

# מחשבה קצרה על הדף הרב יחזקאל הרטמן

דף עא

מסכת פנחות דף ע

## אנשי יריחו כורכין את שמע

אנשי יריחו היו כורכין את שמע - לר"מ היה זה ברצון חכמים ולר' יהודה לא מיחו בידם.

בפסחים (נו, א) יש שני ביאורים לכריכת שמע, ורש"י ותוס' נקטו כאן כהפירוש של רב יהודה שלא היו מפסיקין, והדרך השלישית בתוס' היא שלא היו מפסיקין בין 'שמע' ל'ואהבת'. ומבאר השטמ"ק שצריך לעשות הפרדה בין קבלת מלכות שמים לקבלת עול מצוות.

ובשם משמואל (שופטים תרע"ה) מבאר שיש לאדם שני חלקים בעבודת ה'. האחד הוא השכל - האמונה והידיעה. החלק השני הוא הלב - השאיפה וההשתוקקות לעשות את מה שהשכל מלמד. ויתכן מצב שאדם שלם בשכלו והשגתו, אך הלב מנותק.

זה החילוק בין "שמע ישראל" ל"ואהבת". שמע ישראל הוא האמונה והידיעה. "שמע" מלשון הבנה. אך "ואהבת" הוא להמשיך ולעבוד את ה' באהבה על פי הידיעה של 'שמע'.

וזה גם החילוק בין תפילין של יד שהיא כנגד הלב והמעשה. ואילו תפילין של ראש הם כנגד השכל והתפיסה. לכן מי שאומר ק"ש בלי תפילין הרי הוא כמעיד עדות שקר בנפשו. קריאת שמע ותפילין הם מערכות מקבילות.

אין להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, לפי שצריך האדם לחבר את השכל ללב.

ובזה מבאר השם משמואל הנהגת אנשי יריחו: "על כן השכילו אנשי יריחו ולא היו מפסיקין בין פסוק היחוד לואהבת להורות על ענין נכבד זה, שאין אלה שני ענינים נפרדים, אלא שאי אפשר לזה בלי זה. וחכמים ס"ל דאדרבה משום זה עצמו נכון להפסיק מעט, להורות ששתיהן צריכי ולא נגררין זה אחר זה ממילא, אלא תרי מילי נינהו, ויכול להיות השכל משכיל ומ"מ הלב נמשך לדברים פחותים ואיננו נשמע לשכל, וכמו כן להיפוך, וכבמדרש שמצוות לולב והדס מורה, זה לבעלי מצוות בלי תורה, וזה לבעלי תורה בלי מצוות. ולא יסתפק האדם בהיישרת אחד מהם לומר שהשני יבוא אחריו ממילא, וכאמרם ז"ל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו... וכמ"ש מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה, אלא כל אחד מהם צריך היישרה בפני עצמו, על כן ראו חכמים שנכון יותר להפסיק, ומ"מ לא מיחו ביד אנשי יריחו, כי שניהם לדבר אחד נתכוונו".

דף עב

## מצוות בלילה

מצוות קצירת העומר דינה להיות בלילה.

נעסוק מעט בעניני דיומא של חג הפסח, ויחודיותו של הלילה הראשון.

## המקור שאין תרומה במחובר

"ותנן לא מצינו תרומה במחובר לקרקע".

בהוספות למסורת הש"ס מאת רבי ישעיה פיק מעיר שלא מצינו כן במשנה ובריי"תא.

בנמוקי הגרי"ב ומצפה איתן מצינים לשתי משניות שיש לראות שם מקור לכך:

האחת היא בתרומות (א, ה) שאין עושים תרומה לא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש. ומפרש הרע"ב הטעם, דלשון 'הרמה' שייך רק בתלוש. ולומד מכך התו"ט שהוא הדין שא"א להפריש מן המחובר על המחובר. אמנם אין מכך קושיא על הגר"י פיק, דסו"ס אין הדבר מפורש במשנה, ואדרבה פשוטות לשון המשנה מורה שמן המחובר על המחובר אפשר לעשות תרומה.

משנה נוספת היא בביכורים (ב, ד): "יש בביכורים מה שאין בתרומה ובמעשר, שהבכורים נקנין במחובר לקרקע", ורבי ישעיה פיק עצמו בפירושו יש סדר למשנה, מבאר שמצינו שעושה אדם בכורים במחובר לקרקע וכורך גמי על הפרי, ואילו תרומה א"א לעשות במחובר לקרקע, ומציין שם לגמ' דידן. ובסוגריים מציין לדבריו במסורת הש"ס כאן שציין על הגליון שאין מקור במשנה. ויש שלמדו בכונתו שחוזר בו, ויש באמת מקור מהמשנה בבכורים. אך הוא מוסיף מיד משפט נוסף: "ולפי מסקנא, כי תניא לענין אחיובי מיתה וחומש כלומר דבכל תרומה במחובר אינו חייב מיתה וחומש, ע"ש ואין כאן מקום להאריך", וצ"ב כוונתו.

ובשיח השדה לגרמ"ק (על הגמ' כאן) כתב שא"א לומר שמקור הגמ' כאן היא במשנה בבכורים, שהרי הגמ' כאן איירי לענין האוכל מחובר לקרקע שאין דרך אכילה בכך ואין בו מיתה וחומש, ולפי זה ה"ה לענין בכורים אי גחין ואכיל לא יהיה חייב מיתה, דאותו טעם שייך גם בזה.

ומצאתי שני תירוצים על קושיא זו. בספר דברי פנחס מבאר ע"פ הגמ' במכות (יה, ב) דאין חיוב מיתה וחומש בבכורים עד שיראו פני הבית, וקודם לכן אין בהם אלא איסור, ואיסור זה שייך גם במחובר. וזה מה שאומרת המשנה בבכורים שבמחובר חל בכורים, והגם שאין מיתה וחומש, הרי גם אחרי שיתלוש את הבכורים לא יהיה מיתה וחומש עד שיראה פני הבית, על כן שייך לומר שיש בכורים במחובר.

תירוצי נוסף כתב בספר ישר וטוב, דאימתי מצינו ההיכי תמצי שתהיה תרומה במחובר לקרקע - כאשר מירח שיבולת בכרי ושוב שתלה, דרק בתבואה ששייך בה מירוח, ולאכלה במחובר צריך להיות "גחין ואכיל" אזי אין דרך אכילה בכך. אולם בביכורים במחובר לקרקע הרי מדובר בפירות האילן, ובהם אינו חייב לעשות "גחין ואכיל", דיכול לאכול בעודו עומד ושפיר הוי דרך אכילה.

בתחילת ההגדה על המילים "מה נשתנה הלילה הזה" ביאר הגר"א, ש"לילה" הוא לשון נקיבה, והיה צריך לומר "הלילה הזאת", ועומק השאלה, שלילה הוא בחינת נקיבה שאין לה מצוות, ומדוע מתייחסים אנו לליל הסדר כזכר שיש בו מצוות.

ויש להעיר, איך ניתן לומר שאין מצוות בלילה, והרי קצירת העומר היא בלילה. אלא, שיש מחלוקת בראשונים אם קצירת העומר היא מצוה עצמית או הכשר מצוה. והגר"א נוקט להדיא שהיא הכשר מצוה, דבשנות אליהו (שבת פ"ט) מביא רשימה של הדברים שהם הכשר מצוה, ואחד מהם הוא העומר, ומבאר בהערות שהכוונה לקצירת העומר. ולפי"ז מיושב דאח"כ אין זו מצוה עצמית בלילה.

ובציונים וביאורים על ההגש"פ עם הגר"א (להגר"ש פכטמן), עומד על כמה מצוות נוספות, מדוע אין זה נחשב שנוהגות בלילה:

הקטר חלבים ואיברים מתחילים ביום ונמשכים בלילה. ספירת העומר היא בעצם ביום אלא שמצד תמימות סופרים בתחילת היממה. אכילה בליל ט"ו בתשרי, לומדים מפסח.

והתשובה על שאלת הבן אליבא דהגר"א, מופיעה בהמשך ההגדה, כדלהלן:

בפסחים (קט, ב) איתא דליל הסדר הוא לילה המשומר מן המזיקים, ומבאר העיין יעקב לפי שבאותו הלילה היה "לילה כיום יאיר" דכתיב "ויאיר את הלילה", ודוקא בלילה חשוך יש רשות למזיקין, ולא בלילה מואר כזה. החיד"א בפתח עינים משיג עליו דהפסוק "ויאיר את הלילה" נאמר בליל ז' של פסח, ולא בלילה ראשון. אך מסכים החיד"א לעצם דברי העיין יעקב, דכן אמרו בזוהר (פ' בא דף לה, א) דליל הפסח היה מאיר כיום בתקופת תמוז.

מעתה, זה הפירוש שבליל הסדר יש מצוות, בשונה מכל לילה, לפי שלילה זה יש לו דין של "יום", שבו נתגלה מלך מלכי המלכים וגאלנו.

דף עג

### שלמי העובד כוכבים עולות

"שלמי העובדי כוכבים עולות, איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא, איבעית אימא סברא עובד כוכבים לבו לשמים", ופרש"י: "לבו לשמים - כוונתו הוא שיהא קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו."

וצ"ב מדוע עדיף גוי מישראל לענין שכוונתו לכליל.

ומבו' בדברי רבותינו שאצל גוי יש הפרדה בין מה שנותנים להקב"ה ובין מה שאדם לוקח לעצמו. חיינו הפרטיים של אדם זה אינם קשורים לחלק שמחובר לאלקים.

וכן מביא רש"ר הירש (ויקרא כב, ח): "הרעיון הבסיסי של הקרבנות - שאדם מוסר עצמו לאלוקים - הוא חלק מהכרתו. אך הנכרי אינו מודע לרעיון היהודי המובהק שניתן לו ביטוי בקרבן שלמים: שאפילו בהנאתו מתענוגי החיים בשעת שמחתו בקיום מצוה - גם על ידם ודוקא על ידם - אדם עובד את ה'."

מהאי טעמא אין אצל גוי משמעות בקרבן שלמים, שבו גם האדם נהנה.

וכן מבאר באמת ליעקב (פרשת וזאת הברכה) את הפסוק "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", שלפי דעת הגויים "א"א להתפיס באכילה ושתיה השגת אלקות, אבל אנחנו בני"מ מקריבין שלמים ואוכלין בשר ואעפ"כ לקרבן יחשב מפני שאוכלין אנו בקדושה, וכיון שתורתנו היא תורת החיים ולפיכך היא מורשת כל הקהלה ואינה מתקיימת רק על ידי יחידים.

ובהערות שם מציינים לפירוש ר"א בן הרמב"ם (פרשת יתרו) שמבאר בכך מה שנאמר "דבר אל כל עדת ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו",

שכל העדה יכולים להיות קדושים, ולא כמו אצל אה"ע שרק הכהנים מתקדשים. אצל כלל ישראל גם מי שעוסק בענינים גשמיים כל היום, יכול להיות קדוש.

והדברים מתחברים למה שכתוב בבית הלוי (דרוש יז), שמקשה איך עם ישראל אמרו נעשה ונשמע, הרי אין אדם יכול להתחייב בדבר שאינו קצוב ומיישב שכן אדם יכול למכור עצמו לעבד. וכשעם ישראל אמר נעשה ונשמע שיעבדו את עצמם וגופם לעבודת ה'. וזה החילוק בין תרי"ג מצוות לז' מצוות בני נח. אצל אה"ע יש שבע מחויבויות מסוימות להקב"ה, אך אצל כלל ישראל מערכת המצוות מקיפה את כל החיים, שבכל חלק מן החיים יש חיבור להקב"ה. זו הגדרת תרי"ג מצוות. אין הפרדה בין החיים האישיים ובין עבודת ה'.

'שלמים' שייכים רק אצל עם ישראל, שכל חלקי נפשם וגופם ג"כ שייך להקב"ה. אך אצל גויים מדובר בשתי מחלקות שונות.

הפרדס יוסף מביא בפרשת ויקרא מעשה נפלא, שהיה גביר שרצה לתרום לשיבת וולאז'ין בתנאי שלא יגיעו שום אחוזים למשולח. והגר"ח מוולאז'ין לא הסכים לקבל את התרומה, שזה דרך הגויים שהכל צריך להיות לגבוה. אך אצל כלל ישראל, גם החלק שמגיע לבני אדם, הוא חלק מהנתינה לקדושה.

דף עד

### מנחת כהן כליל

במנחת כהנים הכהנים אינם מקבלים חלק.

הרמב"ן (ויקרא ו, י) מבאר זאת בשם הרמב"ם (מו"נ ג, מו) "בעבור שכל כהן מקריב קרבנו הוא בעצמו, ואם יקריב מנחה ויאכלנה הוא בעצמו כאילו לא הקריב דבר, כי מנחת יחיד לא יקריב ממנה כי אם הלבונה והקומץ, ולא די מיעוט זה הקרבן אלא שיאכלנה, וידמה שלא הקריב קרבן כלל, ולכן ישרפו את כולה". כלומר, אם מנחת כהן תיאכל, נמצא שלא נתן דבר שיש בו רושם (רק הקומץ). מה שאין כן אצל ישראל שהמנחה ניתנת לכהן, כך שהבעלים נותן דבר של ממשות.

הטור בפירושו לתורה (שם) מביא את דברי הרמב"ם, ומקשה עליו, מה נימא בחטאת העוף שרק דמה למזבח והבשר לכהנים. וא"כ כהן שמביא חטאת העוף, לא נתן דבר בר-רושם.

בספר קרן פני משה (ויקרא ו, טז) מיישב באופן נפלא ע"פ דברי רש"י בכריתות (ה, ב-ט, א) דגר אינו יכול להביא עוף אחד, "שלהביא פירדה אחת אי אפשר, שלא מצינו בכל התורה כולה", ומביא עוד בשם הגר"ז שדקדק בלשון הרמב"ם שכתב ששניים מתנדבים אפילו פרידה אחת, ומאי רבותא, אלא ע"פ רש"י הנזכר, דלא מצינו פרידה אחת, וקמ"ל שזה רק בחובה, ובנדבה אפשר להביא אחת.

ומיושבת קושיית הטור, דחטאת העוף אינה באה לבד, דלעולם באה כזוג יחד עם עולת העוף, דנמצא שהמזבח מקבל עוף שלם.

ומוסיף עוד בספר הנ"ל, וכ"כ בפרדס יוסף, דהנה ידועים דברי הראב"ע, בנוגע לשאלה מדוע כשמביאים חטאת העוף צריך להוסיף גם עוף לעולה, ומבאר הראב"ע, דבחטאת בהמה יש אימורים למזבח, ובחטאת העוף שאין אימורים, מביאים עמו עולה, כנגד האימורים. נמצא אפוא, שעולת העוף היא חלק בלתי נפרד מחטאת העוף, ועל כן הכהן נותן למזבח חלק מכוונו. ואילו במנחה, אם נותן רק את הקומץ, כמעט ולא נותן מאומה.

ובמשך חכמה (ויקרא ו, טז) מוסיף נדבך נוסף, שהרי הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, ולא שייך שהכהן יביא קרבן והוא בעצמו יאכל ויתכפר.

כשמגיעים לקריעת ים סוף, מתגלה הגדולה והאחדות (גד הוא לשון אגוד).

ממשיך רבי יוסף ענגיל, שהאר"י כותב שבשבת שקודם המועד גנוזה קדושת המועד. ולכן קוראים לשבת זו "שבת הגדול", שזה ענין החג, גדלות, חיבור פרטים לאחד.

במנחות יש קמיצה, שלדעה אחת היא ב' כזיתים, והיינו שבאים לאחד את שני הכזיתים להיות אחד. והכל עולה למזבח לריח ניחוח.

וזה הטעם שדוקא "כל המנחות הנעשות בכלי טעונות פתיתה", שדבר הנעשה בכלי יש לו אחדות, ולכן אפשר לפנות אותו והכל יעלה למקום אחד. אך כשלא היתה לו אחדות בכלי, לא ניתן לפנות אותו, שאז לא יהיה מה שיחבר אותו.

ושיעור הפתיתה הוא לד' חלקים, שאז אפשר לחבר הכל. ונוסיף ד' המהר"ל (נר מצוה) שכל הד' מלכויות הם הד' צדדים של ההתפרסות בעולם. כשמגיעים לארבעה חלקים אפשר לחבר הכל ביחד, כמו אות ה' שיש שם את הד' צדדים עם החלק האמצעי שמחבר הכל. ולכן לא פותתים ליותר מד'.

והדברים נפלאים ביותר.

דף עו

## התורה חסה על מפונן של ישראל

את לחם הפנים אפשר להביא מחיטים ולא דוקא מסולת, משום שהתורה חסה על ממנום של ישראל, וילפינן זאת מדכתיב "והשקית את העדה ואת בעירם".

והנה בר"ה (כו, א) לגבי הנידון אם לעשות את החצוצרות מכסף או זהב, מובא עקרון זה של "התורה חסה וכו'". ורש"י שם מציין המקור מהא דלגבי צרעת הבית הכהן מצווה לפנות את הבית לפני שמטמאים אותו. ותמוה מדוע לא הביא רש"י את המקור שהובא בגמ' כאן.

ונוכיר כאן ג' תירוצים:

הנוב"י (תנינא י"ד ס"י קס) מיישב, שבכל אחד מהפסוקים יש מעלה וחסרון. בפסוק של "והשקית את העדה ואת בעירם" יש חידוש שהנס של יציאת המים מהסלע נעשה גם בשביל הצלת הממון, שיש כאן תוספת נס בשביל הצאן, משא"כ בהא דבית המנוגע, אין חידוש כ"כ, שכן למה שלא יוציאו את הכלים לפני שיטמאו את הבית. ומאידך, בהוצאת המים מדובר על ממון של כל הציבור. ומעתה, בגמ' דידן שמדובר לגבי לחם הפנים, שהוא ענין ציבורי מביאים את המקור מהשקית העדה ובעירם. ובר"ה שמדובר על חצוצרות שבאות גם מממון הכהן, מביא רש"י את המקור לממון פרטי.

הטורי אבן (ר"ה שם) מעיר שבמשנה בנגעים מובאת דעת רבי יהודה שאפילו חבילי עצים מפנים, אף שאינם מקבלים טומאה, ובעל כרחך שגזיה"כ היא לפנות את הבית, ולא משום הפסד הממון, ונמצא שהדבר תלוי במחלוקת תנאים. על כן מובן שרש"י מביא את הפסוק שהוא אליבא דר"ש. והגמ' כאן אזלא לכו"ע.

החת"ס (שו"ת ח"ז ס"י יח) טוען שהקושיא אינה על רש"י, אלא על הגמ' כאן, מדוע לא הביאה את המשנה בנגעים. אלא, דאמנם שם מצינו שהתורה חסה על ממנום של ישראל לחומרא, להוציא את הכלים, אך מנא לן שלומדים גם לקולא, וכגון הכא לקנות חטים ולא סולת. אלא דלר"ש דדרשינן טעמא דקרא, אפשר לייסד את העקרון של "התורה חסה", גם לקולא. אך לחולקים על ר"ש ולא דרשינן טעמא דקרא, אין מקור אלא לחומרא ולא לקולא. לכן הובאה כאן ההיא ד"והשקית את העדה ואת בעירם", שנעשה נס בשביל הצאן. נמצא שרש"י שם איירי לר"ש, והגמ' כאן אזלא לשאר התנאים.

ובחטאת הדבר שונה, שמתחלקת לכל הכהנים ולא רק לכהן זה. משא"כ במנחה שנאכלת ע"י הכהן הזה לבדו.

ובזה מבואר שבימי המילואים החטאת היתה נשרפת, שכיון שהיו אז אהרן ובניו שנחשבו כגוף אחד, אין מי שיאכל את הקרבן ויכפר באכילתו.

ונסיים בדברי השם משמואל (צו תרע"ג) שמסביר את הדברים כך:

בכהנים מצינו בגדי כהונה בשונה מלויים שאין להם בגדים מסויימים. והטעם, שבכהנים לא רק הנשמה קדושה, אלא גם הגוף מתקדש. ועל כן צריך לכסות הגוף בבגדים מיוחדים, דומיא דהנשמה שמתכסית בגוף. ולעיל הסברנו שלכן מום פוסל בכהנים, שבגוף שמצטרף אל הנשמה יש חסרון אם הוא בעל מום. ומבאר עוד, שבמנחה יש קמיצה ושיריים. הקמיצה כנגד הנשמה והשיריים כנגד הגוף. כשמביאים מנחת כהן, הרי גם גופו הוא בבחינת נשמה, ולכן גם השיריים עולים לגבוה.

ובזה מובנת המחלוקת בין רבנן לר"ש אם קומצים מנחת חוטא של כהן, דס"ל לר"ש שכיון שהכהן חטא, הרי פגם בגופו, ועשה הפרדה בין הנשמה לגוף, ולכן צריך לעשות קמיצה ולחלק בין הגוף לנשמה, ואז יעשה תשובה, ויעלה הכל כליל, ולרבנן עתה שבא לעשות תשובה חוזר למעלתו שהנשמה והגוף אחד הם.

דף עה

## המנחות הנעשות בכלי טעונות פתיתה, פסח, שבת הגדול

"כל המנחות הנעשות בכלי טעונות פתיתה."

דף זה נלמד בערב שבת הגדול תשפ"ו.

בספר אוצרות יוסף להגר"י ענגיל (דרוש ד) מובא מה שדרש בשבת הגדול, ובתוך הדברים עוסק בענין משנתנו.

עיקר יסודו הוא שכל ענין יציאת מצרים הוא גלות את אחדות ה'. מה שנראה כדברים נפרדים, ואפילו טומאת מצרים, דוקא שם מתגלה יחוד ה'. "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". וכן מבאר המהר"ל שכל הלכות הפסח מורות על היחוד - בבית אחד יאכל, צלי שמחבר הבשר, איסור שבירת עצם, ראשו על כרעיו וכו'. הכל מורה על האחדות.

חירות היא כאשר הכל מתחבר לענין אחד. עבד רוצעים את אזנו ואומרים "אזון ששמעה על הר סיני עבדי הם ולא עבדים לעבדים", כשיש אדון גשמי, הרי יש פירוד בעבודתו. עבד ה' שרוי באחדות.

וממשיך ומבאר שתכלית יצ"מ היא להגיע לקריעת ים סוף, שבה הראה הקב"ה כיצד הים נפרד לחלקים קטנים ומתחבר לתכלית אחת. שם היה תכלית הגילוי שהכל אחד.

והמהר"ל בבאר הגולה (באר ד) מבאר את מאמר חז"ל (סוטה ב, א) "קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף", דאיש ואשה הם דברים נפרדים והשכינה שביניהם מקשרת אותם. בקרי"ס התגלה יחוד ה' וכנגד זה הזיווג.

ובברכות (נה, א) דרשינן לך ה' הגדולה - זו קריעת ים סוף. והיינו שהגדול הוא הייחוד.

ולבאר יותר, יש לצרף מה ששמעת: ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, שההבדל בין גדול לקטן הוא שה'קטן' הוא מלשון קטוע, שזהו ילד שעניני החיים שלו מפורדים. אבל 'גדול' הוא מי שיש מהלך אחד לחייו, וכענין "גדות הנהר".

ויש עוד תירוצים באחרונים, יעויין בדבריהם.

דף עז

**קרבת תודה - ליל הסדר**

בקרבת תודה יש ד' מיני חלות: חמץ וג' מיני מצה. בחלות החמץ עשרון לכל חלה, ובמצה שליש עשרון לכל חלה.

הרמ"א (סי' תעה, ז) מביא שנהגו לעשות את ג' המצות של ליל הסדר מעשרון אחד, וזכר לג' מיני מצה של תודה. והגר"א מציין: "כמו שכתוב בפרק התודה דג' מצות באות מעשרון אחד", ומוסיף: "דהיוצא מבית האסורין צריך להודות, כמו שכתוב בפ"ט דברכות".

בשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' קיה) מקשה על פי זה, מהא דנהגו שלא לומר "מזמור לתודה" בימי הפסח מפני שבתודה יש חמץ. וקשה דאם בליל הסדר מביאים ג' מצות כנגד קרבן תודה, איך לא נאמר מזמור לתודה.

ולכאורה היישוב פשוט. אם אומרים מזמור לתודה הרי מזכירים בכך את כל הקרבן, והרי יש בו גם חלק של חמץ. אך מה שמביאים בליל הסדר עשרון, הוא דייקא כנגד הג' מיני מצה, ולא עושים זכר לחלק של החמץ, ולכן אין בכך שום חסרון.

והדבר מתחבר היטב ליסוד גדול שכתוב בקדושת לוי (פרשת פקודי). רבי לוי יצחק מבאר שאנו הולכים ממצה ומגיעים לשבועות שיש בו קרבן חמץ. והזכרנו לעיל מדברי המהר"ל שהתהליך הוא משעורים לחיטים, וכאן מבאר הקדושת לוי שהתהליך הוא ממצה לחמץ. ומבאר, שאדם הנמצא בקטנות, נזקק לראות נסים ונפלאות כדי להתחבר להקב"ה. אך כשאדם הולך וגדל ומתדבק להקב"ה בכל נפשו ומאודו, אין צורך הוא נסים, שכבר רואה הוא את ה' בכל דבר. מצה היא זכר לנס ההוצאה ממצרים (ואפשר להוסיף דברי חז"ל בספר הזוהר שבמצה אין יצה"ר), ונמצאים במהלך עליון. ואילו חמץ הוא הלחם הרגיל, ואין זה מצב מיוחד (ולפי דברי חז"ל זהו מצב של יצה"ר), וזהו הבנין של ספירת העומר, להגיע למותן תורה, שאז מתחברים למתן תורה בלי נסים אלא מתוך אהבת ה'. לכן בשבועות מקריבים חמץ.

ומוסיף הקדושת לוי שזה המהלך הכללי בקרבן תודה, יש בו מצה ויש בו חמץ. כי כאשר אדם נעשה לו נס, בתחילה הוא בדרגה של מצה, שמאמין בה' מוכח הנס. אך כשמעניין ומעמיק בכך יותר, הוא מתחבר להקב"ה גם בלי הנס, ומגיע למדרגה של חמץ. נמצא שבקרבת תודה כלולים בו שני המהלכים.

ועולה שהמהלך מפסח לשבועות הוא המהלך שיש בכל קרבן תודה.

ונפלא בזה, שבלייל הסדר אנו עושים זכר למצה שבתודה, עד שמגיעים לשבועות, שהוא החמץ שבתודה.

דף עח

**קרבת ציבור**

השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. ולרבי יהודה אף השוחט את התמיד על החמץ עובר בלא תעשה.

וכתבו התוס' שיש חילוק בין תמיד לפסח, דבפסח אם יש לאחד מבני החבורה חמץ עוברים בלאו. אך בתמיד אין לומר שאם יש לאחד מכלל ישראל חמץ, יעבור השוחט, אלא הכוונה שיש לשוחט חמץ. וצ"ב החילוק.

בחידושי הגרי"ז (מובא בחי' הגר"ח מהדו' סטנסיל) מבאר בדרך אחת, שהסיבה שאחד מבני החבורה גורם לעבור על ל"ת, אין הטעם שהם בעלים על

הקרבתן, אלא שהם "אוכלים". וממילא היינו דוקא בפסח, אך בתמיד שאין "אוכלים" לית לן בה.

ובדרך אחרת מבאר, שבקרבת פסח, הגם שיש לו קצת דינים של קרבן ציבור, שייך הוא לכל החבורה, ועל כן אחד מבני חבורה עושה איסור על השחיטה. אך קרבן תמיד אינו שייך באופן אישי לכל אחד מכלל ישראל, ועל כן אין הוא נפסל.

וביאור הדבר כתבו באחרונים (ועי' חידושי רא"ל מאלין ח"ב סי' נג), שיש חילוק גדול בין קרבן השותפין לקרבן ציבור. בקרבן שותפין יש כמה בעלים. אך בקרבן ציבור זו יחידה שעומדת לעצמה. וכבר דיברו בזה הפוסקים, שיש שותפות ויש "חברה בע"מ", שהחברה אינה שייכת ליחידים, אלא היא כמין ישות משפטית עצמאית.

ורא"ל מאלין מציין לרש"י ורמב"ן בתחילת ויקרא, שרש"י כתב שהציבור אין יכולים להביא קרבן בנדבה. והרמב"ן חולק עליו, וסובר שהציבור יכול להביא קרבן בנדבה. עכ"פ שמענו שאפילו אם יש הרבה יחידים ביחד, עדיין אין זה ציבור. ציבור זה ישות חדשה.

ועי' פחד יצחק (פסח מאמר לג) שמאריך קצת בענין זה. ההבדל בין ציבור ליחיד הוא שהתהליך הוא הפוך זה מזה. שותפות היא יחידים שהתאגדו. אך ציבור הוא להיפך, שהשורש הוא הציבור. וכמו שאמרו "כי תשא את ראש בני", שהולכים לשורש של עם ישראל שזהו הציבור. "בראשית" בשביל ישראל שנקרא ראשית, העולם נברא בעבור הישות הציבורית של כלל ישראל.

ובזה מבואר, שקרבן תמיד הוא קרבן ציבור, ואין משמעות לחמץ שיש אצל יחיד פרטי. משא"כ בפסח שהוא כקרבן השותפין.

דף עט

**קרבת תודה והגומל**

מבואר בסוגיא שיש תודת נדבה, ויש תודת חובה. רש"י מבאר שתודת חובה היא שאדם אמר "הרי עלי תודה". וברש"י כת"י מביא לשון אחר, שתודת חובה היינו הארבעה שחייבים להודות, שחייבים להביא קרבן תודה. ומוכח בסוגיא שהחוב הזה הוא מדאורייתא.

ובטור ובלבוש (או"ח סי' ריט, א) מובא את הענינים של ד' חייבים להודות, ושיש לכך רמז "וכל החיים יודוך סלה", חיים הוא ראשי תיבות - חולה, יסורים, ים, מדבר. והפמ"ג בהקדמה לסי' ריט כתב שהוא רק דין דרבנן. ובשבט הלוי (ח"ג סי' קסג) מעיר שלא ראו את הרש"י כת"י בסוגיא דמוכח שהוא חיוב דאורייתא.

והנה רש"י כת"י מוסיף שהמפרש בים הוא אחד מהחייבים. וזה דלא כהחת"ס (או"ח סי' נא) שרוצה לומר שהמפרש בים שאני משאר החייבים להודות, שכן הוא הכניס עצמו למקום סכנה, ועל כן אין לו חיוב הגומל כמו אחריו. וכן מדייק בפסוקים. אמנם ברש"י כת"י כאן מדוייק שאין חילוק.

ודנו הפוסקים לגבי מי שמכניס עצמו למצב סכנה, אם יברך הגומל.

בשו"ת רע"ז הילדסהיימר (או"ח סי' כט) נשאל לגבי מי שניסה לאבד עצמו לדעת, ונשאר בחיים, האם יאמר הגומל. והשואל נקט שלא יאמר הגומל דהרי הכניס עצמו לסכנה, אא"כ היה זה בחוסר דעת. אך רבי עזריאל סבר לומר הגומל, ולא פירש. ובספר שדה צופים מציין לשו"ת לב חיים להגר"ח פלאגי (ח"ג סי' נג) שעוסק בנידון זה, ודעתו לומר הגומל, ואדרבה מתאים אצל אדם כזה הלשון "הגומל לחייבים טובות", שהוא חייב במה שהכניס עצמו לסכנה. והמעתיק שם מציין ראייה לזה, שהחיד"א כתב שהמצב היחיד שלא אומרים הגומל, הוא כאשר אדם נשלח ע"י הקב"ה לשליחות

עם כל ההידורים. אבל בתחילת העבודה, האדם עדיין לא מגיע לכך. אדם צריך להתחיל עם מה שיש לו, ובשלב יותר מאוחר הוא יגיע לשלמות.

והוא מה שרואים בגמרא כאן. **שמור ושמעת**. שמירה זה שלב ראשון, לעשות את המצווה עצמה. לאחר מכן מגיעים לשמיעה שזו מצווה בשלמות. וזה מה שעם ישראל אמרו נעשה ונשמע. אנחנו נעשה את המצווה באופן מעשי, ונשמע, נגיע לשלמות בהמשך.

וזו מעלה גדולה שהיתה לעם ישראל בהר סיני, ומכאן המקור שאדם צריך לעשות לפחות מה שהוא יכול, גם אם אין כאן שלימות.

כמו שרבי יששכר פראהנד שליט"א הזכיר באחד מסיומי הש"ס הגדולים באמריקה. הוא אמר משפט באנגלית: **Don't let the perfect be the enemy of the good**. תרגום: אל תיתן למעשה מושלם להיות האויב של מעשה טוב. כלומר, לפעמים אדם מרגיש שאם הוא לא עושה את המעשה בשיא השלמות, אין טעם לעשות את המעשה בכלל.

ומכאן רואים - שמור ושמעת. דבר ראשון - **שמור**, עשה את המעשה. רק לאחר מכן **ושמעת**, אחרי זה תשלים אותו, אך מעיקרא לפחות שיהיה לנו מעשה מסוים.

ואולי יש להוסיף על זה, שזה מה שכתוב שם בגמרא בשבת, שנעשה ונשמע זהו שבח שהמלאכים אומרים. שהנה ידוע שאפילו מלאכים לפעמים אינם בשלימות. מובא על פי האר"י ז"ל, שכשאדם עושה מצווה שלא בכל הכוונה, הוא בורא מלאך שאינו שלם.

למדנו בעבר שכאשר כתוב שהקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, פירושו הוא שלפעמים יש אדם שעושה מעשה שאינו בשלמות, והקב"ה מצרף את המחשבה שתהיה לו פעם אחרת, למעשה הבלתי מושלם שעשה כעת. נמצא שעדיף לעשות מעשה בלתי שלם מאשר לא לעשות מעשה בכלל.

וסוד זה נלמד מהגמ' כאן - "שמור ושמעת".

דף פב

## וישלח אברהם את ידו

מנין יודעים שצריך כלי בקדשים, כלומר שצריך סכין, לומדים זאת מאברהם אבינו, שנאמר בעקידה: "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו". הרי שהשתמש אברהם במאכלת.

ה'ארץ חיים' במסכת חולין מקשה כיצד ניתן ללמוד מאברהם אבינו שהיה קודם מתן תורה?

ואולי יש ליישב זאת על דרך הדרוש, על פי יסוד גדול שמביא הבני יששכר בספרו 'אגרא דפרקא' בשם רבי מנחם מנדל מרימינוב.

הוא פותח בדברי החובות הלבבות (שער ג' פ"ד), שאצל עם ישראל אין מושג של דבר הרשות, כיון שאו שהמעשה הוא רצון השם, ואז יש בדבר מצווה, או שזה נגד רצון השם, וממילא זו עבירה. אין 'מעשה ביניים'.

אברהם אבינו שיעבד את עצמו לגמרי לרצון הקב"ה. ויש להוסיף את מה שנאמר עליו, "ומצאת את לבבו נאמן לפניך", "לבבו" פירוש יצר טוב ויצר הרע. אברהם אבינו לגמרי היה משועבד, עם כל איבריו וגידיו, לקב"ה. בכל דבר ובכל רגע עושה את רצון השם.

בספר 'אוהב ישראל' (ליקוטים חדשים) מובא רעיון דומה, דהנה אמרו חז"ל שאברהם אבינו ידע וקיים את כל התורה כולה. והיכן ידע את כל התורה כולה? מי לימד אותו?

אלא, יש לאדם רמ"ח איברים ושס"ה גידים, שעומדים כנגד רמ"ח מצוות

מסוימת שיש בה סכנה, ולכן אברהם לא אמר הגומל כשיצא מכבשן האש, וכן יצחק בעקידה, וד' שנכנסו לפרדס, וכל זה משום שנשלחו מאת המקום. אלמא דלולי שנשלח, עצם הדבר שהכניס עצמו, שפיר דמי לברך.

דף פ

## כפדומה לי שאין לו פח בקדקדו

לוי הקשה שאלה לרבי. ורבי השיב לו בלשון חריפה: כמדומה אני שאין לו מוח בקדקודו.

החוות יאיר (סימן קנב) עוסק בענין הלשונות הקשים שמדברים התנאים והאמוראים זה עם זה.

ומבאר החו"י שמפני שהרב צריך ללמד את תלמידו, ולחנך אותו, מותר לו להוכיחו בדברים קשים כדי לזרזו שיעיין וישגיח וישמר מן הטעות והשגיא. זה התפקיד של הרב.

ומוסיף ואומר שמדיבורו של רבי ללוי, למד הרמב"ם (ת"ת ד, ה) ואחריו השו"ע (רמז, יא) שמותר לרב לכוּס על תלמידיו.

ונוסיף על זה מה שמובא ביד אליהו על מסכת יבמות (ט, א), שם ג"כ מוזכר לשון זו שאמר רבי ללוי, ומביא היד אליהו שבאמת רבי הרבה פעמים שיבא את לוי, וכפי שמוצאים גמרא בזבחים (ל, ב) שרבי אמר על לוי "הוא שאל בי דבר חכמה", הרי שנתן לו שבח. ומביא שהירושלמי (יבמות יב, ו) מספר ששאלו אנשי סימוניא מרבי לשלוח להם רב, ושלח להם רבי את לוי. הרי לנו שרבי לא רק "נותן מכות" ללוי, אלא גם משבח ומכבד אותו. זו הצורה של רב ותלמיד. הרב צריך לחנך את תלמידו, לפעמים לשבח, ולפעמים "לתת לו מנה על הראש".

ובמשנת רבי אהרון (מאמרים ח"ב עמ' ט) מוסיף, שרבי היה כל כך זהיר בדיבורו, שמעולם לא הוציא דבר לבטלה. וכל מילה שיצאה ממנו היתה מדודה, ובודאי שכאשר התבטא על לוי באופן כזה, הכל היה לסיבה חשובה של חינוך התלמידים.

זו הצורה של רב ותלמיד. זרוק מרה בתלמידים. כשהרב בא לחנך את תלמידו, פעמים שהוא צריך לשבח אותו ופעמים שהוא צריך לגעור בו ולכוּס עליו ולהראות לו שדבריו אינם נכונים כלל וכלל.

ואוסיף על זה בגדר בדידי הוה עובדא. אצל מורי ורבי הגאון רבי משה שפירא זצ"ל, היתה בולטת ההנהגה של "זרוק מרה בתלמידים", ולא היה מרבה בחביבות וחיוכים... היה קשה מאוד להתקרב אליו, היה צריך לעמול קשה על זה. ואם אדם היה בא ואומר סברה או נקודה בהבנה או במחשבה שלא היה לה שום מובן, הוא היה מכה על קדקדו. ככלל לא היה נותן שבח בקלות כי הוא היה במהלך של זרוק מרה בתלמידים. כדי לחנך מישהו איך ללמוד, זה כולל גם גערה והערה, כדרך שמוצאים כאן בהנהגת רבינו הקדוש.

דף פא

## שמור ושמעת

נאמר בפסוק "שמור ושמעת", ואומר רבא "שמור זה תודה, ושמעת זה לחמו". כלומר שמור היינו לעשות את עיקר המצווה, **שמעת** היינו לעשות את המצווה בשלמות, לא רק להביא את התודה, להביא גם את לחמה עמה.

רבי יוסף ענגיל בספרו גליוני הש"ס (שבת פח, א) מבאר לפי זה מה המעלה הגדולה של הקדימו נעשה ונשמע. אדם מתחיל במעשה המצוות. ודאי שעיקר התכלית הוא שאדם יעשה את המצווה בשלמות, בחביבות, לשמה,

עשה ושס"ה מצוות לא תעשה כמו שכתוב בזהר. אברהם אבינו קישר את כל האיברים וגידים, לשורש העליון. הכל היה מתוקן לגמרי. ממילא כל איבר וכל גיד היה קשור לאחת ממצוות התורה. ע"י גופו הוא למד את כל התורה כולה.

נמצא שגופו של אברהם מחובר לגמרי לרצון העליון, וכל מה שהקב"ה אומר ורוצה, גופו של אברהם עושה תיכף ומיד.

והנה, המעיין בלשון העקידה, יראה שבתחילה כל דבר שאברהם עושה, נעשה בקלות: "ויקח את האש", "ויקח את יצחק בנו", "ויקח את האיל" וכו'. אבל כאשר הדבר מגיע למאכלת, כתוב **"וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת"**, הוי אומר שהוא היה זקוק לשלוח את היד. מדוע צריך לשלוח את היד? מדוע לא נכתב באופן פשוט "ויקח את המאכלת"?

אלא שכפי שמוכר ברש"י בחומש, הקב"ה מעולם לא אמר לאברהם אבינו **לשחוט את בנו**. ולא אמר לו אלא "והעלהו לעולה" - להעלות אותו ולהוריד אותו מהמזבח חי.

נמצא שהפעולה הזאת של לקיחת המאכלת, היתה מעשה שאיננו רצון השם, ולא היה על כך ציווי. ממילא היד של אברהם אבינו לא נשלחה למאכלת באופן פשוט. היא לא נשלחה מעצמה לעשות את זה, כי באמת לא היה בכך רצון השם. אבל אברהם אבינו לא ידע זאת. הוא חשב שאולי יש לו קצת עצלות, או קושי להרוג את בנו. ומשום כך היד לא נשלחת באופן קל. אי לכך הוא התגבר על עצמו, "וישלח אברהם את ידו", כביכול בכוח. הוא דוחף את עצמו ללכת לעשות את הפעולה. הוא מכריח את היד!

ומעתה הדברים נפלאים מאוד. בדרך כלל אמנם אין לומדים מקודם מתן תורה. קודם מתן תורה, היה לעם ישראל דין של בני נח, ועדיין לא הגיעו לדרגה שממנה לומדים תורה. אבל כפי שרבי חיים מוולוז'ין אומר בפרקי אבות, כל המעלות הגדולות של עם ישראל מגיעות מהאבות. כשמדובר על מעלה מיוחדת שהאבות נותנים לבנים, את זה כן לומדים מקודם מתן תורה.

בפסוק זה של שליחת היד למאכלת, מונח השורש לכך שאדם צריך להתגבר על עצמו אפילו כשלא נוח לו ללכת לעשות רצון השם. אברהם אבינו פה היה צריך לעשות "וישלח את ידו", כי לא הרגיש שהאיבר שלו עושה את המעשה באופן אוטומטי. הוא היה צריך לדחוף את עצמו, להתגבר על עצמו וללכת לעשות את המעשה.

התגברות מיוחדת זו היא מעלה גדולה שאברהם אבינו נותן לבניו אחריו, שאדם עושה את רצון השם גם כשזה לא נוח ולא טבעי לו.

פנחות דף 99

## עבר הירדן

במשנה הראשונה בפרק תשיעי של מסכת מנחות, כתוב: "כל הארצות היו כשרות", כלומר אפשר להביא את העומר מכל הארצות. ברש"י (הרגיל) כתב: "כל הארצות שבארץ ישראל, כגון יהודה ועבר הירדן והגליל, כשרות".

רבי עקיבא איגר מציין לרש"י בסנהדרין דף י"א שג"כ אומר שאפשר להביא את העומר מעבר הירדן, וכן מציין לר"ן בנדרים (כב,א): "ועבר הירדן לא נתקדש להבאת עומר". נמצא אפוא שישנה מחלוקת בין רש"י והר"ן, האם אפשר להביא את העומר מעבר הירדן.

עיין בחיד"א (ברכי יוסף, או"ח סימן תפט אות ג) שמאריך בדבר זה הרבה מאוד, ומביא מקורות רבים האם אפשר להביא את העומר מעבר הירדן או לא, ומציין את המחלוקת הזאת כפי שרבי עקיבא איגר מציין, בין רש"י והר"ן.

ודבר זה תלוי כיצד מסתכלים על עבר הירדן. ויש סיכום נאה בדברי התשב"ץ (חלק ג סימן ר). שם הוא מדבר, על הכלל "הכל מעלין לארץ ישראל" (כתובות קי, ב), כלומר אישה יכולה להכריח את בעלה לעבור לארץ ישראל. והשאלה היא מה הגדר של עבר הירדן? מביא התשב"ץ שיש מעלות גדולות בארץ ישראל שאין בעבר הירדן. לדוגמה, המושג הזה שמי שלא זכה להיבנות שיהיה לו בנים בחוץ לארץ יזכה בארץ ישראל, המעלה הזאת לא נאמרה לעבר הירדן.

ומה שכתוב בגמרא שכל הדר בארץ ישראל עוונותיו נמחלין (כתובות קיא, א), והנקבר בה כנקבר תחת המזבח (שם), לא נאמר על עבר הירדן. ומה שנאמר שאווירא דארץ ישראל מחכים, לא נאמר על עבר הירדן. וההוכחה הגדולה ביותר שעבר הירדן אין לו גדר של ארץ ישראל, שהרי משה רבנו לא זכה להיכנס לארץ ישראל אף שהיה בעבר הירדן ואף נקבר שם.

מסיים התשב"ץ שם ואומר שיש שני גדרים של קדושה: יש קדושה של השראת השכינה ויש קדושה של מצוות. **המצוות של ארץ ישראל שייכות גם בעבר הירדן. אבל השראת השכינה בעבר הירדן אינה אותה השראת השכינה שיש בארץ ישראל עצמה.**

המעלה של לדור בארץ ישראל היא מכוח החביבות שיש לארץ ישראל, זה רק בגלל השראת השכינה. עבר הירדן אין לו אותה מעלה של השראת השכינה, על אף שיש שם את חיובי המצוות.

החיד"א (מדבר קדמות מערכת ש), מביא שאפילו בארץ ישראל, אף פעם לא היתה השראת השכינה במלואה. ומפני שהיו ג' שבטים (שני שבטים ומחצה) שלא נכנסו לארץ ישראל - גד, ראובן גד וחצי שבט מנשה. ומביא בשם הרמ"ע מפאנו שכתוב בפסוק (מלכים א, ו) "מגרעות נתן לבית סביב חוצה", ומכאן רמז שהסיבה שהיה גרעון בבהמ"ק מבלי השראת שכינה מלאה, מפני שג' שבטים אלו היו סביב חוצה לא", מ' ג' ר' הוא ראשי תיבות מנשה גד ראובן.

לומד מכאן החיד"א שעבר הירדן אין לה דין של השראת השכינה כמו ארץ ישראל. כי אם לא כן, הרי אותם ג' שבטים היו בעבר הירדן ומה חסר כאן? אלא על כרחך שעבר הירדן אינו אותה דרגה של השראת השכינה שיש בארץ ישראל.

לפי זה, יש לבאר שזו מחלוקת רש"י והר"ן. שכן כפי שנתבאר בעבר הירדן אין אלא את ענין המצוות של ארץ ישראל, אבל ללא השראת השכינה של ארץ ישראל, וכעת יש לדון, האם אפשר להביא את העומר משם? רש"י סבירא ליה, שכיוון שיש שם את כל מצוות התלויות בארץ, כולל מצוות חדש עם כל דקדוקיה, ממילא אפשר להביא גם את העומר מעבר הירדן. אבל הר"ן סבירא ליה, שאף על פי שיש את המצוות התלויות בארץ, אך סוף סוף אין שם את הדרגה של השראת השכינה, ולכן נקרא מקום חסר ושאינו מובחר, כמו שדה שאינה ראויה כל כך, כשדה השלחין וכדו'.

ורק נגענו כאן באיזה קצה של הסוגיה הגדולה, כיצד מתייחסים לעבר הירדן.

דף 99

## רבי יוחנן חזאי בחלום

רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו, כשמביאים ביכורים ממין שאינו משובח, האם הם קדושים. ריש לקיש סבירא ליה שקדוש, כמו כל קדשים שאם הביא מן הכחוש שיש בזה קדושה. ורבי יוחנן חולק.

ומאי טעמא דרבי יוחנן, "אמר רבי אלעזר, רבי יוחנן חזאי בחלום, מילתא מעלייתא אמינא", כלומר כיון שראיתי את ר' יוחנן בחלום, הרי אני הולך לומר פירוש טוב בדבריו.

תהיה גם מקובלת בשמים.

דף 94

## ויכוח פשה רבינו עם יוחנא ופמרא

"אמרי ליה יוחנא וממרא (המכשפים) למשה, תבן אתה מכניס לעפרים". כלומר, מה המשמעות של כל האותות והמופתים שאתה עושה, במקום כמו מצרים שמלאה בכשפים.

ועונה משה רבינו: "אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול", מבאר רש"י, שבמקום שגדל שם הרבה ירק, שם הבא ירק שלך למכור.

נקודה ראשונה, מי הם אותם יוחנא וממרא שדיברו עם משה רבינו? מובא בילקוט שמעוני (בשלח רמז רלה) שבשעת קריעת ים סוף, כשהמצרים טבעו, היו שני מכשפים בין המצרים, בשם יוחני וממרא, שעשו להם כנפיים ע"י כשפים, ופרחו באוויר ונתלו ברומם של עולם, ואמר גבריאל "ברוב גאונך תהרוס קמך", ואמר הקב"ה למיכאל לך ועשה בהם דין, תפסם בציצית ראשם וקעקעם על פני הם. הוי אומר ששני אלה היו מכשפים גדולים.

רבי ראובן מרגליות מציין כמה מקורות בזוהר, ובתרגום יונתן בן עוזיאל, שמזכירים שני מכשפים גדולים בשמות אחרים, ומוכיח רבי ראובן שהם אותם המכשפים שהוזכרו כאן.

ולעצם הויכוח בינם ובין משה רבינו, יש להבין מה השקלא וטריא. וברש"י כתב: "הם אמרו לו דברי ליצנות והוא השיב להם בענינם".

אמנם בדרשות הר"ן (הדרוש השלישי) מבאר שיש כאן ויכוח עם טענות עמוקות. יוחנא וממרא אמרו למשה רבינו, מה הוספת כשעשית את האותות הללו, הרי במקום זה בלאו הכי יש כל כך הרבה כשפים. והרי זה כמו להביא תבן למקום שיש הרבה תבן. והרי כל התבן הוא אותו דבר.

עונה משה רבינו ואומר, למקום של ירק מביאים ירק. דהיינו כאשר אדם מגדל ירק משובח ביותר, שיש לו את איכות גדולה ביותר, היכן ימכור אותו? היכן יעריכו את הסחורה המשובחת הזו?

הרי אם ילך למכור אותו בכפר של אנשים עניים ופשוטים, הרי אצלם אין הרבה הבדל בין ירק פשוט לירק באיכות טובה. אלא הולך הוא לשוק שבו מוכרים את כל סוגי הירקות, מהאיכות הגרועה לאיכות הגבוהה ביותר, ואז כאשר הוא מביא לשם ירק שהוא באיכות המעולה ביותר, הלקוחות יעריכו את האיכות של הירק, כי הם יכולים להשוות לירקות הפשוטים ולהבין את ערכה של סחורתו.

זה מה שמשיב משה רבינו ליוחנא וממרא, אתם חושבים שאני מביא עוד כישוף, עוד מאותו הדבר, ולכן אתם טוענים שהדבר דומה להבאת תבן למקום מלא תבן. לא כן, אני לא מביא לכאן כשפים, אני מביא את גילוי כבודו של הקב"ה בעולם. אותות ומופתים שמגיעים מן השמיים. זה דבר אחר לגמרי מכל הכשפים שמצרים מלאה מהם.

ואדרבה, באיזה מקום בעולם יכירו וידעו שהאותו הללו אינם כישוף, אלא אצבע אלוקים? רק במקום הכישוף הגדול. רק במצרים, המלאה מכל סוגי הכישוף, שם ידעו בבירור שזו אצבע אלוקים. כאן יהיה מובן שמופיע כאן גילוי שהוא הרבה יותר גבוה מכל דבר אחר.

וממשיך הר"ן שזה הטעם שמשה רבינו היה כבד פה וכבד לשון. משום שאילו משה רבינו היה יודע לדבר באופן רהוט ומושך את הלב, אנשים היו אומרים, שעם ישראל נמשך אחרי משה רבינו משום שהוא היה דרשן גדול, נואם כיכרות... ולכן עשה הקב"ה את משה כבד פה וכבד לשון, לאות על כך שהאמת האלוקית והגילוי הגדול שבקעו מגרוננו היא שמשכה את עם ישראל אחריו, ולא צחצוחי לשון

וכבר מצינו מעין זה לעיל בדף ס"ז לגבי ראיית דברים בחלום, ושם בשיעור דיברנו בענין השאלה האם אפשר לפסוק הלכה על פי חלום. אבל כאן ברש"י מבואר, שרבי יוחנן התגלה בחלום לרבי אליעזר, ולא אמר לו כלום, אלא עצם הדבר שהתגלה אליו בחלום היה זה כדי שיבוא ויתרן את דבריו.

הסבא מקלם (חכמה ומוסר ח"ב סימן קי), מביא את הגמרא כאן, ומבאר יסוד גדול.

הסבא שואל, מדוע הטריח רבי יוחנן עצמו לבוא לרבי אלעזר בחלום כדי שיתרן את דבריו? הרי רבי יוחנן כבר נמצא בעולם האמת, והוא יודע שהוא צודק. מדוע חשוב לו שרבי אלעזר יבוא ויתרן את דבריו?

אלא רואים כאן יסוד שבית דין של מעלה לא מקבלים את דברי התורה של חכם, אלא אם כן הסכימו למטה בתחתונים עם דבריו. צריך שחכמי הדור שבארץ יקבלו את דבריו.

ומצרף לכך את דברי הגמרא בבא מציעא (נט, ב) לגבי תנורו של עכנאי, שאף שהראו משמיים שהלכה כרבי אליעזר, שאר החכמים אמרו "לא בשמיים היא".

וממשיך הסבא וכותב: "בעמדי בהשתוממות עצומה ימים אחדים, היה מהצורך לעיין מה בספר חסידים, ותיכף בפתחת הספר נודמן סימן רכ"ד ושמה נאמרו כל הדברים הנ"ל ממש כצורת, וז"ל "מקים דבר עבדו וענת מלאכיו ישלים" (ישעיה מ"ד), עליונים מסכימים לדעת תחתונים. כשעליונים אומרים לכך וכך רואים אותם האנשים לענוש או לשכר, אומר הקב"ה המתינו עד שהצדיקים אומרים ככה, ולכך לא היה הקב"ה אומר שמועה מפי ר' מאיר [על שלמד מאחר ואמרינן שאם הרב דומה למלאך ה' צב' יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו לא] עד שאמורא אמר רבי מאיר רימון מצא תוכו אכל קליפתו זרק... אלא חפץ שיסכימו עליונים ותחתונים למדת משפטיו."

והוא בחגיגה (טו, ב) שאחרי שפסקו כאן בארץ שמוותר היה לר"מ ללמוד מאחר, מסופר שם בגמ' שרבה בר שילא מצא את אליהו הנביא ושאל אותו מה עושה הקב"ה, ואמר לו, "השתא קאמר, מאיר בני אומר, מאיר בני אומר", זאת אומרת, אחרי שאמרו פה כאן למטה בארץ שרבי מאיר נהג כשורה במה שלמד מאחר, אז הקב"ה הביא דברים בשמו.

לכן רבי יוחנן מבקש מרבי אליעזר שישביר את דבריו לחכמי הדור שיקבלו אותו.

ממשיך הסבא, שרואים מכאן כמה אדם צריך להשתדל שאנשים יסכימו לדבריו, וכן רואים כאן כמה גדול כוח הדעת של האדם, שמה שהוא מסכים בדעתו, את זה מקבלים למעלה. וצריך האדם לברר את מעשיו כפי מה שהוא יכול בזמן שהוא חי.

וזה הפירוש במשנה באבות (ג, א): "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו". הפשט הפשוט הוא שאם הבריות אוהבים אותם, סימן שגם הקב"ה אוהב אותם. אך לפי דבריו יש פירוש נוסף, שרק כאשר רוח הבריות נוחה הימנו, רק אז דעת המקום נוחה הימנו.

לאור זאת, מהי צורת העבודה של האדם? בראש ובראשונה צריך האדם לנסות להבין, לדעת את התורה ולעשות את רצון השם. אחרי שהוא עושה את רצון השם, עליו לראות שאנשים יסכימו לדבריו ויקבלו אותם.

זו הכוונה בפסוק "והייתם נקיים מה' ומישראל" (במדבר לב, כב). דבר ראשון - נקיים מהשם, לדעת מה הקב"ה רוצה מאיתנו. אבל אחרי כן צריך גם להיות נקיים מישראל, שישראל יקבלו את דבריו.

וזה גם הפירוש במשנה נוספת באבות (ריש פרק ב): "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". ראשית כל, צריך שתהיה תפארת לעושיה, כלומר תפארת כפי מה שהקב"ה רוצה ממנו, אבל יחד עם זה צריך גם להיות תפארת לו מן האדם, שגם בני האדם יקבלו את מעשיו. עליו לראות שחכמי הדור מקבלים את דרכו, ורק אז היא

בהרחב דבר לנצי"ב (שמות ז, יא) מבאר את הגמ' כדרך הר"ן ומסיים: עיין בדרושי הר"ן שאומר ממש כדבריי.

ועיין במי השילוח (הערות על מסכת מנחות), שגם כן מבאר בדרך זו את תשובת משה - שכדי להכיר בערכו של דבר, צריך ללכת למקום שבו מכירים את ערכו של דבר.

דף 19

## לא לאורה אני צריך

'צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך'. אמר רבי יהושע בן לוי, אליך ולא לי, לא לאורה אני צריך. ואם תאמר לאורה אני צריך, והלוא כל ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו. אלא עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל.

התוספות מקשים, למה צריך להביא ראייה משנות המדבר? הרי תמיד, בכל השנים, כל העולם מאיר מאורו של הקב"ה, ובודאי שהוא לא צריך לאורה.

המהר"ל בחידושי אגדות כאן, אומר במילים קצרות יסוד גדול מאוד שהובא בכל ספרי המקובלים. המהר"ל אומר שכאשר כתוב 'לא לאורה אני צריך', הכוונה בעצם לומר שהקב"ה לא צריך שום דבר מאיתנו. כל מה שאנחנו מדברים לגבי השייכות לקב"ה, היינו אל הגילויים שהוא גילה לפי מדרגתנו. הקב"ה מתגלה בעולם כפי דרגת האדם. ומביא לדוגמה, מה שכתוב במדרש (ילקוט יתרו רפז), שהקב"ה התגלה על הים כגיבור עושה מלחמה, ובסיני התגלה כזקן מלמד תורה. זאת אומרת, הכל תלוי בנו. הגילוי משתנה כפי צורך התחוננים.

השל"ה (פרשת צו, תורה אור אות ג) גם כן הולך גם על דרך זו, ואומר את הדברים קצת באופן אחר, אך דומה. השל"ה אומר שכאשר כתוב 'לא לאורה אני צריך', הכוונה היא, שהקב"ה בעצמו אינו צריך את האדם להביא שפע לעולם. בית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה, והנה כבר יש בית מקדש של מעלה. אם כן לשם מה נצרך בית מקדש של מטה? כי הקב"ה חפץ שכל ההשפעות בעולם יבואו דרך האדם.

אבל לא לאורה הוא צריך, כלומר הוא אינו צריך באמת את בית המקדש של מטה. פוק חזי שכשבית המקדש התחונן חרב, עדיין יש השפעות בעולם. אלא שמכל מקום רצונו שזה יהיה תלוי באדם.

נמצא שהגילוי בעולם מגיע דרך האדם. הקב"ה רצה לתת את הכוח הזה לאדם, שהכל יהיה תלוי בו, אבל הוא לא שהוא ית' זקוק לכך.

וזה הפירוש 'עדות היא שהשכינה שורה בישראל', הגילוי הוא שכאשר כלל ישראל מביא את הגילוי, ממילא השכינה נמצאת יחד איתו. אבל כל זה בשביל האדם ולצורך האדם, לא לצורך מעלה.

וענין זה מתחבר ליסוד הגדול של ספר הלשם (הקדמות שער א פ"ו), שכל הגילויים שיש לנו, אין לכך שום שייכות להקב"ה בכבודו ובעצמו. הגילויים של הקב"ה הם שמותיו. מה הפירוש שם? הצורה שבה אנחנו מתייחסים אליו. אנחנו יכולים לכנות אותו בשם. אלה הם הגילויים שיש בעולם, שמותיו ית'. ובהמשך הספר (שער ז פ"ד אות ז) הוא מבאר שגם בתפלתנו, אין אנו מכוונים להקב"ה בעצמו, אלא לשמות, ודרך השמות מגיעים אל הקב"ה. אין אנחנו לא יכולים להתייחס להקב"ה בעצמו, רק לשמות.

והטעם, כי הצורת הגילוי של הקב"ה בעולם היא כלפי האדם, דרך שמות. כי שם הוא צורת ההתייחסות שלנו אל הקב"ה.

וזה כל היסוד כאן בגמרא. לא לאורה אני צריך. הקב"ה מצד עצמו אין לו שום צורך בכל העבודות האלה. כל מה שיש לנו בעולם ענינו הוא כיצד

צורת הגילוי כלפי האדם, כדי שיוכל להתחבר להקב"ה וליאור באורו.

הקב"ה יצר מציאות בעולם שהאדם קורא בשם ה' ומביא השפעות, כמו שאומר השל"ה, ובכך הגילויים מגיעים דרכו. אבל זה כל מה שיש לנו. אין זה מצד מציאותו יתברך בעצמו, הכל הוא מצד ההתייחסות שלנו אליו.

וממילא מתורצת קושיית התוס', במדבר הדבר ברור שהקב"ה לא זקוק לנו, שהרי הגילויים באו מצדו בשבילנו, אבל לאחר המדבר יש הו"א שזקוקים לאדם כדי להביא לגילויים, ולכן הראי' היא מהמדבר.

והדברים עמוקים עד למאוד וצריכים הרבה מחשבה ועיין.

דף 19

## דיבור יפה לבשמים ורע ליין

כשם שהדיבור יפה לבשמים, כך הדיבור רע ליין.

רבי ראובן מרגליות מציין לגמרא בסנהדרין (ע, א) "דאמר רבא, חמרא וריחני פקחין". כלומר יין וריח בשמים עשו אותי פקחן.

וכתב החיד"א (פתח עיניים סנהדרין שם) בשם הר"ר יוסף דיין שאמר בדרך דרש, שהרי היין והבשמים טבעם הפוך בנוגע לדיבור, "ומזה יש ללמוד בינה לעתים, עת לחשות ועת לדבר, דיש זמן שהדיבור טוב ויש זמן שהשתיקה טובה. וז"ש חמרא וריחני שרחוקים בטבעם זה מזה בענין הדיבור, פקחין, האירו עיני לדקדק בדיבור ולהיות נזהר בזמן שיפה הדיבור וזמן שיפה השתיקה."

ועיין בשפת אמת (פורים תרמ"ח), דהנה בשמים הם דבר שהנשמה נהנית ממנו (ברכות מג, ב), ואילו היין הולך אל הגוף. ומבאר שעניין יום הפורים הוא שיש לנו את שניהם - גם את העניין של היין וגם את העניין של בשמים, ולכן מרדכי נקרא על שם הסממנים. עיין שם.

ומביא את הגמ' כאן ומבאר שכיון שהיין שייך לגוף, הרי על הגוף נאמר (אבות א, ז) "לא מצאתי לגוף טוב יותר משתיקה". אנו רוצים למעט את כוח הגוף, לכן בין השתיקה יפה. ואילו כלפי הריח ששייך לנשמה, הרי הביטוי של הנשמה הוא בכח הדיבור - בתורה ותפילה, ועל כן שם הוא להיפך, הדיבור יפה לבשמים.

נמצא כך: הדיבור יפה לבשמים, כי הוא בחינת רוחניות, בחינה של נשמה, בחינה של תורה ותפילה. ומאידך הדיבור רע ליין, כי היין הוא בחינה של הגוף. ובגוף, לא מצאתי דבר יותר טוב מאשר שתיקה.

דף 19

## בפחלוקת אם פנורה ונרותיה ככר ופקשה

הגמרא בעמוד ב' מביאה מחלוקת, מה היה כלול במנורה. האם מנורה ונרותיה באו מן הכיכר ומן המקשה, או רק המנורה עצמה. כלומר, האם הנרות של המנורה הם חלק מהמנורה, או שהם דבר שעומד לעצמו.

האור החיים בתחילת פרשת בהעלותך כותב שאילו היה בזמן הגמרא, היה מביא כמה ראיות שהנרות הם לא חלק מהמנורה. ראייה ראשונה: כשמשא רבנו בנה את המנורה, לא כתוב שהוא סידר את הנרות. רק בהמשך בשעת הציווי על הנרות מוזכר שהם יאירו כלפי המנורה, אבל לא כתוב שזה היה חלק מבניין המנורה. ואם הנרות הם חלק מהמנורה, לכאורה היה צריך להיות מוזכר שמשא רבנו עשה אותם.

וזו ההדלקה הרגילה, ויש הדלקה בבוקר בזמן הטבת הנרות, דסבירא ליה שהטבת הנרות הכוונה להדלקת הנרות. וזהו לשונו (פרק ג מהלכות תמידין ה"ב): "מהו דישון המנורה? כל נר שכבה, מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו", ומסיים: "והדלקת הנרות היא הטבתם", כלומר, הטבת הנרות היא על ידי שמדליק אותם.

ועיין ברע"ב (תמיד ג, ט) שמביא את הרמב"ם, ומעיר עליו: "ופליאה נשגבה בעיניי, ולא שמעתי ולא ראיתי לאחד מרבתיי שסובר כן".

ועיין בתשובות הרשב"א (ח"א סי' ט) שמביא את שיטת הרמב"ם, ומקשה עליו קושיות רבות ומוכיח שהדלקת הנרות היא רק בערב. ומבאר שמקור הרמב"ם הוא מהגמ' דידן (פח, ב), שם כתוב שאם כבה נר, אזי מחזיר בו שמן ומדליק אותו שוב. ומוכיח שמדובר שהוא הדליק את הנר בבוקר, שמע מינה שיש צורה של הטבת הנרות ותיקון הנר בבוקר.

אמנם הרשב"א בעצמו מסיק דלא כרמב"ם, אלא כדעת שאר הראשונים וכפשוטו לשון הגמרא שמדליקים בערב בלבד.

ועיין בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' קפא) שבג' מקומות בדברי ספר הזוהר יש מקור לדברי הרמב"ם שמדליקים גם ביום: א) ברעיא מהימנא (ריש פרשת אמור דף פח, ב) כתוב שהדלקת הנרות יש בכל יומא תרין זימנין. ב) גם בזוהר פרשת חוקת (דף קפג, א) כתוב דהוה דליק בכל יומא תרי זימני. ג) בזוהר פרשת בהעלותך (דף קנ, א) הוא משווה את הדלקת הנרות לקטורת, והקטורת הרי נעשית פעמיים ביום, א"כ ה"ה הדלקת הנרות.

ובאמת, שדברים אלה מעלים את הנושא, האם הרמב"ם ידע את חכמת הקבלה. בדורות הראשונים נמסרה חכמה זו איש מפי איש ולא היתה גלויה לכלל הציבור. יש ראשונים מסוימים שהיו חלק ממסירת חכמה זו, כגון הרמב"ן, רבנו בחיי ועוד. לגבי הרמב"ם יש דיון גדול אם היה מודע לחכמה זו.

ולאור מה שהבאנו שמקור הרמב"ם שמדליקים ביום הוא בזוהר, א"כ שמע מינה שידע הרמב"ם ספר זה.

ועיין בשו"ת אור המאיר לרבי מאיר שפירא (סימן לא), שמביא שיש שתמה לומר שהרמב"ם סמך דבריו על הזוהר, ומביא מהר"ם שפירא כמה וכמה מקומות שהרמב"ם מתיישב רק לפי הזוהר. ואחד מהמקומות, הוא נידון דידן.

ומסיים שאחת הראיות שהרמב"ם לא ידע חכמה זו, היא ממה שכתב בהלכות יסודי התורה שדעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם, והרעיש על כך בעל עבודת הקודש. אך טוען האור המאיר, שהמעין בזוהר חדש (בראשית ח, ב) יראה שדבריו הם מקור לדברי הרמב"ם הללו. ונמצא ששפיר יש לומר שהרמב"ם דרך בעקבי הזוהר בענין מצות הטבת נרות שכלול בזה גם להדליק אותם.

דף צ

## דפעות על פת כנסכים על קרבן

כתוב במשנה שכל הקרבנות טעונים נסכים, דהיינו שמביאים יין עם הקרבן. בספר שמנה לחמו לרבי אשר אנשיל, בדרושים להספד (פרק ח) מייסד, שכאשר נפטר אדם כשר, כשמישהו בוכה עליו, הדמעות הללו נחשבות לנסכים. אדם מישראל שנפטר מן העולם, הדבר נחשב כקרבן, שכן הוא מתקרב להקב"ה ועוזב את העולם, וכשם שקרבן טעון נסכים, כך פטירתו של אדם מישראל טעונה נסכים והיינו הדמעות שמורידים עליו.

בכל בו (סימן קיד) כתב שנהגו שלא להתאבל על בן בכור שמת לפי שהוא קדוש להשי"ת. ומנהג זה הובא בב"י (י"ד סי' שעד), וברמ"א שם (סעיף יא), וכתבו על כך שזה שזה מנהג טעות.

ראיה שניה: כתוב בפרשת במדבר (ד, ט) "ולקחו בגד תכלת וכיסו את מנורת המאור, ואת נרותיה, ואת מלקחיה ואת מחתותיה ואת כל כלי שמנה". הרי לן שהכיסוי נועד להיות על המנורה, על הנרות, על המלקחיים ועל המחתות. משמע שהנרות הם לא חלק מהמנורה, כי אם הנרות הם חלק מהמנורה, די לומר שכיסו את המנורה, וזה כולל ממילא גם את הנרות.

ראיה שלישית: בדברי הימים (ב, ד) כתוב "את המנורות ונרותיהם", הרי שהנרות אינם חלק מהמנורה.

הרמב"ן בפרשת תרומה (שמות כה, לט) מביא מברייטא דמלאכת המשכן שיטה שלישית [ומשמע מדבריו שכך הוא הבין את דברי רש"י שם]. והיינו שהמנורה כוללת לא רק את הנרות, אלא גם את המלקחיים ואת המחתות. כל הכלים האחרים גם הם מצטרפים יחד עם המנורה להיות חלק ממנה.

והרמב"ן אומר שהכל היה מקשה אחת וחלק מהככר, שגם משמשי המנורה נחשבים חלק ממנה. וזו המשמעות גם בלשון רש"י, שהכיכר כולל את המשקל של המנורה עם כל כליה.

נמצאו בידינו ג' שיטות:

שיטה אחת שהמנורה היא המנורה בלבד בלי הנרות וכ"ש ללא שאר המשמשים.

שיטה שנייה שהנרות הם חלק מהמנורה.

שיטה שלישית שהמנורה כוללת את כל הכלים שנמצאים יחד עמה.

ועיין בדברי הבן יהוידע כאן רמז נאה: "דידוע שהמנורה רומזת לתורה, אבל מלקחיה ומחתותיה שהם שמשים שלה רומזים לחכמות הנדסה ותשבורת וניגון ורפואה וכתובה וכיוצא, שכל אלו הם שמשים של התורה. והטעם שהמנורה באה מן הככר, פרשתי בס"ד לרמז שהמזון שנקרא ככר אין זוכין בו ישראל בעוה"ז אלא בזכות התורה שנקראת בשם לחם, דכתיב לכו לחמו בלחמי, ולזה אמר התנא אם אין קמח אין תורה, ר"ל אם לא יאכל אין לו כח ללמוד תורה, אך זכיינו בקמח לא באה אלא בשביל התורה, דאם אין תורה אין קמח, לכן המנורה הרומזת לתורה באה מן הככר לרמז שזוכין בככר שהוא המזון, בזכות התורה. אבל מלקחיה ומחתותיה שהם רומזין לשאר חכמות אין באין מן הככר, לרמז שאם לא למד אלא רק שאר חכמות בלבד אין לו זכיה בככר שהוא המזון."

אולי יש לבאר על פי דבריו, דאם המנורה היא רמז לתורה, יתכן שכל שאר הכלים הם רמז לדברים שמסייעים לתורה. התמכין דאורייתא, המביאים את התורה לידי מעשה. ומעתה יתכן שזו המחלוקת, כיצד יש להסתכל על אותם כלים. הברייטא דמלאכת המשכן לומדת שכל הדברים האלה הם חלק מהתורה, לכן הכל כולל יחד. ושאר השיטות המצויות בגמרא לומדות שאין שייך כ"כ לעצם התורה, ולכן הם חלוקים מהמנורה.

ואולי חלק מהנושא הוא, אל מה רומזים הכלים האחרים. האם הם רומזים לחוכמות אחרות, או שהרמז הוא לתומכים המסייעים לתורה, שיש יותר טעם לומר שהם חלק מן התורה עצמה.

דף פט

## בשיטת הרמב"ם בהדלקת הנרות בבוקר

מנין יודעים מהי כמות השמן שיש לשים במנורה, ממה שכתוב "מערב עד בוקר", תן לה כמדתה שתדלק מערב עד בוקר. והגמרא מביאה דרשה נוספת: "מערב עד בוקר, אין לך עבודה שכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד". נמצא שהדלקת הנרות נעשית בערב ובלילה.

אבל הרמב"ם סובר שהדלקת הנרות נעשית פעמיים ביום. יש הדלקה בערב,

הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, והפירוש הוא שק"ש היא בדיבור, וכאשר החסיר את התפילין שמונחים על הגוף, הרי זה כמקריב קרבן בלי נסכים שמתקן את הנשמה ולא את הגוף.

ועל כן השירה נאמרת על היין, שבכך מחברים את הכל כלפי מעלה.

השם משמואל ממשיך את הקו הלאה. הספורנו (בפרשת שלח) מעיר שעד חטא העגל לא היו נסכים, ומחטא העגל והלאה נתחדשו נסכים לקרבן ציבור. ומחטא המרגלים ואילך נתחדשו נסכים לקרבן יחיד. והביאור, דנסכים הם כנגד הגוף, ובמתן תורה שאמרו ישראל "נעשה ונשמע", נמשך הגוף ממילא לרוחניות. אך לאחר חטא העגל, צריך הגוף תיקון. ועל פי המהר"ל בעניין בית המקדש ביאר שבחטא העגל איבדו כלל ישראל את המעלות הרוחניות, אך עדיין נשארה להם המעלה של "כלל ישראל", שכולם מחוברים להיות אחד. ועל כן לאחר חטא העגל הביאו נסכי ציבור, ובכך עלה תיקון גם ליחידים לפי שכולם מחוברים. אך בחטא המרגלים איבדו את החיבור הפנימי של כנסת ישראל, ובפרט היות ובא"י הוא מקום החיבור של הכלל, וכשמאסו בארץ חמדה, איבדו את הנקודה המחברת, וממילא מכאן ואילך צריך להביא נסכים לכל יחיד ויחיד, שכבר לא נמשך אחר הציבור.

והשפ"א כתב שהטעם שלא רצו המרגלים להכנס לא"י, משום שיצטרכו לעסוק בעניני הגוף, ולא רצו לעזוב את המדבר שעסקו בו רק ברוחניות. כל ענין הנסכים הוא לחבר את הגוף, ולכן נסכי יחיד מגיעים דוקא אחרי חטא המרגלים, שצריך לתקן ולהעלות את הגוף.

והדברים עמוקים וצריכים עוד ביאור.

דף צא-ב

## דיבור על עצמו בלשון רבים

"אמר רב פפא בדק לן רבא", פירוש: רבא בדק אותנו, בחן אותנו. לשון זו מובאת בכמה מקומות בש"ס, אחד המקומות הוא בעירובין (נא, א), ושם בספר ילקוט המאירי מקשה, מדוע רב פפא מדבר על עצמו בלשון רבים [בדק לן, לן' הוא לשון רבים]?

ומביא מספר הזוהר, שאסור לאדם לדבר על עצמו בלשון רבים משום יוהרא, ואולי י"ל שאמר כן על שהיו חבריו איתו יחד, או אפשר דגברא רבה שאני.

ודברי הזוהר הם בזוהר חדש (פרשת בראשית דף טז ע"א), שם מדובר על מה שכתוב בפסוק "נעשה אדם" בלשון רבים. וידוע מה שרש"י מביא בשם חז"ל, שנעשה אדם פירושו שהקב"ה התייעץ עם המלאכים, להראות ענווה. אך בזוהר חדש שם כתוב, שלא מסתבר שהקב"ה התייעץ עם המלאכים, שהרי הוא ברא אותם, ועוד שהרי המלאכים מבטלים דעתם לדעת הקב"ה, ומה שייך שיתיעץ לדעתם.

ומבאר הזוהר חדש שהפשט הוא, שדרך המלך ששולט על דברים רבים, לדבר על עצמו בלשון רבים, להראות שהכל בידו.

ולכאורה ביאור הדברים יותר בעומק, ע"פ מה שמביא הבן איש חי בספרו רב פעלים ח"א, בחלק הנקרא "סודי ישרים", ושם בסימן א' מבאר את הפסוק "נעשה אדם", שכאשר הקב"ה ברא את האדם, היה זה לאחר שברא עולמות רבים וחלקים שונים בתוך העולם, ורצה שכל החלקים יהיו מעורבים בבריאת האדם, כדי שכאשר אדם עושה מצווה הוא יעלה את כל העולם כולו, וכשחש ושלוש יעשה עבירה הוא יפגע בכל העולם כולו.

ומביא דוגמה לדבר, שלושה שותפים באדם, הקב"ה, אביו ואמו (נדה לא, א). כלומר יש כאן צירוף חלקים לבריאת האדם. כשהקב"ה ברא את האדם

וכותב בעל השמנה לחמו, לפי היסוד שהדמעות הן כמו נסכים לקרבן, והרי למדנו במשנה שכל הקרבנות יש להם נסכים, חוץ מן הבכור, ומכאן רמז לכך שאין מורידים דמעות על בכור ואין מתאבלין עליו.

ועיין לרבי חיים פלאגי (בספרו נפש חיים, מערכת ה' אות כד), שהביא דברי השמנה לחמו, ומקשה עליו (וכותב "מחכו עלה") דא"כ מדוע אין נסכים בקרבן ציבור. עכ"ד. ואינו מובן שהרי דין פשוט הוא שקרבנות ציבור כן טעונים נסכים. ובספר הדר יעקב לגרי"ח סופר שליט"א מבאר שכוונת ר"ח פלאגי לחטאת ואשם שהם מכפרים ולדברי השמנה לחמו, אדרבה הם היו טעונים בעיקר לנסכים, דאם כל עניין של נסכים הם כמו הדמעות שמגיעים בזמן הקרבן, מדוע שלא נצריך נסכים לחטאת ואשם.

על כל פנים, ממשיך השמנה לחמו ומבאר לפי דרכו מה שאמרו בגמ' (שבת קה, ב) "כל המוריד דמעות על אדם כשר, הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו", וצ"ב מה העניין "לספור"? ומבאר: "ולפי דאיתא ששקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלקינו, ובשעת החורבן מלאכי השרת מר יבכיו, ולכך איתא דהקב"ה נוטל דמעות האנשים המורידין על מיתת הצדיקים ומערבן עם הדמעות של מלאה"ש אשר הם בבית גנזיו מזמן חורבן הבית, ללמדך ששקולה מיתת הצדיקים לחורבן הבית, ולפי דקיי"ל אין מערבין נסכים בנסכים כדאיתא בספרי הובא בילקוט פרשת פנחס וכו' וא"כ היאך הקב"ה מערב דמעות שהן נסכים עם הדמעות של מלאה"ש ויתבטלו ברוב. ולכך הקב"ה סופרן דייקא דהיינו מונה אותם תחילה ואח"כ מניחן בבית גנזיו מזמן החורבן כנ"ל, משום דע"י מניין הוה כמו דבר חשוב, ודבר שבמנין אפילו באלף לא בטיל."

ועוד המשך על דרך זה, כתוב בספר פני יצחק (פרשת ניצבים דרוש ב) לבאר הא דהקב"ה סופר את הדמעות, ומדוע מודגש ענין הדמעות, ולא די לומר שמצטער. אך לאמור שהדמעות הם כנסכים, מובן שכמו שכל קרבן טעון נסכים כך חייבים להוריד דמעות במיתת אדם כשר שהוא כקרבן. ומוסיף לבאר בכך מה שאמר רב לרב שמואל בר שילת בשבת (קנ"ג, א) "אחים בהספידא דהתם קאימנא", כלומר שיחמם את השומעים כדי שיבכו עליו, ומה החשיבות בכך? אלא שהורדת הדמעות נחשבת כנסכים שהם חיוניים עבור הקרבן.

ומוסיף עוד, שלכן כתוב בפסוקים אצל דוד המלך אחרי מיתת אבנר, שעיקר הבכייה היה אחרי הקבורה - "ויבך אל קבר אבנר" (שמואל ב ג, לב). והיינו כיון שהקבורה היא עיקר הכפרה למת, ואם הדמעות הן כנסכים שמגיעים עם הקרבן, אזי הן צריכות להיות אחרי שמביאים את הקרבן למזבח, והיינו אחרי הקבורה.

דף צא-א

## ענין הנסכים

בדף זה מתעסקים בענין הנסכים של הקרבנות. פרשת נסכים כתובה בתורה בפרשת שלח, לאחר חטא המרגלים, וצ"ב הטעם ששייכת פרשה זו דוקא במקום זה.

ישנו מהלך נפלא בשפת אמת (שלח תרמ"ט) ובשם משמואל (שלח תרע"ב), ושניהם כיוונו לדבר אחד.

השפת אמת מבאר שהנסכים באים לתקן את הגוף. עיקר עבודת ה' מכוונת לנשמה, אך היא צריכה גם להתחבר לגוף, וזה ע"י מעשה המצוות. לבהמה יש נפש והיא כנגד נשמת האדם. אך תיקון הגוף של האדם הוא ע"י הנסכים שבאים מן הצומח ונחשבים בדרגה נמוכה יותר מהבהמה, והם מתקנים את גוף האדם.

הזכרנו בעבר את הגמ' בברכות (יב, ב) "כל הקורא ק"ש בלא תפילין, כאילו

אחרת: החלק התחתון של האדם הוא הנפש הבהמית. היא כוח התאוות, הדמיונות. כשאדם מאפשר לכוח הנפש הבהמית להתגבר, אז הוא חוטא ועושה עבירות.

לאחר שחוטא, ובא לבהמ"ק להתכפר, הוא מתוודה על הקרבן וסומך עליו. ומהי הסמיכה? על ידי נמשכים כל החטאים וכל כוח המדמה על הבהמה, שהיא עצמה בחינת המדמה. הבהמה מייצגת את החלק הבהמי של האדם ומתאים להכניס עליה את כל הצד הזה שבאדם. ומיד אחר כך "תיכף לסמיכה שחיטה", ושוחטים את הבהמה, ועל ידי זה נכנע ונשבר הכח המדמה.

נמצא שאין זה דבר סתמי, שמעבירים דברים מהאדם לבהמה, אלא הבהמה באמת מייצגת את החלק התחתון של האדם, את החלק הרע שהאדם צריך לתקן.

נמצא מדברי רבותינו, שמה שהבהמה הולכת ומייצגת את האדם מכאן ואילך, דבר זה נעשה על ידי סמיכה.

ובאמת שזה גם הסבר שאר עניני סמיכה שמצינו בתורה. יש סמיכה לחכמים, והיינו שחכם ותיק וגבוה יותר נותן לחכם חדש את כוח ההוראה. הוא סומך את ידיו, מעביר את כוחו, ובכך הוא ממשיך את דרכו.

דף צג

## כ"ד פקודות דכתיב ידיו

ריש לקיש מבאר שבכל מקום שכתוב "ידיו" הכוונה לשתי ידיים. ר"א אמר זאת בבהמ"ד בלי לייחס לריש לקיש, והקפיד עליו ריש לקיש. לאחר מכן הקשה עליו ריש לקיש דא"כ מדוע בכ"ד מקומות נאמר בתורה "ידיו" באופן מלא. והגמ' מזכירה ארבע דוגמאות: "ידיו תביאנה", "ידיו רב לו", "שיכל את ידיו", "ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו". ותיקן ריש לקיש דכוונתו היתה רק בסמיכה של קרבנות ולא בסמיכת בני אדם.

וגדולי הדורות נתחבטו היכן כתובים כ"ד מקומות "ידיו". ובנימוקי הגר"ב כתב שבתנ"ך איתא "ידיו" הרבה יותר מכ"ד פעמים. ואם הכוונה רק לתורה, הרי כתובים בה פחות מכ"ד פעמים. ומבאר שבאמת אין הכוונה לכ"ד פעמים, אלא זהו רמז לפסוק בשמואל ב (פרק כא) לגבי אחד מהענקים "ויהי איש וגו' אצבע ידיו וגו' שש ושש עשרים וארבע מספר", ולא רצה להביא כל הפסוק והביאו רק בקיצור שכתוב שם את המספר עשרים וארבע, ושם מוזכרת המילה "ידיו".

המלבי"ם (אחרי מות ס' נב) מיישב שהכוונה למה שמוזכר בתורה בלבד, אלא שלא דוקא למילה "ידיו" אלא גם לשאר ההטיות של לשון רבים כגון "ידך" "ידי" וכו', והכל עולה במספר כ"ד.

בשיח השדה כאן, מונה הגר"ק את מספר הפעמים. בתורה נאמר י"ב פעמים "ידיו" מלא: ארבעה שמוזכרים כאן בגמ', ועוד: "כי היו ידיו שעירות", "תמכו בידיו", "ידיו אמונה", "וידיו לא שטף", "כי סמך משה את ידיו", "ויפזו זרועי ידיו", "ופועל ידיו תרצה", ועוד י"ב נביאים. הרי תורה עם נביאים עולה כ"ד פעמים, ובכתובים לא קחשיב (ולא הסביר מדוע).

רבי מותתיהו שטראשון (בן הרש"ש) בספר מבחר כתבים (עמ' עג) מיישב, שכ"ד הוא לשון גוזמא, כמו שמצאנו כן לריש לקיש (בעל המימרא כאן) "דהוי מקשי לר' יוחנן כ"ד קושיות" (ב"מ פד, א), ושם איתא הלשון "על כל מלתא", שבדואי הוא לשון גוזמא, וכמ"ש רש"י ותוס' לענין כמה מספרים שבש"ס. וכן בשבת (לג, ב) "מעיקרא כי הוה מקשי רשב"י קושיא הוה מפרק ליה ר' פנחס בן יאיר תריסר פרוקי, לסוף כי הוה מקשי ר' פנחס בן יאיר קושיא הוה מפרק ליה רשב"י כ"ד פרוקי", ובדואי לא יתכן שכך היה בדיוק בכל פעם אלא גוזמא היא.

הוא רצה שכל העולם יטלו חלק בכך, לכן כתוב נעשה אדם בלשון רבים. וזה לכאורה עומק דברי הזוהר, שהקב"ה מביא לידי ביטוי במשפט זה את שליטתו בכל חלקי העולם, עד שמביא את כולם לתוך היצירה המיוחדת הזו - בריאת אדם.

והבן איש חי שם, מביא פירוש נוסף, שכאשר אדם מדבר על עצמו בלשון רבים, אדרבה יש בכך ענווה, שיש לו חשיבות רק בצירוף אחרים. וכן מובא בספר חסידים (סי' טו) שעל האדם לכלול עצמו תמיד עם אנשים אחרים, כי יש בכך דרך ענווה. ועל כן רבן גמליאל כתב אחרי עיבור השנה (סנהדרין יא, ב): "שפיר מילתא באנפאי ובאנפי חבראי", כלומר הוא צירף את עצמו עם עוד החברים. וכן אמר הקב"ה לישעיהו: "את מי אשלח ומי ילך לנו" (ישעיהו ו, ח).

מעתה, לפי דרך זו מיושב מדוע דיבר רב פפא על עצמו בלשון רבים, דיש בכך דרך ענווה.

נמצא שיש שתי דרכים להסתכל על לשון זו. האם זו דרך כבוד וחשיבות או אדרבה דרך ענווה.

דף צב

## סמיכה בקרבנות

כל קרבנות היחיד טעונים סמיכה, חוץ מבכור מעשר ופסח וחטאות ואשמות. וכבר דיברנו מעניין הסמיכה בזבחים דף ע"ד, ונחזור ונשנה פרק זה במקום זה.

יש לעיין מהו העניין של סמיכה בקרבנות.

הרקנאטי בפרשת ויקרא כתב: "כבר פירשתי טעם הסמיכה כי הוא להאציל עליה חטאו". הלבוש שכתב חיבור על הרקנאטי (לבוש יקרות) מציין פרשת ויצא, שם כתוב שרחל אומרת "הנה אמתי בלהה בוא אליה ותלד על ברכיי ואבנה גם אנוכי ממונה", וכתב ברקנאטי: "לפי המשכה והאצילות שהיתה נמשכת ונאצלת על בלהה שפחתה, היתה נמשכת ג"כ עליה, כעין נשיאות כפים, וסמיכת הקרבן, להאציל על הדבר שסומכים עליו כח הראוי". הרי שענין הסמיכה על הקרבן הוא להאציל ולהמשיך את עצמו על הקרבן. כביכול הקרבן נעשה המשך של האדם.

והנה בפרשת ויקרא הרקנאטי מוסיף את המשפט: "כי הוא להאציל עליה חטאו". כלומר, הסמיכה מעבירה את החטא לקרבן.

והדבר מצטרף לדברי השפת אמת (הזכרנוהו בשיעורים לעיל) בשם זקינו החידושי הרי"מ, דהנה איתא בתנא דבי אליהו, כל האומר פסוק "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה' וגו'", הקב"ה זוכר לו עקדת יצחק. ומבאר שבעקידת יצחק, האיל בא והחליף אותו. שלאחר שיצחק הקריב עצמו במחשבתו, האיל יכול לעמוד במקומו. נמצא שיצחק הוא הראשון שייצג את עצמו בקרבן בהמה.

וזה עניין סמיכה בכל כוחו. יש לנו את המחשבה והרצון למסור נפשנו להקב"ה, אבל צריך שיהיה גם מעשה. המעשה שמראה שהקרבן עומד במקומו, הוא מעשה הסמיכה.

והדבר חוזר לרמב"ן שהזכרנו לעיל, שכל עניין הקרבנות הוא שהקרבן עומד במקום האדם. ואין די לחשוב במחשבה, אלא יש לבטא זאת במעשה, ע"י הסמיכה.

ממשיך השפת אמת, שכיום שאין לנו קרבנות, יש בידינו תפילה. בתפילה חושבים על מסירות נפש.

בליקוטי מוהר"ן (ח"א תורה כה) מוסיף לכך נדבך נוסף. הבהמה נקראת כוח המדמה. כוח המדמה זה הכוח התחתון של האדם. נתרגם זאת בלשון

ונפלא לראות כיצד גדולי ישראל אלו חישבנו את מספר הפעמים שתיבה כתובה בתורה, ללא מחשב, ורק בידיעת התורה.

דף צד

### צורת לחם הפנים

שיטת רבי חנינא דלחם הפנים היה כמין תיבה פרוצה, ושיטת רבי יוחנן שצורתו כמין ספינה רוקדת (ב-צורה אלכסונית).

בבעה"ט כתב לרמז, שנאמר (ויקרא כד, ה) "ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות", - "ואפית אותה" בגימטריא "כמין תבה פרוצה, ספינה רוקדת".

והנה בענין הצורות לא מצאתי רמזים בדברי הקדמונים, אמנם הרש"ר הירש (פרשת תרומה כה, כט) מביא רמז נפלא.

כל ענין לחם הפנים מורה על הפרנסה והשפע שמקבל האדם מלמעלה לזונו ולפרנסו. כשאדם מקבל ממון עליו לחשוב כיצד יפרנס הוא אחרים. והצורה של תיבה פרוצה (שצורתה שווה למעלה ולמטה) מורה על כך שהמקום שכל לחם נתן לצורת נשיאת הלחם שמעליו, היה כשיעור המקום התפוס על ידי תחתיתו שלו. ודבר זה מסמל את מסירותו של אדם לחבירו.

ועל אחת כמה וכמה לפי שיטת "ספינה רוקדת", שכן לפי אותה דעה, אורך התחתית של כל לחם אינו אלא עובי אצבע, היינו אחד מארבעים מאורך הלחם כולו, וצדדיו עולים באלכסון החוצה ולמעלה אל הלחם המונח עליו. צורה מסמלת ביותר את ההתמסרות לצורך הזולת.

מוסיף הרש"ר, שמידה זו של אחווה בולטת בכל בחינות הלחם, שהרי כל לחם נעשה משני עשרונים, עשרון אחד הוא מידת הצריכה היומית של אדם אחד לפי שיעור "עומר לגולגולת", נמצא ששיעור כל לחם הוא מאכל שני אנשים. ועוד, הרי דין הוא שהלחמים יאפו בזוגות כמבואר במשנה בע"א, וכן יש שני סדרים ללחם, נמצא שהכל מורה על הכפילות והאחווה.

ספר דף על הדף מציין לספר במדבר יהודה (סוף פרשת אמור) מבאר שהלחם דומה לספינה רוקדת בים, להעיר לנו על כך שקשים מזונותיו של אדם כקרי"ס, וכמו שהספינה רוקדת, פעם קופצת למעלה ופעם למטה, כך הפרנסה אינה תלויה בהתאמצות שלו כי הכל בגזירת הבורא, פעם מושפע יותר ופעם פחות. וכן תיבה פרוצה מורה על כך, שאם הקב"ה השפיע לך שפע ויש לך לחם הרומו לכל צרכי הסעודה, תהיה הסעודה פרוצה ופתוחה, שגם אחרים יוכלו להכנס לתוך הלחם שלך ויהנו ממנה.

דף צה

### דוד הפלך ולחם הפנים

בסוגיא מובא המעשה בדוד שברח משאול והגיע לנוב, ודן עם הכהנים אימתי יש לאפות את לחם הפנים. ומסקינן שדוד אחזו בולמוס והתיר לעצמו לאכול מלחם הפנים.

בפרשת דרכים (דרוש יג) תמה כיון שאחזו בולמוס והיה באמצע לברוח על נפשו, מה לו לדוד כעת להורות את העם את המעשה אשר יעשון.

ועל דרך הפשט מיישב, שדוד עיקר כוונתו היתה לשאול באורים ותומים

לידע את הדרך אשר ילך בה, וחשש מאחילך אולי יהיה סבור כסברת דואג שאין נשאלין אלא למלך ולא למי שצורך הצבור בו, ודוד העמיד את עצמו כמי שהציבור צריך לו, אלא שאם חכם אומר שמועה בשעה שנצרך לה, הרי הוא נוגע בדבר ואין שומעין לו, אא"כ יחד עם זה אומר שמועה נוספת. לכן דן דוד המלך בדיני לחה"פ, שאינו דבר שצריך לו, ואגב זה ישאלו עבדו באורים ותומים.

אמנם מתבקש ומורגש בגמ' שיש קשר פנימי בין דוד המלך ובין לחם הפנים.

ומצינו בזה דברים עמוקים באמרי אמת (תרומה תרע"ה), דהנה ביומא (עב, ב) אמרין "א"ר יוחנן ג' זירים הן, של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו. של שלחן זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה יבא ויקח". וכתב בעה"ט (שמות כה, כד) על הפסוק "וצפית אותו זהב טהור ועשית לו זר זהב סביב" - "ועשית לו זר זהב, זהב בגימטריא דוד, שהוא יזכה לזר של מלכים".

מבאר האמרי אמת, לחם הפנים הוא ענין הפרנסה, וכדמצינו דהרוצה להעשיר יצפין וסימנך שולחן בצפון (ב"ב כה, ב), והאחראי על פרנסתם של ישראל הוא דוד המלך, כמ"ש בריש ברכות דהזקנים באו לפני דוד ואמרו עמך ישראל צריכין פרנסה, מובן שדוד שייך ללחם הפנים.

אמנם, לחם הפנים יושב על השולחן בבית המקדש, ויש בכך רמז לכך שפרנסתו של האדם תלויה במה שמחובר להקב"ה. וכמ"ש בפסוק (דברים ה, ג) "לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על מוצא פי ה' יחיה האדם", וזה לימוד לחם הפנים. עבודת ה' מביאה פרנסה.

ולהלן (דף צו, עיי"ש במ"ש בזה) נלמד "ראו חבתכם לפני המקום שלחם הפנים היה חם כיום הלקחו", והקשו התוס' שהרי לא היה הלחם חם, שכן נאפה ביום ששי. ותירץ האמרי אמת בשם אביו השפת אמת: "שזה קאי על ישראל, שכפי החמימות וההתלהבות שלהם היו ממשיכין קדושה משמים, וזהו סילוקו כסידורו." וזהו 'ראו חבתכם', שכאשר הלחם מגיע לשולחן הוא מגיע עם חום של עבודת ה', כנגד זה נשפעת פרנסתו של ישראל.

דוד המלך מטפל בעניינים הגשמיים של העם - פרנסה, מלחמות וניהול המדינה. והיסוד הוא שכל הדברים החיצוניים הללו זקוקים לחיבור הפנימי של ההתלהבות וההתלהבות בחיבור להקב"ה.

כשדוד המלך בורח משאול ונמצא בצרה וסכנה, שנראה שכל הדברים החיצוניים מתפוררים, הישועה נמצאת בחיבור הפנימי להקב"ה. וע"ז אמר דוד "תערוך לפני שולחן נגד צוררי", אני זקוק לשולחן כדי להתגבר על הבעיות החיצוניות.

וזה הטעם שמשמייים סיבבו שדוד אחזו בולמוס, והיה חייב לאכול מלחה"פ, דזה באמת עבודתו הפנימית. ושם נמסר לו ענין "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי", יש תמיד עמי חיבור פנימי להקב"ה.

ובזה יש ליישב קושיית הפרשת דרכים, שאדרבה, דוקא כאשר דוד המלך נרדף על נפשו, אז הזמן גרמא לעסוק בסוגיית לחם הפנים שהוא החיבור הפנימי שלו למעלה, שזהו עיקר עבודתו של דוד המלך, ומשם הצלתו. ונראה נפלא.