

משה רבינו

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

ועי' במכילתא בפר' יתרו שהובא שמשה הי' משמש עליהם וכמו שהבאנו, 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 שם 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 לפניהם 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

א) בענין הדין מלך של משה רבינו.

א. בענין ממתני הי' נחשב בגדר מלך, ובענין מהות הדין מלך שלו.

הנה רש"י בשמות י"ח י"ב הביא שבהסעודה שמשה עשה בשביל יתרו בתחילת פר' יתרו, 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 שאין 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 הנ"ל הלא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ותי' דהיינו משום שעוד לא נצטוו בקרא דשום תשים עליך מלך דילפינן מיני' שאין כבודו מחול, כי בהעמדת מלך נצטוו רק בכניסתם לארץ כדאמרינן בסנהדרין דף כ' ע"ב, וממילא עוד לא הי' נוהג הדין שאין כבודו מחול (ועיי"ש איך שביאר את הילפותא להא שאין כבודו מחול). והנה המקנה נוקט בדבריו האלו שעצם הדין שצריכים לכבד מלך ידעינן 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

(בהשגחה 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 שמשה 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 שמשה 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 שוביטו אחרי משה קרה לפני הלוחות השניות, אבל לפי רש"י עצמו 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"פ שאירי לאחר הלוחות השניות ממחרת ליוה"כ, וקשה מהמקומות שהבאנו ששפיר הי' לו דין מלך.

ועוד יש להקשות דהא רש"י עצמו בפר' יתרו שם שהביא שמשה הי' עומד ומשמש לפניו בהסעודה הרי כתב בתחילת הפרשה שיתרו הי' מתכבד במשה ואומר אני חותן המלך, והוא מהסיפרי 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 הקושיא הנ"ל איך מחל מרע"ה על כבודו גם 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 מינו

אלא משום שעצם מדריגתו הרי היא מדריגת מלך, וכמו משה רבינו שלא מצינו שמינו אותו למלך, אלא שמחמת עצם מדריגתו ה' 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 ה' 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 ה' מצווה בלא ירבה לו נשים וכסף וזהב, והרי משה עשיר ה' 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 דבחידידושי הר"ן על סנהדרין דף כ"א ע"ב בד"ה גרסת הספרים וכו' כתב שכוונת הלאו היא רק שלא ישים מס על העם כדי להתעשר).

והנה עי' בכ"מ בפ"א מהל' מלכים ה"י שהקשה על מה שפסק הרמב"ם שאין מושחים בשמן המשחה אלא מלכי בית דוד דלפ"ז למה נמשח שאול, ותני' 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 ה' לכלל ישראל מלך גם קודם שאול שהרי משה ה' מלך.

וכן יהושע ה' מלך וכמו שנביא להלן כאן בהפרק על יהושע.

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 שאול 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 שנביא להלן בהפרק על יהושע 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 הזה 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 שאול 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 שאול ה' צריך משיחה אע"פ ששמואל ה' מלך, וכן

יהושע הי' זקוק למשיחה אע"פ שלמשה הי' דין מלך, ויהושע שפיר נמשח. והנה צ"ע על דרכינו הנ"ל, דבזבחים 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 של פר' שום תשים. ואולי י"ל שזהו באמת כוונת רבא במה שתי' שם שהכוונה היא שלא ניתנה מלכות לו לבניו אחריו. וע"ע להלן בסמוך בענין למה לא נמשח משה רבינו.

ב. בענין אם קירון עור פניו הי' שייך להדין מלך שלו.

פירש"י בפר' כי תשא וז"ל, ומהיכן זכה משה לקרני ההוד רבותינו אמרו מן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו שנאמר ושכתי כפי עכ"ל.

והנה לעיל בסק"א דנתי 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 במדבר 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.

מיהו מדברי רש"י הנ"ל בפר' כי תשא מבואר שזכה לקירון עור פנים מהמעשה של המערה שהי' לפני פסל לך ולוחות שניות.

ועוד דעי' בשבת דף פ"ח ע"א דאיתא שמשה 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 בסוף פר' כי תשא באות ל"ז איתא בזה"ל, מנין זכה משה לקרני ההוד, ארז"ל מן המערה שנאמר והי' בעבור כבודי ושמתוך 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 שמשה כתב את התורה נשתייר בקולמוס קמעא והעבירו על ראשו, וממנו נעשו לו קרני ההוד וכו' עכ"ל (ושתי הדעות האחרונות הנ"ל מובאות גם בדברי המדרש רבה שנביא להלן בסמוך). ובדברים רבה פר' ג' י"ג 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 שכר 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 שורך 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 שירצה, משה רבינו אינו כן אלא כל עת שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו וכו' ובזה הבטיחו הא-ל שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם 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 שקרן עור פניו ה' 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 ה' 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 מעולם וכמש"כ לעיל בסמוך ש"לא נסתלק מעליו ההוד לעולם" (ורש"י סובר שהקירון עור פנים לא ה' תוצאה ממדריגתו בנבואה ומש"ה ה' שייך גם ביהושע).

ג. בענין אם הכח שהי' לו לתת את עבר הירדן לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה, ה' מדין מלך.

הנה מבואר בפרשת מטות שבני גד ובני ראובן בקשו לנחול מעבר הירדן מזרחה, ונענה משה לבקשתם בתנאי שיעברו חלוצים.

ויש לעיין איזה כח ה' למשה רבינו להסכים לבקשתם הלא ה' שייך לכל ישראל והדין ה' לחלקו ע"פ גורל כמו שאר ארץ ישראל.

והנה בפסוק ל"א שם כתוב ויענו בני גד ובני ראובן לאמר את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה. ומזה ה' נראה שהי' על פי הדיבור. מיהו זה תלוי בשני ביאורי רבינו בחיי על פסוק זה, דעיין בדבריו על פסוק כ"ז שכתב וז"ל, כאשר אדוני דובר, וכתוב את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה, כלומר כי דברי משה הם דברי ה',

כי הוא כלי לרוח הקודש מוכן לנבואה בכל עת ובכל שעה, ודבריו דברי השם הם, או אולי שקראו את משה בשמו של מלך כי כן נקרא במקום אחר בשמו, והוא שדרשו רז"ל והי' כל מבקש ה', מבקש את משה אין כתיב כאן, אלא מבקש ה', כי הדבק נקרא על שם מי שהוא דבק בו, ומטעם זה נקראו הנביאים והמלאכים בשם המיוחד בכמה פסוקים מהתורה, וכבר הזכרתי זה פעמים עכ"ל, ומעתה לפי דרכו השני עדיין לא מצינו באיזה כח חילק להם משה מדעתו. ועי' בחי' הגר"ז בסוף וזאת הברכה שכתב שהי' על פי הדיבור והוכיח כן מפסוקים אחרים.

גם יש מקום לומר ששאר ישראל מחלו על הארץ ההיא או הקנו להם את זכותם, דעיי' בדברים כ"ט ז' דכתיב ונתנה לנחלה לראובני וגו' דמשמע שמשה לבדו לא נתן כלום אלא כל ישראל נתנו. ועי' גם ברמב"ן שם בסוף דבריו על פסוק י"ט שכתב רז"ל, ושנחנו (בני גד ובני ראובן) רוצים בה ואין שאר השבטים חפצים בה כלל עכ"ל (ועיי' ברשב"א על ב"ב דף כ"ח ע"ב בענין אם מהני מחילה על דברים שבעינן).

ועי' בפ"י בקידושין דף ס"א ע"א בד"ה רש"י וכו' שהקשה באמת כהנ"ל איזה כח הי' למשה רבינו לתת להם את בקשתם, והרי לא מצינו שהי' על פי הדיבור, וכן לא מהני מחילה משום שהיו שם כמה קטנים דלאו בני מחילה נינהו. והסיק שהי' מדין חלוקה וגם הקטנים מסתמא הי' ניחא להם בחלק שבעבר הירדן ימה. מיהו לא הבנתי איך הי' מדין חלוקה הלא חלוקת ארץ ישראל צריכה גורל ואורים ותומים

וכמבואר בפרשת לאלה תחלק הארץ בנחלה בפרשת פנחס.

ובדעת הרמב"ם נראה שיש לומר דרך אחרת איך ליישב את הקושיא הנ"ל, דעיי' בדבריו בפ"ד מהל' מלכים הי' שכתב רז"ל, כל הארץ שכובש (המלך) הרי היא שלו, ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין עכ"ל. וכבר העיר המנ"ח במצוה תצ"ו מנא לי' להרמב"ם שכל הקרקע היא שלו ושאינה כמו מטלטלין דתניא בסנהדרין דף כ' ע"ב שמחצה למלך ומחצה לעם וכמו שהביא הרמב"ם עצמו בה"ט שם.

ולפי הנ"ל י"ל שמקורו הוא מהמעשה של בני גד ובני ראובן, והיינו שנתקשה לו קושיית הפ"י איזה כח הי' למשה רבינו לתתו על דעת עצמו, ומתוך הרמב"ם דהיינו משום שהי' לו למשה דין מלך (וכמו שהבאנו כבר בסק"א) וא"כ כל הקרקע היתה שלו.

ב) בענין מדריגת הנבואה של משה רבינו.

א. בענין המח' בין רש"י והרמב"ם למה פירש משה מן האשה.

עיי' ביבמות דף ס"ב ע"א דאמרינן שמשה פירש מן האשה משום שדן ק"ו ממה שצוה הקב"ה לכלל ישראל לפרוש מנשותיהם בשעת מתן תורה, "ומה ישראל שלא דיברה עמהם שכינה אלא לפי שעה, וקבע להם זמן, אמרה תורה אל תגשו אל אשה, אני שמיוחד לדבור בכל שעה ושעה, ולא קבע לי זמן, על אחת כמה וכמה", והסכימה דעתו לדעת המקום שנאמר לך

אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי", ומדברי רש"י שם בד"ה ולא קבע לי זמן מבואר שהטעם הי' משום שלא ידע מתי ידבר ה' עמו, ולכן הי' צריך להיות תמיד מופרש מאשתו. ועי' בדברי הרמב"ן בבמדבר כ"ד א' בענין נבואת בלעם.

מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה משמע יותר מזה, והיינו שלא הי' רק משום חשש שמא ינבא, אלא מצבו התמידי דרש פרישה מאשה, דעיי"ש שכתב וז"ל, כל הנביאים אין מנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ובזה הבטיחו האל—שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלים שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהן, 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.

(והנה כבר הבאנו את לשון הגמ' ביבמות שם דאיתא, "אני שמיוחד לדיבור בכל שעה ושעה, ולא קבע לי זמן, על אחת כמה וכמה", ולכאורה הלשון של "אני שמיוחד בכל שעה ושעה" מתפרש היטב כהרמב"ם, אבל מהלשון של "ולא קבע לי זמן" משמע יותר כרש"י שהי' ענין

של חשש [ויש לדחות], ורש"י באמת כתב את דבריו על "ולא קבע לי זמן". והי' אפשר לומר ששני הפשטים אמתיים הם ומחייבים פרישה, ולכן אמרה הגמ' את שתי הלשונות, כלומר כי אפילו אם לא הי' תמיד במדריגת מלאך, אבל זה נשאר אמת שהי' שונה בזה שהי' עלול תמיד לקבל נבואה.)

והנה מהגמ' מבואר לכאורה שהתחיל לפרוש מן האשה בשעת מתן תורה, שהרי רק אז ידע לדרוש את הק"ו, דרוחק לומר שדרש את הק"ו קודם לכן כי צפה ברוח הקודש שיהי' ציווי לכלל ישראל לפרוש בשעת מתן תורה, אלא בודאי הפשטות היא שדרש את הק"ו אחרי שנצטוו ישראל לפרוש בשעת מתן תורה. מיהו לפ"ז יוצא שבכלל לא היתה לו מתי לפרוש מן האשה מדעתו כי לפני מתן תורה הרי בין כך ובין כך נצטוו כל ישראל לפרוש, ואחרי מתן תורה מיד הסכים הקב"ה על ידו. וצ"ל שהכוונה בעשה משה מדעתו היא שהחליט משה לעשות כן מדעתו, וצע"ק.

ב. בענין מתי התחילה מדריגת הנבואה המיוחדת של משה, ודברי המדרש שפירש מן האשה ממראה הסנה ואילך לעומת הגמרא ביבמות שרק ממתן תורה ואילך.

והנה הרמב"ם בפיה"מ בסנהדרין בהקדמה לפרק חלק, ובפ"ז מהל' יסודי התורה, מנה ארבע בחינות איך שמדריגת הנבואה של משה עולה על שאר הנביאים, ואחת מהן היא מה שהזכרנו שהוא תמיד מוכן לנבואה. ומדברי הרמב"ם הנ"ל משמע עוד שמדריגתו המיוחדת הנ"ל

בנבואה התחילה משעת מתן תורה, דהיינו כשנצטוו לפרוש מן האשה בקרא דואתה פה עמוד עמדי ולא קודם, שהרי הרמב"ם תלה את הפרישה מן האשה בעיקר מדריגת הנבואה שלו (והרמב"ם בכלל לא הביא את הק"ו). ודוחק לומר שרק המעלה של תמידיות הנבואה התחילה אז אבל שאר המעלות של מדריגת הנבואה של מרע"ה התחילו קודם.

וגם הרמב"ן בשמות ג' ה', בדבריו על מראה הסנה, כתב וז"ל, אל תקרב הלום, לא הגיע עדיין למעלתו הגדולה בנבואה, כי בהר סיני ניגש אל הערפל אשר שם האלקים, וכן ענין הסתרת פנים שעדיין לא עלה למה שנאמר ותמונת ה' יביט עכ"ל. מיהו בסוף דברים רבה איתא דלא כמו שמבואר ביבמות שם ובדברי הרמב"ם והרמב"ן שהתחיל לפרוש במתן תורה, אלא איתא שמיום שהקב"ה נראה אליו בהסנה פירש מן האשה. ונראה שזהו המקור למה שכתוב בספר העיקרים במאמר ג' סוף פרק ח' שהיתה לו מדריגתו העליונה של נבואה מאחרי מראה הסנה ואילך (אבל במראה הסנה גופא עוד לא היתה לו מדריגה זו). וע"ע בחידושי הגרי"ז על פרשת שמות על הפסוק מי אנכי וגו' שכתב וז"ל, והנה שמעתי מאאמור"ר הגה"ח זצוקללה"ה שהקשה על הא דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים וגו', והקשה דאיך שייך לומר ולא קם וגו' על האותות והמופתים של ארץ מצרים, והלא כתיב על הגאולה העתידה "כימי צאתכם מארץ מצרים אראנו נפלאות", וא"כ איך שייך לומר על זה ולא קם, ותי' דאה"נ דגם

לעתיד לבוא יהיו נפלאות כמו במצרים, אבל לא תהיינה נעשות ע"י נבואה כזו של משה, וזהו דכתיב בהאי קרא דולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים וגו' דעל כל אלה הדברים לא קם עוד נביא כמשה, רק לע"ל תהיינה הנפלאות נעשות ע"י נבואה סתם ולא ע"י נבואה כזו של משה עכ"ד. הרי שהיתה לו המדריגה המיוחדת של נבואה כבר בארץ מצרים.

וע"ע ברש"י בריש פרשת מטות שכתב וז"ל, זה הדבר, משה נתנבא ב"כה אמר ה' כחצות הלילה", וכל הנביאים נתנבאו ב"כה אמר ה'", מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר עכ"ל, וביאר הרא"ם ש"כה אמר ה'" מורה על נבואה באספקלריא שאינה מאירה, אבל "זה הדבר" מורה על נבואה באספקלריא המאירה, והטעם למה במצרים נתנבא משה ב"כה אמר ה'" ולא "בזה הדבר" הרי זה כי עוד לא היתה לו אז המדריגה של נבואה של אספקלריא המאירה אלא רק אח"כ עכ"ד, ולכאורה כוונתו היא ממתן תורה ואילך.

ברם צ"ע דהא בפרשת בשלח בשמות ט"ז פסוקים ט"ז ול"ב אמר משה זה הדבר אשר צוה ה' בנוגע לדיני המן, וזה הרי ה' לפני מתן תורה.

מיהו יתכן שהרא"ם שם נתכוין להשמר מקושיא זו דז"ל שם, ומפני שמשה רבינו בתחילת נבואתו עדיין לא עלה אל המדריגה שזכה בה באחרונה (ונקטתי דהיינו ממתן תורה ואילך) הוכרח גם הוא להזכיר בלשונו כה אמר ה' בהרבה מקומות, ומשזכה באספקלריא המאירה

שוב לא הזכיר בלשוננו רק זה הדבר עכ"ל, הרי שכתב שהשתמש בלשון כה אמר ה' "בהרבה מקומות", ויתכן שכוונתו היא בהרבה מקומות אבל לא בכל המקומות וכמו שהערנו שבפר' בשלח כתוב זה הדבר, אלא שצ"ע בסברת הדבר, דמכיון שעוד לא עלה אל המדריגה הגבוהה איך אמר באמת זה הדבר.

והמהר"ל בגור ארי' שם דחה דבריו וכתב שתמיד היתה לו המדריגה של אספקלריא המאירה (וביאר שם את הענין של "כה אמר ה'" ושל "זה הדבר" בדרך אחרת). הרי דפליגי בהמחלוקת הנ"ל מתי זכה משה להמדריגה המיוחדת שלו בנבואה.

והנה רש"י בתחילת פירושו על התורה הביא את דברי רבי יצחק שהחודש הזה לכם הרי היא המצוה הראשונה שנאמרה לישראל. וביאר הגור ארי' שם שרבי יצחק סובר שמצות גיד הנשה נשנית עוד הפעם בעל פה בסיני כיון שלא נאמרה בפעם הראשונה באמצעות משה, והמנין של תרי"ג מצות מתחיל עם החודש הזה לכם שנאמרה באמצעות משה (ובאמת החודש הזה לכם לא נשנית בסיני) עכ"ד בביאור קצת. ולכאורה נראה פשוט שדברי הגור ארי' מיוסדים הם על ההנחה שלתרי"ג מצות בעינן את מדריגת הנבואה של משה, דהא אל"כ מה היא המעליותא של משה ולמה צריכים דוקא שיהיו באמצעות משה, ומעתה לפ"ז יוצא שרבי יצחק סובר שבשעת אמירת החודש הזה לכם כבר היתה לו מדריגה זו. ובספרי על חומש בפרשת וישלח על הפסוק של גיד הנשה הארכתי בכל הדעות בענין

איפוא בתורה מתחיל המנין של התרי"ג מצות שלנו עיי"ש.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' יסודי התורה מבואר עוד שקירון עור פניו הי' מחמת המדריגה המיוחדת שלו בנבואה. וזהו דלא כדברי רש"י בבמדבר כ"ז כ' שונתת מהודך עליו (על יהושע) קאי על קירון עור פנים, דהא לפי הרמב"ם לא שייך קירון עור פנים ביהושע, דהא הקירון הי' בגלל המדריגה המיוחדת של משה בנבואה, 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 ושמרע"ה לא נסתלק לעולם וכמש"כ לעיל בסמוך ש"לא נסתלק מעליו ההוד לעולם" (ורש"י סובר שהקירון עור פנים לא הי' תוצאה ממדריגתו בנבואה ומש"ה הי' שייך גם ביהושע).

מיהו צ"ע על הרמב"ם, דהא קירון עור פניו כתוב בסוף פרשת כי תשא לאחר הלוחות השניות עיי"ש, ואילו ואתה פה עמד עמדי כתוב בהלוחות הראשונות, וא"כ היו פניו צריכות לקרון כבר אחרי הלוחות הראשונות. מיהו מצאתי בדברים רבה פר' ג' י"ג שבאמת קרן עור פני משה גם בהלוחות הראשונות, רק שנפסק כששיביר את הלוחות וחזר אליו בהלוחות השניות. וע"ע בשבת דף פ"ח ע"א דאיתא שמשו נטל את עדיים של כלל ישראל אחרי מעשה העגל, ופירש"י בד"ה ומשה יקח, שהכוונה היא לקירון עור פנים, הרי שגם שם מבואר שקרן עור פניו לפני

לוחות שניות, אבל מבואר שם גם שלא הי' מחמת מדריגתו בנבואה שהרי מבואר שם שקודם חטא העגל הי' לכל ישראל קירון עור פנים ממתן תורה, דהיינו עדיים.

ובתנחומא בסוף פר' כי תשא 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 שמשה כותב את התורה נשתייר בקולמוס קמעא והעבירו על ראשו, וממנו נעשו לו קרני ההוד וכו' (ושתי הדעות האחרונות הנ"ל מובאים גם בדברי המדרש רבה שנביא להלן בסמוך).

ובדברי הדברים רבה פר' ג' י"ג שהבאתי לעיל איתא בזה"ל, ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר, ומי כתב השיטה הזוה, משה, מנין, שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת, ומה שכר 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 אורה של אש לבנה וכתובה באש שחורה וחתומה באש ומלופפת באש, ועם שכותב קינח את הקולמוס בשער 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 ושבון, 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 בלוחות ראשונות).

ועי' לעיל באות א' סק"ב שדננו לומר שקרן אור פניו בגלל הדין מלך שלו.

ג. עוד בענין מתי זכה משה למדריגתו המיוחדת של נבואה, וביאור "רבן של כל הנביאים".

ועיין עוד ברמב"ם בסוף פרק א' מהל' עבודת כוכבים ה"ג שקרא למשה בשם "רבן של כל הנביאים" כבר בזמן שהקב"ה שלחו להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, והרי בהל' יסודי התורה כשהזכיר את המעלות המיוחדות של נבואת משה הזכיר שהי' "רבן של כל הנביאים", ומעתה מזה יוצא שכבר היו לו מדריגותיו המיוחדות ממראה הסנה ואילך וכדברי העיקרים, וצ"ע מהא דמבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפרק הנ"ל שמדריגתו המיוחדת בנבואה התחילה עם ואתה פה עמוד עמדי, דהיינו ממתן תורה, וכמו שכתבנו לעיל.

מיהו י"ל שהכוונה ברבן של כל הנביאים אינה למדריגת הנבואה שלו, אלא הכוונה היא להעובדא שכל הנביאים קיבלו את הכח הנבואה שלהם כתולדה ממשה, כי כמו שידיעת התורה מוכרחת להיות ע"י לימוד מרב, כך גם בנבואה יתכן שהדבר מוכרח שנביא יתחנך מנביא אחר, וזוהי

השניות לא הי' אז בגדר נביא בקביעות לאחר כל הנבואות במצרים ועל הים ומתן תורה של הלוחות הראשונות, ומה גם מאחר שכבר היתה לו בשעת הלוחות הראשונות מדריגתו המיוחדת של נבואה. ועי' עוד בהמפרשים בעין יעקב בנדריים שם.

ג) בענין הבחינה של מלאך שהיתה למשה רבינו.

א. שלמשה רבינו הי' גם הסוג של עבדות ה' שיש למלאך.

בדברים ל"ד ד' כתוב ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר וגו', ופירש"י וז"ל, כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבע לכם הקב"ה קיימה עכ"ל. ומדברי רש"י הנ"ל יוצא שמשה רבינו נשתנה משאר בשר ודם בזה שהיתה לו מצוה מסוימת לקיים לאחר מותו. והנה הקיום מצוה הזו הי' בלי נסיון של יצר הרע שהרי כבר לא הי' לו גוף, וסוג זה של קיום מצות מצינו רק אצל מלאכים, והיינו משום שאצל מלאכים הרי הקיום של ציוויים הוא עצם תכליתם, משא"כ אצל בני אדם הרי הוא רק אמצעי להגיע להמדריגה של צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, דעל ידי העמידה בנסיון ומלחמת היצר הרי הוא הולך ומתכשר ומגיע למדריגה זו, ולכן אין מציאות של ציווי לבני אדם בלי נסיון, ומש"ה דריש רבי יוחנן בשבת דף קנ"א ע"ב ובנדה דף ס"א ע"ב מהפסוק דכתיב "במתים חפשי" שכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות, ומעתה

הכוונה במה שכתב הרמב"ם שמשה הי' רבן של כל הנביאים, דהיינו שכולם הם תלמידי תלמידיו. וגם י"ל שהכוונה היא שקבלו את כח הנבואה בדרך ישיר ממשה כי הוא השפיע כח זה לתוך העולם, אבל עכ"פ שני הדברים אפשריים אע"פ שבאותה שעה לא עלתה מדריגת נבואתו על המדריגה של שאר הנביאים.

ועי' בב"ק דף ב' ע"ב שדברי הנביאים קרואים "דברי קבלה", ובשט"מ שם איתא משום "שקבלו נבואתם ממרע"ה", ויש לבאר דבריו כהדרכים הנ"ל.

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

מיהו בשמות רבה כ"ח ד' איתא שמה שהיו הנביאים עתידים להתנבאות קבלו (נשמותיהם) בהר סיני.

ד. בענין מתי נעשה משה נביא בקביעות.

הנה בנדריים דף ל"ח ע"א אמרינן שאין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור, ועשיר ילפינן ממה שנתעשר משה מפסלתן של לוחות. וכתב שם הרא"ש שמאי דאמרינן שאין נבואה שורה אלא בתנאים אלו הכוונה היא לנבואה בקביעות. ונראה שכתב כן משום שהי' קשה לו דהא משה נתנבא גם קודם שנתעשר, ולכן פי' שמ"מ לא הי' נביא בקביעות. מיהו יש לתמוה איך יתכן לומר שעד הלוחות

מזה שמצינו אצל משה רבינו ציווי בלי נסיון, חזינן שהי' שייך גם בהדי העבודת ה' של מלאכים, דהיינו עבודת ה' וקיום ציוויים משום שזהו עצם מהותו.

ולהלן שם בפסוק ה') כתיב וימת שם משה עבד ה', ויש לבאר שהטעם למה נקרא משה בשם עבד ה' דוקא כאן הרי זה משום שהי' לו ציווי לקיים במיתתו והי' בגדר עבד ה' גם במיתתו וכמו שהביא רש"י. ועי' באבן עזרא על וימת שם משה שכתב וז"ל, שאפילו במותו עשה מה שצוהו כעבד עכ"ל, ויש לפרש שכוונתו היא כמו שהביא רש"י שהיתה לו מצוה לקיים לאחר מותו. ברם בפשטות נראה שאין זה כוונת האבן עזרא, שהרי לא הזכיר מזה כלל, אלא כוונתו היא לזה שעלה להר נבו וכדומה (ועי' ביהושע כ"ד כ"ט דכתיב גם על יהושע וימת יהושע בן נון עבד ה', ועי' באברכנאל שם שכתב וז"ל, וקראו עבד ה' לכבודו שהשוהו למשה רבו שנקרא עבד בשעת מותו עכ"ל).

והנה בסוף פרשת בהעלותך כתיב "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה", ופירש"י "בעבדי אע"פ שאינו משה, במשה אפילו אינו עבדי", ומקשים דהא אם אינו בגדר עבד ה' מה מהני מה שהוא גדול בתורה הלא ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ג' נפסק שת"ח שמזלזל במצות הרי הוא כקל שבציבור. ולפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא כך, דהנה ההבדל שבין פועל לעבד הוא שפועל מקיים את רצון בעל הבית לצורך עצמו, דהיינו כדי שיגיע לתשלום השכר, ומה שהוא מקיים את רצון בעל הבית הרי זה

בגדר אמצעי כדי להגיע אל השכר, אבל מה שעבד מקיים את הציווי של הבעל הבית אין זה בתורת אמצעי איך להגיע לשכר, אלא משום שזהו עצם מהותו, ובאמת עבד אינו מקבל שום שכר על עבודתו, וא"כ י"ל שהכוונה ב"משה אפילו אינו עבדי" היא כך, דמדוע לא יראתם לדבר במשה אפילו אם לא היתה בו הבחינה של עבודתו, דהיינו הבחינה של קיום מצות על דרך מלאך ועבד, דהיינו קיום מצות שלא על דרך אמצעי להגיע לתכלית מסוימת אלא כמו שעבד מקיים ציוויים.

ויש לפרש על פי זה את מה שכתוב בתחילת יהושע ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע משה עבדי מת ועתה קום עבור את הירדן הזה, דלמה הודגש כאן שהי' עבד ה', ולפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא שמשה מת והרי הוא צריך לקיים את הציווי לומר להאבות שהקב"ה קיים את השבועה לתת את א"י לבניהם, וזהו בגלל המדריגה של "עבד" שהיתה לו, ולכן קום עבור את הירדן כדי שיוכל לקיים את הציווי (מיהו מדברי רש"י בוזאת הברכה שהבאנו מבואר שעל סמך הראי' לתוד הי' יכול לומר להאבות, וצ"ע).

ב. ביאור הדעה שמשה לא מת.

עי' בסוטה בסוף דף י"ג ע"ב דתניא רבי אליעזר הגדול אומר שנים עשר מיל על שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל בת קול משמיע ואומר וימת משה ספרא רבה דישראל, ויש אומרים לא מת משה, כתיב הכא וימת שם וכתוב התם ויהי שם עם ה', מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד

ומשמש, ולפ"ז יש לדחות את הנ"ל ולומר שהדרש הנ"ל שהביא רש"י בחומש אזיל שמשו רבינו לא מת ומש"ה הי' שייך עוד לקיום מצות הרגיל.

מיהו צ"ע על זה דאם לא מת איך שייך שיודיע לאברהם יצחק ויעקב. ועוד דאיך שייך בכלל לומר שלא מת הלא כתוב וימת. וביותר נראה לומר שכוונת היש אומרים הנ"ל במס' סוטה היא להך ענין גופא שביארנו, והיינו דבודאי מבחינה גשמית משה רבינו מת, רק שלא מת במובן שהוא עודנו עומד ומשמש כמו מלאך ויש לו עוד החיות של מלאך.

מיהו עי' באור החיים על וימת שם משה שכתב וז"ל, וימת שם, פרוש שם לבד הוא שמת, אבל הוא חי במקום אחר קדוש ועליון על פי ה' עכ"ל, וא"כ אולי זהו הכוונה ב"לא מת", אבל עכ"פ האור החיים בכלל לא הביא את המחלוקת הנ"ל בסוטה. ובעין יעקב בפי' עיון יעקב איתא שכתוב וימת כדי שלא להוציא לעז על הצדיקים הראשונים.

ג. בענין למה מצינו את הענין הנ"ל של קיום ציווים בדרך מלאך רק במשה רבינו, ובענין מה שהנביאים נקראים מלאכים.

והנה יש לבאר שהטעם למה מצינו את הענין הנ"ל שהזכרנו של קיום ציווים בדרך מלאך רק אצל משה רבינו הרי זה משום מדריגתו בנבואה, דעיין ברמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א שהגדיר שהנביא בשעת נבואתו דומה הוא למלאך, כי "נפשו מתערבת במעלת המלאכים הנקראים

אישים", וא"כ אין פלא בזה שמשו רבינו שהיתה לו מדריגה מיוחדת ויותר גבוהה של נבואה, הי' דומה למלאך גם בדברים אחרים כגון בנוגע לקיום ציווים בלי נסיון היצר.

והנה דברי הרמב"ם הנ"ל שנפש הנביא מתערבת במעלת המלאכים הנקראים אישים, יכולים לשמש כטעם למה הנביאים נקראים מלאכים כמש"כ רש"י בבמדבר כ' ט"ז שהנביאים נקראים מלאכים, וכן איתא באריכות בריש ויקרא רבה, ובתנחומא בריש פרשת שלח. ובספרי על אבות באות ש"ז הארכתי בענין מה שהנביאים נקראים מלאכים, והבאתי את הדברים להלן ב"נביאים".

ד. עוד מקום שמצינו שמשו רבינו קיים את ציווי ה' בדרך מלאך.

והנה מצינו בעוד מקום שמשו קיים ציווים על דרך מלאך, דהנה הרמב"ם בהל' יסודי התורה ביאר שכל ישראל היו עדים ושמעו איך שהקב"ה מדבר עם משה רבינו, ולכן לא שייך שיבוא נביא ויסתור את נבואת משה רבינו, אלא נדע מיד שהוא נביא שקר, והקשה המשך חכמה בריש פר' שמות וז"ל, איך צוה ה' שיאמינו לעולם במשה, הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואין הידיעה מכרחת הבחירה, ושמא יבחר משה אחר זה חלילה להוסיף מדעתו, ועל כרחין שהשי"ת שלל ממנו הבחירה לגמרי ונשאר מוכרח כמלאכים וכו' עכ"ל. הרי שגם בחיובו למסור דברי תורה לישראל מצינו שהיו לו ציווים לקיים בלי נסיון ובחירה.

ד) בענין הגזירה שימות במדבר ולא יכנס לארץ ישראל.

א. בענין למה זכה משה לראות את הארץ משא"כ אהרן ויתר דור המדבר.

הנה בדברים ג' כ"ז כתוב עלה ראש הפסגה ושם עיניך וגו' (ג', כ"ז), ופירש"י וז"ל, בקשת ממני ואראה את הארץ הטובה, אני מראה לך את כלה וכו' עכ"ל.

ועיין בילקוט שמעוני בפרשת שלה באות תשמ"ג על הפסוק עד אנא ינאצוני וגו' דאיתא בזה"ל, ואל תשאל לו בשעת נדרו (מס' אבות פרק ד' משנה י"ח) אתה למד ממשה, כשאמר לישראל שמעו נא המורים, נשבע הקב"ה שלא יכנס לארץ שנאמר לכן לא תביאו את הקהל, ואין לכן אלא שבועה שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי, אמר משה שעה של שבועה היא, איני צריך לדבר עכשיו, המתין משה לסוף מ' שנה, התחיל מתחנן ואתחנן אל ה', אמר לו הקב"ה עלה ראש הפסגה וגו' עכ"ל. ומדברי המדרש משמע שמה שזכה לראות את הארץ הרי זה הי' בתורת שכר על זה שהמתין להתחנן. מיהו יש לדחות שהכוונה היא שזכה עבור התפילה ולא עבור המדה טובה של ההמתנה, רק שכוונת המדרש היא לומר שאם הי' מתפלל מיד לא היתה התפילה מועלת. ברם עיין במחזור ויטרי על המשנה הנ"ל בפרק ד' דאבות שהביא את המדרש הנ"ל בלשון של "בשביל שהמתנת לי" עלה ראש הפסגה, הרי להדיא שהי' בשכר ההמתנה.

אולם עי' בכרכות דף ל"ב ע"ב דמבואר

שמה שזכה משה לראות את הארץ הרי זה הי' באמת בזכות תפילתו ויליף מזה רבי אלעזר שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים.

וע"ע ברש"י בסוף האזינו שכתב וז"ל, כי ידעתי כי חביבה היא לך, על כן אני אומר לך עלה וראה עכ"ל. ובוזאת הברכה [ל"ד ד'] כתב וז"ל, לאמר לזרעך אתננה, הראיתיך, כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבע לכם הקב"ה קיימה, וזהו לאמר, לכך הראיתי לך, אבל גזרה היא מלפני ששמה לא תעבור, שאילולי כך הייתי מקיימן עד שתראה אותם נטועים וקבועים בה, ותלך ותגיד להם עכ"ל.

ומכל המקומות הנ"ל יוצא שהי' משה זקוק לזכות מסוימת או טעם מיוחד כדי לראות את ארץ ישראל, רק שחולקים בענין מה היתה הזכות או הטעם.

מיהו יש להקשות למה הי' צריך זכות מיוחדת או טעם מיוחד כדי שהקב"ה ירשהו לראות את ארץ ישראל, דלכאורה מה שזכה משה לראות את הארץ מראש הפסגה הרי זה הי' משום שבעיקר הגזירה נאמר אצלו רק שלא יכנס, ולא נגזר עליו שלא יראה כמו שכתוב אצל יתר דור המדבר שלא יראו וכדכתיב אם יראה איש, וכן וכל מנאצי לא יראוה.

מיהו בע"כ צ"ל דלא סגי בטעם זה לחוד, דהא גם באהרן נאמר רק שלא יבוא, ובכל זאת לא זכה לראות, וא"כ בע"כ צ"ל שאע"פ שלא הי' משה בכלל הגזירה שלא לראות אבל אכתי בלא זכות או טעם

אחר לא הי' זוכה לראות, ולכן לא זכה אהרן. ברם צ"ע באמת למה לא זכה אהרן, וכן למה הוצרך משה לזכות או טעם, הלא לא נגזר עליהם כלל שלא יראו וכמו שהערנו.

ונראה שהטעם למה לא הי' זוכה לראות בלי זכות או טעם מיוחד הרי זה משום שבכלל לא הובטח להאבות ענין כזה של רא"י בלא ביאה. ומעצמו, בלי ציווי, ושלא בתורת קיום של ההבטחה להאבות, לא הי' מתאמץ משה לראות כיון שלא הי' מתקיים בזה שום ענין רוחני, וא"כ בדרך ממילא הי' נשאר בלי רא"י, ומשום הכי הוצרך לטעם מיוחד כדי שיחדש לו הקב"ה ענין רוחני של רא"י. ובאמת הרא"י הנ"ל לא היתה רק רא"י גשמית וטבעית אלא גם רא"י נסית ונבואית, וכמו שכתוב שראה את כל ארץ ישראל, וכן שראה עד הים האחרון ודרשו חז"ל עד "היום האחרון".

(ולפי הטעם של כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב וכו' לכאורה לא צריכים להגיע להעובדא שהיתה רא"י נסית ונבואית.)

וביתר דור המדבר מכיון שנגזר עליהם להדיא שגם לא יראו הרי זה פעל שגם אם היו מתאמצים מעצמם לראות לא הי' מסתייע מילתא, וכן אולי הרי זה פעל שגם זכויות לא היו מועילות, וכן הרי זה פעל את מה שמבואר בתנחומא חקת י"ט שהיו מתים אם היו רואים פירות הארץ שהוצאו לחוץ לארץ. וכדי לפעול את הדברים הנ"ל הוצרך הקב"ה לגזור עליהם להדיא שלא יראו.

שוב ראיתי בתנחומא על פר' וישב בסי' ד' שבאמת גם על משה נגזר להדיא שלא

יראה, דכתיב אם יראה איש, ואיש זה משה דכתיב והאיש משה ענו וגו', וכן בתנחומא על פר' מקץ בסי' ט' איתא שנגזר על משה "שלא ליכנס לארץ ולא לראותה".

ולפ"ז חזינן דלא כהדרך שכתבנו שהגזירה שלא לראות פעלה שזכות לא תועיל, שהרי אע"פ שנגזר להדיא על משה שלא יראה, שפיר הי' שייך שזכות תועיל, וא"כ צ"ל כשני הדרכים האחרים שכתבנו בענין מה הוסיפה הגזירה שלא לראות.

ועכ"פ מדברי התנחומא הנ"ל יוצא שגם משה הי' בכלל הגזירה של המרגלים (שקרה בשנה השני'). ולכאורה קשה על זה ממה שמבואר בכמה מקומות בתורה שנגזר עליו שלא להכנס לארץ ישראל בגלל המעשה של מי מריבה (שקרה בשנת הארבעים). וראיתי בזה ג' דעות בין המפרשים:

ב. דברי הרמב"ן בענין אם משה הי' בכלל גזירת המרגלים.

הנה בתחילת פר' דברים כתובים דברי תוכחה שאמר משה לבני ישראל על מעשה המרגלים, ושוב כתוב בפסוק ל"ז גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, וכתב הרמב"ן שם שמשה לא הי' בכלל גזירת המרגלים, ולא היתה כוונתו במה שאמר "בגללכם" לחטא המרגלים עיי"ש בדבריו. ומדבריו יוצא דלא כדברי התנחומא שמשה הי' בכלל גזירת המרגלים ושנגזר עליו גם שלא יראה.

ג. דברי האור החיים בהענין הנ"ל.

וע"ע בדברי האור החיים שם שהשיג על הרמב"ן, וביאר שכוונת "בגללכם" היא

באמת לחטא המרגלים, וביאר שאע"פ שמשא לא חטא עמהם, אבל הי' ברור שגם משה לא יכנס לא"י בעקבות חטא המרגלים, כי בעקבות חטא המרגלים הי' ברור שלבסוף כלל ישראל ידרדו עד כדי כך שיצטרך הקב"ה להחריב את בית המקדש, ואילו הי' משה נכנס אז הי' הקב"ה מכלה כעסו על כלל ישראל במקום לכולות את כעסו על עצי ואבני בית המקדש, כי אילו הי' משה נכנס לא הי' המקדש חרב וכידוע, וא"כ הי' הכרח לגזור גם על משה שלא יכנס, ולעולם לא הי' בגדר עונש, אלא כדי להציל את כלל ישראל.

ועוד ביאר דהא דכתיב שמת מסיבת מי מריבה, הכוונה היא שאם במי מריבה הי' מקדש את ה' כראוי, א"כ הי' זה גורם גם שהי' מתבטל הצורך לכוללו בגזירת המרגלים, והיינו משום שאם הי' מקדש שם שמים במי מריבה, היו כלל ישראל חוזרים למדריגתם הקודמת של בטחון ולא היו מתדרדרים לבסוף עד כדי הצורך להחריב את בית המקדש, ושוב לא הי' צורך לגזור עליו שלא להכנס בגלל חטא המרגלים.

ומדבריו יוצא שלא היתה סיבה לגזור עליו בגלל המרגלים שגם לא יראה (כי לכאורה ראייתו לחוד לא היתה גורמת שבית המקדש לא יוכל להתרב), וצ"ע ממה שכלל התנחומא את משה באם יראה איש.

ועכ"פ צ"ע על דרכו של האור החיים למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא הי' אשם בהמרגלים, ומי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

ד. דברי האברבנאל בהענין הנ"ל.

מיהו האברבנאל בפרשת חקת ביאר באריכות שמשא שפיר נענש בחטא המרגלים, כי שפיר היתה לו אשמה בזה על שאמר להמרגלים לחקור דברים שלא בקשו בני ישראל שיחקרו, ועי"ז גרם להחטא, רק שהעלים הקב"ה את הדבר עד המעשה של מי מריבה כי לא רצה הקב"ה לכללו עם יתר דור המדבר כי חטאם הי' יותר גדול, ולכן תלה הקב"ה כאילו היתה הגזירה עליו בגלל מי מריבה, אבל באמת הגזירה היתה בגלל מעשה המרגלים עי"ש באריכות.

ובתנחומא על פר' וישב בסי' ד' איתא בדומה לדברי האברבנאל, דקאי התנחומא שם על הפסוק נורא עלילה על בני אדם וקאמר שלפעמים כבר מוחלט אצל הקב"ה מטעמים שונים להוציא לפועל איזו גזירה, רק שהוא מחכה עד שתהי' סיבה ועלילה גם מצד מעשי בני אדם, וכגון הא דמלאך המות נברא לפני בריאת אדם רק שלא גזר הקב"ה מיתה בגלוי עד חטא עץ הדעת, וכן כבר בשעת מעשה המרגלים נגזר על משה שלא יכנס רק שלא גילה כן הקב"ה עד שהיתה העלילה של מי מריבה.

וז"ל התנחומא שם, וכן אתה מוצא שא"ל הקב"ה למשה אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה וגו', איש זה משה וכו', וכן הוא אומר עתה תראה אשר אעשה לפרעה, במלחמת פרעה אתה רואה ואין אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים, וכיון שאמר להם שמעו נא המורים א"ל הקב"ה לכן לא תביאו את הקהל הזה, הוי נורא עלילה, ע"כ לשון התנחומא.

מיהו גם על דרכו של האברבנאל צ"ע למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא הי' אשם בהמרגלים, ומי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

ה. דרך חדש בהענין הנ"ל.

והנה יש לומר דרך אחרת בכל זה, דהנה ידוע מה שאמרו חז"ל בפסחים דף פ"ז ע"ב שרבנות קוברת בעלי', וביאר המהר"ל בדרך חיים על פרק א' דאבות משנה י' (דתנן ושנוא את הרבנות) שרבנות קוברת בעלי' משום שלאדם הדיוט מסייעת לו זכות הרבים, ומש"ה אין חטאיו מקטרגים במלוא הכח, אבל כשאדם מתמנה על הציבור הרי הוא עומד בנפרד, ומש"ה במדה מסוימת אין זכות הרבים עומדת לו, ומש"ה עונותיו מקטרגים ביתר כח. ולכאורה ה"ה שי"ל כן גם לאידך גיסא, דהנה חזינן שהיכא שניתנה רשות למשחית להשחית אינו מבחין בין רשע וצדיק, ומצינו בכמה מקומות שגם צדיקים נלכדים בעון הדור, ומעתה לפי הנ"ל י"ל שגם בזה שונה הוא המנהיג מהציבור, כי י"ל שמכיון שהמנהיג עומד בנפרד אינו נתפס בעון הדור באותה מדה שנתפס אדם אחר (ונהי שיתכן שירד מגדולתו בגלל עון הדור וכמו שאמר הקב"ה למשה לך רד כי שחת עמך, אבל י"ל שהטעם לזה הוא כי הגדולה היא בגללם, אבל אכתי י"ל שאינו נענש עמהם).

ומעתה י"ל שבאמת נגזר על משה בגזירת המרגלים שלא להכנס לארץ כי אע"פ שלא חטא בזה אבל גם הוא נלכד בעון הדור, רק שלא הי' שייך שיהי' נלכד בעונם אלא אם המדובר הי' שיכנס כחלק

מהציבור, דאז הי' שייך לומר שגם הוא נלכד בעון יתר העם, אבל עדיין הי' אפשר שיכנס בתורת מנהיגם כמו שהי' עד עכשיו, אלא ששוב נגזר עליו במי מריבה שגם לא יכנס בתורת מנהיגם של כלל ישראל, ומש"ה נאמר במי מריבה שלא תביאו את בני ישראל וגו', משא"כ בנוגע לגזירת המרגלים כתיב גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, הרי שמחמת המרגלים נגזר עליו שלא יבוא, ומחמת מי מריבה נגזר עליו שלא יביא, והיו צריכים לשתי הגזירות, כי מצד הגזירה של לא י"בוא אכתי הי' יכול להשאר המנהיג ולא להלכד בעונם, ומצד הגזירה של לא י"ביא הי' יכול להכנס כחלק מהציבור ולא כמנהיג. ועי' באמת בילקוט שמעוני בפרשת ואתחנן אות תת"כ דאיתא שנגזר על משה לא להכנס לא כמלך ולא כהדיוט, וזה"ל שם, אמר לפניו רבש"ע הואיל ונגזרה גזירה שלא אכנס לא כמלך ולא כהדיוט וכו' עכ"ל. ולפי הנ"ל י"ל שפרט מלך והדיוט כי היו באמת שתי גזירות נפרדות וכהנ"ל.

ברם להלן שם באות תתכ"א איתא "אמר לפניו רבש"ע אם מפני יהושע אני מת, אלך ואהי' תלמידו, אמר לו אם אתה רוצה לעשות כך, עשה, עמד משה והשכים לפתחו של יהושע, והי' יהושע יושב ודורש, וכפף משה קומתו והניח ידיו על פיו ונתעלמו עיניו של יהושע ולא ראה אותו, כדי שיצטער (משה) וישלים עצמו למיתה וכו'", ומשמע שמדינא הי' שפיר יכול ליכנס כתלמידו של יהושע.

ולעיל שם באות תתי"ט איתא בזה"ל, אמר לו אם לאו, אכנס כהדיוט, אמר לו

אין המלך נכנס כהדיוט, אמר לו אם לאו, אעשה תלמיד ליהושע, אמר לו רב לך, אין הרב נעשה תלמיד לתלמידו ע"כ. וגם מדברי המדרש האלו יוצא שהמניעה ל"לא תבוא" לא היתה חטא המרגלים.

ועכ"פ על פי דרכינו הנ"ל מדויק סדר הפסוקים בסוף פרשת האזינו (ל"ב, מ"ט - נ"ב), דהנה כתוב שם עלה אל הר העברים וגו' וראה את ארץ כנען וגו' ומת (ומות) בהר וגו' על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש וגו' כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא וגו'. ולכאורה הסיוע הזה של "כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא" הי' צריך להיות כתוב לפני "על אשר מעלתם", כי דבר זה הוא חלק מגוף הגזירה, וא"כ הי' הפסוק צריך לסיים את כל פירוט הגזירה, דהיינו גם מאי דכתיב "ושמה לא תבוא", ורק אז לפרט את הטעם למה נגזר עליו, דהיינו מה שכתוב על אשר מעלתם בי וגו'. מיהו לפי הנ"ל הרי לא הי' יכול להיות כתוב כך, כי הגזירה של "ושמה לא תבוא" לא היתה בגלל מי מריבה אלא בגלל חטא המרגלים.

והנה בדרכנו הנ"ל נקטנו שגזירת מיתת דור המדבר נגזרה גם על אלו שהיו יתרים מבן ס', וכן על בני לוי, דלפ"ז שפיר י"ל שגם משה הי' בכלל הגזירה ההיא כי נלכד בעון הדור, אבל אם נאמר שלא נגזרה מיתה על היתרים מבן ס', ועל בני לוי, אלא שפיר נכנסו לארץ, א"כ לא שייך לומר כהנ"ל, דהא לפי זה יוצא שבני לוי ויתרים על בן ס' לא רק שלא נגזר עליהם בדרך ישיר, אלא גם לא נתפסו בעון הדור,

וא"כ מהיכא תיתי לומר שמשה שפיר הי' נתפס בעון הציבור, דהא הי' יותר מבן ס' וגם הי' לוי.

ברם י"ל שבכל זאת משה שפיר הי' נתפס בעונם, והיינו בגלל הסיבה שהזכיר האברבנאל דשאני משה שהי' אשם במקצת בעון כולם, ואע"פ שאנו נוקטים שלא שימש דבר זה כסיבה לחייבו עונש בזכות עצמו כמו שסובר האברבנאל, אבל בכל זאת אכתי שפיר י"ל ששימש דבר זה כסיבה שיהי' נתפס בעון הדור אע"פ שהי' יתר על בן ס' ובן לוי, אבל שאר בני ס' ובני לוי, מאחר שלא נגזר עליהם בדרך ישיר, גם לא נתפסו בעון הדור.

ובפרשת חקת כתוב יאסף אהרן אל עמיו כי לא יבא אל הארץ אשר נתתי לבני ישראל וגו' (ב', כ"ד), ולפי דברינו הנ"ל צ"ע על לשון זה, דלמה נגזר עליו שלא יבא הלא אהרן לא הי' אשם בעון המרגלים וא"כ לא נתפס בעון הדור, ומחמת מי מריבה נגזר עליו רק שלא יביא. ויש ליישב.

ו. בענין אם נגזרה הגזירה של המרגלים על יתרים מבן ס' ועל בני לוי.

ומעתה נברר אם נגזרה הגזירה של המרגלים על יתרים מבן ס' ועל בני לוי או לא.

הנה בכ"ב דף קכ"א ע"ב קאמר רב המנונא שלא נגזרה גזירת המרגלים על שבט לוי, והיינו משום דתניא שאחי' השילוני ראה את עמרם וא"כ מוכח שאחי' השילוני הי' מיוצאי מצרים כי עמרם ראה את יעקב וחי רק קל"ז שנים (ודלא כדעת

זקנים מבעלי התוס' במדבר י"א כ"ז שנקט שעמרם מת במדבר אחרי מתן תורה), וא"כ חזינן שלא נגזרה הגזירה על שבט לוי (דאחי' השילוני הי' לוי), ושוב פרכינן דהא גם משאר שבטים מצינו שנכנסו שהרי תניא שיאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נכנסו, והוכיחו שם שיאיר בן מנשה נכנס לארץ מהא דכתיב שאנשי העי הכו מהם כשלשים וששה איש, ורבי יהודה אומר שהכוונה היא לשלשים וששה ממש, ואילו רבי נחמי' אומר שהכוונה היא ליאיר בן מנשה שהי' שקול כנגד רובו של סנהדרין, וא"כ חזינן שיאיר בן מנשה נכנס, ומתרגיזין אלא אמר רב אחא בר יעקב שלא נגזרה הגזירה על יתר מבין ס' כמו שלא נגזרה על פחות מבין כ'. ומהלשון של "אלא" אמר רב אחא בר יעקב משמע שאין הוא מקבל את דברי רב המנונא שלא נגזרה הגזירה על בני לוי אלא הרי הוא מיישב גם את אחי' השילוני משום שהי' למעלה מבין ס'.

ומדברי המדרש במדבר רבה פרשה ג' סי' ה' נראה ששפיר נגזרה הגזירה על יתרים מבין ס', דעיי"ש שהביא ר' תנחומא ראי' שלא נגזרה גזירת המרגלים על בני לוי מזה שמצינו שאלעזר בן אהרן נכנס לארץ. והקשה לו ר' הונא על ראייתו דאולי הרי זה משום שהי' פחות מבין כ' בשעת גזירת המרגלים, והשיב לו ר' תנחומא שהרי מצינו שנשא אשה בהיותו עוד במצרים, ואמר לו ר' הונא דאולי נשא אשה בהיותו בן י', ושוב אמר לו ר' תנחומא שהרי מצינו שהי' עובד באהל מועד מתחילתו והרי אין כהנים נכנסים לעבודה עד היותם בני ל' וא"כ מוכח שהי'

יותר מבין כ' כשיצא ממצרים, והודה לו ר' הונא. ולכאורה צ"ע למה לא דנו לומר שלא נגזרה עליו הגזירה משום שהי' יותר מבין ס' כשיצא ממצרים, ונהי שאביו אהרן הי' בן פ"ג אבל אולי נשא אהרן אשה בהיותו צעיר, ובע"כ צ"ל דס"ל להמאן דאומרים הנ"ל בהמדרש שם שנגזרה הגזירה גם על יתרים מבין ס'.

ז. עוד בענין הדרך החדש הנ"ל.

והנה לכאורה מה שפחותים מבין ס' היו בכלל הגזירה הכוונה היא אפילו אם לא חטאו, והעובדא אם חטאו או לא חטאו לא מעלה ולא מוריד לענין זה, דאל"כ מה היא הראי' מאלעזר ואחי' וכן מיאיר שלא נגזר על בני לוי ועל יתרים מבין ס', הלא אולי שפיר נגזר, רק ששאני הם שלא חטאו, וא"כ בע"כ צ"ל שאין זה משנה, אלא אם נגזר גם על בני לוי ויתרים על בן ס', א"כ היו גם אלו צריכים להיות נתפסים אפילו אם לא חטאו, ומש"ה שפיר יש ראי' שלא נגזר.

ומעתה יוצא שהיו ג' סוגים: א', הפחותים מבני כ', וכן בני לוי, וכן היתרים מבין ס', לפי הסוברים שלא נגזר עליהם כלל, וכן לא נתפסו הקבוצות הנ"ל בעון אלו שבין כ' לס'. וכן אולי לא נגזר אפילו על אלו שחטאו, ב', אלו שבין כ' לס', שמתו כולם, וגם אלו שלא חטאו כי נתפסו בעון הדור. ג', משה, שאע"פ שהי' בן לוי, וכן יתר על בן ס', וגם לא חטא עמהם, אבל בכל זאת נענש או לכה"פ נתפס בעון הדור כי הי' אשם במקצת בעון כולם (כן הבאנו מהאברבנאל שנענש מפני שהי'

אשם במקצת, ומהאור החיים הבאנו כדי שבית המקדש יוכל להחרב). ויש עוד לפלפל בזה.

ח. דברי רש"י בפר' שמות, והם מברייתא בסנהדרין דף קי"א.

ועי' בשמות ו' א' דכתיב עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו', ופירש"י וז"ל, הרהרת על מדותי, לא כאברהם שאמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרתי

לו העלהו לעולה ולא הרהר אחר מדותי, לפיכך עתה תראה, העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי ז' אומות כשאביאם לארץ עכ"ל, והוא ברייתא בסנהדרין דף קי"א ע"א (וע"ע בדברי התנחומא שהבאתי בסק"ד דאיתא גם שם שנכלל בעתה תראה וגו' שלא יכנס לארץ, אבל לא אמרו שם שהי' דבר זה בגלל עבירה שעשה במצרים, אלא יתכן שהי' רק נבואה שהוא עתיד ליענש במעשה המרגלים או במי מריבה).

יהושע

א) בענין מסירת התורה ליהושע - מה הוא טיבה של מסירה זו.

א. מסירת תורה שבכתב.

הנה רבינו יונה בפ"א מאבות משנה א' על "ומסרה ליהושע" כתב שמשה מסר ליהושע בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה. ברם הרמב"ם בתחילת הקדמתו ליד החזקה לא הזכיר אלא תורה שבעל פה. וכן משמע מדברי המאירי בפתיחתו לאבות בד"ה והי' הוא וכו' שכתב וז"ל, ובעת זקנתו, בהבינו לאחריתו, בקרוב קץ אנושותו, מסר סודות התורה והלכותי' עם כל עניני תורה שבעל פה ליהושע עכ"ל. ומדברי רש"י באבות שם אין הכרע.

והנה יש לעיין בכוונת רבינו יונה, מה הוא טיבה של הך מסירה מיוחדת של תורה שבכתב ליהושע יותר מלהכהנים ולכל זקני ישראל שמסר להם ספר תורה וכדכתיב בפרשת וילך שמסר להם ספר תורה(והתשב"ץ במגן אבות כתב שבאמת את התורה שבכתב מסר להכהנים והלויים "כמו שנזכר בפרשת וילך", וע"ע דלא נזכרו שם הלויים).

ב. מהות מסירת תורה שבעל פה, והציווי עלי'.

וגם בנוגע לתורה שבעל פה צ"ע מה היתה הך מסירה שמסר משה רבינו ליהושע, דהא משה רבינו לימד את כל התורה כולה לכל בית דינו (וגם לימד לכל

ישראל, רק שלא לימד לכל ישראל את כל התורה ממש), וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה וז"ל, אע"פ שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופינחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עלי' עכ"ל.

(ועי' בלשון רש"י באבות שם שכתב שלמדה לכל ישראל אבל מסרה ליהושע.) וצ"ל שלבית דינו לימד רק פשוט התורה, אבל ליהושע מסר את כל סודותי', וכ"כ המדרש שמואל בשם רבי אבוהב. ובשם ר' שם טוב כתב שמסר לו הנהגת הדור להשגיח שיקיימו את התורה, וכבר הבאנו שגם המאירי הזכיר שמסר לו סודות התורה אלא שהמאירי כתב גם "והלכותי' וכל עניני תורה שבעל פה" (וע"ע בענין מסירת סודות התורה באור החיים בריש פרשת חקת בד"ה אשר צוה שכתב וז"ל, ומשה ג"כ גלה לישראל בני דורו סודות הנסתרים וטעמי המצות ויסוד כל דבר עכ"ל, והמשיך לכתוב שם שהיינו חוץ מסודות פרה אדומה).

ועכ"פ עי' בפ"י בנין יהושע על אבות דרכי נתן שם שכתב שגם יהושע לא השיג כל מה שהשיג משה. מיהו התיו"ט כתב שמשה מסר לו כל מה שקבל.

גם י"ל שהכוונה במסרה ליהושע היא להא דכתיב בדברים ג' כ"ח צו את יהושע וחזקהו ואמצהו, ובספרי פרשת פנחס

פיסקא ה' תניא שהכוונה בצו את יהושע היא שיצוהו על דברי התלמוד, והביאו הרמב"ן במדבר פרק כ"ז פסוק י"ט (מיהו רש"י בדברים שם פי' בדרך אחרת), וא"כ לכאורה אפשר לומר שהכוונה במאי דתנן "ומסרה ליהושע" היא לאותו ציווי. ואולי זוהי באמת כוונת ר' שם טוב.

מיהו הא ליתא דהא באבות דרבי נתן שם הביאו בנוגע להמסירה ליהושע קרא דונתת מהודך עליו ולא קרא דצו את יהושע, וא"כ חזינן שאין הכוונה להציווי ההוא.

ועוד דהא הרמב"ם בהקדמתו שם חילקם לשני ענינים וז"ל, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עלי' עכ"ל, וכתב הגרי"ז זצ"ל בחי' לפר' בשלח שכוונת הרמב"ם במה שכתב "וצוהו עלי'" הרי היא לדברי הספרי הנ"ל, וא"כ חזינן מלשון הרמב"ם שב' דברים נפרדים הם (ועי' בדברי הגרי"ז שם שביאר שהכוונה בציוהו על התלמוד היא שהוא זה שאחראי שלא ישכחו תורה שבעל פה ומש"ה כשנשתכחו שלש מאות הלכות בימי אבלו של משה רצו להרוג את יהושע כדאיתא בתמורה דף ט"ז ע"א).

ובאמת גם לפי רש"י אי אפשר לומר כהנ"ל, דהא כבר הבאנו שרש"י בדברים שם לא פירש כהספרי שצו את יהושע קאי על התלמוד, ועוד דהא רש"י על פרקי אבות שם כתב טעם למה לא רצה משה למסרה לפנחס או לע' זקנים, וזהו שכתב וז"ל, שלא רצה למסרה אלא למי שהי' ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה וקנה שם טוב בעולם וזהו יהושע עכ"ל, וא"כ אי אפשר לומר שהך מסירה איירי במה

שכתוב בקרא דצו את יהושע, דהא התם נצטוה מפי הגבורה ולא הי' תלוי ברצונו. ברם בדוחק י"ל שמה שכתב רש"י שלא רצה וכו' לא קאי על משה אלא הרי זה קאי על הקב"ה. ולכאורה בעל כרחך צ"ל דקאי על הקב"ה, דהא חזינן דאיתא באבות דרבי נתן שנצטוה על הך מסירה מקרא דונתת מהודך עליו. מיהו רש"י בחומש פירש דהודך היינו קירון עור פנים ודלא כהאבות דרבי נתן.

ג. שהכוונה היא לנשיאות הסנהדרין.

גם אין לומר שכוונת התנא היא להמדייגה של נשיא הסנהדרין על פי מה שכתב הרמב"ם בפרק א' מהל' סנהדרין ה"ג שהנשיא הוא העומד תחת משה רבינו, דהא הרמב"ם בהקדמתו שם כלל בכלל מעתיקי השמועה ומוסרי התורה כמה חכמים שלא היו הנשיאים של הסנהדרין, וכן יוצא גם מדברי רבינו יונה שם שכתב שסדר המסורה התקיים גם בימי הגאונים והראשונים.

וא"כ בעל כרחך צ"ל כמו שכתבנו בתחילת סק"ב כאן, והיינו שהכוונה היא לסודות התורה.

ד. דברי התשב"ץ.

שוב ראיתי את דברי התשב"ץ במגן אבות שכתב שלעולם היו גם מקבלים אחרים רק שהזכירו את יהושע מפני הנשיאות וכן מפני שקבל הוד ממשה רבינו.

ה. עוד ביאור בענין מהות מסירת התורה.

ואולי י"ל ביאור אחר בענין מה היתה

המסירה המיוחדת ליהושע, והיינו שנפעל בזה שבאמת התורה היתה מצויה אז אצל יהושע, וכשיהושע לימד לאחרים לא הי' בבחינת מסירת מה ששמע ממשה, וכאילו אומר "כך אמר משה", אלא הי' מלמד למידה עצמית מה כתוב בתורה, וכאילו אומר להם "כך כתוב בתורה". ואע"פ שמשה לימד את כל התורה שבעל פה גם להשבעים זקנים, אבל לא מסר להם, כלומר המדריגה שלהם היתה רק למסור הלאה מה ששמעו ממשה, וכאילו הם המתורגמן שלו, אבל יהושע נהי' בעצמו אכסניא של תורה. והביאור בזה הוא שנעשה בנפשו הכרה עצמית שזהו תורה אמיתית של הקב"ה דוגמת מה שבעניני אמונה יש מדריגה של אמונה חושית.

ואולי נפ"מ בזה יצויר היכא שלא אמר בשם משה רבו, דאין לו האיסור של אל תגזול דל וגו' כמו שיש בכל מי שאינו אומר בשם אומרו כמו שהביא רעק"א באו"ח סי' קנ"ו מהמדרש תנחומא עיי"ש, והיינו משום שהתורה נעשית קנינו שלו, והרי הוא נעשה מקור עצמי של הדברי תורה. ואולי גם כל הענין החיובי שיש בלומר בשם אומרו הלמד מותאמר אסתר למלך בשם מרדכי אינו שייך אצלו.

מיהו ברמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת ה"ט ובכ"מ שם מבאר שגם בלא"ה תלמיד מובהק אינו צריך לומר את מה ששמע מרבו בשמו כי כולם מבינים ששמע כן מרבו.

ו. עוד ביאור במהות מסירת התורה. גם יש לומר ביאור אחר במה היא הכוונה במסירת תורה שבעל פה, והיינו על

פי מה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו בהקדמתו שם שגם לפני שהתיר רבי יהודה הנשיא לכתוב תורה שבעל פה הי' כתוב כל אחד לעצמו דברים שנתחדשו בכל דור שלא למדום מפי השמועה אלא במדה מהי"ג מדות והסכימו עליהם ב"ד הגדול, דיש לעיין דלפי דבריו שצריכים הסכמת ב"ד הגדול למה שדורשים מהי"ג מדות א"כ למה לא תנן דבר זה בהמשנה בריש סנהדרין בין הדברים שצריכים ב"ד הגדול. ועי' גם בפ"א מהל' ממרים ה"ג דמבואר גם שם שמה שנלמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן צריך הסכמת ב"ד הגדול.

ונראה דלא תנן דבר זה בריש סנהדרין כי יסוד הדין האמור בזה אינו שצריכים ב"ד הגדול, אלא יסוד הדין הוא שצריכים הסכמת מי שהתורה שבעל פה מסורה בידו, ובאותם הדורות שהרמב"ם מנה שם שהי' המקבל אדם יחיד לבדו, כגון דורות הנביאים עד אנשי כנסת הגדולה עיי"ש, אה"נ הי' מספיק בהסכמתו של אותו יחיד לחודי', רק דמכיון שאח"כ נהי' מצב שרק ב"ד הגדול יחד קבלו, וכמש"כ הרמב"ם בנוגע לעזרא והלאה שעזרא ובית דינו קבלו מברוך בן נרי' ובית דינו וכו', א"כ מאז והלאה הי' צריך הסכמת כל הב"ד הגדול.

ומעתה י"ל שזהו הענין של מסירת תורה שבעל פה, כלומר מסירת הכח הזה להכריע אם הדרשות החדשות שדורשים על פי הי"ג מדות הן נכונות או לא, ולכן אע"פ שמשה לימד את כל התורה כולה לכל בית דינו, אבל את הכח הזה מסר ליהושע דהיינו שהוא הבעל הבית לפסוק שהדרשה נכונה.

(מיהו עדיין לא מוסבר לפ"ז למה כתב הרמב"ם שגם לפני אנשי כנה"ג גם כל הב"ד השתתפו במסירת התורה להגדול הבא (ועכ"פ הדרך הנ"ל שכתבנו הוא דלא כמש"כ בספרי על אבות באות ב*¹ שענין זה של לדרוש י"ג מדות אינו נקרא בלשון הרמב"ם בשם תורה שבעל פה אלא הרי זה נקרא בשם גמרא, דהא כאן הרי כתב הרמב"ם שמשה מסר תורה שבעל פה ליהושע ואילו אנחנו מפרשים עכשיו שכוונתו היא להכח לדרוש י"ג מדות.)

והנה בהמשך דבריו שם כתב הרמב"ם שמסירת התורה נמשכה עד רבינא ורב אשי, ובכל דור ודור של אמוראים עד רבינא ורב אשי הזכיר את ראשי האמוראים שבאותו דור, וכתב שרבינא ורב אשי וחבריהם היו סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ונראה שהביאור בזה הוא כי אחרי רבינא ורב אשי לא היתה להם מדריגת בית דין הגדול

וכבר כתבנו שמעזרא והלאה הי' שייך רק שב"ד הגדול כולו יקבלו את הכח הנ"ל, ולא יחיד, אבל עד רבינא ורב אשי שפיר היתה להם המדריגה של ב"ד הגדול כי מבואר שם בהמשך דברי הרמב"ם שלכל חכמי ישראל או רובם יש מדריגה של ב"ד הגדול, ועד אז היו כל חכמי ישראל או רובם ביחד, וז"ל, וכל ב"ד שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וכו' לא פשטו מעשיו בכל ישראל וכו' והיות ב"ד של אותה המדינה יחידים, וב"ד הגדול בטל מכמה שנים וכו' עכ"ל, כלומר שהיו יחידים ולא כל חכמי ישראל, וכך לא הי' שם ב"ד הגדול, וא"כ משמע שכל חכמי ישראל סגי כמו ב"ד הגדול, ולהלן שם בהקטע השני כתב שבזמן הגמרא לא היו בגדר יחידים אלא היו שם כל חכמי ישראל (או רובם*).

ועכ"פ רבינו יונה באבות שם בד"ה וזקנים וכו' חולק על הרמב"ם בזה וכתב

בחכמה ומנין.

וצ"ל דס"ל שסגי באחד משלשה הדברים כדי לחייב את כלל ישראל, דהיינו או פשטו, או כל חכמי ישראל או רובם, או סנהדרין, וכוונתו בהקטע השני אינה שצריכים שני דברים, דהיינו גם פשטו וגם כל חכמי ישראל או רובם, אלא כוונתו היא רק לומר שלמעשה בזמן הגמ' היו שם שניהם. מיהו יש לפקפק בדיוק זה כי יש גם לפרש בדרך אחרת, והיינו שלעולם אין לכל חכמי ישראל מדריגה של ב"ד הגדול, ולכן בלשונו בהקטע השני כתב הרמב"ם שבזמן הש"ס הי' גם כל חכמי ישראל וגם פשטו מעשיהם, כי לא סגי בכל חכמי ישראל לחוד כמו שסגי בב"ד הגדול, אלא צריכים גם כל חכמי ישראל וגם פשטו מעשיהם, ומה שכתב בהקטע הראשון שאחרי חתימת הש"ס לא פשטו מעשיהם וגם היו יחידים ולא היו ב"ד הגדול, אין לדייק מזה שסגי בכל אחד לחוד ושאם יש שם כל חכמי ישראל

* ונבאר יותר את דברינו הנ"ל שכתבנו בפנים, דהנה הרמב"ם שם בא להסביר למה כל מה שכתוב בגמ' מחייב את כל ישראל, וגם לדורות, ואילו אחרי רבינא ורב אשי כל רב מחייב רק את מקומו. ומהלשון הנ"ל שהבאנו מהרמב"ם על אחרי רבינא ורב אשי משמע שמספיק בדבר אחד לחוד כדי לחייב את כל ישראל, דהיינו או פשטו מעשיהם בכל ישראל או שאותו ב"ד לא היו יחידים אלא כל חכמי ישראל או רובם, או ב"ד הגדול, ואילו בהמשך דבריו בהקטע השני שם משמע שצריכים ב' דברים, כי בהקטע השני כתב שבימי התלמוד היו שם כל חכמי ישראל או רובם, וגם הי' מצב של פשטו מעשיהם. ועי' בלשונו בפ"א מהל' ממרים ה"ג דמבואר שתקנת ב"ד הגדול אינה צריכה פשטה בכל ישראל, אלא אדרבה חייבים כולם לשמוע, ומש"כ בפ"ב ה"ב שפשטה תקנתם הרי זה רק לענין שאי אפשר לבטלה א"כ גדולים

שגם אחרי חתימת הש"ס נמשכה מסירת התורה וז"ל, וגם הדור ההוא מסורה לגאונים והיתה הקבלה מגאון לגאון רב מפי רב עד היום הזה עכ"ל.

(ב) דברי רש"י בענין למה נמסרה התורה דוקא ליהושע.

הנה רש"י בריש אבות כל הא דתנן ומסורה ליהושע כתב וז"ל, שהי' ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה עכ"ל. והנה בירושלמי בהוריות בפרק ג' ה"ה אמרינן משה על ידי שלא נתיגע בתלמוד תורה הקדים ראשים לזקנים, יהושע על ידי שנתיגע בתלמוד תורה הקדים זקנים לראשים. ופי' הפני משה וז"ל, על ידי שלא נתיגע בתורה שלא הי' צריך לו להתיגע כל כך שלמד מפי הגבורה וניתנה לו במתנה שלא לשכחה כדאמרינן לעיל, וכן לא נתיגע הרבה בתלמוד תורה עמהם כדאמרינן בעירובין סדר משנה כך הי' וכו' ולא אמר אלא פעם א' לפני הזקנים, יהושע ע"י שנתיגע הרבה בתורה כדכתיב לא ימיש מתוך האהל ונתיגע עמהם בת"ת והיו תמיד לפניו לפיכך הקדימן לפני הראשים עכ"ל.

וע"ע בשמות ל"א י"ח דכתיב ויהי ככלתו לדבר אתו ופירש"י וז"ל, ככלתו

כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא הי' יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה עכ"ל. ועיין עוד בכלי יקר בריש ויקרא שהזכיר ענין זה שלמרע"ה ניתן להשיג יותר ממה שהי' ראוי להשיג מצד הכנתו.

(ג) בענין כמה שנים פרנס את ישראל.

ע"י ברש"י בריש אבות על דתנן ומסרה ליהושע שכתב 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 שם 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 בכמדבר 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 ע"י ברש"י בדברי הימים א' כ"ב ה', וכן בדברי הימים ב' י"ג ז', שהוכיח

מעשיהם דסגי בפשטו לחוד, אלא כוונתו היא דהיכא שפשטו אין צריכים ב"ד הגדול אלא סגי בכל חכמי ישראל, וכן אין לדייק ממה שכתב שהיו יחידים שאם היו כל חכמי ישראל או רובם מספיק בזה לחוד, אלא כוונתו היא רק שבכה"ג אין צריכים ב"ד הגדול אלא סגי בפשטו מעשיהם.

תו לא בעינן פשטו מעשיהם, וכן שאם פשטו מעשיהם תו לא בעינן רוב חכמי ישראל, אלא לעולם י"ל ששפיר צריכים, והדיוק הנ"ל סגי באחד לחוד הולך רק על ב"ד הגדול, דהיינו שאם יש שם ב"ד הגדול אין צריכים פשטו מעשיהם, וכן אין צריכים כל חכמי ישראל או רובם, אבל אין לדייק ממה שכתב שלא פשטו

מהפסוק הנ"ל ביהושע 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 שמשרת נמשל לנער.

וע"ע במלכים ב' ט' ד' דכתיב וילך הנער, הנער הנביא, והתרגום הוא תלמידא דנביא. ולפ"ז יש לפרש גם בנוגע ליהושע שנקרא נער במובן של תלמיד.

ובילקוט שמעוני משלי 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.

ובבב"ר 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 לקרות 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 נייעור (משנתו) מובנה הוא שהאדם מתחיל לנוע אחרי השינה.

והנה דברי האבן עזרא שכתב שבזמן חטא העגל (שעל זה נאמר הפסוק של יהושע בן נון נער וגו') הי' יהושע בן נ"ו שנה בנויים הם על מה שכתב 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 פ"ה 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.

ועכ"פ עדיין צ"ע על רש"י באבות אין פירש שהכוונה היא שבזמן חטא העגל הי' נער ממש, דהיינו צעיר, וכמו שמבואר מדבריו שם, 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.

ד) בענין אם הי' לו דין מלך או רק דין שופט.

הנה ליהושע הי' מלך שהרי ילפינן מיני' 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 על שמואל א' בסוף סי' קי"ז, ובכסף משנה בפ"א מהל' מלכים ה"י, דמבואר ששואל הי' המלך הראשון. והר"ן בדרשה י"א כתב שיהושע לא הי' מלך.

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

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

וגם בבראשית רבה צ"ז ז' משמע שיהושע לא הי' מלך, דאיתא שם, קדמו (שבת אפרים לשבת 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.

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

ובמכילתא פר' בשלח על הפסוק "וישים באזני יהושע" איתא שהקב"ה הראה למרע"ה קודם מיתתו את "יהושע במלכותו". ועוד איתא לעיל שם ש"אותו יום נמשח (יהושע) למלכות".

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

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

ה) מראה מקומות לעוד ענינים בנוגע ליהושע.

א. בענין מצבו של יהושע במעשה המרגלים לעומת כלב בן יפונה.

חומש: פר' וירא, איה שרה אשתך (י"ח, ט') (קטע אחרון). פר' שלח, ועבדי כלב עקב וגו' (י"ד, כ"ד).

ב. הדרך שיש לשירת האזינו שני דינים: א', שהוא חלק מהספר תורה, ב', דין נפרד כעין כתובים. ומשה הי' ממונה על הדין הראשון, ויהושע על הדין השני.

חומש: פר' האזינו, "בענין מהותה של שירת האזינו" סק"ג (קטע "ומעתה י"ל").

ג. בענין אם נמשח למלכות, ואם לא נמשח למה לא נמשח.

עי' לעיל בהפרק על משה רבינו באות א' סק"א בקטע "והנה עי' בכ"מ" ולהלן שם).

ד. בענין קירון עור פניו כפני לבנה. עי' לעיל בהפרק על משה רבינו באות א' סק"ב.

ה. הדרך שגם יהושע הוא במקום שבעים ואחד, כמו שמשה הוא במקום שבעים ואחד.

חומש: פר' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד,

י"ז) סק"ב בההערה, שם, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"ג.

ו. שיהושע ואלעזר היו בגדר המחלקים של ארץ ישראל (ביחד עם נשיאי השבטים), ובענין אם היו צריכים להם משום השררות של מלך וכהן גדול או האם הי' משום מדריגתם הרוחנית.

עי' להלן בהפרק "ארץ ישראל" סק"ד.

ז. בענין התקנות שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ

ב"ק א': הוספות על פרק המניח (שאחרי אות ת"ד*) ה'.

כלב בן יפונה

מיהו בילקוט על הפסוק יפקוד אלקי הרוחות לכל בשר בפר' פנחס איתא שיהושע מסר לעתניאל וכן פי' רבינו בחיי על המשנה הנ"ל באבות.

ובבמדבר רבה פרשה ג' ה' דנו בענין מי היו הזקנים האלו שהאריכו ימים אחרי יהושע, דאיכא מאן דאמר שהיו בני לוי, ואיכא מאן דאמר שהיו אלדד ומידד.

ה'. ביהושע י"ד מסופר שכלב אמר ליהושע שהוא רוצה את חברון כהבטחת משה, ואמר לו יהושע שיכול לכובשה, ואיתא שכבש אותה, אבל בנוגע לדביר אשר מלפנים קרית ספר חיפש כלב שאדם אחר יכבוש אותה, ואמר שלמי שיכה את קרית ספר וילכדנה, הוא יתן לו את בתו עכסה לאשה, והלך עתניאל בן קנז אחיו הקטן וכבשה ונשא את עכסה. וגם בשופטים פרק א' מסופר סיפור זה שכלב כבש את חברון ועתניאל את קרית ספר. והא דכלב עצמו לא כבש קרית ספר, איתא במדרש משום שנתן לעצמו עין הרע וממילא לא הי' לו כח לכובשה, וז"ל המדרש גנזי שכטר 150, הובא בספר אישי התנך בערך כלב בזה"ל, נשתבח כלב בכחו, ונגעה בו עין הרע, והרגיש בה, אימת, בשעה שאמר עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה, ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא, נגעה בו עין הרע שנאמר ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר ולכדה וגו'.

א. בענין מצבו של כלב במעשה המרגלים לעומת יהושע.

חומש: פר' וירא, איה שרה אשתך (י"ח, ט') (קטע אחרון). פר' שלח, ועבדי כלב עקב וגו' (י"ד, כ"ד).

ב. בסוטה דף י"א ע"ב ובתמורה דף ט"ז ע"א מבואר שכלב בן יפונה, וכן כלב בן חצרון בדברי הימים הם אדם אחד, ושם אביו הי' חצרון, ובן יפונה פירושו הוא שפינה עצמו מעצת המרגלים, ועוד מקשינן שהרי כתיב עתניאל בן קנז אחי כלב, הרי שכלב הי' בן קנז, ומתרצינן שנקרא בן קנז כי חצרון אביו מת ואמו נישאה לקנז וקנז הי' אביו חורג.

ג. עוד מבואר בסוטה שם שנשא את מרים אחות משה, ושהולידו את חור.

ד. נראה שיש בסיס לומר שאחרי יהושע ולפני עתניאל בן קנז הי' הוא המנהיג, דהנה בריש אבות תנן יהושע לזקנים, ופירש"י שהכוונה היא להזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע, והם מסרו לעתניאל, וכן איתא באדר"נ דתניא שם זקנים מיהושע ושופטים מזקנים, וא"כ י"ל שכלב הי' מאותם זקנים.

ובנזיר דף נ"ו ע"ב איתא ואילו יהושע וכלב לא קא חשיב (בסדר המסורת של התורה), הרי שגם כלב הי' בסדר המסורה של התורה.

זקנים ושופטים

א) בענין מי היו הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע.

א. בריש מס' אבות תנן שיהושע מסר את התורה לזקנים, ופירש"י וז"ל, ולא רצה למוסרה לשבעים זקנים שהיו בימי משה אלא מסרה לזקנים שהיו רודים ושוטרים על ישראל שנאמר ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע, וזקנים הללו מסרו לכל זקנים שהיו בכל דור ודור כמו לעתניאל, ועתניאל לאהוד ושאר השופטים, עד שהגיע לנבואת עלי הכהן ולשמואל הרמתי עכ"ל. ומדבריו חזינן להדיא שגם זקנים אחרים מלבד השופטים (מעתניאל ואילך) היו בכלל סדר המסורה, ולזקנים הללו מסר יהושע את התורה, ורק הם מסרוה לעתניאל. ובאבות דר"נ איתא להדיא שזקנים קבלו מיהושע, ושופטים מזקנים (לפי גירסת הגר"א שם, ודלא כהגירסא שלפנינו ששופטים קבלו מיהושע), ושופטים היינו מעתניאל ואילך.

ברם בילקוט שמעוני בפרשת פנחס על הפסוק יפקוד ה' וגו' איתא שיהושע מסר לעתניאל, וכן נקט רבינו בחיי באבות שם שהרי כתב שיהושע מסר לזקנים שהאריכו ימים אחריו שהם עתניאל ואהוד ויתר השופטים, וזהו דלא כרש"י שכתב שרק אח"כ הגיעה לעתניאל, וכן הרי זה דלא כהאדר"נ שסובר שנמסרה התורה לזקנים קודם השופטים.

מיהו י"ל שלעולם גם האבות דרבי נתן יכול להודות שיהושע מסר לעתניאל, והיינו משום שי"ל דס"ל להאבות דרבי נתן כדברי הגר"א באדרת אליהו על דברים ל"ד ג' שכתב שדבורה היתה ראש השופטים, דלפי זה י"ל שמאי דאיתא באבות דרבי נתן שיהושע מסר לזקנים מקרא דויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע, הכוונה בזקנים היא לעתניאל והבאים אחריו עד דבורה.

(מיהו לפי הילקוט ורבינו בחיי צ"ל שעבדו את ה' רק בימי הזקן גופא, דהא להדיא כתיב בספר שופטים שלפני עתניאל ואחריו לא עבדו את השם. ומה שמשמע מהפסוק הנ"ל שבימי הזקנים עבדו את ה' יותר מהדורות שבאו אחרי כן, הרי זה משום שבימי השופטים שבאו אחרי דבורה לא עבדו את ה' אפילו במשך ימי השופט וכדכתיב בשופטים ב' י"ז. מיהו יתכן שגם הפסוק הנ"ל איירי על אחר מות השופט כדמשמע בפסוק י"ט שם, וצ"ע.)

ברם יש לעיין טובא בדרכו של הגר"א משום שבבראשית רבה פרשה צ"ז ז' נקרא יהושע בשם שופט, ובילקוט שמעוני פ"ו ויחי אות קנ"ט איתא "עתניאל ראשון לשופטים", וכן בילקוט שמעוני על ספר שופטים בסוף אות ג' נקראו עתניאל ואהוד בשם שופטים (וכן עיין ברש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה שלא וכו' שכתב שיהושע

ועתניאל וכו' היו שופטים). ובשופטים פרק ג' פסוק י' כתוב על עתניאל לשון של וישפט. ולכאורה צ"ל שמש"כ הגר"א שדבורה היתה ראש השופטים אין הכוונה מבחינת סדר הזמן, וז"ל שם, ואת כל נפתלי, הם כל השופטים ודבורה עם ברק והיא היתה ראש כל השופטים שהאשה היתה נביאה, וכן הנסים שנעשו שם הם ראש לכל הנסים של שאר השופטים כמו שנאמר מן השמים נלחמו וגו', ואף הדגים שבים אמרו שירה, ואמת ה' לעולם וגו' עכ"ל.

ועיין עוד בפתיחת המאירי לאבות בד"ה והנני מרחיב וכו' שכתב וז"ל, ואותם זקנים שקבלו מיהושע לא נוכל להודיע אפילו אחד מאלף, אבל הכלל בדינינו שמסרה לזקנים שהיו בימיו, והם הזקנים ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה, ויקרא לזקני ישראל, ויעבוד ישראל את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע, והם מסרוה לזקנים אחרים, דור אחר דור, עד שהגיע לזמן השופטים, ואף הם בכלל הזקנים, ואע"ג דבאבות דרבי נתן רמזוה מדריגה אחרת לומר שהזקנים מסרוה לשופטים ושופטים לנביאים, ממשנה זאת יראה שהזקנים והשופטים נכללו בענין הזקנים, ונתגלגלה הדבר עד שהגיע לזמן עלי הכהן, והי' מראשוני הזקנים עתניאל בן קנז עכ"ל.

ובבמדבר רבה פרשה ג' ה' דנו בענין מי היו הזקנים האלו שהאריכו ימים אחרי יהושע, דאיכא מאן דאמר שהיו בני לוי, ואיכא מאן דאמר שהיו אלדר ומידד.

ובנזיר דף נ"ו ע"ב משמע שגם כלב הי'

בכלל סדר המסורת, ונראה שהי' בכלל אותם זקנים. וזה לשון הגמ' שם, אמר נחום הלבלי כך מקובלני מרבי מיאשה שקבל מאבא שקבל מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני, ואילו יהושע וכלב לא קא חשיב ע"כ (ומזה הוכיחו שם שמה שצריכים לומר דבר בשם אומרם אינו מחייב לפרט את כל האמצעים).

ב. והנה צריך ביאור במאי פליגי האבות דרבי נתן עם תנא דידן לפי רש"י שגם לפי המשנה באבות יהושע מסר לזקנים שהיו לפני עתניאל, ומה הן הסברות להחשיב את הזקנים ואת השופטים כמדריגה אחת או כשתים.

ונראה לבאר על פי מה שראיתי בהקדמת האברבנאל לספר שופטים שעמד על יסוד דינם של השופטים, והוכיח שם שלענין כמה דברים הי' כחם יפה כמו מלך (כגון לענין להוציא את העם למלחמה), אבל לא לענין הכל (וכגון לענין להוריש את השררה לבניהם) עיין שם, דלפי דבריו יש לבאר שהמשנה באבות שם סוברת שגם להזקנים שלפני עתניאל הי' אותו דין שופט שמבואר בדברי האברבנאל שם, ומשום הכי חשיבי כולם מדריגה אחת, אבל האבות דרבי נתן סובר שהיו רק בגדר זקנים ודיינים בעלמא, בלי שום כח של מלך כמו שהי' להשופטים שבאו אחריהם, ומשום הכי מנה להו כשתי מדריגות.

ג. עיין במחזור ויטרי בסדר מקבלי התורה ולומדי' בתחילת פירושו על אבות שמנה את מנוח ואלקנה בכלל סדר המסורה של

התורה אע"פ שלא היו שופטים, וזהו קרוב לדברי המאירי בד"ה ולפי ענינם וכו' שכתב שגם בדורות השופטים היו עמהם עוד זקנים שהיו בכלל סדר המסורה עיין שם, אלא שהמחזור ויטרי שם עשה למנוח ואלקנה דורות בפני עצמם. מיהו להלן שם בפירושו על המשנה הראשונה בד"ה ויהושע לזקנים כלל המחזור ויטרי את מנוח בכלל השופטים והשמיט את אלקנה מסדר הקבלה, וצ"ע.

ד. והנה מדברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה משמע שלא היו כל השופטים בכלל סדר המסורה, שהרי כתב וז"ל, וזקנים רבים קבלו מיהושע וקבל עלי מן הזקנים ומפנחס עכ"ל, ולכאורה הזקנים הללו שהזכיר אין כל השופטים בכלל, דהא כתב שכולם קבלו מיהושע, ואם כוונתו היא לכל השופטים הרי רק עתניאל הי' בימי יהושע (ועל כל פנים לא הרבה מהשופטים), וא"כ מוכח שהזקנים הרבים שהזכיר שקבלו מיהושע אינם כל השופטים, ולפי זה יוצא ממה שכתב שוב שעלי קבל מאותם זקנים, שלא כלל לכל השופטים בכלל סדר המסורה.

ברם יש לדחות שבמה שכתב שזקנים רבים קבלו מיהושע אין כוונתו לומר שכולם קבלו ממנו ממש, אלא כוונתו היא

לומר שהמדריגה של זקנים שנמשכו כמה דורות קבלה מהמדריגה של יהושע, כלומר שכולם הושוו במדריגתם, דהיינו שכולם נחשבו על מדריגת כלי שני מיהושע ולא שהמדריגה ירדה מטה מטה מדור לדור (וכן מדריגת נביאים קבלה ממדריגת זקנים), אבל למעשה קבל זקן מפי זקן, אשר לפי זה לעולם י"ל שכל השופטים היו בכלל סדר המסורה*). וכן מוכח גם ממה שסיים הרמב"ם שם שעלי קבל מאותם הזקנים שהזכיר שם, דהא לפי חשבון הדורות יוצא שעלי לא ראה את השופטים הראשונים, וגם לא ראה את אותם הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע, דהא עלי נפטר כשלש מאות וחמשים שנה אחרי יהושע, וכל ימיו היו צ"ח שנים, וגם הרי איתא בשבת דף ק"ה ע"ב שאותם זקנים ימים האריכו ושנים לא האריכו, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הרמב"ם היא שעלי קבל מזקנים שלא קבלו מיהושע עצמו, וא"כ חזינן כהנ"ל שגם זקנים אלו הרי הם בכלל דברי הרמב"ם שם שזקנים רבים קבלו מיהושע.

והנה עיין להלן בדברי הרמב"ם שם שמנה בפרוטרוט את בעלי המסורה וכתב וז"ל, ועלי מפנחס ופנחס מיהושע עכ"ל, הרי שהתם לא הזכיר את הזקנים בכלל, וצ"ע. ועוד יש להעיר דלעיל שם כתב

ואמר שהזקנים מסורה לנביאים ונביאים לאנשי כנסת הגדולה, אבל הרמב"ם המשיך למנות שם את סדר המסורה בכל נביא ונביא בפרוטרוט, וא"כ אם נאמר שכוונתו במה שכתב "זקנים" הרי היא למסירות הרבה, זקן לזקן, א"כ קשה אמאי לא פרט בזקנים כדרך שעשה בנביאים.

(* ובאמת הרי גם בהמשנה בריש אבות איתא שיהושע מסר לזקנים, ובעל כרחך צ"ל שלא כולם קבלו מיהושע ממש אם כל השופטים הם בכלל סדר המסורת, אלא הכוונה היא שיהושע מסר למדריגת זקנים.

מיהו באמת בדעת הרמב"ם דוחק יותר לומר כן, משום דבשלמא התנא של משנתנו הרי סיים

שפנחס קיבל ממשה, ואילו כאן כתב שקיבל מיהושע.

ב) בענין כחם לערוך מלחמה.

שאע"פ שלהשופטים הי' כח לערוך מלחמות אבל לאחר שמינו מלך ניטלה מהם הרשות, ולכן שמואל לא הי' יכול לערוך מלחמה אחרי שהמליכו את שאול. סנהדרין: קע"ח (קטע "אמנם אין להקשות").

ג) דבורה

בענין אם אשה יכולה להחזיק בשררה.

בספרי בפר' שופטים פסקא י"ד דרשו "מלך ולא מלכה".

והרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ה פוסק שלכל משימות שבישראל אין ממנים אלא איש.

ובשו"ת אגרות משה בחלק יו"ד חלק ב' סי' מ"ד כתב שהרמב"ם כתב כן מסברת עצמו.

מיהו במדרש לקח טוב בפר' שופטים איתא, מכאן שאין ממנין אשה פרנסה על הציבור.

ברם האגרות משה שם דן לומר שהגירסא הנ"ל בהמדרש משבשתא היא. ופסק שם שלצורך גדול אפשר לפסוק דלא כהרמב"ם כיון שיש ראשונים שחולקים עליו.

והרב הרצוג בספר חוקה לישראל על פי התורה, בחלק א' עמוד 102, הוכיח שמתר משלום ציון המלכה.

והרב עוזיאל בספר שו"ת פסקי עוזיאל

בסי' מ"ד סובר שדברי הספרי ש"מלך ולא מלכה" היא הלכה דחוי' כיון שלא נזכר בש"ס, ושוב נסתפק בזה.

והכנסת הגדולה מתיר מינוי אבל לא לענין שתוכל לעשות כפי', והוכיח שאפשר למנות משמעי' ואבטליון (כי השוה גר לאשה).

מיהו החיד"א בברכי יוסף חו"מ ז' ו' חולק ואוסר.

והנה בנוגע לדבורה כתוב בספר שופטים שהיתה שופטה את ישראל, וכבר הקשו תוס' בשבועות דף כ"ט ע"ב ובעוד מקומות בענין איך היתה יכולה לעשות כן, אבל תוס' לא הקשו מצד שאשה פסולה לכל משימות, אלא מצד דין מיוחד בדיני דיינים שאשה פסולה לדון כמו שהיא פסולה להעיד. ותירצו תוס' על זה שהכוונה בשופטה אינה שהיתה דנה אלא שהיתה מלמדת את העם. ועוד תירצו שלפי שהיתה נבואה היו מקבלים אותה עליהם לדון. ובאגרות משה שם בסי' מ"ה ביאר שמצד שאין ממנים אשה לכל משימות מעיקרא לא קשה מידי, כי "לישב בדין לא הוי כלל באיסור דמינוי, אלא כשנתמנה להיות משופטי העיר". והרשב"א שם הבין שהכוונה בשופטה אינה שהיתה דנה אלא שהיתה מנהיגה את עניני העם ומכריעה בעניניהם כמו שאר השופטים, ועל זה הקשה באמת ממלך ולא מלכה (וביאר האגרות משה שם דקשה כי השופטים היו כמו מלכים [ועי' בזה באריכות בהקדמת האברבנאל לספר שופטים]), ועל זה תירץ "התם לא מינו אותה אלא נוהגים בה כדין מלכה". ועיי"ש גם ברמב"ן והריטב"א.

ד) גדעון

בענין מה שנתנו לו מן השמים לשאול אות
(שופטים ו', ל"ו).

חומש: פ' בשלח, כי בא סוס פרעה
(ט"ו, י"ט) סק"ב (קטע "ועוד
הקשה").

ה) יפתח הגלעדי

בענין מיתת בתו.

חומש: פ' בחקותי, כל חרם אשר
יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת
(כ"ז, כ"ט).

ו) מנוח

בענין אם מנוח הי' מסדר המסורה של
התורה ואחד ממעתיקי השמועה.
ע"י לעיל באות א' סק"ג.

ז) גלגל

א. בענין יסוד הדין של גלגל לעומת
שילה.

קידושין ב': חלק ההערות דף ל"ז
הערה י"ט.

ב. שהנס שלא התליע בשר קודש בבית
המקדש הי' נוהג גם במשכן שבמדבר, וכן
בבמות ושילה ונוב וגבעון, ולכאורה גם
בגלגל.

אבות: ר"ס.

ח) שילה

א. גדר משכן שילה.

קידושין ב': חלק ההערות דף ל"ז
הערה י"ט.

ב. בענין מיקומה.

גיטין: פרק המביא גט רי"ב.

ג. שגם כלפי משכן שילה הי' חיוב של
מורא מקדש כמו כלפי בית המקדש.

חומש: פ' קדושים, את שבתתי תשמרו
ומקדשי תיראו אני ה' (י"ט, ל') [ב]
(קטע "והנה גם").

ד. בענין אם מותר לעשות כתבניתו.

חומש: פ' קדושים, את שבתתי תשמרו
ומקדשי תיראו אני ה' (י"ט, ל') [ב]
(קטע אחרון).

ה. בענין איפוא היו הסנהדרין יושבים
בהמשכן שבמדבר, ובשילה, ונוב וגבעון.

סנהדרין: קי"ג סק"ב.

ו. שהנס שלא התליע בשר קודש בבית
המקדש הי' נוהג גם במשכן שבמדבר, וכן
בבמות, ובשילה, ונוב וגבעון (ולכאורה
גם בגלגל).

אבות: ר"ס.

**ט) כושן רשעתים - מלך
ארם נהרים בימי כלב בן
יפונה ועתניאל בן קנז.**

ביאור השם כושן רשעתים.

חומש: פ' לך לך, ואנשי סדם רעים
וחטאים לה' מאד (י"ג, י"ג) (קטע
"ולפ"ז").

נביאים

(א) מהות נבואה.

א. בענין מה שהנביאים נקראו מלאכים.

הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א הגדיר שהנביא בשעת נבואתו דומה הוא למלאך, כי "נפשו מתערבת במעלת המלאכים הנקראים אישים". והנה דברי הרמב"ם הנ"ל שנפש הנביא מתערבת במעלת המלאכים הנקראים אישים, יכולים לשמש כטעם למה הנביאים נקראים מלאכים כמש"כ רש"י בבמדבר כ' ט"ז על הא דכתיב וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים שהכוונה היא למשה משום שהנביאים נקראים מלאכים. וכן איתא באריכות בריש ויקרא רבה, ובתנחומא בריש פרשת שלח שהנביאים נקראים מלאכים (ובתנחומא שם הביאו שגם כהנים נמשלו למלאכים, ובילקוט שמעוני על בראשית באות ל"ד איתא שכהן גדול דומה למלאך. ובנדרים דף כ' ע"ב אמרינן מאן מלאכי השרת רבנן, משום דמציני, עיי"ש בר"ן ורא"ש, וברש"י בקידושין דף ע"ב ע"א בד"ה דומים).

והנה יש לומר עוד טעמים למה הנביאים נקראים מלאכים:

א', הנה הרמב"ם בפירושו המשניות בפרק ה' דאבות על הא דתנן ארבע מדות בהולכי בית המדרש כתב שמושלם במעלות הרי הוא נקרא מלאך ה' כגון הא

דכתיב בשופטים פרק ב' ויעל מלאך ה' מן הגלגל ואמרו חז"ל שזה פנחס, וכן חזינו שמושה ואליהו נקראו איש אלוקים.

והנה בתרגום ובמפרשים במקומות הנ"ל פירשו שהכוונה באיש אלוקים ומלאך ה' היא לגדר נביא.

ברם אין סתירה מזה לדברי הרמב"ם הנ"ל משום שגם נביא הרי הוא מושלם במעלות כנראה מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א וכמו שנביא להלן, וא"כ י"ל דהא גופא שנקראו הנביאים בשם מלאך ה' ואיש אלוקים הרי זה משום ששם זה מורה על מי שהוא מושלם במעלות, ולעולם גם מי שאינו נביא זוכה לשם זה אם הוא מושלם במעלות.

מיהו בפרק ז' משמונה פרקים כתב הרמב"ם שאע"פ שצריכים לנבואה כל המעלות השכליות אבל מכל מקום סגי ברוב מעלות המדות עיי"ש.

ב', גם יש לבאר בפשיטות למה נקראו הנביאים בשם מלאכים, והיינו משום שהם שלוחים מהקב"ה לכלל ישראל. וכן נראה מלשון התרגום בשופטים שם על הא דכתיב ויעל מלאך ה' מן הגלגל וז"ל, וסליק נביא בשליחות מן קדם ה'.

ג', ובפ"י עץ יוסף בריש ויקרא רבה שם איתא שהנביאים נמשלו למלאכים כי בשעת הנבואה הרי הם מובדלים מחומר כמלאכים.

ובויקרא רבה שם אמר ר' סימון שפנחס נקרא מלאך כי בשעת נבואה היו פניו בוערים כלפידים.

ב. בענין אם השראת הנבואה היא בגדר נס.

הנה בדברים ל"ד כתוב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' ודרשו חז"ל אבל באומות קם דהיינו בלעם, והאברבנאל שם הביא מהרב חסדאי (תלמידו של הר"ן, ומחבר ספר אור ה') שכוונת ההשוואה היא רק ששניהם ניבאו ע"י נס, כי עצם הדבר שבלעם ניבא הי' בגדר נס משום שהיתה למעלה ממדריגתו, וכן מדריגת הנבואה של משה רבינו היתה על דרך נס כי גם היא היתה למעלה ממדריגתו, וזוהי כוונת חז"ל במה שאמרו שבאומות העולם קם כמשה, אבל לעולם לא היתה מדריגת נבואתו של בלעם שוה למרע"ה ולא היתה פנים אל פנים.

והאברבנאל שם דחה שגם כל נבואה של כל נביא הרי היא על דרך נס עיי"ש.

ב) בענין המעלות שצריכים כדי לזכות בנבואה.

הנה בנדרים דף ל"ח ע"א אמר רבי יוחנן שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו. ובשבת דף צ"ב ע"א איתא שאין השכינה שורה אלא על מי שהוא חכם גבור ועשיר ובעל קומה.

והרמב"ם בפ"ז ה"א מהל' יסודי התורה כתב שכדי לזכות לנבואה צריכים שהנביא יהי' גבור במדותיו לכבוש את יצרו, דהיינו שהוא שולט בדעתו על יצרו. וביאר הרמב"ם

שכוונתו היא להמימרא הנ"ל בנדרים דף ל"ח ע"א שאין נבואה שורה אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, דס"ל להרמב"ם שהכוונה היא לגבור במדותיו וכהנ"ל, וכן בנוגע לעשיר כתב שיש לפרש שהכוונה היא שהוא שמח בחלקו. והקשה הרמב"ם דהא מהראיות שהגמ' הביאה שם מבואר שהכוונה היא לגבור ועשיר ממש כפשוטו, והסיק שהרמב"ם כתב את מה שכתב מצד הסברא, והא דלא הביא את התנאים הנ"ל שנזכרו בגמרא שם הרי זה משום שהוא סובר כפירוש הרא"ש שם שהם דרושים רק בשביל נביא שמנבא בקביעות עכ"ד הרמב"ם.

מיהו מסקנת הרמב"ם נסתרת מדברי הרמב"ם עצמו בשמונה פרקים בפרק ז' שכתב להדיא שכוונתו היא לפרש את המימרא של אין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור כהנ"ל, דהיינו שהכוונה בגבור היא לגבור בכבישות יצרו, ושהכוונה בעשיר היא למעלות המדות ר"ל ההסתפקות וכדתנן שאיזהו גבור הכובש את יצרו ואיזהו עשיר השמח בחלקו.

והנה יש לתמוה על דברי הרא"ש הנ"ל בפירושו במס' נדרים שהביא הרמב"ם שכתב שהכוונה בנדרים שם היא לנבואה בקביעות, דנראה שכתב כן משום שבגמ' שם הוכיחו שהנביא צריך להיות עשיר מהא שמשוה עשיר הי' כי נתעשר מפסלתן של הלוחות השניות, והי' קשה לו להרא"ש דהא משה רבינו נתנבא גם קודם שנתעשר, ולכן פי' שמ"מ לא הי' נביא בקביעות, ומעתה יש לתמוה איך יתכן לומר שעד הלוחות השניות לא הי' משה בגדר נביא בקביעות לאחר כל הנבואות במצרים ועל

הים ומתן תורה של הלוחות הראשונות..
ועי' עוד בהמפרשים בעין יעקב בנדורים
שם.

ג) ביאור הקשר של כל הנביאים למשה רבינו.

עיי' ברמב"ם בסוף פרק א' מהל' עכו"ם
שקרא למשה רבינו בשם "רבן של כל
הנביאים", וגם בהל' יסודי התורה כשהזכיר
את המעלות המיוחדות של נבואת משה
רבינו הזכיר שהי' "רבן של כל הנביאים".

וי"ל שהכוונה ברבן של כל הנביאים
אינה למדריגת הנבואה שלו שהיא למעלה
ממדריגת הנבואה של שאר הנביאים, אלא
הכוונה היא להעובדא שכל הנביאים קיבלו
את הנבואה בגרמת משה רבינו. ויש לבאר
דבר זה בכמה דרכים:

א', שכמו שבידיעת התורה הדבר מוכרח
להיות ע"י לימוד מרב, כך גם בנבואה
יתכן שהדבר מוכרח שנביא יתחנך מנביא
אחר, וזוהי הכוונה במה שכתב הרמב"ם

שמשה הי' רבן של כל הנביאים, דהיינו
שכולם הם תלמידי תלמידיו.

ב', גם י"ל שהכוונה היא שקבלו את
כח הנבואה בדרך ישיר בתולדה ממרע"ה
כי הוא השפיע כח זה לתוך העולם.

ג', שעצם תוכן הנבואה שלהם הי'
בהשפעה ממה שכבר קיבל מרע"ה את
הנבואות ההן.

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

ועי' בב"ק דף ב' ע"ב שדברי הנביאים
קרואים "דברי קבלה", ובשט"מ שם איתא
משום "שקבלו נבואתם ממרע"ה", ויש
לבאר דבריו כהדרכים הנ"ל.

מיהו בשמות רבה כ"ח ד' איתא שמה
שהיו הנביאים עתידים להתנבאות קבלו
(נשמותיהם) בהר סיני.

אנשי כנסת הגדולה

א) בענין מי היו אנשי כנסת הגדולה.

בריש מס' אבות תנן ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, ופירש"י וז"ל, ואלו הן זרובבל נחמי' שרי' רעלי' ומרדכי בלשן (ובמנחות דף ס"ה ע"א מבואר שמרדכי בלשן אחד הוא, ובלשן הוא כינוי) שהיו בימי עזרא וכו' עכ"ל. וצ"ע דהא בסנהדרין דף ל"ח ע"א אמרינן שזרובבל הוא נחמי' ואילו מרש"י משמע שהם שנים.

ועיין עוד בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה שכתב וז"ל, ובית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה והם חגי זכרי' ומלאכי דניאל חנני' מישאל ועזרי' ונחמי' בן חכלי' ומרדכי בלשן וזרובבל והרבה חכמים עמהם תשלום מאה ועשרים זקנים עכ"ל, הרי שגם הרמב"ם מונה זרובבל ונחמי' כב'.

ועוד צ"ע דבמגילה דף ט"ו ע"א אמר רבי יהושע בן קרחה שמלאכי הוא עזרא, וכן איתא בתרגום בריש מלאכי, ואע"ג דמשמע להדיא במגילה שם דאיכא תנאי דפליגי על זה, אבל מכל מקום הרי רב נחמן קאמר שם דמסתברא כרבי יהושע בן קרחה, וכ"כ תוס' בכתובות דף כ"ו בד"ה בתר.

והאברבנאל (הובא בסדר הדורות שנת ג' אלפים ת"ח) השמיט דניאל וחנני' מישאל ועזרי', וגם רש"י באבות לא הזכירם. וביומא דף ס"ט ע"ב משמע קצת שדניאל לא הי' מאנשי כנסת הגדולה דהא

איתא שם שהוא אמר רק "הגדול" ואילו אנשי כנסת הגדולה כנה"ג החזירו עטרה ליושנה ותיקנו לומר גם "הגבור והנורא" (אם לא שנאמר שלעולם שפיר הי' בכלל אנשי כנסת הגדולה רק שבתחילה על דעת עצמו אמר רק הגדול, ושוב נמנו אנשי כנה"ג וגמרו דלא כוותי' אלא ששפיר י"ל גם הגבור והנורא).

ב) בענין ממי קיבלו אנשי כנסת הגדולה.

באבות דרבי נתן בפרק א' איתא שחגי זכרי' ומלאכי קבלו מהנביאים, ואנשי כנסת הגדולה קבלו מחגי זכרי' ומלאכי. והנה הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שגם חגי זכרי' ומלאכי היו בכלל אנשי כנסת הגדולה, וא"כ צ"ל שכוונת האבות דרבי נתן היא שבתחילה קבלו חגי זכרי' ומלאכי מהנביאים, ושוב קבלו שאר אנשי כנסת הגדולה מחגי זכרי' ומלאכי, והא דנמנו חגי זכרי' ומלאכי למדריגה בפני עצמם אע"פ שהיו גם נביאים והרי הם בכלל נביאים מזקנים שזה כולל את כל הנביאים, הרי זה משום הא גופא שהיו גם מאנשי כנסת הגדולה, והיו ממוצעים בין שתי התקופות. מיהו מרבינו בחיי באבות שם משמע שאנשי כנסת הגדולה קבלו מחגי זכרי' ומלאכי ושחגי זכרי' ומלאכי לא היו מאנשי כנסת הגדולה אלא היו רק בכלל נביאים ודלא כהרמב"ם.

ועיין ברמב"ם בהקדמתו ליד החזקה

שלא מנה את חגי זכרי' ומלאכי בפני עצמם לדור אחד מסדר המסורה, וכתב שם שאנשי כנסת הגדולה קבלו מברוך בן נרי' ובית דינו.

והאברבנאל (הובא בסדר הדורות בשנת ג' אלפים ת"ח) כתב שאנשי כנסת הגדולה קבלו מיחזקאל.

והמתחזר ויטרי באבות שם ברשימת מקבלי התורה בתחילת פירושו כתב שעזרא מסר לאנשי כנסת הגדולה, אבל להלן בד"ה ונביאים מסרוהו וכו' כתב שאנשי כנסת הגדולה ביחד עם עזרא קבלו מהנביאים.

ג) בענין מה שהיו בית דינו של עזרא.

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה קרא לאנשי כנסת הגדולה "בית דינו של עזרא". וחזינן מדבריו שהי' להם דין בית דין, וכן מבואר מדבריו בפרק א' מהל' תפילה ה"ד שכתב וז"ל, וכיון שראה עזרא ובית דינו כן, עמדו ותיקנו י"ח ברכות על הסדר עכ"ל, וכוננתו היא לאנשי כנסת הגדולה וכדאמרינן במגילה דף י"ז ע"ב שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, והיינו אנשי כנסת הגדולה שהיו ק"כ וכמש"כ הרמב"ם בהקדמתו שם, וגם ביומא דף ס"ט ע"ב איתא שאנשי כנסת הגדולה הם אלו שתיקנו שמונה עשרה, הרי שגם שם בהל' תפילה קרא הרמב"ם לאנשי כנסת הגדולה בשם בית דינו של עזרא. והקשה המהר"ץ חיות בהוריות דף ג' ע"ב דהא לא יתכן בית דין שיש בו יותר משבעים ואחד דינים כמו שהביא שם.

מיהו ראיתי בסדר הדורות (בשנת ג' אלפים תמ"ח) שהביא שיש אומרים ששמעון הצדיק הי' דור ח' ליהושע בן יהוצדק שהי' בימי זרובבל (שהי' מאנשי כנה"ג) אשר לפי זה צ"ל שלא היו כל אנשי כנסת הגדולה בדור אחד, רק במשך שמונה דורות, וא"כ לפי זה אולי לעולם הי' מנינם רק שבעים ואחד, רק שבמשך ח' דורות הגיעו למנין מאה ועשרים.

מיהו יש לדחות כי לפי זה לא יתכן לקרוא לכולם בשם בית דינו של עזרא. ועוד דלפי זה הי' מנינם צריך להיות יותר ממאה ועשרים, שהרי לאחר ג' או ד' דורות בודאי כבר מתו כל השבעים ואחד הראשונים ובכל זאת חזינן שמינו את שמעון הצדיק, וא"כ חזינן שאכתי היו ממנים ממלאי מקום, וא"כ הי' מנינם יותר ממאה ועשרים כיון שתמיד היו שם שבעים ואחד.

ועוד דכבר הבאנו שבמגילה דף י"ז ע"ב אמרינן שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר, ואילו לפי הנ"ל מאחר שתיקנום השבעים ואחד הראשונים הרי שוב לא היו צריכים לשום תקנה אחרת, והיאך משכחת לה שתיקנום כל המאה ועשרים. וא"כ מוכח מכל זה שכולם שימשו יחד (מיהו אולי יש לדחות ולומר שלא נתקנו כל הברכות במעמד אחד בבית אחת, ודוחק).

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

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

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

ד) בענין המהות הרוחנית של אנשי כנסת הגדולה.

הנה בהאות הקודמת הבאנו את דברי הרמב"ם שאנשי כנסת הגדולה היו בית דינו של עזרא, והבאנו את הקושיא דהא מנינים הי' מאה ועשרים זקנים והרי אין בית דין שכולל יותר משבעים דיינים והנשיא על גביהם. ונשארנו קשה לפי המשמעות שכולם שימשו יחד.

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

ונראה לבאר על פי מה שכתוב בספר ישע"י בפרק נ"ד כי רבים בני שוממה מבני בעולה, ופירשו חז"ל בילקוט שמעוני שהכוונה היא לדניאל וחבורתו, ומרדכי וחבורתו, ועזרא וחבורתו, וכוונת הפסוק היא לומר שכלל ישראל בגלותו העמיד בנים מעולים יותר ממה שהעמיד בזמן הבית, וא"כ אולי י"ל שהסיבה להך הוראת

שעה היתה כי גם זה הי' בחינה של רבים בני שוממה מבני בעולה, דהיינו שכתוך המצב של גלות נתרבה המספר של דייני הסנהדרין שהוא הכח של התורה.

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

ועוד נראה שכל עניניהם של אנשי כנה"ג סובבים סביב נקודה זו, דהנה ביומא דף ס"ט ע"ב אמר ריב"ל למה נקראו אנשי כנה"ג כי החזירו עטרה ליושנה, דמשה אמר הגדול הגבור והנורא, ואילו ירמיהו השמיט נורא, כי נכרים מקרקרים בהיכלו וא"י נוראותיו, ודניאל השמיט גם גבור כי נכרים משתעבדים בבניו וא"כ אי' גבורותיו, ובאו אנשי כנה"ג ואמרו שאדרבה מה שהוא ארך אפים ואינו פורע מרשעים היינו גבורותיו, ומה שבניו מתקיימים בין האומות היינו נוראותיו, ולכן החזירו עטרה ליושנה ותיקנו לומר בשמונה עשרה הגדול הגבור והנורא, הרי שמתוך המצב של שוממה כביכול אצל הקב"ה

הבחינו אנשי כנה"ג גבורות ונוראות, מה שלא הבחינו ירמיהו ודניאל (ומשמע מזה קצת כרש"י שדניאל לא הי' מאנשי כנה"ג), ונראה שרק הם הבחינו בדבר זה כי זהו באמת יסוד מהותם, דהיינו בחינה של "רבים", דהיינו מנין ק"כ, שהתגלה דוקא בתוך "שוממה", ומש"ה הם היו ערים לענין זה יותר מירמיהו ודניאל.

והנה בריש מס' אבות תנן שאנכה"ג אמרו שלשה דברים, הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה, ונראה שיש גם להתאים את השלשה דברים הנ"ל להיסוד שכתבנו, כי כשנענין בהם נמצא שכולם הם אופנים של צמצום, והסתייגות, ודוקא מאותו צמצום והסתייגות צומח ריבוי וברכה.

דהנה לכאורה הנהגה של מתינות בדין מורה על חלישות, ואי ודאות, וחוסר ברירות אצל הדיין, אבל האמת היא שדוקא הנהגה זו גורמת שלא יטעה בדין, ושפסקיו יהיו מתוקנים. הרי שגם כאן מתוך מראה חיצוני של "שוממה" מתגלה בחינה של "רבים".

ונראה שכן הוא גם בנוגע להעמידו תלמידים הרבה וכמו שנבאר, דהנה עיין ברש"י באבות שם שכתב וז"ל, שאם העמדת תלמידים בבחרותך, העמד תלמידים אף בזקנותך, שאי אתה יודע איזו מהם יכשר מחבירו עכ"ל, ולכאורה צ"ע למה צריכים טעם זה, הלא י"ל בפשיטות שהטעם של העמידו תלמידים הרבה, וכן הטעם למה להעמיד תלמידים גם בזקנותו, הרי הוא משום מצות ושננתם לבניך אלו התלמידים, דלמה לא יוסיף לקיים מצוה זו אם יש לאל ידו.

מיהו י"ל שמצד מצות ושננתם אין זה משנה אם הוא מעמיד תלמיד חדש או אם הוא ממשיך ללמוד דברים חדשים עם תלמיד שהעמיד כבר, והיינו משום שמצות ושננתם אינה מחייבת אותו לעשות תלמידים חדשים, אבל השתא דאיכא טעמא דאי אתה יודע וכו' שפיר עדיף טפי להעמיד תלמידים חדשים (ובקובץ שיעורים על ב"ב באות ע' ראיתי שכתב עוד יותר ממה שכתבתי כאן, דעיין שם שכתב שמצד ושננתם לבניך אלו התלמידים אינו חייב ללמד אלא רק למי שכבר נעשה תלמידו, וא"כ לפי זה פשיטא שהוצרכו להזהיר להעמיד תלמידים חדשים, וז"ל שם, וי"ל דודאי בשעה שכבר הוא תלמידו מיקרי בנו (ושננתם לבניך), אבל כל זמן שלא למד לפניו, עדיין אינו בנו, ואינו חייב לעשותו שיהא בנו עכ"ל. וכתב כן כדי ליישב למה לפני תקנת יהושע בן גמלא להושיב מלמדי תינוקות לא היו מלמדים למי שלא הי' לו אב כדי לקיים ושננתם לבניך אלו התלמידים).

ומעתה גם כאן רואים אנחנו תופעה של היסוד הנ"ל, דהנה לכאורה ע"י שהוא מתחיל מההתחלה עם תלמידים חדשים במקום ללמד בדרגה יותר גבוהה את התלמידים הישנים הרי הוא מצמצם את עצמו ומכניס את עצמו לתוך מצב של "שוממה", ובכל זאת פסקו אנשי כנסת הגדולה שזה עדיף, ושצמצום זה יביא ריבוי וברכה כי אולי האחרונים יצטיינו יותר.

וכן הוא גם בנוגע לעשיית סייגים לתורה, כי לכאורה בזה שמתקנים ומקיימים סייגים, מראים קטנות המדריגה,

וחלישות, והעדר בטחון שיצליחו לשמור מן העבירה, אלא שפסקו אנשי כנסת הגדולה שבכל זאת עדיף לעשות כן כי זו היא הדרך אשר ימצא בה את התועלת המיוחלת של פרישות מחטאים. הרי שגם כאן ציוו אנשי כנה"ג להכנס למצב של שוממה כי ע"י זה ישיג ריבוי וברכה.

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

(וע"ע בר"ב על המשנה באבות שם שכתב שבאמת אנשי כנה"ג אמרו הרבה דברים רק שנקט התנא ג' דברים אלו כי הם נחוצים לקיום התורה. מיהו לפי דרכנו הנ"ל י"ל שנקט התנא דברים אלו כי דברים אלו שייכים לעצם יסוד מהותם וכמו שביארנו.)

ה) "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה".

מלשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה משמע שבכל הדורות עד אנשי כנסת הגדולה רק הגדול קבל מהגדול הקודם ובית דינו ובית דינו, אבל בית דינו לא קבלו מהגדול הקודם, וזהו שכתב שם ששמואל קבל מעלי ובית דינו, ודוד קבל

משמואל ובית דינו, ולא הזכיר שבית דינו של שמואל קבלו ג"כ מעלי, וכן בכל הדורות שהזכיר שם. מיהו באנשי כנסת הגדולה שינה את לשונו, שהרי אע"פ שכתב שם שהיו בית דינו של עזרא, אבל מכל מקום להדיא כתב שכולם קבלו מברוך בן נרי' ובית דינו עיין שם. ונראה שלמד כן מהא דאמרינן שנביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, דמשמע לכולם ולא רק לעזרא.

ברם יש לדחות שמה שאמרו שנביאים מסרוה לאנשי כנה"ג אין כוונתם לומר שכולם קבלו מהנביאים עצמם, אלא כוונתו היא לומר שהמדריגה של אנשי כנסת הגדולה קבלה מהמדריגה של נביאים, כלומר שכולם הושוו במדריגתם דהיינו שכולם נחשבו על מדריגת כלי שני מהנביאים ושהמדריגה לא היתה פחותה מאלו שקבלו מהנביאים ממש, וכבר הזכרתי דרך זה לעיל בהפרק על זקנים ושופטים בסק"ה בקטע "ברם".

ברם המאירי בפתיחתו בד"ה ולפי ענינם וכו' כתב וז"ל, ונמסרה לשמואל התורה מעלי וחבריו ומהם לדוד וחבריו, שהיו עמו זקנים ונביאים, ומהם לשלמה ולחבריו וכו' עכ"ל, ומשמע שגם חבריו, דהיינו לכאורה בית דינו, קבלו מהגדול הקודם, דדוחק לומר שקבל הגדול מהגדול והבית דין מהבית דין.

ו) עוד בענין קבלת אנשי כנה"ג מהנביאים, ובענין שאר מקבלי התורה מדורות קודמים.

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב

שאנטיגנוס איש סוכו ובית דינו קבלו משמעון הצדיק ובית דינו. וצ"ע מנא לי' שגם בית דינו של אנטיגנוס קבלו משמעון הצדיק (וכן כתב גם בנוגע לבית דינם של הזוגות עיין שם), דאולי רק אנטיגנוס לבדו קבל משמעון הצדיק, וכמו בכל הדורות עד אנשי כנסת הגדולה שהזכיר שם, שרק הגדול קבל מן הגדול שלפניו, וכמו שמבואר בדבריו שם ובדברינו לעיל בהאות הקודמת, ואע"פ שכתב הרמב"ם שם שאנשי כנסת הגדולה קבלו כולם מברוך ומבית דינו, ולא רק עזרא לחוד, אבל מכל מקום הא תינח באנשי כנסת הגדולה דתנן בהם שנביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה דמשמע לכולם (עי' בהאות הנ"ל), אבל באנטיגנוס לא נזכר בהמשנה אלא עליו לבד שקבל משמעון הצדיק.

וכנראה סובר הרמב"ם שרק בנביאים אמרינן שרק הנביא קבל מהנביא הקודם כי משמע שהמסירה היתה מיוחדת רק להנביא, דלכך תנן נביאים (מיהו לפי מה שצדדנו בסוף האות הקודמת בקטע "ברם יש לדחות", וכן לעיל בהפרק על זקנים ושופטים בסק"ד בקטע "ברם אין ראי"), אבל מאנשי כנה"ג ואילך היתה המסירה לכל הב"ד כמו המסירה הראשונה של נביאים לאנשי כנה"ג.

והנה הרמב"ם בהקדמתו שם כתב שכל נביא (בלי בית דינו וכהנ"ל) קבל מהנביא הקודם וגם מבית דינו. ונראה מזה שהוא סובר שהכח של הנביא למסור הי' רק בהדי בית דינו בכח סנהדרין (אבל לקבל מהדור הקודם הי' יכול לבדו).

והא דכתב הרמב"ם שם שאלעזר ופנחס

ויהושע קבלו ממשה ולא כתב ממשה ובית דינו, וכן כתב שזקנים רבים קבלו מיהושע ולא כתב מיהושע ובית דינו, הרי זה משום שמשה עצמו הי' כמו שבעים ואחד כדאיתא בסנהדרין דף ט"ז ע"ב שמשה במקום שבעים ואחד קאי, וכן ס"ל שגם יהושע הי' כמו שבעים ואחד, דכן צידד הדבר אברהם בחלק א' סי' י' אות י"ד בד"ה אבל וכו' שגם יהושע הי' במקום שבעים ואחד כמו משה עיי"ש.

מיהו אכתי צ"ע למה המשיך לכתוב שעלי קיבל מן הזקנים ומפנחס הלא ביותר הי' הרמב"ם צריך להזכיר מפנחס ובית דינו ולא רק מן הזקנים ומפנחס עיי"ש.

מיהו י"ל בדרך אחרת, והיינו שאע"פ שהנביאים היו יכולים למסור רק בהדי בית דינם עם הכח של סנהדרין אבל משה ויהושע ופנחס היו בעלי מדריגה כל כך גדולים שהיו יכולים למסור גם לבדם.

(ז) דניאל

בענין אם הי' מאנשי כנסת הגדולה. לעיל כאן באות א'.

(ח) חנני' מישאל ועזרי'

בענין אם היו מאנשי כנסת הגדולה. אבות: פרק ראשון ו'.

(ט) זרובבל

א. בענין שזרובבל הוא נחמי'. לעיל כאן באות א'.

ב. שהי' מאנשי כנסת הגדולה.

חומש: פר' בראשית, המן העץ אשר צויתך וגו' ויאמר האדם האשה אשר

נתת עמדי וגו' סק"ב (קטע "מיהו ראייתי").

י"ב) סק"א, שם, והיא לא נתפשה (ה', י"ג) (קטע "והאבני מילואים" ולהלן שם).

י) מרדכי

א. שנקרא גם בלשן. לעיל כאן באות א'.

ב. ביאור "ויהי אומן את הדסה". חומש: פר' כי תצא, אשר קרך בדרך (כ"ה, י"ח).

ב. שהי' מאנשי כנסת הגדולה. לעיל כאן באות א'.

יב) פורים

א. ביאור כל המועדים עתידין ליבטל חוץ מפורים ויום הכיפורים. חומש: פר' שמיני, ואת החזיר (י"א, ד').

ג. שהוצרך לקרוע את בגדיו כי סבו בנימין גרם להשבטים לקרוע את בגדיהם כשנמצא הגביע באמתחתו. חומש: פר' ויצא, אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (כ"ה, ט"ז) (קטע "ובאסתר רבה").

ב. בענין למה נגד המן לא הגיבו בתקיפות כמו נגד היוונים. חומש: פר' ויצא, זה לי עשרים שנה בביתך (ל"א, מ"א) [ב].

ד. שהוצרך לזעוק זעקה גדולה ומרה כי יעקב גרם כן לעשו כשנודע לעשו שיעקב נתברך במקומו. חומש: פר' תולדות, ויבז עשו את הבכורה (כ"ה, ל"ד) (קטע ראשון).

ג. בענין למה "בביזה לא שלחו את ידם". חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ג].

ד. בענין איך קבלה אסתר את בית המן, הלא חייבים להשמיד כל דבר שמזכיר את זכר עמלק. חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ג].

יא) אסתר

א. הדרך של המהרי"ק שאסתר לא עשתה איסור כלפי שמיא במה שנבעלה לאחשורוש, אלא אדרבה מצוה רבה עשתה והצילה את ישראל, ועוד שהיתה קרקע עולם, רק שבכל זאת מיקרי ש"מעלה מעל באישה" ולכן נאסרה על מרדכי. והדרך של החפץ חיים שנאסרה משום שאע"פ שהביאה היתה באונס אבל ההליכה היתה ברצון. והדרך של הקו"ש דמיקרי שגם עצם הביאה היתה ברצון כי לא אנסו אותה על המעשה. חומש: פר' נשא, ומעלה בו מעל (ה',

יג) עזרא
א. דברי ר"י יהושע בן קרחה שמלאכי הוא עזרא. ע"י לעיל באות א'.

ב. שהי' ראש אנשי כנסת הגדולה. ע"י לעיל בפרק זה. חומש: פר' בראשית, המן העץ (ג',

י"א) סק"ב.

מיחזקאל או מברוך בן נרי' או מעזרא.

ג. בענין אם הי' כהן גדול.

ה. בענין תקנת עזרא שישבו בתי דינין בשני וחמישי.

אבות: ט"ו.

כתובות א': ג', ה', ו', נ"ט, ס"ד, ס"ה, ע"א, ע"ה, פ"ו סק"ב.

ד. עי' לעיל כאן באות ב' בענין אם אנשי כנסת הגדולה קיבלו מחגי זכרי' ומלאכי או

ו. בענין קידוש ארץ ישראל בימי עזרא. גיטין: רכ"ז.

מלכות בית חשמונאים

ויוחנן לחוד, ואילו אביו שם סובר שינאי הוא יוחנן).

ובסוכה דף מ"ח ע"ב איתא שצדוקי אחד ניסך את המים על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהם. ויש אומרים שהצדוקי הנ"ל הי' ינאי המלך, ובאותו יום נעשה הרג רב בבית המקדש, ואח"כ היתה מלחמת אחים שנהרגו בה חמשים אלף יהודים.

ואחרי מות ינאי, מלכה אשתו הנ"ל שלומית אלכסנדרה. ואחרי מותה נלחמו בני, הורקנוס ואריסטובולוס השני, על המלוכה (והם היו הנינים של שמעון המכבי וכמו שמבואר לעיל).

ובאמת שלומית אלכסנדרה עצמה ציוותה שהורקנוס ימלוך, אבל הוא לא הי' להוט אחר המלוכה כמו אחיו, רק שאנטיפטר, עבד בית חשמונאים, חיזק את ידיו, ושיכנע אותו למלוך, כדי שהוא, אנטיפטר, ישלוט, בהבינו שהורקנוס הוא איש חלש.

וברבות הימים, האחים הנ"ל לקחו את פומפיאוס הרומאי לבורר, והוא זיכה את הורקנוס החלש כדי שרומי תוכל לשלוט, ומאז התחילה השפעת רומא על ממלכת יהודה.

ואחרי אנטיפטר מלך בנו הורדוס בתור מלך עצמאי בחסות הרומאים. ובימיו נשאר ארבעה נפשות לבית חשמונאים, א',

הנה חמשה בני מתתיהו החשמונאי נהרגו שלא בטובתם, דאלעזר המכבי נהרג במלחמה ע"י פיל. ויהודה אחיו נהרג אחרי במלחמה ע"י היונים. ואחרי נהרג אחיהם יונתן. והאח יוחנן נהרג ע"י שבט ערבי.

ואח"כ נשאר האח שמעון, והי' מלך וכהן גדול הרבה שנים, אבל בסוף הרג אותו חתנו ינאי באמצע סעודה ביריחו.

ובנו של שמעון, הי' יוחנן כהן גדול שנעשה כ"ג ומלך, ובסוף ימיו נהי' צדוקי, ועליו אמרו חז"ל אל תאמין בעצמך עד יום מותך.

ויוחנן הנ"ל צוה למסור את המלוכה אחרי מותו לאשתו, אבל בנו אריסטובולוס הכניס את כל אחיו לבית האסורים ולקח את המלוכה לעצמו. אלא שהשאר חפשי אח אחד בשם אנטיגנוס. ושוב הוציא פקודה שמי שיבוא לפניו בכלי זיין יהרג. והשונאים של אנטיגנוס מסרו לאנטיגנוס את ההיפך, ואנטיגנוס בא לפני אחיו בכלי זיין והרגו אותו השלישים.

ואחרי מות אריסטובולוס בן יוחנן עבר השלטון לאשתו שלומית אלכסנדרה אחותו של שמעון בן שטח. והאחים של אריסטובולוס הוצאו מבית האסורים, וינאי האח הגדול (בן יוחנן כ"ג הנ"ל בן שמעון המכבי) ייבם את שלומית אלכסנדרה, והוא ינאי המלך הצדוקי שהרג את החכמים (ולפי רבא בברכות דף כ"ט ע"א ינאי לחוד

הורקנוס הזקן בן שלומית אלכסנדרה שנפסל לכהונה כי אריסטובולוס אחיו חתך את אזניו ועשאו בעל מום, ב', בתו אלכסנדרה, ולה שני ילדים, מרים ואריסטובולוס השלישי, והורדוס נשא את מרים לאשה.

והנה העם בחר את אריסטובולוס להיות כהן גדול, וחינכו אותו בחג הסוכות בבגדי כהן גדול בבית המקדש, והוא הי' אז בן י"ז שנה. וכשהציבור ראה אותו בכל הדרו געו בבכי, ועיני כולם היו נשואות לחזרת הדרת החשמונאים. וכשראה הורדוס דבר זה נתכרכמו פניו מקנאה, וסידר שיטביעו אותו ביריחו כשהי' בבריכת שחי'.

אח"כ העליל הורדוס על מרים אשתו וצוה להשופטים לשופטה למות, אלא ששוב נתחרט על מותה והרג את השופטים.

גם תלה הורדוס את שני בניו כי חשד שהם רוצים להרגו ולמלוך.

והנה מכל ההריגות והצרות הנ"ל נזכר בגמ' רק קצת מן הקצת בקיצור כדי להפיק מזה איזו שהיא הלכה, כגון בברכות שם, ובסוכה שם, ובקידושין דף ס"ו ע"א, ודף ע' ע"ב, ובב"ק דף פ"ב ע"ב.

והטעם הוא משום שמה שנכנס לה'זכרון' של כלל ישראל הוא רק מה שנוגע לתורה ולקיום מצות, כגון תולדות חייהם של גדולי ישראל, ותולדות ישיבות, וחיבורים, וכדומה, וכל השאר נשכח.

והן אמת שגם ספר מלכים מלא סיפורי רציחה של המלכים, אבל אפילו אלו שמסתכלים על תנ"ך בעינים יותר פשוטות

ושטחיות הרי הם מבחינים שינוי בין ספרי הנביאים הראשונים לבין ספרי היסטוריו' של שאר אומות עתיקות, והיינו שהאחרים הרי הם רק בגדר 'כרונולוגיה', דהיינו סיפורי עובדות ומלחמות, ורשימות של מלכים, אבל ספרי הנביאים הראשונים הם פירוש להיסטוריו', דהא בכל מאורע מוזכר המצב הרוחני של כלל ישראל או המלך באותם ימים, והמאורע מתפרש כתוצאה מהמצב הרוחני ההוא. וספרי הנביאים הראשונים הרי באים כהוכחה על מה שכתוב אם בחקתי תלכו וגו' ואם בחקתי תמאסו וגו'.

אבל מאורעות כגון המאורעות בימי החשמונאים אינם נשאים בה'זכרון' של כלל ישראל, ולמרות שבשעת מעשה בודאי היו שיחת היום, אבל זהו רק תופעה זמנית, אבל לבסוף הרי הם נכנסים לתהום הנשי', ואין להם שום ערך חוץ מהלקח ההלכתי או המוסרי שבדבר.

ולא ככל העמים בית ישראל אשר בהם הרצח של מלך או נשיא נשאר חלק בלתי נפרד מתולדות האומה.

והנה צריכים להבין שכמו שהנ"ל הוא אמת בנוגע להכלל, כך הוא גם בנוגע להפרט, וגם אצל כל יחיד ויחיד מכלל ישראל מה שנכנס למהות חייו הוא רק התורה והמצות שלמד וקיים.

וכבר דברתי עם אנשים שהצליחו מאד במשך חייהם בכספים ובמעמד, וכששאלו אותם ספר נא על חייהם, לא סיפרו על כבוד עשרם ופעולותיהם, אלא סיפרו דברים כגון אני עוד הספקתי לקבל ברכה מפלוני, או

אני למדתי עוד בישיבה פלונית, או אני
נסעתי עוד לאדמו"ר פלוני, או למדתי אצל
גדול פלוני.
ובאמת אפשר להבטיח לכל צעיר וצעיר
שגם הוא, כשיהי' זקן, יספר רק דברים
כגון אלו, דהיינו התורה והמצות והחסדים
שהצליח לקיים.
ויש בדבר זה מוסר השכל לכל צעיר,
דהיינו שישתדל להשקיע מה יותר
ברוחניות, כי רק זה ישאר סיפור חייו.

מסירת התורה אחרי אנשי כנה"ג

היו המקבלים מהדור הקודם, אבל בדורות הקדמונים היחיד לבדו הי' נקרא המקבל את התורה וכמש"כ הרמב"ם בהקדמתו, וא"כ אז הי' מספיק בהסכמת היחיד לחוד. ועוד כתבתי שם שאחרי שנתבטל הב"ד הגדול הי' הדין שצריכים הסכמת כל חכמי ישראל או רובם אשר להם יש ג"כ דין כמו סנהדרין הגדולה וכמו שדייקתי שם מלשון הרמב"ם בהקדמתו (מיהו עיי"ש שפקפקתי בהדיק הנ"ל).

ולפי זה ביארתי שם שלכן כתב הרמב"ם שמסירת התורה נמשכה רק עד רבינא ורב אשי כי אחריהם כבר נתבטל כח זה כיון שלא היו כל החכמים יחד וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמה שם.

ובדעת רבינו יונה י"ל דס"ל שמשא לא לימד לכל בית דינו את כל התורה שבעל פה (ודלא כהרמב"ם), אלא רק ליהושע לחוד, ולכן רבינו יונה יכול לפרש בסדר מסירת התורה בהמשנה באבות שם קאי על עצם ידיעת התורה, ולכן שפיר כתב שהמסירה נמשכה גם בימי הגאונים עד היום הזה, ואפילו אם בהדורות המאוחרים לא ידעו את כל התורה כולה אבל הכוונה היא למי שידע הכי הרבה מכל חכמי הדור.

הנה בריש אבות כתב רבינו יונה על הא דתנן שם ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, שבאמת סדר מסירת התורה נמשכה גם אחרי אנשי כנסת הגדולה, דהיינו גם בימי התנאים והאמוראים, וכן אחרי האמוראים מגאון לגאון עד הזמן הזה, ברם הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה הזכיר רק ארבעים דורות והאחרון שבהם הוא רבינא ורב אשי. וצריכים לבאר במה פליגי.

ונראה לבאר דעת הרמב"ם כמו שביארתי לעיל בהפרק על יהושע באות א' סק"ו, דהקשיתי שם דכיון שכתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה שמשא לימד את כל התורה שבעל פה לבית דינו א"כ במה נתייחד יהושע וכדתנן שמשא מסר את התורה ליהושע, וכתבתי שהרמב"ם מפרש שהכוונה במסירת התורה היא שהמקבל של התורה הי' זה שבאותו דור היו צריכים את הסכמתו בשביל כל הדרשות ולימודים שעשו באותו דור, דהבאנו שם שהרמב"ם בהקדמתו וכן בהל' ממרים כתב שצריכים הסכמת הב"ד הגדול, וביארנו שזה הי' רק בהדורות שאחרי אנשי כנסת הגדול, כי מאנשי הכנסת הגדולה ואילך כל הסנהדרין

משנה

הנה בב"מ דף פ"ו ע"א איתא שרבי ורבי נתן הם "סוף משנה". ורבו הדעות בענין אם רבי יהודה הנשיא גם העלה את המשנה על הכתב וקבע חיבור בכתב, והתיר את האיסור של כתיבת תורה שבעל פה בגלל עת לעשות לה' הפרו תורתך, או האם הוא רק סידר את המשניות בעל פה, ורק מאוחרים יותר התירו לכותבם.

(א) הסוברים שרבי יהודה הנשיא גם כתב את המשניות ולא רק סידרן.

א. רב שרירא גאון.

זה לשון רבינו שרירא גאון באגרתו כפי שהובאה בספר פתח עינים להחיד"א על ב"מ דף ל"ג, דברי רש"ג שכתב בתשובה כי באה בספר יוחסין דפוס אמשטרדם דף פ"א ע"ב שכתב וז"ל, ובימי רבי, בנו של רשב"ג, אסתייע מילתא ותרצינהו וכתבינהו וכו' ע"ש, וכן כתב (הספר היוחסין את לשון רש"ג) דף פ"ב ע"ב ולא הווי צריכי לחבורינהו ולמכתבינהו עד דחריב בית המקדש וכו', ובדף פ"ג ע"א כתב (הספר היוחסין את לשונו של רש"ג) וז"ל, ודאמרינו מה ראה ר' חייא לכתבם הברייתות, ואמאי לא כתבם רבי, אילו בקש רבי לחבר ולכתוב וכו', אלא הכי, עיקר הדברים (כלומר העיקר של הדברים) תקן וכתב (רבי) וכו' ע"ש. ומה שכתב בדף פ"ו ע"א דהמשנה והתלמוד לא נכתב וכו' ע"ש, פניו (של רב שרירא גאון) כלפי

השואל, ומיירי בדורות ראשונים קודם רבי כאשר יראה הרוואה וכו' (אלו דברי החיד"א, ושוב המשיך להביא את לשונו של רש"ג שמובא בספר היוחסין), וכן כתב עוד רבי שרירא בתשובה הנזכרת דף פ"ד ריש ע"ב ולא הווי להו להנך קמאי עד דאפטר רבי חבור כתוב וכו' עכ"ל החיד"א.

ובאגרת רב שרירא גאון איך שנדפס ביחד עם ספר היוחסין לרבי אברהם זכות, בירושלים בשנת תשכ"ג בקטע "אמנם בימי" איתא בזה"ל, אמנם בימי רבי בנו של רשב"ג עלתה בידו לסדרם ולכתבם וכו', ולהלן שם בקטע "ואשר אמרתם מה ראה" איתא בזה"ל, רבי תקן וכתב עיקר הדברים דרך כלל ובלשון קצר עכ"ל.

ועיין במהר"ץ חיות במבוא התלמוד שכתב שעיקר השינוי בין שתי נוסחאות באגרת רש"ג שהביא שם הוא אם רבי חיבר את המשנה או לא.

ב. רבי שמואל הנגיד.

רבי שמואל הנגיד במבוא התלמוד (מודפס אחרי מסכתא ברכות) בתחילת דבריו כתב להדיא שרבי כתב את המשניות עיי"ש.

ג. רב נסים גאון.

רבי נסים גאון בהקדמתו לש"ס כתב שרבי חיברם וכתבם.

ד. ספר הכוזרי.

בספר הכוזרי במאמר ג' פרק ס"ז כתב

שרבי "חיבר" המשנה. ובספר צמח דוד מר' דוד גנו תלמידו של הרמ"א (הובא להלן כאן) הבין שכוונת הכוזרי היא שכתבה.

ה. הרמב"ם.

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שרבי כתב המשניות, וכ"כ בהקדמתו לפירוש המשנות בקטע "כאשר מת יהושע וכו'".

ו. התוס' רי"ד.

התוס' רי"ד על גיטין דף ס' ע"ב (דבריו הודפסו בסוף ע"א שם) כתב וז"ל, ובזה סמך רבי שכתב המשנה עכ"ל.

ז. רבינו בחיי.

רבינו בחיי בפר' כי תשא על הפסוק כתב לך (שמות ל"ד כ"ז) כתב וז"ל, ורבינו הקדוש שחיבר המשנה ולמד אותם ברבים וכתבוה הכל בימיו וכו' וכתב וחיבר המשנה עכ"ל.

ח. האברבנאל.

האברבנאל בהקדמתו לספרו על אבות כתב כמה פעמים שרבי כתבה.

ט. שו"ת בנימין זאב.

בהקדמה לשו"ת בנימין זאב כתב שרבי כתבה.

י. פחד יצחק.

בספר פחד יצחק לרבי יצחק למפרונטי בערך משנה עמוד רי"ט ע"א כתב וז"ל, ומשנה אם כתבה רבי או אם סידרה בלבד בלא כתיבה, רמב"ם בהקדמת יד החזקה

כתב דבימי רבי נכתבה המשנה, וכן הוא דעת הכותב בפירושו למאמר ז' פרק א' דברכות, ומהר"י קארו הובאו דבריו בהקדמת עץ חיים (למהר"י חאגיז) בדרך פסק הלכה סי' י"ד, וחוות יאיר תשובה צ"ד, עי' ערך משנה בארבעה, וספר יוחסין ד"ה והחבורה הרביעית רבי יהודה הנשיא, ובעל צמח דוד של גאנו (הוא ר' דוד גנו תלמידו של הרמ"א) ח"א לאלף הרביעי שנת תקע"ה, ועיי"ש שהסכים לזה ר"י הלוי בעל הכוזרי, ור"ס בן זרח ואחרים, אבל מהר"י חאגיז בהקדמתו לעץ חיים הנ"ל (בהקדמה בדרכי המשנה ל"ח ע"א) חשב לסתור דעת הרמב"ם, וכלל דבריו (של מהר"י חאגיז) נסדרה בימי רבי, אבל לא נכתבה, ואין ראיותיו מוכרחות וכו' עכ"ל.

יא. רש"י בב"מ.

דבריו רש"י בב"מ דף ל"ג ע"א יש לשון בתוך דבריו דמשמע ממנה שרבי גם כתב את המשנה ולא רק סידרה. ולהלן בסק"ג נביא את לשונו ואת מה שכתבו המפרשים על לשונותיו שם.

(ב) מחברים שכתבו לשון שרבי "חיבר" את

המשניות.

א. רש"י בב"מ.

רש"י בב"מ דף פ"ו ע"א בד"ה רבי ורבי נתן סוף משנה ביאר שהם סידרו את המשניות.

ב. רש"י בב"ק.

רש"י בב"ק דף פ"ד ע"ב בד"ה איפכא כתב שרבי סידרה.

ג. תוס' בב"מ.

תוס' בב"מ דף ב' ע"א בד"ה שנים כתבו וז"ל, אבל כשחיברם (רבי יהודה הנשיא) על הסדר חיברם עכ"ל.

ד. סדר הקבלה להראב"ד.

בסדר הקבלה להראב"ד בד"ה ר' יהודה הנשיא מבואר שרבי חיברם.

ה. המאירי.

המאירי בהפתיחה לפרקי אבות בד"ה ורבינו הקדוש ובד"ה ועוד וכו' כתב שרבי חיבר המשניות, וכ"כ גם בב"מ דף ל"ג ע"א.

ו. ספר הכריתות מרבי שמשון מקינון.

וכן איתא בספר הכריתות בחלק ימות עולם בשער ראשון שרבי "סידר וחיבר" את המשניות.

ז. ספר כפתור ופרח.

בספר כפתור ופרח בפרק ה' בסד"ה מסתברא כתב וז"ל, אסף וחיבר המשנה עכ"ל.

ח. ספר היוחסין.

בספר היוחסין במאמר א' ומאמר ה' כתב שרבי חיברם.

ט. התשב"ץ.

התשב"ץ בהקדמת ספרו על אבות (מגן אבות) כתב שרבי חיבר את המשניות.

י. ספר שלשלת הקבלה.

בספר שלשלת הקבלה בד"ה רבי יהודה

הנשיא וכו' כתב וז"ל, והוא חיברם וכו' וחיברם יחד וכו' עכ"ל.

ג) הסוברים שרבי יהודה הנשיא רק סידר את המשניות אבל לא העלה אותן על הכתב.

א. עירובין דף ס"ב ורש"י שם.

בעירובין דף ס"ב ע"ב איתא א"ל רב יעקב בר אבא לאבבי כגון מגילת תענית דכתיבא ומנחא מהו לאורויי באתרא דרבי וכו', וכתב רש"י וז"ל, להכי נקט מגילת תענית שלא היתה דבר הלכה כתובה בימיהן אפילו אות אחת חוץ ממגילת תענית ולהכי קרי לה מגילה עכ"ל. והוכיח המהר"ץ חיות בדבריו על תענית דף י"ב ע"ב וב"מ דף פ"ה ע"ב מדברי רש"י הנ"ל בעירובין שהמשנה עוד לא נכתבה אפילו בימי רב יעקב בר אבא ואבבי.

ובספר פתח עינים להחיד"א על ב"מ דף ל"ג בקטע "ומ"ש הרמב"ם" כתב וז"ל, ומה שהקשה הרב מהר"י חאגי"ז מעירובין דף ס"ב שאמרו כגון מגילת תענית דכתיבא ומנחה, ואמאי לא אמרו מהו לאורויי ממתני' דכתיבי ומניחי, לק"מ דשאני ההוא דמגילת תענית שהוא דבר פשוט אלו ימים אסורים ואלו מותרים, משא"כ ממשנה דצריכא רבא, וכבר הר"ב ז"ל כתב דאי תימא דאין להורות מתוך המשנה ה"ה דאין להורות מהבריתות, ואני בעניי אומר דה"ה ודאי מהבריתות, ושאני הך דכלא מגילת תענית פשוטה ויש להורות מתוכה ולהכי נקט מגילת תענית עכ"ל (מיהו זהו דלא כפירש"י הנ"ל שם).

והפחד יצחק כתב לדחות את הראי'

מדברי רש"י הנ"ל, דרש"י סובר שהמשניות היו שפיר כתובות, וכוונת רש"י היא לומר רק ששאר דבר הלכה לא נכתבו. מיהו לפ"ז אכתי צ"ע למה לא שאל רב יעקב בר אבא מהו להורות ממשניות.

ושוב כתב הפחד יצחק לפרש את דברי רב יעקב בר אבא כהחיד"א שבמשניות יש ספקות ואינו כמו ביעתא בכותחא.

ב. סוכה דף ג' ע"ב.

בסוכה דף נ' ע"ב איתא בגמ' מר תני שואבה ומר תני חשובה, והוכיח מזה המהר"ץ חיות שם שהמשנה עוד לא היתה כתובה אז, כי אם שפיר היתה כתובה היו צריכים להקשות ניתי ספר וניחזי כמו שהקשו בקידושין דף ל' ע"א על פסוקי חומש עיי"ש.

והפחד יצחק כתב על זה וז"ל, פוק חזי כמה רבו המחלוקות בין בן אשר לבן נפתלי על המקרא, ואם תורה שבכתב היא, והוה מצינן למימר להו תא ספרא ונחזי, אלא הכל יודעים כמה נקל לנפול הטעויות בספרים הכתובים וכו' עכ"ל, כלומר שלעולם י"ל ששפיר היתה כתובה, רק שהיתה מחלוקת בין שתי הגירסאות איך הגירסא הנכונה.

וע"ע בספר פתח עינים להחיד"א על ב"מ דף ל"ג בקטע "ועל פי זה" באמצע דבריו שכתב על זה וז"ל, וראיתי להרב מהר"י חאגיז שהקשה לדעת הרמב"ם שרבי כתב המשנה דמצינו לפעמים אמוראים חולקים בגירסת המשנה ואיכא מאן דתני הכי ואיכא מאן דתני הכי וכו' ואם רבי כתב המשנה ניתי ספר וניחזי עכ"ל (של המהר"י חאגיז). ולא קשה מידי

דבימי רבי נמי היו חילופי גירסאות אלו, ובעל פה היו יודעים דיש גירסאות אלו, אלא דרבי במשנה תפיס כחד, ולא שהכריע כן, רק דנקט חד מגירסאות, ובעל פה גרסינן השני נוסחאות, וכך כתב רבינו שרירא גאון בהתשובה הנזכרת דף פ"א ע"ב דרבי גופי' מספקא ל' היכי תנן עכ"ל החיד"א, וכעין זה כתב גם הפחד יצחק, אלא שכתב בשם בעל עץ חיים בהקדמתו בדרכי המשנה כלל ג' שרבי הכניס את הגירסא שהיתה נראית לו יותר, והשני כתב בחוץ כדי לא לדחותו לגמרי, "שאם יבוא חכם או תלמיד ויאמר כך, היא הנוסחא שלי, יאמרו לו כנוסחא פלונית ראית ושמעת".

ג. ב"מ דף ל"ג ורש"י שם.

בב"מ דף ל"ג ע"א תניא העוסקין במקרא מדה ואינה מדה, במשנה מדה ונוטלין עלי' שכו', בגמרא אין לך מדה גדולה מזו, ולעולם הוה רץ למשנה יותר מן הגמרא, ואמרינן הא גופא קשיא, אמרת בגמרא אין לך מידה גדולה מזו, והדר אמרת ולעולם הוה רץ למשנה יותר מן הגמרא, אמר רבי יוחנן בימי רבי נשנית משנה זו, שבקו כולי עלמא מתניתין ואזלו בתר גמרא, הדר דרש להו ולעולם הוה רץ למשנה יותר מן הגמרא ע"כ, ופירש"י וז"ל, מדה היא קצת, ואינה מדה שהמשנה וגמרא יפים ממנה מפני שתלויין בגירסא ומשתכחים, שבימיהם לא הי' גמרא בכתב, וגם לא הי' ניתן לכתוב, אלא לפי שנתמעטו הלבבות התחילו דורות האחרונים לכתבו עכ"ל. הרי שלא כתב שרבי תיקן לכתוב. ועוד דדבריו שם

אמורים בתור פירוש להברייתא הנ"ל שהזכירו שם, והברייתא נסדרה אחרי שסידר רבי את המשנה, ובכל זאת יוצא מרש"י שהי' אסור עוד לכתוב את המשנה, אלא שצ"ע למה בסוף דבריו הזכיר רש"י רק גמרא ולא משנה.

ועי' בפתח עינים להחיד"א בב"מ שם בקטע "מדה ואינה מדה" שהביא מהר"י חזן וצ"ל בספרו חקרי לב דף י"ב ע"ב שלפניו היתה הגירסא ברש"י הנ"ל "התחילו דורותינו לכתבו", והוציא מזה החקרי לב שאע"פ שהגמרא נסדרה ע"י רבינא ורב אשי אבל נכתבה רק סמוך לדורו של רש"י, והחיד"א שם תמה עליו איך אפשר לומר שהתלמוד נכתב רק סמוך לזמנו של רש"י ושלפני זה הי' מסודר אבל לא כתוב. והכריע כהגירסא שלנו ברש"י של "דורות האחרונים" ושכונת רש"י בזה היא לרבינא ורב אשי שהם כתבו התלמוד. ועוד כתב החיד"א בקטע "ולפי הנסח שכתוב" וז"ל, ואדרבה יש להוכיח קצת מדברי רש"י הללו שהמשנה נכתבה בימי רבי שהרי כתב שהמשנה והגמרא יפים ממנה מפני שתלויין בגירסא ומשתכחין שבימיהם לא היתה גמרא בכתב, ואי אמרת שגם המשנה לא נכתבה בימי רבי אמאי גמר אומר שבימיהם לא היתה גמרא בכתב, הוי לי' למימר לא היו משנה וגמרא בכתב, דעל שניהם הוא אומר ואתרוייהו קאי, וממאי דסיים שבימיהם לא היתה גמרא, משמע דגמרא לא היתה בכתב אבל היתה משנה בכתב. ואי קשיא לך דא"כ רש"י תכ"ד סותר את עצמו דברישיא כתב שהמשנה והגמרא וכו' שתלויין בגירסא ומשתכחים וכו', אלמא משנה וגמרא כי

הדדי ניהו, תלויים בגירסא ומשתכחים, ובתכ"ד סיים שהגמרא לא נכתבה דמשמע דהמשנה נכתבה כמדובר עכ"ל.

ושוב המשיך לתרץ וז"ל, זאת אשיב דראיתי למופת הדור הרב ישרש יעקב שכתב על דברי רש"י הללו וז"ל, הנה מלשון רש"י מורה שבימי רבי לא נכתבה המשניות רק סידרן בעל פה ומש"ה הי' ירא שלא ישתכחו המשניות, אבל הרמב"ם בהקדמתו כתב שרבי כתב המשניות, ולפ"ז קשה אמאי דרש לעולם הוי רץ למשנה והלא אחר שכתובים אין חשש שישתכחו, וי"ל דכשדרש הוי רץ למשנה עדיין לא הסכימו לכותבם, ואחר זה הסכימו משום עת לעשות לה' לכותבן עכ"ל (של הישרש יעקב), ולפ"ז אפשר דרש"י תנא דווקא, דבתחילה סידר המשניות על פה, והיו גורסים אותן על פה כמה שנים, ובו בפרק אמר רבי הוי רץ למשנה, ובסוף ימיו כתבן, ובוזה יתיישבו דברי רש"י דבתחילה פי' שהמשנה והתלמוד יפים ממקרא שתלויים בגירסא ומשתכחים כי בעת ההיא לא נכתבו, אך סיים שבימיהם לא היתה גמרא בכתב ולא נקט משנה להיות שבסוף ימיו כתב משנה אבל הגמרא לא נכתבה בימי רבי כלל עכ"ל החיד"א.

ועי' בפחד יצחק שם שכתב לפרש את הגמרא בב"מ דלא כרש"י. ובביאור דברי רש"י שם ביאר כעין דברי החיד"א שהמשניות נכתבו בסוף ימיו.

ד. רש"י בתענית.

רש"י בתענית דף י"ב ע"א בד"ה בצלו נתעורר על הא דאמר רב יוסף בגמ' שם לשון "דכתיב במגילת תענית", וכתב וז"ל,

האי דקתני דכתיב, משום דמגילת תענית היתה נכתבת לבד לזכרון נסים עכ"ל, ומבואר מדבריו שבימי רב יוסף לא היו המשניות כתובות וכמו שהעיר המהר"ץ חיות שם.

ה. רש"י בסוטה דף מ"ד.

רש"י בסוטה דף מ"ד ע"א בתחילת העמוד בד"ה ותנא תונא כתב וז"ל, וכן תני תנא דידן במשנה הנשנית בינינו בבית המדרש בסדר טהרות עכ"ל, ומשמע קצת שהיתה נשנית אבל לא נכתבה, וקאי שם על ימי רבי יצחק שאמר בשם רבי יוחנן, דהיינו אחרי רבי יהודה הנשיא.

ו. תוס' במגילה דף ל"ב ותוס' שם.

במגילה דף ל"ב ע"א אמר רבי יוחנן שהקורא בלא נעימה והשונה בלא זימרה עליו הכתוב אומר וכו', וכתבו תוס' בד"ה והשונה וכו' וז"ל, שהיו רגילין לשנות המשניות בזימרה לפי שהיו שונין אותן על פה ועל ידי כך היו נזכרים יותר עכ"ל, ומשמע שבימי רבי יוחנן לא היו כתובות ולכן רצו לדעת אותן בעל פה כי על ידי זה היו נזכרים ביתר דיוק מאם רק היו יודעים את הענין בעל פה, דאז לא היו נזכרים בדיוק כל כך, ואילו הי' כתוב לא הי' חשש שיטעו בדיוק הדברים. מיהו יש לדחות שלעולם שפיר היתה כתובה, רק שהכוונה היא משום שבכל זאת יש מעלה לדעת משניות בעל פה.

ז. ב"מ דף פ"ה ורש"י ומהר"ץ חיות שם.

הנה בב"מ דף פ"ה אמר רבי חייא שהוא עצמו טרח לתקן חמשה חומשי

תורה בכתב והי' מלמדן לתינוקות, וגם "מתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי", וכתב רש"י בד"ה ומתנינא שהכוונה היא ששנה להם בעל פה, וכתב המהר"ץ חיות שם שרש"י פי' ששנה להם בעל פה ולא שלימד אותם מתוך הכתב כי הוא סובר שהמשניות עוד לא היו כתובות כי רבי לא כתב את המשנה אלא רק סידרה עיי"ש (מיהו יש לדחות שלעולם שפיר היו כתובות, רק שבכל זאת רבי חייא לימדם בעל פה כי יש מעלה לדעת את המשניות בעל פה, אבל חומש אסור ללמוד בעל פה).

ח. תוס' בחולין, ודברי הרש"ש על דבריהם.

הרש"ש בחולין דף ל"ו ע"ב בדבריו על תוס' שם בד"ה וכי תימא וכו' מפרש שהם סוברים שבימי התנאים והאמוראים דברי חז"ל עוד לא היו כתובים אלא למדו בעל פה.

ט. תמורה דף י"ד.

בתמורה דף י"ד ע"ב אמר רבי יוחנן שכותבי הלכות כשורפי תורה משום שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, והוכיח מזה המהר"י חאגיז שהי' אסור לכתוב משניות בימי התלמוד. וכתב החיד"א שם על זה בזה"ל, י"ל דלא התירו רבינו הקדוש ובית דינו אלא לכתוב המשנה ותו לא, ובפירושא אתמר שהשאר ישאר בתוקף האיסור, ובזה תתישב סוגיית תמורה והדומה לה עכ"ל, פי' שהכוונה בתמורה שם בכותבי הלכות אינה למשניות אלא לתלמוד, וכן תי' הפחד יצחק שם.

ובהגהות זכור לאברהם להחיד"א על ספר פחד יצחק (שנדפסו בתוך הספר שם) כתב החיד"א וז"ל, כתב הרב עין זוכר אות מ', רבינו הקדוש בסוף ימיו הסכים הוא ובית דינו לכתוב ס' משנה שהוא בידינו כמש"כ הרמב"ם, וכ"כ רש"ג בתשובה הובאה בס' היוחסין, וכן ר"ש הנגיד בספר מבוא התלמוד, והתירו רבינו הקדוש ובית דינו לכתוב תורה שבעל פה משום עת לעשות לה', אך לא התירו אלא לכתוב המשנה ותו לא, ובפירושא איתמר שהשאר הנה זה עומד באיסורו. ואני בעניי הארכתי בזה בספרי הקטן פתח עינים במציעא דף ל"ג עיי"ש וכו' עכ"ל.

י. רבינו יונה במס' אבות.

רבינו יונה בפרק א' מאבות משנה א' בד"ה וזקנים כתב שהיו מוסרים את התורה מדור לדור עד "שנתקבצו כל חכמי ישראל ונזרקה עצה מפי כולם להכתב תורה שבעל פה וכתבו וסתמו התלמוד וכו'". ומשמע שכתבו את המשנה יחד עם הגמרא.

יא. הרשב"א בגיטין דף ע"ז.

הרשב"א בגיטין דף ע"ז ע"ב בד"ה ותזיל ותיחוד הביא בשם הר"י הזקן שבימי רבי "לא היו לומדין הלכות כי אם על פה".

יב. דברי הסמ"ג.

הסמ"ג בהקדמה לחלק הלאוין כתב וז"ל, ואחרי כן (אחרי רבינא ורב אשי שסידרו את הגמרא) עמדו צרות רבות, ונתפזרו חכמי ישראל פיזור גדול, ונתמעטו הלבבות, והתחילו לכתוב התלמוד בספר עכ"ל. ולפני כן כתב שרבי יסד ששה סדרי

משנה אבל לא כתב שרבי כתב אותן. וע"ע בחלק הלאוין בלאו ס"ה בקטע "מצילין כל כתבי קדש" (מפני הדליקה) שכתב לבאר למה איתא רק שמצילין כתבי הקודש שכתב ש"בימי התנאים והאמוראים שלא נתנו להכתב לא התלמוד ולא תפילות".

יג. דברי הפחד יצחק.

עוד דן הפחד יצחק בערך משנה בשם מהר"י חאגיז בענין הא דאמרינן בגמרא תנן התם וכדומה בלי לומר את שם המסכת, דר"ל דהיינו משום שבימי הש"ס הש"ס עוד לא נכתבה, ולכן לא היו עוד שמות להמסכתות, והפחד יצחק דחה דבריו מהא דאמר רבי יוסי בסוף כלים "אשריך כלים וכו'". ועוד כתב דהא גם כשמביאים פסוקים איתא רק דכתיב בלי להזכיר את הספר בתנ"ך.

יד. דברי המהר"ץ חיות בתענית.

וע"ע במהר"ץ חיות על תענית דף י"ב שדן למה כשמביאים פסוק איתא "כתיב" ואילו כשמביאים משנה או ברייתא איתא תנן או תנא או תניא, ור"ל משום שהמשניות והברייתות עוד לא נכתבו ולכן לא שייך לומר עליהן כתיב.

ד) מספר סדרי משנה.

הנה מקובל אצלינו שיש ששה סדרי משנה, ובשבת דף ל"א ע"א הביאו על זה את הפסוק והיו "אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת.

מיהו ראיתי מובא מספר תורת המנחה לרבי יעקב בן ר' חננאל סקילי שהי' מתלמידי הרשב"א, על בהר בחקותי, בדרשה נ' בעמוד תנ"ט בזה"ל, והיא

(חומש) נחלקה לשבעה חלקים, בראשית, ואלה שמות, ויקרא, במדבר, ויהי בנסוע עד אלפי ישראל, ומשם עד סוף הספר, ואלה הדברים. הרי לך שבעה ספרים, ויש בה שבעה ענינים ספורים, מועד, נשים, נזיקים, זרעים, קדשים, טהרות, ישועות.

וראיתי מובא מספר שערי תשובה בסי' קמ"ג תשובה מרב האי גאון על איש חכם וחסיד זקן שבא לשיבתו "וסדר משנה, תוספת על סדרים שלנו, ראינו בידו שהי' מביא, ולא זכינו להעתיק[ו] שסיבתו גדולה ונחפז ללכת".

ה) המלה מסכת.

בספר חסידים באות תתקכ"ח איתא בזה"ל, שתורה שבעל פה דומה לצמר ופשתים שעומלים בה ואורגים בה, לכך נקראת מסכתא, לשון אריגה, כמו "עם המסכת" דכתיב גבי שמשון (שופטים ט"ז י"ג), הלכות לפרקים שמקבץ כל הדברים של ענין אחד, זו היא מסכתא עכ"ל.

והחיד"א בפירושו שם כתב וז"ל, התוספות יו"ט כתב [שמסכתא היא] מלשון "מסכה יינה" (משלי ט' ב') [שפירושו הוא מזגה יינה], והרמ"ז כתב לשון נסיכה ושררה וכו', והרב לקט הקמח כתב מלשון מסך עכ"ל (וע"ע שם בחיד"א מה שכתב בנוגע למנין הפרקים שהם תקכ"ד, ועי' בזה להלן באות ז').

ובספר הערוך בערך מסכתא כתב וז"ל, פי' מסכת, שמועה, מלשון הסכת ושמע ישראל, כי דברי תורה שבעל פה היו מקובלים משמועה אל שמועה, וזה ענין

שמעתא, (עירובין נ"ג) דוד גלי מסכתא שאול לא גלי מסכתא, פירוש אומר שמועות ומורה הוראות עכ"ל.

ו) מספר המסכתות.

א. ששים או ששים ואחת או ששים ושלוש.

הנה בשיר השירים ו' ב' כתוב ששים המה מלכות וגו', ובמדרש רבה שם איתא "אלו ששים מסכתות של הלכות". והמאירי בהקדמתו לפרקי אבות כתב שהגאונים נקראו בשם גאון כי 'גאון' בגימטריא עולה ששים כמנין המסכתות, ונקראו גאונים כי שלטו בכל הששים מסכתות, ועוד כתב שם שידעו אותן בעל פה.

מיהו לפנינו יש ס"ג מסכתות. וראיתי מובא שהמדפיס של ספר הסמ"ג בסוף הספר המציא סימן לדבר, והיינו יהי לבך ג"ס בהם.

והרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים בד"ה והחלק הששי וכו' מנה ס"א מסכתות (בזרעים אחד עשר, במועד שנים עשר, בנשים שבעה, בנזיקין שמונה, בקדשים אחד עשר, ובטהרות שתים עשרה). ולהלן בסוף סק"ב נבאר את שיטתו בזה.

ב. השלשה בבות.

הנה בב"ק דף ק"ב ע"א אמר רב יוסף שכולה נזיקין חדא מסכתא היא, והכוונה היא לב"ק ב"מ וב"ב, ועי' גם בב"מ דף י' ע"א דאיתא מותיב רבי יעקב בר אידי נזיקין, ורש"י שם פי' שהכוונה היא לסדר נזיקין, אבל הרש"ש שם השיג עליו

שמהגמ' שם לא משמע כן, והוא רוצה לפרש שהכוונה היא להבכות שהם באמת מסכתא אחת בשם נזיקין, וביאר שאע"פ שכל הסדר נקרא נזיקין, אבל גם השלש בבות בנפרד נקראו בשם מסכתא נזיקין.

ועוד הביא את מאי דאיתא בברכות דף כ' ע"א שבשני רב יהודה כל הלימוד הי' בנזיקין, ופירש"י שהכוונה היא להשלשה בבות (מיהו גם בתענית דף כ"ד ע"ב הובא שבשנות רב יהודה כל הלימוד הי' בנזיקין, ואילו שם פירש"י בד"ה ה"ג בנזיקין הוה שהכוונה היא לסדר נזיקין).

ועוד הביא הרש"ש את מאי דאיתא בויקרא רבה פר' י"ט אות ב' ש"בנזיקין ל' פרקים, והכוונה היא להג' בבות שיש בהם שלשים פרקים.

ועוד הביא את דברי הערוך בערך זק בהקטע החמישי, שהכוונה בניזקין דבי קרנא בסנהדרין דף ל' ע"ב היא ל"מסכתא דנזיקין, משנה חיצונה שהי' שונה אותה קרנא", הרי שהיתה מסכתא בשם נזיקין.

ונראה שלכן נקראו בשם בבא, כי בבא פירושו דלת, והרבה ספרים קדמונים היו מחולקים לשערים, כמו ספר חובת הלבבות, וגם מסכתא נזיקין מחולקת לשלשה שערים או דלתות. ולכן יש בכל אחת עשרה פרקים, כי חילקו אותה לג' חלקים שוים. וראיתי מעירים שלכן הבית והעלי' מסונף למס' ב"מ אע"פ שעניינו הל' שכנים אשר משום כך הי' צריך להיות במס' בב"ב, אלא שסינפו אותו לב"מ כדי שלכל אחת יהיו עשרה פרקים.

וגם הרמב"ם בפיה"מ שם דיבר עליהן

כעל מסכתא אחת וז"ל, וחלק המסכת הראשונה לשלשה חלקים עכ"ל, ולכן יצא לו שיש בסדר נזיקין שמונה מסכתות ולא עשר, וכן בסך הכל ששים ואחת מסכתות ולא ששים ושלש.

ועכ"פ רב הונא בב"ק דף ק"ב שם חולק על רב יוסף ומחשיב את הג' בבות לג' מסכתות נפרדות.

ג. סנהדרין ומכות.

ועוד מצינו שבימי קדם היתה מס' מכות חלק ממסכת סנהדרין, דכן הביא המלאכת שלמה על מכות בפרק א' משנה א' בשם ה"ר יהוסף בזה"ל, ובספרים אחרים פרק שנים עשר וקאי אסנהדרין עכ"ל (פי' שפרק כיצד העדים וכו' שהוא הפרק הראשון במס' מכות הרי הוא באמת פרק י"ב ממס' סנהדרין). ועי' גם בדבריו בתחילת פרק ב' שם שכתב בזה"ל, ספרים אחרים פרק י"ג וקאי אסנהדרין עכ"ל (פי' שפרק אלו הן הגולין הוא פרק י"ג ממס' סנהדרין). ובסוף המסכת הביא שוב בשם ה"ר יהוסף בזה"ל, ברוב הספרים כתוב בסוף זו המסכתא "נגמרה מסכת סנהדרין פרק י"ד" משמע שמסכת מכות שייכא גם היא לסנהדרין כמו הבבות עכ"ל.

והרלב"ג על מלכים א' ב' כ"ח כתב בזה"ל, כמו שהתבאר בשלשה עשר מסנהדרין. ועל שמות כ' א' כתב בזה"ל, וכבר נתבאר בארבעה עשר מסנהדרין וכו' עכ"ל.

מיהו בריש מס' שבועות איתא בגמ' מכדי תנא ממכות סליק מאי שנא דתני שבועות, וגם הרמב"ם בהקדמתו שם כתב

להדיא שמכות היא מסכתא בפני עצמה, ושלל את המחברים אותה למס' סנהדרין.

ובפירושו של המחזור ויטרי על אבות אחרי "סדר מקבלי התורה ולומדי", ולפני תחילת פירושו על אבות, כתב על המשנה של רבי חנניא בן עקשיא שאומרים בסוף כל פרק מפרקי אבות וז"ל, סוף פרק היא במסכת מכות בפרק אלו הן הלוקין עכ"ל, אבל יש שם הגהה שבנוסחת כתב יד אחר איתא סוף פרק היא במסכת סנהדרין).

והרמב"ן בקידושין דף כ"ב ע"א כותב בזה"ל, ומורי נר"ו הראה לי מחלוקת זה בירושלמי דגרסינן התם פרק בתרא דסנהדרין רבי יוחנן שלח לרבנן דתמן, וכן כתב בפירושו על התורה בדברים כ"א י"ג, ואילו המימרא הנ"ל היא בירושלמי במכות בפ"ב ה"ו.

ד. סדרן של המסכתות.

הנה הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות בד"ה והחלק הששי וכו' נתן טעם לסדר המסכתות זו אחר זו. מיהו ראיתי שיש שרוצים לומר שבכל סדר וסדר המסכתות נסדרו כפי גודלם במספר פרקים, ולמשל בסדר מועד המסכתא הראשונה היא שבת שיש בה כ"ד פרקים ואחרי' מס' עירובין עם עשרה פרקים, ומס' פסחים עם עשרה פרקים, ואחריהן מס' שקלים עם שמונה, וכן הלאה, וכן הוא בשאר הסדרים, חוץ מסדר נזיקין. מיהו לפי ההנחה שהשלש בבות הם מסכתא אחת וכן שמסכתות סנהדרין ומכות הן מסכתא אחת, אז גם סדר נזיקין מתאים להכלל הנ"ל.

ה. החשבון של ששים מסכתות.

ועכ"פ לפי הנ"ל שהשלש בבות הם מסכתא אחת, וכן סנהדרין ומכות, יוצא ששפיר יש ס' מסכתות ולא ס"ג. וראיתי מובא שכן כתב החת"ס בקובץ תשובות סי' ס"ד.

ז. מספר הפרקים.

בענין מספר הפרקים במשניות כבר הבאנו את דברי החיד"א בפירושו על ספר חסידים, ועכשיו נביא את כל דבריו שם וז"ל, וכתב החיד"א שם בזה"ל, מסכת עם ד' אותיות (של המלה מסכת) גימטריא תקכ"ד פרקים (עי' להלן בסמוך בענין הא שיש רק תקכ"ד פרקים) וכו', ועיין בפתיחת מעשה רוקח להגאון החסיד מהר"ר אלעזר מקראקא זכר כולם לחיי עד, וזה שנים רבות, קודם ראיתי דברי הגאון החסיד במעשה רוקח, שאמרתי במשז"ל על פסוק כי יתנו בגוים עתה אקבצם שבזכות קריאת המשניות יבוא משיח ולכן פרקי משנה הם תקכ"ד כמנין משיח בן דוד, גם לכוין לשם תכה שהוא תקכ"ד עם הכולל שמבטל שר של שכחה כמו שכתבו המקובלים, ובכתוב אצלינו בעניותנו במקום אחר, וק' נוסף במספר הפרקים לתקן את השכינה בסוד ק' ברכות, ועתה ראיתי שכוונתי קצת לדברי הרב הנזכר עכ"ל.

והנה הרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמתו לסדר זרעים, בסוף ד"ה והחלק הששי וכו', כתב שיש תקכ"ג פרקים (בלי פרק ד' של מס' בכורים שהוא באמת מהתוספתא, ובלי פרק ששי של מס' אבות שהוא ברייתות ממס' כלה רבתי).

בענין מאוחרים שחולקים על קדמונים

ומצאתי בזה הרבה פרטים ודרכים, ונבארם באריכות, וזה החלי לעשות.

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

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

ונראה שהטעם למה תיקנו את התקנה הנ"ל הי' משום שתקנה זו היתה צריכה

ב"ד הגדול, וא"כ לא הי' לו להכסף משנה להקשות אלא מהא שאין האמוראים רשאים לחלוק על התנאים. ובסקי"ד נביא שהקובץ שיעורים תי' גם את זה בדרך הנ"ל, כי כתב שרק בזמן חתימת התלמוד היו שם רוב חכמי ישראל ואז באמת יכלו לחלוק אבל לא באמצע.

ועי' בספרי על אבות בפרק ראשון אות ב' סק"ו בההערה שדנתי יותר על משמעות לשון הרמב"ם בהקדמה שם, די'ש לבאר דבריו גם בדרך אחרת, ודלא כמו שביארתי כאן. וע"ע בזה להלן בסקי"ג וסקי"ד.

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

וע"ע בסנהדרין דף ק"ט ע"א דאמר רב יהודה ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד, רעים בגופן וחטאים בממונם, ושוב סיימו שבמתניתא תנא רעים בממונם וחטאים בגופן, וכעין המתניתא נמצא בתוספתא שם בפרק י"ג, וצ"ע כמו שהקשינו על רש"י, דהיינו איך פליגי רב יהודה על דברי התנאים, וגם אונקלוס תרגם כדברי התוספתא, ואונקלוס הרי תרגם את התורה מפי רבי אליעזר ורבי יהושע וכהנ"ל, וא"כ איך יכול רב יהודה לחלוק על זה.

ובאמת כדי להבין את הענין על בוריו יש לעיין גם בכל הענין שאין בני תקופה מסוימת חולקים על התקופה הקודמת.

* והנה אולי מהא שאין הגאונים רשאים לחלוק על האמוראים, גם בלא"ה לא קשה מידי, משום שכבר ביאר הרמב"ם בהקדמתו להיד החזקה שעל מה שנוכח בתוך התלמוד הסכימו כל חכמי ישראל או רובם, והי' להם בזה כח דוגמת הכה של ב"ד הגדול שפסקיהם מחייבים את כל ישראל, משא"כ פסקיהם של סתם ב"ד מחייבים רק את אנשי המקום עיי"ש בדבריו, וא"כ נמצא שהגאונים היו פחותים מהאמוראים בנוגע לעצם מדרגת ב"ד שלהם, והרי על כגון זה לא פסק הרמב"ם שרשאים לחלוק, דהא לא פסק כן אלא כשיש לשניהם דין

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

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

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

ועל פי דברי הכ"מ מיושב גם מה שהערנו ממה שמצינו הרבה פעמים שרש"י

חולק על התרגום בנוגע לפירוש המקראות, כי גם על דברים אלו לא היתה תקנה. ועי' בתוס' יו"ט בנזיר פ"ה מ"ה שכתב שיש רשות לפרש את המשניות בדרך אחרת ממה שפירשו בגמרא היכא שאין מזה נפ"מ לדינא. ולפי הכ"מ הדבר מובן כי על כגון זה לא תיקנו.

ג. אחרונים על ראשונים.

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

ד. ראשונים על גאונים.

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

הי' נחוץ כדי שלא יבואו לחלוק גם על ראשונים שמוזכרים בתוך הטור. וע"ע בזה בסקט"ז. (** ובאמת מצאתי מחלוקת אם אפשר להראשונים לחלוק על הגאונים, דעיין ברא"ש בסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות בס"ו ו' שכתב

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

חולק על התוספתא להלכה, ודן שם היד מלאכי כמאן הלכתא. הרי שהאמוראים היו שפיר יכולים לחלוק על התוספתא גם בעניני הלכה.

ח. בבלי על ירושלמי.

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

ט. מהות הירושלמי.

שו"ר בספר דורות הראשונים להגאון ר' יצחק אייזיק הלוי זצ"ל בחלק ה' פרק ס"ה שכתב וז"ל, שהתלמוד ירושלמי באמת לא נסדר ולא נחתם וכל זה שיש בידינו ממנו אינו אלא סדר לימודם, ממה שלמדו במתיבתא וכו' עכ"ל עיי"ש באריכות.

דבריהם ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהי בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס ססידר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים עכ"ל (הרא"ש).

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

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

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

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

ולפי הכ"מ צ"ל שתיקנו כעין התקנה הנ"ל גם בשעת סיום התוספתא והספרא והספרי וכל יתר החיבורים של חכמי התלמוד אשר מקובל אצלינו שאין חולקים עליהם, ולכן מקשינן בגמ' על אמוראים מתוספתות וברייתות.

ז. ירושלמי על תוספתא.

מיהו עי' בספר יד מלאכי בחלק ב' אות ג' שהראה שמצינו לפעמים שהירושלמי

וז"ל, והראב"ד כתב על דברי הבעל המאור דאמת אמר החכם שאם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם, ואילו שמע הי' חוזר בו באמת ובכבוד, זהו טועה בדבר משנה, וקרוב אני לומר שאפילו אם הי' חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו, גם זה טועה בדבר משנה, שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון אם לא בקושיא מפורסמת וזהו דבר שאין נמצא עכ"ל (הראב"ד). ואני אומר ודאי כל שטעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו, טועה בדבר משנה הוא, ולא מיבעיא טועה בפסקי הגאונים, אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לאו קטלי קני באגמא, ואם פסק הדין שלא כדבריהם, וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה, טועה בדבר משנה הוא וחוזר, אבל אם לא ישרו בעיניו

תנא הוא ופליג, דלפי הכ"מ איך מהני מה שהוא על מדריגת תנא, הלא סוף סוף תיקנו וקבלו שלא לחלוק.

יב. תנא על נביא.

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

וע"ע בתוס' שם שכתבו שאילו היו רבי יהושע וראב"ע ור"ע שומעים את דברי רבי יונתן ולא היו יכולים להשיב, הרי הם שפיר היו מוכרחים לפסוק כוותי', ובגלל זה לא יצאו יחד מפתח אחד אלא משלשה פתחים, כי אם היו פוגשים אותו ביחד ולא הי' להם מה להשיב היו חייבים לפסוק כמותו, אבל אם רק אחד יפגוש אותו יש לו ברירה לומר שאולי להשנים הנותרים יש תשובה, אבל אם לשלשה חכמים אלו ביחד אין מענה אז בודאי שגם לאחרים אין מענה.

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

וי"ל דהיינו משום שבעיניהם של ר"י

ולפ"ז יוצא שלא היתה שום תקנה בנוגע להירושלמי וא"כ מש"ה שפיר רשאי הבבלי לחלוק, והא דאסור להדורות המאוחרים לחלוק י"ל דהיינו משום שבשעת חתימת הבבלי תיקנו גם שלא לחלוק על הירושלמי, וצ"ע.

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

שו"ר את דברי הקו"ש בח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' ב' אות ט' שכתב דלא כהדורות הראשונים וז"ל, ועי' ברי"ף שילהי עירובין שכתב דכתלמודא דידן קיי"ל נגד הירושלמי משום דכתרא הוא, ולכאורה לפי הנ"ל אין צורך לטעם הזה אלא דתלמוד בבלי שהיתה חתימתו בקיבוץ כל חכמי ישראל יש לו כח של בית דין הגדול משא"כ בתלמוד ירושלמי שלא מצינו שהיתה חתימתו בקיבוץ כל חכמי ישראל אין לו הכח הזה, וממילא אי אפשר לפסוק כהירושלמי נגד הבבלי. ונראה מזה כדברי הרמב"ם הנ"ל (בפ"ד מהל' סנהדרין הי"א לענין חידוש הסמיכה שהביא לעיל שם) שהדבר תלוי בחכמי ארץ ישראל ומסתמא היתה חתימת הירושלמי בקיבוץ כל חכמי ארץ ישראל וא"כ יש גם להירושלמי הכח של ב"ד הגדול ועל כן הוצרך הרי"ף לפרש הטעם בהא דקיי"ל כהבבלי משום דהוא כתרא והלכתא ככתראי עכ"ל (ועי' להלן שם שביאר למה הרמב"ם פוסק "במקומות רבים" כהירושלמי נגד הבבלי).

יא. רב תנא הוא ופליג.

גם צ"ע על הכ"מ מהא דאמרינן שרב

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

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

מיהו לפי הכ"מ צריך לצאת ששפיר רשאי תנא לחלוק על נביא שאומר דעה בכח תורתו, דהא לא סיימו הנביאים את ימיהם עם חיבור שכלל את דעותיהם בדברי תורה, וא"כ נשאר כמו מה שביארנו בנוגע ללמה הראשונים רשאים לחלוק על הגאונים.

יג. דרכו של הקובץ הערות בהענינים הנ"ל.

שו"ר בקובץ הערות בסי' ט"ז אות ה' שכתב דלא כדרכנו הנ"ל וז"ל, במה שהקשה בכ"מ פ"ב מממרים אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי עיי"ש, הנה קושייתו צריכה ביאור, שהרי דבר פשוט הוא שאין כח לשום חכם לחלוק על מי שקדמו אלא א"כ הוא בר פלוגתי, היינו שיהיו שניהן בסוג אחד, דאל"כ הרי אפשר שאינו יורד

לסוף דעת מי שקדמו ואיך יחלוק עליו, ועי' בפרק ד' אחין דר"ש לא בר פלוגתא דב"ש וב"ה הוא, וכן מצינו בכמה מקומות, דמותבינן תיובתא מאמוראי קמאי לבתראי, והוא מהאי טעמא דבתראי לאו בני פלוגתייהו דקמאי נינהו מפני גדול הריחוק שביניהן, כמאמרם אם הראשונים כבני אדם וכו', וא"כ מבואר הטעם מפני מה אין אמוראים יכולין לחלוק על תנאים, ולכאורה קושיית הכ"מ לק"מ, אבל באמת נראה שהטעם הזה לברו אינו מספיק, דאע"ג דודאי הדורות האחרונים קטנים מן הראשונים, זהו דרך כלל, אבל מ"מ אפשר להיות יוצא מן הכלל כמש"כ בכ"מ פ"ב מהל' ממרים, והביא ראיה דהא אשכחן רבה שהי' גדול מרב יהודה עיי"ש, וכן מצינו בדורות המאוחרים, שהעידו הראשונים על רב האי גאון, אף שהי' אחרון הגאונים בזמן, מ"מ הי' גדול מהגאונים שקדמוהו, וא"כ אפשר דאמוראי קמאי לפי רוב גדולתן היו בני פלוגתייהו דתנאי בתראי, ומ"מ א"א בשום אופן לאמורא לחלוק על תנא, וזהו דקשיא לי' להכ"מ. וכן לענין ב"ד הגדול שיכולים לחלוק על ב"ד הגדול הקודם אפילו אם הם קטנים מהקודמים להם, הוא דוקא אם הם עכ"פ בסוג אחד דליהו בני פלוגתייהו, וע"כ אפשר שבשעת חתימת התלמוד אף שהי' בקיבוץ כל חכמי ישראל ודינן כדין ב"ד הגדול, מ"מ שמא לא היו יכולים לחלוק על התנאים מהאי טעמא דלאו בני פלוגתייהו נינהו. ואין צ"ל בזמן הזה אפי"ו אם יתאספו כל חכמי הדור שיש להן הכח של ב"ד הגדול מ"מ פשיטא שלא יוכלו לחלוק על חכמי הראשונים שהרי אפשר וקרוב לודאי שאין אנו מבינים

יד. דרכו בקובץ שיעורים.

וע"ע בדברי הקובץ שיעורים בח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' ב' אות ו' שהביא את דברי הכ"מ שבשעת סיום המשנה והגמרא תיקנו תקנה שלא יחלקו עוד, וכתב וז"ל, וצ"ע קבלה זו מה טיבה, ובמה כחה יפה שלא יהי' אפשר לחלוק גם על הקבלה הזאת בעצמה כמו שהי' אפשר לחלוק על התלמוד בלא קבלה זו (לכאורה לק"מ כי הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים שם פסק שרק בדרשות של י"ג מדות רשאי ב"ד מאוחר לחלוק על ב"ד קדום אפילו אם אינו גדול ממנו, אבל בתקנות וגזירות צריכים שהב"ד המאוחר יהי' גדול מהב"ד המוקדם בחכמה ובמנין עיי"ש), אבל לפי הנ"ל קושיית הכ"מ לא קשיא כי חתימת המשנה היתה ג"כ בקיבוץ כל חכמי ישראל או רובן אשר להן הכח של ב"ד הגדול ואסור לשום אדם לחלוק עליהן בלתי אם יש גם להחולקין כח של ב"ד הגדול. ואפשר שבשעת חתימת התלמוד הי' להן כח לחלוק גם על המשניות כמו בכל ב"ד גדול שיכול לחלוק על ב"ד גדול שקדם לו אפילו אם הוא קטן מהראשון בחכמה ובמנין (ודלא כדבריו בקובץ הערות שכתב שיתכן שלא היו יכולים כי צריכים שיהיו לכה"פ סוג אחד), אבל בין חתימת המשנה לחתימת הגמרא, בין הזמנים האלו, לא נמצא קיבוץ כל חכמי ישראל ביחד ולא הי' להן כח של ב"ד הגדול וממילא אי אפשר להן לחלוק על המשניות שנשנו בהסכמת רוב חכמי ישראל עכ"ל.

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

דברי הראשונים במאי דקשיא לן על דבריהם ואיך נוכל לחלוק עליהם אם אין אנו יורדין לסוף דעתן. ועי' בריב"ש סי' שצ"ד שאין להביא ראי' מר"ת שהי' חולק על הקודמים לו, דשאני ר"ת דרב גוברי' והי' כאחד מהם ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות וכו' עיי"ש עכ"ל הקובץ הערות*).

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

שו"ר בש"ך בחו"מ סי' כ"ה סקכ"א שהביא משו"ת האלשיך כעיקר דברי הקובץ הערות וז"ל, ועוד דעד כאן לא אמרינן הלכה כבתראי לגבי קמאי אלא כשאין בין בתראי לקמאי אלא כהדרגת אמוראי קמאי לאמוראי בתראי, אבל היכא דאיכא ביניהו כהדרגת שבין אמורא לתנא לא אמרינן הלכתא כבתראי אלא אדרבה אין גם אחד מהאמוראים בלעדי רב שיחלוק על התנא אם אין תנא אחר מסייעו וסומך עליו, וא"כ אין ספק שהמהרי"ק שהוא מדורותינו אלה לא אמרינן עליו לגבי התוספות דהלכה כמותו שהוא בתרא לגבי דידהו וכו' עכ"ל, הרי דהיכא שיש פער משמעותי אין אומרים הלכה כבתראי, והיינו משום שאינו בר פלוגתי' וכדברי הקובץ הערות שבכה"ג אינו יכול לחלוק. מיהו לפ"ז צ"ע איך באמת חולק המהרי"ק על התוספות.

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

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

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

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

ולהלן בב"ב שם כתב הקו"ש וז"ל, וחידוש גדול נמצא בחידושי הרמב"ן ב"ב קל"א, דהא דמותבינן תיובתא מתנא לאמורא הוא רק אם דברי התנא נשנו במשנה או בברייתא אבל אם הן בלשון מימרא אפשר לחלוק על דברי התנא, וכ"כ שם בשיטה בשם רבינו יונה "ואע"פ שאין דרך האמוראין לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או בברייתא", וכן נראה מלשון הגמ' בגיטין

דף מ"ב ע"ב, מימרא היא ומימרא לרבא לא ס"ל, ופירש"י מימרא בעלמא הוא ואינה לא משנה ולא ברייתא, ונראה טעם החילוק הזה משום דמשניות וברייתות נסדרו בהסכם כל חכמי הדור וכו' עכ"ל.

ולפי הכ"מ י"ל שהטעם הוא משום שרק על המשנה והברייתות תיקנו את התקנה כדי לשמור על החיבור.

מיהו באמת מדקדוק לשונו של רבינו יונה שכתב שאין דרך אמוראים לחלוק על התנאים משמע יותר כדברי הגר"ח.

מיהו לפי הגר"ח לא מוסבר כל כך למה חלוק אם המימרא נמצא בתוך משנה או ברייתא.

יז. סיכום.

נמצא שיש ו' דרכים. א', הכ"מ כפשוטו שהכל תלוי באם תיקנו תקנה או לא. ב', הקובץ הערות דתלוי גם בפער גדול במדריגה וגם באם תיקנו או לא. ג', דבריו בקובץ שיעורים שתלוי באם יש כח של ב"ד הגדול. ד', דברי הגר"ח דתמיד יכולים לחלוק רק שלא רצו. ה', דרכם של הרמב"ן ורבינו יונה שהביא הקובץ שיעורים, והביא שכן נראה מהגמ' בגיטין דף מ"ב, שרק על דברי תנא המוזכרים בתוך משנה או ברייתא אי אפשר לאמורא לחלוק (וכתבנו שנראה שטעם החילוק הוא משום שרק אז תיקנו תקנה). ו', משמעות לשונו של רבינו יונה שיכולים לחלוק, רק שלא רצו, וכהגר"ח, ומה שלא רצו הרי זה רק בנוגע לדברים שמוזכרים במשנה או ברייתא וכדרך ה'.

רבנן סבוראי

(א) כחם בהלכה.

הנה רב שרירא גאון באגרתו מגדיר את הרבנן סבוראי שהיו אומרים פירושים וסברות "קרובים להוראה", וכוונתו ב"הוראה" היא להא דאיתא בב"מ דף פ"ו ע"א ש"רבינא ורב אשי סוף הוראה". מיהו צריך ביאור מה היא כוונתו במה שכתב שהיו אומרים פירושים וסברות "קרובים להוראה", דלא משמע שכוונתו היא שהיו קרובים להוראה ב'זמן', אלא משמע שכוונתו היא לענין של מדריגה.

ונראה לבאר דבריו על פי דברי הרמב"ם בהקדמתו להיד החזקה שכתב וז"ל, ודברים הללו (דהיינו שכל בית דין יש לו כח לפסוק רק עבור עירם לחוד) [אמורים] בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא, אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום וכו' עכ"ל, דלפ"ז נראה שכוונת רב שרירא גאון היא לומר שהרבנן סבוראי היו על המדריגה של האמוראים בחכמה, רק שמכיון ששוב לא היו כל

ישראל בקירוב מקום זה לזה, הי' חסר להם הכח לחייב את כל ישראל בהוראתם, כי לא הסכימו עליהם כל ישראל, ואלו שהורו לא היו כל חכמי ישראל או רובם, וכוונת רש"ג היא שהי' להם מדריגת החכמה של תקופת ה"הוראה" אבל לא את כח הב"ד, וזה נקרא בסגנונו קרובים להוראה.

ובספר שלשלת הקבלה איתא שנקראו סבוראי כי הי' להם כח להסביר (סבר) אבל לא לפסוק פסקים שמחייבים את כל כלל ישראל, וכעין זה הביא הסדר הדורות. ויש להבין דבריהם כהנ"ל.

ולפי הנ"ל יוצא שמאי דאמרינן בב"מ שם שרבינא ורב אשי היו סוף הוראה הכוונה היא רק לבאר שהיו הסוף של כח הב"ד של "הוראה" אבל לא הסוף של מדריגת החכמה של אותה תקופה כי מדריגת החכמה היתה קיימת גם בימי הרבנן סבוראי.

והנה מצינו בכמה פעמים קטעים בתוך הגמ' שיש אומרים שהם מהרבנן סבוראי, דעי' בקידושין דף י"ג ע"א, וביבמות דף כ"ד ע"א, ובכתובות דף מ"ז ע"א, ובזבחים דף ק"ב ע"ב, דאיתא פריך רב אחאי (ביבמות שם איתא רב אחא), והביאו תוס' בכתובות דף ב' ע"ב מהרשב"ם שרב אחאי הי' בסוף כל האמוראים וחיבר את השאלות, ובזבחים דף ק"ב הביאו בשם הרשב"ם שהי' מהרבנן סבוראי, ותוס' עצמם חלקו עליו כי א"כ איך הביאו

בכתובות דף ב' שם את דברי רב אשי על דברי ר' אחאי, והסיקו תוס' שר' אחאי הי' אמורא וכל אמורא תופס לשונו כמו לייט עלה אביי ותהי בה ר' יוחנן.

וע"ע בכתובות דף ב' ע"ב דאיתא פשיט ר' אחאי, ובבכורות ה' ע"א דאיתא הוי בה רב אחאי.

ועי' עוד בריטב"א בקידושין דף ג' ע"א שכתב שכל הגמ' שם עד דף ג' ע"א דאיתא מנינא דרישא למעוטי מאי וכו' הוא מרב הונא גאון, אבל באגרת רב שרירא גאון איתא שכל הגמ' שם עד דף ג' ע"ב דאיתא ת"ר בכסף מנלן וכו' הוא מרבנן סבוראי.

ומעתה לפי הדרך הנ"ל שכתבנו מבואר למה הוכנסו דברי הרבנן סבוראי לתוך הגמ', והיינו משום שהי' להם את הכח של חכמה של האמוראים, וממילא אפשר להכניס לתוך הש"ס את הדברי חכמה שלהם כגון קושיות (פריך רב אחאי) וכן את הביאורים שלהם ללשונות המשנה (בריש קידושין שם), אבל לא הוראות. ברם אכתי צ"ע מ"פשיט ר' אחאי" שזה דבר של הוראה.

ועוד צ"ע מדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' מלוה ולוה שהביא תקנה מ"הגאונים הראשונים", וביאר ההגהות מיימוניות שהכוונה היא לרבנן סבוראי. ובאמת גם בלא"ה מצינו בעוד כמה מקומות תקנות מהגאונים שבפשטות מחייבות כל ישראל. וצ"ל שכל ישראל קיבלו עליהם את אותן התקנות.

והרא"ש בהל' ספר תורה בסוף סי' י"ג כתב שמסכת סופרים נתחבר בדורות האחרונים ולא הובא מדבריו בתלמוד.

ואולי י"ל שבכל זאת הרי זה מחייב את כל ישראל כי לא היו הלכות חדשות שחידשו הם אלא הכל הי' בקבלה מן האמוראים.

ב) צורת הלימוד בימיהם.

הנה המאירי בהקדמתו לאבות כתב שבימי הרבנן סבוראי היו עדיין לומדים את המימרות של האמוראים בעל פה כמו בימי האמוראים (ועוד כתב שבימיהם הי' הכבוד של ראשי הישיבות גדול ככבוד מלכים כמו שהי' בימי האמוראים).

והנה הרמב"ם בפט"ו מהל' מלוה ולוה ה"ב כתב שקודם לזמנו בקרוב חמש מאות שנה היו כותבים את התלמוד על גוילים וז"ל, והגיע לידי במצרים מקצת גמרא ישנה כתוב על הגוילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה וכו' עכ"ל. ונראה מדבריו שמזה גופא שהכתב יד הי' כתוב על הגויל, מזה גופא הבין הרמב"ם שהכתב יד הי' בערך בן חמש מאות שנה כי בערך חמש מאות שנה לפני זמנו שינו מקלף לנייר, וצריך ביאור למה עשו כן.

ונראה שבתחילה היו כותבים את התלמוד על קלף משום שהיו לומדים אז את תוכן התלמוד בעל פה וכדברי המאירי, אשר משום כך התלמוד הי' כתוב רק למשמרת וזכרון, אבל לא לשימוש תמידי, ומכיון שכן לא היו צריכים הרבה מאד עותקים, וכן את הקצת שנכתבו נכתבו ביוקר על קלף כדי שיעמדו ימים רבים, אבל בימי הגאונים שהיו לומדים מתוך הספר, והיו צריכים ספרים לרוב ובזול, התחילו לכתוב את התלמוד על נייר.

וצא וברוק שתקופת רבנן סבוראי הסתיימה בערך חמש מאות שנה לפני הרמב"ם, שהרי הש"ס נחתם בד' אלפים רנ"ט (499 למנינם), והרמב"ם כתב את ספר היד החזקה בערך בין שנת 1170 למנינם לבין שנת 1180 למינם, וא"כ חמש מאות שנה לפני זה הי' שנת 675 למנינם, כלומר 176 שנים אחרי חתימת הש"ס, ובסדר הדורות הובא מרבי שרירא גאון שה"גאון" הראשון הי' ר' חנן מאישקא

בשנת ד' אלפים שמ"ט דהיינו 589 למנינם (עי' בהגהתו של הסדר הדורות), ובשם מחזור ויטרי ראיתי שרבנן סבוראי היו עד שנת תקכ"ח לשטרות דהיינו ד' אלפים שע"ו, דהיינו שנת 616 למנינם, אבל המאירי בהקדמה לאבות כתב שהיו במשך קפ"ו שנה אשר לפ"ז יוצא שהיו עד שנת ד' אלפים תמ"ו, דהיינו שנת 686 למנינם. ודברי המאירי מתאימים לחשבוננו הנ"ל בדעת הרמב"ם.

הגאונים

(א) השאלה ששאלתי את בני הרב ר' אהרן שליט"א בקשר לתקופת הגאונים.

הנה יש תעלומה גדולה בקשר לתקופת הגאונים, דהנה כשנחשוב על ימינו אנו, במשך הארבע מאות שנה שעברו, אנו רואים שהיו המון גילויים של דרכים שונים, כגון הדרך של פלפול שהנהיג רבי יעקב פלק בפולין שהתפתח במשך הדורות לגוונים שונים, והדייקנות של המהרש"א והמהר"ם שיף, והדרך של לימוד פשט ואסקי שמעתא אליבא דהלכתא של הגאון מווילנא, והעמקות של רבי חיים מבריסק וששים גבורים מסביב לו, וקבלת הארז"ל, והחסידות של הבעל שם טוב שהתפצלה להרבה זרמים ודרכים שונות, ותנועת המוסר של רבי ישראל מסלנט שהתפצלה גם היא לכמה דרכים שונים, והדרך של מחשבה של המהר"ל, והדרך של מחשבה של רבי שמשון רפאל הירש, והדרך בשיבות של אמירת שיעור על ענין מסוים לעומת שיעורים כסדר הדף שהי' נהוג מימים ימימה, וכן בכתיבת ספרים התופעה של ספרים שבנויים סימנים סימנים לעומת ספר על מסכתא דף אחרי דף, או על שולחן ערוך סימן אחרי סימן, וכדרכם של המחברים הקודמים, וכן ספרים שלמים על נושא אחד, וכן צורת הכתיבה של פנים והוספת הערות למטה, ומהמחברים הראשונים שכתבו ספרים כאלו הי' החפץ חיים, דהיינו ספרו חפץ חיים על נושא

אחד ועוד ספרים שחיבר על נושאים בודדים, וכן הצורה של ספרו חפץ חיים וספרו משנה ברורה שהם ספרים עם פנים והוספת מקורות למטה.

וכל זה הוא בנוגע להארבע מאות שנה שקדמו לנו, ואילו ימי הגאונים נמשכו כארבע מאות שנה, מרבי חנן מאיסקא שהי' ראשון הגאונים, כמאה וחמשים שנה אחרי חתימת הש"ס, עד רב האי גאון שהי' הגאון האחרון (ואע"פ שגם אחריו נמשכה הגאונות, אבל כבר היו טפלים לאשכנז וצרפת וספרד אשר האירו שם אורם של רש"י והרי"ף ותלמידיהם), ואילו על הארבע מאות שנה האלו של תקופת הגאונים לא ידוע לנו אודות דרכים שונים וזרמים שונים, ואיך יתכן מצב כזה, מה עשו כל המוחים הגאונים והעילויים.

והן אמת שהיתה התופעה של רבי סעדי' גאון שערך מנין תרי"ג, וכן כתב את ספר האמונות והדעות, וכן הראה את ידו החזקה בחשבונות התכונה וקביעת החגים, וכן תרגם את החומש לערבית, וכן כתב פירושים על תנ"ך כגון פירושו על ספר דניאל שנדפס במקראות גדולות, אבל חוץ ממנו לא מצינו דוגמתו ביתר בני התקופה בבבל. והן אמת שבארץ ישראל התפתחה כתיבת פיוטים ע"י רבי אלעזר הקליר ויוסי בן יוסי וינאי ועוד, ובשלהי ימות הגאונים התפתח בספרד העיסוק בדקדוק ע"י רבי יהודה אבן חיר'ג ורבי יונה אבן ג'נאח ומנחם בן סרוק ודונש אבן לברט, וכן

כתיבת שירים ע"י רבי שלמה אבן גבירול ודונש אבן לברט, אבל כל זה הי' חוץ לבבל.

הירידה של דורם צריכים להרחיב את ההיתר לכתוב את התורה שבע"פ גם בנוגע הגמ'.

(ב) תשובתו.

יש לעיין אם בכלל יש כאן שאלה, משום שכבר מצינו עוד תקופות של מאות שנים שכמעט לא נשאר לנו מהן כלום בלימוד ובהלכה ובדרכי עבודת ה', כמו תקופת השופטים והנביאים, וכי באותן תקופות לא היו מוחות עילויים.

ונראה דהיינו משום שהרי תורה שבע"פ לא ניתנה להכתב, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, אלא תורה שבעל פה ניתנה להמסר רק בעל פה איש מפי איש, רק שרבי ראה שהדורות מתמעטים וחשש שמא ח"ו תשתכח תורה מישראל, ולכן משום עת לעשות לה' הפרו תורתך כתב את המשניות, ונמצא שכל הדורות של התנאים שלפני רבי עסקו בהתוכן של המשניות שיש לפנינו, רק שלא נקבע בכתב עד רבי. ולא עוד אלא בודאי עסקו באותם דורות גם בענינים שהגמ' עוסקת בהם, רק שרבי לא ראה לנחון לכתוב אותם במשניות, כי סבר שעליהם יש לסמוך עדיין על המסירה מרב לתלמיד, והרי ההיתר של עת לעשות לה' הוא רק בגדר דחוייה ולא בגדר הותרה, ולכן על כל מה שאין לחוש שמא ישתכח מישראל נשאר עדיין האיסור לכותבו.

וכן אח"כ כשרבינא ור' אשי סידרו את הגמ', הרי כל הדורות שקדמו להם עסקו בלימוד התוכן של הגמ', רק שלא ראו צורך לכותבו, ורק רבינא ור"א ראו שלפי

וא"כ לפ"ז י"ל כיוצא בזה על תקופת הגאונים, דהיינו שבודאי עסקו באותם דורות בתורת הראשונים, וגם הם פלפלו בדברי הגמ' בהסגנון של הראשונים, וכמו שרואים הרבה פעמים ממה שהראשונים מביאים מרב האי גאון, ובודאי שבישיבות שלהם פלפלו סביב הפירושים לא פחות ממה שדנו בהם הראשונים, רק שלא ראו צורך לקבוע אותם בכתב, והיינו ע"פ היסוד הנ"ל שכל מה שלא נצרך משום עת לעשות לה' עדיין עומד הוא בהאיסור לכתוב תורה שבעל פה, עד שבאו הראשונים וראו צורך לכתוב גם דברים אלו.

ומה שאנו רואים מתקופת הגאונים רק ספרים פשוטים כמו ליקוטי הלכות ותשובות קצרות מעשיות, אי"ז נובע מפחיתות מדריגתם, אלא מאחר שיש היתר לכתוב רק מה שנצרך, לכן הם כתבו רק דברים שנצרכו להמון העם כדי שלא תשתכח מהם התורה, ולכן כתבו קיצורי הלכות וכדומה. ולכן כתב המאירי בהקדמתו לפרקי אבות שחיבוריהם של הגאונים אינם מורים על שיעור מדריגתם, והיינו כי כתיבתם נעשית לפי הצורך, ואין זה מעיד על עיקר עיסוקם וחידושיהם.

אולם בשלב מסוים ירדת הדורות גרמה לכך שצריכים לכתוב כל דברי תורה, וא"א כלל לסמוך על מסירת התורה איש מפי איש, ולכן היום הכל ניתן להכתב.

והרי הגע בעצמך, אם רבינא ור"א לא

היו מסדרים את הגמ', היה קשה גם על אותן מאות שנים מה עשו בבתי המדרש, וא"כ פשוט שמה שרבינא רב אשי גילו לנו על תקופת האמוראים, גילו לנו הראשונים על תקופת הגאונים, דבתקופת הראשונים נולד הצורך לכתוב גם את הדיונים שעסקו בהם הגאונים.

ובענין מה שהערתי שבדורות האחרונים חוץ מריבוי התורה, גם נתחדשו הרבה דרכי בלימוד, י"ל שכך ה' גם בתקופות הקדמונים, דהיינו שהיה לרבי עקיבא הדרך היחודית שלו, וכן לרבי אליעזר וכן לרבי יהושע וכו', רק שבגלל המרחק שלנו מהם, וחוסר היכולת שלנו להשיג בגדלותם, אין אנו יכולים להבדיל ביניהן ולהגדיר את הדרך והשיטה של כל אחד מהתנאים והאמוראים. ומשל למה הדבר דומה, למה שאנו רואים בשמים כוכבים שנראים אצלינו דומים זה לזה, אבל באמת הם שונים זה מזה בתכלית, ורק בגלל המרחק הרב אין אנו מבחינים בזה.

ג) עוד ידיעות על הגאונים

א, עיין ברמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים בד"ה וכשהשלים רב אשי וכו' שכתב שמעלת כל גאון וגאון ניכרת מתוך חיבורו. מיהו המאירי בהקדמתו לאבות כתב שמדריגתם היתה הרבה יותר גדולה ממה שנראה מתוך חיבוריהם, וכבר הבאנו את דבריו לעיל כאן באות ב'.

ב, המאירי בהקדמתו למס' אבות כתב שנקראו גאון כי שלטו בכל הששים

מסכתות, והגימטריא של גאון הוא ששים. ועוד כתב שם בזה"ל, וראשי הישיבות היו אז גאונים יודעים כל התלמוד על פה עכ"ל.

ועוד כתב וז"ל, וראוי שתדע שעד הנה היו הישיבות גדולות ונכבדות, והתלמידים מרובים תורתם אומנותם, וכל שכן ראשי הישיבות גדולות ונכבדות והנסמכים "בגאונות" שלא ה' מדרכם למוש מתוך האהל יומם ולילה, והיו יודעים כל התלמוד על פה או בקרוב לזה, ודברי התורה כולה והתלמוד סדורים בפיהם כפרשת שמע, ומתוך כך לא היו רואים לעצמם דצריכים להאריך בחיבוריהם, שכל הפירוש היה סדור בפיהם, והיה בעיניהם כתיבת פ' הדברים כמי שיכתוב בזמנינו זה לעז המלות. וגרם להם זה שלא היו כותבים רק מעט הן בדרך פ' הן דרך פסק עכ"ל.

ג, הריב"ש בתשובה רצ"ד כותב על רב אחאי גאון בזה"ל, דברי רב אחא משבחה מקובלים כאילו נכתבו בתלמוד עכ"ל.

ד, הריב"ש שם כותב על רבינו תם בזה"ל, והמאור השני (אחרי המאור הראשון שהוא רש"י) רבינו יעקב איש תם אשר כמוהו בפלפול לא נהי' מאחר שהתלמוד נחתם עכ"ל.

ולהלן שם כתב וז"ל, כי בימיו (של ר"ת) עדיין לא נעשו חבורין על התלמוד כי אם מעט מזער כגון שאלתות והלכות גדולות ופירוש ר"ח ורש"י, וגם באלה אין בהם דבר חדש על הכתוב בתלמוד כי אם באור ומעט תוספת, ועוד דשאני ר"ת דרב

גוברי' והי' כאחד מהם ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות לפי מה שנראה ממה שחידש בתלמוד וכו' עכ"ל.

ה', ראיתי מובא מגנזי שכטר חלק ב' עמוד 655 בנוגע לרב יהודאי גאון (שחי קרוב לסוף החצי הראשון של תקופת הגאונים ושמיחסים לו ספר הלכות פסוקות), שפירקוי בן באבוי אחד מתלמידי תלמידינו כותב עליו בזה"ל, שלא הי' כמותו מן כמה שנים עד עכשיו, שהי' גדול במקרא ובמשנה ובתלמוד ובמדרש ובתוספות ובהגדות ובהלכה למעשה, ולא הי' אומר דבר שלא שמע מפי רבו, והי' גדול בקדושה ובטהרה ובחסידות ובענוה, והי' מדקדק בכל המצות כולן, והי' מאסיר (=מוסר) את עצמו לשמים, והי' מקרב את הבריות לתורה ולמצות, ולא הניח כמותו עכ"ל.

ו, והנה כבר הבאנו את דברי ריטב"א בקידושין דף ג' ע"א שכתב שכל הגמ' שם עד דף ג' ע"א דאיתא מנינא דרישא למעוטי מאי וכו' הוא מרב הונא גאון, ושבאגרת רבי שרירא גאון איתא שכל הגמ'

שם עד דף ג' ע"ב דאיתא בכסף מנלן וכו' הוא מרבנן סבוראי. והרי יש שם סוגיא של יותר מדף וחצי שכל כולה עוסקת בלשונות המשנה, דהיינו למה תנן דרכים ולא דברים, וכן למה תני מנינא, וכן למה תנן האשה נקנית ולא האיש קונה, וכי עולה על הדעת שנהגו כן רק בנוגע להמשנה הראשונה במס' קידושין, הלא מסתמא היו להם מערכות כאלו בכל מקום ומקום. ואם בנוגע לדיוקים קלים בלשון המשנה הי' כך, ק"ו שכן הי' בנוגע לעניני הלכה, אלא שאלינו הגיע רק סוגיא זו בריש קידושין.

ובאמת גם מצינו בתוס' שעסקו בדיוקי לשון המשנה במיוחד בתחילת מסכת, כגון בריש קידושין וכתובות וב"ק שדייקו למה תני האשה ולא אשה, וכן למה תני בתולה ולא הבתולה, וכן למה קתני ד' אבות נזיקין ולא קתני הן, והרי אם מדייקים דברים כאלו צריכים לדייק כן בכל מקום. וצ"ל שאה"נ רק שקבעו את הדברים בכתב רק בתחילות מסכתות לקיים מה שנאמר פתח דבריך יאיר, והיינו להראות כבודה של התורה בתחילת המסכת כמה כל דבר הוא מדויק.

פייט

ולפי זה אפשר להבין גם את התופעה הנ"ל של יצירת מלים בלי התאמה לכללי דקדוק, דביאור התופעה הוא שמרוב התרגשות יצא הפייטן מחוץ למסגרת המקובלת עד כדי יצירת מלה חדשה, והרי כל המהות של הפיוט היא קפיצה מחוץ למסגרת.

וע"ע באבן עזרא שם שהשיג עוד על ר"א הקליר למה כתב בסגנון מוסתר שרק מי שגדול בתורה ובקי בש"ס ומדרשים מבין את דבריו. מיהו אולי לפי דברינו הנ"ל יש להבין גם תופעה זו כיציאה מן המסגרת המקובלת.

וכן יש להבין את דברי המהר"ל בענין זה, דעי' במהר"ל בנתיב העבודה שכתב וז"ל, כי השירות צריך שיאמר אותם בשמחה ובטוב לב, שהרי נקרא "שירה", והשירה באה מתוך שמחה, וכל אשר הוא בשמחה מדבר דברים שהם רחוקים, כאשר לבו של האומר פתוח אז הוא מפליג בדבר, וכאשר הוא מפליג בשבח, הוא ג"כ סיבה שאין הלשון כל כך מובן, וכל זה בשביל הפלגת השיר והשבח וכו', ולפיכך תמצא כי בפיוט של פורים שהי' הנס בדבר שהוא

הנה האבן עזרא בקהלת בתחילת פרק ה' כתב ארבע השגות על דרכו של רבי אלעזר הקליר* (בפיוטיו, ואחת מן השגותיו היא שהוא מתעלם מכללי דקדוק וממציא מבנים חדשים של מלים שאין להם יסוד על פי כללי דקדוק, והביא למשל את המלה "אנסיכה" מהפיוט שלפני מלכויות בראש השנה (אנסיכה מלכי וכו'), ויש עוד דוגמאות רוב, עד שאפשר לומר שאין שום פיוט ששומר במילואו על כללי דקדוק.

ברם באמת צריכים לבאר את כל עיקר היסוד של תופעה זו של הוספת פיוטים באמצע התפילה. וכבר דנו הראשונים אם מיקרי הפסק. אבל על כל פנים נראה שהיסוד של פייטנות הוא שמרוב התלהבות והתפעלות ורגש, יצא הפייטן מחוץ למסגרת של התפילות המקובלות, ועשה פעולה עצמאית שלו. ולמה הדבר דומה לש"ץ השר ניגון ומרוב רגש הרי הוא מוסיף תוך כדי שירתו תוים שבאמת אינם חלק מהניגון, והרי הוא יוצא מחוץ להמסגרת המקובלת של הניגון לרגע קט, דגם הפייטנים מרוב רגש יצאו מחוץ למסגרת והוסיפו נופך משלהם.

סי' ס"ח לא נראה שהי' תנא וז"ל, וגם הראשונים אשר תקנום (את הפיוטים) היו גדולי עולם כמו רבי אלעזר הקליר וחבריו עכ"ל. ועכשיו מקובל שהי' בארץ ישראל כמאה וחמשים שנה אחרי חתימת הש"ס.

* וע"ע בתוס' בחגיגה דף י"ג ע"א בד"ה ורגלי וכו' שכתבו וז"ל, שהוא (רבי אלעזר הקליר) הי' תנא והוא ר"א ב"ר שמעון דקרי עלי' מכל אבכת רוכל, תנא קרא קרובץ ופייטן, ובימיו מקדשים על פי הראי"ה שמעולם לא יסד רק קרובץ מיום ראשון עכ"ל. מיהו מהטור באו"ח

הפלגה ביותר, ולכך הפיוט מפליג בלשון מאד מאד וכו' עכ"ל.

מיהו אח"כ נתיישבתי שהנ"ל איננו נכון, כי באמת המהות של פייטנות אינה בגדר חריגה ויציאה מהמסגרת, אלא אדרבה הרי זה קביעות של מסגרת, דהיינו קביעת מסגרת בשביל הרגשים שלפני כן לא היו להם מסגרת אלא היו מסורים ללב כל אחד, והרי זה כעין ברכת הנהנין שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה"ב שנתקנו כדי שיוזכור אדם את הקב"ה תמיד, פי' דלפני התקנה היו זוכרים מעצמם את ה' תמיד רק שאח"כ נתמעטו הלבבות והוצרכו למסגרת.

ויש להביא רא"י לזה משיטת הגאונים שהביאו תוס' בברכות דף י"ב ע"ב בד"ה והלכתא שאם שכח לומר זכרנו לחיים (שהוא פיוט מזמן הגאונים) צריך לחזור ולהתפלל, ואילו היו הפיוטים בגדר יציאה מן המסגרת א"כ לא הי' שייך דין כזה של לחזור ולהתפלל, ובעל כרחך צ"ל שזה בגדר קביעת מסגרת, וס"ל להשיטה הנ"ל שהי' להם להגאונים כח לסנף את ההוספה שלהם לגוף המסגרת שקבעו חז"ל עד כדי לעשותו חלק המעכב.

ופעם הייתי אצל הרב שך ואמרתי לו "הרי הראש ישיבה סובר שאין בכחנו בדורות אלו לתקן פיוטים או קינות חדשים לכלל ישראל בקשר להחורבן באירופה וכדומה". ואמר לי בתקיפות שכן הוא סבור. ושאלתי "הלא הראשונים עשו דברים כאלו, וגם להם לא הי' הכח של חכמי הש"ס". ואמר לי שהראשונים הם ענין אחר ואין לנו מושג בכחם. ואמרתי

לו "הרי הרבי מבובוב התקין קינה על החורבן באירופה, ואילו הי' בא ואומר להראש ישיבה שהוא כתב אותה לעצמו ושהוא אומר אותה לעצמו, האם הראש ישיבה הי' בא אליו בטענות, והשיבני "לא, כי הרי תמיד מצינו שאנשים התפללו להקב"ה בלשון עצמם". ושאלתי שוב "ואם אבוא אני ואגיד להרבי מבובוב, הקינה שכתבת מוצאת חן בעיני וגם אני רוצה לאומרה, האם הי' הראש ישיבה בא בטענות עלי", וגם על זה אמר שלא, ואמרתי לו שלפי דעתי כך הי' עם הראשונים, דהיינו שלא נתכוונו לתקן את הפיוטים בתור תקנות, כי באמת לא הי' להם כח כזה, אלא שהם כתבו את מה שכתבו כל אחד לעצמו, רק שהכניסו בזה כל כך הרבה קדושה עד שכל כלל ישראל ענו אחריהם מעצמם, אבל באמת לא תיקנו אותו בתור תקנה דוגמת מה שחכמי הש"ס התקינו תקנות. ואמר לי שהוא שומע מה שאני אומר אבל שאדע שלהראשונים הי' באמת כח, ושזהו האמת, והי' משמע שהתכוין לומר שבאמת תיקנו.

וגם דברי הרב שך, שהוא בגדר תקנה, מובנים רק אם נאמר שהוא בגדר קביעת מסגרת, אבל אם הוא בגדר יציאה וקפיצה חוץ למסגרת מה שייך לומר שהתקינו שיעשו כן.

שו"ר בספר העתים להר"י ברצלוני (עמ' 252) בזה"ל, פיוטים אלו שנהגו העולם למימרינון, חזי לנא לרבותא שאמרו שלא נתקן אלא בשעת השמד בלחוד, מפני שלא היו יכולין להזכיר דברי תורה, כי היו גוזרין האויבים על ישראל שלא לעסוק

בתורה, ועל כן היו חכמים שביניהם מתקנין להן בכלל התפילה כדי להזכיר ולהזהיר לעמי הארץ הלכות חג בחג והלכות ימים טובים והלכות שבתות ודקדוקי המצות בדרך שבחות והודיות וחרוזות ופיוטים עכ"ל. וכעין זה מובא בשם רבי יהודאי גאון שמה שאומרים שמע ישראל בתוך קדושה של שבת הרי זה מנהג שמד, כי גזרו על בני ארץ ישראל שלא לקרות את השמע, והיו קורין אותו דרך גניבה בתוך קדושה. ולפ"ז יוצא דלא כהבנתנו הנ"ל, דהא יוצא שאמירת פיוטים אינה בגדר תפקוד מחוץ למסגרת, וכן אינה בגדר קביעת מסגרת, אלא עצה ותחבולה נגד גזירות הגוים.

ברם י"ל שאכתי צריכים לדברינו הנ"ל, כי עדיין אין בדברי הספר העתים כדי

להסביר את תקנת הגאונים לומר כגון זכרנו לחיים וכו', וכן פיוטים שנכתבו בארצות שלא הי' בהם שמד, וצ"ע.

ובענין מה שכתבו הפייטנים בלשון מוסתר, עי' בשו"ת שער אפרים סי' י"ג שכתב וז"ל, ולזה הטעם לא כתבו בלשון שמבינים הכל, כדי שלא יבואו העכו"ם ויתפללו אלו התפילות לע"א שלהם, ומי שרוצה ללומדם המה מובנים היטב על פי שיטת התלמוד ומדרשים ומאמרי זהר וספרי קבלה, ואף שאינם מובנים לשאר העם עכ"ל.

ובערוך השולחן בסי' ס"ח כתב וז"ל, וזה שעשו כמה פיוטים בלשונות חדים ומוסתרים, עשו בכוונה לדעתי מפני שגילו בהם סודות נוראים, ולכן הסתירו דבריהם הקדושים כדרכם בקודש עכ"ל.

רש"י

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

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

מיהו באמת נראה שרש"י בפירושו לא בא רק לפרש פשוטו של מקרא, דהנה בבראשית ג' ח' כתב רש"י בזה"ל, וישמעו. יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו עכ"ל. ומשמע מדבריו שם שתכלית פירושו אינה רק לבאר את הפשוטו של מקרא אלא גם כדי להביא מדרשים שמיישבים את דברי המקרא דבר דבור על אופניו, ולפ"ז צ"ל שמה שכתב

במקומות אחרים שהוא בא רק לפשוטו של מקרא הרי זה רק לאפוקי אגדות שאינן מיישבות את דברי המקרא, אבל אינו בא לאפוקי אגדות "המיישבות דברי המקרא דבר דבור על אופניו" שזהו דבר שדומה וקרוב לפשוטו של מקרא. ואולי כוונתו היא באמת להגדר שכתבנו בהקטע הקודם.

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

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

ומיתורים או משינוי הלשון יש ללמוד כולם, וטוב אשר תאחזו בזה אשר פירשתי וגם מזה אל תנח ידך עכ"ל. ובתחילת פר' משפטים כתב וז"ל, ידעו ויבינו יודעי שכל כי לא באתי לפרש הלכות אע"פ שהם עיקר כמו שפירשתי בבראשית כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל. ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי. ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"כ ההלכות עיקר כמו שאמרו רבותינו הלכה עוקרת משנה עכ"ל.)

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

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

ועוד מצינו שלפעמים הרמב"ם מביא קטעים של מוסר בנוגע להלכות מסוימות, והרי גם כאן הרי

כבר יישב בדרך הפשט*).

ואסדר עכשיו רשימה של כל מקומות בספר בראשית רש"י מגדיר את דברי עצמו ביחס לפשוטו של מקרא ודרש.

בראשית א' א': אין המקרא הזה אומר אלא דרשני כמו שדרשו ז"ל בשביל ישראל שנקראו ראשית... ואם באת לפרש כפשוטו כך פרשהו...

בראשית א' ד': אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה... ולפי פשוטו כך פרשהו...

שם: זכר ונקבה ברא אותם ולהלן הוא אומר ויקח אחת מצלעותיו וגו' מדרש אגדה... ופשוטו של מקרא...

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

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

בראשית ג' ח': וישמעו, יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבב"ר ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת

אין זה מתאים לתכלית חיבורו, ועוד דיש גם עוד הרבה מקומות שהי' יכול להדגיש את צד המוסרי של ההלכה ולא עשה כן.

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

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

דברי המקרא דבר דבור על אופניו.

בראשית ג' י"ד: אם מבהמה נתקלל חי לא כל שכן, העמידו רבותינו מדרש זה במס' ברכות ללמד שימי עיבורו של נחש ז' שנים.

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

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

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

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

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

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

בראשית ה' א': ומדרשי אגדה יש רבים.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

בראשית י"ג י"א: ... ומ"א...

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

בראשית י"ד ג': כך שמו, ומדרש אגדה...

בראשית י"ד ג': לאחר... ומדרש אגדה...

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

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

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

בראשית י"ד י"ד: שמנה עשר ושלוש
מאות וגו' רבותינו אמרו אליעזר לברו.
(ועי' בשפתי חכמים. ועכ"פ שם לכאורה
אין הדרש מתרץ כלום בהפשוט).

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

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

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

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

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

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

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

בראשית י"ח כ"א: ... ורבותינו דרשו...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

בראשית כ"ו י"ב: ורבותינו אמרו...

בראשית כ"ז כ"ז: שנתן בו ריח טוב,
וזה שדה תפוחים, כך דרשו חז"ל.

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

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

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

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

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

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

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

בראשית כ"ט ל"ב: רבותינו פירשו.

בראשית כ"ט ל"ד: ... ויש מ"א...

בראשית ל' ח': ... ומ"א יש רבים
בלשון נוטריקון.

בראשית ל' י"א: נתקבלה תפילתו,
ומדרש אגדה...

בראשית ל' כ"א: דינה, פירשו רבותינו
שדנה לאה דין בעצמה.

בראשית ל' כ"ג: חרפתי, שהייתי
לחרפה... ואגדה...

בראשית ל"ב י"א: ... ומ"א...

בראשית ל"ב י"ד: ... ומ"א...

בראשית ל"ב ט"ו: ... ובב"ר דורש
מכאן... ואיני יודע לכוון המדרש הזה
בכוון אך נראה בעיני שלמדנו (את דברי
המדרש) מכאן...

בראשית ל"ב כ"ב: ... ומ"א...

בראשית ל"ב ל"ב: זהו פשוטו...
ומ"א...

בראשית ל"ג ח': ופשוטו... ומדרשו...
בראשית ל"ג י"ד: ... ומ"א יש לפרשה
זו רבים.

בראשית ל"ג י"ח: ויחן את פני העיר,
ערב שבת הי', שאלתות דרב אחאי.

בראשית ל"ג כ': ורבותינו דרשו
שהקב"ה קראו ליעקב אל... ודברי תורה
כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה
טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא
באתי.

בראשית ל"ד כ"ה: ... ומ"א...

בראשית ל"ד ל': ... ואגדה...

בראשית ל"ה ח': מה ענין דבורה בבית
יעקב... מדברי רבי משה הדרשן
למדתייה.

בראשית ל"ה ט"ז: ואגדה... ואין זה
פשוטו שהרי בנעמן...

בראשית ל"ה י"ז: ... ורבותינו דרשו
שהרי...

בראשית ל"ה כ"ב: ... ורבותינו דרשו...

בראשית ל"ו ג': בשמת, ולהלן קורא
לה מחלת, מצינו באגדת מדרש ספר
שמואל...

בראשית ל"ו ז': ... ומ"א...

בראשית ל"ו כ': ... ורבותינו דרשו...

בראשית ל"ז ב': זהו אחר ישוב
פשוטו של מקרא להיות דבר דבור על
אופניו, ומדרש אגדה דורש... (משמע
שהמדרש אינו בגדר דבר דבור על אופניו).

בראשית ל"ז י': ... ורבותינו למדו
מכאן...

בראשית ל"ז י"ז: נלכה דותינה, לבקש
לך נכלי דתות שימיתוך בהם, ולפי פשוטו

של מקרא מקום הוא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו.

בראשית ל"ז כ': א"ר יצחק הכתוב הזה אומר דרשני... (ואינו מביא "פשוטו").

בראשית ל"ז ל"ה: אבל שאלה, כפשוטו לשון קבר הוא... ומדרשו גיהנם.

בראשית מ' ה': זהו פשוטו, ומדרשו... בראשית מ"ב א': ולי נראה כפשוטו למה תתראו...

בראשית מ"ב י"ד: הוא האמת והנכון, זהו לפי פשוטו, ומדרשו...

בראשית מ"ג י"ד: זהו פשוטו, ומדרשו...

בראשית מ"ד י"ח: זהו פשוטו, ומדרשו...

בראשית מ"ה כ"ד: לפי פשוטו של מקרא יש לומר...

בראשית מ"ו ל': פשוטו כתרגומו, ומדרשו...

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

ספר שמות

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

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

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

י"א ד', זהו פשוטו לישובו על אופניו.

כ"א כ"ח, ופשוטו כמשמעו.

ספר ויקרא

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

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

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

ספר במדבר

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

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

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

ספר דברים

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

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

הרמב"ם

(א) הרמב"ם בזקנותו.

הנה באגרתו של הרמב"ם לרבי יהודה אבן תיבון הרי הוא מתאר את סדר יומו בשנות הששים לחייו (כפי התאריך שרשם בסוף המכתב), ומבקש ממנו שלא יסע לבקרו כי אין לו זמן לדבר אתו, כי הוא עסוק כל היום עם רפואת המלך ונשיו ופלגשיו והמון האנשים שצובאים על פתחו לבקש ממנו רפואות, והוא עסוק בזה עד שהוא נופל על המטה מרוב עייפות וממשיך לקבל אותם בשכיבה. ועוד כתב שם שאין לו זמן לדבר עם בני הקהילה, אלא רק בשבת אחרי צהרים הרי הוא אומר להם שיעור.

ומהמכתב שם יוצא שלא הי' לו בכלל זמן ללמוד בישוב הדעת מתוך הספר בדרך המקובלת. ובכל זאת הקורא את דבריו ירגיש שאין במכתבו שום נימה של מרירות. והדבר מתמי, דכי זהו סופו של הרמב"ם להתעסק בדברים של מה בכך, הלא הוא זה שביכולתו לכתוב לכל הדורות, ואיך נפל מאיגרא רמה לבירא עמיקתא. והרי בתימן היו אומרים בחייכון וביומיכון ובחיי מרנא משה בן מיימון, ובלוניל היו מעיינים בהיד החזקה ושולחים לו השגות, וכן הראב"ד בפסקיירא, ואילו הוא עצמו עסוק כל היום בדברים בטלים. וכי לא הי' יותר נאה שיכתוב בסוף ימיו פירוש על החומש כמו שעשה הרמב"ן, או שאר ספרים לדורות, וא"כ איך לא התמרמר על כל זה. הן אמת, שבתור הנגיד

של היהודים במצרים הי' צריך להיות קרוב למלכות, אבל כמה היו בני קהילת מצרים לעומת מספר היהודים של כל הדורות שהי' יכול לכתוב בשבילם.

אלא בודאי קבל הכל באהבה, וחשב לעצמו שמי שרצה אז שאהי' איש של כל הדורות, הרי הוא רוצה עכשיו שאהי' איש של מקום מצומצם.

ובאמת מצינו בכל הדורות גדולי עולם שההשגחה סיבבה שיצטרכו לעסוק בצרכי ציבור אע"פ שתוכן ההתעסקות הי' בגדר זילא מילתא לעומת מדריגתם הרוחנית, ובכל זאת התמסרו בכל כחם לעשות רצון ההשגחה בשמחה ובלב שלם.

וכן מצינו גם ביעקב אבינו, כי מן הסתם הי' לו ליעקב לחשוב לעצמו במשך העשרים השנים שהי' בבית לבן מה לי בכלל בבית לבן, ולמה אני סובל ביום מפני החורב ובלילה מפני הקרח, ולן בין זאבים וגנבים וכדכתיב בסוף פ' ויצא טריפה לא הבאתי אליך, אנכי אחטנה מידי תבקשנה, גנבתי יום וגנבתי לילה. הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה, ותיידד שנתי מעיני (בראשית מ"א ל"ט - מ'), האם כדי שיהי' ללבן הרבה צאן, האם בשביל זה אני מוסר את נפשי, ומה יהי' כשכבר לא יהי' לי כח לעבוד כך, הלא יזרוק אותי וישלחני ריקם, ואמת שעכשיו הרי הוא מפרנסני ויש לי ממנו משכורת, אבל הוא משנה את המשכורת "עשרת מונים", ובכלל האם אני אדם של משכורת, האם

יצחק אבי או אברהם זקני עבדו בשביל משכורת, והאם זהו הסוף של כל התורה שלמדתי אצל עבר במשם י"ד שנה בלי לישון.

מיהו בודאי קיבל יעקב את הכל באהבה, ותלה את הכל בהשגחה, ושמי שרצה שילמד י"ד שנה אצל עבר רוצה עכשיו שיטפל בצאנו של לבן, ואם היתה עליו טענה של "למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' וגו'", בודאי הי' זה לרגע קט, והרי בסוף ימיו אמר אלקים הרועה אותי מעודי עד היום הזה.

(ב) הרמב"ם לעומת רב סעדי' גאון ורב האי גאון.

הנה נראה שהרמב"ם בכתיבת חיבוריו דומה יותר להגאונים מלהראשונים, ובפרט לרב סעדי' גאון, שהרי כמו שרס"ג כתב חיבורי הלכות וכגון ספר הירושה ועוד, כמו כן הרמב"ם ליקט את כל ההלכות של התורה שבעל פה. וכמו שרס"ג בירר מנין של תרי"ג, גם הרמב"ם בירר מנין של

תרי"ג (וכן עשה הבה"ג עוד לפני רס"ג). וכמו שרס"ג כתב ספר האמונות והדעות גם הרמב"ם כתב את המורה נבוכים. וגם כתב הרמב"ם בערבית את הפירוש המשניות ואת ספר המצות כדרכם של רס"ג ועוד גאונים. ועוד האריך הרמב"ם בהלכות קידוש החודש לבאר את חשבונות העיבור וקידוש החודש, וכתב שם כדי שלא יצטרכו להגיע לספרי הגוים עבור דברים אלו, וגם רס"ג עסק ונתפרסם בענינים אלו ובפרט במחלוקתו עם הראש ישיבה בארץ ישראל על קביעת חג הפסח. והפירושים של הרמב"ם על מסכתות הש"ס שנדפסו מתוך הגניזה הם פירושים קצרים ועל פי רוב תרגומי מלים או קצת הסבר פשוט כדרך פירושי הגאונים ולא כדרכם של פירושי הראשונים.

ולעומת הרמב"ם, רב האי גאון שהי' אחרון הגאונים (העיקריים) בפירושו שהובאו בשט"מ הרי הוא דומה מאד בכתיבתו להסגנון של הראשונים, שהרי הוא מסדר משא ומתן על הסוגיא ומביא פירוש ושוב דוחהו וכו'.

הראשונים

(א) בענין מה שדברי הראשונים נראים פשוטים לעומת דברי האחרונים.

שאלוני כמה פעמים, דהנה מקובל אצלינו שהמדריגה של הראשונים היא יותר גבוהה מהמדריגה של האחרונים, ואילו כשאנו מסתכלים בחיבוריהם הרי אנו רואים לכאורה הרבה יותר כשרון בחיבורי האחרונים, שהרי אנחנו רואים בחיבוריהם פלפולים וחשבונות חריפים, בנינים אדירים, וכן עמקות דקה ונפלאה, ואילו דברי הראשונים לעומת דברי האחרונים נראים פשוטים מדי.

ויש לבאר ענין זה בכמה אנפין, וראשית כל נבאר שאע"פ שדברי הראשונים נראים לנו פשוטים מדי, אבל באמת הרי הם מיוסדים על הנחות ויסודות עמוקים. ולמשל כשתוס' או הרשב"א מתרצים קושיא הרי על פי רוב התירוץ בנוי על יסוד מסוים, דאם מבינים את יסוד הענין בדרך פלוני אז התירוץ עולה יפה, אבל אם מבינים בדרך אחרת אין התירוץ עולה יפה, אלא שתוס' או הרשב"א לא פירשו כל זה, ולמה זה דומה לקרחון שאומרים חכמי הטבע שרוב רובו נמצא תחת פני המים ומה שרואים על פני המים הרי הוא רק קצהו, דכן הוא דברי הראשונים, דהמלים של רש"י ותוס' ושאר הראשונים הם כקצהו של הקרחון, אבל רוב רובו הוא תחת פני השטח, ודבריהם בנוים הם על סברות והנחות ויסודות קדומים.

ובאמת אם נשאל מה היא מלאכתו היום יומית של למדן, התשובה היא שהוא משתדל לדלות מתחת פני השטח את היסודות של הסוגיא שטמונים בתוך דברי הראשונים.

ואנחנו מאמינים שהראשון, כשאמר את דבריו, הי' מודע לכל ההנחות שדבריו בנויים עליהן, וכן צפה את כל מה שאפשר לפרש בדבריו, ואת כל ההשלכות שיכולות לצאת מדבריו.

(ב) עוד בענין הנ"ל.

מיהו נראה שגם בלי הנ"ל יש נקודה של גדלות שמשתקפת מתוך דבריהם שאין אנו רגילים לעמוד עלי', ואבאר דברי.

הנה ידוע שכל מכונה, תהי' מה שתהי', מיוסדת על גלגלים שמסתובבים. וכבר הצליחו בני אדם ליצור מכונות בנות אלפי חלקים, והכל תלוי במשהו כעין גלגל שמסתובב. ומעתה אם נשאל את עצמינו מי נחשב בעל כשרון יותר גדול, זה שהמציא את הגלגל, או זה שהצליח ליצור מכונה בת אלפי חלקים, לכאורה התשובה היא פשוטה, שבודאי זה שהמציא את המכונה הוא כשרוני יותר, שהרי הוא עובד עם אלפי חלקים, והי' צריך לערוך חשבונות עצומים איך לשלב את הכל יחד.

אבל באמת התשובה הנ"ל מבוססת על העובדא שאנחנו מודדים כשרון כפי מדת

המורכביות שהוא מסוגל להמציא, וממילא אם אדם מסוגל ליצור יצור שהוא מורכב יותר הרי זה מראה על כשרון יותר גדול, ולפי ההנחה הזאת בודאי זה שהמציא את המכונה הרי הוא בעל כשרון יותר גדול מזה שהמציא את הגלגל. אבל באמת יש דרך אחרת לגמרי איך למדוד כשרון, והיינו לא על פי מורכביות אלא על פי מדת החידוש שיש בהיצור, דהיינו כמה קרוב הוא להיות דבר לגמרי חדש וחומר גלם חדש. ואם נמדוד באופן זה נגיע למסקנא שזה שיצר את הגלגל הרי הוא הבעל כשרון היותר גדול, כי הוא המציא דבר חדש לגמרי.

וננתח ענין זה, מה קובע שדבר מסוים נחשב יותר קרוב מחבירו להיות נחשב חומר גלם חדש לגמרי.

ונראה שיש לזה שני קובעים, חדא שהוא עצמו אינו מורכב מדברים קודמים, דהנה מכונה הרי היא מורכבת מכל מיני חומרים קודמים באופן שאינה דבר חדש לגמרי אלא צירוף של כמה וכמה דברים שכבר היו, אבל חומר גלם כגון גלגל אינו בנוי כל כך על דברים אחרים שכבר נוצרו לפניו.

וכן יש עוד מודד, והיינו האם אפשר לעשות ממנו הרבה מוצרים אחרים, דאם אי אפשר הרי זה מראה שאינו בגדר חומר גלם, וכן היא במכונה, שהרי אי אפשר להפוך סוג אחד של מכונה לסוג אחר של מכונה, אבל מאידך מגלגל אפשר לעשות אלפי סוגים של מכונות, וזה מראה שגלגל הרי הוא קרוב להיות חומר גלם.

ובאמת נראה שהכשרון הזה ליצור

דברים לגמרי חדשים וחומר גלם חדש הרי הוא כשרון יותר גדול מהכשרון להרכיב דברים מורכבים, שהרי בכל יום ויום אנשים באים עם סוגים חדשים של מכונות, אבל כמה פעמים אירע שיבואו עם חומר גלם חדש, וכגון חשמל או האטום וכדומה. ועצם העובדא שהדבר הוא יותר נדיר הרי זה מראה שהוא יותר חשוב ומדריגה יותר גבוהה.

ומעתה אם נתבונן נבחין שבעצם מה שהאחרונים עושים הרי הוא כעין יצירת מכונות, כל אחד המכונה שלו, דיש מכונות של חריפות, ושל בקיאות, ושל עמקות, ושל פשט, וכולן הן מורכבות מכל מיני חלקים, אבל הן כולן בגדר מכונות. וכמו שאי אפשר להפוך מקרר למכונת כביסה, כך אי אפשר (להבדיל) להפוך קטע של חידושי הרי"ם לקטע של למדנות ישיבתית, או איפכא, אבל דברי הראשונים הם דוגמת גלגלים, דהנה למשל הרשב"א יכול לומר תירוץ של כמה מלים ואז באים האחרונים ועושים ממנו כל אחד המכונה שלו, דהחידושי הרי"ם מכניסו למכונה של חריפות והגר"ח למכונה של עמקות.

או ניקח לדוגמא דברי הרמב"ם, דהנה מאז שכתב הרמב"ם הלכה מסוימת, כבר השתמשו בדבריו בשביל אלפי פלפולים ומערכות של תורה, וא"כ יוצא שדבריו הם בבחינת גלגל. ויש הרבה תלמידי חכמים שיכולים לערוך פלפולים מורכבים, כל אחד לפי דרכו, אבל כמה יש שביכולתם לכתוב קטע קצר של הלכה, ושיוכלו לדורות להשתמש בו לכל מיני חידושי תורה ומערכות.

ומעתה יש להבין נקודה חשובה בגדלות הראשונים, והוא, שהם הם אלו שנותנים לנו כביכול את הגלגלים שבכל סוגיא וסוגיא אשר מהם אפשר ליצור מכונות. ויצירת גלגל היא כשרון הרבה יותר גדול מהכשרון ליצור מכונות.

ובאמת צריכים להבין שאם דברי הראשונים הם בבחינת "חומר גלם" לעומת דברי האחרונים, ק"ו שכן הוא בדברי חז"ל, דהנה מוצאים אנו שחז"ל אומרים מאמר מסוים ומהמאמר הזה אפשר ליצור יצירה של דרוש, וכן של גמטריאות, וכן יצירה של מחשבה, וכן יצירה של למדנות, וכן של קבלה וכו' וכו'. וק"ו בן בנו של ק"ו שכן הוא בנוגע לפסוקים, דמפסוק אפשר לעשות כל מיני יצירות של תורה. ובדברינו הנ"ל ראינו שכן הוא בנוגע לדברי הראשונים לעומת דברי האחרונים.

ג) בענין מה שהראשונים מתרצים לפעמים תירוצים כגון "לאו דוקא" ו"ה"ה דהומ"ל ולטעמיה".

עוד שאלוני, דהנה הרבה פעמים מוצאים אנו שראשון יקשה קושיא ויתרין תירוצין כעין "לאו דוקא", או "דיחויא בעלמא קמדחי לי", או "ה"ה דהוה מצי למימר ולטעמיה", או "ה"ה דהוי מצי למימר הכי", והרי אנחנו היינו מתביישים להשיב תירוצים כגון אלו, ואילו כל ספרי הראשונים מלאים וגדושים מהתירוצים הנ"ל, וא"כ איך זה מתיישב עם גדלות הראשונים.

וכדי להבין ענין זה נקדים משל הדיוט,

דהנה נדמה לעצמינו ראש מדינה אחת שאמר שאם יקרה כך וכך אז יעשה מלחמה ויזרוק פצצות. ומיד באומרו דבר זה נתכנסו כל פרשני הפוליטיקה שבכל העולם לדון על דבריו האם הוא מתכוין ברצינות או האם זה איום בעלמא, וזה אומר סברא לכאן והשני סברא להצד השני. וכן מנסים להוכיח ממקרה שקרה כמה שנים קודם, דגם אז איים, ואז סופו הוכיח שהי' רק בגדר איום בעלמא, אבל מצד שני יש לחלק בין הנסיבות וכו' וכו'. ופתאום הופיע אדם אחד וביקש לשמוע את קולו של הרוזן ההוא איך שאמר את הדברים, ונתנו לו לשמוע את קולו, ואז אמר בהחלטיות שאינו מתכוין ברצינות. ושאלוהו איך ברור לך הדבר כל כך, הלא אנחנו כולנו מלומדים גדולים, וניתחנו את הענין בצורה מדעית מכל הצדדים, ולא הצלחנו לצאת עם דבר ברור, ואיך הצלחת אתה במה שאנחנו לא הצלחנו. והשיב להם אגלה לכם הסוד, אני גדלתי אתו יחד והלכנו יחד לבית הספר, ולכן אני מכיר את נפשו ואיך שראשו עובד, וכששמעתי את צלילי קולו, ובאיזה נימה אמר את הדברים הכרתי שאינו מתכוין ברצינות. הרי שלאדם ההוא יש מעלה שאין לכל המומחים הנ"ל, דהיינו שיש לו קרבת הנפש, והרי הוא מכיר את נשמתו, והוא יודע איך שראשו של הרוזן עובד, ולכן הוא יודע ומבחין מתי הוא מתכוין ברצינות ומתי אינו מתכוין ברצינות.

ומעתה כן הוא הדבר בנידון דידן, דצריכים להבין שהכח לומר שרב אשי לא נתכוין בדוקא, או שנתכוין רק לדיחויא

בעלמא וכדומה, אין זה בגדר תהליך שכלי, אלא הרי זה נובע ממה שמכירים את מחשבותיו ואת נשמתו של רב אשי, דרק עי"ז אפשר לדעת מתי נתכוין לומר דוקא ומתי לא נתכוין לומר דוקא, וא"כ יוצא שהעובדא שהראשונים אומרים דברים כאלו הרי זה נובע מגדלות המדריגה, דהיינו ממה שהם כאילו הכירו את האמוראים, ולכן היו יכולים לחוות דעה מתי מתכוונים לומר דוקא ומתי אינם מתכוונים, והרי זה כאילו הם אומרים אנחנו מכירים את האמורא וממילא הרי אנו יודעים מתי דבריו הם דוקא ומתי לאו דוקא, אבל אנחנו שאין אנו מכירים אותם, אילו היינו אומרים דברים כאלו הרי זה הי' באמת בגדר הפקרות.

ובאמת לפעמים מוצאים אנו שבמקום אחד תוס' מתרצים לאו דוקא ואילו הרשב"א אומר תירוץ אחר, ואילו במקום אחר הרשב"א אומר לאו דוקא ואילו תוס' אומרים שם תירוץ אחר, והיינו משום שהיו להראשונים גדרים לפי הכרתם מתי מתכוין האמורא לומר דוקא ומתי לאו דוקא, והרי זה משתנה בין המקומות ואולי גם בין האמוראים, וכן יש מחלוקות בזה גופא בין הראשונים וכהנ"ל. כללו של דבר הרי זה בגדר מקצוע בפני עצמו של תורה שאבוד מאתנו, ואין לנו שום מושגים בכלל בגדרי הדברים וכהנ"ל.

ד) עוד נקודה בענין גדלות הראשונים.

הנה כשאנו מתישבים ללמוד גמרא, אנו בטוחים שהגירסא שלפנינו היא נכונה, ואין

כאן טעות הדפוס שקרה בשעת ההדפסה. וכן אם אנו מתקשים בהבנת הענין או הבנת המלים יש לנו פירש"י. ואם דבריו עניים כאן הרי הם עשירים במקום אחר והרי צוין בהגליון עוד מקומות שמופיע אותו קטע בהגמרא וא"כ אפשר להסתכל במה שאומר רש"י שם. והיום אין צריכים אפילו לטרוח להוציא את הגמרא ההיא כי דברי רש"י שם כבר מובאים בהגליון כאן במה שנקרא "מוסף רש"י".

ואם הגמרא מביאה פסוק שאין אנו מבינים הלא צוין בנר מצוה איפוא הפסוק נמצא בתנ"ך, ושם מחכה לנו שלל מפרשים שיאירו את עינינו.

ואם רוצים להעמיק יותר אין אנו צריכים לנסוע לעירו של הר"י או ר"ת וללמוד ממנו, אלא אפשר ללמוד את התוס' שמודפס על הדף. ואם קשה להבין דבריהם יש את המהר"ם. והיום יש גם כל מיני ספרי עזר שמבארים את דבריהם. ואם יש קושי אמתי בתוכן דבריהם הרי יש את המהרש"א והמהר"ם שיף והפני יהושע ועוד, שמאירים את דבריהם.

ואם רצונינו לדעת מקומות אחרים שתוס' מדברים על הענין הזה, הלא צוין בהגליון שאפשר לעיין עוד בתוס' במס' פלוני בדף פלוני.

ואם רצונינו לדעת אם יש דרכים אחרים בהראשונים חוץ מדרכם של תוס', הרי נמצאים על השולחן לפנינו שיטה מקובצת. והיום יש כרך המכיל את כל דברי הראשונים והאחרונים על הענין.

ואם רוצים לראות איך הרמב"ם מביא

את הענין אין אנו צריכים לחפש בכל הלכות מלוה ולוה או בכל הלכות שבת, כי בעין משפט צוין איפוא הענין נמצא ברמב"ם ובטור ושו"ע.

אבל נתאר לעצמינו יהודי בזמן הראשונים שגר באיזה כפר ורצונו ללמוד, והוא "בר מזל" ויש איזו מסכתא בבית הכנסת בכפרו (אבל לא כל הש"ס כי מי זכה לזה בשנים ההם), אבל דא עקא, איך הוא יוכל ללמוד, הלא אם לא יבין דבר מסוים אינו יודע אם אין טעות סופר בהעותק שיש לו, שהרי עוד לא המציאו דפוס, אלא סופר הי' מעתיק מספר אחר, וא"כ אין אותו יהודי יודע אם בכלל יש לו ספר אמין, ואם אינו מבין מלים קשות מי יפרש אותן בשבילו, הלא אין לו את הקונטרס שכתב רש"י.

ואם הוא רוצה ללמוד הרי הוא מוכרח לנסוע נסיעה קשה ומיגעת, ולרוב גם מסוכנת, לאיזה מרכז ששם יש ישיבה עם ראש ישיבה ותלמידי חכמים, והוא צריך לשבת שם שנים ארוכות מחוץ לביתו

ולקיים כפשוטו וכמשמעו הוי גולה למקום תורה.

ומה עם אנשי ביתו, ומה עם פרנסה, ומה עם תמיכה בשבילו. ואיפוא הוא ישן ונח. אולי על ספסל בית המדרש.

ונניח שהצליח לקנות תורה מפי הרב שעומד בראש הישיבה, אבל איך הוא יכול לדעת אם יש רבנים בישיבות אחרות שמפרשים בדרך אחרת וחולקים על רבו. הלא עליו לחפש תלמידים ממקומות אחרים, או לגלות הוא עצמו לכל מיני מקומות.

כדומני שאנחנו בתנאים כאלו לא היינו אפילו מתחילים ללמוד.

ועכשיו נחזור להראשונים שהם נולדו וגדלו ממש בתנאים כאלו, ובכל זל זאת הגיעו לאן שהגיעו, בקיאים בכ"ד ספרים, וכן בש"ס ובשאר ספרי חז"ל, וגם ידעו כל מיני פירושים ודרכים של ראשונים אחרים בזמנם, וכן בדורות שקדמו להם. והדבר מבהיל איך הצליחו להגיע לאיזו שהיא רמה, שלא לדבר על הרמה של ראשונים.

מקצועות

הנה אם ישאל איש מה הי' חדש בעולם התורה בהתקופה שבין ב' המלחמות וקצת לפני זה, שלא הי' בנמצא חמשים שנה קודם לכן, נדמה לי שהתשובה הנכונה היא: דרך הלימוד הישיבתי אשר פרוחה 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 חדש לגמרי, והפך 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 וענינים 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 קלטות 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 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 היי "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", ולשאל מה יהיו מעשיך בעוד עשר או עשרים שנה היי בגדר חסרון בבטחון. התשובה הנפוצה היתה "אני רוצה לשבת וללמוד כל חיי והי 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 היי שום מענה בפייהם.

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

בקיצור, אני רואה בדורנו תופעה רבת משמעות, והיא הנטייה להתמחות שתיארתי, אלא שמעיק עלי העובדה שאין התיחסות לזה מצד ציבור המחנכים.

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

ובדרך דרוש יש לפרש על פי הנ"ל את מה שיתרו יעץ למשה "והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון (שמות י"ח כ'), דצ"ע מה היא הכוונה בהדרך אשר ילכו בה, הלא מספיק בזה שאמר את המעשה אשר יעשון, 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 והתפקיד שלו בתוך כלל ישראל, דהיינו האם הוא מתאים להיות דיין או מלמד או סופר וכו' וכו', ואחרי שכל אחד קיבל את הדרך שלו אז ילמד אותו את המעשה אשר עליו לעשות בתוך הדרך שלו, אבל קודם כל צריך אדם לדעת את דרכו.

המדינה ומלחמותי

הנה בתקופה הזאת שיחת היום היא כמעט כולה אודות המצב הפוליטי והצבאי והבטחוני שאנו נמצאים בו, ורצוני לומר כמה מלים בקשר לענינים אלו כדי שלא נאבד משקל, ונראה את הדברים בהפרספקטיבה הנכונה.

הנה מצינו בספרי שופטים ושמואל ומלכים שמסופר כמעט הכל אודות המלחמות שניהלו השופטים והמלכים נגד האויבים מסביב, משא"כ בתקופת בית שני, אע"פ שגם אז היו תמיד מלחמות בין מלכי חשמונאים להגויים סביבם, וכן מאוחר יותר עם הרומאים וכו', בכל זאת אין אנו מוצאים שכל זה מתועד בחיבורי התנאים, והמעט שנזכר הרי זה משום שזה נוגע להלכות מסוימות, ואפילו מלחמת החשמונאים נגד היוונים בזמן נס חנוכה נזכרת רק בכמה מלים בשבת בסוגיא דחנוכה. ובאמת בהספרים החיצוניים כגון מגילת חשמונאים יש הרבה חומר בענין זה אבל אין זה חלק מספרי חז"ל.

והטעם לזה הוא משום שהשופטים, וכן המלכים, משלו על פי תורה ע"י נביאים וסנהדרין, ולכן התורה מכירה בהמנהיגות שלהם, ומביאה את ההיסטורי שלהם, ומחות ההיסטורי אינה סתם דברי הימים בעלמא, אלא הכל הוא הדגמה איך נתקיים ש"אם בחקותי תלכו", אז יהי טוב, ואם לא תלכו, יהי רע, ובזה שונה

התנ"ך מדברי הימים של עמים קדומים אחרים, דהדברי הימים שלהם הם בעצם רק רשימה של כיבושים ונצחונות וכדומה בלי שום נסיון לפרש את מה שקרה וליחס להם סיבות והמשך, משא"כ תנ"ך הוא פירוש על המאורעות וכמו שביארנו.

ועכ"פ כל זה הוא רק בנוגע להשופטים ומלכי יהודה וישראל, אבל מלכי חשמונאים מלכו שלא כדין וכמש"כ הרמב"ן בפרשת ויחי שאע"פ שהיו חסידי עליון בכל זאת נהרגו כיון שהיו כהנים והי' אסור להם למלוך, וא"כ הדברי הימים שלהם אינם נכנסים להזכרון של כלל ישראל, אלא רק מה שקרה בעולם התורה, כגון התנאים, ושהמחלוקת הראשונה היתה על סמיכה ביו"ט, ושהלל ושמאי עצמם נחלקו על שלשה דברים בלבד, ושבית שמאי ובית הלל נחלקו על הרבה דברים וכו' וכו', וכל היתר נמצא בספרים החיצוניים ובספר יוסיפון אבל אינם חלק מההיסטורי הרשמית של כלל ישראל המוזכרת בתורה.

ואע"פ שגם להרבה ממלכי ישראל לא הי' דין מלך משום שלא הועמדו ע"י נביא, או משום שהיו רשעים ונפקע מהם דין מלך, או משום מה שכתב הרמב"ן בויחי שם שבזה שלא החזירו המלכות לבית דוד ברבות הימים עברו על דברי יעקב שלא יסור שבט מיהודה, ובכל זאת נכנסו

מאורעות מלכותם לתנ"ך, אבל י"ל שהי' זה כי דברי ימיהם הי' קשור לדברי הימים של מלכי יהודה, וכן לדברי הנביאים.

וכן הוא בימינו, המדינה אין לה מעמד על פי הלכה, וממילא כל הקורה עמה לא יכנס לההיסטורי' הרשמית של כלל ישראל, אלא בעוד כמה מאות שנים כל מה שקורה עכשיו, וכל המלחמות, יהיו בגדר עוד כמה פרקים ביוסיפון וכדומה, וכל מה שיכנס להזכרון של כלל ישראל יהי' מה שקורה עכשיו בעולם התורה, כגון הדרך הלימוד של בריסק, או כגון התנועה של תשובה,

או כגון התופעה של ספרות תורנית באנגלית, דהיינו בלשון אומות, דבר שלא קרה מעידן הגאונים והראשונים הקדומים הספרדיים, או כגון המעבר של עולם התורה מ"כלליות" למומחיות" כל אחד במקצוע שלו.

וממילא כדאי לכל יחיד ויחיד שלא יבזבז זמנו בעיסוק בהנעשה עם המדינה ומלחמותי', כי בזה הוא מתחבר לענינים שלא ישארו בזכרון של כלל ישראל, אבל מי שמכניס את ראשו לתורה מתחבר לדבר שישאר באמת ההיסטורי' של כלל ישראל.

מחברים

הנה כידוע לכל יודעי ומכירי, רוב ימי עסקתי בכתיבת חיבורים, ואמרתי לרשום את מחשבותי בהסוגיא הזאת של כתיבת חיבורים, אולי ימצאו מחברים אחרים חיזוק ותועלת מתוכן הדברים.

א. שני סוגים של מחברים, ושני סוגים של מגידי שיעור.

הנה יש שני סוגים של מחברים. סוג אחד שכותבים ומחברים בשביל עצמם, בלי להתאים את הדברים לציבור הלומדים. מהסוג הזה הי' החזון איש שכתב בשביל עצמו בלי להתאים את הדברים בסגנון וסידור שמתאימים לאחרים, וכבר הובא ששאלוהו על זה, ואמר בפירוש שבאמת הוא כותב רק בשביל עצמו, רק שמכיון שהמדפיס אינו מסכים להדפיס רק עותק אחד הרי הוא מוכרח להדפיס הרבה עותקים.

ויש סוג שני של מחבר שכותב מתחילה בשביל אחרים, ומתחילה החיבור מיוצר בשביל אחרים. מהסוג הזה הי' הקהלות יעקב אשר דרכו הי' לטרוח ולהביא את הרקע של כל הענין והידיעות והדרכים הקודמים, והכל בהסברה ברורה, ורק אח"כ מוסיף הוא משלו, ג"כ מתוך הקפדה על סידור נאות והסבר שקל להבינו.

ובאמת אי אפשר לומר שאחד צודק מחבירו, כי דבר זה תלוי בתכונות הנפש. ואם המחבר הוא בעל מדריגה וגדול

בתורה וראוי לכך, הסוף הוא שיעמלו על דבריו אפילו אם הוא כתב בשביל עצמו, ואם אינו ראוי לכך, לא יעזור לכתוב בשביל אחרים.

ובאמת גם בנוגע לאמירת שיעורים הדבר הוא כן. יש ראש ישיבה שאומר כפי מדריגתו, וכגון הגר"א קוטלר זצ"ל שלא התאים את הדברים להציבור ששמעו אותו, אלא אמר מה שהי' לו באמת להגיד, אבל מכיון שהי' ראוי לכך, עמלו להבין את דבריו, ושמחו אפילו אם הצליחו להבין רק חלק אחד של כל הבנין. ויש סוג שני שמתחילה הרי הוא מסדר את השיעור בהתחשבו עם מה שדרוש לציבור שומעיו. מהסוג הזה הי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל.

ב. ההתייחסות של המחבר לספרו לאחר שנדפס.

וחוץ ממה שתיארנו שיש שני סוגים של מחברים בנוגע לעצם הגישה לכתיבת החיבור, יש שני סוגים של מחברים גם בנוגע להתנהגותם לאחר הדפסת החיבור.

יש סוג אחד שאחרי שהחיבור נדפס הרי זה אצלם כדבר גמור אשר אין להוסיף עליו ולהפוך בו, אלא הרי זה בבחינת "ותו לא מידי". ומחבר מהסוג הזה אינו מוציא מהדורות שניות מתוקנות עם הוספות, וגרעונות, אלא כיון שהדפיס את החיבור, שוב אינו חוזר אליו אלא הרי הוא ממשיך לדברים חדשים. ומהסוג הזה הי' החזו"א.

ושמעתי שהי' אומר שכשהוא מדפיס ספר יש לו את השמחה של מי שמחתן ילד. ונראה שבדוקא קאמר כן, כי המחתן ילד מסלק ידיו ממנו ובוזה נגמר גידולו אצלו, וכן הי' בהדפסת ספר אצל החזו"א, עם הדפסת הספר נגמר גידולו של החיבור הזה שהוציא לאור.

אבל ישנו סוג שני של מחבר שתמיד מחטט בהספרים שהוציא ועובר עליהם ובוחן שוב ושוב אם צדק או לא, והוא מרבה להכניס בהם שינויים, וגורע ומוסיף ודורש, ומתקן את טעויותיו. ומהסוג הזה הי' הקהלות יעקב, וכמו שיש לראות מההקדמות שלו על ספריו שהוא מרבה להדגיש שהמהדורה הנוכחית היא עם הרבה תיקונים, ואינו בוש לומר שהרבה פעמים הרי הוא מוצא בספריו דברים מפוקפקים ולפעמים טעות גמור, ושהרבה סימנים שינה באופן שממש פנים חדשות באו לכאן. ואצל הסוג הזה של מחבר נכון יותר לומר שכשהוא מוציא את הספר לאור הרי זה דוגמת מי שנולד אצלו בן, כי בזה שנולד לא נגמר הדבר אלא אדרבה הרי הוא עכשיו צריך לגדל את הבן, אלא שעד עכשיו הי' העובר יכול לגדול ולהתפתח במעי אמו ואילו עכשיו כדי להמשיך לגדול הרי הוא צריך לצאת לאויר העולם, דכן הוא גם בנוגע לכתביו של מחבר מהסוג הנ"ל, דיש גבול כמה יכול החיבור לגדול ולהתפתח במצב של כתב יד, וכדי להמשיך לגדול הרי הוא צריך לצאת לאויר העולם ע"י הדפסתו, דאחרי שהכתב יד יוצא לאויר הרי המחבר רואהו כבר בצורה אחרת ומבחין בהשיפורים שיכולים להכניס ושלא הצליח להבחין בהם כשהי' עוד

בצורה של כתב יד. וגם הרי הוא מקבל מאחרים הערות והשגות. ועצם העובדא שהספר נדפס מגדיל את העירנות שלו באופן שהוא מיד מקשר ידיעות חדשות לדבריו בהספר, משא"כ אם הי' ממשיך לשכב בכתב יד, הדבר הי' כבר נשכח ממנו.

וכבר אמר לי הגה"צ ר' חיים זייצ'יק זצ"ל "תמיד כשתסתכל עוד הפעם על ספרך תרצה לשנות בו דברים".

ג. טעויות בתוכן הספר.

אלא שבאמת על פי רוב רק המחבר עצמו מודע להטעויות והאי דיוקים שבתוך ספרו, אבל הלומדים בתוך הספר אינם מרגישים מאומה. ובמשך השנים קבלתי הרבה מכתבים עם הערות והשגות על ספרי, אבל על פי רוב מה שהשיגו לא הי' קשה כלום, אלא שלא הבינו את מה שכתבתי אע"פ שהי' כתוב בפירוש ובסגנון ברור, ואילו הטעויות שאני מצאתי, נודעו רק לי, וכמעט שלא העירוני על דברים מסוג זה.

והרי זה דומה למי שנכנס לבית חדש ומציץ סביבו ויוצא מלא התפעלות על יופי הבית, אבל זה שבנה את הבית או האדם שגר בו הרי הוא מכיר את כל החסרונות, ואת כל החריצים והסדקים, מה שלא הגיע לעינו של המסתכל בשטחיות.

ואתן דוגמא מבהילה להנ"ל, דהנה הספר השני שהוצאתי לאור הי' ספרי על אבות והוריות והסוגיא של קיום שטרות אשר בפעם הראשונה הדפסתי את כולם יחד בכרך אחד. וכשנתתי את הכתב יד להגרא"מ שך זצ"ל לשם קבלת הסכמה

שאל אותי על מה הספר ואמרתי לו על אבות, והראה לי שקשה לו לעיין בספר על אבות, ואמרתי לו גם על הוריות, ואמר לי שאינו מונח כעת בעניני אותו מסכתא וממילא גם על זה לא יוכל להסתכל, ושוב אמרתי לו שהספר הוא גם על הסוגיא של קיום שטרות, ואמר לי שעל זה יוכל להסתכל, וכידוע שעסק הרבה בעניני שטרות. ובבוא העת נתן לי את כתב ההסכמה והוסיף לי בעל פה ש"חויץ מההסכמה אני אומר לך גם בעל פה שהדברים הם באמת טובים", ולא עוד אלא הגה"צ ר' נחום אבא גרוסברד זצ"ל אמר לי שכן אמר גם לו. וכשהשיב לי את הכתב יד הבחנתי שהחלקים על אבות והוריות היו עוד מסודרים נייר על נייר וראיתי שלא נגע בהם, משא"כ החלק על שטרות הי' לגמרי מפורק ודף בולט לכאן והשני בולט לשם וראו שהחזיק בידו ממש כל דף. ואודה ולא אבוש שכעבור שנה או שנתיים כשהסתכלתי עוד פעם על הקונטרס הנ"ל על הסוגיא של קיום שטרות וראיתי כמה אני צריך לתקן ולשנות, תהיתי לעצמי איך הי' יכול לומר שהדברים טובים, והרי לא רק נתן הסכמה אלא גם אמר בפירוש שהדברים טובים, והרי הוא מהסוגיות שעסק בהן הרבה. ולא אכחד שעד היום יצא החיבור הנ"ל לאור ד' פעמים, וכל פעם עם הוספות ושינויים ותיקונים, והוא כבר שמור אצלי לפעם חמישי עם עוד הוספות ותיקונים ושינויים, עד שההוצאה הראשונה נראית בעיני ממש פגומה ונחות מדריגה לעומת החיבור שקיים היום, וא"כ איך הי' יכול לומר שהדברים טובים. אלא הוא אשר אמרתי שרק המחבר עצמו שגר

כביכול בתוך הספר מרגיש כל פרט ופרט בהספר, אבל אדם אחר שמסתכל בו מרגיש רק האופי הכללי של הספר.

וממילא מה שגורם להצלחת הספר אינו דוקא דייקנותו, והעובדא שאין בו טעויות, אלא מה שגורם להצלחת הספר הוא הסוג של מושכלים שהמחבר מציג, הקלים הם להבין או קשים, האם הם ישרים או עקומים. וכן האם הסגנון הוא קליל, והאם הסידור וההסבר ברורים.

ולכן, אם ניקח למשל את ספרי קהלות יעקב, הרי אע"פ שהוציאם כמה פעמים, והעיד בעצמו שתיקן הרבה ושינה הרבה, עד שלפעמים "פנים חדשות באו לכאן", אבל בכל זאת רואים אנו שמה שקבע את מעמדו של הספר בעולם הישיבות היו ההוצאות הראשונות, אשר ברבות הימים היו בעיני המחבר עצמו כחסרים ופגומים לעומת מה שהוציא לאור בסוף.

ד. האם להדפיס או האם לחכות.

והנה יש באופן כללי שתי השקפות בנוגע להדפסת חידושי תורה. השקפה אחת היא שאם יש חיבור להדפיס נכון להדפיסו. כמובן שהוא צריך להיות על מדריגה מסוימת, אבל כשהוא בא לכלל המדריגה של "ראוי לדפוס" אין מן הנכון לעכב את הדבר אפילו אם ידוע שמסתמא ברבות הימים ימצא דברים לשנות. ואילו ההשקפה השני' היא שמן הנכון להחזיק את הדברים בכתב יד עד שבסוף ימיו ידפיס את המלה האחרונה.

והנה ידוע לי שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל הי' מבעלי ההשקפה הראשונה. ובאמת

כבר כתבתי שהרבה פעמים אם הדבר נשאר בכתב יד מסיחים דעת ממנו ומפסיקים לתקן ולשנות, ואז בבוא ימי הזקנה כבר אין כח ללמוד עוד הפעם את הענין בעיון הראוי, והרי קשי עתיקי מחדתי, ויראים להדפיס את הכתב יד בזקנותם כמו שהוא שמא הוא מלא טעויות, וכל שכן שלאחר פטירתו בניו אינם יודעים מה לעשות עם הכתב יד, ונתאר לעצמנו כמה חיבורים מגדולי ישראל הלכו לאיבוד מסיבות אלו.

אבל ישנם גם בעלי ההשקפה השני. וכנראה כן היו הגר"ח והגר"ז.

וכשגיליתי בהיותי בן כ"ה או כ"ו בערך למו"ר הגר"ד סאלאווייצ'יק זצ"ל שיש לי חיבור על סנהדרין מוכן לדפוס אמר לי בזה הלשון "אולי בעוד חמש שנים לא תחזיק מהחיבור". ובאמת נמנעתי אז מלהדפיס את הדברים ועברתי עליו ותיקנתי אותו עוד ועוד, ובעוד חמש שנים אמרתי לו שעכשיו אני רואה שטוב עשיתי בזה שהחזקתי אותו לעצמי חמש שנים אלו אבל עכשיו בדעתי להדפיסו, ואמר לי "אולי כן יהי' שוב בעוד חמש שנים". ועכ"פ כעבור שנה בערך הדפסתי את הספר וכשהבאתיו לפניו לקח אותו ולא אמר כלום, אבל בפעם הבא כשבאתי לפניו אמר לי בזה"ל, "הוא ספר יפה הספר שלך". וזוכרני ששמתי לב שלא אמר "ספר טוב" אלא אמר "ספר יפה".

ה. ספרים - שולחנות ארוכים לעומת שולחנות רחבים.

פעם (בשנת תשנ"ג) הייתי אצל הרב שך

בתקופה שהתכוננתי לפתוח את הישיבה בבני ברק מטעם קרלין, וכאב לי על שאהי מוכרח לצמצם את חיבור הספרים, ואמרתי לו שהי' פעם רבי שקוראים לו החוזה מלובלין, והראה לי שהוא מכיר את השם. ואמרתי לו שכל הדור בפולין נסעו אליו, ואפילו השער משפט נסע אליו מאיטליא. והמשכתי לומר לו שהי' עוד רבי שקוראים לו המגיד מקוזניץ ושגם אליו נסעו אבל לא כמו להחוזה, וששאלו פעם את המגיד מקוזניץ, למה להחוזה מלובלין נוסעים המונים ואילו אליך נוסע ציבור מצומצם יחסי. וענה שהן אמת שלהחוזה יש שולחנות רחבים אבל לי יש שולחנות ארוכים. ונתכוין לומר שהן אמת שלהחוזה יש כעת ציבור של המונים, דוגמת שולחנות רחבים, אבל הרי זה מוגבל רק להדור הזה, והן אמת שהציבור שלי הוא יותר מצומצם, אבל למנהיגות שלי תהי' המשך לדורות, דוגמת שולחנות ארוכים. וכן הי' באמת, שספרו "עבודת ישראל" נחשב מספרי היסוד של החסידות, ונלמד ע"י המונים לדורות, ואילו ספרי החוזה אינם נלמדים כל כך. ועוד דהמגיד מקוזניץ השאיר שלשלת של אדמו"רים, ואילו החוזה לא השאיר שלשלת של אדמו"רים. (ובאמת ברמב"ן בריש בהעלותך מבואר ש'שולחנות' ארוכים עדיפי מ'שולחנות' רחבים, דעיי"ש ברש"י שהביא את דברי חז"ל שנחלשה דעתו של אהרן בראותו את נדבת הנשיאים והרמת קרנם בחנוכת המשכן, ואמר לו הקב"ה שלך גדול משלהם, שאתה מטיב ומדליק את המנורה, והוכיח הרמב"ן מדברי חז"ל במדרשים שהכוונה היא שענין המנורה נחשב יותר

גדול כי הדלקת המנורה קיימת לעולם, וגם עכשיו, ע"י הדלקת נר חנוכה שהיא ג"כ מסיבת הדלקת המנורה שבמקדש ע"י הכהנים. הרי להדיא שניחם הקב"ה את אהרן באמרו שלך יש 'שולחנות' ארוכים, שהרי שלך קיים לעולם, וזה נחשב יותר גדול מה'שולחנות' הרחבים של הנשיאים כיון שהיו רק לשעה.)

וכשגמרתי את דברי, אמר לי "אתה עוד תחזור לשולחנות הארוכים".

בעלי תשובה

(א) איך יכול בעל תשובה להרגיש שיש בחייו המשכיות ממה שהי' קודם חזרתו.

סיפר לי בעל תשובה אחד שתחילתו של בעלי תשובה היא התעוררות, אבל כעבור ההתעוררות (וכל התעוררות מוכרחת לעבור כי אם היא תמידית הרי כבר אינה בגדר התעוררות אלא בגדר המצב הבסיסי), נשארת אצל הבעל תשובה הרגשה של ריקנות וחוסר שרשים, כי כל מה שהי' עד חזרתו בתשובה הרי הוא חסר ערך, וא"כ במקום כל השנים ההן נשאר חלל, ואין מהן שום המשך, והרי קשה לאדם להיות מנותק ובלתי שרשים, וכאילו תלוי באויר, ולפעמים קורה שבעל תשובה חוזר לסורו כי נכנע להחולשה שהוא מוכרח שרשים ואינו יכול להתנתק משרשיו ולחיות בתוך ריקנות, והיצר הזה בשביל שרשים ובשביל המשכיות, הוא הדבר שמפתהו לחזור לסורו.

והוסיף הבעל תשובה ההוא שיש עצה איך להתגבר על ההרגשה הנ"ל, והיינו על ידי שישתדל למצוא נקודה או נקודות בהעבר שלו שהן תורמות גם למצבו עכשיו. וכגון איזו שהיא חכמה שלמד, או איזו שהוא מדה טובה שהיתה לו, שהוא יכול להשתמש בהם גם עכשיו לדברים טובים, ובדרך זה ירגיש שיש המשכיות בחייו.

והנה דבריו הנ"ל באו כטרוניא עלי, כי

שמע אותי בשיחה מתאר כמה ריק מכל תוכן ומופרך הם החיים מחוץ לעולם התורה, ואע"פ ש"עושים חיים" כמה שנים אבל אח"כ הכל הוא חורבן ורקבון. ובא אלי בטרוניא שבמקום להתיחס להעבר של בעל תשובה, ולעולמו טרם שחזר בתשובה, כעולם חסר כל תוכן אשר בזה הריני משאיר אותו אדם בלי שרשים והמשכיות, במקום זה הי' מוטב אם הייתי מתחסס להעבר של בעל תשובה כמקום אשר אפשר למצוא שם נקודות חיוביות, כי עי"ז הייתי עוזר לו למצוא לעצמו שרשים והמשכיות.

ועניתי לו שהוא צודק, אבל שגם בלא עצתו, יש לכל בעל תשובה המשכיות מהזמן טרם חזר בתשובה, רק שהוא צריך להיות מודע לזה, והסברתי את הדבר כך.

דהנה כתבתי במקום אחר בנוגע לפורים, שבפורים נתגלה שיש 'אסתר' מאחורי ה'הסתר פנים' שהקב"ה מראה לנו כל השנה, וכמו שדרשו חז"ל אסתר מן התורה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא, וביארתי שם שכנגד זה הרי אנו מגלים בפורים ע"י 'נכנס יין יצא סוד' שגם אצלינו, מאחורי ההסתר פנים שאנו מראים להקב"ה כל השנה יש באמת 'רצוננו לעשות רצונך' רק שה"שאור שבעיסה (כלומר היצר הרע) מעכב וכדאמרינן בברכות דף י"ז ע"א, וכדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' גירושין ה"כ שבעצם כל אחד רוצה בעמקי נשמתו לעשות כהלכה, ושלכן

מהני כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, כי זהו רצונו האמתי שבתוך תוכו, שמתגלה ע"י ה'מכין אותו, ומקורו של הרמב"ם הוא הגמ' הנ"ל בברכות.

ומעתה על פי זה יוצא שגם קודם שהבעל תשובה חזר בתשובה הי' קיים אצלו במעמקי נפשו "רצונו לעשות רצונך", רק שהי' מוסתר ורדום ע"י השאור שבעיסה, וא"כ יוצא שבעצם מצבו לאחר שחזר בתשובה, הוא המשך של מצבו קודם, כי גם בהיותו חילוני הי' רצונו הפנימי לעשות רצון הקב"ה, וא"כ ע"י התבוננות בדבר זה יכול כל בעל תשובה להרגיש המשכיות מן העבר שלו.

והוספתי שבה במדה שהבעל תשובה יתבונן ויכיר שאצל הקב"ה יש 'אסתר' מאחורי ה'הסתר', ודבר זה יהי' אצלו מציאות ודבר ריאלי ומציאות חי', בה במדה יוכל להרגיש תופעה זו גם בנוגע לעצמו.

ובדרך זה יוכל גם להתיחס להורים שלו אע"פ שהם חילונים, כי גם בהם קיים בתת ההכרה שלהם ה"רצונו לעשות רצונך", ואולי לפעמים יוכל להבחין אצלם קצת הבנה מצדם לדרוכו החדש, אשר אפשר לייחס את ההבנה הזאת לה"רצונו לעשות רצונך".

(ב) התהליך של עשיית תשובה.

הנה רש"י על שמות י"ב מ"ח כתב וז"ל, יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל והי' כאזרח הארץ עכ"ל. והוא מהמכילתא. וצריך ביאור מה הוא ההו"א

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, דלכאורה צ"ע למה מכת בכורות נעשתה ע"י הקב"ה עצמו ולא ע"י שליח, דהיינו 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 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", דהי' מספיק לכתוב או הנסה אלקים לקחת לו גוי. וי"ל שהכוונה היא שכבר לפני שלקח לו את הגוי מקרב גוי, בתחילה "בא" אל כלל ישראל, וזה הי' המהות של מכת בכורות, דאז עשה הקב"ה את ה"לבוא", ולכן הקב"ה עשה מכות בכורות בעצמו ולא ע"י שליח, וכן זהו המיוחדות בזה שפסח על בתי העברים כי הכוונה היא שהקב"ה עצמו פסח ועי"ז "בא" ולא רק שהמכה פסחה.

ולפ"ז י"ל שקרבן פסח הוא באמת על הענין הזה שהקב"ה בא בעצמו לכלל ישראל לפני שהוציאם, ואז בא אליהם

בדרך זה שפסח על בתייהם במכת בכורות, ולכן הו"א שכל גר יביא קרבן פסח כי גם אצלו ה' מצב כזה שהקב"ה בא אליו ע"י התקופה של התעוררות שהרגיש לפני גוף הגרות.

מיהו ע"י בתרגום אונקלוס וכן בתרגום יונתן בואתחנן שם שתרגמו על "לבוא" שהכוונה היא שנתגלה, ולא שהגיע, והרי הכוונה ב"נתגלה" יכול להיות לזה שנתגלה להם ע"י עמוד אש וענן, ולא לשלב מסוים של ביאה לפני שהוציאם.

ג) שבעל תשובה דומה ליוצאי מצרים.

הנה נראה שיש בחינה של יציאת מצרים שכל יחיד יכול לקיים אצל עצמו. ושבעצם כל בעל תשובה הוא כמו מי שיצא ממצרים, ואבאר דברי.

דהנה כבר הסברתי במקום אחר שיש ג' דרכים איך אדם יכול להתיחס להצרות שלו, א', להיות נידח בארץ מצרים, ב', מושל בארץ מצרים, ג', ויחי בארץ מצרים, כלומר לעשות מהארץ מצרים הפרטי שלו מקור של חיות, דהיינו שצרותיו דוחים אותו לתוך רוחניות, והרי הוא מכניס רוחניות למקומות בסדר חייו ובמעמקים של נשמתו ואישיותו שעד עכשיו היו בגדר מדבר שממה מבחינה רוחנית.

ומעתה ע"ז הרי הוא מקיים לכתך אחרי במדבר כמו יוצאי מצרים, כי הקב"ה מחכה לו שם וקורא לו ללכת אחריו, ועכשיו הרי הוא הולך אחרי הקב"ה לשם ועושה מהמדבר ההוא ארץ נושבת מבחינה רוחנית, וא"כ נמצא שכמו שבשעת יציאת

מצרים כלל ישראל עשו "לכתך אחרי במדבר", ובודאי ה' זה ע"י שהיו בבחינת ויחי בארץ מצרים, דהצרות של ארץ מצרים האיצו בהם להתגבר ברוחניות וללכת אחרי הקב"ה למדבר, כן הוא אצל כל יחיד ויחיד, דאם מחמת צרותיו הרי הוא בורח מגשמיות ומכניס את עצמו ברוחניות ועושה לכתך אחרי במדבר הרי זה בחינה של יציאת מצרים ממש.

ומעתה כל בעל תשובה הרי הוא מקיים באופן קיצוני את הענין הנ"ל, דהיינו לקחת המדבריות שהיו חיו בהיותו חילוני ולהופכם לעדן וגן השם, ובזה הרי דומה ליוצאי מצרים וכמו שביארנו.

ד) הדבר הכי קשה בעשיית תשובה.

אמר לי בעל תשובה אחד שהכי קשה לו, לא ה' הפרישה מהנאות, או עול עשיית מצות, או להתרגל לסוג חדש של חיים מבחינה מעשית, אלא הכי קשה בשבילו ה' לעבור ממצב שהסתכל על עצמו כאדם שהוא בסדר לאדם שאינו בסדר, שהרי בהיותו חילוני הסתכל על עצמו כאדם שהוא בסדר, שהרי הוא שומר חוק, ומפגין מדות טובות, וגם נותן לפעמים נדבה, ואילו אחרי שחזר בתשובה הרי כל מה שהוא לומד, וכל ספר שהוא פותח, רק מראה לו כמה שהוא לא בסדר, דהיינו כמה שחסר לו בידיעת התורה, וכמה הוא חסר בנוגע לדקדוק בהלכה, וכמה שהוא אפס אפסים לעומת מדריגתם של הדורות הקודמים, גם בהתמדה וגם

ביראת שמים וגם במדות טובות, וכל
התורה כולה צועקת עליו אתה לא בסדר,
תשתפר ותעבוד על עצמך. והמעבר הזה
מהסתכלות עצמית כאדם השלם שהוא
בסדר, להסתכלות עצמית כאדם חסר
שבחסרים, הי' בשבילו הדבר הכי קשה.

יש בסוף הכרך הוספות ל"בעלי תשובה"

הדרכה לר"מ בישיבה קטנה

הנה בהישיבות גדולות של היום כמעט שאין בנמצא תופעה של "רבי". יש ראש ישיבה, מגידי שיעור, גדולי תורה, משגיחים, אבל "רבי" אין. ואני מתכוין ל"רבי" במובן שהתלמיד יונק ממנו. ויניקה פירושה הוא מצב שבלעדו פסק חיותא של היונק, וכשאומרים שתלמיד יונק מה"רבי" פירושו הוא שכל יום ויום הרי הרבי משקוהו מתורתו ואישיותו והשקפותיו, וכן הרי הוא עוקב אחרי התלמיד תמיד, ואילו בחור בישיבה גדולה היום יונק בעיקר מהאווירה הכללית של הישיבה אבל לא מאדם מיוחד. השיעור אינו הדבר העיקרי, אלא החברותא וה"עולם".

ובזה שונה בעיקר ישיבה גדולה מישיבה קטנה, דהיינו בזה שבישיבה קטנה התלמיד יונק עוד מרבי מסוים משא"כ בישיבה גדולה.

נמצא איפוא שמסתבר מאד שהמגיד שיעור של שיעור ג' בישיבה קטנה הרי הוא הרבי האחרון שיהי' להתלמיד בחייו. ודבר זה מטיל אחריות כפולה ומכופלת על המגיד שיעור, ואינו משאיר מקום לאמתלאות כגון "בין כך ובין כך בשנה הבאה יהי' לו ר"מ אחר וישכח ממני, ואפילו לא יהי' לו נעים לפגוש אותי ברחוב", או כגון "אני בין כך ובין כך רק תחנת ביניים בחייו ושלב עובר", אלא ברוב רובם של המיקרים שיעור ג' בישיבה קטנה הרי הוא ההזדמנות האחרונה של בחור "לינוק" מרבי.

ובגלל כל הנ"ל צריך המגיד שיעור להיות 'רבי' כזה שכל זמן שהתלמיד מתבגר הרי הוא מבין יותר ויותר את המסירות נפש שלו, את המדות טובות שלו, את היגיעה בתורה שלו, וכל זמן שהתלמיד מתבגר ומתקרב יותר למצבו וגילו של הרבי הרי הוא מבין יותר ויותר את הקשיים והנסיונות שהיו לו וכו' וכו'. ובאמת אשרי אדם שיש לו רבי כזה (וחלילה לא להיות רבי שכל זמן שהתלמיד מתבגר הרי הוא מחזיק ממנו פחות ופחות).

ומעתה כדי להיות רבי כ'הלכה', ראש וראשון התלמיד צריך לראות שהרבי שלו יגע בתורה, ודבר זה מרגישים, ואפילו אם בשעת מעשה התלמיד אינו חושב על זה אבל בכל זאת הדבר נכנס להתת - הכרה והרי הוא מורגש, ורישמו ניכר אצל התלמיד.

אני בעצמי כשאני נזכר עכשיו ברבותי הריני נזכר באחד מהם שהי' מסתובב בתוך הבית מדרש שקוע במחשבותיו עם מצח מקומט, ואני רואה עכשיו איך שהי' שקוע אז בתוך הסוגיא ויגע בתורה אע"פ שבשעתו לא שמתי במיוחד לב לזה. התלמיד צריך לינוק את מידת היגיעה בתורה מזה שרבו יגע בתורה, ויגיעה בתורה פירושה הוא ללמוד בלימוד עצמי את הסוגיא ולא רק ללקט דברים מוכנים כדי לאומרם בזמן השיעור.

ונוסף להנ"ל הרבי צריך תמיד לחשוב

בעת דברו עם התלמיד "מה יחזיק התלמיד מדברי אלה אחרי עשר שנים" ואפילו אחרי שלשים וארבעים שנה. הלא מהגיל של התלמיד עכשיו זוכרים את הכל, כל תנועה של הרבי, כל מלה שהחליף עמו, באופן שהרבי מדבר אל התלמיד לא רק עכשיו, אלא המלים שלו יהדהדו באזניו גם לאחר שנים רבות, וא"כ דבריו צריכים להיות שקולים ואמתיים כל כך עד שגם יהודי בן ששים יתחשב בהם, כי התלמיד ימשיך לנתח את דברי הרבי שלו כל ימי חייו, והרבי חייב לראות שיוכל לעמוד בניתוחים אלו.

ולפעמים הרבי צריך לדבר לא אל הילד שלפניו אלא ליהודי בן ששים שנה, רק בצורה שגם הילד שלפניו יוכל לתפוס בדבריו איזו שהיא תפיסה, וכן לפעמים הרי הוא צריך לדבר באמת להילד שלפניו אבל בדרך שגם יהודי בן ששים שנה ימצא בזה טעם.

ובאמת, אפילו אם בגיל צעיר התלמיד אינו מבין עוד את הצורך ברבי, אבל ברבות השנים הדבר יה' נרגש אצלו, והאדם המבוגר שואל את עצמו "האם הי' לי רבי, ומי הי' הרבי שלי". כי כל מה שאדם מתבגר יותר, מתחזק אצלו צורך נפשי להתקשר לרבותיו, כי כל מה שאדם מתבגר יותר הרי הוא מבין יותר את חולשתו ואת מיעוט ערכו האמתי (אחרי פריחת הדמיונות של צעירותו), ובראותו כי אזלת יד הרי הוא מוצא את ישועתו במה שהוא מתקשר להנצחיות של שלשלת הדורות, וזה הרי אפשר רק דרך רבותיו, כי בלי הרבנים שלו הרי הוא רק עלה יחידי הפורח באויר בלי בית אחיזה, ודבר זה הוא עמוק ואמתי, ולכן חובה על הרבי לכוון את דרכו באופן שבזקנותו של התלמיד יהי' לו רבי שמקובל עליו גם אז, ובפרט הרי זה מחייב את מי שהוא מסתמא האחרון שברבותיו כי "אחרי האחרון אני בא".

שידוכים

(א) לחפש תכונות דומות.

יש חשיבות עליונה להשתדל לישא בחורה ששוה ככל האפשר להתכונות של הבחור. וצריכים להזהר בזה כי לפעמים דוקא הניגוד, וההיפך הגמור, הוא הדבר שמושך את האדם, אבל לחיות בשלום ובשלוה ובשיתוף פעולה אפשרי רק עם מי שדומה לו בתכונותיו.

משל למה הדבר דומה, לאדם עירוני המבקר במקום הרים וגבעות ושדות וכרמים, דבודאי הרי הוא נפעם ונמשך אחרי סביבה כזו, אבל רק אם הוא טיפש תעלה בדעתו מחשבה לעבור לשם לגור, כי החכם יודע שאע"פ שמקום מסוים הוא מקום נחמד לביקור, והמקום מושך אותו, אבל בשום אופן לא יוכל לגור שם, כי אע"פ שהניגוד מושך, אבל לתפקד בהצלחה אפשרי רק בסביבה שמתאימה לתכונותיו ולמה שהוא רגיל אליו, והרי אדם עירוני אינו רגיל לחיים כפריים, אלא רגיל הוא להאזירה הסואנת של העיר, וזה הוא מה שזורם בדמו וחדור בעצמותיו, וממילא זה מה שדרוש לו, אבל לביקור הרי אדרבה מחפשים את הניגוד ואת מה שהוא שונה, כי בזמן של חופש לא מחפשים לתפקד אלא מחפשים לצאת מהתפקוד השגרת.

והנה הנוהג שבעולם הוא שאם בחור נפגש עם בחורה ונהנה מהפגישה הרי הוא דן ומחליט שיהנה גם לחיות עמה, כי

ההנחה היא שהפגישה היא דוגמא של החיים. ברם האמת היא שהפגישה אינה דוגמא של החיים, אלא הרי היא בגדר "ביקור", וא"כ צריך הבחור לשאול את עצמו האם הטעם למה נמשך אחרי הבחורה הרי הוא דוקא כי מצא בה דברים שהם ההיפך הגמור מתכונותיו, וזהו מה שמשך אותו.

ולמשל אם הוא בחור שקט, והבחורה היא בחורה תוססת ומלאת חיים, והרי הוא מוצא את עצמו מתפעל ומוקסם ממנה, א"כ אע"פ שזה גרם לפגישה טובה, אבל צריך הוא להבין שבחיים קשה מאד לשני טפוסים מנוגדים לחיות יחד, כי האיש יחפש תמיד את השקט והשלוה, והאשה תחפש תמיד את התסיסה, ומה שירצה זה לא ירצה זה, וא"כ צריכים להתחסס לפגישה לא כדוגמא איך יהיו החיים אח"כ, כי יתכן שהדבר שגרם להנאתו בהפגישה, דהיינו הניגוד שביניהם, הדבר הזה עצמו יהי' בעוכרו בהחיים אח"כ. וא"כ צריכים להתחסס לפגישה כהזדמנות לבדוק וללמוד אם הבחורה שוה אליו בתכונותיו או לא.

ואם הבחור יודע בנפשו שהוא קיצוני באיזו מדה מסוימת, כגון בפזרנות או בקמצנות, או בכעס או בשלוה, או שהוא מקפיד מאד על סדר ונקיון, או שאינו מקפיד כלל על זה, עליו לבדוק אם הבחורה אינה ההיפך הגמור. ולא מספיק

בזה שיש להם השקפות שוות בקשר ליהדות ותורה וכדומה, אלא צריכים להיות שוים בתכונותיהם ומדותיהם, וגם בנוגע להשקפותיהם איך לחיות ואיך לחנך ילדים.

וזוהי כוונת חז"ל במה שאמרו שאשרי אדם שאשתו מעירו ותורתו מעירו ופרנסתו מעירו, וכן במה שמבואר בירושלמי בפרק עשרה יוחסין שקנסו אותו לבדוק ד' אמהות כדי שיהא אדם דבק בשבטו ובמשפחתו (מיהו ע"י במפרשים בהירושלמי שם).

כללו של דבר: כל שהם שוים יותר, יש יותר סיכויים לנישואים מוצלחים.

והנה שמעתי דעה הפוכה מהנ"ל, והיינו שאדרכה אם הם שונים זה מזה הרי הם משלימים אחד את השני, וביחד הרי הם יוצרים שלמות. אמנם אם כי בודאי ה' טוב אילו היו יכולים להשלים אחד את השני ולחיות בצוותא בשלום, אבל האמת היא כי השוני פועל בכיוון הפוך.

ושוב ראיתי כדברינו הנ"ל בספורנו בבראשית ב' כ"ד על מאי דכתיב על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו שכתב וז"ל, ראוי שישתדל האדם לישא אשה ההוגנת לו וראוי לידבק בו, גם שיצטרך לעזוב את אביו ואת אמו, כי לא יהי דיבוק אמתי בלתי הדומים (כלומר אם אינם דומים), אבל יהי דיבוק אמתי) בדומים בלבד, כי אז יכוננו לדעה אחת עכ"ל, וזהו כדברינו הנ"ל.

ובאמת מעולם לא שמענו על זוג שהתגרש מרוב דמיון ושיון, אלא תמיד הסיבה היא ניגודים וחילוקי דעות.

שוב הראוני בספר תוס' השלם על

חומש בעמוד ק"ט שהובא מאחד מהקדמונים בזה"ל, כנגדו (עזר כנגדו), כי האשה צריכה להיות בטבעה הפך מטבע הבעל, שאם יהי הוא קר המזוג תהי היא חמה בטבעה, וכן בהיפך, שאם לא יהיו כך אלא שניהם יהיו בטבע אחד לא יולידו כלל עכ"ל, ואתמהה.

ב) לשם ממון וכדומה.

הנה רעה חולה היא אצלינו שעל פי רוב כשבחור מחפש שידוך, אינו מתרכז על מציאת אשה ההוגנת לו, אלא הרי הוא משתדל עי"ז גם לקבוע לעצמו עמדה בחברה ותדמית מסוימת ע"י שנותנים לו הרבה נדוניא, או ע"י שהיא בת של אדם מפורסם וכדומה. ובאמת צריכים הרבה מאד סייעתא דשמיא למצוא אשה ההוגנת לו, ואם חוץ מאשה הוגנת יבקש "חשבונות רבים" כמעט בלתי אפשרי שהדבר יעלה בידו. ובאמת על פי רוב הרי הוא מוותר בגלל הנ"ל על דברים חשובים ועיקריים בנוגע להתאמת איש ואשה, והרי הוא מתחתן אע"פ שאינו מרוצה מהמראה החיצוני, או אע"פ שהוא מרגיש שאינם מתאימים אחד להשני.

ואעתיק כאן את דברי חז"ל בקידושין דף ע' ע"א בקשר לנושא אשה לשם ממון, ואת מה שלקטתי מדברי המפרשים והפוסקים בספרי על קידושין שם.

עיין בגמרא שם דאמר רבה בר רב אדא אמר רב כל הנושא אשה לשום ממון הוין לו בנים שאינם מהוגנים שנאמר בה' בגדו כי בנים זרים ילדו. ופירש"י וז"ל, בנים זרים, מאשה פסולה ולשם ממון נסבה וכו'.

עכ"ל. ומשמע שרש"י הבין שהכוונה בבנים זרים היא לבנים שיש בהם פסול מסוים להנשא ולכן פירש שהכוונה היא שהוא נושא לשם ממון אשה שהיא פסולה לו וכגון ממזרת. מיהו לפ"ז צ"ע מהו החידוש לומר דהוויין לו בנים שאינם מהוגנים כלומר בנים זרים. ועוד דגם אם אינו נושאה לשם ממון הכי הוא, וא"כ למה נקט לשם ממון, ונהי שמה שסיים רבה בר רב אדא שממונם אבד הרי זה איירי רק היכא שנשאה לשם ממון אבל מה שאמר דהוויין לו בנים שאינם מהוגנים הרי זה בכל גוונא.

והנה הרמ"א באה"ע סי' ב' הביא את דברי הריב"ש בתשובה ט"ו שהנושא אשה לשם ממון איירי באשה הפסולה לו, "אבל בלאו הכי שאינה פסולה עליו אלא שנושאה לשום ממון מותר". וביאר הגר"א שהיינו משום דאיתא שהוויין לו בנים זרים וכהנ"ל, ושוב הביא הרמ"א את דברי האורחות חיים וז"ל, מי שפסקו לו ממון הרבה לשידוכין, וחזרו בהם, לא יעגן כלתו משום זה, ולא יתקוטט בעבור נכסי אשתו, ומי שעושה כן אינו מצליח, ואין זיווגו עולה יפה, כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, וכל העושה כן מקרי נושא אשה לשם ממון אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טובה ואז יצליח עכ"ל הרמ"א. וכתב החלקת מחוקק וז"ל, אע"ג דלפני זה כתב כל שאינה פסולה עליו מותר לישא משום ממון היינו אם נותנים לו ממון (ברצון טוב), אבל לעגן כלתו בשביל זה, או לעגן עצמו ולהמתין מלישא אשה עד שימצא אשה

שתתן לו ממון אסור, וכן סיים באורחות חיים ורבים נכשלים בעבירה כשאינם נושאים אשה במהרה, ועליהם נאמר כל הנושא אשה לשם ממון וכו', כלומר שהעיכוב מלישא אשה בשביל חמדת ממון גורם לו להוליד בנים זרים עכ"ל, הרי שהבין החלקת מחוקק שהאורחות חיים אינו חולק על דברי הריב"ש כי האורחות חיים אוסר רק היכא שהוא מעגן את כלתו או את עצמו בגלל ממון, אבל אינו אוסר היכא שהוא נושאה לשם ממון, ואלמלא הממון לא הי' נושאה, דאין איסור א"כ היא אשה שפסולה לו וכדברי הריב"ש.

ברם הגר"א שם בסק"ו כתב שדברי האורחות חיים הם באמת דלא כהריב"ש אלא ס"ל לאורחות חיים שכל היכא שאלמלא הממון לא הי' נושא אותה הרי זה בכלל דברי הגמרא שם.

ולפי הגר"א שהגמ' איירי לפי האורחות חיים באשה שאינה פסולה לו, א"כ צ"ל שהכוונה בבנים זרים הרי היא לזרים במדותיהם ותכונותיהם, ואין הכוונה לבנים שיש בהם פסול חיתון.

ג) להתרגל להיות 'נותן'.

הנה אדם נולד עם אגרוף סגור ומת עם אגרוף פתוח, וזהו משום שכשהוא נולד הרי הוא בגדר מקבל, שהרי אינו מסוגל לעשות לעצמו כלום, והרי הוא צריך לקבל את הכל מהסובבים אותו, ואילו כשהוא מת הרי הוא בגדר נותן, שהרי הוא נותן את הכל, את גופו לרימה ולתולעה, ואת ממונו ליורשיו, ואת משרתו למתחריו. ובאמת במשך כל ימי חייו הרי הוא

משתנה לאטו מלהיות מקבל מוחלט לנותן מוחלט, שהרי כשהוא תינוק הרי הוא מקבל את הכל, ואילו כשהוא גודל קצת הרי כבר דורשים ממנו שיעזור ויסדר קצת וכדומה, וכשהוא מתחתן הרי הוא בודאי מתחיל לתת, ומכל שכן כשהוא נהי' אבא הרי הוא מקדיש הרבה זמן וכח לילדיו.

וכן הוא גם ברוחניות, בתחילה הרי הוא מקבל את הכל, שהרי צריכים ללמד אותו את הכל, ולאט לאט הרי הוא משתנה ונהי' מלמד, שהרי הוא מלמד לתלמידיו ולבניו.

ובאמת ככל שאדם מתקדם בחיים גדילה אצלו המדה של "נותן, וכן גם מתמעט אצלו הכח לקבל, שהרי אדם זקן כבר אינו יכול לקבל הנאות עולם הזה וגם אינו מסוגל ללמוד דברים חדשים.

ובאמת המדריגה העליונה היא לתת, שהרי בזה האדם מתדמה להקב"ה, דמה הוא נותן אף אנחנו צריכים לתת. ואין לומר שגם כשמקבלים מתדמים אליו כי הוא גם מקבל, וכמו שמצינו שהקב"ה מקבל נחת רוח, וכתוב ריח ניחוח אשה לה', דהנה אין אנו יכולים להתדמות בכלל להסוג של "קבלה" שהקב"ה מקבל, כי הקב"ה מקבל בלי שהוא דרוש וזקוק לאותו דבר, משא"כ בני אדם יכולים לקבל רק דברים שחסרים להם, וכגון מי שהוא רעב יכול לקבל אוכל, אבל מי שהוא שבע אינו יכול לקבל אוכל, וכן מי שהוא עיף יכול לקבל שינה אבל מי שכבר ישן אינו יכול לקבל שינה, וא"כ נמצא שאנו יכולים להתדמות להקב"ה רק בנוגע להענין של לתת אבל לא לגבי הענין של לקבל.

והנה בחורי ישיבה בדרך כלל הם רק

בגדר מקבלים, שהרי הם מקבלים את הכל מההורים ומהישיבה ואינם חייבים לתת כלום, שהרי אינם חייבים לעמוד במבחנים, או להראות עובדות, ואילו בחורות באותו גיל הרי הן כבר בגדר נותנות ולא רק בגדר מקבלות, שהרי אם הן כבר עובדות הרי הן צריכות להראות עובדות, ולראות שהמעביד יהי' מרוצה, ושהעבודה שלהן תשביע את רצונו, ואם היא מורה הרי היא צריכה לראות שהתלמידות וההורים יהיו מרוצים ממנה, ואפילו אם היא אינה עובדת אלא נמצאת בבית בדרך כלל הרי היא עוזרת הרבה בסידור הבית וגידול ילדים וכדומה.

ובאמת כשמחתנים חילוק זה גורם להרבה בעיות, כי בחור רגיל לחשוב שהוא רק מקבל, והרי הוא מדמה בדעתו שגם עכשיו הרי הוא רק יקבל, דהיינו שיקבל אשה, וטבחיית, וסדרנית, ושרתת, ודירה, וריהוט, ואינו מעלה בדעתו שהוא צריך גם לתת, משא"כ הבחורה יש לה כבר מזמן את המנטליות שצריכים גם לתת, וכשהיא רואה שהבחור מתנהג כמי שצריך רק לקבל הרי זה גורם הרבה צרות.

ד) יחסי חתן וחמותו.

הנה היסוד של מדת קנאה הוא ההרגשה שהשני ממלא את המקום שהוא צריך למלאות.

והנה הקשר שיש לבת עם אמה הוא קשר הדוק מאד, וכשהיא מתחתנת הרי היא כמעט אינה מכירה את הבעל, אבל עם אמא שלה הרי היא קרובה מאד. וזה גורם שגם אחרי החתונה היא מספרת הכל לאמה

ומתיעצת עמה וכדומה, והבעל מרגיש שהאמא ממלאה את המקום שהוא צריך למלא.

ובמקרה של בת יחידה הבעי' חריפה יותר, כי האמא אינה רוצה בשום פנים לאבד את ההשפעה והקשר שלה עם הבת כי אין לה בנות אחרות שימלאו את המקום של זאת שנישאה.

ולפעמים הבעל משתדל לנתק את אשתו מאמה, ולדרוש ממנה להתיחס אליו כהעיקר בחייו, ומחמת זה הרי הוא מראה פנים זועפות לחמותו, וכמובן שזה גורם כל מיני מתחים.

ואילו החכם מבין שאין מה לעשות חוץ מלבנות קשרים ותשתית עם אשתו לאט לאט.

יש בסוף הכרך הוספות ל"שידוכים"

ספרדים ואשכנזים

(א) תופעה מיוחדת בציבור הספרדי לעומת הציבור האשכנזי.

הנה בתקופות הראשונים היו כמה וכמה סוגים של גדולים, כגון בעלי התוספות, מפרשי המקרא, מקובלים, מדקדקים, פייטנים, בעלי השקפה ומחשבה. ובמדה מסוימת הי' קיים בזה גם מרכיב של "מקום גורם". וכגון מה שבעלי התוס' היו מרוכזים בצרפת וגרמניא, ואילו המדקדקים והפייטנים בעיקר ספרד.

ואחרי תקופת הראשונים כל הדרכים הנ"ל התמזגו כתוצאה ממה שבאו במגע כת אחת עם השני' ע"י הגירושים. וכתוצאה מהתמזגות זו התפתח סוג יהודי שכלל בתוכו קצת מכולם, והרי הוא לומד את הפלפול של בעלי התוספות, והפירושים של מפרשי המקרא, וכן הוא אומר את הפיוטים של הפייטנים, ונוהג כל מיני מנהגים על פי קבלה וכו'.

ואז, בתקופות האחרונים, שוב התפתחו זרמים חדשים כגון חסידות, סוגים שונים של קבלה, מוסר, הדרך המיוחדת של ר' שמשון רפאל הירש, וכן דרכים שונים בלימוד כגון הפלפול של ר' יעקב פולק שהתפתח במשך הדורות לגוונים שונים, והדייקנות של המהרש"א והמהר"ם שיף, והדרך של לימוד פשט ואסוקי שמעתא אליבא דהלכתא של הגאון מווילנא, והעמקות של רבי חיים מבריסק וששים גבורים מסביב לו.

והנה גם בתקופת האחרונים כל זרם וזרם הי' מובדל מחבירו על ידי גבולות גיאוגרפיות מסוימות, כל חבל ארץ וגדולי' ודרכה המיוחדת. ולכן לאחר מלחמת העולם השני', כשכולם נזרקו יחד בניו יורק ובא"י, הי' הגיוני לחשוב שמעתה יקרה שוב תהליך של התמזגות, ושכמשך דור אחד או מספר שנים יתמזג הכל יחד, ושוב לא יהיו מחנות שונות אלא יוצר סוג חדש של אישיות יהודית שהכל יתמזג בו. אמנם מה שקרה הי' בדיוק ההיפך, והיינו שבמקום להתמזג, שארית הפליטה של כל דרך ודרך אימצה דרך של הקצנה, ושיקם את עצמו, והתבצר והקציץ את דרכו עד הסוף, בלי שום התמזגות עם הדרכים האחרים.

ברם הספרדים הרי הם יוצאים מן הכלל בנוגע לכל הנ"ל, שהרי הספרדים כשבאו במגע עם קהלות האשכנזים אחרי החורבן, נטו להתמזגות, עד שאנו רואים איך שקיבלו עליהם הרבה מהתכונות של האשכנזים, הן בלבוש, הן בדרכי לימוד, והן בהשקפה. וראוי להתעורר למה נשתנו בזה הספרדים מהאשכנזים.

ובתחילה צריכים להבין למה קיימת תופעה של הקצנה אצל האשכנזים.

(ב) הסבר אחד להתופעה הנ"ל.

ונראה שזה נובע מנסיבות ההיסטוריות

שלהם. דהנה האשכנזים היו חשופים לתנועות זרות, כגון השכלה וציונות, במדה יותר מרובה מהספרדים, והי' קיים הכרח להתבדל ולהסתייג מהתנועות הנ"ל. וגם היו חשופים לדת הנוצרים שהיא דת עוינת, ולחמה כדי לשמד את היהודים, והיהודים היו צריכים תמיד להסתגר. וכן הוכרחו ע"י הגוים להסתגר בתוך גטאות, ונאסרו מלשמש בתפקידי כבוד וכדומה, ובגלל זה מצינו שלא דיברו היהודים את שפת המדינה, . ובגלל כל הנ"ל התפתח אצל האשכנזים תגובה טבעית של הסתייגות והתבדלות בזמן שבאים במגע עם תנועה אחרת חדשה. אבל הספרדים לא סבלו מכל זה, ולעולם לא הי' קיים אצלם סיבות שהכריחו אותם לאמץ קו של התבדלות והסתגרות, כי הדת של הערבים אינה דת עוינת כל כך אשר מעקרונותי' להכריח את היהודים לעבור לדתם. וכן לא הוכרחו הספרדים לחיות בגטאות נגד רצונם. וכן היו תמיד מקורבים למלכות ונכבדים בעיני הגוים, ולכן באמת לא שנאו את שפת הגוים אלא אדרבה מצינו שהגאונים והראשונים כתבו חיבורים בשפה הערבית*). וכן לא חדרו במשך הדורות לציבור הספרדים רוחות זרות אשר הי' קיים הכרח להתבדל ולהסתייג מהן. ולכן לא התפתח אצלם תגובה טבעית של הסתייגות והסתגרות.

ומפני כל זה מובן למה כשהאשכנזים באו במגע עם דרכים אחרים התגובה היתה

התבדלות והתבצרות בתוך הדרך שלהם, ואילו הספרדים נטו להתמזג עם הדרך החדשה שבאו במגע אתה.

ג) הסבר שני להתופעה הנ"ל.

גם יש לבאר את הענין בדרך אחרת. דהנה פעם חכמי אומות העולם היו 'חכמים כוללים', כלומר שהחכם הי' בקיא בכמה וכמה חכמות, וזו היתה תהילתו. ואילו עכשיו אנו רואים שהזניחו חכמי הגוים את הדרך הנ"ל, וכל חכם מתמחה בהמקצוע המיוחד שלו, וכל המומחה ו"ספציפי" מחבירו נחשב יותר גדול מחבירו, ולכן מומחה לרפואת הלב נחשב יותר גדול מרופא כללי, ואם הוא מומחה לחלק מסוים של הלב, הרי הוא נחשב יותר גדול ממומחה כללי של הלב.

והנה הטעם לכל זה הוא משום שבימי קדם עוד לא הצטבר מספיק ידע על כל נושא ונושא כדי להעסיק את המוח הגדול, ולכן פרסו את עצמם על הרבה חכמות, אבל עכשיו כבר הצטבר כל כך הרבה ידע שבכלל אי אפשר לדעת את הכל, ולכן אם רוצים לדעת את הענין עד הסוף צריך החכם להגביל את עצמו למקצוע מוגבל ומסוים.

ובאמת גם בעולם התורה מצינו דוגמת התופעה הנ"ל, דהנה בימי קדם היו חכמי התורה בקיאים בש"ס, וזה הי' נחשב תנאי

באנגלית. ונראה שהטעם לזה הוא כהנ"ל, דגם עכשיו טוב ליהודים בארצות הברית, ולכן אין שנאה כלפי הלשון.

(* ומאז עד ימינו לא מצאנו תופעה כזו, דהיינו כתיבת ספרים בלשון לעז, אבל בימינו מצאנו ספרות מלאה וגדושה, על רמה גבוהה מאד,

המעכב כדי להיות נחשב תלמיד חכם וגדול בתורה, וזה הי' ניכר גם בסדר הלימוד, וכגון בישיבת וואלאזין, דבתחילה למדו את כל מסכתות הש"ס על הסדר, אבל מאוחר יותר שינו את הסדר לנשים ונזיקין בלבד, וכן נקבע בשאר ישיבות ליטא, וגם צורת השיעורים השתנתה, דהיינו במקום שבימי קדם למד הרב עם התלמידים דף אחר דף וחידש בכל מקום ומקום כמה שחידש, הרי מאוחר יותר נתהווה הצורה של שיעור כללי, דהיינו שיעור מעמיק על נקודה מסוימת או סוגיא מסוימת, דוגמת להבדיל "מאמר" או "הרצאה" על נושא אחד. ובאמת גם צורת החיבורים השתנתה עד שבימינו רוב החיבורים התורתיים הרי הם על נושאים מסוימים בלבד, וכמו כל הספרים הלמדניים הבנויים סימנים סימנים, העוסקים לא בכל המסכתא דף אחר דף, אלא מתרכזים בענינים מסוימים "עד הסוף", וכן כמו כל ספרי ההלכה שאנו רואים אשר הנם על נושא אחד או אפילו סימן אחד בשו"ע בלבד. וכן הוא גם בקשר למרביצי תורה דגם הם מוגבלים כל אחד במקצועו, מי בנשים ונזיקין, ומי בקדשים, מי במקצוע מסוים של הלכה ומי במוסר והשקפה. וכל החוקר ובודק את הענין ימצא בכל ענפי לימוד התורה נטי' להתמחות בתחום מסוים לעומת מה שפעם היו פרוסים על כל התורה, אולי במדה יותר שטחית מבחינת כמות החומר שלמדו בכל מקום ומקום.

והנה נראה שבודאי אין תופעה זו בגדר "חיקוי" עולם הגדול שסביבנו, אלא הפשט הוא שקודש וחול הרי הם שני צדדים של

מטבע אחד, וכמו שאמרו הסתכל באורייתא וברא עלמא, וכשמתגלה תופעה חדשה בחול, מתגלה שגם בקודש יש את הכח והאופי הזה. ודוגמא לדבר היא הגמרא בחולין שכל מה שאסר הקב"ה יש למצוא דוגמתו גם בהיתר, וכגון הא דדם אסור וכבד מותר.

ומעתה נוכל להבין את התופעה הנ"ל שהזכרנו בקשר לציבור הספרדים בפן אחר, דהנה הנטי' הנ"ל שתיארנו להתמחות קרה בעולמו של חול בעיקר בארצות המערב, אבל לא בארצות המזרח, ולכן גם בעולם התורה בארצות המזרח לא ראינו בדורות האחרונים נטי' לכיוון ה"התמחות" כמו שראינו בארצות המערב וכמו שתיארנו. ומכאן נובע גם החילוק החברתי שתיארנו, כי נראה שמה שבציבור האשכנזים כל כת וכת בחר להתנזר ולהתכנס בתוך עצמו, ולהפריז בשיקום עצמי והגדרה עצמית, הרי גם זה שייך להתופעה הנ"ל שתיארנו, כי גם זה הרי הוא מעין התמחות, דהיינו שבמקום להיות פרוס על פני כמה דרכים בצורה שטחית יותר, קצת מזה וקצת מזה, בוחר האשכנזי להתמחות בדרך אחד בצורה קיצונית, כי הוא חדור בהטבע הזה מכמה דורות וכמו שתיארנו, אבל הספרדים בוחרים להתמזג ולפרוס את עצמם על פני כמה דרכים כי הם רגילים להדרך של "כלליות" ולא "התמחות".

ד) הסבר שלישי להתופעה הנ"ל.

שוב חשבתי שאולי הטעם למה אחרי המלחמה מצינו בין האשכנזים התקצנות

במקום התמזגות הרי זה בגדר תגובה טבעית למה שאירע להאשכנזים בשנות החורבן, כי אחרי חורבן ואסון כבד ההרגשה הטבעית היא לשקם את מה שהי', כי שיקום המצב הקודם מחזיר את הבטחון העצמי, וגם מוריד מן הכאב הנגרם ממה

שקרה. והרי עיקר ההרג והיסורים הי' מנת חלקם של האשכנזים ולא הספרדים, וא"כ מובן למה רק בהאשכנזים מוצאים אנו התקצנות, ולא בהספרדים. ורק הזמן יגלה לנו אם ההתקצנות של האשכנזים היא תופעה עוברת או לא.

מראה מקומות לדמויות ותקופות בתנ"ך

בריאת העולם

(א) ששת ימי בראשית

א. בענין 'הסתכל באורייתא וברא עלמא'.
חומש: הקדמה ו'.

ב. שהעולם נברא בזכות חלה מעשרות
ובכורים (ב"ר א', ו').

חומש: פר' כי תבוא, ארמי אבד אבי
(כ"ו, ה'), שם, "עוד בענין בכורים".

ג. בענין האמונה בכריאת העולם יש
מאין.

חומש: פר' בראשית, בראשית ברא
אלקים (א', א') [ד].

ד. בענין שהכל נברא מיום הראשון, ושוב
נתקן ונקבע כל דבר ביומו.

חומש: פר' בראשית, בראשית ברא
אלקים (א', א') [א], שם, ויברל אלקים
בין האור (א', ד'), שם, ויברא אלקים
(א', כ"ז).

ה. "בעשרה מאורות נברא העולם וכו'"
(אבות ה', א').

חומש: פר' בראשית, בראשית ברא
אלקים (א', א') [ב] [ג].

ו. הביאור ב"בראשית נמי מאמר הוא"
(ר"ה דף ל"ב ע"א).

חומש: פר' בראשית, בראשית ברא

אלקים (א', א') [ב]. פר' בא, החדש
הזה לכם (שמות י"ב, ב').

ז. בענין המחלוקת בין רבי יעקב ורבנן
בחגיגה דף י"ב בענין האור המוזכר ביום
הראשון.

חומש: פר' בראשית, ויברל אלקים בין
האור ובין החשך (א', ד').

ח. בענין מה שהארץ לא עשתה עץ
שטעמו כטעם הפרי, וכן בענין מה שחטאה
בבליעת דמיו של הבל, איך שייך שדומם
יסטה מרצון הקב"ה ויקבל עונש על זה.

חומש: פר' בראשית, עץ פרי (א', י"א).
פר' נח, מיד כל חי' אדרשנו (ט', ה')
סק"ב (קטע "ובר מן דין" ולהלן שם).

ט. בענין מה שאמר הקב"ה נעשה אדם,
דהיינו שנמלך בבית דינו.
חומש: פר' בראשית, נעשה אדם (א',
כ"ו).

(ב) מאורות

א. דברי הרמב"ם שהמאורות הם בעלי
דעה.

חומש: פר' בראשית, עץ פרי (א', י"א)
(קטע "מיהו עי' ברש"י").

ב. בענין מה שהירח קטרגה ונתמעטה,

איך שייך שדומם יסטה מרצון הקב"ה (קטע "מיהו עי' ברש"י"). פר' נח, מיד ויקבל עונש על זה. כל חי' אדרשנו (ט', ה') סק"ב (קטע חומש: פר' בראשית, עץ פרי (א', י"א) "וכן צ"ע").

"עשרה דורות מאדם ועד נח"

(א) אדם הראשון

א. בענין איך אכל מעץ הדעת, הלא הוכנס בו יצר הרע רק ע"י אותה אכילה גופה. ודברי הרמב"ן בענין מצבו קודם אכילתו מעץ הדעת.
חומש: פר' בראשית, עץ פרי (א', י"א) (קטע "והנה עיין ברמב"ן" וקטע "ועל פי").

ב. הקושיא איך אפשר לומר שאדם הראשון מין הי' (סנהדרין דף ל"ח ע"ב) קודם שאכל מעץ הדעת, הלא עוד לא הי' לו יצר הרע.
חומש: פר' בראשית, עץ פרי (א', י"א) (קטע "מיהו צ"ע מסנהדרין" וקטע "מיהו יש ליישב").

ג. בענין מה הי' קורה אתו אם לא הי' אוכל מעץ הדעת.
חומש: פר' וילך, הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וגו' (ל"א, ט"ז) אות ג' בהערה (קטע "אמנם" ולהלן שם).

ד. בענין שהי' צריך להקטין את עצמו ולהודות על חטאו.
חומש: פר' בראשית, המן העץ (ג', י"א) סק"א סק"ב (קטע אחרון).

ה. הסוכרים שקין, ויש אומרים גם הבל, לא היו בצלמו כדמותו של אדם הראשון, והביאור בזה.
חומש: פר' בראשית, ויולד בדמותו כצלמו (ה', ג').

ו. דברי הרמב"ן בענין למה הי' אסור אז לאכול בשר.
חומש: פר' בראשית, הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע וגו' לכם יהי לאכלה וכו' (א', כ"ט).

(ב) נחש הקדמוני

א. הדרך שהנחש הי' נקרא מסית לעבודה זרה, כיון שאמר והייתם כאלקים וגו', ואין טוענין למסית.
חומש: פר' בראשית, ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת (ג', י"ד) (קטע "והנה קושייתו").

ב. הדרך שלא הי' נקרא מסית לעבודה זרה, רק שגם המסית לשאר עבירות יש לו אותו הדין כמו מסית לעבודה זרה לענין שאין טוענין למסית.
חומש: פר' בראשית, ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת (ג', י"ד).

ג. הדרך שהנחש נתחייב כעין עונש לחבירו, דוגמת עונש ממון, דהיינו העונש של ואיבה אשית וגו'.
חומש: פר' בראשית, ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת (ג', י"ד) (קטע "וגם בהגהות").

ד. דברי ספר המקנה שהנחש חשב

שנצטוו גם על הנגיעה וכמו שאמרה לו חוה.

חומש: פר' בראשית, ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת (ג', י"ד) בהערה.

ג) קִיץ

א. דברי התרגום יונתן, והפרקי דר"א, והמורה נבוכים, בענין שקין לא הי' בצלמו כדמותו של אדם.

חומש: פר' בראשית, ויולד בדמותו כצלמו (ה', ג').

ב. בענין אם בניו היו בצלמו כדמותו של אדם הראשון.

חומש: פר' בראשית, ויולד בדמותו כצלמו (ה', ג') (קטע "מיהו מהת"י").

ג. דברי הפרקי דרבי אליעזר שקין נולד מרוכב נחש (פי' סמאל שרכב על הנחש) ולא מאדם הראשון.

חומש: פר' בראשית, ויולד בדמותו כצלמו (ה', ג') (קטע "ובפרקי").

ד. בענין למה לא הרג אותו אדם הראשון על הריגת הבל שהרי בן נח נהרג בעד אחד ודיין אחד ואולי אפילו על פי עצמו.

חומש: פר' בראשית, קול דמי אחיך (ד', י') "בענין עונשו של קין".

ה. בענין מה שקין עשה תשובה. חומש: פר' בראשית, גדול עוני מנשוא

(ד', י"ג), אז הוחל (ד' כ"ו) [ב'] סק"א.

ד) הַבֵּל

בענין אם הי' בצלמו כדמותו של אדם הראשון.

חומש: פר' בראשית, ויולד בדמותו כצלמו (ה', ג').

ה) דְּוֵרוֹת הַרְאִשׁוֹנִים

א. המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן אם רק אלו שנזכרו בפרשיות בראשית ונח האריכו ימים כל כך, או האם כל אנשי הדורות ההם חיו כל כך.

חומש: פר' בראשית, ויהיו ימי אדם וגו' (ה', ד').

ב. "עשרה דורות מאדם ועד נח וכו' עד שהביא עליהם את מי המבול": בענין למה המתין הקב"ה כל כך עד שהביא את המבול.

חומש: פר' בראשית, ויאמר ה' אמחה וגו' (ו', ז').

ג. בענין מה שדורות הראשונים היו מולידים בני ח'.

חומש: פר' אחרי מות, כמעשה ארץ מצרים וגו' (י"ח, ג') (קטע "והרי חזינן").

"עשרה דורות מנח ועד אברהם"

(א) מבול

כל עשב זורע זרע וגו' לכם יהי לאכלה ולכל חית השדה וגו' (א', כ"ט).

בענין מה שגם בעלי חיים נשמדו.

חומש: פר' בראשית, הנה נתתי לכם את כל עשב וגו' (א', כ"ט).

(ג) ארפכשד

א. שארפכשד לא הי' בכור אלא נולד שלישי לשם בן נח.

(ב) נח

ב"ב ב': פרק יש נוחלין כ"ה בההערה השלישית.

א. בענין "בדורותיו": לגנאי או לשבח, ולמה לא קיבל שכר כולם כמו אברהם אבינו.

ב. שהי' צדיק.

חומש: פר' נח, אלה תולדת שם וגו' (י"א, י') סק"ב (קטע ראשון).

חומש: פר' נח, נח איש צדיק (ו', ט'), שם, תמים הי' בדורותיו (ו', ט'), שם, כי אתך ראיתי צדיק לפני וגו' (ז', א').

(ד) יקטן

שהי' צדיק.

ב. בענין מדת התמימות של נח.

חומש: פר' נח, אלה תולדת שם וגו' (י"א, י') סק"ב (קטע ראשון).

חומש: פר' נח, את האלקים התהלך נח (ו', ט') [ב].

(ה) תרח

בענין מה שעשה תרח תשובה.

ג. ביאור "הי' צריך סעד לתומכו".

חומש: פר' נח, וימת תרח בחרן (י"א, ל"ב) סק"א סק"ב.

חומש: פר' נח, את האלקים התהלך נח (ו', ט') [א].

(ו) אמתלאי בת כרנבו (אמו של אברהם אבינו)

בענין אם גם אמתלאי עשתה תשובה, כמו שתרח עשה תשובה.

ד. בענין מה שלא רצה לעסוק בפר' ורבי' אחרי המבול.

חומש: פר' נח, וימת תרח בחרן (י"א, ל"ב) סק"ג.

חומש: פר' נח, תמים הי' בדורותיו (ו', ט') ובההערה שם.

ה. בענין למה הותר בשר לנח.

חומש: פר' בראשית, הנה נתתי לכם את

האבות והנלוים אליהם ובני דורם

א) אברהם אבינו

א. כללי

א. בענין מעשה אבות סימן לבנים.

חומש: פר' לך לך, והאמן בה' וגו' (ט"ו, ו') (קטע "וכעין"). פר' וישב, וישב יעקב (ל"ז, א') [א].

ב. בענין "הקורא לאברהם אברם עובר בעשה וכו'".

חומש: פר' לך לך, ולא יקרא עוד את שמך אברם וגו' (י"ז, ה').

ב. חייו

א. בענין אם נולד באור כשדים או בחרן. חומש: פר' במדבר, איש על דגלו וגו' (ב', ב') (קטע "מיהו יש להקשות").

ב. בענין אם הי' בכור או האם לא הי' בכור רק שנזכר תחילה ("את אברם את נחור ואת הרן") משום שנסדרו לפי חכמתם.

חומש: פר' לך לך, ומלכי צדק מלך שלם וגו' והוא כהן לא-ל עליון (י"ד, י"ח) (קטע "א"י" ולהלן שם). פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "גם ניהא") ובהערה הראשונה ובהערה השלישית.

ג. בענין למה יצא מאור כשדים לחרן.

חומש: פר' במדבר, איש על דגלו וגו' (ב', ב') (קטע "א'").

ד. בענין איך נשא את שרה אם לא ראה אותה ("הנה נא ידעתי וגו'") הלא אסור לקדש אשה עד שיראנה.

חומש: פר' לך לך, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (י"ב, י"א).

ה. בענין שלא שיבר צלמים בארץ ישראל. חומש: פר' נח, אלה תולדת שם וגו' (י"א, י') סק"ג.

ו. בענין מה שנטה את אהלה של שרה לפני שנטה את שלו.

חומש: פר' לך לך, ויט אהלה (י"ב, ח').

ז. דברי תוס' בגיטין דף ב' ש"מסתמא" אברהם ויצחק היו דרים בא"י ולא בחו"ל. גיטין: חלק ההערות דף ב' הערה ל"ג.

ח. בענין למה הי' מותר לאברהם אבינו להרוג במלחמת המלכים.

חומש: פר' לך לך, ויחלק עליהם לילה וגו' (י"ד, ט"ו).

ט. בענין למה הסכים אברהם לקבל מתנות מפרעה ולא הסכים לקבל ממלך סדום.

חומש: פר' לך לך, ולאברהם היטיב בעבורה (י"ב, ט"ז).

י. בענין מה שביקש אות על ירושת הארץ.

חומש: פר' לך לך, והאמן בה' ויחשבה לו צדקה (ט"ו, ו').

ג. מדריגותיו
 א. "עשרה דורות מנח ועד אברהם וכו'
 עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם".
 חומש: פר' נח, אלה תולדת שם וגו'
 (י"א, י') סק"א סק"ב.

ב. בענין מה שהדריך דורו בתשובה,
 ותיקן כל מה שקלקלו.
 חומש: פר' נח, אלה תולדת שם וגו'
 (י"א, י') סק"א.

ג. ביאור מדריגת אע"ה לעומת שם ועבר
 וארפכשד ושלח ויקטן.
 חומש: פר' נח, אלה תולדת שם וגו'
 (י"א, י') סק"ב.

ד. בענין מדריגתו באור כשדים ומדריגתו
 לאחר שהגיע לחרן.
 חומש: פר' במדבר, איש על דגלו וגו'
 (ב', ב') (קטע "א" וקטע "מיהו יש
 להקשות").

ה. בענין מה שהיתה לו מדריגה דוגמת
 נשיא הסנהדרין.
 חומש: פר' בהעלותך, אספה לי שבעים
 איש וגו' (י"א, ט"ז) [א] (קטע "מיהו
 עי' בקידושין" וקטע אחרון).

ו. שאברהם אבינו הי' בבחינת כהן גדול.
 חומש: פר' וירא, ויאמר יצחק אל
 אברהם אבינו ויאמר אבי ויאמר הנני בני
 ויאמר הנה האש וגו' (כ"ב, ז') (קטע
 "ועוד ראיתי מפרשים שנתכוין")
 ובהערה שם.

יא. ש"ויטע אשל" פירושו הוא שקבע
 סנהדרין.
 חומש: פר' בהעלותך, אספה לי שבעים
 איש (י"א, ט"ז) [א] (קטע
 "ובכראשית").

יב. בענין איך הותר לאברהם אבינו לקחת
 את הגר הלא הי' אסור לו לקחת כנענית.
 חומש: פר' חיי שרה, ויסף אברהם
 ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א')
 (קטע "ועיין ביבמות" ולהלן שם).

יג. בענין אם זכה אברהם אבינו בארץ
 ישראל, ומתי.
 חומש: פר' חיי שרה, גר ותושב אנכי
 עמכם (כ"ג, ד').

יד. המחלוקת בין רבי אליעזר ורבנן בענין
 אם הילוך קונה, מקרא דקום התהלך בארץ.
 חומש: פר' חיי שרה, גר ותושב אנכי
 עמכם (כ"ג, ד') (קטע "הנה בכ"ב"
 וקטע "מיהו באמת" וקטע "גם יש
 להוכיח").

טו. בענין מי הי' הנער השני שלקח
 אברהם עמו להעקידה (נוסף על אליעזר).
 חומש: פר' חיי שרה, ויסף אברהם
 ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א')
 (קטע "והנה יש להוכיח" ולהלן שם).

טז. בענין מדת הבטחון שהראה אברהם
 בענין מציאת מקום קבורה לשרה.
 חומש: פר' חיי שרה, עבד אברהם אנכי
 (כ"ד, ל"ד) (קטע "ובאמת כן יש
 לתמוה" וקטע "אלא").

ז. בענין מה שאברהם עבד עבודה אע"פ שלא הי' בכור.
 חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע ראשון וקטע "גם נחא").

ח. ביאור מדריגת "התהלך לפני".
 חומש: פר' נח, את האלקים התהלך נח (ו', ט') [א].

ט. בענין אם אברהם קיים כל התורה רק לאחר שמל.

חומש: פר' נח, את האלקים התהלך נח (ו', ט') [א] בהערה השני', שם, וימת תרח בחרן (י"א, ל"ב) סק"א. פר' לך לך, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (י"ב, י"א).

י. הדרך שהי' נחשב ישראל רק לאחר שמל.

חומש: פר' נח, את האלקים התהלך נח (ו', ט') [א] (קטע "ויש להביא"), שם, וימת תרח בחרן (י"א, ל"ב) סק"א. פר' לך לך, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (י"ב, י"א), שם, ויחלק עליהן לילה (י"ד, ט"ו) (קטע "והנה יתכן"), שם, ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם יליד בית ומקנת כסף וגו' (י"ז, י"ב) (קטע "ועכ"פ לכאורה").

יא. שלחמרא הי' נחשב כבן נח.
 חומש: פר' נח, וימת תרח בחרן (י"א, ל"ב). פר' לך לך, ויחלק עליהן לילה (י"ד, ט"ו) (קטע "והנה יתכן").

יב. בענין אם האבות קיימו כל התורה רק בארץ ישראל.

חומש: פר' לך לך, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (י"ב, י"א). פר' וישלח, עם לבן גרתי (ל"ב, ה').

יג. הדרך שקיימו את התורה בתורת אינו מצווה ועושה.

חומש: פר' נח, את האלקים התהלך נח (ו', ט') [א] בהערה השני'. פר' וישלח, עם לבן גרתי (ל"ב, ה') (קטע "וי"ל" וקטע "מיהו אכתי").

ב) לוט

השתלשלות מדריגותיו של לוט.
 חומש: פר' לך לך, וילך אתו לוט (י"ב, ד').

ג) סדום

א. "רעים וחטאים לה' מאד": בגופם ובממונם.

חומש: פר' לך לך, ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאד (י"ג, י"ג).

ב. בענין העבירות של סדום.
 אבות: רצ"ו.

ג. בענין למה קיבל אברהם מתנות מפרעה ולא הסכים לקבל ממלך סדום.

חומש: פר' לך לך, ולאברהם היטיב בעבורה (י"ב, ט"ז).

ד) ברע מלך סדום

ביאור השם ברע.

ז) אליעזר עבד אברהם

א. ביאור "דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים".

חומש: פר' לך לך, הוא דמשק אליעזר (ט"ו, ב') סק"א.

ב. מדת אליעזר להיות גלוי לב, ולא להסתתר מאחורי וילון.

חומש: פר' חיי שרה, עבד אברהם אנכי (כ"ד, ל"ד).

ג. בטחונו של אליעזר בענין מציאת אשה ליצחק.

חומש: פר' חיי שרה, עבד אברהם אנכי (כ"ד, ל"ד) (קטע "ובאמת יש להעיר" ולהלן שם).

ד. בענין למה אליעזר בדק את רבקה במדות ולא ביראת שמים ויראת חטא.

חומש: פר' חיי שרה, והי' הנער (הנערה) אשר אמר אלי' (כ"ד, י"ד) [ב].

ח) קטורה

א. בענין אם קטורה היא הגר.

חומש: פר' חיי שרה, ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א').

ב. בענין מה שנקראת פלגש, וכן אשה, וכן בענין אם היתה שפחה.

חומש: פר' חיי שרה, ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א').

חומש: פר' לך לך, ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאד (י"ג, י"ג) (קטע "ואולי" וקטע "ובאמת" וקטע "ברם").

ה) ברשע מלך עמורה

ביאור השם ברשע.

חומש: פר' לך לך, ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאד (י"ג, י"ג) (קטע "ואולי" וקטע "ובאמת" וקטע "ברם").

ו) הגר

א. בענין הדרך שהתיחסה לישמעאל כשהי' חולה וחשבה שהוא הולך למות.

חומש: פר' וירא, כי אמרה אל אראה במות הילד (כ"א, ט"ז).

ב. בענין אם קטורה היא הגר.

חומש: פר' חיי שרה, ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א').

ג. בענין איך הותר לאברהם אבינו לקחת את הגר הלא הי' אסור לו לקחת כנענית.

חומש: פר' חיי שרה, ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א') (קטע "ועיין ביבמות").

ד. בענין אם היתה משוחררת, ומתי נשתחררה, והאם היתה אשתו או פלגשו של אברהם אבינו.

חומש: פר' חיי שרה, ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א').

ט) בני קטורה

א. שיטת הרמב"ם שבני קטורה נצטוו במילה לדורות, ושיטת רש"י שרק הששה שבהדור הראשון נצטוו.

חומש: פר' לך לך, והקמתי את בריתי אתו (י"ז, י"ט). פר' חיי שרה, ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א') (קטע "והנה בני קטורה" ולהלן שם).

ב. בענין אם מילת בני קטורה היא רק ביום השמיני ולא קודם.

חומש: פר' לך לך, על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה (ל"ה, ל"ג) סק"ט.

ג. שהכריתות ברית שבמילה היא רק ליצחק.

חומש: פר' לך לך, והקמתי את בריתי אתו (י"ז, י"ט) (קטע "מיהו הרמב"ם").

ד. בענין היכא שבא איש מבני קטורה, שנמול כבר לחובתו (לפי הרמב"ם), להתגייר, האם צריכים להטיף ממנו דם ברית.

חומש: פר' לך לך, והקמתי את בריתי אתו (י"ז, י"ט) (קטע "ומעתה" וקטע "והנה הרמב"ן").

ה. בענין אם הנודר מן הערלים אסור גם במולי בני קטורה (לפי הרמב"ם).

חומש: פר' לך לך, והקמתי את בריתי אתו (י"ז, י"ט) (קטע אחרון).

ו. דברי המדרש שערכים וגבנונים באים מבני קטורה.

חומש: פר' לך לך, והקמתי את בריתי אתו (י"ז, י"ט) (קטע "והנה הרמב"ן").

י) יצחק אבינו

א. דברי תוס' בגיטין דף ב' ש"מסתמא" אברהם ויצחק היו דרים בא"י ולא בחו"ל. גיטין: חלק ההערות דף ב' הערה ל"ג.

ב. בענין מה שיצחק זכה בעבודה אע"פ שלא הי' ראשית אונו של אברהם אבינו.

חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "ובאמת יש להוכיח").

ג. מדת האיפוק שאפשר ללמוד מיצחק ורבקה.

חומש: פר' תולדות, וירא עשו וגו' (כ"ח, ו' - ח').

יא) רבקה

א. בענין מה שאמרה "אם כן למה זה אנכי".

חומש: פר' בראשית, וידע אדם וכו' (ד', כ"ה) [א] (קטע "ברם צ"ע").

ב. בענין למה עשתה רבקה כל התחבולה שעשתה כדי שיצחק יברך את יעקב ולא סמכה על ההשגחה.

חומש: פר' תולדות, בעבור תברכך נפשי (כ"ז, ד') סק"ב.

ג. מדת האיפוק שאפשר ללמוד מיצחק ורבקה.

חומש: פר' תולדות, וירא עשו וגו' (כ"ח, ו' - ח').

ד. בענין העובדא שאע"פ שהיו לה חיים מלאים צרות, אבל אנחנו מסתכלים עלי' כאשה מאושרת.

חומש: פר' ויצא, זה לי עשרים שנה בביתך (ל"א, מ"א) [ד].

יב) עשו

א. בענין שחמש עבירות עבר באותו היום.

חומש: פר' תולדות, ויבא עשו מן השדה והוא עיף (כ"ה, כ"ט).

ב. דברי הגר"א קוטלר בענין מה היא הכוונה במה שאמר רבי יוחנן שעשו כפר בעיקר.

חומש: פר' תולדות, ויבא עשו מן השדה והוא עיף (כ"ה, כ"ט).

ג. בענין הדרך שיעקב קנה מעשו את הזכות של עבודה בכורות.

חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "והנה רש"י").

ד. הדרכים שיעקב קנה ממנו הזכות לירש יותר בנכסי האב א"נ להחשב ראש המשפחה.

חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" בהערה השני'.

ה. שמרדכי הוצרך לזעוק זעקה גדולה ומרה כי יעקב גרם כן לעשו כשנודע לעשו שיעקב נתברך במקומו.

חומש: פר' תולדות, ויבז עשו את הבכורה (כ"ה, ל"ד) (קטע ראשון).

ו. בענין הנקודה הישראלית שבעשו. חומש: פר' וישלח, וישקהו (ל"ג, ד').

יג) יעקב אבינו

א. דרכו בעבודת השם.

חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו', כי הפרני וגו' (מ"א, נ"א - נ"ב) (קטע "ובאמת מצינו").

ב. בענין העובדא שאע"פ שהיו לו חיים מלאים צרות, אבל אנחנו מסתכלים עליו כאדם מאושר.

חומש: פר' ויצא, זה לי עשרים שנה בביתך (ל"א, מ"א) [ד] (קטע "וכן הי' עם יעקב").

ג. בענין הדרך שיעקב קנה מעשו את הזכות של עבודה בכורות.

חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "והנה רש"י").

ד. הדרכים שיעקב קנה ממנו הזכות לירש יותר בנכסי האב, א"נ להחשב ראש המשפחה.

חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" בהערה השני'.

ה. שמרדכי הוצרך לזעוק זעקה גדולה ומרה כי יעקב גרם כן לעשו כשנודע לעשו שיעקב נתברך במקומו.

חומש: פר' תולדות, ויבז עשו את הבכורה (כ"ה, ל"ד) (קטע ראשון).

ו. בענין בכייתו כשנפגש עם רחל.

חומש: פר' ויצא, וישק יעקב לרחל וישא את קלו ויבך (כ"ט, י"א).

ז. בענין איך נשא שתי אחיות, הלא קיים את התורה.
חומש: פר' וישלח, עם לבן גרתי (ל"ב, ה').

ח. בענין מה שנענש על הכ"ב שנים שלא קיים מצות כיבוד אב ואם.
חומש: פר' תולדות, אחות נביות (כ"ח, ט').

ט. בענין למה נגד לבן הגיב בתקיפות, אבל נגד עשו הגיב בהכנעה וריצוי.
חומש: פר' ויצא, זה לי עשרים שנה בביתך (בראשית ל"א, מ"א) [ב].

י. בענין שלא התמרמר נגד הקב"ה על שהוצרך לעסוק בבית לבן בדברים בטלים, וזאת אחרי שישב ולמד כל כך הרבה.
חומש: פר' ויצא, זה לי עשרים שנה בביתך (ל"א, מ"א) [ג].

יא. ששהותו בבית לבן היתה ה"מעשה אבות סימן לבנים" על הגלות הארוכה שלנו.
חומש: פר' וישב, וישב יעקב (ל"ז, א') [א].

יב. מדת הסדר של יעקב אבינו.
חומש: פר' וישלח, ויותר יעקב לבדו (ל"ב, כ"ה) סק"ב.

יג. בענין מה שהכין את עצמו למלחמה נגד עשו, וכן בענין מה שהשתדל להקבר בארץ ישראל, ולא סמך על ההבטחות של הקב"ה.
חומש: פר' ויגש, ואנכי אעלך גם עלה (מ"ו, ד').

יד. ביאור "ביקש יעקב לישב בשלוה", ולמה קפצה עליו עבור זה רוגזו של יוסף.
חומש: פר' וישב, וישב יעקב (ל"ז, א') [א] [ב].

טו. בענין מה שהי' קורא קריאת שמע בשעה שבא יוסף לקראתו.
חומש: פר' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט) (קטע אחרון).

טז. בענין אם יעקב הי' חייב לכבד את יוסף ולירא ממנו מחמת היותו מלך.
חומש: פר' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט) (קטע אחרון).

יז. בענין המדריגה של "ויחי יעקב בארץ מצרים".
חומש: פר' ויחי, ויחי יעקב בארץ מצרים (מ"ז, כ"ח).

יח. בענין מה שאמר יעקב שיוסף לא ישא מטתו.
חומש: פר' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט) (קטע "ועי' בפרשת ויחי").

יט. הטעם למה יעקב אבינו, וכן משה רבינו ויהושע ושמואל, הוכיחו רק לפני מותם.
חומש: פר' ויחי, ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו וגו' (מ"ט, א').

כ. בענין מה שבניו נשאו אותו כסדר הדגלים רק מגורן האטד ואילך.
חומש: פר' במדבר, איש על דגלו וגו' (כ', ב') (קטע "גם יש לעיין" וקטע "ושמעתי").

יד) עבודה בכורות

א. הדרך שמדריגת עבודה בכורות היתה שוה למדריגת הלויים לדורות ולא למדריגת הכהנים.

חומש: פ' לך לך, ומלכי צדק מלך שלם וגו' והוא כהן לא-ל עליון (י"ד, י"ח) (קטע "ב"). פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" בהערה האחרונה.

ב. הדרך שעבודה בכורות אינה ענין של קדושת הגוף של הבכורות, אלא הרי היא בגדר זכות שניתנת למכירה ולירושה.

חומש: פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "והנה מלשונם" וקטע "והנה י"ל").

ג. שכל אלו שעבדו בדורם לפני הקמת המשכן נקראים כהן גדול.

חומש: פ' וירא, ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני וגו' (כ"ב, ז') בהערה.

ד. בענין אם בכור לעבודה הוא פטר רחם או ראשית אונו.

חומש: פ' לך לך, ומלכי צדק מלך שלם וגו' והוא כהן לא-ל עליון (י"ד, י"ח) (קטע "א"). פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה".

ה. הדרך שרק אחרי מכת בכורות הי' לפטרי רחם הדין של עבודה בכורות, אבל לפני זה הי' תלוי בראשית אונו או בהגדול שבבית, או שהי' אז רק כהן אחד שהוא הי' ממנה עובדים אחרים תחתיו.

חומש: פ' לך לך, ומלכי צדק מלך שלם וגו' והוא כהן לא-ל עליון (י"ד,

י"ח) (קטע "א"). פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "והנה לאחר העיון" ולהלן שם).

ו. הדרך שגם לפני מכת בכורות הי' תלוי רק בפטר רחם, רק שלא היו מצוין אלא נהגו כן מעצמם.

חומש: פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "ועכ"פ הפני משה").

ז. בענין כהונת שם בן נח, ובענין מה שעבד עבודה אע"פ שלא הי' בכור.

חומש: פ' לך לך, ומלכי צדק מלך שלם וגו' והוא כהן לא-ל עליון (י"ד, י"ח) (קטע "א"). פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "גם ניחא") ובהערה הראשונה וההערה האחרונה.

ח. בענין מה שאברהם עבד אע"פ שלא הי' בכור.

חומש: פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "גם ניחא").

ט. בענין מה שיצחק עבד אע"פ שלא הי' הראשית אונו של אברהם אבינו.

חומש: פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "ובאמת יש להוכיח").

י. בענין הדרך שיעקב קנה מעשו את הזכות של עבודה בכורות.

חומש: פ' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "והנה רש"י").

טו) האיסור של גיד הנשה

בענין מתי התחיל האיסור של גיד הנשה, בימי יעקב או מסיני, ואם האיסור התחיל בימי יעקב האם הוא נשנה בסיני.

חומש: פרי' לך לך, ואתה את בריתי
תשמר (י"ז, ט') (קטע "מיהו
לכאורה"). פרי' וישלח, על כן לא יאכלו
בני ישראל את גיד הנשה (ל"ב, ל"ג)
סק"א.

טז) רחל ולאיה
הסוברים שהוחלפו העוברים בין רחל
ולאה, ולא שעובר זכר נתחלף להיות
נקיבה.
כתובות א': רנ"ג.

השבטים

(א) ראובן

א דברי רש"י שראובן הי' בכור לעבודה ולא יוסף.

חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "וכן מבואר מרש"י" וקטע "מיהו אכתי נשאר קשה").

ב. "וישמע ראובן ויצילהו מידם". בענין אם אדם יכול להזיק להזולת אם לא נגזר כן על האדם ההוא מן השמים.

חומש: פר' וישב, וישמע ראובן ויצילהו מידם (ל"ז, כ"א) סק"ח.

(ב) יהודה

בענין למה בתחילה, כשנמצא הגביע

באמתחת בנימין וחשבו שכולם יהיו עבדים, לא התווכח יהודה עם יוסף, אלא רק אחרי שיוסף אמר שרק בנימין ישאר לעבד.

חומש: פר' ויגש, ויגש אליו יהודה (מ"ד, י"ח).

(ג) בנימין

שהוצרך מרדכי לקרוע את בגדיו כי סבו בנימין גרם להשבטים לקרוע את בגדיהם כשנמצא הגביע באמתחתו.

חומש: פר' ויצא, אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (כ"ח, ט"ז) (קטע "ובאסתר רבה").

יוסף ובניו

(א) יוסף

א. בענין דרכו של יוסף בעבודת השם.
חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו' (מ"א, נ"א נ"ב) (קטע "ובאמת מצינו").

ב. "בענין מהותו של יוסף"; שבכל עניניו היתה תופעה של "יתר על המדה".
חומש: פר' ויגש, "בענין מהותו של יוסף".

ג. בענין ריבוי בכיותיו.

חומש: פר' ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סק"א סק"ז.

ד. בענין הבחינה של אב שהיתה ליוסף בניגוד ל"אין קורין אבות אלא לשלשה" (ברכות דף ט"ז ע"ב).

חומש: פר' ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סק"ב סק"ח סק"א.

ה. דברי רש"י שראובן הי' הבכור לעבודה ולא יוסף.

חומש: פר' תולדות, "בענין בכור לעבודה" (קטע "וכן מבואר מרש"י" וקטע "מיהו אכתי נשאר קשה").

ו. בענין המלכות של יוסף לעומת המלכות של יהודה.

חומש: פר' ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סק"ה.

ז. בענין שקיבל נחלה גם בתוך נחלתם של שבטים אחרים.

חומש: פר' ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סק"ט.

ח. ביאור הבחינה של להבה שהיתה ליוסף ("והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה").

חומש: פר' ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סק"י.

ט. בענין מה שנקרא יוסף על שם "יוסף לי ה' בן אחר".

חומש: פר' ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סק"ב.

י. בענין משכן של שילה בחלקו של יוסף.
חומש: פרק ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סק"ו.

יא. דברי התרגום יונתן שנמכר בהיותו בתחילת שנתו הי"ח.
אבות: שכ"ו.

יב. "וישמע ראובן ויצילהו מידם". בענין אם אדם יכול להזיק להזולת אם לא נגזר כן על האדם ההוא מן השמים.
חומש: פר' וישב, וישמע ראובן ויצלהו מידם (ל"ז, כ"א) סק"ח.

יג. בענין מתי נתן יעקב אבינו את העיר שכם ליוסף.

חומש: פר' וישב, לכו ונמכרנו (ל"ז, כ"ז) (דרך ב').

יד. בענין אם השבטים עברו במכירת יוסף על האיסור מיתה של גונב ומכרו. חומש: פ' וישב, לכו ונמכרנו (ל"ז, כ"ז).

טו. בענין אם יוסף נמכר על ידי האחים או על ידי המדנים. חומש: פ' וישב, לכו ונמכרנו (ל"ז, כ"ז) (דרך ו').

טז. בענין מה שאמר ב' פעמים וזכרתי. חומש: פ' ויגש, ואנכי אעלך גם עלה (מ"ו, ד').

יז. בענין מה שהשתוקק יעקב לראות את יוסף, והדגיש את הענין של ראי'. חומש: פ' ויגש, "בענין מהותו של יוסף" סקי"א.

יח. דברי הרמב"ן בענין למה לא גילה יוסף להאחים מיד שהוא יוסף כדי למעט צער אביו.

חומש: פ' מקץ, ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם וגו' (מ"ב, ט').

יט. בענין למה העליל על האחים דברי שקר שהם מרגלים, ולא העליל עליהם שמכרו את אחיהם. חומש: פ' מקץ, ויאמר אלהם מרגלים אתם (מ"ב, ט') [ב].

כ. מדריגת יוסף של "מושל בכל ארץ מצרים".

חומש: פ' ויחי, ויחי יעקב בארץ מצרים (מ"ז, כ"ח).

כא. פשר בכייתו ובכיית בנימין על חורבן

בתי המקדש ומשכן שילה. חומש: פ' ויצא, וישק יעקב לרחל וישא את קלו ויבך (כ"ט, י"א) (קטע "וכן מצינו" וקטע "ונראה שזהו").

כב. דברי התרגום שזכה לקיום החלומות כי קיים מילי דאורייתא בסתרא. חומש: פ' ויחי, ותשב באין קשתו (מ"ט, כ"ד).

כג. בענין מה שאסר מרכבתו לצאת לקראת אביו, והשתחוה לפני יעקב, ועסק בקבורתו, אע"פ שהי' מלך. חומש: פ' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט).

כד. בענין מה שאמר לפרעה שאם לא יתן לו לילך לקבור את אביו יתיר את שבועתו שלא לספר שאינו יודע לשון הקודש. נדרים: פרק ארבעה נדרים - בענין היתר חכם סקי"ו (קטע "וכבר").

כה. ביאור "התחת אלקים אני". חומש: פ' וישב, וישמע ראובן ויצלהו מידם (ל"ז, כ"א) סק"ט.

כו. בענין למה הרחיק את אחיו לאחר מיתת יעקב אבינו ושוב לא אכלו על שלחנו. חומש: פ' ויחי, ואתם חשבתם עלי רעה וגו' (נ', כ') [א] (קטע "והנה רש"י כאן" וקטע "כרם בכראשית רבה").

כז. בענין הדין מלך של פרעה שבימי יוסף.

אבות: שמ"ח בהערה השלישית.

(ב) אפרים ומנשה

א. ההבדל בין מהותו של אפרים למהותו של מנשה ודרכיהם בעבודת ה'.
חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו' (מ"א, נ"א נ"ב) (קטע "ונראה עוד" ולהלן שם).

ב. ביאור שמותם.

חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו': כי הפרני וגו' (מ"א, נ"א - נ"ב) (קטע "ובאמת נראה").

ג. בענין מה שמצינו שמנשה הי' מליץ בחצרו של יוסף, ואפרים הי' נמצא אצל יעקב אבינו בגושן.

חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו' (מ"א, נ"א נ"ב) (קטע "ונראה עוד" וקטע "והנה יש מקום").

ד. דברי התנחומא שגם מנשה וגם אפרים היו יושבים ועוסקים בתורה לפני יעקב במשך השבע עשרה שנה שהי' במצרים.
חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו' כי הפרני וגו' (מ"א, נ"א נ"ב) (קטע "והנה יש מקום").

ה. דברי התנחומא שמנשה הי' האיש על הבית (של יוסף) שנזכר בבראשית מ"ג ט"ז, מ"ד א', מ"ד ג'.

חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו' כי הפרני וגו' (מ"א, נ"א נ"ב) (קטע "ונראה עוד").

ו. בענין מה שהקדים יעקב אבינו אפרים למנשה.

חומש: פר' מקץ, כי נשני אלקים וגו' (מ"א, נ"א נ"ב) (קטע "ואולי").

ז. בענין מה שכתוב ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו וגו', ופירש"י וז"ל, אם תוליד עוד לא יהיו במנין בני אלא בתוך שבטי אפרים ומנשה עכ"ל: איך מחליטים אם בכלל אפרים או בכלל מנשה.
חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ג].

ח. בענין מה שמבואר בספר יהושע שבתחילה כשהשתתפו אפרים ומנשה בהגורל על ארץ ישראל עם יתר השבטים נטלו שניהם יחד בתורת שבט יוסף, ורק לאחר שזכו באותו חלק שוב הטילו עליו גורל ביניהם.

חומש: פר' ויחי, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (מ"ח, ה') (קטע "והנה לכאורה").

ט. הדרך שאע"פ שהיו נחשבים לענין נחלה כב' שבטים אבל אכתי לא נתבטל השם של שבט יוסף, רק שבשאר שבטים נאמר שהשבט מתחלק למשפחות, ואילו הכא נתחדש שבתוך שבט יוסף כלולים עוד שני שבטים.

חומש: פר' ויחי, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (מ"ח, ה') (קטע "ונראה מזה"), שם, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ד] [ה].

י. שלפי הנ"ל החלקים של אפרים ומנשה היו נחשבים גם החלקים של שבט יוסף כולו.

חומש: פר' ויחי, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (מ"ח, ה') (קטע "ונראה מזה"), שם, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ה].

יא. בענין שהסיבת נחלה ממנשה לשבט אחר הי' נחשב הפסד לכל שבט יוסף ולא רק לשבט מנשה.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ה].

יב. הדרך שיש דינים שהם הקובעים של השם שבט, ויש סוג אחר של דינים שמתרחשים ובאים על שם שבט גמור. ומה שדורשים לנחלה הקשיתיו (לאפרים ומנשה) לראובן ושמעון ולא לדבר אחר הרי זה קאי רק על הסוג הראשון, אבל כל הדינים שמתרחשים ובאים על שם של שבט גמור הרי הם חלים על אפרים ומנשה כל אחד לחוד.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "אמנם נראה" ולהלן שם) [ג] [ד].

יג. בענין הא דנחשבו אפרים ומנשה כשני שבטים לענין דגלים.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "אמנם נראה" וקטע "ולפי זה י"ל").

יד. בענין הא דנחשבו אפרים ומנשה כשני שבטים לענין נשיאים.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "אמנם נראה" וקטע "ולפי זה י"ל").

טו. שמצוה על שבט לדון את שבטו נאמר על אפרים ומנשה כל אחד לחודי'.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי

אפרים ומנשה" [ב] (קטע "אמנם נראה" וקטע "ולפי זה י"ל").

טז. ספיקת המנ"ח בענין הא דבעינן בעיר הנדחת שיהיו מדיחי העיר מאותו שבט כמו הנדחים: האם אפרים ומנשה נחשבים לענין זה כשני שבטים או כשבט אחד.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "ועיין במנחת חינוך" וקטע "ולפי זה שפיר").

יז. בענין שהיו נחשבים שני שבטים לענין הדין שהיו צריכים מנין בהמדבר.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "ועיין עוד בכמדבר").

יח. ביאור הסוגיא בהוריות דף ו' בענין אם אפרים ומנשה נחשבים שבט אחד בנוגע לפר העלם דבר של ציבור או האם הם נחשבים שני שבטים.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע ראשון ולהלן שם).

יט. בענין למה כששלח משה מרגלים שלח מאפרים ומנשה כל אחד לחודי', ולא שלח מרגל אחד לכל שבט יוסף.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "ולפי" מובן").

כ. בענין למה במלחמת מדין שלח משה אלף למטה יוסף, ולא אלף לאפרים ואלף למנשה.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "מיהו לפ"ז").

לחודי'.
חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "ועיין עוד בחידושי הגרי"ז").

כב. בענין שלא הותרו בנות צלפחד, שהיו ממנשה, להנשא לבני אפרים.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ה].

כא. דברי הגרי"ז "שגמירי דלא כלה שבטא" קאי על אפרים ומנשה כל אחד

משה רבינו ומשפחתו

(א) עמרם

א. שעמרם לא הי' מיוצאי מצרים, אלא מת הרבה לפני יציאת מצרים.

חומש: פר' וארא, הוא אהרן ומשה (ו'), כ"ו) בהערה הראשונה. פר' ואתחנן, עלה ראש הפסגה ושא עיניך (ג', כ"ז) סק"ו.

ב. דברי השמות רבה ש"הי' עמרם ראש סנהדרין באותה שעה (במצרים)."

חומש: פר' בהעלותך, אספה לי שבעים איש (י"א, ט"ז) [א] (קטע "ובשמות").

(ב) יוכבד

א. שיוכבד היתה מבאי הארץ.

חומש: פר' וארא, הוא אהרן ומשה (ו'), כ"ו) בהערה הראשונה.

ב. "ויעש להם בתים" - בתי כהונה ולוי' ומלכות: בענין איך היו דברים אלו בגדר מדה כנגד מדה.

חומש: פר' שמות, ויעש להם בתים (א', כ"א).

(ג) אהרן הכהן

א. בענין מדתו של "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

חומש: פר' קרח, ולא יהי' כקרח וכעדתו (י"ז, ה') [א]. פר' עקב, וכו' תדבק (י', כ') סק"ז.

ב. שאהרן ובניו ופנחס לא היו בכלל השבעים זקנים של אספה לי שבעים איש. חומש: פר' שופטים, ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהי' בימים ההם וגו' (י"ז, ט') בהערה.

ג. בענין שמשה ואהרן שקולים היו: הביאור כי משה הי' רבו ואהרן הי' אחיו הגדול, ועוד ביאורים. ובענין אם היו שקולים גם קודם מתן תורה. חומש: פר' וארא, הוא אהרן ומשה (ו'), כ"ו).

ד. בענין אם הי' לו ליהרג במעשה העגל. חומש: פר' כי תשא, מה עשה לך העם הזה (ל"ב, כ"א).

ה. בענין מה הי' חטאו במי מריבה. חומש: פר' חקת, המה מי מריבה (כ', י"ג) סק"ד סק"ו סק"ז סק"ט.

ו. בענין למה לא זכה אהרן לראות את ארץ ישראל כמו שמשה זכה. חומש: פר' ואתחנן, עלה ראש הפסגה ושא עיניך וגו' (ג', כ"ז) סק"א.

(ד) מרים

א. "ויעש להם בתים" - בתי כהונה ולוי' ומלכות: בענין איך היו דברים אלו בגדר מדה כנגד מדה.

חומש: פר' שמות, ויעש להם בתים (א', כ"א).

ב. משה ואהרן

הדרך שמשה ואהרן שקולים היו כי משה הי' רבו ואהרן הי' אחיו הגדול, ועוד דרכים במה היא הכוונה שהיו שקולים. ובענין אם היו שקולים גם קודם מתן תורה.

חומש: פר' וארא, הוא אהרן ומשה (ו'), כ"ו).

ג. משה במקום ע"א קאי

בענין משה במקום ע"א קאי.

חומש: פר' יתרו, לאכל לחם עם חתן משה לפני האלקים (י"ח, י"ב) [ב] (קטע "ועוד י"ל"), שם, וישמע משה לקול חתנו (י"ח, כ"ד) [א] (קטע "ויש לומר"). פר' אמור, והכהן הגדול מאחיו (כ"א, י) [א] (קטע "מיהו עי בתוס"). פר' בהעלותך, אספה לי שבעים איש (י"א, ט"ז) [א] (קטע "ובדברי"). פר' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ (ל"ד, י"ז) [א], שם, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"ג. פר' שופטים, שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך וגו' (י"ז, ט"ז) [א].

ד. הדין כהן שלו

הדעה שמשה שימש רק ב' ימי המילואים (הצ"ק בדעת רבי יוסי ב"ר חנינא בזבחים דף י"ט ע"ב), והדעה ששימש גם ביום ח' ביחד עם אהרן ובניו (הצ"ק בדעת רבי יונתן שם), והדעה ששימש ביום ח' רק

ב. בענין אם הסגרתה של מרים הי' בגדר עונש או האם הי' משום שמחמת עצם מהותה היתה נכלמת ורחוי' באותה שעה. ב"ק א': שכ"ח.

ה) משה רבינו

לעיל בהפרק המיוחד אודות משה רבינו כתבתי באריכות אודות: הדין מלך של משה רבינו. הבחינה של מלאך ועבד ה' של משה רבינו.

מדריגת הנבואה של משה רבינו. מיתתו: בענין אם הי' בכלל גזירת המרגלים, וביאור "לא מת משה".

א. כללי

א. בענין המחלוקת בין רש"י והרמב"ן מתי נהג משה את מנהגו של "ומשה יקח את אהל ונטה לו מחוץ למחנה", האם לפני הלוחות השניות או האם אחריהם עד שהוקם המשכן.

חומש: פר' כי תשא, ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו (ל"א, י"ח) (קטע "והנה להלן" ולהלן שם).

ב. בענין שהשמונה פסוקים האחרונים שבתורה הקב"ה אמר ומשה כתב בדמע. חומש: פר' וזאת הברכה, וימת שם משה (ל"ד, ה') (קטע ראשון ולהלן שם), שם, "עוד בענין השמונה פסוקים" [א] [ב].

ג. בענין שהמשכן נקרא על שמו. חומש: פר' ויקהל, ויעש בצלאל את הארן (ל"ז, א').

לפני שנתקדש אהרן (הגור ארי'), והדעה שנתכהן כל ימיו (היש אומרים בהגמ' בזבחים דף ק"ב ע"א).

חומש: פר' פקודי, ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו (מ', ל"א) סק"א סק"ב (סק"ג).

ה. ענו

בענין מה שהי' ענו מכל האדם. חומש: פר' בהעלותך, ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (י"ב, ח').

ו. מדריגתו בנבואה

א. משמעות תמוהה בדברי הרא"ש שמשה נקרא נביא בקביעות רק מהלוחות השניות ואילך.

לעיל בהפרק על משה רבינו באות ב' סק"ד.

ב. ביאור "פנים אל פנים", ו"פה אל פה". חומש: פר' בהעלותך, פה אל פה אדבר בו (י"ב, ח').

ג. ביאורו של הרמב"ן בדברי הספרי (לפי גירסתו) שמשה לא הי' יודע מה ידבר (הקב"ה) עמו ומתי ידבר עמו משא"כ בלעם ששפיר הי' יודע. חומש: פר' בלק "בענין נבואת בלעם".

ד. בענין קירון עור פניו.

לעיל בהפרק על משה רבינו באות א' סק"ב, אות ב' סק"ב (קטע "הנה מדברי הרמב"ן") ולהלן שם.

חומש: פר' כי תשא, כי קרן עור פניו (ל"ד, כ"ט). פר' ואתחנן, ואתה פה עמד עמדי (ה', כ"ה) סק"ב (קטע "והנה מדברי הרמב"ם" ולהלן שם).

ה. בענין אם קרן עור פניו כבר בהלוחות הראשונות. שם.

ו. שכל הנביאים קיבלו כחם בתולדה ממרע"ה.

לעיל בהפרק על משה רבינו באות ב' סק"ג.

חומש: פר' ואתחנן, ואתה פה עמד עמדי (ה', כ"ה) סק"ג.

ז. שעצם תוכן הנבואה שלהם קיבלו בהשפעה ממה שכבר קיבל מרע"ה את הנבואות ההן. שם.

סנהדרין: פתיחה לפרק חלק ו' סק"ד.

ח. ביאור הלשון שמשה רבינו הי' "רבן של כל הנביאים".

לעיל בהפרק על משה רבינו אות ב' סק"ג.

חומש: פר' ואתחנן, ואתה פה עמד עמדי (ה', כ"ה) סק"ג.

ט. דברי המשך חכמה שניטלה ממנו הבחירה לענין מסירת התורה, ולא הי' ביכולתו לשנות מדברי הקב"ה, כי אל"כ לא היתה סיבה להאמין לו כי מי יימר שלא שינה.

לעיל בהפרק על משה רבינו בסוף אות ג'.

חומש: פר' חקת, המה מי מריבה (כ' י"ג) סק"ד. פר' וזאת הברכה, ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר וגו' (ל"ד, ד') סק"ד.

י. בענין מה שעד שלא כלו מתי מדבר לא
הי' הדיבור עם משה (ב"ב דף קכ"א).

חומש: פר' קרח, ויקח קרח (י"ז, א')
(קטע "והנה בב"ב" ולהלן שם).

ז. מיתתו

א. בענין מה הי' חטאו במי מריבה.

חומש: פר' חקת, המה מי מריבה (כ'),
י"ג).

ב. בענין למה חשב משה רבינו שהותרה
הגזירה שנגזרה עליו לאחר שראה שנכנס
לעבר הירדן.

חומש פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן
היא מעיקר ארץ ישראל או האם נתקדש
ע"י כיבוש רבים" (קטע "ועיין בפרשת
דרכים" ולהלן שם).

ג. בענין מה שאין לומדים בין מנחה
למעריב בשבת בגלל פטירת משה רבינו.

אבות: פתיחה ג' סק"א.

ד. דברי רש"י על "ויעל משה מערבות
מואב אל הר נבו" שכמה פסיעות היו
ופסען משה בפסיעה אחת.

חומש: פר' בראשית, המן העץ (ג'),
י"א) סק"ג.

ו) אלעזר הכהן

שיהושע ואלעזר היו בגדר מחלקים של
ארץ ישראל (ביחד עם נשיאי השבטים).
ובענין אם היו צריכים להם משום השררות
של מלך וכהן גדול או האם משום
מדריגתם הרוחנית.

חומש: פר' מסעי, אלה שמות האנשים
אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד,
י"ז) סק"ד, שם, "עוד בענין סדר
חלוקת הארץ" סק"ב סק"ג.

ז) יתרו

בענין מדריגתו של יתרו לעומת המדריגה
שהתורה דורשת מישראל.

חומש: פר' יתרו, וישמע יתרו (י"ח,
א').

מתן תורה

- א. בענין "ויחן שם ישראל נגד ההר - כאיש אחד בלב אחד".
חומש: פר' משפטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם [ב]. פר' כי תשא, זה יתנו וגו' מחצית השקל (ל', י"ג).
- ב. בענין מה שנתרפאו בשעת מתן תורה. הוריות: קכ"א (קטע ראשון).
- ג. בענין אם כלל ישראל פחדו בשעת מתן תורה.
חומש: פר' כי תשא, וייראו מגשת אליו (ל"ד, ל').
- ד. בענין מה שהקדימו נעשה לנשמע.
חומש: ו' (קטע "והנה עוד הוסיף" וקטע אחרון).
- ה. חילוק מהותי בין מתן תורה להקמת המשכן.
חומש: פר' בהעלותך, אספה לי שבעים איש (י"א, ט"ז) [ב].
- ו. ביאור מה שכלל ישראל שמעו את הדברות פנים אל פנים.
חומש: פר' ואתחנן, פנים אל פנים דבר ה' עמכם מתוך האש (ה', ד').
- ז. סתירה בענין כמה מעשרת הדברות שמעו מפי הגבורה וביאור הדבר.
חומש: פר' ואתחנן, אני עמד בין ה'
- וביניכם בעת ההוא להגיד לכם את דבר ה' (ה', ה').
- ח. המחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא בענין אם כללות ופרטות נאמרו בסיני (ר"ע), או האם רק כללות נאמרו בסיני ופרטות נאמרו באהל מועד (ר"י).
חומש: פר' משפטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [א].
- ט. ביאור המדרש ש"כללים למדהו הקב"ה למשה".
חומש: פר' משפטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [א] בהערה.
- י. דברי המכילתא שגם המצות שבפרשת ואלה המשפטים נאמרו בסיני כמו עשרת הדברות.
חומש: פר' משפטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [א].
- יא. מדרשים חלוקים בענין אם בהמ' יום הראשונים נאמרו רק עשרת הדברות או הכל.
חומש: פר' משפטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [א] (קטע "והנה לכאורה יש ליישב" ולהלן (שם).

יב. בענין מה שמבואר בירושלמי שבלוחות הראשונות היתה כל התורה שבעל פה כתובה על הלוחות בדרך נס. חומש: הקדמה, ב' סק"ב בההערה הראשונה, ג' בההערה.

המשכן.
חומש: פר' משפטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [א] (קטע "ועי' עוד ברש"י בתענית").

יג. דברי רש"י בתענית דף כ"א ע"ב שמתן תורה נמשכה כל החורף של בניית

יד. בענין המהות של משנה תורה. אבות: פרק ראשון א*.

משכן

- א. בענין שהמשכן של מטה הי' מכוון כנגד המשכן של מעלה.
חומש: הקדמה ו' (קטע "ועוד אמר הנצי"ב").
- ב. חילוק מהותי בין מתן תורה להקמת המשכן.
חומש: פר' בהעלותך, אספה לי שבועים איש (י"א, ט"ז) [ב].
- ג. שכדי לזכות להמשכן היו כלל ישראל צריכים להיות במצב של אחדות.
חומש: פר' משפטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א, א') [ב] (קטע "ובאמת"). פר' כי תשא, זה יתנו (ל', י"ג). פר' קרח, ולא יהי כקרח וכעדתו (ט"ז, ה') [א].
- ד. דברי הרמב"ן שגמר ושלימות הגאולה ממצרים הי' על ידי הקמת המשכן.
חומש: פר' שמות, ואלה שמות (א', א'). פר' כי תשא, ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו (ל"א, י"ח) (קטע "והנה כבר הבאנו"). פר' במדבר, איש על דגלו וגו' (ב', ב') (קטע "והנה הרמב"ן" וקטע "מיהו לפי דברינו").
- ה. בענין אם המשכן הי' בגדר "לכתחילה", או האם הי' בגדר "בדיעבד" כי אלמלא חטא העגל היתה השכינה שורה בשוה בכל המחנה.
- חומש: פר' כי תשא, ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו (ל"א, י"ח). פר' בהעלותך, אספה לי שבועים איש (י"א, ט"ז) [ב] (קטע אחרון).
- ו. בענין אם משה נצטוה על בנין המשכן לפני חטא העגל (ולא הי' בגדר בדיעבד) כמו שנראה מסדר הפרשיות, או האם נצטוה אחרי הלוחות השניות.
- חומש: הקדמה, א' (קטע "ולאחר אותו יום כיפור"). פר' כי תשא, ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו (ל"א, י"ח) (קטע "וע"ע").
- ז. בענין הסתירה בין מה שמשמע שרק המשכן הי' מקום השראת השכינה ובין מה שכתוב כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך דמשמע בכל המחנה ולא רק בהמשכן.
- חומש: פר' ויקרא, ויקרא אל משה וגו' (א', א').
- ח. בענין שלא הי' בכח חכמתם הטבעית של החכמים לעשות את המשכן וכליו, אלא הי' בהשפעה נסית.
- חומש: פר' פקודי, ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וגו' כאשר צוה ה' את משה וגו' (מ', י"ח - י"ט).
- ט. דברי האור החיים ש"כל פרט" בהמשכן וכליו הי' נחשב "מצוה בפני

עצמו", ושלכן כתוב על כל דבר בנפרד כאשר צוה ה' את משה.

חומש: פר' פקודי, כאשר צוה ה' את משה (מ', י"ט).

י. בענין שהמשכן נקרא על שם משה.

חומש: פר' ויקהל, ויעש בצלאל את הארן (ל"ז, א').

יא. בענין למה משה הקים ופירק את המשכן כל יום משבעת ימי המילואים.

חומש: פר' פקודי, ביום החדש הראשון וגו' (מ', ב').

יב. בענין מה שהמשכן שבמדבר נגנו דלא כאשר המקדשים שנחרבו.

חומש: פר' פקודי, ביום החדש הראשון וגו' (מ', ב').

יג. דברי הר"י מאורליינש שבשבעת ימי המילואים הי' להמשכן דין של כמה (כיון שפירק אותו משה בכל יום), ולא היו צריכים בגדי כהונה, ושלפ"ז לא היו צריכים קידוש ידים ורגלים.

חומש: פר' פקודי, ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו (מ', ל"א) סק"ג (קטע "והכלי חמדה").

יד. הדעה שמשה שימש רק בז' ימי המילואים (הצ"ק בדעת רבי יוסי ב"ר חנינא בזבחים דף י"ט ע"ב), והדעה ששימש גם ביום ח' ביחד עם אהרן ובניו (הצ"ק בדעת רבי יונתן שם), והדעה ששימש ביום ח' רק לפני שנתקדש אהרן

(הגור ארי'), והדעה שנתכהן כל ימיו (היש אומרים בהגמ' בזבחים דף ק"ב ע"א).

חומש: פר' פקודי, ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו (מ', ל"א) סק"א סק"ב (סק"ג).

טז. בענין אם נדב ואביהו שימשו ביום ח'.

חומש: פר' פקודי, ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו (מ', ל"א) סק"ג.

טז. דברי החת"ס שבשמונת ימי המילואים לא הי' צורך לקידוש ידים ורגלים כי היתה שם טבילה, ושקשה על זה מהכהן גדול ביוה"כ שהי' מקדש את ידיו ורגליו אע"פ שגם טבל.

חומש: פר' פקודי, ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו (מ', ל"א) סק"ג (קטע "ובשו"ת" ולהלן שם).

יז. בענין הנס שהקול הי' נפסק בסוף המשכן ולא הי' נשמע בחוץ.

חומש: פר' ויקרא, ויקרא אל משה וגו' (א', א').

יח. בענין למה אירע מחלוקת דוקא סביב המשכן, דהיינו מחלוקתו של קרח.

חומש: פר' קרח, ולא יהי' כקרח וכעדתו (ט"ז, ה') [א] (קטע "ונראה עוד").

יט. שגם כלפי המשכן הי' חיוב של מורא מקדש כמו כלפי בית המקדש.

חומש: פר' קדושים, את שבתתי תשמרו

ומקדשי תיראו אני ה' (י"ט, ל') [ב]
(קטע "והנה גם" וקטע אחרון).

בהמשכן שבמדבר, ובשילה, ובנוב וגבעון.
סנהדרין: קי"ג סק"ב.

כ. בענין אם מותר לעשות כתבניתו.
חומש: פר' קדושים, את שבתתי תשמרו
ומקדשי תיראו אני ה' (י"ט, ל') [ב]
(קטע "והנה גם" וקטע אחרון).

כב. שהנס שלא התליע בשר קודש בבית
המקדש הי' נוהג גם בהמשכן שבמדבר,
וכן בכמות ובשילה ובנוב וגבעון (ולכאורה
גם בגלגל).

כא. בענין איפוא היו הסנהדרין יושבים

אבות: ר"ס.

דמויות בדור המדבר

את הלויים (ג', י"ב) [א] (קטע "וע"ע בתוס' הרא"ש").

ד. בענין אם הלויים הם יותר קדושים משאר ישראל, או האם הם רק הוברלו. חומש: פר' במדבר, ואני הנה לקחתי את הלויים וגו' (ג', י"ב) [א].

ה. בענין אם יש "וקדשתו" כלפי לויים. חומש: פר' במדבר, ואני הנה לקחתי את הלויים (ג', י"ב) [א].

ו. בענין מנלן שלוי קודם לישראל לעלות לתורה.

חומש: פר' במדבר, ואני הנה לקחתי את הלויים (ג', י"ב) [א] (קטע "א" ולהלן שם וקטע "ה" ולהלן שם).

ז. בענין מה שלוי קודם לישראל לענין הצלה.

חומש: פר' במדבר, ואני הנה לקחתי את הלויים (ג', י"ב) [א] (קטע "א" ולהלן שם וקטע "והנה כבר הבאנו שהקו"ש").

ח. שטוב להקדים לוי לישראל גם לענין ברכת המזון, והמוציא, ונתינת צדקה. וכן הרי הוא קודם לענין להיות חזן.

חומש: פר' במדבר, ואני הנה לקחתי את הלויים (ג', י"ב) [א] (קטע "ה" ולהלן שם).

א) זקנים - סנהדרין

א. בענין אם הזקנים שעלו להר סיני היו בגדר סנהדרין.

חומש: פר' יתרו, לאכל לחם עם חתן משה לפני האלקים (י"ח, י"ב) [ב] (קטע "ועוד י"ל"). פר' בהעלותך, אספה לי שבעים איש (י"א, ט"ז) [א].

ב. בענין מה הי' סופם של הזקנים שעלו להר סיני.

חומש: פר' בהעלותך, אספה לי שבעים איש (י"א, ט"ז) [א] (קטע ראשון וקטע "ועיין במדבר רבה").

ב) לויים

בענין הלאו של נטילת כהנים ולויים נחלה בארץ, עי' בערך ארץ ישראל - איסור נטילת שבט לוי חלק בארץ ישראל.

א. המ"ד שסובר שלא נגזרה גזירת דור המדבר על הלויים.

לעיל בהפרק על משה רבינו באות ד' סק"ו.

ב. בענין אם לכהן יש גם דין לוי.

חומש: פר' אמור, אמר אל הכהנים בני אהרן (כ"א, א').

ג. בענין "שבטו של לוי לא איקרו קהל". חומש: פר' במדבר, ואני הנה לקחתי

ט. בענין הלאו של השמר לך פן תעזב את הלוי כל ימיך על אדמתך.

חומש: פ' ראה, השמר לך פן תעזב את הלוי כל ימיך על אדמתך (דברים י"ב, י"ט).

י. בענין אם הלויים הם שלוחי דידן, או שלוחי דשמיא, או האם עבודתם היא לצורך עצמם כי זהו הוא קיום דינם.

חומש: פ' במדבר, ואני הנה לקחתי את הלויים (ג', י"ב) [ב].

יא. בענין מה שקנס עזרא את הלויים לענין מעשר ראשון.

חומש: פ' אמור, אמר אל הכהנים בני אהרן (כ"א, א').

יב. אין נותנין מתנות כהונה לכהן עם הארץ או שאינו מודה בעבודה: בענין דין מתנות לוי' לענין זה.

סנהדרין: שס"א.

יג. בענין מה שצריכים להושיב כהנים ולויים בב"ד הגדול: האם לכתחילה מספיק במקצת כהנים ולויים, או האם צריכים לכתחילה שכולם יהיו כהנים ולויים, וכן האם צריכים לכתחילה גם כהנים וגם לויים (אבל בדיעבד הרי אפילו אם כולם ישראלים הרי זה כשר).

חומש: פ' בהעלותך, בהעלתך את הנרות (ח', ב'). פ' שופטים, ובאת אל

הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהי בימים ההם וגו' (י"ז, ט').

ג) בצלאל

"לפי שנתן נפשו על המלאכה (של הארון) יותר משאר חכמים, נקראת על שמו".

חומש: פ' ויקהל, ויעש בצלאל את הארן (ל"ז, א').

ד) נשיא שבט

א. בענין התפקיד של הנשיאים של השבטים בחלוקת הארץ.

חומש: פ' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) סק"ד, שם, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"א בהערה הראשונה ובהערה השני'.

ב. בענין אם הדין של נשיא הוא מעצם המהווים של השם שבט (דהיינו שבט אינו רק זרעם של אחד מבני יעקב אלא הגדר של שבט הוא אנשים שמאוגדים יחד עם דגל אחד ונשיא אחדו ונחלה אחת), או האם הדין של נשיא הוא דין שחל על שבט אחרי שנקבע כבר לשבט.

חומש: פ' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "אמנם נראה") [ג] [ד].

ג. בענין שאפרים ומנשה נחשבו כשני שבטים לענין נשיאים.

חומש: פ' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ב] (קטע "אמנם נראה").

(ה) אלדד ומידד

הדעה שאלדד ומידד היו הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע.
לעיל בהפרק על זקנים ושופטים באות א' סק"א (קטע "ובכמדבר רבה").

(ו) צלפחד

א. שהי' בן כ' בצאתו ממצרים.
חומש: פר' פנחס, לאלה תחלק הארץ בנחלה וגו' (כ"ו, נ"ג) (קטע אחרון).

ב. בענין מה שלצלפחד לא הי' חלק בארץ.

חומש: פר' פנחס, לאלה תחלק הארץ בנחלה וגו' (כ"ו, נ"ג) (קטע אחרון).

(ז) בנות צלפחד

א. בענין ששקולות היו זו לזו.

חומש: פר' וארא, הוא אהרן ומשה (ו', כ"ו) (קטע "ויש להסתייע").

ב. בענין איך הי' מותר להן להמתין ולהתחתן בגיל מבוגר ולסמוך על הנס שיולידו בגיל מבוגר.

חומש: פר' אחרי מות, וכפר בעדו ובעד ביתו (ט"ז, ו').

חומש: פר' בלק, "בענין נבואת בלעם".
ג. בענין בן כמה הי' במותו.

אבות: שי"ח.

ד. שבלעם לא חי ולא נידון.

אבות: קמ"ד בהערה הראשונה.

ג. בענין אם בנות צלפחד, שהיו ממנשה, היו מותרות להנשא לבני אפרים.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ה].

ד. בענין שהסיבת נחלתן לשבט אחר היתה נחשבת הפסד לכל שבט יוסף ולא רק לשבט מנשה.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי אפרים ומנשה" [ה].

ה. בענין מה שאמרו אבינו מת במדבר והוא לא הי' וגו'.

חומש: פר' שלח, חיו מן האנשים ההם (י"ד, ל"ח) [ב] (קטע "ועוד דרשו").

(ח) בלעם

א. "התאוה (מוציאה את האדם מן העולם) מבלעם. וכולם (גם קנאה וכבוד) היו בבלעם" (לשון הגר"א).

אבות: רמ"ב.

ב. גדר מדריגת בלעם בנבואה.

לעיל בהפרק על נביאים באות א' סק"ב.

(ט) בלק

בענין שבשכר שהקריב ארבעים ושנים קרבנות יצאה ממנו רות.

חומש: פר' ויחי, ואתם חשבתם עלי רעה וגו' (נ', כ') [א] (קטע "מיהו עי' בדעת זקנים" ולהלן שם).

(י) פנחס

א. בענין מקומו של פנחס בסדר המסורת של התורה.
לעיל בהפרק על זקנים ושופטים באות א' סק"ד.

ב. בענין למה הרמב"ם כתב שעלי קיבל מפנחס ולא כתב מפנחס ובית דינו כמו שכתב בשאר הדורות שם.
אבות: י"ז.

ג. ש"מלאך ה'" זה פנחס.

חומש: פר' וזאת הברכה, ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר וגו' (ל"ד, ד') סק"ג בההערה.

ד. שלפעמים טוב לכעוס כמו פנחס.
אבות: צ"ב.

ה. שפנחס לא ה' בכלל השבעים זקנים של אספה לי שבעים איש.

חומש: פר' שופטים, ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהי' בימים ההם וגו' (י"ז, ט') בההערה.

ו. משמעות דברי הרמב"ם שכבר נתכהן פנחס בחנוכת המשכן.
זבחים ב': רס"ג.

(יא) סיחון

בענין המדריגה של ארצות סיחון ועוג, עי' בערך ארץ ישראל - עבר הירדן.

בענין "עמון ומואב טיהרו בסיחון", עי' בערך עמון - מואב.

(יב) עוג

בענין המעמד של ארצות עוג מלך הבשן, עי' בערך ארץ ישראל - עבר הירדן.

בענין שהעובדא שבישר עוג לאברהם אבינו שנשבה לוט ה' נחשב בשבילו זכות, ולכן פחד משה ממנו, אע"פ שכוונתו היתה לרעה, דהיינו שיהרג אברהם והוא ישא את שרה.

חומש: פר' ויחי, ואתם חשבתם עלי רעה וגו' (נ', כ') [א].

עמים בדור המדבר

א) עמלק

א. שעמלק בא להכניס פירוד בענייני כלל ישראל, דהיינו בין יציאת מצרים שהיתה תחילת הגרות ע"י מילה, לבין מתן תורה שהי' גמר הגרות ע"י טבילה, וגם היתה התכלית של יציאת מצרים, וכמו שעשו (זקנו) בא להפריד בין יצחק ליעקב.

חומש: פר' בשלח, בחר לנו אנשים (י"ז, ט) [ב].

ב. בענין למה ציוותה התורה לזכור את מעשהו של עמלק.

חומש: פר' כי תצא, זכור את אשר עשה לך עמלק (כ"ה, י"ז).

ג. בענין למה ציוותה התורה למחות את עמלק ולזכור את מעשהו, בזמן ששאר נקמות אסורות, ובפרט לפי ביאורו של החינוך שהטעם של לא תקום הוא משום שהכל הוא גזירה מהקב"ה, שהרי גם ביאת עמלק היתה בגלל ההתנהגות של כלל ישראל ברפידים.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ד].

ד. שעמלק טוען שהכל בא במקרה.

חומש: פר' כי תצא, אשר קרך בדרך (כ"ה, י"ח).

ה. ביאור הלשון "אשר קרך בדרך".

חומש: פר' כי תצא, אשר קרך בדרך (כ"ה, י"ח).

ו. ביאור "ויהי ידיו אמונה".

חומש: פר' כי תצא, אשר קרך בדרך (כ"ה, י"ח).

ז. שכדי לנצח את עמלק צריכים "אמונה".
חומש: פר' כי תצא, אשר קרך בדרך (כ"ה, י"ח).

ח. ביאור כי יד על כס י-ה (שאינן הכסא שלם).

חומש: פר' כי תצא, אשר קרך בדרך (כ"ה, י"ח).

ט. בענין למה גרים עמוני ומואבי לא יבואו בקהל ה', ואילו גר עמלקי שפיר מותר לבוא בקהל ה' אע"פ שלכאורה עמלק הי' יותר גרוע שהרי עשו מלחמה ממש.

חומש: פר' חיי שרה, והי' הנער (הנערה) אשר אמר אלי' (כ"ד, י"ד) [ב'] (קטע "והנה מצינו").

י. בענין השמדת הבהמות של עמלק ונכסיהם.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ג].

יא. בענין אם מלחמת עמלק נחשבת

מלחמת מצוה או מלחמת הרשות, לענין אם צריכים רשות ב"ד הגדול, וכן לענין אם חוזרין מעורכי המלחמה (מי שאירש אשה או בנה בית או נטה כרם או הירא ורך הלבב), כמו שהיא נחשבת מצוה לענין שעוסק במצוה פטור מן המצוה (ובענין אם צריכים למחות אותם בדוקא ע"י מלחמה או האם סגי בכל דרך וממילא המלחמה היא רק בגדר הכשר מצוה).

חומש: פר' בשלח, "בענין מלחמת עמלק ועוד סוגים של מלחמה" (י"ז, ח'). פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב] סק"ג (קטע "ולעיל בפר' בשלח").

יב. בענין שמחיית עמלק היא חובת ציבור ולא חובה על כל יחיד ויחיד.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב] סק"ג.

יג. בענין שאע"פ שכל הציבור חייב במחיית עמלק אבל ניהול הדבר מסור להמלך, ואולי אין העם חייבים להתאמץ בדבר שלא בהנהגתו של המלך.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב] סק"ג (קטע "והנהגה בהאות").

יד. דברי החינוך שגם יחיד שבא לידו עמלקי חייב להרגו.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב] סק"א (קטע

ראשון) סק"ג (קטע "שו"ר" וקטע אחרון).

טו. בענין מחיית עמלק בשבת.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב] סק"א.

טז. בענין מחיית עמלק בלילה.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב] סק"ב.

יז. בענין למה נשים פטורות ממחיית עמלק.

חומש: פר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב].

(ב) עמוך - מואב

א. בענין למה גרים עמוני ומואבי לא יבואו בקהל ה', ואילו גר עמלקי שפיר מותר לבוא בקהל ה' אע"פ שלכאורה עמלק הי' יותר גרוע שהרי עשו מלחמה ממש.

חומש: פר' חיי שרה, והי' הנער (הנערה) אשר אמר אלי' (כ"ד, י"ד) [ב'] (קטע "והנה מצינו").

ב. בענין אם ארצות עמוך ומואב הובטחו לאאע"ה, או האם הם נתקדשו רק מדין כיבוש רבים שמי' כיבוש.

חומש: פר' מטות, ויתן להם משה וגו' (ל"ב, ל"ג) (קטע "ועי' ברש"י"), שם, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'".

ג. בענין המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בגדר הלאוין של אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה. ב"ק א': תפ"ו.

או האם זה נכלל בהלאו כיון שקנינו של הישראל בא לגרוע כוחם של עמון ומואב. גיטין: פרק השולח - עבדים כ"א סק"ג (עיי"ש הציור).

ד. בענין מה שאחרי פעור רצה משה רבינו לעשות מלחמה עם מואב בק"ו ממה שנצטוה ללחום עם מדין.

ו. בענין "עמון ומואב טיהרו בסיחון". גיטין: פרק השולח - עבדים י"ז, י"ח, כ', כ"א סק"א סק"ג סק"ד, כ"ה, כ"ו.

חומש: פר' שמיני, אך את זה לא תאכלו וגו' (י"א, ד') (קטע "ועי' עוד בב"ק דף ל"ח").

ז. בענין דברי הרמב"ן שמה שעמון ומואב טיהרו בסיחון הרי זה קאי רק על מה שלקח סיחון מעמון ומואב לפני הציורי של אל תצר את מואב.

ה. דברי הדבר אברהם בענין היכא שהיתה קרקע מסוימת מיועדת להגיע לידי עמון ומואב, האם הי' מותר לישראל לזכות בה,

חומש: פר' חקת, כי חשבון עיר סיחון (כ"א, כ"ו).

מאורעות בדור המדבר

(א) מרה

א. דברי הרמב"ן שהמצות שנצטוו במרה היו כדי להתרגל במצות, כלומר לשם חינוך להמצות שיקבלו אחר כך בהר סיני (משא"כ מצות אחרות שנצטוו בהן לפני הר סיני, כגון מילה וגיד הנשה והחודש הזה לכם ועוד, לא היו לשם חינוך אלא מצות עצמאיות בפני עצמן).

חומש: פר' וישלח, על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה (ל"ב, ל"ג) סק"ג (קטע "ויש ליישב בדוחק").

ב. שעל הציווי של שבת במרה לא הי' עונש כרת.

יבמות א': צ"ו (קטע "גם י"ל").

ג. הסוברים שגר שמל ולא טבל חייב לשמור שבת כמו שבני ישראל שמרו שבת במרה כשהיו בין מילה לטבילה.

חומש: פר' וישלח, על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה (ל"ב, ל"ג) סק"ו.

(ב) שבטים וקביעת דגלים

א. בענין אם דגלים הם מהדברים שמהווים את השם שבט (כי הגדר של שבט אינו דוקא היותם זרעם של אחד מבני יעקב, אלא הגדר של שבט הוא אנשים שמאוגדים יחד עם דגל אחד ונשיא אחד ונחלה אחת), או האם דגלים הוא דין שחל על שבט אחרי שנקבע כבר לשבט.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי

אפרים ומנשה" [ב] (קטע "אמנם נראה" וקטע "ולפי זה י"ל").

ב. בענין למה לא נצטוו לקבוע דגלים מיד בצאתם ממצרים.

חומש: פר' במדבר, איש על דגלו וגו' (ב', ב').

ג. הדרך שכל הדינים של שבט התחילו רק אחרי קביעת הדגלים.

סנהדרין: קל"ח*.

ד. בענין דינם של שבטי אפרים ומנשה (אם כשבט אחד או כשני שבטים), לענין דגלים, נשיאים, מרגלים, מלחמת מדין, ועוד, עי' לעיל בהפרק על יוסף ובניו באות ב'..

(ג) אין מקודם ומאחר

בענין סדר המאורעות המתוארים בדור המדבר לא אירעו כסדר כתיבתם, אלא "אין מוקדם ומאחר בתורה".

חומש: הקדמה א'.

(ד) המרגלים והגזירה על דור המדבר

א. בענין למה כששלח משה מרגלים, שלח מאפרים ומנשה כל אחד לחודי', ולא שלח מרגל אחד לכל שבט יוסף.

חומש: פר' ויחי, "עוד בענין שבטי

אפרים ומנשה" [ב] (קטע "ולפ"ז מובן").

ב. דברי הקו"ש שבנוגע להנשים של כלל ישראל נאמר רק שאין להן זכות בחלוקת ארץ ישראל, אבל בנוגע להמרגלים (ועדת קרח) נאמר שבכלל לא תהא להם נחלה בארץ והופקעו לגמרי מאחוזת נחלה אפילו ע"י ירושה.

חומש: פר' שלח, חיו מן האנשים (י"ד, ל"ח) [א] (קטע "ועי"ש בקובץ" וקטע אחרון). פר' פנחס, לאלה תחלק הארץ בנחלה (כ"ו, נ"ג) סק"א (קטע "ועי"ש בקובץ" וקטע אחרון) ובהערה החמישית.

ג. עוד בענין שלא הי' להמרגלים (ולעדת קרח) חלק בארץ.

חומש: פר' שלח, חיו מן האנשים (י"ד, ל"ח) [ב].

ד. ביאור ההבדל בין המרגלים ששלח משה להמרגלים ששלח יהושע, ואשר משום כך המרגלים ששלח יהושע לא נכשלו.

חומש: פר' שלח, וראיתם את הארץ (י"ג, י"ח).

ה. בענין מה שנגזר על דור המדבר שגם לא יראו את ארץ ישראל ולא רק שלא יבואו.

לעיל בהפרק על משה רבינו באות ד' סק"א.

ו. המ"ד שלא נגזרה הגזירה שדור המדבר ימותו במדבר על שבטו של לוי, והמ"ד שלא נגזרה על היתרים מבן ששים.

שם בסק"ו.

ז. בענין אם מתו דור המדבר בתוך שנתם הס', דהיינו לאחר נ"ט שנים שלמות, או האם רק לאחר ס' שנים שלמות, דהיינו בשנתם הס"א.

חומש: פר' לך לך, ונכרתה הנפש ההוא (י"ז, י"ד) סק"ב (קטע "ועיין ביש"ש"). פר' קדושים, ערירים ימתו (כ', כ') סק"ב.

ח. דברי האור החיים שמאז שחטאו במרגלים הי' צפוי שידרדו עד כדי גזירה של חורבן בית המקדש.

לעיל בהפרק על משה רבינו באות ד' סק"ו.

ה) עוד מאורעות בדור המדבר

א. בענין אם בני ישראל פחדו בשעת מתן תורה.

חומש: פר' כי תשא, וייראו מגשת אליו (ל"ד, ל').

ב. בענין המחלוקת בין רש"י ובין תוס' והרמב"ן אם נשארו נזופין מסיבת העגל גם אחרי הלוחות השניות.

חומש: פר' כי תשא, ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו (ל"א, י"ח) (קטע "והנה להלן") ובהערה שם.

ג. דברי הרמב"ם שדור המדבר לא ידעו אודות תחיית המתים, ולמה.

חומש: פר' יתרו, אנכי ה' אלקיך וגו' (כ', ב') [ב] סק"ב (קטע "גם קשה ממה").

ד. בענין איך הותרו הדיינים במדבר לדון בתוך ג' פרסאות של משה רבינו הלא אסור להורות במקום רבו.

חומש: פר' יתרו, שרי אלפים וגו' (י"ח, כ"א) [ב].

ה. בענין אם "עשה לך שרף" הי' בגדר ציווי ומצוה, או האם הי' רק בגדר עצה

טובה איך להפסיק את המגיפה.

חומש: פר' חקת, עשה לך שרף וגו' (כ"א, ח').

ו. דברי הריטב"א בענין שאע"פ שאין ראוי לנדור אבל בעת צרה גם אנשים כשרים נודרים כדכתיב בדור המדבר וידר ישראל וגו'.

נדרים: פרק כל כנויי קי"ח סק"ד.

ז. בענין למה היו צריכים עוד כריתות ברית עם הקב"ה בערבות מואב.

חומש: פר' נצבים, אתם נצבים וגו' (כ"ט, ט').

ארץ ישראל

א) למי נתחלקה.

א. בענין המחלוקת תנאים בב"ב דף קי"ז
אם ליוצאי מצרים נתחלקה ארץ ישראל, או
לבאי הארץ נתחלקה, או האם לאלו ולאלו
נתחלקה.

חומש: פר' שלח, חיו מן האנשים (י"ד,
ל"ח) [א] [ב]. פר' פנחס, לאלה תחלק
הארץ בנחלה (כ"ו, נ"ג).

ב. בענין "ארץ ישראל מוחזקת היא
ליוצאי מצרים".

חומש: פר' חיי שרה, גר ותושב אנכי
עמכם (כ"ג, ד'), (קטע "הנה בב"ב"
ולהלן שם).

ג. בענין אם יוצאי מצרים שהיו יותר מבן
ס' קיבלו חלק בארץ.

חומש: פר' פנחס, לאלה תחלק הארץ
בנחלה (כ"ו, נ"ג) סק"ג.

ב) איסור נטילת שבט לוי חלק בארץ ישראל.

א. בענין אם הטעם למה אין לשבט לוי
חלק בארץ הוא משום שהובדלו לעבוד את
ה', והרי הם מקבלים תרומות ומעשרות
תמורת חלק בארץ, או האם אין להם חלק
בארץ בגלל שהם מקבלים תרומות
ומעשרות.

חומש: פר' קרח, ויאמר ה' אל אהרן
בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [א].

ב. בענין אם הכהנים והלויים יקחו חלק
בארץ לעתיד לבוא.

חומש: פר' קרח, ויאמר ה' אל אהרן
בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [ב].

ג. שיטת הרמב"ם שהלאו על נחלת כהנים
ולויים בארץ הוא רק על הארצות שנכרתו
עליהן ברית להאבות וכבשו אותן כלל
ישראל ונתחלקו להם על פי הפרשה של
"לאלה תחלק הארץ" בפר' פנחס, אבל לא
על מה שהמלך כובש אח"כ.

חומש: פר' קרח, ויאמר ה' אל אהרן
בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [ב]
(קטע "והנה עי' בדברים" ולהלן שם).
פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן היא
מעיקר ארץ ישראל וכו'" בההערה.

ד. שיטת הראב"ד שגם בשאר הארצות
שכבש המלך אח"כ אין הכהנים והלויים
נוטלים.

חומש: פר' קרח, ויאמר ה' אל אהרן
בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [ב]
(קטע "מיהו נראה").

ה. בענין אם יש לכהנים ולויים נחלה
בארצות קיני קניזי וקדמוני.

חומש: פר' קרח, ויאמר ה' אל אהרן
בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [ב]
(קטע ראשון וקטע "והנה עי' בדברים"
וקטע אחרון) [ג] (קטע "והנה בישוב").

ו. שאחרי שנתחלקה מותר לכהנים ולוים לקבל קרקע בארץ ישראל במתנה, או במקח, או בירושה.

חומש: פ' קרח, ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [ב] (קטע "מיהו נראה").

ג) בענין עוד אנשים מסוימים אם יש להם חלק בארץ.

א. בענין שנתחלקה רק לכשרים.

חומש: פ' שלח, חיו מן האנשים (י"ד, ל"ח) [ב]. פ' פנחס, לאלה תחלק הארץ בנחלה (כ"ו, נ"ג) סק"ד.

ב. דברי הקו"ש שבנוגע להנשים של כלל ישראל נאמר רק שאין להן זכות בחלוקת ארץ ישראל, אבל בנוגע להמרגלים ועדת קרח נאמר שבכלל לא תהא להם נחלה בארץ והופקעו לגמרי מאחוזת נחלה אפילו ע"י ירושה.

חומש: פ' שלח, חיו מן האנשים (י"ד, ל"ח) [א] (קטע "ועי"ש בקובץ" וקטע אחרון). פ' פנחס, לאלה תחלק הארץ בנחלה (כ"ו, נ"ג) סק"א (קטע "ועי"ש בקובץ" וקטע אחרון ובהערה החמישית).

ג. עוד בענין שלא הי' להמרגלים ולעדת קרח חלק בארץ.

חומש: פ' שלח, חיו מן האנשים (י"ד, ל"ח) [ב].

ד. בענין אם יש לנשים חלק בארץ לעתיד לבא.

חומש: פ' קרח, ויאמר ה' אל אהרן

בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [ב] (קטע "ודע").

ה. בענין שיש לגרים חלק בארץ לעתיד לבא.

חומש: פ' קרח, ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וגו' (י"ח, כ') [ב] (קטע "ודע").

ו. בענין שלצלפחד לא הי' חלק בארץ.

כ"ב ב': פרק יש נוחלין י"ט סק"ו (קטע אחרון).

ד) בענין חלוקת שבטים, משפחות, ויחידים.

א. בענין מנלן שהיו צריכים ב"ד של ע"א בחלוקת ארץ ישראל.

חומש: פ' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) סק"ב בהערה, שם, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"ג.

ב. בענין מנלן התנאי של כל ישראל עומדים בשעת הגורל של חלוקת ארץ ישראל.

חומש: פ' מסעי, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"א.

ג. בענין התפקיד של הנשיאים של השבטים בחלוקת הארץ.

חומש: פ' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) סק"ד, שם, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"א בהערה הראשונה ובהערה השני'.

ד. בענין אם מה שהנשיאים זכו בשביל אנשים גדולים את חלקם בחלוקת הארץ הרי זה הי' מדין זכין לאדם שלא בפניו או האם הי' מדין שהתורה קבעה את הנשיאים להיות האפוטרופוס שלהם בזה אע"פ שהיו גדולים.
קידושין ג': כ"ח.

ה. הדרך שהפרשה שבפרשת מסעי (אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ) איירי במי הם המחלקים של ארץ ישראל, אבל הפרשה בפרשת פנחס איירי באיך עושים את המעשה חלוקה.
חומש: פר' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) סק"ד, שם, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"ב סק"ג.

ו. שיהושע ואלעזר היו בגדר מחלקים של ארץ ישראל (ביחד עם נשיאי השבטים), ובענין אם היו צריכים להם משום השררות של מלך וכהן גדול או האם הי' משום מדריגתם הרוחנית.

חומש: פר' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) סק"ד, שם, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"ב סק"ג.

ז. בענין אם התנאי של ב"ד של שבעים ואחד הי' תנאי במעשה החלוקה או האם היו נקראים בין אלה שמחלקים את ארץ ישראל.

חומש: פר' מסעי, "עוד בענין סדר חלוקת הארץ" סק"ב סק"ג.

ח. בענין אם גם החלוקות של ארץ ישראל למשפחות וגברים היו על פי ב"ד של ע"א, וגורל, ואורים ותומים, ומעמד כל ישראל.
חומש: פר' ויחי, אפרים ומנשה יהיו לי (מ"ח, ה') "בענין אפרים ומנשה" [א] (קטע "ונראה שכוונתו" וקטע אחרון) [גורל ואורים ותומים]. פר' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) סק"א סק"ב סק"ג.

ט. הדרך שגם לאחר שחילקו את חלק השבט למשפחות וגברים אכתי יש לכל השבט חזקת ממון בחלקו של כל אחד ואחד (ושכן הוא גם בממון שקיבלו משבט אחר).

חומש: פר' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) סק"ב (קטע "ויש ליישב" ולהלן שם).

י. אבל בנוגע לחלקי המשפחות, אחרי שחילקו לגברים, הרי שאר המשפחה מסולק מאותו חלק בתור בני משפחה.

חומש: פר' מסעי, אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ וגו' (ל"ד, י"ז) (קטע "ויש ליישב" ולהלן שם).

ה. עבר הירדן.

א. בענין אם כחו של משה רבינו לתת לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה את עבר הירדן הי' משום ציווי הקב"ה, או משום מחילת ישראל, או משום שכל ארצות הכיבוש הרי הן של המלך, או האם

הי' מדין חלוקת ארץ ישראל (ושצ"ע הביאור של הצד הזה).

חומש: פר' מטות, ויתן להם משה וגו' (ל"ב, ל"ג), שם, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'".

ב. שמשה בירר לבני גד וראובן וחצי שבט מנשה את חלקיהם אבל לא נתן להם לדרת לחלקיהם לגמרי.

חומש: פר' מטות, ויתן להם משה וגו' (ל"ב, ל"ג) (קטע ראשון).

ג. בענין אם ארצות סיחון ועוג הובטחו לאברהם אבינו, או האם נתקדשו רק מדין כיבוש רבים שמי' כיבוש.

חומש: פר' מטות, ויתן להם משה וגו' (ל"ב, ל"ג) (קטע "ועי' ברש"י" ולהלן שם), שם, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'".

ד. דברי רבי יהודה בכ"ב דף נ"ו ע"א שסובר שעמון ומואב הם ארצות קיני קניזי וקדמוני שהובטחו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, וחכמים שם שחולקים, ותוס' שם שסוברים דאיירי במה שלא כבש סיחון מעמון ומואב, אבל בנוגע למה שכבש סיחון מעמון ומואב יש לדון לכאן ולכאן בענין אם הובטח או לא. ודברי הר"ש והראב"ד שהחלקים של סיחון ועוג שבאו מעמון ומואב לא הובטחו לאברהם אבינו.

חומש: פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'". (קטע "והנה בגיטין" ולהלן שם).

ה. הדעה בתוס' בחגיגה דף ג' ע"ב שמשה רבינו קידש רק את מה שסיחון לא כבש מעמון ומואב.

חומש: פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'". (קטע "וע"ע בתוס' בחגיגה").

ו. הדרך שארץ סיחון לא היתה בכלל עיקר ארץ ישראל אבל ארץ עוג היתה שפיר בכלל עיקר ארץ ישראל כי היא ארץ הרפאים שמוזכרת בברית בין הבתרים.

חומש: פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'". (קטע אחרון).

ז. הדרך שעבר הירדן נתקדש רק מדין כיבוש רבים, אע"פ שהובטחה לאאע"ה, כי ההבטחה היתה רק שיהי' לבסוף כיבוש רבים.

חומש: פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'". (קטע "והנה עד כאן").

ח. דברי הר"י אדרבי שמשה סבר שביטל הקב"ה את עונשו כי ראה שנכנס לעבר הירדן וסבר שהוא מארץ ישראל, אבל באמת אינו מארץ ישראל. ברם גם הר"י אדרבי יודה שנתקדש מיהא מדין כיבוש רבים.

חומש: פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'". (קטע "ועיין בפרשת דרכים" ולהלן שם).

ט. דברי התשב"ץ שאע"פ שעבר הירדן מזרחה היתה חייבת בתרומות ומעשרות בשעת עולי מצרים, אבל בכל זאת לענין קבורה ועוד ענינים, קדושתה פחותה מקדושת עבר הירדן מערבה.

חומש: פר' מטות, ויתן להם משה וגו' (ל"ב, ל"ג) (קטע אחרון).

י. דברי הריטב"א והרמב"ן שאפילו אם עולי בבל לא קידשו את עבר הירדן אבל חביבות שפיר יש.

גיטין: פרק המביא גט י"א.

יא. דברי הכפתור ופרח (והרדב"ז) שהמקומות שלא קידשו עולי בבל (אבל קידשום עולי מצרים), אע"פ שאין בהם

קדושה לענין תו"מ ומקצת דברים, אבל לענין מינוי סמוכין שיכולים לעשות כן רק בארץ ישראל, ולענין מעלת הדר בארץ ישראל, ולענין מעלת הנקבר בה, וכן לענין שאר דיני קדושת ארץ ישראל, הרי הם כארץ ישראל.

גיטין: פרק המביא גט י"א.

יב. בענין שעבר הירדן פטורה מבכורים, משום שאינה ארץ זבת חלב ודבש, א"נ משום "אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי".

חומש: פר' מטות, "בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל וכו'" (קטע "ועיין בפרשת דרכים" וקטע אחרון).

ספר שמואל

א) עלי הכהן

א. מקומו של עלי הכהן בסדר המסורה של התורה.

לעיל בהפרק על זקנים ונביאים באות א' סק"א.

ב. בענין מה שבני עלי מתים בני י"ח חוץ מעל ידי תורה וגמ"ח.

אבות: קע"ב, ש"ל.

ג. דברי התנחומא שהי' לעלי דין מלך.. לעיל בהפרק על משה רבינו באות א' סק"א (קטע "מיהו יש להקשות").

ב) אלקנה

בענין אם אלקנה הי' מבעלי המסורה של התורה ואחד ממעתיקי השמועה.

אבות: פרק ראשון ד' סק"ד.

ג) שמואל הרמתי

א. דברי המדרש תהלים שהי' לשמואל דין מלך כמו משה.

לעיל בהפרק על משה רבינו באות א' סק"א (קטע "מיהו יש להקשות").

ב. בענין מה ששמואל הורה ששחיטה כשירה בזר.

חומש: פר' תולדות, ויאמר יעקב מכרה

כיום בכרתך לי (כ"ה, ל"א) (קטע "מיהו בני" ולהלן שם).

ד) נוב וגבעון

א. יסוד הדין של נוב וגבעון לעומת שילה.

קידושין ב': חלק ההערות דף ל"ז הערה י"ט.

ב. דברי התיו"ט שבנוב וגבעון לא היו לא חומה ולא מחנה.

סנהדרין: קי"ג סק"ב.

ג. בענין איפוא היו הסנהדרין יושבים בהמשכן שבמדבר, ובשילה, ובנוב וגבעון.

סנהדרין: קי"ג סק"ב.

ד. בענין הקרבת נסכים בנוב וגבעון.

קידושין ב': חלק ההערות דף ל"ז הערה י"ט.

ה. שהנס שלא התליע בשר קודש בבית המקדש הי' נוהג גם במשכן שבמדבר, וכן בבמות ושילה ובנוב וגבעון (ולכאורה גם בגלגל).

אבות: ר"ס.

שאל המלך ויונתן בנו

- א. בענין איך מלך שאול אע"פ שלא הי' מיהודה. סנהדרין: ל"ו סק"ד.
- ב. בענין אם היתה מחלוקת על המלכותו. הוריות: קל"ט (קטע "והנה את עיקר").
- ג. בענין למה בתחילה הלך לביתו ולא התנהג כמלך. אבות: רט"ז בהערה השני' (קטע "ודע שכדברי האברבנאל").
- ד. בענין דברי הכסף משנה ששאל הי' זקוק למשיחה אע"פ שלא הי' מבית דוד משום שהי' המלך הראשון על ישראל, ועוד דרכים בזה. לעיל בהפרק על משה רבינו באות א' סק"א (קטע "והנה עי' בכ"מ" ולהלן שם).
- חומש: פר' יתרו, לאכל לחם עם חתן משה לפני האלקים (י"ח, י"ב) [ב] (קטע "והנה עי' בכ"מ" ומהלך ומש"ה נמשה שאול. הוריות: קל"ט (קטע ראשון).
- ז. שאם לא הי' חוטא הי' נשאר מלך על שבטו או מלך תחת מלך. חומש: פר' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט) (קטע ראשון).
- ח. בענין למה לא הזכיר הכתוב את עון הריגת נוב עיר הכהנים בכלל עונות שאול. חומש: פר' לך לך, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (ט"ו, י"ד) (קטע "ועיין עוד ברד"ק").
- ט. בענין למה שאול סולק מן המלכות על חטאו, ואילו דוד לא סולק על חטאו. חומש: פר' בראשית, המן העץ (ג', י"א) סק"א.
- י. בענין מה שקרע שמואל את כנף מעילו. חומש: פר' לך לך, והאמן בה' ויחשבה
- ה. בענין אם שאול נמשח בשמן המשחה או בשמן אפרסמון. חומש: פר' יתרו, לאכל לחם עם חתן משה לפני האלקים (י"ח, י"ב) [ב] (קטע "והנה עי' בכ"מ").
- ו. דברי רש"י שמה שאין מושחין מלכי ישראל (אלא בשמן אפרסמון כשיש שם מחלוקת) הרי זה רק מדוד ואילך ומש"ה נמשה שאול. הוריות: קל"ט (קטע ראשון).
- ז. שאם לא הי' חוטא הי' נשאר מלך על שבטו או מלך תחת מלך. חומש: פר' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט) (קטע ראשון).
- ח. בענין למה לא הזכיר הכתוב את עון הריגת נוב עיר הכהנים בכלל עונות שאול. חומש: פר' לך לך, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (ט"ו, י"ד) (קטע "ועיין עוד ברד"ק").
- ט. בענין למה שאול סולק מן המלכות על חטאו, ואילו דוד לא סולק על חטאו. חומש: פר' בראשית, המן העץ (ג', י"א) סק"א.
- י. בענין מה שקרע שמואל את כנף מעילו. חומש: פר' לך לך, והאמן בה' ויחשבה

לו צדקה (ט"ו, ו') (קטע "ועכ"פ על פי היסוד").

יא. בענין מה שאיבד עצמו לדעת.

חומש: פר' נח, ואך את דמכם לנפשותיכם (ט', ה') [ב] (קטע "ועיין בדעת").

יב. דברי הרמב"ן בענין למה נתחייב יונתן מיתה על אכילת הדבש ועבר בזה על גזירת אביו.

חומש: פר' בחקותי, כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת (כ"ז, כ"ט).

דוד המלך ובניו ובני דודו

(א) דוד המלך

א. שדוד הי' גם נביא.

הוריות: קל"ט בהערה, ק"ע (קטע "ודע שראיית").

ב. בענין מה שבית המקדש נקרא על שמו.

חומש: פר' ויקהל, ויעש בצלאל את הארן (ל"ז, א').

ג. שדוד התנהג כמלך והיו פורצים גדר כדי לעשות לו דרך גם לפני שמלך בחברון.

חומש: פר' ויחי, לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב] ובהערה השני' (קטע "מיהו עיין במה").

ד. בענין אם הי' לדוד דין מלך בהששה חדשים שברח מפני אבשלום, ואם פקע, האם זה הי' בגלל המרידה, או האם בגלל שנצטרע.

חומש: פר' ויחי, לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב] ובהערה השני' (קטע "מיהו בגליון הש"ס" וקטע אחרון).

ה. בענין אם הטעם למה באותם ששה חדשים שברח מפני אבשלום הי' דינו בכשבה ושעירה כהדיוט ולא בשעיר נשיא הרי זה משום דין מיוחד בשעיר נשיא (דהיינו משום שחסר התנאי של אין על גביו אלא ה' אלקיו) ואין מזה ראי' שפקע ממנו הדין מלך, או האם הי' בגלל שפקע

ממנו אז דין מלך.

סנהדרין: רל"ט.

ו. הדרך של האבני נזר שלא הי' לדוד דין מלך לפני שקיבלוהו, ולכן הוצרך לעוד משיחה מיהודה וישראל לאחר שקיבלוהו, רק שהועילה מה ששמואל משה אותו כדי לחייב את כלל ישראל לקבלו ולהמליכו. והשגת בנו של האבני נזר דא"כ למה לא הוצרך לעוד משיחה לאחר המעשה של אבשלום. וכתב דרך אחרת, והיינו שהי' מלך מיד ואין צריכים קבלת העם, וכיון שהוא מלך גם בלא קבלת העם לא הי' זקוק לעוד משיחה אחרי אבשלום, וכל המשיחות שנמשח אחרי שנמשח משמואל היו לפרסומי מילתא לחוד, רק שכל זמן שהי' שאול חי לא היתה מלכותו באיתגליא ומש"ה לא היו נחשבים מורדים במלכות.

חומש: פר' ויחי, לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב] בהערה השני' (קטע "ועיין באבני נזר" וקטע אחרון).

ז. הדרך שמשיחה מועילה על אח"כ, אפילו כשאינה מועילה על עכשיו, והוצרך דוד לעוד משיחה אחרי מות שאול רק מפני המחלוקת.

חומש: פר' ויחי, לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב] בהערה השני' (קטע אחרון).

ח. הסברא שדוד קידש את סוריא בקידוש בפה כדרך שקידשו קדושה שני', ומש"ה

ג) אבשלום

בענין אם הי' לדוד דין מלך בברחו מפני אבשלום, עי' לעיל בערך דוד המלך.

א. דברי הרד"ק בענין איך גזר הקב"ה על אבשלום שישכב עם פלגשי אביו.

חומש: פר' וישב, "וישמע ראובן ויצילהו מידם" (ל"ז, כ"א) סקי"ב בהערה.

ב. שמלך אסור בפלגשו של הדיוט שמת כמו שאסור באלמנתו (משום כבודו), ומש"ה לא החזיר דוד את פלגשיו שנבעלו לאבשלום לאחר שנהרג אבשלום.

סנהדרין: קע"ו*.

ג. "רבי מאיר אומר אבשלום אין לו חלק לעולם הבא".

סנהדרין: שנ"ו.

ד) אחיתופל

א. בענין שאין לו חלק לעוה"ב או משום מחטיא את הרבים או משום מאבד עצמו לדעת.

אבות: שט"ו (קטע "וי"ל שמקורו הוא" וקטע "וגם מאחיתופל").

ב. או משום שהי' אפיקורס.

אבות: שט"ו (קטע "ובפירוש המשניות").

ג. עוד בענין שאין לו חלק לעוה"ב.

אבות: קמ"ד בהערה הראשונה.

קדושת סוריא לא בטלה עם החורבן.

גיטין: פרק המביא גט רכ"ז (קטע אחרון).

ט. דברי האלשיך והרלב"ג והחינוך על מה שאמר דוד "ה' אמר לו קלל".

חומש: פר' וישב, וישמע ראובן ויצילהו מידם (ל"ז, כ"א) סקי"ב.

י. בענין מה שקרא לאחיתופל רבו, ולבסוף קרא אותו חבירו, ולבסוף קרא אותו תלמידו.

אבות: שמ"ז.

יא. שמלך אסור בפלגשו של הדיוט שמת כמו שאסור באלמנתו (משום כבודו), ומש"ה לא החזיר דוד את פלגשיו שנבעלו לאבשלום לאחר שנהרג אבשלום.

סנהדרין: קע"ו*.

יב. בענין למה דוד לא סולק מן המלכות עבור המעשה של בת שבע ואילו שאול סולק עבור חטאו.

חומש: פר' בראשית, המן העיץ (ג', י"א) סק"א.

יג. בענין אם נפקע מדוד דין מלך כשהושיב את שלמה על כסאו.

הוריות: ק"י (קטע "וכן יש לעיין" ולהלן שם).

ב) יואב בן צרוי'

עי' להלן ב"ספר מלכים".

ד. "פעולתו אמת ועשה אותה של שקר".
 אבות: שט"ו (קטע אחרון).
 ה. בענין מה שקרא אותו דוד המלך רבו, ולבסוף חבירו, ולבסוף תלמידו.
 אבות: שמ"ז (קטע "והנה בסנהדרין"), שמ"ט.

חומש: פר' ויחי, לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב] בהערה השני' (קטע "וע"ע ברש"י" ולהלן שם).

ו) שבע בן בכרי

בענין שהי' חייב מיתה על שמרד בדוד.

חומש: פר' ויחי, לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב] בהערה השני' (קטע "ועיין עוד ברש"י בשמואל").

ה) שמעי בן גרא

בענין אם הי' חייב מיתה על שקילל דוד המלך.

ספר מלכים

א) שלמה המלך

א. בענין אם נסתלק מדוד דין מלך כשהושיב את שלמה על כסאו, ושמאז הי' לשלמה דין מלך.
הוריות: ק"י (קטע "וכן יש לעיין" ולהלן שם).

ליצחק וליעקב לאמר וגו' (ל"ד, ד') סק"ה (קטע "מיהו לפי דברינו").

ג. בענין מה שהוכיח את שלמה ברבים. חומש: פרי' וישב, והיא שלחה אל חמי' (ל"ח, כ"ה) סק"ה (קטע "והנה עיין בסנהדרין" וקטע אחרון).

ב. דברי האברבנאל שרק את שלמה המלך לחוד משחו אצל מעין.
הוריות: קמ"ט סק"א.

ד) יהואחז המלך בן יהוא משמעות דברי הרמב"ם שיהואחז נמשח בשמן המשחה.
הוריות: קל"א.

ב) יואב בן צרוי

בענין מה ששלמה הרג את יואב משום מורד במלכות (סנהדרין דף מ"ט ע"א ותוס' שם): האם הי' נחשב מורד בדוד או מורד בשלמה.

ה) גיחזי א. בענין שאין לו חלק לעוה"ב. אבות: קמ"ד בההערה הראשונה.

ב. בענין אם אין לו חלק לעוה"ב משום מחטיא את הרבים, או משום המעשה עם נעמן, או משום שקרא לרבו בשמו. אבות: רמ"ב, שט"ו.

חומש: פרי' ויחי, לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י') [ב] בההערה השני' (קטע "ועי' גם").

ג) ירבעם

א. בענין שאין לירבעם חלק לעוה"ב. אבות: רמ"ב, שט"ו (קטע ראשון וקטע "ברם אכתי").

ג. או משום שהי' אפיקורס. אבות: שט"ו (קטע "ובפירוש המשניות").

ד. או משום שלא הי' מודה בתחית המתים.

אבות: שט"ו (קטע "ועוד קשה").

ב. בענין אם ירבעם הי' חייב לכבד את רחבעם.

ה. שהי' בעל עין צרה, ופרוץ בעריות ולא הי' מודה בתחית המתים.

אבות: שט"ו (קטע "ועוד קשה").

חומש: פרשת וזאת הברכה, ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם

ו. "והתאווה שהתאווה גיחזי לקחת ממון נעמן" הוציאה אותו מן העולם.

אבות: רמ"ב.

ז. שהי' מאלו שאין מספיקים בידם לעשות תשובה.

אבות: שט"ו (קטע "וי"ל שמקורו בזה").

ו) אחז המלך

א. שאין לו חלק לעוה"ב.

אבות: רכ"א סק"ב בההערה.

ב. בענין מה שחזקיהו בנו גרר עצמותיו על גבי מטה של חבלים.

חומש: פר' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט) (קטע "וע"ע ברש"י").

ג. בענין מה שאמר לו ישעי' לשאול לו אות שהקב"ה יפיל את צבא ארם (ישעי' ז', י"א).

חומש: פר' בשלח, כי בא סוס פרעה (ט"ו, י"ט) סק"ב (קטע "ועוד הקשה").

ז) חזקיהו המלך

א. בענין מה שלא רצה חזקיהו להוליד.

חומש: פר' בראשית, וידע אדם וגו' (ד', כ"ה) [א]. פר' נח, ואני הנני מקים את בריתי אתכם (ט', ט'). פר' מקץ, ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם וגו' (מ"ב, ט').

ב. בענין מה שגרר עצמות אביו אחז על גבי מטה של חבלים.

חומש: פר' ויגש, ויאסר יוסף מרכבתו (מ"ו, כ"ט) (קטע "וע"ע ברש"י").

ג. המימרא של ר' הלל שאין משיח לישראל כי כבר אכלוהו בימי חזקיהו.

חומש: פר' ויחי, עד כי יבא שילה ולא יקהת עמים (מ"ט, י').

ד. בענין מה שדרש בחליו בישעי' הנביא ולא ברופאים.

ב"ק ב': קע"ד (קטע אחרון).

ה. בענין מה שלא רצה לבוא לפני ישעיהו.

חומש: פר' וזאת הברכה, ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר וגו' (ל"ד, ד') סק"ה בההערה.

ח) ישעיהו

בענין מה שלא רצה לבוא לפני חזקיהו.

חומש: פר' וזאת הברכה, ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר וגו' (ל"ד, ד') סק"ה בההערה.

ט) סנחריב

בענין למה נענש, הלא כן נגזר על כלל ישראל.

חומש: פר' לך לך, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (ט"ו, י"ד). (פר' ויצא, אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי [כ"ח, ט"ז] קטע אחרון.) (פר' וישב על "וישמע ראובן ויצילהו מידם" [ל"ז, כ"א] סקי"ז קטע ראשון וקטע "ברם לכאורה"). פר' ויחי, ואתם חשבתם עלי רעה וגוי' (נ', כ') [א] (קטע "והנה הרמב"ן"). פר' כי תצא, זכור את אשר לך עמלק (כ"ה, י"ז) (קטע "מיהו גם לפ"ז").

י) מנשה המלך בן חזקיהו

א. בענין אם יש לו חלק לעוה"ב.
סנהדרין: שנ"ו, שנ"ח.

ב. "מנשה בן חזקיהו יבוא ויעיד שלא הרשיע ברי' בעולם לפני כמותו וכו'", ושכל זאת יש מ"ד שסובר שיש לו חלק לעוה"ב כי עשה תשובה.
סנהדרין: שנ"ח.

ג. "מגלה פנים בתורה כמנשה בן חזקיהו".
אבות: קנ"ט.

יא) אמון המלך בן מנשה בן חזקיהו

ענין שבא על אמו.

חומש: פר' אחרי מות, כמעשה ארץ מצרים וגוי' (י"ח, ג') (קטע "ועיין בסנהדרין").

יב) יהויקים המלך בן יאשיהו
א. בענין מה שזקנו של רבי פרידא מצא גולגלתו של יהויקים המלך ולא זרקו משום ש"מלכא הוא ולא איכשר לזילזולי ביי".
אבות: רכ"א סק"ד.

ב. דברי הירושלמי שמגלה פנים בתורה, שאין לו חלק לעוה"ב, הוא מי שעובר עבירות בפרהסיא כיהויקים בן יאשיהו וחביריו.

אבות: קמ"ד בהערה הששית, קנ"ט (קטע "והנה בירושלמי").

ג. הדרך שנתקלקלה האמונה אצלו.
אבות: רכ"א בהערה האחרונה.

יג) נבוכדנצר

בענין למה נענש, הלא כן נגזר על כלל ישראל.

חומש: פר' לך לך, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (ט"ו, י"ד). (פר' ויצא, אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי [כ"ח, ט"ז] קטע אחרון.) (פר' וישב על "וישמע ראובן ויצילהו מידם" [ל"ז, כ"א] סקי"ז קטע ראשון וקטע "ברם לכאורה"). פר' ויחי, ואתם חשבתם עלי רעה וגוי' (נ', כ') [א] (קטע "והנה הרמב"ן"). פר' כי תצא, זכור את אשר לך עמלק (כ"ה, י"ז) (קטע "מיהו גם לפ"ז").

יד) ירמיהו

א. בענין שאחרי החורבן הלך ירמיהו למצרים, ובענין אם משם חזר לארץ

ישראל או האם הלך לבבל.

ב"ב א': קמ"א.

ב. בענין מה שאמר לצדקיהו המלך אדוני המלך וכיבד אותו בזה.

הוריות: ק"ע (קטע "ועיין בפ"ב").

ג. בענין אם החזיר את עשרת השבטים.

גיטין: פרק השולח - פרוזבול כ'.

טו) ברוך בן נרי'

בענין אם קיבלו אנשי כנסת הגדולה את התורה מחגי זכרי' ומלאכי או מברוך בן נרי' או מעזרא.

לעיל כאן בהפרק על אנשי כנסת הגדולה באות ב'..

חומש: פר' בראשית, המן העץ (ג'), י"א) בהערה הראשונה.

הוספות ל"בעלי תשובה"

מכתב בענין דאגת פרנסה.

א. לכתך אחרי במדבר.

הנה בס"ד כולכם הנכם אנשים שקיימו בנפשם "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", כי כולכם התייצבתם וקבעתם לעצמכם דרך חדשה שהיא מנוגדת להחברה, ואף נגד הורים ואחים ואחיות, ולפעמים עד כדי קרע וניתוק. הפקרתם פרנסות, מקצועות, מקומות עבודה. עברתם תקופות קשות, ירידות, ספקות, משברים. נדמה לי שאפשר אפילו לומר שהדבר נעשה חלק ממהותכם, דהיינו שאתם הנכם בעצם אנשים של "לכתך אחרי במדבר".

וב"ה הגעתם במדה מסוימת אל ארץ נושבת, מסודרים עם משפחות ומקומות מגורים, ולעת עתה גם פרנסה, אם כי בדוחק. אבל דא עקא, שאם יש מצב שמבחינת פרנסה יש ערפל, ואין ידוע בדיוק איך ענינים יסתדרו בהעתיד, נכנסים למתח ועצבנות ואפילו עצבות. ואני עומד ותמה מה עם "לכתך אחרי במדבר"? האם שכחתם מי אתם? הלא זהו מהותכם, ועל ידי "לכתך אחרי במדבר" הגעתם למה שהגעתם. וכי אין אתם רוצים להמשיך בזה ולזכות לעוד "זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך"?

סברני שיש מקרים אשר הבת זוג, היא זאת שמעוררת את הדאגות, ואפשר בהחלט להבין דבר זה, כי היא זאת שהולכת

לקניית, ומנהלת את הבית. אבל הלא סוף סוף גם היא על פי רוב הלכה אחרי הקב"ה במדבר. ואתם עם כח התורה שלכם וכח התפילה שלכם צריכים לחזק אותה ולתמוך בה, לעורר בה בטחון ושמחת חיים, ולא להקרין את ההיפך.

ב. בסוכות תשבו.

הנה כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתה את בני ישראל" וגו'. ולכאורה קשה שלפי המ"ד שסובר שסוכות ממש עשו להם (בניגוד להמ"ד שסובר שענני כבוד היו), צריכים להבין, דבשלמא אם היה הקב"ה מושיבם בבתי מלאים כל טוב, ניחא למה צריכים לעשות זכר לדבר זה, אבל מה הוא הרבותא בזה שהושיבם בסוכות עד שצריכים לעשות זכר לדבר זה בכל שנה ושנה.

וי"ל כי עלינו לדעת שאחרי שהולכים אחרי הקב"ה במדבר, צריכים להיות מוכנים לתנאים של מדבר, דהיינו סוכות, כי הקב"ה אינו מושיב מיד את הבאים אחריו בבתי מלאים כל טוב, אלא הרי הוא מושיב אותם בתנאים של מדבר, וזהו שאמר הכתוב למען ידעו דורותיכם, דהיינו שידעו שכשהולכים אחרי הקב"ה למדבר צריכים להיות מוכנים לגור בסוכות. ורק אחרי תקופה ארוכה של 'סוכות' באים לארץ נושבת, שזהו בחינת שמיני עצרת.

ג. אני והבעיות שלי, הם גופים נפרדים.

הנה נחוץ מאד שיקנה אדם לעצמו את הכח להתנתק מהבעיות שלו, וכאילו הבעיות שלו מוחזקים אצלו בארון או במגירה ואילו הוא עצמו נמצא בחוץ. וכן צריך להיות גם בענין דאגת פרנסה.

והרי אומרים בראש חודש, חדש עלינו את החודש הזה לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ונחמה, לפרנסה טובה וכלכלה, הרי שאפשר שיחיה חיים טובים ומבורכים, מלאים שמחה וששון וישועה ונחמה, גם בלי שתהיה לו פרנסה טובה וכלכלה, ואין זה אלא ע"י המדה הנ"ל שהוא ובעיותיו תרתי הם.

מיהו יש לדחות, דע"י בויקרא כ"ו ו' דכתיב ונתתי שלום בארץ, וכתב רש"י וז"ל, שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה (שנזכרו קודם שם) אם אין שלום אין כלום, ת"ל אחר כל זאת ונתתי שלום בארץ, מכאן שהשלום שקול כנגד הכל, וכן הוא אומר עושה שלום ובורא את הכל עכ"ל, הרי שאע"פ שדבר מסוים כתוב בסוף אבל בכל זאת יתכן שכל האמור למעלה תלוי בו, וא"כ כן י"ל גם בנוגע לפרנסה דהיינו שכל האמור למעלה תלוי בו.

ד. "מי שברא יום ברא פרנסתו" (תנחומא פ' בשלח אות ד').

צריכים תמיד לזכור את החז"ל שמי שברא את היום ברא פרנסתו, שפירושו הוא כך, דמצד אחד יודעים שהשמש יזרח מחר, וגם ישקע, וכן הירח, כי דברים אלו

הם חלקים בלתי נפרדים מהמציאות של "יום", אבל אע"פ כן אי אפשר עוד לראות היום את זריחת השמש של מחר, וכן הדבר ממש בנוגע לפרנסה, פרנסת כל יום ויום היא חלק בלתי נפרד מאותו היום, ודבר זה הוא קבוע בהבריאה, כי הקב"ה זן ומפרנס לכל, רק שאי אפשר היום לראות את הפרנסה של מחר, אבל הרי היא מציאות קיימת ועומדת.

ה. עולם התורה היום.

הנה זוכרני בהיותי בחור בישיבה, אף אחד לא תיאר לעצמו את מגוון התעסוקות ופרנסות שיש היום בעולם התורה. למשל, כל העולם של קירוב רחוקים לא היה קיים אז. וכן לא היה קיים אז שום ספרות בשפה זרה כגון אנגלית. גם לא היו מחשבים וקסטות. וכן לא היו כל האנציקלופדיות ופרוייקטים למיניהם שיש היום. וגם לא היה קיים המכון לטכנולוגיה על פי הלכה וכדומה. וכן לא היו כל הסוגים השונים של כוללים שיש היום, וכל הארגונים ללימוד בקיאות, הלכה, שמירת הלשון וכו', שיש היום. ובאמת חדשים לבקרים עוד סוגים של כוללים ומכונים ופרוייקטים וכו' וכו', ועולם התורה הולך ומתרחב וממשיך לכלול בתוכו שטחים שפעם לא היו קיימים כלל, ואם היו קיימים לא היו קיימים כלל בתוך עולם התורה.

ולפני ששים או שבעים שנה אברך שישב ודאג מאיפוא תבוא הפרנסה, לא חלם ולא פילל שתהי' קיימת בעולם הפרנסות שיש היום. ואין לי ספק שגם היום אין בכחנו לדמיין ולתאר לעצמינו את

הדברים החדשים שיהיו קיימים בעולם התורה בעוד עשר או עשרים שנה, וא"כ מכיון שהעתיד עדיין - דאגה מניין?

בתמימות, ואז תהיה עמו וחלקו עכ"ל, כלומר "תמים תהיה", ואז תהיה "עם ה' אלוקיך".

ו. כמה מקורות

(א) בדברים י"ח י"ג כתוב תמים תהיה עם ה' אלוקיך, ופירש"י וז"ל, התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל

(ב) בסוטה דף מ"ח ע"ב תניא רבי אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה וכו'.

(ג) עיין ברמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל וברדב"ז שם.

הוספות ל"שידוכים"

(א) בעל - מלך.

הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות הי"ט וה"כ כתב בזה"ל:

וכן צו חכמים שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו, ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי ממונו, ולא יטיל עלי' אימה יתירה, ויהי' דבורו עמה בנחת, ולא יהי' עצב ולא רגזן.

וכן צו על האשה שתהי' מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהי' עלי' מורא ממנו, ותעשה כל מעשי' על פיו, ויהי' בעיני' כמו שר או מלך, מהלכת בתאות לבו ומרחקת כל מה שישנא, וזה דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים בזיווגן, ובדרכים אלו יהי' ישובן נאה ומשובח עכ"ל.

והנה כל אחד בודאי שואף להגיע למצב כזה שהוא בעיני אשתו כשר או מלך, אבל השאלה היא איך מגיעים לזה, הלא בודאי לא על ידי הטלת אימה יתירה, שהרי שלל הרמב"ם דבר זה, וכן בודאי לא ע"י יצירת אורה של עליונות או מכובדות.

ונראה להקדים הערה אחת בפרשת ויחי, דהנה בפרשת ויחי בתוך הברכה של יוסף כתיב "ותשב באיתן קשתו", וביאר התרגום בזה"ל, ותבת בהון נביאותי' על דקיים אורייתא בסתרא, ושוי בתוקפא רוחצני' עכ"ל, פי' שהחלומות שבו ונתקיימו ונעשה מושל על השבטים (דזהו התרגום על המלה "ותשב"), כי עשה את החוזק של הקב"ה (איתן), לקשתו ומבטחו (קשתו), כלומר כי שם חלקו ומבטחו בהקב"ה,

ותשב - כי הי' באיתן קשתו, והוסיף התרגום תוספת ביאור משלו, דהיינו שקיים אורייתא בסתרא, כלומר שלא נכשל עם אשת פוטיפר, דהיינו שזה הי' הדרך איך ששם קשתו בחזקו של הקב"ה. וצריכים להבין איפוא יש כאן מדה כנגד מדה, דלמה דוקא מה שלא נכשל עם אשת פוטיפר גרם לו להיות מלך על השבטים.

ונראה שהביאור בזה הוא כך, דהנה כלל העם שואבים את החיזוק שלהם מהמלך, והוא זה שמחליט החלטות בשבילם, ומנהיג אותם ומגין עליהם במלחמה וכו', אבל המלך עצמו צריך להיות כמו מעיין המתגבר, שהרי אין לו ממי לשאוב כח ולהתחזק. ולכן כדי להיות מנהיג או מלך טוב הרי הוא צריך את הכח הזה שהוא יכול להתחזק מאליו, ואינו צריך להעם בשביל זה.

וכן מי שמקיים אורייתא בסתרא, אינו שואב חיזוק מאף אחד, שהרי אין לו ממי להתחזק כשהוא בסתר, אלא הרי הוא כמו מעיין המתגבר ששואב כח מעצמו, משא"כ מי שמקיים אורייתא דוקא בפרהסיא, בהיותו יחד עם אחרים, הרי הוא מקבל חיזוק מהציבור או רבותיו וכדומה.

ומעתה מובן מה הוא הקשר בין מקיים מילי אורייתא בסתרא למלכות, כי דוקא זה שמקיים אורייתא גם בסתר, דהיינו במקום ובמצב שאין לו ממי להתחזק נגד היצר הרע, אלא הוא עצמו הרי הוא כמעין

המתגבר ומתחזק מעצמו, דוקא הוא ראוי להיות מלך ומנהיג, כי זוהי המדה הדרושה למלך.

וכן הי' עם יוסף בנוגע לאשת פוטיפר, שהרי לא הי' לו שם לא אבא ולא אחים, ולא הי' לו ממי להתבייש, ואף אחד לא הי' יודע אם הי' חוטא, וא"כ הוצרך להיות כמעין המתגבר ולשאוב כח וחיזוק מעצמו בלי שום גורם חיצוני.

ונראה שהסוד איך להיות מלך בעיני אשתו הוא על פי היסוד הנ"ל, דהנה יש בינינו הרבה אברכים שבכחרותם סבלו מבדידות, ומהרגשה שאין להם למי לגלות את סגור לבם, ולמי לספר את כל הספקות באמונה שיש להם וכו', וכן את כל הפחדים שלהם על העתיד בנוגע לפרנסה וכדומה, וכן הדכאונות והעצבות על מכשולים, והרגשים של אי הצלחה, וציפו ושאפו מתי יהי' להם כבר מי שהיא שיוכל לשתף אותה עם חולשותיו ולספר לה את כל מה שמכביד על לבו, ומעציב אותו, וכן מי שהיא שסוף סוף תבין אותו, ותנחם אותו, ותעודד אותו, ותחזק אותו, ובדרך זה יקל מעל עצמו. אבל באמת כל זה הוא ההיפך הגמור מהמדה הנ"ל שתיארנו, ואדרבה אם הוא רוצה להגיע להמצב שמתאר הרמב"ם שהוא כמלך בעיני אשתו, הרי אשתו צריכה להתחזק ממנו כמו שהעם מתחזק ונשען על המלך, ואילו הוא צריך להתחזק מאליו. ואם אינו יכול להתחזק מאליו אז לכל הפחות יראה לשאוב חיזוק וכח ועידוד ממקומות אחרים כגון רבותיו או חבריו או הציבור שהוא משתייך אליו.

כללו של דבר, אם הוא מחפש אצל אשתו כתף לבכות עלי' וכדומה, אז שיהי' ברור שלעולם לא יוכל להיות בעיני' כשר ומלך.

זאת ועוד, אם הוא ירשה לעצמו להפיל את כל חולשותיו על אשתו ולהעמיס עלי' את כל מה שמפריע לו בפנים, א"כ בסופו של דבר הרי זה יועיל רק להחליש גם אותה, באופן שבמקום לשאת רק את החולשות שלו עצמו, הרי הוא יצטרך לסבול ולשאת גם את החולשות של אשתו. ומאידך, אם הוא מראה את עצמו חזק, ואינו מחפש חיזוק אצל אשתו, אלא אדרבה הרי הוא מחזק אותה, אז אדרבה, בעקיפין ישאוב גם הוא חיזוק מזה שיש לו אשה חזקה ושמחה ועליזה, כמו שגם המלך, אחרי שהעם מתחזק בו, ונשען עליו, והולך לבטח, ומתפקד בבטחון, אזי הרי עובדא זו מועיל לחזק גם את המלך. וכל דברינו הם בכלל מה שכתב הרמב"ם "ולא יהי' עצב".

(ב) התנהגות כלפי האשה.

כלל גדול יש בעולם הפיזי, והוא שאין "סטטית קוו". כל חפץ פיזי הוא תמיד במצב של השתנות - או שהוא מתפתח וגדל או שהוא מדרדר ומתבלה. וחשוב לדעת שכן הוא גם בנוגע לנישואין ויחסי איש ואשתו, דהיינו או שהקשרים מתהדקים ומתעמקים, או שהם נחלשים ומתנקטים. אין מצב סטטי. משום כך חשוב מאד שבן זוג ישאל את עצמו כל יום, האם היום עשיתי דבר מה כדי לפתח ולקדם את איכות הנישואין שלי, או האם הזנחתי את הנישואין וסמכתי

האם אמרתי לה דברי חיבה?

וראיתי בספר מורשת מרן רבי אהרן קוטלר, שהוא ספר באנגלית מהרב יצחק דרשוביץ (הוצאת פלדהיים) על חייו של רבי אהרן קוטלר זצ"ל, שמביא בעמוד 208 שכמה פעמים ראו את רבי אהרן לומד חומש עם אשתו. וצריכים לזכור שהגר"א קוטלר הי' אולי עילוי הדור, עילוי שבעילויים, אשר בשעת שיעוריו כמעט שלא היו יכולים להחזיק ראש עמו מרוב החריונות, ובכל זאת עילוי גדול זה הי' בכחו, וראה לנכון, לצמצם את עצמו ולשבת וללמוד חומש עם אשתו.

שהכל ימשיך מאליו, ואולי אפילו הזקתי את נישואין שלי.

האם היום עזרתי לאשתי בבית או עם הילדים?

האם נתתי לה מחמאה?

האם התעניינתי במה עבר עלי' במשך היום?

האם התעמקתי בהבעיות והקשיים שלה והראיתי לה שהם אצלי כמו הבעיות והקשיים שלי?

האם שאלתי את עצתה, והקשבתי לדברי' ככובד ראש ולא בביטול?

האם הראתי יחס אוהד להורים שלה?