

שמות

ואלה שמות וגו' (א', א').

דברי הרמב"ן בענין מהות ספר בראשית וספר שמות, ושהגאולה הסתיימה עם הקמת המשכן.

ע"י ברמב"ן בהקדמתו לספר שמות שביאר שספר שמות הוא הספר אודות הגלות הראשונה והגאולה ממנה, והא דנכלל בו גם הענין של המשכן, הרי זה משום שהגאולה לא נגמרה עד שחזרה אליהם השכינה כמו בימי האבות וחזרו עי"ז למעלתם הראשונה, ולפני הקמת המשכן עדיין נחשבו גולים כי "היו בארץ לא להם נבוכים במדבר", אבל אחרי שהוקם המשכן ושרתה עליהם שכינה וחזרו למעלתם הראשונה של האבות, אז נחשבו כבר בגדר גאולים.

ולפי דברי הרמב"ן יש לבאר למה מצינו לשון פקידה בנוגע ליציאת מצרים, דהיינו מה שמצינו שיוסף אמר **פקד יפקד** אלקים אתכם והעליתם את עצמתי מזה (בראשית נ', כ"ה), וכן אמר הקב"ה למשה לקמן (ג', ט"ז) **פקד פקדתי** אתכם ואת העשוי לכם במצרים, ולפי הנ"ל הדבר מוסבר, דהנה במגילה דף י"ב ע"א מבואר שהיו שני חשבונות של שבעים שנה בנוגע לגלות בבל, חשבון אחד של שבעים שנה ל"מלאות לבבל" (ירמיהו כ"ט, י'), וחשבון שני של שבעים שנה "לחרבות ירושלים" (דניאל ט', ב'), ובנוגע להחשבון הראשון כתוב "כי לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקד אתכם", ולכן בכלות הזמן ההוא נתן להם

כורש מלך פרס רשות לעלות ולבנות את בית המקדש, ובאמת עלה זרובבל ועשו את תחילת בנין בית שני, רק שאח"כ הוכרחו להפסיק בגלל ההלשנות, ונתבטלה בנין בית המקדש עד שנתמלאו לחרבות ירושלים שבעים שנה, וקאמר רבא שם שהשיעור הראשון של "מלאות לבבל" הי' בגדר "פקידה בעלמא", וכמו שכתוב אפקוד אתכם, הרי שהתחלת הגאולה והשלב הראשון נקרא "פקידה בעלמא", וא"כ לפ"ז אתי שפיר למה היציאה ממצרים נקראת בלשון פקידה, והיינו משום שהיתה באמת רק ההתחלה של הגאולה, כי הגמר הרי הי' ע"י השראת השכינה בהמשכן כמש"כ הרמב"ן.

ברם ע"י בר"ה דף ט"ז ע"א דאמרינן שהמלה פקידה (ותפקדנו לבקרים) מורה על "עיוני בעלמא" לבדוק במעשיו של אדם אבל אינו מורה על פסיקת הדין, ולכאורה הרי זה סותר את דברי רבא במגילה כי מהגמ' בר"ה יוצא שהמלה פקידה מורה רק על זכרון ו"עיוני", אבל לא על שלבים של "מעשה" כמו היציאה ממצרים או התחלת בנין בית המקדש. מיהו באמת לק"מ כי התם במס' ר"ה השלב של "מעשה" הוא רגע כמימרי', דהיינו מה שפוסקים עליו חיוב או פטור, אבל היכא שיש כמה שלבים של "מעשה", כגון בגאולה, אז אכתי י"ל ששפיר יש לקרוא את השלבים הראשונים בשם פקידה כי הרי הם רק בגדר פקידה לעומת הגמר.

וע"ע במה שכתבנו על דברי הרמב"ן בדברינו בפרשת כי תשא על הפסוק ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו. ועי' עוד בפרשת במדבר שכתבתי עוד טעם למה הי' נחשב שהגאולה נגמרה רק אחרי חנוכת המשכן.

וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא (א', ו'). א. שהשיעבוד התפתח בשלבים.

צ"ע דהנה בשמות רבה כאן באות ז' איתא "שכל זמן שהי' אחד מהם קיים, מאותן שירדו למצרים (השבעים נפש), לא שיעבדו המצריים בישראל", דזהו הכוונה ב"וכל הדור ההוא", אבל מצד שני בילקוט שמעוני איתא "שכל זמן שהי' לוי קיים (שהוא הי' אחרון האחים למות) לא נשתעבדו ישראל במצרים", ושזהו הכוונה בכל אחיו. ומבואר שכבר אחרי מיתת לוי שעבדום. וע"ע ברש"י בתחילת פרשת ויחי שכתב שכבר לאחר מיתת יעקב "התחילו לשעבדם".

מיהו י"ל שאין כאן סתירה כי כוונת הפסוק היא שהיו מדריגות שונות של שיעבוד, דהשיעבוד הלך והתחזק, ותחילת השיעבוד היתה אחרי מיתת יעקב, ושוב התחזק אחרי מיתת יוסף, וכן אחרי מיתת לוי (וכדברי הילקוט), ושוב התחזק עוד אחרי מיתת השבעים נפש (וכדברי השמות רבה), אלא שצ"ע למה לא כתוב כאן גם וימת יעקב, ואי משום שכבר כתוב דבר זה בפרשת ויחי, הרי גם מיתת יוסף כתובה שם, וצ"ע.

וע"ע באור החיים שכתב דרך אחרת מהנ"ל, והיינו שאין הכוונה למדריגות

שונות של שיעבוד אלא כתובים כאן ארבע סיבות להשיעבוד, והיינו שכבר לא הי' יוסף קיים, וכן אחיו, וכן השבעים נפש, וכן העובדא שבני ישראל פרו וישרצו וירבו במאד מאד, ומבואר להדיא בדבריו שעד שנתקיימו כל התנאים הנ"ל לא נשתעבדו בהם כלל עיי"ש.

וע"ע באבן עזרא שמפרש שכל הדור ההוא פירושו הוא המצרים, דכיון שמתו לא הי' מי שהכיר את יוסף, ולכן התחילו לשעבד, אבל הרשב"ם מפרש דקאי על השבעים נפש וכמו שמבואר בהמדרש רבה.

ב. הקושיא שבאמת נשתיירו יחידים, והמשמעות של המלה דור, והמשמעות של "כל הדור ההוא".

ועכ"פ יש להעיר, דהנה כדי להורות שגם לוי האחרון מת, צריכים באמת שיהי' כתוב וכל אחיו, כי אם הי' כתוב רק וימת יוסף ואחיו, הי' אפשר לומר שהכוונה היא שרק כמה מהם מתו אבל לא כולם, כי המלה "אחיו" אינה מורה בדוקא על כולם, אבל צ"ע למה צריכים שיהי' כתוב וכל הדור ההוא, דלמה לא סגי ב"הדור ההוא" לחוד, כי המלה דור משמעותה היא כולם, ולא רק מקצת, שהרי "דור" היא מלה הבאה במיוחד לסמן את כולם יחד, ולא רק מקצת, וא"כ אם אומרים שהדור מת הרי ממילא משמע שהכוונה היא לכולם, וא"כ למה צריך להיות כתוב וכל הדור ההוא, הרי הי' מספיק לומר והדור ההוא.

מיהו אולי י"ל שאם הי' כתוב וימת יוסף וכל אחיו והדור ההוא היינו אומרים שרק רובם מתו באופן שנחשב כבר דור אחר, אבל אכתי הי' אפשר לומר שנשתיירו

יחידים, ולכן כתיב וכל הדור כדי להורות שכולם מתו.

ברם אכתי יש להקשות דהנה בספר חי' מהרי"ל דיסקין על התורה הקשה שהרי באמת לא מתו כולם, שהרי סרח בת אשר האריכה ימים, וכן יוכבד נולדה בין החומות והיתה אחת מהשבעים נפש, וכן אפרים חי' עוד בחיים שלשים שנה לפני יציאת מצרים וכמו שמבואר בסנהדרין דף צ"ב ע"ב וברש"י שם בד"ה וטעו. ובהערה שם הקשה התלמיד גם ממה ששאל בן הכנענית חי' קיים וכדאמרינן בסנהדרין דף פ"ב שהוא חי' זמרי בן סלוא. ועוד הקשה מתולע שהרי הגרי"ל דיסקין ביאר שהטעם למה בפרשת פנחס כתיב בני יששכר למשפחותם תולע משפחת התולעי ולא כתיב לתולע משפחת וגו' כמו בכולם, הרי זה כי בא לרמוז שתולע עצמו חי' עוד חי. והמהרי"ל דיסקין שם תי' על קושיותיו דאין למדים מן הכללות. ומעתה לפי דבריו אכתי קשה שיהי' כתוב רק "והדור ההוא" וליהוי משמע באמת שלא מתו כולם ממש אלא שהיו אלו שנשתיירו.

ג. ביאור השורש "דר" והשורש "גר", וכן ביאור החילוק בין "כל" עם קמץ ו"כל" עם חולם.

והנה ביישוב הנ"ל יש להקדים, דהנה השורש של המלה "דור" הוא האותיות "דר". ונראה ששורש זה בא להורות על צורה של "יחידה בפני עצמה", וכמו ב"דורות" שהמלה באה להורות על השתלשלות קורות העולם בשלבים וביחידות, וכל יחידה ויחידה נקראת דור.

וכעין זה מצינו שלפעמים אומרים שאדם מסוים "מדרדר", דהכוונה במלה זו אינה ליחידה רצופה והולכת, וכן לא ליחידה חד שלבית, אלא הכוונה היא ליחידה שלב אחרי שלב כשכל שלב הוא יחידה בפני עצמה.

ועל דרך זה יש לבאר את ההבדל בין המלה "לדור" להמלה "לגור" (ושניהם הם לשון קודש וכדכתיב בתהלים פ"ד י"א מדור באהלי רשע), דההבדל הוא ש"לגור" אומרים כשהמדובר הוא בארץ או במדינה, ואילו "לדור" אומרים כשהמדובר הוא באהל או בית או דירה, דהיינו כשה"לגור" שלו מתבטא כיחידה נפרדת ומעגל סגור. ולפי הנ"ל הדבר מוסבר כי השורש "דר" מורה על קביעת יחידה בפני עצמה.

וכן מצינו המלה "דיר" שפירושו הוא מקום גדור ששם חיים הצאן, דגם המלה הזאת מתפרשת כהנ"ל שהרי הכוונה היא למקום שהוא מעגל סגור ויחידה בפני עצמה.

ובישעי' כ"ב י"ח כתיב צנוף יצנפך צנפה, כדור אל ארץ רחבת ידים, ובפרק כ"ט ג' כתיב וחניתי כדור עליך, ובשני המקומות הנ"ל יש שני פירושים, א', שהכוונה היא "ככדור", דהיינו שהוא יזרוק אותם אל ארץ רחבת ידים כמו שזורקים כדור, וכן יחנה סביב עליהם כמו כדור שהוא עגול, וחסר כ', והוי כאילו חי' כתוב ככדור, וב', שהפירוש הוא "כמו דור", ודור הרי זה היקף של גייסות או חומה, והכוונה היא שהוא יקיף אותם כמו מצנפת וכמו דור. ולפי מה שכתבנו שהשורש "דר" מורה על יחידה נפרדת יש להבין למה השתמשו בשורש זה כדי לתאר היקף

גייסות וחומה דהיינו משום שע"י ההיקף נהפך מה שבפנים ליחידה נפרדת.

ובמגילת אסתר כתיב ודר וסחרת, ואחד מן הפירושים בגמ' במגילה דף י"ב ע"א הוא שדר פירושו שורות (רב אמר שורות שורות), כלומר יחידות יחידות שכל שורה היא יחידה בפני עצמה.

ונראה להוסיף, דהנה נראה שההבדל בין "כל" קמוצה ל"כל" עם חולם הוא כך, דכשואמרים "כל" קמוצה הכוונה היא להתייחס להפריטים כאל רבים, אבל כשואמרים "כל" עם חולם הכוונה היא להתייחס לכל הפריטים יחד כמו אל דבר שלם, ולמשל כשואמרים "כל" הכסף עם קמץ הפירוש הוא "כל" המטבעות, וכל שוה פרוטה ושוה פרוטה, אבל כשואמרים "כל" הכסף עם חולם פירושו הוא כל הסכום יחד*).

ובנוגע להמלה "דור" יש נפ"מ גדול בין שני המובנים, כי כשואמרים כל הדור בקמץ פירושו הוא כל הפריטים, דהיינו כל איש ואיש, וממילא כשואמרים שכל הדור מת עם קמץ הכוונה היא שכל האנשים היחידים מתו, אבל כל הדור עם חולם מורה על כולם יחד כשלב בהשתלשלות ימי העולם, וממילא כשואמרים שכל הדור מת עם חולם הכוונה היא שכבר עבר

השלב ההוא בהשתלשלות ימי העולם.

והנה יש לפעמים תופעה שנשתיירו כמה אנשים מדור מסוים ובכל זאת הרי זה נקרא שהשלב ההוא של ימי העולם כבר נגמר אם אלו שנשתיירו אינם ממשיכים להחיתם חותם על הדור החדש. ונראה שגם על מציאות כזאת אפשר לומר ש"כל" הדור מת עם חולם, אע"פ שנשתיירו יחידים, ונהי שאי אפשר לומר על זה שכל הדור מת עם כ' קמוצה, כי זה מורה שכל הפריטים, דהיינו כל אנשי הדור, כבר מתו, והרי זה אינו, כי מקצתם עוד קיימים, אבל אכתי שייך לומר שכל הדור מת עם חולם, כי השלב ההוא בהשתלשלות ימי העולם נתבטל ועבר לגמרי.

ומעתה מיושב הפסוק, כי אם ה' כתוב רק וימת הדור ההוא, אז ה' אפשר לומר שהכוונה היא לרוב אנשי הדור היחידים, אבל לעולם נשתיירו יחידים שגם המשיכו להחיתם חותם על הדור החדש, וכן אם ה' כתוב וימת כל הדור ההוא עם קמץ, אז ה' מתפרש שכל היחידים מתו ולא נשאר כלום, ולכן כתיב וכל הדור ההוא עם חולם כי זה מראה שמתייחסים לכל הדור יחד כשלב מסוים, ושמתכוונים לומר שכל השלב ההוא נתבטל ושהיחידים שנשתיירו לא המשיכו להחיתם חותם.

כהביאור שכתבנו.

ברם בנוגע להמלה "כל" אולי עדיין יש לומר דזה גופא שלפעמים היא מחוברת להמלה שאחרי עם מקף ולפעמים לא הרי זה תלוי במה שביארנו בפנים, דהיינו שהחיבור לשם העצם ע"י מקף מורה על התייחסות לכל הפריטים, משא"כ התייחסות המלה "כל" לבדה בלי מקף מורה על התייחסות להכל יחד בתורת כלל.

* והנה יש לעיין אם אנו צודקים בהביאור הנ"ל, כי ראיתי בספרי המפרשים שבאמת המילה המקורית היא כל עם חולם, רק שכשהיא מחוברת להמלה שאחרי עם מקף הרי היא משתנית להיות נקודה עם קמץ. ויש עוד דוגמא לתופעה כזאת, דהיינו המלה "את", דהמלה המקורית היא "את" עם צירה, אבל כשהיא מחוברת להמלה שאחרי עם מקף הרי היא מתנקדת עם סגול. וזהו לכאורה דלא

ד. המשמעות של העובדא שנשתיירו יחידים.

ברם צריכים להבין, שאפילו כשאלו שנשתיירו אינם ממשיכים להחתים חותם על הדור החדש, אבל בכל זאת עדיין יש נפ"מ בזה שהם נמצאים, כי ע"י שהם נמצאים אין מדריגתו של הדור החדש יורד עוד יותר, והמצאם מועיל להאיט את דרדור המדריגה.

ויש להמשיל משל לזה, כי נתאר לעצמינו בחור שהי' בגדר בחור ישיבה ושוב יצא לרחוב, ובהיותו בתוך הישיבה הי' לו סדר עם בחור אחד זמן מועט כל יום במשנה ברורה או נ"ך, והחברותא ההוא ריחם עליו והי' בא אליו הביתה ללמוד עמו גם לאחר שעזב את הישיבה, וכי יאמר מי שהוא שכיון ששרד דבר מסוים מאז היותו בישיבה הרי זה מועיל להחיל עליו גם עכשיו שם של בחור ישיבה במקצת, בודאי לא, אלא המדריגה ההיא נתבטלה לגמרי, רק שבכל זאת הרי זה מועיל לעכבו מלרדת לדיוטא עוד יותר נמוכה.

ה. ביאור השורש "שג" והשורש "סג".

והנה כל מה שאמרנו בקשר לירידה יש למצוא דוגמתו גם בנוגע לעלי', דהנה יש מלה "עלי'", ויש גם מלה "שגשוג", וכדכתיב בישעי' (י"ז, י"א) ביום נטעך תשגשגי. ונראה שהכוונה בשגשוג היא לעלי' שאינה רצופה, אלא בשלבים, כשכל הישג הוא שלב בפני עצמו, ובין הישג להישג, במשך הזמן שהוא משתדל להשיג, אין אז שום עלי' כלל. וכן כשאומרים

שאחד מנסה להשיג או שהשיג, הכוונה היא שהוא מנסה, להגיע או שהצליח להגיע, לשלב מסוים של עלי', ובמשך הזמן שהוא משתדל להשיג אין לו עוד כלום. והנה כשבחור יושב ולומד דפי גמרא הרי התועלת היא תמידית כי כל מלה ומלה וכל ידיעה וידיעה הרי היא בגדר עלי', אבל אם הוא מעיין בקושיא ועמל לתרץ אותה ולבסוף מצליח אז כל התועלת היא בשעת השגת התירוצ.

ובאמת י"ל ששתי המלים הנ"ל, דהיינו שגשוג ולהשיג, הרי הן באות מהמלה "סוג" במובן של היקף, כמו "סוגה בשושנים", ומלשון סייג וגדר, והיינו כהנ"ל דהמלים הנ"ל מורים על עלי' שבאה ע"י סגירת מעגל ועיגול, כלומר ע"י השלמת שלב. והס' והש' מתחלפים.

(ובתור מאמר המוסגר ראוי להעיר שהתופעה הנ"ל שתיארנו בבחור שיצא מהישיבה, קיימת גם בדרך עלי', דהיינו שלפעמים יש מצב שבחור עלה למדריגה מסוימת ובכל זאת נמצאים עוד בידו מנהגים וקשרים מקודם, ואע"פ שאינם ממעטים כלום ממדריגתו עכשיו, ואינם מחילים עליו שום אופי של מצבו הקודם, אבל הרי הם מעכבים אותו מלהתקדם ולעלות עוד יותר. וכגון בחור ישיבה שנמצא בתוך ישיבה ולומד כראוי וכו', ואין בו שום אופי של בחור מהרחוב, רק שכשהוא הולך בהרחוב יכול לקרות שיציץ בעיתון, או לפעמים בהיותו בביתו יאזין למה שאין צריכים להאזין, או במקרה יעבור איפוא שאין צריכים לעבור, דלכאורה אין זה מחיל עליו שום תדמית של בחור מהרחוב, אלא כל כולו אומר

בחור ישיבה, רק שבכל זאת, הרי זה מעכבו מלהתקדם עוד יותר. ואם נראה שני בחורים, ושניהם לומדים, ושניהם בחורי ישיבה במלוא מובן המלה, אבל בכל זאת אחד מהם עולה מחיל אל חיל יותר מהשני, ורואים שאין הדבר תלוי בכשרונות וכדומה, יכול מאד להיות שהדבר תלוי בזה שהזכרנו, דהיינו שזה התנתק לגמרי ממצבו הקודם, והשני לא).

אשר לא ידע את יוסף (א'),
ח').

בענין הסיבות שגרמו לפרעה להסתבך.

פירש"י שהכוונה היא שעשה את עצמו כאילו לא ידע, כלומר שבאמת ידע והכיר את יוסף אבל עשה את עצמו כאילו אינו מכיר (וע"ע בספורנו).

ונראה ש"ל גם פשט אחר, והיינו שבאמת לא הכיר את יוסף, כי אע"פ שבודאי שמע עליו אבל לא הכיר את פנימיותו, ונבאר דברינו, דהנה בודאי היו הרבה שרים ונכבדים שקינאו ביוסף על עלותו לגדולה, אבל מצינו שהוא עצמו אמר על עצמו "הפרני אלקים בארץ עניי" (בראשית מ"א, נ"ב), כי כל הכבוד והגדולה, ורביד הזהב, ומרכבת המשנה, ומה שהי' מושל בכיפה, הי' הכל אצלו בגדר ארץ עניי, כי לא את זה רצה, אלא הוא רצה להמשיך להיות אצל יעקב אבינו, ובודאי גם אצל בני ישראל היתה כל ארץ מצרים בגדר ארץ עניי כי רצו להיות בארץ ישראל בארץ אבותיהם אשר עיני ה' בה תמיד, ואילו הי' פרעה מכיר את פנימיותו של יוסף ורואה עליו שכל הגדולה והעושר

הם אצלו בבחינת ארץ עניי, בודאי הי' יודע שאין בני בניו מעונינים לכבוש את ארץ מצרים, כי הי' מבין שגם אצלם הדבר הוא כך וכהנ"ל, אלא שלא ידע את פנימיותו של יוסף, וזה גרם לו לחשוד שרוצים ללחום בו ולרשת את ארץ מצרים. וזוהי הכוונה במאי דכתיב אשר לא ידע את יוסף.

ועוד, דגם בלא העובדא שלא הכיר את פנימיותו של יוסף קשה מאד להבין למה חשש שבני ישראל רוצים לרשת את ארץ מצרים, דלמה היו לו מחשבות וחשדות כאלו, וכי בקשו ממנו דבר, וכי אמרו לו שיש להם טענות עליו, ולמה חשב בכלל שהם שונאים אותו, אין זה אלא תסביך של רדיפה, ואע"פ שלכאורה פרעה הי' השיא של בטחון עצמי, וכמו שאמר מי ה' כי אשמע בקלו (ה', ב'), וכן לי יארי ואני עשתיני (יחזקאל כ"ט, א'), אבל באמת הי' לו תסביך של רדיפה, וכל מה שעשה הי' כדי לחפות על זה, והי' בגדר פיצוי עצמי שהמציא התת הכרה שלו.

והנ"ל הם שתי הסיבות איך נכשל פרעה מכשול גדול כזה, א', שלא ידע את פנימיותו של יוסף, ב', כי הי' לו תסביך של רדיפה וזה הוליד בתוכו פחדי שוא.

הבה נתחכמה לו וגו' (א'),
י').

וירעו - שעשו אותנו לרעים.

הנה בההגדה איתא וירעו אותנו מצרים שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה והי' כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאנו ונלחם בנו ועלה מן הארץ. והנה הפשט

כל שבט לוי וא"כ גם בלא השכר הזה היו בני' של יוכבד אמורים להיות לויים (כן נראית כוונתו שם), וא"כ מה היא הרבותא בנוגע למשה. ועי' בתרגום יונתן כאן שהזכיר באמת רק בתי כהונה ולא בתי לוי', וכן איתא גם במדרשים אחרים, וגם המהרש"א שם הזכיר שיש נוסח כזה.

ועכ"פ עיי"ש במהרש"א שתי' שהכוונה בבתי לוי' היא להעובדא שבאמת כבר נתגרשה מעמרם ובאותה שעה לא היו בני' העתידיים אמורים להיות לויים, והכוונה היא שזכתה להנשא שוב לעמרם ולהוליד את משה, ולא להנשא לבן שבט אחר שאז בני' הבאים היו מתיחסים אחרי השבט ההוא. ועכ"פ צריך ביאור למה הוגדר לידת משה רק כהוספת לידת לויים, ולמה לא אמרה התורה שזכתה להוליד נביאים ומושיעין של ישראל.

ונראה ליישב על פי מה ששמעתי לבאר מה היתה המדה כנגד מדה בזה שעשה להם בתים. ושמעתי לבאר דהנה אילו היתה גזירת פרעה מתקיימת והיו כל הזכרים נהרגים א"כ הי' יוצא שהיו נשארים בכלל ישראל רק נקיבות, ובאמת דבר זה עוד לא הי' מחייב את הביטול של כלל ישראל, כי אם היו נבעלות למצרים הרי הולדות היו נשארים ישראלים שהרי אזלינן בתר האם, אלא שעיי"ז היתה מתקיימת רק מציאות של כלל ישראל בלי מציאות של שבטים, שהרי לענין שבטים הבן מתייחס אחרי האב וכדכתיב למשפחותם לבית אבותם (במדבר א', ב'), וא"כ יוצא שעיי"ז שהצילו המילדות את הזכרים גרמו את המשך הענין של שבטים בכלל ישראל, ועיי"ז זה איפשרו את המעלות של כהונה

הפשוט הוא שעשו לנו רעה בזה שחשדו בנו ואמרו ונוסף גם הוא על שונאינו וגו', אבל יש גם לבאר שהכוונה היא לדרוש כך, וירעו אותנו, שהחזיקו אותנו לאנשים רעים ולכפויי טובה ע"י החשד הזה שחשדו שאנחנו נלחם במצרים ונסלקם מארץ מצרים ונבוא במקומם.

ויעש להם בתים (א', כ"א).

בענין איך בתי לוי' ומלכות היו בגדר "מדה כנגד מדה".

עי' ברש"י שכתב שהכוונה היא שעשה להם בתי כהונה לוי' ומלכות, וכן איתא בסוטה דף י"א ע"ב בזה"ל, רב ושמואל, חד אמר בתי כהונה ולוי' וחד אמר בתי מלכות, מ"ד בתי כהונה ולוי' אהרן ומשה ופירש"י "שיצאו מיוכבד", ומ"ד בתי מלכות דוד נמי ממרים קאתי (וממילא גם מיוכבד). והנה המהרש"א בסוטה שם כתב שפליגי רב ושמואל במחלוקתם לעיל שם אם היו אשה ובתה, דהיינו יוכבד ומרים, או כלתה וחמותה, דהיינו אלישבע ויוכבד, דמ"ד כהונה ולוי' הוא זה שסובר כלה וחמותה, ויצאו מהן כהונה ולוי' ע"י שיצאו הכהנים מאלישבע ומיוכבד, ולוי' מיוכבד, ומ"ד בתי מלכות הוא זה שסובר אשה ובתה ויצאו מהן בתי מלכות כי דוד יצא ממרים וממילא גם מיוכבד. מיהו רש"י כאן הביא את שני המאן דאומרים יחד, דהיינו גם בתי כהונה ולוי' וגם בתי מלכות, ומשמע דס"ל שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וצ"ע.

ועע"ש במהרש"א שהקשה על מה שאיתא שם בתי לוי' דהא גם בלא"ה נבחר

הי' שעובד כוכבים שבא על בת ישראל הולד הולך אחרי האם.

ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבדה. וישמע אלקים את נאקתם וגו' (ב', כ"ג - כ"ד).
דברי האור החיים שזעקת כאב הרי היא כתפילה.

עי' באור החיים בפירושו הראשון שפי' שאין הכוונה שהתפללו, אלא רק צעקו וגנחו מתוך העבודה, וזה עלה להקב"ה. ורואים לפי הפירוש הזה שעצם הצעקה של כאב עולה ג"כ להקב"ה ופועל עליו לרחם, והרי כתיב הכפירים שואגים לטרף ולבקש מא-ל אכלם, פי' שהקב"ה מתייחס כאילו היו מבקשים ממנו בקשה ישירה ומפורשת ומתפללים אליו.

ובהגדה של פסח איתא ונצעק אל ה' אלוקי אבותינו שנאמר וכו' וסמכו את הדבר על פסוק זה, וא"כ חזינן שנקטו שהכוונה היא באמת לתפילה וכפירושו השני של האור החיים.

וכן מבואר בשיר השירים רבה פרשה ב' באמצע אות ל' דאיתא שם בזה"ל, כך כשהיו ישראל במצרים היו המצרים משעבדין אותם והתחילו צועקין ותולין עיניהם להקב"ה, הה"ד ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו וגו' מיד וישמע אלקים את נאקתם, שמע הקב"ה לתפילתן והוציאן ביד חזקה ובזרוע נטויה.

לוי' ומלכות שהן תלויות בשבטים מסוימים, דהיינו כהונה ולוי' מלוי ומלכות מיהודה (ואע"פ ששייך מלכות גם שלא מיהודה אבל פשיטא שאין לזה המדריגות והמעלות של מלכות בית דוד), ומש"ה מכיון שהם איפשרו את המעלות הנ"ל לכן הוציא הקב"ה את המעלות האלו מהן.

ולפ"ז מיושב מה שהקשינו למה נזכרו רק המעלות של כהונה ולוי' שהיו לאהרן ומשה ולא העובדות שהיו נביאים והמושיעים של ישראל, והיינו משום שנהי שזכתה יוכבד שיצאו ממנה נביאים ומושיעין של ישראל, אבל זה הי' משום זכויות אחרות שהיו לה אבל לא בגלל המעשה של המילדות, כי המדה כנגד מדה של המעשה של המילדות היתה רק העובדא שנתוספו על ידה בתי כהונה ולוי'. ברם הדרך הנ"ל שכתבנו תלוי' במחלוקת, דהנה הרמב"ן בויקרא כ"ד י' הביא בשם "הצרפתים" שלפני מתן תורה הולד הלך אחרי האב ולא אחרי אמו הישראלית, וא"כ יוצא שאם היו נשארות רק נקיבות, הי' מתבטל כל עיקר המציאות של כלל ישראל.

מיהו גם לפי הצרפתים יש לקיים את הדרך הנ"ל שכתבנו כי גם לפי הצרפתים הרי הולדות שהיו עתידים להוליד אחרי מתן תורה היו עתידים להיות ישראלים כי אחרי מתן תורה הולד הולך אחרי האם, וא"כ שוב יוצא שהצילו רק את הענין של שבטים (ואנו נוקטים שגם במצב כזה שנשארו רק נקיבות הי' מתקיים מתן תורה).

ועכ"פ הרמב"ן עצמו חלק שם עליהם והרי הוא סובר שגם לפני מתן תורה הדין

והנה לפי פירושו הראשון של האור החיים יש להסביר את מה שאומרים בפסוקי דזמרה ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף (והוא מספר נחמי' ט', ט'), הרי שאין אומרים ששמע גם את זעקתם במצרים, ולפי האור החיים י"ל דהיינו משום שהכוונה ב"זעקתם שמעת" היא לתפילה, ובמצרים באמת לא התפללו.

מיהו שו"ר בסידור הגר"א בפי' שיח יצחק על מה שאומרים בפסוקי דזמרה ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף, שכתב וז"ל, ואע"פ שגם במצרים נשמעה כמ"ש וישמע אלקים את נאקתם, מ"מ שם ה' העיקר מאשר ראה ענים, וכמ"ש את זעקתם שמעתי מפני נוגשיו (שם ג'), ואמר וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם (שם ו'), אבל לא ה' זכותם וזעקתם מספיק להגאל גאולה שלמה ומפני זה לא יצאו מבלי רשיונו של פרעה והוצרך לומר לו דרך שלשה ימים נלך במדבר אשר לכאורה אחרי אשר באמת הוכרח ביד חזקה לשלחם למה הוצרכו לרמות אותו, אך הענין כי מתחלה לא ה' מספיק עוד זכותם להגאל גאולה שלמה (אח"כ מצאתי כן בס' בית דוד) עד אח"כ בזכות האמונה ומסירת נפש שקפץ נחשון בן עמינדב לים, וזכות לכתם במדבר בארץ לא זרועה וגם צדה לא עשו להם, ע"כ אז ערבה לו ית' תפלתם ביותר כענין שנאמר יונתי בחגוי הסלע וגו' השמיעני את קולך כי קולך ערב וגו' ע"כ אמר ואת זעקתם שמעת על ים סוף עכ"ל. הרי שהוא נוקט שכוונת הפסוק הנ"ל במצרים היא לתפילה וכפירושו השני

של האור החיים, רק שלא היתה להם אז הזכות שתפלתם תתקבל לגמרי.

וישמע אלקים את נאקתם וגו'. וירא אלקים את בני ישראל וגו' (ב', כ"ד - כ"ה).
ביאור "וישמע" וביאור "וירא".

יש לעיין למה אמר קודם וישמע ושוב וירא, דמה הן שתי הבחינות. וכן להלן (ג') כתיב ראה ראיתי וגו' ואת זעקתם שמעתי, וצ"ע כהנ"ל מה הן שתי הבחינות, ומה מוסיף שמיעת קול צעקותיהם יותר מראיית העולות שהמצרים עושים להם.

ואולי יש לבאר, דהנה בב"ק דף קי"ז ע"א בהמעשה של רבי יוחנן ורב כהנא מבואר שאם גורמים עגמת נפש לאדם אפילו שלא במתכוין מקבלים על זה עונש בידי שמים, וכגון התם שרבי יוחנן חשב שרב כהנא צחק עליו, ואילו האמת היתה ששפתו של רב כהנא היתה פגומה, ונענש שם רב כהנא, וא"כ י"ל שהכוונה היא שהקב"ה שמע את צעקתם, והצעקה עצמה היתה ג"כ סיבה להעניש את המצרים אפילו בלי לבדוק את סיבת הצעקה, דהיינו אם היתה עוולה מכוונת מצד המצרים, ועוד שגם ראה את כלל ישראל ואת הנעשה להם ע"י המצרים דהי' באמת עם כוונה רעה אשר גם עבור זה הגיע להם עונש אפילו אם בני ישראל לא היו צועקים.

ועל דרך זה יש לבאר את מה דכתיב גבי סדום (בראשית י"ח, כ"א) הכצעקתה הבאה אלי, עשו, כלה, ואם לא, אדעה, ופירש"י אדע איזה עונש לתת להם, כלומר

עונש יותר קל, די"ל שהכוונה היא שאם חוץ מהצעקה על עשיית המעשה, גם עשו, דהיינו שעשו את המעשה עם כוונה רעה, אז כלה, אבל אם לא עשו בכוונה רעה אז אתן להם עונש יותר קל, אבל עונש מגיע כיון שעל כל פנים גרמו לצעוק לפני ואפילו אם עשו שלא במתכוין. ועי' ברש"י שם.

ולעיל בתחילת פר' ויצא על הפסוק אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (בראשית כ"ח, ט"ז), כתבתי ביאור איך שייך להעניש אדם עבור דבר שבכלל לא הי' מודע אליו.

ועי' עוד במפרשים מה שכתבו בכוונת "וישמע" "ורא".

אנכי אלקי אביך וגו' (ג', ו').
שתחילת העלי' ברוחניות היא דוקא ע"י להסתמך על אבות וזקנים ולא ע"י הכרה עצמאית.

הנה חזינן שהקב"ה הציג את עצמו כ"אלקי אביך". ונראה שבזה לימד הקב"ה את מרע"ה שהעובד והמאמין, אינו יכול להקפיד שתהי' לו מיד הכרה עצמאית, אלא הרי הוא צריך לסמוך על מסורת האבות ולהסיק שאם הי' טוב בשבילם הרי זה דבר אמתי. ואדרבה דוקא ע"י שהוא סומך על מסורת האבות יגיע לבסוף למדריגה של הכרה עצמאית, ולמה שכתוב בעשרת הדברות אנכי ה' אלקיך, אבל להתחיל עם אנכי ה' אלקיך אי אפשר, אלא צריכים להתחיל עם המדריגה של אנכי אלקי אביך (ומה שאומרים בשמונה עשרה אלקינו ואלקי אבותינו אין הכוונה שהיחס שלנו להקב"ה הוא רק בגדר אלקי אבותינו,

דהיינו שהוא אלקינו בגלל שהי' אלקי אבותינו, ושאי אפשר שתהי' לנו ידיעה עצמאית, אלא הכוונה היא שכמו שהוא אלקינו כמו כן הי' גם ה"אלקינו" של אבותינו).

ונראה שגם המשך הדיבורים שבין הקב"ה למשה רבינו באותו מעמד הסתובב סביב נקודה זו, דהנה רואים אנו ששוב טען משה שהוא חושש שאם יאמר לבני ישראל ש"אלקי אבותיכם שלחני אליכם" ישאלו אותו "מה שמו" (ג', י"ג), והכוונה בזה היא שחשש שהם מוכנים לקבל רק על ידי השגה עצמאית, ולכן ירצו להכיר שמו, דהיינו מהותו, וכידוע שהשם מורה על המהות, ולא יספיק להם מה שהוא אלקי אבותיהם. ועל זה השיב לו הקב"ה "לך אמור להם אלקי אבותיכם וגו' שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור" (ג', ט"ו), כלומר שההכרה העצמאית (זה שמי) הרי היא דוקא על ידי שמסתמכים על האבות (אלקי אבותיכם).

ושוב צוה אותו הקב"ה לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם ה' אלקי אבותיכם נראה אלי אלקי אברהם יצחק ויעקב וגו' (ג' ט"ז), והיינו כדרכנו הנ"ל.

ושוב טען משה שלא יאמינו ולא ישמעו כי יאמרו "לא נראה אליך ה'" (ד', א'), דהיינו שלא ירצו לשמוע אליו כי יאמרו שאינו בא בהשגה עצמאית משלו, ובגלל זה יחזיקו אותו לנביא שקר, כי היו בדעה שהגואל יבוא עם השגה עצמאית, וזהו הכוונה במה שחשש מרע"ה שיאמרו לא נראה אליך ה'. וכתשובה לזה מסר לו הקב"ה אות "למען יאמינו כי נראה אליך ה' אלקי אבתם" (ד', ה'), כלומר למען

יאמינו שההשגה העצמאית ("נראה אליך") היא רק בדרך ההסתמכות בתחילה על מסורת האבות.

[ברם יש להעיר על הנ"ל דבתחילת פרשת וארא אמר הקב"ה למשה לאמר לכלל ישראל "אני ה'", וזה ה' אחרי שבסוף פרשת שמות חזרו בהם ממה שקבלו את מסורת האבות].

מיהו כל זה אמור בנוגע לכלל ישראל, אבל פרעה לא ה' מסוגל לשמוע דיבורים כאלו ולסמוך על השגת אבותיו, כי פרעה הרי הוא "מלך חדש אשר לא ידע את יוסף" ודחה את המחויבות של אבותיו, ולכן לפרעה אי אפשר לומר אלקי אבותינו, כי יהי' בעיניו ממש כחוכא וטלולא, ולכן בנוגע לפרעה כתוב תמיד כה אמר ה', או כה אמר ה' אלקי העברים, או כה אמר ה' אלקינו, ולא כתוב אפילו פעם אחת שאמרו לו אלקי אבותינו.

ואם רוצים, אפשר על פי הנ"ל להוסיף בדרך דרוש ביאור בהתנהגותו של מרע"ה במראה הסנה, דהנה בתחילה אמר אסורה נא ואראה המראה הגדל הזה מדוע לא יבער הסנה, ומסתמא הבין שזה מראה נבואי ונסי שאינו בדרך הטבע, ובכל זאת ניגש לראות ולא פחד, ושוב כתיב ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים, וקשה מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, ולפי הנ"ל י"ל שבתחילה כשראה משה את הסנה בוער ואיננו אכל חשב לגשת ולהשיג בכחות עצמו, ואמר לו הקב"ה אנכי אלקי אביך וגו', כלומר שצריכים להשיג דוקא דרך מסורת האבות, וע"י שיתעמק באביו, ויקבל את מה שאביו קיבל, ויסמוך על אביו, ולכן לאחר ששמע

משה שאי אפשר בתחילה ע"י השגה עצמאית בלי לסמוך על מסורת האבות, כתיב ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים, דאע"פ שבתחילה רצה לראות אבל עכשיו כבר פחד.

(וע"ע להלן בריש פר' יתרו בענין אם מצות אנכי ה' אלקיך, דהיינו אמונה בהבורא, היא להאמין בו מצד הקבלה, או האם המצוה היא להאמין בו בגלל שלו עצמו יש הוכחות למציאותו, דהיינו הכרה עצמאית).

ומהנ"ל רואים שאדם אינו צריך להסתמך על דעת עצמו, ולקבל רק את מה שהוא עצמו מבין, אלא הרי הוא צריך לסמוך על עצות אבותיו וזקניו אפילו אם אינו מבין את הכל, ואדרבה רק על ידי זה יזכה לבסוף להבין.

ועל דרך זה אפשר להבין למה קוראים למי שרימו אותו בשם תמים, דלכאורה אין זה מובן דהא תמימות פירושו הוא שלימות, והרי אם אפשר לרמותו אינו בגדר שלם בשכלו. מיהו לפי הנ"ל הדבר שפיר מובן, כי מה שהצליחו לרמות אותו הרי זה כי לא חשש שיש רמאים כאלו, והטעם למה לא חשש הרי זה כי הוא עצמו אינו רמאי, וממילא קשה לו להשיג שקיימים רמאים כאלו, והיינו משום שהוא כל כך שלם ומלא עם המציאות של עצמו עד שלא נשאר מקום פנוי אצלו להשיג מציאות אחרת, ולכן קוראים אותו תמים כי הוא שלם עם המציאות העצמית שלו ואינו משיג אפשרות אחרת, וזהו להיפך מהמדה של אלקי אבותיכם, דהיינו להיות חדור עם ההכרה שיש דברים שהוא עצמו אינו מבין ומשיג ובכל זאת הרי הם חיים

וקיימים. ויהי קשה מאד לרמות את מי שחדור עם ההכרה הזאת שהשגתו אינה סוף המציאות.

ובספר משלי נקרא מי שאינו מקבל מוסר בשם כסיל, ומי שמקבל מוסר בשם חכם, ולכאורה צ"ע דהא דבר זה הוא ענין של מדות ולא ענין של חכמה. ברם נראה שמי שאינו מקבל מוסר הרי זה משום חסרון שכלית כי לא נשאר מקום פנוי בשכלו כדי להשיג שיש מושכל אחר ממה שהוא עצמו חושב, וזהו ההיפך ממדת "אלקי אביך".

אהיה-ה אשר אהיה-ה (ג', י"ד).
השם "אהיה אשר אהיה" והשם "אהיה".

שמעתי להוכיח שהמלה "אשר" היא חלק מגוף השם, שהרי אונקלוס לא תרגם אותה לארמית כמו תמיד שהתרגום של "אשר" הוא "די" אלא העתיק "אשר".

והנה בשבועות דף ל"ה ע"א איתא שאהיה אשר אהיה הרי הוא מן השמות שאינם נמחקים. ויש לחקור אם מותר למחוק רק את המלה אשר. ונראה שאם המלה "אשר" היא חלק מהשם וכמו שהוכחנו מהתרגום א"כ בודאי יהי אסור למחוק אותה, אבל אם אינה חלק מהשם יש לחקור בזה, כי מצד אחד הרי אינה חלק מהשם אבל מצד שני הרי ע"י המחיקה מתבטלת השם.

והנה בביאור הגר"א ביו"ד סי' רע"ו סק"כ כתב שגם המלה אהיה לחוד היא בגדר שם שאינו נמחק. מיהו נראה שגם לפ"ז הדבר אמת שאם מחק את המלה אשר הרי זה נקרא שביטל את השם, והיינו

משום שאת השם של אהיה אשר אהיה מיהא ביטל, ולא איכפת לן אם עי"ז נתהוו שני שמות של אהיה. ועוד דיתכן שאין כאן בכלל קדושת השם של אהיה כי לא כתבו בתחילה לשם כך.

והנה בע"ב שם פליגי תנאי בענין אם מותר למחוק את האותיות "כס" מאלקיכם, ופסקינן שאסור, והטעם הוא משום שכבר קידשו השם, אבל את האות ב' של באלקים לכו"ע מותר למחוק כי היא כתובה לפני השם וא"כ לא קידשה השם וכמו שמבואר בגמ' שם. ונראה שהכא לא שייך לומר שאסור למחוק את המלה "אשר" בגלל שכבר קידשו השם, כי ממ"נ אם מסתכלים על השם אהיה אשר אהיה א"כ כשכתב את המלה אשר עוד לא נשלם השם הזה של אהיה אשר אהיה ולא שייך לומר שכבר קידשו השם, וגם לא שייך לומר שהמלה אהיה הראשונה מקדשת את המלה אשר כי לא כתב את המלה אהיה בכוונה שתהי' שם לחודה, וא"כ כשכתב "אשר" לא שייך לומר שכבר קידשו השם, ועוד דאפילו אם שפיר נסתכל על המלה אהיה הראשונה כעל שם לחודה, לא שייך לומר שכבר קידש השם את המלה אשר, כי המלה אשר אינה קשורה כלל להשם אהיה (בתורת שם בפני עצמו) ואינה מוסיפה בה כלום כמו "כס" דאלקיכם.

שלח את עמי ויחגו לי במדבר (ה', א').

בענין למה אמר הקב"ה למשה לבקש מפרעה לשלוח אותם רק באופן זמני.

יש לעיין למה אמר הקב"ה למשה לומר

לפרעה לשלוח אותם רק באופן זמני, ובאמת אמר משה אח"כ לפרעה שישלחם רק לשלשה ימים, ולמה לא אמר הקב"ה למשה לדרוש שישלחו אותם לצמיתות כמו שהי' האמת, ולמה היו צריכים לרמות את פרעה, דכי יד ה' תקצר.

והנה בפרשת בשלח (י"ד, ה') כתיב ויגד למלך מצרים כי ברח העם ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם ויאמרו מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו, ופירש"י ששלח אתם מרגלים וכיון שראה שלא חזרו לג' ימים כמו שאמרו התחיל לרדוף אחריהם, ומזה נראה ששלחם באמת רק לשלשה ימים. ועיין בזה באור החיים ובשפתי חכמים ובשאר המפרשים.

ומעתה נתאר לעצמנו שיש שני אנשים שהפסידו את כספם, הראשון מאסון בהטבע, והשני מפני שעשה השקעה לא נכונה וגם הזהירו אותו ולא שמע, דאם נשאל את עצמנו מי מצטער יותר, הרי בודאי השני, כי הוא מאשים את עצמו, ואוכל את לבו איך לא הבנתי ולא ראיתי. והנה הקב"ה לא רצה להוציא את בני ישראל בעצמו אלא רצה שפרעה עצמו ישלחם כדי שאח"כ יצטער על זה ויאמר מה זאת עשינו וגו' דוגמת האדם הזה שהפסיד כספו באשמת עצמו, והקב"ה ידע שאם יאמר לו לשלחם לצמיתות, לא ישלח אותם פרעה אפילו אחרי מאה מכות, אלא הקב"ה יצטרך להוציאם בעל כרחו של פרעה, ולכן אמר לו הקב"ה לשלוח אותם רק כדי לחוג ג' ימים, דידיע הקב"ה שאת זה שפיר יוכל לפעול אצל פרעה אחרי י' מכות.

שו"ר בסידור הגר"א בפ"י שיח יצחק על

מה שאומרים בפסוקי דזמרה ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף (והוא מספר נחמי' ט', ט'), שכתב ביאור אחר בלמה הוצרכו לרמות את פרעה ולקבל את רשותו, וז"ל, ואע"פ שגם במצרים נשמעה כמ"ש וישמע אלקים את נאקתם (שמות ב'), מ"מ שם הי' העיקר מאשר ראה ענים, וכמ"ש את צעקתם שמעתי מפני נוגשיו (שם ג'), ואמר וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם (שם ו'), אבל לא הי' זכותם וזעקתם מספיק להגאל גאולה שלמה (ומפני זה לא יצאו מבלי רשיונו של פרעה, והוצרך לומר לו דרך שלשה ימים נלך במדבר אשר לכאורה אחרי אשר באמת הוכרח ביד חזקה לשלחם למה הוצרכו לרמות אותו, אך הענין כי מתחלה לא הי' מספיק עוד זכותם להגאל גאולה שלמה (אח"כ מצאתי כן בס' בית דוד), עד אח"כ בזכות האמונה ומסירת נפש שקפץ נחשון בן עמינדב לים, וזכות לכתם במדבר בארץ לא זרועה וגם צדה לא עשו להם, ע"כ אז ערבה לו ית' תפלתם ביותר כענין שנאמר יונתי בחגוי הסלע וגו' השמיעני את קולך כי קולך ערב וגו' ע"כ אמר ואת זעקתם שמעת על ים סוף עכ"ל.

וכדברים אלו כתב גם בתפילת ערבית על מה שאומרים הפודנו מיד מלכים מלכינו הגואלנו מכף כל העריצים וז"ל, ההבדל בין פודה לגואל הוא כי פודה מרצון המושל בו, או כי יקח כסף פדיונו וישלחהו, וגואל הוא מצד קורבת הגואל, ישים נפשו בכפו לגואלהו ביד חזקה. והנה כשאין ישראל במדרגה עליונה אז הגאולה באופן הראשון כמו שהי' בגאולת בבל

מצד הרחמים כש"כ כי ידעתי את מכאוביו, ע"כ על ענין הראשון וכיו"ב אמר הפודנו מיד מלכים שהוא הפדיון ברצון המלך עכ"ל.

ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך (ה', כ"ג).
מוסר השכל מפסוק זה.

הנה מכאן רואים שאפילו כשאדם זוכה לישועת ה', אכתי יכול להיות שעוד יחמיר המצב לפני שהוא יראה את הגאולה. וכאן היתה הסיבה כי עוד לא הושלם מלוא חיוב העבדות ומש"ה גרם הקב"ה שיזדרז הדבר ויושלם ע"י איכות העבדות וזה יעלה במקום אריכות זמן.

וע"ע במפרשים מה שכתבו בזה.

שלא יצאו ביד חזקה רק ברצון מלכי פרס לפי שגרם החטא, לא כן בגאולת מצרים, אכן באמת במצרים היו שני הענינים, כי מה שלא יצאו מתחלה רק ברצון פרעה, והוצרכו לומר לו שלשת ימים, והלא הקב"ה הי' יכול להכריח לשלח בע"כ כמו שהי' הענין באמת, אך הטעם לזה הוא לפי שמתחלה לא הי' מספיק לזה זכותם של ישראל לצאת בע"כ של פרעה (וכ"מ אח"כ בס' בית דוד) עד אח"כ ע"י תוקף האמונה שמסרו עצמם על קדוה"ש לקפוץ בתוך המים, וכן מה ששבו לחנות על פי החירות ולא אמרו איך נתקרב עוד לצד רודפינו אלא אמרו אין לנו אלא דברי בן עמרם, וכן לכתם במדבר בארץ לא זרועה, ע"י כ"ז זכו להטביע צריהם בים וליתן להם את ממונם, אך מתחלה לא הי' זכותם מספיק רק להוציאם ברשיון פרעה, והי' זה

וארא

הוא אהרן ומשה (ו', כ"ו). בענין מה שהיו שקולים.

פירש"י וז"ל, יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן (לקמן בפסוק כ"ז) לומר ששקולין היו עכ"ל.

והנה באבות פ"ד משנה י"ב תנן יהי כבוד חבירך כמורא רבך. ובאבות דרבי נתן בסוף פרק כ"ז ילפינן לה מהא דחזינן שאהרן הכהן כיבד את משה ואמר לו בי אדוני (במדבר י"ב, י"א), אע"פ שהי' אחיו הקטן. וביאר התיו"ט שמשה ואהרן היו שקולים משום שמשה הי' רבו של אהרן אבל אהרן הי' אחיו הגדול*). ואעפ"כ החמיר אהרן על עצמו ועשה את משה כרבו אע"פ שהיו על המדרגה של חברים, אבל מעיקר הדין לא הי' צריך לכבדו כדמוכח מהא דאין האב עומד בפני בנו שהוא רבו. ושוב צידד התיו"ט לומר שאולי במשה ואהרן הי' גם מעיקר הדין

משום שכבוד אחיו הגדול קיל טפי מכבוד אביו כיון דאתי רק מריבוי ואינו כתוב בפירוש, ומש"ה הי' אהרן חייב בכבוד משה מעיקר הדין**).

ולפי דברי התיו"ט יוצא שלפני מתן תורה דהיינו בשעה שעוד לא הי' משה בגדר רבו של אהרן, אז בודאי הי' אהרן עדיף מעיקר הדין מחמת היותו אחיו הגדול, וא"כ צ"ע על מה שהביא רש"י כאן גם על לפני מתן תורה שהיו שקולים.

וע"ע בפ"ה דאבות משנה ז' דתנן שחכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, ובאבות דרבי נתן בפרק ל"ז ברייתא י"ב תניא בזה"ל, זה משה שנאמר וידבר אהרן את כל הדברים אשר דיבר ה' אל משה ויעש האותות לעיני העם, וכי מי ראוי לדבר משה או אהרן, הוי אומר משה שמשה שמע מפי הגבורה ואהרן שמע מפי משה, אלא כך אמר משה, אפשר שאדבר במקום שאחי הגדול ממני עומד שם,

(* ומזה יוצא שכבוד אחיו הגדול נוהג גם לאחר מיתת אביו ואמו שהרי עמרם מת הרבה לפני יציאת מצרים כמו שמבואר בב"ב דף קכ"א ע"ב שראה את יעקב והרי חי רק קל"ז שנים (ודלא כדעת זקנים מבעלי התוס' במדבר י"א כ"ז שנקטו שמת במדבר אחרי מתן תורה), והרי כבר נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בענין אם חייב אדם לכבד את אחיו הגדול לאחר מות אביו ואמו, הובא בפתחי תשובה ביו"ד סי' ר"מ סקי"ח. ברם אולי יוכבד היתה עוד בחיים. ובסדר עולם רבה פרק ט' איתא שיוכבד היתה מבאי הארץ.

** והנה לפי ב' הדרכים יוצא שאח קטן פטור מלכבד את אחיו הגדול היכא שהקטן הוא רבו, דהא חזינן שהתיו"ט צידד בענין אם הגדול חייב בכבוד הקטן בכהאי גוונא או לא, אבל לא הזכיר צד שהקטן חייב לכבד את הגדול. מיהו היינו רק אם הקטן הוא רבו של הגדול, אבל אם אינו רבו, רק שהוא חכם יותר, לא אמרינן הכי, אלא אכתי חייב הוא מדינא לכבד את אחיו הגדול וכמו שפסק הרמ"א ביו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ב בשם שו"ת הרא"ש (והביא שיש חולקים על זה) עיי"ש.

לפיכך אמר לו לאהרן דבר*.) הרי שגם מזה מבואר שלפני מתן תורה הי' אהרן עדיף מחמת היותו אחיו הגדול, וא"כ צ"ע כהנ"ל איך הביא רש"י כאן גם על לפני מתן תורה שהיו שקולים.

ואולי ס"ל להאבות דרבי נתן שלעולם גם לפני מתן תורה היו בגדר שקולים וכדברי רש"י כי גם אז הי' משה בעל חכמה יותר מאהרן, ולא הי' אהרן נחשב גדול ממנו, והא שלא רצה משה לדבר בפני אהרן אין זה משום שכן היא מדתו של חכם אלא הרי זה הי' משום מדת חסידות יתירא אבל מצד מדותיו של חכם הי' רשאי לדבר משום שגם קודם מתן תורה הי' בעל חכמה יותר, רק שאע"פ שהי' משום מדת חסידות יתירא אבל בכל זאת חזינן מזה שמנין שנים דבר הוא, וממילא חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו במנין.

ויש להסתייע לזה מדברי המזרחי גבי בנות צלפחד, דעי' ברש"י בסוף פרשת מסעי (במדבר ל"ו, י"א) בנוגע לבנות צלפחד שכתב וז"ל, כאן מנאן לפי גדולתן זו מזו בשנים ונשאו כסדר תולדותן, ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן, ומגיד ששקולות זו כזו עכ"ל, ומדבריו שם יוצא שחכמה

ושנים שקולים הם לענין כבוד כמו שכתב המזרחי שם**), דביאר שם המזרחי שאין הכוונה שהיו שקולות בחכמה. ועוד כתב המזרחי שהעובדא שהיו שקולים גרם שכל אחת מהן היתה מכבדת את השני, דהיינו שהגדולה בשנים היתה מכבדת אל הגדולה ממנה בחכמה, וכן הגדולה בחכמה היתה מכבדת את הגדולה ממנה בשנים, ועוד כתב המזרחי שם שהטעם למה משה ואהרן היו נחשבים שקולים הרי זה משום שלמשה היתה מעלת החכמה ואילו אהרן הי' גדול בשנים אבל אין הכוונה שהיו שקולים בחכמה. וגם בנוגע למשה ואהרן כתב שכל אחד הי' מכבד את השני.

מיהו באמת הדרך הנ"ל שכתבנו, וכן דברי המזרחי, קשים, דעי' בשו"ע יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ב שהביא הרמ"א בשם שו"ת הרא"ש שאח קטן חייב בכבוד אחיו הגדול אע"פ שהקטן חכם יותר, ומבואר שהגדול אינו צריך לכבד את הקטן.

ולכאורה צריכים ליישב בדרך אחרת והיינו כדברי העץ יוסף על בראשית רבה פרשה א' פסקא כ"א שהכוונה בשקולים היא שמשה ואהרן היו שקולים בצדקות ובחסידות אבל לא בנבואה.

וע"ע בשמות רבה ט' ג' דמבואר

לשון המזרחי משמע שאין כוונתו דוקא משום מעלת אחות הגדולה. ברם עי' באמת בפתחי תשובה ביו"ד סי' ר"מ סקי"ט שהביא שיש חיוב כבוד רק לאח גדול אבל לא לאחות גדולה (אלא הוי רק בגדר דרך ארץ שלא לדבר בפני מי שגדול ממנו).

וכן בנוגע לדבריו במשה ואהרן שהבאנו להלן בסמוך לא משמע שכוונתו היא דוקא משום מעלת אחיו הגדול.

* והנה יש להקשות על עיקר דברי האבות דרבי נתן הנ"ל דהא אהרן לא הי' רק בעל מנין שנים לחוד, אלא היתה לו גם מעלת אחיו הגדול, וא"כ אולי רק משום כך כיבד אותו משה, וא"כ אכתי מנאן שלמנין שנים לחוד יש חשיבות.

** מיהו צ"ע איך למד המזרחי מבנות צלפחד לענין בעל חכמה נגד בעל שנים, דאולי שאני גבי בנות צלפחד שהיתה שם גם מעלת אחות הגדולה, ולא רק מעלת מנין שנים, ואילו מרהיטת

תשובה בלב שלם, דמהרמב"ן משמע שאם הי' גלוי שישלחם מתוך תשובה שאינה שלימה לא הי' הקב"ה מקשה את לבו. ועיין בשפתי חכמים ובמזרחי.

ועוד כתב הרמב"ן שם עוד טעם למה הקב"ה מונע תשובה, והיינו שהקב"ה עושה כן בתורת עונש מחמת גודל החטא, דזה גופא הוא העונש, דהיינו שימנעו ממנו אפשרות התשובה. וכטעם זה כתב הרמב"ם בהל' תשובה ובעוד מקומות וכמו שנביא להלן.

והנה עיין שם ברמב"ן שכתב שב' הטעמים אמתיים הם. ונראה שכן מבואר מהפסוקים בתחילת פר' בא, דהנה כתוב שם כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר וגו' (י', א' ב'), הרי שלא כתוב "למען תספר" אלא "ולמען תספר" דמשמע דהוי טעם שני, והיינו כהנ"ל ד"למען שתי" הרי הוא טעמו של הרמב"ם, דהיינו שהכביד את לבו כדי שיקבל את המכות ע"י שלא עשה תשובה, ואילו "ולמען תספר" הרי הוא טעמו של רש"י. מיהו הספורנו שם פירש בדרך אחרת.

וקרוב לדברי רש"י כתב גם הרד"ק בשמואל א' ב' כ"ה וז"ל, והטעם (למניעת התשובה בפרעה והאחרים שהביא) כי כשיגדיל האדם לחטוא ימנע הא-ל ממנו דרכי תשובה כדי שיקבל עונשו והנשוארים יראו וייראו עכ"ל, והרד"ק הזכיר רק שני דברים מתוך הג' והשמיט שאין להם לב לשוב בלב שלם.

ועיין עוד באברבנאל בשמות שם, ובספר העיקרים במאמר ד' פרק כ"ה בענין הכבדת לב פרעה.

שמכיון שעשה הקב"ה את משה לאלהים ורכ על אהרן, הי' משה עדיף, ודלא כפשטות משמעות האבות דרבי נתן הנ"ל, וזה הלשון שם, ויבא משה ואהרן אל פרעה, והלא אהרן הי' לו ליכנס תחילה שהרי גדול הי' ממנו בשנים, ולמה משה, שהי' גדול ממנו בארץ מצרים וכו', ד"א לפי שעשה הקב"ה אלהים למשה על אהרן שנאמר ואתה תהי' לו לאלהים ודרך ארץ הרב נכנס תחילה.

ואני אקשה את לב פרעה וגו' (ז', ג').

א. הטעמים שכתבו הראשונים למניעת התשובה.

פירש"י וז"ל, מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות עובדי אלילים לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורתי עכ"ל. הרי שסובר רש"י שהקשה ה' לבו מפני צירוף שלשה דברים יחד: א', "שאינן נחת רוח בלבו לשוב בלב שלם", ואפילו אם הי' פרעה משלחם לא הי' עושה כן מתוך תשובה בלב שלם. ב', וכן בגלל שתבוא לכלל ישראל תועלת רוחנית מזה. ג', בגלל ש"הרשיע והתריס", כלומר שהגיע למדריגה גדולה של רשעות, ובלי זה לא מספיק בשני הטעמים הראשונים.

והרמב"ן כאן בפירושו השני כתב כדרכו של רש"י אבל בשינוי קצת, דמהרמב"ן משמע שאפילו אם הי' שולחם אבל הי' שולחם רק כדי להפטר מכובד המכות, אבל לא כתב כמו שמשמע מרש"י ששפיר הי' שייך שישלחם מתוך הרהור תשובה רק לא

והנה בפסוק ה' אחרי התיאור של הכבדת לב פרעה כתוב וידעו מצרים כי אני ה' בנטתי את ידי על מצרים, וא"כ משמע שהטעם הי' כדי שהמצרים ידעו, ודלא כרש"י ודלא כהרמב"ם. מיהו באמת לק"מ כי חזינן שלא כתוב למען ידעו מצרים, אלא רק העובדא שכך יהי' שידעו, וא"כ אין הכרח לומר שהכוונה היא לומר שדבר זה שימש כטעם אלא י"ל שהכוונה היא רק לומר את העובדא שתהי' תוצאה כזאת של ידיעת מצרים. מיהו בתחילת פר' בא הזכיר הרמב"ן דבר זה כטעם למה הכביד את לבו, וצ"ע.

ב. בענין אם חשיב אנוס על מה שהוא חוטא אחרי מניעת התשובה.

והנה יש לעיין אם מי שמונעים ממנו את התשובה הרי הוא פטור על להבא משום דחשיב אנוס, או האם הוא שפיר מתחייב כיון שתחילתו היתה בפשיעה. והרמב"ם בפ"ו מהל' תשובה ה"ג כתב וז"ל, אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו עכ"ל. והרמב"ן כאן כתב וז"ל, ולפי מעשיו הראשונים נידון עכ"ל, ועוד כתב בריש פר' בא וז"ל, לא שאעניש אותם יותר מפני הכבד הזה עכ"ל.

ועל כל פנים לכאורה לא שייך לומר דחשיב אנוס אלא באותם ציורים שמונעים ממנו התשובה לגמרי וכמו שנסביר להלן שיש מדריגות שונות בשיעור המניעה.

ג. שיש מדריגות שונות במניעת התשובה.

הנה בפ"ד דאבות משנה ב' תנן ששכר

מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה. וביאר רבינו יונה שם ששכר מצוה מצוה פירושו הוא שמסייעין אותו לעשות מצות אחרות, אבל שכר עבירה עבירה אין פירושו שמסייעין אותו לעשות רע, אלא פירושו הוא רק שמניחין אותו ביד טבעו הרע, "ואין בידו יכולת לסור מן הדרך ההוא כי לא לאדם דרכו בשכבר בחר לו הדרך".

והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה, וכן רבינו יונה בשערי תשובה בסוף שער א', כתבו שכ"ד דברים מעכבים את התשובה. ולכאורה צ"ע דמדבריו באבות שם משמע שכל עבירה מעכבת את התשובה. ברם י"ל שכוונת רבינו יונה באבות שם אינה שמרפים ממנו לגמרי, אלא כוונתו היא שלפי מדת דבקתו בהרע, בה במדה מרפים ממנו, אבל לעולם הרי הוא שפיר יכול לשוב ע"י השתדלות מרובה, כי עדיין יסייעו לו במדה מועטת אף על פי שלפי מדת דביקותו בחטא מרפים מלסייעו סיוע גדול, וכן הטבע של החטא אינו מונע ממנו תשובה לגמרי אלא רק מקשה, מה שאין כן הכ"ד דברים שמנו שם הרי הם מעכבין את התשובה לגמרי [או משום שמרפים ממנו לגמרי ולא מסייעין לו כלל משום עונש וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם שהארבעה הראשונים שהזכיר שם הם משום עונש*], או משום הטעמים שהזכיר בנוגע להעשרים אחרונים].

ויש לומר עוד שלעולם כוונת רבינו יונה באבות היא לומר שגם בשאר עבירות מרפים ממנו לגמרי, רק דמה שמרפים ממנו הרי זה רק בגדר אין מסייעין וכמו שכתב

הרמב"ם שם, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד

(* ולא משום שהם פוגמים את נפשו, דז"ל

וכדמשמע מדברי הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשניות, א"כ למה בספר היד חילקם הרמב"ם לשני מקומות, דהא הכ"ד דברים הזכיר שם בפרק ד', ורק אח"כ בפ"ו ה"ג כתב שיתכן שיעשה אדם חטא כל כך גדול עד שמונעים ממנו את התשובה כגון פרעה, וא"כ מדבריו בספר היד מוכח דס"ל שענין פרעה אינו ענין אחד עם הכ"ד דברים. ומעתה צ"ל ששלשה חילוקים יש בדבר:

ואולי י"ל שבספר היד ס"ל שבהד' הראשונים אין הקב"ה מעכב בפועל אבל הרי הוא מרפה לגמרי (אבל בשאר עבירות מרפים ממנו רק קצת וכהדרך הראשון שכתבנו לעיל), ושאר הדברים מעכבים מחמת טבעם, משא"כ בפרעה מנע ממנו הקב"ה בפועל ומשום הכי חשיב סוג אחר. אי נמי שגם בד' הראשונים הקב"ה מעכב בפועל, אבל לא לגמרי, משא"כ בפרעה מנע ממנו הקב"ה לגמרי (ומוכח ששייך לחלק כן משמות רבה פ' י"א ברייתא ב' שהובא שמנע הקב"ה בפועל את פרעה מלעסוק בתשובה כבר לפני מכת ערוב גם מקודם שהכביד לבו בפועל לגמרי לאחר מכת דבר כמו שמוכח שם בברייתא ד').

ולפי הדרך הנ"ל אפשר להשוות את דרכו בפיה"מ לדרכו בהיד החזקה ולומר שגם בפיה"מ ס"ל כהדרך השני הזה

מיהו צ"ע דביומא דף פ"ז ע"א איתא כדי שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידו בגיהנם. וביותר צ"ע על מה שהמנורת המאור כתב שם דהוי עונש וכנ"ל ובכל זאת הביא על זה את הגמ' הנ"ל ביומא. ברם י"ל שהגמ' ביומא הוא בגדר טעם למה הוא מקבל דוקא עונש זה, וצ"ע.

רבינו יונה שם, ולכן על ידי התאמצות אכתי שייך שיתגבר על הרגילות גם בלא סיוע מן השמים, אבל בהכ"ד יש כאן דבר שמעכב בפועל (חוץ מהרגילות של סתם עבירה), דבמחטיא ושאר הג' הראשונים הקב"ה מונע בפועל בתורת עונש, ושאר הדברים מונעים בפועל מחמת עצם טבעם, וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על אבות בפרק ה' משנה י"ח דעיין שם דתנן שכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ומחטיא את הרבים הרי הוא אחד מהכ"ד דברים שמנו הרמב"ם ורבינו יונה שם, ובפירוש המשניות שם ציין הרמב"ם לדבריו בפ"ה משמונה פרקים ששם מדובר בענין הכבדת לב פרעה, ולכאורה משמע שכוונת הרמב"ם היא לומר שהך אין מספיקין בידו הרי הוא בדומה לפרעה, שמנע אותו הקב"ה בפועל ממש על ידי הכבדת לב, וכן הבין התיו"ט שם וז"ל, אין מספיקין בידו לעשות תשובה כלומר אין מסייעין לו וכו', אבל הרמב"ם פ"י שימנענו מן התשובה וכענין זה שנאמר בפרעה וכו', ובפרק ח' וכו' נתן טעם לדבר זה וכו' עכ"ל.

ד. שיטת הרמב"ם ביד החזקה.

מיהו צ"ע דאם הכבדת לב פרעה היתה על אותו אופן של מחטיא את הרבים

מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו עכ"ל. וכן כתב המנורת המאור בנר ב' כלל א' חלק א' פרק א' שבמחטיאי הרבים שהוא אחד מהד' הראשונים הטעם הוא משום עונש. ושוב ראיתי שכן כתב הרמב"ם בפיה"מ במס' אבות בפרק ה' משנה י"ח.

ומש"כ שמחטיא את הרבים הוא ענין אחד עם פרעה כוונתו היא רק שבשניהם היתה מניעה בפועל.

ועי' בלשון הרמב"ם בסוף פרק ד' שם וכן בפ"ו ה"ג דמבואר כהדרך הראשון כאן, והיינו שבהד' דברים אין מניעה בפועל אלא רק סילוק סייעתא דשמיא.

ה. עוד דרך איך לחלק בין הציורים השונים.

והנה כבר כתבנו ב' דרכים איך ששייך לחלק בין כל העבירות לבין הכ"ד דברים (כלומר הארבעה הראשונים של הכ"ד), והיינו שבכל עבירות הקב"ה מרפה קצת ובהכ"ד לגמרי, א"נ שבעל העבירות הקב"ה מרפה ובהכ"ד הרי הוא מונע ולכאורה נראה שיש לומר גם עוד דרך, דהנה רבינו יונה באבות שם פירש ששכר מצוה מצוה פירושו הוא שמסייעין אותו

בענינים רוחניים ובכבישת היצר, ברם הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק חלק (וכן מבואר בדבריו בהל' תשובה פ"ט ה"א, רק שבהל' תשובה לא הזכיר את המימרא של שכר מצוה מצוה כמו שעשה בחלק שם) פי' דקאי על דברים גשמיים, והיינו שע"י עשיית המצות הקב"ה ממלא את צרכיו הגשמיים כדי שיהי' פנוי לעשיית מצות נוספות, ועל ידי עבירות הרי הקב"ה מטרידו בטרדות גשמיות, ודלא כרבינו יונה שכתב שרק מרפים ממנו. ולפי זה י"ל לפי דעת הרמב"ם שגם בשאר עבירות וגם בהכ"ד דברים הקב"ה מונע בפועל, רק שבשאר עבירות המניעה היא בדרכים גשמיים, אבל הכ"ד דברים הרי הם מעכבין את התשובה גם בדרכים רוחניים, דהיינו שהקב"ה משתק את נפשו מלעשות תשובה, אלא שגם דרך זה הוא דלא כמשמעות דברי הרמב"ם שהבאנו בסוף סק"ד.

בא

בא אל פרעה (י', א').

ביאור הלשונות "בא" ו"לך" ו"התיצב", והשלכות לדיני עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן השלכה לעלייתו של בחור בלימוד.

הנה גם לעיל בפרשת וארא במכת צפרדע ומכת דבר כתיב בא אל פרעה (ז' כ"ו, ט' א'), וכן לעיל שם בפרק ו' פסוק י"א כתיב בא דבר אל פרעה. ולכאורה ביותר הי' צריך להיות כתוב לך אל פרעה כי הקב"ה הי' נמצא כביכול עם משה במקומו ולא אצל פרעה. ובשם האדמו"ר מקוצק הובא שהכוונה היא בא עמי לפרעה כי הקב"ה נמצא עמו בצרה. והכתב והקבלה כתב שהכוונה היא לביאת דברים וכמו שהביא שם שלשון בא מורה לפעמים על "ביאת דברים כענין והבאת את הדברים אל האלקים, וכמו ספרו את ישראל והביאו אלי, וכענין עד בוא דבר מעמכם להגיד לי, שהמכוון בכל אלה הבאת דברים". מיהו עדיין לא מיושב לפי הדרכים הנ"ל למה במכת דם כתיב לך אל פרעה (ז', ט"ו).

והנה החילוק בין "בא" ל"לך" הוא ש"בא" מורה על סוג הגעה כזאת שהיא כניסה לרשות אחר, וכגון במשה שהי' נמצא מחוץ לארמונו של פרעה והי' צריך להכנס פנימה, וכגון הא דכתיב ביוסף ויבא הביתה לעשות מלאכתו (בראשית ל"ט, י"א).

ולפ"ז ניחא למה במכת דם לא כתיב "בא", כי שם הורה לו לפגוש את פרעה

על היאור ולא בארמונו, ולא היתה שם כניסה לרשות פרעה, וממילא לא שייך לשון בא.

אלא שאכתי צ"ע, דנהי שבדם לא הי' שייך לשון בא כיון שלא הי' בביתו, אבל למה בצפרדע, ובדבר, וכן כאן גבי ארבה, וכן בפרק ו' פסוק י"א, כתיב בא, הלא הי' אפשר לומר גם "לך אל פרעה" כמו שכתוב במכת דם, ולמה צריכים להדגיש שהם צריכים להכנס אליו.

וביותר צ"ע למה לן בכלל לשונות אלו, תיסיגי ב"אמור אל פרעה" ואנא ידענא דהיינו ע"י שיבא או ילך.

ברם נראה שכוונת ציוויים אלו היתה לקבוע שעצם ההליכה והביאה יחשבו בגדר גוף המצוה ולא רק בגדר הכשר. אלא שבאמת נראה שיש שני מינים של הכשרים: א', "לפני", וב', "לפני דלפני". ומעתה י"ל שהקב"ה נתכוין לכלול בגוף המצוה רק הכשר כזה שהוא בגדר "לפני". ולפ"ז מובן החילוק בין מכת דם לבין מכות צפרדע דבר וארבה, כי במכת דם מכיון שפגש אותו בחוץ א"כ כל ההליכה אליו מההתחלה היתה בגדר "לפני", כי כולה נחשבת שלב אחד, אע"פ שהוא שלב ארוך, ולכן כל ההליכה נקבעה למצוה, אבל בצפרדע דבר וארבה שהי' פרעה בביתו, רק הכניסה לביתו היתה נקראת בגדר "לפני", אבל כל ההליכה עד ביתו היתה בגדר "לפני דלפני", כי זה הי' שלב

קדום, ואת השלב הזה לא רצה הקב"ה לכלול בגוף המצוה.

מיהו אכתי צ"ע כי במכות ערב וברד כתיב התיצב לפני פרעה (ח' ט"ז, ט' י"ג), וחזינן שלא צוה אותו אפילו על הכניסה והביאה לביתו (לפי ביאורנו הנ"ל) אלא רק על ההתיצבות לפניו ממש, דהיינו התוצאה של הכניסה אליו, וא"כ למה גם שם לא כלל הקב"ה את הכניסה לביתו בגוף המצוה. ולכאורה צ"ל דהיינו משום שכיון שהי' גם שלב של התיצבות לפניו לפני הדיבור, דהיינו שיתראה לפניו, הרי זה גרם שגם הכניסה היתה בגדר לפני דלפני, אלא שלפ"ז נופל כל דרכנו הנ"ל, דהנה במכת דם כתיב לך אל פרעה וגו' ונצבת לקראתו על שפת היאר וגו', הרי שאחרי ההליכה בא שלב של "נצבת", דהיינו שתתראה לפניו, ורק אח"כ בא השלב של דיבור אליו וכמו שביארנו, ואילו לפי דרכנו הנ"ל הרי מכיון שהי' גם שלב של התיצבות לפניו הרי זה הי' צריך לגרום שכל ההליכה היתה בגדר "לפני דלפני", וא"כ למה כלל הקב"ה גם את ההליכה בגוף המצוה, הלא רק על ההתיצבות היתה צריכה להיות ציווי וכמו בערב וברד. וכן כיון שיש מצב של התיצבות לפניו למה בצפרדע ודבר וארבה לא צוה הקב"ה על ההתיצבות באופן שגם ה"בא" הי' בגדר "לפני דלפני".

והנה לפי מה שחילקנו שיש שני סוגים ומדרגות של הכשר, דהיינו גם לפני וגם לפני דלפני, יש לחדש חידוש בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דהנה עוסק במצוה פטור מן המצוה אמרינן גם כשהוא עוסק רק בהכשר מצוה וכדתנן בסוכה דף כ"ה ע"א ששלוחי מצוה פטורים מן

הסוכה, ומעתה לפי החילוק הנ"ל אולי יש מקום לחדש שהיכא שההכשר הוא בגדר "לפני דלפני" לא חל על זה הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה כי אין זה נקרא עוד שהוא בקשר עם גוף המצוה ועוסק בגוף המצוה.

ועל פי זה יש ליישב קושיא על רש"י במס' סוכה שם וכמו שנבאר, דהנה בסוכה שם על הא דתנן ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה פירש"י כגון שהולך ללמוד תורה, והאור שמח בהל' תלמוד תורה בד"ה ובחידושי למס' סוכה וכו' הקשה עליו מהא דאמרינן שמפסיקין תלמוד תורה בשביל מצות, ויישב על פי דברי הר"י מקורביל בתוס' בכתובות דף י"ז ע"א בד"ה מבטלין וכו' שהיכא שהוא עוסק בשימוש תלמידי חכמים אינו חייב להפסיק בשביל מצות, ופי' האור שמח שם שכוונת הר"י מקורביל בשימוש ת"ח היא ללימוד גמרא שהוא הטעמים והסברות של דיני המשניות, והוכיח כן מברכות דף מ"ז ע"ב דאמרינן איזה הוא עם הארץ וכו' אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שימש ת"ח הרי זה עם הארץ ופירש"י שהכוונה היא ללימוד גמרא שהוא הטעמים והסברות שבדברי המשנה, וכתב האור שמח שם שלפ"ז י"ל שכוונת רש"י בסוכה שם היא להיכא שהוא הולך ללמוד גמ' ולכן הרי הוא פטור מן המצות. מיהו צ"ע על דברי האור שמח דהא תוס' בכתובות שם הביאו את המימרא שבברכות דף ז' ע"א שגדול שימושה של תורה יותר מלימודה, וביאר המהרש"א בברכות שם דהיינו שימוש ממש, וא"כ מבואר מזה דלא כהאור שמח שכוונת הר"י מקורביל היא למי שלומד

גמ' אלא כוונתו היא למי שעושה דברי שימוש לתלמיד חכם, ועל זה קאמר הר"י מקורביל שאין מפסיקין כיון שהוא גדול מלימודה, וא"כ אכתי אין טעם לומר שאין מפסיקין מלימוד גמ'.

ושמעתי לתרץ את דברי רש"י בדרך אחרת, והיינו שי"ל שהטעם למה מבטלין ת"ת בשביל מצות הרי זה כי אין זה נקרא באמצע מצות תלמוד תורה כי כל מלה ומלה (בתורה שבכתב, ובתורה שבעל פה לכאורה כל מושכל ומושכל) הרי זו מצוה בפני עצמה וכמש"כ הגר"א בפירושו על המשנה בריש פאה על הא דתנן אלו דברים שאין להם שיעור, ומש"ה הרי הוא נמצא תמיד בין מצוה אחת של ת"ת לעוד מצוה של ת"ת, וכשמזדמנת מצוה הרי אחרת זה מצב שיש לפניו שתי מצות, דהיינו מצות תלמוד תורה וכן המצוה השני, ואינו בגדר עוסק במצות ת"ת, ובזה אמרינן שהשני קודמת, אבל אם יצויר באמת מצב שהוא באמצע ת"ת אז באמת נאמר שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומעתה כשהוא הולך ללמוד תורה, הרי כל ההליכה נחשבת בגדר מעשה אחד והכשר אחד, ואין כל פסיעה ופסיעה נחשבת כהכשר נפרד, ומש"ה בכה"ג הרי הוא שפיר בגדר עוסק במצוה שפטור מן המצוה.

מיהו צריכים להוסיף שלפי דרכינו הנ"ל צ"ל שרק בת"ת סובר כן הגר"א כי יש בלימוד כל מלה ומלה התחדשות של עשי', אבל בנוגע ללבישת ציצית זמן מרובה וכן נטילת לולב זמן מרובה וכדומה יסבור הגר"א דהוי בגדר מצוה חדא אריכתא עם תוספת שכו, וצ"ל כן משום שמצינו שכתבו תוס' בב"ק דף נ"ו ע"ב ובסוכה דף

כ"ה ע"א שגם במי שלבוש ציצית ותפילין ובמי שיש לו מזוזה בפתחו היינו אומרים עוסק במצוה פטור מן המצוה אלמלא שאפשר לו לקיים שניהם.

והנה לכאורה יש להקשות על הדרך הנ"ל שכתבנו בישוב דברי רש"י בסוכה, דא"כ גם כשהוא לומד, נהי שכל מלה היא מצוה בפני עצמה, אבל אכתי הרי הוא צריך להיות נחשב גם בגדר מי שהוא באמצע הליכה ללמוד תורה, כי אי אפשר לו ללמוד את מה שכתוב הלאה בלי שילמד את מה שכתוב כאן, וא"כ תמיד כשהוא לומד הרי הוא גם בגדר הולך ללמוד תורה וא"כ למה אינו פטור מן המצוה.

מיהו לפי הנ"ל הדבר מבואר היטב, אבל נצטרך להקדים יסוד אחד, והיינו שהחסרון ב"לפני דלפני" אינו רק ענין של מרחק מגוף המצוה, אלא החסרון הוא שהיכא שהוא עוסק בהכשר שהוא בגדר "לפני" הרי זה נקרא שהוא כבר עכשיו בקשר עם הגוף המצוה, אבל ב"לפני דלפני" אין זה נקרא שהוא כבר עכשיו בקשר עם גוף המצוה, ורק היכא שהוא כבר בקשר עם גוף המצוה יש פטור של עוסק במצוה. ולפ"ז יוצא שגם היכא שהכשר הוא בגדר "לפני" אבל אם יש סיבה אחרת למה אינו נקרא עוד בקשר עם גוף המצוה א"כ גם בכה"ג אינו נקרא עוסק במצוה. ומעתה י"ל דכן הוא במי שלומד, כי בשעה שהוא לומד, נהי שהוא גם בגדר הולך ללמוד את הקטע הבא, אבל בכה"ג אין זה נקרא שע"י הלימוד כאן הרי הוא כבר בקשר עם הלימוד הבא, ואין זה נקרא שהוא עוסק בהלימוד ההוא, כי כיון שהמעשה לימוד

של עכשיו יש לו ערך עצמי, והרי הוא עצמו גוף מצוה, הרי זה מעכב אותנו מלהסתכל על מהות המעשה שהוא עושה כעיסוק בהלימוד הבא, אבל היכא שהוא הולך ללמוד תורה הלא להחליכה הזאת אין ערך עצמי, ומש"ה הרי זה שפיר נקרא שהוא עוסק בהלימוד העתידי (ויש עוד לדון בזה).

והנה באו"ח סי' ל"ח סקכ"ד הביא המ"ב מהמ"א שהעוסק במצוה אבל אינו מתכוין להמצוה אלא להתפרנס מזה, אינו נחשב בגדר עוסק במצוה שפטור מן המצוה, הרי שכוונה לתכלית אחרת גורמת שאינו נקרא בכלל בגדר עוסק במצוה, וזה דומה לדברינו כאן שהעובדא שיש ללימודו העכשיוי ערך עצמי הרי זה גורם שאין על המעשה שלו שם של עוסק בהמצוה העתידי.

מיהו באמת כוונתינו היתה יותר מהגדר שמבואר בדברי המ"א, דהנה בביאור הלכה שם בד"ה הם וכו' כתב שאם הוא מתכוין לשני הדברים הרי הוא שפיר נחשב בגדר עוסק במצוה, והדבר תלוי בכוונתו, אבל הכוונה בדרכנו הנ"ל היא שאפילו אם הוא מתכוין בלימודו העכשיוי גם להגיע להלימוד הבא, בכל זאת אין זה נקרא בגדר עיסוק בהלימוד הבא כיון שיש למעשהו של עכשיו ערך עצמי.

והנה לכאורה יש להקשות על דרכנו, דהנה רש"י בסוכה שם כתב שגם כשהוא הולך להקביל פני רבו הרי הוא בגדר עוסק במצוה שפטור מן המצוה ואילו לפי הנ"ל צ"ע למה זה נקרא שהוא כבר בקשר עם רבו ועוסק בהקבלת פני רבו, הלא רבו נמצא בביתו, וא"כ רק בשעת הכניסה לרשותו שהיא בגדר "לפני" הרי זה נקרא

שהתחיל לעסוק עם רבו, אבל כל ההליכה היא רק בגדר לפני דלפני (וכמו שכתבנו לענין בא אל פרעה) אשר על זה רצינו לומר שלא אמרינן שעוסק במצוה פטור מן המצוה.

מיהו יש ליישב, דהנה מצד המצוה של הקבלת פני רבו הרי הוא יכול לקבל את פניו גם חוץ לביתו, וא"כ מה שהוא נמצא בביתו הרי זה רק במקרה ואין זה נחוץ לקיום המצוה, ומש"ה דנים כאילו אין כאן בית ואינו נמצא ברשות נפרד כיון שהרשות לא מעלה ולא מוריד, ומש"ה הרי זה נקרא שהוא בקשר עם רבו במשך כל ההליכה. ובאמת כן הוא גם בתלמוד תורה, דהא גם בתלמוד תורה מן הסתם הרי הוא הולך ללמוד בתוך בית ובכל זאת ההליכה נקראת בגדר לפני ולא בגדר לפני דלפני.

והנה על פי רוב כשדורשים מבחור להתחיל דרך חדשה, וכגון להשתדל ללמוד דף ליום בדרך בקיאות, או להתחיל לעבוד על תפילתו, עיקר הקושי שבדבר הוא זה שבהשליבים הראשונים אין הבחור מרגיש סיפוק. והטעם הוא משום הענין שביארנו לעיל, כי כדי להרגיש סיפוק צריכים להרגיש כבר עכשיו קשר עם השלב הסופי, וצריכים להרגיש שכבר עוסקים בהשלב ההוא, דאז העונג של השגת התכלית מקריין גם על השלב הקדום, וכגון בלימוד בקיאות, השלב הסופי הוא שקונה בקיאות הגונה במסכתא שלימה, ובדרך כלל היכא שכבר למד את רוב רובו של המסכתא, כבר הגיע למצב שהלימוד העכשיוי יכול להתפרש כקשר עם השלב הסופי ההוא, וממילא הרי הוא מרגיש כבר עכשיו את התענוג של המצב ההוא, אבל בהשליבים

הראשונים אין זה נקרא שהוא כבר בקשר עם השלב הסופי וממילא אין לו סיפוק.

ונראה לומר עוד, דהנה מצינו שהקב"ה אמר זכרתי לך חסד נעורייך וגו' לכתך אחרי במדבר וגו', ולא אמר בואך אחרי במדבר, ונראה דהיינו משום שכוונת "בואך" היא הכניסה להתחום והרשות של קדושה שזהו עולמו של הקב"ה, ואז באמת כבר נמצאים בקשר עם השלב הסופי דהיינו הקשר עם הקב"ה, ומש"ה אין זה נסיון כל כך, אבל "לכתך" יכול להתפרש גם על שלבים שלפני הכניסה כמו שביארנו לענין פרעה, ואז אינו נקרא עוד בקשר עם השלב הסופי דהיינו הקשר עם הקב"ה, וממילא עדיין אין מרגישים את השלב הסופי, וזהו נסיון יותר גדול, ומש"ה שיבח אותם הקב"ה על עמידה זו בהנסיון של ללכת אחריו בלי להרגיש סיפוק.

ומעתה כשדורשים מבחור להתחיל דרך חדשה וכמו שתיארנו, עליו לקיים עבודה זו של לכתך אחרי במדבר.

החדש הזה לכם (י"ב, ב'). בענין החשיבות של זמן.

הנה חזינן שהמצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל (וכלשון רש"י בריש פירושו על התורה בשם רבי יצחק) היתה ענין של קביעות זמן, דהיינו מצות החדש הזה לכם ראש חדשים.

וע"ע בר"ה דף ל"ב ע"א דמייטנין הא דתנן ברפ"ה דאבות שבעשרה מאמרות נברא העולם, ומקשינן דהא "ויאמר" כתוב רק ט' פעמים, ומתריצין שבראשית נמי מאמר הוא, ובסידור הגר"א בפירוש שיח

יצחק על ברוך עושה בראשית ביאר שהכוונה בברוך עושה בראשית היא להבריאה של זמן, כי המלה בראשית מורה שקיים סדר זמנים, וכתב שבריאת זמן מרומזת בהמלים בראשית ברא אלקים, דהיינו שברא ראשית, דהיינו זמן עכ"ד, וא"כ י"ל שזהו הכוונה בבראשית נמי מאמר הוא, דהיינו שהמלה בראשית מורה על שברא זמן. הרי שהמאמר של בראשית, שהוא המאמר הראשון של בריאת העולם, הרי הוא ענין של זמן.

ועוד חזינן שששה סדרי משנה מתחילים עם "מאימתי קורין את שמע בערבית", דהיינו קפידא על זמן.

וכן הטור שו"ע מתחיל עם הציווי שיתגבר כארי לעורר את השחר שזהו ג"כ ענין של קפידא על זמן.

וחזינן מכל זה שהענין של שמירה על זמנים הרי הוא ראשון במעלה.

וכשבאתי לארץ ישראל נכנסתי להגאון ר' אליעזר יהודה פינקל זצ"ל בהיותו כבן תשעים ושאלני בן כמה אתה, ועניתי לו בן עשרים, ואמר לי דע לך שהשנים של עלי בלימוד הן מגיל חמש עשרה עד גיל עשרים וחמש, וא"כ יש לך עוד חמש שנים. ודבריו אלו נכנסו עמוק בלבי כי זה הי' הפעם הראשונה שהרגשתי שאני מוגבל בזמן. ועכ"פ באמת היו הרבה דברים שהי' יכול לומר לי בתור בחור צעיר אבל בחר דוקא את הענין של החשיבות של זמן, ובא וראה איך שדעת תורה ורוח התורה מפעמת בלבם של גדולי ישראל, דכיוון לדרכה של התורה דהיינו תמיד להתחיל עם הדגשה על החשיבות של זמן.

והי' לכם למשמרת (י"ב, ו').
בענין דם פסח ודם מילה ושכר נשים צדקניות.

פירש"י וז"ל, ר' מתיא בן חרש אומר וכו' ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו וכו' ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה עכ"ל. וכן איתא במכילתא כאן בפרשת בא פר' ה'.

נשאלתי, דהנה בפסחים דף ק"ח ע"ב איתא שנשים חייבות בד' כוסות משום שאף הן היו באותו הנס, ופירש"י על פי מה שמבואר בסוטה דף י"א ע"ב שבשכר נשים צדקניות של אותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, ובסוטה שם הובא כל המעשה איך היו נזקקות לבעליהן. וקשה דהכא מבואר שהי' משום דם פסח ודם מילה.

וי"ל שבודאי יציאת מצרים היתה בשכר הנשים, רק שהיו צריכים שגם כלל ישראל יהיו ראויים לכך, ועל זה הועיל דם פסח ודם מילה, אבל לא הי' בכח דברים אלו לפעול את הגאולה אלא רק להכשירם כדי שזכות הנשים יכלה לפעול.

והנה במדרש תהלים קי"ד ה' וכן בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט איתא "בזכות" דם פסח ודם מילה (ובפדר"א שם יש עוד דעות בענין באיזו זכות נגאלו, אבל לא הוזכרו שם נשים צדקניות עיי"ש). מיהו גם בזה י"ל שאין הכוונה שדם פסח ודם מילה היו זכויות שבדרך ישיר זיכו את כלל ביציאת מצרים, אלא הכוונה היא שזכות דם פסח ומילה פעלה ששכר הנשים יכלה לפעול.

מיהו אכתי קשה דבסוטה שם מבואר שעיקר סיבת הגאולה היתה צדקת הנשים וכמו שהבאנו, ואילו בערבי פסחים שם

משמע שהיו טפלות בענין זה שהרי כן משמע מהלשון של "אף" הן.

ברם יש לומר שהכוונה בערבי פסחים אינה להעובדא שהגאולה היתה בשכר הנשים, אלא להעובדא שלמעשה הנשים היו חלק מאיך שהתפתחה הגאולה למעשה, ובזה הרי הגברים היו עיקר, דהיינו משה ואהרן. ורש"י בערבי פסחים הביא ההיא דסוטה לא בגלל שהמכוון בערבי פסחים היא לשכר נשים צדקניות, אלא רק משום שבהיא דסוטה מבואר איך הי' להם חלק מעשית בהתפתחות הגאולה.

ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים (י"ב, ו') [א].

בענין מה שהרמב"ם הגדיר שהמצוה של קרבן פסח היא שחיטת הקרבן.

הנה הרמב"ם בלשונו במנין המצות שלפני ספר היד במצוה נ"ה, וכן בתחילת הל' קרבן פסח, וכן בספר המצות במצוה נ"ה, הגדיר שהמצוה היא "שחיטת" קרבן פסח, וכן הגדיר החינוך במצוה ה'.

אלא שהרמב"ם כלל אח"כ גם את ההקרבה בתוך המצוה, וז"ל הרמב"ם בספר המצות שם, והמצוה הנ"ה היא שצונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן והוא אמרו יתעלה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, ומי שעבר על ציווי זה ולא הקריבו בזמנו במזיד חייב כרת וכו' עכ"ל. וכן כתב גם בהל' קרבן פסח שם בה"ב וז"ל, ומי שביטל מצוה זו בזדון ועבר יום ארבעה עשר ולא הקריב וכו' הרי הוא חייב כרת. ובאמת בכמדבר

ט' י"ג כתיב והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא הי' וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמי' כי קרבן ה' לא הקריב במועדו.

והחינוך בהמשך דבריו שם כתב שאם לא "עשה" פסח הרי הוא חייב כרת. ובהכותרת להמצוה כתב החינוך וז"ל, מצוה הקרבת קרבן פסח. מיהו בהמפתחות שלפני הספר כתוב מצוה ה' מצות שחיטת הפסח.

ומעתה צ"ב למה בנוגע לעיקר הגדרת המצוה נקטו הרמב"ם והחינוך רק את השחיטה. והמנ"ח כתב שלא דוקא הזכירו את השחיטה אלא ה"ה לכל ההקרבה.

וי"ל שרק במצות קרבן פסח הודגשה השחיטה משום שיש חיוב מיוחד בנוגע להשחיטה של קרבן פסח, דהיינו שרק הבעלים או שלוחם ישחטו, אבל בשאר קרבנות אין מצוה מיוחדת על הבעלים לשוחטו אלא הרי הם שוים בזה לכל ישראל, ומש"ה הדגישו בקרבן פסח שמצוה לשוחטו דנתכוונו לומר בזה שמצוה על הבעלים לשוחטו. מיהו לפ"ז הי' הרמב"ם צריך להזכיר בפירוש דבר זה דהיינו שיש מצוה על הבעלים, וכגון לנסח את המצוה בלשון של מצוה על כל אחד ואחד לשחוט קרבן פסח. ועוד דסו"ס צ"ע למה לא הזכירו בעיקר ההגדרה שגם כל ההקרבה היא בכלל הגדרת המצוה.

ואולי י"ל עוד דרך אחרת, והיינו שלעולם רק השחיטה היא המצוה, דהיינו או לשוחטו הוא עצמו או שיראה שאחרים ישחטו, אבל ההקרבה אינה חלק מגוף המצוה, רק שאם לא הקריבו את הקרבן א"כ יוצא שהשחיטה לא היתה בגדר

שחיטת קרבן פסח כי לא נעשה מזה קרבן פסח, ומה שכתוב שחייב כרת משום שלא הקריבו את הפסח הכוונה היא שיש כרת כי לא קיים את החיוב לשחוט פסח כי אפילו אם שחט אבל אם לא הקריב יש כרת כי ה"לא הקריב" גרם שלא קיים את מצות שחיטת פסח, ושיעור הפסוק הוא שחייב כרת כי קרבן ה' לא הקריב ועי"ז לא שחט קרבן פסח. מיהו גם דרך זה יש בו מן הדוחק כי ביותר הי' ראוי לתלות להדיא את הכרת בהעובדא שלא שחט את הפסח ולא לומר בדרך עקיפין שגרם לאי שחיטת פסח ע"י שלא הקריב.

והנה באמת לא ברירא אם רק בקרבן פסח מצוה על הבעלים עצמם לשחוט, וכמו שצדדנו כאן, או האם כן הוא גם בכל הקרבנות, דהנה עי' ברש"י בקידושין דף מ"א ע"ב בד"ה מנלן (השני) שכתב וז"ל, מנלן דשלוחו של אדם כמותו לשחיטת קדשים עכ"ל, ומבואר שיש מצוה על הבעלים לשחוט בכל הקדשים, דלכן שייך על זה תורת שליחות, דאילו היו הבעלים שוים לכל ישראל, א"כ לכאורה לא שייך שליחות, וכמו היכא שעושה שליח לשחוט בהמת חולין, דכיון דאינה מצוה מיוחדת עליו לא שייך לומר שהמעשה של השליח מתייחס להמשלח ושמיקרי שהמשלח עושה את השחיטה כי הדין של שלוחו של אדם כמותו נאמר רק כשצריכים את השליחות כדי להשלים דין מסוים מדיני המשלח.

ועי' עוד ברשב"א בקידושין דף כ"ג ריש ע"ב שכתב שהגמ' בנדרים דף ל"ה ע"ב שחוקרת אם כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן, איירי בשחיטה שכשירה בזר,

הרי ששפיר יש חיוב של שחיטת בעלים בכל הקרבנות, כי אל"כ לא הי' שייך לומר שכהני הם שלוחי דידן וכמו שביארנו. ודוחק לומר שהרשב"א איירי רק בפסח. ועכ"פ מהרשב"א יוצא שיש צד בהגמ' שאין הכהן צריך להיות נחשב השליח של הבעלים, ודלא כרש"י בקידושין. ולפי רש"י השאלה היא רק בנוגע לשאר העבודות אבל בשחיטה הרי הם בודאי שלוחי דידן.

וכבר דן הפ"י בהסוגיא בקידושין שם בד"ה גמרא והא דתנן וכו', וכן בד"ה רש"י בד"ה מנלן, וכן בספר המקנה שם בד"ה בגמרא והא וכו', ובד"ה מנין וכו', בענין אם גם בשאר קדשים נאמר מצות שחיטה בבעלים או האם רק בפסח נאמר מצות שחיטה בבעלים.

ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים (י"ב, ו')
[ב].

בענין ברכת המצות על שחיטת ועבודות הקרבן.

הנה בתוספתא דמס' ברכות פ"ה ברייתא כ"ג איתא הי' מקריב זבחים בירושלים וכו' כשהוא מקריב אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להקריב זבחים (צ"ע למה נקטו "בירושלים" וכי המקריב בבמה בשעת היתר הבמות אינו מברך).

וע"ע ברמב"ם בפ"א מהל' ברכות הי"ב שכתב שאם הוא שוחט פסחו או חגיגתו בשביל עצמו הרי הוא מברך לשחוט (ואם לאחרים הרי הוא מברך על השחיטה, עיי"ש בהי"ג), הרי שפירט בתוך הברכה "שחיטה" (אבל לא פירט את שם הקרבן).

וצ"ל דס"ל שהתוספתא קאי על שאר עבודות.

ובטעם הדבר למה יש נוסח מפורט בשביל השחיטה ולא מברכים להקריב זבחים י"ל דהיינו משום ששחיטה לאו עבודה היא כדאמרינן בזבחים דף י"ד ע"ב ויומא דף מ"ב ע"א.

ועכ"פ מצאתי שבאמת רבו הדעות בנוגע לברכה על שאר העבודות איך מברכים.

דהנה הרמב"ן בסה"מ בשורש י"ב הביא את דעת הבה"ג שמונה כל אחת מט"ו עבודות למצוה נפרדת בתרי"ג. וכתב הרמב"ן שלפ"ז הרי הוא מברך על כל אחת מהן, ומסתימת דבריו משמע שגם כשהוא עושה את כולן הרי הוא מברך על כל אחת בנפרד. וכ"כ האבודרהם בשער ג' בשם הר"י בן פלאט שמברכים על כל מעשי הקרבן. מיהו לא ברירא אם הוא מזכיר כל עבודה ועבודה בשמה או האם הוא אומר בכל ברכה וברכה "להקריב". ולכאורה מסתבר יותר לומר שהוא מזכיר את העבודה הפרטית כיון שהיא מצוה בפני עצמה, וכ"כ המל"מ בריש פ"א מהל' מעשה הקרבנות. מיהו זהו דלא כהתוספתא.

והמגילת אסתר שם כתב שגם לפי הרמב"ם שמונה את כל מעשי הקרבן למצוה אחת, אבל בכל זאת מברכים על כל עבודה ועבודה כיון שכל אחת פועלת דבר נפרד בהקרבן.

מיהו המהר"ם שיק במצוה קי"ז כתב שמברך רק על העבודה הראשונה. ומסתבר שלפי שיטה זו הרי הוא אומר להקריב וכהתוספתא, כדי לכלול את כל העבודות.

זבחים. ואם נאמר שכוונת התוספתא היא שמברך כן בשעת השחיטה א"כ זהו דלא כהרמב"ם שכתב שבהברכה על השחיטה מזכירים את השחיטה, וא"כ צ"ע למה לא פסק הרמב"ם כהתוספתא. וצ"ל שחזן ממה שמברכים על השחיטה וכדברי הרמב"ם, מברכים גם על העבודות כמו התוספתא ודלא כהערוך השולחן.

ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' חלק ב' סי' רי"ט בד"ה והנה המעיין וכו' ראיתי שהביא סברא שאין הכהן מברך על עבודות הקרבן משום שכהני שלוחי דרחמנא (יש לבאר משום ששליח מברך רק היכא שדינו של המשלח הוא לברך, וזה לא שייך בשלוחי דרחמנא), והשואל ומשיב הפריך סברא זו מדברי הרמב"ן דשפיר מברכים. ועכ"פ לפי הסברא הנ"ל צ"ל שהתוספתא קאי על שחיטה. מיהו הרשב"א בקידושין דף כ"ג ע"ב בד"ה דאמר רב הונא וכו' כתב שהצד לומר שכהני שלוחי דרחמנא נינהו קאי גם על שחיטה.

ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף (י"ב, ז').

בענין מה שמשה הפך את הסדר.

הנה להלן כשמשה מסר את הציווי לישראל כתיב והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות (י"ב, כ"ב), דהיינו שהפך את הסדר. ועיין במכילתא על שני הפסוקים דאיתא ששני הפסוקים מוכיחים אחד על השני שהסדר אינו מעכב. מיהו אכתי צ"ב למה הקב"ה הזכיר מזוזות ואח"כ משקוף ואילו משה הזכיר משקוף ואח"כ מזוזות. ועיין בספורנו ובכלי יקר ובהעמק דבר שכתבו טעמים לזה.

והלב שמח בסה"מ שם כתב שמברך רק על "העבודה הגדולה". ובספר מעין חכמה מ"ע נ"ה, ובספר יד איתן על פ"א מהל' מעשה הקרבנות (ושניהם מובאים ברמב"ם הוצאת רש"פ בספר הליקוטים), כתבו שהכוונה היא להעבודה האחרונה בהקרבן שזר חייב עלי' מיתה. מיהו צ"ע דהא זר חייב מיתה גם על זריקה כיון שהיא סוף עבודת הדם, וגם על הקטרה כיון שהיא סוף עבודת האימורין, וא"כ וכי יברך על שתיהן, ואולי אה"נ.

ובספר יכהן פאר על הל' מעשה הקרבנות שם כתב שהכוונה בעבודה גדולה היא לעבודת הזריקה, כי אין כפרה או ריצוי אלא בדם, וכן לא מיקבע הבשר בפיגול אלא ע"י הזריקה.

והמל"מ בריש פ"א מהל' מעשה הקרבנות שם הקשה על הלב שמח איזוהי עבודה גדולה ואיזוהי עבודה קטנה. ועוד הקשה שאם יחלקו את העבודות לכמה כהנים למה לא יברך כל אחד מהם על העבודה שעושה. ובספר יכהן פאר כתב ליישב קושיא זו שהיכא שחילקו את העבודות לכמה כהנים אחד מברך ופוטר את כולם. מיהו לא הבנתי את תירוצו איך ברכה אחת תפטור את כולם, דאם משום שומע כעונה, א"כ יוצא שהרי הוא מודה להמל"מ שכולם צריכים ברכה, וא"כ למה לא יברכו בעצמם וכקושיית המל"מ.

והערוך השולחן בחו"מ סי' תכ"ז כתב שמברך רק על השחיטה, כי כל העבודות האחרות הרי הן ג"כ רק חלק מהמצוה, ומברכין רק פעם אחת, או בתחילת המצוה או בסופה. וצ"ע מה עושה הערוך השולחן עם התוספתא דתניא שמברך להקריב

והכלי יקר כתב על זה ב' ביאורים, א', שהקב"ה רצה שהצדיקים בכני ישראל יתחילו לעורר את הישועה, וכענין הא דכתיב שובה אלי ואשובה אליכם, ולכן הזכיר הקב"ה את המזוזות תחילה, דהיינו שהישועה תתחיל מלמטה, ואילו מרע"ה טען שאין בהם כח להתחיל, אלא שהקב"ה יתחיל, וכמאמר כלל ישראל השיבנו ה' אליך ונשובה, ולכן הזכיר תחילה את המשקוף כלומר שהישועה תתחיל מלמעלה.

ב', ועוד כתב פירוש שני, והיינו שלא הי' כאן ויכוח מי יתחיל את תהליך התשובה, אלא לעולם הקב"ה הי' מוכן לעורר אותם לתשובה על דרך השיבנו ונשובה, אלא הקב"ה הזכיר את המזוזות כדי לומר שהשפע מתחיל מלמטה כי הצדיקים "מוסיפים כח בגבורה של מעלה", ואילו משה מפני כבוד השכינה הזכיר משקוף תחילה כדי לומר שבאופן מעשי הישועה באה מלמעלה למטה.

והנה יש לומר גם ביאור שלישי, שקרוב לביאורו הראשון של הכלי יקר, רק שאין הכוונה לויכוח מי יתחיל ויעורר את התשובה, אלא הכוונה היא כך, דהנה בנוגע להתקרבות של כלל ישראל להקב"ה בשעת יציאת מצרים פעלו ב' הכחות, דהיינו שהיתה התחלת התעוררות מלמעלה, ואחרי זה היתה גם התעוררות מצד כלל ישראל מלמטה, והיינו על פי מה שפירש"י בשיר השירים על הפסוק משכני אחריו נרוצה, דמבואר מדבריו שהיתה גם בחינה של משכני, דהיינו התחלת התעוררות ע"י הקב"ה, וגם בחינה של אחריו נרוצה, דהיינו התעוררות ע"י כלל ישראל, דהיינו

שאחרי המשכני, לא נמשכו גרידא, אלא היתה תופעה של אחריו נרוצה, וא"כ י"ל שהקב"ה תולה את העיקר ב"האחריו נרוצה" שהי' מצד כלל ישראל, ואילו כלל ישראל תולה את העיקר בה"משכני" שהי' מצד הקב"ה (וזהו כעין דברי ר' לוי יצחק מברדיטשוב שבתורה כתוב "חג המצות" כדי להזכיר זכותם של ישראל שיצאו רק עם מצות, ואילו כלל ישראל אומרים "חג הפסח" כדי להזכיר את טובתו של הקב"ה שפסח על בתי העברים).

והדרך שאנחנו כתבנו היא כלל גדול בחיים, והיינו שצריכים תמיד לראות את זכותו של השני ולא הזכות של עצמו. ומדת בשר ודם אינה כן, אלא טבעו הוא ליחס את ההצלחות לזכותו ואת הכשלונות להזולת או להמצב והנסיבות.

ושמרתם את המצות (י"ב, י"ז).

בענין "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה", ו"זריזין מקדימין למצות".

עיין ברש"י שהביא את הדרשה של אין מחמיצין את המצות. ולכאורה יש להקשות למה צריכים גם דרשה זו וגם את הדרשה בפסחים דף ד' ע"א מוישכם אברהם בבקר שזריזין מקדימין למצות, דהא לכאורה שניהם הם ענין אחד.

וראיתי בספר פחד יצחק לר' יצחק למפרונטי זצ"ל באות מ' בערך מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה שכתב וז"ל, הרדב"ז תשובה י"ג שיש לאדם לבחור במצוה ראשונה שפגע בה, ולא ישגיח במה שהמצוה הבאה אחרי' היא משובחת יותר,

שאינ אתה יודע מתן שכרה של מצות, עי' עבודת הגרשוני תשובה ל"ב עכ"ל. ולפי זה יוצא שענין מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה הרי הוא ענין שונה מזריזין מקדימין, דמצוה הבאה לידך וכו' הוא ענין של לבחור את המצוה הראשונה שבאת לידו אע"פ שהשני היא משובחת, ואילו זריזין מקדימין למצות הוא ענין של לזרז את המצוה שהוא עומד לעשות (מיהו לכאורה אכתי צ"ע כי מזה שצריך לבחור את המצוה הראשונה ולא לדחותה ולחכות להשני' חזינן בדרך ממילא שיש דין של זריזות על קיום מצוה כי אל"כ למה צריך להזדרז ולבחור את הראשונה ואינו יכול לחכות להשני', ואפילו אם השני' אינה יותר גדולה, ובע"כ צ"ל משום זריזות, רק שבכל זאת הי' ס"ד לומר שיחכה להשני' היכא שהיא יותר גדולה.

ברם יש לומר שלעולם אין ראי' מהדין של אל תחמיצנה שיש גם דין של זריזות, כי י"ל שהטעם למה אי אפשר לדחות את הראשונה הרי זה כי עי"ז שהוא מעדיף את השני' הרי הוא מבזה את הראשונה.

ויש לעיין אם דינו הנ"ל של הרדב"ז עולה שפיר עם דברי הריטב"א במס' סוכה וכמו שנבאר, דהנה הריטב"א על סוכה (מיוחס בטעות להרשב"א) בדף כ"ה כתב וז"ל, למה לן קרא (לעוסק במצוה פטור מן המצוה), פשיטא, למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר ממנה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי הוא

אצלו כדבר רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר של רשות עכ"ל.

והנה יש לפרש את דבריו בשני דרכים. א', שגם בהקושיא ידע שאסור להפסיק ולעשות את המצוה השני', רק שהקשה דדבר פשוט הוא כי כיון שאין סיבה להפסיק א"כ הרי זה נקרא שהוא מבזה את הראשונה, ועל זה הרי הוא מתרץ שהיכא שהשני' היא מצוה יותר גדולה שפיר יש הו"א שיפסיק ויעשה את השני'. ב', שבקושייתו סבר שלא נאמר בזה שאסור לעשות את השני' אלא רק שהוא פטור מלעשותה, ולכן הקשה דפשיטא שהוא פטור, ועל זה תי' דקמ"ל הפסוק שאסור. ובאמת לפ"ז צריכים את הפסוק גם לב' מצוות שהן שוות רק שלרבותא כתב שכן הוא אפילו אם השני' היא גדולה.

הרי שכתב הריטב"א שהיכא שהוא כבר עוסק בהמצוה הראשונה לא יניחנה בשביל מצוה שני' שגדולה ממנה, ואיירי שהמצוה השני' באה לידו לאחר שכבר התחיל את הראשונה. ומזה יוצא שאם עוד לא התחיל את הראשונה, רק שהוא יודע שתבוא השני', הרי הוא רשאי להמתין בשביל השני', ודלא כהרדב"ז. מיהו יש לדחות שהרדב"ז איירי שאם ימתין להשני' יפסיד את הראשונה, ובזה גם הריטב"א מודה.

ועוד כתב שם הריטב"א עוד תירוץ למה צריכים פסוק לעוסק במצוה פטור מן המצוה וז"ל, ועוד למדנו הכתוב דאע"ג דאיכא עלי' מצוה קבועה לזמן ודאי, כגון ק"ש ושחיטת הפסח, וקודם לכן באת לידו מצוה אחרת שתבטלנו מן האחרת אם יתחיל בה, רשאי הוא להתחיל בזו שבא לידו עכשיו ואם יבטל מן האחרת יבטל,

ואינו חשוב פורק עצמו ממנו כשפורקה מעליו מחמת דבר מצוה, שאין חיוב המצוה עליו עד שיגיע זמנה, וראשונה קודמת עכ"ל. והנה נראה שכוונתו בתירוץ השני הנ"ל היא להיכא שהראשונה אינה מצוה עוברת, אלא גם אם יחכה להשני אכתי יוכל אח"כ לעשות גם את הראשונה, כי אל"כ פשיטא גם בלא פסוק שמוטל עליו לעשות את הראשונה, כי אע"פ שיפסיד את השני אבל הלא גם אם יחכה להשני יפסיד את הראשונה, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי שהמצוה הראשונה אינה עוברת, דאז שפיר יש כאן סיבה לחכות להשני כי בדרך זה יוכל לקיים שתיהן.

ועוד מבואר בדבריו דאיירי שעוד לא התחיל את הראשונה שהרי כתב שרשאי להתחיל אותה, ולפ"ז הכוונה בעוסק במצוה פטור מן המצוה היא שרשאי להתחיל את הראשונה כי כשתבוא השני יהי פטור ממנה כיון שיהי אז בגדר עוסק במצוה, הרי שכתב הריטב"א שרשאי להתחיל את הראשונה אע"פ שיש סיבה להמתין להשני, ועוד מבואר בדברי הריטב"א שרק רשאי להתחיל את הראשונה אבל ליכא חיוב אלא רשאי הוא להמתין להשני וכמו שיצא מתירוץ הראשון, ואילו הרדב"ז סובר שחייב להתחיל את הראשונה משום אל תחמיצנה. מיהו יש לדחות כהנ"ל שהרדב"ז איירי באופן שאם יעשה את השני יפסיד את הראשונה.

ועוד י"ל שהרדב"ז איירי כשהשני היא רק "משובחת יותר" (וכלשון הרדב"ז) אבל לא יפסידנה אם יתחיל את הראשונה אלא יוכל לעשותה אח"כ, ובכה"ג סובר הרדב"ז שהוא חייב להתחיל את הראשונה, משא"כ

היכא שיפסיד את השני אינו חייב להתחיל את הראשונה ולהפסיד את השני אלא רק רשאי וכלשון הריטב"א. מיהו צ"ע דאם הרדב"ז איירי כשלא יפסיד את השני א"כ מהו הס"ד שיחכה להשני.

וע"ע בספרי על אבות באות ס"ו סק"א בענין תירוץ הריטב"א הנ"ל.

ובספר פחד יצחק שם בהוספת הגהות "זכור לאברהם" איתא וז"ל, כתב הרב החסיד רב כהנא בידו המלאה והרחבה אות מ"ח משום הרב שבות יעקב ז"ל דהיינו (מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה) דוקא לזמן מרובה אבל להמתין זמן מועט לא אמרו מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ולענ"ד מההיא דפ"ב דר"ה גבי העובר לפני התיבה ביו"ט של ראש השנה השני מתקיע וכו' מוכח להיפך יראה הרואה שם, הרב ארעא דישראל אות ח' עכ"ל. ולפי דבריו יש ליישב את קושייתנו הראשונה, והיינו שמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה שהוא בגדר איסור איירי רק לזמן מרובה, וקמ"ל הילפותא של זריזין מקדימין למצוה שגם בנוגע לזמן מועט יש מדריגה והידור של זריזין מקדימין.

ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים וגו' (י"ב, ל"ט).

בענין למה לא החמיץ, וטעם מצות מצה.

ע"י בחינוך במצוה י"א שהיא האיסור של כל ימצא שכתב ששורש המצוה הוא כעין זכר להמעשה הנ"ל שלא הספיק בצקם להחמיץ (צ"ע למה לא כתב כן לעיל

במצוה י' שהיא מצות מצה). מיהו לכאורה יש לתמוה דהא נצטוו בבל ימצא בראש חודש ניסן שהי' לפני המעשה של לא הספיק בצקם להחמיץ.

מיהו עי' ברמב"ן ובאור החיים על הפסוק כאן שביארו שבאמת מלכתחילה עשו את הבצק בדעת לאפות אותו מצה כי היו אסורים בחמץ כל היום הראשון ולא רק בשעת אכילת הקרבן פסח (וכן מבואר בפסחים דף צ"ו ע"ב שבפסח מצרים היו אסורים לאכול חמץ כל היום הראשון), רק שהפסוק בא להסביר שלא הספיקו לאפות את המצות במצרים אלא לקחו עמהם את הבצק ממצרים כי גורשו ממצרים ובכל זאת לא נעשה חמץ אלא אפו אותו מצות כי היו מעמלים אותו כל הזמן כדי שלא יחמץ ואפו אותו רק אח"כ. ולפי דבריהם יוצא שבכלל לא כתוב שלא הספיק הזמן כדי להחמיץ כמו שיוצא מדברי החינוך, אלא לא החמיץ בצקם כי כך נצטוו, וכן מה שכתוב "כי גרשו ממצרים" אינו הטעם למה לא החמיץ, אלא הרי זה הטעם של תחילת הפסוק דהיינו מה שכתוב שאפו את העוגות שהוציאו ממצרים ולא אפו אותם בעודם במצרים דהטעם לזה הי' משום שגורשו ממצרים.

ליל שמרים (שימורים) הוא לה' וגו' הוא הלילה הזה שמרים לכל בני ישראל לדרתם (י"ב, מ"ב).

נשאלתי אחרי הפיגוע בהמלון בנתני' בליל הסדר, איך זה מתיישב עם היות ליל פסח ליל שימורים.

ונראה שי"ל בזה כמה מהלכים:

(א) כי בר"ה דף י"א ע"ב ובפסחים דף ק"ט ע"ב מוזכר רק שהוא ליל שימורים מן המזיקין, ויש להבין שהכוונה היא לשדים כמו בהרבה מקומות, וכן דוגמת מה שאמרו בפסחים שם שתיקנו ד' כנסות ולא חששו לזוגות כי הוי ליל שימורים מן המזיקין. וגם בטור וש"ע מוזכר רק מזיקין.

מיהו הדרכי משה בסי' ת"פ הביא שהאור זרוע כתב שנהגו שלא לנעול הדלתות בליל פסח משום ליל שימורים, וא"כ דבר זה מראה שהוא משומר גם מנזקי אדם.

ובאמת הרמ"א בסי' תפ"א הביא שפותרין את הדלת בשפוך חמתך כדי להראות את האמונה בליל שימורים, וגם דבריו מראים שהכוונה היא לבני אדם שמזיקים. מיהו יש לדחות שדבר זה הוא רק לשם נתינת סימן והיכר שאין אנו מפחדים משדים, אבל ממה שהאור זרוע אומר שמשאירים את הדלת פתוח כל הלילה מוכח שאין חוששין אפילו לנזקי בני אדם.

(ב) יש לומר שאע"פ שבודאי יש גורם של ליל שימורים, אבל אין זה אומר שלא יתכן שגורמים אחרים יכריעו יותר ויצא דינו לחובה.

(ג) עוד י"ל שהשמירה של ליל שימורים היא רק נגד מזיקין, וכן נגד כח הבחירה של אדם אחר, אבל לא נגד מה שכבר נגזר עליו מן השמים מקודם, ולכן שפיר יכולים אסונות לקרות גם בליל פסח, והיינו

כשכבר נגזרו קודם, אבל בכל זאת שפיר אפשר להשאיר את הדלת פתוחה, כי אם כבר נגזר עליו מקודם, לא יעזור לנעלו, ואם לא נגזר, ליל שימורים יעכב אדם אחר מלהזיקו בכח בחירתו. ואם נאמר שאדם אינו יכול להזיק את חברו בלי שיהי' נגזר עליו, א"כ כל השנה נועלים את הדלת כי במצב של 'סולם רעוע' יותר קרוב להקב"ה לגזור עליו שיזיקנו אדם אחר, אבל בליל פסח הובטחנו שלא יגזור הקב"ה מחמת העובדא שאין שמירה.

ולעיל בפר' וישב על הפסוק וישמע ראובן ויצילהו מידם, הארכתי להביא הרבה מקורות בענין אם אדם יכול להזיק את חברו ע"י כח בחירה שלו בלי שזיהי' נגזר כן על חברו.

(ד) גם י"ל שליל שימורים מגין רק על מי שמאמין שליל שימורים באמת מגן, אבל אם אדם מציב הגנה אחרת, כגון שומר, הרי זה מראה שאינו מאמין, ואז ליל שימורים אינו מגין, ומניחין אותו באמת בידי השומר.

ברם יש להעיר על דרך זה דהנה הרמ"א בסי' ת"פ כתב וז"ל, ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים ובזכות אמונה זו יבא משיח וכו', וכן בדרכי משה כתב וז"ל, כתב מהרי"ב דנוהגים לפתוח הדלת כשאומרים שפוך חמתך משום דאיתא בא"ז שלא לנעול דלתות הבתים כלל בליל שימורים, וזהו האמונה בהקב"ה ובהבטחתו, ובזכות הבטחה זו (לכאורה צ"ל בזכות אמונה זו) אנו נגאלים, ולזה פותחים בשפוך הדלת כלומר ע"י זה ראוי לבא משיח עכ"ל. ואילו לפי דברינו תיפוק

ל"י שצריכים אמונה משום שע"י אמונה זו יזכה לליל שימורים.

(ה) גם י"ל שליל שימורים מתחיל להגין רק אחרי גמר קיום מצות הלילה, וכוונת האור זרוע היא להשאיר פתוח רק אחרי גמר הסדר (ומה שאנו פותחים בשפוך חמתך הרי זה רק לזמן מועט לסימנא בעלמא.

וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' וגו' והי' כאזרח הארץ (י"ב, מ"ח).

בענין המהות של מכת בכורות.

ע"י ברש"י שפירש וז"ל, יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל והי' כאזרח הארץ עכ"ל. והוא מהמכילתא. ומדברי המכילתא יוצא שעיקר כוונת הפסוק היא לחדש שגר מביא קרבן פסח רק בי"ד ניסן ולא גם כשהוא מתגייר. וצריך ביאור מה הוא ההו"א לומר שגר יצטרך להביא קרבן פסח בשעה שהוא מתגייר, הלא הטעם של קרבן פסח אינו העובדא שיצאו ממצרים ושלקח הקב"ה גוי מקרב גוי דוגמת גירות, אלא הטעם הוא משום שפסח על בתי העברים במכת בכורות.

עוד יש לעיין דאמרינן בנוגע למכת בכורות אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא שליח, ולכאורה צ"ע למה באמת מכת בכורות נעשית ע"י הקב"ה עצמו ולא ע"י שליח כגון משה רבינו ע"י הרמת המטה וכדומה.

עוד צ"ע הלא גם בשאר המכות פסח המכה על בתי העברים, ולמשל במכת צפרדע שאצל כלל ישראל לא היו

ע"ב בד"ה ערל הביאו תוס' שר"ת מפרש שהכוונה היא למי שאינו מל מחמת פחד. ובחגיגה דף ד' ע"ב כתבו תוס' שר"ת סובר שמי שלא מל מחמת שמתו אחיו מחמת מילה כשר לעבודה כיון שאנוס הוא כי אסור לו לימול, ומבואר בתוס' שם שה"ה לענין פסח, ודלא כדברי רש"י כאן.

והגדת לבנוך (י"ג, ח') [א].

נשים במצות סיפור יציאת מצרים.

ע"י בחינוך במצוה כ"א שהוא סובר שגם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים. ותמה המנ"ח למה, הלא נשים פטורות על מ"ע שהזמן גרמא, וטעמא דאף הן היו באותו הנס הוא מדרבנן ואילו מהחינוך משמע שהן חייבות מהתורה.

ובספר קובץ תשובות בח"א סי' נ"ב הובא שהקהלות יעקב כתב להגריש"א ליישב שמצות סיפור יציאת מצרים אינה דבר העומד בפני עצמה, אלא כל עיקרה הוא דין באיך אוכלים מצה, וכדדרשינן בפסחים דף ל"ו ע"א לחם עוני לחם שעונים עליו דברים הרבה, ולכן מכיון שנשים חייבות באכילת מצה אע"פ שהיא מ"ע שהזמן גרמא כי דרשינן בפסחים דף מ"ג ע"ב שכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, לכן הרי הן חייבות גם בסיפור יציאת מצרים.

והשיב לו הגריש"א שלפי דבריו יוצא שאם אין לו מצה אינו צריך לספר ביציאת מצרים, וקשה מאד לומר כן.

ותי' הוא שעל מצות שנאמרו לפני הר סיני לא נאמרה הכלל שנשים פטורות ממצות שהזמן גרמא כי עוד לא נאמר אז כלל זה, והא דצריכים את הדרשה של כל

צפרדעים, וא"כ לענין מה נשתנה מכת בכורות עד שיש על זה קרבן.

ויש ליישב, דהנה בפרשת ואתחנן (ד', ל"ד) כתיב או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים וגו', וצ"ע מה היא הכוונה במה שכתוב "לבוא", דה"י מספיק לכתוב או הנסה אלקים לקחת לו גוי. וי"ל שהכוונה היא שכבר לפני שלקח לו את הגוי מקרב גוי, בתחילה "בא", וזה היתה המהות של מכת בכורות, דאז עשה הקב"ה את ה"לבוא", ולכן עשה הקב"ה את מכת בכורות בעצמו ולא ע"י שליח, וכן זהו המיוחדות בזה שפסח על בתי העברים כי הכוונה היא שהקב"ה עצמו פסח ודבר זה ה"י בגדר ה"לבוא".

ולפ"ז י"ל שמה שקרבן פסח הוא על שם שפסח על בתי העברים אין הכוונה לעצם ההצלה אלא הכוונה היא לענין זה שהקב"ה בא לכלל ישראל לפני שהוציאם, דבא אליהם בדרך זה שפסח על בתיהם במכת בכורות, ולכן הו"א שכל גר יביא קרבן פסח כי גם אצלו ה"י מצב כזה שהקב"ה בא אליו ע"י ההתעוררות שנתעורר ורק אח"כ לקח אותו מקרב גוי ע"י גוף הגירות.

וכל ערל לא יאכל בו (י"ב, מ"ח).

בענין מתו אחיו מחמת מילה.

ע"י ברש"י שפי' שכוונת הפסוק כאן היא למתו אחיו מחמת מילה. ועיין בזבחים דף ט"ו ע"ב דתנן שערל פסול לעבודה, ופירש"י בד"ה ערל דאיירי באופן שמתו אחיו מחמת מילה (כי אם לא כן הרי הוא פסול גם בלא"ה משום ערל לב). ובדף כ"ב

שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה כדי לחייב נשים במצה הרי זה כי אע"פ שבערב תאכל מצות נאמר במצרים אבל הכוונה היא לדורות כדאמרינן בפסחים דף ק"כ ע"א, דעל שנת יציאת מצרים עצמה יש פסוק אחר שם לאכול את הפסח עם מצה, וא"כ מכיון שהפסוק נאמר על לדורות לכן הרי זה תלוי בהכללים של לדורות. והא דצריכים בדף צ"א ע"ב שם פסוק לרבות נשים לקרבן פסח הרי זה כי בלא זה היינו ממעטים נשים מהא דכתיב איש.

והנה דברי הגריש"א הם דלא כדברי הרמב"ם בפיה"מ על המשנה בחולין דף ק' ע"ב שהבאנו לעיל בפר' וישלח על הפסוק על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, דהנה שיטת הרמב"ם שם היא שכל המצות שנאמרו לפני הר סיני נשנו עוד הפעם בעל פה בהר סיני והציווי שלנו הוא הציווי של הר סיני ולא הציווי הקדום, ואם הציווי הקדום כלל בתוכו חומרא מסוים שאינו בכלל הציווי של הר סיני אין אנו חייבים באותו חומרא, ומעתה גם כאן הרי לפי דברי הרמב"ם והגדת לבנך נאמר עוד הפעם בעל פה בהר סיני והמ"ע שלנו הוא הציווי של הר סיני ומהציווי הזה הרי נפטרו נשים.

כרם עיי"ש שהבאנו שיש חולקים על דברי הרמב"ם הנ"ל ושיתכן שגם הרמב"ם חזר בו בהיד החזקה.

והעירוני שמתוס' בקידושין דף כ"ט ע"א בד"ה אותו מבואר דלא כהגריש"א, שהרי הקשו למה צריכים פסוק לפטור נשים ממילת בנה תיפוק לי' משום שהיא

מ"ע שהזמ"ג, והרי מילה נאמרה קודם הר סיני לאברהם אבינו.

מיהו לכאורה יש ליישב שיסבור הגריש"א שהיכא שנכתבה בתורה עוד הפעם אחרי הר סיני, כמו מילה שנאמר וביום השמיני ימול בשר ערלתו בפר' תזריע, אז הציווי שלנו הוא רק הציווי השני, ורק היכא שלא נכתב עוד הפעם, כגון גיד הנשה וסיפור יציאת מצרים, הציווי שלנו הוא הציווי הקדום שכתוב בתורה, ומש"ה שפיר הקשו תוס' כי מהגמ' בקידושין משמע שצריכים פסוק כדי לפטור נשים גם בזה"ז ועל זה הקשו תיפוק לי' משום זמן גרמא דזה פוטר נשים מהמצוה של ביום השמיני ימול בשר ערלתו.

מיהו זה אינו, כי א"כ למה הקשה ממה שצריכים פסוק לחייב נשים בקרבן פסח הלא שפיר צריכים כי קרבן פסח נאמר עוד הפעם בפר' בהעלותך.

(וע"ע בפ"י על תוס' שם שנקט שעכ"פ בודאי שבמשך הדורות שקודם מתן תורה לא הי' קיים פטור של זמן גרמא, ולכן הקשה מה מקשים תוס' הלא צריכים את הדרשה כדי לפטור נשים ממצות מילה במשך הדורות של קודם מתן תורה, ות"י שקושיית תוס' אינה למה צריכים את הדרשה אלא למה איתא בהסוגיא שם שנשים פטורות משום אותו ולא אותה הלא עכשיו אנחנו אחרי מתן תורה וא"כ למה לא אמר משום הכלל השנוי בהמשנה שם שאשה פטורה ממ"ע שהזמן גרמא.)

עוד נוקט הגריש"א בדבריו הנ"ל שוהגדת לבנך לא נאמר רק לדורות אלא

הי' נוהג גם באותה לילה של יציאת מצרים.

והגדת לבנך (י"ג, ח') [ב].

בענין למה לא מברכים ברכת המצות על סיפור יציאת מצרים.

בהגדת מעשה נסים לבעל הנתיבות המשפט בדף ט' כתב שאין מברכים ברכת המצות על מצות והגדת לבנך כי "בכל דבר שתקנו ברכה בגוף המצוה, לא תקנו ברכה על צוותו העשיות המצות, כי אינו בדין לתקן ברכה על ברכה, כיון שמברכים השי"ת בגוף המצוה אינו בדין לתקן ברכה על ברכה". מיהו צ"ע דהא הקיום של מצות סיפור יציאת מצרים אינו ע"י ברכה, כי נהי שהגאולה ממצרים נזכרת בתוך הברכה של "אשר גאלנו וכו'", אבל אין

זה בגדר סיפור יציאת מצרים, כי הכוונה בזה היא רק לשבח להקב"ה על זה שגאלנו, ולא לעשות עי"ז את עצם הסיפור גופא, וא"כ למה אין מברכין ברכת המצות על גוף הסיפור.

ויש ליישב שאין מברכין כי דיבור לא חשיב מעשה, דוגמת דברי הר"י בן פלאט, הובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' י"ח, שאין מברכין על השמטת כספים מהאי טעמא, הובא להלן בפר' יתרו על הפסוק אנכי ה' אלקיך כ', ב' [ג].

וע"ע בענין ברכת המצות על מצות שאין בהן מעשה אלא רק אמירה או מחשבה להלן על אנכי ה' אלקיך (כ', ב') [ג] לענין מצות אמונה, וכן להלן על זכור את יום השבת לקדשו (כ', ח') [ג] לענין מצות קידוש היום.

בשלה

את העינים עד שלא עולה על דעתם
שבעצם מהבהמות אפשר לאכול בשר.

ועי' עוד לעיל בסוף פרשת ויצא במה
שכתבתי אודות ענין זה שרשע תמיד
משתנה לפי רצון יצרו.

שו"ר באור החיים כאן שהקשה את
קושייתנו הנ"ל איך אמרו מה זאת עשינו,
ועיין במה שכתב על זה. וכן עי' בספורנו
מה שכתב על זה.

**לא תספו לראתם עוד עד
עולם (י"ד, י"ג) [א].**

**בענין הלאו שלא לשוב לארץ
מצרים.**

הנה בלשונו של הבעל הלכות גדולות
ישנם נוסחאות שונות בנוגע ללאו זה. ברוב
הנוסחאות הרי הוא מונה למצות לא תעשה
רק את הפסוק הזה דכתיב לא תוסיפו
לראתם עוד עד עולם. מיהו יש נוסחא
אחרת בה מוסיף הבה"ג למנות בתור עוד
שני לאוין נפרדים את הפסוק שכתוב
בפרשת מלך (דברים י"ז, ט"ז) ולא ישיב
את העם מצרימה, וכן את חלקו השני של
הפסוק שהוא שנאמר על העם לא תוספון
לשוב בדרך הזה עוד. והגר"י פערלא
בביאורו על ספר המצות לרס"ג בל"ת
רל"ה מבאר שלפי נוסחא זו סובר הבה"ג
שישנם שלשה לאוין, א', איסור על המלך
להשיב את העם למצרים [ולא ישיב], ב',
איסור על העם להשתקע במצרים [לא
תוספון לשוב], ג', איסור על העם להשתקע

**ויהפך לבב פרעה וגו' (י"ד,
ה').**

עיין לעיל בפרשת שמות על הפסוק
שלח את עמי ויחגו לי במדבר (ה', א') מה
שכתבנו על הפיכת לב פרעה.

**מה זאת עשינו כי שלחנו את
ישראל מעבדנו (י"ד, ה').**

בענין הכח של נגיעות.

לכאורה צ"ע דאפילו אם עכשיו נתחרטו
המצרים ורצו לחזור להמצב הקודם, אבל
איך תמהו על עצמם ואמרו שאינם מבינים
איך שלחו את כלל ישראל, וכי שכחו
שלפני זמן קצר אמרו כולנו מתים. אלא
שזה דרכו של רשע שהוא כל כך מסור
ביד הנגיעות שלו עד שהוא נעשה עיור
לגמרי ואינו מכיר את המציאות וכדכתיב
והשוחד יעור עיני חכמים, וכן נאמר
בישעי' השמן לב העם הזה ואזניו הכבד
ועיניו השע פן יראה בעיניו וגו'.

ועי' בפרשת בהעלותך דכתיב מי
יאכלנו בשר (במדבר י"א, ד') ופירש"י
וז"ל, וכי לא הי' להם בשר, והלא כבר
נאמר וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר
וגו', ואם תאמר אכלום, והלא בכניסתם
לארץ נאמר ומקנה רב הי' לבני ראובן
וגו', אלא שמבקשים עלילה עכ"ל, הרי
שאע"פ שכל המחנה הי' מלא בהמות עד
שאח"כ טענו שאין מספיק דשא בארץ
ישראל בשבילן, אבל בכל זאת
כשמבקשים עלילה הרי הנגיעה מעוררת

אף בארץ אחרת שהאומה המצרית השתקעה בה [לא תוספו לראתם]. וראיתי מסתפקים לפי הנוסחא שהבה"ג מונה רק את הפסוק כאן דכתיב לא תוספו לראתם עוד עד עולם האם הכוונה היא לארץ מצרים או האם הכוונה היא להאומה המצרית בכל מקום שהיא.

מיהו לכאורה אין מקום לספק זה, כי אם הבה"ג סובר שהלאו הוא שלא לחזור לארץ, א"כ למה הביא את הפסוק שכתוב כאן בפרשת בשלח ולא את הפסוק בפרשת מלך דקאי להדיא על ארץ מצרים וכדכתיב "בדרך הזה", ובע"כ צ"ל דס"ל שהלאו הוא על המצרים.

והנה הרמב"ם בספר המצות הביא את הפסוק של "בדרך הזה", ובספר היד בפ"ה מהל' מלכים ה"ז כתב שאסור לשכון ב"ארץ מצרים", והביא את הפסוק שכתוב כאן, וכן את הפסוק שכתוב בפרשת מלך דכתיב לא תוספון לשוב בדרך הזה עוד, וכן את הפסוק שכתוב בתוכחה לא תוסף עוד לראתה (דברים כ"ח, ס"ח), וההג"מ שם הביין שכוונתו היא בגלל המצרים*.)

ורס"ג אינו מונה כלל במנין תרי"ג שלא להשתקע בארץ מצרים אלא רק לאו על המלך שלא ישיב את העם מצרימה ("המלך אל ישיב עם", ל"ת רל"ה). וכתב הגר"י פערלא שלפי רס"ג גם העם מוזהר שלא לשוב, רק דמכיון שאיסור זה מובן מאליו ממה שהתורה אסרה על המלך

להשיבם לכן אינו נמנה כלאו נפרד במנין תרי"ג.

ורבינו אליהו הזקן מונה לאו שלא לשוב לארץ מצרים ("דרך מצרים", ל"ת ל"ו) וכן שלא לשוב להמצרים (ל"ת קי"ג). והסמ"ק לא הביא בכלל לאו זה. וי"ל דהיינו משום דס"ל שהלאו הוא על המצרים ושאינו נוהג בזה"ז בגלל שסנחריב בלבב את כל העולם, והרי הסמ"ק מביא רק דברים שנוהגים בזמן הזה, ואינו פוסק כרבי עקיבא שסובר שהמצרים חזרו למקומם אלא כהגמרא בסוכה, הובא כל זה בהערה לעיל כאן.

והנה בה"ח שם כתב הרמב"ם וז"ל, ויראה לי שאם כבש ארץ מצרים מלך ישראל על פי ב"ד, שהיא מותרת, ולא הזהירה אלא לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד עכו"ם מפני שמעשי מקולקלין יותר מכל הארצות שנאמר כמעשה ארץ מצרים עכ"ל. ומשמע מדבריו שמותר לשוב דוקא היכא שכובשין אותה כדין על פי ב"ד וע"י מלך, וכההיא דתנן בסנהדרין דף כ' ע"ב שהמלך מוציא למלחמת הרשות ע"פ ב"ד של ע"א, אבל אם עשו מלחמה שלא על פי מלך וב"ד אכתי אסור לשוב (דהא עצם הדין שמוציאין למלחמת הרשות רק ע"פ מלך וב"ד כבר כתב בה"ב שם וא"כ בע"כ צ"ל שמה שחזר עליו בה"ה הרי זה כדי לקובעו לתנאי המעכב בההיתר).

אמרינן ואלכסנדריא מ"ט איענוש משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפו לשוב, וגם בתוספתא דמס' ידים אמרינן למצרים נתן הכתוב קצבה שנאמר מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים מן העמים אשר נפוצו שמה וגו' על ארץ מכורתם וכו' עכ"ל.

(* וז"ל ההגהות מיימוניות, ויש תימה על הקהלות השוכנים שם, וגם רבינו המחבר הלך לגור שם, וליכא למימר שטעמו מפני שבא סנחריב ובלבל את העולם כדנתיא בתוספתא דקידושין שאמר לו ר' עקיבא למנימן הגר מצרי, שהרי בפרק החליל

מיהו צ"ע דהא לפי הטעם שכתב בסוף דבריו אין מובן למה הוי תנאי המעכב, דהא אפילו אם לא קיימו דיני מלחמה, אכתי אינה בידי עכו"ם ולא ילמדו ממעשיהם המקולקלים.

ואולי י"ל דס"ל להרמב"ם שעיקר הקפידא שלא לשוב למצרים אינו בגלל המצרים אלא בגלל ארץ מצרים (ודלא כמו שתפס שם ההג"מ בפשיטות שהיא בגלל המצרים, הובא לעיל בההערה כאן), ומש"כ שהטעם הוא מפני שמעשי מקולקלים, כוונתו היא שהמקום הוא מקום טמא ומסוגל למעשים מקולקלים, ואין כוונתו להמצרים, והא דמהני כיבוש הרי זה משום שע"י הכיבוש מתהפך המקום להיות ארץ ישראל ממש, וכמש"כ הרמב"ם בה"ו שם שכיבוש רבים נעשה כא"י לכל דבר, ולאחר שנעשה א"י פשיטא ששוב אין כאן טומאת מקום, וא"כ מכיון שעיקר ההיתר הוא משום שהמקום נעשה ארץ ישראל א"כ מובן היטב למה בעינן ע"י מלך וב"ד, דהא כבר כתב בה"ו שם שכיבוש רבים בעי מלך וב"ד. ברם לפי מה שתפס ההג"מ שם שהאיסור הוא בגלל המצרים, א"כ לפ"ז צ"ל שמעשי מקולקלים קאי על המצרים, וכיבוש מהני משום שעל ידי כן נוכל להכריחם לקיים ז' מצות, וא"כ לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה שלא ניבעי מלך וב"ד לעיכובא בשביל להתיר לאחר שנכבש.

ובאמת לכאורה מוכרחים לומר לפי הרמב"ם שהלאו הוא על המקום, שהרי פסק בפ"ב מהל' איסורי ביאה כמו התנא שסובר שסנחריב בלבל גם את המצרים לצמיתות, ושלא חזרו למקומם לאחר מ'

שנה (עי' בההערה לעיל בסמוך כאן), וא"כ מכיון שאין מצרים אחרי סנחריב איך סתם הרמב"ם והביא את הלאו כאילו הוא נוהג גם בזה"ז ונוגע עוד למעשה, דה"ל לומר שעכשיו אין הלאו נוהג כמו שכתב בהל' איסורי ביאה שם שאין העשה של ביאת מצרי לתוך הקהל נוהג עכשיו, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל שהלאו הוא על המקום.

ויש להעיר בזה בדברי החינוך במצוה ת"ק והמנ"ח שם עיי"ש היטב.

לא תספו לראתם עוד עד עולם (י"ד, י"ג) [ב].

עוד בענין הלאו שלא לשוב לארץ מצרים.

והנה יש עוד דרך איך להסביר למה תלה הרמב"ם את ההיתר לשוב למצרים אחרי כיבוש, במלך וברשות ב"ד, דהנה יש לעיין עוד בדברי הרמב"ם מה הוא ההיתר של הלוחמים עצמם להכנס לשם, דהא כשהם נכנסים עדיין לא נכבשה ואינה תחת שליטתם. מיהו נראה פשוט שההיתר הוא משום שהם נכנסים רק לזמן מועט, ולא להשתקע, כי הרי דעתם לחזור, ואפילו אם אין דעתם לחזור, אבל הלא בדעתם להפוך את ארץ מצרים להיתר, וא"כ נמצא שבדעתם להשאר בארץ מצרים האסורה רק לזמן מועט, וממילא אינם עוברים באיסור, שהרי בירושלמי בסנהדרין בסוף פרק חלק דרשינן שלישיבה (לא תוספון לשוב בדרך הזה עוד) אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה ופרקמטיא ולכבוש הארץ (לכבוש ארצות אחרות, לשון הרמב"ם שם), ומבואר ברא"ם בדברים י"ז ט"ז, ובחינוך

מצוה ת"ק, שכוונת הדרשה היא משום שהדברים ההם הרי הם רק בדרך עראי (ובאמת נראה שכן היא גם כוונת הרמב"ן בפרשת שופטים וכמו שיבואר למעיין שם, אבל הרא"ם והגור ארי' שם לא הבינו כן את הרמב"ן, ועיין בגור ארי' שם שכתב דרך אחרת בענין מהו יסוד ההיתר של סחורה ופרקמטיא).

ולפ"ז יש מקום לומר שאם ערכו את המלחמה בלי מלך וב"ד ועברו בזה על האיסור הצדדי לערוך מלחמה בלי מלך וב"ד, שוב יורד כל ההיתר להכנס שם לזמן ארעי, וחוזר הלאו לדוכתי בנוגע להלוחמים (וסברת הדבר נבאר בסמוך).

ולכאורה כן מוכח מהמכילתא כאן, דעיי"ש דתניא שבימי סנחריב עברו על זה במה ששלחו לשם שלוחים לבקש עזרה וכדכתיב בספר ישעי' (ל"א, א') הוי היורדים מצרים לעזרה וגו', ולכאורה אין מובן דהא ה' רק לזמן מועט כי בודאי לא הלכו השלוחים להשתקע שם. וצ"ל כהנ"ל דכיון שהי' אסור משום סיבה צדדית, וכדכתיב בספר ישעי' שם ולא שעו על ה' ואת קדוש ישראל לא דרשו, מש"ה חזר הלאו לדוכתי'.

ובסברת הדבר י"ל כן, דאם כוונת הדרשה הנ"ל בהירושלמי היא לומר שמעשה האיסור הוא דוקא ע"י ישיבה בקביעות, וכדכתיב לשוב דמשמע ישיבה בקביעות, א"כ לפ"ז בודאי אפילו אם הוא חוזר בדרך עראי לצורך דבר אסור אינו עובר על הלאו שלא לשוב לארץ מצרים שהרי לא עשה את המעשה איסור של ישיבה בקביעות, אבל נראה לומר שאזלינן בתר קרא דלא תוספון לראתם, כלומר

שאפילו ראי' בעלמא בדרך עראי חשיב נמי בגדר מעשה האיסור, רק שילפינן מקרא דלא תוספון לשוב שיש היתר מיוחד לחזור בדרך עראי לצורך סחורה ופרקמטיא וכדומה, וא"כ בציור שהוא עובר בזה על איסור אחר, אשר בכה"ג לא מסתברא לומר שהתירה לו התורה, א"כ ממילא נשאר שהוא עושה את המעשה איסור של לראותם בלי שום היתר.

לא תספו לראתם עוד עד עולם (י"ד, י"ג) [ג].

עוד בענין הלאו שלא לשוב לארץ מצרים.

והנה יש לדון על עוד שני דרכים ליישב את מה שהקשיתי מה הוא ההיתר של הלוחמים גופייהו להכנס לשם.

א', דמכיון שכל מקום שדורכים שם הרי הוא לעת עתה תחת שליטתם הרי זה נקרא כיבוש אע"פ שעוד לא ערכו מלחמה וסופם לערוך מלחמה גם על המקום ההוא (ונצטרך להוסיף שכוונת הרמב"ם היא להתיר גם כשכובשים רק חלק קטן מארץ מצרים ולא בעינן שיכבשו את כולה).

ב', דהא חזינן שכתב הרמב"ם שאסור "לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד עכו"ם", ולשון זה צריך ביאור, מה הם שני הציורים. ואולי הכל הוא רק ציור אחד וצ"ל ולשכון בה ולא או לשכון בה, ואם נאמר כן א"כ יוצא שיש שני ציורים של היתר, חדא אם שבים שם רבים גם אם היא ביד עכו"ם, ועוד אם היא תחת שליטת ישראל אפילו אם השבים הם

יחידים, וא"כ לפ"ז שפיר מותר להלוחמים לשוב כיון שהם רבים. מיהו הא ליתא מכמה טעמים, ונפרט אחד מהם, והיינו דמההיא דסוף סוכה שהביא ההג"מ (הובא בההערה כאן) מבואר להדיא שאסור אפילו לרבים לשוב שם כשהיא בידי עכו"ם שהרי אמרו שם שמשום כך נעשו אנשי אלכסנדריא של מצרים.

אז ישיר משה (ט"ו, א').
הקשר שבין קריעת ים סוף לתחיית המתים.

עי' בסנהדרין דף צ"א ע"ב דאמר רבי מאיר שרמז לתחיית המתים מן התורה שנאמר אז ישיר משה שר לא נאמר אלא ישיר. וצ"ע דהא לפי הדרש הזה יוצא בפשטות שלעתיד לבא בזמן תחיית המתים ישיר משה שירת הים, וצ"ע מה ענינה של שירת הים לאותה שעה. ולכאורה נראה מזה שהי' בעצם הענין של קריעת ים סוף מעין הענין של תחיית המתים ולכן שייך לשיר את השירה ששרו על קריעת ים סוף גם על תחיית המתים, ולכן לעתיד לבא ישיר משה את שירת הים על תחיה"מ, אלא שצ"ב מה הוא הקשר בין קריעת הים לתחיית המתים.

והנה מהשורש "טבע" מצינו כמה מלים, כגון ה"טבע" של הבריאה, וכן טבעת, וכן מטבע, וכן טביעה במים. וצ"ע מה הוא הצד השווה בין כל המלים הנ"ל.

ונראה שהיסוד של השורש הנ"ל הוא נתינת דגש על צורת הדבר ולא על החומר. וכגון בטבעת, שהמלה אינה מורה כלל על איזה חומר מסוים, אלא רק על הצורה שהיא עגולה ושיש חור באמצע. לכניסת

האצבע, וכן הוא גם בהמלה מטבע, שהרי כוונת המלה היא שיש עליו החותמת של המלכות, דהיינו שיש לו צורה מסוימת, ולאפוקי אסימון שאין עליו החותמת של המלכות. וכן המלה טבע (של הבריאה או נברא מסוים) באה להדגיש את צורת הבריאה או הנברא, דהיינו מה הוא טבעו, ולא את מהות חומר.

(ברם יש להעיר שא"כ הי' אפשר לקרוא לכל דבר שהעיקר בו הוא הצורה בשם "טבע" וכגון כלי חרס שכל חשיבותו היא בצורתו.)

וכן הוא גם במיתת טביעה, כי מיתת טביעה שונה היא משאר מיתות, כי שאר מיתות באות ע"י שתוקפים את החומר של הבעל חי, דהיינו בשרו או עצמותיו, אבל במיתת טביעה אין עושים כלום לגופו, דהיינו החומר שלו, אלא תוקפים את צורתו, דהיינו נשימתו, כי הצורה של האדם באה ע"י נשימה וכדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים (בראשית ב', ז'), דלפני זה הי' בגדר חומר, וע"י ויפח וגו' נהפך החומר לדבר של צורה, ואילו במיתת טביעה ע"י שמסתלקת הנשימה שהיא הצורה, מת החומר, והחומר מת בגלל שחסרה הצורה, ומש"ה מיתה זו נקראת טביעה כי במיתה זו הדגש הוא על הצורה, דהיינו שהחומר מת בגלל ביטול הצורה (ומאחר שיסוד המלה מתיחס לטביעת אדם, שוב משתמשים בה גם לטביעת חי' אע"פ שבחי' הנשימה היא חלק מהחומר, שהרי לא כתוב בהן שאחרי בריאת גופן הפיח ה' בהם נשמת חיים, אלא הן נבראו בתחילה חיות ונושמות).

ברם יש להעיר על זה דהא גם ע"י חנק

הרי המיתה באה ע"י עיכוב הנשימה ואפילו כשאין מזיקים את גופו של הנהרג אלא רק סותמים את פיו וחוטמו הרי זה ג"כ נקרא חניקה, ורק כשזה ע"י מים הרי זה נקרא טביעה. וי"ל דהיינו שאע"פ שבחניקה אין מזיקים את גופו, אבל מ"מ עיכוב הנשימה בא ע"י שתוקפים את גופו, דהיינו שסותמים את פיו ואת נחיריו ולא נותנים לו לפותחם, או שלוחצים על גרונו, משא"כ בטביעה אין שום תקיפה והפעלת כח על גופו.

ומעתה, כשכלל ישראל ניצלו ממיתה טביעה בקריעת ים סוף, מה שקרה הוא שנשמרה הנשימה, דהיינו הצורה, ומשום כך ה' קיום גם להחומר שלהם, וזהו ג"כ מה שיקרה בתחיית המתים, דהיינו שהחומר יגרר אחרי קיום הצורה, דכיון שהצורה, דהיינו הנשמה, עודנה קיימת, כן יקרה גם להחומר, וא"כ נמצא שקריעת ים סוף ותחיית המתים הן ביסודן ענין אחד, דהיינו תופעות שהחומר נגרר אחרי קיום הצורה, ומש"ה שייך לשיר את השירה שעל קריעת ים סוף גם על תחיית המתים.

מיהו לפ"ז יוצא שהשירה היתה גם על הצלת ישראל במה שהים נקרע ולא רק על טביעת המצרים, ואילו דבר זה אינו ברור וכמו שנבאר להלן על הפסוק כי בא סוס פרעה.

ברם באמת י"ל כדרכנו הנ"ל בלי להתיחס להצלת ישראל אלא מספיק בשביל הדרך הנ"ל להתיחס לטביעת המצרים, דהיינו שהשירה היתה על מה שאצל המצרים הגוף נגרר אחרי חסרון הנשימה שהיא הצורה, וזהו כעין תחיית המתים כי גם בתחיית המתים הגוף יגרר אחרי הצורה,

אבל בתחיית המתים הדבר יהי לצד התחי', דהיינו שהגוף יגרר אחרי הנצחיות של הנשמה וכהנ"ל.

כי בא סוס פרעה וגו' ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים (ט"ו, י"ט).

א. בענין אם פסוק זה הוא חלק מהשירה.

הנה שיטת הרמב"ם בפ"ח מהל' ספר תורה, וכן היא שיטת האבן עזרא כאן, היא שהפסוק של "כי בא סוס פרעה וגו'" הרי הוא חלק מהשירה וצריכים לכותבו בצורת לבינה על גבי אריח כמו יתר השירה. והאבן עזרא כתב שכוונת הפסוק היא שהיו שרים שהקב"ה עשה פלא בתוך פלא, וכתב "כאשר פירשתי", ובהפירוש שם צוין לשמות ט' כ"ד דכתיב ואש מתלקחת בתוך הברד, דכתב שם האבן עזרא שהי' "פלא בתוך פלא", וכוונת האבן עזרא היא שגם כאן הי' כך, כי בקירוב מקום אחד להשני, הי' המצרי טובע והישראל הולך ביבשה בתוך הים, וכמו שפי' האבן עזרא לעיל, וכוונת הפסוק כאן היא שהיו שרים שכאשר בא סוס פרעה ורכבו בתוך הים והיו טובעים היו ישראל עוברים בתוך היבשה. וכעין זה פי' הרמב"ן את כוונת האבן עזרא וז"ל, אמר רבי אברהם שגם זה מן השירה כי היו משוררים ואומרים כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב עליהם את מי הים בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוך הים והוא נס בתוך נס עכ"ל.

והרמב"ן עצמו חולק על הרמב"ם והאבן עזרא וסובר שאינו חלק מהשירה,

והוכיח כן ממה שאינו כתוב בסגנון של שירה. וביאר שהפסוק הזה לא היו משוררים, אלא הרי הוא מיסב על מה שכתוב אז ישיר משה דהכוונה היא ששרו אז באותו היום, ועכשיו מפרש ששרו באותו היום מפני שבאותו היום בא סוס פרעה וגו', א"נ אז ישיר משה וגו' כאשר בא סוס פרעה וגו', כלומר ש"אז ישיר כאשר בא סוס פרעה בים והשיב עליהם ה' מי הים, בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוכו (אז אמרו את השירה), להגיד כי בלכתם בתוכו ביבשה אמרו השירה". וכהדרך השני של הרמב"ן פי' גם רבינו בחיי כאן.

וכעין דרכו הראשון של הרמב"ן, שכוונת הפסוק היא לנתינת טעם, כתב גם רש"י בגיטין דף צ' ע"א בתוך פירושו על "כי משמש בארבע לשונות" וז"ל, ו"כי" בא סוס פרעה וגו' "מפני" שבא סוס פרעה וגו' לפיכך ותקח מרים וגו' עכ"ל, דגם לפי פירושו יוצא שאינו חלק מהשירה אלא נתינת טעם, אלא שהוא מפרש שהוא נתינת טעם

למה שכתוב אחריו ותקח מרים הנביאה. ובהגהות ר' צבי הירש ברלין בסוף המס' שם הבין שגם תוס' שם בד"ה כי סוברים כהרמב"ן שאינו חלק מהשירה. ורש"י כאן כתב וז"ל, כי בא סוס פרעה, כאשר בא עכ"ל, ומבואר לכאורה כדרכו השני של הרמב"ן, ודלא כפירושו בגיטין. מיהו השפתי חכמים כתב על דבריו וז"ל, כאשר בא סוס פרעה לפיכך ותקח מרים. וכשיטת הרמב"ם והאבן עזרא מבואר במס' סופרים פרק י"ב ברייתא י"א דאיתא ששירת הים צריכה להיות כתובה שלשים שורות, וששורה כ"ט מתחילה עם המלה "בא" [כי בא סוס פרעה], וששורה ל' מתחילה עם המלה "מי" [וישב ה' עליהם את מי הים]. מיהו בפסיקתא זוטרתא כאן וברבינו בחיי איתא שיש בהשירה י"ח פסוקים כנגד השמונה עשרה ברכות שבתפילה, והרי כי בא סוס פרעה וכו' הוא הפסוק הי"ט*).

[וגם המלים אז ישיר וגו' הרי הם חלק מהשירה כמש"כ הרמב"ם בהל' ס"ת שם,

שכתב וז"ל, וכופלין פסוק כל הנשמה תהלל י-ה לפי שהוא סוף פסוקי דזמרה (טור), וכן פסוק ה' ימלוך לעולם ועד (אבודרהם) עכ"ל. וכן איתא באמת באבודרהם שם, דהיינו שטעם הכפלות הוא משום שהוא סוף השירה. מיהו בדרכי משה הביא הרמ"א טעם אחר, והיינו כדי להשלים מנין של י"ח שמות.

ועי' גם בהלכות קטנות להרא"ש בהל' ספר תורה בדברי חמודות אות ס"ה שהקשה דכיון שהרמב"ם כלל כי בא סוס פרעה בתוך השירה למה אנו כופלים ה' ימלוך לעולם ועד, וכתב שבאמת הדבר שנוי במחלוקת שהרי הרמב"ן סובר שאינו חלק מהשירה, וממילא "נוכל לומר דאתרי דנהיגי לכפול פסוק ה' ימלוך נתפשט מטעם הרמב"ן, ואנו לענין כתיבת ספר תורה אין לנו אלא דברי

* והנה המג"א בסי' נ"א סק"ט כתב בשם הכתבים ש"טוב לומר עם השירה פסוק כי בא סוס פרעה". והנה אע"פ שהמג"א כתב רק ש"טוב", אבל המחצית השקל שם הבין שהטעם הוא כדעת הרמב"ם שגם פסוק זה הוא חלק מהשירה וממילא אמירתו נכללת בהמנהג לומר שירת הים, והבאר היטב בסק"ו שם הביא טעם זה מהאר"י ז"ל וכתב באמת בלשון ש"יש לומר פסוק כי בא סוס פרעה", וגם בסידור בית יעקב איתא ש"צריך" לאומרו כי גם הוא חלק מהשירה. מיהו לפ"ז היינו צריכים לכפול את הפסוק כי בא סוס פרעה, דהא ממה שכופלים את הפסוק ה' ימלוך לעולם ועד נראה כשיטת הרמב"ן שה' ימלוך וגו' הרי הוא הסוף של השירה, ולכן כופלים אותו, וכמו משמעות דברי הרמ"א שם

רק שדינן הוא להכתב כדרכה כמש"כ הרמב"ם שם, וכן מבואר במס' סופרים דאיתא שם שהשורה הראשונה של השירה היא אז וגו'.

ואולי י"ל עוד שהכרחו של הרמב"ם לומר שהוא חלק מהשירה הרי זה משום שרק בפסוק זה נזכר הנס של קריעת הים לפני ישראל, דהא כל יתר השירה עוסקת רק בטביעת המצרים ע"י שהים שב לאיתנו, דהא מה שכתוב וברוח אפך נערמו מים נצבו כמו נד נזולים (ט"ו ח') יכול להתפרש לצורך אבדון המצרים דהא בכלל לא נזכרו שם בני ישראל (ועיי"ש בספורנו ובאור החיים שהבינו שקאי שפיר על ישראל), וכן מה שכתוב עד יעבור עמך ה' עד יעבור עמך זו קניית (ט"ו ט"ז) הרי זה קאי על נחל ארנון והירדן ולא על ים סוף וכדאיתא בתרגום שם. ובאמת צ"ע על דרכו של הרמב"ן למה לא נזכר בתוך השירה עצם העובדא

הרמב"ם, כי הוא יגע ומצא, ולכן אליו תאמין, ואעפ"כ אין לשנות מנהג זה דימלוך, ואפשר לתת טעם אחר שכופלין אותו (כלומר ה' ימלוך, ולא מטעם דהוי סוף השירה) כמו אמן ואמן, ומשום כך מסיימים בפסוק זה (כלומר בכי בא סוס פרעה) ג"כ לסיים בתשועת ה' ולא מטעם שהוא סוף השירה.

והנה בספרי תורה שלנו כי בא סוס פרעה כתוב כצורת השירה, דהיינו אריח על גבי לבינה, כמו שהבאנו לעיל כאן מהדברי חמודות, והוא כתב שזהו כהרמב"ם, מיהו ראיתי מובא שיש אומרים שגם לפי הרמב"ן הרי זה אתי שפיר, כי אפילו אם אינו חלק מגוף השירה אבל הרי הוא כתוב בתוך פרשת השירה, וזה סגי כדי לחייב צורה של אריח על גבי לבינה. ונסתייעו ממה שכתוב בספר שופטים פרק ה' אחרי שירת דבורה "ותשקוט הארץ ארבעים שנה" בצורה של אריח על גבי לבינה, והיינו כהנ"ל שאע"פ שאין מלים

שהים נקרע לפני ישראל, דהא הדין נותן שגם זה יהי' כתוב בתוך השירה, ואפילו אם הוא סובר שעל זה קאי "וברוח אפך נערמו מים", אבל לא נזכרו שם בני ישראל וכמו שהערנו, וא"כ למה לא נזכר דבר זה בפירושו.

ב. מחלוקת הרמב"ם והמאירי בהגדרת נסים.

הנה הרמב"ם בפרק ח' משמונה פרקים, וכן בפירושו המשניות על פ"ה דאבות משנה ו' על הא דתנן שם שעשרה דברים (של נסים) נבראו בערב שבת בין השמשות, כתב שצריכים לומר שכל הנסים הוטבעו בהטבע של הנברא בתחילת בריאתו והיינו משום שאנחנו מאמינים שלא שייך גבי הקב"ה שום השתנות או התחדשות של רצונות מחמת מצבים שנולדו, וא"כ בע"כ צ"ל שכבר מראש ידע הקב"ה שיצטרכו לאותו דבר,

אלו חלק מהשירה אבל מספיק בזה שהם חלק מפרשת השירה (ויש להעיר למה אין כותבים את הפסוק של אז ישיר וגו' בצורה של אריח על גבי לבינה אע"פ שהוא באמת חלק מהשירה, וכן אע"פ שהוא חלק מפרשת השירה).

ועוד נסתייעו ממה שאע"פ שהרמ"א פסק כהאבודרהם שכופלין ה' ימלוך כיון שהוא סוף השירה אבל בכל זאת מבואר בדבריו ביו"ד סי' ער"ה שגם הפסוק של כי בא סוס פרעה נכתב אריח על גבי לבינה עיי"ש. מיהו כבר הבאנו שהרמ"א כתב בדרכי משה טעם אחר להכפילות (ויש לעיין למה כותבים את הפסוק של אז ישיר וגו' בשורות רגילות ולא בצורה של אריח על גבי לבינה, אע"פ שהוא באמת חלק מהשירה, וכן אע"פ שהוא חלק מפרשת השירה).

והמשנה ברורה שם בסקי"ז כתב שבשם הגר"א כתבו שלא לומר את הפסוק כי בא סוס פרעה. וגם בסידור רב עמרם גאון אינו נמצא.

וממילא כבר מתחילת בריאת העולם הכניס הקב"ה להטבע של הנברא שבשעה פלונית ישנה את טבעו ויתנהג בדרך אחרת.

ועוד ביאר הרמב"ם שמאי דתנן באבות שם שעשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אין הכוונה שבריאת נסים אלו קדמה לבריאת שאר הנסים ונבראו כבר בששת ימי בראשית, אלא הכוונה היא להיפך, דהיינו שנתאחרו, כי שאר כל הנסים הוכנסו להנבראים מיד בשעת בריאתם וכמו שביארנו, ואילו בריאת נסים אלו נתאחרה עד ערב שבת בין השמשות. ועיין בתיו"ט שם שתמה על הרמב"ם שבודאי לא שייך השתנות גבי דעתו של הקב"ה, אבל בכל זאת מי יימר שכבר בתחילת הבריאה הכניס את השינוי בתוך הטבע של הנברא, הלא לעולם י"ל שחידש כן רק אח"כ, רק שכבר מתחילה ידע שלבסוף יעשה שינוי כזה, וכן הביא מהמדרש שמואל בשם המאירי.

ועוד הקשה התיו"ט על דרכו של הרמב"ם ממה שאמר משה לפרעה התפאר עלי למתי אעתיר לך וגו', דחזינן מזה שלא הי' קבוע מראש מתי יקרה הנס, ואילו לפי דרכו של הרמב"ם הרי אי אפשר לומר כן, כי הרמב"ם הרי כתב שכבר הי' נקבע מששת ימי בראשית שהנס יקרה. מיהו לכאורה קושיית התיו"ט אינה קשה, כי יתכן שהצורה איך הדבר הוכנס להטבע היתה שהדבר ישתנה מתי שיגזור פרעה. ועל פי הדרך הזאת יש ליישב גם את קושיותיו מגדעון (שופטים ו', ל"ו) ומאחז (ישעי' ז', י"א) עיי"ש.

והנה מקורו של הרמב"ם הוא מבראשית

רבה ה' ד' על הפסוק של יקוו המים דאיתא שם בזה"ל, א"ר יוחנן תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, הדא הוא דכתיב וישב הים לאיתנו, לתנאין שהתנה עמו. א"ר ירמי' בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי, מידי נטו שמים כל צבאם צויתי (ועי' בעץ יוסף שם שביאר את הילפותא), צויתי את הים שיהא נקרע לפני ישראל, צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה שנאמר האזינו השמים, צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע שנאמר שמש בגבעון דום, צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו שנאמר והעורבים מביאים לו וגו', צויתי את האור שלא תזיק לחנני' מישראל ועזרי', צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל, צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל שנאמר נפתחו השמים, צויתי את הדג שיקא את יונה שנאמר ויאמר ה' לדג ויקא את יונה ע"כ, הרי שר' ירמי' בן אלעזר סובר שהתנה בתחילת הבריאה על כל הנסים, דוגמת דברי רבי יוחנן בנוגע לים סוף שכוונתו היא שהתנה בתחילת בריאתו דלכן הרי זה נקרא שהים שב לתנאו, ושיטת הרמב"ם היא כר' ירמי' בן אלעזר.

שו"ר במורה נבוכים חלק ב' פרק כ"ט שכתב הרמב"ם גם שם כשיטתו הנ"ל, וסמך את עצמו על המדרש הנ"ל והביא גם את דברי רבי יוחנן וגם את דברי ר' ירמי' בן אלעזר, וכנראה סובר הרמב"ם שלעולם גם רבי יוחנן מודה לדברי ר' ירמי' בן אלעזר רק שהזכיר רבי יוחנן קריעת ים סוף כי שם

נמצאת הדרשה של תנאין התנה (דאל"כ הי' צריך הרמב"ם להעיר שרבי יוחנן הוא דלא כשיטתו שהתנה על כל הנסים).

מיהו עיין ברמב"ן בסוף פרשת בא דמוכח מדבריו שנסים הרי הם באמת דברים המתחדשים ודלא כשיטת הרמב"ם אלא כהתיו"ט, דהנה הרמב"ן כתב להוכיח נגד דעת האפיקורוסים שהקב"ה נטש את עולמו ואינו משגיח במה שנעשה, ממה שקורים נסים, דזה משמש כראי' שהקב"ה שפיר משגיח על עולמו, ואילו אם נאמר שכל הנסים הוכנסו להטבע מששת ימי בראשית ליכא שום ראי'.

ולכאורה אזלי הרמב"ן והתיו"ט כרבי יוחנן בהמדרש הנ"ל, וסבירא להו שרבי יוחנן חולק על ר' ירמי' בן אלעזר, והרי הוא סובר שרק עם הים התנה הקב"ה, אבל לא על כל הנסים, ודלא כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם שהוא סובר שגם רבי יוחנן מודה לדברי ר' ירמי' בן אלעזר רק שהזכיר רבי יוחנן קריעת ים סוף כי שם נמצאת הדרשה של תנאין התנה.

גם י"ל שהרמב"ן סובר שהכוונה בתנאין התנה אינה שהקב"ה כבר הכניס את הדבר להטבע של הנברא אלא לעולם גם את הנס של קריעת ים סוף פעל הקב"ה רק אח"כ בשעה שנקרע, רק שהכוונה היא שהי'

מוחלט אצל הקב"ה מתחילה לעשות את הנס בבא הזמן, וכן הביא התיו"ט שפי' המדרש שמואל בשם המאירי וז"ל, שאין דעת החכמים שהיו התנאים האלה [שהתנה הקב"ה עם הנבראים] טבע קיים במתפעל, אבל היתה כוונתם בלא ספק לענין הפועל יתברך ורצונו, לומר שלא הי' שינוי רצון לפניו יתברך חלילה, כי באותו שעה שברא שמים וארץ וכל אשר בו, הקיפה וכללה ידיעתו הדברים העתידיים להיות, ושכבר יבוא זמן שישנה טבע הנמצא ההוא, ועל מנת כן בראו וכו', ולא הי' א"כ פועל הנס שינוי ידיעה והתחדש רצון עכ"ל. הרי שפי' שהכוונה ב"תנאים התנה" אינה שהקב"ה הכניס את הדבר לתוך הבריאה, אלא הכוונה היא רק שהיתה לו ידיעה שאח"כ יעשה כן ורק על מנת כן ברא אותו. מיהו צ"ע כי לפ"ז יוצא שרבי יוחנן קאמר כן רק בנוגע לקריעת ים סוף אבל בהשאר הי' שפיר חידוש ברצונו. וצ"ל כהדרך שכתבנו שר' יוחנן ור' ירמי' בן אלעזר לא פליגי אהדדי, אלא גם רבי יוחנן סובר שכן הי' בכל הנסים*).

ועי' בהגהות יריעות שלמה לר' שלמה קלוגר בסידור בית יעקב לר' יעקב עמדין שהידש שנס חנוכה לא הי' תנאי במעשה בראשית.

הים לא הוכנס להטבע, וממילא מכיון שלא שייך מציאות כזאת שפיר יש ראי' מנסים שהקב"ה לא נטש את עולמו. ברם באמת גם לפ"ז אין ראי' כי אע"פ שלפי באמת לא מצינו שהקב"ה הכניס דבר כזה בתחילת הבריאה, אבל אכתי יש לבעל דין לחלוק ולומר ששפיר עשה כן. ועוד דגם לפי המאירי והתיו"ט יש דברים שהוכנסו מראש דהא עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. ברם באמת העשרה דברים

(* והנה יש להעיר על דברינו הנ"ל בשיטת הרמב"ן, כי אם גם הרמב"ן מודה שהנס של קריעת הים הי' תנאי במעשה בראשית, וששייך גם סוג נס כזה, א"כ מה זה שכתב שמציאות הנסים הם ראי' שהקב"ה לא נטש את העולם, דמה היא הראי', הלא אולי נטש, רק שכבר הכניס את כל הנסים למעשה בראשית כמו שעשה בקריעת הים, וא"כ ביותר הי' נראה לומר שהרמב"ן סובר כהמאירי שאפילו הנס של קריעת

ג. ביאור המחלוקת בנוגע ל"כי בא סוס פרעה".

ומעתה יש דרך איך להסביר את המחלוקת הנ"ל שבין הרמב"ם והרמב"ן בנוגע להפסוק של כי בא סוס פרעה וגו', אבל נצטרך לומר כהדרך הראשון שכתבנו בדעת הרמב"ן דהיינו שגם הוא מודה להרמב"ם שהכוונה בתנאין התנה היא שהדבר הוכנס לטבע הנברא אלא שהוא סובר כרבי יוחנן שרק על קריעת ים סוף אומרים כן ולא על כל הנסים, דמעתה יש להוסיף על הנ"ל שהרמב"ן סובר שכל הענין של שירה שייך רק על נס שנתחדש עכשיו, אבל לא על מה שכבר הוטבע בהטבע מששת ימי בראשית, דעל זה לא שייך שירה יותר ממה ששייך על יתר הטבע, כי לאמתו של דבר לא נתחדש עכשיו כלום, ולכן סובר הרמב"ן שהענין של קריעת הים לפני ישראל לא הוכנס לתוך שירת הים כי נס זה כבר הוטבע בתוך טבעו של הים מששת ימי בראשית וכמו שאמר רבי יוחנן שתנאי התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, אבל על האבדון של המצרים,

קאי על חזרת הים (ויש ליישב). עוד יש להקשות, דלכאורה מה שחזר הים על המצרים בהרגע הנכון אין זה בגדר נס חדש, אלא שהנס הראשון של הקריעה נמשך עד אז, ואז ממילא חזר הטבע הראשון לאיך שהי' בתחילה. ברם י"ל שאין הדבר כן, אלא ע"י הנס הראשון באמת נקבע שעכשיו הטבע של המים של הים הוא להיות קרועים, וממילא ישארו מעתה קרועים, וצריכים נס חדש לשנות את טבעם החדש הזה. מיהו זה נראה דוחק. ובאמת בלא"ה הקושיא מעיקרא ליחא, שהרי אירעו שם כמה נסים בדרך חזרת המים.

הנ"ל הם חפצים מסוימים כגון מן ובאר ואינם תופעות שחפץ מסוים שינה את טבעו. ברם אכתי יש להעיר מ"פי הארץ" (שהוא אחד מהעשרה דברים), דהא לכאורה דבר זה הוא שפיר בגדר שינוי טבעו של הארץ להשאר מגובש ואינו בגדר חפץ מסוים. וכן יש להעיר מ"פי האתון".

(* מיהו יש להקשות על דרכנו הנ"ל דהנה אע"פ שרבי יוחנן בלשונו הנ"ל הזכיר רק את קריעת הים, אבל בכל זאת הרי הפסוק שהביא איירי אודות חזרת הים, דהיינו הפסוק "וישב הים לאיתנו", אלא שרבי יוחנן דורש את הפסוק במובן שהכוונה היא שהים חזר להתנאי של מעשה בראשית, אבל על כל פנים סוף סוף הרי הפסוק

דהיינו שהים חזר עליהם בדיוק בזמן הנכון, וכן על כל הנסים המוזכרים בתוך השירה בקשר לזה, שפיר שייך שירה כי הנסים ההם היו נסים שנתחדשו ולא שינויים שהוכנסו לתוך מעשה בראשית*). אלא שכל זה הרי הוא רק בדעת הרמב"ן, אבל בדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם סובר שכל הנסים הוכנסו להבריאה בתחילה, ובכל זאת חזינן ששפיר שייך שירה על הנס, וא"כ חזינן שהרמב"ם סובר ששייך שירה על הנס בגלל זה לחוד שעכשיו הדבר נתגלה לעינינו, אע"פ שבאמת כבר הוכנס הדבר להבריאה מששת ימי בראשית, וא"כ לכן שייך שירה גם על מה שנקרע הים לפני ישראל, ולכן גם דבר זה נמצא בתוך השירה לפי הרמב"ם שסובר ש"כי בא סוס פרעה וגו' ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" הוא חלק מהשירה.

ד. בענין אם שירה על מפלתם של רשעים קודמת לשירה על ישועתם של צדיקים.

והנה שמעתי שיש שרצו להביא ראי'

משירת הים ששירה על מפלתם של רשעים קודמת היא לשירה על ישועתם של צדיקים שהרי בשירת הים מקדימים שירה על טביעת המצרים ורק אח"כ נזכרו הישועות של כלל ישראל. מיהו לפי הנ"ל אין ראי' כי השבחים בקשר לנהיגת ישראל בהמדבר כגון נחית בחסדך וגו', שנזכרו בתוך השירה אינם מעניין הנס של הים אלא הרי הם שבחים על ענינים אחרים, וא"כ בזה י"ל ששירה על מפלתן של רשעים בהעובדא הזה גופא שאומרים עליו שירה הרי היא בודאי קודמת לשירה על ישועות אחרות של צדיקים שאינם מעניין ההוא עובדא, ואילו הישועה של קריעת הים הרי אינה נזכרת כלל בתוך השירה לפי הרמב"ן. מיהו לפי הרמב"ם שסובר ששפיר נזכרת ענין הקריעה בסוף השירה לכאורה שפיר יש להוכיח כהנ"ל.

ה. ביאור הנוסח בברכת "אמת ואמונה".

והנה בברכת אמת ואמונה הרי אנו אומרים ומלכותו ברצון קבלו עליהם וכו', ושוב אומרים מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה וכו', ולפי פירושו של הרמב"ם בתנאין התנה, ובצירוף ההנחה שרבי יוחנן סובר כן רק על קריעת ים סוף (ודלא כהרמב"ם שסובר שלא פליגי), יש לבאר את ב' הבחינות הללו של "קבלו" ושל "ראו" כדלהלן, דלפי ההנחות הנ"ל הדבר מבואר היטיב, דהנה חזינן שבראש השנה מרבים לומר מלכויות, והיינו משום שראש השנה הרי הוא יום בריאת העולם, ובריאת העולם הרי היא גדר של מלכות, ובאמת אנחנו שעומדים אחרי בריאת העולם הרי

אנו רק בגדר מקבלי עול מלכות שמים, אבל אין אנו רואים בחוש את עצם ההתהוות של המלכות, כי אין אנו רואים את בריאת העולם, דהיינו מעשה עשיית המלכות, אלא הרי אנו מקבלים עלינו את המלכות באמונתנו, אבל לו יצויר שאחד יראה את בריאת העולם ממש כמו עיניו, הרי זה נקרא שהוא רואה בחוש את התהוות מלכותו של הקב"ה, ומעתה לפי רבי יוחנן שהנס של קריעת הים הוטבע בהטבע בששת ימי בראשית א"כ יוצא שקריעת הים לא היתה מאורע שאירע אחרי מעשה בראשית אלא הרי היא חלק מעצם התחדשות העולם המקורית, אבל שאר הנסים אינם בגדר חלק ממעשה בראשית אלא הרי הם דברים שנתחדשו אח"כ ואינם בחינה של מלכות (כי רק בריאת העולם המקורית היא בחינה של מלכות ולא שינויים שאירעו אח"כ), ומעתה יש להבין את כוונת הנוסח הנ"ל בברכת אמת ואמונה כך, ד"מלכותו ברצון קבלו עליהם" קאי על מה שהים חזר על המצרים דזה גרם שקבלו עליהם עול מלכות שמים בראותם את מפלתן של המצרים, ועל הנס הזה שייך לומר שירה כיון שהוא נתחדש עכשיו וכמו שביארנו לעיל, ולכן מסיימים "משה ובני ישראל לך ענו שירה" כי באמת אמרו על זה שירה, אבל מה שאומרים "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה" הרי זה קאי על בקיעת הים, ובקיעת הים הרי היתה חלק ממעשה בראשית והתהוות המלכות של הקב"ה וא"כ ראיית ה"בוקע ים לפני משה" היתה בגדר ראיית התהוות

מלכותו ועל זה לא אמרו שירה וכמו שביארנו, ואע"פ שגם על זה אמרו זה אלי וכן ה' ימלך, כמו שמבואר בהמשך, אבל לא בתורת שירה. ויש עוד לפקפק בהביאור הנ"ל כמובן.

שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו (ט"ו, כ"ה).

עי' לעיל בפרשת וישלח בענין מהות המצות של מרה.

בתת ה' לכם בערב בשר לאכל (ט"ז, ח').

כללי בריאות וכללי דרך ארץ בענין אכילת בשר.

פירש"י וז"ל, לאכול ולא לשובע, למדה תורה דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע עכ"ל.

עי' בחולין דף פ"ד ע"א דאמרינן ת"ר כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך (דברים י"ב, כ') למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון. ונראה שהרא"י היא מהסיפא דקרא דכתיב כי תאוה נפשך לאכל בשר, וכן הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"י הביא רק את הסיפא דקרא. ואולי צ"ל בגמ' "וגו".

והנה הדרשה הנ"ל שיאכל רק לתיאבון כתיב בבשר בהמה וכמו שסיים הכתוב וזבחת מבקרוב ומצאנך, אבל דברי רש"י כאן קאי על בשר עוף, וא"כ יתכן שבשר עוף יכולים לאכול גם שלא לתיאבון רק לא עד מדריגת "שובע", אבל בשר בהמה יכולים לאכול רק כל זמן שיש לו תיאבון אבל לא אם כבר הסתלק התיאבון אע"פ שעוד לא אכל לשובע, ונקטתי בזה ששתי

מדריגות הן וששייך שכבר אינו לתיאבון אע"פ שעוד לא אכל לשובע.

מיהו באמת לא מצאתי כעת בחז"ל שידרשו דרשה זו שהביא רש"י כאן על הך קרא דבשר לאכל, וא"כ יתכן שכוונת רש"י כאן היא להביא את הדרשה הנ"ל שבמס' חולין רק שרש"י קבע את הדרשה על הך קרא דהכא. ולפ"ז יוצא שאין חילוק בין בשר עוף לבשר בהמה אלא כל שלא לתיאבון לאכול בשר הרי זה גדר של "לשובע" בנוגע לאכילת בשר.

עוד דרשינן שם, יכול יקח אדם מן השוק ויאכל ת"ל וזבחת מבקרך ומצאנך, וגם בספרי על הפסוק הנ"ל הובאה הך דרשה, ופי' שם התורה תמימה דטעמא דמילתא הוא משום שאין נאה לאכול בשר אלא מתוך עשירות, ודרכם בזמן המקרא הי' דמי שהי' עשיר הי' קונה צאן ובקר וכדחזינן מהא דדרשו בירושלמי דמס' שבת פ"ח ה"א ופחדת לילה ויומם זה הלוקח מן הסידקי (פי' מוכר תבואה, ואדם קונה ממנו כי אין לו עצמו שדה לזרוע בה תבואה), ומשום הכי תניא שלא יקח בשר מן השוק ויאכל. ולפי דברי התורה תמימה ניחא למה לא הביא הרמב"ם להלכה דין זה כדרך שהביא את הרישא של לא יאכל אלא לתיאבון, והיינו משום שעכשיו הדבר נשתנה ולא שייך להקפיד שלא יקח מן השוק, וגם התורה תמימה כתב שלפי ביאורו לא שייך להקפיד על זה עכשיו.

עוד אמרינן שם, יכול יזבח כל בקרו ויאכל, כל צאנו ויאכל, ת"ל מבקרך ולא כל בקרך, מצאנך ולא כל צאנך, מכאן אמר רבי אלעזר בן עזרי' מי שיש לו מנה יקח לפסו ליטרא ירק, עשרה מנה יקח לפסו

ליטרא דגים, חמשים מנה יקח לפסו ליטרא
בשר, מאה מנה ישפתו לו קדרה בכל יום,
ואינך אימת, מערב שבת לערב שבת,
ופירש"י וז"ל, ואינך אימת, אלו האחרים
שאמרו ליטרא דגים ליטרא בשר אימת
יאכלוה אם לא בכל יום עכ"ל. ותו אמרינן
אמר רב צריכים לחוש לדברי זקן, אמר רבי
יוחנן אבא ממשפחת בריאים הוה, אבל
כגון אנו מי שיש לו פרוטה בתוך כיסו
יריצנה לחנווני.

והנה הרמב"ם שם הביא ענין זה בזה
הלשון, ציוו חכמים בדרך ארץ שלא יאכל
אדם בשר אלא לתאבון שנאמר כי תאוה
נפשך לאכול בשר, דיו לבריא לאכול בשר
מערב שבת לערב שבת, ואם הי' עשיר כדי
לאכול בשר בכל יום אוכל עכ"ל. ונתקשה
להלח"מ איך כתב הרמב"ם שלבריא סגי
בפעם אחת בשבוע, הלא רבי יוחנן אמר
שם שעכשיו אין אנו בריאים כמו רב, וא"כ
גם מי שמוחזק בזה"ז לבריא ולא חולה
(וכמו שאירי הרמב"ם במש"כ דיו לבריא)
מן הראוי שיאכל בכל יום, וביאר
שהרמב"ם איירי במי שהוא בריא כמו רב
גם בזמן הזה. ברם לא ידעתי מה הי' קשה
לו להלח"מ דמי יימר שכוונת רבי יוחנן
במה שאמר שיריצנה לחנווני היא שיאכל
בשר, דלמא איירי רק בשאר מילי דרבי
אלעזר בן עזרי', וקמ"ל שעכשיו שאין אנו
בריאים הרי אנו צריכים לאכול יותר
מליטרא, או לאכול דגים במקום ירק, אבל
לענין בשר לעולם אימא שגם רבי יוחנן
מודה שאנו בגדר בריאים.

ואי קשיא על הרמב"ם הא קשיא, דמנא
לי' בכלל שבריא צריך לאכול בשר לכל
הפחות מערב שבת לערב שבת, דנהי דתניא

דמי שיש לו נ' מנה יקח ליטרא בשר
ומפרש רש"י דהיינו מערב שבת לערב
שבת, אבל אולי האחרים אינם אוכלים
בשר כלל ודיו לבריא בלא שום בשר כלל.
ויש ליישב דהנה כבר הבאנו את פירש"י
שמערב שבת לערב שבת קאי על כל מאכל
ומאכל, דהיינו שכל אחד ואחד יאכל
מאכלו, אם דגים אם בשר, מערב שבת
לערב שבת, והק' המהרש"א דא"כ צריכים
לדחוק כמו שמשמע באמת מדברי רש"י
שם שלא קאי השאלה והתי' על ליטרא ירק
דהא הכוונה בליטרא ירק הרי היא בודאי
לכל יום דהא אם לא כן מה יאכל בשאר
ימי השבוע, ופירש המהרש"א שם בענין
אחר, והיינו שבודאי הכוונה היא שיקנה
בכל יום ליטרא ירק ודגים ובשר, ומאי
דאמרינן שעשיר ישפתו לו קדרה בכל יום
הרי זה אתי לאטפווי שיאכל בשר בריווח
וגם יותר מליטרא, ובזה עדיף הוא מבעל נ'
מנה, ומאי דפרכינן ואינך אימת פירושו הוא
מתי יאכלו בשר בריווח, דמכיון שאמרינן
שעשיר ישפתו לו קדרה בכל יום, דמשמע
שאוכל בשר בריווח, משום הכי מקשינן
מתי יאכלו האחרים בשר בריווח, ועל זה
תירצו שמערב שבת לערב שבת יאכל כל
אדם בשר בריווח, ועשיר יאכל בכל יום
(אבל אי אפשר לפרש שהקושיא היא מתי
יאכלו בשר סתם, כלומר ליטרא בשר, ועל
זה מתרצינו מע"ש לע"ש, כי משמע
שהקושיא והתירוץ קאי גם על מי שיש לו
נ' מנה, וכמו שהשיג המהרש"א על רש"י
דמשמע שהקושיא והתירוץ קאי על כולם,
ואילו לפי הפירוש הזה יוצא שלא קאי על
בעל נ' מנה).

נמצא שלפי פירושו של המהרש"א

איתא בהסוגיא הנ"ל שכל אדם יאכל בשר בריווח מערב שבת לערב שבת, וא"כ י"ל שכן מפרש גם הרמב"ם, ומה שכתב שדיו לבריא מערב שבת לערב שבת פירושו הוא שיאכל בריווח וכדברי המהרש"א, ומשום הכי לא הזכיר ליטרא, וגם מה שסיים שעשיר יאכל בכל יום פירושו הוא בריווח וכדאמרין שאם הי' עשיר ישפתו לו קדרה בכל יום (ובאמת המעיין בדברי הלח"מ יראה שגם הוא מפרש כדברי המהרש"א שהרי משמע שכוונתו היא להביא את הגמ' של ואינך אימת וכו' כמקור לדברי הרמב"ם שצריכים לאכול בשר מע"ש לע"ש).

והנה יש להסתפק בכוונת הך לשון שכתב הרמב"ם שציוו חכמים בדרך ארץ, האם זה איסור ממש או האם זה רק מדריגה בעלמא, ובהבחייתא בגמ' איתא "למדה" תורה דרך ארץ. גם צ"ע למה כתב הרמב"ם שציוו חכמים ולא כתב שציווה התורה וכדאמרין בהבחייתא בגמ' שלמדה התורה דרך ארץ. ואולי כוונתו במה שהזכיר חכמים הרי היא רק על ההמשך של מערב שבת לערב שבת, ודוחק. ואולי ס"ל שהתורה למדה דרך ארץ, וחכמים ציוו ועשו איסור ממש. מיהו צ"ע מה הוא מקורו לזה. ועכ"פ בספר המפתח שברמב"ם הוצאת רש"פ מובא שהגר"י פערלא בביאורו למנין תרי"ג מצות לרס"ג כתב שמבואר מלשון הרמב"ם שהוא מדרבנן.

והנה יש להסתפק במה שכתב הרמב"ם שדיו לבריא שיאכל בשר מערב שבת לערב שבת, האם איירי אפילו שלא לתיאבון, כי גם בזה יש משום בריאות, והתנאי של לתיאבון קאי רק על מה שעשיר אוכל בכל

יום, או האם גם מערב שבת לערב שבת לא יאכל בריווח אלא לתיאבון ורק כשהוא לתיאבון איכא משום בריאות (ובשני הצדדים הנ"ל נקטתי שכוונתו היא שיאכל משום בריאות. מיהו יש גם לצדד שאין כוונתו שיאכל משום בריאות, אלא לעולם יכול להיות בריא בלי אכילת בשר כלל, רק שכוונתו היא שכיון שהוא בריא אינו צריך יותר מע"ש לע"ש כמו שצריך מי שאינו בריא. מיהו באמת דרך זה אינו בכלל לשונו כי מלשונו משמע שלבריא דרוש באמת בשר מערב שבת לערב שבת).

והנה יש להוסיף שאע"פ שלפי המהרש"א, וכן הרמב"ם לפי ביאורנו, יוצא שיכולים לאכול בשר מע"ש לע"ש אפילו בריווח, ואולי אפילו שלא לתיאבון, אבל אכתי י"ל שלא יאכל לשובע וכדברי רש"י כאן (לפי ההנחה שלשובע ושלא לתיאבון הם ב' מדריגות שונות).

וע"ע ביומא דף ע"ה ע"ב דאיתא למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה.

בענין מלחמת עמלק ועוד סוגים של מלחמה (י"ז, ח').

עי' במתניתין בריש סנהדרין דתנן שאין מוציאין למלחמת הרשות אלא ע"פ ב"ד של ע"א. ופירש"י בד"ה במלחמת הרשות וז"ל, כל מלחמה קרי רשות לבד ממלחמת יהושע שהיתה לכבוש את ארץ ישראל עכ"ל. והקשה הערוך לנר דהא איכא נמי מלחמת עמלק שהיא מלחמת מצוה, ובאמת הרמב"ם בפיה"מ שם כתב להדיא שגם מלחמת עמלק היא בגדר מלחמת מצוה

ואין צריכים בה רשותם של ע"א. ועיי"ש בערל"נ מש"כ בזה.

ונראה שי"ל דס"ל לרש"י שאע"פ שבודאי נמנית היא מחיית עמלק למ"ע, אבל מ"מ אכתי לא נאמר שום קיום מצוה בעצם עריכת המלחמה, ואינה חלק מעצם קיום המצוה, אלא כל הקיום מצוה הוא בזה לחוד שמוחים את זכר עמלק, ואם הי' אפשר ע"י תכסיס אחר, הי' סגי בכך [ואפי' אם נאמר שיש תנאי מיוחד שצריכים שעת מלחמה*] אבל מ"מ אכתי י"ל שעצם מעשה המלחמה כשהוא לעצמו אינו מגוף קיום המצוה וכהנ"ל], וא"כ י"ל דס"ל לרש"י שאינה נחשבת מלחמת מצוה לענין שלא נצטרך רשותן של ע"א אלא היכא שיש קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה, וזהו שכתב שלא חשיבא מלחמת מצוה אלא מלחמת יהושע שהיתה לכבוש את הארץ. ואע"פ שמצות החרם תחרימם להרוג ז' עממים קיימת גם שלא בשעת המלחמה כמו שכתבו הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ד והחינוך במצוה תקכ"ח, אבל מ"מ י"ל דס"ל לרש"י שמלבד מהחרמת ז' עממים, הי' גם קיום מיוחד של מלחמה מהפסוקים של הורשה וכיבוש [במדבר ל"ב, כ"א וכ"ט**], וס"ל שבאופן שהיו צריכים לכך, היתה עצם המלחמה נכנסת לקיום המצוה, ואולי אפי' אם אירע שלא היו צריכים, הי' דין לכתחילה לעשות דוקא ע"י מלחמה, ומש"ה היתה נחשבת מלחמת מצוה.

אולם, אכתי יש לעיין בסברת הדבר, דהא סוף סוף מכיון שמחיית עמלק היא מצוה, א"כ למה אינם רשאים לצאת גם בלא רשותם, ואיזה מקום יש כאן לומר שתהא רשות ב"ד מעכבת, דהא גם בלא רשותם הרי הם מחויבים לקיים את המצוה.

מיהו נראה שלק"מ, והיינו משום שלעולם מצד הדין הי' צריך להיות אסור להלחם למטרת קיום מצוה מסוימת, כי יש בזה סכנת נפשות וכתוב וחי בהם שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות, וא"כ היו צריכים לחפש דרך אחרת בלי לסכן את עצמם, רק שבדין מלחמה חידשה התורה שע"י מלחמה כדת וכדין מותרים הם לסכן את עצמם, וא"כ שוב שייך לומר שמהתנאים של מלחמה כדין הוא שתהי' ע"פ ב"ד ושכלי זה אינה נחשבת מלחמה כדין תורה, וממילא שוב אסור לצאת משום פיקוח נפש (ואע"פ שהדבר ברור שיתנו רשות כיון שהיא מצוה, אבל מ"מ אין זה שאלה בחנם אלא שואלים רשות כדי שיתפללו עליהם כמש"כ רש"י בברכות דף ג' ע"ב בד"ה ונמלכים בסנהדרין).

ועיין בסוטה דף מ"ד ע"ב דפליגי רבי יהודה ורבנן במלחמה שהיא למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו אם חשיבא מלחמת מצוה או מלחמת הרשות, ואמרינן שם שנפ"מ לענין אי חשיב עוסק במצוה דפטור מן המצוה. ולכאורה צ"ע, דהא יש נפ"מ בדיני המלחמה עצמה, דהא אם היא נחשבת מלחמת מצוה לא בעינן בה רשותן

מלחמה מדכתיב מלחמה לה' בעמלק. (** ועי' בלשון הרמב"ן במנין המצוות עשה שהוסיף על חשבונו של הרמב"ם במצוה ד'.

(* והגרי"ז פ"י ששמואל הרג את אגג מדין רוצח ("כאשר שכלה נשים חרבך"), ולא משום עמלק, כי הי' כבר אחרי המלחמה, וצריכים דוקא שעת

של ע"א, משא"כ אם היא נחשבת מלחמת הרשות שפיר בעינין בה רשותן של ע"א כמו בכל מלחמת הרשות, וא"כ בדיני המלחמה עצמה אפשר למצוא נפ"מ. אמנם ע"פ הנ"ל א"ש, דהא בודאי גם בהך מלחמה של למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו לא נאמר שום קיום מצוה על עצם מעשה עריכת המלחמה, אלא כל הקיום מצוה הוא בזה לחוד שממעטים את העכו"ם ומרחיקים את הסכנה, ואם הי' אפשר ע"י תכסיס אחר הי' סגי בכך, וא"כ אפי' למאן דקרי לה מלחמת מצוה אבל מ"מ הרי זה דוקא לענין הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, משום שגם בכה"ג הרי הם נחשבים עוסקים במצוה, אבל לענין רשותן של ע"א, מכיון שאין בה קיום מצוה מחמת עצמה, אכתי חשיבא כמלחמת הרשות ובעינין בה רשותן של ע"א.

והנה עיי"ש בהסוגיא בסוטה דמבואר שאפי' למאן דקרי לה מלחמת מצוה וששייך בכה"ג הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל מ"מ אכתי חוזרים מעורכי המלחמה, ורק מלחמת יהושע לכבוש את הארץ חשיבא מלחמת מצוה לענין שיצא חתן מחדרו ואין חוזרים מעורכי המלחמה. ולפי הנ"ל הדבר מבואר היטב, והיינו משום שגם בכדי לומר שאין חוזרים מעורכי המלחמה בעינין מלחמה שיש קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה, דהיינו מלחמת יהושע לכבוש את הארץ, אבל מלחמה שאין בה שום קיום מצוה מחמת עצמה, לא חשיבא מלחמת מצוה לענין זה, ומש"ה במלחמה דלמעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, אע"פ שהוא

נחשב בגדר עוסק במצוה, אבל מ"מ שפיר חוזרים בה מעורכי המלחמה מאחר שלא נאמר בה שום קיום מצוה מחמת עצמה. ולפי דברינו יוצא שגם במלחמת עמלק חוזרים מעורכי המלחמה לדעת רש"י, דהא גם במלחמת עמלק ס"ל שאין קיום עצמי. ומעתה יש לברר את דעת הרמב"ם בכל הנ"ל, דהנה כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפיה"מ שגם מלחמת עמלק חשיבא מלחמת מצוה ולא בעינין בה רשות ע"א. ומעתה עיין עוד בדבריו בפ"ה מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואח"כ נלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו עכ"ל. ועיי"ש בלח"מ שביאר דס"ל שההלכה היא כדברי חכמים שלמעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו הוא מלחמת הרשות ונכללת היא במש"כ להרבות בגדולתו ושמעו, כלומר שיראו ממנו ולא יבואו עליו. ברם, להדיא חזינן מדברי הרמב"ם הנ"ל שאע"פ שההלכה היא כחכמים, אבל מ"מ המלחמה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם חשיבא שפיר מלחמת מצוה. ובאמת יש לדקדק כן מלשון הגמ' בהסוגיא בסוטה, דהא אמרינן שם שפליגי בלמעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו אי חשיבא מלחמת מצוה או לא, ומשמע להדיא שהיכא שכבר באו עליהו, לכו"ע הרי זה נחשב שפיר מלחמת מצוה וכהנ"ל. ועיין עוד שם בה"ב שכתב הרמב"ם וז"ל, מלחמת מצוה אינו צריך

ליטול בה רשות ב"ד אלא יוצא מעצמו בכל עת וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד עכ"ל. ומדבריו יוצא שגם להמלחמה של עזרת ישראל מיד צר לא בעינן רשותן של ע"א, דהא כתב לעיל בה"א שהיא מלחמת מצוה, וא"כ נכללת היא במש"כ שבמלחמת מצוה לא בעינן רשותן של ע"א (ואין לומר שהיינו משום שמחמת פיקוח נפש מותרים לערוך מלחמה גם בלא דיני מלחמה, דהא מדבריו משמע שגם לכתחילה לא בעינן בכה"ג רשותן של ע"א ושנקראת מלחמה כדין).

והנה בנוגע למה שכתב שמלחמת עמלק נחשבת מלחמת מצוה י"ל שהיינו משום דס"ל שאיכא קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה (ואולי משום דכתיב בי' מלחמה לה' בעמלק, עי' בההערה הראשונה לעיל כאן). מיהו בנוגע לעזרת ישראל מיד צר הרי בודאי אין קיום עצמי בעצם המלחמה אלא הי' סגי גם בדרך אחרת, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דס"ל שלא בעינן בה רשותן של ע"א הרי זה משום שהוא חולק על דעת רש"י הנ"ל וס"ל שגם כשאין קיום עצמי בעצם המלחמה, חשיבא מלחמת מצוה לעינין שאין צריכים רשותן של ע"א, ומש"ה שפיר כתב שמוציאין לה אפילו בלא רשותן של ע"א. ולפ"ז י"ל שגם בנוגע למלחמת עמלק הרי הוא סובר שאין בהמלחמה קיום עצמי, ומ"מ א"ש הא דס"ל שלא בעינן בה רשותן של ע"א וכהנ"ל. ולפ"ז גם במלחמה דלמעוטי עכו"ם דלא לייתי עלייהו לא בעינן רשותן של ע"א לפי ר"י דס"ל דהויא מלחמת מצוה, ואע"פ שגם ר"י מודה שחוזרים בה

מעורכי המלחמה כיון שאין בה קיום עצמי, אבל מ"מ לענין רשותן של ע"א סגי גם בתורת הכשר לחוד בכדי להחשב מלחמת מצוה, וכמו דס"ל להרמב"ם במלחמת עמלק ועזרת ישראל. אמנם לפי הרמב"ם אכתי צ"ע למה לא אמרינן שאיכא בינייהו רשותן של ע"א וכהנ"ל.

(ולפי דרכינו הנ"ל בדעת הרמב"ם אכתי יוצא שלעולם גם במלחמות אלו חוזרין מעורכי המלחמה. מיהו עי' בלח"מ שכתב שבכל הנך מלחמות מצוה שהזכיר הרמב"ם שם אין חוזרים בהן מעורכי מלחמה. ברם ע"פ דרכינו הנ"ל אם כי אפשר לומר במלחמת עמלק שיש קיום עצמי בעצם המלחמה, אבל מ"מ במלחמת עזרת ישראל מיד צר בודאי א"א לומר כן, וא"כ בודאי חוזרין בה מעורכי המלחמה וכדמוכח בהסוגיא בסוטה שם ע"פ דרכינו הנ"ל שבמלחמה שאין בה קיום עצמי הדין הוא שחוזרין. וגם המעיין בכ"מ שם יראה שכוונתו לומר שבהך מלחמה של עזרת ישראל מיד צר אין קיום עצמי ובאמת חוזרין בה מעורכי המלחמה, ומש"ה תמה על הרמב"ם דהי' לו לעשות ג' חילוקי מלחמה.)

והנה עיין עוד ברמב"ם בפ"ד מהל' ע"ז ה"ו שכתב וז"ל, והיאך דין עיר הנדחת וכו' אח"כ שולחים להם שני ת"ח להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה מוטב, ואם יעמדו באולתן ב"ד מצווין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא והן צריין עליהן ועורכין עמהן מלחמה עד שתבקע העיר וכו' עכ"ל. והנה נראה פשוט שלא הויא מלחמה זו דין מיוחד בעיה"נ דוקא, אלא הה"נ לכל היכא

שא"א לדון אלא ע"י מלחמה, אלא שהזכיר כן הרמב"ם רק בעיר הנדחת כי רק כנגד עיר שלימה יתכן לפעמים שצריכים מלחמה.

והנה לכאורה כוונת הרמב"ם בזה שכתב שב"ד מצווין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא הרי היא לרשותן של ע"א, ושגם למלחמה זו בעינן רשותן של ע"א. אמנם צ"ע למה לא חשיבא הך מלחמה בגדר מלחמת מצוה דלא בעינן בה רשותן של ע"א, דהא גם מלחמה זו, מצוה ללחום אותה, ואע"פ שכל עיקרה של מלחמה זו אינה אלא בגדר הכשר להבאתם לב"ד, ואין בה שום קיום עצמי, אבל מ"מ הרי הוכחנו שס"ל להרמב"ם שגם בכה"ג לא בעינן רשותן של ע"א, וכמו בעזרת ישראל מיד צר, וא"כ למה צריכים במלחמת עיה"ע הציווי של ב"ד (מיהו אולי לא חשיב בגדר מלחמת מצוה כי היא רק הכשר דהכשר, כי גם אחרי הנצחון צריכים עוד להביאם לב"ד שגם זה הוא רק בגדר הכשר. ברם אולי הכל נחשב הבאה ארוכה).

וי"ל ששאני הך מלחמה שהיא כדי להביא את הנידון לב"ד משאר מלחמות דעלמא בהא ששאר מלחמות מסורות הן ביד המלך, והוא המוציא את העם למלחמה כמו שהבאנו כבר, רק שיש גזיה"כ שצריכים גם רשותן של ע"א, משא"כ מלחמה זו שהיא בכדי להביא את הנידון לב"ד הרי היא מסורה כולה ביד ב"ד, והם הם המוציאים, ולא בעינן מלך, דבכלל חיובם לדון נאמר שיש להם כח להוציא את העם למלחמה כדי להביא את הנידון לב"ד, וזהו שכתב הרמב"ם שב"ד

מצווין את העם לעלות לצבא, דאין כוונתו לרשותן של ע"א, שהרי לא כתב לשון רשות, והיינו משום שבודאי מכיון שהיא לדבר מצוה לא בעינן בה הך רשות ע"א שצריכים בשאר מלחמות המסורות ביד המלך, אלא כוונתו היא שכל המלחמה כולה מסורה היא בידיהם, והם אלו שמוציאים, מה שאין הם יכולים לעשות בשאר מלחמות, וממילא שפיר צריכים את הציווי שלהם אע"פ שהיא לדבר מצוה.

בחר לנו אנשים (י"ז, ט)

[א].

בענין כבוד התלמיד.

פירש"י וז"ל, לי ולך, השווה לו, מכאן אמרו יהא כבוד תלמידך חביב עליך כשלך וכו' עכ"ל. וכן באבות דרבי נתן בפרק כ"ז ברייתא ד' גרסינן שיהא כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וילפינן כן ממשא שאמר ליהושע בחר לנו אנשים, הרי שעשהו כעצמו.

והנה באבות בפרק ד' משנה י"ב תנן יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך. ומדברי רבינו יונה שם משמע שהוא גורס חביב עליך ככבוד חבירך (ובהדיבור המתחיל יש טעות עיי"ש), וכתב שאין הכוונה שיעשה לתלמידו כל אותם הדברים שהוא עושה לחבירו, וכן לחבירו כל הדברים שהוא עושה לרכו (וכדתנן שם שיהא כבוד חבירך כמורא רבך), דזה אינו, דהא בודאי שלרכו הרי הוא חייב יותר מלחבירו, ולחבירו יותר מלתלמידו, אלא הכוונה היא שאותם הדברים שהוא צריך לעשות לתלמידו יהיו חביבים עליו, ויהא

זהיר בהם, כמו בהדברים שהוא עושה לחבירו. ועי' גם ברש"י שם שגורס כרבינו יונה.

וגם המגן אבות פי' שלפי גירסא זו יעשה לתלמידו "קרוב לכבוד חבירך, או שיזהר בזה כמו בזה, כל אחד כפי מדריגתו, שאינה בדין שיכבד תלמידו בשוה כמו שיכבד חבירך", ועיין שם שהקשה דהיכן מצינו חיוב כבוד לחבר (שאינו גדול ממנו).

ועיין עוד במאירי בפרקי אבות שם שכתב וז"ל, ועל זה אמר יהי' כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך, כלומר שתכבדהו בהדור ובחיבה הכבוד הראוי לו ככבוד חבירך הכבוד הראוי לו, וכבוד חבירך יהא בעיניך מחוייב לך ומוטל עליך כמורא רבך וכו' עכ"ל.

ברם לפי הגירסא שיהא כבוד תלמידך חביב עליך כשלך הרי מוכח מהמעשה במשה ויהושע שהוא צריך לעשותו כדידי' ממש, ולא רק שיהא כבודו הראוי לו חביב עליו ככבוד עצמו.

בחר לנו אנשים (י"ז, ט') [ב].
המנהג להקל קצת בכבוד הרב בפורים.

הנה בפורים נהגו להקל קצת בכבוד הרב. ונראה שהמקור לזה הוא ממה שאמר משה רבינו ליהושע בחר לנו אנשים, דמזה שכלל את עצמו ואת יהושע במלה אחת דרשינן באבות דרבי נתן פרק כ"ז ברייתא ד' שיהא כבוד תלמידך חביב עליך כשלך וכמו שהביא רש"י כאן, והרי איירי שם במלחמת עמלק, ולכן נוהגים בפורים להשוות קצת את הרב והתלמיד מפני

שפורים הוא חג על הנצחון על המן שבא מעמלק.

ונראה שהטעם שמצינו ענין זה דוקא בעמלק, הרי זה כי טכסו של עמלק הוא להפריד בין הדבקים, ולשבור קשרים, דהנה מצינו שלא בא עמלק קודם יציאת מצרים ולא אחרי מתן תורה, אלא עמלק בא דוקא בין יציאת מצרים למתן תורה, כי רצונו להפסיק את התהליך של גירות והקשר בין המילה במצרים להטבילה במתן תורה, וכן מצינו שזקנו עשו רצה לשבור את ההמשך מיצחק ליעקב, שהרי ניסה להראות שהוא הבן הצדיק שמכבד את אביו. ולכן כדי ללחום במדה זו של פירוד תפס מרע"ה את ההיפך ופעל להדק קשרים, ולכן הוריד את המחיצה שבין רב לתלמיד ואמר "בחר לנו".

כתב זאת זכרון בספר וגו' (י"ז, י"ד).

עי' בפרשת כי תצא במה שכתבתי על המצוה של זכירת מעשה עמלק והמצוה של מחיית עמלק.

בענין ההפטרה של שבת שירה.

בענין למה בשבת שירה מפטירין שירת דבורה ואילו בשביעי של פסח (שקוראים גם אז את שירת הים) מפטירין שירת דוד.

הנה בשבת שירה מפטירים שירת דבורה, אבל בשביעי של פסח, שגם אז קוראים שירת הים, הרי אנו מפטירים שירת דוד.

ונראה שהטעם לזה הוא משום שבשבת שירה הרי אנו מבקשים להפטיר בדבר

שהוא מעין הקריאה, ובנוגע ל"מעין הקריאה" שירת דבורה עדיפא משירת דוד, כי גם שם הנס הי' במים (נחל קישון), והיו שם תשע מאות רכב ברזל דוגמת השש מאות רכב בחור של פרעה, משא"כ בשביעי של פסח, שהוא יום המאורע, הרי אנו מחפשים להפטיר בדבר שיכול לשמש כשירה והודאה על נס הים, ולכן מפטירים בשירת דוד כי כתוב שם שדוד שר אותה "ביום הציל וגו' ומיד כל אויביו", משא"כ שירת דבורה מסוגלת להיות שירה רק על הנס ההוא של דבורה.

מיהו עיין במגילה דף ל"א ע"א דאיתא שבשביעי של פסח מפטירין וידבר דוד וגו' ופירש"י בד"ה ומפטירין וידבר דוד וז"ל, שהיא שירה כמותה (כמו שירת הים) ומדבר בה מיציאת מצרים, עלה עשן באפו וגו' וישלח חציו ופיצם וגו' עכ"ל, הרי שכתב שמתאים לשביעי של פסח כי מדבר ביציאת מצרים ודלא כמו שכתבנו משום שכתוב ומיד כל אויביו.

ולפי דבריו הנ"ל צ"ל שבשביעי של פסח הוא חג גם על העובדא של היציאה ממצרים ולא רק על העובדא של קריעת ים סוף, ומש"ה מעדיפים להפטיר את

שירת דוד כיון שעכשיו הוא הזמן של יציאת מצרים, אבל בשבת שירה שאינה הזמן של יציאת מצרים, אלא שהקריאת התורה היא אודות קריעת ים סוף, מעדיפים שירת דבורה כיון שאירע שם נס הדומה לקריעת הים, משא"כ בשירת דוד אע"פ שמרומז בה יציאת מצרים אבל לא מתואר בה קריעת ים סוף.

מיהו הדרך הנ"ל ניחא רק לפי דברי רש"י מס' מגילה, אבל רש"י על שירת דוד בספר תהלים על מה שכתוב מנגה נגדו עביו עברו (י"ח, י"ג) כתב וז"ל, עברו, הברק בוקע ועובר על המצרים על ים סוף עכ"ל, הרי שכתב שגם קריעת ים סוף נזכרת בתוך שירת דוד, ומעתה אכתי קשה שנפטיר שירת דוד גם בשבת שירה.

ויש ליישב, דהנה בשירת דוד בשמואל לא כתובות מלים אלו "עביו עברו" אלא רק מנגה נגדו, רק שרש"י שם מוסיף שמנגה נגדו יצאו חצים על המצרים, אבל בפסוק אין זה נזכר, והרי מפטירין רק בנביאים ולא בכתובים, וא"כ שפיר יוצא כדברי רש"י במס' מגילה שנזכר בההפטרה רק יציאת מצרים ולא כתב שנזכרת בה קריעת ים סוף.

יתרו

בהקב"ה מתוך "חקירה" והוכחות, כי היסוד של "חקירה" והוכחות הוא שלילת אפשרויות אחרות, ואילו הכרה ישירה בהקב"ה תתכן או ע"י קבלה מהדורות הקודמים או ע"י מה שנקרא "אמונה חושית".

וענין אמונה חושית הוא כדלהלן, דהנה אע"פ שאנו מלאי ספקות אבל לפעמים אירע בעיצומו של איזו שמחה או התעוררות גדולה שפתאום אנו מרגישים שהכל הוא אמת, דהיינו שהקב"ה אמת ותורתו אמת. וצריכים לבאר מה קרה באותו רגע. ונראה להסביר, דהנה להגוף יש חושים אשר בהם הרי הוא חש את העולם הגשמי שסביבו, ובאמת גם להנשמה יש חושים לחוש את המציאות של העולם הרוחני, דהיינו המציאות של הקב"ה וקיומו של דברים רוחניים, רק שהחושים של הנשמה אינם פועלים בגלל שהנשמה שקועה בתוך גשמיות, ודבר זה מטמטם וסותם את החושים שלה עד שאינם פועלים, אבל לפעמים בתוך מצב של התעוררות גדולה, הנשמה מצליחה להתעלות קצת ולהשתחרר מן הגשמיות ואז פתאום החושים מצליחים לעבוד, ולכן באותו רגע הרי היא חשה באמיתת כל הדברים הרוחניים, וזה הוא מה שקורה באותו רגע שתיארנו שפתאום האדם מרגיש שהכל אמת. ותופעה זו נקראת בשם אמונה חושית כלומר שחשים בחוש ממש את האמונה.

וישמע יתרו וגו' (י"ח, א').
בענין מדריגת יתרו לעומת מדריגת כלל ישראל.
ובענין המחלוקת אודות אמונה על פי קבלה, ואמונה כתוצאה מ"חקירה" והוכחות, איזו מהן עדיפא.

הנה כבר הרבו לבאר את טעם הסמיכות של פרשת יתרו לפרשת מתן תורה.

ונראה שיש לומר עוד ביאור וכדלהלן, דהנה יש שני דרכים איך לעמוד על האמת, א', ע"י הבנה והכרה ישירה שהדבר הוא אמת, וב', ע"י שלילת השקר, דעל ידי שצד מסוים הוא שקר, הרי ממילא יוצא מזה שמה שנשאר הוא האמת.

והנה יתרו לא הניח עבודה זרה שבעולם שלא עבדה עד שהכיר את האמת כמו שהביא רש"י על הא דכתיב עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו' (י"ח, י"א), והביאור בזה הוא שלא ה' בכחו להשיג את האמת באופן ישיר אלא רק על דרך שלילת השקר, ומש"ה הוצרך לנסות את כל השקר ולשלול אותו, אבל כלל ישראל נצטוו להכיר את האמת ע"י הכרה ישירה ולכן כתיב אנכי ה' אלקיך ורק אח"כ לא יהי' לך אלהים אחרים, דהיינו שמתוך הכרת האמת ידעו לשלול את השקר, ולא להיפך דהיינו לא יהי' לך אלהים אחרים ואח"כ אנכי, דזוהי מדריגתו של יתרו.

וצריכים להבין שההכרה בהקב"ה מכח שלילת השקר הרי זה היסוד של הכרה

והנה נוכל לומר שהמלים "אין כאלקינו" מגדירות את מדריגתו של יתרו, דהיינו שאמונתו בנוי על העובדא שאינו רואה דבר אחר שיכול להשתוות לאלקינו, כי ניסה דברים אחרים ושלל אותם. ברם יש ריעותא במדריגתו של יתרו, כי כל אימת שהוא נתקל בעבודה זרה חדשה הרי הוא שוב חוזר לספקו, וא"כ הרי הוא נשאר תמיד עם השאלה "מי כאלקינו". והעצה לאדם כזה היא לא לעסוק במחשבות והוכחות אלא לעסוק ב"נודה לאלקינו" ו"ברוך אלקינו", כלומר שיעסיק את עצמו בעבודת ה' המעשית, בלי שאלות וחקירות, ומתוך כך יבוא לידי הכרה ישירה דהיינו מדריגת "אתה הוא אלקינו".

והנה הרמ"א באו"ח סי' קל"ב כתב שאומרים אין כאלקינו לפני אמירת קטורת. ולפי הנ"ל מבואר ההמשך בין אין כאלקינו וכו' לבין אמירת קטורת ולמה יש קפידא לומר אין אלקינו רק לפני קטורת, והיינו משום שהקטורת הרי נקטרת בהיכל, דהיינו בפני המלך, וממילא בשביל זה צריכים את המדריגה של הכרה ישירה דוגמת "בפני המלך", מה שאין כן שמונה עשרה הרי הוא כנגד התמיד שנקרב בהעזרה ולא בהיכל, ואין בהקרבת התמיד הפגנת מדריגה זו של הכרה ישירה, כי אין עומדים אז בפני המלך, ומשום כך לפני אמירת קטורת מקדימים אמירת אין כאלקינו כדי לעלות להמדריגה של "אתה הוא אלקינו".

ועי' עוד לעיל בפרשת שמות על הפסוק אנכי אלוקי אביך (ג', ו') בענין הצורך לסמוך על הקבלה.

והנה הסברנו לעיל את הנפ"מ בין

אמונה שהיא תוצאה מחקירה לבין אמונה שהיא הכרה ישירה, ונקטנו שאמונה ע"י הכרה ישירה עדיפא, מיהו ובאמת פליגי קדמאי באיזה סוג אמונה עדיף. ונסדר כאן את דבריהם.

המצדדים לטובת חקירה.

(א) החובת הלבבות בשער היחוד פרק ג' כתב וז"ל, כל מי שיוכל לחקור על הענין הזה (דהיינו מציאות הקב"ה) חייב לחקור עליו וכו' וכבר חייבתנו התורה בזה עכ"ל.

(ב) השל"ה בפרק עשרה מאמרות בתחילת המאמר הראשון כתב וז"ל, ידיעה בלב בהשגה מופתית (כלומר השגה על פי ראיות והוכחות), נוסף על הקבלה מצד אבותיו, כאשר האריך בעל חובת הלבבות בשער היחוד וכו', על כך חל החיוב להיות בקי במופתים של חובת הלבבות, ויהיו מובנים בלב היטב היטב עכ"ל. הרי שכתבו החובת הלבבות והשל"ה שיש חיוב גמור להוכיח.

(ג) המהרש"ל בביאורו על הסמ"ג כתב וז"ל, מ"ע להאמין ולשמוע (לשון הסמ"ג, וביאר המהרש"ל) פי' צריך שניהם, אמונה (כלומר ע"י שסומך על אבותיו) וקבלה (כלומר על פי הוכחות, והמהרש"ל קורא לזה "קבלה"), כי אמונה (היא) על דרך התולדה, שמגודל במ כל ימיו מנעוריו, ומ"מ אף שנשתקע באמונת שמים אין אדם יוצא בה ידי חובתו אלא כששמע וקבל בלבו הקבלה שהוא המופת על הראי' עכ"ל.

ולכאורה גם לפי החובת הלבבות

והשל"ה מכיון שחייב להוכיח א"כ בלי זה לא יצא ידי חובתו.

ד) החינוך במצוה כ"ה כתב וז"ל, מצוה להאמין שיש לעולם אלוה אחד שהמציא כל הנמצא, ואם יזכה לעלות במעלות החכמה, ולבבו יבין ובעיניו יראה במופת חותך שהאמונה הזאת שהאמין, אמת וברור, (וש)אי אפשר להיות דבר בלתי זה, אז יקיים מצות עשה זו מצוה מן המובחר עכ"ל.

ולפי החינוך לכאורה שפיר יצא ידי חובתו גם בלא חקירה רק שלא קיים מצוה מן המובחר.

ה) בעל הפירוש קנאת סופרים על ספר המצות במצוה א' מבאר על פי הנ"ל את לשון הרמב"ם שכתב בתחילת ספר היד יסוד היסודות ועמוד החכמות היא שיש מציאות הא-ל, דב"יסוד היסודות" כוונת הרמב"ם היא להדרך של קבלה מאבותיו, וב"עמוד החכמות" כוונתו היא להדרך של הוכחות וחקירה.

ו) האברבנאל בפי"ז מספרו ראש אמנה (בקטע "ועל הספק הי"ט") כתב שמצות אנכי היא לדעת את הדעות ואת החקירות שמביאות לידי הכרה בהקב"ה.

והנה הרמב"ם בספר המצות במצוה א' כתב וז"ל, מצוה א' היא הציווי אשר צונו בהאמנת האלקות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסיבה וכו' עכ"ל, ובהוצאת רש"פ איתא בזה"ל, המצוה הראשונה היא הציווי אשר צונו להאמין האלקות וכו' עכ"ל. וכתב הגאון ר"ח העליר בהגהתו שם וז"ל, בד"ר (בדפוס ראשון) וא"א (תרגומו של

אבן איוב) "בהאמנת", וברמב"ן "באמונת", והנה בראש ספר הי"ד כתב רבנו יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, וכן בהל' ד' שם דקדק לכתוב וידיעת דבר זה מ"ע. ובס' מעשה רוקח הספרדי שם כתב דלכן כתב לידע ולא להאמין לפי שעיקר המצוה היא על ידי הידיעה האמתית כו' ע"ש. וכן במנין המצות שבראש ספר הי"ד כתוב לידע. ובמצודת דוד להרדב"ז במצוה א' כתב "עוד יש דרך החוקרים אשר הביאו מופתים חזקים וראיות ברורות לאמת מציאותו ית' לשבר מלתעות כפירים כאשר להאמין, כי עיקר המצוה היא הידיעה כו'", וכ"כ שם במצוה ג'. ועי' בספר ראש אמנה להר"י אברבנאל (פרק ז') שהביא שהרב חסדאי בתחלת ספרו כתב "ולזה טעה טעות מפורסם מי שמנה במ"ע להאמין מציאות האל ית' כו' (כי המצוה היא להוכיח ולא רק להאמין בהמסורה) ואין ספק שכיון על הרמב"ם, ע"ש מה שהאריך. ואמנם בגוף הערבי כתובה מלת אעתקאד שבאמת יש לה גם מובן דעת, ושפיר נוכל לתרגם שצונו בידיעת האלהות והוא שנדע. וידידי החכם הפרופיסור מ' יצחק מיטוואך (הי"ו) ז"ל העירני מספרו של ר"ס גאון שנקרא בערבית כתאב אל אמאנת ואל אעתקאדאת ותורגם לעברית בשם האמונות והדעות עכ"ל.

הרי שהוא סובר שמה שמתורגם אצלנו בספר המצות "בהאמנת" או "להאמין האלקות" או "באמונת" אינו נכון אלא צריך להיות מתורגם בלשון "לידע" ו"ידיעה".

והנה החינוך במצוה כ"ו (לא יהי' לך) כתב "שלא נאמין אלוהים זולתו". ולשון זה מענינת מאד, כי רואים שלא כתב שלא נאמין "באלוהים" זולתו, אלא שלא נאמין "אלוהים" זולתו. וי"ל שאין כוונתו להשתמש ב"להאמין" במובן של "לסמוך" על הקבלה או על חכם, אלא "להאמין" במובן של "לאמת", כלומר ע"י הוכחות, וזהו שכתב שלא נאמין "אלוהים" זולתו, כלומר שלא נאמת אלוהים אחרים זולתו. מיהו לפ"ז יוצא שהלאו הוא רק אם הוא מקבל אלוהים אחרים משום שיש לו הוכחות וצ"ע.

ובאמת גם הרמב"ם במצוה א' לפי הגירסא בהדפוסים הישנים כתב סגנון זה, שהרי כבר הבאנו שכתב שהמצוה היא "האמנת האלו-הות להאמין שיש שם עלה וסיבה", הרי שגם הוא לא כתב האמונה "באלו-הות", אלא "האמנת האלו-הות". כלומר להוכיח על ידי חקירה את אמיתת האלו-הות באופן שגם בספר המצות כוונתו היא "לידיעה" וכלשונו ביד החזקה ("לידע" "וידיעת"), (וכמש"כ הגר"ח העליר) ולא לאמונה מקבלה.

ז) החות יאיר בסי' ר"י כתב וז"ל, ולדעת הרמב"ם לא נקראת אמונה רק המצוירת בלב (כלומר ע"י הוכחות) כמו שכתב (במורה נבוכים) ח"א פרק נ', האמנם חלילה לומר כך, שאם כן אבדו לגמרי אנשי אמונה, והארכנו בחידושי מורה נבוכים והוכחנו שם שגם הרמב"ם לא ס"ל שאין זה אמונה (כלומר אמונה על דרך הקבלה ובלי חקירה), רק שאינה אמונה שלימה בחורה וברורה, והוכחנו זה מדבריו

עצמן שם פרק ל"ד פרק ל"ה וסוף פרק ל"ו, והכי מוכח ממה שכתב בח"ב פרק כ"ב ופרק כ"ג, מכל מקום כגון אנו טוב לנו האמונה בלי שום חקירה עכ"ל.

הרי שהוא סובר כמו שהבאנו מהחינוך שמקיים את המצוה גם ע"י שהוא סומך על הקבלה, רק שמצוה מן המובחר היא כשיש לו גם הוכחות, אלא שכתב שכגון אנו, עדיף לנו לא להתעסק בזה, ופשיטא דהיינו משום שיש בזה סכנה.

ח) בספר חוט המשולש (מנהגי החת"ס) כתוב שהחת"ס הי' לומד קודם השיעור רבע שעה חובת הלבבות עם התלמידים וגם שער היחוד ששם כתב החובת הלבבות את ההוכחות למציאות הבורא.

ט) החתם סופר בתורת משה שמות דף ט' ד"ה ויאמר כתב וז"ל, כי אנחנו מקובלים התורה והאמונה, ואך כל שאפשר לנו לחקור אחר אמיתת האחדות ואחר טעמי מצות אשרי לו, אך לא כמסתפק [שחוקר כדי לברר אם אמת הדבר], אלא כמצווה [שחוקר רק מפני שכן צוה לנו ה' לחקור אחר אמיתת האחדות וטעמי המצות], ואם יתקשה באלף קושיות לא יזוז אמונתו ממקומו ויתלה שעדיין לא הגיע למרכז האמת וכו' עכ"ל. מיהו בספר חתם סופר על התורה בבמדבר בדף ס"ג בד"ה ויתורו וכו' כתב שאסור לעיין ולחקור "כי כל החוקרים בזה, ישובו יבושו, אך יאמינו קבלת אבותינו, וזהו ולא תתורו אחרי לבבכם".

וע"ע להלן בסקכ"א בנוגע לשיטת הרמב"ם.

י) עקידת יצחק שער ט"ז.

מתנגדי החקירה

יא) בשלטי הגבורים בע"ז דף ה' ע"ב בדפי הרי"ף כתב בשם הרי"א"ז בזה"ל, הנה באר לך שאין דעתו של אדם משגת לעמוד על עיקר החכמה, ואולי יצא מדרך האמת וימשך למינות בדרך הפילוסופיא, ומוטב לפרוש מהם ולעסוק בתורה המלמדת יראת ה' וסור מרע, וכן צוה עלינו רבן של נביאים ע"ה שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ולא אמר להשכיל ולהתבונן בדעת האלקים בדרך החכמה, אלא להאמין היחוד על פי השמועה ועל פי הקבלה כמו שאנו מקובלים כל התורה והמצות, ועל פי השמועה ועל פי הקבלה כענין שנאמר וצדיק באמונתו יחי' וכו' עכ"ל.

ומשמע שטעמו הוא מפני הסכנה.

יב) בספר חסד לאברהם (ר') אברהם אזולאי) בהקדמה כתב וז"ל, עם כל זה באמונה בלבד, בלי חקירה ומופת, יזכה האדם לחיי העולם הבא וכו', אמנם ידיעתנו במופת אינה הכרחית לישראל עכ"ל.

ומשמע מדבריו שאין כאן אפילו מצוה מן המובחר.

יג) החות יאיר בדבריו שהבאנו לעיל כתב שמוטב לנו בלי חקירה. ובסי' רי"ט כתב וז"ל, שהאמונה חיובית, והחקירה תועבה עכ"ל.

יד) בספר עליות אליהו דף י"ב ע"א כתוב בזה"ל, והפילוסופיא בענינים רוחניים הבנויים רק על שכל אנושי, הרחיק

(הגר"א) מחצרות התורה והאמונה.

טו) בספר אבן שלמה פרק י"א אות ד' איתא וז"ל, בזכות שמתרחקים מאותן העוסקים בלימוד פילוסופיא אלקית לימודית וטבעיות, יזכו לעתיד לבוא לאור ה' עכ"ל.

טז) בכתר ראש בהערה ל"ז על אות נ"ז שבכתר ראש איתא בזה"ל, ורבינו הגר"א ז"ל ה' מחבב ספר מנורת המאור וספר חובת הלבבות, ובמקום שער היחוד (שבחובת הלבבות, שכתב שם הוכחות למציאות הבורא) ה' אומר ללמוד ספר כוזרי הראשון שהוא קדוש וטהור ועיקר אמונת ישראל והתורה תלויין בו, גם הספר מסילת ישרים מרמח"ל ז"ל עכ"ל.

יז) בשו"ת נודע ביהודה מה"ק חלק או"ח סי' ל"ה כתב (בתורת תיקון להאדם החוטא שהוא משיב לו שם) וז"ל, וגם כן (ללמוד) ספרי מוסר, חובת הלבבות מן אחר שער היחוד עד גמירא עכ"ל.

יח) בספר מגדול עוז לר"י עמדין אות ו' י"א וי"ג כתב נגד חקירה.

יט) בספר בית הלוי על התורה בסוף פרשת בא בד"ה ועוד וכו' כתוב בזה"ל, דהרי עיקר מצות אמונה הוא שנאמין בכל דברי התורה, וכפי הקבלה מרבתינו, גם מה שאי אפשר לנו לבררו על ידי מופת חותך, דהרי כל מה שנתברר להאדם במופת זה נקרא ידיעה ואינו בכלל אמונה עדיין, ואנחנו מצוים להאמין, וזה בדברים שאין השכל משיג אותם במופת, וכל זמן שלא יאמין רק

של פרשת ואתחנן העיר שהראשי תיבות של שאו מרום עיניכם הן אותיות שמע.)

כא) עי' ברמב"ם בריש פ"ב מהל' יסודי התורה שכתב וז"ל, הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו וכו', והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול עכ"ל. וצ"ע למה לא כתב דבר זה לעיל בפרק א' בתור דרך איך להגיע לאמונה במציאותו. והי' נראה מזה שהאמונה במציאותו צריכה להיות מיוסדת על קבלה ולא על חקירה. וזהו דלא כמו שכתבנו לעיל בסק"ו בשיטתו.

כב) הקובץ שיעורים בחלק ב' סי' מ"ז אות ט' כתב וז"ל, מש"כ כ"ת כי נראה מדברי הקדמונים שנחלקו אם מותר להתעסק בפילוסופי', באמת כן הוא, שנמצאו בין הקדמונים מתירין, ומדברי חובת הלבבות בהקדמתו נראה שהיא מצוה - דע את אלקי אביך - שהאמונה תהא על ידי ידיעה, והחולקין אמרו שהמאמין מפני קבלה מהאבות זוהי מצות אמונה, אבל למעשה אצלינו אין שום נפ"מ ממחלוקת זו, כי הדבר פשוט כי גם לדעת המתירין אין ההיתר אלא היכא דלא שכיח היזיקא, היינו באנשים שמילאו כריסם בבשר ויין - כלשון הרמב"ם - ואשר יראתם קודמת לחכמתם, שכל הרוחות שבעולם לא יזוזום ממקומם, באלו אמרו שמצוה להן לברר האמונה

במה שנתברר לו במופת אין לו חלק במצות אמונה כלל, דכמו דנצטוה האדם לכוף כל כחותיו לעבודת ה' ולבטל אותם לעבודתו באיברי גופו וכמו שבירת התאוה והחמדה לעניני עוה"ז ותענוגיו, הלא כמו כן החיוב לכוף ולבטל שכלו לעבודתו יתברך, והוא בהאמינו בדברי התורה את אשר לא ישיג בשכלו, ועל כן מי שנתקלקל דעתו חלילה, ופג לבו מלהאמין, הרי אין כח ביד חברו לרפאות מחלהו ולהחזירו למוטב, רק לבקש מאת ה' שיתן בלבו אמונתו ויטהר לבו לעבודתו יתברך וכו' עכ"ל (והנה צע"ק על לשונו דמשמע שאין כח ביד חברו להיטיב עמו כלל, והרי זה אינו, כי ע"י שמוכיח לו אמיתת הדת ע"י חקירה, וחבירו יקבל, א"כ נהי שחבירו אינו מקיים בזה מצות אמונה, אבל הלא כבר אינו בגדר כופר ואפיקורוס).

הרי שהבית הלוי שולל הוכחות לא רק מפני הסכנה וכמו שהבאנו עד עכשיו מכמה מחברים, אלא מפני שבכלל אין זה בגדר אמונה ואין בזה קיום מצות אמונה.

כ) היהודי הקדוש שאל את הרבי ר' בונם מפשיסחא מאיזה פסוק הוא שואב את החיות שלו, וענה לו ממה שכתוב שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו' (ישעי' מ', כ"ה) (שזהו בגדר אמונה על ידי חקירה והוכחות), ואמר לו היהודי הקדוש שזה טוב לגוים (כמו יתרו) אבל יהודי צריך לשאוב את החיות שלו מהפסוק אנכי ה' אלקיך (כלומר בלי חקירה אלא משום שכך כתוב בתורה). (ובספר מגן אברהם להמגיד מטריסק זצ"ל בדבריו על הפטרה

ע"י חקירה, אבל לא באנשים פחותי ערך כמונו, אשר הסכנה עצומה לנטות ולטעות, ולעולם לא יעמוד אדם במקום סכנה (כדברי התורה משה שהבאנו לעיל באות ט), ותדע, שהרי מצות האמונה היא לנער מבן י"ג שנה ולנערה בת י"ב, היעלה על הדעת לאמר שהתורה חייבה לכל מנער ועד זקן טף ונשים שיהיו כולם פילוסופים כאריסטו, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, אלא ברור שלא דברו בעלי השיטה הנ"ל אלא מיחידי סגולה, אשר אינם מצויים כלל בדורותינו עכ"ל.

(כג) בספר אגרות החזו"א באגרת ט"ו כתב וז"ל, אם כי העיקרים של אמונות ודעות המקובלות וקבועות לנו, יסודותם בעומק החכמה, ומחקר המדע, אבל הדרך הישרה לפנינו, היא ללכת בתום לב, ולהאמין אמונה שלימה ופשוטה, וחובותינו להתרחק ממחקר ולאמת בלבבנו את כל העיקרים בפשוטם השגור בפי כל, כחכם כהדיוט עכ"ל.

שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכרי' (י"ח, ג').
בענין למה קרא אותו על שם צרותיו.

צ"ע למה קרא אותו על שם הצרות שלו, דבכל מקום מצינו שקראו שמות על שם דברים טובים או שם שמורה שבח והודאה להשי"ת כמו שמות השבטים, ונהי שרחל נתנה שם "בן אוני" (בראשית ל"ה, י"ח), אבל הלא באמת יעקב קרא לו בנימין (שם). ומה שקרא יוסף למנשה על שם

נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי, עיין בפרשת מקץ שביארנו שקרא לו כן כי ענין זה הי' שייך למהותו של מנשה, ובאמת גם שם ראיתי מפרשים שפירשו אותו לטוב עיי"ש, אבל הכא צ"ע למה קרא אותו על שם צרותיו.

עוד צ"ע למה לא קרא את הראשון על שם "ויצילני מחרב פרעה" שהרי דבר זה קרה קודם שהי' גר בארץ נכרי' דהיינו מדין.

ועוד למה אמר "גר הייתי" בלשון עבר, הלא עדיין הי' שם, והי' צ"ל כי גר אנכי בארץ נכרי'.

ועי' גם באור החיים בשמות ב' כ"ב שעמד על זה שמשה אמר "גר הייתי" ולא "גר אנכי", וכתב שכוונתו היתה לומר כי גר הייתי מעודי בעוה"ז, כלומר ולא תושב. ועי' עוד בחתם סופר, ובמהרי"ל דיסקין מה שכתבו על זה.

ואולי י"ל דמה שאמר כי גר הייתי בארץ נכרי' כוונתו בזה היתה למה שגדל בבית פרעה, וכוונתו היתה לתת בזה הודאה להקב"ה על שזכה להיות שם בבחינת "גר" ולא כמו "תושב" המתענג בתענוגי בית המלך (וכעין שפי' האור החיים [ב', כ"ב] לענין עוה"ז).

ויבאו האהלה (י"ח, ז').

למה כתוב פרט זה.

צ"ע מה קמ"ל בזה, דבשלמא מה שכתוב שהשתחוו, יש לומר שקמ"ל בזה שהתנהגו בדרך ארץ וכבוד וחיבה, אבל מאי קמ"ל בזה שכתוב שבאו האהלה. והאבן עזרא כתב אהלו של משה, וצ"ע כהנ"ל, אבל בת"י איתא בית אולפנא. מיהו

צ"ע גם על הת"י מה זה שייך למה שכתוב
אחריו שסיפר לו את כל מה שאירע להם
בדרך.

ואולי קמ"ל שסיפר לו מה שאירע להם
בבית אולפנא כי רצה לומר בזה שאצלינו
אין זה בגדר מעשים בעלמא, והיסטורי,
ומופתים בעלמא, אלא כל הנסים והתלאות
של יציאת מצרים הרי הם בגדר תורה.

**לאכל לחם עם חתן משה
לפני האלקים (י"ח, י"ב) [א].**

**בענין הנהגה מסעודה שתלמיד חכם
שרוי בה.**

פירש"י וז"ל, מכאן שהנהגה מסעודה
שתלמידי חכמים מסובין בה כאילו נהנה
מזיו השכינה עכ"ל. וכן איתא בברכות דף
ס"ד ע"א.

והנה המגן אברהם בסי' תקס"ח סק"ה
הביא את המימרא הנ"ל, ומשמע שרצונו
לומר דחשיב סעודת מצוה וכמו שכתב
המחצית השקל שם. ועיי"ש במחצית
השקל שהביא שמדברי החות יאיר בסי' ע'
נראה דלא חשיבא סעודת מצוה. ולכאורה
צ"ע אמאי לא חשיבא סעודת מצוה משום
זה שהוא מקיים בזה את המצוה דאורייתא
של דביקות בתלמידי חכמים כמו שמבואר
ברמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ב וז"ל, מצות
עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם ללמוד
ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק, וכי
אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך
אמרו חכמים בפירוש מצוה זו, הדבק
בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם
להשתדל שישא בת תלמיד חכם, וישיא
בתו לתלמיד חכם, ולאכול ולשתות עם

תלמידי חכמים וכו' עכ"ל.
וי"ל דאיירי שהתלמידי חכמים יושבים
בנפרד וכמו בזמנינו שיושבים בשולחן
ראשי, דבכה"ג אינו אוכל ושותה עמהם,
וא"כ אין כאן דבקות, אבל בכל זאת הרי
הוא נהנה מסעודה שת"ח שרוי בה.

**לאכל לחם עם חתן משה
לפני האלקים (י"ח, י"ב) [ב].**
ביאור הדין מלך שהי' למשה רבינו.
ע"י ברש"י שהביא שמשה הי' עומד
עליהם ומשמש לפניהם.

והנה למרע"ה הי' דין מלך, וכדאיתא
בזבחים דף ק"ב ע"א שגיסה של אלישבע
(דהיינו משה) הי' מלך. וכן איתא ברש"י
בשבועות דף ט"ו ע"א וכן ברמב"ם בפ"ו
מהל' בית הבחירה הי"א, דעיי"ש דמבואר
שאיין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא
על פי מלך כמו שמצינו שהמשכן נעשה
על פי משה שהי' מלך.

והנה בספר המקנה בקידושין דף ל"ב
ע"ב הקשה איך שימש משה בהסעודה כאן
הלא מלך שמחל על כבודו אין כבודו
מחול. ותי' דהיינו משום שעוד לא נצטוו
בקרא דשום תשים עליך מלך דילפינן מיני'
שאיין כבודו מחול, כי בהעמדת מלך נצטוו
רק בכניסתם לארץ כדאמרינן בסנהדרין דף
כ' ע"ב, וממילא עוד לא הי' נוהג הדין
שאיין כבודו מחול (ועיי"ש איך שביאר את
הילפותא להא שאין כבודו מחול). והנה
המקנה נוקט בדבריו האלו שעצם הדין
שצריכים לכבד מלך ידענין גם בלי קרא
דשום תשים, ומש"ה החיוב ההוא הי' נוהג
גם לפני קרא דשום תשים, רק שהדין אז
הי' שכבודו שפיר מחול וכהנ"ל. וצ"ע דהא

גם את עצם הדין כבוד ידעינן רק מקרא דשום תשים עליך, דדרשינן שתהא אימתו עליך, עי' בכתובות דף י"ז ע"א.

ועי' במכילתא כאן שהובא ש"משה הי' משמש עליהם, והביאו במכילתא שם על זה את המ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, ומשמע דאזיל המכילתא שלמשה הי' דין נשיא, וכן ראיתי שדייק המשך חכמה כאן מדברי המכילתא, והקשה את קושייתנו הנ"ל דהא למרע"ה הי' דין מלך והרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וכתב וז"ל, אכן הלא דרשו על ויהי בישורון מלך זה משה, וכתוב בהתאסף ראשי עם וזה בעת מתן תורה יום הקהל, אבל יתרו בא קודם מתן תורה, ולתנאי דסברי דלאחר מתן תורה בא יתרו, א"כ משה לא הי' עומד ומשמש לפניו וכו' עכ"ל (ומה שהביא שדורשים ויהי בישורון מלך על משה רבינו, הכי איתא בשמות רבה נ"ב א' בזה"ל, לרקמות תובל למלך וגו', מהו לרקמות זה המשכן וכו', מהו תובל למלך זה משה שנקרא מלך כמו שכתוב ויהי בישורון מלך).

והנה גם יש להקשות דלמ"ד שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול איך הי' משה יכול למחול על כבודו. ועל פי דרכו של המשך חכמה י"ל שגם המ"ד ההוא סובר שלא עמד עליהם ושימש.

ועוד י"ל שהמ"ד ההוא סובר שקודם שנאמרה פרשת אספה לי שבעים איש (בהשנה השני' לצאתם ממצרים) לא היתה קיימת סנהדרין גדולה וממילא עוד לא הי' למשה דין נשיא. מיהו יש מקום לומר שגם קודם שנאמרה פרשת אספה לי שבעים איש הי' נוהג דין סנהדרין, ושהשבעים איש

שעלו עמו להר סיני היו בגדר סנהדרין וכמו שביארתי בפר' בהעלותך על הפסוק אספה לי שבעים איש (י"א, ט"ז) [א], וא"כ שפיר הי' לו דין נשיא. ועוד דיש מקום לומר שגם קודם שנהג דין סנהדרין הי' נוהג הדין ש"משה במקום ע"א קאי" (סנהדרין דף י"ג ע"ב) וכמו שצדדתי שם, וא"כ נכלל בזה גם דין נשיא.

והנה יש להקשות על דרכו של המשך חכמה כי מצינו שגם אחרי מתן תורה עוד לא הי' למשה דין של מלך, דעי' בקידושין דף ל"ג ע"ב שלמדו מ"והביטו אחרי משה עד באו האהלה" (שמות ל"ג, ח') שכשהנשיא עובר חייבים לעמוד עד שישב הנשיא במקומו, ופירש"י ש"משה נשיא הי', וצ"ע דהא זה כבר הי' אחרי מתן תורה וא"כ כבר הי' לו דין מלך וא"כ מה היא הראי' שחייבים לעשות כן גם לנשיא הלא י"ל שעשו כן משום היותו מלך.

ועיין בהגהות מצפה איתן בקידושין שם שהקשה כן, והביא מהתנחומא בפר' עקב אות ט' שאמרו ש"משה קבל דין מלך רק בהלוחות השניות, וכן מצאתי גם בתנחומא בפר' כי תשא אות כ"ט, והרי המעשה של והביטו אחרי משה הי' לפני הלוחות השניות (ועכ"פ על המשך חכמה והשמות רבה עדיין נשאר קשה כי בהתאסף ראשי עם איירי בהלוחות הראשונות שהרי לא מצינו אסיפת כלל ישראל בהלוחות השניות).

מיהו תירוצו של המצפה איתן אתי שפיר רק לדעת הרמב"ן בפרשת כי תשא (ל"ג, ז') שסובר כהנ"ל שויביטו אחרי משה קרה קודם הלוחות השניות, אבל לפי רש"י והאבן עזרא שם שמפרשים שקרה

לאחר הלוחות השניות אכתי קשה כהנ"ל. ועוד קשה, דהנה על ויהי ממחרת וגו' כתב רש"י שמשה הי' יושב כמו מלך וכל העם עומד עליו והי' קשה ליתרו על כבודם של ישראל, וצ"ע דהא כך נאה וכך יאה למי שיש לו דין מלך על ישראל שהרי אמרינן שתהא אימתו עליך וא"כ מה הוא הזלזול אם יעמדו סביב מלכם באימה ויראה והכנעה, ולכאורה מוכח משם שבאמת לא הי' לו דין מלך אע"ג דאיירי לאחר הלוחות השניות ממחרת ליוה"כ, וקשה מהמקומות שהבאנו ששפיר הי' לו דין מלך.

ועוד יש להקשות דהא רש"י עצמו כאן שהביא שמשה הי' עומד ומשמש לפנייהם בהסעודה הרי כתב בתחילת הפרשה שיתרו הי' מתכבד במשה ואומר אני חותן המלך, והוא מהספרי בפר' בהעלותך פסקא כ', וא"כ חזינן שהוא נוקט ששפיר הי' מלך באותה שעה, וא"כ צ"ע למה לענין כבוד הי' לו רק דין נשיא. וי"ל ד"חותן המלך" לאו דוקא הוא אלא הכוונה היא לחותן המנהיג.

והנה יש לתרץ את הקושיות הנ"ל בדרך אחרת, דהנה נראה לבאר שיש שני סוגי מלך, א', מלך שנעשה מלך ע"י שכלל ישראל מינו אותו למלך וכדכתיב שום תשים עליך מלך, וב', מי שנעשה מלך לא ע"י מינוי אלא משום שעצם מדריגתו הרי היא מדריגת מלך, וכמו משה רבינו שלא מצינו שמינו אותו למלך, אלא שמחמת עצם מדריגתו הי' לו דין מלך. והנה הדין של כבוד מלך נלמד הוא מהפסוק של שום תשים עליך מלך דדרשינן מעליך שתהא אימתו עליך (כתובות דף י"ז ע"א), וא"כ

י"ל שהדין של כבוד מלך נאמר רק במלך שנעשה מלך על ידי "שום תשים" אבל לא במי שיש לו דין מלך מחמת מדריגתו, וא"כ לפ"ז יוצא שבאמת לא הי' נוהג כלפי מרע"ה דין כבוד מחמת היותו מלך.

ובאמת כן נראה גם בנוגע לשאר דיני מלך הנזכרים בפרשת שום תשים, דכי יעלה על הדעת שמרע"ה הי' מצווה בלא ירבה לו נשים וכסף וזהב, והרי משה עשיר הי' כדאמרינן בנדרים דף ל"ח ע"א שהעשיר מפסלתן של לוחות (מיהו יש לדחות דשאני התם שהי' על פי הדיבור כדאמרינן שם שאמר לו הקב"ה פסלתן שלך יהא. ועוד דעי' בחי' הר"ן על סנהדרין דף כ"א ע"ב בד"ה לו וכו' שכתב שכוונת הלאו היא רק שלא ישים מס על העם כדי להתעשר).

והנה עי' בכ"מ בפ"א מהל' מלכים שהקשה על מה שפסק הרמב"ם שאין מושחים בשמן המשחה אלא מלכי בית דוד, אבל מלכי ישראל מושחין רק בשמן אפרסמון ורק כשיש שם מחלוקת, דלפ"ז למה נמשח שאול, ותי' בזה"ל, שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו לראשון בערך כל ישראל כשאול שלא קדם לו מלך על ישראל עכ"ל. ולכאורה צ"ע שהרי כבר הי' לכלל ישראל מלך גם קודם שאול שהרי משה הי' מלך.

וכן יהושע הי' מלך שהרי ילפינן מינוי שמורד במלכות חייב מיתה בסנהדרין דף מ"ט ע"א. וכן ביומא דף ע"ג ע"ב אמרינן ש"הוא" (יהושע) זה מלך, לענין שהוא שואל באורים ותומים. וגם הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג כתב שיהושע הי' מלך והועמד על פי נביא וב"ד של ע"א מיהו

עי' ברש"י בבראשית ל"ו ל"א, ובתנחומא על פר' אמור בסוף סי' ב', ובילקוט שמעוני שמואל א' בסוף סי' קי"ז, דמבואר כהכ"מ ששאלו ה' המלך הראשון. והר"ן בדרשה י"א כתב שיהושע לא ה' מלך. ובהערה כאן הבאתי עוד מקורות בענין אם יהושע ה' מלך*).

ועכ"פ לפי דברינו לעיל י"ל דרך אחרת מהכ"מ, והיינו שלא רק המלך הראשון שלא קדם לו מלך צריך משיחה, אלא גם המלך הראשון אחרי תקופה שלא ה' בה מלך הרי הוא צריך משיחה, ומש"ה שאלו ה' צריך משיחה אע"פ שלא ה' המלך הראשון, והא דמשה רבינו לא ה' צריך משיחה הרי זה משום שלא ה' מלך על דרך שום תשים והמשיחה הרי היא חלק מהשום תשים, והא דיהושע לא ה' צריך משיחה, אע"פ שהי' על דרך שום תשים וכדברי הרמב"ם הנ"ל שהועמד על פי נביא וב"ד, הרי זה משום שבא אחרי מלך אחר ולא אחרי הפסקה, וסגי בזה שבא אחרי מלך אפילו אם אותו מלך אינו מלך על דרך שום תשים.

מיהו יש להקשות על הדרך הזו ממה

שבמדרש תהלים על מזמור א' באות ג' איתא שגם שמואל ה' מלך כמו משה (ובתנחומא על פרשת שמיני באות ב', ובילקוט המכירי על תהלים ע"ה ד', איתא שעלי ה' מלך), וא"כ לפ"ז יוצא שגם שאלו לא בא אחרי הפסקה.

מיהו ראיתי במכילתא בפרשת בשלח דאיתא בזה"ל, ושים באזני יהושע מגיד שאותו היום נמשח יהושע (למלכות), הרי להדיא שיהושע שפיר נמשח, וא"כ לפ"ז י"ל שמלך שנתמנה ע"י שום תשים צריך משיחה לא רק אם לא ה' מלך מיד לפניו אלא אפילו אם שפיר ה' מלך מיד לפניו אבל הרי הוא צריך משיחה אם המלך ההוא שהי' מלך לפניו נעשה מלך בלי שום תשים, ולכן גם שאלו ה' צריך משיחה אע"פ ששמואל ה' מלך, וכן יהושע ה' זקוק למשיחה אע"פ שלמשה ה' דין מלך, ויהושע שפיר נמשח.

והנה צ"ע על דרכינו הנ"ל, בדבוכים דף ק"ב שם הקשו מהא דאמר עולא שמשה ביקש מלכות ולא ניתנה לו, וצ"ע למה לא תירצו שהכוונה היא שלא ניתנה לו המלכות

ובבראשית רבה צ"ח כ"א איתא שהיתה המלכות שאולה בידו (של יהושע).

ובמכילתא פר' בשלח על הפסוק "ושים באזני יהושע" איתא שהקב"ה הראה למרע"ה קודם מיתתו את "יהושע במלכותו". ועוד איתא לעיל שם "מגיד שאותו היום נמשח יהושע (למלכות)" כמו שנביא להלן בפנים כאן.

והרשב"ם בב"ב דף ע"ה ע"א בד"ה אוי לה וכו' כתב שהי' גם נביא וגם מלך כמו משה.

מיהו בזה"ל פר' תרומה איתא שמשה ה' היחידי שהי' גם מלך וגם נביא, והרי יהושע ה' נביא, וא"כ משמע שלא ה' מלך. מיהו באמת קשה על הזוהר גם מדוד שהרי דוד ה' גם נביא וכמש"כ רש"י במגילה דף י"ד ע"א עיי"ש.

(* ומרש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה שלא וכו' מבואר דס"ל שיהושע ה' בגדר שופט.

מיהו בילקוט שמעוני על ספר שופטים באות מ"ב השמיטו יהושע מרשימת השופטים. ועוד משמע שם שיהושע לא ה' מלך שהרי השמיטו אותו גם מרשימת המלכים.

וגם בבראשית רבה צ"ז ד' משמע שיהושע לא ה' מלך, דאיתא שם, קדמו (שבט אפרים לשבט מנשה) בשופטים, יהושע משל אפרים וגדעון משל מנשה, קדמו במלכים, ירבעם משל אפרים, ויהוא משל מנשה.

מיהו בבראשית רבה נ"ט ט' איתא יהושע ראש למלכות משבט אפרים, דוד ראש למלכות משבט יהודה.

של פר' שום תשים. ואולי י"ל שזהו באמת כוונת רבא במה שתי' שם שהכוונה היא שלא ניתנה מלכות לו לבניו אחריו. וע"ע בדברינו בפרשת כי תשא בענין למה לא נמשח משה רבינו.

נבל תבל גם אתה וגו' (י"ח, י"ח).

בענין מה חשב מרע"ה.

צ"ע מה קסבר משה, ולמה לא העמיד מעצמו שרי אלפים וכו'.

וי"ל שמשה חשש שאם יעמיד שופטים יקרה לפעמים שאחד מהם יטעה בדינו, ואולי יקרה אפילו שיקח אחד מהם שוחד, אבל כשהוא עצמו ידון הי' יותר מובטח לו שיהי' הכל מתוקן, ועל זה אמר לו יתרו שיכול להיות שאתה צודק שאז יותר מובטח שיהי' הכל מתוקן, אבל בכל זאת אי אפשר ללכת בדרך כזה לאורך זמן כי נבול תבול, וא"כ חייב אתה להעמיד שופטים ולא להתעסק בעצמך בכל פרט ופרט אפילו אם באמת לא יהיו הדברים מתוקנים כמו שיהיו אם אתה היית עושה הכל לדרך. והסכים הקב"ה על ידו.

והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו (י"ח, כ').

תופעה חדשה בדורנו.

צ"ע מה היא הכוונה ב"הדרך אשר ילכו בה", הלא מספיק בזה שאמר "את המעשה אשר יעשו", ואע"פ שבב"מ דף ל' ע"ב דרשו דרך זו גמילות חסדים וכו', אבל אכתי יש לבאר את פשוטו של מקרא. וי"ל שאמר לו יתרו שאחרי מתן תורה

קודם כל צריכים לתת לכל אחד ואחד את הדרך שלו, כלומר התפקיד שלו, בתוך כלל ישראל, דהיינו האם הוא מתאים להיות דיין או מלמד או סופר וכו', ואחרי שכל אחד קבל את הדרך שלו אז צריכים ללמד אותו את המעשה אשר עליו לעשות בתוך הדרך שלו, אבל קודם כל צריך אדם לדעת את דרכו ותפקידו, למה הוא מסוגל ומוכשר.

אלא שצריכים להוסיף שאת התפקיד הזה אמר לו יתרו להשאיר לעצמו אע"פ שהי' צריך להתעסק בזה עם כל יחיד ויחיד, והשרים היו בשביל לדון בין אחד להשני וכדומה.

ונאריך קצת בענין זה:

הנה אם ישאל איש מה הי' חדש בעולם התורה בהתקופה שבין ב' המלחמות עולם וקצת לפני זה, שלא הי' בנמצא חמשים שנה קודם לכן, נדמה לי שהתשובה הנכונה היא: דרך הלימוד הישיבתי אשר פרחה אז בעולם הישיבות על ידי הגר"ח מבריסק והגבורים אשר מסביב לו.

ומעתה נשאל את עצמינו האם גם היום יש דבר חדש בעולם התורה שלא הי' בנמצא לפני חמשים שנה. הרי כל אחד מרגיש שיש הרבה דברים חדשים. יש כל מיני סוגים חדשים של ספרים, כוללים, מוסדות, מכונים, קירוב רחוקים, אבל איך נגדיר את הדברים במלים ספורות ומה הוא היסוד שמשותף לכולם.

הייתי אומר שעולם התורה לבש צורה מחודשת לגמרי, והיינו שעולם התורה הפך להיות עולם של מקצועות מקצועות, אשר כל אחד ואחד מתמחה במקצועו. והמצב הוא כזה שמי שמחליט להקדיש את עצמו

להרבצת התורה, בסופו של דבר מצמצם את עצמו בשטח מסוים, אם בקדשים, אם בנשים ונזיקין, אם בליקוטי הלכות, אם בכתיבה באנגלית, אם במפעלים כגון הליקוטים למיניהם, עד שיש חדשים לבקרים מקצועות ומפעלים חדשים. ובאמת היוצא פועל של כל ה"התמחות" הזאת הוא שכמעט ונשכח המושג של "לדעת ש"ס" ו"גדול הדור", ו"רשכבה"ג", אלא כל אחד הוא גדול במקצועו, ולא ראי זה כראי זה. וראשיתה של התופעה הנ"ל קיימת כבר בין כותלי הישיבה, שהרי במקום ללמוד דפים ומסכתות, לומדים סוגיות ועניינים לארכם ולרחבם "עד הסוף", ומתמחים בהסוגיא כביכול. והראש ישיבה במקום לומר שיעורים על הדף, דף אחרי דף, הכוללים חידושים חידושים, אם קצרים אם ארוכים, הרי הוא אומר שיעור כללי על ענין מסוים, כמו מי שהתמחה בהענין ההוא. וכן הרבה מן הספרים שמוציאים על מסכתות אינם על דפי המסכתא מהחל עד כלה כמו פעם, אלא ספרים שמכילים "סימנים" על סוגיות מסוימות בתוך המסכתא.

וכן בנוגע לספרים על הרמב"ם או שו"ע, דבמקום ספרים על כל הרמב"ם או שו"ע כמו המחברים של פעם, מוציאים היום ספר שלם רק על הלכות מסוימות ברמב"ם או ספר שלם על סימן אחד בשו"ע או ספר על נושא אחד.

ובאמת נתחדשו כמה מקצועות חדשים שבכלל לא שזבתן עין עד עכשיו. נקח למשל לימוד בקיאות. הלא מלפנים לימוד בקיאות הי' ענין פרטי של כל אחד ואחד כמו תפילה וברכות, אבל לעומת זאת היום

הרי יש כמה מקצועות בעולם הבקיאות, והענין של בקיאות נעשה שטח של הרבצת התורה בכמה וכמה דרכים. יש מפעל הש"ס, יש ספרים בשביל לימוד בקיאות, יש קסטות ללימוד בקיאות, יש כוללים ללימוד בקיאות, רמי"ם לבקיאות. הענין של בקיאות הפך להיות שטח שיש בו הרבה מקצועות.

והנה באמת גם העולם של חכמות הטבע הפך להיות עולם מתמחה, ובמקום ה"חכם הכולל" של ימי קדם, החכמים של היום הרי הם כולם מומחים במקצועות צרים. אלא שאיני אומר שעולם התורה הולך בעקבות עולם החול ושהוא מחקה את עולם הטבע, אלא שלפעמים כשיש תופעה מסוימת בעולם של חול, מתגלה שגם בעולם הקדושה קיים דבר כזה (וכן להיפך), דוגמת מה שהעירה ילתא אשת רב נחמן בחולין דף ק"ט ע"ב שמה שיש בצד איסור יש גם בצד היתר וכגון הא דדם אסור וכבד מותר.

על כל פנים דבר ברור הוא שבן תורה שחשקו הוא להרביץ תורה, בסופו של דבר יהי' מוכרח לבחור לו "מקצוע".

ועכשיו אני מגיע לנקודה שמעיקה עלי, והיא שאין מצד הציבור של מחנכים התיחסות להתופעה הנ"ל. והרי באיזה שהוא שלב צריכים לעמוד על הכחות והתכונות של הבחור או האברך ולכוונו לתכליתו (לכל הפחות כשעליו לבחור כולל מסוים מתוך כל מגוון סוגי הכוללים שקיימים היום), כי בלעדי זה הסוף יהי' שהוא מתיצב בשנות השלשים לחייו מול המבחר הגדול של מקצועות בלי שום הכנה והכוונה. ובאמת הרבה אברכים

בוחרים משרות שאינן מתאימות להם, ואפילו אם מתאימות אבל מתגלה שלא היתה לו שום הכנה לכך. ומזה נגרם שלאחר תקופה מסוימת מחליפים משרות, ושוב מחליפים, עד שלבסוף חוזרים לכוללים מלאי אכזבה, והכל בגלל שאף פעם לא ניסו לעמוד על התכונות והכחות שלהם לשם הדרכה.

ובאמת גם מצד הבחורים אין שום הכרה שלבסוף יצטרכו לבחור איך להרביץ תורה. ובאמת בזמן שאני הייתי בחור לא שאלנו שאלות כאלו, כי אז באמת לא היו תשובות, כי מי מילל ומי פילל אז למה שרואים היום, הלא אז להשאר בלימוד פירושו הי' "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", ולשאל מה יהיו מעשיך בעוד עשר או עשרים שנה הי' בגדר חסרון בבטחון. התשובה הנפוצה היתה "אני רוצה לשבת וללמוד כל חיי וה' יעזור". בקיצור שאלות על העתיד היו בגדר שאלות בעניני גשמיות, אבל היום, אין זה בגדר "מדבר" ו"ארץ לא זרועה". והשאלה מה יהי' בעוד עשר שנים אינה שאלה בגשמיות אלא שאלה ברוחניות, דהיינו איזו דמות רוחנית תהי' לי.

וכמה פעמים שאלתי בחורים ואפילו אברכים איך הם רואים את עצמם בעוד עשר שנים ולא הי' שום מענה בפיהם.

ועוד נקודה חשובה, נתאר לעצמנו כמה שעות וימים של בטלה היו נמנעים אילו הי' להבחור או להאברך תחושה של "תכלית". וכן כמה בקעים בשלום בית היו נמנעים.

בקיצור, אני רואה בדורנו תופעה רבת משמעות, והיא הנטי' להתמחות שתיארתי,

אלא שמעיק עלי העובדא שאין התיחסות לזה מצד ציבור המהנכים.

ומי יודע אם אין הענין הנ"ל דורש סוג חדש של מחנך, דוגמת האדמורי"ם והמשגיחים שהיו סוגים חדשים של מנהיגים.

**שרי אלפים שרי מאות שרי
חמשים ושרי עשרת (י"ח,
כ"א) [א].**

**בענין למה לא ניתנו שמות שונים
להסוגים השונים של שררה.**

הנה בכל מערכה צבאית או ממשלתית יש לכל דרגה שם מיוחד, כמו אלוף וסרן וכדומה, וא"כ גם כאן למה לא נתנו שם מיוחד לכל דרגה ודרגה. ואפילו אם בשופטים אין הדבר כן, אבל כאן הרי השרים האלו היו מופקדים עליהם גם לענין צבא וכמו שנביא מספר שמואל, ולכן נקראו שרים.

והי' מקום לומר שאין הכי נמי, לאחר מכאן נתנו להם שמות, אלא שיתרו הזכיר רק את העקרון, ואילו את השמות יתנו כבר בני ישראל.

ברם מצינו בשמואל א' י"ז י"ח שישי שלח עם דוד למערכת המלחמה עשר חריצי חלב ל"שר האלף", וא"כ חזינן שגם לדורות היו נקראים על שם מספר החיילים, וצ"ע למה.

ונראה שהטעם הוא משום שבצבאות אומות העולם, האלוף מכיר רק את המפקדים הגבוהים שתחתיו, אבל אינו מכיר את כל החיילים הפשוטים, אבל בכלל ישראל השרי אלפים הכירו לא רק את העשרה שרי מאות שלהם, אלא הכירו כל חיל וחיל מהאלף, והן אמת שלא

טיפלו בכל אחד ואחד בכל עניניו ופרטיו, אלא זה הי' עבודתם של השרים הנמוכים, אבל השרי אלפים ידעו עניניו ומהותו של כל אחד ואחד, ולכן הי' נקרא שר האלף כי הי' באמת השר של כל האלף, דהיינו של כל אחד ואחד מהאלף. וכן הי' גם בהשרי מאות והשרי חמשים.

שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת (י"ח, כ"א) [ב].
בענין למה הותר להם להורות במקום רבם.

עיינן בסנהדרין דף ה' ע"ב דתניא תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו א"כ הי' רחוק ממנו ג' פרסאות כנגד מחנה ישראל. ופירש"י וז"ל, דכל מאן דבעי מילתא אזיל לגבי משה דכתיב והי' כל מבקש ה' וגו' עכ"ל. וצ"ע טובא איך שייך לומר שבאו רק לפני משה, הלא העמידו הרבה דיינים בעצת יתרו וכדכתיב כאן, וכדאמרינן בדף י"ח ע"א שם שנמצא דייני ישראל שבעת ריבוא וכו'.

ועוד דלפי האמת איך הותרו אותם דיינים לדון מאחר שילפינן שאסור להורות במקום הרב, ואפילו רשות לא מהני בתוך ג' פרסאות לדעת תוס' בדף ה' שם בד"ה אלא וכו', ומסתמא היו מורים בתוך המחנה, ודוחק לומר שהוראת שעה היתה (ורצה חכם אחד לומר שאע"פ שלפי מש"כ תוס' בסנהדרין שם שבתוך ג' פרסאות לא מהני מחילה קשה באמת כהנ"ל, אבל לפי שיטת תוס' בכתובות דף ס' ע"ב בד"ה כי וכו', שבאמת מהני רשות גם על תוך ג'

פרסאות, רק שלא מסתייע מילתא שידון כהלכה, א"כ י"ל ששאני התם שהיתה ע"פ הדיבור, דלענין שמסתייע מילתא נקל יותר לומר דהוי הוראת שעה מלומר שאיסור גמור הותר לשעה).

והנה ביישוב הקושיא הנ"ל יש להקדים, די"ל דליכא משום מורה הלכה בפני רבו אלא כשהוא מורה יחידי, אבל כשהוא דן בתוך ב"ד לית לן בה (וגם מסתייע מילתא), והיינו משום שבכה"ג ההוראה יוצאת מכל הב"ד, ולא מיקרי שהדין נגמר על פי התלמיד.

ויש להביא סמוכין לזה מהא דתניא בסנהדרין בדף ל"ו ע"א שהרב ותלמידו דנין ביחד עיי"ש, ולכאורה צ"ע איך רשאי התלמיד להורות בפני רבו לדעת תוס' בסנהדרין שלא מהני רשות בתוך ג"פ, ובע"כ צ"ל שכיון שהוא מורה בתוך ב"ד ובהדי אחרים, אין זה נקרא שנגמר הדין על פיו, וליכא משום מורה הלכה בפני רבו. ויש לדון על רא"י זו בתוך הסוגיא שם, ולא באתי כאן אלא לעורר.

ומעתה אם נאמר שאין בכה"ג משום מורה הלכה בפני רבו א"כ לכאורה יש ליישב בזה את קושייתנו הנ"ל, ולומר שאותם דיינים שבדור המדבר דנו בתוך בתי דינין ביחד עם אחרים, משא"כ קרא דוהי' כל מבקש ה' איירי בהוראת יחיד שלא בצירוף ב"ד.

ברם יש לדחות את היישוב הנ"ל, כי בדור המדבר הרי כולם היו תלמידי משה, וגם לפי הנ"ל נראה שהיכא שכל דייני הב"ד הם תלמידים במקום רבם, אכתי אסור להם להורות.

עוד יש להקשות על דרכנו הנ"ל, דהנה

ע' בנדרים דף ח' ע"ב דאמרינן שרבינא לא התיר נדרי אשתו במקומו של רב אשי כי לא שרי למישרי נדרא באתרא דרבי, והקשה הר"ן בד"ה שמע מינה לא יאלי וכו' דתיפוק ל' משום שאין אדם יכול להתיר נדרי אשתו, ורצה לתרץ דאיירי בהדי אחריני, ולפ"ז חזינן שגם בהדי אחריני הדבר מיקרי מספיק על שמו כדי לגרום איסור במקום רבו ודלא כחידושינו הנ"ל.

ועכ"פ יש ליישב ההיא דדף ל"ו בדרך אחרת, דהנה איירי שם בדברים שרבו אינו יכול לדון לבדו, ובין כך הרי הוא צריך לצרף עמו עוד דיינים וא"כ י"ל שלכן מותר להתלמיד להצטרף (ובהציוורים שם שאין מונין להם אלא אחד אולי באמת אסור לעשות כן), ובטהרות י"ל שהרב צריך לו כנגד החולקים עיי"ש.

שו"ר בספר תורת חיים בסנהדרין דף כ"ג ע"א בד"ה כגון וכו' שר"ל בישוב פירש"י שם מקושיית תוס' שם, שרק באיסור והיתר אסור להורות במקום רבו אבל בדיני ממונות מותר, ונסתייע שם מדייני מדבר.

וישמע משה לקול חתנו וגו' (י"ח, כ"ד) [א].

בענין למה לא קיים מרע"ה מעצמו את המצוה להעמיד שופטים לכל שבט ושבט.

יש לעיין למה לא העמיד מרע"ה מעצמו דיינים לפני שיעצו יתרו, הלא העמדת בתי דינין ודיינים היא אחת מתרי"ג מצות, דהיינו להעמיד סנהדרין הגדולה וכן בתי דינים לכל עיר ועיר ולכל שבט ושבט

מדכתיב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וגו' לשבטיך, וכמו שמבואר בסה"מ להרמב"ם במצוה קע"ו ובריש הל' סנהדרין על פי המשנה בריש מס' סנהדרין והברייתא בדף ט"ז ע"ב שם.

ויש לומר שמשה עצמו הי' במקום ע"א (כדאמרינן בסנהדרין דף י"ג ע"ב) ונתקיים בו הדין של סנהדרין הגדולה, והכא לא הי' שייך חיוב של עוד בתי דינין לכל עיר ועיר כי היו כולם חונים במקום אחד במדבר. מיהו אכתי צ"ע למה לא העמיד לכל הפחות ב"ד אחד בשביל המחנה שהי' לו דין עיר, דכי נאמר שבירושלים לא הי' ב"ד של כ"ג מפני שהי' שם הסנהדרין הגדולה, ולהלן נביא מהרמב"ן דשפיר הי', ובאמת יש סברא לומר ששני הבתי דינין שעל פתח הר הבית ושעל פתח החיל היו הבתי דינין של העיר ירושלים (למ"ד שנתחלקה ליהודה ובנימין).

ברם באמת לק"מ כי החיוב להעמיד בכל עיר ועיר הרי הוא רק בארץ ישראל כמש"כ הרמב"ם בה"ב שם.

מיהו אכתי קשה למה לא הי' חיוב להעמיד לכל שבט ושבט, דהא לא כתב הרמב"ם שגם חיוב זה הי' נוהג רק בארץ ישראל, וגם בהפסוק הרי חיוב זה כתוב בנפרד שהרי כתוב בכל שעריך אשר הי' אלקיך נותן לך (דהיינו בארץ ישראל), לשבטיך וא"כ י"ל שלשבטיך קאי גם על חר"ל.

והנה הראשונים בסנהדרין דף ט"ז הקשו דכיון שמעמידין לכל עיר ועיר הרי ממילא יוצא שיש לכל שבט ושבט ולמה צריך להיות כתוב חיוב מיוחד לכל שבט ושבט. והרמב"ן בריש פרשת שופטים תי'

בתירוץ אחד שהפסוק של לשבטיך בכלל לא איירי בב"ד רגיל של כ"ג אלא הכוונה היא לב"ד ראשי של כ"ג לכל שבט (חוץ מב"ד הגדול של ע"א לכל ישראל), ואם לא היו הבתי דינין שבעיירות יודעים דין מסוים היו שואלים מאותו ב"ד, ורק אם גם אותו ב"ד לא ידעו היו הולכים אל הב"ד של ע"א בלשכת הגזית, וא"כ לפי הרמב"ן יוצא שבהמדבר לא היו צריכים לקיים לשבטיך כיון שלא היו שם בתי דינין שבעיירות.

ועיין עוד ברמב"ן שכתב עוד תי', והיינו שקמ"ל שהיכא שהעיר שייכת לב' שבטים צריכים להעמיד שם ב"ד לכל שבט ושבט, וצייר את הדבר לפי מאי דמסקינן שחולקים עיר אחת לב' שבטים, וכן בירושלים שנתחלקה ליהודה ובנימין, ומשמע מדבריו שאם סתם אירע שגרים בעיר אחת אנשים מב' שבטים לא היו צריכים ב' בתי דינין, וא"כ גם לפי זה נהי שבמדבר נזדמנו כל השבטים יחד אבל לא היתה שם חלוקת עיר ובעלות על המקום וממילא לא הי' שייך לחייב ב"ד לכל שבט.

מיהו מתוס' בסנהדרין דף ט"ז ע"ב בד"ה שופטים וכו' משמע שגם אם רק נזדמנו לגור שם אנשים משבט אחר הרי זה ג"כ מחייב שיעמידו ב"ד בנפרד, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא הי' מרע"ה חייב להעמיד ב"ד לכל שבט ושבט משום החיוב של לשבטיך גם בלי עצת יתרו.

ועוד, דנראה שגם מה שמשמע מהרמב"ן שחייב בעיר אחת ב"ד לכל שבט רק כשהעיר שייכת לשני השבטים הרי זה

רק בגלל שיש מיהא להשבט בתי דינין בעיירות אחרות, אבל בודאי יש חיוב שלכל שבט ושבט יהי' ב"ד (יש לפקפק בזה), רק שהוקשה לו להרמב"ן שממילא יוצא כן כיון שמעמידין ב"ד לכל עיר ועיר, ותי' שהיכא ששייכת העיר לשני שבטים צריכים שני בתי דינין, אבל בודאי יש חיוב שלכל שבט יהי' ב"ד, וה"ה שהי' יכול לתרץ שצריכים את הפסוק בשביל היכא שגלו לחוץ לארץ אשר בכה"ג אין להם בעלות על עיר דבכל זאת צריכים ב"ד לכל שבט ושבט, וא"כ גם לפי הרמב"ן קשה למה לא העמיד להם מרע"ה בתי דינין גם בלי עצת יתרו (ועכ"פ זה שהצריך הרמב"ן שתהי' שייכת לשני שבטים י"ל שבלי שתהי' שייכת להתושבים בממונות אין חיוב של "עיר". ובאמת גם אם יגורו רק שבט אחד בעיר שאינה שייכת להם לא יהיו חייבים להעמיד ב"ד, וכן אם חצי שטח העיר שייך לשבט אחד והחצי השני הוא הפקר וגרים בו בני שבט אחר יספיק בב"ד אחד. גם י"ל שלעולם חייבים להעמיד ב"ד גם אם אין העיר שייכת להם בממונות רק שסובר הרמב"ן שהיכא שגרים בה שני שבטים הסיבה לחיוב ב' בתי דינין היא משום דחשיבי כשתי ערים, ובזה ס"ל להרמב"ן שכדי לגרום שתיחשב בגדר שתי ערים צריכים בעלות נפרדת בממונות ושבלא"ה חשיב הכל עיר אחת, ולפ"ז יספיק בבעלות רק על חצי העיר כדי לקבוע שאותו חצי הוא עיר בפני עצמה).

ואולי באמת העמיד גם לפני דברי יתרו ב"ד אחד לכל שבט ושבט, ודוחק. ואולי יש ליישב על ידי שנחדש שכל

ההלכות של שבטים התחילו לנהוג רק אחרי שיסדו את הדגלים אבל לא קודם, ואע"פ שבודאי הי' קיים הענין של שבטים מקודם, שהרי מצינו שבקריעת ים סוף היס נגזר לי"ב גזרים, וכן מצינו שהתיחסו אחר השבטים, אבל ההלכות המעשיות שנאמרו על שבט התחילו לנהוג רק מהדגלים ואילך, וממילא גם הדין הזה שבני שבט צריכים ב"ד לבדם התחיל רק אז.

וי"ל שלכן כשיצאו ממצרים כתוב רק המנין הכללי, וכן כשמנו אותם בהקמת המשכן כתוב רק המנין הכללי, אבל כשמנו אותם בחודש השני לשנה השנית שאז הי' הזמן שהקימו את הדגלים מנו אותם מנין נפרד לכל שבט, והיינו כהנ"ל כי אז התחילו לנהוג את הדינים של שבט, וממילא נתחדש אז דין מסוים שצריכים למנות כל שבט ושבט, אבל קודם לכן לא נצטוו למנות כל שבט בנפרד כי עוד לא התחילו לנהוג ההלכות של שבט.

מיהו מצינו שכבר בחנוכת המשכן הקריב הנשיא של כל שבט לבדו, וא"כ חזינן שכבר אז היו ממנים נשיאים.

ועוד, דעי' בפר' במדבר שהבאנו מדרשים שבאמת כבר בצאתם ממצרים עשו דגלים.

וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר (י"ח, כ"ד) [ב].
שמפסוק זה משתקפות מדות האמת והענוה, וכן כח המנהיגות, של מרע"ה.

הנה לכאורה הי' משה רבינו יכול להמשיך כמנהגו עוד זמן מה, עד שיתרו יחזור לארצו, ולא להודות בטעותו כבר

בהיום הראשון לשלטונו. ועוד, דאז הי' יכול להציע הוא עצמו את הרעיון, ויזקוף את הדבר לזכותו, ויהי נקרא גם חכם וגם מנהיג שיודע לחלק סמכויות.

ואילו עכשיו, לא רק שהודה ביום הראשון לשלטונו שהוא טועה בכל שיטתו, שזהו בגדר בזיון גדול, אלא גם הודה שאחרים היו צריכים להעמידו על טעותו שזהו בזיון עוד יותר גדול, שהרי הודה שיתרו הי' זה שהעמידו על טעותו, שהרי כתוב שהוא שמע לקול חותנו, ובודאי הכוונה היא שהוציא את הדבר לפועל בצורה שכך הי' ניכר.

ועוד, דאם לכל הפחות הוא עצמו הי' עומד על טעותו, א"כ אולי אפשר עוד לסמוך עליו ולסמוך שגם בהפעם הבאה שיטעה יצליח לעמוד לבדו על טעותו, אבל משה הודה שיתרו הי' זה שהעמידו על טעותו וכהנ"ל, וא"כ יש לבעל דין לטעון מה יהי' מחר ולאחר זמן כשיטעה עוד טעויות ויתרו כבר יהי' בארצו.

ולא עוד, אלא כאמור משה הודה שחותנו הוא זה שהעמידו על טעותו, דהיינו לא יועציו ועמיתיו שהם בני גילו כגון אהרן או נחשון, אלא חותנו, וכאילו הוא אברך צעיר שמי שזקן ממנו מנהל לו את החיים.

ועוד, דהלא דרך העולם הוא שמכולם מוכנים לשמוע עצות חוץ מהחותן, ואיזה חתן סובל שחותנו מתערב בעניניו, ולא עוד אלא חזינן שיתרו הביא את צפורה ושני בני' בלי שמשה יקרא לו, וא"כ הי' יכול משה להתרעם על כך ולומר "וכי קראתי לך, וכי שכחתי שיש לי אשה

ובנים, וא"כ למה באת לפני שקראתי לך. ולא עוד אלא שמלבד ממה שאתה מתערב בחיי המשפחה שלי הרי אתה גם מתערב בשלטוני". ואיזה חתן הי' סובל כך.

ולא עוד, אלא שמשה שמע ליתרו אע"פ שיתרו עצמו הי' אדם שלא האמין ולא סמך על אף אחד, אלא הי' חייב לנסות הכל לבד, וכמו שהביא רש"י לעיל כאן שיתרו לא הניח עבודה זרה שלא עבדה, וא"כ משה הי' יכול להשיב לו שהוא רוצה לנסות לבד כמו שיתרו עצמו ניסה הכל לבד, והי' יכול לומר לו "הלא אתה בעצמך אינך מסכים לקבל את מה שלא נסית בעצמך", ואילו משה לא עשה כן אלא קיבל דבריו.

ועוד, דאפילו אם רצה לעשות כדברי יתרו, אבל למה הי' חייב לקבל את דבריו יתרו אות באות, הלא הנוהג שבעולם הוא שאם חבר כנסת אחד מציע חוק, ואפילו חוק טוב, אין חבריו סובלים שהחוק יקרא רק על שמו בלי שיהי' גם רשומם ניכר, והרי הם מנסים להכניס כל מיני סעיפים ותיקונים כדי שיהא גם רישומם ניכר, וא"כ גם כאן הי' משה יכול לקבל את עיקר הרעיון אבל לשנות את הפרטים, כגון לעשות גם ששים שרי עשרת אלפים, וכן ששה שרי מאה אלפים. וכן למה לא לעשות גם שרי חמש מאות בין השרי אלפים והשרי מאות כמו שעשו שרי חמשים בין השרי מאות והשרי עשרות.

ועוד, שהרי יתרו אמר לו וצוך אלקים וגו', וא"כ הרי בודאי כך הי', דהיינו שמשה שאל דעת עליון, והקב"ה הסכים על ידו, ובכל זאת כתיב וישמע משה לקול חותנו דהכוונה היא שהוציא את הדבר

לפועל בצורה שהי' נקרא שהוא שומע לקול חותנו כמו שכתבנו לעיל (ואפילו אם הי' חייב לגלות גם שקיבל נבואה ולא להיות כובש נבואתו, אבל תלה את הדבר ביתרו, דהיינו שהוא הי' היוזם והסיבה לקבלת הנבואה), וצ"ע למה עשה כן הלא הי' יכול לתלות את הדבר בהקב"ה לבדו ולהראות גדלותו ולומר עשיתי "עמדו ואשמעה" וככה צוני ה', דבודאי זהו דרך יותר מכובדת מלתלות את הדבר בחותנו. וכי זה נקרא "מנהיג", שמתחיל את מנהיגותו ע"י התקפלות וקבלת דעתו של השני, ובפרט דעת חותנו, ולשנות את דרכו מהקצה אל הקצה.

אלא זה הי' כחו של משה רבינו, שאם העצה היא נכונה, הי' מוכן לקבלה בלי בוש, וזוהי מדת מי שמחפש תוכחה ומוסר והדרכה, באמת, דאדם כזה מוכן הוא לעלות להגג ולצעוק בריש גלי, פלוני צודק, ואדרבה זהו כחו של מנהיג אמתי. והנה להרבי רבי העשל הי' "מוכיח" בתשלום שתפקידו הי' להסתכל אחריו תמיד ולהוכיחו על מעשים לא טובים, וקרה פעם שאיחר לתפילת שחרית כי הי' שקוע בדברי תוס', והמוכיח לא הוכיח אותו על איחורו, ותבע ממנו הרבי ר' העשל למה לא הוכחת אותי הלא אני משלם לך כסף עבור זה, ואמר לו איך יכולתי להוכיחך הלא ראיתי שיחד עמך נכנסים לבית הכנסת רבינו תם בצדך האחד והר"י בצדך השני. הרי שפעם היו משלמים כסף בשביל תוכחה, אבל היום אם אומרים תוכחה לציבור הרי השומע משוכנע שמתכוונים להשני, ולא לו, ואם מוכיחים אותו פנים אל פנים אז הרי הוא נעשה

השונא של המוכיח. הפוך ממרע"ה, וכבר כתוב בספר משלי אל תוכח לץ פן ישנאך, הוכח לחכם ויאהבך.

והנה כתיב בפרשת וירא והוכח אברהם את אבימלך על אדות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך (בראשית כ"א, כ"ה), וענה לו אבימלך 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 תירוצים והשתמטויות ודלא כאופיו של מרע"ה.

וכבר ביארתי בפרשת בראשית על הפסוק דכתיב המן העץ וגו' (ג', י"א) שי"ל ששאל איבד את המלכות כי לא הודה מיד כששמואל הוכיחו על חטאו בענין עמלק אלא חיפש להשתמט, ואילו דוד לא איבד את המלכות כי מיד כשאמר לו נתן הנביא "אתה האיש" (שמואל ב', י"ב, ז') הודה ולא בוש ואמר חטאתי. וזה נקרא מנהיג אמתו הראוי להיות מלך, כי מלך חייב

להיות חזק באופיו, ולהודות על האמת היא מדה של חוזק, משא"כ השתמטות והצטדקות היא מדה של חולשה.

ולכן הי' מרע"ה מנהיג אמתו, כי הי' מסוגל להודות על האמת.

וצריכים תמיד לזכור שגדול נהיים רק מלהיות קטן ומהכנעה, ואילו מלהתנהג בגדולות נהיים קטן.

והנה יש נוהג שבעולם שאפילו אם אדם אינו חולה, אבל בכל זאת הרי הוא הולך לרופא ומתארר לו את סגנון חייו, כמה הוא ישן ומה הוא אוכל וכמה שעות הוא עובד, והרופא מעיר לו הערות מה להוסיף ומה לגרע. והנני שואל, האם קורה שבחור יגש להר"ם שלו או להמשיגה שלו או להראש ישיבה שלו, ויפרט לו את סדר יומו וסדר לימודו, ויבקש הדרכה, ויסבול לשמוע ש"לא טוב הדבר אשר אתה עושה", בודאי שלא, ולמה, משום שאינם מסוגלים לשמוע בקולו של הזולת.

והנה הרבה פעמים שמעתי בחורים מגיבים לשיעור או לשיחה בסגנון של "נהניתי" או "לא נהניתי". ובאמת מלפנים לא הי' נשמע כגון זה, דכי באים ליהנות, אלא היו שומעים מליצות כגון "קבלתי" או "עליתי" או "למדתי מזה" או "ניתוסף לי על ידי זה" או "נשברתי מהשיחה", אבל "נהניתי" מאן דכר שמי'. ובאמת עצם המובן של הנאה אינו גדר של השלמת החסר אלא גדר של הוספה והעדפה, וכשאומרים נהניתי מהשיעור הרי זה כאומר שבעצם גם קודם לכן הייתי שלם בידיעתי והשיעור בא רק כהוספה והעדפה, וזהו ההיפך מהמדריגה שתוארנו כאן.

וכבר אמר לי פעם בעל תשובה מרוסיא

אנכי ה' אלקיך וגו' (כ', ב') [א].

שיטות הקדמונים בענין מה נכלל במצוה זו.

הנה הרמב"ם בספר המצות במ"ע א' מנה אנכי למצות עשה ממצות תרי"ג. ברם רבו השיטות בענין מה כוללת מצוה זו. ונביא את השיטות אחת אחת.

ובתחילה נקדים שהבה"ג לא מנה אנכי למצוה, וביאר הרמב"ן משום שלא שיך המושג של מצוה לפני שמקבלים שיש מי שמצוה. וכן כתב גם ר' חסדאי (תלמיד הר"ן) בספר אור ה', וכמו שהביא האברבנאל בספרו ראש אמנה (על עיקרי הדת) בפרק ד', ועוד הביא שהקשה ר' חסדאי שלא שיך מצוה כזו כי אין לו בחירה על זה כי האדם נמצא תחת שליטת דעותיו.

א. שיטת הרמב"ם.

הנה יש מבוכה גדולה בענין מה היא שיטת הרמב"ם בהגדרת המצוה. דע"י באברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק ז' שהבין שר' חסדאי באור ה' מקשה סתירה בין דברי הרמב"ם בתחילת ספר היד לבין דבריו בספר המצות, דבתחילת ספר היד סובר הרמב"ם שרק מציאותו של הקב"ה היא המצוה, ואילו בספר המצות הרי הוא סובר שרק העובדא שהוא ברא ומקיים ומנהיג הרי זה המצוה ע"כ קושייתו. והנה הן אמת שמדברי הרמב"ם בספר המצות יש מקום לומר שהמצוה היא רק להאמין שהוא מקיים ומנהיג, אבל קשה לראות איך הבין מדבריו בספר היד שהמצוה היא

שהקושי הכי גדול שלו בהמעבר לחיים חרדיים לא ה' הפרישה מאיסורים או קבלת עול מצות מעשיות, אלא שבהיותו חילוני הסתכל על עצמו כאדם שהוא פחות או יותר "בסדר", שהרי ה' בעל מדות טובות ושומר חוק וכדומה, ואילו לאחר שנעשה חרדי והתחיל ללמוד תורה נוכח לדעת שהוא חסר שבחסרים, ובכל מקום שהוא לומד, התורה צועקת אליו שאינו בסדר, שהרי התורה אומרת לו ראה נא המדות והמדריגות של האבות והנביאים והתנאים והאמוראים. וכמה מדות טובות והתמדה בתורה ודקדוקים במצות חז"ל דורשים מן האדם, והמעבר הזה להסתכלות עצמית של אדם שאינו "בסדר" ה' בשבילו הקושי הכי גדול.

וע"ע בפרשת בראשית על הפסוק "המן העץ" (ג', י"א) מה שהוספתי עוד בענין זה.

ויחן שם ישראל נגד ההר (י"ט, ב').

פירש"י וז"ל, כאיש אחד בלב אחד עכ"ל. ע"י במה שכתבנו על זה בפרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים [ב].

ומשה עלה אל האלקים (י"ט, ג').

מוסר השכל מפסוק זה.

פירש"י וז"ל, ביום השני, וכל עליותיו בהשכמה היו שנאמר וישכם משה בבוקר עכ"ל. כן הוא באמת, כי כל מי שעולה הרי זה תוצאה מזה שהוא מאלו שהם "משכימי קום" ואינו מאלו שהם "מאחרי קום".

רק מציאותו.

וז"ל הרמב"ם בסה"מ, מצוה א' היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלה-ות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה, הוא פועל לכל הנמצאים, והוא אמרו אנכי ה' אלקיך וכו' והוא צווי באמונת האלה-ות.

וז"ל ביד החזקה, יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו עכ"ל. ובהלכה ב' והלכה ג' והלכה ד' ביאר עומק אמיתת הקב"ה.

ובה"ה כתב וז"ל, המצוי הזה הוא אלקי העולם, אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף עכ"ל. ובה"ו כתב וז"ל, וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלקיך, וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה שנאמר לא יהי לך אלהים אחרים על פני, וכופר בעיקר, שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו עכ"ל.

והאברבנאל עצמו סובר שיטה חדשה בדעת הרמב"ם וז"ל, הוא שנאמין שהאלוה ב"ה, שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו הוא יותר ראשון ויותר שלם אשר בכל המציאות, שמציאותו אינו אפשר מצד עצמו כיתר הנמצאים, אבל הוא מחויב המציאות מצד עצמו וכו' עכ"ל (דבריו קרובים לדברי הבית הלוי והגר"ח והגר"ז שהובאו להלן). הרי שהוא סובר שהמצוה אינה להאמין בעצם מציאותו אלא באיכות מציאותו.

גם אין ברור אם לפי הרמב"ם המצוה

היא להאמין (כהלשון שלפנינו בספר המצות), דהיינו מכח הקבלה והמסורת, או האם המצוה היא לידע (וכלשונו בספר היד), דהיינו מכח הוכחות וראיות. ועי' בזה בהגהת הר"ח העליר על סה"מ מצוה א', והביא שיש סכרא שבטעות תרגמו את הלשון של הרמב"ם בערבית עם המלה "להאמין" אלא התרגום הנכון צריך להיות "לידע". וכבר הבאתי את דבריו לעיל על הפסוק וישמע יתרו וגו', וכן הבאתי שם הרבה שיטות בענין אם המצוה היא להאמין מכח הקבלה והמסורה או מכח הוכחות וראיות.

ב. אבן עזרא.

האבן עזרא כאן הגדיר שהמצוה היא שידעו ויאהבו בכל לבו וידבק בו תמיד ולא תסיר יראתו מעל פניו. והביא האברבנאל את הגדרתו בפ"ז מספרו ראש אמנה.

מיהו מוני המצות מנו אהבת ה' ויראת ה' למצות נפרדות וגם מנו לדבקה בו (דהיינו שידבק בו ע"י שמתדבק בתלמידי חכמים) למצוה נפרדת, ועוד נדון בזה להלן בסקי"א.

ג. רמב"ן

הרמב"ן כאן בדבריו על פסוק ב' כלל בכלל המצוה מציאות ה', קדמות ה', חידוש העולם יש מאין, ושחייבים לעבוד אותו, השגחה, ושיש בו יכולת, ויחוד. וכתב על זה האברבנאל בפ"ז שם "הנה (הרמב"ן) הרכיב בדבור הזה רוב עיקרי האמונה עם שלא יורה עליהם הכתוב, וקרוב לזה כתב הרלב"ג עכ"ל.

ד. חינוך במצוה כ"ה.

החינוך כלל בכלל המצוה מציאותו, ואחדותו, ושברא הכל, ושהי' מעולם, ושקיים לעד, ושהוציאנו ממצרים, ושנתן לנו את התורה, ושהקב"ה כולל כל המעלות, ושאי אפשר להשיגו, ושהוא שלם, ושאינו גוף.

הרי שהלך בעקבות הרמב"ן וכלל בתוך המצוה "רוב עיקרי האמונה" וכמו שכתב האברבנאל על דברי הרמב"ן.

ה. סמ"ג במצוה א'.

הסמ"ג כלל בהמצוה רק מתן תורה, או לפי פירוש אחר שנכתוב בדבריו רק יציאת מצרים וז"ל, שאותו שנתן לנו את התורה בהר סיני על ידי משה, הוא ה' אלקים שהוציאנו ממצרים עכ"ל, והאברבנאל הבין שכוונתו היא לכלול בתוך המצוה רק מתן תורה, ושיעור דברי הסמ"ג הוא שנאמין שזה שנתן לנו את התורה הרי הוא אותו שהוציאנו ממצרים שמכירים אותו כבר מיציאת מצרים, דצריכים להאמין שהוא זה שנתן לנו את התורה ואין הנותן מהות אחרת.

ברם לכאורה יש לפרש את דברי הסמ"ג גם בדרך אחרת, והיינו שהמצוה היא להאמין שיציאת מצרים היתה על ידי הקב"ה, ושיעור דבריו הם שמצוה להאמין שזה שנתן לנו עכשיו את התורה מן השמים שרואים השפעתו, הרי הוא זה שהוציאנו ממצרים ולא אחר הוציאנו ממצרים.

ור"ש איגר הובא בספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל על פ"א מהל' יסודי תורה ה"ו כתב שיש אומרים שהמצוה היא רק

להאמין שהקב"ה הוא זה שהוציאנו ממצרים, ולכאורה כוונתו היא להסמ"ג, וכביאורנו השני בכוונתו.

ו. ר"ן בהדרשה התשיעית.

בדרשות הר"ן בהדרשה התשיעית כתב הר"ן שרק האמונה שהקב"ה הוא זה שנתן לנו את התורה הרי היא הגדרת המצוה.

ז. סמ"ק במצוה א'.

הסמ"ק כתב וז"ל, המצוה הראשונה לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל למעלה ולמטה ולארבע רוחות העולם שנאמר אנכי ה' אלקיך וכו', וכן הקב"ה מנהיג העולם כולו ברוח פיו, והוא הוציאנו ממצרים, ואין אדם נוקף באצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מן השמים וכו' עכ"ל, וכתב הראש אמנה בפ"ז שם וז"ל, הנה א"כ לדעתו כח העיקר הזה שנאמין בהשגחת השם, והביא שכן סוברים ר' חסדאי בספרו אור ה', וכן ספר העיקרים. מיהו חזינן שהסמ"ק שם הזכיר בתוך הדברים שצריכים להאמין שהוא הוציאנו ממצרים. ברם הרמב"ן בהמשך דבריו שהבאנו לעיל כתב שיציאת מצרים מורה על השגחה. ועי' בזה להלן בסקי"ב.

ח. ספר חרדים בפרק א' ובפרק ט'.

הספר חרדים הזכיר מציאותו (כן הזכיר גם בפ"א וגם בפ"ט), ושהוא קדמון בלי ראשית (פ"א), ושהוא בלי תכלית (פ"א), ושהוא הממציא את כל הנמצאים (פ"א ופ"ט), ושהוא ממציא יש מאין ומן מהאפס המוחלט (פ"ט), ושהוא מנהיג אותם (פ"א ופ"ט), ומשגיח בכולם, ומושל בהם (פ"ט).

ט. יד הקטנה.

בספר יד הקטנה כתב שי"ד דברים הם בכלל המצוה, ואלו הם: מציאותו, בריאת העולם, מנהיג ובידו היכולת להנהיג איך שרוצה, יודע, ומשגיח, משגיח על ישראל ביחוד, יציאת מצרים, העמידנו בהמעמד הגדול והנורא, השמיענו את דבריו מתוך האש, נתן לנו את יתר התורה ע"י משה, לקבלו לאלוה-ה ביחוד, לעשות מצותיו, לעבדו תמיד, לידע שנהי' עומדים לפניו תמיד ולעולם.

י. קנאת סופרים.

הקנאת סופרים בדבריו על ספר המצוה במצוה א' בד"ה ואמינא וכו' כתב שהמצוה היא להנחיל את האמונה להדורות הבאים.

יא. אחדותו.

הנה כבר הבאנו שהחינוך והרמב"ן הזכירו גם אחדותו בכלל המצוה. מיהו לכאורה צ"ע דא"כ למה צריכים את המצוה של ה' אחד הלא הוי כבר בכלל מצות אנכי. והרמב"ן בדברים ו' ד' כתב שמצות יחוד מגלה שגם הענין של יחוד הוא בכלל אנכי.

והנה הקושי הנ"ל קיים גם בדברי הרמב"ם, דהנה את המצוה של אחדות ה' מהפסוק ה' אחד הזכיר הרמב"ם בפ"א ה"ז שם וז"ל, אלוה זה אחד הוא, ואינו שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלוקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם וכו', ואלוקינו ברוך שמו הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פוסק, שהרי הגלגל סובב תמיד, אין

כחו כח גוף, והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר, לפיכך אי אפשר שיהי' אלא אחד, וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר ה' אלקינו ה' אחד עכ"ל, ואילו לעיל בה"ד הזכיר את הענין של אחדות גם במצות אנכי, כמו שעשו הרמב"ן והחינוך, וז"ל בה"ד, הוא שהנביא אומר ה' אלוקים אמת, הוא לבדו אמת, ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו עכ"ל, כלומר שיש רק רשות אחד ולא שתי רשויות ושהאלוקות היא ישות אחת ולא שתיים. וכן עי' ברמב"ם בפיה"מ על סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק שאע"פ שמנה אחדות ה' להיסוד השני, מ"מ כללו גם בהיסוד הראשון שהוא מציאות ה'.

ואולי כוונת הרמב"ם היא שהעובדא שאין אלוה אחר, כלומר רשות אחרת עמו, הרי זה בכלל מצות אנכי והעיקר הראשון, אבל מצות ה' אחד היא להאמין באיכות אחדותו, וכמו שהאר"ך לבאר בספר היד בה"ז.

וכן נראה גם מדברי החינוך כי הזכיר את איכות האחדות רק במצוה תי"ז שהיא מצות ה' אחד וז"ל, שאין שלמות הממשלה וההוד אלא עם האחדות הגמור עכ"ל.

יב. יציאת מצרים.

הנה כבר הבאנו בסק"ד וסק"ז שהסמ"ק והחינוך כתבו שצריכים להאמין שהקב"ה הוציאנו ממצרים וכו', וכללו דבר זה בפירושו למצות אנכי (ועי' לעיל בסק"ה בנוגע לשיטת הסמ"ג). וצ"ע דמכיון שצריכים להאמין שכל מה שקורה הוא מהקב"ה, א"כ לענין מה יצאה יציאת

מצרים מן הכלל, הלא חייבים להאמין על כל מה שאירע בעולם שהקב"ה הוא העושה.

וצ"ל שהכוונה היא שחייבים להאמין שבאמת קרה יציאת מצרים כמו שכתוב בתורה. מיהו צ"ע אם משמע כן מלשון החינוך והסמ"ק.

והנה האבן עזרא כאן מביא ששאל אותו רבי יהודה הלוי "מנוחתו כבוד" למה כתיב אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא שבראתי את העולם, וענה לו האבן עזרא מפני שאת יציאת מצרים ראו במו עיניהם. ומדברי שניהם מבואר שאין האמונה ביציאת מצרים בכלל המצוה, כי אילו כן אין כאן קושיא, וא"כ מוכח שהבינו שאינה חלק מהמצוה, אלא כעין הוכחה וראי' על מציאותו וגבורתו ויכולתו, ולכן הקשה ר' יהודה הלוי שהי' לו לומר שברא את העולם שזהו פלא יותר גדול.

וגם הרמב"ן כאן לומד בפירוש שאינו חלק מהמצוה אלא יעוד והוכחה עיי"ש.

אנכי ה' אלקיך וגו' (כ', ב') [ב].

א. שיטת הרמב"ם שיש י"ג עיקרי הדת, והחולקים עליו.

עיי' בפיה"מ בסנהדרין בתחילת פרק חלק שהאריך הרמב"ם לבאר שיש י"ג עיקרי הדת. ורבי יוסף אלבו בספר העיקרים חולק עליו וסובר שיש רק ג', דהיינו מציאות הבורא, תורה מן השמים, ושכר ועונש. ורבי חסדאי בספר אור ה' מונה מציאות הא-ל שזה כולל את אחדותו ושאינו גוף כמו שכתב שם, וכן הרי הוא מונה ידיעת ה' בנמצאים והשגחתו בהם,

ויכולתו, ונבואה, ובחירה, ותכלית האדם, וחידוש העולם יש מאין, והשארית הנפש, וגמול ועונש, ותחיית המתים, ונצחיות התורה, ונבואת משה רבינו, ואורים ותומים, ומשיח, ותפילה, וברכת כהנים, ותשובה, וראש השנה, וארבע פירקי השנה. ורבינו בחיי בויקרא א' א' קרא לחידוש העולם ומתן תורה ותחיית המתים "שרשי תורה" ו"עיקרי תורה". וע"ע בשו"ת בשמים ראש בסי' רנ"א עוד שיטה בענין מה הם עיקרי הדת.

ברם האברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק כ"ג שולל את כל עיקר ההשקפה שיש עיקרים מסוימים, אלא כל דבר ודבר מהתורה הרי הוא עיקר כמו חברו. וכדבריו הסיק הרדב"ז בתשובה דש"מ, וכן היא סברת החת"ס בהתשובה האחרונה שבחלק יורה דעה, אבל החת"ס שם הביא שהשל"ה בשער האותיות (קרוב לתחילתו בסוף דף מ"ג) הביא תפילה מרב טביומי שנזכר בה שיש י"ג עיקרים.

וע"ע בשל"ה שם שכיוונם כנגד הי"ג מדות של ה' ה' וגו'. מיהו האברבנאל בפ"ג ופ"י שם כתב שאפילו לפי הרמב"ם אין להם שום קשר עם הי"ג מדות של הקב"ה, וכן לא עם הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. ובסוף פ"י שם ר"ל שהי"ג נהרות של אפרסמון שהיו מוכנים לרבי אלעזר בן פדת בעוה"ב בתענית דף כ"ה ע"א, וכן הי"ג תכטיקי פיזא (כסאות פז) של רבי שמעון בר יוחאי בכתובות דף ע"ז ע"ב, היו תמורת האמונה בהי"ג עיקרים.

ובפרק כ"ג שם צידד עוד האברבנאל לומר שהרמב"ם עצמו לא נתכוין לקבוע בזה שיטה ממש, אלא התכוין רק להדגיש

לההמון עם (שאינם מבינים היטב לשון הקודש אלא רק את השפה הערבית) אמונות "היותר כוללות" ו"קראם עיקרים ויסודות כפי מחשבת התלמיד השומע, לא כפי האמת בעצמו", דהא חזינן שלא הזכיר את כולם יחד בספר מורה נבוכים כדרך שעשה בפיה"מ עכ"ד האברבנאל. ובאמת יש להעיר גם למה לא הזכיר אותם הרמב"ם יחד בספר היד.

מיהו מלשון הרמב"ם בריש פ"ז מהל' יסודי התורה נראה להדיא שהוא סובר ששפיר יש עיקרי הדת, דהנה הרמב"ם בפיה"מ השתמש כמעט תמיד בהמלה "יסוד" [ולא בהמלה "עיקר"]*, ובהיד החזקה שם כתב וז"ל, מיסודי הדת לידע שהאל-ל מנבא בני אדם עכ"ל, הרי שיש יסודי הדת (דקשה לומר שגם בספר היד שכתב בלשון הקודש לא התכוין ליסודות ממש אלא כתב כן רק לההמון עם). וכן נראה כוונתו בתחילת חיבורו שכתב וז"ל, יסוד היסודות וכו' לידע שיש שם מצוי ראשון וכו' עכ"ל, כלומר שבתוך הי"ג יסודות עצמם יש יסוד אחד ששאר היסודות בנויים עליו, וזהו שכתב יסוד היסודות, כלומר היסוד של שאר היסודות. וגם האברבנאל כתב ביאור זה בלשונו הנ"ל של הרמב"ם.

וע"ע בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ב שכתב שמודיעים את הגר "עיקרי הדת שהוא ייחוד ה' ואיסור עבודת כוכבים"

(ופרט אלו כי הם בגדר יסוד לשאר העיקרים וכמו ביארנו לעיל).

וגם בספר המורה הזכיר הרמב"ם כמה פעמים שיש עיקרי הדת, וכן הזכיר גם במאמר תחיית המתים.

וגם מזה שהכניסוהו להסידור ביגדל ואני מאמין משמע שהיא שיטה אמתית.

והא דלא כללם הרמב"ם יחד בספר היד כדרך שעשה בפיה"מ יש ליישב דהיינו משום שספר היד הוא חיבור על התרי"ג מצות (ולכן הקדים הרמב"ם לפני כל "הלכות" את המצות שנכללות שם), ואילו האמונה בעיקרי הדת אינה ענין של מצוה וכמו שנבאר להלן, ולכן לא כללם הרמב"ם בספר היד, וכן יישב האברבנאל עצמו בפ"ט שם דבר זה (והוסיף שאם "תיטיב עיון באותם הפרקים בהל' יסודי התורה תמצא זכרון העיקרים והיסודות כולם" וכמו שהראה שם). מיהו אכתי קשה למה לא כללם יחד בספר המורה.

ב. דברי הגר"ח והקובץ מאמרים.

והנה הגר"ח מבריסק הקשה דכיון שהביא הרמב"ם שם פסוקים שמוכיחים את אמיתת כל הי"ג עיקרים, א"כ למה לא מספיק בהעיקר שכל התורה היא מן השמים, דהא ליכא שום נפקא מינה מזה שגם האחרים הם עיקרים, דהא אפילו אם לא היו עיקרים הרי הכופר בהם הרי הוא אפיקורוס מצד שהוא כופר בהפסוקים הנ"ל

יותר חשובים מהאחרים אבל אינם בגדר יסוד. והקשה שם על הספר העיקרים שבמאמר א' פרק ג' כתב שגם השם "עיקר" מובנו הוא כמו "יסוד" ואילו במקום אחר שם הרי הוא סותר את עצמו.

* ועיין שם בפירוש המשניות שכתב הרמב"ם ש"עיקרי דתנו ויסודותי' י"ג", וביאר האברבנאל בפ"ו את כוונתו, דיש מהם שהם בגדר "יסוד", דהיינו שהדת בנוי עליהם ואם יפלו הם תפול כל הדת, ויש שהם בגדר "עיקר", כלומר דברים

שהביא הרמב"ם, וא"כ מספיק בהעיקר של תורה מן השמים.

ועיין עוד בחת"ס בסוף חלק יו"ד שכתב שאינו רואה שום נפ"מ לדינא בהמספר של י"ג עיקרים אלא רק ענין של קריאת שם בלבד. ונראה שכוונתו בזה היא לקושיית הגר"ח, דגם בלא זה שהם עיקרי הדת הרי הוא אפיקורוס מצד שהוא כופר בהפסוקים הנ"ל שהביא הרמב"ם, וא"כ ליכא שום נפ"מ לדינא.

ותירץ הגר"ח שהנפ"מ הוא לגבי שוגג, דהיינו מי שאינו יודע את הפסוקים והרי הוא אומר שאין זה חלק מהדת, דמצד העיקר של תורה מן השמים לא הי' נחשב אפיקורוס כי העיקר של תורה מן השמים מחייב אותו רק להאמין שכל התורה המקובלת אצל חז"ל ניתנה מן השמים ושלא בדו כלום מלבס, דעי"ז הרי זה נחשב שהוא מאמין שכל פרטי התורה הם מן השמים גם אם אינו יודע מה הם פרטי הדברים של כל התורה כולה, וכן אפילו היכא שאומרים לו שדבר מסוים הוא חלק מהתורה אצל חז"ל בעלי המסורת אבל הוא אינו מאמין שהוא חלק מהתורה ג"כ אינו נחשב אפיקורוס כיון שהוא מאמין בסתמיות שכל מה שחז"ל מייחסים להתורה הרי זה מן השמים, ולא מיקרי כופר בתורה אלא מי שיודע שדבר פלוני הוא חלק מהמסורת של התורה אצל חז"ל בעלי המסורת והרי הוא כופר בו לומר שהוא בדוי בידי אדם, אבל הוא כופר מתוך שאינו מקבל שזהו חלק מהתורה

אצל בעלי המסורת, אין זה נקרא כופר בתורה, וכל שכן היכא שבכלל לא שמע אודות אותו דבר, ולכן בעינין להעובדא שגם שאר הי"ב נחשבים עיקרים כי זה גורם שהוא נחשב אפיקורוס עבור זה לחוד שחסירה לו הידיעה והאמונה ההיא, ואע"פ שהוא שוגג אבל מ"מ גם בשוגג הרי הוא נקרא אפיקורוס ואין לו חלק לעוה"ב משום שחסירה לו האמונה.

והוסיף הגר"ח שזהו גם טעמו של הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ז במה שהוא סובר שהמאמין בהתגשמות הרי הוא מין אפילו אם הוא מאמין כן בשוגג משום שהוא טועה בביאור הפסוקים והמדרשות וכמו שהבין שם הראב"ד את כוונתו, והיינו משום שעצם חסרון הידיעה משווהו למין בשוגג (והראב"ד שם חולק על היסוד הנ"ל וסובר שכיון שהוא שוגג אינו נחשב מין עיי"ש). וגם האברבנאל שם בפ"ב ביאר כן את דעת הרמב"ם בהל' תשובה, והמשיל דבר זה לסם המות שממית גם בשוגג (והחזו"א בחי"ד בסי' ס"ב סקכ"א ר"ל שהרמב"ם איירי רק במזיד אבל בשוגג מודה הוא להראב"ד).

ועכ"פ לפי הגר"ח יוצא שהטעם למה הכופר בהי"ג עיקרים נחשב אפיקורוס ואינו נחשב בכלל ישראל ואין לו חלק לעוה"ב אינו דוקא משום שזה נחשב מעשה עבירה*, דהא אילו כן בודאי היינו צריכים מזיד, אלא הא דנחשב אפיקורוס הרי זה משום שהאמונה בהדברים הנ"ל היא תנאי רוחני להיות נחשב בכלל ישראל. וזהו

לומר שחייבים להאמין במשיח ובתחיה"מ משום המצוה של אליו תשמעון דהיינו לשמוע לנביאים.

* ובאמת אין שום ציווי בהתורה להאמין במשיח או להאמין בתחיית המתים. מיהו אולי יש

הביאור במה שכתבנו לעיל שהי"ג עיקרים אינם ענין של מצוה.

אולם הגר"א וסרמן הי"ד בסוף ספר קובץ הערות בהסימנים בעניני אגדה והשקפה בסי"ב אות ח' הקשה על הגר"ח "דהא תינוק המוטל בעריסה ג"כ אין לו אמונה ומ"מ הוא בכלל ישראל, ותינוק שנשבה לבין העכו"ם מביא קרבן על שגגתו ואין דינו כמומר (שבת דף ס"ח ע"ב), ומוכח דאונס רחמנא פטרי" גם בחסרון אמונה".

גם קשה ממה שכתב הרמב"ם בסוף אגרת תחיה"מ (בקטע "ואמנם") שדור המדבר לא ידעו אודות תחיה"מ, כי לא רצה הקב"ה לנסותם באמונה זו כי חשש שמא לא יאמינו כמו שנכשלו בעוד דברים, ולכן הסתיר הקב"ה את הדבר ברמזים כדי שדור המדבר לא ידעו מזה, ומעתה קשה דכי ס"ד שהי' לדור המדבר דין אפיקורוס, ובפרט בשעת מתן תורה והקמת המשכן.

גם קשה, דהא הרמב"ם בפיה"מ שם סיים שמי שאינו מאמין בהי"ג עיקרים מצוה לשנאותו, ולפי הגר"ח הרי כל עיקר כוונת הרמב"ם בהרשימה של י"ג היא למי שכופר בשוגג, וא"כ צ"ע דנהי שיצא מכלל ישראל אבל למה יש מצוה לשנוא אותו, הלא שוגג הוא ולא נתכוין לפשוע, וא"כ למה הוא גרוע מגוי שאין מצוה לשנאותו. ועיין בדרכו של הגר"א וסרמן שם שביאר דלא כהגר"ח, אלא טעמו של הרמב"ם למה המאמין בהתגשמות יצא מכלל ישראל אע"פ שהוא טועה בכוונת הפסוקים והאגדות ואינו מוכן להאמין שזהו חלק מהתורה, הרי זה כי דבר זה עצמו נובע ממה שבפנימיותו אין רצונו

לקבל על עצמו את הבורא ואת דתו כראוי, והרצון שלו בפריקת עול מונע משכלו מלקבל ולהבין דברים פשוטים, "ואילו היתה דעתן צלולה לא היו האגדות מטעות אותם, והיו מוצאין דרך לישב דברי האגדות שלא יהיו נגד הדעת, והראב"ד סובר "שטעותן אינה מדעת עצמן אלא מפני שמבטלין דעתן לדעת האגדות וזהו בכלל אומר מותר דחשיב שגגה גם בכפירה".

ולפי דרכו יש דרך אחרת איך לתרץ את הקושיא של הגר"ח למה לן י"ג עיקרי הדת, והיינו משום שאם הי' קיים רק עיקר אחד של תורה מן השמים א"כ אז המסורב לקבל ששאר הי"ב הם חלק מהתורה המקובלת אצל חז"ל לא הי' נחשב מזיד אפילו אם זה נובע באמת מרצונו בפריקת עול, אבל בדבר שנחשב מעיקרי הדת גם זה נחשב זדון, וצ"ע.

ועכ"פ לפי דרכו אתי שפיר למה כתב הרמב"ם שמצוה לשנאותו והיינו משום דחשיב כמזיד וכהנ"ל.

ולפי דרכו לק"מ מדור המדבר כי התם בכלל לא שמעו אודות תחיית המתים. וכעין זה תי' הקובץ הערות לעיל בסמוך שם על הא דלא ידעה מרים אודות יחודה של נבואת משה רבינו, דביאר שלא היתה נחשבת בגדר אפיקורוס כי עוד לא הודיע הקב"ה דבר זה, אלא רק שם באותה פרשה גילה הקב"ה דבר זה.

(ובספרי על סנהדרין באות ש"ס סק"ג) הקשיתי על הרמב"ם מסוגיית הגמ' בריש פרק חלק שם, דעיי"ש דתנן [לפי גירסת הרמב"ם שם] שהכופר בתחיית המתים אין לו חלק לעולם הבא, ובגמ' אמרינן משום

זה נקרא שהוא משנה את צורת הדת (ומה שהדר כתב בפרק ב' שם שאין לו דין אפיקורוס הרי זה רק בשוגג, דהיינו שאינו מאמין שזה חלק מהדת, דוגמת שיטת הראב"ד שהביא להלן שם, אבל היכא שהוא משה את העיקר לטפל ואת הטפל לעיקר בזמן שהוא יודע שזה נגד הקבלה הרי זה נקרא אפיקורוס. ולפי שיטת הרמב"ם שחולק על הראב"ד שם, כן יהי' גם בשוגג).

ולפי דברינו מיושבת קושיית החת"ס והגר"ח שהבאנו לעיל שהקשו מה הוא הנפ"מ בזה שכולם הם עיקרים דהא היכא שהוא כופר באחד מהם הרי הוא גם בלא"ה נחשב כופר משום שהוא כופר בתורה שהרי הוא כופר בהפסוקים שהביא הרמב"ם שמורים על אמיתת העובדות, ולפי הנ"ל א"ש משום שהנפ"מ הוא במי שמודה בהעובדא אלא שהוא כופר בזה שהם עיקרים בפני עצמם, דבכה"ג הרי הוא מודה באמיתת הפסוקים ובהעיקר של תורה מן השמים, רק שבכל זאת קמ"ל דחשיב כופר כיון שעשאו טפל, וא"כ שפיר יוצא נפ"מ מזה שאנו אומרים שהם עיקרים, ויש עוד לפלפל בזה, אבל עכ"פ מדברי הרמב"ם בסוף דבריו בפיה"מ שם משמע שכוונתו היא למי שכופר באמיתת העובדא לחלוטין, ושגם לאדם כזה יש נפ"מ בזה שהם עיקרים עיי"ש, וא"כ על זה אכתי קיימת הקושיא הנ"ל של החת"ס והגר"ח. ועכ"פ מהנ"ל יש תוכחת מגולה לכת המשוים יישוב ארץ ישראל למגמה הכללית של האומה ולהקובע של מדריגת האדם, כי סלפו בזה את הדת ע"י שחידוש עיקר חדש.

מדה כנגד מדה, דכיון שהוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהי' לו חלק לעולם הבא (ועי' בחידושי הר"ן שם בענין מה ענין עולם הבא לתחיית המתים), ואילו לפי שיטת רמב"ם בהקדמתו שם גם בלא מדה כנגד מדה אין לו חלק כי הוא כופר באחד מעיקרי הדת, וכן הוא גם בכופר בהעיקרים האחרים אע"פ שלא שייך בהם הך מדה כנגד מדה).

ג. היכא שאינו כופר בעצם העובדא אלא הרי הוא רק אומר שאינו מעיקרי הדת.

הנה מדברי ספר העיקרים במאמר א' סוף פרק א' מבואר שהוא סובר דמיקרי כופר לא רק אם הוא כופר בעצם אמיתת העובדא של העיקר, אלא אפילו אם הוא מודה בעצם העובדא של העיקר, רק שהוא אומר שאינו בכלל העיקרים אלא בכלל שאר הדברים שאינם עיקרים, גם זה מיקרי כופר, דעיי"ש שכתב שלפי הרמב"ם שמונה ביאת המשיח בין העיקרים א"כ מי שאינו מונהו בין העיקרים הרי הוא בגדר כופר, וכן הרמב"ם הוא כופר ח"ו לפי דעת המונים חידוש העולם יש מאין בין העיקרים כיון שהרמב"ם אינו מונהו, ולכאורה דבריו אינם מובנים משום שאפילו אם הרמב"ם אינו מונהו בין העיקרים אבל בכל זאת הרי הוא מודה באמיתת העובדא (וכמו שהבאנו לעיל בפר' בראשית על הפסוק בראשית ברא אלקים [ד] עיי"ש), וא"כ בע"כ צ"ל שזה גופא שאינו מחשיבו לאחד מעיקרי הדת הרי זה משוהו כופר. וביאור הדבר הוא משום שגם על ידי זה לחוד שהוא משהו את העיקר לטפל הרי

ד. החיוב של מסירת נפש על עיקרי הדת.

הרמב"ם בספר המצות במצוה ט' כתב שאם אונסין אותו לכפור במציאות ה' או באחדותו הרי הוא חייב למסור נפש ויהרג ואל יעבור (הובא גם בחינוך במצוה כ"ה ובמצוה תי"ז, וכן בספר חרדים בפ"א ממצות עשה מהתורה אות ב'). ויש לעיין מה הוא מקורו לזה.

והנה בסנהדרין דף ע"ד ע"א ילפינן שיש חיוב של יהרג ואל יעבור על ע"ז משום דכתיב ובכל נפשך ודרשינן אפילו נוטל את נפשך וקאי על מאי דכתיב לעיל מיני' ואהבת את ה' אלקיך דמשמע שלא ימירנו באלהים אחרים וכמו שפירש"י שם. ונראה שמבואר מזה שיש חיוב של יהרג ואל יעבור גם כשכופרין באחדותו, והיינו משום שישאל הרי נצטוו על השיתוף והרי כשהוא כופר באחדותו הרי הוא כאומר אלי אתה להדבר המשותף וא"כ גם זה מיקרי שהמיר את הקב"ה באחר (ואלי אתה הרי הוא בכלל עיקר עבודה זרה). אבל יש לעיין למה יש חיוב של יהרג ואל יעבור על כפירה במציאות ה', דהא בזה לחוד שכפר במציאותו עדיין לא המירנו באחר.

ויש לבאר דהיינו משום ש"ובכל נפשך אפילו נוטל את נפשך" חוזר גם על מאי דכתיב לעיל מיני' "ה' אחד" שזה כולל את מציאותו ולא קאי ובכל נפשך רק על ואהבת שלא ימירנו באחר (מיהו צ"ע דאם קאי ובכל נפשך על ביטול עשה, דהיינו ביטול העשה של ה' אחד, א"כ למה לא קאי גם על ביטול העשה של ואהבת, דהיינו שאם מאנסים אותו לומר שאינו

אוהב את הקב"ה יהי חייב למסור נפש ולא לומר כן).

ואפילו אם קאי ובכל נפשך רק על ואהבת, אבל מ"מ אולי י"ל שגם ע"י שהוא כופר במציאותו הרי זה נקרא שהמירנו באחר ע"י שהמירנו בדעה אחרת (ולא בעינן דוקא שיאמין באלהים אחרים). ועוד י"ל דכמו שואהבת משמע שלא ימירנו באחר הה"נ שמשמע שלא יכפור בו שהרי אם הוא כופר בו הרי אינו אוהבו. מיהו צ"ע על הדרכים הנ"ל משום שלפי זה יוצא דין חדש של יהרג ואל יעבור על עבירה שאינה בכלל העבירה של עבודה זרה וא"כ למה לא הזכיר הש"ס דבר זה בדף ע"ד שם.

וביותר נראה לומר שכפירה במציאות ה' או אחדותו הרי היא בכלל עבודה זרה (ואלי אתה הרי הוא בכלל עיקר ע"ז), וכ"כ החינוך להדיא במצוה תי"ז. ועיין ברש"י בהוריות דף ח' ע"ב בד"ה למן היום שכתב שאנכי הוא עשה בנוגע להענין של עבודה זרה. ויש לבאר כהנ"ל דהיינו משום שכפירה באנכי חשיב אביזריהו דעבודה זרה.

גם י"ל שכוונת רש"י היא שנכלל בכלל אנכי איסור עשה מיוחד על מעשה עבודה זרה לאלהים אחרים, והיינו משום שכוונת העשה היא לכלול איסור עשה שלא להאמין באלהים אחרים והרי אמירת "אלי אתה" לעצם אחר חוץ מהקב"ה הרי זה ממש מעשה של עבודה זרה וחייבים מיתה על זה, ולעולם אין כוונת רש"י לומר שעצם הכפירה במציאות ה' נחשבת אביזריהו של עבודה זרה.

וע"ע בספר ראש אמנה להאברבנאל

בפרק י"ח שהאריך בביאור דברי רש"י והגמרא שם.

גם י"ל שטעמו של הרמב"ם הוא משום שכיון שמציאות ה' הרי היא מעיקרי הדת, א"כ י"ל שכל כפירה שהיא בענין עיקרי הדת נחשבת בגדר אביזרייהו דעבודה זרה וכמו שביארנו לעיל ששינה בזה את הדת, וה"ה שאם יאנסוהו לכפור בביאת המשיח או בתחיית המתים הרי זה בכלל אביזרייהו דעבודה זרה, והיינו משום שזה גופא שהוא משנה את צורת עיקרי הדת הרי זה נקרא אביזרייהו דע"ז.

וכן נראה ממה שהביא הרדב"ז בחלק א' תשובה דש"מ מהריטב"א שאם אנסוהו לעבור עבירה מתוך כפירת נתינתה, דינו הוא שיהרג ואל יעבור, הרי שיש חיוב של יהרג ואל יעבור על כפירה בתורה, ויש לבאר כהנ"ל דהיינו משום דחשיב אביזרייהו דע"ז כיון דהוי מעיקרי הדת.

אנכי ה' אלקיך וגו' (כ', ב')
[ג].

בענין למה אין מברכים על מצוה זו.

הנה ראיתי מבארים שאין מברכין על מצות האמונה בהקב"ה על פי דברי הר"י בן פלאט, הובא בשו"ת הרשב"א סי' י"ח, שאין מברכין על מצוה שאין בה מעשה, כגון השמטת כספים.

מיהו לכאורה אינו דומה להשמטת כספים, כי יתכן שכוונת הר"י בן פלאט היא משום שבהשמטת כספים אינו עושה שום דבר, לא במחשבה ולא במעשה, אלא רק אינו גובה את החוב, ואפילו אם הוא אומר "משמט אני", הכוונה בזה היא רק

שהוא מציית לציווי התורה ואינו מתכוין לעבור ולגבות (ולא ראיתי שיש עליו חיוב לעשות מחילה חיובית, ויש עוד לעיין בזה), וא"כ אין כאן שום פעולה כלל, לא במעשה ולא במחשבה, אלא שב ואל תעשה גרידא, וא"כ אכתי י"ל שהיכא ששפיר יש פעולה במחשבה, כגון אמונה, הרי הוא סובר ששפיר מברך.

וזה לשון הר"י בן פלאט בתשובתו, יש מהן שאין בהן מעשה כגון השמטת כספים וקרקעות (כלומר שאינו עובד בהקרקע), ומאי דדמי לי' עכ"ל. ואולי כוונתו במה שכתב "מאי דדמי לי'" היא למורא הרב שהזכיר קודם לכן שם, שגם הוא בשו"א, כגון שלא יעמוד במקומו וכו', ויש לפלפל בזה.

מיהו האבודרהם בשער ג' בסד"ה ותפילות חול וכו' הוסיף לכללו של הר"י בן פלאט גם אמירת מקודש בקידוש החודש כי דיבור לא מיקרי מעשה, וא"כ כ"ש למצות אמונה.

ברם צ"ע דהא בברכת התורה יש גם ברכת המצות, דהיינו אקב"ו לעסוק בדברי תורה, ושיטת הגר"א באו"ח סי' מ"ז היא שמברכים גם על הרהור, ושיטת המחבר היא שרק על דיבור, וצ"ע איך זה עולה עם דברי האבודרהם שאין מברכים על דיבור.

עוד ראיתי מבארים הא דאין מברכים על מצות אמונה על פי דברי הערוגת הבושם שכתב שאין מברכים על אכילת ערב יוה"כ כי אין הדבר ניכר שעושה לשם מצוה, דגם כאן כיון שהוא במחשבתו אין הדבר ניכר. מיהו עיינתי בדברי הערוגת הבושם בפנים ונראה לענ"ד שאין כוונתו

לאפוקי דבר שהוא עושה במחשבה ושצריכים שהדבר יהי' ניכר לעין ע"י עשיית מעשה, אלא כוונתו היא רק שצריכים שיהי' דבר שלא הי' עושה בלי המצוה, ולאפוקי כגון אכילת ערב יום כיפור דגם בלי המצוה הי' אוכל (ולא ניכר אם הי' אוכל פחות או לא), אבל ה"ה שמברכים גם על דבר שנעשה במחשבה, אם בלי המצוה לא הי' עוסק במחשבה זאת, וכן היא בנוגע לאמונה, דהיינו שבלי המצוה לא הי' עוסק בהמחשבה הזאת, וגם יש הרבה שבכלל לא היו מאמינים אלמלא היתה מצוה, וא"כ אולי על כגון זה הדין נותן ששפיר יברך.

ועי' עוד לעיל בפר' בא על והגדת לבנך (י"ג, ח') [ב], וכן להלן על זכור את יום השבת לקדשו (כ', ח') [ג], בענין ברכת המצות על מצות שמקיימים ע"י אמירה או מחשבה בלי מעשה.

לא יהי' לך אלהים אחרים (כ', ג') [א].

הדרך שהלאו אינו על האמירה של אלי אתה בתורת מעשה, אלא חוץ ממה שאלי אתה הוא מעשה של עבודה זרה בא הלאו של לא יהי' לך לחדש לאו על עצם הקבלת אלהות.

הנה כשאדם אומר לפסל אלי אתה יש בזה שני ענינים, א', העובדא שהוא מקבלו עליו באלוה, ב', שאמירת אלי אתה הרי זה בגדר מעשה של עבודה זרה להפסל כמו ניסוך או הקטרה. ויש לעיין על איזה משני הענינים הנ"ל קאי הלאו של לא יהי' לך אלהים אחרים.

והנה הרמב"ם בספר המצות בל"ת א' ב' ה' ו' מנה ארבעה לאוין, א', לא יהי' לך שהוא לאו על האמונה באלהים אחרים, ב', לא תעשה לך פסל וגו' על עשיית פסל, ג', לא תשתחוה שהוא לאו על הד' עבודות שהן השתחואה שחיטה ניסוך והקטרה ואפילו אם אין דרכה של העבודה זרה בכך, וכן הרי זה לאו על אמירת אלי אתה, ד' לא תעבדם שהוא לאו על כל עבודה שהיא, אם דרכה של הע"ז בכך. ולפ"ז לא יהי' לך הוא לאו על הקבלה בלב. ולפ"ז יוצא שלפי הרמב"ם כשהוא אומר אלי אתה הרי הוא עובר בשני לאוין, א', על לא יהי' לך על זה שהוא מקבלו עליו באלוה, ב', לא תשתחוה בגלל שנחשב גם בגדר מעשה עבודה.

ועי' בחינוך במצוה כ"ו כ"ח וכ"ט שמנה לא תשתחוה ולא תעבדם בנפרד כמו הרמב"ם אבל בכל זאת במצוה כ"ו כלל בכלל לא יהי' לך גם שלא לעבוד עבודה זרה וז"ל, ואחד המקבל באלוה לשום דבר זולתי השם יתברך לבדו, או העובד אותו דבר כדרך עבודתו וכו', או אפילו שלא כדרך עבודתו אם יעבדנו בארבע עבודות ידועות שהם זביחה וקיטור וניסוך והשתחואה עכ"ל, וצ"ע דהא על עבודות יש לאוין בנפרד דהיינו לא תשתחוה להם ולא תעבדם וא"כ למה כללם בלא יהי' לך.

ויש ליישב שהלאוין של לא תשתחוה להם ולא תעבדם נאמרו על עצם מעשה העבודה מחמת עצמו, אבל הלאו של לא יהי' לך נאמר על הענין שהוא מקבל את הפסל לאלוה, ומעתה הרי כשהוא עושה עבודות, חוץ מהבחינה של עבודה שיש במעשיו, הרי ע"י העבודה יש לו אלהים

אחרים והרי הוא עושה את הפסל לאלוה, והרי הוא עובר גם על לא יהי' לך אלהים אחרים, וא"כ י"ל שכוונת החינוך היא לומר שלא יהי' לך כולל שלא יעבוד בגלל הבחינה של קבלת אלוה שיש בזה, ואין כוונתו לומר שהמעשה עבודה מחמת עצמו נאסר משום לא יהי' לך. ולפ"ז אם הוא עובד מאהבה ומיראה יתכן שאינו עובר בלא יהי' לך אלהים אחרים אפילו לפי אביי בסנהדרין דף ס"א ע"ב שסובר שהוא חייב משום הלאו של עבודה זרה.

ברם יש להעיר על הנ"ל, דאי משום האמונה שבלב למה כתב החינוך שעוברים על לא יהי' לך רק אם עובדים בדרך עבודתו (או על הד' עבודות), הלא גם אם עובדים שלא כדרך עבודתו הרי עושים לשם עבודה וא"כ יוצא שקבלו באלוה.

והנה הרמב"ן חולק על כל הנ"ל והרי הוא סובר שכל הדיבור הוא רק לאו א' במנין המצות והיינו שלא לעבוד עבודה זרה, וגם הכוונה בלא תעשה לך פסל היא לאו על העבודה. ולפי דבריו יוצא שאין שום לאו על עצם הקבלה (אלא רק מצות אנכי).

**לא יהי' לך אלהים אחרים
(כ', ג') [כ].**

**בענין הצד שהלאו הוא על קבלת
אלהות.**

הנה לעיל בסמוך הבאנו מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בענין אם הלאו של לא יהי' לך אלהים אחרים הוא לאו שלא לעבוד עבודה זרה (הרמב"ן), או האם לא יהי' לך בא לחדש לאו על הקבלת אלהות (הרמב"ם). ויש לעיין לפי הרמב"ם האם

ע"י קבלה בלב גרידא עוברים על הלאו, או האם צריכים אמירת אלי אתה בפה כי חוץ ממה שאלי אתה הוא מעשה של עבודה זרה הרי הוא גם מעשה של קבלת אלהות. ולפי הצד שצריכים בדוקא שיאמר אלי אתה בפיו יש לעיין האם זה משום שהלאו הוא על האמירה של קבלת אלהות או האם הלאו הוא על קבלת האלהות שבלבו אבל בתנאי שאומר את הדבר בפיו. והנה היכא שאונסין אותו לומר שהוא מאמין באלהים אחרים ולא בהקב"ה, דבר פשוט הוא שצריך למסור נפש, כי הרי זה הציור הפשוט של אלי אתה שהוא מעשה גמור של עבודה זרה. ואין צריכים להעובדא שהוא עובר על לא יהי' לך אלהים אחרים, אלא הרי זה נקרא שעובר על הלאו של עבודה זרה.

מיהו המנ"ח במצוה כ"ו (בדפוס הישן בקטע המתחיל והנה עבודות הללו) כתב שאפשר להתרות את האומר אלי אתה גם משום לא יהי' לך אפילו אם לא קבלו בלבו כי דברים שבלב אינם דברים. הרי שאתי עלה המנ"ח משום דברים שבלב אינם דברים. והנה יש הרבה מפרשים שסוברים שאין הכוונה בדברים שבלב אינם דברים שבכלל אין מאמינים לו שכך הי' בלבו, אלא לעולם שפיר מאמינים לו שכך הי' בלבו, רק שאין בכח דברים שבלב לעקור את מה שהוא אומר בפיו, ומעתה לפ"ז מוכח מדברי המנ"ח כהצד הראשון שכתבנו כאן שהלאו הוא על העובדא שהוא מקבלו עליו באלוה בפיו באמירה של אלי אתה, דלפ"ז שפיר י"ל שמספיק בזה שהוא אומר בפיו ואין בכח דברים שבלבו לבטל את מה שהוא אומר בפיו,

אבל אם הלאו הוא על הקבלה בלבו א"כ על זה לא שייך לומר שדברים שבלב אינם דברים כי החיוב על הקבלה בלב והרי מאמינים לו שאין בלבו שום קבלה. ועכ"פ י"ל שגם המנ"ח מודה שאם מאנסים אותו אינו עובר משום לא יהי' לך כי בכה"ג הרי זה בלבו ובלב כל אדם שבאמת אינו מקבלו בלבו ולכן בכה"ג דברים שבלב הם שפיר דברים.

לא יהי' לך אלהים אחרים (כ', ג') [ג].

בענין קבל על עצמו אחד מן הנבראים לאלוה, אבל מודה הוא שהקב"ה שולט עליו ועל אלוהו.

הנה החינוך כתב שאם "קבל באלוה אחד מכל הנבראים, ואפילו מודה שהקב"ה שולט עליו ועל אלוהו" הרי הוא עובר. ולכאורה צ"ע שאם הוא מודה שהקב"ה שולט על אלוהו א"כ מה נשאר ששייך לומר על זה שהוא מקבלו עליו באלוה.

וראיתי מי שכתב שהכוונה היא להיכא שהוא מאמין שהקב"ה מסר ביד אחד מן הנבראים כחות וענינים מסוימים בהבריאה כגון לגזור חיים או מות או עושר או עוני וכדומה אבל הרי הוא מודה שהקב"ה שולט עליו ויכול להתערב אם הוא רוצה ושהוא יכול לבטל את מה שהנברא ההוא עשה, ובאמת אע"פ שהיא אמונה כוזבת אבל אין על אמונה זו כשהיא לעצמה לאו כיון שהוא מאמין שסו"ס הקב"ה שולט עליו אם ירצה, רק שבנוסף לזה הרי הוא מאמין שכיון שמסור בידו כח זה ראוי לעבוד אותו ב"תורת א-ל", כלומר בדרכים שראוי לעבוד לא-ל, אע"פ שהוא יודע

שאינו א-ל אלא הקב"ה שולט, ואמונה זו שראוי לעבוד אותו אסורה.

מיהו יש לבאר את דברי החינוך כפשוטם, דהיינו דאיירי שהוא מקבלו ומאמין שיש לו כח עצמי לנהל ענין מסוים כפי בחירתו, וכגון כח לגזור חיים או מות או עושר או עוני, ואע"פ שהוא מאמין שהקב"ה שולט עליו, כלומר שהוא מאמין שהקב"ה יכול להתערב אם הוא רוצה, אבל מ"מ אסור להאמין את האמונה הנ"ל גם בלי להאמין שראוי לעבודו, והיינו משום שליחס לו כח של עצמו, ולא שהקב"ה מסר לא את הכח, הרי זה בגדר לייחס לו מדת אלהות.

מיהו יש לעיין יותר בהדרך הראשון שכתבנו, דהנה כתבנו שאם הוא מאמין שראוי לעבוד להנברא הרי הוא עובר, ברם מדברי הרמב"ם בתחילת הל' עבודת כוכבים מבואר לכאורה שבכה"ג הרי הוא עובר רק אם הוא ממש עובד, ולא רק אם הוא מאמין שראוי לעובדו כדרך שעובדים לאלוה, וז"ל שם, אמרו (דור אנוש) הואיל והאלקים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם, ונתנם במרום, וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון הא-ל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה הי' עיקר עבודת כוכבים עכ"ל. ומבואר שאם לא עבד, רק שיש לו דעה

כוזבת שראוי לעובדו, עדיין לא עבר כיון שלא האמין שיש בו אלהות מוחלטת. ולכאורה ה"ה שאינו עובר בלא יהי' לך. מיהו עדיין יתכן שאצל כלל ישראל נתחדש לאו אפילו על האמונה שצריכים לעובדו. והנה הספורנו על לא יהי' לך אלהים אחרים כתב שלא לעבוד אפילו אם הוא מאמין שהם רק עבדי הקב"ה, והזכיר רק שאסור לעבוד וכמשמעות דברי הרמב"ם על דור אנוש, אבל לא דיבר אודות המאמין שראוי לעבוד. וכדברי הספורנו מבואר גם באור החיים במש"כ "עוד ירצה לתת טעם וכו'" עיי"ש.

(והרמב"ם בתחילת הל' עבודת כוכבים שם כתב שאפילו אם הוא רק משבח (ולא עובד) לנבראים בתורת עבודה (ולא רק כמחמאה) כי הוא חושב שהקב"ה רוצה בזה הרי זה עיקר עבודה זרה.)

לא תשתחוה להם (כ', ה').
בענין להשתחוות או להסיר כובעו בפני כומר מחמת כבודו ומוראו.

עי' בתרומת הדשן בסי' קצ"ו שכתב וז"ל, כומר תקיף או שר שיש לו צלם או שתי וערב קבוע בבגדו או בכובע ובא יהודי כנגדו לכבדו להשתחוות לו ולהסיר מצנפתו מפניו, שרי או אסור. תשובה יראה דטוב ליהרר ולמנוע בכל היכולת מלהשתחוות נגדו בכה"ג, דהשתחוי' היא מן העבודה שחייב עלי' כרת ומיתות ב"ד לכל ע"ז שבעולם אפילו אינה עבודתה בכך, וכן זכורני בימי חורפי שהכומר מפראוסין שהי' בווינא, ממונה על כל הנכסים שהיו שם בפראוסין, וכל אותן הכומרים שתי וערב קבוע להם בסרבולים, כשהיו היהודים

באים אצלו בשביל עסקיהם, ידע שלא יכבדוהו בעבור התועבה שכנגדו בפניו, הי' רגיל לכפול הסרבול ולכסותה כדי שיוכלו לכבדו. אמנם מצאתי ממש כנדון זה העתקה מתשובת מהר"ר יצחק מאופנהיים וז"ל, על אודות הכומרים שיש להם צלם קבוע לפניהם בבגדיהם, אם מותר לקום בפניהם ולהסיר הכובע, נראה לי שמותר להשתחוות להם ולקום מפניהם ולהסיר הכובע נגדיהם מאחר שאין עושין עצמן ע"ז ואינם נעבדים אלא מפני גדולתן שהם שרים לא מפני שתי וערב שלהם עכ"ל. ושוב כתב התה"ד שתוס' בסנהדרין דף ס"א ע"ב אוסרים (ודלא כמהר"ר יצחק הנ"ל), ושלכן הי' אסור למרדכי להשתחוות להמן, וכן שהאור זרוע אוסר להשתחוות בתפילה כשיש כנגדו נכרי עם שתי וערב, וכן אמרינן בע"ז דף י"ב ע"א שלא ישתחוה ללקט מעותיו שנפלו לפני עבודה זרה כי נראה כמשתחוה לע"ז, וכן לא ישחה לשתות מן המעין שלפני עבודה זרה, וכתב שיש לחלק בין ההיא דמעותיו ושותה לנידון דידן וז"ל, ושמא י"ל דכשנתפזרו לו מעות ובשותה הואיל ולא שכחי כולי האי לשחות ולהשתחוות בענין זה, ומאן דחזי ל"י שוחה ומשתחוה לא מסיק אדעת' דבשביל המעות או כדי לשתות שוחה, אלא סבור ודאי שלע"ז הוא משתחוה דשכיח טפי מן האומות, לכך בעינן אינו נראה בגוף ההשתחוי', אבל בנידון דידן דרגילות הוא טובא להשתחוות לשרים ולשלטונים חשיב שפיר אינו נראה וכו' עכ"ל.

והנה לא ברור לי מה הוא הציור של התה"ד, דהנה הציור של ר' יצחק

מאופנהיים הוא כשהוא גם כומר וגם שר, וא"כ היכא שהוא רק כומר ולא שר, והרי הוא משתחוה לו אך ורק מפני שהוא כומר, וא"כ אולי הרי זה שפיר נחשב כמו שמשתחוה לעבודה זרה, או לכל הפחות מכבד עבודה זרה.

ברם התה"ד עצמו בהשאלה הרי הזכיר כומר תקיף או שר. הרי שהזכיר באמת כומר לחוד בלי שהוא שר, אבל מאידך חזינן שהקפיד לומר כומר תקיף, וצ"ע למה הוצרך לומר שהוא תקיף, ונראה שהמנהג לא ה' להסיר הכובע בפני סתם כומר, וגם הכומרים לא היו דורשים כן, רק שאותו כומר ה' תקיף ועלול למסור אותם למלכות, ולכן היו משתחיים לו ומסירים הכובע, ולכן באמת יש מקום להתיר כי הדבר ה' ניכר וידוע שהוא משתחוה לו עבור תקיפותו, אבל היכא שהנהוג הוא להשתחות לפני כל כומר בגלל היותו כומר, עדיין יש לומר שגם הר"י מאופנהיים יאסור.

והנה הרמ"א ביו"ד סי' ק"ג כשהביא את האוסרים הזכיר שרים או כומר ולא כתב תקיף, וא"כ כוונתו היא לכומר רגיל, אבל כשהביא את המתירים הזכיר רק שר, וא"כ ה' אפשר לדייק שהוא סובר שהצד לאסור הוא בודאי גם בסתם כומר, אבל הצד להתיר הוא רק בשר.

וז"ל הרמ"א, שרים או כהנים שיש להם צורת עבודת כוכבים בבגדיהם או שנושאים צורת חמה לפניהם כדרך הגמונים אסור להשתחות להם או להסיר הכובע לפניהם, רק בדרך שאינו נראה, כמו שנתפזרו מעותיו או שיקום לפניהם קודם בואם, וכן

יסיר הכובע וישתחוה קודם בואם (ת"ה סי' קצ"ו), ויש מקילין בדבר הואיל וידוע שגם העובדי כוכבים אינם מסירים הכובע או משתחיים לצורת החמה רק להשר (שם בשם ר"י מאופנום [אופנהיים] ומהר"ו) עכ"ל.

אמנם צ"ע, דהנה הרמ"א שם התיר בנתפזרו מעותיו גם לפי האוסרים, ולפי הנ"ל יוצא שהוא מתיר גם בסתם כומר, שהרי קאי על שרים או כהנים, וצ"ע דלפני העבודה זרה עצמו אסור גם ללקוט את מעותיו, וא"כ למה התיר בנתפזרו מעותיו כשהוא רק כומר ולא שר, לפי דברינו שסתם כומר שוה לעבודה זרה, ויש ליישב.

והנה התה"ד הזכיר להשתחות או להסיר כובעו, ור"י מאופנהיים הזכיר גם לקום בפניו. וצ"ב מהו האיסור להסיר את הכובע או לקום לפניו, האם זה משום שנחשב דרך עבודתו, או האם זה משום האיסור של כיבד וריבין לפניו שאינו במיתה אלא באזהרה. ובתשובתו הדגיש התה"ד בהצד לומר שאסור דהיינו משום שהשתחואה היא חיוב מיתה אפילו אם אין זו דרך עבודתה, ומשמע שאסור רק משום שזה איסור מיתה, וא"כ לפ"ז צ"ל שהסרת כובע או לקום לפניו נקרא דרך עבודתה ולכן גם על זה יש חיוב מיתה, וצ"ע.

ועי' בספר לקט יושר (לתלמיד התה"ד) ביו"ד עמוד י"ד שהביא מהמהר"י וייל וכן מהמהר"י איסרלן (זה התה"ד) להתיר רק כשיש "סכנה קצת". וקשה על הרמ"א שצוין שם למהר"י וייל, ולא הגביל את הדבר להציור של סכנה קצת.

והנה גם בשו"ת מהר"ם אלשקר בסי'

ע"ו דן בענין זה, והוא חילק בין המן לנידון דידן משום שבהמן הרי עשה גם את עצמו אלוה. ולכאורה הסברא היא כך, דהיכא שהאדם עצמו אינו עבודה זרה, אז אנשים יתלו שהמשתחווה עושה משום כבודו של האדם ואינו מתכוין להשתחווה להצלמים, אבל היכא שהאדם עצמו הוא עבודה זרה, אז אנשים יתלו שהוא מתכוין גם להשתחווה להצלמים שעליו, או אליו משום שהוא מחזיק את עצמו אלוה, ולא יתלו שהוא משתחווה להאדם מחמת יראה או כבוד. מיהו לכאורה סברא זו דחוקה, דדוחק לומר חילוק כזה בדעת בני אדם.

ברם יש דרך אחרת איך להבין את סברת המהר"ם אלשקר, דהנה מיתר דברי המהר"ם אלשקר שכתב סברא זו, נראה שאין כוונתו לודן מצד מראית עין, ואע"פ שבהמשך דבריו דיבר גם על מראית עין, אבל נראה ברור שלא זאת היתה עיקר שאלתו עיי"ש, אלא עיקר שאלתו היתה אם אסור מדאורייתא, והיינו דנהי שהוא מתכוין להשתחווה להשר מחמת כבודו או מוראו אבל אולי מתפרש מעשהו גם כמעשה השתחואה לעבודה זרה אע"פ שאין הוא מתכוין לכך. ולפ"ז חילוקו מובן יותר, והיינו משום שי"ל דהיכא שהוא משתחווה לכבוד השר אין זה מתפרש כמעשה עבודה השתחואה לפני הצלם, אבל היכא שהאדם משתחווה לפניו עשה את עצמו עבודה זרה, א"כ אע"פ שהוא משתחווה לכבודו או מיראה, אבל בכל זאת הרי זה נקרא שהוא עושה כלפיו את המעשה עבודה של השתחואה, ואפילו אם מאהבה או מיראה פטור אבל מכיון שיש על מעשהו שם עבודה של השתחואה הרי

זה מתפרש כמעשה השתחואה גם לפני הצלמים והרי מהצלמים אין לו יראה, ועדיין צ"ע.

ועכשיו נביא את הוכחת המהר"ם אלשקר להנ"ל, דהנה בסנהדרין דף ס"א ע"ב אמרינן אבל אתה משתחווה לאדם כמותך, יכול אפילו נעבד כהמן ת"ל לא תעבדם, והקשו מזה על רבא שסובר שמאהבה ומיראה פטור שהרי בהמן הי' מיראה, ותירצו כהמן ולא כהמן, כלומר שבהמן עצמו הי' מותר משום שהי' מיראה, ותוס' שם הקשו שלפ"ז למה באמת לא השתחווה מרדכי להמן הלא הי' ציור של מאהבה או מיראה, ותירצו בתירוץ הראשון שלא השתחווה בגלל הצלמים שהיו תלויים עליו, וביאר המהר"ם מלובלין שהגמ' עצמה לא תירצה כן את הברייתא דהיינו שהברייתא מתכוונת לאסור בציור של המן בגלל הצלמים, כי לדבר זה אין צריכים פסוק (ולכאורה גם בלא זה יש ליישב בפשיטות כי מהברייתא משמע שבאה לאסור בגלל האדם ולא בגלל הצלמים). מיהו המהר"ם אלשקר הקשה באמת על הגמ' למה לא תירצו שבהמן עצמו הי' אסור מחמת הצלמים, והוכיח שבע"כ צ"ל דליכא איסור, הרי שרצה שיהי' אסור משום לא תעבדם, והוכיח מהגמ' שאינו אסור. ושוב הביא את דברי תוס' הנ"ל שכתבו בתירוץ הראשון שבהמן עצמו הי' אסור מחמת הצלמים, ועל זה כתב את החילוק הנ"ל ששאני התם שהמן עשה גם את עצמו אלוה, דאז הרי זה אסור מחמת הצלמים, ומשמע שגם בזה כוונתו היא משום לא תעבדם (מיהו צ"ע דא"כ הדרה קושייתו לדוכתה למה לא

אמרה הגמ' כהמן ממש ומחמת הצלמים).

לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא וגו' (כ', ז') [א].
שיטות הראשונים בענין מה נקרא שבועת שוא.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' שבועות ה"ד ולהלן שם שכתב וז"ל, שבועת שוא נחלקת לארבע מחלוקות, האחת שנשבע על דבר הידוע, שאין כן וכו', השני שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן וכו', שלישית שנשבע לבטל את המצוה וכו', רביעית שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות וכו' עכ"ל.

והנה בנוגע ללמה נשבע לבטל את המצוה חשיב שבועת שוא יש ג' שיטות:

א', רש"י בשבועות דף כ"ו ע"א בד"ה מאי מיעט מיעט מצוה, וכן בדף כ"ט ע"א בד"ה שבועה, וכן בדף כ"ט ע"ב בד"ה קתני, כתב שחשיב נשבע על דבר שאי אפשר וכמו שנשבע לשנות את הידוע. ולפ"ז לכאורה גם נשבע לקיים את המצוה היא בגדר שבועת שוא כי חשיב נשבע לאמת את הידוע.

ב', הריטב"א בנדרים דף ט"ו ע"א כתב שבועת שוא כוללת ג' ענינים, א', הנשבע לשנות או לאמת את הידוע (שאלו הם שנים הראשונים שמנה הרמב"ם), ב', הנשבע על דבר שאי אפשר להיות (כגון שראה גמל פורח באויר), או שאי אפשר לקיימו (שזהו הרביעי שמנה הרמב"ם), ג', הנשבע שבועה שאינה חלה, ומש"ה נשבע לבטל את המצוה היא שבועת שוא. וי"ל

שלא פי' כרש"י כי ס"ל שרק כשאי אפשר לקיים את השבועה במציאות הרי זה נקרא שאי אפשר לקיימה וכגון נשבע שלא יישן ג' ימים. ועכ"פ גם לפי דבריו גם נשבע לקיים את המצוה חשיב שבועת שוא כיון שאינה חלה.

והריטב"א בב"מ דף ב' ע"ב, הובא בשט"מ שם בד"ה אלו ואלו וכו', כתב שיש ג' אופנים של שבועת שוא, א', לשנות את הידוע, ב', נשבע לאמת את הידוע, ג', נשבע שבועה שאינה חלה, או שבועה שא"א לקיימה

והנה ידידי הגאון רבי אהרן יפה'ן ז"ל בהערותיו על הריטב"א בנדרים דף ט"ו בהערה 257, ובמילואים בסי' י' אות ד', הביא את שיטת ההשלמה שבועה בלשון נדר עושה איסור חפצא, אבל בכל זאת חשיב שבועה, ומכיון דהוי איסור חפצא הרי היא חלה על המצוה, ואע"פ שהיא חלה, אבל בכל זאת הרי הוא עובר על שבועת שוא, וביאר ידידי הנ"ל דהיינו משום דהוי בגדר נשבע על דבר שא"א ולשנות את הידוע (וכרש"י). וצ"ע דסמך ידידי עצמו שם על דברי המאירי שכתב שנשבע לבטל את המצוה חשיב נשבע לשנות את הידוע ולא הביא שכן כתב רש"י).

ועוד הביא ידידי הנ"ל שם שביו"ד סי' רט"ו סעיף א' הביא הרמ"א דעה שלוקין היכא שנדר לאסור על עצמו דבר מצוה אע"פ שהנדר חל, והיינו משום שוא עיי"ש בש"ך ובהגר"א שם, הרי שלוקין אע"פ שחל, וכתב ידידי הנ"ל שגם זה הוא משום דמיקרי לשנות את הידוע, וכהמאירי ודלא כהריטב"א.

שקר, וממילא לא ינקה קאי גם על שקר, וז"ל, ואם שבועת שקר אינה בכלל שבועת שוא, מה איום הוא זה, דאמר על שבועת שוא נודעזע העולם ולא על שבועת שקר עכ"ל.

ברם מדברי רבי יוחנן בשבועות דף כ"א ע"ב מבואר תירוץ אחר על קושייתנו הנ"ל, דהנה בהפסוק כתיב לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא, הרי שכתוב לשוא לשוא שני פעמים, וקאמר רבי יוחנן שם על זה שאם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר, הרי שסוף הפסוק שכתוב בו כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא הרי זה קאי על שקר, וא"כ מובן למה העולם נודעזע גם על שבועת שקר (וכן על שבועת שוא כיון שהיא פשוטת הפסוק, ועוד די"ל דקאי גם על לפני פניו דכתיב שוא והכוונה היא באמת לשוא), אבל לעולם י"ל שרישא דקרא דכתיב לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא קאי רק על שבועת שוא ודלא כהרדב"ז דמשמע מדבריו שהוא סובר שגם הפעם הראשון שכתוב שוא כולל בתוכו גם שקר. והנה בכ"מ דף ב' ע"ב ובשבועות דף מ"ה ע"א הובאו דברי בן ננס על הציור של חנוני על פנקסו ש"כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא". והנה התם הרי זה ציור שאחד מהם ישבע לשקר ואינו ציור של שבועת שוא, ובכל זאת אמר בן ננס לשון של שבועת שוא. ולפי הרדב"ז ניחא כי שבועת שוא מתפרשת ג"כ כשקר. ושור"ר בשט"מ בב"מ שם בד"ה אלו ואלו וכו' שהביא שהריטב"א הקשה כהנ"ל על בן ננס, והסיק שלא דוקא קאמר בן ננס

ומכל הנ"ל יוצא שיש דעות בענין אם השם של שבועת שוא תלוי באם השבועה חלה או לא, דהיינו שאם אינה חלה הרי היא שבועת שוא. דלפי רש"י לכאורה עצם העובדא שאין השבועה חלה אינו עושה שבועת שוא, ואילו לפי הריטב"א הרי זה שפיר עושה שבועת שוא. וכן יש דעות שאפילו אם השבועה חלה אכתי יתכן שתיחשב שבועת שוא דהיינו דעת ספר ההשלמה בנוגע לשבועה בלשון נדר על פי טעמו של רש"י. ודעת הריטב"א היא דהיכא שהיא חלה אינה בגדר שבועת שוא.

לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא וגו' (כ', ז') [ב].
בענין אם לפעמים פירושו של "שוא" הוא גם שקר.

עי' בשבועות דף ל"ח ע"ב - ל"ט ע"א דאמרינן שהיו מאיימים על הנשבע שבועת הדיינים שהעולם נודעזע על לא תשא, ומפרשינן שהטעם שנודעזע הוא משום דכתיב לא ינקה. ולכאורה צ"ע דהא אנו חוששים שמא המחויב שבועה ישבע לשקר ואילו לא ינקה כתיב בשבועת שוא ולא בשבועת שקר. ובפשטות י"ל שמ"מ מצד הסברא חומרתה של זו היא כחומרתה של זו וא"כ בודאי גם על שבועת שקר קאי לא ינקה.

מיהו ראיתי בשו"ת הרדב"ז בחלק ד' סי' אלף רכ"ז (קנ"ד) שתי' על הקושיא הנ"ל שאע"פ שלא תשא קאי במיוחד על שבועת שוא, ולשבועת שקר יש פסוק אחר דכתיב לא תשבעו בשמי לשקר (ויקרא י"ט, י"ב), אבל בכל זאת שוא כולל בתוכו גם

לשון של שוא אלא כוונתו היא לשקר. ובתחילה כתב שכוונת בן ננס היא ש"כשתצרף שבועת שניהם ביחד יש כאן שבועת שוא", ונסתייע מהלשון של אלו ואלו, רק שבכל זאת הסיק שלא דוקא קאמר (אלא שלפ"ז צ"ע באמת על הלשון של אלו ואלו דהא רק אחד מהם ישבע לשקר. ורש"י בשבועות שם כתב וז"ל, כיצד אלו ואלו באין ל"ד לישיבע שבועת שוא מביניהם עכ"ל).

כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא (כ', ז').

דברי הרמב"ם והראב"ד והרדב"ז בענין כי לא ינקה.

ע"י ברמב"ם בפ"ב מהל' שבועות ה"א שכתב וז"ל, אע"פ שלוקה הנשבע וכו' אין מתכפר להן עון השבועה כלו שנאמר לא ינקה ה', אין לזה נקיון מדין שמים עד שיתפרע ממנו על השם הגדול שחלל שנאמר וחללת את ה' אלקיך אני ה', לפיכך צריך אדם להזהר מעון זה יותר מכל העבירות עכ"ל. והשיג הראב"ד וז"ל, א"א והרי אמרו על שבועת שוא ועל כיוצא בה ב"ד של מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו וכו' עכ"ל. והוא מהגמ' בשבועות דף כ"א ע"א. פ"י דהראב"ד הבין שאחרי שב"ד של מטה מלקין אותו הרי הוא נשאר נקי גם מצד ב"ד של מעלה ודלא כמשמעות דברי הרמב"ם שגם אז ב"ד של מעלה מענישין אותו. וכתב הרדב"ז וז"ל, ומה שאני סבור בדעת רבינו כי יש בשבועת שוא או שקר עונש שבועה ועונש חלול השם, ומעונש השבועה ב"ד של מטה מנקין אותו אבל

עונש חלול השם אין ב"ד יכולין לנקותו אלא הקב"ה נפרע וזה מבואר בלשוננו עכ"ל, פ"י דבשבועות שקר יש ב' עולות, א', שהוא מנסה לאמת את שקרו ע"י שמו של הקב"ה, וזה נחשב מדריגה של שקר שהיא יותר גרועה, כי ע"י השבועה הרי הוא מאמת ונותן גושפנקא להשקר ע"י שהוא משתמש בשמו של הקב"ה, וכן בשבועת שוא ע"י שמו של הקב"ה הרי הוא משתדל שיאמינו להבלו כגון שלא יישן ג' ימים, ב', שחוץ מהעוולה של האמתת השקר, הרי הוא מבזה בזה את שמו של הקב"ה.

זכור את יום השבת לקדשו (כ', ח') [א].

בענין דברי הרמב"ן כאן שמדריגת קיום מצות עשה היא יותר גדולה ממדריגת הפרישה מלאווין.

הרמב"ן כאן כתב שמדריגת המקיים מצות עשה היא יותר גדולה ממדריגת הפורש מלעבור על ל"ת, כי קיום מצות עשה הוא מדריגה של אהבה ואילו הפרישה מל"ת היא מדריגה של יראה, והמדריגה של אהבה היא יותר גדולה מהמדריגה של יראה, ולכן אמרינן שעדל"ת, ולכן העובר על ל"ת נענש בעונשים גדולים כגון מלקות ומיתה, משא"כ המבטל מצות עשה עכ"ד, ונראה שטעמו הוא משום שכשהוא עובר על המדריגה הקטנה של ל"ת הרי זה נקרא עבירה יותר גסה כי עבר על דבר יותר בסיסי ולא רק על "מדריגה", ומש"ה מגיע לו עונש יותר גדול. ברם לכאורה קשה על הרמב"ן מיבמות דף ז' ע"א דאמרינן אטו

עשה דדוחה את לא תעשה, לאו לא תעשה חמור מיני' (ופירש"י משום שעונשו יותר גדול) וקאתי עשה ודחי לי, מה לי חומרא זוטא (כלומר לא תעשה רגיל) ומה לי חומרא רבה (כלומר ל"ת שיש בו כרת), הרי שמבואר שמה שעדל"ת הוא היפך הסברא ואילו הרמב"ן כתב סברא.

ברם יש לומר שבאמת יש סברא לשני הצדדים, ובלא הילפותא מכלאים בציצית שעדל"ת היינו אומרים סברא הפוכה מהרמב"ן, דהיינו אומרים כסברת הגמ' שאין עדל"ת משום של"ת הוא יותר חמור מעשה והרי הוא צריך לשמור יותר מעונשים חמורים ומלעבור על דברים גסים, אלא שכל זה הוא בלא הילפותא מכלאים בציצית, אבל השתא דקמ"ל בכלאים בציצית שעשה שפיר דוחה ל"ת א"כ מעתה אמרינן שהטעם הוא כמש"כ הרמב"ן.

ולפ"ז מיושב למה אמרינן מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא, דלכאורה קשה טובא איזו סברא היא זו, הלא ביותר י"ל שאין לך בו אלא חידושו ולא מצינו אלא שעשה דוחה ל"ת גרידא אבל לא מצינו שדוחה ל"ת שיש בו כרת. ברם לפי הרמב"ן א"ש, והיינו משום דמאחר שזכינו להסברא שכתב הרמב"ן א"כ מעתה הרי סברא זו שייכת גם בחומרא רבה (אלא שהתוס' ישנים בדף ז' שם הקשו דמ"מ הרי זה סותר את מאי דאמרינן לעיל שם בדף ג' ע"ב שאם אשכחן רק שעשה דוחה ל"ת גרידא אכתי א"א לדעת מזה שעשה דוחה גם ל"ת שיש בו כרת, ועיי"ש בתירוצם וכן במה שתירץ על זה הריטב"א).

ובספר יד מלאכי באות תקט"ו הבין שכוונת הרמב"ן היא שעשה נקרא יותר

חמור מל"ת ותמה עליו מהגמ' הנ"ל ביבמות ומעור מקומות. מיהו לכאורה לק"מ אלא יתכן של"ת מיקרי יותר חמור, או משום שעונשו מלקות וכמו שפירש"י שם, או משום שעוברים עליו בקום ועשה כמש"כ היר מלאכי בהמשך דבריו בשם הכנה"ג שמשום כך מיקרי ל"ת יותר חמור, וכן נביא להלן בשם הערל"ג, אבל בכל זאת עשה דוחה משום שהוא מדריגה של אהבה. ועי' במהר"ן חיות ביבמות שם שהבין את דברי הרמב"ן כהיד מלאכי והביא שהיד מלאכי תמה עליו. וע"ע ביד מלאכי שם שציין שהלב שמח על סה"מ להרמב"ם בשורש א' והמגילת אסתר בשורש ד' כתבו שעשה הוא יותר חמור מל"ת, ובשם ספר שמות בארץ הביא שהוכיח מכמה דוכתי של"ת הוא יותר חמור אלא שלא החליט בעל שמות בארץ את הדבר בגלל דברי הרמב"ן הנ"ל. והמהר"ן חיות שם ציין עוד לספר הליכות עולם בשער ד' פרק ד' שכתב "טעם" אחר למה עשה דוחה ל"ת (והיינו משום שבתחילה לא נאמרה הל"ת על הציור של העשה [וכן משמע מלשון פירוש רבינו נסים גאון בשבת דף קל"ג ע"א עיי"ש].

מיהו לכאורה אין זה בגדר טעם אלא בגדר הגדרת הילפותא מכלאים בציצית כי עדיין צריכים טעם למה באמת לא נאמרה הל"ת גם על הציור של העשה. וע"ע ביבין שמועה להר"ש אלגזי שהרבה להשיג עליו. וע"ע בפ"י על קידושין דף ל"ח ע"א ובקובץ הערות בסי' ז' אות א' שכתבו שהטעם למה עשה דוחה לא תעשה הרי זה כי כיון שכתוב העשה בלשון סתם שכולל הכל א"כ נקטינן שהוא נאמר גם על הציור

של הל"ת כיון שכבר נאמר הל"ת (משא"כ עשה שלפני הדיבור אינו דוחה ל"ת שלאחר הדיבור כי התם לא שייך סברא זו). מיהו הפ"י כתב שכן היא משמעות הפסוקים (צ"ע דנימא איפכא דהיינו שהמשמעות היא שהלאו נאמר גם במקום העשה), אבל הקובץ הערות כתב שזהו הגדרת הדין שלומדים מכלאים בציצית ושממילא לא שייך לומר עשה דוחה לא תעשה על עשה שקודם הדיבור.

והנה כבר ביארנו שאין דברי הרמב"ן הנ"ל סותרים את דברי הגמרא ביבמות, ומעתה יש לעיין בדברי הספר חרדים בענין זה, דעיינן בספר חרדים בההקדמה באמצע ד"ה האחד וכו' ובד"ה תו גרסינן וכו' שכתב "שעון ביטול מצות עשה חמור מדין עונש לא תעשה", והוכיח כן מהא דעדל"ת, הרי שהחרדים כתב כהדברים שהמחברים הנ"ל מייחסים להרמב"ן, ולכאורה על החרדים שפיר יש לתמוה מהמבואר ביבמות שם של"ת הוא יותר חמור ופירש"י שעונשו חמור יותר (ומשמע שזה נשאר אמת גם לפי המסקנא שעדל"ת).

ואולי יש לדחוק שהחרדים ילמוד כהדרך שכתב הערל"נ ביבמות שם, וכמו שהבאנו כבר מהיד מלאכי בשם הכנה"ג, והיינו שלעולם יתכן שעונשו של עשה חמור הוא יותר, רק שמאי דאמרינן של"ת הוא יותר חמור מעשה הכוונה היא משום שעל ל"ת הרי הוא עובר בדרך קום ועשה משא"כ על עשה הרי הוא עובר בדרך שוא"ת בלי לעשות מעשה, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל שהטעם שעדל"ת הוא משום שעונשו של עשה חמור יותר. ובאמת יש לבסס ששפיר יתכן שעונשו

של עשה חמור מלא תעשה וכמו שנבאר, דהנה הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק ב' דאבות משנה א' כתב שלאויין שאין לוקין עליהם הרי הם קלים בעונשם מלאויין שלוקין עליהם, ואזיל בזה לשיטתו בפ"י מהל' עדות ה"ב שלא מיפסל מדאורייתא לעדות משום רשע אלא א"כ עבר על עבירה שיש בה מלקות, דמבואר מזה דס"ל שלאויין שאין בהם מלקות קילי טפי. ברם המאירי על המשנה שם כתב וז"ל, ואחרי' (אחרי מיתה בידי שמים) מלקות ארבעים, ואע"פ שיש לאויין שאין בהם מלקות, מכל מקום יש לדמות עונשן שבידי שמים כעונש שאר הלאויין או קרוב לכך עכ"ל, ולפי מה שציידד שבידי שמים עונשם שוים ללאויין שיש בהם מלקות א"כ יוצא שבאמת שוים הם בחומרם.

ומעתה לפי דברי המאירי הנ"ל יש מקום מצד הסברא לדברי הספר חרדים, דהא כתב המאירי שאע"פ שיש לאויין שאין לוקין עליהם אבל מכל מקום יש לומר שהעונש בידי שמים על לאויין שאין עליהם מלקות הרי הוא חמור כמו מלקות, וא"כ מכיון שאין ראי' מהעונש בידי אדם הוא הדין שיתכן שהעונש בידי שמים על עשה הרי הוא יותר חמור ממלקות. וכעין זה העיר הערוך לנר ביבמות שם מהמהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב שהביא שם, דהמהרש"א בסנהדרין כתב שהטעם למה אין עונשין מן הדין הרי זה כי אולי לא מספיק להדבר החמור בעונש כל כך קל ולכן אי אפשר להענישו בידי אדם מק"ו, כי אי אפשר להענישו בהעונש החמור כי אולי מגיע לו רק העונש הקל כמו המלמד, וכן אי אפשר להענישו בהעונש הקל כי אם

הוא חייב בהעונש החמור אי אפשר להענישו בהעונש הקל כי זה הוא עונש אחר שאינו חייב אותו, והקשה הערל"ג מזה על רש"י דהא לפי המהרש"א יוצא שמזה שאין לוקין על עשה כמו שלוקין על ל"ת אין רא"י של"ת חמור בעונשו כי אולי העונש בידי שמים על עשה הוא יותר חמור רק שאינו לוקה בידי אדם כי לא סגי לו במלקות.

מיהו נראה שדוחק לומר שהחרדים הולך שם דלא כפירש"י, ועוד דאכתי צ"ע איך אמרינן מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא דכי ס"ד שהעונש של עשה הוא יותר חמור מכרת, ועוד דעדיין קשה על החרדים ממה שהביא הערל"ג שם להוכיח שעונשו של ל"ת הוא חמור טפי מהא דמצינו שעל עשה מוחלין לו מיד משא"כ על ל"ת בעינן שיעבור יוה"כ, דחזינן מזה של"ת מיקרי עבירה יותר גרועה, וא"כ בודאי שעונשו הוא יותר חמור מעונשו של עשה.

ברם באמת נראה שלק"מ על דברי החרדים, והיינו משום דעיין בחרדים שם שביאר שאין כוונתו לומר שעל עשה יש עונש יותר חמור מהעונש על לאו, אלא ביאר את חומרת העובר על מצות עשה בדרך אחרת וז"ל, וכן יש בידינו שכל תרי"ג מצות יש דוגמתן בעשר ספירות, וכל מצות עשה שיעשה אדם בעולם הזה הוא מחזיק לענין הרומז אליו ונעשה עליו מליץ טוב, ואוי לנפש הנוסע לאותו העולם ולא יהי' בידו מצות מעשיות, כי לא יהי' לו מקום להאחז במרכבה העליונה, ומגין עליו בעוה"ז מן הפורעניות ובעוה"ב מעונש הלאוין, הנה המבטל מצות עשה

עונשו עצום עכ"ל. ולהלן שם המשיך לבאר שחסרון זה הוא יותר חמור מעונש הלאוין. הרי שמה שעונשו של עשה הוא יותר חמור אינו משום שנותנים לו בפועל עונש יותר חמור, אלא הרי זה משום שבטבע הדברים יוצא לו מזה הפסד יותר גדול מהעונש של לאוין, וא"כ לפ"ז אתי הכל שפיר, והיינו משום שמצד אחד הרי זה רבנותא לומר שעדל"ת כי ל"ת מיקרי עבירה יותר גדולה ומש"ה נותנים לו עונש בפועל יותר חמור ממה שנותנים לו כשהוא מבטל מצות עשה, רק שבכל זאת עדל"ת כי מצד טבע הדברים יוצא לו הפסד יותר גדול ע"י שהוא מבטל מצות עשה.

מיהו עדיין יש לעיין בזה כי להלן שם כתב עוד וז"ל, ובכלל דע, כי לא יכול הפה להוציא עונש מבטל מצות עשה, לכן לא נכתב עונשו, והוא דומיא דעוה"ב עין לא ראתה וכו', ודע זה עכ"ל, ומשמע שכוונתו בזה היא לעונש בפועל, ומשמע גם שעונשו יותר גדול אפילו מכרת ומיתות ב"ד, וצ"ע.

והנה בכתובות דף פ"ו ע"א תנינא שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכתב המשובב נתיבות בדבריו על סי' ג' בהקטע האחרון שם שרק על מצות עשה עושים כן אבל לא למי שבא לעבור על לא תעשה. ובאמת כן מבואר מפשטות הברייתא שם דתנינא במה דברים אמורים (שלוקה ארבעים, רש"י) במצות לא תעשה אבל במצות עשה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, ומשמע שרק על מצות עשה עושים כן. וכתב המשובב ש"בעלי מוסר הראשונים" הוכיחו מדין זה

שעשה חמור מל"ת. מיהו רעק"א בדרוש וחידוש שם כתב שבודאי גם למי שבא לעבור על לא תעשה עושים כן, והקשה באמת על המשמעות הנ"ל בהברייתא דמשמע לא כן. וגם המנ"ח במצוה ח' באמצע אות ה' כתב שגם בנוגע ללא תעשה הדין כן שהרי לא תעשה חמור מעשה כדאמרינן בגמ' הנ"ל ביבמות דף ז'. ולכאורה דברי המשובב בשם בעלי מוסר הראשונים נראים תמוהים בגלל הגמ' הנ"ל ביבמות, אם לא שנאמר שכוונתם היא ליסודו של החרדים וכמו שביארנו לעיל שאין דבריו סותרים את הגמ' ביבמות.

זכור את יום השבת לקדשו (כ', ח') [ב].

דברי המגן אברהם שיוצאים ידי קידוש היום מהתורה ע"י הזכרת שבת בתוך התפילה.

ע"י במגן אברהם בריש סי' רע"א שכתב לחדש שיוצאים ידי קידוש היום מן התורה בזה שהוא מזכיר שבת בתפלתו.

ורעק"א בשו"ע שם כתב שלפי המגן אברהם הרי הוא יוצא גם במה שהוא אומר שבתא טבא. מיהו צ"ע דע"י שאומר "שבתא טבא" אינו אומר שבח על שבת, אלא רק מזכיר את שם היום, והרי כל מוני המצות הזכירו שצריך לומר דברים בשבח השבת. ואולי י"ל שבזה שקורא להיום בשם "שבת" הרי זה נקרא שהזכיר את שבח היום, כי השם "שבת" מורה על העובדא שהקב"ה שבת ממלאכה אשר משום כך אנחנו צריכים לשבות ממלאכה. ובשו"ת חיים שאל בח"ב סי' מ"ג אות י' קטע "שם ה' שבת וכו'" הביא כדברי

המג"א מרבינו ישעי' הראשון בספר המכריע בסי' ע"א. ומספר גופי הלכות סי' רכ"ג הביא שהקשה רבינו ישעי' בחידושו על פסחים דהא בתפילה אינו מזכיר זכירת יציאת מצרים, והרי צריכים להזכיר יציאת מצרים וכדאמרינן בפסחים דף קי"ז ע"ב. ועיי"ש בחיים שאל שיישב דבר זה ע"י שהמציא שלפי ראשונים מסוימים הדין שצריכים להזכיר יציאת מצרים הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וממילא "לא חשו לתקן בתפילה, דמדאורייתא נפיק בלי הזכרת יציאת מצרים, אכן בימים טובים דהקידוש מדרבנן, ומדאורייתא לא בעי קידוש, תיקנו בתפילה נמי יציאת מצרים, דלצאת הקידוש בעי זכר יציאת מצרים, דהכל מדרבנן.

וגם הביאור הלכה בסי' רע"א ד"ה מיד וכו' קרוב לסופו הקשה על המג"א את הקושיא הנ"ל של התוס' רי"ד דהא בשמונה עשרה לא נזכרת יציאת מצרים. וכתב ליישב דיוצאים ידי הזכרת יציאת מצרים במה שאומרים "השכיבנו", כי כיון שהיא בגדר "גאולה אריכתא" והמשך מיציאת מצרים המוזכרת לעיל הרי זה כאילו מזכירים בהשכיבנו הענין של יציאת מצרים, ושוב מיד אומרים פסוקי ושמרו וגו' שהם פסוקי שבת ויש בהם שבח שבת, ואע"פ שאין בהם הזכרת קדושת שבת וברמב"ם איתא שצריכים להזכיר גם שבח שבת וגם קדושת שבת, אבל הרי הוא מזכיר קדושת שבת מיד בתוך שמונה עשרה, וברכות אבות מכיון שהן שבחו של הקב"ה אינן מפסיקות בין הזכרת שבח שבת להזכרת קדושת שבת, עכ"ד הביאור הלכה. מיהו צ"ע דנהי שהשכיבנו חשיבא

הזכרת יציאת מצרים אבל אכתי לא הזכיר ששבת היא זכר ליציאת מצרים. וכן לא הזכיר שהחגים הם זכר ליציאת מצרים (דעי' בטור בסי' רע"א שהביא שני ביאורים ב"תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים", א', ששבת היא זכר ליציאת מצרים, ב' שהחגים, ששבת היא תחילה להם, הרי הם זכר ליציאת מצרים). מיהו י"ל שדבר זה שצריכים לומר ששבת או המועדים הם זכר ליציאת מצרים הוא רק מדרבנן (ועוד צידד הבה"ל לומר שכל עיקר הדין שצריכים להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום הוא רק מדרבנן, ושהגזירה שזה שממנה לומדים דין זה הרי היא רק בגדר אסמכתא).

ועי' גם במנ"ח שהעיר על המג"א שאין מזכירים בשמונה עשרה יציאת מצרים, אלא שכתב שביו"ט שחל להיות בשבת הרי הוא שפיר מזכיר בשמונה עשרה יציאת מצרים וא"כ ביו"ט שפיר מתוקמי דברי המג"א שיוצא ידי קידוש היום של שבת מהתורה ע"י השמונה עשרה. מיהו יש לדון על דבריו כי אולי "זכר ליציאת מצרים" שמזכיר בשמונה עשרה קאי רק על לפניו, דהיינו היום טוב הפרטי שהזכיר, ולא קאי גם על לפני פניו, דהיינו גם על "את יום השבת הזה" ("את יום השבת הזה ואת יום חג המצות הזה"), דהיינו שגם היא זכר ליציאת מצרים.

והנה כבר הבאנו שהטור בסי' רע"א הביא שני ביאורים ב"תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים", א', ששבת היא זכר ליציאת מצרים, ב' שהחגים, ששבת היא תחילה להם, הרי הם זכר ליציאת מצרים.

ומעתה לפי הביאור השני לכאורה לא קשה מה שהקשיתי על המנ"ח, כי אין צריכים שזכר ליציאת מצרים יהי קאי על שבת, אלא מספיק באמת במה שהוא אומר שהחג הוא זכר ליציאת מצרים. ואע"פ שהוא מזכיר רק שהחג הפרטי הזה שהוא עומד בו הרי הוא זכר ליציאת מצרים, ואינו מזכיר כולם, כמו בנוסח הקידוש שהוא אומר שכל החגים (מקראי קודש) הם זכר ליציאת מצרים, אבל אולי דבר זה אינו מגרע. ועוד דאולי "זכר ליציאת מצרים" חוזר גם על מה שמזכיר בתחילה "מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון" (אע"פ שצדדנו שאינו קאי על מה שהוא מסנף "את יום השבת הזה").

מיהו אכתי צ"ע כי נראה שאין מספיק בזה שהוא מזכיר שהחגים הם זכר ליציאת מצרים אלא צריך לכלול דבר זה בשבת שבת דהיינו ששבת היא תחילה להחגים אשר יש בהם חשיבות זו שהם זכר ליציאת מצרים. מיהו זה אינו, שהרי בקידוש של ליל יו"ט שחל להיות בשבת לא אומרים תחילה למקראי קודש.

זכור את יום השבת לקדשו (כ', ח') [ג].

בענין למה אין מברכים ברכת המצות על קידוש היום.

הנה ראיתי מעירים למה אין מברכים ברכת המצות על קידוש היום. מיהו עי' בשו"ת הרשב"א בתשובה י"ח שהביא את דברי הר"י בן פלאט שאין מברכים על מצוה שאין בה עשיית מעשה כגון השמטת כספים שאין בהם מעשה, והאבודוהם

הוסיף גם קידוש החודש, וא"כ לפ"ז הה"נ שעל אמירת קידוש היום אין לברך כי אמירה לא חשיבא מעשה. מיהו יש להקשות על דבריו למה מברכין על ספירת העומר ועל קריאת הלל.

ברם בנוגע לספירת העומר י"ל שתקנו ברכה כי אינה רק בגדר אמירה וקריאה, אלא נעשית עי"ז פעולה של ספירה, ואע"פ שהפעולה נעשית ע"י אמירה, אבל הרי סוף סוף האמירה הזאת עושה פעולה מסוימת, דהיינו שעכשיו היום ספור, וא"כ אולי משום הדמיון הזה ל"מעשה" תיקנו ברכה.

וכידוע כבר השתמשו האחרונים בהסברא הנ"ל ש"ספירה" כוללת בתוכה יותר מסתם אמירה כדי לומר שלא שייך לספור מספק, כי אם הוא מסופק איזה יום לספור הרי בתורת ודאי אין זה נקרא ספירה.

וגם בנוגע להלל, י"ל דשאני הלל שאינה רק בגדר אמירה וקריאה אלא הרי הוא עושה מעשה הילול להקב"ה, והקב"ה נעשה מהולל.

(מיהו אולי י"ל כן גם בנוגע להשמטת כספים וקידוש החודש דהיינו שע"י האמירה החוב נשמט והחודש מתקדש, ואכמ"ל בזה.)

מיהו לפ"ז יוצא שאם יקרא את ההלל בלי כוונה להלל את הקב"ה, אלא רק לקרוא את הפסוקים כמצות חז"ל, אינו יוצא, והרי דבר זה לא שמענו. ועוד דחזינן שנוסח הברכה אינה להלל אלא לקרוא את ההלל דמזה משמע דיוצא על ידי כוונת קריאה לחוד.

גם י"ל ששאני הלל שהברכה היא על

המצוה לציית לדברי חכמים וכדברי הגמרא בשבת דף כ"ג ע"א לענין הברכה על נר חנוכה, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' חנוכה לענין הלל, דהיינו ש"שייך" לברך וצונו כי צונו בלא תסור, וכוונת הברכה היא וצונו לציית לדברי חכמים בענין הלל ובענין נר חנוכה, וכיון שהברכה היא על הציות לדברי חכמים א"כ י"ל שהציות לחכמים נחשב יותר קרוב למושג של "מעשה".

מיהו לפ"ז אכתי היינו צריכים לברך על קידוש היום של שבת שחרית כי הקידוש בשחרית הוא רק מדרבנן וא"כ שייך לברך על הציות לדברי חכמים.

ועוד, דאם הכוונה היא לברך על הציות לחכמים, ולא על עצם המצוה של הלל שחידשו, א"כ היו צריכים לומר בגמ' שכוונת הברכה היא לברך על המצוה של "ועשית ככל אשר יורוך" ולא שצונו ב"לא תסור", כי הברכה היא על קיום המצוה של ציות שזה דומה למעשה, ואינו על העובדא שאינו עובר על הלאו, וא"כ בע"כ צ"ל שהברכה היא באמת על המעשה מצוה דרבנן שעושים, רק שבגמ' אמרו איפוא הקב"ה ציונו לעשות כן, ובנוגע לדבר זה נקטו את הלאו משום החומרא של לאו, וא"כ מכיון ששייכת ברכה על אמירה הדרה קושיא לדוכתה למה אין מברכין על קידוש היום כמו שמברכים על הלל.

ועכ"פ אין להקשות שגם בנוגע למצות דאורייתא שאין בהם מעשה נברך על הציות למצות התורה כמו שאנו מברכים על הציות לדברי חכמים שהרי יש הרבה פסוקים בתורה שכתוב בהם שנוהר לשמור מצות, כי י"ל שהפסוקים ההם אינם בגדר

מצות אלא בגדר זירוז שהרי לא מצינו שמוני המצות מנו אותם למצות עשה. והנה בהנוסח של קידוש היום שמוזכר בפסחים דף קי"ז ע"ב איתא אשר קדשנו במצותיו וצונו. מיהו הרי"ף והרא"ש אינם גורסים וצונו. ואיתא במאירי שם בזה"ל, ואף ברכת המצוה, דוקא אותם הבאות במטבע קצר, והם אותם שאומרים עליהם אקב"ו לעשות כך, או אקב"ו על כך, אבל כל שבאות במטבע ארוך, כגון קידוש היום וברכת אשר גאלנו ודומיהם, אינן באות לא בעל ולא בלמ"ד עכ"ל, כלומר שאין אומרים לא וצונו על ולא וצונו ל. וראיתי מבינים את דברי המאירי כפשטותם דהיינו שכוונתו לומר שלקידוש היום ולברכת אשר גאלנו יש גם דין של ברכת המצוה, דכן משמע מתחילת דבריו שכתב "ואף ברכת המצוה" וכו', ושרצונו לומר שהיכא שהברכה משמשת גם כהמצוה עצמה וגם כהברכה על המצוה, אין אנו אומרים וצונו על או וצונו ל. מיהו לכאורה קשה מאד לומר שלברכה אחת יש שתי פנים, דהיינו שהיא גם בגדר המצוה עצמה וגם בגדר ברכה על המצוה, ועוד דלפ"ז למה לא תיקנו בברכת אשר גאלנו לומר לכל הפחות "אשר קדשנו במצותיו" (דהיינו "אשר קדשנו במצותיו וגאלנו וכו'") כמו בקידוש היום. ואיך משמש נוסח הברכה של אשר גאלנו כברכת המצוה הלא בכלל אין בה נוסח של ברכת המצוה.

ולולא דמסתפינא, במקום לייחס לכוונתו של המאירי דבר כל כך לא מסתבר, עדיף לומר שכוונתו במה שכתב "ואף ברכת המצוה" היא רק כך, שבנוגע לברכות שאומרים בשעת קיום המצוה, רק

בהקצרות מברכים בנוסח של וצונו "על" או "ל", כי הרי הן באמת ברכות על עשיית המצוה, משא"כ הארוכות הקשורות לעשיית מצות הרי הן גוף המצוה עצמה, דהיינו שמקיימים את המצוה ע"י נוסח של ברכה, אבל אינן ברכות על גוף עשיית המצוה.

והנה במכילתא איתא זכור את יום השבת לקדשו, לקדשו בברכה, ורצו לומר שהטעם למה צריכים ברכה דוקא הרי זה כדי שיתקיים בזה גם הדין של ברכת המצוה על מצות קידוש היום. מיהו אין הדבר מובן, כי איך אפשר לומר שכוונת המכילתא היא כדי שיתקיים הדין של ברכת המצוה, הלא ברכת המצוה היא רק מדרבנן ואילו המכילתא מכניס את הדבר הזה לתוך הפסוק, וכי נימא שהמכילתא אסמכתא בעלמא קאמר.

ועוד איך אפשר לומר שהכוונה בזכור את יום השבת לקדשו "בברכה" היא להדין של ברכת המצוה, הלא ע"י שמברך ברכת המצוה אינו מתכוין לקדשו, אלא הרי הוא רק מוסיף ברכה על ה"לקדשו" שהוא יעשה בעוד רגע, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונתו הילפותא היא שיקיים את גוף המצוה של הזכרת היום על ידי עשיית ברכה.

והנה מה שהערנו כאן למה אין ברכת המצוה על המצוה של זכור את יום השבת לקדשו, יש להעיר גם על המצוה של ברכת המזון, וכן על המצוה של זכירת מעשה עמלק. ומאידך חזינן שעל תלמוד תורה שפיר תיקנו ברכת המצוה.

וע"ע לעיל בפר' בא על והגדת לבנך (י"ג, ח') [ג], ועל אנכי ה' אלקיך (כ', ב')

[ג], בענין ברכת המצות על מצות שקיומן הוא ע"י אמירה או מחשבה.

זכור את יום השבת לקדשו (כ', ח') [ד].

בענין מתי הוא עיקר הזמן של הבדלה, האם רק במוצאי שבת (ועד יום ד' הוא בגדר תשלומין), או האם עד יום ד'.

ע"י ברא"ש בפ"ג דברכות סי' ב' (על דף י"ח ע"א) שהביא שהמהר"ם כתב שאם ה"י אונן במוצאי שבת הרי הוא צריך להבדיל למחרת אחרי הקבורה. ועוד הביא שרב יהודה פוטר. וע"י במעדני יו"ט שם באות ג' שתלה את הדבר באם זמן החיוב נמשך גם ביום א', דלפ"ז שפיר יכול להבדיל גם ביום א', אבל אם זמן החיוב הוא רק בלילה, והבדלה ביום א' היא רק בגדר תשלומין, הרי הוא צריך להיות פטור, כמו היכא שה"י חיגר ביום ראשון של הרגל שהוא פטור מלהשלים עלי' לרגל כמו שמבואר בחגיגה דף ב' ע"א.

מיהו יש לומר גם צד שלישי וכמו שנבאר, דהנה הרא"ש בתחילת דבריו הביא גם בשם הר"י כדברי רב יהודה, וכשציטט את דברי הר"י הביא בשמו שפטור משום שה"י פטור "בשעת חיוב הבדלה", ומשמע כמו שביארנו דהיינו שהטעם הוא משום שה"י פטור בכל שעת החיוב, והבדלה ביום ראשון הרי היא רק בגדר תשלומין, ולא משום שגם אז הוא זמן החיוב, ולא שייך תשלומין היכא שה"י פטור בעיקר הזמן, אבל כשהביא את דברי רב יהודה לא כתב משום שה"י פטור בזמן החיוב, אלא כתב שה"י פטור בשעה "שחל עליו החיוב",

ומעתה לפ"ז יהי' פטור מלהבדיל אפילו אם זמן החיוב נמשך ליום א', כי סוף סוף ה"י פטור בשעת חלות החיוב, דהיינו שעת תחילת החיוב. ולפ"ז יהי' פטור אפילו אם קבר מתו בלילה, וכן בעלי' לרגל גם חיגר שנתרפא ביום ראשון יהי' פטור, וצ"ע דבחגיגה שם משמע שפטור רק אם נתרפא ביום השני ובכל יום הראשון ה"י חיגר, אבל אם נתרפא ביום ראשון הרי הוא שפיר מתחייב.

והנה רעק"א בהגהותיו על או"ח סי' רצ"ט חיפש להוכיח שיש מי שסובר שרק מוצאי שבת הוא זמן החיוב, ועד יום ד' הוא בגדר תשלומין, ודייק כן מהבה"ג שסובר שהדין שאע"פ שטעם ואכל לפני הבדלה הרי הוא יכול עוד להבדיל הכוונה היא שהוא יכול להבדיל רק בלילה אבל למחרת כבר אינו יכול להבדיל. וצ"ע למה לא הוכיח כן מהרב יהודה. וי"ל כהנ"ל דהבין שכוונת רב יהודה אינו משום שה"י פטור במשך כל זמן החיוב, אלא משום שה"י פטור בזמן חלות החיוב וכמו שדייקנו מהרא"ש, וא"כ אכתי י"ל דס"ל שזמן החיוב הוא גם למחר וגם עד סוף ג'. מיהו אכתי ה"י יכול להוכיח כן מהר"י.

והנה יש לעיין מה יהי' בקטן שהגדיל ביום א' (כלומר שראה סימנים ביום א' אחרי עלות השחר) האם הוא חייב להבדיל, וראיתי מי שרצה לתלות בהנ"ל, דאם עד סוף יום ג' הוי בגדר תשלומין אז אינו יכול להבדיל כיון שה"י פטור בתוך הזמן, משא"כ אם זמן החיוב נמשך עד סוף יום ג' הרי הוא שפיר יכול להבדיל (אם לא שנאמר כדרכינו הנ"ל שצריכים שה"י חייב בתחילת חלות החיוב). מיהו

יתכן שקטן יהי' פטור לכל הדעות, ואפילו לפי הסוברים שזמן החיוב של הבדלה נמשך עד סוף יום ג', והיינו משום שכיון שהי' קטן במשך שבת, א"כ לא שייך לחייבו בהבדלה שהיא משום זכור את יום השבת לקדשו, כי כיון שלא הי' חייב בעיקר השבת לא שייך לחייבו בזכרהו (ויש לדחות). ולפ"ז ה"ה שיהי' פטור אפילו אם נתגדל במוצאי שבת.

וע"ע ביו"ד סי' שצ"ו סעיף ב' שפסק המחבר שאם הגדיל הקטן תוך ז' ימי אבלות הרי הוא פטור מאבלות. ודברי המחבר הם כהרא"ש בסוף מס' מועד קטן שפסק שפטור בכה"ג, אבל הב"ח ביו"ד שם פוסק כהמהר"ם שאם הגדיל תוך השבעה הרי הוא חייב, אבל אם הגדיל אחרי השבעה הרי הוא פטור. ונסתייע הרא"ש מפסחים דף צ"ג ע"א שאם הגדיל הקטן בין פסח ראשון לפסח שני הרי הוא פטור מפסח שני כי פסח שני הוא בגדר תשלומין ולא שייך תשלומין היכא שהי' פטור בעיקר הזמן. והט"ז בסק"ב השיג דנהי שכן הוא בפסח שני אבל באבלות כל הז' ימים הם זמן החיוב וא"כ מה איכפת לן אם הקטן הי' פטור בהתחלה (ודלא כדרכינו הנ"ל שצריכים שיהי' חייב בשעת תחילת חלות החיוב).

זכור את יום השבת לקדשו
(כ', ח') [ה].

כמה ידיעות בענין סעודת מלוה מלכה.

א. החיי אדם בהלכות שבת כלל ח' סעיף ל"ה, והמ"ב בסי' רס"ב סק"ח בשם האגודה, כתבו שלא יפשוט בגדי שבת עד

אחרי הבדלה. מיהו היסוד ושורש העבודה בסוף שער עליון הביא מהאריז"ל עד אחרי סעודת מלוה מלכה.

והט"ז בסי' ש', הובא במ"ב שם, כתב שגם בסעודת מלוה מלכה צריכים מפה על השולחן.

ב. החוזה מלובלין הי' אומר שנקבע בשולחן ערוך סימן מיוחד למלוה מלכה (או"ח סי' ש'), וכן לסעודת ראש חודש (או"ח סי' תי"ט), כדי להראות את חשיבות הענין.

ג. ר' ישראל מרוזין הי' קורא על אלו שמזלזלין במלוה מלכה ובסעודת ראש חודש "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעפים" (מלכים א', י"ח, כ"א), כלומר שתי הסעיפים בשו"ע.

ד. המשנה ברורה בסי' ש' סק"ב פוסק שטוב להקדים סעודת מלוה מלכה, וש"אם אינו תאב עדיין לאכול, מהנכון שעל כל פנים לא יעסוק במלאכה בקבע עד שיקיים סעודה זו".

ה. המשנה ברורה שם כתב שבשערי תשובה משמע שבכל אופן לא יאחר אותה מחצות.

ו. היסוד ושורש העבודה שם כתב שצריכים לאוכלה עד ד' שעות בתוך הלילה ושח"כ לא יצא ידי חובתו.

ז. ועוד כתב היסוד ושורש העבודה בשם

האר"י ז"ל שלא יעסוק בשום מלאכה אפילו בדברי תורה קודם מלוה מלכה.

ח. בהגהות אשל אברהם (רא"ד מבוטאטש) באו"ח סי' קע"ד כתב שאפשר לצאת ידי סעודה זו גם ביום א' כל שכוונתו היא לשם מלוה מלכה. וכתב שאולי אפשר לצאת עד יום ד'.

ט. הדברי חיים, וכן ר' מרדכי מנדבורנא, היו אוכלים סעודת מלוה מלכה ביום א' בבוקר. וכן הי' עושה ר"ש מיערוסלב והי' נמשך עד הצהרים, והי' לובש בגדי שבת ולא אמר תחנון.

י. ר' אורי מסטרעליסק אמר שעד מלוה מלכה המפתח של גיהנם בידו.

לא תרצח (כ', י"ג) [א].
בענין למה לא סגי בהלאו שלא לחבול.

מיוסד על דברי הגרי"פ בסה"מ של רס"ג ל"ת נ"ט, ועונשין ע', והערות על דבריו.

צ"ע למה צריכים את לאו של לא תרצח, הלא כל רציחה חבלה היא, והרי יש כבר לאו על חבלה, דהיינו מאי דכתיב לא יוסיף פן יוסיף להכותו וגו' (דברים כ"ה, ג'), ואפילו אם הרג בלא עשיית חבורה, כגון חניקה, אבל הרי הפסד חיותו נקרא בגדר השחתת כל גופו, וא"כ גם זה מיקרי חבורה, דהא כל גופו נתקלקל, וא"כ למה קבעה התורה לאו מיוחד על רציחה, הלא מספיק בהפסוק של העונש על רציחה, דהיינו מכה איש ומת מות יומת.

וי"ל דכתיב לאו על הציור של רציחה

בנפרד, כדי לגרום שהלאו של לא יוסיף לא יהי' לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד, אשר אין לוקין עליו, דמעתי שאינו לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, שפיר לוקין עליו (היכא שאין תשלומין כמו בחבלה פחות משו"פ).

מיהו אכתי קשה, דנהי שהתורה הוצרכה לכתוב לאו נפרד על הציור של רציחה כדי שלא יוסיף לא יהי' לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד, אבל אכתי למה מוני המצות מנו גם רציחה למצוה במנין תרי"ג, הלא כללא הוא שאין מונים ציור פרטי במנין תרי"ג ואפילו אם יש עליו פסוק מיוחד, אלא מונים רק את הלאו הכללי, והרי רציחה היא סוג מסוים של חבלה, וא"כ מספיק למנות את הלאו של לא יוסיף.

מיהו לכאורה קושיא זו לק"מ, כי הכלל הנ"ל מתאים רק להיכא שהפסוק על הציור הפרטי אינו מחדש שום דבר שאינו בכלל הפסוק הכללי, רק שהוא ציור פרטי, ומשל על כל הכלל, אבל הכא י"ל שהפסוק של לא תרצח מחדש לאו חדש עבור הענין המיוחד של הפסד חיותו, דהיינו עבור זה שהוציאו מן העולם, ואין הלאו עבור המכה והחבורה, וא"כ שפיר מונים אותו ללאו בפני עצמו.

ותירוץ זה מיישב גם את הקושיא הראשונה שהקשינו למה בכלל צריכים את הלאו של לא תרצח הלא תיסגי בלא יוסיף, די"ל שאה"נ בכל ציור של רציחה הרי הוא עובר גם בלא יוסיף רק שהלאו של לא תרצח בא לחדש לאו על הענין המיוחד של הפסד חיותו.

ועוד יש ליישב על הקושיא השני'

דאפילו אם נאמר שלא תרצח הוא עבור החבורה ולא עבור הפסד חיותו, אבל מ"מ מכיון שלחבורה חזקה כזאת שמוציאה אותו מן העולם יש עונש מיוחד של מיתת ב"ד א"כ שפיר מונים אותו ללאו ושם בפני עצמו במנין תרי"ג.

עוד י"ל ביישוב שתי הקושיות, כי לכאורה לא תרצח מוסיף באמת ציורים שבחבלה רגילה פטורים עליהם וכדלהלן:

א', הטור בחו"מ סי' ת"כ הביא בשם הרמ"ה שהחובל בעצמו אינו עובר בלא יוסיף ודלא כשיטת הרמב"ם (והרי זה באמת מחלוקת תנאים בב"ק דף צ"א ע"ב ופליגי הרמב"ם והרמ"ה איך לפסוק), ואילו המאבד עצמו לדעת י"ל ששפיר עובר בלא תרצח כמו שהבאנו על "ואך את דמכם לנפשותיכם (בראשית ט' ה) [א].

ב', מי שחובל במי שאינו עושה מעשה עמך אינו עובר בלא תוסיף כמו שמבואר בסנהדרין דף פ"ה ע"א, אבל לא תרצח נאמר גם על מי שאינו עושה מעשה עמך.

ג', אדונו של עבד כנעני פטור ממלקות על הכאתו, אבל הרי הוא שפיר חייב על רציחתו היכא שלא עמד יום או יומיים (ונהי שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' רוצח הי"ב שמוותר להכותו, אבל כתב שם בהי"ד שהיינו רק בשבט ומקל, ולכן אפילו אם מת הרי הוא פטור אם שהה יום או יומים, אבל לא היכא שלא עמד יום או יומים, וכן אסור להכותו בברזל).

ד', שליח ב"ד שהכה מכה שיש בו כדי להמית.

מיהו יש להעיר על הנפ"מ הב', דהנה הטעם למה פטור על הכאת אדם שאינו

עושה מעשה עמך הרי זה משום דמקשינן הכאה לקללה דכתיב בה ונשיא "בעמך" לא תאור כמבואר בסנהדרין דף פ"ה ע"א, והביא רש"י שם ב' פשטים למה מקשינן הכאה לקללה, א', שהכוונה היא למה מצינו, וב', שהכוונה היא להיקש ממש, כי מכה אביו ומקלל אביו כתיבי זה אצל זה, ומעתה אם הכוונה היא למה מצינו א"כ למה אי אפשר ללמוד גם רציחה במה מצינו מקללה כמו שלומדים הכאה מקללה. ואם נפרוך מה לקללה שהיא דבר יותר קל מרציחה, ומש"ה הדין נותן שרציחה תהי' אסורה גם במי שאינו עושה מעשה עמך, א"כ אולי גם בנוגע להכאה יש לפרוך כן, וצ"ע.

גם יש להעיר על הנפ"מ הג', כי הטעם למה פטור ממלקות אינו משום שאינו עובר על הלאו, אלא משום דהוי לאו הניתן לתשלומין, ואע"פ שאינו משלם לעבד שלו, אבל מכיון שעצם המכה היא בת תשלומין, רק שאינו משלם כי מה שקנה עבד קנה רבו, הדין נשאר שאינו לוקה, וכמו שמבואר בקצה"ח בסי' תכ"ד בסק"א עיי"ש, וא"כ הלאו של לא יוסיף שפיר נאמר גם על עבד כנעני שלו.

וגם הנפ"מ הד' צ"ע, כי אם השליח ב"ד הכהו מכה שיש בו כדי להמית הרי הוא עובר על לא יוסיף כי אין לו רשות להכותו מכה כזו.

לא תרצח (כ', י"ג) [ב].

טעם הלאו.

הנה בפשטות הי' נראה שטעם הלאו הוא העוול לחבירו.

מיהו החינוך לא כן כתב, אלא עשאו

נחשב בין אדם למקום או בין אדם לחבירו.

לא תרצח (כ', י"ג) [ג].
הלאו של לא תרצח, והעונש של
מיתה בידי שמים, בסוגים שונים
של גרם רציחה.

ע"י ברמב"ם בפ"ב מהל' רוצח ה"ב שכתב וז"ל, אבל השוכר הורג להרוג את חבירו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפתו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתהו ח"י, וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא, ועון הריגה בידו, וחייב מיתה לשמים, ואין בהן מיתה בית דין עכ"ל.

ובפ"ג ה"י כתב וז"ל, אבל הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת וכו', או שהשיך עליו את הנחש, ואין צריך לומר אם שיסה בו כלב או נחש, בכל אלו אין ממיתין אותו, והרי הוא רוצח, ודורש דמים דורש ממנו דם עכ"ל.

והנה חזינן שהרמב"ם חילק את כל הציורים הנ"ל של גרמא לשתי הלכות בשני פרקים. ונראה שבאמת הרי הם חלוקים זה מזה, דהנה בפ"ב הרי הוא עצמו אינו רוצח אלא הרי הוא גורם שכח אחר ירצח, ועי"ז נחשב הוא עצמו בגדר גרמא, והכח האחר הוא הארי או האדם ששכר וכמש"כ הרמב"ם שם, אבל בפ"ג בציור של כפתו ומת ברעב אינו גורם שכח אחר ירצח אלא הוא עצמו רוצחו בדרך גרמא ע"י שאינו מאפשר לו לאכול, וכן הוא גם היכא ששיסה בו את הכלב או הנחש שהזכיר הרמב"ם שם, כי כיון שהוא משסהו, אין הכלב או הנחש נקראים הכח שרוצח, אלא הוא עצמו, והרי הם רק כחץ וכחרב בידו.

עוול להקב"ה כי הקב"ה רוצה בישוב העולם, ואילו הוא על ידי רציחתו משחית את ישוב העולם. וכן ראיתי שכתב גם בטעם הלאו של לא תגזול (מצוה רכ"ט), וכן בטעם הלאו של לא יחבל רחים ורכב (מצוה תקפ"ג), דהיינו ששורש הלאוין ההם הוא משום שגורם חורבן הארץ (ועי' בדבריו במצוה ל"ח על הלאו של לא תחמוד), ולא כתב כלל בגלל העוול לחבירו.

ולפ"ז יוצא שלא תרצח נקרא בגדר "בין אדם לחבירו" לא בגלל שטעם האיסור הוא עשיית עוול לחבירו, אלא משום שאת עצם הפעולה הרי הוא עושה לחבירו, אבל האיסור הוא בגלל העוול להקב"ה.

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 המלבין פני חבירו ברבים וכמו שאמרו בגמ' שם שנוח לו לאדם להפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. וחזינן דלא ס"ל לתוס' כדברי רבינו יונה בשע"ת ש"ג אות קל"ט שמלבין פני חבירו הוא אביזרייהו דשפ"ד (עיי"ש הטעמים), כי לפי רבינו יונה לא קשה קושיית תוס' כי מלבין פני חבירו הוא בכלל הדין של יהרג ובל יעבור על שפ"ד. ועכ"פ לפי החינוך י"ל שאינו אביזרייהו דשפ"ד כי ממלבין פני חבירו אין יוצא איבוד והשחתת העולם, אבל אם טעם האיסור הוא העוול לחבירו אז שפיר י"ל כרבינו יונה. ויש עוד לצדד בזה.

וע"ע בדברינו בפר' נח על ואך את דמכם לנפשתיכם וגו' (ט', ה') [א] סק"ג שהבאנו עוד מקורות בענין אם לא תרצח

חמור משולח את חבריו כמו שהבאתי בהערה כאן.

והנה י"ל עוד, דהנה הרמב"ם בפ"ב ה"ג כתב שהיכא שכפתו לפני הארי, חיובו מדיני שמים הוא מ"מיד כל חי וגו", והיכא ששכר רוצח או צוה את עבדיו חיובו הוא ממה שכתוב מיד האדם ומיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם, אבל בהציוורים של פ"ג, ששיסה בו את הכלב או את הנחש לא כתב כן, וא"כ אולי אין חיובו מדיני שמים מ"מיד כל חי", אלא ממקום אחר, דהנה גם גרמא בניזקין חייב לשלם בדיני שמים, ואילו התם מצינו דעות מאיפוא ילפינן חיוב זה, וא"כ י"ל שהמקורות ההן משמשות גם לגרמא ברציחה. ובהערה כאן סדרתי את מה שמצאתי בנוגע למגלן החיוב מדיני שמים בגרמא בניזקין ובגרמת רציחה*).

בידי שמים לחיוב תשלומין בדיני שמים). ולהלן בפנים כאן נביא את דברי הקצה"ח. ועכ"פ גם החכם צבי בסי' קל"ח כתב כדרכו של הקצה"ח כמו שנביא להלן.

ולפי החכם צבי והקצה"ח אכתי צ"ע מג"ל חיוב תשלומין מדיני שמים על כל גרמא בניזקין.

ועי' בב"ח בסי' שצ"ה שכתב שהחיוב תשלומין בדיני שמים הרי הוא מצד הסברא, משום דמכיון שגרמא בניזקין אסור א"כ דבר פשוט הוא שחייב לשלם מדיני שמים. ודברי הב"ח יכולים לשמש גם מקור למיתה בידי שמים על גרמת רציחה. מיהו מדבריו יוצא דלא כדברי הקצה"ח שכתב שגורם דגורם אסור אבל מ"מ הרי הוא פטור מלשלם גם בדיני שמים.

ובברכת שמואל על ב"ק בסי' ב' בד"ה ונראה וכו' כתב וז"ל, דכמו דחזינן בדין אדם המזיק דאף באופן דליכא תשלומין מ"מ איסורא הוי, כגון בגרמא בניזקין דפטור אבל אסור, ומשום דמזיק דאדם דנלמד מקרא דמכה בהמה ישלמה לא רק

ובכל אחד משני הסוגים הנ"ל יש חומרא וקולא, דבהסוג הראשון יש מעשה רציחה ממש ע"י דבר הרוצח, דהיינו מה שהארי הורג בפועל, אבל יש גם צד קולא כי האדם עצמו אינו הורג אלא הרי הוא רק גורם שכח אחר ירצח, ובהסוג השני יש צד חומרא בזה שהאדם עצמו נקרא ההורג, אבל הרי יש גם צד קולא כי הוא הורג רק ע"י המעשה שעושה הנחש, ואין זה כמו הורג ע"י חרב, כי התם החרב אינו עושה שום פעולה עצמית כלל משא"כ כאן הרי זה הנחש שנושך, אלא שאעפ"כ אין זה נקרא שהנחש הורג כמו בכופתו לפני הארי אלא הרי זה נקרא שהאדם הורג ע"י המעשה של הנחש, ולכן חשיב גרמא.

מיהו שו"ר בביאור הגר"א בחו"מ סי' שצ"ה סק"ב שכתב שמצד הסברא שיסה בו נחש או כלב (כמו בפ"ג) הוא יותר

* הנה הרמב"ם בפ"ב מהל' נ"מ הי"ט פסק שאם שיסה כלב בחבירו ונשכו הרי הוא חייב בד"ש. וכתב הגר"א בסי' שצ"ה שמוכח דחייב מדיני שמים מהא דמבואר בקידושין דף מ"ג ע"א שאע"פ שהשולח את חברו להרוג הרי המשלח פטור מדיני אדם משום שאין שליח לדבר עבירה אבל מ"מ הרי הוא חייב מדיני שמים, וא"כ כ"ש כאן שממש שיסה בו את הכלב, עכת"ד הגר"א.

מיהו עיין בקצה"ח בר"ס ל"ב שכתב שאע"פ שגם גורם דגורם עובר על איסור, ובודאי שגם מענישין אותו מן השמים, אבל מ"מ אכתי פטור הוא מלשלם אפילו מדיני שמים, והיינו משום שעונש בידי שמים, וחיוב תשלומין מדיני שמים, הרי הם שני דברים נפרדים, ואינם תלויים זה בזה, וכתב שם הקצה"ח שמהפסק בקידושין א"א ללמוד אלא עונש בידי שמים אבל אכתי אין שום ראי' משם שיש גם חיוב תשלומין מדיני שמים עכת"ד. ודבריו שם הם דלא כדברי הגר"א הנ"ל שלמד מההיא דקידושין שיש גם חיוב תשלומין (וכן דלא כדברי הש"ך שהביא הקצה"ח שם שהשוה עונש

לא תרצח (כ', י"ג) [ד].

בענין אם האומר לחבירו לרצוח (אבל לא שכר אותו) הרי הוא עובר בלא תרצח אע"פ שאינו נהרג במיתת ב"ד ואולי אינו נהרג אפילו בדיני שמים.

(וכל דברי כאן הם דלא כדברי לעיל בסמוך שאפילו אם שכר אותו אינו עובר בהלאו של לא תרצח.)

הנה בב"ק דף נ"ה ע"ב אמרינן שהשוכר עדי שקר פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, וכתבו תוס' בדף נ"ו ע"א שדוקא שוכר אבל אמר פטור אפילו בדיני שמים כי הוא סובר שחבירו לא ישמע לו. ועי' ברמב"ם בפ"ב מהל' רוצח ה"ב שכתב שהשוכר רוצח או אם שלח עבדיו לרצוח פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, והביא המל"מ מהריטב"א שדוקא שוכר אבל אמר לא כי לא עשה מעשה, וכתב המל"מ ששולח עבדיו שהזכיר הרמב"ם דומה לשוכר "כי שכורים הם לו", ומבואר בדברי המל"מ דס"ל שכן י"ל גם לפי הריטב"א. מיהו צ"ע דסו"ס הרי לא עשה מעשה.

והנה תוס' והמל"מ (וכן הרמ"א בחו"מ סי' ל"ב) דנו רק על החיוב מיתה בידי שמים, אבל יתכן ששפיר עובר על לא תרצח אפילו אם רק אמר. מיהו מהחכם צבי מבואר שאינו עובר בלא תרצח, דהנה

עוד יש להעיר שבפ"ב שם כתב הרמב"ם על כפתו לפני הארי והאחרים שהרי הוא שופך דמים ועון הריגה בידו, אבל בפ"ג כתב שהוא עצמו הוא רוצח, ולפי הנ"ל הדבר מוסבר, כי בפ"ג הרי זה נקרא שהוא עצמו הוא הרוצח רק שהוא רוצח בדרך גרמא, ולכן כתב שהרי הוא רוצח, אבל בפ"ב הרי זה נקרא שהעבד או הארי הם הרוצחים רק שהוא הפך אותם לרוצחים, ולכן הגדיר את הדבר ע"י שכתב שהוא שופך דמים ועון הריגה בידו, אבל לא כתב לשון מוחלטת שהוא בגדר רוצח.

ולפ"ז י"ל שבעבד או ארי אין הוא עובר בלא תרצח, ומש"כ שיעון רציחה בידו אין כוונתו ללא תרצח אלא לאיסור אחר כמו שיבואר להלן בסמוך, משא"כ בפ"ג הרי הוא עובר בלא תרצח.

והנה עי' ביד רמה על פרק לא יחפור באות ק"ז שכתב שגרמא בניזקין אסור משום ואהבת לרעך כמוך א"נ משום לפני עור לא תתן מכשול, ומשמע שאין זה האיסור של מזיק בידים ממש, ועי' בקהלות יעקב בב"ק סי' א' שהביא הרבה דעות בענין מה הוא האיסור של מזיק בידים ממש, וא"כ י"ל שגם גרמת רציחה בפ"ג שם אינה אסורה משום האיסור הרגיל של לא תרצח אלא משום ואהבת או לפני עור.

דליכא מזיק בידים, אבל לענין רשע ועונש בידי שמים זהו גם היכא דליכא מעשה בידים וכו' עכ"ל. ולכאורה גם דרכו של הברכ"ש יכול לשמש גם כמקור לחיוב מיתה בידי שמים על גרמת רציחה.

לענין חיוב ממון נאמר אלא דנאמר הקרא גם לענין שנעשה מזיק ונענש בדיני שמים, דהפרשה דאדם המזיק נאמר גם לענין איסור ועונש בידי שמים, ולענין תשלומין הוא דלא נשלם דין מזיק כל זמן

הש"ך בסי' ל"ב הקשה על תוס' מהא דאמרינן בקידושין שאם אמר לחבירו לרצוח הרי הוא שפיר חייב בדיני שמים, ותי' החכם צבי בסי' קל"ח דהתם הרי איירי בדינא זוטא, ומשמע מדברי החכם צבי שגם אינו עובר על לא תרצח רק דאסור משום נתינת מכשול ומחטיא כמו שכתב שם לענין אמר לעדי שקר להעיד וז"ל, אבל עיקר ראייתו של הש"ך אינה כלום, דאטו מי לא מודו תוס' דאף שאינו מחויב לשלם לצאת ידי שמים, עבירה היא בידו, שהרי החזיק ידי עוברי עברה, ומשום לפני עור לא תתן מכשול נמי איכא, ובודאי יש עליו עון אשר חטא, ועונש מחטיאי אדם בדבר, אלא שאינו צריך לשלם אף לצאת ידי שמים כיון שלא שכרן, והכי נמי ס"ל לרבנן דשמאי התם בהאי מקדש, דהיינו דינא זוטא, דלא מיענש כהורג עצמו אלא כגורם, ה"נ לא מיענש אפילו בדיני שמים כמעיד עצמו או כגוזל עצמו אלא כגורם לגזול, וכל כי האי בתשובה בעלמא סגי עכ"ל.

והקצה"ח בסי' ל"ב שם תי' על קושיית הש"ך כמו החכם צבי דנהי שפטור מחיוב תשלומין אפילו מדיני שמים וכדברי תוס' אבל בכל זאת עונש בידי שמים שפיר יש, וכוונת הגמ' בקידושין הרי היא לעונש. וגם לפי דבריו יתכן שאינו עובר על לא תרצח. והקרית ספר על הרמב"ם שם כתב להדיא גם על "אמר" שעון רציחה בידו כלומר לא תרצח (עי' בזה ב[ג]).

לא תרצח (כ', י"ג) [ה]. בענין ההורג טריפה.

הנה תוס' בסנהדרין דף ע"ח כתבו

שההורג את הטריפה פטור אפילו למ"ד שטריפה חי' יותר מ"ב חודש כי גם הוא מודה שסופו למות מחמת הטריפות ושגברא קטילא קטל.

מיהו מהרא"ש והמאירי והנ"י בב"ק דף י"א ע"ב גבי בכור שנטרף מבואר דסבירא להו שלפי המ"ד שסובר שטריפה חי' אין סופה למות כלל מחמת הטריפות.

ולפי דבריהם י"ל שהמ"ד שסובר טריפה חי' סובר באמת שהורג את הטריפה חייב, וכן צידדו תוס' עצמם בסנהדרין שם אם גרסינן בתמורה "רבה" אומר טריפה חי' ולא "רבא", דלפי גירסא זו שרבה הוא זה שאמר שטריפה חי' צידדו לומר שלפי רבה באמת ההורג את הטריפה חייב ודלא כרבא בסנהדרין שם שאומר פטור.

מיהו עי' במנ"ח אות ד' דמשמע שרצונו לומר שגם לפי המ"ד שסובר טריפה חי' ואין סופו למות מהטריפות, אבל בכל זאת גזירת הכתוב היא דהוי כמת עיי"ש, וצ"ע.

לא תרצח (כ', י"ג) [ו].

א. הטעם למה מותר להרוג מוסרין ואפיקורוסין ומינים.

עי' ברמב"ם בפ"י מהל' עבודת כוכבים ה"א שכתב וז"ל, אבל המוסרים והאפיקורוסין מישראל חי' דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין העם מאחרי ה' עכ"ל.

מיהו החינוך לפי טעמו בלאו דלא תרצח שהבאנו לעיל כתב טעם אחר למה מותר להרוג את אלו, והיינו משום שלא

שייך אצלם כל עיקר הטעם של לא תרצח, וז"ל במצוה ל"ד, ואולם הרשעים הגמורים כגון המינין והמלשינים אינן מיישבי עולם ועליהם אמר הכתוב ובאבוד רשעים רנה, לפי שהן לא ישיבו העולם אבל יחריבוהו בכל כוחם עכ"ל.

והסמ"ע בסי' שפ"ח סקכ"ט כתב בנוגע למוסר שמותר להורגו משום שהוא נחשב רודף כי אפילו אם הוא מוסר רק לענין ממונו אבל לפעמים עי"ז יעלילו הגוים עד שיגיע הדבר לנפשות.

ב. בענין אם מצוה להרוג אותם או האם זה רק בגדר רשות.

עי' בלשון הרמב"ם בפ"ח מהל' חובל ה"י שכתב וז"ל, מותר להרוג מוסר בכל מקום ואפילו בזמן הזה שאין דנין דיני נפשות, ומותר להרגו קודם שימסור אלא כשאמר הריני מוסר פלוני בגופו או בממונו ואפילו ממון קל הרי התיר עצמו למיתה, ומתירין בו ואומריין לו אל תמסור, אם העיז פניו ואמר לא כי אלא אמסרנו מצוה להרגו, וכל הקודם להרגו זכה עכ"ל. והנה חזינן שבתחילה כתב הרמב"ם לשון של "מותר", דהיינו רשות ולא מצוה, ואילו בהמשך דבריו כתב שמצוה להורגו. ולכאורה הרי זה משום שבתחילת דבריו כוונתו היא ללפני התראה. ברם צ"ב בסברת הדבר למה לפני התראה הרי זה "רשות", ואילו אחרי התראה הרי זה "מצוה".

והנה לענין בא במחירת כתב הרמב"ם בפ"ט מהל' גניבה ה"ז שרשות יש להורגו, ובסנהדרין דף ע"ב ע"ב פירוש רש"י על הברייתא שם של "מחירתו זו היא

התראתו" שרק אם מצא אותו במחירת אין צריכים להתרות בו אבל אם מצא אותו בגגו שפיר צריכים התראה, דהיינו שיתרה בו אם לא תסתלק אעמוד עליך ואהרוג אותך, ולפי האמור לעיל שגבי מוסר אחרי התראה הרי זה מצוה להורגו יש לעיין האם גם בכא במחירת הוי מצוה.

והנה יש לעיין יותר בהך לשון "מותר" שכתב הרמב"ם בנוגע למוסר, ועד עכשיו נקטנו דאיירי לפני התראה, מיהו מהמ"מ והמל"מ משמע שבלי התראה אסור להרוג את המוסר (אם לא שרגיל למוסר עיי"ש במל"מ), וא"כ יוצא שגם תחילת דברי הרמב"ם איירי כשהתרו בו, וא"כ צ"ע למה בתחילה כתב "רשות" ושוב כתב "מצוה".

והנה הרמ"א בסי' שפ"ח סעיף י' כתב וז"ל, וי"א דאין להרוג המוסר אא"כ אי אפשר להינצל ממנו באחד מאבריו, אבל אם אפשר להציל באחד מאבריו, כגון לחתוך לשונו או לסמות עיניו, אסור להרגו דהא לא גרע משאר רודף עכ"ל. והנה חזינן שכתב רק שאינו יותר חמור מרודף וגם בו צריכים שיהי' אי אפשר להציל באחד מאבריו, אבל אכתי יכול להיות שהוא יותר קל מרודף ושברודף יש מצוה להרגו אבל במוסר אינו מצוה אלא רשות להרגו. מיהו הסמ"ע כתב באמת שהוא בגדר רודף (ובאמת גם הרמ"א כתב "כשאר רודף, וא"כ משמע דחשיב רודף) וא"כ לפ"ז הדבר צריך להיות מצוה כמו ברודף. מיהו מצד שני הרי גם בכא במחירת כתוב בגמ' בסנהדרין דף ע"ב ע"ב שרודף הוא ובכל זאת הוי רק רשות להרגו.

לא תחמד (כ', י"ד) [א].

א. בענין אם יסוד האיסור הוא החימוד בלב, או האם הוא ההשתדלות לקנותו, או האם הוא הלקיחה שעושה בסוף.

ע"י ברמב"ם בפ"א מהל' גזילה ה"ט שכתב וז"ל, כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד וכו' עכ"ל. והשיג הראב"ד בזה"ל, א"א לא ראיתי תימה גדול מזה, והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ וכו' עכ"ל. וכתב המ"מ וז"ל, הלך הרב המגי' לשיטתו שכתב (בההשגה הראשונה שם) שאם אמר רוצה אני, המוכר, שהלוקח פטור, אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא, ועל כן כתב שאין בו מעשה לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה, אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור, ונגמר בשעת המקח, ובהשתדלות לא הי' מעשה וכו' עכ"ל.

הרי שהמ"מ מפרש שהרמב"ם סובר שגוף האיסור הוא ההשתדלות, בתנאי שלקח לבסוף, אבל הלקיחה אינה גוף האיסור, שהרי סובר הרמב"ם שעובר אפילו אם הלקיחה היתה מתוך מצב של רוצה אני, אבל הראב"ד סובר שגוף האיסור הוא הלקיחה, שהרי הראב"ד סובר שעובר רק אם לא אמר רוצה אני, ולכן אפשר לומר שהלקיחה היא גוף האיסור, וכיון שגוף

האיסור הוא הלקיחה לכן סובר הראב"ד דחשיב לאו שיש בו מעשה.

הרי שהרמב"ם סובר שגוף האיסור הוא ההשתדלות. ולכאורה הכוונה היא שרק ההשתדלות היא האיסור ולא החימוד בלב. ובאמת על החימוד בלב נאמר לאו אחר, והיינו הלאו של לא תתאוה וכמו שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו שם שהוא עובר על לא תתאוה כשהוא רק מתכנן איך שישתדל להשיגו.

ועכ"פ מבואר מדברי המ"מ שהוא סובר שלפי הרמב"ם הלקיחה אינה חלק מגוף האיסור אלא רק ההשתדלות, ולכן הוי לאו שאין בו מעשה לפי הרמב"ם.

ב. דרכו של הברכת פרץ בדעת הרמב"ם.

ובספר ברכת פרץ הקשה על המ"מ דהא יתכן השתדלות גם ע"י מעשה, וכגון תליוהו וזבין, ומשמע מהרמב"ם שבכל ציור שהשתדל אינו לוקח (ואולי יש לתרץ דהיכא שתלה אותו עד שאמר רוצה אני אין התלי' בגדר השתדלות אלא בגדר לקיחה כמו ויגזול את החנית מיד המצרי, דכמו שהתם הכריח ע"י מעשה את ידו של הנגזל לשחרר את החפץ, גם כאן הוא הכריח ע"י מעשה את פיו לשחרר את החפץ).

ורצה לומר דלא כהמ"מ אלא שיסוד הלאו הוא החימוד שבלב, רק שנאמר תנאי שאינו עובר על החימוד שבלב אם לא השתדל והוציאו מתחת ידו, וא"כ לפ"ז יוצא שהלאו הוא שפיר לאו שאין בו מעשה כי החימוד שבלב תמיד אין בו מעשה.

ולפי הברכת פרץ יוצא שגם לא תחמוד וגם לא תתאוה הם לאוין על החימוד שבלב, רק שכדי לעבור על לא תחמוד שפיר לאו שאין בו מעשה כי החימוד נאמר תנאי דבעינן השתדלות וגם שהוא יקבל את החפץ, ואילו בשביל לא תתאוה מספיק בזה שהוא מתכנן להשתדל לקבל את החפץ וכמו שכתב הרמב"ם שם.

ולפי הברכת פרץ יוצא שגם לא תחמוד וגם לא תתאוה הם לאוין על החימוד שבלב, רק שכדי לעבור על לא תחמוד נאמר תנאי דבעינן שישתדל וגם שיקבל את החפץ.

וע"ע באבן עזרא על לא תחמוד שהביא מתמיהים איך שייך לצוות לאדם שישלוט על לבו ויכריח את עצמו לא לרצות, והאבן עזרא עצמו ביאר שם ששפיר אפשרי, אבל לכאורה צ"ע מה היא הקושיא, הלא אין עוברים בלי השתדלות ולקיימה, ומדברים אלו שפיר אפשר להמנע.

ג. ביאור דבריו של המ"מ.

ועכ"פ על דרכו של המ"מ קשה דלפי דבריו שהשתדלות היא האיסור א"כ למה קאמר רחמנא לא תחמוד הלא הלאו אינו החימוד שבלב.

ונראה לבאר דכתיב לא תחמוד כי גם ההשתדלות היא בגדר חימוד, דהיינו פעולה של חימוד, והגדר של הלאו הוא לא לעשות פעולה של חימוד.

ד. דיונים בדעת הראב"ד.

והנה כבר הבאנו שהראב"ד שם סובר שלא תחמוד איירי דוקא בלא אמר רצה אני, ולכן נקט שהלאו הוא על עצם הנטילה, ושלכן חשיב שפיר לאו שיש בו

מעשה. ולכאורה כוונת הראב"ד היא לומר שרק הנטילה לחוד היא המעשה של הלאו אבל לא ההשתדלות, כי אם גם ההשתדלות הוא חלק מעצם הלאו א"כ אכתי יוצא שחלק מהלאו אינו ע"י מעשה וא"כ אי אפשר ללקות עליו.

והנה ראיתי חוקרים אם גם לפי הראב"ד צריכים השתדלות, או האם סגי בזה שחטף, ולפי דברינו לעיל בסמוך יוצא שמספיק בלקיחה, כי אם צריכים גם השתדלות הדין נותן שיחשב לאו שאין בו מעשה. מיהו את זה אפשר ליישב שאע"פ שרק הלקיחה היא גוף מעשה האיסור אבל נאמר תנאי שצריכים השתדלות. ועכ"פ לפי מה שכתבנו שיסוד הלאו הוא שלא לעשות פעולה של חימוד א"כ לכאורה סגי גם בלא השתדלות, כי עצם הגזילה לא גרע מפעולה אחרת של חימוד, וכן יהי' גם לפי הרמב"ם.

(ועכ"פ לפי הראב"ד שעוברים רק אם לקחו באיסור, הא דצריכים שני לאוין, דהיינו גם לא תגזול וגם לא תחמוד, הרי זה כדי לעבור עליו בב' לאוין וכמש"כ תוס' בסוגיין.)

והאחיעזר בחלק ב' סי' כ"ב אות ו' כתב שלפי הראב"ד באמת רק הלקיחה היא האיסור ושאר צריכים השתדלות כלל, ואפילו לא בתורת תנאי, ולכן כתב שם שלפי הראב"ד כל גזלן עובר גם בלא תחמוד.

(והנה עד כאן נקטנו שהדרך היחידי לומר לפי הראב"ד שצריכים גם השתדלות היא ע"י לומר שהשתדלות אינה חלק מגוף האיסור אלא רק בגדר תנאי וְהבאנו שהאחיעזר לא רצה לומר שכן סובר

הראב"ד]. ברם לפי לשונו של האחיעזר שנביא להלן בסק"ה אפשר לומר שלעולם גם ההשתדלות היא חלק מגוף האיסור רק שאינה עיקר האיסור [כמו שבמגדף החלק שבלבו הוא עיקר האיסור עיי"ש] ולכן אכתי חשיב לאו שיש בו מעשה).

ה. קושיא על דרכו של המ"מ בדעת הרמב"ם.

ולפי האמור לעיל יש להקשות על המ"מ, למה הוצרך לומר שהרמב"ם סובר שרק ההשתדלות היא האיסור, הלא אפילו אם גם הלקיחה היא בכלל גוף מעשה האיסור, ולא רק תנאי, אכתי צריך להחשב לאו שאין בו מעשה כיון שצריכים השתדלות ואין מעשה בהשתדלות.

וכן כתב באמת האחיעזר, דעי' באחיעזר שם שכתב שלפי הרמב"ם היכא שלא שילם והשיג את הדבר באיסור הרי גם הלקיחה היא בכלל המעשה איסור, רק שבכל זאת חשיב לאו שאין בו מעשה כיון "שעיקר" האיסור דהיינו החלק של ההשתדלות הוי מיהא בגדר אין בו מעשה, והביא דוגמא לדבר מהא דאמרינן בסנהדרין דף ס"ה ע"א שמגדף חשיב לאו שאין בו מעשה אפילו אם עקימת שפתיו הוי מעשה כיון שישנו בלב, הרי שאע"פ שגם עקימת שפתיו הוי חלק מגוף האיסור אבל בכל זאת חשיב לאו שאין בו מעשה כיון ש"ישנו בלב".

ו. עוד קושיא על דרכו של המ"מ בדעת הרמב"ם.

והנה המ"מ תלה יחד את השאלה אם מיקרי לאו שיש בו מעשה או לאו שאין בו מעשה באם הלקיחה היא גוף האיסור

או האם ההשתדלות היא גוף האיסור, ואת השאלה הזאת אם הלקיחה היא גוף האיסור תלה באם איירי באומר רוצה אני או לא, וכיון שהרמב"ם מעמיד אפילו בהסכמת הבעלים לכן מוכרח הוא לסבור שהלקיחה עצמה אינה גוף האיסור, וכן כיון שהראב"ד מעמיד בלי הסכמת הבעלים לכן מוכרח הוא לסבור שהלקיחה היא שפיר גוף האיסור. מיהו באמת צ"ע על כל עיקר התל"י הזאת כי אפילו אם הלקיחה היתה בהסכמת הבעלים, למה אי אפשר לומר לכה"פ שהלקיחה היא חלק מהאיסור, דהיינו שהחמדה יחד עם הלקיחה הרי הן המעשה איסור, וחשיב לאו שאין בו מעשה כיון שחלק מהאיסור הוא בלי מעשה. וכן אפילו אם הלקיחה היתה באיסור אבל בכל זאת מה הכריח את הראב"ד לסבור שהיא גוף האיסור דלמה אי אפשר לומר שהיא רק בגדר תנאי אבל גוף האיסור הוא ההשתדלות.

לא תחמד (כ', י"ד) [ב].

בענין היכא שחומד שגם לו יהי בית וכדומה כמו של חבירו, וכן בענין היכא שחומד דבר של חבירו שאי אפשר בכלל להוציא ממנו, כמו יופי עיניו וכדומה.

הנה בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם על התורה כאן כתב שאין איסור להתאוות שגם לו יהי בית כמו של חבירו. ובמכילתא דרשב"י כאן איתא שאין איסור לחמוד דבר שאינו יכול לקבלו מחבירו כגון לחמוד שענינו יהיו כמו של חבירו או שגם הוא הי' רוצה שער כמו חבירו. ובשו"ת בצל החכמה בחלק ג' סי' מ"ט

כתב שבנוגע לאשת חבירו יש מיהא איסור מדברי קבלה, דהיינו מהפסוק במשלי ה' כ"ה אל תחמוד יפי' בלבבך.

מיהו בספר דרך פיקודיך ל"ח כתב שלא תחמוד אוסר שיתאווה שגם לו יהי' חפץ מסוים כמו של חבירו, וכתב כן על פי הזוהר בחלק ב' בפרשת יתרו בדף צ"ג ע"ב. ובשו"ת בצל החכמה שם באות ו' הביא כהנ"ל מהגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים ח"ב סי' כ"ה - כ"ז, ובאות ז' הביא כן מהמלבי"ם כאן.

וז"ל המלבי"ם, ויש הבדל בין חמדה ובין תאוה, שהחמדה הוא מצד החושים, דבר הנחמד למראה עין וכו', והתאוה הוא מצד הנפש המתאוה אף דבר שאינו רואה עתה למראית עין, ואין בו חמדה מצד יפי' רק נפשו המתאוה אותה וכו', ואין דרך לתאו אשת חבירו, רק בראותו אותה יחמוד מצד ראות עיניו, אבל הקנינים יתאוה גם בלא ראות, כמו שיתאוה לעושר של רעהו לא מצד היופי רק מצד תאוותו להתעשר, ועל כן בדברות האחרונות הוסיף להזהיר על התאוה שיהי' עשיר כמותו עכ"ל. הרי שהמלבי"ם כתב שההבדל בין לא תחמוד ללא תתאוה היא בנוגע למה הוא הדבר שמעורר את רצונו, החושים או השכל, ולא כתב שלא תחמוד הוא על ההשתדלות והלקיחה ושלא תתאוה הוא על תכנון ההשתדלות.

ובספר בצל החכמה שם השיג עליהם דהא כל זה הוא דלא כמו שמבואר בכל הראשונים שצריכים בשביל הלאו של לא תחמוד שישתדל להשיגו מחבירו, וכן יש תנאי שלבסוף השיג אותו באמת.

ובאמת גם בלא תתאוה אינו עובר, כי הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה ה"י כתב

שעובר בלא תתאוה רק אם תכנן בלבו איך להשיגו מחבירו.

מיהו באמת מדברי הגרי"ח זוננפלד אולי אין ראי' כל כך שעוברים גם כשאין לקיחה, כי הוא כתב שם שב"תעמוד ערומה לפניו" או "תספר עמו אחורי הגדר", אם היתה אשת איש הרי הוא עובר בלא תחמוד, ועל זה תמה הבצל החכמה דהא לא עשה מעשה לקיחה לבסוף. מיהו י"ל דמיקרי שהבעל חסר כי אשתו ירדה ערך, אם כי לא בממון, וא"כ י"ל שמשום כך שפיר מיקרי שלבסוף חיסר את הבעל. מיהו יש להקשות על זה למה כתב כן הגרי"ח רק על אשת איש, הלא גם בפנוי' הרי הוריד את ערכה והפסיד לה עצמה, ובשלמא אם הלאו הוא על עצם העובדא שהוא חומד את אשתו של חבירו א"כ זה לא שייך בפנוי' שהרי אינה אשתו של אדם אחר, אבל אם האיסור הוא על מה שחומד ערך מסוים וגם לקח את הערך ההוא א"כ זה שייך גם כלפי עצמה. וע"ע בזה להלן ב[ד].

לא תחמד (כ', י"ד) [ג].
בענין אם הפציר בו לתת לו מתנה,
וכן בענין הציור של אשת רעהו.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' גזילה ה"ט שכתב וז"ל, כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד עכ"ל. ומזה שכתב "יקנהו" משמע שאין עוברים אם מפציר בו לתת לו במתנה. מיהו הסמ"ג בלאו

את אשתו ליכא לא תחמוד כי כשגרשה הרי זה כמפקירה. ולפ"ז שייך לא תחמוד באשת רעהו רק אם הוא מפציר בבעלה לתתה לזנות עמו. מיהו לכאורה זה פלא כי לא משמע שלא תחמוד אשת רעך איירי כשעובר גם על האיסור של אשת איש. ואולי לא תחמוד אשת רעך איירי כשהוא מפציר בו לגרשה על מנת שתתחתן רק עמו, וכל זה דחיק טובא.

לא תחמד (כ', י"ד) [ד].

החומד פנוי, שאינה אשת רעהו.

הנה הערוך השלחן כתב שמותר לחמוד פנוי כי אינה אשת רעך. והא דצריכים במכילתא להתיר לחמוד בתו של אדם אחר לבנך כי אפשר שתבוא לרשותך כשתגדיל גם בלי רשות האב וכדאמרינן שם, הרי זה כי אינה דומה לפנוי דעלמא, כי כיון שהיא עוד ברשות אבי הו"א שגם היא נכללת בכל אשר לרעך.

והנה מדברי הערוך השלחן יוצא ששייך לא תחמוד רק כשהיא שייכת לאדם אחר כמו באשת רעהו, או כמו בת האב, אבל לא כשהיא שייכת לעצמה כמו פנוי דעלמא. ברם י"ל שרק בחומד אשה אמרינן כן כי כתיב אשת רעהו וכמו שדייק הערוך השלחן, אבל אדם שחומד יהודי אחר בתור עבד עברי ורוצה לקנותו מעצמו בתורת מוכר עצמו הרי הוא שפיר עובר בלא תחמוד אע"פ שהוא שייך לעצמו כי על זה אין מיעוט (דוגמת המיעוט של אשת רעהו) שהרי הכוונה ב"עבדו ואמתו" היא לכנענים שניתנים למכירה ולא לעבד עברי של אדם אחד שאינו ניתן למכירה לאדם אחר.

קנ"ח כתב בשם הרמב"ם "הפציר ברעים וביקש שיתננו לו". ועי' בזה בספר שו"ת בצל החכמה חלק ג' סי' מ"ד. מיהו יש לפקפק בהמשמעות הנ"ל מדברי הרמב"ם, כי חזינן שהרמב"ם כתב בתחילה לשון "ייקנהו", וסיים ב"לקחו", וא"כ י"ל שמה שכתב שיקנהו ממנו אין כוונתו ל"ייקנהו" במובן של מקח וממכר, אלא במובן של עשיית קנין, ולעולם איירי גם במתנה, ולכן סיים עד שלקחו שזה כולל גם מתנה. מיהו אולי אין כוונתו ב"לקחו" שלקחו בידו, אלא כוונתו היא שקנה בכסף, וכלשון חז"ל בכל מקום ש"לוקח" מיקרי מי שלוקח תמורת כסף, וזכר לדבר מה שאמרו בריש קידושין שאין קיחה אלא בכסף.

והנה ראיתי אומרים שלפי הרמב"ם שסובר שעוברים בלא תחמוד אפילו באמר רוצה אני א"כ הה"נ באשת איש כשהפציר בבעלה לגרשה וגרשה באמת, ואם צריכים דוקא מכירה ולא מתנה א"כ יש לצייר כששילם לו לתת לאשתו גט (והכסף הרי הוא כתשלומין בשביל האשה כמו בכל מכירה), ולפי הראב"ד שסובר שדוקא בלא אמר רוצה אני אז איירי באופן שגרם לבעלה לגרשה נגד רצונו כגון שזינתה עמו. מיהו ציור זה שכתבנו לפי הראב"ד הרי זה כמו ציור של מתנה כי אינו נותן כלום תמורתה. ובאמת כבר הבאנו מהאחיעזר שכל גולן עובר בלא תחמוד, והרי גם שם אינו נותן כלום תמורת החפץ. ועוד צ"ע, דהנה היכא שמפציר בהבעלים להפקיר את החפץ, ובדעתו שאח"כ יזכה בו מן ההפקר, לכאורה ליכא לאו, ומעתה לפ"ז אם מפציר בבעל לגרש

שור"ר בברכת הנצי"ב על המכילתא הנ"ל שכתב גדר אחר וז"ל, בתו לבנך, שכשיגדלו ינשאו שלא ברשות אביהם, ולאשה עצמה ודאי מותר לחמוד דאשת רעך כתיב, והטעם שעומדת להנשא, ודומה לחנווני שמותר לפתותו שימכור לו כיון שעומד למכור, וכדאיתא ב"ב דף קנ"א שהשתדלו האמוראים שיתנו להם ולא לאחיהם, משא"כ אב י"ל שאינו רוצה להשיאם כלל (פי' ולכן צריכים למעט ציור זה משום שסופה לצאת מרשות האב), ומכאן יש ללמוד שאין איסור בשכירות בתים לחמוד בית ששכר חבירו שהרי סופו אפשר לבא ברשותו שלא ברצון השוכר שחומד ממנו, ודלא כהמהרש"ך שהביא המל"מ הל' גזילה פ"א ה"ט, וכבר השיג עליו גם הוא מסברא, ואולי גם המהרש"ך מודה בכה"ג שיש זמן לשכירותו, והוא לא כתב אלא ביש לו חזקה, ומבלי דעת החומד ממנו אין סופו לצאת מידו לעולם, ולא עמד המל"מ על דעת של המהרש"ך ז"ל עכ"ל.

וע"ע בזה לעיל ב[ב].

לא תחמד (כ', י"ד) [ה].

בענין אם נוהג כלפי גוי.

יש לעיין אם לא תחמוד נוהג כלפי גוי. והנה הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה ואבירה ה"ט כתב "כל החומד וכו' של חבירו וכו'" ומשמע דוקא של ישראל.

מיהו אולי באמת הלאו נאמר גם על גוי, דעיין בתחילת הפרק שכתב הרמב"ם "כל הגוזל את חבירו", ובכל זאת בהלכה ב' כתב שאסור לגזול גם מגוי מדין תורה, וא"כ אולי גם בלא תחמוד זה כך.

מיהו חזינן שגבי לא תחמוד כתיב "רעך" וא"כ אולי הרי זה שפיר ממעט גוי. ועוד דיתכן שאין כוונת הרמב"ם בה"ב לכלול עכו"ם בתוך הלאו של לא תגזול, אלא הרי זה אסור רק משום וחישוב עם קונהו דילפינן משם בב"ק דף קי"ג שגזל עכו"ם אסור, אבל בשביל הלאו צריכים רעך דהא כתיב לא תעשק את רעך ולא תגזל (ויקרא י"ט, י"ג), דאולי קאי רעך גם על לא תגזול, וא"כ יוצא שבדוקא כתב הרמב"ם בתחילת הפרק "חבירו", אשר לפ"ז צריכים לנקוט שגם מה שכתב לענין לא תחמוד "של חבירו" הרי זה בדוקא.

והנה בלא תגנובו לא כתיב רעך או כדומה (דהא כתיב לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו (ויקרא י"ט, י"א), ו"איש בעמיתו" לא קאי על לא תגנובו דהא על לא תגנובו לא מתאים לשון איש בעמיתו, אלא איש מעמיתו). ובאמת מלשון הרמב"ם בריש הלכות גניבה משמע יותר שגניבת עכו"ם היא שפיר בכלל הלאו וז"ל, כל הגונב ממון משהו פרוטה ולמעלה עובר בלא תעשה שנאמר לא תגנב (הרי שלא הזכיר "חבירו" וכו') ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון עכו"ם עכ"ל.

שור"ר במנ"ח במצוה ל"ח אות ח' שכתב וז"ל, ונראה פשוט דאם חמד מגוי אינו עובר בלאו הזה, כי רעך כתיב והוא למעוטי גוי בכמה מקומות בש"ס, הכא נמי, ואף גזל גמור יבואר אי"ה לקמן [מצוה רכ"ד אות ד'] דיש שיטות אם ישראל מוזהר על של גוי, ועל לאו זה ודאי אינו מוזהר, דכתיב לרעך, וזה פשוט עכ"ל.

ועי' בדברי החינוך עצמו שם במה שכתב על שורש הלאו וז"ל, משרשי מצוה

זו לפי שמחשבה רעה היא זו וגורמת לו לאדם תקלות הרבה שאחר שיקבע במחשבתו לקחת ממנו אותו בדבר שחמד מתוך אותה תאוה רעה לא ישגיח בשום דבר ואם לא ירצה למוכרו יאנוס אותו ממנו ואם יעמוד כנגדו אפשר שיהרגנו כאשר מצינו בנכות שנהרג על כרמו שחמד ממנו אחאב עכ"ל. ויש לצדד אם דבריו שייכים גם לגבי עכו"ם.

לא תחמד (כ', י"ד) [ו].

בענין השיטה שסוברת שלא תחמוד הוא רק כשלא נתן דמים.

עי' בקובץ שיעורים בחלק א' על ב"ק באות א' שכתב שלפי השיטה שלא תחמוד עוברים דוקא אם לא נתן דמים, אבל אם נתן דמים אינו עובר, הרי זה רק אם קודם נתן דמים ואח"כ לקח את החפץ, אבל אסור לקחת את החפץ ואח"כ לתת דמים כי אסור לגזול על מנת לשלם או להחזיר כמבואר בב"מ דף ס"א ע"ב. מיהו יתכן שכוונתו היא שעובר רק בלא תגזול, אבל בלא תחמוד אינו עובר כיון שבדעתו לתת דמים.

ועכ"פ דבריו סותרים את מה שכתב הוא עצמו בב"ב דף ט"ז בחד תירוצא שרק בגניבה נאמר האיסור של לא תגנובו אפילו על מנת להחזיר, אבל לא בגזילה, וכן צידד הפני שלמה לומר שם, ונבאר דברינו.

הנה בב"ב דף ט"ז ע"א אמרינן שאיוב השתבח בזה שהי' גוזל שדות יתומים על מנת להשביחן והי' מחזירן משוכחות. והקשה התורת חיים שם דהא אסור לגנוב על מנת לשלם, ותירצו הקו"ש והפני

שלמה שרק ישראל אסור אבל לא בן נח, וכן איתא ביד רמה שם.

ועוד תירצו הפנ"ש והקו"ש שרק בגניבה נאמר איסור זה אבל לא בגזילה. וביאר הפני שלמה דהיינו משום שרק בגניבה שייך הטעם שכתב הרמב"ם כדי שלא ירגיל את עצמו, כי גניבה היא בצינעה ומש"ה יש לחשוש יותר לשמא יתרגל. והקו"ש שם ביאר בדרך אחרת, והיינו שבכלל אי אפשר ללמוד גזילה מגניבה וכמו שהראה בדין אחר שהביא שם שצריכים ילפוטא בין בגניבה ובין בגזילה ואין לומדים אחת מהשני'. והב"ח בסי' שנ"ט כתב כסברת הפני שלמה, אבל הש"ך שם כתב שזה דוחק (וצ"ע על הפנ"ש והקו"ש שלא הביאו את דברי הרמ"ה והב"ח והש"ך). והריטב"א בב"מ דף ס"א שם צידד לומר ששפיר ילפינן גזילה מגניבה וז"ל, וצ"ע למה לא אמר לא תגזול על מנת למיקט, ואפשר דמגניבה אתיא (גזילה) ולא איצטריכא לי' עכ"ל.

שו"ר בסה"מ של הרמב"ם מהדורת הגר"ח העליר בעמוד ק"ס שכתב להוכיח מב"ק דף ס' ע"ב שיש לחלק בין גניבה לגזילה, דהנה בב"ק דף ס' ע"ב הוכיחו בגמ' שאסור (להדיוט שאינו מלך) לשרוף שדה של שעורים שמתחבאים שם פלישתים על מנת לשלם עדשים מקרא דדברי קבלה דכתיב חבול ישיב רשע גזילה ישלם ולא הוכיחו מלא תגנובו על מנת לשלם כפל, וא"כ מוכח שהדרשה ההיא קאי רק על גניבה אבל לא על גזילה, ובגזילה הרי זה אסור רק מקרא דחבול ישיב רשע.

ומעתה יש לעיין דנהי שתירצו המחברים

הנ"ל שבאיוב לא הי' אסור מצד לא תגנובו על מנת לשלם כפל כי הי' ציור של גזילה אבל אכתי למה לא הי' אסור משום חבול ישיב רשע גזילה ישלם וכהגמ' הנ"ל בב"ק, דהא גם בב"ק שם הי' לשם תכלית טובה ובכל זאת אסור. וי"ל שאיסור זה הוא רק כשבדעתו להחזיר דבר אחר וכגון התם בשעורים ועדשים אבל לא היכא שאינו רוצה ליטלו לעצמו אלא להחזירו משובח כמו באיוב, אבל לא תגנובו שפיר איכא גם בכה"ג.

ועי' בריטב"א בב"ב דף ה' ע"א בד"ה רוניא וכו' שכתב שלשם תכלית רצוי' מועיל גם בנוגע להלאו של לא תגנובו על מנת לשלם, באופן שאין צריכים את התירוצים של הקו"ש והפני שלמה, דעיי"ש בגמ' שמוכא שרבינא חטף תמרים של חברו כדי להוכיח שחבירו מקפיד על זה, וכתב הריטב"א וז"ל, וא"ת הא אמרינן לא תגנובו ע"מ למיקט או על מנת לשלם, וי"ל דפירות אלו היו עומדין לשכר ודמיהן היו קצובין דבכה"ג שרי למישקל על מנת לפרוע דמיהן וכו', א"נ דבכה"ג שאינו עושה לצער חברו אלא להוציא לאור דינו שרי וכן עיקר עכ"ל, הרי שהיכא שהוא עושה כן בלי מחשבה רעה אלא לשם תכלית טובה שרי, וא"כ לק"מ על איוב. מיהו מרש"י בב"מ שם בד"ה ע"מ לשלם כפל מבואר שגם בכה"ג אסור שהרי כתב שהוא גונב על מנת לשלם כפל כי באמת הרי הוא רוצה לתת לחבירו מתנה רק שחבירו אינו רוצה לקבל מתנות חנם ולכן הרי הוא רוצה לחייב את עצמו בכפל כדי שחבירו יקבל.

ועי' בספר באר יעקב ביו"ד סי' קס"א

שתירץ על ההיא דאיוב שהאיסור לגנוב על מנת להחזיר הרי הוא רק מדרבנן (וכ"כ הלח"מ בריש הל' גניבה, וכ"כ הגר"ח מואלאזין בשו"ת חוט המשולש בסי' י"ז בד"ה ומה שכתב כת"ר וכו' על פי מה שנתן הרמב"ם טעם לדבר כדי שלא ירגיל עצמו לגנוב), וביתומים לא גזרו כיון שהי' לטובתם, הרי שגם הוא כתב כסברת הריטב"א אבל רק אם הי' איסור דרבנן.

מיהו צ"ע על הריטב"א מהגמ' הנ"ל בב"ק דהא התם מכיון שהיו פלישתים מתחבאים שם הרי הי' גם לטובתו של בעל השדה, ואין זה יותר גרוע מלהוציא דינו לאור, ובכל זאת מבואר שם שאסור, ואילו הריטב"א מתיר, ומתירוצו הראשון מבואר שהוא סובר שאיירי בב"ב שם כשהי' מוכן לשלם דמים ולא רק כשבדעתו להחזיר את אותו חפץ.

ועי' ברא"ש בב"ק שם שהתיר כל היכא שהתשלומין הם עדיפי וכן הרי הם בעין, אלא שהרא"ש איירי שם בגזילה אבל בגניבה אכתי יתכן שגם בכה"ג יש את האיסור של לא תגנובו אפילו על מנת לשלם וכן כתב הב"ח שם.

לא תחמד (כ', י"ד) [ז].

בענין טעם הלאו, וכן בענין אם גוי מצווה שלא לחמוד.

עי' בחינוך במצוה ל"ח (לא תחמוד) שכתב וז"ל, משרשי מצוה זו לפי שמחשבה רעה היא זו, וגורמת (ו' החיבור קובע ששני טעמים הם) לאדם תקלות הרבה (דהיינו גזל, ורציחה) עכ"ל. הרי שהגדיר שגם עצם המחשבה היא מחשבה רעה כשהיא לעצמה. מיהו במדרש הגדול על דברים ה'

י"ח איתא ומנין שהוא מוזהר על התאווה שהיא בלב כדי שלא יבוא לידי חימוד ת"ל לא תתאוה בית רעך לחייב על התאווה בפני עצמה עכ"ל. ומשמע שכל הטעם הוא רק בשביל שלא יבוא לידי חימוד, דהיינו להפציר בו, אבל לא בגלל שהיא עצמה היא מחשבה רעה. מיהו באמת גם החינוך עצמו במצות לא תתאוה, בשורש המצוה, לא כתב כדבריו כאן שגם עצם המחשבה היא מחשבה רעה, אלא כתב רק ששורש המצוה היא הרחקת גזל, וצ"ע.

וע"ע בחינוך בהלא תעשה של לא תתאוה (תט"ז) שכתב וז"ל, גם כל בני העולם מחוייבין בה, לפי שהיא ענף למצות גזל שהיא אחת מהשבע מצות שנצטוו עליהם כל בני העולם וכו' עכ"ל. וכתב המנ"ח במצות לא תחמוד (ל"ח) אות ח' וז"ל, א"כ (כדברי החינוך שגוי עובר בלא תתאוה) מכל שכן דעל הלאו הזה (לא תחמוד) שהוא כמעשה, דמצווים על זה, וצ"ע על הרב המחבר דהמתין עד לקמן ולא כתב כאן דכל באי עולם מצווים על זה עכ"ל (ובאמת החינוך בהלאו של לא תתאוה כתב להדיא שגויים מצווים גם בלא תחמוד אבל בכל זאת צ"ע דהי' לו לומר כן כבר בהלאו של לא תחמוד).

והנה בסנהדרין דף ע"ד ע"ב בעו מיני' מר' אמי בן נח מצווה על קדושת ה' או אין מצווה על קדושת ה', אמר אביי ת"ש ז' מצות נצטוו ואם איתא תמני הויין, א"ל רבא אינהו וכל אביזרייהו, ואנו פוסקים

שאינו מצווה על קידוש ה', וא"כ יוצא שלא אמרינן אינהו וכל אביזרייהו, ולפ"ז ה"ה להלאוין של לא תתאוה ולא תחמוד שהם אביזרייהו דגזילה. מיהו יש לחלק בין קידוש ה' שהוא ענין בפני עצמו לבין לא תחמוד שהוא הרחקה מהאיסור גזל שהם מצווין עליו, והחינוך קרא לזה "ענף".

ועכ"פ מצינו רק שגוי מצווה מטעם הרחקה אבל לא מצינו שגוי מצווה מטעם שהחימוד עצמו הוא מחשבה רעה.

לא תחמד (כ', י"ד) [ח].

בענין היכא שמפציר בהבעלים לתת לאדם אחר ולא לעצמו האם המפציר עובר.

הנה יש לעיין אם מחותן המלחין את המחותן השני אחרי גמר התנאים עובר בלא תחמוד, או האם אינו עובר כי אינו משתדל להשיג לעצמו אלא להשיג בשביל בנו.

והנה הרמב"ם כתב שאחד מהציורים של לא תחמוד הוא כשמרבה עליו מרעים להפציר בו, ומעתה וכי נימא שגם המרעים עוברים בלא תחמוד, הלא בודאי לא משמע כן, והטעם הוא כי אינם מבקשים בשביל עצמם.

מיהו מצד שני, חזינן שהמכילתא מיעט בתו לבנך משום שאפשר לבוא לרשותו בלא רשות בעלים עיי"ש, ולא אמרו משום שאינו לעצמו אלא לבנו.

משפטים

וכשיטת רבי ישמעאל דהא כך היא משמעות הלשון של ניתנו.

אולם בפירושו על התורה בריש פרשת בהר כתב רש"י להדיא כדברי רבי עקיבא שפרטי וקדוקי של כל המצות נאמרו בסיני.

והקשה האור החיים כאן שמדברי רש"י הנ"ל בפר' משפטים כאן משמע שהוא נוקט כרבי ישמעאל (ובמכילתא תניא כן באמת בשם רבי ישמעאל), שהרי כתב דמה הראשונים (י' הדברות) מסיני אף אלו (שבפרשת משפטים) מסיני, וכוונתו היא לפרטות, דהא בנוגע לכללות הרי כל התרי"ג נאמרו בסיני, ולא רק אלו שבפר' משפטים וכהנ"ל, ומעתה הרי משמע שרק אלו שכתובות בפרשת משפטים נאמרו בפרטותיהן בסיני, אבל שאר המצות לא נאמרו בפרטותיהן בסיני, וא"כ הרי זה כרבי ישמעאל שסובר שרק כללות נאמרו בסיני, אלא שבהמכילתא כאן הוסיף רבי ישמעאל שאלו שבפרשת משפטים הרי הן יוצאות מן הכלל ונאמרו גם פרטותיהן בסיני, אבל אין זה כרבי עקיבא דהא רבי

גדולי הקדמונים שנתן לו כת ובינה בזכרונו לזכור כל התורה שבעל פה הארוכה מארץ מדה על פי התורה שבכתב בקיצור נפלא, מפני שהתורה שבכתב דרכה לכלול ענינים הרבה מחכמת תורה שבעל פה בקיצור נפלא, באופן שיקמוץ הלומד ממנה במלוא קומצו, הזכרה רבה בתורה שבעל פה, הוי ככלותו פי' לשון כללים עכ"ל.

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [א].

בירור מה שמעו בהר סיני בהלוחות הראשונות, ומה שמעו בהלוחות השניות, ומה שמעו באהל מועד.

פירש"י וז"ל, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני עכ"ל. ונבאר ענין זה בהרחבה.

הנה בחגיגה דף ו' ע"א תניא רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד (ופירש"י וז"ל, הרבה דברים נאמרו סתומים בסיני שלא נתפרשו כל צרכן, ופירשו לו לאחר שהוקם המשכן באהל מועד, שהרי לא נתפרשו שם הלכות עבודה ככל הצריך, אלא מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך, ולא פירש מתן דמיהן הפשיטן וניתוחן וכו'), ורבי עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערכות מואב*).

ועי' ברש"י בשיר השירים ב' בד"ה אל בית היין שכתב וז"ל, אהל מועד ששם ניתנו פרטי וביאורי של תורה עכ"ל, ומשמע שכוונתו לומר ששם ניתנו בתחילה

* והנה לכאורה יש לפרש את כוונת המדרש בשמות רבה פרשה מ"א ו' כדעת רבי ישמעאל, דעיינן שם דאמרינן "וכי כל התורה למד משה (בהארבעים יום), כתוב בתורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, לארבעים יום למדה משה, אלא כללים למדהו הקב"ה למשה, הוי ככלותו לדבר אתו".

מיהו עיינן שם בעץ יוסף שפי' וז"ל, פירשו

עקיבא סובר שכולן נאמרו בפרטותיהן בסיני, והקשה האור החיים שדברי רש"י הנ"ל במשפטים כאן סותרים את דבריו בפרשת בהר. ועיין שם שהביא מהמזרחי שלעולם הכל ניתן מסיני וכרבי עקיבא רק שכוונת רש"י כאן היא לומר שמה הראשונים מסיני ע"י קולות וברקים אף אלו שבפרשת משפטים ע"י קולות וברקים, ודחה האור החיים את דבריו מחמת דוחקם בביאור דברי רבי ישמעאל, וגם משום שגוף הדברים שאלו שבפר' משפטים נאמרו בקולות וברקים אינם נראים.

מיהו לא הבנתי את עיקר קושייתו, דהא י"ל שלעולם ס"ל לרש"י כרבי עקיבא, וכדבריו בריש פרשת בהר שכולן נפרטו למשה בסיני, רק שאע"פ כן לא שנה משה באותה עשה את כולן לישראל, ועל זה קאי דברי רש"י בפר' משפטים כאן, דמה ראשונים נאמרו לישראל בסיני, אף אלו שבפרשת משפטים נאמרו לישראל בסיני, אבל האחרות לא נאמרו לישראל בסיני, אע"פ שנאמרו למשה וכדבריו בפר' בהר, והרי בפר' משפטים כאן י"ל באמת דאיירי רק בענין אמירתן לישראל ולדיינים, וכדכתיב לפניהם (ולפי זה אין לדברי רבי ישמעאל הנ"ל בהמכילתא כאן שום קשר עם שיטתו בכללות ופרטות, וכן יוצא גם לפי המזרחי).

(שו"ר את דברי המזרחי בפנים שכתב באמת את עיקר דרכינו הנ"ל, אלא שהוסיף גם קולות וברקים וז"ל, מה הדברות נאמרו מסיני במעמד כל ישראל ובקולות וברקים, אף אלו, ולא כשאר המצות שניתנו למשה לבדו בתוך המ' יום שעמד בהר עכ"ל).

ועיין באמת בלשון רש"י בחגיגה שם שהבאנו לעיל דמבואר ש"בסיני" איירי מהקב"ה למשה, שהרי כתב שרבי ישמעאל סובר ש"פירשו לו" הפרטות לאחר שהוקם המשכן הרי שלפי רבי עקיבא "פירשו לו" בסיני (אבל נשתלשו בערבות מואב איירי במשה לישראל וכמו שפירש"י בע"ב בד"ה ונשתלשו בערבות מואב).

מיהו צ"ע על דרכינו הנ"ל מרש"י לקמן בפר' כי תשא (ל"א, י"ח) שכתב וז"ל, ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו: החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים עכ"ל, ומשמע שרק ואלה המשפטים נאמר אז (בפרטותיהם) למשה רבינו, וזהו דלא כדרכינו הנ"ל שדברי רש"י בריש משפטים כאן איירי בענין אמירת משה רבינו לישראל, ועיין שם במזרחי (ובראב"ד בתורת כהנים וברמב"ן בריש בהר).

והנה לכאורה יש ליישב את הסתירה ברש"י בדרך אחרת, דעיין בשמות רבה פרשה מ"ו א' ומ"ז י"ב שנזכר שבהארבעים יום הראשונים ניתנו רק עשרת הדברות בלבד (וכל היתר ניתן במ' יום האחרונים), וא"כ י"ל שרש"י ור"ע פליגי במ' יום האחרונים, אשר לפי זה לא קשה מידי משום ש"ל שרש"י בפר' בהר איירי בהמ' יום האחרונים, ושם פסק כרבי עקיבא, אבל בפרשת משפטים כאן הרי איירי רש"י במ' יום הראשונים, ושם י"ל שכולי עלמא מודים דלא ניתן הכל, רק שרבי ישמעאל בהמכילתא שהביא רש"י כאן את דבריו הרי הוא חולק על המדרש הנ"ל ומוסיף שגם אלו שבואלה המשפטים ניתנו בארבעים יום הראשונים.

מיהו עיין במגילה דף י"ט ע"ב, ובירושלמי פאה בפ"ב ה"ד, ובויקרא רבה כ"ב א', דמבואר שגם במ' יום הראשונים כבר ניתן הכל, באופן שעדיין יכול להיות שר"ע ור"י פליגי בהמ' יום הראשונים, וכן מבואר להדיא בחגיגה שם שר"ע ור"י פליגי בהמ' יום הראשונים (בנוגע להפסוק שכתוב ויעלו עולות).

ובשקלים דף ט"ז ע"ב אמר חנינה בן אחי רבי יהושע שבין כל דיבור ודיבור [היו כתובים - קרבן העדה] דקדוקי' ואותיותי' של תורה, וקאי בפשטות גם על הלוחות הראשונות.

מיהו אכתי י"ל שרש"י בריש בהר לא נתכוין לשיטת רבי עקיבא במחלוקתו עם רבי ישמעאל אלא נתכוין להמ' יום האחרונים, ובריש משפטים כאן הרי הוא נוקט דלא כר"י ור"ע, וכן דלא כהגמ' הנ"ל במגילה והירו' בפאה והויק"ר והגמ' בשקלים, אלא כדעת המדרש שהבאתי משמות רבה שבהמ' יום הראשונים נאמרו רק עשרת הדברות לחוד ביחד עם הוספת רבי ישמעאל בהמכילתא שגם אלו שבואלה המשפטים ניתנו בהמ' יום הראשונים. ולפי דעת המדרש הנ"ל י"ל שאפילו הכללות של כל המצות לא נאמרו בסיני בהמ' יום הראשונים.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר בדרך אחרת קצת, והיינו שבפר' משפטים כאן אזיל רש"י כרבי ישמעאל בחגיגה שהכללות של כל המצות נאמרו בסיני בהמ' יום הראשונים, והרי הוא הולך על פרטות, והרי הוא סובר שרק הפרטות של עשרת הדברות ושל אלה שבפרשת משפטים נאמרו בסיני, וכן נקטנו בתחילת

דברינו כאן כשביארנו את קושיית המזרחי, ובפרשת בהר קאי רש"י על המ' יום האחרונים.

מיהו נראה שדוחק לומר שרש"י נתכוין לתפוס את שיטת רבי ישמעאל בחגיגה, ושרש"י מחלק בין המ' יום הראשונים לבין האחרונים וס"ל שבהמ' יום האחרונים נאמרו הפרטות של כל המצות וכהנ"ל, כי רבי ישמעאל עצמו סובר שרק בהמשכן נתחדשו להם הפרטות של כל המצות, וא"כ יוצא שרש"י תופס חלק משיטת ר' ישמעאל אבל לא את כולה, וא"כ עדיף לומר שרש"י נוקט כהמדרש רבה שחילק להדיא בין המ' יום הראשונים להאחרונים.

ועי' עוד ברש"י בתענית דף כ"א ע"ב בד"ה אל מול ההר שהוא שכתב וז"ל, לא נסתלקה שכינה עד הלוחות האחרונות שניתנו ביום הכיפורים, וגם כל ימות החורף שעסקו במלאכת המשכן שהתה שכינה בהר, ומשם ניתנו כל המצות בקולי קולות ולפידים ביום (צ"ל "כיום" או "מיום") קבלת עשרת הדברות עד אחד בניסן שהוקם המשכן, ונסעה וזה שכינה מן ההר וישבה לה על הכפורת באהל מועד, ושם נשנית התורה כללותי' ופרטותי' וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו שהכוונה במה שאמרו ניתנו בסיני אינה רק להמ' יום שהי' משה על ההר אלא הכוונה היא לכל הזמן שחננו אצל הר סיני עד שהוקם המשכן.

והנה מעתה יש לעיין לפי רבי ישמעאל מה היתה התועלת של מסירת כללות בהר סיני, דהא על ידי מסירת הכללות עוד לא ידעו משפטי כל מצוה ומצוה, ואם אמר להם כדי שיקבלו על עצמם לקיים,

הלא כבר קבלו על עצמם לקיים את כל מה שיאמרו להם, וא"כ מה היתה התועלת בנתינת הכללות. ובאמת גם לפי ר"ע אולי משמע שהיו ב' מסירות בהר סיני, חדא של כללות וחדא של פרטות, שהרי ר"ע לא אמר רק שכל הפרטות נאמרו בסיני אלא אמר ש"כללות ופרטות" נאמרו בסיני, וא"כ גם לפי ר"ע יש להקשות מה היתה התועלת בלימוד כללות.

ורואים מזה שיש בלימוד תורה צורה של לימוד "כללות", ושיש ללימוד זה ערך, והרי חזינן שהרמב"ם כתב את ספר המצות שהוא כעין חיבור של כללות, וכן כתב את היד החזקה שהוא חיבור של פרטות. ולכאורה מה היא התועלת בהספר המצות, דאם להודיע רשימת התרי"ג מצות הלא כבר רשם אותן הרמב"ם בתחילת ספר היד, והרי את דיני המצוה בלא"ה לא פרט בספר המצות אלא כתב רק קטע קצר אודות המצוה, ובעל כרחך חזינן שיש גם תועלת בלימוד שטחית על המקנה רק קצת ידיעה שטחית על המצוה. וזהו תוכחת מגולה למי שאומר שאינו יכול ללמוד בקיאות כי אינו מרגיש טעם בידיעת המאמרי חז"ל והדינים בלי להבין כל דבר ודבר עד הסוף עם כל פרטיו. אלא צריך הלומד לקנות את הכח ללמוד כללות (כלומר במהירות ובשטחיות) כמו את הכח ללמוד פרטות.

והנה למה הדבר דומה, לתפילת שמונה עשרה, דהנה באמצע השנה ביום רגיל נניח שאדם שוהה חמש דקות בתפילת שמונה עשרה, אבל בחודש אלול הרי הוא

מכוין יותר ושוהה שמונה דקות, ובעשרת ימי תשובה עשר או שתים עשרה דקות, ובראש השנה ויום כיפור יכול לקרות שהוא שוהה חצי שעה ומעלה, ומאידך, לפעמים כשהוא ממהר לפגישה או כדומה הרי הוא יכול להתפלל שמונה עשרה גם בשלש או ארבע דקות, וכל הסוגים השונים הנ"ל של שמונה עשרה הרי הם כשרים ומקובלים, כי כל אחד מתאים להמצב של האדם באותה עת, ופשיטא שאי אפשר להתפלל כל שמונה עשרה דוגמת השמונה עשרה של יום כיפור, ולא יתכן שאדם יאמר שאם אינו מתפלל בהאיכות של יום כיפור אין זה כלום ואינו מרגיש שהתפלל, כי פשיטא שאי אפשר לעבור את החיים רק עם הסוג שמונה עשרה של יום כיפור, אלא צריכים מגוון גדול של תפילות שמונה עשרה. ומעתה כן הוא גם בנוגע ללימוד, דאדם צריך את הכח ללמוד פרטות וגם את הכח ללמוד כללות, וצריכים את היכולת ללמוד דף גמ' במשך חדשיים, וכן במשך שבועיים, וכן במשך יום, וכן במשך שעתיים, ואפילו במשך חצי שעה, ואי אפשר לאדם לומר שיש לו רק סוג אחד של דף גמ' ואם אינו לומד את הסוג ההוא אינו מרגיש סיפוק בלימוד, כי לא כל העתים שוים וצריכים מגוון דפי גמ', והסיפוק בא יבוא על ידי רגילות, דאחרי שאדם מתרגל ללמוד בכל יום ויום דף אחד או שני דפים בצורה שטחית, הרי הוא מפתח לאט לאט סיפוק וטעם גם בלימוד כזה, עד שהוא מגיע למצב שאדרבה אם ביום אחד לא הספיק ללמוד את הלימוד הנ"ל הרי הדבר חסר לו מאד.

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [ב].
בענין שאחדות היא תנאי המעכב כדי לזכות לתורה ולשאר המדריגות של ישראל.

ע"י ברש"י שפי' שהכוונה היא שתשים לפניהם בסיני. והנה רוב המצות השנויות כאן הרי הן מצות שבין אדם לחבירו, דהיינו אודות האחריות שיש לכל אחד כלפי ממון חבירו וגופו. ונראה שהוצרכו למצות אלו בשביל עצם קבלת התורה, כי בשביל קבלת התורה היו צריכים להיות באחדות, וכן מצינו שכתוב ויחן שם ישראל נגד ההר (י"ט, ב') ופירש"י כאיש אחד בלב אחד, והיינו משום שקודשא בריך הוא וישראל ואורייתא חד הוא (ע"י בזהר פר' אחרי מות בחלק ג' דף ע"א ע"א, ובפר' אמור בדף צ"ג ע"ב), וממילא כשהוצרכו להתאחד עם התורה היו צריכים ראשית כל להיות בינם לבין עצמם בבחינת חד הוא, ולכן הוצרכו להמצות האלו בפרשת משפטים שהן מפגינות אחדות כל אחד עם חבירו על ידי התנהגות שאינה אנוכית אלא התנהגות שמתחשבת גם עם זכויותיו של השני.

ובהזמר "יום שבתון אין לשכוח" מרבי יהודה הלוי איתא, ובאו כולם בברית יחד, נעשה ונשמע אמרו כאחד, ויש לעיין מה הכוונה בברית יחד דהא אין הכוונה שכרתו ברית כל אחד עם השני, אלא הכוונה היא שכרתו ברית עם הקב"ה, וא"כ מה היא הכוונה ב"יחד". וכן מה היא הכוונה בנעשה ונשמע אמרו כאחד, דמאי נפ"מ אם אמרו כן כאחד או בזה אחר זה. מיהו י"ל שכוונת ר"י הלוי היא להדגיש שהיו כולם כאיש אחד בלב אחד, והדגיש דבר זה כי כן זקוק באמת

לקבלת התורה וכהנ"ל (גם י"ל שהכוונה בברית יחד היא למה שנכרתה ברית על ערבות כדאיתא בסוטה דף ל"ז ע"ב).

וחשוב לדעת שכן הוא גם לדורות, דהיינו בנוגע להקבלת התורה של כל אחד ואחד כשהוא לומד בישיבה, והיינו שאם אינו נזהר בבין אדם לחבירו ואין אצלו מצב של כאיש אחד בלב אחד לא יתכן שיצליח בקבלת התורה, ואפילו אם לעת עתה הרי הוא מוצא ברכה בלימודו אבל אין זה אלא בחינה של שעה משחקת לו, אבל לבסוף כשבין כך לא יוכל כבר לתקן את עצמו, יראה שלימודו לא יתקיים בידו. ובאמת נראה שאין זה ענין רק למתן תורה וכמו שנקטנו עד עכשיו, אלא צריכים אחדות גם בשביל שאר המדריגות שהאציל הקב"ה על כלל ישראל, דאין מאצילים אותן ליחידים אלא דוקא להכלל, ולכן צריכים שלא יהיו בגדר קבוצה של יחידים אשר כל אחד פרוד מחבירו אלא שיהיו בגדר כלל.

דהנה בפרשת נצבים כתיב אתם נצבים היום כולכם וגו' בלשון רבים, והדר כתיב לעברך בברית וגו' בלשון יחיד, כי הברית היא דוקא עם כולם יחד כשהם מאוחדים כאיש אחד בלב אחד דהיינו בחינה של "לעברך" לשון יחיד.

ועיין בסנהדרין דף מ"ג ע"ב דתניא הנסטרות לה' אלקינו והנגלות לנו לבנינו עד עולם, למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד, מלמד שלא ענש על נסטרות עד שעברו ישראל את הירדן דברי ר' יהודה, אמר לו ר' נחמי' וכי ענש על נסטרות לעולם והלא כבר נאמר עד עולם, אלא כשם שלא ענש על הנסטרות כך לא

ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן. הרי שרבי יהודה סובר שלא ענש הקב"ה על נסתרות עד שעברו את הירדן, דהיינו שאם אדם עבר עבירה בצניעה לא ענש הקב"ה את יתר כלל ישראל אא"כ עבר לאחר שעברו את הירדן, ואילו רבי נחמי' סובר שגם לאחר שעברו את הירדן לא ענש על נסתרות אלא על נגלות לחוד, דלפני שעברו לא ענש אפילו על הנגלות אבל לאחר שעברו ענש על הנגלות. ועיין ברש"י שם שפי' שהטעם להנ"ל הוא משום שלא קיבלו עליהם ערבות אלא כשעברו את הירדן ושמעו את הברכות בהר גריזים והר עיבל. וי"ל שגם זה הי' לצורך השגת המעלה של ארץ ישראל, דגם למעלה זו אין זוכים אלא ע"י אחדות, ולכן היו צריכים קודם לכן להכנס לערבות שזוהי בחינה של אחדות ואחריות אחד על השני.

ועיין בב"ק דף פ' ודף פ"א שהביאה הגמרא את התנאים שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ, והרי הם דברי ותרנות אחד כלפי השני, וכגון התנאי שכל השבטים יהיו רשאים לדוג דגים בימה של טבריא. וגם את זה אפשר להבין על פי הנ"ל כי לא היו מוכשרים לרכוש את המעלה של ארץ ישראל בלי שיקבלו עליהם דברי ותרנות זה כלפי זה שזהו ג"כ בחינה של אחדות.

מיהו עי' בפרשת נצבים על הפסוק הנסתרת לה' אלקינו וגו' [א] שכתבתי ביאור אחר בענין למה מוצאים אנו את הדברים הנ"ל בכניסתם לארץ.

ובברכת החודש אומרים יקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ חברים כל ישראל

וכו', כי גם להגאולה העתידה אפשר לזכות רק ע"י אחדות. וכן איתא בתנחומא נצבים א' בזה"ל, שאין ישראל נגאלין עד שיהיו כולן אגודה אחת שנאמר (ירמיהו ג') בימים ההם ובעת ההיא נאם ה' יבואו בני ישראל ובני יהודה יחדיו וגו', כשהן אגודים מקבלים פני שכינה. ובי"ש עמוס תקמ"ט איתא בזה"ל, שאין ישראל נגאלין עד שיעשו אגודה אחת שנאמר (ירמיהו ג') בימים ההם ילכו בית יהודה על בית ישראל ויבאו יחדו מארץ צפון. ובב"ר צ"ח ב' איתא בזה"ל, נעשו בני ישראל אגודה אחת התקינו עצמן לגאולה. ונראה שמזכירים דבר זה רק בענין ראש חודש, ולא בכל פעם שמבקשים את הגאולה העתידה, כי מצינו בראש חודש סיון שחנו כאיש אחד בלב אחד, וא"כ כנראה שהזמן של ראש חודש מסוגל לענין זה, וצ"ע.

ויש לבאר שהטעם למה צריכים אחדות הרי זה כי כדי להשתייך לרוחניות ולהקב"ה צריכים ביטול העצמיות, וידועים דברי הבעש"ט על הפסוק דכתיב הנה אנכי עומד ביניכם ובין ה' (דברים ה', ה'), שה"אנכי" שיש בהאדם, הוא הדבר שעומד ומפסיק בינו לבין הקב"ה, והרי ע"י אחדות בינו לבין חברו, והתבטלות להכלל, מתבטלת עצמיותו.

ועוד יש לבאר, דלהשתייך לרוחניות ולהקב"ה הרי זה כמו השראת השכינה על עצמו, והקב"ה משרה שכינתו רק כשיש שלום ואחדות, דוגמת איש ואשה שאם יש שלום ביניהם שכינה ביניהם.

ויש לבאר עוד שהקב"ה משרה מעלות ומדריגות רק כשכלל ישראל הוא במצב של אחדות כי זהו הצורה האמתית של כלל

ישראל, דהיינו עצם אחד, ורק בעולם הזה הרי הם נראים כעצמים שונים כיון שיש גופים מחולקים, אבל באמת כל הנשמות הן עצם אחד, והקב"ה אינו משרה את המעלות של כלל ישראל אלא כשמתנהגים כפי מדריגתם. והיסוד הזה שכולנו עצם אחד הבאנו גם בפר' תזריע מהחפץ חיים בספר שמירת הלשון בשער התבונה פרק ו' עיי"ש.

ועי' עוד בריש פרשת כי תשא שביארנו שגם להקמת המשכן היו צריכים אחדות. וכן עי' בזה בדברינו בפרשת קרח על הפסוק ולא יהי' כקרח וכעדתו.

איברא, יש גם לומר שאין הקפידא דוקא על מדת השלום והאחדות, אלא כדי לזכות לתורה צריכים את כל המדות הטובות, דעי' באבות פרק ב' משנה י"א דתנן והתקן עצמך ללמוד תורה וכתב רבינו יונה וז"ל, לתקן נפשך במדות טובות כדי שתלמוד את התורה ותגיע למעלות החסידות עכ"ל.

וכהדברים הנ"ל כתב גם בפ"ג שם על משנה י"ז דתנן אם אין דרך ארץ אין תורה דכתב וז"ל, שצריך תחילה לתקן את עצמו במדות טובות ובזה תשכון התורה שאינה שוכנת לעולם בגוף שאינו בעל מדות טובות עכ"ל.

וכן בריש פרק ו' הביא המדרש שמואל שאמר החסיד שאומרים פרקי אבות באלו השבועות (בין פסח לשבועות) כי התורה לא תשכון אלא בריקן ממדות רעות ומלא מדות טובות עיי"ש בכל לשונותיו.

ומצאתי בכמה מספרי ימינו שהדגישו את הענינים הנ"ל, דעי' בספר אמרי דעת מהגאון רבי מיכל יהודה ליפקוביץ זצ"ל

בחלק א' עמוד ר"ו שכתב שאמר לו אדם אחד שבדידי' הוי עובדא שהיו מטרידים אותו הרבה ליכנס להחזון איש עם כל מיני שאלות ובקשות עצות, ושאל את החזון איש אם הוא מחויב לטפל בכל זה כי זה מפריע לו מלימודו, וענה לו החזון איש שכדי לזכות לתורה צריכים זכות השכל, וזכות השכל אפשר להשיג ע"י עשיית חסד (ויש לבאר כי עשיית חסד מבטלת את האנוכיות שבאדם, והרי האנוכיות מעכרת את השכל וכדכתיב כי השוחד יעור עיני חכמים וגו').

ובספר ימלא פי מהגאון רבי אהרן שטיינמן שליט"א בחלק ב' עמוד פ"ו כתב וז"ל, והנה המציאות, דעל פי רוב המפריע של הצעירים שלא לגדול, הם עניני המדות, קנאה כבוד וכדומה, ולכל אחד יש איזה מדה שמפריעה לו יותר, ואם היו מתגברים על המדות היו מאושרים כי היו חוסכים את כל הדברים שמפריעים לגדול, וכפי כמה שאדם עובד על עצמו, לימוד התורה אצלו יותר חזק, ולא מפריע המדות של קנאה גאוה וכבוד, ואז כל אחד יכול להיות גדול בתורה עכ"ל.

והנה קרה מעשה בישיבת פונוביז שביום אחד באלול נגשו להרב שך בחורים צעירים והתלוננו על הבחורים המבוגרים שאינם נותנים להם לשבת בשולחנם בחדר אוכל ואין להם מקום אחר לאכול, והרב שך בתגובה אמר בתוך שיחה "הלא זה חסרון יסודי במדות, השני נשאר בלי מקום בחדר אוכל ואתה לא מוכן לאפשר לו לאכול במקום פנוי בשולחנך, איך תדעו ללמוד, הלא תשארו 'עם הארצים', דרך ארץ קדמה לתורה, הכרתי עילויים ובעלי

כשרון גדולים שלא יצא מהם מאומה בגלל שהיו מושחתים במדות".

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [ג].

בענין אם המצות כאן הן על ב"ד לדון או על הבעל דין לשלם.

הרמב"ם במנין המצות שלפני ספר היד (מצוה רל"ב - רמ"ו) הגדיר שכל הדינים השנויים להלן כאן הרי הן בגדר מצות במנין תרי"ג, והמצוה היא על ב"ד לדון את הדין האמור כאן, ולא כתב שהמצוה היא על הבעל דין לשלם*. ולכאורה צ"ל שהוא סובר שהציוויים של שלם ישלם וכדומה הרי הם ציוויים לב"ד, כלומר שב"ד יראו שהוא ישלם ע"י שדנים אותו.

גם י"ל שלעולם הפסוק של שלם ישלם מדבר אל הבעל דין, רק שאין הכוונה בזה לקבוע מצוה אלא הכוונה היא לחדש את

ההלכה ואת החיוב, ומה שכתב הרמב"ם שיש מצוה פרטית בכל דין ודין והמצוה היא על ב"ד לדון הרי זה משום שהוא סובר שהכוונה ב"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" הרי היא מצוה על ב"ד לדון, והרי הוא סובר שאינה מצוה אחת כוללת, אלא הרי זה מתחלק למצוה נפרדת בכל דין ודין שנזכר להלן בהפרשה.

ברם עיין ברש"י בכתובות דף ק"ו ע"א בד"ה האי עשה והאי עשה שכתב שמצות דיינים היא מהפסוק ושפטתם צדק (וכוונתו היא דהויא מצוה לדון, ואין כוונתו רק שאם הוא דן יש עליו מצוה לדון בצדק), ובהגהות אשר"י בפ"ק דסנהדרין סי' ה' (על דף ו' ע"ב) כתב שמצוה לדון מקרא דבצדק תשפוט עמיתך. וע"ע במה שהבאתי עוד בדברים א' ט"ז על ושפטתם צדק בקטע "והנה עיין בכתובות" בענין מה היא המצוה לדון. מיהו הרמב"ם בפ"כ מהל' סנהדרין כתב

בספר היד מצוה ר"מ איתא לדון בנוקי הבער, ובספר המצות איתא שצונו בדין ההבער.

בספר היד מצוה רמ"א איתא לדון בנוקי האש, ובספר המצות איתא שצונו בדין ההבערה.

בספר היד מצוה רמ"ב איתא לדון בנוקי שומר חנם, ובספר המצות איתא שצונו בדין שומר חנם. בספר היד מצוה רמ"ג איתא לדון בדין נושא שכר, ובספר המצות איתא שצונו בדין נושא שכר ושוכר.

בספר היד מצוה רמ"ד איתא לדון בדין השואל, ובספר המצות איתא שצונו בדין שואל.

בספר היד מצוה רמ"ה איתא לדון בדיני מקח וממכר, ובספר המצות איתא שצונו בדין מקח וממכר.

בספר היד מצוה רמ"ו איתא לדון בדין טוען ונטען, ובספר המצות איתא שצונו בדין טוען ונטען.

בספר היד מצוה רמ"ח איתא לדון בדיני נחלות, ובספר המצות איתא שהורנו בדיני נחלות.

* מיהו יש כמה שינויים בין לשונותיו בספר המצות לבין לשונותיו בהרשימה של המצות שלפני ספר היד, וארשום את השינויים הנוגעים לעניינינו:

בספר היד מצוה רל"ב איתא לדון לעבד עברי, ובספר המצות איתא שצונו בדין עבד עברי.

בספר היד מצוה רל"ו איתא להיות החובל משלם ממון, ולהלן כאן בפנים נעיר על לשון זה, ובספר המצות איתא שצונו בדין החובל בחבירו.

בספר היד מצוה רל"ז איתא לדון בנוקי בהמה, וכן בספר המצות איתא שצונו לדון בדיני השור.

בספר היד מצוה רל"ח איתא לדון בנוקי הבור, וכן בספר המצות איתא שצונו לדון בדיני הבור.

בספר היד מצוה רל"ט איתא לדון לגנב בתשלומין או במיתה, וכן בספר המצות איתא שצונו להורות בדין גנב.

שהכוונה בהפסוק בצדק תשפוט עמיתך היא שהוא צריך לדון בצדק, ולא כתב שנכלל בזה גם מצוה לדון. ונראה דהיינו משום שאזיל הרמב"ם לשיטתו שכל דין ודין הוא מצוה בפני עצמו, דהיינו או מ"שלם ישלם" או מ"ואלה במשפטים", דאילו הי' סובר שהמצוה היא מהפסוקים שהביאו הראשונים הנ"ל אז הי' הדין נותן שימונה הכל למצוה אחת כי אחרי הפסוקים הנ"ל לא כתובים דינים פרטיים כמו אחרי ואלה המשפטים אשר משום כך נוח לומר שהפסוק מתחלק להרבה מצות פרטיות).

מיהו אכתי צ"ע על הגדרת הרמב"ם במצוה רל"ו, דעיי"ש שביאר שהמצוה היא להיות החובל משלם ממון, ולא הגדיר כאן כדרך שהגדיר בשאר המצות שהמצוה היא לדון דין החובל, וצ"ע.

ועיין ברמב"ם בפיי"ד מה"ס דאיירי הרמב"ם בד' מיתות ב"ד, ובה"ב שם כתב וז"ל, כל מיתה מהם מצות עשה היא לב"ד להרוג בה וכו' עכ"ל. הרי שכתב שקיום מצות מיתת ב"ד מתיחס לב"ד, ואע"פ שהעדים היו הורגים אותו אבל מ"מ ב"ד הם מקיימי המצוה. ולכאורה הרי זה משום הא לחוד שהוא נהרג ע"פ הפס"ד שלהם, ואין אנו צריכים לומר שחל כאן דין שליחות בעצם מעשה ההריגה ושרק משום כך חשיב שב"ד הרגוהו בפועל (וממה שהביא רש"י בויקרא כ"ד י"ד משמע שקיום מצות מיתת ב"ד מתיחס לכל העדה ע"י שליחות. ברם, אולי מגדף שאני דכתיב בי' קרא, וליכא למילף מיני').

אמנם בפט"ו שם ה"ו גבי תלי' כתב הרמב"ם וז"ל, מ"ע לתלות את המגדף

ועובד עכו"ם עכ"ל, ולא כתב שהיא מצוה על ב"ד, ומשמע שהיא מצוה על כל אחד, והתולה הוא שמקיים את המצוה, ולא נאמרה מצוה זו לב"ד כמו מצות ד' מיתות. וכנהנ"ל משמע מלשונו במנין המצות שלפני ספר היד, דעיי"ש במ"ע רכ"ו - רכ"ט שכתב וז"ל, להיות ב"ד הורגין בסייף, להיות ב"ד הורגין בחנק, להיות ב"ד שורפין באש, להיות ב"ד סוקלין באבנים עכ"ל, ואילו במצוה ר"ל כתב וז"ל, לתלות מי שנתחייב תלי' עכ"ל, ולא הזכיר שהיא מצות ב"ד.

וי"ל דהיינו משום שהרמב"ם סובר שבאמת ב"ד עצמם אינם פוסקים שהוא צריך להתלות, אלא הפסק דין שלהם הוא רק שצריך להסקל, וזהו כבר פסק דין מצד התורה שכל הנסקלים נתלים, ומש"ה סובר הרמב"ם שהתולה הוא שמקיים את המצוה ולא ב"ד.

ועי' עוד בפר' כי תצא על הא דכתיב ותלית אתו על עץ (כ"א, כ"ב) [א] בענין דעת החינוך בכל הנ"ל.

כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד וגו' (כ"א, ב').

דברי הרמב"ן שיציאת שש היא דוגמת שביתת שבת, ודברי החינוך.

עיין ברמב"ן שכתב שעבד עברי נזכר תחילה כאן משום "שיש בשילוח העבד בשנה השביעית זכר ליציאת מצרים הנזכר בדיבור הראשון וכו', ויש בה עוד זכר למעשה בראשית כשבת כי השנה השביעית לעבד שבתון ממלאכת אדונו כיום השביעי, ויש בה עוד שביעי בשנים שהוא היובל כי השביעי נבחר בימים ובשנים

ובשמטות וכו', ולכן המצוה הזאת ראוי להקדים אותה שהיא נכבדת מאד רומזת דברים גדולים כמעשה בראשית וכו' עכ"ל. והנה היכא שהאדון אינו מניחו לצאת אחרי שש, יש עבירה בידו, אבל היכא ששניהם מסכימים להמשיך את העבדות בלי רציעה לכאורה אינם עוברים בכלום. מיהו לפי דברי הרמב"ן יתכן שגם האדון וגם העבד עוברים בגלל העובדא שלא שבתו מהעבדות ולא עשו את הזכר ליציאת מצרים והזכר לשבת ומעשה בראשית (משא"כ כשהוא נעשה נרצע י"ל שאינם עוברים כי ע"י הרציעה מראים שהעבדות הראשונה כבר כלתה והלכה לה ושמעתה יש סידור חדש).

מיהו ע"י בחינוך במצוה מ"ב שכתב שהיסוד של יציאות שש ויובל וסימנים ומיתת האדון הרי הן ענין של רחמנות על מי שתחת ידינו מאחינו בני ישראל ולגמול לו חסד, ולפי דבריו אם העבד אינו מקפיד אין האדון עובר. ויש להקשות על החינוך איך שייך שנמכר לעכו"ם יצא בשש לפי רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא שסוברים כן בקידושין דף ט"ו ע"ש הלא בנמכר לעכו"ם לא שייך טעמו של החינוך כי גוי אינו בגדר "אחינו בני ישראל" (אבל טעמו של הרמב"ן שפיר שייך כי עכ"פ העבד צריך לשבות דוגמת שבת), ועוד דהא גם רבי שסובר שם שאינו יוצא בשש הרי הוא מודה שהוא יוצא ביובל וכדכתיב להדיא בפרשת בהר, והרי בין להרמב"ן ובין להחינוך מה הוא הטעם לחלק בנמכר לעכו"ם בין שש ליובל.

והנה בקידושין דף י"ד ע"ב פליגי ת"ק ורבי אליעזר באם מוכר עצמו נמכר גם

ליתר על שש או האם הוא נמכר רק לשש, דת"ק סובר שהוא נמכר לשש וליתר על שש ורבי אליעזר סובר שנמכר רק עד שש. ולכאורה גם לפי הרמב"ן י"ל כת"ק כי אע"פ שבסתם מכירה קבעה התורה שיצא בשש זכר למעשה בראשית וממילא אסור להמשיך את העבדות אפילו מרצונו של העבד אבל בכל זאת אכתי יתכן שאפשר בתחילה לעשות עבדות ליתר על שש וכמו שהתורה עצמה עשאה בנרצע.

והנה כבר האריכו לחקור אם עבד עברי נמכר בתחילה רק עד שש או האם המכירה היא לעולם רק שאח"כ ככלות שש שנים נפקע קנינו של האדון. והמהרי"ט בקידושין דף ג' ע"ב כתב לחלק שבהיציאות שקבוע להם זמן כגון שש ויובל וסימנים צורת הדין היא שבתחילה הרי הוא נמכר רק עד אז, אבל בנוגע להיציאות שאין קבוע להן זמן, וכגון מיתת האדון וגרעון כסף, צורת הדין היא שהוא נמכר לעולם רק שהיציאות ההן הרי הן בגדר הפקעות, ואין הכוונה שהוא נמכר בתחילה רק עד שימות האדון או עד שיפדה את עצמו. וכבר הארכתי להביא הרבה ראיות בענין זה בספרי על קידושין בח"א בההערה על אות ט"ו. וע"ע עוד בזה להלן על מאי דכתיב באמה העברי "והפדה". ועכ"פ בין טעמו של הרמב"ן ובין טעמו של החינוך שייכים לפי ב' הצדדים.

אשר לא יעדה (כ"א, ח').

א. הוכחות שיעוד הוא סוג אחר של אישות ולא האישות של פרשת כי יקח איש אשה, ועוד דוגמאות של

סוגים אחרים של אישות (פלגשות, מאמר יבמה, שפחה חרופה, אישות בן נח).

ע"י בפ"ד מהל' מלכים ה"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, וכן לוקח (המלך) מכל גבול ישראל נשים ופלגשים, נשים בכתובה וקידושין, ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין, אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו, אבל ההדיוט אסור בפלגש אלא באמה העברית בלבד אחר יעוד עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהין הן מאד, דאיך דימה אמה העברית לאחר יעוד לפלגש, הלא אה"ע נעשית אשת איש גמורה ע"י קידושי כסף גמורין, שהרי היא מתקדשת או בהמעות הראשונות שנתן האדון להאב או ע"י שהאדון מוחל את מה שנשאר עלי' עוד לעבוד וכמו שמבואר כל זה בקידושין דף י"ט, וא"כ איך כתב הרמב"ם שמצינו פלגש בהדיוט באמה העברית לאחר יעוד (וע"ע בכ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד שכתב שלפי דעת הרמב"ם מה שמצינו בנ"ך גם פלגשים של הדיוטים, הכוונה היא באמת לאמה העברית לאחר יעוד, אבל הרדב"ז בהל' מלכים שם כתב שהרמב"ם נתכוין רק לאיסור דרבנן ובאותו זמן עוד לא אסרו).

שו"ר בתוספות חדשים שבסוף ספר שו"ת חכם צבי בסי' כ"ד שתמה איך אפשר לומר שאה"ע לאחר יעוד היא פלגש וכתב וז"ל, ולשון הרמב"ם וכו' (הנ"ל שהבאנו) נותן מקום לטעות שהאמה אחר היעוד פלגש היא, ואינו כן, אלא כוונתו שאין שום צד להדיוט לבעול בלא קידושין, אלא אמה העברית אף שאינו מקדשה עכשיו, ונראה כאילו בועל בלא קידושין,

ויעוד להן הן קידושיו (שו"ת דר"מ שאלה ו') עכ"ל. הרי שהוא מפרש שכוונת הרמב"ם היא רק שהיא נראית כפלגש אבל באמת יש כאן קידושין גמורין. מיהו מלבד ממה שהדמיון בין פלגש לאמה העברית הוא דחוק, גם קשה למה הוצרך הרמב"ם בכלל להזכיר דבר זה כיון שבאמת אינה פלגש.

ובישוב דברי הרמב"ם יש להקדים שתי הנחות:

א', בקידושין דף י"ח ע"א אמר רב ששת כגון שיעדה, פי' דקמ"ל התנא שם שלאחר שיעדה שוב אינה יוצאת בשש ויובל, ופרכינן פשיטא גיטא בעיא, ומתצינן מהו דתימא לא לבטלה הלכתא מינה קמ"ל, ולכאורה יש לתמוה מה הוא הס"ד לומר שתצא בשש ויובל לאחר שיעדה, הלא ע"י היעוד פקעה ממנה תורת אמהות והרי היא נעשית אשת איש, וא"כ איך ס"ד שתצא בשש ויובל (ועיינן בזה בריטב"א ובשיטה שלא נודעה למי שם).

ונראה לומר דאע"ג דילפינן כל קידושין דעלמא מפרשת כי יקח איש אשה, אבל מ"מ קידושי יעוד באמה העברית הרי הן פועלין סוג מחודש של אישות שנתחדש בפרשת אמה העברית, ואע"פ שמעשה הקידושין למד הוא מהאישות של פרשת כי יקח איש אשה, ובעינן קנין כסף דומיא דהתם, אבל מ"מ הרי הוא שם חדש של אישות אשר נתחדש בפרשת אה"ע, וא"כ מאחר דהויא אישות מחודשת של פר' אה"ע, שפיר ס"ד למימר שאישות זו תיפקע ע"י יציאת עבדים. ויש להוסיף שגם לפי הקמ"ל שם י"ל שזה מיהא נשאר אמת שיעוד הוא בגדר סוג חדש של אישות רק

דקמ"ל שבכל זאת לא מהני אחרי יעוד היציאות של עבדות.

ולפי"ז יש ליישב את קושיית הר"ן בדף ו' ע"א שם שהקשה למה מיבעיא לן שם אם הרי את מיועדת לי מהני בקידושין, הלא האישות של אמה העברי' נקראת יעוד בתורה וא"כ חזינן דהוי שפיר בגדר לשון קידושין, וא"כ מה הוא הצד לומר שלא יועיל, ומאי שנא מלשון חרופתי דמועיל משום שכתוב בתורה והיא שפחה נחרפת לאיש (ויקרא י"ט, י"ט). מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שמכיון שיעוד הוא סוג אחר של אישות א"כ יש סברא לומר שאולי "למלאכה קאמר לה" (שזהו הצד של הגמ' שם לומר שלא מהני). מיהו מעתה צ"ע איפכא, והיינו שגם אם לא נאמר שלמלאכה קאמר לה הרי אם הוי סוג אחר של אישות איך זה יכול לשמש כתואר להאישות של פרשת כי יקח, ויש ליישב. ועיי"ש בתירוצו של הר"ן.

ב', יש להקדים עוד שלכאורה הי' אפשר לומר שהדין של פלגש לענין מלך הרי הוא רק דין של היתר ביאה לחוד, ונאמר בזה שהמלך מותר לבעול ע"י יחוד בלבד גם בלא כתובה וקידושין. אמנם מדברי הרמב"ם הנ"ל חזינן להדיא שנאמר בזה גם דין של קנין, שהרי כתב שהמלך

קונה אותה. ברם הא ודאי שפלגשות אינה נכללת בכלל הך אישות הלמדה מפרשת כי יקח איש אשה דהא לא בעינן בפלגשות מעשה קידושין, וגם אינה נעשית אשת איש, וא"כ בע"כ צ"ל שהרי זה סוג חדש של קנין פלגשות.

ומעתה אם נוסיף שאינה רק בגדר סוג חדש של קנין, אלא יש בה גם בחינה מסוימת של אישות, וחשיבא קנין אישות מחודש (אבל לא האישות של פרשת כי יקח וכהנ"ל), א"כ אתי שפיר דברי הרמב"ם הנ"ל שקרא לאמה העברי' לאחר יעוד בשם פלגש, והיינו משום ש"ל שלכל סוגי אישות שאינם מפרשת כי יקח קורא הרמב"ם בשם פלגשות, וס"ל כמו שכתבנו לעיל שגם לפי מסקנת הסוגיא בקידושין דף י"ח יעוד הוא בגדר סוג אישות מחודש אשר אינו בכלל פרשת כי יקח (רק שבכל זאת אינה יוצאת בשש ויובל), וגם בנוגע לפלגשות ס"ל שהיא סוג חדש של אישות וכהנ"ל, וא"כ כוונתו היא לומר שאע"פ שבמלך מציינו דין פלגש, דהיינו סוג חדש של אישות שאינו האישות של פרשת כי יקח, אבל מ"מ בהדיוט לא מציינו דין פלגש, דהיינו סוג חדש של אישות, אלא רק באמה העברי' לאחר יעוד לחוד. שוב שמעתי כהנ"ל בשם הגרי"ז*.)

קידושין, א"כ מאי ראי' היא זו מרצפה בת אי', הא פלגש שאול היתה כמבואר במקרא וכו', ועי' בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' מלכים שנראה קצת דיש לו קנין בפלגש ע"י יחוד בלבד וכו' עכ"ל, כלומר וא"כ אם איתא שאשת חמיו אסורה הה"נ לפלגש חמיו, וא"כ שפיר מוכח מרצפה בת אי' שאשת חמיו מותרת.

והנה מדברי הקרן אורה יוצא שכמו שנשי קרוביו, כגון אשת אחיו ואשת אביו, אסורות לו,

* והנה מצאתי בקרן אורה על יבמות שכתב כעיקר דברינו הנ"ל שפלגשות הרי היא בגדר קנין ולא רק היתר ביאה, דהנה עיין בתוס' ביבמות דף כ"א ע"א בד"ה מותר באשת חמיו שכתבו וז"ל, ירושלמי, אשת חמיו אסורה משום מראית העין, ואם תאמר תורה היא לאסור' (כלומר שהיא אסורה מהתורה), הא דוד נשא רצפה בת אי' עכ"ל, וכתב הקרן אורה שם וז"ל, יש לדקדק להך גירסא דנשים בכתובה וקידושין ופלגשים בלא כתובה ובלא

ועי' עוד בקידושין דף י"ח ע"ב דמיבעיא לן אם יעוד אירוסין עושה או נישואין עושה, ואמרין שהנפ"מ הוא לענין אם הוא יורשה ומטמא לה ומיפר נדרי' מיד לאחר יעוד. וצידד הפ"י לומר שהצד לומר שיעוד נישואין עושה הרי זה כי כשהאב מוכרה הרי זה דומה למסר האב לרשות הבעל שזהו חופה, וכ"כ השיטה שלא נודעה למי, ושוב הקשה הפ"י על זה והסיק שהצד לומר שנישואין עושה הוא משום דכתיב בפרשת יעוד שארה כסותה ועונתה לא יגרע והרי רק לאחר נישואין הרי הוא חייב בשארה כסותה ועונתה (ולפי הצד שאירוסין עושה פ"י הפ"י שכונתה הפסוק היא שאחרי שהוא מיעדה הרי הוא חייב לישאנה ולתת לה שאר כסות ועונה).

אם יעוד אירוסין עושה או נישואין עושה, ואמרין שהנפ"מ הוא אם יורשה ומטמא לה ומיפר נדרי'. והפ"י שם צידד לומר שהצד לומר שיעוד נישואין עושה הרי זה כי כשהאב מוכרה הרי זה דומה למסר האב לרשות הבעל שזהו חופה, וכ"כ השיטה שלא נודעה למי, ושוב הקשה הפ"י על זה והסיק משום דכתיב בפרשת יעוד שארה כסותה ועונתה לא יגרע והרי רק לאחר נישואין הרי הוא חייב בשארה כסותה ועונתה (ולפי הצד שאירוסין עושה פ"י הפ"י שכונתה הפסוק היא שאחרי שהוא מיעדה הרי הוא חייב לישאנה ולתת לה שאר כסות ועונה).

ולפי מה שכתבנו לעיל שיעוד אינו במהותו אותה אישות של פרשת כי יקח אלא הרי הוא סוג חדש של אישות א"כ י"ל שמש"ה מספקא לה להש"ס שאולי באישות זו הרי היא נעשית נשואה כבר מתחילתה. והנה לעיל שם בדף י' איבעיא לן אם ביאה אירוסין עושה או נישואין עושה, ואמרין שהנפקא מינה הוא לענין ליורשה ולטמא לה ולהפר נדרי', והקשה המ"מ בפ"י מהל' אישות ה"א אמאי לא אמרין

ב. עוד דרך כביאור הרמב"ם.

הנה בקידושין דף י"ח ע"ב מיבעיא לן

כמו כן גם פלגש אחיו או אביו אסורה לו. ויש להעיר על זה ממה שפסק המחבר באה"ע סי' ט"ו סעיף ל' שמתר אדם בפלגש קרובו כמו שהוא מותר באנוסת ומפותת קרובו, ומקורו הוא משו"ת הרא"ש בריש כלל ל"ב. מיהו י"ל שהרא"ש חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שפלגשות אינה בגדר קנין. גם י"ל דס"ל להרא"ש דהוי שפיר בגדר קנין רק שקנין כזה אינו אוסרתה על קרוביו ודלא כהק"א. ועוד י"ל שאפילו אם במלך הרי הוא מודה להרמב"ם דהוי בגדר קנין אבל אכתי י"ל שהוא סובר שלהדיוט אין קנין כזה שהרי הרא"ש סובר שהדיוט אסור בפלגש מהתורה משום קדשה וכמו שהביא הרמ"א בסי'

כ"ו בשמו, וא"כ בזה י"ל שכיון שעבר על האיסור אין לו בה שום קנין ולכן פלגש קרובו מותרת. מיהו עיי"ש בבית שמואל דמבואר שאדרבה הדברים נוטים שהרא"ש סובר שפלגש אינה אסורה להדיוט מהתורה. ובספרי על קידושין בכרך א' באות מ"ח פירשתי את דברי ר"ת בדף ה' שם בסוף ע"א, וכן את דברי תוס' בדף ג' ע"ב שם בד"ה ואימא ה"מ וכו', על פי היסוד הזה שיעוד הרי הוא סוג חדש של אישות ולא האישות של פרשת כי יקח. ובאות רמ"א ורמ"ז ורס"ב סק"ד ביאתי עוד שבאמת גם למעשה יש חידושי דינים ביעוד שאינם נוהגים בסתם קידושין (ואפילו אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו).

שהנפ"מ הוא לענין אם מותר לו לבועלה לאחר קידושי ביאה או האם אסור לו וכמו בכל הארוסות, ותי' שאפילו לפי הצד שנישואין עושה אינה מותרת לו בביאה אלא אחרי שיעשה חופה, וביאר הגר"ח בחי' הגר"ח על הש"ס שם דהיינו משום שאפילו אם ביאה נישואין עושה אבל אינה בגדר מעשה חופה אלא רק בגדר קנין אלים. והנה גם לענין יעוד יש להקשות את קושיית המ"מ למה לא אמרינן שהנפ"מ אם נישואין עושה או אירוסין עושה הרי הוא לענין אם מותר לו לבועלה מיד אחרי יעוד, והכא א"א לתרץ כמו שם שלפי שני הצדדים הרי היא אסורה עד שיעשה חופה דהא לפי ביאורם של הפ"י והשיטה יעוד הרי הוא ממש מעשה חופה, וכן לפי מסקנת הפ"י שהטעם הוא משום שכתובים בפרשת יעוד החיובים של שאר כסות ועונה הרי חזינן שאם סוברים שנישואין עושה הרי היא מותרת בביאה שהרי הוא חייב בעונתה.

מיהו אולי י"ל איפכא, והיינו שגם אם אירוסין עושה יש כאן היתר ביאה ואפילו מדרבנן אע"פ שהיא עודה ארוסה ולכן לא אמרו נפ"מ זה. ובטעם הדבר י"ל כעין דברי הפ"י (אפילו לפי הצד שאירוסין עושה), והיינו דכיון דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע הרי זה מראה שהיא מותרת בביאה מיד אחרי יעוד, ולכן הרי היא מותרת אפילו לפי שיטת הראב"ד שהביא הרשב"א בכתובות דף ז' שארוסה אסורה בביאה מהתורה עד אחרי חופה, וכן לפי החולקים על הראב"ד דס"ל דהוי רק איסור דרבנן אבל י"ל שביעוד לא אסרו חכמים כיון שמפורש ההיתר בהתורה.

ומעתה י"ל שהרמב"ם קרה לאמה העברי' לאחר יעוד בשם פלגש משום שהוא סובר שהיא מותרת בביאה מיד לאחר יעוד אע"פ שאירוסין עושה, ובזה הרי היא דומה לפלגש שמותרת בביאה אע"פ שלא נעשו בה המעשים שצריכים בדרך כלל בשביל אישות, דגם אמה העברי' מותרת בביאה מיד אחרי הקידושין אע"פ שלא עשו בה כל המעשים שצריכים בשביל אישות.

ג. מאמר יבמה לפי בית שמאי.

והנה יש להביא עוד דוגמא של סוג של אישות שאינו מפרשת כי יקח, דהנה עיין בהמשנה בריש קידושין דתנן שהיבמה נקנית בביאה, ופירש"י שלא תנן נמי כסף ושטר משום שכסף ושטר אינם מועילים בה מהתורה לפוטרה מחליצה ולעשותה נשואה, אלא רק מדרבנן לפוסלה על שאר האחין. ומשמע מדבריו שאם היו מועילים בה מן התורה לפוטרה מחליצה ולעשותה נשואה, אז הי' קשה למה לא תנן נמי שהיבמה נקנית בכסף ושטר. מיהו מדברי הרמב"ן והרשב"א ביבמות דף כ"ט ע"ב בד"ה השתא וכו' מבואר דלא כרש"י, דהנה ביבמות דף כ"ט ע"א נזכר בגמ' צד שלפי בית שמאי מאמר קונה קנין גמור והרי היא נפטרת מחליצה כמו ע"י ביאה, ורש"י שם בע"ב בד"ה השתא ארוסה וכו' כתב שגם לפי ב"ש מהני המאמר רק מדרבנן, ותוס' שם בד"ה ב"ש השיגו עליו והסיקו שהוא מהתורה, וכתב הערל"נ בדבריו על תוס' שם שלעולם גם רש"י מודה שלפי הצד הנ"ל שמאמר קונה קנין גמור הרי הוא

דהא מכיון שמאמר קונה קנין גמור והרי היא פטורה מחליצה, א"כ איך שייך לומר שאינה חייבת מיתה אם זינתה.

וביישוב שיטת הרמב"ן והרשב"א יש להקדים את דברי הירושלמי ביבמות שם שלפי ב"ש הדין של מאמר נלמד הוא מהפסוק של יבמה יבוא עלי' ולקחה לו לאשה, דהכוונה בולקחה לו לאשה הרי היא למאמר, וי"ל שהרמב"ן והרשב"א סוברים שכן סובר גם הבבלי לפי הצד שמאמר לב"ש קונה קנין גמור מהתורה (ודלא כתוס' שם בד"ה ב"ש וכו' שכתבו שלומדים מקידושין רגילין), ומעתה יש להוסיף שבודאי אם נאמר שהפסוק של ולקחה לו לאשה בא לגלות שע"י המאמר הרי היא נחשבת בגדר אשת איש מפרשת כי יקח (ונישואין), א"כ בודאי צ"ע כהנ"ל שבדין הוא שתתחייב מיתה, אבל צ"ל דס"ל להרמב"ן והרשב"א שהכוונה בולקחה לו לאשה היא לחדש סוג חדש של אישות שלא מפרשת כי יקח, וס"ל לב"ש שעל הסוג החדש הזה של אישות לא קאי החיוב מיתה של בועל אשת איש.

והנה אכתי צריכים לבאר דמכיון שגם מאמר לב"ש (לכה"פ לפי הצד שהוא קונה קנין גמור), וגם אה"ע לאחר יעוד, הרי הם קנינים גמורים של אישות, רק שאינם מפרשת כי יקח, א"כ מאי שנא שבאמה העברי' לאחר יעוד יש חיוב מיתה אם זינתה, משא"כ לאחר מאמר. ועוד דהדין נותן שכמו שילפינן מפרשת כי יקח איש אשה שמאמר הוא ע"י כסף ושטר ה"ה שנילף שיש חיוב מיתה. מיהו אולי ילפינן כסף ושטר משום ש"ולקחה" הוא לשון

מועיל מהתורה, ומה שכתב רש"י שהוא מדרבנן הרי זה לפי הצד שאינו קונה קנין גמור, ועיין ברמב"ן וברשב"א שם שכתבו שמודים ב"ש שאינה חייבת מיתה אם זינתה, והוכיחו כן מהמשנה בריש קידושין, דהא משמע שגם בית שמאי מודים למאי דתנן שם שהיבמה נקנית בביאה ולא בכסף ושטר, דהא רק בנוגע להשיעור של כסף קידושין הביא התנא שם שב"ש חולקים על ב"ה (וסוברים דינר ולא פרוטה), וא"כ משמע שהרי הם שפיר מודים למאי דתנן שהיבמה נקנית רק בביאה, עכ"ד הרמב"ן והרשב"א שם, ודבריהם שם קאי גם לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור (ולא רק לפי הצד שמאמר אינו קונה קנין גמור), דהא גם לפי הצד הזה קיימת הוכחתם מהמשנה, וזהו דלא כתוס' שם בד"ה ב"ש וכו' דמבואר מדבריהם דס"ל שהיא שפיר חייבת מיתה, ומעתה הרי מדברי הרמב"ן והרשב"א יוצא דלא כרש"י הנ"ל בריש קידושין, שהרי מדבריהם יוצא שגם אם ב"ש סוברים שמאמר מועיל מהתורה, ניחא למה לא תני לי' בהמשנה, והיינו משום שאינה חייבת מיתה אם זינתה. איברא, נראה שיש לדחות את הראי' מרש"י כי י"ל שרש"י אזיל לפי הדרך שגם לפי ב"ש מאמר הוא רק מדרבנן ועל זה כתב שאם מאמר הי' מועיל מהתורה לגמרי כמו ביאה הי' צריך להיות כתוב בהמשנה, אבל לעולם גם הוא מודה להרמב"ן והרשב"א שלפי הצד שמאמר לב"ש קונה קנין גמור אינו מועיל לגמרי כמו ביאה ושלכן אינו כתוב בהמשנה.

ועכ"פ שיטת הרמב"ן והרשב"א צ"ע,

בכל זאת יש צד בגמ' לומר שלשון מיועדת לי שפיר מהני.

ה. אישות בן נח.

והנה בקידושין בדף י"ג ע"ב רצו ללמוד שמיתת הבעל מתרת מהא דמצינו שאסרה התורה אלמנה לכהן גדול דמשמע שלשאר אנשים הרי היא מותרת, והקשו ודלמא אלמנה לכהן גדול בלאו הא לכו"ע בעשה, ופירש"י שהעשה הוא מוכתב לה ספר כריתות ויצאה והיתה דהיינו ע"י גירושין ולא ע"י מיתח, אבל תוס' פירשו מהפסוק שכתוב גבי בני נח דכתיב ודבק באשתו ולא באשת חבירו. וי"ל שרש"י לא פירש כן כי ס"ל שאישות בן נח היא סוג אחר של אישות מאישות ישראל, וכן נראה מדברי הרמב"ם בריש הל' אישות עיי"ש, ולכן ס"ל לרש"י שהעשה של ודבק באשתו ולא באשת חבירו לא שייך לאישות ישראל, אבל תוס' סוברים דהוי אותו סוג של אישות, א"נ אפילו אם באישות ישראל יש בחינות נוספות כגון קנין (עי' ברמב"ם שם) אבל יש גם האופי של אישות בן נח, ומש"ה שפיר שייך העשה. ועכ"פ לפי הנ"ל שיש באישות ישראל יותר מבאישות בן נח, ניחא למה לא שאלו בדף ו' "דבוקתי מהו" (מלשון ודבק באשתו), וכהנ"ל שאין זה תיאור נכון של אישות ישראל. מיהו גם זה הוא דלא כדרכנו הנ"ל במיועדת שאע"פ שהוא סוג חדש של אישות בכל זאת יש צד לומר שהלשון מיועדת מועיל על קידושין רגילים.

ויש עוד דרכים איך לבאר את המחלוקת שבין רש"י ותוס' בדף י"ג שם עיי"ש בספרי.

קחה כמו כי יקח, וכי יקח כולל לבסוף גם כסף וגם שטר (דאע"פ שילפינן קידושי שטר מויצאה והיתה ולא היינו יודעים קידושי שטר מכי יקח אבל לאחר שילפינן קידושי שטר מויצאה והיתה בודאי שכי יקח איש אשה כולל גם קידושי שטר), אבל מיתה מנ"ל, אבל ביעוד מכיון דאיתקש לאחרת ילפינן גם שהיא במיתה, וצ"ע.

ד. האישות של שפחה חרופה.

והנה יש עוד דוגמא של אישות שאינה האישות של פרשת כי יקח, דעיין בשו"ת רעק"א בסי' ק"ע שרצה הגרש"א לומר שבחצי שפחה וחצי בת חורין שמאורסת לע"ע (שפחה חרופה) גם האישות שחלה על החצי בת חורין הרי היא סוג יותר חלש של אישות, ואינה האישות הרגילה של פרשת כי יקח, ולכן אם זינתה יש רק מלקות ואשם ואין חיוב מיתה. ובסי' קע"א שם חלק עליו רעק"א וכתב טעם אחר למה אין חיוב מיתה. ועכ"פ אם נאמר שאינה האישות של פרשת כי יקח יש ליתן טעם למה האומר חרופתי אינה מקודשת (חוץ מביהודה) וכדתניא בקידושין דף ו', והיינו משום שאין זה תואר להאישות של פרשת כי יקח, וכן נראית כוונת השיטה שלא נודעה למי שם בד"ה האומר וכו'. ברם רש"י כתב משום דס"ל להיא ברייתא ששפחה חרופה היא שפחה כנענית גמורה שאין בה שום תפיסת אישות כלל, ואינה חצי שפחה וחצי בת חורין עיי"ש. ועכ"פ לפי מה שביררתי לעיל בענין יעוד יוצא שאע"פ שיעוד הוא סוג אחר של אישות

והפדה (כ"א, ח').**בענין איך האדון מסייע בפדיונה.**

הנה בקידושין דף י"א ע"ב דרשין והפדה מלמד שמגרעת מפדיונה ויוצאה, ופירש"י שנקרא שהאדון מסייע בפדיונה ע"י שהוא מוריד מסכום הפדיון את מה שכבר עבדה, וביאר שהדרשה נובעת ממאי דכתיב והפדה ולא כתיב ונפדית דמזה משמע שהאדון הוא הפודה אותה, והרי אינו כן, וא"כ בע"כ צ"ל שהכוונה היא שמחשבים בצורה שזה נראה כאילו האדון פודה אותה, דהיינו על ידי מה שמפחית את מה שכבר עבדה. ברם צ"ע למה זה נקרא שהאדון סייע, הלא כך היא שורת הדין שיוריד את מה שכבר עבדה.

ועי' גם ברש"י כאן שכתב וז"ל, והפדה, יתן לה מקום להפדות ולצאת, שאף הוא מסייע בפדיונה, ומה הוא מקום שנותן לה, שמגרע מפדיונה במספר שנים שעשתה אצלו כאילו היא שכורה אצלו וכו' עכ"ל. ולא הבנתי מה משתנה ע"י שמחשבים כאילו היא שכורה אצלו, הלא גם אם היא מכורה אצלו שורת הדין נותנת שיגרע את מה שכבר עבדה כי זוהי שוויותה האמתית עכשיו.

והנה כבר האריכו לחקור אם עבד עברי מכור בתחילה רק עד שש או האם המכירה היא לעולם רק שאח"כ בבוא שש נפקע קנינו של האדון. והמהרי"ט בקידושין דף ג' ע"ב כתב לחלק שבהציאות שקבוע להם זמן כגון שש ויובל וסימנים צורת הדין היא שבתחילה העבד או האמה מכורים רק עד אז, אבל בנוגע להציאות שאין קבוע להם זמן, וכגון מיתת האדון וגרעון כסף, צורת הדין היא שהוא נמכר

עד שש רק שהציאות ההן הרי הן בגדר הפקעות, ואין הכוונה שהוא מכור בתחילה רק עד שימות האדון או עד שיפדה את עצמו. וכבר הארכתי להביא הרבה ראיות בענין זה בספרי על קידושין ח"א בהערה על אות ט"ו. וע"ע בזה לעיל כאן על מאי דכתיב כי תקנה עבד עברי.

ומעתה אם נאמר שבאמת העבד נמכר לעולם, רק ששש מפקיע (ודלא כהמהרי"ט), וכן סימנים באמה העברי, א"כ נהי שבשעת המכירה האדון משלם דמים רק כפי עבודת שש כיון שלבסוף יעבוד העבד רק שש, אבל מעיקר הדין, לפני הפקעת שש, הרי הכסף הזה הוא כסף תשלומין ופסיקת מקח עבור עבדות לעולם, כי לפני שש הרי הוא באמת נמכר לעולם, וא"כ כשהעבד בא לפדות את עצמו לאחר ב' או ג' שנים יש להאדון ברירה לומר שירד רק קצת כסף כיחס ב' או ג' שנים לעומת חמשים או ששים שנים, ועל זה אמרה התורה שסייע בפדיונה ע"י שמחשבים (בעל כרחו) שהכסף הוא תשלומין רק עבור שש שנים כמו שיהי' באמת אחרי הפקעת שש, דעי"ז יוצא שע"י גרעון עבודת ג' שנים ירד חצי הכסף.

עין תחת עין (כ"א, כ"ד).**החידוש שב"עין תחת עין ממוין".**

עין ברש"י שהביא את מה שפירשו חז"ל שהכוונה היא שנותן לו דמי עינו ואין הכוונה לעין תחת עין ממש, והיינו ששמין אותו כמה נפחתו דמיו לימכר בשוק כעבד. והנה צריכים להבין שמן הסתם הנחבל רוצה לראות את נקמתו ע"י שיוציאו את עינו של החובל, דהיינו ע"י שיקיימו עין

תחת עין ממש ולא עין תחת עין ממון, כי כמה כסף הוא מקבל, הלא אם נעשה חשבון נראה שהתורה הקילה מאד מאד על החובל, דהא בימי קדם עבד לא עלה כל כך הרבה כסף, שהרי לרוב האנשים היו עבדים מספר, ואולי סך הכל עלה עבד סכום השוה היום לאלף דולר או כמה אלפי דולר וע"י חסרון עינו יורד ערכו רק חלק מזה, וא"כ בודאי הנחבל רוצה יותר לראות נקמתו ע"י עין תחת עין ממש, ובכל זאת התורה כאן מדברת גם אל הנחבל ואומרת לו "תיקח הממון ובזה הענין נגמר", ובאמת צריכים להבין את טעם התורה בזה, אבל על כל פנים נדמה לי שהתורה דורשת בזה הבלגה עצומה מצד הנחבל.

אם כסף תלוה את עמי את העני עמך וגו' (כ"ב, כ"ד).
ביאור כפל הלשון "את עמי את העני עמך".

ע"י במה שהבאנו על פסוק זה לעיל בפרשת וישלח על מה שכתוב ויותר יעקב לבדו (ל"ב, כ"ה) סק"א (קטע "ושמעתי").

וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו (כ"ג, ה').

ביאור הלשון תמיה (בענין מצות שכליות).

פירש"י ש"וחדלת מעזב לו" הוא בתמי', כלומר היתכן שלא תעזור לו. והנה יש לעיין למה דוקא כאן נכתב הציווי בסגנון של שאלה ותמי'.

והנה ידוע שיש מצות שגם אם לא היו כתובות ה' השכל מחייב אותן, וגם אם לא

נכתבו דין הוא שיכתבו (כמש"כ רש"י על בראשית כ"ו ה'). מיהו עכשיו שנכתבו אין ראוי שהציווי הוא רק משום הסיבה השכלית, אלא יתכן שיש עוד סיבות, ולא עוד אלא שיתכן שהסיבה השכלית אינה בכלל הטעם של התורה. ומעתה נראה שמכיון שנאמר כאן הציווי בלשון שאלה ותמי', וכאילו לומר שהדבר הוא פשוט, א"כ הרי זה מראה שכאן הטעם הוא באמת משום הסיבה השכלית.

מדבר שקר תרחק (כ"ג, ז') [א].

שני דרכים איך לעבוד על המדות.

נראה שהיסוד של כל המדות הרעות הוא השקר שבהן, ולמשל, מה שקובע שגאוה היא מדה רעה הוא העובדא שלפי האמת אין לו על מה להתגאות ואילו בגאותו הרי הוא קובע ששפיר יש לו על מה להתגאות והרי זהו דבר שקר. וכך מה שקובע שכעס הוא מדה רעה הוא העובדא שמה שקרה אינו ראוי לכעוס בגללו וא"כ נמצא שבכעסו הרי הוא מסלף את חשיבותו של הדבר שאירע שזהו בגדר שקר.

נמצא שמי שנקי ממדת השקר יהי' ג"כ מנוקה ממדות רעות כי מחמת השקר שבהן לא יוכלו למצוא אצלו בית אחיזה.

והנה הבעלי מוסר בחרו לעצמם לעבוד על מדות פרטיות ולתקן כל מדה ומדה בפני עצמה, אבל בקוצק עבדו על מדת האמת, וי"ל כהנ"ל כי ע"י עקירת השקר הרי בדרך ממילא יהי' מנוקה ממדות רעות.

מדבר שקר תרחק (כ"ג, ז')**[ב.]**

א. ביאורם של תוס' בהמחלוקת בין בית שמאי ובית הלל אם לומר כלה נאה וחסודה (אפילו אם חשיב שקר גמור).

עי' בכתובות דף ט"ז ע"ב - י"ז ע"א שפליגי בית שמאי ובית הלל כיצד מרקדין לפני הכלה, דבית הלל סוברים שאומרים כלה נאה וחסודה, ובית שמאי סוברים שאומרים כלה כמו שהיא. וכתבו תוס' שם בד"ה ישבחנו שטעמם של בית שמאי הוא משום דנהי שבודאי מותר לשקר ולשבח את המקח בעיני הלוקח אבל בכל זאת לא היו חכמים צריכים לתקן שבדוקא יעשו כן. ולכאורה כוונתם היא שלא היו חכמים צריכים לתקן כי הרי זה רק בגדר היתר ורשות לשנות אבל אין בזה חיוב. ברם צ"ע דאם מותר א"כ למה באמת אין זה מתהפך להיות חיוב מצוה של גמילות חסד.

וצ"ל שגדר הדבר הוא ששני הדברים הם על משקל אחד, דהיינו המצוה שלא לשקר וכן המצוה לקיים את הגמילות חסד של שמחת חתן וכלה, ולכן הרשות בידו לעשות איזה מהם שהוא רוצה, ולכן לא הי' להם לחכמים לתקן ולהעדיף אחד יותר מהשני ולומר שחייב לשנות.

ועי' ביבמות דף ס"ה ע"ב דס"ל לרבי אלעזר ברבי שמעון שמתיר לשנות מפני השלום, ורבי נתן סובר שמצוה לשנות, ויליף רבי נתן כן ממה שאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וצוהו הקב"ה לשנות, וגם שם צ"ע למה סובר ראב"ש דהוי רק רשות ולא חיוב דהא מכיון שמתיר א"כ למה אינו מתהפך להיות חיוב.

וי"ל כהנ"ל שראב"ש סובר ששני הענינים שקולים הם, דהיינו המדריגה שלא לשקר וכן הענין של שלום, ולכן הרשות בידו לעשות איזה שירצה, ורבי נתן סובר שאינם על מדריגה אחת, אלא הענין של שלום דוחה את האיסור לשקר וקובע שמצוה כאן לשקר ואין מצוה שלא לשקר. ולפ"ז י"ל שפליגי ב"ש וב"ה בהמחלוקת הנ"ל שבין ראב"ש ור"נ, דבית שמאי סוברים כראב"ש דהוי רשות ואילו ב"ה סוברים דהוי חיוב, ולכן שפיר תיקנו כן, א"נ שגם ב"ש סוברים שמצוה לשנות מפני השלום, רק שהם מחלקים בין שלום לגמילות חסדים, דשלום הוא יותר חמור.

ויש להוסיף גם סברא בענין למה מותר לשקר אפילו שקר גמור מפני השלום (חוץ ממה שכתבנו ששלום וגמ"ח הם ענינים יותר חמורים ודוחים), והיינו ש"ל דהיינו משום ששקר אינו דבר רע בעצמותו, אלא כל הסיבה למה אסרה התורה לומר שקר הרי זה משום שיוצא מזה רע לחבירו, ואפילו אם אסור מדאורייתא לשקר אפילו בדברים דעלמא וכשיטת החרדים שנביא להלן, אבל גם זה הרי זה רק משום שע"י זה יתרגל לשקר ולבסוף ישקר גם לרעת חבירו, ומעתה כל זה הוא רק היכא שהוא משקר מתוך רצון לומר שקר, אבל היכא שהוא משקר למצוה, אין חשש שמא עי"ז יתרגל לשקר, וממילא אין כאן האיסור דאורייתא של מדבר שקר תרחק.

ב. הביאור שפליגי בענין אם משתמע לתרי אנפין.

והנה עי' בבית שמואל באה"ע סי' ס"ה

שכתב בשם הפרישה שטעמייהו דבית הלל הוא משום שיש לפרש שהכוונה בנאה וחסודה היא למעשי, כלומר דמותר משום דלא הוי שקר גמור אלא הוי בגדר משתמע לתרי אנפין. וזהו כדרכו של הערוך לנר ביבמות שם שמה שמותר לשנות מפני השלום הרי זה רק באופן שאינו שקר גמור, ועיי"ש שביאר איך בהדוגמא שם לא הי' שקר גמור. ולפ"ז י"ל שבית שמאי ובית הלל פליגי בהא, שבית שמאי סוברים ש"כלה נאה וחסודה" לא משתמע לתרי אנפין אלא בודאי הכוונה היא לנאה במראי, וממילא נשאר שלא הי' להם לחכמים לתקן שישקר, ובית הלל סוברים דשפיר הוי משתמע לתרי אנפין. א"נ דבית שמאי סוברים דליכא היתר של משתמע לתרי אנפין.

והנה כהדרכים הנ"ל יש להסביר גם את המחלוקת בין רבי יוחנן ורבי פדת בבראשית רבה, דהנה רבינו בחיי בבראשית ל"ג י' כתב וז"ל, ודרשו רז"ל כראות פני אלקים אמר רבי יוחנן מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה שנאמר כי על כן ראיתי פניך, ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת דבר שקרים לא יכון לנגד עיני (תהלים ק"א, ז') וכתבי כי לא לפניו חנף יבוא (איוב י"ג, ט"ז), דעת רבי יוחנן שמותר להחניף את הרשע מפני היראה שכן החניף יעקב לעשו, 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. וי"ל שפליגי רבי יוחנן ורבי פדת בענין אם יש היתר של משתמע לתרי אנפין, דרבי פדת סובר דשפיר יש היתר כזה וממילא אי אפשר ללמוד מיעקב אבינו שמותר להחניף רשעים מפני היראה, ואילו רבי יוחנן סובר שאין היתר כזה וממילא שפיר אפשר ללמוד מיעקב אבינו שמותר להחניף רשעים מפני היראה. מיהו לפ"ז יוצא שרבי יוחנן אינו סובר כבית הלל שיש היתר של משתמע לתרי אנפין. ואולי י"ל שגם ר"י מודה שיש היתר של משתמע לתרי אנפין, רק שהוא סובר שהתם גבי יעקב ועשו לא הי' מספיק משמע לתרי אנפין ולכן שפיר יש ללמוד משם שמותר להחניף לרשעים מפני היראה.

וע"ע בסוטה דף מ"א ע"ב דמייתנין שרבי שמעון בן לקיש לומד שמותר להחניף לרשעים בעוה"ז מכראות פני אלהים ותרצני, ואמרינן ופליגא דרבי לוי דאמר רבי לוי משל של יעקב ועשו למה הדבר דומה לאדם שזימן את חבריו והכיר בו שמבקש להורגו אמר לו טעם תבשיל זה כתבשיל שטעמתי בבית המלך, אמר ידע לי' מלכא, מסתפי ולא קטיל לי', הרי שיש עוד שני מאן דאומרים שיתכן שהם סוברים שאין היתר של משתמע לתרי אנפין (א"נ שהם סוברים ששם ביעקב אבינו לא הי' מספיק משתמע לתרי אנפין).

ג. הדרך שאינו משתמע לתרי אנפין רק דפליגי אם שקר גמור אסור אפילו מפני השלום.

גם י"ל עוד ביאור בהמחלוקת של ב"ש

וב"ה, והיינו שלעולם הרי זה נקרא שקר גמור וכמו שנקטנו בדרכינו הראשונה בסק"א, כי אינו משתמע לתרי אנפין, וגם אינו משתמע לתרי אנפין, וטעמם של ב"ש אינו כתוס' שלא הי' להם לחכמים לתקן, אלא משום דס"ל ששקר גמור אסור אפילו מפני דרכי שלום, וב"ה סוברים שאפילו שקר גמור מותר כמש"כ הריטב"א כאן וז"ל, דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום מדבר שקר תרחק עכ"ל.

ועי' עוד במה שכתבתי לעיל בפרשת וירא על הפסוק ואני זקנתי וגו' בענין אם ההיתר לשנות מפני השלום הוא גם לומר שקר גמור.

ד. עוד שלשה דרכים בביאור מחלוקתם (מיוסד על דברי היראים בענין זה).

והנה היראים בסי' רל"ה כתב בזה"ל, צוה יוצרינו בפרשת ואלה המשפטים מדבר שקר תרחק, חייב להתרחק מכל שקר שיוכל לבוא שקרו לידי היזק חבירו וכו' וכל יראי ה' יתנו לב להתרחק שיוכל לבוא לידי רעה וכו', אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו, דדבר הלמד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר דכתיב מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג וגו' עכ"ל. ושוב הקשה היראים דהא בכתובות דף י"ז מיייתנן מדבר שקר תרחק אע"פ שאינו עושה רעה לחבירו, ותי' דשפיר מיקרי שעושה רעה לחבירו כי הוא נראה כגונב דעת חבירו. ובתועפות ראם כתב לבאר שלפ"ז י"ל שסברת בית הלל היא משום דלא מיקרי שעושה רעה לחבירו ומש"ה ליכא משום מדבר שקר תרחק.

והגר"ח קניבסקי שליט"א בפירושו על מס' כותים פרק א' אות ל' כתב דרך אחרת מהתועפות ראם, והיינו שי"ל שבית הלל סוברים שהפסוק איירי רק היכא שיש הפסד ממון לחבירו או הפסד גופו ולא בסתם רעה לחבירו.

גם י"ל שבית הלל סוברים שהפסוק איירי רק לדיינים, וכן כתב הגר"י פערלא בסה"מ לרס"ג במ"ע כ"ב שי"ל שהפסוק איירי רק בדיינים (ועוד כתב שאמירת שקר ע"י שאר אנשים בעניני ממון אסור מהא דדרשינן על הא דכתיב הין צדק וגו' שיהי' הן שלך צדק, ושקרים דעלמא אין בהם איסור תורה). וכעין זה כתב הגר"ח קניבסקי לעיל שם וז"ל, וגם קרא דמדבר שקר תרחק מבואר בשבועות ל"א א' דמיירי בדין ועדות ממון ע"ש, ובמכילתא מוקי לה לאזהרה ללשון הרע או לפרוש מן המינות ע"ש, והרמב"ם לא מנאה למ"ע בפני עצמה דס"ל ג"כ דקאי אדיינים, אבל במשקר בדברים בעלמא ומרמה את חבירו לא מצינו בהדיא בקרא, ובשע"ת לרבינו יונה שער ג' מנה ט' מיני שקרים וכתב דלא תכחשו קאי על עדות שקר ועל מרמה במשא ומתן, אבל על סתם שקר הביא קראי דדברי קבלה וכו' עכ"ל.

ועכ"פ הא ודאי שאיסור מדברי קבלה איכא בכל גווני וכמו שמבואר ברבינו יונה באות קע"ח ולהלן שם, רק שזה י"ל שמותר מפני השלום או מצוה או צורך וכמו שהביא הגר"ח קניבסקי שם הרבה מקורות לזה בגמ' עיי"ש, אבל היכא שנוהג האיסור דאורייתא של מדבר שקר תרחק י"ל שאין היתר של מפני השלום.

ועכ"פ כל השיטות הנ"ל הם דלא

כהחרדים בפ"ד ממ"ע אות כ"ו שכתב וז"ל, מצות עשה לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא בהו דררא דממונא שנאמר מדבר שקר תרחק, משמע אפילו ליכא רק דיבור בעלמא, ואמרו ז"ל דהמשקר כאילו עובר עבודה זרה וילפי לה מקרא, אבל לשים שלום מותר, ומצוה נמי איכא, כדאיתא פרק ששי דיבמות, ממנין תרי"ג לרשב"ץ עכ"ל.

ועי' בספר חפץ חיים בהפתיחה במ"ע י"ג שהביא את הסמ"ג וסייעתו שמונים מדבר שקר תרחק למ"ע, וכתב שאיסור דאורייתא איכא לכו"ע מהך פסוק, ומסתימת דברי החפץ חיים מבואר דס"ל שהפסוק איירי לא רק בדוינים או הפסד ממון, אלא איירי בכל מיני שקרים.

**ואכלו אביני עמך ויתרם
תאכל חית השדה (כ"ג, י"א).
בענין מנלן ששביעית והפקר ופאה
פטורים ממעשר.**

פירש"י וז"ל, להקיש מאכל אביון למאכל חי, מה חי אוכלת בלא מעשר אף אביונים אוכלים בלא מעשר מכאן אמרו אין מעשר בשביעית עכ"ל. ולכאורה כוונת הילפותא היא להדין שהפקר כגון פירות שביעית פטור ממעשר.

והנה בענין מה שהפקר פטור ממעשר יש לחדש שיש שתי ילפותות לזה, חדא מובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך דקמ"ל שהיכא שיש להלוי חלק ונחלה עמך, דהיינו הפקר, אין חיוב של מעשר, והילפותא קאי על כל היכא שיש לו חלק ונחלה עמך ואפילו אם למעשה אין כאן שם של הפקר, ועוד יש הילפותא שהביא

רש"י כאן שבאה להשמיענו שפטורים ממעשר היכא שיש שם של הפקר אפילו אם הוא באופן שאין ללוי חלק ונחלה עמך, ובספרי על ב"ק בח"ב אות קל"א המצאתי ציור כזה עיי"ש.

והנה תוס' בב"ק דף כ"ח ע"א בד"ה זה וכו' ביארו שמה שפאה פטור ממעשר אין זה משום השם של הפקר, דהא הפקר לעניים לחוד אינו הפקר, אלא הטעם הוא מובא הלוי. ובפשטות מבואר מדבריהם שפאה אינו בגדר הפקר לעניים, אלא הרי היא של הבעלים עד שהעניים זוכים בה, רק שבכל זאת הרי הוא פטור ממעשר מובא הלוי כיון שיש לו חלק ונחלה עמך. וזהו כהיסוד הנ"ל שכתבנו.

מיהו עיין במקדש דוד על זרעים [חלק ד'] בסי' ס"ב אות ב' בד"ה הביא וכו' שכתב ביאור אחר בתוס', והיינו שתוס' סוברים שגבי פאה גזיה"כ היא שהפקר לעניים שפיר הוי הפקר, ולאחר ההפרשה הרי היא נחשבת באמת הפקר [לעניים], רק שכוונת תוס' היא לומר שעל הפקר לעניים לא נאמר הפטור ממעשר, ולכן צריכים להגיע להדרשה של ובא הלוי. וכן ביאר את דבריהם הקו"ש בחלק ב' סי' י"ד אות ט"ז וי"ז. והוסיף הקו"ש מהירושלמי שהביא עוד ציור שהפקר לעניים מהני והיינו כשב"ד הפקירו רק לעניים ואיתא בירושלמי שם שפטור ממעשר, ומבואר שם שהרי זה מהדרשה של ובא הלוי. וע"ע בתיו"ט ובשאר המפרשים בריש פ"ו ממס' פאה, וכן ברדב"ז בפ"ד מהל' מתנות עניים ה"ו.

ועיין בקו"ש בחלק ב' סי' י"ז אות ג' שדיבר גם שם בענין זה, דעיי"ש שחקר

האם פאה היא בגדר ממון עניים או האם היא בגדר הפקר לעניים וגבי פאה חשיב שפיר הפקר, והביא שהירושלמי בריש פ"ו דפאה קאמר שהטעם של ב"ש למה הם סוברים שהפקר לעניים הוא הפקר הרי זה משום שילפינן מפאה וא"כ חזינן שפאה היא הפקר לעניים. מיהו המעיין בירושלמי יראה שאיתא שם שטעמייהו דב"ש הוא משום דכתיב תעזוב אותם, דהי' מספיק לומר לעני ולגר, ותעזוב אותם בא ללמד שיש לך עזיבה אחרת שהיא כזו דהיינו הפקר לעניים דגם היא פטורה ממעשר, וא"כ אולי לעולם י"ל שפאה עצמה אינה בגדר הפקר לעניים, והקו"ש עצמו שם הביא דתנן על גוזל פאה דמיקרי שגוזל את העניים, ורצה לדחוק שלא דוקא כתב התנא גוזל עיי"ש.

והקו"ש על ב"ק באות ק"ג כתב שפאה היא ממון עניים.

וע"ע בדברי רעק"א במס' פאה אות מ"ב שהביא את דברי המל"מ שכל הפטור ממעשר הוא רק לאחר שזכו בו העניים (לכאורה משום שעד אז הוי ממון בעלים), ותמה רעק"א דהא גם לפני שזכו בו העניים שייך הטעם של יש לו חלק ונחלה עמך. ורש"י בב"ק דף כ"ח ע"א בד"ה לפוטרו וכו' ובב"ק דף צ"ד ע"א בד"ה מרחו וכו' כתב שפאה היא הפקר.

והנה מדברי תוס' הנ"ל בב"ק דף כ"ח מבואר עוד שמה שהפקר רגיל פטור ממעשר אין זה מובא הלוי. וי"ל דהיינו מהילפותא משביעית שכתב רש"י כאן. ועי' ברמב"ם פ"ב מתרומות ה"א שכתב מדגנך, ובפיה"מ בריש מעשרות כתב מזרעך. ותוס' בנדרים דף מ"ד ע"ב בד"ה המפקיר כתבו

מובא הלוי, וגם כתבו את הילפותא משביעית שכתב רש"י כאן, וז"ל, ובשביעית נמי דרשינן דפטור מן המעשר דכתיב ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה מה חיי' אוכלת ופטור אף אדם אוכל ופטור, ואיכא למימר דתרוייהו צריכי עכ"ל. מיהו לא ביארו למה צריכים תרוייהו כדי לפטור הפקר, וכבר העיר כן על דבריהם הקו"ש בח"ב סי' י"ד אות ג' בשם הטורי אבן בר"ה דף ט"ו ע"א. ובתחילת האות כאן כתבנו שנאמרו באמת שני דינים.

והנה תוס' להלן בב"ק שם בדף ס"ט ע"א בד"ה כל וכו' כתבו שהפקר פטור ממעשר מובא הלוי וכמו שצדדו לומר במס' נדרים. ולכאורה הרי זה סותר את דבריהם בדף כ"ח. מיהו לפי מה שכתבנו לעיל בתחילת דברינו כאן אין סתירה כי כוונתם בדף ס"ט היא להפקר רגיל שמותר לכל אדם לזכות בו, ובהפקר רגיל אפשר לפטור גם מטעם שיש להלוי חלק ונחלה עמך, אבל מה שמבואר בדבריהם לעיל בדף כ"ח שיש ילפותא אחרת להפקר הרי זה להיכא שאין להלוי חלק ונחלה בהוא הפקר וכמו שכתבנו.

ועי' גם ברש"י בדברים י"ד כ"ז, וברמב"ם בפיה"מ על פ"א דתרומות משנה ה', שהביאו שהפקר פטור מובא הלוי.

**ששת ימים תעשה מעשיך
וביום השביעי תשבת (כ"ג,
י"ב).**

**ביאור הזמר "שבת ומועדים לשמור
בכל שני".**

פירש"י וז"ל, אף בשנה השביעית לא

תעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרוי שבת לא תנהג בה שבת בראשית עכ"ל. ונראה שזוהי כוונת האר"י ז"ל בהזמר יום זה לישראל וכו' במה שהתקין צויות פיקודים במעמד הר סיני, שבת ומועדים לשמור בכל שניי, דהכוונה ב"כל שני" היא לרבות גם שנת השמיטה.

ובאמת גם בנוגע למועדים יש אותו הו"א שלא ינהגו בשביעית כמו שיש בשבת, שהרי גם המועדים נקראו שבתון (ומכיון דקמ"ל הפסוק ששבת נוהגת בשמיטה א"כ מעתה נקטינן שהוא הדין נמי למועדים), ולכן אמר "שבת ומועדים לשמור בכל שני".

שלש רגלים (כ"ג, י"ד).

בענין שני השורשים "פעם" ו"רגל".

פירש"י וז"ל, רגלים, פעמים, וכן כי הכתני זה שלש רגלים עכ"ל. הנה שני השורשים האלו, דהיינו "רגל" ו"פעם", משמשים שניהם בשני מובנים, דהיינו גם במובן של "מספר" כמו שלש רגלים ושלש פעמים, וגם במובן של האבר "רגל" וכגון הא דכתיב מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב (שיר השירים ז', ב').

הנה אנכי שלח מלאך (כ"ג, כ').

פירש"י וז"ל, כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך עכ"ל. והנה משה רבינו בפרשת כי תשא דחה את המלאך ופעל שחזר הקב"ה להנהיגם בעצמו. מיהו בימי יהושע חזר

המלאך, וקבלו יהושע, וכדכתיב שם (יהושע ה', י"ד) "עתה באתי" ועיין בפירש"י שם.

ושבעים מזקני ישראל (כ"ד, א').

בענין אם הי' להם דין של סנהדרין. עי' להלן בפר' בהעלותך על הפסוק אספה לי שבעים איש וגו' (י"א, ט"ז) [א] בענין אם הי' להם להני שבעים זקנים דין של ב"ד הגדול של ע"א או לא.

וישלח את נערי בני ישראל (כ"ד, ה').

בענין עבודה בכורות. עי' לעיל בפרשת תולדות "בענין עבודה בכורות".

ויקח ספר הברית (כ"ד, ז').

מהות ספר הברית.

פירש"י שהכוונה היא למבראשית ועד מתן תורה וכן להמצות שנצטוו במרה. והנה בגיטין דף ס' ע"א פליגי רבי יוחנן בשם רבי בנאה וריש לקיש, דרבי יוחנן אמר שתורה מגילה מגילה ניתנה וריש לקיש סובר שתורה חתומה ניתנה, ופירש"י וז"ל, מגילה מגילה ניתנה, כשנאמרה פרשה למשה הי' כותבה, ולבסוף מ' שנה כשגמרו כל הפרשיות חיברן בגידין ותפרן: חתומה ניתנה, לא נכתבה עד סוף מ' לאחר כל הפרשיות כולן וכו' עכ"ל. והקשו תוס' שם דא"כ איך יכלכל ריש לקיש את הפסוק הנ"ל של ויקח ספר הברית דהא מזה מבואר ששפיר כתב מרע"ה פרשיות לפני סוף המ' שנה.

מיהו יש ליישב דנהי שלמ"ד חתומה ניתנה אסור לכתוב מגילות, אבל היינו רק בתורת כתיבת חלק מספר תורה, אבל הרי חזינן שמזוזה שפיר מותר לכתוב וכן תפילין, והיינו משום שאינו כותב אותם בתורת חלק מספר תורה אלא בתורת חפצא חדש של מזוזה או תפילין (מיהו אולי גם בלא"ה שאני התם שיש גזיה"כ שמתיר, ובאמת כן י"ל גם בנוגע לספר הברית דהיינו שהי' על פי הדיבור), וא"כ י"ל שהי' שמהאי טעמא הי' מותר לכתוב את ספר הברית והיינו משום שלא נכתב בתורת חלק מספר תורה בכוונה שהחלק הזה של הספר תורה יפעול ברית אלא הי' חפצא חדש של ספר הברית.

ויש להוכיח כן מזה שכתב רש"י שהיו

כתובות בספר הברית גם המצות שנצטוו במרה, דבע"כ צ"ל שאין כוונתו לומר שכתב את הפסוק של "שם שם לו חק ומשפט" (שנאמר במרה ומשם ילפינן שנצטוו על מצות מסוימות במרה), דהא זה כבר נכלל במה שכתב "מבראשית ועד מתן תורה", אלא כוונתו היא שכתב רשימה של פירוט המצות שנצטוו במרה, וא"כ יוצא שכתב באותו ספר הברית מלים שבכלל אינן כתובות בתוך הספר תורה, וא"כ מזה מוכח שלא היתה אותה כתיבה בגדר כתיבת חלק מספר תורה.

ובאמת תוס' בתוך דבריהם בגיטין שם לא הביאו את מה שהוסיף רש"י גם את המצות שנצטוו במרה, אבל לפנינו ברש"י שפיר כתוב כן וא"כ לק"מ וכהנ"ל.

תרומה

ויקחו לי תרומה (כ"ה, ב'). בענין "לי לשמי".

פירש"י וז"ל, לי לשמי עכ"ל, וכן להלן על פסוק ח' דכתיב ועשו לי מקדש פירש"י לשמי. וכבר האריכו לבאר דהא שהודגש כאן הענין של לשמו יותר מבשאר מצות הרי זה כי אין הכוונה כאן לכוונה לצאת ידי המצוה כמו בשאר מצות למ"ד שמצות צריכות כוונה, אלא כאן ה"לשמו" הוא חלק מעצם הכשר החפצא, ואם לא הפריש את החומר לשם הקב"ה אין החומר כשר לבנין המשכן, וכן אפילו אם הפריש את החומר לשם הקב"ה, אבל אם יצרו מהחומר את הכלי בלי כוונה של לשם הקב"ה, הרי הדבר שנבנה פסול.

והטעם לזה הוא כי התכלית של המשכן היתה "ושכנתי בתוכם", ואם אין המשכן נעשה לשמו של הקב"ה, אינו ראוי להשראת השכינה, ומשכן שאינו ראוי להשראת השכינה הרי הוא פסול.

זהב וכסף (כ"ה, ג'). ביאור השורש "כסף".

הנה מצינו שלש מלים מהשורש "כסף":
א', המתכת כסף.

ב', כיסופים, כלומר געגועים.

ג', כיסופא, כלומר בושא.

ונראה שיש לומר ששלושתן הן תולדות של אב אחד, דהיינו דבר או מצב שהוא

אמצעי להגיע לדבר אחר או מצב אחר. ונבאר דברינו.

ע"י בב"מ דף מ"ד ע"א ברש"י ד"ה הזהב שהגדיר שהמתכת כסף הוא בגדר "חריפי לינתן בהוצאה" יותר מזהב ושאר מתכות, ושבגלל זה כשהוא מחליפו בזהב הרי הזהב נחשב החפץ הנקנה ואילו הכסף נחשב המעות. ומעתה נראה שנקרא בשם "כסף" כי עיקר מהותו הוא חפץ שהוא בגדר אמצעי שעל ידו מגיעים לדבר אחר, דהיינו החפץ הנקנה.

ומעתה יש לבאר גם את המלה כיסופים על דרך זה, כי כשאומרים שלאדם יש כיסופים הכוונה היא שאינו מוצא סיפוק במצבו של עכשיו, אלא כל מעיינו הוא להגיע להדבר או המצב שהוא נכסף אליו, והרגש של כיסופים גורם לו לעשות כל תצדקי להגיע להמצב הנכסף, וזהו דוגמת "כסף" שכל מהותו היא רק אמצעי איך להגיע לדבר אחר.

ועל דרך זה יש להבין גם את המלה "כיסופא" שמובנו הוא להתבייש, די"ל שגם היא שייכת להיסוד של השורש "כסף", כי המתבייש הרי הוא נמצא במצב מסוים שאינו נוח לו והי' רוצה להיות במצב אחר, והרי הוא רואה את מצבו כעת כמצב שהי' רוצה לברוח ממנו, וההרגשה של בושא היא ההרגשה שמבטאת את הרצון שלו לא להיות במצבו הנוכחי, וגם ההרגשה הזאת תגרום לו לעשות כל תצדקי כדי להגיע למצב אחר, ובמובן זה גם

הרגש של בוששה הרי היא דוגמת "כסף" כי הוא רוצה להגיע למצב אחר.

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (כ"ה, ח') [א]. "אם אין מקדש אין תורה".

במדרש רבה כאן (ל"ג א') איתא בזה"ל, משל למלך שהיתה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו, אמר לו בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי, כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכם, שנאמר ועשו לי מקדש ע"כ.

ומדברי המדרש נראה שלו יצויר שלא הי' שייך מציאות של עשיית משכן, אז באמת לא הי' שייך מתן תורה לישראל, כי אין הקב"ה יכול לפרוש מן התורה.

ובכל זאת, גם עכשיו, בזמן שאין בית המקדש קיים, אכתי קיימת תורה אצל כלל ישראל כי קיימים בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם בגדר "מקדש מעט", וכדאמרינן במגילה דף כ"ט ע"א ואהי להם למקדש מעט אמר רבי יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ולכן אין זה נקרא שהקב"ה צריך לפרוש מהתורה.

ועל פי זה מובן מה שאמר רבי חנינא בן דוסא באבות פרק ג' משנה ט' כל

שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת, וכן מובן מה שאמר רבי אלעזר בן עזרי' במשנה י"ז שם כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרו והופכתו על פניו, אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו, דהטעם לכל זה הוא כי כמו שהענין הנ"ל שביארנו שייך אצל כלל ישראל כולו בתורת כלל, דהיינו שלא שייך תורה אצל כלל ישראל בלי מקדש להשראת השכינה, כמו כן גם אחרי שהתורה קיימת אצל כלל ישראל כולו בתורת כלל, אכתי לא שייך שהתורה תשכון אצל יחיד מסוים אם הוא ריקן מהקב"ה, כי אין הקב"ה יכול לפרוש מהתורה, ואם אין היחיד נותן להקב"ה מקום בתוכו לשכון שם, אי אפשר שהתורה תשכון בו, ולכן אדם שהוא ריקן מהקב"ה, סופו להיות ריקן גם מהתורה, אבל ע"י "מעשים ויראת חטא" הרי האדם בונה כביכול משכן בתוכו, והרי הוא נעשה כלי להשראת השכינה, ואז חכמתו, דהיינו התורה שלמד, שפיר מתקיימת.

ובספר חרדים בפ"ז ממצות לא תעשה נמצא שיר שחיבר המחבר וכתוב בו "בתוך לבי משכן אבנה לזיוו". והכוונה היא שע"י יראת שמים ועבודת ה' האדם בונה בתוכו מקום להשראת השכינה והרי זה כאילו נעשה בלבו משכן וכמו שביארנו.

ושמעתי לבאר על פי זה את התפילה המוזכרת בפ"ה ממס' אבות משנה כ' כ

(והגר"א גורס אותה שם בסוף הפרק) בזה"ל, יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקינו בתורתך, דצ"ע מה הוא הקשר בין "חלקנו בתורתך" לבנין בית המקדש. ולהנ"ל ניחא כי נהי שגם עכשיו יש בכלל ישראל השראת השכינה על ידי בתי כנסיות ובתי מדרשות שהן בבחינת מקדש מעט וכמו שהבאנו לעיל, אבל בכל זאת אין זה אותה המדריגה של השראת השכינה כמו כשביית המקדש הי' קיים, וממילא באותה מדה שאין בכלל ישראל השראת השכינה מלאה, בה במדה לא שייכת השראת התורה מלאה בתוך כלל ישראל, כי הקב"ה אינו סובל מצב שהתורה נמצאת במקום שהוא אינו נמצא שם, ומש"ה כשיבנה בית המקדש ותהי' השראת השכינה מלאה בכלל ישראל, הוא הדין שתתרבה השראת התורה בכלל ישראל, ויוכל כל אחד להגיע לחלקו המלא בתורה, ולכן מבקשים שיבנה ביהמ"ק ואז יהי' שייך ותן חלקנו בתורתך (והנה בהמשנה שם איתא שיבנה עירך, ולא שיבנה בית המקדש, והמחזור ויטרי גורס בית המקדש אבל השמיט ותן חלקינו בתורתך, אבל אנחנו קבענו את דברינו לפי הגירסא בהסידורים שלנו).

ועי' בפירוש הגר"א על אבות שם שכתב כעיקר הדברים הנ"ל וז"ל, ואין תורה בלא בית המקדש כמו שכתוב (איכה ב') מלכה ושרי' בגוים אין תורה, אמר יהי רצון שיבנה, וכמו שכתוב (ישעי' י"א) ומלאה הארץ דעה את ה' עכ"ל. והביאור הוא כהנ"ל שאם אין בית המקדש אין תורה כי אין הקב"ה יכול

לפרוש מהתורה (דהכוונה ב"שרי" היא לכהנים שעובדים בבית המקדש). עוד יש לבאר שע"י שאדם מתמרמר על החורבן, ומתפלל שיבנה בית המקדש, הרי הוא מחזק את ה"בלבבי משכן אבנה", וממילא כיון שיש כאן יותר מקדש, מסוגלת להיות גם יותר תורה, ולכן מתפללים שיתן חלקינו בתורתו עי"ז שאנו מתפללים שיבנה ביהמ"ק.

ועי' בספר אגרא דפרקא לבעל הבני יששכר באות י"ג, בהגהות אגרא דצבי שם באות ב' שכתב ביאור אחר בענין למה ע"י שמתפללים שיבנה בית המקדש, זוכים לתן חלקנו בתורתך.

ועשו לי מקדש כ"ה, ח' [ב].

בענין אם נשים חייבות בכנין בית הבחירה, וכן בחובת ציבור שהזמן גרמא.

הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה הי"ב פסק שבנין בית המקדש אינו נוהג בלילה, ושוב כתב שגם נשים חייבות, וביאר הכ"מ דהיינו משום שכן מצינו בהמשכן שבמדבר, דהא כתיב בפרשת ויקהל ויבאו האנשים על הנשים (ל"ה, כ"ב), וכן כתיב ויעשו כל חכמי לב (ל"ו, ח') (פי' ד"חכמי" היא לשון רבים, בניגוד ל"חכם" לב, וזה כולל גם נשים. מיהו צ"ע דנהי שיתכן ש"חכמי" לב יכול לכלול גם נשים, אבל אין הכרח לומר כן, ועוד דבפסוק לא כתוב "חכמי לב" אלא "חכם לב" בלשון יחיד, וא"כ אדרבה הרי זה שולל נשים מדלא כתב "חכמת" לב), וכן וכל אשה חכמת לב בידי' טוו (ל"ה, כ"ה). ולפי זה יוצא

שנשים חייבות במצות בנין בית הבחירה אע"פ שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. ולכאורה צ"ע דעיין בקידושין דף ל"ד ודף ל"ה שהביאה הגמ' שם את כל המצות עשה שנשים חייבות אע"פ שהן בגדר זמן גרמא ולא הביאה גם את המצוה של בנין בית הבחירה.

והנה בשלמא ממה שאין בנין בית הבחירה דוחה שבת י"ל שאין זה קובע דהוי בגדר זמן גרמא, כי י"ל שבאמת גם בשבת חייבים בהמצוה, רק שיש עיכוב צדדי כי אין המצוה דוחה מלאכת שבת, אבל מה שאין בית הבחירה נוהג בלילה הרי זה שפיר קובע דהוי בגדר זמן גרמא כי הרי זה הגבלה של זמן בעיקר חיוב המצוה דחייבים רק ביום ולא בלילה (ועי' עוד בפר' כי תצא על "תמחה את זכר עמלק" (כ"ה, י"ט) סק"א בסוף הפרשה שדננו ביותר אריכות בענין היכא שאי אפשר לקיים את המצוה בזמן מסוים משום סיבה צדדית וכגון מלאכת שבת ולא משום דין מסוים בעצם דיני המצוה האם כגון זה נחשב זמן גרמא).

מיהו יש ליישב דהנה הרמב"ם בספר המצות לאחר רשימת המצות, בד"ה ודע וכו', ביאר שמצות בנין בית הבחירה אינה חיוב פרטי על כל יחיד ויחיד אלא הרי היא חובת הציבור, כלומר החיוב חל על הציבור, וכל יחיד חייב להשתדל בזה כי הוא חלק מהציבור (ואולי אם כל הציבור יאמרו לאדם אחד אתה תבנה לכרך ואנחנו אין אנו רוצים חלק בזה ואנחנו מתכוונים שלא לצאת ידי המצוה, אולי בכה"ג אינו חייב לבנות כי הרי הוא בכה"ג בגדר יחיד ואין כאן ציבור), וא"כ יוצא לפי הנ"ל

שמה שנשים חייבות אין זה בתורת יחידים, אלא הרי זה משום שגם נשים הרי הן חלק מהציבור, ומעתה לא קשה מה שהקשינו למה הגמ' בקידושין לא הביאה את המצוה של בנין בית הבחירה בתור יוצא מן הכלל כי י"ל שאין מזה סתירה להכלל שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, כי י"ל שהכלל ההוא נאמר רק בנוגע לענין לחייב אותן בתורת יחידים, אבל אינו אמור היכא שרוצים לחייבן בתורת חלק מהציבור, אלא בכגון זה הרי הן שפיר חייבות.

ובטעם הדבר י"ל דהיינו משום שהמצות שלמדים מהן בקידושין שם שנשים פטורות מזמן גרמא הרי הן חובות יחיד.

מיהו דברינו הם דלא כהכ"מ, כי אנחנו מפרשים שנשים חייבות בבנין בית הבחירה בלי שום ילפותא מיוחדת אלא הרי זה כי אין מאיפוא לפטור אותן כי אנו מוצאים פטור רק בחובות יחיד, ואילו הכ"מ כתב שילפינן שהן חייבות מפסוקי המשכן וכמו שהבאנו, ולפי הכ"מ עדיין קשה מה שהקשינו שהגמ' היתה צריכה להקשות מבנין בית הבחירה ולתרץ ששאני התם שיש פסוקים.

ועיין בריטב"א בקידושין דף ל"ו ע"א בד"ה ואיכא וכו' שצידד לומר דלא כהרמב"ם אלא שנשים פטורות ממצות בנין בית הבחירה וז"ל, והא דכתיב דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה ואפ"ה כתיב ויבואו האנשים על הנשים, ולא קשיא דהתם נשים מעצמן הביאו ולא נצטוו בכך, א"נ דנדבה הוא וכבר נתרכו נשים בנדר ונדבה כדכתיבנא עכ"ל (ולכאורה החילוק בין שני התירוץ הוא שלפי התירוצן הראשון עשו כן בשביל לקיים את המצוה

של בנין בית הבחירה, רק שעשו כן בתורת אינן מצוות ועושות, ואילו בתירוצו השני הרי הוא נוקט שעשו כן בתורת עשיית הקדש ונדבה ולא בתורת מצות בנין בית הבחירה).

שוב הראוני בספר מרחשת חלק א' סי' כ"ב אות ה' שהקשה על הרמב"ם למה נשים חייבות במצות בנין בית הבחירה הלא היא מ"ע שהזמן גרמא. מיהו לכאורה זה לק"מ כי י"ל שהרמב"ם סובר ששפיר ילפינן מהפוסקים שהביא הכ"מ שהן חייבות, אלא מה שקשה הוא מה שהזכרתי למה לא נזכר מזה בהסוגיא בקידושין. ועכ"פ המרחשת תי' בזה"ל, שהרמב"ם ס"ל כסברת הטורי אבן במגילה שמצות שחיובן הוא בכל עת אלא שקיומן הוא ביום, אינן בגדר מצות שהזמן גרמא שלא כדעת התוס' קידושין כ"ט א' עכ"ל. הרי שהוא סובר שגם מה שאין בונים בית המקדש בלילה אין הכוונה שאין חייבים בלילה, אלא שפיר חייבים, רק שמעשה הבנין צריך להיות ביום (ובכל זאת לא חשיב בגדר זמ"ג. וזהו חידוש יותר גדול מהיכא שהעיקוב הוא בגדר סיבה צדדית ולא פיסוק זמן בגוף דיני המצוה).

והנה לפי הדרך הנ"ל שהזכרנו שנשים חייבות בחובות ציבור אפילו אם הן בגדר זמן גרמא א"כ יוצא שנשים חייבות גם בקרבנות ציבור כגון תמידים ומוספים, ויש בזה אריכות דברים בספרי הפוסקים וכדלהלן.

דהנה בעבודת הקרבנות יש דין שצריכים לעשות את העבודות לשם הבעלים של הקרבן ולא לשם אדם אחר, ובזבחים דף ד' ע"א אמרינן שמחשבה שלא לשם

בעלים לא שייך בקרבן ציבור כי כל הציבור הם בעליו, וכתבו תוס' בד"ה וישנן בציבור וז"ל, ואפילו לשם עכו"ם לא מיפסיל דבעינן חבירו דומיא דידי' מחויב כפרה כמותו עכ"ל, פי' שהי' קשה להם ששפיר שייך בקרבן ציבור מחשבה שלא לשם בעלים דהיינו כשהוא עושה את העבודה לשם עכו"ם שהרי הקרבן אינו בא בשביל עכו"ם וא"כ אינם בעלי הקרבן, ועל זה תירצו שמחשבת שינוי בעלים שייך רק כשהוא מחשב בשביל מי שבעצם חייב באותו קרבן רק שאין הוא הבעלים של הקרבן הזה שמקריבים עכשיו, והרי עכו"ם בכלל אינם חייבים בקרבנות ציבור. ויש לעיין למה הקשו תוס' רק מעכו"ם ולא מנשים. ולכאורה יש להוכיח מקושייתם שנשים חייבות בקרבנות ציבור כגון תמידים ומוספים כמו שאנשים חייבים ומש"ה הקרבנות ההם באים גם בשבילן וממילא גם הן הרי הן בעלים של הקרבן. והנה לפי תירוצם של תוס' שייך לומר גם בנוגע לנשים שלעולם אינן חייבות, רק שבכל זאת לא שייך בהן שינוי בעלים משום הא גופא שאינן מחויבות, אלא שאכתי מוכח מקושיית תוס' שהן שפיר חייבות כי אם אינן חייבות היו תוס' יכולים להקשות ולתרץ מנשים.

שו"ר בספר אוצר חיים בדבריו על תוס' בזבחים שם (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך א') שכתב שאה"נ תוס' היו יכולים להקשות ולתרץ גם מנשים. ולפ"ז יוצא שנשים אינן חייבות בקרבנות ציבור, וביאר דהיינו משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא.

וכן נוקט רעק"א, דעי' בשו"ת רעק"א

בסי' ט' בד"ה גם וכו' שדן אם יש קדימה לעשות מצות עשה ששואה בכל לפני מצוה שאינה שוה בכל, וכתב להוכיח שאין קדימה מהא דמצינו שאם הגיע זמן מנחה הרי הוא צריך להתפלל מנחה לפני מוסף כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, הרי שלא אמרו משום שתפילת מנחה שוה בכל ואילו תפילת מוסף אינה נוהגת בנשים, וא"כ חזינן שאין דין קדימה כזה. ובביאור הדבר למה תפילת מוסף אינה נוהגת בנשים כתב רעק"א וז"ל, דנשים פטורות מתפילת מוסף, כיון דנשים לא היו שוקלות אין להן חלק בקרבנות ציבור, וכ"מ בת' בשמים ראש סי' פ"ט ע"ש עכ"ל, וכ"כ רעק"א בהגהותיו על שו"ע באו"ח סי' ק"ו עיי"ש.

מיהו עי' בספר עמודי אור בסי' ז' שנקט כדרכינו הנ"ל שנשים חייבות בקרבנות ציבור, ודלא כרעק"א והאוצר חיים, והוכיח כן מהתוס' הנ"ל, דהיינו מהא דלא הקשו מנשים, ודלא כדרכו של האוצר חיים שבאמת תוס' היו יכולים להקשות ולתרץ גם על נשים כמו דבריהם על גוי, אלא אם נאמר שאינן חייבות אז שייך רק הקושיא של תוס' אבל לא התירוץ, כי גם אם נאמר שאינן חייבות אבל אכתי צריכות הן את הריצוי של הקרבן ציבור כי אין לך אדם בישראל שלא עבר על עשה וא"כ שפיר יש כאן שינוי בעלים כי אם ישחט את הקרבן לשם נשים הרי אינן הבעלים אבל הרי הן שפיר צריכות את הכפרה, וא"כ בע"כ צ"ל שהן חייבות באמת בקרבנות ציבור ומש"ה אין כאן שינוי בעלים.

והחזו"א על זבחים בסי' א' סק"ב כתב וז"ל, וקרבתן ציבור ששחטו לשם אשה

שאינה שוקלת לא חשיב שינוי בעלים דגם נשים מתכפרין בקרבן ציבור שהרי שעירים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו כדתנן ריש שבועות ובודאי גם נשים מתכפרין עכ"ל. הרי שכתב שהן מתכפרות בהקרבתן ציבור ושלכן לא חשיב שינוי בעלים, אבל לא כתב כהעמודי אור וכן כהדרך שאנחנו כתבנו שהן גם חייבות בהקרבתן, וא"כ דבריו הם דרך שלישי, והיינו שבאמת אינן חייבות, וכרעק"א והאוצר חיים, אבל רעק"א והאוצר חיים סוברים שגם אינן שייכות בהדי הכפרה, שהרי האוצר חיים כתב שייך גם על נשים תירוצם של תוס', ורעק"א כתב לשון של "אין להן חלק בקרבנות ציבור", אבל החזו"א סובר שאע"פ שאינן חייבות אבל בכל זאת הרי הן שפיר מתכפרות בהקרבתן ציבור, אלא שהעמודי אור נוקט שאע"פ שהן מתכפרות אבל אכתי בדין הוא שיחשב שינוי בעלים כיון שאינן חייבות בהקרבתן, ומזה הוכיח שהן שפיר חייבות, ואילו החזו"א סובר שהעובדא שהן מתכפרות שפיר גורמת שלא יחשב שינוי בעלים.

והמשנה ברורה בסי' ק"ו סק"ד הביא שהצל"ח פוטר נשים מתפילת מוסף ושהמגן גבורים מחייב.

ועי' בשו"ע או"ח בסוף סי' מ"ז דאיתא שנשים חייבות בכרכת התורה, והבית יוסף הביא כן מספר האגור בשם מהר"י מולין, ואחד מן הטעמים שכתב האגור הוא משום שהן חייבות לומר פרשת עולה וקרבתן, ולכאורה הכוונה בעולה היא להקרבת תמיד (וצ"ע מה היא כוונתו ב"קרבתן"), וא"כ לכאורה מזה מבואר שהן שפיר חייבות בקרבנות ציבור. מיהו לפי העמודי אור

והחזו"א אין ראי', כי אע"פ שאינן חייבות בהקרבתן אבל בכל זאת הרי הן מתכפרות בו וא"כ י"ל שסגי בדבר זה לחייבן לומר את הפרשה.

איברא, מדברי האגור עצמו שם מבואר הסבר אחר למה הן חייבות באמירת הקרבנות, וז"ל שם, ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות (פי' שנשים צריכות לברך ברכת התורה כי הן קוראות את הקרבנות), ותפלה כנגד קרבנות תקנום, והן חייבות בתפלה, וא"כ חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות (ומש"ה צריכות לברך ברכת התורה) עכ"ל האגור.

וע"ע בנוגע לנשים בחובת ציבור שהזמן גרמא, להלן בפרי' כי תצא על "תמחה את זכר עמלק" (כ"ה, י"ט) [א] סק"ג.

ועשו ארון (כ"ה, י') [א].
א. הסוברים שהלוחות והארון היו יחד בגדר חפצא אחד.

הרמב"ם בספר המצות במצות עשה כ' כלל בכלל המצוה של בנין בית הבחירה גם את הציוויים לבנות שלחן מזבח ומנורה. והרמב"ן בדבריו על מ"ע ל"ג השיג דלא מסתבר לומר שהכלים נכללים במצות בנין הבית אלא בית לחוד וכלים לחוד, וכן אינם נמנים למצות בפני עצמם כי הרי הם בגדר הכשרים למצות אחרות כגון הנחת לחם הפנים והקרבת קרבנות והדלקת המנורה, ולכן מספיק בזה שמונים למצות את סידור לחם הפנים והקרבת קרבנות והדלקת המנורה.

ושוב כתב הרמב"ן שעשיית הארון והכפורת ושימת הלוחות בתוכו שפיר נמנית היא למצות עשה כי לא הי' להם

איזו שהיא תכלית אחרת אח"כ. והקשה הקנאת סופרים למה כלל הרמב"ן את עשיית הארון והכפורת בכלל המצוה, הלא גם בנוגע לזה י"ל שהעשי' היא רק בגדר הכשר, ושצריכים למנות רק את התכלית דהיינו שימת הלוחות בתוך הארון.

מיהו י"ל דס"ל להרמב"ן ששימת הלוחות בתוך הארון אינה בגדר מצוה הבאה לאחר מכאן כמו עריכת לחם הפנים והדלקת המנורה והקרבת קרבנות, אלא הרי היא נחשבת חלק מעצם עשיית הארון, כי צורת הכלי היא הארון ביחד עם הכפורת והלוחות, והלוחות הרי הם נחשבים חלק מגוף החפצא של הארון.

והנה הרמב"ן שם כתב שבבית שני לא עשו ארון כי לא היו לוחות. ולפי הנ"ל הדבר מוסבר, כי כיון שלא היו לוחות לא הי' שייך לעשות את החפצא השלם הזה של ארון וכפורת ולוחות. ברם גם אם נאמר כהבנת הקנאת סופרים שרק הארון עצמו הוא החפצא, י"ל שאתי שפיר למה לא נהג בבית שני, כי כיון שלא הי' שייך ששימו שם לוחות ולעשות עם הארון את תכליתו, ליכא חיוב לעשות ארון. ואם נצייר לעצמינו מצב שלא הי' שייך עשיית לחם, אולי י"ל שבאמת לא היו עושים שלחן.

שו"ר במשך חכמה כאן (כ"ה, כ"א) שכתב כדרכנו הנ"ל שהלוחות היו חלק מעצם החפצא וז"ל, הנה כל הכלים עשו במקדש שני לבד הארון, כי הלוחות נגזזו והלוחות מעכבים הארון, ובקדשים כל מקום ששינה הכתוב, לעכב, לכן תנא בי' קרא (ונתת אל הארון וגו', ואל הארון תתן וגו') דאינו ארון עד שיתן בו העדות, וכיון שבמקדש שני לא היו בו לוחות לא הי'

ארון ודו"ק עכ"ל. הרי שכתב שהלוחות הם חלק מהארון, ולא עוד אלא שהם גם חלק שמעכב את כל עיקר כשרות הארון, ואינו רק דין לכתחילה, אלא גם בדיעבד אינו בגדר ארון בלי שיהיו בו העדות, ושידענין כן מזה ששינה עליו הכתוב לעכב, ושלכן לא עשו ארון בבית שני.

וברש"ש על יומא דף נ"ג ע"ב ראיתי דרך אחרת מהמשך חכמה, דגם הוא נתקשה שם למה לא עשו ארון בבית שני, והוא נקט שהלוחות לא היו חלק מהארון, רק שבכל זאת כל התכלית של הארון הי' רק לשם הנחת הלוחות בתוכו, ולכן בבית שני שלא היו לוחות לא היתה סיבה לעשות ארון (וכבר כתבתי דרך זה לעיל כאן), אבל להחושן היתה סיבה עצמית לקיומו חוץ מלשם לשים שם את האורים והתומים, ולכן גם בבית שני עשו חושן אע"פ שלא היו להם אז אורים ותומים, וגם הוא כתב שאת החידוש הנ"ל שכל התכלית של הארון היתה רק בשביל שימת הלוחות בתוכו, השמיעה לנו התורה ע"י שכפלה את הציווי של ואל הארון תתן את העדות וגו'.

(ויש לצייר עוד נפ"מ בענין זה, והיינו שאם משחו את הארון והכפורת בלי שיהיו הלוחות בפנים לא נתקדשו כי אין זה הכלי.) מיהו הרמב"ן בדבריו על התורה מתרין בדרך אחרת למה כתוב ב' פעמים, והיינו כדי לומר שקודם ישימו את הכפורת על הארון ועל ידי זה נגמר ומתקדש הארון, ורק אחרי זה יסירו את הכפורת וישימו שם את הלוחות. ומדבריו אלו נראה דלא כדרכנו הנ"ל בביאור דבריו בספר המצות, אלא נראה שהכלי הוא הארון והכפורת בלי

הלוחות. מיהו י"ל שהיו שם שתי הבחינות, דהיינו שמצד אחד הארון והכפורת היו בגדר כלי נפרד, אבל מצד שני היו גם בגדר כלי חדש יחד עם הלוחות.

והנה דברינו כאן שהלוחות היו חלק מגוף הכלי של הארון הם לכאורה דלא כהיסוד שכתבתי בספרי על מס' אבות באות קצ"ד, דהנה הבאתי שם מהרמב"ם שלומדים מהארון והלוחות שצריכים לשים ספר תורה במקום מיוחד ומהודר המוכן לכך דהכי ילפינן ממה שהכינו את הארון לשים שם את הלוחות, ואילו לפי דברינו כאן לכאורה אי אפשר ללמוד מהמשכן דבר זה, כי לפי דברינו כאן אולי רק כשהארון הוא חפצא אחד עם הלוחות צריכים ארון מהודר, אבל לא כשהוא משמש ככלי נפרד איפוא ששמים את הלוחות, ואפילו אם נאמר שהענין של יצירת החפצא הנ"ל שייך גם בבית הכנסת מצד היותו מקדש מעט, ולכן גם בבית הכנסת שייך הענין של יחוד מקום מהודר, אבל בודאי אינו שייך בספר תורה שבביתו, ואילו הדין הנ"ל שצריכים מקום מהודר נוהג מן הסתם גם בס"ת שבביתו, וא"כ מוכח שהארון הי' כלי נפרד שהיו צריכים לשים בו את הלוחות אשר משום כך אפשר ללמוד ממנו גם לס"ת שבביתו.

והנני מעתיק כאן את דברי באבות שם:

ב. כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות (פרק ד' משנה ו'). פירש"י וז"ל, שאינו מניחה אלא במקום קדוש ולא על ספסל שיושבים בו בני אדם עכ"ל. ויש לעיין במה שכתב "במקום קדוש" מהו גדרי דבר זה, דדוחק לומר שכוונתו היא

רק לאפוקי שלא ישימו אותו על ספסל בשעה שיושבים שם, א"נ שלא ישימו אותו על ספסל אפילו כשאין יושבים שם כיון שהספסל עשוי גם לשיבה, דכי זה נקרא כבר מקום קדוש.

ויש להקדים את דברי הרמב"ם בפ"י מהל' ספר תורה ה"י שכתב וז"ל, מצוה ליחד לספר תורה מקום, ולכבדו ולהדרו יותר מדאי, דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר עכ"ל, והנה לכאורה הי' אפשר לומר דמה שכתב שצריכים לכבדו ולהדרו הרי זה קאי על הספר תורה, ברם המחבר ביו"ד בריש סי' רפ"ב שינה קצת את הלשון וכתב שצריכים לכבד ולהדר את המקום. ונראה שהוכיח כן בכוונת הרמב"ם מזה שהוסיף הרמב"ם שדברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר, דאם כוונתו היא לומר שצריכים לכבד את הס"ת קשה טובא, דהא דין זה אינו רק משום הדברים שבלוחות, אלא גם משום יתר התורה, דהא צריכים לכבד את הספר תורה כולו, ומשום הכי פי' המחבר שכוונת הרמב"ם היא שצריכים לכבד את המקום, אשר לפי זה שפיר תלה הרמב"ם את הדבר בזה שיש בו הדברים שבלוחות, דכוונתו היא כמו שכתב הגר"א שם שצריכים מקום מהודר כמו שהלוחות היו בהארון.

ואין להקשות שנצטרך מקום מהודר גם בשביל שאר התורה ולא רק בשביל עשרת הדברות, דהא בסוף ימיו הניח משה רבינו גם ספר תורה שלם בהארון (עיין בדברים ל"א כ"ו וברש"י שם), די"ל שכוונת הרמב"ם היא לומר דבעינן שהארון קודש יהי' נעשה או הוקצה במיוחד בשביל הנחת הספר תורה, ולא סגי בהא לחוד שיניחו

את הס"ת במקום יפה, אלא בעינן שיהא המקום נעשה או הוקצה בשבילו, וזהו בכלל מה שכתב שצריכים ליחד לו מקום, וגם זה ילפינן מהארון, והרי הארון נעשה רק בשביל הלוחות, ולא בשביל הס"ת שהניחו בו בסוף המ' שנה, ואע"פ ששייך ללמוד מהספר תורה של סוף המ' שנה שגם ליתר התורה בעינן מקום יפה, אבל מכל מקום אין שום נפקותא בזה, דהא גם בלאו הכי בעינן מקום קבוע ויפה שגם נעשה או נקבע בשביל העשרת הדברות וכנהנ"ל, ומשום הכי הזכיר הרמב"ם רק את עשרת הדברות.

ובאמת גם בלאו הכי י"ל שאי אפשר ללמוד מהס"ת של סוף המ' שנה משום שי"ל שגם בסוף המ' שנה שמו אותו בהארון רק בגלל עשרת הדברות באופן שאי אפשר למילף כלום בנוגע ליתר התורה.

ולפי הנ"ל י"ל שגם כוונת רש"י היא לומר דלא סגי בסתם מקום אלא בעינן מקום מהודר ומכובד שמחזיקים אותו למקום קדוש דומיא דארון. מיהו עדיין אין ראיה מדבריו דס"ל שצריכים גם יחוד מקום תחלה.

מיהו לפי הדרך שכתבנו שגם בסוף המ' שנה שם את הס"ת בהארון רק בגלל הלוחות א"כ יוצא מפירש"י בהמשנה דלא כהרמב"ם, דהא מלשון המשנה דתנן "כל המכבד את התורה" משמע שהכוונה היא לכל הספר תורה כולו, ולא רק להעשרת הדברות לחוד.

ובדעת רש"י י"ל דס"ל שהתנא לומד באמת שצריכים מקום יפה מהספר תורה של סוף המ' שנה, דלא ס"ל לרש"י לומר

שעשה כן רק בגלל שכתובות בו עשרת הדברות.

ועכ"פ לכאורה משמע שבאמת רש"י אינו סובר כהרמב"ם שצריכים יחוד מקום כי אם שפיר צריכים כן למה לא כלל גם דבר זה בכוונת "מכבד את התורה".

מיהו ממה שכתוב כאן בתחילת הציווי של עשיית הארון ונתת אל הארון את העדות משמע דשפיר נעשתה בכוונה להניח שם את הלוחות, וא"כ שפיר יש ללמוד משם שצריכים ליחד מקום בשביל הלוחות.

ברם י"ל שגם רש"י סובר שצריכים יחוד מקום, רק דס"ל שצריכים כן רק בשביל הלוחות ולא בשביל יתר התורה, ומש"ה לא הזכיר דבר זה בנוגע להמשנה באבות שם כי המשנה דיברה על כל התורה.

גם י"ל דס"ל לרש"י דשפיר בעינן מקום שהוקצה או נעשה לכך (ולעולם גם זהו בכלל מה שכתב מקום קדוש), רק דס"ל שהארון נעשה באמת בשביל כל התורה, וכן מבואר מדבריו בשמות כ"ה ט"ז שם דכתיב ונתת אל הארון את העדות ופירש"י וז"ל, התורה שהיא לעדות וכו' עכ"ל, הרי שפ"י שהציווי קאי על כל התורה ולא רק על הלוחות, ועי' שם במפרשים, וברשב"ם. גם י"ל דס"ל לרש"י דלא ילפינן כלל מעשיית הארון או מהס"ת שבסוף המ' שנה, אלא מצד הסברא לחוד צריכים מקום מהודר.

והנה לפי הרמב"ם נראה דליכא שום חיוב ליחד מקום לשאר ספרים חוץ מספר תורה, וכן גם לפי רש"י אם נאמר שגם הוא לומד מעשיית הארון או מהס"ת של

סוף המ' שנה, אבל אם נאמר דיליף כן רש"י מסברא א"כ אולי צריכים לעשות כן גם בשאר ספרים.

ויש לעיין באם כוונת הגר"א בסי' רפ"ב שם היא להשוות את דעת הרמב"ם לדעת רש"י, שהרי בתחילה הביא את המשנה הנ"ל במס' אבות, ושוב הביא את דברי הרמב"ם, וצ"ע.

ועיין עוד בשבת דף ל"ב ובתוס' שם דמבואר שיש דינים איך לכבד את הארון.

ועשו ארון (כ"ה, י') [ב].

בענין אם הארון הי' בגדר כלי או האם הי' חלק מגוף הבית.

מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ו נראה שהוא סובר שהארון לא הי' נחשב בגדר כלי בתוך בית המקדש אלא הי' נחשב חלק מגוף בית המקדש, דעיי"ש שלא כלל את הארון בתוך הרשימה של כלי המקדש.

מיהו מדברי הרמב"ן בספר המצות חזינן לא כך, דעי' בדבריו במצוה ל"ג שמנה את עשיית הארון והכפורת ושימת הלוחות לתוכו למצות עשה נפרדת, ואילו הי' נחשב חלק מהבית לא הי' מונה עשי' זו למצוה נפרדת כי היא חלק ממצות בנין הבית.

ואל הארץ תתן את העדת אשר אתן אליך (כ"ה, כ"א).

א. דברי רש"י התמוהים שבא הפסוק לומר שישימו את הלוחות ואח"כ הכפורת.

פירש"י וז"ל, לא ידעתי למה נכפל (עוד פעם גבי עשיית הכפורת שצריכים ליתן את

העדות לתוך הארון) שהרי כבר נאמר (גבי עשיית הארון) ונתת אל הארון את העדות. וי"ל שבא ללמד שבעודו ארון לבדו בלא כפורת יתן תחילה העדות לתוכו ואח"כ יתן את הכפורת עליו, וכן מצינו כשהקים את המשכן נאמר ויתן את העדות אל הארון ואח"כ וישם את הכפורת על הארון מלמעלה עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונת רש"י, הלא ממילא הרי הוא מוכרח לתת את הלוחות בתוך הארון כשאינו מכוסה, דאיך ישים את הלוחות לתוך הארון אחרי שכבר מונח הכפורת עליו.

וי"ל שהכוונה היא שהי' אסור לשים את הכפורת על הארון בלי שיתן בו קודם את הלוחות (ודלא כדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל על ועשו ארון [א] שאדרבה היו צריכים בדוקא לשים את הכפורת על הארון לפני ששמו את הלוחות ושוב להורידו ולשים את הלוחות, וכדי ללמדנו דבר זה נכפל הפסוק).

מיהו צ"ע לפ"ז מה הוסיף רש"י להראות שבאמת שמו את הלוחות בתוך הארון לפני שימת הכפורת דאיך חזינן משם שלפני כן הי' אסור לשים את הכפורת על הארון, ומי יימר שלא עשו כן.

ואולי י"ל שבאמת לא הי' אסור, רק שאם עשה כן אין זה עדיין בגדר הכלי השלם, כי הלוחות חשיבי חלק מגוף הכלי וכמו שביארנו לעיל על ועשו ארון [א], וכוונת רש"י היא שכדי שיחשב הכלי השלם צריכים שישים בו את הלוחות לפני הכפורת כדי שיהיו שם גם הלוחות. ויצויר נפ"מ בזה שאם משחו את הארון בלי שיהיו הלוחות בתוכו לא נתקדש. ולעיל

כתבנו עוד נפ"מ והיינו שאם אין לוחות אין טעם לשים שם ארון וכפורת ושלכן לא עשו ארון בבית שני.

מיהו גם על הדרך הזה קשה מה חזינן מהא שבהקמת המשכן שמו קודם את הלוחות ואח"כ את הכפורת, הלא בהכרח היו צריכים לעשות כן, ומי יימר שאם שמו רק הכפורת ומשחו אין המשיחה עולה. וגם בלאו הכי לא משמע מלשון רש"י שכן היא כוונתו.

ויש לבאר כוונת רש"י דהנה רש"י הביא שעשו ג' ארונות, ב' של זהב ואחד של עץ, ונתנו זה לתוך זה וזה לתוך זה, והכפורת הי' מונח על עובי הצדדים של הארון האמצעי של עץ, והארון החיצון של זהב הי' עולה סביב עובי הכפורת, וא"כ הי' שייך שיכניס את הארון הפנימי של זהב לתוך הארון של עץ, ואח"כ לשים את הלוחות, ואח"כ לשים את הכפורת, ורק אחרי כל זה לשים את הכל לתוך הארון החיצון של זהב, וקמ"ל שלא יעשה כן כי אין זה נקרא ששם את הלוחות לתוך הארון לפני הכפורת, כי כששם את הלוחות, עוד לא הי' ארון שלם, וגם כששם את הכפורת אין זה נקרא ששם את הכפורת על הארון כי עוד לא הי' ארון שלם, ורק אח"כ כששם את הכל לתוך הארון החיצון של זהב באים בבת אחת הקיום של שימת הלוחות ושימת הכפורת, ואילו אנו צריכים שימת לוחות בהארון ואח"כ שימת כפורת, ולכן הרי הוא צריך קודם כל לשים את השלשה ארונות זה לתוך זה, ורק אז כשיש ארון שלם ישים את הלוחות לתוכו ואח"כ ישים את הכפורת, דמעתי הרי זה שפיר

נקרא ששם את הלוחות בהארון לפני ששם את הכפורת.

ב. בענין אם הארון והכפורת היו נחשבים שני חפצים או חפצא אחד.

הנה יש לעיין האם הארון והכפורת היו נחשבים שני חפצים נפרדים או האם היו נחשבים ביחד חפצא אחד. ואם נאמר שהיו נחשבים כשנים א"כ י"ל ששינה הכתוב כדי להשמיענו שנתנית העדות היתה קיום דין לא רק בהארון אלא גם בהכפורת. מיהו לעיל הבאנו סוכרים שלא רק שהארון והכפורת היו כלי אחד אלא שגם הלוחות היו חלק מגוף הכלי.

וע"ע לעיל על ועשו ארון וגו' שהבאנו את ביאורו של המשך חכמה למה שינה הכתוב את שימת הלוחות, וכן את דברי הרמב"ן על זה.

ועשית מנרת זהב וגו' (כ"ה, ל"א) [א].

א. בענין אם מנורה של זהב כשירה מדין מנורה של שאר מתכות כשלא הושלמו בה התנאים המיוחדים של מנורה של זהב.

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דתנן שבעה קני מנורה מעכבין זה את זה, ז' נרות מעכבין זה את זה. ובע"ב שם אמרינן שכמו כן גם מספר הגביעים מעכבין זה את זה, וכן הכפתורים מעכבין זה את זה, וכן הפרחים מעכבין זה את זה, וכן כל מין ומין מעכב את השאר.

ולכאורה יש לעיין בהלשון של "הגביעים מעכבין זה את זה, וכן

הכפתורים מעכבין זה את זה, וכן הפרחים, כי אכתי לא שמעינן מהלשון הנ"ל שכל המנורה פסולה, אלא יכול להיות שסוף הדין הוא רק שאין כאן קיום של גביעים או כפתורים או פרחים, אבל המנורה עדיין כשירה בדיעבד, כי אל"כ הי' צריך להיות כתוב גם שהם מעכבים את המנורה ולא רק שמעכבין זה את זה.

ובשלמא בנוגע לקנים ונרות הרי מובן מאליו שמכיון שהם מעכבין זה את זה, ונחשב שאין כאן נרות או קנים, שוב אין כאן מנורה, כי זהו עיקר המנורה, שהרי בלי קנים אינה מנורה אלא מיקרי פמוט וכדאיתא בגמ' שם, וכן בלי נרות אין זה מנורה כי מנורה היא מלשון נר, אבל מהא דאמרינן שגביעים מעכבין זה את זה עדיין לא שמענו שהמנורה פסולה מחמת שאין בה קיום של גביעים, וכן כפתורים וכן פרחים, אלא יכול להיות שהמנורה כשירה.

ולכאורה כן מוכח מהא שהוצרכו להוסיף שהגביעים והכפתורים והפרחים מעכבין זה את זה, דהיינו שאם חסר למשל גביע אחד אז גם הכפתורים והפרחים פסולים, דתיפוק ל"י שכל המנורה פסולה, ובע"כ צ"ל שאין המנורה פסולה, ולכן הוצרכו לומר שאע"פ שאין המנורה פסולה אבל אם חסר מין אחד אז גם לשני המינים הנתרים אין ערך.

ויש לבאר דבר זה בב' דרכים:

א', דהנה כשאין זהב הרי אפשר לעשות מנורה גם משאר מתכות, והרי היא כשרה בדיעבד, והרי בשאר מתכות אין צריכים גביעים כפתורים ופרחים כדתניא במנחות

שם*), וא"כ צריך לצאת שגם במנורה של זהב אינם מעכבים כי אפשר להכשיר אותו בדיעבד מדין מנורה של שאר מתכות.

ב', דבאמת יש כאן אפילו קיום של מנורה של זהב, כי הך קיום של גביעים כפתורים ופרחים הוא קיום עצמי, ואם לא עשה גביעים כפתורים ופרחים נהי שחיסר הך קיום עצמי, אבל אכתי לא חיסר כלום בהקיום של מנורה של זהב.

והנפ"מ בין שני הדרכים הוא בציור שאי אפשר לעשות גם גביעים וגם כפתורים וגם פרחים, האם עדיין יש דין לכתחילה לעשות מנורה של זהב, דלפי הביאור הראשון יוכלו לעשות לכתחילה מנורה משאר מתכות כיון שאפילו מנורה של זהב תהי' כשירה בכה"ג רק בתורת שאר מתכות, אבל לפי הדרך השני שפיר יצטרכו לעשות מנורה של זהב.

ברם עי' בשו"ע יו"ד סי' קמ"א סעיף ח' שכתב המחבר בזה"ל, אבל עושה של חמשה קנים או של שש או שמונה, אבל של שבעה לא יעשה אפילו משאר מיני מתכות ואפילו בלא גביעים וכפתורים ופרחים עכ"ל, וכתב בחידושי רעק"א שם וז"ל, משמע דבזהב, דגביעים וכפתורים מעכבין, מותר לעשות בלא גביעין וכפתורין, ומש"כ המחבר ואפילו בלי גביעין אשלפניו קאי, אפילו משאר מתכות, אבל בזהב שרי עכ"ל. הרי שרעק"א סובר

שמנורה של זהב בלי גכו"פ פסולה, ודלא ככל דברינו הנ"ל. מיהו צ"ע דמצד סברא איך יכול להיות כן, דהא אפילו אם אין כאן קיום של מנורה של זהב אבל אכתי איך יכול להיות שהמנורה פסולה, שהרי היא צריכה להיות כשירה מדין שאר מתכות, כי לא גרע זהב ממתכת אחרת. וחזינן שרעק"א סובר שמנורה של זהב בלי גביעים כפתורים ופרחים גרע טפי, והעדר גביעים כפתורים ופרחים הרי זה דבר שפוסל בשל זהב ואינה כשירה מדין מנורה של שאר מתכות.

והנה רעק"א שם הביא שהתבואת שור אוסר לעשות בזמן הזה גם מנורה של זהב בלי גביעים כפתורים ופרחים, והי' נראה לומר דהיינו כדרכינו הנ"ל שבאמת מנורה כזו היתה כשירה בבית המקדש. מיהו עיין בפתחי תשובה שם שהביא גם הוא את דברי התבואת שור ומבואר שלעולם ס"ל להתבואת שור כרעק"א דפסול, רק שבכל זאת הרי הוא אוסר לעשות מנורה כזו בזמן הזה כיון שיש בה מיהא עיקר צורת מנורה. מיהו הגר"א בסק"ד כתב את הסברא שכתבנו שמנורה כזו כשירה במקדש כי לא גרע משאר מתכת.

והנה בגמ' שם דרשו שמנורה של זהב פסולה אם אינה מקשה, ובכל זאת דרשינן שם שבשאר מתכות אין צריכים מקשה, ואם כן להדיא חזינן שגזרה התורה לענין מקשה שמנורה של זהב לא תהי' כשירה מדין שאר מתכות, ואם כן

ש"אינה צריכה לבוא גביעים וכו", והרמב"ם בפ"ג מבית הבחירה ה"ד כתב "אין עושין" ומשמע מלשונו שיש גם קפיידא שלא לעשותם, וכן ביאר המל"מ שם וכן המנ"ח במצוה צ"ח.

(* ואפילו לכתחילה אין צריכים לעשות בו גביעים כפתורים ופרחים כמו שמבואר מלשון הברייתא שם ד"אינה באה זהב אינה באה גביעים וכו", וכן מבואר מלשון רש"י שם בד"ה באה זהב וכו' שכתב

יש לומר שטעמו של רעק"א הוא משום דילפינן גביעים כפתורים ופרחים ממקשה. ולהלן בסק"ג נביא עוד דעות בענין דינה של מנורה של זהב בלי גביעים כפתורים ופרחים.

ב. מוסר השכל שיוצא מהנ"ל.

ועכ"פ לכאורה דין זה שאמרינן במקשה שמנורה של זהב פסולה כשאינה מקשה, וכן יש אומרים כן לענין גביעים כפתורים ופרחים וכמו שהבאנו לעיל, קשה מסברא וכמו שהערנו כבר, כי סוף סוף גם זהב הוא מין ממני המתכות, וא"כ מכיון ששאר מתכות כשרות בלי מקשה, וכן בלי גביעים כפתורים ופרחים, למה זהב מפסיד כח זה, ונהי שלענין מקשה ילפינן כן במנחות שם מקרא ד"יהיו", אבל לכאורה הפסוק משמיענו דבר שהוא היפך מהסברא הישרה.

ונראה שרואים מזה מוסר השכל חשוב, והיינו שכשיש מדריגה מסוימת, דוגמת זהב במנורה, הדורשת מעלות והידורים, דהיינו מקשה, וכן גביעים כפתורים ופרחים, א"כ בלעדיהם הרי זה פסול, וא"א להכשיר מדין המדריגה היותר קטנה, ואין לבעל מדריגה היכולת והברירה לתפקד בלי המדריגה, וכגון הכא דכיון שהמנורה היא של זהב, א"כ בלי ההידורים והמדריגות שמגיעות לזהב הרי היא פסולה, ואינה יכולה להיות כשירה מדין סתם מתכות.

ובאמת כעין הנ"ל מצינו גם בעולם הטבע, דכל מה שהחפץ הוא יותר מעולה הרי הוא יותר מאוס בקלקולו, וכגון צומח לעומת דומם, דהנה דבר שהוא בגדר צומח הרי הוא מעולה יותר מדבר שהוא בגדר

דומם, ואילו דבר דומם כשהוא מתקלקל הרי הוא נשאר כמו שהי', ואילו דבר שהוא צומח אם יניקתו נפסקת הרי הוא מתיבש ומתרקב, ואין הצומח יכול לבוא בטענה למה אני גרוע מדבר דומם. וכן מצינו בבעל חי לעומת צומח, דבעל חי, כשנפסקה חיותו, הרי הוא מסריח הרבה יותר מצומח (מיהו לפ"ז הדין נותן שאדם שמת יהי' יותר מקולקל ומסריח מבהמה שמתה).

והנה מצינו שת"ח שאין בו דעה נבילה טובה הימנו, ומשמע שאדם רגיל שאין בו דעה אין אומרים עליו שנבילה טובה הימנו, וא"כ חזינן שמכיון שהוא ת"ח, הכשרו הוא רק על פי הנדרש מת"ח, ושבלי זה הרי הוא פסול, וכמו שמצינו במנורה של זהב שאם אין לה המדריגות של זהב הרי היא גרועה יותר משאר מתכות, ואין כאן טענת קים לי כהמדריגה הקטנה, אלא כל מה שהחפץ הוא יותר מעולה הרי הוא יותר מאוס בקלקולו. ומי שיכול להריח רוחניות הי' מעדיף להיות בחדר אחד עם נבילה מסריחה יותר מעם הת"ח הנ"ל, וזהו הכוונה במה שאמרו שנבילה טובה ממנו (ועי' באדר"נ פרק י"א דאיתא בזה"ל, אמר רבי עקיבא כל המגבי' עצמו על דברי תורה למה הוא דומה לנבילה מושלכת בדרך כל העובר ושב מניח ידו על חוטמו ומתרחק ממנו והולך שנאמר אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה).

וענין זה יכול לשמש בשבילנו מוסר השכל, כי בן תורה מדמה בנפשו שאם במשך זמן מסוים לא יתנהג במעלת בן תורה, אלא כסתם יהודי חרדי ושומר

מצות, הרי הוא ג"כ 'בסדר', רק שאינו מפגין עכשיו את המעלה שלו, ואילו האמת אינו כן, אלא בן תורה בלי נהיגת המעלה שלו הרי הוא יותר גרוע מיהודי פשוט, ואינו יכול לטעון שכעת הרי הוא יכול להתכשר בתורת יהודי פשוט.

והעירוני שכן רואים מהגמ' ביבמות דף ס"ח ע"ב - ס"ט ע"א דיליף שאם נבעלה כהנת לעבד או עכו"ם הרי היא נפסלת לתרומה, ושוב מייתנין עוד פסוק כדי ללמד שגם לוי' וישראלית נפסלות, ובלא זה היינו חושבים רק כהנת נפסלת אבל לא לוי' וישראלית, ולא היתה הכהנת יכולה לומר שיחשיבו אותה כמו לוי' או ישראלית, אלא כיון שיש לה מעלת כהנת הרי היא נפסלת לתרומה אפילו אם לוי' או ישראלית אינה נפסלת.

והנה שמעתי מקשים דהנה בזמן המשנה חתן הי' פטור מק"ש משום שאינו יכול לכוון, ובכל זאת עכשיו חתן חייב כי בלא"ה אין אנו מכוונים כל כך, ולכאורה צ"ע, דמהנ"ל מבואר שגם הכוונה שחתן מסוגל לכוין בזמן הזה הרי זה מספיק כדי לצאת ידי המצוה, וא"כ למה בזמן המשנה לא הי' חתן חייב לעשות לכה"פ דבר זה במקום להפסיד את המצוה. ויש לעיין אם יש ליישב על פי דרכינו הנ"ל ולומר שבזמן שהיו במדריגה לכוין כראוי א"כ כוונה פורתא היתה גרועה טפי מבזמננו, ולא מיקרי בכלל שכוין, ולא יצא אפילו בדיעבד.

והנה מהמאן דאומרים שהבאתי בריש פרשת אמור שסוברים שכהן שנפסל אינו יכול לזכות בתורת לוי, יש לנו עוד דוגמא

להיסוד הנ"ל שבעל מדריגה בלי מדריגתו הרי הוא יותר גרוע ממי שבתחילה לא זכה לאותה מדריגה, ואין בעל המדריגה יכול לומר שגם בלי המדריגה למה לא אוכל לזכות כמו יהודי פשוט, כי בעל מדריגה בלי המדריגה שלו הרי הוא פסול, והרי הוא באמת יותר גרוע מיהודי פשוט.

ג. עוד בענין מנורה של זהב בלי גביעים כפתורים ופרחים.

והנה עיין ברמב"ן בריש בהעלותך על פסוק ד' שכתב שמקשה מעכב, אבל זהב וגביעים כפתורים ופרחים שהם ליופי אינם מעכבים, ולכאורה כוונתו היא שאינם מעכבים אפילו בהקיום של מנורה של זהב, וז"ל, וטעם, וזה מעשה המנורה לרמוז שצריך לדורות שתהי' מקשה, והוא מעכב בה, ולכן הזכיר במעשה שלה שהיו בה קנים וכפתורים ופרחים וגביעים, והזכיר זהב כי כן המצוה לדורות לעשות ממנו לרומם בית אלוקינו, והחזיר מקשה היא, לומר שאין מעכב אלא מקשה, לא הזהב וכל שכן שאר יופים שבה עכ"ל. והנה מה שכתב שמקשה מעכב כן דרשינן במנחות דף כ"ח ע"א מהא דכתיב מקשה היא. ותמה המנ"ח במצוה צ"ח דהא מהגמ' משמע שמקשה אינו מעכב יותר מגביעים כפתורים ופרחים דהא בגמ' אמרינן בין על מקשה ובין על גביעים כפתורים ופרחים שבשל זהב צריכים דברים אלו, ולא משמע שרק מקשה מעכב ושגביעים כפתורים ופרחים אינם מעכבים, אלא משמע שלכולם יש דין אחד. ואם נאמר שהרמב"ן איירי במנורה של שאר מתכות א"כ קשה עליו דהא בגמ' שם

**ועשית מנרת זהב וגו' (כ"ה),
ל"א) [ב].**
**בענין אם "הכל בכתב" מעכב או
לא.**

ע"י במנחות דף כ"ח ע"א דתנן ששבעה קני מנורה מעכבין זה את זה. ובגמ' אמרינן מאי טעמא הוי' כתיב בהו. וצ"ע למה לן קרא תיפוק לי' משום הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, והכל בכתב מעכב כמו שמבואר בתוס' בזבחים דף ס"ב ע"א בד"ה מדת וכו'. ולכאורה י"ל שצריכים את הילפותא בשביל משכן ושילה ונוב וגבעון. וכעין זה תי' הגרי"ז על הגמ' בזבחים דף מ' ע"א דיליף מדרשה שאם נפחתה תקרת ההיכל לא הי' מזה דצ"ע דתיפוק לי' משום הכל בכתב, ותי' כהנ"ל. ובספר אבי עזרי על פרק א' מהל' בית הבחירה ה"י בד"ה ונראה שיש לדון בזה וכו' ראיתי שהוכיח מהדרשה הנ"ל לענין מנורה שהכל בכתב אינו מעכב ודלא כהגר"ח בספרו שכתב דשפיר מעכב. וכן הוכיח מהא דאמרינן בזבחים דף ס"ב ע"א לגבי מדת המזבח הכל בכתב ובכל זאת אמרינן שם שקרן וכבש ויסוד וריבוע מעכבין אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אין מעכבין וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' בית הבחירה הי"ז, הרי שהכל בכתב אינו מעכב. מיהו דבריו תמוהין כי תוס' שם כבר הקשו למה אין המדות מעכבין הלא כתיב הכל בכתב ועיי"ש בתירוץ, הרי שמבואר בדבריהם שהכל בכתב שפיר מעכב, וכבר ציינתי לדבריהם לעיל בסמוך כאן.

ועכ"פ עוד הוכיח האביעזרי שהכל

אמרינן להדיא שאם היא של שאר מתכות אין צריכים מקשה.

מיהו י"ל שקאי דבריו על מנורה של זהב, וס"ל שלא ילפינן גביעים כפתורים ופרחים ממקשה, ודלא כהנחת המנ"ח, ולכן מנורה של זהב כשירה גם בלי גביעים כפתורים ופרחים.

ועי' עוד בקרית ספר בדבריו בפ"ג מהל' בית הבחירה שכתב שמקשה מעכב גם בשאר מתכות, וצ"ע.

ועי' עוד בקרית ספר שם שסובר שגביעים כפתורים ופרחים שפיר מעכבים במנורה של זהב לכה"פ לענין הקיום של מנורה של זהב, שהרי הבין שהכוונה בגביעים כפתורים ופרחים מעכבים זה את זה היא שהם מעכבים את עיקר הקיום של המנורה, ומוכח שכן היא כוונתו מהא דסיים עם הדין שבשאר מתכות אינם מעכבים, והרי התם הכוונה היא בנוגע לאם הם מעכבים את גוף המנורה.

וז"ל הקרית ספר, וכולם מעכבים זה את זה, אפילו חסר אחד מן השנים וארבעים דהוי' כתיב בהו, גביעי' כפתורי' ופרחי' ממנה יהיו משמע לעכב, והיינו כשבאה זהב אבל אם עשאוה משאר מיני מתכות לא מעכבי דכתיב זהב טהור וגו' גביעי' כפתורי' ופרחי' ממנה יהיו ודרשינן הכי באה זהב באה גביעים כפתורים ופרחים אינה באה זהב אינה באה גביעים וכו', ואין עושינן אותה לעולם מן הגרוטאות, זהב טהור, דמקשה מקשה כתיב תרי זימני בויקחו לי תרומה לעכב, דמקשה משמע חתיכה אחת כדמתרגמינן נגיד, משוך, שנמשך הכל מחתיכה אחת בין עשאוה זהב בין שאר מיני מתכות עכ"ל.

בכתב אינו מעכב מסוכה דף נ"א ע"ב - נ"ב ע"א דאמרינן שם שבשמחת בית השואבה תיקנו גזוזטרא בעזרה והנשים היו יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה, ופרכינן היכי עביד הכי והא כתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, ואמר רב קרא אשכחו ודריש וספדה הארץ משפחות משפחות לבד וגו' עכשיו שעסוקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה, ואם נאמר שהכל בכתב מעכב א"כ איך שייך לשנות מחמת המקרא ההוא הלא לא כתיב שם אודות העזרה.

וע"ע באבן האזל על פ"ה מהל' ביאת המקדש שהוכיח שהכל בכתב אינו מעכב. והנה עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' בית הבחירה ה"ב שכתב שכל הגביעים והכפתורים והפרחים היו משוקדים, והביא הכ"מ את דברי הר"י קורקוס דכיון שמשוקדים הוא אחד מהפסוקים שאין להם הכרע אי קאי אגביעים או אכפתורים ופרחים מש"ה מספיקא עבדינן תרויהו וז"ל, דמספיקא עבדינן כולהו משוקדים שאף אם יעשו משוקדים ואין צריך להיות משוקדים אין בכך הפסד אבל אם יניח מלעשות משוקדים אם צריך משוקדים איכא קפידא עכ"ל. ולכאורה צ"ע דהא מכיון דלא בעי משוקדים א"כ איכא משום הכל בכתב אם יעשו משוקדים. מיהו אם נאמר שמשוקדים מעכב והכל בכתב אינו מעכב א"ש כי מוטב לעשות כולם משוקדים כי משוקדים מעכב משא"כ הכל בכתב אינו מעכב. גם י"ל דנהי שנאמר רק במקצתן דין משוקדים אבל לא נאמר

שיש קפידא שלא יהיו גם האחרים משוקדים ולא נכלל דבר זה בהכל בכתב, ולא הוי כמו שיעור אורך ורוחב וקומת המזבח דנכלל בזה שלא יהי' פחות או יותר.

ועי' במנחות דף כ"ח ע"א דאמרינן באה זהב באה גביעים כפתורים ופרחים אינה באה זהב אינה באה גביעים כפתורים ופרחים, ומדברי הרמב"ם בפ"ג ה"ד שם משמע שבשאר מתכות איכא באמת קפידא לכתחילה לא לעשות גביעים כפתורים ופרחים ודלא כרש"י שפי' רק שאינה צריכה לבוא גביעים וכו', וכן ביאר המל"מ שם וכן המנ"ח מצוה צ"ח. וצ"ע על הגר"ח כי לפי הגר"ח למה לפי הרמב"ם לא מיפסל בדיעבד משום הכל בכתב דהא נאמר דין מסוים שלא יעשה גביעים כפתורים ופרחים, וכי נימא דפסולה באמת. והנה מה שכתבתי שאם משוקדים קאי על גביעים אין זה אומר שיש קפידא שלא יהיו גם האחרים משוקדים הרי זה דומה לשיטת רש"י הנ"ל שאע"פ שגביעים כפתורים ופרחים כתובים בשל זהב, ומנורה של שאר מתכות אינה באה גכו"פ, אבל אין זה אומר שיש קפידא שבדוקא לא יעשו גכו"פ, אבל לפי הרמב"ם שנוקט ששפיר יש קפידא וצריכים בדוקא לא לעשות גכו"פ א"כ אולי צריכים לנקוט כן גם לענין משוקדים.

ועשית מנרת זהב וגו' (כ"ה, ל"א) [ג].

ביאור הדין של מקשה.

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דתניא מנורה היתה באה מן העשת, ופירש"י בד"ה מן

העשת שהכוונה היא שתהי' כולה מחתיכה אחת. ושוב תניא שאם עשאה גרוטאות הרי היא פסולה, ואמרינן בגמ' דהיינו משום דכתיב מקשה, ופירש"י שגם מקשה פירושו הוא חתיכה אחת. ברם עי' ברמב"ם בפ"ג מהל' בית הבחירה ה"ד שכתב וז"ל, ותהי' (מנורה של זהב) כולה מקשה מן העשתות, ושל שאר מיני מתכות אין מקפידין על משקלה, ואם היתה חלולה כשירה עכ"ל, וכתב הכ"מ וז"ל, ומה שכתב שאם היתה חלולה נראה לפרש דהיינו לומר שאינה מקשה עכ"ל, ולכאורה כוונת הכ"מ היא לפרש דס"ל להרמב"ם שמן העשת פירושו הוא חתיכה אחת, ומקשה פירושו הוא שלא תהי' חלולה.

מיהו צ"ע דאם מקשה פירושו שאינה חלולה א"כ מנ"ל שהיא צריכה להיות באמת מחתיכה אחת. וראיתי במלבי"ם על פסוק ל"א כאן שכתב שיש לומר דילפינן שלא יעשנה אברים אלא הכל מחתיכה אחת מהא דכתיב "ממנה", וכן ביאר בכוונת דברי הרמב"ם הנ"ל, וכן תניא בברייתא דמלאכת המשכן פרק ט' כמו שהביא בדבריו על פסוק ל"ט בזה"ל, שומע אני יעשה אברים אברים וידביקם ת"ל ממנה יהיו.

גם צ"ע דאיך שייך לומר שמקשה פירושו הוא שלא יעשנה חלולה הלא בגמ' אמרינן שמקשה הוא ההיפך של גרוטאות. והכ"מ עצמו בהמשך דבריו הביא את פירושו של רש"י שגרוטאות פירושו הוא מכמה חתיכות וא"כ יוצא שמקשה פירושו הוא מחתיכה אחת.

ורצה אחד לומר שאולי הרמב"ם סובר

ששניהם הם בכלל מקשה. מיהו לפ"ז אכתי קשה מה היא הכוונה ב"מקשה מן העשתות".

גם צ"ע איך שייך לומר שמקשה פירושו הוא שאינה חלולה הלא בחצוצרות כתיב מקשה והרי החצוצרות היו חלולות כי אל"כ אי אפשר לתקוע. ואולי הכוונה בחצוצרות היא שחונן מהחלל האמצעי שעשוי בשביל הקול, צריכים שהדפנות עצמם יהיו עשת ולא יהי' דופן חלול.

ועי' בקרית ספר שכתב וז"ל, ואם היתה חלולה כשירה דלא קפיד רחמנא אלא אמקשה עכ"ל, ומשמע שהוא סובר שכוונת הרמב"ם היא להכשיר חלולה גם בשל זהב. ועוד יוצא מדבריו שהוא סובר שכוונת הרמב"ם במקשה אינה שלא תהי' חלולה וכהכ"מ, אלא שתהי' חתיכה אחת, וכן כתב להדיא בהמשך דבריו שמקשה פירושו חתיכה אחת.

ועוד כתב שגרוטאות פסולות בדיעבד אפילו בשאר מתכות ושזהו כוונת הרמב"ם במה שכתב שאין עושין אותה גרוטאות לעולם, וכבר הבאנו דבריו אלו לעיל ב[א], ודבריו הם דלא כהמל"מ שם שכתב שכוונת הרמב"ם היא שבשאר מתכות צריכים שלא יהיו מגרוטאות רק לכתחילה אבל בדיעבד כשירה ורק בשל זהב פסולה. וקשה דהא במנחות שם איתא אינה באה זהב אינה באה מקשה. והמל"מ הקשה כן על הרמב"ם גם לפי הבנתו שכוונת הרמב"ם היא לומר שבשאר מתכות צריכים מקשה רק לכתחילה דהא מלשון "אינה באה" משמע שאין צריכים מקשה אפילו לכתחילה.

ועשית מנרת זהב וגו' (כ"ה), ל"א) [ד].

בענין אם גם הנרות היו מקשה אחת עם המנורה.

ע"י ברמב"ם בפ"ג מהל' בית הבחירה ה"ד שכתב וז"ל, וכן מנורה הבאה זהב תהי' כולה ככר עם נרותי, ותהי' כולה מקשה מן העשתות עכ"ל, ויש לעיין אם כוונתו "בכולה מקשה" היא גם לנרותי. והקרית ספר כתב שגם הנרות הם בכלל מקשה. ובה"ז כתב עוד הרמב"ם שהנרות צריכים להיות "קבועים" בהמנורה, וגם שם כתב הקרית ספר שהכוונה היא לא רק שיהיו מחוברים אלא גם שיהיו מקשה אחת עם המנורה. וכן מבואר במנחות דף פ"ח ע"ב דאיתא שם אמר רב הונא ברי' דרב יהודה אמר רב ששת נר שבמקדש של פרקים הוה, קסבר כי כתיב ככר ומקשה אמנורה ונרותי כתיב, כיון דמיבעיא הטבה אי לאו דפרקים הוי לא הוה מטייבא, וכתב רש"י וז"ל, נר של מקדש, נרות הקבועים במנורה שמדליק בהן, של פרקים הי', לא הי' של חוליות ממש, שהי' יכול ליטלן, אלא מן המנורה עצמה היו הנרות כדכתיב מקשה, אלא היינו של פרקים שהיו קנים, שבהם הנרות קבועים, דקים הרבה, והי' יכול לכוּפּפּן ולהטותן למטה בשעת הטבה ולהשליך הדשן חוץ ולזוקפה בשעת הדלקה עכ"ל (ועיי"ש שכתב עוד פירוש והיינו דקאי על המכסה שהי' על הנרות).

וע"ע שם דשוב מקשינן מברייתא דתניא שהיו מורידין את הנרות בשעת הטבה וא"כ חזינן שלא היו מחוברים, ותירצו שתנאי

היא, דהיינו דתלוי בהמחלוקת שהביאו שם אם גם הנרות היו מהככר כמו המנורה עצמה או האם לא היו מן הככר וכמו מלקחי ומחתותי.

ועיי"ש בשפ"א שהקשה מה היא הראי' ממה שהנרות היו מהככר שה"ה שצריכים בהם מקשה, הלא חזינן שס"ד בהברייתא שם שגם מלקחי ומחתותי היו מן הככר אע"פ שלא היו מקשה.

ועוד הביא שם השפ"א את דברי האור החיים על פסוק ל"ו כאן שכתב שאפילו לפי המ"ד שסובר שהיו קבועים אבל בכל זאת לא היו מקשה, והקשה עליו מהסוגיא שם דאיתא להדיא שאם היו קבועין היו גם מקשה וכמו שהבאנו.

וז"ל האור החיים, בהקומץ רבה תנן שבעה קני מנורה מעכבין זה את זה, ז' נרותי מעכבין זה את זה, מאי טעמא הוי' כתיב בהו וכו' ע"כ, וקשה והלא לא נאמר הוי' אלא בקנים ולא בנרות כי ב' היות נאמרו במנורה, אחת בפסוק זה (ממנה יהיו) ואחת בפסוק ראשון ועשית מנורת וגו' ירכה וקנה גביעי' כפתורי' ופרחי' ממנה יהיו, משמע שאינו מעכב אלא ז' קנים וגביעי' כפתורי' ופרחי', והגם שבמסנה לא הזכיר אלא הקנים והנרות, כתבו התוספות שה"ה, ולא הזכירם התנא לצד שאינם במנורה של מתכות, וכן כתב הרמב"ם פ"ג מהל' בית הבחירה יעוין שם, אבל הנרות לא הזכיר בהם ההוי', והנה יש מחלוקת בין רבותינו ז"ל אם הנרות קבועים או לא, ולא מיבעיא להאומר שלא היו קבועים שהם כלים בפני עצמן ולא מצינו בהם הוי', אלא

וצפית אתו (המזבח החיצון) נחשת (כ"ז, ב').

בענין היסוד המשותף בהפירוש של המלים נחשת, נחש, נחושה, מנחש, שחין, וכן המלים עז, זע.

פירש"י וז"ל, לכפר על עזות מצח שנאמר ומצחך נחושה עכ"ל. והנה יש לעיין דמה לי בזה ש"נחשת" היא אותן אותיות כמו "נחושה", דכי זה הוא טעם שנחשת יכפר על נחישות.

עוד צ"ע, דהנה רש"י בפרשת חקת כתב שמה עשה את הנחש מנחשת כי כיון שהקב"ה אמר לו לעשות נחש, אמר משה שיעשה אותו מנחשת כדי שיהי' לשון נופל על לשון, וצ"ע מהו הענין של לשון נופל על לשון. ועכ"פ אפילו אם נאמר ש"לשון נופל על לשון" הרי זה סיבה למה לעשותו מנחשת אבל בודאי אין בזה טעם לומר שנחשת יכפר על נחישות אלא קושייתנו הקודמת נשארת קיימת.

ומכל זה נראה שבודאי יש איזה קשר גם בעצם יסוד הענינים של נחשת ונחושה, וכן נחושת ונחש, אשר זה גורם שנחשת מכפר על מצח נחושה, וכן הרי זה גורם שנחש הוא כאותיות נחשת, וצ"ב.

והנה מצינו ארבע מלים שמסתעפים מהשורש "נחש". א', נחש, ב', נחשת, ג', מנחש (לא תנחשו), ד', נחוש כלומר חזק (מצחך נחושה). והי' אפשר לומר שהטעם למה "נחש" הוא מאותן אותיות כמו "נחשת", הרי זה כי יש הרבה נחשים שהם בצבע הדומה לנחשת, ועוד שיש כאלו שמשנים צבעם מחום לירוק כמו שנחשת

אפילו למ"ד קבועים הרי מודה הוא שאינם מקשה עמה (וא"כ לא קאי עליהם "הוי"), שלא נחלקו רבותינו ז"ל בפרק ב' מדות אלא אם היתה מהככר או לבד מהככר אבל שאינם מקשה ממנה אליבא דכו"ע לא, וכן דקדק הכתוב באומרו (בפסוק ל"א) מקשה ירכה וקנה גביעי' כפתורי' ופרחי', ואילו נרותי' לא אמר, ואחר שאמר משפטי פרטי המנורה באורך אמר שיעשו את נרותי', הרי זה מראה באצבע שחלוקים הם מהמנורה, ועוד דקדק הכתוב לומר ממנה יהיו לומר אותם שהם ממנה עליהם אני מתנה הוי' (פי' אבל לא קאי על הנרות וא"כ מנ"ל דמעכבי), ואולי כי כיון שנתגלה טעם ז' קנים שהם לשום בהם נרות א"כ כשאין נר הרי הקנה בטל וכאילו אינו והוא מעכב וכו' עכ"ל.

ועשית מנרת זהב וגו' (כ"ה, ל"א) [ה].

בענין אם לכתחילה צריכים זהב.

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דמרבין גמ שאר מתכות. והרמב"ם בפ"ג מהל' בית הבחירה ה"ד הזכיר מנורה של זהב אבל לא כתב שצריכים של זהב לכתחילה. והרמב"ן במדבר ח' ד' כתב שצריכים זהב לכתחילה כדי "לרומם בית אלוקיננו". ויתכן שגם הרמב"ם מודה לזה אבל לא הזכיר כן במנורה משום שאינו דין וקיום דין מיוחד בהמנורה אלא בהמקדש כולו. מיהו זה נראה דוחק. ועוד דהי' לו להרמב"ם להזכיר דבר זה שיש דין לרומם את הבית הקדש.

עושה. מיהו לא מספיק בזה כדי לבאר את המלים "מנחש" ו"נחוש".

וביותר נראה לומר שהשורש "נחש" מורה על דבר שהוא גמיש ומשנה את עצמו לכל צורה, וכמו נחש, וכן נחשת הוא הרך שבמתכות, וכן מי שמנחש הרי הוא משנה את מהלכו משום דברים בעלמא כגון פתו נפל מידו וכל שטות מספיקה לשנות את הכיוון שלו.

מיהו אכתי לא מובן לפ"ז המלה "נחוש" במובן של חזק, וכגון נחוש בדעתו, וכגון מצחך נחושה, דהא זה מורה על ההיפך מהנ"ל.

מיהו י"ל שיש סוג של קשיות שאינה נובעת מחוזק, אלא אדרבה מחולשה, דהיינו שהוא עיקש ונוקשה כי הוא ביסודו יותר חלש, ואם יוותר קצת אפילו על דבר קטן אז יתקפל לגמרי ויתבטל הכל, וכמו שמצינו לפעמים במשא ומתן שעומדים ומתעקשים על דברים קטנטנים רק משום הפחד שאם יתחילו לוותר יסחבו למצב שיהיו מוכרחים לוותר על הכל. ולכן סוג כזה של עקשנות וחוזק נקרא נחוש כי הוא בא בגלל גמישות ואי יציבות ותנודות פנימיות.

ויש לבאר גם למה המשילו עקשנות ונחישות למצח קשה. כי יש להבין שיש ג' שימושים לעצמות הגוף, א', כדי שיוכל להשתמש בהאבר כגון האבצמות של הידים והרגלים, כי אם לא היו קשים לא הי' אפשר להשתמש בהם. ב', כדי להעמיד את יתר הגוף וכגון עצמות החזה והצלעות שאם לא היו קשים לא הי' להידיים ולהראש על מה לעמוד. ג', כדי להגן על אברים הפנימיים. וצריכים להבין שהמצח

הוא מיוחד בזה שהוא רק כדי להגן על המוח הרך שנמצא בפנים, כי אינו עוזר לשום שימוש, וגם אין למעלה ממנו עוד חלק של הגוף שהוא צריך להעמיד את אותו החלק, וכל הנחישות שלו הוא רק כדי להגן על חולשה פנימית, דהיינו המוח שהוא דבר רך וחלש, ולכן סוג זה של חוזק וקשיות הנובע מחולשה פנימית ושבעיקרו בא להגן על חולשה פנימית באישיותו, נמשל הוא להמצח, ואומרים לאדם כזה שאתה דומה למצח קשה, כי מדה זו של חוזק וקשיות כדי להגן על רכות פנימית היא בחינה של מצח קשה, וזהו דכתיב ומצחך נחושה, דהיינו שהנביא האשים את כלל ישראל בזה שהם נגועים בסוג זה של חוזק וקשיות.

ונראה עוד שזהו החילוק בין "קשה עורף" ל"מצח נחושה", והיינו שקשיות עורף פירושו הוא שהוא קשה במקום שהי' לו להיות גמיש וקל כעורף, ואילו נחישות מצח פירושו הוא שהוא קשה בגלל חולשה פנימית. והתם בהפסוק בישעי' כתובים שניהם דכתיב ערפך גיד ברזל מצחך נחושה כי היו בהם שני החסרונות. והנה מלשון רש"י על הפסוק כאן חזינן עוד שמדה זו נקראת "עזות מצח". ונראה דהיינו משום שגם החילוק שבין "גבור" ו"עז" הוא כהנ"ל, דהיינו שעז פירושו הפגנת גבורה יתירה כדי לחפות על חולשה מסוימת.

מיהו לפי זה אכתי לא מובן איך שייך לומר "עז" על הקב"ה וכמו הא דכתיב עזי וזמרת י-ה. וי"ל שהכוונה היא שהקב"ה עושה סוגים של גבורות, שהם כל כך קיצוניים במדת גבורתם, שאצל הדיוט הרי

הם יכולים לנבוע רק מעמדה של חולשה אשר בגלל כן הרי הוא מחרף נפשו כדי לעשות דברים נועזים, ודוחק.

והנה ההיפוך של האותיות "נחש" הוא "שחן" שפירושו הוא יבש, וכמו שנה שחונה, וכן "שחין" נקרא כן על שם יבשותו וכמו שמבואר בבכורות דף מ"א שיש שלשה סוגים של שחין: יבש מבפנים ומבחוץ, ויבש בחוץ ולח מבפנים, ויבש מבפנים ולח מבחוץ. ולפי הנ"ל יוצא שאין כאן רק היפוך אותיות אלא גם היפוך הענין, כי יבשות הוא ההיפך מיסוד השורש "נחש", כי "נחש" מורה על גמישות, ואילו יבשות מורה על קשיחות וקשיות.

עוד נראה לבאר על פי הנ"ל שהשורש "זע" ענינו הוא ההיפך של השורש "עז", דהנה דהנה זיעה היא דבר פנימי נוזל שחדר החוצה כי הציפוי החיצוני, דהיינו

העור, לא הי' מספיק חזק כדי למנוע חולשה זו של נזילה החוצה, וזהו ההיפך מ"עז" שמורה על חיפוי שהוא שפיר מספיק חזק כדי לחפות על חולשה פנימית. וכן ענינה של המלה זעזוע הוא ג"כ כך, כי הכוונה בזעזוע היא לתנועה המראה על הפחד הפנימי, ולהזדעזע פירושו הוא מצב שלא היתה כח בשלוותו החיצונית לחפות על הפחד הפנימי ולהסתירה.

ועי' ברש"י בויקרא כ"ו י"ט שהביא שנחשת מזיע אבל ברזל אינו מזיע, ולפי הנ"ל הדבר מובן, כי נחשת שהוא החלש והגמיש שבמתכות מזיע ונותן להמשקה לברוח. אלא שצריכים להוסיף שאע"פ שבאמת אין הזיעה הזו באה מתוכו של הנחשת, אלא הרי היא באה מן הלחות שבאוויר, אבל בכל זאת ראוי שתופעה זו שדומה לזיעה תימצא רק בנחשת.

תצוה

אור, וא"כ י"ל שכמו שמצינו גבי רב שיכול למחול על כבודו כי תורתו דילי' היא (קידושין ל"ב ע"א - ע"ב), הה"נ שהמנורה היתה "דידי" כלומר הכלי של משה רבינו, ומש"ה קאמר לו הקב"ה ואתה תצוה, כלומר בנוגע להמנורה אתה הוא הבעל הבית והמצוה ולכן גם נאמר ויקחו אליך.

והנה רש"י בפרשת תרומה (כ"ה, מ') הביא שנתקשה משה במעשה המנורה עד שהראה לו הקב"ה מנורה של אש. ועיין עוד בפרשת כי תשא (ל"א, י"ח) שהביא רש"י שנמסרה התורה למשה במתנה כי לא הי' יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה. ונראה ששני הדברים תלויים זה בזה, וכמו שביארנו, דמכיון שהמנורה היא הכלי שהוא כנגד התורה א"כ כמו שהתורה ניתנה לו במתנה כי לא הי' ביכולתו לרוכשו בכחות עצמו, כן הי' גם בנוגע לעשיית המנורה שנתקשה בה עד שהוצרך הקב"ה לסייעו.

להעלת נר תמיד (כ"ז, כ').

א. ביאור המושג "תמיד", ומוסר השכל שיוצא מזה ללומדי תורה.

פירש"י וז"ל, כל לילה ולילה קרוי תמיד כמו שאתה אומר עולת תמיד ואינה אלא מיום ליום, וכן במנחת חביתין נאמר תמיד ואינה אלא מחציתה בבקר ומחציתה בערב, אבל תמיד האמור בלחם הפנים משבת לשבת הוא עכ"ל. וחזינן מדבריו ששני מצבים נחשבים בגדר "תמיד", דהיינו או

ואתה תצוה וגו' ויקחו אליך וגו' (כ"ז, כ').

ביאור לשון "תצוה", ובענין שהמנורה היא הכלי שהוא כנגד תורה.

הנה כבר נתעוררו המפרשים על הא דכתיב כאן לשון משונה של "ואתה תצוה" ולא כתיב וצוית (הרמב"ן ועוד) או צו את בני ישראל (האור החיים ועוד), ועיי"ש בתירוץיהם.

ובויקרא (כ"ד, ב') כתיב באמת "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלת נר תמיד", ופירש"י וז"ל, זו פרשת מצות הנרות, ופרשת ואתה תצוה לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן לפרש צורך המנורה, וכן משמע, ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך עכ"ל.

עוד צ"ע למה כתיב ויקחו אליך, ועי' בזה ברבינו בחיי.

ונראה שיש לבאר את הפסוק גם בדרך אחרת ממה שכתב רש"י (והרי מקרא אחד יוצא לכמה טעמים וכדכתיב וכפטיש יפוצץ סלע), דהנה המנורה היא הכלי שבהיכל שהוא כנגד התורה, כמו שאמר רבי יצחק בב"ב דף כ"ה ע"ב הרוצה שיחכים ידרים שכן מנורה בדרום, ובברכות דף נ"ז ע"א אמרינן שהרואה שמן זית בחלום יצפה למאור התורה שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך, ובמנחות דף פ"ה ע"ב אמר רבי יוחנן מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצוי' בהן, והרי כתיב (משלי ו' כ"ג) כי נר מצוה ותורה

היכא שהדבר בא מזמן לזמן ומיקרי תמיד משום שהדבר בא כל פעם שמגיע הזמן, או היכא שהוא דבר תמידי ממש כמו בלחם הפנים דמבואר בהמשנה במנחות דף צ"ט ע"ב בדברי ת"ק שמסלקים את הישנים ומניחים את החדשים בבת אחת ממש.

ונראה שגם בהתמדת הלימוד הרי זה כך, דהיינו שאם לומדים בזמנים מסוימים, רק שמקפידים בקפידא על שמירת אותם זמנים, הרי זה ג"כ נקרא בחינה מסוימת של "מתמיד" אע"פ שאינו לומד תמיד ממש.

והנה במנחות שם תניא רבי יוסי סובר דלא כת"ק אלא שאפילו אם סילק את הישנה שחרית והניח את החדשה ערבית הרי זה נקרא תמיד כיון שלא לן השולחן בלי לחם. ואמר רבי אמי שם שמדבריו של ר' יוסי נלמד שאפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימיש, הרי שגם רבי יוסי סובר שגם לימוד כזה נקרא בגדר תמיד ושגם בלחם הפנים הפירוש של תמיד הוא כהמובן הראשון הנ"ל. ועי' בספרי על אבות באות מ"ו בנוגע לשיטת רבי ישמעאל במנחות שם, וכן כתבתי גם בספרי על נדרים באות צ"ח.

ב. ניתוח המלה "מתמיד", ומוסר השכל שיוצא מזה ללומדי תורה.

הנה יש לעיין למה נקרא הלומד הרבה בשם "מתמיד" שהוא בנין הפעיל, הלא ביותר הי' צריך להיות נקרא "תומד", דהיינו בנין קל.

וי"ל שנקרא מתמיד כי אין אדם זוכה

להתמדה אא"כ הוא מתפשט מעצמו, ודן עצמו ומשגיח על עצמו ומכריח את עצמו כאילו הי' אדם אחר (וכענין מה שאומרים שופטים ושוטרים תתן לך, דהיינו שתתן את עצמך (תתן לך) להיות שופט ושטר על עצמך), ולכן משתמשים בבנין הפעיל כאילו מדובר באדם אחר, ולא בעצמו.

ועשית בגדי קדש לאהרן, אחיך לכבוד ולתפארת (כ"ח, ב').

שמונה צדדים בגדר מצות בגדי כהונה.

הנה הרמב"ם בסה"מ במצוה ל"ג מונה את בגדי כהונה למצוה מתרי"ג מצות, והבה"ג והרמב"ן חולקים על זה. ולפי הרמב"ם דחשיב מצוה יש לעיין במה היא הגדרת המצוה. וי"ל בזה כמה צדדים וכדלהלן:

א', שהמצוה היא עשיית הבגדים.

ב', שהמצוה היא מעשה הלבישה.

ג', שהמצוה היא מעשה הלבישה אבל רק כשהוא לובש אותם לצורך לעבוד.

ד', ב', שהמצוה אינה מעשה הלבישה אלא להיות לבוש בהם.

ה', שהמצוה היא להיות לבוש בהם בשעת עבודה. ובהאות הבאה נדון על זה.

ו', שהמצוה היא שהעבודה תהי' נעשית בבגדי כהונה.

ז', שהמצוה מורכבת גם מן העשי' וגם מהלבישה.

ח', יש לצדד האם יש מצוה נפרדת על כל בגד ובגד או האם כולם הם מצוה אחת.

ועתה נסדר את דעות הקדמונים בנוגע להצדדים הנ"ל.

א. הסוברים שיש חילוק לפי הרמב"ם בין כהן גדול לכהן הדיוט.

הנה לשונות הרמב"ם במצות בגדי כהונה נראין כסותרות זו את זו, דהנה ברשימת המצות שלפני הל' כלי המקדש כתב שהמצוה היא "ללבוש בגדי כהונה לעבודה". ובמנין המצות שלפני ספר היד כתב "להלביש הכהנים לעבודה". ובס"מ במצוה ל"ג כתב וז"ל, ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש עכ"ל. ומשמע מכל זה שהמצוה היא עצם הלבישה אבל רק כשזה לצורך לעבוד בהם. וזהו כהצד השלישי שכתבתי. מיהו בסוף מצוה ל"ג כתב וז"ל, והוא שילבש בגדים אלו תמיד במקדש עכ"ל, ומשמע שהמצוה היא לבישה במקדש אפילו שלא בשעת עבודה וכהצד השני שכתבתי. ברם דבריו שם קאי על השמונה בגדים של כהן גדול.

ועי' גם ברמב"ם בסוף הל' כלאים שכתב וז"ל, כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים עכ"ל. והשיג הראב"ד למה לא כתב גם חושן ואפוד של כהן גדול דהא גם בהם הי' כלאים. וכתב הרדב"ז וז"ל, וי"ל דאבנט מרוקם צמר, ורך הי', אבל חושן ואפוד ארוגים היו ואפשר שהיו קשים ואינם כלאים, עוד י"ל דלגבי כהן גדול דכתיב ב' ומן המקדש לא יצא הותר כלאים לגבי', אבל כהן הדיוט לא הותר אלא בשעת עבודה כדמשמע בסוגיית ערכין עכ"ל, וביאר האבן האזל בפ"ח מהל'

כלי המקדש הי"א את כוונתו דכיון דכתיב ומן המקדש לא יצא א"כ כל שעה שירצה הרי הוא יכול לעבוד ומש"ה הוי אצלו תמיד כמו בשעת עבודה.

ובאמת בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א וי"ב כתב הרמב"ם וז"ל, בגדי כהונה מותר ליהנות בהן וכו' חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנו אסור לכהן הדיוט ללבושו אלא בשעת עבודה עכ"ל, הרי שכתב "כהן הדיוט" ומשמע שלכהן גדול מותר ללבוש בגדי כהונה גם שלא בשעת עבודה אע"פ שיש בבגדיו כלאים וכהרדב"ז. מיהו הכ"מ שם כתב שכוונת הרמב"ם היא לאסור גם לכהן גדול בשאר ימות השנה כיון שיש בהם כלאים, וכוונתו היא רק לאפוקי כהן גדול ביוה"כ בבגדי לבן שאין בהם כלאים. והבית הלוי בחלק א' סי' ג' אות ב' כתב טעם אחר למה שאני כהן גדול, והיינו בגלל הציץ וז"ל, והנראה דביומא דף ז' פליגי ר' יהודה ור"ש בריצוי ציץ אם הא דציץ מרצה אי הוי רק בעודו על מצחו של כהן גדול או תמיד מרצה, ומסתפקנא להך מ"ד דס"ל דאינו מרצה רק בעודו על מצחו אי בעינן ג"כ שיהי' לבוש כל הבגדים שלו או סגי כשלו בש רק הציץ לחודא. ולפי הסברא נראה דבעינן שיהי' לבוש כל הבגדים דהא בכמה דוכתין אמרינן אין בגדיהם עליהם אין כהונתן עליהם וא"כ הא גם אם לבש הציץ לחודא לא הוי כהן גדול והוי כזר שלבש הציץ, והך מ"ד הא ס"ל דאינו מרצה רק בעודו על מצחו של כהן גדול דוקא, וא"כ ניחא הא דנקט הרמב"ם רק אבנט להדיוט, דאיהו הא פסק דאינו מרצה רק בעודו על מצחו וכמבואר בפ"ד מהל' ביאת המקדש, ומש"ה יכול

ללבוש כל בגדיו אפילו בשעה שאינו עובד משום שמא יתרחש כעת איזה טומאה לאחיו הכהנים וירצה, ומש"ה נקט רק הדיוט דוקא עכ"ל.

ועי' באבן האזל בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א בד"ה והנה וכו' שכתב וז"ל, אכן בדבריו (של הבית הלוי) לא יתיישבו דברי התוספתא שהביאו תוס' במנחות דף מ"א, הביאו גם הרדב"ז שם, דתניא בגדי כהן גדול שיצא במדינה חייב, במקדש בין לשרת בין שלא לשרת פטור מפני שהן כשרין לעבודה, ולשון מפני שהן לעבודה משמע כדברי הרדב"ז ולא כדברי הבית הלוי שהוא משום הציץ, והבית הלוי לא הביא זה בדברי התוספתא בשביל שהתוס' קיצרו ולא הביאו עכ"ל.

והצפנת פענח בפ"י מהל' כלאים ה"ב כתב ששאני כהן גדול משום שבכהן גדול הוא עצם הלבישה מחמת עצמה מצות עשה משא"כ בכהן הדיוט.

ב. דברי הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש כהצד השביעי שכתבתי.

וע"ע בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהם שנאמר וכו' עכ"ל, ומשמע מלשון זו שהמצוה מורכבת גם מהעשי' וגם מלהיות לבוש בהם (עם ההוספה כהצד שהזכרנו שלהיות לבוש בהם בשעת עבודה). מיהו מלשונותיו שהבאתי לעיל יוצא שהמצוה היא רק הלבישה.

ג. ביאורי הרמב"ן בדעת הבה"ג.
והנה הרמב"ן כתב שהבה"ג לא מנה בגדי כהונה למצוה כי הוי רק הכשר מצוה

להעבודה ואין למנות הכשר למצוה (וכמש"כ הרמב"ם בשורש י'). ועוד הזכיר בתוך לשונו שם דהוי רק בגדר חלק מהמצוה של עבודה ושכבר נתבאר (ברמב"ם בשורש י"א) שאין מונין חלקי מצות.

ולכאורה יש לתלות שאם הצייווי הוא על העשי' של הבגדים או הלבישה לצורך עבודה וכצדדים א' וג', אז הרי זה בגדר הכשר מצוה להעבודה, אבל אם הצייווי הוא שהעבודה תהי' נעשית בבגדי כהונה וכצד ו' אז אפשר להסתכל על זה כחלק מהמצוה של עבודה דהיינו שהמצוה של עבודה היא לעבוד מלובש בבגדים.

ד. דברי הגר"י פערלא בדעת הבה"ג והרמב"ן.

ועי' בביאורו של הגאון רבי ירוחם פערלא על סה"מ של רס"ג בחלק ג' דף רי"ט עמוד ג' שהקשה על הרמב"ן שלא שייך לומר שהטעם למה הבה"ג לא מנה בגדי כהונה למצוה הוא כי הוי בגדר חלק מהמצוה של עבודה, דהא חזינן שגם הרמב"ן מודה שעל כל קרבנך תקריב מלח הרי הוא בגדר מצוה ולא חשיבא בגדר חלק, והיינו מהטעם שביאר הרמב"ם בשורש י"ב דכיון שהצייווי כולל הרבה מיני קרבנות שהם מצות חלוקות בפני עצמן א"כ לא יתכן לומר שנתנית מלח היא בגדר חלק ממצוה, וא"כ ה"ה לבגדי כהונה עיי"ש. והסיק משום כך שעיקר כוונת הרמב"ן היא לומר שאין למנות בגדי כהונה משום דהוי הכשר והכנה, ומה שהשתמש הרמב"ן גם בלשון של "חלק" מהמצוה של עבודה לאו דוקא הוא.

ועוד העיר לעיל שם בתחילת המצוה שבאמת הבה"ג מנה בגדי "שרד" למצוה, והרי הרמב"ן בחומש פי' שבגדי שרד הם בגדי כהונה ודלא כרש"י שפירש שבגדי שרד הם הבגדים שכיסו בהם את הכלים כשנסעו, וא"כ לפ"ז יוצא שהבה"ג שפיר מונה בגדי כהונה למצוה.

ה. ראי' מהראב"ד כהצד השני (או כהצד הרביעי או כהצד השביעי) שכתבתי.

והנה כבר הבאנו ששיטת הרמב"ם בסוף הל' כלאים ובפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א היא שבגלל כלאים יכול כהן ללבוש בגדי כהונה רק בשעת עבודה. והראב"ד שם חולק עליו וכתב שבגדי כהונה דוחים כלאים אפילו שלא בשעת עבודה. ולכאורה לפי שיטת הראב"ד צ"ל שאינם בגדר הכשר למצות העבודה או חלק ממצות העבודה, דהא ס"ל שאפילו שלא בשעת עבודה הרי הם דוחים כלאים, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל שעצם לבישת בגדי כהונה היא מצוה בפני עצמה וכהצד השני או כהצדדים הרביעי או השביעי שהזכרתי לעיל.

ובאמת לפי הצדדים ההם יש מקום לומר גם כדינו של הרמב"ם שמותרים ללבוש רק לצורך עבודה, והיינו שלעולם י"ל שלבישת בגדי כהונה הרי זה מצוה לשם עצמה וכהנ"ל, אלא שהיינו רק היכא שמיקרי בגדר לבישת בגדי כהונה דהיינו בזמן שהוא מכהן בהם, ולא מיקרי בגדר לבישת בגדי כהונה אלא כשהוא לובש אותם לצורך עבודה, והרי זה שונה מצד ג' שהזכרנו לעיל, כי הכוונה בצד ג' היא

שלצורך העבודה היא חלק מגוף מצות הלבישה, אבל הכוונה בדברינו כאן היא שלעולם רק הלבישה היא המצוה, רק דבעינן לצורך עבודה כדי להשלים את השם של בגדי כהונה.

ו. דברי הגרי"ז בדעת הרמב"ם כהצד השני שכתבתי.

והנה כבר הבאנו שהרמב"ן בספר המצות הביא שהבה"ג לא מנה בגדי כהונה למצוה, והקשה הרמב"ן על הרמב"ם למה הוא מונה אותם הלא הוי רק חלק ממצות עבודה או הכשר. והוסיף הרמב"ן להקשות למה אינו מונה שלש מצות, דהיינו לבישת בגדי כהן גדול בנפרד, וכן לבישת בגדי כהן הדיוט בנפרד, וכן לבישת בגדי לבן ביוה"כ בנפרד. מיהו לפי הצד שכתבנו שהמצוה אינה עצם הלבישה אלא המצוה היא שהעבודה תהי' נעשית עם לבישת בגדים לק"מ, כי רק אם המצוה היא עצם הלבישה קשה למה אינו מונה כל סוג וסוג של לבישה למצוה נפרדת, אבל אם הוא מדיני עבודה א"כ אין כאן אלא קיום אחד, דהיינו שעבודה טעונה בגדים, ובגדי לבן וזהב, וארבעה ושמונה, הרי הם רק חילוקי דינים. ועי' בחידושי הגרי"ז על זבחים בדף י"ח על תד"ה אתיא חוקה וכו' שכתב כהנ"ל.

ז. קושיית הרמב"ן למה אין הרמב"ם מונה עמידה בשעת עבודה למצוה.

ועיין עוד ברמב"ן שהקשה על הרמב"ם למה אינו מונה הא דצריך לעמוד בשעת עבודה למצוה כמו שהוא מונה בגדי כהונה. ובחידושי הגרי"ז שם איתא בזה"ל,

דהא דבעי מעומד אין זה חלות דין אלא נאמר רק שיושב פסול אבל לבישת בגדים היא חלות דין בהעבודה עכ"ל.

עוד בענין הצדדים הנ"ל בגדר מצות בגדי כהונה.

עיינ בתוס' ביבמות ה' ע"ב בד"ה כולה וכו' שכתבו שכלאים בבגדי כהונה אינו בגדר הותרה, אלא הרי זה בגדר דחי' על פי הדין של עדל"ת. וכן מוכח משיטת הרמב"ם בסוף הל' כלאים שמותר ללבוש בגדי כהונה רק בשעת עבודה "שהיא מצות עשה כציצית", הרי שדימה אותו לכלאים בציצית שהוא דין דחי' דעשה דוחה לא תעשה, וכן הביין את שיטת הרמב"ם השאגת ארי' בסי' כ"ט, וכן בטורי אבן בריש חגיגה בד"ה לישא שפחה וכו'. ובשאגת ארי' מבואר עוד דאילו הי' בגדר היתר גמור הדין נותן שיהי' מותר גם שלא בשעת עבודה. ובשני המקומות הנ"ל הקשה שלפ"ז שכלאים בבגדי כהונה לא הותר לגמרי אלא הרי זה מדין עדל"ת א"כ קשה איך שייך לומר בכה"ג שעדל"ת הלא לא אמרינן שעדל"ת אלא היכא שבעידנא שהוא עובר על הלאו הרי הוא מקיים את העשה ואילו הכא כשהוא לובש את הבגדים ועובר על הלאו של כלאים עדיין אינו מקיים את המצוה של עבודה. ובטורי אבן שם ר"ל שסגי במה שהוא עושה הכשר מצוה (כגון הלבישה) בשעה שהוא עובר על הלאו.

וההגהות אמרי ברוך שם, וכן הערל"ג ביבמות שם, כתבו לפרש שכוונת הרמב"ם במש"כ שהיא מצות עשה כציצית אינה להמצוה של עבודה דהיינו שהמצוה של

עבודה דוחה את הל"ת של כלאים, דזה בודאי לא הוי בעידנא, אלא כוונת הרמב"ם היא שעצם לבישת הבגדים היא מצוה כמו לבישת ציצית וכמש"כ בסה"מ במ"ע ל"ג, וא"כ יוצא שבשעה שהוא עובר על הלאו הרי הוא שפיר מקיים מצוה.

מיהו גם לפ"ז אכתי אין כאן התנאי של בעידנא דהא בשעה שהוא לובש את האבנט (שיש בו כלאים) הרי עדיין לא לבש את המגבעת (עי' ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"א וה"ב), וא"כ הרי הוא עדיין מחוסר בגדים ולא קיים שום מצוה כלל, וא"כ אכתי יוצא שהוא עובר על כלאים בעידנא שאינו מקיים עוד את העשה.

ברם עיינ בערל"ג בסוף דבריו הנ"ל שכתב שבאמת לבישת כל בגד ובגד היא מצוה.

ובאמת אפילו אם לא נאמר כדבריו, אלא אפילו אם נאמר שהמצוה היא לבישת כולם יחד אבל בכל זאת אכתי י"ל שלאחר גמר הלבישה הרי כל המעשה לבישה של כל הבגדים נחשב כחלק מהמצוה ולא רק הכשר.

איברא לכאורה אכתי יש לדון בזה משום שבשלמא אם המצוה של לבישת בגדי כהונה היא עצם מעשה הלבישה א"כ שפיר י"ל כמו שכתבנו שאע"פ שאין המצוה נגמרת עד הסוף אבל בכל זאת לאחר גמר הלבישה הרי כל המעשה לבישה כולו נכלל בכלל המצוה, אבל אם המצוה אינה מעשה הלבישה אלא המצוה היא שיהי' לבוש, ומעשה הלבישה הרי הוא רק בגדר הכשר, א"כ אכתי אין כאן בעידנא, כי לפ"ז א"א לומר שמעשה

על המצוה של לבישת בגדי כהונה. ברם השאגת אר"י עצמו דן שם רק מצד המצוה של עבודה.

ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה' ובצאתו ולא ימות (כ"ח, ל"ה).

דברי רש"י והרמב"ן ומפרשיהם על הפסוק של מיתה שכתוב גבי מעיל ועל הפסוק של מיתה שכתוב גבי מכנסים.

הנה סדר הפסוקים הוא כך, עשיית האפוד, החושן, המעיל, ונשמע קולו וגו' (ע"י המעיל) ולא ימות, הציץ, המצנפת, הכתונת של הכהן גדול, הכתונת והאבנט והמגבעת של כהן הדיוט. והלבשת אותם וגו' וכהנו לי, מכנסים, והיו (המכנסים) על אהרן ועל בניו וגו' ולא ישאו עון ומתו וגו', ולהלן כתוב להלבישם את הבגדים, וכתוב חגרת אותם וגו' והיתה להם כהונה לחקת עולם וגו'.

ועכשיו נעיין בזה, הנה כתוב כאן והי' (המעיל) על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקדש לפני ה' ובצאתו ולא ימות, ופירש"י וז"ל, מכלל לאו אתה שומע הן, אם יהיו לו לא יתחייב מיתה, הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים עכ"ל.

ולהלן על פסוק מ"ג שהוא הפסוק של מיתה במכנסים כתוב והיו (המכנסים) על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח ולא ישאו עון ומתו וגו', וכתב רש"י וז"ל, והי' על אהרן. כל הבגדים האלה על אהרן הראויין לו, ועל בניו האמורין בהם: בבואם אל אהל מועד.

הלבישה הוא בכלל המצוה, ואפילו אם נאמר שיש מצוה נפרדת בנוגע לכל בגד ובגד להיות לבוש בו, אבל מ"מ אכתי אין כאן התנאי של בעידנא כי בשעת מעשה הלבישה של הבגד הרי הוא עובר כבר על כלאים ואילו את המצוה הרי הוא מקיים רק אחרי שהוא לבוש בהבגד (וכעין זה הקשה הטורי אבן שם על תוס' ביבמות בדף צ' ע"ב שסוברים שמצות ציצית הרי הוא מקיים רק אחרי שהוא לבוש דהא על הלאו של כלאים הרי הוא עובר כבר בשעת הלבישה).

ולא עוד אלא שיש מקום לומר שהמצוה היא להיות לבוש בשעה שהוא עובד, באופן שאפילו לאחר שהוא לבוש לגמרי אכתי אינו מקיים שום מצוה עד שהוא מתחיל לעבוד. והמקור לומר שהמצוה היא להיות לבוש בשעת עבודה הוא מלשון הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד דהא בסה"מ שם כתב הרמב"ם שהמצוה היא ללבוש את הבגדים אבל בהל' כלי המקדש שם כתב וז"ל, מ"ע לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן שנאמר ועשית בגדי קודש וכו' עכ"ל, וצ"ע למה לא הזכיר את הלבישה, ולכאורה נראה שכוונתו היא כהנ"ל דהיינו שהמצוה של לבישה היא להיות לבוש בהן ולא מעשה הלבישה, וכן המצוה להיות לבוש היא רק בשעת עבודה. ובאמת אולי כן יש להבין את כוונתו גם בסה"מ שכתב וז"ל, שצוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש עכ"ל, וכבר כתבנו דרך זה בשיטת הרמב"ם לעיל בסק"ב.

ולפי כל הנ"ל יוצא שקושיית השג"א (שאינן כאן בעידנא) היא נכונה גם כשדנין

להיכל וכן למשכן: ומתו. הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה עכ"ל. והרמב"ן הקשה על דברי רש"י על פסוק ל"ה כאן (דברי הרמב"ן נמצאים על פסוק מ"ג, ובדפוסים אחרים על פסוק ל"ה כאן) למה כתוב פסוק זה אחרי אפוד חשן ומעיל קודם שהזכיר ציץ וכתונת ומצנפת ואבנט ומכנסים ולא כתוב פסוק זה אחרי כל השמונה בגדים.

וכתב המזרחי שעוד קשה למה אחרי ז' בגדים כתיב בפסוק מ"א והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו, ורק אח"כ כתיב עשיית ולבישת המכנסים בפסוק מ"ב ופסוק מ"ג, דלמה חילק הכתוב את המכנסים מן השאר הלא הי' צריך לכתוב והלבשת וגו' אחרי מכנסים.

ועוד הבין הרמב"ן שכוונת רש"י גבי מעיל היא רק כשהוא עובד, ולכן הקשה למה כתוב "ובצאתו" דהא אין עבודה ביציאתו. וכתב המזרחי שרש"י סובר שלא ימות לא קאי על בבאו ובצאתו אלא על "לשרת" הכתוב כאן בהפסוק דהיינו שוהי' (פי' כל הבגדים) על אהרן כשהוא משרת ואז לא יתחייב מיתה, ומה שכתוב ונשמע קולו בבאו ובצאתו הרי זה טעם על הפעמונים (וכן כתב הגור ארי' שם).

ועוד הקשה הרמב"ן על דברי רש"י על פסוק מ"ג שהוא הפסוק של מכנסים דהא מסוגיית הגמ' בזבחים דף י"ז ע"ב מבואר שהפסוק של מכנסים איירי באמת רק במכנסים אבל שאר הבגדים למדים מוחגרת וגו' והיתה להם כהונה לחקת עולם וגו' (להלן כ"ט, ט') דדרשינן שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והרי הם זרים וזר שעבד חייב מיתה.

ותי' המזרחי שרש"י סובר שהדרשה מוחגרת וגו' מגלה שהפסוק של מיתה הכתוב גבי מכנסים קאי על כולם. ועוד כתב המזרחי שצריכים גם את הפסוק של מכנסים כי בלי הפסוק גבי מכנסים לא היינו יודעים שוהיתה להם כהונה וגו' קאי גם על מכנסים כיון דמכנסים לא כתיבי התם, וכ"כ תוס' בזבחים דף י"ז ע"ב.

והרמב"ן עצמו חולק על רש"י ופי' שהפסוק של מעיל כאן קאי רק על מעיל ולא איירי בעובד עבודה אלא נאמר איסור מיוחד וחיוב מיתה אם יכנס להיכל או יצא בלי השמעת קול הפעמונים (ומדבריו שם מבואר שהקפידא היא רק על הכניסה והיציאה, אבל אם הוריד את המעיל בהיותו בהיכל ושוב לבש אותו בשעת יציאה לית לן בה עיי"ש). והגור ארי' הקשה על זה היכן מצינו בדברי חז"ל חיוב מיתה על כהן גדול שנכנס בלי המעיל, והרי בסנהדרין דף פ"ג תניא ואלו שבמיתה ולא נזכר שם דבר זה.

והנה באמת גם רש"י על הפסוק של מעיל לא הזכיר עבודה, וא"כ י"ל שגם הוא סובר שקאי על ביאה כשהוא מחוסר בגדים לאהל מועד, ולכן גם בצאתו הרי הוא עובר, אלא שרש"י סובר שקאי על כל הבגדים ודלא כהרמב"ן שסובר שהפסוק קאי רק על המעיל.

ואע"פ שחייב מיתה על ביאה כשהוא מחוסר בגדים, אבל בכל זאת צריכים גם את הפסוק של וחגרת וגו', וכן את הפסוק במכנסים, והיינו כדי להשמיענו שחייב מיתה גם על עבודה בעזרה בלי בגדים, דהתם לא שייך לחייב משום ביאה כשהוא מחוסר בגדים, כי החיוב על ביאה כשהוא

מחוסר בגדים הוא רק על ביאה להיכל. וי"ל עוד שצריכים את הפסוק של מיתה על עבודה בלי בגדים גם בשביל עבודה בתוך ההיכל, והיינו להיכא שנכנס כשהוא לבוש בגדים, ושוב הורידם בתוך ההיכל ועבד, ושוב לבש אותם בצאתו, א"נ כדי לחדש שיש עליו עוד חיוב מיתה עבור העבודה.

ברם המזרחי לא הבין כן ברש"י וכמו שהבאנו כבר אלא הבין שרש"י מתכוין להיכא ששימש, ושלא ימות קאי על "לשרת",

מיהו בשפתי חכמים ראיתי שהבין שכוונת רש"י בהפסוק של מעיל כאן היא באמת לביאה כשהוא מחוסר בגדים.

עוד בענין למה צריכים ג' פסוקים של מיתה גבי מחוסר בגדים.

הנה בזבחים דף י"ז ע"ב ילפינן שמחוסר בגדים פוסל עבודה מהא דכתיב להלן כאן (כ"ט, ט') דוחגרת וגו' והיתה להם כהונה לחקת עולם וגו' בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. והביאו תוס' שם שבסנהדרין ילפינן מזה גם שמחוסר בגדים שעבד חייב מיתה כמו שזר חייב מיתה. ועוד הביאו תוס' שם שמיתה כתובה גם במכנסים ובעינן קרא גם במכנסים כיון דמכנסים לא כתיב בקרא דוחגרת. ועוד כתבו שגם אחרי קרא דמכנסים בעינן וחגרת בשביל יתר הבגדים, א"נ כדי לחדש שגם העבודה פסולה. ועוד הבאנו לעיל שיש אומרים בביאור דברי רש"י שגם הפסוק של מיתה הכתוב גבי מעיל איירי בעובד מחוסר בגדים. ועוד

הבאנו את מה שהעיר הרמב"ן על רש"י למה לא כלל הכתוב את כל הבגדים ביחד במיתה אחת על כולם.

ועוד קשה דהשתא נמי נהי שלא כלל הכתוב את כולם יחד בפסוק אחד של מיתה אבל בכל זאת למה צריכים ג' פסוקים דלמה אי אפשר ללמוד חדא מאידך כגון מכנסים מהשאר, ומה זה שכתבו תוס' שמכנסים לא כתיבי התם הלא בכל זאת נילף ל' בבנין אב.

ובשפתי חכמים על הפסוק של מעיל כאן ראיתי שהביא לתרץ שהמיתה הכתובה גבי מעיל קאי גם על החשן והאפוד שכתובים לעיל שם, והמיתה שכתובה גבי מכנסים קאי על ציץ וכתונת ומצנפת ומכנסים שכתובים אחרי מעיל, ויש בהם רבותא ואי אפשר ללמדם מחשן ואפוד ומעיל, כי הציץ אינו בגד, וכך המצנפת הרי היא רק כיסוי הראש, והכתונת אינה נראית מבחוץ, ובמכנסים יש רבותא טפי כי "אינו בגד", וגם אינו נראה מבחוץ. ברם בהדרך הזה עדיין לא מתורץ למה צריכים את הדרשה בסנהדרין של וחגרת וגו' שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והווי להו זרים וחייבים מיתה. וצ"ל כהדרך שכתבו תוס' שהוא כדי לחדש שהעבודה פסולה. ועוד צ"ע למה צריכים את הפסוק שכתוב גבי מעיל ושקאי על החושן והאפוד והמעיל, תיסקי בהפסוק שכתוב במכנסים א"נ בוחגרת.

והלבוש בלבוש אורה כאן ביאר ששפיר צריכים את ג' הפסוקים, דהפסוק גבי מעיל קאי על חשן ואפוד ומעיל, והפסוק של מכנסים קאי רק על מכנסים, והפסוק של וחגרת וגו' קאי על כתונת מגבעת ואבנט

דכתיבי התם בכהן הדיוט, וכולהו צריכי, כי אי אפשר ללמוד ממכנסים כי י"ל דשאני מכנסים שהוא לכסות בשר ערוה ויש קפידא גדולה על זה, וכן אי אפשר ללמוד ממכנסים מהשאר כי י"ל דשאני מכנסים שאינו משום קדושה אלא רק כדי לכסות בשר ערוה, וכן מבגדי כהן גדול אי אפשר ללמוד כי הו"א ששאני הנהו שקדושתן גדולה שהרי נוהגים רק בכהן גדול, וכן מבגדי כהן הדיוט מקרא דוחגרת וגו' אי אפשר למילף כי שאני התם שהם נוהגים בכל הכהנים. וגם חדא מתרתי אי אפשר למילף כי ממכנסים ובגדי כהן הדיוט אי אפשר למילף בגדי כהן גדול במה הצד כי מה להצד השוה שהם נוהגים בכל הכהנים, וכן ממכנסים ובגדי כהן גדול אי אפשר למילף, כי שאני מכנסים שהוא בשביל בשר ערוה ושאני בגדי כהן גדול שקדושתם יתירה "ואין כאן כל כך צד השוה לומר בשבילו על שניהם אף אני וכו' כי הם כמעט הפכים", וכן אי כתיבי בגדי כהן גדול ובגדי כהן הדיוט לא היינו יכולים ללמוד ממכנסים מינייהו כיון שאינו אלא לכסות בשר ערוה (וי"ל לפי דרכו שציץ ומצנפת ילפינן מחשן אפוד ומעיל).

והגור ארי' כתב שצריכים קרא דמכנסים כי מכנסים לא כתיב בקרא דוחגרת וגו' כהונה לחקת עולם וכמו שכתבו תוס' בזבחים שם, וכן צריכים קרא דמעיל לומר שגם הפעמונים מעכבים אע"פ שהם רק לנוי, וכן צריכים קרא דוחגרת וגו' כדי שלא נטעה לומר שמיתה דמעיל ומכנסים קאי רק עלייהו, רק שמכיון שלפי האמת חייבים מיתה על כל חיסור בגד לכן כלל רש"י בדבריו גבי מעיל ומכנסים את כל

הבגדים כי לפי האמת כוונת הפסוק היא לכל הבגדים (אבל לא הזכיר הגור ארי' בתוך דבריו סברות למה אי אפשר ללמוד כל הבגדים ממעיל, וכן כל הבגדים ממכנסים, וכן מכנסים מכל הבגדים, דלא הזכיר אלא סברא למה אי אפשר ללמוד את הפעמונים של המעיל משאר הבגדים).

בעינן מה שמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל את העבודה.

הנה בזבחים דף י"ז ע"ב ילפינן שמחוסר בגדים פוסל עבודה מקרא דוחגרת וגו' דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

והנה רש"י שם בד"ה והיתה להם וכו', וכן תוס' שם בד"ה אין וכו', וגם לעיל בדף ט"ו ע"ב בד"ה אתיא וכו', ביארו שהכוונה היא שבלי בגדים הרי הם כזרים, וכיון שהם כזרים הרי הם מחללים עבודה כמו שזר מחלל עבודה. מיהו עי' בשפ"א בדף ט"ו שם שכתב שלענין מה שהעבודה פסולה אפשר לפרש שאין הכוונה שהם כזרים, אלא "אין כהונתם עליהם" פירושו הוא שאין עבודתם עליהם, כלומר דפסולים הם, והוי דרשה ישירה על פסול עבודה, וכאילו התורה אומרת שכשאין בגדיהם עליהם אין המעשה כהונה שהם עושים, דהיינו העבודה, "עליהם". והוסיף השפ"א שזה מספיק רק לענין מה שהוא מחלל עבודה, אבל כדי לומר שהוא חייב מיתה אם עבד הרי אנו בודאי צריכים לחשבו כזר, כי אם לא כן מהיכא תיתי לחייבו מיתה, וזהו דדרשינן בסנהדרין דף פ"ג ע"ב שחייבים מיתה משום שבזמן

שאינן בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוי להו זרים וזר שעבד חייב מיתה (ובזבחים אין הוספה זו).

ונסתייע שם השפ"א ממה שמדברי הרמב"ם בפיה"מ בזבחים בתחילת הפרק שם לא משמע כתוס' שהוא פוסל עבודה משום זרות. מיהו באמת אין שם בדברי הרמב"ם שום משמעות בענין זה לא לכאן ולא לכאן, דזה לשון הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד, הוא נקרא מחוסר בגדים ועבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים כזר ששימש שנאמר וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהונה בזמן שבגדיהם עליהן כהונתן עליהן אין בגדיהם עליהן אין כהונתם עליהם אלא הרי הם כזרים ונאמר והזר הקרב יומת עכ"ל. הרי שייחס בלשונו את הענין של זרות להחויב מיתה אבל לא ייחס אותו בפירוש למה שהעבודה פסולה שהרי לא הביא דרשה שזר פוסל את העבודה, וצ"ע.

ועכ"פ צ"ע על השפ"א דמסתבר לומר שכיון שלענין מיתה מפרשינן שכוונת הפסוק היא דהו להו זרים א"כ זהו בודאי גם ההגדרה במה שמשמע בתוך הפסוק שהוא פסול לעבודה, ואין סיבה לומר שבנוגע לפסול עבודה נתכוונה התורה להגדרה אחרת.

בענין מה שמחוסר מכנסים חייב מיתה ופוסל את העבודה.

הנה בזבחים דף י"ז ע"ב ילפינן שמחוסר בגדים פוסל עבודה מקרא דוחגרת וגו' דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. והביאו תוס' שם

שבסנהדרין ילפינן מזה גם שמחוסר בגדים שעבד חייב מיתה כזר. ושוב כתבו וז"ל, והקשה הרב רבי יעקב מאורלינש והא מיתה בהדיא כתיב בפרשת ואתה תצוה, ותי' דאע"ג דכולהו בגדים כתיבי התם מ"מ מיתה אמכנסים דוקא כתיבא וכו' ומיני' (כלומר מהא דדרשינן גבי שאר הבגדים שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם) לא הוה ילפינן מכנסים דמכנסים לא כתיבי התם עכ"ל. ועי' במהר"ם שיף שהקשה שא"כ מנ"ל שמחוסר מכנסים מחלל עבודה, ותי' שגבי מכנסים כתיב חקת עולם וגם בקרא דוחגרת כתיב לחקת עולם וילפינן חוקה חוקה. מיהו צ"ע דא"כ למה צריכים שיהי' כתוב מיתה במכנסים, הלא גם את זה נילף מחוקה חוקה. ועי' במהר"ם שיף בדבריו להלן שם בדף י"ח ע"א על תד"ה אתיא שפירש שכוונת תוס' שם היא להעיר כהנ"ל דנילף גם פסול עבודה מחוקה חוקה. ועי' בהגהות חק נתן שם בסוף המס'.

ועי' בשפ"א שתי' על קושיית המהר"ם שיף דמאחר שגלי קרא שגם במחוסר מכנסים יש מיתה כמו בשאר הבגדים א"כ נקטינן שזה בא לגלות דהוי בכלל כל מחוסר בגדים ושמאי דדרשינן שאין כהונתם עליהם ומחללי עבודה הרי זה קאי גם על מכנסים.

ובתחילה שם הקשה השפ"א דמכיון דכתיב בנפרד מיתה במכנסים א"כ נימא שהוא חייב מיתה כשהוא עובד מחוסר מכנסים אפילו עבודה שאינה תמה אע"פ שזר אינו חייב מיתה בכה"ג שהרי לא ילפינן מיתה במכנסים מהדרשה של אין כהונתם עליהם והוי להו זרים. ודבריו הנ"ל

מתרצים גם את זה כי כיון שכוונת הפסוק של מיתה גבי מכנסים היא לגלות דהוי בכלל שאר מחוסר בגדים, ושלכן עבודתו פסולה כשאר מחוסר בגדים, א"כ ה"ה נמי לענין מיתה הרי הוא חייב מיתה רק על מה ששאר מחוסרי בגדים חייבים מיתה.

מיהו המהר"ם שיף הרי הבין שהמיתה שכתובה במכנסים הרי היא חיוב מיתה חדש ואינו רק בגדר גילוי דהוי בכלל שאר מחוסרי בגדים שהרי לכן הקשה מנ"ל דפוסל עבודה והוצרך ללמוד חוקה חוקה, וא"כ לדידי' לכאורה אכתי צריך לצאת שמחוסר מכנסים יתחייב מיתה גם על עבודה שאינה תמה, אם לא שנאמר שגם בנוגע לזה נלמד חוקה חוקה.

הגדר של בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

עי' בקידושין דף ל"ו ע"ב בתד"ה חוץ וכו' שהקשו למה צריכים שם פסוק לפסול נשים לעבודה תיפוק לי' לפי שהן מחוסרי בגדי כהונה וק"ל שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם כדדרשינן בזבחים דף י"ז ע"ב, ותירצו וז"ל, וי"ל דמיירי שלבשו את הבגדים, א"נ י"ל כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הווי מחוסרי בגדים עכ"ל.

והנה מלשונם בתירוצם השני משמע שזה ידעו גם בקושייתם שנשים לא נצטוו בבגדי כהונה והיינו משום דכתיב בבגדי כהונה אהרן ובניו, רק שסברו בקושייתם שבכל זאת גם בנשים שייך הפסול של מחוסר בגדים אע"פ שלא נצטוו, והיינו משום שהפסול של מחוסר בגדים הרי הוא משום שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין

כהונתם עליהם והווי להו זרים (לשון הגמ' בסנהדרין דף פ"ג ע"ב), ולכן הקשו דא"כ ה"ה"נ לנשים, דכי ס"ד שלנשים קל יותר לקבל מדריגת כהונה לעבודה מאנשים, ולכן באמת דקדקו תוס' לבנות את קושייתם על הא דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, כי זה שייך גם בנשים אע"פ שלא נצטוו, ולא הקשו סתם מהמשנה בריש פרק ב' דזבחים דאיתא שמחוסר בגדים פוסל עבודה, כי אם הוי רק בגדר פסול בעלמא אז ה' פשוט להם שבנשים ליכא פסול זה כיון שלא נצטוו.

ועל זה תירצו תוס' בתירוצם השני שי"ל שמאי דאמרין שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אין הכוונה שלמדריגת כהונה לעבודה בענין באמת בגדי כהונה, דהא אילו כן איך אפשר לומר שלנשים לא בעינן כן וכהנ"ל, אלא ס"ל שהכוונה היא שמאחר שנצטוו ללבוש בגדי כהונה ועברו על הציווי, פסלה התורה את העבודה וחייבה מיתה כאילו אין כהונתם עליהם, והרי זה רק בגדר משל אבל שם הפסול הוא מחוסר בגדים ולא זרות.

וגם י"ל שהתורה הדביקה עליו את הפסול והחיוב מיתה של זרות אע"פ שאינו במהותו זר, וא"כ בנשים שלא נצטוו פשיטא שי"ל שלא עשתה התורה כן.

גם י"ל שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אין זה דבר טבעי, דהיינו שלמדריגת כהונה לעבודה בעינן במציאות בגדי כהונה, אלא הרי זה כעין עונש של ירידת מדריגה למדריגת זרות לעבודה מחמת זה שעבר על הציווי, ולא שבעצם צריכים בגדי כהונה, וגם לפ"ז פשיטא

שי"ל שבנשים מכיון שלא נצטוו ליכא דבר זה כיון דהוי כעין עונש.

והחזו"א בקידושין שם בע"א בדבריו על המשנה כתב בביאור תירוצם השני דכיון שלא נצטוו על בגדים ס"ד שיוכלו לעבוד גם בלי בגדים משום שהן נטפלות להאנשים, אשר מהאי טעמא הרי הן נטפלות לאביהן ואוכלות בתרומה, וגם נותנים להן זרוע ולחיים וקיבה אפילו אם נישאת לזר, ואיכא מ"ד שהיכא שכתוב כהן הכוונה היא אפילו לכהנת (אשר לפ"ז נותנים להן גם חמש סלעים של פדיון הבן ולא רק זרוע ולחיים וקיבה).

ועכ"פ הפשטות היא (וכן י"ל לפי החזו"א) שהכוונה ב"בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם" היא שבלי הבגדים, מצד עצם הטבע והמציאות, אינם משיגים את המדרגה של כהונה לעבודה, ואין הכוונה שיש לו רק את הפסול של זר אלא הרי הוא זר ממש בנוגע לעבודה, וכן הרי הוא זר בטבע ובמציאות ולא מסיבת עונש.

ומעתה מהענין הנ"ל יוצא יסוד גדול, והיינו שיש בכח בגדים חיצוניים לפעול שינוי מדרגה בהגברא, למעליותא, ופשיטא דה"ה לגריעותא. וזהו תוכחת מגולה לאלו שמאמצים מלבושים של אופנת הרחוב.

ובאמת אין הדבר מובן, למה קיימת יצר הרע לבגדים האלו, הלא כשרואים את הגסות והריקנות של הרחוב צריכים לעשות כל תצדקי לא ליראות כמותם, ולהתבייש מזה, ואם בחרו נמשך ליראות כמותם, אין זה אלא משום שבמעמקי נפשו יש נקודה שמושכת אותו גם לעיקר דרכם, רק שאינו יכול ללכת

בעיקר דרכם בגלל הצד הטוב שבנפשו, וכן משום לחצי משפחה וחברה וכדומה.

ולמה הדבר דומה למי שהי' חולה נפש ורצה להיות פרה, והסבירו לו שזה אי אפשר כי סו"ס בן אדם אינו פרה, ולבסוף השתכנע, אבל אמר שאם אינו יכול להיות פרה ממש, אז לכל הפחות שיתנו לו ללבוש את הפעמון של הפרה (שמלבישים עלי' כדי שישמעו קול הפעמון והפרה לא תלך לאיבוד), והוא הדין בנידון דידן, הרי זה כאילו הוא אומר שאם איני יכול להיות רחובי ממש, אז לפחות אלבש את המלבוש של הרחוב.

ובאמת אין הדבר אמור רק בנוגע למלבושים, דלא רק מלבושים משפיעים על המדרגה, אלא ק"ו לשמיעת כלי משחית וקריאת עיתונים חלוניים. הכל משאיר רושם ומוריד את המדרגה.

והנה אנו רואים שיש מציאות שאדם ששוקל ששים או שמונים ק"ג, כשהוא חולה כל גופו, הרי הוא לוקח גלולה קטנה שיש בה כמה פירורים של תרופה, הרי היא מהפכת אותו להיות בריא. וכן להיפך יש לכמה פירורים של סם כח להמיתו. הרי שיש לכמות קטנה זו כח לשנות לגמרי את המצב של גופו ששוקל שמונים ק"ג. וכן הדבר בהענינים הנ"ל שהזכרנו, דהיינו שאל יחשוב שאם הוא שומע קצת רדיו או מציץ קצת בעיתון חילוני, אז הרדיו נשאר רדיו והעיתון נשאר עיתון ואילו הוא נשאר כמו שהי', אלא הרי זה ממש כאילו בלע גלולה שמשפיעה על נשמתו, ואם הוא בא אח"כ עם טרוניא למה אינו זוכר את מה שלמד, ולמה אינו מצליח להתפלל בכוונה,

שידע שהסיבה לזה היא מפני שבלע גלולה
ונשמתו נחלתה מזה.

שהשמות היו כתובים בשביל זכרון.
וצריך ביאור למה לן שני הזכרונות
האלו, הלא סגי באחד.

אבני זכרון (כ"ח, י"ב).

**בענין מה שמות השבטים היו
חקוקים גם על החושן וגם על
כתפות האפוד.**

ואולי יש לבאר, דהנה צריך שיהי' לאדם
את הכח לתפקד לבד, וכן את הכח לתפקד
יחד עם הכלל כחלק מהציבור, וא"כ י"ל
ששמותם על החושן הי' זכרון לכושר
מעשי השבט ופעולותיו בפני עצמו כגון
מצוה על שבט לדון את שבטו, ואילו
שמותם על האבני שהם הי' זכרון לכושר
מעשיו ופעולותיו יחד עם שאר השבטים
כגון קבלת התורה כאיש אחד בלב אחד.

הנה באבני השהם שעל האפוד היו
ששה משמותם על האבן האחת וששה
משמותם על האבן השני', ואילו על
אבני החושן הי' כתוב שם אחד על כל
אבן. ובשניהם כתיב (כ"ח כ"ט)

כי תשא

זה יתנו וגו' מחצית השקל וגו' (ל', י"ג).

שכדי לזכות להמשכן היו צריכים אחדות וכאילו כל אחד הוא רק "מחצית".

ע' בדברינו לעיל בפרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים [ב] שביארנו שאין מתן תורה בזמן שכלל ישראל הם בגדר יחידים בלי אחדות ביניהם, ולכן כדי לזכות למתן תורה היו צריכים מצב של כאיש אחד בלב אחד.

ונראה שכן ה' גם בנוגע לקניית מדריגת המשכן, דהיינו שהיו צריכים אחדות ולהיות בגדר כאיש אחד בלב אחד ולא במצב שכל אחד ואחד הוא בגדר יחיד.

ויש לבאר דהיינו משום שהתכלית של המשכן היתה השראת השכינה, ומצינו בחז"ל בכמה מקומות ששלום גורם השראת השכינה וכמו שמצינו בחז"ל בנוגע לאיש ואשה, ואילו מחלוקת גורמת סילוק השכינה, ומש"ה כדי לזכות להשראת השכינה של המשכן היו צריכים אחדות.

ונראה שהענין של מחצית השקל ה' כדי להראות שכל אחד הוא רק בגדר חלק ומחצית ולא שלימות בפני עצמו, ורק ע"י שנתאחדו יחד היו ראויים למשכן.

ולפי זה מובן לשון הפסוק בתחילת פרשת ויקהל דכתיב ויקהל משה וגו', דראוי להתעורר על הלשון של ויקהל למה כתוב כן רק בענין הציוויים על המשכן ולא כשמסר להם שאר המצות, ועיין במפרשים

מה שכתבו על זה. מיהו לפי הנ"ל י"ל שמכיון שהתכלית של המשכן היתה השראת השכינה, ובשביל לזכות להשראת השכינה צריכים מדריגה של שלום ואחדות, א"כ משום כך עמל משה רבינו לעשות מהם "קהל", כלומר להפקיעם מכלל יחידים נפרדים ולהפוך אותם לגוף אחד המאוחד באחדות ושלום, ולכן כתיב ויקהל משה כלומר שעשה מהם קהל, דהיינו גוף אחד.

וע"ע בענין זה בפרשת קרח על הפסוק ולא יהי' קקרח וכעדתו.

(ובפרשת משפטים שם כתבנו עוד דרך, והיינו שבאמת לקניית כל המדריגות של כלל ישראל, כגון ארץ ישראל והגאולה העתידה, צריכים אחדות עיי"ש).

ורחצו אהרן ובניו ממנו (ל', י"ט).

בענין קידוש ידים ורגלים משאר כלי שרת ולא מהכיוור.

הנה מצינו מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בענין אם אפשר לקדש ידים ורגלים משאר כלי שרת רק בדיעבד (הרמב"ם), או האם אפילו לכתחילה (הרמב"ן).

ועוד מצינו שהכ"ג ביוה"כ ה' מקדש מקיתון של זהב, ופליגי ר' יונה ור' יוסה בירושלמי ביומא פ"ד ה"ה בענין אם הכוונה היא חוץ מקידוש ראשון (ר' יונה) כי הקידוש הראשון ה' מן הכיוור או האם

הכוונה היא אפילו לקידוש ראשון (ר' יוסה).

ועוד מצינו ביומא דף מ"ג ע"ב מחלוקת בין ת"ק ורבי יהודה בענין אם הכ"ג הי' מקדש כל השנה מהכיוור (ת"ק) או מקיתון של זהב (רבי יהודה).

ועוד מצינו בזבחים דף כ"ב ע"א שאם הוא מקדש מכלי שרת צריכים "קודה מתוכו" כלומר מהכיוור.

וצריכים לשלב את כל הדברים הנ"ל יחד, ולסדר את דברי המפרשים בענין איך כל הנ"ל עולה יחד, ולמשל אם הוא מקדש כל השנה מקיתון של זהב כרבי יהודה איך זה משתלב עם המ"ד שסובר ביוה"כ "חוץ מקידוש ראשון" (ר' יונה), וזה החלי לעשות.

הנה בזבחים דף כ"ב ע"א דרשינן ירחצו לרבות כלי שרת, וכתב הרמב"ן בחומש כאן שכלי שרת כשרים לקידוש אפילו לכתחילה וליכא דין לכתחילה לקדש מהכיוור, והוכיח כן ממה שהכ"ג ביוה"כ הי' מקדש מקיתון של זהב (ברם כבר הבאנו שר' יונה בירושלמי סובר חוץ מקידוש ראשון כי הקידוש הראשון הי' צריך לקדש מהכיוור. והכלי חמדה ביאר שהרמב"ן אזיל כר' יוסה שם שסובר שגם את הקידוש הראשון הי' מקדש מקיתון של זהב, ולקמן כאן נאריך בזה).

מיהו עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"י שכתב וז"ל, מצוה לקדש ממי הכיוור ואם קידש מאחד מכלי השרת הרי זה כשר עכ"ל, הרי שהוא סובר ששפיר יש דין לכתחילה שיקדש מהכיוור (ובספר זבחי אפרים דייק ממה שכתב הרמב"ם "הרי זה כשר" שאפילו אם עוד לא עבד אינו צריך

לקדש עוד הפעם, ולכן לא כתב הרמב"ם ש"עבודתו כשירה" כי מזה הי' משמע שאם עוד לא עבד הרי הוא שפיר צריך לכתחילה לחזור ולקדש מהכיוור).

ובהי"א כתב הרמב"ם וז"ל, ובכל כלי הקדש מקדשין בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית עכ"ל. והעיר הראב"ד שם שזהו דלא כסוגיית הגמ' בזבחים שם דפרכינן על הדין הנ"ל שאפשר לקדש מכלי שאין בו רביעית דהא בעינן שיהא בכיוור כדי לקדש ד' כהנים וא"כ איך מהני כלי קטן, ומתריצין בקודה מתוכו, ופירש"י שהכוונה היא ש"קודה דופנו של כיוור ותוחב בתוכו כלי קטן ומקצתו לחוץ ויונק מימי הכיוור ומוציא", ותוס' פירשו "שנוטל ממימיו בכלי קטן וכשירה לקדש כיון דבאין מכלי גדול", ושוב פרכינן והא ממנו אמר רחמנא ומתריצין ירחצו לרבות כלי שרת, וא"כ למה לא כתב הרמב"ם שבכלי קטן צריכים קודה. וכתב הכ"מ וז"ל, ורבינו אפשר שהי' מפרש כפי' התוס' ולפיכך לא חש שמאחר שכתב בסמוך שצריך להיות בכיוור מים כדי לקדש ד' כהנים ממילא משמע שכשכתב שמקדשין בכלי שרת אפילו אין בהם רביעית בנוטל בכלי שרת מהכיוור היא דאל"כ הוי עדיף שאר כלי שרת מכיוור עכ"ל.

מיהו הקר"א, והשפ"א, ובספר אבן האזל על הרמב"ם שם, ובספר חסדי דוד על תוספתא במנחות פ"א ד"ה שלא רחוק וכו', כתבו לפרש שלעולם הרמב"ם נתכוין גם בלא קודה מתוכו, ודלא כהכ"מ, ואין להקשות דא"כ כלי שרת עדיפי מכיוור, כי כשמקדשין מכלי שרת הרי חסרה המצוה לכתחילה של כיוור שהזכיר הרמב"ם, וא"כ

י"ל דס"ל להרמב"ם שהדין שצריכים ד' כהנים הרי הוא תנאי רק בהמצוה לכתחילה של כיוור, וביארו שהרמב"ם סובר שכוונת הגמ' בירחצו לרבות כלי שרת אינה לומר דמהני קודח אלא לעולם לפי מסקנא זו תו לא צריכים קודח, וכוונת הגמ' היא לומר שנתרבה דין חדש שבדיעבד סגי בכלי שרת ובהדין הזה לא נאמר שיעור של כדי ד' כהנים, ואפילו אם יהי' בו כדי ד' כהנים אין זה מוסיף כלום, ולכן לא הזכיר הרמב"ם גבי כלי שרת דבעינן כדי ד' כהנים (והנה גם הקרית ספר כתב שהרמב"ם סובר שרק בכיוור בעינן כדי ד' כהנים אבל לא בכלי שרת, וכ"כ בספר מעשה רוקח שסובר הרמב"ם לפי מסקנת הגמ', אלא שלא ביארו איך אפשר לומר שכלי שרת קילי מכיוור, וצ"ל שכוונתם היא כהנ"ל שרק בשביל המצוה לכתחילה של כיוור בעינן כדי ד' כהנים).

והשפ"א בזבחים דף כ"ב ע"א בסד"ה בגמ' והא ממנו וכו' הקשה על הרמב"ם את מה שהעיר הרמב"ן למה הי' הכהן גדול מקדש ביוה"כ מקיתון של זהב ולא מן הכיוור כדי לקיים את המצוה לכתחילה של כיוור. מיהו כבר הבאנו שבירושלמי ביומא פ"ד ה"ה קאמר ר' יונה שמה שהי' מקדש מקיתון של זהב הרי זה הי' באמת חוץ מהקידוש הראשון (וכן הביא המגי' בהשפ"א בדבריו על תוס' מרש"י ביומא דף ל"א ע"ב בד"ה וקידש ידיו ורגליו שכתב שהי' מקדש מהכיוור. ועי' בתיו"ט שם בפרק ג' משנה ד' שתמה על רש"י מהא דאמרינן שאותו היום הי' מקדש מקיתון של זהב, ונוקט התיו"ט שגם קידוש ראשון, א"נ שרש"י התכוין לכל הקידושין),

ור' יוסה קאמר שאפילו את הקידוש הראשון הי' מקדש מקיתון של זהב (וכ"כ הרא"ש בעבודת יוה"כ בד"ה וכשהגיע וכו'), וביאר הגרי"ז בפ"ב מהל' עיוה"כ ה"ג ששאר קידושין של הכ"ג ביוה"כ לא היו מפרשת כיוור כמו הקידוש הראשון, אלא הם היו בגדר דין חדש של קידוש מפרשת עבודת יוה"כ באחרי מות, ולכן בהם אין צריכים כיוור, אבל הקידוש הראשון הי' קידוש של פרשת כיוור, ופליגי ר' יונה ור' יוסה אם בפרשת כיוור נאמר דין לכתחילה של כיוור או האם אפשר לכתחילה בכלי שרת (דהיינו דפליגי בהמתחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן).

(ואם סוברים שאין דין לכתחילה של קידוש מהכיוור א"כ הא דלא קידש הכ"ג כל השנה מקיתון של זהב לפי ת"ק דרבי יהודה במקום מהכיוור שהוא רק מנחושת הרי זה כי רק בגלל מעלת וקדושת יוה"כ תיקנו שיקדש מקיתון של זהב.)

וכ"כ בחסדי דוד במנחות שם שר' יונה ור' יוסה פליגי אם יש דין לכתחילה של כיוור, וכתב שגם רבי יהודה שסובר שכל השנה הכ"ג מקדש מקיתון של זהב הרי הוא סובר שאין דין לכתחילה של כיוור, ושהרמב"ם שסובר ששפיר יש דין לכתחילה של כיוור סובר שביוה"כ הי' מקדש מקיתון של זהב חוץ מהקידוש הראשון וכמו שכתבנו לעיל. וכתב החסדי דוד שכן מדויק מלשונו של הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ ה"ה שכתב "בכל יום כ"ג מקדש ידיו ורגליו מן הכיוור כשאר הכהנים", ודלא כספר מים חיים שהביא שם שסובר (וכן כתב בספר חיבת הקודש בזבחים שם) שאדרבה מהמשך לשון

הרמב"ם שם שכתב "והיום מקדש מקיתון של זהב" משמע שגם קידוש ראשון הי' מקיתון.

והאבן האזל בדבריו על הרמב"ם בהל' ביאת המקדש מפרש שגם ר' יוסה סובר אף קידוש ראשון מודה שיש דין לכתחילה של כיוור רק שהוא סובר שהמצוה דאורייתא של כבוד כהן גדול (לקדש בכלי של זהב ולא מהכיוור שהי' מנחשת) דוחה את הדין לכתחילה הנ"ל ושכן סובר רבי יהודה שאומר שגם כל השנה הי' הכ"ג מקדש מקיתון של זהב.

והקר"א בזבחים שם סובר דלא כהגרי"ז והחסדי דוד שר' יונה בהירושלמי שם שאמר חוץ מקידוש ראשון קאמר רק לכתחילה בגלל הדין לכתחילה של כיוור, אלא ר' יונה נתכוין לומר שקידוש ראשון שלא מן הכיוור פסול גם בדיעבד, והוכיח כן מהא דמקשינן עליו בירושלמי שם מהא דתניא כל הכלים של מקדש ראויין לקדש ומתצינין חוץ מקידוש ראשון, ולכאורה מאי פריך הלא י"ל שאיירי גם בקידוש ראשון, והכוונה היא שהם ראויים בדיעבד שהרי גם ר' יונה מודה שבדיעבד מהני ורק לכתחילה קאמר חוץ מקידוש ראשון, ובע"כ צ"ל שר' יונה פוסל גם בדיעבד היכא שקידוש ראשון שלא מן הכיוור*).

וגם בחזון יחזקאל ראיתי שכתב דס"ל לר' יונה שקידוש ראשון פסול מכלי שרת, וביאר דס"ל לר' יונה שקרא דירחצו אתי לרבות כלי שרת לשאר קידושין של הכ"ג ביוה"כ.

וגם מהמשך הירו' שם מבואר שר' יונה פוסל גם בדיעבד קידוש מכלי שרת, דהנה הדר פרכינן על ר' יוסה מהא דתניא שהכיוור וכנו מעכבין, כלומר דלרבי יונה ניחא הך ברייתא אבל לר' יוסה קשיא, ומתצינין שהכוונה היא שמקומן מעכבים, ומעתה גם מזה מבואר שלפי ר' יונה כלי שרת פסוליין וכפשטות הלשון של מעכבין.

ולפי הקר"א יוצא שהרמב"ם סובר שיש דין לכתחילה של כיוור אינו סובר לא כר' יונה וכן לא כר' יוסה.

וע"ע בחסדי דוד על תוספתא במס' ידיים פ"א אות ד' שכתב דרך חדש בדעת הרמב"ם, והיינו שהרמב"ם סובר שהמצוה לכתחילה אינה לקדש דוקא מהכיוור עצמו אלא המצוה היא לקדש ממני הכיוור אפילו אם הם עכשיו בכלי שרת, ולכן אתי שפיר לשון הרמב"ם שכתב בהי"א ש"כל כלי הקדש מקדשינן" דמשמע גם לכתחילה, כי כוונתו היא להיכא שבאו המים מהכיוור. ועוד כתב שהרמב"ם מפרש קודח מתוכו כתוס', וששוב פרכינן דהא בעינן "ממנו",

והקר"א בדבריו על תוס' שם כתב דמוקי ל' לקודח מתוכו. וצ"ל שכוונתו היא לקודח מתוכו כרש"י דמיקרי מקדש מן הכיוור, אבל א"א לומר שכוונתו היא לקודח מתוכו כתוס' דא"כ גם בקידוש ראשון ביוה"כ הי' אפשר לקדש מקיתון של זהב על דרך זה. ולהלן נביא את ביאורו של החזון יחזקאל בענין מה ר' יונה מרבה מירחצו.

(* והעיר הקר"א למה לא פרכינן על ר' יונה מרבי יהודה שסובר שכל השנה הכ"ג הי' מקדש בקיתון של זהב, ואי משום שר' יונה מודה לפי רבי יהודה ואיהו קאמר לפי ת"ק א"כ מאי פרכינן מההיא ברייתא הלא י"ל שרבי יהודה היא. עוד יש לעיין דלפי ר' יונה מאי מרבינן מירחצו לרבות כלי שרת, הלא צריכים כיוור לעיכובא.

ומתצינן שירחצו מרבה כלי שרת, אבל אכתי נשארת גם הדרשה של ממנו, והיינו כדי לומר שצריכים מי כיוור ולא רק כדי שיהי' נחשב שיש שיעור של ד' כהנים אלא משום שלכתחילה צריכים מי כיוור. ועוד ביאר שמה שהכהן גדול הי' מקדש ביוה"כ מקיתון של זהב, וכן כל השנה לפי רבי יהודה, הכל הי' ממי הכיוור.

מיהו לא הבנתי לפ"ז דאולי ממנו בא לומר דבעינן מי כיוור לעיכובא ומנ"ל דמים של כלי שרת מהני בדיעבד (מיהו בתוך דבריו בפ"א ממנחות הזכיר שיש באמת שני ריבויים דהיינו לרחצה וירחצו).

ועשית אתו שמן משחת קדש (ל', כ"ה).

בענין מצות עשיית שמן המשחה.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש ה"א שכתב וז"ל, מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהי' מוכן לדברים שצריכין משיחה בו שנאמר ועשית אותו שמן משחת קדש עכ"ל. וע"ע בהלכה ה' שכתב וז"ל, הסך משמן המשחה כזית במזיד חייב כרת וכו', ואין חייבין אלא על סיכת שמן המשחה שעשה משה שנאמר ממנו, מזה שנאמר בו שמן משחת קדש יהי' זה לי, ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממה שעשה משה עכ"ל. והנה יש לעיין באם מאי דבעינן שיהא שמן המשחה שעשה משה הרי זה רק לענין האיסור של סך, או האם זה תנאי המעכב בכל עיקר הכשרות של השמן, ומשום הכי לא עשו שמן אחר בבית שני.

ועיין בזה בשיטה מקובצת בכריתות דף

ה' ע"א באות י"ד שכתב וז"ל, על מנת למוסרו לציבור (דבכה"ג אין עוברים על האיסור לעשות כמוהו), צ"ע היכא משכחת לה שהרי לא נעשה משה ואילך שום שמן המשחה שהרי הוא קיים לעתיד לבוא כדאמרינן לקמן, וצ"ל אע"ג דלא צריך, אם עשאו למוסרו לציבור פטור עכ"ל, הרי שכתב רק שלא צריכים שמן אחר כיון שהשמן של משה קיים לעתיד לבוא, ומשמע שאם עשו שמן אחר הרי זה שפיר כשר (אלא שלפי זה צע"ק, למה לא עשו שמן אחר בבית שני), ויש לדחות. מיהו עיין בתוס' בנזיר דף מ"ז ע"א בד"ה וכן משוח וכו' שכתבו שלאחר שנגזז לא היו יכולים לעשות שמן אחר למשוח בו משום דכתיב זה ולא אחר, ואת הציור של למוסרה לציבור תיארו בזה"ל, הא דקתני למוסרה לציבור ללמדם שידעו לעשות היינו בימי משה אם עשאו פטור, א"נ למוסרו לציבור ללמדם שידעו לעשותו ולא שימשחו ממנו עכ"ל.

והנה לכאורה יש להוכיח דס"ל להרמב"ם כמו שכתבנו בדעת השיטה מקובצת שגם שמן אחר כשר, דעיין בדבריו בספר המצות בשורש י' שכתב שעשיית שמן המשחה אינה נמנית למצוה משום שהיא הכנה לתכלית מסויימת, דהיינו המשיחה, ואין מונין את ההכנה למצוה, ועיין בקנאת סופרים שם, וכן בדבריו על מצוה ל"ה, שכתב שכוונת הרמב"ם היא שהמשיחה היא בגדר "עיקר" המצוה, ולכן רק היא נמנית במנין תרי"ג, אבל לעולם גם העשי' היא "חלק" מהמצוה ולא רק הכשר, רק שאין חלק זה נכנס למנין תרי"ג, וכתב שזה נרמז במש"כ

שהכל מסכימין שאין עושין שמן המשחה עד שיכלה מה שעשה משה רבינו עכ"ל, ומשמע שלאחר שכלה שפיר אפשר לעשות.

ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו (ל"א, י"ח).

בענין אם המשכן הי' בגדר לכתחילה או בגדר בדיעבד כי אחרי חטא העגל כבר לא היו ראויים להשראה חזקה של שכינה בכל המחנה.

הנה קיימות שתי דעות בקשר להמשכן, דעה אחת סוברת שהיתה בגדר לכתחילה, דהיינו שגם אם לא היו חוטאים בחטא העגל ג"כ הי' הקב"ה מצוה להם לעשות משכן, והדעה השני' סוברת שהיתה בגדר בדיעבד, דהיינו שאם לא היו חוטאים בחטא העגל היתה השראת השכינה חזקה בכל המחנה, אבל אחרי שחטאו שוב לא היו ראויים לזה ולכן היו צריכים להכין מקום מובדל בשביל השכינה.

והנה כבר הבאנו בפרשת שמות את דברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות שגמר הגאולה הי' הקמת המשכן כי אחרי שיצאו ממצרים עדיין לא חזרו להמעלה של האבות כי היו נבוכים במדבר ורק אחרי הקמת המשכן הי' נחשב שחזרו להמעלה של האבות, ולכן הקמת המשכן כתוב בספר הגאולה דהיינו ספר שמות. ומדבריו יוצא שהמשכן הי' בגדר לכתחילה דהא אם לא כן נמצא שהגאולה ממצרים נשלמה לכל המאוחר במתן תורה, רק שאח"כ נפלו והיו צריכים משכן כדי לחזור להמדריגה

הרמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש שהמצוה היא לעשות שמן שיהי' מוכן לדברים שצריכים משיחה בו, וכן במש"כ במצוה ל"ה וז"ל, שצונו שיהי' לנו שמן עשוי על מתכונת המיוחד מוכן למשוח בו כהן גדול שיתמנה עכ"ד. מיהו בהזכרת המצוה לפני הל' כלי המקדש כתב וז"ל, לעשות שמן המשחה עכ"ל, ומשמע שרק העשי' היא המצוה, וכתב הקנאת סופרים שם שהרמב"ם סמך עצמו על מה שכתב בסה"מ במצוה ל"ה וכן בספר היד עכ"ד (וצריכים להוסיף שמה שכתב הרמב"ם במנין המצות לפני ספר היד שהמצוה היא למשוח, גם בזה סמך עצמו על מה שכתב בפ"א מהל' כלי המקדש ובמצוה ל"ה שגם העשי' היא חלק מהמצוה). ומעתה אם נאמר שרק שמנו של משה הי' כשר א"כ צ"ע למה לו להרמב"ם לומר שאין העשי' נמנית למצוה משום שהיא רק בגדר הכנה, תיפוק לי' משום שאינה נוהגת לדורות, וכבר כתב לעיל שם בשורש ג' שאין מונין מצוה שאינה נוהגת לדורות, וא"כ מוכח דס"ל כהשיטה מקובצת ששפיר הי' שייך לעשות שמן אחר אשר לפי זה שפיר היתה נחשבת מצוה לדורות, רק שלא היו צריכים לו משום ששמנו של משה הי' קיים.

ועוד הביא הקנאת סופרים במצוה ל"ה שגם התשב"ץ כתב כדבריו הנ"ל בהגדרת המצוה, ושעוד כתב התשב"ץ שהמשיחה נחשבת מצוה לדורות משום שאע"פ שלא משחו בבית שני אבל זה הי' רק משום סיבה צדדית של העדר שמן.

ועיין עוד ברמב"ם בפירוש המשניות בפרק ט' ממס' מנחות שכתב וז"ל, לפי

שלא חזרו למדריגתם הראשונה.

וע"ע ברש"י כאן שכתב שאין מוקדם ומאוחר בתורה כי אע"פ שהציוויים על המשכן כתיבי לפני מעשה העגל בפרשיות תרומה ותצוה, אבל באמת אירעו אחרי מעשה העגל. והקשה בעל ההגהה בהסוגריים מנ"ל לרש"י כן הלא י"ל שהקב"ה צוה למרע"ה על המשכן לפני העגל אבל משה מסר את הדברים לישראל לאחר מעשה העגל בפר' ויקהל. מיהו לפי הנ"ל הדבר מבואר כי כיון דס"ל לרש"י שהמשכן הי' בגדר בדיעבד א"א לומר שנצטוו עליו לפני מעשה העגל.

מיהו קשה על דברי רש"י ש"משה יקח את האהל" הי' אחרי יוה"כ מהגמ' בקידושין בסוף דף ל"ג דעיי"ש דאמרינן שהרואה נשיא חייב לעמוד מלא עיניו ואינו יושב עד שיגיע הנשיא למקומו וכדכתיב ויביטו אחרי משה עד באו האהלה, וכתב רש"י שמה נשיא הי', וצ"ע דהא משה הי' גם מלך כדאמרינן בזבחים דף ק"ב ע"א, וכן כתב רש"י בשבועות דף ט"ו ע"א, וכן כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"א, וא"כ אולי עשו כן בגלל הדין מלך שלו, וכבוד מלך הרי הוא חמור יותר מכבוד נשיא שהרי אפילו למ"ד שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול אבל מלך שמחל על כבודו

נזופין פירשו שהיו נזופים בגלל חטא המרגלים וז"ל, אמר רבינו יצחק ממעשה מרגלים, ודלא כמו שפירש בקונטרס ממעשה העגל, שהרי מחל להם הקב"ה ואמר להם סלחתי שאחר כך נעשה משכן והשרה שכינתו ביניהם עכ"ל, וכן צ"ל לפי הרמב"ן שהרי ס"ל שאחרי הלוחות השניות נתבטלה הנויפה שהיו נזופים בגלל חטא העגל.

שהפסידו (מיהו יש לדחות שלא היו אמורים לחזור למעלת האבות ע"י מתן תורה לחוד אלא רק ע"י קבלת הלוחות וירידת משה מן ההר לתוך המחנה, ואז היו אמורים לחזור למעלת האבות גם בלי משכן, רק שקלקלו ע"י חטא העגל ולא קיבלו את הלוחות הראשונות, ולאחר שקלקלו היו יכולים לחזור למעלת האבות רק ע"י הלוחות השניות ביחד עם המשכן אשר לפ"ז יוצא שלא חזרו למעלת האבות עד הקמת המשכן וכדברי הרמב"ן ובכל זאת המשכן הי' רק בגדר בדיעבד).

והנה להלן בהפרשה (ל"ג, ז') כתיב ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה, וכתב רש"י שם שמנהג זה הי' נוהג במשך החורף אחרי יום כיפור כשהיו בונים את המשכן כי היו נזופים בגלל חטא העגל, והקשה עליו הרמב"ן דהא כבר לא היו נזופים שהרי מחל להם הקב"ה ביום כיפור*). ונראה שהרמב"ן הולך לשיטתו דס"ל שהמשכן הי' בגדר לכתחילה ומש"ה ס"ל כמו הפשטות שאין מקום לומר שאחרי יוה"כ היו עוד נזופים, אבל בדעת רש"י י"ל דס"ל שהמשכן הי' בגדר בדיעבד אשר לפ"ז חזינן שלא חזרו למלוא מדריגתם הראשונה שהשכינה היתה יכולה לשרות השראה חזקה בכל המחנה, וא"כ שפיר יש מקום לומר שגם היו נזופים כיון

(* ועיי' ביבמות דף ע"ב ע"א דאיתא תניא כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נשבה להם רוח צפונית מאי טעמא איבעית אימא משום דנזופין הוו ואיבעית אימא דלא נבדור ענני כבוד, ופירש"י שהיו נזופים בגלל חטא העגל, וזהו כשיטתו כאן שגם לאחר הלוחות השניות נשארו נזופים מחמת חטא העגל, אבל תוס' שם בד"ה

אין כבודו מחול, וא"כ מהיכא תיתי לומר שגם לנשיא חייבים כן. ועי' בהגהות מצפה איתן שם שהקשה כן והביא את דברי התנחומא שמשה זכה למדריגת מלך רק אחרי הלוחות השניות משא"כ המעשה הזה של והביטו אחרי משה הי' קודם הלוחות השניות בשעה שהי' לו רק דין נשיא. ולכאורה קשה דהא רש"י מפרש שהמעשה של לקיחת האהל הי' אחרי יום כיפור כשהי' לו כבר דין של מלך. ולעיל בפרשת יתרו כתבנו תירוץ אחר על קושייתו של המצפה איתן עיי"ש.

[ועי' בשבת דף פ"ח ע"ב דאמרינן א"ר יהושע בן לוי מאי דכתיב צרור המור דודי לי בין שדי ילין, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע אע"פ שמיצר ומימר לי דודי, בין שדי ילין, אשכול הכופר דודי לי בכרמי עין גדי, מי שהכל שלו מכפר לי על עון גדי שכרמתי לי, ופירש"י וז"ל, אע"פ שמיצר ומימר לי דודי בעגל, שאמר הורד עדיך. בין שדי ילין, אמר מיד לעשות לו משכן להיות מצומצם שכינתו בין שני הבדים שנראו במקדש ראשון כשני שדים דוחקין ובולטין בפרוכת שכנגד הפתח. עין גדי, עון עגל שהוא מין בהמה, לשון אחר לשון עבודת אלילים העורכים לגד שלחן, שכרמתי שאספתי להתאות אלהות הרבה וכו' עכ"ל. ויש להתאים את דברי רבי יהושע בן לוי לשני הדרכים שכתבנו בענין המשכן וק"ל.]

וע"ע בסוטה דף ג' ע"ב דאמר רב חסדא בתחילה קודם שחטאו ישראל היתה שכינה שורה עם כל אחד ואחד שנאמר כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך, כיון שחטאו

נסתלקה שכינה מהם שנאמר ולא יראה בך ערות דבר ושוב מאחריך, ומזה משמע שהמשכן הי' בגדר בדיעבד כי בתחילה היתה השכינה עם כל אחד ואחד. מיהו יש לדחות שכוונת רב חסדא היא למדריגה יותר קטנה של השראת השכינה ממה שהי' קיים בהמשכן, ולעולם המשכן הי' בגדר לכתחילה כדי להשרות בכלל ישראל את המדריגה הגדולה של השראת השכינה שלא הי' שייך להתקיים עם כל אחד ואחד.

וע"ע בפסיקתא רבתי פרק ה' סימן ז' דאיתא בזה"ל, רב אמר וכו' משנברא העולם לא שרתה השכינה בתחתונים אלא משהוקם המשכן שרתה השכינה בתחתונים, ורבי שמעון בן יוחאי אומר שם שבתחילה אצל אדם הראשון שפיר שרתה השכינה בתחתונים רק שאח"כ נסתלקה מחמת החטא ושוב שרתה בתחתונים ע"י המשכן. ומזה יוצא שהמשכן היתה בגדר לכתחילה ושלפני המשכן לא שרתה השכינה בתחתונים אצל כלל ישראל (לכה"פ המדריגה הגדולה של השראת השכינה).

וע"ע בענין אם המשכן הי' לכתחילה או בדיעבד בדברינו בפר' בהעלותך על הפסוק ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (י"ח, ה').

מה עשה לך העם הזה וגו' (ל"ב, כ"א).

בענין אם הי' אהרן צריך למסור נפש.

עי' ברמב"ן שכתב שהי' לו לאהרן למסור נפשו ולא לעשות הפסל כי על

זאת הי' לו לאהרן למסור נפש כדברי הנ"י בסנהדרין דף ע"ד ע"ב שאדם גדול וחסיד וירא שמים ימסור נפש אפילו כשאינו חייב למסור נפשו והיינו כדי ללמד מוסר את העם. מיהו אע"פ שהפרדס יוסף ציטט את דברי הנ"י בלשון ש"חייב" הצדיק למסור נפש בכה"ג, אשר לפ"ז שפיר הקשה על אהרן, אבל באמת בני"י איתא רק ש"רשאי" למסור נפש, וא"כ לא קשה מידי.

והנה יש להעיר על כל המפרשים הנ"ל דהא בסנהדרין דף ז' ע"א יש גמ' מפורשת בענין למה אהרן לא מסר נפשו, וזה"ל שם, וירא אהרן ויבן מזבח לפניו, מה ראה, א"ר בנימין בר יפת א"ר אלעזר ראה חור שזבוח לפניו אמר אי לא שמענא להו השתא עבדו לי כדעבדו בחור ומיקיים בי אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא ולא הוא להו תקנתא לעולם, מוטב דליעבדו עגל איפשר הוא להו תקנתא בתשובה ע"כ. וצ"ל דס"ל להמפרשים הנ"ל שאם הי' חייב על פי דין למסור נפש לא הי' מועיל החשבון הנ"ל שחישבן אהרן, ורק בגלל שהי' פטור על פי דין השתמש בהחשבון הנ"ל כטעם למה לא להתחסד ולמסור נפש אע"פ שאינו חייב (וכהנ"י הנ"ל שרשאי למסור נפש).

ומשה יקח את האהל וגו' (ל"ג, ו').

ע"י לעיל כאן על הפסוק ויתן אל משה וגו' בענין מתי נהג מנהג זה, ובענין המשמעות שיוצא מזה.

עבודה זרה הדין הוא שיהרג ואל יעבור. מיהו האור החיים כתב שלא הי' לו למסור נפש כי מדובר רק בהלאו של אלהי מסכה לא תעשה לך (ל"ד, י"ז), שהוא הלאו שלא לעשות עבודה זרה לאחרים ואין על זה חיוב של יהרג ואל יעבור. וכן כתב המהר"ם חביב בספר תוספות יוה"כ על יומא דף פ"ו ע"א בד"ה ת"ש לפי וכו', ואזיל לשיטתו לעיל על דף פ"ב בסוף דבריו על עמוד א' שכתב שאין חיוב של יהרג ובל יעבור בציורים של עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים שהם רק בלאו, אלא יש חיוב רק בציורים של החיוב מיתה, ודלא כפסקו של הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ז סעיף א' עיי"ש. מיהו האור החיים הדגיש שאירי בעשיית פסל "לאחרים", ולא כתב סתם עשיית פסל וכמו שכתב התוספות יוה"כ, וא"כ י"ל שלעולם מודה הוא שיש יהרג ובל יעבור גם בציורים של לאו גרידא, אלא שהיינו רק בלאוין שהן מעניינא של האיסור מיתה, וכגון היכא שהוא עושה פסל לעצמו דעובר על לא תעשה לך פסל (כ', ד'), כי עשיית פסל לעצמו הרי זה מעין לעבוד עבודה זרה בעצמו, והוי כמו אתחלתא דעבודה, אבל לעשות פסל לאחר אינו מעין לעבוד עבודה זרה הוא בעצמו, כי הוא עושה את הפסל רק לאחרים, וא"כ י"ל שזה נחשב לגביו ככל לאו בעלמא ולא כאביזרייהו דעבודה זרה, כי כדי להחשב אביזרייהו דעבודה זרה צריכים שיהי' אביזרייהו דעבודה זרה לגבי עצמו.

והנה בספר פרדס יוסף הקשה שבכל

ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל (ל"ג, י"א).

בענין בן כמה הי' יהושע בזמן חטא העגל, ובענין למה נקרא "נער" ו"מבחריו".

עי' בריש אבות דתנן משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע. ופירש"י בד"ה משה קבל תורה מסיני וז"ל, שהי' (יהושע) ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה וקנה שם טוב בעולם וזהו יהושע שנאמר יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל עכ"ל. הרי שפי' ש"נער" הוא צעיר בשנים.

ברם באבן עזרא וברמב"ן כאן מבואר שיהושע הי' אז בן נ"ו, וכתב האבן עזרא שכוונת הפסוק היא שהי' משרת את משה שירות נער, והרמב"ן פי' שכל משרת יכול להקרא בשם "נער".

ועיין עוד באבן עזרא בבמדבר י"א כ"ח בנוגע למה שכתוב שם על יהושע שהי' משרת משה מבחריו שהביא מפרשים שהכוונה היא מבחרותו, וכן פי' הרשב"ם, ואילו האבן עזרא עצמו פי' מהמובחרים שבמשרתיו.

מיהו עי' ברש"י בדברי הימים א' כ"ב ה', וכן בדברי הימים ב' י"ג ז', שהוכיח מהפסוק הנ"ל ביהושע שכתוב "נער" ששייך התואר נער גם על כל אדם מבוגר, ושלכן נקרא רחבעם בתואר נער אע"פ שהי' בן מ"א. מיהו נראה שאין כוונת רש"י לכל אדם ממש, אלא רק כשיש סיבה להמשילו לנער, וכגון רחבעם שהי' בתחילת דרכו במלכות כמו שנער הוא בתחילת דרכו, וכן יהושע שהי' כפוף למשה כמו שנער כפוף להמבוגרים ממנו,

אי נמי כהרמב"ן והאבן עזרא שכל משרת נמשל לנער או שהי' משרת אותו שירות נער.

וע"ע במלכים ב' ט' ד' דכתיב וילך הנער, הנער הנביא, והתרגום הוא תלמידא דנביא. ולפי"ז יש לפרש גם בנוגע ליהושע שנקרא נער במובן תלמיד.

ובילקוט שמעוני במשלי תתקכ"ט איתא, עד כמה שנים נקרא אדם נער, ר' מאיר אומר עד כ"ה שנים, ר' עקיבא אומר עד שלשים שנה, א"ר ישמעאל לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עד עשרים, שעד עשרים שנה אין מחשבין לו, כמה דאת אמר מבן עשרים שנה ומעלה.

ובב"ר פר' פ"ד אות ז' איתא בזה"ל, יוסף בן שבע עשרה שנה ואת אמר והוא נער (בתמיה), אלא שהי' עושה מעשה נערות וכו'.

וביהושע ו' כ"ג כתיב ויבאו הנערים המרגלים ויוציאו את רחב, וכלב הי' אז בן ע"ח, הרי שאפשר לקרוא גם למבוגר בשם נער שהרי התם לא שייכים הביאורים שכתבו האבן עזרא והרמב"ן לענין יהושע.

והנה בשעת העקידה קרא אברהם אבינו ליצחק בתואר נער וכדכתיב ואני והנער נלכה עד כה וגו', והרי יצחק הי' אז בן ל"ז, ושמעתי בשם ר' אברהם מרדכי הרבי מגור זצוק"ל שהיינו משום שבן בעיני אביו הוא תמיד כמו נער.

ונראה להוסיף על הנ"ל, שהמלה "נער" פירושה הוא אדם צעיר כי היא באה מלשון לנער, דהיינו תנועה ותנופה, וכשאדם הוא צעיר הרי הוא נקרא נער כי השנים ההן הרי הן השנים שבהן הוא ננער

ומתפתח. וכן המלה ניעור (משנתו) מובנה הוא שהאדם מתחיל לנוע אחרי השינה. ועכ"פ עדיין צ"ע על רש"י באבות שם איך פירש שבזמן חטא העגל הי' נער ממש, דהיינו צעיר, ושלכן זכה, וכמו שמבואר בדבריו, הלא הי' בן ל"ב או מ"ב או נ"ו.

וי"ל דס"ל לרש"י שאין כוונת הפסוק לומר שאז בזמן חטא העגל הי' נער, אלא הכוונה היא שעוד בהיותו נער לא מש מתוך האהל, ולכן גם בזמן חטא העגל לא מש מתוך האהל.

והנה דברי האבן עזרא והרמב"ן בפר' כי תשא שם שבזמן חטא העגל (שעל זה נאמר הפסוק של יהושע בן נון נער וגו') הי' יהושע בן נ"ו שנה בנויים הם על מה שכתבו שם שיהושע פרנס את ישראל י"ד שנה, דלפי זה מכיון שמת בהיותו בן ק"י, א"כ נמצא שבזמן עשיית העגל הי' בן נ"ו. אמנם בסדר עולם (הובא ברש"י בשופטים י"א כ"ו, וכן כתב רש"י בדברי הימים א' שם) איתא שפרנס את ישראל כ"ח שנה, אשר לפי זה יוצא שהי' בן מ"ב בזמן העגל (כמש"כ רש"י בדברי הימים שם).

ובילקוט שמעוני ביהושע פר' ל"ה איתא שיהושע פרנס את ישראל ל"ח שנים אשר לפ"ז יוצא שהי' בן ל"ב.

ועיין בסדר הדורות בשנת ב' אלפים תקט"ז שהביא שהתשב"ץ סובר ששפט את ישראל י"ד שנים, ושהספר היוחסין סובר כ"ח שנים. וע"ע לעיל שם בשנת ב' אלפים תמ"ח בד"ה יהושע.

והנה צריכים לבאר מה היא המעלה בזה שיהושע המית את עצמו דוקא בנערותו. ונראה לבאר משום שמנהג שמתנהגים

בשנות הנערות נכנס לתוך העצמות ולתוך הדם, ונהי' חלק בסיסי ויסודי של האדם, והרי הוא נשאר גם בזקנותו כשנושרים העלים ורק הבסיס והיסוד נשאר, ולכן צריכים מאד להקפיד על שנות הנעורים.

והרי אם ישאלו בחור שובב האם כך אתה מתכוון להתנהג כל שנותיך, הרי בודאי יגיד לא, ושבודאי אינו רוצה שככה יהי' נראה להילדים שלו, אלא שהוא מדמה בנפשו שבידו להשתנות מתי שהוא רוצה, אבל באמת אין הדבר כן, כי הרגלים שקונים בשנות הנעורים הרי הם נעשים טבעו, ואח"כ לא יוכל להפוך את עורו ולשנות את טבעו ולהתנהג באופן תמידי בצורה אחרת, ואדרבה אם הוא יכול, למה לא ינסה לעשות כן כבר עכשיו, ומי יודע אם כבר עכשיו אינו מדי מאוחר.

והנה כתוב באיכה טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו (ג', כ"ז), הרי שלא כתוב טוב לנער אלא טוב לגבר. ונראה שהכוונה היא שטוב יהי' לגבר של אח"כ אם הנשיאה בעול תתחיל כבר מנעוריו, כי עי"ז מובטח שלא תתבטל כי היא נכנסת ליסוד מהותו ונעשית חלק מעצם המהות שלו.

וכבר סיפרו שהיהודי הקדוש אמר שהיו תלמידים גדולים מתלמידי הרבי אלימלך שאח"כ נפלו מהמדריגות שלהם בגלל שהתחילו בגיל מאוחר ולא בצעירותם.

פסל לך (ל"ד, א').

בענין שנבואה שורה רק על עשיר, ובענין שמשה נתעשר.

פירש"י וז"ל, הראהו מחצב סנפרינון מתוך אהלו ואמר לו הפסולת יהי' שלך, משם נתעשר משה הרבה עכ"ל.

בקביעות לאחר כל הנבואות במצרים ועל הים ומתן תורה.

והנה בשבת דף צ"ב ע"א איתא דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, ולא קאמר שם דילפינן ממש, וגם איתא בעל קומה במקום ענו. ורש"י שם פי' דאמר מר במס' נדרים, וצ"ע דאדרבה בנדרים איתא אחרת. ובהגליון שם איתא דמצוה ליישב. ועכ"פ אולי כוונת הרמב"ם היא להמימרא בשבת שם דהתם ליכא הכרח לומר שגבור ועשיר הם כפשוטם, ולא ס"ל לפרש כרש"י דאמר מר במס' נדרים, אלא שלפ"ז צ"ע למה השמיט הרמב"ם בעל קומה. ברם גם בלא"ה קשה כעין זה כי גם אם כוונתו היא להמימרא בנדרים הרי השמיט ענו.

כתב לך את הדברים האלה (ל"ד, כ"ז).

פירש"י וז"ל, ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה עכ"ל.

א. בענין ההיתר של סומא לומר פסוקים בעל פה.

עי' בב"ק דף ג' ע"ב שהביאה הגמ' שרב יוסף הי' אומר תרגום של נביא, וכתבו תוס' בד"ה כדמתרגם וכו' וז"ל, נקט רב יוסף לפי שהי' בקי בתרגום, שיש כמה ענייני תרגום, ולא כדפירש בעלמא לפי שהי' סגי נהור ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה ולכך הי' אומר תרגום, דמשום עת לעשות (לה' הפרו תורתך) אמר התם דשרי ואין לך עת לעשות גדול מזה עכ"ל. ושמעתי שהקשה הגרי"ז זצ"ל דלכאורה בשביל להחשב עת לעשות לה'

והנה הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א כתב שכדי לזכות לנבואה צריכים שהנביא יהי' גבור במדותיו לכבוש את יצרו, דהיינו שהוא שולט בדעתו על יצרו, וכן שיהי' חכם גדול בחכמה. וביאר הכ"מ שכוונתו היא להמימרא בנדרים דף ל"ח ע"א שאין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור, דס"ל להרמב"ם שהכוונה היא לגבור במדותיו וכהנ"ל, ועוד כתב שגם בנוגע לעשיר יש לפרש שהכוונה היא שהוא שמח בחלקו. והקשה הכ"מ דהא בגמרא שם מבואר שהכוונה היא לגבור ועשיר ממש כפשוטו, והסיק שהרמב"ם כתב את מה שכתב מצד הסברא, ואין כוונתו להגמ' הנ"ל בנדרים, והא דלא הביא את הדברים הנ"ל שנזכרו בגמרא שם דהיינו דבעינן גבור כפשוטו ועשיר כפשוטו וענו הרי זה משום שהוא סובר כפירוש הרא"ש שם שהם דרושים רק בשביל נביא שמנבא בקביעות עכ"ד הכ"מ.

מיהו מסקנת הכ"מ נסתרת מדברי הרמב"ם עצמו בשמונה פרקים פרק ז' שכתב להדיא שכוונתו בדבריו היא לפרש את המימרא של אין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור, דהיינו שהכוונה בגבור היא לגבור בכבישות יצרו ושהכוונה בעשיר היא למעלות המדות ר"ל ההסתפקות וכדתנן שאיזהו עשיר השמח בחלקו עיי"ש.

והנה נראה שהכרחו של הרא"ש לפרש כפירושו הנ"ל הוא משום שהי' קשה לו דהא משה רבינו נתנבא גם מקודם שנתעשר, ולכן פי' שמ"מ לא הי' נביא בקביעות. מיהו יש לתמוה איך יתכן לומר שעד הלוחות השניות לא הי' בגדר נביא

הרי אנו צריכים שיהי' לצורך הרוחניות של כל ישראל כגון כשיש חשש שמא תשתכח תורה מישראל כמו שהי' קיים בזמן שתקנו לכתוב את המשנה, אבל היכן מצינו שגם בשביל יחידים הרי זה נקרא בגדר עת לעשות לה'. ועכ"פ עיין במג"א באו"ח סי' מ"ט שהביא את דברי תוס', וכן פסק המ"ב שם בסק"א שסומא וכן מי שהוא בבית האסורים מותר לומר פסוקים בעל פה משום עת לעשות לה'.

ב. בענין ההיתר לומר תהלים בעל פה.

הבאר היטב והשערי תשובה באו"ח סי' מ"ט הביאו את דברי החו"י בסי' קע"ה שכתב שמותר לומר כל ספר תהלים בע"פ משום שהוא בדרך תפלה ובקשה ולא בדרך לימוד. ברם מתוס' בתמורה דף י"ד ע"ב בד"ה דברים וכו' לא משמע כן, דעיי"ש שהקשו למה מותר לומר מזמורים (של תהלים) בע"פ, ותירצו משום דליכא איסורא אלא בחמשה חומשי תורה ולא בנביאים וכתובים, הרי שלא התירו משום שעושה בדרך תפילה.

החו"י שם הביא סמוכים לדבריו מדברי רבינו שלמה מן ההר שהביאו תלמידי רבינו יונה בברכות על הא דתנן בדף ט' ע"ב שם שהקורא (קריאת שמע) מכאן ואילך (אחרי שעבר הזמן) לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, דעיי"ש שהקשה רבינו שלמה מה קמ"ל התנא בזה שאמר שהוא כאדם הקורא בתורה, ותי' שהחידוש הוא שאינו עובר על האיסור של אמירת דברים שבכתב בעל פה, והיינו משום שמכיון שהותר לומר פרשיות ק"ש בעל פה לשם

קיום חובת ק"ש, הה"נ שמותר שלא לחובת ק"ש, והוסיף שמהאי טעמא מותר גם לומר פסוקי קרבנות וברכת כהנים בעל פה, וביאר החו"י שהטעם למה הותר בתחילה לאומרם בעל פה לשם קיום החובה 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).

ג. בענין ההיתר לומר נביאים וכתובים בעל פה.

הנה לעיל בסק"ב הבאנו שתוס' בתמורה כתבו שאין איסור בנביאים וכתובים. ברם לכאורה זהו דלא כהתוס' בב"ק שהבאנו בסק"א דהא כתבו שהותר לרב יוסף לומר פסוקים בעל פה משום עת לעשות לה' כי הי' סומא ולא הי' יכול ללמוד מתוך הכתב, ואיירי שם בפסוק מתוך נביאים, הרי שבלא הטעם של עת לעשות לה', הי' אסור לו לומר פסוקי נביאים בע"פ.

מיהו עי' בשו"ת חו"י שם שציידד לומר שגם תוס' בב"ק מודים הם לתוס' בתמורה דליכא איסורא בנביאים וכתובים, והא דרצו לומר שהי' רב יוסף מתרגם (גם פסוקי נביאים) משום האיסור של אמירת דברים שבכתב בעל פה, כוונתם היא כך, דמכיון שהי' מוכרח ללמוד את התרגום של חמשה חומשי תורה, הרי זה גרם שהי' מדקדק ולומד גם התרגום של נביאים וכתובים (ועל זה הקשו תוס' שלא הי' מוכרח ללמוד את התרגום של חמשה חומשי תורה משום עת לעשות לה') עכת"ד.

ועי' עוד בהדרכים שכתבתי לעיל בהקדמה באות ב' בענין למה לחלק בין

חמשה חומשי תורה לנביאים וכתובים.

ד. בענין השיטה שאין איסור לומר דברים שבכתב בעל פה אלא כשהוא מוציא אחרים ידי חובתם.

עוד כתבו תוס' בתמורה שם שאין איסור לומר דברים שבכתב בעל פה אלא כשהוא מוציא אחרים ידי חובתן (ועיי"ש בהגהות הגר"א, וכן בדבריו באו"ח סי' מ"ט). ברם תוס' בב"ק דף ג' ע"ב לא ס"ל כן, דהא כתבו שהותר לרב יוסף לומר פסוקים בעל פה משום עת לעשות לה', אבל אלמלא טעם זה הי' אסור אע"פ שלא הי' מוציא אחרים ידי חובתן, וכן הוכיח גם החו"י שם שתוס' בב"ק פליגי על זה. ובאמת צ"ע מה הוא הביאור בדברי תוס' בתמורה שם, למה דוקא כשמוציא אחרים ידי חובתם, וכן הקשה החו"י שם וז"ל, ומוציא אחרים מאן דכר שמ"י, ועיקרא דקרא בלימוד איירי כמו אידך דרשה של דברים שבע"פ א"א רשאי לאומרם בכתב עכ"ל.

ויש לבאר על פי מש"כ הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה וז"ל, ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש ב"ד או נביא שהי' באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים, וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותי' כמו ששמע,

ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא לימדום מפי השמועה אלא במדה מ"ג מדות והסכימו עליהם ב"ד הגדול וכו' עכ"ל, ומדבריו מבואר שהאיסור לומר דברים שבעל פה בכתב הרי הוא רק לדורש מתוך אותו כתב ברבים, אבל מותר לו לכתוב וגם ללמוד ממנו בינו לבין עצמו, ולפ"ז י"ל שגם האיסור שלא לומר דברים שבכתב בעל פה הרי הוא רק באופן שדורש אותם ברבים, והיינו משום שי"ל שאמירת תורה שבכתב בעל פה וכן כתיבת תורה שבעל פה אינם ב' איסורים נפרדים, אלא היסוד של שני הדברים הוא אחד, והיינו שאסור לשנות את צורת התורה, ואין אלו אלא ב' ציורים של השתנות (וכבר הארכנו בזה לעיל בההקדמה באות ב', וגם ציינו לדברי תוס' והב"י שהביאו טעמים להאיסור וביארנו שאין זה סותר את דברינו כאן), וא"כ מזה שהאיסור של כתיבת תורה שבעל פה הוא לדורשו ברבים, הרי אנו רואים שאין איסור לשנות אלא כשהוא דורש מתוך שינוי זה ברבים, וא"כ הה"נ לענין האיסור של אמירת דברים שבכתב בעל פה, אין איסור אלא כשהוא דורש ברבים, ומש"ה שפיר כתבו תוס' בתמורה שם שאין איסור אלא כשהוא בא להוציא אחרים ידי חובתן, והיינו משום שאינו אסור אלא כשהוא דורש ברבים. מיהו לפ"ז צ"ל שלא דוקא כתבו תוס' את הציור של להוציא אחרים ידי חובתן אלא הה"נ לכל היכא שהוא דורשם ברבים*.) מיהו המ"ב

ברבים אבל לא כשאומר אותם בינו לבין עצמו. ועוד משמע מלשון רש"י שאסור לא רק כשהוא מוציא רבים ידי חובתם אלא גם כשהוא דורש ברבים.

(* ועיי' בלשון רש"י בגיטין דף ס' ע"ב בד"ה דברים שכתב וז"ל, דברים שאמרת לך בכתב אי אתה רשאי למוסרן לישראל בעל פה עכ"ל, ומשמע כדברינו בפנים שאסור רק כשאומר אותם

בסי' מ"ט סק"ג נקט שדוקא כתבו תוס' את הציור של להוציא אחרים ידי חובתן, ואין כוונתם לכל היכא שהוא דורש ברבים עיי"ש (ויש לעיין אם מותר לו להוציא יחיד ידי חובתו, וכן יש לעיין בדברי הרמב"ם שם אם הי' מותר ללמד ליחיד מתוך הכתב).

שוב התבוננתי שיש להוסיף על הגדר הנ"ל באופן שמוסבר היטב למה אסור רק כשהוא מוציא אחרים ידי חובתם, והיינו שלא מספיק במה שהוא מוסר את הדברים לאחרים, אלא צריכים שיהי' נקרא שהאחרים מתפקדים ביחד, ובתורה שבעל פה הרי זה יצויר כשמלמדים לכולם מתוך חיבור אחד, כי העובדא שהוא מתוך חיבור אחד הרי זה פועל שנחשב שלומדים יחד בעל פה (ואולי בציור שכמה אנשים מלמדים כל אחד לתלמיד אחד וכולם הם באולם אחד גדול לא יהי' בזה איסור כי אולי אין זה נקרא שמאוגדים יחד אע"פ שכולם מלמדים מתוך אותו חיבור), ולכן גם האיסור שלא לומר דברים שבכתב בעל פה הוא רק כשמוציא אחרים ידי חובתם, כי אם הוא רק דורש בפני אחרים הרי הם אינם אומרים כלום אלא רק שומעים (וננקוט שהרהור בעל פה אינו אסור, עי' בזה להלן בסק"ו), ואילו הדורש הרי הוא רק יחיד, אבל כשהוא מוציא אחרים ידי חובתם הרי זה נקרא שכולם אומרים ולא רק שומעים, כי כדי לצאת ידי חובתם צריכים להגיע להדין של שומע הוא כעונה, וממילא הרי זה נקרא שהם מחוברים יחד כי כולם אומרים מתוך דיבורו של המוציא דוגמת לימוד מחיבור אחד. מיהו צ"ע על דברינו משיטת הב"ח,

דהנה הטור בסי' מ"ט הביא בתחילה את דברי הר"ר חיים שמותר לומר דברים שבכתב בעל פה אם הם שגורים בפיו, ושוב הביא גם את שיטת תוס' שמותר היכא שאינו כדי להוציא אחרים ידי חובתן, וכתב הב"ח שלא פליגי התירוצים אהדדי, אלא דלהוציא אחרים ידי חובתם אסור אפילו אם הוא שגור בפיו, וגם הר"ר חיים מודה לזה, וכן גם תוס' מודים שהיכא שאינו שגור בפיו הרי זה אסור אפילו אם אינו מוציא אחרים ידי חובתן עכת"ד, ואילו לפי ההסבר הנ"ל שכתבנו הדין נותן שיהי' מותר היכא שאינו מוציא אחרים ידי חובתן אפילו אם אינו שגור בפיו.

וע"ע לעיל בההקדמה באות ב' שיישבנו עוד דברים בסוגיא זו עם מה שכתבנו שיסוד שני האיסורים הוא אחד דהיינו שלא לשנות את צורת התורה.

וע"ע בדרכו של האבן האזל בביאור דברי הרמב"ם.

ה. בענין ההיתר לכתוב מגילת סתרים.

הנה מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל מבואר שגם קודם תקנת רבינו הקדוש הי' מותר לכתוב מטעם שכחה, בין דברים עתיקים ובין דברים חדשים, רק שהיו אסורים לדרוש ברבים מתוך הכתב. מיהו רש"י בשבת דף ו' ע"ב בד"ה מגילת סתרים לא הזכיר אלא דברים חדשים לחוד. ברם נר' פשוט שלעולם מודה רש"י להרמב"ם שגם דברים עתיקים מותר כדי שלא לשוכחם, דהא ליכא סברא לחלק, רק שהזכיר דברים חדשים משום שכן היא

לשון הגמ' בתמורה דף י"ד ע"ב שמילתא חדתא שאני, והתם בתמורה נקטו מילתא חדתא כי העובדא שקרה הי' עם מילתא חדתא עיי"ש.

מיהו צ"ע דכיון שגם דברים עתיקים מותר כדי שלא לשוכחם א"כ היו צריכים לומר בלשון של "כדי שלא תשתכח" שאני, ולא שמילתא חדתא שאני. ועיין בשט"מ בתמורה שם באות ד' שהביא גירסא אחרת שהיא להדיא כדברי הרמב"ם שגם דברים עתיקים הותרו משום שכחה.

ברם יש מקום עיון קצת בלשונו של הרמב"ם שם, למה הוצרך לכתוב בפירוש שמותר לכתוב גם דברים עתיקים וגם דברים שנתחדשו, הלא לכאורה ליכא שום סברא לחלק. וראיתי בספר קרית מלך שכתב שהרמב"ם הזכיר שניהם כי ס"ל שמילתא חדתא מותר גם לשלוח לאחרים כמו בתמורה שם דאיירי בענין לשלוח לאחרים, וע"ז אמרו שם שמילתא חדתא שאני, משא"כ בעתיקים, אע"פ שמותר לכותבם, אבל מ"מ אסור לשלוח לאחרים. ולפי דבריו צ"ל שהרמב"ם גורס שם כגירסתינו ודלא כהשט"מ, אלא שעיקר דבריו צ"ע משום שהרמב"ם לא הזכיר כלל מענין לשלוח לאחרים.

ו. בענין אם מותר להרהר דברים שבכתב.

צ"ע אם דברים שבכתב מותרים בהרהור בע"פ. ואולי יש להביא רא"י מתוס' הנ"ל בב"ק דף ג' ע"ב לאסור, משום שאם מותר, א"כ למה כתבו שם שיש בסומא משום עת לעשות לה', דהא יש לו עצה להרהר, ויש לדחות.

ולפי תוס' בתמורה דף י"ד ע"ב בודאי מותר כיון שאינו מוציא אחרים ידי חובתן (מיהו עי' בשיטת הב"ח שהבאנו בסק"ד). וע"ע בהטעמים שהביא הב"י בסי' מ"ט לעיקר האיסור.

ז. בענין איך למדו במשך המ' שנה במדבר.

עיין בתחילת הקדמת הרמב"ם ליד החזקה, וכן בהקדמת הרמב"ן לפירושו על התורה, וכן בגיטין דף ס' ע"א ובתוס' שם בד"ה חתומה ניתנה וכו', בענין מתי העלה מרע"ה את התורה על הכתב. והנה אם נאמר שלא כתב אותה אלא בסוף המ' שנה, יש לפלפל בענין איך הותרו ללמוד בע"פ כל המ' שנה. ולפי הדרך שאסור רק כשהוא מוציא רבים ידי חובתם לק"מ. ועי' עוד בההקדמה באות ב' סק"ג שכתבתי דרך שחמשה חומשי תורה נעשו בגדר תורה שבכתב רק כשכתבם מרע"ה.

ח. בענין דברי תוס' בב"ק שהי' מותר לרב יוסף ללמוד בעל פה משום עת לעשות לה'.

הנה האחרונים פלפלו בענין אם רבי יהודה פוטר את הסומא גם מאיסורים כמו שהוא פוטר ממצות בב"ק דף פ"ז. ולכאורה יש להביא רא"י מדברי תוס' הנ"ל בב"ק דף ג' ע"ב שהוא שפיר מוזהר באיסורים, והיינו משום שאם נאמר שהוא פטור, א"כ למה הוצרכו תוס' שם לומר שהי' מותר לרב יוסף לומר פסוקים בעל פה משום עת לעשות לה', תיפוק לי' משום שאינו מצווה על איסורים. ברם הא ליתא משום שרב יוסף גופא מספקא לי' בדף פ"ז שם אם ההלכה היא כרבי יהודה שפוטר

סומא ממצות או כחכמים שמחייבים, ולפי חכמים הרי בודאי מצווה הוא על האיסורים, דהא לדידהו הרי הוא מצווה אפילו על מצות עשה, וא"כ לעולם י"ל שלפי רבי יהודה הרי הוא פטור אפילו מאיסורים, רק שמ"מ אכתי שפיר צריכים את הטעם של עת לעשות לה' לפי מאי דמספקא ל' לרב יוסף שההלכה היא כחכמים.

והנה יש לחקור האם התירו משום עת לעשות לה' לכל אחד, או האם התירו רק למי שחייב באמת במצות תלמוד תורה אבל לא לנשים. ואם נאמר שלא התירו משום עת לעשות לה' אלא למי שחייב באמת במצות תלמוד תורה אבל לא לנשים שהן פטורות, א"כ נראה שמוכח מדברי תוס' איפכא, והיינו שמוכח שלפי רבי יהודה סומא פטור גם מאיסורים, והיינו משום שאם נאמר שהוא מצווה באיסורים א"כ צ"ע למה מועיל הטעם של עת לעשות לה' לפי מאי דמספקא ל' לרב יוסף שההלכה היא כרבי יהודה, דהא לפי רבי יהודה סומא פטור ממצות ת"ת*, וא"כ בע"כ צ"ל שלפי רבי יהודה הרי הוא פטור גם מאיסורים, דלפ"ז ניחא, משום שלפ"ז יוצא שלפי רבי יהודה אין אנו צריכים בכלל את ההיתר של עת לעשות לה', ואין אנו צריכים את ההיתר הנ"ל אלא לפי מאי דמספקא ל' לרב יוסף שסומא חייב באיסורים משום שדלמא ההלכה היא

כחכמים, ולפי חכמים הרי שפיר מועיל היתר זה כיון שלפי דבריהם הרי הוא חייב בת"ת, ותוס' שהזכירו את הטעם של עת לעשות לה' הולכים לפי הצד של רב יוסף שההלכה היא כחכמים**).

כי קרן עור פניו (ל"ד, כ"ט). בענין מהיכן זכה משה לקירון עור פניו, וממתי.

פירש"י וז"ל, ומהיכן זכה משה לקרני ההוד רבותינו אמרו מן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו שנאמר ושכתי כפי עכ"ל.

והנה עיין לעיל בפרשת יתרו שדנתי בענין למה לא היו משה ויהושע צריכים משיחה מאחר שהי' להם דין מלך. מיהו אולי זה הי' הענין של קירון עור פניהם, דהיינו שהי' כדי להחיל עליהם את הדין מלך שלהם והי' במקום משיחה. והרי גם ליהושע הי' קירון עור פנים כמו שהביא רש"י בכמדבר כ"ז כ' שונתת מהודך עליו פירושו הוא קירון עור פנים.

ולפ"ז מתיישב למה קרן עור פני משה רק בהלוחות השניות, והיינו משום שרק אז זכה להיות מלך וכמו שהביא המצפה איתן בהערותיו על קידושין בסוף המס' על דף ל"ג ע"ב שם מהתנחומא בפר' עקב אות ט' שדרשו כן על הפסוק "פסל לך", וכן מצאתי בתנחומא פר' כי תשא אות כ"ט שרק בהלוחות השניות זכה למלכות.

אשה).

** שו"ר בר"ן על קידושין דף ל"א בסד"ה צאו וכו', וכן ברמב"ן שם בסד"ה מאן וכו', ובריטב"א בד"ה כיון וכו', שכתבו שבאמת רב יוסף לא נתכוין להסתפק אלא הי' פשוט לו שההלכה היא כחכמים.

* ואפילו לפי מה שכתבו תוס' בדף פ"ז ע"א שסומא חייב מיהא מדרבנן כדי שלא יהי' נראה כגוי, אבל מ"מ לא מסתבר לומר שהתירו לו ללמוד בעל פה, דהא בודאי סגי במה שהוא מקיים שאר מצות כדי לפעול שאינו נראה כגוי (וכמו

מיהו מדברי רש"י הנ"ל כאן מבואר שזכה לקירון עור פנים מהמעשה של המערה שהי' לפני פסל לך ולוחות שניות. ועוד דעי' בשבת דף פ"ח ע"א דאיתא שמשא נטל את עדים של כלל ישראל אחרי המעשה של העגל, ופירש"י בד"ה ומשה יקח, שהכוונה היא לקירון עור פנים, וגם זה הי' לפני לוחות שניות. ועוד דמבואר שם שלכל כלל ישראל הי' קירון עור פנים לפני שנטלו משה, וא"כ מוכח מכל זה שאינו קשור למלכות.

ובתנחומא כאן בסוף הפרשה באות ל"ז איתא בזה"ל, מנין זכה משה לקרני ההוד, ארז"ל מן המערה שנאמר והי' בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור, נתן הקב"ה כף ידו עליו ומשם זכה לקרני ההוד וכו', ויש אומרים שבשעה שהי' הקב"ה מלמדו תורה מניצוצות שיצאו מפי השכינה נטל קרני ההוד, ורבי שמואל בר נחמן אמר הלוחות ארכן ששה טפחים ורחבן שלשה טפחים והי' משה מחזיק בשני טפחים והקב"ה בשני טפחים וטפחיים ריוח באמצע משם נטל משה קרני ההוד, רב שמואל אמר עד שמשא כותב את התורה נשתייר בקולמוס קמעא והעבירו על ראשו וממנו נעשו לו קרני ההוד וכו' עכ"ל.

ובדברים רבה פר' ג' י"ב איתא בזה"ל, ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר, ומי כתב השטר הזה, משה, מנין, שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת, ומה שכתב נתן לו הקב"ה, זיו הפנים, ומשה לא ידע כי קרן עור פניו, אימתי בדברו אתו, אמר ר"ל בשעה שכתב את התורה נטל משה זיו הפנים, כיצד אמר ר"ל התורה שניתנה למשה עורה של אש לבנה

וכתובה באש שחורה וחתומה באש ומלופפת באש, ועם שכותב קינח את הקולמוס בשערו ומשם נטל זיו הפנים, ר' שמואל בר נחמן אמר מן הלוחות נטל משה זיו הפנים, עם שנתנו לו הלוחות מכפים לכפים משם נטל זיו הפנים, כיון שעשו ישראל אותו מעשה נטלן ושברן א"ל הקב"ה כשסדרת לישראל נתתי לך שכרך זיו הפנים ועכשיו שברת את הלוחות וכו' עכ"ל.

ומכמה מהמקורות הנ"ל יוצא שקרן עור פניו כבר בהלוחות הראשונות.

ועי' ברמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"ו שכתב וז"ל, כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת ושירצה, משה רבינו אינו כן אלא כל עת שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו וכו' ובזה הביטחו הא-ל-ל שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלים שהוא צרכי הגוף כלם כשאר העם, לפיכך אין פורשים מנשותיהם, ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פירש מן האשה לעולם, ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים עכ"ל.

וגם מדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר שקרן עוד פניו כבר בהלוחות הראשונות.

ועוד מבואר מדבריו שקירון עור פניו הי' מחמת המדריגה המיוחדת שלו בנבואה. וזהו דלא כדברי רש"י במדבר כ"ז כ' שהבאנו שונתת מהודך עליו קאי על קירון עור פנים, דהא לפי הרמב"ם לא שייך נתינת קירון עור פנים ליהושע, דהא

הקירון הי' בגלל מדריגתו המיוחדת של נבואה של משה, וא"כ צ"ל שהרמב"ם סובר כהאבות דרבי נתן בפ"א שונתת מהודך עליו קאי על מסירת התורה ליהושע, וביותר נר' שהוא מפרש שהכוונה היא למעלה מסוימת של הוד שהיתה לכל הנביאים בשעת הנבואה וממרע"ה לא נסתלק לעולם וכמש"כ לעיל בסמוך שם ש"לא נסתלק מעליו ההוד לעולם" (ורש"י סובר שהקירון עור פנים לא הי' תוצאה ממדריגתו בנבואה ומש"ה הי' שייך גם ביהושע).

וייראו מגשת אליו (ל"ד, ל').
בענין פחדם של ישראל ממשה,
ופחדם בשעת מתן תורה.

פירש"י וז"ל, בא וראה כמה גדול כחה של עבירה שעד שלא פשטו ידיהם בעבירה מהו אומר ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל ולא יראים ולא מזדעזעים ומשעשו את העגל אף מקרני הודו של משה היו מרתיעים ומזדעזעים עכ"ל. צ"ע דהא כתיב וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידים וגו' וירא העם וינעו ויעמדו מרחק (כ', ט"ו), ופירש"י שם שהיו נרתעין לאחוריהם.

ואחרי כן נגשו (ל"ד, ל"ב).
בענין חייב אדם לשנות לתלמידו ד'
פעמים.

פירש"י וז"ל, אחר שלמד לזקנים חוזר ומלמד הפרשה או ההלכה לישראל. ת"ר כיצד סדר המשנה, משה הי' לומד מפי הגבורה, נכנס אהרן שנה לו משה פרקו,

נסתלק אהרן וישב לו משמאל משה, נכנסו בניו שנה להם משה פרקם, נסתלקו הם ישב אלעזר לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן, נכנסו זקנים שנה להם משה פרקם, נסתלקו זקנים ישבו לצדדין, נכנסו כל העם שנה להם משה פרקם, נמצא ביד כל העם א', ביד הזקנים ב', ביד בני אהרן שלשה, ביד אהרן ארבעה וכו', כדאיתא בעירובין עכ"ל.

והנה בעירובין דף נ"ד ע"ב שם אמרינן עוד בזה"ל, נסתלק משה ושנה להן אהרן פירקן, נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקן, נסתלקו בניו שנו להם זקנים פירקן, נמצא ביד הכל ארבעה, מכאן אמר רבי אליעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ד' פעמים, וק"ו ומה אהרן שלמד מפי משה ומשה מפי הגבורה כן, הדיוט מפי הדיוט על אחת כמה וכמה, רבי עקיבא אומר מנין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו שנאמר ולמדה את בני ישראל וכו'. ובדברי המהרש"א שם מבואר שרבי עקיבא מחמיר על דברי רבי אליעזר, וס"ל שהוא חייב ללמד אפילו יותר מד' פעמים עד שיבין התלמיד.

ולפי זה יוצא שלפי רבי אליעזר סגי בד' פעמים אפילו אם לא הבין התלמיד.

ברם צ"ע איך דרש כן רבי עקיבא מקרא דולמדה וגו'. ואם נאמר שמשמע לי' כן מלשון לימוד, משום דלא מיקרי שלימד אלא א"כ התלמיד מבין, א"כ אכתי ביותר הי' לו להביא את הפסוק של עיקר המצוה, דהיינו קרא דושננתם לבניך אלו התלמידים כי גם ושננתם הוא לשון של הבנה כדאמרינן בקידושין דף ל' ע"א שושננתם משמע מחודדין בפיך.

ועכ"פ בלא דברי המהרש"א הי' נראה
לומר איפכא, והיינו שרבי אליעזר מחמיר
על רבי עקיבא וס"ל שהוא חייב ללמדה ד'
פעמים אפילו אם כבר הבין התלמיד בפעם
הראשון, משום שיש תועלת בכל פעם
נוסף.
ועל הדרך של המהרש"א צ"ע איך

מייתי רבי אליעזר ראי' מאהרן דסגי בד'
פעמים אפילו כשלא הבין, הלא אהרן הבין
כמו שכתב רש"י בעירובין שם. ונראה
דהיינו משום שעל כל פנים אין לנו פסוק
לחייבו יותר מד' פעמים כשלא הבין, והרי
חזינן שגם רבי עקיבא לא אמר מסברא
אלא מקרא.

ויקהל

שכתב רש"י וז"ל, בצלאל ואהליאב וכל חכם לב עשו את המשכן ותלאו הכתוב במשה לפי שמסר נפשו עליו לראות תבנית כל דבר ודבר כמו שהראהו בהר להורות לעושי המלאכה וכו', וכן מצינו בדוד לפי שמסר נפשו על בנין בית המקדש שנאמר זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' וגו' לפיכך נקרא על שמו שנאמר ראה ביתך דוד עכ"ל.

מיהו יש להעיר על דברי השפתי חכמים כאן שכתב וז"ל, כי בכל המלאכות כתיב ויעש, ולא הזכיר שם בצלאל, אלא גבי ארון כתיב ויעש בצלאל, משום שבכל הכלים לא הי' עושה לבדו, אלא הראה לאהליאב ולתלמידיו כן יעשו, אך בארון בשביל רב קדושתו עשה בעצמו עכ"ל. הרי שהבין שמה שבצלאל "נתן נפשו על המלאכה" פירושו הוא שעשאו בעצמו, ואילו מדברי רש"י בפר' נשא שהבאנו מבואר שאין צריך לומר שהוא עצמו עשאו אלא מספיק לומר שמסר נפשו לראות ולהשגיח שכל פרט ופרט יהי' כהלכתו.

ויקהל משה וגו' (ל"ה, א').
בענין לשון ויקהל.

עי' לעיל בתחילת פר' כי תשא מה שכתבנו על לשון ויקהל.

ויעש בצלאל את הארן (ל"ז, א').

בענין שהמוסר נפשו על דבר הרי הדבר ההוא נקרא על שמו.

פירש"י וז"ל, לפי שנתן נפשו על המלאכה יותר משאר חכמים נקראת על שמו עכ"ל. ולפ"ז יוצא שאם איזה בעל מלאכה אחר הי' נותן נפשו על הארון יותר מבצלאל, הי' נקרא על שם ההוא, אע"פ שבצלאל הי' הראש, רק שלמעשה בצלאל הוא זה שנתן נפשו טפי.

וכן הוא בכל עשיית דבר שבקדושה, דמי שמוסר נפשו טפי, הדבר נקרא על שמו, ואפילו אם אינו הראש.

ועי' עוד בפרשת נשא דכתיב ביום כלת משה להקים את המשכן (במדבר ז', א')

פקודי

**ביום החדש הראשון באחד
לחדש תקים את משכן אהל
מועד (מ', ב').**

**בענין למה הוריד משה את המשכן
כל יום משבעת ימי המילואים.**

ע' בפרשת נשא על מה שכתוב ביום
כלת משה להקים את המשכן (במדבר ז'
א') שכתב רש"י וז"ל, ולא נאמר ביום
הקים, מלמד שכל שבעת ימי המילואים הי'
משה מעמידו ומפרקו, ובאותו היום
העמידו ולא פרקו, לכך נאמר ביום כלות
משה להקים, באותו היום כלו הקמותיו
וכו' עכ"ל.

וע' גם ברמב"ן כאן שהביא את דברי
חז"ל שכל שבעת ימי המילואים הי' משה
מקים ומוריד וביום השמיני הקימו ולא
הורידו. ועוד כתב הרמב"ן וז"ל, ואולי הי'
כן (שהוריד אותו בכל יום) להרגיל הלויים
במעשהו, כי ממנו יראו, וכן יעשו, או הי'
להכתיר היום בעטרה זו (כלומר שהעובדא
שהוקם ושוב לא הורד נחשב עטרה) עכ"ל.

והנה אולי י"ל עוד טעם למה הי' מקים
ומוריד, דהנה כתיב שבע יפול צדיק וקם
(משלי כ"ד, ט"ז), ושמעתי לפרש שאין
הכוונה בדרך רבותא, דהיינו שאע"פ שהוא
נופל שבע פעמים בכל זאת הרי הוא קם,
אלא זהו באמת התהליך ההכרחי של עליית
צדיק, דהיינו שכשצדיק מתיצב, אינו

מתיצב ע"י קימה אחת לחוד, אלא הרי הוא
צריך להקים את עצמו כמה וכמה פעמים
עד שהוא קם בקביעות. וכן הוא בכל דבר
שבקדושה, דהיינו שלא נגמר הדבר בזה
שמקימים את הדבר פעם אחת, אלא
צריכים להקימו כמה פעמים כדי שתהי' לו
תקומה. ולפעמים הרי זה ע"י שהדבר
באמת נפל וצריכים להקימו שנית, ולפעמים
הרי זה ע"י שמחזקים אותו מתחילה פעם
אחר פעם בכחות גדולים כדי שלא יגיע
מצב של נפילה, דגם זה נקרא שהעמידו
אותו כמה פעמים. ונראה שגם כאן הביאור
הוא שמשה הכניס להמשכן את הכחות של
קימות הרבה ע"י שיעשה קימה אחר קימה,
והיינו כדי שהמשכן יהי' בבחינת "קם".

ויש להוסיף, דהנה מצינו שכל
המקדשים נחרבו, דהיינו שילה ונוב וגבעון
וכן בית ראשון ובית שני, ורק המשכן
שעשה משה לא נחרב, אלא בבא זמנו נגנו,
וי"ל דהיינו משום שהוקם שמונה פעמים,
אבל האחרים שהוקמו כל אחד רק פעם
אחת לא היתה להם תקומה.

מיהו בסוטה דף ט' ע"א איתא שמשה
ודוד לא שלטו שונאיהם במעשה ידיהם,
ובמשה הביאו את מה שמשכן נגנו ובנוגע
לדוד הרי זה קאי על דלתות עיר דוד
ודלתות ביתו שנבלעו במקומם, ובצפנת
פענח בהל' תרומות בעמוד נ"ב נקט שקאי
גם על דברים אחרים שנעשו ע"י משה.

ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וגו'. כאשר צוה ה' את משה (מ', י"ח - י"ט).

דברי האור החיים שההצלחה היתה בגדר נס.

ע' באור החיים שנתעורר שהי' צריך להיות כתוב כאשר צוה ה', או כאשר צוה ה', ולא הי' הפסוק צריך להזכיר את משה שנית אחרי שכבר הוזכר בתחילת הפסוק. ותי' ש'כוונת הכתוב הוא להודיע שהתורה מעידה על המעשה שלא הי' בו שינוי מהמצות, ושיעור אומרו כאשר, הוא על גופו של מעשה, ואם הי' אומר כאשר צוה ה' הי' בנשמע שחזור על העושה שעשה כאשר צוה והבין". וצריכים לבאר את כוונת דבריו.

ונראה לבאר כוונתו, דהנה מצד אחד מצינו סוג מצוה שעיקר כוונת מעשה המצוה היא להגיע לתוצאה מסוימת, וכגון מצות צדקה שהמעשה נתינה היא כדי שיהי' להעני די מחסורו, וכך מצות השבת אבידה היא כדי שהאבידה תחזור לבעלי'. ומצד שני יש מצות שהעיקר הוא עצם המעשה בלי שום תוצאה ניכרת בהאי עלמא, וכגון מצות נטילת לולב או אכילת מצה. ובאמת יש עוד סוג של ציווי, דהיינו היכא שכוונת הציווי היא להגיע לתוצאה מסוימת, אבל באמת אין בכח המעשה ההוא של האדם להביא את התוצאה, אלא הקב"ה צריך להשפיע כח נסי, רק שרצונו של הקב"ה הוא שהדבר יהי' ע"י פעולת אדם ג"כ, ולא רק ע"י כח נסי לחוד. ודוגמא לזה היא מה שאמר הקב"ה למשה לנטות את ידו על מימי מצרים ויהפכו

לדם, דבודאי אין בכח מעשה כזה להפוך את המים לדם, אלא הרי זה בא ע"י השפעה נסית, רק שרצונו של הקב"ה הי' שיהי' ע"י עשיית מעשה של משה ולא ע"י הקב"ה לחוד.

ונראה שכן הי' בעשיית המשכן, והיינו שאע"פ שהקב"ה צוה שיעשה בידי אדם, אבל באמת לא הי' בכחם הטבעי להוציא לפועל את כל החכמה ודקדוק העשי', אלא היו זקוקים להשפעה נסית של חכמה, וי"ל שזהו הכוונה במה שכתוב וימלא אותו (בצלאל) רוח אלקים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה, ולהורות נתן בלבו הוא ואהליאב וגו' מלא אותם חכמת לב וגו', וכל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה לדעת לעשות וגו'.

ועל פי הנ"ל נראה שכוונת האור החיים היא כך, דאם הי' כתוב ויעש משה כאשר צוהו א"כ אז ההדגשה היתה על העובדא שמשה קיים את רצון הקב"ה, אבל לא היתה לשון זו מורה על איזה שהוא חידוש בזה שהצליח באמת לעשות את הדבר, אבל כשכתוב כאשר צוה ה' את משה, והוזכר משה פעם שני, הרי זה מרמז שיש כאן התחלה חדשה שאינו המשך מ"ויקם משה", והרי זה כאילו "חיסורי מיחסרא והכי כתוב" שקודם כל משה עשה כאשר צוה ה', ועוד שהדבר באמת נהי' ונתקיים כאשר צוה ה', ועיקר ההדגשה בלשון זה הוא שהדבר באמת נהי', וכוונת האור החיים היא לומר שהכתוב רצה להדגיש את שני הדברים, חדא שמשה עשה מה שהי' מוטל עליו ככל יכולתו, וזהו תחילת הפסוק, ועוד

חידוש שהדבר הצליח באמת, שזהו חידוש נפרד כי מצד הטבע לא הי' צריך להיות כן וכהנ"ל.

כאשר צוה ה' את משה (מ'), י"ט).

לימוד השכל מהמשכן לסדרי הישיבה.

עוד כתב האור החיים וז"ל, וטעם כפל הדבר (המלים כאשר צוה ה' את משה) בכל פרט ופרט, להראות שכל פרט הוא חשוב מצוה בפני עצמו, וראוי לאמר עליו לבדו צוה ה' את משה עכ"ל. ונראה שיש ללמוד מזה מוסר השכל לענין סדרי ישיבה, כי גם ישיבה היא משכן ה', וכל פרט ופרט, וכגון סדר מוסר או סדר הלכה או תפילה בציבור או נקיון החדר או האוירה הרוחנית של הסעודות בשבת, כל דבר ודבר "חשוב מצוה בפני עצמה וראוי להאמר עליו לבדו צוה ה' את משה", ואם חסר איזה פרט אין זה דומה למבחן כללי גדול שקיבל עליו ציון של תשעים ושבע במקום תשעים ושמונה, אלא כח פרט ופרט דומה למבחן בפני עצמו והרי זה כאילו על המבחן ההוא קבל אפס.

ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו (מ', ל"א).

א. סתירה בדברי רש"י בענין עד מתי נתכהן משה, ודרכו של החידושי רבי ארי' ליב.

פירש"י וז"ל, יום שמיני למילואים הושוו כולם לכהונה וכו', בו ביום קידש משה עמהם עכ"ל. וצ"ע דע' בזבחים דף י"ט ע"ב דאמר רבי יוסי ברבי חנינא כל

כיוור שאין בו כדי לקדש ד' כהנים ממנו אין מקדשין בו שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, ופירש"י וז"ל, משה ואהרן תרין, ובניו תרין, שאף משה כהן הי' בשבעת ימי המילואים, ואע"ג דלא כהנו בבית אחת מיהו קרא להכי מידרש עכ"ל, הרי שבזבחים שם כתב שלא נתכהן משה ביום ח', ולכן יוצא שלא קידשו ביחד.

ואין לומר שנהי שרש"י כאן סובר שגם משה קידש ביום ח', ודלא כדבריו בזבחים, אבל אכתי אין מזה ראיה שגם עבד ביום ח', אלא בזה אכתי יתכן לומר כדבריו בזבחים שלא עבד, רק שבכל זאת הי' צריך קידוש ביום ח' בגלל עצם כניסתו לאהל מועד, דזה אינו, חדא דאין זה המשמעות של הלשון "הושוו כולם לכהונה", ועוד דאכתי לא הי' רש"י בזבחים צ"ל שלא כהנו אשר לפ"ז לא קידשו יחד אלא ש"קרא להכי מידרש", הלא באמת קידשו כולם יחד ביום ח' כי גם משה הי' צריך לקדש בשביל כניסתו, ועוד דלהדיא כתב לעיל על פסוק כ"ט שמשה הקריב את קרבנות הציבור של אותו יום דהיינו התמיד והמוסף, ועוד דשיטתו בפרשת כי תשא שהביאו תוס' ביומא דף ה' ע"ב בד"ה להביאו וכו' היא שאין חיוב לקדש על ביאה ריקנית (כלומר בלי לעבוד עבודה) לאהל מועד (או להיכל בבית המקדש), ודלא כהריצב"א שם שסובר שחייבים לקדש גם על ביאה ריקנית לאהל מועד (או להיכל).

ועי' בחידושי רבי ארי' לייב בחלק ב' סי' י"ב שהקשה את הסתירה הנ"ל בדברי רש"י וכתב וז"ל, והנראה בזה על פי מש"כ שם בגור ארי', שהקשה דהא מצינו בפרשת

ברבי חנינא, וכתב שרבי יונתן סובר שמשה שימש ביום ח' ביחד עם אהרן ובניו וכמש"כ רש"י בחומש כאן, ולכן הרי הוא מפרש את הפסוק כאן כפשוטו, דהיינו שהפסוק מספר שכולם קידשו ידיהם, אבל רבי יוסי ברבי חנינא סובר שלא שימש משה ביום שמיני וכמש"כ רש"י בזבחים שלא שימשו יחד, וא"כ הא דכתיבי כולם ביחד הרי זה בעל כרחך כדי ללמדנו שיעורא.

ועי' גם בקרן אורה בזבחים שם שהקשה את הסתירה בין דברי רש"י בזבחים שם לבין דבריו בחומש כאן, והביא את דרכו של הצאן קדשים ודחהו כי בודאי גם רבי יונתן סובר שצריכים שיהי' בהכיוור מספיק מים כדי לקדש בהם ד' כהנים, ועוד דברף ק"ב ע"א שם פליגי אם נתכהן משה רק תוך שבעה ימי המילואים או האם נתכהן כל ימי חייו אבל אין שם דעה שסוברת כרש"י בחומש כאן שנתכהן בז' ימי המילואים וגם ביום השמיני ותו לא.

ג. דרכים בדעת הרמב"ם.

וע"ע ברמב"ם בפ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ג שכתב וז"ל, כמה מים צריכין להיות בכיור, אין פחות מכדי לקדש ממנו ארבעה כהנים שנאמר אהרן ובניו (בפרשת כי תשא, ודלא כגירסתינו בהגמ' שם שהביאו את מה שכתוב כאן משה ואהרן ובניו) והיו אלעזר ואיתמר ופנחס עמהם הרי ארבעה עכ"ל.

ועי' בכ"מ שהקשה על הרמב"ם למה אין צריכים גם כנגד נדב ואביהוא שהיו עוד חיים באותה שעה, ואי משום שמיעוט בניו הם שנים א"כ למה צריכים כנגד

שמיני שאהרן הקריב שעיר ראש חדש אלמא דהקריב גם קרבנות ציבור, ותי' דמכיון ששרתה שכניה במקדש ונתקדש אהרן, לא הי' משמש עוד משה, ושעיר ראש חדש אחר ששרתה שכניה הקריבו, ונמצא דמה ששימש משה בשחרית היינו מפני שעדיין לא נתקדש אהרן עד שהקריב קרבנותיו, וכשנתקדש אהרן ירד משה מכהונתו ולא שימש עוד. ולפ"ז הרי אתי שפיר, דאע"ג דשניהם היו משמשים ביום ח' מ"מ לא כיהנו בבת אחת, ולא היו יכולים לקדש יו"ר בבת אחת, דבשחרית כששימש משה עדיין לא נתקדש אהרן, ולא הי' יכול אז לקדש יו"ר כיון דלא חל עליו עדיין דין כהונה, ומשנתקדש אהרן ירד משה ולא שימש עוד עכ"ל. וכנראה כוונתו היא לומר שגם רש"י בזבחים מודה שעבדו כולם ביום ח', רק לא עבדו יחד, וכן רש"י בפקודי כאן נתכוין לומר רק שקידשו כולם בו ביום, אבל לא נתכוין לומר שקידשו ביחד ממש.

מיהו באמת אכתי צ"ע כי רש"י בזבחים כתב שמה הי' כהן "שבעה ימי המילואים" ומשמע שביום ח' לא שימש כלל.

ב. דרכו של הצאן קדשים בענין הנ"ל.

וע"ע בצאן קדשים בזבחים שם שכתב שבאמת קיימת מחלוקת בענין אם משה שימש ביום ח' או לא, דעיי"ש שנתעכב למה רבי יונתן בזבחים שם דורש מהפסוק של ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו דרשה אחרת ואינו דורש שצריכים מספיק מים בשביל ד' כהנים כמו שדורש רבי יוסי

פנחס, אבל לפי רש"י אתי שפיר כי אמרינן באמת (בנוגע להפסוק כאן דכתיב משה ואהרן ובניו) שמיעוט בניו שנים.

ובשו"ת חת"ס בחלק או"ח סי' קע"ג בד"ה ועל דברי וכו' כתב ליישב את קושיית הכ"מ שבמילואים לא הי' צורך לקדש כיון שהי' טובל, וא"כ נמצא שהתחילו לקדש רק בב' ניסן לאחר שכבר מתו נדב ואביהוא. ועיי"ש בחת"ס שנתעורר על זה שביוה"כ הי' הכהן גדול מקדש אע"פ שהי' טובל, וכתב שזה הי' "מצוה יתירה לטבול ולקדש, ובאמת אינו חייב מיתה ביוה"כ אם עבד בלא קידוש". ויש לבאר שכוונתו היא לתרץ שהקידושין של יוה"כ הם סוג אחר של קידוש מסדר עבודת היום וכדברי הגרי"ז בהל' עבודת יוה"כ ואינם כדי להוסיף קדושה, והוכיח כן החת"ס מזה שלא היו מעכבין.

מיהו הכלי חמדה בפרשת כי תשא אות ג' הקשה על החת"ס שהרי הקידוש ראשון שפיר הי' מעכב גם ביום כיפור אע"פ שהי' טובל.

ועי' גם בספר ראש המזבח בזבחים דף כ' ע"ב בד"ה או שטבל וכו' שהשיג כן על החת"ס, והראה שטבילה אינה פוטרת מקידוש יו"ר עיי"ש, וכ"כ הזבח תודה.

והכלי חמדה שם, וכן הראש המזבח שם, כתבו שבז' ימי מילואים לא היו צריכים קידוש כי הי' כמו במה כיון שהי' משה מעמיד המשכן ומפרקו כמש"כ תוס' בע"ז דף ל"ד ע"א בד"ה במה וכו' בשם הר"י מאורליינש שהי' לו אז דין במה ולא היו צריכים בגדי כהונה. מיהו לא הבנתי

מה תיקנו בזה כי אכתי צ"ע מיום ח' כי ביום ח' כבר לא הי' לו דין של במה וא"כ גם נדב ואביהו קידשו.

והקר"א בדף י"ט שם בד"ה גמרא מיבעי וכו' העיר שאם סוברים כרש"י בזבחים שם שמשה לא שימש ביום ח' א"כ מוכח מהפסוק של ורחצו ממנו משה וגו' דשפיר הי' צורך לקדש כל ז' ודלא כהר"י מאורליינש הנ"ל שהי' לו דין במה.

והנה כבר הבאנו שרש"י בזבחים גורס את הפסוק של משה ואהרן ובניו, וכבר הבאנו את ביאורו של הכ"מ שמיעוט בנים שנים. וכ"כ השט"מ שם בתירוץ אחד, דהנה השיטה שם הקשה שהרי היו ששה, ותי' שלא היו בבת אחת כי נדב ואביהוא כבר מתו, ושוב הקשה שא"כ היו רק ג' בבת אחת כי רש"י הרי כתב שמשה לא שימש ביום ח', ואם בכל זאת חשבינן גם משה א"כ ה"ה לנדב ואביהוא, ותי' שבאמת אין הכוונה ששימשו בבת אחת, והא דאין צריכים מים כנגד ששה הרי זה כי מיעוט בנים שנים. ובשם הר"ם תי' שלא היו ששה בבת אחת כי נדב ואביהוא מתו אבל שפיר היו ד' בבת אחת כי משה שימש גם ביום ח' וא"כ היו ד' ביחד דהיינו משה ואהרן ואלעזר ואיתמר. ובספר אבי עזרי על פ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ג הקשה שאין זה נכון כי אחרי שמתו נדב ואביהוא הרי גם אלעזר ואיתמר לא שימשו כי היו אוננים, ולפני שמתו הלא כל הד' בנים שימשו, והראה שבאמת שימשו כי נדב ואביהוא מתו רק לפני השעיר של ראש חודש.