



# בשבילי הפרשה

## ישיבת מיר ירושלים

### גיליון שבועי לתלמידי, בוגרי וידידי ישיבת מיר

## פרשת בשלח,

## זמני כניסת השבת

Baltimore, MD - 5:06	Minneapolis, MN - 5:00
Brooklyn, NY - 4:53	Miami, FL - 5:45
Chicago, IL - 4:43	Monsey, NY - 4:52
Houston, Texas - 5:39	Montreal, Quebec - 4:40
Johannesburg, S. Africa - 6:42	Passaic, NJ - 4:53
Lakewood/Deal, NJ - 4:55	Toronto, Ontario - 5:08
London, UK - 4:31	Yerushalayim - 4:35
Los Angeles, CA - 5:03	Zurich, Switzerland - 5:06

# בשבילי הלכה

ע"י הרב הגאון מאיר צבי שפיצר שליט"א  
הערות בעניני הלכה. הלכה למעשה יש לשאול לרב

## וילכו שלשת ימים

מכאן תיקנו מצות קריאת התורה.

ע' שו"ע קל"ט סומא אינו עולה. וע' רמ"א בשם מהרי"ל דעולה. וע' שעה"צ שהעיר דבר"מ חולק על מהרי"ל. וע' סי' קמ"א שהעולה צריך לקרוא מתוך הס"ת עם הבעל קורא, והק' הב"ה אמאי רמ"א שם לא הגיה דאינו מעכב לשיטתו בסי' קל"ט דסומא עולה.

וע' שו"ע פרידמן דבאמת ההערה בסי' קל"ט אינו מרמ"א אלא מבאר הגולה. ומיושב קו' השעה"צ וקו' הב"ה.

וע' מ"ב קל"ח בסופו בשם ס"ח תש"ע דסומא לא יעלה לפרשה של זמנים ב' אומר, ומבואר דעת ס' חסידים דעולה לשאר עליות וכדעת באר הגולה.

וע' הליכות שלמה י"ב י"ז דנהגו לעולם עולה. ואולי זה לפי מה שחשבו שההערה בשו"ע הוא מהרמ"א. (וע' מנח"ש ח"ב ד' י"ח אפילו בין הפרקים אם קראוהו לא יקרא עם הבעל קורא כי אין נוהגים להקפיד להגיד לעולה לקרוא. וכנראה לשיטתו כנ"ל).

וע' ב"י סי' קמ"א דחייב לקרות מהס"ת עם הבעל קורא, ובשם מהר"י אבוהב ששמע בשם זוהר דדוקא לא יקרא, והוא ב' ויקהל ר"ו. וע' ש"ב"י מודה זוהר דקורא בלחש. וע' רמ"א דאין כוונת זוהר שיקרא ממש בלחש אלא העיקר שאין קורא בקול רם עם הש"צ.

(וע' פסקי תשובות בשם אור צדיקים, ובשם עטרת צבי ויקהל וכן נור ישראל ועוד דנהגו כפשטות זוהר דאין קורא כלל, ודלא כשו"ע שחושש בכה"ג לברכה לבטלה).

## מרן ראש הישיבה הגאון הרב בנימין בינוש פינקל זצלה"ה

את מרבית ההוצאה עבור עבודות הבנייה.

מרן ראש הישיבה בדק היטב את הפרטים, תהא על טיב הקרן ומקורותיה, והגיע למסקנה כי אין מניעה לקבלת הכספים. לצורך קבלת הכסף, נדרש רה"י להגיע לקונסוליה הדרום אפריקאית בתל אביב, וזאת כדי לחתום על המסמכים הנצרכים.

ביום שנקבע לכך, נסע מרן זצ"ל באוטובוס לתל-אביב יחד עם בתו, הגב' גלושטיין שתח'ל. לימים סיפרה בתו: "לאורך הדרך נראה אבא מוטרד. כמעט ויכולתי להבחין במשא ומתן הפנימי שניהל הוא עם עצמו במהלך כל הנסיעה. לפתע באמצע הדרך הוא פנה אלי ואמר: הרהרתי שוב בטיב הכספים ובדרכי קבלתם. אני חושש שיש כן נגיעה של ריבית בכספים אלה ולכן אינני מעוניין בהם."

מיד כשהגיע ראש הישיבה לתל אביב, סב על עקבותיו יחד עם בתו, עלה על קו 405 וחזר לישיבה בירושלים. הסכום הגדול מכספי אותה קרן, לעולם לא הועבר לחשבונה של הישיבה.

הזרות מחשש נדנדוד של איסור רבית

הימים ימי מלחמת ששת הימים, פגז ירדני פגע בקומה הרביעית בבניין הישיבה הקד' בירושלים, אשר היה מרוחק עשרות מטרים בודדים מהגבול. אבדות בנפש אין ברוך השם, אבל הישיבה נדרשה באופן טבעי לשיקומה ובנייתה מחדש של הקומה החרבה. תרומות מיהודים בני תורה אשר מעבר לים היו מצרך נדיר ורחוק מאוד מהמציאות באותם ימים, ותמיכת המדינה במוסדות תורניים גם הייתה דלה מאוד.

דלות גדולה הייתה נחלת הישיבה באותם ימים, ובנייה של קומה נוספת היא אתגר כביר על כתפיו של מרן ראש הישיבה הגאון הרב בנימין בינוש פינקל זצלה"ה. רה"י נוהר מאוד שכל כספי הישיבה יהיו רק ממקורות כשרים וללא נדנדוד של חשש ריבית.

אחד מידידי מרן רה"י זצ"ל בישר לו כי הצליח להשיג שקרן מסוימת של 'הפדרציה הדרום אפריקאית' תעניק לישיבה סיוע חד פעמי של סכום כסף גדול ללא ריבית. סכום זה יכול לכסות

חברי הימים

חברי הבית

## וישם את הים לחרבה ויבקעו המים (יה, כא)

כתוב בילקוט שמעוני (שמות רמז ר"ג): כדאי היא האמונה שהאמינו כי שאקרע להם את הים. שלא אמרו למשה היאך אנו יוצאים למדבר ואין בידנו מחיה לדרך, אלא האמינו והלכו אחרי משה.

מרן ראש הישיבה שה"ת הגאון הרב חיים שמואלביץ זצלה"ה הקשה על מה שאמרו חז"ל "קשין מזונותיו של אדם כקריאת ים סוף", וכי יש ח"ו קושי לפני הקב"ה?

וביאר מרן רה"י זצ"ל: כבר אמרו חז"ל שקריאת ים סוף הייתה מכח אמונתם של ישראל בקב"ה. וכמש"נ במדרש "כדאי היא האמונה שהאמינו כי שאקרע להם את הים". על זה כיוונו חז"ל, כי כשם ששינוי הטבע שהיה בקריאת ים סוף היה תלוי בביטחון ישראל בקב"ה, ומכח האמונה בקב"ה כביכול נשתנו בשבילם מערכות טבע, כך תלויים מזונותיו של אדם בביטחון האדם בקב"ה, וכמידת בטחונו בהש"ת כך מידת כח ההשפעה מלמעלה. וכמו שמבואר במקום אחר שאין הגשמים יורדים אלא בשביל בעלי אמונה.

וגדולה מזו מצינו, כי אף בשעה שההשפעה העליונה יורדת ובאה על כל העולם, מ"מ אין כל אחד ואחד נוטל אלא לפי מידת בטחונו ואמונתו בה"ת.

הערות ותגובות בלשה"ק או באנגלית יתקבלו ברצון במייל  
bishvileihalacha@themir.org



## פרשת בשלה

לאחי ורעי בוגרי ישיבת מיר הקדושה המעטירה בכל מקום שהם הי"ו.

אחרי דרך מבוא השלום והברכה,

איתא במכילתא פרשת בשלה (פרשה ו') וז"ל "וכן אתה מוצא שלא נגאל ישראל ממצרים אלא בשכר האמנה שנאמר (שמות ד' ל"א) 'ויאמן העם וגו' וכו' וכן אתה מוצא שאין הגלויות מתכנסות אלא בשכר האמנה שנאמר (שה"ש ד' ח') 'איתי מלבנון כלה וכו' תשורי מראש אמנה וגו', (הושע ב' כ"א-כ"ב) 'וארשתוך לי לעולם וגו', וארשתוך לי באמונה וגו' עכ"ל". הרי מבואר שהן בגלות מצרים והן בגאולה העתידה, זוכים בה מכח האמונה בקב"ה.

וביאר בזה המהר"ל (נצח ישראל פכ"ט, גבורות ה' פ"ט) דאין הכוונה רק שהגאולה באה בשכר האמונה בתורת "שכר", אלא עצם האמונה היא הגורמת למציאות של הגאולה, וז"ל (נצח ישראל שם) "כי האמונה הוא הדבקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו כי זהו ענין האמונה. ולכך אמר שהגלויות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה שהוא יוצא מרשות עצמו, ולהיות אל ה' יתברך להתדבק בו, ולכך הגלויות - אשר הם נפרדים מן ה' יתברך - מתכנסות אל ה' יתברך בזכות האמונה" ובגבורות ה' שם הוסיף וז"ל "ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו עכ"ל".

ואפשר להוסיף שדברי המהר"ל שהאמונה היא הדבקות בו יתברך, מרומזים בדברי הפסוק בהושע "וארשתוך לי באמונה" שהביא המכילתא שם, והיינו שהאירוסין שהוא הקשר והחיבור שלנו עם הקב"ה הוא באמונה, שהאמונה היא הדבקות בקב"ה והחיבור אליו, ולתכלית זו הביא שם במכילתא את הפסוק הנ"ל עיי"ש.

המבואר מדברי המהר"ל דאופן הגאולה הוא, שברגע שישראל מאמינים בקב"ה בכל לבבם ובכל נפשם פירוש הדבר שהם דבקים בקב"ה בדביקות גמורה, ומחמת זה הם נכנסים כביכול לרשותו של הקב"ה, וממילא אין עליהם רשות אחרים. ועל כן הגלות שכל מהותה היא "רשות אחרים עליו" מתבטלת כרגע, ועל כן עצם האמונה היא היא המוציאה את ישראל מגלות לחירות, והדברים מאירים.

והנה בעסקנו בפרשיות אלו של גאולת מצרים שכל עצמם הם מורות לנו ומלמדות אותנו על אמונה ודבקות בקב"ה וכדאיתא בדברי הרמב"ן המפורסמים סוף פרשת בא, וכן ידוע מכל בעלי המוסר, ראוי לנו להתחזק באמונתנו שהוא עצמו הדבקות בקב"ה וממילא מעצם זה יתבטל הגלות ותבוא לנו הגאולה העתידה במהרה בימינו, וכמו שביאר המהר"ל את דברי המכילתא, ויתקיים בנו במהרה מקרא שכתוב (מיכה ז' ט"ו) "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" אכ"ר.

ידידכם ואוהבכם תמיד

יצחק הכהן הלמן

א. שמות י"ג י"ט "ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע וגו'".

לכאורה יש להעיר מדוע כתוב כאן "עצמות יוסף" הא חנטו הרופאים את יוסף כמבואר בפסוק לעיל (בראשית נ' כ"ו) וא"כ נשאר אף גופו שלם, ובל"א"ה הא מצינו אצל צדיקים רבים ואף בדורות האחרונים שגופם נותר שלם אף לאחר שנים רבות, וק"ו ליוסף הצדיק שמסתמא נשאר גופו שלם בשעה שלקח משה את ארונו ממצרים, וא"כ מדוע נקט הכתוב לשון "עצמות יוסף" [ועיין בגמ' סוטה י"ג ב'].

ונראה שטעם הדבר הוא, שלעולם אף שגופו של יוסף נותר שלם בעת ההיא, מ"מ לשון הכתוב היא "עצמות יוסף" כי לשון זה הוא העתקה מלשון השבועה עצמה שהשביע יוסף את בני"י כמו שכתוב בהמשך הפסוק כאן "כי השבע וגו' והעליתם את עצמותי מזה אתכם", והיינו שהכתוב בא לומר שמושה בא לקיים את שבועתו של יוסף ולקח את "עצמות יוסף" כי "השבע השביע וגו' והעליתם את עצמותי וגו'" ובא משה רבינו לקיים שבועתו, והגם שבאמת גופו נותר שלם מ"מ השבועה חלה רק על העלאת "עצמות יוסף".

והנה אף לשון הפסוק ביהושע (כ"ד ל"ב) היא "ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם וגו'", ואף שם נראה שביאור הדבר הוא שהכתוב בא לומר שקיימו את השבועה שהשביעם יוסף שיעלו את עצמותיו, והוא על פי מה דאיתא בגמ' (סוטה י"ג ב') וז"ל "קשו קראי אהרדי כתיב ויקח משה את עצמות יוסף עמו, וכתוב ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל וגו', א"ר חמא בר' חנינא כל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו, מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו עכ"ל". הרי דמבואר מדברי הגמ' שקבורתו של יוסף בשכם הייתה גמר קיום השבועה של יוסף, דהיינו שהשביעם שיעלו אותו ויקברוהו, ועל שפיר גם בפסוק ביהושע נקט הכתוב לשון "עצמות יוסף" לומר שקיימו את שבועתו של יוסף להעלות ולקבור את עצמותיו בא"י.

ב. י"ד כ"א "וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". יש להעיר דלכאורה יש כאן כפילות בדברי הפסוק, דאם כבר אשמעינן "וישם את הים לחרבה" ממילא כלול בזה בהכרח שנבקעו המים, ומדוע נצרך הכתוב לומר עוד "ויבקעו המים". ועוד יש להעיר שסדר הפסוק אינו מובן, דהרי מקודם נבקעו המים ואח"כ שם הקב"ה את הים לחרבה, ומדוע א"כ לשון הפסוק היא בהיפך. ולכאורה משום ב' קושיות אלו פירש רש"י כאן בד"ה ויבקעו המים שנבקעו כל מים שבעולם, והיינו שיש כאן באמת תוספת ענין בפנ"ע שנבקעו כל מים שבעולם, ובזה מתיישבות שתי הקושיות [שוב הראוני שכן פירש ב"כלי יקר" כאן]. ובדרך אחרת יש לומר על פי מעשה ששמעתי משמו של הגה"צ רבי אריה לוי זצ"ל שהיה מספר שפעם אחת נכנס הגר"ח מוואלוז'ין לפני הגר"א לפשוט לפניו את ספיקותיו והביא עמו את בנו רבי איצ"ל, ושאל הגר"ח את הגר"א מדוע לא נרמו בבראשית בפסוקים של בריאת העולם את התנאי שהתנה הקב"ה עם הים כדאיתא במדרש (ב"ר פ"ה ה') "תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקע לפני ישראל הדא הוא דכתיב 'וישב הים לאיתנו' לתנאו שהתנה עמו". ומיד קפץ רבי איצ"ל שהיה אז ילד כבן שבע ואמר שהוא יודע היישוב לקושיה זו, וציווה לו הגר"א שיאמר את יישובו לקושיה, וענה הילד רבי איצ"ל ואמר שהתנאי נרמו בדברי הכתוב (בראשית א' ט') "ויאמר אלו יקו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה וגו'",



לחרבה" ואין הכוונה לבקיעת המים אלא הכוונה היא שכאן נהפכה תחתית הים לתורת "יבשה" ככל היבשות וכדלעיל, וממילא על ידי כן אירע "ויבקעו המים", היינו שכיון שהמקום הפך ליבשה ממילא אינו מקום מים ועי"ז נבקעו המים.

ג. ט"ו י"ח-ט"ז "ה' ימלוך לעולם ועד" "כי בא סוס פרעה וגו' ". הנה מנהגנו כיום באמירת שירת הים בפסוקי דזמרה לכפול את הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" ואחרי כן אומרים את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'", והטעם שאנו כופלים את הפסוק הנ"ל הוא משום שפסוק זה דה' ימלוך וגו' הוא סוף השירה [וכשם שאנו כופלים את הפסוק "כל הנשמה תהלל ק-ה וגו'" משום שהוא סוף פסוקי דזמרה כמבואר בטור (או"ח סי' נ"א)]. אמנם לפי"ז קשה מדוע אנו מוסיפים את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" הלא איננו חלק מהשירה. [ובאמת מנהגנו זה הוא על פי מנהג הארזי"ל שהובא בבאה"ט (או"ח סי' נ"א סק"ו) שכתב שצריך לכפול הפסוק ה' ימלוך וגו', וכן כתב שצריך לומר גם את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו' " וביאר הטעם משום שגם פסוק זה הוא מעיקר השירה עיי"ש. והדבר צ"ב באמת איך יתכנו שני מנהגים אלו יחד הלא הם כתרתי דסתרי אהדדי].

ובאמת עיין ב"מחצית השקל" (או"ח שם) על דברי המג"א (שם סק"ט) וז"ל המג"א "טוב לומר עם השירה פסוק כי בא סוס פרעה וגו' עכ"ל". וכתב על דבריו במחצה"ש ז"ל "דהוא ג"כ שייך לשירה וכמו שכתב הרמב"ם (הל' ס"ת סוף פ"ח) שגם הפסוק הזה צריך לכתוב תמונת השירה, והעולם שאין אומרים פסוק כי בא סוס וכו' אפשר סומכים על הרמב"ן בפירושו החומש פרשת בשלה (שמות ט"ו י"ט) שהביא דברי הראב"ע שגם הוא ס"ל דפסוק כי בא סוס וכו' הוא מדברי השירה, והרמב"ן חלק עליו שאינו מדברי השירה. וכן נמצא הרבה ס"ת שפסוק זה אינו נכתב בתמונת השירה וכו' אולם האומרים פסוק כי בא סוס וכו' אין ראוי שיכפלו פסוק ה' ימלוך וכו', כיון דלדידהו פסוק ה' ימלוך וכו' אינו סוף השירה וראוי להם לכפול פסוק כי בא סוס וכו' עכ"ל".

הרי מבואר בדברי המחצה"ש שהדברים תלויים זב"ז, וא"כ קשה על מנהגנו שהוא כתרתי דסתרי וכנ"ל.

וי"ל על פי מה דאיתא בגמ' ברכות (י"ב ב') שיש הלכה שכל פרשה דלא פסקיה משה רבינו לא פסקינן. ועל כן אנו מוסיפים פסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" הגם שאיננו חלק מהשירה כיון שהוא באותה פרשה. אמנם דברי הארזי"ל הנ"ל אינם מתיישבים בזה שהרי הוא כתב שהטעם שאומרים כי בא סוס פרעה הוא מטעם שהוא חלק מעיקר השירה ואעפ"כ כתב שצריך לכפול את הפסוק ה' ימלוך וגו'. ונראה לבאר הדבר באופן אחר והוא, דהנה באמת בפי הרמב"ן (שמות ט"ו י"ט) שהובא במחצה"ש הנ"ל מבואר שמחלוקתו עם הראב"ע היא, דדעת הראב"ע היא דבני ישראל אמרו בשירה גם את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'", ודעת הרמב"ן היא שבני"י לא אמרו רק עד "לעולם ועד", והפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" הוא מדברי הכתוב שבא לבאר על מה ובאיזה אופן נאמרה השירה.

ובאמת בפשטות שורש הספק האם הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" הוא חלק מהשירה או לא הוא תלוי במחלוקת זו היינו האם באמת אמרו בני"י אף פסוק זה או שהוא מדברי הכתוב וכנ"ל. אמנם נראה, דבאמת אף לדעת הרמב"ן דס"ל שבני"י לא אמרו בשירה את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" מ"מ מודה הוא שהפסוק הזה הוא חלק מעצם השירה, וביאור הדבר הוא שאף שלא אמרו בני"י את הפסוק הזה אכתי יש לו תורת שירה כי כאשר בא הכתוב לכתוב את דברי השירה שאמרו בני"י, לא שייך לכתוב את דברי

שהרי לכאורה המאמר "ותראה היבשה" הוא מיותר, דכיון דכבר אמר הקב"ה "יקוו המים וגו' אל מקום אחד" ממילא נראית היבשה, ומה צורך במאמר זה. אלא דכאן נרמז התנאי שהתנה הקב"ה עם הים, דהיינו שאין הכוונה ליבשה שכעת נראית שזה ממילא, אלא הכוונה היא "ותראה היבשה" שכעת היא מכוסה במים, והיינו לעתיד בזמן קריעת ים סוף תראה היבשה שיעברו בה בני"י. וכששמע הגר"א את יישובו נשקו על ראשו, ע"כ. [ואגב נראה להוסיף בהסבר הדברים, דאמנם מצינו שכבר בבריאת העולם הוכן הים להיקרע אך היכן מצינו שהוא תנאי עם הים. ונראה לבאר שכיון שכתוב בסוף הפסוק "ויהי כן" ולכאורה אכתי לא אירע שהים נקרע ונראית היבשה עד זמן קריעת ים סוף, ומה שייך לומר על זה "ויהי כן", אלא דמכאן מוכח שהיה זה תנאי עם הים ועל כן כתוב "ויהי כן" והיינו שכבר היה כן שחל תנאי זה עם הים וכל קיומו כבר כעת תלוי בזה].

והנה זה ברור שלפי פשוטו של מקרא מה שכתוב "ותראה היבשה" אויל על היבשה סתם דהיינו כל היבשות שבעולם וכמו שמבואר בפסוק שלאחריו "ויקרא אלו ליבשה ארץ וגו'", אלא דנרמז בפסוק גם את היבשה שנראתה בזמן קריעת ים סוף, וא"כ לפי"ז נמצא דגדר הנס דקריעת ים סוף אינו שנבקעו המים וסרו מהמקום שהיו צריכים להיות בו אלא דנתחדש כאן בריאה מששת ימי בראשית שהמקום שעברו בו בני"י הפך ליבשה ככל היבשות שבעולם דהיינו שאינו מקום מים אלא הוא ארץ, שהרי נרמז בפסוק יחד עם כל היבשות שבעולם. ובוזה נתייחד קריעת ים סוף משאר הניסים שארעו שנבקעו מים, כגון מה שנבקע הירדן בימי יהושע, וכן מה שנבקע הנהר בפני רבי פנחס בן יאיר, ששם היה הנס שנבקעו המים והיה אפשר ללכת במקום המים, אבל כאן נתחדש למקום הליכתם תורת יבשה ככל היבשות שבעולם וכמש"נ.

ובזה אפשר להטעים מה דאיתא בתרגום יונתן להלן (ט"ו י"ט) שצמחו בתחתית הים אילנות וירקות וכו', ולפי"ז אין הכוונה שנעשה כאן נס נוסף, אלא דכיון שנעשה המקום ליבשה ממילא חל עליו מאמר הקב"ה במעשה בראשית (בראשית א' י"א) "תדשא הארץ דשא עשב וגו'".

ואפשר להביא ראיה לזה ממש"כ להלן (פס' כ"ו) שאמר הקב"ה למשה "נטה ירך על הים ויישובו המים וגו'", ובפשוטו צריך להבין מדוע הוצרך משה לעשות מעשה נוסף לנטות ידו בכדי להשיב את הים לאיתנו, הלא בשאר הניסים והמכות שעשה משה לא מצינו שהוצרך משה למעשה נוסף בכדי לבטל את הדבר, אלא דממילא ברגע שנגמר הצורך בנס, חזר הדבר להתנהל בגדרי הטבע, וכן לגבי יהושע שנבקע הירדן כשנכנסו ישראל לארץ, לא היה צריך למעשה נוסף להשיב את הירדן לאיתנו, אלא מיד כשניתקו כפות רגלי הכהנים מן הירדן ממילא חזר הירדן לאיתנו כדאיתא שם (יהושע ד' י"ח). וכן לגבי רפ"י (חולין ז' א') לא מצינו שהיה צריך למעשה או לאמירה נוספת בכדי להשיב את הנהר למצבו הרגיל.

ולפי מש"כ לעיל הדבר מבואר היטב, דכאן בקריעת ים סוף כיון שקרקע הים נהפך ליבשה ככל היבשות ונעשה ארץ שאינו מקום מים, ממילא היה צריך למעשה חדש של בריאה חדשה להפוך אותו שוב לים שהוא מקום מים בכדי שיישובו המים למקומם.

ולפי כל זה מיושבות היטב ב' הקושיות שהק' בתחילת הדברים על הפסוק "וישם את הים לחרבה ויבקעו המים", והיינו, דאין כאן כפילות כלל בלשון הפסוק, וכן סדר הפסוק מדויק להפליא, והביאור הוא, דהכתוב בא לבאר את התהליך של נס קריעת ים סוף, שבתחילה אמר הכתוב "וישם את הים



היה חור ומהו יחוסו. ונראה בביאור הדבר דככל המקומות בא רש"י לבאר לנו ענין מיוחד שנתחדש שם בעניינו של חור, ויבואר בעז"ה אחד לאחד. דהנה איתא בגמ' (סוטה י"א ב' - י"ב א') וז"ל "וכלב בן חצרון הוליד את עזובה וכו' עזובה זו מרים ולמה נקרא שמה עזובה שהכל עזובה מתחילתה הוליד והלא מינסב הוה נסיב לה א"ר יוחנן כל הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה עכ"ל". וכתב רש"י שם ד"ה עזובה וז"ל "שמתחילה חולנית היתה וכו' ולקמן קרי לה נמי חלאה ועזובה שעזובה כל בחורי ישראל מלישא אותה" וכו' לשם שמים כתב רש"י וז"ל "כגון זו שהיתה חולה ונשאה לשם שמים שבדק באחיה אהרן ומשה וראה אותם צדיקים ורוב בנים דומין לאחי האם עכ"ל". המבואר מדברי הגמ' ורש"י שכלב נשא את מרים לשם שמים בכדי שיהיו לו בנים צדיקים כמשה ואהרן כי "רוב בנים דומים לאחי האם".

והנה לפי"ז מבוארים היטב דברי רש"י כאן שכתב "בנה של מרים היה וכלב בעלה" והיינו שכאן בפסוק כתוב שמשה ואהרן וחור עלו ראש הגבעה להתפלל על נצחונם של ישראל את עמלק, וכאן מוזכרים משה אהרן וחור כשוים לענין התפילה, וזה מה שבא רש"י לבאר שמה שמבואר בפסוק שחור היה במדרגת צדקות כמשה ואהרן ועלה עמהם בשווה להתפלל על ישראל הוא מחמת זה ש"כלב בעלה", והיינו שבשביל שכלב נשא את מרים לשם שמים בכדי שיהיו לו בנים הדומים לאחי האם, באמת זכה לזה כמו שמבואר כאן שחור היה במדרגת צדקות כמשה ואהרן לענין תפילה על ישראל. והדבר מדויק בדברי רש"י בסוטה הנ"ל שכתב "שבדק באחיה משה ואהרן וראה אותם צדיקים וכו'". ובפ' משפטים ששם מתבאר שחור היה במדרגה בתורה כאהרן שהרי נתמנה שם לשפוט את ישראל בזמן שמשה רבינו עלה לשמים כמו שכתוב שם "מי בעל דברים יגש אליהם" וביאר רש"י שהכוונה יגש לדון, על כן בא רש"י לבאר שם שמה שזכה חור למדרגה זו של תורה הוא מחמת זה ש"אביו כלב". והיינו על פי מה דאיתא בגמ' (תמורה ט"ז א') שכלב הכריז שמי שיחזיר את ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה יתן לו את בתו לאשה, והחזיר עתניאל בן קנו בפלפולו ונתן לו כלב את בתו לאשה, ומבואר שם עוד בגמ' שעתיאל בן קנו לא היה עשיר אלא חכם, וא"כ מבואר משם שכלב היה אוהב רבנו, והרי איתא בגמ' (שבת כ"ג ב') "אמר רבא דרחים רבנו הוה ליה בנין רבנו וכו'", וא"כ בא רש"י לפרש לנו שזה שמה שמצינו כאן שדרגתו של חור בתורה הייתה כשל אהרן והיה ראוי לשפוט את ישראל הוא מחמת ש"אביו כלב" היינו שכיון שאביו היה כלב והיה אוהב רבנו כמבואר בדברי הגמ' בתמורה הנ"ל, על כן נתקיים בו דברי הגמ' הנ"ל דמאן דרחים רבנו הוה ליה בנין רבנו.

ומש"כ רש"י בפ' ויקהל רק זה שחור היה בנה של מרים, בזה בא ליישב שם את פשט הכתוב על פי דברי המדרש שם. דהוקשה לו לרש"י מדוע נתייחס בצלאל בכתוב שם רק עד לחור ולא המשך הכתוב לייחסו הלאה עד ליהודה, או שיזכיר הכתוב רק את שם אביו היינו בצלאל בן אורי ותו לא, כדרך שכתוב שם (להלן שם פס' ל"ד) לגבי אהליאב "ואהליאב בן אחיסמך למטה דן". [ועיין בשפתי חכמים שם שביאר כן את דברי רש"י], ובאמת קושיה זו הקשה במדרש שם (שמו"ר פמ"ח ג-ד) ותרצו שם וז"ל "ומהיכן זכה לכל החכמה הזאת בזכות מרים שנאמר ויעש להם בתים. ומה היו הבתים בית הכהונה ובית המלכות, יוכבד נטלה כהונה ומלכות וכו' ומרים נטלה חכמה שהעמידה בצלאל" ע"כ לשון המדרש. ועל כן בא רש"י לפרש שהזכור כאן חור כי "בנה של מרים היה" והיינו לבאר בזה שבזכות מרים שכתוב בה "ויעש להם בתים" זכה ויצא ממנו בצלאל שקיבל חכמה מאת ה'.

השירה בלבד שהרי צריך לכתוב גם את סיפור הדברים של השירה, דהיינו מי שר את השירה ומתי ובאיזה אופן שרו אותה, דהרי בלא זה לא שייך להבין על מה נאמרה השירה, ונמצא א"כ שדברים אלו באים לבאר ולפרש את עצם השירה הכתובה, ועל כן בתורת שירה כתובה בתורה בהכרח צריך לכלול בכתבת השירה אף את סיפור הדברים של השירה, ולא שייך תורת כתיבת שירה בלי לכלול בזה אף את סיפור הדברים של השירה, ועל כן מכיון שלכתיבת השירה עצמה נדרשת גם כתיבת סיפור הדברים שלה, ממילא גם סיפור הדברים של השירה מצטרף לגוף השירה ויש לו תורת שירה. וראיה ברורה לזה היא, דהנה כבר חקר מרן הגר"ז זצ"ל האם התיבות "או ישיר משה וגו' ויאמר לאמר" הם גם חלק מהשירה או שאין להם תורת שירה, והשירה תחילתה ב"אשירה לה' וגו'". והביא ראיה שאף תיבות אלו הם חלק מהשירה עצמה ממה דאיתא במסכת סופרים (פרק י"ב הלכה י"א) וז"ל "שירת הים שלשים שיטין, או, לאמר, ורכבו, וכו'" הרי דמבואר משם ששירת הים מתחלת מ"או ישיר וגו'" ולא מ"אשירה לה' וגו'" ע"כ דבריו.

והנה שם בסוף הברייתא מבואר שאף הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" הוא חלק החשבון הל' שיטין של השירה וא"כ מוכח להדיא שאף לדעת הרמב"ן הסובר שלא אמרו בני" את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" מ"מ יש לפסוק זה תורת שירה גמורה כדאיתא להדיא במסכת סופרים הנ"ל, ומוכח מזה כדברינו דאף שלא אמרו פסוק זה, בכל זאת תורת שירה כתובה יש לו כיון שהוא חלק מסיפור הדברים של השירה שהרי בא לבאר על מה ובאיזה אופן שרו בני" את השירה [ועיין בדברי הרמב"ן שכתב שפסוק זה בא לחדש לנו בביאור השירה עצמה ולומר שבני" אמרו את השירה בעודם עוברים בים] וכמו שביארנו ודו"ק. [עיין בלשון הגמ' (סוטה ל' ב') ובתוס' שם ד"ה רבי נחמיה בשם התוספתא ואכמ"ל]. ולפי כל זה מיושב היטב מנהג האר"ז ל"ומנהגו לכפול את הפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד" וגם להוסיף את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'", והיינו, שלעולם קיי"ל כהרמב"ן הנ"ל שבני" לא אמרו פסוק זה בכלל השירה ועל כן אנו כופלים את ה' ימלוך וגו' כיון שהוא סוף השירה שאמרו בני" על הים, אבל עדיין אנו מוסיפים גם את הפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" כיון שאף הוא מכלל השירה עצמה הכתובה בתורה ודין שירה אית ליה ואין כאן סתירה כלל. והנהגים שלא לומר פסוק זה אינם חולקים על יסוד זה אלא דס"ל שאף שהפסוק "כי בא סוס פרעה וגו'" הוא חלק מהשירה, מ"מ אנו אומרים בפסוקי דזמירה רק את השירה שאמרו בני" על הים ולא את השירה הכתובה בתורה, [ומה שאומרים לשיטתם את התיבות "או ישיר משה וגו' ויאמרו לאמר" אף אם נאמר שלא אמרו בני" תיבות אלו הוא רק משום שהשירה מתחלת באמצע פסוק ולא שייך לומר רק חלק מהפסוק].

ד. י"ז י' "ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה". בפ' רש"י ד"ה חור ז"ל "בנה של מרים היה, וכלב בעלה עכ"ל". והנה להלן בפ' משפטים (כ"ד י"ד) על הכתוב "והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם" כתב רש"י שם בד"ה חור וז"ל "בנה של מרים היה ואביו כלב בן יפונה וכו' עכ"ל". ועוד להלן בפ' ויקהל (ל"ה ל') על הכתוב "ראו קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה וגו'" כתב רש"י שם בד"ה חור ז"ל "בנה של מרים היה עכ"ל". והנה הדבר אומר דרשני מדוע שינה רש"י בכל מקום לכתוב מי הוא חור ומהו יחוסו באופן אחר זה מזה, דכאן כתב "וכלב בעלה" ובפ' משפטים כתב "ואביו כלב" ובפ' ויקהל כתב רק שהיה בנה של מרים בלי להזכיר את אביו כלל. ובלא"ה קשה, דאחרי שכתב רש"י כאן מי הוא חור ומהו יחוסו, מדוע צריך לכפול ולשלוש לפרש שוב מי הוא חור, הלא כבר פירש לנו רש"י מי



# How to Enable the Neshamah to Soar

Harav Hagaon Yehuda Wagshal Shlita

In this week's parshah, we are introduced to the mann. Now, the mann seems to be a paradoxical food. On the one hand Chazal say that it is the food eaten by the malachei hashareis — so clearly this is a form of spiritual sustenance.

Furthermore, the Ramban, in this week's parshah, cites Chazal's teaching that le'asid lavo, in Olam Haba, there will no longer be a need to eat and drink; the tzaddikim will sit with their crowns on their heads and enjoy the radiance of the Shechinah. In other words, the spiritual pleasure they will derive from basking in the Shechinah's presence alone will sustain them. Now, we know that all of Klal Yisrael has a share in Olam Haba — כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. What happens to a Yid who has a chelek in Olam Haba but is not on the madreigah of a tzaddik who can be sustained by basking in the ziv haShechinah alone? The Ramban explains that such a person will eat mann. Just as Klal Yisrael ate mann in the Midbar, le'asid lavo the people who are on a lower level will eat mann.

The Ramban explains that essentially, mann is also a form of ziv haShechinah — meaning that it brings a person to dveikus in Hashem — except that it has some minimal physical form. Someone who is on the madreigah to completely detach from anything physical will bask directly in the ziv haShechinah, but someone who is not on that madreigah and needs some physical kli to contain the ziv haShechinah will have to eat the mann, through which he will be supported and sustained by the ziv haShechinah.

So we see that, on one hand, the power of the mann is primarily spiritual, with just a bit of gashmiyus to contain the ruchniyus. On the other hand, we find the mann to be the most gashmiyus'dik food, as Chazal say that it could taste like any flavor that a person wanted. That's a very physical property. Imagine a person eating a food that is meant to bring him the pleasure of the Shechinah's radiance and elevate him to a high level of dveikus — and being busy at the same time deciding which flavor he wants to taste. Isn't that a function of gashmiyus, not ruchniyus?

### THROWING A BONE

Perhaps we can explain this based on an insight of the Ran, in his Derashos. The Ran wonders why, when Yitzchak Avinu was preparing to give the berachos to Eisav, he asked him to prepare him matamim, the delicacies he liked: וְעִשֵּׂה לִי מִטְעָמִים כְּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְהִבִּיאָה לִּי וְאֶכְלָה בְּעִבּוֹר תְּבָרְכֶךָ נִפְשִׁי. This emphasis on food that Yitzchak would enjoy seems baffling. At this point in his life,

when he is old and focusing on giving over the berachos, which would build the future of Klal Yisrael, why was matamim a factor?

The Ran explains that Yitzchak understood that the transmission of the berachos to his son would constitute an intense moment of ruchniyus and kirvas Elokim, when he would be at the level of nevuah. Now, a human being is a human being, and there has to be a balance between neshamah and guf. The neshamah draws the person heavenward, while the guf pulls the person earthward, not allowing the neshamah to soar to the highest places. Yitzchak recognized, therefore, that in order to reach above, he would have to somehow mollify the guf, throwing it a bone, so to speak, so that it would not hinder him from reaching high level of ruchniyus. That's why he asked for matamim.

Applying this insight of the Ran to the mann, we can suggest that the seemingly gashmi property of the mann was also a way of avoiding friction with the guf. Precisely because the mann was so intensely spiritual, bringing a person to dveikus in Hashem, the guf had to be "thrown a bone" by allowing it to taste any flavor it desired. Bnei Yisrael in the Midbar were zocheh to experience ziv haShechinah through the mann, to the greatest extent possible in this world. But the guf does not allow that ultimate attainment of ruchniyus, and instead pulls the neshamah down. Therefore, within the mann itself there had to be some way to pacify the guf — "You occupy yourself with all your tastes, and let the neshamah rise to dveikus in Hashem."

We find this concept in other realms as well. One example is Shabbos, which is a day of dveikus in Hashem. Yet it is specifically on Shabbos that we have a mitzvah to give pleasure to the guf: oneg Shabbos. Wouldn't it be more appropriate to give the guf enjoyment during the rest of the week, which is more connected to Olam Hazeh? Why should we emphasize the body's pleasures on a day of ruchniyus?

Perhaps it is because on Shabbos, the neshamah has to soar to the highest places, and that intense dveikus could spark friction with the guf. Through oneg Shabbos, we give the guf what it needs and let the neshamah soar.

The greatest challenge a Yid faces is how to balance his ruchniyus and his gashmiyus. Through the mann, we learn that a person has to be honest with himself and know how to strike the right balance. At times, we need to get the guf out of the way — throwing it a bone by tending to its needs so that we can focus on doing what's really important.



## Annual Celebration

# Reserve the Date



MARCH

# 22

2026

ד' ניסן

---

BELL  
WORKS  
HOLMDEL NJ