

קבצי הערות התמימים ואנ"ש בלקו"ש חלק י"ט שיחה ג' לפרשת שופטים

קובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 גליון ק (תשל"ט)

ג. בלקו"ש פ' שופטים תשל"ח מביא מ"ש הרמב"ם "שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו. . אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעו". ומסביר שאילו יצויר שהיינו בטוחים שהאות אינו בכישוף היינו מחוייבים לשמוע אליו גם בלי ציווי זה, הואיל וע"י האות נתאמתה נבואתו להיות דבר ה', דהיינו גדר נבואה (אמיתית). אבל נבואת משה שנאמתה ע"י מעמד הר סיני יש לה תוקף מיוחד, שאינה גדר נבואה (בלבד) אלא (גם) גדר תורה, שהוא "גדר מיוחד וחדש" (ס"ג) והוא למעלה מנבואה, ואפילו מנבואת משה עצמו (הע' 8 והע' 53). וע"פ חילוק זה מסביר (בס"א) החילוק ה"עיקרי והיסודי בהלכה" בין דברי תורה ודברי קבלה. ובס"ז והע' 47 מבאר שמה שהתורה היא נצחית היינו דוקא מצד היותה רצונה העצמי של הקב"ה, דהיינו גדר תורה, ולא מפני שהיא נבואת משה שגם היא רק גדר נבואה.

ולכאוף צלה"ב: מנא לן שהרמב"ם מחלק חילוק כזה בין גדר תורה וגדר נבואה? שהרי בפשטות אפשר לפרש דמ"ש "אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו" וכו' אין ר"ל שבאמת נתינת אות שלא ע"י כישוף היא הוכחה מצד עצמה (והוכחה הפועלת ודאית גדולה יותר מציווי התורה – ס"ב בהשיחה) שדברי האיש הזה הראוי לנבואה (כמבואר ספ"ז מהל' יסוה"ת) הם בגדר נבואה (אמיתית) רק שאין להם התוקף דתורה; אלא ר"ל שנתנת אות אינה כלום מצד עצמה, דלעולם אי אפשר לדעת אם האות בא מהקב"ה כהוכחה שהוא נביא או אם נעשה ע"י כישוף או אם "יש לו דברים בגו" (ספ"ז שם). והחיוב לשמוע לנותן האות המוחזק בכשרות הוא אך ורק מפני גזירת התורה, וכמו שממשיך שם בפ"ח, ה"ב (ועד"ז בספ"ז): "כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שני עדים ואע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט". משמע להדיא דגם האות של נביא אמת אי אפשר לדעת אם נעשה בכישוף או לא, רק שמ"מ חייבים לשמוע אליו מפני גזירת התורה, דהיינו מפני שכך צונו משה רבינו שנבואתו נתאמתה ע"י ראיית עינינו ובמילא גם כל צווינו נאמנים.

ומה שמביא בהשיחה (הע' 5) מהצ"צ "דכמה אותות יש שא"א שיהיו נעשים אלא לנביא אמת" וכו' – הרי על דברי הצ"צ גופא יש לשאול: מנא הני מילי? דמה שמביא מחרטומי מצרים שאמרו אצבע אלקים היא – הרי משם רק ראי' שישנא אותות הבאים רק מאת ה' ולא ע"י כישוף; אבל אין משם ראי' שהעושה אות כזה הוא נביא (אמת), שהרי אפשר שאדם הראוי לנבואה יעשה אות ומופת ואינו נביא" (הל' יסוה"ת ספ"ז) ועוד, הרי אפשר שהרמב"ם סובר שאין מחרטומי מצרים ראי' כלל, שאע"פ שהם חשבו שהוצאת כנים אפשר דוקא ע"י הקב"ה, באמת אינו כן, והא דאיתא בגמרא (סנהדרין סז, ב) אמר ר"א מכאן שאין השד יכול לברוא ברי' פחות מכשעורה – היינו דוקא השד, ד"בלטיהם" אלו מעשה שדים (שם). אבל ע"י מעשה כשפים אפשר גם לברוא; א"נ דעת יחיד הוא (והוא הדין לדעת רב פפא שם). ומה שמביא הצ"צ מהג" סנהדרין צ, א: חס ושלום שהקב"ה מעמיד חמה לעוברי רצונו וכו'

והוא מימרא דרבי עקיבא - לכאוף י"ל שתי תשובות בדבר: (א) בפשטות, הגמרא נקטה העמדת החמה רק כדוגמא לאות נפלא ביותר. ר"ל דמה שכתוב בתורה "ונתן אליך אות או מופת" היינו אפי' אות כזה (ראה רש"י שם ד"ה נתנה התורה ממשה בה). אבל לרבי עקיבא הוא הדין שגם שאר אותות ומופתים אין הקב"ה עושה לעוברי רצונו, "והאי ונתן אליך אות - בעודו נביא אמת יתן לך אות בנבואה אחרת ולבסוף כשיחזור להרשיע יאמר לעבוד ע"א וסמוך עלי שהרי מוחזק אני על ידי אות ומופת שנתתי לך כבר" (רש"י שם ד"ה שתחילתו נביא אמת). (ב) ממה שכותב הרמב"ם בפ"ח, ה"ג משמע דלא ס"ל כרבי עקיבא, שהרי כותב: "לפיכך אם עמד הנביא ועשו אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו" וכו' - משמע שע"י אותות ומופתים אלן טוען שכדאי הוא לסמוך עליו להכחיש נבואתו של משה, ולא שטוען שכבר מוחזק ע"י אותות שעשה מכבר ועוד, הרי כותב שם: "לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה". והרי אם איירי בנביא שמתחלתו נביא אמת ועכשיו אומר לנו לעבוד ע"א שהרי הוחזק כנביא אמת מכבר, אין השאלה כאן אם לערוך אותות זה לאותות זה, דמה שגורם הספק אינו האותות שעשה אז, ולא האותות שעושה עכשיו (שהרי אינו עושה אותו עכשיו) אלא העובדא שנביא שהוחזק כנביא אמת ע"פ התורה מבקש להכחיש נבואתו של משה, דהיינו התורה עצמה.

אלא בהכרח לכאוף דלא ס"ל כר"ע, והטעם י"ל בפשטות, דמלבד מה שר' יוחנן פליג (שם), והוא בתראי, פשטי' דקרא לא משמע כביאור ר"ע, שהרי כתיב: ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר נלכה וכו' ונעבדם - משמע שע"י אות ומופת זה מבקש להסיתם לעבוד ע"א (ולא ע"י אות שנתי מכבר שעל ידו נתאמתה נבואתו הראשונה). וכן מפרש הרמב"ם בהדיא בפ"ט, ה"ה מהל' יסוה"ת.

המורס: לכאוף משמע מדברי הרמב"ם בספ"ז ובפ"ח דא"א לחלק בין חיוב (לשמוע לדברי מצוה) שמקורו גדר נבואה ובין חיוב שמקורו גדר תורה, והמקור היחיד להחיוב לשמוע לדברי נביא שיעמוד לאחר משה הוא מה שצוה משה בתורה: אליו תשמעון (אם ימלא כל תנאי התורה לנבואה אמיתית, שאחד מהם הוא נתינת אות). ואפשר רק לחלק, ע"פ מ"ש בפיהמ"ש (הובא בהשיחה הע' 8), בין נבואה אמיתית שקודם מ"ת, שאינה בגדר תורה, ובין נבואה אמיתית שלאחר מ"ת, דמאז מתאחד כל נבואת משה וחלק מדברי קבלה (כדלקמן) עם גדר "תורה".

ומה שיש חילוק בהלכה בין דברי תורה ודברי קבלה י"ל דהיינו לא מפני שדברי קבלה אינם בגדר תורה אלא אדרבה, היינו מפני שכל דברי קבלה אינם אלא או פירוש דברי תורה (הנרמז בתורה) או התעוררות לקיים דברי תורה או הוראה בדרכי התורה וחכמתה (דרכי התורה כולל גם) קביעת ימים טובים כחנוכה ופורים להודות ולהלל על הנסים, ושאר תקנות

נביאים; חכמת התורה - כמעשה מרכבה ביחזקאל). ר"ל שבאמת אין לדברי קבלה מקור חיוב מיוחד - "נבואה" - שלמטה ממקור חיוב של דברי תורה - "תורה", רצונו העצמי של הקב"ה - אלא לעולם כל דברי קבלה נובעים מדברי תורה ואין להם מקור חיוב בפני עצמם כלל, דכל תוקפם ההלכתי נובע מגדר תורה שבהם, ולכן אין למדים מהם (דהיינו מלשונם) דברי תורה, מפני שאינם מקור מיוחד שאפשר ללמוד ממנו, ורק משתמשים בהם לגלות או לפרש או לברר ד"ת או ללמוד מוסר השכל (הנוגע למעשה) בדרכי התורה. ולכן אינם צריכים חיזוק, כמו שד"ת אינם צריכים חיזוק. ולכן לפעמים גם נקראים "דאורייתא" או דברי "תורה" בש"ס, רק שמ"מ ישנם דברי קבלה הנוגעים למעשה שנחשבים לדרבנן (ראה בכ"ז באינצ' תלמודית) הואיל ואינם בכלל התרי"ג מצוות שרק הם דאורייתא במובן ההלכתי.

ולפי כל הנ"ל לכאורה אין לשאול על מ"ש הרמב"ם (ראה בהשיחה ס"ג-ה) "להכחיש נבואתו של משה" ולא: "להכחיש התורה". דלאחר מ"ת - שבו איירי - היינו הך. וכך אין לומר שהתוקף של תורה הוא יותר מהתוקף של נבואה ולכן רק התורה היא נצחית (לדעת הרמב"ם סוף הל' מגילה). דבאמת אין לנבואה תוקף מיוחד מלבד התוקף דתורה. ומה שדברי נבואה אינם נצחיים היינו מפני שהתורה אמרה שאינם נצחיים. דכמו שהתורה אמרה שחייבים לשמוע לדברי נביא לבטל דברי תורה הנצחיים לצורך שעה, כמו"כ אמרה שישנם דברי נבואה אחרים שאינם מבטלים דברי תורה והם בגדר תורה ואעפ"כ אינם קיימים רק עד ימות המשיח. דאם אפשר לבטל חיוב נצחי לשעה, אפשר גם לבטל דבר הטפל לחיוב זה (ועד שאינו מקור חיוב בפני עצמו, כנ"ל) לגמרי. ומאידך, ישנם דברי נביאים - מגילת אסתר וימי הפורים - שהתורה אמרה שהם נצחיים.

ומובן שבד"א שדברי נבואה (קבלה) הנם בגדר תורה היינו כשמגלים או מפרשים דברי תורה; א"נ כשמצווים או מזהירים על ד"ת. דאלה שמגלים או מפרשים ד"ת לא גרעי מדברי סופה"ם המפרשים ד"ת (סנהדרין פח, ב). ואלה המצווים או מזהירים על ד"ת נובעים מהמצוות שעליהן מצווים או מזהירים וגם ממצוות הוכח תוכיח (ועוד). רק שציווי ואזהרה ותוכחה שלא ע"י נביא אינה בעצמה גדר תורה, משא"כ כשיצא מפי נביא, והרי זה דבר ה' הנכלל בהקול גדול ולא יסף דהר סיני שהוא מקור התורה.

אבל נבואות אחרות כהגדת עתידות או סיוע לאיש פרטי (הל' יסוה"ת פ"י, ה"ג) וכן ציוויים בדברי הרשות כגון לכו למקום פלוני וכו' (שם פ"ט, ה"ב), אינם בגדר זה, אלא הם בכלל המתנה שנתן הקב"ה לעם סגולתו לרוב חיבתם וחיבת משה רבינו (כי תשא לא, טז-יז ורש"י שם; רמב"ם שם פ"י, ה"ג). ואפ"ל נבואות כאלו שנכתבו בנ"ך, כמעשה שאול ושמואל, אינם בגדר "תורה" כדברי קבלה המצווים ומזהירים על ד"ת או המגלים ומפרשים ד"ת, רק שנכתבו מפני שיש בהם איזה צורך לדורות (כלימוד אודות גדלות הבורא או הוראת דרך ארץ וכדומה).

והוראה זו אינו חיוב לדורות כדברי תורה אלא ע"ד עצה טובה קמ"ל, דהרוצה להיות שלם ילמוד מוסר השכל מנבואות אלו. ואעפ"כ העובר על דברי נביא שצוה על דברי הרשות חייב מיתה בידי שמים (רמב"ם שם) מפני שעבר על מ"ש בתורה והי' האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא וגו'). ומ"מ הקורא או לומד נבואות אלו בנ"ך מקיים מצות תלמוד תורה, דלא גרעי מדברי חז"ל שבאגדות. רק שאיך דברי נבואה אלה מחייבים לדורות כמו שמחייבים הדברי תורה ונבואה המצווים על תרי"ג המצוות או מפרשים אותן, ולכך אינם בגדר "תורה" כהתורה (בגימט' תרי"א מלבד שתיים שמפי הגבורה) שצוה לנו משה. ואע"פ שגם סיפורי חומש אינם מחייבים, מ"מ כיון שהם מנבואת משה לאחר מ"ת הם בגדר "תורה", דהיינו תורה היינו נבואת משה לאחר מ"ת, כנ"ל. וא"ת שלפ"ז נמצא שישנם כמה חילוקים בגדר "תורה" גופא - אה"נ. דדברי תורה, דברי קבלה, דברי קדושה, דברי סופרים, ודברי חכמים, כולם נכללים בגדר זה. ואלה שמחייבים, מחייבים רק מפני שהם בגדר זה. ואלה שאינם מחייבים, נאמנים ונעימים ונחמדים רק מפני שהם בגדר זה.

ולפי כל הנ"ל לכאן צ"ע בהביאור שבשיחה.

הרב אברהם אפרים פוקסברונער
ברייטן מסס.

קובץ הנ"ל גליון קב

ה. ראיתי בגליון ק מש"כ הרב א. פוקסברונער שמאריך בקושיות עמש"כ בלקו"ש שופטים תשל"ח בביאור הרמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ח ה"ב) "שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו

מפני האות לבדו . . אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה", ומבאר בהשיחה דהרמב"ם מדייק בלשונו במש"כ "שצוה משה בתורה", לומר דזהו בגדר מצוה בתורה אשר יש בו תוקף מיוחד שאינו בציווי ה' שע"י נביא, אע"פ שגם דברי נביא הם דבר ה' אם בטוח שהאות שנותן אינו ע"י כישוף ואז היינו מחוייבים לשמוע אליו גם בלי הציווי בתורה, ובהע" 5 מציין לספר החקירה מהצ"צ דכמה אותות יש שא"א שיהיו נעשים אלא לנביא אמת.

ואתחיל במה שהקשה הנ"ל עמש"כ בס' החקירה "דכמה אותות יש שא"א שיהיו נעשים אלא לנביא אמת . . וכמ"ש החרטומים לפרעה במכת כינים אצבע אלקים היא", והקשה דאין משם ראיה שעושה אות כזה הוא נביא אמת, דהרי אפשר שאדם "יעשה אות ומנפת ואינו נביא" (הל' יסוה"ת ספ"ז) - אבל כשמעיינים בהל' יסוה"ת רואים דאין מקום לקושינו, וז"ל הרמב"ם שם: "ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו . . שבכך נצטוינו כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים אע"פ שאפשר שהעידו שקר" הרי מפורש בדברי הרמב"ם דהאות שעושה יש לו דברים בגו פי' דאינו אמת (ראה קידושין מד, ב, רש"י ד"ה אמר קרנא) וע"ד עדים שהעידו שקר. עוד הקשה דאפשר שזהו רק מה שחשבו חרטומי מצרים אבל באמת אינו כן - זה אינו דהרי מפורש כן בכתוב, ופשטות כוונת הכתוב שהפליאו המכה הזו דבאמת א"א להיות כ"א אצבע אלקים, וכך מובן מסנהדרין סז, ב, דלומדים מכאן שאין השד יכול לברוא ברי' פחות מכשעורה, ומה שהנ"ל רצה לחלק בין מעשה שדים למעשה כשפים אינו מובן כלל דהא המצריים היו מומחים גם במעשה כשפים כמובן בסנהדרין שם "בלהטיהם אלו מעשה כשפים" והוא מלשון הכתוב שמות (ז, יא) ויקרא . . למכשפים . . בלהטיהם גו', וא"כ למה המכשפים שלהם לא בראו הכינים!?

אח"כ מביא הצ"צ מגמרא סנהדרין צ, א: "אמר ר' עקיבא ח"ו שהקב"ה מעמיד חמה לעוברי רצונו" הרי יש לנו אות שהיא הוכחה שבא מהקב"ה. והקשה הנ"ל דאפשר שהגמרא נקטה העמדת החמה לדוגמא, ובאמת ר"ע סבר דגם שאר אותות ומופתים אין הקב"ה עושה לעוברי רצונו - אבל מה יעשה עם כל האותות הנעשים ע"י מעשה כשפים המפורש בכתוב בנוגע לחרטומי מצרים, וראה סנהדרין סז, א, "ר' עקיבא אומר משום ר' יהושע . . העושה מעשה (כשפים, רש"י) חייב האוחז את העינים פטור". ושם דף סח, א, "בנטיעת קשואין (מיני כשפים, רש"י) ולא היה אדם שואלני בהן דבר מעולם חוץ מעקיבא בן יוסף עיי"ש. הרי בהכרח דגם ר' עקיבא מחלק בין אותות הנעשים ע"י כשפים לבין אותות שהקב"ה עושה רק לעושי רצונו, ועוד הקשה דבפ"ח ה"ג מהל' יסוה"ת משמע דהרמב"ם לא ס"ל כר"ע שהרי כותב "לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ובקש להכחיש נבואתו של משה", דמשמע שע"י אותות אלו רוצה להכחיש התורה ולא באות שעושה

לפנ"ז, ובסנהדרין שם מפורש דלכ"ע הנביא עושה אות העמדת החמה לפנ"ז כשהי' נביא אמת ומבקש להכחיש התורה אח"כ - שת תשובות בדבר, א) אפשר דהרמב"ם מיירי באותות שגם ר"ע מודה שהקב"ה עושה לעוברי רצונו כגון נטיעת קשואין, ולא חילק בין תחלתו כשהי' נביא אמת כו' רק באות העמדת החמה "שח"ו הקב"ה עושה לעוברי רצונו", ב) אפי' אי לא סבר כו' עקיבא אלא סבר כו' יוחנן דנביא שקר יכול להעמיד החמה, כ"ז אינו נוגע לעצם הענין דיכול להיות אות אחר (כגון בריאת כינים) שהקב"ה אינו עושה רק לנביא אמת.

ולעיקר קושיתו דמנ"ל דהרמב"ם סבר דמלבד ציווי התורה היינו שומעים לדברי הנביא מצד גדר נבואה אילו היינו בטוחים שהאות אמת - כן מוכח מדיוק לשון הרמב"ם בכ"מ מהל' יסוה"ת, דמצינו כשמזכיר אות הנעשה ע"י נביא שקר מדגיש שזה נעשה ע"י כישוף ולט, דמוכח מזה שאם היינו בטוחים שאינו ע"י כישוף כ"א מהקב"ה בודאי הוי נביא אמת. בפ"ז ה"ז "ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו ואעפ"כ מצוה לשמוע. . כמו שנצטוינו לחתוך הדין ע"פ שני עדים כשרים אע"פ שאפשר שהעידו שקר". בפ"ח ה"א "שהמאמין ע"פ האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשופ". שם ה"ב "אע"פ שאין אנו יודעים בביאור שאותן האותות בלט וכשופ הן". ועוד. דלכאו' מאי אשמעינן בזה ולא הול"ל רק ההלכה דמצוה לשמוע אל הנביא כשעושה אות (או בסופ"ט שאסור לשמוע אל הנביא שמכחיש התורה אפי' עושה אות), דמוכח מזה שאם יש הוכחה ודאית (מצד אחר) שהאות נעשה ע"י הקב"ה בודאי הוי נביא אמת ומצוה לשמוע לדבריו (וא"א להיות אות בזה להכחיש התורה כמובן מסופ"ט עיי"ש), וראה בלשון השיחה ס"א. וזהו ג"כ בכלל הדמיון לשני עדים (פ"ז ה"ז) דפשוט שנאמנות העדים אינו עדיף מהוכחה ודאית אחרת (כגון ראי' בעיני עצמו) וכמו"כ מובן לענין אות הנעשה ע"י נביא אם יש הוכחה ודאית שהקב"ה עשה לו האות (כגון המופתים המובאים בספר החקירה דרואים את זה בעינים ממש) ואין צריכים לזה ציווי התורה, אלא דעכ"ז יש עדיפות במה שנצטוינו ע"ז בתורה כמ"ש בפיהמ"ש להרמב"ם פ"ז דחולין.

ועוד יש להעיר הרבה במש"כ הנ"ל בגדר דברי קבלה ובפרט בהסברו ענין נצחיות התורה, אבל אינם נוגעים לעצם דברי השיחה המובנים למעיין בהם וכנ"ל בארוכה.

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
ר"מ ישיבה גדולה דקאראקס ווענעזועלא

קובץ הנ"ל גליון קד

ו. בגליון קב רוצה הרב ב.א.ז. ווינער ליישב כמה שאלות ששאלתי בגליון ק. על לקו"ש שופטים תשל"ח, יעו"ש בב' הגליונות (כותב שהארכתי, אך כנראה שקצרתי יותר מדאי).

א) בנוגע לדעת הרמב"ם, הנה שנינו מביאים ראי' לדברינו מאותן ההלכות, והחילוק הוא שאני מביא ממה שבודאי כותב הרמב"ם בפירוש (שאיך אוח מצד עצמו ראי' לכלום) וממה שבודאי אינו כותב כלל (שישנם אותות היוצאים מכלל זה) והוא מביא ראי' (בדף יב) מדיוק מיתור לשון שהוא בגדר ספק ספיקא (א) ספק אם יש כאן יתור לשון בכלל, שהרי הרמב"ם כתב חיבורו לא רק בעד חכמים שני להם ברמיזא ובעד נבונים המבינים דבר מתוך דבר אלא בעד כל איש ישראל, כדמשמע מהקדמתו ("אדם קורא" - אדם סתם). ובפרט כשבא לבאר יסודות האמונה באופן ובבהירות מופלא, שאדם לא קדמו בזה, הוצרך הרבה פעמים להוסיף מלים - או אפי' הלכות שלימות - פשוט לבאר הענין היטב בכדי שהקורא ירכוש לו ידיעה ברורה ואמיתית בענין ההוא. ואם באת לדייק אחר יתורי לשונות כאלה ולחפש טעמים כמוסים בהם תמצא כמעט בכל הלכה והלכה מהל' יסוה"ת (ועוד) מלים שלכאו' נראים כמיותרים ואינם אלא ביאור הענין בשלימות כפי ששיער הרמב"ם בדעתו השלימה.

ואפי' אם נניח שיש כאן יתור לשון שאפשר לדייק ממנו ענין חדש, ספק גדול מאד אם כוונת הרמב"ם לאשמועינן בזה הלכה חשובה ויסודית: שישנם אותות שרק נביא אמת יכול לעשותם. ומהיכא תיתי שהרמב"ם, שכל עצמו בא לברר ההלכה ולא לסותמה, הי' סותם הלכה גדולה כזו ומניחה לדיוק מיתור לשון שרק חכמים ונבונים ידייקוהו, ולא הי' כותבה בפירוש? ולמה אינו מבאר לנו איזה אותות נכללים בהלכה זו, וכי גם זה נדייק מיתור לשון? ולמה אינו מפרש בפרק י', הא שאם הנביא עושה אות פלוני שיש בו "שינוי מנהגו של עולם" תיכף נקבלו כנביא אמת ואין צריכים לבודקו "פעמים הרבה" (שם ה"ב)?

וכיון שאני מביא ממה שבודאי כותב הרמב"ם וממה שבודאי אינו כותב והנ"ל מביא ממה שהוא בגדר ס"ס, פשיטא שאיך ס"ס מוציא מידי ודאי.

ומה ששואל הנ"ל בנוגע למ"ש הרמב"ם כמה פעמים שאפשר לעשות אותות בלט וכישוף: "מאי אשמעינן בזה, ולא הול"ל רק ההלכה דמצוה לשמוע אל הנביא כשעושה אות (או בסופ"ט שאסור לשמוע אל הנביא שמכחיש התורה אפילו עושה אות) - פליאה דעת ממני על איזה יסוד טוען שלא הול"ל אלא זה, והרי הרמב"ם בא לבאר יסודות האמונה בנוגע לנבואה ולא רק לפסוק הלכה יבשה לשמוע או לא לשמוע אל איש פלוני, וכל מה שכותב בפרקים אלו הם עיקרים גדולים ביסודות אלו.

ואת"ל שסוכ"ס מה מלמדנו ע"י מלים אלה, אימא לך שכוונתו לאפוקי משיטת הרס"ג שנתינת אות - משא"כ "תחבולות" החרטומים - היא ראי' מצד עצמה (בתנאי שהנבואה "תכשר") שה' שלח נותנה (אמונות ודעות מאמר ג' ד"ה וכיון שביארתי איך הביא הצורך לשליחות הנביאות ראוי שאסמוך לזה איך התקיימה להם השליחות אצל בני אדם; וד"ה ואחר אלה השבעה).

ומה שכותב הנ"ל אודות הדמיון לשני עדים "דפשוט שנאמנות העדים אינו עדיף מהוכחה ודאית אחרת כגון ראי' בעיני עצמו, וכמו"כ מובן לענין אות הנעשה ע"י נביא אם יש הוכחה ודאית שהקב"ה עשה לו האות (כגון המופתים המובאים בספר החקירה דרואים את זה בעינים ממש) ואין צריכים לזה ציווי התורה" - פלא, דזהו היפך ממש מעיקר כוונת הרמב"ם בכל פ"ח מיסוה"ת, דהיינו להוכיח איך שרק נבואת משה נתאמתה ע"י דאית עינינו, אבל התאמתות נבואת כל הנביאים שיבואו אחריו תלוי אך ורק בנבואתו, דהיינו במה שכתוב בתורה שאם איש הראוי לנבואה ישלים (שאר) תנאי נבואה אמיתית הכתובים בתורת משה - אליו תשמעו.

ובפשטות מה שהכריח הרמב"ם לשיטה זו היינו הידיעה שבאמת האפשריות להתאמתות נבואה בכל הזמנים בעד כל איש ישראל ע"י אות בלבד, בלי ציווי או הודעת התורה, מושלל לגמרי. דאפי' לדברי הר' ווינער אנו זקוקים להודעת התורה שישנו בנמצא אות כזה שרק נביא אמת יכול לעשותו, שהרי בלאו הכי לעולם אפשר לטעון שהאות - איזה אות שתהי', ואפי' העמדת החמה - נעשה ע"י כישוף, ומנ"ל שטענה זו אינה אמיתית? וכי האות בעצמו צוח ואומר: אני אות לאמיתות נבואתו? והרי אפשר שהוא רק אות לגדלותו בכישוף או לנסיון גדול מאת הקב"ה כדכתיב כי מנסה ה' אתכם וגו'.

משא"כ גילוי אלקות במעמד הר סיני שהוא בעצמו - ר"ל הגילוי דהיינו האות המיוחד בה"א הידיעה דהיינו הקב"ה - צוח וקרא למשה לאזני כל ישראל ואמר אנכי וגו'. פירוש, שאזנינו שמענו שהאות שראינו - גילוי אלקות - הוא בעצמו העיד על אמיתת נבואת משה, והיינו דכתיב (מביאו הרמב"ם בפ"ח, ה"ב) וזה לך האות כי אנכי שלחתיך וגו'.

(ב) רק שלכאוף צ"ע על דעת הרמב"ם ממה שאמרו חרטומי מצרים אצבע אלקים היא, ובפרט ע"פ מימרא דר"א בסנהדרין מכאן שאין השד יכול לברוא ברי' פחות מכשעורה. וע"ז כתבתי שאין ממה שאמרו החרטומים ראי' שהעושה אות כזה הוא נביא אמת, שהרי אפשר שאדם הראוי לנבואה "יעשה אות ומופת ואינו נביא" (ספ"ז). וע"ז הקשה הנ"ל שמלשון הרמב"ם בהלכה זו משמע שהאות "אינו אמת". ולא הבנתי כלל - וכי יש אות שהוא אמת ואות שהוא שקר, והרי בנדו"ד יש רק אות המוכיח שנותנו הוא נביא אמת ויש אות הנעשה בלשון וכישוף (כמו שעתידי לבאר בפ"ח). וכאן כותב הרמב"ם שיש גם אות היוצא מכלל זה, והוא סוג שלישי שיש בו ענין כמוס. ואין זה צריך לפנים.

ומה שכותב הנ"ל שהאות שקר ע"ד עדים שהעידו שקר - פשוט שאין זה כוונת הרמב"ם שם, דאינו מדמה האות עצמו לעדותם אלא מדמה העדר הודאות באיכות האות להעדר הודאות באמינות עדותם.

(ג) וכן כתבתי שאפשר שזהו רק מה שחשבו חרטומי מצרים אבל באמת אינו כן. וע"ז כותב הנ"ל שהרי מפורש כן בכתוב ובטח שכן הוא באמת. וגם אני יודע שמפורש כן בכתוב, אבל אין מזה ראי' כלל שכן הוא באמת כמו שחשבו, דכו"כ ענינים מפורשים בכתוב שאינם אמיתיים מצד עצמם ע"פ פש"מ, ונכתבו לאיזה תועלת אמיתית או ללמוד מהם ענין אמיתי, כגון מה שאמרו אחי יוסף אביך צוה לפני מותו וגו' (ויחי נ, טז); ומה שאמרה בת לוט: ואיש אין בארץ וגו' (וירא יט, לא); ומה שאמר למך: כי שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה (בראשית ד, כד), שהוא ק"ו של שטות. ועוד.

(ד) ובנוגע למימרא דר"א שאין השד יכול לברוא וכו' כתבתי דאפשר ש(להרמב"ם) היינו דוקא השד, משא"כ ע"י כישוף. וע"ז הקשה הנ"ל דא"כ למה לא בראו מכשפי מצרים הכנים.

הנה לא עלי קושיתו אלא עליהם. אבל לרוחא דמילתא, איבעית אימא שבאמת ניסו גם ע"י כישוף ולא הצליחו, מפני שה עיכב על ידם. וע"ד פירוש (אחד של) הרמב"ן (וארא ח, יד-טו) בנוגע ללהטיהם. ואיבעית אימא שניסו ולא הצליחו מפני שלא היו מכשפים גדולים מדי, אבל מכשף כבלעם, למשל, הי' מצליח. ומה שאינו מוזכר נסיון זה בכתוב היינו בכדי ללמדנו הא גופא, שדוקא ע"י להטיהם אי אפשר לברוא, משא"כ ע"י כישוף. ואיבעית אימא שלא ניסו ע"י כישוף מפני שה' קפל דעתם וחשבו שכמו שלא הצליחו ע"י שדים כמו"כ לא יצליחו ע"י כישוף.

ובאמת אע"פ שאיני רואה שום הכרח לזה אני מוכן אפילו לוותר על ביאורי זה בדעת הרמב"ם ולנקוט העיקר כביאורי הראשון שעכ"פ אין מחרטומי מצרים ראי' לנביא אמת, כנ"ל אות ב. ובפרט בהצטרף מה שכתבתי בהגליון - שע"ז אינו מקשה הנ"ל - שי"ל שהרמב"ם ס"ל דמימרא דר"א דעת יחיד הוא, וה"ה

למימרא דרב פפא שם, דזהו דרכו של הרמב"ם בכו"כ מימרות
חז"ל, אע"פ שלכאור' אין חולק עליהם. לדוגמא: שית אלפי שנין
הוי עלמא - ראה מו"נ ח"ב, פכ"ט. ואני מוכן לוותר גם על
ביאורים אלו ולהניח דעתו בצ"ע מפסוק זה וממימרא זו, אבל
אי"ז משנה הביאור הפשוט (לענ"ד) בדבריו, כנ"ל אות א,
ובגליון ק.

ה) וכן כתבתי שבפשטות הגמרא דסנהדרין צ, א, נקטה
העמדת החמה לדוגמא, אבל באמת לר"ע ה"ה שגם שאר אותות אין
הקב"ה עושה לעוברי רצונו. והקשה הנ"ל מ"כל האותות הנעשים
ע"י מעשה כשפים" וכו', יעו"ש. ואין כאן אפי' ריח קושיא.
דר"ע איירי שם בביאור פרשת נביא שקר (כמו שדיקתי לפרש
בהגליון) המסית אותנו לעבוד ע"ז ע"י נתינת אות, וס"ל שאין
הקב"ה מסייעו בהסתתו, וא"א שיצליח לתת אות על "נבואה" זו.
אבל פשיטא שמכשף גדול יוכל לעשות אותות ומופתים גדולים
כשאינו בא להוכיח על ידם אמיתת "נבואה" כזו ורק עושה
לתועלת אחרת.

ו) שוב כותב הנ"ל דמ"ש הרמב"ם בפ"ח, ה"ב לא איירי
באות העמדת חמה. אבל איפה מרומז אפי' רמז כל שהוא בהלכה
זו (או באחרת) שאות זה הוא יוצא מן הכלל?

ז) שוב כותב הנ"ל דאפי' אם הרמב"ם לא ס"ל כר"ע "אינו
נוגע לעצם הענין דיכול להיות אות אחר (כגון בריאת כנים)
שהקב"ה אינו עושה רק לנביא אמת" - ותמי' גדולה, וכי אנו
דנים על מה שיכול להיות או אינו יכול להיות, והרי אנו
דנים על מה שהתורה אומרת או אינה אומרת, ובפרט על מה שס"ל
להצ"צ ומה שס"ל להרמב"ם שהתורה אומרת, והצ"צ מביא ראיה
שיש אות כזה ממה שאמרו חרטומי מצרים וממימרא דר"ע, וכיון
שהוכחנו ש(לכאורה) לדעת הרמב"ם אין ראיה מחרטומי מצרים
ושאין הרמב"ם סובר כר"ע, א"כ אין ראיה שהתורה אומרת שי
אות כזה. ומדברי הרמב"ם בפ"ח יש להוכיח עוד שבאמת ס"ל
שאין אות כזה, וכנ"ל.

ח) בסוף דבריו כותב שלא העיר על מה שכתבתי בגדר דברי
קבלה ונצחיות התורה מפני ש"אינם נוגעים לעצם דברי השיחה".
וזה אינו, דביאור ענינים אלו הוא חלק חשוב "מעצם דברי
השיחה".

הרב אברהם א. פוקסברונער
ברייטן מסס.

קובץ הנ"ל גליון קז

ד. בגליון ה אות י כותב הרב א.א. פוקסברונר ליישב מה שהקשיתי עליו במה שהעיר בלקו"ש שופטים תשל"ה, דמבאר שם בלקו"ש הרמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ח ה"ב) דאיך אנו מאמינים בהנביאים מפני האות לבדו אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה, דכוונת הרמב"ם לומר דאע"פ שגם בלי הציווי בתורה היינו שומעים לדברי הנביא אם הי' בטוה שהאות הוא אמיתי מ"מ עכשיו שכבר נצטוינו ע"ז בתורה יש בו תוקף מיוחד שאינו בציווי ה' ע"י נביא. עיי"ש בארוכה. וראה השקו"ט בגליון ק קב וק"ד.

א) על מה שדייקתי מלשון הרמב"ם דכשמזכיר (כמ"פ) אותות שלא נעשו ע"י נביאי אמת מדגיש שאיך מהאות ראוי משום דאפשר לעשות אות "בלט וכישוף", דמוכח מזה דאם יש הוכחה נדאית דאיך האות ע"י כישוף בודאי הוא נביא אמת. וכתב הנ"ל "דספק אם יש כאן יתור לשון כלל, שהרי הרמב"ם כתב חיבורו לא רק בעד חכמים המבינים דבר מתוך דבר אלא בעד כל ישראל . . . ואם באת לדייק אחר יתורי לשונות כאלה ולחפש טעמים כמוסים בהם תמצא בכל הלכה מלים שלכאור' נראים כמיותרים ואינם אלא ביאור הענין בשלימות כפי ששיער הרמב"ם בדעתו השלימה".

הנה מה שהוא ספק אצלו, הוא פשוט וכו' שמדייקים בלשונו הזהב של הרמב"ם לחדש בו סברות ודינים, ואף דמובן שכתב חיבורו לכל ישראל ויש להביך דבריו בפשטות, אבל וכי משום זה נאמר דאיך (להחכמים) להתעמק יותר להביך דבר מתוך דבר ולהגיע לעומק כוונת הרמב"ם? ובפרט דאיך כאן "יתור לשון" כלל אלא דיוק והבנה פשוטה דכיון שהאות הנעשה ע"י נביא שקר הוא בלט וכישוף, הרי ממילא מובן דאם יש הוכחה דא"א להיות בלט וכישוף כהאותות המצוינים בלקו"ש שם הע' 5 הרי"ז הוכחה ודאית שבא מהקב"ה, וק"ל (ועי' יתירה מזו באו"ת קיצור תקפו כהן ס"ק קכד - אבל בנדו"ד אי"צ לדברי האו"ת שם, כי כנ"ל יש ללמוד כן מדיוק קל בדברי הרמב"ם).

ב) ומה שהקשה דא"כ למה לא כתב הרמב"ם בפירוש "הלכה חשובה ויסודית: שישנם אותות שרק נביא אמת יכול לעשותם" -

לא הבנתי כלל, דהרי בהשיחה מבואר דאילו לא היינו מצוים ע"ז בתורה היינו מחוייבים לשמוע לדברי הנביא אם הי' אות אמת, אבל עכשיו שכבר נצטוינו לשמוע לדברי הנביא אפי' אם נותן אותו שגם נביא שקר יכול ליתן, איך נוגע כלל לאשמעין שישנם אותות נפלאים כאלו שרק נביא אמת יכול לעשותם, והוא פשוט!

(ומה ששאל למה לא כתב הרמב"ם בפ"י ה"ב דאם עשה אות כזה איך צריכים לבודקו הרבה פעמים, י"ל בפשטות שהוא דבר היוצא מן הכלל לגמרי שנביא יעשה אות כזה ולא ראינו את זה רק אצל משה ויהושע, ועוד י"ל דגם אם נדמה לנו שעשה אות כזה אולי לא עשה כלום והוא אחיזת עינים ולכך צריכים לבודקו וראה אות ג).

ג) ומ"ש דסוכ"ס "נזקקים להודעת התורה שישנו אות כזה שרק נביא אמת יכול לעשותו, שהרי בלאה"כ לעולם אפשר לטעון שהאות - איזה אות שיהי', ואפי' העמדת החמה - נעשה ע"י כישוף" - אה"נ אילו לא נצטוינו ע"ז בתורה לא היינו מחוייבים לשמוע אל הנביא כל זמן שאין בטוח שהאות הוא אות אמיתי, אבל איך נזקקים לזה הודעת התורה דאם הקב"ה הי' רוצה לגלות איזה דבר ע"י הנביא הי' נותן לו אות שכולם יכירו שהוא שלוחו של הקב"ה, ע"ד שמצינו בחרטומי מצרים שהם אמרו (לא ידעו את זה מהגמרא דסנהדרין) אצבע אלקים היא, והרבה דרכים למקום.

ד) שוב הקשה דאיך אפשר לומר דשומעים לנביא מפני האותות "דזהו היפך מעיקר כוונת הרמב"ם בכל פ"ח מהיסוה"ת, שרק נבואת משה נתאמתה ע"י ראית עינינו" והוא היסוד לנביאים שלאז"ז - גם בזה נטה מעיקר כוונת השיחה דאנו שומעים להנביא מפני שנצטוינו ע"ז בתורה, אלא אילו לא הי' הציווי בתורה היינו שומעים להנביא ע"י אות אמת, ומה שמדגיש הרמב"ם בפ"ח דאנו שומעים לנביא מפני מעמד הר סיני, היינו להמסקנא דזה מצוה בתורה כמבואר בפ"ח ה"ב, ועי"ז נעשה בו תוקף של מצוה כמבואר בפיהמ"ש פ"ז דחוליק.

והקב"ה בחר שיתאמת הנבואה במעמד הר סיני (ולא ע"י אות, אפי' אות שרק נביא אמת יכול לעשותו), דבמעמד הר סיני "עינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש הקולות והלפידים" דהי' גילוי אלקות ממש באופן פנימי דפנים בפנים דבר ה' עמכם (משא"כ ע"י נס ושידוד המערכות אינו השגה פנימיות) כמבואר בהשיחה.

ה) מ"ש דאיך שייך לומר על אות שהוא אמת או אינו אמת - ברמב"ם שם פ"ח ה"ב "מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת", הרי מפורש להיפך מדברי הנ"ל.

ו) מה שפי' בהרמב"ם סופ"ז "ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לנ דברים בגו" דהיינו "סוג שלישי של אותות שיש בו ענין כמוס" - אבל הרי בתחלת דבריו כותב

דהרמב"ם ביאר כל דבריו בבהירות ובשלימות הביאור לכל אחד ואין "להפשטעמים כמוסים", וכאן הוצרך לפרש בהרמב"ם שיש בו "ענין כמוס".

ועוד דכאן מודה דיש סוג שלישי של אותות (רק דיש בזה "ענין כמוס"), ועכ"ז לא ניחא לי' לפרש (בדברי הרמב"ם) כהסוג שלישי של אותות המובאים בפשוטו של מקרא ודברי חז"ל הנגלות לנו?!

ז) מ"ש הנ"ל דמה שאמרו חרטומי מצרים אצבע אלקים היא הוא רק מה שחשבנו כן אבל באמת אפשר לברוא כינים ע"י כישוף, דמעשה שדים לחוד ומעשה כשפים לחוד – לענ"ד נכנס בזה כדתוקים הנראים לעין כל. ואכמ"ל יותר.

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
ישיבה גדולה דקאראקס ווענעזועלא

קובץ הנ"ל גליון קח

ז. יישוב בקיצור למ"ש הרב ב.א.ז. ווינער בגליון קז ס"ד,
יעו"ש (ובגליונות ק, קב, קד), אותיות הפיסקאות מכוונות
לאותיות פיסקאותיו שם, והתשובות הן כפי סדר שאלותיו,
ראשון ראשון.

א) בטח שיש להתעמק בדברי הרמב"ם, אבל אם התוצאה היא

היפך מ"ש הרמב"ם בעצמו בפירוש ("המאמין על פי האותות
[ואינו מחלק בין אות לאות] יש בלבו דופי", ועד"ז כמ"פ,
וכמ"ש) אי"ז עמקות.

ומ"ש הנ"ל שאי"ז יתור לשון "כלל" - הרי בגליון קב דף
יב לא כתב כן, דכותב "שלא הול"ל אלא" וכו'. אבל איך שיהי',
אם יתור אם "דיוק", אינו מסתבר, וכמ"ש.

ב) כל עצמי להוכיח ולשאול ש(לכאורה) להרמב"ם אילו לא
נצטוינו בחורה לשמוע לנביא לא היינו מחוייבים לשמוע לנוחן
"אות אמת" (וזוהי גם תשובה למ"ש הנ"ל בס"ד), וזהו לכא" דלא
מבואר בהשיחה.

ג) ומ"ש בסוגריים שאות כזה אינו שכיח - הנה חיבור
הרמב"ם כולל (לדעת הרמב"ם) כל התורה שב"ע"פ, גם דברים
שאינם שכיחים ואף לא יהיו (עוה"פ) לעולם.

ד) ומ"ש "אולי הוא אחיזת עינים" ובפיסקא ג "דאם הקב"ה
הי' רוצה לגלות איזה דבר ע"י נביא הי' נותן לו אות שכולם
יכירו שהוא שלוחו של הקב"ה, ע"ד שמצינו בחרטומי מצרים -
הנה לפ"ז איך האמונה בהנביא תלוי' באיכות האות כלל אלא
ברצון הקב"ה לפעול האמונה בדברי נביא זה. אך א) הרי"ז
סותר להנחה שיש אות שהוא מצד עצמו פועל האמונה בנותנו;
ב) הקב"ה יכול לפעול אמונה גם בלי אות כלל, רק שאי"ז דרכו
- ובמילא אינו נכלל בה"הרבה דרכים" שיש לו - לשנות טבע
בני אדם - ראה מו"נ ח"ג פל"ב; ג) חרטומי מצרים האמינו,
אבל איך ראי' שפרעה האמין, והרי איך זה "כולם".

ה) לא כתבתי ש"איך שייך לומר על אות שהוא אמת או
אינו אמת", ואיך אכתוב כן, הרי הבאתי מאותה ההלכה בה כותב
הרמב"ם "אות אמת". ועוד, הרי הוא לשון הכתוב (יהושע ב, יב.
רק ששם לא איירי במופת), אבל כתבתי שלא שייך לומר שהאות
בעצמו הוא אמת או שקר ע"ד ששייך לומר על עדות עדים, ו"אות
אמת" בפ"ח ה"ב, ר"ל אות הנעשה ע"י נביא אמת ולא ע"י כישוף.

ו) "טעמים כמוסים" לחוד - וקאי על ביאור דברי הרמב"ם
- ו"ענין כמוס" לחוד - וקאי על איכות המופת שבסוג השלישי,
וכתבתיו כלשון נרדף ל"דברים בגו".

לא ניחא לי לפרש בדברי הרמב"ם "כהסוג שלישי של אותות
המובאים [לכאורה] בפשוטו של מקרא ודברי חז"ל" מפני שאין
רמז לסוג זה בדבריו, ויש להוכיח שאדרבה, להרמב"ם אין סוג
כזה וכמ"ש, משא"כ הסוג השלישי של אותות שיש להם "דברים
בגו" (- ענין כמוס) מבואר בפירוש.

ז) כבר כתבתי שאע"פ שאיני רואה שום הכרח לזה -
ואמירת "דוחק" רחוקה מהכרח - אני מוכן לוותר על כל ביאורי
בענין חרטומי מצרים ולהניח דעת הרמב"ם - האמיתי - בצ"ע.

הרב א.א. פוקסברונער
ברייטן מסס.

קובץ הנ"ל גליון קט

ז. ראיתי מ"ש הרב א.א.פ. בגליון קח ליישב השאלות שעליו במה שהעיר בלקו"ש שופטים תשל"ח והוא בהמשך להשקו"ט בגליונות ק, קב, קד, קז, יעו"ש.

א) מ"ש הנ"ל "דכל עצמו להוכיח ולשאול שלהרמב"ם אילו לא נצטוינו בתורה לשמוע לנביא לא היינו מחוייבים לשמוע לנותן "אות אמת" (וזוהי גם תשובה למ"ש בס"ב), וזהו דלא כמ"ש בהשיחה" - בטח שכוונתו הנ"ל להוכיח כן אבל אין בדבריו שום "הכרח" דלא בהשיחה, דכיון דלהשיחה המסקנא הוא דאנו מחוייבים לשמוע לנביא אפי' כשנוחז כל מיני אותות אין שום צורך להזכיר אותות שרק נביא אמת יכול לעשותם, וממילא מה שהקשיתי עליו בגליון קז אות ב' וד' עדיין במקומו עומד.

ב) מ"ש "דחיבור הרמב"ם כולל גם דברים שאינם שכיחים ואף לא יהי' (עוה"פ) לעולם" - מה דפשיטא לי' מספקא לי טובא, ראה שדי חמד כללי הפוסקים ס"ה סי"א דאין הרמב"ם מזכיר מה שהיו נוהגים בראשונה ושוב חזרו בהם אא"כ יש בו נפק"מ להעמיד או לידע עיקר הדין עיי"ש, ובנדו"ד אין כאן אפי' מנהג ראשונה אלא הוה אמינא אילו לא נצטוינו ע"ז בתורה

ואפי' לשיטת הנ"ל דבאות כזה הי' ראוי שלא לבודקו הרבה פעמים, מ"מ לא הי' מזכירו הרמב"ם כיון דאין מפורש בש"ס נפק"מ כזה דהרי הרמב"ם "אינו אלא מעתיק הדינים המבוארים בש"ס" כמובא בכללי הרמב"ם, ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב'.

ג) ומ"ש "דלפ"ז אין האמונה בהנביא תלוי' באיכות האות

כלל אלא ברצון הקב"ה לפעול האמונה בדברי הנביא" - האופן שהקב"ה פועל האמונה בהנביא הוא ע"י שנוחן אות באיכות מיוחדת היינו אות שרק נביא אמת יכול לעשותו, ופשוט דאינו משנה עי"ז טבע האדם הרואה האות.

ומובן וגם פשוט שלא יאמין בזה שום אדם עד שיהי' ברור שאין זה אחיזת עינים.

(ד) ומ"ש שרק חרטומי מצרים האמינו שהי' אצבע אלקים אבל אין ראי' שפרעה האמין - חרטומי מצרים ראו את זה בתכמתם והי' כראי' מוחשית אצלם (ולא בבחי' אמונה), וכשאמרו את זה לפרעה הוי כמו הגדת עדות שאצבע אלקים היא, ובטח שגם פרעה סמך ע"ז כמו שסמכינן על הגדת העדים בכל מקום. וראה עד"ז במאמר עדות ה' נאמנה בס' החקירה להצ"צ.

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
ר"מ דישיבה גדולה, קאראקאס ווענעזועלא

קובץ הנ"ל גליון קיב

ז. שוב בקיצור למ"ש הרב ב.א.ז.וו. בגליון קט ס"ז, האותיות מכוונות לאותיות שאלותיו: א) אחת ממסקנות השיחה (שופטים תשל"ח) היא שלהרמב"ם ישנו אות כזה שרק נביא אמת יכול לעשותו, ועל מסקנא זו שאלתי (בגליון ק), והוא בעיקר שאלה בהשקפה (אף שאפשר שיהי' נוגע למעשה), וכמדומני שאין צריכים ראיות שחיבור הרמב"ם כולל אמונות ודעות כאלו.

ב) אין צריכים לחפש בספרים אחרים להוכיח שחיבור הרמב"ם כולל, לדעת הרמב"ם, כל התורה שבע"פ (כמפורש בהקדמתו) דהיינו אמונות ודעות, כנ"ל, מעשה בראשית, מעשה מרכבה, ומכש"כ גופי הלכות אף שאינם שכיחים או אפילו שלא יהיו לעולם, כמפורש בקו"א לאדה"ז ס"ה: "ולהביך פרטי ההלכות דלא שכיחי כלל ואפשר שלא היו מעולם במציאות מכש"כ שלא יהיו לעתיד לבוא כמו פרטי פיגול וכה"ג".

ומה שמביא הנ"ל משד"ח, הנה פשיטא שמנהג שנתבטל ואין בו נפק"מ לנו או להבנת עיקר הדין אינו חלק מתושבע"פ אלא חלק מדברי הימים, ומאי דהוה הוה.

ומה שמביא מיד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב' שאין הרמב"ם אלא "מעתיק הדינים הדינים המבוארים בש"ס" - הנה מלבד שאין למדים מן הכללות, ומלבד ששיטה זו בטח לא קאי על ספר המדע (ועוד. ואכ"מ) שחלק חשוב ממנו לא נמצא מפורש בש"ס, הרי בסוף אות זה גופא ביד מלאכי מובא שבעל כנה"ג פליג. ויש להאריך בראיות, אך אסתפק רק בהידוע שהרמב"ם מביא בפירושו מדברי הגאונים ותקנותיהם וכן - להבדיל - מספרי חכמי יון (יסוה"ת פ"ג, ה"ה; קדוה"ח פי"א ה"ב-ה; וע"ש ספי"ז). והדברים שמביא ממקורות אלה אינם "מבוארים בש"ס".

ג) ומ"ש "מובן וגם פשוט שלא יאמין בזה שום אדם עד שיהי' ברור שאין זה אחיזת עינים" - כבר כתבתי כמה פעמים שמהרמב"ם - שבטח הבין מה שמובן ופשוט - משמע שלעולם אי אפשר לברר בבטחון גמור אם אות פלוני הוא אות אמת או שנעשה בלט וכישוף, והריני מוכן לשמוע מהרב הנ"ל באיזה אופן נוכל לדעת הרמב"ם - לברר את זה.

ד) ומ"ש שכשאמרו חרטומי מצרים אצבע אלקים הוא הי' זה "כראי' מוחשית אצלם" - הא מנא לי' דמזה ששייך "ראי' מוחשית" כזו אין ראי' שכן הי' אצלם.

ומ"ש ש"בטח" גם פרעה סמך ע"ז "כמו שמכנין על הגדת עדים בכל מקום" - הנה אפילו אם נניח שהי' זה "כראי' מוחשית" אצל חרטומי מצרים, מנא לי' שפרעה סמך עליהם - וכי למד פרעה תורה כהאבות וידע ש"סמכנין על הגדת עדים בכל מקום"? ואם למד תורה - וכי הי' מחוייב לנהוג ע"פ חוקותי' (והרי אפשר שע"פ חוקי מצרים לא היתה "עדוהם" מתקבלת, ועכ"פ לא הי' מלך מצרים מחוייב לקבלה), ואם הי' מחוייב לנהוג ע"פ חוקי התורה - וכי אנן סמכנין על עדים שראו "כראי' מוחשית"? והרי אין אנו סומכים אלא על עדים שראו בראי' מוחשית ממש.

הרב א.א. פוקסברונער
ברייתן מסס.

קובץ הערות וביאורים טאראנטא גליון כב

מעלת נביאים על תורה

הת' יוחנן אשר שי' שגרא
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חכ"ו שיחת פי' זכור-פורים בס"ב:
דהנה בנוגע ל"נביאים" מובן התוקף שמתוסף ביחס ל"תורה". אף שהתורה היא למעלה מנבואה ונביאים (ראה המצויין שם) - מ"מ ישנו חומר בדברי נביאים, שהעובר על

דברי נביא חייב מיתה, משא"כ העובר על דברי תורה
[ואע"פ שהעונש דעובר על דברי נביא הוא דוקא אם שמע
מפי הנבואה ובעת הנבואה, מ"מ זה גופא הוכחה, שישנו
תוקף בדברי הנביאים בכלל, אפילו כאשר הוא רק "כתוב
בנביאים" (ואינו קשור בפועל בעונש הנ"ל)]. עכ"ל.

וצריך להבין: מבואר בארוכה בלקו"ש חי"ט (שופטים
ג' ס"ח) מעלת התורה על נביאים, ונקודת הענין – דאין
ענין התורה לשם קבלת שכר או להשיג מעלה מסוימת וכו'
אלא (בעיקר) שבהם עצמם הוא המכוון והתכלית, להיותם
רצונו העצמי של הקב"ה, שכך רוצה מצד עצמו, וכשם
שבהקב"ה בעצמו א"פ לומר שהוא ח"ו אמצעי לאיזה
דבר אחר, עד"ז הוא בנוגע למצוות התורה – שבהם התלבש
כביכול הקב"ה – דבהם "אנא נפשי כתבית יהבית". א"כ
אינו מובן חומר דברי הנביאים על דברי תורה המוזכר
אצלינו, דהעובר על דבריו כששמע ממנו נבואתו חייב
מיתה, דלכאוי לגבי תורה אין ענין השכר ועונש תופס מקום
בכלל, דתורה למע' מזה לגמרי (משא"כ דברי נביאים,
כמבואר בלקו"ש ש"ש).

ואולי יש לומר דחומר זה שבעונש, הוא רק הוכחה
שיש תוקף מסוים בדברי נביאים, היינו שהוא "סימן" ולא
"סיבה", וכמדויק בלשון הרבי הנ"ל. אך קצת קשה, דזה בא
בהמשך לה"חומר בדברי נביאים שהעובר על דברי נביא
חייב מיתה, משא"כ העובר על דברי תורה, היינו שזוהי
החומר. ואולי אפשר לבאר, דהרי העיקר הנוגע לענינינו
הוא החומר בכלל, שלזה העובר על דברי נביא כששומע
ממנו הוא רק הוכחה על חומרת דברי נביא, א"כ י"ל שג"ז
שאמר הרבי לעיל מיני' ש"ישנו חומר", היינו שהחומר
מתבטא בו, אך לא שהוא הוא החומר הגורם, סיבה,
אלא, סימן, כנ"ל. ודו"ק.

מעלת התורה על הנבואה

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חי"ט (פר' שופטים (ג), סעי' ח') מאריך במעלת התורה על הנבואה, שהתורה היא חד עם קוב"ה (שבתורה ישנו ה"אנא נפשי" דהקב"ה כביכול), היינו שאין התורה אמצעי בשביל האדם (שיקבל שכר או יזדכך ע"י התורה), אלא רצונו העצמי של הקב"ה, ולפיכך לא שייך בה שינוי. וזהו טעם העיקר והיסוד באמונה, כמ"ש הרמב"ם שהתורה הזאת עומדת לעולם, ולא שייך בה שינוי או גרעון כו' (וראה בהערה שם ש'העיקרים' פליג על יסוד זה, עיין שם).

וכן נתבאר בעוד כמה שיחות, כמצויין בהערה *38 שם. וכן הוא גם בעוד שיחה לפר' שופטים - לקו"ש חלק לד שופטים (ג) סעי' ג, בביאור מעלת נצחיות התורה לגבי הבטחות על ידי נבואה. עיי"ש.

וראיתי במהר"ץ חיות לב"מ (נט, ב), בביאור הסוגיא שם דאין משגיחין בבת קול, שר"א הראה כמה מופתים להוכיח שהלכה כמותו, עד שיצאת בת קול ואמרה הלכה כמותו, וחכמים לא קבלו, וענו תורה לא בשמים היא, וכן כתיב בתורה אחרי רבים להטות.

ומבאר - וז"ל: "שמעתי דעיקר הסיבה ליסוד ושורש האמונה שהתורה לא תשתנה בשום פעם, מפני שענין השלם בתכלית השלמות אין אפשרות שימצא זולתו במינו, אלא חסר מן השלמות ההוא, ולא ידמה בתורה אשר באה מאת ה' הגרעון או השינוי, וכשם שהשי"ת הוא נצחי, כך התורה שבאה מאת ה' היא נצחית. עי' מורה נבוכים פל"ט לשני.

"וא"כ בעת ששמעו מהקב"ה, איך לא השגיחו החכמים על כל המופתים יוצאים מגדר הטבע שהראה ר"א לאמת דעתו, ואמרו לא בשמים היא, כבר כתוב בתורה אחרי רבים להטות, א"כ הראי' איך שתול על לבם מעיקר הגדול שהשי"ת הוא נצחי ואין נופל בו שינוי ומקרה, זה הכוונה נצחוני בני, שהראו כי מאמינים שהוא נצחי". עכ"ל.