

דרושים קדמונים

דרושים נחמדים וקצרים מספרי קדמונים

לכאורה מיותרת, והיה לו לומר "ראה נתון לפניכם", ועוד, למה כפל הדברים – כיון שאמר "ברכה וקללה", היה לו לומר רק "את הברכה אשר תשמעו", וממילא ידענא מכלל הן לאו.

וכדי ליישב הכל, נקדים מה דאיתא בברכות (ו ע"א), אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי, כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי, לא חוזר בו. ואיתא בקידושין (סא ע"א), כל תנאי שאינו כתנאי בני גז ובני ראובן אינו תנאי – רצה לומר שצריך שיהא התנאי כפול, ואם לא כפול, המעשה קיים אף על פי שלא נתקיים התנאי.

ומעתה קרוב הדבר לשמוע, ד"ראה אָנְכִי" דייקא – שאמר להם משה, אנכי הוא הנותן לפניכם היום ברכה וקללה, ולא הקדוש ברוך הוא. דאילו שמעתם מפי הקדוש ברוך הוא בעצמו, שוב לא היה חוזר מן הברכה, אף שנתנה על תנאי, שהרי כל דיבור שיצא מפי לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר.

ומיושב נמי מה שכלל הכתוב. דהוקשה לרש"י, למה הוצרך לכפול, והלא היה לו לומר בחדא בבא. ועל זה פירש "על מנת אשר תשמעו" – שאמר להם בלשון תנאי, ומשום הכי הוצרך לכפול, דאילו לא כפול, היה המעשה קיים אף על פי שלא נתקיים התנאי.

בן אורי – להג"ר אורי ב"ר יהודה ליב סג"ל – נדפס ב'זאלקווי' שנת תפ"ט

באומר "על מנת" אין צריך לתנאי כפול

"רָאָה אָנְכִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה". פירש רש"י: "ברכה וקללה – האמורות בהר גריזים ובהר עיבל", "את הברכה אשר תשמעו – על מנת אשר תשמעו". ודברי רש"י תמוהים, מה בא להוסיף בזה.

ונראה להסביר בהסברה קלה. דתנן בקידושין (סא ע"א), רבי מאיר אומר, כל תנאי שאינו כתנאי בני גז ובני ראובן אינו תנאי. ותוכן הדברים, שצריך שלושה דברים בתנאי: שיהא התנאי כפול, דהיינו "אם יעברו" ו"אם לא יעברו"; ושיהא ההן קודם ללא; ושיהא התנאי קודם למעשה – ואז דומה ממש לתנאי בני גז ובני ראובן.

והקשה התוספות יום טוב, הלא מצינו כמה תנאים בגמרא דקידושין – האומר "הרי את מקודשת לי על מנת שאני עשיר" ונמצא עני, "על מנת שאני עני" ונמצא עשיר, אינה מקודשת; רבי שמעון אומר, אם הטעה לשבח מקודשת; וכן שאר התנאים. והתם ליכא לא הן קודם ללא, ולא תנאי כפול, ולא תנאי קודם למעשה, ואף על פי כן הוי תנאי גמור. ותיריך, דהני מילי בשלא אמר "על מנת", אבל באומר "על מנת" אין צריך לשלושה אופנים הללו.

ועל פי זה מבואר רש"י. דהוקשה לו, "את הברכה אשר תשמעו" – מה תנאי הוא זה, והלא תנאי גמור צריך שיהא התנאי קודם למעשה, והכא המעשה קודם לתנאי. לכך פירש ד"אשר תשמעו" פירושו "על מנת שתשמעו", ובאומר "על מנת" אין צריך כלל לשלושה אופנים הללו, כדברי התוספות יום טוב הנ"ל, וק"ל.

סייעתא דשמיא – להג"ר שמעי' ב"ר יונתן מטאמשוב
נדפס ב'דיהרנפורט' שנת תקל"ד, נדמ"ח ב'ווארשא' עת"ר

המשך בעמוד ב

עשרת השבטים – ברכה או קללה בתיבת "היום"

"רָאָה אָנְכִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה". אַתְּ הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם, וְהַקְלָלָה אֲם לֹא תִשְׁמְעוּ" (דברים יא, כו-כח). ופסוק זה תמוה, שכפל הכתוב את הדברים, ואף תיבת "היום" צריכה ביאור.

ובפרק חלק (סנהדרין קי ע"ב): עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר "וְאֵל אֶרֶץ אֲחֵרֶת פָּיִס הָהָא" (דברים כט, כו) – מה היום הולך ואינו חוזר, אף הם הולכין ואינן חוזרין, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: "כיום הזה" – מה יום מאפיל ומאיר, אף הם, אפילה להם, כך עתיד להאיר להם. רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומר משום רבי שמעון: אם מעשיהם כיום הזה – אינן חוזרין, ואם לאו – חוזרין.

וזהו ביאור הפסוק על פי שלוש הדעות שבגמרא. דמה שאמר "נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה", רמז בתיבת "היום" לדרשות "כיום הזה". דיש לפרש בו ברכה לעשרת השבטים, כמאן דאמר מה יום מאפיל ומאיר, ויש לפרש בו קללה, כמאן דאמר מה יום הולך ואינו חוזר. ועל זה בא הכתוב לומר שהאמת כמאן דאמר השלישי, ולפיכך פירש: "אַתְּ הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ", "וְהַקְלָלָה אֲם לֹא תִשְׁמְעוּ" – הכל תלוי במעשיהם, וכדעת רבי שמעון.

נחלת חיים שני – להג"ר חיים ב"ר יהושע משה אברהם הורוויץ
נדפס ב'ווילהרמרש-דארף' שנת תע"ד

ברכות עולם הזה – הכנה ולא שכר

הקשו הראשונים, כיון דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קידושין לט ע"ב), הלא רוב יעודי התורה הם לעולם הזה, בעניני הגשמיות והברכה. ותיצצו, דאין אותן יעודים שכר המצוות, אלא הכנה – שיהיו פנויים ויוכלו לעסוק בתורה ובמצוות, ומתוך כך ינתן להם שכר רב לעולם הבא. ועל דרך שאמר, לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן (מכילתא בשלח; תנחומא בשלח ס"ב).

וזה שאמר הכתוב "רָאָה אָנְכִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה" – רצה לומר, מה שאני נותן לפניכם ברכה "היום", דהיינו בעולם הזה, לאו היינו שכר המצוות. אלא היא ברכה "אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ" – שעל ידה תוכלו לשמוע ולעסוק בתורה ובמצוות. אבל השכר עצמו מזומן לעתיד לבוא, כאמור.

בן הא הא – להג"ר דוד ב"ר אהרן הכהן רפאפורט, מרבני ירושלים הקדמונים, דיין בירושלים
ושליח ירושלים לאשכנז (בעמח"ס דעת קדושים)
נדפס ע"י נין ונכד המחבר הג"ר יעקב דוד יקותיאל הכהן ב'ליוורנר' שנת תקפ"א

"אנכי נתן" – ולא הקדוש ברוך הוא

"רָאָה אָנְכִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה". אַתְּ הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ וגו' וְהַקְלָלָה אֲם לֹא תִשְׁמְעוּ וגו'. ופירש רש"י: "אשר תשמעו – על מנת אשר תשמעו".

ויש לדקדק שלושה דברים. חדא, מה בא רש"י לתרץ בזה. ועוד, תיבת "אנכי"



טעם הצב"י

ענינים שונים בדיני קריאת התורה והמסתעף

עמוד ג



דרושים קדמונים

אוצר דרוש וחידוד משנות ש'תקצ"ט

עמוד א

קריאת שמע והשבת – שני דרכים לכפרת שני עוונות

במדרש רבה ריש פרשת ראה: מה כתיב למעלה מן הענין, "כִּי אִם שָׁמַר תִּשְׁמְרוּן אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת" – מה היא "אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת"? אמר רבי לוי, זו קריאת שמע. ורבנן אמרי, זו השבת, שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה. עד כאן.

והמדרש הזה תמוה. למה נקטו דוקא שתי מצוות הללו, ולמה נחלקו בהן. ועוד, מה ענינו לסמיכות הפרשה, "וְיָצֵא אֶנְכִי נִתָּן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה". ויתבאר על פי כמה הקדמות.

הקדמה ראשונה. אמרנו בירושלמי דברכות, מפני מה אומרים קריאת שמע בכל יום – מפני שיש בה עשרת הדברות, וכשחושב אותם נמצא כאילו עשרת הדברות בקריאת שמע. וכבר ידענו שכל התורה כולה, תר"ג מצוות, כלולה בעשרת הדברות, ורבינו סעדיה גאון מנה כמה מהן כלולות בכל דיבור ודיבור. נמצא שקריאת שמע היא ככל התורה כולה, שאף היא כלולה מעשרת הדברות.

הקדמה שנייה. איתא בזהר, דבשביל שאמרו ישראל "אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל" (שמות לב, ד), לעומת זה נאמר "אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' (ויקרא כז, לד) – כשתקיימו "אלה", תלחן מה שאמרתם "אלה", אז תינצלו מעונש העגל.

הקדמה שלישית. ידוע מה שפירש רש"י בפרשת יתרו (שמות כ, ב), למה נאמר לשון יחיד "אֶנְכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" – ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל, "לא להם ציוית, אלא לי לבדי". אמנם סניגוריא זו אינה אלא כשישראל נקראים בלשון רבים; אבל כשהם נקראים אחדים, כמו שנאמר "וְיָמִי כְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ" (שמו"ב ז, כג), שוב אין מקום לסניגוריא זו כלל, דשפיר קאי "אלקין" לשון יחיד על ישראל, לפי שגם הם נקראים אחד.

הקדמה רביעית. בהא דכתיב במתן תורה "וַיִּחַן שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר" (שמות יט, ב) בלשון יחיד, איכא למאן דאמר דקאי על יעקב, הוא ישראל סבא, שהעמידו הקדוש ברוך הוא אצל מתן תורה. ואיכא למאן דאמר דעל כל ישראל קאי, ונאמר בלשון יחיד לפי שהיו כולם בלב אחד כאיש אחד, בלא קנאה ושנאה, וראויים לקבלת התורה.

הקדמה חמישית. ולמאן דאמר דקאי על יעקב, תקשה, מאי טעמא העמידו הקדוש ברוך הוא יותר משאר האבות הקודמים לו. וראיתי מפרשים, הואיל ואיתא במדרש שבשעת מתן תורה נתקנאו האומות ואמרו, מה ראו אלו להתקרב יותר; אמר להם הקדוש ברוך הוא, הביאו לי ספר יוחסין שלכם. וכדי שלא יאמרו שאף ישראל אינם מיוחסים, שהרי נשא יעקב שתי אחיות באיסור, על כן העמיד את יעקב עצמו, להודיע שלא באיסור נשא. ומכלל הדברים אתה למד, שאין העמדה זו מועילה אלא אם לא חטא בהן – דאם נשא באיסור, שוב אין קטיגור נעשה סניגור, והיאך יעמוד הוא להעיד על יוחסיהם והוא עצמו הקטיגור בדבר.

הקדמה ששית. אמנם בזהר במקום אחר איתא, שצער מכירת יוסף בא ליעקב בעבור עוון שתי אחיות. ולפי זה על כרחך סבירא ליה להאי מאן דאמר ד"ויוחן שם ישראל" על ישראל גופיהו קאי ולא על יעקב – שהרי סבירא ליה שבאיסור נשא, ואין מקום להעמידו להראות יוחסין. ועל כרחך נקראו כל ישראל בלשון יחיד, כדאמרו.

הקדמה שביעית. ועוד יוצא מזה, דלמדרש הזה שצער מכירת יוסף היה בעבור שתי אחיות, לא הוצרכו השבטים כפרה על המכירה, הואיל ומוכרו היה הדבר. ואם כן הא דדרשו רז"ל שהשבת ניתנה לכפרה על מכירת יוסף, היינו דוקא למאן דאמר שיעקב לא חטא בשתי אחיות – דנמצא שבחינם מכרוהו, והוצרכו כפרה בשביתת שבת. אבל לאידך מאן דאמר, דסבירא ליה שחטא בשתי אחיות, לא הוצרכו ישראל כפרה על מכירת יוסף כלל, ועל כרחך לא ניתנה שבת אלא

למנוחה ולעונג, ככתוב וקראת לשבת עונג.

ומעתה יתבאר הכל. דהנה נמצא לפנינו שרשרת אחת, שראשה בקריאת שמע וסופה בשבת, וכל חוליה תלויה בחברתה – ומאותה שרשרת עצמה עולים שני דרכים, וזו היא מחלוקתם של רבי לוי ורבנן.

לרבי לוי, שאמר "זו קריאת שמע". קריאת שמע שקולה כנגד כל התורה, והמקיימה מקיים "אלה המצוות", ובכוח זה יוצא מעונש עוון העגל. וכיון שכבר ניצול ממנו, שוב אין צריך לסניגוריא של "לי לבדי ציוית", ושפיר קאי "אנכי ה' אלקיך" בלשון יחיד על ישראל עצמם, שנקראים אחד. ואם ישראל עצמם נקראים אחד, אין צורך להעמיד את יעקב במתן תורה, ו"ויוחן שם ישראל" על ישראל קאי – ואם כן אין ראייה שלא נשא באיסור, ואדרבה, צער מכירת יוסף היה בעוון שתי אחיות, ולא הוצרכו כפרה עליה. ונמצא שהשבת אינה עומדת לכפרה כלל, אלא למנוחה ולעונג ולברכה.

ולרבנן, שאמרו "זו השבת". השבת שקולה כנגד כל המצוות, והיא תיקון למכירת יוסף. וכיון שיש בידם כפרה על המכירה, שוב אין הכרח לומר שהמכירה באה בעוון שתי אחיות, אלא יעקב לא חטא – ושפיר הועמד במתן תורה להראות יוחסיהם של ישראל, ו"ויוחן שם ישראל" על יעקב קאי. וכיון ש"ישראל" האמור שם הוא יעקב ולא הציבור, שוב אין ישראל נקראים בלשון יחיד, ונשאת בידם הסניגוריא "לא להם ציוית אלא לי לבדי" – ובכוח זה ניצולים מעונש העגל.

נמצא ששתי הדרכים מגיעות לתכלית אחת, שיפקעו שני העוונות כאחד, אלא שזו נכנסת מפתחה של קריאת שמע וזו מפתחה של שבת. וזהו שנחלקו במדרש איזויה "כל המצוה הזאת".

וזו היא סמיכות הפרשיות. "וְיָצֵא אֶנְכִי נִתָּן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה" – היינו אם תשמרו את אותה מצוה שהיא ככל התורה, אם לאו. "אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם" – רצה לומר, שתשמעו את המצוה הזאת עצמה, שה' הוא אלקיכם, והוא יחיד קריאת שמע ממש, שאומרים "ה' אלקינו ה' אחד". ואז היא הברכה – שמכוח קריאת שמע תצאו מעונש עבודה זרה שהוא עוון העגל, וממילא אף מעוון מכירת יוסף, כמו שנתבאר, ויחזור הדבר שתהא השבת לכם למנוחה ולעונג ולברכה. זהו "אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ".

"וְהִקְלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם, וְסָרְתֶם מִן הַדֶּרֶךְ" – היינו אם תסורו מלייחד שה' הוא אלקיכם, וכן אם לא תשמרו את השבת, ואז ממה נפשך תשאר קללה בידכם. שאם לא תשמרו את השבת, על כרחך תאמרו שאין אתם צריכים לכפרה זו, לפי שהמכירה היתה בעוון שתי אחיות. ואם כן, על כרחך האי "ויוחן שם ישראל" דכתיב במתן תורה לא קאי על יעקב – דאין קטיגור נעשה סניגור, והיאך יעמוד להראות יוחסין והוא עצמו נשא באיסור. ועל כרחך על ישראל גופיהו קאי, ונקראים בשם אחדים, ושבה ובאה עליכם עבירת העגל, דלית להו פתחון פה של "לא להם ציוית אלא לי לבדי".

ואם תחזיק בהתנצלות זה כאידך מאן דאמר, דסבירא ליה "ויוחן ישראל" על יעקב קאי ולא על ישראל, ושפיר מצית להתנצל על עוון העגל – אם כן על כרחך לא היה בו איסור שתי אחיות, ונשאר חטא מכירת יוסף במקומו.

וזהו הכלל הגדול, דממה נפשך ישאר חטא אחד בידם – או עוון מכירת יוסף, או עוון עבודה זרה שהוא עוון העגל. וזהו שסיים הכתוב "לְקַלְתָּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים", היינו התעוררות עוון העגל, כדאמרו.

אספקלריא המאירה - להג"ד צבי הירש הורוויץ, הוציאו לאור נכדו הג"ד דובער הלוי, ובו גם

הרבה דרושים מהנכד

נדפס ב'פירודא' שנת תקל"ו

מעלת וחובת לחדש חידושי תורה ולכתבם

מלוקט מספרים וסופרים וממלקטים

אלא שמרוב אהבה שאהב הקב"ה את ישראל, וחדו בפלפולא דידהו, ורצה שתתחדש תורה על ידם – לפיכך נשכחה מהם, כדי שתתחדש על ידי פלפולם. ובזה תבין שלא נתגלגל חוב על ידי אבלו של משה רבינו.

ולרמז זה היה ארון שברי הלוחות מהלך לפניו, שהרי דימו רז"ל (מנחות צט ע"א) זקן ששכח תלמודו לשברי לוחות – כלומר שעל ידי השכחה, שהיא כשברי לוחות, בא הנצחון במלחמה. וזהו שאמר הקב"ה ליהושע "צא וטורדן במלחמה", שיראו ארון של שברי לוחות מנצח לפניו, ומזה יבינו שהשכחה ברחמי שמים באה, ולא יכעסו עליך. והבן.

כתב אא"ז בישמח משה (סוף פרשת ברכה) על הפסוק וַיִּתְּמוּ יָמַי כְּכִי אֶגְלַל מִשָּׁה (דברים לד, ח): אמרו במסכת תמורה (טז ע"א) שבימי אבלו של משה רבינו נשתכחו הלכות רבות, ואמר הקב"ה ליהושע "צא וטורדן במלחמה". וכבר תמה בזה היערות דבש (ח"א צב ע"א).

ונראה לבאר על פי הירושלמי בשקלים (פ"ה), שהארון עם שברי הלוחות היה הולך לפניו במלחמה. וטעם הדבר על פי מה שאמרו רז"ל (נדרים לח ע"א) שהפלפול לא ניתן אלא למשה לבדו, והוא נהג בו טובת עין ונתנו לישראל. ונראה שזהו שאמרו (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד) שגילה הקב"ה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש – שהרי לו לבדו ניתן, וכל מה שאפשר להתחדש בשכל אנושי כבר היה בידו. ובודאי מסרו לישראל בטובת עין, ואם כן לא נשאר להם מקום לחדש.

טעם הצב"י

ענינים שונים
בדיני קריאת
התורה והמסעף

הרב צב"י הירש מייזליש
מאמר יט + חלק ב

גדרי שינוי משמעות בקריאת התורה, על פי פסקי האשל אברהם

הקדמה קצרה למי שעדיין לא למד כללי הדקדוק

קודם שנבא לדברי הגאון, צריכים אנו הקדמה קצרה, שכל הפיסקא הזאת אינה מובנת בלעדיה.

בכל פעולה שבעולם יש העושה אותה, ויש הדבר שעליו היא נעשית. וניקח לדוגמא את פעולת השבירה: אדם לוקח גרזן ושובר כלי זכוכית.

והנה בלשון הקודש אין הפועל משתנה לפי הענין הזה באותיות אחרות, אלא שלוש האותיות ש.ב.ר עומדות במקומן, והשינוי בניקוד — ולפעמים נוספת עמו אות אחת או שתיים בראש התיבה. וכל צורה כזאת נקראת "בנין". ואלו הם:

הבנין	הצורה	מה הוא אומר
פֶּעַל	שָׁבַר	האדם שובר את הכלי
נִפְעַל	נִשְׁבַּר	הכלי נשבר
פֻּעַל	שֻׁבַר	האדם מנפץ אותו בחוזק לרסיסים
פִּעֵל	שָׁבַר	הכלי נופץ לרסיסים בידי אחר
הִפְעִיל	הִשְׁבִּיר	ראובן גורם לשמעון שישבור
הִפְעִיל	הִשְׁבִּיר	הכלי הובא לידי שבירה בידי אחר
הִתְפַּעֵל	הִשְׁתַּבַּר	השבירה חוזרת על עצמה או נעשית מאליה

והכלל העולה מן הטבלא, והוא כל ענייננו: שלושה מהם — נִפְעַל, פֶּעַל והִפְעֵל — הן הצורות שבהן פירוש התיבה למי שהפעולה נעשית בו. ולעומתם פִּעֵל, פֻּעַל והִשְׁפִּיעַל, שבהן הפירוש הוא העושה.

ושני דברים צריכים ביאור, שלא יטעה הלומד. האחד, שאין כל פועל ופועל משמש בכל שבעת הבנינים, אלא יש שאינו בא אלא בקצתם. והשני, שאין הִפְעִיל תמיד לשון גרימה לאחר כמו שבטבלא, אלא יש שהוא עצמו העושה, כגון הִגִּיד והִשְׁפִּיעַל, ואין באלו בנין פשוט מזה.

ונמצא שהחילוף שבין בנין לבנין אינו חילוף בזמן, אלא בשאלה מי עשה למי. וזהו כל הדיון שלפנינו.

א. תעשה—תעשה [חילוף שבין נפעל לפועל]

ונתחיל בפסק הפשוט שבכולם, שכתבו בקיצור ובפשיטות גמורה, וזה לשונו:

תַּעֲשֶׂה וְתַעֲשֶׂה, שני משמעותות בין זה לזה, וצריך עי"ז לחזור ולקרות הפסוק. וכן בדכותיה.

ולא נקב בפסוק, ומסתבר שכוונתו לפסוק ששתי זמנים תַּעֲשֶׂה מְלֹאכָה וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קִדְשׁ (שמות לה. ב), שהוא הפסוק השני בפרשת ויקהל. שכן דן שם בקריאת מנחה דשבת קודש ובשני וחמישי, ובריש הפרשה הוא שנופלת השאלה אם הפסוק מן השלשה המוכרחים לכל עולה.

ותַּעֲשֶׂה הוא בנין נִפְעַל, שהמלאכה היא הנעשית. ותַּעֲשֶׂה הוא בנין פֶּעַל, שהאדם הוא העושה. ונמצא שבמקום שהכתוב מוסר שהמלאכה תיעשה בששת הימים, יוצא מפיו של הקורא דיבור אל האדם שהוא יעשה.

ויש לדקדק, שכאן פסק בלא שום ספק וצדדים, ולא הוסיף "וצריך לעיין עוד" כדרכו ברוב המקומות. וכן לא נקט בשום סברא מקילה, אלא כתב את הדיון ותו לא. הרי שזה הפשוט שבפסקיו.

ב. קבר—קבר [חילוף שבין הפועל לנפעל במקום שהעושה מפורש]

וכיוצא בו כתב, וזה לשונו:

היה ספק לי אם קרא קבר בסוף פרשת חיי שרה [שקמה קבר אברהם ושרה אשתו] (בראשית מה. י) כדכתיב או בקמץ ופתח [קבר]. והשיב לי הקורא שקרא כהוגן, ואחר כך כשלא נשאר עוד מנין בבית המדרש הקדוש אמר שמסופק, גם זה שני משמעות. ודאי כשתפרדה חבילת הקיבוץ אין לקרות עוד, וכל שכן בספק.

והתיבה קבר היא בבנין פֶּעַל, שאברהם הוא הנקבר. והקורא קבר בבנין פֶּעַל, נמצא אברהם הוא הקבור, ושרה היא הנקברת. ואין צריך לומר שאין זה אמת, שהרי הכתוב מספר שם קבורת אברהם עצמו בידי יצחק וישמעאל. והעד לזה הוא האות וי"ו שבתחת "ושרה", שהיא מגלה ששניהם נקברו שם.

ופסק בפשיטות "גם זה שני משמעות", בלא שום ספק וצדדים. ומה שנשאר בספק אינו אלא אם באמת קרא כן. ואם היה נשאר מנין בבית המדרש היה מצווה לקרות עוד הפעם.

ג. להחלו [שהפירוש מתהפך לגמרי]

וכן כתב, וזה לשונו:

קרא הקורא בפרשה אמור [לא יִשְׁקָא בְּעַל בְּעֻמָּיו] לְהַחֲלוֹ (ויקרא כא. ד) החי"ת בצירי [להחלו], נראה דהוה ליה שני משמעות, כי כן הוא לשון התחלה שאינו מגזרת הכפולים, משא"כ לשון חילולים.

דהיינו שפירוש התיבה הוא לשון חילול, שלא יחלל את עצמו בטומאה זו. והקורא החי"ת בצירי, נעשית התיבה לשון התחלה, ואין לה ענין כלל למה שהכתוב מדבר בו.

ומיהו הטעם שנתן צריך עיון, שכתב שלשון התחלה נכתב באותיות אחרות מלשון חילול — והלא אף לשון התחלה באותן האותיות עצמן הוא, ח.ל.ל. וכמו שמציעו אֲתָה הַחֲלוֹת (דברים ג. ד), וְהַחֲלוֹ (אסתר ט. כג), ששניהם לשון התחלה ובאותן אותיות ממש. ואפשר שסבר שאותיות אחרות להן, וכבר הודיע בעצמו שרשם דבריו בלא ספרי דקדוק לפניו.

ומכל מקום ההכרעה עומדת, שהפירוש מתהפך לגמרי ואין ענין להתחלה כאן. ופסק בו כדרכו בשני הקודמים, בלא שום ספק ובלא צד מקיל.

ד. וַיַּגֵּד—וַיַּגֵּד [חילוף שבין הפעיל להפעל במקום שאין העושה מפורש]

ולעומת שלושה אלו, כתב וזה לשונו:

הקורא בריש פרשת ויחי מה שאמר הכתוב שם וַיַּגֵּד [לַיַּעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּה בִנִּי יוֹסֵף בָּא אֵלַיךָ] (פסח. ב), קרא וַיַּגֵּד. נראה שאין זה שני משמעותות... הרי המשמעות שוה, כיון שאין מפורש בפסוק מי היה המגיד, והרי המכוון שוה, כיון שגם וַיַּגֵּד הכוונה בו איזה שיהיה, וכן הוא הוראת וַיַּגֵּד.

והנה לכאורה זהו החילוף ממש שבפסקים הקודמים — וַיַּגֵּד בבנין הִפְעִיל, שהפסוק מדבר על האדם שהגיד, וַיַּגֵּד בבנין הִפְעַל, שהפסוק מדבר על ההגדה עצמה והמגיד אינו נזכר. ואף על פי כן פסק שאין זה שינוי משמעות כלל.

וטעמו מפורש בדבריו: שאין הכתוב נוקב בשם המגיד, וכמו שכתב רש"י — ויגד, המגיד ליעקב, ולא פירש מי. ולכן אף בקריאה הנכונה אין אנו יודעים מי הגיד ליעקב, ואף בקריאת וַיַּגֵּד אין הכתוב מוסר לנו אלא שאיזה אדם הגיד. ונמצא שהחילוף אינו מעביר את הפעולה מאיש לאיש, שהרי לא היה כאן איש נקוב מתחילה.

ה. ותשב [חילוף שאין בו הכרעה]

ועוד כתב, וזה לשונו:

היה כמדומה לי ש[תחת ותשב] קרא הקורא ותָּשַׁב בְּאֵינָן כו' [קשתו וַיִּפֹּז זָרְעִי יְדִינו] (בראשית מט. כד)... נראה אין קפידא בזה, כיון שאין זה שני משמעותות בהחלט. כי אלו קרא ותָּשַׁב היה שני משמעותות בהחלט, כי ותָּשַׁב הוראתו לשון ישיבה, ותָּשַׁב הוראתו לשון השבה. אך ותָּשַׁב אין בו הכרעה לשוני של משמעותות, ואלו קרא ותָּשַׁב היה בזה שני גמור שהוא גם כן לשון השבה. וכיון שעיקר ההיכר על ידי קמץ התי"ו או צירי, אם כן ממילא אין שני כל כך על ידי נקודת השי"ן אם קמץ או סגול.

וזהו ביאור דבריו: ותָּשַׁב, התי"ו בצירי — לשון ישיבה, והיא הקריאה הנכונה. ותָּשַׁב, התי"ו בקמץ — לשון השבה. ותָּשַׁב, התי"ו בקמץ — לשון השבה. ותָּשַׁב, התי"ו בצירי — אין בו הכרעה, והיא שקרא הקורא. הרי שההיכר תלוי בתי"ו לבדה, אם צירי אם קמץ, ואין ניקוד השי"ן מעלה ומוריד.

ונמצא שאין זה פסק מקיל בגוף השינוי, אלא פסק שלא נעשה כאן שינוי כלל.

והנה בפסק זה אין הגאון מזכיר ענין הבנינים כלל, אלא ענין הפירוש. ואדרבה, החילוף שכאן חמור בעצמו יותר מכל הקודמים, שאין זה פועל אחד בשני בנינים, אלא שני פעלים ושני פירושים חלוקים — ישיבה והשבה.

ואף על פי כן הקיל, וטעמו מפורש: שהקורא לא הגיע כלל אל הצורה השניה, אלא לצורה

המשך בעמוד ד

המשך מעמוד ג
שאין בה הכרעה לכאן ולכאן. ומודה הוא בפירוש שאילו קרא וְתָשָׁב או וְתָשָׁב היה שינוי גמור.

ו. וְיָרָב [שההיכר מונח באות אחרת מזו שנשתנתה]

וכיצא בזה כתב, וזה לשון:

קרא [וְיָרָב לְיָעֲקֹב] וְיָרָב בְּלָקָן (בראשית לא, לו) הרי"ש בקמץ [וְיָרָב]. נראה שאין זה שני משמעות, כי לשון רבוי היו"ד בחיידק [וְיָרָב], מה שאין כן כשהיו"ד בקמץ, בין שהרי"ש בסגול [וְיָרָב] בין שהיא בקמץ [וְיָרָב] אין זה לשון רבוי.

דהיינו שהיה מקום לחוש שמא נעשית התיבה מלשון ריבוי, ולא מלשון ריב. אלא שההיכר שבין שני הפירושים אינו מונח ברי"ש כלל אלא ביו"ד – שבלשון ריבוי היו"ד בחיידק, כמו וְיָרָב הָעָם (שמות א, כ), ובלשון ריב היו"ד בקמץ. והקורא לא שניה אלא ברי"ש, והיו"ד נשארה במקומה.

ונמצא שאף זה כְּתָשָׁב, שלא הגיע הקורא אל הצורה החולקת. ואף כאן אין הגאון מחזיר בנים כלל.

ומפורש בשני אלו יסוד גדול: שאין דנים על התיבה כולה אלא על האות שבה מונח ההיכר, וכל ששינה במקום שאינו מכריע, לא שינה כלום.

ז. וַיִּשְׁלַח [שנשאר בספק]

ובאחד מן הפסקים לא הכריע כלל, וזה לשון:

קרא הקורא וַיִּשְׁלַח [מְלָאכִים אֶל בְּלָעַם בְּן בְּעוֹר פְּתוּרָה] שבפרשת בלק (במדבר כב, ה) השי"ן בפתח [וַיִּשְׁלַח]. אני מסופק בזה כעת, שאולי הרי זה שני משמעות, כי לשון שליחות החוזרת אל משלח הוא שליחות שהוא כוונתה ובמקומו, וכמו שאמרו חז"ל בגיטין (כד ע"א) שליחות שאינה חוזרת למשלח אינה שליחות. מה שאין כן המשלח לאדם להרחיקו מאצלו ולא מצד שיעשנו שליח ואינו בוחר שישוב אליו, והיינו בחינת וַיִּשְׁלַח השי"ן בפתח. מה שאין כן שליחות החוזרת אליו הוא השי"ן בשוא. וחיבת וַיִּשְׁלַח שבפרשת נח (בראשית ח, ז-ח) י"ל שכולם לשון שילוח חפשי, וכמדומה שכן הוא במפרשים, וצריך לעיין עוד.

וקודם כל צריך לבאר מה שכתב "שליחות החוזרת אל משלח", שאין כוונתו שיחזור השליח אצלו בפועל, אלא כמו שביאר בעצמו "שהוא כוונתה ובמקומו", דהיינו שהשליח נחשב כמותו והמעשה נזקף על המשלח, וכמאמרם ז"ל שלוחו של אדם כמותו. וזה שהביא מגיטין כד, שהוא לענין תורת שליחות.

ולפי זה וַיִּשְׁלַח בבנין פֶּעַל הוא משלח שליח לעשות דבר בשבילו, והמעשה נזקף עליו. וַיִּשְׁלַח בבנין פֶּעַל הוא משלח מעל פניו לחפשי, ואינו מבקש שישוב, כדרך וַיִּשְׁלַח אֶת הָעָרֶב.

ובלב שלח מלאכים אל בלעם בשליחותו, והמעשה נזקף עליו. והקורא השי"ן בפתח, נעשה כמשלחו מעליו.

ולכאורה צריך ביאור למה נשאר בספק, שהרי לפי דבריו עצמם שני ענינים חלוקים הם. ונראה שבה גופא היה ספק: אם אמנם שני ענינים הם, או שמא לשון שילוח אחת לשניהם, וכל

ההפרש אינו אלא במה שאחריה, אם המעשה נזקף על המשלח או אינו נזקף עליו. ועדיין צריך תלמוד.

ח. יָקִים – יָקוֹם [שינוי ודאי, ולא החזיר מטעם אחר]

ולבסוף פסק אחד שדינו מפורש אצלו לחומרא, ואף על פי כן לא החזיר, וזה לשון:

ובקריאת [אָרוֹר] אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת [לַעֲשׂוֹת אוֹתָם] (דברים כז, טו), הייתי כמסופק קצת אולי קרא יָקוֹם שזה שני משמעות ודאי, והזכרתי תיכף ולא חשב לזה לא הוא ולא כל השומעים... ובכל ספיקות שבה י"ל דהוה ליה כאין שני משמעות, כיון שכל השומעים שלפניו לא הרגישו בזה שני משמעות, שהרי עיקר ההפרש שמצד שני משמעות הוא מצד השומעים (והיינו בשומעים שמבינים היטב דקדוק לשון הקדש, ומכל מקום לא הרגישו לשני), וכל השומעים לא הרגישו השני אין חשש, וצריך לעיין עוד.

יָקִים הוא בנין הפעיל, שהאדם מקיים את דברי התורה, ויָקוֹם הוא בנין פֶּעַל, שהדבר קם מאליו. וזהו החילוף שדנו בו בכל הפסקא, והוא פוסק עליו "שזה שני משמעות ודאי" – הלשון החזקה שבכל פסקיו.

ומה שהוסיף בסוגריים "והיינו בשומעים שמבינים היטב דקדוק לשון הקודש ומכל מקום לא הרגישו", מגלה שאין מדובר בהמון העם אלא בבקאים דוקא. ומזה נראה שאין החילוק שבין חזקיה למלאפום נעדר לגמרי בהברתם, שאם כן לא היה מקום לספיקו כלל, ולא היה כותב על עצמו שהיה סבור שקרא במלאפום. אלא שהחילוק דק מן הדק, ואף הבקאים אינם תופסים אותו. וכבר הארכנו בענין ההברה במאמר בפני עצמו.

ונמצא שאין מכאן סתירה לגדרי הבנים כלל, שהשינוי ודאי הוא בעצם הלשון כמו שכתב, וכל הקולא אינה אלא מצד שאין השינוי נתפס באוזן, וזה ענין אחר לגמרי.

העולה מן הדברים

ונמצא שרוב הפסקים האלו עולים בקנה אחד, ואינם צריכים דוחק.

דבתְּעִשָּׂה ובקֶבֶר החזיר, ושם מי שהכתוב מדבר עליו מפורש – המלאכה היא הנעשית, ואברהם הוא הנקבר – והחילוף מעבירו לאחר, יוצא מפיו דבר שאינו. ובוֹיָגֵד הקיל, דשם אין הכתוב נוקב במגיד כלל, ואין החילוף מעביר את הפעולה מאיש לאיש.

ונמצא הכלל בידינו לענין הבנים: אין חילוף הבנין נחשב שינוי משמעות מחמת עצמו, אלא במקום שהוא מעביר את הפעולה ממי שהכתוב מדבר עליו לאחר. וכל שאין בכתוב מי שאפשר להעבירה ממנו, אין כאן שינוי.

ובתְּשָׁב ובוֹיָגֵד הקיל, ואין אלו מגדרי הבנים כלל אלא מן הפירוש, ויסודם אחר – שלא שניה הקורא באות שההיכר מונח בה. ובתְּחַלּוּ החזיר, ואף הוא מן הפירוש ולא מן הבנים, שהפירוש מתהפך לגמרי.

ובוֹיָשָׁלַח נשאר בספק ולא הכריע, ובזה עדיין צריך תלמוד. ובְּיָקִים פסק שהשינוי ודאי, ומה שלא החזיר תלוי בטעם אחר לגמרי, שלא הרגישו השומעים.

זיקוקין דנפקא מפומי'

ובך לא ימשלו

הרה"ח ר' מענדל מאיר מיטטעלמאן ע"ה נסתבך פעם עם השלטונות בעניני מסים, ורצו ליטול ממנו את רשיון מכירת היי"ש. נסע להשתדל לפעסט, ולא הועיל כלום, והיה שרוי בצרה.

רבינו היה אז במאריענבאד, ונסע ר' מענדל מאיר אליו לשבת קודש פרשת ראה להזכירו לישועה. נתן לו רבינו עליה לתורה, וסיים אצלו בתיבות (דברים טו, ו) "וּבְךָ לֹא יִמְשְׁלוּ".

כששב לביתו אמר לבנו ר' חיים הערש: "מרגיש אני שכבר נפעל הדבר. סע עוד פעם לפעסט".

ונסע ר' חיים הערש לפעסט, ופלא על פלא – לא היתה שום מניעה, והכל נסתדר על הצד הקל ביותר. ומאותה שעה לא היו לו עוד תרעומות מן השלטונות.

כל הבכור

פעם בפרשת ראה עלה לתורה הרה"ג ר' יעקב חיים אמסעל ז"ל, ועדיין לא היו לו בנים, וקרא לו רבינו את פרשת "כל הבכור". וכן הוה, שזכה באותה שנה לבן זכר.

(נלקט ע"י ידידי הרה"ח ר' שמואל שלמה טעללער)

לרגל יומא דהילולא של מרן רביה"ק בעל דברי יואל מסאטמאר זצוק"ל (כ"ו אב)

הסדר בקריאת התורה אצל רבינו היה להרבות בהוספות כל מה שאפשר, והקריאה היתה נמשכת זמן רב. ומן הדברים המופלאים שבה – שפעמים אין מספר היה רבינו מסיים את הקריאה בפסוק הנוגע לעולה לתורה.

פעמים רבות היה הסיום נופל על האיש ממש, ורבינו היה קורא בקול נעימה ובטעם מיוחד, והציבור הבין על מה יסובבו הדברים. ופעמים היו אנשים שהיו להם שאלות וספיקות, וקיבלו את תשובתם בשעת הקריאה. ופעמים נראו בזה עניני רוח הקודש ותפיסת מחשבה – טרם יקראו, שעדיין לא שאלו אלא רק חשבו לשאול, וכבר באה התשובה.

ועשה חסד עם אֲדֹנֵי אֲבֹתֶם

כשבא הרה"ק ר' אליעזר זוסיא מסקולען וצ"ל בעל נוגעם אליעזר (יומא דהילולא כ"ט אב) לווייליאמסבורג, אחר שנים ארוכות מאחורי מסך הברזל, ששם סבל יסורים קשים על פעולותיו להציל ולעזור לישראל, ואז ייסד את מוסדותיו 'חסד לאברהם' – התפלל אצל רבינו בפרשת חיי שרה, וכיבדו רבינו בעליה, וסיים אצלו בתיבות "וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנֵי אֲבֹתֶיךָ". (מפי הרה"ח ר' נפתלי לעבאוויטש ז"ל)

צמר חזק ימים

פרשת ראה תשפ"ו

מאז"ז הג"ר יוסף תאומים תאומים – אבי אביו של הברוך טעם

שכר ועונש במצוות עשה ובמצוות לא תעשה

בבעל הטורים כתב על "רָאָה אֶנְכִי": ראה עשרת הדברות שפתח בהן "אנכי", שכל המצוות כלולות בהן, עד כאן לשונו. ולכאורה תמוה, מה ענין לראות את עשרת הדברות, ומה נפקא מינה אם פותחין ב"אנכי".

ונראה לי, דהנה המפרשים מקשים, למה תלה משה רבינו עליו השלום את הכל בשמיעה – "אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמָעוּ", "וְהִקְלָה אִם לֹא תִשְׁמָעוּ" (דברים יא, כז-כח) – ולא אמר את הברכה אם תעשו, או אם תשמרו.

ונראה לי, דאי הוה כתיב "אם תעשו", הוה אמינא דדוקא במצוות עשה איכא ברכה וקללה, אבל במצוות לא תעשה – נהי דכשעוברין עליהן קאי בקללה, מכל מקום כשמקיימן, שהיא בשב ואל תעשה, ליכא ברכה, דלא עביד מידי. ובאמת אינו כן, שאם באה עבירה לידו ולא עשאה נוטל שכר, וכדאמרין בעבודה זרה (יז ע"א), ניזיל לפתחא דבי זונות ונכפיה ליצרין ונקבל אגרא. ואי הוה כתיב "אם תשמרו", הוה אמינא איפכא – נהי דבמצוות לא תעשה איכא ברכה וקללה, מכל מקום במצוות עשה אם לא עשאה ליכא עונש. ובאמת אינו כן, שבבית דין של מעלה מענישין עליה בעידן ריתחא (מנחות מא ע"א). ולכך אמר "אם תשמעו" ו"אם לא תשמעו", דבזה כולל מצוות עשה ומצוות לא תעשה כאחד, והשמיענו דבשניהם איכא שכר ועונש.

אכן לכאורה לא כן נשמע מעשרת הדברות, שהרי במצוות לא תעשה, "לֹא יִהְיֶה לְךָ" וכו', כתיב "כִּי אֶנְכִי קָלָא וכו'", "כִּי לֹא יִנְקָה", ואילו במצוות עשה, "כִּפְדֵּךָ אֶת אֲבִיךָ", כתיב "לְמַעַן יֵאָרִיכוֹן יָמֶיךָ" – אלמא דמצוות עשה עשויות לקבל שכר, ולא תעשה לקבל עונש, ולא להיפך.

ונראה לי, דאדרבה, משם מוכח דבכולהו איכא שכר ועונש. דהנה רש"י פירש על "וַיִּדְבֹּר אֱלֹקִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (שמות כ, א), מלמד שכולם בדיבור אחד נאמרו; אם כן מה תלמוד לומר "אנכי" ו"לא יהיה לך", מלמד שחזר ופירש להם כל דיבור ודיבור בפני עצמו. ופירשו המפרשים דהכי קאמר: אי נימא שישראל הבינו ושמעו כל הדברות כאחד, קשה, למה הוצרך לפתוח ב"אנכי" כדי להודיע שהקדוש ברוך הוא בעצמו מדבר, שלא יטעו ויסברו שמשה הוא המדבר – הרי אי אפשר לטעות כן, כיון ששמעו כל הדברות כאחד, מה שאי אפשר לבשר ודם לדבר כן. אלא מלמד שחזר ופירש להם כל דיבור בפני עצמו, שבפעם הראשונה, כשדיבר הכל כאחד, לא הבינו, ורק בחזרה מפיו הבינו; ולפיכך, שלא יטעו שהוא קולו של משה, הוצרך לומר "אנכי".

ואם תקשה, אם כן למה דיבר עמהם תחילה כאחד, הרי על כרחו יצטרך לפרשם אחר כך כל דיבור בפני עצמו. וצריך לומר, דלהכי דיבר עמהם תחילה כאחד, כדי שיחולו השכר והעונש – "לְמַעַן יֵאָרִיכוֹן יָמֶיךָ" ו"קָלָא" – על כולם, בין על מצוות עשה ובין על מצוות לא תעשה.

וזה שאמר משה רבינו עליו השלום כאן: אם תקשה לך, למה אני תולה הכל בשמיעה ולא בעשיה, ועל כרחך משום דבין במצוות עשה ובין בלא תעשה איכא שכר ועונש – ומנא לן, הרי בעשרת הדברות לא משמע כן. לכן אמר "רָאָה אֶנְכִי", והיינו כבעל הטורים, ראה עשרת הדברות שפותח

המשך בעמוד 1

מאז"ז הג"ר יעקב מלינסקי – אבי אביו של הרה"ק מראפשיץ

האם פרשת נצבים בכלל הקללות שבתוכה

רָאָה אֶנְכִי נִתֵּן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וְקָלָה (דברים יא, כו). ובמדרש רבה (דברים רבה פ"ד, א): הלכה, אדם מישאל מהו שיהא מותר לו לקרות את התוכחות בקריאות הרבה, עיין שם.

ונראה לפרש הקשר שבין ההלכה לפסוק, דהנה הטורי זהב (א"ח סי' תכח ס"ק ה) הקשה על מה דאמרין (מגילה לא ע"ב), אין מפסיקין בקללות, מאי טעמא, אמר ריש לקיש, לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות. והרי המנהג מתחילה בזמן המשנה היה, שהכהן מברך בתורה תחילה והאחרון מברך לאחריה, ואם כן על האמצעיים לא היו מברכין כלל, ומה מקום לחשש ברכה על הפורענות.

ונראה לי ליישב, על פי הגמרא במגילה (כט ע"ב) דבני מערבא מסקי לדאורייתא בתלת שנין. חזינו שהיו מחלקין את התורה לסדרים קצרים כדי לסיימה בתלת שנין. ולפי זה יש לומר, דזו היא האזהרה בקללות: שלא נפסיק בהן ונעשה מהן תחילת סדר, שאז יברך הכהן עליהן, ונמצא מברך על הפורענות.

והנה בתוספות (מגילה לא ע"ב ד"ה קללות) הביאו, ששאלו בבית מדרשו של רבינו נסים, למה מחלקין נצבים וילך ואין מחלקין מטות ומסעי שארוכין יותר. והשיב, שבפרשת אתם נצבים יש קללות שקילל משה את ישראל, ורוצים לסיימן קודם ראש השנה. והקשו עליו התוספות, הא אמרין (ב"ב פח ע"ב), בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, הקדוש ברוך הוא ברכ ישראל בעשרים ושנים וקללן בשמונה, ואילו משה רבינו ברכן בשמונה וקללן בעשרים ושנים – היינו מ"אם לא תשמעו" עד "ואין קונה" (דברים כח, טו-סח), ולא עד "הנסתרות" (שם כט, כח). ואם כן, לסברת רבינו נסים על כרחך שגם פרשת הנסתרות בכלל הקללות.

ולפי זה, אילו הוה סבירא לן כרבינו נסים, לא היה המדרש מסתפק כלל אם מותר להפסיק, דבדאי מותר, ואומרים ברכה אף על הפורענות – שהרי חזינו שעזרא תיקן לנו "אתם נצבים" לראש סדרא, ובדאי מברך עליה הכהן, והרי היא באמצע הקללות, שהקללות נמשכות עד "הנסתרות".

אלא דאיתא בבעל הטורים טעם למה אמר "אֶת הַבְּרָכָה" (פסוק כז) "וְהִקְלָה" (פסוק כח), ולא התחיל "וְאֶת הַקְּלָה" – לרמז שהברכות הן מאל"ף ועד תי"ו והקללות מן וי"ו ועד ה"א [וכדאיתא בויקרא רבה (פרשה לה, א): חשבתי ברכות, חשבתי קללות, ברכות מאל"ף ועד תי"ו, קללות מן וי"ו ועד ה"א]. ואם כן על כרחך דלא כרבינו נסים, אלא שהקללות מסיימות ב"ואין קונה" ולא בפרשת הנסתרות, ושוב אין ראייה מ"אתם נצבים". ומעתה הקשה המדרש שפיר: ילמדנו רבינו, מהו שיהא מותר לקרות את התוכחות בקריאות הרבה, וק"ל.

ב"אנכי", שבא לומר שאני הוא המדבר, והיינו על החזרה, שבתחילה כשדיבר בפעם אחת לא הבינו. ומה שדיבר כולם בפעם אחת בתחילה, לא היה אלא כדי שנדע שהשכר והעונש קאי בין על מצוות עשה ובין על מצוות לא תעשה כנ"ל. ומשום הכי שפיר אני תולה הכל בשמיעה ולא בעשיה, וק"ל.

מא"ז הגר"ר צבי הירש אשכנזי אב"ד הלברשטאט – זקינו של הדברי חיים

או מא"ז הגה"ק ר"ר שמחה כ"ץ רפאפורט אב"ד לובלין

למה הקדימו הלויים את הברכות לקללות

ונתתה את הברכה על הר גריזים (דברים יא, כט) וגו'.

פירש רש"י: כלפי הר גריזים הופכין פניהם, ופותחין בברכה – "ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה" וגו'; כל הארורים שבפרשה אמרו תחילה בלשון "ברוך". ותמוה, מה שייכות יש בין שני חלקי דבריו [ר"ל מהו הקשר בין שני המאמרים של רש"י].

ויובן על פי דאיתא בסוטה (לו ע"ב): "ונתתה את הברכה על הר גריזים" – להקיש ברכה לקללה, מה קללה בלויים, דכתיב (להלן כז, יד) "וענו ה'לויים", אף ברכה בלויים. והוא גם כן תמוה, למה הוצרך היקש מיוחד לזה.

ותבאר על פי מה דאיתא בזהר ובספר חסידים בפירוש הפסוק לא תאד את העם כי ברוך הוא (במדבר כב, יב) – דמי שהוא כבר ברוך, שוב אין בכוח המקלל לקללו.

ועוד זאת ידוע, דכתיב (בראשית יג, י): ונאברהך מברכה ומקללה אאר.

ולפי זה יש לומר טעם הגון במה שצוה הקדוש ברוך הוא להתחיל דוקא בברכה. דאם לא כן, יאמרו הלויים: מה לנו ולצרה הזאת לקלל את ישראל, והלא "ומקללך אאור", ומוכרחים אנו להיות גם כן בכלל קללה. לכך הקדימו הלויים לומר גם הם את הברכה, ומכיון שהן עצמן בכלל ברכה, שוב אין הקללה חלה עליהם.

ומעתה ניחא, דמכח שהקדימו את הברכה מוכח ממילא שהלויים אמרו גם כן את הברכה. [ר"ל שאין כוונת הגמרא שיש לימוד מיוחד על זה, אלא שממילא משתמע ממה שהקדים הברכות לקללות. וכיון שאין הכתוב מיותר – שהרי נצרך לדרשה אחרת שם בגמרא – שוב אין מקום לקושיא, שההיקש נמשך ממנו ממילא.]

ומעתה מיושב נמי רש"י. "על הר גריזים – כלפי הר גריזים", דהיינו שהלויים, שהיו עומדים בין הר גריזים ובין הר עיבל, הם אמרו את הברכה גם כן. וקשה, מנא לן הא, דהא משמעות הפסוק "אלה יעמדו לברך את העם" (להלן כז, יב) מוכיחה שהששה שבטים אמרו בעצמם את הברכה. ועל זה מתרץ רש"י: כל הארורים שבפרשה אמרו תחילה בלשון "ברוך". וקשה, למה. וצריך לומר, כדי שלא יהיו הלויים עצמם בכלל ארור. ואם כן מוכח, דכשם שגבי קללה כתיב "וענו ה'לויים", כך גבי הברכה. וק"ל.

(מאמר זה נעתיק בשני ספרים – בעטרת צבי לרבי צבי הירש אב"ד הלברשטאט, ובזכר שמחה לרבי שמחה רפאפורט – ושניהם מציינים שמקורו בכתב יד, ואין אחד מהם מפרש לאיזה כתב יד כוונתו. ומתוך כך יש לברר מי הוא בעל המאמר.)

מא"ז הגאון רבי יעקב יוקל סג"ל הורוויץ זצ"ל אבד"ק גלוגה – אביו של הג"ר איציקל האמבורגער

לפני דור המבול היו הבהמות הטהורות מרובות

זאת הבהמה אשר תאכלו (דברים יד, ד).

במסכת חולין (סג ע"ב) תניא: רבי אומר, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבהמה טמאה מרובה מן הטהורה, לפיכך מנה הכתוב בטהורה.

ולכאורה יש לדקדק, מאי דקאמר "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם" – והלא כל אדם יכול לידע דבר זה.

ויש לומר בדרך פשוט, דאיתא בילקוט ראובני (פ' נח אות מז) שקודם דור המבול היו הטהורים מרובים מן הטמאים, ונודע שהתורה קדמה לעולם אלפיים שנה. ולפי זה יש לומר, דהוקשה לו לרבי, למה מנה הכתוב את הטהורים – הרי בשעה שניתנה התורה למעלה, שקדמה לעולם אלפיים שנה, היו הטהורים מרובים, והיה לו למנות את הטמאים שהיו מועטים. ועל זה קאמר "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם", דהיינו שלהקדוש ברוך הוא היה גלוי וידוע שעתידיים הטמאים להיות מרובים, ולפיכך מנה הכתוב את הטהורים. וזהו דיוק לשונו, שתלה את הידיעה דוקא בו יתברך, שהרי בשעת נתינתה לא היה אדם שיוכל לידע זאת.

מא"ז החכם צבי

מה שחסר בירושלים – כדי שתהא העלייה לשמה

יראה כל זכורך (דברים טז, טז).

ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה יחדו. ששם עלו שבטים וגו' להדות לשם ה' (תהלים קכב, ג-ד).

יבואר על פי מה דאמרין בפסחים (ח ע"ב): מפני מה אין חמי טבריא ופירות גינוסר בירושלים, כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא – דיינו, ונמצאת עלייה שלא לשמה.

וקשה, האין תלוי "ששם עלו שבטים להדות" במה שנאמר לפניו, "כעיר שחברה לה יחדו".

ונראה, דאיתא במדרש: "שחברה לה יחדו" – שכל המעלות והמידות הטובות, מכל מה שהפה יכול לדבר, היו מחוברות בירושלים, וזהו "כעיר שחברה לה יחדו".

אך על זה קשה, הלא חסרו בה שנים – חמי טבריא ופירות גינוסר.

לכך מתרץ הכתוב כתיב הגמרא: "ששם עלו שבטים... להדות לשם ה'" – שכל תכליתה שיעלו אליה להודות לשמו יתברך, ואילו היו שנים הללו מצויות בה, היתה העלייה שלא לשמה כדלעיל. ודו"ק.

צמרח הצב"י

לפרשת ראה

ערבות של כלל ישראל – במה היא חלה

כתב בספר עיר דוד (בית יצחק, חדר א אות שז; והובא בעילום שם בספר יהודה יעלה):

"ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה" - כתב בעל הטורים, ראה אנכי, ראה עשרת הדברות שפתח באנכי. ולכאורה מה ענין רמז זה לכאן.

והנה בספר אהבת עולם (להג"ד נסים שלמה אלגאז, עמוד תורה דרוש חמישי) הקשה על מה שמצינו שישאל ערבים זה בזה, ואף הבנים הקטנים בכלל הערבות, כדאיתא במדרש על הפסוק "מפי עוללים וינקים יסדך עז" (תהלים ח, ג). חזק, הרי קטן לא משתעבד. ועוד, שערבות זו ערב לדבר מצוה היא, שנתעבדו כדי שתנתן התורה לישראל, וקיימא לן דערב לדבר מצוה לא משתעבד. ותיקף, שאין דין זה אמור אלא כלפי הדייט, אבל כלפי הקב"ה אמירה לגבוה כמסירה להדייט דמי, ומשתעבד.

וכתב היפה תואר, שיסוד זה עצמו נלמד מתיבת "אנכי", שדרשו בה חז"ל (שבת קה ע"א) נוטריקון - אמירה נעימה כתיבה יהיבה. כלומר, "אמירה" שהיא "נעימה" היינו אמירה לגבוה; "כתיבה יהיבה" - שהרי היא ככתובה וכמסורה.

ומעתה מיושב הכל. הכתוב פתח בלשון יחיד, "ראה", וסיים בלשון רבים, "נותן לפניכם" - להורות שכל ישראל ערבים זה בזה, כמו שכתב הכלי יקר. ומיד יש להקשות, והלא ערבות לדבר מצוה היא ואינה משתעבדת. ואם תאמר כתירוצו של האהבת עולם, שכלפי גבוה אמירה כמסירה דמי - מנא לן הא. לזה רמז בעל הטורים, ראה עשרת הדברות שפתח באנכי: שדוקא "אנכי" נכתב ולא "אני", ללמדנו נוטריקון אמירה נעימה כתיבה יהיבה - הרי שכלפי גבוה האמירה כתיבה כמסירה, ושפיר משתעבדי. עכ"ד העיר דוד.

ובדבריו מתפרש בפשיטות המדרש פליאה [מובא בספר נביט נחום בשם מדרש אבכיר] "אנכי ה' אלוך, מכאן שכל ישראל ערבים זה לזה". וכן יש שהביאו מדרש פליאה [הובא בדמשק אליעזר פרשתן אות כג בשם קהלת משה] "ראה אנכי שבעשרת הדברות, מכאן שישאל ערבים זה בזה".

דלפי הנ"ל הדברים כפשוטם, שמתיבת "אנכי" עצמה למדים שאמירה לגבוה ככתיבה וכמסירה, וממילא חלה הערבות ומשתעבדי - ושפיר "מכאן" שכל ישראל ערבים זה לזה.

ערבות אינה חלה אלא על דבר שבקצבה

ובאופן אחר יש לומר, על פי מה שכתב הגאון רבי יונתן לפרש אותו מדרש פליאה עצמו, "אנכי ה' אלוך מלמד שכל ישראל ערבים זה לזה", דתמוה כיצד מלמד כן.

ונראה לבאר על פי שיטת הרמב"ם (ע"ח ח"מ סי' קלא סעיף ג), שאין ערבות חלה אלא על דבר שיש לו קצבה, ולא על דבר שאין לו קצבה.

והנה ידועה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם יש מנין למצוות אם לא. הרמב"ם סובר שיש להן מנין, תרי"ג; והראב"ד השיג עליו ואמר עד כי חדל לספור כי אין מספר למנין המצוות. נמצא שלהרמב"ם התורה דבר שבקצבה היא וחלה עליה ערבות, ולהראב"ד אין לה קצבה ואין הערבות חלה.

והנה איתא במדרש (במדבר רבה יג, טו) שמן "אנכי" עד "אשר לרעך" תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצוות, ושבע אותיות יתירות. ומכאן ביארו המפרשים מפני מה נאמר "אנכי" ולא "אני" - שאילו נכתב "אני" היה המנין חסר אות אחת, ולא היה עולה לתרי"ג.

מעתה מבוארים דברי המדרש. שהרי יש לשאול מדוע נאמר "אנכי" ולא "אני", ועל כרחך שנכתב כן כדי להשלים למנין תרי"ג. וממילא מוכח כשיטת הרמב"ם שמנין המצוות קצוב הוא, והרי זה דבר שבקצבה שחלה עליו ערבות. וזהו שאמר המדרש, "אנכי ה' אלוך" - מכאן שכל ישראל ערבים זה לזה. עכ"ד.

ולפי זה יבואר גם קשר דברי בעל הטורים לפסוק דילן. שהרי לדברי אב"י הכלי יקר, שהביא העיר דוד, נרמז בפסוקנו ענין הערבות, ומיד יש להקשות והלא המצוות דבר שאין לו קצבה. לזה אמר, ראה עשרת הדברות שפתח באנכי - שמשם ראינו לשיטת הרמב"ם שיש מנין למצוות, ודו"ק.

תורה תבלין - לטובה או להיפר

"רֵאָה אֲנִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה. אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִוְהָ אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהַקְלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסָרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִוְהָ אֶתְכֶם הַיּוֹם" (דברים יא, כו-כח). והדקדוקים רבו - למה נכפל "אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִוְהָ אֶתְכֶם הַיּוֹם" בברכה ובקללה, ומהו "וְסָרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ" לאחר שכבר אמר "אִם לֹא תִשְׁמְעוּ".

ויש לומר על פי דברי רבינו הקדוש זצוק"ל בדברי יואל (פרשת תרומה), שפירש מאמר חז"ל (יומא פו ע"ב) כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, נעשית לו כהיתר. ומדייק, למה לא אמר "עבר וכפל". ומפרש, ש"עבר ושנה" היינו עבר ולמד - מלשון שינוי. שאם עבר אדם עבירה והוא גם למדן, יכול הוא לטהר את השרץ ולמצוא היתר מן התורה עצמה, שִׁירָה לו כאילו עשה כדת וכהלכה.

ובזה מפרש גם את הגמרא בקידושין (ל ע"ב), בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין. ולכאורה קשה, הרי תבלין הוא דבר הנותן טעם במאכל ומשביחו, והתורה הלא מתנגדת ליצר הרע - ואיך נקראת תבלין לו.

ומבאר הענין בשני אופנים. האחד, שמדובר בצדיק גמור שהפך את יצרו למלאך טוב, ואצלו התורה תבלין ליצר, שהשביחתו. והשני, שמדובר ברשע גמור, שהתורה מסייעת בידו למלא את תפקידו להסית ולהדיח בני אדם מדרך ה', ואף אצלו התורה תבלין ליצר - אלא שלגרועותא.

והעצה לזה היא לימוד תורה לשמה, שעל ידה זוכה אדם לכוון לאמיתת של תורה. וכמו שדרשו חז"ל (סנהדרין צג ע"ב) על הכתוב "וְהָיָה עֲמֹם" (שמואל א טו, יח), שהלכה כמותו בכל מקום - שמתוך שהיתה עליו השראת השכינה, זכה לכוון אל האמת. אבל המתגאה בלימודו ואינו מכוון בו לשם שמים, השכינה מסתלקת ממנו, כמו שאמרו חז"ל (סוטה ה ע"ב) אין אני יכולין לדור כאחד, ושוב אינו מכוון לאמיתת של תורה. עכ"ד, ודפח"ח.

ובזה יש לפרש את הפסוק. "רֵאָה אֲנִי" - ואיתא בבעל הטורים, אנכי שבעשרת הדברות, והיינו שקאי על התורה הקדושה. ואמר "רֵאָה" - ראה וקח לך ללב, שהתורה עצמה פעמים ברכה ופעמים קללה. "אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם" - שתעשו את המצוות ותלמדו את התורה לשם ה'. "אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִוְהָ אֶתְכֶם הַיּוֹם" - "מצוה" מלשון צוותא, שיש דביקות בין ישראל לאביהם שבשמים, ומתוך השראת השכינה זוכים לכוון אל האמת, ואז התורה ברכה. "וְהַקְלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם" - שלא תלמדו לשמה. "וְסָרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִוְהָ אֶתְכֶם" - שאין שם צוותא ואין השראת השכינה, ואז חס ושלום התורה קללה, ותבלין לגרועותא ליצר הרע.