

חגיגה דף ב, א

יראה יראה בדרך שבא לראות כך בא לראות

ובשפת אמת איתא (הובא באמרי אמת פסח תרפ"ד) על גמרא זו, "שכפי ההשתוקקות שיש לאדם לתקן מעשיו כך נתקנים המעשים", דהיינו שע"י הכנת האדם, בידו לקבל ההשפעות של הרגל ולתקן כל עניינו.

אם כן, זוהי הפתיחה למסכת חגיגה - "כדרך שבא לראות כך בא לראות"! שהצורה לקבל את ההשפעות של הרגל, המועד והחג, היא ע"י שאדם מרומם ומעלה את עצמו אל מול השפע שמגיע מלמעלה. ההשפעות לא יבואו אל האדם ממילא, אלא רק כפי מה שהכין את עצמו ובאותה המידה.

וכמה מתאים הדבר לדברי הגמרא להלן (ג, א), וזכיתי לדבר על כך עם מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל - "מאי דכתיב מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב, כמה נאין רגליהם של ישראל בשעה שעולין לרגל, בת נדיב בתו של אברם אבינו שנקרא נדיב, שהיה תחילה לגרים". ויש להבין, מדוע עם ישראל נקראים על שם בחינת הנדיבות-גירות של אברהם?

מכאן אנו למדים שצורת החיבור לבהמ"ק ולמקום הקדושה, הוא רק בנדבת לב, כשאדם מרים ומגביה עצמו בהתנדבות, כמו גר, ללא מצות אנשים מלומדה ומעבר למה שהוא מחוייב. כמידת ה"יראה", כך זוכה ל"יראה". על כן עליה לרגל שייכת לבחינה של בת נדיב, בתו של אברהם אבינו שהוא תחילה לגרים.

וזהו מה שאומרים בסליחות "תביאנו אל הר קדשך ושמחנו בבית תפלתך כמו שכתוב והביאותים אל הר קדשי וכו'", ולכאורה הלא הפסוק הזה מדבר על גרים כמו שכתוב לעיל מינה "ובני הנכר הנלווים על ה' וגו'", ולמה מזכירים את הציפייה לבנין בהמ"ק ע"י הפסוק שנאמר על גרים? ולפי האמור הדבר נפלא, שבאמת בחינת ההתנדבות (שניכרת אצל הגרים), היא מה שמביא אותנו אל בהמ"ק ואל ראיית פני השי"ת.

חגיגה דף ג, ב

כולם מרועה אחד נתנו – שבעים פנים לתורה

"בעלי אסופות, אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה, ת"ל ניתנו מרועה אחד, כולם א-ל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ב"ה, דכתיב וידבר אלקים את כל הדברים האלה".

הגמרא מביאה את הדרשה "יראה - יראה, כדרך שאדם בא לראות כך בא לראות". יש כאן כמה גירסאות בראשונים, ועל כל פנים הצד השווה שבהן הוא שהראייה של האדם צריכה להיות תואמת למה שה' רואה אותו, ועל כן סומא בעין אחת פטור מן הראייה שאין ראייתו החסירה דומה לראיית ה' שהיא שלימה.

ובספרים הקדושים דרשו, שזה עומד כנגד זה: "יראה - יראה", היינו שמה שהאדם מקבל כביכול מהקב"ה כשהוא מתראה לפניו לבהמ"ק, תלוי באיכות הראייה שלו. שכמידת ההשתדלות וההכנה שלו לראות, כך הוא מקבל מלמעלה.

בספר חרדים (פרק סו אות קלו) כתב: "בן אדם, ראה תמיד את בוראך בעיני שכלך, כי ה' משמים השקיף על בני אדם לראות היש משכיל דורש אלקים וכו', ובראייתך תעשה רושם... וכן ה' בהסתכלו בך ישפיע לך כל מיני שפע וברכה, וע"ז כתיב יראה כל זכורך, ודרשו רז"ל יראה יראה, כדרך שבא לראות כך בא לראות. ולהמון העם, הוא ג' רגלים בשנה בזמן המקדש, אבל למשכילים, כל יום תמיד, בכל שעה, בכל מקום. בהסתכלך כלפי מעלה ברעותא דלבא, יתעורר עלך אתערותא מרעוא דכל רעוין ב"ה".

ובספר עבודת הקודש מביא שזה ביאור דברי הזוהר (בשלח נז). שדרשו שם חז"ל עה"פ "כי תבואו לראות פני", שבכל פעם שבאים לראות את פני ה', צריך לבוא עם הכוונה הנכונה של שם ה', ורק כך אפשר לקבל את ההשפעות של ראיית פנים בבהמ"ק. הוי אומה, שאין די בעצם הביאה לבהמ"ק, אלא צריך לעשות את ההשתדלות בכוונה נכונה ובהתלהבות הנדרשת, כדי לזכות להשפעה המגיעה מראיית פנים.

כע"ז איתא בספרי חסידות. בשם משמואל (שביעי של פסח תרע"א) מביא שאביו האבני נור פירש את דברי הגמ' דידן כך: "שכמו שבא לראות הדר כבוד שכניתו, כך יראה בו בעצמו ויבחון אם הוא ראוי לכך". ומוסיף על כך בנו השם משמואל שאין הפירוש שיתמרמר על היותו רחוק מהנדרש ממנו, כי יו"ט לשמחה ניתן ולא לעצבות ושברון לב, אלא שיחשוב אדם בנפשו ויביט במצבו, ויתבונן שאעפ"כ הקב"ה מצפה לראותו (כלשון הגמ' לקמן ד, ב), וזה יתלהב לבו באהבת השי"ת. אדם צריך לדעת כשהוא בא לבהמ"ק שהקב"ה מחכה לו! מצפה לו! א"כ כמה הכנה והתרגשות צריכים להיות בלב האדם.

חגיגה דף ד, ב

דינו של שמואל הנביא

אחד הפסוקים שהובאו כאן בדבר עומק הדין וחרדתו, הוא המסופר על בעלת האוב שהעלתה את שמואל הנביא, ומפני חרדת הדין, הביא עמו את משה רבינו להעיד עליו שקיים את התורה כולה.

והנה יש לדון על איזה דין מדובר כאן. הרי לא מדובר על הדין בר"ה, וגם הדין שעובר כל אדם בשעת פטירתו, גם לא שייך כאן, ששמואל נפטר מזה זמן רב. אם כן, מאיזה דין התיירא שמואל?

וכתב הגרי"ז (חי' מרן ר"ז הלוי עה"ת בסוף הספר) בשם אביו הגר"ח ששמואל חשש שמא מזמנים אותו ליום הדין הגדול שלעתידי לבוא.

ומרחיב הגרי"ז את הדברים, שהנה נאמר "וקרבת אליכם למשפט והייתי עד ממהר", ופירושו של דברים, שהנה אנו יודעים שיש מידת ארך אפיים שהקב"ה מאריך אף ולא מעניש מיד כדי שיוכל האדם לעשות תשובה ולתקן את החטא. אך לאחר שנגמרת אריכות האפיים, יקבל האדם עונש על אותם חטאים. ומתי מגיע אותו שלב שנגמרת מידת ארך אפיים, הרי גם אחר מיתה שייך ארך אפיים שיתקן ע"י יסורים וגלגולים. מבאר הגרי"ז שנקודת הסיום שבו חייב הדין להתממש, הוא יום הדין הגדול. באותה שעה כבר אין את מידת הרחמים של ארך אפיים, וכל דבר צריך לבוא במשפט.

אבל לכאן קשה לומר ביאור זה, וכן מקשה העץ יוסף בעין יעקב בשם אברבנאל, שהרי מבואר ברמב"ן שיום הדין הגדול הוא רק אחר תחיית המתים [כי יום הדין אינו לנשמה בלבד, אלא לנשמה והגוף ביחד, והדין המשותף לשניהם שייך רק אחר תחיית המתים]. א"כ ממה שמואל התיירא הרי עדיין לא ארעה תחיית המתים. ובאמת שלכאן זו קושיא אלימתא על דברי הגר"ח. ועיין שם מה שהביא העץ יוסף לבאר שהדין הוא הדין שיש בתוך י"ב חודש.

ומצאתי שהרמ"ע מפאנו במאמר הנפש (ח"ב פרק טו) עמד לבאר את הדברים באופן אחר.

ומקדים לכך יסוד גדול, "כי בכל מחיצה דההוא עלמא, כל אימת שהמה מעלים את הצדיק ממדור למדור לפי כבודו, חוזרים לעיין בדינו. כי אע"פ שנתמרק בכדי שיוכה לחצר החיצונה, צריך לדקדק עמו עוד אפילו לאחר זמן מרובה להעלותו פנימה לה... ולכן ת"ח אין להם מנוחה, כי המה מזמנים תמיד להיקדש בעילוי ללכת מחיל אל חיל. אף כאן הנביא הנאמן פחד ורחב לבבו בהעלותו בזכותו משה עמו..."

מצינו בפירוש רבנו מנחם רקאנטי עה"ת (פרשת יתרו) על הפסוק "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר", שהביא את הגמ' כאן, ומוסיף על כך את הגמ' בעירובין דף יג: שהיה תלמיד אחד לרבי מאיר שהיה מטהר את השרץ במ"ט פנים (לפנינו איתא קצת אחרת). ומבאר שהכל שייך לענין "אלו ואלו דברי אלקים חיים", שבדיבור אשר נאמר עליו "קול גדול ולא יסף - היו בו כל הפנים המשתנים והמתהפכים לטמא וטהור, לאסור ומותר, לפסול וכשר". כלומר, ישנם דברי תורה ששלימותם היא במה שהם מכילים את כל הצדדים המתהפכים והנגדיים.

והנה בעירובין שם אמרו עוד, שעל אף גדלותו העצומה של ר"מ, לא פסקו הלכה כמותו, מפני שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו - שהוא אומר על טמא וטהור ומראה לו פנים, ועל טהור טמא ומראה לו פנים. וכתב על זה רבי צדוק (דובר צדק אות ז) שהעוה"ז הוא עולם של גבולים, שבו הדברים צריכים להיות כך או אחרת, וממילא טמא זה לא טהור וטהור זה לא טמא. אבל בעולם האמת הגבוה יותר מעולמנו, שם יש יחוד של כל דברי התורה ההפוכים. כי באמת שניהם מגיעים מאותו מקום ושניהם מגלים את הקב"ה בעולם.

ועל דרך זו דיברנו לקראת סוף מו"ק, בענין 'אין אבלות בשבת', שבחינת עולם האמת היא שכל דבר שנראה רע בעולם הזה, בעצם הוא טוב, וגם הוא מגלה את הקב"ה ומצטרף לגילוי יחודו. אבל זה מתגלה רק בעולם ההוא (וגם בשבת שהיא מעין עוה"ב), אבל העולם שלנו הוא עולם של גבולים.

ממשיך רבי צדוק ומבאר: ר"מ היה בכוחו להתחבר לעולם הגבוה, ולכן היה מראה פנים על טמא וטהור ועל טהור טמא, שכן בגדלותו העצומה הוא חיבר את כל ההפכים יחד. אבל דוקא מחמת מדרגה זו, לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, כי אמנם ר"מ היה שייך למקום שהוא מעבר לגבולים, אבל זה לא שייך בעוה"ז. וכיון שהלכה היא מלשון הליכה, יש לכך צורה מסוימת ומוגדרת כפי טבעו של עוה"ז. ועל כן יש לבחור שיטה אחת ולפסוק כמותה.

אך זאת למדים אנו, שכאשר מדברים על לימוד התורה עצמו, שם אומרים "אלו ואלו דברי אלקים חיים". ולמרות שהענינים הפוכים זה מזה, רק בעוה"ז יש את הסתירה, אבל בעולם היותר גבוה הכל מתחבר לאחד, ושייך שישמשו הפכים יחד, שכולם הם גילויים שונים של דברי תורה. כולם ניתנו מרועה אחד.

כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". אדם שעבר עבירה העולם לא משתנה בגלל זה - השמש זורחת כרגיל, והחיים מתנהלים על פני תבל, ולא ניכרת הבכיה של החטא והחסרון. היכן רואים וחשים את הרע והחורבן? רק בבתי גואי. מתחת לפני השטח. כל זה בזמנים רגילים, אבל על חורבן בהמ"ק יש בכיה גם בחוץ, כי ההשפעה של החורבן ניכרת גם במציאות העולם, וכמו שאמרו בסוף סוטה "משחרב בהמ"ק ניטל טעם הפירות וכו'". יש ממשות של הפסד וירידה בעולם בחורבן בהמ"ק.

לפי רבנו חננאל שבבתי בראי יש בכיה, הפירוש הוא שהבתי בראי הזה הוא הבתי גואי של רש"י. במקומות שמבינים מה קורה בעולם יש הרבה בכיה. אבל ה'בתי גואי' של ר"ח, הוא מקום יותר עמוק מזה של רש"י. מדובר על הפנים שבפנים, שם ישנה הבנה עמוקה שבעצם אין אבילות ותמיד יש שמחה, כי אנו יודעים שכל מה שה' עושה הוא לטובה, והכל מביא לגילוי כבודו. במקום של האמת לאמיתה, במקום שתופסים את העולם בצורה הנכונה ביותר, אין מקום לבכיה, הכל מלא בשמחה וכדברי הגמ' בפסחים (נ, א) שלעתיד לבוא יהיה רק ברכת 'הטוב והמטיב'.

ומה שאמרו לגבי חורבן בהמ"ק מתפרש לפי ר"ח שאז גם בבתי גואי יש בכיה, וביאר רבי משה זצ"ל, שכל הימים טובים נקראים מועד - מלשון בית ועד, חיבור בין ה' לישראל, ובכל חג ישראל מתוועדים עם ה' וזוכים לכל העלייה של המועד. תשעה באב גם נקרא מועד שנא' קרא עלי מועד לשבור בחורי, ולכן לא אומרים בו תחנון. מהו המועד בת"ב? אנו מתחברים יחד עם הקב"ה לבכות על חורבן בהמ"ק. זהו מועד של בכיה כיון שזו הדרך להביא לבניין הבית השלישי. כלומר, אע"פ שבעומק גם בחורבן הבית תפיסה של "הטוב והמטיב", מ"מ עבודת היום להביא לבניין הבית היא עבודה של בכי. ועל זה אמרו בגמרא תענית: כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, רק דרך האבילות אפשר להגיע לזה. נמצא שגם במקום הפנימי של ההתוועדות, גם שם יש בכיה כי זהו עבודת היום, ועל כן בת"ב יש בכי היוצא ממקור עליון, והוא יום של "ונועדתי איתך" לבכות יחד. הדרך היחידה להגיע לבנין בהמ"ק הוא ע"י הבכיה של החסרון. דרך על ידי כך זוכה ורואה בשמחת בנין הבית השלישי.

חגיגה דף ו, ב

נזופים היו ישראל במדבר

לשיטת רבי עקיבא, הקריבו תמידין במדבר, ומקשינן מהפסוק "הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל (בתמיה)", דמשמע שלא הקריבו קרבנות, ופירש רש"י משום

כלומר, בכל פעם שאדם עולה לשלב חדש, צריך הוא לעבור דין האם יכול הוא להכנס לאותו שלב. מטעם זה בכל שנה חדשה יש דין של ר"ה. והצדיקים עולים שלב אחר שלב גם לאחר פטירתם מן העולם, כמבואר בגמ' בסוף ברכות ובסוף מו"ק, על הפסוק ילכו מחיל אל חיל, שת"ח אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, פירוש שהם ממשיכים לעלות שלב אחר שלב בכל מצב, וממילא הם נצרכים לדין בכל אחד מהשלבים.

וכך גם מבאר הבני יששכר (מאמרי השבתות ג, ג) את הגמרא דילן: "ותתבונן זה דגם הצדיקים כשיושבים בג"ע כשרוצים להעלותם למדרגה יותר גדולה, מצטרכים שוב לבירור חדש, על כן שוב דנין אותם כמו שאמרו רז"ל אצל שמואל הנביא שהיה מתיירא מן הדין". ומציין הבני יששכר "זהו דרך אפשר ולא קבלתי זה, ואם נאמנו דברינו". ובודאי שלא היה למראה עיניו דברי הרמ"ע מפאנו, שכיוון ממש לדבריו.

ונמצא לפי"ז שהדין שממנו היה ירא שמואל קאי על הדין התמידי שיש לצדיקים בעלייה מחיל אל חיל בעולם האמת.

חגיגה דף ה, ב

במסותרים תבכה נפשי מפני גוה

"ואם לא תשמעוהו במסותרים תבכה נפשי מפני גוה, מקום יש לו להקב"ה ומסותרים שמו" - שם הקב"ה בוכה. ומקשה הגמ': "ומי איכא בכיה קמי קוב"ה והכתיב עוז וחדוה במקומו. לא קשיא הא בבתי גואי הא בבתי בראי". רש"י פירש שבחדרים הפנימיים יש בכיה, ובחדרים החיצוניים אין בכיה אלא שמחה. ובהמשך הגמ' מקשינן "ובבתי בראי לא, והא כתיב ויקרא ה' אלקים צב' ביום ההוא לבכי ולמספד וגו'", ותרצינן: "שאני חורבן בהמ"ק דאפילו מלאכי שלום בכו". והיינו שבעת חורבן בהמ"ק אפילו בבתי בראי יש בכיה.

לרבנו חננאל הגירסא הפוכה, שבחדרים הפנימיים יש שמחה, ובחדרים החיצוניים יש בכיה. ולר"ח גרסינן בקושיית הגמ': "ובבתי גואי לא, והא כתיב ויקרא וכו'". בספר ה'לשם' (הקדמות ושערים ו, ו) מביא מקורות נוספים לגירסת ר"ח, וכתב שהסכמת בעלי הקבלה היא כשיטת ר"ח דהבכיה היא בבתי בראי והשמחה היא בבתי גואי.

ומו"ר הגאון רבי משה שפירא זצ"ל היה מרבה לדבר על הגמרא הזו בשיעורי ליל ת"ב (בישיבת הר"ן בירושלים) כמעט בכל שנה. וביאר (בשנת תשע"ד) כך את ב' הגירסאות:

לפי רש"י עולה שיש בכיה רק בבתי גואי ולא בבתי בראי. המושג 'בתי בראי' הוא מה שנראה בחוץ בעולם, וכהגמ' בע"ז (נד, ב) 'עולם

נמצא שחטא העגל וחטא המרגלים הם מהלך אחד של פורענות, שתחילת הפורענות היא בחטא העגל והסיום הוא בחטא המרגלים, וביום פקדי ופקדתי את חטא העגל בחטא המרגלים.

והדברים מתאימים היטב עם סדר השנה בימי בין המצרים בין י"ז בתמוז לט' באב. פתיחת תקופה זו היא בי"ז בתמוז שהוא יום חטא העגל, וט' באב המגיע לאחר מכן הוא יום חטא המרגלים. וכשם שבמעגל השנה י"ז בתמוז הוא ההתחלה וחטא המרגלים הוא הסיום, כך הוא גם המהלך בעצם המאורעות הללו במדבר - שזה מהלך אחד של פורענות שמתחיל מהעגל ונגמר במרגלים.

ומצינו יישוב זה בדברי הנצי"ב במרומי שדה (בסוף ד"ה שם אלא) שכתב שהנזיפה של חטא המרגלים חלה רק על מי שכבר חטא בעגל, ולפיכך הלויים שלא חטאו בעגל, לא נזופו על חטא המרגלים.

וממילא מיושבות כל הקושיות, דרש"י ביבמות שנקט שהיו נזופים מחמת העגל והתוס' שהיו נזופים מחמת המרגלים, אלו ואלו דברי אלקים חיים, כי חטא העגל הוא הביא לחטא המרגלים. והגמ' כאן שנוקטת שהנזיפה היתה על חטא העגל, עולה בקנה אחד עם הגמ' בתענית שהנזיפה היתה מחמת המרגלים, שצריכים את שני הדברים יחד.

ומה שהקשה הרש"ש על התוס' ד"סלחתי כדבריך" לא נאמר בעגל אלא במרגלים, מיושב לפי החזקוני שכוונת הכתוב לומר שסלחתי בעבר בחטא העגל וכמו שהבאנו למעלה.

ונסיים במה שהזכרנו בעבר שבמדרש מבואר שי"ז בתמוז היה צריך להיות ראש השנה, וט' באב היב צריך להיות יום הכיפורים, ונמצא שהכ"ב ימים שיש בין י"ז בתמוז לת"ב הם מהלך אחד של תיקון, וכן כשיהפכו במהרה בימינו לימי שמחה, הם יהיו בנויים כמהלך של תיקון המתחיל בי"ז תמוז ומסתיימים בתשעה באב, אכ"ר.

הגינה דף ז, א

המיוחדות של ספר משלי

"הוקר רגלך מבית רעיד פן ישבעך ושנאך". הפירוש הפשוט במקרא זה הוא כמשמעו, שעל האדם להימנע מלשהות בבית חברו יותר מדי זמן, כי בכך תימאס חברתו על חברו. אכן, הגמ' בסוגיא מבארת ד'בית רעיד' הוא בית המקדש, ורוצה לומר שאין לו לאדם להביא קרבנות רבים מדי לבית המקדש, וכל כך פשוט לה שזה הפירוש, עד שמקשים מכאן על פסוק אחר בעניני קרבנות, כמבו' בסוגיא.

המהרש"א על אתר העיר, מניין פשוט לגמרא להוציא את הפסוק מפשוטו, ולפרשו על עניני קרבנות. שכן לכאורה פירוש על דרך הדרש, ואיך נטו לגמרי מן הפשט.

שהיו נזופין. ומתריצין "שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז הן הקריבו אותה". כלומר שאמנם כלל ישראל לא הקריבו קרבנות במדבר, אך שבט לוי שלא חטאו בעגל, ולא היו נזופין, הם הקריבו את התמידין.

והנה ביבמות (עב, א) איתא שכשהיו ישראל במדבר לא נשבה להם רוח צפונית ביום ולא זרחה חמה עליהן [ועל כן לא היו יכולים למול], וללישנא קמא שם הטעם שלא נשבה אותה רוח, משום שהיו נזופים. ופי' רש"י: "משום דנזופים היו ממעשה העגל ולא היו ראויין לאור נוגה". והתוס' שם (ד"ה נזופין) תמהו על רש"י שהרי מחל להם הקב"ה על העגל ואמר להם סלחתי, שאח"כ נעשה משכן והשרה שכינתו ביניהם (וכמו שכתוב בתחילת פרשת פקודי 'אלה פקודי המשכן משכן העדות', ופרש"י עדות הוא שמחל להם הקב"ה על חטא העגל), ולכן פירשו התוס' שזנזופין היו מחמת חטא המרגלים.

וכתב בהגהות הרש"ש בסוגייתנו, שמכאן יש הוכחה לשיטת רש"י ביבמות שהחטא שמחמתו ישראל היו נזופין במדבר הוא חטא העגל, שזהו שאמרו כאן ד"שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז" לא היו נזופין ויכולים היו להקריב.

עוד העיר הרש"ש על התוס' ביבמות, שהם הקשו על רש"י ממה שאמר הקב"ה "סלחתי" על חטא העגל, ומאד תמוהים הדברים, שהרי המילים האלה נאמרו בפרשת שלח ביחס לחטא המרגלים, ובחטא העגל לא כתוב סלחתי.

אלא שמאידך גם שיטת רש"י קשה, מהגמ' סוף תענית (ל, ב) "עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דיבור עם משה", מחמת הנזיפה. ומאחר שאנו יודעים שמתי מדבר הוא גזירה על חטא המרגלים, הרי נשמע כאן שהנזיפה היתה כתוצאה מחטא המרגלים. וכן ברש"י בפרשת דברים (ב, יז) כתב "אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפרשה זו וידבר אלא ויאמר, ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים, לא נתייחד עמו הדיבור וכו'", הרי שהנזיפה היתה מחמת חטא המרגלים, וצ"ע ליישב המקורות הסותרים.

והיישוב לזה מצאנו בדברי הראשונים על החומש, שחטאה המרגלים היה המשך ותכלית של חטא העגל, שעל הפסוק "וביום פקדי ופקדתי"

(כי תשא לב, לד) כתב רש"י: "ותמיד תמיד כשאפקוד עליהם עונותיהם, ופקדתי עליהם מעט מן העוון הזה עם שאר העונות, ואין פורענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עוון העגל". והוסיף על זה הספורנו במקום שקאי במסויים על חטא המרגלים ששם חל וביום פקדי ופקדתי. וכן החזקוני אומר על הפסוק בפרשת שלח (יג, כ) "סלחתי כדבריך" שאין הכוונה לחטא המרגלים, אלא רוצה לומר שבעבר סלחתי להם על חטא העגל, ושוב לא אסלח על המרגלים. כלומר, עכשיו שהגיע חטא המרגלים הקב"ה כבר לא סולח את הסליחה שהיתה בחטא העגל.

בפשטותם, אך לא זה מה שבאו ללמדנו, והוא דבר משני).

ועיין בספר באר משה שהביא כן להדיא על דברי המרש"א כאן שגם ספר משלי יש גם פשט פשוט במילים, אלא שהוא משני, ובא אחרי הדרש. ובזה מתייחד ספר משלי משאר ספרי הקודש.

חגיגה דף ה, א

מסת לישנא דחולין הוא

"מסת נדבת ידך, מאי משמע דהאי מיסת לישנא דחולין, דכתיב וישם המלך אחשורוש מס על הארץ". כלומר שכמו שהמס של אחשורוש בא מן החולין, כך את הקרבנות יש להביא מן החולין. ולכאן הדברים תמוהים מאד, מה הראיה מהפסוק. אמת שאחשורוש שם מס על הארץ, אבל מה הראיה שאי אפשר לשלם מדבר שמחויב בו בין כך ובין כך.

מבאר החת"ס בדרשות (לז' אדר) דבר נפלא. 'שימה' היא תמיד דבר שבא ברצון. כמו שנאמר "שום תשים עליך מלך", ששימת המלך היא דבר שבא ברצון העם, שהרי אין מלך בלא עם. דוגמה נוספת - "וישימו עליו שרי מסיים" ומכאן במדרש שהמצרים הביאו את עם ישראל לעבוד ברצון עבור פרעה ע"י שביום הראשון פרעה עצמו עבד, הרי ששימה היא ברצון.

והנה בגמ' פרק א' דמגילה אמרו שאחשורוש נקרא כך ע"ש "שהכל נעשים רשים בימיו". ומקשה החת"ס שהרי אדרבה כתוב "והנחה למדינות עשה", הרי שאחשורוש הוריד מסיים ולא העלה מסיים, א"כ למה נעשו כולם רשים בימיו? ומבאר שהמקור הוא מדקדוק הלשון: "וישם אחשורוש מס על הארץ", לשון שימה, שכפי שנתבאר מורה על כך שהדבר היה ברצון. אחשורוש גרם לעם לתת מסיים ברצון, והוא לא הכריח אף אחד, אלא הסביר כמה נתינת המס תסייע לממלכה, ושהיא דבר חשוב ומועיל. ואז אנשים נתנו ונהפכו לרשים מעצמם.

ומעתה דברי הגמ' אצלנו מבוארים היטב, שאם המס של אחשורוש היה דבר שניתן ברצון הלב של העם, א"כ כשכתוב 'מסת' בקרבנות, שהוא הלשון שכתוב לגבי אחשורוש, הדבר ג"כ מתפרש כדבר שניתן מרצונו החופשי של המקריב, והיינו שמביא את הקרבן מממונו שלו (-מן החולין), ולא מממון שהיה מחויב לתת בלאו הכי, שזה לא נחשב נתינה מרצון.

ועיין שם עוד בחת"ס שזו היתה הטעות של שאול שלא הרג את אגג. שכן על עמלק כתוב בנביא שם (שמואל א טו, ב) "אשר שם לו בדרך בעלתו ממצרים", ולפי האמור פירושה של אותה 'שימה', שעמלק משך אליו בני אדם להצטרף למלחמתו בישראל, ברצונם ולא בהכרח. ובזה טעה שאול, וכששאלו פגם בזה נלקח ממנו ה'שום תשים עליך מלך' ע"י"ש היטב.

וביאר המהרש"א: "משום דכל ספר משלי הנמשל ממנו הוא פשטיה, ומשמעו הוא המשל ואינו פשטיה". מלמד אותנו כאן המהרש"א יסוד עצום, שספר משלי חלוק בענינו משאר כתבי הקודש. בכל התורה כולה יש את הפשט הפשוט ואחרי כן את העומק והדרש, הנמצאים 'מאחורי המילים'. אבל במשלי הפשט הפשוט הוא מה שנמצא מאחורי המילים. וכפי שרמזו המהרש"א, הדבר הזה טמון בשמו של הספר: 'משלי', שמורה על כך שהדברים שכתובים בו הם רק משל למשהו יותר עמוק. ועל כן זה עצם הפשט, ומיושב שהגמרא ניגשת ישירות אל הדרש של הפסוק.

ולבאר יותר את דברי המהרש"א נצרך את דברי הגר"א במשלי (א, ו) על הפסוק "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", ומבאר הגר"א, "להבין משל ומליצה" זהו התורה שבכתב "המכונה בשם משל, כי המשל תמיד מובן אך הוא מלבוש לדוגמתו וענין פלא, וכן ד"ת שבכתב הוא מובן אך נתלבש בה ענינים פלאים, וזהו שצריך להבין המשל שהוא הלבוש והמליצה שהוא הנמשל". דהיינו שהתושב"כ כוללת שני רבדים, שכן יש גם את הפשט של הדברים שהוא אמת, ומעבר לכך יש גם את המליצה שהוא הרובד שמאחורי הפשט. ואילו "דברי חכמים וחידותם" הוא כינוי לאגדת חז"ל, ומכנה אותה הכתוב חידה "מפני שדבריהם אינם מובנים כמו חידה, ואי אפשר לחברם אם לא יבין תכליתו הנלבש בתוכה ואז יבין גם החידה..." דהיינו שבחלק של חכמת חז"ל, אין פשט פשוט, אלא יש ללכת ישירות למה שמסתתר מאחורי המילים, כמו בחידה.

מור"ר הגר"מ שפירא זצ"ל בשיעורי משלי ביאר זאת בהרחבה. תמצית הדברים היא שבתורה שבכתב מלבד העומק הנפלא, יש גם את הסיפור הפשוט של התורה, שגם הוא אמת, כמו סיפורי האבות בספר בראשית. לעומת זאת, בדברי חכמים וחידותם כגון אגדות הש"ס הנפלאות, לא ניתן ללמוד אותם בדרך הפשט, כי אין הדבר מובן כלל. וכגון האגדות של רבב"ח במס' בבא בתרא, הם סיפורים שע"פ הפשט הפשוט אין להם שום הבנה והסבר הגיוני, ונשמעים כסיפורי דמיונות בעלמא חז"ו, ובעל כרחך שבדיבורים אלה לא נחתו חכמים כלל לפשט הדברים אלא רק לרובד העמוק שמסתתר מאחורי הדברים. הן הן "דברי חכמים וחידותם".

ונשוב לדברי המהרש"א כאן, שעל פי הנ"ל מתבאר שמשמע מדבריו שספר משלי הוא כעין ממוצע בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, שכן בתושב"כ יש פשט פשוט ואח"כ מה שמאחורי המילים, ולעומת זאת באגדות התושב"ע ישנו רק את מה שנותר בתוך החידה. ואילו במשלי יש לנו אמנם פשט פשוט של המילים עצמן, אבל מה שמתמקדים בו ומה ששלמה המלך בא ללמדנו, הוא מה שמאחורי המילים. עומק הדרש הוא בגדר פשט, כי זה מה שאנו עוסקים בו. אין זה סותר לכך שיש גם את הביאור הפשוט (וכמו בפסוק זה של "הוקר רגלך מבית רעך", שבוודאי הדברים נכונים גם