ליוצאי מצרים בנתינה גמורה וקנין גמור בכח ירושה של ההבטחה להאבות, שהרי כבר הובטחה להאבות והם הרי היו היורשים של האבות.

ובעבודה זרה דף נ"ג ע"ב הביאו את הפסוק של ואשריהם תשרפון באש והקשו על זה מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו וא"כ איך היו הכנענים יכולים לאסור את האשירות. ולכאורה גם שם יש לדחות שכוונת הגמרא היא רק להאשירות שנטעו לאחר שכבר נעשית ארץ ישראל מוחזקת ליוצאי מצרים אבל את האשירות שהיו קיימות בזמן האבות היו שפיר יכולים לאסור משום שארץ ישראל לא היתה שייכת להאבות, רק שקושיית הגמרא שם היא מצד שמשמע שכל האשירות ישרפו ואפי' החדשות*).

איברא, מהגמרא שם לא משמע שהכוונה היא כהנ"ל, שהרי לא הביאו פסוק כדי לומר שארץ ישראל היתה נתונה ליוצאי מצרים (כמו שהביאו בב"ב שם את הפסוק של ונתתי אותה לכם מורשה), וא"כ משמע שכוונת הגמרא בעבודה זרה שם היא לומר שהיתה ירושה פשוטה מהאבות כי היתה שייכת ממש לאברהם אבינו.

ועיין עוד בירושלמי במסכת חלה בריש פרק ב' שאמרו שהתבואה שמצאו בני ישראל כשנכנסו לארץ ישראל היתה חייבת

בחלה משום שאמר הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים לזרעך נתתי ולא אמר לזרעך אתן, כלומר שכבר היתה נתונה להם מימי יצחק, הרי שהיתה ארץ ישראל שייכת להאבות בקנין גמור ממש.

ומעתה לפי כל הנ"ל לא קשה מה שהקשינו מרש"י כאן על דברי רש"י בפרשת לך לך, אלא שפיר י"ל כהדרך שהזכרנו לעיל, כי המעשה של מערת המכפלה הרי קרה לאחר הפסוק של קום התהלך בארץ, וכן אחרי שנתקיים הפסוק של לזרעך נתתי על ידי לידת יצחק, ולכן כבר היתה ארץ ישראל שייכת באמת לכלל ישראל, מה שאין כן הריב עם רועי לוט הרי קרה לפני הדברים הנ"ל, דהיינו בזמן שעוד לא היתה שייכת לכלל ישראל.

שו"ר שכדרך זה תי' המזרחי בחיי שרה כאן דשאני בלך לך שהי' קודם לידת יצחק.

מיהו עדיין יש להקשות דלפי הדרך הנ"ל לא הי' רש"י כאן צריך להביא את הפסוק של לזרעך אתן שכתוב בתחילת פר' לך לך בהיות אברהם אבינו בשכם אלא הי' צריך להביא את הפסוק של לזרעך נתתי שהביאו בהירושלמי שם. וראיתי במדרש רבה כאן (נ"ח, ז') שהביאו באמת את הפסוק של לזרעך נתתי. מיהו באמת לא הי' עוזר לרש"י להביא את הפסוק של לזרעך נתתי כי רש"י לעיל בפר' לך לך על הפסוק של לזרעך נתתי (ט"ו, י"ח) לא פי'

שניתנה לישראל), ותמה הטורי אבן שם בד"ה קצירכם (הראשון) דאדרבה אותן אשירות שבדורות הראשונים היו יכולים לאסור בפשיטות. ועיין עוד בהקונטרס אחרון שם, ובמצפה איתן בראש השנה שם, ובחזון איש בחלק יו"ד סי' ס' אות ה'.

* ועיין בתוס' בראש השנה דף י"ג ע"א בד"ה ולא קציר נכרי שהקשו שגם את החדשות היו יכולים לאסור לפי מה שהעלו תוס' שם שיש להם כמה שזרעו. ותירצו תוס' שקושיית הגמרא היא מהאשירות שבדורות הראשונים (כלומר קודם

שהכוונה היא שכבר נתן ממש, אלא פי' וז"ל, אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשוי' עכ"ל, וכן איתא במדרש רבה שם (מ"ד, כ"ו) בזה"ל, אף מאמרו של הקב"ה מעשה. ברם כבר הבאנו שהקו"ש הבין שהכוונה ב"כאילו עשוי'" היא לעשוי' ממש, ולא רק שאפשר לסמוך על זה כאילו כבר נעשית. (והנה אכתי צ"ע על הירושלמי למה לא הי' מספיק להירושלמי לומר שהיתה מוחזקת ליוצאי מצרים.)

והנה הגור ארי' כאן תי' בדרך אחרת את הסתירה בין דברי רש"י כאן לבין דבריו בפרשת לך לך גבי רועי לוט, והיינו שלעולם גם כאן בפרשת חיי שרה עוד לא היתה לו רשות להשתמש בארץ ישראל ולקחת אותה לעצמו חוץ מלענין קבורה לבד וז"ל, כי מאחר שהקב"ה עתיד ליתן לי הארץ לגמרי, לכל הפחות יש לי זכות בה עתה לקבור את המת עכ"ל (ועיין שם שכתב עוד דרך איך להסביר טענת אברהם אבינו לבני חת). ולפ"ז יתכן דס"ל להמהר"ל שלא היתה ארץ ישראל קנוי' כלל להאבות, ודלא כהדרשה הנ"ל שהביאו בירושלמי במס' חלה, וכן יש לפרש את דעת רבי עקיבא ור"א בהירושלמי שם שסוברים שלא היתה שייכת להאבות ודלא כהדרשה הנ"ל מלזרעך נתתי וממילא מיקרי שגדל בפטור.

גם י"ל שהמהר"ל סובר שארץ ישראל היתה שפיר קנוי' לאברהם אבינו, רק שבכל זאת היו אסורים בלקיחת קרקע ואכילת פירות עד זמן ירושה ושיבה. וכדברים אלו כתב הנימוקי יוסף בכבא בתרא דף קי"ט וז"ל, וכן אם נתנו לאביהם קרקע מהיום ולאחר מיתת הנותן, ומת אביהם בחיי

הנותן, בכור נוטל פי שנים, דגופא דארעא דאבוהון הוה, ואע"ג דלא אכל פירי, דומיא דארץ ישראל לחפר וכו' עכ"ל, וא"כ י"ל שהיתה קנוי' כבר לאברהם בקנין כמו "מהיום ולאחר מיתה" ולכן הי' אסור עוד בלקיחה ושימוש.

ובמדרש רבה בפרשה מ"א ו' מבואר כהגור ארי' דאיתא שם בזה הלשון, אמר לו הקב"ה, כך אמרתי לו לזרעך נתתי, אימתי לכשיעקרו ז' עממים מתוכה, וא"כ בעל כרחך צ"ל כהגור ארי' שקבורה היתה שונה (וכבר העיר המזרחי כאן מדברי המדרש הנ"ל).

גם יש להוכיח כדרכו של המהר"ל מדברי הריטב"א בכבא בתרא דף ק' שכתב (בחד פירושא) שרבנן שחולקים על רבי אליעזר הרי הם סוברים שאברהם אבינו קנה את ארץ ישראל בקנין חזקה כשנטה אהלו בין בית א-ל ובין עי בתחילת פרשת לך לך, והרי לפ"ז יוצא שבזמן הריב עם רועי לוט כבר היתה ארץ ישראל שייכת לאברהם אבינו, וא"כ בעל כרחך צ"ל לפי הריטב"א כהדרך שכתב הנ"י שמ"מ עדיין היתה אסורה להם בלקיחה ובאכילת פירות וכהמהר"ל שרק קבורה היתה מותרת.

וע"ע ביהושע פרק א' פסוק ג' דכתיב כל מקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם נתתיו כאשר דברתי אל משה, וכתב האלשיך וז"ל, לא אמר כאשר דברתי עם אברהם וכו', יען כי לאבות לא סיים איזה דור יהי, אך למשה סיים אל הקטנים, והם אשר הכניס יהושע, ושיעור הכתוב אשר תדרוך כף רגליכם שלכם, לכם ממש נתתיו מאז, כאשר דברתי עם משה עכ"ל. הרי שבימי משה חלה הוספה, ויש לבאר כאחד

מהדרכים הנ"ל, דהיינו או שאז התחילה הבעלות, או שאז התחילו להיות נחשבים בגדר מוחזקים (בניגוד לראוי), או שאז חל היתר השתמשות.

והעירוני לדברי התרגום יונתן בן עוזיאל בפרשת שלח על מאי דכתיב והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ (י"ג, כ') שתרגם ותעבדון חזקתא (ופי' המפרש דהיינו על ידי הילוך או אכילת פירות), ומשמע שרק אז קנוהו.

גם עיין בקידושין דף כ"ו ע"א דילפינן קנין חזקה ממאי דכתיב בדברים י"א ל"א וירשתם אותה וישבתם בה כמה ירשתם בישיבה, הרי שקנוהו רק בכניסתם לארץ. מיהו יש ליישב דקאי על כל אחד ואחד לענין חלקו המיוחד לו.

וה' ברך את אברהם בכל (כ"ד, א').

בענין שיסורים מועילים לעלי' ברוחניות.

במדרש איתא שהכוונה ב"בכל" היא ששוב לא נסה אותו. וצריכים להוסיף שהקב"ה פעל שגם דבר זה גופא לא יהי' בשבילו בגדר נסיון, כי בדרך כלל כשאין לאדם נסיונות הרי זה עצמו בגדר נסיון כי מצב זה מוליד עצלות והתרשלות כיון שלא מתיצב כנגדו שום אתגר.

ובתהלים ק"ז כתיב וימעטו וישוחו מעוצר רעה ויגון, והפירוש הפשוט הוא שנענשו ב"וימעטו וישוחו" על שעצרו אצלם רעה ויגון, אבל שמעתי מפרשים שמזה שהקב"ה עצר מהם רעה ויגון

(כלומר שלא היו להם נסיונות) הרי הם נעשו יותר קטנים.

וכעין זה יש לפרש בכוננת הפסוק "וישגב אביון מעוני" (שם), דהפשוט הפשוט הוא שהקב"ה מעלהו ומוציאו מתוך העוני, אבל שמעתי לפרש שהכוונה היא שהאביון נעשה נשגב בגרמת העוני, דהיינו שהעוני עצמו השגיב אותו על ידי שעמד בנסיון.

והרי כתוב בתהלים קי"ט טוב לי כי ענית למען אלמד חקיך.

וכן היא כוונת הפסוק דכתיב אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו, פי' דע"י היסורין הרי הוא בא ללמוד תורה ולעלות ברוחניות, וכבר למדו חז"ל בברכות דף ה' ע"א מפסוק זה שאין תורה נקנית אלא ביסורין.

ובאבות פרק ד' משנה ט' אמר רבי יונתן שכל המקיים את התורה מעוני (כלומר במצב של עוני, ברטנורא) סופו לקיימה מעושר, ויש לפרש שהכוונה בכל המקיים את התורה מעוני היא שלא רק שמקיים את התורה נגד הנסיון של עוני, אלא שהעוני בדרך חיובי דוחף אותו ללמוד, כי הוא רוצה לברוח ולהשכיח מעצמו את עניו, ועל זה קאמר שאדם כזה סופו לקיימה מעושר, דהיינו בגרמת העושר, כי גם מהעושר ירצה לברוח ולהשכיח מעצמו את עושרו, אבל להתחיל מיד בבריחה מעושר הרי זה כמעט מן הנמנע.

ועיין עוד להלן בפרשת עקב שהבאנו שבלמוד תורה היסורים מעלים את עצם איכות הלימוד משא"כ בשאר חכמות עיי"ש ביאור הדבר.

**שים נא ירך תחת ירכי (כ"ד),
(ב') [א].**

**דעות הראשונים בענין מה הי' תוכן
השבועה שהשביע אברהם את
אליעזר, וכן בענין שבועה על תנאי.**

ע"י בקידושין דף ס"א ע"ב בתד"ה בשלמא וכו' דמבואר שחולקים רש"י ותוס' בענין מה היתה השבועה, דרש"י סובר שהשבועה היתה שלא יקח מבנות כנען, והתנה שהיינו רק אם יצליח להביא אשה מבית אביו ומשפחתו אבל אם לא יצליח אז אין שבועה אלא יוכל לקחת מבנות כנען, ואילו תוס' פירשו בשם הר"י שבכל האופנים צוה עליו בדרך ציווי בלי שבועה לא לקחת מבנות כנען רק שהשביעו שיביא מבית אביו ומשפחתו (ולא ישב ולא יעשה כלום, וכן שלא יקח לכתחילה אשה אחרת מארם נהרים), והגביל שהוא משביע אותו להביא רק אם תאבה האשה לבוא מדעתה אבל אם לא תאבה אינו משביעו שיביא אותה בעל כרחיה. ובשם ה"ר יצחק הביאו שהשביעו באמת ב' שבועות, א', שיביא מבית אביו ומשפחתו, ב', שבשום אופן לא יקח מבנות כנען.

והנה אחד ממשפטי התנאים הוא שצריכים שיאמר את החלק של התנאי לפני שאומר את החלק של המעשה, דהיינו שיאמר "על מנת שתתני לי מאתים זוז הרי את מגורשת", ולא "הרי את מגורשת על מנת שתתני לי מאתים זוז". והמהרש"א בקידושין דף ס"א ע"ב בדבריו על התוס' הנ"ל הקשה על פירושו של רש"י שבהציוור של אליעזר הי' המעשה קודם להתנאי שהרי אמר (כ"ד, ל"ז) וישבעני אדני לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני שזהו

המעשה (דהיינו העובדא שחלה עליו שבועה), והדר אמר (כ"ד, ל"ח) אם לא אל בית אבי תלך וגו', וכן בצד הלאו אמר (כ"ד, מ"א) אז תנקה מאלתי (ותהי' מותר לקחת מבנות כנען), והדר כי תבוא אל משפחתי וגו', ותי' שסמך על מה שכתוב קודם (כ"ד, ח') שאמר אברהם לאליעזר ואם לא תאבה וגו' ונקית משבעתי זאת. ועוד כתב המהרש"א דהא גם בסוף כשסיפר ללבן ובתואל הדר סיים אליעזר (בפסוק מ"א) והיית נקי מאלתי וא"כ יש כאן שפיר תנאי קודם למעשה.

והנה חזינן שהמהרש"א דקדק להקשות את קושייתו רק על רש"י שפי' שאברהם אמר לו שאם לא תאבה האשה לבוא רשאי הוא לקחת מבנות כנען, אבל לא על פירושם של תוס' שבכל האופנים הי' אסור לו ליקח מבנות כנען רק שהשביעו שיביא אשה מבית אביו ואם לא תאבה אז לא יביא אותה בעל כרחיה אלא יביא אותה רק אם היא תרצה.

ונראה דהיינו משום שרק לפי רש"י הי' ציור של תנאי ומעשה, שהרי המעשה הי' השבועה שלא יקח מבנות כנען, והתנאי הי' אם תצליח להביא אשה מחרן, משא"כ לפי תוס' שפירשו שבכל האופנים הי' אסור לו לקחת מבנות כנען, והשביעו שיביא אשה מבית אביו, רק שהוסיף שאם לא תאבה לא יקחנה בעל כרחיה, א"כ יוצא שמה שאמר שיקחנה רק אם תרצה אין זה בגדר תנאי, כי תנאי הוא רק כגון הרי את מגורשת על מנת שתתני לי מאתים זוז אשר בכה"ג המעשה הוא דבר אחד והתנאי הוא דבר אחר לגמרי, וכן לפי רש"י השבועה היתה לא לקחת מבנות כנען,

רק מדין תנאי ולא מדין שיור ולכן בלי משפטי התנאים אין התנאי חל כלל אלא המעשה חל בלי תנאי). וע"ע בדרכו של המקנה.

שים נא ידך תחת ירכי (כ"ד), (ב' [כ].

בענין "תנאי קודם למעשה", בצד ההגן של התנאי, ובצד הלאו.

ע"י בקידושין דף ס"א ע"ב בתד"ה בשלמא וכו' דמבואר שחולקים רש"י ותוס' בענין מה היתה השבועה, דרש"י סובר שהשבועה היתה שלא יקח מבנות כנען, והתנה שהיינו רק אם יצליח להביא אשה מבית אביו ומשפחתו אבל אם לא יצליח אז אין שבועה אלא יוכל לקחת מבנות כנען, ואילו תוס' פירשו בשם הר"י שבכל האופנים צוה עליו בדרך ציווי בלי שבועה לא לקחת מבנות כנען רק שהשביעו שיביא מבית אביו ומשפחתו (ולא ישב ולא יעשה כלום, וכן שלא יקח לכתחילה אשה אחרת מארם נהרים), והגביל שהוא משביע אותו להביא רק אם תאבה האשה לבוא מדעתה אבל אם לא תאבה אינו משביעו שיביא אותה בעל כרחו. ובשם הר"ר יצחק הביאו שהשביעו באמת ב' שבועות, א', שיביא מבית אביו ומשפחתו, ב', שבשום אופן לא יקח מבנות כנען.

והנה אחד ממשפטי התנאים הוא שצריכים שיאמר את החלק של התנאי לפני שאומר את החלק של המעשה, דהיינו שיאמר "על מנת שתתני לי מאתים וזו הרי את מגורשת", ולא "הרי את מגורשת על מנת שתתני לי מאתים וזו". והמהרש"א בקידושין דף ס"א ע"ב בדבריו על התוס'

והתנאי ה' בדבר אחר לגמרי דהיינו רק אם יצליח לקחת מבית אביו ומשפחתו, אבל לפי תוס' הרי השביעו לקחת אשה ואח"כ הגביל את אותו מעשה ואמר רק אם תרצה אבל לא יקחנה בעל כרחו, וא"כ אין זה תנאי אלא שיור, דהיינו שהוא משביעו רק על הציור של מדעתה, ולכן הקשה המהרש"א רק על רש"י.

וע"י בפ"י שהשיג על המהרש"א שגם לפי רש"י אין כאן תנאי, כי לא שייך לעשות שבועה על תנאי, כי תנאי מועיל רק כשאפשר לקיים את הדבר ע"י שליח, משא"כ שבועה הרי אי אפשר לקיימה על ידי שליח, שהרי אם אדם נשבע לעשות מעשה מסוים הרי הוא צריך לעשותו בעצמו שלא על ידי שליח, וא"כ בע"כ צ"ל שגבי אליעזר לא ה' בגדר תנאי של פרשת תנאים ולכן לא שייך להקפיד על משפטי התנאים, כן נראית כוונתו שם, וז"ל, ומה שהקשה מהרש"א ז"ל עוד בשיטת רש"י דהוי מעשה קודם לתנאי, דהשבועה היא המעשה, נ"ל דלק"מ, דבלא"ה לא בעינן לענין שבועה כל דיני התנאים, דאלת"ה היכי שייך ב' שום תנאי ותיפוק ל' דהשבועה גופא א"א לקיים ע"י שליח וכמ"ש בפרק מי שאחזו דף ע"ה בשם הרמב"ן ז"ל ע"ש, אלא דלענין מכלל לאו אתה שומע הן שפיר שייך בפלוגתא דר"מ ורחב"ג וכו' עכ"ל. וכוונתו נראית כהנ"ל דכיון שעל שבועה לא נאמרה פרשת תנאי א"כ ממילא מהני התנאי גם בלא משפטי התנאים. אלא שאכתי לא מוסבר למה נתפס הדבר אם לא מדין תנאי וי"ל דמהני מדין שיור (אבל היכא דשפיר שייך תנאי הרי זה מסוגל להועיל

הנ"ל הקשה על פירושו של רש"י שבהציוור של אליעזר הי' המעשה קודם להתנאי שהרי אמר (כ"ד, ל"ז) וישבעני אדני לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני שזהו המעשה (דהיינו העובדא שחלה עליו השבועה), והדר אמר (כ"ד, ל"ח) אם לא אל בית אבי תלך וגו', וכן בצד הלאו אמר (כ"ד, מ"א) אז תנקה מאלתי (ותהי' מותר לקחת מבנות כנען), והדר כי תבוא אל משפחתי וגו', ותי' שסמך על מה שכתוב קודם (כ"ד, ח') שאמר אברהם לאליעזר ואם לא תאבה וגו' ונקית משבעתי זאת. ועוד כתב המהרש"א דהא גם בסוף כשסיפר ללבן ובתואל הדר סיים אליעזר (בפסוק מ"א) והיית נקי מאלתי וא"כ יש כאן שפיר תנאי קודם למעשה.

ומתירוצו הראשון של המהרש"א יוצא שסגי בזה שהי' התנאי קודם להמעשה בצד הלאו (ובאמת בצד ההן לא הזכיר אברהם כלל את התנאי אלא רק את המעשה דהא אמר רק שלא יקח אשה מבנות כנען, ולא הזכיר שהיינו רק אם תאבה האשה ממשפחתו ללכת אחריו), וכן משמע מלשון רש"י שם על המשנה בד"ה כתנאי וכו' שכתב וז"ל, כגון הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ולא פירש לכפול ואם לא תתני לי לא יהא גט וכו' עכ"ל, הרי שבצד ההן הזכיר רש"י את המעשה קודם להתנאי, ואילו בצד הלאו הזכיר רש"י את התנאי קודם להמעשה, הרי שמספיק בתנאי קודם למעשה בצד הלאו.

ומתירוצו השני של המהרש"א יוצא שאם אמר קודם את המעשה ושוב אמר את התנאי ושוב אמר את המעשה הרי זה מועיל.

והנה יש מקום לומר שהיכא שבצד ההן הזכיר את התנאי קודם להמעשה שוב לא קפדינן על צד הלאו, דהיינו הצד של הכפילות, שיהי' בצורה של תנאי קודם למעשה, והיינו משום שצד הכפילות הרי הוא רק לשם גילוי דעת שהוא מתכוין באמת להתנאי לעיכובא, אבל אין הכפילות נחשב חלק מגוף החפצא של נוסח התנאי, ומש"ה לא קפדינן שיהי' כמשפטי התנאים. מיהו לפ"ז לא אתי שפיר מה שכתב המהרש"א (וכמו שדייקנו גם מרש"י) שצד הכפילות יכול להציל על ידי שיהי' בצורה של תנאי קודם למעשה, דהא אינו בגדר החפצא של נוסח התנאי, ואין לומר שבכה"ג שקלקל את הצד של הן הרי החלק השני של כפילות הרי הוא בגדר עיקר התנאי, דזה אינו, כי במציאות צד ההן הוא עיקר התנאי.

ועיין בספר המקנה בקידושין שם שכתב על דברי המהרש"א שסגי בתנאי קודם למעשה בצד הלאו וז"ל, וזה אינו מובן דהא כתבו תוס' לקמן בד"ה בשלמא לרבי חנינא בן גמליאל וכו' גבי חנקי אפילו אם ההן הוא תנאי קודם למעשה אלא דבלאו המעשה קודם לתנאי בטל התנאי, ולכאורה נראה דכ"ש אם ההן הוא מעשה קודם לתנאי דלא יועיל מה שבלאו התנאי קודם למעשה. ואפשר דס"ל דהתם גרע טפי כיון שההן קודם ללאו א"כ אם הקדים בלאו מעשה קודם לתנאי ביטל המעשה של הלאו את תנאי שקדמו אבל איפכא מהני כיון דבדבריו האחרונים אמר תנאי קודם למעשה עכ"ל.

ועכ"פ בדברינו הנ"ל נקטנו שהטעם למה צריכים לכפול הרי הוא באמת רק כדי

להראות גילוי דעת שהוא מתכוין לעיכוב התנאי. ומעתה לפי הדרך שגם בלי לכפול ידענין שהוא מתכוין לתלות בהתנאי לעיכובא, רק שגזירת הכתוב היא שצריכים לכפול, א"כ לכאורה הדין נותן שנצטרך תנאי קודם למעשה גם בצד ההן וגם בצד הלאו. מיהו אולי גם לפי הדרך הזה י"ל סגי רק בצד אחד דהיינו או בצד ההן או בצד הלאו.

ועיין בספרי בקידושין שם באות רי"ז שדננו בשני הצדדים הנ"ל בענין למה צריכים תנאי כפול.

והנה יש טעם לומר שצריכים תנאי קודם למעשה דוקא בצד ההן ולא איכפת לן אם בצד הלאו הזכיר את המעשה קודם להתנאי, דהנה מבואר ברש"י שם שיש סברא להדין הנ"ל של תנאי קודם למעשה, והיינו שאם אמר את המעשה קודם שוב לא אלים התנאי לבטלו, ולפ"ז לכאורה צריכים בדוקא שבצד ההן יהי' התנאי קודם להמעשה, ודלא כהמהרש"א, אבל בצד הלאו לא איכפת לן אם הקדים את המעשה להתנאי כי כבר מבואר מצד ההן שהמעשה יהי' שפיר קיים רק אם יקיים התנאי.

ועי' עוד במל"מ בפ"ו מהל' אישות ה"א קרוב לסוף דבריו בד"ה נסתפקתי בהא וכו', ובספר המקנה שם על דברי המהרש"א, מה שכתבו לברר את דעות הראשונים בהענין הנ"ל אם צריכים תנאי קודם למעשה בשני הצדדים.

ועיין עוד בדברי המל"מ שם בד"ה ושיהי' וכו' שדן מה הדין כשהזכיר את המעשה קודם להתנאי ושוב התנה בנוסח של תנאי קודם למעשה, דהיינו שאמר

בהסדר הזה, מעשה תנאי תנאי מעשה, האם מסתכלים על מה שאמר מעשה קודם לתנאי כמאן דליתא, ולכאורה יש להסתפק גם בצירור שאמר את המעשה ושוב את התנאי ושוב את המעשה, דהיינו שאמר מעשה תנאי מעשה. וכבר כתבנו שמדברי המהרש"א בתירוצו השני יוצא שבהצירור הזה שפיר יחול התנאי שהרי כן הי' בהצירור של אז תנקה. וגם האבני מילואים בסי' ל"ח סק"ד דן על הצירורים הנ"ל עיי"ש.

והי' הנער(ה) אשר אמר אלי' וגו' (כ"ד, י"ד) [א].
בענין למה לא הי' אסור משום הלאו של לא תנחשו.

כתב הספורנו וז"ל, התפלל שיהי' כך, לא שסמך על נחש, וכן הי' ביונתן בן שאול, ומה שאמרו ז"ל כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם ויהונתן בן שאול אינו נחש, הכוונה היא שיאמר המנחש כדבריהם, אבל יאמר זה שלא בדרך תפילה אלא בדרך נחש, שאם יקרה כך יעשה כך וכך עכ"ל, כלומר שאם הוא סומך על הסימן בדרך של אמונה טפילה הרי זה אסור, אבל אם הוא מתפלל להקב"ה שיביא לו את בקשתו על הדרך של עשיית סימן והרי הוא סומך על הסימן משום בטחונו בהקב"ה שענה לתפילתו הרי זה מותר ואין זה נחש.

והנה המימרא הנ"ל שהזכיר הספורנו נמצא בחולין דף צ"ה ע"ב בשם רב ופירש"י וז"ל, כל נחש שאינו סומך עליו ממש כאליעזר עבד אברהם שאם תשקני אדבר בה ואם לאו לא אדבר בה עכ"ל,

והקשו תוס' שם את קושיית הספורנו שהרי בסנהדרין דף נ"ו ע"ב יש מ"ד שסובר שנכרי מצווה על כישוף וניחוש וא"כ איך עשה אליעזר עבד אברהם מעשה של ניחוש, ותירצו תוס' שבאמת אליעזר לא סמך על זה, אלא רק לאחר שכבר נודע לו שהיא בת בתואל נתן לה את הנזם ושני הצמידים, ואע"פ שכתוב שנתן לה ורק אח"כ כתוב ששאל מי היא, אין מוקדם ומאוחר בתורה, וכן מוכח ממה שכשסיפר אח"כ את המעשה לבתואל אמר ששאל ואח"כ נתן. וכתב המהרש"א שם שכוונת תוס' היא רק לפי המ"ד שסובר שבן נח אסור בניחוש, אבל רב בחולין שם בודאי סובר שנתן לה את הנזם ושני הצמידים קודם שידע שהרי רב קאמר שהוא סמך לגמרי על הסימן (שהרי זהו כוונת המימרא שלו, דהיינו שאם אינו סומך לגמרי כמו אליעזר שסמך לגמרי אין זה ניחוש), והרי זה כי רב אזיל שבן נח אינו אסור בניחוש. מיהו הב"ח ביו"ד סי' קע"ט בד"ה ומ"ש וכן כל דבר וכו' כתב שגם רב סובר שנתן לה את הנזם ושני הצמידים אחרי ששאל ולא סמך לגמרי על הסימן ולכן לא עבר על האיסור של מנחש, רק שבכל זאת סמך לגמרי על הסימן בחד צד והיינו לענין שאם לא היתה משקהו לא הי' חוקר אחרי' כלל, ועל זה קאמר רב שכל נחש שאינו סומך לגמרי בשני הצדדים כמו שאליעזר עבד אברהם סמך בצד אחד אינו נחש. ורש"י כאן כתב שנתן לה קודם ששאל רק שכשסיפר לבתואל היפך את הענין כדי שלא יתפשוהו וישאלו אותו איך נתת בלי לדעת מי היא. ולפי רש"י צ"ל כהספורנו שהותר לעשות כן גם לפי המ"ד שסובר

שבן נח אסור לנחש כי עשה כן דרך תפילה.

ועוד כתב הב"ח לתרץ וז"ל, דכל מעשיו של אליעזר לא הי' אלא ברוח הקודש שעל כן אמר הי' אלוקי אדני אברהם הקרה נא לפני היום וגו' א"כ בטח בשם הי' וזכותו של אברהם שיזמין ליצחק זיווג הגון בדרך נס וכו' עכ"ל, וזהו כעין דרכו של הספורנו שלא סמך בדרך אמונה תפילה אבל עכ"פ סמך לגמרי.

ושוב הביא מהיראים שגבי יהונתן בן שאול לא הי' סתם ניחוש אלא דבר של טעם, וכתב הב"ח שגם בנוגע לאליעזר י"ל שהי' דבר של טעם כי קיום הסימן הי' מראה שהיא בעלת מדות טובות הראוי' לביתו של אברהם אבינו, ועוד הביא שעל דרך זה פי' גם הר"ן בחולין שם (בחי' הר"ן שם).

וע"ע ברמב"ם בפיי"א מהל' עכו"ם ה"ד שכתב וז"ל, וכן המשים סימנים לעצמו, אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה כאליעזר עבד אברהם וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכו' עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל, א"א זה שבוש גדול שהרי דבר זה מותר ומותר הוא (ולא תנחשו הוא רק על העבר דהיינו שאם אירע כך וכך אסור לומר שזה סימן רע, אבל לא איירי במשים לעצמו סימנים), ואולי הטעהו הלשון שראה כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן אינו נחש, והוא סבר שלענין איסור נאמר, ולא היא, אלא הי' ק אינו ראוי לסמוך, ואיך חשב על צדיקים כמותם עבירה זו, ואי הווי אינהו הווי מפקי פולסי דנורא לאפי' עכ"ל. ותמה הכ"מ שם

בשם הר"ן על הראב"ד שהרי מפורש בגמ' בחולין שם שלענין איסור איירי.

והי' הנערה(ה) אשר אמר אלי' וגו' (כ"ד, י"ד) [ב] (מיוסד על שיחתו של ר' אליהו לאפיין זצ"ל בספר לב אליהו).

בענין החשיבות של מדות טובות, ולמה אליעזר הקפיד על מדות.

הנה יש להתעורר על זה שאליעזר עבד אברהם כשבחן את רבקה הקפיד לבדוק אותה בנוגע למדות ולא בנוגע ליראת שמים, דהנה יש הרבה אנשים שהם בעלי מדות טובות אבל אין להם יראת שמים, והם מתרשלים בענינים שבין אדם למקום, דוגמת מאי דאמרינן בקידושין דף מ' ע"א שמי שהוא רע לשמים ואינו רע לבריות הרי הוא נקרא רשע שאינו רע.

ויש לבאר על פי מה שמבואר בשערי קדושה לרבי חיים ויטל זצ"ל בשער ב' פרק ב' שהמדות הן "העיקרים והיסודות" שעליהן שייך לבנות קיום מצות, דלפ"ז י"ל שבדק אותה אליעזר דוקא בנוגע למדות כי הי' בטוח שאם היא בעלת מדות טובות אז בביתו של אברהם אבינו היא תגיע ליראת שמים.

וז"ל השערי קדושה שם, והנה ענין המדות הן מוטבעות באדם וכו' ולפיכך המדות הרעות קשים מן העבירות עצמן מאד, ובזה תבין מה שאמרו רז"ל כל הכועס וכו' עובד עבודה זרה ממש וכו', וכן אמרו מי שיש בו גסות הרוח הוא כופר בעיקר וראוי לגדעו כאשירה ואין עפרו ננער וכו' וכהנה רבות, והבן זה מאד כי

להיותם (המדות) עיקרים ויסודות לא נמנו בכלל תרי"ג מצות התלויות בנפש השכלית. ונמצא כי יותר צריך להזהר ממדות הרעות יותר מן קיום מצות עשה ול"ת, כי בהיותו בעל מדות טובות בנקל יקיים כל המצות, ובזה תבין ג"כ דברים מתמיהין שארז"ל בענין המדות כי הענוה והשפלות מביאין לידי רוח הקודש ושורה עליו שכינה וכו', וכמו שאמרו איזהו בן עוה"ב כל שהוא שפל ברך וענוותן וכו', וכאלה רבות, לא זכרו בהן קיום המצות אלא המדות הטובות וכו', כי מי שהוא בעל מדות רעות קשה לו לקיים המצות, ואפילו אם יקיים יעשה אותם שלא לשמם וכו', והבן זה מאד איך היסודות של קיום המצות הן ע"י מדות חשובות וכן בהפכך עכ"ל (מיהו זה נראה דלא כדברי הרמב"ם בפ"א מהל' דעות ה"ה וה"ו שכלל מדות טובות בכלל "והלכת בדרכיו" שמנה אותו שם, וכן ברשימת המצות שלפני ספר היד, וכן בספר המצות, במנין תרי"ג מצות).

[ויש עוד דוגמא של דבר מסוים שקיום מצות בנוי עליו ואילו הוא עצמו אינו נמנה במנין התרי"ג מצות, דהנה שיטת הבה"ג היא שאנכי ה' אלקיך אינה נמנית למצוה מתרי"ג כי היא הקדמה לקיום מצות, כי בתחילה צריכים לקבל את מלכותו של הקב"ה ורק אח"כ שייך לקבל את גזירותיו, ותרי"ג מצות הן גזירותיו, והובא דבר זה ברמב"ן בהשגותיו על ספר המצות של הרמב"ם במצוה א'.]

והנה מצינו עוד שגר עמוני ומואבי לא יבוא בקהל ה' "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כ"ג ה'), ואילו בגר

עבד אברהם אנכי (כ"ד, ל"ד).

בענין מה שאברהם ואליעזר התנהגו בתמימות ובלי התחכמויות.

ע"י בב"ק דף צ"ב ע"ב דאמרינן שאפשר ללמוד מדברי אליעזר הא מילתא דאמרי אינשי שטוב תמיד לספר מיד את הדברי גנות שיש בך, דהא חזינן שאליעזר אמר מיד שהוא עבד.

והנה יש שני סוגים של אנשים, דהיינו סוג אחד שמדברים תמיד גלויות, וסוג שני שנשארים מוסתרים מאחורי וילון המפריד, וזורקים החוצה מלים מדודות אשר הם חושבים שמלים אלו מתאימות לתדמיתם. והנה אם נדמה לעצמנו שיודעים על אדם מסוים שהוא שוכב כבר שבועיים במטה, א"כ אפילו אם לא ידוע לנו עליו שום דבר אחר, אבל זה בודאי מבינים שהוא אדם חולה. אמת שאין יודעים באיזו מחלה, אבל הדבר ברור שהוא חולה.

וכן הוא בנוגע למי שרואים שהוא תמיד נשאר מאחורי וילון, דבידוע שיש שם עקמימות שבלב. אמת שאין אנו יודעים איזו מין עקמימות, דהיינו האם צביעות או פחד או גאווה או רגשי נחיתות או ערמימות, אבל הדבר ברור שיש שם עקמימות שבלב.

וזוהי מעלת אליעזר שאמר עבד אברהם אנכי, דהיינו שלא בחר להשאר מאחורי הוילון אלא חשף את עצמו והראה בדיוק מה שהוא. ואע"פ שהי' יכול לעשות חשבונות ולומר שכדאי לו להראות את עצמו כשותפו של אברהם אבינו, או כבעל בריתו כמו ענר אשכול וממרא, כי אולי עי"ז יתכבד יותר בעיניהם ויתרצו יותר

עמלקי לא מצינו דבר זה, אלא לפי הסוברים שמקבלים גרים מעמלק הרי הוא מותר לבוא בקהל, והרי לכאורה הדבר תמוה דהא המעשה של עמלק הי' יותר גרוע כי באו עליהם במלחמה ממש, משא"כ בעמון ומואב הי' רק ענין של שב ואת תעשה.

מיהו לפי הנ"ל הדבר מיושב, כי המעשה של עמלק נבע ממה שהי' בגדר "ולא ירא אלקים" וכמו שכתוב בפר' בשלח, אבל לא הי' מצד חסרון במדות, אבל בעמון ומואב הדבר נבע מחסרון במדות, וזה נחשב יותר גרוע (ולפי הנ"ל צ"ל שגם מה שכתוב בהמשך הפסוק בנוגע לעמון ומואב "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" הרי זה נבע מחסרון במדות ולא מהעדר יראת שמים כמו שכתוב בעמלק).

(ובענין אם מקבלים גר מעמלק עיין במכילתא בסוף פרשת בשלח.)

והנה לימוד תורה הוא סיוע גדול לתיקון המדות, וענין זה מבואר במסילת ישרים בפרק ה' במה שכתב זו"ל, על כן נצטוינו לקבוע עתים לתורה וכו' עכ"ל עיי"ש. וידועים דברי רבי ישראל מסלנט זצ"ל שאמר שבלימוד תורה יש שני סוגים של רפואה בשביל מדות רעות, א', רפואה סגולית, וכדי להשיג ענין זה אין זה משנה איזה חלק מהתורה הוא לומד, כי יש לכל התורה סגולה לרפאות כל מדה רעה, ב', יש בלימוד תורה גם כח של רפואה טבעית, דהיינו על ידי שהוא לומד את הדברי תורה השייכים לאותה מדה רעה, כי הדברי תורה של מדה רעה מסוימת הרי הם רפואה טבעית לאותה מדה.

לדבריו, בכל זאת התנהג בתמימות ולא עשה חשבונות אלא חשף את עצמו.

ובאמת יש להעיר בזה עוד נקודה נפלאה. דהנה יש להתפלא על כל אופן הגישה של אליעזר להענין של לשדך את יצחק. דלכאורה ניגש בתמימות גמורה בלי לחשבן ולהתחכם כלל, דהנה אם אנו היינו רוצים לגשת לענין כזה הי' נראה יותר להשתדל לבנות את הענין לאט לאט, וכגון ליסע לשם בתחילה באמתלא של צורך מסחרו ועיי"ז להכיר את משפחתו של אברהם אבינו, ושוב לחזור לארץ כנען, ואז אולי בעוד חצי שנה לשוב ולבוא עוד הפעם ולחלק להם מתנות, ושוב לבוא פעם שלישית ולהציע שישלחו את רבקה לביקור להכיר את קרובה אברהם, ורק אחרי ביקור כזה להציע את השידוך, אבל איך עלה בדעתו לבוא באופן פתאומי ולדרוש שכבר למחרת ישלחו את הבת שלהם עמו.

ובאמת כן יש לתמוה על הדרך שניגש אברהם אבינו לסדר את הענין של קבורת שרה, דאיך חיכה עד מצב של מתו מוטל לפניו כדי לסדר את הענין, דהלא הי' ענין רגיש ביותר, כי מי יימר שירצו לתת לו אחוזה ונחלה בתוכם מאחר שהי' נחשב בן דת אחרת, ולא עוד אלא שהי' מוזר לאחיו ונכרי לבני אמו ומשונה מכל העולם דכל העולם מצד אחד ואברהם העברי מצד שני. ולא עוד, אלא שלא ביקש בית לגור בו אלא ביקש לעשות בית הקברות שזהו ענין השייך לדת כי בודאי יהי' לו צביון דתי, וממילא הרי זה דבר יותר רגיש. ולא עוד, אלא בבית, הרי אפשר שלאחר זמן שוב ימכרנו, אבל בית הקברות הרי הוא לעולם,

ואם כן איך סמך שיסכימו לבקשתו, והן אמת שאמר להם שאם לא ירצו יטלנו מן הדין, דהיינו לכאורה על ידי מלחמה, אבל האם כך היא המדה לעשות מלחמה בשעה שמתו מוטל לפניו, וביותר הי' צריך להכין את הדבר מחיים, דכי לא ידע שמזדקנים ושסופם למות, ואם הי' קונה את שדה המכפלה מחיים לא הי' צריך לגלות בכלל שהוא רוצה אותה לצרכי קבורה אלא הי' יכול לקנות את כל השדה לצורך לגור שם ורק אח"כ לקבור שם, ואיך עלה בדעתו לחכות עד שמתו מוטל לפניו ורק אז לגשת להענין.

אלא רואים מכל זה שהחכמה האמתית היא ללכת בלי תחבולות והתחכמויות, אלא בדרך ישרה וחלקה, וכן היתה מדתם של אברהם אבינו ואליעזר שלא נזקקו להדבר עד עת הצורך, ובהגיע עת הצורך לא פעלו בדרך עצות ותחבולות והתחכמויות אלא אמרו בפה מלא מה שהם רוצים, ובאמת על דרך זה הצליח הקב"ה דרכם.

ועיינן באבות פ"ו דאיתא שהלומד תורה לשמה זוכה להיות ישר צדיק וחסיד, וביאר שם המדרש שמואל שמדת ישר היא שאין לו מלחמת היצר אלא בטבעו הרי הוא טוב, משא"כ מדת צדיק היא ע"י מלחמת היצר. וכן כתב המלבי"ם כדברים אלו בביאור מדת ישר לעומת מדת צדיק בתהלים ל"ג א', דהיינו שצדיק הוא מי שעושה טוב אבל עוד לא שב ממלחמת היצר. מיהו רש"י באבות שם כתב שהכוונה ב"ישר" היא שהוא "עושה ישר", ומבואר מדבריו שאינו ענין שבלב אלא הכוונה היא לדרך מסוימת של

ונשאלה את פי' (כ"ד, נ"ז). בענין דעת האשה בקידושין ובנישואין ובאישות בן נח.

פירש"י וז"ל, מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה עכ"ל. לכאורה צ"ע למה צריכים ללמוד דבר זה מכאן הלא פשיטא שאין האשה מתקדשת בעל כרחיה דהא בעינן דעת מקנה כמו בכל הקנינים. וי"ל שנהי שקידושין הרי הן בגדר מעשה קנין, ופשיטא שצריכים דעתה, אבל נישואין אינן בגדר מעשה קנין, אלא ע"י מנהג אישות של יחוד או ביאה או כניסה לרשותו הרי היא נעשית נשואה, ולכן הו"א שאין צריכים דעת מקנה כי אין כאן שום ענין של הקנאה, אלא הרי זה דבר של מציאות שנעשה מאליו מצד התורה, דהיינו שאם הוא נוהג בה מנהג אישות הרי היא נעשית נשואתו ולכן צריכים ללמוד מכאן ששפיר צריכים דעתה. ברם אכתי צ"ע איך אפשר ללמוד הלא י"ל שבישראל מכיון שהקידושין היו מדעת שוב אין צריכים שגם הנישואין יהיו מדעת, וכבר כתב המהר"ם שיף סברא זו בכתובות דף ב' ע"א על תד"ה נשאת עיי"ש, אבל ברבקה עוד לא קרה שום קביעות אישות כלל.

גם י"ל שלעולם גם נישואין הרי הן בגדר קנין, רק שנהי שאישות ישראל הרי היא ע"י מעשה קנין, וכדתנן "האשה נקנית", וכן גם הנישואין הן בגדר קנין, אבל כל עיקר אישות בן נח אינה ע"י מעשה קנין, אלא ע"י שהם מתנהגים מנהג אישות נקבע חלות אישות ביניהם (וכדרך שצדדנו לעיל בסמוך לומר בנוגע לנישואין של ישראל), ולכן הו"א שאין צריכים דעתה לזה.

התנהגות. ובכלה רבתי פרק ח' איתא שהכוונה בישר היא ל"ישר דרך" עיי"ש. וי"ל שהכוונה היא כהנ"ל, והיינו שע"י שהוא לומד תורה לשמה הרי הוא זוכה למדה זו שתיארנו ששמה ישרות, דהיינו ללכת בדרך ישרה בלי להתפתות ללכת בדרך של עצות ותחבולות והתחכמות.

ובאמת הנסיון מעיד שכל ההתחכמות אינן מועילות בכלל, ובדרך כלל הרי הן גם מרחיקות את התכלית המיוחלת ואינן מקרבות אותה כלל.

וע"ע בענין מדת התמימות בפר' נח על הפסוק את האלקים התהלך נח (ו', ט') [ב].

ואבא היום אל העין (כ"ד, מ"ב).

בענין השורש "עין".

נראה שהשורש "עין" מורה על כמות גדולה שנובעת ממקור קטן. ונראה כמה משלים לזה.

(א) עין: האבר עין נקרא כן כי הוא שולט על מרחקים ומרחבים ממקור קטן.

(ב) מעיין: מעיין של מים (ואבוא היום אל העין) נקרא כן כי גם זה הרי הוא תופעה של מקור קטן שמשם נובעים מים רבים שמתפשטים על שטח גדול.

(ג) מעין: דהיינו מה שאומרים שדבר ב' הרי הוא "מעין" דבר א', דהכוונה היא שדבר א' משמש למשל ודוגמא לדבר ב', והרי הוא כמו "מעין" לדבר ב', כי דבר ב' נובע את הגדרתו ממנו.

ועיין בלשון הרמב"ם בפ"א מהל' אישות דמבואר כמו שכתבנו שאישות בני נח אינה ע"י מעשה קנין וז"ל, קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה עכ"ל, הרי שאישות בן נח אינה ע"י קנין (ומשמע מדבריו גם שנישואי ישראלית אינו בגדר מעשה קנין אלא שרק הקידושין נחשבים קנין ודו"ק).

מיהו אכתי צ"ע על הדרך השני שכתבנו כי משמעות הלשון של ב"מכאן שאין משיאין את האשה" היא שמכאן אנו למדים לגבי עצמינו. אבל לפי הדרך הראשון שכתבנו הכוונה היא שמכאן ילפינן שאין משיאין אשה ישראלית אלא מדעתה כי נישואין צריך דעת, כי אע"פ שאינו בגדר מעשה קנין אבל למדים אותו מאישות בן נח שגם היא אינה בגדר מעשה קנין ובכל זאת צריכים דעת האשה. ברם אכתי צ"ע כמו שהערנו מה היא הראי' לנישואי ישראל שבאים אחרי קידושין.

גם יש לפקפק על דברינו הנ"ל, כי אפילו אם נישואין, וכן אישות בן נח, אינן ענינים של מעשה קנין, אלא רק ענין של מנהג אישות, אבל אכתי מסתבר שגם בלי ילפותא הרי זה פשוט שאם אינו מדעתה אין זה בגדר מנהג אישות. ועוד דאפילו אם אין כאן מעשה קנין שצריך דעת מקנה, אלא רק מעשה אישות, אבל לכאורה הסברא נותנת שהחלות אישות מצד התורה

צריכה דעת ובלא דעת אין התורה מחדשת אישות אע"פ שיש כאן מעשה אישות.

גם יש לבאר את הכוונה כאן על פי דברי רש"י ביבמות דף י"ט ע"ב שהוכיח שצריכים בקידושין דעת האשה משום דכתיב ויצאה והיתה דמשמע מדעתה, וכן הביא הב"י באה"ע סי' מ"ב בשם הסמ"ג, ולכאורה דבריהם תמוהים כקושייתנו לעיל דהיינו למה צריכים ללמוד כן מהפסוק הנ"ל הלא דבר פשוט הוא שצריכים דעתה כמו בכל הקנינים שצריכים דעת המקנה, וכן כתב הרשב"א בקידושין דף ב' ע"ב שמהאי טעמא פשוט הוא שצריכים דעת האשה, וכן כתב רש"י עצמו בקידושין דף מ"ד ע"א בד"ה קידושין דמדעתה דהיינו שצריכים דעת האשה כי צריכים דעת מקנה עיי"ש. ובספרי על קידושין דף ב' ביארתי שמהפסוק של ויצאה והיתה לומדים אנו שלא סגי בסתם דעת כמו בכל הקנינים, אלא בקידושין נתחדש שצריכים מדריגה שנקראת "רצון", כלומר דלא סגי בזה שהאשה מסכימה להקידושין ואינה מתנגדת אלא משלימה עם הקידושין, אלא צריכים שממש תרצה את הקידושין, והנפ"מ שיוצא מזה הוא דאי משום הדין הכללי של דעת מקנה א"כ אם מאנסים את האשה עד שתאמר רוצה אני הרי הקידושין חלין כמו בתליוה וזבין דמהני משום שאנו אומרים שאגב אונסי' גמר ומקני, אבל מכיון שצריכים מדריגה של רצון תו לא מהני תליוה וקדיש כי אין כאן המדריגה של רצון (ועיי"ש שביארנו איך זה מתיישב עם הסוגיא בב"ב דף מ"ז).

ומעתה לפ"ז י"ל שקמ"ל כאן

שבנישואין או באישות בן נח לא סגי בסתם דעת אלא צריכים רצון גמור וכמו שהי' באמת אצל רבקה (מיהו גם על זה יש להעיר כמו שהערנו דאולי בישראל מכיון שהקידושין היו ברצון גמור שוב אין צריכים רצון גמור בנישואין אלא גם תלויה יועיל).

שו"ר במזרחי כאן שכתב וז"ל, והיינו דאמר רבי אבא בן לוי בפרק אע"פ, אין פוסקין על קטנה להשיאה כשהיא קטנה, ופירש"י שטורח הוא לה, וא"ר זירא בין היא בין אבי' יכולים לעכב מלינשא עד שתגדיל, אבל לאו היינו דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אלעזר בפרק האישי מקדש אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה, דהתלכי עם האישי הזה בנישואין קמיירי ולא בקידושין, ועוד דלישנא דאין משיאין את האשה נישואין משמע עכ"ל. ולפי דבריו יוצא שקמ"ל הלכה בנישואי ישראל דבעינן דעת גם בקשר לזמן הנישואין. אלא שצ"ע איך למדים כן מרבקה הלא התם עוד לא קרה שום קביעות אישות כלל וא"כ פשיטא שכמו שהיא יכולה לעכב את כל האישות שה"ה שא"א להכריחה על הזמן דהא יכולה היא לומר שבכלל אינה רוצה את האישות משא"כ בישראלית דאיירי שכבר נתקדשה ע"י האב אולי שפיר אפשר להכריחה על זמן הנישואין. וזהו דוגמת מה שהערנו לעיל על פי המהר"ם שיף.

ובמדרש רבה איתא מכאן שאין משיאין את היתומה אלא מדעתה, וביאר המתנות כהונה שקמ"ל שאע"פ שהאב יכול לקדש ולהשיא את בתו קטנה בעל כרחיה (פי' וגם

לבני נח יש כח זה, וצ"ע), אבל להאחין אין את הכח הזה אלא צריכים לשאול את פי', וגם לפ"ז יוצא שקמ"ל הלכה באישות ישראל דהיינו שלא סגי בדעת האת.

ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א').

בענין אם הגר היתה שפחה או משוחררת כשלקח אותה אאע"ה, וכן בענין אם היתה אשתו או פלגשו, וכן כהנ"ל בנוגע לקטורה.

פירש"י שקטורה היא הגר. ולהלן (כ"ה, ו') כתיב ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות, ופירש"י שכוונה היא לבני קטורה.

ועי' ברמב"ן שם שכתב שהגר היתה בגדר פלגש, וקטורה אינה הגר אלא אשה אחרת, וקטורה לא היתה בגדר פלגש שהרי כתיב שלקח אותה לאשה, רק שנקראת פלגש (ולבני הפלגשים) משום שבני' לא היו נחשבים בגדר זרעו של אברהם אבינו, א"נ משום שהיתה שפחה ממשפחת עבדים (כלומר שהתואר פלגש יכול להיות תואר לכל מצב של אישות נחותה וגרועה, וכגון פלגש ממש שאין שם קידושין וכתובה, וכן כשאין בני' מתייחסים אחריו, וכן כשהיא שפחה ממשפחת עבדים). ונוקט הרמב"ן בדבריו הנ"ל שהי' שייך אישות גמורה גם בשפחה, וצ"ע. ועכ"פ צ"ע על הרמב"ן דגם בהגר כתיב ששרה נתנה אותה לאברהם "לאשה" וא"כ למה כתב הרמב"ן שהיתה פלגש ולא אשתו ממש.

ועכ"פ עוד כתב הרמב"ן בסוף דבריו שאם קטורה זו הגר אז חייבים לומר שקטורה היתה פלגש ממש, וכדבריו הנ"ל

שהגר היתה בגדר פלגש ולא בגדר אשה. מיהו יש להעיר דאולי אע"פ שבהפעם הראשונה שלקחה היתה פלגש אבל אולי עכשיו לקחה לאשה גמורה.

וברבינו בחיי מבואר שגם אם קטורה היא הגר י"ל שהיתה אשתו ממש רק שנקראת פלגש משום שהיתה בגדר שפחה (כמו שצייד הרמב"ן לפי הדרך שלא היתה הגר). הרי שנוקט רבינו בחיי בזה שהגר היתה אשה גמורה.

והנה בני קטורה חייבים במילה שהרי נתרבו מהפסוק של את בריתי הפר בסנהדרין דף נ"ט ע"ב. ורש"י שם כתב שרק הששה בנים של קטורה עצמם היו חייבים במילה אבל לא דורותיהם. ברם שיטת הרמב"ם בפ"י מהל' מלכים ה"ח היא שגם בניהם של הששה עד עולם חייבים במילה משום שגם בני קטורה הרי הם בגדר זרעו של אברהם אבינו, ורק ישמעאל ועשו נתמעטו מהפסוק של כי ביצחק יקרא לך זרע (ולא כל יצחק).

ומדברי הרמב"ן שכתב שקטורה נקראת פלגש משום שבני' לא היו בגדר זרעו של אברהם אבינו יוצא כרש"י שרק הששה עצמם היו חייבים במילה ולא דורותיהם (אם ס"ל כרש"י שמריבוי אחד א"א לרבות גם את הדורות של מי שאינו בגדר זרעו של אברהם). וכן היא באמת שיטת הרמב"ן ביבמות דף מ"ו ע"א שרק הששה היו חייבים ולא דורותיהם.

ובביאור המחלוקת שבין רש"י והרמב"ם י"ל דאולי שהגר זו קטורה ושהם חולקים באם אברהם אבינו שחרר את הגר לפני ששלח אותה (או לכל הפחות הפקירה

וכשמואל שסובר שהמפקיר עבדו יצא לחרות ואין צריך גט שחרור), דהרמב"ם סובר כרבינו בחיי שלא שחררה אלא היתה עוד בגדר שפחה אשר לפ"ז יוצא שבשביל הששה בנים שלה אין אנו צריכים שום ריבוי לומר שהם חייבים במילה שהרי גם בלא ריבוי היו חייבים במילה מדין עבדים, ולכן בע"כ צ"ל שהפסוק בא בשביל בניהם שלא היו בגדר עבדים שהרי התייחסו אחרי אמותיהם (שמן הסתם לא היו שפחותיו של אברהם), וקמ"ל הפסוק שגם בני קטורה חשיבי זרעו וכמש"כ הרמב"ם שם, אבל רש"י סובר ששפיר שחרר את הגר, ולכן יוצא שבני' לא היו עבדים, וא"כ צריכים את הפסוק בשביל הבנים עצמם ואין לנו רשות לרבות גם את דורותיהם ולומר שהם בגדר זרעו של אברהם.

(גם י"ל דאולי רש"י והרמב"ם שקטורה אינה הגר, ופליגי בשני הצדדים שכתב הרמב"ן לפי הדרך שקטורה אינה הגר, דהיינו האם קטורה נקראת פלגש משום שהיתה שפחה ממשפחת עבדים [הרמב"ם] או האם משום שבני' לא היו בגדר זרעו של אברהם אבינו [רש"י]).

ובאמת מדברי המהרש"א ביבמות יוצא עוד יותר ממה שכתבנו, כי מדבריו מבואר ששחרר את הגר כבר בזמן שנשא אותה, דעי' ביבמות דף ק' ע"ב דמבואר שנאסר לאברהם אבינו ולזרעו קודם מתן תורה לישא שפחה ועובדת כוכבים כמו שביאר המהרש"א שם, והקשה המהרש"א שא"כ איך נשא אברהם אבינו את הגר, ותי' שנשאה בכח הדין שהנושא את שפחתו יצאה לחירות משום שנכלל בזה מעשה שחרור, ואפילו אם נאמר כהמדרש שהיתה

שפחת מלוג של שרה אבל בכל זאת בזה שהשיאה שרה לאברהם נכלל מעשה שחרור כדין המשיא עבדו לבת חורין עכ"ד המהרש"א. ודברי המהרש"א שיצאה לחירות כדין הנושא שפחתו הם דלא כהרמב"ן שכתב שהיתה בגדר פלגש, דלכאורה אם הוא עושה את שפחתו פלגש אינה יוצאה לחירות. ועוד דאולי הי' מותר בפלגש כנענית וא"כ אין כאן קושיא.

ובתרגום יונתן בבראשית כ"א י"ד איתא בזה"ל, ואקדים אברהם בצפרא, ונסיב לחמא וקרווא דמיא, ויהב להגר, שוי על כתפה, וקשר לה במותנהא לאודועי דאמתא היא, וית רביא, ופטרה בגיטא וכו' (כלומר גט על האישות ולא גט שחרור שהרי כתב שהיתה עוד בגדר אמה) עכ"ל, הרי שהיתה עוד אמה. ומאי דאיתא שפטרה בגיטא הרי זה דלא כהרמב"ן שכתב שהיתה פלגש שהרי פלגש אינה צריכה גט.

ועי' עוד לעיל בפרק ט"ז פסוק ג' דאיתא בתרגום יונתן בזה"ל, ודברת שרי אתת אברם ית הגר מצריתא אמתה מסוף עשר שנין למיתב אברם בארעא דכנען וחררתא ויהבא יתה לאברם וכו' עכ"ל.

שו"ר ברד"ל על פרקי דר"א בפרק ל' אות ח', וכן בהגהה שם, שהוכיח שאברהם אבינו שחרר את הגר לפני שלקח אותה כי אל"כ למה היתה צריכה גט (וכדאיתא גם בפרקי דר"א שם כמו דאיתא בהתרגום יונתן שהבאנו לעיל בסמוך), ונוקט הרד"ל בזה שאם היתה שפחה לא שייך בה אישות גמורה שדורשת גט, ודלא כמו שביארנו לעיל בדעת הרמב"ן וכן

בדעת רבינו בחיי. ועוד כתב הרד"ל שאם לא שחרר אותה איך עבר על הציווי לא לישא שפחה, ומה שהמלאך קרא אותה שפחה הרי זה על שם העבר או משום שהיתה משמשת עוד את שרה עיי"ש.

והנה יש להוכיח שאאע"ה לא שחרר את הגר קודם שלקחה מקידושין דף ס"ב ע"ב דעיי"ש דאמרינן שהרי את מקודשת לאחר שאשחרריך אינה מקודשת משום דהוי דבר שלא בא לעולם, ואע"פ שבידו לשחררה ובכה"ג אין חסרון של דבר שלא בא לעולם, אבל בכל זאת חשיב דבר שלא בא לעולם כי מעיקרא בהמה (וכדכתיב עם החמור עם הדומה לחמור) והשתא דעת אחרת, והעירו הראשונים למה לא תירצו כן גם לעיל על הציווי של לאחר שאתגייר, והריטב"א כתב שאה"נ ה"ה דהו"מ לשנויי הכי, מיהו הרשב"א כתב בחד תירוץא שם שעכו"ם אינו דומה לחמור כי שפיר יש לו חייס, ובאמת כן מבואר להדיא ביבמות דף ס"ב ע"א שדוקא עבד אין לו חייס משום דכתיב עם החמור עם הדומה לחמור אבל עכו"ם שפיר יש לו חייס כדילפינן שם מהפסוק של בראדך בן בלאדן, וגם הרשב"א הביא את הגמ' הנ"ל, וכן הוכיח מדף כ"ג ע"א שם עיי"ש, ומעתה צ"ע דהא רש"י בחומש פי' שהיו שם אליעזר וישמעאל וא"כ למה לא חזינן מישמעאל שגם עכו"ם דומה לחמור, ולמה באמת יש לו יחס, ובע"כ צ"ל שהגר לא נשתחררה כשנשא אותה אברהם אבינו ולכן גם לישמעאל הי' דין של עבד.

מיהו ראיתי דוחים שמכיון שיש ילפותא אחרת שלגוי שפיר יש יחס (דהיינו

הילפותא מבראדך בן בלאדן) א"כ הרי זה מגלה שהדרשה של עם הדומה לחמור קאי רק על עבד.

וע"ע בקידושין דף ס"ח ע"ב דילפינן שעבד אינו יכול לקדש אשה מהדרשה הנ"ל של עם הדומה לחמור, ולפי גירסת רש"י שם שוב חיפשו שם עוד ילפותא להא דעכו"ם אינו יכול לקדש אשה, ולכאורה צ"ע דהא לפי הדרך שישמעאל הי' גוי ולא עבד א"כ חזינן כן מישמעאל שהרי גם הוא נקרא חמור בתוך הפסוק. מיהו י"ל כהנ"ל שמכיון שיש לו יחס א"כ הרי זה מגלה שהדמיון לחמור לא קאי עליו כלל ואפילו לא לענין תפיסת קידושין.

והנה הראשונים שם הביאו עוד גירסא שלא חיפשו ילפותא שלעכו"ם אין קידושין, וביאר הריטב"א בחד פירושא

דהיינו משום שגם עכו"ם נכלל בהדרשה של עם הדומה לחמור כי יחד עם אליעזר הי' שם עכו"ם אחד וכדכתיב "שבו לכם" לשון רבים, ואין הכוונה לישמעאל שהי' בגדר עבד אלא הכוונה היא לעכו"ם אחר (כי ישמעאל נקרא בנו ולא נערו) [אל נערי] עכ"ד. הרי שהריטב"א סובר שגם גוי איתקיש לחמור (רק שבכל זאת יש לו יחס מהפסוק של בראדך בן בלאדן), וכן הרי הוא סובר להדיא שלישמעאל הי' דין של עבד.

מיהו יש להקשות על שיטת הריטב"א את קושיית השער המלך, דעי' בשער המלך בפט"ו מאיסורי ביאה ה"ג בד"ה שם וממזר וכו' שהעיר שלפי הריטב"א הרי חזינן שאע"פ שעכו"ם הוקש לחמור בכל זאת יש לו יחס וא"כ אולי גם עבד יש לו יחס.

תולדות

**ויבא עשו מן השדה והוא עיף
(כ"ה, כ"ט).**

**בענין חמש עבירותיו של עשו
באותו היום.**

עיין בבא בתרא דף ט"ז ע"ב דאמר רבי יוחנן חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום, בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה, בא על נערה מאורסה כתיב הכא ויבא עשו מן השדה וכתוב התם כי בשדה מצאה, הרג את הנפש כתיב הכא עיף וכתוב התם אוי נא לי כי עיפה נפשי להורגים, וכפר בעיקר כתיב הכא למה זה לי וכתוב התם זה א-לי ואנוהו, וכפר בתחיית המתים דכתיב הנה אנכי הולך למות, ושט את הבכורה דכתיב ויבז עשו את הבכורה.

והקשו תוס' דהלא לא נצטוו בני נח על נערה המאורסה, ותירצו בשם הר"י שאעפ"כ מכוער הדבר כמו ושט את הבכורה דהוי רק בגדר דבר מכוער אבל לא הי' מצווה עליו. והנה הא דלא כתבו תוס' גם על זה שכפר בעיקר שהוא רק בגדר דבר מכוער, הרי זה משום דס"ל שדבר זה הרי הוא בכלל האיסור של עבודה זרה שנצטוו עליו בני נח, ואע"פ שבזה שכפר בהקב"ה עדיין לא עבד עבודה זרה, אבל הרי זה לכל הפחות בגדר אביזרייהו דעבודה זרה. מיהו עי' בסנהדרין דף ע"ד ע"ב דהוי איבעיא דלא איפשטא

אם גוי מצווה על אביזרייהו של הז' מצות (והעירוני שיש לעיין אם שייך לומר דהוי בכלל מגדף שהוא מז' מצות ב"נ).

מיהו צ"ע אמאי לא כתבו גם על מה שכפר בתחיית המתים דהוי רק דבר מכוער שהרי לא מצינו שבני נח צריכים להאמין בתחיה"מ.

ובאמת יש לעיין בעיקר כוונת רבי יוחנן במה שאמר שכפר בתחיית המתים, דהא פשיטא שאם כפר בעיקר, הוא הדין שנכללת בזה גם כפירה בתחיה"מ, דהא מי יחי' את המתים אם לא הקב"ה.

ובאמת לפי סדר הדרשות שהביא רבי יוחנן הי' אפשר לומר שכפר בתחיה"מ לפני שכפר בעיקר, אשר לפ"ז שפיר יש למנות לחודי' את מה שכפר בתחיית המתים, דהנה בתחילה אמר עשו הנה אנכי הולך למות, ורק אח"כ אמר למה זה לי בכורה (דדרשינן מהמלה "זה" שכפר בעיקר), וא"כ הי' אפשר לומר שבתחילה כפר רק בתחיה"מ ורק אח"כ כפר בעיקר, אלא שחזינן שרבי יוחנן עצמו הפך את הסדר והזכיר קודם שכפר בעיקר ורק אח"כ הזכיר שכפר בתחיית המתים, וא"כ צ"ע כהנ"ל.

שו"ר ראיתי בספר משנת רבי אהרן, מאמרים ושיחות מוסר, בהמאמר "חינוך" באות ז', שביאר באריכות שמה שאמר רבי יוחנן כאן שעשו כפר בעיקר אין הכוונה לחוסר אמונה, אלא הכוונה היא לאי

התחשבות בהמציאות של הקב"ה, כי הדעת אינה סובלת שהכחיש עשו את מציאות הקב"ה, ועוד הוכיח כן ממה שאח"כ זעק זעקה גדולה ומרה על אבדון הברכות.

ויאמר יעקב מכרה כיום את בכרתך לי (כ"ה, ל"א).

בענין עבודת זר בכמה, ובענין הקרבת הבכורות.

פירש"י וז"ל, לפי שעבודה בבכורות אמר יעקב אין רשע זה כדאי שיקריב להקב"ה עכ"ל. והנה שמעתי מקשים דהא למקום ההקרבה הי' דין של כמה קטנה, והרי זר כשר להקריב בכמה קטנה, וא"כ גם אחרי שיקנה יעקב את הבכורה הי' עשו יכול להמשיך ולהקריב, וכן יעקב הי' יכול להקריב גם בלי לקנות את הבכורה. ובאמת מה היא הכוונה בעבודה בבכורות הלא בכמה קטנה אין צריכים כהן אלא גם זר כשר וא"כ גם מי שאינו בכור כשר.

ואולי י"ל שאע"פ שזר כשר בכמה, אבל מעלת ישראל מיהא צריכים, וא"כ סתם בן נח שאינו בכור אינו יכול להקריב בכמה כיון שאינו ישראל, ולכן צריכים את דין מיוחד שבכור יכול שפיר להקריב.

גם י"ל שאפילו אם גם מי שאינו בכור יכול להקריב אבל י"ל שחסר לזה המעלה של עבודה, ורק כשבכור מקריב יש כאן המדריגה של עבודה (מיהו מלשון רש"י משמע שאחרי המכירה לא הי' עשו יכול להקריב כלל).

ויש להביא דוגמא לזה מיבמות דף ל"ג ע"ב דאיתא שרבי יוסי מחייב זר ששימש

בשבת גם משום זרות וגם משום שבת, ופרכינן דאי איירי ששחט הרי שחיטה כשירה בזר, ופירש"י שמשום כך אין כאן חיוב משום זרות, ויש אחרונים שמדייקים מדבריו שעל שבת שפיר חייב, ולכאורה צ"ע דמכיון ששחיטה כשירה בזר, וכן ששחיטת קרבן דוחה שבת, א"כ הדין נותן שגם שחיטת קרבן על ידי זר תדחה שבת, ולפי הנ"ל יש לבאר דבר זה כהגדר הנ"ל, והיינו שאע"פ ששחיטה כשירה בזר אבל אין על זה שם של עבודה, ורק כשכהן שוחט יש על זה שם של עבודה, ונוסיף שרק פעולה שיש עלי' שם של עבודה הרי היא דוחה שבת. מיהו לפ"ז יוצא שהכוונה בהלשון של שחיטה לאו עבודה היא רק ששחיטה אינה חייבת להיות עבודה אלא הרי היא יכול להעשות גם על ידי זר אע"פ שאז אין על זה שם של עבודה.

מיהו בני ר' אהרן נ"י הקשה על זה דבברכות דף ל"א ע"ב אמרינן שכששמואל הרמתי הופיע בפני עלי היו מחפשים כהנים כדי לשחוט קרבן, ואמר להם שמואל הלא שחיטה כשירה בזר, ואילו לפי הנ"ל למה שאל, הלא י"ל שחיפשו כהן כדי שתהי' השחיטה בגדר עבודה.

ברם י"ל שבמקום לחפש כהן היו צריכים לשחוט ע"י ישראל משום ששהויי מצוה לא משהינן, דהיינו שאין משהינן את המצוה כדי לעשותו מאוחר יותר ביתר הידור, דכן מבואר ביבמות דף מ"ז ע"ב דאע"פ שמצוה בגדול ליבם אבל היכא שהגדול נמצא במקום אחר לא משהינן את המצוה כדי לקיים הידור זה של מצוה בגדול. וכהעקרון הזה נפסק בשו"ע או"ח

סי' כ"ה ובמשנה ברורה שם בסק"ז בשם המגן אברהם שאין משהין את המצוה כדי לקיימה אח"כ בצורה יותר מהודרת.

מיהו יש להקשות על זה, למה נקט שמואל הרמתי שאינם יודעים ששחיטה כשירה בזר, אולי שפיר ידעו דבר זה רק שלא ידעו שאין משהין את המצוה כדי לקיימה בהידור טפי.

גם יש לצרר ולומר שאע"פ שאין משהין את המצוה כדי לעשותו בהידור טפי אבל הכא לא הי' רק ענין של הידור, אלא כדי שלא יהי' סתם מעשה מצוה אלא בגדר עבודה.

והריטב"א בסוכה דף כ"ה ע"א (נדפס בחי' הרשב"א שם) סובר שמותר לדחות עשיית מצוה כדי שאח"כ יוכל לעשות שתי מצות, וא"כ אולי מותר גם בהציור הנ"ל שע"י שחיטת כהן תהי' השחיטה גם מצוה וגם עבודה.

וז"ל הריטב"א שם, ועוד למדנו הכתוב (הדרשה של עוסק במצוה פטור מן המצוה) דאע"ג דאיכא עלי' מצוה קבועה לזמן ודאי, כגון ק"ש ושחיטת הפסח, וקודם לכן באתה לו מצוה אחרת שתבטלנו מן האחרת (פי' מק"ש ופסח) אם יתחיל בה (כלומר אבל אם יחכה ויקיים מצות ק"ש ופסח, שפיר יוכל לחזור להראשונה ותהיינה בידו שתי מצות), רשאי הוא להתחיל בזו שבאת לידו עכשיו, ואם יבטל מן האחרת יבטל וכו' עכ"ל, כלומר הרי הוא רשאי להתחיל בזו שבאתה לידו עכשיו, אבל הרי הוא גם רשאי לא להתחיל בה אלא לחכות להשני'

כדי שע"ז תהיינה בידו שתי מצות.

ויבז עשו את הבכורה (כ"ה, ל"ד).

מכירת רוחניות בשביל כל מיני נזידים.

הנה עשו מכר את הרוחניות שלו, דהיינו הבכורה, בשביל גשמיות, דהיינו נזיד ערשים. אבל אח"כ כשהגיע זמן נתינת הברכות, דהיינו זמן מימוש הבכורה, וראה שהפסיד את הברכות, כתוב שצעק צעקה גדולה ומרה עד מאד. ובב"ר (ס"ז, ד') אמרינן שבגלל הצעקה ההיא שנגרם ע"י יעקב זכה עשו שעל ידי המן צאצאו של עשו זעק מרדכי זעקה גדולה ומרה. וביאר הגאון ר' אליהו לאפיין בספרו לב אליהו על חומש, דהנה זעקת מרדכי היתה גדולה ומרה כי הוא זעק על השבר של עם שלם, וכן לא רק על שבר זמני ועראי אלא על השבר של כל הדורות שהיו עתידים להולד, וא"כ אם הקב"ה נתן לעשו כח לגרום למרדכי זעקה עצומה כזאת, חזינן שכך היתה גם צעקת עשו, דהיינו שצעק כי הבין שהפסיד לא רק לעצמו אלא לכל זרעו בכל הדורות.

ומה מדהים הדבר שגם אחרי שהבין כמה נכשל והפסיד, לא עשה תשובה אלא אמר "אהרגה את יעקב אחי", דהיינו שציפה שגם ליעקב יהי' רע כמו שלו עצמו נהי' רע.

ולדאבוננו, כן הוא מצבנו גם אנו, דהיינו שאנו מוכרים כל היום את חלק הבכורה שלנו בשביל כל מיני נזידים, כי

כתיב בני בכורי ישראל, הרי שהקב"ה קורא לעם ישראל בשם בכור, וא"כ חזינן שהמעלות של ישראל הן בחינה של חלק בכורה לעומת החלק של הגוים, והמעלות של ישראל הן לימוד תורה, וכן תפילה, וכן קיום מצות ומדות טובות, והמעלות האלו הרי הן חלק הבכורה שלנו, וא"כ כשאחד מוכר את המעלות האלו בשביל קצת גשמיות הרי הוא כמו עשו שמכר את בכורתו בשביל נזיד ערשים, וזהו מה שאנו עושים כל היום, בחור מוכר את המנחה בציבור שלו בשביל נזיד סיגריא, או כדי לקנות שתי', ואת הסדר ב' שלו הוא מוכר כדי לישון כמה שעות, ואת השחרית שלו הוא מוכר כדי להיות ער בלילה ולדבר דברים בטלים או לשוטט ברחובות עד השעות הקטנות של הבוקר, את הסדרים שלו הוא מוכר כדי לעלות לחדר לשוב דברים בטלים או לקרוא עיתון, את ימי הששי שלו הוא מוכר כדי ליסע יותר מוקדם הביתה, ואת ימי הראשון הוא מוכר כדי להשאר בבית ולהתבטל עוד יום.

ומה יהי' בסופו כשיבוא היום של מימוש הבכורה, דהיינו כשיציעו לו שידוכים, או ירצה להתקבל לכולל, או יצטרך לחפש משרה, מה יהי' כשיראה שחבירו שישב ולמד כל השנים מגיע לכל טוב ואילו הוא אינו מצליח, סופו יהי' כמו עשו לצעוק צעקה גדולה ומרה עד מאד, והצעקה תהי' לא רק על עצמו אלא על כל

דורותיו כמו בעשו, כי הוריד את מדריגת כולם על ידי טפשות דרכו ואטימות לבו. ולא עוד, אלא גם אחרי שיצעק את הצעקה הגדולה והמרה שלו, הכי יעשה תשובה, מובטחני שלא, אלא גם אז ימשיך להיות כמו עשו, דהיינו שישנא את אחיו שלמד כל השנים והצליח דרכו, ויצפה אפילו למותו, או יצפה שיפול לאיזה צרה כדי שגם לו יהי' רע ומר כמו שהוא עצמו לבו רע ומר עליו.

והאמת היא שאנחנו צריכים להיות כמו יעקב, למכור את הגשמיות בשביל רוחניות, כמו שיעקב מכר את הנזיד ערשים בשביל הבכורה, וכמו שנתן את הונו בשביל עוד חלק במערת המכפלה.

בענין בכור לעבודה.

בגדרים דף ל"ב ע"ב אמרינן ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם (בן נח) וכו', כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה מאברהם, והקשו תוס' דהיכן מצינו שלקחה משם, הלא גם אברהם הי' מזרע שם, ותירצו וז"ל, א"נ י"ל לפי שלא הי' בכור בכל בניו ולא הי' לו לירש הכהונה מן הדין אלא דוקא הבכור עכ"ל. ולכאורה כוונתם היא לומר שאברהם לא הי' בכור וכדחיית הש"ס בסנהדרין דף ס"ט ע"ב שדרך חכמתם מנה הכתוב לאברהם ונחור והרן*.) ולפ"ז הכוונה היא שביקש הקב"ה להוציא כהונה מהבכורים שבזרע שם אבל

ואין לומר שאולי שם הי' פטר רחם לאמו והדין של בכור לעבודה תלוי בפטר רחם וכמו שנביא להלן, דזה אינו, דהא לא מצינו יותר מאשה אחת לנח.

מיהו עיין באבן עזרא בפרק י' פסוק כ"א שהביא

(* והנה צ"ע בנוגע לשם בן נח עצמו דהא עי' בסנהדרין שם דמבואר שדרך חכמתם נסדרו שם חם ויפת ולעולם יפת הוא שנולד ראשון וא"כ נמצא ששם לא הי' בכור וא"כ איך הי' בגדר כהן.)

עכשיו לקח את הכהונה מהבכורים שבזרע שם והסב אותה לאברהם.

גם יש לבאר שכוונתם היא לומר שלשם עצמו לא הי' בן בכל בניו שהי' ראשית אוננו או פטר רחם (ועי' בזה לקמן), אלא כולם באו אחרי בנות, וממילא הבכורה לא היתה מגיעה לאברהם, רק שאם לא הי' מקדים ברכת אברהם לברכת המקום אז הי' הקב"ה מסבב ששם יוליד פטר רחם. מיהו צ"ע דהא כבר הי' זקן מופלג (ועי' להלן בהערה השלישית כאן עוד אפשרות בביאור כוונת תוס').

והנה מלשונם של תוס' שכתבו "לירש" נראה שעבודת בכור באה בירושה מן האב. ולפ"ז י"ל שאינה תלוי' בקדושת הגוף מסוימת שיש על הבכור כמו בכהונה, אלא כל עיקרה הרי היא זכות מסוימת, וממילא

שייך על זה ירושה מהאב כמו בירושת ממון.

והנה רש"י כאן בפרק כ"ה פסוק ל"ב כתב שיעקב קנה מעשו את הזכות של עבודה בבכורות, וכן איתא במדבר רבה ד' ו'*, ולפי הנ"ל מובן היטב איך הי' עשו יכול למוכרה וכן איך הי' יעקב יכול לקנותה אע"פ שלא הי' גברא של בכור, והיינו משום שהיתה בגדר זכות שניתנת למכירה (אע"פ שהכח לירש פי שנים אינו ניתן למכירה).

גם ניחא לפי הנ"ל איך הי' שייך שתנתן העבודה לשם משום שהאבות עתידים לצאת ממנו ולאברהם משום צדקותו אע"פ שלא היו בכורות וכמו שמבואר במדבר רבה ד' ו' (הובא בהערה לעיל כאן), דהא אם בעינן קדושת גברא א"כ איך יעזרו

שי"א ששם הי' הבכור, וכן כתב הרמב"ן שם על פסוק כ"א, וכן איתא בפרקי דרבי אליעזר פרק ח', וכן הבין בהגהות הב"ח בסנהדרין דף ק"ח ע"ב מרש"י שם.

וע"ע ברמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל שכתב וז"ל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעת את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי' ה' חלקן ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים עכ"ל. ומזה שהזכיר הרמב"ם "כל באי העולם" משמע שאפילו נכרי יכול להגיע להמדריגה הנ"ל. ואולי י"ל שמקורו הוא מה ששם בן נח נקרא כהן, וס"ל שאין כוונת הפסוק כאן לעבודה בבכורות, אלא הכוונה היא להמדריגה הנ"ל שביאר שם.

מיהו זה אינו, דעיין בנדרים דף ל"ב ע"ב דאמרינן שהך כהונה שהיתה לשם בן נח היתה מיועדת ללכת בירושה לכל בניו, אילו לא הי' מקדים את ברכת אברהם לברכת המקום עיי"ש בתוס', וא"כ חזינן שאינו ענין אחד עם דברי הרמב"ם הנ"ל, דהא הך מדריגה שהזכיר הרמב"ם אינה בת ירושה.

ולהלן נביא מהמדרש רבה ששם ואברהם לא היו בכורים, רק שהעבודה ניתנה לשם משום שהאבות היו עתידים לצאת ממנו, ולאברהם משום צדקותו. וע"ע בהערה האחרונה כאן שכתבתי עוד ביאור בשם בן נח עיי"ש.

(* מיהו עי' ברמב"ן על פסוק ל"ד, וברבינו בחיי על פסוק ל"א, שכתבו שענין הבכורה שקנה יעקב הי' לירש יותר בנכסי האב א"ג להחשב ראש המשפחה אחרי מות אביו. והרלב"ג כתב לענין לקבל את הברכות.

דברים אלו, ובע"כ צ"ל כהנ"ל דהויא בגדר זכות בעלמא, רק שהתורה זיכתה את הזכות הזאת להבכור, אבל ה"ה ששייך גם שתעבור לאחרים משום סיבה מסוימת, וכמו שהראנו כבר שהיא ניתנת למכירה.

ברם צ"ע על דברי תוס' הנ"ל משום שלפי דבריהם שעבודה בבכורות היא בירושה א"כ נמצא דבעינן בכור בן בכור דוקא, דהא אם אינו בנו של בכור הרי אין לו ממי לירש* (וא"כ בכל דור ודור (עד שהוקם המשכן ונתחנכו הכהנים) לא הי' בבני ישראל אלא בכור אחד הראוי לעבוד שהי' בכור בן בכור עד אברהם אבינו, וא"כ צ"ע דהא כתיב וישלח את נערי בני ישראל (שמות כ"ד, ה') ואמרו חז"ל שאלו הבכורות וא"כ חזינן שהיו הרבה. ועוד דבפרשת במדבר כתוב שהיו יותר מכ"ב אלף בכורות, ואירי בבכור לעבודה שהלויים באו תחתיהם וכמו שנביא להלן.

מיהו בבכורות דף ד' ע"ב מבואר שבכור לעבודה הוא פטר רחם כמו לענין פדיון הבן (ולא הראשית אוננו), שהרי הוכיחו שנתקדשו הפטרי רחם במדבר לענין פדיון הבן ממה שהיתה אז העבודה בבכורות, וא"כ יתכן באופן שהיו לראובן כמה נשים שהרי הפטר רחם של כל אחת מהן הי' בכור לעבודה, ושוב הי' לכל אחד מבני ראובן הנ"ל כמה פטרי רחם, וא"כ שפיר יתכן הרבה בכורות.

מיהו צ"ע דאכתי יוצא שכולם יהיו

משבט ראובן או יוסף או גד או דן שהיו פטרי רחם, ולכאורה דוחק לומר כן.

ועוד דעיין בפוסקים באו"ח סי' קכ"ח שהובא שאם ליכא לויים בבית הכנסת לרחוץ את ידי הכהנים קודם ברכת כהנים, יטילו הבכורות מים על ידיהן, ולא נזכר שם דבעינן בכור בן בכור, וגם היכי ידעינן שהוא בא מהשבטים הנ"ל, וא"כ הדין הנ"ל הוא דלא כתוס' בנדרים שם.

גם צ"ע, דהנה כבר הבאנו מהגמ' בבכורות שבכור לעבודה הוא פטר רחם, וכן הבאנו מתוס' בנדרים שבכור לעבודה הוא בירושה מאביו, ומעתה יוצא שהעובדא שהוא פטר רחם של אמו נותן לו כח לירש מהאב אע"פ שאינו הבכור של האב, ולכאורה קשה מצד הסברא לומר כן. מיהו באמת מצינו כהאי גוונא בכ"ב דף קי"א ע"ב דילפינן שאין בכור נוטל פי שנים בנכסי האם משום שנאמר בכל אשר ימצא לו ולא לה, ופרכינן ואימא הני מילי בחור שנשא אלמנה (כלומר שאינו הבכור של אמו) אבל בחור שנשא בתולה הכי נמי דשקיל, ולכאורה צ"ע דהא בבחור שנשא אלמנה למה לי קרא למימר שאינו נוטל פי שנים מנכסי אמו, הלא פשוט הוא שאינו נוטל כיון שאינו בכור לאמו, ולכאורה חזינן דס"ד שהעובדא שהוא בכור לאביו נותן לו כח גם בנכסי האם, וא"כ יתכן שה"ה שמה שהוא בכור לאמו הרי זה נותן לו כח לירש מאביו את הדין של עבודה בבכורות, ויש לחלק.

ארפכשד, שהוא אחד מזקניו של אברהם אבינו, הי' הבן השלישי של שם, וזהו שכתבו תוס' "בכל בניו", כלומר בכל בניו ובני בניו ודורותיו של שם.

* ואולי זוהי באמת כוונת תוס', והיינו שאפילו אם אברהם אבינו ושם היו בכורות (עיין בזה בסנהדרין דף ס"ט) אבל מכל מקום אברהם לא הי' בכור בן בכור עד שם בן נח (והרי

והנה שיטת הגר"א בקול אליהו בפר' כי תצא היא שהראשית אוננו נקרא זה שנוצר ראשון ולא זה שנולד ראשון, וכגון היכא שנתעברה אחת מנשיו קודם שנתעברה השני' אלא שהשני' ילדה לשבעה חדשים והראשונה ילדה לתשעה חדשים, דבכה"ג הבן של הראשונה הוא הראשית אוננו אע"פ שהוא נולד אחרון, ופי' הגר"א על פי זה את הפסוקים בפר' פי שנים, והקשה המגי' שלפ"ז נמצא שבאמת יעקב הי' הראשית אוננו של יצחק, דהא יעקב נוצר מהטפה הראשונה, וא"כ למה הוצרך יעקב לקנות את הבכורה מעשו (ועיין בהגהות חכמת שלמה על חו"מ סי' רע"ח שפלפל בהדין הנ"ל והסיק דלא כהגר"א אלא שהנולד ראשון הוא הראשית אוננו).

מיהו לכאורה לא קשה מידי דהא הוצרך לקנות את הדין של בכור לעבודה כי הדין של בכור לעבודה תלוי בפטר רחם וכמו שהבאנו מהגמ' בבכורות, ועשו הרי הי' הפטר רחם.

(מיהו אכתי יש להקשות את קושיית המגיה לפי מש"כ הרמב"ן בדבריו שהבאתי לעיל בהערה השני' כאן שקנה את הזכות לירש יותר בנכסי אביו, וכן לפי הדרך שכתב הרמב"ן שהכוונה היא לענין להחשב ראש המשפחה, וכן לפי דברי הרלב"ג שקנה את הברכות, אם נאמר שדברים אלו תלויים בראשית אוננו.)

ובאמת אפילו אם נאמר שהבכור לעבודה הוא הראשית אוננו אבל אכתי אין הכרח לומר שהי' תלוי בהגדר של ראשית אוננו של פרשת פי שנים, אלא יתכן שזה שנולד ראשון נחשב הראשית אוננו בנוגע להדין של עבודה בבכורות אע"פ שאינו

הראשית אוננו של פרשת פי שנים, אשר לפ"ז שפיר הי' יעקב צריך לקנות את הבכורה.

וע"ע ברשב"ם בכ"ב דף ל' ע"ב בד"ה עביד איניש דזבין דינא וז"ל, עביד איניש דזבין דינא, אדם תם שאינו רוצה להתקוטט אפילו על שלו עשוי הוא להוציא מעותיו ליטול שלו בלא דינא ומחלוקת עכ"ל, וא"כ י"ל שיעקב נחית לקנות את הבכורה אע"פ שהיתה שלו.

והנה לאחר העיון נראה לומר דרך חדש בכל הנ"ל, וכהדרך הזאת מוכח מפסוקים מפורשים, דעיין בבמדבר ג' י"ב וי"ג וברש"י שם, וכן להלן שם בפרק ח' פסוקים ט"ז וי"ז ורש"י שם, דמבואר שהדין בכור לעבודה של פטר רחם התחיל רק בשעת יציאת מצרים שנתקדשו אז הפטרי רחם כתוצאה ממכת בכורות, דאז לקח אותם הקב"ה לעבודה, וכן מבואר בהגמ' בבכורות דף ד' ע"ב שהבאנו כמו שיבואר למעיין שם, וא"כ מוכח שלפני יציאת מצרים הראשית אוננו הי' עובד ולא הפטר רחם.

וכן מבואר מרש"י בבראשית ל"ה כ"ג שכתב שראובן הי' בכור לעבודה ולא יוסף, והרי גם יוסף הי' פטר רחם (ועיין במדרש רבה שם), וא"כ מוכח שלא הי' תלוי אז בפטר רחם.

והנה עיין בירושלמי בפ"א דמגילה הי"א דאמרינן מאיכן וכו' שתהא עבודה בבכורות, מן הדין קריי' כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים וכו', קודם לכן מה היו עושין, ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית, מהו החמודות, שהי' משמש בכהונה

גדולה, ופירש הקרבן העדה שבאמת הדבר הי' שונה אז מאח"כ במדבר, דאז "לא הי' אלא כהן אחד והוא הי' ממנה כהן אחר תחתיו, א"נ הגדול שבבניו אפילו אינו בכור הוא הי' משמש תחתיו". וזהו כעין דרכנו הנ"ל שהדבר נשתנה אח"כ, אלא שאנחנו נקטנו שלפני מכת בכורות הי' הראשית אוננו עובד, ואילו בקרבן העדה מבואר שם דרכים אחרים איך הי' שונה.

ועכ"פ הפני משה בירושלמי שם אינו מפרש כהקרבן העדה אלא הוא מפרש שבאמת לא הי' הדבר שונה לפני מתן תורה אלא גם אז הי' הדבר כמו אח"כ שהפטר רחם הי' עובד, רק שלא היו מצווין על זה אלא עשו כן מעצמם.

מיהו יש להוכיח מיצחק שלפני מכת בכורות הי' הדבר תלוי בפטר רחם, ודלא כדרכינו הנ"ל והקרבן העדה אלא כהפני משה, כי לכאורה יש להקשות איך זכה יצחק בהעבודה הלא לא הי' הראשית אוננו של אברהם אבינו וגם לא הגדול שבבניו, ומבואר במדבר רבה ד' ו' שהי' משום שהי' בכור ולא רק משום צדקותו, וא"כ בע"כ צ"ל שגם אז הי' תלוי בפטר רחם, וז"ל המדרש שם, מת שם ומסרה לאברהם, וכי אברהם הי' בכור, אלא מפני שהי' צדיק נמסרה לו הבכורה וכו', מת אברהם ומסרה ליצחק, עמד יצחק ומסרה ליעקב, וכי יעקב

בכור הי' וכו', הרי שעל יצחק לא הקשו כלום. מיהו עי' בעץ יוסף שם שפי' שגם ביצחק הי' משום צדקותו.

גם יש להקשות על הדרך הנ"ל שכתבנו שבימי האבות לא הי' תלוי בפטר רחם מלשון רש"י כאן (כ"ה כ"ו) שכתב "ויפטור את רחמה" דמשמע שגם גבי יעקב ועשו הדבר הי' תלוי בפטר רחם.

והנה י"ל דרך אחרת כדי ליישב את הפסוקים הנ"ל במדבר, והיינו שלעולם גם קודם מתן תורה היתה העבודה בפטרי רחם אבל אז הי' הדבר בגדר זכות, וכעין זכות ממון, ולכן הי' ניתן למכירה וכמו שביארנו, משא"כ ע"י פרשת קדש לי כל בכור נתחדש ענין של קדושת גברא כמו כהונה. ונראה עוד שהקדושת גברא לא היתה בירושה מהאב אלא היתה מלידה, וכן היתה נוהגת בכל השבטים דוגמת הקדושת בכורות של פרשת קדש לי כל בכור, וכן היתה נוהגת גם בפטר רחם שאינו בנו של פטר רחם, ודברי תוס' הנ"ל בנדרים קיימי רק על הדין עבודה בבכורות של קודם פרשת קדש לי כל בכור.

מיהו אכתי נשאר קשה על רש"י בפרק ל"ה פסוק כ"ג גבי ראובן ויוסף דהא גם יוסף הי' פטר רחם וכמו שהערנו (*).

והמג"א באו"ח סי' קכ"ח סק"ז כתב

ומדריגת כהן י"ל שלא היתה תלוי בבכור. מיהו עי' בזבחים דף קט"ו ע"ב דסובר רבי יהושע בן קרחה שהכוונה במאי דכתיב בפרשת יתרו (י"ט, כ"ב) וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו וגו' היא להבכורות וא"כ חזינן דהוי גדר של כהונה. ברם רבי שם סובר שהכוונה היא לנדב ואביהוא. ורש"י על התורה שם סתם כריב"ק.

(* והנה עוד נראה מהפסוקים הנ"ל שהבאנו במדבר שהמדריגה של עבודה בבכורות היתה כעין מדריגת לוי, וא"כ לפ"ז לא קשה איך הי' שם בן נח כהן הלא לא הי' בכור וכמו שהערנו בשם המדרש רבה בהערה לעיל כאן, דזה לק"מ כי מדריגתו היתה מדריגת כהן (וכדכתיב והוא כהן) ולא מדריגת בכור לעבודה שהיא כנגד לוי,

ש"לא מצינו קדושה האידנא לבכור מאב" הרי שפעם היתה העבודה בראשית אוננו.

מצותי (כ"ו ה')

עי' ברש"י ולעיל בההקדמה באות ו'.

בעבור תברוך נפשי (כ"ז,

ד')

בענין המהות של ברכה.

הנה יש כמה דרכים איך שצדיק קובע עבודות וכדלהלן:

(א) צדיק גוזר והקב"ה מקיים, וכדאיתא בתענית דף כ"ג ע"א אתה גזרת מלמטה והקב"ה מקיים מאמריך מלמעלה. ובמו"ק דף ט"ז ע"ב איתא מי מושל בי, צדיק, שאני גוזר גזרה, ומבטלה.

(ב) שהקב"ה עושה כסברת הצדיקים וכמש"כ השט"מ בשם רבינו ישעי' בב"ק דף נ' ע"א גבי נחוניא חופר בורות, פי' דאפילו אם הצדיק לא גזר, אלא רק סובר שכן הוא היושר, הקב"ה עושה כסברת הצדיק (אע"פ שהקב"ה יכול לומר גם סברות להיפך). ואולי גם הכוונה במועד קטן שם היא שהצדיק פועל ע"י סברתו, ולא שהוא גוזר, וצ"ע כעת.

(ג) צדיק יכול לפעול ע"י תפילות.

(ד) ע"י נבואה או רוה"ק הצדיק מגלה את העתיד להיות.

ומעתה יש לעיין מה היא המהות של "ברכות".

א. דברי האבן עזרא והרלב"ג.

עיין באבן עזרא על פסוק מ' שהביא אומרים שברכה היא בגדר נבואה, ומסקנת

האבן עזרא עצמו היא שברכה היא כעין תפילה.

והרלב"ג כאן סובר שברכה היא הרכב של נבואה ותפילה, והיינו שהמברך צופה בנבואה שהעומד לפניו מיועד להצליח בענין מסוים, וע"י הברכה הרי הוא מתפלל שיצליח עוד יותר.

ב. דברי האברבנאל.

ועי' באברבנאל בבראשית כאן על פסוק א' שהביא את דברי האבן עזרא הנ"ל וכתב (בד"ה השאלה הח') וז"ל, ויש לכל אחד מהצדדין (בענין מה היא המהות של ברכה) ספקות עצומות, כי אם היו נבואה פשוטה והגדת מה שיהי', יקשה למה חרה לרבקה ולמה עשתה כל התחבולה ההיא, והנה מה שגזר ה' יקום, ומי יפר, ולמה צעק עשו, וחרד יצחק חרדה, כי אם היו הגדת עתידות מה לנו שיאמר אותם ליעקב או לעשו, ומה ענין בא אחיך במרמה ויקח ברכתך, ואמרו הן גביר שמתיו לך, ואמרו את בכורתי לקח, כי הנה יצחק לא עשה דבר מעצמו אבל הגיד העתיד להיות, ויעקב לא עשה בו דבר יחייב הענין ההוא, ואם אמרנו שהברכה היא בקשת רחמים על המבורך יקשה מאד כי מי מנע יצחק מהתפלל כנגד עשו ולברך אותו בברכה אשר ברך ליעקב, וכל שכן שלדעת עשו נתנן, ולמה חרד חרדה גדולה ותפלתו אל חקו תשוב, סוף דבר שענין אלו הברכות מסופק וקשה מאוד עכ"ל.

ולהלן שם (בד"ה ויהי כי זקן וכו') קרוב לסופו) כתב וז"ל, אבל אמתת הענין הזה הוא כפי מה שביארתי למעלה שברכות האנשים אלו לאלו, בין שיהיו נביאים או

חסידים ואנשי מעשה, אינן אלא נתינת הכנה למבורך ותפלה לש״י שישפיע עליו מטובו, וזה לפי שהשפע העליון נשפע על המקבל בהדרגות ואמצעיים, ובתנאי שהי' המקבל מוכן אליו, וכבר לא יהי' המקבל מוכן מצד עצמו ויכנינו המבורך בתפלתו, ויהי' המבורך ההוא אמצעי בהורדת השפע ההוא, ולזה היו המברכים סומכים ידיהם על המבורכים כדי להכנינם לקבל השפע והטוב ההוא, וכאלו הנביא או הצדיק ההוא צנור להמשיך השפע על ידו וכמ״ש (במדבר כ״ז) קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו, והנה יצחק לפי שהכיר וידע שהי' עשו בלתי מוכן לקבל השפע האלקי כפי מעשיו, צוהו שישתדל בעבודתו ומאכלו כדי שיהנה ממנו ותתרצה נפשו אליו וקודם מותו יברכהו, כלומר יתפלל עליו אל השם ויכנינו באופן שיקבל את הטוב מאת האלקים כאשר נשבע לאברהם, וכאשר בא יעקב ועמד על רגליו והצדיק סמך את ידו עליו והכנינו והתפלל עליו בדבקות עצום ידע שכבר חל עליו השפע האלקי ושלא נשאר בו כח להסיר מעליו השפע שכבר נשפע, כי המבורך אינו אלא כלי, ובהסתלק הכלי איסתלק המעשה שכבר נעשה עכ״ל. הרי שהזכיר ב' מושגים, א', שהמבורך עושה שינוי בהמתברך ומכינו לקבל השפע, ב', שהמבורך מתפלל. ונראה שאין כוונתו לומר שהמבורך מתפלל על גוף הדבר, כי כבר שלל דרך זה, אלא כוונתו היא כמו שכתב ״ויכנינו המבורך בתפלתו״. מיהו אין הדבר ברור לי אם הכל הוא דבר אחד דהיינו שעצם התפילה היא הדבר שמכין אותו, וזהו כוונתו במש״כ ״ויכנינו המבורך

בתפלתו״, או האם הם שני דברים וכמו שמשמע מהלשון שכתב ״נתינת הכנה למבורך ותפילה לש״י שישפיע עליו מטובו״ דהיינו שהי' מתפלל שהקב״ה יצליח בידו להכין את המתברך וכמו שביארנו. ועכ״פ יוצא שלא היתה תפלתו בגדר תפילה סתמית אשר אז קשה למה חרד יצחק, אלא תפלתו היתה בגדר גוף ההכנה או תפילה שהמעשה הכנה שהוא עושה יצליח, ומאחר שהקב״ה שמע לתפלתו וחלו ההכנה והשפע, שוב לא הי' אפשר לבטלם.

ומה שיצחק הי' מוטעה לא הי' מעלה ולא מוריד, כי סו״ס הכין הכנה זו כלפי גוף זה שעמד לפניו.

ברם צ״ע דהא ניחא בנוגע לעצם ההכנה אבל התפילה על הצלחת ההכנה היתה צריכה להיות נחשבת תפילה בטעות כי סוף סוף יצחק נתכוין להכנת עשו.

ג. דברי ספר העיקרים (כעין דברי האברבנאל).

ובספר העיקרים במאמר ד' פרק י״ט ראיתי שכתב וז״ל, והנראה לי בזה הוא שענין הברכות אינו הגדת עתידות כלל, אבל הוא תפלה עם נתינת הכנה אל המקבל שיחול השפע האלהי עליו, וזה שהשפעים העליונים ישתלשלו וישפיעו על המקבלים בהדרגות ואמצעיים, ובתנאי שיהיו המקבלים ראויים, ועל יחס וסדור שמור שיהיו עם זה מוכנים לקבל השפע ההוא, ואם יפסק ההשתלשלות מאיזה מהאמצעיים ולא יהי' היחס שמור או הסדר, או יהי' המקבל בלתי מוכן, יתבלבל השפע או היחס ולא יחול השפע האלהי

בהשתנות הסדר, ולזה צריך שיהי' במקבל הכנה כדי שיחול בו השפע ההוא, וכשלא יהי' המקבל מוכן לקבל השפע האלהי, יוכן על ידי הנביא או ע"י הצדיק או החסיד, ויהי' המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא, וזהו ענין סמיכת היד שהיו סומכין ידיהם המברכים על המתברכין לתת הכנה אל המתברך שיקבל השפע או הטוב ההוא, וכאלו החסיד או הצדיק המברך הוא צנור להמשיך השפע האלהי על ידו עכ"ל. מיהו לא נחית לבאר את התפקיד של התפילה שהזכיר.

ד. דברי השיעורי דעת והמלבי"ם.

ובספר שיעורי דעת חלק א', קרבנות, כתב וז"ל, ואמנם הלא רואים אנו שענין זהברכה מקושר עם כחות הגוף והחומר, מזמה שמצינו שבשעת הברכה שם המברך ידו על ראש המתברך, כי ההתקרבות הגופנית פועלת הרבה להתקרבות נפש המברך להמתברך בשעת הברכה, ועל ידי סמיכת הידים נמסרת הברכה לראש המתברך, ומתחזק כח השראת הברכה, וזה מפני שכל עניני הנפש של האדם צריכים לחדור דרך כחות הגוף, שבהם מתלבשים כל הכחות הנפשיים של אדם כל זמן שהוא מלוכש בחומר וכו'.

"וזהו כי אף שענין הברכה הוא ענין נפשי נעלה ומרומם, קשור בנשמתו של אדם, שבשעת הברכה נפש האדם מתרוממת ומתאחדת בשרשה עם המקור שמשם נמשך זרם שפע הברכה, ומניע הוא את כחות השפע להמשיך זרם ההטבה האלקית באמצעות נפש המברך

להמתברך, בכל זאת הם עוברים דרך כחות הגוף ומקושרים עמהם. ולפי זה מובן לנו שכחות האדם, אף החמריים, נוטלים חלק בברכה, ודרוש שכל כחות האדם ימצאו במצב של שמחה והתעלות יתירה ויהיו מלאים אהבה למתברך, שרק אז תצא הברכה ברצון גמור ומוחלט עכ"ל.

והנה דבריו שונים הם מדברי האברבנאל והעיקרים, כי מדבריו מבואר שתפקידו של המברך אינו שהוא מכין את המתברך אלא שעצם הברכה עוברת דרכו להמתברך והרי הוא כמו צינור ממש.

והמלבי"ם כאן כתב וז"ל, ענין הברכה שהמברך יעלה בדביקות הנפש אל המקור העליון אשר שם צוה ה' את הברכה, ויזיל מי הברכה מדליו אל המתברך עכ"ל. וכתב גם שהמברך "יכין את המתברך שיהי' מוכן לקבל שפע הברכה".

ה. דברי היפה תואר.

והיפה תואר על ב"ר מ"ג ח' סובר שהענין של ברכה הוא הענין של צדיק גוזר והקב"ה מקיים.

ו. דברי ה"מכתב מאליהו".

ובספר מכתב מאליהו בחלק ב' עמוד ר"ז כתב דרך אחרת בהבנת יסוד הענין של ברכה וז"ל, הברכה היא כמו גדר התפלה, והוא שהמברך מכיר שהברכה וההשפעה שהוא חפץ בהן לצורך אהובו לא תבואנה אלא מהשי"ת, ועל ידי הכרה זו הוא מתדבק ומתבטל אל השי"ת מקור הברכה, וגרם לזה המתברך (כלומר המתברך הוא זה שגרם להצדיק דביקות יתירה זו),

שצרכיו (של המתברך) הם שהביאו את המברך לדרגה זו של התבטלות, ואם השי"ת יקיים את ברכתו, אז המברך יתעלה בהכרת חסדי ה', באופן זה אפשר שתועיל הברכה למתברך ששיג את אשר חסר לו, כי זכות גדולה לו שנעשה כלי להתעלות הצדיק עכ"ל.

הרי שאינו לומד כהאברבנאל והעיקרים והשיעורי דעת שהמברך פועל להכין נפשו של המתברך, או שהוא פועל בדרך אמצעי וצינור, אלא יסוד הענין של ברכה הוא שהמתברך מקבל שכר עבור זה שהוא סיבה לעליית הצדיק והתדבקותו בהקב"ה, ועוד דהקב"ה משפיע את הברכה כי הוא יודע שהצדיק יתעלה עי"ז בהכרת חסדי ה' והרי גם זה יהי זכות להמתברך.

ז. הגמ' בברכות שביקש הקב"ה מר"י בן אלישע שיברך אותו.

והנה בברכות דף ז' ע"א אמר הקב"ה לרבי ישמעאל בן אלישע ברכני, ואמר לו יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך וכו', ואמרינן שקמ"ל שלא תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, ולכאורה צריכים להבין מה שייך ברכה מנברא כלפי הקב"ה, וכתב שם המהרש"א בד"ה אכתריאל וכו' וז"ל, והברכה כלפי מעלה, להוריד בשפע, הברכה העליונה על המבקש, ועל שם שהי יחיד קרא לה ברכת הדיוט, דאעפ"כ הי תפילתו מרוצה ומקובלת לפניו יתברך ב"ה ודו"ק עכ"ל, ונראה מלשונו דאזיל המהרש"א בדבריו הנ"ל שהמובן של "ברכה" שם הוא ענין של תפילה.

והמהר"ל בבאר הגולה באר ד' כתב

בביאור הגמ' הנ"ל וז"ל, כי לא נמצא כבודו יתברך אצלנו בשלמות כפי מהות עצם הכבוד שלו, וזה לחסרון הנמצאים שאין כבודו יתברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא, ולכן כאשר אמר ישמעאל בני ברכני, לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום, רק שעל ידי ברכה זו יהי הוא יתברך נמצא אל הנמצאים בניו במדת הברכה, וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנס לפנים משורת הדין, ודבר זה נקרא ברכה, כי כל ברכה תוספת וריבוי יותר מן השיעור המוגבל, ולפיכך אמר יהי רצון וכו' שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, ואז נוהג לפנים משורת הדין במדת הברכה, ודבר זה בפרט נקרא ברכה אל השי"ת, לא מה שנותן שאר ברכה, כי כאשר נותן שובע וברכה למקבל אין דבר זה נקרא ברכה אל השי"ת, אבל כאשר הברכה במדותיו לפנים משורת הדין דבר זה נקרא ברכה אליו עכ"ל.

והנה גם מדבריו נראה שבנוגע לברך את הקב"ה הכוונה היא לתפילה, והכוונה במה שהקב"ה אמר לו ברכני היא שהקב"ה אמר לו תגרום לי ע"י תפילתך שמדת הטוב שלי תתוסף להיות אצל בני ביתך עוז.

ח. עוד הבנה בענין המהות של ברכה.

ונראה שיש לבאר את הענין של ברכה כך, דהנה הטעם המקובל למה אדם מבקש מצדיק להתפלל עבורו הוא כי הקב"ה שומע יותר לתפילת צדיק מחמת זכויותיו [כמו שהביא רש"י בתחילת הפרשה (כ"ה),

כ"א) שאינו דומה תפילת צדיק בן צדיק וכו'].

ונראה שיש לומר טעם אחר למה מבקשים מצדיק להתפלל עבורנו, אבל בהקדם ב' הנחות:

א', הנה כתיב "ומשביע לכל חי רצון", ופירש"י שהכוונה היא כפי הרצון של הקב"ה, מיהו הרד"ק שם פי' כפי הרצון של הנבראים.

ב', צריכים להבין שכשהדיוט מתפלל בשביל הזולת, נהי שהוא מתפלל, אבל לבו אינו מתעורר כל כך ואין הדבר נוגע לציפר נפשו ממש, אבל צדיק לוקח את צרתו של השני ללב ורוצה בחיקונו בכל לבו. ויש כאן מדה יותר גדולה של "רצון" אצל הנבראים, והרי זה גורם יותר שהקב"ה יענה, כי הקב"ה עושה רצון יצוריו (לפי פירושו הנ"ל של הרד"ק).

ומעתה כשאנו מבקשים מצדיק שיתפלל בעבורנו אין הכוונה שמבקשים שהצדיק יתפלל במקומונו את התפילה שלנו, אלא הרי אנו מבקשים שגם הצדיק ירצה את הישועה שלנו, ויעורר אצל עצמו את הרצון הנ"ל ע"י שיתפלל בעדנו, והמבקש מצפה ליהנות מרצון הצדיק. ולפ"ז סרה התלונה של עשיית מליץ. וכעין זה ראיתי מובא בשם שו"ת מהר"ם שיק באו"ח סי' רצ"ג בטעם למה מותר להודיע למתים צרות, ואין בזה משום עשיית מליץ, כי המתים עצמם מצטערים צער זה ואז הקב"ה מרחם בגלל הצער של המתים עצמם (ועוד כתב שגם מותר לבקש שהמתים יתפללו והיינו משום שהם מתפללים על בעל הצרה בכוונה שהם עצמם לא יצטערו, ועוד דהם מתפללים באמת בפירוש על צער שלהם,

כלומר של המתים).

ומעתה יש לומר שזה הוא גם הענין של ברכה, דהיינו שהמברך אומר שהוא רוצה את טובת המתברך ומשתוקק לקיום הדבר, אלא שב"תפילה" הרי הצדיק מעורר את רצונו ע"י שהוא מדבר עם הקב"ה, ואילו ב"ברכה" הרי הוא מעורר את רצונו ע"י שהוא מדבר ועוסק עם המתברך. וע"ע בעין יעקב בברכות דף ז' בפירוש "הכותב".

ארויך ארוך ומברכיך ברוך (כ"ז, כ"ט).

בענין "צדיקים תחילתן יסורין וסופן שלוה".

פירש"י בשם חז"ל שהזכיר ארוך קודם ברכה כי צדיקים תחילתן יסורין וסופן שלוה, ורשעים תחילתן שלוה וסופן יסורין. והנה בסוף מלכים ב' (כ"ה, כ"ז) כתיב ויהי בשלשים ושבע שנה לגלות יהויכין מלך יהודה וגו' נשא אויל מרודך מלך בבל בשנת מלכו את ראש יהויכין מלך יהודה מבית הכלא וגו' וארחתו ארחת תמיד נתנה לו מאת המלך דבר יום ביומו כל ימי חייו, וכתב הרד"ק וז"ל, כל ימי חייו, ימי חייו של יהויכין, ובדברי חז"ל רב ולוי חד אמר ימי חייו של אויל מרודך, וחד אמר ימי חייו של יהויכין, ומסתברא כמ"ד ימי חייו של יהויכין, שכשהקב"ה נותן שלוה לצדיקים אינו נוטלה מהם אלא הולכת עמהם לגן עדן עכ"ל.

וירא עשו וגו' (כ"ח, ו' - ח').

מדת האיפוק.

הנה כתוב כאן שעשו ראה והבחיין

אחות נביות (כ"ח, ט').
א. בענין מה שנענש יעקב על הכ"ב
שנים שלא קיים מצות כיבוד אב
ואם.

עיין ברש"י שהביא את דברי חז"ל במגילה דף ט"ז ע"ב - י"ז ע"א שיעקב אבינו נטמן בבית מדרשם של עבר י"ד שנים, ועל הי"ד שנים ההן לא נענש על זה שביטל בהן כיבוד אב ואם, ולא נענש אלא על הכ"ב שנים ששה בבית לבן ובדרך חזרה לאביו.

מיהו יש לעיין למה נענש על כל הכ"ב שנים, הלא הוא נשלח לשם בציווי יצחק ורבקה, ומצד הציווי של רבקה לא הי' לו לחזור אלא לאחר ששלחה לשם את דבורה כדי לקרא לו וכמו שאמרה "ושלחתי ולקחתיך משם" (כ"ז, מ"ה), א"נ עד שנשא אשה וכמו שכתב רש"י על הפסוק דכתיב ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אתה (כ"ט, כ') שאלו הימים אחדים שאמרה לו אמו, אי נמי עד שנולד יוסף שאז הי' כבר בכחו להתמודד עם עשו (אשר מסיבה זו שלחה אותו רבקה) וכמו שהביא רש"י שם (ל', כ"ה) מחז"ל מהפסוק של והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש (עובדי' א', י"ח). ומצד הציווי של יצחק הי' רשאי לשהות שם לכל הפחות עד שנשא אשה (כ"ח, ב'), וא"כ נמצא שלא כל הכ"ב שנים היו באיסור, וא"כ למה נענש על כולן.

ונראה לומר שמכיון שנשתהה גם שנים בשביל הבהמות, וכן ב' שנים בדרך, א"כ זה הראה שגם מה שנשתהה במשך הזמן שציוו אותו אביו ואמו לא הי' לגמרי לשם קיום ציווייהם אלא גם לצורך עצמו,

שרעות בנות כנען בעיני יצחק ורבקה מזה ששלחו את יעקב לפדן ארם ליקח אשה משם. ולכאורה הדבר תמוה דהא בשעת הברכות הי' עשו נשוי כבר עשרים ושלש שנים (כ"ז, ל"ה), ומסיפור הפרשיות נראה בפשטות שהי' חי עם נשיו במחיצת יצחק ורבקה, והרי כתוב שנשיו היו מורת רוח ליצחק ולרבקה (כ"ו, ל"ה), ולא בחנם אמרה רבקה קצתי בחיי מפני בנות חת (כ"ז, מ"ו) אשר כמעט לא יאומן כי יסופר שיכלו להביא את אשת יצחק, אשר נראו נסים תמידיים באהל שלה, למצב כזה שתגיד קצתי בחיי, ועוד אמרו חז"ל שיצחק נסתמא מעשן הקרבנות שהיו נשי עשו מקריבות לעבודה זרה, ומעתה הכי יתכן שבמשך כל הכ"ג שנים לא הבחין עשו שהוריו אינם מרוצים מנשיו עד שהי' צריך להבחין כן מהתנהגותם עם יעקב, אלא מכאן אנו לומדים שבאמת כך הי', דהיינו שעם כל סבלם לא הראו כלום לעשו במשך כל השנים האלו, וכל זה הי' כדי שלא לקלקל את השלום בית שלו עם נשיו, מפני שהאדם מושפע ממה שאומרים לו (וכמו שביארנו בפרשת וירא על הפסוק אי' שרה), ובפרט מדברי הוריו אשר דברי הורים יורדים חדרי בטן, והרי "שלום" הוא דבר חשוב מאד אצל הקב"ה, ואפילו שלום בין הרשעים וכמו שרואים בדור הפלגה שריחם הקב"ה עליהם בגלל השלום שהי' ביניהם וכדכתיב שפה אחת ודברים אחדים (י"א, א'), ולכן לא הראו יצחק ורבקה לעשו כלום, כדי שלא לקלקל את שלום ביתו, ומזה רואים את גדלות המדות של יצחק ורבקה שהצליחו להסתיר כליל את רגשיהם ואת אי שביעת רצונם.

כי הי' בזה צורך גשמי גם לעצמו, ומשום כך נענש על זה, משא"כ על השנים שלמד אצל עבר לא נענש כי לא הי' בזה שום צורך גשמי לעצמו כי בודאי למד לגמרי לשמה.

מיהו יש לפקפק באם הביאור הנ"ל עולה יפה עם לשון רש"י (ברש"י ישן) שכתב שלא נענש על הי"ד שנים של שם ועבר "בזכות התורה", ומשמע שגם אז היתה עליו טענה, רק שניצל בזכות התורה, וא"כ למה לא ניצל על התקופה שהי' בבית לבן בזכות הכיבוד אב ואם שקיים אז בזה שסוף סוף הי' שם בציווי אביו ואמו.

שו"ר במהרש"א במגילה דף ט"ז ע"ב בחידושי אגדות בד"ה גדול ת"ת יותר מכיבוד אב שכתב וז"ל, וא"ת למה נענש גם על אותן כ"ב שנים כיון דברצון אב ואם ובמצותן הלך יעקב מסתמא מחלו על כבודם (צ"ע על לשון "מסתמא" שהרי להדיא ציוו לו), ותי' בעל אמרי נועם בשם הר"י מפריש שלבסוף י"ד שנה שהי' בבית עבר נתקררה דעתו של עשו ושלחה רבקה אמו את דבורה מנקתה אחריו לבית לבן והוא שהה שם כ"ב שנה ע"כ, ועי' במפרשים בזה עכ"ל.

ובעין יעקב בפ"י עיון יעקב שם איתא בזה"ל, דבריו (של המהרש"א בשם ספר אמרי נועם) תמוהין דא"כ אכתי קשה אפילו אם לא למד תורה אצל עבר ג"כ לא הי' לו לעונשו עד לאחר י"ד שנים ששלחה רבקה אחריו, ויותר הי' נראה לומר דמתחילה לא הי' רצון יצחק ורבקה רק שילך על ימים אחדים והוא שהה יותר (כלומר ומש"ה נענש על הכ"ב שנים משום שהיו שלא ברשות רק שבה"ד שנים של

עבר הועילה לו זכות התורה), אך אכתי קשה דהלא עברתו (של עשו) שמרה לנצח ולא הי' יכול לבוא עד שנוולד שטנו זה יוסף כדאיתא במדרש (וא"כ למה נענש על כל הכ"ב שנים), לכן נ"ל עיקר כמש"כ לעיל שאין כאן עונש גמור רק שלא הי' לו שכר פירותיו (וכמו שביאר לעיל שהפירות של כיבוד אב הוא שגם הבנים שלו מכבדים אותו, וזה נשלל מיעקב ע"י מכירת יוסף) וק"ל עכ"ל. מיהו צ"ע דהתם לא רק שלא כיבד אותו יוסף אלא גם חשב יעקב אביו שיוסף מת וזה בודאי הי' צער גדול וא"כ הי' בגדר עונש גמור. מיהו בפר' וישב על וישב יעקב וגו' (ל"ז, א') [ב] סק"ג כתבתי שמה שנגזר עליו שיחשוב שמת הרי זה בגלל שביקש לישב בשלוה א"נ משום החרם שהחרימו גם את הקב"ה שלא לגלות ליעקב שיוסף חי.

ובפירוש ענף יוסף כתב בזה"ל, ונראה לתרץ לפי דיש חילוק בין פרישה מאביו לזמן קצר לפרישה לזמן ארוך, דיש לאביו צער יותר גדול אם בנו פרוש ממנו זמן ארוך, דמצינו במס' כתובות וכו', וממילא יעקב שהי' פרוש מאביו כ"ב שנה, אלו שמונה שנים שהי' פרוש מאביו אחר י"ד שנה (שעבד בשביל נשיו) אף אם יוסף יהי' פרוש ממנו שמונה שנים לא יהי' מדה כנגד מדה, לכך הוצרך יוסף שיהא פרוש ממנו כ"ב שנה, דאלו שמונה שנים האחרונים יהיו שקולים לשמונה שנים שפירש יעקב מאביו אחר י"ד שנה שעבד בבית לבן בשתי בנותיו, והשתא אתי שפיר, דלפי הנזכר הי' בדין שיהא יוסף פרוש ממנו עוד י"ד שנה, דאלו שמונה שנים שהי' יעקב פרוש מאביו היו אחר כ"ח שנה

שהי' כבר פרוש מאביו אלא שגדול ת"ת יותר מכיבוד אב ואם (בית לוי) עכ"ל. מיהו צ"ע על פירושו, דנהי שהגיע ליעקב שפרישת יוסף תהי' במשך שמונה שנים הבאות אחרי זמן ארוך של פרישה, אבל בכל זאת איך אפשר להעניש את יעקב שיוסף יפרוש ממנו גם במשך הזמן הארוך, הלא בדבר זה לא נתחייב יעקב, ואיך אפשר להענישו עונש נוסף רק כדי ליצור את הצער הראוי בשביל השמונה שנים. וכן קשה כמו שהקשינו על העיון יעקב למה הגיע לו לחשוב שיוסף מת.

ב. עוד דרך בהנ"ל.

ונראה שיש לומר עוד דרך כדי להסביר למה לא נענש על הי"ד של עבר אפילו אם נאמר שגם בהן היתה עליו טענה, ואי משום "זכות" התורה א"כ למה לא הספיקה "זכות" כיבוד אב ואם, ונקדים דהנה עיין ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ב שנפסק שכיבוד אב ואם נדחה בפני מצוה שאי אפשר ליעשות על ידי אחרים. ושוב נפסק שם בסעיף י"ג שתלמוד תורה גדול מכיבוד אב ואם, וכלשון זה איתא במגילה דף ט"ז ע"ב. ולכאורה צ"ע למה צריכים הלכה מיוחדת שתלמוד תורה עדיף מכיבוד אב ואם, תיפוק לי' משום שתלמוד תורה הוא מצוה שאי אפשר ליעשות על ידי אחרים. וי"ל דהיינו משום שבאמת גם ת"ת מבטלין בשביל מצוה שא"א ליעשות ע"י אחרים, וא"כ שוב לא ידעינן מי דוחה מי,

כיבוד אב ואם לתלמוד תורה או ת"ת לכיבוד אב ואם, כי שניהם הרי הם מצות שא"א ליעשות ע"י אחרים וכן הרי שניהם נידחין בפני מצות שא"א ליעשות ע"י אחרים, ולכן הוצרכו לומר שת"ת גדול מכיבוד אב ואם ודוחה כיבוד אב ואם.

מיהו האחרונים ביארו שנאמר באמת חידוש דין בזה שתלמוד תורה עדיף מכיבוד אב ואם כי הרי הוא דוחה כיבוד אב ואם באופנים ששאר מצות שאי אפשר ליעשות ע"י אחרים אינן דוחות, דעיין בשו"ת בית יהודה בסי' נ"ד שכתב שרק בשביל תלמוד תורה מותר לו לעזוב את מקומו ולבטל כיבוד אב ואם לגמרי. וכעין זה כתב גם הערוך השולחן דהיינו שרק בשביל תלמוד תורה מותר לו לעזוב את מקומו למרות שאביו ואמו מצוין אותו שלא לעזוב, אבל לצורך שאר מצות אסור ואפילו לצורך מצוה שאי אפשר ליעשות ע"י אחרים*). ברם דבר זה צריך ביאור למה בשביל מצות עשה אחרת אסור לו לעזוב את העיר ולבטל לגמרי כיבוד אב הלא כיבוד אב נדחה בפני מצוה שא"א ליעשות ע"י אחרים.

ונראה לבאר, דהנה כבר כתבו החרדים בפ"א ממצות עשה אות כ"ז, וכן בהגהות מהר"י קאשטרו ביו"ד שם, שמה ששאר מצות דוחות כיבוד אב ואם הרי זה רק היכא שעוד לא התחיל לכבדם, אבל היכא שכבר התחיל לכבדם הרי הוא נחשב עוסק במצוה והרי הוא פטור מהמצוה האחרת

אב, ולא כתב דהוי הלכה מיוחדת בתלמוד תורה, ומדבריו יוצא שגם לצורך כל המצות שאי אפשר ליעשות ע"י אחרים מותר לו לנסוע ודלא כהאחרונים הנ"ל.

(* מיהו עיין בסעיף ל"ה שם שנפסק שמותר לו לנסוע לעיר אחרת לתלמוד תורה נגד רצון אביו ואמו, וכתב הגר"א שם שהרי זה בגלל ההלכה שמצוה שאי אפשר לעשות ע"י אחרים דוחה כיבוד

אפילו אם אי אפשר לעשותה ע"י אחרים. ומעתה היכא שהוא צריך לעזוב את מקומו בשביל איזו מצוה, ואביו ואמו אומרים לו לא לעזוב, הרי באמת הרי הוא כבר עסוק בקיום רצונם בזה שהוא נמצא כאן, ומש"ה הרי הוא פטור מלנסוע בשביל המצוה, וגם אסור לו לנסוע לפי השיטה שעוסק במצוה אסור להפסיק למצוה אחרת. ובזה שאני מצות תלמוד תורה שבשביל תלמוד תורה מותר לו לעזוב אע"פ שהוא כבר עסוק בכבוד אביו ואמו (מיהו קשה על דרך זה מה שהקשיתי כבר בהקטע האחרון על פרשת נח עיי"ש).

ויש לבאר עוד, דהנה הטעם של הדין הנ"ל שאם הוא כבר באמצע הכיבוד אב אמרינן שעוסק במצוה פטור מן המצוה הרי זה משום שאע"פ שכיבוד אב נדחה בפני שאר מצות אבל אין זה מפני שהן עולות בערכן על כיבוד אב ואם, אלא הרי זה בגדר דין דחי' משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום (עי' בזה באריכות בספרי על קידושין בחלק ב' אות שפ"ט), ובזה נקטינן שהיכא שהוא כבר באמצע הכיבוד אמרינן שעוסק במצוה פטור מן המצוה והרי הוא פטור גם מה"אתה ואביך חייבים בכבוד המקום", אבל מה שתלמוד תורה דוחה כיבוד אב ואם הרי זה משום שתלמוד תורה הרי הוא מצד עצם מעלתו יותר גדול מכיבוד אב ואם, ומש"ה מפסיקין לתלמוד תורה אע"פ שהוא באמצע הכיבוד אב.

ברם צ"ע על זה דהא בעלמא מצינו שת"ת גרע טפי ומפסיקין מת"ת בשביל לקיים מצות, וא"כ למה נקטינן שת"ת גדול מכיבוד אב ואם.

ועוד דהריטב"א בסוכה דף כ"ה ע"א (נדפס בחידושי הרשב"א וכידוע) כתב שעוסק במצוה פטור גם ממצוה שהיא יותר גדולה.)

מיהו יש לבאר דבר זה על פי מה שיש להבין מדברי החינוך במצות כיבוד אב ואם ששורש המצוה של כיבוד אב הוא כי ע"י שהוא מכבד את מי שהוליד אותו הרי הוא נותן אל לבו לכבד גם את הקב"ה שיצר אותו, וז"ל, משרשי מצוה זו שראוי לו לאדם שיכיר ויגמ"ח למי שעשה עמו טובה וכו' ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו, וכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל-ל ב"ה שהיא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו והעמידו על מתכונתו ושלמות איבריו ונתן בו נפש יודעת ומשכלת שאלולי הנפש שחננו האל-ל יהי כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא עכ"ל.

ולפי דבריו י"ל שת"ת גדול מכיבוד אב כי תלמוד תורה מרגיל לאהבת וכבוד הקב"ה וקבלת עול מלכות שמים יותר מכיבוד אב ואם וכמו שנבאר, וא"כ נמצא שבת"ת יש גם את יסוד ושורש המצוה של כיבוד אב, ומש"ה כשהוא מפסיק כדי לקיים ת"ת אין בזה שום פגיעה בהענין של כיבוד אב ואם אלא אדרבה הרי הוא מקיים בזה גם את הענין של כיבוד אב. (מיהו החינוך כתב רק שהענין הזה הוא

משרשי המצוה, ומשמע שלא כל השורש. ברם יש לתרץ שבכל זאת אלמלא החלק הזה של הכרת הטוב להקב"ה לא היתה כיבוד אב בגדר מצוה רק בגלל השרשים האחרים לחודייהו. גם יש לפקפק ולומר שאין כוונתו שמשרשי המצוה הוא שע"י הכיבוד אב יבוא לכבד את השי"ת, אלא לעולם שורש המצוה הוא רק לכבד את האב והאם בזכות עצמם כי עשו עמו טובה, רק שהוסיף הוספה שאינה בכלל שורש המצוה, והיינו שע"ז יגיע גם להכיר טובת השי"ת).

(וע"ע בפיה"מ להרמב"ם בריש פאה על מה שהוזכר שם כיבוד אב ואם שכתב שכיבוד אב ואם הוא מצוה שבין אדם לחבירו, ועיי"ש בפירוש הרא"ש, ודלא כהברכת שמואל על יבמות בסי' ג' שכתב שהוא מצוה שבין אדם למקום. ואם הוי בגדר בין אדם למקום יש לעיין למה מהני מחילת האב והאם.)

וע"ע ברמב"ם בריש הל' קריאת שמע דיש להבין שת"ת הוא מעשה של קבלת עול מלכות שמים, דהנה בברכות דף י"ג קאמר רבי יהושע בן קרחה שקורין פרשת שמע תחילה כדי להקדים קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצוה, והרמב"ם שם כתב שפרשת שמע קודמת משום שיש בה "יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו", ולכאורה נתכוין לדברי ריב"ק וא"כ חזינן שת"ת הוא מעשה של קבלת עול מלכות שמים.

ומעתה לפ"ז י"ל שלא נענש על הי"ד שנים שהי' אצל עבר משום שלא הי' נחשב שפגע בהיסוד של מצוה כיבוד אב ואם וכהנ"ל וזהו הכוונה במש"כ רש"י "בזכות

התורה", משא"כ עבור השנים שהי' בבית לבן שפיר נענש כי בהחלק כחוט השערה שלא היתה כוונתו שלימה לא נתקיימה הוספה בכבוד הקב"ה (מיהו צ"ע דהא לפי הנ"ל יוצא שגם אם התחיל כבר לכבד את אביו יוכל להפסיק כדי לקיים מצוה קריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים כמו שהוא יכול להפסיק בשביל תלמוד תורה).

ג. השגות על דרכי בסק"א.

הנה ידידי הרב הגאון רבי משה קסלר שליט"א כתב לי השגות על דרכי בסק"א שנענש משום ששהה שש שנים מחמת הצאן וזוהו הראה שגם הי"ד שנים הראשונות היו במדה מסוימת לצורך עצמו. וז"ל במכתבו אלי, מצינו בקינות לט"ב בקינה י"ג, ט"ז, וכ"ח, שהזכירו את זכותו של יעקב בזה שפיצל את המקלות. וכן בהושענות להושענא רבה איתא למען וכו' מיחם במקלות בשקתות המים, וכן בתענה אמונים איתא למען חלק מפצל מקלות בשקתות המים, ואם מזכירים אנו את יעקב אבינו בתוארים אלו דוקא, בודאי שהכל הי' נקי לשם שמים בלתי לה' לבדו, ללא שום תערובת של פני' ונגיעה.

אם אמנם דראיתי שהביאו מספר בן יהוידע (להבן איש חי) שכתב דאכן נענש על שש שנים שנתעכב בבית לבן אחר קידושי רחל ולא, אך השטן הי' לו פתחון פה לקטרג גם על הי"ד שנים של נשואי רחל ולא באומרו שאם נתעכב עוד שש א"כ גם י"ד שנים לא עשה משום כיבוד אב ואם אלא כי ערב לו ישיבתו בבית לבן, ואף אם לבן הי' מתרצה לתת לו (זה נראה כהדרך שכתבתי).

נמצא לדבריו דכל טענה זו היא קטרוג של השטן שהי' לו בזה פתחון פה, אך אליבא דאמת אין טענה כזו.

עוד ראיתי ברבינו בחיי שכתב דברים מחודשים, שבדעת רבקה ויצחק הי' שיקח את לאה ויחזור מיד כשישלח בשבילו, אך יעקב מפני רצונו לשאת את רחל נתעכב שם, וא"כ הי' זה מדעתו ולא משום כיבוד אב ואם.

ובספרי קבלה (יעוין בספר מגיד מישרים להבית יוסף ועוד) האריכו דענין הצאן הוא כנגד ס' ריבוא נפשות ישראל, נמצא דהי' בזה ענינים עמוקים.

ובמדרשי חז"ל מצינו דגם לאחר פיצול המקלות כל הצלחתו של יעקב הי' בדרך נס וכדאיתא במדרש תהלים ח' ותחסרהו

מעט מאלקים, זה יעקב שהי' גוזר על הצאן לילד עקודים וכו' מלמד שלא הי' חסר אלא ליתן בהן הנשמות.

ובמדרש שכל טוב (בראשית ל') כל טלאים וכו' חסר ו', לפי שהי' לידתם לא כדרך כל הארץ, אלא מעשה נסים מופלאים, ועיי"ש עוד (ל"א) דע"י ענני הכבוד היו טוענים וכו'.

ובתנחומא י"א דהקב"ה אמר למלאך צור אותם וכו', ובפי' דעה"ת (ל' ח') הביא שיעקב נתכוין לטובת לבן בזה שפיצל את המקלות.

ובפירוש בעלי התוספות השלם על התורה (ל' ח') הביא שיעקב נתכוין לטובת לבן בזה שפיצל את המקלות.

ויצא

ולזה מתאונן על מה שלא השכיל על דבר עכ"ל. והנה דבריו מתרצים את מה שהקשינו למה הצטער הלא לא הי' אשם, דלפי האור החיים י"ל שלא הצטער על חטא, שהרי לא חטא, אלא הצטער על שהי' יכול להגיע לאיכות יותר גדולה של נבואה. מיהו גם על זה יש להעיר הלא מאי דהוה הוה ומה יעזור להתאונן על הדבר.

מיהו ממה שכתב האור החיים "שלא השכיל על דבר" מבואר לכאורה ששפיר הי' אשם קצת כי שפיר הי' יכול לדעת שהוא בית אלקים אילו הי' יותר ער לדבר, דכן משמע מזה שלא כתב "ולזה מתאונן על מה שלא ידע" אלא כתב "על מה שלא השכיל", וא"כ לפ"ז אפשר לומר שהצער הי' באמת העשיית תשובה שלו על שישן במקום המזבח ודלא כהאור החיים.

והנה אולי יש לבאר את הענין בדרך אחרת ונקדים, דהנה מצינו בכמה מקומות שנזקף לזכותו של אדם או לחובתו של אדם דבר שנגרם על ידו להזולת אפילו אם הוא עצמו בכלל לא הי' מודע למה שגרם, דעיין ברש"י בסוף פרשת חקת (כ"ב, ל"ד) שהביא שהי' נחשב זכות לעוג מלך הבשן מה שהגיד לאברהם שלוט נשבה, ואילו בפרשת לך לך פירש"י (י"ד, י"ג) שכוונת עוג היתה שאברהם ירדוף להצילו ויהרג במלחמה והוא ישא את שרה, וא"כ חזינן שבכל זאת מכיין שיצא דבר טוב הרי זה נחשב כזכות לעוג, ועוד נאריך בדברי רש"י

אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (כ"ח, ט"ז).

בענין לתקן את מה שקלקל, אפילו אם קלקל בשוגג.

פירש"י וז"ל, שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה עכ"ל. וכתב המזרחי וז"ל, דאל"כ מאי נפקא מינה אם לא ידע עכ"ל. וכן כתב הגור ארי' וז"ל, דאל"כ ואנכי לא ידעתי למה לי עכ"ל. מיהו צ"ע דנהי שכן הוא האמת שאילו הי' יודע לא הי' ישן שם, אבל מה יעזור לחשוב ולהצטער על זה, הלא מאי דהוה הוה ואי אפשר לתקן את הדבר, ואי משום שהוא עצמו עשה שלא כהוגן והצער הי' העשיית תשובה שלו, אבל הלא לא הי' אשם בזה שהרי מהיכן הי' לו לידע שהוא בית אלקים וא"כ למה הוצרך להצטער, ואפילו אם בכל זאת היתה לו עגמת נפש מעצם העובדא שישן שם אע"פ שלא הי' אשם אבל למה ראתה התורה לנחוץ לספר לנו דבר זה, דאי להשמיענו שאין ראוי לישון במקום המזבח הלא פשוט הוא.

ועי' באור החיים שהקשה על רש"י איך שייך שיתחרט על שישן הלא אם לא הי' ישן שם לא הי' חולם את נבואתו.

והאור החיים פי' וז"ל, ואמר ואנכי לא ידעתי קודם, טעם הדבר כי אם הי' יודע הי' מכיין עצמו לנבואה כי הנבואה צריכה הכנה כידוע, ואפשר אם הי' מכיין עצמו הי' מתנבא בהקיץ ולא בחלום ידבר בו,

שם בדברינו בפרשת ויחי (נ', כ' [א]).
וע"ע ברש"י בדברים כ"ד י"ט שכתב
על מצות שכחה וז"ל, אמור מעתה, נפלה
סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא
מתברך עלי' עכ"ל, הרי שהוא מתברך
אע"פ שלא היתה לו שום כוונה לתת
צדקה.

ובאמת גם לחובה יתכן שדבר מסוים
יזקף לחובתו אע"פ שלא נתכוין ואינו אשם
כלל, דכן יוצא משיטת הרמב"ן בב"מ דף
פ"ב ע"ב בד"ה ואתא וכו', הובא במחנה
אפרים בהל' נזקי ממון סי' ה', שהא דתנן
בב"ק דף כ"ו ע"א שאדם מועד לעולם
וחייב על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון
הכוונה היא שהוא חייב גם על אונס גמור,
ודלא כתוס' בב"ק דף דף כ"ז ע"ב בד"ה
ושמואל וכו' שפוטרים על אונס גמור.
ובאמת גם לפי תוס' י"ל שאע"פ שבאונס
גמור הרי הוא פטור מתשלומין אפילו
בדיני שמים אבל עונש בידי שמים שפיר
יקבל ושאינו עונש בידי שמים מחויב
תשלומין בידי שמים, וכחילוק זה בין עונש
בידי שמים לחיוב תשלומין מדיני שמים
חילק הקצה"ח בסי' ל"ב סק"א לענין גורם
דגורם עיי"ש.

ועי' גם בב"ק דף קי"ז ע"א דאמרינן
שרב כהנא נענש על זה שרבי יוחנן חשב
שהוא צוחק עליו, ואילו רב כהנא לא צחק
כלל רק שהיתה שפתו פגומה.

ובאסתר רבה פר' ח' א' אמרינן שהגיע
למרדכי לקרוע את בגדיו כי סבו בנימין
גרם להשבטים לקרוע את בגדיהם כשנמצא
הגביע באמתחתו, הרי שגם שם רואים
שנזקף לחובתו של בנימין גם רעה שלא
היתה בשליטתו ובמודעותו.

ומעתה גם כאן הרי יצאה פגיעה בכבוד
שמים מזה שיעקב ישן שם, ואע"פ שלא
הי' אשם אבל בכל זאת הדבר נזקף
לחובתו, ומש"ה הי' צריך לעשות תשובה
ולתקן את הדבר, וזו היתה תשובתו והדרך
איך לתקן, דהיינו ע"י שהתמרמר והכניס
ללבו עגמת נפש על הדבר.

ובאמת השתא דאתינן להכי, י"ל שגם
בלא הענין שהי' נזקף לחובתו, הרי זה
בודאי נחשב למעלה להצטער על פגיעה
בכבוד שמים אפילו אם הפגיעה לא היתה
על ידו כי צערו הוא הוספה בכבוד שמים.

ועכ"פ עוד רואים כאן דבר נפלא, והיינו
שאע"פ שהי' לו לשמוח על כל הבשורות
הטובות שנתבשר בתוך החלום אבל מ"מ
הרגש שעמד בראש מעיינו הי' התמרמרות
על הפגיעה בכבוד שמים.

ואם נאמר שאם לא הי' ישן לא הי'
מתבשר (ודלא כהאור החיים), א"כ חזינן
עוד יותר, והיינו שהי' מוכן לוותר על כל
הנבואה כדי שלא יהי' זלזול בכבוד שמים.

והנה יש לעיין בנוגע להמקורות הנ"ל
שהבאתי, איך שייך באמת לבוא בטענות
על האדם על שגרם רעה באונס גמור וע"י
דברים שאינם בשליטתו ובמודעותו.

ויש לבאר על פי מאי דאיתא בבראשית
רבה פר' כ"ו י"ב בזה"ל, אמר רבי אלעזר
אין לך שהוא מתחייב באדם הזה אלא
אדם כיוצא בו, רבי נתן אומר אפילו זאב
וכלב, רבי הונא בר גוריון אמר אפילו מקל
אפילו רצועה, א"ר אחא אף אילני סרק
עתידין ליתן דין וחשבון, רבנן אמרי מהכא
כי האדם עץ השדה מה האדם נותן דין

וידר יעקב נדר לאמר וגו' (כ"ח, כ').

כוונת התרגום במה שתרגם "וקיים יעקב קים".

ע"י בתרגום שתרגם "וקיים יעקב קים". וצ"ע דהא "קים" הוא תרגומו של המלה שבועה כמו שמבואר בתרגום בריש פר' מטות, ואילו הכא כתיב וידר דהיינו נדר. וע"י בזה בדברינו בפרשת חקת על הפסוק וידר ישראל (במדבר כ"א, ב').

וישק יעקב לרחל וישא את קלו ויבך (כ"ט, י"א).

א. בענין שיש דברים שהם קיימים אבל אינם בתוך הגבולים של החושים הגשמיים.

ע"י ברש"י כאן שפי' שבכה משום שצפה שאינה עתידה להקבר עמו. ויש להתפלא, שהרי בדרך הטבע הי' לבו צריך להיות מלא שמחה בשעה שפגש את רחל, שהרי אחרי שנות בדידות ורדיפות זכה לפגוש בת משפחתו, וגם מי שעתידה להיות אשתו, ואילו מדברי רש"י יוצא שלבו הי' מלא דבר אחר לגמרי, דהיינו צער על זה שלא תקבר עמו שזהו מאורע שעתידי להיות אחרי הרבה שנים, והדבר תמוה כי הטבע הוא שבשעת חדוותא חדוותא, וא"כ איזה מקום יש להצטער על העתיד עד כדי כך שזה יאפיל על כל הטוב שקורה עכשיו בהווה.

וכן מצינו שכשנתגלה יוסף לאחיו בכו הוא ובנימין על בתי מקדש שעתידיים להיות בחלקם ולהחרב, וגם שם יש לתמוה איך נתמלאו לבם בדברים אלו שהי'

וחשבון אף עצים נותנין דין וחשבון. ובספר חסידים באות תשצ"ט ביאר את הדבר בזה"ל, כל דבר שאדם נכשל בו, (המלאך) הממונה, בא לדין על מין שלו, אם צדיק מת על אותו דבר כגון עץ ארז, הרי (המלאך) הממונה עליו יבוא לדין וכו', ולכך זאב וכלב ורצועה מאותו המין ישבר ויכלה, וכן כתיב והדגה אשר ביאור מתה ויבאש היאור לפי שלא ביקש הממונה על היאור על גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו עכ"ל (על פי גירסת הפירוש בהוצאת לוי'ן אשכול), וא"כ י"ל שבאים בטענה על האדם למה לא התפלל על עצמו שלא יארעו תקלות על ידו.

מיהו יש להקשות על הספר חסידים דהא שיטת הרמב"ן בפר' לך לך [הובא לעיל על הפסוק וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי (ט"ו, י"ד)] היא שאם נגזר על אדם דבר רע, המקדים לעשות לו כן ולקיים את הגזירה, למצוה יחשב, וא"כ למה צריך להתפלל שלא תבוא תקלה על ידו הלא אם אירעה תקלה כנראה שהיתה גזירה מן השמים וא"כ אדרבה זכות היא לו שזכה הוא להיות הכלי שמבצע את הגזירה. מיהו ביארנו שם שגם הרמב"ן מודה שהיכא שלא נגזר בפירוש שהפורענות תבוא בידי אדם, אינו בדין שיקפוץ בראש, וא"כ כ"ש כשלא שמעו את הגזירה כלל, אלא יכול להיות שהקב"ה השאיר אותו למקרים, שאין לו לגרום רעה, וא"כ שפיר צריך להתפלל שלא תארע תקלה על ידו. מיהו לפ"ז יוצא שהספר חסידים איירי כשהמקל הזיק לא בגזירה אלא משום שהקב"ה השאיר את הדבר למקרה.

מרוחקים מאות שנים, ולא נתמלאו לבם ברגשות השעה, שהרי סוף סוף זכה יוסף לפגוש את אחיו בן אמו אשר לא נטל חלק במכירתו, וכן בנימין זכה לפגוש את אחיו האבוד אשר קרא לעשרה בניו על שמו.

ב. ההסתכלות על בנים כהמשך קיומינו.

וכדי להבין ענין זה נקדים את מה דאיתא בנדרים דף ס"ד ע"ב שמי שאין לו בנים חשוב כמת, ובכל זאת מציינו אצל החפשיים ואצל הגוים אנשים שבכלל אינם רוצים ילדים בטוענם שזה מפריע לעיסוקיהם ולהגשים את מה שרוצים להגשים בחיים. וצריכים להבין למה אינם מחשיבים את הענין של בנים כמו שדעת תורה מחשיבה.

ונראה שזה נובע מכל עיקר ההסתכלות שלהם על הענין של בנים, דהנה כשיש לאדם נכס מסוים שגורם לו צרות הרי הדרך הוא להפטר מהנכס ההוא ע"י מכירה וכדומה, אבל אם עצם חייו של אדם ועצם קיומו גורמים לו צרות ויסורים הרי רואים שאינו בוחר למות אלא הרי הוא מעדיף לחיות ולסבול. ונראה שהסיבה לזה היא כי התענוג והסיפוק שיש מלהתקיים עדיף מכל מיני צרות. ואם הוא באמת בוחר לאבד את עצמו לדעת הרי הוא נחשב בעיני אנשים כאינו שפוי.

ולפי זה יש לבאר, דהנה דעת תורה היא שבנים הרי הם ממש המשך קיומו של האדם לאחר מותו, ולכן אע"פ שיש מהם צרות וטירחות אבל בכל זאת הרצון להתקיים דוחה את כל זה, אבל החפשיים והגוים מסתכלים על בנים לא כהמשך

קיומם אלא כמו נכס מסוים, ולכן כשהם באים למסקנא שזה כרוך עם טירחות וצרות הרי הם מוותרים על זה, וכמו שביארנו שעל נכס מוותרים אבל לא על קיום.

ברם הא גופא צריך ביאור, ממה נובע שתי ההסתכלויות הנ"ל על בנים.

ג. ההכרה שיש קיומים רוחניים.

יש לבאר שהחפשיים והגוים מקבלים כדבר קיים ואמתי רק דבר שהחושים הגשמיים שלהם יכולים להעיד עליו ולהרגישו, וכמו שאמר לי פעם אדם חפשי אחד שהוא מאמין רק במה שהיד שלו יכולה לגעת ושהעין שלו יכולה לראות, דהיינו מה שהחושים שלו משיגים ותופסים, ולכן אינם מודים בקיום הנפש והנשמה, ובעולם הבא, ובקיומו של הקב"ה, וכן בשאר דברים רוחניים, כי כל אלו הרי הם דברים שהם מעבר לתפיסת החושים הגופניים.

ולכן מוצאים גם את החילוק הנ"ל בענין איך להסתכל על ילדים, כי כשאנו אומרים שהאדם עצמו ממשיך להתקיים בילדיו, והרי זה נקרא שהוא עצמו עוד קיים, הרי זה סוג של קיום שהחושים הגשמיים שלו אינם יכולים לתפוס, דהא החושים תופסים את הבן בתור אדם אחר, אשר הוא אמנם קרובו של האב, אבל סוף סוף הרי הוא אדם אחר, ואילו כדי לומר שהאב עצמו מתקיים בהבן, הרי צריכים להכיר ולהודות בהעובדא שיש סוגים של קיום שהחושים אינם מסוגלים לתפוס, והרי החפשיים אינם מודים בזה, ואם יסכימו שבנים הרי הם בגדר המשך קיומו של האב

הרי כבר לא יוכלו לכפור בכל הסוגים אחרים של "קיום" שהם חוץ מתפיסת חושיהם, דהיינו הקב"ה והעולם הרוחני והנשמה וכדומה, ולכן הרי הם מסתכלים על ילדים רק כעל נכס מסוים.

ד. עוד בענין שבנים הם המשך קיומינו.

ונראה עוד שזהו הביאור במה שמוצאים בחז"ל שיתכן שאדם יקבל שכר בעולם הזה לאחר מותו, וכגון כל המקומות דאיתא בחז"ל שבגלל מעשה פלוני זכה פלוני שזרעו יהיו כך וכך, דלכאורה יש לתמוה איך זה נחשב קבלת שכר להמת, דמה יש לו מזה, הלא הוא עצמו כבר מת, ויש דעה בברכות דף י"ח שהמתים אינם יודעים מאומה מהנעשה בעולם הזה. מיהו לפי הנ"ל הדבר מוסבר כי אע"פ שהוא מת, ונתבטל חיי החושים הגשמיים שלו, אבל באמת קיומו ממשיך בבניו, ומש"ה אם משפרים את הקיום ההוא הרי זה נקרא שהוא עצמו קבל שכר.

ומשל למה הדבר דומה, דאם נשאל את עצמינו האם הרמב"ם קיים עכשיו בעולם הזה או לא, התשובה של דעת תורה היא שבודאי הרי הוא קיים, כי חלק מקיומו הי' המחשבות שלו, ואדרבה זה הי' עיקר קיומו, והרי הקיום הזה נמשך, ולא עוד אלא שהמחשבות שלו קיימות ומשפיעות היום יותר ממה שעשו בחייו, והם חיות ומכריעות ותופסות מקום ומשפיעות יום יום שעה שעה, וא"כ בודאי הרי זה נקרא שהרמב"ם קיים, רק שהקיום הזה הוא מחוץ לתפיסת החושים שהיו לגופו.

ה. בענין המאבד את עצמו לדעת. והנה גם בעולם הזה הרי גם החפשיים יודעים ומכירים בהעובדא שיתקיימו גם מחר אע"פ שהחושים של היום אינם יכולים להעיד על זה. מיהו נראה שהטעם לזה הוא משום שהם יודעים לכל הפחות שהחושים של מחר יוכלו להעיד על זה. ונראה עוד שאם אדם מאבד את עצמו לדעת הרי זה נובע על פי רוב מזה שנסתמה ממנו לחלוטין המודעות שהוא יתקיים לאחר זמן, דמכיון שהחושים שלו היום אינם מבחינים ותופסים קיום זה, הרי הוא מתעלם מזה לגמרי, ובזה שונה הוא משאר אנשים, כי שאר אנשים הרי הם שפיר מודעים להעובדא שיתקיימו גם למחר (אע"פ שהחושים שלהם היום אינם תופסים עכשיו את הקיום ההוא כמו שביארנו), ואם גם הוא הי' מודע לענין זה לא הי' אפשרי בשום אופן שיאבד את עצמו לדעת, כי הי' חושב לעצמו שהצרה הזאת לא תתקיים לעולם וא"כ למה יהרוג את עצמו משום יסורי השעה כשהוא יודע ברור שעל פי רוב לאחר זמן יהי' לו קיום בלי צרה זאת, ואם אדם בוחר לאבד את עצמו לדעת הרי זה בגלל שאינו מבחין בהעובדא שהוא עתיד להתקיים לאחר זמן כשעל פי רוב הצרה והכאב כבר יתבטלו, והרי זה דומה למי שצריך לעבור ניתוח ואין סמי הרדמה, וכי יבחר למות בגלל כאבים של כמה שעות ואפילו אם יהיו הכאבים הכי גדולים ששייך.

ובאמת גם הרבה אנשים נוטים ליפול ברוחם בגלל איזו צרה ונכנסים לעצבות. אמנם נראה שאם אדם מחזיק לנגד עיניו שהצרה עתידה להתבטל, ואילו הוא עצמו

ימשיך להתקיים, והרי הוא חי כבר עכשיו את הקיום העתידי שלו אע"פ שאין חושיו מעידים על זה, הרי זה יקל עליו הרבה.

וזה הוא עומק הענין בזה שדוד נתן לשלמה טבעת שהיו חרותות עליה האותיות גז"י שהן הראשי תיבות של "גם זה יעבור".

ו. ביאור התגובות של יעקב יוסף ובנימין.

ונראה שזהו הטעם למה שמצינו אצל יעקב ויוסף ובנימין שהסיעו דעת משמחת השעה והתרכזו על צרות העתידות לבוא, דהיינו משום שהרגישו את הקיום העתידי, והצרות ההן היו בעיניהם יותר גדולות מהשמחה של עכשיו, ואע"פ שבשעת חדותא חדותא אבל הם הרגישו גם את הקיום העתידי, וההבנה וההכרה שעתיד להתקיים מצב שונה היו כל כך חזקות אצלם עד שזה שינה את התנהגותם גם היום, ואדרבה הקיום ההוא תפס אצלם את המקום העיקרי.

וזהו הטעם למה אין אומרים תחנון בט' באב משום שעתיד להיות מועד, דאע"פ שהיום הוא יום של אבלות, אבל אנו מודעים לקיומם אחרים הגם שאינם קיימים ומורגשים עכשיו.

ועי' בנדרים דף נ' ע"ב שהביא הר"ן את המעשה ברבי עקיבא ואשתו של טורנוסרופוס שניסתה לפתות אותו, וכתגובה רבי עקיבא ירק ושחק ובכה, והיינו שר"ע ירק כי היא באה מטיפה סרוחה, ובכה על האי שופרא דבלע ארעא, ושחק כי צפה שלבסוף תתגייר ותחתן עמו, הרי שהתיחס גם להעבר שלה, וגם

להעתיד, אבל לא התיחס כלל להעובדא שהיא עומדת עכשיו לפניו, וזהו המדה הנ"ל שהזכרנו.

וע"ע במה שכתבתי בפרשת שלח על הפסוק ולא תתורו וגו' ואחרי עיניכם.

ויגד יעקב לרחל כי אחי אבי הוא (כ"ט, י"ב).
"אני אחיו ברמאות".

פירש"י וז"ל, אם לרמאות הוא בא גם אני אחיו ברמאות עכ"ל. עי' בב"ק דף מ' ע"ב במאי דאיתא שם הוה מעריקנא ל"י לאגמא וכו', וביש"ש שם, בענין אם מותר לשקר ולרמות כדי להשיג את מה שמגיע לו על פי דין.

זה לי עשרים שנה בביתך (ל"א, מ"א) [א].
שרשע משתנה כפי הנגיעות של אותה שעה.

נראה שעיקר הויכוח בין יעקב ללבן הי' שלבן נסה להפריך את יעקב ברוחניות ולהוכיח שאין תוכו כבדו, שהרי גנב את בנותיו ושאר טענותיו, ועל זה ענה לו יעקב שהמודד מי נקרא צדיק ומי נקרא רשע הוא כך, דצדיק הוא תמיד בלי השתנות, כי צדיק מתנהג על פי תורה, והרי התורה אינה משתנית, משא"כ רשע תמיד משתנה, כי רשע מתנהג על פי יצרו שמשתנה בכל יום לפי הנגיעה של אותה שעה, וזהו שאמר לו יעקב אבינו הרי כבר עשרים שנה אני מתנהג עמך אותו מנהג אבל אתה החלפת את משכורתי עשרת מונים, דהיינו מאה פעמים כמו שפירש"י (ל"א, ז), כפי מה שהיתה הנגיעה שלך באותו יום.

ועי' עוד במה שכתבתי בפרשת בשלח על הפסוק מה זאת עשינו וגו' בענין שמחשבתו של רשע מנוהלת על פי הנגיעות שלו.

זה לי עשרים שנה בביתך (ל"א, מ"א) [ב].

בענין למה נגד לבן הגיב יעקב בתקיפות משא"כ נגד עשו (וכן מצינו חילוק זה בתגובות כלל ישראל להיונים ולהמן).

הנה גם לבן וגם עשו רדפו אחרי יעקב אבינו כדי להזיקו, ואילו בלבן אנו מוצאים שלא התיחס אליו יעקב בהכנעה, אלא אדרבה טען כנגדו, משא"כ לעשו התיחס בהכנעה וריצוי (ורק באין ברירה הי' מוכן גם ללחום).

ונראה שהטעם לזה הוא משום שעשו בא להשמיד אותו בגשמיות, ובנוגע למאבקים על גשמיות ידו של עשו היא על העליונה, שהרי נאמר בו על חרבך תחי', כלומר שבמאבקים שלו עם אחרים, שהם כמובן מאבקים על ענינים גשמיים, עשו ינצח, ולכן אי אפשר ללחום אתו על גשמיות כי בודאי נפסיד, אלא הדרך הוא להתיחס בהכנעה, אבל לבן, אע"פ שבתחילה ביקש לעקור את הכל ולהרוג את יעקב וכדכתיב ארמי אובד אבי (דברים כ"ו ה'), אבל לבסוף כשהקב"ה אמר לו השמר לך וגו' כבר לא נסה להורגו, אבל ניסה לשבור אותו ברוחניות עם הוכחות שיעקב הוא גנב ורמאי, וברוחניות הרי אנחנו בעלי הכח, וא"כ כשרוצים ללחום

אתנו מלחמה על רוחניות, שפיר יש לנו כח להתנגד ולנצח.

וזהו גם הסיבה למה נגד המן לא ניסו ללחום וללכת בכח, אלא בחרו בתפילה וצום והשתדלות אצל אחשוורוש, והיינו משום שהמן בא לכלות אותם בגשמיות, דהיינו להשמיד ולהרוג ולאבד, ובהמערכה הזאת היתה ידו של המן על העליונה, כי המן בא מעמלק נכדו של עשו שנאמר בו על חרבך תחי' וכהנ"ל, משא"כ היונים באו לכלות אותם ברוחניות, ולכן נגד היונים לחמו ולא הלכו בדרך הכנעה, כי במערכה על רוחניות שפיר יש לנו כח לנצח, אפילו בכח גשמי, כיון שהמלחמה היא על רוחניות.

שו"ר את דרכו של הקובץ הערות בענין זה, בסי' י' מביאורי אגדות אות ח' וט' שכתב ז"ל, שאם הגזירה היא על הגופות כבימי המן, זוהי מעשה ה', ותכליתה היא להחזירנו למוטב, וגדולה הסרת טבעת, ובאופן זה אין מקום למלחמה, והיא לא תצלח, אבל אם הגזירה היא על הנפשות, ותכליתה היא להעביר ישראל על דתן, ולא להחזירם למוטב, אין זה מעשה ה', כי אם מעשה שטן, וכדי להחליש כח השטן דרוש שישראל ימסרו עצמן להריגה במלחמה ממש עכ"ל (ועיי"ש לעיל שביאר מה היא הכוונה במעשה שטן).

זה לי עשרים שנה בביתך (ל"א, מ"א) [ג].

מהשם מצעדי גבר כוננו, ודרכו יחפץ (תהלים ל"ז, כ"ג).

הנה מן הסתם הי' לו ליעקב לחשוב

לעצמו במשך העשרים השנים האלו "מה לי בכלל בבית לבן, ולמה אני צריך לסבול ביום מפני החורב ובלילה מפני הקרח, וללון בין זאבים וגנבים" וכדכתיב טריפה לא הבאתי אליך, אנכי אחטנה מידי תבקשנה, גנבתי יום וגנבתי לילה. הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה, ותידד שנתי מעיני (מ"א ל"ט - מ'), "האם כדי שיהי ללבן הרבה צאן, האם בשביל זה אני מוסר את נפשי, ומה יהי כשכבר לא יהי לי כח לעבוד כך, הלא יזרוק אותי וישלחני ריקם, ואמת שעכשיו הרי הוא מפרנסני ויש לי ממנו משכורת, אבל הוא משנה את המשכורת "עשרת מונים", ובכלל האם אני אדם של משכורת, האם יצחק אבי עבד פעם בשביל משכורת, או אברהם זקני, והאם זהו הסוף של כל התורה שלמדתי אצל עברי".

מיהו בודאי קבל יעקב את הכל באהבה, ותלה את הכל בהשגחה, ודן דין לעצמו שמי שרצה שילמד י"ד שנה אצל עבר הרי הוא רוצה עכשיו שיטפל בצאנו של לבן, ואע"פ שאמרו חז"ל שהיתה עליו טענה על שאמר "נסתרה דרכי מה" ("למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' וגו'"), ישע"י מ' כ"ג), אבל בודאי הי' זה לרגע קט, והרי בסוף ימיו אמר "אלקים הרעה אותי מעודי עד היום הזה" (מ"ח, ט"ו).

והנה באגרתו של הרמב"ם לרבי יהודה אבן תיבון הרי הוא מתאר סדר יומו בשנות הששים לחייו (כפי התאריך שרשם בסוף המכתב), ומבקש ממנו שלא יסע לבקר כי אין לו זמן לדבר אתו, כי הוא עסוק כל היום עם רפואת המלך ונשיו ופגלגשיו

והמון האנשים שצובאים על פתחו לבקש ממנו רפואות, והוא עסוק בזה עד שהוא נופל על המטה מרוב עייפות וממשיך לקבל אותם בשכיבה. ומהמכתב שם יוצא שלא הי' לו בכלל זמן ללמוד מתוך הספר בדרך המקובלת. ובכל זאת הקורא את דבריו ירגיש שאין במכתבו שום נימה של מרירות, והדבר תמוה, דכי זהו סופו של הרמב"ם להתעסק בדברים של מה בכך, הלא הוא זה שביכולתו לכתוב לכל הדורות, ואיך נפל מאיגרא רמה לבירא עמיקתא. והרי בתימן היו אומרים בחייכון וביומיכון ובחיי מרנא משה בן מיימון, ובלוניל היו מעיינים בהיד החזקה ושולחים לו השגות, וכן הראב"ד בפסקיירא, ואילו הוא עצמו עסוק כל היום בדברים בטלים. וכי לא הי' יותר נאה שיכתוב בסוף ימיו פירוש על החומש כמו שעשה הרמב"ן, או שאר ספרים לדורות, וא"כ איך לא התמרמר על כל זה. ואמת, שבתור הנגיד של היהודים במצרים הי' צריך להיות קרוב למלכות, אבל מה הי' בסך הכל מספר בני קהילת מצרים לעומת מספר היהודים של כל הדורות שהי' יכול לכתוב בשבילם.

אלא בודאי קבל הכל באהבה וחשב לעצמו שמי שרצה אז שאהי' איש של כל הדורות הרי הוא רוצה עכשיו שאהי' איש של מקום מצומצם.

ובאמת מצינו בכל הדורות גדולי עולם שההשגחה סיבבה שיצטרכו לעסוק בצרכי ציבור ולהתעסק בדברים שהם בגדר זילא מילתא' לעומת מדריגתם הרוחנית, ובכל זאת התמסרו בכל כחם לעשות רצון ההשגחה בשמחה ובלב שלם.

זה לי עשרים שנה בכיתך
(ל"א, מ"א) [ד].
לא לחיות בתוך הצרות, ודוגמאות
לזה מחיי יעקב ורבקה.

הנה יש להתבונן בחיי רבקה, דהנה חיי' היו מלאים צרות, דבילדותה היתה זרה לגמרי למקום מולדתה אשר כולן היו מנאפות והיא שמרה על טהרתה. ואח"כ עברו עלי' הרבה שנות עקרות, ואז עבר עלי' הריון אשר מן הסתם עוד לא הי' דוגמתו, ואז ילדה ילד משונה אשר כולו כאדרת שיער שגם זה מן הסתם עוד לא הי' דוגמתו, ואח"כ התאכזבה מדרכי עשו, ולבסוף הוצרכה לשלוח את אהוב נפשה יעקב לפדן ארם מחשש שמא יהרגנו עשו, ולא היתה נוכחת לא בחתונתו, ולא ראתה לא את נשיו ולא את ילדיו, אלא היתה לכודה עם בנות חת אשר אמרה שהיא קצה בחיי' מפניהן ומהמורת רוח שהן עושות לה. וכשנפטרה היו צריכים לקבורה בלילה מפחד הבזיונות שיעשו הבריות על שהיא אמו של עשו הרשע שמרמר את חיי כולם. ואם במיתתה הי' כך אע"פ שהדרך הוא לחפש זכות על המתים, כ"ש שסבלה בזיונות וצרות בחיי' מזה שהיתה אמו של עשו.

ובכל זאת כשאנו חושבים על רבקה אין במוחנו ציור של אשה אומללה ומלאה צרות, אלא אדרבה אשה המאושרת ברוחניות, וכאחת מאמהות האומה, ואיזו אשה לא היתה רוצה להחליף מקום ולהיות במקום רבקה אמנו.

ונראה שהרי זה משום שרבקה עצמה לא חיתה בתוך הצרות שלה, אלא נקודת חיי' היתה במקום יותר עליון, והיא וצרותי'

היו בגדר שני עצמים נפרדים, וכל צרותי' היו טפלות לעומת מהותה העיקרית, ואיך שהאדם מסתכל על עצמו זהו מה שהוא מקרין כלפי חוץ לאחרים, ומשום כך נשארה אצלינו דמות של אשה מאושרת.

וכן הי' עם יעקב אבינו, שהרי מצינו שאמר "מי שאמר לעולם די יאמר לצרותי די, שלא שקטתי מנעורי וכו'" (רש"י מ"ג, י"ד). וכבר כתב הרמב"ן (מ"ז, ט') שפרעה שאל אותו מה גילו כי מעולם לא ראה אדם שנראה כל כך זקן, וענה לו יעקב שאין זה מריבוי שנים אלא מריבוי צרות, כי "מעט ורעים היו ימי שני מגוריי" (מ"ז, ט'), ובכל זאת אע"פ שחיייו היו חיי צער הרי אנחנו מסתכלים עליו כעל אדם מאושר, והיינו כמו שביארנו לענין רבקה כי הוא וצרותיו היו שני עצמים נפרדים.

ברם צריכים גם להדגיש שאע"פ שבודאי פגע הצער ברבקה וביעקב באיזה שהוא מקום, שהרי רבקה אמרה קצתי בחיי (כ"ז, מ"ו), וכן יעקב אבינו הי' נראה זקן כמש"כ הרמב"ן, אבל בכל זאת הם עצמם ידעו שיש להם גם קיום נפרד מהצער שלהם, ולבסוף רגש זה גבר, וממילא נשארה תדמיתם תדמית זוהרת.

הא למה הדבר דומה לאדם עשיר שיש לו כאב שיניים, ופניו משתנות ומתעקמות מחוזק הכאבים, ואולי אפילו ישארו קמטים על פניו, אבל בכל זאת גם בשעת תוקפו של הכאב אי אפשר לומר עליו שהוא אדם מסכן, וכן הוא עצמו אינו מסתכל על עצמו כאדם מסכן, והיינו משום שכל הכאב יחד עם השן הרי הוא רק דבר טפל לעומת עיקר מהותו (ברם לכאורה עדיין אין זה מצדיק

את מה שאמרה קצתי בחיי, וכן את מה שאמרה למה לי חיים, וצ"ע).

וי"ל שזהו הכוונה בהפסוק לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי (תהלים קי"ט, צ"ב), כלומר שלעולם גם כשלומדים תורה יתכן שיהי' מצב של "עניי", רק שלא יהי' מצב של "אבדתי בעניי", והיינו משום שנקודת חייו היא במקום יותר גבוה, וה"עניי" הוא במקום יותר נמוך ובגדר

דברים של מה בכך.

וכבר כתב הרמב"ם באגרת קידוש ה' שבניו וביתו של אדם הרי הם בגדר "מיקרים הבזויים (כלומר לא חשובים) בעיני המשכילים" לעומת העיקר שהוא העמדת הדת על תלה עיי"ש, הרי שהרמב"ם מגדיר שסידורים גשמיים, אשר הם עיקר חייהם של אנשים פשוטים, הרי הם טפלים ולא מהותיים אצל המשכילים.

וישלה

עם לכן גרתי (ל"ב, ה').

בענין מה שקיימו האבות את התורה.

פירש"י וז"ל, ותרי"ג מצות שמרתי עכ"ל. והנה הרמב"ן בפרשת תולדות (כ"ו ה') כתב שהאבות קיימו כל התורה כולה רק בארץ ישראל ומש"ה נשא יעקב שתי אחיות כי עשה כן בחוץ לארץ, וכן עשה מצבה כי לא היתה שנואה בימי האבות. וקשה על הרמב"ן מהחז"ל הנ"ל שהביא רש"י שיעקב שמר את התרי"ג מצות גם בבית לכן. ועי' בגור ארי' בפרשת ויגש (מ"ו, י') בסוף דבריו שכתב על דברי הרמב"ן וז"ל, שהדעת אינו סובל ומקבל את דבריו עכ"ל.

ויש ליישב את הקושיא איך נשא יעקב ב' אחיות הלא קיים את התורה גם בחו"ל, דהן אמת שקיים את התורה גם בחוץ לארץ אבל בארץ ישראל קיים אותה כאילו הא מצווה ועושה (אע"פ שהי' באמת בגדר אינו מצווה ועושה כמו שכתב הרמב"ן שם), אבל בחוץ לארץ קיים תרי"ג מצות לפי הגדרים של מי שאינו מצווה ועושה, ובוה כבר שייך לעשות חשבונות, ולכן נשא יעקב את רחל ולא היה לו חשבונות לכך, אבל בארץ ישראל מכיון שקיים תרי"ג מצות לפי הגדרים של מי שמצווה ועושה לא היו מועילים חשבונות. מיהו אכתי צ"ע על הדרך הנ"ל דסו"ס איך קאמר שתרי"ג מצות שמרתי הלא לא שמר את הלאו שלא לישא ב' אחיות. ברם

אולי י"ל שנקרא שקיים את הלאו בזה שלא עבר על ציורים אחרים של ב' אחיות. מיהו דוחק לומר שזה נקרא "שמרתי" שהרי לא הזדמנו לו, ולא הי' לו נסיון בזה.

ברם לכאורה בעל כרחנו צריכים אנו לומר דרך זה, שהרי יש הרבה לאוין מהתרי"ג שבכלל לא הי' שייך שיעבור עליהם, וכן הרבה מצות עשה שלא הי' שייך לקיימם, וא"כ איך אמר שתרי"ג מצות שמרתי, ובע"כ צ"ל שהכוונה ב"תרי"ג מצות שמרתי" היא רק שלא הלך באיזו שהיא פעולה נגד התרי"ג מצות, אבל אין הכוונה שהי' כאן קיום בפועל.

ועכ"פ שייך לומר כהדרך הנ"ל שעשה כן בגלל חשבונות שהיו לו רק בגלל שקיים את התורה לפי הגדרים של אינו מצווה ועושה וכמו שכתבנו, דלפ"ז שפיר לא מיקרי שעבר ע"י רחל ולא היה לפי המסגרת שהי' מקיים את המצות, ולכן שפיר י"ל ש"שמרתי" התקיימה ע"י שלא הלך נגד התורה בנוגע לשאר אחיות שבעולם, אבל אילו הי' מקיים את המצות בחוץ לארץ בתורת מצווה ועושה, לא היו מועילים חשבונות, אלא הי' נקרא שעבר, ותו לא הי' מועיל מה שלא עבר עם שאר אחיות דעלמא.

שו"ר שהגור ארי' עצמו שם הזכיר כמה דרכים אחרים בענין איך נשא יעקב שתי אחיות: א', דכיון שנתגיירו א"כ כקטן שנולד דמי, ב', שעשה כן על פי רוח הקודש, ג', דהענין של זיווג שאני כי לא

דברכות שכל דיבור שיצא מהקב"ה לטובה אפילו על תנאי, אינו חוזר בו (והוכיח שם שהכוונה היא שאינו חוזר בו אפילו מחמת חטא וכמו שנביא להלן).

ועוד הקשה משבת דף נ"ה ע"א דמיתנינן שם דאמר ר' אחא בר' חנינא מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה וכו', דהיינו שחזר בו ממה שהבטיח לצדיקים שלא ימותו בשעת חורבן בית ראשון וחזר בו והמית אותם בגלל החטא שהי' להם למחות באנשי דורם. והנה מדבריו שם משמע שכוונתו היא להקשות משם על יעקב אבינו כי רואים שם שבדרך כלל אין הקב"ה חוזר בו אפילו בגלל חטא. מיהו לכאורה אין כאן קושיא כי סוף סוף חזינן שם ששפיר חזר בו הקב"ה אז בזמן החורבן בגלל חטא, וא"כ שפיר חשש יעקב אבינו שמא גם אצלו יחזור בו הקב"ה מחמת חטא.

ועוד הקשה מדברי הרמב"ם בפ"י מהל' יסודי התורה ה"ד שכתב וז"ל, דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו, אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דיבר ולא בא, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם כחזקי, אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהי' כך וכך ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר, ולא מציינו שחזר בדבר טובה אלא בחרבן ראשון כשהבטיח לצדיקים שלא

מכל אשה אדם זוכה לקיים מצות פרו ורבו ושמא רק מהאשה הזאת הרי הוא מסוגל להבנות, ושוב צירף להנ"ל שידע ברוח הקודש שרק ממנה יוכל להבנות (ולכאורה חשובן זה שייך רק אם הוא בגדר אינו מצווה ועושה), ד', שאע"פ שקיימו את כל המצות עשה אבל בנוגע למצות לא תעשה כל אב ואב קיים רק את מה שהי' מסוגל להן, ובאברהם איתא שקיים את כל התורה כי הי' מסוגל לקיים את כולם.

מיהו צ"ע על הדרכים ב' ג' וד' שכתב, כמו שהערנו כבר שלמעשה הרי יעקב אמר שקיים את כל התרי"ג מצות, וזה הרי כולל את הלאו של אחות אשתו. והגור ארי' עצמו נחית לתרץ דבר זה לפי הדרך השני שכתב שעשה כן על פי רוח הקודש, אבל ביאורו מתאים באמת רק להדרך ההוא, דעיין בדבריו שכתב שמכיון שהי' על פי רוח הקודש א"כ הקב"ה שאסר ב' אחיות הרי התיר בהציוור ההוא, וא"כ לא הי' נקרא שעבר, וגם אם קיים מצות על פי הגדרים של מצווה ועושה אבל כיון שנשא אותן על פי רוח הקודש אין זה נקרא שעבר אלא הרי זה גדר של "הותרה". וצ"ל כהדרך שכתבנו לעיל שנקרא "שמרתי" ע"י שאר אחיות.

ויירא יעקב מאד (ל"ב, ח').
כללים בענין מתי חוזר בו הקב"ה מדבר טוב שהבטיח.

ע' בברכות דף ד' ע"א דאמרינן שאע"פ שהבטיח הקב"ה ליעקב אבינו שיהי' עמו ושישמור אותו אבל בכל זאת נתירא יעקב אבינו שמא גרם החטא. והקשה המזרחי כאן מדברי רבי יוחנן בשם רבי יוסי בפ"ק

ימותו עם הרשעים וחזר בדבריו, וזה מפורש במסכת שבת, הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא. הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנני' בן עזור כשהי' ירמי' מתנבא לרעה וחנני' לטובה, אמר לו לחנני' אם לא יעמדו דברי אין בזה ראי' שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דבריך יודע שאתה נביא שקר, שנאמר אך שמע נא את הדבר הזה וגו' הנביא אשר ידבר שלום [צ"ל ינבא לשלום] בכא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת עכ"ל.

ועוד ביאר המזרחי שאין הקב"ה חוזר בו מדבר טוב אפילו אם חטא אחרי ההבטחה, וכמו שהוכיח מירמיהו וז"ל, דא"כ (שאם חטא לאחר ההבטחה שייך שפיר שישתנה) מה הוא זה שאמר ירמיהו לחנני' בן עזור "אך שמע נא את הדבר אשר אנכי דובר באזניך ובאזני כל העם וגו' הנביא אשר ינבא לשלום בכא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת", הוה לי' לחנני' למימר אע"פ שנבואתי אמת אם חטאו אחר הבטחת השלום תבטל הבטחתך עכ"ל.

וצידד המזרחי לתרץ שיש לחלק שהיכא שהנבואה היתה בגדר הבטחה לו עצמו כמו ביעקב אבינו (ולא נבואה להודיע לאחרים), אז הרי היא שפיר יכולה להתבטל, כי כיון שאינו ידוע לאחרים לא יאמרו שהנביא כיזב מתחילה, ורק היכא שהנבואה היתה להודיע לאחרים אינה יכולה להתבטל כי יאמרו אנשים שהנביא כיזב מתחילה (אבל נבואה לרעה על אחרים שפיר יכולה להתבטל ע"י ששבו, כי כיון ששבו אי אפשר להענישם, ולכן אי אפשר להתחשב בזה שאנשים יאמרו

שהנביא כיזב, אבל נבואה לטובה על אחרים אינה מתבטלת כי שפיר אפשר לקיימה מאוצר מתנת חנם, כן נראה להוסיף בכוונתו), וז"ל המזרחי שם, ושמה י"ל שאני הכא (ביעקב) שההבטחה היתה לעצמו, ואין בחלופה הכזבת הנביא, אבל כשההבטחה היא לאחרים, שיש בחלופה הכזבת הנביא, אפילו על תנאי אינו חוזר עכ"ל. וכדרך זה כתב הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ בקטע "והחלק השני" עיי"ש.

ושוב הקשה מהא דאמרו חז"ל על הפסוק של עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קניית שזה הי' בגדר נבואה שיעשה להם הקב"ה נסים בכיאה שני' כמו בכיאה ראשונה אלא שגרם החטא, הרי שגם נבואה טובה על אחרים יכולה להתבטל.

וניסה המזרחי ליישב ההיא דעד יעבור עמך ה' ע"י שכתב וז"ל, ושמה יש לחלק בין נתקיימה ולא נתקיימה ובין חוזר ואינו חוזר, דלגבי קיום ההבטחה אם חטא אינה מתקיימת אע"פ שהיא לטובה, ואילו גבי חזרה מטובה לרעה אינו חוזר אפילו אם היתה על תנאי, והיינו דאמר רבי חמא בר חנינא מעולם לא יצאת מדה טובה מפי הקב"ה וחזרה לרעה חוץ מזו, ולא אמר מעולם לא יצאת מדה טובה מפי הקב"ה ולא נתקיימה ודו"ק, אך קשה מההיא דירמיהו והרמב"ם שאמר שאם לא נתקיימה הטובה שאמר הנביא בידוע שהוא נביא שקר עכ"ל.

והסיק המזרחי שלעולם יתכן שתתבטל במקצת אבל לא לגמרי והרי גם בכיאה שני' זכו לחזור לארץ ישראל רק שלא הי' על ידי נסים כמו בכיאה ראשונה (אבל זה נשאר שנבואה טובה לעצמו יכולה

להתבטל לגמרי מחמת החטא ולכן נתירא יעקב אבינו, כן נראית כוונתו (שם).

מיהו צ"ע מה קשה לו להמזרחי מירמיהו על הדרך שכתב לחלק בין "נתקיימה ולא נתקיימה" לבין "חוזר ואינו חוזר", הלא התם בירמיהו ה' שפיר מוכח שחנני' הוא נביא שקר אם לא היתה נבואתו מתקיימת, כי חנני' ניבא שלא ילכו בגולה, וא"כ אם היתה נבואתו מתבטלת פירושו הוא שהיו שפיר גולים, והרי אין הקב"ה מהפכו לרעה.

וצ"ל בכוונת המזרחי, שלעולם אם על ידי ביטול הדבר הטוב, בדרך ממילא יוצא דבר רע, שפיר יתכן שהקב"ה יחזור בו, ומש"ה שפיר הוקשה לו להמזרחי מחנני', כי כל כוונת המזרחי היתה לומר רק שאין הקב"ה חוזר בו מדבר טוב ושוב מביא במקומו דבר אחר רע, וכגון היכא שהבטיח להביא על אחד מקרה חיובי טוב, דאינו חוזר בו ובמקום זה מביא עליו מקרה אחר רע, אבל היכא שעצם העדר הטוב כולל גם דבר רע הקב"ה שפיר חוזר בו, ומש"ה שפיר הק' על זה המזרחי מחנני' וירמיהו. ברם לכאורה ה' יכול לתרץ שגם בכה"ג אינו חוזר בו. וצ"ל שהוקשה לו מהלשון של ירמיהו ומהלשון שנקט הרמב"ם דמשמע שגם אין הקב"ה מבטל את הדבר הטוב.

מיהו צ"ע על החילוקים הנ"ל של המזרחי, כי גם בחרטה חלקית או בחרטה שרק מבטלת את הדבר הטוב, יש לחשוש שמא יאמרו שהנביא כיזב.

ובלח"מ על דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה ראיתי שכתב תירוץ אחר על ההיא דעד יעבור עמך ה', והיינו שהטעם למה

הקב"ה אינו מתחרט הרי זה כדי שלא יהי נראה כאילו הקב"ה כיזב, והתם לא ה' חשש לזה כי משה לא אמר את הדבר להדיא בשם הקב"ה וז"ל, אע"ג דזה ה' דבר שאמר ה' למשה, דכל דבר שאמר משה מפי הגבורה אמרו, מ"מ אינו כתוב בתורה בשם ה' אלא בשם משה, ומה שאחז"ל לא יצאת אמירה מפי הקב"ה, כלומר שאמר הקב"ה בתורה מפי עצמו, שהוא מדבר, או הנביא בשם ה' אמרן, אבל אלו הם דברי משה, אע"פ שמפי הגבורה אמרן, מ"מ כיון שאינו בלשון הא-ל יתברך, יפול בהם נחמה שינחם הא-ל יתברך עכ"ל.

והנה ראוי להעיר עוד דמההיא דמס' שבת חזינן באמת חידוש, והיינו שאין הקב"ה חוזר בו לא רק אם קרה חטא אחרי ההבטחה אלא אפי' אם חטא לפני ההבטחה כמו במס' שבת שם באופן שיש ערעור על תחילת ההבטחה לטובה, גם בכה"ג אין הקב"ה חוזר בו דהא התם מדת הדין טענה שתחילת ההבטחה לטובה היתה שלא כדין.

והנה הרמב"ן בתחילת לך לך על הפסוק ויעבר וגו' (י"ב, ו') כתב וז"ל, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו כל מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו בכתובים בספור המסעות וחסירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים, אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות, יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבוא לזרעו. ודע כי כל גזירת עירין, כאשר תצא מכח הגזירה אל פועל דמיון, תהי' הגזרה

מתקיימת על כל פנים, ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות כמאמר ירמיהו וצוה לברוך והי' ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו', וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת ויאמר אלישע ירה, ויור, ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם וכו', ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד לעשות בורעו, והבן זה עכ"ל. ולכאורה יש להקשות למה צריכים עשיית מעשה, הלא גם בלי אות כבר אמרו ר' יוחנן בברכות שם, ור' אבא בר חנינא בשבת שם, שאין הקב"ה חוזר בו מדבר טוב שדיבר והבטיח. ויש ליישב שלפי התירוצים הנ"ל שהבאנו כאן, דהיינו שבמקצת הרי הוא שפיר עלול לחזור בו, וכן שעלול לחזור בו מהדבר טוב בלי להביא במקומו דבר אחר שהוא רע, א"כ י"ל שלאחר עשיית מעשה אינו חוזר בו אפילו בצדדים כעין הנ"ל.

ועי' בגור ארי' כאן שחילק בין נבואה לבין הבטחה כמו ביעקב. והלשם שבו ואחלמה בדרושי עולם התוהו ח"ב דרוש ד' חילק ששאני היכא שחטא בגלל שסמך על ההבטחה, ומדבר זה פחד יעקב.

ויותר יעקב לבדו (ל"ב, כ"ה).

א. בענין הכח של אדם גדול לעסוק גם בדברים קטנים.

פירש"י וז"ל, שכח פכים קטנים וחזר עליהם עכ"ל. והנה בדרך דרוש יש לפרש שבעסקו בתורת אלוקות, בודאי היו לו תלמידים מבינים שהיו בגדר חניכי ביתו

כמו שהיו לאברהם, אבל לא הי' להם הכח להתעסק גם בדברים פשוטים וגשמיים כגון פכים קטנים, ולכן כשעסק בפכים קטנים נותר יעקב לבדו.

וענין זה שייך גם בנוגע ללימוד, דהנה יש תלמידים שמאוס עליהם לעסוק בהפשט הפשוט דוגמת פכים קטנים, אלא רוצים מיד לעסוק ביסודות הסוגיא וחקירות שונות החובקות עולם, ומאוס עליהם לטרוח להבין את סדר הילפותות וכדומה. ובאמת אילו היתה מגמתם להשיג את נקודת התורה שבדבר, מה הוא הנפ"מ בין יסודות לילפותות, אלא הרי זה מראה שמגמתם והנאתם היא לסוג המחשבה ולא לנקודת התורה.

וראיתי כתוב שדרכו של הגר"א וסרמן הי"ד בלימוד גמרא היתה ראשית כל לתרגם כל מלה ומלה בהגמ' ורש"י ממש כמו ילד שלומד בחדר, וככה הי' הולך מהקל אל הכבד, ולפני שכל מלה ומלה היתה מתורגמת אצלו, וכן הפשט הפשוט מסודר לפניו, לא הי' ניגש לחדש חידושים ולומר סברות.

וכן שייך ענין זה גם בהתנהגות של בני אדם, כי יש כאלו שכשבא איזה מעשה חסד גדול לידם הרי הם מקיימים אותו, אבל נלאה ידם להתנהג בצורה נאותה בנוגע לדברים קטנים, וגם בזה, הרי זה מראה שמה שמושך אותם אינו הרצון להתנהג כפי שנדרש ממדריגת אדם, כי אילו כן מה לי דבר קטן ומה לי דבר גדול, אלא מה שמושך אותם הרי זה הנאה וסיפוק מהליכה בגדולות.

ושמעתי מפרשים על פי הנ"ל את הפסוק אם כסף תלוה את עמי את העני

בהתנהגותו הוא 'אויסג'ארבעט', כגון ישיבתו ושתייתו ולבישתו וכל דבר ודבר בקפידא נפלאה עד מאד".

ב. מדת הסדר.

גם ראוי להעיר מה ראה יעקב על ככה לחזור בשביל פכים קטנים, באמצע הלילה, ובשעת הסכנה, ובשעה שכל מחשבותיו היו איך להסתדר עם רוגזו של עשו. ועוד הרי הי' עשיר עצום, וא"כ למה הי' איכפת לו באבידתם של כמה פכים קטנים, ואפילו אם הי' איכפת לו אבל למה לא שלח איזה עבד להביאם.

אלא שמזה יש ללמוד כמה תבע מעצמו שלימות המדות, וכשראה שהיתה כאן התרשלות במדת הסדר, ונשכחו כמה פכים קטנים על ידי איזו שפחה, דן בעצמו שבודאי הסיבה היא משום שיש כאן חסרון בו עצמו, כי אילו היתה השפחה מרגישה עליו קפידא גדולה במדת סדר לא היתה מסוגלת לשכוח, ובעל כרחך שהוא עצמו מקרין איזו שהיא קלות במדת הסדר, ולכן דן בעצמו שעליו לתקן את הדבר בעצמו, ועל ידי זה להגביר בעצמו את מדת הסדר.

על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה (ל"ב, ל"ג).

בענין המהות של מנין תרי"ג מצות.

א. דברי רבי יהודה וחכמים בחולין דף ק', וביאורי רש"י והרמב"ם בדברי חכמים, וכן דברי רבי יצחק שהביא רש"י בתחילת בראשית.

בחולין דף ק' ע"ב תנן שחכמים סוברים שגיד הנשה נוהג רק בבהמה טהורה ואינו נוהג בטמאה ורבי יהודה אומר אף

עמך וגו' (שמות כ"ב כ"ד), דצ"ב מה הם שני הדברים, דהיינו "את עמי" ו"את העני עמך". ופירשו שיש עשירים שמוכנים לתרום למפעל ציבורי, כגון בנין ישיבה וכדומה, אבל כשבא עני בודד ומבקש עזרה נלאה ידם מלהזקק לו, כי הדבר "קטן עליהם" (וכן יש שמוכנים לעזור לאנשים פרטיים אבל נרתעים מלהתפרסם ע"י תרומות לדברים ציבוריים), ולכן אמר הכתוב שצריכים את ב' המעלות, דהיינו נתינה ל"עמי" כלומר להציבור, אבל גם ל"העני עמך".

וידוע שהגר"א וסרמן הי"ד בהספדו על החפץ חיים אמר שלא כמדתם של גדולי אומות העולם מדת החפץ חיים, כי בגדולי אומות העולם כל מה שמתקרבים אליהם יותר, רואים יותר את קלונם וסרחונם, אבל הח"ח, ככל שהיו יותר קרובים אליו ראו יותר את צדקותו, והיינו כהנ"ל כי יתכן שיהי' אדם מפורסם מחמת איזה מעשה גדול שעשה או תכונה גדולה שיש לו, אבל כשמתקרבים אליו ורואים את הדברים הקטנים שבו, מתגלה שבדברים אלו אינו גדול כלל, ואילו כשהתקרבו להח"ח וראו גם את ה"מעשים בכל יום" שלו, ואת ה"פכים קטנים" שלו, עמדו יותר ויותר על גדלותו וקדושתו.

ואמרתי פעם להגרא"מ שך זצ"ל בזקנותו המופלגת בחורף תשנ"ד, כשהי' לי פתחון פה אצלו, "כשהראש ישיבה הי' אומר שיעורים כסדרם ושיחות, לא כל כך שמו לב לראות איך שהוא 'אויסג'ארבעט' בהתנהגותו בכל פרט ופרט, אבל עכשיו שכבר אינו מרבה באמירת שיעורים וכדומה, שמים לב איך שכל דבר קטן

בטמאה, ותנן שם שאמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה היתה מותרת להן (וא"כ מוכח שנהג אז גם בבהמה טמאה וא"כ הוא הדין שגם עכשיו הרי הוא נוהג גם בטמאה), אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו, ופירש"י וז"ל, פסוק זה שהזהירו עליו, בסיני נאמר, ועד סיני לא הוזהרו, אלא שנכתב במקומו, לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה כתב המקרא הזה על המעשה, על כן הוזהרו בני ישראל אחרי כן שלא יאכלו גיד עכ"ל. מיהו הרמב"ם בפירוש המשניות שם ביאר בדרך אחרת את כוונת חכמים, והיינו שלעולם גם יעקב ובניו נאסרו, רק שגם המצות שנאמרו לבני נח ולהאבות נשנו אח"כ בסיני עוד הפעם, ואפי' אלו שלא נכתבו בתורה עוד הפעם, נאמרו למשה בעל פה, ומה שאנו מקיימים הרי זה הציווי של הר סיני, וכמו שאמר רבי שמלאי בסוף מס' מכות תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני, ומעתה כוונת חכמים שם היא לומר שאה"נ גיד הנשה נאסר ליעקב ובניו, ונאסר להם גם גיד הנשה של בהמה טמאה, אבל הרי שוב נשנה הלאו של גיד הנשה בסיני אלא שנכתב במקומו הפעם הראשונה, ואנחנו מקיימים את הציווי של הר סיני, ובהציווי של הר סיני נאסר רק גיד הנשה של בהמה טהורה.

ולפי דרכו של הרמב"ם יוצא בפשטות שרבי יהודה בהמשנה שם חולק על היסוד הנ"ל והרי הוא סובר שלא נשנה בסיני ודלא כרבי שמלאי שתרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני אלא יש מהתרי"ג שכבר נאמרו קודם (דהא לא משמע שגם רבי

יהודה מודה שנשנה בסיני רק שהוא סובר שלא נשתנה הדין מאיך שהי' בהציווי הראשון, דהא משמע שרק חכמים מחדשים דבר זה שבסיני נאמרה).

ועי' עוד ברמב"ם בספר המצות במצוה רט"ו שסמך מצות מילה על הציווי שנצטוו בו אברהם אבינו. מיהו במנין המצות שלפני ספר היד סמך את המצוה על הפסוק בפר' תזריע, ודבריו שלפני ספר היד הם כהיסוד שכתב בפיה"מ כי מבואר מדבריו שהמצות מילה שלנו היא הפסוק בפרשת תזריע, אבל מדבריו בספר המצות יוצא שהמצוה שלנו היא גם הציווי שנאמר לאאע"ה, וצ"ע. ולהלן בסק"ט נאריך עוד בענין מילה עיי"ש.

והנה רש"י לעיל בתחילת פרשת בראשית הביא את דברי רבי יצחק שהחודש הזה לכם היא המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל. והקשה הגור ארי' שם שהרי גיד הנשה ומילה נאמרו קודם. וביאר הגור ארי' שרבי יצחק סובר שהחשבון של תרי"ג הרי הוא החשבון של המצות שניתנו באמצעות משה רבינו, וזה כולל גם אלו שקדמו לסיני כמו החודש הזה לכם, אבל אין החשבון של תרי"ג כולל את המצות שנאמרו לפני משה רבינו וכגון גיד הנשה שנאמר ליעקב אבינו, ומש"ה נשנית מצות גיד הנשה בסיני כדי שתהי' באמצעות משה רבינו וכמו שביאר הגור ארי' שם, אבל החודש הזה לכם לא נאמר עוד הפעם בסיני (ועיי"ש בדרכו של המזרחי ששונה קצת מדרכו של הגור ארי').

ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ יוצא שדברי רבי יצחק שהחודש הזה לכם היא המצוה הראשונה של תרי"ג הרי הם רק

אליבא דחכמים בחולין שם שסוברים שגיד הנשה נשנה בסיני, דהא לפי רבי יהודה הציווי של גיד הנשה שנמנה בחשבון תרי"ג הרי נאמר קודם החודש הזה לכם, דהא לא נשנה בסיני וכמו שביארנו כבר.

מיהו יש להעיר על הרמב"ם מנא לי' שחכמים בחולין שם סוברים כרבי שמלאי שכל התרי"ג נאמרו בסיני, הלא חכמים דיברו רק על גיד הנשה, וא"כ אולי סוברים הם כרבי יצחק שרק מה שקדם להחודש הזה לכם נשנה בסיני, וצ"ע.

ומעתה יוצא שלפי הרמב"ם יש ג' דעות, א', דעת רבי יהודה שיש מהתרי"ג מצות שלנו שנאמרו עוד בימי האבות, ב', דעת רבי יצחק שהחשבון של תרי"ג מצות שלנו מתחיל עם משה ומה שנאמר קודם משה נשנה בסיני, ג', דעת רבי שמלאי שכל התרי"ג מצות שלנו נאמרו או נשנו בסיני (ודע שהרמב"ן בסה"מ בשורש א' סובר שרבי שמלאי נתכוין לומר רק שרוב מצות נאמרו למשה בסיני, שהרי יש שנאמרו אח"כ כגון פסח שני ופרשת ירושה עיי"ש ובנו"כ).

(ולפי רש"י בחולין שם שפי' שחכמים סוברים שיעקב ובניו לא נצטוו כלל בגיד הנשה אלא כל עיקר הציווי התחיל רק בהר סיני, א"כ יוצא שדברי הגור ארי' שיעקב ובניו נצטוו על גיד הנשה קודם הר סיני אינם מכוונים לפי חכמים אלא רק לפי רבי יהודה, ולפי רש"י יוצא שיש ב' שיטות ברורות, א', רבי שמלאי שסובר שהתרי"ג שלנו מתחילות בסיני, ב', רבי יצחק שסובר מהחודש הזה לכם, ואילו בדעת רבי יהודה אפשר לומר שהוא סובר שהתחיל כבר בימי האבות, אבל גם יתכן שהוא סובר

כרבי יצחק או כרבי שמלאי אלא שסובר רבי יהודה שהמצוה נשנית בסיני באותה צורה כמו קודם, ודלא כמו שיוצא מדברי הרמב"ם בדעת חכמים שהמצוה נשתנתה.)

ב. דברי רבי שמלאי בסוף מכות.

והנה באמת בדברי רבי שמלאי במכות שם איתא שתרי"ג מצות נאמרו לו למשה, וליתא שם המלה מסיני. וזה מתאים גם עם שיטת רבי יצחק שבעינין באמצעות משה רבינו אבל לא בעינין סיני. מיהו בעין יעקב הובא כגירסת הרמב"ם שנאמרו למשה מסיני. ועי' גם ברמב"ם בסה"מ בתחילת שורש א' שהביא מחז"ל שתרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני. ובהגהות הגר"ח העליר ז"ל שם הביא שכן איתא בשאלתות סי' קס"ו, ושהרמב"ן שם הביא את נוסחת הבה"ג דאיתא תרי"ג מצות נצטוו ישראל (וזה מתאים גם עם דברי רבי יהודה שהבאנו), ושכתב יד רומי איתא תרי"ג מצות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני, ושמשמות רבה איתא תרי"ג מצות ניתנו לישראל עיי' משה, ושכמדורש תהלים מזמור י"ז איתא נאמרו למשה מסיני (אינו נמצא בכל הדפוסים), וגם הביא את דברי הגמ' בסנהדרין דף צ"ט והגהת הגר"א ודברי המהר"ן חיות והרש"ש שם עיי"ש.

והנה הגר"ח העליר שם כתב בנוגע להשינויים הנ"ל "כי הראשונים בכלל לא שעו בהבאת המאמר אל גופי המלים, כי אם אל טעמן, ולכן יש שהוסיפו על משמען ויש שגרעו והחסירו, בכל זאת כדאי להעיר לפעמים על כגון דא". מיהו לפי דברינו הנ"ל יש נפ"מ גדולה בענין הלשונות הנ"ל דהיינו מתי מתחיל החשבון

של תרי"ג מצות שלנו ומה הוא הציווי שאנו מצווים לקיים. ולפי הרמב"ם יש נפ"מ בנוגע לגיד הנשה של בהמה טמאה, ובהמשך נראה גם נפ"מ לענין מצות מילה.

ג. ביאור הסוגיא בהוריות דף ח'.

והנה בהוריות דף ח' מייחנן מתנא דבי רבי ישמעאל שהמצוה הראשונה שנצטוו ישראל עלי' היתה עבודה זרה בהפסוק של אנכי ה' אלקיך, והקשו על זה בגמ' דהא עשר מצות נצטוו במרה. ולכאורה צ"ע מה מקשה הגמ' הלא י"ל שהתנא דבי רבי ישמעאל סובר כרבי שמלאי (לפי הגירסא של "מסיני"), א"נ כחכמים בחולין שם לפי הרמב"ם בפיה"מ שם, אשר לפ"ז שפיר יוצא שעבודה זרה היתה המצוה הראשונה מהחשבון של תרי"ג מצות שלנו, דהא כל המצות של מרה נשנו אחר כך בסיני ואנחנו מקיימים את הציוויים של הר סיני.

ויש ליישב בדוחק על פי דברי הרמב"ן על מה שכתוב במרה שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו שכתב שהמצות שנצטוו במרה היו בבחינת חינוך להרגילם במצות, דלפי זה יש לומר שהציוויים של מרה לא היו בגדר ציוויים נפרדים ועצמאיים כמו הז' מצות בני נח, אלא הפשט הוא שנצטוו להתחיל אז באותן מצות של סיני גופייהו בתורת חינוך, ולכן שפיר מקשה הגמ' בהוריות שם שכבר התחילו לקיים חלק מהתרי"ג לפני עבודה זרה. מיהו לכאורה הדרך הנ"ל נראית דחוקה משום שסוף סוף המצוה הראשונה שנצטוו בה בציווי גמור שלא על דרך חינוך היתה המצוה של עבודה זרה (ואולי זוהי באמת סברת התנא דבי רבי ישמעאל שם).

ועל כל פנים אם נאמר כהנ"ל יש ליישב גם את קושיית הגרי"ז בספרו על התורה בפרשת בא שהקשה למה לא הקשה הגמ' בהוריות שם מהחודש הזה לכם והמצות של פסח שקדמו לסיני, ומיושבת קושיית תוס' שם שהקשו למה לא פרכינן ממילה ומז' מצות בני נח, דלפי הנ"ל י"ל דאזלינן שם כרבי שמלאי (לפי הגירסא של "מסיני"), וכרבנן בחולין דף ק' לפי פירושו של הרמב"ם, שסוברים שהציוויים ההם לא היו מהציוויים של תרי"ג, והתנא דבי רבי ישמעאל נתכוין להמצוה הראשונה של התרי"ג מצות שלנו, ולכן הקשה הגמ' רק מהמצות של מרה שהן מהתרי"ג מצות שלנו בדרך חינוך.

והנה תוס' שם תירצו על קושייתם בזה"ל, משום דהכא (במרה) נצטוו ישראל והתם בני נח עכ"ל, ואולי כוונתם היא באמת לדברינו הנ"ל, והיינו שאותם ציוויים היו לבני נח ואינם הציוויים שלנו כי הם נשנו בסיני והציווי שלנו הוא הציווי בסיני.

ד. הגמ' ביבמות דף ה' ע"ב.

והנה בריש יבמות בהסוגיא של עשה דוחה לא תעשה חיפשה הגמ' ילפותות שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, ואמרינן בדף ה' ע"ב שם שמזה שפסח מילה ותמיד דוחים שבת שיש בה כרת אין ראי' משום שהשלשה הנ"ל הרי הם עשין שקודם הדיבור, ולכאורה הכוונה היא שבגלל כן הרי הם נחשבים יותר חמורים, ואולי רק הם יכולים לדחות ל"ת שיש בו כרת. ואפילו לפי הרמב"ם שנצטוו לאחר הדיבור בהציוויים הנ"ל פעם שני ואנחנו מקיימים את הציווי השני, אבל בכל זאת י"ל

שהציווי ההוא שלאחר הדיבור נחשב חמור כי חזינן שענינה של המצוה ההיא הרי הוא כל כך חשוב עד שנצטוו על הענין ההוא גם קודם הדיבור.

מיהו לכאורה צ"ע דהא גם שבת הרי היא ל"ת שלפני הדיבור שהרי נצטוו עלי' במרה וא"כ יוצא שגם לשבת יש אותה חומרא, וא"כ יוצא שפסח מילה ותמיד לעומת שבת הרי הם על משקל אחד עם עשה ולא תעשה ששניהם הם לאחר הדיבור, וכן ראיתי שהקשה הקרן אורה ביבמות שם. ויש לומר בזה כמה תירוצים, וכבר הארכתי בזה בספרי על יבמות באות צ"ו, אבל עכ"פ לפי הנ"ל כאן לא קשה מידי כי אע"פ שנצטוו על שבת במרה אבל בכל זאת אין זה נקרא ל"ת שלפני דיבור כי אדרבה עיקר זמן הציווי הי' לאחר הדיבור רק שנצטוו קודם הדיבור בדרך חינוך, ומה שנצטוו להתחיל בזה קודם בתורת חינוך אין זה נקרא חומרא לעומת היכא שעיקר הציווי התחיל קודם.

ה. תוס' בקידושין דף ל"ח ע"א בשם הירושלמי.

והנה עיין בקידושין דף ל"ח ע"א שהביאו תוס' את קושיית הירושלמי למה אין אדם יוצא ידי חובתו במצה של חדש שהרי עשה דוחה ל"ת, ות' הירושלמי שאין עשה שלפני הדיבור, דהיינו מצה, דוחה ל"ת שלאחר הדיבור, ולכאורה סברת הדבר אינה מובנת דהא למה גרע העשה אם נאמרה קודם הדיבור. והפ"י שם, וכן הקובץ הערות בסי' ז' אות א', כתבו להסביר שהטעם למה עשה דוחה ל"ת הרי זה משום שכיון שבזמן שניתן העשה ניתן

גם הל"ת כי כולם ניתנו יחד בסיני א"כ נקטינן שהעשה ניתן גם על דעת לדחות את הל"ת, אבל עשה שניתן קודם הדיבור הרי ניתן לפני שניתן הל"ת, ומש"ה בזה נקטינן שכשהוא ניתן, לא ניתן על דעת לדחות ל"ת, ומש"ה לאחר מכאן כשניתן הל"ת אין העשה דוחה אותו.

מיהו לפי רבי שמלאי, וכן דברי הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ בביאור דברי חכמים, סברת הדבר עדיין אינה ברורה כי הרי העשה ההיא נשנית בסיני בשעה שניתן הל"ת, והרי אנחנו מקיימים את הציווי של הר סיני, וגם הרי חזינן מחכמים בגיד הנשה שם שגם גדרי שני הציוויים יכולים להשתנות, וכגון התם שבימי האבות היו מצווים גם על טמאה ואילו אח"כ רק על טהורה, וא"כ ה"ה שיש לומר שאע"פ שבשעת הציווי הראשון עוד לא ניתן הל"ת אבל בשעת הציווי השני שאז שפיר ניתן, בודאי כוונת התורה היא שידחה את הל"ת ועכ"פ לפי סברת הפ"י והקובץ הערות נראה שלעולם גם הירושלמי מודה להגמ' ביבמות שישנו לפני הדיבור חשיב חומרא שגורם שאי אפשר ללמוד ממנו, רק שבכל זאת ס"ל להירושלמי שאין עשה שקודם הדיבור דוחה לא תעשה שלאחר הדיבור וכמו שביארו, והיינו שעשה שלפני הדיבור יש בו גם מעלה וגם חסרון, דמצד אחד מה שנהג לפני הדיבור הרי זה בגדר חומרא ומש"ה אם מצינו שהתורה אמרה שעשה כזה דוחה ל"ת שיש בו כרת א"א ללמוד ממנו שגם שאר עשין דוחים וכהגמ' ביבמות, אבל מצד שני יש בו גם חסרון, דהיינו העובדא שנאמר בשעה שעוד לא ניתן הל"ת, ומש"ה היכא שלא גילתה

התורה שדוחה א"א ללמוד שהוא דוחה ממה שעשה שלאחר הדיבור דוחה.

ובאמת הפ"י בקידושין שם הביא שכבר הקשה המהרי"ט את הסתירה הנ"ל שבין הירושלמי להגמ' ביבמות, והפ"י תי' דבר זה דשאני פסח מילה ותמיד שנשנו בפירוש בהתורה גם לאחר הדיבור וא"כ לא שייך בהם הסברא הנ"ל שכתב בדעת הירושלמי בענין למה אין עשה שלפני הדיבור דוחה, אבל מצה לא נשנית בהתורה לאחר הדיבור כמו שביאר שם (אלא שכבר הקשינו שלפי רבי שמלאי, וכן לפי הרמב"ם בביאור דברי חכמים, הרי גם מצה נשנה וגם זה סגי).

ו. דברי הכלי חמדה בענין אם גר שמל ולא טבל חייב לשמור שבת.

והנה הכלי חמדה על התורה בפר' נצבים באות ג' דן לומר שגר שמל ולא טבל חייב לשמור שבת כי חזינן שנצטוו בני ישראל על שבת בהיותם במרה ואז הרי היו לאחר מילה אבל קודם טבילה שהרי נימולו במצרים אבל טבלו רק בהר סיני.

מיהו לפי הנ"ל לכאורה אין ראי' כי הרי ביארנו שבמרה באמת לא הי' נחשב שהגיע זמן החיוב של שמירת שבת, אלא נצטוו לשמור שבת רק בדרך חינוך לקבלת התורה, וא"כ מהיכא תיתי לומר שענין זה שייך לדורות בכל גר פרטי, וצ"ע. ומכ"ש שאם נאמר שהציווי של מרה הי' ציווי אחר, וכדברי הרמב"ם לענין גיד הנשה, א"כ בודאי אין ראי' משם לכל גר פרטי, אלא יתכן שאע"פ שאז נצטוו לפי מצבם אע"פ שלא טבלו אבל אח"כ נצטוו רק גרים שגם טבלו.

ז. נוסח התפילה במוסף של שבת "אז מסיני נצטוו".

הנה שמעתי מעירים על הנוסח של "אז מסיני נצטוו", דהנה המשמעות של המלה אז היא דאתי לאפוקי שלא נצטוו על שבת קודם הר סיני, דבלי המלה "אז" הי' משמע שבא לאשמועינן רק מתי נצטוו, ועל זה אומרים שנצטוו בסיני, אבל לא הי' הוה אמינא מסוים לומר שנצטוו באיזה זמן מסוים אחר, אבל המשמעות של המלה "אז" היא שבאים להדגיש שרק אז נצטוו ולא קודם לכן, כי יש הוה אמינא מסוים לומר שנצטוו בזמן מסוים אחר. ולכאורה צ"ע דהא הי' סגי לומר סתם שנצטוו מסיני ולמה הוצרכו להדגיש שלא נצטוו קודם לכן, דממה זה בא לאפוקי.

ושמעתי מפרשים על פי דברי הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ במס' חולין שאתי לאשמועינן שאע"פ שבאמת נצטוו קודם לכן במרה אבל אנחנו אין אנו מקיימים את הציווי ההוא אלא רק את הציווי של הר סיני, וזהו כוונת הנוסח דהיינו שאנחנו קבלנו את הציווי שלנו מהר סיני ולא קודם כי אע"פ שנצטוו קודם לכן אבל אין זה הציווי שלנו ממנין תרי"ג.

ברם זהו דלא כדרכנו הנ"ל שבאמת השבת של מרה הי' שפיר אותו חפצא של שבת כמו הציווי שלנו, רק שנצטוינו לקיימו אז רק בדרך חינוך, אלא שבאמת גם לפ"ז אתי שפיר נוסח הפייטן כי י"ל שזהו גופא הכוונה והיינו שרק מסיני נצטוינו בתורת עיקר זמן החיוב אבל הציוויים במרה היו רק לשם חינוך.

ברם שו"ר היפך מפירושים אלו בב"י בהל' שבת סי' רפ"ו ד"ה ומ"ש רבינו ע"ש

הגאולה וכו' וז"ל (בשם שבלי הלקט), אז מסיני, קודם שבאו ישראל לסיני, במצרים ובמרה, ומצינו אז שהוא לשון הקדמה "קדם מפעליו מאז" עכ"ל, והדרכי משה שם כתב שכ"כ האור זרוע.

ה. מה שכתוב בהדברות השניות "כאשר צוך".

והנה בהדברות השניות כתוב שמור את יום השבת וגו' כאשר צוך, ועוד כתוב כן גם בכיבוד אב שם, ופירש"י שהכוונה היא כמו שצוך במרה. ונראה פשוט שאם הציווי של מרה לא הי' מתרי"ג מצות של ישראל אלא ציווי קדום א"כ לא היתה התורה תולה את הציווי של תרי"ג באותו ציווי, אבל לפי דברינו שהמצות של מרה היו אותם ציוויים של הר סיני, רק שנצטוו עליהם אז בתורת חינוך, א"כ שפיר יש לומר "כאשר צוך" כיון שגם הציווי ההוא הרי הוא אותו ציווי כמו זה של סיני.

ט. המחלוקת בין אביי ורב אסי בשבת דף קל"ה.

והנה יש לעיין עוד בדברי הרמב"ם הנ"ל שאנו מקיימים את הציוויים של הר סיני ושנתבטלו הציוויים הקדומים, דלכאורה הרי זה מחלוקת בין אביי ורב אסי בשבת דף קל"ה לפי ביאורו של הגר"ח בהל' מילה, דעיי"ש דמבואר שיוצא דופן אינו בכלל הפסוק של אשה כי תזריע וילדה זכר כי אין זה נקרא לידה. ומייתנין דפליגי רב הונא ורב חייא בר רב אם מילת יוצא דופן דוחה שבת, דזה שסובר שאינו דוחה הרי זה משום שכיון שאינו בכלל אשה כי תזריע וילדה זכר, כי אין זה נקרא לידה וכהנ"ל, ה"ה שאינו בכלל וביום

השמיני ימול בשר ערלתו וביום השמיני אפילו בשבת, וזה שסובר ששפיר דוחה אינו דורש את הסמוכים הנ"ל, אבל לכו"ע הרי הוא נימול לשמונה ולא קודם, ורב אסי אמר שהא בהא תליא, ואם אין מילתו דוחה שבת כי אינו בכלל הפסוק של וביום השמיני ימול בשר ערלתו וביום השמיני אפילו בשבת, א"כ ה"ה שאינו נימול לח' אלא נימול גם קודם. וקאמר אביי שם ששפיר נשאר דין של שמונה כי כן הי' בדורות הראשונים, כלומר בימי אברהם, ורב אסי השיב לו "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה".

וכתב הגר"ח שם בד"ה ונראה וכו' וז"ל, ויש לפרש בזה ב' פירושים, או דאביי מוכיח מדורות הראשונים דש"מ דאין מילת שמיני תלוי בטומאת לידה, ולא דרשינן הסמוכין דוטמאה שבעת ימים וגו' וביום השמיני ימול (ולפ"ז מילתו של יוצא דופן גם דוחה שבת), או דבאמת גם אביי לא פליג אהך סמוכין, וכל שאינה בכלל וטמאה וגו' אינו בכלל וביום השמיני ימול, והא דפריך דורות הראשונים יוכיחו, הוא משום דאזהרת מילה בשמיני הרי נאמרה ונשנית, נאמרה לאברהם ונשנית למשה בקרא דאשה כי תזריע וגו', ואזהרת אברהם לכל נאמרה גם לבני קטורה, משא"כ אזהרת משה נאמרה רק לישראל בלבד, ודין שמונה נאמר בשניהם וכדכתיב בקרא ובן שמונת ימים ימול וגו', וכך גם בני קטורה מילתן בשמיני, אשר על כן זהו דפריך אביי דורות הראשונים יוכיחו, ר"ל דנהי דמשום הך אזהרה דוביום השמיני וגו' שנאמרה לישראל בלבד, נתמעט כל היכא שאין אמו טמאה לידה, אבל אכתי

ינהוג בו דין שמיני הנאמר לאברהם, דשם אע"ג דאין אמו טמאה לידה נימול דוקא לשמונה (ולפי"ז מילתו של יוצא דופן אינה דוחה שבת), ועל זה משני ניתנה תורה ונתחדשה הלכה דבישראל מיהא ליכא דין שמיני כי אם בשאמו טמאה לידה עכ"ל.

ועי' בראב"ד בהל' מילה שם שהבין שהרמב"ם נסתפק אם לפסוק כאביי או כר' אסי, ואילו הגר"ח שם כתב שהרמב"ם פוסק כאביי, וכן נוקט הנו"ב במה"ת ביו"ד סי' קס"ג בדעת הרמב"ם.

והסיק הגר"ח שם כביאורו השני בדברי אביי, וא"כ יוצא שהציווי הראשון שנאמר לאאע"ה לא נתבטל (ולפי הראב"ד הרמב"ם מסתפק בזה). ולכאורה צ"ע דהא זהו דלא כדברי הרמב"ם בפיה"מ במס' חולין בביאור דברי חכמים שם שהלכה כמותם.

ובאמת גם לפי פירושו הראשון של הגר"ח יוצא דלא כדברי הרמב"ם בפיה"מ בחולין שם, כי מהרמב"ם בפיה"מ יוצא שהיכא שהציווי נשנה בסיני יתכן שנשנה בצורה שונה מהציווי הקדום, וכגון בגיד הנשה דבתחילה נאסר גם של בהמה טמאה ואילו בסיני נאסר רק של בהמה טהורה, ואילו אביי מוכיח מהציווי הקדום את גדרי הציווי השני (שרק הוא הציווי שלנו לפי פירושו הראשון של הגר"ח) וא"כ יוצא שאביי נוקט שהציווי לא משתנה (מיהו י"ל שגם אביי מודה שי"ל שהגדר של גיד הנשה שפיר השתנה כי יש סיבה לכך דהיינו העובדא שהבהמה כולה נאסרה).

מיהו יתכן שחזר בו הרמב"ם מדבריו הנ"ל בפיה"מ, דהנה כבר הבאנו שבסה"מ במ"ע רט"ו סמך את מצות מילה על הציווי

לאברהם אבינו. הרי שהוא סובר שם ששפיר קיימת לגבינו גם הציווי הקדום לאאע"ה ולא רק הציווי של סיני, וזהו כאביי במס' שבת שם, ודלא כדבריו בפיה"מ, וא"כ צ"ל שחזר בו והרי הוא מפרש את דברי חכמים בחולין שם כרש"י שהאיסור התחיל רק בסיני. ולא עוד אלא שבפ"ט מהל' מלכים ה"א כתב וז"ל, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו (המצות של בני נח) במילה וכו' ויצחק הוסיף מעשר וכו' ויעקב הוסיף גיד הנשה וכו' ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו עכ"ל, ומלשון "ונשלמה" משמע שאלו שנכתבו רק קודם הר סיני באמת לא נאמרו עוד הפעם בסיני (ויש לדחות). מיהו אכתי צ"ע דהא לפי רש"י יוצא מדברי חכמים שיעקב לא נאסר בגיד הנשה ואילו הרמב"ם כתב שיעקב הוסיף גיד הנשה.

ועכ"פ כבר הבאנו גם שבמנין המצות שלפני ספר היד סמך הרמב"ם את מצות מילה על הפסוק בתזריע.

וע"ע לעיל בפר' לך לך על הפסוק ואתה את בריתי תשמר (י"ז, ט') שדננו גם שם על דברי הרמב"ם בפיה"מ בחולין, אבל רק בנוגע למצות מילה, והוספנו שם את דברי הנו"ב בנוגע לדברי רב שיזבי בב"ב דף קכ"ז שטומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נימול לשמונה.

י. בענין מתי התחילה המדריגה של נבואה של מרע"ה.

וע"ע בפרשת ואתחנן על הפסוק ואתה פה עמוד עמדי שכתבנו שלפי מה שהבאנו מהגור ארי' בדעת רבי יצחק שהמנין של

תרי"ג מתחיל מהחדש הזה לכם כי צריכים שיהיו באמצעות משה רבינו א"כ צ"ל שכבר אז במצרים היתה למשה רבינו את המדריגה המיוחדת שלו בנבואה, כי אל"כ למה צריכים שיהי' דוקא באמצעות משה רבינו, עיי"ש בפר' ואתחנן באריכות.

וישקהו (ל"ג, ד').

בענין "בידוע שעשו שונא ליעקב".

עי' ברש"י שהביא את דברי רבי שמעון בן יוחאי שהלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב אלא שנכמרו רחמיו באותו פעם כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו. וצ"ע דאם בידוע שעשו שונא ליעקב א"כ איך הי' שייך באמת שיכמרו רחמיו. מיהו עיין בקידושין דף י"ח ע"א דאמרינן שעשו ישראל מומר הי', ולפ"ז נראה שבודאי אע"פ שהיו לעשו כל המדות הרעות של "עשו" אבל בכל זאת היתה לו גם נקודה ישראלית, וא"כ נהי שבידוע שהעם של עשו לדורות הרי הוא שונא ליעקב, אבל עשו עצמו לא הי' כל כולו בגדר עשו, ונהי שילדיו ודורותיו מנכריות לא היו נחשבים ישראלים כיון שהולד הולך אחר האם (עי' ברמב"ן בויקרא כ"ד י) אבל אצל עשו עצמו עדיין הי' שייך מצב של נכמרו רחמיו מחמת הנקודה הישראלית שבו.

כראת פני אלקים ותרצני (ל"ג, י').

בענין הלאו של חנופה.

הנה בסוטה דף מ"א ע"ב אמרינן דרש ר' יהודה בר מערבא ואיתימא רבי שמעון בן פזי מותר להחניף לרשעים בעולם הזה שנאמר לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי לא

יאמר שוע מכלל דבעולם הזה שרי, ר' שמעון בן לקיש אמר מהכא כראות פני אלהים ותרצני, ופליגא דרבי לוי דאמר רבי לוי משל של יעקב ועשו למה הדבר דומה, לאדם שזימן את חבירו והכיר בו שמבקש להורגו, אמר לו טעם תבשיל זה כתבשיל שטעמתי בבית המלך, אמר ידע לי' מלכא, ומסתפי ולא קטיל לי'. ושוב הביאו כמה מימרות אודות האיסור להחניף.

ועיין בתוס' שם שהוכיחו מנדרים דף כ"ב שהיכא דאיכא סכנת נפשות מותר אפילו להצדיק את פעולותיו הרעות ולא רק לשבחו שבחים בעלמא כמו בסוטה שם, וז"ל תוס' שם, יש לפרש שלא במקום סכנה (אסור להחניף) אבל במקום סכנה מותר כי ההיא דפרק ארבעה נדרים עולא אזל לארעא דישראל, לוו בהדי' תרי בני חוזאי, קם חד שחטי' לחברי', א"ל לעולא יאות עבדי, א"ל אין, ופרע לו בית השחיטה, כי אתא לקמי' דרבי יוחנן אמר לי' דילמא ח"ו אחזקית ידי עוברי עבירה, א"ל רבי יוחנן נפשך הצלתה עכ"ל.

ועתה נבאר יותר את פרטי הדינים ואיך שזה משתלב בהגמ' הנ"ל בסוטה.

א. בענין אם היכא שיש סכנת נפשות מותר גם להצדיק פעולותיו הרעות או האם מותר רק לשבחו ולהתראות כאוהבו.

הנה רבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות קפ"ח כתב שלהצדיק את פעולותיו הרעות של הרשע הרי הוא הסוג הכי חמור של חנופה והרי הוא חייב אפילו למסור את עצמו לסכנה כדי שלא לעבור על דבר זה (דהא קאי על דבריו באות קפ"ז שם

דאיירי

במצדיק פעולותיו הרעות), והוכיח כן ממה שנתחייבו ישראל כלי' על שהצדיקו את אגריפס במה שמלך אע"פ שלא הי' ראוי למלכות. ולכאורה דבריו תמוהין, דהא להדיא מבואר בהגמ' הנ"ל בנדרים שהביאו תוס' שבמקום סכנה מותר אפילו להצדיק את פעולותיו הרעות, וכן פסק המגן אברהם בסי' קנ"ו, והביאו המשנה ברורה שם (אבל מהגמ' בסוטה שהבאנו שמותר להחניף לרשעים בעוה"ז לא קשה מידי על רבינו יונה כי הציורים של הגמ' בסוטה אינם ציורים של מצדיק פעולותיו הרעות). ומה שהביא רבינו יונה ראוי לדבריו מהמעשה של אגריפס י"ל שהתם נתחייבו כלי' משום שבאמת לא הי' שם חשש של סכנה.

ועל כל פנים הא מיהא משמע שגם רבינו יונה מודה שהיכא דאיכא סכנת נפשות מותר לשבחו ולהתראות כאוהבו (שהוא איסור יותר קל מהצדקת פעולותיו הרעות כמו שמבואר בדבריו שם), וכן יוצא מהגמ' בסוטה שם, ומוכח משם שמותר אפילו להתראות כאוהבו כמו ביעקב ועשו, ומה שתוס' הוכיחו מנדרים שבמקום סכנת נפשות מותר הרי זה כי רצו להוכיח שבכה"ג מותר אפילו להצדיק את פעולותיו הרעות (וכמו שביארנו לעיל את דבריהם) ודלא כרבינו יונה.

וגם מדברי רבי יוחנן במדרש מבואר שמותר לשבחו ולהתראות כאוהבו במקום סכנת נפשות כמו ריש לקיש בסוטה שם, אלא שיש לדון בדעת רבי פדת שם האם הוא חולק על זה ואוסר, ואבאר דברי, דהנה רבינו בחיי כאן כתב וז"ל, ודרשו

רז"ל כראות פני אלהים אמר רבי יוחנן מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה שנאמר כי על כן ראיתי פניך, ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת דובר שקרים לא יכון לנגד עיני (תהלים ק"א, ז') וכתוב כי לא לפניו חנף יבוא (איוב י"ג, ט"ז), דעת רבי יוחנן שמותר להחניף את הרשע מפני היראה שכן החניף יעקב לעשו (ולא הי' רק סתם פחד אלא פחד שיהרגנו), ודעת רבי פדת שאף מפני היראה אסור שנאמר דובר שקרים וגו', ומה שהחניף יעקב לעשו, חנופה כזאת מותרת לפי שהוא לשון כולל שני משמעויות, לשבח ולגנאי, שהרי "ראיתי" לשון בזוי כמו יביטו יראו בי (תהלים כ"ב, י"ח), וכן אלהים לשון עבודה זרה, ואם יבין הרשע לשון השבח, אין לחוש בזה, וכמו שדרשו רבותינו איהו מטעי נפשי' אנן לא מטעינן לי' עכ"ל (ודע שאין לנו את הדברים הנ"ל בהמדרשים שבידינו). ומעתה מצד אחד י"ל שרבי פדת חולק על רבי יוחנן, אבל מצד שני אולי י"ל שלעולם גם רבי פדת מודה שמותר להחניף מחמת יראה (כלומר יראה שמא יהרגנו), רק שטעמו של רבי פדת למה הי' אסור ליעקב אלמלא הי' משתמע לתרין אנפין הרי זה משום שהוא סובר שהי' דומה שם למצדיק פעולותיו הרעות כיון שדמהו ל"פני אלהים" וכאילו אמר שאין בידו שום עוולה (ודוחק), ודבר זה אסור אפילו במקום סכנה וכדברי רבינו יונה. ולפ"ז יוצא שדברי רבי פדת יכולים לשמש כמקור לשיטת רבינו יונה, אלא שישאר קשה איך לא פסק רבינו יונה כרבי יוחנן בהבבלי במס' נדרים שם.

שו"ר בהגהות "זה השער" על שערי

תשובה מהגאון רבי בנימין זילבר זצ"ל שהביא את דברי היד הקטנה שנתעורר על זה שדינו של רבינו יונה הוא דלא כרבי יוחנן בנדריים שם, והביא שכתב היד הקטנה ב' דרכים ליישב דבר זה, א', שרבינו יונה נתכוין להיכא שיש רק חשש סכנה, אבל היכא שיש סכנה ממש, ואפילו רק ספק גמור של סכנה (ולא רק חשש), מותר לו להחניף וכדברי רבי יוחנן בנדריים, ואצל אגריפס הי' רק חשש בעלמא של סכנה שהרי זלגו עיניו דמעוה שזה הראה שנפל פחד ה' עליו. ב', שדברי רבינו יונה הם רק כשיצטרך להחניף בפרהסיא כמו באגריפס שם אבל בצינעא כמו בההיא דנדריים אינו חייב למסור נפשו.

ב. בענין מה מותר היכא שיש רק סתם פחד.

ועיין עוד שם באות קצ"ט שכתב רבינו יונה דהיכא שיש רק סתם פחד ולא סכנת נפשות מותר רק לקום לפניו ולכבדו כדרך שמכבדים בני אדם את העשירים בעבור כי צלחה דרכם ולא מפני חין ערכם וכדאמרינן בסוטה שם שמותר להחניף לרשעים בעולם הזה, אבל לא ישבחנו ולא ידבר טוב עליו ולא יכבדנו בדרך שגורם לאנשים לחשוב שהוא יקר בעיניו. מיהו היראים בסי' נ"ה (בדפוס אחר סי' רמ"ח) כתב שמותר גם להתראות כאוהבו כהאי גוונא, ודלא כדברי רבינו יונה. ועכ"פ צ"ע על מה שנסתייע רבינו יונה מהגמ' בסוטה דהא לכאורה מהתם חזינן שמותר אפילו לשבחו וכגון לומר לנבל נדיב.

והנה אצל יעקב ועשו הי' ציור של סכנת נפשות שהרי יעקב אמר בפירוש

שהוא ירא פן יבוא עשו ויכנו אם על בנים, וכן שמא יבוא עשו אל מחנה אחת והכהו, אבל הציור של לקרא לנבל נדיב לא איירי בסכנת נפשות, ומה שרבינו יונה מביא מסוטה שם שמותר להחניף בסתם פחד כוונתו היא להוכיח מר' יהודה בר מערבא ואיתימא רבי שמעון בן פזי ולא מריש לקיש. ולפ"ז י"ל שר' יהודה ואיתימא ר"ש בן פזי בסוטה שם לא הביא מיעקב ועשו כי רצה להוכיח שמותר לשבחו גם מחמת סתם פחד (גם י"ל דס"ל כרבי פדת שהי' משתמע לתרי אנפין, וגם י"ל דס"ל כרבי לוי בסוטה שם). אבל צ"ע למה ריש לקיש לא הביא מנבל ונדיב, ונהי שרצה להוכיח שמותר אפילו להתראות כאוהבו, וכן רצה להוכיח מחמשה חומשי תורה, וכן לא בדרך דיוק, אבל הרי הוכחתו קיימת רק בציור של סכנת נפשות.

והנה במדרש רבה כאן בפרשה ע"ה בסוף אות א' איתא א"ל הקב"ה (ליעקב), לדרכו הי' מהלך (עשו) והיית משלח אצלו ואומר כה אמר עבדך יעקב. וצריכים להבין מה היתה הטענה על יעקב, הלא לא עבר על האיסור של חנופה כיון שהי' מחמת פחד וסכנת נפשות, ונהי שהקב"ה ידע שעשו הולך לדרכו אבל יעקב חשב שעשו בא להורגו, וגם לא היתה טענה עליו למה פחד ולא בטח בהקב"ה שהרי פחדתו הי' שמא גרם החטא וכמו שהביא רש"י על פסוק י"א.

וע"ע בפתחי תשובה על יו"ד סוף סי' של"ד שהביא מספר בכור שור שאין היתר להחניף במקרה של סתם פחד אלא כשברי הזיקא.

ג. היכא שאין פחד.

והיכא שאין פחד, דאיכא משום לאו דחנופה בכל גוונא, כתב היראים שם שאפילו אם הוא רק שותק כשהוא רואה את רשעותו הרי הוא עובר. וגם רבינו יונה באות קצ"ה וקצ"ו וקצ"ז שם כלל את מי שיכול להוכיח ואינו מוכיח בכלל המחניפים.

וידבר על לב הנערה (ה) (ל"ד), (ג')

נערה - ילדה.

צ"ע דלהלן כתוב קח לי את הילדה הזאת לאשה (ל"ד, ד'), ושוב כתוב ותנו לי את הנערה (ה) לאשה (ל"ד, י"ב).

וי"ל שהיתה ילדה אבל לבה ושכלה היו כנערה. וכעין זה פי' רש"י בשמות ב' ו' על מה שכתוב במשה רבינו ותראהו את הילד והנה נער בוכה, דהוא ילד וקולו כנער.

ויענו בני יעקב וגו' במרמה (ל"ד, י"ג).

כוונת בני יעקב, ומדריגת אנשי שכם.

הנה לבסוף קיבלו אנשי שכם את התנאי של בני יעקב למול. ולכאורה יפלא דבשלמא שכם עצמו אפשר להבין למה הי' מוכן למול, שהרי העלה לכו טינא עבור דינה, אבל למה הסכימו שאר בני עירו למול, והרי היתה להם הברירה לא לרצות, דהא חזינן ששכם וחסור שאלו אותם

ודיברו על לבם, וא"כ למה הסכימו לעבור כאבים כאלו כדי ששכם יוכל להתחתן עם דינה. ועוד דהא זו היתה המצות עשה היחידה שנהגה אז בבני יעקב, וא"כ איך הסכימו אנשי שכם לדבר זה אשר זה יקבע אותם להיות כיהודים, ואע"פ ששכם הציג להם את הענין כאילו יהי' ריווחי בשבילם מבחינה מסחרית, אבל בכל זאת איך הסכימו לדבר כזה בשביל ריווח ממון.

ורואים מהנ"ל שבשביל ריווח ממוני מוגבל, היו מוכנים לוותר על כל דרך חייהם ולהראות כיהודים, וזה מראה כמה היו חלשים בדרך חייהם.

וכן רואים בעשו שבשביל נזיד העדשים הי' מוכן לוותר על הבכורה ולשנות את כל מהותו שהיתה מהות של בכור.

ובאמת יש לעיין על הא דכתיב על כן קרא שמו אדום (כ"ה ל'), דכי כל אחד שרוצה לאכול מאכל מסוים נקרא על שם המאכל, אלא הענין הוא כהנ"ל שכיון שהי' מוכן לשנות את כל מהותו בשביל נזיד עדשים, אין זה פלא שיקראו אותו על שם זה.

ואצל כלל ישראל מצינו שהדבר הוא להיפך, והיינו שכל הון שבעולם אינו גורם לנו לשנות את מהותנו, ואפילו להתקרב לזה, וכדברי רבי יוסי בן קיסמא בפ"ו מפרקי אבות שאמר להאדם שהציע לו לבוא לגור בעירו תמורת זהב ואבנים טובות ומרגליות, "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה".

וישב

את המצב של בחירה ונסיונות כדי שיוכל לעבוד בזה את בוראו, ואינו רוצה בכיטול הבחירה, ולכן לעתיד לבוא, כשעומדים לשחוט את היצר הרע, ועומדים לפני כיטול הבחירה, הרי הצדיקים בוכים בכי של געגועים כשהם זוכרים את הצער שהי להם בדרך בחירה, והבכי היא בכי של געגועים ולא בכי של צער (ודוגמא לדבר הוא מה שאמרו בסנהדרין דף י"ט ע"ב שפליטאל בן ליש בכה על מצוה דאזלה מיני).

ולפ"ז י"ל שהטענה על יעקב אבינו היתה למה רוצה הוא בשלוה ולא בנסיונות והפעלת כח הבחירה.

וכמדומה שראיתי בחידושי הרשב"א על התורה שכתב שהשנים ששהה יעקב אצל לבן היו בגדר מעשה אבות סימן לבנים כנגד הגלות הארוכה שלנו, ורדיפת לבן אחרי יעקב היתה סימן למלחמת גוג ומגוג. ונראה שלפ"ז י"ל שהטעם למה רצה יעקב לישוב בשלוה הרי זה כי רצה לעשות מעשה אבות סימן לבנים כנגד השלוה של לעתיד לבוא לאחר מלחמת גוג ומגוג. ומעתה יוצא שהרי זה ענין אחד ממש עם הגמ' בסוכה שם, דהיינו שהטענה עליו היתה למה רצה לישוב בשלוה ולא רצה לעשות מעשה אבות סימן לבנים כנגד הבכי של הצדיקים לעתיד לבוא ע"י שאינו מבקש שלוה.

והנה עד כאן נקטתי שיעקב אבינו רצה

וישב יעקב וגו' (ל"ז, א') [א].

"ביקש יעקב לישוב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף": מה הי' רע בזה שביקש יעקב לישוב בשלוה.

פירש"י בתוך דבריו על פסוק ב' וז"ל, ועוד נדרש בו, וישוב, ביקש יעקב לישוב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישוב בשלוה אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישוב בשלוה בעולם הזה עכ"ל. והנה יש לעיין מה היא הטענה על צדיקים בדבר זה הלא אמר רבא בהוריות דף י' ע"ב אטו צדיקי אי אכלי תרי עלמי מי סני להו, אלא אמר רבא אשריהם לצדיקים שמגיע עליהם כמעשה רשעים של עולם הזה בעולם הזה (ובמדרש איתא שהשטן הוא זה שקטרג, מיהו גם השטן אינו יכול לקטרג בלי איזו שהיא טענה.

והנה בישוב דבר זה יש להקדים את מאי דאיתא בסוכה דף נ"ב ע"א שלעתיד לבוא בשעת שחיטת היצר הרע יבכו הצדיקים, וכתב רש"י בד"ה צדיקים בוכים דהיינו משום שהם זוכרים את הצער שהי להם על קיום המצות. ולכאורה צ"ע דאדרבה באותה שעה הרי הם צריכים להיות שמחים עם היסורים שהיו להם על קיום מצות שהרי עתה עומדים הם לקבל עליהם שכר.

מיהו נראה שדרכו של צדיק הוא לרצות

לעיל בפרשת וישלח שיעקב חזר מפדן ארם והגיע ליצחק אביו, וא"כ מה הוא החידוש בזה שכתוב שישב בארץ מגורי אביו בארץ כנען, וכי ס"ד שנסע שוב לגור בחוץ לארץ, ובע"כ צ"ל שהחידוש הוא ענין זה שביקש לישב בשלוח.

ב. ויש להעיר דהנה מהלשון של קפץ עליו רוגזו של יוסף משמע שאירע בסמוך למה שביקש לישב בשלוח, והרי לפי חשבון השנים יוצא ששפיר ישב בשלוח ט' שנים עד שאירעה מכירת יוסף.

ודוחק לומר שבאמת בתחילה ישב תשע שנים בשלוח בלי לבקש לישב בשלוח, ורק לאחר ט' שנים ביקש להמשיך לישב בשלוח ואז מיד קפץ עליו רוגזו של יוסף.

וצ"ל שהמשמעות של "קפץ" היא רק שאירע פתאום, ואין הכוונה שאירע מיד, (והא דלא קפץ עליו מיד, י"ל דהי' משום מדת ארך אפים).

ג. והנה מהמדרש הנ"ל משמע שהטעם למה קפץ עליו רוגזו של יוסף הי' מחמת שרצה לישב בשלוח, וכבר נסינו לעיל לבאר מה היתה העוולה בזה. מיהו יש להעיר עוד דהא רוגזו של יוסף הי' בתורת עונש על שלא כיבד את אביו כ"ב שנה וכמש"כ רש"י בסוף פרשת תולדות ולא בגלל שרצה לישב בשלוח.

וי"ל שכוונת המדרש שהביא רש"י כאן היא ליתן טעם למה בחר הקב"ה את הזמן המסוים הזה. גם י"ל שהכוונה היא לזה שיעקב אבינו חשב שיוסף נהרג, דהא

את השלוח לשם הנאה גשמית ונתכוין לעשות בזה סימן לעתיד לבוא. מיהו שוב שמעתי מת"ח אחד לפרש שבודאי לא רצה את השלוח לשם הנאה גשמית אלא כדי לעבוד את ה' מתוך הרחבת הדעת יותר, והטענה עליו היתה למה לא פעל על עצמו לעבוד את ה' באותה הרחבת הדעת גם מתוך מצב של אי שלוח, ולכן קפצה עליו רוגזו של יוסף. ברם מתוך דברי הקב"ה של לא דיין וכו' לא משמע כדרך זה. ועכ"פ צריכים להתאים את דברי הנ"ל עם מה שמבקשים אל תביאנו לידי נסיון.

וישב יעקב וגו' (ל"ז, א')
[ב].

עוד בביאור "ביקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף".

א. פירש"י בתוך דבריו על פסוק ב' וז"ל, ועוד נדרש בו, וישב, ביקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוח אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוח בעולם הזה עכ"ל, וכתב המזרחי שהדיוק הוא מלשון וישב דמשמע שביקש להתיישב דהיינו בקביעות. ויש להוסיף דהנה רואים אנו שהפסוק שינה מלשון וישב לגבי יעקב ללשון מגורי לגבי אביו יצחק, ויש לפרש שהכוונה היא שבאותו מקום שאביו יצחק החזיק את עצמו שם לגור, ביקש יעקב להיות בגדר "יושב" כלומר בקביעות ושלוח. שוב ראיתי שכ"כ הכלי יקר. מיהו אונקלוס תרגם שניהם בלשון שוה. וע"ע ררבינו בחיי בנוגע למה שכתוב וישב. גם י"ל שהדיוק הוא בגלל שכבר כתוב

משום זה שלא כיבד את אביו הדין נותן שיספיק בפירוד גרידא.

מיהו יש להקשות על הדרך השני ממה שהביא רש"י להלן שהקב"ה לא גילה ליעקב שיוסף חי כי שיתפו השבטים את הקב"ה בהחרם שלא לגלות, וא"כ חזינן מזה שדבר זה שיעקב אבינו חשב שיוסף מת לא הי' בגלל שרצה לישב בשלוה, דהא מבואר שהקב"ה מצד עצמו הי' שפיר מוכן לגלות לו, אלא דבר זה הי' בגלל החרם, אבל מצד גזירת הקב"ה הי' מספיק בפירוד, וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל, דהיינו שלעיל הביא רש"י שהפירוד הי' בגלל שלא קיים כיבוד אב. ויש עוד לדון בזה.

ד. והנה נראה שאין כוונת המדרש שעד עכשיו לא היתה ליעקב אבינו הרגשת השלוה, דהא יעקב אבינו קיים תרי"ג מצות גם בביתו של לבן, ובמקום תרי"ג מצות בודאי יש שלוה פנימית, אלא כוונת המדרש היא שהשתוקק להענין של לישב בשלוה, דהיינו שרצה להנהיג גם חיצוניות של שלוה.

וישמע ראובן ויצלהו מידם (ל"ז, כ"א).

בענין אם הכל הוא בהשגחה או האם שייך גם מקרים.

הנה מצאתי הרבה מקורות בענין השגחה פרטית, דהיינו האם הקב"ה באמת גורם כל דבר ודבר שקורה לאדם, או האם שייך שיקרה לאדם דבר מסוים מצד ה"טבע" בלי שהקב"ה גזר על זה כי יש

מצד הקב"ה גם מהלך של השארת הדבר לטבע ולמקרים.

גם יש לעיין בנוגע לבעל חי ודומם האם כל מה שקורה להם הרי הוא בגזירה או האם שייך שיקרה להם דברים בטבע ובמקרה אף על פי שלא הי' נגזר.

עכ"פ זה ברור שאפילו אם יש "מקרים" בעולם, אבל בכל זאת הקב"ה יודע את כל אשר נעשה.

וכן דבר ברור הוא שהקב"ה הוא זה שנותן כח להטבע ולהמקרים לקרות. ומשל למה הדבר דומה, למי שמחזיק דף מלא יצורים בידו, דכל היצורים מסתובבים כפי רצונם, אבל אם המחזיק יפסיק להחזיק את הדף הכל יפול לאבדון. וביותר, משל למה הדבר דומה, לאברי הגוף, דמתי שהאדם בוחר להפעיל את אברי הגוף ביתר כח הרי הלב מזרים יותר דם להאברים, כך כשמזדמן מקרה הרי הקב"ה מזרים כח כפי צורך המקרה.

עוד נראה ברור דבודאי יש דברים מסוימים אודות האדם שנקבעים תמיד על ידי גזירה, וכגון הא דאמרינן בסוטה דף ב' ע"א שארבעים יום לפני יצירת הולד בת קול מכרזת בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני, וכן בנדה דף ט"ז ע"ב אמרינן שהמלאך מביא את הטיפה לפני הקב"ה והקב"ה קובע אם יהי' גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני (ורק רשע או צדיק אין מכריזין כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים), אבל בכל זאת שאלתנו היא האם אח"כ יכולים לקרות דברים במקרה בתוך המסגרת של

עניות או עשירות, וכגון האם שייך שיפסיד כמות מסוימת של נכסיו במקרה אע"פ שהוא נשאר עשיר כמו שנגזר, וכן האם הוא יכול להיות חולה בדרך מקרה אע"פ שבאופן כללי הרי הוא נשאר גבור כמו שנגזר, ועוד כדומה כאלו, או האם הכל הוא בגזירה.

א. הגמ' בחולין דף ז' והגמ' בכתובות דף ל'.

ובחולין דף ז' ע"ב איתא אמר רבי חנינא אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, ופירש"י וז"ל, מכריזין, גזרו עליו עכ"ל.

ובכתובות דף ל' ע"ב איתא שאריא וגנבי הוו בידי שמים (אבל לא צינים ופחים שאדם גורם לעצמו, וכן יראת שמים).

ומבואר מהגמרות הנ"ל שלכה"פ לגבי אדם הכל נגזר (חוץ מצינים ופחים ויראת שמים) אבל עדיין יש לחקור בקשר לחי צומח ודומם.

ב. דברי החינוך במצוה קס"ט.

וכהגמרות הנ"ל מבואר בחינוך במצוה קס"ט שכתב וז"ל, ולפי שהדעות רבות בהשגחת הא-ל על כל ברואיו, יבואו בה הרבה פסוקים במקרא והרבה מצות להורות על הענין, מהיותו פינה גדולה בתורתנו, שיש כתות בני אדם יחשבו כי השגחת השם ברוך הוא על כל המינים בפרט, בין אנשים או כל שאר בעלי חיים (כלומר אבל לא על צומח ודומם). ויש מהן כתות יחשבו כי השגחת השם ברוך הוא על כל עניני העולם בין בעלי חיים או כל שאר

דברים, כלומר שלא יתנועע דבר אחד קטן בעולם הזה רק בחפצו ב"ה ובגזירתו, עד שיחשבו כי בנפול עלה אחד מן האילן הוא גזר עליו שיפול, ואי אפשר שיתאחר או יקדים זמן נפילתה אפילו רגע, וזה דעת רחוק הרבה מן השכל. ויש כתות רעות יחשבו שלא ישים השגחתו ב"ה כלל בכל עניני העולם השפל בין באנשים בין בשאר בעלי חיים, והוא דעת הכופרים רע ומר. ואנחנו בעלי הדת האמתית לפי מה ששמעתי, נשים השגחתו ב"ה על כל מיני בעלי החיים בכלל, כלומר שכל מין מן המינים הנבראים בעולם יתקיים לעולם, לא יכלה ויאבד כולו, כי בהשגחתו ימצא קיום לכל דבר, ובמין האדם נאמין כי השגחתו ב"ה על כל אחד ואחד בפרט והוא המבין אל כל מעשיהם, וכן קבלנו מגדולינו, וגם נמצא על זה הרבה כתובים יורו כי הענין כן עכ"ל (והנני נוקט שכוונתו בהשגחה היא שהוא גזור, וכהגמרות הנ"ל, ולא רק שהוא יודע ומבין).

וכן היא דעת הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק י"ז.

ג. דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא.

וכדברי החינוך והרמב"ם לגבי אנשים מבואר ברמב"ן בסוף פרשת בא שכתב וז"ל, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון כאשר הזכרתי כבר וכו' עכ"ל.

ד. דברי הרמב"ן בפרשת וירא.

ברם הרמב"ן בדבריו הנ"ל בפרשת בא נראה כסותר את עצמו למה שכתב הוא עצמו בכראשית י"ח י"ט, דמדבריו בכראשית יוצא ששפיר שייך שיארע לאדם דבר מצד הטבע על דרך מקרה בלי שיהי' נגזר, דהנה כתיב שם כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו', ומבואר בדברי הרמב"ן ששפיר יתכן שיקרו דברים מצד הטבע שלא נגזרו, רק שהקב"ה שומר צדיקיו מדברים כאלו. ודברי הרמב"ן מבוארים יותר בדברי רבינו בחיי שם, וז"ל רבינו בחיי, וצריך שתשכיל כי ההשגחה בעולם השפל במין האדם היא כללית ופרטית, ופסוק מלא הוא שמצינו גדול העצה ורב העלילי' אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני האדם לתת לאיש כדרכיו וגו', ובשאר בעלי חי היא כללית, לא פרטית, רק בכלל כדי לקיים המין. וההשגחה הפרטית שבמין האדם נחלקה לשני חלקים, השגחה בו לידע כל פרטי מעשיו ומחשבותיו, והשגחה בו להגן עליו ולהצילו מן המקרים. ההשגחה בו לידע כל פרטי מעשיו היא בכל אדם מישראל או מן האומות כענין שכתוב היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. ההשגחה בו להצילו מן המקרים, אין זה בכל אדם ואפילו בישראל, כי אם בצדיקים שבהם, שהקב"ה מציל את הצדיקים מן המקרים ששאר בני אדם נמסרים בידם, ולא יעזוב את חסידיו, ולא יגרע מהם עינו, אלא השגחתו בצדיק תמיד, לא תפרד ממנו כלל, וזה לשון כי ידעתיו שההשגחה בו ובשאר הצדיקים להצילם ממקרי בני האדם, וזה דעת הרמב"ן בפסוק זה כשתסתכל בו עכ"ל (וצ"ע על מה שמשמע

מדברי רבינו בחיי שגם ידיעת הקב"ה בפרטיות היא רק על מעשי אדם ולא על שאר בעלי חיים).

וכהדברים הנ"ל כתב הרמב"ן גם בפירושו על איוב בפרק ל"ו פסוק ז' וז"ל, לא יגרע מצדיק עינו, זה הכתוב מפרש ענין גדול בענין ההשגחה ובאו בו פסוקים רבים, כי אנשי התורה והאמונה התמימה יאמינו בהשגחה, כי הא-ל ישיגח וישמור אנשי מין האדם, כמו שכתוב גדול העצה ורב העלילי' אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, ואמר דוד כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות מבין, ולא בא בתורה או בנבואה שיהי' הא-ל משגיח ושומר אישי שאר הבריות שאינן מדברות, רק שומר את הכללים בכלל השמים וצבאם, ולכן הותרה השחיטה לצורך האדם, וגם לכפר על נפשותינו בדמם על המזבח, והטעם לזה ידוע וברור כי האדם מפני שהוא מכיר את אלה-יו ישיגח עליו וישמור אותו, ולא כן שאר הבריות שאינן מדברות ואינן יודעות בוראם, ומן הטעם הזה ישמור את הצדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמיד עמו, כן עיני ה' עליהם מראשית השנה ועד אחרית שנה, עד כי החסיד הגמור הדבק באלה-יו תמיד, ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מעניני העולם, יהי' נשמר תמיד מכל מקרי הזמן אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאלו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההוי' וההפסד למקרי העתים, וכפי קרבתו להדבק באלה-יו ישתמר שמירה מעולה, והרחוק מן הא-ל במחשבתו ובמעשיו, ואפילו לא יתחייב מיתה בחטאו אשר

חטא, יהי' משולח ונעזב למקרים, ובאו בזה פסוקים רבים, אמר דוד עליו השלום רגלי חסידיו ישמור ורשעים בחשך ידמו, אמר, כי הקרובים אליו, בתכלית השמירה, והרחוקים ממנו, מזומנים למקרים, ואין להם מציל מן הנזק, כמו ההולך בחשך אשר נפילתו קרובה אם לא ישתמר וילך לאט, ואמר כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה', וכתוב עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו, יאמר כי עיניו עליהם כאשר הם מיחלים לו תמיד ונפשם דבקה עמו, ומפני שרוב העולם מן הכת הזאת האמצעית צוותה התורה החלק הנלחמים, וענין משוח מלחמה להשיב היראים, ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, וכל תקון המערכות אשר בתורה או בנביאים, כגון וישאל דוד בה' ויאמר לא תעלה הסב אל אחריהם ובאת להם ממול בכאים וגו', וכגון לך ומשכת בהר תבור ולקחת עמך עשרת אלפים איש, כי אם ראויים הם יוצאים במעט גוי ונוצחים בלי נשק, ואילו היו חייבים בניצוח, עם לא יועיל למו, רק הענין כי ראויים להתנהג בדרך הטבע והמקרה, והענין הזה בארו הרב זצ"ל ביאור יפה בספר מורה נבוכים. ועתה אמר אליהוא בדרך הזה לא יגרע מצדיק עיניו, כי הא-ל לא ימנע עיניו שעה ורגע מן הצדיק אלא יראה בו תמיד, כענין עין ה' אל יראיו עכ"ל.

ולכאורה צ"ע על דברי הרמב"ן האלו מהגמ' הנ"ל בחולין שאין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, וכן מהגמ' בכתובות שאריא וגנבי הם בידי שמים, שהרי מהרמב"ן יוצא שיתכן שקורה בדרך מקרה, אם לא שנאמר

שהרמב"ן יפרש שבחולין וכתובות שם הכוונה היא רק שהקב"ה גוזר להשאירו למקרים. ועוד צ"ע שדברי הרמב"ן הנ"ל סותרים את דבריו בפר' בא.

ה. דברי החכמה ומוסר ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ן.

וראיתי שכבר נתעורר על הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ן ודן בזה בספר חכמה ומוסר להסבא מקעלם זצ"ל בחלק ב' סי' רי"ד וז"ל שם, זו הקושיא (הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ן) כבר נתקשו בה מופלגי תורה, וגם אנכי לא ידעתי תירוץ מספיק לזה. אמנם שיטת הדברים כך הם: זה אי אפשר לומר ח"ו כי המקרה היא בלי רצונו יתברך, חלילה וחלילה, ואין בעולם שום מציאות מעצמו בלי רצון מציא המציאות בכלל ובפרט מהחל ועד כלה. אמנם ברא הוא יתברך שתי הנהגות בעולם: מהלך הטבעי ומהלך הנסי: מהלך הטבעי הוא כפי מערכת השמים, וחך הכל יכול (פי' שהקב"ה שהוא כל יכול, קבע חוק) במהלך מערכת השמים אופן מספיק לקיום העולם על פי קיום התורה לחסד או לשבט. ומי שאינו מקיים התורה כהלכתה יעזבנו בדרך הטבע כדי שיעור ענשו הן רב הן מעט. וזהו בחינת הסתר פנים כדי משפט השגחה העליונה, כי יש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים ג"כ באופן שמספיק ההנהגה על פי קיום התורה בבחינת הסתר פנים. אמנם צדיקים המה תמיד בבחינת הארת פנים, הנהגתם בכל רגע ורגע בהארת פנים על ידו יתברך, וזהו כי ידעתי וגו'. אמנם גם ההסתר פנים הכל בשיעור קצוב לעזוב אותו למקרים,

והראי' שנאמר "ואם תלכו עמי קרי" פי' במקרה "אף אני אלך וגו'", הרי שגם זה במהלך, כמה לעזוב למקרים, דאל"כ הי' לו לכתוב אעזוב אתכם למקרים, הרי על כרחך שגם המקרה במהלך, כמה ימסרו למקרים, ורק מחמת כי זה בהסתר פנים, כמבואר בהעתקה, על כן נקרא מקרה, וכפי שיעור צדקתו כך יתנהג בהארת פנים, וניחא הכל היטב עכ"ל.

ויש להבין כוונתו בב' דרכים:

א', שהקב"ה באמת מוסרו למקרים, רק שיש בזה שיעור, דהיינו שהקב"ה מחליט עד איזה שיעור של הטבה או הרעה יהי' תלוי במקרים, דאם הקב"ה מחליט על דרך משל שפכיו הקטנים יהיו תלויים במקרים, אז באמת אין הקב"ה מתערב במה שקורה לפכיו הקטנים על דרך מקרה, אלא שהקב"ה יודע ומרוצה ונותן כח להטבע לפעול ככל מה שממציא המקרים. ומכיון שהקב"ה הוא זה שהרשה להמקרה להקרות ושימסר ליד המקרה הרי זה נחשב כאילו הקב"ה בעצמו עשה את הדבר.

מיהו דרך זה אכתי אינה מתיישבת כל כך בלשון הרמב"ן בפרשת בא. ואולי משום כך כתב החכמה ומוסר שאינו יודע תירוץ מספיק על הסתירה בדברי הרמב"ן, רק שכן נראית לו אמיתת הענין.

עוד צ"ע דלפי הדרך הנ"ל למה מברכים ברכת הגומל הלא אולי ניצל בדרך מקרה ולא בהשגחה. וי"ל שהוא מודה להקב"ה על שלא עיכב את ההצלה.

ועכ"פ לפי הדרך הזה יוצא שיש מקום להשתדלות כי אולי השאירו הקב"ה למקרה.

ב', ברם יש להבין כוונתו גם בדרך אחרת, והיינו שהקב"ה משאירו למקרים במובן שהקב"ה נותן להמקרה להזדמן, אבל אז בשעת המעשה, הקב"ה מחליט אם לגזור בפועל שהדבר יקרה, כי בלי גזירה חיובית אין הדבר יכול לקרות, רק שבלי הגזירה לעזובו למקרה לא הי' הקב"ה נותן להדבר הרע להזדמן וממילא לא הי' הדבר הרע קורה, רק שכיון שגזר לעזובו למקרה, ממילא עכשיו הדבר מזדמן, ואז בקלות יותר הקב"ה שפיר מחליט לגזור שיקרה כיון שכבר נזדמן, דוגמת מה שאמרו שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, אבל על כל פנים הדבר הרע קורה למעשה רק כתוצאה מגזירה חיובית פרטית מהקב"ה שיקרה, רק שאת חסידיו שומר הקב"ה שהמקרה בתחילה לא יזדמן, וזה נקרא שאינו עוזבו למקרים. ודרך זה נכנס יפה ללשון הרמב"ן בפרשת בא כי לפי זה יוצא שהשלב המעשי הוא באמת תמיד בגזירה ולא ע"י שאין הקב"ה מתערב, אבל דרך זה אינו נכנס כל כך להלשון של החכמה ומוסר שכתב שנקרא שהדבר נעשה בהסתר פנים.

ו. דברי הרמב"ם בענין הנ"ל.

והנה הרמב"ם בפיה"מ במס' סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד העשירי כתב וז"ל, כי הוא הש"י יודע מעשיהם של בני אדם ואינו מעלים עינו מהם, לא כדעת מי שאמר עזב ה' את ארצו, אלא כמו שנאמר גדול העצה ורב העלילי אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו', וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו', ונאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה, זהו מורה על היסוד העשירי הזה עכ"ל. הרי שכתב

שהקב"ה יודע, אבל לא כתב שכל מאורע ומאורע נגזר, ואע"פ שלגבי אדם הרי הוא סובר כן וכמש"כ במורה נבוכים וכמו שהבאנו כבר, אבל לא כלל דבר זה בתוך העיקר. וכן בנוסח אני מאמין איתא "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם", ולא הוזכר שהוא גוזר ומכתיב את המעשים.

מיהו מנוסח האני מאמין הראשון משמע שהקב"ה שפיר גורם את הכל ושלא שייך מקרה בעולם כלל אפילו בבעל חיים וצומח ודומם, דאיתא "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". ובאמת מזה הי' נראה כהדעה שגם נפילת עלה מן האילן היא בהשגחה וגזירה וכן שזהו בכלל העיקר. מיהו כבר הבאנו שדעת הרמב"ם עצמו בספר מורה נבוכים היא שבעלי חי וצומחים ודוממים אינם פועלים על פי השגחה פרטית, וגם בנוגע לאדם אע"פ שהוא סובר שהכל הוא בהשגחה אבל בפיה"מ לא הכניס דבר זה לתוך העיקר.

וז"ל הרמב"ם בפיה"מ בהיסוד הראשון, להאמין מציאת הבורא יתברך, והוא שיש שם נמצא, שלם בכל דרכי המציאות, הוא עילת מציאות הנמצאים כולם, בו קיום מציאותם וממנו קיומם וכו' עכ"ל.

ואולי גם כוונת הנוסח הנ"ל בהאני מאמין הראשון היא רק שכל הברואים שואבים כחם מהקב"ה אבל לא שהוא

מכתיב איך שיפעלו, תדע, דאם נכלל בהעיקר הראשון שהוא גוזר הכל א"כ פשיטא שהוא יודע ולמה צריכים את העיקר העשירי (מיהו אולי גם אם רק שואבים כחם קשה כהנ"ל). וגם מה שכתוב בה"אני מאמין" הראשון שהוא "מנהיג" יתכן שהכוונה היא למש"כ הרמב"ם בפ"א מיסודי התורה שהוא מנהיג הגלגל עיי"ש.

ז. בענין אם אדם יכול להרע להזולת בלי שיהי' נגזר.

ועכ"פ כל זה הוא בנוגע למקרים שקורים לאדם מצד הטבע, אבל מצאתי הרבה סתירות בנוגע לאם אדם יכול להרע להזולת בכח בחירתו בלי שיהי' נגזר. ולפי המבואר לעיל הכוונה בזה היא שבודאי הקב"ה מכניס להאדם את הכח לעשות כן, אבל האם שייך שיתן הקב"ה כח אע"פ שמה שהאדם בחר לעשות הרי הוא להדיא נגד רצונו, ולא רק ציור שהקב"ה משאירו למקרים, וכגון שגזר הקב"ה על אדם מסוים גזירה חיובית של חיים ולא גזר להניחו ביד המקרה, האם נאמר מעתה שכל מה שהקב"ה מעכב שלא ימות הרי זה רק שלא ימות מסיבת דומם או בעל חי, אבל הרי הוא שפיר נותן לאדם כח לפעול להיפך ממה שגזר ולהמיתו, והקב"ה נותן בו כח לפעול כפי הבחירה שלו. וראיתי לברר ענין זה עד היכן שידי יד כחה מגעת.

ח. דברי האור החיים המפורסמים כאן, וכן הזוהר והאלשיך שפירשו כמותו.

הנה לכאורה קשה על מה שכתוב כאן

וישמע ראובן ויצלהו מידם, דאיזו הצלה היתה בהצעתו לזרוק את יוסף לתוך הבור, הלא הבור הי' מלא נחשים ועקרבים, וא"כ גם לפי עצת ראובן הי' אמור ליהרג, וא"כ אע"פ שראובן רצה שלא יהרגו אותו בידים ממש אבל אין זה נקרא בגדר ויצילהו. מיהו י"ל שאה"נ, רק שהכוונה היא שלמעשה כיון שלא נהרג ע"י הנחשים והעקרבים הרי יוצא שראובן הצילו אע"פ שלא נתכוין להצילו, ולזה נראה שנתכוין הרשב"ם בדבריו על ויצלהו מידם שכתב וז"ל, שלא נהרג עכ"ל, כלומר שאע"פ שראובן לא נתכוין להצילו, אלא רק שלא יהרגו אותו בידים, אבל למעשה הציל אותו כי לבסוף לא נהרג.

ברם האור החיים הבין כנראה שכוונת הפסוק היא שראובן עצמו נתכוין להצילו ולפיכך נתקשה כהנ"ל דהא הי' מלא נחשים ועקרבים, וכתב וז"ל, פי' לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויצילהו מידם פי' מיד הבחירה וכו', לא נכנו נפש, פי' להדיא, אלא נהי' גורמים לו מיתה, והוא אומרו אח"כ אל תשפכו דם וגו', זו היתה טענתו להם, והוא טעמו כמוס עמו שהוא להצילו להשיבו אל אביו כי ידע נאמנה כי חיות השדה השלימו לו ולא ירעו וכו' עכ"ל. הרי שהאור החיים סובר שיתכן להרוג אדם בכח הבחירה אע"פ שלא נגזר עליו מן השמים למות או להמסר לסיכויי המקרה (דהא בודאי הקב"ה לא גזר להשאיר את יוסף למקרים) (ולפי מה שהבאנו לעיל צריכים לבאר שכוונת האור

החיים במה שכתב שבעל חי יכול להרגו רק אם נתחייב מיתה כוונתו היא לא רק לגזירה חיובית שימות אלא ה"ה לגזירה להשאירו למקרים, ובזה ידע ראובן נאמנה שלא היתה גזירה כזו להשאירו למקרים בדבר זה, רק שבכל זאת ע"י בחירה הי' שפיר שיך להרגו, ומש"ה הי' נחשב שראובן הצילו מידם).

והנה אע"פ שהיסוד הנ"ל מפורסם בשם האור החיים, אבל שו"ר שגם בזהר כאן איתא כדברי האור החיים בביאור הפסוק כאן. וגם האלשיך בשמואל א' ט"ז פסוק א' ביאר כן את הפסוק הזה. וביאר עוד שלכן פחד שמואל משאול ואמר איך אלך ושמע שאול והרגני. וגם במצודת דוד על דניאל ג' כ"ו מבואר שאדם יכול להמית אדם אחר מכח בחירה וז"ל, כי האדם בעל בחירה ופן ימיתם בידי עכ"ל (ובודאי אין הכוונה שהקב"ה השאיר את שמואל וחנני' מישראל ועזרי' למקרים).

ט. פירושי רש"י והאור החיים בפרשת ויחי על מה שאמר יוסף התחת אלקים אני.

וע"ע בפרשת ויחי בפרק נ' פסוק י"ט על מה שאמר יוסף התחת אלקים אני שכתב רש"י וז"ל, שמא במקומו אני בתמי', אם הייתי רוצה להרע לכם, כלום אני יכול, והלא אתם כולכם חשבתם עלי רעה והקב"ה חשבה לטובה, והיאך אני לבדי יכול להרע לכם עכ"ל, ומבואר דס"ל שלא יתכן לאדם להרע לחבירו בלי שיהי' נגזר עליו (וצריכים להוסיף שידע יוסף נאמנה שאין הקב"ה משאירם למקרים).

בחירה א"א בלי שיהי' נגזר, וא"כ צ"ל
כהמהרש"א שהכרחו הוא כי אל"כ איך
ידע שלא נגזר מחמת עבירה אחרת.

יא. הסליחה אלה אזכרה.

והנה בהסליחה אלה אזכרה במוסף של
יום הכיפורים איתא "זמן תנה לנו שלשה
ימים עד שנדע שנגזר הדבר ממרומים",
ומשמע שיתכן מציאות שיהרג בלי שיהי'
נגזר עליו שום גזירה רעה וכהאור החיים,
דהא אם אין הדבר אפשרי, למה הי' נחוק
להם לדעת, הלא אם לא נגזר, הרי ממילא
לא יצליח להורגם, ובע"כ צ"ל דשפיר
אפשרי גם בלי שיהי' נגזר, ולכן רצו לדעת
אם נגזר או לא, כי אם לא נגזר יתנגדו
ויגרמו שלא יצליח.

מיהו לפי מה שהבאנו לעיל אין הדבר
מוכרח, כי לעולם י"ל שהיכא שלא נגזר
כלל על האדם אי אפשר להמיתו בכח
בחירה, רק שרצו לדעת אם היתה גזירה
חיובית שימותו אשר אז לא תועיל
התנגדותם, או האם נגזר עליהם רק להמסר
למקרים אשר אז שפיר תועיל התנגדותם,
וגם יש להם רשות להתנגד, אבל אכתי י"ל
שאם לא נגזר עליהם כלום לא שייך
שיהרגם בכח הבחירה (ודברינו כאן הם
לפי דרכינו הראשון לעיל בביאור דברי
החכמה ומוסר, אבל לפי דרכינו השני הרי
בכל אופן הדבר לא יקרה בלי שהקב"ה
יגזור להדיא שיקרה).

יב. דברי האלשיך והרלב"ג והחינוך
על מה שאמר דוד "ה' אמר לו
קלל".

הנה בשמואל ב' פרק ט"ז פסוק י' אמר

ועי' באור החיים שם שפי' באמת בדרך
אחרת, והיינו שלא היתה כוונת יוסף לומר
שאינו יכול להרע להם, אלא כוונתו היתה
לומר שאינו רואה את עצמו תחת אלקים
לשפוט אותם ולנקום, ומשמע מדבריו
שלעולם שפיר הי' יכול להרע אם הי'
רוצה, ודבריו שם הם כשיטתו בפרשת
וישב כאן.

י. המימרא של הלל באבות, ורש"י
והמהרש"א על זה במס' סוכה.

והנה בפ"ב דאבות תנן אף הוא (הלל
הזקן) ראה גולגולת אחת צפה על פני
המים אמר לה על דאטפת אטפוך וסוף
מטיפיך יטופון. ולכאורה מוכח ממימרא
דהלל שאם נהרג אדם בידי אדם בע"כ צ"ל
שנגזר עליו מן השמים ליהרג ודלא כהאור
החיים והזוהר והאלשיך, דהא לפי האור
החיים והזוהר והאלשיך מנא ידע הלל
שהוא נהרג מחמת חטאו ולא מחמת
בחירת אדם.

מיהו עי' ברש"י בסוכה דף נ"ג ע"א
שכתב שהלל הי' מכיר בו מקודם לכן
שהוא רוצח, וא"כ יש ליישב את שיטת
האור החיים והזוהר והאלשיך ולומר שרק
בגלל כן תלה הלל שנהרג בדין שמים.

והנה המהרש"א בסוכה שם כתב שרש"י
פירש כן משום שאם לא כן קשה איך ידע
הלל שלא נהרג מחמת עבירה אחרת. מיהו
לפי האור החיים והזוהר והאלשיך גם
בלא"ה צריכים לפרש כן משום שאם לא
כן איך תלה הלל בכלל שנהרג בגלל גזירה
מן השמים ולא מכח בחירת הרוצח. ברם
כבר הבאנו שרש"י בויחי סובר שגם ע"י

דוד על שמעי בן גרא שה' אמר לו קלל, וכתב שם האלשיך וז"ל, שאין סברא לומר שהוא יתברך שם בלב איש לחטוא כדי לצער את זולתו לנכות צרתו, על כן אחשוב שלא החזיק לומר שודאי הוא כך, כי אם באולי, שמא הוא יתברך עשה כן וכו', ואף גם זאת לסכור פי אבישי וכו' עכ"ל. ועיין גם ברלב"ג שם שכתב וז"ל, כי אולי מהש"י נהי' להגיע זה העונש לדוד עכ"ל. הרי שמדברי שניהם יוצא שבודאי יתכן ג"כ שלא יצא הדבר מאת ה' וכדברי האור החיים, אשר אז שפיר הי' שמעי ראוי לעונש מידי דוד, ומהאלשיך מבואר דס"ל בתורת ודאי שלא נגזר אלא הי' מכה בחירה (ועיין עוד באברבנאל שם).

ברם לפי מה שהבאנו לעיל אכתי י"ל שהיכא שלא גזר עליו הקב"ה כלום, אי אפשר בשום פנים להרע לו כלום, אלא בעיני שלכה"פ גזר הקב"ה להשאירו לסיכויי המקרה, ולפי הרלב"ג דוד נסתפק האם ה' אמר לו קלל כלומר שהיתה גזירה חיובית שיקלל או האם הקב"ה גזר רק להשאיר את דוד לסיכויי המקרה, ולפי האלשיך סבר דוד בבירור שאינה גזירה חיובית אלא רק גזירה להשאירו למקרים (מיהו דברי אלה הם דלא כדרכינו השני בבאור דברי החכמה ומוסר, כי לפי דרכינו השני הרי בכל אופן הדבר לא יקרה בלי שהקב"ה יגזור להדיא שיקרה).

וע"ע בחינוך במצוה רמ"א (לא תקום) שכתב וז"ל, משרשי המצוה שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהי'

דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו, והשי"ת גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד ע"ה הניחו לו ויקלל כי השם יתברך אמר לו, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא עכ"ל. הרי שמבואר להדיא בדבריו שלא יתכן להרע להזולת בלי שיהי' נגזר (וגם לא יתכן ע"י גזירה להשאירו למקרים ושהדבר יכול לקרות בלי שום גזירה חיובית כלל, כי אם שפיר יתכן, שוב שפיר יש מקום לנקום).

והנה כבר כתבנו שמתוכן דברי האלשיך והרלב"ג אין שום ראי' שאין צריכים שום גזירה כלל כי שפיר יתכן שצריכים גזירה להשאירו למקרים. ובאמת יש לדחות גם בדרך אחרת את הראי' מהאלשיך והרלב"ג, והיינו שלעולם י"ל שזה ברור שלא קיים בהבריאה השארת אדם לסיכויי המקרים, אלא הכל הוא בגזירה חיובית, אם להרע או להיטיב, רק שכוונת האלשיך היא לומר שלא יתכן שיגזור הקב"ה ויכריח לאדם מסוים להרוג את זה שנגזר עליו, וא"כ נמצא ששמעי בחר לעשות כן בעצמו, ולכן בדין הוא שיתחייב, רק שכדי לסכור פי אבישי אמר דוד שאולי הקב"ה גזר על שמעי במיוחד שהוא יהי' המקלל. וכן מה שכתב הרלב"ג שאולי מה' הי', כוונתו היא לזה ששמעי עשה כן, אבל העונש על דוד בודאי נגזר מה'. ולפ"ז יוצא מדברי שניהם שאם נגזר רק באופן כללי, ואדם זה בחר להיות המבצע, שפיר אפשר להענישו, רק שהאלשיך והרלב"ג כתבו שדוד צידד לומר שה' גזר להדיא

על שמעי. ואולי גם כוונת החינוך היא לומר רק שבדאי נגזר שיענש אבל לא שנגזר שההוא פלוני יעשה כן, וס"ל להחניוך דלא כהאלשיך והרלב"ג אלא שגם זה הוא סיבה מספקת לומר שהאדם עצמו לא ינקום, אבל אין כוונתו לומר שבדאי נגזר שההוא פלוני יעשה כן*).

יג. הפסוק ביחזקאל ל"ג ו' והמפרשים שם.

ועיין עוד ביחזקאל ל"ג ו' דכתיב והצפה כי יראה את החרב באה ולא תקע בשופר והעם לא נזהר ותבוא חרב ותקח מהם נפש, הוא בעונו נלקח ודמו מיד הצפה אדרש. וכתב המצודת דוד וז"ל, הוא בעונו נלקח, ר"ל עם כי בודאי הומת בגמול עונו, כי אם לא הי' בו עון לא הי' כח ביד החרב ללוקחו, עם כל זה אדרוש דמו מיד הצופה עכ"ל. וכן כתב האברבנאל שם וז"ל, בעונו נלקח, כי אם הי' צדיק, הי' חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם,

אבל עם כל זה שהוא בעונו נלקח, דמו מיד הצופה אדרוש עכ"ל. ומבואר לכאורה דלא כהאור החיים אלא שאי אפשר להרע להזולת בלי שיהי' נגזר, אלא שלשון המצודת דוד נוטה קצת להדרך שבדאי נגזר עליו מיתה להדיא (וזה סותר את דבריו בדניאל שהבאנו לעיל בסק"ח), ואילו לשונו של האברבנאל סובל גם את הדרך שנגזר עליו להמסר למקרים.

ועכ"פ יש להעיר על האברבנאל דלפי מה שביארנו בדבריו לא שייך לפרש שכוונת הפסוק היא בדרך רבותא וכמו שפי' הוא עצמו, דהיינו שאע"פ שבעונו מת, בכל זאת אדרוש דמו מהצופה, דזה שייך לומר רק אם היתה גזירה מפורשת שימות, אבל אם לא היתה גזירה שימות, רק שעונותיו גרמו שהקב"ה לא הגן עליו אלא מסר אותו לסיכויי המקרים, א"כ אין זו סיבה לפטור את הצופה, ולא שייך לומר כמו שכתב ש"עם כל זה" דמו מהצופה אדרוש.

מהמכשול ע"י עבירה, אע"פ שאבשלום סופר לחטוא מפני תאות יצרו, לא הי' חוטא עם נשי אביו (וזהו כהדרך שכתבתי בפנים ששפיר צריכים גזירה חיובית שפלוני יענש אבל לא שייך גזירה חיובית שאדם מסוים יהי' המעניש), ועוד כי לא הי' חטא גדול בזה, כי פלגשי אביו היו, ומפותת האב מותרת לבן, אלא לפי שהיו פלגשי מלך אסורות לכל אדם, וכל שכן לבנו, כי מכוער הדבר, ורבינו סעדי ז"ל כתב כן כי אלה הדברים אשר סיפר נתן לדוד על שני חלקים, אחד מהם מעשי הבורא, והוא הגברת אבשלום, והשליטו על כל אשר לדוד, ועל זה אמר הנני מקים עליך רעה, והשני מעשה אבשלום בבחירתו והוא מה שכתב ושכב את נשיך, ורצה בהקדמתו להודיע לדוד בחירת אבשלום להראות את לבו בזה עכ"ל.

* ועיין עוד ברד"ק בשמואל ב' י"ב י"א שכתב וז"ל, יש לשאול איך גזר הא-ל על אבשלום שיחטא וישכב עם נשי אביו וכו' עכ"ל. ויש לפרש כוונת קושייתו שאפילו אם יגזור הקב"ה שאדם מסוים יעניש את חבירו ודלא כהדרך שכתבנו בפנים, אבל מכל מקום לא יתכן שיגזור עליו הקב"ה שיעניש את חבירו על ידי שיעשה מעשה נפרד של חטאים דנפשי' כגון באבשלום ששכב עם נשי אביו, ולכן הקפיד לשאול איך יגזור שיחטא וישכב עם נשי אביו אבל לא הקשה איך יגזור על אדם אחד להעניש את השני, וצ"ע.

ועיין שם שתי' הרד"ק וז"ל, יש לפרש כי הא-ל לא גזר בפירוש על אבשלום, ולא הזכירו בשם, ואע"פ שידע הא-ל כי אבשלום יהי' החוטא בעבור תאות נפשו לחטוא, לא שהא-ל גזר עליו לחטוא, ואם לא חטא דוד הי' הא-ל מונע נשי דוד

יד. הגמ' בכתובות דף ל' והדרך שלעצמו יכול להרע אבל לא לאחרים.

והנה כבר הבאנו שבכתובות דף ל' מסקינן שאריא וגנבי הרי הם בידי שמים, וצינים ופחים הרי הם בידי אדם. והנה הציור של גנבי הוא ציור שבן אדם מזיק לחבירו, וא"כ יוצא שדבר כזה הוא תמיד בידי שמים, והא דצינים ופכים הרי הם בידי אדם אין זה משום השם של צנים ופכים, ושלעולם גם לאדם אחר אפשר לגרום היוק ע"י צנים ופכים, אלא פירש"י שם משום שהם באים ע"י פשיעת האדם בעצמו, כלומר בגלל שלעצמו אדם שפיר יכול להרע.

טו. עוד באם אפשר לאדם להרע לעצמו.

וע' בדברי תוס' בב"ב דף קמ"ד ע"ב בד"ה הכל וכו' דמבואר שאדם יכול להמית את עצמו מכח בחירה גם אם לא נגזר עליו מן השמים "כלום".

וע' בת"י על הגליון בכתובות דף ל' ע"א שהקשו על צינים ופחים מהא דתנן בעל כרחך אתה חי דמשמע שאינו יכול להרוג את עצמו ע"י בחירה, וכתבו וז"ל, היינו שאין לך אדם שמניח להרוג עצמו, ועוד נראה לר"י דע"כ אתה חי לעתיד קאמר וגרסינן ע"כ אתה מת וע"כ אתה חי והוי כמו המתים לחיות והחיים לידון עכ"ל.

ברם החובת הלבבות בשער הבטחון פרק ד' כתב שאדם אינו יכול להרוג את עצמו ע"י בחירה, אלא אם אדם מאבד את

עצמו לדעת בודאי נגזר עליו אלא שאעפ"כ יקבל עונש.

טז. דברי הר"ח בחגיגה.

שוב הראוני שבחגיגה דף ה' ע"א כתב רבינו חננאל שמה שכתוב יש נספה בלא משפט הרי זה קאי על אדם שנהרג על ידי חבירו בלא משפט, הרי שיתכן שיהרג בלי שה' נגזר (מיהו אולי מודה הוא שצריכים לכה"פ גזירה להשאירו למקרים, רק שנספה בלא משפט שיהרג).

יז. עוד מקורות.

וע"ע בדברי הרמב"ן בפרשת לך לך (ט"ו, י"ד) דס"ל שהיכא שהקב"ה גזר עונש על בן אדם יתכן שחבירו יוסיף וירבה להענישו יותר ממה שנגזר עליו, דהא הביא שם את קושיית הרמב"ם בספ"ו מהל' תשובה למה נעשו המצרים הלא כן נגזר בברית בין הבתרים, וכתב, וכן כתב הראב"ד בהשגתו שם, כי המצרים הוסיפו לעשות דברים שלא נגזרו כגון כל הבן הילוד וגו', הרי דס"ל ששפיר יתכן דבר כזה, וכ"כ הראב"ד בהשגתו שם (ותירוץ השני הוא שלא עשו לשם שמים).

והעירני עוד חתני הרב ידידי' וסרמן הי"ו לדברי תוס' בב"ק דף פ"ה ע"א, דהנה בב"ק דף פ"ה ע"א תניא דבי ר' ישמעאל אומר ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, וכתבו תוס' וז"ל, וא"ת והא מרפא לחודי' שמעינן ל', וי"ל דהוה אמינא הני מילי מכה בידי אדם אבל חולי הבא בידי שמים כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך קמ"ל דשרי עכ"ל, הרי שבמכה בידי אדם אינו נראה כסותר גזירת

המלך והיינו משום שיתכן שבאה ע"י בחירה ולא ע"י גזירה.

מיהו יש לדחות שאין רא"י מדברי תוס', דבשלמא אם היו תוס' כותבים שבלי הגזירה"כ של ניתנה רשות הוי אמרינן שע"י שהוא מרפא מכה בידי שמים הרי הוא באמת סותר את גזירתו של הקב"ה משא"כ במכה ע"י אדם מותר לרפאות כי אינו בהכרח סותר, א"כ אז ה' שפיר מוכח שמכה ע"י אדם יכולה להיות ע"י בחירה, אבל חזינן שתוס' לא כתבו שהוה אמרינן שבמכה בידי שמים אסור משום שהוא באמת סותר גזירת הקב"ה, והיינו משום שמי ימר שאין רצונו של הקב"ה שירפאו אותו אחרי המכה, אלא תוס' כתבו רק שהוה אסרינן מפני שהוא נראה כסותר גזירת הקב"ה, כלומר שבעיני אנשים הוא נראה כן אפילו אם באמת אינו סותר, וא"כ לפ"ז הדיוק הוא רק שבמכה בידי אדם אין הוא נראה כסותר גזירת המקום כי לאנשים אין נראה שהיתה גזירה כי הם תולין את הדבר בבחירה, אבל אכתי י"ל שבאמת א"א ע"י בחירה בלי שיהי' נגזר. וע"ע בלשון רש"י שם, וכן בלשון הרשב"א שם. וע"ע בב"ק דף נ"ח ע"א שסובר רבי יוחנן שאם בהמתו נפלה באונס לגינה ואכלה הרי הבעלים פטורים לא רק על הערוגה שנפלה לתוכה אלא אפילו אם אכלה "מערוגה לערוגה, ואפילו כל היום כולו", ואילו רב כהנא סובר שפטור רק על הערוגה הראשונה, וכתב הרא"ש שם שרב כהנא איירי באופן שהי' יכול להוציאה דלכן הרי הוא חייב על הערוגה השני', רק שעל הערוגה הראשונה הרי הוא פטור כי צריכים כניסה לשדה אחר בפשיעה, והרי

הבהמה נפלה באונס, אבל על הערוגה השני' הרי הוא חייב כי הערוגה השני' הרי היא כמו שדה אחר ולתוך שדה זו נכנסה בהמתו בפשיעה כיון שהי' יכול להוציאה, ולכן הרי הוא חייב, ואילו רבי יוחנן סובר שגם הערוגה השני' הרי היא כאותה שדה. מיהו עי' בשט"מ שם בד"ה הא דאמר רבי יוחנן שכתב בשם הראב"ד ביאור אחר בענין למה מיפטר מערוגה לערוגה לפי ר"י, והיינו משום שמשמים קנסו את בעל השדה. ולכאורה מבואר מפירושו שאי אפשר להרע להזולת בלי שיהי' נגזר. מיהו יש לתמוה על פירושו דאדרבה, מכיון שהוא יכול להוציאה, א"כ נקוט שאין רצון שמים בההיזק אע"פ שהצליחה הבהמה להזיק, ועוד מאי שנא משאר נזיקין שאין תולין ברצון שמים.

מיהו מדיוק לשון הראב"ד הנ"ל יש ללמוד תירוץ על הנ"ל, דעיי"ש שכתב וז"ל, דכיון דתחילתה באונס אין מחייבין אותו לירד שם אחרי' לדעת חברו, משמים הוא דקנסוה להאיך עד שתצא ותחזור עכ"ל, הרי שהדגיש שתחילת הנפילה היתה באונס, ונראה שזהו באמת הטעם למה תולין ברצון שמים, והיינו משום שחזינן שמן השמים התחילו לגרום את הפסדו של הניזק בדרכי הטבע ובלי סיועו של בעל הבהמה, וא"כ רואים שמן השמים בחרו בו להיות המבצע, וזהו הטעם למה מיפטר בעל הבהמה, אבל בשאר הציורים של מזיק רגיל סובר הראב"ד שנקטינן שלא הי' רצון שמים בההיזק. הרי ששייך להזיק לחבירו בלי שיהי' נגזר.

ברם לכאורה יש לדחות שא"א להזיק את חבירו בלי שיהי' נגזר, רק שמזיק רגיל

גזירה חיובית שימות או שישאר תלוי במקרים שפיר אפשר להמית בכח בחירה, ולכן הרי זה נקרא שכשפים מכחישים פמליא של מעלה (דכיון שלא נגזרו עליו גזירות אלו הרי זה כמו היכא שיש גזירה חיובית שיחי), רק שבכל זאת אם נפישא זכותי הקב"ה יעכב את הדבר (וזה דומה לדברי הרמב"ן בורא ובאיוב שרגלי חסידיו ישמור).

יט. דרכו של החזון איש.

שו"ר בהחלק התורני של עיתון יתד נאמן פר' מקץ שנת תשפ"ד את מאמרו של הרב מ. סופר שהביא את דברי של החזון"א המובאים בספר הזכרון לבעל המכתב מאליהו בחלק א' אגרת כ' שביאר שכשארם בוחר להרע להזולת הרי זה נחשב שעת הסכנה, והרי השטן מקטרג בשעת הסכנה, ומאחר שיש עליו קטרוג הרי זה גורם שמשנתה דינו והקב"ה גוזר עליו שיוכל המזיק להזיקו ולהוציא לפועל את זממו. ומעתה יוצא שבסופו של דבר הוא ניזוק רק בגלל שיש גזירת הקב"ה, רק שהבוחר להרע לחבירו הוא זה שגרם להקב"ה לגזור, אבל לעולם בלי שהקב"ה גוזר כן לא הי' המזיק מסוגל להזיק.

כ. דרכו של השפתי חיים.

ועוד הביא מספר שפתי חיים (אמונה והשגחה, מאמרי גזירה ובחירה, מאמר ג') דרך אחרת, והיינו שבודאי אם הצליח המזיק להזיק הרי זה משום שנגזר על הניזק להנזק, רק שאם המזיק הי' כובש את יצרו הי' יוצא שחבירו נעשה כלי ואמצעי לעבודת הבורא של המזיק, וזה גופא הי' נותן לו זכות קיום, ובמובן זה הרי זה תלוי

חייב כי לא הי' צריך לבחור להיות המבצע כמש"כ הרמב"ם כטעם למה נענשו פרעה והמצרים (ובפר' לך לך על וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו' כתבתי שגם הרמב"ן שם יודה להרמב"ם בכה"ג עיי"ש), אבל היכא שבהמתו נפלה לגינה חזינן שמן השמים בחרו בו להיות המבצע. מיהו זה אינו כי הטעם הנ"ל הרי הוא טעם טוב רק לענין שהמזיק יקבל עונש אבל אין זה טעם לומר שישלם להניזק, דהא אם הוא משלם לניזק הרי יוצא שמתבטל כל עיקר הגזירה של הקב"ה.

גם אין לומר שצריכים לכה"פ גזירה להשאירו למקרים ושבשאר הציורים של מזיק נקטינן שהיתה רק גזירה להשאירו למקרים, דזה אינו, כי א"כ גם בנפלה לגינה נימא שהיתה גזירה רק להשאירו למקרים, ועוד דגם אם נגזר להשאירו למקרים אין סיבה למה ישלם להניזק.

יח. הגמ' בחולין דף ז'.

וע"ע בחולין דף ז' ע"ב דאמרינן אין עוד מלבדו אמר רבי חנינא ואפילו כשפים, ופירש"י אינן מלבדו, כלומר שלא מדעתו, שאם אין גזירה מלפניו אין מריעין לו לאדם עכ"ל. ושוב אמרינן ההיא איתתא דהות קא מהדרא למשקל עפרא מתותי' כרעי' דרבי חנינא (ופירש"י וז"ל, ולעשות לו כשפים להמיתו עכ"ל), אמר לה שקולי, לא מיסתייעא מילתיך אין עוד מלבדו כתיב, ופרכינן והאמר רב יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישים פמליא של מעלה, ופירש"י וז"ל, שלא גזרו על אדם זה למות והוא מת ע"י כשפים עכ"ל, ומתריצין שאני ר' חנינא דנפישא זכותי'. הרי שאע"פ שאין

בהבחירה של המזיק, ואם הזיקו הרי זה כי כך בחר ולא כבש את יצרו.

לכו ונמכרנו וגו' (ל"ז, כ"ז).
בענין אם האחים היו חייבים משום גונב איש ומכרו.

הנה מצינו בכמה מדרשים שהי' מקובל אצל חז"ל שעשרה הרוגי מלכות נהרגו כפרעון על מכירת יוסף, עי' במדרש אלה אזכרה, נדפס ב"בית המדרש" (יעללינעק) כרך א' חדר ב' עמ' 64 - 65: ובמדרש עשרה הרוגי מלכות, נדפס ב"בית המדרש" (יעללינעק) כרך ב' חדר ו' עמ' 19 - 22: ובפרקי היכלות, נדפס ב"בתי מדרשות" להרב שלמה אהרן ורטהימר כרך א' פרק ה' אות ה': ובזוהר חדש סוף איכה (עמוד קי"ג).

ובמדרש אלה אזכרה ומדרש עשרה הרוגי מלכות איתא שהי' במכירת יוסף משום גונב איש ומכרו.

והבעל הטורים על כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל (דברים כ"ד, ז') כתב שהראשי תיבות של המלים הנ"ל עולה בגימטריא כמנין זהו יוסף.

ועי' ברבינו בחיי (ל"ח, א') שהקשה דהא היו רק תשעה במכירתו, שהרי חסרו ראובן יוסף ובנימין. וכתב בדרך אחד שגם יוסף הי' נחשב חוטא כי התנהגותו גרמה, ועוד כתב בדרכו השני' שהעשירי הי' ראובן כי נפקד על חטא בלהה.

ועכ"פ מפרשי החומש כתבו כמה טעמים למה היו חסרים במכירת יוסף התנאים של החיוב מיתה של גונב נפש, ויש להעיר על טעמיהם וגם להוסיף עוד טעם.

דרך א'.

בספר ברית שלום לה"ר פנחס מוולאדווי בסוף פר' וישב הובא בשם אחיו מהר"ר יחזקאל זצ"ל שהיו פטורים מדינא כי עשו משיכה ולא הגבהה, ומשיכה אינה קונה ברשות הרבים או ברשות הנגנב (וארץ ישראל היתה נחשבת כמו רשות הנגנב כמו שנביא להלן בדרך ב'), וזו היתה באמת כוונתם למה לא עשו הגבהה, והיינו דכתיב וימשכו ויעלו, כלומר שהעלו אותו ע"י משיכה ולא ע"י הגבהה. והיינו כהצד השני בתוס' בסנהדרין סוף דף פ"ה, דעיי"ש שצידדו לומר שבגניבת נפש לא מהני הגבהה ברשות הנגנב, אע"פ שבקנינים שפיר מהני, ויתכן שכוונתם לומר שגם הגבהה ברה"ר לא מהני בגניבת נפש עיי"ש, אלא שגם צידדו לומר שגם בגניבת נפש מהני הגבהה ברשות הנגנב, ועכ"פ גם לפי הצד השני הזה של תוס' הי' חסר התנאי של קנין כיון שעשו רק משיכה (ולפי הצד הראשון גם הגבהה לא היתה מועלת).

מיהו יש להעיר דלכאורה הכוונה במה שכתב שעשו משיכה ולא הגבהה היא שלא קפצו לתוך הבור והרימו אותו למעלה, אלא משכו אותו וגררו אותו החוצה. ומעתה יש להעיר דהא גם על ידי זה הרי נשאר יוסף מורם ותלוי מכחם, ולא נתמך על הכותל הפנימי של הבור, וא"כ גם זה הרי הוא הגבהה, דהא אם מחזיקים חפץ תלוי ע"י חוט הרי זה נקרא הגבהה, והרי זה נקרא בספרי האחרונים "הגבהה מכחו". ובש"ס ופוסקים נזכרו ציורים עוד יותר גרועים, ומבואר שהם מועילים ברשות המוכר כי חשיבי הגבהה, וא"כ לפ"ז אין

מקום להדרך הנ"ל, כי אכתי הי' צריך להועיל מדין הגבהה. ויש כמה מקורות בענין זה אבל כדי שלא להכביד הבאתי

אותם בהערה כאן עיי"ש*). וגם הערתי שם בענין אם יש בכגון הציור של יוסף חסרון של הגבהה ברה"ר.

* הנה בקידושין דף כ"ו ע"א נזכר ציור שהוא קונה פיל ע"י חבילי זמורות, ופירש"י שהוא מעלה את הפיל על החבילות, ורבינו משולם בתוס' פי' שהוא מראה להפיל חבילי זמורות והפיל קופץ כדי לאוכלם. והקשה הרשב"א שם בזה"ל, וקשיא לי אם אינו מגביהו ממש כיון שעומד באויר הציור של מוכר היכי קני לי' לוקח והא קי"ל דאויר הציור כחציו וכל סופו לנוח כנה על גבי קרקע חשבינן לי' כדאמרין במציעא בפרק השואל גבי הקולט מן האויר הרי אלו שלו וצ"ע עכ"ל. הרי שהקשה שהדין נתן שהגבהה כזו לא תועיל ברשות המוכר. ומבואר מדבריו דקשה לו רק על פירושו של רבינו משולם כיון סופו לנוח ברשות המוכר. ואולי רבינו משולם איירי שלא ברשות המוכר.

וע"ע בתוס' בב"ק דף צ"ח ע"א שסוברים על פי דברי הגמ' שם שאם התיו את הדבר מיד חבירו הרי זה נקרא שהגביהו, והרי הוא קונה, אלא שכתבו שהיכא שהתיו באופן שהחפץ הולך דרך ירידה אין זה נקרא הגבהה, אלא רק כשהולך בדרך עלי'. וגם הביאו שם את הגמ' בחולין דף קמ"א ע"ב שאם הוא מטריף את הקן ומפריח את היונים הרי זה נקרא קנין הגבהה (ועוד כתבו שאם הוא מחזיק ראש אחד של החפץ בידו אין צריכים דרך עלי'). מיהו בדרכם השני' כתבו שרק בבעלי חיים הרי זה מועיל אבל בדבר אחר לא חשיב דרך הגבהה.

וראיתי שהקצה"ח בסי' רע"ג סק"ד כתב ששיטת תוס' בב"ק שם היא דלא כהרשב"א בקושייתו על הרב משולם, כי תוס' שם איירי בציורים שעשה את ההגבהות הנ"ל ברה"ר או ברשות המוכר ובכל זאת נקטו דשפיר קונה, ואילו הרשב"א לא רצה לסבול דבר זה.

ברם דברי הקצה"ח צ"ע, כי כבר ביארנו שמהרשב"א משמע דקשה לו דוקא בגלל דהוי סופו לנוח ברשות המוכר, וא"כ אין זה סותר את דברי תוס' שם כי הציורים של תוס' שם לא איירי דוקא בסופו לנוח במקום שיש עליו דין של רשות המוכר אלא יכול להיות דאיירי בסופו לנוח ברה"ר, וכן העיר הדבר אברהם בחלק א' סי' כ"א אות ט"ז על

הקצה"ח (ועיי"ש איך שביאר את הציור של עני המנקף בראש הזית שהביאו תוס' שם).

והנה עד כאן ציינתי למקומות שמוצאים שם ציורים יותר גרועים מהרמה ע"י חוט וכדומה ובכל זאת מהני מדין הגבהה, ועכשיו נברר אם היתה קיימת חסרון בזה שעשה את הגבהה ברשות המוכר וכמו שיוצא מדברי הרשב"א שהבאנו.

והנה לכאורה הטעם למה תמיד הגבהה מהני ברשות המוכר הרי זה משום שמכיון שהקונה לוקחו לתוך ידו א"כ אע"פ שהקונה נמצא ברשות המוכר הרי זה נקרא שהקונה הביאו לתוך רשותו, וכן כתבו היד רמה על ב"ב בפרק ה' אות כ"ו והתוס' רי"ד שם בדף ע"ו באות א' בביאור דבר זה.

ומעתה לפ"ז הגבהה מכחו אינה צריכה להועיל ברשות המוכר דהא לא הביאו לתוך ידו.

מיהו שו"ר את דברי הדבר אברהם שם שר"ל שגם הגבהה מכחו חשיב כעין הכנסה לרשותו כיון שהוא מורם מכחו, ורימה לזה הגבהה רגילה היכא שהחפץ בולט חוץ מידו, דרצה לומר שם שגם על החלק ההוא הרי זה רק בגדר הגבהה מכחו ואעפ"כ הרי זה מועיל ברשות המוכר וא"כ ה"ה לציור פשוט של הגבהה מכחו ברשות המוכר. ועי' בתוס' רי"ד שם דמשמע שגם בחפץ גדול שבוולט לחוץ הרי זה מהני ברשות המוכר מן הטעם הנ"ל.

ועיין גם באבני מילואים בסי' קל"ט סק"ו שכתב כדברי הדבר אברהם, דעיי"ש שכתב שהטעם למה אם זרק גט לחצירה, ונשרף בדרך עלייתו, אינה מגורשת אע"פ שהוא באויר חצירה, הרי זה משום שכיון שעדיין קיימת כאן הגבהה מכחו של הבעל הרי זה כאילו הוא בידו של הבעל משום שכל הגבהה הוי כמו בידו ממש.

ועי' בפ"י בקידושין דף כ"ה ע"ב בדבריו על רש"י ד"ה נקנית וכו' שכתב שהטעם למה הגבהה מהני בכל דבר ואפילו אם אין דרכו בהגבהה משא"כ משיכה מהני רק בדבר שדרכו בכך, הרי זה משום שהגבהה הרי היא מעשה אשר ניכר שהוא עושה כן לשם קנין, כי אין טעם אחר

דרך ב'.

והנה עי' ברמב"ם בפ"ט מהל' גניבה ה"ג שכתב וז"ל, גנבו וכו' ועדיין הנגנב ברשות עצמו ולא הכניסו הגנב לרשותו פטור עכ"ל, וראיתי בחת"ס בתורת משה בפר' וישב בקטע "מה בצע" שכתב שעל פי דברי הרמב"ם הנ"ל לא היו חייבים, כי לא הכניסו אותו לרשותם, כי כל ארץ ישראל היתה שייכת ליעקב אבינו, כי ארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים כדאמרינן בב"ב דף קי"ט ע"א והיתה ירושה ליוצאי מצרים מאבותיהם כדאמרינן בע"ב שם, עכ"ד החת"ס בביאור קצת.

ונראה שהכוונה היא שאפילו אם הגבהה ברשות הנגנב מהני בגניבת נפש, אבל אכתי צריכים שאח"כ יכניסנו הגנב לרשותו, כי יש תנאי שימצא ברשות הגנב נוסף על מה שצריכים קנין, כמו שיש תנאי של עשיית מלאכה, והכניסה לרשות מהני אפילו אם עשה כן שלא ע"י מעשה הגבהה או משיכה כדיני קנין.

למה הוא מגביהו, משא"כ במשיכה הלא יכול להיות שיש לו איזו סיבה למה הוא מושכו, ואין ניכר מתוך עצם המעשה שכוונתו היא לשם קנין, ומשי"ה לא מהני משיכה בדבר שאין דרכו בכך. ואולי י"ל כסברתו גם בנוגע למה הגבהה מהני גם ברשות המוכר, והיינו שמעשה שמוכח מתוכו שהוא עושהו לשם קנין מועיל גם ברשות המוכר, משא"כ משיכה. ומעתה לפ"ז אולי אצל יוסף לא הי' מועיל ברשות המוכר אע"פ שהי' בגדר הגבהה כי לא הי' ניכר שעושים כן לשם קנין כי אולי עושים כן כדי להעלותו מן הבור ולהצילו.

שו"ר ברשב"א בב"ב דף ע"ו ע"ב בד"ה והגבהה וכו' שכתב ביאור אחר בענין למה הגבהה מהני ברשות המוכר משא"כ משיכה וז"ל, אבל יש לפרש דשאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה, וכיון

מיהו עי' לעיל בפרשת חיי שרה שביארנו שלא מצינו מקור מוחלט שהיתה ארץ ישראל שייכת באמת להאבות כדיני ממונות. והבאתי שם שהרי זה מחלוקת בין רבי עקיבא ור"א בירושלמי בריש פרק ב' דחלה.

ברם באמת אפילו אם לא היתה שייכת ליעקב אבינו, אבל גם להם לא הי' שייך אלא לכנעני ולפריזי, וא"כ אכתי לא היתה כניסה לרשות הגנב.

ועוד ראיתי בשם ספר בנין דוד לרבי דוד דוב מייזליש, בפר' וישב אות מ"ח, שכתב ג"כ כהדרך הנ"ל של החת"ס, והוסיף כי שכם הי' שייך ליוסף כדאמרינן בב"ר סוף פרשה צ"ז. מיהו לא ידעתי מנ"ל שכבר באותה שעה נתן לו יעקב אבינו את שכם, אולי נתן לו רק אח"כ בהיותם במצרים.

דרך ג'.

עוד ראיתי בשם ספר בנין דוד הנ"ל באות י"ד, וכן בשם ספר ויצבר יוסף, שלא

דעקר מן החצר ממש אין אוירו חשוב כל כך שלא תקנה שם הגבהתו, אע"פ שאין משיכה קונה בחצירו ממש ואע"פ דאיכא דעת אחרת כנ"ל עכ"ל. הרי שלא כתב כהרמ"ה שהטעם למה משיכה ברשות המוכר לא מהני הרי זה משום שבמשיכה ברשות המוכר אין הקונה מכניס את החפץ לתוך רשותו משא"כ בהגבהה הרי ידו נחשבת רשותו, וגם לא כתב כהפ"י דשאני הגבהה משום שעצם מעשה ההגבהה מוכיח שהוא עושה כן לשם קנין, אלא מבוואר בדבריו שלעולם הגבהה שוה היא במהותה למשיכה, רק שמשיכה היא על הקרקע, והגבהה היא באויר, ואויר חצירו של המוכר אינו נחשב רשות חשובה כל כך, ובאמת גם משיכה היתה מועלת שם אילו הי' שייך לעשות משיכה באויר. ולפי הביאור הזה הגבהה מכחו שפיר מועילה גם ברשות המוכר כשיש דעת מקנה.

היו חייבים כי הגונב את אחיו הצעיר פטור כי דרשינן ונמצא בידו פרט לזה שכבר הי' מצוי אצלו וכמש"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' גניבה ה"ה (וזהו כרבנן בהמשנה בסנהדרין דף פ"ה ע"ב, וכטעמו של אביי בדף פ"ו ע"א שם, דעיי"ש דתנן הגונב את בנו רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה מחייב וחכמים פוטרין, ואמר אביי שם שטעמייהו דרבנן הוא משום דכתיב כי ימצא פרט למצוי).

מיהו יתכן שהרמב"ם מתכוין רק להיכא שהאח הקטן הוא ברשות האח הגדול, כגון שסמוך על שולחנו וכדומה. ואילו הכא הי' סמוך על שולחן אביו. מיהו המעיין בלשון הרמב"ם שם יראה שבבנו או אחיו הקטן לא בעינן סמוכין אצלו, אלא רק באפוטרופין צריכים כן וגם בבני ביתו של בעל הבית.

וז"ל הרמב"ם שם, הגונב את בנו, או את אחיו הקטן, וכן האפוטרופין שגנבו את היתומים שהן סמוכין אצלם, ובעל הבית שגנב אחד מבני ביתו הסמוכין על שולחנו, ומלמד תינוקות שגנב אחד מן הקטנים הלומדים אצלו וכו', פטור עכ"ל.

דרך ד'

עוד ראיתי בשם ספר ויצבר יוסף שכתב לפוטרם על פי מאי דאיתא בב"ר (פ"ד י"ז) על לכו ונמכרנו, דהכוונה בלשון "לכו" היא שנלך בדרך שכבר נסללה, וזה"ל שם, אמרו נלך ונתפוס דרכו של עולם, כנען שחטא לא לעבד נתקלל, אף זה לכו ונמכרנו לישמעאלים ע"כ. הרי שהי' עבד והגונב את העבד פטור.

מיהו גם זה לכאורה אינו, כי מה

ש"הגונב את העבד פטור" הרי זה קאי על מי שיש לו דין של עבד כנעני, ופטורים עליו כי אינו נקרא "מאחיו", אבל ביוסף אין כוונת המדרש לומר שפסקו שהוא במהותו בגדר עבד כנעני, אלא הכוונה היא שראוי לו בתורת עונש להיות נמכר לעבדות ולשיעבוד כמו שהי' ראוי לכנען, והרי דבר זה אינו מתיר להם למוכרו, וא"כ עדיין יוצא שהשבטים היו שפיר חייבים.

דרך ה'

עוד תי' בספר תורת משה בקטע "מדרש רבה" וכו' שלא הי' ציור של גניבת נפש כי לא השתמשו בו קודם שמכרוהו, והרי כתיב והתעמר בו (דברים כ"ד, ז').

ובשם האדמו"ר מגור רבי אברהם מרדכי זצ"ל ראיתי מובא שכוונת יהודה במה שאמר לכו ונמכרנו לישמעאלים וידינו אל תהי בו היתה לומר שלא נשתמש בו (וידינו אל תהי בו) כדי שלא נתחייב משום גונב איש ומכרו, דאי כפשוטו הלא כבר אמר מה בצע כי נהרוג את אחינו, וא"כ למה הוצרך לומר שוב וידינו אל תהי בו.

דרך ו'

עוד ראיתי ברשב"ם וברבינו בחיי ובמלבי"ם שהם מפרשים שהאחים בכלל לא מכרו אותו, אלא המדינים מכרו אותו, ומה שכתוב ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף (ל"ז, כ"ח), הכוונה היא שהמדינים מכרו אותו להישמעאלים והאחים לא מכרו אותו (ודלא כרש"י שפי' שהאחים מכרו אותו לישמעאלים והישמעאלים למדינים והמדינים למצרים).

דרך ז'.

ישראל אחר לגופו ממש כמו קניית עבד כנעני או שאר חפצים.

דרך ח'.

ובשו"ת ר' בצלאל אשכנזי בסי' ל"ט כתב שחייב רק על גניבת נפש ולא על גזילת נפש, ובטעם הדבר כתב וז"ל, והיינו טעמא דעשוין בעלי זרוע ליפול, וכיון שידעו בו ישראל דנמכר עכ"פ יפדוהו והרי אינו אבוד, משא"כ בגונב דלא ידע בו אדם בגניבתו והרי הוא אבוד לעולם וכו' עכ"ל, מיהו לכאורה הכא הי' דומה לגניבה כי הי' עומד להיות אבוד לעולם.

ויבם אתה (ל"ח, ח').

יבום בימי האבות.

ע"י בסוף דברי הרמב"ן כאן שכתב וז"ל, וחכמי ישראל הקדמונים, מדעתם הענין הנכבד הזה (יבום), הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה באותם שלא יהי' בהם איסור השאר, וקראו אותה גאולה, וזהו ענין בועז וטעם נעמי והשכנות והמשכיל יבין עכ"ל. וצ"ע מי ביטל מנהג זה.

הוציאוה ותשרף (ל"ח, כ"ד).

בענין הפסק דין של שריפה על תמר.

ע"י ברש"י שהביא את דברי ר"מ שיהודה רצה לשורפה משום שהיתה בת כהן שזינתה כי היתה מיועדת להנשא לשלה, ומשמע מרש"י שכוונתו היא לפרש שהיתה ממש חייבת מיתה בגלל הסיבה ההיא. ותמה הרמב"ן שהרי בת כהן שזינתה היא במיתה רק אם היא ממש אשת

והנה יש ליתן עוד טעם למה הי' חסר שם מהתנאים של החיוב מיתה של גניבת נפש, והיינו משום שמכרוהו לגוים ולא לישראל. והנה יש אומרים שחייב אפילו אם מכר לגוי, דכן סוברים הכ"מ והלח"מ בפכ"א מהל' עדות ה"ט, וכ"כ המנ"ח במצוה ל"ו אות ו'. מיהו הצפנת פענח על פ"א מהל' תרומות הכ"ג, ושו"ת זרע אברהם בסי' י"ד אות ו', כתבו שפטור. ודברי האחרונים הנ"ל סובבים סביב לשון הרמב"ם בהל' עדות שם שכתב "שמכרו לזה הישראל" עיי"ש.

והנה הזרע אברהם ביאר שהטעם למה לפטור כשמכר אותו לגוי הרי זה כי הטעם למה גונב נפש ומכרו חייב אע"פ שבאמת אין המכירה חלה הרי זה כי מצינו כעין מכירה זו במקום אחר, דהיינו במכירת עבד עברי, והרי עבד עברי אינו נמכר לגוי. מיהו לא הבנתי דבריו כי נהי שב"ד אינם מוכרים אדם לגוי על גניבתו, אבל האדם עצמו יכול שפיר למכור את עצמו גם לגוי. מיהו נראה פשוט שכוונתו היא שכאן בגניבת נפש, שהוא נמכר ע"י אדם אחר, הרי אנו צריכים שגם בעבד עברי אנשים אחרים יוכלו למכרו מכירה זו, והרי אחרים (דהיינו בית דין) אינם יכולים למכור עבד עברי לגוי, אלא לישראל בלבד.

והצפנת פענח כתב שהטעם לפטור כשמכר לגוי הרי זה "משום דעכו"ם אינו קונה ישראל קנין גמור לגופו אלא רק למעשי ידיו, ע"י גיטין דף ל"ח". וגם דבריו לא הבנתי כי גם ישראל אינו יכול לקנות

והיא שלחה אל חמי' (ל"ח),
כ"ה).

בענין המלבין פני חברו ברבים אין
לו חלק לעוה"ב.

פירש"י וז"ל, לא רצתה להלבין פניו
ולומר ממך אני מעוברת, אלא לאיש אשר
אלה לו, אמרה אם מעצמו יודה יודה, ואם
לאו ישרפוני ואל אלבין פניו, מכאן אמרו
נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש
ואל ילבין פני חברו ברבים עכ"ל.

א. בענין אם הוי אביזרייהו
דשפיכות דמים.

הנה רבינו יונה על אבות פ"ג משנה י"א
כתב וז"ל, זהו תולדות הדברים שיהרג
בהם ואל יעבור וכו', ותולדת שפיכות
דמים המלבין פני חברו ברבים שדמו
בורח מפני הבושת וכדאמרינן חזינא לי'
דאזיל סומקא ואתי חיורא, ועל זה אין לו
חלק לעולם הבא עכ"ל. וכדברים אלו כתב
גם בשערי תשובה שער ג' אות קל"ט
(לענין שיהרג ובל יעבור) וקמ"א (לענין
שאין לו חלק לעוה"ב) עיי"ש. הרי דס"ל
דהוי תולדת שפיכות דמים. ברם מדברי
תוס' בסוטה דף י' ע"ב נראה דלא ס"ל
כדברי רבינו יונה, דעיינן שם דאמרינן שנוח
לו לאדם שיפיל את עצמו לתוך כבשן
האש ואל ילבין פני חברו ברבים, והקשו
תוס' דא"כ אמאי לא חשיב לי' בהדי
עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים
שיהרג ואל יעבור, ותירצו דלא חשיב אלא
הנך המפורשים בתורה, ולכאורה מוכח
מדבריהם דלא הוי אביזרייהו דשפיכות
דמים, דאילו כן מה הוי קשה להם הלא
כבר נכלל הוא בשפיכות דמים, וכמו

איש. והסיק הרמב"ן שהיתה חייבת מיתה
משום שיהודה הוי המושל בארץ, והמבזהו
דומה למבזה את המלכות, והיא ביזתה
אותו ע"י שעברה על מה שצוה אותה, רק
שיהודה בחר להמיתה בשריפה כי הוי'
דומה קצת להמקרה של בת כהן שזינתה,
וזוהי כוונת ר"מ עכ"ד הרמב"ן.

מיהו לכאורה יש להעיר על פירושו של
הרמב"ן דהא גוי אינו מצווה על מרידה
במלכות דהא אין זה משבע מצות בני נח.

מיהו י"ל בפשיטות שהרמב"ן סובר
שהרי זה בכלל מצות דינים (והרי שיטת
הרמב"ן היא שמצות דינים היא לקבוע
סדרי דינים ומשפטים ודלא כהרמב"ם
שמצות דינים היא לדון את העוברים על
שאר השש מצות בני נח). ברם לפ"ז קשה
דהא המיתה שכן נח מתחייב על הז' מצות
היא סייף כדאיתא בסנהדרין דף נ"ו ע"א,
וא"כ איך הוי' רשאי יהודה לשנות את
מיתתה לשריפה החמורה, ואע"פ שכתב
הרמב"ן שרצה להמיתה במיתת בת כהן
שזינתה, אבל איך הוי' רשאי להחמיר עלי'
מאחר שלא היתה חייבת מיתה זו, ובאמת
כך הוי' קשה גם אם היתה חייבת מיתה
משום מרידה במלכות שהרי המלך רשאי
להמית את המורדים בו רק במיתת סייף
כמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' מלכים
ה"ח.

והנה לכאורה צ"ע על תמר גופה איך
הותרה לזנות לפי רש"י (והרי חזינן מסוף
הפרשה שמכיון שהבועל הוי' יהודה שוב
לא הוי' נחשב לאיסור, וצ"ע למה), דהא
הכא לא שייך לומר גדולה עבירה לשמה
כדלהלן בסוגיין.

שכתב רבינו יונה דיהרג ואל יעבור משום תולדה דשפ"ד, וא"כ מוכח דס"ל לתוס' דלא הוי בגדר אביזרייהו דשפיכות דמים, ונהי דאמרינן בב"מ דף נ"ח ע"ב שכל המלבין פני חבירו הרי הוא כאילו שופך דמים, ומפרשינן דהיינו משום דאזיל סומקא ואתי חיורא, הרי דשפיר דומה הוא לשפיכות דמים, אבל מכל מקום צ"ל דס"ל לתוס' שאע"פ שהוא דומה קצת לשפיכות דמים אבל בכל זאת אכתי אינו ממש אביזרייהו דשפיכות דמים.

ב. הטעם למה אין לו חלק לעוה"ב.

ומעתה יש לעיין למה אין למלבין פני חבירו חלק לעולם הבא.

והנה בפ"ג דאבות משנה י"א תנן שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב, וכבר הבאנו בסק"א שרבינו יונה שם, וכן בשערי תשובה שם באות קמ"א, כתב שאין לו חלק לעוה"ב משום דהוי תולדת רציחה. ועוד כתב בשערי תשובה שם שמה שלא אמרו כן בכל רוצח הרי זה כי המלבין פני חבירו דבר קל הוא בעיניו ואין נפשו מרה לו, ועל כן רחוק הוא מן התשובה, כלומר שרוצח ממש הרי הוא ניצל על פי רוב כי הרי הוא קרוב אל התשובה כי נפשו מרה לו וזה מצילו, מה שאין כן במלבין דהוי קל בעיניו. וכעין זה מבואר במגן אבות (להתשב"ץ) במס' אבות שם בסוף דבריו על מלבין, אלא שמרבינו יונה משמע שרוצח ניצל משום הרגשתו הנ"ל אע"פ שלא עשה תשובה ממש, ואילו מהמגן אבות משמע שרוצח עושה תשובה ממש.

וז"ל רבינו יונה בשערי תשובה שם,

ומה שלא אמרו כן על הרוצח שאין לו חלק לעוה"ב כי המלבין פני חבירו אינו מכיר גודל חטאו, ואין נפשו מרה לו על עונו כמו הרוצח, על כן הוא רחוק מן התשובה עכ"ל. וז"ל המגן אבות, וכן המלבין אינו כל כך חמור עליו חטא זה, ולא יתעורר לתשובה, וימות וחטאו עמו ועונו בו עכ"ל.

ועוד כתב המגן אבות בביאור חומרת המלבין וז"ל, והמלבין אין לו חלק לעולם הבא מפני שעברה עליו דעתו תמיד עד יום המיתה עכ"ל, ונראה שכוונתו לומר שבמלבין יש בושה תמידית לעולם, אבל רציחה הרי היא צער רק לפי שעה. ורבינו יונה באות קל"ט כתב וז"ל, והשנית (פי' טעם שני למה יהרג ובל יעבור) כי צער ההלבנה מר ממות עכ"ל.

והנה בספרי על אבות באות נ"ו הבאנו בשם כמה ראשונים שכל רוצח אין לו חלק לעולם הבא, ומקורם הוא דברי התוספתא במס' פאה דתניא ששלש עבירות (ע"ז וג"ע ושפ"ד) נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעוה"ב. מיהו כבר הבאנו כאן שרבינו יונה בהאות הנ"ל בשערי תשובה כתב להדיא שכל רוצח יש לו חלק לעולם הבא, ורק המלבין אין לו חלק, וי"ל שרבינו יונה אינו גורס כגירסת הראשונים הנ"ל בהתוספתא שם אלא כהגירסא שלפנינו ש"הקורן קיימת לעולם הבא" עיי"ש. א"נ שהוא שפיר גורס כהראשונים הנ"ל שאין לו חלק לעוה"ב אלא שהוא מפרש שכוונת התוספתא היא רק שמצד חומר העבירה אין לו חלק לעוה"ב, אבל למעשה על פי רוב יש לו חלק וכהסברא של רבינו יונה שהוא קרוב אל התשובה.

ועכ"פ רש"י על המשנה באבות שם כתב שלא ידע היכי מפיק מקרא שאין להמליבין פני חבריו ברבים חלק לעוה"ב. והתירו"ט כתב שאין לו חלק משום שהוא בכלל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת, כי הרי הוא בזה לצלם אלוקים. ועי' בבראשית רבה בסוף פרשה כ"ד דאיתא שהמבזה את חבריו הרי זה נחשב עון חמור מטעם זה, וז"ל שם, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ונתקלתי יתקלל חברי עמו, א"ר תנחומא אם עשית כן דע למי אתה מבזה, בדמות אלוקים עשה אותו.

ועיין במנורת המאור בנר ד' כלל ד' חלק א' פרק א' דמבואר שאסור לבזות גם גוי משום היותו נברא בצלם אלוקים, וצ"ע דלפי דבריו צריך לצאת שגם המלביין פני גוי אין לו חלק לעוה"ב (לפי טעמו של התירו"ט) והרי תנן רק שהמלביין פני חבריו אין לו חלק לעוה"ב. מיהו י"ל דה"ה לגוי, רק שנקט חבריו כדי לאפוקי מי שאינו אדם כשר, עי' בזה להלן בסק"ח, אבל לא בא לאפוקי גוי שהוא אדם כשר.

ג. על איזה לאו הוא עובר.

והנה מלבד ממה שהבאנו כבר שהמלביין פני חבריו הרי הוא בכלל כי דבר

ה' בזה, וכן שהרי זה בגדר אביזרייהו דשפיכות דמים, הי' נראה לומר עוד דאסור גם משום הלאו של אונאת דברים הלמד מ"לא תוננו", דהא לכאורה לא גרע מהציורים של אונאת דברים שהביא הש"ס בב"מ דף נ"ח ע"ב עיין שם. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מכירה הי"ב וי"ג וי"ד שהביא דין אונאת דברים ולא הזכיר שאסור להכלים את חבריו, ולא הביא אלא את הדוגמאות המפורשות בב"מ שם, ואילו בפ"ו מהל' דעות ה"ח כתב שאסור להכלים משום קרא דולא תשא עליו חטא, וז"ל שם, המוכיח את חבריו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שנאמר ולא תשא עליו חטא וכו' מכאן אמרו שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, אע"פ שהמכלים את חבריו אינו לוקה עליו, עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלביין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא*, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבריו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו עכ"ל, וצ"ע כהנ"ל למה לא כתב דאיכא גם משום אונאת דברים**).

ברם י"ל שהלאו של אונאת דברים לא נאמר על סתם הכלמה, אלא רק היכא שהוא גורם לו להצטער על דבר שיש בו

** והנה מקורו של הרמב"ם לומר שהמלביין פני חבריו עובר בלא תשא הרי הוא מהברייתא בערכין דף ט"ז ע"ב. מיהו נר' שאין להקשות על הברייתא גופה למה לא הזכירה דאיכא גם משום אונאת דברים, דזה לא קשה מידי, די"ל שעיקר החידוש שם הוא רק שאין בזה מצוה של תוכחה, וכדתניא שם יכול (יוכיחנו) אפילו משתנים פניו, ת"ל ולא תשא עליו חטא, ולכן מייטנין קרא דלא תשא עליו חטא שכתוב אחרי

(* צ"ע על החפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ד' בבאר מים חיים אות ט"ו שכתב שזה קאי רק על היכא שהחוטא שהוא מוכיח אותו כבר שב מחטאו, אבל אם לא שב, אכתי יש להמוכיח המכלים חלק לעולם הבא אפילו אם הוכיחו בהלבנת פנים, דמנין לו להחפץ חיים חילוק זה, ועוד דהרי הרמב"ם שם איירי בתחילת דבריו בלא הוכיחו תחילה בצינעה, וא"כ איירי לפני שעשה תשובה, וא"כ מן הסתם גם המשך דבריו במלביין איירי בכה"ג.

ממש, וכגון היכא שהוא מזכיר לו את עבירותיו שכבר שב מהן, וכן ביתר הדוגמאות שכתב הרמב"ם בהל' מכירה שם, אבל היכא שהוא קורא לו בשם מגונה ומכלימו אין זה נקרא אונאת דברים אלא הרי הוא עובר בלאו דלא תשא עליו חטא, וא"כ י"ל דהא דכלל הרמב"ם לסתם מלבין פני חבירו בכלל לאו דלא תשא עליו חטא ולא בכלל לאו דאונאת דברים הרי זה משום שכוונתו בזה היא להיכא שהוא מכלימו בסתם הכלמות.

מיהו ע"י בב"ח ביו"ד סי' רמ"א בד"ה ולא על ההכאה שכתב וז"ל, אבל המבזה (את אביו) בדברים בפירוש או ברמיזה, שאין בו לאו לשאר אדם (חוץ מאביו), דלאו דלא תונו דוקא באונאת דברים כגון אם הי' בעל תשובה וכו' כדאיתא פרק הזהב, אבל המבזה בדברים כענין שאמר עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם פי' לקיבוץ קמטים שבפני' וכיוצא אין בו אזהרה ולא הקפידה התורה עליו לשאר בני אדם עכ"ל. וצ"ע דהא הדין נותן שיהי' אסור משום ולא תשא עליו חטא.

ועכ"פ לכאורה סברת הב"ח היא משום דכיון שאין בדברי הכלימה דברים של ממש א"כ לא הי' לו להצטער, ואיהו דגרם לנפשי' מחמת רגשת לבו המופרזת. מיהו עיי' בב"ב דף כ"ג ע"א שהכריח רב יוסף את האומנים להרחיק את עצמם מאילנותיו משום גרמא בניזקין אע"פ שההיזק שם הי' בגלל אנינות הדעת יתירה שהיתה ברב

מצות תוכחה, דהיינו כדי לומר שאין בזה מצות תוכחה, אבל אין הכי נמי אכתי י"ל שממילא הדר לדוכתי' הלאו של אונאת דברים, אבל על

יוסף יותר משאר בני אדם, וא"כ חזינן דלא כהסברא הנ"ל שכתבנו דאיהו דאזיק אנפשי'.

שוב ראיתי בספר חפץ חיים בחלק הלאוין בבאר מים חיים אות י"ד שחילק באופן אחר בין הלאוין, והיינו שלא תונו קאי על צער, ולא תשא קאי על בושא (ולפעמים יש צער בלא בושא), וכן כתב בקצרה במשנה ברורה בסי' קנ"ו סק"ד. מיהו לפי דבריו אכתי הי' שייך לכלול את כל ההכלמות גם בלאו דלא תונו שהרי כל המתבייש הרי הוא גם מצטער וא"כ יש בזה משום לא תונו כמו שכתב החפץ חיים עצמו שם שעובר גם בלא תונו מהטעם הנ"ל.

והחינוך בלא תשא עליו חטא (מצוה ר"מ) הזכיר בושא, ובלא תונו (מצוה של"ח) הזכיר צער, וכהחפץ חיים. מיהו בלא תונו, ב"מדיני המצוה", הזכיר גם בושא, וצ"ע.

והמגן אבות על המשנה הנ"ל באבות כתב שלא תשא נאמר על היכא שהוא עושה דרך תוכחה ולא תונו איירי בעושה דרך בזיון.

ד. בענין אם הלאו הוא רק כשפניו משתנות, וכן רק ברבים.

הנה לכאורה אפשר לדייק דליכא משום לאו דלא תשא אלא באופן שפניו משתנות, אבל היכא שלא הלבין אינו עובר בלאו זה, דהא כן היא לשון הברייתא בערכין דף ט"ז ע"ב, דיכול (יוכיחנו) אפי' משתנים פניו

הרמב"ם צ"ע שהרי המשיך להאריך על חומרת הלבנת פנים גם שלא בשעת תוכחה, וא"כ למה לא הזכיר דאיכא גם משום אונאת דברים.

ת"ל ולא תשא עליו חטא, וכן במנין הלאווין שבריש הל' דעות כתב הרמב"ם שלא להלבין, וכן כתב במנין המצות שלפני ספר היד, ומאי דאמרינן בב"מ דף נ"ח ע"ב דאסור לכנות שם לחבירו אע"ג דדש ב"י ופירש"י דאיירי בשאין פניו משתנות, י"ל דהיינו רק לענין איסורא בעלמא אבל לא לענין עיקר הלאו, דעיקר הלאו לא נאמר אלא על היכא שפניו משתנות (מיהו צע"ק דהא מבואר שם במכנה שם לחבירו שאין לו חלק לעולם הבא אפילו כשאין פניו משתנות וא"כ איך יכול להיות שהוא חמור כל כך ובכל זאת אינו בכלל הלאו). ולפ"ז צ"ל שמה שהזכיר הרמב"ם בפ"ו שם שאסור להכלים ולבייש ולא הזכיר שם בתוך הגדרת האיסור את העובדא של הלבנת פנים, וכן הוא סגנון דבריו גם בסה"מ ל"ת ש"ג, הרי זה איירי ג"כ רק לענין איסורא בעלמא ולא לענין עיקר הלאו, וצ"ע.

וז"ל הרמב"ם בהל' דעות שם, המוכיח את חבירו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שואמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא עכ"ל. וז"ל בסה"מ, הזהיר שלא לבייש קצתנו את קצתנו, וזהו הנקרא המלבין פני חבירו וכו' עכ"ל.

עיינן ברש"י על הפסוק ולא תשא עליו חטא שפי' וז"ל, לא תלבין את פניו ברבים עכ"ל, הרי שנוקט רש"י שהלאו הוא רק על הלבנת פנים.

עוד מבואר מדברי רש"י הנ"ל שעוברים על הלאו רק ברבים, וכן פי' בערכין שם בד"ה ופניו משתנין דאיירי ברבים, וצ"ע

מנ"ל שצריכים ברבים, דאפילו אם נאמר שהלאו נאמר רק כשפניו משתנות אבל הלא גם ביחידות אפשר שפניו ישתנו, והרי אמרינן המלבין פני חבירו ברבים וא"כ מבואר שגם בצינעה יתכן שילבין.

שו"ר שהחפץ חיים בלאו י"ד שם הביא את דברי רש"י הנ"ל בערכין וכתב שלאו דוקא הוא אלא שרש"י נקט ברבים משום שברבים אפילו אם לא דיבר קשות הרי הוא מתבייש ופניו משתנות.

ה. בענין מתי מותר להכלים בפני אנשים לשם תוכחה.

הנה הרמב"ם בהל' דעות שם כתב שבעבירות שבין אדם לחבירו אסור להכלימו ברבים אפילו אם אינו נכנע, אבל בעבירות שבין אדם למקום מותר אם אינו נכנע. ברם רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות רכ"ח כתב שאם אינו נכנע אז גם בעבירות שבין אדם לחבירו מותר להודיע ברבים, וכן כתב המגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו עיינן שם, אלא שהמג"א הזכיר גם שמותר להכלים אותו ברבים (ומדברי רבינו יונה שם משמע שגם הא דאסור מיהא קודם שהוכיחו הרי זה רק כדי שלא יחשדוהו לבעל לשון הרע ומיקרי אבק לשון הרע [ודומה לבעל לשון הרע ובו דבק מן האבק]), ולא משום דיני מצות תוכחה, ומשום הכי אדם חשוב ומפורסם שאינו חשוב על כך הרי הוא מותר מיד [וכן בפני שלשה מותר לפי שיטת רבינו יונה בסוף דבריו שם שבפני שלשה ליכא משום אבק לשון הרע]. ברם ראיתי בספר חפץ חיים בהל' לשון הרע כלל י' בבאר מים חיים בסק"ז שכתב שלעולם גם רבינו

יונה מודה שמשום דיני תוכחה אסור להכלימו תחילה, רק שרבינו יונה איירי רק מצד דיני לשון הרע, ובאופן שהוא מכיר שלא יקבל תוכחה בצניעה, דאז הרי זה באמת רק כדי שלא יחשדוהו לבעל לשון הרע).

והנה לכאורה יש לתמוה על שיטת הרמב"ם מהא שהנביאים היו מוכיחים ברבים על כמה ענינים של בין אדם לחבירו, והרי הרמב"ם עצמו שם נסתייע ממעשי הנביאים שמותר להכלים ברבים על עבירות שבין אדם למקום.

שוב ראיתי במנחת חינוך במצוה ר"מ שהק' כהנ"ל ממעשי הנביאים, וכתב ליישב שכוונת הרמב"ם היא שרק לאדם זה שהחוטא חטא נגדו אסור, אלא מוטב לו למחול לו ולא להכלימו ברבים, אבל אנשים אחרים בודאי הרי הם מותרים להכלים את החוטא גם ברבים.

ויש לדון בלשונו של המג"א בסי'

קנ"ו שם בנוגע לאם גם זה שחטא כנגדו מותר להכלימו ברבים כשלא קיבל וז"ל, כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק אלא יאמר לו למה עשית כך וכך, ומ"מ לא ידבר לו קשות עד שיכלימו וכו' אלא יוכיחו בסתר ובנחת ובלשון רכה (ולשונו אלו קאי על זה שחטא נגדו), ואם לא חזר בו ב' או ג' פעמים מכלימין אותו ברבים (הרי ששינה ללשון רבים וא"כ אולי זה שחטא נגדו אסור להכלימו גם אחר ב' וג' פעמים*).

שו"ר מובא מספר תיבת גומא מבעל הפרי מגדים בחקירה ה' בזה"ל, שגם מה שנאמר שבדברים שבין אדם לחבירו אין להכלימו לא יתואר אלא כגון במונע טובה מחבירו או במבזה חברו, אבל במקרה של גזילה ורמאות מותר גם בזה להכלימו ברבים כמו שעשו נביאי ישראל ברבים על מידות ואיפות שקריים עכ"ל.

והנה להספר חסידים באות תתשכ"ה יש

עבירות שבין אדם לחבירו אין מכלימין אותו ברבים ולא התיר רבינו יונה אלא להודיע לחד עכ"ד החפץ חיים (וכבר הערנו כאן בפנים שהמגן אברהם בסי' קנ"ו מתיר אפילו להכלים על בין אדם לחבירו אם לא קיבל).

ברם לא הבנתי את תחילת הכרחו, דהא החפץ חיים נוקט שכוונת הרמב"ם ב"בפניו" היא לבינו לבינו בצניעה, ולכן נתקשה מה הוסיף בזה יותר ממה שכבר כתב שמכלימים אותו ברבים, ולכן פ' שבצניעה מותר אפילו על בין אדם לחבירו, מיהו יש לפרש את דברי הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו שגם מה שכתב הרמב"ם שמחרפין אותו בפניו הרי זה קאי רק על בין אדם למקום, כי כוונתו ב"בפניו" היא שעושין כן ברבים בנוכחותו, וזהו יותר חמור ממה שכתב לפני זה שמכלימין אותו ברבים, דההוא קאי על שלא בפניו, וא"כ לעולם י"ל שגם מה שכתב שמפרסמין חטאו הרי זה קאי רק על בין אדם למקום ודלא כרבינו יונה.

(* ועיין בספר חפץ חיים שם בבאר מים חיים בסק"א בקטע אכן וכו' שרצה להשוות את שיטת הרמב"ם ורבינו יונה אהדדי, דהנה לשונו של הרמב"ם שם היא "אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמין חטאו ומחרפין אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו", והרי בעל כרחך צ"ל דמה שסיים הרמב"ם שם שמחרפין אותו בפניו הרי זה קאי גם על בין אדם לחבירו, ולא רק על בין אדם למקום, דהא גם הרמב"ם מודה שהיא דלית ברירה מכלימין אותו בצניעה על בין אדם לחבירו, וכמו שהוכיח הלחם משנה מראשית דברי הרמב"ם שם, וא"כ י"ל שגם מה שכתב הרמב"ם שמפרסמין חטאו הרי זה קאי גם על בין אדם לחבירו, וכדברי רבינו יונה, וכוונת הרמב"ם במה שחילק בין עבירות שבין אדם לחבירו לבין עבירות שבין אדם למקום הרי היא רק לענין אם מכלימין אותו ברבים, ובזה י"ל שגם רבינו יונה מודה שעל

שיטה אחרת בכל הנ"ל, והיינו שרבים שחטאו מותר להלכין פניהם ברבים, אבל ביחיד שחטא אסור (ולא חילק בענין בין אדם לחבירו לבין אדם למקום), ונראה שרצונו ליישב בזה הא דמצינו שהנביאים היו מכלימים ברבים, וצריך חיפוש כעת אם יש בנביאים הכלמה ברבים גם ליחיד (שעוד לא יצא מכלל עמיתך).

מיהו חילוק זה שכתב הס"ח צ"ע לפי מה שכתב באת ה' בטעם הלאו, דכתב שם וז"ל, (שטעם הלאו הוא) כדי שלא יעזו פניו (אותו אדם שמכלימים אותו), ויקשה ערפו ולבבו, ויוסיף על חטאו פשע עכ"ל, ומעתה לכאורה כ"ש שיש לחשוש לזה ברבים אשר איש לרעהו יאמר חזק. ברם אולי יש לומר גם סברא הפוכה והיינו שאדרבה לרבים קל יותר לשוב כי כל יחיד ויחיד לא ירגיש שהוא לבדו הוחזק לעברין.

גם י"ל כדי ליישב את הקושיא הנ"ל על הרמב"ם ממעשיהם של הנביאים, דהנה הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שהנביאים היו גם הנשיאים של הסנהדרין הגדולה, והרי להנשיא יש דין של רבו מובהק וכמו שנפסק ביו"ד סי' רמ"ד סעיף י"ד ועיי"ש בביאור הגר"א, והרי בסי' רמ"ו סעיף י"א איתא שהרב שרואה שתלמידיו מתרשלים חייב להכלימם ולבזותם ולא הוזכר שם שבתחילה ידבר רכות, וא"כ חזינן שרב שונה מהמוכיח את חבירו לענין שאינו צריך לדבר בתחילה רכות אלא מיד יזרוק מרה, וא"כ אולי הרי הוא שונה גם לענין שמותר לו אפילו להכלימם ברבים, וכן על כל דבר, ומש"ה הותר להנביאים

לבזותם ברבים מכיון שהי' להם דין רב מובהק וכהנ"ל.

איברא, לכאורה יש ליישב את ענין הנביאים בפשיטות, והיינו שהתם הרי הי' על פי הדיבור בנבואה וא"כ מכיון שהקב"ה צוה להנביא להתנהג כך בהוראת שעה לא קשה מידי.

מיהו צ"ע על שני הדרכים הנ"ל איך הרמב"ם בסוף דבריו בהל' דעות שם נסתייע לענין בין אדם למקום ממה שהנביאים הכלימו ברבים הלא להנביאים הי' דין של רבו מובהק, ועוד דהי' על פי הדיבור.

והנה עיין בסנהדרין דף ק"א ע"ב דאמרינן אמר רבי יוחנן מפני מה זכה ירבעם למלכות מפני שהוכיח את שלמה, ומפני מה נענש מפני שהוכיחו ברבים, ופירש"י וז"ל, לביישו עכ"ל, ומשמע דס"ל לרש"י שלעולם אין איסור ברבים אלא באופן שהוא מתכוין לביישו שלא לשם שמים. ברם הרמב"ם הרי כתב שצריכים תמיד להוכיחו בתחילה בסתר, וא"כ לפי דבריו יש לפרש שלעולם לא נתכוין ירבעם לביישו, רק שהי' לו להוכיחו קודם בצינעה. ולפי הרמב"ם י"ל עוד שהי' נחשב מה שבנה שלמה את המילוא כבין אדם לחבירו (משום שעכב על ידי זה לאחרים לעלות לרגל), אשר בכהאי גוונא בכל אופן אסור להכלימו ברבים (והרי י"ל שגם להוכיחו בפניו ברבים הרי זה בגדר הכלמה ולא רק בגדר פרסום, עיי' בהערה לעיל). מיהו לכאורה הי' נחשב שם גם בין אדם למקום על שביטל מצות עלי' לרגל. ואולי באמת לא נתעצלו ישראל מלעלות והי'

נחשב רק בין אדם לחבירו על שגרם להם צמצום מקום, ועיין ברש"י להלן שם. איברא, יתכן שגם רש"י מודה שאסור להוכיחו תחילה ברבים אפילו כשכוונתו היא לשם שמים, וגם ירבעם היתה כוונתו לשם שמים, ואין כוונת רש"י לומר שהוכיחו ברבים כדי לביישו שלא לשם שמים, אלא כוונתו היא להסביר שעשה כן כדי שיתבייש ויחזור בו מחמת הבושה.

ו. בענין אם רק מי שרגיל בזה אין לו חלק לעזה"ב.

והנה עיין בפ"ג מהל' תשובה הי"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, ויש עבירות קלות מאלו, ואע"פ כן אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעולם הבא וכו' עכ"ל (ואחד מהם הוא המלבין פני חבירו ברבים). והקשה הכסף משנה מנא לי' להרמב"ם שאלו הן קלות מהראשונות שהזכיר שם. ברם עיין בפירוש המשניות בסנהדרין בריש פרק חלק (לפני היסוד הראשון) שכתב הרמב"ם וז"ל, ואע"פ שהם עבירות קלות כפי מחשבת החושב עכ"ל, וא"כ י"ל שבאמת אינן קלות. מיהו לפי זה צ"ע דאם באמת אינן יותר קלות א"כ למה כתב הרמב"ם שבאלו רק הרגיל בהן אין לו חלק. ואולי טעמו מוסבר על פי מה שכתב בפירוש המשניות שם שאין לו חלק משום שהוא בעל נפש גרועה, דזה שייך רק ברגיל, מיהו צ"ע דאם אינן יותר קלות למה צריכים טעמא דנפש גרועה.

וי"ל שטעמו של הרמב"ם הוא משום שמכיון שהדבר קל אצל העובר א"כ כשהוא עובר הרי הוא חושב שאינו עושה דבר שהוא כל כך חמור ומש"ה לא חשיב

רשע כל כך כי לא התכוין להרשיע רשעות גדולה ואם הי' יודע חומרת הדבר אולי לא הי' עובר, רק מכיון שהדבר הוא באמת חמור מאד לכן אם הוא רגיל בזה הרי זה מקלקל את נפשו ונעשית נפשו גרועה מאד, וצ"ע.

והאברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק כ"ג השיג על הטעם של נפש גרועה בזה"ל, כי מה הגרעון אשר בדברים האלה שלא יהי' יותר בדברים אחרים שלא זכרו עכ"ל. וכתב האברבנאל ביאור אחר וז"ל, אבל היתה הסיבה בזה לפי שמצות התורה כולם והמדות והדעות אשר בה, אלוקיים, ומי שיכפור בקטן שבכולם, מאותו צד שהוא עוקר דבר מן התורה ומכחיש אותו אין ראוי שיהי' בן העולם הבא עכ"ל. מיהו לא הבנתי איך יישב האברבנאל בזה את קושייתו למה הזכירו חז"ל דוקא דברים אלו.

עוד יש להעיר בענין זה מסוטה דף י' ע"ב שהביאו את המעשה של יהודה ותמר, ולמדו מזה שנוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, וכתבו שם תוס' וז"ל, כדאמר בפרק הזהב (ב"מ דף נ"ח ע"ב) כל היורדין לגיהנם עולין חוץ משלשה, וחד מינייהו המלבין פני חבירו ברבים וכו' עכ"ל, ומשמע דס"ל לתוס' שכגון מעשה דיהודה ותמר נמי אין לו חלק לעולם הבא אע"ג דלא מיירי ברגיל אלא איירי רק בפעם אחת.

ועכ"פ צ"ע אמאי הביאו תוס' שם מההיא דב"מ ולא ממאי דתנן באבות פ"ג משנה י"א שרבי אלעזר המודעי אומר שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק

לעוה"ב. וע"ע בתוס' בב"מ שם שכתבו שמלבין פני חברו אגב גררא נקט לה התם דהא משנה מפורשת היא באבות, וא"כ בודאי היו תוס' בסוטה צריכים להביא את המשנה.

ז. בענין מה שמשמע שמותר לו להרוג את עצמו כדי שלא להלבין.

עי' בסוטה דף י' ע"ב דאמרינן נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן של אש ואל ילבין פני חברו ברבים, וילפינן כן ממה שתמר לא רצתה לבייש את יהודה אלא בחרה להשרף, ומשמע מהלשון של יפיל עצמו שמותר לו להרוג את עצמו ממש, אע"פ שבהמעשה של תמר לא כתיב אלא שהיא מוצאת.

והנה תוס' בסוטה שם הקשו למה לא הזכירו גם מלבין פני חברו בהדי עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים שיהרג ואל יעבור ועיי"ש בתירוץ, ורבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות קל"ט כתב שהטעם למה יפיל עצמו הרי זה כי מלבין פני חברו הוא אבק של שפיכות דמים דאזיל סומקא ואתי חיורא, ומהא שדימו אותו תוס' ורבינו יונה לשאר הציורים של יהרג ובל יעבור, משמע שגם בע"ז וג"ע ושפ"ד מותר לו להרוג את עצמו.

מיהו נראה שמה שמותר לו להרוג את עצמו הרי זה רק באופן שהוא ירא שלא יוכל לעמוד בהיסורין שהמאנסים מתכוננים לייסרו בהם אלא יכשל ויעבור, אבל אם אינו ירא הרי זה אסור אלא צריך להמתין עד שהמאנסין יהרגו אותו, וכן כתבו תוס' בגיטין דף נ"ז ע"ב בד"ה קפצו שבהציורים שהדין הוא שיהרג ובל יעבור מותר לו

להרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד ביסורים. ובע"ז דף י"ח ע"א בד"ה ואל וכו' הוסיפו בשם רבינו תם שאם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בהנסיון הרי זה גם מצוה.

ברם עיין בדעת זקנים מבעלי התוס' על קרא דאך את דמכם לנפשותיכם, וכן בבדק הבית ביו"ד סי' קנ"ז, שיש אוסרים, ועי' גם ברד"ק על שמואל א' ל"א ה' שדן בענין זה והתיר. ודנו שם בענין מה ששאל הרג את עצמו ועל דברי המדרש בענין שאול. ועיין עוד בשם הגדולים בערך ר' יהודה בן הרא"ש שהביא עוד מקורות בענין זה.

והים של שלמה על ב"ק פרק החובל סי' נ"ט הסיק שאסור להרוג את עצמו על ידי מעשה בגופו ממש, וכן דייק מהרא"ש ומהר"י בתוס' שם בדף צ"א ע"ב ד"ה אלא וכו' (אבל התיר שם להצית על עצמו את הבית כדי שישרף).

וע"ע בתוס' בסוף חזקת הבתים בד"ה דין וכו' דמבואר שאסור למנוע את עצמו ממצות פרו ורבו אפילו כשיש לחשוד שלא יעמדו הנולדים בדתם, וא"כ לפ"ז כל שכן שאסור לו להרוג את עצמו, ויש לדחות.

ח. בענין אם רק המלבין אדם כשר אין לו חלק.

הרמב"ם בפ"ג מהל' חובל ומזיק ה"ז כתב וז"ל, ואמרו חכמים הראשונים שכל המלבין פני אדם כשר מישאל בדברים אין לו חלק לעולם הבא עכ"ל. ומצאתי בשיטה מקובצת על ב"ק דף צ"א ע"א בד"ה זאת אומרת ביישו בדברים שכתב בשם המאירי

וז"ל, וכבר אמרו כל המלבין פני חבריו וכו', ומכל מקום גדולי המחברים פרשוה באדם כשר, ויראה לי בכוונתם שאם הלבינו לכוונת תוכחה כדי שיתבייש ויעזוב מתוך בשתו שלא יחטא עוד, רשאי, ותבוא עליו ברכה, והכל תלוי בכוונת הלב, והרי נאמר ויראת מאלקיך עכ"ל.

והנה לכאורה נראה דהוא הדין שיש לפרש שכוונת הרמב"ם היא להוציא אפיקורוס ומין דמותו לאבדו כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין פרק חלק ובעוד מקומות, וכל שכן שמותר להכלימו, ואפילו שלא לשם תוכחה.

ועי' בתוס' בקידושין דף ל"ב ריש ע"ב שכתבו דמצוה להכות ולבזות ולזלזל אדם רשע, וברא"ש שם איתא רק דמותר.

ועכ"פ אפילו אם אינו אפיקורוס, רק שאינו בגדר עושה מעשה עמך, לכאורה מותר לבזותו לפי מה שכתב באדרת אליהו בפר' קדושים שגם בקרא דהוכח תוכיח את עמיתך דרשינן את שעמך בתורה ומצות, דהא על זה קאי קרא דלא תשא עליו חטא (מיהו מהגר"א יש רא"י רק להיכא שמכלימו לשם תוכחת). וכדברי האדרת אליהו נמצא בתנא דבי אליהו רבה פרק י"ח בד"ה ד"א לא תלך רכיל בעמך ברוך המקום וכו', הובא בביאור הלכה בסי' תר"ח בד"ה אבל וכו'.

והש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו כתב שאין חיוב להפריש ישראל מומר מאיסורים, וא"כ לפ"ז יוצא שה"ה שלאחר שכבר עבר אין חיוב להוכיחו. והדגול מרכבה שם תמה על דינו של הש"ך, וכתב שהיכא שעובר בשוגג בודאי צריכים להפריש

אפילו ישראל מומר, רק שכוונת הש"ך היא לישראל שבא עכשיו לעבור במזיד ואפילו אם אינו מומר, וגם לפי דבריו יוצא שאין חיוב להוכיח את מי שעבר במזיד.

והנה צ"ע למה השמיט הרמב"ם בהל' חובל ומזיק שם דאיירי דוקא באופן שמלבינו ברבים, וכמו שכתב הוא עצמו בסוף פ"ג מהל' תשובה. וברמב"ם הוצאת רש"פ איתא ברבים ולא בדברים.

ט. בענין אם תשובה מועלת.

בב"מ דף נ"ח ע"ב אמר רבי חנינא כל היורדין לגיהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, הבא על אשת איש, והמלבין פני חבריו ברבים, והמכנה שם רע לחבריו, וכתבו שם תוס' וז"ל, אין לפרש דאין עולין לעולם דהא אמרינן בסמוך (בדף נ"ט ע"א שם) הבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא, אלא הכי פירושו כל היורדין עולין מיד ואין אור של גיהנם שולט בהן וכו', חוץ מג' שאין עולין מיד, אבל יש מהם נידונין לעולם כגון המלבין פני חבריו ברבים דאמר בסמוך אין לו חלק לעולם הבא, ויש שעולין לאחר י"ב חודש כגון הבא על אשת איש, דמשפט רשעי ישראל בגיהנם י"ב חודש, א"נ מלבין נמי נהי דאין לו חלק לעולם הבא אינם נידונים יותר מי"ב חודש אלא לאחר י"ב חודש לא חיינן ולא נידונין ושרויים בלא טובה ובלא רעה, וניחא השתא דלא חשיב מינים ואפיקורוסים שאותם נידונין לדורי דורות עכ"ל.

ברם בסוטה דף י' ע"ב תירצו את קושייתם על אשת איש באופן אחר, והיינו דמאי דאמרינן שהבא על אשת איש יש לו

חלק לעולם הבא הרי זה איירי באופן שעשה תשובה.

והנה בההוא מימרא גופא בב"מ דף נ"ט ע"א שם סיימו שהמלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא דהכי מיייתנן שאמר דוד המלך ע"ה שהבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא אבל המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, ולפי תוס' בסוטה הרי הבוועל אשת איירי בשעשה תשובה, ומעתה מזה יוצא שהמלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק אפילו באופן שעשה תשובה, וזהו שלא כדברי הרמב"ם בסוף פ"ג מהל' תשובה שכתב שאין לך דבר שעומד בפני התשובה וקאי להדיא גם על מלבין שהזכיר לעיל שם (ועיין שם בכסף משנה שהביא מקור לדברי הרמב"ם מהבבלי, אבל באמת כלשונו של הרמב"ם איתא בירושלמי בפ"א דמס' פאה סוף ה"א דאיתא שם אי כשעשה תשובה אין כל דבר עומד בפני בעלי תשובה, וגם רבינו יונה על המשנה באבות בד"ה אע"פ וכו' הביא כן מהירושלמי).

ברם יש לדחות את הראי' מב"מ שם, דהא התם איירי באלו שהיו מבזים אותו על המעשה עם בת שבע, וא"כ י"ל שנתכוין לומר להם שהבוועל אשת איש, במצב שלי, שעשיתי תשובה, יש לו חלק, אבל המלבין, במצב שלכם, שאינכם שבים, אין לו חלק.

י. דברי הספר חסידים.

ובספר חסידים באות נ"ד כתב וז"ל, איזו היא רציחה שאינה ניכרת לעינים והעונש גדול מאד, והעבירה קלה (בעיני

בני אדם), וחמורה היא למעלה, היא הבושה. המבייש פני חבריו או מצערו בפני מי שמתבייש ומצטער, שאילו הי' הורגו הי' מקבל מיתה כדי שלא יהי' מתבייש וכו' עכ"ל.

ובאות תרכ"ח כתב וז"ל, אם בייש חבריו, ולא שמע אדם ולא יצא הדבר לחוץ, הרי יתכן ודומה למי שגזל מחבריו ממון והשיב לו מיד וציערו מעט, מכל מקום עבר על לא תגזול, ועל ואהבת לרעך כמוך, דסני לך לחברך לא תעביד, כן זה לפי שבייש ולא הי' יודע אדם אף הוא עבר על ואהבת לרעך כמוך וכו' עכ"ל.

ובאות תרמ"ב כתב וז"ל, יכול אדם לשקר כדי שלא יתבייש חבריו, וכשישקר יעסוק לשנות כדי שלא יהא נראה כל כך שקר לגמרי, כי מצינו שאמר ונאחזנו הושבנו נשים נכריות, ושמואל הקטן אמר אני הוא שעליתי שלא ברשות, כדי שלא להלבין פני אחר, אבל במקום שאחד חוטא מלבינים פניו, כמו שאמרו אם ישנו לשוחט לפנינו נשאל לו אם לא ידע הלכות שחיטה, הרי אע"פ שמתבייש אין חוששין לשאול אותו למה שחט כי לא הי' לו לשחוט עד שיאמר לפני חכם הלכות שחיטה עכ"ל.

ובאות תרס"ה כתב וז"ל, שמואל דיהיב לה (לאמתו) דמי בושתה לטעמי' שאע"פ שאמתו היא וברשותו היא אין בידו לביישה. אסור לבייש את העבד ואת השפחה ולא את בנו, ולא יביישה על חנם עכ"ל.

יא. בענין כמה זה "רבים".

הנה ראיתי בספר מצות הלכות בהל'

מלבין פני חבריו באות ג' שהביא מהפרי מגדים שהכוונה כאן ב"רכים" היא ל"שלשה עם זה המבייש, דהיינו שנים מלבד המבייש", כמו בספק טומאה ברה"ר.

יב. בענין המכנה שם לחבירו.

בב"מ דף נ"ח ע"ב אמר רבי חנינא כל היורדין לגיהנם עולים חוץ מג' שיורדין ואין עולין ואלו הן הבא על אשת איש והמלבין פני חבריו ברבים והמכנה שם רע לחבירו, ופרכינן מכנה היינו מלבין, ומתצינן אע"ג דדש ב' בשמ"י, ופירש"י בד"ה דדש ב' וז"ל, כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן ואין פניו מתלבנות ומכל מקום זה להכלימו מתכוין עכ"ל. והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד כתב וז"ל, ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעולם הבא וכו' ואלו הן המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלבין פני חבריו ברבים וכו' עכ"ל, וצידד הכסף משנה (בסוף דבריו שם שכתב ואפשר וכו') לומר שכוונת הרמב"ם במה שכתב המכנה שם לחבירו הרי היא להיכא דלא דש ב', אלא הרי הוא המכנה הראשון, וכוונת הרמב"ם במה שכתב הקורא לחבירו בכינויו הרי היא אפי' להיכא דדש ב'. ברם צ"ע למה פרט הרמב"ם גם מכנה וגם מלבין, הלא בגמ' אמרינן שכל היכא שלא דש ב', מכנה היינו מלבין.

ואולי י"ל דנהי שכוונת הרמב"ם במה שכתב מכנה הרי היא להיכא שלא דש ב', אבל מכל מקום י"ל דאיירי באופן שאינו שם רע, וס"ל להרמב"ם שגם ציור זה אינו נכלל בהמלבין פני חבריו ברבים משום

שמן הסתם אין פניו מתלבנות על ידי זה, ומשום הכי מנה אותו לחודי' (אבל הא מיהא צ"ל דאיירי באופן שהוא מתכוין לצערו בזה, דהא אם לא כן לאו מידי קעביד), ולעולם שתי חלוקות איכא, חדא הציור של המכנה שם לחבירו, דהיינו היכא שאינו שם רע, רק שלא דש ב', ועוד הציור של הקורא לחבירו בכינויו שהוא הציור של הגמ', דהיינו היכא שהוא שם רע רק שכבר דש ב', ובגמ' נקטו חדא מתרתי, דהיינו היכא שהוא שם רע, רק שדש ב', אבל לעולם הוא הדין שהיו יכולים להעמיד באופן שלא דש ב' רק שאינו שם רע.

אולם אע"פ שאפשר לומר כהנ"ל בדעת הרמב"ם מאחר שלא כתב המכנה שם "רע", אבל עי' בספר חרדים בפ"ד ממצות לא תעשה אות כ"ח שמנה (חוץ ממלבין) גם "המכנה שם רע לחבירו שהוא מתבייש ממנו או הקוראו בבזיון בכינויו", ועל דבריו עדיין קשה דמכנה היינו מלבין.

והנה את דברי החרדים לכאורה יש ליישב ולומר שמה שכתב "המכנה שם רע שהוא מתבייש ממנו" כוונתו היא להיכא שהוא המכנה הראשון, וחבירו מתבייש אבל אין פניו מתלבנות, אבל הקורא לחבירו בכינויו איירי בדש ב', ואפילו כשאינו שם רע, רק שהוא מתכוין לבזותו בזה, וכגון היכא שמלאכתו היא מלאכה קשה ולא נקי' ואנשים מכנים אותו על שם מלאכתו, והוא עושה כן כדי לבזותו. מיהו על הציור הראשון קשה דהא מהגמ' מבואר שכל היכא שהוא שם רע והרי הוא הראשון שמכנהו בכך "מכנה היינו מלבין", ועוד דמהציור השני אפשר לדעת גם את הציור

הראשון שהוא ציור של שם רע וגם הוא הראשון במכנהו בכך.

והנה רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ק"מ כתב וז"ל, ועוד אמרו כל היורדים לגיהנם עולים חוץ מג' שיורדים ואינם עולים, המלבין פני חבירו ברבים והמכנה שם לחבירו והבא על אשת איש, הנה כי דימו המלבין פני חבירו ברבים, והמכנה שם לחבירו, בשגם הוא מלבין פניו, אל הבא על אשת איש וכו' עכ"ל, וגם על דבריו יש לתמוה, דהא להדיא מבואר בגמ' שהמכנה מיירי אפילו כשאין הלבנת פנים כי אם לא כן מכנה היינו מלבין.

ועיין עוד במאירי על המשנה באבות בסד"ה ובוזה תוכל שכתב וז"ל, המלבין פני חבירו ברבים ובכלל זה נזכר בפרק חלק הקורא לחבירו בכינויו והמתכבד בקלון חבירו וכו' עכ"ל.

ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח וגו' (ל"ט, ב').
בענין הצלחתו של יוסף.

הנה כתוב "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח וגו': וירא אדניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו. וכתב רש"י על הא דכתיב "וירא אדניו כי ה' אתו", שראה ששם שמים שגור בפיו. והנה חזינן שלא פי' רש"י כן על הא דכתיב בהפסוק הראשון "ויהי ה' את יוסף". ונראה דהיינו משום ששם הכוונה היא כפשוטו דהיינו שהי' לו סייעתא דשמאי, אבל בהפסוק השני אי אפשר לפרש כן כי הדר כתיב שאדניו ראה שכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו, וא"כ מה היא הכוונה במאי

דכתיב ברישא דקרא וירא אדניו כי ה' אתו, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שראה ששם שמים שגור בפיו.

ויש לעיין למה כשהתורה מגדירה איך פוטיפר הסתכל עליו התורה מגדירה שהוא ראה שכל אשר הוא עושה ה' מצליח, כלומר שפוטיפר ייחס את הצלחתו להקב"ה, אבל לא כתוב שפוטיפר ראה שהוא איש מצליח.

מיהו ידוע מה שאמרי אינשי, וכן שמעתי שאמר הגר"ח מברסק זצ"ל, שכמו שבזמן שאין נותנים הצלחה מן השמים לא יעזרו שום עצות ותחבולות של בני אדם כדי להצליח, אלא הכל ישוב ריקם, כן הוא להיפך, דהיינו שהיכא שנגזרה לו הצלחה מן השמים א"כ אפילו אם יעשה כל הטעויות שבעולם ויעשה מה שנראה ממש להיפך ממה שצריכים בשביל השגת ההצלחה, בכל זאת תבוא לו ההצלחה.

ולפי הנ"ל אולי יש לפרש שכוונת הפסוק היא כך, שהאמת הי' שהקב"ה נתן בלבו את הרעיונות הנכונות המביאות לידי הצלחה, והקב"ה גרם לו תמיד לעשות את ההחלטות הנכונות, וזהו הכוונה במאי דכתיב שהי' איש מצליח, אבל פוטיפר לא לא ראה בו איש מצליח כי לא הי' חכם להבין שזהו הדרך הנכון, אלא בעיניו הי' נראה שיוסף עושה בדיוק להיפך ממה שצריכים לעשות כדי להצליח, והרי אמרו חז"ל שלפני שהגיע אליו יוסף לא האירה לו ההצלחה כל כך, וא"כ חזינן שלא איסתייע לו להגיע מעצמו אל העצות הנכונות, וא"כ בודאי חשב שיוסף אינו איש מצליח ושהעצות שלו אינן נכונות,

ומאחר שבכל זאת ראה שהדבר מצליח בידי יוסף אע"פ שהי' עושה מה שבעיניו הי' נראה כטעויות, בא פוטיפר למסקנא שכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו, כלומר אפילו אם מטבע הדברים לא הי' הדבר צריך להצליח. (וצריך חיפוש כעת בדברי המפרשים על הפסוקים הנ"ל שביארתי כאן).

מקץ

חינוך, ואולי הי' זה בגלל שמנשה הי' יותר גדול מאפרים ולכן מן הסתם הוליד את מכיר לפני שאפרים הוליד.

מיהו י"ל גם ביאור אחר וכדלהלן.

הנה ידוע שיש ב' סוגים של עובדי ה', א', צדיק שגם בחיצוניותו רואים את צדקותו. ב', צדיק שלפי המראה החיצוני שלו הרי הוא הדיוט, וכל צדקותו כנוסה היא בתוכו ונעלמת מעיני הבריות, ואדרבה חזותו החיצונית, דהיינו לבושו והתנהגותו, אינם מורים על מדריגתו.

ובאמת מצינו ביעקב ויוסף דוגמאות של שני הסוגים הנ"ל, שהרי יעקב הי' מהצדיקים אשר צדקותו היתה ניכרת על חיצוניותו, אבל יוסף הי' מן הסוג השני, כי חיצוניותו היתה של מושל מצרי, שהרי דיבר שם מצרית, ולבושו הי' לבוש של מצרי, ולא ראו עליו את מדריגותיו הגדולות בעבודת ה'.

ונראה עוד שגם אפרים ומנשה היו שונים בזה אחד מהשני, כי הרי על הפסוק "כי המליץ בינתם" כתב רש"י שהמליץ הי' מנשה, הרי שמנשה הי' מליץ בחצר המלך, ובתנחומא מקץ י' איתא שמנשה הי' האישי שהי' ממונה על ביתו של יוסף שנזכר בבראשית מ"ג ט"ז, ומ"ד א', ומ"ד ג', ובודאי הי' נראה כמו יוסף בחיצוניותו שהרי השבטים לא הכירו שהוא מבני יעקב אבינו, והרי רק במנשה מצינו כן, אבל לא מצינו כן באפרים, ואדרבה באפרים מצינו להיפך, שהרי על הפסוק של ויאמר ליוסף

כי נשני אלקים וגו'. כי הפרני אלקים וגו' (מ"א, נ"א - נ"ב).

א. חילוק יסודי בין מהותו של אפרים למהותו של מנשה.

הנה בסוף פר' ויחי כתיב שיוסף ראה "לאפרים בני שלשים" (נ', נ"ג), והכוונה היא שראה את נכדי אפרים כמו שפי' הנצי"ב בהעמק דבר שם. ועוד כתוב שם ש"גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף". והקשה שם הנצי"ב למה דיברה התורה בנפרד גם על נכדי אפרים וגם על נכדי מנשה ולא כללם יחד. ודן שם הנצי"ב לומר שזכה יוסף לראות את כל נכדי אפרים, אבל לא זכה לראות את כל נכדי מנשה אלא רק את בני מכיר, ולכן חילקם הכתוב.

מיהו לכאורה יש לומר גם טעם אחר למה חילקם הכתוב, דהא איתא בתרגום שם שהכוונה ב"יולדו" היא שגודלו על ידי יוסף, וא"כ לפ"ז י"ל שאת נכדי אפרים רק ראה, אבל לא גידל, ומש"ה חילקם הכתוב.

ומעתה יוצא שיש שני טעמים למה חילקם, א', משום שלמנשה ראה רק את בני מכיר, אבל לאפרים ראה את כולם, ב', משום שאת נכדי מנשה לא רק ראה אלא גם גידל, משא"כ את נכדי אפרים רק ראה.

מיהו הא גופא טעמא בעי למה לא גידל גם את נכדי אפרים. ולכאורה י"ל שהיינו משום שלא הספיק לראותם מגיעים לגיל חינוך, אלא רק את נכדי מנשה ראה בגיל

של יוסף ומנשה חריפה יותר, ולכן שם את אפרים לפני מנשה.

ומעתה יש להוסיף על כל הנ"ל, דהנה יש סכנה מסוימת בדרכו של מנשה שאין בדרכו של אפרים, והיינו בנוגע לחינוך הבנים, כי לפני שהבנים עומדים על דעתם אין הם מבינים ומבחינים בהפנימיות הגדולה של האבא, אלא הרי הם רואים רק את החיצוניות, וממילא הרי הם עלולים להיות מושפעים מהחיצוניות וליפול ממדרגת האב. ולפי"ז י"ל שלכן טיפל יוסף עצמו בהחינוך של בני מכיר בן מנשה כי הם היו צריכים טיפול מיוחד ושמירה יתירה כי הם היו בסכנה יותר גדולה בתוך מצרים ממה שהיו נכדי אפרים בארץ גושן. ומכל הנ"ל יוצא שלהרוחניות של יעקב ואפרים היתה מסגרת גשמית וחיצונית המתאימה לאותה רוחניות, ואילו להרוחניות של יוסף ומנשה לא היתה מסגרת חיצונית מתאימה. וסק"ב כאן נאריך בנקודה זו.

ב. החשיבות של קביעת מסגרת גשמית לדברים רוחניים.

והנה כששואלים בחור למה אינך מקפיד על הסדרים, ועל לימוד בתוך הישיבה בתוך בית המדרש, וכן על התפילות בישיבה, בדרך כלל התשובה היא, הלא סוף סוף אני לומד, וגם מתפלל בצייבור כראוי, ובסופו של דבר אני מתפקד תפקוד מלא, וא"כ למה זה חשוב באיזה זמן ובאיזה מקום. מיהו צריכים להבין שאפילו אם מתפקדים תפקוד מלא, אבל אם זה בלי המסגרת המקובלת, הרי זה בגדר הדרך של מנשה, ואה"נ הדרך הזאת נחשבת גם היא

הנה אביך חלה (מ"ח א') פירש"י שאפרים ה' זה שאמר לו כן כי ה' רגיל אצל יעקב אבינו בארץ גושן ללמוד תורה, והרי רק באפרים מצינו כן, אבל על מנשה לא נאמר כן.

(והנה יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שלפני שבא יעקב אבינו למצרים גם אפרים ה' מליץ, וכן לאחר שבא יעקב למצרים גם מנשה ה' רגיל לפניו בגושן. מיהו סוף סוף מצינו שרק מנשה מוזכר כמליץ וממונה על בית יוסף, ושרק אפרים מוזכר כמי שה' רגיל לפני יעקב אבינו בגושן, ובודאי דברים גדולים אינם במקרה אלא טעמא בעי, והטעם הוא כמו שהסברתי. מיהו מצאתי בתנחומא ויחי ו' שגם אפרים וגם מנשה היו יושבים ועוסקים בתורה לפני יעקב במשך השבע עשרה שנה שחי במצרים.)

ובאמת נראה שענין זה מרומז גם בהשמות שלהם, כי כתוב כאן שיוסף קרא למנשה בשם זה על שם "נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי", ובאמת כשראו את מנשה ראו מציאות של "נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי" כי לא ה' ניכר עליו ביתו של יעקב אבינו, אבל את אפרים קרא בשם אפרים "כי הפרני אלקים בארץ עניי" (מ"א נ"ב), ובאמת כשראו את אפרים ראו מציאות של "הפרני אלקים בארץ עניי", כלומר שרואים שהקב"ה הפרה את מהותי האמתית והפנימית.

ואולי יש גם לבאר קצת על ידי זה למה הקדים יעקב את אפרים למנשה לברכה, והיינו משום שיעקב אבינו הכריע שדרכו של אפרים היא מעולה יותר מע"פ שדרכם

לדרך, ומבחינה מסוימת הרי בשביל הדרך הזה צריכים כוחות יותר גדולים מבשביל תפקוד בתוך המסגרת, אבל הרי כבר הורה זקן שתפקוד בתוך המסגרת המקובלת, דהיינו הדרך של יעקב ואפרים, מעולה יותר, ולכן "וישם את אפרים לפני מנשה". ואע"פ שבאפרים ומנשה מדובר אודות מסגרת של לבוש ושפה ומראה חיצוני, אבל יש ללמוד משם לכל מיני מסגרות וכנה"ל שהתפקוד בתוך המסגרת המקובלת, עדיפא טפי.

והנה יש עוד מקומות שמצינו את ההחשיבות של מסגרת, דעיין בר"ה דף ט"ז ע"א דאמרינן שבראש השנה אומרים מלכויות זכרונות ושופרות כי צריכים להמליך את הקב"ה כדי שיעלה זכרוננו לטוב, "ובמה, בשופר", והריטב"א שם פי' שהכוונה היא "במה" ממליכים אותו, והתשובה היא בשופר. וצ"ע למה צריכים שופר כדי להמליכו הלא ממליכים אותו בלב. מיהו להנ"ל ניחא כי כל ענין רוחני צריך מסגרת גשמית, ובלא זה אי אפשר כמעט להשתייך להענין הרוחני, כי אנו מלאים גשמיות, ולכן גם כדי להמליך את הקב"ה צריכים להמציא מסגרת גשמית, דהיינו שופר.

וכבר דרשו חז"ל בספרי בפר' וזאת הברכה ב', על "אש דת למו" (דברים ל"ג ב') ש"אלמלא דת (כלומר המצות המעשיות) ניתנה עמה, אין אדם יכול לעמול בה", והיינו נמי כנה"ל דחייבים מסגרת גשמית, והכוונה היא שהתורה שהיא אש צריכה מסגרת גשמית של מצות מעשיות.

ונראה שלכן תיקנו ברכות הנהנין כדי

לזכור את ה' וליראה ממנו וכמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות, כי אע"פ שבדורות הקודמים לפני התקנה היו יכולים לעשות כן בלי מסגרת ומטבע קבוע, אבל בדורות האחרונים הוצרכו לתקן מסגרת גשמית, דהיינו המטבעות של הברכות, כדי שיוכלו להשתייך להענין הנ"ל.

וע"ע בקדושת לוי בדבריו לשבועות בהאופן הג' שכתב בענין למה שבועות נקראת עצרת, הלא השם עצרת ניתן בהתורה לשמיני עצרת, וא"כ למה אימצו שם זה לשבועות, וכתב וז"ל, אופן ג' הוא על פי דברי הרמב"ן שפירש על פסוק (שה"ש ב' ז') מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ, ופירש כשמגיע לאדם איזה התעוררות של יראה ואהבה להבורא ב"ה, אזי תיכף ומיד יראה לעשות לה כלי, היינו שיעשה איזה מצוה, דהיינו שיתן צדקה או ישב תיכף ללמוד וכדומה, כי ידוע שהתעוררות הבאה של האדם בפתע פתאום הוא אור הנשפע עליו מלמעלה, ונקרא בחינת נשמה, אזי צריך האדם להלבישה בגוף כדי שיהי' לה חיזוק ובסיס ולא יהי' מוטה ח"ו כידוע למביני מדע, וזה פירוש הפסוק מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ, כי חפץ הוא מלשון כלי, דהיינו ההתעוררות ההוא שבא אל האדם צריך תיכף ומיד כלי, וזה עד שתחפץ עכ"ל (של הרמב"ן), אף שאין זה לשונו ממש, והנה בשעת מתן תורה, שהי' בודאי לישראל אז התעוררות גדולה, ולא הי' להם עדיין שום מצוה לעשות להתעוררות כלי, מוכרח לומר שהיו מקיימים מצות הגבלה שהזהיר מרע"ה שלא ליגע בהר והם היו נעצרים מליגע,

וממצוה הזו היו עושים כלי להתעוררות, ועל שם זה נקרא בשם עצרת עכ"ל.

ג. בענין יסוד המהות של פיוטים.

ונראה שזהו גם יסוד המהות של פיוטי הפייטנים, ואבאר דברי, דהנה האבן עזרא בקהלת בתחילת פרק ה' כתב ארבע השגות על דרכו של רבי אלעזר הקליר* בפיוטיו, ואחת מן השגותיו היא שהוא מתעלם מכללי דקדוק וממציא מבנים חדשים של מלים שאין להם יסוד על פי כללי דקדוק, והביא למשל את המלה "אנסיכה" מהפיוט שלפני מלכויות בראש השנה (אנסיכה מלכי וכו'), ויש עוד דוגמאות לרוב, עד שאפשר לומר שאין שום פיוט השומר במילואו על כללי דקדוק.

ברם באמת צריכים לבאר את כל עיקר היסוד של תופעה זו של הוספת פיוטים באמצע התפילה. וכבר דנו הראשונים אם מיקרי הפסק. אבל על כל פנים נראה שהיסוד של פייטנות הוא שמרוב התלהבות והתפעלות ורגש, יצא הפייטן מחוץ למסגרת של התפילות המקובלות, ועשה פעולה עצמאית שלו. ולמה הדבר דומה לש"ץ השר ניגון ומרוב רגש הרי הוא מוסיף תוך כדי שירתו תוים שבאמת אינם חלק מהניגון, והרי הוא יוצא מחוץ להמסגרת המקובלת של הניגון לרגע קט,

וגם הפייטנים מרוב רגש יצאו מחוץ למסגרת והוסיפו נופך משלהם.

ולפי זה אפשר להבין גם את התופעה הנ"ל של יצירת מלים בלי התאמה לכללי דקדוק, דביאור התופעה הוא שמרוב התרגשות יצא הפייטן מחוץ למסגרת המקובלת עד כדי יצירת מלה חדשה, והרי כל המהות של הפיוט היא קפיצה מחוץ למסגרת.

ולפי מה שביארתי יוצא שפיוטים הם דוגמת הדרך של מנשה, דהיינו תפקוד מחוץ למסגרת.

וע"ע באבן עזרא שם שהשיג עוד על ר"א הקליר למה כתב בסגנון מוסתר שרק מי שגדול בתורה ובקי בש"ס ומדרשים מבין את דבריו. מיהו אולי לפי דברינו הנ"ל יש להבין גם תופעה זו כיציאה מן המסגרת המקובלת.

וכן יש להבין את דברי המהר"ל בענין זה, דעי' במהר"ל בנתיב העבודה שכתב וז"ל, כי השירות צריך שיאמר אותם בשמחה ובטוב לב, שהרי נקרא "שירה", והשירה באה מתוך שמחה, וכל אשר הוא בשמחה מדבר דברים שהם רחוקים, כאשר לבו של האומר פתוח אז הוא מפליג בדבר, וכאשר הוא מפליג בשבח, הוא ג"כ סיבה שאין הלשון כל כך מובן, וכל זה בשביל הפלגת השיר והשבח וכו', ולפיכך תמצא כי בפיוט של פורים שהי' הנס בדבר שהוא

סי' ס"ח לא נראה שהי' תנא וז"ל, וגם הראשונים אשר תקנום (את הפיוטים) היו גדולי עולם כמו רבי אלעזר הקליר וחבריו עכ"ל. ועכשיו מקובל שהי' בארץ ישראל כמאה וחמשים שנה אחרי חתימת הש"ס.

* וע"ע בתוס' בחגיגה דף י"ג ע"א בד"ה ורגלי וכו' שכתבו וז"ל, שהוא (רבי אלעזר הקליר) הי' תנא והוא ר"א ב"ר שמעון דקרי עלי' מכל אבקת רוכל, תנא קרא קרובץ ופייטן, ובימיו מקדשים על פי הראי"ה שמעולם לא יסד רק קרובץ מיום ראשון עכ"ל. מיהו מהטור באו"ח

הפלגה ביותר ולכך הפיוט מפליג בלשון מאד מאד וכו' עכ"ל.

מיהו אח"כ נתיישבתי שאולי הנכון הוא דרך הפכית, והיינו שהמהות של פייטנות אינה בגדר חריגה ויציאה מהמסגרת, אלא אדרבה הרי זה קביעות של מסגרת, דהיינו קביעת מסגרת בשביל הרגשים שלפני כן לא היו להם מסגרות אלא היו מסורים ללב כל אחד, והרי זה כעין ברכת הנהנין שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה"ב שנתקנו כדי שיזכור אדם את הקב"ה תמיד, פי' דלפני התקנה היו זוכרים מעצמם את ה' תמיד רק שאח"כ נתמעטו הלבבות והוצרכו למסגרת.

ולפי הדרך הזה יוצא שאדרבה הפיוטים הם בחינה של קביעת מסגרת, והרי הם דוגמת הדרך של אפרים, דהיינו תפקוד בתוך מסגרת מסוימת.

ויש להביא רא' לזה משיטת הגאונים שהביאו תוס' בברכות דף י"ב ע"ב בד"ה והלכתא שאם שכח לומר זכרנו לחיים (שהוא פיוט מזמן הגאונים) צריך לחזור ולהתפלל, ואילו היו הפיוטים בגדר יציאה מן המסגרת א"כ לא הי' שייך דין כזה של לחזור ולהתפלל, אלא בעל כרחך הרי זה בגדר קביעת מסגרת, וס"ל להשיטה הנ"ל שהי' להם להגאונים כח לסנף את ההוספה שלהם לגוף המסגרת שקבעו חז"ל עד כדי לעשותו חלק המעכב.

ופעם הייתי אצל הרב שך ואמרתי לו "הרי הראש ישיבה סובר שאין בכחנו בדורות אלו לתקן פיוטים או קינות חדשים לכלל ישראל בקשר להחורבן באירופה וכדומה". ואמר לי בתקיפות שכן הוא סבור. ושאלתי "הלא הראשונים עשו

דברים כאלו וגם להם לא הי' הכח של חכמי הש"ס". ואמר לי שהראשונים הם ענין אחר ואין לנו מושג בכחם. ואמרתי לו "הרי הרבי מבוכוב התקין קינה על החורבן באירופה, ואילו הי' בא ואומר להראש ישיבה שהוא כתב אותה לעצמו ושהוא אומר אותה לעצמו, האם הראש ישיבה הי' בא אליו בטענות, והשיבני "לא, כי הרי תמיד מצינו שאנשים התפללו להקב"ה בלשון עצמם". ושאלתי שוב "ואם אבוא אני ואגיד להרבי מבוכוב, הקינה שכתבת מוצאת חן בעיני וגם אני רוצה לאומרה, האם הי' הראש ישיבה בא בטענות עלי", וגם על זה אמר שלא, ואמרתי לו שלפי דעתי כך הי' עם הראשונים, דהיינו שלא נתכוונו לתקן את הפיוטים בתור תקנות, כי באמת לא הי' להם כח כזה, אלא שהם כתבו את מה שכתבו כל אחד לעצמו, רק שהכניסו בזה כל כך הרבה קדושה עד שכל כלל ישראל ענו אחריהם מעצמם, אבל באמת לא תיקנו אותו בתור תקנה דוגמת מה שחכמי הש"ס התקינו תקנות. ואמר לי שהוא שומע מה שאני אומר אבל שאדע שלהראשונים הי' באמת כח, ושזהו האמת, והי' משמע שהתכוין לומר שבאמת תיקנו.

וגם דברי הרב שך, שהוא בגדר תקנה, מובנים רק אם נאמר שהוא בגדר קביעת מסגרת, אבל אם הוא בגדר יציאה וקפיצה חוץ למסגרת מה שייך לומר שהתקינו שיעשו כן.

שו"ר בספר העתים להר"י ברצלוני (עמ' 252) בזה"ל, פיוטים אלו שנהגו העולם למימרינון, חזי לנא לרבוותא שאמרו שלא נתקן אלא בשעת השמד בלחוד מפני שלא

בהם סודות נוראים, ולכן הסתירו דבריהם הקדושים כדרכם בקודש עכ"ל.

ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם וגו' (מ"ב, ט').

בענין למה יוסף לא הזדרז להודיע ליעקב שהוא חי. וכללים בענין מתי אומרים "בהדי כבשי דרחמנא למה לך".

ע"י ברמב"ן שכתב שהטעם למה יוסף גלגל עם האחים ולא אמר להם מיד שהוא יוסף כדי למנוע את צער אביו עליו ועל שמעון הרי זה הי' כדי להביא את קיום החלומות, דהיינו שכולם ישתחוו לפניו וגם בנימין בכלל, כי ידע שהם צריכים להתקיים, ולולי חשבון זה הי' יוסף חוטא חטא גדול. וצ"ע על הרמב"ן מברכות דף י" ע"א דאמרינן שחזקיהו לא רצה להוליד בנים משום שצפה ברוח הקודש שעתידי מנשה הרשע לצאת ממנו, ואמר לו ישע"י בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, וא"כ גם כאן לא הי' לו ליוסף לדאוג לקיום החלומות אלא הי' לו לעשות מה שהי' ראוי לו לעשות.

מיהו יש ד' חילוקים שאפשר לחלק מהתם להכא:

א', דשאני הכא שהראו לו ליוסף חלום מן השמים ולכן הי' מוטל עליו לשתף פעולה עם ביצוע פתרון החלומות, משא"כ התם חזקיהו צפה מעצמו ברוח הקודש, כי כשמשיגים דבר מה ברוח הקודש אין הכוונה שמראים לו את הדבר מן השמים בהשפעה מיוחדת, אלא הוא עצמו משיגו,

היו יכולין להזכיר דברי תורה כי היו גוזרין האויבים על ישראל שלא לעסוק בתורה, ועל כן היו חכמים שביניהם מתקנין להן בכלל התפילה כדי להזכיר ולהזהיר לעמי הארץ הלכות חג בחג והלכות ימים טובים והלכות שבתות ודקדוקי המצות בדרך שבחות והודיות וחרוזות ופיוטים עכ"ל. וכעין זה מובא בשם רבי יהודאי גאון שמה שאומרים שמע ישראל בתוך קדושה של שבת הרי זה מנהג שמד, כי גזרו על בני ארץ ישראל שלא לקרות את השמע, והיו קורין אותו דרך גניבה בתוך קדושה. ולפ"ז יוצא דלא כהבנתנו הנ"ל, דהא יוצא שאמירת פיוטים אינה דחף של תפקוד מחוץ למסגרת, וכן אינה בגדר קביעת מסגרת, אלא עצה ותחבולה נגד גזירות הגוים.

ברם י"ל שאכתי צריכים לדברינו הנ"ל, כי עדיין אין בדברי הספר העתים כדי להסביר את תקנת הגאונים לומר כגון זכרנו לחיים וכו', וכן פיוטים שנכתבו בארצות שלא הי' בהם שמד, וצ"ע.

ובענין מה שכתבו הפייטנים בלשון מוסתר, ע"י בשו"ת שער אפרים סי' י"ג שכתב וז"ל, ולזה הטעם לא כתבו בלשון שמבינים הכל, כדי שלא יבואו העכו"ם ויתפללו אלו התפילות לע"א שלהם, ומי שרוצה ללומדם המה מובנים היטב על פי שיטת התלמוד ומדרשים ומאמרי זוהר וספרי קבלה ואף שאינם מובנים לשאר העם עכ"ל.

ובערוך השולחן בסי' ס"ח כתב וז"ל, וזה שעשו כמה פיוטים בלשונות חדים ומוסתרים, עשו בכוונה לדעת מפני שגילו

והרי זה דומה למי שיש לו עינים דהרי הוא רואה את העץ, דכמו כן מי שיש לו רוח הקודש הרי הוא רואה דברים עם עיני רוחו בלי השפעה מיוחדת.

ב', דשאני הכא שראה שמן השמים התחילו לסבב את קיום החלומות ע"י מכירתו ועלייתו לגדולה וע"י שאחיו הוצרכו לבוא לפניו כעבדי קמי מלכא, וממילא אם ה' מודיע לאביו הרי זה ה' נקרא שהוא מפריע את דרכי ההשגחה.

ג', דשאני התם כי סוף סוף ה' ביד מנשה בן חזקי' ה"בחירה" להיות צדיק, ונהי שלהקב"ה היתה "ידיעה" שיבחור להיות רשע, וחזקי' ידע ברוח הקודש אודות ידיעת הקב"ה, אבל חזקיהו ה' צריך להתנהג כפי מדת "בחירה" ולא כפי "ידיעה", ולא ה' לו להתנהג על פי מה שידע שאצל הקב"ה יש "ידיעה".

ד', דשאני התם שחזקיהו ה' חייב בחיוב גמור לקיים פרו ורבו משא"כ בני נח הרי אינם מצווים על כיבוד אב. מיהו יש להקשות על דרך זה, דא"כ למה בלי החשבון של קיום החלומות ה' שפיר נחשב לחטא גדול וכדברי הרמב"ן, הלא בן נח אינו מצווה על כיבוד אב ואם. ואולי ה' נחשב לו לחטא מה שלא קיים את הענין של אבות קיימו כל התורה כולה, מה שאין כן עכשיו שהיו צריכים החלומות להתקיים לא היתה עליו טענה למה לא קיים כי בנוגע להמדרגה של אבות קיימו כל התורה שפיר יכול להתחשב עם ידיעת העתיד. ברם הרמב"ן בפר' תולדות (כ"ו, ה') סובר שהאבות קיימו כל התורה כולה

רק בא"י ולא בחו"ל, עי' בזה בדברינו בפר' וישלח (ל"ב, ה').

ועי' עוד בסוף פרשת נח על מה שכתוב וימת תרח בחרן בסק"א שהבאנו את משמעות דברי רבינו נסים גאון והאבן עזרא שגם גוי חייב מדינא בכיבוד אב.

ויאמר אלהם מרגלים אתם וגו' (מ"ב, ט') [א].
החילוק בין יוסף להאחים באיך הגיבו להאשמות נגדם.

הנה חזינן שכשיוסף העליל על השבטים, השתדלו הם להכחיש את הדבר כמה וכמה פעמים. ואילו כשאשת פוטיפר העלילה על יוסף לא מצינו שהשתדל בכלל להכחיש אלא קבל על עצמו את הגזירה, ורק אח"כ כשביקש משר המשקים להזכירו לפרעה אמר ש"גם פה לא עשיתי מאומה" (מ', ט"ו).

ויאמר אלהם מרגלים אתם וגו' (מ"ב ט') [ב].
בענין "כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי".

הנה יש לעיין למה העליל יוסף עליהם שקר שהם מרגלים ולא את האמת שחטפו את אחיהם ומכרוהו, וכי קשה ה' לו להעליל עליהם דבר זה. ולא עוד אלא שעכשיו שהעליל עליהם שהם מרגלים הלא לבסוף נתבדה ונתגלה שהם אחיו, וא"כ איזה פנים ה' לו לפני עבדיו על זה שהעליל עליהם דברי שקר וציערם כביכול בלי סיבה, כי את העובדא שמכרוהו לא סיפר לאיש שהרי אמר להוציא כל איש

מעליו כשהתודה להם כי לא רצה לביישם וכמו שפירש"י שם, וא"כ מוטב הי' לו להעליל עליהם את האמת. ואולי גם זה הי' כדי שלא לבייש את אחיו אע"פ שנעשה עי"ז בדאי.

עוד י"ל שהטעם הוא כך, דהנה תנן בפרק ד' דאבות משנה ד' רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, והנה צריכים להבין שכשאדם מחלל שם שמים אין הוא מכתים בזה כביכול את הקב"ה בכתם נצחי, כי לבסוף הרי יתגלה האמת אודות הקב"ה, ואין זה אלא חילול וכתם זמני, ונראה שמש"ה כשהקב"ה מפרסם עליו, הרי הוא גורם שידברו עליו שקרים ואינו מגלה את עוונותיו האמתיים, כי אילו הי' מגלה עליו את האמת, הרי זה הי' נשאר כתם נצחי, אבל עכשיו שמעללים עליו שקרים, הרי זה נשאר רק זמני, כי לשקר אין רגלים, והרי אין מגיע לו יותר מכתם זמני, כי יותר מזה לא הכתים את הקב"ה.

והנה השבטים כשמכרו את יוסף לא עשו לו היזק תמידי ונצחי שהרי בסוף יצא לחירות, ואלקים חשבה לטובה, ורק היזק זמני עשו לו, ולכן גם הוא לא רצה להעליל עליהם את האמת ולהכתים אותם בכתם תמידי.

והנה כשמספרים על אדם דברי שקר ובלע, עליו לתלות שהרי זה כי חילל שם שמים, וצריך הוא להתנחם ולחשבן לעצמו האם הי' רוצה שהקב"ה יפרסם עליו את חטאיו האמתיים, בודאי לא.

מיהו יש לדחות את הנ"ל מדברי רבי מאיר בסוטה דף ג' ע"א דאיתא שם תניא רבי מאיר אומר אדם עובר עבירה בסתר

והקב"ה מכריז עליו בגלוי שנאמר ועבר עליו רוח קנאה ע"כ, הרי שמפרסמים את חטאה האמתי של הסוטה. וגם מלשון רש"י על המשנה באבות משמע שמפרסמים את העבירה שעבר בסתר ולא רק שנפרעים ממנו בגלוי אלא גם מפרסמים על מה נפרעים ממנו.

והנה רבינו יונה באבות שם פי" שהכוונה במחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי היא למי שעובד עי"ז בסתר או נשבע לשקר ודלא כרש"י שם שפי" שהכוונה היא לכל עובר עבירה בסתר, ולפי דברי רבינו יונה צ"ע למה דיבר רבי יוחנן בן ברוקה רק על עבודה זרה ושבעת שקר, הלא בכל עובר עבירה הוא כך וכרבי מאיר, ואע"פ שרבי מאיר אמר שהקב"ה מכריז עליו בגלוי, אבל הרי בסוטה גם נפרעים ממנו בגלוי, וא"כ למה דיבר רבי יוחנן בן ברוקה רק על עבודה זרה ושבעת שקר, אבל לפי רש"י אה"נ רבי יוחנן בן ברוקה קאמר כדברי רבי מאיר. ואולי י"ל לפי רבינו יונה שרבי יוחנן ברוקה חולק באמת על רבי מאיר וס"ל שאין ללמוד מסוטה שה"ה שכל עובר עבירה בסתר נפרעים ממנו בגלוי.

אבל אשמים אנחנו על אחינו וגו' (מ"ב, כ"א).

בענין "יפשפש במעשיו".

הנה חז"ל אומרים בברכות דף ה' ע"א שהרואה שיסורין באים עליו יפשפש במעשיו ואם פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה. ונראה שנכלל בזה חידוש עצום, דהנה ידוע שאין לנו שום מושג

הבקר אור והאנשים שלחו (מ"ד, ג').

בענין לצאת יחידי בלילה.

הנה בפרק ג' דאבות משנה ד' תנן רבי חנינא בן חכינאי אומר הניעור בלילה והמהלך בדרך יחידי והמפנה לבו לבטלה ה"ז מתחייב בנפשו. ולפי הגירסא הזאת דגריס "והמפנה" ולא גריס "ומפנה", יוצא שקתני שלשה דברים נפרדים, ומבואר שאסור לילך יחידי בדרך.

וע"ע בפסחים דף ב' ע"א דאמרין לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, וילפינן כן ממה שכתוב כאן הבקר אור והאנשים שלחו, והקשו תוס' שם דהא בב"ק דף ס' ע"ב ילפינן כן מפסוק אחר דהיינו ממה שכתוב ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, ותירצו בשם הרשב"א שהיה דפסחים צריכים להיכא שהוא יוצא לדרך ביחד עם אחרים דלא שייך בכה"ג הטעם של מזיקין, וקמ"ל שמכל מקום אל יצא משום סכנת פחתים, והיינו רק בעיר אחרת שאינו מכיר את הפחתים, אבל בעירו מותר*), והיה דב"ק איירי ביחיד ואסור לצאת אפילו בעירו משום מזיקין.

ועיין עוד בב"ק דף ס' שכתבו בשם רבינו תם שאפילו יחיד אינו צריך לדאוג ממזיקין אלא הרי הוא רשאי לצאת בעירו בלילה מאחר שהוא מכיר את הפחתים, וההיא שלעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב איירי בעיר אחרת, וההיא דלא תצאו איש וגו' שאני משום שבמצרים היתה שעת הסכנה אשר אז הרי זה נחשב

בדרכי הקב"ה והחשבונות שלו, למה ועל מה הוא מביא צרות ויסורין על הכלל ועל הפרט, ואפילו המלאכים כשסרקו בשרו של רבי עקיבא תמהו ולא הבינו, ואילו הכא כשאדם רואה יסורין באים עליו ומפשפש במעשיו מובטח הוא שיכוין אל האמת ואל הסיבה האמתית למה הקב"ה מביא עליו את היסורין, דהא בודאי הפשט הוא שכשימצא את המעשה הרע שלו הרי הוא יכול לתלות בצדק שבגללו באו עליו היסורין, ואין הכוונה רק שמכוין שלבו נשבר בגלל היסורין א"כ עכשיו הוא שעת הכושר לשים לב אל מעשיו כיון שלבו נשבר בקרבו ומסוגל בגלל כן לעשות תשובה, אלא בודאי הפשט הוא שתולין שהיסורין באים באמת בגלל הדבר שמצא, וכן מבואר בדברי רש"י שם שכתב וז"ל, פשפש ולא מצא, לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויין יסורין הללו לבא עכ"ל, וא"כ חזינן שבכה"ג מובטח לו שאם יחפש עם אמת ותום לב יכוין לדעת עליון, כי אם הכוונה היא רק שיפשפש במעשיו ויעשה תשובה על חטאיו כיון שעכשיו לבו נשבר, א"כ הכוונה בפשפש ולא מצא היא שלא מצא עבירה שעלי' צריך לעשות תשובה ולא שלא מצא עבירה שאפשר לתלות בה את היסורין.

מיהו יש לדחות שלעולם אין הדבר מובטח שיכוון להסיבה האמתית, רק שאעפ"כ עצה טובה קמ"ל שיפשפש וישוב על מה שמצא מספק, שמא זה הוא הסיבה.

מדבריו בחולין שנביא להלן, וכן מדברי תוס' בפסחים שם.

(* המשנה ברורה בסי' ק"י סק"ח כתב "סמוך לעירו", וכן מבואר מדברי ר"ת בב"ק שם, וכן

כמו עיר אחרת. ולפי"ז יוצא שכוונת הגמ' שם היא להוכיח מעירו בשעת סכנה משום מזיקין לעיר אחרת משום פחתים, כן מבואר בתוס' שם (וא"א לומר שהכוונה היא לעירו ובשעת הסכנה דהא על זה לא שייך לומר לשון של לעולם).

ולפי זה יוצא שיש מחלוקת בין בעלי התוס' בענין למה אסור לצאת, דלפי הרשב"א בתוס' בפסחים הרי זה אסור גם משום פחתים וגם משום מזיקין ולכן הרי זה אסור גם בעירו, ולפי ר"ת בב"ק הטעם היחידי הוא משום פחתים, וממילא בעירו מותר (חוץ משעת הסכנה שאז גם ר"ת מודה שצריכים לדאוג ממזיקין).

והמשנה ברורה בסי' ק"י סקכ"ח פסק בשם המגן אברהם כדרכם של תוס' בפסחים.

והנה ביומא דף כ"א ע"א אמר רבי שילא שהיוצא לדרך קודם קרות הגבר דמו בראשו, ורש"י שם הוסיף דאיירי ביוצא יחידי, ומקורו הוא ממש' דרך ארץ רבה פרק י"א דאיתא שם היוצא בדרך לבדו קודם קריאת הגבר דמו בראשו.

ולפי דברי ר"ת בב"ק שם דליכא איסור אלא בעיר אחרת משום פחתים צריכים לומר שההיא דמסכת יומא ומסכת דרך ארץ איירי בעיר אחרת משום פחתים. מיהו צ"ע דא"כ למה דוקא כשהוא יחידי.

ועוד חזינן מההיא דיומא וההיא דמס' דרך ארץ שלאחר קרות הגבר מותר לצאת אפילו יחידי אע"ג דהוי עוד לילה. וצ"ע דהא בעינן כי טוב. ברם י"ל שגם לאחר

קרות הגבר הרי זה נקרא שלא שמר והרי הוא מתחייב על זה בנפשו וכדברי רבי חנינא בן חכינאי, רק שאין דמו בראשו, כלומר שאינו בגדר רוצח שהמית את עצמו בידיים ממש (עיין שם ברש"י שכתב וז"ל, עון מותו על ראשו מוטל, שהוא המית עצמו). מיהו לכאורה אין זה מודגש בהלשון של "דמו בראשו", דהא הלשון של דמו בראשו יכול להתפרש רק במובן שפשע ולא שמר על נפשו.

ועכ"פ צ"ע דהא משיטת ר"ת יוצא שמן הסתם ליכא איסור אלא מעיר אחרת ומשום פחתים, וכבר כתבנו שלפי דבריו צ"ל שגם הברייתא במס' דרך ארץ וביומא איירי במעיר אחרת ומשום פחתים, וא"כ צ"ע מה שייך לחלק לענין פחתים בין קודם קרות הגבר לבין אחר קרות הגבר לגבי אם דמו בראשו או לא, הלא בשניהם חשך, אבל לפי הרשב"א בתוס' בפסחים שסובר שטעם האיסור הוא גם משום מזיקין לא קשה מידי, משום שבנוגע למזיקין שפיר י"ל דחלוק*, ודוחק לומר שרבינו תם בב"ק יסבור שהברייתא ביומא ובמס' דרך ארץ איירי רק בשעת הסכנה אשר בכהאי גוונא גם לפי ר"ת יש חשש מזיקין (או בתלמיד חכם עי' לקמן בסמוך מה שהבאתי מחוליין).

וי"ל שר"ת יפרש שלעולם איירי מעירו, רק שנקטינן שאם יצא קודם קרות הגבר א"כ לפני שיאיר היום יגיע כבר למקום שכבר אינו מכיר שם את הפחתים. מיהו אכתי קשה למה נקטו דוקא גבול זה של

פחתים אינו גדול כל כך עד שנאמר שדמו בראשו, עיין ברש"י ביומא שם.

* אלא שנצטרך להוסיף דאיירי ביוצא מעירו דליכא חשש של פחתים. אי נמי שהחשש של

קרות הגבר הלא תלוי בכל ציור וציור, ועוד דאכתי קשה למה נקטו יחידי.

והנה כבר הבאנו בתחילת האות את המשנה באבות שאוסר להלך יחידי בדרך, ועי' במחזור ויטרי שכתב שמהא דתני גבי ניעור התנאי של לילה, ואילו גבי מהלך לא קתני הכי, חזינן שהמהלך יחידי איירי אפילו ביום, וכן הביא התיו"ט בשם המדרש שמואל בשם הרשב"ם.

ולפי זה חזינן שאסור ליחיד לצאת לדרך אפילו ביום. ברם צ"ע כהנ"ל מהברייתא במס' דרך ארץ וביומא. ברם י"ל כהנ"ל שגם לאחר קרות הגבר הרי זה נקרא שלא שמר והרי הוא מתחייב על זה בנפשו וכדברי רבי חנינא בן חכנאי, רק שאין דמו בראשו.

מיהו אע"פ שביארנו שלא קשה על ההיא ברייתא דיומא ומס' דרך ארץ לא מההיא דאבות ולא מההיא דפסחים וב"ק, אבל אכתי קשה על ההיא דאבות מההיא דפסחים וב"ק, דהא מההיא דפסחים וב"ק מבואר שביום מותר לצאת ודלא כהך גירסא באבות דגריס והמפנה לכו לבטלה דמשמע שהיוצא יחידי איירי אפילו ביום, וצ"ע.

ובחולין דף צ"א ע"א אמרינן שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה. והקשו שם תוס' דמשמע שכל אדם שרי, ואילו בפסחים אמרינן שאל יצא אלא בכי טוב, ותירצו בשם ר"ת דההיא דחולין איירי

בתלמיד חכם משום מזיקין וכדאמרינן במס' ברכות דף נ"ד, אבל ההיא דפסחים איירי ברחוק מהעיר משום מכשולות, וזהו באמת כדברי ר"ת בב"ק שמעירו מותר לסתם אדם אם אינה שעת הסכנה, אבל לפי תוס' בפסחים הרי גם בסתם אדם יש חשש של מזיקין, וכן העיר המהרש"א בחולין שם, ותי' שלפי תוס' בפסחים י"ל שנקטו תלמיד חכם לרבותא משום דהוה אמינא שתורתו משמרתו. מיהו לכאורה אכתי צ"ע על תוס' בפסחים מההיא דברכות דף נ"ד שג' צריכים שימור וי"א אף ת"ח בלילה דמבואר שרק ת"ח צריך לחשוש למזיקין שהרי התם א"א לומר שה"ה לכל אדם דהא נחתו למנינא ומשמע שהכוונה היא לג' אנשים מסוימים.

ועוד כתב המהרש"א ליישב שההיא דחולין איירי כשאין חשש של מזיקין כי הוא נמצא עם אנשים אחרים, רק שבכל זאת אל יצא משום חשד זונה, ושכן מבואר להלן בחולין שם גבי בועז שתלמיד חכם אל יצא אפילו בהדי אחרים משום חשד, אבל שבברכות דף מ"ג ע"ב משמע שדוקא ביחידי הקפידו (וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ט) עכ"ד המהרש"א. וצ"ע למה לא הקשה המהרש"א מההיא דחולין דף צ"א שם דקאי בי' שהרי איתא שם שרק ביחידי יש קפידא.

ועיין עוד בברכות דף מ"ג ע"ב דאמרינן אבוקה כשנים, וברש"י שם.

ויגש

חשיב את לאתפוסי אדרא וז"ל, חשוב אתה למעלה לתופסך ואת בנך בעון הדור דקי"ל בזמן שצדיקים בדור צדיקים נתפסים על הדור שנאמר וממקדשי תחלו (יחזקאל ט', ו') עכ"ל, אבל מאחר ששמע שיוסף רוצה להחזיק רק את בנימין א"כ החליט שאין צרה זו בגלל חטאם כי נהי שיתכן שרק הצדיק לחוד יענש בעון הדור וכל הדור לא יענש וכדחזינן מהגמ' הנ"ל במס' שבת, אבל בכל זאת לא יתכן שכולם יתפסו יחד ואז רק הצדיק ישאר ואילו הרשע יצא לחפשי חנם, אלא החליט שאין זה אלא זדון לבו של יוסף בכח בחירתו*) ולכן ניגש לטעון כנגדו.

ויתן את קלו בבכי (מ"ה, ב').
בענין הבכי של יוסף.

הנה הבכי המוזכר בפסוק זה שונה הוא מהבכיות הקודמות שבכה יוסף, דהנה בהבכיות הקודמות כתוב ויסב מעליהם ויבך (ל"ח, כ"ד), וכן וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות ויבא החדרה ויבך שמה (מ"ג, ל'), ומשמע שבהפעמים הראשונים ההם קפצה עליו הבכי והי' בהבכי משום סיפוק עצמי מבחינה רגשית, דהיינו שהבכי בא מהצורך לפרוק מעל עצמו מדה גדולה של התרגשות שאין ביכולתו לשאת בפנימיותו, אבל כאן הכין

לחבירו אע"פ שלא נגזר עליו אותו רוע ממרום, וכבר הארכתי בזה לעיל בפרשת וישב.

ויגש אליו יהודה (מ"ד, י"ח).

בענין מה סבר יהודה כשבתחילה לא התווכח עם יוסף ועכשיו החליט להתווכח.

הנה בסוף פרשת מקץ כתוב שיהודה הציע ליוסף שכולם יהיו עבדים, ואמר לו יוסף שחלילה לו מלעשות כן, אלא רק בנימין יהי' עבד והאחרים יעלו לשלום, ושוב ניגש אליו יהודה בהפסוק כאן לטעון כנגדו, ולכאורה צ"ב מעיקרא מה קסבר יהודה ולבסוף מה קסבר, דאם מצא לנכון לטעון, למה לא טען בתחילה, וחזינן מסוף הפרשה הקודמת ומתחילת הפרשה כאן שהסכים שכולם יהיו עבדים, אבל לא הסכים שרק בנימין לבדו יהי' עבד, וצ"ב למה.

ונראה שבתחילה חשב יהודה שהדבר בא אליהם בגלל עונם במכירת יוסף, ומה שגם בנימין נתפס עמם הרי זה בגלל שלפעמים גם הצדיקים נתפסים יחד עם הרשעים, וכענין שאמרו חז"ל בב"ק דף ס' ע"א שכיון שניתן רשות לשטן להשחית אינו מבחין בין רשע לצדיק, ועוד אמרו בשבת דף ל"ג ע"ב אמר רבי גוריון ואיתימא רב יוסף ברבי שמעי' בזמן שהצדיקים בדור צדיקים נתפסים על הדור, ובכתובות דף ח' ע"ב כתב רש"י בד"ה

(* וכמו שכתב האור החיים על הפסוק של וישמע ראובן ויצלהו מידם שיש בכח אדם להרע

את עצמו על ידי הוצאת כל המצרים, ואז נתן את קולו בבכי בדרך שליטה עצמית, ועבודה בכוונה תחילה, ומעשה מכוון, ולכן כתיב ויתן את קלו בבכי, דהיינו שהוא שלט, והוא הפעיל את הבכי. והנה יונתן תרגם וארים ית קלי, והמלה ארים מורה רק על הרמת קול גרידא בניגוד לקול נמוך, אבל אונקלוס תרגם "ויהב", ומזה משמע יותר כדברינו הנ"ל שהכוונה היא שהי' בדרך מעשה מכוון.

וחזינן באמת שמהבכיות הראשונות לא יצא כלום, אבל עקב הבכי הזה נשתנה המצב, ובא הקץ של הצרות.

ולעיל בפרשת וישב כתיב ויבך אתו אביו (ל"ז, ל"ה), ואם נפרש כפשוטו שקאי על בכיית יעקב עבור יוסף, א"כ צריך ביאור למה כתוב "אותו" וכי לא ידענו שבכה עבור יוסף, אלא הכוונה היא כהנ"ל שלא בכה לשם סיפוק עצמי מבחינה רגשית, לפרוק מעל עצמו התרגשות שלא הי' יכול לשא אותה בתוכו, אלא בכה בכי מכוונת, וכיוון את הבכי כלפי יוסף, ובכה עבור יוסף, כלומר משום האסון שאירע ליוסף, ולא משום האסון שאירע לו (אבל אם נפרש כדברי חז"ל שהכוונה היא שיצחק בכה עבור יעקב, א"כ שפיר הוצרך לכתוב "אותו", כי הכוונה היא שבכה בגלל צרת יעקב, אבל לא בגלל מיתת יוסף, כי יצחק ידע שהוא חי (ועי' באבן עזרא).

ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה כי למחי' שלחני אלקים לפניכם (מ"ה, ה').

יש לעיין למה הכא הדגיש יוסף את

הריוח שיצא להאחים ממכירתו, ואילו בסוף פר' ויחי כשחשבו שרצונו לנקום בהם אמר להם יוסף "ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטבה למען עשה כיום הזה להחית עם רב" (נ', כ), הרי שהתם הדגיש את הריוח שהי' לארץ מצרים.

ויש ליישב על פי דברי האור החיים כאן, דעי' בדבריו שנתעורר מה הם שני הענינים של "אל תעצבו, ואל יחר בעיניכם". וביאר שקודם כל אמר להם שאינם צריכים להיות עצובים על המכירה, דהיינו על זה שאיבדתם אותי, כי אני עודני חי ולא הלכתי לאיבוד, ונמצא שאין לכם את הסיבה הנ"ל להתעצב, ועוד אמר להם שגם על יחר בעיניכם על עצמכם, דהיינו על שהבאתם על עצמכם את כל הצרות, שהרי חשבתם לתקן את עצמכם ע"י המכירה, ולבסוף יצא הדבר לרעתכם, ודרכו של האדם הוא שכשנתגלה שהוא סיבך את עצמו הרי הוא כועס על עצמו, ולכן אמר להם שאין לכם מה לכעוס, כי אדרבה גרמתם לעצמכם טובה ופליטה גדולה כי למחי' שלחני אלקים לפניכם.

ומעתה על פי דבריו מובן למה הזכיר להם כאן רק את תועלת לעצמם ולא את התועלת וההצלה של ארץ מצרים, והיינו משום שכאן התיחס בנוגע לאם הרעו לעצמם או לא, אבל בסוף פר' ויחי כתוב שפחדו שמא ינקום מהם את הרעה שגמלו לו, ולכן אמר להם שם שאע"פ שאתם חשבתם לרעה אבל הרי יצא מזה דבר טוב וממילא לא מגיע לכם עונש, וכמו שביאר האור החיים שם עיי"ש, ומש"ה התם לא הזכיר את הטובה שיצאה מזה לעצמם, כי אין זה סיבה לפטור אותם מעונש, אלא

הזכיר את הטובה שיצאה מהם לארץ מצרים, והיינו להחיות עם רב.

ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק (מ"ו, א').

בענין החיוב לכבד את אבי אביו.

פירש"י וז"ל, חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם עכ"ל. ומדבריו יוצא שחייב אדם גם בכבוד אבי אביו.

א. שיטות הפוסקים.

ועי' ביו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד שכתב הרמ"א וז"ל, יש אומרים דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק שורש מ"ד), ואינו נראה לי אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו (וראי' ממדרש גבי ויזבח זבחים וכו') עכ"ל. ורעק"א שם כתב בשם האליהו זוטא שבאמת הרי הוא חייב לעשות לאבי אביו את כל הדברים שהוא חייב לעשות לאביו כגון להאכילו וכדומה, רק שיש בזה דין קדימה לאביו. מיהו בשו"ת תשובה מאהבה בחלק א' סי' קע"ח הוכיח מהגמ' ורש"י בסוטה דף מ"ט ע"א שגם לפי הרמ"א שסובר שחייבים לכבד את אבי אביו אבל בכל זאת אינו חייב לעשות לאבי אביו את כל הדברים שהוא חייב לעשות לאביו, וכגון להשקותו במס' סוטה שם, אלא הרי הוא חייב לכבדו רק כסתם זקן בעלמא (כלומר אע"פ שלא הגיע לכלל זקנה ושיבה), וכן הוכיח הערוך השולחן בסי' ר"מ מהגמ' בסוטה שם, וכ"כ השבות יעקב בחלק ב' סי' צ"ד. ובשאלת יעב"ץ בחלק ב' סי' קכ"ט כתב שאינו חייב לכבדו אלא בקימה והידור, ולהלן שם

משמע שגם בזה אינו חייב בקימה מליאה אלא רק בקצת הידור וכבוד טפי משאר אינשי.

וזה לשון הגמ' בסוטה שם: רב אחא בר יעקב איטפל בי' ברב יעקב בר ברתאי, כי גדל א"ל אשקין מיא, א"ל לאו בריך אנא, ופירש"י וז"ל, ואין עלי לכבדך כבן עכ"ל.

ועי' עוד בביאור הגר"א ביו"ד שם בסקל"ד שכתב עוד דרך איך ליישב את הגמ' הנ"ל בסוטה ביחד עם המדרש גבי ויזבח זבחים, והיינו שחייב רק בכבוד אבי אביו כמו ביעקב ואברהם אבל לא בכבוד אבי אמו וכדאיירי בסוטה שם, והיינו משום שאע"פ שבני בנים הרי הם כבנים אבל בני בנות אינם כבנים וכמו שהביא שם מהמדרש רבה. מיהו הגמ' ביבמות דף ס"ב ע"ב למדה שבני בנים הרי הם כבנים מפסוק דאיירי בבני בנות עיי"ש, ודלא כהמדרש רבה. וע"ע בתוס' בכ"ב דף קט"ו ע"א שסוברים שבאמת אין כלל כזה של בני בנים הרי הם כבנים אלא אמרינן שבני בנים הם בכלל רק היכא דכתיב "זרע" אבל לא היכא דכתיב "בן".

ב. ישוב קושיית הרמב"ן על דברי המדרש הנ"ל שהביא רש"י.

והנה הרמב"ן כאן הקשה על המדרש הנ"ל שהביא רש"י וז"ל, ואיננו מספיק, שהראוי לומר לאלקי אבותיו בלי שייחד אדם וכו' או יאמר ויזבח זבחים לה' וכו' עכ"ל. והנה יש ליישב את מה שהקשה למה לפי המדרש לא כתיב ויזבח לאלקי אבותיו בהקדם ג' הנחות:

א', מה שחייב אדם בכבוד זקנו (וכמו שמוכח מדברי המדרש הנ"ל שהביא רש"י) הרי זה משום החיוב לכבד את אביו, כי כשהוא מכבד את זקנו הרי זה נחשב כבוד בשביל אביו, ואינו בגדר חיוב עצמי של כבוד כלפי זקנו.

ב', הטעם למה כשהוא מכבד את זקנו הרי זה נחשב כבוד בשביל אביו, הרי זה משום שע"י שהוא עושה כן לזקנו הרי הוא מראה שהי' עושה כן גם בשביל אביו.

ג', הכוונה ב"ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק" היא שיעקב אבינו בעצמו את הקרבן לאלקי יצחק, ו"אלקי יצחק" הרי זה חלק מהכוונות שכיוון אז יעקב אבינו, ואין הכוונה שהתורה מספרת לנו שיעקב הקריב קרבן לה' והתורה היא שמכנה את הקב"ה בשם אלקי אביו יצחק כדי ללמדנו הלכות כבוד, אלא הכוונה היא כהנ"ל שיעקב עצמו כיוון כך.

ומעתה לפי ההנחות הנ"ל יוצא שהכוונה בחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו היא כך, שאם הוא יכול לעשות את הכבוד לאביו, או לעשותו לאבי אביו כי זה מראה שהי' עושה כן גם לאביו, א"כ עדיף שיעשה את הכבוד לאביו עצמו, ולפי זה לא קשה הקושיא הנ"ל של הרמב"ן שהי' לו לכיון לשניהם, והיינו משום שכיוון שיעקב אבינו כיוון להדיא לאלקי אביו יצחק א"כ מעתה לא הי' מוסיף כלום אילו הי' מתכוין גם לאלוקי זקנו אברהם, כי כל הפעולה של דבר זה הרי היא רק להראות שהי' עושה כן גם לאביו והרי הכא להדיא עשה כן לאביו.

ג. ישוב קושיית הלויית חן למה לא אמרינן אתה ואביך חייבים בכבוד אבי אביך.

והנה רעק"א בתשובה ס"ח הביא את קושיית הלויית חן למה לא אמרינן שכבוד זקנו עדיף מכבוד אביו משום שאתה ואביך חייבים בכבוד זקנך כמו שאמרו בקידושין דף ל"א ע"א שאם אביו אומר השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים יניח כבוד אמו ויעשה כבוד אביו כי הוא ואמו חייבים בכבוד אביו, וכתב הלויית חן שאה"נ בחיי אביו הרי הוא חייב יותר בכבוד זקנו מהטעם הנ"ל, כי אז גם אביו חייב בכבוד אבי אביו, ורק לאחר מיתת אביו הרי הוא חייב יותר בכבוד אביו (וכעין זה הביא בשו"ת יעב"ץ בח"ב סי' קכ"ט מספר שתי הלחם סי' מ"ג שכתב שבפני אביו הרי הוא חייב בכבוד אבי אביו יותר מכבוד אביו כי הוא ואביו חייבים בכבוד אבי אביו, והשאלת יעב"ץ השיג עליו). מיהו לפי ההנחה הראשונה שכתבנו לא קשה קושיית הלויית חן מידי, כי רק אם החיוב כבוד לזקנו הי' חיוב עצמי לזקנו, רק אז שייך לומר שאתה ואביך חייבים בכבוד זקנך ושהחיוב לזקנו הוא קודם להחיוב לאביו מחמת הסיבה הנ"ל, אבל מכיון שכל החיוב לזקנו הרי הוא רק כי ע"י זה מתבטא כבוד לאביו א"כ לא שייך לומר שכבוד זקנו עדיף.

ברם מדברי הגר"א ביו"ד שם שהבאנו לעיל בסק"א מוכח דס"ל דהוי חיוב עצמי להזקן ולא משום שע"י הרי הוא מכבד את אביו, שהרי הכריע על פי המדרש שאדם חייב רק בכבוד אבי אביו אבל לא בכבוד אבי אמו והיינו משום שבני בנות

לוותר על כבודה לגבי כבוד אביו ומש"ה הדין הוא שהבן צריך לעשות כבוד אביו כי אמו מוותרת, ואם היא לא מוותרת הרי היא עושה שלא כדין. ברם מצד שני י"ל שהכוונה היא שהעובדא שאמו עצמה חייבת בכבוד אביו הרי זה מראה שאביו הרי הוא נחשב נכבד יותר מאמו ומש"ה הדין הוא שכבודו ידחה את כבוד אמו כי המחייב של אבא הוא יותר חזק מהמחייב של אמא כיון שהוא יותר נכבד.

ומעתה נראה שבנוגע לאביו וזקנו הרי זה תלוי בשני הצדדים הנ"ל שצדדנו, דהא אם הטעם הוא משום שאמו עצמה צריכה לוותר א"כ גם באביו וזקנו הרי זה כך שהרי אביו חייב לוותר לאביו דילי, אבל אם הטעם הוא משום שמוזה שהאם חייבת לכבד את האב חזינן שכבודו של האב עדיף ושהוא נחשב נכבד יותר א"כ י"ל שגבי זקנו אין אומרים כן משום שאע"פ שהזקן נחשב נכבד טפי אבל לענין לחייב את הבן בדין כבוד הרי זה ברור שהאב שהוא קרוב יותר הרי הוא כח המחייב יותר גדול מהזקן שהוא מרוחק יותר, ורק בנוגע לאב ואם אשר בשניהם הקורבה שוה רק שם מכריעים ע"י העובדא שהאב נחשב נכבד טפי.

ולפי הדרך הזה י"ל בביאור הפסק של התה"ד שהבאנו, שיתכן שכבוד אביו הוא מחייב יותר גדול מכבודם של אבות האומה.

ברם לכאורה צ"ע על הצד השני שכתבנו, דלפי הצד ההוא למה אם נתגרשה שניהם שוים והרי הוא רשאי לכבד את מי שירצה כדאמרינן בקידושין דף ל"א, הלא

אינם כבנים, ומזה מוכח דס"ל שהחיוב כבוד לזקנו הרי הוא חיוב עצמי לזקנו מחמת שהוא נחשב כבנו של זקנו, דהא אילו ה"י משום שע"ז מתבטא כבוד אביו א"כ מאי שנא כבוד אביו מכבוד אמו, דהא גם בלא לומר שבני בנים הרי הם כבנים מתבטא כבוד אביו ע"י שהוא מכבד את אבי אביו כיון שכל הטעם למה הוא מכבדו הרי זה משום היותו אבא של אביו.

וראיתי מובא בשם ספר לקט יושר בח"ב יו"ד עמוד נ"ב שהעתיק מ"ליקוטי מה"ר יודא אוברניק ז"ל" בזה"ל, שלום בן מה"ר מורקל זצ"ל ה"י לו מילה בראש השנה ושאל לרבינו (בעל תרומת הדשן) אם לקרוא להבן אחר אביו או אחר יצחק אביו, השיב מורי שהוא ואביו חייבים בכבוד יצחק אביו עכ"ל. ולפי הלכות חן והשתי הלחם קשה דכיון שה"י ציור של לאחר מיתת אביו, וכן שלא בפני אביו, א"כ כבוד אביו קודם. ולפי מה שכתבנו שכל החיוב לכבד את זקנו הרי זה כי ע"ז מתבטא כבוד לאביו ושלכן כבוד אביו קודם, א"כ יתכן שכלפי האבות יש חיוב כבוד עצמי ולכן אמרינן שאתה ואביך חייבים בכבוד יצחק אביו.

ד. עוד ישוב.

והנה יש ליישב גם בדרך אחרת למה לא אמרינן אתה ואביך חייבים בכבוד זקנך אפילו אם נאמר שהחיוב כבוד לזקנו הרי הוא חיוב עצמי לזקנו, דהנה יש לחקור בכוונת הסברא הנ"ל שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, דמצד אחד יש לבאר שהכוונה היא שאמו עצמה הרי היא חייבת

אכתי נשאר העובדא שאביו הוא נכבד יותר, אבל לפי הצד הראשון ניחא כי לאחר שנתגרשה אין אמו חייבת בכבוד אביו ואינה חייבת לוותר לו כלום, וא"כ בע"כ צ"ל כהצד הראשון דהיינו שבאמת אין אביו נחשב מכובד טפי רק שאמו עצמה חייבת לוותר לאביו.

ה. בענין החיוב לכבוד רבו דרבו.

ויש לעיין עוד בענין זה בסי' רמ"ב סעיף כ"א, דהנה הרמ"א שם כתב שמה שאין חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב, הרי זה רק אם המכבד הרי הוא ג"כ תלמידו של ההוא רב, אבל אם אינו תלמידו של ההוא רב, אז הרי הוא שפיר רשאי לכבד את התלמיד שהוא רבו דילי' או אביו דילי', ואע"פ שגם בכה"ג הרי הוא חייב לכבד את הרב ההוא לכה"פ מדין תלמיד חכם, אבל בכל זאת הרי הוא מותר לכבד את רבו דילי' או את אביו דילי' בפני הרב ההוא כי החיוב לכבד את הרב שלו או את אביו עדיף מהחיוב שיש עליו לכבד את הרב ההוא מדין תלמיד חכם. ולכאורה צ"ע למה בציור שאינו תלמידו של הרב של רבו לא אמרינן שאתה ורבך או אביך חייבים בכבוד הרב ההוא. ועיין באמת בכריתות דף כ"א ע"א דתנן הרב קודם את האב בכל מקום מפני שהוא ואביו חייבים בכבוד רבו, אלא שאנחנו מקשים שנאמר כן גם בנוגע לרבו של אביו או של רבו אפילו אם אינו הרב שלו עצמו. ברם באמת גם הציור הזה הרי הוא דומה להציור של אביו וזקנו משום שגם כאן הרי לגבי דידי' הכח המחייב של אביו או של רבו הרי הוא יותר גדול מהכח המחייב של ההוא חכם,

וא"כ י"ל שהרמ"א הולך בזה לשיטתו דס"ל שבכה"ג לא שייך הסברא הנ"ל, דהא מדבריו לעיל בסי' ר"מ יוצא שלא אמרינן כן לגבי אביו וזקנו משום שדבר ברור הוא שאביו הוא מחייב יותר גדול, וא"כ ה"ה גם בהציור הנ"ל שבסי' רמ"ב וכמו שביארנו. וכעין זה חילק בהגהות נחלת צבי על השו"ע שם עיי"ש.

ברם הדרך הזה בדברי הרמ"א בנוי על ההנחה שהסברא של אתה ואמך חייבים בכבוד אביך היא כהדרך השני שביארנו, והרי כבר דחינו את הדרך ההוא מהדין של נתגרשה שניהם שוים.

ובאמת הש"ך שם הביא משו"ת שארית יוסף שגם בהציור הנ"ל שאינו התלמיד של ההוא רב לא יכבד את רבו שהוא התלמיד של ההוא רב, וטעמו הוא כי שפיר אמרינן שאתה ורבך חייבים בכבוד ההוא רב וכמו שהביא הנחלת צבי שם מהשארית יוסף, ועוד ביאר השארית יוסף דהא דלא אמרינן כן גבי אביו וזקנו הרי זה משום דס"ל שאין שום חיוב כלל לכבד את זקנו משא"כ הכא הרי הוא שפיר חייב לכבד את רבו של רבו מדין חכם אע"פ שאינו הרב שלו, ושיטת השארית יוסף עולה שפיר עם הדרך שכתבנו שהסברא של אתה ואמך חייבים בכבוד אביך הרי היא משום שאמו גופה חייבת לוותר לאביו את הכיבוד, דלפ"ז שפיר שייך לומר כן גם ברבו ורבו דרבו אבל לא שייך לומר כן באביו וזקנו כי כיון שהנכד אינו חייב לכבד את אבי אביו א"כ א"א להכריח את הנכד לתת לזקנו את הכבוד שויתר עליו אביו.

ויסע ישראל וכל אשר לו (מ"ו, א')

הנה פרעה שלח לו לא לחוס על כליו, אבל הוא נסע עם כל אשר לו. מיהו אולי הכוונה היא רק לנפש ולא לרכוש. ברם לקמן כתיב שלקחו את מקניהם ואת רכושם אשר רכשו (מ"ו, א'). מיהו אולי קאי שם רק על בניו דהיינו שרק הם לקחו את רכושם אבל יעקב עצמו לא לקח את רכושו עי"ש. ברם פרעה אמר ועיניכם אל תחוס על כליכם שזה כולל את כולם (וצ"ע כעת בדברי המפרשים בזה).

ואנכי אעלך גם עלה (מ"ו, ד')

בענין למה הוצרך יעקב לבקש ולהשביע את יוסף לקבורו בארץ ישראל, הלא הקב"ה הבטיחו "ואנכי אעלך גם עלה".

פירש"י וז"ל, הבטיחו להיות נקבר בארץ עכ"ל. הנה בפרשת ויחי מצינו שצוה יעקב ליוסף להעלותו לקבורה במערת המכפלה, וגם לא סמך רק על הבטחתו של יוסף אלא השביעו על זה, ולכאורה צ"ע למה הוצרך לזה הלא כבר הבטיחו הקב"ה על זה.

ואולי י"ל דנהי שהבטיחו הקב"ה להקבר בא"י אבל לא הבטיחו להיות נקבר במערת המכפלה, ועיקר כוונת יעקב אבינו בפר' ויחי היתה לפעול שיקברו אותו במערת המכפלה. מיהו זה נראה דוחק, כי מדברי יעקב בפר' ויחי נראה שכוונתו היתה גם על כל עיקר הקבורה בארץ ישראל ולא בארץ מצרים וכדכתיב ועשית

עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים (מ"ז, כ"ט).

ועוד דבשלמא אם דאג שמא לא יוציאו אותו מארץ מצרים א"כ שפיר הי' צריך להשביע את יוסף על דבר זה ולא סמך על הבטחת יוסף לחוד כי חשש שמא הדבר יקשה בעיני פרעה, אבל אם הי' בטוח שיוציאו אותו ממצרים ושיעלו אותו לארץ ישראל כי הקב"ה הבטיח לו שכן יעשה, רק שרצה להקבר במערת המכפלה א"כ למה הוצרך להשביע את יוסף על דבר זה דהא גם בלא שבועה למה לא יעשה יוסף כרצונו.

ואולי יש לומר שלא סמך על הבטחת הקב"ה משום שחשש שמא גרם החטא, וכמו שמצינו לעיל בפרשת וישלח שהתפלל שלא יהרג ע"י עשו אף שהבטיחו הקב"ה שישוב לשלום כי חשש שמא גרם החטא וכמו שאמרו בברכות דף ד' ע"א, דגם כאן חשש שמא גרם החטא. מיהו זה אינו, דהא מצד החשש שמא גרם החטא הדין נותן שיתפלל ויתחנן להקב"ה כמו שעשה שם בפרשת וישלח אבל לא שישתדל לעשות את הדבר בכוחות עצמו, ועוד כי באמת מה יעזור לו לבקש מיוסף ולהשביעו אם כבר גרם החטא. מיהו באמת גם בוישלח שם עסק בהשתדלות שהרי הכין את עצמו למלחמה וגם שלח מנחה, והרי גם כאן מי יימר שלא התפלל חוץ ממה שהשביע את יוסף, וא"כ לק"מ, אלא שקשה כהנ"ל שאם גרם החטא מה יעזור תחבולותיו. ברם את ה"ועוד" הנ"ל יש ליישב כי אולי נגזר רק להשאירו למקרים אשר לפ"ז שפיר תעזור לו השתדלותו. וי"ל שאע"פ שיתכן שיגרם החטא אבל

ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט).

בענין אם מלך חייב בכיבוד אב, ובענין אם אביו של המלך חייב לכבד את בנו מדין מלך.

פירש"י וז"ל, הוא עצמו אסר את הסוסים למרכבה להזדרו לכבוד אביו עכ"ל. הנה יוסף הי' נחשב למלך כמו שנביא להלן מכמה מקומות, ולכאורה היינו משום שהי' בגדר מלך תחת מלך, שנחשב ג"כ למלך דוגמת מה שכתב הראב"ד בפ"א מהל' מלכים ה"י שאם בית ירבעם לא היו חוטאים היו נשארים מלכים בגדר קיסר ופלג קיסר, וכן דוגמת דברי הרמב"ן על קרא דלא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') שאם שאול לא הי' חוטא הי' נשאר מלך תחת מלך. ומעתה, מזה שיצא לקראת אביו, לכאורה מוכח שמלך חייב בכיבוד אב.

ברם יש לדחות שלעולם מלך אינו חייב בכבוד אביו כי כבוד המלך עדיף, רק שיוסף מחל על כבודו, ואע"פ שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול אבל בשביל מצוה היכא שאין בה בזיון גדול, א"נ בשביל מצוה היכא שהוא מבזה את עצמו ולא שאחרים מבזים אותו, כבודו שפיר מחול, וכמו שמבואר בסנהדרין דף י"ט ע"ב ובחידושי הר"ן שם.

ועוד יש לדחות מצד שבאותה שעה עדיין לא היו כל הקרקעות של ארץ מצרים שייכות לפרעה (עי' ברש"י להלן מ"ז, י"ט), וא"כ אולי משום כך לא הי' לו לפרעה דין מלך עכו"ם על פי דין תורה, וממילא עדיין לא הי' ליוסף דין של מלך תחת מלך שהוא כמלך. ומה שכתבנו

הרי גם יתכן שלא יגרום החטא, וימלא הקב"ה את הבטחתו, רק שאע"פ שהקב"ה הבטיחו, אבל לא אמר לו הקב"ה כיצד בדעתו להוציא דבר זה לפועל, וא"כ י"ל שבכה"ג על האדם עצמו להשתדל בכל מה שאפשר כדי שיצא לפועל, ואין זה סותר את מדת הבטחון אלא יש לו להניח שרצון ה' הוא שעל ידי ההשתדלות שלו עצמו יצא הדבר לפועל, וא"כ י"ל שיעקב השביע את יוסף כי שמא לא יגרום החטא ואז הוא עצמו חייב להשתדל בהדבר.

ובאמת כבר הבאנו שגם בפרשת וישלח הכין את עצמו גם למלחמה, ולפי דברינו עכשיו י"ל שגם זה הי' כי אולי לא יגרום החטא אלא זהו הדרך איך שהקב"ה רוצה שההבטחה תתגשם.

והנה מצינו לעיל בפרשת מקץ שנענש יוסף על שאמר ב' פעמים זכרתי ולא בטח שהקב"ה יוציא אותו מבית האסורים, ולכאורה הרי זה סותר את דברינו הנ"ל כאן שהרי גם שם י"ל שההשתדלות להוציא את הענין לפועל אינה סותרת בטחון בהקב"ה.

מיהו אולי שאני התם שלא אמר לו הקב"ה כמה זמן הוא צריך לישב בבית האסורים, וא"כ לא הי' שם שום מקום להשתדלות כי אולי עוד לא הגיע הזמן, אבל כאן שהבטיחו הקב"ה דבר מסוים, דהיינו שיעלה לאחר מיתתו, ובפשטות הכוונה היא מיד לאחר מיתתו כדי להקבר, ועוד דהתם בכלל לא הבטיח לו הקב"ה שפעם יצא מבית האסורים, דמי יימר שחלומותיו היו בגדר הבטחה, וא"כ בכה"ג לא הי' מקום לההשתדלות הנ"ל שהשתדל יעקב אבינו, וצ"ע.

המלך יוצא לקראת אדם אחר, אלא ללמדך שאביו של אדם כמלכו. ומהילקוט מבואר ששפיר הי' לו כבר דין מלך, וכן שמלך חייב בכיבוד אב.

מיהו אכתי אולי יש לדחות שמה שאביו של אדם הרי הוא כמלכו הרי זה גובר רק על הדין של מלך עכו"ם, אבל לא היכא שיש לו דין מלך על כלל ישראל מצד הפרשה של מלך שכתובה בתורה.

ועי' בפרשת ויחי (נ', י"ג) שכתב רש"י שיעקב צוה שלא ישא יוסף את מטתו משום שהי' מלך, ולכאורה מזה חזינן שמלך אינו חייב בכיבוד אב. מיהו ההפלאה בכתובות דף ק"ג ע"א הוכיח מהא דעסק יוסף בקבורתו של יעקב שמלך שפיר חייב בכיבוד אב, וכן הוכיח שם מהא דכתיב בפרשת ויחי (מ"ח, י"ב) שיוסף השתחוה ליעקב, וכן מזה ששלמה הושיב את בת שבע עיין שם. ולפי זה צ"ל שהטעם למה לא נשא יוסף את מטת יעקב הרי זה משום שיעקב אביו מחל. ואולי יש לבאר דבר זה גם בלי הא שיעקב אבינו מחל, והיינו דלא כההפלאה אלא שאין שום חיוב כלל מצד כיבוד אב לעסוק בקבורת אביו, אלא כל החיוב הוא רק מצד מצות קבורה אבל לא מצד כיבוד אב, ומשום הכי נפטר מלישא במטה*), אבל לבקש מפרעה שפיר הי' חייב מצד הציווי של יעקב, דהא שפיר איכא משום כיבוד

דף ל"א ע"ב שהכוונה במאי דתניא שם שחייב הבן לכבד את אביו לאחר מיתתו הרי היא שהוא חייב לקבורו עיין שם.

מיהו מצד הסברא בודאי נראה שגם קבורה הרי היא בגדר כבודו כמו להאכילו ולהשקותו דהא גם קבורה הרי היא מצרכי גופו.

שעדיין לא הי' לפרעה דין של מלך יש לבאר על פי מש"כ הר"ן בנדרים דף כ"ח ע"א בד"ה במוכס וכו' לענין דינא דמלכותא דינא, דעיי"ש שכתב דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא במלך ישראל בארץ ישראל כי אין הקרקע שייכת להמלך ואילו הכח של דינא דמלכותא דינא הוא משום שהקרקע שייכת להמלך והרי הוא יכול לגרשם משם, דאולי י"ל שגם כל עיקר הדין של מלך עכו"ם על פי דין תורה הרי זה תלוי בזה שהקרקע שייכת לו, ונהי שבישראל יש להמלך דין מלך גם בלי שהקרקע תהי' שלו, אבל זהו כבר מכח פרשת שום תשים עליך מלך, אבל בגוי אולי הרי זה תלוי באם הקרקע היא שלו כמו הדין של דינא דמלכותא דינא. ובאופן אחר קצת י"ל שבגוי יש לו דין מלך רק אם אמרינן בו שדינא דמלכותא דינא (ודינא דמלכותא דינא תלוי הוא באם הקרקע היא שלו וכמש"כ הר"ן).

ברם הרמב"ם בסוף פ"ה מהל' גזילה תלה דינא דמלכותא דינא ואת השם של מלך עכו"ם בהסכמת העם ולא בקניית קרקע. ועי' בזה בביאור הגר"א בחושן משפט סי' שס"ט סק"ט.

ושוב ראיתי בילקוט שמעוני בפר' ויגש רמז קנ"ג בזה הלשון, שמע יוסף שבאו אחיו אל גבול מצרים וכו' ויצא לקראת אביו, וכל העם יוצאים לקראת המלך ואין

* מיהו צריכים לתת טעם למה לא נשא כדי לקיים מצות קבורה שהרי "מצוה שאני" היכא שהוא עושה לעצמו או שאינו בזיון גדול (עי' בחי' הר"ן בסנהדרין דף י"ט ע"ב).

ועכ"פ לפי מה שכתבנו שקבורה אינה בכלל כיבוד אב אתי שפיר למה לא אמרו בקידושין

ובענין אם האב חייב לכבד את הבן שהוא מלך, יש להביא ראיה ששפיר חייב מדברי הט"ז באו"ח סי' ס"ו סק"א והגר"א שם שהביאו את מה שאמרו חז"ל שיעקב לא בכה על צוארי יוסף משום שקרא ק"ש וביארו הט"ז והגר"א שהכוונה בזה היא שיעקב הי' באמצע פסוק ראשון אשר אסור אז להפסיק אפילו מפני היראה אם לא שפוחד שמא יהרגנו, ומעתה מזה מוכח שיעקב הי' חייב לכבד ולירא מיוסף (יראת הרוממות) בהיותו מלך דאל"כ אין זה ציור של מפני היראה שהרי בודאי לא חשש שמא ירע לו.

בענין מהותו של יוסף.

א. התופעה של בני אצל יוסף.

הנה יש ב' סוגים של בכי:
א', כשהבכי מתלבש עליו, והוא נתון ביד הבכי, ואינו יכול לעצור אותו.
ב', כשהוא מעורר את עצמו להבכי כי כן הוא רצונו, והרי הוא שולט על הבכי.
והנה מצינו באברהם אבינו שבכה פעם אחת, וכדכתיב ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה (כ"ג, ב'), ומבואר שהבכי הי' הסוג השני, דהיינו שהבכי הי' בידו, ובגדר מעשה מכוון, שהרי בא לשם כדי לבכות. וגם אצל יעקב מצינו שבכה פעם אחת, (חוץ ממה שבכה באלון בכיות של אבלות על רבקה ועל דבורה) דכשראה את רחל כתיב וישא את קלו ויבך (כ"ט, י"א). ויש לומר שגם הי' הבכי בגדר מעשה מכוון כדמשמע מהלשון וישא את קלו. וכן ביצחק מצינו שבכה דכתיב ויבך אתו אביו (ל"ז, ל"ה) (דפירש"י שהכוונה היא שיצחק בכה על צרתו של יעקב). וגם

אב לקיים את ציווי בכהאי גוונא (וכן משום השבועה), אבל לא היתה כוונת ציווי של יעקב שיוסף ישא את מטתו ממש וכמו שכתב רש"י בויחי שם שאדרבה יעקב אבינו צוה שיוסף לא ישא. עוד י"ל, דהנה לשון המדרש הנ"ל שהביא רש"י היא כך, שיעקב אבינו אמר ש"יוסף אל יטען, למה, שהוא מלך ואתם צריכים לחלוק לו כבוד", ויש לבאר שלעולם יוסף הי' שפיר חייב לישא במטה, ולא היתה כוונת יעקב לומר שהוא פטור, אלא כוונתו היתה לומר שכיון שהאחים חייבים לחלוק לו כבוד הרי הם חייבים לעמוד תחתיו ולעשות חלקו.

ועיי"ש ביתר דברי ההפלאה.

מיהו אם מלך חייב בכיבוד אב צ"ע איך מחה יוסף במה שיעקב שכל את ידיו הלא אסור לסתור את דבריו, ואפילו אם נאמר שיוסף חשב שיעקב טועה אבל הלא היכא שראה את אביו עובר על דברי תורה מותר לו לומר רק כך כתוב בתורה וכדאיתא בקידושין דף ל"ב ע"א, ואילו יוסף אמר לא כן אבי וגו' (מ"ח, י"ח). מיהו אולי מכיון שלפני שאמר לו "לא כן אבי" תמך את ידיו להסירם, אין זה מיקרי שאומר לו פתאום, והרי מרש"י בקידושין שם בד"ה לא תימא לאבוך הכי משמע שהקפידא היכא שראה אותו עובר על דברי תורה היא בזה שאומר לו פתאום ומבהילו בזה.

וע"ע ברש"י בסנהדרין דף מ"ז ע"א בד"ה מטה של חבלים שכתב שחזקיהו לא חש לכבודו של אחז אביו משום שלא הי' עושה מעשה עמך, ומשמע שבלא הטעם הזה הי' חייב לכבדו אע"פ שהי' מלך. ברם יש לדחות דשאני התם שגם אחז הי' מלך.

שם יתכן שהבכּי ה' בידו, רק שכתוב ויבך ולא כתיב וישא את קולו כי ה' בכי תמידי ולא חד פעמי כמו שמשמע מהלשון של וישא את קולו בבכּי.

והנה אצל יוסף כתוב ח' פעמים שבכּה: א', כששמע שהאחים מתחרטים על שמכרו אותו, ב', כשראה אתם את בנימין, ג', כשגילה את עצמו אל אחיו, ד', באותו מעמד בכּה עוד הפעם על בנימין, ה', באותו מעמד בכּה עוד פעם על אחיו, ו', כשנפגש עם יעקב, ז', כשיעקב נפטר, ח', כשאמרו לו אביך צוה לפני מותו לאמר וגו' (נ', ט"ז). ומכל הפעמים הללו כתוב רק פעם אחת שהבכּי ה' בידו, דהיינו כשגילה את עצמו אל אחיו, דכתיב ויתן את קלו בבכּי (מ"ב, ב'), ואילו בשאר הפעמים כתוב רק ויבך, ועי' במה שכתבנו על זה לעיל בדברינו על הא דכתיב ויתן את קלו בבכּי. אבל עכ"פ יש לעיין למה מצינו ביוסף כל כך הרבה בכיות, וכן למה מצינו שרוב הפעמים ה' הוא ביד הבכּי ולא הבכּי בידו.

ב. הבחינה של "אב" שהיתה ליוסף.

גם יש לעיין, דהנה בברכות דף ט"ז ע"ב אמרין שאין קורין אבות אלא לשלשה, דהיינו אברהם יצחק ויעקב, ובכל זאת הרי חזינן שגם ליוסף היתה בחינה של אב שהרי ה' אב לאפרים ומנשה שהיו נחשבים שבטים לענין נחלה ונשיאים ודגלים, ולפי אבי בהוריות דף ו' ע"ב גם לענין המנין של רוב שבטים שצריכים בשביל להביא פר העלם דבר של ציבור (ורבא חולק שם לענין פר העלם דבר),

ולמה אין זה סותר להא דאין קורין אבות אלא לשלשה.

ג. הענין שה' בראיית יעקב את יוסף.

והנה בחי' הגרי"ז (מפי השמועה) כאן ביאר שה' ענין ותועלת רוחני מסוים בזה שיעקב יראה את יוסף, ויעקב אבינו השתוקק לזה וכדכתיב אלכה ואראנו בטרם אמות (מ"ה, כ"ח), וכן כתיב אמותה הפעם אחרי ראיתי את פניך (מ"ו, ל'), ולכן כתיב וירא אליו (מ"ו, כ"ט) (יוסף ליעקב כשיצא לקראתו) כדי לומר שבזה נתקיים הענין הזה שה' צריך לראותו, אלא שאמר הגרי"ז שאין לנו שום מושג בענין מה היתה התועלת בראי' זו. מיהו נשתדל לומר בזה התחלת ביאור.

ד. מהותו של יוסף: "יתר על המדה".

הנה לפעמים הקב"ה משפיע טובה יתר על המדה וכדכתיב והריקתי לכם ברכה עד בלי די (מלאכי ג', י') דהיינו עד שיכלו שפתותיכם מלומר די, וכן מצינו בתענית דף כ"ג ע"א שחוני המעגל אמר שאינו יכול להתפלל שיפסקו הגשם כי אין מתפללים על רוב טובה, הרי שיש מציאות של השפעת טובה יתר על המדה.

ונראה ששורש תופעה זו בכלל ישראל הוא יוסף, ויוסף הוא ה"מעשה אבות" לענין זה, כי כל עניניו של יוסף היו על דרך זה, דהיינו שניתנו לו דברים שהיו שייכים בעיקרם לשבטים אחרים, ומה שהדבר ניתן גם ליוסף ה' נחשב בגדר יתר על המדה שהגיע לו.

ה. לפ"ז מוסברת מלכותו של יוסף.

דהנה מצינו שיוסף הי' מלך על האחים אע"פ שמלכות הוא בעיקרו ליהודה, וכן לדורות ניתנה לו חלק ממלכות יהודה בזמן ירבעם, ומלכות ישראל נקראת על שם שבט אפרים כיון שירבעם הי' מאפרים. הרי שניתנה לו מלכות אע"פ שהיתה יתר על המדה.

ו. לפ"ז מוסבר למה משכן שילה הי' בחלקו של יוסף.

וכן מצינו שהי' משכן שילה בחלקו של יוסף אע"פ שהמדה נותנת שהבית המקדש יהי' בירושלים, אלא שהי' לו בית המקדש שלא מן המדה.

ז. לפ"ז מוסברת התופעה של בכי מרובה שמצינו ביוסף.

וכן מה שמצינו אצלו בכי מרובה הרי זה ג"כ בגלל הענין הנ"ל, כי הבכי בא כשהשפע של הרגש הוא יתר על המדה עד שאי אפשר להאדם להכילו, דאז האדם בא לידי בכי, כי אין לו כלים להכיל בתוכו את רוב הרגש, ויוסף בא תמיד לידי בכי כי הושפע תמיד ביתר על המדה מהרגש, ולכן מוצאים אצל יוסף ריבוי בכיות.

ח. לפ"ז מוסברת הבחינה של "אב" שהיתה ליוסף.

ובאמת גם מה שהי' נחשב לאב הרי זה הי' בגדר יתר על המדה, כי מן המדה הי' צריך להיות רק במדריגת שבט. ומעתה שוב לא קשה איך הי' יכול יוסף להיות אב הלא אין קורין אבות אלא לשלשה, דאה"נ רק אברהם יצחק ויעקב הרי הם אבות מן הדין ומן המדה, אבל יוסף הוא

אב שלא מן המדה, ואדרבה מכיון שאין קורין אבות אלא לשלשה מש"ה יש מקום להאבהות המיוחדת הזאת של יוסף של יתר על המדה.

ט. לפ"ז מוסברת צורת הנחלה בארץ ישראל שהיתה ליוסף.

וכן לענין נחלה מצינו בספר יהושע בפרק י"ז שבני יוסף קבלו גם מחלקי אשר ויששכר, וביאר המלבי"ם שם שמכיון שבירך יעקב את אפרים ומנשה להיות ב' שבטים, משום כך היו מרובים במספר אנשים כמו שני שבטים, ומש"ה הי' יהושע צריך להוסיף על נחלתם המקורית עוד ערים מיששכר ומאשר (בפסוק י"א שם), והיינו כהנ"ל שקבל יתר על המדה.

י. לפ"ז מוסברת הבחינה של "להבה" של יוסף.

והנה בפרשת ויצא הביא רש"י שרק אחרי שנולד יוסף הי' יעקב יכול לעמוד בפני עשו כי כתיב והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש (עובדי' א', י"ח), וביאר רש"י שאש בלי להבה אינו יכול לצאת ממקומו אבל להבה יוצאת ממקומה. הרי שכחו של יוסף הוא לפרוץ חוץ מהגבולים כמו שלהבה עושה, וגם זה הרי הוא תופעה של יתר על המדה.

יא. הענין של ראיית יעקב את יוסף.

והנה האבות ראו אחד את השני, אבל האמהות לא ראו אחת את השני, ודברים גדולים אינם במקרה וא"כ בודאי יש טעם למה האבות היו צריכים לראות אחד את השני, ומעתה מכיון שבשעה שירד יעקב למצרים כבר התחילה המדה של אבהות

של יוסף לפעול, שהרי כבר נולדו אפרים ומנשה (שהיו בשורש נשמתם מיועדים להיות שבטים), א"כ משום הכי הי' יעקב אבינו מוכרח אז לראותו כיון שהאבות היו צריכים לראות אחד את השני, ולא הי' מספיק בזה שכבר ראהו בילדותו בארץ כנען, כי אז עוד לא התחיל להיות אב.

יב. ביאור "יוסף לי ה' בן אחר".

והנה רחל קראה את יוסף בשם יוסף על שם "יוסף לי ה' בן אחר" (ל', כ"ד). וצ"ע דהי' יותר ראוי לקרוא להבן השני בשם זה, כי הבן השני הוא ההוספה. וכן מצינו שחיה קראה להבן הנולד לה בשם שת על שם כי "כי שת לי אלקים זרע אחר", הרי שקראה לההוספה על שם הוספתו, וא"כ גם כאן בנימין ולא יוסף הוא זה שהי'

צריך להיות קרוי על שם ההוספה דהיינו כי הוסיף לי ה' בן אחר. ואע"פ שרחל רצתה להתפלל בשביל עוד בן, אבל היתה יכולה להתפלל גם אחרי הלידה בלי לקרוא ליוסף על שם דבר זה.

מיהו לפי הנ"ל הדבר מובן, כי י"ל שבאמת מה שבנימין נולד הרי זה הי' מסיבת יוסף, כי י"ל שכשאירעה ע"י יוסף השפעה של בנים לרחל, הרי זה קרה בצורה של יתר על המדה, ורק משום כך ילדה גם את בנימין, והיינו שלרגלי לידת יוסף בא גם בן נוסף, ולכן קראה את שמו יוסף כי ה"יוסף לי ה' בן אחר" הי' באמת בגלל יוסף.

מיהו בזה נקטנו שמדת האב שלו התחילה כבר מלידתו ולא במצרים, ודלא כמו שנקטנו לעיל בסקי"א.

ויחי

ויחי יעקב בארץ מצרים (מ"ז, כ"ח).

ש הפך את הצרות (מצרים) לחיות.

הנה באברהם ויצחק מצינו שכתוב על זמן שהותם במקום מסוים לשונות של וישב או ויגר. ויש לעיין למה ביעקב כתוב כאן לשון של ויחי. ויש לבאר דכיון שכתוב בפר' ויגש ותחי רוח יעקב אביהם, מש"ה כתוב כאן שה"ותחי" הנ"ל התקיים שבע עשרה שנים.

ובדרך דרוש יש לבאר, דהנה "מצרים" הוא מלשון מיצר וצרות, וא"כ י"ל שהכוונה היא שליעקב אבינו הי' הכח לעשות מארץ מצרים, דהיינו המיצר וצרות, "חיות", כלומר חומר לעלי' ו"שטייגן", דהיינו שהצרות בגשמיות קירבו אותו יותר לרוחניות ולהקב"ה, ולכן כתוב ויחי יעקב בארץ מצרים.

והנה אצל יוסף כתוב "וכי הוא משל בכל ארץ מצרים" (מ"ה, כ"ד), ולפי הנ"ל יש לבאר שהכוונה היא שמדריגתו היתה רק למשול על הצרות שלו, ולפעול שלא יפילו אותו ממדריגותיו, אבל ליעקב אבינו הי' כח להפוך את עצם הצרות ל"חיות" וחומר לעלי' ו"שטייגן".

ובשם הגאון ר' פסח פרוסקין (ראש ישיבת קוברין) זצ"ל שמעתי לפרש על דרך דרוש את הפסוק דכתיב והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים וגו', דיש לפרש שהכוונה ב"האובדים בארץ אשור"

היא לאלו שנאבדו מדרך התורה בגלל רוב האושר שהי' להם בחיים, דזה גרם להם לבעוט, וכן הכוונה ב"הנדחים בארץ מצרים" היא לאלו שירדו מן הדרך בגלל הצרות הגדולות שהיו להם, דלעתיד לבא כולם יבואו וישתחוו וגו'.

נמצא שיש שלשה דרכים איך אפשר להתיחס לצרות: א', נדחים בארץ מצרים. ב', מושל בארץ מצרים. ג', ויחי בארץ מצרים.

וע"ע במפרשים מש"כ על לשון ויחי.

ויאמר השבעה לי וגו' (מ"ז, ל"א).

ע"י לעיל בפר' ויגש בענין למה הוצרך לבקש ולהשביע את יוסף על דבר זה, הלא הקב"ה הבטיחו "ואנכי אעלך גם עלה" (מ"ו, ד').

אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (מ"ח, ה').

בענין שבטי אפרים ומנשה [א].

פירש"י וז"ל, בחשבון שאר בני הם ליטול חלק בארץ איש כנגדו עכ"ל. ובפסוק ו' הוסיף וז"ל, ואע"פ שנחלקה הארץ למנין גולגלותם (וא"כ נמצא שלא ניתוסף כלום לכל אחד מבני השבט מחמת היותם כב' שבטים), מכל מקום לא נקראו שבטים אלא אלו (לאפוקי שאר בני יוסף הנולדים אחריהם) להטיל גורל

הארץ למנין שמות השבטים וכו' עכ"ל. והנה לכאורה הי' נראה שמאחר שנחשבו אפרים ומנשה כב' שבטים א"כ שוב נשתתפו עם שאר השבטים בתורת שני שבטים באותו הגורל שנזכר בב"ב דף קכ"ב ע"א וברש"י בכמדבר כ"ו נ"ד עיין שם. מיהו בספר יהושע בפרקים ט"ז וי"ז מבואר לא כן אלא שבתחילה כשנשתתפו באותו הגורל עם שאר השבטים נטלו שניהם ביחד חלק אחד בתורת שבט יוסף ורק לאחר שזכו באותו חלק שוב הטילו עליו גורל ביניהם, וכן הביא הרמב"ן בכמדבר כ"ו נ"ד מהמקראות הנ"ל, וז"ל באמצע דבריו שם, לפי שיהושע הפיל תחילה גורל אחד לשניהם שנאמר ויצא הגורל לבני יוסף מירדן וגו' עד והיו תוצאותיו ימה, ושם נאמר וינחלו בני יוסף מנשה ואפרים, כלומר שנחלו שניהם בגורל הזה, ואח"כ חלק אותו הגורל בין שניהם בגורל, כמו שאמר שם ויהי גבול בני אפרים וגו', וכתוב ויהי הגורל למטה מנשה וכו' עכ"ל. ולכאורה צ"ב, דמאחר שלענין נחלה היו נחשבים כב' שבטים א"כ למה לא נשתתפו בתחילה בגורל השבטים בתורת שני שבטים.

ונראה מזה שאע"פ שהיו נחשבים לענין נחלה כב' שבטים אבל מכל מקום גם לענין נחלה אכתי לא נתבטל השם של שבט יוסף, רק שבשאר השבטים נאמר שהשבט מתחלק למשפחות, ואילו הכא נתחדש שבתוך שבט יוסף כלולים עוד שני שבטים באופן שגם עמהם נהוגים דיני שבט, ומאחר שגם לענין נחלה אכתי קיים הדין של שבט יוסף לכן היו צריכים להטיל גורל גם בתורת שבט יוסף כולו משום

שגם על שבט יוסף כולו קאי קרא דאך בגורל יחלק את הארץ לשמות מטות אבותם (במדבר כ"ו נ"ה) מאחר שגם הוא קרוי מטה לענין נחלה.

והנה מעתה יש לעיין בדברי רש"י שהבאנו למעלה שכתב "דלא נקראו שבטים אלא אלו (אפרים ומנשה) להטיל גורל הארץ למנין שמות השבטים", והיינו משום שאילו היו משתתפים אפרים ומנשה בהדי שאר השבטים בגורל אחד בתורת ב' שבטים, ודלא כהפסוקים ביהושע, א"כ אז היינו יכולים לפרש את דברי רש"י הנ"ל על פסוק ו' באופן זה, דכוונתו היא לומר שלא נקראו שבטים להשתתף בגורל השבטים אלא אלו אבל שאר המשפחות של שאר השבטים לא נשתתפו בגורל השבטים אלא הטילו גורל ביניהם ובין עצמם על החלק שזכה השבט בו, אבל לפי מה שהוכיח הרמב"ן מהפסוקים ביהושע שלא נשתתפו אפרים ומנשה בגורל השבטים בתורת ב' שבטים אלא בתורת שבט יוסף א"כ צ"ע מה היא כוונת רש"י במה שכתב שרק הם היו נחשבים שבטים להטיל גורל הארץ, הלא גם הם לא נשתתפו בגורל השבטים בתורת שבטים בפני עצמם, וא"כ במה נשתנית חלוקת אפרים ומנשה מחלוקת המשפחות.

ונראה שכוונתו היא כך, שבשאר השבטים לאחר שנטלו חלקם על ידי גורל, ושוב חילקו את אותו החלק למשפחות, חלוקה זו היתה בלא גורל אלא על פי הנשיא, ואילו במשפחות אפרים ומנשה נתחדש שגם הם נחשבים שבטים וצריכים להטיל ביניהם גורל, ואזיל בזה רש"י לשיטתו בכמדבר ל"ד י"ז (על פי השפתי

חכמים שם) שחלוקת משפחות היתה בלא גורל, ודלא כהרמב"ן בבמדבר כ"ו נ"ה שהיתה שפיר בגורל.

ועיין בשט"מ על ב"ב דף קי"ז ע"ב בד"ה א"ל רב פפא וכו' שהביא בשם הראב"ד דלא בעינן גורל לחלוקת משפחות וכרש"י. מיהו בדף קכ"א ע"ב שם בד"ה ארץ ישראל וכו' הביא שחזר בו הראב"ד וסובר ששפיר היו צריכים, אלא שכתב שם שאורים ותומים לא היו צריכים, וא"כ גם לפי הרמב"ן והראב"ד יש חילוק בין אפרים ומנשה לשאר המשפחות, והיינו לענין אם היו צריכים אורים ותומים. ועיין עוד בבית הלוי בחלק א' בסוף סי' כ"א, ובדבר אברהם בחלק א' סי' י' אות י"ב שדנו בענין זה. ועיין עוד ברא"ם ובגור ארי' ובשפתי חכמים כאן שכתבו עוד כמה נפקא מינה בהא דהיו נחשבים כב' שבטים לענין נחלה.

עוד בענין שבטי אפרים ומנשה [ב].

והנה בהוריות דף ו' ע"ב מבואר דס"ל לאביי שאפרים ומנשה חשיבי כשני שבטים לענין פר העלם דבר של ציבור, וכל חד וחד מיקרי קהל, ופליג עלי' רבא משום דכתיב כאן אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי ומולדתך אשר הולדתך אחריהם לך יהיו על שם אחיהם יקראו בנחלתם ודרשינן שלנחלה הוקשו (אפרים ומנשה לראובן ושמעון) ולא לדבר אחר, ומקשה הש"ס על רבא דהא חזינן שחלוקים הם לדגלים, פי' דאצל סדר הדגלים היו נחשבים כשני שבטים, ומתרץ שההוא כדי לחלוק כבוד לדגלים, ושוב הקשו והא חלוקים בנשיאים,

פי' שלכל חד הי' נשיא בפני עצמו, ותירצו ההוא כדי לחלוק כבוד לנשיאים.

ועיין במנחת חינוך במצוה תס"ד (אות ט' בהוצאת מכון ירושלים) שחקר בענין הא דבעינן בעיר הנדחת שיהיו מדיחי העיר מאותו השבט של בני העיר אם חשיבי אפרים ומנשה כשני שבטים לענין זה או האם הם נחשבים כמו שבט אחד באופן שהעיר נעשית עיר הנדחת אפילו אם בני העיר הם מאפרים והמדיחים הם ממנשה, ונשאר המנ"ח בצ"ע. ולכאורה צ"ע מה הוא ספקו, דהא מאחר דקי"ל שלנחלה הוקשו ולא לדבר אחר, וכמו שפסק הרמב"ם בפרק י"ג מהל' שגות ה"ב, א"כ בודאי חשיבי כשבט אחד.

אמנם נראה שיש לחלק בין הדינים של שבט שהוזכרו בהוריות, דהיינו נטילת חלק בארץ, ונשיא, ודגלים, ופר העלם דבר של ציבור, ובין שאר דיני שבט כגון הא דבעינן שיהיו מדיחי' מאותו השבט, והיינו משום שיש לומר שהדינים שנוכרו בהוריות הרי הם דברים אשר קובעים בתחילה את השם של שבט, והיינו שלהשם של שבט לא סגי בהא לחוד שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב, אלא דוקא על ידי שנאגדו בנשיא אחד, ובתור שבט אחד בהדגל, ונחלה אחת, הרי הם זוכים בהשם של שבט, וגם דברים אלו הרי הם הגדרים של השם שבט, דהיינו שהם הדברים שמהווים את היחס והקשר שנקרא שבט, ביחד עם העובדא שכולם הם בני אחד מבני יעקב. אמנם מלבד מדינים אלו ישנם דינים אחרים שחלים בדרך ממילא על שבט לאחר שהוא כבר נקבע לשבט ע"י הדברים הנ"ל, וכגון הא דמצוה על שבט לדון את שבטו,

דנראה ברור שהפירוש בזה הוא שלאחר שהם זכו בהשם של שבט שוב חל עליהם בדרך ממילא החיוב לדון את בני השבט, אבל אין הכוונה שהחיוב הזה גופא מהני לצרפם לשבט.

ולפי זה י"ל שלא ממעטינן מקרא ד"יקראו בנחלתם" אלא דברים שהם כעין הדין של נחלה אשר לפי ההנחה הנ"ל הרי הוא מהדברים שקובעים בתחילה את השם של שבט, ודוקא בנוגע לדינים אשר הם מהסוג הזה אמרינן שלנחלה הוקשו ולא לדבר אחר דהיינו פר העלם דבר לפי רבא (ד"ל שגם פר העלם דבר הרי הוא מסוג הדינים הנ"ל, כי י"ל שמה שנקראו "קהל" בתוך הפסוק הרי זה גופא נחשב בגדר צירוף לשבט, וצ"ע), אבל לעולם כל הדינים שמתרחשים ובאים על שבט לאחר שכבר נקבע לשבט לא נתמעטו מכאן, באופן שגם על אפרים ומנשה נאמר שמצוה על כל אחד לדון את שבטו מאחר שנקבעו לשבטים נפרדים לענין נחלה דגלים ונשיאים.

ולפי זה שפיר יש לקיים את ספיקת המנחת חינוך, והיינו משום שנראה בפשיטות שגם הך דין של מדיחי מאותו השבט הרי הוא מהדינים שחלים על שבט שכבר הוקבע להיות שבט, וא"כ מצד אחד י"ל שמכיון שלדברים מסוימים נתחדש על אפרים ומנשה שהם שבטים בפני עצמם, באופן ששוב חל על כל אחד מהם כל הדינים שחלים על שבט, א"כ מטעם זה אם בני העיר הם מאפרים הדין נותן שנצטרך שגם המדיחים יהיו מאפרים, אבל מאידך גיסא יש גם לומר שמכיון שקיים מיהא לדברים מסוימים השם של שבט

יוסף (ולא עוד אלא שכבר הוכחנו שגם בנחלה קיים מיהא שם של שבט יוסף) א"כ יתכן דסגי במה שכולם שייכים ליוסף בכדי לצאת ידי תנאי זה של מדיחי מאותו שבט (אבל מכל מקום לענין הא דמצוה על שבט לדון את שבטו נראה פשוט שמכיון שהוא ענין של מצוה א"כ גם אפרים לחודי, בהיותו שבט, בודאי חייב בזה, ומצוה עליו לדון את שבטו, והבן).

ועיין עוד בכמדבר א' ל"ב - ל"ו שנמנו אפרים ומנשה כל אחד לבדו במנין הפקודים, וצ"ע דמכיון שלנחלה הוקשו ולא לדבר אחר למה לא נמנו ביחד בתורת שבט יוסף. ועיין ברמב"ן שם על פסוק מ"ה שכתב כמה טעמים בענין כל עיקר התכלית של אותו מנין, ואולי יש ליישב את קושייתנו הנ"ל על פי דבריו, דעיי"ש דאפשר שלמקצת מהתכליתות שכתב שם שפיר היו צריכים למנות את אפרים ומנשה כל אחד בנפרד. מיהו לפי הנ"ל יש ליישב גם בלא דברי הרמב"ן, והיינו משום שלכאורה ציווי זה שנצטוה בו משה רבינו למנות את השבטים הי' מהדינים שמתרחשים ובאים על אלו שכבר נקבעו להיות שבט, אשר לפי זה מאחר שאפרים ומנשה נחשבים ב' שבטים לענין נחלה, א"כ שפיר חל גם עליהם הציווי הזה ששבט טעון מנין.

ועיין עוד בחידושי הגרי"ז על התורה בפרשת ויחי שכתב דהא דאמרינן (בב"ב דף קט"ו ע"ב) שגמירי דלא כלה שבטא, הרי זה קאי גם על אפרים ומנשה כל אחד בנפרד. ודבר זה מבואר שפיר על פי הנ"ל והיינו משום שמאחר שגם הם היו נחשבים כשבטים לדברים מסוימים א"כ ממילא

קיימי גם הם בהך הבטחה, ולא שייך למעטם מקרא דיקראו בנחלתם.

ולפ"ז מובן גם למה כששלח משה את המרגלים שלח אחד מאפרים ואחד ממנשה, והיינו כהנ"ל משום שכל הדינים והענינים שחלים על קבוצה שהוקבעה לשבט חלים על אפרים ומנשה בנפרד.

מיהו לפ"ז צ"ע ממלחמת מדין, שהרי התם שלח משה אלף למטה אלף למטה ובסך הכל שלח י"ב אלף, ושלח גם משבט לוי, וא"כ יוצא שמאפרים ומנשה שלח רק אלף ביחד בתור שבט יוסף, ואילו לפי הנ"ל צ"ע למה לא שלח אלף לכל אחד לחוד כי גם שם הי' בגדר דין שחל על קבוצה שכבר נקבעה לשבט.

ובמזרחי בפרשת מטות שם כתב דרך אחרת בזה, דהיינו משום שרק לענין נחלת ארץ ישראל נחשבים הם כשנים, ולכן שלח לכל אחד מרגל אחד כי הי' נוגע לירושת ארץ ישראל, אבל מלחמת מדין לא היתה נוגעת לנחלת ארץ ישראל ולכן התם לא הי' להם דין של שבטים נפרדים. ולא הזכיר המזרחי שם את הגמ' בהוריות.

עוד בענין שבטי אפרים ומנשה [ג].

והנה כתבנו לעיל "שלהשם של שבט לא סגי בהא לחוד שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב, אלא דוקא על ידי שנאגדו בנשיא אחד, ובתור שבט אחד בהדגל, ונחלה אחת, הרי הם זוכים בהשם של שבט, וגם דברים אלו הרי הם הגדרים של השם שבט, דהיינו שהם הדברים שמהווים את היחס והקשר שנקרא שבט, ביחד עם העובדא שכולם הם בני אחד מבני יעקב".

ובאמת נראה לומר עוד יותר מזה, והיינו שהעובדא שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב אין זה נחשב כלל מהמהווים של השם שבט אלא רק הדינים הנזכרים לחוד הרי הם המהווים של השם שבט, והעובדא שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב הרי זה רק בגדר הסיבה למה נתן הקב"ה לאותה קבוצה של אנשים את הדינים הנ"ל שמהווים את השם של שבט, אבל באמת הי' יתכן לקבוע גם סוג אחר של קבוצה לשם שבט ע"י הדינים הנ"ל, והי' חל עליהם אותו דין שבט שיש לזרעם של א' מבני יעקב.

ונראה שזה מוכח ממאי דכתיב ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו וגו' (מ"ח, ו') ופירש"י וז"ל, אם תוליד עוד לא יהיו במנין בני אלא בתוך שבטי אפרים ומנשה יהיו נכללים ולא יהא להם שם בשבטים לענין הנחלה עכ"ל, ולכאורה צ"ע מי יחליט אם הם בכלל אפרים או בכלל מנשה. מיהו באמת לק"מ כי הכוונה היא שבאמת לא נאמר בזה שום הגבלה על פי הלכה אלא הרי הם עצמם יכולים לקבוע את הדבר ע"י גורל או ע"י החלטה לחוד. אבל עכ"פ הרי חזינן שיתכן שיהיו אנשים מסוימים נכללים בכלל שבט מסוים גם בלי להיות מבני אבי השבט, וא"כ מזה מוכח כהנ"ל שהעובדא שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב אינו כלל מהקובעים של השם שבט אלא הרי זה רק בגדר סיבה למה נתן הקב"ה לאותם אנשים בשיתוף את הדינים שקובעים את הדין של שבט, אבל לעולם יתכן גם בלי שיהיו בני אחד מהבנים של יעקב וכמו בהבנים האחרים של יוסף.

מיהו שמעתי מחכם אחד לדחות שאולי לעולם הבנים שנולדו אחרי כן דינם הי' להיות כלולים רק בתוך שבט יוסף, רק שנאמר בזה ששבטי אפרים ומנשה היו חייבים לפשר ביניהם ולתת להם חלק, וזהו הכוונה ב"לך יהיו" וב"על שם אחיהם יקראו בנחלתם", ולעולם לא היו נחשבים משבטי אפרים או מנשה כיון שלא באו מהם.

עוד בענין שבטי אפרים ומנשה [ד].

והנה בריש ספר במדבר סידר הכתוב את שמות הנשיאים: לראובן אליצור בן שדיאור וגו' לבני יוסף לאפרים אלישמע בן עמיהוד למנשה גמליאל בן פדהצור (במדבר א', י'). ולכאורה צריך ביאור למה הקדים הפסוק "לבני יוסף" מאחר שלענין נשיאים חשיבי אפרים ומנשה כשני שבטים.

מיהו על פי דברינו לעיל י"ל שכמו שלענין נחלה מצינו שאע"פ שהיו נחשבים אפרים ומנשה כשני שבטים אבל מכל מקום אכתי לא נתבטל מהם השם של שבט יוסף, הוא הדין נמי לענין הדין של נשיאים, באופן שאע"פ שנקבעו כל אחד לשבט בפני עצמו לענין נשיא אבל מכל מקום גם שבט יוסף כולו נקבע לשם שבט לענין זה, ועל ידי נשיאים אלו נתקיים גם הדין של נשיא לשבט יוסף כולו, ומשום הכי כתיב לבני יוסף לאפרים וגו'.

והנה דברינו אלו הרי הם לפי דרכנו הנ"ל שהדין של נשיא הרי הוא מהקובעים של השם שבט, דלפי זה שפיר צ"ל כהנ"ל שגם שבט יוסף נקבע לשבט לענין זה.

אמנם אם נאמר שהדין של נשיא הוא מהדינים המתרחשים ובאים על קבוצה שכבר נקבעה להיות שבט, ואינו מעצם הקובעים של השם שבט, אז יש ליישב את לשון המקרא הנ"ל בפשיטות, והיינו משום שמכיון שלכמה דינים לא נחשבו אפרים ומנשה כשני שבטים וכגון לענין פר העלם דבר לפי רבא (ולא עוד אלא שגם לענין נחלה נשאר השם של שבט יוסף וכהנ"ל), א"כ ממילא הרי גם אותו שבט יוסף שנקבע באותם מקומות טעון נשיא מאחר שהדין של נשיא הרי הוא מהדינים שחלים על כל קבוצה שהיא בגדר שבט.

ולפי הנ"ל אתי שפיר למה גם בפרשת הפקודים נאמר לבני יוסף וגו' (במדבר א', ל"ב), והיינו משום שגם אותו שבט יוסף שנקבע לדברים מסויימים הי' טעון מנין, ודבר זה נתקיים באמת על ידי שנמנו אפרים ומנשה, דהא ממילא ידעינן מתוך מנינם גם את פקודי שבט יוסף כולו.

מיהו אכתי צריכים לבאר מה שכתוב בתחילת פר' שלח בנוגע לשליחת המרגלים, למטה אפרים וגו' (י"ג, ח'), למטה יוסף למטה מנשה (י"ג, י"א). ועי' שם בדעת זקנים מבעלי התוספות שכתבו טעם לזה, והיינו משום שגם יוסף וגם המרגל ממנשה הוציאו דיבה.

עוד בענין שבטי אפרים ומנשה [ה].

ועיינן עוד בכמדבר ל"ו א' במשא ומתן של בנות צלפחד עם בני מנשה אודות הסיבת נחלתן לשבט אחר על ידי חיתון דכתיב ויקרבו ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה למשפחת בני יוסף

וידברו לפני משה וגו', ושוב נאמר בפסוק ה' ויצו משה את בני ישראל על פי ה' לאמר כן מטה בני יוסף דוברים, וראוי להתעורר על מה שנזכר כאן שבט יוסף, דהא בנות צלפחד היו משבט מנשה, וא"כ הטענה של הסיבת נחלה היתה טענתו של שבט מנשה לחוד, דעל ידי שינשאו לבני שבט אחר ותסוב הנחלה תתמעט נחלת מנשה, וכן איתא שם באמת שרק בני מנשה באו לטעון וכמו שהבאנו, וא"כ מה הוא ענינו של כל שבט יוסף לכאן, ולמה נאמר "ממשפחת בני יוסף", וכן למה נאמר "כן מטה בני יוסף דוברים".

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שכבר ביארנו שגם לענין נחלה הי' קיים השם של שבט יוסף, וחלקי אפרים ומנשה ביחד היו נחשבים גם כחלקו של שבט יוסף כולו, וא"כ מלבד ממה שהי' מתמעט חלק מנשה על ידי הסיבת הנחלה לשבט אחר הוא הדין שהי' מתמעט גם נחלת בני אפרים מאחר שגם הם נכללים בכלל מטה יוסף, וא"כ אע"פ שלמעשה דיברו רק בני מנשה אבל היו צודקים לא רק מצד השם של בני מנשה אלא גם מצד היותם שבט יוסף אשר זה כולל גם את אפרים, ובאמת גם בני אפרים היו יכולים לטעון, ומשום הכי קאמר הכתוב ממשפחת בני יוסף, וגם שכן מטה בני יוסף דוברים, דהיינו כדי להשמיענו דבר זה שהם צודקים גם מצד השם של שבט יוסף (מיהו הא פשיטא שהיו אסורות להנשא גם לבני אפרים כמו שמשמע מהפסוקים שם, דהא על ידי זה הי' מתמעט מיהא נחלת בני מנשה, רק שתלה הכתוב את הטענה ביוסף משום שעל ידי חיתונם עם שבט אחר הי' כל

שבט יוסף חסר, ולא רק בני מנשה וכהנ"ל).

בן יברך ישראל לאמר ישמך אלקים כאפרים וכמנשה (מ"ח, כ').

למה לא כגרשום קהת ומררי או האחרים.

פירש"י וז"ל, הבא לברך את בניו יברכם בברכתם ויאמר איש לבנו ישימך אלקים כאפרים וכמנשה עכ"ל. הנה לכאורה כוונת הברכה היא שהבנים יזכו להדברים שנתברכו בהם אפרים ומנשה. מיהו צ"ע שהרי גם שאר השבטים נתברכו בדברים גדולים מאד, וא"כ למה לא לברך שיהיו כשאר השבטים ולמה דוקא כאפרים ומנשה.

ולכאורה י"ל שמצד איכות הברכות אין הבדל, רק שקבע יעקב אבינו כבוד זה ליוסף, דהיינו שישתמשו בבניו כמשל של מבורכים. מיהו המזרחי והגור ארי' כתבו שאין כאן כוונה של ציווי מצד יעקב, אלא סיפור עובדא, דהיינו שכך למעשה יהי' נהוג אצל כלל ישראל, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה יהי' נהוג דוקא כך.

ונראה לומר דהנה הענין של "נתקטנו הדורות" הוא דבר של עגמת נפש, כי עגמת נפש היא כשאב או רב רואה שבנו או תלמידו אינו מגיע למדריגותיו ושממילא חלק ממנו הולך לאיבוד ואינו ממשיך הלאה, ומעתה נראה שכוונת הך ברכה היא שהאב מברך את בנו שכמה פחות תחול הענין של נתקטנו הדורות, אשר זה גורם שכמה פחות מעלות ומדריגות תלכנה לאיבוד בינו לבין בנו,

של שבט יוסף, רק שהשבט לא נתחלק למשפחות אלא לעוד שני שבטים, וא"כ שפיר מצינו לענין דברים אלו שהמדריגה של יוסף, דהיינו השם של שבט, לא נתבטל.

ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו וגו' (מ"ט, א').

בענין אין מוכיחים את האדם אלא סמוך למיתה.

ע"י בילקוט שמעוני בפרשת דברים סי' ת"ת דאיתא בזה"ל, דבר אחר, ויהי בארבעים שנה, מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה, ממי למד, מיעקב שלא הוכיח לבניו אלא סמוך למיתה שנאמר ויקרא יעקב אל בניו וגו' ראובן בכורי אתה, אמר לו מפני מה לא הוכחתך כל השנים הללו, כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי, ומפני ארבעה דברים אין מוכיחים את האדם אלא סמוך למיתה, כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו, ושלא יהא חבירו רואהו ומתבייש ממנו, ושלא יהא בלבו עליו, ושלא יהיו המוכיחים מתווכחין וכו', וכן אתה מוצא ביהושע שלא הוכיח את ישראל אלא סמוך למיתה שנאמר וכו', וכן אתה מוצא בשמואל שלא הוכיח את ישראל אלא סמוך למיתה שנאמר וכו', וכן אתה מוצא בדוד שלא הוכיח את שלמה אלא סמוך למיתה שנאמר וכו' ע"כ.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר עוד טעם, והיינו משום שאחד מן הטעמים למה האדם אינו מקבל תוכחה הרי זה כי הוא מרגיש נעלב ונפגע מהאיש שמוכיח אותו

אלא יצליח הבן להמשיך הלאה את מדריגותיו של האב, ולכן האב מברך את בנו שישים אותו אלוקים כמו אפרים ומנשה כי הם היחידים מבני השבטים שקבלו את מדריגת אביהם ונהיו גם כן שבטים ע"י מה שאמר יעקב שאפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, וממילא בין יוסף לבין אפרים ומנשה נהלך לאיבוד פחות מאשר בין יתר השבטים והבנים שלהם, שהרי בני שאר השבטים היו בגדר משפחות ולא שבטים.

והנה לכאורה יש להעיר על זה, דהנה גם בנוגע לאפרים ומנשה הרי לא לכל דבר היו נחשבים שבטים בפני עצמם אלא רק לנחלה ונשיאים ודגלים וכמו שמבואר בהוריות דף ו', אבל לענין שאר דברים היו נחשבים משפחות, וא"כ נמצא שלגבי דברים אחרים לא היו אפרים ומנשה נחשבים בגדר שבטים, ואילו לענין נחלה ונשיאים ודגלים לא הי' יוסף נחשב בגדר שבט אלא הי' בגדר אב ואילו אפרים ומנשה היו שבטים וא"כ יוצא שבאמת נתבטלו המדריגות של יוסף, שהרי איפוא שיוסף הי' אב, נתבטלה מדריגה זו אצל אפרים ומנשה, כי הם היו באותם דברים בגדר שבטים ולא אבות, ובשאר הדברים שאפרים ומנשה היו בהם בגדר משפחות א"כ נתבטלה שם המדריגה של שבט שהיתה ליוסף.

מיהו זה אינו, כי כבר ביארנו שגם בנוגע להדברים שהיו נחשבים שם אפרים ומנשה בגדר שבטים אין הכוונה שלא הי' קיים באותם דברים השם של שבט יוסף ושיוסף הי' שם בגדר אב ולא שבט, אלא לעולם גם באותם דברים הי' קיים השם

לא יסור שבט מיהודה (מ"ט),
י" (א).

בענין מה שמלך צריך להיות משבט יהודה, ובענין מה שהוא צריך להיות גם מזרע דוד.

פירש"י וז"ל, לא יסור שבט מיהודה, מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את העם בשבט שממונים על פי המלכות וכו' עכ"ל. הנה ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ז וה"ח וה"ט מבואר שאע"פ שיתכן שיעמיד נביא מלך משאר שבטי ישראל ויש לו דין מלך אבל מכל מקום בידוע שעתידה מלכותו ליבטל ורק מלכות בית דוד קיימת לעולם. והראב"ד שם כתב שיתכן שתתקיים גם ההיא מלכות לעולם בתורת מלך תחת מלך וז"ל, אלא ודאי כן הוא, אילו הי' ירבעם מלך כשר ובניו כשרים, לא היתה מלכות פוסקת מזרעו, אבל היתה שני' למלכות בית דוד, כגון קיסר ופלגי קיסר עכ"ל. וגם הרמב"ן כאן כתב שאילו לא חטא שאול הי' נשאר מלך על שבטו לחוד לעולם או מלך תחת מלך.

והנה כל זה איירי רק באופן שמלך על פי נביא, אבל שלא על פי נביא אסור להמליך משאר שבטי ישראל ועוברים בזה על קרא דלא יסור שבט מיהודה. ומשמע מדברי הרמב"ן כאן שיש איסור שלא להמליך משבט אחר אפילו על חלק מישראל. ועוד משמע מדבריו שיש גם איסור מיוחד שלא להמליך שלא מזרע דוד אע"פ שהוא מיהודה, אבל איסור זה אינו נוהג אלא א"כ מלך אותו מלך על כל ישראל, אבל אם השאיר ניר לדוד אינו עובר בהך איסור אלא רק על האיסור של

ויש בלבו טינא עליו, אבל כשאין גברא של מוכיח שהוא צריך להרגיש נעלב ממנו, קל יותר לקבל תוכחה כי אז אין כאן אלא הדברים כמו שהם, ולכן לפני המות הוא הזמן להוכיח, כי המוכיח הולך מן העולם ולא ירגיש המקבל טינא, ולכן יהי' יותר משוחרר לקבל את התוכחה. ואולי טעם זה הרי הוא בכלל מה שאמרו כדי שלא יהא רואהו ומתבייש, או בכלל מה שאמרו שלא יהא לבו עליו, כי דברים אלו גורמים שלא יקבל את התוכחה.

ובנוגע לבנו יש לומר עוד טעם, דהנה כדי לקבל תוכחה אדם צריך להפרד מחלק מעצמו ולוותר על טבעו ורצונו, וזה קשה מאד לאדם, ובפרט כשהמדובר הוא אדם שהוא בגדר "מקבל" מהזולת ואינו רגיל לתת ולהקריב בשביל הזולת, אבל ברגע שהוריו של אדם הולכים לעולמם הרי הוא מפסיק להיות "מקבל" והרי הוא נעשה רק בגדר "נותן", דהיינו לבניו ולהדורות הבאים, ומי שהוא בגדר "נותן" מוכרח לוותר על רצונו ולהקריב בשביל המקבל, וממילא לאדם כזה יותר קל לקבל תוכחה ולוותר על חלק מעצמו על ידי קבלת התוכחה, כי הוא בלאו הכי רגיל בכגון זה, וממילא הזמן להוכיח את בנו הוא כשבנו קרוב להיות נהפך ל"נותן" כי אז יוכל לקבל את התוכחה, אבל אם יוכיחנו הרבה קודם, אז בזמן שהוא נעשה "נותן" ומסוגל לקבל תוכחה ולוותר על חלק מעצמו הרי הדברים כבר יהיו נשכחים ממנו. וי"ל שהטעם למה לא אמר המדרש סיבה זאת הרי זה כי המדרש לא איירי דוקא באב המוכיח את בנו אלא איירי בכל תוכחת אדם אחד להשני.

גלותא ונשיא הסנהדרין, דהא גם עליהם קאי קרא דלא יסור כדתניא בסנהדרין דף ה' ע"א וכמו שהביא רש"י כאן (מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג לא הביא דבעינן שהנשיא יהי' מיהודה, וכבר הארכתי בשיטתו בזה בספרי על סנהדרין באות ל"ג). ועיין בטור חו"מ בסוף סי' ג' בענין רשות מלך פרס ובנושאי כלים שם שיש לדקדק לכאן ולכאן בענין אם יהודה מעכב או לא.

ועיין ברמב"ן כאן שהביא מהירושלמי במס' הוריות שר' יהודה מענתוריא אומר שאין מעמידין מלך כהן משום לא יסור שבט מיהודה ושרבי חייא בר אבא אומר משום שסמכה התורה לא יהי' לכהנים הלויים חלק וגו' לפרשת מלך. ולכאורה צ"ע על רבי חייא בר אבא דתיפוק ליה משום שאינו מיהודה וכדברי ר' יהודה מענתוריא, ואם נאמר שיהודה אינו מעכב בדיעבד, ניחא, משום שלפי זה צריכים את הפסוק בכהן כדי לפוסלו למלכות גם בדיעבד. ברם גם בלאו הכי לא קשה מידי משום שי"ל שצריכים את הפסוק בשביל מה שמבואר ברמב"ן כאן שיש בזה גם חילול כהונה מחמת שאינו מוקדש לעבודה בלבד. אי נמי היינו חושבים דשאני כהן שלא איכפת לן בזה שאינו מיהודה מכיון שגם הוא הרי הוא בר משיחה עיי"ש.

והנה נראה פשוט שממלכי ישראל שהועמדו על פי נביא אין ראי' שיהודה אינו מעכב כי נביא יכול לעקור דבר מהתורה ע"י נבואה בהוראת שעה כמו אליהו בהר הכרמל. ברם יש להביא ראי' מאחאב דס"ל לתוס' בסנהדרין דף כ' ע"ב שהי' לו דין מלך עיי"ש, והרי לא מצינו

לא יסור שבט מיהודה לחוד (אם אינו מיהודה), דעיין בלשונו שכתב שהי' נחשב לחטא מה שלא החזירו ישראל את המלכות לבית דוד ברבות הימים, והיינו משום שלא הי' בכלל נבואת אחי' השילוני שתתקיים מלכות ישראל כל כך הרבה שנים, וא"כ נמצא שהיו עוברים על הצוואה של לא יסור שבט מיהודה עכ"ד, הרי להדיא שנוהג איסור הסרת מלכות מיהודה גם כשמלך רק על חלק מישראל אע"פ שעדיין קיימת גם מלוכה ליהודה, ובהמשך דבריו כתב עוד שהטעם למה נענשו החשמונאים ונהרגו הרי זה משום שמלכו אע"פ שלא היו מיהודה ומבית דוד, הרי שכאן הזכיר בתוך דבריו גם איסור מיוחד בזה שלא היו מבית דוד, וצ"ע למה לא הזכיר דבר זה גם לעיל בנוגע למה שלא החזירו ישראל את המלוכה לבית דוד, ולכאורה נראה מזה כמו שכתבנו, ששני איסורים הם וחלוקים הם בדיניהם, והיינו שהאיסור של לא יסור שבט מיהודה נוהג אפילו כשהשאירו מלוכה גם ליהודה, אבל האיסור של העברת מלכות מבית דוד הרי הוא נוהג רק כשהעבירו מהם לגמרי כגון בימי החשמונאים שמלכו אז על כל ישראל ולא נשאר ניר לדוד (בירושלים, עי' בפ"א מהל' מלכים ה"), ובספרי על סנהדרין באות ש"א).

לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב].

בענין אם יהודה מעכב.

הנה יש לעיין בהא דבעינן מלך מיהודה מקרא דלא יסור, האם זה מעכב בדיעבד ולא חשיב מלך. וכן יש לעיין בנוגע לריש

שהועמד על פי נביא, וא"כ חזינן שיהודה אינו מעכב.

ברם באמת גם בלאו הכי קשה על תוס', דהא נביא שפיר מעכב בהעמדת מלך כדמשמע ברמב"ם בפ"א ממלכים ה"ג, וא"כ למה נקטו תוס' שהי' לו לאחאב דין מלך, הלא לא הועמד לא הוא ולא אביו (על פי נביא*).

וי"ל דס"ל לתוס' כדברי הרמב"ן הובא לקמן בסמוך שנביא אינו מעכב.

ועכ"פ לפי דברי הרמב"ם הנ"ל שנביא מעכב א"כ באמת אין שאילתנו הנ"ל נוגעת במלך, דהא ממה נפשך, אם הי' על פי נביא הרי תו לא איכפת לן במה שאינו מיהודה, אלא הרי זה מועיל מדין הוראת שעה, ואם לא הי' על פי נביא, א"כ תיפוק ל' משום שחסר נביא.

ברם יש לתמוה על הרמב"ם דהא אם צריכים נביא א"כ למה צריכים פסוק למעוטי עכו"ם ועבד, תיפוק ל' משום שחסר התנאי של נביא, וכן הקשה הרמב"ן בפרשת שופטים (ועי' בדרכו שם).

ודע שהתנאי של נביא הוזכר גם בספרי שם. ועיין עוד בחידושי הר"ן בסנהדרין דף כ' שם.

על כל פנים היוצא מכל הנ"ל הוא שיש ראי' מדברי תוס' הנ"ל בסנהדרין שיהודה אינו מעכב.

והנה יש עוד ראי' מפורשת שיהודה

אינו מעכב במלך מתוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי (הראשון), וכן בשבועות דף ל' ע"ב בד"ה עשה וכו', דעיי"ש שנקטו שבינאי החשמונאי הכהן הי' נוהג דין כבוד מלך.

וע"ע בתוס' בכתובות דף י"ז ע"א בד"ה מלך, ובריטב"א שם, ובקובץ הערות בס" ל"ז סק"י, בנוגע להיכא שאינו בגדר מקרב אחיך (כגון אגריפס) האם יש לו בדיעבד דין של מלך או לא.

ועיין בירושלמי בפ"ג דהוריות ה"ב דאמרינן שבני יהוא מדור רביעי ואילך היו מביאים כשבה או שעירה על חטאתם כהדיוט ולא שעיר נשיא משום שהיו מולכים בליסטות משום שלא ניתנה מלכות ליהוא אלא עד בני רביעים (עיין שם בפני משה), ולכאורה י"ל שהטעם למה היו פסולים מאז והלאה הרי זה משום דכיון שכלתה הנבואה א"כ חזר לדוכתי' העיכוב של יהודה (לפי דברי הרמב"ן שהבאנו שנביא אינו מעכב). ברם יש לדחות שלעולם יהודה אינו מעכב, רק שהטעם למה היו נחשבים מולכים בליסטות הרי זה משום שלדין מלך בעינן לעיכובא גם קבלה מצד כלל ישראל כמו שכתב האברבנאל בתחילת הקדמתו לספר שופטים, ובירושלמי שם מוכח עוד יותר והיינו שגם לאחר שמלך, פקע דין מלך מיני' על ידי מרידת העם וכדאיאתא שם שבשעה שברח דוד מאת אבשלום לא הי' מתכפר בשעיר

שבכלל לא הי' לו דין מלך כיון לא הועמד מאת המקום על פי נביא וכן בגלל שלא מלך על כל ישראל ויהודה, אלא כוונתם היא רק שאינו מותר בכל הדברים שכתובים בפר' מלך בספר שמואל עיי"ש.

* והנה תוס' בתירוצם השני שם תירצו וז"ל, א"נ דפרשת מלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום, ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום עכ"ל. מיהו נראה שאין כוונתם לתרץ

כמלך*), וא"כ י"ל שלא קבלו ישראל

עליהם את בני יהוא אלא עד דור רביעי,

(* כן הבין הפרשת דרכים את דברי הירושלמי בדרוש י"א ד"ה והנה עד עכשיו.

מיהו בגליון השי"ס על ירושלמי בפרק א' דראש השנה הלכה א' כתב משום שנצטרע ודרשינן (בהוריות דף י"ע א') אשר נשיא יחטא פרט לנשיא שנצטרע וכדאמרין בסנהדרין דף ק"ז ריש ע"ב שבפסוק אחד לא החשיבו לדוד את אותן ו' חדשים בתוך שנות מלכותו כי נצטרע. מיהו עיין ברש"י בסנהדרין שם שפי' דכיון שנצטרע לא היתה מלכותו שלימה, ומשמע שמלך מיהא הוי.

וע"ע ברש"י במגילה ריש דף י"ג שכתב ששמעי בן גרא ה' חייב מיתה משום שקילל את דוד בברחו מפני אבשלום, ולכאורה היינו משום מורד במלכות, הרי ששפיר ה' מלך (מיהו עיין בדברי רש"י שנביא להלן). וכן איתא בתרגום שני על מגילת אסתר על הפסוק איש יהודי שהי' חייב מיתה על שקילל דוד מלכא דישראל. וכן משמע להדיא ברמב"ם בפ"ג ממלכים ה"ח שהרי כתב שכל המחורף את המלך יש לו להמלך רשות להרגו והוכיח כן משמע בן גרא.

ועי' גם ברד"ק במלכים א' ב' ח' שכתב ששמעי בן גרא ה' חייב מיתה. וכן עיין גם בדבריו על פסוק כ"ח שם שכתב שכיון שכל ישראל היו רוצים להמליך את אבשלום "לא ה' מרד שיתחייב מיתה", ולכן יואב לא ה' חייב מיתה אם ה' נוטה אחרי אבשלום, ומשמע מדבריו אלו שמלך מיהא הוי רק שעל מרידה כזו לא חייבים כיון שכולם מרדו, ולפ"ז צ"ל שבכל זאת שמעי בן גרא ה' חייב מיתה כי רק הוא לבדו קילל וכולם לא קיללו. ברם זה נראה דוחק וביותר נראה שכוונת הרד"ק היא שלא ה' מרד כי באמת נפקע מדוד עי"ז דין מלך. ולפ"ז צ"ל שמה ששמעי ה' חייב מיתה הרי זה משום המדרגה של ת"ח של דוד וכדברי המדרש ורש"י שנביא להלן בסמוך.

ועיין עוד ברש"י בשמואל ב' כ' כ"א שכתב על שבע בן בכרי וז"ל, במלך אפילו אינו דוד חייב מיתה, ובדוד שהוא תלמיד חכם אפילו אינו מלך חייב מיתה, וכל שכן במלך בדוד כן נדרש במדרש קהלת עכ"ל, הרי ששפיר ה' לו אז דין מלך אע"פ שגם אז היו כולם אחרי שבע בן בכרי, ויש לדחות דשאני התם שכל יהודה דבקו בדוד.

ודע שכדברי האברבנאל שהבאתי בפנים (שכל זמן שלא קבלוהו למלך אין לו דין מלך) מבואר מדברי הרד"ק בשמואל א' י' כ"ו דעיין שם שכתב ששאל הלך לביתו כי כיון שראה שאינו מקובל על כל ישראל לא התנהג כמשפט מלך, וא"כ מוכח שבאמת לא ה' לו אז דין מלך כי אם שפיר ה' לו דין מלך הלא אין כבודו מחול.

מיהו עיין במה שכתב הרד"ק על פרק ל' פסוק כ' שדוד התנהג כמלך והיו פורצים גדר כדי לעשות לו דרך (וכמשפט המלך) גם לפני שמלך בחברון, והוא מהירושלמי בפ"ב דסנהדרין על המשנה של מלך פורץ גדר, והרי אז נהי שנמשח ע"י שמואל אבל עדיין לא הסכימו עליו העם.

ובמדרש תהלים מזמור נ"ג קראה אביגיל לדוד בשם מלך אע"פ שעוד לא קבלוהו ישראל. מיהו בילקוט שמואל אות קל"ד הושמטו מלים אלו. ובספרי על סנהדרין באות רל"ט פירשתי את דברי אביגיל המוזכרים במגילה דף י"ד על פי ההנחה שעוד לא מלך (וכעין זה עשה הפרשת דרכים עי"ש). ועיין עוד באות שכ"ב שם.

ועיין באבני נזר ביו"ד סי' שי"ב שנקט שאין דין מלך בלי הסכמת ישראל וכהירושלמי, ולכן לא ה' לדוד דין מלך לפני שקבלוהו, ולכן הוצרך לעוד משיחה מיהודה וישראל לאחר שקבלוהו בתחילת מלכותו, רק שבכל זאת הועילה משיחת שמואל לחייב את כלל ישראל להמליכו לאחר מיתה שאול, ומאז והלאה היו נחשבים מורדים במלכות מחמת זה שלא קבלוהו כמו שהביא מהרד"ק.

ובן המחבר שם הקשה שא"כ למה לא הוצרך לעוד משיחה לאחר המעשה של אבשלום (מיהו י"ל שמשחה בתחילת המלכות מועילה לכל חייו מתי שירצו לקבלו למלך). וכתב הוא דרך אחרת, והיינו שהי' מלך גמור מיד אע"פ שעוד לא קבלוהו, והמשיחות האחרות היו רק לפרסומי מילתא לחוד, וכיון שהוא מלך גם בלא קבלת העם לא הוצרך לעוד משיחה אחרי המעשה של אבשלום, רק שכל זמן שהי' שאול קיים ולא היתה מלכותו באיתגליא לא ה' שייך דין מורד במלכות משום שאולי לא ידע המורד, אבל לאחר מיתה שאול הדבר ה' כבר מפורסם ולכן היו בית שאול נחשבים מורדים. ועוד כתב בן המחבר שמהירושלמי בהוריות שאותן ו' חדשים

וכדברי הנביא, ומשום הכי היו פסולים מאז ואילך.

עד כי יבא שילה ולא יקהת עמים (מ"ט, י').

א. בענין העיקר של ביאת המשיח.

עי' ברש"י כאן שפי' וז"ל, עד כי יבוא שילה, מלך המשיח שהמלוכה שלו עכ"ל. והנה עי' בסנהדרין דף צ"ט ע"א דאיתא ר' הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקי' אמר רב יוסף שרא ל' מרי' לרבי הילל, חזקי' אימת הוה בבית ראשון, ואילו זכרי' קא מתנבי בבית שני ואמר גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות. והספר העיקרים במאמר א' פרק א' הוכיח משם שביאת המשיח אינה מעיקרי הדת, כי אם היא מעיקרי הדת א"כ נמצא שרבי הילל הי' כופר באחד מעיקרי הדת ואין לו חלק לעוה"ב, ואילו רב יוסף קאמר רק שהוא צריך מחילה אבל לא שהוא בגדר כופר.

מיהו אי משום הא, לא מוכח אלא שהענין של משיח בן דוד אינו עיקר, אבל אכתי אין להוכיח מזה שגם כל עצם הגאולה העתידה אינה מעיקרי הדת, דהא גם רבי הילל מודה שתהי' גאולה רק שהוא סובר שהקב"ה בעצמו יגאלנו וימלוך עלינו וכמש"כ רש"י שם.

ועכ"פ הרמב"ם כלל בתוך העיקר

שימלוך משיח בן דוד וש"כל החולק על המשפחה הזאת" הרי הוא כופר בהעיקר, וא"כ לפ"ז אכתי קשה קושיית העיקרים מרבי הילל.

ובישוב דבר זה יש להקדים את דברי האברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק י' (קרוב לסופו) ובפרק י"ד שכתב שהיסוד של ביאת המשיח הוא ענין של שחר, וכ"כ הרמב"ן בספר הגאולה (עמוד רע"ז) שביאת המשיח הוא לשם שחר, וכעין זה יש להבין מתוך דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' תשובה ה"ב שאחרי שתיאר את ימות המשיח כתב ש"סוף כל השחר כולו הוא העולם הבא", ומשמע שגם ימות המשיח הם ענין של שחר רק שאינם סוף כל השחר. ולפ"ז י"ל שהיסוד של העיקר של ביאת המשיח הוא שצריכים להאמין שיגיע השחר ההוא, וא"כ לפ"ז י"ל שמה שהקפיד הרמב"ם שנאמין בחזרת מלכות בית דוד הרי זה משום שחלק מהשחר של הגאולה הוא שיהיו לכלל ישראל כל ההשפעות המיוחדות שנשפעות רק ע"י מלכות בית דוד ולא ע"י מלכות אחרת, ולפ"ז יוצא שרבי הילל לא מיעט בזה כלום, דהא לפי הפירוש הנ"ל של רש"י שם יוצא שרבי הילל סובר עוד יותר, דהיינו שהקב"ה בעצמו ימלוך עלינו ויגאלנו לבדו אשר גם ע"י זה בודאי יושפעו כל ההשפעות.

והנה האברבנאל שם בפרק י"ד פירש שכוונת רבי הילל היא רק שכבר הפסידו את האפשרות של "אחישנה" אבל הגאולה

רק לענין שהוא פטור משעיר נשיא כיון שחסר התנאי של אין על גביו אלא ה' אלוקיו.

הי' דוד מתכפר בכשבה ושעירה אין ראי' שפקע מיני' דין מלך, משום שיתכן שהירושלמי קאמר

**ותשב באיתן קשתו (מ"ט),
כ"ד).**

**בענין איך העובדא ש"קיים אורייתא
בסתרא" גרם לקיום החלומות.**

ע"י בתרגום שביאר בזה"ל, ותבת בהון
נביאות' על דקים אורייתא בסתרא, ושוי
בתוקפא רוחצני' עכ"ל, פי' שהחלומות
שבו ונתקיימו ונעשה מושל על השבטים
(דזהו התרגום של המלה "ותשב"), כי
עשה את החוזק של הקב"ה (איתן) להיות
קשתו ומבטחו, כלומר כי שם חלקו
ומבטחו בהקב"ה, ושיעור הפסוק הוא,
ותשב - כי ה' באיתן קשתו, ושוב הוסיף
התרגום תוספת ביאור משלו (וכמו שביאר
רש"י את דבריו), דהיינו שקים אורייתא
בסתרא, כלומר שלא נכשל עם אשת
פוטיפר, דהיינו שזה ה' הדרך איך ששם
קשתו בחוזקו של הקב"ה. וצריכים להבין
איך יש כאן מדה כנגד מדה, דלמה דוקא
מה שלא נכשל עם אשת פוטיפר גרם לו
להיות מלך על השבטים.

ונראה שהביאור בזה הוא כך, דהנה
כלל העם שואבים את החוזק שלהם
מהמלך, כי הוא זה שמחליט החלטות
בשבילם, ומנהיג אותם, ומגין עליהם
במלחמה וכדומה, אבל המלך עצמו אין לו
ממי לשאוב כח ולהתחזק, ולכן כדי להיות
מלך מוצלח הרי הוא צריך את הכח
להתחזק מאליו.

וכן מי שמקיים אורייתא בסתרא, אינו
שואב חיזוק מאף אחד, שהרי אין לו ממי
להתחזק כשהוא בסתרא, אלא הרי הוא כמו
מעין המתגבר ששואב כח מעצמו, משא"כ
מי שמקיים אורייתא דוקא בפרהסיא,
בהיותו יחד עם אחרים, הרי הוא מקבל

של "בעתה" עדיין קיימת גם לפי רבי
הילל. וביאר שם שהשגת רב יוסף בגמ'
שם היא משום שמהפסוק שהביא משמע
שקיימת עוד אפשרות של אחישנה וכמו
שביאר האברבנאל שם.

והעיקרים במאמר א' פרק א' תי' בשם
"יש אומרים" שלעולם רבי הילל מודה
במשיח, אבל רק מצד הקבלה ולא מצד
המקראות שבספר ישע"י כי הוא מפרש
אותם על חזקהו. ושוב דחה שם העיקרים
את הדרך הנ"ל כי רב יוסף אמר שם שרבי
הילל זקוק למחילה, וכמו שהבאנו כבר,
ואילו ה' רבי הילל מודה מצד הקבלה,
ורק מפרש את הפסוקים בדרך אחרת, לא
ה' נחשב לחוטא ולא ה' זקוק למחילה.

מיהו יש ליישב על פי דברי רש"י
בסנהדרין דף צ' ע"א בד"ה ה"ג האומר
אין תחיית המתים מן התורה וז"ל, ואפילו
יהא מודה ומאמין שיחיו המתים אלא דלא
רמיזא באורייתא כופר הוא הואיל ועוקר
שיש תחיית המתים מן התורה מה לנו
ולאמונתו וכי מהיכן יודע שכן הוא הלכך
כופר גמור הוא עכ"ל.

**ב. עוד בענין העיקר של ביאת
המשיח.**

הנה הרמב"ם בפיה"מ בפרק חלק וכן
בהל' מלכים כלל בתוך העיקר של משיח
שצריכים לחכות לו. ולכאורה צ"ע דזהו
ענין של רגש ולא של אמונה. ושמעתי
שכוונתו היא שאם אינו מחכה לאותו אושר
א"כ סימן הוא שבמעמקי לבו אינו מאמין
בו, כי אם ה' מאמין בו, לא ה' שייך
שלא יחכה לו בכליון עינים. ועיין היטב
בלשון הרמב"ם בפיה"מ שם.

חיזוק מהציבור או רבותיו וכדומה.

ומעתה מובן שדוקא מי שמקיים אוריינתא גם בסתר, דהיינו במקום ובמצב שאין לו ממי להתחזק, אלא הוא עצמו הרי הוא כמעין המתגבר ומתחזק מעצמו, דוקא הוא ראוי להיות מלך ומנהיג, כי זוהי המדה הדרושה למלך.

וכן הי' עם יוסף בנוגע לאשת פוטיפר, שהרי לא הי' לו במצרים לא אבא ולא אחים, ולא הי' לו ממי להתבייש, וגם לא ממי להתחזק, ואף אחד לא הי' יודע אם הי' חוטא, וא"כ הוצרך להיות כמעין המתגבר ולשאוב כח וחיזוק מעצמו בלי שום גורם חיצוני.

וישאו אתו בניו ארצה כנען (נ', י"ג).

בענין מה שמשמע שרק מגורן האטד והלאה נשאו אותו כסדר הדגלים.

ופירש"י שנשאו אותו כסדר הדגלים, ומשמע מהפסוק כאן שרק מגורן האטד והלאה נשאו אותו בניו לפי סדר הדגלים. ויש לעיין למה לא עשו כן גם קודם לכן, דהיינו ממצרים עד גורן האטד. ועי' במה שכתבתי על זה בפרשת במדבר.

ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטבה (נ', כ').
[א]

בענין היכא שחישב לעשות רע אבל יצא דבר טוב, האם מגיע לו שכר או עונש או כלום.

הנה רש"י בסוף פרשת חקת הביא את הגמרא בנדה דף ס"א ע"א שהוצרך הקב"ה

לומר למשה רבינו אל תירא אותו (מעוג) כי משה הי' ירא שמא תעמוד לו לעוג הזכות של ויבוא הפליט (י"ד, י"ג), דהיינו מה שבישר לאברהם אבינו שנשבה לוט וכמו שהביא רש"י בפר' לך לך שהפליט הי' עוג. וצ"ע דהא רש"י בפרשת לך לך שם הביא שעוג עשה כן עם מחשבה רעה, דהיינו כדי שאברהם יהרג במלחמה נגד המלכים והוא ישא את שרה, וא"כ למה נחשב דבר זה לזכות, והרי בעבודה זרה דף ב' ע"ב אמרינן שלעתיד לבוא יתבעו אומות העולם שכר על שבנו דרכים וגשרים והשתמשו בהם ישראל כדי ללכת ללמוד תורה, והקב"ה ישיב להם שלא עשו כן אלא להנאת עצמם ומש"ה לא מגיע להם שכר, וא"כ למה הי' מרע"ה ירא מעוג.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות שמשה לא ידע את כוונתו הרעה של עוג, והטעם שאמר לו הקב"ה אל תירא אותו הי' באמת משום הטעם הנ"ל דהיינו מפני שעשה עם כוונה רעה.

מיהו עי' בדעת זקנים מבעלי התוס' בסוף חקת שהקשו באמת את הקושיא הנ"ל למה נתירא מרע"ה, ותירצו דכיון שיצא מזה טובה, הי' נחשב הדבר לזכות אע"פ שעשה כן עוג עם כוונה רעה, ונסתייעו מהא דאמרינן בסנהדרין דף ק"ה ע"ב שבזכות שהקריב בלק מ"ב קרבנות יצאה ממנו רות, והרי בלק נתכוין לעורר קללות על בני ישראל, וא"כ חזינן כהנ"ל שסוף סוף מאחר שהמעשה (דהיינו הקרבת קרבנות) הי' דבר טוב הרי זה נחשב זכות אע"פ שהכוונה היתה רעה. מיהו צ"ע כהנ"ל מהגמ' בעבודה זרה.

(והנה בדברינו אלו הרי אנו נוקטים שהרמב"ן יסבור שיש לבעל הרחמים לרחם גם כשהוא עושה את הדבר הטוב בכוונה רעה כמו בעוג, ולא רק כשהוא עושה לשם הנאתו וכמו שפיענחנו את הראשי תיבות "ע"א" שנמצא בדפוסי הרמב"ן שהכוונה היא ל"ענין אחר", אבל אם נפענח את הראשי תיבות שהכוונה היא לשם "עבודת אלילים" אז להדיא איתא כמו שנקטנו שה"ה כשיש לו כוונה רעה).

ברם אכתי קשה על זה מבלק שהרי חזינן שבלק נטל שכר. מיהו באמת לא הבנתי בכלל את הדמיון של הדעת זקנים לבלק, שהרי בשלמא בעוג הרי מכיון שעשה עם כוונה רעה א"כ יוצא שמה שבישר לאברהם אבינו לא ה' בגדר מעשה של חסד מצדו אלא מעשה הסתה ונתינת מכשול ורצח, וכוונתו הרעה שינתה את מהות המעשה, וכן בנוגע להגויים לעתיד לבוא הכוונה של להנאת עצמם גרם שלא נחשב בכלל בגדר עשיית חסד, ואין זה נחשב שהוא עוסק בחסד אלא שהוא עוסק בעצמו, אבל בבלק נהי שעשה שלא לשמה אבל הבאת הקרבנות היא בעצמותה מעשה מצוה ועבודת ה', וכוונתו הרעה לא הפקיעה מהמעשה את השם של הבאת קרבן להקב"ה, ולכן שפיר הגיע לו שכר.

והנה רש"י כאן פי' שהשבטים חשבו שיוסף רצה להנקם מהם כי ראו שהפסיק לקרבם ולהושיבם על שולחנו כדרך שעשה בחיי יעקב, ועל זה השיב להם יוסף שחלילה לו מעשות כדבר הזה כי אע"פ שהם חשבו עליו רעה אבל הקב"ה חשבה לטובה. ולכאורה צ"ע דממה נפשך, אם לא

והנה הרמב"ן בשער הגמול (מיד לפני הקטע המתחיל ואחרי שביארנו וכו') כתב שהטעם למה רשעים חיים זה בזכות המיעוט מצות שעשו, ושוב הקשה שא"כ למה חיים כופרים בעיקר, ולמה הקב"ה תולה להם, הלא אפילו אם כופר בעיקר עושה איזו מצוה אין היא נחשבת בגדר מצוה כיון שהוא עושה לשם כפרנותו (ויש לבאר כוונתו על פי מה שהביא הקו"ש בחלק ב' סוף סי' מ"ז מהר"ן שאפילו לפי המ"ד שסובר שמצות אין צריכות כוונה אבל הא מיהא צריכים שהעושה ידע שהוא בגדר מחויב בדבר, אבל אם אינו יודע בכלל שיש עליו חיוב, וכגון אם הוא אוכל מצה בליל ט"ו בניסן ואינו יודע שזה ליל ט"ו בניסן, אז לכו"ע אינו יוצא משום שהוא נחשב בגדר מתעסק בעלמא, וכתב הקו"ש שכן הוא גם בכופר בעיקר שהרי אינו יודע ואינו בדעה שהוא מחויב).

ותי' הרמב"ן שבכל זאת יש בכח הקב"ה לרחם על מי שעושה דבר טוב אפילו אם הוא עושה לשם "ע"א" (ענין אחר). והנה הרגש של רחמנות מחייב רק שלא נגרע לאדם יותר משאר בני אדם, אבל אינו מחייב אותנו להעשיר אותו, וא"כ לעתיד לבוא כשהגויים דורשים שכר, שפיר יענה להם הקב"ה שלא מגיע להם שכר כיון שלא נתכוונו לטוב, ובכלל לא ידעו שהם עושים מצוה, אבל בעוג לא ה' מדובר שיקבל שכר, אלא המדובר ה' שלא ימסר ביד ישראל ויהרג, וא"כ שפיר פחד משה שמא ירחם עליו הקב"ה. וענה הקב"ה שלא ירחם, כי נהי שהוא יכול לתפוס את מדת הרחמים, אבל מ"מ אינו דבר הכרחי, והבטיח הקב"ה למשה שלא ירחם.

הפחות נמנע מלחזור ללוקחו, וא"כ על דבר זה שפיר מגיע לו שכר, אבל במאבד סלע מידוס הרי בכלל אינו יודע איפוא לחפש אותו).

אלא שאם מגיע שכר שוב קשה למה הרחיקים יוסף מעל שולחנו, וכן קשה מהגמ' בע"ז שהבאנו דמבואר שם שאין מקבלים שכר.

והנה על המעשה של יוסף באמת לק"מ כי בב"ר (ק', ח') איתא שהטעם למה הרחיקים הי' מפני שלא רצה לישב בראש למעלה מיהודה שהוא מלך, וכן למעלה מראובן שהוא בכור, משא"כ בחיי יעקב שאז הי' יעקב מושיבם כך.

ברם אכתי קשה מהגמרא בעבודה זרה. ורצה חכם אחד לתרץ שלעולם היכא שיצא ממעשיו דבר טוב, שפיר מגיע לו שכר וכמו שהוכחנו, ולעולם הגוים כבר קבלו שכר בעולם הזה עבור הדרכים והגשרים שלהם, רק שהם ירצו שכר גם לעתיד לבוא, א"נ שטענתם תהי' שכיון שאיפשרו לישראל ללמוד תורה יש להם חלק בלימוד התורה של כלל ישראל (וכמו יששכר וזבולון) וממילא בדין הוא שיקבלו שכר ביחד עם כלל ישראל מתי שכלל ישראל מקבל שכר, ועל זה ישיב להם הקב"ה שכיון שנתכוונו להנאת עצמם א"כ נהי שמגיע להם שכר מסוים בעוה"ז כיון שיצא מהם דבר טוב, אבל בכל זאת בשביל שכר עוה"ב, א"נ כדי להיות נחשב שותף עם כלל ישראל, צריכים כוונה רצויה. והנה עד כאן ביררנו אודות מי שעשה בכוונה רעה ויצא דבר טוב האם מגיע לו שכר או לא, והסקנו ששפיר מגיע לו שכר בעוה"ז אבל לא לעתיד לבוא וכן לא

הי' בלבו של יוסף עליהם לרעה א"כ למה באמת הרחיקים מעל שולחנו. ולפי דרכנו הנ"ל יש ליישב, דהנה מצד אחד הרי יצא מהמעשה שלהם דבר טוב, אבל מצד שני הרי הם עשו אותו עם כוונה רעה, וא"כ מצד אחד לא מגיע להם שכר ומש"ה לא קירבם ולא התנהג עמהם כמקורבים למלכות, אבל מצד שני הרי בכהאי גוונא מרחמים ואין נותנים עונש ומש"ה אמר להם שאין בדעתו להענישם.

איברא, יש להקשות על דרכנו הנ"ל מדברי המדרש רבה בפרשת לך לך (מ"ב, י"ב) דאיתא ששפיר נטל עוג שכר, דאמרינן שם שהטעם למה האריך ימים עד ימי משה הי' בגדר שכר פסיעותיו, וזה"ל שם, שכר פסיעותיך אתה נוטל שאת מאריך ימים בעולם ע"כ, וא"כ חזינן ששפיר מגיע לו שכר.

וכן מבואר מדברי הספרי שהביא רש"י בדברים כ"ד י"ט על המצוה של שכחה דאמר ר' אלעזר בן עזרי' מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה ת"ל (גבי שכחה) לגר ליתום ולאלמנה יהי' למען יברכך ה' אלקיך ע"כ, הרי שהוא זוכה לשכר ומתברך אע"פ שלא נתכוין לעשות שום מצוה, וגם לא עשה שום דבר אלא בא העני ומצאה, ומוכח מזה שעל תוצאה טובה מגיע גם שכר (ואין לומר ששאני התם שעכ"פ לא עשה להנאת עצמו. דזה אינו, כי בהציוור של סלע אילו הי' יכול לגרום שלא יפול הסלע מידו בודאי הי' עושה כן, וא"כ אין הוא עדיף מהעושה להנאת עצמו (ועכ"פ דע שהלימוד משכחה צ"ע, דהא בהציוור של שכחה הרי לכל

להגויים בתורת שותפין עם כלל ישראל בתורתם. ועתה נעיין יותר בענין אם מגיע לו עונש, ואנחנו נקטנו ששפיר מגיע לו עונש, רק שבכל זאת יש לבעל הרחמים לרחם כשהוא רוצה לרחם, ושלכן פחד מרע"ה מעוג ושלכן לא העניש יוסף את אחיו.

ובאמת כן איתא להדיא בהמדרש רבה שהבאנו בנוגע לעוג שמדינא מגיע לו עונש, דאיתא שם בזה"ל, שכר פסיעותיך אתה נוטל שאת מאריך ימים בעולם, ועל שחשבת להרוג את הצדיק חייך שאתה רואה אלף אלפים ורבי רבבות מבני בניו ואין סופו של אותו האיש ליפול אלא בידם וכו' ע"כ, הרי שמגיע לו גם שכר על התוצאה הטובה וגם עונש על הכוונה הרעה (אלא שיש לבעל הרחמים לרחם כשהוא רוצה).

מיהו עי' באור החיים כאן שכתב שלא הגיע להאחים שום עונש כלל אפילו בדיני שמים כי זה דומה להרוצה להשקות את חברו כוס רעל ועלה בידו כוס יין. ועי' בכלי חמדה שהאריך בענין למה זה שונה מנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר כשר דצריך כפרה, והביא לתרץ דשאני הכא גבי יוסף שיצא דבר חיובי טוב משא"כ בעלה בידו בשר כשר עלה בידו רק לא לעשות עבירה, אלא שהקשה על זה מהגמ' במנחות דף ס"ד ע"א דאיתא שם שאם שמע בשבת שטבע תינוק ופרש מצודה להעלות דגים והעלה תינוק ודגים רבה אמר פטור כי אזלינן בתר מעשיו ורבה אמר חייב כי אזלינן בתר מחשבתו, ולפי הל"ק שם רבה אמר פטור רק התם כי כיון ששמע אודות התינוק נקטינן

שמחשבתו היתה גם על התינוק, הרי ששפיר מגיע לו עונש על מחשבתו גם כשיצא דבר טוב, וא"כ קשה על דברי האור החיים.

ושוב חילק שרק היכא שחישב במחשבתו לעשות דבר רע בין אדם למקום הרי הוא חייב וצריך כפרה כי הקב"ה יודע מחשבות, אבל לא היכא שחישב לעשות דבר רע לחבירו דכלפי חבירו אין המחשבה נחשבת כחטא.

מיהו אכתי קשה מהב"ר בנוגע לעוג, דהא התם הי' ציור של בין אדם לחבירו ובכל זאת קיבל עונש.

ולפי מה שהוכחנו ששפיר מגיע לו עונש אע"פ שיצא דבר טוב, ודלא כהאור החיים, צ"ל שמה שיוסף לא הענישם הרי זה כי כיון שיש לבעל הרחמים לרחם וכמש"כ הרמב"ן לכן בחר גם הוא לרחם ולא להענישם, א"נ שכבר נענשו ע"י כל מה שעבר עליהם במשך הכ"ב שנה ובמשך ירידתם לארץ מצרים.

והנה הרמב"ן בפרשת לך על הפסוק וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי הביא את קושיית הרמב"ם בפ"ו מהל' תשובה למה נענשו המצרים, הלא קיימו את גזירת המקום שהרי הקב"ה גזר על גלות מצרים. ותי' הרמב"ן שנתחייבו עונש משום שהוסיפו יותר ממה שנגזר. ולענין סנחריב ונבוכדנצר כתב משום שלא נתכוונו לשם שמים (ובנוגע לנבוכדנצר כתב משום שגם הוא הוסיף על הגזירה). ולכאורה כן הי' יכול לומר גם בנוגע להמצרים. מיהו לפי דבריו בשער הגמול מכיון שיצא מהם דבר טוב להקב"ה, דהיינו שנתקיימה גזירתו, הרי יש לבעל הרחמים לרחם בכהאי גוונא.

ברם כבר כתבנו שנהי שיתכן שהקב"ה ירחם בכהאי גוונא אבל מ"מ אינו דבר הכרחי, אלא יש מקרים שהקב"ה מבצע את מדת הדין שמגיע עונש (ואע"פ שמגיע גם שכר, וכהמדרש גבי עוג, אבל י"ל שבאמת כבר קבלו המצרים שכר בשעה ששיעבדו את ישראל, וכן נבוכדנצר קיבל שכרו).

ועוד נראה שכל דברי הרמב"ן בשער הגמול שם הרי הם אמורים רק בנוגע למצוה שבין אדם לחבירו, דעל זה שפיר שייך לומר שבמציאות יצא ממנו דבר טוב, דהיינו התועלת שהגיעה לחבירו, אבל בבין אדם למקום לא שייך לומר שיצא ממנו דבר טוב, דהיינו תועלת להקב"ה, דהא הקב"ה אינו צריך את עזרתו, וא"כ אם לא נתכוין לשם מצוה לעשות רצון קונו אלא נתכוין לעשות פעולה רעה א"כ יוצא שלא יצא שום דבר טוב כלל. ברם באמת גם על זה צ"ע מבלק שהרי התם כתבו הדעת זקנים מבעלי התוס' שהגיע לו שכר על קרבנותיו אע"פ שעשה בכוונה רעה דוגמת עוג, וקרבנות הרי הם בגדר בין אדם למקום. ברם כבר כתבנו שי"ל ששאני התם שהי' בעצמותו מעשה מצוה, וא"כ הגיע לו שכר על קיום המצוה.

והנה כבר הבאנו את דברי הקו"ש בחלק ב' בסוף סי' מ"ז שכתב שאם אפיקורוס עושה מצוה אין זה נחשב לכלום אלא חשיב מתעסק כי אינו יודע שהוא מצווה. וע"ע שם שצידד לחלק שאולי במצות אכילה אינו כן כיון שהתם גם מתעסק יוצא ידי המצוה.

וע"ע בתוס' בסנהדרין דף ל"ז ע"ב בד"ה מיום וכו' שכתבו וז"ל, וא"ת והא חזינא כמה כופרים בעיקר דמתים כדרכם,

וי"ל דזכות מילה תולה ושכר מצות שעשו משתלמין בעוה"ז כדכתיב ומשלם לשונאיו עכ"ל. הרי דס"ל שיתכן שעשיית מצוה שפיר תעזור לכופר בעיקר. וצ"ל שכוונתם היא למצות שעשה לפני שנתפקר, וכן למצות של אכילה.

והעירני הבחור המצוין מאיר מועלם נ"י לדברי הגמ' בשבת דף ל"ג ע"ב דאיתא דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גבייהו, פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיהם של אומה זו, תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות, רבי יוסי שתק, נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמם תקנו, שווקים להושיב בהן זונות, וכו' ע"כ, ולכאורה רבי יהודה סובר שאע"פ שנתכוונו לטובת עצמם אבל בכל זאת מכיון שיצא ממעשיהם דבר טוב לישראל נחשב הדבר לזכות, ואילו רשב"י סובר שהולכים אחרי המחשבה ואין הדבר נחשב לזכות (אלא שיש לבעל הרחמים לרחם ולכן לא הענישם יוסף).

ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטבה (נ', כ')

[ב].

בענין למה לא אמר כן רבי שמעון בן יוחאי על יהודה בן גרים שהלשין עליו.

ע"י בשבת דף ל"ג ע"ב - ל"ד ע"א שהובא כל המעשה איך סיפר יהודה בן גרים את דברי הגנאי שאמר רבי שמעון בן יוחאי על המלכות, ואיך שהוצרך רשב"י לברוח להמערה, ואיך שלבסוף לאחר שיצא מהמערה פגש את יהודה בן גרים

ואמר עדיין יש לזה בעולם, ונתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות. ויש לעיין דנהי שיהודה בן גרים עשה שלא כהוגן, אבל עייז ישב רשב"י י"ג שנה במערה ונתעלה למדריגתו הנשגבה, וא"כ למה לא אמר רבי שמעון בן יוחאי אלקים חשבה לטובה כמו שאמר יוסף.

וי"ל שרשב"י הלך לשיטתו בהמחלוקת הנ"ל בינו לבין רבי יהודה, דס"ל לרשב"י שאזלינן בתר המחשבה, ואע"פ שיוסף הנהיג את עצמו בהדרך ש"יש לבעל הרחמים לרחם" אבל רשב"י בחר לנהוג עמו במדת הדין.

אמנם יש ב' סברות למה הציור של יהודה בן גרים הי' שונה, ושלכו"ע אזלינן בכגון התם בתר המחשבה.

א', דאצל יוסף באמת לא נשאר ליוסף שום רעה כלל, לא בגשמיות ולא ברוחניות, רק שהדרך למלכות עברה דרך בית הסוהר, אבל במקרה של רבי שמעון בן יוחאי הרי נשאר לו הפסד בגשמיות וכדאי שם שנעשה חולה בעורו, וא"כ יוצא שלא הי' כולו לטובה.

ב', וביותר נראה לחלק, דהנה אצל יוסף הטובה שיצא היתה לגמרי בדרך השגחה עילאה בלי פעולה מצד יוסף, וכמו שרואים מכל השתלשלות גלגוליו עד שהגיע להיות משנה למלך, אבל אצל רבי שמעון בן יוחאי הרי מצד הטבע הי' ראוי לצאת שיהרגו אותו או לכל הפחות ביטול תורה ונפילה ממדריגותיו, אלא שהוא עצמו עייז הבחירה שלו החליט לברוח להמערה ולהשקיע את עצמו בלימוד תורה ועל ידי זה נתעלה עד למדריגתו הגדולה,

וא"כ אין זה מקרה של אלקים חשבה לטובה, שהרי מצד ההשגחה הי' עומד לצאת מזה רעה, אלא שהוא עצמו עייז בחירתו הפכו לטובה, וא"כ יוצא שיהודה בן גרים לא הי' ככלי ביד היוצר, דהיינו הקב"ה, להפיק טובה, אלא רבי שמעון בן יוחאי עצמו הוא זה שעשה מזה טובה, אבל מצד מעשיו של יהודה בן גרים הי' עומד ללכת לאיבוד, וא"כ מה שנתעלה עייז בחירתו למדריגת רבי שמעון בן יוחאי אינו נזקק לזכותו של יהודה בן גרים.

חזק חזק ונתחזק.

בענין למה מחזקים בסוף.

הנה בסוף הספר אומרים חזק חזק ונתחזק, והיינו משום שתורה היא מהדברים שצריכים חיזוק כדאמרינן בברכות דף ל"ב ע"ב שארבעה צריכים חיזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים ותפילה ודרך ארץ, ולכן גם בתפילה מצינו שמסיימים שחרית עם הפסוק קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך.

מיהו הי' יותר ראוי שהחיזוק יבוא באמצע כשמתחיל קצת רפיון, וא"כ צ"ע למה מחזקים דוקא בסוף.

ברם בנוגע לתורה זקוקים לחיזוק באמת בסוף, והיינו כדי שנמשיך ללמוד ולא נפסיק.

וכן הוא בסוף הזמן, דמי שרוצה שה"בין הזמנים" שלו לא יהי' הפקר, אלא ימשיך ללמוד גם בין הזמנים, הרי הוא צריך לחזק את עצמו בסוף הזמן, והדרך איך לחזק את עצמו הוא עייז שילמד עד סוף הזמן בלי שום רפיון.