

באישור של הרב תולעת ספרים

פר' תולדות

ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק ופרש"י ע"י שכתב הכתוב יצחק בן אברהם הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה וכו' מה עשה הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק וכו' עכ"ל.

צ"ע דהא היה כאן ליצנות בעלמא, כמו שכתב רש"י בעצמו ליצני הדור שהרי הכל ידעו שהנס של שרה היתה גדולה יותר ממה שהוליד אברהם שהרי אברהם הוליד בנים לפני לידת יצחק וגם אחר לידת יצחק הוליד בנים משא"כ שרה לא הולידה רק אותו, פעם אחת בהיותה בת צ' וא"כ מהיכי תיתי לומר שנתעברה מאבימלך דע"ז לא יוקטן הנס, וע"כ שהיה זה סתם ליצנות בעלמא וא"כ למה היה נצרך לצור קלסתר פניו דומה לאברהם עד שהיה כאן עדות שאברהם הולידו כיון שלא היה שום חשש שיאמרו ברצינות שנתעברה מאבימלך (ועיין לעיל מש"כ בפרשת וירא למה הליצנים אמרו כן, ומה הרוויחו בזה, אבל כאן אנו שואלים למה היה צריך להיות צר קלסתר פניו).

ומבואר כאן, דאף שעכשיו הוי ליצנות בעלמא, מ"מ ברבות הימים יתהפך למציאות, ויהי' כאן דעת הקהל גמור, כזה הוא חוחם הליצנים שהם יכולים להפוך דבר ליצנות לדבר שהכל אומרים עליו שהוא אמת גמור ואין אפילו מי שיפקפק על אמיתו (לפני שנה דיבר בארוכה ע"ז שרואים ד"ז בימינו אנו אצל הציונים כאן).

ועיין בבית הלוי שמכח קו' הנ"ל כתב פירוש אחר בהא דמאבימלך נתעברה שרה, דהוא כמו

שלועגים שפלוני עשה תנור מחמאה דהרי לא שייך לעשות תנור מחמאה, והפי' הוא, שהוא התעסק במכירת חמאה ועי"ז קנה תנור, וכמו"כ הכא אמרו שמה שילדה בן אינו בשביל זכותה וזכותו שהרי כמה שנים שהו ולא ילדו ורק משום שהיה להם צער ויסורין מאבימלך לכן בזכות זה נולד להם בן אבל בלא"ה לא היו זוכים לבן וזהו מש"א מאבימלך נתעברה שרה, שהיה זה מזכותו של מעשה אבימלך, אולם לכאוי' צ"ע דא"כ מאי אהני הא דצר קלסתר פניו דומה לאברהם כיון דכו"ע הודו שהיה בן אברהם רק אמרו שלא נולד בשביל זכותם רק בשביל הצער של מעשה אבימלך והאיך הוכחש ד"ז ע"י שצר קלסתר וכו' וצ"ל שכיון שהקב"ה צר קלסתר פניו עד שהיה ממש דומה לאברהם והיה יותר מכפי הרגיל בדמיון האב לבן ממילא היה זה ללמדם שזה בשביל זכותו של אברהם עצמו, שכיון שרואים דמיון כ"כ גדול יקשו הכל מעצמם למה אירע דבר כזה, וממילא יתרכו מעצמם שזה להראותם שזה היה בשביל זכותו של אברהם ולא בשביל אבימלך, כן צ"ל לכאוי'.

אולם עי' בביה"ל בפנים שכתב קצת באופן אחר, שהיה חשש שרבות הימים ישכח הפי' הנכון בהא שאומרים אנשים שמאבימלך נתעברה שרה ויחשבו שהפירוש הוא כפשוטו ממש ולכן צר קלסתר פניו דומה לאברהם.

ועיין ברשב"ם כאן פי' אחר בכפלי' לשון הקרא וז"ל לפי פשוטו של מקרא, לפי שאמר למעלה בישמעאל בן אברהם וכו' אבל כאן יצחק עיקר בן היה לאברהם, וכו' כדכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע וכן בדה"י לאחר שכתוב כי בני אברהם היו יצחק וישמעאל ובני קטורה, חוזר וכותב

סתם ויולד אברהם את יצחק עכ"ל. שפי של אברהם הוליד את יצחק שרק יצחק היה לו דין זרעו של אברהם ולפי"ז הפי ברישא דקרא שאמר אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק הוא כזה, דהנה מה שרק יצחק היה זרעו של אברהם ולא ישמעאל ובני קטורה שאינו מצד מעלת אברהם, אלא זהו מצד מעלת יצחק, שהוא זכה מצד מעלתו להיות זרעו של אברהם בעוד שישמעאל ובני קטורה לא היה זרעו של אברהם, וזהו שאמר אלה תולדות יצחק וכו' שזה שאברהם הוליד את יצחק והפי בזה כמש"כ ברשב"ם הנ"ל, הוא מצד תולדות יצחק, מצד מעלת עצמו ולא מצד אברהם ודוק.

ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה וכי אחות לבן הארמי לו לאשה עיין רש"י מש"כ לפרש הא דהוזכר כאן אחות לבן הארמי, ולכאוי יש לומר בזה עפמש"כ רש"י בסוף הפרשה עה"פ ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות וכו' לו לאשה, ופרש"י להכי כתיב אחות נביות, בשמת ישמעאל משיעדה לעשו קודם נישואיה והשיאה נביות אחי עיי"ש והנה כאן היה ממש כמעשה של מחלת הנ"ל, שהרי פרש"י עה"פ ויאמר אחיה ואותה ובתואל היכן היה אלא הוא רוצה לעכב בא מלאך והמיתו עכ"ל, והרי הקידושין היה לפני זה, דזהו שנאמר ויוציא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה שזה היה הקידושין וקידשה בעוד אביה חי אלא בתואל מת קודם הנישואין שזה נתקיים רק אח"כ כשבאה ליצחק ואז היה נישואין וא"כ נמצא שלבן אחי השיאה, ולכן שפיר נאמר אחות לבן הארמי ועיין ברש"י שם פסוק נ"ז ונשאלה את פיה מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה עכ"ל ולכאוי הא האב יכול למסרה

לנישואין אפי' בעל כרחיה, רק הכוונה כאן לנישואי יתומה, שאחי' משיא אותה, שאז צריכין לדעתה. (הג"ה: וכן הוא מפורש במד"ר על אתר "מכאן שאין משיאין את היתומה אלא על פיה עכ"ל המדרש רבה).

ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר א"כ למה זה אנכי. עיין בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת מש"כ בזה. ויש בדבריו לימוד גדול הנוגע לכל אחד ואחד בכל יום, דהנה חזקי' מנע את עצמו מפו"ר שצפה ברוה"ק שיצאו ממנו מנשה ואמנון ואף שיצאו ממנו כמה וכמה צדיקים כמו יאשי' שנאמר בו ששב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו עי' במלכים ב, כ"ג "וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו וכו' ואחריו לא קם כמוהו" ועוד כמה וכמה צדיקים יצאו ממנו מ"מ כיון שהיה עתיד לצאת ממנו מעט רשעים כבר מנע א"ע וישע"י ג"כ הסכים לחשובו של חזקי' רק א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, אבל אי לא שהיה מצווה אז מוטל עליו להסתכל בכבשי דרחמנא ואי רואה שיצאו ממעשיו קצת רע אז מוטל עליו להסתכל בכבשי דרחמנא ואי רואה שיצאו ממעשיו קצת רע אז עליו למנוע א"ע ממעשה זו שהעיקר הוא שלא יהיה שום חלק רע במעשיו של האדם, ואף שיש חלק גדול של טוב אין זה מכפר על הרע ולכן אף שהרע הוא רק חלק מועט מ"מ צריך למנוע מלעשותו וכמו"כ רואין כאן, שאמרה רבקה למה זה אנכי שכיון שהיא איננה מצווה ממילא לא הייתה מסכמת להוליד עשו הרשע אף שבזה הולידה יעקב אבינו ג"כ ובזה תלוי הכל כלל ישראל ותורה וכל הנצחיות, מ"מ הייתה מסכמת שלא להוליד את יעקב אבינו כיון שהיה בזה חלק רע

כשנת, אף שעייז תאבד כל כלל ישראל ותורה וכו' מ"מ לא רצתה שיוולד עייז רשע, כיון שיהיה במעשה זה חלק של רע.

ותלך לדרוש את ה' עי' אונקלוס שתירגם
ואזלי למתבע אולפן מן קדם ה'. מבואר שהי' כאן ענין של לימוד והוראה, וא"כ צ"ע מה הי' השאלה ששאלה רבקה שנוגע להריונה. וי"ל בזה, שהנה איתא במדרש, שכ"א היה רוצה להרוג את חבירו, ונמצא שהיו רודפין זע"ז דעל עוברין יש ג"כ דין רודף כמבוי' במ' סנהדרין ע"ב, א והנה ב"נ נהרג על העוברין כש"כ בר"מ פ"ט הל"ד מהל' מלכים אבל ישראל אף שאסור לו להרוג עוברין מ"מ אין נהרג עליו ורק חייב מיתה אבל אינו נהרג וא"כ אי עשו היה לו דין ב"נ נמצא דרבקה היה יכול להורגו מדין רודף שהרי עשו היה רודף ליעקב, וכיון שנתחייב מיתה בשביל עוברין ממילא הוי שפיר רודף, אבל יעקב לעשו לא היה לו דין רודף, שהרי אין כאן משום הצלת הנרדף כיון שאין בן ישראל נהרגין על רציחת עוברין משא"כ אי היה לעשו דין ישראל א"כ שניהן שוין, ואין אחד מהן רודף ששניהן אינן נהרגין על העוברין, ואין כאן הצלת הנרדף כלל, וזהו שהלכה לשאול אי עשו יש לו דין ישראל או בן נח וזהו שאמרו לו שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו שרק אחר שיצאו ממעיים שלה יתפרדו אח"כ לשני עמים אבל עשו עצמו דינו כישראל וזהו כמבואר בגמ' קידושין דעשו היה לו דין ישראל מומר.

אולם צ"ע על הנ"ל מדברי תוס' בסנהדרין שמשמע מדבריו דאף במקום שאין נהרגין [על] רציחת הנרדף מ"מ יש כאן דין הצלת הנרדף ויש כאן דין רודף וא"כ שוב אין נפ"מ אם עשו

היה ב"נ או ישראל דאפי' היה לעשו דין ב"נ מ"מ היה ליעקב דין רודף.

הג"ה. ואולי י"ל בדרך זה באופן אחר קצת דהנה בישראל שהורג עכו"ם אינו חייב מיתה כלל (ודלא כמו גבי עוברין שאף שאינו נהרג מ"מ חייב מיתה כמו שאמר הגרי"ז (שליט"א) [ז"ל]) אבל עכו"ם שהורג ישראל בודאי חייב מיתה וא"כ אם עשו דינו כב"נ אז אין ליעקב דין רודף עליו אבל כיון שעשו רצה להרוג ליעקב, ממילא היה עשו רודף וניתן להורגו משא"כ אי שניהן דינן כישראל ממילא שניהם הווי רודפין ושווין זל"ז ול"ש לעשות כלום, וזהו ששאלה רבקה, דלכאוי' מש"כ תוס' הנ"ל הוי רק באופן שאין נהרגין עליו, אבל בישראל שהורג ב"נ שאין שם חיוב מיתה כלל לכאוי' פשוט שלא מיקרי הישראל רודף, והנה עיין רמב"ם פ"א הל"א מהל' רוצח וש"נ שכתב וז"ל "כל הורג נפש נפש בן אדם עובר בל"ת וכו' ואם רצח בזדון וכו' מיתתן בסייף וכו' עכ"ל וא"כ משמע מזה דישראל שהרג ב"נ ג"כ נהרג, אולם שמעתי מאחי שבר"מ דפוס ישן איתא כל הורג נפש ישראל וכו' ונשתנה מפני הצנזור ולפי"ז שפיר י"ל כש"כ וצ"ע בזה.)

ועיין רש"י כאן שהביא מחז"ל כשהיתה עוברת על פתחי תורה של שם ועבר יעקב רץ ומפרסם לצאת עוברת על פתחי ע"א עשו מפרסם לצאת ואומרים בשם הבית הלוי ז"ל שהקשה דאמאי רצה יעקב לצאת ממעי אמו דהא היה לו מלאך שלמד אתו כל התורה, ובשלמא מה שעשו רצה לצאת א"כ שרצה לעבוד ע"ז אבל למה רצה יעקב לצאת, ומה חסר לו במעי אמו וביציאתו לא יהיה לו מלאך ללמוד לו תורה, אולם התירוץ הוא, דכדי שלא להיות ביחד עם עשו היה מסכים לוותר על המלאך עכ"ד.

אולם באמת אי משום שלא רצה להיות יחד עם עשו הרשע, אז למה היה רץ ומפרכס רק כשעבר על פתחי ביהמ"ד דלכאו' כדי להתפרד מחברת רש היה צריך לפרכס לצאת אפילו במקום שאין ביהמ"ד, דלפי"ז נמצא שיעקב היה מוכן לוותר על המלאך כדי שלא להיות בחברת רשע, אבל באמת אפי' על ביהמ"ד גופא היה צריך לוותר ורק ילמוד בביתו בדי' אמות שלו אף שלא ימצא ביהמ"ד ומקום ללמוד, וצ"ל דה"נ שהיה מפרכס לצאת בכ"מ וצ"ע.

ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו, ורבקה אוהבת את יעקב. יש לומר בבי' הא דשינה הלשון ויאהב אוהבת דגבי יצחק שהיה אהבה התלויה בדבר שאהבו רק משום שהיה ציד בפיו ממילא כתיב ויאהב, שאין סופה להתקיים, משא"כ ברבקה הייתה אהבתה ליעקב אהבה שאינו תלוי בדבר לכן כתיב אוהבת לשון הווה, שסופה להתקיים, אולם הגרי"ז לא רצה לסבול פירוש זה והטעם משום דבדאי היה ליצחק חשבון למה הוא אוהב עשיו ולא היה סתם אהבה התלוי בדבר שלא ניתן להיאמר כלל שאצל יצחק יהיה אהבה התלויה בדבר, ובאמת כ"ה במדרש, שעשיו רימה ליצחק, ויצחק חשב שהוא צדק ולכן אהב אותו אולי? הכי בפסוק איתא הטעם משום ציד בפיו ואף אמרי המדרש מ"מ נשאר לנו פשטות הקרא, וס כן שפיר י"ל כנ"ל, אולם הגרי"ז לא סבר כן, כשנ"ת ואין הדבר מוכרע.

ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה. פשוטו של מקרא הוא דעשו אמר שהוא עייף כ"כ שאם לא יתן לו העדשים לאכול ימות מיד, וא"כ למה לו בכורה, כיון שאם לא ימכור לו הבכורה ממילא לא יתן לו העדשים וימות מיד, ועיין באבן עזרא שכתב

פירוש אחר וז"ל וטעם הנה אנכי הולך למות. שבכל יום ויום הוא מסתכן בעצמו כאשר יוצא לצוד שמא יהרגוהו החיות עכ"ל ולכן למה לי בכורה שב"כ וב"כ אמות קודם וכו'. וכן פירש בספורנו וזהו שכתוב מעיד אחר כך ויבז עשו את הבכורה שלא תאמר שהמכירה היה באונס והיה תלויה וזבין שכל אשר לו יתן אדם בעד נפש וכאן אם לא היה נותן לו הנזיד היה מת, כפי הספורנו על זה מעיד הכתוב ויבז עשו את הבכורה שלא מכרו משום אונס רק מכרו בשביל שביזה הבכורה ועיין במדרש רבה כאן, הכניס עמו כת של פריצים אמרו ניכול מדידי' וניחוך עליו ואמרו זה ג"כ לראיה שלא היה אונס במכירה זו שהרי הפריצים לא היו בשנת מיתה כמותו ומ"מ אכלו מהנזיד וע"כ שהיה המכירה ברצון גמור של עשו ומש"א ניכול מדידי', פי' נאכל משל יעקב וצ"ל דהנזיד היה גדול כ"כ [שממנו נתן] עשו [לכל הפריצים] בעצמו שזה ודאי שלא נתן יעקב לו עוד אוכלין.

במדרש מה ראה אבינו יעקב שנתן נפשו על הבכורה דתנינן עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות, ועבודה בבכורות משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים, אמר יהיה רשע זה עומד ומקריב לפיכך נתן נפש על הבכור עכ"ל המד"ר כאן.

והובא קצתו ברש"י כאן. הנה כאן מבואר כדברי הרמב"ם בפיה"מ אף זבחים דעבודה היה בבכורות מימות אדה"ר. וחזינן מכאן שכל חשבוננו של יעקב במכירת הבכורה היה רק משום טעם הנ"ל שלא יהיה רשע זה עומד ומקריב, שלא לקחו משום שרצה לעשות עבודה בבמה שהרי כיון שעשו הבכור א"כ הוא הבכור, ורק משום הנ"ל רצה לקנותו ממנו. וזהו שאמר לו מכרה כיום את בכרותך לי אד"ז נוגע לי היום שלא תוכל לעבוד עבודה

שכוונת יעקב לא היה בשביל פי שניים בנחלה שזה נוגע רק לאחר זמן ורק מכירת הבכורה היה נוגע מיד, היום, ולכן אמר לו שימכור לו היום הבכורה. ואף שזכה יעקב בעוד דברים על ידי לקיחת הבכורה, כמו שיתבאר מ"מ כוונתו של יעקב יעקב היה רק בשביל זה והנה הא דעבודה בבכורות פירושו שכל מי שהוא בכור יכול לעשות עבודה וא"כ נמצא שיעקב תיקן רק שרשע זה לא יעשה עבודה, אבל הרי יש עוד כמה רשעים שהם בכורות, ועליהם לא הועיל יעקב כלום ומ"מ רצה יעקב ליקח ממנו הבכורה כדי שעכ"פ רשע זה לא יעבוד שעל שאר הבכורות שהיו רשעים לא היה לו עצה. וזה היה כל כוונתו של יעקב שעכ"פ רשע זה לא יעבוד, אף ששאר רשעים שהם בכורות שפיר יוכלו לעבוד, ולמשל בכורו של עשו אליפז היה יכול לעבוד בבמה.

ועיין שו"ת ריב"ש סימן שכ"ח ש"א .. דדבר שלא בא לעולם אם נשבע קנה, ולכן נשבע עשו על הבכורה שע"ז נקנה לו אף שהוא דשלב"ל וריב"ש כ' שאין ראיה מכאן שהי' קודם הדיבור ומאן לימא לן שלא היה אדם מקנה דשלב"ל אז, והשבעה היה לרווחא דמילתא וכו' הובא לשונו באוה"ח כאן. והנה להנ"ל צ"ע דאמאי הוי בכורה דשלב"ל שהרי בכורה היה נוגע רק לעבודה בבמה כמבואר במדרש הנ"ל .. משום זה רצה יעקב ליטול הבכורה מעשו וזה מיקרי שפיר דבר שבא לעולם ואפילו אי נימא דעו' בכורה נקנה ליעקב עוד דברים שלא באו עדיין לעולם מ"מ כיון שבבכורה יש דברים ששבאו כבר לעולם ממילא יכול לקנות הבכור ואז נקנה לו ממילא הבכורה אף לדברים שלא באו לעולם וצ"ע.

עוד צ"ע מש"כ הריב"ש .. לפני הדיבור היה אדם מקנה דשלב"ל, דבשלמא אי הוי דין ...

המשך יבוא בלי נדר ועוד חזון למועד.

פר' ויצא

ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה (ד"ז איתא בבית הלוי כאן) ביאר הגרי"ח ז"ל במש"כ כאן ב' דברים ויצא וכו' וילך, דהנה היה ליעקב שני ציווים לילך לחרן אחד מאביו ושנית מאמו, והנה גבי רבקה היה עיקר תכלית ציוויו כדי לברוח מבאר שבע כדי שלא יהרגו עשיו כמו שאמרה הנה עשיו אחיך מתנחם לך להרגך ואתה בני שמע בקולי וקום ברח לך אל לבן אחי חרנה, אולם גבי ציווי של יצחק היה עיקר ציוויו לילך לחרן כדי שיקח משם אשה כמו שאמר לו לך פדנה ארם וכו' וקח לך אשה וכו' ואם כן גבי יצחק היה עיקר תכלית הציווי ההליכה לחרן משא"כ ציוויו שלרבקה היה עיקר תכליתו היציאה מבאר שבע והרי כתיב לעיל וישמע יעקב אל אביו ואל אמו שיעקב קיים בין ציווי של יצחק ובין ציווי של רבקה, וזהו שכתוב כאן ויצא יעקב מבאר שבע ועל ידי זה נתקיים ציווי של רבקה לברוח מב"ש מידי עשיו, וילך חרנה, שזה היה ציווי של יצחק שילך לשם ליקח משם אשה.

ויפגע במקום וכו', ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו (כח, יא), ופרש"י עשאו כמין מרזב סביב לראשו שירא מפני חיות רעות התחילו מריבות זע"ז זאת אומרת על יניח צדיק את ראשו וזאת אומרת עלי יניח מיד עשאו הקב"ה אבן אחת וזהו שני ויקח את האבן אשר שם מראשותיו עכ"ל.

וצ"ע דהרי יעקב לקח אבנים להיות מרזב סביב לראשו כש"כ רש"י לפני זה ולא הניח כלל ראשו על אבן, רק הניח סביב לו אבנים הרבה ומש"כ מראשותיו פירושו סביב לראשו וא"כ צ"ע אמאי היו האבנים מריבין זה עם זה וכל אחד אומרת עלי יניח צדיק את ראשו, כיון דלא הניח ראשו על אבן כלל רק הניח סביב

לראשו כמין מרזב. ולא שייך על זה מריבה בין האבנים וצ"ע.

אולם עיין במדרש כאן סוף פיסקא י"ג וז"ל אותן האבנים שנתן יעקב אבינו תחת ראשו עכ"ל ולפי"ז א"ש דהיו מריבות זה עם זה משום דאין הכי נמי דיעקב באמת נתן האבנים תחת לראשו ממנו ולא סביב לראשו. (הגה: ולכאוי י"ל בפ"י דברי רש"י דאע"ג שעשאן כמין מרזב סביב לראשו, מ"מ סמך ראשו כנגד אבן אחד של המרזב דלא משמע כן מלשון עלי יניח צדיק את ראשו, ועל זה התחילו מריבות האבנים, והנה לכאוי לפי"ד המדרש לא יתכן כלל המדרש שהביא רש"י ומקורו מחולין צא עמוד ב' דכיון שהניח האבנים תחת ראשו נמצא דכל האבנים היו תחת ראשו ולא שייך מריבה שכל אחד יאמר עלי יניח צדיק את ראשי כיון דראשו מונח ע"ג כל האבנים ביחד, וא"כ מוכרח לומר כש"כ ברש"י וצריך עוד קצת עיון בזה).

ויקה את האבן אשר שם מראשותיו ושם אותה מצבה (כת, יח). ועיין בטור על התורה שהקשה דהאידך שם אותה מצבה דהרי אמרו בגמ' זבחים קטז עמוד ב' דנשתמש בו להדיוט אסור בבמה, וכאן השתמש יעקב באנים אלו (והניח בצ"ע).

והנה עיין ברמב"ן שכתב דכאן היה מצבה ולא מזבח עיי"ש שכתב חילוקים בין זה לזה דמזבח הוי לזבחים אבל מצבה הוי רק לנסכי יין ושמן, ומצבה אין נוהג עכשיו מפני שהכנענים שמו אותו לחוק לעבודה זרה שלהם ולפי דברי הרמב"ן א"ש, דדין זה של נשתמש להדיוט אסור בבמה נאמר רק בבמה אבל כאן הכי לא היה במה שהוא מזבח, רק הוי מצבה, ובדין מצבה לא נאמר הלכה זו של משתמש להדיוט אסור, אבל הטור נקט דכאן

ג"כ היה עליה דין במה ולא דין מיוחד של מצבה, ולכן הקשה שפיר. (הג"ה). ועיין במנ"ח בהשמטות מצוה מ' מש"כ בקושיית הטור הנ"ל).

וישכב במקום ההוא. ופרש"י אבל י"ד שנים ששימש בבית עבר לא שכב בלילה שהיה עוסק בתורה עכ"ל. אין הפירוש שלא ישן כלל שזה א"א רק הפירוש שלא הניח עצמו על המטה כדי לישון. "ער האט זיך נישט געלייגט שלאפען". ר' מנדל סלוצקער ז"ל... מספר המעלות של ישיבת וואלאזין היה אומר שבואלאזין היו צריכין להשכיב את עצמו במטה כדי לישן שבכל הספסלים של הביהמ"ד היה דף מיוחד שהיה אפשר להוציא ועל זה היו סומכין את הראש, ושם הי' יכולין לישון, ומשמע שר' מנדל בעצמו עשה כן, שלא ישן במטה רק כל הלילה למד, וכשהיה עייף סמך ראשו על הדף וישן, ולכן אין פליאה על יעקב שלא שכב במטה לישון, במשך י"ד שנים דהא .. בימינו בישיבת וואלאזין, והנה בוואלאזין היו לומדים בביהמ"ד כל הלילה שהישיבה היה נחלק לב' משמרות, ובחלק ראשון של הלילה למדו חצי הישיבה והשאר ישנו ובחצי השני של הלילה למדו החצי השני של הישיבה והשאר היו ישנים וזה היה מיסודו של ר' חיים וואלאזינער ז"ל ועשה ד"ז שלא יהיה הביהמ"ד בטל רגע אחד מדברי תורה. והנצי"ב היה יושב בביהמ"ד כל הלילה ולומד, כדי שסדרי הלילה לא יהיו חלשים, שלא יתנמנו, ולכן השגיח על הישיבה במשך שני המשמרות שלא יתנמנו אותן שהוצרכו אז ללמוד, ובעת זקנותו שהיה קשה לו להיות ער בביהמ"ד כל הלילה היה בא באמצע הלילה ג' או ד' פעמים אל הביהמ"ד לראות אם העולם לומדים כהוגן. (וזה דבר יותר קשה ממה שעשה

בתחילה שהיה צריך עכשיו להתעורר ולקום ממטתו ג"פ בלילה א') ומעשה בלילה אחד.

ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה (לא, יט)
וצ"ע דהא יש לאו של לא תביא תועבה אל ביתך וא"כ האידך הותר לרחל להכניס הע"ז בתוך ביתה, ולכאוי צריך וומר דבטלה העבודה זרה של אביה וממילא אין עליו דין עבודה זרה ואין כאן לאו.

עם אשר תמצא את אלוהיך לא יחי' וכו', ולא ידע יעקב כי רחל גנבתם. ופי' הגרי"ח דב"נ מצווה על גזל, ואזהרתן זו היא מיתתן ולכן אמר לא יחי' דב"נ נהרג על הגזל עכ"ד. ולפי"ז מש"א ולא ידע יעקב כי רחל גנבתם הפי' שרחל הי' לה דין ישראלית וישראלית אין נהרג על הגזל רק עובר על לאו (אולם זה תלוי בשאלת הפרשת דרכים אם האבות יצאו מכלל בני נח אף לקולא).

והנה צריך עיון. האידך גנבה רחל את התרפים הא יש לאו דלא תביא תועבה אל ביתך ועכצ"ל שרחל בטלה את התרפים על ידי גוי עובד ע"ז כמבואר בר"ם פ"ח מהל' עכו"ם הל"ט שאין ישראל מבטל עכו"ם אפי' ברשות עכו"ם ועובד כוכבים שביטל עכו"ם בין שלו בין של עכו"ם אחרים בע"כ וכו' הרי זו בטילה ובלבד שיהא העכו"ם המבטל עובד עכו"ם ע"ש, וע"כ שרחל ביטלה את התרפים על ידי ביטול של גוי עובד ע"ז (וצ"ל שהע"ז ביטלו קודם שהגיעו התרפים לידיה דאחר שבא ליד ישראל ל"ש ביטול כש"כ הרמב"ם שם). והנה בלא לאו של לא תביא תועבה היה אפשר לפרש דלכך גנבם רחל ולא היה בזה איסור גזילה משום דעכו"ם (דע"ז) אסור בהנאה, ולכן אין בו משום גזל, ואז היינו יכולים לפרש הקרא דלא ידע יעקב כי רחל גנבתם דהרי לגבי גויים אין בכלל דין איסור

הנאה של עבודה זרה ולכן אי בן נח היה גונבם היה חייב מיתה משום גזל וזהו שאמר לא יחי' כש"כ הגרי"ח וזהו שאמר ולא ידע יעקב וכו' פירוש דרחל הי' ישראלית ולדידה אסורה בהנאה ולכן לא עברה כלל על איסור גזילה כיון דלא שווה כלום. (אולם צ"ב בזה דאף דכיון דגבי הנגזל שהיה לבן היה מותר בהנאה ממילא יש איסור לגזול אף דלגבי הגזלן אסור בהנאה) אולם הרי מוכרח דרחל ביטלה הע"ז דאל"ה יש לאו דלא תביא וא"כ מותר בהנאה ולכן אין לומר דהיה היתר לרחל לגונבם משום שהיה אסור בהנאה, וצ"ל דההיתר לגונבם היה לאפרושי לבן מאיסורא דע"ז. וזהו ולא ידע יעקב כי רחל גנבתם שהיא עשתה לאפרושי מאיסורא וממילא אין איסור גניבה.

פר' וישלח

ויצו את הראשון לאמר כי יפגשך עשיו אחי ושאלך לאמר לי אנה ואנה תלך וכו' ואמרת לעבדך ליעקב מנחה היא שלוחה לאדוני לעשיו (לב, יח, יט). ביאר הגרי"ח ז"ל דהכוונה שעשו ישאל להם דאף דהבהמות הוו מתנה עבורי אבל מה עם העבדים עצמן האם הם נכללו במתנה של יעקב או לא - וזהו מ"ש למי אתה, פירוש, העבדים עצמן למי שיכין, ועל זה אמר יעקב שיאמרו לעבדך ליעקב, דהבהמות הוי מנחה שלוחה אבל העבדים עצמן לא נכללו במתנה. והטעם שלא היו נכללים במתנה הוא משום דהמוכר עבדו לעכו"ם אסור משום שמפקיעו מן המצוות עיין גיטין מג עמוד ב - (ועיין בכלי יקר כאן אבל לא פירש כגרי"ח בהא דלא נתן לעשו במתנה).

וענו בני יעקב את שכם וכו' במרמה (ל"ד י"ג)
עיין בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת כאן שפי' דהם כיוונו שימולו עצמן לשם גירות ולא חשבו

לכתחילה שימולו עצמן סתם ויהרגו אותן עיין שם שכתב וראיה לזה דהרי יעקב התרעם על שמעון ולוי אחר כך על שהרגו אנשי שכס אבל בשעת מעשה שבני יעקב דברו עם שכס היה כל זה בבן יעקב והוא לא מיחה כלל ושתק (אולם עיין ברמב"ן פסוק י"ג שכתב פי' אחר במה היה כוונתם לכתחילה). - משום שהסכים עמהם ועל כרחך כנ"ל שכיוונו למילה לשם גירות רק צ"ע בעצם דין זה דמי יימר דבדין גירות של קודם מ"ת היה דין של מילה ואפשר רק אחר מתן תורה נתחדש דין של מילה בגירות, והנה זה ודאי שקודם שנאמרה פרשת מילה לאאע"ה אז היה דין גירות בלי מילה (כמו שכתוב בפרשת לך והנפש אשר עשו בחרן וברש"י ות"א וביב"א לא מבואר דהיה גירות קודם שנאמרה פרשת מילה) - רק יש להסתפק האם אחר שנאמרה פרשת מילה לאאע"ה אם נכלל אז דין מילה בגירות או דילמא נתחדש דבר זה רק אחר מתן תורה (וזהו בלי דהיה גירות קודם מתן תורה כפי שמוכרח מאברהם שגיייר את עצמו בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת) וכנראה שמרן רי"ז הלוי ז"ל נקט לדבר פשוט שקודם מתן תורה ג"כ היה דין מילה בגירות.

בני יעקב וכו' ויבזו וכו' את צאנם ואת בקרם ואת חמוריהם ואת אשר בעיר ואת אשר בשדה לקחו. ואת כל חילם ואם כל טפם ואת נשיהם שבו ויבזו וכו' (לד, כז, כט). ע"כ. צריך עיון היכן הותר להם הביזה שהיה בזה משום גזל דאף דהרגו כל האנשים אבל ירשו הכל הטף שלהם ולכאו' כיון שלקחו הטף לעבדים כדכתיב בקרא, ועיין ברמב"ם פ"ח מהלכות עבדים הל"כ ישראל שתקף בגוי קטן או שמצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר הרי זה גר. לשם עבד הרי זה עבד. לשם בן חורין הרי זה בן

חורין עכ"ל ולכן שפיר לקחו בני יעקב הטף לעבדים משום דין הנ"ל וממילא חל הדין של מה שקנה עבד קנה רבו, ולכן היה מותר לקחת את הביזה ולא היה בזה משום גזל - רק עדיין צ"ע שבקרא איתא את צאנם ואת בקרם וכו' קודם ואחר כך כתיב ואת טפם ומבואר שהיה להם היתר ביזה בלי הטף, וצריך לומר שהיה כאן דין מלחמה וממילא הותר ביזה משום דין כיבוש מלחמה ונאמר כאן דין דאין בזה איסור גזל. ועדיין צריך ביאור אם היה שם דין מלחמה. - (ועיין באוה"ח כאן שכתב דלקחו ממונם משום דמי בושתי וכל ממונם לא הספיק לדמי הבושתי ע"ש וצ"ע וכל זה טעם בממון של שכס אבל אמאי לקחו ממון כל אנשי העיר - ועוד מי יימר שיש דין דמי בושתי אצל בן נח).
אגב ברמב"ם הנ"ל (פ"ח הל"ז מה' עבדים) צ"ע בלשון הרמב"ם שכתב אם לשם גר הרי זה גר אם לשם בן חורין הרי זה בן חורין. - ולכאו' מהו הכוונה לשם בן חורין הרי זה בן חורין דהרי היה בן נח קודם. ואם נאמר שהיה עבד קודם לכן אם כן הרי הוא של אדונו ואין לאדם זה שום רשות עליו וטבילתו אינו פועל שני דינים דאינו בעלים כלל עליו וצ"ע.

בהא שהרגו בני יעקב אנשי שכס עיין ברמב"ן (לד, יג) שיש בזה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן מאיזה טעם הרגו אנשי שכס. דהרמב"ם כתב (מלכים ז, ט) משום דשכס עבר על גזל ואנשי העיר לא "דנו" אותו, ולכן התחייבו כולם מיתה משום שעברו על "דינים" שנצטוו עליו בני נח. והרמב"ן כתב משום שעברו על גזל וע"ז. - והרמב"ן כתב ומה יבקש בהן הרב, וכי אנשי שכס וכל ז' עממים לא עבדו ע"ז וג"ע ועושים כל תועבות ה' היו וכו' אלא שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהן הדין עכ"ל.

והנה לכאורה קושייתו הוא, שאם כדברי הרמב"ם הו"ל להרוג את כל אנשי ארץ כנען. אבל צ"ע שהרי הרמב"ן סיים וכתב שלא היה הדבר מסור בידם ומשום שתפס שעברו אנשי כנען על ע"ז וג"ע אך מניין לו שגם הרמב"ם סבר כן - וצ"ל שקושייתו של הרמב"ן אינו שהיה להם להרוג את כל אנשי "כנען" וכוונתו להקשות על הרמב"ם שעל הריגת אנשי שכס גופא אין צריך לבקש טעמים על חיוב מיתתם, שחיובם הוא פשוט משום שעברו על ג"ע וע"ז, וכפי שמבואר בפסוק - וא"צ לטעם של "דינים" שכתב הרמב"ם.

אמנם זה צ"ב שעל חיובם משום "דינים" שפיר ראו בני יעקב שלא דנו, שהרי הכל ידעו שנלקחה דינה ע"י שכס ואף אחד לא עשה דין. ולכן שפיר היה כאן עד אחד ודיין אחד (הכל ע"י בני יעקב) וממילא נהרג, אבל על ע"ז וג"ע הרי לא ראו שעבד ע"ז והרי בן נח צריך ראייה אחת ודיין אחד כמבואר ברמב"ם הל' מלכים - ואפשר שכוונת הרמב"ן להקשות שהרי כולי עלמא מודים שעבדו ע"ז וג"ע ויש להמיתן משום "דינים", כלומר, מצד זה שלא דנו אותם על ע"ז וג"ע - ואין צריך לומר כפי שכתב הרמב"ם משום דלא "דנו" את שכס על "גזל" דינה. - אבל ג"כ זה לק"מ דהרי אפשר שכל אחד לא ראה חברו שעובד ע"ז וג"ע וממילא לא היה שייך בזה עשיית "דין", אבל במעשה של שכס שלקח דינה הי' דבר ברור, ולכן כתב הרמב"ם הטעם משום שלא "דנו" את שכס.

פרשת בא

והנה שם כתיב **דבר נא** וכו' **וישאלו**, צריך עיון הלשון "נא", ועיין שם ברש"י מחז"ל אין נא אלא לשון בקשה. בבקשה ממך הזהירם על כך. שלא יאמר אותו צדיק אברהם, ועבדום

וענו אותם קיים בהם ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם עכ"ל. וצריך עיון אמאי אמר שציווים שלא יאמר אותו צדיק דהרי בלא זה כיון שהקב"ה מבטיח צריך לקיים הבטחתו. ולא משום שאותו צדיק יאמר. וצ"ע. עוד קשיא, היכן מצינו בציווי של הקב"ה למשה לשון בקשה שהרי אם ה' מצווה לא שייך בזה לשון בקשה כלל. ולכן יש לומר (והדגיש הגרי"ד (שליט"א) [ז"ל] שאף שהוא חידוש גדול והוא חושש לאומרה. מכל מקום חוזר עליה הגרי"ד (שליט"א) [ז"ל] מידי שנה בשנה). דאין הכי נמי לא היו היהודים מצווים וישאלו וכו', שלא הייתה נבואה זו כדי למוסרם לישראל, רק היה נבואה למשה גרידא. שנצטוו משה לדאוג לכך, שבני ישראל ישאלו כלי כסף וזהב ולזרזם על כך. אבל לא היה שום ציווי מהקב"ה לבני ישראל שישאלו. ואתי שפיר לשון "נא" לשון בקשה. שאכן לא היה ציווי ה' לבני ישראל וישאלו וכו'. ועתה מובן דברי המדרש הנ"ל. דמשה היה עסוק במצוה שלקח עמו עצמות יוסף, שזה היה מצוה ככל המצוות וכמו שכתוב בפרשה כי השבע השביע את בני ישראל שיעלו עצמותיו. אבל בני ישראל לא היו עסוקים במצווה כלל וכשנ"ת שלא נצטוו עליה כלל.

פרשת יתרו

וישמע יתרו וכו' **את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים**. ופרש"י וישמע יתרו מה שמועה שמע ובא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק עכ"ל רש"י. וצריך עיון דהרי בפסוק גופא מפורש מה שמע, ששמע כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל כי הוציא ה' את ישראל ממצרים. הרי דשמע יציאת מצרים (הג"ה: וגם כל אשר

עשה ה' לישראל, הרי דנכלל הכל). ובעלי מוסר אומרים מה שמועה שמע וואס האט ער דערהערט ובפסוק איתא רק וואס ער האט געהערט.

והרבי'ה מקוצק ז"ל אמר פעם לחסיד שלא בא אצלו זמן ארוך ושאלו מדוע לא בא ואמר לו החסיד שאין הוא צריך לרבי'ה ואמר לו הרב מקוצק בפירוש דברי רש"י אלו דהרי כל העולם שמע קריעת ים סוף ושמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום וכו' וגם עמלק שמע. מכל מקום אף ששמע קריעת ים סוף מכל מקום עשה מלחמה עם בני ישראל. כששמע יתרו דבר זה בא מיד לבני ישראל, שבא אל הרבי'ה. שראה שמה ששומעים מרחוק בשעה שאדם הוא עם עצמו בלי רבי'ה אין פועל כלום. וזהו מה שמועה שמע "ובא" – פירוש דמדוע בא יתרו דהרי כל העולם שמע ומכל מקום לא באו, ועל זה תירץ רש"י ששמע ששייך דבר כזה, שאף שכולן שמעו מקריעת ים סוף מכל מקום העיז עמלק לעשות מלחמה עמה ואז ראה שמה ששומעין כשהם בביתם אינו כלום ולכן בא מיד אל הרבי'ה עכתי'ד. ועל פי זה בודאי שמע הכל אבל הטעם שבא על זה כתב רש"י שבא משום ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק וכנ"ל.

ויש לומר דלא שייך לשון שמיעה אלא אם שמע הדבר עצמו, אבל מה ששמע סיפורים מאנשים על זה לא שייך לכתוב בתורה לשון שמיעה, ולכן כיון דכתיב וישמע יתרו על כרחך אי אפשר לומר דשמע הכל על ידי מה שסיפרו אנשים ועל כרחך דשמע מעצמו (בעצמו) ולכן פירש רש"י דמה שמועה שמע ובא כנ"ל דמה שמע מעצמו, ועל זה תירץ קריעת ים סוף ומלחמת עמלק דקריעת ים סוף ראה כל העולם שכל מים שבעולם נבקעו וראו בעינם ממש קריעת ים סוף, וגם מלחמת עמלק,

דשמעו ממלחמה. (הוספה: דבר זה צריך ביאור דהאיך ראה ושמע דבר זה מעצמו) וכן יש מאן דאמר אחד במכילתא ששמע מתן תורה, וזה גם כן אתי שפיר דכל העולם שמע מתן תורה כמבואר בגמ' דצפור לא עפו ושור לא געה וכו' וכל העולם שמעו אנכי ה' אלו קיד, ולכן שפיר שמע יתרו דבר זה בעצמו, וכן כתב פירוש זה ברש"י דעת זקנים מבעלי התוס' בשם הר"ע ברטנורא.

ויספר משה לחותנו – עיין בסטנטסיל עה"ת אות נ"ז.

ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' למצרים וכו' **ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים** וכו'. צריך ביאור הלשון ויחד יתרו על כל הטובה דמהו כל הטובה. והנה עיין בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת על הפסוק כי בדבר אשר זדו עליהם עיין שם ועל פי דבריו יש לומר דזהו על כל הטובה פירוש בין מה שניצולו ממה שעשו המצריים במעשה, ובין מה שניצולו ממה שחשבו המצריים במחשבתם לעשות להם וזהו כל הטובה.

ועוד יש לומר דהנה איתא בגמ' דעתיד הקב"ה לעשות נסים יותר מיציאת מצרים דכתיב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות ולכאורה צריך עיון דמהיכן מוכח דלעתיד לבוא יהיו נסים יותר מיציאת מצרים דבפסוק איתא רק שיהיה נסים לעתיד לבוא בשווה כמו שהיה ביציאת מצרים כדכתיב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. ואמר הגאון רבי איצילה מוואלז'ין ז"ל דאיתא בגמ' דאין בעל הנס מכיר בנסו, וכיון דכתיב אראנו נפלאות, הרי דלעתיד לבוא יראו בני ישראל כשיעור הנסים שנעשו ביציאת מצרים, ואם כן על כרחך יהיה יותר נסים מיציאת מצרים, דהרי

קצת מהניסים אין מכירין בו מצד אין בעל הנס מכיר בניסו, מכל מקום כתיב דיראו נסים כמו יציאת מצרים ואם כן על כרחך דאז יהיו יותר נסים מיציאת מצרים ודו"ק. וכמו כן הכא יש לומר בדרך זה דבני ישראל לא ראו כל הטובה מצד אין בעל הנס מכיר בניסו, אבל יתרו שלא היה בעל הנס ראה "כל" הטובה.

ועיין בגמ' ברכות ריש פרק הרוואה (נד, ב) רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי. והא אמר אביי: בעי אודויי באפי עשרה - דהוו בי עשרה. והא איהו לא קא מודה - לא צריך, דעני בתרייהו אמן. עכת"ד הגמ'. ועיין ברא"ש שם דאף דבכל מקום שומע כעונה ויוצא בשומע כעונה בלי עניית אמן מכל מקום כל זה אם המברך גם כן היה מחוייב באותו ברכה ואז שייך שומע כעונה, אבל כאן דהם לא היו מחוייבין באותו ברכה לכן לא מועיל שומע כעונה וצריך עניית אמן דווקא לפוטרו. ואף דאינן מחוייבים בברכה זו מכל מקום לא היה ברכה לבטלה שהוא היה נותן שבח והודיה להקב"ה על החסדים שעשה עם חבירו דכיון דהיה שמח בהצלחת חבירו לכן אינו ברכה לבטלה - כל זה כתוב שם ברא"ש. (ועיין בטור או"ח סימן רי"ט וז"ל: ופי' א"א ז"ל אע"ג דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן היינו דוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה אז יוצא השומע בלא עניית אמן אבל הכא כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו לכך הוצרך הוא לענות אמן ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם. עד כאן).

(ואגב, עיין בהגהות רעק"א בשו"ע או"ח סימן (רי"ט?) שהקשה דמה מהני עניית אמן דהרי

לגבי ר"י עצמו ל"מ ברכה זו שברכו, שהם אמרו בריך וכו' דיהבך נהלן, ור"י עצמו צריך לברך בריך וכו' דיהבי לעצמי ואינו יוצא בהלשון שאמרו הם דיהבך נהלן וצ"ע).

והנה עדיין צריך עיון דמהו אמר בגמ' פטרתון יתי מלאודויי וכן מה שאמרו בגמ' והא איהו לא קא מודה, לא צריך, דעני בתרייהו אמן. הרי יצא בברכה זו ואם כן אין הפירוש דנפטר מלהודות רק דבאמת הודה על ידי עניית אמן, וכן (הג"ה: צריך עיון הקושיא דהא הגמ' עכשיו בהוי אמינא דלא ענה אמן דזה מחדש תירוץ הגמ', אבל בהוי אמינא שלא ענה אמן בודאי הוי לא איהו קא מודה) מה קאמר גמ' הא איהו לא קא מודה דהא הוא מודה על ידי אמן כמו בשומע כעונה דיוצא בהברכה, והוי כמו שהוא בעצמו בריך. ואמר הגרי"ד ז"ל דאין הפירוש דעל ידי עניית אמן יוצא ידי הברכה רק הפירוש דעל ידי עניית אמן נפטר, וכיון דנפטר אינו יכול לומר הברכה בעצמו דהוי ברכה לבטלה, אבל לא דיצא ידי הברכה על ידי עניית אמן רק דנפטר מחיובו על ידי עניית אמן ואתי שפיר הלשון פטרתון.

והנה איתא במדרש (עיין ילקוט ח' - וכעין זה בגמ' סנהדרין (דף צד, א) גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה. גנאי הוא הדבר לישראל שלא פתחו בברוך, עד שבא יתרו שהוא פתח בברוך. ובפשטות ביאור המדרש הוא. דהגנאי הוא במה שישראל לא פתחו והתחילו בברוך, אבל אין הכי נמי אחר שבא יתרו ופתח בברוך אז כבר אמרו בני ישראל גם כן ברוך, ורק בני ישראל לא התחילו וזה היה הגנאי. אולם להנ"ל הביאור במדרש הוא כזה. דהנה כיון שבא יתרו ואמר ברוך על כרחך ענו כל ישראל אמן על ברכתו, וכיון דענו אמן נפטרו מחיוב ברכה זו כמבואר לעיל, דלא יצאו ידי חובתם

אבל מכל מקום נפטרו, וממילא אי אפשר היה להם לברך כיון שנפטרו כבר, ואם יברכו עכשיו יהיה לבטלה, וזה היה הגנאי שלא יצאו ידי חיובם, רק נפטרו מחיובם על ידי עניית אמן על ברכת יתרו.

(א"ה: ובזה הפירוש מדויק היטב דברי הגמ' בסנהדרין שם שאמרו גנאי הוא למשה וכו' שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו דמשמע שמרע"ה וישראל לא אמרו ברוך כלל לא לפני שבא יתרו ולא אחר שבא יתרו - ולא רק שלא פתחו תחילה בברוך וכפי שמשמע פשוט לשון המדרש). - (הג"ה: אבל בלי דברי הגרי"ד רק דעל ידי עניית אמן יוצאים ידי חובה כמו שומע כעונה אז באמת יצאו ידי הברכה על ידי עניית אמן, ולכן שוב כל הגנאי היה רק משום דיתרו פתח בברוך, והם לא התחילו בזה, אבל עצם הברכה יצאו ידי חובתם ופשוט).

ולפ"ז אתי שפיר היטיב מה שאמר בקרא ויחד יתרו על כל הטובה - דביאור קרא זה הוא כך. דהרי כתב הרא"ש והובא דבריו לעיל, דכדי לברך על נס של חבירו צריך לשמוח על טובת חבירו. וזהו מה דאיתא בקרא זה ויחד יתרו. ששמח על טובת בני ישראל ולכן היה יכול לומר ברוך ה'. והנה אי יתרו לא היה שמח על כל הטובה, נמצא דאף דבני ישראל נפטרו מחובתם על ידי עניית אמן הרי מכל מקום לא נפטרו רק על כשיעור טובות ששמח בו יתרו אבל על יותר מזה (על) שלא שמח בו יתרו הרי על זה לא חל ברכתו וכדברי הרא"ש, ונמצא דבני ישראל היו יכולים עדיין לברך בעצמן אחר כך על אותן הטובות שלא שמח יתרו עליהן, ועל כרחך אמר ויחד יתרו על כל הטובה - שהוא שמח על כל הטובה ולכן ברכתו היה גם כן על כל הטובה ולכן בעניית אמן של בני ישראל נפטרו לגמרי מברכתם, ולכן שפיר היה גנאי כנ"ל. (מהגרי"ד ז"ל).

(את התורה על ברוך ובדברי הגמ' בסנהדרין (דף צד, א) גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'. הגרי"ד ז"ל אומרו באופן אחר קצת אך מטעמים שונים העליתי גירסה זו כפי שכתבו תלמידי הגרי"ד ז"ל).

פר' משפטים

ואלה המשפטים, איתא במכילתא הובא ברש"י ריש פר' משפטים א"ל הקב"ה למשה לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק והלכה ב' או ג' פעמים עד שתהיה סדורה בפייהם כמשנתם ואיני מטריח את עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו לכך נאמר אשר תשים לפנייהם כשולחן הערוך ומוכן לאכול, עכ"ל. והיינו דבחיוב מסירת התורה דהיה למשה למסור לבנ"י נאמר דחוץ ממה שצריך היה למסור להם עצם הדברים והנבואה שנמסרה לו למסור להם, היה צריך גם נוסף לזה לבאר להם טעמי הברית, וזה כבר לא היה בגדר נבואה אלא בגדר רב דחייב היה ללמד את התורה, ונכלל זה בחיוב שהיה למשה למסור התורה לישראל. והנה איתא בזבחים (קטו ב) תניא רי"א כללות נאמרו בסיני ופרטות באה"מ רע"א כללות ופרטות נאמרה בסיני ונשנו באה"מ ונשתלשו בערבות מואב, ואליבא דר"ע היה דין וחיוב על משה למסור כה"ת כולה גם באה"מ וגם בערבות מואב. ונראה דאף החיוב דאשר תשים לפנייהם דהיינו שהיה חייב ללמדם ולבאר להם התורה כיון דאף הוא נכלל בהך חיוב למסור לבנ"י התורה גם ע"ז נאמר הך דינא דנשנו ונשתלשו.

והנה בפרשת דברים (א', ג') ויהי בארבעים שנה וכו' דיבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם. ובהמשך שם (בפ' ה') בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את

מהלכות שגגות ה"ו. והטעם דשם בעי שלא יהא עליו רשות מאדם מישראל ע"ש ובהוריות י"א. משא"כ הכא כל שהוא נשיא בעמך חייב על קללתו.

ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (כ"ד, ז') נראה ביאור הפסוק דהנה חוץ מהמצות שנצטוו כאן היה גם כריתת ברית וכדכתיב ויקח את ספר הברית (ובזה י"ל דכל פרשת משפטים נאמרה קודם מתן תורה ואלו היו מקצת המצוות שהודיע להם לפני הגירות ואתי שפיר לפ"ז הסדר בקראי דחאר פרשת משפטים ובא הפרשה דזאלה שמה אמר), וכן הוא הלשון בגמרא בג' דברים נכנסו ישראל לבית. והלשון נעשה קאי על קיום המצוות שנצטוו והלשון נשמע הוא כתרגומו נקבל וקאי על הברית דע"ז שייך לשון קבלהועוד נראה בזה דהנה איתא במכילתא (יתרו פ' ו') ויקח את ספר הברית ויקרא וכו' מהיכן קרא באזניהם וכו' רבי ישמעאל אומר כ"ו שמיטין יובלות ברכות וקללות וכו' ע"ש, הרי דבספר הברית היו גם ברכות וקללות והיינו אותם דהר גריזים ועיבל, והנה איתא בשבועות ל"ו אמן בו שבועה בו קבלת דברים בו האמנת דברים וכו', קבלת דברים כתיב ארור אשר לא יקיים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן, וזו אחת מקללות דהר עיבל עיין פרשת כי תבוא, ומבואר דהברכות והקללות היו צריכים לקבל שזה האמן קבלת דברים, וזהו ביאור הפסוק נעשה ונשמע דקאי על ספר הברית שהיו בו גם מצוות וגם ברכות וקללות ונעשה קאי על המצוות ונשמע דהיינו קבלה כדהבאנו מהתרגום קאי על הברכות וקללות וכש"נ.

התורה הזאת לאמר. וצ"ע למה כפל לספר שמשה מסרה את התורה לבנ"י בעבר הירדן. וגם קשה שינוי הלשון דיבר משה ככל אשר צוה ה' אותו, והואיל משה בארולפי הנ"ל מה שפירשנו בדברי המכילתא נחא - וזהו ביאור הפסוקים דמתחילה אמר שבעבר הירדן ידבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם, והיינו עצם הדברים והנבואה שעליו לאומרו לפניהם ומסר זה להם כמו שקיבל מפי הגבורה, ואח"כ אמר בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את הורה הזאת, והכונה בזה על הך חיוב שהיה חייב ללמדם ולבאר להם טעמי הדברים, ואמר שגם זה עשה בעה"י דחייב היה למסור להם גם טעמי הדברים וביאורם בשלישית בערבות מואב.

וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים. ואם אסון יהיה ונתת נפש וכו' (כ"א, כ"ב). ופרש"י ונתן בפלילים ע"י הדיינים, עכ"לולכאורה אמאי כתב הכא שחיובו ע"י הדיינים לכתוב דחייב ותו לא. ויש לבאר הדבר ע"פ מש"כ התוספות בכתובות (ל"ג ב) ד"ה לאו דבקם ליה בדרכה מיניה מחויב לצאת ידי שמים, ולפ"ז היינו דאמר, אם לא יהיה אסון, אזי "ונתן בפלילים" יש לו לחייבו בב"ד תשלומין, אבל אם אסון יהיה, דקם ליה בדרכה מיני, אין דין ב"ד, ורק לצאת ידי שמים.

ונשיא בעמך לא תאר (כ"ב, כ"ז). ונשיא היינו ראש הסנהדרין או המלך כמש"כ הרמב"ם בפרק כ"ו מהלכות סנהד' ה"א, אבל לענין קרבן נשיא הוא דוקא המלך, עיי' בפט"ו

ספר יהושע

וידבר בני יוסף את יהושע לאמר מדוע נתת לי נחלה גורל אחד וחבל אחד ואני עם רב עד אשר כה ברכני ה' (יז, יד). והביאור למה באו בני יוסף בטענה דהא מבואר בפנחס (כו, נד) לרב תרבה נחלתו וכתב רש"י דשבט שאנשיו מרובים נטלו יותר יעו"ש, (והרמב"ן חלוק עליו), והנה בברכת יוסף - בפרשת ויחי - וידגו לרב בקרב הארץ, וא"כ הברכה של רבוי נתקיים דוקא בקרב הארץ (עיין בקול אליהו פרשת ויחי), ולזה מהטלת הגורל עד שחלקו בשבע שנים נתקיימה כבר הברכה של וידגו לרוב בקרב הארץ ונתרבו ואילו חלקם לא נתרבה. וזהו שטענו ואני עם רב עד אשר כה ברכני ה', והיינו שכבר נתקיים הברכה עד כה עד עבור שנים שכבשו וחלקו ואתה נתתי לי גורל אחד וכו', ויאמר להם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה וקראת לך שם בארץ הפריזי וכו', ואמרו בני ישראל לא ימצא לנו ההר ורכב ברזל בכל הכנעני, [פירוש שהוא חזק], ויהושע ענה להם עם רב אתה וכח גדול לך וגוי, יעו"ש וזהו ג"כ הביאור בקרא בשמות (משפטים כג, כח) ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה וכו' ואת הכנעני וכו' מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ, ע"ש. דהיינו דמקודם ישב הכנעני בהר ולחלקו של יוסף היה מעט, עש אשר נתקיימה הברכה של וידגו לרוב בקרב הארץ וכנ"ל, ואז ונחלת את הארץ. [ע"ע בחידושי הגרי"ד פ' וזאת הברכה מש"כ בזה].

כתוב לך את הדברים האלה (לד, כז). וברש"י ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה. והוא מגמ' תמורה (יד ע"ב) אמרו דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דר"ל: כתוב אחד אומר (שמות ל"ד) כתוב לך את הדברים האלה,

וכתוב אחד אומר (שמות ל"ד) כי על פי הדברים האלה, לומר לך דברים שעל פה - אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושכתב - אי אתה רשאי לאומרן על פה. ותנא דבי רבי ישמעאל: כתוב לך את הדברים האלה - אלה אתה כותב, אבל אין אתה כותב הלכות. אמרי: דלמא מילתא חדתא שאני; דהא רבי יוחנן ור"ל מעייני בסיפרא דאגדתא בשבתא, ודרשי הכי: (תהלים קי"ט) עת לעשות לה' הפרו תורתך, אמרי: מוטב תיעקר תורה, ואל תשתכח תורה מישראל. (וראה גם בגמ' גיטין ס' עמוד ב' יעו"ש).

(א) ובתוס' בבא קמא (גי' ע"ב ד"ה כדמתרגם רב יוסף) כתבו וז"ל, נקט רב יוסף לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום ולא כדפירש בעלמא לפי שהיה סגי נהור ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה ולכך היה אומר תרגום דמשום עת לעשות אמר התם דשרי ואין לך עת לעשות גדול מזה.

ובתמורה (יד, ב תוס' ד"ה דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה) וא"ת היכי קאמרינן מזמורים על פה וי"ל דאין להקפיד רק מה שכתוב בחומש אמנם קשה היכי קרינן ויושע וקריאת שמע וי"ל דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן. עכ"ל. ומבואר בדבריהם דנחלקו על התוס' שלפינו, דס"ל שם דרק על חמשה חומשי תורה, ולא בתנ"ך, והתוס' שלפנינו ס"ל דגם בתנ"ך, וכ"כ רבינו גרשום בתמורה שם, ועוד נחלקו כאן על מש"כ שם דרק להוציא וצ"ב ביסוד פלוגתתם, וגם מה כל עיקר ענין דלהוציא ומנ"ל לחלק בזה.

גם צ"ב מה יענו על מה שמבואר שם בשמ"ק דהרי כל עיקר הך איסורא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה ילפינן מדכתיב

כתוב לך את הדברים האלה, והרי זה נאמר על דברי תורה ולא על נביאים וכתובים.

ב) וביומא (ע' ע"א) כתבו בתוס' ישנים דלקרוא הלל מותר בעל פה אפילו להוציא רבים, כיון דאינו אלא דברי שבח והודאה בעלמא תו ליכא למיחש למידי, וכן כתבו שם בסה"ד על חפלת ראש השנה דאמרין מלכויות זכרונות ושופרות להוציא רבים כיון דאינו אלא לתפילה ושבח, ע"ש. וצ"ע הא מ"מ הוה דברים שבכתב ומה החילוק בין דברי שבח והודאה ושאר דברי תורה.

עוד מצינו שם בשם ריב"א דעבודת היום קורא בעל פה כעין תפלת המוספין, ולא נתבאר בדבריהם מה עיקר ההיתר בזה. וצ"ב. ולפי א' שם בתוס' דעיקר הדבר אינו איסור מדינא אלא מצוה מן המובחר לקרות אותו שבכתב בכתב ושבעל פה בעל פה, הוה אתי שפיר, דלצורך זה לא הקפידו וכמש"כ שם משום כבוד הצבור לא הטריחו לגלול, אבל מדברי הת"י שם מבואר שהם תירוצים אחרים ולא הלכו בשיטה זו, וצ"ב.

ג) והנה בעיקר הענין האיר עינינו בזה רבנו הגרי"ז ז"ל דיש לפרש יסוד האיסור בזה בבי' אופנים, חדא דנאמר בקרא כתוב, לומר לך שבעל פה אסור, ועוד י"ל באופן אחר דבקרא רק נאמר דין דתורה שבכתב ניתן להכתב ורק זו צורתה, וממילא משתמע מזה דאין היתר לאומרה בעל פה מאחר שניתנה להיות תורה שבכתב.

ושיטת התוס' שם דרק בחומש נאסר ולא בני"ך, היינו דס"ל דזה דרשה לאסור לומר בעל פה, ומאחר שקאי על חמשה חומשי תורה, ולא היה כלל נ"ך, הרי בע"כ דנאסר רק זה, אבל לשיטת רבנו גרשום שם והתוס' שלפנינו דהאיסור בכל התנ"ך, בע"כ הביאור דנאמר שם צורת תורה שבכתב שהיא ניתנה לקרוא

מתוך הכתב דוקא ושוב אם קורא אותה בעל פה הרי הוא משנה צורת תשב"כ, שהרי נאמר שיש ב' חלקים בתורה, חלק בכתב וחלק בעל פה, לומר לך שכן ראוי לשמור צורת התורה.

ומאחר שגם נביאים וכתובים ניתנו ברוה"ק ע"מ להיות תורה שבכתב, שוב כל גדר תושב"כ נאמר ע"ז, דאסור לשנות צורת לימודה.

ד) ולפי"ז מבואר מה דהאיסור אינו דוקא לומר בעל פה אלא ה"ה מתוך הכתב באופן שלא נכתב כדין כתיבתו, ע' בתוס' שבת (קט"ו ע"א ד"ה לא) שכתבו בשם הרב פור"ת, דהיינו טעמא כיון דלא ניתנו ליכתב אסור לקרות בהן משום דדברים שבכתב אסור לאומרן בע"פ, וכ"כ הריטב"א בגיטין (ס' ע"א), וע' במ"ב (של"ד ס"ק ל"א) שכן הוא מעיקר הדין לולא מה שהותר לנו משום עת לעשות לה' שלא תשתכח התורה. וע' הלי' ס"ת (פ"ז הי"ד).

וכן מוכרח בגמ' גיטין שאסור לקרוא בספרא דאפטרטא לולא עת לעשות לה', הרי דבעינן כל דין סדר כתיבה של תנ"ך, דזהו יסוד הדין של לשנות מדינו.

ה) ולפי"ז מבואר היטב מה דבגמ' גיטין (ס' ע"א) הוכיח דמותר האידנא לקרוא בספרא אפטרטא, מהא דר' יוחנן ור"ל מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, אע"פ שלא ניתן ליכתב, אלא כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולפי הנ"ל אין זה השוואה בעלמא אלא דלעולם זה אותו איסור בעצמו, שחייבים לשמור על צורת התורה, שבכתב ושבע"פ, ואותו היתר עצמו על לימוד אגדה מתוך הכתב הוא ג"כ על לימוד נ"ך מתוך ספרא דאפטרטא דהוא כמו בעל פה.

ונראה דאפי' לפירוש א' שזה איסור על לומר בעל פה, אבל בע"כ יסודו מצד צורת התורה, ולכן נאסר לשנות צורתה, אלא דאם זה איסור לשנות לבעל פה י"ל טפי מה שנאסר נאסר,

משא"כ אם רק נקבע צורה וממילא משתמע מזה איסורא, א"כ מסתבר דכל כיו"ב הוא גם כן בכלל זה, דנאמר שענין זה נקבע לעיכובא, שצורת תורה צריכה להיות כן.

(ו) ותמהני על המג"א (מ"ט סק"א) שכתב דיש ליזהר מלומר שום דבר בעל פה כי אם מה שנזכר בשו"ע, והא גם אם קורא מתוך הסידור אין זה כדין כתיבתו, ומי יימר דיש בזה עוד מעלה דעכ"פ ל"ה לגמרי בעל פה, הלא יסוד הדין הוא שתורה שבכתב צריכים לקרוא מתוך דין כתיבתו בספר תורה, וצ"ע.

ולכאורה יש ליישב לפי מה שכתב הריטב"א בגיטין (ס' ע"ב ד"ה הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה), ופי' רבינו נר"ו משום דבקריאתם ע"פ איכא הפסד דליכא למדרש חסרות ויתרות וכמה ציונין הנדרשים ועקומים וצפופים. הדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב משום דכשאינם כתובין, כל אחד ואחד מוסרו זה לזה בדקדוק, אבל אם נכתב יוצא ללמוד אותם מתוך הכתב כונת אמרן, מיהו עכשיו כותבין משום עת לה' עכ"ל. הרי שנתן טעם לדבר, ומשמע שזה תק"ח או טעמא דקרא, עכ"פ לפי זה שפיר יש לומר דמתוך סידור או חומש הוה גם כן מעלה בלי הלכות כתיבה בכתב אשורית.

אמנם צריך עיון ממה שכתב בעצמו שם (ס' ע"א) ד"ה מ"ט דלא ניתן ליכתב, והרי הוא כקורא דברים שבכתב על פה וכו' ע"ש, והרי כן מוכרח בסוגיא שם, וצריך עיון.

(ז) ובזה מבואר לשון הגמ' דברים שבעל פה אי אתה רשאי "לאומרם" בכתב, ולא איסור כתיבה גרידא אלא בצורת לימוד התורה. ועיין ברש"י בגיטין שם שכתב דברים שבכתב אי אתה רשאי למוסרם לישראל בעל פה, דהיינו צורת מסירת התורה כיצד ללמדה.

והדברים מאירים במה שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר יד החזקה, ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדים אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים, וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע, ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדו מפי השמועה אלא במדה מ"ג מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול, וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש וכו', עכ"ל.

ומרן הגרי"ז ז"ל ביאר דלענין בספר לזכרון מותר, דהאיסור רק ללמד ולמסור התורה בצורה אחרת, והכל לפי משנ"ת לעיל, וכמש"כ ברש"י, והיינו שמירת צורת התורה כיצד ללמדה.

ובזה יש לבאר מש"כ הת"י ביומא (ע' ע"א ד"ה עשור) דלהודות ולהלל ולתפלה מותר, וכנ"ל באות ב', דהדין הוא מצד סדר וצורה "בלימוד" המורה ולא "בקריאה" של דברי תורה לשם תפילה או שבת, וזה כמו לעצמו לזכרון, ועדיפא מיניה.

(ח) אמנם הך פי' בתוס' דס"ל דרק להוציא רבים ידי חובתם לכאוי צ"ב, ומשמע דזה איסור אחר מהך דדברים שבעל פה דאסור לכתוב, ומשמע דדברים שבכתב הוא דין מיוחד בקריאת התורה וכל דין קריאה שמוטל על הציבור מיהו גם בזה חזינן דשייך לענין לימוד תורה לפי מה שחילקו התו"י ביומא דלתפילה מותר, ובעל כרחך משום דלקרוא לרבים היינו ללמד לרבים, דזהו עיקר דין קריאה וכן פסק הגר"א דאין להקפיד אלא להוציא ציבור.

ונראה דהכל מטעם אחד, אלא דהנדון אם ללמד ולמסור ליחיד גם כן או רק לרבים,

וכלשון רש"י בגיטין למוסרם לישראל, יש לומר דהיינו לציבור דווקא, ולפי זה מבואר, דהרמב"ם הדגיש בהקדמתו שלא חיברו חיבור שמלמדים אותו לרבים, והיינו דגם הך דינא דדברים שבעל פה יתכן דהקפידא דווקא לגבי שלא ללמד לרבים בעל פה.

ומיהו בתוס' שלפנינו מוכרח דס"ל דגם ליחיד אסור, דאם לא כן ל"ש כלל להא דמתרגם רב יוסף, והתוס' רק דחו הפירוש משום עת לעשות, דס"ל דגם לימוד ליחיד מקרי עת לעשות, ולפי התוס' בשבת (קט"ו ע"א ד"ה לא) שכתבו דמרב יוסף חזינן דבלשון תרגום אין איסור לומר בעל פה, היינו דס"ל דזה לא מיקרי עת לעשות מה דסומא לומד דברים שבכתב, דהא כמה פקחים איכא בשוקא שיכולים לקרוא מתוך הכתב, והיתר ספרא דאפטרטא משום דאין להם כדי הוצאות כל הנביאים, אבל אם רב יוסף דווקא היה מתרגם, משמע דלא היה חסר להם ספרי נביאים, ורק מחמת שהיה סגי נהור, והרי אפשר שאחר יקרא.

ט והרמב"ם השמיט כל עיקר הלכה זו דדברים שבכתב ובעל פה, ומשמע דס"ל כשיטת פ"א בת"י ביומא הנ"ל באות ב', שכתבו דאינו איסור מדינא אלא למצווה מן המובחר. ולפי זה בעל כרחך העניין הוא שכן נמסר לנו צורת תורה שבכתב ובעל פה, ושכן נהגו כמבואר בהקדמתו, עד שראו צורך להקל בדבר לכתחילה.

ולכאורה צריך עיון לפי זה מ"ט הוה מוקצה אם אין איסור מעיקר הדין, והא מבואר בגמ' שבת דאסור לטלטל, וצריך לומר דכיון דנהגו איסור בדבר הוה כמוקצה מחמת היסח הדעת. ובשו"ע (או"ח מ"ט) אסר לומר בעל פה כל דבר שאין רגיל ושגור בפי הכל, וצריך ביאור בטעם דבר זה, מה היתירו דשגור, ולפי הריטב"א

הנ"ל דאיסורו מחמת שגיאות, יש לומר דבהנך אין לחוש, אבל לפי כל הראשונים וכשנ"ת אכתי צ"ע בזה.

ולפי דברי השו"ע ומג"א דאסרי גם בלי להוציא רבים וגם בזמן הזה, וכדמשמע בתוס' בסוגיין, נמצא לכאוי דראוי להמנע מלכתוב פסוקים אם לא לצורך תלמוד תורה, כיון דנכתבים שלא כדין כתיבתם, וכן לכתוב דברי תורה שבעל פה באופן שאינו לצורך תלמוד תורה אלא להתרגל לכתוב כתיבה נאה וכיו"ב. אמנם לפי לשון הגמ' דברים שבע"פ אי אתה רשאי "לאומרם" בכתב, אם כן משמע דהאיסור אינו עצם הכתיבה, אלא ללמוד מהכתב. ואם כן אין איסור בעצם הכתיבה. אבל רש"י (גיטין ס, ב) כתב אי אתה רשאי לכותבן, ולפי זה יש לעיין אם זה רק לצורך לימוד, והא מצינו שכתבו פסוקים במכתבים עיין בגיטין (ו' ע"ב) בעניין שירטוט דבעינן בגי' תיבות, ומשמע דעצם הכתיבה מותרת, אלא דיתכן דזה באופן שכותב דברי תורה אחרי שהותר לצורך לימוד. והוא משום עת לעשות, ולדינא אכתי צריך עיון בזה.

בענין פורים

הנה בפורים דהאי שתא נדחית הסעודת פורים ליום ראשון כמבואר בירושלמי (מסכת מגילה פרק ג) א"ל כן אמר רב והימים האלה נזכרים ונעשים שתהא אזכרתן קודם לעשייתן ר' אבא בריה דר' פפי בעי הגע עצמך שחל ארבי עשר להיות בשבת הרי שקדמה אזכרתן לעשייתן א"ל ולא כבר איתתבת דלית איפשר ואם איפשר איחור הוא לעיירות - והנה ברלב"ח ובגר"א מבואר להדיא דהביאור בזה דעיקר היום משתה ושמחה הוי ביום א' ולא בשבת (דכתבו, דהזכירה הוי קודם והעשייה הוי ביום ראשון) עיין שם בדבריהם שלא ראיתיו

בפנים]]. אולם לכאורה יש מקום לומר דלא כזה, רק דבאמת עצם היום משתה ושמחה לא נשתנה, דיום משתה ושמחה נשאר ביום שבת, רק הוי דין בסעודה, שהסעודה נדחית ליום ראשון. (כמבואר שם בירושלמי הטעם משום דבשבת יש סעודת שבת ואין ניכר שהוא סעודת פורים). אבל יותר מסעודה אין כאן ביום ראשון, שאין יום ראשון יום משתה ושמחה כלל וכמו שנתבאר. ובאמת כן כתב להדיא בשו"ת תשב"ץ דיום משתה ושמחה אכתיה הוי בשבת. וביום א' יש רק דין סעודה, ולשיטת התשב"ץ נמצא דחלוק שנה זו משאר שנים, דבכל פורים מה שמשמח ושותה חוץ מסעודה גם כן הוי קיום של יום משתה ושמחה אבל בפורים שחל ט"ו בשבת, אז אין כאן שום קיום דין בשתייה ושמחה חוץ מסעודה. כיון דיותר מסעודה אין כאן ביום ראשון. [א"ה: יש לעיין אם כן שיש ביום

ראשון רק חיוב סעודה מדוע אם כן יש חיוב משתה ביום ראשון]. (הג"ה: וחכם אחד אמר דלפי זה אין כאן עניין של עשיית ב' סעודות, דרק בכל פורים עושין ב' סעודות משום שכל היום הוא יום משתה ושמחה אבל בהאי שתא שאין היום יום משתה ושמחה, ויש רק חובת סעודה, אם כן שפיר מתקיים חובת סעודה בסעודה אחת, וחכם נוסף אמר, דלתשב"ץ נמצא דאיסור הספד ותענית הוי ביום ט"ז ולא ביום ראשון, דהרי בגמ' במגילה (דף ה, ב) ילפינן משמחה שאסורין בהספד, ומשתה מלמד שאסורין בתענית, וכיון דיום משתה ושמחה הוי ביום השבת נמצא דאיסור הספד ותענית של פורים הוי בשבת ולא ביום ראשון, דיום ראשון אינו כלל יום משתה ושמחה). כל הנ"ל אמר הגרי"ד (שליט"א) [ז"ל] בסעודת פורים.

בדין מלך ומלחמה במחיית עמלק. כתבים המיוחסים לרבי משולם דוד סולובייצ'יק שליט"א

יבואר האם צריך לקיים מצות שום תשים וכו' כתנאי למחיית עמלק ואם אין שום תשים ממילא גם מצות מחיית עמלק ליכא או אפשר שאם יש מלך גם לא מכח שום תשים עליהם למחות את עמלק והמסתעף

כתב הרמב"ם (פרק ה מהלכות מלכים הלכה ד-ה) מצות עשה להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ע"כ. הרי בהלכה ד' קבע ביטול מצות החרמת ז' אומות ולא תעשה דלא תחיה כל נשמה בבא לידו אחד מהן ולא הרגו, ואילו בהלכה ה' בעמלק השמיט דבר זה, ולא כתב הבא לידו אחד מעמלק ולא הרגו עובר

וביטל מצוות עשה דתמחה את זכר עמלק. ונהי דבעמלק הרי ליכא קרא דלא תחיה כל נשמה, וגם בהלכה ד' לא קבע בז' אומות אלא שעובר על לא תעשה, ולא כתב שהוא מבטל עשה דהחרם תחרימם, מכל מקום הלא דברים הוא? אם בז' אומות קבע איסור מניעת ההחרמה, בעמלק נמי הוי ליה למימר דעבר על כל פנים בביטול מצות עשה דתמחה וכו' (והא דלא כתב ביטול מצות עשה דהחרם תחרימם בז' אומות היינו גופא, מדכבר בא האזהרה על

זה בקרא דלא תחיה כל נשמה. אמנם בחינוך סוף מצוה תכ"ה כתב ביטול מצות עשה מלבד שעבר על לאו, וצ"ב).

ואף דבכל המצות אין צורך להזכיר שאם ישב ולא עשאן דביטול מצות עשה, ומשום דפשיטא ואינו צריך לפניו, מכל מקום בעמלק שפיר הוי ליה לקבוע גוונא דביטול מצות עשה, הואיל ובאמת חזינא דבז' אומות דאין הביטול מצות עשה בסתם ישב ולא הלך להחרימם, אלא רק בבא לידו אחד מהם ולא הרגו, והוא זה חידוש יתירא דאין ביטול מצות עשה דהחרם תחרימם אלא אם כן בא לידו אחד מהם, ואם כן הוא הדין בעמלק איצטריכא לאשמועינן דרק היכי דבא לידו אחד מהם ולא הרגו הוא דביטול מצות עשה דתמחה וכו' ולא בדסתם ישב ולא הלך למחותם.

ואמר הגרי"ז ז"ל דמבואר מזה דעיקר מצות עשה דמחיית עמלק אינה על ידי מלחמה, בישראל הלוחמים בעמלק, ואילו ליחיד ישראל איחיד מעמלק לא נאמרה מצות עשה דתמחה את זכר עמלק, ולכן בבא לידו אחד מהן ולא הרגו באמת דינא הכי, דאינו עובר ולא כלום. ודייק כן מלישנא דקרא (שמות יז, טז) מלחמה לה' בעמלק מדר דור, דמחיית עמלק הוא רק במלחמה, ועל כן השמיט הרמב"ם דין דבא לידו אחד מעמלק ולא הרגו משום דבאמת אינו עובר ולא כלום. ע"כ מהגרי"ז ז"ל.

והנה בשמואל (ב - א, טז) כתיב ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך לאמר אנכי מתני את משיח ה', והרי דהרגו דוד להנער המגיד מדין רוצח על שהרג את שאול, ותיפוק ליה דחייב להמיתו מדעמלקי היה, וכדכתיב (שם א, ח) ויאמר אליו עמלקי אנכי, ושם (א, יג) ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי, ותו, אלמה נשתמט דוד וקרא לאחד מהנערים להמיתו

(שם א, טז) הוי ליה להמיתו בעצמו ולקיים בזה מצוות עשה דמחיית עמלק, והמוכח מזה כדברי הגרי"ז ז"ל, דביחיד איחיד לא נאמרה מצות עשה דמחיית עמלק כל עיקר, ושם לא היה בשעת מלחמה, דלהדיא כתיב שם (א, א) ודוד שב מהכות את עמלק וכו' ויהי ביום השלישי וכו'. הרי דבא המגיד לדוד כשכבר שב לביתו בצקלג, ושלושת ימים אחרי כלות המלחמה הייתה. וכן מבואר במכילתא סוף פרשת בשלח ובילקוט שם (פיסקא רס"ז) נזכר לדוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא מכל האומות שבעולם להתגיייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק שלא יקבלוהו וכו' יעו"ש, ותיפוק ליה דאף ממיתין אותן מיד כשבא ואומר עמלקי אנכי, וממצות מחיית עמלק שבו כבר ידענא דכל שכן דאינם מתגיירים, ולמה לי קבלה מיוחדת ממרע"ה לאפקועינהו מקבלת גירות בלבד, ועל כרחך כמו שנכתב, דיחיד איחיד אין מצות עשה דמחיית עמלק, ואילולי שנתמעטו מגרות היה מקבלו, ואילולי שהרג את שאול היה מחייהו. (ואמנם סיום דברי המכילתא והילקוט, לכך נאמר מדור דור, משמע דהריגת דוד אותו היה קיום דדור דור, ומחיית עמלק דאותו דור, ואילו מקרא מלא דיברה הכתוב לאמר אנכי מתני משיח ה', וסתרי קראי אמכילתא וילקוט, ועיין במשאת המלך עה"ת עמוד ס' מה שכתב בזה).

והנה בשמואל א (טו, לג) כתיב ויאמר שמואל כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל, ע"כ. הרי דהרג שמואל לאגג מדין רוצח על שחרבו שכלה נשים ותיפוק ליה שעמלקי הוא, ולהגרי"ז ז"ל אתי שפיר, דכבר לא היה בשעת מלחמה, וכמבואר שם בכתובים דבחזרתם עם אגג וכל הצאן משתעי, ואילו מצוות עשה דמחיית עמלק אינו אלא במלחמה ולא ביחיד אחיד.

והנה משמיה דמרן הגר"ז ז"ל מפי השמועה אומרים עוד תירוצ בזה, דהרג שמואל לאגג מדין רוצח ולא מדין עמלקי, והוא על פי המבואר בסנהדרין (כ, ב) דג' המצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ סדרן מעכבין זה את זה, ובעינן מינוי מלך ואחר כך מחייית עמלק ואח"כ בנין בית הבחירה, ע"ש. והנה לעיל בסמך ש-א (טו, כו) כתוב וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל, ע"כ. והרי דתו לא היה מלך בישראל, ואם כן מצות עשה דמחייית עמלק אינו נוהג, ועל כן הוצרך דוד לטעמא דרוצח. ועוד אמר הגר"ז ז"ל, דזהו מאי דכתיב שם (טו, לב) ויאמר אגג אכן סר מר המות, ופירש"י באמת ידעתי כי סר וקרב אלי מרירת המות, ע"כ, אמנם הוי ליה למימר כן בשכבר נתפס בשעה ראשונה, דודאי ימיתהו, ולולא פירש"י יתפרש אכן סר מר המות, דבאמת לא יהרגוני דהלא זה עתה נקרא ממלכת שאול, ולמחייית עמלק בעי מלך, ואתי שפיר דאמר זה האידנא דייקא, ועל זה אמר ליה דוד נהיה דמדין עמלקי אינו חייב, מכל מקום מדין רוצח שפיר תהרג, עכ"ד הגר"ז מפי השמועה.

והנה אשכחן דדוד הרג עמלק טרם הימשחו למלך, וכדכתיב בשמואל - א' פרק ל' כל פרטי המלחמה, ע"ש, ואף על גב דעדיין לא נמשח למלך עד אחר כך, וכדכתיב שם (שמואל - ב פרק ד) ויבואו אנשי יהודה וימשחו שם את דוד למלך על בית יהודה, על כרחך דהא דכתיב (שמואל - א טז, א) ויאמר ה' אל שמואל וכו' מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך, ע"כ, לא שהיה באותו המשיחה דין משיחת דוד למלך, דלהדיא כתיב שם (טז, יג) וימשח אתו בקרב אחיו ותצלח רוח ה' אל דוד וכו' ופירש"י רוח גבורה, הרי דהמשיחה להצלחת רוח ה' לגבורה הוא דהויא ולא לדין מלך. אלא דצריך ביאור

מההיא דשמואל א (כה, יג) דיליף לה בסנהדרין (לו, א) לדין דמתחילין מן הצד בדיני נפשות ממאי דדוד חגר חרבו באחרונה לדון את נבל למיתה, ופירש"י ותוס' שם מדין מורד במלכות, עיין שם, והא לא נמשח למלכות עד אחר כך, וכבקרא דשמואל ב (ב, ד) ובלאו הכי תמוה אי אתי עלה מדין מורד במלכות מהיכי תיתי להתחייב כל אשר לו בכליון ואף משתין בקיר (ש-א כה, כב, ולד) הא חיוב מיתה לא אשכחן אלא אמורד ולא על בניו וכל נכסיו. ותו האיך באמת נתפייס דוד להתכפר פני אביגיל במנחה ועל ידי זה נמנע מלהרוג נבל, אטו בפיוסיון אזלא חלות דין חיוב מיתה דמורד במלכות. הא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ועיין תוס' (מגילה יד, ב) ד"ה מורד וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה בירושלמי סנהדרין (פ"ב הלכה ג' - יא, ב) איתא, וטרא אביגיל את דוד, אמרה ליה מרי דוד אנא מאי עבדית, בניי מאי עבדון, בעיריי מה עבד, אמר לה מפני שקלל מלכות דוד אמר ליה ומלך אתה, אמר לה ולא משחני שמואל למלך, אמרה לו עדיין מוניטה דמרן שאול קיים, וכו', ובסוף ה"ג שם, לשפוך דם, עומד אתה למלוך על ישראל והן אומרים עליך שופך דמים היה, והדא דתימר כל המקלל מלכות בית דוד חייב מיתה, עדיין מחוסר כסא את, ע"כ. הרי להדיא דהשקלא וטריא שבין אביגיל ודוד הייתה בהא גופא, האם כבר שם "מלך" בו, דהיא פתחה אם נבל חטא אני בניי ובהמתיי מה חטאו?, ודוד נקט דמשיחת שמואל למלך הוא דנמשח, ובסוף, הודה כשאמרה דמוניטה דשאול וכו' ושאול הוא המלך ואתה עדיין מחוסר כסא ואינך מלך כלל (דבבלי מגילה יד, ב) סתום ולא מפורש דסמך דוד אמשחת שמואל, וגם קאמר רק לא יצא טבעך ולא דמחוסר כסא אתה כל עיקר)

ודאליבא דאמת משיחת שמואל הייתה רק לרוח גבורה, וכדפירש"י שמואל א (טז, יג).

וביאור הדברים. דהנה מובא בכתבים המיוחסים להגרי"ז עה"ת אות קי"ב בביאור דברי הגר"ח ז"ל, מובא שם, דחלוק מורד במלכות בית דוד ממורד במלכות שאר מלך בעיקר יסוד דינם. דבבית דוד חייב מיתה, וכלשון התוספתא תרומות פ"ז פסקא כ"ג והובא ברש"י (ש-ב כ, כב), המורד במלכות בית דוד חייב מיתה, ואילו בשאר מלך אין חיוב להרגו, ורשות בעלמא הוא דאיכא למלך עצמו להרגו, וכלשון הרמב"ם (פ"ג ממלכים הלכה ח') - יש למלך רשות להרגו, ע"כ מהגרי"ז ז"ל, ואם כן דוד שסבר שמיחת שמואל נשמח למלך הרי חשב עצמו כבר בדיני מלכות בית דוד, ולזאת קבע בית דין לדון את נבל וזוהי דילפינא מיניה בסנהדרין (לז, א) דיני נפשות מתחילין מן הצד, דסוף סוף אף דטעה בהפסק דין וכדיתבאר, מכל מקום בצורת קביעת בית דין לדון בדיני נפשות ודאי דבכל הלכות בית דין קבועה. ואדרבא, אהריגת רשות דשאר מלך שמרדו בו, לא בעינא מושב בית דין למידייניה, דאין שום פסק דין דחייל ביה אלא סתם היתר ורשות למלך למיקטליה על שמרד או בזהו או חרפהו, אבל דוד חשב לנבל כמורד במלכות בית דוד הרי חלות דין חיוב מיתה אית למידן ביה, ולזה בעי מושב בית דין. (ולכן גם היה מכלה את כל אשר לו, דהאיסור להפקיר ממון ודבהפקיר הרי זה גזל, קאי זאת רק אשאר מלך ההורג מורדו מדין רשות, וכאשר קבעה הר"מ (בפ"ג ממלכים ה"ח) בהדי עיקר דין דיש למלך רשות וכו', אבל מורד במלכות בית דוד דאף גם חיוב מיתה בו, אם כן גם נכסיו יחרים). אמנם אחרי ששמע מאביגיל דעדיין מחוסר כסא ואינו מלך כלל וכלל, ואף גם דיני שאר מלך אין בו, נתחרט

ממזימותיו ואף ברכתה שמנעוהו משפוך דם נקי. והא דשמע והסכים לדבריה, היינו משום דנבואה הוא דהייתה. דהנה בבלי מגילה (יד, א) כדחשיב אביגיל בהדי ז' הנביאות, אוקמא נבואותיה אשעתיד ליכשל בבת שבע, ושעתידה איהי לינשא לו, אבל בירושלמי סנהדרין נקט נבואותיה אחטא בת שבע ואשעתיד למלוך. וז"ל, אתה עומד להכשל באשת איש וכו' עומד אתה למלך על ישראל וכו', ע"כ. ובתרווייהו לשון עתיד אמרה, וכמו דמכשול בת שבע אעתיד קאי כן מלוכתו רק בעתיד הוא, והאידינא לקושטא דמילתא אינו מלך כלל. וזוהי שאמרה (ש"א כה, לא) ולשפך דם חנם, דאהדרא דינך כקם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, דאין ישראל חייבין לשמוע אליו, והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות – כלשון הרדב"ז פ"ג ממלכים ה"ח. ודברי התוס' בסנהדרין ומגילה באים לפרש אף בסלקא דעתא דדוד בטעות דיליה, האיך קיים שאר הלכות מלך.

הרי הדברים מפורשים שבאותו שעה שהכה את עמלק לא היה דוד מלך, וצריך ביאור דהאיך נתקיימה תנאי ד"מלך" למחיית עמלק. שבמלחמתו הא גם שאול לא היה מלך, וכדמשמע מלישנא דקרא (שמואל א טו, כח) קרע ה' את מלכות ישראל מעליך היום, דמהיום כבר נקרע. ואין לומר דמהיום נקרע רק לענין שלא ימלכו בניך אחריו, אבל היה בשאול עצמו דין מלך עד סוף חייו, ונפקא מינה להתחייב בכבודו ולהמורד בו, (ועיין כתבתים המיוחסים להגרי"ז עה"ת, אות קי"א, דזה דאמר שאול (ש"א טו, ל) עתה כבדני. פירשו, דעדיין מלך אני על כל פנים לענין שתתחייב בכבודי, ובזה הודה לו שמואל ועשה כבקשתו להתכבד לשוב עמו שישתחוה לה', ע"ש מהגרי"ז ז"ל. והיינו דכתיב (שם טו,

לא) וישב שמואל אחרי שאול, שהלך אחוריו ובהכנת הכבוד, אבל צריך עיון מבסמוך דזה אינו, דמלוכה לבניו כבר איבד כשלא חיכה לשמואל - וכדכתיב שמואל-א (יג, יג, יד) עיין רד"ק. ועל כרחך קריעת ממלכתו דכתיב בש-א ט"ו כ"ח, היינו ממנו מעצמו ומהיום והלאה, ואם כן לא היה מלך בישראל וצ"ב. (ועיין חידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת, שמואל-א, על הפסוק כי כל הימים, דהיה אי אפשר לשאול לשוב מחטאו ועל ידי זה להישאר מלך, משום דכבר הובטח בשורה טובה דהמלכות לדוד על ידי נביא וכדכתיב (ש-א טו, כח) ונתנה לרעד הטוב ממך, ע"ש בהגרי"ז ז"ל. וערש"י (שם, כט) ואם תאמר אשוב מעוונתי לפניו לא יועיל עוד ליטול את המלוכה ממי שנתנה לו, כי הקב"ה שהוא נצחונו של ישראל לא ישקר מליתן הטובה לזה שאמר ליתן ע"כ. והיינו כמו שכתב הגרי"ז ז"ל דמדין בשורה טובה על ידי נביא אי אפשר לשהשתנות אתינא עלה, וזהו מה שכתב רש"י מליתן הטבה וכו', והוא התשובה לה "ואם תאמר" וכו'. דסלקא דעתו לשאול לשוב מעונו וליטול את המלוכה. אמנם פשוט דלא סגי בבשורה טובה?? בעלמא, ואף בגוונא דאי אפשר להשתנות, למיקרי בזה קיום תנאי דמלך בישראל למחייית עמלק, דלזה בעינן מלך משוח ויושב על כסאו, וזה פשוט ואינו צריך לפנינו) וצריך עיון.

אלא דהנה באותו מלחמה דדוד בעמלק (שמואל א ל) הרי העמלקי פשטו תחילה ושבנו נשיהם בניהם ובנותיהם, אמנם על זה לבד לא הותר ללחום אתם, דמיעוט היו דוד ואנשיו, וכדכתיב (שם ל, ט-י) דבסוף נלחמו רק עם ד' מאות, והיה בעמלקי כולי האי עד שאחרי שהוכו נמלט ד' מאות (שם ל י"ז) ואין דין מסירת נפש לפדות שבויים. וגם החיוב דלסכן נפשינו למחייית עמלק נמי לא היה בו, דכבר

כתב המנחת חינוך מצוה תר"ד דסכנת נפשות במחייית עמלק הוא חלק מהמצות שבו, עיין שם, והא בדוד לא היה המצות עשה. והנה (שם ל ח) כתיב וישאל דוד בה' לאמר ארדוף אחרי הגדוד הזה האשיגנו ויאמר לו רדוף כי השג תשיג והצל תציל, ע"כ. ובפשוטו שאלתו היה מדין דמי שצורך הציבור היה בשאלתו, וכמו במתניתין ביומא (עא, ב) ועיין רמב"ם (פרק י' מכלי המקדש הלכה י"ב), דהרי מלך לא היה, וכמו שנכתב, ומשוח מלחמה נמי לא היה, אלא שבירושלמי סוף פרק ז' דיומא, והובא בר"ח יומא (עג, ב), איתא דביקש דוד רחמים וכו' עיין שם, ואם שאלת אורים ותומים כדינא הויא, אמאי הוצרך לבקש רחמים, ואולי היה קיום דדין בקול נמוך כמי שמתפלל בינו לבין עצמו, עיין שם ברמב"ם הלכה י"א.

ונראה דאחרי ששמע רדף כי השג תשיג והצל תליל, הרי שפיר הלך ללחום ואינה קרויה הסכנת העם בנפשם, כי כבר הוי אמירת האורים ותומים לתא דבשורה טובה על ידי נביא, דהנה שם יומא (עג, ב) איתא ואף על פי שגזירת נביא חוזרת גזירת אורים ותומים אינה חוזרת, עיין שם פירש"י דקאי גזירת נביא איונה בן אמיתי, והיינו דקאי הגמ' אגזירה רעה דנביא דאורים ותומים, דומיא דגזירת נינוה דיונה, ואם עלה אמרינן דאורים ותומים אינה חוזרת, כל שכן דבשורה טובה מאורים ותומים אינה חוזרת, דלא גרע מבשורה טובה על ידי נביא שאי אפשר להשתנות, שבגזירה רעה אף אלים אורים ותומים מנביא.

ועוד יש לומר. דאף דלא קיים דוד בזה מצות עצה דמחייית עמלק וכמו שנכתב דלא היה מלך בישראל, מכל מקום טרח להורגם אף בלי גוונא דקיום מצות עשה, משום שעברתו שמורה נצח, עיין רש"י על התורה סוף פרשת

בשלח, ובעינא להורגם טרם יהרגו אותנו. ומאי דסיכן אותם לא יועיל לו נטילת רשות מבית דין של ע"א, וכדינא דמתניתין סנהדרין (כ, ב) ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של ע"א, דהא דין זה נמי במלך בלבד הוא דהויא, דמלך כופה העם למלחמת רשות על פי בית דין של ע"א, וכן פסק הרמב"ם פרק ה' ממלכים הלכה ב. אמנם אי נימא דבא דוד לאיזדהיר מעברתן דעמלק השמורה נצח, ואי אפשר שביום מן הימים יהרגו עמלק אותם תחילה, הרי בזה גופא קיים שמירת נפשם, דהבא להרגך השכם והרגו.

ועוד יש לומר. דלרבי יהודה סוטה (מד, ב) דמלחמה שהיא למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עליהו, קרויה קרויה מלחמת מצוה לענין העוסק בה שפטור מן המצוה, אף על גב דמודה דאין חתן יוצא מחדרו וכלה מחופתה למלחמה זו, מכל מקום שפיר קרויה מלחמת מצוה לפטור העוסקים בה מן המצוה, ואף לרבנן דהתם דלמעוטי עכו"ם דלא דלא ליתי עליהו אין בו דין דהעוסק בו פטור מן המצוה, מכל מקום שם מלחמת מצוה יש בו היכי דכבר באו הצר, עיין שם היטב מימרא דריו"ח ורבא, אם כן יש לומר בפשוטו, דמלחמת דוד בעמלק היה בו לתא דלמעוטי עכו"ם דלא ליתי עליהו ולהטיל אימה עליהם ולהשפילם שיפחדו מלהתחיל אתנו, וכמו שכתב שם הרמב"ם בפירוש המשניות בכוונת דלא ליתי וכו', ואם כן בין לרבנן בין לרבי יהודה שמה מלחמת מצוה בו, דהא דרבנן אחשביה למעוטי עכו"ם למלחמת רשות לחיים עוסקים במצות, היינו רק משום דמהיכי תיתי יבואו עלינו, וסתם להשפילם ולהפחידם אין בו מצוה, ורק באשר כבר באו עלינו הוא דהוי אמצוה, וכלשונו דהרמב"ם בפרק ה' ממלכים הלכה א' שדקדק לכתוב ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם

בהדי הני דהוו מלחמת מצוה, והיינו כרבנן, ודמודו רבנן היכי דכבר באו עלינו הצר, דאותו מלחמה שמה מצוה, ודין מלחמה להפחידם ולהשפילם, כייל הרמב"ם בלשונו ולהרבות בגדולתו ושמעו, כדרבנן דזוהי רשות, וכמו שכתב שם הלחם משנה, בסוף דבריו, ואם כן יש לומר בעמלק דעברתו שמורה נצח, קרינא ביה תמיד מיד צר שכבר בא, דאצליהם אי אפשר השלום אתנו ודנימא דמהיכי תיתי יבואו, דרך נמנעים מלבוא עד שיזדמן עת מוצלח, וכדומה, ולכולי עלמא שמה מצוה בו, אף על גב דמצות עשה דמחיית עמלק לא היה וכמו שנכתב.

והנה דין זה דמחיית עמלק אינו אלא על ידי מלחמה, בכתבים המיוחסים להגרי"ז על התורה, אות ק"ח ביאר בזה מה שכתב ברמב"ם בספר המצות, סוף מנין מ"ע, ד"ה ודע, וזה לשונו, וכשתסתכל כל אלו המצות שקדם זכרם עתה שתמצא מהם מצות שהם חובה על הצבור לא כל איש ואיש כמו בנין בית הבחיר והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק, ע"כ. הרי דחשיב הרמב"ם מצות עשה דמחיית עמלק כמצות הצבור ולא מצות כל איש ואיש, והיינו דחיובו הוא על ידי מלחמה ואי אפשר מלחמה ביחיד. עכ"ד הגרי"ז ז"ל. ועל כל פנים להדיא הוא ברמב"ם דמצות עשה דמחיית עמלק איננו איחיד, ואתי שפיר כפשוטו ההיא דשמואל ואגג, ודוד והנער המגיד, דהרגום מדין רוצח ולא מדין עמלק שבהם. ומקור דברי הרמב"ם הוא מימרא דרבי יוסי שם סנהדרין (כ, ב) דנקיט לשון רבים, ג' מצות נצטוו ישראל וכו', והיינו דמצות הצבור המה, ואתי שפיר קושית רש"י שם דנזהר אמאי נקט הני ג' בלבד ולא שאר כל מצות התלויות בארץ, עיין שם. ולהרמב"ם מדוייק טובא דדוקא הני ג' המה אשר מצות הצבור הו, וכאשר חשיב

שם בספר המצות רק ג' אלו כמצות הצבור ותו לא. וכן כתב בחינוך מצות תר"ד, וזה לשונו. וזאת מן המצות המוטלות על הציבור כולן וכענן שאמרו ז"ל שלוש מצות וכו' עיין שם. והיינו כמו שכתבנו, דמקור הדבר דמצות הצבור הוי, הוא מההיא דסנהדרין (כ, ב) ומה שכתב לשון על הצבור כולן, על כרחך הכוונה שהוא מצות צבור, ולא דלשון כולן בא לרבות נשים וכדומה. דלהדיא קבע במצוה תר"ג מצות הזכירה אזכרים בלבד כי להם לעשות מלחמה, וגם אין לומר דכולן היינו כל אחד ואחד מישראל, דלזה היה כותב ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים וכו'. וכלשונו בכל המצוות. ובספר השלמה להמנחת חינוך הובא מדפוס וינציא הוספה בדברי החינוך וזה לשונו. ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם, אם יש כח בידם, בכל מקום ובכל זמן, אם אולי ימצא אחד מכל זרעם, ועובר על זה ובא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להרגו לא הרגו ביטל עשה זה, עכ"ל. ולפי זה הכוונה בלשון הציבור כולן הוא כל יחיד ויחיד מהציבור, ולאפוקי דעל המלך לבדו רמיא המצות עשה, וכדעת הרמב"ן והובא בסמוך, ולא דהוא מצות הציבור כאשר כתב הרמב"ם. אמנם ברמב"ן על התורה שמות (יז, טז) כתב ויש מפרשים כי כאשר תהיה יד על כסא ה' תהיה מלחמה לה' בעמלק וכו'. והענין כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על עסא ה' תהיה מלחמה לה' בעמלק וכו', כי כל מלך ישראל חייב להלחם בהם עד שימחו, ועל דרך הפשט נכון הוא עד כאן. הרי דקבע מצות עשה דמחיית עמלק רק אמלך, ומצוה ממצות המלך הוא וכתיבת ספר תורה דמלך וכדומה, ונראה דהא בהא תליא, דהואיל ומצות עשה דמחיית עמלק אינו אלא על ידי מלחמה, על כן יסוד

מותו א"מלך", כי הוא הוא המוציא את העם והכופה אותם לצאת למלחמת מצוה, וכמבואר ברמב"ם (פרק ה' ממלכים הלכה ב') והיינו דקאמר קרא כאשר תהיה יד על כס ה' תהיה מלחמה לה' בעמלק, כי רק המלך כופה את העם לצאת. (והיינו דכתיב שמואל-א (טו, ד) וישמע שאול את העם, ופירש"י לשון הכרזה כמו ויזעק שאול. עד כאן. והרי דשאל הזעיקם והוציאם למלחמה ומדין דמלך כופה את העם לצאת למלחמת מצוה). ואתי שפיר בזה דלא ליהוי מחיית עמלק חובת יחיד דהמלך, ודתיקשי דתיפוק ליה דאגג ייהרג מדין עמלקי על כל פנים על ידי שאול (במידה ומלך היה עד סוף ימיו). וגם תיקשי איך הרג דוד לעמלק כשעדיין לא נמשח למלך ואין עליו מצות עשה דמחיית עמלק דמלך כלל, דזה אינו, ולא קשיא מידי, דהא האי דין דמצות המלך הוא נמי לתא דעל ידי מלחמה וכמו שנכתב.

ואמר הגאון רמ"ד סאלובייצ'יק שליט"א להקשות על הרמב"ן דמצות עשה דמחיית עמלק רמיא אמלך בלבד, דמאי קאמר הגמ' בסנהדרין (כ, ב) ואיני יודע איזה מהם תחילה וכו' הא פשוט שמינוי מלך תחילה דעליו הוא דרמיא כל עיקר מצות עשה דמחיית עמלק. וצריך עיון. עוד הקשה. האיד מתקיים לשון "מצוה" שנצטוו ישראל אי רק א"מלך" רמיא עד כאן דבריו. (ובזה יש לומר. על פי מה שכתבנו דהואיל ונכפין כל העם לצאת ומקיימים בזה תנאי דדין מלחמה, דמלך בעצמו יחיד האיד ילחם, ומלחמה היא היא עיקר המצות עשה, על כן נקרא על שמם ונחשב למצוותן של ישראל, והם, כלומר, ישראל מצווין ולא המלך). וביותר הקשה הגרמ"ד שליט"א אמאי לא עסק יהושע במלחמת עמלק הא מלך היה וכמבואר ברמב"ם (פרק א ממלכים הלכה ג') שממינוי יהושע למלך הוא

אשר ילפינו ולמדים דלמינוי מלך בעיני בית דין של ע"א ונביא עיין שם. וקשה בין אי נימא דהמצות עשה רמיא אמלך כל עיקר, ובין אי נימא דמינוי מלך הוא רק תנאי בסדרן של הני ג' מצוות. [א"ה הסבר: שהתורה גזרה שלפני מחיית עמלק חייב לשים עליהם מלך והוא "תנאי" במצות מחיית עמלק ואם אינו מתקיים התנאי של קודם שום תשים אינם חייב במחייב עמלק]. קשיא. אמאי לא קיים יהושע מצוותו של מחיית עמלק. ומדוע לא קיימו ישראל מצוות מחיית עמלק, הא שפיר נתקיים ה"תנאי" של מינוי מלך עליהם.

ואמר בזה על פי דברי הגרי"ז ז"ל שאמר דהאי דין מלחמה למחיית עמלק בעי שיהיה מצווה על פי נביא, וכלישנא דקרא מלחמה לה' בעמלק, דהקב"ה הוא הלוחם על ידי שמצווה אותנו על פי נביאיו ללחום בהם, והינו דהמתין שאול מללחום בעמלק אף על גב דכבר נתמנה למלך, דעד ששמע מפי נביא אין בו מצות מלחמה דמחיית עמלק, והיינו דכתיב (ש-א טו, א) ויאמר שמואל אל שאול אתי שלח ה' למשחך למלך על עמו על ישראל ועתה שמע לקול דברי ה' וכו'. עתה לך והכיתה את עמלק וכו'. והיינו דהיותך מלך וגם נטוית עתה בקול דבר ה' ללחום בהם, לכן עתה לך וכו'. דכבר נתקיימו התנאים דבעינן למצות עשה דמחיית עמלק. מינוי מלך, ומלחמה על פי ציווי השם על ידי נביא, עד כאן מהגרי"ז ז"ל. ולכן אתי שפיר גם הא דיהושע לא עסק במחיית עמלק דלא נצטווה להדיא על ידי נביא, [א"ה: והרי יהושע עצמו היה נביא והיה יכול להתנבא בעצמו אם צריך למחות את עמלק ולכאורה נביא אין צריך לנביא אחר שיתנבא בשבילו. וכפי הנראה שיהושע לא נתנבא למחות את עמלק. ופשוט]. כל זה שמעתי ממורי ורבי רבי משולם דוד שליט"א.

ובאמת לרש"י סנהדרין שם, ד"ה בכניסתו לארץ, דבכולהו כתיב ירושה וישיבה וכו'. עיין שם. ואליבא דרש"י לשון בכניסתו שאמרו שם בגמ' וכו' על כרחך אין הכוונה תיכף כשנכנסו אלא רק אחר י"ד שנות הכיבוש והחילוק. הרי אתי שפיר כפשוטו. דהא יהושע מת קודם כיבוש כל ארץ ישראל, וכדמבאר בכתובים ראה יהושע (פרק כ"ג מפסוק ה' עד פסוק י"ד) עיין שם, ולכן לא היה מחוייב במצות עשה דמחיית עמלק. ובאמת אם כבר סומכים בזה על חידושי של רש"י דאין כוונת הגמ' לומר שבג' מצוות תיכף נתחייבו בבואם לארץ ישראל אלא כוונת הגמ' לומר אחר כיבוש וחילוק, הרי יש לתרץ באופן פשוט, דגם עיקר שם מינוי (שם "מלך") לא נתקיימה ביהושע, דהא לא חי עד סוף הי"ד שנות כיבוש וחילוק. [א"ה: עיין מה שהבאנו לעיל בשם הרמב"ם דהיה ליהושע דין מלך ממש וצ"ב. שוב ראיתי בהמשך שאכן שאל מדברי הרמב"ם ושמתני]. וקרא דחומש דברים (יז, יד) כתיב וירשתה וישבתה בה וכו' שום תשים וכו' וליכא אצל יהושע. אמנם הרמב"ם דיליף עיקר דין בית דין של שבעים ואחד ועל פי נביא למינוי מלך מזה שמרע"ה מינה את יהושע ואת בית דינו על כחרך דפליג על רש"י. וסובר הרמב"ם דקרא דאמרינן בדברים הנ"ל וירשתה וישבתה בה לאו דינא קאמר אלא שדיברה הכתוב בהווה. דמן הסתם לאחר כיבוש וחילוק תבקשו שום תשים עלינו מלך, אך כיבוש וחילוק אינו מעכב כפי שכתב רש"י. דאחר כיבוש וחילוק והשקט ובטח איש תחת גפנו וכו' יבקשו למנות עליהם מלך. ואכן יהושע מלך גמור היה לדעת הרמב"ם [א"ה: תירוצ זה קשיא במקצת שאם דיבר הכתוב בהווה שאחר שיבואו אל המנוחה ואל הנחלה יבקשו מלך וכו' אם כן מדוע ציוותה עליהם תורה למנות

עליהם מלך וכמבואר ברמב"ם ומה חטאו ופשעו שעליהם למנות עליהם מלך ולא להסתפק במלך שבלאו הכי יש כבר, כמו יהושע. וצ"ב. ועל כרחך שלא דיבר הכתוב בהווה וישראל פגמו כאשר ביקשו לשים עליהם מלך ויש להאריך ועיין בשיעורי הגרי"ד ז"ל במה שכתבנו שם.]

ולפי זה לדעת הרמב"ם שאין עניין ותנאי של כיבוש וחילוק כדברי רש"י אם כן מן הסתם פליג עליו הרמב"ם על רש"י גם לגבי שתי המצוות הנוספות המבואר שם בגמ' שנתחייבו בבואם לארץ ישראל. ולדעת הרמב"ם אין צריך בכל ג' המצוות הנמנות בגמ' שם דין כיבוש וחילוק ולפי זה הדרא קושיא לדוכתיה מדוע אם כן לדעת הרמב"ם לא עסק יהושע במחיית עמלק. [א"ה: ועיין מה שכתב לעיל שמחיית עמלק צריך דווקא על פי נביא וכדברי הרמב"ם ולפי זה לא קשיא כלל שהרי יתכן בהחלט לומר שיהושע לא נתנבא למחות את עמלק. וצ"ב.]

והנראה בזה. דהנה בלאו הכי מוכרח דלא התקיים במלכותו של יהושע קיום מצות עשה של שום תשים עליך מלך. דסוף סוף קרא להדיא קא כתב "כי תבוא אל הארץ" ואפילו אם נאמר שאין צריך כיבוש וחילוק כדי לשים עליהם מלך, מכל מקום צריך ביאה לארץ ישראל והרי משרע"ה לא נכנס כלל לארץ ישראל ואיך כתב הרמב"ם שהכתיר משרע"ה את יהושע למלך. [א"ה: אפשר שהיה יכול משרע"ה להאציל עליו סמכויות בחוץ לארץ כדי שבבואו לארץ ישראל ייהפך למלך מכח מה שהאציל עליו משרע"ה. וצ"ב.] ולא מסתבר שמשם בחוץ לארץ קיים ביהושע שום תשים עליך מלך.

אלא על כרחך. דאף על גב דהיה יהושע מלך גמור, מכל מקום לא נתקיימה בו על ידי זה

שהיה ל"מלך" מצוות עשה של שום תשים עליך מלך. וגם אם משרע"ה הכתיר אותו למלך (וכדברי הרמב"ם שם) עוד בהיותו בחוץ לארץ מכל מקום עובדת היותו למלך על ידי משרע"ה לא הועילה להם לישראל לצאת ידי חובת מצוות "שום תשים עליך מלך". שזה צריך לעשות רק אחר שיבואו לארץ ישראל וכיבוש וחילוק וכפי שאמרו בגמ' שם בסנהדרין וברש"י שם על מי מה שכתוב בתורה כי תבוא אל הארץ וכו' שום תשים עליך מלך, ואפילו אם נאמר דלא כרש"י שמצריך כיבוש וחילוק עדיין לא יתכן שייקרא מלך של מצות שום תשים כאשר כלל לא התמנה למלך בארץ ישראל ומשרע"ה בחוץ לארץ הכתיר את יהושע למלך, ולא יתכן שבזה, כלומר, על ידי מה שהוכתר למלך בחוץ לארץ, יתקיים בזה מה שאמרה תורה "כי תבוא אל הארץ וכו' שום תשים עליך מלך" בשעה שהוכתר למלך בחוץ לארץ על ידי משרע"ה. ועל כרחך צריך לומר שאכן יהושע היה נחשב למלך בפני עצמו (על ידי זה שמרע"ה הכתירו בחוץ לארץ והוכתר על ידי בית דין של שבעים ואחד, וכפי שאמרו מרע"ה שקול כשבעים ואחד) וזהו כוונת הרמב"ם להוכיח מיהושע שהוכתר למלך על ידי בית דין של שבעים ואחד, אך טרם קיימו בזה שום תשים עליך מלך שדין זה תלוי בביאתם לארץ וכפי שאמרו בגמ', ולדעת רש"י צריך גם כיבוש וחילוק, הוי אומר יהושע היה מלך לעצמו והיה מועיל לדברים הצריכים מלך, אך לא התקיים על ידי מלכותו שום תשים עליך מלך. והוא פשוט. [א"ה: כפי שכבר הקשינו לעיל והרי שום תשים אינו אלא כעין עונש ומדוע צריך לזה את ארץ ישראל, כאשר ממילא כבר היה להם מלך לכל דבר, וכפי שכתב הרמב"ם שיהושע הוכתר על ידי משרע"ה, כלומר, בית

דין של שבעים ואחד, ולשם מה, שוב, אמרה תורה, שום תשים עליך מלך, ומה יש ב"שום תשים" שלא היה בו ב"מלך" לפני כן. וצריך עיון – ועיין מה שהסביר בזה הגר"ד ז"ל במצווה של "שום תשים" ומה טעם יש בה].

ולפי זה לא מיבעיא אי נימא כפי שכתב הרמב"ן דמצות עשה דמחיית עמלק רמיא על אמלך עצמו, דודאי לזה בעינן מלך שנתקיים בו מצות עשה של "שום תשים עליך מלך". כאשר כתב הרמב"ן שם סוף פרשת בשלח והובא לעיל. בזה"ל. והעניין כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' וכו' עיין שם. וישיבה על כסא היינו ממלכה של שום תשים, וכדכתיב שם בפרשה (דברים יז, יח) והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכו'. ואם כן יהושע דלא התקיים על ידי ממלכתו שהמליכו משרע"ה מצות שום תשים וכו' לא היה מחוייב במצות מחיית עמלק. (א"ה: הסבר זה שייך אלא לפי מה שהסביר הרמב"ן שם שצריך מלך כדי שיידע להוציא ולהכניס את ישראל למלחמה וכו' ויהושע לא התנהג בזה כ"מלך" שמוציא ומביא את העם אך מכל מקום יש להדגיש שגם לדעתו של הרמב"ן היה ליהושע דין "מלך" וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל ורק היה חסר בו הישיבה על כס ממלכתו וכנ"ל).

אלא אפילו אם תמצי לומר שמספיק "מלך" בפני עצמו כיהושע - ומה שאמרו בגמ' שם בסנהדרין שהתחייבו בכניסתן לארץ מצות שום תשים וכו' - כוונת הגמ' שבאותו זמן נתחייבו, כלומר, בטרם מחו את עמלק והוא עניין של מה קודם למה, אך לא משום הסבר הרמב"ן שאי אפשר למחות את עמלק ללא מלך וכו' וכנ"ל. עדין נראה ליישב ולומר שאין דין של מחיית עמלק ללא מלך שהתמנה במצות שום תשים על פי שילפו בסנהדרין שם (כ, ב) מקרא דכי יד על כס וכו' ואין כסא אלא

מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך. הרי מבואר מדברי הפסוק שם דהקדימה והסדר שאמרו בסנהדרין שם, כלומר שום תשים ורק אחר כך מחיית עמלק מעכב מצות מחיית עמלק. ואם אינו מתקיים הסדר של קודם שום תשים ורק אחר כך מחיית עמלק אין כלל מצות מחיית עמלק והסדר מעכב. ולהכי לא היה ביהושע מצות עשה של מחיית עמלק. וכפי שכתבנו שאצל יהושע לא נתקיים הסדר שהרי משרע"ה הכתירו למלך עוד בהיותו בחוץ לארץ ולא התקיים התנאי של שום תשים עליהם מלך בבואם לארץ ישראל. (א"ה: עדיין צריך ביאור מדוע הסדר מעכב. ובפרט שהרי יהושע מלך היה עוד בטרם בואם לארץ ישראל - וכל החיסרון אצל יהושע היה, שהתמנה למלך עוד בחוץ לארץ. וצריך עיון).

ויסוד דבר זה ילפינן מההיא דסנהדרין שם (כ, ב) רבי נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תערומתן, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך, תניר ר"א אומר זקנים שבדור כהוגן שאלו. שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו. אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר, והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו. ופירש רש"י שם. עמי הארץ קלקלו. דאילו זקנים שאלוהו לשופטם ולרדות הסרבנים שבהם, אבל עמי הארץ תליו עליו (על המלך את) מלחמותיהם. שאמרו, ויצא בראשינו ונלחם את מלחמתנו עד כאן. ומבואר בגמ' שם, דכנגד תערומותם של העמי הארץ שהוסיפו ואמרו "ונלחם את מלחמתנו" על מצב זה בדיוק גופא אמרה תורה "שום תשים עליהם מלך". כאשר יבקשו ישראל העמי הארצים "מלך" שייצא עמם למלחמה וזהו מימרא דרבי נהוראי וכאשר תניא ר"א. (ועיין לשון רש"י ד"ה לא נאמרה). ולהדיא דפרשת שום תשים הכוונה למלך המוציא ומביא את העם למלחמה. וכל

"מלך" שאינו מוציא ומביא ואינו מתקיים במלכותו מצות שום תשים וכו' אין בו דין שכופה את העם לצאת למלחמה. שהרי מה שאמרה תורה שום תשים וכו' הוא מפני שעתידין להתרעם על כך שיוציאם למלחמה ומפני כך הסכימה דעת עליון יתברך שמו לתת להם פרשת שום תשים, שהרי כדי שיהיה מלך בישראל כפי שהיה יהושע לזה לא איצטריך קרא ומצוה של שום תשים. שהרי משה רבינו ע"ה מלך היה. וכמבואר ברמב"ם פרק ו' מבית הבחירה הלכה י"א. והוא מגמ' זבחים (קב, א) שאמרו שם. חמש שמחות וכו' יבמה מלך עיין שם. ויהושע נמי מלך היה וממלכתו דמשה רבינו ע"ה וגם מה שמינה את יהושע למלך ודאי היה כהוגן וכשאלת הזקנים שבאותו דור. שהיו צריכים למלך כדי לשפוט ולרדות את הסרבנים הוא להתנהג כהוגן. ומה שנתחדש בשום תשים וכו' שצריך לשים עליהם מלך גם בשביל המלחמות וכפי שטענו העמי הארצים. ולפי זה מלך שאין בו מצות "שום תשים" ממילא שאינו מתקיים התנאי הנ"ל, כלומר, קודם עליהם לשים עליהם מלך ורק אחר כך למחות את עמלק. וכפי שכתבנו מפני שמחיית עמלק הוא רק על ידי מלחמה היא, ולזה צריך מלך, אשר כופה את העם למלחמה. וכיון דיהושע לא היה כופה את העם לצאת למלחמה, והיה למלך רק כדי לרדות את הסרבנים וכנ"ל וכפי שמשה רבינו ע"ה היה מלך, כדי לרדות בסרבנים וכו' ממילא לא היה לו כל מצות של מחיית עמלק. וכמו שנכתב. ולכן יהושע דלא נתמנה בתוך ארץ ישראל, וגם לא נתמנה כדי לכפות על העם מלחמה, וממילא היה חסר המצוה של שום תשים וכו' ולכן גם לא היה בו כל חיוב ומצווה למחות את עמלק. וכמו שנכתב.

והא דלחם יהושע מלחמות הכתובים בספר יהושע וכפה על העם לצאת להם למלחמה. והרי לפי מה שכתבנו לא היה בו דין כלל של מלך לצורך זה. וצריך לומר דשאני כיבוש ארץ ישראל שמצוותו הוא מכח המצוה החרם תחרימם, ובזה המצוה לא מצינו שהיו תנאים אלו כפי שהיה אצל מחיית עמלק. ואין צריך לכיבוש ארץ ישראל לא מלך ולא על פי נביא ולא על ידי מלחמה דווקא. אלא כל יחיד ויחיד בישראל מצווה עליה. וחייבים כל אחד מישראל במצות החרם תחרימם ומשום כך יצאו למלחמה כדי לקיים מצוות החרם תחרימם ולא היה צריך יהושע לכופו אותם לצאת. ואין הכי נמי שלא היה ליהושע דין מלך וכו' אשר יש בכוחו להוציאם למלחמה אך הם בעצמם יצאו כדי לקיים מצוות החרם תחרימם. [א"ה: ואפשר יש לומר עוד בזה שהרי נאמרה בתורה כמה וכמה פעמים שיהושע מכניס את ישראל לארץ ישראל משמע שגם יחרים את הז' עמין ולכאורה הוא פשוט. משאין כן לגבי מלחמת עמלק לא נאמר בתורה שיהושע יימחה אותם והוא פשוט וצ"ב]. (ועיין לשון הגמ' בסוטה (מד, ב) מלחמות יהושע לכבוש, הרי דקדקה הגמ' דבמלחמות יהושע שמטרתה הייתה לכבוש את ארץ ישראל. עד כאן. והרי בכיבוש ארץ ישראל איכא מצוה בפני עצמה וכנ"ל (א"ה: תיבה זו יש למחוק. ובפשוטו וראה מש"כ בהמשך) והמצוה היא החרם תחרימם [וכמבואר ברמב"ם מלכים ה' הלכה ד']. (עיין רמב"ם הלכות מלכים פרק ה הלכה ד שכתב משום החרם תחרימם ובכמה מקומות בשיעורי הגר"ד ז"ל האריך בה ולדעתי טעות יצא מידי הכותב ויש לתקן כנ"ל).

ובזה ניחא הא דמרדכי כתב וציוה להשמיד ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם

(אסתר פסוקים ח, ט עד פסוק יב) רק בשם המלך ובחתימת טבעתו, והיינו ברשותו והסכמתו, ותיפוק ליה דהני חמש מאות איש כולהון רופילין מבית עמלק היו. וכפי שכתב התרגום, אסתר (ט, ו) וכן בפסוק יב עיין שם. דהנה כתב הגר"א ז"ל (אסתר י, ג) ד"ה ודבר שלום, דבמרדכי נתקיימה קרא דלא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלויות, ומחוקק מבין רגליו אלו הנשיאים ע"ש. ואיתא ברש"י גיטין (נו, ב) ד"ה ושושילתא. דמשפחת הנשיא יש בו משום קיום שלטונות בית דוד. (והיינו. דרבי יוחנן בן זכאי שם ביקש ג' הדברים הטעונים לירושלים שלא ייחרב עיין שם. וכבר מבואר בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה, תהלים פרק ל' על הפסוק מזמור שיר, דירושלים הבנויה אינו אלא בהיות בו מלכות בית דוד עיין שם. ולהכי ביקש ושושילתא דרבן גמליאל). והרי למרדכי היה קיום דמלכות ישראל ואמאי הוצרך לרשות והסכמת המלך וטבעתו. היה עליו למחות את העמלקים על דעת עצמו. ולפי מה שכתבנו הרי לתנאי דמלך למחיית עמלק בעינן שתתקיים מצוות שום תשים על ידי זה שהתמנה למלך ואצל מרדכי לא התקיימה המצות עשה כיון שהיה זה בחוץ לארץ וכמו שכתבנו אצל יהושע שהוכתר למלך בחוץ לארץ ראה לעיל באריכות. כמו כן, לא נעשה מרדכי למלך על ידי בית דין של שבעים ואחד, שהרי פרשו ממנו מקצת מן הסנהדרין וכפי שפירש רש"י סנהדרין אסתר (י, ג) ומשום הכי לא נתקיימה אצלו סוג ודין "מלך" הנחוץ כדי למחות את עמלק. וזה שיצא מרדכי להילחם עמהם יש לומר בזה, או משום, שרצה לאבדם מתרי טעמי שהבאנו לעיל או משום דעברתו של עמלק שמורה נצח, או אפשר משום דקרינא בהו שכבר בא הצר עליהם. אך במלחמה כמו שעשה מרדכי אסור לסכן את

עצמן ורק במלחמה מול עמלק מותר וחייבים להסתכן ולכן היה צריך להסכמת אחשורוש וטבעתו של המלך. שלא יהא עינו צר במעשיהם ובהרגם יושבי מדינתו. וכן הדבר באסתר שבקשה רשות להשמיד גם ביום י"ד, והלא אותן ג' מאות איש נמי גוברין מדבית עמלק הוו וכמבואר בתרגום אסתר (ט, טו) ותיפוק ליה ממצות עשה דמחיית עמלק ולמה לו לבקש רשות וכו' אלא על כרחך כמו שנכתב. ואתי שפיר בזה הא דאלולי חששא דשמא יתן המלך עין צרה בממון, כברש"י אסתר ט, י היו נוטלים בזה הני עמלקי, והא לרש"י לשיטתיה על התורה דברים כה, יט ואבן עזרא שם איתו נכסי עמלק בתמחה וכו' וכבר העיר כן הגר"פ ז"ל בספר המצות רס"ג. (מצוה נט ומצוה ס) בנטילתם לבית המן, (ע"ש דף רס"ב עמוד א מדפי הספר) שחידש שהיה מדין הרוגי מלך נכסיהן למלך. ומאחשורוש קא זכו, והיינו דכתיב אסתר (ח, ו) דמשום דתליתיו על אעץ נתתי ביתו לכם ושריא עיין שם. וכן אומרים דהואיל והמן עבדו היה וכל מה שקנה עבד קנה רבו, וגופו של המן היה שייך למרדכי, ואין המן אוסרתו) ולפי מה שכתבנו ניחא דהריגותם להעמלקי לא היה משום המצות עשה דמחיית עמלק ואף לרש"י אין החיוב מחיית אבהמתם כי אם בעשיית המצות עשה.

וניחא נמי הא דדוד חילק שלל מלחמת עמלקי שבצקלג שמואל-א (ל, ב) עד סוף הפרק, והא לרש"י טעונין מחייה, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר. אלא דבשמואל-א (טו, ג) פירש רש"י טעמא דמשור ועד שה שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה. ע"כ. ותיפוק ליה דהיא היא מצות עשה דתמחה וכו' משור ועד שה וכדבריו בפרשת כי תצא, ועוד אמאי אמר ליה שמואל רק החפץ ה' וכו' הוי ליה למימר אף גם כל האנשים לא הרגת דעדיין מתכשפין

וחיין בבהמות. ותו דהוי לשמואל לכין אלו הבהמות דהוו בני אדם ולשספם כמו שעשו לאגג. (על כל פנים מטעמא דעברתו שמורה נצח, אף אילו לא היו רוצחים כמו שרצח אגג ודכבר אינו בשעת מלחמה ואין מצות עשה דמחיית עמלק ביחיד איחיד). ועיין כתבים המיוחסים להגרי"ז ז"ל על התורה אות ק"י מה שכתב שם משמו של הגר"ח ז"ל ע"ש. אלא דאין לומר דמשום הכי נקט רש"י כשפים דמהיכי תיתי לשמואל לידע שיערימו ככה עד שבשעת הציווי כבר אמר רק טעמא דכשפים. (ועיין הקדמת שו"ת עונג יום טוב אות ו

בהגה"ה). ועיין פסיקתא דרב כהנא פרשה י"ג אות ז' דאכזריות דתמחה וכו' דכי תצא, והמתם וכו' דשמואל, הוא כנגד מנער ועד זקן וכו' דגזר המן, ע"ש. והיינו כרש"י על התורה דציווי דמשור ועד שה הוא הוא כוונת התמחה וכו' שבדברים (כה, יט) וזהו דמייתי הפסיקתא גם קרא דדברים בעסקו בציווי דאכזריות, דמלבד השבועה שבקרא דשמות יז, טז וכמובא במכילתא שם במימרא דר"א המודעי אם אניח נין ונכד לעמלק עיין שם. נכלל זאת בעצם הציווי דתמחה וכו' שבדברים משור ועד שה, אמנם רש"י ש-א ט"ו, ג עדיין צריך ביאור.