

על הפרשה

וארא

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

46254625M@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם" (ו, ה).

פעם אחת נכנס לחדרו של ה"חותם סופר", אחד מגדולי הסוחרים בעיר וביקש את עזרת הרב.

כפי הידוע לרב - פתח העשיר ואמר - סוחר גדול אני, אולם כעת נקלעו עסקי לצרות, ומבקש אני ממעלת כבוד הרב שיברך אותי ואצא מן המיצר. אכן ידוע לי מצבך הקשה - אמר הרב - אולם יודע עוד אני, שאחיק עני ואביון וצריך הוא עזרה בפרנסתו, ואילו אתה מתעלם מלהושיט לו עזרה. יסלח לי כבוד הרב - מלמל העשיר במבוכה - אבל כרגע עסקי אינם מרשים לי לעזור, אולם אם אצא מן המיצר, בודאי שאעזור לו.

בפרשת השבוע - אמר הרב - אומר הקב"ה "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל", מה הפירוש של המילה "וגם", וכי מי עוד שמע את נאקתם? אלא, בשעה שבני ישראל נאנחו ונאנקו תחת עול מצרים, שמע כל אחד מהם גם את אנחת אחיו, ולמרות השעבוד, השתדל כל אחד להקל מעל סבלו של רעהו בכל יכולתו, ובשכר שמיעה זו שמע גם הקב"ה את אנחתם והושיעם.

עזור אף אתה לאחרים - סיים הרב - ובודאי יושיעך ה' מכל צרותיך!

"ולא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבדה קשה" (ו, ט).

כתב האור החיים, אולי כי לצד שלא היו בני תורה לא שמעו, ולזה יקרא קוצר רוח כי התורה מרחבת לבו של אדם.

"ידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים" (ו, יג).

אמרו בירושלמי (ראש השנה ג, ה) על מה ציום, על פרשת שילוח עבדים. ואף נענשו על שלא שמרו מצוה זו, כמו שהוכיחם ירמיה (פרק לד) "כה אמר ה' אלקי ישראל אנכי כרתתי ברית את אבותיכם ביום הוצאי אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר. מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי וגו' ולא שמעו אבותיכם אלי ולא הטו את אזנם וגו' ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות".

מבואר כאן שהיתה כריתת ברית מיוחדת ביציאת מצרים על שילוח עבדים, וכל גזירת הגלות היתה על שלא שמרו מצוה זו.

ויש להתבונן מה טעם נצטוו במצוה זו באותה שעה, והרי אין מצות עבד עברי נוהג אלא בזמן היובל, ומה טעם להקדים מצוה זו קודם מתן תורה.

ביאר זאת הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל בעומק נפלא. קשה מאוד לאדם לשלח את עבדיו לחפשי, ואף שנפשו של העבד כמהה לחירות, אין האדון מרגיש את צער, כיון שנהנה

שמשרתים אותנו.

ולכן נצטוו במצוה זו דוקא בעת יציאתם ממצרים, שהרגישו בעצמם את שמחת החירות הגדולה, ובאותה שעה של יציאה מעבדות לחירות היא השעה הכשירה והראויה להרגיש ולהבין את משמעות המצוה של שילוח עבדים, אך לאחר הרגע הגדול של השמחה הולכים הרגשות ומצטננים לאט לאט, ועד מתן תורה תהא המצוה הזאת קשה לקיימה, ולכן נצטוו עליה בעוד שרגש השמחה פעם בלבם בכל עוז, והיה לבם פתוח להבין את המצוה הגדולה הזו. ולכן אף נתבעו עליה יותר, כי חוב גדול מוטל על האדם להנציח בקרבו את רגעי ההתעוררות אשר מתנוצצים בו, וצריך לעמול שלא יפוגו, וזאת על ידי שיזכור את רגע ההתעוררות, וזה יחזקו שיוכל לשמור מצוה זו.

”ואני אקשה את לב פרעה” (ז, ג).

ידועה התמיהה מדוע הקב”ה הקשה את לב פרעה שלא ישלח את בני ישראל, ומדוע ניטל ממנו כח הבחירה.

הרמב”ם (תשובה ו, ג) למד מכאן יסוד גדול בענין התשובה, וז”ל: **”ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים, עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה, הוא שהקב”ה אמר על ידי ישעיהו השמן לב העם הזה וגו’, וכן הוא אומר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה’ בעמו עד לאין מרפא, כלומר חטאו ברצונם והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה שהיא המרפא, לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקדוש ברוך הוא את לבו, ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה וכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי וגו’ ואולם בעבור זאת העמדתך, כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו”**.

באופן נוסף ביאר **הבית הלוי**, שפרעה בעצם רצונו היה חפץ שלא לשלחם, ורק המכה הכריחתו לעשות נגד רצונו, ולכן חיזק ה’ את לבו, ולא שנתן בלבו שלא ירצה לשלח, רק חיזק לבו עד כדי שיסור ממנו יראת המכה ונשאר כמקודם על רצונו העצמי ושוב לא רצה לשלח מדעת עצמו.

והוסיף לבאר שאצל ישראל אינו כך, אלא גם אם חוזרים בתשובה על ידי יסורים תשובתם מתקבלת, כיון שבפנימיות ורצון נפשם הם רוצים להיות טובים, אלא שיש סיבות חיצוניות ופיתוי היצר הרע שעל ידם הם חוטאים, והיסורים רק באים לעורר את האדם מתרדמת הסכלות ואז הוא מבין בשכלו את אשר עשה ומתחרט על מעשיו, אבל אצל גוי אין בלבו לעשות טוב, אלא רק מחמת היסורים הוא מפחד ועושה אחרת מרצונו.

וזה מה שאמרו חז"ל (מנחות נג, ב) למה נמשלו ישראל לזית, לומר לך מה זית אינו מוציא שמנו אלא ע"י כתיתה, אף ישראל אין חוזרין למוטב אלא ע"י יסורין. והיינו שהמכתשת אינו מוסיף בו שמן כלל רק מוציאה שמן של הזית בעצמו, שמקודם היה השמן בלוע תוך הזית ולא נראה החוצה, והכתישה הוציאתו החוצה, וכך ישראל על ידי היסורין נגלה רצונם הפנימי שהיה בלוע בהם.

"ומושה בן שמנים שנה ואהרן בן שלש ושמונים שנה בדברים אל פרעה" (ז, ז).

יש להבין לשם מה כתבה התורה את גילם של משה ואהרן בעת שליחותם להוצאת בני ישראל ממצרים.

ביאר **המשך חכמה**, שהעמיד השי"ת את משה ואהרן לנביאים ומנהיגים לבל יפול ספק בלבב בני ישראל ופקפוק בשליחותם ולכן בחר בהם שהם זקנים, והזקן בל יעשה תחבולות רמיה לרמות אחרים, ובפרט להוציא עם שלם בלתי מסודר, ולהניחם כצאן, אחרי כי זקן האיש ופחד המות נגדו, וחום רוחו כבר אבדה, וודאי שזקנים כאלה לא ישקרו ולא ירמו אותם להוציאם במדבר.

באופן נוסף ביאר הגאון ר' זלמן סורוצקין זצ"ל, שנהגו "העולם" לנוח לעת זקנה, ואפילו פקידים מקבלים חופש מאדוניהם, כדי לבלות את שארית ימיהם במנוחה ובעונג.

אבל לא כן הוא חלק חכמי ישראל ומנהיגיו האמיתיים, שכל זמן שמזקנים מוסיפים אומץ בלימוד ובתיקון מדותיהם, וכל בדק בעיר ובמדינה.

ולכן כתבה התורה את גילם של משה ואהרן, שבימי הזקנה ובסוף חייהם פעלו עבור כלל ישראל בכל כוחם. וכדי למנוע מאתנו את הדעה הנמצאת בעולם על המנוחה והבטלה בימי הזקנה, לכן הדגישה התורה את מספר שנותיהם, כדי ללמדנו איך צריך להתעלות בימי הזקנה ולא לשבת במנוחה.

"כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת" (ז, ט).

לכאורה היה צריך פרעה לבקש "תנו לנו מופת", ומהו "תנו לכם מופת".

ביאר **הצדיק רבי אלימלך מליזענסק זצ"ל**, ההבדל בין מופת מזויף הנעשה באחיזת עיניים או בכשפים לבין מופת אמיתי הוא, כי המופת המזויף מעורר פליאה אצל הצופים בו, אולם המבצעים אותו אינם מתפעלים כלל ועיקר, שהרי יודעים הם כי אין בו ממש.

לעומת זאת מופת אמיתי, מעורר התפעלות גם בעיני הצדיק אשר על ידו מתרחש המופת. וזה מה שאמר להם פרעה "תנו לכם מופת", שתעשו מופת אמיתי אשר גם בעיניכם יהיה לפלא.

"וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינם ויבלע מטה אהרן את מטתם" (ז, יב).

צריך עיון, מפני מה נצרכו לנס זה של בליעת מטה אהרן את מטתם, והרי בליעת המטה

היתה כדי להוכיח להם שהם עשו בדרך כישוף והוא לא עשה בדרך כישוף, ולכאורה היו יכולים להוכיח דבר זה ע"י אמצעים שמבטלים את כח הכישוף, וכגון מים שאמרו חז"ל (סנהדרין סז, ב) שהוא מבטל כישוף, והיו יכולים ליתן מים על התנינים ולראות אם הם חוזרים להיות מטה או שממשיכים להיות תנינים.

תירץ זאת הגר"ד סולוביצ'יק זצ"ל באופן נפלא, שחרטומי מצרים היתה להם טענה על מטה אהרן, שאולי אין זה כלל מטה, והוא באמת תנין שעל ידי כישוף הפכו למטה, ובצורה זו הגיע לבית פרעה, ועכשיו שוב הפכו לתנין כמו שהיה מתחילה, וא"כ אף שיבדקו את הכישוף על ידי מים, אין מכאן הוכחה שמעשיו אינם בדרך כישוף, כי מה שמטהו נשאר תנין, אין זה כי אינו כישוף, אלא שהוא באמת תנין ואינו מטה כלל. ולכן רק על ידי כך שמטה אהרן בלע את מטותם הוכח להם שאינו עושה כן בדרך כישוף.

"ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן קח מטך ונטה ידך על מימי מצרים" (ז, ט).

כתב רש"י, לפי שהגין היאור על משה כשנשלך לתוכו, לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים, ולקה על ידי אהרן. וכן במכת כינים כתב רש"י (ח, יב) לא היה העפר כדאי ללקות על ידי משה לפי שהגין עליו כשהרג את המצרי ויטמנהו בחול ולקה על ידי אהרן.

למדנו מכאן שחייב האדם להכיר טובה ואפילו לדומם שנהנה ממנו, וכן אמרו חז"ל (בבא קמא צב, ב) בור ששתית ממנו אל תזרוק בו אבן.

ויש להתעמק בדבר זה, שהרי אין הבור והארץ מרגישים בבזיונם, ומה משמעותה של הכרת טובה לדומם שאינו מרגיש ואינו נהנה מכך.

ביאר הגרא"א דסלר זצ"ל, שיסוד גדול ומקיף בכוחות הנפש של האדם מתגלה לנו בזה, שכל מדות הנפש מושפעות ונפעלות על ידי הרגש ולא רק על ידי השכל, לכן אם אין אנו מכירים טובה לדומם שנהננו ממנו, וכל שכן אם אנחנו מבזים אותו, נפגע מכך הרגש, שאינו מגיב רק בהתאם לחוקי ההגיון, אלא הרגש הוא אסיר תודה לכל אשר הוא הפיק ממנו הנאה בכל צורה שהיא ואפילו לדומם.

ופגיעה ברגש זה משפיעה באופן ישיר על המדות, וממילא נפגמת מדת הכרת הטוב, ואף שהשכל צופה למרחוק ודן על הכאת היאור לפי התכלית המסובבת על ידי זה שהוא קידוש ה', לא כן הרגש שניזון מהמתרחש בהוה, ומושפע ממה שהעינים רואות בחוש מעשה הכאה בלבד.

וכיון שעלולה היתה מדת ההכרת הטוב של משה רבינו להיפגם במשהו, לכן נעשו המכות האלו על ידי אהרן.

"ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת" (ז, כג).

כתב המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, עומדים אנו משתוממים, ולא משיגים ממש איך זה לא כנע פרעה מפני ה', אחרי המכות האותות והמופתים שראה בעצמו במו עיניו, איך לא הבין כי

אין מנוס ומפלט מפני ה'.

וביאור הדבר גילתה לנו התורה בפסוק זה "ולא שית לבו גם לזאת", הוא לא עשה כלום, אלא שלא שית לבו, ולא השיב את הדברים אל לבו. הוא לא היה צריך לעשות תעמולה או מאמץ כדי לחזק את עצמו, אלא רק לא להתייחס לכל מה שקורה מסביבו, ולהמשיך בדרכו, ולכן אף שרואה את כל המופתים אבל אין זה נוגע כלל אליו.

והוא יסוד גדול בכוחות הנפש, ולכן כמה מוטל על האדם ללמוד מוסר, כי עיקר המוסר בראשיתו הוא ההתבוננות, ושימת הדברים על הלב, וכמו שהזהירה התורה "שימו לבבכם לכל הדברים וגו' כי לא דבר ריק הוא מכם כי הוא חייכם" (דברים לב, מו-מז), כי יסוד ועיקר הכל הוא "שימו לבבכם", התבוננות!

על אותו דרך דייק הגאון ר' שלמה הרמב"ם (משגיח ישיבת גרודנא) מה שכתוב במכת ברד "הירא את דבר ה' מעבדי פרעה הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים, ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזב את עבדיו ואת מקנהו בשדה" (ט, כ-כא), ולכאורה ההיפך מהירא את ה' היה צריך להיות שאינו ירא, והתורה כתבה רק שאינו שם לבו, כי זה באמת ההיפך מיראת ה', מה שאינו מתבונן ואינו שם אל לבו את דבר ה'. ולפעמים העולם יכול לעבור טלטלות ואין האדם שם על לבו כלל לחשוב מדוע זה קרה, ומה רצון ה' במעשה זה, אלא הולך בתומו וחושב שאין הדבר נוגע אליו, והעיקר שהוא לא מפסיד מכך כלום, וזה ההיפך מיראת ה' ח"ו.

והגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל האריך ביסוד דבר זה, וביאר את דברי שלמה המלך מה שאמר בגנות העצלות, "על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב, והנה עלה כלו קמשנים כסו פניו חרלים וגדר אבניו נהרסה, ואחזה אנכי אשית לבי ראיתי לקחתי מוסר" (משלי כד, ל-לב), שכל ענין העצלות נובעת מחוסר שימת לב, ושבירת מדת העצלות היא על ידי זה שכל מה שידוע בהכרתו ומבין בשכלו, כל זאת ישיב אל לבו, ואז יחוש בקרבו כי הדברים שייכים אליו ומחייבים אותו.

ולכן אמר שלמה המלך "על שדה איש עצל עברתי", והיינו "עברתי" בעצמי דוקא, שצריך לראות במו עיניו את תוצאת העצלות, "ואחזה אנכי", ראייה שיש בה חזון והתבוננות, ואח"כ "אשית לבי", שימת לב, והיא ההשבה מן הדעת אל הלב, להבין ולהשכיל מה הדבר מחייב אותו, ומה הוא צריך ללמוד מן הדברים, וזה "ראיתי לקחתי מוסר".

"ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך ובעמך ובתנוריך ובמשארותיך" (ז, כח).

אמרו חז"ל (פסחים נג, ב) מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש, נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו ועלו בביתך וגו' ובתנוריך ובמשארותיך, אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה.

וכתב **המהרש"א**, שדבר זה הוא יותר פליאה וקידוש השם בצפרדעים מכל שאר מינים לפי

שהצפרדעים טבעו במים ולהרחיק עצמן מן ההיפוך שהוא האש, ואעפ"כ בשליחות השי"ת קדשו עצמן בשליחותן שלא להרחיק עצמן מן התנור גם שהיה אש בתוכו.

כתב הגאון ר' מאיר סגל זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), יש לחקור בענין הצפרדעים שהלכו באש התנור, אם סילק הקב"ה מהם את טבען התמידי שלא ימשכו אחרי המים וקבלו טבע חדש להימשך רק אחרי האש, או שנשארו בטבען הקודם לאהוב את המים אלא שהוסיף להם הקב"ה עוד טבע אחר להימשך גם אחרי האש, ולפי זה היה להם לצפרדעים שני כוחות הסותרים זה את זה, אהבת המים כטבען התמידי וגם אהבת האש מכח שליחות השי"ת.

ואם הדבר כן, צריך להבין הרי הצפרדעים אינם בני בחירה, ולמה התגבר אצלם הכח להימשך אחר האש יותר מכח טבען התמידי לאהוב את המים. ומזה יש להוכיח על ענין גדלות הכוחות שהכח שנותן הקב"ה כדי לקיים את מצוותיו, הוא כח יותר גדול וחזק מכח הטבעי התמידי, שהרי נתגבר הכח של אהבת האש בצפרדעים על טבען התמידי לאהוב את המים, מפני שאהבת האש היה מטעם שליחות הקב"ה לקדש את השם.

וזהו גם תוכחת לאדם, אפילו כשהוא רואה את עצמו שבטבעו קשה לו לקיים מצוות השי"ת, אל יחוש לזה, כיון שהכח שיסד הקב"ה באדם כדי לעבדו הוא כח יותר חזק מכל הכוחות הטבעיים ובודאי ינצח את טבעו הקשה. והאדם צריך להזהר לא לקלקל את בחירתו ע"י מדות רעות, ואם ישארו שני הכוחות כהויתן, בודאי הכח לעבוד את הקב"ה הוא יותר חזק וינצח את טבעו, וכמו שמצינו בצפרדעים.

"ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים" (ח, ב).

ורש"י הביא מדברי המדרש, שצפרדע אחת היתה והיו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים.

עורך על כך מרן הסטייפלער זצ"ל, הנה כשראו המצרים המכים אותה כי על ידי הכאתם היא מוסיפה להתיז צפרדעים הרבה, הלא הדעת נותנת שהיו צריכים להפסיק מלהכותה כדי לא להרבות את הצפרדעים, אבל מדת הכעס שלהם גרמה להם שיוסיפו עוד להכותה, כדי להנקם ממנה ולהכותה ככל האפשר, וככל שהוסיפה להתיז כך הוסיפו לכעוס ולהתנקם ממנה והיא הוסיפה להתיז נחילין נחילין עד שכיסו את כל ארץ מצרים.

וכן הוא בכל מקום שכועסים, כי אם ישמעו חרפתם ולא ישיבו ישתקע הדבר לאט לאט, אבל כשמישיבים לכשנגדו הרי הוא מוסיף להשיב לעומתו כהנה וכהנה, וכל מה שיוסיף להתנקם גם הלה יוסיף לעומתו ככל האפשר, ואם כן הדעת נותנת שטוב ויפה לו לא להיטפל עם זה שציערו ולעבור בשתיקה עד יעבור זעם, אבל מדת הכעס אומרת הכי אנכי אשתוק על זאת, ומתחיל להשיב או להתנקם, וגם שכנגדו הולך ומוסיף, ומדת הכעס אומרת לו שכל שכן שיש להשיב מנה אחת אפים, וכך לעולם.

"ויאמר משה לפרעה התפאר עלי למתי אעתיך לך ולעבדיך ולעמך להכרית הצפרדעים וגו' ויאמר למחר" (ח, ה-ו).

עוררו בעלי המוסר, שיש ללמוד מכאן איך היא דרכו של היצר הרע, אף שמכיר האדם את חטאו, הוא דוחה את הטבת דרכו למחר ואומר "לכאשפנה אשנה".

ובאבן עזרא כתב, "אמר רב שמואל בן חפני, אין מנהג האדם לבקש רק שיסור המכה ממנו מיד, וחשב פרעה כי מערכת כוכבי השמים הביאה הצפרדעים על מצרים, ומשה הוא יודע זה, וחשב פרעה, כי עתה הגיע עת סור הצפרדעים, על כן נסהו להאריך ואמר למחר".
ויש להתבונן בגודל רשעותו, שהיה עדיף לפרעה לסבול עוד יום אחד מהצפרדעים, ובלבד שלא להודות שמעשה נסים הוא זה.

"ותהי הכנס באדם ובבהמה כל עפר הארץ היה כנים בכל ארץ מצרים" (ח, ג).

מסדר הפסוקים בתורה מבואר שמכת כינים היתה קודמת למכת ערוב, אולם דוד המלך בתהלים כתב "אמר ויבא ערב כנים בכל גבולם" (קה, לא), וצריך לבאר מדוע דוד הקדים את מכת ערוב למכת כינים.

וביאר **בס' קהלת יצחק** בדרך משל נאה, בעל בעמיו ועשיר גדול, אירס את בנו יחידו המשכיל בכל חכמה ומדע, עם בתו של גביר הנודע לתהלה בקצווי ארץ. כאשר הגיע יום הכלולות של החתן והכלה, עשה העשיר אב החתן משתה שבעת ימים, וציוה לעבדיו ולמשרתיו שבכל יום יכניסו לסעודה אנשים נצרכים וישימו לפניהם לאכול מכל טוב, ובצאתם יחלקו להם מגדנות וממתקים לבני ביתם, ויצו עליהם במפגיע לבל ייכנס איש אחד פעמיים אלא בכל יום ייכנסו אנשים אחרים לסוגיהם.

ויהי ביום הראשון עשה משתה גדול לבני הישיבות לפי כבודם ומעמדם, וביום השני ללומדי תורה, ביום השלישי לעניים המחזרים על הפתחים, ביום הרביעי לבני טובים שנהפך עליהם הגלגל, וביום החמישי לכל בני משפחתו הנצרכים. ביום החמישי הכיר אחד המשרתים באחד המסובים שכבר היה לפני שלושה ימים, ויגש אליו ויאמר, סלח נא ידידי והשיבני דבר, כמדומני שכבודו נמצא פה בפעם השנית שכבר ראיתך מתמול שלשום, ויען האיש ויאמר, כן אדוני, ויאמר המשרת אם כן הואל בטובך לצאת בכבוד כי בעל הבית פקד לאמר אל ייכנס איש אחד פעמיים, וישיבהו האיש, התזכור לפני שלושה ימים לכבוד מי נערך המשתה, ויען המשרת לכבוד לומדי תורה, ויאמר האיש דע שגם אנכי נמנה על לומדי תורה כאשר יעידון יגידון אנשי בית המדרש שברחוב פלוני שהנני לומד שם בקביעות, ויאמר המשרת, אם כן מה טיבך היום לבוא אל המשתה והיום רק בני משפחתו של בעל הבית קרואים אליו, ויען האיש, דע נא כי גם אנכי ממשפחת בעל הבית קרוב לנו האיש מגואלינו הוא והנני שלישי ברביעי עם בעל הבית בכבודו ובעצמו ויש לי הזכות להשתתף גם היום יחד עם כל משפחתנו לשמוח עם החתן והכלה.

והנמשל הוא, הן אמנם שנעשה משתה מיוחד לכינים בפני עצמן לאכול מבשר המצריים ולמצוץ דמם, אולם היות ובמכת ערוב נכללו כל זוחלי עפר, וכל מיני חיות ושקצים ורמשים באו במכת הערוב, כולם נקבצו למצרים בהמוניהם וישחיתו את היקום אשר לפניהם, גם

לכינים היה מן הצדק לבוא שנית עם עמיתיהם בערוב.

וזה שאמר הכתוב "אמר ויבא ערוב כינים בכל גבולם" כי גם הם "מחותנים" ובאו עוד הפעם בגבול מצרים למכת ערוב.

"ותהי הכנם באדם ובבהמה" (ה, יד).

כתב הרמב"ם (פירוש המשניות לאבות ה, ג), "ואמנם העשרה ניסים אשר נעשו לאבותינו במצרים הרי הם הינצלם מעשר המכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, לא בישראל, ואלו ניסים בלא ספק. ולשון התורה בכל מכה מהן שהיא במצרים לבד, זולת הכינים, שהוא לא באר בה זה, אבל ידוע שלא ענש את ישראל, ואמנם היו מצויות אצלם ולא ציערו אותם, וכך בארו החכמים. אבל השאר הרי התבאר בהן, אמר בדם "ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור", ראייה על היות הנזק דבק בהם בלבד, ואמר בצפרדע "ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל וכו' ובכה ובעמך ובכל עבדיך" וכו'".

וכן כתב הרמב"ם (הגדה של פסח), ואלו הן העשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים כדתנן באבות (ה, ג), וכולן מפורשין בכתובים חוץ ממכת כנים שהיא גמרא ובה בקבלה שהיו בהם אלא שלא היו מצערין אותם, ולפי שהיו בהם אמרו החרטומים אצבע אלקים היא, כלומר מכה כוללת, כי הם לא היו יודעים שלא היו מצערים אותם. ולפיכך ויחזק לב פרעה.

ויש שהביאו ראייה לכך ממה שהזהיר יעקב את יוסף "אל נא תקברני במצרים" (בראשית מז, כט), ופירש רש"י, סופה להיות עפרה כנים ומרחשין תחת גופי. והנה אם היה נקבר במצרים בוודאי היה מקום מנוחתו בארץ גושן ומדוע חשש ממכת כנים, אלא על כרחך שמכת כנים היתה גם בארץ גושן, אלא שלא היו מצערים את ישראל.

"ויכבד פרעה את לבו גם בפעם הזאת ולא שלח את העם" (ח, כח).

הרמב"ם כתב לבנו, "דע אברהם בני שפרעה הוא היצר הרע".

ביאר המשגיח ר' משה רוזנשטיין זצ"ל (משגיח ישיבת לומז'א), שכוונת הרמב"ם לומר שפרעה הוא דמות וסמל של יצר הרע הנמצא בכל אדם, אלא שאצל פרעה היה זה בגלוי ואצל כל אדם הוא בסתר, אבל מי שמכיר את נפשו ומדותיו, יודע שלא עשר פעמים לבד כל אחד מקשה את ערפו ומכביד את לבו, כי אם פעמים למאות ולאלפים מקשה את ערפו בדברי חטא ועון אשר הורגל בהם ונעשו לו כהיתר.

ויתכן שכל ימי חייו יוסר ביסורים ומכאובים רבים על חטאיו ופשעיו, ולבו יודע מאוד מרת נפשו שיסוריו ומכאוביו המה מפאת חטאיו הידועים לו, ובכל זאת הוא שב מהם בעת רעתו ואחר שירווח לו שב אל קיאו כמו שהיה.

וזה מה שאמרו חז"ל "יצרו של אדם מתגבר ומתחדש עליו בכל יום", וענין מתחדש הוא שהיום יחטא ויתייסר על זה, וראה והבין כי רע ומר מעשהו, ולמחר אותו היצר הרע ואותו דבר רע אשר נכשל בו וראה גנותו והתחרט עליו נדמה לו לדבר חדש וליצר רע חדש אשר עוד לא

טעם טעמו מעולם.

ולכן היודע והמכיר את מומי עצמו, יודע ומכיר אמיתת דברי הרמב"ם שפרעה הוא היצר הרע, שמדתו של פרעה נמצאת בלב כל אחד, ובמדה היותר גדולה ומרובה. והנה אנחנו עומדים ותמהים על חזיונו של פרעה אשר הציגה תורתנו הקדושה, ומתענגים ומשתוממים לראות המחזה הנפלא הזה אשר לא ראינו כמוהו בכל העולם, ונדמה לנו לדבר היוצא מטבעו של עולם, ולא ידענו שאנחנו כלנו המה הפרעה הנפלא הזה.

הנה זאת היא עטרת תפארת אמיתת תורתנו הקדושה, שידעה לספר לנו ספור נפלא בזה אשר לא עלה בדמיונו של אדם אפשרותו, ובזה גלתה סודות ממסתרי נפשנו אשר לא ידענום בלעדה.

"וישלח פרעה והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויכבד לבו" (ט, ז).

עורך המשגיח הגרי"ל חסמן זצ"ל, שאנו רואים כאן דבר והיפוכו, שהרי פרעה ראה שלא מת ממקנה ישראל עד אחד, וא"כ היה לו לחזור בתשובה, וראה זה פלא שדוקא משום שראה כן ויכבד לבו ולא שלח את העם, ויש להבין איך דחפתו ראה זו להכביד את לבו.

וביאר, שלמדנו מכאן יסוד בכוחות הנפש, שאמנם מטבע האדם לא להודות באשמתו, כי כל דרך איש ישר בעיניו, אבל יש לפעמים שאדרבה ההודאה בטעות אף תכבדו, ויראו בו כי הוא איש מעלה אשר מסוגל להכיר בטעותו, וכי הוא איש חכם שמודה ועוזב ומעמיד עצמו על האמת, ולכן הוא מסוגל להודות שטעה.

אבל אם עשה עוולה גדולה ושטות גמורה, אז אין בכוחו להודות שטעה, כי יחשבוהו בכך לשוטה איך עשה דבר כזה רע, ולכן זה גורם לו לפעול ההיפך ולעמוד על דבריו הראשונים, ולהוכיח לכולם כי הוא עדיין עומד בדבריו הראשונים. ולפי גודל רוע המעשה כך תגדל אצלו הסיבה שלא להודות בטעותו.

וכן הדבר היה אצל פרעה, דוקא משום שראה כי לא מת ממקנה ישראל עד אחד, נזדעזע ונפחד מה יאמרו עליו כל עמו, ולכן קבע בנפשו והחליט שצריך להילחם עד הסוף, והכביד את לבו ולא שלח את העם.

"ולא יכלו החרטמים לעמד לפני משה מפני השחין" (ט, יא).

סיפר הגאון ר' פסח מקוברין זצ"ל אשר שימש את החפץ חיים זצ"ל בשנותיו האחרונות. פעם בליל שבת קודש, בחצות בערך, כשהלכתי דרך ביתו, שמעתי נעימת קולו ונגשתי וראיתיו יושב על מיטתו ולומד חומש פרשת "וארא".

בכל מכה ומכה היה מתפעל ואומר בהתפעלות גדולה: "אי... אי...", וכשהגיע למכת שחין לפסוק "ולא יכלו החרטמים וגו'" צחק בקול שלא שמעתי ממנו אף פעם. ההתפעלות היתה כך גדולה, כאדם שרואה בעיניו את המכות. כך היתה אמונתו חזקה בתורה הקדושה ועמדתי כך יותר מחצי שעה!

"הירא את דבר ה' מעבדי פרעה הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים. ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזב את עבדיו ואת מקנהו בשדה" (ט, כ- כא).

יש להבין מדוע המצרים שהכניסו את קנינם לביתם מפני הפחד מהמכה נקראים בשם "יראי ה'", והלא הם ראו כבר שש מכות את גדלו ואת ידו החזקה של ה' ית', ועכשיו שמשה עומד לפניו ומתרה בהם על הסכנה בחייהם, איך הם לא יפחדו, ומדוע הם נקראים בשם כך יראי ה'.

למד מכאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, עד כמה בנקל הוא להיות ירא שמים, ויראת שמים היא פשוטה מאוד, אלא שהאדם אינו מתבונן ולכן אינו ירא שמים.

והביא את משלו הידוע של **מון הגרי"ס זצ"ל** על יראת שמים, שאם ימצא אדם כוס של מים, ורבים יגידו לו כי המים זכים ובריאים, ואעפ"כ אם איש אחד ואפילו איש משוגע ממש, יגיד לו לא לשתות מן המים הללו משום שהנמצא בהם סם המוות, הרי תיכף יחדל מלשתות המים, ואף שהוא נגד השכל הישר, שהרי אנשים רבים פקחים מבטיחים לו שאין כלום במים, ולמרות הכל הוא מפחד אף על איזה חשש כל שהו, כי הוא מסתפק פן ואולי האמת הוא כהמשוגע.

ואם כן - אמר הגרי"ס - איך הולך האדם בעולמו בריא ובטוח, ולא מפחד ולא דואג כלום על אחריתו, ואיך הוא לא חושש על הספק פן ואולי הוא יענש, ואף אם הדבר לא ברור לו במאה אחוז, אבל גם על ספקות של עשרה אחוז צריך לחשוש ולפחד מלעבור על כל שהו מדברי השולחן ערוך!

ולכן אף שיראת המצרים באה מכח סיבות מאד פשוטות, מפחדם על נפשם ומאודם אשר הזהירום על המצאם בסכנה, ואעפ"כ קראם הכתוב "הירא את דבר ה'", מפני שאף יראה של עשרה אחוז היא יראה. וכן לומדים להיפך, כי על האינם יראים נאמר רק "ואשר לא שם לבו אל דבר ה'" - לא חסר היה ליראת שמים כי אם ההתבוננות ושימת הדברים אל הלב.

"ויהי ברד בכל ארץ מצרים על האדם ועל הבהמה ועל כל עשב השדה בארץ מצרים" (ט, כב).

הקשה **מון הגרי"ז זצ"ל**, לכאורה צריך ביאור מדוע הכתוב פירט שהברד יהיה על האדם והבהמה ועל עשב השדה, והרי ודאי שאם ירד ברד הוא יפגע בכל מה שנמצא בחוץ.

וכתב ליישב, שהפסוק בא לומר שהברד לא היה בכל מקום, אלא הוא ירד רק על הדברים הללו המפורטים, ולא היה ברד בכל ארץ מצרים, וממילא הברד הזיקם, אלא הוא ירד רק במקומות מסוימים שהיו נמצאים בו האדם והבהמה ועשב השדה.

ולכן כשציוה ה' להכניס את הבהמות הביתה, אין זה משום שהבית יהווה שמירה עליהם מפני הברד, ואילו היו נמצאים בשדה היו בלי מחסה, אלא שכך נאמרה המכה, שהברד יהיה רק על אלה שיהיו בשדה ולא על אלה שיהיו בבית.

וכן כשהפסיקה המכה כתוב "ויחדלו הקלות והברד ומטר לא נתך ארצה" (ט, לג), ופירש

רש"י שאף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ, ומכאן רואים שאין מכה זו היתה בדרך טבעית כמו שיורד גשם בכל מקום שמצד כח המשיכה יורד על הארץ, כי אם בדרך שליחות ניסית, ולכן כאשר הופסקה המכה, נפסק גם ירידת הברד והמטר, ולא המשיכו בדרכם לארץ.

"חטאתי הפעם ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים" (ט, כז).

אמרו חז"ל (רבה י, ו) כך דרך הרשעים כשהן בצרה הם צועקים ובעת הרוחה חוזרין לקלוקלן.

עורר המשיג ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל, לכאורה יש להבין מה הוסיפו חז"ל, הרי זה מקרא מפורש שבעת הצרה אמר פרעה שה' הצדיק, ולאחר שסרה ממנו המכה חזר לסורו הרע. אלא חז"ל באו להוסיף לנו, שבל נטעה לומר כשהרשע בעת צרה זועק ובוכה ומתודה שכבר טוב וצדיק הוא, אלא שאחר כך כבד עליו יצרו ושב לרעתו, אינו כן, אלא "כך דרכם של רשעים" גם הכניעה והצעקה זהו מדרכו של הרשע, לא נשתנה מאומה, אל תשמע לקולו כי יתחנן, כי גם צעקתו זהו מדרך הרשעים.

"העתירו אל ה' ורב מהית קלת אלקים וברד ואשלחה אתכם ולא תספון לעמד" (ט, כח).

ביאר המשיג ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שפרעה לא אמר בשקך את הדברים הללו, כי אם באמת גמורה, אלא שבעת שהמכה פעלה עליו נשתנה באמת, אולם אחר כך בעת שסרה המכה, אז הוא שכחה לגמרי.

והם הם תכונות האדם, שבעת צרתו ובעת דחקו, אז הוא נפלא עד מאוד בתכלית הדוגמא, אז הוא מבטיח "הרים וגבעות" בלי כל גבול, והנה עם ההקלה הראשונה, כשהרווח לו אף מעט מזעיר, הנה תיכף לא תכירנה עם האיש הלזה, ולא תאמין בשום אופן כי זה הוא אותו האיש עצמו.

"ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלקים, והפשתה והשערה נכתה כי השערה אביב והפשתה גבעל" (ט, ל-לא).

רבים שאלו איזה שייכות יש לפסוק זה כאן.

וביאר רבי עקיבא איגר זצ"ל בדרך דרוש, כי זה המשך מתוכחת משה רבינו מה שאמר לפרעה "ידעתי כי טרם תיראון", ופירש רש"י, כי עדיין אינכם יראים ומשתהיה הרוחה תעמדו בקלקולכם. וגאותו גרמה לו זאת. וזה מה שרמז לו "כי גאות אדם תשפילנו" ובסוף ישפל בגלל גאותו, והביא ראיה לדבריו ממה שהפשתה והשעורה נשברו מחמת הברד, כי כיון שהם קשים הברד שברם, אבל לא כן החטה והכסמת שאפילות הנה, וכיון שהיו קטנים לא נכו. ומזה נקח מוסר לאחוז במדת הענוה ואז לא נוכה כמו החטה והכוסמת.

סוגיות ועיונים

מדת קל וחומר

בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל, כי לדרוש בק"ו אין צריך לבקיאיות, אבל לידע שהק"ו הוא של קימא, ואין עליו שום פירכא, לזה צריך להיות בקי בחדרי תורה, כי אפשר שהק"ו הוא בהלכות שבת, ויש עליו פירכא מדיני טומאה וכיוצא בזה.

ב. ובקידושין (ה, א) סבר רב הונא שחופה קונה בק"ו מקנין כסף. והקשה עליו רבא ממה שבמשנה הוזכרו רק ג' קנינים שהאשה נקנית בהן ולא ד', והשיב לו רב הונא "תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני, מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני".

וכתב בשיטה לא נודע למי, "חופה אע"ג דאתיא בק"ו שהיא אחד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, לא חשבינן לה כמאן דכתיבה בהדיא, אבל היקש שהוא ע"י סמוכין חשבינן ליה כמאן דכתיבה בהדיא, ולהכי תנן שטר דאתי' בהיקש' ולא תנן חופה".

ומבואר בדבריו חידוש גדול, ששונה מדת ק"ו ממדת גזירה שוה, שגזירה שוה נחשב כאילו הדין מפורש בתורה, ואילו ק"ו אינו מפורש בתורה.

וכן כתב בקובץ שיעורים (קידושין, קח) להוכיח יסוד וחילוק זה מדברי התוס' (שם). וביאר לפי זה מדוע אין עונשין מן הדין ואילו בגזירה שוה עונשין, והוא מטעם זה

א. "וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים" (ו, יב). וכתב רש"י, זה אחד מעשרה קל וחומר שבתורה.

ובס' גינת ורדים (לבעל הפרי מגדים, א) כתב שבמדת קל וחומר יש שני חלקים. חלק האחד הוא קל וחומר שהוא בצורת קולא וחומרא. ואף בזה יש ללמוד לשני הצדדים, שאם לראובן הקל בדבר א' יש לו חומרא בדבר ב', ק"ו ששמעון החמור באותו הדבר שראובן קל בו, שצריך להחמיר בו אף את החומרא שיש לראובן. וכן הוא להיפך, שלומדים את הקל מן החמור, שאם ראובן החמור בדבר א' יש בו קולא בענין ב', ק"ו ששמעון הקל בדבר א' שיש להקל בו אף בדבר ב' [וחלק זה שיש ללמוד אף את הקל מהחמור ולא רק את החמור מהקל, כן נקט בקרבן אהרן (על ברייתא דרבי ישמעאל) שאף דבר זה הוא מדין קל וחומר].

החלק השני הוא קל וחומר מצד בכלל מאתים מנה, כמו ערות אחותך בת אביך או בת אמך, ואנו רוצים ללמוד בקל וחומר אחותנו מן האב ומן האם שתהא אסורה לו, וזה בכלל מאתים מנה.

ואמרו בקידושין (י, ב) שבן בתירה שלח לומר לבן בג בג, "מוחזקני כך שאתה בקי בחדרי תורה, לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע?". וכתב בקובץ שיעורים (שם, פד)

שהנלמד צריך להיות חייב, והמלמד הוא הסיבה שמחייבת את הנלמד, ואם לא נחייב את הנלמד א"כ לקתה מדת הדין, ולא יתכן עפ"י ההיגיון והסברא שיהיה פטור, שהרי הקל ממנו חייב, והחייב הוא מכח הסברא וההבנה מדין הקל.

ונראה לומר, שזה ביאור דברי השיטה לא נודע למי לחלק בין ק"ו לגז"ש, שבגז"ש הנלמד נחשב כאילו כתוב בתורה במפורש, ובק"ו אינו כן, והן הדברים הנ"ל, שגז"ש אין החיוב מכח המלמד אלא מכח דיני התורה, וכאילו מפורש בכתוב שהרי חיובו מכח התורה עצמה ולא מכח המלמד, רק שהוא כתוב בצורת ובלמוד במדת גזירה שוה. אבל מדת ק"ו אינה כן, ואין נחשב שהמלמד כתוב בתורה, והיינו שאין חיובו מכח התורה אלא רק מכח המלמד, שאם המלמד חייב ודאי שגם הנלמד שחמור יותר צריך להיות חייב, וחיובו מכח הסברא ומחיובו של המלמד.

ד. ועל פי זה יש לבאר את דברי המהרש"א (סנהדרין סד, ב) שכתב בטעם שאין עונשין מן הדין, שהוא מפני שזה שעשה עבירה החמורה אינו מתכפר בעונש המפורש בקלה ממנה. ולכאורה אם נאמר שאין החיוב בנלמד מק"ו מכח המלמד אלא מכח דיני התורה, אלא שהתורה כתבה דין זה בצורת מדת ק"ו, אין מקום כלל לדברי המהרש"א לומר שאינו מתכפר בעונש המפורש במלמד הקל ממנו, שהרי העונש הוא מכח התורה, ורק הלימוד של הדין היה מהדבר הקל. אלא ע"כ שאף המהרש"א סבר שהלימוד בק"ו שונה משאר המדות, שבכל המדות החיוב הוא מדין התורה, אבל

שק"ו אינו נחשב כאילו כתוב במפורש בתורה, וכיון שאין עונשין אלא אם יש אזהרה כתובה בתורה, מפני זה אין מענישין על ק"ו שהרי אין לו אזהרה בתורה, אבל גזירה שוה שנחשבת כאילו כתובה בתורה א"כ יש בה אף אזהרה ולוקין עליה.

וכן נראה שבכמה מקומות כתבו בש"ס "מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא", ומשמע שמצד הק"ו אין זה נחשב ככתוב בקרא, ולכן יש מקומות שכתבה התורה את הדין במפורש בתורה אף שהיה מקום ללמוד את הדין בק"ו.

ועדיין צ"ב טעם הדבר מדוע יש חילוק בין המדות, ומהו גדר הק"ו שלא מפורש בתורה.

ג. וכדי לבאר דבר זה יש להקדים ולחקור, שהנה בגזירה שוה לאחר שנלמד הדין מצד גזירה שוה, אין החיוב בנלמד מכח המלמד, אלא החיוב בנלמד הוא מצד דין התורה, אלא שדין התורה נלמד על ידי מלמד במדת גזירה שוה, אבל אין החיוב בא מכח המלמד.

אמנם במדת ק"ו יש לחקור, האם היא כמדת גזירה שוה, שאין החיוב בנלמד בא מכח המלמד, אלא החיוב הוא מדין התורה, אלא שהתורה לא כתבה את הדין במפורש, והדין נלמד מק"ו, וכמו שלומדים מגז"ש, אלא שבגזירה שוה הלימוד הוא מהיקש המילות, ובק"ו הלימוד מהיקש קל לחמור, אבל לאחר שנלמד מק"ו אין צורך במלמד כדי לחייב את הנלמד, אלא הוא חייב מצד דין התורה.

או שבמדת ק"ו, אף החיוב הוא בא מכח המלמד, שאם המלמד חייב ק"ו

בק"ו החיוב וסיבת העונש הוא מדין המלמד הקל, ולכן כתב המהרש"א שאין די בדיון החמור להענישו בעונש שניתן למלמד הקל ממנו (וע"ע בס' משאת המלך מכות ה, ב).

ה. והקרבתן אהרן (שם) כתב טעם נוסף מדוע אין עונשין מן הדין, וביאר מדוע רק לגבי איסור נאמר כלל זה ואילו לגבי ממון עונשין מן הדין, וכתב, "מפני שכאשר נלמד ק"ו לאיסור או להחמיר על דבר מה, כל עצמו של ק"ו בא ללמד האיסור, ואנו נרצה ללמוד העונש מן האיסור, ולזה לא יספיק הק"ו אלא לאיסור, שזהו אשר למד, אבל לא נלמד אנחנו העונש מהאיסור, אמנם בק"ו של חיוב ממון כל עצמו של ק"ו הוא לחייב הממון, ואם לא ישלם מה הועיל הק"ו, וא"כ עונש הממון למדנו הק"ו בעצמו, אבל שאר עונשין לא שלא למד הק"ו אלא האיסור לבד, ולזה ממונא מק"ו יתחייב, אבל שאר עונשין לא, ולפעמים עונשין אף מן הדין, וזה כאשר לא נלמד מן הדין האיסור בעצמו, אלא נלמד ממנו פירוש הפסוק לבד, דלא אתי אלא לגלויי מה שנסתם בכתוב אז מענישין עליו שאין העונש מכח הק"ו אלא מכח הכתוב וכו', ואחר שפירש לנו פירוש הפסוק, יהיה חייב מה שענש אותו הפסוק".

ובגינת ורדים (שם) ביארו, שכשהקב"ה לימד את משה בסיני את מדת הק"ו לימדו שק"ו יכול ליתן לנלמד מדריגה אחת ולא ב' מדריגות, ולכן אינו מלמד אלא את האיסור ולא את העונש, אבל בממון שיש רק מדריגה אחת של החיוב, לכן יש לחייבו עפ"י הק"ו, שאם לא תחייבו לא הועיל הק"ו כלום. והביא שכבר כתב כן המגיד משנה בקיצור (מאכלות אסורות ב, א).

ונראה מדבריהם שהם סברו כפי היסוד הנ"ל, שמדת ק"ו אינה רק צורת הלימוד של הדין, אלא הוא עצמו המחייב את החמור, ולכן יש לומר שכך היא המדה שאין בכוחה לחייב ב' מדריגות, אבל אם נאמר שהק"ו הוא כגז"ש ואין הלאו בא מכוחו אלא רק לימוד הדין, לא היה מקום לחלק שהק"ו נותן רק מדריגה אחת ולא ב' מדריגות, שהרי אין הלאו והעונש מכוחו, אלא הוא רק צורת הלימוד ומקור הדין.

ו. והנה כתב הרמב"ם (תלמוד תורה ד, ח) לענין קדימת שאלות לרב, "שנים ששאלו, שאל אחד כענין ושאל אחד שלא כענין נזקקין לענין, מעשה ושאינו מעשה נזקקין למעשה, הלכה ומדרש נזקקין להלכה, מדרש ואגדה נזקקין למדרש, אגדה וקל וחומר נזקקין לקל וחומר, קל וחומר וגזירה שוה נזקקין לקל וחומר".

ובטעם שק"ו קודם לגזירה שוה, כתב לבאר הפרי חדש, שהוא משום שגז"ש אין אדם דן מעצמו אא"כ היא מקובלת ואין חשש שמא ישכחנה, אבל ק"ו שאדם דן ק"ו מעצמו יש חשש שמא ישכחנה, ולכן נזקקין לק"ו קודם.

אמנם יש שכתבו (הפרדס שנה סז, חוברת ז עמ' 21) לבאר עפ"י יסוד החילוק הנ"ל, שגז"ש היא ככתובה בתורה, וק"ו אינו נחשב שכתוב בתורה, ועיקר הלימוד של רב לתלמיד אינו בדברים המפורשים בתורה, אלא בדברים שצריך בהם מסורה וקבלה מרב, ולכן ק"ו שאינו מפורש בתורה קודם לגז"ש המפורשת בתורה, [ולפי זה אף תורה שבע"פ קודמת לתורה שבכתב, והוא מחודש].

מנין שנותיו של משה רבינו

ושבני ישראל היו במדבר רק ל"ט שנה, והכריח כן ממה שכתוב "והימים אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד שלשים ושמנה שנה" (דברים ב, יד), והמרגלים נשלחו בשנה השניה, נמצא שהיו במדבר רק ל"ט שנה.

ומה שכתוב בכמה מקומות שהיו ארבעים שנה במדבר, פירש היעב"ץ שהוא כמו "ארבעים יכנו" שהכוונה ל"ט.

ואין להקשות על דבריו מהפסוק "במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום לשנה יום לשנה תשא את עונתיכם ארבעים שנה" (במדבר יד, לד), ומבואר שהיו במדבר ארבעים שנה כנגד ארבעים יום של המרגלים. שהרי רש"י פירש (שם, לג) שאף השנה ראשונה היתה בכלל, ואף על פי שקדמה לשלוח המרגלים, לפי שמשעשו את העגל עלתה גזירה זו במחשבה אלא שהמתין להם עד שתתמלא סאתם. ולפי היעב"ץ יש לומר שבשניהם הכוונה ל"ט, ואף המרגלים יתכן שהיו רק ל"ט יום.

ולכאורה מוכח כדבריו מהסוגי' (שם) שאמרו על כלב שהיה בזמן שעברו את הירדן בן ע"ח, וכששלחו אותו בשליחות המרגלים היה בן ארבעים, וכמו שאמר "בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אתי מקדש ברנע לרגל את הארץ" (יהושע יד, יז), ושליחות המרגלים היתה בשנה השניה שהיו במדבר, נמצא שהיו במדבר רק ל"ט שנה.

ולפי דבריו אין סתירה בשנות משה,

"ומשה בן שמנים שנה ואהרן בן שלש ושמנים שנה בדברם אל פרעה" (ז, ז), וכבר הקשה בשו"ת חתם סופר (ו, נו, כט) שאם משה היה בן שמונים כשעמד לפני פרעה, וכשבא לפרעה היה זה קודם המכות, ומבואר בעדיות (ב, י) שדין המצריים היה י"ב חודש [וכתב התפארת ישראל (שם) שאף שרש"י (וארא ז, כה) כתב שכל מכה היתה משמשת רביע חדש ושלושה חלקים היה מעיד ומתרה בהם, צריך לומר שהיתה קצת ימים יותר], נמצא שבפסח שיצאו ממצרים היה משה בן שמונים ואחד, ונשתהו במדבר ארבעים שנה, ורק בסוף הארבעים שנה מת משה, נמצא שהיה בן כק"א, והתורה אמרה ששני חייו היו מאה ועשרים.

[וביותר קשה לפי דברי התפא"י שפירש שהי"ב חודש לא התחילו מאז שבא משה לפרעה בפעם הראשונה, שהרי מבואר במדרש (רבה שמות ד, יט) כשגזר פרעה שתכבד העבודה הלך משה למדין ו' חדשים, ולפי זה התמיהה ודאי גדולה שהיה בזמן היציאה יותר מפ"א].

וכתב ליישב, שצריך לדחוק שלא היה בן שמונים, אלא בן ע"ט ורק נכנס לשנת השמונים, ולפי זה החשבון מדוקדק, שבפסח בזמן היציאה היה בן שמונים (שהרי נולד בז' באדר), וכשנסוסיף לכך את הארבעים שנה שהיו במדבר, נמצא ששני חייו היו מאה ועשרים. וכ"כ ליישב החזון איש (או"ח קמד, א).

ובדרך נוספת יש שכתבו ליישב עפ"י חידושו של היעב"ץ (זבחים קיח, ב)

שבאמת היה בן שמונים שנה כשבא לפני פרעה בפעם הראשונה, ובשנת היציאה היה

בן פ"א שנה, וכעבור ל"ט שנה שהיו במדבר היה בן ק"כ.

איסור כישוף ומעשה שדים בבן נח

כישוף, שעל השדים לא הוזהרו, ולכן הוזכר בהם שעשו אותם "בלטיהם" ואלו מעשה שדים ולא עבר בזה על "לפני עור".

וכן מדוקדק שבפעם הראשונה מוזכר שפרעה קרא גם למכשפים, ואילו אחר כך קרא רק לחרטומים, כיון שלא היה יכול ליעשות על ידי כישוף.

ויש להעיר שדבריו הם רק לשיטת הרא"ש והר"ן (שם) שמעשה שדים אינם בכלל כשפים, ורק כשפים אסור ומעשה שדים מותר. אבל שיטת הרמ"ה (שם) שאף מעשה שדים הוא בכלל כשפים והכל אסור. והטור (יורה דעה, קעט) הביא את ב' הדעות, ופסק להחמיר כשיטת הרמ"ה, ורק במקום שלא עושה מעשה על פי הכישוף אלא רק מברר מי גנב וכדומה, בזה פסק כהרא"ש שמוותר.

אמנם בשו"ת נחלת שבעה (עו. וציין לדבריו בהגהות רע"א) כתב שדברי הרמ"ה והרא"ש אינם חולקים, וביאר שיש אופנים שמעשה שדים הם על ידי כישוף ולפעמים לא, ולכן לכולי עלמא אם עושה מעשה שדים שלא על ידי כישוף מותר. אבל מדברי הטור והשולחן ערוך וכן מביאור הגר"א משמע שהרמ"ה והרא"ש חולקים.

ועוד חידש, שהיום אין בכלל מעשה כשפים והכל מותר, והביאו הבאר היטב (שם, א).

בפעם הראשונה כשבא משה לפני פרעה ועשה לפניו את המופת שמקלו נהפך לתנין, ובאו החרטומים ועשו כן, לשון הפסוק הוא "ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם הם חרטמי מצרים בלהטיהם כן" (ז, יא). ואחר כך בשאר המופתים שעשה משה לפני פרעה והחרטומים עשו אחריו, לשון הפסוק הוא "ויעשו כן חרטמי מצרים בלטיהם" (ז, כב).

וביארו בסנהדרין (סז, ב), ש"לטיהם" אלו מעשה שדים, ו"להטיהם" אלו מעשה כשפים, והובא בדברי רש"י כאן.

אמנם עדיין צריך ביאור מדוע בפעם הראשונה עשו זאת על ידי כישוף ואחר כך על ידי מעשה שדים.

וכתב ה"משך חכמה" לבאר באופן נפלא, על פי המבואר בסנהדרין (נו, ב) שרבי שמעון סבר שבני נח הוזהרו על הכישוף. וודאי שאסור לישראל להכשיל בן נח באחד מאיסוריו משום "לפני עור", ולכן בפעם הראשונה היה יכול משה לעשות מופת שאפשר לעשותו על ידי כישוף, כיון שלא ידע שהחרטומים יכשפו ויעשו את הדבר, ולא היה בזה איסור של לפני עור, אבל לאחר שראה שהחרטומים עושים אחריו, אם כן היה צריך לעשות מופתים שאפשר לעשותם רק על ידי שדים ולא על ידי

מסירות נפשם של חנניה מישאל ועזריה

וכן כתב תירוץ זה בספר לויית חן, והביאו האור שמח (תשובה, ה).

ובחי' המהרי"ל דיסקין כתב תירוץ נוסף, שלא היה ציווי כלל על הצפרדעים להיכנס לתנור, אלא עשו כן על דעת עצמם, ומה שכתבו זאת בפסוק, זה מפני שהתורה ידעה שהם יכנסו מעצמם, אבל לא היה על זה ציווי במפורש.

ג. ובעיקר הסוגיא נחלקו הראשונים בביאור קושית תודוס איש רומי, ובמסירות נפשם של חמו"ע שלא השתחוו לצלם שעשה בנכונצ'ר.

רש"י כתב, שתודוס הקשה מדוע מסרו עצמן והלא כתוב "וחי בהם" ולא שימות בהם.

ובתוס' (וכן בר"ן) הקשו על דבריו, שאם היה זה עבודה זרה ממש הרי בפרהסיא לכולי עלמא חייבים ליהרג ולא לעבור, ואם כן אין את הדין של "וחי בהם".

ובמהרש"א כתב ליישב, שתודוס סבר כרבי ישמעאל (סנהדרין עד, א) שאין מצווין ליהרג ולא לעבור אף בעבודה זרה אלא אם זה בפרהסיא, ובצלם שהעמיד נבוכנצ'ר לא היו עשרה מישראל שראו אותם, ולכן לא נצטוו על קידוש השם.

אמנם שיטת הש"ך (י"ד קנז, ד) שפרהסיא הוא לאו דוקא בראיית עשרה מישראל, אלא בידיעתם גם נחשב

א. "ושרץ היאר צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך ובעמך ובתנוריך ובמשארותיך" (ז, כח).

ובפסחים (נג, ב) דרש תודוס איש רומי, מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש (וכמבואר בדניאל פרק ג), נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו ועלו בביתך וגו' ובתנוריך ובמשארותיך, אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה.

ב. ויש להבין מהו הקל וחומר שלמדו מהצפרדעים שצריך למסור את הנפש, והלא הצפרדעים נצטוו במפורש להיכנס לתנור החם, מה שאין כן חנניה מישאל ועזריה שלא נצטוו למסור את נפשם במפורש.

ובספר "פנינים משולחן הגר"א" מובא שהגאון ה"שאגת אריה" הקשה את זה להגר"א בעודו בגיל שבע, ותירץ לו, שאע"פ שהצפרדעים נצטוו להיכנס לתנור, אולם לא היה ציווי על צפרדע מסויים, וכל אחת היתה יכולה לומר לחבירתה שתלך היא לתנור, ואני אלך לחדר המשכבות והמיטות, והיו כאלה שהלכו מעצמם אל התנור. והשאגת אריה קפץ והגביהו ונשקו על מצחו.

לפרהסיא. ודוחק לומר שאצל חמו"ע לא היו עשרה שידעו מהמעשה.

ד. תוס' סברו מכח קושייתם, שהצלם שהעמיד נבוכדנצר לא היה צלם של עבודה זרה, אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו, ולכן מעיקר הדין לא היו צריכים למסור נפשם אלא שלמדו ק"ו מצפרדעים שמסרו נפשם.

והוכיחו כן ממה שכתוב "לאלהך לא איתנא פלחין ולצלם דהבא די הקימת לא נסגד" (דניאל ג, יח), ומשמע שהם שני דברים, והצלם שעשה לא היה ע"ז.

וכן כתבו להוכיח ממה שאמרו (כתובות לג, ב), שאילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא, והיינו שאם היו מייסרים אותם היו משתחווים לצלם [והוכיחו שם בסוגי' שמלקות קשה ממייתה, ולכן חמו"ע מסרו נפשן ולא גופן]. וודאי שאם היה זה ע"ז היו צריכים לקבל יסורין מפני קידוש השם, וכמו שאמר רבי עקיבא (ברכות סא, ב) "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו", ומוכח שגם בקבלת יסורין קשים צריך למסור את נפשו, ועל כרחק שאצל חמו"ע לא היה זה ע"ז ממש, אלא רק אנדרטי לכבודו של המלך, ובכל זאת מסרו נפשן למוות כדי לקדש את השם.

[**אמנם** השטמ"ק (כתובות) כתב בשם הקונטרסין לדחות ולחלק, בין יסורין שמביאין מיתה וכמו שמצינו אצל רבי עקיבא שמת מתוך היסורין ובה חייבין משום ובכל

נפשך, אולם במקום שיכו אותו בלא קצבה בכל יום ויום ולא ימות מכך, אין מחוייב בזה שאינו בכלל נוטל את נפשך].

ה. ותוס' לשיטתם שסברו שאף בשאר עבירות שאין בהם דין של יהרג ואל יעבור, אם חשקה נפשו ורוצה ליהרג, מותר (תוס' ע"ז כז, ב), ולכן אף חמו"ע רצו למסור נפשן למיתה, אבל שיטת הרמב"ם (יסודי התורה ה, א) שאם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון, קמד) כתב להקשות על שיטת התוס', איך מותר להחמיר ולמות בשאר עבירות והרי מכשיל את הגוי שהורגו ועובר בלפני עור. וכתב ליישב, שאצל חמו"ע יש לומר, כיון שאין המלך היה הורגם בעצמו שאין כן הדרך אלא היה שולח את אחד השרים, וכיון שאין שליחות לדבר עבירה ואין שליחות לעכו"ם אם כן המלך לא היה עובר עבירה, והשר ההורג לא היה עובר עבירה של שפיכות דמים כיון שאם לא יהרגם יתחייב מיתה משום מורד במלכות, ולכן אינו עובר בשפיכות דמים שהרי עושה כן במצות המלך והוא אנוס, ואין בן נח חייב למסור את נפשו על שפיכות דמים, ואם כן אין עובר אף בלאו של לפני עור.

ו. שיטת הרמב"ם שצלם זה היה עבודה זרה ממש, שכתב (שם, ד) וז"ל: וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה

מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן.

ומבואר שהיה זה עבודה זרה ממש ואף היה בפני עשרה מישראל, ואם כן צ"ב מה היה קשה לתודוס שמסרו נפשן, ומה היו צריכים ללמוד ק"ו מהצפרדעים, והלא היו חייבים בכך.

ז. עוד כתבו הראשונים (רמב"ן ורשב"א בכתובות, ור"ן בפסחים) לבאר את קושיית תודוס, שמפני מה הם לא ברחו, שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח, וכמו דניאל שברח וכמבואר בסנהדרין (צג, א).

ובשו"ת שבות יעקב (ב, קו) נשאל על עיר אחת שגזרו עליהם גזירה להעברת דת שמחויבים ליהרג ולא לעבור, ומקצתם יכולים לברוח, האם הם חייבים לברוח כדי להציל נפשם ולא יהיו כמאבדים עצמם לדעת, או שלא יפרשו מן הציבור שמחויבים למסור נפשם על קדוש השם.

ובתחילה רצה להביא ראייה מדברי הראשונים הנ"ל שאף שחמו"ע יכלו לברוח ולמלט נפשם, למדו ק"ו מהצפרדעים למסור את נפשם ולא לברוח, ואם כן יש לומר שצריך ליהרג יחד עם כל אנשי העיר.

אמנם כתב לתמוה על שיטה זו, מהו הק"ו שלמדו חמו"ע מהצפרדעים, והלא

הצפרדעים גזר עליהם ה' שיבואו באש, וחמו"ע לא נצטוו להיכנס לאש.

וכתב ליישב, על פי דברי חז"ל (סוטה י, ב) שכיון שהודה ואמר צדקה ממני, יצתה בת קול ואמרה, אתה הצלת תמר ושני בניה מן האור, חיך שאני מציל בזכותך ג' מבניך מן האור, מאן נינהו, חנניה מישאל ועזריה. ומבואר שגם עליהם היה ציווי מאת ה' להיכנס לאש, ולכן לא ברחו קודם.

ומכח זה פסק, שבכל מקום שיכול לברוח קודם ודאי שצריך להציל את עצמו ולמלט את נפשו מאותו מקום, ורק חמו"ע שנצטוו בכך במפורש לא ברחו.

ח. אלא שצריך לבאר שאם ידעו שהם יינצלו מן האש וכדברי הבת קול מהו המסירות נפש שלהם. והגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל (שיחות מוסר תשל"ב, יח) כתב ליישב, שמי שהולך על דעת שייעשה לו נס אין עושים לו נס, אבל חמו"ע אף שידעו שיהיה להם נס, הם מצידם רצו למסור את נפשם ולמות אף שלא יינצלו, ורק היו צריכים לסמוך על הבת קול כיון שלא היה להם רשות לרדת לאש בלי ציווי ה', שהרי היו יכולים לברוח (ולשאר השיטות מפני שלא היה זה ע"ז), ולמדו ק"ו מהצפרדעים למסור את נפשם.

בגדר הדין שהמתפלל צריך להשמיע לאזניו

בצפרדעים ויצעק משה אל ה' ובשאר מכות כתיב ויעתר משה אל ה'. ויש לומר, משום דאמרינן המתפלל צריך להשמיע לאזניו מה

א. "ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים אשר שם לכרעה" (ח, ח). כתב השפתי חכמים, מקשים העולם למה שינה הכתוב

בשערי תשובה (או"ח קא, ג) שכתב בשם האר"י שבתפילה אין להשמיע אף לאזניו].

ב. וכדי לבאר את שורש פלוגתתן יש להקדים ולבאר את עיקר דין זה שצריך להשמיע לאזניו. והנה נחלקו ת"ק ורבי יוסי (ברכות טו, א) אם קרא קריאת שמע ולא השמיע לאזניו, שלת"ק יצא, ורבי יוסי סבר שלא יצא. ואמרו, "מאי טעמא דרבי יוסי, משום דכתיב "שמע" - השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך. ותנא קמא סבר שמע בכל לשון שאתה שומע, ורבי יוסי תרתי שמע מינה [את ב' הדינים, שמע בכל לשון ושצריך להשמיע לאזניו].

וביאר הרשב"א, "כיון דדרשת מינה כל לשון שאתה שומע ממילא שמעת מינה דהוא צריך להשמיע לאזניו, דאי לא למה לי דאצטריך רחמנא למשרי כל לשון שהוא שומע, פשיטא שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזניו אפילו בהרהור הלב בעלמא שרי וכדמשמע לקמן (כ, ב) גבי בעל קרי, ובהרהור הלב לא שייך לשון, וממילא שמעינן שאין קפידה בין לשון הקודש לכל שאר הלשונות, אלא ודאי מדאיצטריך רחמנא למשרי כל לשון ממילא שמעינן דצריך להשמיע לאזניו".

ומבואר בדבריו, שאם לא היה צריך להשמיע לאזניו היה די בהרהור, וא"כ ודאי שמועיל להרהר בכל לשון, ולכן אם יש דרשא שיוציאים בכל לשון ע"כ שיש דין שצריך להשמיע לאזניו, ומפני כך צריך דרשא להתיר בכל לשון.

שמוציא מפיו, וכאן היו הצפרדעים צועקים כמ"ש רש"י בסמוך, והצריך להרים קולו בתפלתו כדי שישמיע לאזניו את תפלתו.

ומבואר מדבריו חידוש גדול, שאף שעיקר הדין שצריך להשמיע לאזניו הוא במדבר בלחש באופן שאין הדיבור ראוי להישמע לאזניו, חידש השפת"ח שאף במקום שמדבר כראוי אלא מחמת רעש חיצוני אינו שומע את מה שמדבר, אף בזה יש חסרון שאינו משמיע לאזניו.

וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח, תלט) לענין שומע כעונה, שאם הקורא סתם אזניו ואינו שומע מה שמדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובה, כי שומע כעונה, וכמו שהעונה עצמו לא שמע באזניו, כמו כן השומע אינו יוצא ידי חובה.

אמנם בשו"ת שבות יעקב (ב, לג) כתב בחזן שכבדו אזניו משמוע אלא אם כן צועקין לו מאוד שאז שומע, וקרא את המגילה לפני הציבור בקול בינוני שנראה שהוא עצמו לא השמיע לאזניו, מוציא אחרים ידי חובה ואינו כמו חרש שאינו יכול להוציא אחרים במגילה [והובאו דבריו להלכה בשערי תשובה או"ח תרפט, ב. ובמ"ב, ה].

וע"ע בהעמק שאלה (קמג, ו) שכתב לחלק בין תפילה לק"ש, שבק"ש צריך להשמיע לאזניו בפועל, ובתפילה אם יש רבים שיכולים לשמעו מותר להתפלל בלחש אף שאינו משמיע לאזניו כלל [וע"ע

[ועי' בשאגת אריה (ז) שסבר שאף בהרהור שייך לחלק בין לשונות].

ולכאורה דבריו צ"ב, מדוע אם אין דין שצריך להשמיע לאזניו ע"כ שאין דין של דיבור כלל ודי בהרהור, ואולי יש דין של דיבור אלא שלא צריך לדבר באופן שישמיע לאזניו, ועל דיבור זה הוצרכו לדרוש שהוא מועיל בכל לשון.

ג. ויש לבאר ולהקדים, שהנה חקרו האחרונים בגדר הדין שצריך להשמיע לאזניו, האם הוא דין בדיבור שצריך שהדיבור יהיה באופן שיוכל להשמיע קול לחבירו, ואם אינו יכול חבירו לשמוע אינו בגדר דיבור אלא בגדר הרהור, או שהוא דין בפ"ע חוץ מהדין דיבור, ואינו גדר בדיבור אלא בנוסף לדין דיבור צריך שישמיע לאזניו.

ובחזון איש (או"ח יד, ב) כתב שברשב"א הנ"ל מבואר שהדין שצריך להשמיע לאזניו הוא גדר בתורת דיבור, שצריך שהדיבור יהיה באופן שיוכל להשמיע קול לזולתו, ולכן פירש הרשב"א שאם יש דרשא שיוצאים בכל לשון, ע"כ שיש דין של דיבור, ואם יש דין של דיבור ודאי שצריך שישמיע לאזניו, כי בלא השמעת האוזן אין עליו תורת דיבור כלל, וממילא שייך לדרוש מהפסוק "שמע" את ב' הדרשות, כי הם תלויים זב"ז.

ד. אמנם בהמשך דבריו הקשה החזון איש על גדר דין זה, ממה שדימו בסוגי' (ברכות, שם) דין חרש שמדבר ואינו שומע לדין זה שצריך להשמיע לאזניו, ולכאורה

בחרש אין החסרון בעצם הדיבור, שהרי חבירו יכול לשמוע את קולו, אלא שהוא עצמו אינו יכול לשמוע את דיבורו, וכמו אחד שסתם את אזניו שאין חסרון בעצם הדיבור. ובתו"ד כתב שאולי יש לומר שחכמים תקנו דין נוסף שצריך בפועל שישמיע לאזניו. אולם כתב לדקדק ממה שאמרו הקורא ולא השמיע לאזנו, ולא אמרו "ולא שמע", ומשמע שעצם הדיבור היה חלש באופן שלא השמיע אותו לאזניו, אבל אם הדיבור היה ראוי אלא שהוא לא שמע מחמת סיבה צדדית היה צריך לומר "ולא שמע". ונשאר בצ"ע [ולהלכה נראה שנקט שאף אם סתם אזניו דינו כחרש. וכ"כ בקובץ הערות (מח, יד)].

ה. ויש להוכיח (עי' גבורת יצחק ברכות, שם) מדברי רע"א שלא סבר כן, שכתב (קמא, ל) לדחות את ראיית הגאון ר' ישעיה פיק שכתביה לאו כדיבור, ממה שאמרו שחרש לא יתרום לכתחילה כי אינו יכול לברך, ולכאורה אם כתיבה כדיבור מדוע שלא יוכל לכתוב את הברכה, וע"כ שכתביה לאו כדיבור.

ודחה רע"א, שאף שכתביה כדיבור אבל אינו משמיע לאזניו, ולכן לכתחילה חרש לא יתרום [וכן הזכיר סברא זו בתומים צו, ה].

ובשו"ת כתב סופר (יו"ד, קו) הקשה, שאף למ"ד שצריך שמיעת האוזן, זה דווקא כשמדבר, כיון שדורשים מהפסוק "שמע" - השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיק, ואין דיבור בלא שמיעה כיון שדרך הדיבור להשמיע לאחרים, אבל אם כותב אין צריך כלל שישמיע לאזניו, ואף אחרים

שהגדר הוא שיוצא בשמיעה בלבד ונחשב כאילו ענה בעצמו, איך יוצא בשמיעתו והרי לא השמיע לאזניו, וע"כ שיוצא בדיבור חבירו, וחבירו השמיע לאזניו, והוא יוצא כמו שחבירו יוצא.

והקהילות יעקב (ברכות, יג) כתב ליישב את דברי הבית הלוי עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שהחזון איש הקשה לשיטתו שהדין שצריך להשמיע לאזניו הוא מצד הדיבור, ולכן אף כששומע מחבירו ונחשב כמדבר, אבל אין זה דיבור שמשמיע לאזניו, ולכן הוכיח שגדר שומע כעונה הוא שיוצא במה שחבירו אומר, ואין צריך כלל שהוא ידבר.

אבל הבית הלוי סבר שהדין שצריך להשמיע לאזניו הוא דין בפ"ע על הגברא, שבנוסף שצריך לקרוא בפיו צריך אף לשמוע באזניו, אבל אין צריך לשמוע את מה שאומר, אלא צריך שתצטרף השמיעה לקיום המצוה של האמירה, ולכן כיון שהשמיעה היא גוף קיום המצוה, והיא כאחד ממיני הדיבור, שהרי נחשב כקורא על ידי השמיעה, מצטרף לכך שמיעת אזניו לקיום מצוותו, [ובדרך כלל כשקורא בעצמו אף שומע באזניו את הקריאה, אבל בשומע כעונה האמירה נחשבת שלו והשמיעה מחבירו, וזה מועיל כי באמת קיום המצוה הוא בשמיעה מחבירו ויש לצרף את השמיעה לאמירה, כי את שניהם יוצא בשמיעתו. אבל ודאי שאם אמר בלחש שאינו יכול לשמוע ובאותו הזמן אף שמע מחבירו אין מועיל לצרף את השמיעה מחבירו לדיבור, ורק במקום שיוצא מחבירו אף את האמירה מועיל לצאת ממנו את השמיעה לאזניו, כי יוצא את ב' הדינים בשמיעה].

יכולים לראות את מה שכתב ואין חסרון כלל של שמיעת האוזן [וצ"ע מדוע הוסיף שאחרים יוכלו לראות את כתיבתו, ולכאורה אף בלא זה יש להקשות שאם גדר הדין שצריך להשמיע לאזניו הוא מתורת הדיבור, שאם מדבר ולא השמיע לאזניו אינו דיבור אלא הרהור, יש לחלק בין דיבור לכתיבה, כי בכתיבה לא שייך כלל להשמיע לאזניו, ולכן יוצא בכתיבה בלבד].

ועל כרחק מוכח, שרע"א והתומים סברו שדין להשמיע לאזניו הוא דין בפ"ע בנוסף לדין הדיבור, ולכן אף אם נאמר שכתובה כדיבור עדיין חסר לו את ההשמעה לאזנו.

ו. והנה נחלקו החזון איש והבית הלוי בגדר שומע כעונה, שהבית הלוי (עה"ת בסוף קונטרס חנוכה) נקט שהשומע נחשב כאילו ענה בעצמו ויוצא ידי חובה בשמיעה, ולכן אין דין שומע כעונה בברכת כהנים (שכהן אחד יוציא את שאר הכהנים בברכה), כי בברכת כהנים יש דין נוסף של "קול רם", והדין של שומע כעונה לא מועיל לייחס לשומע את ה"קול רם". אבל החזון איש (או"ח, ח, כט) נקט שגדר דין שומע כעונה הוא שקריאת ואמירת חבירו פוטרנו, ודיבור חבירו מתייחס לשומע, ונחשב למשתתף במעשה זה ("התאחדות השומע והמשמיע"), ולכן אף בברכת כהנים יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה, ואף שצריך "קול רם", כיון שנשלמו תנאי הדיבור במשמיע זה מועיל אף לשומע.

והוכיח החזון איש כדבריו, מהדין שאם לא השמיע לאזניו אינו יוצא, ואם נאמר

וכיון שהוא השמיע לאזנו גם השומע יוצא בכך על ידי שמיעתו, ששמע דיבור שהיה בו שמיעת האוזן, ולדברי הקהילות יעקב (בתחילת דבריו) השומעים יוצאים במה ששמעו באזניהם, ושמיעתם מצטרפת לדיבור ששמעו.

ז. והנה בנידון של השפתי חכמים יש לומר שהוא תלוי בצדדי הגדר שצריך להשמיע לאזניו, שאם הוא דין בפ"ע שצריך שישמע באזניו, א"כ אם נמצא במקום שיש צעקות סביבו או שכבדו אזניו משמוע אינו יוצא ידי חובה, כי צריך שמיעה באזניו בפועל. אבל אם הוא דין בדיבור אין צריך שישמע בפועל אלא שיהיה ראוי לשמיעה, ולכן אף אם סותם את אזניו אין בכך חסרון בדיבור ויוצא ידי חובה בדיבור בכה"ג.

בגדר האיסור לשכוח את התורה

את האתת" (שמות ד, יז), מלמד שהיה מביט באותיות של דצ"ך עד"ש באח"ב.

והריטב"א (שם) כתב שמצינו (מנחות יא, ד) שרבי יהודה אף עשה סימנים לשיעור שתי הלחם ולחם הפנים, ובפסקי תוספות (מנחות, רלד) כתבו "רבי יהודה היה רגיל לתת סימנים". [ועיין בתפארת ישראל (מנחות) שתמה שאף שמצוה לעשות סימנים מ"מ צריך שתהיה משמעות לסימנים, ועיי"ש שדחק לפרש מהו הסימן. אמנם השל"ה (כללי התלמוד לשונות סוגיות, שנג) כתב, "וראיתי הרבה בני אדם, כשיש סימן בגמרא, אין לומדין הסימן ואין קורין אותו, וחלילה לעשות כן. ואני חושב כי

וע"ע באבי עזרי (נשיאות כפים) שכתב ליישב את הבית הלוי, שכיון ששומע כעונה נחשב לו כדיבור, אין נחשב לו רק הדיבור בלבד כאילו אמרו, אלא אף ההשמעה לאזניו מתייחס אליו, וכאילו הוא

דיבר והשמיע לאזניו, ורק בברכת כהנים שצריך שהעם ישמעו את הכהן עצמו, לכן אף שהוא כדיבור אצל הכהנים בקול רם, אבל הציבור לא שמע את הדיבור. וכ"כ ליישב הקה"י (שם) בהמשך דבריו, ואכמ"ל.

והנפק"מ בין התירוצים הנ"ל, האם השומעים יוצאים ידי חובה במה שהברכה נשמעת לאזניהם, או במה שהמברך השמיע לאזני עצמו. שלפי האבי עזרי יוצאים במה שהמברך השמיע לאזנו,

א. "אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצריים במצרים, ואלו הן, דם צפרדע כנים ערוב דבר שחין ברד ארבה חשך מכת בכורות. רבי יהודה היה נותן בהם סימנים, דצ"ך עד"ש באח"ב (הגדה של פסח).

וכתב רש"י (שם), מה רבי יהודה בא ללמדנו והלא זיל קרי בי רב הוא. ותירץ, שלולא הסימן הייתי אומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, שהרי דוד (תהלים, קה) לא מנאם כסדר הזה אלא הקדים את מכת חושך לדם וצפרדע. והוסיף, שמצא במדרש שוחר טוב שכסדר זה היו כתובים במטה, וכמו שכתוב "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו

סודות גדולות מרומזים בסימנים, נוסף על הפשוטו מה שמורה הסימן"].

ואלו דברי רב חסדא (עירובין נד, ב) שאמר, אין תורה נקנית אלא בסימנין שנאמר שימה בפיהם אל תקרי שימה אלא סימנה. וכן אמרו (שבת קד, א) סימנים עשה בתורה וקנה אותה, ופירש רש"י, סימנים של סדר שמועות, דתנא או אמורא בגירסתם, דלא תשכח אחת מהן.

ומבואר שתכלית הסימנים הוא כדי לא לשכוח את התורה. וכבר אמרו חז"ל (אבות ג, ח) כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", יכול אפילו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך" הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. וכן אמרו במנחות (צט, ב) כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים.

ב. ונחלקו האחרונים בגדר איסור זה. בכתר ראש (סז) כתב בשם הגר"א שאין איסור זה נוהג היום אלא רק בזמן הראשונים שלמדו בעל פה. אבל בשו"ע הרב (תלמוד תורה ב, ד) כתב, "וגם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ויוכל לעיין בספרים מה ששכח אין זה מועיל כלום, כי מיד ששכח עובר בלאו קודם שיעיין כמו בימיהם שעובר בלאו בשעה ששוכח אף שאח"כ יחזור וישאל מרבו וילמדנו מה ששכח, ועוד שמצות התורה לא תשתנה בשינוי הדורות ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים". ונראה שבא להקשות על

דברי הגר"א שאין איסור זה נוהג בזה"ז, ולכן הקשה שאף שיכול לעיין בספר אבל קודם שעיין כבר עבר איסור. ועוד, שאין מצוות התורה משתנים מדור לדור.

אמנם מרן הגרי"ז צ"ל (פ' ואתחנן) ביאר את דברי הגר"א באופן אחר, וכתב "והביאור בזה, דעיקר אזהרה זו על תורה שבעל פה הנמסרת מדור לדור, ועלה תנן דאם שכח דבר אחד מהקבלה הנמסרת לו הרי זה מתחייב בנפשו, וזהו דתנן "ממשנתו" דהיינו תורה שבעל פה כנ"ל, אבל אחר שכבר נחתם התלמוד ונפסקה הקבלה של תורה שבע"פ איש מפי איש, שוב אין זה בכלל שוכח דבר אחד ממשנתו, דעיקר אזהרה זו היא על המשנה המסורה בע"פ שלא תשכח". ומבואר בדבריו שבזמן הזה לא שייך איסור זה כלל, כי האיסור נאמר על דורות הראשונים שהתורה נמסרה על ידן, ולכן היה אסור להם לשכוח מה שקבלו מרבותיהם. ולפי זה לא קשה כלל קושיותיו של שו"ע הרב על דברי הגר"א, שהוא הבין בדברי הגר"א שאין איסור כיון שכל התורה כתובה ואף אם שכח יכול לעיין בספר, ולכן הקשה שעובר על האיסור קודם שעיין, אבל לפי ביאור הגרי"ז אין החילוק אם התורה כתובה או לא, אלא זה איסור הנאמר בדין מסירת התורה, שכל זמן שלא נחתם התלמוד ולא נשלמה מסירת התורה יש איסור לשכוח את מה שקיבל מרבותיו כדי שיוכל למסור את התורה לדורות הבאים [וכן משמע מדברי הגר"ח מוואלוז'ין צ"ל (רוח חיים אבות א, א) שהביא אזהרה זו בדבריו שכתב על סדר מסירת התורה].

וע"ע בתפארת ישראל (ערכין ד, א) שהקשה מדוע בכל מקום שאמרו על המשנה "חסורי מחסרא" לא הגיהו והוסיפו דברים אלו במשנה עצמה. וכתב ליישב, "לולי דמסתפינא היה נ"ל על פי מה שכתבו תוס' שלהי מגילה על השונה בלא זימרא, וכ"כ אמרינן (ביצה כד, א) גמרא גמור זמורתא תהא, שהיו להן זמירות מיוחדין לכל משנה ומשנה, ולפע"ד היה זה כדי לחזק המשנה בכח הזכרון, מדהיו שונין המשניות על פה אפ"י בימי רבי (כרש"י ב"מ לג, א), וע"י הניגון נזכר היטב לישנא דמתני', באשר שהיה הזמר מסודר לפי המלות והבבות שבמשנה, ולכן כמה פעמים בחר התנא ג"כ במלה זאת ולפעמים באחר, הכל כפי הנאות לקול השיר המיוחד להמשנה, ומה"ט לפעמים נשנה בבא שנראית יתירה במשנה זו ואצ"ל זו, אבל היה כדי לשקול בבות המשנה כפי הבבות שבפרקי השיר, ומה"ט אף שהי' חסורי מחסרא הניחוה כך, מדמובן ממילא דאל"כ יהיה מעשה לסתור, ואם היו מבבלים המלות יתבלבל השיר המיוחד לה ויתבלבל הזכרון, ותשתכח המשנה ח"ו, ובדבר זה יתורץ כמה קושיות ודקדוקים. ושמור זה, דאם גם ברוב פעמים מונחים פנינים יקרים בשינוי לשון התנא עכ"פ במקום שלא ידענו טעם אחר נסתפק את עצמנו בטעם זה, שהוא ג"כ אמיתי בעצמו". ואף מדבריו מבואר שמפני שלמדו את התורה בע"פ היו צריכים לעשות להם סימנים של שירה כדי לזכור.

ג. והנה במחזור ויטרי (סימן תכו) ובשטמ"ק (מנחות, שם) גרסו, "**תלמיד חכם** שהוא יושב ושונה ושכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו

הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ולכאורה צ"ע מדוע נקטו איסור זה בתלמיד חכם יותר משאר אנשים. אמנם לפי דברי הגרי"ז הוא מדוקדק, כי האיסור הוא רק למי שיש לו מסורת מרביתיו כדי למסור לדורות אחריו, ולכן נקטו שהאיסור הוא רק לתלמיד חכם ולא לכל אדם.

ד. ביאור נוסף כתבו החיד"א (חסדי אבות, שם) והנצי"ב (העמק דבר, ואתחנן) שהוא אזהרה שלא לשכוח מה שחידש בתורה, ולכן אמרו "ממשנתו" ולא סתם משנה, כי האיסור הוא על מה שחידש בעצמו, ואם ישכח חידוש זה נמצא שאיבד חלק מהתורה, כי כל אחד מחדש לפי דרכו והבנתו ואין בכח חבירו לחדש כמותו, [ובזה אף מדוקדקים לשון המחזור ויטרי והשטמ"ק שהאיסור הוא לתלמיד חכם שבדרך כלל מחדש בלימודו].

ה. ומדברי האליה רבה (או"ח קלט, יד) משמע כשיטת שו"ע הרב שאיסור זה נוהג אף בזה"ז, שכתב בשם שו"ת מהר"ם מינץ, שנוהגים לומר בסיום מסכת או פרק "הדרן עלך", והיינו, כי "השמר לך פן תשכח את הדברים", ולכן חזור בהן שלא תשכח. ומבואר שאף בזה"ז יש איסור שלא לשכוח את התורה שלמד ולכן צריך לחזור על לימודו.

ו. ויש לחקור בגדר איסור זה, האם ענינו מצד הלכות תלמוד תורה, שהוא דין בצורת הלימוד שצריך ללמוד באופן שלא ישכח לימודו, ואם שוכח מה שלמד ע"כ שלא למד באופן הראוי, או שהוא איסור בפני עצמו שאסור לשכוח את מה שלמד, [ועי' בשו"ע

הרב (שם) שכתב "ואל יאמר השוכח דבר אחד אילו לא למדתי דבר זה לא נתחייבתי בנפשו ולמה אתחייב כשלמדתי ושכחתי, כי באמת אלו לא למד דבר זה לא מעלה עליו הכתוב בלבד כאלו מתחייב בנפשו אלא היה מתחייב בנפשו ממש וכו' כמו שאמרו חכמים ודלא מוסיף יסיף וכו'".

וכתבו האחרונים לתלות זאת במחלוקת ראשונים בביאור המימרא "כל השוכח דבר אחד ממשנתו", שרבינו יונה פירש "אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו". וכ"כ הרשב"ץ (מגן אבות) ששכח בפשיעתו שלא חזר. אמנם היראים (שנט) כתב, "דברי יוצרך תן על לבך תמיד וכו' כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו וכו' הא אינו חייב עד שישב ויסירם מלבו, פי' שמפנה לבו לבטלה". ומבואר בדבריו שאם יושב בטל ואינו לומד זה גורם לשכחת התורה ולכן עובר באיסור. וכ"כ בתוספות יום טוב (שם) בשם המהר"ל.

ונראה שהם חולקים בחקירה הנ"ל, שרבינו יונה סבר שהוא דין בצורת הלימוד שצריך ללמוד באופן שלא ישכח את תלמודו, ולכן האיסור הוא אם אינו חוזר על לימודו, אבל היראים סבר שהוא איסור בפני עצמו, ולכן סבר שאין האיסור תלוי אם אינו חוזר על לימודו אלא כשיושב בטל וממילא שוכח את לימודו עובר בכך איסור.

ובתשובות והנהגות (א, תקלט) כתב ששמע מעד נאמן בשם החפץ חיים זצ"ל שאם

לומד ולא חוזר ד' פעמים לא יצא מצות תלמוד תורה. וביאר כוונתו, שהמצוה ללמוד היא כדי לזכור, אבל בפחות מד' פעמים שהלימוד הוא שלא על מנת לזכור לא יוצאין. והוא מבואר כנ"ל, שהאיסור לשכוח הוא צורת בלימוד התורה, ולכן סבר הח"ח שאם לומד באופן שלא יוכל לזכור מגרע ממצות תלמוד תורה.

ז. והנה רבינו יונה (שערי תשובה ג, כח) מנה איסור זה באיסורים התלויים בלב. אבל הרמב"ם לא מנה איסור זה. וכתב עליו הסמ"ג (בהקדמה) "וגם בעניין לאוין בא אלי בחלום ענין מראה בזה הלשון, הנה שכחת את העיקר השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך כי לא היה בדעתך לחברו במניין הלאוין, וגם רבינו משה לא הזכירו במניין, ואתבונן אליו בבקר והנה יסוד גדול הוא ביראת השם וחיברתיו בעיקרים גדולים במקומן. וה' אלקים יודע כי לפי דעתי איני משקר מעניין המראות".

אמנם לפי מה שנתבאר שהאיסור הוא מצד צורת הלימוד, א"כ יש לומר שאיסור זה נכלל במצות תלמוד תורה, והוא פרט מחיוב תלמוד תורה, ולכן אין למנות איסור זה בפ"ע, [ויש ליישב את שיטת הרמב"ם אף לפי דברי הגר"א שאין איסור זה נוהג אלא בימי הראשונים שלמדו בע"פ, וכיון שאינה מצוה הנוהגת לדורות לא מנאה הרמב"ם].

ח. נפק"מ נוספת שתלויה בחקירה זו במה שנחלקו הפוסקים אם יש איסור לאכול דברים הגורמים לשכחה, שהאליה רבה (או"ח קע, כג) כתב בשם ספר הגן שאם אוכל הרבה אפי' שעושה כן לשם מצוה עובר

באיסור של השמור לך פן תשכח, והיינו משום שעל ידי אכילתו שוכח את התורה שלמד.

וכן הסתפק בשו"ת שלמות חיים (ענינים שונים, צ) לגבי אכילת זיתים, וכתב שאפשר שיש בזה איסור של השמור לך וגו'.

אבל בספר חסידים (תתרה) כתב, "אחד שא"ל מחכם, אמר, עכברים אכלו מלחמי אם אוכל לאכול מן הלחם, אמר, ולמה לא תאכל, א"ל פן אשכח תלמודי ואני נזהר מלאכול מכל מה שמשכח התלמוד, ועתה אני רעב, א"ל החכם אינך חייב עד שישב ויסירם מלבו". ומבואר בדבריו שאין איסור לאכול דברים המשכחים.

ולכאורה יש לומר שזה תלוי בנדון הנ"ל, שספר חסידים סבר שהוא דין בצורת הלימוד שצריך ללמוד באופן שלא ישכח תלמודו, ולכן אם אוכל דברים המשכחים אינו עובר באיסור, אבל ספר הגן נקט שהוא איסור בפני עצמו, ולכן כתב לאסור לאכול דברים המשכחים את התורה, [ועי' בקונטרס ספר זכרון (למון הגר"ח קנייבסקי זצ"ל) שכתב שדברי ספר הגן הם להפלגה בעלמא].

ובשו"ת אגרות משה (אבן העזר ג, יח) נשאל אם מותר לכלה ליתן טבעת לחתן בשעת

הנישואין, וכתב שהוא איסור גדול, כי על ידי כך ישכח מהרבה דין קידושין, ושכחת דין הוא איסור לאו כדברי ר"ל כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו. ונראה מדבריו שנקט שאינו דין בצורת הלימוד, אלא כל דבר שעושה שעל ידו גורם לשכוח את התורה עובר באיסור.

ט. עוד נפק"מ יש לומר, אם יש בנשים איסור זה. שאם הוא פרט ממצות תלמוד תורה אולי נשים אינן מזהירות באיסור זה, כיון שאינן חייבות בתלמוד תורה [עי' בבית יוסף (או"ח, מז) ובביאור הגר"א (שם)], אבל אם הוא איסור בפני עצמו שלא לשכוח את התורה, א"כ אף נשים צריכות ליזהר בדבר זה כדי לא לשכוח את הדינים הנוהגים בהן.

ובחוות דעת (יו"ד עב, חידושים ב) כתב שהזכרים לא אוכלים לב של עוף כי הוא קשה לשכחה. ומשמע מדבריו שלנשים מותר לאכול ואין בהם איסור זה, [אמנם אין להקשות על דבריו שאם יש איסור לאכול דברים המשכחים ע"כ שהוא איסור בפ"ע ואינו פרט ממצות תלמוד תורה, וא"כ קשה מדוע לנשים אין איסור לשכוח את דיניהם, כיון שהחוות דעת לא כתב כלל שיש איסור אלא רק מחמת המנהג, ומנהג זה לא נוהג בנשים, ופשוט].

בגדר ברכת הרעמים

השמים וה' נתן קלת וברד ותהלך אש ארצה" (ט, יד-כג).

א. "כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ וגו', ויט משה את מטהו על

וגבורתו כיון שמראים כח, ועל הברקים עושה מעשה בראשית. וכ"כ המשנה ברורה (ה). והוסיף, שאם שמע ברק ורעם כאחד ממברך רק עושה מעשה בראשית, ובדיעבד אם בירך שכחו וגבורתו מלא עולם יצא.

ג. והנה הקשו הראשונים מדוע שונה ברכת הרעמים משאר ברכות הראיה שמברכים עליהם רק פעם בל' יום. והרא"ש (הובא בשיטה מקובצת, שם) כתב, "התם הוא שרואה פעם ראשונה הוא שרואה עכשיו, אבל הכא דבר מחודש הוא וכל אחד בפני עצמו". וכ"כ הרא"ה (שם), "ולא דמי לרואה הימים וההרים והגבעות שאינו ממברך אלא לאחר הפסקה של שלשים יום שלא ראה, דהתם שאני שהם מקומות קבועים בעולם ודיו בברכה אחת משלשים יום לשלשים יום לראיתו, אבל זועות ורעמים שהשניים אינן הראשונים עצמן צריך לברך על חידושן הואיל ומפסיקין בפזור העבים".

ואולי כוונת דבריהם לחלק כפי מה שכתב בשו"ת עמודי אור (ד), שעיקר הברכה היא על דברים שנפש האדם מתפעלת עליהם והם חדשים בעיניו, ולכן בהרים וגבעות ובריאת אדם כושי ממברך רק כל ל' יום, שהרי אין בהם שום תוספת פלא, ובריאת הרים וגבעות הרי הם כבריאת הארץ, וכן בבריאת כושי אין בו פלא יותר מבריאת אדם רגיל, אלא שהאדם אינו רואם בכל יום, ולכן נפשו מתפעלת בראייתם, וברכתם רק כל ל' יום שאז הוא מתפעל מראייתם, אבל ברעמים וברקים יש חידוש מאת הבורא בכל פעם, וממברך על הפעולה המתחדשת בהן, ולכן יש לברך אותם בכל זמן.

וכבר נתקשו המפרשים מדוע רק במכה זו אמר "אל לבך" ובשאר המכות לא הזכיר כן. ורש"י פירש שהכוונה למכת בכורות. והרא"ם הקשה "לא ידעתי מאן דכר שמיה של מכת בכורות כאן". ובס' צידה לדרך תירץ, שמשא אמר לפרעה, שבסדר באח"ב אני שולח לך מכה אחת שתהיה גורמת שאם חכם אתה אזי תתן אל לבך, והיא מכת בכורות שתהיה בסוף הסדר באח"ב.

ועל דעתו תירץ בענין אחר, "משום דאמרין במסכת ברכות פרק הרואה (דף נט, א) אמר רבי יהושע בן לוי לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב, שנאמר (קהלת ג, יד) והאלקים עשה שיראו מלפניו וכו', וכיון שהיתה מכה זו עם קולות כמו שנאמר (לקמן פסוק כג) וה' נתן קולות וכו', וגם פרעה לא ביקש בראשונה להסיר ממנו רק על הקולות כמו שנאמר (לקמן פסוק כח) העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וכו', וזה מחמת הבהלה הגדולה הבאה מן הקולות של רעמים, הלכך אמר אל לבך, כדי לפשוט עקמומית שבלב, כן נראה לי", [וציין לדברי רבנו בחיי (לקמן פסוק כח) שכתב כעין דברים אלו].

ב. ושנינו (ברכות נד, א) "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים, אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם". ובסוגי' (שם נט, א) מבואר שיכול לברך אף עושה מעשה בראשית, [ורש"י פירש שצריך לברך שתיהן, ובתוס' פירשו שמברך ברכה אחת איזה שרוצה]. וכ"כ הטור והשו"ע (או"ח, רכז). אמנם הט"ז (א) כתב, שהמנהג לומר על הרעמים שכחו

ובשו"ת הלכות קטנות (א, לח) כתב, "וטעמא דלא אמרו מל' יום לל' יום כמו בשאר חידושים, דאלו דברים שאין להם שיעור ולא יודע צרכם בארץ ולא דרך טבע אלא להבהיל את העולם כי האלקים עשה שיראו מלפניו כל שעה שהם באים יש לברך עליהם כגון מי שניצול מן הארי וברך וחזר ובא עליו או הדוב וניצול שחוזר ומברך וכן מן הנחש וכו'". וביאור דבריו הם [עפ"י הס' הלכה רווחת], שעל דברים שהם מצרכי העולם יש לברך רק כל ל' יום, אבל אלו הדברים אינם מטבע העולם וכל תכליתם הוא להודיע את גבורתו ולהבהיל את האדם לכן יש לברך בכל פעם שהם מתחדשים.

ונראה שתירוציהם תלויים במה שיש לחקור האם ברכת הרעם היא על הרעם עצמו, או שהיא ברכה כללית על הרעמים שיש בעולם, אלא ששעת הברכה היא כששומע את קול הרעם. ונראה שבדברי הראשונים מבואר שהברכה היא על הרעם עצמו, ולכן חילקו בין ברכת הרעם לברכות הראיה, ששם מברך כל ל' יום כיון שרואה את אותו דבר שראה בפעם הקודמת אבל ברעם כל פעם הוא רעם אחר [וכן נראה מדברי העמודי אור], אבל מדברי ההלכות קטנות נראה שהברכה היא על הרעמים בכללותם, ולא על רעם מסוים ששמע, ולכן כתב לחלק באופן אחר, שיש חילוק בין דבר שהוא נברא לצורך העולם לבין דבר שנברא כדי להודיע את גבורת ה' בבריאה, ונמצא שאינו מברך על הרעם אלא על גבורתו של מקום שנשמעת על ידי הרעמים.

ד. ובזה אף יש לבאר מה שכתבו הפוסקים מדוע אינו מברך על כל רעם אלא רק בנתפזרו העבים (והוא מהירושלמי, ונפסק כן בשו"ע שם, ב). שהב"ח (רכז, ב) כתב שאף שיש סברא לחייב ברכה על כל ברק ורעם בפ"ע כיון שאינו הברק והרעם הראשון, אפ"ה אינו מברך אלא כשנתפזרו העבים משום היסח הדעת. וכן כתב בביאור הגר"א (או"ח ריז, א) על דברי השו"ע שפסק, "הנכנס לחנותו של בשם שיש בו מיני בשמים, מברך בורא מיני בשמים, ישב שם כל היום, אינו מברך אלא אחת, נכנס ויוצא נכנס ויוצא, מברך על כל פעם, ודוקא שלא היה דעתו לחזור, אבל היה דעתו לחזור לא יברך", וכתב הגר"א, "כמו בברקים ורעמים (בסי' רכז, ב) אף על פי שבכל פעם ברק אחר הוא כיון שלא הסיח דעתו". ומבואר בדבריהם, שהברכה שבירך על הרעם הראשון פוטרת אותו מלברך על שאר הרעמים משום שלא הסיח דעתו, וכמו באכילה שאם בירך על הפרי הראשון אינו צריך לברך על הפירות האחרים כיון שלא הסיח דעתו מאכילתו [ועי' בחידושי ר' אריה לייב מאלין זצ"ל (א, ג) שחקר בגדר דין זה אם הברכה חלה עליהם או שהיא פוטרת מלברך, ויצא לחלק בין ברכת אכילה לברכת השחיטה. ויש לעיין מה הגדר לגבי רעמים].

אמנם בנהר שלום (שם, ג) כתב, "שכל שלא נתפזרו העבים לא הוי מלתא חדתא ולא מברך", ומבואר בדבריו שאינו משום שלא הסיח דעתו, אלא שמברך על כל הרעמים שבאותן עבים.

קריאת המגילה, ויוכל לקיים אז קידוש הלבנה ולא יפסיק באמצע הקריאה". ומבואר בדבריו שכל רעם מחייב בברכה, ולכן אם לא בירך על הרעם הראשון הפסיד ברכתו.

אולם מדברי המשנה ברורה משמע לא כן, שכתב (ס"ק י) שאם נתעורר לעשות צרכי באופן שאינו מתאוה כ"כ שיהא בו משום בל תשקצו, אם משער שישמע עוד קול רעם ויוכל לברך אח"כ בודאי נכון להחמיר שלא לברך. ומשמע מדבריו שכשיברך אח"כ תועיל ברכתו אף על הרעם שכבר שמע, כי אין הברכה מתייחסת לכל רעם ורעם, אלא יש חיוב כששומע רעמים לברך על כלליות הרעמים בעולם ששומעים על ידם את גבורות ה', ולכן עדיף לברך על הרעמים הבאים ולא לברך כשצריך לעשות צרכיו.

וכן כתב במפורש לענין ברכה תוך כי דיבור, שהביא (ביאור הלכה תכו, א) את דברי הגאון ר' חיים צאנזאר זצ"ל שכתב לענין ברכת הלבנה, שאפילו לא התחיל עדיין לברך עד שנתכסה הלבנה כל שלא עבר יותר מכדי דיבור משעה שזרחה הלבנה יכול לכתחלה להתחיל ולברך אפילו כיסהו הענן, ומקורו מברכת הרעמים שמברך תוך כדי דיבור אף שכבר עבר הרעם. וכתב הביאור הלכה לחלק "ויש לדחות קצת, דהתם לענין רעם וברקים נתקן הברכה רק על מנהגו של עולם, אבל הכא הלא בעינן שיהנה לאורה, וע"כ אינו מברך אחר שנגמר ההנאה, וכמו לענין ברכת המוציא דאינו מברך אחר שגמר סעודתו". ומבואר בדבריו שבברכת הרעם אין הברכה על הרעם עצמו אלא על מנהגו של עולם,

ונראה שזה תלוי בנידון הנ"ל, שאם הברכה היא על כל רעם א"כ צריך לומר שכל זמן שלא נתפזרו העבים אינו צריך לברך משום שלא הסיח דעתו, והיינו שהברכה שבירך בתחילה מועלת גם על הרעמים שיבואו, אבל אם הברכה היא על גבורת ה' שניכרת על ידי הרעמים, א"כ יש לומר שאין חיוב בכל רעם ורעם לברך בפ"ע כי אין הברכה מתייחסת לגוף הרעם, אלא כל הרעמים מאותם עבים מחייבים ברכה אחת, שעל ידם ניכרת גבורת ה'.

ה. ובשו"ת נודע ביהודה (או"ח א, מא) כתב לדון לדעת המגן אברהם (או"ח סו, ה) שבאמצע פסוק בק"ש צריך להפסיק ולברך על קול רעמים, מק"ו שאם שואל מפני כבוד בשר ודם ודאי מפני כבוד מלך מלכי המלכים [ועי' במשנה ברורה (יט) שהביא אחרונים שחולקים]. ויצא לדון לפי זה אם מותר להפסיק באמצע קריאת המגילה (שדינו כאמצע הפרק) בשביל ברכת הלבנה. וכתב לחלק בין רעמים לברכת הלבנה, "דבשלמא ברכת רעמים השעה עוברת בודאי, שכבר נתחייב לברך על רעם הזה ואף אם יהיה רעם פעם אחרת ויברך, אז מ"מ אין זאת הברכה חלה למפרע על הרעם שעבר, ואף אם יברך על רעם זה שוב לא יברך על השני כל זמן שלא נתפזרו העבים משום דברכה זו פוטרת להשניה, אבל אין הברכה שלאחר זמן פוטרת הרעם שכבר עבר. נמצא שברכת הרעם הוא דבר שזמנו בהול ברגע הרעם ואם לא יברך יפסיד ברכה זו, ולכן דעת המג"א שיפסיק, אבל ברכת הלבנה אין הדבר ודאי שאחר קריאת המגילה תתכסה בעבים והרי עוד הלילה גדול גם לאחר

אלא שזמן הברכה היא בשעה ששומע את הרעם.

ו. ויש כמה נפק"מ לדינא בגדר הדברים לענין היסח דעת. שבש"ת משנה הלכות (י, מו) כתב לדון אם בירך בעיר אחת על הרעמים, ושוב בא לעיר אחרת שאף שם היו עבים, אבל באמצע הדרך היה הרקיע בהיר בלא עבים, האם צריך לחזור ולברך.

וכתב, שאף שמכיר שהם אותם עבים שהיו בעירו [וכמבואר בעירובין (מה, ב) ששייך להכיר את העבים על ידי סימנים], צריך לחזור ולברך, כיון שהיה היסח הדעת, וכמו בחנות של בשם שאם יצא וחזר לאותה חנות צריך לברך, וכ"ש אם היו עבים אחרים שצריך לברך משום היסח הדעת, וכמו בשם שיצא לחנות אחרת של בשמים שצריך לברך, כיון שהוא חיוב חדש.

אמנם דבריו תלויים בנדון הנ"ל, שאם הברכה היא על הרעמים עצמן, בזה צדקו דבריו שהכל תלוי בהיסח הדעת, כי הברכה על הרעם הראשון פוטרת אותו מלברך על שאר הרעמים שבאותם העבים משום שלא הסיח דעתו מהן, ולכן אם באמצע הדרך לא היו עבים יש בכך משום היסח הדעת וצריך לחזור ולברך, אבל אם הברכה היא על הרעמים בכללותם, ולא דוקא על רעם מסוים, א"כ כל הרעמים שבאותן עבים מברך עליהם ברכה אחת [וכדברי הנהר שלום הנ"ל], ולכן אם הם אותן עבים ודאי שאינו

צריך לברך, [ובעבים אחרים אולי יש לחייבו לברך, כי יש להסתפק אם הברכה היא על הרעמים שבעבים או על הרעמים שבאותו הזמן, ולפי זה יש חילוק לכמה זמן יצא מהעיר, וצ"ע].

ז. ועוד נפק"מ אם יצא מהעיר למקום שאין עבים ושוב חזר לעירו ועדיין העבים קיימים, ושמע רעמים האם חייב לברך שוב. שאם הטעם משום היסח הדעת א"כ כיון שיצא מהעיר כבר הסיח דעתו וצריך לברך כשחוזר, אבל אם הטעם שכל העבים כחדא מילתא ניהו, והברכה היא על כל הרעמים שבאותן העבים, כיון שכבר בירך על אותן העבים אינו צריך לברך שוב.

וכן אם יצא מהעיר [למקום שאף היו בו עבים] ונתפזרו העבים שהיו בעיר, אולם קודם שחזר חזרו העבים, האם צריך לברך כיון שהם עבים חדשים. ולפי הטעם של היסח הדעת, כיון שלא ידע שנתפזרו העבים א"כ לא הסיח דעתו, אבל אם הטעם הוא משום שהברכה חלה על כל העבים, א"כ יש לחייבו משום שהם עבים חדשים, [אולם זה תלוי במה שהסתפקנו לעיל אם החיוב הוא בעבים אחרים או בזמן אחר].

וכן נפק"מ אם בטעות חשב שנתפזרו העבים, אם צריך לברך, שלטעם של היסח הדעת צריך לברך כיון שהסיח דעתו, אבל אם הברכה היא על כל הרעמים מאותן עבים אין חייב לברך, כי כבר בירך על רעמים אלו.