

התורה בה

יהדות מתוך הזדהות

פרשיות בהר בחוקותי - ל"ג בעומר | גיליון מס 2 | אייר תשפ"ג

כל התורה סיפור אחד:

סיפור של אהבה

מבט כללי על פרשיות השבוע והשתלבותם כחלק מהסיפור הגדול של התורה

מה עניין שמיטה להר סיני

תמצית הדברים: שאם הפרשה נכתבה במקומה כסדר אמירתה, צריך ביאור מדוע ציינו כאן 'בהר סיני', ואם נאמרה בהר סיני לפני הקמת אוהל מועד, צריך ביאור מדוע נקבעה מקומה של הפרשה כאן.

והנראה לבאר בהקדמת החלוקה שמצוות התורה בכללם נחלקות לשניים, יש מצוות שכל עניינם הוא עבודת ה', שירות והתמסרות ונתינת כבוד לגבוה. ויש מצוות שעניינם הנהגה ישירה ומתוקנת, ויתירה מזו גם הנהגה קדושה, דהיינו בעדינות ואצילות מרוממת. וכפי שדייק מו"ר חלוקה זו בלשון הפסוק המתמצת את יעודו של עם ישראל 'ממלכת כהנים', וגוי קדוש'. שממלכת כהנים היינו כל המצוות השייכות לעבודת ה', ובכללם הקרבנות המועדים והשבתות, המקדש, התפילה, וכו'. ובגדר 'גוי קדוש' נכלל כל המצוות שבין אדם לחבירו, משפטי הממון ומצוות החדש והצדקה, וכן איסורי עריות ואיסורי מאכלות. שבכל המצוות הללו יש טעם במצוה עצמה, ונתייבנו בה לפי שאנו גוי קדוש.

והנה מצוות השמיטה והיובל שונה מכל המצוות, שאין הם בגדר של הנהגה ישירה, וגם אינם עבודת ה'. כי אין השמיטה כמו שבת שהאדם מקדיש את היום כולו לה', כי רק הארץ שובתת שבת לה'.

ונראה שבמצוה זו יש בחינה מחודשת, שמכיון שהארץ היא ארץ ה' על כן אנו מצווים שיצטייר בה הגוון האלוקי בסדר מחזורי עבודתה. כי מספר השביעית ומספר החמישים מבטאים סמל לעניין האלוקי, והמצוה היא שיהיה סמל וביטוי לרעיון האלוקי בסדרי חיינו בארץ אשר נותן לנו.

והיינו כי מספר השבעה מצוי הרבה בתורה, ומובא במפרשים שמספר זה מסמל את הכוחות הפועלים בבריאה, וכאשר מציינים את חטיבת המספרים הזאת מבטאים בזה את שם ה', שהוא המאחד והמפעיל את כל הכוחות הללו שבעולם. וזה הטעם ללשון 'שבועה' שהאדם נשבע בשם ה', והוא מלשון שבע. וכמו שמצינו שאברהם אבינו נתן שבע כבשות לאבימלך כדי לקיים את השבועה. (עיין בספר החינוך מצוות ספירת העומר מה שכתב בזה, וב'צדה לדרך' מאמר רביעי כלל ד' פ"א.)

המשך בעמוד 2

ויקרא כה, א - וידבר יי אל משה בהר סיני לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה'. וברש"י [והוא מ'תורת כהנים'] תמה מה הטעם שדווקא בפרשה זו נזכר מקום הציווי 'בהר סיני' - 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני והלא כל המצוות נאמרו מסיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה (ופרטותיה) ודקדוקיה מסיני אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני'. ועיין מה שפירש רש"י בדרשה זו, ומה שפירש בזה הרמב"ן.

והמפרשים תמהו שעדיין לא נתיישבה התמיהה מדוע נכתב דבר זה דווקא במצוות השמיטה.

ועכ"פ מבואר בדעת רש"י שפרשה זו נאמרה במקומה כסדר אמירתה, והיינו שנאמרה למשה באוהל מועד כמו כל הפרשיות הקודמות, רק שכאן מציין הכתוב שנצטווה על כך בהר סיני. ובאבן עזרא כתב 'אין מוקדם ומאוחר בתורה וזו הפרשה קודם ויקרא, וכל הפרשיות שהם אחריו, כי הדבור בהר סיני'. וכן כתב הרשב"ם 'בהר סיני - קודם שהוקם אוהל מועד'.

כלומר שמה שהתורה מציינת כאן 'בהר סיני', הוא משום ששונה פרשה זו מכל הפרשיות הקודמות לה שלא נאמר בהם בהר סיני, אלא 'וידבר ה' אל משה לאמר' ותו לא. כי כל הפרשיות הללו מתחילת ויקרא עד כאן, נאמרו באוהל מועד, [ודי היה לתורה לציין זאת פעם אחת בתחילה 'וידבר אליו מאוהל מועד לאמר'. שמזה כבר נדע שכל וידבר ה' אל משה היה באוהל מועד.] אמנם פרשה זו לא נאמרה כמותם באוהל מועד, אלא קודם לכן בהר סיני כשמשוה עליה אל ה'. ולפי דברי האבן עזרא צריך ביאור מה הטעם קבעה התורה פרשה זו כאן בסוף ספר ויקרא. עיין מה שכתב בזה. והרמב"ן כתב באופן אחר שנאמרה בעליית משה השניה לקבל את הלוחות השניות, וכתב טעם מדוע נקבעה הפרשה כאן.

ה' אשר הוציאנו ממצרים, וכמו שנאמר בעשרת הדברות אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

ואילו המצוות שאחר הקמת המשכן שהם כל המצוות שבספר ויקרא עד פרשת בהר, נובעים מדרגה יותר מרוממת שכיון שה' נמצא בתוכנו אנו מתחייבים הן בעבודת הקרבנות, וכן נתחדשו כאן פרשיות הקדושה, שהם איסורי מאכלות ואיסורי עריות, שנובעים מצד שה' שוכן בקרבנו 'והייתם קדושים כי קדוש אני' ואמרו חז"ל 'פמליא של מלך דומה למלך'. שכיון שאנו קדושים אנו צריכים לנהוג הנהגות של קדושה, וכן מצוות טומאה וטהרה באה מתוך השראת השכינה בקרבנו. ולכן כל המצוות הללו נצטוו עליהם באוהל מועד, כי חיובם נובע מתוך מציאות השכינה באוהל מועד.

אמנם מצוות השמיטה כאמור מתייחדת בכך שאינה בגדר הנהגה של קדושה, אלא היא מצוה שבאה לתת גוון אלוקי לסדר חיי הטבע והחולין עצמם. ולכן מדגישה התורה 'בהר סיני', כלומר שאין זה הנהגה קדושה שמסדר המצוות שנאמרו באוהל מועד, אלא זו הנהגה שבאה מחוץ לאוהל מועד, 'כי תבואו אל הארץ - ושבתה הארץ שבת לה'.

והן אם נאמרה הפרשה לפני אוהל מועד, והן אם נאמרה באוהל מועד, מדגישה התורה שפרשה זו נאמרה מצד הר סיני, ולא דווקא מגדר אוהל מועד.

אכן מה שנקבעה הפרשה במקום זה, ולא נאמרה ונכתבה לפני אוהל מועד, הרי זה משום שסדר התורה הוא מוסיף והולך בקדושה, ודרגה זו של נתינת גוון אלוקי לסדר החיים הוא הדרגה הרמה ביותר אליה מגיע עם ישראל.

משל לבן מלך שאחר ששהה בבית המלכות ולמד כל גינוני וטכסיסי המלכות, אז הגיע לדרגה שאפילו כשיצא לשוק עוטה בו לבושי מלכות המתאימים שם.

באהל מועד, וכן 'עולת תמיד העשויה בהר סיני', כי איננו בהר ממש, כי עולת תמיד לא התחילו בה רק באהל מועד, וכו'. והטעם בכל אלה, כי ישראל חנו לפני הר סיני בקרוב לו, ושם עמדו עד נסעם משם למדבר פארן. והנה עשו אהל מועד והקימו אותו לפני ההר במזרחו, ושם התחילו בעולת התמיד, וכו'.

והקדמונים מציינים כמה עניינים בעולם שהם שבע, כמו שבעה כוכבי לכת, שבעה אקלימים, שבעה רקיעים, וכן שש צדדים יחד עם המרכז הם שבע.

ומאחר שמספר השביעיות מסמל את מציאות ה' כפי שהוא מתגלה בכוחות הבריאה, אזי בכך שבמחזור השנים השנה השביעית שובתת לכבוד ה'. אנו מבטאים שמעניקים קצב חיים בעל גוון אלוקי, לסדר מחזורי החקלאות ועבודת הארץ. שבכל שבעה פרקי מחזורי עבודה ויבול, מופרש פרק מחזור אחד, להורות כי אין האדם נוטל לעצמו את מלא התקופה, אלא לפני שמתמלאת התקופה פורש משליטתו על האדמה, ומורה כי לה' הארץ.

והיובל בא לציין בחינה יותר נעלית, שאחר ההשקפה הראשונה שמבטאת את השגת השבעה, דהיינו כיצד ה' מתגלה בעולם, יש השגה יותר עמוקה, שה' בעצמו הוא נעלה מן העולם, ומציאותו העצמית אינה מתגלה כלל בעולם. וזה מבטאים אחר שבע פעמים שבע, שמגיעים אל מעבר לשבע, וכאילו שאם יוצאים מן העולם רואים אז את שם ה' שהוא הנצח ההווה וקיים לעולם. וזה גם העניין של מספר החמישים דהיינו אחר תקופת זמן ארוכה, מבטאים שהעולם אינו נצחי ויש לו סוף, ואחר העולם ישאר רק ה' וישמו לבד.

ואף שהדברים נראים כרעיונות גבוהים ועמוקים בדומה לדרכי המקובלים, נראה שבמצוות אלו כמו בספירת העומר, ביאור זה הוא הפשט הפשוט, והארכתי בזה עוד במקום אחר.

ומכל זה נמצא שמייוחדים הם מצוות אלו, שעניינם לצייר בתוך סדר החיים סמלים וביטויים שמבטאים את מציאות ה'.

ובזה נבוא לבאר מה טעם נאמר במצוה זו 'בהר סיני', כי הנה המצוות בספר שמות עד הקמת המשכן, נובעים מהיותנו עם

1. ובפשטות נראה שמה שאמרו שנאמר לו בעלותו להר סיני נלמד בדרך הדרש, אבל בפשוטו כוונת הכתוב היא שאוהל מועד היה בהר סיני, כמו שכתב הרמב"ן בפרשת צו בפסוק 'את התורה לעולה וגו' אשר צוה ה' את משה בהר סיני וגו' (ויקרא ז, לח) 'ויתכן כי טעם בהר סיני, במקום הזה לפני הר סיני, והוא

עיון תפילה

ביאורים בסידור התפילה

אלוקינו ואלוקי אבותינו - "אלוקי ישראל והאבות" - כינוי מיוחד לשם ה'

כוונה יסודית כלולה בהזכרת ה' כאלוקי האבות, כי זה עצמו הוא מכלל הקדמת סדר השבח, כלומר שבהזכרת תואר זה 'אלוקי אבותינו', אנו מכוונים את מבטנו ותפלתנו אל ה' כפי ההשגה שהשיגו האבות במציאותו והנהגתו יתברך.

כלומר שהזכרת אבות בתחילת התפילה אינו רק להזכרת זכותם, אלא זוהי הדרך שלנו לציין את כלל תפיסתנו במציאות האלוקות בעולם, שרצונו להתגלות בכך שהוא "אלוקי ישראל", כלומר משגיח על ישראל לשמרם ולהיטיב להם, ומיסוד דבר זה הוא נקרא תחילה "אלוקי האבות"

וכפי שנצטווה משה מפי הקב"ה בעצמו, ללמד את בני ישראל כיצד לכנותו (שמות ג, טו): 'ויאמר עוד אלוקים אל משה, כה תאמר אל בני ישראל ה' אלוקי אבותיכם אלוקי אברהם וגו' שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור'. ואמנם ברמב"ן שם פירש: 'וזה זכרי לדור דור' - יחזור אל אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב, כי לעולם לא ישכח ברית אבות, וכל הדורות כאשר יזכירו "אלוקי אברהם יצחק ויעקב" ישמע אל ויענם.

לפי הרמב"ן ציווי הקב"ה להזכיר את שמו מתוך הזכרת האבות היה בכדי לעורר את זכר בריתם. אולם רבינו יונה כתב בדרשותיו (פרשת פקודי): 'לפי שאין כל אדם יכול להשכיל מציאות מי שאינו גוף, ולא כח בגוף, לכך תקנו כך שנבטל דעתנו לנגד דעתם ונאמרהו בלשון שהוא ית' אמרו למשה במעמד הסנה 'אנכי אלוקי אברהם וגו''

מלבד ההערה הנפלאה שהקב"ה בעצמו הוא שהורה לנו לפנות אליו באופן זה, רבינו יונה גם נותן לנו הסבר לכך, כלומר שאנו קוראים אל השי"ת למרות שאיננו משיגים אותו בשלימות כפי כוחנו, אולם אנו אומרים אנו פונים אליך ה' על דעת החכמים הגדולים כפי שהשיגוך הם בפיסגת המעלה, והיינו האבות הקדושים. [הגאון מהר"י בלוך מטלז בעל 'שיעורי דעת' (ח"ג שיעור ג) כותב דברים ברורים: 'באשר השגתנו באלוקותו יתברך פעוטה יותר מדי. לכך אנו סומכים דעתנו אל דעת אבותינו לפי התקשרות נפשותנו אליהם ואומרים 'אלוקי אבותינו' כפי השגתם].

טבעי להיות יהודי

פרקים ביסודות היהדות: ב. הדרך/כים המציאות לידיעת ה' - [אמונה]

ומכיוון שאנו רואים שקיים 'יש', שהרי הנה לפנינו יש מציאות של עולם ומלואו, והרי זה פלא פלאים, עצם ההווייה הוא חידה סתומה ומפעימה, וכאשר משתאה נפש האדם לדעת מנין נעשה כל זאת, מתרחב לבו ומופיע עליו נוגה האמונה, להבין כי יש בעל הבירה, יש מישהו שעשה זאת, שהרי אי אפשר שתהיה המציאות הזאת בלי שמישהו פעל ועשה אותה.

אמנם מיד עולה השאלה על אותו בעל הבירה, איך הוא נמצא ומדוע הוא קיים, ומתוך כך מגיעים להבין השגה בסיסית במהותו של בורא זה, שהבורא ית"ש אינו מאותו סוג מציאות המוכרת לנו, שיתכן שהיא לא תהיה, אלא הוא סוג מציאות כזו, שהוא מוכרח להיות ולא יתכן העדרו, שאם לא כן הרי גם הוא נזקק לסיבה קודמת לו. על כן בהכרח שהבורא שפעל את הכל, הוא מציאות כזו שאין שייך לשאול עליו, משום מה הוא קיים, ומי עשה אותו. אלא הוא קיים משום שלא יתכן שהוא לא יהיה קיים, כלומר, הוא "מחוייב המציאות". גדר האמונה בהש"ת הוא, שאנו יודעים שבשונה מכל החפצים והנמצאות שאנו מכירים בעולם, שהם 'אפשרי המציאות', דהיינו שיתכן שיהיו ויתכן שלא יהיו, כמו כן אנו יודעים ומשוכנעים שיש גם מציאות כזאת, שהיא סוג דבר שלא יתכן שהוא לא יהיה, כלומר הוא דבר שמעצם מהותו הוא מחוייב להיות, ולכן הוא קיים. והוא ה' יתברך.

מושג זה נקרא בספרים 'מחוייב המציאות', והיא ההשגה הנשגבה ביותר בידיעתו יתברך. ואף שיש בדבר זה עומק לאין שיעור, אך מאידך, יסודי הדברים הם ברורים ופשוטים, ובעיון והתבוננות שכלית מסוגל כל איש ישראל להבין זאת. ואין הדבר שייך רק ליודעי נסתרות הבאים בסוד ה', אלא כל אדם שייך לידיעות יסודיות אלו. ומי שאינו יודע דבר זה, הרי הוא חסר ידיעה חשובה ונשגבה, וכל הכרתו את מציאות ה' היא שטחית וחסרת בהירות. אמנם אין אנו בני אנוש מסוגלים להבין ולהשיג מהות המציאות הזאת, כי כל סוגי המציאות המוכרים לנו אין הם מוכרחים להיות, שהרי כל חפץ או אש או רוח, אנו גם יכולים להעלות על דעתנו שלא יהיה. ואין אנו מכירים סוג דבר שהוא מוכרח להיות. אבל אנו מבינים ומשוכנעים שבהכרח יש מציאות כזו ו'יש' כזה שאין עליו שאלה למה הוא קיים, כי הוא סוג מציאות נשגבה שמעצמו הוא קיים, ולא יתכן שהוא לא יהיה, כלומר הוא 'מחוייב המציאות'. וזה באמת דבר נפלא ונשגב ומעורר השתאות והתפעלות אצל האדם, כי איננו מסוגלים להשיג מהות דבר זה שהוא מוכרח להיות. ואף שאיננו מבינים מהות הדבר הזה, אבל יש לנו ידיעה שכלית

שמכריחה אותנו שכך הוא הדבר. והתפעלות זו של העדר תפיסה בעצם מהות המציאות הזאת, היא היא ההכרזה של

המשך בעמוד 4

כאמור, ידיעת ה', היא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, הבסיס הקודם לכל שיח ערכי כלשהו, וכמובן הבסיס ליהדות, היהדות הביאה לעולם את ההכרה בא-ל האחד, ואמונה זו היא שורש הווייתה, וגרעין מהותה, זהו הערך הראשי והמסר המרכזי שהיהדות מנחילה, האלוקים הוא יוצר הכל, ורק ממנו נובעים ערכי המוסר האוניברסאליים שהם עקרונות צדק אבסולוטיים. ומידיעה זו נובעת הדת כולה, שהיא המחוייבות לתורה ולמצוות.

גדולי חכמי ישראל בכל הדורות חיברו חיבורים עמוקים ומחוכמים אודות ביסוס ידיעת הא-ל בדרכי המחקר בפילוסופיה ובקבלה, ואין גבול לחקר אלו קה, אולם חכמות אלו שעוסקות לרוב בניתוח שלבי התבונה וביורור דרכי ההשכלה עצמם, כבדות וסבוכות לרוב בני האנוש, ואין כל אדם מסוגל לעסוק בהם. אך תמצית הדברים ויסודותיהם נוגעים לכל יהודי בכל דרגה ובכל גיל, אנשים ונשים זקנים עם נערים, כל אדם מעת שהגיע לכלל דעת חייב להכיר במציאות הא ל, ולדעת את יסודות החיים והדת.

רבים מגדולי הדורות דחו והרחיקו את העיסוק במחקר, מפני הסכנה שאלו שלא שימשו כל צרכם שיעסקו בכך ויישארו עם הקושיות ולא יבינו את המענה לעומקו. אולם יש שנפשם חושקת ומבקשת להעמיק ככל הניתן, ומרגישים בנפשם שהם מסוגלים להעמיק חקר, או שמתעוררים בלבם קושיות ותמיהות על יסודות בסיסיים אלו, ועבורם פרוסים כל ספרי המחקר הקדמונים והמאוחרים להבין דעת להפליג במושכלות ולעיין בהוכחות, אולם כאן רק נציע בקצרה את היסודות הפשוטים, שהם תמצית היסודות המקובלים בעם ישראל, ללא כל חידושים.

מציאות הבורא - 'מחוייב המציאות' הכרת המציאות והתבוננות שכלית פשוטה בבריאה מביאה להנחה יסודית ראשונה, שכל החפצים שבעולם צריכים סיבה למציאות קיומם. כי כפי שאנו מכירים את טבע המציאות והנבראים, הרי כל הדברים שבעולם סוג מציאותם היא כזאת שיתכן שהם יהיו ויתכן גם שהם לא יהיו, דהיינו 'אפשרי המציאות', ואין אנו מכירים כלל דבר כזה שמצד עצם מהותו לא יתכן שהוא לא יהיה קיים, [כלומר שהוא 'מחוייב המציאות']. אלא כל חלקי המציאות שאנו מכירים, הרי באותה מידה שהם קיימים, היה יכול להיות שהם לא יהיו קיימים. וכאשר נשוב ונתבונן עוד, הרי זה דבר פשוט וברור, שכל דבר שיש אפשרות שהוא לא יהיה, הרי בהכרח שצריך סיבה להווייתו. כלומר, כל מציאות שיש אפשרות שהיא תהיה ויש אפשרות שהיא לא תהיה, הרי מהיכתי תיתי שתהיה. עצם ההיות הוא דבר מיוחד, ולא יתכן שהם יהיו קיימים מבלי שתהיה סיבה קודמת שתגרום את הווייתם.

גמורה שהוא קיים. השגה נשגבה זו במציאות ה', היא אשר
 אנו מבטאים בשם 'הוי"ה', דהיינו שהוא יתברך מעצם
 מהותו הוא דבר קיים והווה לעולם, בעל הוויה מוחלטת
 דהיינו 'מחוייב המציאות' שאין דבר וסיבה קודמת לו.

'קדוש קדוש קדוש ה' צבקות', וכמו שאמרו בזוהר (פתח
 אליהו) 'לית מחשבה תפיסא ביה'.

וזה הסוד הגדול שנתגלה לאברהם אבינו כאשר תהה ושאל
 מי הוא בעל הבירה, ואז נגלה אליו בעל הבירה, וגילה לו
 שהבורא שעומד מאחורי הכל הוא סוג נשגב שמוכרח
 להיות - 'מחוייב המציאות', שנוסף על כל חלקי המציאות
 המוכרים שהם אינם מחוייבי המציאות, יש גם אחד שהוא
 מחוייב המציאות. ולמרות שאין אנו מסוגלים לעמוד
 על תכונת מהות הדבר שהוא מחוייב המציאות, ואיננו
 מסוגלים לציירו בדעתנו. אבל זאת נתברר בבהירות

2. כמו 'הכוזרי', 'עקידת יצחק', 'מורה הנבוכים' ומפרשיו,
 'אור ה' לרב חסדאי קרשקש, שער היחוד בחובות הלבבות,
 ועוד לבלי מספר וגבול,

ויבינו במקרא

הערות ורעיונות בפרשיות השבוע

אם בחוקותי תלכו - ונתתי גשמיכם בעתם - שכר המצוות בתורה

ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו
 לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורובי כסף וזהב, כדי שלא
 נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים
 ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא'.

אולם דברים אלו אין בהם די לרוות את צמאוננו, כי פשטות
 לשון המקרא מורה שהשכר והעונש הכתובים הם סיבות להניע
 את האדם לקיים את המצוות, ולא גילוי בעלמא על התנאים
 הנוחים שיהיו כאשר יהיו ראויים לכך.

ומו"ר הג"ר לייב מינצברג זצ"ל כתב שאין הטוב האמור
 בגדר שכר אלא שכן ראוי מעצם הבריאה שיהיה כל הטוב
 בשיא שלימותו, ולא נברא העולם לצער ומצוקה. והוא מה
 שכתבה תורה שאם ינהגו כראוי וילכו בחוקות ה' יהיה הטוב
 בשפע כראוי להיות, אלא שאם יחטאו מקלקלים כל הטוב
 והשפע ומפסידים אותו.

ועדיין טעון ביאור שעל כל פנים התורה כתבה זאת כדי
 לזרז את האדם לקיים המצוות, ולכאורה המחייב העיקרי צריך
 להיות המצפון לעשות האמת מפני שהוא אמת.

וכאשר נתבונן בדבר הרי באמת הרי כל התורה כולה
 מתחילתה ועד סופה, אינה אלא ייעוד שכר טוב לצדיקים וישרי
 הלב, וכוונתנו כמובן לנושא המרכזי המקיף את כל התורה
 בחשיבות ובהתייחסות מיוחדת: הנושא של 'ארץ ישראל!'

התשובה לכל השאלות אחת היא, ידידות.

כאשר הדוד משוחח עם הרעיה על פיתוח קשרי הידידות,
 הרי הוא מתאר לפניו כיצד יתהווה ויתגשם המצב הנעלה
 לאחר הנישואין, והרי הוא פורס בפניה את ציפיותיו כיצד
 תהיה הנהגתה במערכת הידידות, ובסופו של דבר מתאר את
 יופי תפארת המעלות אשר יהיו בבית המשותף, וכנגד זה את
 החורבן שיתהווה אם תתקלקל הידידות ותיפגם הברית.

ודעת לנבון נקל שכאשר נשאל, כאשר הדוד דואג לכל צרכי
 הרעיה בביתם המשותף האם זהו 'שכר' או 'תמורה' להנהגתה
 המסורה של הרעיה, פשיטא שלא, הלא אין זה אלא מצב טבעי
 שכל אחד נותן את חלקו בבניין הידידות, וכשהרעיה מקיימת
 את תפקידה כיאות [מקיימת את כל המצוות], אף הדוד מקיים

המשך בעמוד 5

ה'מסילת ישרים' בפתיחתו כתב ש'כלל חובת האדם בעולמו
 ומבטו ומגמתו בכל אשר הוא עמל כל ימי חייו' - הוא - 'שהאדם
 לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג
 האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום
 העידון הזה באמת הוא העולם הבא - - - והאמצעים המגיעים
 את האדם לתכלית הזה, הם המצוות - - - על כן הושם האדם
 בזה העולם בתחילה כדי שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים
 לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא,
 לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה. והוא מה
 שאמרו, זכרונם לברכה היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'.

במבט שטחי יש להתפלג, הזו היא הבשורה שהביא לנו
 הרמח"ל, האם זו היא פיסגת המדריגות העומדת לנוכח האדם
 השלם וזו היא המגמה אליה הוא מיעד את פניו: 'שכר העולם
 הבא'.

ולכאורה על דברים כגון אלו כתב הרמב"ם (הלכות תשובה
 פרק י הלכה א): 'אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה
 ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי
שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה
 מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא
 אכרת מחיי העולם הבא, אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה
 שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים
 ולא מעלת החכמים ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ
 והנשים והקטנים, שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה
 דעתן ויעבדו מאהבה'. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות
 וכו' עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה'.

**תמיהה זו ביסודה מקבילה למה שנתקשו הראשונים בכל עניין
 השכר והעונש שכתוב בתורה בפרשת בחוקותי וכי תבוא, ועוד
 מקומות רבים, בהם מובטח הטוב והשפע הגשמי בעולם הזה. שהרי
 אמרו חז"ל שכר מצוות בהאי עלמא ליכא. ועוד שהרי קיום המצוות
 הנכון הוא על מנת שלא לקבל פרס, וכאמור בדברי הרמב"ם. ואיך
 זה העמידה תורה את כל קיום המצוות במטרה להגיע לשכר של
 גשמים בעתם ואכילת לחם לשובע.**

וידוע תירוצו של הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ט ה"א) שאין
 הכוונה שעבור זאת יש לקיים את המצוות, אלא 'שיסיר ממנו
 כל הדברים המונעים אותו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה

את חלקו [דואג לכל צרכי עם ישראל בשיא הכבוד וההצלחה] והבית המשותף משגשג ופורח.

הטובה והברכה בארץ ישראל אינה אפוא שר טוב, אלא ביטוי טבעי למצב הידידות הנעלה שבין קוב"ה וכנסת ישראל.

ולהבין את הדבר, הנה בשלשה אופנים ניתן להניע אדם לפעול ולהשקיע. האופן הראשון הוא כאשר מובטח לו גמול ושכר טוב, ובה אין אנו רואים שום חשיבות, שהרי אינו פועל אלא למען עצמו. האופן השני הוא כאשר הוא משתכנע להתנדב ולפעול למען הזולת וכל מאוויו להשפיע טוב לזולתו, וזה מעלה נכבדה מאד, שפועל רק מחמת אישיותו המוסרית הגבוהה. אמנם יש לחקור באופן שלישי האם הוא מעלה או לא, והוא כאשר פועל למען הזולת מחמת שהוא אוהבו, ומצד אחד הרי הוא משקיע בזולתו, אך מאידך הרי כל מה שהוא פועל למענו הוא משום שהוא אוהבו, ואם כן אינו פועל אלא למען עצמו, ושוב אינו אלא 'אגואיסט'. אולם האמת היא שאין זה אגואיסט, כי מאחר שהוא פועל למען שניהם, אין כל פגם שגם הוא טוב לו עם זה. כי כאשר נחקר האם פועל למען עצמו או למען הזולת, התשובה תהיה שאין כאן ניגוד בין שני הצדדים, כי שני הרצונות התאחדו, 'אהבה' גימטריא 'אחד'.

ונראה שבעבודת ה' המעלה האמיתית היא דווקא באופן זה, שכאן מתאחד עצמו והאלוקות לדבר אחד, ובעוד בדרגה השניה הרצון לפעול הוא חיצוני לאישיותו, שמתמסר לעשות את הנכון למען דבר נעלה שמחוצה לנפשו, הרי כאשר פועל מתוך אהבת ה' הוא פועל עם עצם נפשו, אין כאן חסרון שפועל למען עצמו, כי הוא משקיע למען הביחד שיהיה טוב לשניהם, זה גופא פיסגת המוסריות והמצפון שתכלית השלימות הוא שיהיו רצונו ורצון קונו מתאחדים כביכול.

וזו התכלית הרצויה והאידיאלית, **המניע הרצוי של האדם הוא לאהוב את עצמו**, לשאוף שיתאחד רצונו עם רצון ה', ולשם כך הוא פועל בהתאם למציאות המאוחדת.

המסילת ישרים משלים את דבריו האמורים במשפט נוסף שאולי מבהיר את כוונתו: 'וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתית הוא רק הדביקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר ואני קרבת אלקים לי טוב'. עניין העולם הבא והדביקות, אין זה שכר וגמול, אלא זה עצמו סיבה מחייבת שאנו שואפים לתת חלקנו למצב הדביקות ההדדית, לקיים הברית להיות עם לה' והוא לנו לאלוקים, רק ששיא פיסגת מצב זה יהיה בעולם הבא.

לאמתו של דבר יתכן שבאמת אין כזה דבר לפעול למען הזולת רק בשם המוסריות הטהורה, כי בסופו של דבר אין אדם פועל אלא מחמת מניע אישי, אלא שלפעמים הוא משקיע כדי לקבל תמורה לאחר מכן [עוה"ב], או כדי לעמוד כנותן מול המקבל [גאוה סמויה], ובדרגה הכי טובה כדי להרגיש יותר נעלה, אבל בסופו של דבר מאחר שאין לו הזדהות אישית עם הזולת, האינטרס שלו נמצא במקום אחר מהפעולה. וזה מה שכתוב בפרשת בחוקותי - 'אם בחוקותי תלכו ונתתי שלום בארץ, ונתתי גשמיכם בעתם, עד לשיא: 'והתהלכתי בתוכם', וכדברי רש"י - **'אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם ולא תהיו מזדעזעים ממני, יכול לא תיראו ממני**, ת"ל והייתי לכם לאלוקים'. זוהי התכלית למענה אנו הולכים בחוקות ה' ועושים את משפטיו. כדי שיתקיים רצונו וגם לנו יהיה טוב.

שאל אביך ויגדך

הלכה ומנהג ושאר ידיעות מעניינות

קריאת התוכחה בהלכה ובמנהג

« אין מפסיקין בקללו »

אחת ההלכות הנוהגות בקריאת התוכחה היא, שהיא נקראת ברצף אחד ואין מפסיקין בה לקרוא לעולים נוספים. הלכה זו היא מעיקר הדין והיא כבר מפורשת במשנה (מגילה דף לא/ב) - בתעניות ברכות וקלות ואין מפסיקין בקלות. אולם בטעם הדבר אנו מוצאים בגמרא ובחז"ל כמה נימוקים, שיש בהם אפילו מעט ניגוד בין אחד למשנהו.

לרבים נדמה שהדבר נובע מהחשש שקריאת התוכחה אינה סימן טוב, ומשום כך אין להפסיק בה, כביכול אנו רוצים לסיים במהירות את התוכחה ולא להתעכב בה. אולם האמת היא שבגמרא מובא שהטעם הוא ההיפך הגמור. מנא הני מילי אמר רב חייא בר גמדי אמר רבי אסי דאמר קרא מוסר ה' בני אל תמאס. ומבאר רש"י - אל תמאס - והמפסיק בהן מראה עצמו שקשה לו לקרות. רש"י ממשיך להביא בקשר לכך - ובמסכת סופרים (פרק יב) יליף לה מסיפיה דקרא ואל תקוץ בתוכחתו אל תעשו קוצין קוצין, פסקים פסקים, לשון קציצה. זאת אומרת שההלכה שלא להפסיק בתוכחה נובעת מגישה הפוכה לגמרי, עלינו להראות שאיננו בורחים מלשמע את התוכחה, ואנו רוצים לשמוע את הכל ברצף אחד. אם נפסיק באמצע שמא ייראה הדבר שאיננו רוצים לשמוע את הכל.

« לית אינון קלות »

במדרש (קהלת רבה פרשה ח פסקה ז) מסופר - רבי לוי בן פנטי קרא את ארוריא קדם רבי הונא וגמגם בהון א"ל אשמע קליך דלית אינון קלות תוכחת אינון, מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו. - רבי לוי בן פנטי קרא את הקלות לפני רב הונא וגמגם בהם, אמר לו השמע קולך, כי אין אלו קלות, תוכחת הם.]

בדרך הפשט כוונת הדברים היא שהקלות מבטאות את עומק הקשר בין הקב"ה לעם ישראל, וכן בתורה נקראים פרשיות אלו 'אלה דברי הברית'. כי אין אלה קלות

אלא ברית וביטוי לעוצם הקשר. בדומה לכתובת אשה שכותבים בה סכום עצום אם יחול פירוד בין האיש והאשה, וככל שהסכום שהבעל מתחייב יותר גבוה, הדבר מבטא יותר קשר. זוהי היחודיות והמעלה שיש בפרשיות אלו, שהם מהווים חטיבה שלימה של ברית של הקב"ה ועם ישראל. אולם כמובן שיש בכך גם סודות עמוקים, וכך מובא בשם הגה"ק רבי שלמה מקאשנוב שעל כן קוראין התוכחה בקול נמוך כי על פי סוד הקלות המה ברכות, וסוד אומרים בלחישא..

« אין אומרים ברכה על הפורענות »

מלבד הטעם של 'מוסר ה' אל תמאס' מובא בגמרא טעם נוסף - ריש לקיש אמר לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות. בירושלמי ובמסכת סופרים הנוסח הוא - אמר רבי לוי אמר הקב"ה אינו דין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך. בתוס' מובא לשון חז"ל הדומה בתוכנו, אולם בסגנון אחר - וא"ר יהושע דסכנין אני אמרתי עמו אנכי בצרה ואם כן אין דין שיברכוני בני על הצרות שלהם. לפי טעם זה עיקר הקפידא היא על הברכה ולא על עצם ההפסקה. וכפי שהגמרא ממשיכה - אלא היכי עביד תנא כשהוא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניהם וכשהוא מסיים מסיים בפסוק שלאחריהן. כלומר שטעם זה יוצר לנו גם חומרא, כי לפי הטעם הראשון אין האיסור להפסיק רק באמצע התוכחה, אבל מותר להתחיל מיד בתחילת התוכחה ולסיים מיד בסיומה. אולם לפי הטעם שאין מברכין על התוכחה צריך להוסיף פסוק לפניו ופסוק לאחריה, כדי שהברכה תחול גם על פסוק נוסף שאינו מן התוכחה.

« לפתוח בדבר טוב »

בתלמוד בבלי מובאים כאמור רק שני הטעמים האמורים דהיינו להראות שאינו מואס במוסר ותוכחת ה', וכדי שלא תהיה ברכה על הפורענות. אולם בירושלמי ובמסכת סופרים מובא טעם

המשך בעמוד 6

שפירשו ששני ההבדלים שנאמרו בגמרא מכוונים כנגד שני הטעמים שאמרו לאסור את ההפסקה בקללות. דהיינו שההבדל של לשון רבים מול לשון יחיד נאמר כלפי הטעם של אין מברכין על הפורענות. שמכיון שאין לשון הקללה של יחיד חמור כל כך אין בו סברא כל כך שלא לברך עליו. וההבדל של מפי הגבורה מול משה מפי עצמו אמרן נאמר כלפי הטעם של מוסר ה' אל תמאס, שמכיון שמפי עצמו אמרן אין בזה כל כך גדר של מוסר ה' שאין להפסיק בו.

עם זאת נפסק בשולחן ערוך - (סימן תכח סעיף ו) - ואף על פי כן נהגו שלא להפסיק בהם. עם זאת יש בדבר גם נפק"מ להלכה, לגבי אם נמצא טעות בספר תורה באמצע התוכחה. ונחלקו בזה הדעות בין הפוסקים.

בתוכחה אמורה רק לגבי הקללות של פרשת בחוקותי ולא לגבי הקללות של פרשת כי תבוא. - אמר אביי לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים אבל קללות שבמשנה תורה פוסק. בהמשך מסופר בגמרא - לוי בר בוטי הוה קרי וקא מגמגם קמיה דרב הונא בארורי אמר לו אכנפשך לא שנו אלא קללות שבתורת כהנים אבל שבמשנה תורה פוסק.

בגמרא מבוארים שני הבדלים בין שני התוכחות שבתורה. מאי טעמא הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן. כלומר פרשת בחוקותי נאמרה בלשון רבים לכל אחד ואחד, לעומת פרשת כי תבוא שנאמרה בלשון יחיד לכלל כולו. כמו כן פרשת בחוקותי נאמרה מפי הגבורה, לעומת פרשת כי תבוא שנאמרה מפי משה עצמו. יש

שלישי - א"ר יוסה בי ר' בון (רבי יוסי בר אבין) לא מטעם הזה אלא זה שהוא עומד לקרות בתורה צריך שיהא פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב.

במדרש (קהלת זוטא פרשה ח וילקו"ש קהלת תתקעח) מובאת לכך אסמכתא מן המקרא - 'אל תעמוד בדבר רע' (קהלת ח,ג). דתנן הפותח פותח בדבר טוב, והחותם חותם בדבר טוב, בברכות קורא ומפסיק, בקללות קורא ואינו מפסיק, למה שאין מפסיקין בקללות. ר' איבו אמר משום אל תעמוד בדבר רע. כלל זה לפתוח בדבר טוב אינו נוגע רק לתוכחות, אלא בכל התורה מובא בפוסקים שיש להתחיל ולסיים בדבר טוב.

« **בין תורת כהנים למשנה תורה** בגמרא מבואר שההלכה שלא להפסיק

”התחברות”

עלון לחידושי תורה בהלכה ומקרא ורעיונות בהשקפה ובמחשבת היהדות

מאשר חנני השי"ת - יחיאל משה ורטהיימר

לקבלת העלון ולהערות: 123cavana@gmail.com

ממפעלות

בית המדרש "טוב לבב"

לשמו ולזכרו וברוחו של הגאון רבי לייב מינצברג זצ"ל בעל "בן מלך".