בעזהשי"ת ✦ פרשת וירא ✦ שנת תשפ"ז ✦ גליון נא ✦ שנה ב

דרושים קדמונים

דרושים נחמדים וקצרים מספרי קדמונים

מחשבון שנת החמה והלבנה מוכח שהיה יום שלישי למילה

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה'" (בראשית יח, א). פירש"י: לבקר את החולה; אמר רבי חמא בר חנינא, יום שלישי למילתו היה, ובא הקב"ה ושאל בשלומו. והקשה הרא"ם שתי קושיות.

חדא, מנלן שיום שלישי למילה היה? אי משום דכתיב "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהְיוֹתָם כֹּאֲבִים" (שם לד, כה) - הלא איתא בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלד ע"ב): מרחיצין את הקטן ביום השלישי שחל להיות בשבת; ואמרינן בגמרא, דביום ראשון וביום שני כולי עלמא לא פליגי דמרחיצין. מכלל דביום ראשון וביום שני הכאב יותר מביום השלישי.

ועוד הקשה, דאי אפשר שהיה ביום השלישי. דעל "לוּשִׁי וַעֲשִׂי עֻגוֹת" (שם יח, ו) דרשינן בגמרא שהיה אז ערב פסח. נמצא, אי אמרינן שיום שלישי למילה היה, הוכרח אברהם לימול שלשה ימים קודם פסח. וכתיב "וְאֶת בְּרִיתִי אָקִים אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה לַמּוֹעֵד הַזֶּה בַּשָּׁנָה הָאַחֶרֶת" (שם יז, כא), ודרשינן ששרט לו שריטה בכותל: כשתגיע חמה לשריטה זו - תלד (רש"י שם כא, ב). אם כן הוצרך יצחק להולד שלשה ימים קודם פסח. וקיימא לן שבפסח נולד יצחק, או ביום ראשון או ביום אחרון של פסח, כדאיתא בתוספות (ראש השנה יא ע"א).

ונראה לי לפי פשוטו. דידוע ששנת החמה שס"ה ימים, ושנת הלבנה שנ"ד ימים. ולפי התוספות הנ"ל, נולד יצחק ביום ראשון של פסח או באחרון של פסח. ולפי זה מוכח שיום שלישי למילה היה. דאם לא כן קשה: הרי הקב"ה שרט לו שריטה בכותל, כשתגיע חמה וכו'. וממילא אי אפשר שתבוא החמה לשריטה בשנה הבאה אלא לאחר י"א יום, מאוחר מן התאריך שבשנה זו. ואילו השריטה היתה בערב פסח, כשבאו המלאכים, הרי י"א ימים אלו כלים שנים או שלשה ימים אחר פסח, ונמצא יצחק נולד אחר הפסח; ולכולי עלמא בפסח נולד יצחק! אלא על כרחך יום שלישי למילה היה, והמילה - והשריטה עמה - היתה שלשה ימים קודם פסח; ואם כן כלו י"א ימי החמה ביום אחרון של פסח. ודוק היטב.

אסיפת יהודה - מהג"ר טעבלי בריסקער [אחיו של הג"ר אריה ליב פישלס אב"ד קראקא], אשר אסף ולקט נכדו הג"ר יוסף יהודה ליב בן הג"ר ישראל איסרל - נדפס ב'פרנקפורט-דאודר' שנת תקכ"ג

המילה ביום הכיפורים - ולא ירדה השכינה עד היום השלישי מפני תחומין

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה'" וגו' (בראשית יח, א). פירש"י: לבקר את החולה; אמר רבי חמא בר חנינא, יום שלישי למילתו היה, ובא הקב"ה ושאל בשלומו. והקשו כל האחרונים (עיין במזרחי כאן): מנא ליה לרש"י שהיה ביום ג' למילתו? והא יש הרבה דיעות בגמרא (עיין שבת קלד ע"ב) דביום א' למילה הוא בסכנה יותר מביום ג', יעו"ש.

ולפי דרכינו יבואר. דידוע מה שאמרו חז"ל (פרקי דר' אליעזר פרק כט), דאברהם מל את עצמו ביום כיפור. ולפי זה קשה: הא קיי"ל בגמרא דעירובין (מג ע"ב) דאין אליהו בא בשבת לבשר על הגאולה, דלא יוכל לירד מן השמים בשבת, משום דיש תחומין למעלה מעשרה. ואם כן לפי זה, איך ירדו המלאכים למטה ביום כיפור, והא יום כיפור חמור משבת? לכן פירש"י שהיה ביום ג' למילתו, שהוא אחר יום כיפור, ולא ביום כיפור גופיה.

ועיין בזרע ברך שני על הפסוק "וירא אליו ה'", שהשכינה נגלה לאברהם בגופו ממש, בהרגשת אבריו. ואם כן אי אפשר לומר שזה היה ביום ראשון למילתו, משום איסור תחומין, דגם הקב"ה ירד למטה ממש, בהרגשת אבריו. ועיין בחיבורי הגדול שחיברתי על התורה, הנקרא זרע ברך רביעי, מה שכתבתי על פי זה, יעו"ש.

זרע ברך שלישי - להג"ר ברכיה ברך נכד בעל 'זרע ברך' הראשון - נדפס ב'האלי' שנת תע"ד, ונדמ"ח תשס"ב

השכינה שהתה עד הערב, שלא יחזור הכאב אחר שילך המבקר

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם" (בראשית יח, א). ופרש"י: לבקר את החולה; א"ר חמא בר חנינא, יום שלישי למילתו הי', ובא הקב"ה ושאל בו. וקשה, מה בעי ר' חמא בר חנינא בזה? וגם מנליה זה דהיה יום ג', דלמא הי' יום א' או יום ב' למילתו?

ונלפע"ד לבאר. דהנה השכינה נגלתה לאברהם כחום היום, ושהתה אצלו עד לעת ערב. כמו שפירש"י: "וַיֵּלֶךְ ה' כַּאֲשֶׁר כִּלָּה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לִמְקֹמוֹ" (בראשית יח, לג) - נסתלק הדיין, נסתלק הסניגור, והקטיגור מקטרג, ולפיכך "וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֹמָה בָּעֶרֶב" (שם יט, א) להשחית. ושם פירש"י: בערב - וכי כל כך שהו המלאכים מחברון לסדום? אלא מלאכי רחמים היו, וממתינים שמא יוכל אברהם ללמד עליהם סניגוריא. הרי שעד הערב לא נסתלקה השכינה מאברהם.

ויש לתת טעם, למה באמת נתעכבה שם השכינה משש שעות עד לעת ערב, והלא כל הסנגוריא שדיבר אברהם היה יכול לדבר אף בחצי שעה.

וי"ל ליתן טעם לשבח ע"ז, שהי' בכיוון שהשכינה נתעכב שם עד עת ערב. דתמן תנינן בנדרים (לט ע"ב): אמר ר' אחא בר חנינא, כל המבקר את החולה נוטל אחד משישים בצערו. ופריך: א"כ, ליעיילו שיתין גברי ולוקמוהו! ע"ש.

ומצאתי בילקוט ראובני, ריש פרשה זו, בשם סודי רזיא, וז"ל: "וירא אליו" - לבקר את החולה. קשה, והלא אמרו רז"ל הנכנס לבקר החולה נוטל אחד משישים מחליו, וכאן הקב"ה בא לבקרו, כענין "שִׁשִּׁים גִּבֹּרִים סָבִיב לָהּ" (שיר השירים ג, ז), וא"כ הי' ראוי להסתלק הכאב מאברהם

המשך בעמוד ב



דרושים קדמונים
אוצר דרוש וחידוד משנות ש'-תקצ"ט
עמוד א



טעם הצב"י
ענינים שונים בדיני קריאת התורה והמסתעף
עמוד ד

המשך מעמוד א

אבינו לגמרי? אבל דע, מה שאמרו חז"ל נוטל אחד מששים בחליו - האמת הוא כן; אבל מ"מ, כשנסתלק המבקר אז חוזר החולי למקומו, ע"כ.

ונ"ל, דזה שייך דווקא בחולי אחר; משא"כ בחולי המילה, שאינו אלא משך שלשה ימים. א"כ, אם יכנסו ששים מבקרים ביום שלישי ויסתלק הכאב אז, ודאי אינו חוזר הכאב ביום הרביעי, כיון דבלא"ה ביום הד' הכאב מסתלק. לכך נלפע"ד, שמטעם זה נתעכב השכינה אצל אברהם ביום שלישי למילתו עד לעת ערב. כיון דששים גבורים סביב לה, אשר מזה נסתלק החולי, רק מחששא שמא יחזור הכאב אחר סילוק המבקרים - לכך נתעכבה השכינה עד לעת ערב של יום ג', ושוב יהי' אברהם בטוח ולא יחזור אליו הכאב, שהרי בלא"ה הכאב לא נמשך אחר יום ג'.

וזהו כוונת רש"י: "וירא אליו" - לבקר את החולה, והי' כוונת הקב"ה להסיר ממנו החולי כשבא אליו עם ששים גבורים סביב. לפי"ז הי' קשה לר' חמא: מה תועלת הי' לאברהם בזה, הלא אחר שילכו המבקרים יחזור החולי למקומו? לזה בא ר' חמא כמתרץ, ואמר: יום שלישי למילתו הי', ואז יהי' רפואתו רפואה שלימה, ולא יחזור החולי למקומו, כי אחר יום ג' בלא"ה הכאב בטל. ובזה הי' לר' חמא ראי' ברורה שהי' ביום ג' למילתו; דאלו הי' ביום א' או ב', למה נתעכב השכינה אצלו עד לעת ערב? - כדי שיהי' בטוח שוב לא יחזור אליו הכאב למחר, שהוא אחר ג' ימים. וק"ל.

דרש משה - להג"ר משה בן הג"ר שמואל מחליש מקראקא, נפטר שנת תצ"ו - נדפס לראשונה ב'לבוב' שנת תרל"ב, ונדמ"ח תשנ"ו

האכילם בשר בחלב, שלא יזכו בתורה על ידי ברכת המזון

"כִּי עַל כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל עַבְדְּכֶם" (בראשית יח, ה). ובמדרש (בראשית רבה פמ"ח סי"א): אמר רבי יהושע, מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו הייתם מזומנים לבוא אצלי, "כי על כן עברתם", היך מה דאת אמר "יְהִי כֵן ה' עִמָּכֶם" (שמות י, י). ודברי המדרש צריכים ביאור, דאין להם פירוש כלל. ושאלתי לכמה גאונים, ופירוש אין אותו לרוות בו צמאוני למים של תורה; ויגעתי ומצאתי.

ונקדים מה דאיתא בברכות (לה ע"א): כתיב "לַה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ" (תהלים כד, א), וכתיב "הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַה' וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם" (תהלים קטו, טז) - לא קשיא: כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה. הרי שעל ידי הברכה קונה האדם את הארץ.

וכתב בעשרה מאמרות, שזה טעם הסעודה שסעדו המלאכים אצל אברהם: כדי שיקיימו מצות זימון ויברכו על הכוס. וזהו "כי על כן עברתם על עבדכם" - כדי שתאכלו ותברכו ברכת המזון, שהיא מצוה שאינה נוהגת בעליונים, שאין שם אכילה ושתיה.

ועוד כתב, שכוונת המלאכים היתה לעכב את התורה שלא תרד לארץ, ולכן אמרו בשעת מתן תורה "תְּנָה הוֹדְךָ עַל הַשָּׁמָיִם" (תהלים ח, ב; שבת פח ע"ב). כי "השמים שמים לה'", ואם יהיו השמים שלהם, גם התורה שבשמים תהיה שלהם, שעל ידי קנין השמים קונים גם את התורה אשר בהם. ואי אפשר שיהיו השמים למלאכים אלא על ידי ברכת המזון, כמו שהארץ נקנית לאדם על ידי הברכה; וברכת המזון אינה נוהגת בעליונים. לכן ירדו המלאכים למטה אל אברהם, לאכול ולשתות ולברך ברכת המזון, כדי שעל ידי כן ינתנו להם השמים ומלואם, וממילא תקנה להם גם התורה.

ואברהם הרגיש בדבר. ומה עשה? האכילם דבר איסור, בשר בחלב. ואין מברכים על אכילת איסור, כדאיתא בירושלמי (חלה פ"א ה"ט): מצה גזולה אסור לברך עליה, משום "וּבְצֵעַ בֵּרַךְ נָאַץ ה'" (תהלים י, ג). וממילא לא זכו לתורה על ידי אותה ברכה. וזהו שטעו בשעת מתן תורה ואמרו "תנה הודך על השמים", כי חשבו שתועיל להם ברכת המזון שבירכו אצל אברהם. מיד עשה הקדוש ברוך הוא את קלסתר פניו של משה דומה לאברהם, ואמר להם: לא זהו שאכלתם אצלו בשר בחלב? (שמות רבה פכ"ח ס"א). ואין ממש באותה ברכה, שאין מברכים על אכילת איסור.

וזהו שאמרו במדרש על "הַמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה" (בראשית יח, יז) - מתן תורה גליתי לו. ולכאורה איה מצינו גילוי דבר זה? אלא שעל ידי סעודה זו, שאכלו המלאכים אצל אברהם כדי לברך ברכת המזון ולקנות על ידה את התורה, נתגלה לו ענין מתן תורה. עד כאן דברי העשרה מאמרות.

ולפי זה נראה לבאר דברי רבי יהושע: "מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו הייתם מזומנים לבוא אצלי". כי העולם נברא בשביל התורה, כמו שנאמר "אִם לֹא בְּרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי" (ירמיה לג, כה). ואם כן המלאכים, שרצו לקבל את התורה - ואי אפשר להם אלא על ידי ברכת המזון, שאינה נוהגת בעליונים - מוכרחים היו לבוא אצלי, לאכול ולברך ברכת המזון שתיקן אברהם, ועל ידה לקנות שמים וארץ ולקבל את התורה שבשבילה נברא העולם. נמצא שמבריאת העולם הייתם מזומנים לבוא אצלי.

אלא שקשה למדרש: אדרבה, המלאכים ירדו לטובת עצמם, כדי שיתן הקדוש ברוך הוא את התורה למלאכים ולא לאברהם. ואיך אמר "כי על כן עברתם על עבדכם", כאילו באו לטובתו? ולזה אמר "היך מה דאת אמר יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם". פרעה אמר בפיו: כשם שאני משלח אתכם ברצוני, כן יהי ה' עמכם; ודעתו היתה שלא לשלחם, ושלא יהיה ה' עמהם. כן היה בלב אברהם כשאמר "כי על כן עברתם על עבדכם" - בשביל ברכת המזון, לקבל על ידה את התורה. אבל לא כמו שעלה על דעתכם, לזכות בה אתם; אלא אדרבה, מזומנים הייתם לבוא אצלי כדי שאני אזכה על ידכם לתורה. ודו"ק.

טוב רואי - מגדול דוד, להג"ר דוד בן הג"ר נתן גרינהוט - נדפס ב'פרנקפורט דמיין' שנת תס"ב

המלאכים בצעו על לחם אבירים, ופחדו שמא ימס בחום היום

"וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכֵלוּ" (בראשית יח, ח). ובמדרש (בראשית רבה פמ"ח סי"ד): "והוא עומד עליהם" - אימתו מוטלת עליהם, מיכאל מרתת, גבריאל מרתת. "ויאכלו" - וכי אוכלין היו? אלא נראין כאוכלין.

וקשה בזה: היאך יצאו ידי חובתן, שלא יוציאו ברכתן לבטלה, בברכת המוציא ובברכת המזון? וזהו שדוקא אלו שני המלאכים החשובים פחדו ויראו: כי מיכאל, הגדול שבהם [כמו שאמרו (שם ס"י): לגדול שבהן אמר, זה מיכאל], צריך לברך המוציא, וגבריאל, השני לו, יברך ברכת המזון.

ויש ליישב, שהיה עמהם לחם אבירים - שאמרו חז"ל (יומא עה ע"ב): לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, הוא המן - ועליו היו בוצעין ומזמנין. ואם תאמר, אם כן למה פחדו? אלא לפי שכתוב כאן "כְּחֹם הַיּוֹם" (בראשית יח, א), ובמן כתיב "וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס" (שמות טז, כא). וזהו מיכאל מרתת וגבריאל מרתת - שמא ימס המן, ולא יוכלו לברך עליו.

ועל פי זה מבואר לישנא דקרא "וְאֶקְחָה פַת לָחֶם וְסַעֲדוּ לִבְּכֶם אַחַר תַּעֲבֹרוּ" (בראשית יח, ה). כי בודאי המלאכים היו מברכים המוציא על לחמם, שהוא היפה. ודרך ארץ של בעל הבית, שנוטל את לחם האורחים מלפניהם ומניח לפניהם את לחמו, ואומר להם: לחם זה אני אקח מלפניכם, ויהיה לכם לסעד לדרך, "אחר תעבורו". וכן עשה אברהם, וזהו שאמר "ואקחה פת לחם". ועל זה אמרו חז"ל (בראשית רבה פמ"ח ס"י): אתה אמרת "ואקחה פת לחם", חייך שאני פורע לבניך - "הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם" (שמות טז, ד). שהרי אותו לחם שלקח מהם היה לחם מן השמים, הוא המן.

וזהו שאמרו במדרש (שם ס"א): "ויאמרו כן תעשה כאשר דברת" - כן תעשה לעצמך. רצונו לומר: כמו שאמרת "ואקחה פת לחם", כן תעשה לעצמך - ליקח אותו לחם, הוא המן, לעצמך. ודו"ק.

עמודי עולם, מדור 'שפתי מהרי"ל' - להג"ר יהודה ליב בן הג"ר שמעון גינצבורג - נדפס ב'אמשטרדם' שנת ת"צ

אברהם כרן היה - ולכן ניצול יצחק, שלא יהא אביו אונן

"וַיִּקַּח חֶמְאָה וְחָלָב וּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לִפְנֵיהֶם... וַיֹּאכֵלוּ" (בראשית יח, ח). כתב בעל גליא רזיא, דלפי שאברהם נתן למלאכים לאכול, לפיכך ניצול יצחק מעקידה ובא איל תחתיו. והוא תמוה מאד, דמה ענין אכילת מלאכים שאכלו אצל אברהם לעקידת יצחק.

כדי לתרץ זאת נקדים מה דאיתא במפרשים ב' טעמים למה אכלו המלאכים אצל אברהם. א', כדי לזכות במתנות, לפי שמיכאל הוא כהן שלמעלה. טעם ב', כדי שיעשו מצות ברכת זימון, מה שלא שייך למעלה. והנפקא מינה בין הני ב' טעמים הוא זה: דלטעם הראשון

המשך בעמוד ג

המשך מעמוד ב

קשה, דהוה ליה למיכאל לבד לבא; ומוכח נמי דאברהם לא היה כהן, כי כהן אין צריך ליתן מתנות, כדכתיב "מֵאֵת הָעָם" (דברים יח, ג) ולא מאת הכהנים. ולטעם הב' יש לומר דאברהם היה כהן, ולכך באו שלשה, כדי לקיים מצות זימון.

ואיתא טעם על מה שאמר אברהם "וכי יש קרבן בלא כהן" - פירוש, כיון שנשחט יצחק נעשה אברהם אונן, ואונן אסור להקריב. ולפי זה מתורץ מה שכתב בעל גליא רזיא, דלפי שאברהם נתן למלאכים לאכול, למלאכים דייקא. אם כן י"ל דאברהם היה כהן; דאי כטעם הראשון, לפי שמיכאל הוא כהן, קשה קושיא הנ"ל, דהיה לו למיכאל לבד לבא. אלא ודאי כטעם הב', כדי לקיים מצות זימון. ולכך ניצול יצחק מעקידה, לפי שאם היה נשחט היה נעשה אברהם אונן, והיה אסור להקריב, וק"ל.

נעימה קדושה - שפה ברורה, להג"ר אריה ליב בן הג"ר נחמיה מק"ק טשוטץ - נדפס ב'זאלקווא' שנת תקמ"ב, מכתבי אביו זקינו הרבני מ' זיסקינד ז"ל. מובא בקונטרס חדשים וגם ישנים (תשנ"ז)

עמידת הקב"ה לפני אברהם - ראיה שבסתר מותר למחול על הבזיון

"וְאַבְרָהָם עוֹדֶנּוּ עֹמֵד לִפְנֵי ה'" (בראשית יח, כב).

בירושלמי (ראש השנה פ"א ה"ג): אמר רבי קרוספדאי, שלש פנקסאות הן - אחת של צדיקים, ואחת של רשעים, ואחת של בינוניים. של צדיקים - כבר נטלו איפופסי של חיים מראש השנה; של רשעים - כבר נטלו איפופסי שלהם מראש השנה; של בינוניים - ניתנו להם עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים: אם עשו תשובה, נכתבים עם הצדיקים, ואם לאו, נכתבים עם הרשעים. ושם בהמשך הסוגיא: אמר רבי סימון, כתיב "מַפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'" (ויקרא יט, לב) - אני הוא שקיימתי עמידת זקן תחילה. וכתב היפה מראה, שכוונתו למה שנאמר "ואברהם עודנו עומד לפני ה'", ואמרו במדרש (בראשית רבה פמ"ט ס"ז) שתיקון סופרים הוא, ובאמת הקב"ה היה עומד לפני אברהם.

ויש לתמוה, מה ענין דרשת ר' סימון לכאן, ומה לה ולדברי ר' קרוספדאי.

ונקדים, אמרו במדרש (ילקוט תהלים לב) על הפסוק "אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה" (תהלים לב, א), שכשכפות המאזניים שקולות, הקב"ה נוטל מן העוונות ומטמינן תחת פורפירא שלו. ואם כן, למה אמר ר' קרוספדאי שבינוני שלא עשה תשובה נכתב למיתה?

ויש לומר, שדברי ר' קרוספדאי הם בעבירות שבפרהסיא ובגלוי, שבאלו אין ויתור כלל, וצריך לעשות תשובה כדי שיהיה רובו זכיות. ומה שאמרו במדרש שהקב"ה מטמין עוונות תחת פורפירא שלו, הוא בעוונות שעבר אדם בסתר, שאינם גלויים אלא להקב"ה לבדו. על אלו הקב"ה מוותר, שהוא מוחל על כבודו להכריע ולהטמין (ועיין קצת מזה בזרע ברך ראשון, פ' האזינו).

ואין להקשות, מה טעם לחלק בין עבירות שבסתר לעבירות שבפרהסיא. שהרי מצינו לחז"ל, שהעושה עבירה כאילו עשה עלבון כביכול להקב"ה, כמו שאמרו (ראש השנה יז ע"ב): משל לאדם שנושה בחבירו מנה... בא לפייס את המלך, אמר לו: עלבוני מחול לך, לך ופייס את חבירך. ובדין תלמיד חכם כתב הטור (יו"ד סי' שלד): אף על פי שיש רשות לחכם לנדות לכבודו, אינו שבח לתלמיד חכם שינהיג עצמו בדבר זה. במה דברים אמורים, שחרפוהו בסתר; אבל אם חרפוהו בפרהסיא, אסור לו למחול על כבודו. ודין תלמיד חכם במחילת כבודו למדוהו חז"ל מן הקב"ה עצמו (קידושין לב ע"א): הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול. ואם כן, כשם שתלמיד חכם מוחל בסתר ואינו מוחל בפרהסיא, כך הקב"ה: על עבירות שבסתר מוחל על כבודו, ועל שבפרהסיא אין ויתור.

ויסוד החילוק בין סתר לפרהסיא הוא בשיטת הטור שם. ועיקר טעמו, כמו שכתב הב"י, ליישב את הגמרות הסותרות. במגילה (כח ע"א) אמר מר זוטרא חסידא, כשהיה עולה למטתו: שרי ליה לכל מאן דמצער לי - משמע שתלמיד חכם מוחל על כבודו. וביומא (כב ע"ב) אמר רבי יוחנן: כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם - משמע שאין לו למחול אלא אם כן פייסו. ומיישב הטור, שזה בסתר וזה בפרהסיא.

והנה, כתב הרמב"ן, והביאו הב"י (יו"ד סי' רמד), שאין תלמיד חכם עומד מפני תלמיד חכם שקטן ממנו - ומוכיח כן מן הגמרא בקידושין (לג ע"ב) - מפני שהוא כזקן, ואינו לפי כבודו, וגנאי הוא לתלמיד חכם לעמוד לפני קטן ממנו. ואם כן קשה: איך עמד הקב"ה לפני אברהם לקיים מצות עמידת זקן? והלא אדרבה, אין לעמוד לפני קטן ממנו, שאינו לפי כבודו!

אלא בודאי כדברי הטור, שיש חילוק בין פרהסיא לסתר: בסתר מותר למחול, ושבח הוא לתלמיד חכם למחול אפילו על בזיונו. ונקרא סתר כל שאין יודעים בו אלא התלמיד חכם ואחד עמו (ב"ח שם). ולפיכך שפיר עמד הקב"ה לפני אברהם ומחל על כבודו: אף שאינו לפי כבודו, כיון שלא היו שם אלא הקב"ה ואברהם, הרי זה סתר, ושבח הוא למחול על כבודו. ואי נימא דלא כהטור, אלא שעל בזיון אסור למחול אפילו בסתר, הדרא קושיא לדוכתה. הרי מוכח מכאן כדברי הטור.

ומעתה מבואר למה סמך הירושלמי את דרשת ר' סימון לדברי ר' קרוספדאי. שלא תאמר שאין לחלק בין עבירות שבסתר לעבירות שבפרהסיא; לכך הביא ר' סימון "אני הוא שקיימתי עמידת זקן תחילה", שממנה מוכח שבסתר מותר למחול על הכבוד. ואם כן יפה אמר ר' קרוספדאי, שבינוני שלא עשה תשובה נכתב למיתה - בעבירות שבפרהסיא, שעליהן אין ויתור. ודו"ק היטב.

מטה יששכר - להג"ר יששכר בערמאן בן הג"ר דוד יצחק הלוי פרענקיל, אב"ד ור"מ בגלילות שוואבאך ואנשבאך ושנייטאך, ומו"ץ ור"מ בק"ק פיורדא - נדפס ב'פיורדא' שנת תקנ"ב, ונדמ"ח תשמ"ה

יצחק הבכור אסור להקדישו לעולה

אמרו במדרש (בראשית רבה פנ"ו ס"י): אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא, בשעה שאמרת לי "קח נא את בנך" היה לי מה להשיב - אתמול אמרת "כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע" (בראשית כא, יב), ועכשיו "וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה" (שם כב, ב). ואף על פי שאברהם אבינו לא שאל על דברי ה', מכל מקום עלינו ליישב, שלא יהיו דברי הקדוש ברוך הוא כביכול סותרים זה את זה.

ומפי מורי המאור הגדול החסיד מהור"ר יצחק פריפסלש [איילנבורג] ז"ל שמעתי, בהיותו יושב על כסא ההוראה בק"ק ליסא, דבר נאה ומתקבל בפירוש המדרש הנזכר. והיה מדקדק בלשון המדרש: "היה לי מה להשיב" - "לשאול" היה לו לומר.

אלא לפי שאיתא במדרש (שם פנ"ה ס"ז): בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם "קח נא את בנך", אמר אברהם: תרין בנין אית לי, איזה בן? אמר לו: "את יחידך". אמר לו: זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו. אמר לו: "אשר אהבת". אמר לו: ואית תחומין במעיא? אמר לו: "את יצחק".

לפי כך אמר אברהם: בשעה שאמרת "קח נא את בנך", היה לי ליקח את ישמעאל ולשתוק. ואם תאמר, דלמא כוונתך על יצחק - היה לי מה להשיב על דבריך: האיך אפשר שדעתך על יצחק? אתמול אמרת לי "כי ביצחק יקרא לך זרע", ועכשיו "והעלהו לעולה". ואף על פי כן לא עשיתי כן, אלא שאלתי אותך על איזה בן; תזכור לי זאת.

*

ואני תלמידו אחריו, עלי ליישב את המדרש בדרך אחר. ונקדים מה שאמרו במדרש: אמר ישמעאל לאליעזר, עכשיו שוחט אברהם את יצחק, ואני בכור, ואני יורשו. ויש לדקדק: האיך תלוי זה במה שיצחק נשחט? הלא אף אם לא ישחט יצחק, ישמעאל בכור הוא.

לזה צריכים להקדים מה דאיתא בערכין (כט ע"א): רבי ישמעאל אומר, כתוב אחד אומר "תַּקְדִּישׁ" - "כָּל הַבְּכוֹר... תַּקְדִּישׁ" (דברים טו, יט), וכתוב אחד אומר "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יִבָּכֵר... לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ" (ויקרא כז, כו). הא כיצד? מקדישו אתה הקדש עלוי, ואי אתה מקדישו הקדש מזבח. וזהו שאמר ישמעאל: עכשיו שאברהם שוחט את יצחק לעולה, על כרחך יצחק אינו בכור, דהא בכור אסור להקדישו לעולה. וממילא אני הבכור.

וזהו שאמר אברהם: היה לי מה להשיב על דבריך. אתמול אמרת "כי ביצחק יקרא לך זרע" - ולא בישמעאל; אם כן יצחק הוא הבכור, כיון שישמעאל לא נקרא זרע. ועכשיו "והעלהו לעולה" - הלא בכור אסור להקדישו לקרבן. וק"ל.

בשרתי צדק - להג"ר משה בן הג"ר אליעזר מארפטשיק, אב"ד ור"מ בקהילות גליל פוזנן ומגדולי ודייני ליסא - נדפס ב'אמשטרדאם' שנת תמ"ו

גדרי "חסירות ויתירות" ו"טעות גמור" בספר תורה, על פי פסק הרמ"א – חלק ג

מה שנתבאר עד כאן

בחלק הראשון הבאנו את הגהת הרמ"א, שמשום חסירות ויתירות אין להוציא ספר תורה אחר, ושני ביאורים בטעמו. לביאור המגן אברהם, כפי שהבינו המנחת חינוך – ההיתר הוא מצד הספר הזה שנמצא בו הטעות: שכיון שאין אנו בקיאין, שמא אין כאן טעות כלל. ולביאור הרמ"א עצמו בדרכי משה – ההיתר הוא מצד הספר האחר: הטעות ודאית, אלא שאין ריוח בהוצאת אחר, שגם שאר הספרים אינם מדוייקים.

בחלק השני הבאנו את הנודע ביהודה, שהכשיר אפילו במקום שגילו לנו חז"ל שהתיבה חסרה – ואת קושיית השערי אפרים עליו: אם כן אף בטעות גמור לא נוציא. ותירץ השארית יהודה מתוך לשון הדרכי משה, שהיתר הרמ"א תלוי בשכיחות הטעות אצל הסופרים: כשנמצא טעות מן הסוג השכיח – נתעוררה ריעותא גם על שאר הספרים שבהיכל, ואין ריוח בהוצאת אחר; מה שאין כן טעות שאינה שכיחה, שאינה מעוררת ריעותא על האחרים. ושוב טען השארית יהודה על הנודע ביהודה, שטעות נגד דרשת חז"ל אינה שכיחה – "והרי קמן דלא שכיח" – והשבנו, שלאו כל הסופרים יודעים את כל דרשות חז"ל והמסורות, ואף בזה מצויות טעויות.

התמיהות על המגן אברהם

ונשוב אל המגן אברהם. בחלק הראשון העלינו עליו תמיהות, ועתה – אחר שנתברר יסוד השכיחות – נסדרן מחדש, מן הקל אל הכבד.

תמיהה ראשונה – תמיהת המנחת חינוך

הבאנו בחלק הראשון את דברי דו"ז המנחת חינוך (מצוה תריג), שהבין בדברי המגן אברהם שהיתר הוא מצד הספר הזה – שכיון שאין אנו בקיאין, שמא אין כאן טעות כלל – ותמה על הרמ"א: למה הוצרך לטעם "שאין ספרי תורה שלנו מדוייקים", והוה ליה לומר טעם פשוט יותר, "דאפשר ספר הזה כשר".

ויש לדקדק בלשון המגן אברהם עצמו, שכתב: "דדוקא בחסירות ויתירות לא בקיאינן, וא"כ שמא האחרת ג"כ אינו מדוק בחסר ויתיר". ואם כדברי המנחת חינוך – למה לו להמגן אברהם להזכיר כלל את הספר האחר? דהא כל עיקר הספק, לשיטתו, אינו נולד אלא מתוך ספר זה שנמצאת בו "הטעות", דשמא אין זו טעות כלל, אלא כך נמסרה תורה מסיני, ומסורתנו שבשאר הספרים היא המשובשת. ואם כן, מה לנו ולשאר הספרים – בין שימצא בהם כתיבה כזו ממש, בין חסר או יתיר כמותה, בין כתיבה אחרת לגמרי – סוף סוף הספק שריר וקיים על הכתיבה שבספר זה, שמא היא הכשרה. ואף אם תמצא האחרת שונה ממנה, עדיין אפשר לומר דזו היא הנכונה והאחרת היא הפסולה.

וכבר רמזנו בחלק הראשון שהמגן אברהם עצמו חיבר את שני הדברים, ובחלק השני ראינו שהתהלה לדוד מפרש את המגן אברהם לפי סוף דבריו – "שמא האחרת" – כטעם הרמ"א ממש. והנחנו שם בצריך עיון: אם כן, למה הביא המגן אברהם את הגמרא דקידושין "לא בקיאינן" כלל. ונמצא שאף לשון המגן אברהם עצמו אינה מתיישבת לא לדרך זו ולא לדרך זו.

תמיהה שניה – אין לפרש את הרמ"א שלא כדבריו בדרכי משה

כבר הוכחנו בחלק הראשון, מדברי הרמ"א עצמו בדרכי משה (יו"ד סימן רעה), שהמסורה שבידינו מסורה מדוקדקת היא ומקובלת מעזרא הסופר, וכמו שהעידו הרמב"ם והחיד"א. ולא יעלה על הדעת לפרש את הגהת הרמ"א באופן שלא כרצונו: הרמ"א עצמו האריך בדרכי משה (יו"ד סימן רעט) בטעם ההיתר, ולא הזכיר כלל את הגמרא דקידושין, ואת המושג "אין אנו בקיאין" לא הזכיר לא ברמ"א ולא בדרכי משה. ואיך תלה המגן אברהם את דברי הרמ"א בגמרא זו?

תמיהה שלישית – למה לנו שני טעמים

ובעיקר הדבר: למה לנו שני טעמים, ואיזה מהם הוא העיקר? אם די בטעם הרמ"א – שגם שאר הספרים אינם מדוייקים – למה הוצרך המגן אברהם לגמרא? ואם די בגמרא – למה הוצרך הרמ"א לטעמו? ומאידך, אי אפשר לומר שכל אחד מהם די בו לבדו: טעם הרמ"א לבדו – לכאורה מוליך לכך שאף בטעות גמור לא נוציא אחרת, שהרי גם שאר הספרים אינם מדוייקים, וזו קושיית השערי אפרים; והרמ"א עצמו כותב "והא דמוציאין אחר – דוקא שנמצא טעות גמור", והמגן אברהם מוסיף "פשיטא דפסול". ואילו הגמרא לבדה – עומדת נגד המסורה שבידינו ונגד הדרכי משה, כמו שנתבאר בתמיהה השניה. ואם כן, מה ראה המגן אברהם להביא את הגמרא, ומה פשוט כל כך בטעות גמור?

דרך מחודשת בדברי המגן אברהם

ונלענ"ד, דמה שכתב המגן אברהם לסמוך על דברי הגמרא "שאין אנו בקיאין" – אין כונתו בזה לסיבה ולטעם שאין מוציאין ספר תורה אחר, אלא בא לבאר ולהגדיר את "סוג" הטעות שאינה מחייבת הוצאה.

ואבאר הענין: דלכאורה יש לתמוה, היאך אירע דבר פלא כזה שחז"ל עצמם לא היו בקיאים בחסירות ויתירות – והלא בכל דור ודור כתבו ס"ת, וקראו בו ולמדו בו, והאיך לא ידעו כתיבתם של תיבות כהלכתן.

ובעל כרחך צריך לומר, דהוא כדברי הדרכי משה בזמנו, דגם הסופרים בזמן חז"ל לא היו מדקדקין ביותר בחסירות ויתירות, והטעות היתה שכיחה מאוד, ויתכן שעברו שנים רבות שלא הרגישו כלל באותן טעויות. וכמו שכתבו רבותינו שרק רבי מאיר היה מופלא בזה, והתורה היתה לפניו מיושרת. וכיון שנפלו טעויות בזה דור אחר דור, נתערבו הדברים זה בזה, עד שלא נודע איזה הוא הנכון ואיזה הוא המעוות – ונעשו הדברים מסופקים, עד שאין אנו בקיאין.

ומה שאמרו שם "אינהו בקיאי" – בזמן התנאים – היינו שהיו בידם ספרים מוגהים שהכל נמשכים אחריהם, כספר העזרה, ועל פיהם הכריעו; וכמו שמצינו (ירושלמי תענית פ"ד ה"ב) שלשה ספרים שנמצאו בעזרה, שנחלקו זה מזה, וקיימו שנים וביטלו אחד. הרי שאף בימי הבית היו הספרים חלוקים בכתיבתם, והבקיאות היתה על ידי ההכרעה. וכשבטלו הספרים המוגהים, ונתרבו ההעתקות דור אחר דור – "אנן לא בקיאינן".

ולפי זה תובן שיטת הרמ"א, וגם כוונת המגן אברהם, דעיקר טעם ההיתר של הרמ"א הוא משום שטעות זו שכיחה ומצויה אצל הסופרים. ומעתה, טעות גמורה – שאינה שכיחה כלל – לא היקל בה הרמ"א.

ובזה יובנו היטב דברי המגן אברהם, שהביא את דברי הגמרא שאין אנו בקיאין, לא כדי לחדש סיבה להיתר, אלא כדי לבאר איזה "סוג" של טעות בכלל היתירו של הרמ"א – והוא טעות שכיח. ולזה הביא ראיה שאף בימי חז"ל היתה שכיחא.

ומהו הסוג השכיח? חסירות ויתירות שאינן משפיעות כלל על הגיית התיבה, כגון חולם חסר או מלא וי"ו, חיריק או צירי חסר או מלא יו"ד – שהסופר, הכותב מפיו ומזכרונו, אינו מרגיש במה שאינו נשמע, ולכן דוקא בזה הטעות שכיחה, ועל זה אמרו "אין אנו בקיאין". אבל כאשר השינוי מורגש באוזן, כגון שכתב "רחבה" במקום "רחבו" – הסופר מרגיש בו, ואין הטעות שכיחה, ואינו בכלל דברי חז"ל שאין אנו בקיאין.

ולפי כל זה, כשכותב המגן אברהם "טעות גמור פשיטא דפסול" – אין הכוונה כפשוטה, שיש לנו ודאות שהיא טעות, אלא: טעות שאינה מן הסוג השכיח, ועל כן אינה בכלל "אין אנו בקיאין" – ובזו לא נתעוררה ריעותא על שאר הספרים, ופשיטא שמוציאין אחר.

ועתה נשוב ונקרא את לשון המגן אברהם כולו על פי הדרך המחודשת:

המשך בעמוד ה

המשך מעמוד ד

ולא היה צריך [המהר"ם לובלין, בטעות "רחבה" תחת "רחבו"] לכל זה [לכל אריכותו, שהוא שינוי לשון ושאי אפשר לקרותה כהוגן], דכיון שהוא טעות גמור [היינו טעות שאינה מן הסוג השכיח, שהרי ניכרת בהגייה והסופר מרגיש בה] – מוציאין אחרת. דדוקא בחסירות ויתירות [שאינן ניכרות בהגייה, והטעות בהן שכיחה מאז ומקדם, עד ש]לא בקיאינן, כדאיתא בקידושין (פרק ג) [– וזוהי הגדרת הסוג, לא טעם ההיתר –] וא"כ [בסוג טעות כזה] שמא האחרת ג"כ אינו מדויק בחסר ויתיר [וזהו טעם ההיתר, הוא הוא טעמו של הרמ"א בדרכי משה]. אבל טעות גמור [שאינה מן הסוג הזה, ולא נתעוררה ריעותא על שאר הספרים] – פשיטא דפסול [ומוציאין אחרת], וכמ"ש לעיל.

ונמצא שלא נוספה במגן אברהם מילה אחת שאינה כתובה בו – רק נתברר מה בה טעם ומה בה הגדרה.

יישוב התמיהות

ולפי דרך זו נתיישבו כל התמיהות, אחת לאחת.

התמיהה הראשונה, תמיהת המנחת חינוך: לא היה לפני הרמ"א שום "טעם פשוט יותר". ש"אין אנו בקיאין" אינו טעם להכשיר את הספר הזה, אלא סימן לשכיחות הטעות; והטעם האחד והיחיד הוא זה שכתב הרמ"א – שאין ריוח בהוצאת אחר. ונתיישב גם לשון המגן אברהם: "לא בקיאינן" – זהו סוג הטעות; "וא"כ שמא האחרת ג"כ אינו מדויק" – זהו הטעם. ונתיישב הצריך עיון שהנחנו בחלק השני על התהלה לדוד: המגן אברהם הביא את הגמרא לא כטעם, אלא להגדיר את הסוג.

התמיהה השניה: אין כאן פירוש הרמ"א שלא כדבריו. המגן אברהם אינו תולה את ההיתר בגמרא, ואינו אומר שאין אנו סומכים על המסורה; אדרבה, על פי המסורה אנו יודעים שיש כאן טעות. הגמרא באה רק להעיד שסוג טעות זה שכיח מאז ומקדם – וזהו ממש "שכיח בשאר ספרים" של הדרכי משה.

התמיהה השלישית: אין כאן שני טעמים, אלא טעם אחד והגדרה אחת. הטעם – של הרמ"א; ההגדרה – מן הגמרא, איזה סוג טעות הוא השכיח. ולפי זה מובן גם "פשיטא דפסול": טעות גמור היא חוץ לסוג השכיח, ולא נתעוררה ריעותא על שאר הספרים, ויש ריוח בהוצאת אחר. ומובן גם למה טעם הרמ"א לבדו אינו מוליך לקושיית השערי אפרים – שהריעותא היא לפי הסוג, וכדברי השארית יהודה שהבאנו בחלק השני, וכמו שיתבאר להלן בענין "לא פלוג".

ובזה מתיישב גם מה שתמהנו בחלק הראשון על הפרי מגדים, שציין על המגן אברהם את דברי הדרכי משה כאילו טעם אחד הם – ואכן טעם אחד הם. וכן מתיישב מה שהערנו בחלק השני על הנודע ביהודה, שנקט כלשון המגן אברהם "לפי שאין אנו בקיאין בזה", ודינו עולה כביאור הרמ"א: אף אצלו "אין אנו בקיאין" הוא סיבת השכיחות, ו"קרוב הדבר שברוב הספרים יש טעות" הוא הטעם.

"לא פלוג" – והטעם שבו

ונשוב אל מה שהנחנו בראש דברינו: שהשבנו על טענת השארית יהודה, שגם טעות נגד דרשת חז"ל מצויה היא. אמנם עדיין לא די בזה. כי סוף סוף יש מדרגות בשכיחות: חסר ויתיר סתם, שאין לו סימן ולא זכר – מצוי מאוד; אבל טעות במקום שיש עליו דרשה מפורשת, או מסורה של קרי וכתיב – מצויה פחות. ולדרכו של השארית יהודה, שהכל תלוי בשכיחות, היה מקום לחלק ביניהם ולהוציא אחרת במקום שהטעות אינה מצויה כל כך. ואיך הכשירו הנודע ביהודה והתהלה לדוד בכל ענין?

וכתבנו בחלק הקודם, שהתהלה לדוד נוקט שהרמ"א החליט בבחינת "לא פלוג", ושדבר זה "טעמא בעי". והנה הטעם.

ואולי יש מקום לתרץ כמו שהבין התהלה לדוד, אלא באופן מרווח יותר: דאף דיש טעויות של חסירות ויתירות שאינן שכיחות כל כך כשאר חסירות ויתירות, מכל מקום גם אלו מצויות הן – ואולי מיעוט שאינו מצוי, אך שכיח הוא.

והיינו, שהריעותא שנתעוררה כשנמצא חסר או יתיר בספר זה – אינה על טעות זו בלבד, אלא על הסוג כולו: שהסופרים אינם מדקדקים בחסירות ויתירות. וכיון שרוב רובן של הטעויות שבסוג זה מצויות הן מאוד, ולא רצה הרמ"א לפסול ספרי תורה מחמתן – החליט שכל הסוג הזה אינו מחייב הוצאת אחר, ולא חילק בתוכו בין מצוי מאוד למצוי קצת. כלומר: אם באנו לפסול ספר תורה זה משום חסר – נצטרך לפסול את רוב ספרי התורה שבהיכל, שהרי אותו סוג טעות ודאי נמצא גם בהם – ואין ריוח בהוצאת אחר. וזהו "לא פלוג" שיש בו טעם.

ואילו היה טעמו של הרמ"א משום דלא בקיאין אנו בשאר חסירות ויתירות, וכמו שהיה בזמן האמוראים, אז היה קשה קושית השערי אפרים, דלא היה מובן ה"לא פלוג", כי בודאי מסתבר לחלק בין החסירות שאין אנו בקיאים בהם, ובין מה שאנו אכן בקיאים. אבל כיון דטעמו של הרמ"א הוא משום שהטעויות מצויות, וישנן טעויות מצויות גם במקום שיש ראיה להכתיב מדרשות חז"ל או ממסורה, לכן שפיר יש סברא נכונה שלא לחלק בדבר.

ובזה יתבאר גם מה שכתבנו בחלק הקודם, שלפי הדרכי משה אין כאן "ודאי מול ספק" אלא "ודאי מול ודאי": בזה סילקנו רק את הטענה שאין ספק מוציא מידי ודאי. אבל עיקר הטעם שאין מוציאין – הוא הריעותא שנתעוררה על הסוג כולו, כמבואר.

לסיכום:

– טעות שאינה שכיחה כלל – מוציאין אחרת, דהלא אצלם בוודאי לא יהא הטעות.

– טעות השכיחה מאוד – אין מוציאין, שהרי טעות כזו מסתמא נמצאת גם באחרים.

– טעות השכיח לפעמים – מחמת "לא פלוג" גם כן אין מוציאין.

הערה למעשה

ויראתי בפצותי, ולא באתי אלא להעיר בלבד. הנה כל טעמו של הרמ"א בדרכי משה מיוסד על המציאות שבזמנו – "דבעוונותינו לא נמצא ספר בזמן הזה שאין בו טעות כזה". ויש לעיין מה הדין כשהמציאות שונה: שיש בארון הקודש ספר תורה שנבדק בדקדוק גדול, כדוגמת סדר הבדיקה שכתב בעל כף החיים בספרו קול יעקב (או"ח סימן לב ס"ק קטו), ואף עבר בדיקת ה"קאמפיוטער", והוא מוחזק לנו כמוגה. ונמצא טעות של חסר או יתיר בספר שקוראים בו – האם מודה הרמ"א שמוציאין את האחר?

ולכאורה הדבר תלוי בשני הביאורים שהבאנו. לביאור המנחת חינוך בדעת המגן אברהם – שההיתר הוא מצד הספר הזה, שמא אין כאן טעות כלל – אין בדיקת הספר האחר מעלה ומורידה, שהרי הספק הוא על הכתיבה שבספר זה, שמא היא הנכונה. אבל לביאור הרמ"א עצמו – שההיתר הוא מצד הספר האחר, שגם הוא אינו מדוייק – הרי כאן יש ריוח ודאי בהוצאת המוגה, ולכאורה צריך להוציאו. ודבר זה צריך לעלות על שלחן מלכים, להכריע בדבר גדול כזה.

ולחידושי הדינים היוצאים מיסוד זה נבוא בעזה"י בחלק הבא.

זיקוקין דנפקא מפומי'

עוד ממעשי גדולי הדורות, בחובת הבקיאות בהלכות ספר תורה:

כתב **אא"ז באגרא דצבי** (רמז קעז אות א): נודע המעשה שאירע עם **הגאון רבי שמעון סופר זצ"ל**, בשעה שעמד להתקבל לאב"ד דקראקא, בא לו אביו החתם סופר בחלום, ואמר לו שילמוד ויחזור על הלכות ספר תורה, וכשבא לשם אירע שאלה בספר תורה וידע לפסוק הדין, וגילה להם שאביו ז"ל אמר לו בחלום ללמוד הל' ס"ת.

וכבר הוה עובדא אצל **הגה"ק בעל ישמח ישראל מאלכסנדר זצ"ל**, דאחר הסתלקות אביו הק' הביאו לפניו את כתב הרבנות ומינוהו לרב דמתא במקום אביו, אבל הוא לא הסכים לכך, וטעמו ונימוקו כי אמר שעדיין לא למד בעיון הל' ספר תורה להיות בקי בעל פה, וע"כ הוא ירא פן תקרה 'שאלה' בס"ת והוא לא ידע לפסוק, לכן לא הסכים לקבל עליו הרבנות עד שידעו בעל פה (מגדולי החסידות ח"ד עמ' עד).

כתב **בתורת מנחם להאדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל** (חלק ו): פעם הגיע אברך אל **הראגאטשאוור זצ"ל** כדי לקבל סמיכה, ובמקום לבחון אותו ביורה דעה כרגיל, אמר לו הראגאטשאוור שילמוד תחלה הלכות קריאת התורה, ולאחר זה יתן לו סמיכה. במענה לתמיהתו של האברך על כך, שאינו מוצא לנכון לבחנו ביורה דעה אלא מורה לו ללמוד הלכות קריאת התורה, אמר לו הראגאטשאוור: בכלל רואה אני שהנך ירא שמים, וממילא, כשתבוא לידך שאלה ביורה דעה ולא תדע להשיב, בודאי תאמר להשואל להמתין עד שתעיין בפסק ההלכה, או שתשאל אצל מישהו אחר (ואם יהיה צורך בדבר - תכתוב לרבנים גדולים). אבל כשתתעורר שאלה באמצע קריאת התורה, למשל, בנוכחות הגבאי וכל הקהל - עלול הנך להשיב בלא ידיעת ההלכה לאמיתתה, כיון שזהו בזיון להספר תורה שיישאר מונח על שלחן הקריאה עד שתגמור לעיין בדבר (ובודאי אי אפשר להשאיר את הספר תורה עד שתכתוב לרבנים ותקבל את תשובתם), ומה גם שזהו בזיון להרב. העצה היא איפוא - סיים הראגאטשאוור את דבריו - שתלמד תחלה הלכות קריאת התורה.

צמח זקינים

פרשת וירא

מאא"ז הג"ר ארי' לייבוש אויערבאך זצ"ל

עירוב תבשילין של אברהם אבינו

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם" (בראשית יח, א).

איתא ביומא (כח ע"ב): קיים אברהם אבינו אפילו עירוב תבשילין. ולכאורה מנא לן? הרי אין חיוב לעשות עירוב תבשילין, שמי שרוצה יכול להכין כל צרכי שבת קודם יום טוב, ואינו צריך עירוב כלל. ודברי חז"ל עמוקים, ושורשם מגיע השמימה, וכמו שכתב המהרש"א (שם) שיש בזה סוד. אבל גם מפשטות הכתובים מוכח שהיה מקיים עירוב תבשילין, כשחל יום טוב בערב שבת. ונקדים כמה הקדמות:

א. "כחום היום" - היינו שעה ששית, כדאמרינן בברכות (כז ע"א) ובמדרש רבה (פמ"ח ס"ח).

ב. אותו היום יום טוב היה - כדאיתא במדרש (בראשית רבה פמ"ח ס"ב), שחג הפסח היה, כמו שנאמר אצל לוט "וּמַצּוֹת אָפָה" (בראשית יט, ג), או חג הסוכות, והושיבם בסוכה.

ג. המלאכים נדמו לאברהם כערביים, שמשתחוים לאבק שעל רגליהם (ילקוט שמעוני וירא רמז פב). והנה אין מזמינים את הנכרי ביום טוב, שמא ירבה בבישול בשבילו (ביצה כא ע"ב). אבל כתב המג"א (סי' תקיב ס"ק ב), שאחר שכבר תיקן צרכי סעודתו, מותר להזמין נכרי לביתו, כי כיון שהסעודה מוכנה לא חיישינן שיבשל קדירה אחרת בשבילו.

ד. שעה ששית היא זמן הסעודה המאוחר שבכל הזמנים (פסחים יב ע"ב).

ומעתה, בשעה ששית בודאי כבר היתה סעודת אברהם מוכנה, ואברהם עצמו כבר אכל קודם לכן. ולכן היה מותר לו להזמין את הערביים לביתו ביום טוב.

אבל עדיין קשה: הרי אברהם עשה בשבילם סעודה חדשה - לקח בן בקר, ואמר לשרה "לוּשִׁי וַעֲשִׂי עֻגוֹת" (בראשית יח, ו) - ואיך בישל ביום טוב במיוחד בשביל אורחים נכרים?

ויש לתרץ, דהנה יש להוכיח שאותו יום טוב חל בערב שבת. ונקדים מה שאיתא שאברהם ברא את בן הבקר בספר יצירה [כדאיתא בחסד לאברהם (מעין ה, נהר נא) וז"ל: הוצרך אברהם לברוא פר על ידי שמות דספר יצירה, כדי שלא יצטער בסעודת אורחים, שאם היה חוזר אל המקנה היה עובר זמן הסעודה. וזהו סוד הפסוק "וּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה" - ממש עשה אותו וברא. ועי' בשל"ה הק' (תורה שבכתב, דרך חיים, אות נז, על הפסוק "ויבא יוסף") בשם קובץ ישן, ובספר עמודיה שבעה (עמוד הראשון סי' ו), והובאו דבריו בפתחי תשובה (יו"ד סי' סב ס"ק ב)].

והנה בריאת בעל חי בספר יצירה היא דוקא בערב שבת [עי' סנהדרין (סה ע"ב): רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה, ומיברו להו עיגלא תילתא ואכלי ליה. ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תיג): לא עושין כן וכו' אלא במעלי שבתא, משום שבו היתה בריאת הבהמה].

הרי שאותו יום טוב ערב שבת היה. ומאחר שהניח עירוב תבשילין, היה מותר לו לבשל מחדש לצורך שבת. ופסקו הפוסקים ראשונים ואחרונים (שם בסי' תקיב), שבקדירה אחת ובתנור אחד מותר להרבות גם בשביל נכרי. ואם כן, כיון שבישל לעצמו לצורך שבת, היה מותר לו להרבות גם בשבילם: לשחוט בן הבקר - בפרט לדעת המדרש (שם פמ"ח סי"ג) שלא היה אלא בהמה אחת [דבגמרא (בבא מציעא פו ע"ב): אמר רב יהודה אמר רב, בן בקר - אחד, רך - שנים, וטוב - שלשה. אבל במדרש איתא: "ויקח בן בקר" - יכול גדול? תלמוד לומר רך. אי רך, יכול חסר? תלמוד לומר וטוב] - וכן לאפות ולבשל.

וזהו דרכם של צדיקים, שאומרים מעט ועושים הרבה, כדאיתא במדרש תנחומא (בלק): באברהם כתיב "וְאֶקְחָה פַת לֶחֶם", ואחר כך "מַהֲרִי שְׁלֹשׁ סְאִים" וגו', "וְאֶל הַבָּקָר רָץ אַבְרָהָם" וגו'. ואברהם עשה הרבה, אבל כל מה שעשה היה על פי היתר - על ידי העירוב תבשילין. הרי מפורש בכתובים שקיים אברהם אבינו עירוב תבשילין.

ובזה מיושב עוד דבר. בגמרא (בבא מציעא פז ע"א) מקשה: מדוע אצל לוט נאמר "וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד" (בראשית יט, ג), ואילו אצל אברהם לא המתינו המלאכים עד שיפציר בהם? ויש לומר, שכתב הט"ז (סי' תקיב ס"ק ד), שאפילו נכרי שבא מאליו - אסור להפציר בו לאכול ביום טוב, אלא רק לתת לו בסתם. והמלאכים ידעו שאברהם לא יפציר בהם, ולכן לא המתינו.

ספר זכרון יהודה (ברודא, אות ק), והדפסתיו בספרי 'מצילותא דאברהם'

מאא"ז הג"ר אריה יהודא יעקב מייזליש זצ"ל
אב"ד פיעטרקוב - אבי הרד"ד

"יוקח נא" - בלשון נסתר

"יֻקַּח נָא מְעַט מָיִם" (בראשית יח, ד). צריך ביאור, אמאי לא אמר בלשון נוכח, לפקוד על עושי רצונו.

ונראה, דהנה אברהם היה חולה על ידי המילה, ורק על ידי המלאך נתרפא. אמנם אנשי ביתו ומקנת כספו נימולו אתו, והיו עוד חלושים, שגם הם היו ביום השלישי למילתם, ולא היה אברהם יכול לצוות עליהם, רק אל אחת השפחות.

והנה חז"ל אמרו (קידושין ע ע"א) אין משתמשין באשה. לכן אמר בלשון נסתר, ונכון.

קובץ דרושים (חוברת ד סימן לא), והדפסתיו בספר זכותא דמנחם - זכרון יעקב

מאא"ז הג"ר יעקב משה זצ"ל אב"ד זבארוב - אבי החוות דעת

אשה עיניה צרה באורחין

"מַהֲרִי שְׁלֹשׁ סְאִים קֶמַח סֹלֶת" (בראשית יח, ו). ברש"י ישן, הובא באור יקרות: הוא אמר קמח והיא אמרה סולת - מכאן שאשה עיניה צרה באורחין. והוא תמוה, דהא סולת חשוב מקמח, ואם כן במה עיניה צרות?

ונראה לענ"ד לתרץ, דביבמות (טו ע"ב) אמרינן דר' יוחנן החורני לא רצה לאכול זיתים, שראה שהן לחים וסבר שהוכשרו ונטמאו. ובפסחים (מ ע"א) אמרינן דאי אפשר לסולת בלא לתיתה, עיין שם.

ולכך אברהם אבינו ע"ה, דהיה עינו יפה באורחין, חש דלמא אוכלי חולין בטהרה הן, ולא יאכלו סולת כיון שהוכשר, כמו ר' יוחנן החורני שלא רצה לאכול מהאי טעמא. משא"כ שרה לא הקפידה ולקחה סולת, ואם לא יאכלו - לא יאכלו.

וכן היה באמת, שלחם לא הביא, מטעם שפירש"י שפירסה נדה ונטמא, ולא אכלו. ואם היה קמח שלא הוכשר, היו אוכלין. ושפיר מוכיח רש"י ז"ל: דכיון שלקחה סולת ולא הקפידה על אכילתן, מזה מוכח דאשה עיניה צרה באורחין.

המשך בעמוד ז

המשך מעמוד ו

מאא"ז הג"ר ברוך כהנא רפאפורט זצ"ל אב"ד פיורדא - זקינו של הברוך טעם

סעודת אברהם וסעודת שלמה

"וְאֶל הַבָּקָר רָץ אַבְרָהָם, וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רַךְ וָטוֹב" (בראשית יח, ז).

במשנה (בבא מציעא פג ע"א): "מעשה ברבי יוחנן בן מתיא שאמר לבנו: צא שכור לנו פועלים. הלך ופסק להן מזונות. וכשבא אצל אביו, אמר לו: בני, אפילו אתה עושה להן כסעודת שלמה בשעתו, לא יצאת ידי חובתך עמהן, שהן בני אברהם יצחק ויעקב". ובגמרא (שם פו ע"ב): "למימרא דסעודתא דאברהם אבינו עדיפא מדשלמה? והכתיב וַיְהִי לֶחֶם שְׁלֹמֹה לְיוֹם אֶחָד וגו' (מלכים א ה, ב)... ואילו גבי אברהם כתיב וְאֶל הַבָּקָר רָץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רַךְ וָטוֹב, ואמר רב יהודה אמר רב: בן בקר - אחד, רך - שנים, וטוב - שלשה... התם תלתא תורי לתלתא גברי, הכא לכל ישראל ויהודה".

והקשה הגאון ז"ל מלובלין [לא ברירא למי כוונתו. וקושיא זו הקשו התורת חיים (בבא מציעא פו ע"ב) והתוספות יום טוב (בבא מציעא ז, א)]: הא על כרחך מוכח דהטעם לאו משום סעודה. דאי משום סעודה, לימא "אברהם" לחודא - למה מזכיר יצחק ויעקב? אלא על כרחך הטעם לאו משום סעודה, אלא משום דבני מיוחסין נינהו, ומשום הכי לא יצא ידי חובתו; ולכך קאמר "יצחק ויעקב". ואם כן מאי מקשה הגמרא "למימרא דסעודתא דאברהם עדיפא מדשלמה", הא הטעם לאו משום סעודה?

ויש לתרץ, דהכי קאמר המקשן: למה למימר שלשתן, אברהם יצחק ויעקב? אלא להודיע דהטעם הוא משום יחוס. ולכאורה לימא "אברהם" לחודא, ואנא נמי הוה אמינא משום יחוס! אלא על כרחך הוא מייתורא [דיצחק ויעקב] - שלא תאמר הטעם משום סעודה. ותיפוק ליה דלא שייך לומר משום סעודה, הא סעודת אברהם לא עדיפא משל שלמה! אלא על כרחך מוכח דסעודת אברהם עדיפא. ואם כן מקשה שפיר המקשן "למימרא", ודו"ק.

[**צמח הצב"י:** במראית עין להחיד"א (בבא מציעא שם) הקשה, למה הוצרך המקשן להביא דברי רב יהודה.

ולדברי רבנו אתי שפיר: המקשן כבר הוכיח מייתורא ד"יצחק ויעקב" שסעודת אברהם עדיפא; ולכך הוצרך להקשות, שאפילו נרבה בסעודת אברהם כרב יהודה - שלשה שוורים - עדיין סעודת שלמה מרובה ממנה. ועל זה משני "התם תלתא תורי לתלתא גברי".]

כת"י ספרית רמב"ם, מספר 146

מאא"ז הגה"ק ר' ישעי' מפשעדבורז זצ"ל

תפילה שיהיה לאורחים תאבון לאכילה

"וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכֵלוּ" (בראשית יח, ח).

מצינו בחכמינו ז"ל (ברכות כו ע"ב) אין עמידה אלא תפילה.

ובזה אפשר לפרש מאמר הכתוב שלפנינו, "והוא עומד עליהם", שאברהם אבינו ע"ה התפלל לפני אדון כל על אורחיו. ומה היתה תחינתו? "ויאכלו" - שיהיה להם תאבון לאכילה, ויוכל למלאות סיפוקם. (ועי' עוד מה שכותב תלמידו בספה"ק תפארת שלמה ד"ה או יאמר ושמחת בכל הטוב)

מאא"ז הג"ר ברוך כהנא רפאפורט הנ"ל

קושיית הגמרא - על דיוק לשונו של ר' יוסי

"וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה אִשְׁתֶּךָ, וַיֹּאמֶר הִנֵּה בָאֹהֶל" (בראשית יח, ט).

בבבא מציעא (פז ע"א): תני משום רבי יוסי, למה נקוד על איו שבאליו? לימדה תורה דרך ארץ, שישאל אדם באכסניא שלו. והאמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה כלל! - על ידי בעלה שאני. ופירש רש"י: הנקודות באות לומר שלא היו צריכים לשאול, כי יודעים היו שהיא באהל; וכל נקודה עוקרת את התיבה, שאינה אלא לדרשה - ודרוש מינה דרך ארץ, שישאל האורח את בעל הבית בשלום אשתו.

והתוספות הביאו מבראשית רבה (פמ"ח סט"ו): אי"ו נקוד, למ"ד אינו נקוד. אמר רבי שמעון: כל מקום שהכתב רבה על הנקודה - אתה דורש את הכתב; וכאן שהנקודה רבה - אתה דורש את הנקודה: "איו" - היכן אברהם. כשם שאמרו לו לאברהם "איה שרה", כך אמרו לשרה "איו אברהם". וכתבו התוספות, שכך הוא הפירוש גם בגמרא שלנו. אבל לפירוש רש"י, שהנקודות באות ללמד שעל חנם שאלו - קשה: היה לו לנקד על "איה שרה", שהיא עיקר השאלה.

ויש להקשות על פירוש התוספות: לדבריהם, הדרך ארץ הנלמד מן הנקודות הוא ששאלו את שרה על אברהם - היינו שאלה בשלום איש. ואם כן מאי מקשה הגמרא משמואל, שאין שואלין בשלום אשה? וגם התירוץ "על ידי בעלה שאני" אינו שייך אלא בשאלה על אשה. הרי מן הגמרא משמע להפך מפירוש התוספות.

ויש לומר, דיש לדקדק בלשון רבי יוסי: למה אמר "למה נקוד על איו שבאליו", ולא אמר בסתם "למה נקוד על איו"? אלא על כרחך שבא לדייק כפירוש התוספות - שבא להורות שהנקודות על האותיות א-י-ו דוקא, שהן תיבה בפני עצמה - "איו", היכן אברהם - ללמד שישאל אדם בשלום האיש. שאילו כפירוש רש"י, הרי קשה קושיית התוספות: היה לו לנקד על "איה שרה".

המשך בעמוד ח

מעלת וחובת לחדש חידושי תורה ולכתבם

מלוקט מספרים וסופרים וממלקטים

כתב בראשית חכמה (שער הקדושה פ"ד): בזוה"ק (בראשית, פקודא חמישאה) על הפסוק "יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית א, כ): פקודא למלעי באורייתא, ולאשתדלא בה, ולאפשא לה בכל יומא, ולא תתנשי מיניה. "ישרצו המים" - דא אורייתא; "שרץ נפש חיה" - דכיון דבר נש אתעסק באורייתא, זכי להההוא נפש חיה קדישא.

כפל לשונו "למלעי באורייתא ולאשתדלא בה" לרמוז, שצריך להשתדל להשיג את התורה בתוכיותה, בעומק הדבר שהוא עוסק בו, ואפילו בהלכה; כמו שנאמר "אִם תְּבַקְּשֶׁנָּה כַכֶּסֶף וְכַמַּטְמוֹנִים תַּחְפְּשֶׂנָּה" (משלי ב, ד). ואל זה כוונו חז"ל באמרם: ליגרס איניש והדר ליתחן, דכתיב "גָּרְסָה נַפְשִׁי לְתַאֲבָה" (תהלים קיט, כ).

ובטעם הדבר כתב, שהתורה היא מזון הנשמה, ולכן נקראת לחם, שנאמר "לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחְמִי" (משלי ט, ה). וכמו שהגוף ניזון מן הלחם הגשמי רק אחר שנטחנה החטה, ונברררו הסובין והמוץ והתבן, ונשארה סולת נקיה - כך מזון הנשמה הוא למיטחן מילי דאורייתא (רעיא מהימנא פ' פנחס).

"ולאפשא לה בכל יומא" - שישתדל לפרות ולרבות בה. כשם שצריך לפרות ולרבות במין הגשמי, כך צריך שיפרה וירבה ברוחני, ולא יהיה שכלו שכל עקר שאינו מוציא פירות.

ואל זה כוונו באמרם (אבות פ"א מי"ג): ודלא מוסיף יסף. שלא יהא אדם לומד היום מה שלמד אתמול, ונמצא כל ימיו עוסק בהלכה אחת, נכנס ויוצא לבית המדרש ואין בידו חידוש. ואם אינו מוסיף להוציא פירות, הרי הוא כעץ יבש שאינו עושה פירות, שכורתים אותו, שאין בו תועלת אלא להסקה.

"בכל יומא", כי כשם שהימים מחודשים, ואין יום זה כמו שהיה אמש - כמו שאנו אומרים "ומחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" - כך צריך שבכל יום ילמד חידוש שלא ידע אותו מקדמת דנא. ובזה נמצאו הימים מאירים, ומתתקנים בפירות אור התורה.

"ולא תתנשי מיניה", כי הלומד ושוכח הוא כמוליד וקובר. וכשם שבניו הגשמיים אין אדם רוצה לקברם, אלא שתעמוד הוייתם בעולם, כך צריך בענין התורה. ואמרו חז"ל, שמיתת הבנים היא בעון ביטול תורה, שנאמר "וַתִּשְׁכַּח תּוֹרַת אֱלֹהֶיךָ אֶשְׁכַּח בָּנֶיךָ גַּם אָנִי" (הושע ד, ו).

ולכן צריך שישתדל ללמוד חידוש - והיינו פריה ורביה - וגם לחזור על כל מה שלמד, שלא ישכח ממנו. אבל הלומד ושוכח, אין נותנים לו חידוש, כדי שלא יקברנו כדרך שקבר את הקודם. ובהיות האדם לומד את התורה על הפנים האלו, הרי זה מורה על חשקו הגדול בתורה, ואז הקב"ה משפיע לו נשמה קדושה.

המשך מעמוד ז

ומעתה קושיית הגמרא אינה על עצם דברי רבי יוסי, אלא על דיוק לשונו. וכך מקשה הגמרא: למה הוצרך רבי יוסי לדייק בלשונו "איו שבאליו", כדי ללמד כפירוש התוספות ולא כפירוש רש"י? הלא גם בלאו הכי אי אפשר לפרש כרש"י - שלמדה תורה לשאול בשלום אשה - והאמר שמואל אין שואלין בשלום אשה כלל! ומשני: על ידי בעלה שאני. אם כן היה מקום לפרש כרש"י, ולכן הוצרך רבי יוסי לדייק בלשונו. ודו"ק.

כת"י בערלין, ספרית המדינה, מספר 1485

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

מי הציל את לוט, רפאל או מיכאל

"וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֹמָה בָּעֶרֶב" (בראשית יט, א). ובמדרש (בראשית רבה פ"נ ס"ב): אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת - ואת אמרת "שני"? אלא מיכאל אמר בשורתו ונסתלק, גבריאל נשתלח להפך את סדום, ורפאל להציל את לוט.

ולכאורה יקשה: הרי רפאל ריפא את אברהם, ואין מלאך אחד עושה שתי שליחויות.

ונראה, דהנה מצינו פלוגתא איזה מלאך הציל את לוט. דבגמרא בבבא מציעא (פו ע"ב) איתא: מיכאל שבא לבשר את שרה, ורפאל שבא לרפאות את אברהם, וגבריאל אזל להפוך את סדום; והכתיב "ויבאו שני המלאכים סדומה"? - דאזל מיכאל בהדיה לשזביה ללוט. הרי שלדעת הגמרא מיכאל היה המציל. אבל המדרש סובר שרפאל היה המציל, ועל כרחך לשיטתו - כמו שפירש רש"י (בראשית יח, ב) - שאותו שריפא את אברהם הלך להציל את לוט, דרפואה והצלה חדא מילתא היא.

ופלוגתא זו תליא בפלוגתא אחרת. דאיתא בשבועות (לה ע"ב): כל שמות האמורים בלוט - חול, חוץ מזה שהוא קודש, שנאמר "אַל נָא אֲדֹנָי, הִנֵּה נָא מָצָא עַבְדְּךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ... לְהַחֲיוֹת אֶת נַפְשִׁי" (בראשית יט, יח-יט) - מי שיש בידו להמית ולהחיות, זה הקדוש ברוך הוא. אבל האבן עזרא מפרש שגם זה חול, דכתיב בלשון יחיד, ולמלאך שבהם אמר כן.

והנה לכולי עלמא גבריאל הלך להפך את סדום. אם כן לפי האבן עזרא, על כרחך גבריאל היה הגדול שבהם, ואליו דיבר לוט - שהרי השיב לו "הִנֵּה נָשָׂאתִי פָנֶיךָ גַּם לַדָּבָר הַזֶּה, לְבִלְתִּי הָפְכִּי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ" (שם, כא), וגבריאל היה המהפך. ומעתה מוכח שרפאל היה עמו להציל את לוט. דאי מיכאל, קשה: הרי אמרינן בברכות (ד ע"ב), גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל; אם כן מיכאל היה הגדול שבהם, ולמה דיבר לוט אל גבריאל? אלא על כרחך שמיכאל נסתלק, ורפאל היה עם גבריאל.

אבל הגמרא דידן לשיטתה אזלא, ד"אל נא אדני" - להקדוש ברוך הוא אמר. אם כן שפיר יש לומר שמיכאל היה עם גבריאל: לוט ביקש מהקדוש ברוך הוא, וגבריאל השיב לו בשליחות הקדוש ברוך הוא "הנה נשאתי פניך... לבלתי הפכי". אבל המדרש סובר כפירוש האבן עזרא, שלגדול שבהם אמר; ואם כן על כרחך רפאל היה המציל.

ואין לומר, דאכתי, אף אם מיכאל היה המציל, אין תימה מה שדיבר לוט אל גבריאל הקטן ממנו - משום שהדבר היה בידו, שהוא היה המהפך. דזה אינו: דהרי היפה תואר מקשה על מה דאמרינן שאין שני מלאכים עושים שליחות אחת - הא כתיב "כִּי מַשְׁחִתִים אֲנַחְנוּ אֶת הַמָּקוֹם הַזֶּה" (שם, יג)? ותירץ בשם הר"ן: כמו שאומרים על המסיר את העמוד שתחת התקרה, שהוא מפיל את התקרה - כן הכא, כיון שההשחתה התעכבה עד שינצל לוט, הרי המלאך המצילו גורם גם כן להשחתה. וכן תירץ המהרש"א: כיון שלא היה יכול להשחית עד אחר שהציל את לוט, כמו שכתוב "כִּי לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה" (שם, כב), תלה את ההשחתה גם במציל.

אם כן, כיון ששמע לוט שאמרו "כי משחיתים אנחנו", על כרחך תלה גם את ההפיכה במצילו. ולמה ביקש מגבריאל "אל נא אדני"? היה לו לבקש ממיכאל, שהיה מצילו, והוא גם הגדול שבהם! אלא על כרחך שמיכאל נסתלק, ורפאל היה המציל.

מאא"ז הגאון הרבי ר' העשיל זצ"ל אב"ד קראקא

למה לא נפקדה מיד בשיצאה מבית פרעה

איתא במדרש (בראשית רבה פנ"ג ס"ו) על הכתוב "וַה' פָּקַד אֶת שָׂרָה" (בראשית כא, א): אמר רבי יצחק, כתיב "וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע" (במדבר ה, כח) - זו שנכנסה לביתו של פרעה ולביתו של אבימלך ויצאת טהורה, אינו דין שתפקד? עיין שם. ולכאורה קשה: הא מהאי טעמא גופא הוה לה לשרה להפקד מיד כשיצאה מבית פרעה. ועוד קשה: כיון שלא נפקדה אלא אחר מעשה אבימלך, למה הזכיר המדרש כלל את מעשה פרעה?

ויש לומר הכי. דהנה יש עוד לדקדק: גבי פרעה כתיב "וַיְנַגַּע ה' אֶת פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים... עַל דְּבַר שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם" (בראשית יב, יז), ובמדרש (בראשית רבה פמ"א ס"ב) איתא שהיתה אומרת לו "אשת איש אני", ולא היה פורש; ואף על פי כן לא נענש אלא בנגעים. ומדוע גבי אבימלך אמר לו ה' "הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה" וכו' (שם כ, ג)?

ויש לומר, דאיתא בריקאנטי (פרשת לך לך) בשם רבותינו ז"ל, שלא נזקק אברהם לשרה כל זמן שלא נימול.

והנה אמרינן בגמרא דסוטה (כד ע"ב): "מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ" (במדבר ה, כ) - שאין הסוטה שותה אלא אם קדם הבעל לבועל. ואיתא במדרש (בראשית רבה פמ"ח ס"ז) על הכתוב "וַאדֹנִי זָקֵן" (בראשית יח, יב), שלא היה אברהם ראוי עוד להוליד. ואיתא נמי בגמרא (סוטה כו ע"א): אשת סריס שותה. פשיטא! מהו דתימא, "מבלעדי אישך" אמר רחמנא, והאי לאו בר הכי הוא - קא משמע לן. ופירש רש"י: קא משמע לן, ד"מבלעדי אישך" לא אתא אלא ללמד שקדם הבעל לבועל. נמצא שיש לנו שני לימודים בכתוב "מבלעדי אישך": האחד, שאין הסוטה שותה אלא אם קדם הבעל לבועל; והשני - בהוה אמינא דגמרא - למעט אשת סריס, שאינו ראוי להוליד.

והשתא אתי שפיר המדרש הנ"ל. כשיצאה שרה נקיה מבית פרעה, עדיין לא היה בזה דין שתפקד, דהא אינה שותה אלא אם קדם הבעל לבועל; וזה היה קודם מילת אברהם, ועדיין לא נזקק לה, כנ"ל. אבל כשיצאה נקיה מבית אבימלך, כבר היתה אשתו לכל דבר, כי זה היה אחר שנמול אברהם.

ובזה מיושב למה הזכיר המדרש את מעשה דפרעה. דאילו לא יצאה נקיה מבית פרעה, לא היה בדין שתפקד בשביל אבימלך לבד, כי הוה אמינא ש"מבלעדי אישך" אתי למעט סריס, כמו בסלקא דעתין דגמרא, ושרה עצמה אמרה "ואדני זקן", שאינו ראוי להוליד. אבל כיון שיצאה נקיה מבית אבימלך ומבית פרעה, ממה נפשך בדין הוא שתפקד: אם "מבלעדי אישך" אתי ללמד שקדם הבעל לבועל - הרי בבית אבימלך כבר היתה אשתו; ואם אתי למעט סריס - הלא כשהיתה בבית פרעה עדיין לא היה אברהם זקן, ורק משום שלא נימול לא נזקק לה.

וזה שאמר הכתוב "על דבר שרי אשת אברם" - שהיא אמרה לו "אשת איש אני". ובאמת לא היה ראוי שיענש פרעה על ידה: שהרי עדיין לא נזקק לה אברהם, ובני נח אינם נענשים אלא על "בעולת בעל", ולא על אשה שלא נזקק לה בעלה (סנהדרין נז ע"ב). ואפילו הכי נענש, שנאמר "וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים" - שהרי היא אמרה לו "אשת איש אני", ואף על פי שבאמת לא היתה אסורה עליו, הוא לא ידע זאת. וגבי אבימלך אמר הקדוש ברוך הוא "הנך מת... וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל", וגבי פרעה לא אמר כן - נמי משום האי טעמא: לגבי פרעה עדיין לא היתה בעולת בעל, ולא היה חייב מיתה אפילו אילו היה נוגע בה; אבל בימי אבימלך כבר היתה בעולת בעל, שהרי זה היה אחרי מילת אברהם. לפיכך אמר לו "הנך מת", ולא סגי בנגעים.

זרע חיים - להג"ר חיים בן הג"ר בנימין ברודא - נדפס ב'פיעטרקוב' שנת תרס"ז, בסוף הספר; המאמר אינו בספר חנוכת התורה

על ידי הכנסת אורחים נהפכו המקטרגים לסנגורים

אמרו במדרש (בראשית רבה פמ"ח ס"י): אמר לו הקב"ה לאברהם אבינו, אתה אמרת "וְהִשָּׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ" (בראשית יח, ד), חייך שאני פורע לבניך - "בַּסֹּכֹת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב). וצריך ביאור, מה ענין סוכה ל"והשענו תחת העץ".

ונראה על פי דברי הגה"ק ר' שלמה קלוגר זצ"ל בספרו חכמת שלמה בפרשתנו, שפירש את ענין שלשת המלאכים שבאו אצל אברהם. ואלו תורף דבריו: שלשת המלאכים הללו, שבאו לרפאות את אברהם ולהציל את לוט, לבשר את שרה ולהחריב את סדום - מתחלה היתה כוונתם להיפך, שהם קטרגו על אברהם, כל אחד על שליחותו: אחד קטרג על הרפואה, ואחר על לידת בנו, והשלישי להביא את פורענות סדום גם על לוט.

וכשראה אברהם כן, רץ לקראתם לחלוק להם כבוד, לקיים מה שנאמר "אִם רָעֵב שׂנַאֲךָ הַאֲכִלֵהוּ לָחֶם" (משלי כה, כא), והוי כעין שוחד לשטן ביום הכיפורים. וכשאכלו עמו נהפכו לו לאוהבים: זה שקטרג על שרה - בישר לה שתלד; וזה שקטרג על הרפואה - ריפא אותו. ואותו שרצה להחריב גם את לוט, לא היה יכול להצילו, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, ובפרט דבר והפוכו; לכך נמסרה ההצלה לרופא, דרפואה והצלה חדא מילתא היא, כמו שכתבו המפרשים. עיין שם בנועם דבריו.

וידוע מה שכתבו בספרים הקדושים, שסוכות הוא זמן תשובה מאהבה. ובזה פירש בספה"ק קדושת לוי את המדרש על "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" (ויקרא כג, מ) - ראשון לחשבון עונות: כי עד עכשיו לא היה טעם למנות חשבון עונות, ורק עכשיו בסוכות, שעושים תשובה מאהבה והעבירות נהפכות למצוות, עושים חשבון מכל העונות, כדי לחשבם למצוות, עכדה"ק. היוצא מזה, שבסוכות מהפכים את המקטרגים להיות סנגורים, כי מהפכים את הזדונות לזכיות.

ובזה מתורצים שפיר דברי המדרש. שאמר הקב"ה לאברהם: אתה אמרת "והשענו תחת העץ", וכוונתך היתה בזה להפך את מחשבתם הרעה אשר חשבו, שאדרבה ימליצו עליך זכות; ולזה בא שכרו במצות סוכה, שגם היא מהפכת את המקטרג לסנגור. יהי רצון שימתקו הדינים מעלינו ומעל כל ישראל, אמן.

. . .

דחיית מילת אברהם את יום הכיפורים

אמרו בפרקי דרבי אליעזר (פרק כט): אברהם נימול ביום הכיפורים. והקשה אא"ז החכם צבי (הועתק מכתב יד קדשו בקובץ כרם שלמה, שנה ז, קובץ י): והלא מילה שלא בזמנה אינה דוחה אפילו יום טוב. וקודם שאכתוב את מה שנראה לי ליישב קושייתו, אעתיק כאן את כל לשונו:

"וַתֹּאמֶר שָׂרָה צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹקִים... וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הֵינִיקָה בָנִים שָׂרָה כִּי יָלַדְתִּי בֵּן לְזִקְנָיו" (בראשית כא, ו-ז).

רש"י ז"ל פירש: "מלל - שינה הכתוב ולא אמר דבר, גימטריה שלו מאה, כלומר לסוף מאה לאברהם". ותימה, רמז זה למאי, והלא בהדיא כתיב "וְאַבְרָהָם בֶּן מְאַת שָׁנָה בְּהִוָּלֶד לוֹ" (שם, ה).

ונראה לפרש "מלל" מלשון מל - מפעל הכפל [שהאות השניה והשלישית שוות, כמו סבב, תמם], מבנין פיעל הדגוש [כמו הִלֵּל, קִלֵּל]. וכמו שכתב בזוהר (ח"א רמט ע"א) על פסוק "מִי יְמַלֵּל גְּבוּרוֹת ה'" (תהלים קו, ב), שהוא לשון חתיכה וכריתה, מלשון "וְקָטַפְתָּ מְלִילֹת" (דברים כג, כו). [יש בזה חידוש בדקדוק הלשון. שבראשונים מצינו לברית המילה שני שרשים - מ-ו-ל, ונ-מ-ל. וזהו שורש שלישי, מ-ל-ל.]

ובפרקי דרבי אליעזר (פרק כט): אברהם נימול ביום הכיפורים. וקשה, והלא מילה שלא בזמנה אינה דוחה אפילו יום טוב.

ויש לומר שלשה תירוצים. הראשון, שאברהם מל את עצמו, ולא קשה מידי, שקודם מתן תורה יוה"כ רשות אצלו ומילה חובה. [וכן כתב ביפה תואר (בראשית רבה פמ"ז ס"ט), על מה שאמרו שם "נמול אברהם... הרגיש ונצטער": "ולכך אמר נמול, דמשמע שנתפעל מהמילה יותר מדאי, דאל"כ מל מיבעי ליה, שפירושו שמל עצמו, וישמעאל דנמול משמע ע"י אחר, כמו נמולו אתו, ואברהם מסתמא לא נמול ע"י אחר".] אבל למ"ד שהקב"ה מל אותו, כמו שאמרו (שם פמ"ט ס"ב) על פסוק "וְנָרוֹת עִמּוֹ הַבְּרִית" (נחמיה ט, ח) - עדיין קשה, דקיי"ל שהקב"ה מקיים כל התורה, וכדאיתא (שם פי"א ס"ה): הקב"ה משמר שבת, אני קיימתי מצות עמידה מפני שיבה וכו'.

השני, בשביל הגרים, כדאיתא במכילתא (דרבי ישמעאל, משפטים - מסכתא דנזיקין פרשה יח): חביבין הגרים, שלא מל אברהם אבינו אלא בן תשעים ותשע שנים, שאלו מל בן עשרים או שלשים, לא היה גר יכול להתגייר אלא בפחות מבן שלשים, לפיכך גלגל המקום עמו עד שהגיעו לתשעים ותשע שנים, שלא לנעול דלת בפני הגרים הבאים. [הנראה בכוונת תירוצו, שמלשון המכילתא "גלגל המקום עמו" משמע שהשהה את המילה עד הזמן המאוחר ביותר, ולא היה אפשר לאחרה עוד, כדי שיצא יצחק מטפה קדושה (בראשית רבה פמ"ו ס"ב). וממילא זהו זמנה, ומילה בזמנה היא. וילע"ב.]

ואגב ללמדנו בא, שמותר לעקור (מצות יוה"כ) [מצוה] משום גרים. ומהכא יליף לה דוד, שעבר על "לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ" (דברים כא, כג) בבני שאול, מפני שעל ידי זה נתוספו ק"נ אלף גרים, כדאיתא ביבמות (עט ע"א).

והשלישי, שלא היה משם ראיה על הגרים, הוא מה שאמרו רז"ל (בראשית רבה פל"ט סי"א) על "וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל" - בריה חדשה. ונאמר שעשאו הקב"ה בריה חדשה שמונה ימים קודם יוה"כ, כדי שיהא זמן מילתו ביוה"כ.

והיינו דקאמרה שרה "צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹקִים" - כביכול הוא הורה לי להיתרא לעשות צחוק עם ילדי נכרים ולהניקם, אף דתנן (עבודה זרה כו ע"א) בת ישראל לא תניק בנה של נכרים. ומכל מקום הניקה, שכל אותן שינקו משרה נתגיירו לבסוף, כדאיתא במדרש (ילקוט משלי סי' תתקמז), וכמו שכתבו התוספות בעבודה זרה (י ע"ב ד"ה אמר) גבי אנטונינוס - חלב מטהר וכו', שאמו של רבי הניקה אותו, ולבסוף נתגייר.

ומפרשת והולכת להוכיח שמותר לעקור מצוה בשביל גרים, ולזה אמרה "מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם" - הביטו נא וראו מי מל את אברהם, הלא השם יתברך. ושוב אין לתרץ כתירוץ הראשון, שאצל אברהם יוה"כ רשות ומילה חובה, וחזרה קושייתי למקומה.

ואת התירוץ השלישי, של בריה חדשה, שללה באומרה "כִּי יָלַדְתִּי בֵּן לְזִקְנָיו" - שאילו נעשה בריה חדשה, לא היה לזקוניו אלא כבן שנה.

ועל כרחך צריך לומר כתירוץ השני - בשביל גרים. ומעתה מוכח דמותר לעקור מצוה אחת בשביל גרים, ושפיר עבדית

המשך בעמוד י

המשך מעמוד ט

"כִּי הֵינִיקָה בָנִים עָקָרָה".

וניחא נמי מה שפירש רש"י "לסוף מאה לאברהם" - לאפוקי שלא תאמר שנעשה בריה חדשה, ולא היה עתה אלא בן שנה אחת. עכ"ד החכם צבי.

[נכדו דו"ז הג"ר צבי אריה יהודה יעקב מייזליש זצ"ל אב"ד לאסק, במכתבו שנדפס בפרדס יוסף (פ' לך אות עט), כיון לקושיית זקינו, וז"ל:

ובכלי יקר כתב בקרא (י"ז, ד) "הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ" - לשון הנה מורה מצוי כבר, כי מילה חיצוניות ענין ליקח מופת על מילת ערלת הלב וטהרתו, ואברהם היה לו טרם מילה זו לב טהור ונמול, על כן אמר לו טהור לב אתה, רק מאחר שנתתיך לאב המון גוים לכך עצה למול עצמך, ובזה יתפרסם מעלתך ע"י מילה חיצוניות, עיין שם. וקשה דאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פכ"ט) דאברהם אבינו מל עצמו ביום הכיפורים, ונהי דהוי שלא בזמנו, מכל מקום הרי רשאי, כיון דעל יום הכיפורים לא נצטוה רק קיים מעצמו, ועל מילה נצטוה, ונדחה קמי מילה דהוי כמו דרבנן, ויו"ט שני להרמב"ם (פ"א ממילה הט"ו) מלין שלא בזמנו. אבל כיון דלבבו היה נאמן ולא היה צריך לקיום מצוה, למה מל עצמו ביום הכיפורים. וי"ל דאיתא במדרש רבה (ב"ר מ"ז, ט) דה' כרת עמו ביחד הברית, וכיון דה' עזרו הוי כשנים שעשאו ופטורין, ורשאי מן התורה.

ואתי שפיר מה שנאמר (נחמיה ט, ח) "וּמָצָאתָ אֶת לְבָבוֹ נֶאֱמָן לְפָנֶיךָ וְכָרוֹת עִמּוֹ הַבְּרִית", והיינו שלא יקשה כיון דלבבו היה נאמן והוי כנמול, ולמה מל עצמו ביום הכיפורים. ואמר משום שכרת עמו הברית, והוי ב' שעשאו. עכ"ל.]

ונראה לי ליישב קושייתו, דהנה בילקוט שמעוני (פ' פינחס רמז תשפ"ב):

אמר רבי לוי בכל חדש וחדש [שבקיץ] ביקש הקדוש ברוך הוא ליתן לישראל מועד, בניסן נתן להם פסח, באייר נתן להם פסח קטן, בסיון נתן להם עצרת, בתמוז היה בדעתו ליתן להם מועד גדול, ועשו העגל, ובטל תמוז ואב ואלול, ובא תשרי ופרע להם ראש השנה ויום הכיפורים והחג (היינו ר"ה שהיה ראוי להיות בחודש תמוז, יוה"כ בחודש אב, וסוכות בחודש אלול), א"ל הקדוש ברוך הוא, לאחרים הוא (חודש תשרי) פורע ושלו אינו נוטל (היינו שראוי שיהי' חג לחודש תשרי מצד עצמו) תן לו יומו, ביום השמיני עצרת תהיה לכם וכו', (שנתן שמיני עצרת לחודש תשרי), עכ"ל.

ולפי זה חידש בספר זרע ברך שלישי (פ' וירא), שעד מתן תורה היה הקב"ה דן את העולם בחדשי תמוז ואב, והאבות הק' ושם ועבר היו שומרים את ראש השנה בתמוז, ואת יוה"כ בעשרה באב, עיי"ש. ואין הכוונה שמנין החדשים התחיל אז מתמוז, שהרי במבול מנו את החדשים מתשרי, או מניסן לחד מ"ד (עיין רש"י בראשית ז, יא), אלא שהיום טוב שהוא אצלנו ראש השנה היה אז בתמוז.

ובזה מתורץ, שאף שנכון הדבר שאברהם אבינו נימול בעשרה בתשרי, שהוא יוה"כ שלנו, מכל מקום בזמנו של אברהם לא היה אותו היום יום הכיפורים. ואם כן לא דחתה מילתו את יוה"כ כלל. [ואמנם הזרע ברך עצמו לא כתב כן, שהוא נקט שהמילה היתה ביום הכיפורים ממש, כמו שהבאנו מדבריו במדור דרושים קדמונים. אבל דברינו מיוסדים על עיקר חידושו בלבד, שקודם מתן תורה היה זמן יוה"כ בחודש אב; ונקטנו שהמילה היתה בעשרה בתשרי, כפשטות לשון הפרקי דר"א.]

ובזה מתורץ גם מה שהקשה בספר חמודי צבי (על הפסוק "וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ", בראשית כב, ט): לפי מה דאיתא בפרקי דר"א שמעשה העקידה היה ביום הכיפורים, האיך הותר להקריב אז קרבן, והלא ביוה"כ אסור להקריב שום קרבן שאינו חובת היום. ואיך בנה אז את המזבח ביוה"כ, והלא קיי"ל שאין בנין המקדש דוחה יו"ט, כדאמרינן בשבועות (טו ע"ב), וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה הי"ב), וכל שכן יוה"כ, עיי"ש מה שתירץ. ולדברינו מתורץ, שבימי האבות היה יום הכיפורים בחודש אב, ולא בעשרה בתשרי שבו אירעה העקידה. ודו"ק.

*

ולדברינו יתפרש היטב מה שנאמר בפרשת משפטים על חג הסוכות: "וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה" (שמות כג, טז). ויש לתמוה, והלא סוכות בתחלת השנה הוא, ולמה אמר "בצאת השנה" (ועיין אבן עזרא וחזקוני שם). ועוד יש לדייק, שבפרשת כי תשא נאמר "וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה" (שם לד, כב), ולמה שינה הכתוב בלשונו.

ולהנ"ל אתי שפיר. דפרשת משפטים נאמרה בסיני, כמו שפירש רש"י בריש הפרשה, ואם כן קודם חטא העגל, כשעדיין היה חג הסוכות ראוי להיות בחודש אלול, ולכך נאמר "בצאת השנה". משא"כ פרשת כי תשא נאמרה אחר חטא העגל, כשכבר נדחה החג לתשרי, ושפיר אמר "תקופת השנה", וכפירוש רש"י שם: שהיא בחזרת השנה, בתחלת השנה הבאה.

. . .

זיווג שנגזר מן השמים

[עיקר מאמר זה נדפס בגליון פ' חיי שרה אשתקד, ולכבוד שמחת התנאים הנני חוזר עליו כאן, מתוקן על פי מה שהערנו אחר כך]

"וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֻּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יָלְדָה מִלְכָּה" (בראשית כב, כ). ופירש"י:

בשובו מהר המוריה, היה אברהם מהרהר ואומר: אילו היה בני שחוט - כבר היה הולך בלא בנים; היה לי להשיאו אשה מבנות ענר, אשכול וממרא. בשרו הקדוש ברוך הוא שנולדה רבקה - בת זוגו. וזהו "אחרי הדברים האלה" - הרהורי דברים שהיו על ידי עקידה.

הרי שבסוף פרשתנו כבר נתבשר אברהם שזיווגו הראוי של יצחק היא רבקה. ויש לעיין בכמה דברים:

א) בפרשה הבאה אמר אברהם לעבדו: "ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וגו' הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם. וְאִם לֹא תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרֶיךָ וְנִקֵּיתָ מִשְּׁבֻעָתִי זֹאת" (בראשית כד, ז-ח). ולמה דיבר כמי שמסופק, באמרו "ואם לא תאבה האשה"?

אמנם הדבר פשוט, לפי מה שאמרו במועד קטן (יח ע"ב):

אמר שמואל: מותר לארס אשה בחולו של מועד, שמא יקדמנו אחר. ומקשה הגמרא: והאמר רב יהודה אמר שמואל - בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני וכו'. אלא - שמא יקדמנו אחר ברחמים.

הרי שאף שהזיווג נגזר מן השמים, וכמו שאמרו חז"ל (שם): מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים - מה' אשה לאיש, דכתיב "מֵה' יָצָא הַדָּבָר" (בראשית כד, נ), וכתיב "בַּיִת וָהוֹן נַחֲלַת אָבוֹת וּמֵה' אִשָּׁה מַשְׂכֶּלֶת" (משלי יט, יד) - מכל מקום יכול אדם אחר להקדימו על ידי תפלה. ועל כן לא היה הדבר ברור בעיני אברהם, שאכן הזיווג שהוא מן השמים יצא לפועל.

ב) כשבא אליעזר לחרן, התפלל אל הקב"ה: "וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם הַקְרֶה נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם... אֹתָהּ הוֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק" וגו' (בראשית כד, יב-יד). הרי שבנוסף לסימן ולהוכחה שקבע לעצמו, הקדים והתפלל לפני השי"ת. אמנם כשסיפר העבד את כל המעשה לאביה ולאחיה של רבקה, השמיט את ענין התפלה, ואמר רק את הסימן: "ה' אֱלֹקֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אִם יֶשְׁךָ נָא מַצְלִיחַ דַּרְכִּי אֲשֶׁר אָנֹכִי הֹלֵךְ עָלֶיהָ... הִוא הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֹכִיחַ ה' לְבֶן אֲדֹנִי" (שם, מב-מד). ויש להתבונן, מדוע העלים מהם את ענין תפלתו.

ג) בנוסח התנאים: "המגיד מראשית אחרית, הוא יתן שם טוב ושארית לאלה" וכו'. ותמהו המפרשים, מדוע מתארים כאן את הקב"ה דוקא בתואר זה, שיודע אחרית דבר מראשיתו, ולא באחד משאר תוארי שלמותו.

וכדי לתרץ נקדים מה שכתב מרן החתם סופר (חתם סופר על התורה):

"וַיְסַפֵּר הָעֶבֶד לְיִצְחָק אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר עָשָׂה" (בראשית כד, סו) - פירש"י: שקפצה לו הארץ, ושנזדמנה לו רבקה בתפלתו. יראה, שהעבד חשש מאוד, אולי איננה בת זוגו של יצחק, ורק על ידי תפלה נזדמנה לו בת זוגו של אחר, ולא יהיה הזיווג טוב, כמו שאמר רבא פ' אלו מגלחין (מועד קטן שם) להאי גברא דבעי רחמי על איתתא [בתר הכי שמעיה דקאמר: או איהו לימות מקמה, או איהי תמות מקמיה].

וכאשר שמעתי מרבי מורי זצ"ל: במערבא אמרי ליה "מצא או מוצא" (ברכות ח ע"א); רצונו לומר - אי מצא אבידתו הראויה לו, "מצא טוב" בלי ספק; ואי מוצא בכח תפלה - "מוצא אני מר

המשך בעמוד יא

המשך מעמוד י

ממות". והכא נמי חשש העבד [אולי הוא רק מחמת תפלתו], על כן כתיב לעיל "ההצליח ה' דרכו אם לא" - כי היה מסופק אם זו היא הצלחה.

אלא שלכאורה מאת ה' היתה סבה זאת שיתפלל, משום שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים, אפילו של עבדי אבות. אך זה נסתר ממה שקפצה ליה הארץ; ולכאורה אדרבה, היה לו להאריך הדרך להרבות שכר על כל פסיעה; אלא על כרחך שלא רצה להרבות שכרו [אם כן כמו כן לא התאוה הקב"ה לתפלתו של אליעזר]. על כן סיפר העבד ליצחק את כל הנעשה [שקפצה לו הארץ, ושנזדמנה לו בתפלתו] - לבלתי הטעהו. ועל כן לא אהב יצחק את רבקה עד שבחן אותה; וסיפר הכתוב "וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה", והנה היתה צדקת כמו שרה אמו, כפירש"י; על כן "וַיִּנָּחֵם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ" (שם, סז). עכ"ד.

ואין כוונת החת"ס, חלילה, שאין להתפלל על מציאת הזיווג; שבודאי התפלה למציאת הזיווג נצרכת ומועלת. אלא החשש הוא בתפלה על פלונית מסוימת, כההוא גברא דבעי רחמי במועד קטן שם, שביקש "תזדמן לי פלניתא". וכך היתה תפלת אליעזר: שעשה לעצמו סימן - "הַטֵּה נָּא כַדֶּךָ וְאֶשְׁתֶּה", והיא תוסיף להשקות הגמלים - ואף אחר שיתקיים הסימן, אין בזה הוכחה שהיא היא המזומנת באמת, וכבר אמרו חז"ל (תענית ד ע"א) ששאל שלא כהוגן. ועל אותה הנערה שתתאים לסימן התפלל, שיגמר בה השידוך. וכמו שהעיר דודי הרה"ג ר' שמעון זאב שליט"א אב"ד ישמח משה, מה שאמרו במדרש (בראשית רבה פ"ס ס"ב), שכאשר אמר אליעזר "וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם" צעק "התחלת גמור" - הרי שהתפלל שאותה הנערה, שכבר התחיל הדבר בה, יגמר. אבל תפלה סתם, שהקב"ה יזמין לו את הזיווג שהכריזו עליו משמים - בודאי צריך ושרי ונחוץ.

ובזה יובן מה שהעלים אליעזר מלבן ומבתואל את ענין תפלתו, ולא הזכיר לפניהם שהתפלל שהסימן יועיל בידו - כדי שלא יחשבו שמה שאירע לו הוא רק על ידי תפלתו או בזכותו, אלא יכירו כי "מה' יצא הדבר", וששהשגחה העליונה סיבבה כן מעיקרא.

ועל פי זה יומתק גם נוסח התנאים: "המגיד מראשית אחרית, הוא יתן שם טוב ושארית לאלה" וכו'. שכיון שאנו באים לאחל שהזיווג יעלה יפה ויעמוד לאורך ימים בטובה ובשלוה, לפיכך מקדימים להזכיר כי זיווג זה לא נמצא על ידי בקשות והפצרות, אלא נזדמן ממרום בגזירה קדומה, כאשר הכריזו למעלה: בת פלוני לפלוני. וכדרך שמתחילים לומר: "בעזרת השם יתברך, למזל טוב, יעלה ויצמח כגן רטוב, וה' הטוב יאמר לדבק טוב, מצא אשה מצא טוב, ויפק רצון מה'" - וכמו שפירש רבו של החתם סופר: אי מצא אבידתו הראויה לו, מצא טוב בלי ספק. ועל כן פותחים בתואר "המגיד מראשית אחרית", להורות כי הכל נגזר מראש ויצא מאתו יתברך, ו"מה' יצא הדבר".

. . .

"המגיד מראשית אחרית" – תחיית המתים בשעת התנאים

היות שבשידוך זה, החתן והכלה שניהם מגזע אא"ז הרה"ק ר' דוד מקשאנוב, הרה"ק מראפשיץ והייטב לב זי"ע, אעתיק כאן מה שאמרתי מכבר במסיבת התנאים של חתני הרב אלימלך רובין נ"י.

בנוסח התנאים: "המגיד מראשית אחרית, הוא יתן שם טוב ושארית לאלה דברי התנאים והברית".

נקדים מה שכתב אא"ז בייטב לב (ריש פ' פינחס) על "פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן" (במדבר כה, יא), ופירש"י: לפי שהיו השבטים מבזים אותו וכו', לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן. וזה לשונו: נראה הטעם לפי מה שראיתי שנוהגים הצדיקים לספר יחוסיהם קודם שעושים התקשרות תנאים, אומר אני שמכאן יש סמך לזה... ולכן קודם ההתקשרות סיפר הקב"ה יחוסו של החתן, ואמר "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי" וגו' - דא שבחו של החתן; ואחר כך אמר למשה "לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ" (שם, יב) - אימא אנת, שאתה נותן לו הכלה שלך, עכלה"ק.

וידוע מה שכתב בזוה"ק (פ' פינחס ריט ע"ב), דבעת שמחה קב"ה אתי לגנתא דעדן, ואעקר מתמן לאבוהי ואמיה, ואייתי לון עמיה לההוא חדוה, וכלהו זמינן תמן. ובזה פירש המהר"י מבעלזא זצוק"ל את דברי רש"י (כתובות ח ע"א) בברכת "שהכל ברא לכבודו", שהוא לכבוד העם הנאספים - והכוונה לאבות הקדושים מגן עדן, שנקראים "נאספים", על שם הפסוק "יֶאֱסַף אַהֲרֹן אֶל עַמָּיו" (במדבר כ, כד).

וראיתי מביאים מכתבי ר"י שו"ב, שמה שכתב בזוה"ק הוא גם בעת התקשרות התנאים.

מעשה שהיה בנישואי אחד מנכדי אא"ז הרה"ק ר' דוד מקשאנוב זצוק"ל [בנו של אא"ז הרה"ק בעל דברי חיים מצאנז זי"ע]. החתונה התקיימה בצאנז, והשתתפו בה המאורות הגדולים, הרה"ק בעל דברי חיים זי"ע ואא"ז הרה"ק בעל ייטב לב זי"ע. במעמד החופה לקח הרה"ק מצאנז את מקטרתו ועישן בה בדביקות, ופניו התאדמו כלפיד אש. כך עמד בדביקות נוראה יותר משעה, וחרדת קודש נפלה על כל הסובבים. פתאום קרא ואמר בהתרגשות: "האבות מגן עדן כבר נמצאים כאן, וגם הרה"ק מראפשיץ (שהיה זקינה של הכלה) נמצא פה - אם כן נלך לסדר קידושין". החתן, שהיה עלם צעיר לימים, נתבלבל מן המחזה הנורא הזה. ואחר כך בעת הסעודה, כשישב אצל זקינו הקדוש מרן הייטב לב, פג פחדו, ושאל את זקינו שאינו זוכר אם קידש את הכלה, ומה עליו לעשות. ענהו זקינו: "הלא המסדר קידושין היה מרן הקדוש מצאנז - אל תדאג, כי הוא לא היה מניח לך לילך מן החופה בלא קידושין".

ואמרו חז"ל בתנא דבי אליהו (רבה פרק כה): חייב אדם לומר, מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי. ובזה שממשיכים את היחוס, וזוכרים מעשי אבות, ואוחזים במעשיהם והולכים בדרכיהם, נעשית הבחינה של כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה - שפתותיו דובבות בקבר (יבמות צז ע"א), והוא בחינת תחיית המתים ממש. ולכן נשמות הצדיקים מגנזי מרומים באות בעת התנאים להיות נוכחות שם: שהיות שמזכירים את היחוס, ומקבלים עליהם לבנות בית נאמן על דרכם והנהגתם, נעשית בחינת "מתי יגיעו" ובחינת "שפתותיהם דובבות", ובכן נעשית תחיית המתים, ובאים לעלמא הדין להשתתף במעמד.

ונקדים מאמר מספר בגדי אהרן (פ' וילך), לבאר את הגמרא בסנהדרין (צ ע"ב): שאלו מינים את רבן גמליאל, מנין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות? אמר להם: תרווייהו מן המקרא הזה - "הִנֵּה שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם" (דברים לא, טז). אמרו לו: ודלמא "וקם העם הזה וזנה"? אמר להם: נקוטו מיהא פלגא בידייכו, דיודע מה שעתיד להיות. ויש לדקדק, למה הרכיבו שתי שאלות אלו זו בזו; ועוד, מה שאמר "נקוטו מיהא פלגא בידייכו" - הלא שתים שאלו, ולא השיב אלא על אחת.

אמנם שם בגמרא: אמר רבי יוחנן, מנין לתחיית המתים מן התורה? שנאמר "וּנְתַתֶּם מֶמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה' לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן" (במדבר יח, כח) - וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל שיתנו לו תרומה? אלא מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה. והנה אין לומר כן אלא אם נאמר שהקב"ה יודע עתידות: שאז קשה, איך אמר "ונתתם תרומת ה' לאהרן הכהן", והלא ידע שתיגזר עליו גזירה שלא יבא לארץ. אבל המינים, שאמרו חס ושלום שאין הקב"ה יודע עתידות - לדידהו אינו מוכח מידי, שמא כשאמר הקב"ה "ונתתם" עדיין לא נגזרה הגזירה, ובאותה שעה היה סבור שיכנס לארץ.

וזהו ששאלו: מנין שהקב"ה מחיה מתים? ואם תאמר מ"ונתתם תרומת ה' לאהרן" - עדיין צריך להוכיח שהוא יודע מה שעתיד להיות. ועל זה השיב: נקוטו מיהא פלגא בידייכו, דיודע מה שעתיד להיות; וממילא מוכחת תחיית המתים מן הפסוק האחר, "ונתתם תרומת ה' לאהרן הכהן". עכ"ד.

וזהו שבעת התקשרות השידוך, שאז מזכירים גזע היחוס - כדברי הייטב לב הנ"ל - והוא בחינת תחיית המתים, אומרים "המגיד מראשית אחרית", שהקב"ה יודע עתידות; ומזה ילפינן תחיית המתים. ולכן "הוא יתן שם טוב ושארית לאלה דברי התנאים והברית".

קול רנה וישועה באהלי צדיקים

שמחת בית אילאנדא – אוהעל

בשבח והודיה להשי"ת הננו להודיע לקהל קוראי הגליון ולכל ידידינו, כי בשעה טובה ומוצלחת נתקשרו בקשרי שידוכין

החתן המופלג בתורה ויראת שמים ומדות טובות כש"ת קלונימוס יהודה נ"י

בן הרה"ג ר' לוי יצחק פאנעט שליט"א, אב"ד אילאנדא - ב"פ

בן כ"ק אדמו"ר מקארלסבורג שליט"א [בן כ"ק דו"ז אדמו"ר מדעעש זצ"ל], וחתן כ"ק אדמו"ר מוויען זצ"ל

עב"ג

בתנו הכלה תחי'

יהי רצון שיעלה הזיווג יפה, ויבנו בית נאמן בישראל לנחת רוח לפני השי"ת ולכל המשפחה. ונברך את כל קוראי הגליון שיזכו לרוב שמחות ונחת, ועוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה.

הצב"י הירש מייזליש

בן הרה"ג אב"ד אוהעל שליט"א, וחתן הרה"ג ר' אהרן פרידמאן שליט"א

לרגל השמחה במעונינו נעתיק כאן אילן היוחסין של החתן והכלה עד הגאון ר' ברוך, שמאמריו מופיעים בקביעות בגליון, ובעזה"י בדעתנו להוציא לאור ספר שלם מתורתו, ובו יותר ממאה וחמשים מאמרים.

