

אשכולות

העלון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

פרשת כי-תצא

גליון 431 | י"א באלול תשע"ז
(שנה אחת-עשרה)

כניסת שבת 18:43
צאת שבת 19:41
סוזק"ש מג"א 08:45

ליל טוב

ליוסי בן-חיים
לרגל נישואיו

לשמחה רון גודינגר
לרגל ארוסו

'כי תצא למלחמה' - בנשים הכתוב מדבר?

אורי רוזנבלט



פרשת השבוע כי תצא היא הפרשה העמוסה ביותר במצוות מכל פרשיות התורה, כשהחלוקה הפנימית בה נעה בין 69 ל-72 מצוות עשה ולא-תעשה (מחלוקת בין הרמב"ם, החינוך והרמב"ן) המופיעות בפרשתנו, כשרובן ככולן מופיעות בעצם בתורה לראשונה כאן, ועל השאלה המתבקשת מדוע חיכה משה עד עתה בכדי להגיד מצוות אלו לעם ישראל? ניתן להסביר זאת באמצעות דרכו של הרמב"ן בהקדמה לספר דברים, המפרש כי כל המצוות המחודשות שבספר כבר ניתנו למשה מסיני ועיין עוד בהרחבת דבריו שם.

אולם האם היינו חושבים שלמעשה בפרשה אחת בלבד (!) בספר עמוס וגדוש שכזה יופיע סדר שלם מששת סדרי המשנה שסידר רבי יהודה הנשיא כאלף וחמש מאות שנים לאחר נתינת התורה?

הסדר המדובר הוא השלישי בסדרים - הלא הוא סדר נשים, וננסה להסביר את טענתי, כיצד סדר שלם נמצא בתוך פרשה אחת. נלך לפי סדר המסכתות על מנת להקל את המעקב אחר הדברים. נקטתי בסדר המסכתות ע"פ הקדמות הרמב"ם למשנה לצורך נוחות בלבד.

המסכת הראשונה בסדר היא מסכת **יבמות**. מסכת זו עוסקת ושואבת מרביתה מפסוקי התורה בפרשתנו (כה, ה-ו) המזכירים את מצוות הייבום, גופה ושורשה - לקיחת אשת אחיו המת (ועיין עוד בספר החינוך 'שורשי המצווה'), איסור יציאת היבמה לאיש זר, סירוב לייבום והחליצה. אם כן, נעבור למסכת הבאה בסדר - מסכת **כתובות**. לכאורה לא רואים חיוב בפסוקי הפרשה על הזכרת מסכת זו, אולם כיוון שחכמים גזרו שנישואין יהיו ע"פ דעתם כאומרם - "כל המקדש אדעתא דרבנן הוא מקדש" (כתובות ג ע"א ועוד) ומופיעים מס' פסוקים בפרשה אודות לקיחת אישה (כב, יג; כד, א; כד, ה) ובנוסף אודות לקיחת אישה שלא כדין וכפיית התורה על נישואין (כב, יט; כב, כח-כט), מובן כי הקידושין הללו זוקקים כתובה כדאיתא במסכת עצמה. רמז נוסף ניתן למצוא בסכום אותו קצבו חז"ל על כתובת אלמנה במנה ובתולה במאתיים, מהשתת עונשו של המוציא שם רע המשלם לאבי אשתו (כב, יט) את הסכום שהייתה מפסידה בכתובתה - מאה כסף. [כלומר, חז"ל כביכול קבעו את הפרשי הכתובות ע"פ הכתוב כאן].

מסכת **נדרים** הבאה בתור. אמנם עיקרה של המסכת לקוח מתוך פרשת מטות (במדבר ל) אך גם במקומנו נדרשה התורה לנושא זה בעניין איחור תשלומי נדרים (כג, כב-כד). גם את מסכת **נזיר** יתקשה הקורא להבין כיצד נכנסת בתוך פרשתנו, אזי ניגש להביט בפרשיה הפותחת את הפרשה בה אנו רואים איך 'אשת יפת תואר' (כא, יא-יג) יושבת בניוולה כמו הנזיר ומצמחת שערה. ואם תקשה: הלא נזיר מצמח שערו לגמרי מבלי לקצרו כלל ואילו אשת יפת תואר מקצצתו כליל, או אז נזכיר מה קורה לנזיר העובר על נזירותו שמחוייב לגלח כל שערו (במדבר ו, ט) ומתחיל לספור שנית מתחילה, וכן לנזיר המסיים את נזירותו שעד שלא מוריד שערו ושורפו תחת הסיר אינו נחשב כמי שסיים את נזירותו (במדבר ו, יח). בנוסף, גם היא זמנה קצוב כסתמו של מקרא כנזיר שאינו מפרש נזירותו לשלושים ימים (נזיר ה ע"א).

מסכת **גיטין** היא הבאה על פי דברינו, והיא מוזכרת מפורשות כדכתיב "וכתב לה ספר כריתות" (כד, א) ובמסכת עצמה נלמדים רבים מדיני הגט מתוך הדיקוק בפסוקים - שצריך שהגט יכתב כספר ומשורטט (גיטין ו ע"ב) ושהגט כורת ועוד על זו הדרך. מסכת **סוטה** המופיעה אחריה רמוזה גם היא. כדי למנוע את הנעשה בפסוקים כב, כג; ג, כג; יח - מקדים הבעל ומקנא לאשתו וכך נמנעים המצבים הללו מלבוא לעולם. שוב, התורה אינה עוסקת כאן בעיקרה של סוטה וכיצד יש לעשות בעניינה, אך מובן מתוך ההרחבה המופיעה בפרשתנו כי יש צורך אמתי בעניין זה. (וכמובן שלא זה המקום להרחיב האם הייתה התורה צריכה לשנות את המיקום בה נכתבה פרשת סוטה).

לבסוף, אחרונה חביבה, המסכת מזמן הקיץ הקודם - **קידושין**. אף מסכת זו נלמדת רבות מפסוקי פרשתנו, הן בלימוד המפורסם "מקיש הוויה ליציאה" (קידושין ה ע"א ועוד הרבה) מהפס' "ויצאה מביתו והלכה והייתה" (כד, ב), והן באזכורים שונים של דרך הקידושין הנעשה בכסף או בביאה (שניהם למשל ב-כב, כח-כט) וכן בכל אזכור של לקיחת אישה בפרשה מופיעה לפחות אחת מדרכי הקידושין הנמנים במשנה הראשונה במסכת, מה שמחזק גם כן את לימודה של מסכת כתובות מפרשתנו אף היא.

אם כן נמצאנו למדים סדר נשים כולו מהכא, ושמה הוא על דרך פירושו של הרמב"ן שזכרנו לעניין החידושים המופיעים במשנה תורה, ואולי אף נאמר שהסיבה לסידור מסכתות אלו בסדר כולו הוא מאחר ונמצאות כולן בחדא פרשתא?

דבר אחד ברור להפליא; על אף כל האזכורים וההפניות המופיעות לעיל, נגענו בכ-12 מצוות מתוך המופיעות בפרשה. אז נשאר לנו 'רק' עוד 57 עד 60 נוספות לעיין בהן...



קוד באתר: 7689

העלון יוצא לאור ע"י
ישיבת כרם ביבנה
www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:
eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות
איתיאל סופר
יעקב אביעד דואני

מדרכי הרא"ה

הפילוסוף המתנשא לרום פיסגת ההפשטה וההכללה של המחשבה האצילית וכו'" (מאמר לדמותו של הרמב"ם, מאמרי הרא"ה ח"א, עמ' 115-116).

הרב צבי יהודה זצ"ל כ' בהסבר הגמ', שאמנם מידת הרחמים היא אופיינית לעם הישראלי, אך צריך זהירות מהסכנה שיש בגישה של בירור הבחנות כלפי שמים. "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" (ויקרא יא, מד). ברם כבר אמרו חז"ל "קדושתו למעלה מקדושתכם" (ויקרא כד, ט). אין להחליף את היוצרות. הקדושה אינה מתחילה מלמטה אלא מלמעלה. יש אצלנו אנשים בעלי מידות טובות, המרחמים על הבריות, וכך אמנם צריך להיות, אך לומר שבאותה המידה גם רבש"ע רחום, זו טעות יסודית. כשאתה אומר ששילוח הקן זה עניין של רחמים, יש בזה מין השפלה, ירידה לעומת המקוריות האלקית. מידותיו אינן אלא גזרות, חוקות, החלטות, והן למעלה מהרחמנות שאנו מכירים. כביכול, יש שרוצים לחנך ולהדריך את רבש"ע במוסריות שלנו! המוסריות שלנו נקבעת לאור המוסריות של רבש"ע, ומתוך כך יש ערך למוסריות שלנו. 'האומר על קן צפור יגיעו רחמים משתקין אותו', משום שהוא משפיל ומקטין את הרחמים האלקיים לבנליות אנושית.

מה א"כ פשר הסתירה בדברי הרמב"ם? על כך כתב הרצ"י בשם אביו הרב קוק זצ"ל את ההסבר הבא: הרמב"ם כ' "כל מי שאומר כן בתפילותו משתקין אותו" (פירושו המשניות פ"ה מ"ג) ובהל' תפילה כ' "מי שאמר בתחנונים". וכ"כ רש"י בפירושו לגמ' שם "האומר: בתפילותו". א"כ יש כאן הבחנה בין תורה לתפילה. במרחב של תורה יש מקום למחקרים של ריבוי תורה, חידושים וסברות, שיטות והערות. העבודה השכלית כוללת גם את הדברים ה"אפשריים". התורה מקיפה את הכל. שבעים פנים לתורה. בתנאי שיהיה דבר המסתבר. לא בתור דבר מוחלט לגמרי, אלא מסתבר ואפשרי.

לעומת זאת תפילה היא פנייה לשם ה' במילים אלו, בסגנונות וביטויים בהם קוראים בשם ה'. זו אחריות גדולה ועצומה. מסופר בגמ' על אחד שהתפלל ואמר "הא-ל הגדול הגבור והנורא העוזז והאמיץ וכו'" גער בו רבו "סיימתנהו לכולהו שבחי דמורך (האם כבר אמרת את כל השבחים)!! (ברכות לג ע"ב). אולי תמציא עוד דברים יפים, מאות מליצות, דע לפני מי אתה עומד! גערה נגד פראזות אנושיות. אין מקום בתפילה לדברים מסופקים, רק לדברים ודאיים הנמשכים ממקור האמת העליונה, כפי שנאמר בפיט "הודאי שמו כן תהילתו". "ודאי שמו" - לא מסופק, זה לא סברות. "האומר בתפילותו" זה שיבוש וזיוף של כל המצוה, כי התפילה נקבעה בתור דבר ודאי, מה שאין כן בלימוד תורה, שם יש מקום לדברים מסופקים. בהל' תפילה משתקין אותו. "במורה", בהדרכה לנבוכים, בתור השערה והצעה, לא כקביעה ודאית אלא כאחד הפנים שהתורה נדרשת, זה דבר מתקבל (ע' בהקדמה לעולת ראיה ח"א, ובשיחות הרב צבי יהודה פ' תצא).

"כי יקרא קן צפור לפניך... והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים, לא תקח האם על הבנים. שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך" (כב, ו-ז).

הרחמנות היא אחת מהמידות המאפיינות את ישראל. "כל המרחם על הבריות, בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו" (ביצה לב ע"ב). לכאורה טעמה של מצות שילוח הקן היא משום מידת הרחמים. כך אמנם פירש הרמב"ם במורה נבוכים, אחר שכ' שהטעם שאסור לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד הוא משום שיש בדבר צער גדול מאוד לבעל החיים, ואהבת האם לילדיה אינם נמשכים אחר השכל, וצער זה קיים גם בבע"ח, כ' וז"ל: "וזה גם הטעם לשילוח הקן... וכאשר משחררים את האם והיא בורחת לבדה, אין היא מצטערת לראות את הגוזלים נלקחים וכו'" (מ"ג פ"ט). אמנם זה סותר לכאורה מ"ש בגמרא "האומר על קן צפור יגיעו רחמים משתקין אותו, שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות" (ברכות לג ע"ב). הרמב"ם עצמו העיר על כך בהמשך דבריו שם במורה וכ' "ואל תטען נגדי בדבריהם ז"ל 'האומר על קן צפור יגיעו רחמים משתקין אותו', מפני שזאת אחת משתי הדעות אשר הזכרנו וכו' ואילו אנו הולכים בעקבות הדעה השניה".

על דבריו אלו של הרמב"ם כ' המהר"ל וז"ל: "האמת כי יש להפליא הפלא ופלא על דברים אלו, לומר על משנה שנויה בלי מחלוקת, והאמוראים פרשוה בטעמה, ולא ראינו ולא שמענו פוצה פה ומצפצף נגדה. וגם היא שנויה בלשונה במס' מגילה (כה ע"א), ולומר על הכל שאינו הלכה, ומכל שכן דבר שהוא מגיע לאמונה"!? (תפארת ישראל פ"ז).

ובאמת הדבר מופלא, שהרי הרמב"ם עצמו הביא להלכה דברים אלו וכ' "מי שאמר בתחנונים 'מי שריחם על קן צפור שלא ליקח האם על הבנים... ירחם עלינו וכיוצא בעניין זה, משתקין אותו (הל' תפילה פ"ט ה"ז). [והדבר תמוה, שהמהר"ל בפליאתו על הרמב"ם העלים עינו מהיד החזקה, ששם הרמב"ם אכן פסק להלכה כדברי הגמ' בברכות שם, שהאומר כן משתקין אותו].

על הסתירות שיש לכאורה בין ה"יד החזקה" לשאר ספרי הרמב"ם כבר עמדו רבים (ר' למשל בית יוסף ביו"ד סי' רצד, יד מלאכי כללי הרמב"ם א). והרב קוק כ' "מבקרים עזי נפש היו בוודאי רוצים להפוך באמת את האישיות המוצקת הזאת לתמונה אגדית... כי כיצד יוכל המוח הרגיל לחשוב, שאותו הגאון התלמודי, אשר יצר את פירוש המשנה הנפלא, את ספר המצוות ואת ה"יד החזקה... הוא הוא אותו הפילוסוף הנשגב, המתרומם לאותה ההכללה וההפשטה העליונה המתגלה לנו במורה הנבוכים... אותם המבקרים... באחת היו מפרידים את ה"יד החזקה מהמורה, באמנם שאותו הפוסק הגדול, שעסק בכל כך אהבה ומסירות נפש בקביעת כל תג ותג שבתורה מעשית לכל פרטיה ודקדוקיה, לא יוכל להיות אותו

שנים שדנו' - רבי אבהו, שמואל ומה שביניהם

יעקב עמיחי סופר (ה')

פתח במסכתא

ואני כעני העומד בפתח המסכת, אנסה בכוחי הדל ליישב את דברי רש"י ואת שיטתו, ואי"ה ע"פ ביאורנו נעלה שאין כאן מקבץ מחלוקות שאין קשר ביניהם, אלא כל המח' הללו תלויות אחת בשניה, וגדולה מזו - כאשר מבינים יסוד אחד או שניים שבו נחלקו רש"י ותוס' נופלות קושיות התוס' מאליהם מחד, ומאיך שיטת רש"י עולה ומתיישבת מאליה. וזה החלי בעזרת צור מהללי².

בדפים הראשונים של מסכתנו אנו רואים מקבץ של סוגיות העוסקות במנין הדיינים; האם די באחד, שניים או שלשה, וכן ברמת מומחיות הדיינים; יושבי קרנות, גמיר, גמיר וסביר¹, מומחה (סמוך).

במהלך כל הסוגיות הללו שאלו התוס' מספר קושיות חזקות על שיטת רש"י, אשר מחמתם נזקקו לבאר באופן שונה ממנו את אותם העניינים שהקשו בהם.

² אודה ולא אבוש, שלא עייתי כל צרכי בספרי רבותינו הגאונים בני הדורות האחרונים, על כן מעיר אני כבר מעתה - אם מאן דהוא ימצא עזר וסמך או דחיה לדברי מדברי

¹ חילקתי בין גמיר לגמיר וסביר ככוונה תחילה, ויתבאר אי"ה בהמשך.

פתח דברינו, נביא את קושיות התוס' כסדר הסוגיות, הן מה שהוקשה להם בשיטת רש"י והן קושיות וביאורים שביארו בדעתם:

א. **דף ב ע"ב תוד"ה דברי:** התוס' שאלו, כיצד אמר רבי אבהו ששנים שדנו לדברי הכל אין דיניהם דין, הלא הברייתא של רמי בר חמא סוברת שאין עירוב פרשיות, ואם אין עירוב פרשיות לא צריך שלשה, היינו שלרמי בר חמא שנים כשרים לדון! ותרצו (לעוצם הקושיא) שר' אבהו לא מחשיב ברייתא זו כי לא נשנתה אצל ר' חייא ור' אושעיא.

ב. **תוס' שם:** התוס' הניחו בסו"ד, שא"א ללמוד דין מומחין מדיני נפשות לדיני ממונות (מקרא ד'משפט אחד'), כיון שבנפשות צריך כ"ג דינין ובממונות די בג', ואם יש חילוק ביניהם במנין הדיינים צריך לומר שגם לענין מומחין הם חלוקים זה מזה. נמצינו למדים מדברי תוס' שדין מומחין ומנין הדיינים תלויים זב"ז, היינו שאם לא לומדים מנין דינינים ממקום למקום א"א ללמוד רק עניין מומחיות מאותו מקום לחבירו.

ג. **דף ג ע"א תוד"ה ומדאורייתא:** רש"י פירש את דברי ר' אחא בריה דרב איקא שלמד מקרא ד'בצדק תשפוט עמיתך' דחד נמי כשר מה"ת (שנא' תשפוט ל' יחיד), וסבר שאין עירוב פרשיות. שאלו תוס' - מדוע מוכרח רש"י לומר שאין עירוב פרשיות? הלא גם אם יש עירוב פרשיות הגיע הפסוק של 'בצדק תשפוט' לאפוקי מהעירוב פרשיות ולומר שדי באחד! וכך באמת סברו תוס'.

ד. **דף ה ע"א תוד"ה ואם:** רש"י פירש את הברייתא המתירה ליחיד מומחה לדון יחיד מדין תורה - שנאמר בצדק תשפוט וגו', וקסבר אין עירוב פרשיות כנ"ל, ולכן יחיד יכול לדון. שאלו תוס' ג' שאלות: א. לרש"י יוצא א"כ שהברייתא סותרת את דברי ר' אבהו, שהרי הוא אמר דלכ"ע שנים לא יכולים לדון, היינו דלכ"ע ס"ל עירוב פרשיות, ולדברי רש"י הברייתא סוברת שאין עירוב פרשיות! ג משמע לפרש"י שאם היתה הברייתא סוברת עירוב פרשיות לא היה אפ"ל שיחיד מומחה דן יחיד (ואפילו אם יש פסוק של 'בצדק תשפוט', דאל"כ מדוע הוצרך לומר שאין עירוב פרשיות), והרי רב יוסף אומר בגיטין 'שליחותיהו קעבדינן, היינו שצריך מומחין מדא' אלא שליחותיהו קעבדינן ולכן אפשר לדון גם בבבל, כלומר שסבר עירוב פרשיות שנו כאן (ומשם למד שמן התורה צריך מומחין), ואעפ"כ אצלנו הוא אומר למר זוטרא בריה דר"נ שיכול לדון אפילו יחיד, משמע שזה לא סותר אחד את השני. ג מכך שיש צד בספק הגמרא שאם לא קיבל רשות דינו לא קיים (אפילו בדיעבד) משמע שסוברים כר' אבהו שפחות משלשה א"א לדון, ואעפ"כ אמרה הגמרא שיחיד מומחה דן - וכיצד זה יסתדר עם ר' אבהו?³ לכן פירשו שודאי מה"ת אסור לאחד לדון, והברייתא מחדשת תקנת חכמים שיחיד מומחה יכול לדון, היינו שגם אם עירוב פרשיות שנו חכמים תקנו שיחיד מומחה דן.

ה. **שם תוד"ה ואי:** רש"י פירש את ראיית הגמרא מעובדא דרב יוסף, שאמר רב יוסף למר זוטרא שאם לא קיבלוהו עליהם את טעותו ישלם להם. משמע שהדין עדיין קיים, רואים שדינו קיים אפילו בלי לקבל רשות. שאלו תוס': הלא בדף ו ע"א נאמר להדיא שבמקרה שקיבלוהו עליהם ולא קיבלו את טעותו אפילו יחיד שאינו מומחה יכול לדון, וכאן כל הספק הוא האם יחיד מומחה שכפה אותם ודן האם דינו דין, ומה הראיה א"כ - כאן מדובר כשקיבלוהו? לכן אמרו שרב יוסף בא לומר שאם לא קיבלוהו כלל ישלם, ומ"מ הדין קיים, ואז יש פשיטה לספק.

ו. **דף ו ע"א תוד"ה וכי:** הגמרא אומרת שא"א לומר שרבנן חולקים על רשב"ג וסוברים ששנים יכולים לדון, שהרי רבי אבהו אמר שלד"ה שנים לא יכולים לדון. שאלו תוס', הרי לפי רש"י מי שסובר שאין עירוב פרשיות סובר שאחד יכול לדון, א"כ מוכח בודאות שיש חולקים על דברי רשב"ג, ומה שאלת הגמ', וכן מדוע ר' אבהו אומר לד"ה אין דיניהם דין, הלא מ"ד אין עירוב פרשיות ס"ל שדיניהם דין (כאחת משאלותיהם לעיל), ולכן ביארו שרבי אבהו דיבר אליבא דמ"ד עירוב פרשיות בלבד (דחוק מעט לענ"ד).

בטרם ניישב קושיות אלו, נחدد מעט את ההגדרות השונות המופיעות בגמרא בענין מומחיות הדיין:

• **יושב קרנות:** רב אחא בריה דרב איקא אומר בצורה פשוטה שיושבי קרנות פסולים לדון מן התורה, ומבאר רש"י משום שאינן בקיין בדינין כלל.

• **אדם שאין ידוע מה רמת ידיעותיו:** האנשים שרב אחא בריה דרב איקא אומר שבהם תיקנו חכמים להכשיר שלשה, הם אנשים אשר אין אנו יודעים האם הם יודעים הלכות או שהם יושבי קרנות, ולכן אנו תולים שודאי אחד מהם יודע הלכות וכשרים לדון.

• **דגמיר:** בכה"ג שהוא "שמע מחכמים ומדיינין הלכות דין מלוה" כלשון רש"י, מדאורייתא יכול לדון לבד, וחכמים תקנו שיכול לדון רק עם עוד שניים (כך רב אחא בריה דרב איקא סובר, ולרבא אינו כשר מדא' דאית ליה עירוב פרשיות, ופשוט).

• **דגמיר וסביר:** בדף ה ע"א הביאה הגמרא את הברייתא שאומרת שיחיד מומחה דן אפילו יחיד והביאו רב נחמן ורבי חייא דוגמא מעצמם שהם 'גמירא וסבירא', ומפרש רש"י שלא רק שהם 'דגמיר', אלא גם "יודע להוסיף וליישב טעמים מדעתו".⁴ דין אדם כזה שיכול לדון אפילו ביחיד גם לכתחילה.⁵

• **אדם סמוך ומומחה:** אדם שבנוסף לכל הנ"ל קיבל סמיכה הרי הוא דיין מומחה הכשר לדון בכל הדינים ויכול לשבת בסנהדרין.

אלו הם חמשת סוגי האנשים שהגמרא עוסקת בהם בסוגיות אלו. על פי הדברים האלה ננסה להבין את מהלך הגמרא ע"פ רש"י.

נחלקו רבי אבהו ושמאל האם שנים שדנו דיניהם דין או לא.⁶ מה רמת המומחיות של אותם שנים? ודאי שלא יושבי קרנות כנ"ל, ודאי שלא סמוכין או גמירי וסבירי כנ"ל, כעת עומדות בפנינו ב' אפשרויות; או שדיברו בסוג השני - אנשים שלא ידועה רמת מומחיותם, שכאשר הם שניים לרבי אבהו אין דיניהם דין ולשמאל כן, או שדיברו על שניים דגמירי וכנ"ל, וננסה להוכיח מדברי הגמרא במה נחלקו.

את ביאורו של רב אחא בריה דרב איקא אפשר לבאר בשני אופנים: אן שבא לומר שתקנת חכמים נמצאה מקילה יותר מדין התורה, דאילו מן התורה צריך אחד **דגמיר** ודאי, והוא תיקן שאם יש שלשה אנשים סתמיים הם גם כשרים אע"פ שאינני יודע בודאות על אף אחד מהם שהוא גמיר, כי אנחנו תולים שודאי יש אחד כזה. אן שכוונתו לומר, שחכמים החמירו יותר מדין התורה, דאילו מהתורה אחד כשר לדון כשהוא יודע, וחכמים חייבו שלשה מחשש שמא אם נתיר לאחד לדון (אפילו היכא דגמיר) יבואו להתיר ליושב קרנות לדון ג"כ.

הנפק"מ בין שתי ההבנות היא במקרה שאחד 'דגמיר' ישב ודן יחיד, האם דינו דין או לא - אם נאמר שרבנן באו להקל על דין תורה

⁴ הגמ' מסתפקת אם צריך אותו יחיד גם לקבל רשות או לא, אבל אין זה משפיע על רמת המומחיות, לכן לענייננו זה לא סוג אחר של אדם.

⁵ אם נפשך לומר - מנין לי לחלק בין גמיר לגמיר וסביר, ראשית מעצם החילוק בלשון מוכח שיש הבדל ביניהם, אך גדולה מזו - הגמרא בהוריות ב ע"ב חילקה להדיא בין גמיר וסביר לגמיר ולא סביר, ונראה דה"ה הכא.

⁶ הגמרא ריש ו ע"א כותבת להדיא 'גברא אגברא קרמית', היינו שהם חולקים זה על זה באותם שניים, האם יכולים לדון או לא, וא"א לומר שדיברו על רמות מומחיות שונות.

האחרונים אשמח שאיר עיני. כמו"כ ביאור זה לא היה רואה אור עולם לולי חברי היקר ה"ה אלדר מיוחס נר"ו, ויישר חילה לאורייתא.

³ מעירים תוס' שא"א לומר שזה אליבא דשמאל, כי לשיטתו אפילו יחיד לא מומחה דן לבד בדיעבד.

כאפשרות א' הרי שדינו דין, כי קיים את דין התורה ואפילו יותר מכך (ולכאורה אפילו לכתחילה יכול לדון), אבל אם נאמר כאפשרות ב' שרבנן באו להחמיר כדי שלא ידון יושב קרנות, הרי שאחד שדן עבר על תקנת חכמים ואין דינו דין, כי הם תיקנו שצריך שלשה ורק בשלשה יש לתלות דחד גמיר.

מלשון הגמרא משמע לכאורה כאפשרות השניה, שתקנה זו היא לחומרא – להרחיק משום יושבי קרנות, ולא להקל לדון אפילו במקרה שאיננו מכירים את הדיינים, וביחוד לגירסת רש"י – "גזירה משום יושבי קרנות".

ומעתה, כאשר הגמרא מביאה כנפק"מ בין רבא לרב אחא את דברי שמואל ששנים שדנו דיניהם דין, שרב אחא ס"ל כשמואל, מוכח ששמואל דיבר בשנים **דגמירי**, שהלא אם הם לא גמירי אלא סתם אנשים, הם עקרו את תקנת חכמים שאמרו שאנשים יכולים לדון רק בשלשה, ומהיכ"ת לקבל בדיעבד את דינים (הלא מה"ת רק אם ידוע דגמירי כשר, וכל מה שהתירו חכמים זה רק בשלשה כי אז יש חזקה או סבירות שיש בהם חד דגמיר, אבל בשנים אין את הסבירות הזו ומדוע שיהיה תוקף לדין שדנו). לכן כנראה ששמואל עסק בשנים דגמירי, ובזה נחלקו רב אחא ורבא – לרב אחא ודאי שדיניהם דין, כי מדאו' אפילו אחד דגמיר מספיק, ולרבא אין דיניהם דין.

כעת, בוא נבוא לבאר את שיטת רבי אבהו. רבי אבהו סובר ששנים דגמירי אין דיניהם דין. לכאורה אין שום דבר שמונע ממנו להבין בשיטת רבי אבהו למסקנת הסוגיא בג' ע"א, דס"ל **אין עירוב פרשיות**, ואבאר:

בתחילה רבי אבהו רצה לבאר במשנה 'מה הן קתני', ונדחו דבריו משתי קושיות הגמרא בתחילת דף ג ע"א. א"כ, מסתבר לומר שרבי אבהו חזר בו וסבר תרתי קתני כרבא ורב אחא. א"כ – מדוע שלא נאמר שרבי אבהו סובר שאין עירוב פרשיות, ומדאורייתא חד נמי כשר כדברי רב אחא, אלא שכיון שתיקנו חכמים להצריך שלשה (דא"א דלית בהו חד דגמיר), ברגע שיש רק שנים ולא שלשה – אין דיניהם דין, כי עקרו תקנת חכמים!

היינו, שרבי אבהו מודה שמן התורה אחד יכול לדון ודאי, אלא שאחרי שתיקנו חכמים ששלשה אנשים סתמיים צריכים לדון, אמר הוא ששנים לא יכולים, ובזה שמואל נחלק עליו כפי שהוכחנו לעיל, וסבר שגם בשנים בדיעבד דיניהם דין.

כעת נתחיל ליישב את הקושיות על רש"י: יסוד נוסף מוסד בדברי רש"י, והוא שבהנחה **יש עירוב פרשיות**, היינו שלומדים דין מומחין ושלשה מגזילות להלואות, אף אם תבוא התורה ותחדש שדי באחד לדון מ'בצדק תשפוט', אין זה אומר שאותו אחד לא צריך להיות מומחה! ולא כדברי התוס' שתלו את שני הדברים זה בזה, אלא דין מומחין לעצמו ומנין הדיינים לעצמו. אם כן, מבואר היטב מדוע רש"י הוכרח לומר שאין עירוב פרשיות אף אם אחד כשר לדון, כי אם יש עירוב פרשיות היה צריך להיות אותו אחד מומחה, והלא רב אחא מתיר אפילו היכא דאינו מומחה.

ואם כנים הם הדברים, הרי דברי רש"י מתבארים מאליהם וסרו גם שאר הקושיות, וכדלהלן:

שאלתם הראשונה של התוס', איך רבי אבהו אומר 'לדברי הכל אין דיניהם דין' – הלא למ"ד אין עירוב פרשיות דיניהם כן דין – אין זה קשה לרש"י, כי לשיטתו רבי אבהו עצמו סובר שאין עירוב פרשיות ואעפ"כ שנים פסולים כי אין זו תקנת חכמים.

ההנחה של תוס' שהזכרנו בשניה, שמומחין תלוי במנין איננה נכונה לרש"י כנ"ל.

השאלה השלישית, תורצה לה אך לפני כמה שורות.⁷

וברביעית – שאלה א מתורצת, כי דברי רבי אבהו שלד"ה שנים לא דנים היינו בגמירי בלבד ולא בגמירי וסברי וכנ"ל, ואין זה אומר שיחיד מומחה לא דן. שאלה ב מתורצת, כי רש"י סובר שגם אם יש עירוב פרשיות ויש פסוק של בצדק תשפוט, ודאי שאפשר לדון יחידי כי יש גילוי של התורה (אלא שהוצרך לומר שאין עירוב פרשיות בגלל 'מומחין' כדפרשית), וא"כ באמת רב יוסף סובר שיש עירוב פרשיות ויש בצדק תשפוט, ולכן די ביחיד אבל צריך להיות מומחה, ובכל שליחותייהו קעבדינו, ולכן גם למר זוטרא אחד גמיר וסביר דן יחידי אפילו אם אינו מומחה, מטעם שליחותייהו, ואדרבה – רב יוסף לשיטתו. ושאלה ג מיושבת, כי ספק הגמרא לשיטת רש"י הוא האם מדין תורה כאשר אחד גמיר וסביר ולא קיבל רשותא הוא יכול לדון או שהתורה התירה לו לדון רק אם קיבל רשות (ולא כהבנת תוס' שספק הגמרא האם כשלא קיבל רשות וכפה את דינו האם דינו דין או לא כפ"ש להדיא לקמן בתוס' הבאים), ורבי אבהו דיבר בכלל בגמיר ולא סביר שלא יכולים לדון בשניים, ואין זה אותו ענין.

עפ"ז מיושבת גם הקושיא **החמישית**, כי לפי הבנת רש"י שהספק הוא האם מדאו' צריך לקבל רשות כדי שיותר לו לדון או לא, ודאי שיש פשיטות מעצם זה שמר זוטרא לא קיבל רשות ואעפ"כ דינו דין, ולא איכפת לי אם קיבלו אותו עליהם או לא כשאלת תוס' [דלפי הבנת תוס' בספק באמת קשה – הלא כל הספק בכפה את דינו ומה מביאים ראיה מהיכא דקיבלוהו עליהם, אבל לרש"י א"ש].

והשאלה **האחרונה** מיושבת ג"כ כנ"ל, שרבי אבהו סובר ששנים פסולים לדון ומ"מ יש עירוב פרשיות, ולכן ודאי שרבי אבהו אמר לדברי הכל כפשוטו ולא כדוחק התוס', וא"כ בהו"א סברה הגמרא שכולם סוברים כרשב"ג ששנים לא יכולים לדון.

כך מיושבות כל קושיות התוס' ע"פ ההבנה הנ"ל **בדברי רבי אבהו**, וההבנה הנ"ל באי-תליית דין מומחין במנין הדיינים.

ולפי דרכנו, זכינו בעוד שתי מתנות מגנזי תורתו של נותן התורה:

א. חלק מהראשונים דנו בדברי הגמ' בדף ג ע"א שהביאה את דעת שמואל כנפק"מ בין רב אחא לרבא – מדוע לא הביאו את דעת רבי אבהו גם כנפק"מ לאידך גיסא, שרבא סובר כרבי אבהו ורב אחא חולק עליו.⁸ ולדברינו מובן מאד מדוע אין זו נפק"מ, כי רב אחא יכול לסבור כרבי אבהו,⁹ ואילו כשמואל ודאי לא ס"ל לרבא.

ב. שמואל נקט לשון יחידאית ומעניינת – "דיניהן דין אלא שנקראין ב"ד חצוף" – אם כוונתו לומר שדיניהן דין בדיעבד יאמר כך ודין, ומדוע נקט לשון זו? אפ"ל, כיון שהוא עוסק ג"כ בשניים דגמירי, הלא מדין תורה אפילו אחד דגמיר מספיק, וחכמים הצריכו שלשה סתמיים, ולכאורה אם זה שניים דגמירי זה אפילו יותר טוב מדין תורה שהסתפקה באחד דגמיר, לכן מצד ההלכה ה'יבשה' אין זה דיעבד רגיל, אבל מ"מ נקראין ב"ד חצוף, כי עברו על תקנת חכמים שתקנו שלשה דוקא, כי באחד או שניים חששו שאפילו אם יהיו גמירי שמא יבואו אנשים להתיר גם היכא דלא גמירי, ולכן זה שנהג בערמה ודן בכה"ג, נקרא חצוף.¹⁰

וה' יגל עינינו ונביטה נפלאות, ונזכה להבין עומק דינים ומקראות, ונכוון לאמיתתה של תורה בעזרת ה' צ-באות.

⁷ ושו"ר שכן תירץ הערוך לנר שאלה זו על רש"י ושתי כמוצא שלל רב.

⁸ עיין ר"ן שהביא שיש שגרסו ברש"י עצמו שפירש מדוע לא לומר כך, וע"ש, ודומים דבריו לדברינו.

⁹ אע"פ שאנו באנו לבאר שרבי אבהו סובר כרב אחא, אך לא בהכרח רב אחא סובר כרבי אבהו, ומ"מ מכלל אפשרות לא יצא.

¹⁰ אפשר להתווכח עם ביאור זה, אך לענ"ד הוא אפשרי ומתקבל היטב בהבנת שמואל.

טוב התורה

מפניני 'אור החיים' הקדוש

הלבבות מהאמונה, ונטוויי רגל (שנוטים מהדרך הישרה) כאשר עינינו רואות בדורות הללו".

"עם כל זה יצו ה' וַיֹּאסְפֶתוּ אֶל תּוֹךְ בְּיַתְךָ - זה בית המדרש, וילמדהו אורחות חיים ודרך ישכון אור לבל יטה מני אורח (מהדרך) ולא ימצאהו אויבו (יצה"ר) במחשבות וטענות כוזבות כי אור תורה תצילהו".

"וזה יהיה עד שיתרצה ה' וידרשהו, והוא אומר **עַד דְּרַשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ, וְהִשְׁבַּתוּ לוֹ** - פירוש מעלה עליו הכתוב כאילו הוא משיבו מני אובד".

ומסיימת התורה **וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחַמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלֹתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדֵת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצְאָתָהּ לֹא תִנְכַל לְהִתְעַלֵּם**.

מבאר האור החיים כי כוונת הפירוט לשלושה דברים הנמצאים באדם שעל הצדיק להשיבם לה' ע"י החזרת היהודי בתשובה:

וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחַמְרוֹ - החלק של הגוף (אפשר שהכוונה לכך שגם פעולותיו הגופניות יהיו מעכשיו לשם שמים).

וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלֹתוֹ - החלק הרוחני, כפי שדימו חז"ל (שבת קנב ע"ב) את הנשמה לבגדים שנתן המלך לעבדיו שעלים לשמור עליהם.

וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדֵת אָחִיךָ - החלק של התורה ששייך לאותו אדם ולא נמצא באחרים, ונקרא אבידה מפני שמבלי שיחזור אותו אדם בתשובה יהיה חלק התורה שלו אבוד.

"לא תראה את שור אחיך או את שני נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיה" (דברים כב, א)

אומר האור החיים הקדוש, שבאה כאן התורה לרמוז על מצוות התוכחה - השבת אבידתו של ריבונו של עולם שנקרא **אָחִיךָ**, ונבחר כינוי זה מפני שהציווי להוכיח נאמר לצדיקים הקרובים אל ה' שעליהם נאמר "למען אחי ורעי".

לא תראה את שור אחיך או את שניו - "אלה הם בני אדם שנמשלו כבהמות (שאינם משתמשים בדעתם ונשארים מגושמים רק בהבלי העוה"ז)¹ והם צאן קדושים (שאע"פ שהם מגושמים בדעתם, יש להם אמונה בליבם ונמשכים אחר ה' כצאן) ולזה קראם שור ושה, אחיך שהוא הקב"ה.

נדחים - "על דרך אומרו ונדחת והשתחית להם", שהעובר פי ה' יקרא נדח".

והתעלמת מהם - שאין להתעלם מכך שאתה רואה יהודים חוטאים, אלא **השב** - החזירם לדרך הטובה וע"י כך **תשיבם לאחיה** - "יתקרבו אל אביהם שבשמים".

ממשיכה התורה ואומרת: **וְאִם לֹא קָרֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעָתוּ וְאֹסְפֶתוּ אֶל תּוֹךְ בְּיַתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דְּרַשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבַּתוּ לוֹ**.

באה התורה לרמוז לזמן הגלות שיש ריחוק מה' - **וְאִם לֹא קָרֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ** ואינך יודע מתי קץ הגלות - **וְלֹא יִדְעָתוּ** "וזה יסובב הרחקת

¹ חלק מפירושים אלה ע"פ המובא בהוצאת מוסד הרב קוק.

הריגת מעופפים וצידתם בשבת ר' איתן גרתי

מעופפים שונים נמצאים בקרבת מקום וחושש שיעקץ, מה ניתן לעשות?

יתוש, זבוב, דבורה - **העצה**: יבריחם מעליו. כ"כ יכול לפתוח חלון או דלת ולרסס חומר קוטל-יתושים בחלל החדר (לא על היתוש עצמו) כיון שאינו ודאי שימותו, אלא לפחות יתרחקו מהאדם או יברחו מהחדר (שש"כ כה, ו. יב"א ד, לו. חוט שני א, טו).

● לצודם (לא כ"כ פרקטי בשל מהירותם): אסור, כי אין עקיצתם מצערת כ"כ אא"כ עומדים על בשרו ועוקצים (שו"ע שם, ביאור"ל שטז, ח ד"ה או סתם).

● להורגם: אסור, דאין עקיצתם מצערת כ"כ (שו"ע שטז, ט ומ"ב מו).

דבור, צרעה - העצה: ע"מ לצאת ידי כולם יעשה כנ"ל גבי יתוש ודבורה. יש האומרים שדין הריגת דבור וצרעה וצידתם דומה לדין יתוש ודבורה, כיון שאין עקיצתם מצערת כ"כ (שו"ע הרב שטז, יח. בא"ח ש"ב וארא, יא. שולחן שלמה שטז, יח).

מאידך י"א שעקיצתם נחשבת מכאיבה ומצערת מאוד (הליכו"ש ב, עמ' שפ)¹, ולפ"ז:

¹ מסתבר שלא נחלקו במציאות, אלא בפירושה. מתשאל אנשים שנעקצו, עקיצה זו שורפת וכואבת מאוד. מ"מ, ודאי שאנשים שונים מתייחסים למיחושים בגוף בצורה שונה.

אורח חיים

בהכוונת הרב רובינשטיין

- לצודם (לכפות עליהם כלי) - מותר כיון שזו משאצ"ל ובמקום צערא לא גזרו (משנ"ב שם, כז. ע"ש לרמב"ם).
- להורגם - בדר"כ אינם רודפים אחריו אלא חגים בחדר לידו³ - אסור להורגם, אך אם נמצאים על הרצפה ניתן לדורסם לפי תומו, היינו שבדרך הליכתו הרגילה ידרוך עליהם, ולאח"מ ממשיך ללכת באופן שלא ניכר שהתכוון להורגם (שו"ע שם, י ומשנ"ב סקמ"ח).

למעשה: לעולם כדאי לנסות להבריח את הצרעה, ורוב הסיכויים שתלך מבלי לעקוץ אף אחד.

אם אין ביכולתו להבריחה, בדר"כ אין להתיר יותר מזה.

מ"מ, אדם שיודע שהוא רגיש לעקיצת צרעה והדבר גורם לו לצער רב, ודאי שיתנהג בצרעה כבע"ח המצער מאוד, היינו מותר לצוד ואסור להרוג אלא דורסה לפי תומו כדלעיל (שש"כ שם, הערה ז).

כ"כ, אם ידוע שיש מאן דהו בחדר שרגיש מאוד לעקיצות צרעה והדבר גובל בפיקוח נפש, מקרה זה קל יותר ויכול כל אדם לצוד או להרוג את אותה צרעה (שש"כ כה, א ע"פ שו"ע שם, י). כך הוא הדין אם תינוק מצוי באותו חדר, דהרי רגיש הוא (חזו"ע שבת ה, עמ' קכד).

² בידיים אסור משום מוקצה, וכן מחשש שתעקץ...

³ אם רודפים אחריו מותר (כך לרוב הראשונים דלא כרמב"ם - משנ"ב שטז, מו).

ראשית יפתח השקית ויצאו. לאחר שעשה זאת, לא צריך לעיין יותר מדי אם נשארו זבובונים בשקית ומותר לסגרה ולזרקה לאשפה (משנ"ב שטז, טז דהוי ספק פס"ר ומותר).

אם הזבובונים מתנחלים בשקית ולא יוצאים, ומאוס לאדם להשאיר כך את השקית (כגון אם השקית מדיפה ריח רע או שמלאה עד גדוניה), מותר לסגור השקית ע"מ לזרקה.

הסבר: הוי פס"ר בדרבנן ומותר משום כבוד הבריות. צידת הזבובונים אסורה מדרבנן בלבד, כיון שאין במינם ניצוד (שטז, ב). כ"כ, הרי אינו מתכוון לצודם אלא לסגור השקית, לכן הוי פס"ר בדרבנן שהתירו משום כבוד הבריות (שו"ע שיב, א התיר משום כבוד הבריות אף כשמתכוון לעשות איסור דרבנן כ"ש הכא דהרי אינו מתכוון. בכה"ג שאינו מתכוון מצינו גם במשנ"ב שטז, ה).

התאספו יתושים באסלה⁴ - האם מותר להוריד המים?

אם יכול להבריחם משם (בלא לגעת בהם בידו), ראוי ונכון לעשות זאת. מ"מ, אם אין ביכולתו להבריחם, כגון ששוחים הם במי האסלה, יכול

⁴ שייך יותר בקיץ.

הוא להוריד את המים - ועל אף שקרוב לודאי שהדבר יגרום למיתתם הדבר מותר מכמה טעמים⁵:

א. ספק פסיק רישא - לא בטוח שהיתושים מתים מכח המים (שבה"ל ו, או"ח צד ע"פ ביאור"ל שטז, ג ד"ה ולכן).

ב. גם א"ת שודאי יהרגו ע"י הורדת המים (והוי פס"ר), מ"מ לא בטוח שמתים מקבוצת המים הראשונה היורדת עליהם אלא מהשניה ואילך - בכה"ג נחשב כפס"ר בגרמא⁶ ומותר ע"פ שש"כ יב, יט.

ג. גם א"ת שודאי נהרגים מהכח הראשון של המים, אפ"ל שמשום כבוד הבריות התירו איסור דרבנן (כדמצינו בשו"ע שיב, א)⁷.

⁵ לסניפים נוספים עיין מנח"י (י, כז) ושבה"ל (ו, או"ח צד).

⁶ לגר"ע יוסף (חזו"ע שבת ה, עמ' קכה) אפי' קבוצת המים הראשונים היורדים מן האסלה נחשבת גרמא דפתיחת הברז נחשבת הסרת מונע, ע"פ חת"ס (יו"ד רי"ד). מ"מ, גם לחולקים, הכח השני ואילך ודאי חשיב גרמא.

⁷ אמנם האיסור כאן יותר חמור דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא הותר משום כבוד הבריות, כאן בצירוף זה שאינו מתכוון והוי פס"ר דלא אכפת ליה, יש להקל. כ"כ ודאי שיש עוד סברות להקל כדלעיל (חזו"ע שם). המבקש להחמיר על עצמו יכול ללחוץ בשינוי על ידית המים, וכך בצירוף פס"ר במשאצ"ג ודאי יכול להקל משום כבוד הבריות.

**ה' מַלְךְ ה' מַלְךְ ה' ימלך
יעב"ץ**

השירה הצאת

או אז, לאחר קיום הדבר הזה,
נזכה לקיום ההבטחה הראשונה,
כפי שאמר מקדם משה החוזה,
שאז יושלם כסאו של שוכן מעונה⁴.

הנה, לאור דברי גמרא ערוכה²,
נראה שאפשר לבאר בטוב טעם,
נצטוו בשלשה עם הראוי לברכה,
ועל פי סדר הציוויים נמסרו לעם.

אין כסאו של הבורא שלם,
עדי ימחה מקור הרשע והיפך הקדושה¹,
ואעמוד אנכי כבער וגולם,
בנסותי לבאר ולהבין ענין בזו הפרשה:

ועל כן נפתח בה' מַלְךְ בתפילה,
זהו שמייצג את מלכות הא-ל בתחתונים,
אז ה' מַלְךְ, לא בכח אלא בפעולה,
ועל ידי זה תושלם מלכותו אף בעליונים⁵.

אם כן, ראשית את המלך ימליכו,
והוא הוא יכרית את שקרך בדרך,
ולבסוף יבנו בית אשר אליו ילכו,
לעבדו בשפיפת קומה וכריעת ברך.

למה זה תלתה תורה מחייתו,
בארץ אשר מנחיל לנו הא-ל,
הלא דבר זה מעכב גדולתו,
וראוי לקיימו מיד ברב כח ואלו!

⁴ התנאי לקיום הציווי השלישי הנאמר בסנהדרין - לבנות את בית הבחירה, הוא קיום שני הציוויים הראשונים, וזהו שאמרה תורה בפרשת בשלח (שמות יז, טז) כי על כס י-ה, ודרשו חז"ל שאין הכסא שלם עד שיוכרת זרעו של עמלק כפי שפתחנו, שהרי כסא ה' בעולם הוא בבהמ"ק, שהוא מקום השראת הדרת שכינתו, וזה יתאפשר רק לאחר שיומלך המלך (שינצח את האויבים ויבסס מלכותו), שיוכרת זרע עמלק, ויבנה בית הבחירה וממילא הושלם כסאו של מקום.

⁵ חשבתי ליישב עפ"י, מדוע בתפילה באמירת ה' מלך ה' מלך ה' ימלך לעולם ועד' פותחים בלשון הווה ואז עוברים ללשון עבר ולא כסדר, כיון שבתחילה ה' מלך כשם עצם - הוא מלך בהגדרתו, וכאשר ממליכים מלך ישראל בארץ ההולך ע"פ חוקי הא-ל הרי הוא נציגו בעולם ובא כוחו, לאחר מכן מכריתים את זרעו של עמלק ואז ה' מולך בפעולה (ולכן לשון עבר אחרת, כדי לומר שלאחר הכרתת זרע עמלק מתברר שכבר מעבר הוא מלך ורק כעת נגלת מלכותו), ועי"ז - ה' ימלך לעולם ועד בבניית בית לכבודו בתחתונים.

ועל כן כאשר ינוחו משאר אויביהם³,
וכבר יהיו הם בארץ במנוחה,
יכריתו את הגדול והרע שבשונאיהם,
עד ששמו לחלוטין יהא נמחה.

ועוד נשגב מבינתי אשר בלא"ה דלה,
תחילת המקרא אשר נקרא,
מפני מה "בהניח ה'" דין זה נתלה,
ולא מיד נמחה לדרי דרא?

² סנהדרין כ ע"ב.

³ זו הכוונה 'בהניח ה' א-להיך וגו', להמליך מלך שילחם את מלחמותיהם תחילה (כל שאר האויבים שבאים עליהם).

¹ מדרש תהילים, פרק צז, א.