

א"ת

② כתב ספר

בפני יתרו משה

כ"ס"ג ס"ג ס"ג ס"ג

כי האדם עץ השדה

וישמע יתרו וכו' את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל מצרים. פירוש רש"י מה שמועה שמע וכו' קריעת ים סוף ומלחמת עמלק. וצריך להבין הא דכתיב כי הוציא ד', הא זה היה מוקדם. וגם להבין פירוש רש"י מה שמועה שמע וכו'. הנה כי רמב"ן כפר בשלה [לעיל י, ין] דסבורים היו

יתבונן האדם ויראה - אמר רבי חיים יוסף דוד אזולאי, החיד"א - עד כמה אפשר ללמוד ולהשוות אדם לאילן: האילן - נושא פירות לפי רוב ההשקעה. ככל שיוסיף בעל האילן דאגה לאילנותיו בחמה מפני החמה ובימות הקור מפני הקרה כן יוסיף האילן תת פירות טובים ונאים. כך האדם - עליו לדעת שככל שישקיע עצמו בתורה ובמעשים טובים כן ישאו מעשיו פרי ויראה ברכה בעמלו לעלות מעלה מעלה בתורה ויראה! האילן - נותן פירותיו דרך קבע שנה בשנה.

כי ד' עשה כל המופתים להעניש לפרעה ולא להציאם מארץ מצרים, כי לולי כן לא הקרה להם מקרה לא טוב בדרך עיי"ש.

כך האדם - עליו לקיים את מצוות ה' בתמידות לבל יחסיר זמן בו לא למד תורה או קיים מצוות דבר יום ביומו! האילן - כל חיותו תלויה במים.

ואומר, כי יתרו נ"כ כששמע כל אשר עשה ד' במצרים סבור היה כי

כך האדם - כל חיותו תלויה במים, אין מים אלא תורה! האילן - צריך לזבל במידה נכונה.

היה לענוש לפרעה, ומשה מדעת עצמו הוציא, אבל כששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק אז נגלה לו למפרע כי היה

כך האדם - צריך לצרכיו הגשמיים במידה נכונה ולא יתר על המידה! האילן - צריך לאור השמש.

הכל מאת ד' לטובת ישראל. והיינו וישמע יתרו, מה שמועה שמע וכו' לדבק בישראל, הרי לא נתורע לו בכיבוד מכל האותות כי

כך האדם - צריך לרב ומורה דרך שיוורו דרך ישרה בעבודת ה' והצדיקים נמשלים לשמש שמאירים ומגינים על דורם, וכמו שאמרו: "פני משה כפני חמה!"

ד' הוציא, לכן אמר ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, וע"י זה שמע והבין את כל

האילן - צריך לאוויר. כך האדם - צריך ללמוד בבית המדרש מקום אוירה של תורה ולא חלילה

אשר עשה אלקים למשה ולישראל, שהיה לטובתם כי הוציא ד' את בני ישראל ואתי

במקום של בטלה ומושב לצים!

שפיר.

③ ק"א

ובזה י"ל לקמן ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ד' לפרעה ולמצרים

על אודות ישראל את כל החלואה וכו', שסיפר לו והודיעו כראיה כי היה הכל לטובת ישראל, ולא להרע לפרעה. את כל

החלואה אשר מצאתם בדרך, (היינו המן כפירוש רש"י) [נשעל הים ושל עמלק]. ויצילם ד', מזה מוכח כי הכל מד' היה

ואתי שפיר. י"ל לפרש ב"כ ויחד יתרו על כל הטובה וכו' אשר הצילו וכו', ופי' רש"י טובת המן והבאר ותורה, וצריך להבין הלא

הצילו מיד מצרים היה קודם, ולהג"ל אתי שפיר, כי על כל הטובה אשר עשה אח"כ נתורע לו כי ה' הצילו מיד מצרים ולא

להרע לפרעה. ח"ש ויחד על כל הטובה באר והמן, וע"י זה חדי ושמת אשר הצילו

ד' מיד מצרים כהג"ל:

ד' מיד מצרים כהג"ל:

(ג) ויור ויחזו... ממחרת היום שעשו זה שנזכר. ישב משה ליכנס את העם. ואמר במכילתא... ממחרת יום הכפורים. ואין דעתם לומר שיהיה ממחרת רמז ליום הכפורים. כי יום הכפורים לא נזכר בכתוב שיאמר עליו ממחרת. וגם כן אין הכונה שיהיה ממחרתו ממש. כי לא אכלו ביום הכפורים אם היה להם יום הכפורים בשנה ראשונה קודם שנצטוו בו. ועוד כי ב"ב ביום הכפורים נתנו לוחות אחרונות וכמחמתו יד משה ודבר עם בני ישראל ויצום את כל אשר דבר השם אתו בהר סיני. ואינו יום הכיפוף שיעמתי לעם עליו מן הבקר עד ערב. וגם כן אי אפשר שיהיה בשנה שניה ביום הכפורים כי בנסוע הדגלים אמר * כי אם אל ארצי ואל כולדתי אלך... אבל הכונה לברייתא הזו לומר שיהיה זה אחר יום הכפורים * כי אין להם יום פנוי למשפט מיום בואם להר סיני עד אחר יום הכפורים של שנה ראשונה הזאת. ואמר עולה ויורד לאלהים בעבור שיתרו עדיין לא ידעו כי משה אמר אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים וגו' ויצילם ה'... אבל יתרו הקריב לאלהים. וככה"ל לא ימצא בכל הקרבנות שבתורה כהנים כאשר אפרש"י בע"ה. וכן כי יבא אלי העם לדרוש אלהים והורעתי את חקי האלהים... דברי משה לחמיהו ויחכן שאמר לו כי בעבור כי המשפט לאלהים הוא... כפי שכתבתי דבתינו... תמיד אלהים זו מדה הדיו:

The Role of the Judge

What follows is a journalistic reconstruction of a lecture Rabbi Soloveitchik gave before the R.C.A. Annual Convention of June 1972.

The Torah writes in Exodus 18, "And it came to pass on the morrow, that Moses sat to judge the people; and the people stood about Moses from morning till evening." In his comment on this, Rashi, quoting the *Mekhilta*, says it was the day following *Yom ha-Kippurim*. Rashi also goes to great lengths to prove that the first time that Moses...

④ ע"ה נ"ק

①

1 have received Yitro was the day after Yom Kippur. Ramban and the *Mekhilta* just state it was that day. If so, the "morrow" is connected not to the coming of Yitro, as Ibn Ezra explains, but rather to Yom Kippur. What forced the commentaries to associate the judging of the people with the Day of Atonement?

2 First we must try to understand the meaning and implications of "on the morrow." Either we try to show the importance of this day by connecting it to the previous day, or the Torah could use "on the morrow" to contrast yesterday and today. According to the first view, today becomes an appendix

3 of yesterday, and since yesterday had certain sanctity, so today. According to the second explanation, yesterday was a day of shame, while today is a day of honor and glory.

4 For example, in Exodus 32 it says: "And it came to pass on the morrow and Moses said . . . You have sinned a great sin (1). And the people heard. . . and they mourned." Here the

5 "on the morrow" contrasts the yesterday, a day of revelry, with the today, a day of regaining morality, reappraising what happened yesterday. It compares a day of repentance with a day of sin, of intoxication, of idol worship. Today is

6 the rebirth; yesterday, the downfall. In a similar vein, we see that when the Torah describes the change the people

7 underwent following the incident of the spies, the *Humash* states: "And they rose up early in the morning. . . we will go up to the place . . . for we have sinned." Again, the

8 night before was one of black despair. All avenues of escape were cut off. In the morning, they lost their resignation, and a new spirit appeared. In the course of one night we find a change from tragedy to a rise in greatness. But as mentioned,

9 the "morrow" has another connotation. The "yesterday" is singled out. No change is present, but rather a changeless

10 identity, an experience not yet extinguished with the passage of time. The Jew refuses to let go of the sanctity he has attained. Today is nothing but a reflection of yesterday.

11 "And you shall count unto you from the morrow after the Sabbath. . ." The day following Pesah is no ordinary day,

12 but rather a continuation of the beauty of the holiday. Many halakhot reflect this idea that awareness of sanctity does not wither with passage of time. For instance, the halakha of "adding to *kodesh* from *hol*" is a craving of a Jew for

13 sanctity and a refusal to leave it.

14 We may now try to understand why *Hazal* always said it was the day after Yom Kippur. A Jew does not merely observe the Day of Atonement. He experiences it. The day lives on and accompanies man into the profane world. The

15 philosophy of the day is not abandoned with *havdala*. Judgment and the human role in its application are not separable from Yom Kippur. Whenever Moses sat in judgment,

16 it was the day after Yom Kippur for him. Why? Most *dinei Torah* result not in strict halakhic decisions, but rather in

17 *p'shara*, compromise. Compromise is the ideal legal solution, not strict adherence to legality. After the parties agree to

18 compromise, the judge still exerts authority, as if it were a strict *p'sak*. The halakha requires a *kinyan* for compromise,

19 which sets up the court as the authority. The judge is not an arbitrator. He is a *sbofet* judge. Compromise in this sense is

5
pe

2

not negotiation; it is a strict legal procedure, with the final outcome as close to the actual halakha as possible.

Compromise in Judaism is unique. In other legal systems, the judge may recommend compromise or arbitration. But by doing so, he relinquishes the right to settle the case. In Judaism compromise and strict legality are treated equally. The Talmud says it is a mitzva to compromise. All the halakhot applying to regular judgment apply to compromise as well; for instance, the prohibition against rendering judgment or hearing a case at night.

The philosophy of compromise is a twofold one. The Talmud in *Sanhedrin* quotes two verses as a source for compromise: "execute the judgment of truth and peace in your gates . . ." and "And David executed judgment and righteousness . . ." But why are two verses needed? Apparently two aspects exist. Normally, when peace exists, judgment does not, and vice versa. The Talmud thought peace and judgment and judgment and righteousness could be reconciled in compromise. Judaism knows of a charitable justice and of a justice combined with peace. A double goal is pursued which strict legality cannot accomplish. In secular courts, one of the parties involved must get hurt. Matters of litigation are resolved by victory for one and defeat for another. Victory and loss are total. Judaism does not acknowledge the principle of contradiction. Both parties may be right. "Two verses contradict each other till a third one comes and decides between them."¹ The third verse² does not say that one of the *p'sukim* is wrong. Both are accepted. Judaism may recognize both the thesis and the antithesis as true. A human being can never be completely right because he is finite. He is limited, and this spells imperfection, not only intellectually but morally as well. But if he can't be unreservedly right, he can also never be completely wrong. The two litigants appearing before the judge are: both right

and both wrong. Therefore Judaism tries to protect against total defeat. A controversy does not end in victory and humiliation; both participants give up something. This is judgment that is righteous.

Judgment and peace are the second goal. Common law is not concerned with resolving a feud. It resolves an issue. As a result of one victor and one loser, hatred deepens, animosity is intensified, the decision doesn't bring people together. Peace is left to the psychologist or social worker. Judaism brings peace by getting the litigants to retreat. The judge is changed from a magistrate to a teacher. The judge makes the litigants see that neither was totally right or wrong. This is not merely a judicial decision—it is enlightenment. Peace and friendship are restored. In the first chapter of *Pirkei Avot*, Judah ben Tabtai says, "Act not the part of the *or'ahet ha' dayanim*, and when the parties to a cause stand before you let them be in your eyes as wicked, but when they have departed from your presence let them be regarded as innocent." Don't act like an omniscient, all-knowing, all-wise judge. Only God can have everything prepared before him in an orderly way, can see everything clearly. You don't know who is righteous and who is wicked. The *tanna* requires humility in justice. Before you render the decision both parties are guilty. Each must give something up by agreeing to compromise. After agreeing to compromise, both are right, and should be regarded as innocent.

This is the premise of Yom Kippur. Man can't always be right, he is a sinner. Yet he is not absolutely wrong, either. While practicing justice one must constantly be aware of the lesson and moral of Yom Kippur. Moses was taught this lesson by God. No one is right: *Mi yizke l'fanekha b'din*. Who can stand before You in judgment? But on the other hand, he is not totally wicked: *Ata notein yad la poshim*—You give help to the sinners. And it was only on

4

the day following Yom Kippur, after he had learned this great lesson, that he felt capable of rendering justice.

In light of the analysis, a new conclusion, a redefinition of "judge" is necessary. The word judge denotes not only judicial or legal action, but points to the totality of human relationships.¹ The Greek and Latin translations of *Sefer Shoftim* refer to the book as the "Book of Judges." But this is incorrect. "And Deborah . . . judged Israel at that time . . . and the children of Israel came up to her for judgment." If she was only a judge, why did Deborah act like a queen? Nothing in the chapter mentions judging, rendering decisions, only acts of dedication to the nation. She chose the general to fight Sisera. Does a judge declare war? Apparently she was more than a judge. She determined the destiny of her people. She was a guide and a teacher of her people, not simply a judge. *Shoftim* is not the Book of Judges, but the Book of Leaders. We know that "Samuel judged . . ." He not only judged but he shaped the spiritual image of the people. Another proof is from our starting point. We know that Israel got *matana* and clothing. No commerce, industry or competition existed. If someone tried to take more *matana* than was allotted to him, it simply disappeared. If so, what did the people quarrel about? To what does "and Moses sat to judge the people" refer? But judge really denotes the total spectrum of human relationships beginning with leadership and leading to love. Civil justice wasn't needed. But an awesome need existed for leadership, teaching how to handle life, how to remove the problems of a slave mentality. So they clung to Moses. His mere presence was inspiring. That is why they stuck to him from morning till evening. They couldn't leave him.

Yitro misunderstood all this. He couldn't imagine a justice, friend, and teacher merged into one. He thought of Moses as a king, and that the people stood because protocol

demanding it. It was distasteful to him that Moses was debasing the honor of the people by demanding that they stand before him. But Yitro was wrong. The standing was spontaneous. The Torah writes "*va-yai'amed*" when it mentions that the nation stood before Moses, but Yitro said "*nitzav*." What is the difference? "*Omed*" describes the physical posture of the people—standing—in contrast to Moses' physical posture—"he sat." "*Nitzav*?" denotes standing with a sense of order. "Then Joseph could not restrain himself before all that stood by him." The Torah uses the word "*nitzavim*" here also because these subordinates were serving Joseph. Moses told his father-in-law that he was wrong. "I don't decide issues. I resolve conflicts between people," he told him.

The Torah writes, "And the people stood about Moses from morning till evening." Rashi quotes the *Mekhilta* as asking: "Is it possible to say this? But any judge that judges righteously for even one hour, the Torah considers it as if he learned Torah all day and as if he became a partner with the Almighty in creation, as it says, and there was evening and there was morning, one day." Rashi is telling us that to judge means to teach and that the impact of instruction by deeds is worth more than by mouth. One hour of productive deed is like a whole day of learning by mouth. But Rashi wasn't satisfied. What did the people learn by standing before Moses all day? They learned the idea of morning and evening. Ibn Ezra, Ramban, and Kimchi all explain that the word *erev* is derived from "to mix," as in *ta'aromet*. *Boker* is just the opposite. It is from the word *l'vaker*, to discriminate. At times nature is intelligible and cooperative, allowing us her resources. But at other times she is tough, destructive, stubborn, and unrecognizable. At times it is *erev*, mixing up, confusing, but it is also *boker*, with clarity and shape.

This dual reality is associated not only with science, but

הרב מנחם מנדל לידרמן

הרגל נעשה טבע

(לפרשת יתרו)

יסוד היסודות של דת ישראל הוא להשריש באדם דרך שתובילהו לרום המעלה. את האסור לא יעשה, כאילו הוא בניגוד למכוער, ואת המצוה לעשות יעשה, כאילו כוח עצום דוחף אותו ומושכו לקיימו. לכן דוגלת תורתנו במצוות מעשיות הרבה. כל אחת יש לה שתי מטרות: א) המצוה עצמה, המובן המוחש לבעליו בקיום מצוה שבין אדם לחברו, והמובן הנפשי — במצוות שבין אדם למקום; ב) להעמיק בנפשו את הקשר לתורה, קבלת עול מלכות שמים, ההדרכה בדרך המובן והישר. כמאמרה השגנון של ברוריה, אשתו של רבי מאיר: „אם ערובה כרמ"ח איברים שלך משתמרת, ואם לאו — אינה למשתמרת" (עירובין נד).

ואף שיש בדברי חז"ל נסיה לתדגיש נקודת החידוש בכל עת, כגון תפילה שלא תהא כמצות אנשים מלומדה, אבל בעשייה המצוות, כל מה שהרגל נעשה טבע, לשבת האדם הוא. ואף על פי שאמרו: „חביבת תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שניתנה מהר סיני" (ברכות סג). אין לשכוח שעיקר מטרת התורה היא להסדיר חיי אדם ולהדריכו בדרך הישר, כאילו אין יצר הרע בלבו מעוררו.

בסדרה זו נראית דעה זו בצורה כוללת. קודם שניתנה התורה על הר סיני הוזהרו בני ישראל שלא לנגוע בהר ולהתיירחק ממנו. „והגבלת את העם מסביב לאמר: השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו" (יב, יב). זה קרה בתחילת שלשת ימי הגבלה. בסוף ימי ההתכוננות לקבלת התורה חזר והזהיר השי"ת: „ויאמר ה' אל משה: רד העד בעם, פן יהרכו אל ה' לראות" (פסוק כא). והמוח, שמשה, עבד ה', מסרב לשליחות

11 זכור את יום השבת לקדשו (כז, ח). עיין רמב"ן שהאריך, וז"ל, (א) ואני תמה, אם נאמרו זכור ושמור מפי הגבורה, למה לא נכתב עוד שאין מרגישים עוד הפרש בין דבר האסור מצד הדין ובין בלוחות הראשונות. ויתכן שהיה בלוחות הראשונות ובשניות כתוב דבר הנמנע מצד הטבע והאפשרות. מה שגזר עלינו ה' — זכור, ומשה פירש לישראל כי שמור נאמר עמו, עכ"ל.

באמת כן משמע מפשטות לשון הפסוק פסל לך וגו', וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת, שהנוסח שהופיע בלוחות השניות היה זהה עם הנוסח שעל הלוחות הראשונות, והמבדלים שבין שני הנוסחאות, לא היו הבדלים במה שהיה כתוב באמת על הלוחות עצמם, אלא בסגנון הסברת הדברים בעל פה שעיי משה רבנו. ועל פי דברי הרמב"ן האלו יש מקום לבאר בכונת הגמרא ב"ק סוף פרק שור שנגח את הפרה (נד): שאל ר' חנינא ... את ר' חייא ... מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב ובדברות האחרונות נאמר בהם. א"ל עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב, שאלני אם נאמר בהם טוב, שאיני יודע אם נאמר בהם טוב אם לאו וכו'. ושמה על הגליון ציינו לדברי התוס' בבבא בתרא (קיג) שפעמים לא שלא היו האמוראים בקיאים בפסוקים.

ולפי דברי הרמב"ן יש מקום להסביר את דברי הגמרא באופן אחר, שאת זה ידע ר' חייא בר אבא שבנוסח של עשרת הדברות המופיע בפרשת ואתחנן כתוב טוב, בנגוד לנוסח המופיע בפרשת יתרו, אלא שמסופק היה (שאלני וכו') אם היה שינוי באמת בנוסח שהופיע על הלוחות השניות, או שהנוסח שעליהם זהה היה עם הנוסח שהופיע על הלוחות הראשונות, ושינויי הלשון שבפ' ואתחנן הכל היה מהסברת משה רבינו, וכנ"ל. [וכי"ה בספרו של הגר"י קמינצקי ז"ל עה"ת. ועיין משנה ראשונה מפרש"א ז"ל]

זו. לפי דעתו אין צורך לחזור ולתוהיר את העם. „ויאמר משה אל ה': לא יוכל העם לעלות אל הר סיני, כי אתה העדתה בנו לאמר: הגבל את ההר וקדשתו" (פסוק כג). על פסוק זה תמהו המפרשים. כפי שמוסר לנו אבן עזרא: „אמר הנאון כי שנים רבות השב בזה הפסוק ולא ידע מעמו". וכנראה דומה מכותו לשל רש"י, כפי שנראת מפירושו: „איני צריך להעיד בהם שהרי מותרין ועומדין הם היום שלשת ימים ולא יוכלו לעלות שאין להם רשות".

המלה „יוכל" נופלת על אפשרות פעולה. מי שאין לו רגלים ר"ל, אינו יכול לעלות בהר. המלה „רשות" משמשת לגבי חוק, או מנהג, או ניסוס שאדם מקבל על עצמו ברצונו הטוב או מיראתו מן העונש, ואף שיש בכוחו לעשות דבר זה, הוא נמנע ולא עושה. ולכן אין המלים „לא יוכל העם לעלות" מתאימות כאן, כשהעיכוב אינו מצד העדר יכולת, הפסק כוחות, חיסרון איברים, או מניעה פיסיית אחרת. מה שמעכבם מלעלות הוא ציווי ה': „כי אתה העדתה בנו", ולגבי ציווי וחוק לא שייך „יוכל" או „לא יוכל".

זוה שפירש רש"י „שאין להם רשות". לכן ישראל נעשה ציווי השם דבר ממשי כל כך כאילו נעדרו כוחותיו ואיבריו, ושפיר קאמר, כאילו הוסת עומדת מנגדו.

מקביל לכך הוא לשון חז"ל „ועשו סייג לתורה" (אבות א, א). כדיבור עממי באידיש שגורים הביטויים „איני יכול לאכול חויר", „אי אפשר לי לרכוב בשבת", „איך אוכל ועדיין לא התפללתי שהרית". השומע היה יכול לענות: בודאי אתה יכול, וכי מי מעכב בידך? ולאמיתו של דבר אין עיכוב אלא מצד הדת והתו היהודי. ודבר זה מרומזו בסיפור הנפלא על חוק האמונה בישראל בניגוד לרפיון המשמעת למלך בשור ודס: אדריאנוס שחיק טמיא שאל לר' יהושע בן חנניה, אמר

לו: אנא מב משה רבך ... אמר לו (ר' יהושע): יכול אתה לגזור דלא ידלק בר נש גזר תלתא יומין? ומשה רבינו משעה 3 שגזר עלינו לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת' לא מדליק יהודאי נזר בשבתא מיומיה, ועדיין לא נתכמלה גזירתו עד השתא" (רות רבה ג, ב).

ובני ישראל קיבלו מצוות ה' מכבד ונעשו חלק מסבעם, שאין מרגישים עוד הפרש בין דבר האסור מצד הדין ובין בלוחות הראשונות. ויתכן שהיה בלוחות הראשונות ובשניות כתוב דבר הנמנע מצד הטבע והאפשרות. מה שגזר עלינו ה' — באילו חיל מלך ושוטרו עומדים עלינו באיסור לא תעשה ייעכבים בעדנו מעשותו.

6) נוסח ציון מן התורה
ע"כ כ' אג' אג' אג'

5

ה', י"ב. שמור את יום השבת לקדשו¹⁰.

פירש"י ח"ל: וכראשונות הוא אומר זכור שניהם בדבור אחד ובתיבה אחת נאמרו ובשמיעה אחת נשמעו עכ"ל. הנה ענין זה טעון ביאור, דזה ברור שבלוחות היה נכתב רק אחד מהם. כלומר או זכור או שמור.

דהרי ספר תורה שנכתב בו זכור ושמור במקום אחד יהיה ספר תורה פסול, וא"כ עלינו להבין איך היה נכתב בלוחות. והיה מקום לומר שבלוחות הראשונות היה כתוב זכור ובלוחות השניות היה כתוב שמור, ואפשר שזהו דעת איזה קדמונים¹¹. אבל אי אפשר לומר כן כדעת רש"י, דכסנהדרין [דף נ"ז ע"ב ד"ה אשר צוך במרה] כתב רש"י וז"ל: הא ליכא למימר דמשה הוה אמר להו בערבות מואב כאשר צוך בסיני דמשה לאו מאליו היה שונה להם משנה תורה ומזהירם על מצוותיה אלא כמו שקבלה הוא היה חוזר ומגיד להם וכל מה שכתוב בדברות האחרונות היה כתוב בלוחות וכן שמע בסיני עכ"ל, הרי לנו שדעת רש"י היא שלא היה שינוי בין הלוחות הראשונות לשניות.

אבל נראה לענ"ד, דדאי רק אחד מהם היה נכתב בלוחות, ומה שהוזכר בפרשת יתרו זכור ובפרשת ואתחנן שמור היינו משום שבלוחות היו הרבה תיבות בגדר קריין ולא כתיבן או כתיבן ולא קריין¹², והיינו שאפשר שתיבת שמור היתה הכתיב והקרי היה זכור, או להיפך, וזה הפשט שבדבריבור א' נאמרו, היינו שהא' היה כתיב והב' היה קרי¹³. [וקצת ראיה יש להביא ששמור היה לזה שנכתב ממה שאנו אומרים בחפלת שחרית של שבת: ישמח משה במתנח חלקו כו' ושני לוחות אבנים הוריד כידו וכתוב בהם שמירת שבת וכו'¹⁴].

ונבין היטב לפי זה דברי רש"י כסנהדרין הנ"ל, דלכאורה חמוה מה שכתב שכל מה שנמצא בדברות האחרונות היה כתוב בלוחות וכן שמע בסיני, דהרי מוצאים אנחנו הרבה חילוקים בין הדברות שנכתבו ביתרו וכין אלו שבמשנה חורה, הרי שמגוף הקרא לכאורה מוכח שהיו הרבה שינויים ביניהם ואיך זה שכתב רש"י שלא היו חילוקים ביניהם. אבל לפמש"כ א"ש, ולמשל נקח תיבות "אשר צוך ה' אלקיך" שמכאור בסוגיא שם שהם נאמרו בסיני אע"פ שאינם כתובים בפרשת יתרו, והיינו משום שתיבות אלו היו בגדר כתיבן ולא קריין או קריין ולא כתיבן, ועל כרחך שאשר צוך ה' אלקיך קאי על מרה וכסוגיית הגמרא, וכן הוא בכל השינויים שישנם בין הדברות הראשונות לאחרונות.

ותאיר לפי זה סוגיא עמומה מאד במסכת בכא קמא [דף נ"ד ע"ב]: שאל ר"ח בן עגיל אח ר' חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב, א"ל עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב שאלני אם נאמר בהם טוב אם לאו שאיני יודע אם נאמר בהם טוב אם לאו כלך אצל כו' ריב"ל שהיה בקי באגדה כו' א"ל הואיל וסופן להשתכר וכו' עיי"ש. וזה לכאורה פלא, וכבר עמד על זה הפני יהושע שם וז"ל: הנה כל הקורא ישתומם על ככה וכי גברא רבה כו' היא בר אבא לא היה יודע חלילה מה שהתינוקות של בית רבן יודעים וכו', ועיי"ש מה שהאריך לבאר בדרך הדרוש. אבל לפמש"כ א"ש היטב כפשוטו, דהוא השיב לו דכית דהיו בלוחות קרי בלא כתיב וכתיב בלא קרי, א"כ שוב אין אני יודע אם נאמר בהן טוב או לא נאמר בהן טוב - דאיני יודע אם שאלתך היא על הקרי או על הכתיב. וכאמת לפי תירוצו משמע דקאי על הכתיב וכאמת הכתיב גם בלוחות הראשונות כתוב טי"ח¹⁵, ודו"ק.

= כ.ב. אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים טבית עבדים.

שמעתי מדודי הגאון החסיד מריה אליהו מווילנא, על מה דאיתא בתיקוני זוהר, זה לשונה השמאל כלול בימין ומה דלהוי בשמאל הוא בימין, עכ"ל. והוא דבר נעלם.

ואמר דודי זלתי"ה, שהעשרת הדברות היה נכתב על שני לוחות והיה נכתב חמש דברות על לוח אחד וחמש דברות על לוח השני. והיה צריך לכתוב החמש דברות של ימין בשם הויה, שהוא מורה על מידת הרחמים המכונה לימין, וחמש דברות של שמאל הנה צריך לכתוב בשם אלקים, שהוא מורה על מדת

מ"ח
מ"ז
מ"א

8

6

הנחגת בית ישראל וכל הנהגת העליונים הוא רק על-פי התורה. וידוע אשר הלוחות המה כלל התורה והמצוה.

אבל הקב"ה ברחמיו וברוב חסדיו מפני שראה בחכמתו העליונה שאין העולם מתקיים במדת הדין, לכן נטל את כל שם אלקים אשר היה צריך להיות בחמש דברות שבצד שמאל, וכתב את כל שמות אלקים בצד ימין, כדי לערב בו גם מדת החסד, המכונה לימין. כגון: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וכו'", "לא יחיה לך אלקים אחרים כי אנכי ה' אלקיך אל קנא וכו'", "לא תשא את שם ה' אלקיך וכו'", "זכור את יום השבת לקדשו כאשר צוה ה' אלקיך וכו'", "כבד את אביך וכו'" למען יאריכון

ימין על האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך. ואילו בחמש דברות האחרונות לא נכתב שום שם, כי השם "אלקים" אשר היה צריך לכתוב בשמאל נכלל בימין. וזהו השמאל כלול בימין וכו'.

(עבודת הגרשוני על שח"ש, ה, י, מאחינו ותלמידו)

... (5) וזה לשון הרמב"ם שם במורה: יתבאר לי שבמעמד הר סיני לא היה המגיע למשה מגיע לכל ישראל, אבל הדיבור למשה לבדו ע"ה... כי הדיבור היה לו, והם ישמעו הקול ההוא העצום: אמר "כשמעכם את הקול", ואמר "קול דברים אתם שומעים" ולא אמר "דברים אתם שומעים"... ומשה הוא אשר ישמע הדברים ויספרם להם. והו הנראה מן התורה ימרוב דברי חו"ל, אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מן המדרשות והוא בתלמוד גם כן, והוא אמרם: "אנכי" ו"לא יהיה" מפי הגבורה שמעו, ורצים מזה שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למרע"ה, ולא היה מרע"ה מגיעם אליהם... לא שמעו כל ישראל מעמד ההוא אלא קול אחד לבד פתח אהרן, והוא המאמר אשר השיג משה וכל ישראל ממנו "אנכי ולא יהיה לך", והשמיעו להם משה רבינו בדברו בהבדל אלויות נשמעות...

(11) מורה

(10) ענין

פרשית [ודברי הרב מעין החכמה אינם צודקים כמובן].

אולם הלילה לרבינו שיעלם ממנו המאמר השגור בפיו, רק רבינו אויל בשיטתו בספרו דמורה חלק ב (פרק לג) בביאור ארון מוכרת מכל שיטות רבותנו בעלי התלמוד דישראל לא שמעו רק "קל אלקים" בלבד (לא פרטי הדברים, ופירוש "אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום" היינו מצד גבורת המופת: "כי עני שרשים אלו - מציאות השם יתברך היותו אחד - אמנם ישנו במופת [בעיני האנוש]), וכל מה שידוע במופת, משפט הנביא (בו ומשפט) כל מה שידעו בו שוה (אין יתרון), עיין שם 1 [והרב המקובל בעל ערידת הקודש הערוך בסתירות דבריו בתלק

סתרי תורה פרק לג, עיין שם]. הרי מהרה סד מאתו קושיית הרמב"ן, כי דרכו נשגבה, וכבר אמרתי כי דברי רבינו בכל ספריו ביד (החוקה), במובנה ובפירושה המשגשגת - רוח אחת בלבד, אולם מה שכתב המגילת אסתר דילמא לא אמרו רק "לא יהיה לך" מלבד שמוכה ממדרשות דקאמר שבשני דברות

ג לא יהיה לך.

הרמב"ם ז"ל בספר המצוות בלא תעשה ד"לא יהיה לך" (ל"ת מצוה א) מנה ארבע אוהרות: - "לא תעשה לך פסל" (ל"ת מצוה ב) "לא

תשתחוה להם" (ל"ת מצוה ה) "לא תעבדם" (ל"ת מצוה ו). ובאמת כי דבריו מוכרעים בכמה מקומות בסוגית הש"ס, אולם רמב"ן השיב, אם כן שמעו מפי הגבורה חמש מצוות ומפי משה תר"ח? וכבר ביארו החכמים ששמעו מפי משה "תורה" היינו תר"א, ושתיים מפי הגבורה, והרב כותב זה כמה פעמים ואינו נזכר! ופירוש דבריו, דאילו מה דגאמר (דברים) ד "ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון) את עשרת הדברות (אשר דבר ה' אליכם מתוך האש ביום הקה"ל), היינו דכל מצוות האמורים בעבודה זרה אחת המה, אבל הכא קרא דריש "תורה צוה לנו משה" - היינו כמבין תורה תר"א - אם כן מוכח "לא יהיה לך" אינו רק מצוה אחת

ראשונים וכו', עוד דעת הרמב"ן ז"ל דמכתובים גופיה מוכח כן שמדבר בלשו מדבר על עצמו "ולא תעבדם כי אנכי ה' אלקיך" וכו', מה שאין כן בדברות האחרונות [ועיין בדברי רמב"ן שתוכב בספר עבודו הקודש לרב מאיר בן גבאי שם 10] דרו"ק בכי זה.

(12) כקצת מה ענין

הנה בני ישראל אשר עמדו בהר סיני שמעו אז רק עשרת הדברות, ורק אח"כ למדו משה שאר חלקי התורה, ע"י רש"י סוף פרשת משפטים (כ"ד, י"ב) וכמה סוגיות בזה. ויש להבין במה נתיחדו מצות אלו יותר משאר כל המצוות, אשר דווקא בהם נעשה מעמד הר סיני, אשר עליו כתב הרמב"ן במצוות הנוספות ל"ת ב' דיש בזה ל"ת שלא נשכה מעמד הר סיני, ובפירוש התורה בפרשת ואתחנן הוסיף דגם עשה איכא בזה יע"ש. ונאף דכתב רש"י הנ"ל בסוף פרשת משפטים בשם רס"ג דכל התרי"ג נכללו בעשרת הדברות, מ"מ התייחדות למצוות אלו, שיהא כל התורה כלול בה, גם כן טעון ביאור. וישלמא מצות הראשונות שהם עניני יהודי ה' ויראת השם וכדומה מובן, דכל זה הוא נכלל בענין קבלת מלכות שמים, אשר זהו היה ענין מעמד הר סיני, אבל שאר המצוות לא תרצה לא הנאם לא תנוע לא תענה ולא תהמוד, שנתנו במיוחד במעמד הר סיני צריך מובן, במה נשתנה מצות אלו משאר המצוות, וכי עדיף הם ממצות קידוש השם וממצות תלמוד תורה שהוא כנגד כולם, אשר לא נאמרו במעמד הר סיני, אתמהא.

ועוד יש להבין במה נשתנה עשרות הדברות גם באופן כתיבתן, דשאר התורה נכתב בספר כדכתיב "יהי ככלת משה לכתב את דברי התורה הזאת על כפר" (דברים לא, כ"ד), ואילו עשרות הדברות היו כתובין על לוחות אבנים, ענין זה צריך ביאור. ועוד דפשוט דגם עשרת הדברות נכללו ב"דברי התורה הזאת" הנ"ל, אי"כ גם זה נכתבו על כפר, ולמה בעי שיהא כתיבה שניה מדין עשרות הדברות.

(7)

1 ונראה דהנה בפרשת כי תשא כתיב "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה, ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברות" (שמות ל"ד, כ"ח). ומבואר דענין המיוחד שיש בעשרת הדברות לא היו מהמת חומר המצוה שבת, אלא האלקים הם בזה שעשרת הדברות הם "דברי הברית" וכן מבואר בפרשת ואתחנן "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברות ויכתבם על שני לוחות אבנים" (דברים ד, י"ג). אלא דעדיין צריכים לבאר במה נתיחדו מצות אלו שהם דברי הברית יותר משאר המצות.

6

2 ונראה לבאר דהנה מיד אחר מעמד הר סיני כתיב "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים וכי" (שמות כ, י"ז). ופרש"י שם נסות מלשון הרמת וגדולה יעו"ש, ומבואר דעל ידי העשרות הדברות נתעלה בני ישראל מעל כל האומות, וצריכים לבאר ענין ההרמה ע"י העשרת הדברות, ועי' רש"י שם בריש הפסוק.

6

3 הנה עוד שם בפסוק הנ"ל כתיב "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, ועי' מסי' נדרים כ, א. תניא בעבור תהיה יראתו על פניכם, זו הבושה, לבלתי תחטאו, מלמד שהבושה מביאה לידי יראת שמים. מכאן אמרו סימן יפה באדם שהוא ביישן וכו' ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני יעו"ש. וצריכים לבאר ענין הבושה, שהוא מדה מוכרחת כל כך שמי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו בהר סיני.

6

4 ונראה דהנה במכילתא בפרשת יתרו עה"פ אנכי ה' אלקיך, ויותר מפורש בספרי בפרשת וזאת הברכה עה"פ ה' מסיני בא ורח משעיר למו (דברים ל"ג, ב) איתא "כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד הוא נגלה, אלא על כל האומות. בתחילה הלך אצל בני עשיו ואמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תרצח, אמרו לפניו רבש"ע כל עצמו של אותו אביהם רוצח הוא שנאמר והידיים ידו עשיו, ועל כך הבטיחו אביו שנאמר ועל הרבך תחיה. הלך לו אצל בני עמון ומואב, ואמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תנאף, אמרו לפניו כל עצמה של ערוה שלהם היא שנאמר וכו'. הלך ומצא בני ישמעאל, אמר להם מקבלים את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תגזב, אמרו לפניו רבש"ע כל עצמו של אביהם ליסמים היה, שנאמר והוא יהיה פרא אדם יעו"ש כל המדרש.

26

5 הנה מלשון "כל עצמו של אותו אביהם רוצח הוא" הנאמר בעשיו, וכן "כל עצמה של ערוה שלהם היא" הנאמר בבני עמון ומואב, וכן "כל עצמו של אביהם ליסמים היה" הנאמר בבני ישמעאל, משמע דלא רק שעבדו בעבירות האלו, אלא דוהו עצם המציאות שלהם, ועל כן לא היה שייך לדעתם לקבל התורה שהוא נגד מהותם.

31

6 הנה נס בבני ישראל מצינו מדות אשר זהו עצם מציאות שלהם, והוא בגמרא יבמות ע"ט, א. שלשה סימנים יש באומה זו הרהמנים והביישנים וגומלי חסדים, כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו, יעו"ש הסוגיא. שלכן נזר דיד על הנבעונים יעו"ש. ובגמרא יבמות ונדרים הנ"ל משמע שקבלו מדת הבושה במעמד הר סיני גופא. שכן דרשו שם מהא דכתיב בעבור תהיה יראתי על פניכם וכתבבאר לעיל. מעתה זהו כוונת הגמרא בנדרים הנ"ל שמי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני, דבמעמד הר סיני וכו' בני ישראל למדת הבושה, ונעשה מעצם מציאות של ישראל, וממילא מי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו בהר סיני.

36

7 מעתה מוכן קצת ההתייחדות למצות אלו אצל עשרת הדברים דברי הברית. דיסוד "דברי הברית" היו לרומם כלל ישראל מעל כל האומות, וכמו שאמר הקב"ה בהקדמתו לעשרת הדברות, "והייתם לי מגולה מכל העמים וכו' ואתם תהיו לו ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ה-ו). מעתה בעיני קודם לסלק אותן המדות הגורעות שהיו הנעים מצוינים בהם, שרק על ידי זה יתכן שיהיו מגולה מכל העמים, כמו שפרש"י שם, איצר חביב. ועל כן צוה להם בתורת "ברית" לא תרצח, לסלק מדת עשיו, לא תנאף לסלק מדת עמון ומואב, לא תגזב לסלק מדת ישמעאל. והדי הענין לנסות אתכם, לרומם מעל כל האומות.

41

8

ועוד נכלל בדברי הכרית שיהא "ממלכת כהנים וגוי קדוש", דהיינו לא רק סילוק ממדות הנרועות של האומות, אלא נוסף לזה מדות ישרות שמיוהדין לבני ישראל, והם הג' סימנים אשר ישנו באומה זו, רחמים ביישנין וגומלי חסדים. ועל כן כלל הקב"ה בדברי הכרית מצות אשר מחייבין אותן המדות. לא תענה ברעך עד שקר, שהוא נגד מדת הבושה, כדון הנמרא דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, נוזה נכלל בכונת הפסוק ב"רעך". והלא תחמוד שוהו נגד מדת גומלי חסדים, שהגומל חסד כמה שיש לו, אינו חומד מה שיש לאחרים. והלא תרצה הוא נגד מדת הרחמים.

[זהנה אף שהלא תרצה הוא לסלק ממדת עשיו, יש בלא תרצה עוד כונתה שהוא מדת הרחמים. דהנה ענין מדת הרחמים שיש בבני ישראל דרשו בגמרא שם מהא דכתיב "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך" (דברים יג, י"ח) אשר איירי במצות הריגת עיר הנדחת, ומבואר שאף כומן שעוסקים בהריגה יש ענין של רחמנות, והביאור כמו שכתב באוה"ח שם שנתן הקב"ה הבטחה לבני ישראל כיון שהם עוסקים בהריגת עיר הנדחת, ומעשה הריגה יוליד מבע האכזריות בלב האדם, לכן הבטיח להם הקב"ה שישפיע להם כח הרחמים לבטל כח האכזריות יעו"ש. ולכן הלא תרצה כולל בו הענינים, עיקר הלא תרצה, נגד מדת עשיו, ועוד שגם כשיש מצוה להרוג, מ"מ אם מקיים הלא תרצה במקום שאמור, אז גם ברציחה דמצוה לא יבטל ממנו כח הרחמים. ונמצא שהלא תרצה גם הוא מדת הרחמים.]

מעלתה מובן ענין עשרת הדברות, דאינם רק עשר מצות, אלא "דברי הברית" שעל ידם נעשו בני ישראל עם סגולה וממלכת כהנים וגוי קדוש. ומובן מעלתה ענין שעשרת הדברות היו כתובין בכתיבה מיוחדת על אבנים ולא כשאר התורה שהיו על ספר. שענין תורה לחוד וענין ברית לחוד. ונבמרא ברכות ה, א, משמע דגם כנתינת התורה למשה היה נתינת מיוחדת לעשרות הדברות, דדרשו שם מה דכתיב בסוף פרשת משפטים "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם, ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם" (שמות כ"ד, י"ב), לוחות אלו עשרת הדברות, תורה זו מקרא וכו', הרי אף שהיה נתינת על תורה אשר כולל כל התורה שבכתב, עדיין היה מעון נתינת אחרת לעשרת הדברות. והלוקם גם בזה שהקב"ה בעצמו כתבת ולא כשאר התורה שמשה כתבה עפ"י ה', דברית הוא נכתב ע"י בעל הברית, דהיינו הקב"ה שכרת ברית עם בני ישראל, כדכתיב "ה' אלקינו כרת עמנו ברית בחורב" (דברים ה, ב).

9