

דרושים קדמונים

דרושים נחמדים וקצרים מספרי קדמונים

לעולם אימא לך ד"לא אוכל" כרוב פשוטו, אינו יכול; ואף "אנכי היום" אינו יוצא מידי פשוטו, שמחמת הזקנה אינו יכול. ומה שכתוב "לא כהנה עינו" - היינו בכח האנושי הצריך לגוף, אבל בדברי תורה תש כחו.

ובזה מיושב הדקדוק השלישי. דדוקא אי "לא אוכל" קאי אשררות המלכות, צריכין אנו לפרשו איני רשאי, שאין מלכות נוגעת בחברתה, ואפילו רוצה למחול אין כבודו מחול (קידושין לב ע"ב). אבל השתא דקאי אדברי תורה, אי אפשר לפרשו שאינו רשאי - דבעיני תורה יכול הרב למחול, דרב שמחל על כבודו כבודו מחול (שם), ואף שהגיע זמנו של יהושע היה יכול להיות עוד מוציא ומביא. ועל כרחך שנסתתמו ממנו מעיינות החכמה, ולא היה יכול לצאת ולבוא בדברי תורה; ואתי שפיר הא דמסיים "מלמד שנסתתמו".

אלא דמכל מקום מיייתורא ד"היום" יליף בגמרא (סוטה יג ע"ב) שהקב"ה משלים לצדיקים מיום ליום. דאף להאי לישנא בתרא, הוה ליה לכתוב "בן מאה ועשרים שנה אנכי" ותו לא; ומאי תלמוד לומר "היום" - אלא ללמד שמשלים להם ימיהם ושנותיהם. ודוק.

פי צדיק - להג"ר אריה יהודה ליב בן מוח"ז הג"ר מנחם מנדל קראכמאהל, בעל צמח צדק הקדמון, אב"ד ניקלשבורג והמדינה - המחבר נפטר תמ"ד. נדפס לראשונה שנת תרמ"ד, ובדפוסים הראשונים נתייחס הספר על שם אביו

דרשת "אנכי היום" נצרכה משנתפרש "לא אוכל" כאיני רשאי

ונראה לי נכון, שרש"י ז"ל היתה כוונתו לפרש "בן ק"ך שנה אנכי היום", ולומר מהו "היום" יתירה - אלא היום נולדתי וכו'. ואין זו קושיא גמורה, שכן דרך הכתוב לומר "אנכי היום בן כך וכך"; ורש"י אינו מביא אלא המדרש הקרוב לפשט.

אלא שאחר שפירש "לא אוכל" - איני רשאי, מכח "לא כהנה עינו ולא נס לחה" - הוקשה לו: אם כן מאי "וה' אמר אלי", דמשמע מילתא אחרית, והיינו גופיה "לא אוכל" שאינו רשאי מגזירת הקב"ה. ותייך שהוא כאילו אמר "אל"י". [שהפך את סדר המקרא, ועשה את "וה' אמר אלי" נתינת טעם ל"לא אוכל", ולא ענין בפני עצמו].

אחר כך הוקשה לו: דבשלמא אם נאמר "לא אוכל" כדסלקא דעתין מעיקרא, ניחא מה שהקדים "בן ק"ך שנה אנכי היום" - לומר שאני זקן בא בימים, ולכן לא אוכל לצאת ולבוא. אבל כיון שאמרת שלא תשש כחו אלא שאינו רשאי מגזירתו יתברך - הודעה זו ד"בן ק"ך שנה" למה ליה?

לזה תירץ, דרצונו לומר "היום נולדתי והיום אמות". ואף על גב דאמר שהיום נשלם זמנו, הוצרך לתת טעם לפי ש"ה' אמר אלי" - לומר שהיה יכול לחיות יותר, שהרי אמרו זכה מוסיפין לו, אלא שגזירה היא

המשך בעמוד ב

"בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, לא אוכל עוד לצאת ולבוא, וה' אמר אלי לא תעבר את הירדן הזה" (דברים לא, ב).

ופירש רש"י: לא אוכל עוד לצאת ולבוא - יכול שתשש כחו, תלמוד לומר "לא כהנה עינו ולא נס לחה" (דברים לד, ז); אלא מהו לא אוכל, איני רשאי, שנטלה ממני הרשות ונתנה ליהושע, שה' אמר אלי. אנכי היום - היום מלאו ימי ושנותי, ביום זה נולדתי וביום זה אמות. דבר אחר, לצאת ולבוא בדברי תורה, מלמד שנסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה. [כן הוא סדר הדיבורים בדפוסים ישנים. ולקצת מן המפרשים שלפנינו היתה גירסא ממוצעת: סדר הדיבורים כאן, אלא שיש בה עוד דיבור בפני עצמו בסופו - "וה' אמר אלי, זהו פירוש לא אוכל עוד לצאת ולבוא, לפי שה' אמר אלי" - כגירסא שלפנינו].

ושני דקדוקים יש כאן. חדא, שהקדים רש"י לפרש "לא אוכל", שהוא מאוחר בכתוב, ואיחר "אנכי היום", שהוא מוקדם ממנו. ותו, שהפסיק בדרשת "אנכי היום" באמצע, בין שני הפירושים ד"לא אוכל", ולא הסמיכם זה לזה.

ולהלן חמש דרכים ביישובם, מדברי קדמונים.

שהקדים "איני רשאי" מפני קישור "וה' אמר אלי" שאחרי

ויש לדקדק עוד דקדוק שלישי: דכיון שכבר אמר "לא אוכל עוד לצאת ולבוא בדברי תורה", תו לא צריך לומר "מלמד שנסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה", דהיא היא, ותרתי למה לי.

ונראה לומר, דהנה לשון "לא אוכל" סובל שני פירושים. חדא, איני יכול, כמשמעות רוב פשוטו במקרא, כדכתיב "לא אוכל אנכי לבדי שאת אתכם" (במדבר יא, ד). ותו, איני רשאי, כדכתיב "לא תוכל לאכל בשעריך" (דברים יב, ז). וזה הוא החילוק בין שני הלשונות שברש"י: הלשון הראשון מפרשו איני רשאי, מפני שנטלה השררה ונתנה ליהושע; והדבר אחר מפרשו כפשוטו, אינו יכול.

והנה הקדים רש"י את הלשון הראשון, אף שאינו רוב פשוטו - משום קישור הכתובים. שלפי זה מתיישב שפיר מה שסמך לו הכתוב מיד "וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה", כלומר שנטלה השררה ממני ונתנה לו, ולכן איני רשאי; אבל לפי הדבר אחר אין ל"וה' אמר אלי" קישור למעלה כלל.

אלא דקשיא ליה לרש"י לפי זה: מהו "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"? דבשלמא אילו היה פירושו אינו יכול מחמת תשות כח, אתי שפיר כפשוטו. אבל השתא שאינו רשאי מפני נטילת השררה, מה לי זקן ומה לי נער. לכך הוציא המקרא מידי פשוטו ופירשו מילתא באפי נפשיה: היום מלאו ימי ושנותי. ובה נתיישב למה נכנסה דרשה זו כאן דוקא, אחר הלשון הראשון.

ואחר כך הביא רש"י דבר אחר, לצאת ולבוא בדברי תורה - כלומר,

טעם הצב"י

ענינים שונים בדיני קריאת התורה והמסתעף

עמוד ג

דרושים קדמונים

אוצר דרוש וחיידוד משנות ש' תקצ"ט

עמוד א

מלפניו.

ואם כן נחא, דהכי קאמר: כיון שהיום אמות, איני רשאי, כי "אין שְׁלֹטוֹן בְּיָוֶם הַיָּמִין" (קהלת ח, ח); ולא שבא להודיענו מנין שנותיו, שהוא זקן ושבע ימים. וק"ל.

כנף נגנים על התורה ופירוש רש"י - להג"ר משה בן הג"ר אברהם בירדוגו, המשב"ר, אב"ד מקנאס - נפטר תצ"א. נדפס ב'ירושלים' שנת תשי"א

שיום ז' אדר יום נוסף הוא, ובו לא תשש כחו

ונראה לי, דהנה איתא בראש השנה (יא ע"א): בתשרי נולדו אבות ובתשרי מתו, שנאמר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" - היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקדוש ברוך הוא יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, שנאמר "אֶת מִסְפַּר יָמֶיךָ אֶמְלֵא" (שמות כג, כו). וכתבו התוספות שם (ד"ה שנולדו), שבסוף פרק החולץ (יבמות ג ע"א) דרשו אותו מקרא עצמו - "אלו שני דורות". והוא תמוה, שדרשוהו בשני פנים.

ונראה ליישב, על פי מה שהקשה (הרי"ף) [המהרש"א] בפרק קמא דקידושין (לח ע"א): אמאי לא כתיב "את מספר שנותיך אמלא"? דכיון דהמילוי מיום ליום הוא, הרי באותו יום כבר מתחלת שנה אחרת - כמשה, שנולד ב' אדר וכלו לו ק"ק שנה ב' אדר, ומז' אדר מתחלת שנת קכ"א. אלא שאין השנים מלאות אלא מיום ליום באותו חודש; ורמז לזה ב"אֶמְלֵא" בלא האל"ף הראשונה שהיא לשימוש, שמנינה ע"א - שהיה שנות האדם שבעים, וע"א הן שנותיו במילואן, שמת ביום שנולד בו ובו ביום מתחלת שנת ע"א, ויום אחד בשנה חשוב שנה.

ובזה יבוארו דברי התוספות. שאף להם הוקשה כן, ולכן הביאו שבסוף פרק החולץ נדרש המקרא "אלו שני דורות", ואין גופו של מקרא בא לענין מילוי מיום ליום כלל. ומעתה חוזרת השאלה למה לא כתיב "שנותיך"; ומדכתיב "ימך" מוכח דמיום ליום ממלא שנותיהם של צדיקים, שאף אם כלו לו שנותיו מוסיפין לו ימים כדי שימות ביום שנולד בו.

ובזה יתורץ מה שהוצרך רש"י לומר "יכול שתשש כחו, תלמוד לומר לא כהתה עינו" - ושמה תאמר, אמת שלא תשש כחו כל ימיו, אבל ב' אדר, לאחר שנתמלאו שנותיו, אפשר דתש כחו כשאר בני אדם קודם מותם. לזה אמר "היום מלאו ימי ושנותי" - והיינו ז' אדר, שהוא יום הנוסף לו במתנה כדי למלאות הימים שימות ביום שנולד בו; ואפילו הכי לא תש כחו.

[ובזה מיושב היפוך הסדר. שדרשת "אנכי היום" באה להשלים את ראיית "לא כהתה עינו" ליום האחרון עצמו, ולא היה יכול רש"י להביאה עד שיברר תחלה על "לא אוכל" שאין הדבר מחמת תשות כח] וק"ל.

ראש יוסף - להג"ר יוסף בן הג"ר ירחמיאל - נדפס ב'פירדא' שנת תקכ"ד

למה תלה רש"י את "לא אוכל" בגזירה ולא במילוי הימים

פירש רש"י: וה' אמר אלי - והוא פירוש "לא אוכל עוד לצאת ולבוא", לפי שה' אמר אלי. והלשון מגומגם, ונדחקו המפרשים בפירושו. ויש לדקדק, למה מפרש רש"י דבר זה על "וה' אמר אלי" שבסוף הפסוק, ולא פירשו מיד ברישא.

ונראה לי ליישב כוונתו: דודאי על רישא דקרא לבדו היינו יכולים לפרש פירוש אחר לגמרי; אלא שעל אותו פירוש יקשה מסיפא דקרא, ומוכרחים אנו לומר ש"וה' אמר אלי" הוא הוא פירושו של "לא אוכל עוד לצאת ולבוא".

ונקדים מה שכתב רש"י בפרשת וזאת הברכה על "הָרְאִיתִךָ בְּעֵינַיִךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר" (ד, ד) - שגזירה היא מלפני ששמה לא תעבור. והקשה הרא"ם ז"ל: והלא לולי הגזירה נמי לא היה אפשר לו לעבור, שכבר מלאו ימיו ושנותיו. ויתרץ הנחלת יעקב, שאילולי הגזירה היו מוסיפין לו על שנותיו, והיה נכנס לארץ ישראל, ולבסוף היה מת אף הוא ב' באדר.

וזה תלוי במחלוקת שביבמות (נ ע"א) ב"אֶת מִסְפַּר יָמֶיךָ אֶמְלֵא": דלרבנן זכה מוסיפין לו ולא זכה פוחתין לו, ולר' עקיבא אין מוסיפין כלל אלא שהקדוש ברוך הוא משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום. ולר' עקיבא אין לתרץ כדברי הנחלת יעקב.

ולי נראה דאין כאן קושיא כלל. דהא בחטא מרגלים גזר שיהיו רועים במדבר ארבעים שנה, וכבר כלו מתי מדבר בט"ו באב; וכן פירש רש"י

בפרשת חוקת (במדבר כ, כב) על "כָּל הַעֲדָה" - כולם שלמים ועומדים ליכנס לארץ, שכבר כלו מתי מדבר. אם כן מצינו למימר דאף ר' עקיבא אית ליה הך דרשא ד"היום מלאו ימי ושנותי", ואולולא חטא מי מריבה שילא משה מכניס את ישראל לארץ ישראל קודם שימלאו ימיו.

וכל זה לענין שעת מי מריבה, בשעה שנגזרה הגזירה. אבל ביום מיתתו, שנאמר לו שהגזירה במקומה עומדת - קשה שפיר, שהרי אף בלא הגזירה לא היה יכול לבוא. והדרא קושיא לדוכתא: כיון שנשלמו ימיו ושנותיו, למה ליה למגזר עליו שלא יעבור את הירדן, והלא ממילא אינו עובר? ועל כרחך צריכין אנו לומר כתיורץ הנחלת יעקב, שאילולי הגזירה היו מוסיפין לו - כחכמים ודלא כר' עקיבא.

ובזה נכונים דברי רש"י על בוריין. דלפי דרשת "היום מלאו ימי ושנותי" היה מקום לפרש ש"לא אוכל" אישיא דקרא קאי, שבביל שמלאו ימיו. אך אם כן תו לא היה צריך לומר "וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה", דמשמע שעכשיו ביום הזה נאמר לו, ושהגזירה היא הגורמת שלא יעבור. ועל כרחך שבלא הגזירה היה יכול לבוא, והיו מוסיפין לו; ואם כן "לא אוכל" אסיפא דקרא קאי, שאיני יכול מכח ש"ה' אמר אלי" וגזר עלי. וק"ל.

כתנות אור - להג"ר מאיר בן הג"ר יצחק, בעל פנים מאירות, אב"ד אייזנשטאט - נדפס ב'פירדא' שנת תקכ"ז

שהדבר אחר הוא הנותן קיום לדרשת "אנכי היום"

בגמרא (סוטה יג ע"ב): "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" - שאין תלמוד לומר "היום", היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקדוש ברוך הוא משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, דכתיב "אֶת מִסְפַּר יָמֶיךָ אֶמְלֵא". "לא אוכל עוד לצאת ולבא" - מאי לצאת ולבא? אילימא לצאת ולבא ממש, והכתיב וכו'; אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, לצאת ולבוא בדברי תורה, מלמד שנשתתמו ממנו שערי חכמה. "וילך משה ויהושע ויתצבו באהל מועד" - תנא, אותה שבת של דיו זוגי היתה, ניטלה רשות מזה וניתנה לזה.

ויש לדקדק, מה ענין שני המאמרים האחרונים אצל הראשון. דמעיקרא יליף מייתורא ד"היום" שמשלים שנותיהם של צדיקים, ותו לא צריך; והדר מייתי "מאי לצאת ולבא" בדברי תורה, והדר "אותה שבת של דיו זוגי היתה". והיאך תליין הני בתרייתא במאי דקאמר מעיקרא.

ונראה ליישב, דהנה כתב הב"ח (א"ח סי' רצב) ליישב הא דמשמע שבערב שבת מת, ובגמרא משמע שבשבת מת; והביא בשם ספר עשרה מאמרות, דהתחלת מיתתו היתה בערב שבת - שנטלה הרשות ממנו ונתנה ליהושע, מטעם שכבר הגיע ערכו של יהושע - אבל מיתתו ממש היתה בשבת.

ולפי זה לא מוכח דהקדוש ברוך הוא ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום, כמו שכתב המהרש"א, מדקאמר "היום". ד"היום" קאי על "לא אוכל עוד לצאת ולבוא", שאז היתה התחלת מיתתו, וכמו שפירש רש"י שנטלה ממנו הרשות ונתנה ליהושע; ואם כן היה זה בערב שבת, ב' אדר, שהוא יום גמר שנותיו כפשוטו, ואין ראייה כלל.

והשתא אתי שפיר. דמעיקרא הוכיחה הגמרא מייתורא ד"היום" שמשלים שנותיהם מיום ליום; וקשיא, דלמא לעולם אינו משלים, ו"היום" קאי אערב שבת ב' אדר, שהוא יום גמר שנותיו כפשוטו, ואז נטלה ממנו הרשות והתחילה מיתתו כדעת הב"ח. לזה מייתי "מאי לצאת ולבא" בדברי תורה, דלפי זה לא נטילת רשות היא כלל אלא סתימת שערי חכמה, ותו ליכא למימר דקאי אערב שבת. והיא גופא קשיא, דלמא לעולם קאי אנטילת הרשות כפירוש הראשון שברש"י - לזה מייתי "אותה שבת של דיו זוגי היתה", שנטלה רשות מזה וניתנה לזה, דמפורש בה שלא נטלה הרשות אלא בשבת עצמה. ושפיר מוכח.

ומעתה דברי רש"י מכוונים. דכשהביא דרשת "אנכי היום" הוקשה לו מנא לן, דלמא "היום" קאי א"לא אוכל" שנטלה ממנו הרשות, והויא התחלת מיתתו בערב שבת כדעת הב"ח. לזה סמך לה מיד את הדבר אחר - "לצאת ולבוא בדברי תורה" - שבו לא נטלה הרשות, ושפיר מוכח. ונמצא שאין הדבר אחר פירוש חלופי בעלמא, אלא הוא הנותן קיום לדרשה שלפניו; ומשום כך הפסיק בה באמצע, ולא הסמיך שני הפירושים זה לזה. ודו"ק.

פרדס דוד - להג"ר דוד בן הג"ר יואל דישיבעק - נדפס ב'זולצבך' שנת תקמ"ו, ושוב עם הוספות משולבות ב'זולצבך' תר"ס

טעם הצב"י

ענינים שונים
בדיני קריאת
התורה והמסעף

הרב צבי הירש מייזליש
מאמר יט + חלק ו

גדרי שינוי משמעות בקריאת התורה, על פי פסקי האשל אברהם – חלק ו

מה שאין מדקדקים בין קמץ גדול לקמץ קטן

הפסק

וזה לשונו:

[ה]גם שמחזירים גם בדיעבד להקורא בטעות שיש עי"ז שני משמעות, מכל מקום נראה שאין צריך להחזיר על ידי שני נקודות קמץ גדול לנקודות קמץ קטן שהוא כעין מפיק. [ה]גם שיש בזה שני משמעות, כיון שבלאו הכי אין העולם רגילים לדקדק כל כך בהברות אלו, וקורים לפעמים קמץ קטן כגדול וגדול כקטן – מנהג הפשוט יש בו כח להכריע בכזה.

ושני דברים בדבריו טעונים ביאור. האחד, מה שקורא לקמץ הקטן "כעין מפיק", ולכאורה מה ענין המפיק לכאן. והשני, מאיזה מנהג מדבר הגאון כאן.

ועוד פסק אחד באותו ענין

ואין זה הפסק היחיד שנשען על טעם זה, אלא כתב עוד, וזה לשונו:

אתמול הייתי מסופק אולי קרא לְקֶבֶד בְּסִגְנוֹן קֶמֶץ גָּדוֹל, ויש בזה שני משמעות. כי בקמץ גדול משמע שהכוונה אל העובד אותם [לפי הצד שלו שבקמץ גדול משמעו אל העובד אותם, היינו כמו שהיתה מתפרשת לְקֶבֶד אותם, דהיינו להאיש שעבד אותם], והרי מכון הפסוק לעבוד אותם. וגם שלא מצינו להדיא חיבת לְקֶבֶד בְּקֶמֶץ גָּדוֹל ושיהיה המכוון בו כנ"ל, מכל מקום יש בזה צד שני משמעות באולי.

אך כיון שהעולם אין מדקדקין כל כך בהברות אלו, והיה גם כן ספק אם קרא כלל בשני מהנכון, ונטה שאילו לאזני רבים היה שינוי מהנכון היה מי שמרגיש בזה, וכבר קרא להלן במהירות, והיה [דעתו] נטה שלא יזכור עוד היאך קרא – לזה שתקתי.

והפסוק הוא לְקַבֵּל אֶת־אֲחֵרֵי אֲלֵהִים אֲחֵרִים לְקֶבֶד (דברים כח, יד), ותיבה זו אינה נמצאת בתורה אלא פעם אחת. והענין שם בקמץ קטן, והב"ת שאחריה בשוא נח סוגרת אותה, ופירושה לעבוד אותם. ובקמץ גדול היתה מתפרשת העובד אותם – וזהו שינוי המשמעות.

וחזינו מכאן שהטעם שנקט בפסק הקודם – שאין העולם רגילים לדקדק בהברות אלו – טעם קבוע הוא אצלו, וחוזר ונשען עליו. אלא שכאן היו לו עוד סניפים להתיר: שפסק אם קרא כלל שלא כהוגן, ושאלו היה שינוי היה מי מן השומעים מרגיש בו, ושכבר הפליג במהירות ולא יזכור עוד היאך קרא.

הקדמה: שני הקמצין

וכדי לבאר את הדברים צריכים אנו הקדמה, ובה כללי הקמץ ומנהג ההברה של החסידים. ומודיע אני מראש שאין כוונתי לברר את הענין על בוריו, שכבר נשתברו עליו קולמסין הרבה, וספרים ומאמרים שלמים נכתבו בו. ואין כאן אלא מה שנצרך לנו לבאר את לשונו.

מכל התנועות שבלשון הקודש, הקמץ הוא שנשתנתה הגייתו יותר מכולן במשך הדורות, ובמשך שנות גלותנו מפוזרים בארבע כנפות הארץ.

ובדורנו נודעו בעיקר שלושה אופני הגייה – החסידי, הליטאי, והתימני. ובתימני לא נדון כאן, שאינו נוגע לרובא דעלמא.

הליטאים אין להם אלא הגייה אחת לכל הקמצין, ונקראנה כאן "קמץ אה". ואצל החסידים שני קמצין – האחד נקרא "קמץ או", והוא כהגיית המולאפוס אצל הליטאים; והשני "קמץ אה", כקמץ הליטאים.

ויש לידע שאין זה חילוק שנחחד בדורות האחרונים, אלא בספרי המדקדקים הראשונים ובדברי רש"י והאבן עזרא מבואר שבאמת שני סוגי קמצין הם. ורש"י קורא לקמץ הקטן בשם "חטף קמץ", ועיין בפירושו בשירת הים על הפסוק עָזַי וְיִמָּרְתָּ. [וראיתי מודעות שנתפרסמו לעורר את הציבור על תיבה זו, ובהן נוקדה העי"ן בחטף קמץ, עָזַי. ואפשר שכיוונו ללשונו של רש"י, שקורא לקמץ הקטן "חטף קמץ" כדרך הראשונים. ומכל מקום הניקוד הנכון הוא קמץ קטן, עָזַי.]

ויסוד גדול יש להקדים

והוא, שאין הקמץ הגדול והקמץ הקטן שתי מדרגות בתנועה אחת, אלא שתי

תנועות חלוקות לגמרי, ואין ביניהן שייכות אלא שצורת הסימון שוה.

שהקמץ הקטן אינו אלא תחליפו של החולם – וכבר הבאנו בחלק ה מלשונו של הגאון עצמו, שכתב על גְדֹל־חֶמֶה "שנעשה במקום החולם תולדתו שהוא חטף קמץ". [ויש לציין שהתימנים אומרים כל חולם ממש כמו הקמץ הקטן החסידי.]

ולפי זה, לעולם אין הקמץ הגדול משתנה לקמץ קטן מחמת שום סיבה שבעולם, ולא הקטן לגדול. אלא שבמקום שהכללים נותנים קמץ גדול – גדול הוא; ובמקום שהחולם נדחק ומתקצר – בא שם קמץ קטן.

ובזה יובן כל מה שיבוא להלן. שאצל המון חסידים אין ידועים הכללים הנכונים, וממילא כשוראים צורת הקמץ אינם יודעים איזו משתי התנועות עומדת לפנייהם – שהרי הסימון אחד.

החילוק היוצא מביניהם אינו בקמץ לבדו

ואין כוונתנו כאן לברר הכללים אימותי בא קמץ גדול ואימותי קמץ קטן, שהם כללי לשון ארוכים ואינם ענין לנו כאן. אלא להראות שאין החילוק שביניהם בהגיית הקמץ לבדו, אלא הוא משפיע אף על האות שאחריו ומכריע את חלוקת ההברות ואת פירוש התיבה.

וכבר הבאנו במאמרים הקודמים מדברי המגן אברהם, שתנועה גדולה אינה מושכת אחריה אות אחרת אלא שלמה היא מצד עצמה, ותנועה קטנה יש לה השלמה וסגירה. ובזה חלוקים הקמץ הגדול, שהוא תנועה גדולה, והקמץ הקטן, שהוא תנועה קטנה. ומזה בא ההפרש באות שאחריו.

ודוגמא מובהקת לזה

שתי פעמים נאמר בתהלים הציורף שְׁמֶרָה נֶפֶשׁ, ואין ההפרש שביניהם אלא בקמץ ובשוא – ופירושם הפוך זה מזה.

שְׁמֶרָה נֶפֶשׁ וְהַצִּילֵנִי (תהלים נה, ט) – הקמץ קטן והמ"ם בשוא נח, ונהגית שְׁמֶרָה (כמו שם-ה) – והוא לשון ציווי ובקשה אל הקדוש ברוך הוא: שמור את נפשי. ונפשי היא הנשמרת.

שְׁמֶרָה נֶפֶשׁ עֲדִיתִיךָ (תהלים קיט, קסז) – הקמץ גדול והמ"ם בשוא נע, ונהגית שְׁמֶרָה. והוא לשון עבר בנקה: נפשי שמורה את עדותיך. ונפשי היא השומרת.

הרי שהקמץ מכריע גם את אופן ההגייה וגם את הפירוש. ובקמץ קטן המ"ם סוגרת את ההברה שלפניה, ובקמץ גדול המ"ם פותחת את ההברה שאחריה.

והסיג שבכלל: הטעם

ויש יוצאים מן הכלל הזה. שלפעמים האות שבקמץ יש לה טעם וניגון, ואז נשארת התנועה גדולה אף שיש אחריה אות סוגרת.

כגון תיבת בָּם שבפסוק וְדִבַּרְתָּ בָּם – שאף על פי שיש שם מ"ם סוגרת, מכל מקום הבי"ת יש לה ניגון טעם, ולפי הכללים היא בקמץ גדול.

וכן בתיבת אָתָּה שהנגינה הוא על האל"ף, כגון בפסוק לֹא אֶל חֶפֶץ רָשָׁע אָתָּה (תהלים ה, ה), שהתי"ו בדגש חזק והאל"ף מוטעמת, ולפיכך הקמץ גדול. [וזה דלא כבתיבת אָתָּה בפתח, שהנגינה הוא על התי"ו.]

מנהג ההברה של החסידים

והנה אצל החסידים אין שומרים את כללי הלשון האלו, ואין אופן הדיבור של החסידים מותאם להם כלל.

וניתן לשער שבמקורו היה הדבר על פי כללי הדקדוק, אלא שבמשך הדורות נשתרבר הענין ונשתכחו הכללים. שהרי עצם הדבר שיש בפי החסידים שני קמצין ולא אחד – מגלה שהחילוק שביניהם קדום ואמיתי הוא, ולא מדעתנו בא. אלא שהכללים אימתי בא זה ואימתי בא זה הם שנשתכחו. [והאריך בענין זה בספר הברת החסידים.]

וכבר ראיתי מי שחיבר קונטרס ללמוד לתלמידים אימותי מבטאים קמץ או ואימתי קמץ אה כמנהגנו. ויש לתמוה בזה קצת, שהרי מלמדים להם כללים שאינם על פי הדקדוק. אמנם טענתם בפייהם, שיש צורך ללמדם לבטא את התיבות כפי מה שאבותם וקהילתם מבטאים, ועיין להלן שיתכן שיש השלכה מעשית לאור זה.

וכיון שאין הכללים ידועים אצל החסידים, נהגו לתלות את הקמץ הקטן בארבעה דברים. ואין ארבעתם שווים – שבשנים הראשונים הכלל בשרשו נכון, אלא שאין מבחינים בפרט שבו הוא תלוי; ובשנים האחרונים אין לו שורש כלל.

א. קמץ שלפני שוא, ולפני אות גרונית

כל קמץ שבא אחריו שוא, מבטאים אותו כקמץ קטן. ובשרשו הכלל נכון, שלפני שוא נח באמת בא קמץ קטן – וכגון בְּאֶזְנֵיהֶם, שהאל"ף בקמץ קטן והזי"ן שאחריה בשוא נח סוגרת אותה. אלא שאין מבחינים בין שוא נח לשוא נע, ורוב העולם קורים כל שוא כאילו הוא נח – ולפיכך נעשה כל קמץ שלפני שוא קטן בפיהם.

והגאון עצמו העיד על כך במפורש, במה שכתב בענין תיבת קְרָאָה (בראשית כט, ה) – שהקו"ף שם בקמץ גדול והזי"ש בשוא נע, וזה לשונו:

[ה]גם שהקו"ף בקמץ חטף אינו רק בתיבת קְרָאָה בה' כפי סגנון הברה הנהוגה, מכל מקום אין זה מצד גוף דקדוק הלשון, ובין קְרָאָה בין קְרָאָה ראוי להיות הקו"ף בקמץ גדול, ועל ידי זה אין בזה היכר.

הרי שהעיד בפירושו: שכפי ההברה הנהוגה נהגית הקו"ף בקמץ קטן, ושמצד גוף דקדוק הלשון ראוי להיות בשתייה קמץ גדול. וכבר הארכנו באותו פסק בחלק ד.

ויותר מזה בקמץ שלפני אות גרונית. שכיון שאין החסידים מבטאים כלל את האות הגרונית – אף במקום שמנוקדת בשוא – ממילא אין מבחינים בין גרונית שיש תחתיה שוא לשאין תחתיה, ונעשה הסימון "גרונית" במקום הסימון "שוא". ולפיכך מבטאים קמץ קטן אף במקום שאין שם שוא כלל, כל שיש אחריו אות גרונית.

וכגון תיבת נְאֻה תְּהֵלָה (תהלים לג, א), שהנו"ן בקמץ גדול והאל"ף שאחריה אינה נשמעת – והרבה מן החסידים מבטאים את הנו"ן בקמץ קטן. וכן בפיוט בני היכלא שמזמרים בסעודה שלישית, לְכָר נְטִילִין וְלֹא עֲאִלִין, שהע"ן בקמץ גדול והאל"ף שאחריה אינה נשמעת, ומבטאים את הע"ן בקמץ קטן.

והאם שמעת מי שמבטא את האל"ף שבתיבת נְאָדְרִי? או את הה"א שבתיבת נְהָגָה? או את שתי העיני"ן שבתיבת תְּעַתְּעִנָּה?

וכיוצא בזה שאלוני בפרשתו, בתיבת וְקִרְאָת אֶתְכֶם הָרְעָה (דברים לא, כט) – שהאל"ף אינה נשמעת והזי"ן סוגרת את ההברה, ונסתפקו אם הקמץ גדול או קטן. והאמת שהוא גדול, מחמת הטעם שעליו, וכמו שנתבאר למעלה. ואף על פי כן אצל החסידים אומרים אותה בקמץ קטן. הרי ששני הסימנים מצטרפים כאן כאחד – הגרונית שאינה נשמעת, והזי"ן הסוגרת.

ב. קמץ שלפני דגש

וכן כל קמץ שבא לפני אות מודגשת, מבטאים אותו אצל יוצאי גאליציא כקמץ קטן, כגון אָנָּה ואָתָּה. ואף כלל זה בשרשו נכון, אבל דוקא בדגש חזק – שהוא כאילו האות כפולה, והראשונה סוגרת את ההברה שלפניה, וממילא התנועה שלפניה קטנה. וכגון הנו"ן של רָנִי פִלֵּט (תהלים לג, ז), שהקמץ שלפניה קטן. או החי"ת של עַד שִׁחְיָנָה (תהלים קכ, ב).

אבל בדגש קל אין הדבר כן כלל, ואין מבחינים בין זה לזה. ומחמת חסרון ידיעת הכללים על בוריים נשתרבו שכל דגש עושה אצלם את הקמץ שלפניו קמץ קטן.

ומעשה שהיה, ששאל אותי אחד אם נכון הדבר שיש שני אופני ביטוי בתיבת "לָמָה", והוא בפסוקים שבפרשת כי תשא שקוראים בתענית ציבור – לָמָה ה' יַחְרֶה אֶפְּךָ (שמות לב, יא), וְלָמָה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם (שם, יב) – שהמדקדקים מבטאים את הלמ"ד של הראשון בקמץ גדול ושל השני בקמץ קטן.

והשבתי לו, שבאמת אין כאן שני קמצין כלל, ושניהם קמץ גדול – אלא שמפני שובשני יש דגש במ"ם, מבטאים אותו הגאליציאנים כקמץ קטן. ומכל מקום אין זה אומר שאין הפרש ביניהם, שבראשון הטעם על המ"ם והוא מלרע, ובשני הטעם על הלמ"ד והוא מלעיל. והמדקדקים אף מדקדקים לבטא את הדגש.

ג. קמץ שלפני יו"ד

ו עוד טעות נפוצה בפי החסידים, שכל קמץ שלפני אות יו"ד מבטאים אותו כקמץ קטן.

ולא עוד, אלא שברוב המקומות נשמעת התיבה כחולם גמור. שהחולם שבפניו אינו אלא הבלעת קמץ קטן ויו"ד שאחריו כאחד, כעין קמץ קטן וחיירק שנבלעו לצליל אחד. שאילו היו מאריכים בקמץ ומבטאים את היו"ד בפני עצמה, לא היה נשמע חולם כלל; אלא שמבלעיים את שניהם יחד, ונשמע החולם שבפניו.

ויש מועטים המקפידים בזה, שמבטאים את הקמץ הקטן כהוגן – אף שבאמת הוא קמץ גדול – והיו"ד נשמעת אצלם בפני עצמה, ואין כאן חולם.

והנה אם היו"ד בשוא נח – מסתברת הטעות, שהרי היו"ד סוגרת את ההברה שלפניה. ואף שאין הדבר כן באמת, שהרי בִּיְיָהּ, לִילָה וּדְבַלְתֵּימָה, שהקמץ שבהן גדול, ומה שיש לו השלמה אינו אלא מפני שהאות מוטעמת – וכמו שנתבאר למעלה בתיבת קָם.

ומכל מקום נשתרבו הדבר הרבה יותר מזה. שאף לפני יו"ד בשוא נע אומרים כן, כגון הַיְיָהּ – שביטוייה הנכון הַיְיָהּ, ואין היו"ד סוגרת את הקמץ שלפניה.

ותירה מזו: אף במקום שהיו"ד יש לה תנועה בפני עצמה, מבטאים את הקמץ שלפניה כקטן – כגון יְדִים, מִצְרַיִם, יְרוּשָׁלַיִם.

ד. קמץ שלפני מפי"ה

ובזה נבא לענייננו. שהנהוג אצל החסידים, שכל קמץ שלפני מפי"ה ה"א מבטאים אותו כקמץ קטן. וכלל זה מלומדים אף לתלמידים צעירים.

ובזה אין הכלל נכון כלל, אף לא בשרשו. שהרי אף על פי שהה"א שבמפיק נהגית בפה וסוגרת את ההברה שלפניה, מכל מקום ברוב התיבות הטעם הוא באות שלפניה, והטעם מקיים את התנועה גדולה כמו שנתבאר למעלה.

ולדוגמא בפרשה זו: וְשִׁוְרָה כָּל אֶרֶצָה (דברים כט, כב) – הה"א במפיק, והצד"י בקמץ גדול. וכן בכל תיבה שמשתיימת במפיק ה"א בלשון נקבה.

ומכל מקום הכלל הזה פשוט ורגיל בפי הכל. ויותר מזה – שרובא דרובא מן החסידים אינם מלומדים לבטא כלל את הה"א שבמפיק, ואף על פי כן יודעים הם שהקמץ שלפניה קטן. ונמצא שעושים מן הטפל עיקר ומן העיקר טפל: העיקר, שהיא הגיית הה"א, אינו בפיהם; והסימן, שאינו אלא תולדה, מדקדקים בו. והפלא שאינם מרגישים בפירוש המושג "מפיק", שהוא מופק בהגייה, וצריכים להוציאה בדיבור.

גם אינם יודעים שיש מציאות של מפי"ה ה"א באמצע תיבה, כגון בפרשתו באותו פסוק הנ"ל: קְמַהֲפַכְתָּ. אלא שה"א הזה אין לה נקודה באמצעה, כי די בנקודות השוא להורות שצריכים להוציאה בפה. וכן בְּהִשְׁקֹחַ מִקֶּהָ (ויקרא כו, מג).

ובזה נבא לבאר את לשונו במאמר הבא בס"ד.

זיקוקין דנפקא מפומי'

אך טעם זה קצת קשה, משום שלדעת רוב הראשונים (ר"י שהובא בתוספות שם, רא"ש, מרדכי, ועוד) הקללות שבפרשת נצבים אינם נחשבים קללות. ואולי יש לומר, שאף שלא נחשבים קללות – נחשבים תוכחות (כמו שכתב בהגהות מנהגים אות קלו, ובלבוש סימן תכח סעיף ד), ולכן ראוי לקוראם בלחש, כעין קריאת פרשת העגל ומתאוננים שקוראים בלחש. וצריך עיון בזה.

ועוד קשה על טעם זה: מדוע כאן השינוי הוא לקרוא את פסוק הַנִּסְתָּרָת בקול רם יותר משאר הקריאה שנקראת בקול רגיל, ואילו בקללות השינוי הוא שקוראים את הקללות בקול נמוך יותר משאר הקריאה שנקראת בקול רגיל.

וכבר הבאנו את הענין – היכן מסתיימות הקללות – בגליון מ לפרשת ראה, במדור צמח זקנים, בשם אא"ו הגר"י יעקב מלינסק.

ובספר מאור החיים

ובספר מאור החיים (דרשות האור החיים, שרשמן מפיו תלמידו ר' משה פראנקו) כתב (עמוד יד), פירוש על פסוק הַנִּסְתָּרָת לה' אֶלְקִינוּ וגו', אמר החכם מורי ורבי חיים בן עטר, וזה לשונו:

ראיתי בבית הכנסת כשאומרים זה הפסוק אומרים אותו בגערה ובקול רגיל. אבל אמרתי בלבי, אם כולם יודעים סוד הפסוק הזה לא היו אומרים אותו כל כך ברינה, מפני כמה דברים. האחד, מפני שפשוטו הוא וכו' – אבל בעבירות שעושה אדם בפרהסיא אנו ערבים, ולא די אלא אף בנינו וכו'.

ומנהיג בזה

ואני הצב"י נוהג כהצעת הלקוטי מהרי"ח – להנמיך את הקול מן לא יאבֵּה ה' סִלַּח לוֹ עד הַנִּסְתָּרָת, ומשם ואילך מגבירה. ולפי זה אין ההגבהה שינוי מן הרגיל, אלא חזרה אל הקול הרגיל, ומיושבת בזה הקושיא הנזכרת.

הנסתרת – למה מגביהים בו את הקול

מתוך דברי גליון תורת הקורא, פרשת נצבים:

יש נוהגים לקרוא את הפסוק הַנִּסְתָּרָת לה' אֶלְקִינוּ (דברים כט, כח) בקול רם. ובספר דברי קהילות (עמוד 123) העיד שכן נהגו בפרנקפורט. וכן כתב בספר הכתב והקבלה, שהמנהג שהקורא מגביר קולו בפסוק הַנִּסְתָּרָת. וכן כתב בלקוטי מהרי"ח (השמשות לחלק ב, והובאו בדברי בשערי רחמים שער ג ס"ק ג).

טעם הכתב והקבלה

ובספר הכתב והקבלה כתב, שנראה שטעם המנהג הוא משום שמאמר "הַנִּסְתָּרָת לה' אֶלְקִינוּ" וגו' הוא תשובת ישראל למשה. שאחר שסיים משה לומר את דברי ברית התורה, קיבלו כל ישראל את דברי הברית ואמרו: שמי שיעבור בסתר – יהיה משפטו בידי ה' לבדו, היודע תעלומות לב; אך אם יהיה בגלוי – יהיה חוב לנו ולבנינו לבער הרע מקרבנו.

ואף כתב שיש ראה לביאר זה, ממה שנוהגים שהקורא מגביר קולו כשקורא פסוק זה.

טעם לקוטי מהרי"ח

ובלקוטי מהרי"ח כתב, שלאכארה מנהג זה הוא על פי שיטת רב נסים גאון (הובאו בדברי בתוספות מגילה לא ע"ב ד"ה קללות, ובתוספות בבא בתרא פח ע"ב ד"ה וקללם), שסובר שהקללות שבהפרשת נצבים – לא יאבֵּה ה' סִלַּח לוֹ כי אֵי יַעֲשֶׂן אֵף ה' וְקָנָאתוּ וגו', וְיִבְצָה בוֹ כָּל הָאֱלֹהִים וגו', וקמח"ה אֵת שְׁמוֹ וגו', וְהִבְדִּילוֹ ה' לְרֵעָה וגו' – נחשבים קללות.

וממילא לשיטתו יש לקוראם בקול נמוך כשאר קללות. וכיון שפסוק הַנִּסְתָּרָת כבר אינו מהקללות, לכן קוראים אותו בקול. עד כאן בדברי.

ומה שיש להעיר בזה

צמח זקנינים

פרשת נצבים-וילך תשפ"ו

פרשת נצבים

מאז"ז הג"ר ארי' לייב פישלס זצ"ל אב"ד קראקא - הנקרא "היכער ר' לייב", זקינו של הברוך טעם

גדר תשובת המשקל, ולמה אין מספיקין בידו לעשות תשובה
וְשָׁבָתָה עַד ה' אֱלֹהֶיךָ (דברים ל, ב)

שנינו במשנה (יומא פ"ח מ"ט): האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב - אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

ויש לומר טעם הגון למה אין מספיקין בידו. והוא, כי רוב המחברים כתבו שהסיגופים שבעלי תשובה נוהגים בהם הם תשובת המשקל - שיש לשקול צערו כנגד ההנאה שהיתה לו מן העבירה, עד שיהיו שווים זה לזה.

ולפי זה, האומר אחטא ואשוב - על כרחך שהנאת העבירה חשובה בעיניו עד מאד, שהרי הוא אומר בדעתו: אף שאצטרף לסבול סיגופים בעבורה, הרי הם כאין וכאפס כנגד ההנאה שאני נוהג ממנה.

ואם כן לא יוכל לעולם לקיים תשובת המשקל. שאפילו ירצה להרבות בסיגופים הרבה מאד על עבירה זו, אין מועיל לו כלום - שהרי לעולם תישאר הנאת העבירה גדולה מהם בעיניו, ואין המשקל מגיע לעולם לשוויו. ומשום כך אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ודברי פי חכם חן.

מספר דברי חכמים, להג"ר יהודה ליב בן הג"ר יוסף פוחאווויטשר - נדפס ב'האמבורג' שנת תנ"ב, שער התשובה סוף פרק ז

מאז"ז הג"ר יוסף תאומים זצ"ל - אבי אבי של הברוך טעם

הכרעת ההלכה תלויה בשני הפירושים ב"לא בשמים היא"

אמרו חז"ל (עירובין יג ע"א): שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצתה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלקים חיים, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, מפני מה זכו בית הלל שתיקבע הלכה כמותם? מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם. ללמדך שכל המשפיל עצמו הקדוש ברוך הוא מגביהו, וכל המגביה עצמו הקדוש ברוך הוא משפילו.

ויש לדקדק: וכי מפני שנוחין ועלובין הן תיקבע ההלכה כמותם? והלא אף בית שמאי לאמיתתה של תורה כיוונו, שהרי הבת קול עצמה העידה "אלו ואלו דברי אלקים חיים".

ונראה לי, דהנה ב"לא בשמים הוא" (דברים ל, יב) שני פירושים: פירוש ראשון - שאין משגיחין בבית קול, כדרך שאמר רבי יהושע כשיצתה בת קול ואמרה הלכה כרבי אליעזר (בבא מציעא ס ע"א). פירוש שני - מה שאמרו (עירובין נה ע"א), לא תימצא מבי שמגביה דעתו עליה כשמים ולא תימצא בגסי הרוח.

ולכן יש לומר דהכי קאמרה הבת קול: אלו ואלו דברי אלקים חיים, שלכל אחד יש פנים בתורה, אלא שצריך אני להכריע הלכה למעשה כיצד יעשו, שלא תיעשה התורה כשתי תורות - ואני אומר הלכה כבית הלל.

ופריך: למה זכו בית הלל שתיפסק ההלכה כמותם? ומשני: מפני שהם נוחין ועלובין, היינו ענווים, מה שאין כן בית שמאי שלא היו ענווים. ולכן אמרה הבת קול: אם אכריע כבית שמאי, לא ישגיחו בי - שיהיו בית הלל משיבים שאין משגיחין בבית קול, מדכתיב "לא בשמים היא" כפירוש הראשון. ואם יבואו בית שמאי לדחות ולומר שאין הכתוב מדבר בבית קול כלל, אם כן צריך לומר ד"לא בשמים היא" אתי לאורויי שלא תימצא בגסי הרוח, ואם כן בפשיטות אין ראוי שתוכרע ההלכה כבית שמאי. אבל עכשיו שאני מכריע כבית הלל, לא יוכלו בית שמאי להשיב "לא בשמים היא".

[ועוד] ומה גם דבית שמאי גופייהו, שלא היו ענווים, על כרחך דלא סבירא להו הדרשה ד"לא בשמים" שלא תימצא במגביה עצמו, אלא סוברים שאסור להורות שאין משגיחין בבית קול.

פרשת וילך

מאז"ז הגה"ק ר' שמחה כ"ץ רפאפורט זצ"ל אב"ד לובלין - זקינו של הדברי חיים

למה הלך משה אל ישראל, ולא הם אליו

כתיב וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה (דברים לא, א). וברש"י: לא אוכל עוד לצאת ולבוא - יכול שתשש כחו וכו'; מהו לא אוכל עוד לצאת ולבוא, איני רשאי, שנטלה ממני הרשות ונתנה ליהושע, עכ"ל.

וקשה, שרש"י ז"ל פירש מתחלה "לא אוכל עוד לצאת ולבוא", ואחר כך "אנכי היום, היום מלאו ימי ושנותי" - ובקרא כתיב "היום" קודם.

ויש לתרץ על פי מה שאיתא במדרש, שגבי שמואל הנביא כתיב וַיֵּלֶךְ אֶל מֶלֶךְ כַּפְעַם כַּפְעַם שְׁמוּאֵל שְׁמוּאֵל (שמואל א ג, י), וגבי משה רבינו כתיב וַיֵּקְרָא אֶל מֹשֶׁה (ויקרא א, א) ולא כתיב וַיָּבֹא ה'. מפני ששמואל היה הולך לכל מקומות ישראל לשפוט אותם, לכן חלק לו הקב"ה כבוד ובא אליו; אבל משה רבינו כתיב בו כִּי יֵהְיֶה לָהֶם דָּבָר בְּאֶזְרִי וְשִׁפְטִיתִי (שמות יח, טז), לכן לא חלק לו ה' כבוד לבוא אליו.

ולכאורה הדבר תמוה, הלא משה רבינו היה עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה, ולמה לא אחז בענוה לילך אל ישראל כשמואל הנביא. וצריך לומר, כי משה רבינו ידע שכאשר ילך אצל ישראל ילך אצלו הקב"ה; ומחמת גודל ענוה שלו לא רצה שילך הקב"ה אצלו, לכן לא הלך לישראל כדי שלא ילך אצלו הקב"ה.

ועל פי זה נחא דברי רש"י. דבכאן כתיב וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה, והיה קשה לרש"י: הלא משה רבינו לא היה דרכו לילך אל ישראל, רק שיבואו אצלו, ולמה עתה הלך? לכן פירש רש"י: "לא אוכל עוד לצאת ולבוא" - שנטלה ממנו הרשות ונתנה ליהושע, ושנסתתמו ממנו מעיינות החכמה; וממילא לא היה צריך ה' לבוא אצלו, ולכן אחז עתה בענוה כשמואל הנביא לילך אצל ישראל.

מאז"ז הג"ר צבי הירש אשכנזי זצ"ל אב"ד הלברשטאט - זקינו של הדברי חיים

למה לא נפטר משה רבינו בערב שבת

כתיב בְּכֹן מֶאֱזָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם, לא אוכל עוד לצאת ולבוא" (דברים לא, ב). וברש"י בחומש: לא אוכל עוד לצאת ולבא - יכול שתשש כחו, תלמוד לומר וכו'; אלא מהו לא אוכל, איני רשאי, שה' אמר אלי. אנכי היום - היום מלאו ימי ושנותי, ביום זה נולדתי וביום זה אמות. דבר אחר, לצאת ולבא בדברי תורה, מלמד שנסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה. (כן היא הגירסא וסדר דיבורי רש"י בדפוסים ישנים).

ולכאורה יש לדקדק, למה פירש"י תחלה על "לא אוכל עוד לצאת", ואחר כך על "אנכי היום" שמוקדם ממנו בפסוק, ואחר זה חזר בדבר אחר ל"לא אוכל" - נמצא שהפסיק בין שני הפירושים ד"לא אוכל" בדרישה ד"אנכי היום".

ונראה לעניות דעתי, דלדבר אחר דוקא "אנכי היום" פירושו בו ביום שימות; אבל לפירוש הראשון יתכן שאמרו יום אחד קודם מיתתו.

דהנה איתא במהרש"א ספ"ק דקידושין (ח"א לח ע"א ד"ה ממלא) דלעולם נשלם השנה יום אחד קודם לידתו, ופשוט הוא. [והיוצא מדברי המהרש"א שם, דגמר מנין השנים אכן הוא ביום שלפני יום הלידה, אך המילוי שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים - שהוא מיום ליום - אינו נשלם אלא באותו יום שנולד בו.]

ואם כן, מצד לשון הפסוק גרידא - שאמר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" - היה מקום לומר שאמרה יום אחד קודם יום לידתו, שאז נשלמו שנותיו, ומת למחרתו. ולפי זה יש לתמוה על רש"י, דמנא ליה לפרש "ביום זה נולדתי וביום זה אמות", והלא יום זה אינו לא יום לידתו ולא יום מיתתו.

וידוע דמשה רבינו נפטר בשבת, וכמו שהביא הטור (או"ח סי' רצב) בשם רב שר שלום גאון. ואיתא נשבת (ל ע"א) דדוד המלך ביקש שימות בערב שבת ולא בשבת, שלא ישכב בלא קבורה ויכול להתעסק בו ובהספדו, כדפירש"ש שם (ד"ה אמות); ואמר לו הקב"ה כי טוב יום פְּחָצִיקְךָ מְאֹלֶף (תהלים פד, יא) - טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות. הרי שאין משה'ן את האדם ביום שאינו ראוי לקבורה אלא בשביל עסק התורה שבו.

ומעתה, אילו אמר משה "היום מלאו ימי ושנותי" יום אחד קודם מיתתו, נמצא שאמרו בערב שבת - ובאותה שעה כבר נסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה, שהרי "לא אוכל עוד" על מצבו באותה שעה אמר. ואם כן קשה, אמאי לא מת בערב שבת? והלא שוב לא שייך בו טעמא ד"טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה", דמאותה שעה ואילך שוב לא היה יכול לצאת ולבוא בדברי תורה; ומוטב היה לו שימות בערב שבת ויתעסקו בקבורתו ובהספדו.

אלא ודאי דלא אמרו בערב שבת אלא בשבת עצמה, ביום מיתתו; ובו ביום נסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה, ולא קודם. ולפיכך לא מת בערב שבת, שעדיין היה יכול לצאת ולבוא בדברי תורה, וטוב לפניו יתברך יום אחד שהוא עוסק בו בתורה. ומשהוכח שהדיבור היה ביום המיתה - שוב הוא גם יום הלידה, כדאיתא בקידושין שם דבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד.

וזהו שדקדק רש"י "היום מלאו ימי ושנותי", ולא קאמר "שנותי" לחוד: ד"שנותי" הוא גמר מנין השנים, שהוא ביום שלפניו; אבל "ימי" הוא המילוי מיום ליום, ואינו אלא ביום הלידה עצמו. ומשום הכי סיים "ביום זה נולדתי וביום זה אמות".

וכל זה לפירוש הדבר אחר; אבל לפירוש הראשון, דמפרש "לא אוכל" - איני רשאי, ולא נסתתמו ממנו כלום, כחו עמו במלואו והיה עוסק בתורה עד הרגע האחרון, ובשבילו נשתנה עד השבת. ולפיכך אין בידינו הכרח שאמרו ביום מיתתו דקא, ויתכן שאמרו ביום גמר השנים, שהוא ערב שבת; ולפי זה אין הדיקו ד"מלאו ימי" נברך כלל, שכל עיקרו לא בא אלא לפי הדבר אחר.

ובזה מיושב הדקדוק, דרש"י הקדים דרשת "אני היום" קודם שהביא מקורה, מפני שכן הוא סדר הפסוק ואי אפשר היה לו לאחרה יותר; אבל דחאה עד לאחר גמר הפירוש הראשון והסמיכה לדבר אחר, להורות שאין דרשה זו עולה אלא לדבר אחר, והוא הנותן לה את מקורה. ודוק.

מאמ"ז הג"ר יוסף תאומים זצ"ל - אבי אביו של הברוך טעם

מפני מה תלה משה רבינו את מיתתו באיסור לעבור את הירדן

כתיב "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, לא אוכל עוד לצאת ולבוא, וה' אָמַר אֵלַי לא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה" (דברים לב, ב). ופירש רש"י: "היום מלאו ימי ושנותי".

ויש לדקדק: כיון דאמר "היום מלאו ימי ושנותי", אם כן מה זה דאמר "וה' אָמַר אֵלַי" - דמשמע דאי לאו הכי היה עובר. והלא מלאו ימי ושנותי.

ונראה לי, דהנה איתא בברכות (ח ע"א): אמרו לו לרבי יוחנן, איכא סבי בבבל. תמה ואמר, "לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם... עַל הָאֲדָמָה" (דברים יא, כא) כתיב. כיון דאמרו לו דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר, היינו דאהני להו.

ונראה לי, דהא דכתיב "יִרְבּוּ יְמֵיכֶם" דוקא "עַל הָאֲדָמָה" - היינו על פי מה דקיימא לן כחכמים דסבירא להו ביבמות (מט ע"ב), "אֵת מִסְפַּר יְמֵיךָ אֲמַלֵּא" (שמות כג, כו) - אלו שני דורות; זכו, מוסיפין לו; לא זכו, פוחתין לו. והיינו דוקא בארץ ישראל,

שהקדוש ברוך הוא נקרא אלקי הארץ. אבל בחוץ לארץ, בני חיי ומוזני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא (מועד קטן כח ע"א).

ולכן אמר ה' אל אברהם "לָךְ לְךָ מֵאֲרָבָה" (בראשית יב, א) - וכפירוש רש"י שם, כאן אי אתה זוכה לבנים; ושם בארץ ישראל תזכה לבנים, כי יצא מנח המזל.

וזה שאמר כאן, "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" - היום מלאו ימי ושנותי. רק אם הייתי יכול לעבור לארץ ישראל, היה אפשר דמוסיפין לי שנות חיים; אבל "וה' אָמַר אֵלַי לא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן", ובחוץ לארץ אין מוסיפין. וק"ל.

מאמ"ז הג"ר משה בן הג"ר אברהם מגזע צבי זצ"ל - ובתיבו מדברי זקינו הרבי ר' העשיל זצ"ל

ידיעת העתידות - והראיה לתחיית המתים מאהרן

בסוף ספרו 'תפארת למשה' כתב המוציא לאור: מצאתי בכתבי הגאון רבן של בני הגולה מוהר"ר משה ז"ל מגזע צבי, שהיה אב"ד בק"ק הוראדנא, ולבסוף ימיו נתקבל לק"ק קראקא.

במסכת סנהדרין (צ ע"ב): שאלו רומיים את רבי יהושע בן חנניה, מנין שהקדוש ברוך הוא מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות. אמר להו, תרומיהו מן המקרא הזה, שנאמר "וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה" וגו' (דברים לא, טו). אמרו לו, ודלמא "וקם העם הזה וזנה" הוא דקאמר. אמר להו, נקוטו מיהא פלגא בידייכו, יודיע מה שעתיד להיות. עד כאן, עיין שם.

ושמעתי מאמ"ז הגאון מוהר"ר העשיל ז"ל - וכי שייך לשאול אם הקדוש ברוך הוא יודע עתידות, הלא כל הנביאים אמרו עתידות, ואין אף אדם יודע מה שיעשה למחר. ולמה הביא ראיה דוקא מהדין קרא.

ופירש: דהנה איתא (ברכות לג ע"ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, דצדיק ורשע לא קאמר. ואם כן שאלתם היתה, מנין שיוודע עתידות - אם צדיק או רשע יהיה. שבוזה היה סלקא דעתייהו דאינו יודע, מכח קושיית הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ה ה"ה) וכל הראשונים ידיעה ובחירה סתור אהדי. אבל על מה שבידו לא שייך לשאול. עד כאן מדברי הרבי ר' העשיל זצ"ל.

על כן נראה לי, דהנה איתא שם בגמרא דתחיית המתים מוכח מדכתיב "לְתַתּוּ תְרוּמָת ה' לְאַהֲרֹן" (במדבר יח, כח) - וכי אהרן לעולם קיים. ופירש רש"י, והלא אהרן לא לקח תרומה מעולם, שלא בא לארץ ישראל. אלא על כרחך דמיירי לאחר תחיית המתים, שיקח אז.

והשתא לפי זה, על כרחך צריך לומר שיוודע עתידות. שאם אמרין חס ושולם שאינו יודע עתידות, אם עתיד לעשות איזה חטא - אם כן אין מוכח כלל תחיית המתים מאהרן, דלמא לא ידע חס ושולם שיחטא במי מריבה, ואם כן סבר שיבוא לארץ ישראל בחייו ויתנו לו תרומה.

ועל כן אמר "נקוטו מיהא פלגא" - שיוודע עתידות, דזה מוכח מן הקרא ד"וקם העם הזה וזנה". ואם כן יודע שעתידיים לחטוא, וממילא מוכח תחיית המתים מאהרן כנזכר לעיל. וק"ל.

תפארת למשה על יורה דעה (תקל"ז), בסופו - שיצא לאור על ידי נכדו ר' שלמה בן בנו ר' חיים. [ונרפס גם בספר 'חנוכת התורה', פרשת וילך אות קסג, ושם נתייחס כל המאמר לרבי ר' העשיל; ואינו כן, שעיקר הענין מרבינו, וכמפורש בלשונו "על כן נראה לי".]

מעלת וחובת לחדש חידושי תורה ולכתבם

מלוקט מספרים וסופרים וממלקטים

בת המלך או לדבר אליה, ותינתן לי נפשי בשאלתי או אמות עליה. והיה כשבת האיש ההוא באותו חשך נמרץ ימים ושנים, הולך ובא סביבות המגדל, עד שמצא כמין חלון אחד במגדל. התחיל לחטט אחריו, והיו עפר וצורורות נופלים, עד שגילה חור אחד קטן.

התחיל לצעוק ולצווח יום יום ולקרוא לבת המלך בקול גדול ולהתחנן אליה: תיקר נא נפשי בעיניך. עד שנחמו רחמי אליו, בראותה שכבר התחיל למצוא מקום, וטרח ועמל לבקש אהבתה; והתחילה לספר עמו ולדבר על לבו שלא יחוש מכל הטורח אשר טרח. כי סוף הכבוד לבוא, וישמח ויגיל, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת; וכיון שהתחיל - הוא יגמור וימצא הפתח, ומשם יכנס.

עד שהוא בעצמו טורח יום אחר יום, עד שמצא צורת פתח בנויה בכותל. התחיל לחטט אחריה עד שפתח ונכנס. ואחר שנכנס, התחיל לקרוא ולצעוק אל בת המלך שתפתח לו החדרים הפנימיים להיכנס אליה, עד שראתה בעיניו וגילתה לו מקום המפתחות היכן הן. והוא לקח מפתח אחד ופתח חדר אחד, ומפתח אחר ופתח, עד שמעט מעט. ביישוב דעתו ובהשכלת שכלו, פתח את כולם אחת אחת.

ובראות בת המלך חפץ האיש ההוא בה, וכל הטורח שטרח בשבילה, שלחה להגיד לאביה כל המאורע. והמלך שמח לקראת האיש ההוא, כי פרי מעליו יאכל, ורצה להשיאו עם בתו; וגילה לו מסתרים אחרים, ונתן מפתחות המגדל בידו לסגור ולפתוח כל זמן שירצה, ונתן לו בתו לאשה. והגדיל האיש ההוא עד מאוד, עד שנעשה משנה למלך, וכל אשר הוא גוזר הוא מצליח בידו.

צמח הצב"י

פרשת נצבים-וילך

פרשת נצבים

טפכם קודם לנשיכם - ומבאן שמתוך שלא לשמה בא לשמה
אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם בְּלִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רְאִשֵׁיכֶם שְׂבִטֵיכֶם וְקִנְיֵיכֶם
וְשִׁטְרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׁרָאֵל (דברים כט, ט).
איתא במסכת סופרים (פרק יח ה"ח): ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה
בישיבה, פתח ואמר, אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם בְּלִפְנֵי ה', טפכם נְשִׁיכֶם (דברים כט, ט-י).
וכתב בספר עיר דוד (בית המלך, חדר ב, סי' קמד-קמה):

איתא בגמרא (ברכות כח ע"א), בו ביום שנעשה ראב"ע נשיא ניטל
שומר הפתח, לפי שרבן גמליאל לא היה מניח ליכנס לבית המדרש
אלא תלמיד חכם שתוכו כברו. אבל ראב"ע סבר, לעולם ילמוד אדם
תורה ומצוות אף שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה (ועיין
בגירסת עין יעקב שם, שנתבאר בה דעת ראב"ע להדיא).

ואיתא בש"ך עה"ת (פרשת וילך, דברים לא, יב), שהטעם שהקדים
'טפכם' ל'נשיכם', לפי שהטף באים לכלל לימוד, מה שאין כן הנשים,
שאסורות ללמוד לגמרי ואינן באות אלא לשמוע.

ואיתא במדרש (בראשית רבה פרשה לט, יד), וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן
(בראשית יב, ה), מלמד שהיו אברהם ושרה מגיירים גרים. דליכא
למימר שעשו נפשות ממש, שהרי היאך יכולים לברוא את האדם.
והקשה היפה תואר, והלא ספר יצירה היה בידו של אדם הראשון,
ובספר יצירה יכול היה לברוא.

[ועיין בצינוני שאכן מפרש כן, שכן מסורת בדינו מאבותינו, וכן פירש
הראב"ד בפירושו לספר יצירה. ועיין בספר אש תמיד (פרשת אמור)
חשבון נפלא בזה בשנות אברהם אבינו. ועיין בספר יקהל שלמה
(פרשת לך לך) מה שתירץ בזה].

ויש לתרץ, שכתוב 'עשׂו' לשון רבים, ומשמע שאף שרה בראה, וזה
אי אפשר; שבשלמה אברהם היה יכול ללמוד ספר יצירה, אבל שרה
לא, שהנשים אסורות ללמוד תורה.

ועוד איתא במדרש (שם פרשה מט, ז), כִּי יִדְעָתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוָה אֶת
צִנְיִי וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, לַעֲשׂוֹת צִדְקָה וּמִשְׁפָּט (בראשית יח, ט), בתחילה
צדקה ולבסוף משפט. בתחילה היה מכניס כל עוברים ושבים,
ולבסוף אמר להם ברכו; ברכו - מוטב, ואם לאו אמר להם הבו מה
דעלך, מאן יהיב לך חמרא במדברא. אמרו לו, למי נברך, אמר להם,
לאל עולם, מיד נתגירו. והקשה היפה תואר, והלא אנוסים היו, ושלא
לשמה נתגירו. ותירץ, שהלכה כמאן דאמר (סוטה כב ע"ב) לעולם
יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה
בא לשמה.

וזוהו שאמרו, בו ביום שנעשה ראב"ע נשיא ניטל שומר הפתח. וקשה,
מנין לו לראב"ע שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ואם תאמר ממה
שכתוב וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן, שמגיירים גרים והיו שלא לשמה,
יש לדחות, דילמא עשו נפשות ממש על ידי ספר יצירה.

לפיכך דרש אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם בְּלִפְנֵי ה' טפכם נְשִׁיכֶם, וקשה למה הקדים
טף לנשים; אלא שהנשים אינן באות אלא לשמוע, והאנשים באים
ללמוד, והטף באים לכלל לימוד כשיגדלו. ומעתה שוב אי אפשר
לומר שעשו נפשות ממש על ידי ספר יצירה, שהרי הנשים אסורות
ללמוד. אלא על כרחך שמגיירים גרים היו, ואף על פי שאנוסים היו,
יש לומר מתוך שלא לשמה בא לשמה.

ומשום כך יפה ניטל שומר הפתח בו ביום, שיכנסו לבית המדרש
אף מי שאין תוכו כברו, שלעולם ילמוד אדם תורה אף שלא לשמה,
שמתוך שלא לשמה בא לשמה ודו"ק. עכ"ד העיר דוד.

[דברי העיר דוד אלו מובאים בספר קרית ארבע (חורי, פרשת ואתחנן),
הוכח אברהם (חאלימי, פרשת כי תבוא), הגדה של פסח משמיע ישועה
(חדד, פיסקא אמר ראב"ע), ומשען המים (פרשת ברכה)].

'אשר עשו' לשון רבים - והוא מפורש בגוף המדרש

ולפי דרכו של העיר דוד יש לבאר קישור דברי המדרש שם, וזה לשונו:
ואת הנפש אשר עשו בחרן, אמר רבי אלעזר בן זימרא, אם מתכנסין כל
באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד אינן יכולין לזרוק בו נשמה, ואת אמר
ואת הנפש אשר עשו, אלא אלו הגרים שגייירו... ויאמר אשר 'עשה', למה
נאמר אשר 'עשו', אמר רב הונא, אברהם היה מגייר את האנשים ושרה
מגיירת את הנשים.

ולדרך זו המדרש עצמו בא ליישב למה לא נאמר שבראם על ידי ספר
יצירה, ולזה אמר שנאמר 'אשר עשו' לשון רבים, ואף שרה גיירה גרים, ועל
כרחך שאין זו בריאה אלא גירות. ואולי לזה כיוון העיר דוד.

משנתלבנו שערותיו - נתברר שאף שלא לשמה נכנס

והוסיף על דברי העיר דוד בספר תולדות יעקב (להג"ר יעקב איילינבורג, נדפס
תפ"ו):

אכתי קשיא, למה דרש ראב"ע דרשה זו דוקא ביום שמינוהו לנשיא.
וליישב נקדים גמרא דברכות (כו ע"ב): אמרו ליה לרבי אלעזר בן
עזריה, ניחא ליה למר למהווי ריש מתיבתא. אמר להם, איזיל ואימלך
בדיתתו. אמרה ליה, לית לך חירותא. והדבר קשה להולמו, למה
דחתה אותו מטעם זה שאין לו שיבה.

ונראה ליישב על פי מה דאיתא במסכת נדה (מה ע"ב), וַיֵּבֶן ה' אֱלֹקִים
אֶת הַצֵּלֶל (בראשית ב, כב), מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר
מבאיש, אלו דברי רב חסדא. וריש לקיש אמר, מלמד שקלעה הקב"ה
לחווה והביאה אצל אדם הראשון, שכן בכרכי הים קורין לקלעיתא
בנייתא.

ומעתה, אם נפרש 'ויבן' כרב חסדא, שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה
יותר מבאיש, צריך אדם ליטול עצה מאשתו, שהבינה היתירה בה.
אבל אם נפרש שקלעה הקב"ה, אין צריך ליטול עצה מאשה, שאין
לה בינה יתירה.

ותלוי הדבר במחלוקת אם התורה בלשון הקודש ניתנה או בכל לשון.
אם בלשון הקודש ניתנה, אי אפשר לפרש מלשון שבכרכי הים קורין
לקלעיתא בנייתא, שהרי אין זה לשון הקודש; ועל כרחך ויבן את
הצלע פירושו שנתן בינה יתירה באשה, וצריך ליטול ממנה עצה. ואם
בכל לשון ניתנה, יש לפרש ויבן שקלעה הקב"ה לחווה, ואין הטעם
משום בינה יתירה, ואין צריך ליטול עצה מאשה.

וזה גופא תלוי במה דאיתא בילקוט (יתרו רמז רפ"ו), אֲנֹכִי ה' אֱלֹקֶיךָ
(שמות כ, ב), למה אמר הקב"ה בלשון 'אנכי' שהוא לשון מצרי, כדי
שיבינו אף האומות. ועוד טעם אחר, לפי שעל הים נראה הקב"ה
כבחור, ועכשיו נראה כזקן היושב בישיבה, לכך אמר 'אנכי', אני הוא
שהייתי בים [כעין זה ברש"י (סו).] ולשון 'זקן' ויושב בישיבה' אמרו
חז"ל (יומא כח ע"ב) על אברהם אבינו. ועיין בספר ברכת יצחק (בהפסטה
לפרשת בשלח).

ומעתה, אם התורה בלשון הקודש ניתנה, אף 'אנכי' לשון הקודש
הוא, ועל כרחך טעמו כטעם השני, שנראה כזקן היושב בישיבה;
ומזה מוכח שהיושב בישיבה צריך שיהא זקן דוקא, שאם לא כן
היה לו להיראות כבחור כמו על הים. ואם התורה בכל לשון ניתנה,
'אנכי' נאמר בלשון מצרי כדי שיבינו האומות, ושוב אין ללמוד מכאן
שהעוסק בישיבה צריך להיות זקן, אלא אפילו יניק.

כללו של דבר, אם התורה בלשון הקודש ניתנה, 'ויבן' היינו בינה
יתירה, ו'אנכי' לשון הקודש, וטעמו שנראה כזקן היושב בישיבה,
ומוכח שהיושב בישיבה זקן דוקא. ואם בכל לשון ניתנה, 'ויבן' היינו
שקלעה הקב"ה לחווה, ו'אנכי' לשון מצרי כדי שיבינו האומות.

ובזה יובן שראב"ע הלך ליטול עצה מאשתו, והשיבתו בחכמה, אתה
בא ליטול עצה ממני, אם כן על כרחך סבירא לך שויבן את הצלע
היינו בינה יתירה באשה; ואם כן התורה בלשון הקודש ניתנה; ואם כן
מאי 'אנכי', ועל כרחך שנראה הקב"ה כזקן היושב בישיבה ועל הים

פרשת וילך

מאה ועשרים יום כנגד מאה ועשרים שנה – והיום היתר הוא הקובל

איתא במדרש רבה (דברים פ"ט ס"ט): דבר אחר, מהו הן קרבו ימך למוות (דברים לא, יד), אמר רבי סימא, היום קובל לפני הקב"ה, אמר, רבונו של עולם, איני זו ואיני שוקע ומשה קיים. ולכאורה תמוה, מה ענינו של היום לקבול על משה.

וכתב בספר זרע אהרן (להג"ר אהרן ייטלש, נדפס תקנ"ז):

דהנה כתב רש"י (פרשת כי תשא), כי בִּשְׁשׁ מִנְּשָׁה (שמות לב, א), שכשעלה משה להר אמר להם, לסוף ארבעים יום אני בא בתוך שש שעות; והם היו סבורים שאותו יום שעלה מן המנין הוא, והוא אמר להם ארבעים יום שלמים, ולילו עמו, ויום עלייתו אין לילו עמו.

אך אי אפשר לומר שאף יום העליה נמנה בכלל ימי עלייתו למרום, שאם כן היה למשה קצת חטא וגרם במעשה העגל, שהרי אמר להם לסוף ארבעים יום אני בא, ובא לסוף ארבעים ואחד.

ואיתא במדרשים (רבינו בחיי בפרשתו), שחיינו של משה היו מאה ועשרים שנה כנגד ימי עלייתו בהר, ששהה שם שלוש פעמים ארבעים יום, שהם מאה ועשרים יום.

אך לפי סברת משה, שביקש לחיות יותר ממאה ועשרים שנה, על כרחך שלדעתו נמנה אף יום העליה מן המנין, ואפשר לו לחיות עוד שנה אחת. אלא שלפי זה גרס חטא במעשה העגל.

וזהו שאמר 'היום' קובל עליך, שלדעתך, אם תחיה עוד יום אחד הנכנס לשנת הקב"ה, על כרחך שיום העליה מן המנין, ואם כן יש לך חטא בזה, וק"ל. עכ"ד הזרע אהרן.

אם ישראל פטורים בעגל – חוזר החטא לשבירת הלוחות

ובאופן אחר יש לומר, על פי מה שכתבו בעלי דרוש (עיין עיר דוד, בית המלך, חדר ג, בית הבחירה חדר ד), שמשה רבינו לא נכנס לארץ ישראל בשביל שחטא בשבירת הלוחות.

אמנם הרי שוברו בצדו, שהוצרך לשבור את הלוחות משום שחטא ישראל בעגל, כמו שאמרו במסכת שבת (פו ע"א). ונמצא שאם יש לישראל תירוץ על חטא העגל, שוב חוזר החטא למשה על שבירת הלוחות.

והנה בדרשות חתם סופר (שבועות תקס"ג עמוד) כתב, שאילולי הוסיף משה יום אחד מדעתו, והיתה קבלת התורה ביום הקודם, לא היו ישראל חוטאים בעגל; שרק משום שנשלמו הארבעים יום בשבעה עשר בתמוז, שהוא זמן שליטת החיצונים, היה כח לסמא"ל לערבב את העולם בדמות חושך ואפילה.

וזהו שאמר הן קרבו ימך: אם תבקש שלא תמות כדי ליכנס לארץ ישראל, ואם משום שבירת הלוחות, תטעון שישאל חטאו בעגל; אך על זה יש להם תירוץ, שזמן שליטת החיצונים היה. וזהו 'היום' קובל לפני, היינו היום שהוספת, ואיחרת בו את זמן קבלת התורה, ונמצא שיש למשה פגם, שגרם לישראל לחטא בעגל, ודו"ק.

כבחור, ולכן אמר 'אנכי'. וקשה, היה לו להיראות אף כאן כבחור; ועל כרחך שהיושב בישיבה צריך שיהא זקן דוקא. לזה אמרה לו, אם כן אי אפשר לך, דלית לך חירותא, וק"ל.

[דרוש זה כתב גם הג"ר יחיאל מיכל אופנהיים בכתב יד על הגדה של פסח (בפיסקא אמר ראב"ע). והחיד"א בפתח עינים (בברכות שם) מביא דרוש זה בשם רבני אשכנז. ועיין עוד בספר דרושים ולקחי מוסר (מכתב יד הג"ר אברהם טרייביטש מחכמי ורביני ניקלסבורג, ח"ב עמ' קז)].

אך עדיין היה מסופק איזה משני הטעמים אמת, עד שעשה לו הקב"ה נס ואהדרו ליה תמני סרי דרי חירותא; ומזה הוכח שהפירוש הזה אמת.

ולפיכך דרש בו ביום טַפְּכֶם נְשִׁיכֶם. דהנה בו ביום שמינוהו נשיא ניטל שומר הפתח, לפי שרובן גמליאל לא היה מניח ליכנס לבית המדרש אלא תלמיד חכם שתוכו כברו, וראב"ע סבר שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וקשה, מנין לו לראב"ע סברה זו. ועל כרחך שלמדה ממה שנתברר שהיושב בישיבה צריך שיהא זקן. וקשה, למה זקן דוקא. אלא שאם יעמידו יניק לנשיא לא ישמעו לו תלמידיו. וקשה, והלא אין מכניסין אלא מי שתוכו כברו [ותלמידים כאלו שומעים לרבם אף שהוא יניק]. אלא על כרחך שמיניחין כל אדם ללמוד בבית המדרש, ואם כן על כרחך מתוך שלא לשמה בא לשמה.

ובזה יובן, אותו היום שמינוהו נשיא ונעשה לו נס בדרי חירותא, על כרחך שהיושב בישיבה צריך שיהא זקן; ואם כן על כרחך שמיניחין את הכל ליכנס לבית המדרש, לפי שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ואם כן יפה אמר הכתוב טַפְּכֶם נְשִׁיכֶם, והקדים טף לנשים, שמסם מוכח שמתוך שלא לשמה בא לשמה וק"ל. עכ"ד התולדות יעקב.

החשוב חשוב קודם – מהי חשיבותם של 'זקניכם'

ובזה יש לבאר את המשך הכתוב שלפניו, אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם לְפָנַי רְאִשֵׁיכֶם וְשִׁבְטֵיכֶם וְזָקְנֵיכֶם וְשִׁטְרֵיכֶם, ופירש רש"י, החשוב חשוב קודם, ואחר כך כל איש ישראל.

ומהי חשיבותם של 'זקניכם', לפי שהם לבדם ראויים לראשות הישיבה. וקשה, למה זקן דוקא. אלא שאם יעמידו יניק לנשיא לא ישמעו לו תלמידיו. וקשה, והלא אין מכניסין אלא מי שתוכו כברו. אלא על כרחך שמיניחין כל אדם ללמוד בבית המדרש, ואם כן על כרחך מתוך שלא לשמה בא לשמה. ולפיכך המשיך הכתוב טַפְּכֶם נְשִׁיכֶם, ודו"ק.

באגודה אחת – ולפיכך אף שלא לשמה חשוב

ועוד יש להוסיף על פי מה שכתב בתכלת מרדכי (פרשת וישב), שלכן מותר ללמוד שלא לשמה, לפי שכל ישראל חשובים כאחד, ויש בהם העוסקים לשמה, וכדקיימא לן (קידושין ז ע"א) הקדיש אבר אחד פשטה קדושה בכולה.

ואיתא בילקוט (רמז תתקמ), אתם נצבים, אימתי, כשתהיו באגודה אחת. וזהו שאמר הכתוב אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם לְפָנַי, באגודה אחת; ולפיכך אף הלומד שלא לשמה חשוב, ומשום כך המשיך טַפְּכֶם נְשִׁיכֶם, ודו"ק.

'נצבים' לשון הכנה – והכנה למצוה במצוה

ויש להוסיף עוד על פי מה שכתב בטיוול הפרדס (מערכת ב אות ט), שהא דאמרינן מתוך שלא לשמה בא לשמה, טעמו לפי שהכנה למצוה כמצוה; ולפיכך אף שכוונתו שלא לשמה, הרי זו הכנה לשעה שיבוא לעשות למשה. והנה ברמב"ן מבואר שתיבת 'נצבים' ענינה הכנה, וזה לשונו: טעם אתם נצבים היום לפני ה' אלקיכם, שאתם עומדים ומזומנים לפני השם כדי לעמוד בבריתו.

ובזה יבואר, אַתֶּם נִצָּבִים, בהכנה, והכנה למצוה כמצוה, ולפיכך אף שלא לשמה חשוב, ומשום כך הקדים טַפְּכֶם לְנְשִׁיכֶם, ודו"ק.