

ישא מדברותיך

לסדר פרשיות השבוע והמועדים

עיוני תורה

לע"נ שמשון אברהם יונגסטור ז"ל

ישא מדברתיד

לסדר פרשיות השבוע והמועדים

עיוני תורה
לע"נ שמשון אברהם יונגסטר ז"ל



5	בפתח הדברים
7	ספר בראשית
33	ספר שמות
57	ספר ויקרא
79	ספר במדבר
101	ספר דברים
125	מועדים
		"קטן שהגדיל בספירת העומר"
156	דרשת בר המצוה של שמשון
		"הדרך אל ההר"
162	הרב משה ליכטנשטיין
164	רשימת כותבי דברי התורה

יוזמה: אביעד הר-טוב ואלעד וולקן
עריכה וליקוט הסיפורים: אביעד הר-טוב
עיוני הלכה: הרב יהודה יונגסטר
עריכה גרפית והבאה לדפוס: נאומבורג ודרורי בע"מ
נכעת שמואל, אייר התשע"ו

משפחת יונגסטר 03-5323383
yudiy18@gmail.com

בפתח הדברים

שנתיים חלפו מאז נפרדנו מבננו, אחינו, נכדנו, תלמידנו וחברנו האהוב, שמשון אברהם ז"ל, אך זכרונו הולך ומתעצם, ודומה כי מדברותיו מוסיפות להינשא. רוחו פועמת בנו, הן במעגל המשפחתי המצומצם והן במעגלי החברות המופלאה שרקם בחייו הקצרים, והשפעתה חיה וקיימת.

הספר המוגש בזאת הוא ביטוי תורני למעגלים אלה.

"שאי סביב עיניך וראי: כלם" - משפחה, חבריו של שמשון, חברי המשפחה, מחנכים ומורי דרך - **"נקבצו באו לך"**, לעסוק בדברי תורה לכבודו ולזכרו. מאמרים קצרים, שכל אחד מהם מאיר נקודה אחת זוהרת מתוך פרשת השבוע, מאמרים שאנו תקווה כי יוסיפו נופך לשולחן השבת.

הכותבים יוצרים פסיפס מגוון מאד: כותבים וכותבות צעירים לצד כותבים וכותבות מנוסים, כאלה שלימוד התורה הוא מקצוע עם אלה שעוסקים בבנינו של עולם והתורה מאירה את דרכם זו. כולם מבטאים בכתיבתם את אהבתם לשמשון ואת אהבתם לתורה, איש איש וסגנונו. רבים קשרו את דברי התורה לדמותו של שמשון, אך נראה היה לנו שמשון היה מעדיף שהדברים יהיו דברי תורה "נטו", ולכן הדפסנו את המאמרים ללא ההתייחסות האישית, והותרנו תורה שמחה ללא שמץ עצב.

ביקשנו להתייחס בספר זה לכל פרשייה ופרשייה ולכל מועדי השנה, והקדשנו מאמרים גם לארבע פרשיות חודש אדר.

שמשון התעניין בכל והעמיק לחשוב על הכל, בדברי הגות ובעיוני למדנות, ולפיכך חלקנו את הפרשיות לשלשה חלקים: דבר תורה הגותי, עיון הלכתי וסיפור, ותקוותנו, שהדברים יתאימו לקהל רחב ומגוון.

בתוך הדברים (לל"ג בעומר) הבאנו את תמליל דרשת בר המצוה שדרש שמשון, וחתמנו עם מאמר מרגש של הרב משה ליכטנשטיין שליט"א, ראש ישיבת "הר-עציון".

שמו של הספר, **"ישא מדברותיך"**, רומז לשמו של שמשון (יש"א - יונגסטר שמשון אברהם) ומתאים לאופיו כמחנך בחסד עליון, ויהי רצון שאסופה זו תהיה נר לעילוי נשמתו הטהורה, ותהינה שפתותיו דובבות בעולמו.

תודה מעומק הלב לכל הכותבים,

תודה מיוחדת לאביעד הר-טוב, חבר כאח וכבן לנו, שעשה לילות כימים במלאכת גיוס הכותבים, ליקוט דברי התורה ועריכתם, בנאמנות ומסירות.

וכן תודה רבה לגילה אורבך שבכישרונה הפכה גם את הקנקן לנאה ומכובד.

יהי רצון שברכת ה' תלווה את כולם בכל מעשה ידיהם.





במסכת שבת נאמר, שנשים מוזהרות בשלוש מצוות: נידה, חלה והדלקת הנר, ואומר המדרש, שמצוות אלה הן תיקון לחטא גן עדן: "היא איבדה חלתו של עולם... וכבתה נרו של עולם ושפכה דמו". אך מה הקשר בין חטאה של האשה לבין הפרשת חלה? ומדוע נקרא האדם "חלתו של עולם"?

בפרשתנו כתוב: **"וַיִּטַע ה' אֱלֹקִים גֶּן-בְּעֵדֶן מִקְדָּם... וַיִּצְמַח ה' אֱלֹקִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נֶחְמָד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאֲכָל, וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הָגֶן, וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע"**. בגן העדן הכול היה מוכן לפקודתו של האדם. לא היה צריך לטרוח מאומה והיה מגוון של מאכלים והיה צריך רק לקטוף ולאכול, לבד מעץ אחד מיוחד שבו חטאו האישה והאדם.

והנה, בגמרא נאמר שלש דעות בשאלת זהותו של עץ הדעת. דעה אחת סבורה כי היה זה גפן, ודעה שניה - תאנה. הדעה השלישית - מפתיעה: "ר' יהודה אומר חיטה הייתה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן". הגפן והתאנה - הם אכן עצים ופירותיהם מוכנים לאכילה. אבל חיטה? הרי אינה עץ ופריה אינו מוכן לאכילה! מה בא ר' יהודה לומר בפירושו המיוחד?

נבין זאת אם נדע מה שכנע את האשה לאכול מן העץ, ולראות **"כי טוב העץ למאכל וכי תאונה הוא לעיניו ונחמד העץ להשכיל"**. לאחר ששמעה את דברי הנחש הסתכלה האשה אחרת על החיטה. חוה הבינה שאפשר להכין מהחיטה לחם אם תוסיף משהו מעצמה. לזאת היא התאוותה, ליהנות גם ממאמציה ולא רק ממתנת ה'. "שאינ התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן" - מן החיטה למד הילד דעת, שגם עליו להשקיע מאמץ, לפחות בקריאה אל הוריו.

האדם שונה משאר הברואים. הוא נוצר מעפר ומים, ממש כמו עיסה, ולכן נקרא "חלתו של עולם". מובן עתה מדוע עונשו של האדם הוא **"בזעת אפיה תאכל לחם"**, מידה כנגד מידה, ומובן מדוע הפרשת חלה היא התיקון לחטא אדם וחווה: העיסה, המייצגת את פעולת האדם - צריכה תיקון בהפרשת חלה. חווה עשתה עיסה שלא כדיון, ומעתה, כל אימת שתעשה זאת שוב - היא תפריש חלה. אכן, כוונת הקב"ה היא שנשקיע מאמץ משלנו, אך יש לקדשו על ידי הפרשת החלה.

אריאל הר-טוב

מהו "יום" ומהו "לילה"?

את קריאת שמע של שחר יש לקרוא עד סוף שעה שלישית של היום, כאשר "שעה" היא "שעה זמנית" - החלק השנים עשר של היום. לפי שיטת "מגן אברהם" מחלקים לשנים עשר את פרק הזמן שבין אור ראשון (עלות השחר) לאור אחרון (צאת הכוכבים), ואילו לפי הגר"א פרק הזמן הוא אותו יש לחלק הוא מהנץ החמה (זמן מה אחר עלות השחר) ועד שקיעתה (זמן מה לפני צאת הכוכבים).

על פניו - שיטת "מגן אברהם" ברורה יותר, שהרי ביום הראשון נאמר: "ויקרא א-להים לאור יום, ולחושך קרא לילה", ומכאן שהיום נמשך מאור ראשון ועד אור אחרון. אך על מה מבוססת שיטת הגר"א?

יתכן, כי מקור שיטת הגר"א הוא ביום הרביעי, בו נאמר שהמאורות יהיו "לאותות ולמועדים ולימים ולשנים". לפי תיאור זה, המאורות מגדירים את היום והלילה ("ולימים"), כך שהיום מתחיל רק עם זריחת השמש, וכבר עם שקיעתה מתחיל הלילה, אך האין זו סתירה להגדרה העולה מן היום הראשון?

נראה, כי לפי הגר"א שתי ההגדרות נוגעות לשאלות

שונות. השאלה האחת היא הגדרת היום והלילה, והשאלה השנייה היא חישוב שעות היום והלילה. מצוות שזמן הוא כל היום או כל הלילה, כתקיעת שופר ביום וקציר העומר בלילה, תלויות בהגדרה העולה מן היום הראשון, וזמן הוא בין עלות השחר לצאת הכוכבים. אך מצוות שזמן הוא בשעות מסוימות של היום או הלילה, כקריאת שמע עד סוף שעה שלישית, וכאכילת הפסח עד חצות הלילה, אלה מוגדרות על פי היום הרביעי, שכן עבורן דרושה מדידה מדויקת של אורך היום, ומדידה כזו על פי אור וחושך - קשה מאד, שהרי אי אפשר למדוד פרק זמן שאין לו גבולות ברורים, וקשה מאד להצביע על רגע עלות השחר ועל רגע צאת הכוכבים. המאורות, כך נאמר במפורש, נתנו "לאותות ולמועדים ולימים ושנים" - לקביעת פרקי זמן התלויים במדידה, ולכן מחשבים את השעות הזמניות בהתאם לרגעי הופעת המאורות והסתלקותם, שהם רגעים ברורים מאד, וכפי שמתואר ביום הרביעי. אפשר אם כן שמצאנו בסיס לשיטתו של הגר"א, שרבים נוהגים לסמוך עליה לקולא.



בתחילת הפרשה אנחנו נפגשים עם הרצון של הקב"ה להביא מבול לעולם, והתורה כבר בתחילת הפרשה מביאה את הסיבה להבאת המבול: **"וַיֵּדָא אֱלֹקִים אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה... וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים לְנֹחַ, קֹץ כָּל בָּשָׂר בָּא לִפְנֵי, כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ חַמָּס מִפְּנֵיהֶם, וְהִנְנִי מִשְׁחִיתֶם אֶת הָאָרֶץ".** בסוף המבול יוצא נח מהתיבה ומקריב קרבנות והתורה מציינת את הסיבה לכך שלא יהיה עוד מבול: **"וַיִּרַח ה' אֶת רִיחַ הַנִּיחֹחַ. וַיֹּאמֶר ה' אֵל לְבוֹ, לֹא אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם, כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע מִנְעֻרָיו".**

מתעוררות שתי שאלות: ראשית, אם המבול היה בגלל האדם, כיצד הסיבה שבזכותה המבול לא יחזור היא כי האדמה לא אשמה ברשעות האדם? בנוסף, אם זאת הטענה, למה היא לא מנעה את המבול כבר בפעם הראשונה?

בפרשת בראשית כותבת התורה **"וְכָל שִׁיחַ הַשְּׂדֵה טָרָם יִהְיֶה בְּאָרֶץ, וְכָל עֵשֶׂב הַשְּׂדֵה טָרָם יִצְמַח. כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹקִים עַל הָאָרֶץ, וְאָדָם אֵין לְעַבֵּד אֶת הָאֲדָמָה"** רואים מכאן שיש הבדל בין ארץ לאדמה. המונח ארץ מתייחס אל המצב הנתון, והוא לא יכול להצמיח. ואילו האדמה היא מציאות שמתפתחת. כלומר, עד שהאדם לא יעבוד את האדמה ויממש את הפוטנציאל שלה, היא תהיה ארץ. נמצינו למדים שסיבת המבול הייתה בגלל שהארץ נשחתה, כלומר האדם לא ניסה להוציא את הכוחות של הארץ לפועל ונשאר רק במימד הקיים, וברגע שהאדם לא קיים את מטרתו בעולם שהיא להוציא את הכוחות החומריים האלו לפועל ולקדש אותם אין לו מהות בעולם ולכן צריך להביא מבול. כשהקב"ה מרויח את ריח הניחוח זהו בעצם התיקון, הפיכת החומר לקודש. וזוהי באמת המהות שעל שמה נקרא נח: **"וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ נֹחַ לְאָמֹר: "זֶה יִנְחַמְנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲצָבוֹן יְדִינוּ, מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אָרְדָה ה'".** רש"י על הפסוק מסביר, שנח המציא את המחרישה, וע"י כך ביטל את העצבון. המהות של נח מתבטאת גם במעשה הזה, אבל יותר מכך בהפיכה של הארץ לכלי קדוש שעובדים בו את הקב"ה. סיום מתאים הם דבריו של הרבי מקוצק: **"השמיים שמיים לה' והארץ נתן לבני אדם - כדי לעשות מהם שמיים".**

צבי אילוביץ

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ..."

חכמי האגדה מספרים, כי בשעה שעלה במחשבתו של הקב"ה לבור את האדם, נתפלגו הדעות והמלאכים נעשו כיתות כיתות. מלאך החסד אמר שכדאי לברוא את האדם - שהוא גומל חסדים; מלאך האמת אמר אל יברא - שהוא כולו שקרים; מלאך הצדק אמר יברא - כי האדם עושה צדקות, ואילו מלאך השלום אמר אל יברא - שהוא כולו מחלוקת. מה עשה הקב"ה? נטל את האמת והשליכה ארצה שנאמר "אמת מארץ תצמח", ובמרומים נשאר הרוב - חסד וצדק - שהכריעו על בריאתו של האדם. שאל רבי מנחם מנדל מקוצק: מדוע השליך הקב"ה את האמת דווקא ולא את השלום, שהרי גם הוא התנגד לבריאת האדם?

אלא - השיב רבי מנחם מנדל, אילו הייתה האמת נשארת למעלה היא לא הייתה נכנעת לדעת הרוב. קולו של מלאך האמת, שהאדם הוא כולו שקר היה מכריע באמיתותו את קולותיהם של הרבים, של חסד וצדק, גם כשהיה נשאר יחיד. לא היתה לבורא, כביכול, ברירה אחרת, אלא להשליך את האמת ארצה, ובהעדרה של האמת, אפילו מלאכים הרבים ביניהם כבר להתפשר, מפני דרכי שלום..

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 65 //

הפסק בברכת הנהנין

למדונו חכמים, כי הדאגה למזונם של בעלי החיים, כפי שנהג נח בתיבה - מצוה היא, ויש אף להקדים את מזונם של בעלי החיים שבבעלותנו למזוננו שלנו. אפילו מי שהתיישב לאכול וכירך על הפת, אם נזכר שלא האכיל את בעלי החיים - עליו לבקש שיאכילו את בעלי החיים ודיבור זה לא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה, משום שהאכלת בעלי החיים הקודמת לאכילתנו - הופכת להיות מצורכי האכילה.

מדוע קבעו חכמים כי אין להפסיק בין הברכה לאכילה?

ההסבר הפשוט הוא, שתפקיד ברכת הנהנין הוא להתיר הנאה מן המאכל, ולכן אם יש הפסק ואין זיקה בין הברכה לאכילה - האכילה נחשבת כאכילה ללא ברכה.

אך יש דרך נוספת להסביר זאת: ברכת הנהנין היא ברכת הודאה לקב"ה על שכרא לנו כל צורכנו. לפי זה, עקרונית היה מקום לברך פעם אחת בתחילת היום את כל ברכות הנהנין, וכמו שמברכים ברכות השחר, אך חכמים קבעו שחובת הברכה חלה רק בצמוד לאכילה משום שרק אז הברכה היא מתוך תחושת הודאה שלמה. מעתה, אם יהיה הפסק בין הברכה

לאכילה, יתברר שהברכה היתה בזמן שעדיין לא חלה החובה לברך, ולא יצא המברך ידי חובתו.

לאור האמור נוכל לבאר מחלוקת מעניינת בין הפוסקים: ברך אחד המסובים וביקש להוציא אחרים ידי חובה בכרכו. לאחר שטעם המברך - המסובים דברו, ורק אחר כך טעמו. רוב הפוסקים סבורים שלא יצאו המסובים ידי חובתם, אך יש הסבורים כי מאחר והמברך טעם מיד - יצאו המסובים גם אם הפסיקו. מהו שורש מחלוקתם?

דומה, כי דעת הרוב מתאימה להסבר הראשון: ברכת המברך אמורה להתיר לכולם את האכילה, ואם הפסיקו - ניתקו את הברכה מן האכילה, והברכה לא התירה להם את אכילתם.

דעת החולקים מתאימה להסבר השני: כאשר הסבו לאכול - התחייבו כולם בברכה, ומאחר וברכת המברך היתה כתיקונה - גם עבור שאר המסובים היתה זו ברכה כתיקונה, ומה בכך שהפסיקו לאחר שיצאו ידי חובה?

הלכה - כרוב הפוסקים, כך שאל להם למסובים להפסיק לפני שיטעמו בעצמם. עם זאת, יתכן כי כדיעבד, אם הפסיקו - לא יברכו שוב.

"וַיִּשְׁלַח אֶת הָעֹרֵב וַיֵּצֵא יֵצוּא וְשׁוֹב עַד יִבְשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ"

כשהציעו לרבי צבי הירש ברלין את כס הרבנות בברלין, הניאוהו רבים מבין מקורביו מלקבלו הואיל, טענו, וברלין היא עיר של משכילים, ולא ירגיש שם בנות. לאחר יישוב דעת ממושך החליט רבי צבי הירש לשגר לשם שליח מיוחד, שיתחה על מצב הדברים במקום. תחילה אמר לנסוע אחד ממקורביו, למדן מופלג וירא שמים, אבל ברגע האחרון נמלך רבי צבי הירש בדעתו ושיגר במקומו אחר, יהודי מתקדם קצת... משכיל למחצה, וכשתמהו מקורביו על כך, הסביר להם: אחר המבול, כשרצה נח לדעת אם הוטבו פני העולם ואם הרעים אינם עוד, שלח תחילה את העורב, ולא את היונה. מפני מה? שאילו שלח את היונה, לא היה מגיע לחקר האמת: היונה לא היתה מבחינה ברשעים, ואפילו היו קיימים. מפנייה, מפני היונה התמה והכשרה, היו הם מסתירים את פרצופם האמיתי ומעמידים פני יראים ושלמים. לפיכך שלח את העורב, את העוף הטמא. את העורב יראו כאחד משלהם, ולא יעמידו פנים, וכך יעלה בידו לעמוד על פני הדברים לאמיתם...

// מפי השמועה //



נאמר במדרש: "אמר ר' יצחק שלשה הם שנקראו בשמם עד שלא נוצרו, יצחק ושלמה ויאשיהו... ויש אומרים אף ישמעאל באומות - **"הַנֶּנֶךְ הָרָה וְיִלְדֵת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל"**. לכאורה קשה: אותו ישמעאל שאנו רגילים לחשוב אותו כרשע גמור, היאך נמצא הוא בשורה אחת עם שלושה צדיקים כיצחק, שלמה ויאשיהו? בנוסף, נאמר בפרשה **"וְאַבְרָם בֶּן־שִׁמְיֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּלִדְתֵּהוּ אֶת־יִשְׁמָעֵאל לְאַבְרָם"**, ורש"י על המקום כותב: "לשבחו של ישמעאל נכתב, להודיע שהיה בן שלש עשרה שנה כשנימול, ולא עכב", שכן בפרשייה אחר כך אנו רואים כי אברהם מצווה על ברית המילה בהיותו בן תשעים ותשע, וישמעאל ה"דשע", לא רק שלא סידר, אלא לא התמהמה לדגוע ונימול, למרות שכבר היה בר דעת לבחור האם הוא חפץ בכך או לא.

יתכן, אמנם, שעד אותו הגיל, אכן היה צדיק, ולאחר מכן החל להיות מה שתיאר המלאך לאמו הגר: **"וְהוּא יְהִי פָּרָא אָדָם"**. אך ניתן לפרש אחרת: בכוח - ישמעאל היה יכול להיות שם, בשורה אחת עם אותם גדולי עולם, ואולי אם הוא לא היה נדחק הצידה על מנת לפנות מקום ליצחק ממשיכו של אברהם על פי מה שהובטח לאברהם שזרעו יהיה משרה ולא מהגר - הוא באמת היה מממש את הפוטנציאל שלו ונהיה צדיק גדול.

אך גם אם זה לא קרה היסטורית, אולי זה יכול לבוא לידי תיקון. כשאנו מסתכלים על יצחק וישמעאל אנו רואים שני כוחות מנוגדים זה לזה. יצחק ה"עולה תמימה", שכל חייו עוברים בפסיביות, הוא מוקרב לעולה, בוחרים לו אשה, וכן הלאה. וכנגדו, ישמעאל, ה"פָּרָא אָדָם יָדוּ בְּכָל יוֹד כָּל בּוֹ וְעַל־פְּנֵי כָל־אָחִיו יִשְׁכֵּן" הכובש, הצייד, האקטיבי.

כוחות אלו נועדו להשלים אחד את השני, אם נדע לחבר את "כוח ישמעאל" עם "כוח יצחק". העזות מול הענוה. היכולת לחולל מהפכים, ומהצד השני לתקן אותם. מצד אחד לא להיכנע למוסכמות החברתיות כפי שאומר המדרש: "ר' יוחנן אמר שהכל גדלים ביישוב והוא גדל במדבר", ומהצד השני לדעת לחיות את החברה ובתוכה.

ואז נוכל לחיות חיים שלמים יותר ופוריים יותר, אפילו (ובזכות) ה"ישמעאל שבתוכנו".

אוריה דביר

מילה על ידי האם

המצוה למול את הבן חלה בראש וראשונה על אביו, אך אם אביו לא מל אותו - בית הדין חייבים למולו. כך נאמר בגמרא בקידושין, וכך נפסק בשולחן ערוך. כיצד יש לנהוג אפוא במקום שהאב אינו יכול למול את בנו אך האם יכולה? האם ראוי שהאם תעשה זאת או שמא יש למסור את הדבר לבית הדין?

כדי לענות על כך, עלינו להבין את גדר חובתו של בית הדין. הגמרא בקידושין לומדת זאת מהפסוק בפרשתנו "המול לכם כל זכר". פסוק זה הוא הציווי המרכזי על מצות המילה, ואילו חובתו של האב נלמדת רק מן העובדה שבפרשה הבאה אברהם מל את יצחק "כאשר ציוה אותו א-להים", "אותו" ולא אותה. ויש לשאול: אם מצוה כתיקונה היא שדוקא האב הוא שימול את בנו, מדוע לא נאמר הדבר במפורש כאן בפרשתנו, הפרשה המרכזית של מצות מילה?

הסיבה היא, ככל הנראה, שהמצוה העיקרית אינה מילה על ידי האב. המצוה העיקרית מוטלת על

הבן, אך מאחר ואי אפשר לצוות על תינוק בן שמונה ימים שימול עצמו, ברור כי האחריות למצותו של הילד מוטלת על אחרים. חובתו של האב נובעת מן האחריות שהטילה התורה בראש ובראשונה עליו, שידאג לבנו שיקיים מצוותו, אך אם האב לא עשה זאת, החובה חוזרת להיות חובה ציבורית, כמבואר בפרשתנו, ובית הדין הוא שליח הציבור והאחריות הציבורית מוטלת עליו, שאם לא כן - מי יהיה אחראי על מילת הילדים שאין להם אב?

מסתבר לומר, כי חובת בית הדין אינה דוקא על בית הדין הרשמי, אלא כל מי שידאג למול תינוק שאין לו אב למולו - יקיים בזאת את החובה הציבורית, למרות שאין עליו אישית כל אחריות.

יש לומר אפוא, כי אף שרק על האב מוטלת אחריות אישית למול את בנו, על האם מוטלת אחריות מכח היותה חלק מן הציבור, ואם היא תמול את בנה כהעדר אב - אין ספק שתקיים מצוה גדולה, ואף ראוי שתזכה היא במצוה זו קודם לכל אדם אחר.

"התהלך לפני והיה תמים"

כשחלה רבי שמחה בונם מפשיסחא, גורו על עצמם בני העיר תענית ציבור וביטול מלאכה. החנויות ננעלו וזקף וטף הוועקו לבית המדרש להתפלל להחלמתו של הרבי. אותו היום עבר בעיריה עגלון יהודי מעיר אחרת. הואיל ונפשו של העגלון חשקה בכוסית משקה, כיוון את סוסו לבית המזיגה. אך דלתות בית המזיגה היו מוגפים. עוברים ושבים אמרו לו, כי כל בני העיר שרויים בתענית וכי הם מכונסים בבית המדרש ומתפללים לשלום הרבי החולה. הניח העגלון את השוט, חש אל בית המדרש ואף הוא עמד בתפילה בין שאר המתפללים.

הואיל ופסוקי תהילים לא היו שגורים בפיו, ערך תפילה משלו. וכה אמר: ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך מה עוה תשוקתי ללגימה של יי"ש (יין שרף). אנא, א-ל נא, שלח נא רפואה שלמה במהרה, לרבי מפשיסחא. אנשי העיר יפסיקו את התענית, המוזג יפתח את בית המזיגה, ואז אוכל אני לברך בכל הכוח ברכת "שהכל נהיה בדברו".

כשקם רבי בונם ממיטת חליו, סיפרו לו מקורביו על תענית הציבור ועל תפילתו של העגלון. חייך רבי בונם ואמר: אפשר כי תפילתו זו של העגלון נשמעה במרומים משום שהיא נאמרה מתוך כוונת אמת ללא כל פגם ומתוך לב שלם.

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 409 //



פרשת וירא

סיפור העקידה הוא אחד הסיפורים המרכזיים בתורתנו, בהיותו מכיל את אחד מרגעי השיא של עבודת ה' בחייהם של אבות האומה. לא במקרה נאמר בסופו **"עֵתָה יִדְעֵתִי כִּי יִרְא אֱלֹקִים אֹתָהּ"** ולא בכדי הוא נקרא בבית הכנסת בעיצומו של יום הדין.

רגע השיא הוא לקיחת המאכלת על ידי אברהם וקריאת המלאך **"אל תשלח ידך אל הנער"** העוצרת בעדו. ואולם, יש לשים לב לעובדה מעניינת: הליכתם של אברהם ויצחק אל ארץ המוריה תופסת לא פחות מקום בכתובים מאשר עצם העקידה עצמה.

כבר בצווי לאברהם, **"קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק"**, מודגשים שני דברים שעליו לעשות: **"לך לך אל ארץ המדינה, והעלהו שם לעלה"**. מובן מאליו שכדי להגיע להר המוריה מחברון, על אברהם ללכת לשם, כך שהצווי על ההליכה הופך את ההליכה למשמעותית בפני עצמה.

ברצוני להתמקד בנקודה אחת המובלטת מאד בכתובים, והיא הזיקה הנוצרת על ידי ההליכה בין אברהם ליצחק. שלוש פעמים מדגיש הכתוב שזו איננה הליכה שמטרתה הבלעדית היא הגעה ליעד, אלא היא נועדה לחבר ולקשר בין אברהם ליצחק: **"ואני והנער נלכה"**, **"וילכו שניהם יחדו"**, **"וילכו שניהם יחדו"**.

ההליכה המשותפת של האב והבן תוך כדי התמודדות עם סכנה ואיום מביאה את הקשר הנפשי, השותפות הדתית והזיקה ההדדית שלהם למעמקים נפשיים שלא היו מוכרים להם קודם, ולתחושה של אחדות ודביקות בין אב לבן. בלשון הכתובים - הם הופכים להיות "יחדיו". אברהם ויצחק, בעומדם אל מול המוות והפרידה הצפויה, בגייסם את כוחות הנפש המשותפים הנדרשים למסע למילוי הצו האלוקי, מגיעים לעומק של קשר הדדי שאין כדוגמתו.

יצחק הוא צעיר לימים, נער שהיה מוגן על ידי הוריו לפני העקידה, ופתאום מתגלים אצלו כוחות נפש כבירים. אף הוריו לא הכירו צדדים אלה באישיותו עד שהגיע אותו צווי גורלי, "לך לך", והוא החל בצעידתו המשותפת עם אברהם. אברהם מתוודע למעמקי הנפש של יצחק ויצחק פוגש את מסירותו הנפלאה של אברהם. המסע לקראת העקידה והפיכתם לשותפים רוחניים שווים מחבר ביניהם. על ראש ההר, יפרדו דרכיהם ותפקידיהם בעקידה יציב אותם במקומות שונים - המסע הוא היוצר את היחדיו.

למאמר המלא
ראה עמ' 162

הרב משה ליכטנשטיין

תפילה בציבור

אברהם תיקן תפילת שחרית, כפי שלמדו חז"ל מפרשתנו, וחכמים הוסיפו כי יש להתפלל בציבור. עד כמה תפילה בציבור היא חובה?

הגמרא בברכות מספרת כי ר' אליעזר שחרר עבדו כדי לצרפו למנין למרות האיסור לשחרר עבד כנעני, ומנמקת זאת בכך שתפילה במנין היא מצוה מיוחדת - מצוה דרבים. כמו כן, בשולחן ערוך נפסק, שההולך בדרך והגיע למקום בו תכנן ללון ואין שם מנין - צריך לחזור לאחוריו עד מיל או להתקדם בדרכו עד ארבעה מילין כדי להתפלל במנין. ממקורות אלה עולה, כי תפילה בציבור היא חובה.

מצד שני, לשון השולחן ערוך היא: "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור", לשון המורה כי אין כאן חובה גמורה אלא רק חובה להשתדל! הכיצד?

נראה, כי התשובה נעוצה בהבדל שיש בין יחיד המתפלל עם הציבור לבין תפילת ציבור. על תפילת הציבור נאמר שתמיד היא נשמעת, ולכן תקנו חכמים חובה מיוחדת של "תפילת הציבור", ולצורך קיום חובה זו מותר לשחרר עבד כנעני אם שחררו

יאפשר ליצור "ציבור" שיתחייב בתפילה מיוחדת זו. חובת היחיד אינה כן. תפילת יחיד עם הציבור יש בה אמנם מעלה, שאין תפילת היחיד נשמעת אלא בבית הכנסת עם הציבור, אך אינה מגדרי החובה להתפלל, ולכן לא נאמר בשולחן ערוך אלא שישתדל להתפלל בבית הכנסת עם הציבור. חובת היחיד הקשורה לתפילה במנין היא לשותף עצמו עם תפילת הציבור, הכוללת את כל הציבור בעמידה לפני ה', ולשם כך ההולך בדרך ויכול להתפלל במנין על ידי מאמץ סביר - חייב להתאמץ.

נמצא, כי יש שלוש רמות חיוב בנוגע לתפילה בציבור: המצוה הגדולה ביותר היא יצירת הציבור שיעמוד בתפילה לפני ה', ולשם כך שחרר ר' אליעזר את עבדו (ומכאן שראוי להיות מן העשרה הראשונים בתפילה). החובה השנייה לה במעלתה היא שישותף היחיד עצמו עם תפילת הציבור, ולשם כך צריך להשקיע מאמץ מסוים. הרמה השלישית, המוגדרת כחובה להשתדל, היא שיקיים היחיד את מצוותו האישית בבית הכנסת עם הציבור כדי שתפילתו תשמע, ויהיו נא אמרנו לרצון לפני אדון כל.

"וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם.."

רבי חיים הלוי סולובייצ'יק, מלבד גדולתו בתורה, כיחיד בדורו, היה לו לב רחום וחנון. פעם אחת בא אצלו יהודי אחד, שנראה לו כתלמיד חכם. קיבלו רבי חיים בספר פנים יפות, קיים בו מצוות הכנסת אורחים כראוי, נתן לו אכילה ושתייה, ובעצמו הציע לו את המיטה לישון. בכוקר השכם, קם האיש והוא ממשכבו, שם בכליו מכל אשר מצא, ועזב את הבית. כשהתעוררו בני ביתו של רבי חיים וראו מה שעשה האורח ה"נכבד", פנו אל רבי חיים והטיפו לו מוסר:

ראה, שאתה מכניס לביתך אנשים שאינם מהוגנים, ואתה מקבל כל אורח זר, בלי להבחין בין טוב לרע.. החזיר להם ר' חיים:

כשרצה הקב"ה לזכות את אברהם אבינו במצוות הכנסת אורחים, שלך לו מלאכים שנדמו לו כערבים המשתחוים לעפר רגליהם, עובדי עבודה זרה מזוהמים, להורות הלכה לורעו של אברהם אבינו, כי בנוגע להכנסת אורחים אין לחקור ולדעת מי הוא האורח, ואם ראוי להכניסו לבית ולהאכילו ולהשקותו. הדלת צריכה להיות פתוחה לכל אדם, גם אם יודעים כי איש זה מוחזק לרמאי וגם לעובד עבודה זרה.

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 219 //



בסיום הפרק החמישי בברכות, מופיעה הלכה נוקבת: "אמר רב כהנא: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא". כך גם נפסק להלכה: "לא יתפלל במקום פרוץ, כמו בשדה, מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר".

הלשון הקשה כלפי המתפלל בשדה מעוררת שאלה ביחס ליצחק אבינו. תפילתו של יצחק המתוארת בפרשה, התפילה ממנה נלמד חיוב תפילת מנחה לדורות - היתה בשדה: **"ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב!"** ייתכנו חששות רבים מהתפילה בשדה. בשדה מצויות חיות ועוברי דרכים, הסחות דעת רבות. יתר על כן, אדם עלול לדאות בשדה מקום הפקר, אולי אף מקום בו הוא מרגיש את עליונותו ביחס לכל הבריאה, מקום שלא מעורר בו את הכנעת הלב הנדרשת בעת העמידה לפני ה'!

בעלי התוספות בברכות כבר עמדו על קושי זה, ותירצו שיצחק התפלל בהר המוריה, ולא עמד בבקעה סתמית שעוברים בה אנשים. עם זאת, נראה שלא בכדי התורה מתארת את תפילת יצחק כתפילת היוצא לשדה. תפילתו של יצחק מתוארת כשיח עם הקב"ה, ושיח כזה יכול להתאפשר דווקא בשדה. רבנו בחיי על הפסוק: **"וְכָל שֵׁיחַ הַשְּׂדֵה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ"** כתב: "היה ראוי לומר וכל עצי השדה, אבל אמר 'שיח' מלשון לשוח בשדה, שדרשוהו רבותינו לשון תפלה. ובא לרמוז, כי כל האילנות והצמחים משבחין ומקלסין להקב"ה... כי רצה הקדוש ברוך הוא להיות קלוסו עולה מכל המינים ואפילו מבעלי נפש הצומחת". הבריאה כולה, לפי רבנו בחיי, מתפללת, שיחה מתמדת בין נברא לבוראו. המתפלל לא נתבע לנתק את עצמו מהטבע ולהגיע לידי ריכוז מוחלט בעצמו. אדרבא, דווקא כאשר המתפלל עומד כחלק מהשדה, הוא הופך לשותף במארג רחב ועשיר יותר של קשר עם הקב"ה. כך כותב גם ר' נחמן מברסלב: **"טוב מאד להתפלל ולפרש שיתחן לפני השם יתברך בשדה בין עשבים ואילנות, כי נשאדם מתפלל ומפרש שיתחן בשדה, אזי כל העשבים וכל שייח השדה כלם באים בתוך תפלתו ומסייעין לו ונותנין לו כח בתפלתו ושיתחן"**.

התבוננות נכונה בשדה וביחס בין האדם לכלל הבריאה, עשויה להביא לעוצמות שמאפשרות ננות ומרחבים שאין במקומות אחרים. תפילה כזו אינה 'חצופה'. זו שיחה שמסרבת לראות בסביבה, ב"שדה" על כל חלקיו - איום, אלא מוצאת בהם מקור השראה. הענווה הנדרשת בתפילה, תגיע ל"מתפלל השדה" מכך שהוא מבין את מקומו בבריאה, כשיראה עצמו כפוף ליוצרו, כשם שכל שאר הברואים כפופים לו ונתונים לחסדיו.

מנחה וערבית אחר פלג המנחה

"יוצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב" - מכאן שתיקן יצחק תפילת מנחה. ונחלקו תנאים עד מתי הוא הזמן הנקרא 'לפנות ערב': לחכמים - עד הערב, ולר' יהודה - עד פלג המנחה. על פניו, וכך נראה מסוגיית הגמרא, תחילת זמן ערבית תלוי במחלוקת זו, שכן זמן ערבית הוא לאחר זמן מנחה, כך שלפי חכמים הוא רק אחר השקיעה, ואילו לר' יהודה - אחר פלג המנחה, אף שעדיין השמש ברקיע.

והנה, בגמרא נפסק באופן יוצא דופן, כי רשאי כל אחד לבחור בין חכמים לר' יהודה, ופסיקה זו מפתיעה ביותר: היתכן כי שני אנשים יעמדו זה ליד זה, אחד יתפלל מנחה וחברו ערבית? הרי שני המתפללים סותרים זה את זה!

דומה, כי מתוך דברי הרמב"ם עולה שיטה מיוחדת בהבנת פסיקת הגמרא. הרמב"ם כותב, כי "זמן מנחה קטנה - ... עד שישאר מן היום שעה ורביע", היינו עד פלג המנחה, ומיד הוא כותב כי "יש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה". הכיצד? אם זמן מנחה נסתיים כבר, מדוע רשאי להתפלל מנחה גם אחר כך?

בהמשך כותב הרמב"ם בעניין זמן ערבית, כי רשאי אדם להתפלל ערבית קודם השקיעה, ונימוקו: "לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה". נשים לב: הרב לא כותב כי מפלג המנחה הוא זמן ערבית! ונראה, כי מכאן נוכל להבין מה שכתב בעניין זמן מנחה: זמן מנחה הוא זמן הראוי למנחה בלבד, ולכן הזמן הנקרא "זמן מנחה" מסתיים בפלג המנחה, שהרי משם ואילך רשאים להתפלל גם מנחה וגם ערבית!

נמצא, כי לשיטת הרמב"ם פסיקת הגמרא מתייחסת לערבית ולא למנחה: הרוצה לנהוג כר' יהודה, ולהתפלל ערבית אחר הפלג קודם שקיעה - רשאי, מפני שתפילת ערבית רשות ולא דקדוק בזמנה, ולא מפני שיש מקום לפסוק כר' יהודה, שאחר הפלג בעוד השמש במרום - ירד הלילה, ועתה מוכן ששנים המתפללים זה מנחה וזה ערבית - אינם סותרים זה את זה.

למרות האמור, השולחן ערוך פסק שאין להתפלל מנחה וערבית גם יחד אחר הפלג, אך הוסיף כי בשעת הדחק - מותר.

"וּתְמַהַר וּתְרַד כְּדָה עַל יָדָה וּתְשַׁקְהוּ"

על פארו של היהודי הפשוט שאין כוחו לצלול בנחשולים העמוקים של התורה, ועם זאת הוא נושא בחשאי במצוקת החיים למען שמו הגדול, היה הבעש"ט מספר: מעשה בבן מלך שטעה בדרך. יגע ורעב נודמן לשדה מרעה. רועה צאן הכיר לפי בגדיו כי בן מלך הוא, והשתדל לארחו ככל שידו מגעת. שולחן לא היה בסוכת השדה - נטל הרועה יריעת בד לבנה ופרשה על הארץ, כסא לא היה - לקח הרועה את השמיכה היחידה שהייתה בידו ועשה ממנה מצע, מאכלים הגיש לו לא משמני הארץ אלא ממאכליהם הגסים של הרועים, והמים שהשקוה ממי המעיין צוננים היו וצלולים. לאחד שציידו הרועה הלך בן המלך לדרכו.

כששב בן המלך לארמונו, ערכו ידידיו סעודה לכבודו בטרקלין המלך. ובן המלך, בזוכרו את החסד שגמל לו הרועה בעת נודדיו, ציווה להביא גם אותו לסעודה, הושיבו לימינו וחלק לו כבוד רב. תמהו ידידיו: כלום עולה בעיני בן המלך עריכה של יריעת בד או של שמיכה דלה על פני כלי הזהב והכסף המפארים את המשתה שאנו עורכים לכבודו? ודאי, השיב בן המלך, משום שאותו רועה נתן למעני כל שהיה ברשותו.

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 407 //



כאשר יצחק מברך את יעקב המתחזה לעשיו, עולה באפו ריח של שדה: **"וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר רֵיחַ רֵיחַ בְּנֵי כְרִיחַ שְׂדֵה אֲשֶׁר בְּרַכּוֹ ה'".** הריח מעורר בו השראה ובעקבותיו הוא מברך את בנו. מה ריח השדה מזכיר ליצחק אבינו?

נחזור לסיפורים הקודמים שהתרחשו בשדה. **"וַיְהִי בַּהֵיוֹתָם בַּשְּׂדֵה וַיִּקָּם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ"** - כאשר קין מקנא באחיו הבל, הוא הורג אותו בשדה. לעומת זאת **"וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנָיו אֶל מַעֲרַת הַמְּכַפְלָה אֶל שְׂדֵה עֶפְרָן בֶּן צַחֵר הַחֲתִי אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִמְרָא"**, יצחק וישמעאל, עוד זוג אחים מפורסם, מתאחדים לאחר מותו של אביהם אברהם, וקוברים אותו ביחד בשדה הוא מערת המכפלה.

לפנינו שני מודלים למערכת יחסים בין אחים, בשניהם מדובר במערכת יחסים טעונה בין אחים מאוד שונים זה מזה באופי, האחת נגמרת בקנאה שמובילה למוות, אך בשנייה המוות מוביל לאהבה ואחדות. ליצחק שני בנים שונים באופי, בעלי מערכת יחסים טעונה, מה יהיה סופם של אותם אחים? האם הם כמו קין והבל, או שמא כמו יצחק וישמעאל?

הפרשה שלנו נגמרת בפסוק מפתיע: לאחר שמסופר שיעקב נשלח לארם על ידי אביו ואמו למצוא אישה, ומשאיר מאחורי את עשיו הפגוע שמרגיש שנבגד על ידי כל משפחתו, מסופר לפתע שעשיו הולך אף הוא למצוא אישה ונושא את בתו של ישמעאל דודו. דחיקת עשיו מהתמונה המשפחתית מחזירה אותו אל דודו, שאף הוא נדחק מן המשפחה, ומובילה אותו להזדהות עם הגורל המשותף שלהם. וכמו שישמעאל, לאחר שנים של הדחקה, חוזר ומתאחד עם אחיו בשדה, שם הם קוברים את אביהם, גם עשיו חוזר להתפייס עם אחיו ומשפחתו בשדה, שדה אדום: **"וַיֵּרֶץ עֵשָׂו לִקְרָאתוֹ וַיַּחֲבֹקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל צְוָאָרוֹ וַיִּשְׁקָהוּ וַיִּבְכּוּ"**.

מה ניתן ללמוד מכאן? ראשית, שקנאה ואהבה הם שני צדדים של אותו מטבע, ושמערכות יחסים בין קרובים יכולות לנטות לכאן או לכאן, והדבר בדינו. שנית, שכאשר אנו דוחקים משהו מעצמנו החוצה כשלא נוכל לנהל אותו, אנחנו יוצרים קרע בעצמנו ובסביבה, והסיפור של יעקב ועשיו קורא לנו ללמוד להשלים גם עם החלקים המודחקים שבנו ולאמץ אותם לחיקנו.

רועי קלייטמן

נתינת תרומות ומעשרות: מהי "טובת הנאה"?

יתכן, כי השאלה בעניין טובת הנאה נובעת מן השאלה בה פתחנו: מי הם הבעלים על המעשרות מיד אחר הפרשתם? אם הם בבעלותו של בעל התבואה, הזכות לבחור את המקבלים נובעת מהיותו בעלים, כך שהערך הממוני הגלום בזכות זו הוא הערך של המעשרות שבבעלותו, הוי אומר: טובת הנאה - ממון. אך אם מרגע הפרשת המעשרות הבעלות היא של כלל הכהנים, זכות הבעלים לבחור את הכהן היא רק לציין מיהם הבעלים המסויימים מתוך כלל השבט, ולמרות שיש ערך ממוני לזכות זו, ממון זה נובע מן המעשרות רק באופן עקיף, ואי אפשר לראותו כערכם של המעשרות, הוי אומר: טובת הנאה - אינה ממון.

לסיום נציין, כי בימינו נוהגים רבים להסתפק בהפרשת תרומה ותרומת מעשר וקריאת שם על מעשר ראשון, ולא לתת בפועל תרומות ומעשרות לכהנים וללוויים, ואוכלים את המעשר הראשון לאחר קריאת השם. טעמים אחדים נתנו למנהג זה, אך עלינו לזכור כי בשולחן ערך פסק שיש לתת בפועל גם בימינו, אלא אם כן מדובר בפירות שהם ספק טבל.

"וימצא בשנה ההיא מאה שערים" - "אומד זה למעשרות היה" (רש"י), ומכאן שיצחק הפריש מעשרות. אך למי נתן את מעשרותיו? כנראה יש לומר, שהוא הפריש את המעשרות כדי להוציא את התבואה מידי איסור טבל, למרות שלא היה לו למי לתת. אך אם כן יש לשאול: מהו מעמדם של תרומות ומעשרות שלא הועברו לכהנים וללוויים? למי הם שייכים?

והנה, בידו של בעל התבואה לבחור את אלה שיקבלו את המעשרות. זכות זו, שחז"ל כינוה "טובת הנאה", נחלקו בה חכמים אם חשובה היא כממון או שמא אינה ממון. על פניו, מחלוקת זו אינה מובנת: אם יש לבעלים זכות לבחור את הכהן, ושום כהן לא יכול לדרוש מהם את התרומה, יכולים הבעלים להציע לקרוביו של כהן מסויים שישלמו לו "דמי שכנוע" כדי שישכים לתת את התרומה לקרובם הכהן, ואם כן ברור כי טובת הנאה זו היא בעלת ערך ממוני! מדוע אפוא יש הסבורים כי טובת הנאה אינה ממון (וכך אף פוסק הרמב"ם להלכה)?



פרשת ויצא מפגישה אותנו עם רחל יפת התואר והמראה, האישה האהובה על יעקב, וכפי שמסתבר במהלך הפרשה, האישה העקרה.

לאחר סדרת לידות של אחותה לאה, פונה רחל בזעקת כאב ליעקב: **"הֲבֵה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתָּה אֲנֹכִי"**. זעקתה מעוררת תגובה חריפה מצדו של יעקב: **"הֲתַחַת אֲלֵקִים אֲנֹכִי אֲשֶׁר מֵנַע מִמֶּךָ פְּרִי בֶטֶן?"**. המדרש והפרשנים ניסו לתת הסבר לתגובתו החריפה של יעקב ואף ביקרו אותו עליה (ראו רד"ק ורמב"ן על הפסוק וכן שבת י.). לענייננו יש לשים לב כי תגובתו מובילה את רחל למסקנה שהתמודדות עם מצוקה דורשת לקיחת אחריות. מניסיון להטיל אחריות על יעקב עוברת רחל ללקיחת אחריות, והיא מוצאת את הפתרון למצוקתה בנתינת שפחתה בלה ליעקב.

עם לידת בנה הראשון מכריזה רחל **"דַּנְנִי אֲלֵקִים וְגַם שָׁמַע בְּקוֹלִי וַיִּתֵּן לִי בֵן"**. דברים אלו עשויים להתפרש כתגובה לדבריו של יעקב "התחת אלקים אנכי?". רחל מודה כי יעקב צדק באומרו שהא-ל אחראי לגורלה, ושהפתרון למצוקותיה מצוי בידיו ולא בידי אדם. מעבר לאמונה המתגלה בדבריה נחשף בהם גם היסוד של הקשבה וקבלת ביקורת, גם אם זו קשה ולא נעימה.

ביטוי נוסף לאמונתה של רחל אנו מוצאים במרומז בפסוקים המקדימים את לידת יוסף: **"וַיִּזְכֹּר אֲלֵקִים אֶת רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֲלֶיהָ"**. מן האמירה "וישמע אליה" ניתן להסיק שרחל ממשיכה לפנות לה' בבקשה לבן.

שמחתה של רחל בלידת יוסף הופכת לצער גדול בלידת בנימין. רחל, שמיד עם לידת יוסף מבטאת את רצונה בבן נוסף, מתה בלידתו של בן נוסף זה.

מכל האימהות, דווקא רחל היא זו המתוארת כ"מבכה על בניה" הגולים. ביאורים שונים נתנו במדרש ובפרשנות לבחירה ברחל. לאור הדברים הקודמים ניתן אולי להציע ביאור נוסף: רחל סוללת דרך להתמודדות עם קשיים, דרך של נטילת אחריות, הקשבה לביקורת וקבלתה, ובעיקר פניה לקב"ה. את הבנים היוצאים לדרך הגלות הארוכה תלווה רחל בדמעותיה ובדרך ההתמודדות שהתוותה. מתוך כוח זה של ההתמודדות ואמונה יתבשרו היא ובניה בבשורה המעודדת **"מִנְעֵי קוֹלְךָ מִבְּכֵי וְעֵינֶיךָ מִדְמָעָה כִּי יֵשׁ שָׂכָר לַפְעֻלָּתְךָ... וְשָׁבוּ בָנִים לְגִבּוֹלֶם"**.

איילת סיידלר

"וְתֹאמַר לוֹ אִמּוֹ... שְׁמַע בְּקוֹלִי וְלֶךְ קַח לִי"

סיפר הרב מרדכי אליהו זצ"ל על סבתו (אימו של ראש ישיבת "פורת יוסף" הרב יהודה צדקה זצ"ל): "מסופר שהייתה בקיאה בכל הלכות הבן איש חי ובכל מה שדרש בשבתות, שכן הייתה בת אהותו והוא גידל אותה. גם למדה ההלכות השייכות לנשים ב"שולחן ערוך" בצורה מעמיקה ומדוקדקת, עד שאפילו הרב בעל "כף החיים", כשהיה לו ספק בהלכה - היה הולך לשאול אותה... פעם אחת הקשיתי לה קושיה גדולה, ואמרה לי שאני טועה בדבר, והבאתי לה הוכחות מספרים שונים. וכן בנה, רבי יהודה צדקה, הקשה לה. ואמרה לנו: "אל תקשו קושיות, כך ראיתי שעושה הבן איש חי". לאחר כמה שנים היא הראתה לנו שכך כתוב בספר פלוני כדבריה, והייתה לנו הפתעה גדולה. כשהתפללה תפילת שחרית, היו עוברים כבר שני מנייני תפילה, מתוך שהייתה מכוונת ומתפללת מילה במילה. פעם בראש-חודש, לאחר שסיימו תפילת מוסף ויצאה לביתה, פגש אותה אחד המתפללים, שהיה החזן, ולעג לה שהיא מתפללת באורך כמניין שתי תפילות. ענתה לו: "אתה בכלל לא אמרת 'יעלה ויבוא' בחזרת הש"ן, כי אתה מתפלל מהר ולא מכוון". מיד נוכר שאכן כך היה. ענה החזן: "אם כן, בואו נחזור ונתפלל!". אמרה להם: "מכיוון שסיימת את התפילה ועוד התפללת מוסף, אינך חייב לחזור ולהתפלל". אחר כך באו הרבנים ודנו בשאלה זו, וראו שאכן ההלכה שציינה נכונה.

// תנא דבי אליהו, תולדות, תשע"ז //

מעשר כספים - ממה?

"וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". מכאן למדו חכמים על נתינת צדקה בשיעור מעשר, אך הפוסקים חלוקים ביניהם אם מדובר כאן בדין גמור מדרבנן או שמא רק מנהג ראוי.

בירושלמי נאמר, כי אדם המכין מעות לעסק מסויים, צריך לתת עשירית מקרן זו לצדקה, ובשנים הבאות - יתן מן הרווחים בלבד, וסברא פשוטה היא: לאחר מחזור עסקים יש ביד הבעלים סכום הכולל את הקרן ואת הרווח. הקרן היא אותה קרן שכבר ניתן ממנה מעשר ואין צורך לשלם ולעשרה, ונותר לו לעשר רק את הרווח.

והנה, חלק מהרווח מוצא למחייה, ומתבקשת השאלה אם יש לעשר את כל הרווחים, או שמא רק את ההכנסה הפנויה לאחר הוצאות המחייה. כאשר הוצאות לצורך יצירת הכנסה, על פניו הסברא הפשוטה היא שאין חלק מן הרווח אותו יש לעשר. לדוגמא: לסוחר קרן של 1000. 100 מן הקרן הוא מוציא לצורך הובלה, וב-900 הוא קונה סחורה, אותה הוא מוכר ב-1100. לכאורה - הרוויח 200, שהרי מכר 900 והכניס 1100, אך נראה פשוט כי 100 מתוך

ה-200 הם החזר הקרן ואינם רווח! מתוך דוגמא זו נראה, כי הוצאות ישירות לשם השגת הכנסה אינן נחשבות רווח, ויש לנכותן מן הרווחים. אך מה באשר להוצאות המחייה?

לכאורה, אם לא יוציא אדם למחייתו - לא יוכל להתפרנס, כך שגם הוצאות מחייתו הן לשם השגת הכנסה (ברור, אמנם, כי לא כל הוצאה למחייה היא הוצאה לשם יצירת הכנסה, אך אנו עוסקים בשאלה העקרונית ובהוצאות שהן הכרחיות למחייה), למרות זאת, יש פוסקים הסבורים שאין לנכות את הוצאות המחייה. מה סברתם?

נראה, שלדעת פוסקים אלה הפרשת מעשר אינה רק מדין צדקה. ראייה לדבר: אם אין לפנינו עני הזקוק לצדקה בנוכה המעשר - מדוע על העשיר להפריש יותר מצרכי העני? מכאן, סבורים פוסקים אלה, שמעשר הוא הודאה לקב"ה על כל הטוב אשר גמל עמו, ובכלל טוב זה - סיפוק צרכי מחייתו, כך שיש להודות גם על הכנסה זו באמצעות עישורה.

להלכה - הדבר שנוי במחלוקת בין פוסקי זמנינו, ואין אנו באים להכריע.

"הלוא נכריות נחשבנו לו כי מְכַרְנו..."

מספר הרב חנן פורת: פעם ישבנו אצל הרב אברהם שפירא זצ"ל ועסקנו בסוגיה מדינית עמוקה ומורכבת. בפגישה זו השתתף עוד רב חשוב ביותר. אותו רב העלה טיעונים רוחניים עמוקים, ואילו הרב שפירא, מתוך הכרתו והבנתו את הפוליטיקה הישראלית, הוסיף נימוק פרקטי על שלל הנימוקים הרוחניים. לאותו רב חשוב לא הייתה תחושה נוחה כל כך עם טיעונו של הרב, שכן הנה דנים כאן בסוגיות העומדות ברומו של עולם, ואילו הרב מביא נימוקים ארציים!?

הרב לא נתרשש יתר על המידה מדבריו והשיב לו: למדתי משהו מרחל ולא. יעקב אבינו קורא את רחל ולא "השדה אל צאנו", בין היתר מספר להן שנגלה אליו מלאך בחלום ואמר לו: "עתה קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך". ומה עונות רחל ולא? "הלוא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו ויאכל גם-אכול את-כספנו: כי כלי-העשר אשר הציל אלקים מאבינו, לנו הוא זלבנינו. ועתה כל אשר אמר אלקים אליך, עשה". ולכאורה לא מובן, הרי הייתה כאן פניה ממלאך האלקים האומר לו לקום ולצאת, או מדוע הן היו צריכות להעלות נימוקים ארציים? ובמיוחד לנוכח הסיום שלהן: "כל אשר אמר אלקים עשה". אלא, מכאן יש ללמוד - סיים הרב - שבצד הנימוקים הרוחניים יש לחשוב גם על הנימוקים הפרקטיים.

// ראש דברך, יצחק דודן, עמ' קי"ג //



בספר בראשית מופיעים חמשה מקרים בהם ניתנים שמות חדשים לדמויות מקראיות. שמות חדשים אלו מתחלקים לשני סוגים: סוג ראשון בו השמות באים כתחליף לשם הקיים וסוג שני בו השמות באים כתוספת לשם. שינוי שמו של יעקב בפרשתנו הוא שינוי מן הסוג השני. בפעם הראשונה שמוסף השם ישראל, הדבר נעשה על ידי מלאך. חז"ל מציינים שמלאך זה היה שרו של עשיו, השם שניתן ליעקב לאחר שהחזיק ברגל אחיו עשיו, מוחלף על ידי שרו של אותו אח עצמו. נציגו העליון של עשיו הוא זה שמשחרר את יעקב מהשם שביטא את תלותו בעשיו ואת היגרדותו בעקבותיו. בהמשך הפרשה אנחנו מוצאים שהקב"ה מאשרד הוספה זו. בדבריו של הקב"ה אפשר לראות, שהשם ניתן כתוספת ולא כתחליף **"ויאמר לו אלקים שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך ויקרא את שמו ישראל"**. ראשית הקב"ה מייצב את שמו הקיים ורק לאחר מכן מוסיף לו את שמו החדש. ואכן, בפרקים הבאים ניתן למצוא שימוש בשני השמות בערבוביה. במסכת ברכות, קובעת הגמרא כלל זה בעניין שינוי שמו של יעקב: "...לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך - לא שיעקר יעקב ממקומו, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו".

הרש"ד הירש בפרשת מקץ מסביר שהשם יעקב מסמל עקב, היגררות "מצב הלב הנדכה, תחושת תלות וירידה, באשר האדם צולע אחרי המאורעות ולא הולך לפניהם". כהשלמה למצב זה בא השם ישראל, שמוכיל אותנו לאמונה בקב"ה גם במצבים אלו "במקום שתקצר יד האדם שם תתחיל שררת האל".

אמנם שמו של העם היהודי הלך אחר שמו השני של אבינו יעקב ואנו נקראים "עם ישראל", אך השם יעקב לא נעלם. הוספת השם ולא החלפתו מבטאת את המאורעות הצפויים לנו כעם וכפרט. אנו חיים את שני השמות האלו. לעיתים דומה לנו שחינו הם בחינת יעקב, מאוכזבים מחוסר השליטה ומחוסר האונים ולעיתים חיינו הם בחינת ישראל, אוזרים עוז וקוראים בשם ה'. שנוכה לתקופות בהם "ישראל עיקר ויעקב טפל לו".

שירה סיידלר

שליחות

יעקב שולח מלאכים ומצווה: 'כה תאמרו לאדוני לעשוי'. וכתב רמב"ן: 'לאמר לו: "כה אמר עבדך יעקב עם לכן גרתי"'. משמע, שהמלאכים לא אמרו: 'עם לכן גר יעקב' אלא אמרו: 'עם לכן גרתי', והרי לן ששלוחו של אדם כמותו, כלומר: השליח מזוהה לגמרי עם המשלח.

עיקרון זה עורר שאלה בגמרא: האם שליח לביצוע פעולה מסויימת יכול לשמש גם כעד על אותה פעולה? אם שמכותו של השליח לבצע את השליחות מבוססת על הזהות בינו למשלח, אפשר שכשם שאדם לא יכול להיות עד על פעולה שהוא עצמו עושה, גם השליח לא יכול לשמש עד על פעולה שהוא עושה עבור משלחו!

עם זאת, כותב החתם סופר, פעולה סתמית כמו 'הדלק לי בבקשה את האור' - אינה נחשבת "שליחות". יתרה מזאת, הוא מוסיף, גם אילו לא התחדש דין שליחות בתורה, יכול היה הלווה לשלוח שליח להחזיר הלוואה למלווה מבלי שהמלווה יוכל לטעון שאת הכסף הוא קיבל מאדם זה, לא מהלווה, והחוב נותר על כנו. דין שליחות, הוא כותב, נתחדש

בהלכה במצוות ובקניינים, שבהם משתנה מעמדו של המשלח בעקבות השליחות: הוא יצא ידי חובת המצוה שהייתה מוטלת עליו, או שנעשה בעלים על דבר מסויים, או שפסקה בעלותו עליו. כאלה, לולא דין שליחות לא היינו יכולים לומר כי מה שעושה השליח כאילו עשה המשלח, ורק דין שליחות, היוצר זהות בין השליח למשלח, מאפשר זאת.

מתוך זהות זו עולה שאלה מפורסמת: אם שליחות במצוות אפשרית רק בגלל זהות השליח למשלח, מדוע יש מצוות שאי אפשר לקיים על ידי שליח?

רבים עסקו בשאלה זו, ונציג כאן בקצרה את הסבר העולה מדבריהם: כשמקיימים מצוה, אם לא הושגה התוצאה המבוקשת - כאילו לא נעשה דבר. מעתה, אם השליח השיג אותה תוצאה שהיה משיג המשלח - מועילה שליחות, ולכן אפשר להפריש תרומות ומעשרות על ידי שליח. אולם אם תוצאה זו אינה מושגת - לא מועילה שליחות, ולכן אם ניח השליח תפילין על ראשו שלו - לא תושג התוצאה המבוקשת, שיהיו תפילין על ראש המשלח, ואין אפשרות לשליחות.

"וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ..."

אחרי שנסגרה ישיבת וולוז'ין, הנצי"ב (רבי צבי יהודה ברלין) התיישב בורשה, מזמן לזמן היו באים אליו רבים מגדולי ישראל שבעיר הזאת ובתוכם גם צדיקים ואדמו"רים חסידים לשוחח אתו בדברי תורה וגם בענייני האומה. פעם אחת נסבה השיחה על אודות תנועת "חיבת ציון", ואחד מגדולי אדמו"רי החסידים שהיה מתנגד לתנועה זו, הביע את תמהונו על כך שהנצי"ב מדבר באהבה יתירה על אלה היושבים בציון ובונים את חורבותיה, אשר רובם ככולם היו רחוקים מתורה ויהדות.

החזיר לו הגאון הנצי"ב בנעימות: "על הפסוק 'וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ', אמרו חכמינו "הבחיר שבאבות זה יעקב, הבטיח לו הקב"ה: 'וְהָיָה אֲנֹכִי עִמָּךְ' ובסוף נתיירא..אמר יעקב: כל השנים הללו עשו יושב בארץ ישראל, תאמר שהוא בא עלי מכות ישיבת ארץ ישראל" (בראשית רבה, ע"ו). יעקב, בחיר שבאבות, שהעיד על עצמו "עם לכן גרתי ותרתי"ג מצוות שמרתי", צדיק גמור זה מפקח מפני גוי גמור, זה עשו, משום שלעשו יש מצוות ישוב ארץ ישראל, ועל אחת כמה וכמה שכל הרבנים והצדיקים שיושבים בחוץ לארץ מחוייבים להתייחס ביראת הכבוד כלפי יהודים היושבים בארץ ישראל, גם אם אין מעשיהם רצויים כל כך..

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 71 //



מבין הדמויות המרכזיות בפרשתנו, מובלעת דמותו של איש שבלעדיו האירוע המרכזי שבפרשתנו, מכירת יוסף, כנראה שלא היה מתרחש. יוסף יוצא במצוות אביו לראות בשלום אחיו אך תועה בדרך. או אז **"וַיִּמְצְאֵהוּ אִישׁ"** מסתורי ומראה לו את הכיוון לאחיו ... והשאר היסטוריה.

התיאור "וימצאהו" ראוי לתשומת לב. וכי "האיש" חיפש אותו? הלא יוסף הוא זה שחיפש את אחיו! נדמה שיש כאן שתי עלילות שזורות זו בזו. על פניו יוסף הוא המחפש ולבסוף גם מוצא את אחיו, אולם ברובד שנסתר מעיני הדמויות הראשיות הפועלות בסיפור, מבצע איש מסתורי שליחות עליונה, מחפש דווקא את יוסף וגם מוצא אותו.

בבואו להסביר את משמעות הברכות שתיקנו לנו חכמים כותב ריה"ל שהיהודי נדרש לברך "על כל מה שהוא מוצא בעולם וכל מה שמוצא אותו בעולם" (כוזריג, ג). בסוג הראשון של הברכות, כלולות ברכות הנהיין: אדם מוצא לו פרי טעים, פרח להריח או משהו אחר שיש לו ממנו הנאה, והוא מברך עליו. הסוג השני של הברכות, אלה ברכות השבח על כל מיני דברים ואירועים ש"מוצאים" אותנו, וגם עליהם אנו מברכים - משמחים יותר ומשמחים פחות. כאשר האדם מברך לא רק על דברים שהוא מצא ביוזמתו אלא גם על דברים שמצאו אותו, אזי הוא מצהיר בכך על אמונתו בהשגחה ובכך שכל מהלך חייו הבלתי צפוי, אינו תוצאה של מקרים ותאונות אלא מושגח על ידי הא-ל.

יוסף מבין שכל מה ש"מצא" אותו מאז "וימצאהו איש" קרה לו על פי רצון הא-ל. אף כי הצלקת הפרטית שלו מהמעשה הנורא של האחים לא הגלידה עד לסוף ימיו, יוסף הבין שמכירתו על ידי אחיו לא הייתה תאונה מצרעת אלא חלק מתוכנית אלוהית גדולה יותר המתפרשת מעבר לחייו. רק הבנה זו אפשרה לו לומר: **"לֹא אָתֶם שָׁלַחְתֶּם אֹתִי הִנֵּה כִּי הָאֱלֹקִים"**.

לחייו כבני אדם יש "אופי פרגמנטרי" בלבד, אולם אנחנו מאמינים שכל הקטעים הבלתי שלמים שמהם מורכבים החיים שלנו, מתחברים, בסופו של דבר, לתמונה אחת גדולה ושלמה. אולי חכמינו למדו מיוסף כאשר תיקנו לנו לברך על "כל מה שמוצא אותנו בעולם".

מאיר סיידלר

דברי חלומות

פרשתנו היא פרשת החלומות. כיצד ההלכה מתייחסת לחלום? במסכת סנהדרין מסופר על אדם שאכיו נגלה לו בחלום ואמר לו כי הטמין מעות במקום מסויים והן מעות של מעשר שני, והלך הבן ומצא את המעות בדיוק כפי שתואר בחלום. בגמרא נפסק, כי "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין", והמעות הן חולין.

הבעיה היא, שבמסכת נדרים מצאנו הלכה הנראית הפוכה: מי שחלם שמנדים אותו - צריך להתיר את הנידוי, ומכאן שדברי חלומות אינם דברים בטלים! הבעיה קשה במיוחד משום ששתי הלכות אלה הובאו בשולחן ערוך (וראו בספר "מנחת אשר" לספר בראשית).

יש שכתבו, כי המעות הן חולין משום שמדובר בספק ממון, וספק ממון לקולא. אך תירוץ זה קשה, שכן הנימוק הוא "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין", ולא מטעם ספק ממון! כמו כן, אם המעות הן מעשר שני, הרי שהדבר הוא גם ספק איסור, שכן אין להשתמש במעות מחוץ לירושלים!

יש שהציעו לתרץ על פי הגמרא האומרת כי אין חלום

ללא דברים בטלים: בחלום המעות, מקום הימצאות המעות התברר כאמת, כך שחלקו השני, שהמעות הן מעשר שני - דברים בטלים הם. אולם החולם שנידוהו, כיוון ששום חלק מהחלום לא נתברר כאמת, יש מקום לחוש שמא הנידוי הוא אמת ואכן נידוהו גם במציאות. אחרים תירצו, כי אין בכוחו של חלום לברר ספק הלכתי, אולם לגבי נידוי - זהו אות משמים שראוי הוא לנידוי.

אך דומה כי שני תירוצים אלה לא מספיקים: אם אין חלום ללא דברים בטלים, אם הנידוי הוא אמת - מהם הדברים הבטלים בחלום זה?

ואולי אפשר לתרץ כך: הלכה היא, שאדם מנדה גם את עצמו. אם נצרף לכך את דברי הגמרא לפיה אין מראין לאדם בלילה אלא מהרהורי לכו ביום, אפשר שחששו חכמים כי מי שחלם שנידוהו - סימן הוא שנידה עצמו ביום. מעתה, אכן דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ואין חוששים שמראה החלום הוא אמת, שאין חלום ללא דברים בטלים, אך אפשר שהחלום הוא סימן בעלמא, המלמד מהן מחשבותיו של אדם ביום.



פרשת מקץ

הרבה מתרחש בפרשת מקץ. בין כל ההתרחשויות הללו משוחחים ראובן ויהודה עם יעקב. בחזרתם ממצרים מנסה ראובן לשכנע את יעקב לאפשר לבנימין לרדת איתם למצרים, ותגובתו של יעקב - נחרצת: **"לא ירד בני עמכם"**. לאחר זמן, כשכלה האוכל - יהודה הוא המדבר לשכנע את יעקב לתת את בנימין, ולדברים אלו מגיב יעקב בהסכמה. נראה שיעקב הסכים להצעת יהודה מסיבה פשוטה - נגמר האוכל, וכדברי רש"י: **"וְנִחְיָה וְלֹא נָמוּת - ברעב. בנימין - ספק יתפש ספק לא יתפש, ואנו - כלנו מתים ברעב אם לא נלך. מוטב שתניח את הספק ותתפוש את הודאי"**.

עם זאת נראה שניתן ללמוד רבות על ראובן ויהודה מתגובותיהם לבעיה של הירידה הנוספת למצרים עם בנימין.

תגובותיו של ראובן הן מהירות, אולי אפילו אימפולסיביות. בפרשת מכירת יוסף ממהר ראובן להגיב: **"וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן, וַיִּצְלָהוּ מִיָּדָם; וַיֹּאמֶר, לֹא נִכְנְנוּ נַפְשׁ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים רְאוּבֵן, אֵל תִּשְׁפְּכוּ דָם הַשְּׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר..."**, ובפרשתנו, כאשר האחים מנסים להבין מדוע באה עליהם הרעה, מגיב ראובן מיד ואומר: **"וַיַּעַן רְאוּבֵן אֶתְּם לְאֹמֶר, הֲלוֹא אֲמַרְתִּי אֲלֵיכֶם לְאֹמֶר אֵל תִּחְטְאוּ בִּילְד וְלֹא שְׁמַעְתֶּם"**. ושוב, כאשר האחים חוזרים ממצרים. ראובן פועל מיד, מתחייב ליעקב על החזרת בנימין באופן מזורז: **"אֵת שְׁנֵי בְנֵי תַמִּית, אִם לֹא אֲבִיאֲנֹו אֵלַיךְ"**. יעקב מזהה תכונה זו בראובן, ובברכותיו הוא מכנה אותו **"פְּחַז כַּמִּים"**.

גם יהודה מתגלה בשלב של מכירת יוסף כדריז מחשבה. בראותו את שיירת הישמעאלים הוא אומר לאחיו: **"מֶה בָּצַע, כִּי נִהְרַגְתֶּם אֶת אַחֵינוּ, וְכִסִּינוּ, אֵת דַּמוֹ לְכוּ וְנִמְכְּרֵנוּ לְיִשְׁמַעְאֵלִים..."**. זריזותו באה לידי ביטוי גם בפסיקת דינה של תמר **"הוֹצִיאֶנָה וְתִשְׁרֹף"**. אך בפרשתנו, אנחנו מגלים יהודה חדש. יהודה שלא ממהר להגיב אלא ממתין לדגע הנכון. כדברי הרמב"ן: **"והכלל, כי הייתה עצת יהודה טובה להניחו לזקן עד שיכלה פת מן הבית, כי אז ישמע"**. ייתכן, שמן הסיפור עם תמר למד יהודה להמתין, לחשוב ולבדוק לפני שפועלים. נאומו בפרשה הבאה ילמד על הרבה מחשבה ושיקול דעת. אולי ניתן לומר כי יסוד חשוב זה של המתנה חשיבה ושיקול דעת הוא העומדת בבסיס בחירתו של שבט יהודה להנהגה ומלוכה.

יהודית סיידלר

"וַיֹּסֵף הוֹד מְצָרִימָה"

ראש ישיבת "פורת יוסף", רבי עזרא עטייה זצ"ל, שימש ברבנות במצרים בתקופת מלחמת העולם הראשונה, וכולם שם הוקירו וכיבדו אותו מאוד. יום אחד בא אליו עשיר שבדיוק סיים את שבעת ימי האבלות על אביו, ושאל: **"יש לי חנות שאני מוכר בה בשבתות, ואני לא יכול לעמוד בה ולמכור כשפני מגולגלות ולא מגולגלות, האם מותר לי להתגלח?"**. ענה לו הרב עטייה: **"אסור"**. הלך אותו אדם לרב אחר קל דעת, שקיבל תרומה הגונה ומצא כל מיני קולות, ופסק לו שמפני הרואים וצרכי הפרנסה, מותר לו להתגלח. סיפרו זאת לראש הישיבה הרב עטייה, אך הוא שתק. והנה בא אותו אדם לפני ראש הישיבה ואמר לו: **"הנה, רב פלוני התיר לי להתגלח"**. אמר לו ראש הישיבה: **"שילמת כסף וקנית לך פסק הלכה. מכרת את הדין שלך. האם גם את האבא שלך תמכור?"**. שמע אותו אדם והודעזע, וקיבל על עצמו להישאר עם זקן כל ה"שלושים". מצווה גוררת מצווה, והזקן גרם לו להקפיד גם בשמירת שבת וכשרות. שכן הוא חש כי הזקן מחייב אותו, לכבוד אביו.

// תנא דבי אליהו, וישב, תשע"ו //

בגדי שבת ותפילה

לפני התפילה צריך אדם "לתקן את בגדיו", היינו, לדאוג שבגדיו יהיו ראויים לתפילה. בילקוט מעם לועז כתוב, כי אפשר ללמוד זאת מהפסוק "ויגלח ויחלף שמלותיו": אם לפני מלך בשר ודם כך, לפני מלך מלכי המלכים לא כל שכן? ואפשר, כי מכאן יש ללמוד גם על החלפת בגדים לכבוד שבת, אף כי אין זו חובה גמורה המחייבת הוצאת ממון, ולפיכך לשון השולחן ערוך הוא: "ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת".

ויש מקום לשאול: האם הכוונה היא שיש להתפלל בבגדים מכובדים, או שמדובר בהכנה לתפילה, שנאמר "הכון לקראת א-להיך ישראל", באמצעות תיקון הבגדים? כך יש לשאול גם לעניין שבת: האם החלפת הבגדים היא כדי להיות לבושים בשבת בבגדים נאים, או שמא החלפת הבגדים היא מן ההכנות לקראת שבת?

בחקירה זו עשויה להיות תלויה שאלה שמעלה הגר"י זילברשטיין שליט"א: חולה הלבוש בכבוד בית החולים, ומצבו מאפשר לו להחליף בגדים - האם חייב לעשות זאת לכבוד התפילה ולכבוד שבת? אם המטרה היא עמידה מכובדת לפני ה' - חובה זו חלה גם עליו, אך אם המטרה היא להתכונן לתפילה ולשבת, אפשר

שדי בכך שיתקן את בגדיו ככל האפשר, ואינו חייב להחליפם.

נתבונן בשאלה נוספת: אדם הלבוש בבגדים נאים ומכובדים, האם חייב ללבוש בגד מיוחד לתפילה? אם המטרה היא לעמוד בתפילה כראוי - הרי כבר לבוש הוא כראוי, אך אם מדובר בהכנה לתפילה - חייב להכין עצמו באופן כלשהו, כגון על ידי יישור הבגדים ותיקונם.

ונראה שתיקון הבגדים לתפילה הוא לשם עמידה נאותה לפני ה' ולא כהכנה, שכן כתב השולחן ערוך שיש לעמוד בתפילה כדרך שרגילים לעמוד לפני גדולים, ואפשר שמשום כך כימינו רבים לא מקפידים על תיקון הבגדים לתפילה.

כאשר לשבת: לשון הפוסקים הוא, שלא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת, כך שהדגש הוא על איכות הבגדים ולא על ההכנה לשבת, כדי שיהא ניכר מבגדיו כי הוא שובת ממלאכה, ולפיכך, מי שאין לו כסות מיוחדת לשבת - ישלש טליתו, שכן בחול טליתו מופשלת למעלה כדי שלא תעכב מלאכתו, ובשבת ישלשל למטה, באופן שיהא ניכר שזהו יום שבתון.

"וירחץ פניו ויצא, ויתאפק."

סיפר פעם תלמיד חכם אחד, שבהיותו צעיר ולמד בישיבת "פורת יוסף", אמרו להם חכמי הישיבה: ראו כמה תלמידי חכמים מופלגים למדו בישיבה, רב פלוני, רב אלמוני. לכו לימדו מהם תורה, ואם רצונכם ללמוד גם מידות טובות לכו לחכם מרדכי אליהו. והם, במעשי צעירות, בשעה 02:30 בלילה התקשרו בטלפון למספר רבנים גדולים וידועים לשאול שאלה בהלכה ולבדוק את ה"מידות" של הרבנים. כולם טרקו להם את הטלפון, חוץ מאחד שענה לטלפון והשיב לשאלה הדחופה: מה מברכים על שקד מצופה סוכר? ענה ואמר: אם הציפוי דק, או רק "העץ", ואם הציפוי עבה, אז "שהכול", או להפריד ולברך שתי ברכות כמבואר בבן איש חי, ושלוש לכם. ומי הוא אותו אחד? חכם מרדכי.

// הפי השמועה //



בהסתכלות על מהלך המכירה נראה שיהודה וראובן תופסים מקום משמעותי במהלך הסיפור ואילו שאר האחים נשארים בצד. האם לא היה לאחים דבר חשוב מספיק לומר כדי שהתורה תכתוב זאת? יתכן שהתורה רוצה להוליך אותנו לאור ההבדל בין ראובן ליהודה והשינוי שהם עוברים.

ראובן מנסה למנוע את המכירה, ורש"י מבאר את דבריו: "אני בכור וגדול שבכולן, לא יתלה סירחון אלא בי". זה מה שמפריע לגדול באחים? שתתלה האשמה עליו? ויהודה? הוא אומר: **"מה בצע כי נהרג את אחינו"**. הייתכן שהסיבה היחידה לאי-מכירת יוסף היא העדר כדאיות?

אם נתבונן נוכח לראות את השינוי שחל ביהודה. כבר בראשית הסיפור ליהודה לא נוח להרוג סתם, ללא תועלת לכאורה. בפעם הבאה שאחיו נקלע לצרה - יהודה שותק. שינוי כלשהו חל ביהודה, אולי בגלל אמירתו של יוסף **"מרגלים אתם"**, אולי בגלל שנת הבצורת, או אולי סתם עבודה עצמית של האחים. ובכל זאת אנו רואים שכל האחים מרגישים רע, **"אבל אשמים אִנְחֵנו"**. אנו רואים שהתורה מציינת את חרדת האחים על התנהגותם עם יוסף.

אך אנו רואים שראובן מוציא את עצמו מהמעשה (אולי אפילו בצדק): **"הלוא אִמְרֵי אֲלִיכֶם"**, האמנם ראוי הדבר בזמן שאח נאסר, להזכיר מה שקרה לפני שנים לאחים, שגם ככה מרגישים רע עם עצמם? לכך יש להוסיף את הקושי על דברי ראובן, המנסה לשכנע את יעקב להוריד את בנימין למצרים ומציע לו שאם יקרה דבר לבנימין, הוא ימית את שני בניו. מה תועיל ליעקב המתת שני נכדים?

והנה, דווקא דברי יהודה משכנעים את יעקב. **"אם לא הביאתיו אליך... וְחָטַאתִי לָךְ כָּל הַיָּמִים"**. זו אחריות! אני לא עושה את זה כי אני רוצה להחזיר לך את בנימין, אלא כי אני חייב להחזיר לך את בנימין! זו חובתי, הקשר בין אח לאחיו! יהודה עבר שינוי עמוק ממקום של "לא משתלם" אל "חטאתי לך כל הימים".

לכן פתיחת הפרשה, **"ויגש אליו יהודה"**, הוא אירוע מרשים בפני עצמו. זהו סוף השינוי של יהודה, הוא שוב אינו זה שמוכר את אחיו או שותק, אפילו לא זה ש"חוטא כל הימים". הוא כבר ניגש. הוא עושה משהו בנידון, הוא חלק מאחיו, מדגיש לנו איך אח אמור להתנהג עם אחיו. זהו אולי תמצית סיבת העברת המלוכה מראובן, ליהודה.

אלון זינר

על כבוד הורים ומוראם

"ויאסור יוסף מרכבתו ועל לקראת ישראל אביו גושנה". רש"י על הפסוק מדגיש, כי יוסף, על אף שהיה משנה למלך, אסר מרכבתו בעצמו "להזדרז בכבוד אביו". אכן, קיום מצוה שלא על ידי שליח הוא ביטוי לחשיבות המצוה בעיני העושה, וכפי שמצינו גם בעניין כבוד שבת, שגדולי האמוראים הקפידו להכין צרכי שבת בעצמם, "שמצוה בו יותר מבשלוחו", דכברי הגמרא בקידושין.

אך אפשר כי במעשהו של יוסף יש יותר מאשר ביטוי לחשיבות המצוה. הברייתא במסכת קידושין מלמדת, כי מצוות כיבוד ומורא הורים הן מצוות חשובות במיוחד: את ההורים יש לכבד כשם שיש לכבד את ה', שנאמר "כבד את ה' מוהונוך"; את ההורים יש לירא כשם שמצוה לירא מאת ה', שנאמר "את ה' א-להיך תירא". והנה, בדברי מוסר אלה בחר הרמב"ם לפתוח את הפרק בו הוא עוסק במצוות כיבוד ומורא הורים, והדבר אומר דרשני: בדרך כלל נוהג הרמב"ם להוסיף דברי עידוד ומוסר רק בסיום הדין ההלכתי. מדוע כאן הוא פותח בהם?

יתכן, כי הרב פותח בדברים אלה מפני שהשוואה

מלמדת לא רק על חשיבות המצוות הללו, אלא בעיקר על תוכן: כיצד מכבדים את ה' הכתוב אומר - "מהונוך", מכספך. ברור, כי הקב"ה אינו ניזון מכספנו, אולם כבודו הוא בכך שאנו מוכנים להוציא ממון ולהשקיע מאמץ לשם קיום מצוותיו. מכאן יש ללמוד על כיבוד הורים: בפועל, כיבוד הורים הוא באמצעות פעולות לרווחתם, אך העיקר אינו הפעולות הללו אלא הנכונות להשקיע מאמצים לכיוען. לפי זה, יוסף התאמץ לפעול בעצמו למען כבוד אביו לא כהידור בעלמא אלא משום שמאמץ זה הוא עיקר המצוה.

נשלים את הדברים עם מצות מורא הורים: מורא שמים הוא הרבה יותר מפחד. מורא שמים הוא ההכרה המתמדת כי 'על ראשי שכנת א-ל'. מעתה, ממצות מורא א-להים נלמד על מורא הורים: הביטוי המעשי של מצוה זו הוא הימנעות מפגיעה כלשהי בהורים, אך עיקר המצוה הוא ההכרה המתמדת של הבן שהוא משועבד להוריו, והם מעליו בכל תנאי, גם אם מעשית הם תלויים בו.

אשרי מי שזוכה לכך!

"ויאמר אלהים לישראל... ויוסף ישית ידו על עיניך"

מסופר, שחכמי ירושלים שלחו שאלה בעניין כשרות אתרוגים לרבי אליהו, אבי הבן איש חי, רבה הלא-רשמי של בגדאד.

קודם שהגיע האב לשולחן, הגיע לשם משמשו. משהבחין במכתב שנכתב וטרם נשלח, מיהר לשולחו אל מבקשי התשובה.

כשהגיע האב אל השולחן, ראה רק את מכתב השאלה מחכמי ירושלים, והתיישב לדון בדבר. לאחר שכתב מסקנותיו, שלח אותן בעצמו לחכמי ירושלים.

כשקיבלו חכמי ירושלים את המכתב, מצאו שבנו של רבי אליהו, הבן איש חי, חתום עליו. והנה לאחר כמה ימים הגיע גם מכתבו של האב, וראו כי בדרך שונה אך חכמה, הגיעו השניים לאותה מסקנה. קיפלו חכמי ירושלים את מכתבו של הבן ושולחו אותה אל האב, ועמה צירפו פתק עליו כתבו: תודה לכבוד הרב על המענה, אך כפי שיראו עינינו - כבר נתקבלה התשובה מבנו, כמה ימים קודם תשובתו, ו"בן חכם ישמח אב", שכן תשובה טובה ומחכימה כתב.

// מפי השמועה //



"דן ידיו עמו כאחד שבטי ישראל. יהי דן נחש עלי דרך שפיפן עלי ארץ הנשך עקבי סוס ויפל רכבו אחר. לישועתך קויתי ה'". ברכתו של דן נראית כהתבדלות משאר השבטים. כמו כן, הברכה נגמרת באמירה-ברכה-תפילה מוזרה: "לישועתך קויתי ה'". מה פשר הדברים? כדי להבין את מהות ברכת דן, עלינו להבין בתחילה את דמותו המורכבת.

במהלך מכירת יוסף נשמעות שלוש דעות: **"ועתה לכו ונהרגו"** (שמעון ולוי), **"השליכו אתו אל הבור הזה אשר במדבר"** (ראובן), **"לכו ונמכרונו לישמעאלים"** (יהודה). רק ארבעה מדברים בסיטואציה זו: לבני השפחות - אין זכות דיבור כלל, ויששכר וזבולון - עדיין קטנים. הכתוב מספר, שיוסף היה קרוב לבני השפחות, ומתוך כל בני השפחות, היחיד שיכול היה לדבר היה דן, בכיר השפחות, שהיה קטן מיהודה אך במעט. מדוע דן לא מראה שום התנגדות לאחים, או לפחות תומך בדרך הפחות אלימה כלפי יוסף?

נראה, שדן היה טקטיקן! דן, יודע מנסיון העבר, שתמיד יש בן ממשיך (יצחק, יעקב) ואילו השאר - כל מטרתם היא לאסוף כמה שיותר רכוש, ולהישלח מעל פני הממשיך (ישמעאל, בני קטורה, עשו). דן יודע שלבני השפחות אין שום סיכוי להיות ממשיכי דרכו של יעקב, ולכן הוא בוחר טקטיקה של התקרבות אל הממשיך. וכך, לאחר שהבין שיוסף אינו יהיה בכיר האחים - הוא שותק עד מתן אות ברור לאח הממשיך.

גם במעשה פסל מיכה שבט דן הפריד עצמו מהשבטים, ולכן אמר יעקב: **"דן ידיו עמו כאחד שבטי ישראל"**. דן מתנהג כיחידי הדואג רק לעצמו מתוך כל עם ישראל.

גם במישור האגדה ניתן לראות את דמותו של דן בבנו, חושים בן דן. חז"ל טורחים לציין לנו כי לחושים הייתה מגבלה פיזית: הוא היה חירש. החירש חי בעולם משלו, הוא לא קולט מהסביבה אלא מעבד את כל הנתונים בעצמו, ולכן סיים יעקב בתחינה **"לישועתך קויתי ה'"**. יעקב, אשר מבין את המצב ורואה לאן דן עומד ללכת, מתחנן לפני ה' שיעזור לדן מפני הידרדרות מוחלטת, והבדלת שבטו באופן גורף משאר האומה הישראלית.

חן קיל

כבוד סבא וסבתא

יעקב מתייחס לשני נכדיו, אפרים ומנשה, כאל בנים. האם פירוש הדבר כי לכל דבר ועניין 'בני בנים הרי הם כבנים'?

אכן, לאור כלל זה אומרת הגמרא ביבמות, כי מי שבניו אינם בחיים אך יש לו נכדים - הנכדים נחשבים בניו, והוא קיים מצות פרו ורבו. כמו כן, הגמרא בקידושין אומרת, כי חייב אדם ללמד את בן בנו תורה, לא רק את בנו. עם זאת, נחלקו הפוסקים אם מצות כיבוד הורים מחייבת אדם גם בכבוד סבו וסבתו. לדעת מהרי"ק - אין מצוה זו נוגעת אלא להורים עצמם, והרמ"א סבור, שחייב אדם גם בכבוד זקניו, אך שחובת כיבוד הורים גדולה יותר.

לדעת הרמ"א, מהו המקור לחובה זו? אדמו"ר ממונקאטש, בעל "מנחת אלעזר" מציע, שחובת כיבוד סבו מקורה בקל וחומר: אם חייב הנכד בכבוד הבן, והבן עצמו חייב בכבוד הסב - כל שכן שהנכד חייב בכבוד הסב! האדמו"ר אף מדגיש, כי מאחר וקל וחומר היא מן המידות שהתורה נדרשת בהן, הרי שמסקנה זו היא בעלת תוקף דאורייתא!

ודבריו תמוהים ביותר: כדי לכנות קל וחומר יש להראות כי הקל הוא אכן קל, והחמור - חמור. במקרה שלנו יש להראות כי כבוד הסב חמור יותר מכבוד האב, והוכחה זו - חסרה! מדוע העובדה שהאב חייב בכבוד אביו, הסב, הופכת את חובת כיבודו של הסב כשלעצמה לחמורה יותר מחובתו של הבן לכבד את אביו? הלא זה עצמו הדבר שבאנו להוכיח, ונמצא שהקל וחומר הזה הוא טענה הבנויה על הטענה עצמה ("הנחת המבוקש")!

נראה אפוא, כי אין כאן קל וחומר של ממש, אך מכל מקום מעין קל וחומר - יש כאן: אם חייב האב בכבוד הסב, הרי שמן הסתם כבודו של האב הוא, שבנו הנכד יכבד את הסב.

ויש להוסיף: מתוך הנחה שחובת כיבוד הורים מבוססת על כך שהודות להם בא הבן לעולם, ראוי הדבר שיכבד הנכד את סבו, שהרי ללא סבו ודאי שלא היה בא הנכד לעולם.

לפי סברות אלה אין כאן כיבוד הורים דאורייתא, אך חובה מן השכל הישר יש כאן.



"וַיְבָרְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא לְאָמֹר"

בימי חורפו של הרב מרדכי אליהו, עת שקד על לימודו בישיבת "פורת יוסף", נכנס אדגם מבוגר, שבעיני עצמו היה חכם גדול, והחל להתווכח עם תלמידי הישיבה בלימודים, והם מוכיחים לו את טעויותיו הרבות ומראים לו שלא הבין את הגמרא וכדומה, עד שהוא נפגע ונעלב. הלך היהודי לראש הישיבה, הרב עזרא עטייה זצ"ל, לספר לו על התנהגות תלמידיו. בא רבי עזרא להיכל הישיבה ואותו אדם הצביע לו על המקום שבו ישבו הבהורים. הללו כמובן נעלמו מהספסל, ורק הרב אליהו, שלא ידע דבר ממה שאירע, נשאר שקוד על למודו. התפלא רבי עזרא שכך עשה חכם מרדכי, וקרא לו לבוא לחדרו, שם הוכיחו בתוכחת שבט מוסר על התנהגות זו, לפגוע ולהעליב אדם מבוגר ח"ו. והרב שומע, משפיל ראשו ושותק.

למחרת, כשנודע לרבי עזרא שהרב כלל לא היה שותף בעניין, קרא לרב אליהו לבקש ממנו סליחה ומחילה ושאלו למה לא אמר לו שהוא לא היה מעורב בזה. ענה לו הרב: לשמוע מוסר זה תמיד טוב. והוסיף הרב, שתקתי על מנת לזכות למה שהגמרא לומדת ממעשה עלי וחנה "כל החושד בחברו ואין בו, חייב לכרכו", ועכשיו מגיעה לי ברכה מכבודו. ובירכו רבי עזרא, הי חסיד הי עניו.

// באור פניך, הרב חיים בן שושן, עמ' 99 //



"וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" אומר רש"י - אף על פי שמנאן בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן [אחד מיתתן], להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים, שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם, שנאמר **"המוציא בְּמִסְפָּר צְבָאָם לְכֹלֵם בְּשֵׁם יִקְרָא"**. שואל הרבי מליובביץ', מדוע יש צורך להדגיש את החביבות על ידי השמות? הרי כבר ברור שיש חביבות מעצם ספירת הכוכבים!

נראה שמספרם של הכוכבים הוא המכנה המשותף לכולם. כלומר, מניין ומספר מציינים תכונה אחת שיש בכל אחד מן הפרטים, וזה "המוציא במספר צבאם". אך בנוסף לעניין החשוב המשותף לכולם, יש גם בכל כוכב עניין שמייחד אותו לגבי האחרים. וזהו השם המיוחד שלו. כך בעם ישראל, אחרי שהתורה מנתה את יוצאי ירך יעקב במספר שבעים נפש, היא מזכירה את השם של כל אחד ואחד, לומר שיש לו שליחות מיוחדת שלו בתוך השליחות הכללית של כל עם ישראל.

מימד נוסף לדגש על השמות, ניתן לראות בדברי השפת אמת. השליחות המיוחדת של כל יהודי מורכבת בעצמה משני חלקים, שגם הם רמוזים בפסוק זה, שבו מודגש שהשמות שייכים לירידה למצרים. נשאלת השאלה: והרי סוף סוף האנשים הם שיוורדים למצרים ומדוע מתייחסת התורה דווקא לשמותיהם ביחס לכך?

בקהלת נאמר **"טוב שם משמן טוב"**. שם טוב הינה התייחסות הבריות לאדם לפי מידותיו, חכמתו, ויושרו. מהות האדם מתחלקת לשני חלקים: א. כל אדם מקבל בירושה מהוריו כוחות, יופי, חכמה, כישרונות רוחניים וקדושה טבעית. ב. על ידי התגברות על ניסיונות וקניית הרגלים ומידות, שבאופן טבעי אינם שייכים לו, הוא זוכה לחדש את עצמיותו והחידוש הזה הוא המכונה שם טוב. לעומת זאת, הידושה הרוחנית הטבעית דומה לשמן טוב, שרומז על שמן המשחה בו מושכים את הכהן, שמעלתו באה בידושה, ולא על ידי עבודה עצמית.

דווקא מצרים, מקום המייצרים, הצרות והגלות הקשה הם שהביאו את בני ישראל לגלות את שמותיהם המיוחדים שנקנו על ידי עמידה בניסיונות והתמודדות עם ההסתרים.

— III —
מרים מוריה

מנעלי הכהנים

"של נעליך מעל רגליך", מצוה הקב"ה את משה בסנה, "כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא". חובת חליצת המנעלים במקום קדוש מוכרת לנו מן ההלכה: הכהנים עבדו במקדש יחפים, וכל אדם הנכנס להר הבית - אסור להיכנס במנעל שברגליו. עם זאת, מדובר בחליצות מטעמים שונים: הכהנים חייבים לעבוד יחפים משום שאסור שתהיה חציצה בין גופם לבין רצפת המקדש כשם שאסור שיאחזו את כלי עבודת המקדש באופן שתהיה חציצה בין ידם לכלי. (ניתכן, כי חציצה כזו אסורה מפני שהיא נראית כסלידה מן הקודש, ולכן לא קבעה התורה בכגדי הכהונה בגד לרגלים, מכובד ככל שיהיה). לאיסור הכניסה במנעלים להר הבית יש טעם אחר - מצות מורא מקדש: אסור "לעבור" בהר הבית כאילו עוברים ברחובה של עיר. הכניסה לשם חייבת להיות לאחר הכנה, בה מסיר אדם מעליו את כל המאפיינים של מירוץ החיים - את מקל ההליכה שבידו, תרמילו, ארנק הכסף שלו ואת מנעליו.

ומכאן לחליצת המנעלים בשעת נשיאת כפים. בכרייתא בסוכה למדנו, שזו אחת מתקנותיו של

רכן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן. אפשר היה להבין שמדובר בתקנה זכר לעבודת הכהנים, תקנה הדומה לתקנת נטילת לולב שבעה ימים בכל מקום זכר למקדש (שם נטילתו שבעה ימים היא מן התורה). אולם הגמרא בסוטה אומרת, שמדובר בדאגה לשמם הטוב של הכהנים: אם יקרע המנעל - עלול הכהן לנסות לתקנו, ויתעכב ולא יעלה לדוכן. במקרה כזה יהיו שיאמרו ("נשמות טובות") שהכהן הוא כהן פסול ולכן אינו עולה, אך הוא קושר את מנעלו בניסיון להסוות זאת. משעה שאסור לעלות במנעלים - חשש זה אינו קיים: כהן שלא יעלה ולא יראה כמי שמנסה להסתיר זאת - לא ייחשד כפסול.

בימינו כהנים רגילים לעלות לדוכן בנרביים, ויש שאף מקפידים שלא לעלות יחפים, משום שאין זה מכובד. אילו מדובר היה באיסור חציצה זכר למקדש - חובה היה לעלות יחפים! נציין, שלפי הטעם הנכון - אין לעלות במנעלים גם אם אינם מעור וולעניין יום הכיפורים אינם נחשבים "סנדל", שהרי החשש לקריעת המנעל אינו תלוי בחומר ממנו הוא עשוי.

"ויקם משה ויושעו"

בשנת תשכ"ה, כשהרב מרדכי אליהו היה דיין בבית הדין בבאר-שבע וממית עצמו באוהלה של תורה, בדירתו השכורה לו בעיר, נשמעו נקישות על דלת ביתו, והבאים שאלו את הרב אם הוא הרב מרדכי אליהו. כשהודה להם הרב, המשיכו ואמרו שהבבא סאלי עורך סעודת מצווה, וקורא לרב לבוא ולהשתתף בה. השיב להם הרב שהוא בשנת אבל על אמו ע"ה, ולכן אינו יכול להשתתף בסעודה. חזרו השליחים לבבא סאלי, והוא שלחם שוב לקרוא לרב. הפעם אמרו השליחים לרב: "אם תבוא אתנו - מוטב, ואם לא - נרים אותך בכוח לבבא סאלי". כשראה הרב שאין לו ברירה, נסע אתם לבבא סאלי, שהושיבו לידו ולא נתן לו ללכת. לאחר זמן, נכנסו לבית של הבבא סאלי כמה שוטרים מבוהלים, מחפשים את הרב מרדכי אליהו! הם סיפרו שאדם רע מעללים, שבית הדין חייבו בדיון, ערך מסע נקמה בדיינים, הכה שניים מהם והיה בדרך לדיין השלישי - הרב! בינתיים נודע הדבר למשטרה, שפתחה במצוד אחר הבריון, עם חשש כבד לגורלו של הדיין השלישי, שלא נמצא בביתו... עד שהגיעו השמועות, שהובילו אותם לביתו של הבבא סאלי. כאן מצאו את האבידה. צחק הבבא סאלי ואמר לרב אליהו: "מה אמא שלך הייתה מעדיפה, שתשב כאן אתנו או שתקבל מכות בדירה?".

// באור פניך, הרב חיים בן שושן, עמ' 126 //



לכאורה, משה היה יכול להסתפק במכת הדם. אילו היה אומר לפרעה: 'איני מפסיק את המכה עד שתשחרר את בני ישראל' ולא היה סומך על הבטחות פרעה - אין ספק כי לבסוף פרעה היה נשבר ומשחררם. אם כן, מדוע לקו המצרים בעשר מכות?

מסביד הרב יוסף צבי דימון, שלפי הפשט, גם במכת הדם היו מים למצרים, גם אם לא מן היאור: **"ויחפרו כל מצרים סביבת היאר מים לשתות כי לא יכלו לשתות ממימי היאר"**. אמנם, גם במציאות כזו אי אפשר להחזיק מעמד זמן רב, שהרי היאור הוא מקור המים העיקרי של המצרים. פרט לכך, כל מקורות המים הפכו לדם, ואפילו מים שהיו בתוך הבתים. אם כך השאלה חוזרת - מדוע היה צורך בשאר המכות?

מסתבר אם כן, שיש משמעות למכות יותר מעצם השחרור של עם ישראל ממצרים. בפסוקים חוזרת שוב ושוב האמירה "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" וכדומה. נראה שהמכות באו להראות את השגחת ה' בעולם, ולא רק כעונש לפרעה ולמצרים. אך מדוע נענש פרעה? הרי הקב"ה הכביד את לבו והוא לא בחר בכך?

מסביד הרב דימון, שיייתכן שלא מדובר על פעולה ישירה להכבדת לבו של פרעה, אלא הקב"ה גרם לפרעה לחוש כאילו הוא יכול להתנגד לו. תחושה זו נבנתה אצל פרעה באמצעות עשר המכות. הקב"ה הכה את מצרים בדם, משום כך הבטיח פרעה לשחרר את עם ישראל, ובעקבות הבטחתו סרה מכת הדם. לאחר מכן חזר בו פרעה מהבטחתו, כי הרגיש שהוא יכול, כביכול, לפעול כנגד הקב"ה ולהתל בו, כך שבסופו של דבר המכה תוסר. זוהי הכבדת הלב - ההרגשה של פרעה כאילו הוא השולט במצב.

גם במציאות שלנו אינו רואים את השגחת ה' תמיד בצורה בהירה. לו היינו רואים איך הקב"ה מעניש על כל עבירה או נותן שכר על כל מצווה, לא הייתה לנו יכולת בחירה חופשית, ובהכרח היינו עושים את רצון ה'. הקב"ה נותן לנו את האפשרות לפעול כביכול לפי רצוננו, אך אנו צריכים להיזהר שלא נכביד את לבנו - שלא נרגיש כאילו באמת אנחנו עושים כל מה שברצוננו. חופש הבחירה ניתן לנו על מנת שנכיר בכך שחירותנו היא לעשות רצון ה' בעולם.

אביעד הר-טוב

קדושת שם ה'

פרשתנו פותחת בעניין שמותיו של הקב"ה, ולמדים אנו, שלא הרי שם "א-ל-ש-די" כהרי שם הוי"ה, אך מכל מקום, לעניין האיסור למחוק את השם - זה וזה שווים.

כתיבת שם בספר תורה מחייבת כוונה בשעת כתיבה. בשורשה של הלכה זו חקרו האחרונים, אם מדובר בהלכה מהלכות כתיבת שם ה', כך שללא כוונה לקדש את השם - אין זה "שם", או שמא מדובר בהלכה מהלכות כתיבת סת"ם, היינו, שספר שהשמות בו לא נכתבו מתוך כוונה לקדשם הוא ספר פסול, אך שהכתיבה כשלצממה נחשבת "שם".

ונראה, כי יש להבחין בין שני סוגים של "כוונה". הכוונה הבסיסית היא להענקת משמעות לשם, כגון המלה "אל", שעשויה להיות מלת חולין (כמו: "שב אל ביתו"). רובד נוסף של כוונה הוא לשם קדושת השם. לגבי קדושת ספר תורה דרושה גם הכוונה הנוספת, ומכאן השאלה האם זו הלכה מהלכות ספר תורה או שמא הגדרה של המושג "שם".

לשאלה זו נפקא מיניה לגבי איסור מחיקת השם: אם

שם שנכתב ללא כוונה לקדשו לא מוגדר כלל כ"שם", הרי שכל שם שלא נכתב בקדושה, גם אם נכתב במשמעות של "שם" - מותר מן התורה למחוק. אך אם כוונה לשם קדושה היא הלכה מהלכות ספר תורה, גם שם שנכתב שלא לכוונת קדושה הוא "שם" לכל דבר, ואסור מן התורה למחוק.

כאשר לצירוף אותיות השם שנכתבו במשמעות של חול: אך כי דומה שאין איסור למחוק את המלה "אל" מהמשפט "שב אל ביתו", עדיין יש מקום לדון בשם המופיע בדברי דפוס. המדפיס אינו יודע כלל מה הוא מדפיס, כך שאין הוא מתכוון לא למשמעות של חול ולא למשמעות של "שם", ורק אצל הקורא מקבל צירוף האותיות משמעות. האם נאמר כי עצם צירוף האותיות נחשב "שם", או שמא כשהכותב לא התכוון במפורש למשמעות שם - אין כאן "שם"?

להלכה, אך שיש הסבורים שהכוונה מגדירה את השם, מדרבנן חל איסור מחיקה מכל מקום, ונזהרים שלא להדפיס שמות בדפוס שעתיד להיות מושלך גם כשהמדפיס אינו יודע מה הוא מדפיס.

"ואולם בעבור זאת העמדתיו, בעבור הראתך את נחיי; ולמען ספר שמי בכל הארץ"

סיפר הרב מרדכי אליהו זצ"ל: הרה"ג רבי אברהם הררי רפול זצ"ל, משגיח בשיבת פורת יוסף, היה בקי עצום, והייתי מכנה אותו "ש"ס מהלך", וכשהוא היה לומד היה זה בהתעוררות ובהתלהבות גדולה, ומתוך לימודו היה דופק על השולחן.

פעם אחת ישב ולמד לידו בחור אחד, ופתאום הפסיק הבחור באמצע לימודו, סגר את הספר ונישק אותו. על שניהם דורשים את הפסוק (משלי כו ו): "נאמנים פצעי אוהב, ונעתרות נשיקות שונא" המכות שרבי אברהם היה מכה על השולחן הן אוהבות, כי הן באות מתוך ריתחא דאורייתא. אבל יש מי שמנשק את הספר, והנשיקות הללו שנואות הן, שמעידות על הפסקת לימוד התורה.

// תנא דבי אליהו, וארא, תשע"ו //



עיון בפסוקי התורה על מכת הארבה, מראה שהיא שונה בצורה בולטת מהמכות האחרות. בשונה משאר המכות, לא נאמר בה שהמכה הולכת להיות ארבה, וכך כתב רבי שמחה בונים מפשיסחה - בספרו קול שמחה:

"דהנה הקב"ה רצה להראות להם את חסדו שעושה עמהם. לזה יראה לי לומר שמכת ארבה לא אמר הקב"ה למשה, רק ה' ציוה שיבחר משה בעצמו איזה מכה שירצה. ובה יתראה שהשי"ת עושה הכל לטובתם. מה שאין כן אם היו כל המכות על פי ה' בפירוש - היה מקום לטעות ולומר שלא לטובתם עשה את המכות האלה רק מאיזה טעם אחר. אכן בזה שאמר להם השי"ת שיבחרו בעצמם איזה מכה שירצו, בזה נראה שכל מה שעשה היה בשבילם".

את ספור יציאת מצרים ניתן לראות בשתי צורות. בצורה האחת - מרכז המאבק הוא בין ה' לבין פרעה, ועם ישראל "מצא את עצמו" בתוך הסיפור. בצורה השנייה - מרכז המאבק הוא עם ישראל. רש"י אומר, שלו כל המכות היו מיוזמתו של השי"ת - ניתן היה לחשוב שהמאבק הוא כפי האפשרות הראשונה שהוצגה, אבל משנתנה למשה הזכות לבחור ככל העולה על רוחו, הרי שמה (המייצג את עם ישראל) הוא חלק מהותי מהמאבק, ולא משהו מיקרי.

רש"י מסביר מדוע בחר משה דווקא במכת ארבה. אחד ממאפייני המכות הוא היותן מידה כנגד מידה, וכאן, כנגד החשש של פרעה "פן ירבה" וכדברי השי"ת לאברהם "הרבה ארבה את זרעך", ביקש משה את הארבה. פירוש זה הוא פלא גדול, אבל לא בהבנת הפסוקים שבו אלא במה שמתמע ממנו, ועמד על כך בעל אמרי אמת מגור שכתב עליו: "משה רבינו כיוון לרצון הקב"ה, וזו היא תורה שבעל פה כשמכוונים לרצון העליון". תורה שבעל פה כוחה ומעמדה קובעים ברכה לעצמם, אבל לענייננו, מפעים לראות שעוד בטרם יצאו ישראל ממצרים גילו שבכוח תורתם הם יכולים לכוון לרצון השי"ת, ואולי עצם גילוי זה מהווה סוג של יציאת מצרים, יציאה מהמחשבה שגבולות כוחו של האדם הם היצירה חומרית, וגילוי ש"השמים הם הגבול", במובן העמוק של המושג. וכפי שעולה מברכת התורה, שהרי אנו מברכים "והערב נא את דברי תורתך..." גם אם לומדים רק מדבריהם של חכמים, כאילו הם דבר ה'! ולווי ויעלה הדבר בידינו.

מרדכי מאיר

ברכות התפילין

מצות תפילין נזכרת בסיומה של פרשתנו פעמיים, זיכרון ליד החזקה ביציאת מצרים. האם שני חלקיה של מצוה זו, של יד ושל ראש, הן מצוה אחת או שהן שתי מצוות נפרדות? לכאורה, אם מדובר במצוה אחת - הרי שיש לברך עליה רק ברכה אחת, ואם מדובר בשתי מצוות נפרדות - יש לברך על כל תפילה ברכה בפני עצמה.

אלא שלמרכה ההפתעה, מתברר שהרמב"ם, שכותב במפורש שאלה הן שתי מצוות נפרדות, סבור שיש להניח תפילין ביד ובראש ברצף ללא הפסק ולברך רק ברכה אחת, ורק אם הפסיק בדיבור ביניהן - יברך ברכה אחרת על של ראש. הדברים מחייבים הסבר: אם מדובר בשתי מצוות, מדוע די בברכה אחת על שתיהן? ומדוע אין להפסיק בדיבור ביניהן?

הרמב"ם עצמו נשאל על כך, וכתב כי אין צורך לברך על כל אחת בנפרד משום שענין שתיהן - אחד. נראה, כי לדעתו ברכת המצוות יוצרת כוונה בקיום המצוה, ואם הכוונה היא אחת והמצוות נעשות ברצף - די בברכה אחת המתייחסת לשתיהן.

שיטה אחרת היא שיטת התוספות. לדעתם, תמיד יש לברך ברכה נפרדת על של ראש, ואם הפסיק בדיבור ביניהן - יברך על של ראש גם את ברכת תפילין של יד, וגם שיטה זו אינה מובנת: אם מדובר במצוה אחת - מדוע יש צורך בשתי ברכות? ואם הם סבורים כי מדובר בשתי מצוות נפרדות - מדוע אסור להפסיק בדיבור בין של יד לשל ראש? ויותר מכך: אם הניח של יד ובירך עליה, הרי קיים מצוותה. מדוע אפוא, אם הפסיק בדיבור בין של יד לשל ראש עליו לברך על של ראש גם את ברכת של יד? ברכה זו הרי נאמרה כהלכתה!

ונראה, כי לשיטת התוספות - תפילה של ראש צריכה שתי ברכות, אלא שכרכת של יד עולה על הענין המשותף לשתיהן ולכן לא חוזרים ומברכים אותה אם לא הפסיק. צריך לומר אפוא, כי לפי התוספות יש כשל ראש תוספת מעבר לעצם מצות ההנחה: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", וזו מחייבת ברכה נוספת.

"וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ..."

בוקר אחד לאחר התפילה ניגש יהודי לרב מרדכי אליהו, הגיש לפניו את התפילין וביקש מהרב אם הוא יכול לבדוק. הרב סבר שהשאלה היא על צורת הבתים והריבועים, התבונן בעינו החדה על התפילין ואמר ליהודי: זה בסדר. אמר היהודי לרב: את הפרשיות, אם יכול הרב לבדוק (כאילו הרב נמצא ועובד במכון לבדיקת ס"ם). להפתעת כולם, הרב הוציא מבגדיו אולר קטן ואמר לו: אם אני פותח, אין לי כאן חוטים לתפור לך תפירה חדשה אחרי שאבדוק, אתה מסכים שאפתח בלי לתפור אחרי הבדיקה? כן, ענה היהודי, והרב פתח את התפירות, הוציא את הפרשיות, בדק אותן אחת לאחת והשיבן למקומן. כאילו היה זה דבר המובן מאליו שהראשון לציון תפקידו לפתוח ולבדוק תפילין לאחר התפילה.

// מפי השמועה //



"אִזּוּ יִשִּׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לֵה'... " וְעַתָּה כָּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת -
מכאן שעל כל אדם "מצווה לכתוב [ספר תורה] משלו" (סנהדרין כא, ע"ב)

נקראה התורה "שירה", וגם קרייתה בציבור בשירה. דיני שומרים, מקרקעין, נזיקין, שמיטין ומלחמה - מה להם ולשירה?

ניתן להציע כי יש להבין את הזהות תורה = שירה, תוך עמידה על שני הבדלים שבין שירה לדיבור:

האחד: הדיבור - חד-גוני, והשירה - רב גונית. תפארתה בסולמות עולים ויורדים, ביציאה מהשגרה, מהצלילים המונוטוניים. אין אדם שר בדרך כלל בשגרת יומו, אלא בומנים מיוחדים, מרגשים ומשמחים במיוחד, בעת שמתרומם מעל השגרה, כמו בפרשתנו: "אז ישיר משה" - "אז, כשראה הנס, עלה בלבו שישיר שירה" (רש"י).

תפילה אף היא שירה - שירת הנשמה הכוספת לאלוקיה, ובה ניתן להתעלות משאר העתים ולהתקרב לבורא. גם מדי שבת זוכה האדם להתעלות משגרת החולין, ולפיכך מכופלת השבת בשירה ובזמירות - "מזמור שיר ליום השבת" (וראו ילק"ש, שם). התורה נקראה שירה, כי בכוחה לרומם את האדם ולהוציא מכבלי עולם החומר והשגרה, אל עולם של רוח ואמונה, רגש ונשמה יתרה.

השני: הדיבור הוא אוסף הברות ומלים פרודות, ואילו השירה זורמת ומחברת מלים לחטיבה אחת (במוסיקה: לגאטו. ושמא לא מקרי הוא הדמיון הלשוני שבין: לחן - נחל, זמר - זרם). זאת ועוד, דיבור לעולם יישמע מפי אדם בודד: "תרי קלי לא משתמעו" - שני קולות, ואפילו הם זהים, אינם יכולים להישמע יחד, ומי שצריך לקיים מצוה בשמיעה זו לא יצא ידי חובתו (ראש השנה כז, ע"א). לעומת זאת, בשירה, ככל שיותר קולות שרים יחדו בהרמוניה כך גדל יופיה.

ולכן נמשלה התורה לשירה - כי כדברי בעל ערוך השולחן (בהקדמתו לחלק חושן משפט): "וכל התורה כולה נקראת שירה ותפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה וזהו עיקר הנעימות".

• להרחבה ראו מאמרנו: "על התורה כ'שירה'", דף שבועי 152, אוניברסיטת בר-אילן, שבת שמחת - תורה, תשנ"ז

רון קליינמן

"מלאכה גרועה"

"שבו איש תחתיו, אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". הגמרא במסכת עירובין לומדת מפסוק זה על איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת, הוא אב המלאכה האחרון ברשימת ל"ט האבות. לכד מאיסור הוצאה, נזכר במפורש בכתוב בפרשת ויקהל, גם איסור הבערה, "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", ואילו כל שאר אבות המלאכה - ממלאכת המשכן הם נלמדים. לגבי איסור הבערה נחלקו תנאים מדוע ראתה התורה לציין בנפרד משאר מלאכות, אך לא מצאנו דיון דומה בעניין מלאכת הוצאה. מדוע זקוקים היו חכמים ללמוד על מלאכת הוצאה מדרשת הכתוב ולא הסתפקו בלימוד ממלאכת המשכן? הקושי גדול יותר משום שבמסכת שבת לומדת הגמרא על איסור הוצאה מפסוק נוסף, "ויכלא העם מהביא!" מדוע לא די היה בפסוק אחד?

בתחילת מסכת שבת עונים בעלי התוספות על שאלה זו תוך כדי ביאור קושי במשנה הראשונה של המסכת. המשנה מציינת שתי דוגמאות של הוצאה: האחת - אדם העומד ברשות היחיד עוקר כיכר לחם משם ומניח אותה ברשות הרבים; השניה - אדם העומד ברשות הרבים, עוקר כיכר מרשות היחיד

ומושך אותה אליו. הקושיא - מתבקשת: מהו הצורך בשתי הדוגמאות? הרי כך או כך מדובר בעקירה מרשות היחיד והנחה ברשות הרבים!

בתירוצם מצביעים בעלי התוספות על כך, שהתורה אסרה הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ולהפך, אך לא אסרה מרשות יחיד זו לרשות יחיד אחרת, למרות שגם מהוצאה כזו עשויה לצמוח תועלת רבה. מכאן הם לומדים, כי בניגוד לשאר מלאכות, שהן פעולות המוכרות כמלאכה גם מחוץ להלכה, והגדרתן ההלכתית מבוססת על הגדרת המלאכה בעולם הרחב, בהוצאה - ההגדרה ההלכתית היא ההופכת אותה למלאכה, וגדרה הם גדרי הלכה ולא גדרי מציאות. משום כך, אומרים התוספות, היה צורך ללמוד על מלאכה זו מפסוקים: ללא שני הפסוקים עלולים היינו להבחין אפילו בין שני המקרים הקרובים הללו של הוצאה מכפנים החוצה, בין הושטה לבין משיכה, ולאסור רק אחד מאופני הוצאה אלה. משום כך נזקקה המשנה לציין את שתי הדוגמאות.

תכונה מיוחדת זו של מלאכת הוצאה זכתה אותה בכינוי "מלאכה גרועה".

"זה א-לי ואֵנוהו"

סיפר הרב יהושע מגנס: בליל ראש השנה של מוצאי שמיטה, ניגשתי לרב אברהם שפירא והצעתי לו בקבוק יין הקדוש בקדושת שביעית שיש לי, שכן יש מצווה לשתות יין זה עפ"י דברי מרן הרב קוק זצ"ל. ר' אברום כששמע זאת סירב ואמר: אתה לא יודע איך הדברים האלה מקשים עלי: אני צריך לבדוק ששתייתי את הכל ולא נשאר מעט בכוס, ולהזהר שלא יטפטף וכד'. אני לא רוצה את זה. פעם אחת שלח לי הגרי"ז מבריסק שמן של תרומה על מנת שאשתמש בו לנר חנוכה, ואתה לא יודע כמה בדקתי ודקדקתי, אם כבר כלה השמן, ואם נשאר עוד משהו בתחתית הנר וכו', זה קשה מאוד. וכך קבלתי תשובה, ופניתי לביתי על מנת לקדש. והנה, אחר כמה רגעים, אני שומע נקישה קלה על הדלת. בפתח עמד ר' שמואל, בנו של הרב, ובפיו בקשה: אבא שאל, אם בכל זאת נשאר קצת יין, הוא היה רוצה גם כן..

אז ראיתי מה כוחה של מצווה אצל ר' אברום, שעם כל קושי שהיה לו בזה, לא נתנו לבו להפסיד מצווה עוברת והודמנות לקיים ולהדר בעוד דבר מצווה.

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' קד"צ //



הרב קוק מסביר שיש שתי דרכים להגיע לאמת, שלילת השקר ומציאת האמת האמתית. יתרו עבד את שני השלבים האלה. יתרו גם שלל את כל העבודות הזרות שעבד, וגם גילה את האמת, עם ישראל. צריך להבין: איך יתרו הגיע להכרה הזו? רש"י אומר שהוא שמע על קריעת ים סוף ומלחמת עמלק. אך מה הוא מצא דווקא בשני המאורעות האלה? האם עשר המכות לא הספיקו לו? למה הוא בא, ומה הכבוד הגדול שמשה רוחש לו?

למעשה, מי היה יתרו? ראשית, יתרו היה מבני מדין. ומדין כידוע היו מבני קטורה אשת אברהם. והוא לא היה סתם ממדין, אלא כוהן מדין, ועל פי הגמרא - גם אחד משלושת היועצים של פרעה, כלומר, הוא למעשה המומחה העולמי לדתות ואמונות באותה התקופה. מעבר לזה, העובדה שהוא בא מאברהם מראה לנו שהוא קשור גם למסורת בית אברהם, מסורת הנבואה ואחדות הא-לוה.

כלומר, צריך להבין שיתרו עבד את כל העבודות הזרות כי בכל אחת מהם הוא מצא משהו מאוד דומה לרעיון האחדות ש"מלוא כל הארץ כבודו", בהנחה של אלוהות. כי הכל אחד. אז מה הביא את יתרו לחבור לישראל? יתרו נתקל בתופעה חדשה שהעולם עוד לא ראה. יתרו רואה השגחה אלוהית ספציפית על עם מאוד מסיים, שכמו שאמרנו יתרו מעין "בן-דוד" של העם הזה. מה שכולם ראו בעשרת המכות זה עונש למצרים, לאו דווקא מידה כנגד מידה על מה שהם עשו ליהודים. העולם ראה את אמונת הדין, ה"אלוקים", זאת שמענישה ומתגמלת. אך רק יתרו השכיל לראות מתוך קריעת ים סוף ומלחמת עמלק שיש הנהגה אחרת. הנהגה של רצון אלוקי המתגלה בעם ספציפי, עם שמעתה ירוץ על פני כל ההיסטוריה כעם ה'.

אדם כזה מבחין שמזהה את כל זה, ראוי להצטרף לעם ישראל, וראוי הוא שנכבד אותו מאוד ונקשיב לחכמתו.

אביתר פרוז

לפנים משורת הדין

חייב אדם לעשות לפנים משורת הדין. כך לומד המדרש המובא במסכת בבא מציעא מדברי יתרו למשה, "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון": "וזאת המעשה" - זה הדין; אשר יעשון - זו לפנים משורת הדין. ונראה, כי כך יש לפרש את המדרש: אם יש מעשה שהוא בכחינת "אשר יעשון", יש גם "מעשה אשר לא יעשון", היינו, מעשה שהוא בכחינת הלכה אך לא למעשה. את ההלכה "לא יעשון", ו"המעשה אשר נכון יעשון" הוא לפנים משורת הדין.

דברים אלה מחייבים הסבר: מה טעם יש בקביעת דין שאין ללכת על כיוונו? אם יש ללכת דוקא לפנים משורת הדין, יהא זה הדין!

התשובה מתבהרת מתוך דבריהם של בעלי התוספות, אשר מצביעים על שלושה מצבים שונים המחייבים לעשות לפנים משורת הדין:

א. כאשר ההלכה מעניקה לאדם אחד רווח כספי על חשבון אחר, והוא יודע מיהו המפסיד. לדוגמה: המוצא אבדה בשוק של גויים, ויודע שחברו הוא המאבד. על פי הדין - הרי אלו שלו, שהרי ברור

כי הבעלים התייאשו. עם זאת, ראוי לנצל זכות זו רק אם ממילא לא ניתן למנוע את ההפסד, אך כשניתן למנוע - חובתו של בעל הזכות למנוע. במצבים אלה, אומרים בעלי התוספות, מדובר על חובה ברורה מסברא, שאינה זקוקה לפסוק להתבסס עליו.

ב. כאשר ההלכה מעניקה לאדם פטור ייחודי שאחרים אינם זכאים לו. לדוגמה: הפטור ממצות פריקה וטעינה הניתן לזקן שאינה לפי כבודו. במקרים אלה, סיבת הפטור היא העיקר ולא הפטור עצמו, ולכן אם אפשר לקיים שניהם - חייב לעשות כן. וכך נהג ר' ישמעאל ברי' יוסי, אשר קנה שלוש פעמים את העצים של אותו סבל במקום לטעון אותו בהם. במקרים אלה החובה אינה מובנת מאלוה, ולכן יש צורך במקור מן הכתוב.

ג. חיוב הפונה אל צדיקים בלבד, שכן התורה קובעת דין בהתאם ליכולת הממוצעת, ופעמים ראוי היה מעיקר הדין לתבוע מאמץ גדול יותר, אך רק צדיקים יכולים לעמוד בו. על כך נאמר במשלי: "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור."

"ויענו כל־העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה"

בעל ה"כתב סופר" שלח יום אחד לקרוא אליו בנקאי יהודי אחד בבודפשט ובשיחתו עמו טען כנגדו וניסה להשפיע עליו, שישגור את הבנק בימות השבת. הבנקאי, שהיה רחוק ממסורת ומתבולל, לא נעתר וטען, שאינו יהודי דתי, אין הוא מכיר במצוות המעשיות.

אם לא משום יראת שמים - הפציר בו בעל ה"כתב סופר" - עשה נא זאת לפחות משום בושה.

בושה? - חייך הבנקאי - מה לכאן ולבושה, מה בושה היא שלא להיות שומר דת?

השיב לו בעל הכתב סופר: חכמינו זכרונם לברכה אמרו לנו: "מי שאין לו בושת פנים, בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני" (נדרים כ.). וזאת מניין להם, והיאך זה "ידוע" כל כך? אלא שעה, שניתנה התורה לבני ישראל, ודאי נמצאו להם אז ביניהם, כפי שמצויים כיום, כופרים ואפיקורסים רבים, שהתורה לא נראתה בעיניהם, ולא היה בלבם רצון לקבל עליהם את עול המצוות. ואם כן, משום מה אחר הכול נענו וקיבלוה? משום "ויענו כל העם יחדו", משום שכל העם קרא "נעשה ונשמע" - שהם מתביישים להיות יוצאים מן הכלל - ומכאן דרשו חכמינו, שמי שאין לו בושת פנים, שאינו בוש להוציא עצמו מן הכלל, סימן הוא, שלא עמדו אבותיו על הר סיני.

// סיפורי צדיקים, שמחה רב, עמ' 189 //



פרשתנו היא הפרשה הראשונה אחרי מעמד הר סיני. היינו מצפים שאחרי המעמד הזה ימשיך העיסוק בדברים גבוהים. במקום זה, ישנו עיסוק מיד בעניינים משפטיים: דיני עבד ואמה, דיני מכות ודיני נזיקין. אמנם דינים אלו מאוד חשובים, אך עדיין מפתיע למצוא את הפרשה במקום זה.

שני הצדדים הללו - הבחינה של הקב"ה שנמצא מעל ומעבר, והבחינה בה הקב"ה שוכן איתנו במציאות, קשורים מהותית אחד לשני. אחרי המעמד הנכבד של הר סיני, לפני שמובאים דיני קורבנות, ולפני שמובאים דיני המקדש, ואפילו לפני שידברו על "שמע ישראל" - הדבר החשוב ביותר הוא העניינים הכי פרטיים וארציים: מה לעשות עם העבד או החמור. כאשר הקב"ה אומר: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", זוהי אמירה רבת משמעות על כך שדברים אלו דווקא "הן הן גופי תורה".

נאמר בגמרא במסכת שבועות ש"כל התורה כולה, כללות ופרטות נאמרה", ואכן אפשר לחלק כך באופן כללי את התורה: יש חלק העוסק ב"כללות", ויש חלק העוסק ב"פרטות". מעניין לראות שדווקא העיסוק בפרטים ממלא נפח רחב יותר בתורה מאשר הדברים ה"רוחניים". כשהתורה אומרת: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", היא מצהירה שכדאי להניח את הדברים הגדולים והנשגבים למקומות מסויימים בלבד, משום שדמותה של התורה עצמה, היא הדמות של אותם חוקים "יבשים" העוסקים בפרטי החיים.

אנו רגילים לתלות את העיניים בשמים כשאנו מדברים על הקב"ה, אבל בעצם הוא נמצא בתוך הדברים הקטנים, הפעוטים והמדוקדקים של ההלכה. הקב"ה מלמד את משה דקויות שבדיני נזיקין, מעסיקים את הקב"ה פיצויים על נשיכת כלב או גניבת חמור, מטרידות אותו מריבות בין אנשים, גם הן על סכום קטן. מי שמחולל גלקסיות וברא עולם שלם, מתעסק גם עם הפרטים והחיים הפשוטים שלנו. הקב"ה הוא מלך מלכי המלכים, אבל הוא גם אבא. הוא הכי רחוק, ומאותה סיבה - הכי קרוב.

שני מרכל

"לא תהיה לו כנושה"

"לא תהיה לו כנושה, לא תשימון עליו נשך". כפי שלמדו חכמים, האיסור ללחוץ על הלווה לשלם הוא רק אם אין לו אפשרות לשלם, כך שהלוואה עם שעבוד נכסים או עם ערבים - אין בה משום "לא תהיה לו כנושה".

יש לשאול: מדוע אסרה תורה לאלץ את הלווה לשלם חובו כשאין לו אמצעי תשלום? אם אין לו נכסים - יתכבד ויסיף שעות עבודה, וישלם חובו! מה בין אילוצו לממש נכסיו לבין אילוצו לעבוד?

נראה, כי התשובה תלויה בשאלה נוספת: נאמר במשלי "עבד לווה לאיש מלוה". במה באה לידי ביטוי עבודתו של הלווה? ואם אכן עבד הוא לו, מה בין עבודתו זו לעבודת שאסרה תורה כשאמרה "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם", ודרשו חכמים: ולא עבדים לעבדים!

יתכן, כי הלווה הוא עבד משום שהוא נאלץ לעבוד יותר מהמקובל כדי לפרוע. הוא זקוק לעבוד לפרנסת יומו ולעבוד עוד כדי לפרוע הלוואתו, ועבודה יתירה זו היא העושה אותו כעבד. עם זאת, כאשר יש ללווה

נכסים אותם הוא יכול לממש ולפרוע הלוואתו - אין זו עבדות של ממש: מאחר ויכול לפרוע את הלוואה באמצעות נכסיו, אם הוא בוחר לעבוד - לעצמו הוא עושה כן, כדי להציל נכסיו, ואדם העובד למען עצמו - אינו עבד.

מעתה, אם אין לו נכסים לפרוע הלוואתו והמלווה ילחץ עליו לפרוע, יאלץ הלווה לעבוד למען המלווה, ועבודה כזו - מעין עבדות היא, וזהו שאמרה תורה "לא תהיה לו כנושה".

והנה, בפסוק שלנו נאסר גם הנשך. יתכן, כי הקשר בין שני האיסורים הוא אותה עבדות אסורה: הלוואה בריבית יוצרת חוב שאין ללווה כל הנאה ממנו. כיוון שכן, כשיעבוד על מנת להרוויח את סכום הריבית לפרועו למלווה, נמצא שעבודתו אינה להנאתו אלא להנאת חברו בלבד, והרי היא כעבודת עבד.

נוכל להבין עתה מדוע אומרת המשנה בכבא מצינא, כי המלווה בריבית עובר גם משום "לא תהיה לו כנושה": הלוואה בריבית מאלצת את הלווה לעבוד עבודת עבד, עבודה שכל הנאתה למלווה, ושעבוד כזה הרי אסור משום "לא תהיה לו כנושה".

"אם שכיר הוא, בא בשכרו"

כשבא סייד לצבוע את ביתו של הרב, נעמד הרב ליד הסייד בטרם יצא מביתו, ואמר לו שרצונו לראות איך הוא מכין ומערבב את הצבעים והסייד. תמה הסייד מה רב ולדבר זה, והחל במלאכתו. ראה הרב שהסייד לוקח שפופרת של צבע צבעוני ומוריקה לתוך דלי הצבע הלבן, ושאל אותו הרב: מדוע ככה? ואמר לרב שכך דרכם להכין. ולמד הרב מכאן את ההלכה של הבן איש חי, שבנתינת משקה צבוע בשבת לתוך מים יש איסור צבוע מדרבנן, כי כן דרך הצובעים, ורק הפוך, ליתן את המים לתוך הצבע, מותר, שאינו כדרך הצובעים. כשסייד הסייד את עבודתו בא הרב לשלם לו, ולפני שנתן לו את הכסף מלמל הרב דבר מה, ותמה הצבע איזו ברכה מברך הרב, וענה לו הרב, שאומר הוא "לשם ייחוד" על מצוות "ביומו תתן שכרו" ו"לא תלין פעולת שכיר".

// הפי השמועה //



בבניית הארון אנו מוצאים ציווי מיוחד שלא נצטוונו בשאר הכלים. לכלי המקדש היו בדים על מנת לשאת את הכלים. אך בארון הציווי מופיע פעמיים: **"בטבעת הארן יהיו הבדים, לא יסרו ממנו"**, בטבעות הארון יהיו הבדים - עשה, לא יסורו ממנו - לא תעשה. מה החשיבות הגדולה שהתורה מייחסת להישארות הבדים בטבעות? שאלה נוספת היא, מה המשמעות בפריסת הכנפיים של הכרובים למעלה?

שמעתי מהרב יעקב מדן: בפרק א' בספר יחזקאל מתואר לנו מעשה המרכבה. על דמויות החיות שהם חלק מנושאי המרכבה נאמר: **"כנפיהם ישרות אשה אל אחותה"**. תיאור מעשה המרכבה בתחילת יחזקאל הוא תיאור כואב של עזיבת השכינה את ירושלים. פרישת הכנפיים למעלה של החיות היא "המראה" על מנת לעזוב את ירושלים. שפחה על הים ראתה מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי במעשה מרכבה. השפחה על הים ראתה השראת שכינה: **"זה א-לי ואננהו"**, לעומת יחזקאל שראה וחווה את הסתלקות השכינה מבית המקדש.

הקדוש ברוך הוא שנתן לנו את הדבר היקר ביותר, את התורה הקדושה, שדרכה הייתה השראת שכינה: **"ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארן העדת את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל"**, נתן לנו גם "אזהרות יצרן" כיצד לשמור על הכלי החשוב ביותר במשכן.

הכרובים הם פורשי כנפיים למעלה. דעו לכם, אומר הקב"ה: הארון כרגע פה אבל שימו לב שהוא מוכן להמראה בכל זמן נתון. עליכם לקחת את האחריות עליו ולדאוג שהארון גם יישאר לאורך זמן. משמעות השראת הבדים בתוך הטבעות היא שהארון במצב נשיאה ונסיעה כל הזמן. הארון פה אבל הוא גם יכול להיעלם. הכל תלוי במעשיכם. לצערנו הארון נלקח ונגנז. את כל הכלים שנהרסו בבית ראשון בנו מחדש בבית שני, מלבד ארון הברית. הסיבה לכך פשוטה: ארון יכלו לבנות אבל את התוכן הפנימי, הלוחות, לא היה להם. ממילא אין טעם לארון ללא לוחות. היופי החיצוני ללא תוכן פנימי הוא חסר משמעות. שנרצה ובעזרת ה' גם נזכה לראות את ארון הברית במקומו הטבעי.

הרב יהודה לפיאן

כוונה בקיום מצוות

על הפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" כתב רש"י: "לי" - לשמי. בשורות הבאות נעניין מעט בתפקיד הכוונה בקיום מצוות.

השאלה אם מצוות צריכות כוונה שנויה במחלוקת בתלמוד, ובעקבותיה - במחלוקת הראשונים. אך מה פשר האפשרות שמצוות אינן צריכות כוונה? לכאורה, ללא כוונה לשם מצוה - הפעולה היא סתמית, והכוונה היא שעושה אותה לפעולת מצוה!

נעניין בשאלה זו בעזרת קושיא גדולה שהקשו הראשונים על הרמב"ם. בהלכות שופר פוסק הרב כי מי שתקע בשופר בראש השנה לשם אימון - לא יצא ידי חובתו. על פניו - משום שלא התכוון למצוה, ומצוות צריכות כוונה. מאידך הוא פוסק, כי מי שאכל מצוה רק משום שאנסוהו לאכול - יצא ידי חובתו למרות שלא התכוון, ומכאן שמצוות אינן צריכות כוונה!

מתוך דברי הראשונים עולה התשובה הבאה: הפעולה הנקראת "אכילת מצוה" היא פעולה בעלת משמעות גם לולא היתה התורה מצוה לעשותה כליל הפסח. הרי גם ללא מצות מצוה אפשר שהיינו אוכלים מצוה כליל הסדר כדי לשבוע, במיוחד לאור איסור אכילת

חמץ. נמצא, כי מצות מצוה פירושה לכצע פעולה מוכרת ובעלת משמעות כשלעצמה, והדרישה העיקרית של המצוה היא לעשות זאת במועד מסויים. נמצא, כי לא ביצוע הפעולה הופך אותה למצוה, אלא מועד ביצועה.

לא כן פעולת "תקיעת שופר", היינו, השמעת קולות שופר בסדר מסויים. לולא ציווי התורה לא היתה לפעולה כזו כל משמעות, ולכן אופן ביצוע הפעולה, ולא רק מועד ביצועה, הוא תנאי לכך שתיחשב מצוה. אם נניח שתפקידה של הכוונה הוא להעניק משמעות לפעולה, שלא תהא בבחינת פעולה סתמית ("מתעסק"), נוכל להבין מדוע מי שאוכל מצוה במועד, גם אם אינו עושה זאת לשם מצוה - פעולתו היא הפעולה עליה צוותה התורה, ואם עושה כן במועד הנכון - יצא ידי חובתו. מה שאין כן תקיעת שופר: ללא כוונה - אין משמעות להשמעת קולות תקיעה ותרועה, כך שגם אם במקרה יעשה זאת בראש השנה - לא זו הפעולה עליה צוותה התורה, ולא יצא ידי חובתו.

נתיישבו אפוא דברי הרמב"ם, ונתבאר כיצד יתכן להכשיר מצוה שנעשתה ללא כוונה.

"מאת כל איש אשר ידבנו לבו, תקחו את תרומתי"

חכם מנשה שלו, היה אומר בשם מרן בעל הבן איש חי זיע"א, שהיה דורש בעניין הצדקה את הפסוק: "תלוף ילף ובכה נשא משף הָרַע בֹּא יְבוֹא בְרָנָה נִשָּׂא אֶלְמֵתָיו".

וכך היה אומר:

יש גבאי צדקה שמגיע לבית אחד, ובעל הבית בוכה לפניו שאין לו ממה לתת, וכי הממשלה לוחצת ודוחקת, ועול הפרנסה קשה מנשוא, וכך בוכה ובוכה עד שנותן לבסוף כסף לצדקה. ויש שמגיע לבית, ומיד כשמפטר את סיבת בואו, שמח בעל הבית ומיד מבקש ממנו לבוא למחרת, וכשבא למחרת מקבל ממנו בעין יפה ונדיבה.

זהו שאומר הפסוק, מי שנותן בבכיה, מקבל את שכרו כפי שנתן ולא מקבל יותר אלא "נושא משך הזרע" בלבד. אבל מי שהוא בגדר "בוא יבוא ברינה", שנותן בשמחה ובטוב לבב, אזי שכרו גדול ועצום, וזהו "נושא אלומותיו" ולא יקבל שכר רק כפי מה שנתן. ולפי זה, יש להתייחס למצוות הצדקה ככובד ראש ולא להקל בה, ועיקר העיקרים הוא לתת אותה בשמחה עצומה ובטוב לבב.

// תנא דבי אליהו, תרומה. תשע"ו //



בפרשה אנחנו מוצאים בפעם הראשונה את הבחירה בכהנים כעובדי המשכן: **"וְאֵתָהּ הִקְרַב אֵלֶיךָ אֶת אֶהְרֹן אָחִיךָ וְאֶת בְּנָיו אִתּוֹ מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכַהֵנוּ לִי..."**, ואת פירוט התהליך בו נכנסו לתפקידם.

עד חטא העגל עבודת הקרבנות נעשתה על ידי הבכורים, ככתוב בפרשת משפטים: **"וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל"** שהם הבכורים, **"וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַה' פְּרִים"**. בעקבות חטא העגל, בו נכשלו גם הבכורים, הועברה העבודה לשבט לוי שעמדו בניסיון וסייעו למשה כנגד עובדי העגל.

יש להבין: מדוע הבחירה בשבט לוי היא מוחלטת ובלתי ניתנת לשינוי? הלא כשם שהעבודה נלקחה מהבכורים בעקבות חטאם כך הייתה אמורה להישלל משבט לוי בדורות בהם לא מילאו את תפקידם כנדרש! בנוסף, נדרש ביאור בפסוקים בפרשת בהעלותך, המתארים את החלפת הלויים בבכורות, ההחלפה שלכאורה אינה תואמת, שכן הבכורות שימשו לפני חטא העגל ככהנים מקריבי קרבנות, ואילו הלויים - **"נְתַנִּים לְאֶהְרֹן וּלְבָנָיו"**, אך אינם המשמשים בעבודת הקודש!

עלינו להבין, שכשם שבחירת הבורא בישראל אינה מותנית במעשים ואינה ניתנת להפרה ולשינוי, כך הבחירה בשבט לוי אינה גמול על העמידה בניסיון העגל אלא מצביעה על סגולה מיוחדת שהקב"ה טבע בם. אבל אם כך, מדוע העבודה לא התבצעה על ידי שבט לוי כבר מיציאת מצרים?

מטרת יציאת מצרים היא להיותנו **"מְמַלְכֵת כְּהֲנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ"**, אומה שלימה שמחוברת ומקודשת לבורא העולם. במכת בכורות הוכו בכורי מצרים והוקדשו בכורי ישראל, ככתוב: **"בַּיּוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הַקְדַּשְׁתִּי אֹתָם לִי"**. משמעות הדבר היא, שבכל בית בישראל קיים נציג שהתקדש ומסוגל לעבוד את עבודת ה'. הביטוי המעשי של אותה הקדושה נגלה בשעה הגדולה של האומה, במעמד הר סיני, בה הבכורים שימשו בפועל ככהנים. אולם בחטא העגל התברר שהבכורים אינם מסוגלים להישאר בקדושתם בחיי היומיום. היה צורך בקבוצה אחרת שתוכל למלא את התפקיד הזה גם בחיים השגורתיים. לשם כך, נלקחו הכהנים והתקדשו לעבודתם בתהליך שונה, המפורט בפרשתנו, היות והתפקיד שהוטל עליהם היה גדול בהרבה מזה של הבכורים.

הלויים, שעבודתם היא גם כן יום יומית, אינם מקריבי הקרבנות. הם, לעומת הכהנים, מסוגלים להכיל ולקבל את קדושת הבכורים שהייתה לשעתה ולתת לה משמעות מעשית בחיי היום יום לתועלת ולעילוי הציבור כולו.

אלעד וולקן

הותרה ודחוויה

הציץ שעל מצח הכהן הגדול נושא את עוון הקודשים ומכפר במקרה שהוקרב קרבן בטומאה. והנה, חכמים למדו כי אם רוב ישראל טמאים - מותר לכתחילה להקריב בטומאה קרבנות שקבוע להם זמן, אלא שנחלקו תנאים אם במקרה כזה הטומאה דחוויה בלבד או שמא הותרה. אם היא דחוויה - ההיתר הוא להסתמך לכתחילה על כפרת הציץ, אך אם היא הותרה - מצב של רוב טמאים מבטל לגמרי את האיסור להקריב קרבנות אלה בטומאה, גם ללא כפרת הציץ.

שאלה זו הושאלה על ידי הראשונים מדיני טומאה להלכות שבת: האם חילול שבת להצלת נפשות עושה את השבת ל"דחוויה", או שמא השבת "הותרה" לגמרי? שאלה זו הועלתה בנוגע לחולה הזקוק לאכול בשר, ולפנינו שתי אפשרויות: לשחוט עבורו בהמה או להאכילו בשר נבלה. אומר הרשב"א: אם שבת הותרה - עדיף לשחוט לו, "שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה, ושוחטין לחולה כדרך ששוחטין אנו לעצמנו". אך אם שבת דחוויה - עדיף שיאכל נבלה ולא ישחוט לו בשבת, "שבמקום שיש לו בשר לאכול,

לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת".

ויש לשאול: אם שבת "הותרה", ולגבי חולה שבת נחשבת כחול, מדוע לא הותרה גם הנבלה, כך שלגבי חולה נחשבת הנבלה ככשר שחוטתה?

כדי ליישב זאת עלינו לכאר מחדש את שאלת שבת "הותרה" או "דחוויה": יש להבחין בין דין "יעבור ואל יהרג", הנוגע לחולה עצמו, לבין דין "פיקוח נפש דוחה שבת", הנוגע לאחרים הנדרשים לטפל בו.

אם שבת "הותרה", ברגע שלפנינו חולה - אין הבדל בין החולה עצמו, שרשאי לאכול נבלה להצלתו, לבין אחרים שיחללו שבת עבורו, ולכן נזדרז אנו לשחוט קודם שהחולה יאכל נבלה. אולם אם השבת דחוויה, כל עוד החולה עצמו יכול לקיים את דין "יעבור ואל יהרג" - אין מקום להפעלת ההלכה המתירה לחלל שבת לצורך פיקוח נפש, כך שהחולה יאכל את הנבלה שלפניו, ואנו לא נחלל שבת לשחוט עבורו.

מעתה ברור, כי מרגע שהתברר שמותר לחלל שבת - כל הפעולות נעשות כרגיל ללא שום שינוי גם אם שבת "דחוויה", וכפי שהדגיש הגר"ש אוירבך.

"שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש"

מעשה בדין תורה שנערך לפני בעל "החפץ חיים": בעיר אחת, לאחר פטירתו של הרב, פרצה מחלוקת סביב כס הרבנות: רצה בו בן הרב, שהסתמך על טענת החזקה, אף על פי שלפי כישוריו לא היה ראוי לכך, ובני העיר לא רצו בו והחליטו למנות אחר, ראוי יותר. הלכו אל בעל "החפץ חיים", והוא שמע את הטענות ואמר:

אכן, אמת הדבר שקיין אצלנו הדין של חזקה, והרמב"ם בהלכות כלי המקדש אומר במפורש "כשימות המלך או כהן גדול או אחד משאר ממונים, מעמידין בנו תחתיו או הראוי ליורשו, וכל הראוי לנחלה קודם לשררות המת". וכך נאמר גם בהלכות מלכים של הרמב"ם. יוצא מן הכלל - כהן משוח מלחמה, שנאמר עליו בגמרא: "יכול יהא בנו של משוח מלחמה משמש תחתיו, כדרך שבנו של כהן גדול משמש תחתיו? תלמוד לומר: 'שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש'. מי שראוי לבוא אל אהל מועד" ובכך, אצל כהן משוח מלחמה אין המינוי עובר בירושה לבנים. ואף רב - סיים "החפץ חיים" ואמר - הריהו בבחינת משוח מלחמה. עליו לנהוג מלחמה כבדה ובלתי פוסקת לקיום היהדות, ולכך דרושים כישרונות רבים, הרב מרץ ואומץ לב ולפיכך אין דין הירושה תופס כאן.

// סיפורי צדיקים, שמחה דו, עמ' 18 //



"ועשית אתה קטרת רקח מעשה רוקח"

בעל הטורים מביא מדרש: מעשה רוקח שדרשו רבותינו שהיו מרננים אחרי הקטורת לומר, בה מתו נדב ואביהו, קורח ועדתו. אמר להם משה, ראו שאין הקטורת ממית אלא מחיה, שנאמר: **"ויקח אהרן כאשור דבר משה.. והנה החל הנגף בעם וימת את הקטרת.. ותעצר המגפה"**.

במסכת כריתות נאמר: "כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינה תענית, שהרי "חלבנה" ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת". הגמרא לומדת מכאן, למרות שהסממנים נועדו לריח טוב, בהקטרת הקטורת מערבים בו גם "חלבנה", שריחה רע, לרמוז שאנו זקוקים גם לרשעים בתפילתנו ובתעניתנו.

מה מוסיפים הרשעים, הלא עדיף שכולם יהיו צדיקים? מסביר המהר"ל: "כל תענית הוא העיני שירחם ה' עליהם, ואין הכנעה ממי שהוא כבר קרוב אליו כמו הצדיקים, ולכן אין הצדיקים מביאים הרחמים. אבל הרשע מביא הרחמים, כי כאשר הוא רחוק מן השם יתברך, ההכנעה הוא יותר, שאין לך הכנעה רק כאשר שונאו מכניע מפניו וזה מביא רחמים ולכן כל תענית שאין בו ממושעי ישראל, שבו ראוי ההכנעה, אינה תענית". סגולת התענית היא ההכנעה, בזמן שהאדם מכניע את עצמו, הוא אינו אותו אדם שעליו נגזרה הגזרה ולכן הגזרה מתבטלת, ובזמן שהאדם מכניע את עצמו, הוא אינו אותו אדם שתענית ציבור תוקפה חזק יותר בזמן שהרשעים מבטלים ומכניעים עצמם, כך גם הקטורת ריחה טוב יותר כשלוקחים חלבנה שריחה רע, ומתבטלת עם הסממנים. כאשר למקטיר הקטורת אין הכנעה, אזי כוח החלבנה יפעל לשלילה, ואז כביכול הריח הרע גובר וגורם למיתה. אבל אם המקטיר מכניע עצמו, גם ריח החלבנה מכניע עצמו ומתבטל וגורם להצלת נפשות - סם חיים.

נדב ואביהו עשו על דעת עצמם, "ד' אליעזר אומר: לא מתו.. עד שהורו הלכה בפני משה רבן". לא הייתה בהם הכנעה ולכן הקטורת היא סם מוות. קרח ועדתו מרדו בשביל כבודם - גאוותם, לא הייתה בהם הכנעה, ולכן הקטורת - סם החיים הפך לסם המוות. אהרון מאידך, יש בו הכנעה: **"ויקח אהרן כאשור דבר משה... וימת את הקטרת ויכפר על העם"**. כאן הקטורת היא סם חיים.

מוטי מוריה

פיטום הקטורת

שנינו בכרייתא של "פיטום הקטורת": "ואם חיסר אחת מכל סמניה - חייב מיתה". מכאן, אומר מהר"י אבוהב, שאין לומר פיטום הקטורת בעל פה, שמה יחסר מהסמנים ויתחייב מיתה. וחלק עליו הבית יוסף: ראשית, לפי רש"י חייב מיתה זה חל רק על כהן גדול ביום הכיפורים. שנית, גם לפי הרמב"ם הסבור שקטורת חסרה נחשבת "אש זרה", ויש חיוב מיתה כמיתת שני בני אהרן, כיוון שאין מדובר על הקטרה ממש אלא רק על קריאה שהיא כנגד ההקטרה - מנין הטענה שאף אמירה חסרה נחשבת כאש זרה?

למרות קושיות אלה של הבית יוסף, הרמ"א מעיר כי המנהג במדינות אלו הוא לומר פיטום הקטורת רק בשבת: בשבת קוראים בנחת ולא במרוצה, ואין לחוש שיחסר אחד מכל סמניה.

כאן המקום להזכיר קושיא נוספת שהקשה אחד מאחרוני זמנינו על מהר"י אבוהב: מאז החורבן, נאלצים אנו להסתפק בתפילה במקום קרבן, ומסתמכים אנו על דברי הנביא "ונשלמה פרים שפתינו" - בכוחנו לשלם אפילו פרים - בשפתינו. למדנו מפסוק זה חידוש גדול: הקב"ה מחשיב עבורנו

כקרבן את הנאמר על ידיו, למרות שבפועל לא הוקרב דבר. נדייק: לא נאמר כאן שאמירה חשובה כמעשה, אלא שהקב"ה מחשיב לנו את תפילתנו כקרבן. מכאן, שאם נפל פסול באמירה מסויימת, אין לומר שהאומר נחשב כאילו הקריב קרבן פסול, אלא כאילו לא נעשה דבר. לדוגמא: אם תפילת מוסף חשובה לפני ה' כהקרכת מוסף, מי שיתפלל שחרית במקום מוסף, ידי חובת תפילת מוסף - לא יצא, אך לא מפני שהקריב קרבן לא נכון, אלא מפני שלא הקריב מוסף כלל!

מעתה, אם הפסוק "ונשלמה פרים שפתינו" נאמר גם על הקטורת, אין הכוונה שמה שהוציא מפיו כאילו עשה בפועל, אלא הכוונה היא שלימוד הלכות הקטורת חשוב לפני ה' כאילו הקטיר בפועל, ואם למד הלכות לא נכונות, כגון שחיסר אחד מסמניה, לא נחשב הדבר שהקטיר קטורת חסרה, אלא נחשב שלא הקטיר כלל, וברור לפי זה, שאין דין מיתה על מי שקרא וחיסר בקריאתו אחד מסמניה, לא לפי שיטת רש"י ולא לפי שיטת הרמב"ם, וקשה להחמיר כחומרת מהר"י אבוהב.

"וּשְׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת"

סיפר הרב מרדכי אליהו על דודו, רבי יהודה צדקה, ראש ישיבת "פורת יוסף": פעם נסע לאנגליה למגבית לשיבה, וארגנו שם כנס התרמה בחנות גדולה של אחד התורמים. כשהרב צדקה הגיע, הוא רואה מעל החנות בשלט גדול: שבע כפול עשרים וארבע. שאל: מה זה? ואמרו לו שהחנות פתוחה שבעה ימים בשבוע, עשרים וארבע שעות ביממה. אם כך, אמר הרב צדקה, החנות פתוחה בשבת, אני לא נכנס לכזאת חנות ולא לוקח תרומה מכזה מקום! העשיר בעל החנות החל מתחנן שלא יהיו בושות מכל המוזמנים הנמצאים בפנים ומחכים, והוא מוכן להעלות את סכום התרומה וכדומה. ולא עזר כלום, וכולם מחכים. עד שאמר לו הרב צדקה: אם תעשה אותי שותף איתך בשביעית מהנכסים. אני מוכן, הסכים האיש, ואז אמר לו הרב צדקה: טוב, החלק שלי שביעית מהנכס, זה יום שבת. יום שהשביעי הוא שלי, וביום זה יהא סגור. והסכים האיש ושב מעוונו.

// באור פניך, הרב חיים בן שושן, עמ' 104 //



פרשת ויקהל

בפרשתנו, לאחר הכותרת, **"וַיְקַהֵל מֹשֶׁה"**, נאמרת מצוות השבת: **"שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלֶאכֶה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לְכֶם קֹדֶשׁ... לֹא תַבְעֲרוּ אֵשׁ"** - איזה חידוש יש כאן? ועוד אמירה הדורשת הקהלה של כל העם? הרי מצוות שבת נאמרה כחמש פעמים בספר שמות!

הפרשנים על אתר, רובם נכולם מדברים על הסמיכות בין שבת למשכן. הרמב"ן, לדוגמא, אומר: "והקדים השבת לאמור כי ששת ימים תעשה מלאכה ולא ביום השביעי שהוא קודש לה", ומכאן שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת. פירוט הבערת האש כאן גם הוא, כמעט על דעת כולם, להבדיל מן המועדות שצורך אוכל נפש מותר בהם, בניגוד לשבת שבה **"לֹא תַבְעֲרוּ אֵשׁ"**. למרות שההבערה כשלעצמה היא קלקול, אך בהיותה כלי לרוב המלאכות, היא אסורה בשבת. התמונה כי שבת בכלל, והבערה בפרט, עומדים כיסודות איתנים מול המשכן והעבודה בו, הם אלו שהביאו לכותרת "ויקהל משה" - סמיכות של שבת למשכן.

ברצוני להציע דרך שונה: שבת כתיקון לחטא העגל.

בחטא העגל נאמר **"וַיְקַהֵל הָעָם עַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ... וַיַּעֲשִׂהוּ עֵגֶל מִסַּכָּה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל... וְאֵשְׁלַכְהוּ בְּאֵשׁ וַיֵּצֵא הָעֵגֶל הַזֶּה"**. ובפרשתנו: **"וַיְקַהֵל מֹשֶׁה אֶת כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לַעֲשׂוֹת אִתְּכֶם... לֹא תַבְעֲרוּ אֵשׁ..."**

מלבד הדמיון הלשוני צריך להבין כיצד השבת "מתקנת" את חטא העגל. ראשית, בהיותה תיקון אפשר להבין טוב יותר את הכותרת "ויקהל משה". זהו לא עוד ציווי שבת המופיע כחמש פעמים בחומש שמות, אלא סיטואציה של "איסוף השברים". אחרי אירוע כה טראגי של חטא העגל, משה אוסף את העם ובוחר את השבת כדי לאגוד את העם סביבה. שבת יכולה להיתפס כחברתית - אפשרות למנוחה יום אחד בשבוע. אך במהותה היא - **"כִּי בּו שַׁבָּת מְכַל מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱ-לֹהִים לַעֲשׂוֹת"**. כדי לתקן חטא כה מהותי כמו חטא העגל, משה מקהיל את העם, חברתית וערכית, כשהמסר הוא - כנגד אמירתכם "אלה אלוקיך", עשיית העגל, יש יסוד "אלה הדברים אשר ציווה ה' לעשות אותם". מה שהשלכתם לאש ויצא העגל הזה - "לא תבערו אש ביום השבת". כשיש כאוס חברתי וערכי - משה מקהיל ומלמד שהשבת היא "החזרת התקע לשקע" - החזרת החיבור בין ההנהגה והעם לבוא. לפני שאתם בונים את בית ה', השבת היא התיקון.

רוני גרוס

שבת, השמל ומשכן

בפרשתנו מצווה משה את ישראל על השבת כהקדמה לציווי על המשכן, ואילו בפרשה הקודמת הציווי על השבת בא מיד לאחר הציווי על המשכן. מסתבר הדבר, כי ציוויים אלה נובעים מן החשש שמא יובן כי בניית המשכן חשובה יותר משמירת שבת, והתורה מדגישה כי לא כך הדבר. נמצאנו למדים, כי יש סתירה בין בניית המשכן לשמירת שבת, ומכאן הסיקו חז"ל כי המלאכות האסורות בשבת הן אלה שנעשו לשם בניית המשכן. אלה הן "אבות המלאכה", ומהן נובעות "תולדות" - מלאכות שלא נעשו במשכן אך בעלות עיקרון דומה, ולפיכך אסורות בשבת מן התורה.

גזירת תולדות מאבות המלאכה מחייבת הפשטה כפולה: זיהוי העיקרון שבנינו האבות נחשבים "מלאכה", וזיהוי עקרון הפעולה העומדת על הפרק. אם עקרון פעולה זו זהה לעיקרון של אחד האבות - הרי לפנינו תולדה. כך, למשל, כאשר דנו גדולי הפוסקים בעניין הפעלת מכשירי חשמל בשבת, סבורים היו רוב הפוסקים שהבעיה העיקרית נעוצה בחימום התיילים, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בנורות להט, ולפי זה הפעלת נורה אסורה כתולדה של "הבערה" או "בישול". לעומתם, החזן אי"ש סבר כי

הבעיה רחבה הרבה יותר, ולדעתו כל סגירת מעגל חשמלי משלימה את בניינו של המכשיר, ולכן כל סגירת מעגל חשמלי אסורה משום "כונה".

בשורות הבאות נעיז פנינו מעט. מסתבר, שהלימוד ממלאכת המשכן אינו מניח שמלאכות אלה אסורות בשבת מחמת חשיבותה של מלאכת בניין זו, אלא מפני שבניית המשכן ריכזה את כל המלאכות האופייניות ליצירה ובניין, ובשבת שובתים אנו ממלאכת בניין ויצירה כדי להעיד על בריאת העולם שנסתיימה בשבת בראשית. בקיצור: במקום לומר שהמלאכות נאסרו מפני שהיו במשכן, אמור שמלאכת המשכן מזהה עבורנו מהם אבות המלאכה.

והנה, בימינו קשה להעלות על הדעת מלאכת יצירה כלשהי שאינה תלויה במכשור חשמלי, ונראה ברור כי מדובר במלאכה האסורה מהתורה, בין אם משום "כונה" בין משום אב מלאכה אחר כלשהו.

אמנם, בהעדר סנהדרין אין בידינו לקבוע אבות מלאכה חדשים, ובינתיים נוסף לדון בחשמל בדרום של הפוסקים, אך מסתבר שכשתתכנס הסנהדרין במהרה בימינו - יקבע אב מלאכה ארבעים: "המחשמל".

"ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אלהם אלה הדברים אשר צוה יהוה לעשות אתם"

מסופר על רבי עבדאללה סומך זיע"א, שהיה רבו של בעל הבן איש חי ועם זאת היה בא כל שבת לשמוע את דרשת תלמידו. ממנו למדו האנשים וגם הם היו באים, עד שהיה בית הכנסת מלא מפה לפה וכולם שמעו במשך שעות ארוכות דרשה בהלכה, באגדה ומשלים.

בעת שהיה בעל הבן איש חי נכנס לבית הכנסת קודם הדרשה, היו קצת מהקהל קמים לכבודו ואחר כך היו יושבים. כשראה כך רבי עבדאללה סומך, רבו של הבן איש חי, אמר בלבו: זה לא כבוד תורה. בשבוע שאחר כך, בא רבי עבדאללה לבית הכנסת מוקדם מכולם, ובעת שראה את תלמידו בעל הבן איש חי נכנס לבית הכנסת, הוא קם לפניו מלוא קומתו, עד שהבן איש חי הגיע למקומו. ראו הקהל שהרב הגדול קם ממקומו, וכך עשו גם הם וקמו ממקומם, עד שראוהו מתיישב. התבייש בעל הבן איש חי וניגש אחר כך לרבו לבקש ממנו שלא יקום לכבודו. אמר לו רבי עבדאללה: אני מצטער שאני כבר וקן, אם הייתי יכול - הייתי מרכיב אותך על כתפיי...

// תנא דבי אליהו, ויקהל, תשע"ו //



פרשת פקודי חותמת את בניית המשכן שהחלה בתיאור המעורבות הגדולה של העם בבניית המשכן. **"קחו מאתכם תרומה לה', כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה' זהב וכסף ונחשת"**. ואכן העם עומד במשימה, והתורה מדגישה זאת בעשרות הפעמים בהם היא משתמשת במילים "להביא" "תרומה" "נדב".

גם בחטא העגל, ניכרת נכונות גדולה של העם לתת, אך שם התורה מתארת מציאות של נתינה לא מבוקרת של הפקרות והתפרקות: **"ויאמר אלהם אהרן, פרוקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם בניכם ובנותיכם; והביאו אלי. ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב"**. משה המנהיג והמחנך הגדול, מצליח לתקן את הנתינה הפסולה בעגל, ע"י הפיכת הנתינה הפסולה בעגל לנתינה לבניית המשכן, תוך שהוא נותן לעם את תחושת השותפות והאחריות, לבניית המשכן.

התנהלות זו של משה בולטת מול התנהלותו של שלמה בבניית המקדש. הפוסקים בספר מלכים מתארים עשייה רבה לקראת בניית המקדש, אך כולה נעשית על פי צו של המלך שלמה ומתוך כפייה. בנוסף, הפוסקים בספר מלכים מדגישים ששלמה ראה את עצמו כבונה כיוזם והמממן את בניית המקדש, בעוד שהעם מוצג רק כגורם שמציית למלך ואינו רואה את עצמו כחלק מתהליך הבנייה: **"הנני אמר לבנות בית לשם ה' אלוקיי...ועל המלך שלמה מס מכל ישראל...ויהי לשלמה שבעים אלף נשא סבל ושמנים אלף חצב בהר...ויצו המלך...ויפסלו בני שלמה...והבית אשר בנה המלך שלמה... ויבן שלמה את הבית ויכלהו:...ויצף שלמה את הבית מפנימה זהב סגור... וישלח המלך שלמה ויקח את חירם מצור... ויבוא אל המלך שלמה ויעש את כל מלאכתו... ויעש שלמה את כל הכלים אשר בית ה'...ותשלם כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה..."**

התוצאות היו קשות. עבודות הכפייה, המיסים הכבדים, וההדגשה החוזרת שבניית המקדש נעשתה על ידי שלמה ועבורו, לא עבור העם, הביאה למרד של העם נגד רחבעם ממשיכו של שלמה. ירבעם כנציג עשרת השבטים ביקש מרחבעם להקל את העול מעל העם, אך נענה במילים הפוגעניות "אָבִי יִסֵּר אֶתְכֶם בְּשׁוֹטִים, וְאֲנִי אֵיִסֵּר אֶתְכֶם בְּעֵקְרָיִם" והתוצאה הטראגית הייתה, פיצול הממלכה. ובעוד שבניית המשכן היוותה תיקון לחטא העגל, התנהלותו של שלמה בבניית המקדש הביאה לקלקול של בניית העגלים ע"י ירבעם, והפכה להיות נקודת המפנה שהחלה תהליך ארוך הידרדרות העם, שהסתיים בחורבנו.

אורן שיינברג

עירוב שמחות

"ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד". במדרש תנחומא נאמר, כי מלאכת המשכן נסתיימה שלשה חודשים קודם לכן, אך הקמתו נדחתה **"מפני שחשב הקב"ה לערב שמחת המשכן בשמחת היום שנולד בו יצחק אבינו"**.

על פניו, מדרש זה עומד בסתירה לעיקרון הלכתי, העולה מן המשנה במועד קטן. המשנה אוסרת לשאת נשים במועד, ולפי הסבר אחד בגמרא הדבר אסור משום ש"אין מערבין שמחה בשמחה", שכן עירוב כזה מטשטש את שתי השמחות, ושתיהן עלולות להיפגם! אפשר אמנם, כי מדרש זה סבור שהאיסור לשאת נשים במועד הוא מן הטעם השני בסוגית הגמרא, שמה מחמת שמחת הנישואין הגדולה - יניח את שמחת הרגל, ואילו בשמחות אחרות, שעצמתן קטנה יותר - אין לחוש לעירוב שמחות. עם זאת, אין די בכך ליישוב המדרש, שכן גם אם אין בעיה לערב שמחות שאין אחת מהן שמחת נישואין, נראה שאין גם יתרון בעירוב שמחות, ואילו לפי המדרש - רצוי לפני ה' לערב שמחות!

תשובה לשאלה זו מוצעת בספר "שדי חמד". עירוב שמחות הוא בעייתי רק אם מדובר בשתי מצוות המטילות חובה לשמוח. במקרה כזה ישמח אדם פעם אחת עבור שתי מצוות, בעוד המצוות מחייבות אותו לשמוח שתי שמחות! אכן, אם יש רק מצות שמחה אחת, מסתבר כי קיום המצוה יהיה טוב יותר אם נקיים אותה ביום שבו אנו ממילא באווירה של שמחה. יום שנולד בו יצחק אינו יום שיש בו מצות שמחה, אך הוא יום ששורה בו אווירת שמחה, כך שנקל לקיים בו מצוה של שמחה, ולפיכך ציווה הקב"ה לבנות את המשכן דוקא ביום זה.

מתוך כך נוכל להבין מדוע מותר לשאת נשים בפורים למרות שאין מערבין שמחה בשמחה: על מועדי התורה אומר הרמב"ם כי "חייב אדם להיות בהן שמח", כלומר: שמחה בהם היא "פעולה" של מצוה. על פורים הוא כותב כי מצוותו "להיות יום שמחה", כלומר: מצוה להפוך אותו ליום שמח. כיוון שכן, הנושא אשה בפורים מכניס שמחה ליום זה, ובכך הוא מקיים את מצות הפורים למהדרין.



"וְכִסְּף פְּקוּדֵי הָעֵדָה"

פעם נכנס רבי יוסף דב סולובייצ'יק אצל אחד מעשירי בריסק כדי להתרימו למוסד ציבורי חשוב. האיש קיבל את הרב בסבר פנים יפות; ולאחר ששמע על מטרת בואו, אמר לו ביראת כבוד: רבנו מכיר אותי זה שנים; וכל אימת שהוא קורא לי בעניין ציבורי זה או אחר, אני בא אליו בלא שהיות. מה ראה הפעם לטרוח ולבא אל ביתי? כלום איני מתכבד די, כשאני נקרא לבא אצל הרב?

רבי יוסף דב התרגש מדבריו המלכבים של מארחו ולאחר שהייה קלה אמר לו: אמת הדבר שמשום כבוד התורה מן הראוי שבעלי הבתים בבריסק יטריחו עצמם לבא לבית הרב בכל מקרה. אולם כבר נמנו וגמרו גדולי ישראל בדורות הקודמים, שבשעת הצורך אין להתחשב בכבוד התורה כמו שנאמר: "עת לעשות לד' הפרו תורתך". במקרה שלפנינו עשיתי לעצמי חשבון פשוט: אילו הטרחתי אותך לבא אצלי, היה בכך משום בקשת טובה ממך והדבר היה פוגע במטרה החשובה, לשמה אני פועל בימים אלה. שכן לא מן הראוי הוא לבקש מן הזולת טובה אחר טובה. אולם עכשיו, שהטרחתי עצמי ובאתי אליך, איני מבקש ממך אלא טובה אחת: שתרים תרומה הגונה לעניין העומד על הפרק בעירינו!

דברי הרב נכנסו ללבו של המארח הנרגש והלה העניק לרבי יוסף דב תרומה נדיבה, כפי שלא עשה מעולם.

// חפי השמועה //



ספר ויקרא הוא ספר הקרבנות, וראוי לעסוק מעט במעלת המזבח ומעלת מעשה הקרבנות. החכמה הגדולה היא הידיעה מה פסגת הטוב, מה עיקר ומה טפל, מהו סדר ההשתפרות, הכיוון הראוי להתעלות. על פניו - זהו סדר כלי המשכן: מחוץ למשכן - המזבח, שקרבנות הקרבים עליו - נאכלים; מעליו - מזבח הקטורת, שמעלתו בריח; מעליו - המנורה, מעלתה באור; ולפנים מכולם - ארון הברית שבקודש הקדשים, משכן החכמה והאמת.

סדר זה טבע אלוקים גם בגולגולת: הפה - תחתון. הוא מיועד לאכילה החיונית לקיום; מעליו - האף, לריח, הגבול שבין הרוחני לגשמי. מעליו - העין, איבר הראיה; ועל כולם - המוח, משכן המחשבה. שני האיברים הראשונים - אנוכיים, מכירים רק את עצמם. העין חושפת אותנו אל מה שמחוץ לעולמנו, ונותנת טעם לקיום, אך היא גם מטעה, ורק המוח מאפשר הבחנה בין אמיתות לשקרים, ולכן הכתוב אומר: 'חכם עיניו בראשו', שאף כי הוא רואה דרך העינים, בראש הוא מבדיל בין אמת לשקר. חז"ל בנו בסדר זה את ההבדלה, סדר יבנ"ה: מתחילים ביון, בפה; מתעלים לריח; ממשיכים באור; ולבסוף - העיקר, ההבדלה, שאינה אפשרית אלא בדעת.

אנשים פשוטים מתרגשים מן הגשמי, מן האוכל; מעליהם, קצת יותר עדינים - מהריח; ואנשים יותר איכותיים - מהעולם שסביבנו. המיוחדים שבכולם מבקשים להבין: מהו העולם? האם יש אמת? מהו טוב? הם מבקשים טעם מעבר לקיום. כשהם מבחינים בסדר ובתכלית שבטבע ומתבוננים בה לעומק, הם מגיעים להשראה ולדבקות.

אכן, הדרגה העליונה היא קודש קדשים, לדעת את האמת. אבל יש מעלה גדולה ממנה: לאחר ההגעה לאמת - לממש אותה במעשה, בפה, שנועד לא רק לאכילה לשם הנאה, אלא גם לדבר ולהשפיע. וכך, המזבח שראינו בו בתחילה נדבך ראשוני קיומי בלבד, לדעת רבים מן הפוסקים - דווקא מעשה ההקרבה עליו הוא התכלית והעיקר, וגם כשאין בית ואין קודש קדשים - המזבח קיים, שהוא עיקר המעלה. אם כן למדנו מהו סדר ההתעלות, מה עיקר ומה טפל, ולמדנו שפסגת הטוב אינה רק בהכרת האמת אלא גם במימושה, בהקרבה וחמלה.



הרב שמואל יניב

מדוע גזלן משיב את הגזלה?

פרשתנו, העוסקת בקרבנות היחיד, מסתיימת עם קרבן האשם של גזלן שהכחיש בשבועה את דבר הגזלה. הפסוקים המתארים את דינו של גזלן זה ניתנים לפיסוק בשתי דרכים:

האחת:

"נפש כי תחטא ומעלה מעל בה', וכחש בעמיתו... בגזל או עשק את עמיתו... והיה כי יחטא ואשם - והשיב את הגזלה אשר גזל... ושלם אתו בראשו, וחמשתיו יסף עליו, לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו, ואת אשמו יביא לה' איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן".

לפי דרך זו גזלן כזה נידון בשלושה: תשלום קרן; תוספת חומש על הקרן; הבאת אשם.

השנייה:

"נפש כי תחטא ומעלה מעל בה', וכחש בעמיתו... בגזל או עשק את עמיתו... והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה אשר גזל... ושלם אתו בראשו - וחמשתיו יסף עליו, לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו, ואת אשמו יביא לה' איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן".

לפי דרך זו - תשלום הקרן אינו חלק מן הדין, אלא הוא מובן מאליו: והיה ויתפס וישיב את שגזל - כפרתו תהיה תלויה בשנים: תשלום חומש והבאת אשם.

חז"ל פירשו בדרך הראשונה: הם ראו את השבת הגזל כמצות עשה, וכתוצאה מזה את איסור "לא תגזול" כלאו שאין לוקים עליו, על פי הכלל: "לאו הניתק [=ההופך להיות] לעשה - אין לוקין עליו".

מדוע השבת הגזל אינה חובה המובנת מאליה? דומה כי מכאן אנו למדים, שמשפט הנזיקין בתורה אינו בנוי על עקרון היסוד של המשפט האזרחי - השבת המצב לקדמותו, אלא על עקרון הענישה. הגזלן הוא עבריין, ועונשו הוא השבת הגזלה. אין לטעות: אף שהשבת הגזלה היא עונש קל יחסית - אין היא דבר של מה בכך (די אם נזכור את מי שגזל קורה כבדה ושיקע אותה בכניין, ועתה עליו להשיבה לבעליה). דומה, כי התורה משווה בין הגזלן והמזיק, כשנקודת המבט העיקרית אינה הדאגה לנכנע אלא ענישת הפוגע.

נמצא, כי קרבן האשם אינו בגלל עוולה נפרדת - שבועת השקר, אלא משום שגזל באמצעות שבועה הוא עבירה חמורה יותר מסתם גזל.



הפרשה פותחת במילים **"צו את אהרן ואת בניו לאמר"**, וכתב על כך רש"י בשם חז"ל: "אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות. אמר רבי שמעון: ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון ניס". הרב מרדכי אליהו אומר שביאור זה תמוה מאוד, שכן כשקוראים את הדברים הללו - מיד עולה שאלה: האמנם אהרון הכהן או בניו צריכים לזירוז? האמנם חוששים הם לחסרון ניס? הרי לא מדובר בבני-אדם רגילים, או אפילו כוהנים רגילים, אלא באהרון הכהן ובניו! ובכלל, מה שייך כאן חסרון ניס? והלא כשאהרון ובניו מקריבים את קרבן העולה - אין להם שום חסרון ניס! חסרון הכניס הוא של המקריב, ועל הכוהנים רק להקריב את הקרבן!

אמנם הסבירו המפרשים, כי בעולה יש בכל זאת הפסד מסוים לכהן, שהרי בחטאת ובאשם היה לכוהנים בשר שנשתייר להם מהקרבן, ואפשר לומר שזה נותן להם מרץ להתעסק בקרבנות אלו, ואילו עולה היא כליל לה', ואין לכהן בשר בקרבן זה אלא העור, ומשמע יש לו הפסד. אך גם על כך יש לשאול: האם הפסד כזה נקרא חסרון ניס? לכל היותר ניתן לומר כי זו היא מניעת רווח! ושוב, האם באהרון הכהן יש מקום לחשוש שיחשוש להפסד רווח ובשל כך לא יעשה את העולה בזריזות?

בתורה לא נכתב על קרבן העולה שהוא מכפר על עבירה מסוימת. ובכל זאת: למה מקריבים קרבן עולה? רש"י מביא את דברי חכמים שאמרו כי קרבן עולה בא לכפר על מצוות עשה שאדם היה צריך לעשות ולא עשה. או על עבירה שאדם עבר והיה יכול לכפר עליה באמצעות עשייה ולא עשה. זהו הנקרא "לאו הניתק לעשה", חוסר עשייה הוא סוג של עצלות שנתקן באמצעות זריזות. לכן צריך לצוות במצווה זו של קרבן עולה על זריזות. כי זה באמת התיקון הגדול של האדם המקריב את קרבן העולה. אם היה זריז ועושה מה שצריך לעשות - לא היה צריך להביא קרבן עולה. לכן גם הכוהנים מצווים על זריזות - כדי שילמדו מהם בני ישראל המקריבים את קרבנם, את מידת הזריזות.



אביעד הר-טוב

"כל חלב וכל דם"

מה הטעם שבכל הקורבנות צריך לתת הדם והחלב על המזבח? אפשר להסביר על דרך משל:

סוחר אחד ישב בבית המדרש ולמד תורה. בתוך כך בא אחד לביתו לעשות אתו עסק. כשלא מצאו בבית, הלך הלה לסוחר אחר וסגר אתו את העסקה. כשחזר הסוחר הראשון מבית המדרש לביתו ונדע לו הדבר, התרגז על בני ביתו, מדוע לא קראו לו מבית המדרש.

פעם אחרת בא לביתו גובה המסים, ושוב היה האיש בבית המדרש. הפצירו בני ביתו בגובה המס להמתין, ורצו מבוהלים להביאו מבית המדרש. אמר להם בעל הבית: שוטים שכמותכם. כאשר בא אלי סוחר לעשות אתי עסק - לא מיהרתם אותי הביתה, ואילו הפעם כשבא גובה המסים, אתם מזעיקים אותי?!

הנמשל: יש מצוות עשה ויש מצוות לא תעשה, ודרושים להן כוחות מנוגדים. למצוות עשה - כוח הזריזות. למצוות לא תעשה - מידת העצלות. האדם החוטא מחליף את השיטה: נוהג בזריזות בעבירות, ובמידת העצלות לעשיית מצוות. והקורבן בא לכפר על שני סוגי העבירות. לכן מקריבים את הדם - שהוא מסמל את הזריזות, וכן את החלב - המסמל את הקרירות והעצלות.

// חפי השמועה //

מדרש וסברא

נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש אם אכילת "חצי שיעור" מדבר אסור - אסורה מן התורה או מדרכן בלבד. בתחילת הסוגיה ביומא הדנה במחלוקתם, מבססים שניהם את עמדתם על סברא. בשלכ השני מציג ר' יוחנן ברייתא, הדורשת את הפסוק מפרשתנו "כל חלב... לא תאכלו", ומבארת כי המלה "כל" רומזת שהאיסור חל גם על חצי שיעור, ועל כך עונה ריש לקיש: דרשה זו אינה אלה "אסמכתא", ואינה מלמדת על איסור תורה.

מבנה זה של הסוגיה - אומר דרשני. על ריש לקיש יש לשאול: מנין שואב הוא את כחו לומר על מדרש הלכה שאינו אלא אסמכתא? על ר' יוחנן יש לשאול: מדוע טען כי הבסיס לשיטתו הוא סברא, בזמן שיש בידו ברייתא הדורשת כדבריו מן הכתוב?

השאלה השניה נידונה בדברי התוספות על אתר, ותשובתם היא תשובה לשתי השאלות גם יחד: המלה "כל" רומזת אמנם על הרחבת האיסור, אך ללא הסברא היינו עשויים לייחס את הרחבת האיסור לאו דוקא ל"חצי שיעור", ולכן פתח ר' יוחנן וביסס דבריו על סברא. ריש לקיש, שאינו מקבל את סברת

ר' יוחנן, סבור כי הרחבת האיסור אכן אינה מתייחסת ל"חצי שיעור" אלא לסוג אחר של חלב, כך שלגבי "חצי שיעור" המדרש אינו אלא אסמכתא.

נחזור ונקשה על ר' יוחנן: אם המדרש אינו מכריע, מה צורך יש בו? מדוע לא די בסברא? התשובה הפשוטה היא, שגם הסברא אינה מוחלטת, שהרי ריש לקיש חולק עליה!

נמצא, כי המדרש זקוק לסברא והסברא - למדרש, ורק מכין שניהם עולה הלכה בעלת תוקף "דאורייתא".

למעשה, כבר העיר על כך הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים, כאשר כתב כי חובה מן התורה לשמוע לבית הדין הגדול הן בדברים הידועים במסורת מסיני והן ב"דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא". וכי יעלה על דעתנו שחכמים ידרשו מן הכתובים מבלי שייראה בעיניהם שדבר זה כך הוא? ולפי דרכנו, כוונתו לומר, שההלכה מתקבלת רק אם היא נדרשת מן הכתוב ומתאימה לה סברא טובה [וראו עוד בפרשת כי תצא].

"אם על תודה יקריבנו"

סוחר עצים עשיר אחד היה בדרכו ממקום למקום על חבילה נכבדה של עצים אותם העביר בנהר. כשהגיע לפטרבורג, לא נתנו לו לעבור במקום, והוא "נתקע" עם הררי העצים שבבעלותו, וערכם ירד פלאים בתוך ימים. האיש ראה את מפעל חייו קורס, ובכה על מר גורלו. והנה, לפתע הוכרזה באזור שעת חירום, מחירי העצים טיפסו באחת מעלה מעלה, והבן-אדם התעשר עושר רב תוך ימים ספורים. שמח על ההצלחה והעזרה ששלח לו הקב"ה, הלך הסוחר לביתו של הרב חיים מוולוז'ין לתרום סכום הגון לשיבה.

שאלו הרב, מה ראה לתת הפעם סכום כה נכבד כתרומה? סיפר לו הסוחר את אשר קרה לו. אמר לו ר' חיים: באמת כל יום יש נסים לעניים, שבלילה הם בלי פרוטה, ולמחרת משתכרים ומתפרנסים, ונותנים שבת והודיה לה', כנאמר (תהילים עד, כא): "עני ואביון יהללו שמך", אבל העשירים אינם רואים את השגחת ה' בכל הקורה אתם מדי יום, ורק כאשר הם מצליחים למעלה מדרך הטבע, הם נזכרים בכך ומודים על כך.

// מפי השמועה //



פרשת שמיני

"ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אתם". רבים סבורים, כי האדם בעל המעלה עומד בפני אתגרים וניסיונות קשים יותר מאלו הניצבים בפני האדם הפשוט, והדבר מתבטא במיוחד במקומות ובאירועים שבקדושה. אולם, נשאלת השאלה מדוע? מדוע דווקא האדם הנעלה הוא בעל סיכון גדול יותר 'לפספס'? טבעי יותר לחשוב, שככל שעולים במדרגה, כך קטנים הסיכויים לחטוא!

ב"שמונה פרקים" דן הרמב"ם בשאלה מי גדול יותר: הכובש את יצרו או המעלה אותו. בשונה מתשובת הרמב"ם, הרב משה בוצ'קו סבור, שהמתעלה על יצרו עד כדי שאינו מתאוה כלל לעבירה, לא רק בתחום המובן מאליו, תחום 'המצוות השכליות', אלא בכל מכלול המציאות וכוחות הנפש - הוא האדם השלם. ומדוע? מהי מעלתו המיוחדת של אותו האיש שהתגבר על כל יצרו?

הרב בוצ'קו מסביר כי איש שכזה הזדכך כל כולו, עד שמדעת עצמו משכיל ומבין את כל התורה, שהרי הכל (הן המצוות השכליות והן חוקי התורה) ניתן ממקור אחד. אדם שכזה, ודאי שלא יצטרך לשום כפייה, משום שעבודו אין בתורה "חוק" ללא טעם, וכך הוא ניצב בדרגה העליונה ביותר שאדם מסוגל להתעלות אליה. אך מאותו אדם שנמצא בכזו מעלה נדרשת ענווה עצומה. אפילו הנביא, אשר זיכך את שכלו מכל פניה זרה ומכל גורם חיצוני עד שראוי הוא לנבואה, בסופו של דבר לא יינבא דבר מצד עצמו אלא מרצון האלוקים. כך ניסח זאת הרמב"ם: "שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוקי".

אין ספק כי נדב ואביהוא היו במעלת נביאים, כפי שאומר אונקלוס על עליית עם משה להר סיני, שהם חזו דעת אלוקים באופן נעלה ביותר. הרב בוצ'קו מסביר שכשלונו נבע דווקא ממעלה זו, מעלת הנבואה. ללא ענווה הם ניסו לדומם את המעמד ממקומם שלהם. הם לא השכילו להבין שדווקא במעמד זה הערך החשוב ביותר הוא הענווה, הביטול כלפי רבש"ע בעבודת המשכן.

לרוב אנו נוטים לחשוב כי המעלה הגבוהה ביותר היא להפנים תובנות רוחניות מתוך שכלנו אנו והבנתנו שלנו, ומתוך ההבנה וההתחברות, לקיים מצוות. כאשר נחוש שקיום המצוות שלנו אכן נובע מהשגתנו השכלית, אנו עלולים בסופו של דבר לעשות מעשים שמנותקים כליל מהמקור האלוקי. אולם דווקא מנדב ואביהוא, אנו למדים כי המקום הטהור ביותר ממנו צריך לפעול פעולות רוחניות הוא ממקום של ענווה.

דור גלזנר

סימני טהרה - סימנים וסיבות

הרמב"ם במורה נבוכים כותב, כי סימני הטהרה של בעלי החיים הם רק אמצעי זיהוי עבורנו להבחין בין הטהור לטמא, אך במהותם הם חסרי משמעות: בעלי החיים לא נעשו טהורים בגללם ולא טמאים בהעדרם.

ראיה מסויימת לדברים אלה ניתן להביא מן המשנה בבכורות. המשנה אומרת, כי ולד פגום, שנולד מבהמה טהורה ללא סימני טהרה - מותר לאכלו. אם הסימנים הם סיבת הטהרה, כיצד יתכן להתיר בהמה ללא סימנים אלה? יש לשים לב, כי המשנה מנמקת את ההלכה הזו בעזרת הכלל לפיו כל מה שיוצא מגופו של בעל חיים טהור (כגון חלב פרה) - טהור הוא כמותו. כלומר, סיבת ההיתר היא השייך הברור של הולד לאמו, שיוך שאינו זקוק לסימנים חיצוניים, ומכאן שהסימנים הם אמצעי זיהוי בלבד, ואם יש אמצעי זיהוי טובים יותר מן המנויים בתורה - אפשר לטהר גם בלעדיהם.

עם זאת, טענתו של הרמב"ם נתקלת בקושי ממקום אחר. המשנה בניה קובעת, כי דג שיש לו סנפיר - יש לו קשקשת, ומותר לאכול דג בלתי מזוהה ברגע

שנמצא עליו קשקש אחד. מאידך, הסנפיר כשלעצמו - אינו מספיק, שכן יש דגים בעלי סנפיר וללא קשקשת. מעתה, שואלת הגמרא, מדוע טרחה התורה לציין את הסנפיר כסימן טהרה? ומתרת: הסנפיר הוזכר משום "יגדיל תורה ויאדיר", כלומר: הידיעה שהסנפיר הוא סימן טהרה - תורה היא. דומה, כי הדברים הם חסרי פשר אם הסימנים הם אמצעי זיהוי בלבד, שכן כסימן זיהוי - הסנפיר כשלעצמו הוא סימן ריק מתוכן. לסנפיר יש משמעות רק אם הוא אחד משני התנאים ההופכים את הדג לטהור, אך שמבחינת סימן הזיהוי - די בקשקשת!

יש לציין, כי באותו מקום בו טוען הרמב"ם את טענתו דלעיל, הוא מוסיף ש"כל המאכלים שאסרה עלינו התורה הם מזון מגונה". כיוון שכך, המרחק בין "סימן טהרה" לבין "סיבת הטהרה" - קטן מאד: אמת הדבר, שאין אנו אוכלים פרה משום שהייתה מעלת גרה ובעלת פרסה שסועה הופכים אותה לטהורה, אך עם זאת יש להניח ששתי תכונות אלה תורמות לצורת חיים שבזכותה היא "מזון ראוי" לאדם.

"ויקריבו לפני ה' אש זרה"

כשרצה הגאון רבי חיים מוולוז'ין זצ"ל להקים את ישיבת וולוז'ין, החליט לקום ולעלות לפני רבו, הגאון מוילנא זצ"ל, ולשתפו בתוכניתו המהפכנית. רבי חיים הגיע לפני הגר"א והחל מפרט בהתלהבות את תוכניתו. והנה, הגר"א נשאר מאופק ואף נראה כמסתייג ולא השיב דבר לרבי חיים. רבי חיים התאכזב ונפטר מלפני רבו והלך לבית מלונו. והנה, כשעמד להפרד מרבו ולחזור למקום מושבו, בא לפני הגר"א ואז הגר"א החל לעודדו בלהט ובחמימות שטובה תוכניתו בדבר הקמת הישיבה, ויעצו בעוד כמה וכמה עצות כיצד יצליח בקהמת הישיבה.

רבי חיים נשתומם למשמע אוזניו ולא הבין, לכן הרהיב עוז ושאל את רבו: יסלח לי רבינו אם אשאל, אבל למה כשבאתי בפעם הראשונה, רבינו לא עודדני ולא תמך ברעיוני כמו שעכשיו הוא מעודד ותומך? חייך הגר"א ואמר: רבי חיים, בהתחלה כשבאת אלי, ראיתי שהרעיון בה התלהבות, והתלהבות היא אש זרה ומסוכנת, ואין לה קיום, לכן רק אחרי ששככה ההתלהבות הראשונית, אז ראיתי לנכון לעודד אותך לעשות הכל, בשכל ובמתינות...

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' ש"ח //



"וטהרה מקור דמיה"

עיתים מעז יצא מתוק, כך מתוך מחלוקת ופולמוס שנדרשו להן ישראל, מחמת הנוצרים בימי הביניים, נתפרשו דינים והלכות.

במאות ה-12 וה-13 מצאו הנוצרים להקניט את היהודים על העדר השתתפות הנשים בברית שבין הא-ל לישראל, שהרי בשעה שהזכרים היהודים נימולים כחלק מאותה הברית, הנשים אינן נימולות ואינן עוברות הליך מעשי אחד הקושר אותן בברית זו, מאידך אצל הנוצרים - הן הזכרים והן הנקבות מוטבלים, ובכך, לשיטתם, מחדשים הברית עם הא-ל.

התשובה אשר ניתנה לטענה זו על ידי הראשונים עד לראשית ימי הבינים הייתה כי הנשים כלולות בברית זו בזכות בעליהן ובניהן הנימולים, כך מצאנו, כדוגמה, בספרו של ר' יוסף אופיציאל (המאה ה-13, צרפת), ספר "יוסף המקנא", אשר אף כתב את כתב ההגנה במשפט פריז, בו הואשמו היהודים ע"י ניקולוס דונין, תלמידו של רבי יחיאל מפריז, אשר המיר את דתו והצטרף לפרנציסקנים, כי בתלמוד יש אסופות של דברי פלסטר כנגד הנוצרים ומשיחם.

ואולם ברבות הימים הוסיפו חכמי הדורות בפולמוסם עם הנוצרים תשובה נוספת ועניינה שמירת הנידה וההיטהרות ממנה המוטלת על נשות ישראל. כך מצאנו, כדוגמה, בדברי בעל "ספר ניצחון ישן": "המינים שואלין ואומרים: אנו מטבילין הזכרים והנקבות, ובה אנו מקבלין אמונתנו. אבל אתם, רק האנשים נימולים, ולא הנשים. ויש להשיב: בשביל דם נידות הם מקובלים, לפי ששומרות את עצמן ומוזהרות בו"

בתשובה זו יש להעצים את מצוות שמירת טהרת המשפחה כעניין המייחד את נשות ישראל, הזכות להיות חלק מן הברית בין עם ישראל והקב"ה, בזכות ההקפדה על הלכות הנידה. מהלך זה משקף יציקת משמעות חדשה לציווי זה, משמעות שנולדה מתוך הויכוח הבין דתי שבין היהודים לנוצרים.

צביקה וייצמן

מילה וזמנה

מלים ביום ולא בלילה, שהרי נאמר "וביום השמיני". מה משמעותה של הלכה זו? אפשר, שהלכה זו מלמדת, שבלייל השמיני עדיין לא עבר די זמן מן הלידה, והתינוק נעשה ראוי למילה רק בבוקר. אך אפשר גם שהלכה זו דומה להלכה הקיימת גם במצוות אחרות כתקיעת שופר ונטילת לולב, שאפשר לקיימן רק ביום ולא בלילה.

באפשרויות אלה תלויה השאלה הבאה: תינוק שמסביבה כלשהי מלים אותו לאחר היום השמיני, האם אפשר למול אותו בלילה? לפי האפשרות הראשונה התשובה חיובית, שהרי מרגע שהגיע בוקר היום השמיני - נעשה התינוק ראוי למילה; אך לפי האפשרות השניה - אין למולו בלילה, שהרי מצות מילה היא מצוה שנעשית דוקא ביום. בשאלה זו נחלקו תנאים במסכת יבמות, ונפסקה הלכה שגם מילה שאינה בזמנה - מלים דוקא ביום.

בעניין מילה שלא בזמנה נזכיר שאלה מספר "נודע ביהודה": תינוק נולד שבועות אחדים לפני פסח ולא נימול בזמנו. כיוון שנדחתה הברית ביקש אביו לדחות את הברית עד ערב פסח, וכך לפטור את הבכורים

מתענית בכורות!

הבקשה הכעיסה כל כך את הנודע ביהודה עד שגזר שאם יקרה מקרה כזה ויגיע ערב הפסח - אין למול את הילד, וזאת כדי שלא יבואו אחרים וילמדו לתכנן כך במקרים דומים!

לכד מגזירה חמורה זו, מעניינים גם הנימוקים שכתב לאסור את הדחייה: א. הדוחה עובר על מצות "זריזין מקדימין למצוות"; ב. אם ח"ו ימות הילד בזמן ההמתנה - תימנע ממנו המצוה; ג. אסור למול מילה שלא בזמנה בערב שבת או חג, מחשש שמא יאלצו לחלל את השבת או את החג בטיפול בתינוק.

אך מעניין מכל הוא הנימוק שלא כתב, שאמור היה להיות העיקרי: לאחר היום השמיני, כל רגע שלא מלים - מבטלים מצות עשה! יתר על כן, לפי נימוק עיקרי זה, לכאורה אין אפשרות לגזור גזירה שלא למול ערב פסח כשהדבר עומד בסתירה למצות עשה מן התורה!

ויתכן, כי הנודע ביהודה סבר, שגם אל מול מצות עשה זו - ראוי לגזור כפי שגזר, וכדי שלא לעורר תמיהה יתירה - לא הזכיר אלא את הנימוקים הצדדיים יותר.

"זאת תורת הילדת"

כל מי שבא לספר לר' אברום שפירא כי נולד לו בן או בת, אחר ששאל לשלום היולדת והנולד, היה אומר לאבא שני דברים הקשורים ליולדת ושני דברים הקשורים אליו.

וכך היה אומר: דבר ראשון, תגיד ליולדת מזל-טוב ממני. דבר שני, תגיד ליולדת שאני אמרתי שצריך לפנק אותה בגלל צירי הלידה שהיו לה וחולשתה. ואתה צריך לדאוג לכך, היא הייתה מעוברת תשעה חודשים, ועברה לידה וצריכה לקום בלילה לטפל בתינוק, והבעל צריך להזהר להקל עליה. ומיד הוסיף לספר על רבי שמואל מסלנט, שבא לפניו אברך אחד שנולד לו בן, והתלונן על אשתו שאינה רוצה לקרוא את שם הילד הנולד על שם סבו, שכן עתה הגיע תורו לקרוא בשם, לאחר שכבר נתנה היא שם לילד הקודם. אמר לו ר' שמואל: אני מתפלא עליך, אתה היית בהריון תשעה חודשים? אתה עברת את צירי הלידה? אתה תטפל בתינוק? ואחרי כל הצער הזה אתה מתוכח איתה על שם הילד, רק בגלל שזה התור שלך?!

כך סיים הרב את דבריו, לא לפני שהוסיף ואמר לאב: "יהי רצון שתזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים" ומה פשר החופה כאן? אלא כאן יש אזהרה לאבא, שילמד עוד דף גמרא כדי שבניו הנולדים לו יהיו בני תלמיד חכם, ויקפצו עליהם לקחתם.

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' ש"כ //



בלב הפרשה אומר ה' למשה ולאהרן **"כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחזה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם"**.

במבט ראשון נראה שהפסוק פותח בבשורה חגיגית, ומסיים בבשורה קשה, אך במבט מעמיק נראה את ההיפך: הבשורה בתחילת הפסוק מתארת את הארץ בלשון שאינה קדושה אלא כארץ כנען, ואילו סיום הפסוק משתמש בנגע לנגעי צרעת הבתים בביטוי "נתתי", לשון מתנה!

הנצי"ב מסביר, שתחילתו של הפסוק מתאר בפני בני ישראל את גודל המשימה העומדת לפתחם - ביאה אל ארץ הסוחרים. הכנענים, מפאת ישיבתם על חוף הים במפגש היבשות, הפכו לעם של סוחרים, שרגילים לייקר את סחורתם על ידי לשון הרע על המתחרים וגיני סחורותיהם. לארץ זו, ששטופה בלשון הרע, שמתפרנסת בדרך של תחרות וקנאה, מביא אותנו הקב"ה. ואולם לצד המשימה הקשה מזכה אותנו במתנה - "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם".

"בשורה היא להם" - כותב רש"י - "שהנגעים באים עליהם, לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם ... וע"י הנגע נותץ הבית ומוצאן". בני ישראל יירשו את נכסיהם של הכנענים, את בתיהם ואת משלח ידם. כאמור, ירושה זו מביאה עמה משימה קשה של התמודדות עם הטומאה המושרשת בהם, ואופן ההתמודדות הוא הבשורה והתפקיד של עם ישראל. את הטומאה צריך לנתץ ולהרוס, ודווקא פעולה זו מאפשרת את גילוי המטמוניות, את חשיפת הקדושה שצפונה בתוך הנכסים ובכל מערך החיים. וכמו שכותב ה"שפת אמת" על מדרש זה: "וזאת הבשורה טובה שיוכלו לתקן כל המקומות גם כן, והוא באמת מטמוניות, שבכל דבר הגשמי ביותר מוטמן בו ניצוצי קדושה ביותר". כשם שהכנענים התדרדרו על ידי נכסיהם ומשלח ידם לטומאה, כך בני ישראל יפיקו מהם קדושה וברכה - "בכל מאודך" - בכל ממונך.

אלון וולקן

תשובה על לשון הרע

מסורת בידינו, כי צרעת - על לשון הרע היא באה. הרמב"ם בהלכות דעות מכנה את עוון לשון הרע "עוון גדול", משום שהוא "גורם להרוג נפשות רבות מישראל", והוא אף מונה אותו בהלכות תשובה בין עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה.

לשון הרע הוא מן המובהקים בעוונות שבין אדם לחברו, וכבר פסקה המשנה בימא, שאין יום הכפורים מכפר על אלה עד שירצה את חברו. אך הבעיה - מוכרת לכל: אם מושא הסיפור אינו יודע שדובר בו רעות, כשיבוא המספר לפייסו - תיגרם פגיעה חמורה יותר! כיצד אפוא ישוב החוטא מחטאו?

אך האמנם עוון לשון הרע ורכילות הוא בין אדם לחברו? אם כל מצוה המתייחסת לאדם אחר היא בין אדם לחברו - התשובה חיובית, אולם נראה שלא כך הדבר. מסתבר, למשל, שחובת האב למול את בנו אינה מצוה שבין אדם לחברו! נראה אפוא, שההבחנה תלויה בשאלה אם חברו נפגע, ולא בעצם העובדה שהעבירה קשורה לחבר, וכפי שלמדנו בגמרא

בסנהדרין: ההבחנה היא בין עבירות שהן רע לשמים ורע לבריות לבין אלה שהן רע לשמים ולא לבריות. וכך, החובה לרצות את החבר כתנאי לכפרה מלמדת גם היא שאם החבר לא נפגע - אין זו עבירה שבין אדם לחברו. מעתה, אפשר לצייר מצב שבו לשון הרע לא גרם כל פגיעה במושא הדברים: אם הוא לא יודע שדברו עליו - לא היה כאן עלבון, ואם הדברים שנאמרו עליו לא השפיעו לרעה על התנהלותם של אחרים ביחס אליו - כמה נפגע? ברור אמנם, כי גם דיבור כזה אסור מן התורה, אך נראה כי לא יהיה זה עוון בין אדם לחברו אלא בין אדם למקום, שמידה מגונה היא זו, שנהנה מלדבר סרה בחברו! ראה לדבר: בהלכות תשובה כולל הרמב"ם את בעל לשון הרע עם בעל החימה ובעל המחשבה הרעה, ש"הן כולן דעות רעות עד מאד!"

אם כנים דברינו, הרי שהתשובה על עוון לשון הרע תלויה בפיוס החבר רק אם הדברים פגעו בו בגופו, ממונו או נפשו, ואם לאו - יעמוד לפני ה' בתשובה ויתכפר לו.

"והנותר בשמן"

פעם בא אדם אל הרב החיד"א ולחץ עליו שיכתוב המלצה לספר שהוציא לאור. כתב הרב החיד"א בפתח דבריו: "בא לפני רב פלוני, שידוע אני בו שאם היה בזמן אלישע הנביא לא היה השמן נפסק". מחבר הספר התפעל ושמח מאוד. לימים, כשהגיע לאיזו עיר גדולה, יצא קול ברחובותיה כי "צדיק בא לעיר" ולו הסכמה ממרן החיד"א. בא תלמיד-חכם גדול שהיה באותה העיר ופנה אליו בשאלה. כששמע מיודענו את השאלה, נאלם דום ולא ידע מה לענות. התפלא התלמיד-חכם על מה מכנים "צדיק" זה בתארי כבוד, וביקש לקרוא את נוסח ההסכמה של החיד"א, ומשקיבלה לידי התבונן בה ארוכות, והתפלא למה כתב עליו שאם היה בזמן אלישע הנביא לא היה נפסק השמן, והרי יכול היה לכתוב עליו דברים יותר פשוטים. התיישב החכם בדבר, ואורו עיניו, שבעצם החיד"א בחכמתו כתב עליו נוסח שמעיד שאיש זה הוא בור ועם הארץ; שכן אילו היה בזמן השונמית, הוא היה משמש לה כעוד כלי ריק למלאות אותו, ולא היה עומד השמן בפניו, שכאמור היה לה עוד כלי ריקן לגמרי!

// תנא דבי אליהו, מצורע, תשע"ו //



פרשת אחרי מות נפתחת באזכור מותם המטלטל של בני אהרון ומיד ממשיכה אל ההוראות המדויקות כיצד להיכנס כראוי אל הקודש. התורה מאריכה ומפרטת באלו זמנים באיזה פעולות ובאלו אנשים ניתן לגשת אל הקודש. במובן הפשוט הבינו חז"ל שמות בני אהרון הוא הדוגמא לגישה שלא כראוי ולכן הוזכרו כאן בבחינת "זה כנגד זה ברא אלוקים".

נדמה שניתן להציע הבנה מעמיקה יותר על-פי דברי השפת אמת (תרמ"ח, ד"ה במדרש). השפ"א מדייק במילים 'בזאת יבוא אהרון אל הקודש', שרק בזכות "בזאת" ניתן לבוא את הקודש. דווקא צמצום הופעת הקדושה לצורה מדויקת ומזוככת מאפשרת להגיע אליה. ונראה שיש כאן חידוש כפול:

ראשית, עלינו להפנים שיש בעולם הרוחני "מרכזי איכות" המחיים את שאר האזורים, כמו לב המזרים דם לכל האברים ומשפיע עליהם טוב: יש זמן מקודש - השבת, מקום מקודש - בית המקדש, ויש גם איש מקודש - הכהן או התלמיד-חכם. ההבנה שהעולם בנוי במעגלי איכות בונה בנו יחס של כבוד, המעניק משקל ראוי לכל חלק מבלי לטשטש שום אגף חלילה. יחס זה בא לידי ביטוי ביראת מקדש, ובאיסורי השבת וכן הלאה. עצם ההבנה שיש כאן איכות שמייצגת את האלוקי האין סופי - היא הישג כשלעצמו (אורות ישראל, ריש פרק ו').

אך החידוש הוא עמוק יותר. מרגע שאנחנו מבינים שההתייחדות והקדושה המיוחדת לישראל, השבת והמקדש, הם עובדות חיים, אנו מסוגלים לראות אותם כקדושה על רצף הקיום. במקום המחשבה שהקדושה היא דבר חריג חיצוני וזר למציאות, אנחנו מבינים כעת שהקדושה מונחת בלב המציאות. האלוקי המתגלה בצורה ייחודית וניכרת דווקא בדברים המקודשים, אינו זר למציאות אלא חלק ממנה. הכהונה איננה גילדה מרוחקת, והשבת איננה מנותקת מימות השבוע. הברכה והסגולה מתגלות דווקא באבר מסויים, אך סגולתו ותפקידו היא לתת חיים וקדושה לכל שאר חלקי המציאות. במובן זה, בני אהרון מוזכרים כדי לדייק לנו את תפיסת הקדושה. מתפיסת קדושה חריגה וזרה, לקדושה הרמונית ועצמית למציאות. מבני אהרון שמתמלאים רגשי קודש אישיים ומתלהטים לעבודה עליונה, לנציגי עם ישראל שנכנסים לפני ולפנים ומכפרים על כולם.

הרב ידידיה נוימן

שני סוגי גזירות

"ושמרתם את משמרת לבלתי עשות מחקות התועבת אשר נעשו לפניכם". לפי התורה שבעל-פה, פסוק זה מצוה על חכמים "לעשות משמרת למשמרת", קרי - לגדור גדרים כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כך שחלק ניכר מן ההלכה בפועל נקבע על פי גדרים אלה ולא לפי דין תורה הבסיסי. גדרים אלה נקראים "גזרות חכמים", ויש להם חלק משמעותי מאד בקביעת אופיים של חיים על פי ההלכה. ניגע להלן בנקודה אחת הקשורה למהותן של גזרות חכמים.

ר' יוסף רוזין, הרוגאצ'ובר, ציין שיש שני סוגי גזירות: האחד - הרחבת תחומן של איסור הקיים כבר בתורה; השני - קביעת איסור חדש שישמש מחסום נוסף בפני העבירה. כך, למשל, מדרבנן אסור לבשל ולאכול עוף בחלב, אך שמן התורה הבשר שאסור לבשלו בחלב הוא רק בשר בהמה. האם חז"ל יצרו כאן איסור חדש "יש מאין" כדי להרחיק את האדם מאיסור בשר בהמה בחלב, או שחכמים הרחיבו את הגדרת ה"בשר" כך שהוא כולל עתה גם בשר בהמה וגם בשר עוף?

לשאלה זו יש חשיבות רבה: הגמרא אומרת פעמים אחדות, כי "אין גוזרים גזרה לגזרה". לא גוזרים גדר כדי להרחיק מאיסור שהוא עצמו גדר. והנה, מן התורה לא אוכלים בשר בהמה המבושל עם חלב, ומדרבנן - אין לצרוך חלב גם בנפרד מהבשר ללא המתנה ביניהם. האם נגזור כך גם אחר אכילת בשר עוף, שאכילתו עם חלב אינה אסורה אלא מדרבנן? לכאורה לא היה עלינו להחמיר כך, אך ההלכה כן מחמירה בדבר זה! הכיצד?

אכן, אם איסור עוף בחלב הוא איסור חדש שחכמים יצרו - מסתבר שאין להחמיר בו מעבר לגזרה זו. אולם יתכן שאנו מחמירים גם בכך משום שאיסור עוף בחלב אינו איסור חדש, אלא הוא הרחבת ההגדרה של המושג "בשר", כך שעתה הוא כולל לא רק בשר בהמה אלא גם בשר עוף, ומתוך כך - כל הלכות בשר בחלב החלות מן התורה על בשר בהמה, חלות מיד גם על עוף, ובכלל זה גם הצורך להמתין שעות אחדות אחר אכילת עוף, והכלל שאין גוזרים גזירה לגזרה אינו שייך לכאן, וכך אנו נהגים.

"וְחֵי בָהֶם"

מעשה ברוכל אחד שהגיע לוויילנא בליל חורף קר עם עגלתו הטעונה סחורה, בשעה שתושבי העיר ישנו שנתם העמוקה. הרחובות שוממים, קור וחושך, רק מחלון אחד בקע אור. קפוא מקור נכנס לבית הזה ומצא את הגאון מוילנא יושב ועוסק בתורה. הגאון ציווה לחמם אותו, האכילהו והשקהו והכין לו מקום ללון.

מרוב התרגשות שאל הרוכל את הגאון: רבי, האם לכל הפחות אזכה לעולם הבא?

שאלו הגאון: ועולם הזה יש לך, שאתה שואל על העולם הבא?

נאנח האיש ואמר: איזה עולם הזה, כל השבוע אני נע ונד, אין לי רגע מנוחה, אין לי פנאי להתפלל כדבעי, ואת מחיייתי אני מוציא בדוחק והכוחות הולכים ואוזלים. זה העולם שלי.

אמר לו הגאון: אם כן, ומה העולם הזה שאתה כל כך עמל עליו מראהו כך, איך אתה מצפה לעולם הבא, שאין אתה עמל עליו כלל?!

// מפני השמועה //



בפרשת קדושים מופיעה מצוות המצוות, **"וְאֶהְבֶּתְּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ"**, עליה אמר הלל הזקן: 'זה כלל גדול בתורה', והשאר 'זיל גמור'. רבות נכתב על מצווה זו ודרכה. במילים קצרות ארצה להוסיף מימד קצר ומדויק על פי מסורת הבעש"ט.

ראשית יש לשאול מה הכוונה בדיוק המצווה 'ואהבת.. כמוך'? מהי מדת האהבה העצמית אותה עלינו להחיל ביחס לזולת? שנית אוסיף, מדוע שינה הלל וניסח את הוראתו באופן שלילי (אל תעשה לחברך) וכן בדרך של מעשה (אל תעשה לחברך) לעומת הדרישה הרגשית של התורה (ואהבת)?

ר' מנדל פוטרפס, מגדולי המשפיעים של חב"ד במאה העשרים, נהג לומר שישנם שלוש דרכים של אהבת ישראל אותם ניתן ללמוד משלושת המורים הגדולים של החסידות: ר' זושא, ר' לוי יצחק והבעש"ט. אנסח בקצרה את הראשונים ואתמקד באחרון.

ניח שחבר מתחרה בי במקום עבודתי, והוא נתפס בעיניי כקנאי, ומעורר את רוגזי. ר' זושא לימד את דרך הטוב המוחלט בה אדם אינו רואה כלל את הרוע בתוכו ולא בזולתו, וכך יאהב אותו. ר' לוי יצחק, סגורם של ישראל, הורה את דרך לימוד הזכות נוכח הפגמים והחולשות של זולתו, וכך יאהבהו.

הבעש"ט לימד דרך אחרת העולה על שתי הדרכים הקודמות. בעוד שהראשונים עמלו בדרכים שונות להתעלם מן המעשים השליליים והחסרונות שבזולת ובכך סללו את הדרך לאהבת הזולת, בא הבעש"ט והפך את כיוון העבודה. כשם שאדם חי בשלום עם עצמו חרף החולשות והפגמים שיש בו (וגם זו עבודה לא קלה), כן ינהג בחברו. פגמיו וחולשותיו של הזולת, כך מורה התורה על פי לשונו של הלל, לא יסיטו את מבטו האוהב כלפי זולתו, ממש כשם ש'האדם אינו מתפעל במידותיו מכוח חסרונותיו שלו' (לשונו של ה'צמח צדק' במצוות אהבת ישראל).

ואהבת לרעך כמוך - כשם שאתה נוהג לחיות בשלום עם עצמך, ליהנות מהטוב הטמון בך ולפעול לזיכוך ותיקון הנדרש, כך ביחס לזולת.

אוסיף לסיום שהסיומת "אני ה'" מתבארת לאור זאת באור חדש, "ואידך זיל גמור"...

הרב מומי פאלוך

ערלה וקדושת הארץ

מצות ערלה שונה משאר מצוות התלויות בארץ: הלכה למשה מסיני, שהיא נוהגת מן התורה אף בחו"ל, למרות שנאמר בה "וכי תבואו אל הארץ". יתכן, כי דגש זה רומז להלכה נוספת, לפיה מותר לאכול בחו"ל פרי שספק אם הוא ערלה, למרות שבדרך כלל ספק דאורייתא - לחומרא.

והנה, יש מן הראשונים הסבורים שבזמן הגלות ארץ ישראל אינה בקדושתה. בעל "משנה למלך" הסיק מכך, שמדין תורה הארץ ללא קדושתה נחשבת כחו"ל, ולפיכך כתב, כי בזמן הזה ספק ערלה מותר בארץ כמו בחו"ל, ולפי דרכו מובן שערלה ודאית - אסורה בארץ מדאורייתא גם בזמן הזה מכוח הלכה למשה מסיני, כשם שאסורה בחו"ל.

אמנם, אם נניח שכשם שחכמים גזרו על התרומה בזמן הזה, כך גזרו על כל המצוות התלויות בארץ, אפשר שאף שמן התורה ספק ערלה מותר, מדרבנן - אסור. הכיצד? בדברי חז"ל מצאנו חיוב מדרבנן רק בתרומות ומעשרות, אך התוספות ביבמות מניחים שכך הדבר לגבי כל מצוות הארץ. דומה, כי נוכל להסביר זאת רק אם נאמר, שחכמים לא חדשו חובת

הפרשת תרומה מדרבנן, אלא קבעו כי יש על ארץ ישראל קדושה מדרבנן בזמן הזה, ומשעה שיש בה קדושה, כל מצוות התורה הנובעות מקדושה זו - חלות מאליהן מדרבנן. ניזכר במה שכתבנו בפרשה הקודמת, לפיה בסוג גזירות כזה ההתייחסות ההלכתית לגזירת חכמים היא כאל דין תורה (ראו גזירת עוף בחלב), כך שספק ערלה בארץ - אסור גם בזמן הזה, שלא כדברי ה"משנה למלך".

יצוין, כי יש הסבורים שקדושת הארץ לא בטלה בזמן הזה, והפטור מתרומות ומעשרות הוא משום שחסר תנאי נוסף - ישיבת כל ישראל בארץ. לפי זה ברור כי הארץ בזמן הזה אינה כחו"ל, ודין ערלתה תלוי בשאלה אם גם הוא חל רק כאשר כל ישראל בארץ.

גישה שונה מציע החזון אי"ש. הוא מראה שמצות ערלה אינה תלויה בקדושת הארץ מכוח כיבושה או הישיבה בה, שכן "אין ערלה תלויה בקדושת הארץ אלא בגבולי הארץ", המסמנים את הקדושה העצמית של הארץ מעצם היותה "ארץ ישראל", כך שגם בזמן הזה דין ערלה על מקומו מן התורה.

"הוכח תוכיח את-עמיתך"

פעם הוזמן הרב מרדכי אליהו לכנס סליחות גדול בשוק תל אביב. הרב הקדים לבוא למקום, ולתמיהתו הוא רואה באטליו בהמה שלמה תלויה, ואנשים באים והקצב חותך ומוכר להם חתיכות! לפי המראה השלם של הבהמה, הרב ראה שהיא לא עברה ניקור כדין. ניגש הרב לקצב, התבונן בו ושאל: אתה מוכר בשר כשר? הקצב הוציא לרב "תעודה" שבה כתוב שהבשר כשר, ומייד אמר לרב בתקיפות שילך ויעזבנו לנפשו, שכן חשב שהרב בא לפקח על הכשרות. שאל אותו הרב: ואתה אוכל מהבשר הזה? ענה הקצב לרב: וכי אני אוכל טרף?! למכור לאחרים לא אכפת לו, אבל לעצמו.. אשריהם ישראל. הרב הסביר לו על חומרת האיסור להכשיל את הרבים באכילת איסור, ובינתיים התאספו כל הקצבים מסביב וסכיניהם בידיהם, והיה שם פחד גדול, כי הזהירו אנשי המקום את הרב שמוטב לו ללכת ולא להתעסק עם אנשים אלו, כי כל העומד בדרכם לא יבחלו לנקוט בשום אמצעי נגדו. אבל הרב אמר: אני לא מפחד, לא יעשו לי דבר, אם יתקרבו אדחף אותם. והאריך אתם בדברי מוסר הנכנסים ללב להשיבם מדרכם הרעה, ונכנסו הדברים בלבם, ומאז היה שם הכשר אמיתי.

// באור פניך, הרב חיים בן שושן, עמ' 232 //



בפרשתנו כתוב: **"ששת ימים תעשה מלאכה..."**, ורש"י שם הביא את דרשת תורת כהנים שם למדנו: "מה ענין שבת אצל מועדות? ללמדך, שכל המחלל את המועדות מעלין עליו כאלו חלל את השבתות, וכל המקיים את המועדות, מעלין עליו כאילו קיים את השבתות".

שאלת המדרש, "מה ענין שבת אצל מועדות" - אינה מובנת: האין זה מקומה הטבעי, ראשונה בין המועדות?

ר' שמשון משאנץ בבאורו לתורת כהנים מבאר את הקושיה: שבת אינה תלויה בקידוש בית דין, אלא קבועה היא מששת ימי בראשית, ואילו המועדים תלויים בקידוש בית דין, שהרי בית הדין הם הקובעים את מועדו של ראש חודש. ומכאן עולה השאלה מה הקשר בין שבת למועדות: השבת נקבעת מלמעלה למטה, מהקב"ה אלינו, ואילו המועדים הם מלמטה למעלה - אנו מקדשים, ופמלייה של מעלה אומרת "מקודש"!

אלא שעתה תירוצו של המדרש צריך ביאור: למה המחלל את המועדות כאילו חילל את השבת, ולהיפך? וניתן לומר: כפי שראינו, הקושיה מבוססת על כך שהשבת קדושה ועומדת, ואילו המועדות תלוין בקידוש בית דין. מצוות תיקון המועדות על ידי קידוש החודש מבטאת את הכח הגדול שנתן הקב"ה ביד חכמי כל דור ודור להחיל קדושה על ימות השנה. כוח זה בא לידי ביטוי בולט במיוחד בדרשת חז"ל הבאה: **"אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם"**, אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מוטעין, אתם - אפילו מזידין". הרי שבידי חכמים כוח מוחלט בקידוש המועדות. יתכן, כי זו כוונת התורה כוהנים האומר ש"כל המקיים המועדות", היינו שמשריש באמונתו את ענין הכוח שנתן ה' לחכמים להחיל קדושה, בוודאי שמראה בכך שמאמין אף בקדושת השבת שמתקדשת על ידי הקב"ה עצמו.

אפשר לבאר כך את המעשה של רבן גמליאל שהורה לרבי יהושע לבוא אליו במקלו ובמעותיו ביום כיפור שחל בחשבונו. בהמשך הסיפור נאמר, שרבי עקיבא ניחם את רבי יהושע ואמר לו את דרשת חז"ל דלעיל, "אתם אפילו מזידין", ורבי יהושע עונה לו - "נחמתני", והכוונה היא, שהדגיש לו בזה שכוח קידוש החודש נתון לחכמים בצורה מוחלטת ואף במזיד, ובזה ניחמו שלא חילל יום כיפור שבחשבונו.

מצוות חכמים

הרמב"ן בפירושו לפרשתנו מציב עיקרון חשוב בהלכות שבת ומועד: איסורי "שבות", שהם גזרות חכמים בשבת וחג, יסודם במצות עשה מן התורה, מצות "שבתון". לפי מצוה זו, מעבר לאיסור מלאכה - על ימי השבת והמועד להיות בעלי אופי של "שבתון". התורה לא קבעה מהם מאפייני השבתון, וחכמים קבעו זאת באמצעות "שבותים" - הגזרות המוכרות לנו.

יש להדגיש, שלמרות שהבסיס לאיסורי שבות הוא מן התורה, העובר על גזרות אלה אינו עובר איסור תורה. ומדוע? משום שהמושג "איסור" מתייחס תמיד להוראה מעשית מוגדרת, ואם התורה קובעת רק עקרונות כלליים ללא הוראה נעשית מוגדרת, רק כאשר חכמים מגדירים את ההוראה המעשית הדברים הופכים להיות "איסור", ולכן מדובר באיסורים מדרבנן. עם זאת, ברור שכוונת התורה היא שהעיקרון הכללי יישמר, כך שמי שאינו שומר עליו, גם אם אינו עובר איסור מן התורה - יש בידו עוון מן התורה.

נוכל להרחיב עתה את הדברים לכל מצוות חכמים וגזירותיהם. למדנו (ראו דברינו בפרשת אחרי מות) כי

חכמים גזרים גזרות משום שהתורה מצוה עליהם לעשות משמרת לתורה. מכאן, שהעיקרון לפיו יש להרחיק את האדם מן העבירה הוא עיקרון מן התורה. אכן, חכמים הם אלה שקבעו מהי הדרך להתרחק מן העבירה, ולכן העובר על גזירתם אינו עובר איסור תורה, אך כיוון שלא הרחיק עצמו מן העבירה - עוון תורה יש בידו.

נלך צעד נוסף: אם העובר על גזרות חכמים עובר למעשה על עיקרון מן התורה, אפשר שהמקיים את מצוות העשה שלהם - מקיים עיקרון מן התורה, ויש בידו זכות מן התורה! כך למשל, מצות "חינוך", שהיא מצוה מדרבנן: האין זה ברור שהתורה מצפה שההורים יחנכו את ילדיהם לקיום מצוות? הרי ברור שאם לא נרגיל את הקטנים לקיים מצוות - הם לא יוכלו לקיים את המצוות כיום בו הם הופכים לגדולים! מדוע אם כן זו מצוה מדרבנן? התשובה היא שזהו אמנם עיקרון מן התורה, אך רק חכמים הגדירו זאת כהוראה מעשית מוגדרת, ולכן זו מצוה מדרבנן, אך מובן שכל מי שמחנך את ילדיו - זכות מן התורה יש לו.

"ועניתם את נפשתיכם"

מעשה רבי אברהם פאטל זצ"ל, שבשנותיו האחרונות אסרו עליו הרופאים לצום ביום הכיפורים מחמת חוליו וחולשת לבו. התקומם רבי אברהם ומאן לקבל את הדין: "שומר מצוה לא ידע דבר רע", צטט את הכתוב. בערב היום הקדוש המה ביתו מהמוזן נכדיו שבאו לקבל את ברכתו לחתימה טובה, ומבני השכונה מוקיריו ומעריציו שבאו להתברך מפיו.

בשעה שתיים אחר הצהריים הופיע בביתו חתנו הגדול, מרן הראשל"צ רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל, ואמר לו בקצרה: "יודע אני שתלמיד חכם אתה, ולא באתי לפלפל עמך בהלכה, אלא להורות הוראה. גזור אני עליך שתאכל ותשתה פחות מכשעור". לאחר מכן התברך וברך, ונפרד לשלום בברכת "תזכו לשנים רבות".

לאחר שהלך התלבט רבי אברהם בקול באזני נכדיו וכל הנוכחים, כיצד יוכל לאכול ביום הקדוש, בטוח הוא שהרופאים טועים, כוחי במותני וחזק אני דיו, אבל הרב פסק הלכה, מה אעשה? ובכה בדמעות שלישי.

במוצאי היום הקדוש התקשר הרב לבית חתנו הגדול והודיע למרן הראשל"צ זצוק"ל שקיים את גזירתו בבחינת "ושמרת לעשות ככל אשר יורוך" ומידי שנה חוזר הדבר על עצמו, מרן הראשל"צ זצוק"ל היה בא ופוסק את פסקו, ורבי אברהם מתמוגג בדמעות, ומציית לדעת תורה ולפסק ההלכה.

// עונג לשולחן שבת //



פרשתנו פותחת בציווי על שנת השמיטה. האדם, שכל עולמו וצרכיו מונח על כתפיי אדמתו, מצווה להפכה מרכוש פרטי ומעובד, להפקר לכלל הציבור. על האדם להסיר את המחיצות, את הגדרות ולשמוט את אחריותו ושייכותו לאדמה. האדמה מקבלת אישיות משלה, כזו הזקוקה למנוחה, כפי שהאדם זקוק למנוחה בשבת, או אולי, כפי שעל אדון לשחרר את העבד לאחר שש שנות עבודה. האדמה, חוזרת למקורה, לבעלותו של הא-ל ובזכות כך, כל אדם רשאי להיכנס אליה ולהשתמש בה.

האדם, אשר צרכיו הבסיסיים ואף מעבר לכך, תלויים באדמתו, נאלץ לשמוט את מקומו הבטוח ולתלות את חייו באמונתו. הוא אינו תלוי עוד בעמל כפיו, בחריצותו או בכישוריו, אלא במרחב ציבורי הגדול ממנו. הוא נזרק מהשקעתו, מנכסיו ומשווה לשאר בני קהילתו. העשיר והעני, החרוף והעצל, נעמדים באותה שורה ותולים את צרכיהם באמונתם. שמיטת האדמה הופכת לשמיטת האדם. האדם, הוא זה השומט את הקרקע הבטוחה שלו, את כל עולמו המקצועי ונשאר בודד וחסר כל. כל השקעתו בבניית מסגרת בטחון יורדת לטמיון ומאלצת אותו לחשוב ולבנות לו עולם יצירה חדש. האדמה המייצגת ביטחון, הופכת את פנייה ומעצימה את הקרקע הנשמטת מתחת לרגלי האדם.

האדם המודרני, זה שאינו עובד את האדמה אלא יוצר לעצמו קרקע בטוחה אחרת, נאלץ להתייחס למציאות השמיטה באופן סימבולי. האדמה מייצגת את הביטחון, את האמצעים לחיים ופרנסה, את העמל המודרני המאופיין אצל כל אדם על פי דרכו וכישוריו. אך האם ניתן ללמוד מתפיסת השמיטה המקראית ולהעבירה למציאות חיינו? האם נוכל לצייר יתרון משנה בה אדם שומט את מקצועו ועיקר משאבי חייו? אי הביטחון והשחרור הלא רצוני מהמוכר, מאפשר מסע אל עבר החדש, אל מציאות רגשית, מקצועית ואנושית שאינה מוכרת. היא מאפשרת לאדם לבחון את מקומו, לשאול על הדרך שבה הולך, להעלות אפשרויות לכיוונים חדשים ולרענן את עצמו לקראת שש שנים נוספות של שגרה. כשם שהאדם מחויב לשחרר את האדמה מעבודתו, כך אולי גם על האדם להשתחרר מעבודתו לריטואל החיים. האוויר החדש, המנוחה, המאפשרים לאדמה להצמיח פירות חדשים, יכולים גם להוות כלי לאדם להצמיח אף הוא פירות ועלים חדשים ורעננים.

עמיחי צור

מהי "שנה תמימה"?

המוכר בית בעיר מוקפת חומה יכול לגאול את ביתו "שנה תמימה" מיום שמכר. במשנה בערכין אומרים חכמים, שהביטוי "שנה תמימה" מדגיש כי הכוונה היא לשנה על פי לוח השנה, ובשנה מעוברת - עומדים למוכר שלושה עשר חודשים לגאול את ביתו. חלוק עליהם רבי, ולדעתו השנה האמורה כאן היא שנת שמש, בת שלוש מאות ששים וחמשה ימים, ללא תלות בלוח העברי.

מדוע אין זה פשוט כי ה"שנה" האמורה כאן היא זו המוכרת לנו, פעמים פשוטה ופעמים מעוברת, עד כי ראתה התורה צורך להדגיש זאת באמצעות המלה "תמימה"? קשה יותר שיטת רבי: מנין הגיע הרעיון לחרוג כאן מכללי הלוח העברי?

ונראה, כי השם "שנה" עשוי לשמש בשתי משמעויות נפרדות: האחת - פרק זמן באורך ידוע; השנייה - יחידה מחזורית. כך, למשל, חז"ל תקנו אבלות על הורים למשך שנה, אך שנה זו אינה השנה המחזורית אלא פרק זמן שאורכו שנים עשר חודשים. באופן דומה, חז"ל למדו כי נזיר שלא הגדיר את משך נזירותו יהיה נזיר למשך חודש, אך לא במשמעותו המחזורית

אלא לפרק זמן באורך שלושים יום. מועדי השנה, לעומת זאת, תלויים אמנם בחודשי השנה אך גם בשנה המחזורית, שהרי התורה תולה אותם בעונות השנה, ומכאן למדו חכמים כי השנה היא יחידה מחזורית, ולכן היא פעמים בת שנים עשר חודש ופעמים בת שלושה עשר.

מעתה, כל אותן ההלכות התלויות במספר שנים גדול מאחת - אין לגביהן ספק כי הכוונה ליחידות שנה מחזורית, ולא שמענו שנחלקו חכמים ורבי בשאלה אם קטן נעשה גדול אחר י"ג שנים פשוטות ומעוברות או אחר י"ג יחידות בנות שלוש מאות ששים וחמשה ימים. המחלוקת מתעוררת במקום בו התורה מתייחסת לשנה אחת בלבד. הספק היה במקומו אילו היה כתוב רק "שנה", אך כיוון שהכתוב אומר "שנה תמימה" - לכולי עלמא ברור כי הכוונה ליחידה המחזורית: חכמים סבורים, כי הכוונה לזו הידועה בכל התורה, שפעמים היא מעוברת, ואילו רבי סבור, כי מאחר ומדובר בשנה אחת בלבד, מחזוריותה תהיה ניכרת רק אם היא תבטא את מחזוריות השמש.

"אל תונו איש את אחיו"

בבית הכנסת בו נהג להתפלל רבי ישראל מסלנט מינו חזן חדש. בא החזן אל רבי ישראל ושאלו: מה הן הכוונות שעלי לכוון בעת התפילה? השיב לו הרב: בראש ובראשונה - עליך ללמוד היטב את ניגוני כל התפילות. הבעת פליאה הסתמנה על פני החזן: הן הוא שאל על כוונות עמוקות ולא על ניגונים? המשיך רבי ישראל, בהבהיניו במבט הפליאה, ואמר: אכן, ניגוני התפילות חייבים להיות שגורים כראוי בפיו, זאת כדי שתעשה את מלאכתך נאמנה, ואם לא תעשה כן ולא תהא בקי בכל ניגונים, נמצא שתקבל שכר על מלאכה שלא בצעת כראוי, ובזאת הנך גוזל את המתפללים, אשר משלמים לך במיטב כספם תמורת מלאכתך. כלום אין זו אונאת ממון?!

// הפי השמועה //



"אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם"

רש"י מסביר על הפס' הזה שאין הכוונה לשמור את דקדוק המצוות, את ארבע האמות של ההלכה, אלא הדרישה כאן היא "שתהיו עמלים בתורה, על מנת לשמור ולקיים". ואפשר שכוונת רש"י היא שיש דרישה אלוקית ליחס האדם אל המצוות, שלא מספיק שאדם יקיים את המצוות אלא הוא צריך להתעסק בהם ולשכלל את אופן עשייתו אותם כל חייו.

אפשר להבין את מהות הדרישה האלוקית הזאת, מתוך השכר והעונש המובטחים בעקבות קיום המצוות. הנצי"ב על הפרשה מביא מדרש רבה: "בחוקותי - חוקות שחקקתי בהם שמים וארץ", ועל דרך זה המדרש מסביר הנצי"ב, שהמשמעות של שכר ועונש אינה כגזרות שהמלך מטיל על כל מי שעובר על מצוותיו, אלא בתחילת הבריאה השי"ת קבע בעולם חוקים, שכאשר אדם עושה עברה מגיע לו רע. וכאשר אדם עושה מצווה, מגיע לו טוב. ואפשר להבין את זה על פי המשל שמביא הנצי"ב: משל לרופא, שאומר לאדם לא לאכול דבר מסוים כי זה יזיק לו. אם האדם עובר על מצוותו וניזוק - זה לא הרופא שהזיק לו, אלא שכך הם חוקי הטבע (מעניין שהנצי"ב ממשיך ואומר שהשכר הוא, על פי המשל, תמריצים שנותן הרופא לאוהבו לאחר שהוא עשה כמצוותו, וממילא מובן למה הגויים לא מקבלים שכר על קיום המצוות, ועיי"ש).

אמנם, מגלה לנו הרמב"ן בפסוק **"ונתתי משכני בתוכם ולא תגעל נפשי אתכם"**, שהברכות והקלות בפרשה הזאת אינן ברכות וקלות פרטיות. כלומר, למרות שיש שכר ועונש גם לאדם הפרטי, כמו שמוכח מהרבה פסוקים, והרמב"ם אפילו מונה את זה כאחד מיסודי האמונה, הפרשה שלנו מדברת על שכר ועונש לכלל האומה. ואפשר לראות את זה במפורש כשמסתכלים בברכות המובאות בפרשה, שכולן מתייחסות לכלל האומה. ועוד מוסיף הרמב"ן, שכל הברכות הן ניסים נסתרים, אבל כשהם מגיעות לכלל האומה, כשאצל כולם יש יכול טוב, וכשאין מחלה או חיה רעה אצל אף אחד מאנשי הארץ, רואים בחוש שיש כאן השגחה אלוקית על כל העם. וממילא אפשר להבין מדוע הדרישה היא "לחיות" את חוקי התורה, מכיוון שכל השכר שמופיע כאן הוא אינו שכר, אלא הנהגה שבה ה' מנהיג עם אלוקי, מעל חוקי הטבע.

לימוד תורה ועמל תורה

הליכה בחוקות ה', אומר רש"י, פירושה - להיות עמלים בתורה, ולמרות זאת במסכת מנחות אומר ר' שמעון בר יוחאי, שדי בפרק ביום ופרק כלילה כדי לצאת ידי חובת תלמוד תורה! אכן, ר' ישמעאל נראה שם כמפרש את הפסוק "והגית בו יומם ולילה" כמשמעו - לימוד תורה ללא הרף.

וכבר העירו רבים, כי שניהם סותרים דבריהם שלהם: במסכת ברכות אומר ר' ישמעאל, כי יש להקדיש חלק מן היום לצרכי פרנסה כמנהג דרך ארץ, למרות שכתוב "יומם ולילה", ואילו רשב"י חולק עליו שם, ולדעתו יש להתמסר לתלמוד תורה, ולעסוק בצרכי הפרנסה רק כשאין ברירה!

מבט נוסף מגלה, כי הסוגיות אינן חלוקות, ואדרבה, מדובר בסוגיות משלימות. הסוגיא במנחות עוסקת בשאלה כמה ילמד אדם ויצא ידי חובתו: רשב"י סבור, שיוצאים ידי חובה בפרק ביום ופרק כלילה, ואילו ר' ישמעאל סבור, כי רק המקדיש לתורה את כל עתותיו הפנויות - יוצא ידי חובתו. יודגש, כי גם לרשב"י חייב כל אדם לעמול בתורה ככל יכולתו, שהרי באותה סוגיא במנחות נחלקו אמוראים אם ראוי לפרסם את שיטתו של רשב"י בפני עמי ארצות, כשהשאלה

נובעת מן השאיפה לעודד עמי ארצות ללמוד כמה שיותר!

בסוגיא בברכות המחלוקת היא בשאלת מקומו של העיסוק בפרנסה. לדעת ר' ישמעאל, הפסוק "ואספת דגנך" הוא ציווי, והעוסק בפרנסה - עוסק במצוה הוא. אכן, כדבריו במנחות, מי שלא ילמד בזמן הפנוי מעבודה - לא יקיים את מצות תלמוד תורה בהגדרתה הבסיסית, ללמוד יום ולילה, אך אין זה סותר את חובתו לעסוק בפרנסתו.

ורשב"י? במנחות הוא אומר, שהלומד פרק ביום ופרק כלילה - יוצא ידי חובת תלמוד תורה "יומם ולילה" גם אם יתבטל בשאר הזמן, ובברכות הוא אומר, כי העוסק בפרנסתו מעבר להכרח - שקול כמתבטל: שניהם מקיימים את החובה הבסיסית בלבד, אך אינם עמלים בתורה!

והנה, הגמרא בברכות נוטה לשיטתו של ר' ישמעאל. לדברינו, המשמעות היא שאמנם העיסוק במלאכה כמנהג דרך ארץ - מצוה היא, אך בשאר הזמן, מי שאינו עמל בתורה ביום וכלילה - אינו מקיים את החובה הבסיסית, "והגית בו יומם ולילה".



"וְאָכַלְתֶּם לַחֲמֶכֶם לְשֹׁבַע"

פעם בא אדם אמיד והביא לבב סאלי ארגזי אוכל ומצרכים. הבבא סאלי אמר, שאינו מוכן לקבל זאת ממנו, ואם רוצה, שילך ויביא זאת לאחיו, הבבא האקי. הלך אותו אדם לבבא האקי, שהבין שיש דברים בגו, ואם הבבא סאלי לא רוצה לקבל, כנראה שנתן - לא ראוי שיקבלו ממנו. אמר לו הבבא האקי, שהוא מוכן לקבל את מתנתו, בתנאי שיקבל על עצמו לברך על כל מה שיאכל כל ימי חייו. קיבל אותו אדם קבלה זו על עצמו, ומשם נסע לחו"ל. במטוס הגישו לו אוכל ואמר: "רגע, אני צריך ליטול ידיים ולברך - קיבלתי על עצמי". אמרה לו אשתו: "איך תיטול ותברך ואתה הולך לאכול טרף?". ביקש אוכל כשר, ואמרו לו שלא הזמין מראש ואין בשבילו כשר, ולא אכל כל הטיסה. וכך הלך והתחזק. ועל זה אמר הרב מרדכי אליהו, שיש ללמוד על חכמתם של הבבא סאלי והבבא האקי, איך קירבו את אותו יהודי לתורה ולמצוות.

// באור פניך, הרב חיים בן שושן, עמ' 122 //



"...כך עברו עלי הימים עד שנפגע מטוסי בתאונה במדבר סהרה...במנוע האווירון שלי חל קלקול...בלילה הראשון נרדמתי על החול במקום נדח המרוחק כאלף מילין מאזורי ישוב. בודד הייתי יותר מספן שספינתו נטרפה בלב ים והוא נישא על גבי רפסודה"

(הנסיך הקטן, אנטואן דה סנט אכזופרי)

סנט אכזופרי מתאר מיליון כוכבים המנצצים במדבר, חול רך ואת חכמתו של הנסיך הקטן הנגלית לו במדבר. מהו סוד קסמו של המדבר? מדוע דווקא בו נוצר מפגש בין הנסיך הקטן לבין הטייס הבודד אשר נקלע לצרה.

אחד המקומות עליהם מברכים "עושה מעשה בראשית", הוא המדבר: "ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה מעשה בראשית". המדבר שייך למקומות בהם באים לידי ביטוי נפלאות הבריאה והיקום. הניצב מול הגבעות, הימים, הנהרות והמדברות עומד לנוכח יצירתו של הבורא. טביעות אצבעו של הקב"ה ניכרות במקום בו האדם לא השאיר את חותמו. המדבר הוא הקרוב ביותר לעולם של ששת ימי בראשית. השלמת תהליך היצירה עם בריאת האדם מביאה לידי ביטוי את המסתורין והמתח בשאלת הזיקה בין החומר לרוח.

הקריאה לספר שלם על שם המדבר מלמדת כי מדובר בעניין מהותי. התהוות עם ישראל דומה למעשה בראשית, יצירה כמעט של יש מאין, בריאה של עם. המדבר מאפשר לעם את הקשר הבלתי אמצעי עם הקב"ה. המדבר הוא המקום בו נימצא גילוי עצום של רוחניות הבא לידי ביטוי במתן תורה ובהשראת השכינה הקבועה על ידי הליווי התמידי של ענני הכבוד. במדבר רואה העם את הכוכבים המנצצים וחש את קירבת הא-ל.

העמקה בהבנת משמעות המדבר חושפת את הדיבור. הדיבור מגדיר את מהות האדם כפי שמפרש התרגום את "נפש חיה" - "והות באדם לרוח ממללא". כוח הדיבור הוא המרומם את האדם מעל לשאר הבריאה ומביא לגילוי המהות הרוחנית הטמונה בו. הדיבור יוצר את החיבור בין החומר לרוח. לכן המדבר הוא מקום הדיבור, מקום המרוחק מהגשמיות, מקום הפיכת היחידים, העבדים, לעם השומע את הקולות ואומר בפיו "נעשה ונשמע".



סנדרין אלכאום בוחניק

פדיון הבן

מצות פדיון הבן מתוארת בפרשתנו כפדיון הבכור מקדושתו, מצוה שבין אדם למקום, אך בפרשת קורח מצוה זו היא אחת ממתנות הכהנים, ואינה אלא חוב כספי לכהן. האין זו סתירה?

גם בתחום ההלכה יש הלכות מהן נראה שפדיון הבן הוא חוב ממוני לכהן ותו לא, אך מהלכות אחרות נראה שמדובר במצוה שבין אדם למקום! למשל: במקרים בהם מתעורר ספק אם חלה חובת פדיון הבן אם לאו, לא הולכים לפי הכלל "ספק דאורייתא - לחומרא" אלא פוטרם את הבכור מפדיון, כמקובל בדיני ממונות, שם אדם לא חייב לשלם חוב שאינו ודאי.

ובסתירה לכך: הגמרא בקידושין דנה באדם שיש לו בן בכור ויש לו חמישה סלעים המספיקים לפדותו, אך גילה שגם הוא עצמו בכור שלא נפדה, ואין לו חמישה סלעים נוספים לפדות את עצמו. את מי יפדה קודם? שאלה זו, אומר ר' שמעון שקופ, אינה מובנת אם נניח שפדיון הבן הוא חוב ממוני בלבד: אדם זה חייב בסך הכל עשרה סלעים לכהן. אם מדובר בחוב ממוני

גרידא, הרי הוא דומה למי שלוה עשרה סלעים, אך אין לו לשלם אלא חמישה. במקרה כזה הרי ברור שאין משמעות לשאלה אם כשיפרע חמישה סלעים למלוה יהיו אלא החמישה הראשונים מתוך העשרה או החמישה השניים! וכך, יכולה היתה הגמרא לומר, שאין זה חשוב איזה חוב יפרע קודם, את החוב עבור בנו או את החוב עבור עצמו! נראה אם כן, שהתלבטות זו של הגמרא מבוססת על ההנחה שהתשלום אינו רק חוב ממוני אלא נועד לפדות את קדושת הבכור, ולכן חשוב לדעת אם יפדה קודם את קדושתו שלו או את הפוטר מפדיון במקרה ספק, הלכה המבוססת על דיני ממונות ואינה מתאימה למצוות אחרות?

יתכן, כי הכל תלוי בזווית הראיה. מן הזווית של הכהן - מדובר בחוב ממוני, והכהנים לא יכולים לאלץ את אבי הבן לפדות את בנו אם חובתו הממונית כלפיהם מוטלת בספק. אך מן הזווית של הפודה - מדובר במצוה שבין אדם למקום, ואפשר כי מבחינתו - ספק דאורייתא לחומרא.

"לְעֵבֵד אֶת עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן"

פעם אחת עברו אנשים סוחרים את העיר בעלז. שלח הצדיק את הגבאי לומר להם שיתעכבו בעיר ויסייעו לבנות את ביהמ"ד שבנה רבי שלום מבעלז. האנשים לא היו חסידי בעלז וגם נחפזו מאד לביתם, אך בכל זאת פחדו לעבור על דברי הצדיק ופקודתו שמרה רוחם והלכו לביה"כ ועשו שם איזו מלאכה. אולם היה להם צער גדול, כי רצו לנסוע במהרה לביתם וכל רגע נחשב להם לשנה ובכל פעם שלחו לשאול את הצדיק אם כבר יכולים הם לנסוע. אך הצדיק השיב להם שימשיכו את עבודתם והוא בעצמו יודיעם מתי יפסיקו מלעבוד. אחרי כמה שעות, שלח להם הצדיק, שעתה יוכלו לנסוע לדרכם. בהיותם בדרך, בעוד כברת ארץ לבא לעיר, רץ לקראתם איש אחד ואמר להם:

–תדעו, כי הנהר הנמצא על הדרך עלה על פתאום על כל גדותיו ולפני שעה או שתיים, נסע כומר אחד וטבע בנהר, כי לא ידע להזהר.

אז נוכחו האנשים לדעת, כי רוח הקודש הופיעה לצדיק ודבר ד' אמת בפיו.

// מפי השמועה //



פרשת נשא

הקשר בין פרשת נשא להפטרה, אינו צריך ביאור. הפרשה עוסקת בניירות ופרטי דיניה, וההפטרה מתארת את דמותו רבת הפנים של שמשון השופט והגיבור. מיהו שמשון? האם שופט? האם גיבור? האם חוטא? ההתלבטות קיימת גם לגבי עצם מעמד הניזיר באשר הוא. הרמב"ם, למשל, במשנה תורה אומר שהניזיר הוא חוטא, ומאידך, במורה נבוכים - שהוא קדוש.

אך אפשר, שאין בהכרח סתירה בין הדברים, ותיתכן גם מציאות מורכבת מחיוב ושלילה, בעיקר בדבר חריג כמו ניירות, ובמיוחד בניירות חריגה כניירות שמשון.

שמשון מתייחד כבר בהיותו ניזיר מבטן אמו, אך הוא אינו מגלה את סודו. רק לאחר שדלילה מפעילה עליו לחץ לגלות את סוד נחו, ולאחר שמשמשון מהתל בה מספר פעמים הוא מחליט לגלות לה: **"כי ניזיר אלוקים אני מבטן אמי, אם גילחתי - וסר ממני כחי, וחליתי והייתי ככל האדם"**.

אך שמשון, מעיר הרב ל' אנגלמן, לא סיפר לה את כל האמת. ברור שהשיער אינו באמת העניין, שכן גם כששערו גדל שוב - עדין כחו לא שב אליו. שמשון אומר לה: **אם אגלח את ראשי - וחליתי והייתי**

ככל האדם, אך כך הוא אמר גם בפעמים שכיזב לדלילה! מהו אם כן הגילוי בתשובתו האחרונה? מה פירוש המלה "חליתי"? האם מלשון חול: אם יגלח שערי - אחזור להיות **חולין** כמו כולם, או אולי "חליתי" - אהיה **חולה**? שני הפירושים מגבשים את מה שבאמת התרחש.

מיד לאחר גילוח ראשו - "ותחל לענותו", ואז - סר "כחו מאליו". כמה מפתיע שהאדם העוצמתי הזה מגיע למצב כה קיצוני שהוא אינו מגיב אפילו לעינויים אותם הוא עובר על ברכי דלילה!

שמשון, למרות שהוא בעל עקרונות אשר דבר לא עצר בעדו, כאשר סר כחו - הוא סר לחלוטין, עד לכדי התיאור שנראה לנו מוזר תחילה, על ברכי דלילה. מקצה לקצה.

שמשון מתפלל שתי תפילות משמעותיות, האחת מזכירה במילותיה ועצמתה את תפילת משה, והשניה היתה כבר לאחר שהוא מבין שסופו קרב - "זכרני נא וחזקני נא".

שמשון כנראה לא מגלה את כל האמת המורכבת ומשאיר אותנו כך שרוב הנסתר על הגלוי.

עדי קידר

ברכת כהנים ועבודה

בגמרא בסוטה למדנו, כי ברכת כהנים היא סיום העבודה, שכן אהרן בירך את העם כשירד מעבודת הקרבנות. זו הסיבה, נאמר בגמרא, שכהן רשאי לברך רק אם עלה בכרכת עבודה, ברכת "רצה". נוכל לומר, כי עלייה בשעת ברכת "רצה" היא מעין השתתפות בעבודה, ולכן חובתו לברך תלויה בה, שאם לא עבד-אינו רשאי לברך.

נמצא, שברכת כהנים קשורה לעבודה ולא לתפילה, ומתוך כך נבין הלכות אחדות:

- א. כהן שלא עבד - לא חייב לברך, וכך כהן שלא נמצא בבית הכנסת בשעת ברכת עבודה - אינו חייב לברך ואינו נחשב מבטל עשה, כדברי הירושלמי בכרכות.
- ב. כהן שמגיע לבית הכנסת בשעת ברכת עבודה - נושא כפיו גם אם כבר התפלל, שכן כשעולה בשעת ברכת "רצה" - הרי הוא כמשתתף בעבודה, ויכול לברך.
- ג. מי שאינו רשאי להשתתף בעבודה - אינו רשאי לברך, ולכן זר (=מי שאינו כהן) אינו רשאי לשאת כפיו, כאמור בגמרא בכתובות.

בנוגע להלכה האחרונה, שיטת רש"י בכתובות היא, שזר המברך ברכת כהנים עובר על מה שכתוב "כה

תברכו" - אתם, הכהנים ולא זרים. אך התוספות בשבת אומרים שזר עובר משום ברכה לבטלה. דברי תוספות תמוהים: לשיטתם, אם לא בירך קודם לכן - אין כל איסור, אך מהגמרא בכתובות משמע, כי עצם הברכה אסורה!

עונה בעל "נודע ביהודה": לתוספות, איסור ברכה לבטלה אינו משום ברכת המצוות שלפני נשיאת כפים אלא מחמת ברכת הכהנים עצמה. ורבים תמהו עליו: האמנם יש משום ברכה לבטלה באמירת פסוקים מן התורה?

הדברים יתבהרו אם נזכור שברכת אהרן נזכרת בפרשת שמיני, ואילו הציווי לברך מופיע רק בפרשתנו. יתכן, שהמצווה לברך - נלמדת מברכתו של אהרן, ואילו בפרשתנו הציווי העיקרי נוגע ללשון הברכה: הברכה עליה צווייתם - "כה תברכו" אותה, במלים אלה דוקא, ואין להפריד בין עצם החובה לברך לבין נוסח הברכה. וזו, כיוון שאינו חייב לברך - נוסח זה עבדו הוא ברכה לבטלה, ואפשר שגם עבדו כהן המברך כשאינו חייב.

עם זאת, נהגו כהנים לברך בהזדמנויות שונות. הכיצד? יתכן, שברכה שאינה לציבור נחשבת כקריאת פסוקים בלבד, אך לא נאריך כאן.

"כה תברכו את בני ישראל"

כשהגיע הרב מרדכי אליהו לסדר חופה וקידושין לבתו של הבבא סאלי, אמר הרב לחתן שיתכוון לצאת ידי חובה בברכת האירוסין, ולכן יענה רק "אמן" ולא יאמר "ברוך הוא וברוך שמו". הבבא סאלי הכה במקלו על הקרקע, ובקול תקיף הודיע: "אצלנו אומרים תמיד בכל ברכה ששומעים 'ברוך הוא וברוך שמו', אפילו בברכה שיוצאים בה ידי חובה. אם כאן לא יאמרו, אני הולך עכשיו מהחתונה". מייד אמר הרב אליהו: "אם אצלכם נוהגים לומר, אז שיאמרו". אחר כך שאל את הבבא סאלי למקורו של המנהג, ואמר לו הבבא סאלי שאינו זוכר, אבל כך כתוב אצל הסבא שלו. כשהרב חזר לביתו חיפש רבות בספרי ה"אביר יעקב" הלכה זו ולא מצאה, עד שפעם בחודש אלול עסק בספרי מוסר של רבי יעקב ושם כתוב במפורש להיזהר מאוד לענות "ברוך הוא וברוך שמו" בכל הברכות כולן. מייד הלך הרב לבבא סאלי להראות לו את דברי ה"אביר יעקב" שמצא. שמח מאוד הבבא סאלי ובירך "ברוך מחזיר אבידה לבעליה" והוסיף: "אמרתי לך שזה כתוב".

// באור פניך, הרב חיים בן שושן, עמ' 123 //



"וְיִהְיֶה בַשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּתָה... וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם..." - מתארגנים לתנועה! **"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחַבְבֵּי בֶן רְעוּאֵל הַמְדִינִי חֲתָן מֹשֶׁה: נִסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֵתוֹ אֲתָן לָכֶם. לָכֶה אֲתָנוּ וְהִטַּבְנוּ לָךְ - כִּי ה' דָּבַר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל"**. משה מבקש מחותנו: בוא אתנו! ויתרו בתגובה: **"לֹא אֵלַי, כִּי אִם אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי אֵלַי"**. משה לא מוותר ומנסה שנית: **"אֵל נָא תַעֲזֹב אֲתָנוּ כִּי עַל כֵּן יִדְעַתְּ חֲנֻתְנוּ בַּמִּדְבָּר וְהֵייתָ לָנוּ לְעֵינָיִם. וְהִיָּה כִּי תֵלֵךְ עִמָּנוּ - וְהִיָּה הַטוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יִיטִיב ה' עִמָּנוּ - וְהִטַּבְנוּ לָךְ"**. ומה תשובת יתרו? לא כתוב. אלא מיד **"וַיִּסְעוּ מֵהַר ה'"**. האם התרצה בסופו של דבר? האם נסע עימם? לא ידוע.

שאלה זו מצטרפת לשורת שאלות ומחלוקות בחז"ל באשר לדמותו המיוחדת ורבת הפנים של יתרו: **"וישמע יתרו" - קודם מתן תורה או אחר מתן תורה?**; מה שמועה שמע ובא? מלחמת עמלק? מתן תורה? קריעת ים-סוף?; נתגייר או לא?; נכנס לארץ ישראל או לא?

השניות בהתייחסות חז"ל ליתרו מתבטאת בהסתייגות וביקורת, לצד כבוד והערכה. יש הרואים בו "כהן מדין", יש הרואים בו "חותן משה", ויש הרואים בו - גם וגם. ואומר אברבנאל בפרשת יתרו: **"וכבר נחלקו בזה חז"ל הראשונים ומפרשי התורה, עשו ראיות כל אחד למה שנטה בו דעתו"**.

ובאשר לשאלה בפרשתנו - נסע או לא נסע, מציג אברבנאל את השיטה המקובלת לפיה סירובו הראשון למשה אינו אלא דחיה כדי להביא את משפחתו ממדין, ובסופו של דבר כולם הצטרפו למסע. אבל לדעת אברבנאל "יותר נכון" הוא, שיתרו לא קיבל את הצעת משה, וסירובו הראשון הוא חפצו האמיתי. אמנם בניו נסעו, אבל הוא עצמו - לא. וההוכחה: **"וַיִּסְעוּ מֵהַר ה'... וְאָרוֹן בְּרִית ה' נָסַע לְפָנֵיהֶם... לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה"**. ארון הברית הוא הנוסע לפניהם, ולא יתרו, שנתבקש "להיות להם לעיניים" במסעיהם. גם לדעת הספורנו, **"וַיֵּלֶךְ לוֹ אֶל אַרְצוֹ"** - מכאן שחזר יתרו לארצו.

לעומתם, הרמב"ן והכלי יקר סבורים שיתרו כן נעתר לבקשתו של משה. ורש"י? לא נוקט עמדה מפורשת, אם כי מפירושו ניתן להסיק שלדעתו יתרו לא נכנס לארץ. כל פרשן לפי "מה שנטה בו דעתו".

חיים טייטלכאום

האם קטנים חייבים במצוות?

הרמב"ם פותח את הלכות פסח שני ומדגיש, כי "שחיטת פסח זה - מצות עשה בפני עצמו... שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו". כך מכריע הרמב"ם מחלוקת תנאים, אם השני הוא תשלומין לראשון או שהוא רגל בפני עצמו, וזו הסיבה לפיה הוא מונה את הפסח השני כמצוה נפרדת, למרות שלדעת הרמב"ם לא מונים פרטי מצוה כמצוה בפני עצמה.

לקביעה זו השלכה חשובה: קטן שנעשה גדול בין פסח ראשון לשני - חייב להביא את השני, שאילו השני היה תשלומין לראשון, כיוון שלא חלה עליו חובת הראשון - לא היה מתחייב בשני.

אלא שכאן מפתיע הרמב"ם ומעיר, שאם שחטו את הראשון גם עבור הקטן - פטור הוא מן השני. הכיצד? היתכן שמצוה שנתקיימה בשעה שהמקיים אותה לא היה בר חיוב, תעמוד לו לפטור לאחר שנעשה בר חיוב? הרי הרמב"ם עצמו פסק, כי אדם שאכל מצה בזמן שהיה שוטה, אם יחזור לשפיותו באותו לילה - חייב לאכול שוב!

בשאלה זו עסקו רבים מן האחרונים, וכך נראה ביאור

דברי הרמב"ם לאור דבריהם: בקרבן פסח יש שתי מצוות - הקרבתו ואכילתו, ומי שיצא ידי הקרבתו - פטור מפסח שני גם אם לא יצא ידי אכילתו. מובן, כי מי שהיה טמא ולא היה בר חיוב בראשון, אינו יכול להימנות עליו לצאת ידי חובתו, אלא חייב להקריב פסח שני.

והנה, אכילת הפסח מותרת אך ורק למי שנמנה עליו, ולפי זה אמורים היינו לומר, שקטן הפטור מן המצוות, אינו יכול להימנות על הפסח ואינו יכול לאכול ממנו, אך הלכה היא, ששוחט אדם את הפסח גם עבור ילדיו הקטנים, והם רשאים לאכול מן הפסח! כיצד נמנים על הפסח קטנים שאינם חייבים במצוות? אין זאת אלא, שקטנים חייבים במצוות הפסח למרות שהם פטורים מן המצוות! הכיצד?

ההסבר הוא, ככל הנראה, שאמנם התורה לא מצווה על קטן, אך הוא בר מצווה. אי אפשר לצוותו לפעול, וגם אם יפעל בעצמו - יש אפשר שפעולתו אינה פעולה של ממש, אולם מצוה המתקיימת עבורו מאליה, כהקרכת הפסח עבורו - נחשבת עבורו מצוה.



הגמרא במסכת סוטה מספרת: "ויעלו בנגב ויבא עד חֲבֻדֹן" - 'ויבאו' מבעי ליה! [צריך היה להיות כתוב 'ויבואו', בלשון רבים] אמר רבא: מלמד, שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות, אמר להן: אבותי, בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים. יהושע כבר בקש משה עליו רחמים, שנאמר: 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע' - י-ה יושיעך מעצת מרגלים, והיינו דכתיב: וְעַבְדֵי כָלֵב, עֲקֹב הַיְתֵהּ רוּחַ אַחֲרֵת עִמּוֹ וגו'.

בהמשך הסיפור בולטת דמותו של כלב, העומד לבדו מול טענות העם: "וַיְהִי כִּלְבָב אֶת הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ עֲלֵה נַעֲלָה וַיְדַשְּׁנוּ אֹתָהּ כִּי יִכּוֹל נֹכַח לָהּ". גם בדברי הקב"ה למשה בעקבות החטא בולטת דמותו של כלב: דוד המדבר לא יזכה לראות את הארץ, אך "וְעַבְדֵי כָלֵב, עֲקֹב הַיְתֵהּ רוּחַ אַחֲרֵת עִמּוֹ וַיִּמְלֵא אַחֲרָי - וַהֲבִיאֲתִיו אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שָׁמָּה וְזָרְעוּ וַיִּוֹשְׁעוּ". בהמשך מוזכר גם יהושע שיזכה לבוא לארץ עם כלב, אך תחילה מוזכר כלב לבד.

מדוע שונה כלב מיהושע?

יהושע כבר בקש משה עליו רחמים, כפי שלמדנו, אך שינוי שמו מופיע בתורה רק אחרי מניית שמות המרגלים. יהושע מובחן מקבוצת המרגלים כבר בהתחלה. שמו שונה, וגם אם נקרא כך יהושע עוד קודם, התורה בוחרת לציין את שינוי שמו כאן, כמשהו בעל תפקיד בסיפור. כיוון שהוא מובדל מהם מראש בשינוי שמו ובעצם היותו משרת משה הקשור בו - אין לו צורך מיוחד לפרוש פיזית מחבורת המרגלים על מנת לחשוב אחרת מהם. כלב, לעומתו, בתחילה - אינו יוצא דופן, ומתוך בחירה חופשית אמיצה הוא פורש מעצת המרגלים.

והנה, שמות המרגלים נדרשים על ידי חז"ל כשמות שליליים המעידים על מעשיהם: "אמר רבי יצחק: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מרגלים - על שם מעשיהם נקראו". שמו של כלב אינו שונה משמותיהם של המרגלים האחרים, ובנקל ניתן היה למצוא משמעויות שליליות גם לשם כלב בן יפונה, אך מסתבר שלא השם גורם. משמעותו מתבררת רק למפרע, תולדה של מעשי האדם, וכך, כלב - "בן יפנה הוא, בן שפנה מעצת מרגלים". התורה מוקירה את המעשה האמיץ של כלב, ומציינת אותו באופן מיוחד כמי שהיתה בו רוח אחרת, על אף שמשה לא האציל עליו מראש (בשונה מיהושע) רוח כזו.



תמר מאיר

"וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנּוּ עֵינָיו מֵאֵד מְלֵךְ הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה"

ללבוש בא פעם רבם של חסידים, והוא שלח את משמשו אל רבה של לבוב, רבי יעקב אורנשטיין, להודיעו, כי הואיל ויש ברצונו לשאול אותו דבר, הריהו מבקש ממנו שיאיל במחילה לבוא אליו תכף ומיד. כששמע רבי יעקב כי איזה רב של חסידים שלח לקרוא לו, חרה לו הדבר והוא ציוה להשיב לשליח בקצרה, שאין לו פנאי.

אם כך, קרא ואמר הרבי החסידי, הרי הוא בעל גאוה! מילא, אקום איפוא אני ואלך אליו. הרבי הלך אליו, ואך נכנס אל חדר הרב ונתן לו שלום, מיד פתח ושאל: יאמר נא לי הרב, מה הוא פשוטו של הפסוק במשלי: "תועבת ה' כל גבה לב"?

הפשט הוא, השיב לו רבה של לבוב, כזה: כנגד כל דבר שבוא אדם מתגאה יש עצה ותרופה. אם אדם מתגאה בעושרו, מרמזים לו על עשיר גדול הרבה יותר. ואם מתגאה אדם בחכמתו, מראים לו חכמים גדולים הרבה יותר ממנו. וכן בכל דבר.. אבל מה יש לומר ולהוכיח, אם מישהו מפתה את עצמו להאמין, שיש לו לב גדול, נשמה גבוהה, וכולו קדוש וטהור? קשה מאוד להוכיח לו שאין לו במה להתגאות. שכן לבבות ונשמות אי אפשר למדוד אותם, ואי אפשר להוכיח נשמתו של מי גבוהה וטהורה יותר.. ולזה מתכוון הפסוק, כל אותם הנושאים בקרבם את האמונה, שהם בעלי לב גדול ונשמתם גבוהה, הם תועבת ה'...

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 287 //

ציצית - מצוה אחת או שתיים?

מצות ציצית מורכבת מפתילים לבנים ופתיל תכלת, הנקראים "מינים". נחלקו תנאים במסכת מנחות: רבי סבור, כי המינים מעכבים זה את זה (=מקיימים את המצוה רק אם מטילים בכגד את שני המינים), וחכמים סבורים שהם אינם מעכבים זה את זה, והלכה כחכמים.

הרמב"ם מדגיש, שלמרות שאינם מעכבים זה את זה - שניהם מצוה אחת, ולאורה הוא סותר בזאת את מה שכתב בעניין תפילין. גם שם ההלכה היא שתפילין של יד ושל ראש אינם מעכבים זה את זה, אך שם מסביר הרמב"ם שהלכה זו נובעת מהגדרתן כשתי מצוות נפרדות (ראו דברינו לפרשת בא), ואילו היו הן מצוה אחת - אסור היה להניח זו בלא זו! מעתה, אם שני חלקי מצות ציצית הן מצוה אחת - מדוע אינם מעכבים זה את זה?

יש לזכור, כי מצות תפילין חלה על האדם מאליה, בין ירצה ובין אם לאו, ואילו מצות ציצית חלה עליו רק אם ילכש בגד בעל ארבע כנפות. לאור זאת, ביטול מצות

תפילין הוא כ"שכ ואל תעשה", אולם ביטול מצות ציצית יש בו "קום עשה" - כשלוש בגד ראוי ולא מטיל בו ציצית. מעתה, יש הבדל גדול בין הקביעה שהתפילין אינן מעכבות זו את זו לבין הקביעה הדומה לגבי לכן ותכלת. לגבי תפילין הכוונה היא, שיש טעם להניח את אחת התפילות, ולא אומרים שאם אינו יכול להניח את האחת - אין טעם שיניח את השנייה. קביעה זו נכונה רק משום שמדובר בשתי מצוות נפרדות, שאילו היו הן מצוה אחת - לא היתה משמעות לתפילה זו ללא חברתה (כמו שבנטילת לולב אין משמעות ליטול שלשה מינים בלבד). לא כן לגבי ציצית: אילו היו הן שתי מצוות נפרדות ויש לאדם רק אחד המינים, ראוי היה להורות לו שלא יתעטף כלל בכגד, שכן אם יתעטף - ימצא מבטל את המצוה החסרה בקום עשה! אולם מאחר ושני המינים הם חלקים של מצוה אחת, אפשר שנאמר כי אחר שהטיל בכגד מן המין האחד - שוב אינו מבטל את המצוה בקום עשה, ולגבי חלקה השני, אם אין לו - אנוס הוא.

"וַנִּתְּנוּ עַל צִיצֵת הַכֶּנֶף פְּתִיל תְּכֵלֶת"

רגיל היה לומר הרב אברהם שפירא, שהפוסק הכי גדול זה "כלל ישראל", שכן לא יתכן שכלל ישראל ינהגו ויאמצו הלכה מסויימת דורות רבים, ויבואו כמה חכמים בעיניהם לחדש שטעות הוא, או יגלו חידוש מסויים שעד הנה לא ידעוהו.

ודוגמאה מובהקת לדבר הייתה שאלת התכלת בציצית שהרב נשאל עליה עשרות אם לא מאות פעמים. והרב היה מזכיר את תשובת "בית הלוי" בזה שעיקרה הוא כדבריו, שכלל ישראל לא נהג בזה, ולא יתכן שלא ידעו ממצואות התכלת אם היתה כזו.

ופעם נתלווה אליו תלמיד אחד אחר התפילה, והחל להקיפו בשאלות סביב "התכלת", והביא חבילי חבילי ראיות מגדולי תורה שונים שאמצו את רעיון התכלת ואף נהגו בו למעשה. הרב לא ענה, אלא הלך לכיוון ביתו עם תלמיד זה, לפתע עצר הרב מלכת, פנה לבחור ואמר: התוכל להחזיק לי בבקשה את הטלית והתפילין?

הבחור, כמובן החזיק ברצון, אך לנגד עיניו ראה לפתע דבר משונה. הרב הרים את שולי מעילו והחל מעיין בחוטי ציציותיו. לפתע הרים את פניו ובעיניו שוחקות ותמהות פנה לתלמיד ואמר: מעניין, חיפשתי אצלי, ולי אין תכלת! כך רצה הרב ללמד לתלמיד זה את מידת ההליכה בדרכם של הגדולים ורבותיו שלו, ובל יפוזל להנהגת רבנים שלא חנכוהו.

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' תי"ד //



כבר נחלקו חז"ל ופרשני התורה מה בדיוק היתה מחלוקת קורח ועדתו על משה ומהי הטענה שבשמה בא קורח.

יש שאמרו שהוא קבל על כך שמשה חילק תפקידים למשפחתו ומקורביו. יש שטענו שבדה מצוות מליבו ותלה את מקורן בקב"ה ועוד. על כל טענה וטענה אפשר לדון מהו המקום שלה או האם יש בה אמת כלשהי ומהי רמת הלגיטימיות שלה. אך לעניות דעתי הטעות הבסיסית של קורח, בגללה הוא נקהל על משה, נובעת מהסתכלות לא נכונה על משה רבינו.

משה רבינו הוא גדול הנביאים בעם ישראל לדורותיו. וכמאמר הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק: 'הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו מאחריו. כולם הם תחתיו במעלה, והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא, וכי הוא עליו השלום הגיע התעלותו מן האנושות עד שהשיג המעלה המלאכותית ונכלל במעלת המלאכים...'. ובתורה: **"לא כן עבדי משה... פה אל פה אדבר בו"**, אך קורח תופס את משה כאחד האדם. אפשר להגיד שהוא מאמין בכך שמשה הוא שליחו של ה' והוא נבחר על ידו להביא את התורה לעם ישראל, אך הוא לא מכיר בכך שאם משה נבחר הוא כנראה במעלה אחרת משאר בני אדם.

קורח מאשים את משה באינטרסנטיות, בשחיתות ברדיפת ממון וכבוד, הוא לא תופס שיכולה להיות מציאות שונה מכך, שהאדם על ידי לימוד ועבודה על עצמו יכול להתעלות מעל המקום הפרטי והרצונות האישיים ולשעבד את רצונו למשהו גדול יותר. משה בכל התהליך המתואר מנסה להסביר ולהדגיש זאת לקורח **"בזאת מדעון כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה כי לא מלבי"**. אל תחשוד בי שיש בי מניעים נמוכים, אני בא אך ורק בשם ה'.

חשוב לומר שיש צורך לשמור על ביקורתיות וערנות כאשר מקבלים מרב, ולא צריך לקבל כל דבר כתורה מסיני. אך אם זאת על האדם לסמוך על רבו שהוא בא להגדיל תורה ולהאדירה, על מנת לתקן עולם במלכות שדי.

יעקב נרי פריאל

כיצד מערימין?

אחת ה"הוצאות" המוטלות על בעלי בהמה טהורה היא לתת את הבכור לכהן, כמצווה בפרשתנו. והנה, המשנה בתמורה מדריכה כיצד לחסוך "הוצאה" זו: קדושת הבכור אינה חלה על העובר אלא מן הרגע שהוא יוצא מהרחם. לכן, אם בעליה של הבהמה המבכרת היו חייבים קודם לכן להביא עולה, יכולים הם להקדיש את העובר לעולה בעודו ברחם, ומשחלה עליו קדושת עולה, כשיצא לאויר העולם - לא תחול עליו קדושת בכור, ויצא ידי חובת עולתו בבהמה זו במקום לתתה "סתם כר". לכהן. מעניין הדבר, כי כותרת המשנה היא: "כיצד מערימין על הבכור!" האמנם המשנה ממליצה להערים?

בשולחן ערוך מוצעת דרך נוספת להערים על הבכור: בהמה ששותפים בה ישראל וגוי - ולדה פטור מן הבכורה, ולכן, אפשר למכור חלק מן הבהמה לגוי קודם הלידה ולהיפטר מן הבכורה. המחבר אף אומר, כי בזמננו - מצוה לנהוג כך, שכן אם יוולדו בהמות בקדושת בכור - עלולים אנו להיכשל ולעבור איסורים שונים הנוגעים לקדושים. אכן, הדעת נותנת כי בזמן שממילא קדושת הבכור לא באה לידי מימוש בהקרה, כרצון התורה המפורש בפרשתנו - טוב

יותר למנוע חלותה של קדושה זו. כל זה מעצים את התמיהה על המשנה: מדוע מצביעים חז"ל על דרך להימנע מקדושת בכור בזמן שהתורה מבקשת להקריבו?

מאפיין חשוב של ההלכה הוא ההבחנה בין "לכתחילה" ובין "בדיעבד", אך נראה כי יש גם דרגת ביניים: לכתחילה במקרים מסויימים. אילו רצה התנא לומר שהערמה זו היא לכתחילה, היה אומר: "מערימין על הבכור, כיצד? מבכרת שהיתה מעוברת - אומר: 'מה שבמעיה עולה'". אילו היה רוצה לומר שהערמה זו מועילה רק בדיעבד, היה אומר: "אמר 'מה שבמעיה עולה' - יקרב עולה". אך התנא בחר אפשרות שלישית: "כיצד מערימין על הבכור? וכו'". התנא בא ללמד, שיש הערמה שאינה מרמה, ופעמים שאף ראוי להשתמש בה. ומתי ראוי להערים? מסתבר, כי יש הבדל בין בעל ממון לבין עני. בעל הממון ודאי ראוי לו שיביא עולתו בנפרד ולא יערים, אך העני רשאי להערים לכתחילה, שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, והרי אין כאן מרמה אלא הערמה שהיא חכמה.

"ומדוע תתנשאו על קהל ה'"

גאון אחד, ליטאי, שאל פעם את ה"חווה מלובלין", מדוע זה נוהרים אליו רבים כדי ללמוד תורה מפיו, ומדוע לא באים אליו, שהרי הוא מוחזק על ידי עצמו ואולי גם בידי אחרים כתלמיד חכם גדול מה"חווה מלובלין".

השיב לו הצדיק בנחת: גם בעיני פלא הוא שרבים באים אלי לדרוש את אלקים, שכן אני יודע את ערכי השפל, מי אני ומה אני. ומדוע באמת לא ילכו אל כבודו, אשר ידעתיו כגאון מובהק, סיני ועוקר הרים? ואולי היא הנותנת: משום שאני מתפלא על שהם באים אלי, לכן הם באים דווקא אלי. ואולי מפני שכבודו מתפלא למה לא יבואו אלי, על כן אינם באים אלי.

// חפי השמועה //



פרשת חוקת

בפרשת השבוע שלנו, אנו קוראים על שני אירועים עוקבים שהקשר ביניהם נראה בלתי סביר. **"וַיִּשְׁמַע הַכֹּהֵנִי מֶלֶךְ עַרְדַּי יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלְחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיֹּשֶׁב מִמֶּנּוּ שָׂבִי. וַיְדַר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לֵה' וַיֹּאמֶר אִם נָתַן תַּתֵּן אֶת הָעֵם הַזֶּה בְּיָדִי וְהַחֲרַמְתִּי אֶת עַרְיָהֶם. וַיִּשְׁמַע ה' בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֶת הַכֹּהֵנִי וַיַּחֲרֵם אֶתְהֶם וְאֶת עַרְיָהֶם וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם חֲרָמָה"**

פשוט תענוג. אחרי סדרת תלונות וחוסר אונים: המתאוננים, המתאווים, המרגלים וקרח, מתגלה עם, שלדאשונה בתולדותיו, שלושים ותשע שנים וחצי לאחר יציאת מצרים - פותר את בעיותיו לבדו. באו כנענים ותקפו, והעם לא בכה, לא היה חסר אונים, אלא התפלל, קבל על עצמו נדדים, יצא למלחמה, ניצח והחזיר את השבויים. סוף סוף התבגרנו! אולם, הפתעה עצובה ממתינה לנו בפסוק הבא:

"וַיִּסְעוּ מֵהַר הָהָר דֶּרֶךְ יַם סוּף לִסְבַּב אֶת אֶרֶץ אֲדוּם וַתִּקְצַר נַפְשׁ הָעָם בְּדֶרֶךְ. וַיְדַבֵּר הָעָם בְּאֵלֵהֶם וּבַמֶּשֶׁה לֵמָּה הֶעֱלִיתֵנוּ מִמִּצְרַיִם לָמוֹת בְּמִדְבָּר כִּי אֵין לָחֶם וְאֵין מַיִם וְנַפְשֵׁנוּ קָצָה בְּלַחֵם הַקָּלָקָל"

רגע, מה קרה פה, לפני רגע הייתם יוזמתיים, הפסקתם להתלונן, והנה שוב חזרתם להיות חסרי אונים? ברצוני להציע שתי תשובות.

ייתכן שהעם הסתנוור מתפקודו וציפה שה' "יעבוד אצלו". אמר העם לעצמו: שיניתי דרכי, התחלתי ליזום, אז למה ה' ממשיך לסובב אותי דרך ארץ אדום, חשבתי שעתה סוף סוף אכנס לארץ כשכר על תפקודי? גישה זו היא כמובן טעות! ה' לא עובד אצלנו! ה' יודע מה עוד הוא יצטרך לעבור עד הכניסה לארץ.

עוד ניתן לומר: לא חכמה להיות טוב היום. חכמה להיות טוב היום וגם מחר וגם אחרי מחר. תמיד לפני החופש הגדול (כך אצל הילדים, אצל המבוגרים זה לפני ראש השנה) כל אחד אומר לעצמו, אקום לתפילה (של 9.00), אתנדב, אעזור בבית, ואעשה חוברת חופש. בפועל, זה מצליח בשבוע הראשון במקרה הטוב. וכאן זה המבחן של העם המתבגר ושל הילד שיצא לחופש. העם עשה קולות של "מתבגר" אך ה' העמיד אותו בניסיון נוסף והעם הוכיח שבעצם הוא עוד לא. לו היה העם פונה לה' בשאלה: מדוע מסתובבים שוב? או מתפלל אליו שהוא יבטל את ההסתובבות הזו, כפי שעשה בסיפור הקודם, כנראה שהיה נענה, אך הוא חזר לדפוס התלונות המוכר שנכשל שוב ושוב ולכן מכה ה' אותו בנחשים.

הרב יוסף פריאל

פרה אדומה והלכות תפילה

להתנתק לגמרי מן המקדש, הדגישה התורה כי אין לעשות כן ולהפנות לו עורף, ולכן כל זמן שפני הכהן מערבה - הרי שלא הפנה עורף והזאתו כשרה.

ומכאן - להלכה הקשורה לכל אחד ואחד מאתנו גם בזמן הזה. במסכת ברכות למדנו, כי המתפלל צריך לכוון לכוון לכוון כנגד ירושלים, בית המקדש וקודש הקדשים. עד כמה צריכה עמידה זו להיות מכוונת? האם צריך להשתמש במצפן ובמפה? בבתי כנסת רבים כיוון התפילה הוא מזרחה אך במקומות אשר ביחס אליהם ירושלים היא יותר דרומית מאשר מזרחית. האם במקומות אלה ראוי לפנות דרום-מזרחה?

והנה, כאשר הרמב"ם מזכיר את ההלכה לכוון לכוון כנגד ירושלים הוא מכנה אותה "עמידה נוכח המקדש". מעתה יתכן, כי מאחר והרמב"ם פסק בהלכות פרה כחכמים, שעמידה נוכח המקדש פירושה שאין להפנות לו עורף, אפשר שכך הדבר גם בהלכות תפילה, כך שאם מקומה של ירושלים הוא דרום-מזרחה למקומו של המתפלל, אם יכוון לכוון בין מזרחה בין דרומה - נמצא שלא הפנה לה עורף, ודי בכך.

הכתוב אומר: "והוציא אתה אל מחוץ למחנה ושחט אתה לפניו...והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים", ועל פי פסוקים אלה, בזמן הבית היה הכהן עומד על הר הזיתים והיה מזה מדמה כשפניו אל נוכח המקדש, למערב.

מתוך סוגיית הגמרא במנחות מתברר, שיש מחלוקת תנאים מהו "נוכח פני אהל מועד". לדעת ר' יהודה - יש לכוון כנגד הפתח, ואם לא כיוון - ההזאה פסולה. אולם לדעת חכמים ההזאה נפסלת רק אם הכהן עמד כשפניו מזרחה, דרומה או צפונה, אך אם כיוון פניו מערבה, גם אם לא לכיוון פתח אהל מועד - הזאתו כשרה.

מהי נקודת המחלוקת? אפשר, שלדעת ר' יהודה המצוה היא "חיובית": אך שהוראת התורה היא לעשות את הפרה מחוץ למחנה, אין הכוונה להתנתק מן המקדש, ויש לבטא את הקשר למקדש באמצעות פניה אל עבר הפתח באופן המאפשר לראותו בשעת הכנת האפר. לעומתו, חכמים סבורים כי המצוה היא "שלילית": כיוון שהתורה מצוה לעשות את הפרה מחוץ למחנה, ויכולים היינו להבין בטעות כי יש

"זאת התורה אדם כי ימות באהל"

ר' אפרים זלמן מרגליות, בעל "יד אפרים" על שולחן ערוך, בעל עסקים רבים היה, אבל בשעה שעסק בתורה, הסתגר בחדר לימודו ולא נפנה לשום עניין שבעסקיו. פעם אחת בעת שלמד, באה אליו אשתו והודיעה לו שסוחרים "כבדים" באו לדבר אתו, והודיעו כי אם לא יתפנה מיד, הוא יפסיד את העסקה המוצעת והון רב הצפוי לו ממנה. השיב ר' אפרים זלמן: "אדם כי ימות באהל" - בשעה שאדם יושב ועוסק בתורה, צריך הוא להיות כ-מת, ביחס לכל ענייני העולם. אחר כך, כשנודע לו הסכום הגדול שהפסיד מכך שלא התפנה לסוחרים, אמר בשמחה, ברוך השם, שילמתי כמה אלפים מטבעות בעד דף גמרא.

// הפי השמועה //



"וַיַּגֵּר מוֹאֵב מִפְּנֵי הָעָם מֵאֵד כִּי רַב הוּא וַיִּקְּץ מוֹאֵב מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" בפסוק נזכרות שתי תחושות של מואב: 'ויגר' ו'ויקץ'. על הפרשנים מוסכם שמשמעות 'ויגר' היא 'ויפחד'. לעומת זאת לגבי משמעות 'ויקץ' ישנה מחלוקת, ובה שתי סיעות עיקריות. מדרש האגדה וסיעתו סוברים שמקור הביטוי הוא מהמילה 'קוצים'. קרי, מואב רואים את עצמם כקוצים ביחס לעם ישראל. אמירה זו מתחברת לחלקו הראשון של הפסוק העוסק בפחד - מואב מפחדים שיירמסו אותם כקוצים. מן העבר השני, רש"י וסיעתו, מסבירים את משמעות המילה 'ויקץ' כ'קצו בחייהם'. הרש"ד הירש מטיב להסביר ביטוי זה וכותב שהכוונה היא שמואב בזו לעצמם. הם חזו בסגולה של עם ישראל וסברו שביחס לעם הנבחר חייהם בזויים ומיותרים.

במבט ראשון נראה שיש כאן מחלוקת. אך אולי, בעזרת עיקרון פסיכולוגי ופירוש אונקלוס, נצליח לישב את המחלוקת בין שני ההסברים. העיקרון הפסיכולוגי הוא "השלכה הזדהותית". מושג זה מתאר התנהגות של אדם החש רגש מסוים ובצורה לא מודעת, על מנת ליצור הזדהות, מנסה לגרום לאדם אחר לחוש תחושה זהה.

אונקלוס מתרגם 'ויקץ' כ'ועקת'. רד"ק כותב בספר השורשים שמקור הביטוי נובע מהמילה 'מועקה', אבל הוא הופך את נושא הפועל. במקום לבטא את תחושת מואב כלפי עצמם, הביטוי מבטא את תחושת מואב כלפי ישראל. כוונתו היא שהמואבים רצו לגרום לבני ישראל לקוץ, למאוס, בעצמם בגלל עליונותו של מואב.

אם נחבר את הדברים יחד נקבל רעיון יפה. לדעת רש"י מואב חשו גועל ודחיה מעצמם. ובתת מודע, בגלל עקרון השלכה ההזדהותית, הם רצו להעביר את התחושה הזו לישראל. כדי להעביר תחושה זו, של מיאוס עצמי, יש צורך ליצור עליונות. מפאת נחיתותם הרוחנית ביחס לישראל, שהיא המקור לתחושת המיאוס בעצמם, הם נצרכו להראות עליונות בכוח. בשביל להראות עליונות זו הם התכוננו למלחמה. וכאן אנו מתחברים למה שאומר מדרש האגדה, שכשהם מתכוננים למלחמה הם גם פוחדים שעם ישראל, שגברו זה עתה על עמון, ינצח אותם.

לפי זה יוצא שכל הפרשנים מתארים את אותה תחושה, כל אחד מזווית אחרת, ומתקיים 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

ארי בינה

צער בעלי חיים

יש ראשונים הלומדים מטענת המלאך לבלעם, "על מה הכית את אתנך", ש"צער בעלי חיים", החובה למנוע צער מבעלי חיים - חובה מן התורה היא. יצוין, כי הגמרא במסכת בבא מציעא מאריכה לדון בשאלה אם צער בעלי חיים הוא חובה מדאורייתא או שאינה מדאורייתא, והיא אינה מכריעה את השאלה הזו בעזרת הפסוק שלפנינו. מדוע?

שאלה דומה נוכל לשאול, למשל, לאור האיסור "לא תחסום שור בדישו": האם לא ברור שאיסור זה נובע מן הדאגה לצער השור, כך ש"צער בעלי חיים - דאורייתא"?

ונראה, כי השאלה אם "צער בעלי חיים" הוא מן התורה או שאינו מן התורה נובעת משתי עובדות מנוגדות: מצד אחד - ברור מפסוקים רבים, שהתורה חסה על בעלי החיים, כך שצער בעלי חיים - דאורייתא, אך מצד שני - אם הוא ערך מן התורה, מדוע אין בתורה מצוה מפורשת כללית למנוע צער מבעלי חיים?

כדי להבין טוב יותר את שני צדדי השאלה, עלינו להבין את ההשלכה ההלכתית העולה ממנה. השאלה הופכת למעשית במקרה שבו יש לקיים דין מדרבנן,

אך אם נקיים אותו - נגרום צער לבעל חיים. למשל: האם מותר לסלטל מוקצה בשבת כדי להקל על צערה של בהמה שנפצעה? אם צער בעלי חיים דאורייתא - ערך זה גובר על איסור דרבנן, ומותר, אך אם לא מדובר בערך דאורייתא - איסור סלטול מוקצה הוא שגובר.

אך לאור האפשרות שצער בעלי חיים אינו דאורייתא, כיצד נסביר את הפסוקים מהם עולה דאגה ברורה לבעלי חיים? נראה, שלפי אפשרות זו, אין ללמוד מפסוקים אלה שיש ערך כללי של דאגה לבעלי חיים באשר הם, אלא רק שזכות הקנין שיש לאדם בבעלי החיים שלו, אינה כוללת זכות לגרום להם צער. שלא יחשוב אדם, שמאחר והוא הבעלים של בעל החיים - רשאי הוא לעשות בו ככל העולה על רוחו. כך חשב בלעם כשהיכה את אתונו, ועל כך הוכיח אותו המלאך, וכך עלול לחשוב אדם אשר חוסם את שורו בזמן שהוא דש באמצעותו, והתורה אסרה זאת, אך אין ללמוד מכאן בהכרח, שערך זה גובר על ערכים מפורשים אחרים, גם אם הם מדרבנן.

"לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל..."

הרב יוסף זונדל מסלנט היה רגיל לומר: "לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל" ומפרש רש"י: "הקב"ה אינו רואה און ביעקב, וכשהם עוברים על דבריו אינו מדקדק אחריהם". ואם הקב"ה היודע נסתרות ועומד על דעתו ומחשבתו של כל אחד מאתנו, בכל זאת מעלים עין מסוררים, ואינו רואה און ביעקב, על אחת כמה וכמה - אדם, שהוא בשר ודם, ומסוגל לטעות ולחשוך את חברו במה שאין בו - שאסור לו לגלות חטאים של אחרים ולראות און ביעקב...

מעשה ביהודי אחד שפתח לו חנות מכולת, ולא עברו חודשים אחדים, ושוב פתח לו יהודי אחר חנות בשכנותו. כמוכן, שהחנווני הראשון התרגז מאד על כך, ושנאתו לחנווני השני הלכה וגברה.

הדבר נודע לר' יוסף זונדל, והוא שהיה רגיל ללכת בעצמו אל החנויות לקנות איזה דבר, הלך אל החנווני הראשון, ואגב אורחא התחיל לדבר אתו על מידת אהבת ישראל, כי לא רק שאסור לשנוא איזה יהודי שהוא, אלא שמחוייבים לאהוב אותו.

הבין החנווני שהרב בא להוכיח אותו, ושאל: "כיצד ניתן לאהוב יהודי כזה שמסיג את גבוליי?" ענה לו ר' יוסף זונדל בנחת: "על אהבה כזאת שצריכים לאהוב גם את מי שמתחרה אתו, נאמר במפורש בתורה: 'וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ' חנווני כמוך, סנדלר כמוך, חייט כמוך, בזה צריכים להראות את האהבה האמתית..."

// סיפורי צדיקים, שמחה רב, עמ' 89 //



פרשת פנחס

במוקד פרשתנו עומדת סוגיית מינויו של מנהיג אשר יחליף את משה. הרב מנחם מנדל מקוצק מקשה: מדוע פנחס, אשר במעשה שלו עצר את המגפה, ואף זכה לברית שלום, והפרשה נקראת על שמו - אינו מועמד כלל לשמש כמנהיג במקומו של משה?

הרבי מקוצק משיב, כי דווקא לאור מעשה הקנאות של פנחס הבין משה שפנחס אינו מתאים להנהיג. לכאורה, תשובה זו מבטאת השקפה לפיה במתח הקיים לכאורה בין חתירה לאמת לבין הסובלנות - ידה של הסובלנות על העליונה. תשובה זו מפתיעה כאשר היא יוצאת מבית מדרשו של הרבי מקוצק שחותמו ומשנתו התאפיינו בשאיפה לאמת הנוקבת, גם במחיר של התבודדות וניכור חברתי!

נראה, שכוונתו של הרבי מקוצק היא שאכן מדרגתו של פנחס היתה מדרגה עליונה, אך כקנאי - הוא אינו מתאים להנהיג. הקנאות נועדה למצבי משבר קיצוניים של עשיית דין עצמי, אך הקנאי אינו יכול להנהיג בהנהגה היום יומית המחייבת קיומם של הליכי משפט הוגנים וסדורים. הנהגה מחייבת סובלנות ויכולת הכלה וקירוב של כל חלקי העם. בכניסה לארץ ישראל שדורשת הנהגה של חיים טבעיים ושגרתיים, יש צורך בהחלפתו של משה, שהכה בסלע והציב את אוהלו מחוץ למחנה, ביהושע, מנהיג "שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו". פני משה - כפני חמה יוקדת, שהעם אינו יכול להביט בה בשל עוצמתה. פני יהושע - כפני לבנה, שהכול יכולים להביט בה.

אליהו, שקנא לה' במעמד נביאי הבעל, שבר את הכלים, וקטרג על עם ישראל - ננף על ידי הקב"ה בחורב במעמד שבו הקב"ה מתגלה אליו "בקול דממה דקה" ומודיע לו כי תם תפקידו והוא יוחלף באלישע. אומרים חז"ל: פנחס הוא אליהו, ושניהם במדרגה עליונה שאינה מתאימה לשגרת הנהגה. מדרגתו העליונה של אליהו כמלאך הברית תבוא לידי ביטוי רק לעתיד לבוא כשאליהו ישיב לב אבות על בנים, כמי שמסמן את האידיאל והשלמות.

בחירתו וסמיכתו של יהושע כמנהיג של שגרה, אף מסבירה את סמיכותה של פרשת קורבן התמיד לפרשת סמיכתו של יהושע. כדבריו של שמעון בן פזי שהעמיד את התורה כולה על הפסוק "את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים" לאמור: היחיד והנהגת המנהיג נבחנים בשגרת היום יום.

חגי הלוי

תדיר קודם - מדוע?

"תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם". כך לומדת המשנה בזבחים מתוך פסוק בפרשתנו: "מלכד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה". מהי סברת הכלל המקדים את התדיר לנדיר? כפי שנראה להלן, הסברה עשויה להשפיע על הכרעת ההלכה במקרים מסויימים (וראו מה שכתבנו לפרשת צו).

המשנה בזבחים מוסיפה עוד כלל, "כל המקודש מחברו - קודם את חברו", ומיד מתעוררת השאלה בגמרא: "תדיר ומקודש - איזה מהן קודם?" סוגיית הגמרא לא באה לידי הכרעה, אך העירו האחרונים, כי במסכת מנחות נאמר ללא התלבטות, שתדיר ומקודש - תדיר עדיף. כיצד יתכן שבעיה בלתי מוכרעת בסוגיא אחת, מוכרעת ללא התלבטות בסוגיא אחרת?

נראה, כי שתי הסוגיות חלוקות בסברת הכלל "תדיר ושאינו תדיר". הסוגיא בזבחים סבורה, כי תדירותה של המצוה מעידה על חשיבותה. הרי התורה מזהירה להקריב את הקרבן היומי "במועדו", וחוזרת ומזהירה: "שנים ליום עולה תמיד" (ובתרגום: "עלתא תדירא"), ואזהרות אלה מעידות על חשיבות הקרבן. ומאחר ולמדנו מן הפסוק כי יש להקדים את התמיד

למוספים, הרי למדנו כי יש להקדים את החשוב. מאידך, גם קדושה מבטאת חשיבות, ומשום כך המקודש קודם, ומעתה, כיצד נוכל להכריע בין שני סוגי החשיבות הללו? שאלה זו נותרת ללא הכרעה.

הסוגיא במנחות סבורה ככל הנראה אחרת. לדעתה, תדיר קודם משום שהוא "המארח" ואילו הנדיר הוא "אורח": כל מועד הוא בראש וראשונה "יום", ומהיותו כזה - חלה חובת הקרבת התמיד. אם הוא שבת, הרי שלתחמומו של ה"יום" נכנסה קדושת השבת, ואם הוא גם מועד, הרי שלתחומה של השבת נכנסת קדושת המועד. מבנה זה כשל מעטפה בתוך מעטפה, סבורה הגמרא במנחות, קובע את סדר המצוות, והתדיר, שהוא המעטפה החיצונית, קודם גם למקודש.

והנה, נחלקו תנאים בכרייתא במסכת ביצה כיצד סדר הברכה האמצעית בתפילות יום טוב שחל בשבת: לפי בית שמאי - אומר שתי ברכות אמצעיות, הראשונה - של שבת, והשניה - של יום טוב. ולפי בית הלל: אומר ברכה אמצעית אחת, קדושת שבת, ומזכיר בתוכה את המועד. האין מחלוקתם דומה למחלוקת בין שתי הסוגיות דלעיל?

"וּתְקַרְבְּנָה בְּנוֹת צִלְפָּחָד"

ישבו חסידים עם רבי נחום ישראל מליפנה ושוחחו על המוני בית בית ישראל שמשחרים לפתחם של צדיקים, וכל מעיינם בצורכיהם הגשמיים בלבד. נענה הצדיק ואמר: "כאשר יהודי מבקש גשמיות, וודאי שכוונתו היא לשם שמים על מנת שיוכל לקיים מצוות ומעשים טובים ולגדל את ילדיו לתורה ולמצוות". והוסיף: "כאשר באו בנות צלפחד אל משה וביקשו לקבל את נחלת אביהן, פירש משה את כוונתן לשם שמים, שעל ידי העושר יוכלו לעבוד את ה'. זה מה שנאמר: "ויקרב משה את משפטן לפני ה' " - הוא 'קירב' את תביעתן אל ה' ופירשה כשאיפה להתקרבות לקב"ה. ועל כן ענה לו הקב"ה: "פן בנות צלפחד דברת" - זו אכן כוונתן האמיתית".

// מפי השמועה //



בפרשת מטות מסופר שלבני ראובן ובני גד היה מקנה רב ועצום, והם פונים אל משה בבקשה להישאר בעבר הירדן המזרחי, שם יש מקנה רב לצאן. משה מוכיח אותם על כך שהם מבקשים שלא להיכנס לארץ ישראל ולא להשתתף בכיבושה. בתשובתם אומרים בני ראובן ובני גד למשה כי יבנו גדרות לצאנם ובתים לטפם, וכשמשה משיב להם תשובה חיובית הוא משיב להם בהיפוך הסדר: בנו לכם ערים לטפכם וגדרות לצאנכם. רש"י מדגיש את ההבדל בין לשונם של בני גד ובני ראובן לבין לשונו של משה: בני גד ובני ראובן היו חסים על ממונם יותר מאשר על טפם. הם הפכו את העיקר לטפל ואת הטפל לעיקר.

והנה, בפרשת מסעי מפרטת התורה את אופן הקצאת ערי המקלט, כך שבעבר הירדן המזרחי יוקצו שלוש ערים וגם בעבר הירדן המערבי שלוש ערים.

מדוע בעבר הירדן המזרחי, שם מתגוררים שנים וחצי שבטים בלבד, יש צורך בערים במספר שווה לזה שבעבר הירדן המערבי, בו מתגוררים תשעה וחצי שבטים? רש"י ער לקושיה זו ומצטט מהגמרא, כי בגלעד מצויים יותר רוצחים.

תשובתו של רש"י עדיין משאירה את התמיהה: אם אמנם בגלעד מצויים יותר רוצחים במזיד, מדוע צריכים עוד שתי ערים המיועדות לרוצחים בשגגה? עונה המהר"ל מפראג: בגלעד ישנם הרבה רוצחים וממילא לא נזהרים שם בשמירה על חיי אדם, וזה גורם להריגה בשוגג.

הרש"ד הירש מסביר את מושג השגגה. לא מדובר במעשה שנעשה במזיד או באונס, אלא באירוע שאדם זהיר הנוהג בכובד ראש חייב היה לדעת שאפשר שיקרה. אדם נדרש למנוע אירועים שניתן למנעם ברמת זהירות סבירה.

מתוך דברי המהר"ל ומתוך דברי הרש"ד הירש ניתן לקשר בין פרשת מסעי לפרשתנו, פרשת מטות: מדברי רש"י בעניין בני גד ובני ראובן עולה, כי הם שינו את דיוג הערכים, כשהצהירו כי קודם הרכוש ואחר כך הנפש. מי שבראש סולם הערכים שלו הוא הרכוש ולא האדם - עלול לעשות מעשים של אי שמירה על חיי אדם גם כשהיה צריך לצפות את התוצאות. לפיכך היה צורך בשלש ערי מקלט בעבר הירדן המזרחי, כי זה היחס לחיי אדם שם, יחס המשבש את סולם הערכים, שמצדיק שלש ערים.

אלי קידר

העוול בשבועת שקר

קדושת השבועה.

כאמור, לפי רב דימי הנשבע לשקר עובר על "לא תשבעו בשמי לשקר". פסוק זה מדגיש שהאיסור נוגע לשם ה', ולפי דרכנו - זהו משום שהעוול הוא בהפיכת השבועה לשקרית, ושבועת שקר היא חמורה משום שהנשבע עושה שימוש לרעה בשם ה'. מכאן נובעת באופן טבעי ההלכה שכותב הרמב"ם, ולפיה אדם עובר על איסור שבועת שקר רק אם הזכיר את שם ה' בשבועתו ("נשבע בה' ש..."). ואכן, בסוף הלכות שבועות הוא כותב, ששבועת שקר היא חמורה במיוחד עקב חילול השם שיש בה.

אלא שהר"ן חולק על הרמב"ם, ולדעתו אדם עובר על איסור שבועת שקר גם אם לא הזכיר בה שם שמים ("נשבע ש..."). לפי דרכנו, אם שיטת הרמב"ם מתאימה לדברי רב דימי, שיטת הר"ן מתאימה לשיטת רבין: הדגש אינו על נוסח השבועה, משום שלדעתו עצם השימוש בלשון "אני נשבע", גם ללא הזכרת השם, יוצר התחייבות עתידית, ואם לא עמד בה - חילל את דברו, לא אם השם.

התורה מזהירה, שאדם שנדר נדר או נשבע שבועה - חייב לעמוד בדברו: "לא יחל דברו" - לא יהפוך את דברו מקודש לחול. אך מה ההבדל בין נדר לבין שבועה? מדוע יש צורך להגדיר שתי צורות של התחייבות?

אכן, בגמרא בשבועות אומר רב דימי, שאיסור "לא יחל דברו" נוגע רק לנדר, ואילו לשבועת שקר נוגעים האיסורים "לא תשבעו בשמי לשקר" ו"לא תישא", ומסתבר, שרב דימי סבור כך כדי להסביר את הצורך בשתי הלכות, גם נדר וגם שבועה. עם זאת, האמורא רבין חולק עליו, ומפרש את הדברים כמשמעם: גם הנשבע לשקר עובר על "לא יחל דברו".

והנה, מדברי רב דימי יש ללמוד, שהעוול של זה שעבר על שבועתו שונה מהעוול של זה שלא קיים נדרו. נדר הוא התחייבות עתידית, ומי שלא מקיים אותו - מחלל את קדושת הנדר. אולם שבועה אינה התחייבות עתידית, אלא אמירה שחייבת להיות אמת, ואם לא יקיים את שבועתו - תיהפך זו להיות שקרית. מובן, כי רבין אינו סבור כן, ולדעתו גם שבועה, כמו נדר, היא התחייבות עתידית, ואם לא עמד בה - חילל את

"לא יחל דברו, ככל-היצא מפיו יעשה"

מעשה שסיפר אחד התלמידים שנקרא לבוא לבית הרב אברהם שפירא זצ"ל להצטרף להתרת נדרים עבור הרב. הרב פירט את הנדר בפני המתירים וזה היה תוכנו: קודם הגירוש שגורשו מתיישבי "כפר דרום" בגוש קטיף, חשש הרב שמא קיבל בנדר לצום, ומחמת ספק זה רצה להתיר את נדרו, והתנצל הרב שאינו יכול לעמוד בנדרו זה, שכן ביום אתמול לא יכל לאכול מרוב צער, ובלילה לא יכל לישון כלל מרוב עוגמת נפש, ולכן הוא חושש שלא יוכל לצום היום, וחושש הוא שמא אמר בלשון נדר, לכן מבקש הוא התרה...

התלמידים קיבלו שיעור חי במידת השתתפות בצער הציבור, וכן במידת החשש שצריך לחוש לכל היוצא מן הפה, לבל יחל דברו מבלי פתח והתרה כדן, ואפילו על צד של ספק ספיקא, צריך לחשוש ליוצא מן הפה ואל ילכד בעוון נדרים.

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' תנ"ז //



שאלה מפורסמת היא למה הזכירה התורה את כל המסעות של בני ישראל במדבר והרי כבר הזכירה התורה את כל המסעות החל מספר שמות.

עונה על כך המדרש:

"משל למלך שהיה בנו חולה הוליכו למקום אחד לרפאותו. כשחזרו, התחיל אביו מונה כל המסעות ואומר: כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך. כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני, לכך נאמר אלה מסעי."

אך עדיין קשה: מדוע דיברה התורה בלשון "מסעות"? הרי לפי דברי המדרש הקב"ה הראה למשה את כל החניות של עם ישראל במדבר, והיה יותר נכון שהתורה תפתח במילים "ואלה חניות בני ישראל"! ישנם שני סוגי מסעות, האחד - שמטרתו להגיע ליעד מסויים, והשני - מסע שמטרתו לעזוב את נקודת המוצא. ואכן, הכתוב רומז לכך בפסוק: "ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם... ואלה מסעיהם למוצאיהם". למה השתנה הסדר בין "מוצאיהם" ל"מסעיהם" באותו פסוק? אך לפי דברינו - מובן: פעם אדם הולך והמוצא הוא העיקר, ופעם המסע הוא העיקר.

הבעש"ט מסביר, שכמו שבני ישראל יצאו ממצרים ועברו את כל המסעות עד ההגעה לארץ ישראל, כך כל אדם, מיום היוולדו ועד יום הגעתו לבית החיים - נמצא בהליכה בין מסעות. התורה מרמזת לנו שמטרת האדם בחיים היא דווקא המסע לצורך המסע. וכך אנו אומרים בתפילה בעת סיום מסכת: "אנו עמלים ומקבלים שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר". וכי גוי שעובד אינו מקבל משכורת? אלא שהיהודי מקבל שכר על עצם הלימוד, ההשקעה וההתמדה, גם אם בסוף הבין לא נכון או אפילו לא הבין - הלימוד הוא העיקר.

ובכך גם מובן למה אומר המדרש "מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני". למה שהקב"ה ירצה להזכיר לנו את כל המקומות שחטאנו בהם? מדוע אי אפשר להזכיר את מעמד הר סיני, שירת הים ועוד דברים טובים שקרו במדבר? אלא שהתורה רומזת לנו שהדרך שהאדם עובר יכולה להיות קשה ויכולה להיות מלאת חטאים ודברים רעים, אך דווקא אלה הדברים שעושים את האדם למי שהוא ובונים אותו להמשך.

אלון גדות

מהי שגגה?

רוצח בשגגה - גולה לעיר מקלט. כך מפורש בתורה פעמים אחדות. והנה, על הפסוק בפרשתנו, "ונס שמה רצח מכה נפש בשגגה" נאמר בכרייתא במסכת מכות: "בשגגה - פרט למזיד". ומבאר רבא: ברור שאין כוונתה של הכרייתא לומר שרוצח במזיד אינו גולה, שהרי עונשו הוא מיתה, אלא כוונתה לומר שמי שהרג משום שסבר שמותר להרוג (כגון שסבר שמותר להרוג אדם גוסס) - אינו גולה. "אומר מותר", אומר רבא, קרוב להיות מזיד ואי אפשר לומר שהוא "מכה נפש בשגגה", ולפיכך, אם הכתוב מדגיש שרק מכה נפש בשגגה גולה, הרי שהוא ממצט את האומר מותר: מי גולה? רק זה שהרג מתוך רשלנות תוך כדי עיסוק בפעולה שהיא כשלעצמה - מותרת, אך האומר מותר - הרי התכוון להרוג, ולכן אינו גולה למרות שלא התכוון לעבור עבירת רצח.

התוספות במקום מקשים: העושה מלאכה בשבת בשגגה - חייב חטאת. לעניין זה, מעשה בשוגג הוא זה שנעשה באחד משני אופנים: "שגגת שבת" - שעשה מלאכה משום שלא ידע ששבת היום; "שגגת מלאכה" - שלא ידע שמלאכה זו אסורה. לפי הגדרה

זו, מעירים התוספות, חל חיוב חטאת גם על מי שחילל שבת בחשכו שהוא גוי, ואחר כך גילה שהוא יהודי. היש "אומר מותר" גדול מזה? והרי הוא מוגדר כשוגג! כיצד אם כן אומר רבא, שהפסוק "מכה נפש בשגגה" מוציא את האומר מותר מכלל הגולים משום שאינו נחשב שוגג?

יש להוסיף, כי בהלכות שבת מלאכה הנעשית תוך כדי פעולה מותרת - אינה נחשבת שגגה, ופעמים שהדבר מותר אך לכתחילה ("דבר שאינו מתכוון")!

תשובה נפלאה לקושיא זו מציע הרמב"ן: המשמעות של המלה "שגגה" כשלעצמה היא העדר כוונה, וכך יש לפרש את המלה בכל הופעותיה. המשמעות ההלכתית של מלה זו תלויה בהקשר - הדבר שאליו מתייחס העדר הכוונה. בפרשת קרבן חטאת נאמר "תחטא בשגגה". חטא הוא מעשה המנוגד למצות התורה, והחוטא בשגגה הוא מי שלא התכוון לפעול נגד התורה, אך שהתכוון לעשות את מה שעשה, ובקיצור: "אומר מותר". בפרשתנו לעומת זאת נאמר "מכה נפש בשגגה", היינו, מעשה ההכאה נעשה שלא בכוונה, ובקיצור: רשלנות.



"למסעיהם על פי ה'"

כשעלה הבבא סאלי לארץ, הגיעה אונייתו לנמל חיפה. אחד משרי הממשלה שמוצאו ממרוקו בא עם רכבו, לקחת את הבבא סאלי למקום חפצו. כשהגיע הבבא סאלי לרכב, אמר: "אני לא נוסע ברכב שנוסע בשבת!" ופנה לתחנת האוטובוס. באמצע הדרך הגיע סוף זמן תפילת מנחה, והבבא סאלי שישב מאחורי הנהג, נגע במקלו בכתפו של הנהג: "תעצור! אני צריך להתפלל מנחה". אמר הנהג לבבא סאלי: "פה זה לא מרוקו. אם אתה יורד, אני ממשיך לנסוע". "בסדר", השיב לו הבבא סאלי, וירד עם כל המזוודות מהאוטובוס. פנה לשדה והתפלל מנחה בכוונה רבה ובמתינות. כשסיים, חזר לתחנה, ושאל היכן האוטובוס לירושלים. אמרו לו: "הנה, כאן האוטובוס תקוע ומחכה". עלה הבבא סאלי לאוטובוס ופתאום הצליח הנהג להניע את האוטובוס. סיפר הרב מרדכי אליהו, כששאל את הבבא סאלי האם סיפור זה נכון, ענה הבבא סאלי בענותנותו: הסיפור נכון, אבל הנהג פשוט התבלבל ושכח איך להפעיל את האוטובוס.

// באור פניך, הרב חיים בן שושן, עמ' 127 //



שמעתי מהרב יעקב מדין שאילו היה יכול, הוא היה מתקן עשר דקות סדר לפני כל תפילה, סדר קריאת עיתון. לא לימוד, לא מוסר - אלא ניסיון אמתי להבין את המציאות שסביבנו. לחשוב מה היה הנביא אומר לנו. העובדה שאין לנו נביא "מוסמך" שיכול לספק לנו את הפרשנות "הרשמית" של המציאות, לא פותרת אותנו מלנסות להבין אותה. אמנם, אנחנו לא יכולים לדעת בוודאות מה הקב"ה אומר לנו. אבל, אנחנו יודעים בוודאות שהוא אמור לנו משהו.

דומני שקל וחומר לגבי ההפטרה שחכמים תקנו לקרוא השבת. מאד מפתה לחשוב שמדובר בהפטרה על מה שהיה פעם, כדי להכניס אותנו לאווירת החורבן למען לא נשכח אותו. אבל נבואה שנצרכה לדורות נכתבה ושלא נצרכה לדורות לא נכתבה, ואם נבואתו של ישעיהו נכתבה - יש בה גם מסר לדורות, כולל הדור שלנו. ולמה דווקא בשבת "חזון"?

אולי בבחינת מה שרש"י אומר בתחילת פרשת "אחרי מות": מותם של נדב ואביהוא נזכר כי כשזוכרים את מה שקרה לנדב ואביהוא האזהרה על הכניסה למקדש הרבה יותר יעילה. גם כאן, צריך לקוות, דבריו של ישעיהו ישפיעו עלינו יותר כשאנחנו זוכרים את החורבן.

ובכן, מה אומר לנו ישעיהו? כדי להבין את נבואה, כך אומר הרב שרלו, צריך להבין את המציאות שבה היא נאמרה. אחרי הכול, הנבואה היא פרשנות של המציאות. עיון בהפטרה מראה מציאות של חורבן גדול. כמעט הכול חרב. גם העם מסכים שכך הם הדברים. הוא גם מסכים שהם מאת ה' - "לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדם היינו לעמדה דמינו". אין ויכוח בין הנביא לעם. המציאות קשה.

אז על מה כן הוויכוח? כנראה שעל הפרשנות של המציאות. ישעיהו אומר: "בָּנִים גְּדֹלְתֵי וְרוֹמְמֵתֵי וְהֵם פָּשְׁעוּ בִי". עם ישראל הוא כפוי טובה, ומוסיף הנביא: "וּבְפָרְשֵׁכֶם כְּפִיכֶם אֲעִלִים עֵינֵי מַכֶּם". הווי אומר, העם התפלל! האמין בה'. מדוע בכל זאת הקב"ה הביא חורבן? עונה ישעיהו: "גַּם כִּי־תִרְבוּ תִפְלֵה אֲיַנְנִי שְׁמַע יְדִיכֶם דְּמִים מְלֹאוֹ". אין צדק חברתי. השלטון מושחת. ומה חשב העם? אולי השאלה היא דווקא מה חושב העם? אנחנו. ביום יום שלנו. "צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפְדָּה וְשִׁבְיָהּ בְּצַדִּיקָה".

אורי אישון

על דיינים וחילול השם

משה מצוה בכרשתנו את הדיינים ואומר: "לא תגורו מפני איש". המדרש בספרי מבאר, שאיסור זה מתייחס למצב בו הדיין מתיירא "שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי". מדוע חייב הדיין לדון גם מול סכנת חיים? מצד שני, אם יימנע הדיין מלדון מפחד הנידון שלפניו - מי ידון אלימים כאלה?

והנה, כנגמרא בסנהדרין למדנו, שאיסור "לא תגורו" חל רק לאחר ששמע הדיין את טענות הצדדים והוא יודע להיכן הדין נוטה. קודם לכן - רשאי הדיין להשתמש מדינם. הרמב"ם מוסיף על כך, שכל זה אינו נוגע לדיין הממונה לרבים, אליו מתייחסת אזהרת "לא תגורו" כבר משעה שכאו המתדיינים לפניו ואפילו לא שמע דבריהם. מהו מקורו של הרמב"ם?

בעל "טורי זהב" מציע, שמקור הדברים הוא מסברא, אותה נראה להסביר כדלהלן: אזהרת "לא תגורו" פונה רק לאלה ששם "דיין" חל עליהם. מי שאינו ממונה - נעשה דיין מכוח בקשת הצדדים להכריע את דינם, ושם "דיין" חל עליו רק לאחר שיכנס לעובי הקורה וידע כיצד להכריע. קודם לכן, כיוון שהוא לא

"דיין" - לא חלה עליו אזהרת "לא תגורו". לעומתו, דיין ממונה שם "דיין" חל עליו מכוח המינוי, ולכן ברור שהוא מוזהר תמיד על "לא תגורו".

לאחר שהתבאר שאזהרת "לא תגורו" חלה רק על מי ששם "דיין" עליו, נשוב לעיין בלשון מדרש ספרי:

שמא תאמר: מתירא אני מפלוגי שמא יהרוג את בני... תלמוד לומר: לא תגורו מפני איש כי המשפט לא-להים הוא, וכן יהושפט אומר: "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עשים, כי לא לאדם תשפטו כי לה'".

המדרש אינו מסתפק באזהרת "לא תגורו" אלא מוסיף גם את הנימוק, "כי המשפט לא-להים הוא", וכן פסוק מדברי הימים, "כי לא לאדם תשפטו כי לה'", יתכן אפוא, כי כך פירוש הדברים: המשפט לא-להים הוא, ומי ששם "דיין" עליו הוא שליח ה' לדון דין אמת. אם חששו של הדיין מאיומי בעל הדין יגבר על רצונו לעשות שליחותו של הקב"ה - הרי הוא מחלל את השם, ועל חילול השם - יש למסור את הנפש.

"אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל"

רבי משה יצחק, דרשן המפורסם בשם "המגיד מקלם" על שם עיירת מגוריו, היה נוהג לחזור על דרשותיו בכל מקום כמה פעמים, ובכל זאת משכו דרשותיו המונים רבים.

פעם נטפל אל רבי משה יצחק "משכיל" אחד, שהקדיח תבשילו ברבים, ועשה לו מנהג לקנטר בכל הזדמנות רבנים ומגידי שנודמנו לעיר.

בתום דרשת המגיד הנערץ, אמר לו ה"משכיל" בנימה של התממות: "מדוע חוזר מר על אותה דרשה ועל אותם דברי מוסר כמה וכמה פעמים?"

התבונן "המגיד מקלם" בשואל החצוף, והשיב לו מיניה וביה: ומדוע זה אתה חוזר שוב ושוב על אותם חטאים ועוונות?!

// מפי השמועה //



בפרשתנו התורה מעלה חשש שכשעם ישראל יגיע לא"י והארץ תהיה מלאה כל טוב, נשכח את הקב"ה ונגרד לעבודה זרה. הסיבה המרכזית שהתורה חוששת שכך יקרה היא העובדה שכשיש לאדם שפע - הוא שוכח את מי שנתן לו את השפע הזה. "שִׁמְנַת עֵבֶיִת כְּשִׁית".

מיד לאחר הפסוקים הללו מופיע הציווי: "לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה" - הכוונה היא למסופר בשמות פרק י"ז, שישראל בקשו מים למרות שלא היו כל כך צמאים, כשמטרתם היתה לבדוק "היש ה' בקרבנו אם אין".

על פי פשט הדברים נראה שהתורה מביעה בפסוקים האלו חששות שונים שאין קשר ביניהם. החשש האחד - שמא מרוב הטובה ישכחו את הקב"ה שהוציאם ממצרים ויעבדו עבודה זרה. החשש השני - שמא ינסו את הקב"ה לדעת אם הוא בקרבנו וכדאי לעובדו. מדוע מופיעים חששות אלו בסמיכות זה לזה. יותר מכך: במה קשור האיסור "לא תנסו" לכניסה לארץ? מדוע הוא מופיע כאן?

הרמב"ן אומר כך: "לא תנסו את ה' אלקיכם... שלא תאמר אם יש ה' בקרבנו לעשות לנו ניסים או שנצליח בהיותנו עובדים לפניו ונשבע לחם ונהיה טובים נשמור תורתו". הרמב"ן מקשר את איסור "לא תנסו" לחשש הקודם. התורה חוששת שמא בזמן שהותנו במדבר נחשוב שאם ההבטחה של הקב"ה תתממש ונגיע לא"י ונמצא שם כל טוב - אז נשמור את התורה, כיוון שהתברר שה' בקרבנו ו"היה שווה" לעבוד אותו. וכנגד כך נאמר: "לא תנסו את ה' אלקיכם". החשש שהתורה מדברת עליו כשהיא אומרת "השִׁמְרָ לָךְ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה'..." הוא לא שמא מרוב טובה נשכח את הקב"ה, אלא שמא נכניס ללבנו מחשבה שעובדים אותו רק אם משתלם לנו ואז יש חשש שאם הפרס לא יגיע - נפסיק לעבוד אותו. וכפי שמוסיף הרמב"ן: "ולכך אסר לדורות לנסות התורה... ואין ראוי לעבדו על מנת לקבל פרס, אולי ימצא בעבודתו ולכתו בדרכי התורה צער ואסון, וראוי שיקבל הכל במשפט צדק".

לפי זה, הפסוקים קשורים זה בזה. התורה רוצה שנבין שהבתיים המלאים כל טוב שנמצא בבואנו לארץ לא יתקבלו על ידינו כפרס על ההליכה אחרי ה'. "לא תנסו את ה' אלקיכם" - כל העבודה שלנו לקב"ה לא תהיה מתוך תחושה שכדאי לעבוד אותו על מנת לקבל את ארץ ישראל, אלא עבודת ה' תמימה ואמיתית.

הרב יאיר גואלמן

בין קריאת שמע לברכותיה

חכמים תקנו ללוות את קריאת שמע בברכות לפניה ולאחריה. ניתן להעמיד שלוש אפשרויות כאשר ליחס בין הקריאה לברכותיה:

- א. הברכות הן "ברכת המצוות".
 - ב. חכמים הרחיבו את הקריאה וכללו בה גם את ברכותיה.
 - ג. חכמים תקנו שתי תקנות: האחת - לברך ברכות אלה בכל יום, והשניה - לומר אותן עם קריאת שמע.
- השלכה מעשית מאפשרויות אלה נוגעת למקרה בו קרא אדם את שמע ללא ברכותיה:
לאפשרות א' - יצא ידי חובתו, והפסיד את האפשרות לברך.
לאפשרות ב' - לא יצא ידי חובת קריאת שמע כתיקונה, ויקרא שוב את שמע בברכותיה.
לאפשרות ג' - יצא ידי חובת קריאת שמע, אך עליו לומר את הברכות בפני עצמן.

הרשב"א מקבל את האפשרות השלישית, אולם מדבריהם של ראשונים אחרים נראה שהם נוטים לאפשרות השנייה, והם סבורים, שאין לקרוא קריאת שמע קודם התפילה ללא ברכות, שאם יעשה כן,

כשיקרא אחר כך את שמע בברכותיה - הברכות ייאמרו עם קריאת שמע שאינו חייב בה אלא מדרכן. מוכן, כי לפי הרשב"א - אין בכך כלום, שהרי הברכות עומדות לגמרי בפני עצמן.

והנה, הרמ"א ממליץ לקרוא את שמע ללא ברכות קודם התפילה, "כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה", ומכאן שפסק כאפשרות השלישית. מאידך, נראה שמחבר השולחן ערוך נוטה לאפשרות הראשונה, שמדובר בברכת המצוות, שכן הוא פוסק שאין לענות אמן על ברכת הש"ץ בסוף "אהבת עולם" משום שהדבר מהווה הפסק בין הברכה לקריאת שמע. אם הברכות עומדות לעצמן - מה בכך שיפסיק בינו לבין הקריאה? גם אם הן הרחבה של מצות הקריאה - אמירת אמן אינה הפסק, שהרי בקידוש עונים אמן אחר ברכת הגפן, אך שברור כי מדובר בהרחבה של מצות הקידוש!

ואכן, הרמ"א פוסק שיש לענות אמן אחר "הבוחר בעמו ישראל באהבה", בהתאמה לפסיקתו כשיטת הרשב"א, אך בדברי המחבר נראים הדברים כסתירה: הוא פוסק שהקורא שמע ללא ברכות - יאמר אחר כך את הברכות לעצמן, וכשיטת הרשב"א! וצריך עיון.

"וּשְׁנַתֶּם לְבַנְיָן וְדַבַּרְתֶּם בָּם"

הנצי"ב מוולוז'ין היה יחיד בדורות רבים. נשמתו הייתה קשורה עם הישיבה ובה מצא את חייו. תורתם של מאות תלמידים הכניסה בקרבם נשמה יתרה. אחר הדליקה שנפלה בישיבה, קבע בה הנצי"ב את דירתו, עד שיהזור ויבנה את בית דירתו: הקומה העליונה הקוצתה לישיבה, ומאות תלמידים היו עוסקים בה יומם ולילה בתורה ובתפילה וקולם הלך מן הישיבה והלאה; והקומה התחתונה שימשה דירה לנצי"ב ולביתו.

פעם נשאל כיצד יכול הוא לשאת רעש כזה על ראשו? איך הוא יכול לנוח ולישון? השיב הנצי"ב במשלו: למה הדבר דומה? לטוחן בטחנתו. אדם עובר ליד הטחנה ושומע קול המולה ורעש גלגלים הסובבים ומחרישים אוזניים, והריהו תמיה: כיצד יכול טוחן זה לעמוד ולהתקיים ברעש טחנתו? איך הוא ישן? איך יכול הוא לנוח? ואולם הטוחן אומר: רעש זה יפה לשנתי ויפה למנוחתתי. תודה לא-ל שהטחנה רועשת, ויותר שיגדל המונה ורעשה - יותר תערב לי שנתי. אילו חלילה הטחנה דוממת - שנתי נודדת מעיני ומנוחה אין לי, שהרי כל חיי תלויים בטחנה העובדת ורועשת. כך בישיבה שלי. ממנה אני שואב את חיותי ובה תלויה נשמתתי. הרעש וההמולה הם שמוסיפים בי כוח וגבורה לישון ולנוח...

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 392 //



פרשת עקב

הפרשה ממשיכה כקודמותיה לסכם את סיפור עם ישראל במדבר. שלא כמו בפרשה הקודמת, שבעיקרה עוסקת בדברים מדוממים, מתן תורה ופרשת שמע, בפרשת "עקב" מדובר גם על שבירת הלוחות, חטא העגל ופרשת והיה אם שמוע המאיימת.

ניתן לומר שהפרשה נמצאת בקו בתפר בין החיים העל טבעיים, הנסיים של בני ישראל במדבר, עם הענן, עמוד האש, המן והשלו, לבין הכניסה לארץ והנחיתה הכואבת למציאות שלא הכירו עד כה של דם יזע ודמעות. עד עכשיו חייהם של בני ישראל התנהלו תחת השגחה אלוקית וודאות בכל דבר. ומכאן ואילך - אחריות אישית נדרשת מכל אחד. ההבדל מיוצג בחריפות בהבדל בין ארץ מצרים, על הנילוס הבטוח והקבוע, לבין ל"למטר השמים תשטה פִּימִם" של ארץ ישראל חסרת היציבות הכלכלית. חיי המדבר הנסיים לעומת ארץ ישראל הגשמית והארצית.

חטא העגל מבטא את המעבר בין הרוחני - מעמד הר סיני, לבין הארצי - ירידת משה מההר וקץ ההתגלות האלוקית, שלא מצליח להתרומם ובעקבותיו ההתרסקות, שלאחריה "פִּסָּל לָךְ שְׁנֵי לֹוֹחַת אֲבָנִים", הפעם - הארצי והרוחני ילכו שלובי זרוע.

במובן מסוים בפרשה מתחיל משה להיפרד מצאן מדעיתו ומסביר להם שמעתה הם בוכות עצמם ועליהם לקבל מערכת חיים שונה ממה שהכירו. מערכת הדורשת אחריות אישית, עבודה קשה וללא מערכות ההגנה שהצילו אותם מהסיבה ובעיקר מעצמם.

האם בני ישראל, הדור הצעיר, שומעים לאזהרות? האם הוא מוכן לקבל את תוכחות הדור הקודם, להיות אחראי לדרכו, לטעויות שיבואו ולבסוף לתיקון?

איתי מרבל

”ואכלת ושבעת וברכת” - על מה?

”מעין שלוש”. לעומתו, מי שאכל לחם ולא שבע - פעולתו דומה לזו המחייבת ברכה מן התורה, וראוי לחייבו מדרכנו לכרך ברכת המזון.

אך מה הסברא בכל זה? מדוע לכרך על פעולת האכילה? ומה תפקידה של השביעה כתנאי לחיוב מן התורה אם החיוב הוא על הפעולה?

נראה, כי הברכה היא הודאה על הארץ המצמיחה מזוננו, וכמו שעולה מן הפסוקים הקודמים, המתארים את ארצנו, ”ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם”. חובה זו חלה לאחר אכילת לחם, המייצג הראשי של פרי הארץ.

ובאשר לתנאי השני, השביעה: ר' משה פיינשטיין כותב, כי השביעה אינה תנאי המחייב ברכה אלא תנאי המאפשר ברכה. מי שאינו שבע, גם אם ראוי היה לו שיכרך - אין הוא במצב המאפשר לו זאת, ולכן הוא פטור. ואכן, ר' משה פוסק כי מי שאכל כזית פת ולא יותר, אך שבע ממיני מאכל אחרים - חייב לכרך מן התורה. אכילה - הרי אכל כזית פת, ושביעה - הרי הוא שבע ורשאי לכרך!

להלכה, חובת ברכת המזון מדאורייתא חלה רק על אכילת לחם, ורק על שביעה. עם זאת, חכמים תקנו לכרך גם כאשר מתקיים תנאי אחד: אכל כזית לחם ולא שבע - חייב בברכת המזון מדרכנו; שבע ולא מלחם - חייב בברכה ”מעין שלוש”.

על פניו נראה, שהתורה מחייבת להודות על שביעה, ומכיוון ששביעה של ממש באה דוקא על ידי אכילת לחם - לא חלה החובה אלא על אכילת לחם. אלא שאם כן, ראוי היה שיתקנו חכמים תקנות הפוכות: על שביעה שלא מלחם היה להם לתקן חובת ברכת המזון, שהרי התקיים באכילה זו מעין ”ושבעת”, ואילו על אכילת לחם ללא שביעה, די היה להם לתקן ברכה ”מעין שלוש”, שהרי לא הושגה התוצאה המחייבת העיקרית - שביעה!

דומה, כי שאלה זו מובילה אותנו למסקנה הפוכה: התורה לא חייבה לכרך על התוצאה - השביעה, אלא על הפעולה - אכילת הלחם. לכן, מי ששבע ולא מלחם - אכילתו אינה דומה לאכילה המחייבת ברכה מן התורה, ואין מקום לחייבו בברכת המזון אלא רק



לנביא אין סמכות לחדש או לסתור מצווה ממצוות התורה. ולכאורה מצאנו נביא שהתיר איסור תורה. בפרשתנו כתוב **”עֵשׂוֹר תְּעַשֹּׂר”** ודרש ר' יוחנן ב”שביל שתתעשר”, למרות שבפסוק אחר אנו קוראים: **”לא תנסו את ה'”**. בפשטות ניתן ליישב, שהקב”ה אמנם ישפיע עושר, אבל אסור לנסות את הקב”ה על ידי האמירה ’אני אתן מעשר, ונראה אם אתעשר’. אלא שר' יוחנן עצמו מבאר שנבואת מלאכי, **”הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחונני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די”**, מלמדת שמעשר הינו חריג, ובו מותר לנסות את ה'!

וכיצד נביא מתיר דבר שתורה אסרה?

יש לדייק שמדובר בהבאת המעשר אל ”בית האוצר”. ע”פ תקנת נחמיה, המעשרות לא יינתנו ישירות למקבלים, אלא יובאו אל בית האוצר וממנו יחולק למקבלים (ומעין תקנת חזקיהו). ואכן במסכת מכות מבואר שבית דין של מעלה הסכים לתקנת ’בית האוצר’ שנעשתה על ידי בית דין של מטה.

בבית האוצר, המקבל אינו מתבייש כל כך, כיון שאינו מקבל ישירות מן הנותן. ואף מעלת הנותן גדולה, כיון שהנותן מוותר על טובת ההנאה מהמקבל, שהיה זוכה לה לו היה נותן לו ישירות. ועל תקנה זו (ולא על עצם המעשרות) הסכים הקב”ה עם בית דין של מטה והותר הניסיון על הקב”ה, ובאה הברכה.

ונמצא, שנבואת מלאכי, המתירה את הניסיון ומביאה ברכה, היא על החידוש של ”בית האוצר”, שעל כך לא נאמר האיסור לנסות את ה'. ולכן אין דברי מלאכי סותרים דברי תורה ונבואתו נבואת אמת.

יש הסוברים שההיתר לנסות במעשרות אינו רק במעשר תבואה אלא גם במעשר כספים. ולדברינו הניסיון והברכה יחולו רק אם נותן מעשר הכספים לא ייתן ישירות לעני אלא דווקא באמצעות קופה צדקה שהיא מעין ’בית האוצר’ שהעני אינו יודע מי נתן לו והנותן מוותר על טובת ההנאה.

הרב רפאל שטרן

”ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם”

סיפר רבי ישראל מרוז'ין לתלמידיו, שעה ששח עמם על הצורך להקפיד בתפילה בזמנה, גם כשהלב לא התעורר עדיין לכך.

ככפר קטן לא היה דר אלא שען אחד. אחרי שהלך לעולמו בשיבה טובה, לא בא שען אחר לאותו הכפר. כשלא היה מי שיתקן את השעונים, חדלו המחוגים להראות את השעה המדויקת. אלה היו מפגרים ואלה היו ממהרים.

אמרו בליבם חלק מתושבי הכפר, לשם מה להחזיק בכיס המעיל שעון שאין לדעת ממנו את השעה הנכונה? לקחו והשאירו את השעונים בבתיהם, הטמינום בתוך ארונות ומגירות והסיתו דעתם מהם. אחרים היו ממשיכים להחזיק את השעונים בכיסיהם והיו מכוונים אותם יום כפי שהיו רגילים.

עברו שנים ושען נודד הגיע לכפר והתושבים היו ממהרים להביא אליו את שעוניהם לתיקון. והיה, אלה השעונים שהיו טמונים במגירות, הקפיצים והברגים אכלה אותם החלודה ולא היה להם עוד תיקון, ואילו השעונים שבעליהם המשיכו לכוונם יום-יום, הראו שוב את השעה הנכונה, לאחר תיקונים קלים במנגנון.

הבינו התלמידים את הרמז שבסיפור: אל לו לאדם לשבת ולצפות עד שהלב יתעורר והרצון יניע אותו לעשייה. ללא עשייה חיצונית תמידית, עלול מנגנון הנפש להעלות חלודה.

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 422 //

שחיטת חולין

"וזבחת מבקר ומצאנך". לדעת הרמב"ם יש מצוה "לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר כך יאכל בשרו". הראב"ד חולק, ולדעתו אין מצוה לשחוט, והשחיטה היא רק דרך לאכול בשר מבלי לעבור על איסור אכילת אבר מן החי או אכילת נבילה.

מחלוקת זו שייכת לתחום "מניין המצוות", שעניינו קביעת הכללים ליצירת רשימת תרי"ג מצוות, שהרי אם נמנה כל הלכה כמצוה - נגיע לאלפים, לא לתרי"ג. האם לשאלה אם יש למנות הלכה מסוימת במניין המצוות יש השלכה מעשית? דומה, כי לפחות בנוגע לשחיטה - התשובה חיובית.

נפתח בהצעה להסבר הרעיון העומד בבסיס שיטת הרמב"ם. בסוף פרק ד' מהלכות שחיטה פוסק הרמב"ם, כי כשהיו ישראל במדבר - מותרים היו לאכול בשר חולין ללא שחיטה, כשאר האומות. ומוסיף הרב: "ונצטוו במדבר, שכל הרוצה לשחוט - לא ישחוט אלא שלמים". הלכה זו בטלה עם הכניסה לארץ, ומאז ואילך - "לא יאכלו חולין אלא בשחיטה". מה פשר הציווי, שבמדבר הרוצה לשחוט - ישחט שלמים? מדוע ירצה מישהו לשחוט אם אפשר לאכול ללא שחיטה?

אם נזכור ששחיטת קודשים היא עבודת קודש המותרת גם למי שאינו כהן - אפשר שהדברים יובנו: במדבר היתה השחיטה שמורה לעבודת המקדש בלבד. משעה שנכנסו ישראל לארץ - הותר לשחוט גם בשר חולין, משום שבארץ ישראל - גם שחיטת חולין היא מעין "עבודת קודש". יתכן אפוא, כי בשל כך הבין הרמב"ם ששחיטת חולין היא מצוה, ולא רק אמצעי להתיר אכילת בשר.

והנה, גם לאחר הכניסה לארץ יש בשר שאפשר לאכול ללא שחיטה, כוונתנו לבשר "בן פקועה" - עובר שנמצא במעי אמו לאחר שנשחטה. ההלכה מעניינת במיוחד משום שגם וולד של בן פקועה נאכל ללא שחיטה! מכאן עולה האפשרות לגדל עדרים של בני פקועה שיאכלו ללא שחיטה. האם ראוי הדבר?

לאור האמור, אפשר כי לשיטת הרמב"ם - לא ראוי הדבר, שכן כך מפסידים את האפשרות לקיים מצות עשה של שחיטת חולין, שהיא מעין עבודת הקרבנות בזמן הזה. אמנם, לפי שיטת הראב"ד לכאורה מדובר ברעיון ראוי, שיקטין משמעותית את החששות ההלכתיים בשחיטה.

עם זאת, רבים מפוסקי זמנינו מתנגדים לכך, איש מטעמו שלו.

"נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו"

"היהודי הקדוש" מפשיסחא ור' דוד מלעלוב היו מהלכים מעיר לעיר והיו מחזירים על פתחי נדיבים כדי לקבץ מעות לנצרכים. פעם נכנסו שניהם לביתו של עשיר מופלג. הסתכל בהם וראה שאחד מהם, ר' דוד, קטן קומה הוא וכחוש בגופו, ואילו השני, היהודי הקדוש, גבר אלים הוא, רחב כתפיים ובעל כוח. פנה העשיר לר' דוד: לך אני מוכן לתת נדבה, שכן חלש אתה ואין אתה יכול לעבוד, אך להוא - לא. יש לו ידיים חזקות ואנשים שכמותו יכולים להרוויח את לחמם בעמל כפיים. יצאו שניהם מבית העשיר והלכו לדרכם. כעבור שעה נודע לעשיר, כי אותו היהודי שפגע בכבודו אינו אלא הצדיק המפורסם, "היהודי הקדוש" בכבודו ובעצמו. מיד התחרט על דבריו, קם ויצא את ביתו, דלק אחריהם עד שהשיגם. פנה העשיר על "היהודי", ובדמעות התחיל לרצות ולבקש ממנו מחילה על שהעליבהו. הוא לא ידע כי הצדיק לפני, אלא שיער בנפשו כי אינו אלא יהודי סתם המהלך על הפתחים.

החזיר לו היהודי: אותי לפייס? כלום העלבת אותי? הלא אמרת שהעלבתני משום שהייתי נראה בעיניך כאיש פשוט. אם כן בי לא פגעת אלא באותו יהודי פשוט, בו זלזלת והוא התובע את עלבוננו. אין לך ברירה אלא בכל עת שתפגוש בדרך יהודי סתם, תבקש ממנו שימחול לך על שפגעת בכבודו.

// סיפורי צדיקים, שמחה רב, עמ' 157 //



לפרשת שופטים חברו יחדיו כמה מעמודי התווך של החיים הציבוריים של עמנו. הפרשה פותחת בתפקיד השופטים, עוברת לעסוק בדיני המלך ובהמשכה דנה בייעודו ובדיניו של הנביא. אחד ההבדלים המפורסמים בין הנביאים לבין החכמים, שהרמב"ם ציינם בהקדמה לפירושו למשנה וביד החזקה, נוגע לסמכות לפרש את התורה. הנביא אינו מוסמך לפרש את התורה בכוח נבואתו. זאת, למרות שלנביא יש גישה ישירה לנותן התורה ואפשר היה לחשוב שהפרשנות האמינה והמוסמכת תגיע אלינו דווקא באמצעות הנביא. לפיכך לא תיתכן מחלוקת בין הנביאים ביחס לתכני התורה, הדבר הוא מחוץ לסמכותם. עקרון זה נלמד ונדרש מן הכתוב **"לא בשמים הוא"** - שאין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה. נשים לב כי המבנה ה"חוקתי" האמור יוצר כפיפות מוחלטת של כל נביא שיהיה לדברי הנביא הראשון הלוא היא תורת משה רבינו.

לעומת זאת התורה קובעת שהסמכות לפרש את התורה ניתנה לחכמים. חכמים מוסמכים לפרש את התורה על פי העקרונות שנקבעו לכך בתושב"ע. אחד העקרונות שנקבעו ביחס למחלוקת חכמים על פרשנות התורה התבאר בדברי הרמב"ם בהלכות ממרים. הרמב"ם קובע שבית דין לא יוכל לחלוק על בית דין שקדם לו אלא אם הוא גדול ממנו בחכמה ובמניין. אך זאת, באופן מפתיע, רק בנוגע לגזרה תקנה ומנהג שהם מדרבנן. ואולם בנוגע לפירוש התורה שהוא מדאורייתא אין שום מגבלה לבית הדין לחלוק על קודמיו ללא כל סייג. נמצא שדווקא בדאורייתא כוחו של בית הדין גדול מכוחו בדרבנן.

נראה שפסיקה זו של הרמב"ם תובן לאור דברי הרמב"ם בראש ההלכות: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר (בפרשתנו) על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן". גם אם משיקולים שונים מוגבל כוחו של בית הדין בענייני גזרות ותקנות - לא ניתן להגבילו בפירוש התורה. אילו סייג כוחו של בית הדין לפרש את התורה בסייגים כלשהם - לא היה בידינו עיקר תורה שבעל פה בכל רגע נתון. ומכאן שהקב"ה הטיל על כל דור ודור את האחריות המוחלטת ללימוד התורה, מסירתה פירושה והבנתה.

איתי ליכשיץ

מופלא שבבית דין

כי יפלא ממך דבר למשפט...וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך בו...ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך...והאיש אשר יעשה בזדון ובלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' א-להיך או אל השפט, ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל.

אנו לומדים כאן על החומרה הגדולה באי ציות להוראת בית הדין הגדול, אך בתורה שבעל-פה מתפרש דין זה כמתייחס לחכם שהגיע להוראה, ולא לאדם מן השורה: "כי יפלא ממך דבר למשפט - במופלא שבבית דין הכתוב מדבר". על פניו, דרשה זו רואה את המלה "יפלא" כתיאור של האדם השואל, המתואר כמי שהגיע לדרגת מופלא. אלא שהנחה זו צריכה לפנים: הרי המלה "יפלא" מתארת את השאלה, הנפלאות מן השואל, ולא את השואל!

הרמב"ם בהלכות ממרים מביא הלכה זו וכך הוא מסביר את מקורה: "שנאמר כי יפלא ממך דבר למשפט" - מי שלא יפלא ממנו אלא דבר מופלא". "דבר מופלא" הוא דבר נסתר ("למה זה תשאל

לשמי והוא פלאי"). חכם שהגיע להוראה הוא חכם היודע את כל ההלכות הגלויות, היינו הלכות הבאות בקבלה מדור לדור, ונסתרות ממנו רק הלכות שלא באו בקבלה ויש להוציאן ממדרש הכתובים ומסברא. לעומתו, מי שלא הגיע להוראה עלול שלא לדעת גם את הנגלות. מעתה, כך הוא פירוש הפסוק: אם תתעורר שאלה הנוגעת להלכה נסתרת - על החכם לפנות עמה לבית הדין הגדול. נמצא, כי התורה פונה כאן רק למופלא שבבית דין, לחכם שהגיע להוראה.

פרשתנו היא יסוד גדול בתורה שבעל פה: התורה לא נתנה חתומה בסיני, ויש לעם ישראל סמכות להוציא הלכות חדשות, אך סמכות זו נתונה לבית דין הגדול בלבד.

אנו מבקשים מידי יום "השיבה שופטינו כבראשונה... והסר ממנו יגון ואנחה". ללא סמכות ליצור הלכות חדשות - יגון ואנחה עמנו. בהעדר סנהדרין, בית דין גדול שכוחו כח יצירה, עיסוקנו בתורה הוא חלקי בלבד, ומכאן - יגון ואנחה. יהי רצון שיזכה אותנו הקב"ה לראות בהשבת שופטינו כבראשונה ובהסרת יגון ואנחה.

"שפטים ושטרות תתן לך בכל שפריך..."

מעשה היה ברבי יעקב מליסא, בעל "נתיבות המשפט", שבא אל עיר אשר שכן בה בתור אב"ד רבי מרדכי בנעט, שהיה ידו הקרוב וכל אחד מהם חשב כי חברו גדול ממנו בתורה ובצדקות.

רבי מרדכי כיבד את רבי יעקב מליסא לדרוש בבית המדרש שלו, ואף הוא ותלמידיו באו לשמוע את דרשתו. התחיל רבי יעקב לדרוש בחריפות ובקיאיות, והעלה פנינים מחידושי בהלכות. באמצע הדרשה הקיפו רבי מרדכי בקושיות, ורבי יעקב לא החזיר תשובה, הפסיק דרשתו ויד מעל הבימה. משחזרו רבי מרדכי ותלמידיו לבית הישיבה, התחילו שוב להתפלפל בינם לבין עצמם באותה סוגיה והלכה שעליה בנה רבי יעקב את יסודות פלפולו החריף, והנה תוך כדי פלפול והסברה נוכחו לדעת, כי הצדק עם רבי יעקב. מיהר רבי מרדכי בנעט ובא אצל רבי יעקב מליסא לפונדק שלו, ואמר לו:

- יגעתי ומצאתי, כי הדין עם כבודו, וחידושי וסברותיו נאמנו מאד, אבל מדוע זה הפסיק מר את דרשתו ולא החזיר לי תשובה על קושיותי?

- ידעתי להשיב על קושיותיך ותמיהותיך - השיב רבי יעקב - אבל אמרתי בליבי: אני אורח כאן, ומה איכפת לי אם יחשבו השומעים, כי אין בפי מענה ותשובה. מוטב שיחשבו, כי אני טעיתי ולא אלבין חלילה ברבים את כבודו, שהוא מרא-דאתרא..

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 221 //



נאמר בפרשתנו: **"לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו: גדלים מעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה"**. מסמיכות זו של מצות שעטנז למצות ציצית, למדו חז"ל שאפשר לעשות ציצית אף מן הכלאים, ומכאן ש- "עשה דוחה לא תעשה".

יש לשאול, והלא ידוע שלא חמור מעשה, שהרי נענשים ולוקים עליו, ואם כן היה ראוי שה"עשה" הקל יידחה מפני ה"לא תעשה" החמור! ניתן לבאר זאת בשני הסברים:

הרמב"ן כותב בפירושו על התורה "ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכן אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה". מסביר הרמב"ן, שמצוות עשה באות ממידת האהבה, כעבד העושה מצות אדוניו, ואילו מצוות לא תעשה הן באות ממידת היראה, כעבד הנשמר מעשות דבר רע בעיני אדוניו. העונש במצוות לא תעשה חמור יותר, מפני שהן בסיסיות יותר, וכאשר לא מקיימים דבר בסיסי, ראוי להיענש בחומרה, אבל באמת מצוות עשה גדולות יותר, ומשבחות את ה' יותר ממצוות לא תעשה, ולכן ידחו אותן.

הסבר נוסף אומר רב ניסים גאון במסכת שבת: "ותבוא מצות עשה ותדחה לא תעשה כי האזהרה של לא - על זה התנאי נאמרה". רב ניסים גאון סבור, שהתורה עשתה תנאי במצוות לא תעשה לפיו, כאשר מצות עשה מתנגשת עם לאו - הלאו כלל לא תקף במצוה זו! כמו שהתורה אסרה ללבוש שעטנז וציוותה לאחר מכן על מצות ציצית, לומר לך שבמצות ציצית לא קיים כלל הלאו של שעטנז, ועירוב זה במצות ציצית כלל אינו נחשב לאו, כך כל מצוה שמתנגשת עם לאו - כבר אינה שייכת בלאו זה, והלאו לא מוגדר במקרים אלה.

לפי שיטה זו, באמת לאו חמור יותר ממצות עשה, ואף על פי כן התורה חידשה היתר מיוחד בלאו כדי שהמצוה תתקיים. אולי אפשר להסביר שכוונת התורה בכך היא לחזק את מצוות העשה, שהן קלות ממצוות לא תעשה, כדי שלא יבואו לזלזל בהן.

ישי אהרוני

"והתעלמת!" הכיצד?

פעמים שקשה להבין את מדרש ההלכה של חז"ל, אך פעמים שהמדרש נראה הפוך מהכתוב בפסוק הנדרש. דוגמא לכך הוא המדרש על הפסוק "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם, השב תשיבם לאחריך". וכך דרשו חכמים:

'והתעלמת מהם' - פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאין אתה מתעלם. כיצד? היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהייתה שלו מרובה משל חברו - פטור. לכך נאמר: 'והתעלמת' - פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאין אתה מתעלם.

דרשה מפורסמת זו - קשה מאד: הלא הפסוק אומר את ההפך הגמור - לא תראה ותתעלם, אלא השב תשיבם! כיצד אכזא נוכל להבין את דרשת חז"ל?

דבר ברור הוא, שהדרשה בנויה על כך שלא נאמר: "כי תראה את שור אחיך או את שיו נידחים - השב תשיבם לאחריך". מה ההבדל בין נוסח זה לבין נוסח התורה? נראה, כי הנוסח האלטרנטיבי מצייין חובת השבה בלתי מותנית, ואילו נוסח התורה פותח בלאו: אדם הרואה את אבדת אחיו - אסור לו להתעלם

ולעשות עצמו כאילו לא ראה אותה. אם ישיב אותה לבעליה - הרי שלא התעלם, ואם לא ישיב - התעלם. מכאן, שבמקום שבו הימנעות מהשבה אינה מבטאת התעלמות - אפשר שמצות ההשבה לא קיימת. זהו שאמרו חכמים: "והתעלמת" - פעמים שאתה מתעלם: המלה "והתעלמת" מלמדת, כי מצות השבה חלה רק אל מול התעלמות, ומכאן שאדם שמצא אבדה, יש שגם אם לא יחזיר - לא ייחשב הדבר התעלמות, ולא תחול עליו חובת ההשבה. מהם המקרים הללו? הדבר תלוי באיכות השיקולים שהביאוהו לכך, והברייתא מונה דוגמאות אחדות לשיקולים כאלה.

נוסיף, כי מדרש ההלכה אינו מקור ישיר לרשימת הדוגמאות שבכרייתא. המדרש רק מראה כיוון, לפיו הימנעות מהשבה מתוך שיקולים ראויים - אינה נחשבת התעלמות אסורה, וחז"ל קבעו באמצעות סברא מהו שיקול ראוי. כך למשל, מסביר - כבוד תלמידי חכמים הוא כשלעצמו שיקול ראוי, אך יש בכוחו לפטור ממצות עשה רק לאחר שלמדנו את הפסוק על פי המדרש (על השילוב של מדרש הלכה וסברא ללימוד הלכות מן הכתוב כבר כתבנו בפרשת צו).

"והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל"

פעם אחד קיטרג אחד הרבנים בפני הרב יוסף חיים זוננפלד, רבה של העדה החרדית בירושלים, פלוני שיצא לתרבות זרה וחילל שם שמים ברבים, וקיללו נמרצות באמרו: "ימח שמו".

עמד רבי יוסף חיים זוננפלד ואמר: חס ושלום, אסור לומר כן על בן ישראל. זה אף נוגד את ההלכה, שהרי ההלכה היא שאף אדם שהמיר את דתו ומת בלי בנים, חייב אחיו לשחרר את יבמתו על ידי חליצה, וחליצה - במקום יבום היא וכל עניין יבום נעשה כדי להקים "על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל", ואילו אתה נוקט בלשון "ימח שמו".

והוסיף הרב זוננפלד ואמר: להיות יועץ לקב"ה ש"ימח שמו" - חס ושלום, מי שמך? במקום זה התפלל שישוב בתשובה, שאם חס ושלום היה נימח שמו של אחו ומנשה ואמנון, איך היה נולד משיח? והרי דוד המלך שראה שיצא או גדול משמעו (הוא מרדכי הצדיק) ויתר ולא פגע בו על קללתו, ורק על עמלק בלבד נצטוונו "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח"

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 205 //



פרשת כי תבוא

בפרשה אנו מצויים על "וידי מעשרות": לקראת הפסח של השנה הרביעית והשביעית, חייב אדם להעביר ליעדם את כל החובות שצבר בתרומות ומעשרות, ולתת אותם לכהן, או לבערם, ובשעת הביעור על המבער לומר מספר פסוקים מפרשתנו: **"בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולא למנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי..."**. נוסח זה מעורר תמיהה: האמנם כך נשמע וידי? הרי תוכן הפסוקים הוא 'הייתי בסדר גמור ואין בי שום בעיה', בעוד שבדרך כלל וידוי אומר את ההפך! אז זהו, שלפעמים גם זה נקרא וידוי.

הרב זלמן מלמד מסביר שמידי פעם אדם צריך לעצור, להתבונן במעשיו, ול'התוודות' על הדברים הטובים שהוא עשה. עזרתי יותר לחברים, התפללתי בכוונה גדולה, למדתי יותר תורה וכן הלאה. ההתבוננות במעלות שלנו ובדברים הטובים שעשינו חשובה לא פחות מחרטה על המעשים השליליים. כמובן, שאם זה מביא אותנו להרגשה שהכול בסדר ואפשר לנוח, אז לא הרווחנו כלום. אך מטרת הוידוי היא שנראה לעצמנו שיש בנו הרבה כוחות לעשות דברים טובים וחשובים ועכשיו עלינו להמשיך ולהגביר את הטוב על פני הרע. אדם שיתבונן טוב בעצמו ויבצע כזה וידוי, יכול להביא תועלת גדולה יותר מהוידוי הרגיל, שעל ידי כך הוא מדרבן את עצמו להמשיך ולעשות טוב ולקדם את הנקודות הטובות שבו, וכך גם על הנקודות הרעות הוא יעבוד במרץ רב, מפני שהוא מודע לכוחו הגדול.

ביחוד בימים אלה של הכנה לקראת יום הדין, אדם צריך לעשות גם חשבון נפש על הדברים הטובים שהוא עשה, להתחזק מהם ולהכיר בכוחו, ומתוך כך לשפר את מעשיו בשמחה ולהגיע ליום הדין עם זכויות רבות וגדולות.

שנזכה כולנו להרחיב את הוידוי החיובי פי כמה וכמה מהשילי.

אביעד הר-טוב

ביכורים וקדושת הארץ

המשנה בתחילת מסכת כלים אומרת, שקדושתה של ארץ ישראל היא "שמביאים ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם, מה שאין מביאים כן מכל הארצות". מדוע מכל המצוות של סדר "זרעים" מונה המשנה דוקא את הביכורים? אכן, הגר"א מגיה את המשנה, ולדעתו יש לגרוס רק: "שמביאים ממנה העומר ושתי הלחם", אך גדולי מפרשי המשנה לא סברו כן, כפי שעולה מתוך פירושיהם. ננסה אם כן לעמוד על שורש הדברים.

הגר"א, בנמקו את גרסתו, כותב כי "בכורים - לאו משום קדושת ארץ ישראל, אלא שהיא חובת הארץ". פירוש: לארץ ישראל יש תפקיד שונה במצוות התלויות בארץ, ובמצוות העומר ושתי הלחם. במצוות התלויות בארץ ישראל היא תנאי **המגדיר** את חלות המצוה, ואילו בעומר ובשתי הלחם - הארץ היא תנאי **המאפשר** את קיום המצוה. בזמן שהיו ישראל במדבר - לא חלו עליהם כלל המצוות התלויות בארץ, אך חלו עליהם כל מצוות מוספי המועדים, ובתוכם מצוות העומר ושתי הלחם, אך את האחרונות לא ניתן היה לקיים בהעדר תבואה ראויה - תבואת ארץ ישראל.

כזה, אומר הגר"א, באה לידי ביטוי קדושת הארץ: תבואתה ראויה להתקדש בקדושת העומר ושתי הלחם. לעומתן, המצוות התלויות בארץ אינן מבטאות היבט זה של קדושת הארץ, אלא היבט אחר שלה - התנאי המיוחד לחלותן, ולא כזה עוסקת המשנה.

עתה נוכל לכאר גם את שיטת רוב המפרשים, זו הגורסת במשנה גם "ביכורים" כביטוי לקדושת הארץ: לשיטתם, ביכורים אינה מצוה התלויה בארץ! כבר ציין אחד האחרונים שרש"י סבור כך, שכן על הגמרא בקידושין, המסבירה כי מצוות התלויות בארץ הן חובת הקרקע, הוא מזכיר שורה של מצוות כאלה, וביכורים - אינה אחת מהן. וסברא יש בדבר: בניגוד לתרומות ומעשרות, שקודם הפרשתן הפירות אסורים משום טבל, הפירות מהם חייבים להביא ביכורים אינם אסורים גם אם לא קוימה המצוה. יתכן אפוא, כי ביכורים דומים יותר לעומר ולשתי הלחם: מצוה זו יכולה היתה לחול גם בחו"ל, אלא שהפירות הגדלים שם - אי אפשר לקיים באמצעותם את המצוה. לפי דרך זו, ביכורים הם ביטוי להיבט מיוחד זה של ארץ ישראל, שגידוליה ראויים לקודש.

"וַיִּרְא אֶת עֵינָיו..."

באחד מביקוריו של הרב מרדכי אליהו במקומות החסד המחלקים ארוחות חינם לנזקקים, שם לב שאחד מהם מכניס לכיסו מעט מהאוכל המוגש שם, להביא לבני ביתו. הרב בצדקתו וברחמנותו דיבר עם מנהלי מפעל החסד שיניחו שקיות טובות לצד האוכל המוגש לבאי המקום, כדי שיוכלו הנזקקים לשים לעצמם בתוכם אוכל בצורה מכובדת ולקחת גם הביתה, בלי שיתלכלכו ויתבזו. והרב בעצמו טרח ובא למוסדות "חסדי יוסף", לבית התמחוי, בלבוש מלכותו, עם כתר וגלימת הראשון לציון, ובכבודו ובעצמו חילק את צלחות האוכל של ארוחת הצהריים לבאים לאכול בבית התמחוי, והוא עומד עליהם. כמובן גם שימח אותם הרב במילין דאורייתא ובמילי דנחמתא, בחיוך רחב ולב אוהב לכל אדם ואדם.

// מפי השמועה //



"אתם ניצבים היום כלכם, לפני ה' אלהיכם: ראשיכם שבטיכם, זקניכם ושטריתכם, כל, איש ישראֵל... מחוטב עציך, עד שאב מימך"

מהאמור ניתן להבין שכל עם ישראל היה ניצב על בסיס היררכיה מעמדית מהעשירון העליון - ראשיכם שבטיכם, ועד לעשירון התחתון - חוטבי העצים ושואבי המים.

מה משמעות "מחוטב עציך ועד שואב מימך"? מהו ועד? מדוע לא "מחוטב עציך ושואב מימך"? ולמה לא נאמר "אתם ניצבים היום כולכם" בלבד? מדוע יש פירוט? ולבסוף: מה התוספת "כל איש ישראל"? במילון הניבים כתוב: "חוטבי עצים ושואבי מים - עבודות אלה בזויות היו אצל עמי קדם ונעשו על ידי עבדים ושפחות". נסביר: "ועד שואב מימך", אומר הספורנו שגם בארגון המקצועי/הגילדה של חוטבי העצים ושואבי המים היתה היררכיה: היה נשיא החוטבים, ראש ממשלת השואבים וכך הלאה עד לעוזרו השני של משנה השוליה של חוטב העצים. הסבר זה מתאים לנו לדעיון ההיררכיה.

ומדוע הוזכרו גם חוטבי עצים וגם שואבי מים? רש"י מסביר שצריך את שניהם, ואכן מדובר בעבודה נחותה. חוטבי עצים ושואבי מים היו הכנענים שבאו להתגייס בימי משה, כדרך שבאו הגבעונים בימי יהושע. ללמדנו, שאפילו הגר, הזר וה"אחר", האויב הכנעני מיום אתמול, אם הוא בא לעבוד בברית ה', מקבלים אותו ויכול הוא להתייצב עם כל איש ישראל לפני ה' אלוֹקינו.

כותב הרמב"ם: "גדולי חכמי ישראל, היה מהם חוטבי עצים ומהם שואבי מים, ומהם סומין, ואף על פי כן היו עוסקין בתורה ביום ובלילה; והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבנו." אם כך, אנו רואים שלא מדובר בהיררכיה אלא משהו אחר לגמרי.

אביא מפי חברי הרב רפי שטרן מהו "מ-עד". מדובר בעצם במעגל, מחוטב עציך דרך ראשי שבטיכם, השוטרים, הנשים והטף ועד לשואב מימך. לא מדובר במדרג היררכי אלא בסיבוב שלם של כל מאפייני העם. ובימים שבהם נקראת הפרשה, כשאנו באים לעמוד לדין לפני בורא עולם אין הבדל בין מלך, שר, איש הי-טק, פועל ניקיון. כולנו שווים. "וכל באי עולם יעבור לפניך כבני מרון", בחינה שווה לכל איש ואיש ללא קשר למעמדו הכלכלי, הציבורי ואפילו הדתי.

קובי ביטר

על תשובה ועונש

יש שבצדה של מצות לא-תעשה מופיעה מצוה לעשות את ההיפך מן האיסור. למשל, בצידו של איסור "לא תיקח האם על הבנים" - מופיע עשה: "שלח תשלח את האם". איסורים כאלה, הנקראים "לאו הניתק לעשה" - אין לוקים עליהם גם אם עדיין לא קיים את העשה, כל עוד יכול הוא לקיימו.

והנה, בפרשתנו נאמר "ושבת עד ה' א-להיך", ולדעת הרמב"ם זו מצות עשה, שהעובר עבירה ישוב בתשובה. לפי זה, בצד כל אחד מאיסורי התורה מופיעה מצות עשה - לשוב בתשובה, ההופכת כולם ל"לאו הניתק לעשה", והיה עלינו לומר שאין עונש מלקות על שום איסור תורה כל עוד יש אפשרות שהחוטא ישוב בתשובה!

האחרונים הציעו תשובות אחדות לקושיא זו, אך נראה כי בסופו של דבר כולם מתכוונים לאותו תירוץ: מדוע לא לוקים על לאו הניתק לעשה? הסברא הפשוטה היא, שבלאוין מסוג זה התורה קבעה את קיום העשה כתחליף לעונש מלקות, וכל עוד אפשר שהחוטא יבחר בתחליף ויקיים את העשה - אי אפשר לכפות על החוטא את עונש המלקות. לסברא זו יש

טעם במקום בו התורה קשרה מצות עשה מסויימת ללאו מסויים. במקרים כאלה אפשר לומר שהתורה מעוניינת בתיקון תוצאת הפעולה האסורה על ידי קיום מצות העשה, ולשם כך היא מוכנה לוותר על העונש. אולם עשה של תשובה הוא ציווי כללי, שאינו מתקן את התוצאות המציאותיות של פעולת העבירה אלא רק את מעמדו של החוטא לפני ה', ולכן הוא אינו פוטר את החוטא מן העונש.

נתבונן בקושיא נוספת של האחרונים: כיוון שהשב מאהבה זדונות נעשות לו זכויות, מדוע תשובה אינה מבטלת כל עונש בית דין? יוכיח החוטא ששב בתשובה - ויפטר מעונש, אחר שזדונו הפך עתה להיות מצוה גדולה!

לאור האמור לעיל - התירוץ ברור: עונש ניתן על מציאות העבירה, וכפי שאמרנו, תשובה אינה משנה עובדות מציאותיות אלא את מעמדו של החוטא לפני ה'. חטא בזדון ועשה תשובה - הרי הוא צדיק גמור וחוטא בו זמנית - ולכן נענש, אך מי שעבר על לאו הניתק לעשה, לאחר שקיים את העשה - שוב אינו נחשב חוטא, גם אם אי אפשר לקרותו "צדיק גמור".

"כִּי־קָרֹב אֵלַיךְ הַדָּבָר מֵאֵד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ"

כאשר סיים הנצי"ב לכתוב את ספרו "העמק שאלה" על השאלות, הזמין את הבחורים המבוגרים ואת קרוביו לסעודה. באמצע הסעודה, נשאל למה ראה לערוך סעודה, וכי על סיום כתיבת ספר חידושים עושים סעודה? השיב הנצי"ב: כשהייתי ילד בן שתיים-עשרה, לא רציתי ללמוד. אבי שלח אותי מלמד אחר מלמד, ודבר לא הועיל. והנה, יום אחד אני שומע איך אבי אומר לאימי בדאגה: מה נעשה עם נפתלי שלנו? אני מנסה כל מיני עצות והוא לא רוצה ללמוד. אולי צריך לעשות אותו בעל מלאכה? כשמעתי זאת - המשיך הנצי"ב - הייתי נבעת כולי. ילד בעל מלאכה נחשב לביוזון גדול. רצתי מיד למטבח, והתחלתי לבכות ואמרתי: אבא, אני כבר אלמד. ובאמת התחלתי ללמוד..

תתארו לעצמכם, מה היה קורה אילו לא פרצתי בבכי והייתי ממשיך בדרכי ונעשה לבעל מלאכה? אמנם ודאי הייתי שומר מצוות, לא גונב ולא מרמה אף אחד, מתפלל בצניעות שלש פעמים, לומד תורה בין מנחה לערבית, וחי חי את חיי בעל מלאכה טוב וישר.

אבל - שאל הנצי"ב - וכי היה עולה פעם על דעתי, שכאשר אבוא לעולם האמת ויטענו כלפי: אתה היית חייט, הלא יכלת לכתוב ספר על השאלות! מה הייתי עונה לטענה זו? עכשיו, שכן התחלתי ללמוד, ובאמת כתבתי ספר על השאלות, כלום לא אשמח? ולכן אני עושה סעודה בשמחה רבה, כי זכיתי שאוכל להשיב תשובה למעלה!

// שאל אביך ויגדך, ר' שלום שבדרון, עמ' ט"ו //



משה מצווה לפני מותו את שתי המצוות האחרונות בתורה, שתי מצווה מנוגדות. האחת מצוות הקהל **"הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרף אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' א-להיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת"**, מצווה הכוללת את כולם, מעין שיחזור של מעמד הר סיני. המצוה השנייה - מצוות כתיבת ספר תורה: **"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם"**. כל אחד לעצמו ובשבילו, כדי שיהיה לו ספר תורה פרטי בביתו.

בשתי המצוות הללו מנסה משה במאמץ אדיר לפני לכתו להטמיע ולגרום לכך שהתורה תהיה בחזקתנו. שילוב של שתי המצוות האלה, הכללת התורה באופן פרטי יחד עם הדגש שהתורה שייכת לכלל, מחזקת את ההבנה שהתורה שייכת לכלל אבל תלויה בפרטים. שתי מצוות אלה, שנראות סותרות זו את זו - תלויות זו בזו, ומביעות את היחס בין האני הפרטי לבין כלל עם ישראל כולו. התורה ניתנה לכל אחד באופן פרטי (כתיבת ספר תורה), אבל כולנו כאחד (מצוות הקהל).

לא סתם פרשה זו נקראת סמוך לעשרת ימי תשובה. לפעמים עולה בדעתנו מחשבה שגויה, ואנו אומרים לעצמנו: 'מי צריך אותי הקטן בעולם?' העולם היה לפני וימשיך גם אחרי, "דור הלך ודור בא והארץ לעולם עמדת". אמירה זו מביעה חוסר הבנה של המקום של כל אדם מישראל. הצורך והייחודיות שלו כחלק מהעם, היא הכרחית. כל אחד שלעצמו נצרך ברובד הפרטי שלו בביתו, בספר שהוא מחויב לכתוב לעצמו ומול זה להתאסף יחדיו ככלל אחדותי לקריאת אותה תורה אחת. זוהי דרך חשובה עליה אנו צריכים לחזור בתשובה בימים אלו, לתקן ולחזק את הפרט שבנו, מתוך השייכות לכלל.

שקד שנירר

מיהי "השירה הזאת"?

לשון הרמב"ם בספר המצוות:

והמצוה הי"ח היא, שצונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו...והוא אמרו יתעלה: יכתבו לכם את השירה הזאת, כי אין מותר לכתוב את התורה פרשיות פרשיות, כי אמנם רצה באמרו 'את השירה' - כל התורה, הכוללת זאת השירה.

השם "שירה" הוא גם שמה של התורה כולה, הנקראת כך משום שהיא כוללת זאת השירה, ובפסוק זה הכוונה היא לתורה כולה, שכן אילו המצוה היתה לכתוב את שירת "האזינו" בלבד, היה ציווי זה סותר ציווי אחר, לפיו אין כותבים פרשיות בודדות.

לשון הרמב"ם ב"משנה תורה":

מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שנאמר: 'ועתה כתבו לכם את השירה', כלומר: כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות.

הדברים דומים אך לא זהים. כאן ברור שהשם "שירה" הוא שמה של שירת "האזינו", ועיקר המצוה הוא אכן לכתוב את השירה, אך לשם כך יש לכתוב עם השירה

את כל התורה, שהרי אין כותבים פרשיות בודדות.

יש שני הבדלים נוספים בין שני המקורות:

א. בספר המצוות הוא כותב: "שצונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו", ואילו במשנה תורה הוא כותב: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו".

ב. בהערות שהוסיף הרמב"ם לאחר רשימת העשין הוא מעיר, שאין הנשים חייבות במצוה זו, וכבר תמה בספר "שאגת אריה" על מקורה של ההערה. במשנה תורה - הערה זו אינה קיימת.

יתכן, כי לפנינו שתי דרכים שונות לפרש את מהותה של המצוה. בספר המצוות מדובר בהרחבה של מצות תלמוד תורה. הדגש הוא "שיהיה לכל איש ספר תורה", לאו דוקא על ידי כתיבה, כדי שיוכל ללמוד בו. מצוה זו מתייחסת לכל התורה, שנקראת "שירה" על שם שירת "האזינו", ונשים פטורות ממנה כשם שהן פטורות מתלמוד תורה.

לפי "משנה תורה" המצוה היא ליצור קשר מוחשי בלתי אמצעי אל דבר ה' באמצעות פעולת כתיבה של שירת "האזינו", שהיא תמצית תיאור הקשר הזה, וברור שגם נשים חייבות בה.



"הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי". כך נפתחת שירתו של משה רבנו. בפאתי ארץ ישראל הוא בוחר להיפרד מעמו באמצעות שירה הבנויה שורות-שורות, כשכל שורה מחולקת לשתי צלעות כמעט שוות בתבנית של אריח על גבי אריח בדומה לשירת הים, השירה עמה החל המסע המסתיים עתה בשירת האזינו.

משה מעיד את השמים והארץ. האם אין הוא סומך על עדים בשר ודם? האם מתיירא הוא שמא חוליה אחת בשרשרת הדורות תתנחש לברית? ואם כן, האם החשש נובע מטבע האדם, העלול להתנחש למה שלא שמע באוזניו, או שמא ניסיונותיו של משה במדבר לימדוהו שקיים פוטנציאל הנחשה אף אם הדור המכחיש היה עד לברית בעצמו? מאידך, אפשר שמשה בוחר להעיד שמים וארץ, עדים הקיימים לעולם ועד, משום שהם השומר האולטימטיבי, שאם עם ישראל יקיים את הברית - הם יתנו לו שכרו, ואם חלילה יאבד את דרכו - יחייבו אותו על כך, כפי שמביא רש"י במקום.

כך או כך, מהו ההבדל בין השמים לבין ארץ? בין "האזינו" לבין "תשמע"? ומה פשר ההבדל בין הפסוק שלנו לבין נבואת ישעיה: "שָׁמְעוּ שָׁמַיִם וְהָאֲזִינוּ אֶרֶץ", שבו האזנה ושמיעה מחוברים לשמים ולארץ בסדר הפוך?

מה בין האזנה לשמיעה? האזנה היא כמעט פעולה אקטיבית: הקשבה שנועדה לקלוט ולהבין את דברי המדבר. שמיעה היא כבדרך אגב, מצב סביל. אפשר, כי השמים מייצגים את הצד הפעיל, זה הנמצא מחוץ לארץ, שם נקבעים השינויים המתרחשים בעולם, ואילו הארץ היא הצד הסביל. משה בגדלותו, מסביד רש"ד הירש, קרוב היה לשמים. הוא נשלח לפעול ולחולל מהפכה, ולכן נקט בלשון "האזינו השמים". שינויים אלה אמורים לגרום השפעה חיובית על הארץ, ולכן הוא השלים את מאמרו ב"ותשמע הארץ". השינויים מגיעים לארץ בבחינת "יערף נִמְטָר לְקִחֵי וכו'". אצל ישעיה, שהיה קרוב לארץ, הוחלפו האמירות.

"האזינו השמים", קורא משה בפתח שירתו. יכולנו לטעות ולחשוב שזו הנחיה לדרך הנהגה ציבורית בלבד, אך למעשה זו הנהגה אף לחיים האישיים. יש להטות אוזן באופן אקטיבי, ללמוד, להפנים וללמד הלאה, להעיד לדורות הבאים מעומק האמונה.

צבי ילינק

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדו את בני ישראל"

סיפר הרב: בביתו של חכם שאול שרהבני ע"ה היה סיום שישה סדרי משנה, והיו שם חכמים שבחנו בדקדוק עצום את המסיים. כשהגיע הרב לסיום, לחש לו רבי יעקב מוצפי שלא יפה מה שעושים למסיים, שמדקדקים עמו במבחן ושופכים את דמו. הרב מייד לקח לעצמו את רשות הדיבור ואמר: נו, נבחן את המסיים, והחל לשאול שאלות שוודאי ידע המסיים לענות עליהן, כגון "מאימתי קורין את שמע?" מהן "ארבע יציאות השבת"? איך מתחילה מסכת פלונית? איך מסיימת המשנה? כמובן שהנבחן ידע לענות. מייד הרב קם ואמר: רבי חנניה בן עקשיא וכו'. ואמר הרב שכך מנהגו כשנבחנים אצלו ברכים, אפילו מודיע לפעמים מראש לנבחן מה ישאל אותו ומה יענה. כשבוחן אדם בינו לבינו, מדקדק עמו כחוט השערה, אבל ברכים מקל ומקצר עמו.

// מפי השמועה //

ברכות התורה

מן הפסוק בפרשתנו, "כי שם ה' אקרא הבו גדל לא-להינו", למדה הגמרא בברכות שיש לברך ברכות התורה קודם הלימוד. למעשה, חכמים תקנו שלוש ברכות הנקראות "ברכות התורה", וכפי שכותב הרמב"ם בהלכות תפילה, יש לברך מדי בוקר ולקרוא מעט מדברי תורה אחריהן, יחד עם שאר ברכות השחר.

הגרי"ד סולובייצ'יק מעיר, כי למרות שברכת התורה היא ברכת המצוות, בניגוד לשאר ברכות המצוות שיש לברך רק כאשר עומדים לפני קיום המצוה, ובמקום שאין מצוה - אין חובה ליזום ברכה, לגבי ברכות התורה - "אנו תובעים מכל אדם, בין אם רוצה ללמוד ובין אם אין בידו לעסוק בתורה ביום זה, לברך ברכות התורה".

אך אם מדובר בברכת המצוות, מה ראה הרמב"ם ללמד על ברכת התורה בהלכות תפילה, ולא בהלכות ברכות או בהלכות תלמוד תורה? מקומן של ברכות התורה בהלכות תפילה - אומר דרשני.

והנה, שיטתו של הרמב"ם בברכות השחר - שונה ממנהגנו. לדעתו, יש לברך כל אחת מן הברכות הללו רק לאחר שמתחייבים בה: "כששומע קול התרנגולים

- מברך...הנותן לשכוי בינה... כשלוש בגדיו - ...מלביש ערומים וכו'". הרב מבקר את המנהג לברך את כל הברכות גם אם לא מתחייבים בהם (כמנהגנו) ומכנה אותו מנהג טעות, אך נראה שלפינו מחלוקת אם הברכות הן חובת הודאה כללית על הבריאה, החלה גם על מי שאינו עד להן, או שאלה הן ברכות שבח שמברך אדם על חוויותיו הוא.

אפשר אפוא, שלדעת הרמב"ם ברכות התורה אינן מסוג "ברכת המצוות", כדברי הגרי"ד סולובייצ'יק, אלא הן ברכות שבח, כברכות השחר, וחובת קריאת הפסוקים לא נובעת ממאפייני ברכת המצוות אלא ממאפייני ברכות השחר: לא יכול אדם לברך ברכת שבח על התורה אם הוא לא עומד לקרוא פסוקים ממנה.

יש לציין, כי נוסח הברכה לפי הרמב"ם אינו "לעסוק בדברי תורה", אלא: "על דברי תורה", נוסח של הודאה ולא של ברכת המצוות, וכך יש בברכות התורה שתי ברכות הודאה מובהקות, "על דברי תורה" ועל "אשר בחר בנו...ונתן לנו את תורתו", וברכה נוספת בה אנו מבקשים שדברי התורה יהיו ערבים בפנינו, ובזכותם "נהיה אנחנו וצאצאינו...יודעי שמך ועוסקי תורתך".

"אִסְתִּירָה פְּנֵי מַהֵם"

הצדיקים מאלכסנדר, רבי יחיאל ובנו, בעל "ישמח ישראל", היו בכפר אחד לשם הבראה. פתאום בלילה, הורע מאוד להצדיק רבי יחיאל והיה בסכנה גדולה. ושם רופא לא היה בקרבת מקום. הצדיק חשב כי קרה קיצו ובכה בכי רב. נגש אליו בנו וחבקו ונשבע לו כי לא יאונה לו כל רע. אחר כך יצא אל תוך היער, וצעק ובכה: "ריבוננו של עולם! וכי כך תעשה להרבי מלאכסנדר? ביער, באין איש?! והלא אמרו חכמינו ז"ל: חס הקדוש ברוך הוא על כבודם של צדיקים!". וכשתזר אל אביו מצאו והנה הוטב לו. ואביו שאלו: כיצד נשבעת לך? ענה בנו: סמכתי על דברי רבי ישראל מרוז"ן שפרש הכתוב: "עד אנה ה' תשפחני נצח עד אנה תסתיר את פניך ממני. עד אנה אשית עצות בנפשי", כך: הסתרת פנים יכולה להיות רק בזמן שאדם יכול עוד לשית עצות בנפשו, אבל בזמן שאין לו שום עצה, ורק ישועת השם תוכל לעזור לו, רז לא תוכל להיות הסתרת פנים, חס ושלום. וכאן, ביער, שראיתי שאין לנו שום עצה, רק ישועת השם, הייתי סמוך ובטוח שלא יאונה לנו כל רע ונשבעתי לך.

// סיפורי חסידים - תורה ב', הרב ש"י זיין, ימ' 337 //



שמונה פסוקים אחרונים שבתורה

בברייתא במסכת בבא בתרא נחלקו ר' יהודה ור' שמעון בעניין שמונת הפסוקים האחרונים שבתורה, המתארים את מותו של משה. ר' יהודה סבור, שהפסוק "וימת שם משה" לא ניתן היה להיכתב בתורה, שהיא תורת אמת, בעוד משה חי. התורה אמנם מזכירה מאורעות עתידיים, אך כולם בלשון נבואה, שהיא לשון עתיד, אולם הפסוק שלנו - לשון עבר הוא, מתאר אירוע שכבר אירע. כיוון שכך, אומר ר' יהודה, יהושע הוא שכתב פסוקים אלה אחר מותו של משה.

ר' שמעון אינו מקבל את הפיתרון של ר' יהודה. הוא סבור שלא יתכן שהפסוקים לא נכתבו בחיי משה, באופן שעם מותו של משה היתה התורה חסרה, ולפיכך הוא אומר, כי "עד כאן - הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך - הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע".

הצעתו של ר' שמעון - צריכה עיון:

- א. כיצד מיישבת הצעתו את קושייתו של ר' יהודה? אם משה כתב פסוקים אלה - הרי שכתב דבר שקר!
- ב. מה מחדש ר' שמעון? וכי לא ידענו שמשה כתב את כל התורה מפי הגבורה?
- ג. מדוע מוסיף ר' שמעון, שמשה כתב את הפסוקים האחרונים בדמע?

ר' אליהו מזרחי (הרא"ם) מציע פירוש מפתיע לדברי ר' שמעון: "בדמע" אינו תיאור מצבו של משה בעת שכתב. זהו הנוזל שבו כתב משה את הפסוקים האחרונים: משה כתב את הפסוקים האחרונים בדמע, ולא בדיו, כאת שאר התורה!

וכבר תמה המהר"ל בפירוש "גור אריה" על פירושו של הרא"ם: ספר הכתוב שלא בדיו הוא ספר פסול, כך שקושייתו של ר' שמעון על ר' יהודה - קשה על הצעתו שלו: מה ההבדל אם נאמר כר' יהודה, שמשה לא כתב כלל, לבין אם נאמר כר' שמעון, שמשה כתב בדמע ויהושע חזר וכתב בדיו?

אך נראה, כי אפשר ליישב את תמיהתו של המהר"ל ולקבל את פירוש הרא"ם. בשמונת הפסוקים האחרונים מתוארת מעלת נבואתו של משה: **"וְלֹא קִם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ ה' פְּנִים אֶל פְּנִים"**. אין אלו דברי הספד בלבד. פסוק זה מסביר מדוע רק תורה שנכתבה על ידי משה מפי ה' פנים אל פנים היא תורת ה'. כל נביא אחר - דבריו הם בשם ה', זהים לנוונתו של ה', אך הם דברי הנביא ואינם תורת ה'. הקושיא של ר' שמעון על ר' יהודה נוגעת לעניין מרכזי זה: אם יהושע הוא שכתב את הפסוקים האחרונים, הרי שפסוקים אלה, אף שהם בשם ה', אין הם נחשבים תורת ה'!

וכן מיישב ר' שמעון את הקושיא: אילו היה כותב משה בדיו - היה הספר מושלם באמצעות דבר שאינו

אמת, ונקושיית ר' יהודה. אילו לא כתב כלל - היה הספר מושלם באמצעות דברים שאינם תורה שבכתב, ונקושיית ר' שמעון. לכן כתב משה את הפסוקים בדמע, כתב שאינו מכשיר את הספר, אך די בו כדי להפוך את כתיבתו של יהושע לכתיבה של דברים שהם דבר ה' ככל התורה שבכתב.

לאחר הברייתא בה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, מעיינת הגמרא בהלכה שנאמרה בשם רב, ולפיה "שמונה פסוקים שבתורה - יחיד קורא אותן". לא ניכנס כאן למחלוקת הראשונים מה פשרה של הלכה זו, אך ברור כי היא נובעת מן המעמד השונה של הפסוקים ביחס לשאר התורה. הגמרא מעירה, כי על פניו הלכה זו מתאימה לשיטתו של ר' יהודה ולא לשיטתו של ר' שמעון, ומתרצת, כי אף לפי ר' שמעון הרי פסוקים אלה נשתנו משאר פסוקי התורה, ודי בכך כדי שאופן קריאתם יהיה שונה.

יש שהקשו מכאן על שיטתו של הרא"ם: אם אכן גם ר' שמעון מסכים שהפסוקים האחרונים לא נכתבו בדיו על ידי משה - מדוע סבורה היתה הגמרא שההלכה של רב אינה מתאימה לשיטתו ורק לשיטת ר' יהודה? הרי תירוץ הגמרא - מובן מאליו, שאף ר' שמעון מודה שהפסוקים כתובים אחרת, בדמע ולא בדיו! אך לדרכנו - הדברים מובנים: לפי שיטת ר' שמעון, מעמדם של הפסוקים הללו אמור להיות זהה למעמד שאר פסוקי תורה שבכתב, שכן הם הורדו אלינו על ידי נבואתו של משה, ולכן אף שיהושע הוא שכתבם, כתיבתו היא כמפי הגבורה, ומדוע ישתנה אופן קריאתם לדורות? המסקנה היא, אמנם, שמעמדם שונה, שמכל מקום, אחר שמשה הוריד אותם לנו מפי הגבורה, יהושע הוא שעשה אותם לחלק מספר התורה.



יהודה יונגסטר



"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה"

פעם נכנסו אל רבי שמואל סלנט, כמה בעלי בתים חשובים ואמרו לו: רבנו, לאחרונה נתרבו המטיילים בשבתות מחוץ לחומת העיר העתיקה, במקומות שאין שם עירוב ונכשלים בכך באיסור הוצאה בשבת. יורה איפוא כבוד הרב, שאסור להלך בשבתות מחוץ לחומת ירושלים והכל ישמעו ויראו.

השיב רבי שמואל לדוברים: אני חושש למיעוט, שלא ישמע בקולי, ולכן איני גוזר גזירה זו. שכן מוטב שישראל יהיו שוגגים ולא יהיו מזידיים!

נחרדו האנשים לשמע דברי הרב, שהיה אהוב ונערץ על ידי כל יהודי ירושלים וקראו: רבינו היקר! מי יזיד, חלילה, לעבור על האיסור שבית דינו יטיל? הלא ידוע, שדבריו מקובלים על הכל!!!

אמנם כן - השיב רבי שמואל בחיוך - זכיתי בעזרת ד', שדברי מתקבלים בדרך ארץ על ידי המוני בני עירנו. וכל כך למה? מפני שלא גזרתי מעולם גזירה על הציבור, אלא אם הייתי בטוח שהציבור כולו יקבל את הדבר בלב שלם.

אם כן - קראו השומעים - יגזור נא רבינו על היציאה בשבת אל מחוץ לחומה והכל יהיו שומעים ומצייתים לדבריו! הניע רבי שמואל ראשו בספקנות ואמר: נס זה, שדברי הרב יהיו נשמעים תמיד על ידי כל ישראל, ארע רק למשה רבינו, ככתוב: "אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל". אולם כבר נאמר: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה".

// מפי השמועה //



**ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר הַלֵּךְ וְקִרַאתָ בְּאָזְנֵי יְרוּשָׁלַיִם לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' זָכַרְתִּי לָךְ
חֶסֶד נְעוּרֶיךָ אֲהַבֵת כָּל־לַתִּיךָ לְכַתֵּךְ אַחֲרַי בַּמִּדְבָּר בְּאַרְץ לֹא זְרוּעָה:
וְנֹאמַר וְזָכַרְתִּי אֲנִי אֶת בְּרִיתִי אוֹתְךָ בְּיַמֵּי נְעוּרֶיךָ וְהִקִּימוּתִי לָךְ בְּרִית עוֹלָם:
וְנֹאמַר הֲבֵן יִקְרֶה לִּי אֶפְרַיִם אִם יֵלֵד שְׁעִשׂוּעִים כִּי מִדֵּי דְבָרֶי בּוֹ זָכַר אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד עַל כֵּן הִמוּ מַעֲי לּוֹ
רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ נָאִם ה':**

זהו קטע שמופיע בברכת "זכרונות", בין תקיעות שופר לבקשות רחמים, באמצע כל היום הסוער הזה. אפשר בקלות לאבד את הדרך בראש השנה, ולשכוח את המטרה: לשם מה מתפללים? הרי זה בכלל יום מלכותו של הקב"ה! למה להוסיף כאן תפילות ותחנונים? ביום מלכות שכזה אמורה להיות שמחה, ריקודים, ותשבחות! לכאורה אין כאן קשר לבקשות ותחנונים.

אלא שאז, מגיע הפסוק מירמיהו: "זכרתי לך חסד נעוריך... לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה". המחשבה של ללכת בדרך מדברית בלי לדעת לאן אני הולך, ולמרות זאת - זאת הדרך שאני רוצה ללכת בה כל החיים. בחיים אנחנו בוחרים בדעות, באידיאולוגיות, באמונות. אנחנו לא יכולים להגיד בוודאות שאנחנו הולכים בדרך הנכונה, אבל אנחנו יכולים להגיד שהדרך שבחרנו היא הדרך שבה אנו משוכנעים שנהיה הכי בטוחים. החיים הם מדבר - הרבה מחשבות, תהיות. האם הדברים שאנחנו נלחמים בשבילים הם דברים נכונים או חשובים? האם האמונות שלנו בכלל נכונות? הרבה שאלות שכנראה כל החיים לא נמצא להן תשובה. עם כל השאלות והמחשבות, אנחנו צריכים בכל זאת לבחור - אמונה, דעות, אידיאולוגיות - אנחנו צריכים לבחור דרך. למרות הקשיים, אנחנו בוחרים להמשיך בדרך ולקיים את התורה. ומתוך כל המחשבות הקשות - באות התחנות והבקשות ביום המלכת הקב"ה עלינו, המלכתו בלבבנו.

מיד אחר כך מגיע הזיכרון על הילד אפרים, ובאותו פסוק הזיכרון הא-לוהי אינו זיכרון של דין ומשפט, אלא זיכרון של אב ההוגה בבנו מתוך חסד ורחמים, ולזה אנו מתפללים, שבעו"ה נצליח להמליך את הקב"ה, בלבבנו, ושתפילותינו יתקבלו, ונראה ברכה והצלחה בכל מעשה ידינו.

אריאל יונגסטר

מלכות ומשפט

מראש השנה ולמשך עשרה ימים אנו אומרים בתפילה "המלך הקדוש" במקום "הא-ל הקדוש", ו"המלך המשפט" במקום "מלך אוהב צדקה ומשפט". נראה, כי שינויים אלה באים להדגיש את שני העניינים המרכזיים בראש השנה. האחד - זהו יום ההכרזה על קבלת מלכותו יתברך עלינו, ולכן אנו אומרים "המלך הקדוש", והשני - זהו יום שבו כל באי עולם עוברים לפניו למשפט, ולכן אנו אומרים "המלך המשפט".

להלכה, מי שטעה ולא אמר "המלך הקדוש" - חוזר, ובכך אנו פוסקים שלא כשיטת ר' אלעזר, הסבור שבדיעבד יצא גם אם אמר "הא-ל הקדוש". ר' אלעזר מבסס דבריו על הפסוק "ויגבה ה' צבאות במשפט והא-ל הקדוש נקדש בצדקה", ממנו הוא למד שגם התואר "א-ל" מייצג משפט. הרי לנו, שלדעת ר' אלעזר שני השינויים באים להדגיש את עניין המשפט, אך אנו, שפוסקים שלא כר' אלעזר, סבורים כי בשינוי הראשון אין הכוונה להזכיר את המשפט אלא את המלכות.

על ההבדל בין "המלך המשפט" לבין "מלך אוהב

צדקה ומשפט" אומר רבינו מנוח, שהנוסח הרגיל מתייחס למשפט שאנו עושים בכית דין של מטה, והקב"ה אוהב את משפטנו, ואילו בראש השנה עלינו להדגיש את המשפט שעושה הקב"ה עם בריותיו. את הנוסח "המלך המשפט", מציע ר' מנוח לפרש בשתי דרכים: א. המלך העושה משפט; ב. המלך שהוא המשפט, כשם שהוא החכמה והכל נובע ממנו.

נראה, שלפי הדרך הראשונה, השינוי בברכה זו נועד להזכיר את המשפט שעושה הקב"ה ביום זה, אולם לפי הדרך השנייה נראה, כי גם השינוי בברכת המשפט נועד להדגיש את מלכותו יתברך, כמו שינוי "המלך הקדוש", והמשפט הוא רק סימן מובהק למלכותו.

והנה, נחלקו המחבר והרמ"א, אם הטועה לומר בנוסח הרגיל ולא אמר "המלך המשפט" חייב לחזור. מסתבר, כי שיטת המחבר מבוססת על הפירוש הראשון של רבינו מנוח, וכיוון שלפי הנוסח הרגיל לא הוזכר כלל משפטו של הקב"ה אלא משפטנו - חייב לחזור, ואילו שיטת הרמ"א מבוססת על הפירוש השני, שהעיקר הוא להזכיר מלכותו, וכיוון שהמלה "מלך" נאמרת גם בנוסח הרגיל - אינו חייב לחזור.

"אָבִינוּ מִלְכֵנוּ"

סיפר הרב מרדכי אליהו, שפעם ישב אצלו רב נכבד, ותוך כדי שיחה עמו נכנס בנו של הרב ושאל את הרב: "האם אתה רוצה לשתות?". אותו רב נוף וגער בכנו של הרב, איך הוא מעז לפנות ככה לרב אליהו בלשון "אתה", מה זה, חוצפה כזאת! הרב מייד הרגיעו שמדובר בכנו ולא באדם זר. ואמר הרב, שהבין אז כמה הקב"ה מחבב אותנו, עם ישראל, שאנו בניו אהוביו, ונתן לנו לפנות אליו בלשון "אתה" - ברוך אתה ה'!

וכן כתב הרב בהקדמה לסיפורו "קול אליהו", אחרי שפירט את חסד ה' עלינו, שנתן לנו מאהבתו להתפלל לפניו בלשון נוכח: "כאשר אדם חושב על דברים אלו, מיד הוא מתמלא אהבה אל ה' ומתעורר לומר את התפילה כדבעי".

// מפי השמועה //



את יום הכיפורים הקדוש, אנו פותחים בתפילת "כל נדרי", כל הציבור עומדים בחיל ורעדה ומתפללים בדבקות. ולכאורה הדבר טעון ביאור, שהרי תפילת "כל נדרי", היא בסך הכל התרת נדרים טכנית! נראה שהיה מתאים הרבה יותר, לפתוח יום קדוש כזה בתפילת "ונתנה תוקף", או בזעקת "ותשובה ותפילה וצדקה...!", או כל תפילה מרגשת אחרת!

ועוד יותר קשה, שהרי כמעט הכל נוהגים לעשות התרת נדרים כבר בערב ראש השנה, ואם כן מדוע שוב לחזור על כך בתחילת היום הקדוש?

כדי להבין ולבאר, נשאל שאלה נוספת: כיצד באמת ייתכן שאפשר לשוב בתשובה? הלא בזמן שהאדם חטא הוא רצה לחטוא, ואם כן, איך אפשר להחזיר את הגלגל אחורה ולמחוק את הנעשה? יתרה מזאת, הרי הגמרא אומרת שאפשר להפוך את החטא לזכות (בתשובה מאהבה)! הכיצד? הרי כל אדם שנכנס לחנות חרסינה יודע ש"שברת שילמת"!

אלא הביאור הוא, שזה באמת חסד גדול שהקב"ה עשה איתנו, שאילולא הקב"ה חידשו אפילו ה"חכמה" לא היתה יודעת עליו (כמאמר המדרש), שאכן אפשר להחזיר את הגלגל לאחור ולשוב בתשובה! ואם נשאל, היכן מצאנו שיש בתורה עוד דבר כזה? נענה ונסביר, שמצאנו שאכן ישנה מצווה אחת ויחידה שאפשר לעשות זאת, בהתרת נדרים! הרי גם בנדר, בזמן שהאדם נדר - הוא רצה בנדר, ורק עכשיו הוא מתחרט ורוצה להישאל על נדרו ובעצם להחזיר את הגלגל לאחור!

לכן, דווקא בציון מצווה זו אנו פותחים יום נשגב זה, ואומרים לקב"ה, הנה ישנו דבר כזה בתורתך, בנדרים! ואם כן אפשר, שעל ידי התשובה שלנו נחזיר כביכול את הגלגל לאחור כמו בנדר!

אך כאן צריך לזכור: כמו שבנדר, כדי להתיר את הנדר צריך שהפתח והחרטה שבאמצעותם החכם מתיר, יהיו אמיתיים, כך גם התשובה צריכה להיות גמורה ואמיתית, שאילו הייתי יודע שכך אצטער, אתחרט ואבין שטעיתי - לא הייתי חוטא מלכתחילה, ואיני מתכוון לעשות את החטא שוב...

יהי רצון, שנוכה לשוב בתשובה שלמה והקב"ה כשיראה שמצידנו קיימנו "שובו אלי", יעשה הוא ואשובה אליכם". גמר חתימה טובה!



הרב חיים גוטסדינר

יום הכיפורים: שבת קלה או יום טוב חמור?

אחד ההבדלים החשובים בין איסור מלאכה בשבת לאיסור מלאכה ביום טוב נקרא "חילוק מלאכות". בשבת - יש "חילוק מלאכות", ולכן, אדם שעשה מלאכה בשגגה וחזר ועשה מלאכה בשגגה, אם שתי המלאכות שייכות לאבות מלאכה שונים - חייב להביא שני קרבנות חטאת. אולם ביום טוב אין "חילוק מלאכות", ולכן אדם שעשה מלאכה ביום טוב משני אבות מלאכה שונים - אינו נענש אלא פעם אחת.

ומה באשר ליום הכיפורים? האם דינו כשבת, ויש בו "חילוק מלאכות", או שמא כיום טוב? ונראה, כי שאלה זו, שכבר חקרו בה מגדולי האחרונים, ניתנת לניסוח בדרך נוספת: חומרת איסור מלאכה ביום הכיפורים עומדת בין שבת ליום טוב, שהרי העושה בו מלאכה במזיד - אינו נידון במיתת בית דין, כששבת, אך גם לא במלקות כביום טוב, אלא דינו בכרת. מה משמעות הדבר? האם יום הכיפורים הוא כשבת, אלא שהכתוב היקל לחייב בכרת, או שיום הכיפורים הוא כיום טוב, אלא שהכתוב החמיר לחייב בכרת?

שמה תאמר: מלאכת אוכל נפש תוכיח, שאסורה ביום הכיפורים כששבת, אך מותרת ביום טוב - זו

אינה ראייה, שהרי אפשר כי על אף שהוא כיום טוב, אין טעם להתירה ביום הכיפורים אחר שממילא יום זה אסור באכילה ושתייה!

והנה, הגמרא ביומא ובכריתות מביאה את דברי רפרם, המחדש שמלאכת הוצאה מרשות לרשות אינה אסורה ביום הכיפורים. מה ההבדל בין מלאכה זו לכל מלאכה אחרת? אין זאת אלא, שלדעתו יום הכיפורים הוא כיום טוב: מלאכת אוכל נפש שאין צורך בה ביום זה - אסורה בו, מלאכת הוצאה, שהותרה כשלעצמה ביום טוב - הותרה בו.

הן בכריתות והן ביומא מביא רפרם ראייה לשיטתו מברייטא. ביומא ראייתו מסיימת את הסוגיא, ואילו בכריתות הגמרא דוחה אותה ומסכמת: "דרפרם - בדותא היא". מדוע הגמרא דוחה את דבריו באופן כה נחרץ? הרי גם אם אין ראייה לדבריו מן הברייטא - גם ראייה נגדו לא עולה ממנה!

ונראה, כי הגמרא הבינה שדבריו של רפרם מבוססים על ההנחה שיום הכיפורים הוא ביסודו יום טוב, ואילו לגמרא ברור כי יום הכיפורים הוא ביסודו שבת.



סוכות

בתחילת מסכת ע"ז מובאת אגדה, שלעתיד לבוא יבקשו אומות העולם הזדמנות נוספת בכדי לקבל על עצמן עול מצוות. הקב"ה עונה להן: "מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה". הגויים בונים סוכות, אלא שהקב"ה מקדיר עליהם חמה כבתקופת תמוז, ואז כל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא.

נעיינ באגדה זו. מדוע נותן הקב"ה לגויים דווקא את מצוות סוכה, ומדוע אינם מסוגלים לקיים מצווה זו? נראה, שמצוות סוכה, על אף שמוגדרת מצווה קלה, היא אכן מצווה קשה לגויים. בימי חג הסוכות אנו מצויים להפוך את סוכתנו לבית. כמאמר הגמרא בסוכה: "תשבו כעין תדורו... אוכל ושותה ומטייל בסוכה". מה שאדם עושה בביתו, עליו לעשות בסוכה, וזוהי מצוות סוכה. הגויים לא מבינים כיצד ניתן לקיים מצווה בזמן שישנים או אוכלים. אצלם, יש ניתוק מוחלט בין הפולחן הדתי ובין חיי המעשה.

המצוות לשיטתם, אינן חלק מאורח חייו של האדם אלא שייכות רק לזמן שהוא מתנתק מחייו. רעיון זה טוען רב הונא בגמרא במנחות: "שלמי עכו"ם - עולות... עכו"ם ליבו לשמיים". שלמים נאכלים גם ע"י הבעלים, אך הגוי לא מסוגל לתפוס זאת, לכן שלמי עכו"ם נחשבים לעולה, שהיא כולה לה'.

לא כן תורתנו! התורה היא תורת חיים, ולא מנותקת מהם. מצוות סוכה מגלה לנו שאפשר וצריך לחבר בין שמיים וארץ, ולחיות חיים קדושים. באמצעות מצוות סוכה אנחנו לומדים שאכילה, שינה ובילוי יכולים לקבל מימד של מצווה אם עושים זאת בקדושה ובטהרה. אילולי מצוות סוכה יכולים היינו לחשוב בטעות שעבודת ה' שלנו מצטמצמת רק בשעת תפילה או לימוד תורה. באה מצוות סוכה ומלמדת אותנו שהאידיאל הגדול הוא לעבוד את ה' בפעולות היומיומיות שלנו.

נסיים בדברי הרב קוק: "מי שחושב שעבודת ה' נשלמת בפעולות פרטיות, ומקצה להם מעותותיו ושוב אין ה' בלבבו, הוא הורס כל בניני התורה. יסוד עבודת ה' על פי התורה, הוא להשריש שכל דרכי החיים צדיקים להיות הולכים על פי רצונו יתברך". שנזכה לחיות חיים של סוכות' כל השנה.

הרב גיל דביר

"ויקבלו כלם את על מלכותך..."

בערב יום הכיפורים, לפני שהתכנסו רבי יצחק מאיר מגור ותלמידיו לתפילת "כל נדרי", קרא אליו הרב כמה מבחירי תלמידיו ואמר בפניהם דברי התעוררות. וכה אמר:

נאמר בתהלים "סור מרע ועשה טוב". אין כוונת האמור להזהיר את האדם מלעשות רע, שכן זהו דבר המובן מאליה. הכוונה היא: "סור מרע" - הסח דעתך מהרע, אל תחטט ברע, אם עשית עבירה - הנה אותה! אל תהרהר בה ואל תחטט בה. לשם מה להתרפס בבוץ? וכי מה יש לה' יתברך בזה? לוש את עיסת הבוץ לכאן, לוש אותה לכאן - בוץ נשאר בוץ. במקום להיות גובר באשפה, מוטב להיות נוקב מרגליות; במקום לדוש בעניינים שברע, מוטב "ועשה טוב". מוטב לעשות מעשה טוב והרע יבער ממילא. כל ימתין האדם בעשיית טוב עד שיעקץ הרע מקרבו. ונהפוך הוא. מעשה טוב הוא המגרש את הרע. אדם החש בטוב הטעם שבאלוקים, המתעלה על ידי הרגשת רוממותו של הבורא, אין לו כלל שייכות לרע. לכן, תקצרו בתפילת "ועל חטא שחטאנו" - זו התפילה המכילה רשימה ארוכה ומפורטת של חטאים, עוונות ופשעים - והאריכו בתפילת "ותמלך אתה הוא ה' אלקינו מהרה לבדך..". היא התפילה של קבלת עול מלכות שמים.

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 358 //

דופן סוכה

הפוסקים דנים בכשרות סוכה שדפנותיה סדינים שאינם מתנתקים אך נעים ברוח מצויה. כאשר אומרת הגמרא בסוכה: "כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה - אינה מחיצה", האם "לעמוד" פירושו - ללא תזוזה, או שפירושו - מבלי להתנתק?

אפשר, כי בסיס השאלה נוגע לתפקיד דופן הסוכה, אם להוות חייץ חומרי בין פנים הסוכה לבין החוץ, או שמה לסמן את גבולות הסוכה. אם מדובר בחייץ חומרי, כל עוד שהוא עומד ולא נופל - הוא עדיין חייץ חומרי, אך אם הדפנות הן גבולות הסוכה, אפשר כי גבול מתנועע אינו נחשב גבול.

יצוין, שהמשנה משתמשת במונח "דופן", ואילו הגמרא - במונח "מחיצה", שהוא מונח דו-משמעי. המשנה בתחילת מסכת בבא בתרא עוסקת בשותפים שרצו לעשות מחיצה ביניהם, והגמרא מעלה שתי אפשרויות לבאר את המונח "מחיצה". לפי אפשרות אחת - "מחיצה" היא כותל, ולפי אפשרות שניה - פעולה של חלוקת החצר. ונראה, שהאפשרות השניה אינה מחייבת לפרש את המלה "מחיצה" כפועל ולא כשם עצם, שכן אפשר כי מדובר בשם עצם, אך כזה שמטרתו סימון גבול ולא חייץ

חומרי, כך שמחיצה כזו היא למעשה פעולה של חלוקת החצר ולאו דוקא באמצעות כותל.

והנה, הלכה למשה מסיני היא, שאחת מדפנות הסוכה די לה שתהיה בת טפח אחד, ונחלקו התנאים אם מדובר בדופן השלישית, כך שבסופו של דבר די בשתיים מלאות ושלישית של טפח, או שמדובר בדופן הרביעית, כך שבסופו של דבר יש צורך בשלוש מלאות, ורק הרביעית די לה שתהא בת טפח אחד. יתכן, כי יסוד המחלוקת הוא בשאלה אם דופן הסוכה היא חייץ או סימן גבול. אם מדובר בחייץ חומרי - הסוכה היתה אמורה להיות מוקפת בארבע דפנות, וההלכה מלמדת, שגם שלוש דפנות מלאות נחשבות חייץ כשהרביעית היא טפח. אך אם מדובר בסימון גבולות - שלוש דפנות מסמנות אותם היטב, וההלכה מלמדת שהגבול מסומן דיו גם על ידי שתיים מלאות ושלישית - טפח.

לאור האמור מובנת סברת ה"חזון איש", לפיה לכל הדעות, תנודה בתוך שלשה טפחים אינה פוסלת: גם אם מדובר בסימון גבול, גבול הסוכה נותר ברור כל עוד התנוודות הן קטנות.

"וְשִׁמְחֵת בְּחֶגְךָ..."

רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, היה נוהג לקום ביום הראשון של חג הסוכות באשמורת הבוקר, נכנס לסוכתו ומחכה בכיליון עיניים לנץ החמה, כדי שיוכל לברך על ארבעת המינים. באותה שעה היו מתאספים כמה מחסידיו ורבים מן ההמונים לתוך סוכתו ומסביב לה, כדי לברך אחריו "על נטילת לולב".

עם זריחת החמה קפץ רבי לוי יצחק מתוך שמחה, עמד על רגליו, לקח את ארבעת המינים בידו ובירך מתוך התלהבות עצומה את ברכות "על נטילת לולב" ו"שהחיינו". מתוך להבת אש של חסידות התחיל לרקוד כשבידו האחת ארבעת המינים ובידו השנייה היה תופס את כל אחד ואחד ומכניסו לתוך מעגל הריקודים. באותו מעמד היה פעם אחת אחד מדייני ברדיצ'ב שלא היה נוטה לחסידות ולמראה הריקודים האלה נראה חיוך קל על שפתיו. הרגיש בזה אחד מן החסידים, והתחיל לומר בניגון חסידי את המילים "וְשִׁמְחֵת בְּחֶגְךָ..." הבין רבי לוי יצחק כי החסיד הזה מתכוון בניגונו כלפי אותו הדיין המלגלג, והוא פנה לאותו חסיד ואמר לו בקול:

- שוטה שבעולם! אם לא היה כתוב בתורה "וְשִׁמְחֵת בְּחֶגְךָ", האם לא היה לוי יצחק מלא שמחה על שזכה לשבת בסוכה ולברך על ארבעת המינים, כפי שנצטווה מפי הקדוש ברוך הוא?...

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 359 //



מהותו של חג שמחת תורה לא ברורה כל כך. על מה אנחנו שמחים?

ר' מנחם מנדל מקוצק אומר: "ענין שמחת תורה הוא על מה שנלמד להבא, כי על מה שעבר - מי הוא זה שיכול לומר שכבר למד?". בקוצק תמיד מטילים ספקות בעבודתו הרוחנית של האדם בבחינת "אשרי אדם מפחד תמיד", חותרים חתירה בלתי מתפשרת אל האמת המוחלטת. אדם לא יכול לדעת מה לימודו שווה, אולי יש לו נגיעות כאלו ואחרות, ולכן לא עושים בשמחת תורה "סיום" על הלימוד של השנה החולפת, אלא שמחים על ההזדמנות שהקב"ה נתן לנו להתחיל מחדש.

השפת אמת ממשיך באותו הכיוון, שהשמחה היא על "הכנה על כל השנה להיות קבוע בתורה, כמו שאמרו חז"ל: על שלא ברכו בתורה תחלה". בשמחה תורה צריך אדם לטעון את המצברים שלו בשמחה, וכך יצליח ללמוד תורה מתוך שמחה במשך כל השנה. השפת אמת עומד גם על החשיבות של לימוד תורה מתוך שמחה. חז"ל אמרו שאחת מהסיבות שאבדה הארץ ונחרב המקדש היתה "שלא ברכו בתורה תחילה", ולפי השפת אמת, הכוונה היא שלא הבינו שלימוד תורה הוא חיבור לקדושה האלוקית אלא תפסו את הלימוד כחוויה אינטלקטואלית גרידא, ולכן לא למדו מתוך שמחה. צריך לחבר את השמחה אל הלימוד, את השכל אל הלב.

אך מדוע כה חשוב לשמוח? האם שמחה אינה עניין ילדותי, המתעלם ממורכבות העולם, כמו שאומרים בצבא "אין שכל אין דאגות"? אנו רגילים לחשוב ש"האדם החושב" הוא ספקן, בעל המראה המהורהר, מודע למורכבות החיים, אבל האמת היא בדיוק הפוכה: השמחה היא מצבה הבריא של הנפש, כדברי הרב קוק: "האדם הבריא בנפשו ובגופו יהיה תמיד עליז ושמח, וזאת היא הצורה הטבעית של הנפש הבריא".

האדם נברא ישר, ותינוקות שעוד לא נחשפו לסיבוכי החיים, הם אותנטיים, והם מאוד שמחים ומרבים לחייך. לפי מחקר שהתפרסם לאחרונה ילדים מחייכים כארבע מאות פעמים ביום, בעוד שמבוגר מחייך כחמש עשרה פעמים בממוצע. העצב הוא בריחה, כשאדם עצוב התפקוד שלו יורד. במציאות שלנו, דור שלם סובל ממצבי רוח מדכאים, ואם מישהו במקרה שמח מדי - שואלים אותו למה הוא שמח. וכנגד זה באה שמחת התורה: להחזיר אותנו למצב הראשוני, אל השמחה הטבעית ללא סיבוכי החיים, וכך נצליח לחבר את השמחה אל התורה למשך כל השנה.

הרב יעקב קורצמן

מוקצה מחמת יום שעבר

בכרייתא בפרק הראשון של סוכה נאמר, שהסוכה וכל נוייה - מוקצים למצוותם ואין ליהנות מהם כל ימי הסוכות, עד מוצאי שמיני עצרת. גם האתרוג עם ארבעת המינים מוקצים למצוותם כל ימי הסוכות, אך ביום שמיני עצרת, אומר ר' יוחנן בפרק הרביעי של המסכת - האתרוג מותר באכילה.

הגמרא מקשה על ההבדל בין סוכה לאתרוג: הרי שניהם אינם משמשים למצוה בשמיני עצרת, ומדוע תהא הסוכה אסורה בו והאתרוג - מותר?

ומתרצת הגמרא: סוכה אסורה בין השמשות שבין שביעי לשמיני, שהרי אם ירצה לאכול בזמן זה - עליו לאכול בסוכה, ולכן, לפי הכלל בהלכות מוקצה, שכל מה שאסור היה בית השמשות איסורו נמשך כל היום הבא - הסוכה אסורה בשמיני. אולם אתרוג - הרי אין לברך עליו בין השמשות, ולכן הוא מותר בשמיני.

הראשונים תמחו על תשובה זו: נכון שאין לברך על האתרוג בין השמשות, אך מכל מקום הרי הוא עדיין מוקצה, שמא בין השמשות שייך ליום שעבר, ואם הוא אסור בין השמשות - היה על איסורו להימשך לכל היום הבא!

יש מהראשונים שביאר, שהקצאת האתרוג כללה מראש רק את הזמן בו ניתן לברך עליו, ובין השמשות - אי אפשר לברך עליו. זאת לעומת הסוכה, שיושבים בה גם בין השמשות, וההקצאה כללה מראש גם פרק זה.

תירוץ שונה מציעים התוספות. דבריהם כתובים בקצרה, אך נראה שביאור דבריהם כך הוא: איסור מתפשט לכל היום רק אם הדבר היה אסור בתחילת היום וכך הוקצה מדעת הבעלים. לכן, אם האיסור בין השמשות הוא רק מחמת האפשרות שפרק זה הוא סוף היום הקודם, בין אם היום הבא מתחיל בשקיעה ובין אם רק בצאת הכוכבים - בתחילת היום הבא הרי אין כל איסור, ואין סיבה לאסור בהמשך היום. כך הדבר בנוגע לאתרוג.

לא כן סוכה. איסור הסוכה בין השמשות אינו המשך של האיסור מן היום הקודם, אלא הוא איסור העומד בפני עצמו, תוצאה של המצוה לשבת בה גם בין השמשות, ומכיוון שלעניין היום הבא אפשר שהוא התחיל כבר בשקיעה - בתחילת היום היתה הסוכה אסורה, ואיסורה נגרר אחר תחילת היום לכל היום.

"ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם"

יום שמחת תורה של הרב אברהם שפירא זצ"ל, לבד מעצם השמחה התורה ויום של התעלות משמחה קדושה זו, היה גם יום תפילה. בשעה הקדושה הזו שעם ישראל מתאחד עם הקב"ה בשמחה עליונה, היה הרב מתפלל, ומתפלל הרבה. ותפלתו הייתה מכוונת למשוך עוד ועוד שפע גדול של תורה וכת לעמול בתורה. והעידו כמה וכמה מתלמידיו, כי בשעת ההקפות, כאשר היה מכרכר ומפוז בכל עוז לפני ה' בהיכלו כשספר תורה בידיו, ראוהו מתפלל וממלמל בדביקות תפילות שונות לעצמו ולכלל.

פעם בליל הושענא רבא, אמר הרב בשעת רצון: זהו לילה גדול ומיוחד. ושמחת תורה שלפנינו זה איחוד, אנו והקב"ה, רק שנינו, ואפשר לבקש הכל. כשנמצאים ביחד רק שנינו, זה דבר גדול. שאלוהו: לבקש על תורה? השיב הרב: כל מה שאתם רוצים. אך כשנמצאים יחד לבד, אז מה יבקש, שיתן לו גבינה? נמצאים יחד ולבד! זו הודמנות לבקש על עניינים של נצח.

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' שני"ז //



חנוכה

הכל יודעים, כי נר חנוכה - משום פירסומי ניסא הוא. אך אם נן מה ראו חכמים להכשיר את כל הפתילות והשמנים, גם אלה שפסולים בשבת מחמת איכות אורם או מחשש שיכבו? כיצד יתפרסם הנס בנר שאינו מאיר כראוי?

הלכה נוספת קובעת, כי נר חנוכה שכבה מיד אחר שהודלק - אין חובה להדליקו מחדש. כיצד יפורסם הנס על ידי נר שכבה מיד?

יש ראשונים הסבורים, שמי שלא הדליק בתחילת הלילה - ידליק כל הלילה. הכיצד? בפני מי יפורסם הנס סמוך לעלות השחר?

הרמב"ם מדגיש, שזמן ההדלקה הוא עם שקיעת החמה - אין מקדימין ואין מאחרין. מה תועלת יש בנר הדולק בשעה שעדיין האור על הארץ? כיצד נר שקשה להבחין בו יפרסם את הנס?

הלכה היא, שבשעת הסכנה - מניחים את הנר בתוך הבית. מה תועלת יש בהנחה כזו, שאינה מפרסמת את הנס? ראוי היה שנאמר, כי יש להדליק בחוץ ובשעת הסכנה - פטור, שהרי אונס רחמנא פטריה!

ומה טעם תקנו חכמים שכל בית יפרסם את הנס, והמהדרין - נר לכל אחד ואחד מבני הבית? הרי נר לאחד - נר למאה! קשה במיוחד שיטת הרמב"ם, הסבור שאין הכוונה שכל אחד ידליק בעצמו, אלא שבעל הבית ידליק כמספר בני הבית: מדוע מספר בני הבית משפיע על האופן שבו יש לפרסם את הנס? ומדוע דוקא נס החנוכה מתפרסם בחוצות? הרי פרסום הנס קיים גם בפורים (מגילה) וגם בפסח (אדרבע כוסות), ובשני המקרים הדבר נעשה בבית הכנסת ובבית, לא בחוצות!

נראה אפוא, שפרסום הנס של חנוכה אינו הודעת הנס, אלא הפצת רעיון האמונה במסורת חכמינו. יש להניח, כי נשם שבימינו אנו שומעים הרהורים שונים ביחס לנאמנות מסורת נסי החנוכה, כך היה הדבר גם בזמן שתקנו חכמים את מצוות החנוכה. אפשר, כי בתחילה סברו חכמים שדי בהדלקת נר בבית לפרסם את הנס כמו בפורים ובפסח, אולם הם הבינו כי יש המהרהרים אחר מסורת חכמים ולפיכך תקנו שקיום המצוה ייעשה בחוץ, באופן שיש בו מעין הכרזה: "גם אנו, יושבי בית זה, הולכים בעקבות חז"ל ומסורתם". עתה ישובו הקוראים אל מה שהקשנו לעיל.

יהודה יונגסטר

תפילת מנחה בערב שבת חנוכה

המשנה ברורה בסוף סימן תרע"ט כותב לגבי ערב שבת: "נכון לכתחילה שיתפלל מנחה תחילה ואח"כ ידליק". ההסבר מובא בשער הצינון: בערב שבת צריך להדליק נרות קודם השקיעה, וסומכים בזאת על האפשרות שהזמן שאחר פלג המנחה נחשב לילה, ואם נחשב כלילה - איך יתפלל מנחה אחר כך? הרי הדבר "נראה קצת כתרתי דסתרי!"

את הדברים הללו מביא המשנה ברורה בשם ספר פרי מגדים, אלא שדברי הפרי מגדים אינם בסימן תרע"ט, העוסק בהדלקת נרות בערב שבת, אלא בסימן תרע"א, העוסק בהדלקה בשאר ימים. ואכן, בשאר ימים, זמן ההדלקה לכתחילה הוא מסוף השקיעה (כלשון המחבר), דהיינו כלילה, והמדליק קודם לכן סבור שהזמן שאחר פלג המנחה נחשב לילה, כך שאם יתפלל מנחה אחר כך - יש בדבר משום תרתי דסתרי.

אך האם בעיה דומה מתעוררת גם בערב שבת? נראה שהתשובה שלילית, ולא בכדי הערת הפרי מגדים מתייחסת לחול ולא לשבת: במה תועיל הקדמת תפילת מנחה להדלקת הנר בערב שבת? הרי בכל אופן ניתקל במצב של "תרתי דסתרי", שכן

אחר הדלקת נר חנוכה חייבים להדליק נרות שבת, ואם ההדלקה תלויה בכך שכבר ירד הלילה - אסור להדליק עוד נרות! יתר על כן: אם אחר פלג המנחה הוא כבר לילה, כיצד ידליק את נרות החנוכה? הרי כבר נכנסה שבת!

ברור אפוא, כי מאחר ובכל מקרה יש שבת בתוך חנוכה - כך תקנו חכמים, שבערב שבת ההדלקה היא מבעוד יום, ואין משום תרתי דסתרי אם יתפלל מנחה אחר כך, ודברי המשנה ברורה צריכים עיון. אכן, כדאי הוא בעל "משנה ברורה" שנקפיד על פסיקותיו, אולם גם הוא לא כתב אלא שראוי לעשות כן לכתחילה, ומאחר ורבים עלולים לשכוח מנחה גדולה, ועדיף להתפלל במנין אחר הדלקה ולא ביחיד קודם הדלקה, שתפילה במנין - הלכה פשוטה היא, והדלקה אחר מנחה אינה אלא מנהג ראוי, נראה שעדיף להדליק נרות חנוכה בבית, להגיע לבית הכנסת מעט מוקדם מהרגיל ולהתפלל מנחה, ולאחריה - הדלקת נרות בבית הכנסת ברוב עם.

עוד בעניין פלג המנחה ותרתי דסתרי - ראו מה שכתבנו בפרשת חיי שרה.

"זה א-לי ואנוהו"

כלי הבית של הצדיק רבי יצחק אייזיק מזידיטשוב היו פשוטים, ובכלי כסף השתמש רק לתשמישי קדושה: מגורה קטנה להדליק בה נר חנוכה, מנורות אחדות לנרות של שבת, כוס גדול לייץ של קידוש, קופסא של בשמים להבדלה, ושעון של כיס קטן שהשעות נרשמו בו באותיות אשוריות: א', ב', וכו', שהיה מונח לפניו תמיד על שולחנו. פעם זכה בגורל עשיר אחד מחסידיו שולחן קטן של כסף, והביאו במתנה להצדיק, והוא מאן לקבלו. הסביר לו בנו הרב ר' אליהו, שבשולחן זה אפשר להשתמש לדרך מצווה: להעמיד עליו את המגורה של חנוכה בזמן הדלקת הנרות, ויש בכך משום "זה א-לי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות". נתרצה אז הצדיק לקבל מתנה זו, אבל כל השנה עמד שולחן זה בבית בנו, ובימי חנוכה הובא לחדר הצדיק.

// סיפורי חסידים-מועדים, הרב שי זיון, עמ' 260 //



לדעת הרא"ש, אין לומר בברכה "מעין שלוש" את המלים "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", משום שאין אנו חפצים בארצנו בגלל פירותיה, אך הב"ח בסימן ר"ח תומך בנוסח זה המוכר לנו. לדעתו, מילים אלה מלמדות, שבאכילת פירות הארץ אנחנו ניזונים מקדושת השכינה. לפי דרכו, א"י אינה רק ארץ של קידבה לקדושה, אלא היא **מטביעה** את חותמה וקדושתה גם על פירותיה, הניזונים ממנה. הרחיב זאת הרב קוק באומרו, שמאכל א"י קדוש בפנימיותו ואינו חומרי אלא בחיצוניותו. בפירות הארץ טבועה קדושה ואכילתם אינה אכילה גשמית, אלא רק למראית עין, יש בה פוטנציאל לרומם את האדם האוכל ממנה ולרומם את האכילה לאכילה של קדושה.

להבנת הענין לעומקו, נזכיר את ר' צדוק. ר' צדוק מבאר את הכתוב בספר יצירה: "המליך אות צ' בלעיטה וחודש שבט בשנה". לכל חודש ישנה אות מיוחדת לו ולחודש שבט התייחדה האות צ' ולא בכדי. ההבדל בין צדיק לרשע הוא שצדיק אוכל לשובע נפשו, אך בטן רשעים תחסר. על עשיו נאמר: "הלעיטני מן האדום..הזה"- בלשון הלעטה ולא אכילה. מכאן שיש הבדל מהותי בין אכילה מתוקנת להלעטה שהיא כעין אכילה גסה. אדם הראשון תחילת נפילתו הייתה באכילה, כך גם דורש הספרי על הפסוק בפרשת עקב: "..ורם לבבך ושכחת" שאדם מורד בה' דווקא מתוך שביעה. בוודאי נכונים הדברים גם להיפך, שהדרך להתקרב להקב"ה היא על ידי תיקון האכילה וזהו ענינו של חודש שבט. לפי זה יובן המנהג לאכול מפירות הארץ, כי בפירות הארץ טבועה מיוחדת שתתווה לנו דרך לכל השנה, שעלינו לא רק לאכול מפירות שטבועה בהם קדושה, אלא גם לדעת להטביע בעצמנו קדושה באכילה וזאת על ידי אכילה מתוקנת, ההופכת את ה' לנוכח גם באכילה של האדם.

נוכחות ה' בחייו של האדם ותחושתו שבחייו יש משמעות, היא עצמה גאולה. רש"י במסכת ראש השנה מבהיר, שבט"ו בשבט "עולה השרף באילנות" ומתחילה החנטה. אפשר אולי לומר שגאולה יכולה להתבטא בגאולה דרמטית כגאולת פסח, אך לפעמים היא נמצאת בדברים הקטנים, כמו החנטה. לדברינו, הגאולה עצמה היא להביא את הקב"ה להיות נוכח גם בדברים הקטנים.

ט"ו בשבט - סימן או סיבה?

שנות ערלה נמנות מרגע קליטת הנטיעה בקרקע (שבועיים מיום הנטיעה), ואפילו חודש בשנה נספר כשנה. לכן, הנוסע נטיעה ארבעים וארבעה ימים לפני ראש השנה ימנה בא' בתשרי שנה לנטיעתו, ובא' בתשרי שנתיים מאוחר יותר - שלוש שנים, אך שכפועל לא עברו אלא שנתיים ומ"ד יום. עם זאת, פירות השנה הרביעית יהיו מותרים רק אם חנטו אחר ט"ו בשבט. ומדוע? משום שט"ו בשבט הוא המועד המסמן יציאת רוב גשמי שנה, ופרי שחנט קודם לכן - ברי לנו שניזון בעיקר מגשמי השנה השלישית, ולכן הוא מיוחס לה ולא לרביעית. זהו ההסבר המקובל, ולפיו ט"ו בשבט אינו אלא סימן באמצעותו אנו יודעים מאילו גשמים ניזונו הפירות.

והנה, לפי דעה אחת שהביא המחבר בהלכות ערלה, אם הנטיעה היתה לאחר ט"ו באב, כך שתחילת מניין שנות הערלה היה בא' בתשרי - יש להתיר פירות שחנטו ברביעית גם קודם ט"ו בשבט, והדברים קשים: אם פירות אלה ניזונו מגשמי השנה השלישית ומיוחסים אליה, מה בכך שהשנה הראשונה נמנתה מתשרי?

דומה, כי לפי שיטה זו - כל פרי שחנט ברביעית אינו ערלה, גם אם ניזון מגשמי השנה השלישית, ולכן אם השנה הראשונה נמנתה מתשרי - דין ערלה יפקע שוב בתשרי, אחר שעברו על הנטיעה שלוש שנים שלימות, שכל אחת היא מראש השנה עד ראש השנה. עם זאת, כשהשנה הראשונה היתה שנה מקוצרת, בהגיע הנטיעה לתשרי בפעם השלישית, יימנו לה אמנם שלוש שנים, אך דין ערלה אינו פוקע אלא לאחר שעברו שלוש שנים שלימות, מראש השנה לראש השנה! לכאורה, היינו אמורים להמתין עתה עוד שנה שלימה, והשנה הראשונה, המקוצרת, היתה הופכת חסרת משמעות, אך לא היא: במקרה כזה, בראש השנה השלישי הופכת הנטיעה ל"אילן", וראש השנה לאילן הוא בט"ו בשבט, כך שהשנה הנוספת מתחילה בראש השנה של שבט, כדין נטיעה, אך מסתיימת בראש השנה של שבט, כדין אילן!

לפי שיטה זו - ט"ו בשבט הוא הסיבה, ואילו יציאת רוב הגשמים אינה אלא הטעם לקביעת התאריך כך ששנת האילן נמנית ביחס לט"ו בשבט ולא ביחס לא' בתשרי.



פרשת שקלים

חכמינו ז"ל אמרו שמשנה רבנו התקשה במצוות מחצית השקל עד שהקב"ה הראה לו כמין מטבע של אש מתחת כסא הכבוד. חכמינו למדו זאת מלשון הכתוב **"זֶה יִתְּנוּ"**, כלומר הקב"ה הראה לו את המטבע ואמר "זה". תמוה לכאורה: במה נתקשה כל כך משה, עד שהקב"ה היה צריך להמחיש לו מהי צורת המטבע של מחצית השקל? אמנם היו גדולים בישראל שלא הכירו ערך המטבעות ולא הביטו בצורתו של מטבע, אך נראה שלא זו הבעיה אצל משה רבנו, שכן אילו זו הייתה הבעיה, מדוע הקב"ה הראה למשה מטבע של אש? איך אפשר להכיר על פי מטבע של אש צורת מטבע? ומדוע ציינו חכמים שהקב"ה לקח כמין מטבע של אש מתחת כסא הכבוד והראה?

מסביד הרב זלמן מלמד, שכוונת חז"ל לומר, שהראה הקב"ה למשה את התוכן העמוק של מצות מחצית השקל, שזו מצוה הבאה לכפר על חטא העגל. כיצד מכפרת מצווה קטנה, שכל אחד נותן מטבע קטן, מחצית השקל, על חטא כה חמור? אלא שהערך של מצווה זו אינו נמדד במעשה הפרטי של כל אחד ואחד, אלא במשמעות הכללית הנובעת מן המצווה. המטבע הניתן על ידי כל אחד ואחד נהפך למטבע של אש תחת כסא הכבוד.

כאשר כל ישראל משתתפים ביחד במצוה אחת, וכולם נותנים בשווה, **"הַעֲשִׂיר לֹא יִרְבֶּה וְהִדֵּל לֹא יִמְעִיט"**, ובכסף זה נעשית עבודת בית המקדש, ועל ידי כך קיימת אחדות שלמה של כל ישראל כולם בעבודת בית המקדש - אזי השכינה שורה בישראל, וכבוד ד' נראה, וזהו כסא הכבוד. עבודת בית המקדש, קורבנות הציבור, התמידים והמוספים, צריכים להיות מכסף מחצית השקל דווקא. אי אפשר להביא קורבנות ציבור השייכים ליחיד, קורבנות הציבור צריכים להיות משל הציבור כולו. כלל ישראל הוא תמיד בטוהרתו ובצדקותו. "כולך יפה רעיתי ומום אין בך". לכן, כל מצווה כללית יש לה ערך מיוחד, שלמות מיוחדת. למרות שכל יחיד משתתף בסכום קטן, אך התחייבותו אל הכלל מעלה אותו למדרגה של שלמות. לכן במצוה זו נתקן חטא העגל.

"הַעֲשִׂיר לֹא יִרְבֶּה וְהִדֵּל לֹא יִמְעִיט", כל אחד יראה את עצמו כחלק מהכלל, בדיוק כמו האחר, אין אחד שהוא יותר "כלל" או פחות "כלל", כולנו ביחד עם ישראל אחד.



אביעזר הר-טוב

"וַיִּרְאוּם אֶת פְּרֵי הָאָרֶץ"

על שולחנו של הצדיק רבי יצחק אייזיק מזידיטשוב היו מסובים בחמשה עשר בשבט אורחים רבים, והצדיק היה מחלק להמסובים פירות. קרה פעם, שהאורחים היו מרובים מאוד, ואף על פי שעל השולחן היו ערמות ערמות של פירות, בכל זאת לא הספיק הצדיק לתת לכל דורש, מפני ריבוי האוכלוסין. קם הצדיק ואמר: אם פירות אתם מבקשין, הבה ואגיד לכם איפה תמצאו אותם: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אם לחברו; ותלמוד תורה כנגד כולם". לכו ועסקו בתורה, ותמצאו בלי דוחק פירות הרבה, מלבד הקרן הקיימת לכם לעולם הבא.

// סיפורי חסידים-מועדים, הרב שי זוין, עמ' 263 //



“זְכוֹר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עִמְלֶק בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם... תִּמְחָה אֶת זְכֹר עִמְלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח” אנסה להתמקד בעיקר במשמעות הזכירה באופן כללי, ופחות בזכירת מעשה עמלק.

בציטוט המובא, התורה מדגישה את חשיבות מעשה עמלק בכמה אופנים, אשר אחד מהם הוא אופן הזכירה. התורה אף מדגישה זאת בסוף הפרשיה בצורה מובהקת יותר - “לא תשכח”. נראה מהפרשייה שזכירה זו היא ענין לאומי - **“אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ”**, כדרישה מישראל לשאת בלבם זיכרון זה.

מתבקשת ההשוואה בין “שש הזכירות” הנאמרות לאחר התפילה, ונראה שלכולן מכנה משותף - בניית זיכרון קולקטיבי לאומי. חמש מתוכן (יציאת מצרים, מעמד הר סיני, מעשה עמלק, מעשי אבותינו במדבר ומעשה מרים) - נאמרו בחומש דברים, בסוף מסעי ישראל ולקראת הכניסה לארץ. השישית (שבת) נאמרה אומנם בחומש שמות, אך נראה שאף לה מטרה זהה. עם זאת, יתכן שבכל זאת קיים הבדל בין חמש מצוות הזכירה בספר דברים למצוות הזיכרון של שבת בספר שמות. חמש הזכירות שנאמרו בחומש דברים הן למען הדורות הבאים, אשר לא חזו באירועים עצמם, ולכן צוו אבותיהם במדבר להנחיל את אותה המורשת. לעומת זאת, השבת נצרכה בשמירה ובזכירה כבר בראשית המסע, וודאי שגם הדורות הבאים יהיו מצווים בשמירתה. נראה אם כן, שמטרת הזכירות כולן - אחת היא: בניית סיפור משותף ובניית זיכרון לאומי שיהווה חלק מתשתית עיצוב עם ישראל וייחדו משאר העמים. אפשר שאמירת הזכירות באופן יומיומי מהווה כלי לעיצוב הזיכרון היהודי, גם במרחק שנות דור מהמעשה עצמו. הזיכרון המשותף לא פגיע, דווקא משום שהוא חוויה משותפת להמון העם.

הזיכרון מאפשר לקבוצה לעצב את דרכה הייחודית, ולהגדיר במה היא שונה משאר הקבוצות הסובבות אותה. גם היום יש לנו “זכירות” מחודשות, שניתקנו בעשורים האחרונים: “יום הזיכרון לשואה ולגבורה” ו“יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל”, זכירות המגדירות באופן מסוים את מדינת ישראל ומטרתיה. הזיכרון, דרכו עוברות השפעות העבר אל דור העתיד, הוא כלי לעיצוב דרך. לכן שמירתו היא חשובה ומשמעותית בעיני התורה. וכך גם אנחנו, עלינו להשתמש בזיכרון כמקור השראה בעיצוב דרכנו - ולא רק כרצף רגעי זמן קפואים.

איסי רדזינר

“זֶה יִתְּנוּ כָּל הָעֶבֶר עַל הַפְּקָדִים מִחֻצֵי הַשָּׂקֶל בְּשָׂקֶל הַקֹּדֶשׁ”

רב אחד ביקר פעם את הצדיק רבי מרדכי מנדבורנה. נתגלגלה השיחה ביניהם על המצב החומרי של היהודים, והרב שאל את הצדיק: מה לעשות עם “העולם”? בני ישראל צריכים פרנסה, והדור הולך הלוך וחסור, והפרנסה לקויה מאוד.

השיבו הצדיק: אין עצה אלא לעשות תשובה, כי תחת כסא הכבוד יש אוצר גדול של כסף, והראיה ממחצית השקל, שהראה לו הקדוש ברוך הוא למושה מטבע מתחת כסא הכבוד ואמר לו כזה יתנו, ועל תשובה הרי אמרו בגמרא: “גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד”, וכשכבר יהיו אצל כסא הכבוד יוכלו בנקל לקחת גם מהכסף של האוצר הגנוז שם..

// סיפורי חסידים-תורה א', הרב שי זיין, עמ' 296 //



פורים

בעמדנו בראשית חודש אדר מתנגן לנו השיר "משנכנס אדר". בשורות הבאות נתחקה על מקורו של שיר ידוע זה, שאינו אלא מאמר תלמודי, ולמרבה הפלא דווקא במסכת תענית.

במשנה במסכת תענית העוסקת בארועים שארעו בחודש אב, נאמר: "משנכנס אב ממעטין בשמחה", והמשנה מפרטת את ההדרגה במיעוט השמחה: "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה - אסור מלספר ומלכבס...ערב תשעה באב - לא יאכל אדם שני תבשילין...". עד לאבלות היום עצמו. חכמים הוסיפו מנהגי אבלות מי"ז בתמוז, ומראש חודש אב. נמצא, שמיעוט שמחה בא לידי ביטוי באורח החיים היהודי באופן הדרגתי, החל מצום י"ז בתמוז עד לשיאו - בתשעה באב.

בעקבות המשנה מופיעה בגמרא מימרא: "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". מהי ההשוואה בין שני חודשים אלו? רש"י מנמק את ריבוי השמחה ואומר: "ימי נסים היו לישראל פורים ופסח". על פי רש"י נראה, שיסוד ההשוואה הוא תקופת המעבר. חודש אב מאופיין באבלות ובמיעוט שמחה, ובאופן הדרגתי האדם עובר ממצב של שמחה לאבלות. חודש אדר, וניסן שבא לאחרי, מסמלים את הגאולה, שבאה לידי ביטוי בניסים שנעשו לישראל. המימרא המובאת בשם רב מלמדת אותנו כיצד יש לנהוג בתקופת מעבר, שהיא תקופה מורכבת, בה אור וחושך משמשין בערבובייה - וזהו הדמיון. חודש אב הוא הדגם, וממנו יש להסיק על חודש אדר.

ברם, ההלכה נתנה הנחיות למיעוט השמחה, אך לא לריבוי השמחה. ואכן, ניתן להגדיר את הדרך למעט בשמחה, מניעת מאכלים מסויימים, כיבוס וכיוצא באלה, אולם לשמחה אמיתית אין קריטריונים אובייקטיביים. אמנם מצינו הנחיות לגבי שמחת יום טוב, אולם שונה שמחת פורים משמחת יום טוב, ולא כאן המקום להאריך. על כל אדם למצוא את דרכו להגיע לשמחה אמיתית, שמחה של קדושה, ששיאה ביום פורים, שם הוגדר מעשה: "חייב איניש לבסומי".

על מטרת השמחה כתב בעל "שם משמואל": "והנה החודש הזה שנקרא אדר - שמו מורה עליו, שהיא עת התחזקות והשתוקקות ישראל לאביהן שבשמים, וזה בלתי אפשר רק ע"י שמחה. וזה שאחז"ל משנכנס אדר מרבין בשמחה, דהיינו ע"י השמחה מרבין את הקדושה".

הרב יצחק קראוס

"זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמֶלֶק"

בישיבת מרכז הרב באחד השיעורים בהלכות מגילה לרמב"ם, ימים מספר קודם חג הפורים, נסוב השיעור סביב מצוות מחיית עמלק, ואחד הבחורים הזכיר את הדברים המיוחסים לגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, שעמלק הוא שם כולל לכל אלה השונאים את ישראל בלי סיבה ומתאמצים להכחידו ח"ו, ואין זו אומה מיוחדת בדווקא. ר' אברום שפירא זצ"ל ששמע את הדברים מחה נמרצות, ואמר שאינו מאמין שר' חיים אמר דבר כזה, והוסיף הרב ואמר: התורה אינה סמלים והמצוות אינן סמליות, כשאמרה התורה למחות את עמלק, התכוונה לאומה העמלקית הידועה והמוכרת בתוך משפחות העמים, ולא התכוונה לאיזה משהו סמלי וערטילאי שכל אחד יבוא ויפרש אותו איך שנראה לו.

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' תקפ"ג //

משלוח מנות - למי?

בספר "תרומת הדשן" כתב, שמטרת מצות משלוח מנות היא "שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא". אלא שדברים אלה צריכים עיון: הגמרא במגילה מספרת על שני אמוראים שהחליפו את סעודותיהם אף שהיו זהות, ויצאו כך ידי חובתם, וכך נפסק להלכה. אך אם המטרה היא לספק את צרכי הסעודה, מה תועיל החלפת הסעודות השוות זו לזו?

ה"חתם סופר" מוסיף הסבר לטעמו של "תרומת הדשן": "תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו, כבסוף מסכת תענית". לדבריו, כשם שבנות ישראל יצאו לכרמים בכנדים שאולים, וגם מי שיש לה שאלה מחברתה כדי שמי שאין לה לא תתבייש לשאול, כך גם במצות משלוח מנות: מצוה זו היא השלמה למצות מתנות לאביונים, שכן יש עניים הנמנעים מלפשוט ידם, וכדי שגם להם יהיה צרכי סעודה תקנו חכמים לשלוח מנות לכל, וכך גם אותם צנועים יקבלו ללא בושה. לאור דבריו אפשר ליישב את תמיהתנו: גם אם שני אלה אינם זקוקים לצרכי סעודה, מכל מקום שותפותם במצות הכלל מאפשרת להשיג את המטרה העיקרית והיא - שאותם עניים שאינם

פושטים ידם יקבלו אף הם צרכי סעודתם ללא בושה. נוכל לומר, כי זו הסיבה שמשלוח מנות ניתן במיני מאכל ולא בכסף, שכן אין דרך עשיר לקבל מתנת כסף, ואם יתנו לעני משלוח מנות בכסף - לא תיפטר בעיית בושתו.

יש להעיר, שלפי טעמו של "תרומת הדשן" משובח ביותר הוא לקיים את מצות משלוח מנות בנתינה לעניים צנועים שאינם פושטים יד, שיש לחוש שמא אין להם סעודת פורים כדבעי, אף שכרוך שיוצאים גם במשלוח לעשיר, שהרי בזכות המשלוח לעשיר - העני מקבל ללא בושה.

יש לציין, כי טעם אחר למשלוח מנות הוא טעמו של בעל "מנות הלוי", האומר שהטעם הוא "להרבות השלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, פירוש: במקום שראוי להיות עם אחד - הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות". לפי טעם זה - טוב ביותר לשלוח למי שיש לשולח סכסוך עמו או ריחוק כלשהו, כך שכשיראה המקבל מיהו השולח - תתקרב דעתם וישמחו זה בזה.

"אם מצאתי חן בעיני המלך"

כשנתפרסמה בשנת תרע"ח הצהרת בלפור, קרא אליו הצדיק מסוכטשוב, "השם משמואל", כמה עסקנים ואנשי מעשה שבין חסידיו, והראה להם את דברי האבן-עזרא במגלת אסתר על הפסוק: "אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי וגו' ומחר אעשה כדבר המלך": ...ולפי דעתי שאיחרה אסתר לדבר ביום הראשון במשתה היין בעבור שלא ראתה שום אות שחידש השם בעבור תענית ישראל, וכאשר ראתה ביום השני דבר גדולת מרדכי חזק לבה".

גם אנחנו, אמר להם הצדיק, לא ראינו עד כה את והוכחה מהשמים שחפץ ה' בנו להביאנו לארצנו הקדושה, ואדרבה עוד פגשנו מכשולים על כל צעד, לכן לא דחקנו את השעה אף אנו. אבל עתה שנתקיים בנו הכתוב: "קול דודי דופק פתחי לי", ונתן בלב ממלכות הארץ לבחר לנו את נחלתנו היא ארצנו הקדושה, עתה חוב קדוש מוטל עלינו להתעורר ולעשות גם אנחנו מצדנו כפי יכלתנו בחומר וברוח להרבות ולהגדיל הישוב בארצנו הקדושה.

// סיפורי חסידים-מועדים, הרב ש"י זיין, עמ' 246 //



במדרש נמשלת הפרה האדומה לשפחה שבנה טינף את הפלטיין של המלך. כמו שברור שהשפחה תבוא ותנקה את הלכלוך שבנה השאיר אחריה, כך הפרה תבוא ותכפר על חטא העגל.

אך המשל הזה - כלל לא ברוד: הרי הפרה קשורה לדיני טומאה וטהרה ולכאורה אין קשר בינה ובין כפרת עוונות!

חכמינו אומרים שאין דבר שמרחיק אותנו מבוראנו יותר מהאנוכיות שלנו, הגאווה שלנו. עניין טומאת המת הוא ההבנה שכל עוד יש נשמת חיים באפו של האדם, אזי רוח אלוקים שורה בתוכו. אך ברגע שהיא נוטשת אותו, כבר אין משהו אחר בגוף חוץ מהחומריות שלו. וחומריות האדם היא הצד הבהמי, הטמא שבאדם ש"נלחם" בחלק האלוקי שבו. לפיכך ברגע שהחלק האלוקי שבו ממשיך הלאה מן הגוף - הגוף נטמא.

בעל "נתיבות שלום" אומר, שזה היה העניין בחטא המקורי של בני ישראל, חטא העגל, בניצוחם של הערב רב. משה היה בדרגה הרחוקה ביותר מישות וגאווה. כל כולו התנתק מהעולם החומרי עד כדי כך שכבר לא היה עם אשתו, לא אכל ולא שתה ארבעים יום ואור פניו קרן. בני ישראל, בעידוד הערב רב, רצו את הפיזי והארצי, את הבהמי, ולכן משה השקה אותם את אפר העגל לאחד ששרף אותו, שכן האש מטהרת ומעלה. אותו דבר אנו עושים עם הפרה - שורפים אותה, ובצידוף התולעת והאזוב, המבטאים שפלות, אנו מנסים לבטל את הישות והגאווה, להפטר מטומאת הנחש, כל הדרך לגאולה השלמה. זהו מקומה העמוק של פרה אדומה כהכנה לעלייה לרגל: ההתנתקות מהגאווה והטומאה, כדי להגיע ראויים לבית ה'.

אריאל מנטל



"הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים וְרֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה". מה ארע להכרזה חגיגית זו? במשנה הראשונה של מסכת ראש השנה מצטמצם א' בניסן להיות רק "ראש השנה למלכים", ואילו כל הדברים החשובים בהלכה - תלויים בראשי שנים אחרים! ובכלל, כיצד זה ראש החודשים הוא ניסן, אך השנה מתחילה בחודש השביעי?

התשובה היא, כך נראה, שהמונח "ראש חודשים" אינו זהה למונח "ראש השנה", ואין כל מניעה שהשנה לא תתחיל ב"ראש החדשים". אך מה פשר הדבר?

הלוח העברי הוא, כידוע, לוח התלוי בירח אך גם בשמש, וזאת בעקבות דרישת התורה להתאים את המועדים לעונות השנה. בעקבות כך אנו חיים בשתי תודעות זמן שונות, זמן החמה וזמן הלבנה. מחזוריות השמש היא מחזוריות ארוכה, וכשחוזר הגלגל למקום שהיה בו - התחושה העיקרית היא שחלפה שנה. החודש, מחזוריות הירח, היא מחזוריות קצרה, נראית לעין, וכשחוזר הירח למקום שהיה בו, התחושה העיקרית היא של מחזוריות. נמצא, כי השנה קובעת "זמן קווי", ההולך ומתקדם ומה שהיה - שוב לא יהיה, ואילו החודש קובע "זמן מעגלי", החוזר אל עצמו. החזרה לאותה נקודה מציינת את אפשרות התיקון, ולכן ראשי חודשים הם זמן כפרה, ומקריבים בהם שעיר חטאת לכפר בעדם.

התורה מבקשת מאתנו לחיות בשתי תודעות אלה. מי שיחוש רק את אפשרות התיקון - לא יימנע מלקלקל, שהרי בכל חודש יוכל לתקן, ובאופן טבעי יאמר לעצמו "אחטא ואשוב". משום כך קובעת התורה שיש לחיות גם בתודעת השנה, המדגישה את יקר ערכו של הזמן ההולך ואוזל. מאידך, מי שיחיה רק בתודעת השנה - עלול להתייאש. חיים בעלי כיוון זמן מוגדר ברור מחדדים את התחושה שאת הנעשה אין להשיב, ולכן יש צורך גם בתודעת זמן מחזורית, תודעת החודש, המזכירה לנו את אפשרות התיקון.

ההבחנה בין שתי התודעות מודגשת דוקא אל ידי ההפרדה בין "ראש השנה" לבין "ראש החודשים". ניסן הוא ראשון למושג "חודש", תודעת הזמן המחזורי, ואפילו "ראש השנה", ראשית תודעת הזמן הקווי, הוא המועד היחיד החל דוקא בראש חודש, ולא בכדי.

נחמן קידר

"וְרַחֵץ בַּמֵּיִם וְטָהַר בְּעֶרְבֵי"

באחד הביקורים של הרב מרדכי אליהו בארה"ב, ביקש לטבול במקווה ביום שישי. לכבודו, פתחו את המקווה של סאטמר. כשהרב נכנס למקווה הרגיש ש"אין ריח של מקווה". בדק וראה שהמים זוחלים. אמר להם: המקווה פסול. אנשי סאטמר התרגזו, איך יכול להיות שהרב יגיד להם שהמקווה פסול? התקשרו החסידים להרה"ג משה פיינשטיין לשאול מה לעשות. והוא שאל אותם מי הרב שפסל את המקווה? כששמע שזה היה הרב אליהו, אמר להם שאם מרן הרב אליהו פסל את המקווה - הוא פסול, אתם חייבים לתקן את המקווה. רק אחרי שמרן הרב אליהו יכשיר את המקווה - הוא יהיה בסדר.

כיצד הכיר הרה"ג משה פיינשטיין את הרב אליהו?

אחד מהרבנים בברית המועצות, התייעץ עם הרב איך לבנות אצלם מקווה, דבר שהיה אסור לפי חוקי המדינה באותם ימים. הרב יעץ לו עצה מקורית לבנות את המקווה בבית שהיה סמוך לנהר ולמשוך מים מהנהר למקווה באמצעות צינור. לאחר זמן, הגיע לשם רב מארצות הברית ובראותו את המקווה אמר שהוא פסול. לאחר שראה שדבר זה גורם צער גדול ליהודי המקום, התקשר אותו רב לרב משה פיינשטיין וסיפר לו על המקווה ושלדעתו הוא פסול. הרב פיינשטיין שאל לפרטי השאלה, ולאחר ששמע את פרטי המקווה אמר שזה כשר. תוך כדי בירור הדברים נודע לו שמרן הוא זה שנתן את העצה איך לבנות את המקווה, וכך הכיר בגדלותו ובידיעתו בדיני מקוואות.

// אביהם של ישראל א', עמ' 108 //



אנו רגילים לחשוב שחגי ישראל מציינים מאורע היסטורי כלשהו. כמובן שזה נכון, אבל לא לגמרי. חג הגאולה מספר לנו לא רק על הגאולה שהייתה אז, ביציאת מצרים, אלא על גאולה גדולה יותר, עמוקה יותר. ננסה לעמוד על עניינה של גאולה מעבדות.

מיד לאחר המעמד הגדול של קבלת התורה, מגיעה פרשת משפטים ומקרבת את המעמד האלקי הזה אלינו, לארץ. את פרשת משפטים בחרה התורה לפתוח דווקא בדיני עבד עברי ואמה עבריה, דינים שכבר לא מאוד קשורים לתרבות של ימינו. הרמב"ן והכל"י יקר הרגישו בזה, ושניהם מביאים הסבר דומה: עשרת הדיברות נפתחו בדיבר **"אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים"**, לכן גם בפרשת משפטים פותחים ב"זכר ליציאת מצרים" ומזכירה את דיני העבדים. כמו שה' הוציאנו מעבדותינו בארץ מצרים, כך כל אדם יוציא את עבדו מעבדותו.

יש כאן משהו עמוק: אחרי כל האותות והמופתים שליוו את ישראל בכל תהליך היציאה ממצרים - עשרת המכות, עמוד האש והענן, קריעת ים סוף - בני ישראל נפטרו מהמצרים, נפטרו מהעבדות. התורה מתנגדת נחרצות לעבדות, ומנסה ככל האפשר למנוע מהאדם להגיע למצב הזה. התורה סולדת מהעבדות עד כדי כך שרש"י מכניס את האיסור על עבדות לתוך עשרת הדיברות: "לא תגנוב - בגונב נפשות הכתוב מדבר". הכוונה היא שהאיסור על גניבת נפשות הוא האיסור על מכירת אדם לעבדות.

איך זה קשור אלינו, לימינו? הרצי"ה מסביר על פרשת משפטים, שלפני שנזכרים לכל העניינים החשובים של בין אדם לחבירו, של ניהול החיים, התורה נותנת לנו מעין הקדמה - דיני עבד ואמה עבריה. קודם כל להבין שאנחנו לא עבדים, אנחנו עם של בני חורין, אנחנו לא יכולים להיות עבדים באמת. עבדות היא פגימה, פגימה באנושיות האדם, פגימה במהות האדם. **"וְאִם אָמַר יֹאמֵר הָעֶבֶד... לֹא אֶצֵּא חֶפְשִׁי"**, זה דבר נורא ואיום - **"וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּדְצֵעַ"**! עבדות היא הצרה הגדולה ביותר בעולם. היא מחלה.

גם עבודת ה' שלנו לרוב מגיעה מעבדות פסולה, שהוטבעה במעמקי ים סוף. אנו מתייחסים להלכה כספר חוקים גרידא, לא באמת חיים את ההלכה. ניתן לומר על פי הרב שך: למה אומרים "שלא עשני עבד" ולא אומרים "שעשני בן-חורין"? הקב"ה עושה שלא תהיה עבד, אתה עושה שתהיה בן-חורין.

חגי מיכלים

"צִלֵּי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרִידִים יֵאכְלֵהוּ"

בערב פסח הגיע הרב מרדכי אליהו אל יהודי תלמיד חכם שאושפז בבית החולים. סיפר אותו יהודי לרב שרופאיו אוסרים עליו לאכול, ושאלו כיצד יוכל לקיים את מצות אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות יין. ענה לו הרב שהוא אנוס, וממילא גם פטור ממצוות אלו. אך החולה התעקש שברצונו לאכול מצה. הלך הרב ושאל את רופאיו האם יוכל החולה לאכול רק כזית, היינו שיעור של 27 גרם, והם ענו בחיוב. הורה הרב לאותו יהודי שיעשה קידוש ויאכל כרפס ומרור ויקרא את ההגדה, ויאכל אוכל בלא מצה, ובסוף קריאת ההגדה יאכל כזית מצה לאפיקומן ויברך עליו ברכת "המוציא" וברכת "על אכילת מצה", ובכך יצא ידי חובה.

השיב החולה: "האם דברים אלו כתובים בשולחן ערוך?". ענה לו הרב בחיוב. אך החולה רצה לראות זאת בעיניו, וכיון שלא היה בבית החולים שולחן ערוך, נסע הרב לביתו להביא את הספר ושב אל החולה להראות לו שכך הדין. ורק אז נחה דעתו של החולה.

והרב היה מספר סיפור זה כדי להמחיש עד כמה חביבות המצוות על ישראל.

ואנו מוסיפים: בואו וראו איך הרב היה מתאמץ לפייס כל יהודי במסירות נפש ובאהבה עד אין קץ. כמו אבא ממש. אביהם של ישראל.

// אביהם של ישראל //

החרוסת ומצוותה

במשנה בפסחים:

“הביאו לפניו... חרוסת... - אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר רבי צדוק אומר: מצוה”

ובגמרא מבואר, כי לדעת חכמים אכילת החרוסת באה להקהות את חריפות המרוח. ולהלכה? החרוסת מצוה היא או שאינה מצוה?

בפירוש המשנה מעיר הרמב"ם, שלפי ר' צדוק וכך היא גרסתו (במשנה) - יש לברך על אכילת החרוסת, ואין הלכה כמותו. אך במשנה תורה כותב הרב שהחרוסת היא מצוה מדברי סופרים. הכיצד?

יש שהציעו, כי הרמב"ם אכן חזר בו, ובסופו של דבר הוא פוסק כר' צדוק, אך אם כן - מדוע לא הזכיר במשנה תורה שמברכים על אכילתה?

אחרים הציעו, שהרמב"ם לא התכוון בפירוש המשנה לומר שהחרוסת אינה מצוה, אלא לומר שאף כי לדעת ר' צדוק יש לברך על החרוסת, בכך אין הלכה כמותו, ולמרות שהלכה כמותו שהיא מצוה - אין לברך עליה. אך גם הצעה זו קשה: בשום מקום לא נאמר בשמו של ר' צדוק שיש לברך, אלא זו הערה שהוסיף הרמב"ם לאור העובדה שלר' צדוק זוהי מצוה. אם יש

אפשרות לומר שהחרוסת היא מצוה אך אין מברכים עליה, מנין לנו שר' צדוק עצמו לא סבור כך, והלכה כמותו לגמרי?

ונראה, כי הרמב"ם פירש את מחלוקת התנאים בדרך אחרת. לכל הדעות - מצוה להביא לשולחן חרוסת, ומה שאמרו חכמים "אף על פי שאין החרוסת מצוה", פירושו: אף על פי שאין מצוה לאכלה, שהרי החרוסת היא זכר לטיט, וטיט - לא אוכלים. ר' צדוק חולק, ולדעתו מצוה לאכול את החרוסת ולא רק להביאה לשולחן.

מעתה, סבור הרמב"ם, לדעת חכמים - ודאי שאין מברכים על הבאת החרוסת, שכן העיקר הוא שתהיה חרוסת על השולחן ואין כאן פעולה של ממש המחייבת ברכה, אך לדעת ר' צדוק, כיוון שהמצוה היא לאכול את החרוסת - ודאי שמברכים עליה. עתה, מה שאמר הרב בפירוש המשנה - ברור הוא: אין הלכה כר' צדוק, המחייב לאכול את החרוסת, אלא כחכמים, הסבורים שמצוה להביאה בלבד. וכך כתב במשנה תורה:

החרוסת מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים... ומביאין אותה על השולחן בלילי הפסח.

“ושמרתם את המצות...”

רבי ישראל סלנטר היה נזהר מאוד בשמירתם של חטים וקמח לצרכי מצות של פסח משעת קצירה ועד אפייה, אף שלפעמים עלתה לו השמירה בהוצאה מרובה לפי ערך מצבו, והיה אומר: מצווה של מצה שמורה איננה קלה ממצווה של אתרוג יפה ומהודר, שאנו מהדרים להוציא עליו כל כך הרבה דמים..

הוא היה רגיל לעמוד בעצמו על גבי העוסקים באפיית המצות שלו, משגיח בעין פקוחה על הלישה, על גלגול העיסה ועל האפייה, שהכל יהיה כדת וכהלכה לכל פרטיה ודקדוקיה, אבל לאחר גמר אפיית המצות, כשהיה משלם לנחתום שכר עבודה ואפייה, היה מוסיף ונותן בעין יפה בתור מתנה ו"שכר טרחה" לכל אחד מן העוסקים והעובדים, ואת כל זאת היה עושה בחשאי ובצנעה, מתן בסתר.

ומעשה היה פעם אחת, קודם הפסח, שרבי ישראל היה חולה, ולא הייתה לו כל אפשרות ללכת ולהשגיח בעצמו על אפיית המצות שלו. ביקש רבי ישראל מאת אחדים מתלמידיו המובהקים שילכו וימלאו את מקומו. קודם שהלכו פנו אליו, ושאלו אותו:

- ילמדנו רבינו, במה עלינו להיות זהירים ביותר?

- היו זהירים ביותר - החזיר להם רבי ישראל - בכבודה של האישה הלשה את העיסה, שלא לגעור בה, לא לצערה ולא להכלימה, עלובה זו אלמנה היא...

// סיפורי צדיקים, שמחה רז, עמ' 360 //



“ובני ישראל יצאים ביד רמה”

המילה יוצאים נכתבה בלשון הווה, ללמדנו שיציאת מצרים היא לא משהו שהיה וחלף. אלא היא תהליך, הממשיך איתנו. מאז ועד היום אנו יוצאים ממצרים, משתחררים מכל מושגי השעבוד, שעבוד לעם אחר, שעבוד לעבודה, לרצונות של אחרים, ושיעבוד ליצר הרע. אנו יוצאים לחירות, בניית זהותנו הלאומית.

פסח בעיקרו הוא חג לאומי, יציאת מצרים היא אמנם תהליך ששינה והשפיע על העולם, הביאה את מושגי החירות, החופש, אבל בסופו של דבר זהו אירוע שהשפיע בעיקר עלינו. פה נהיינו לעם, התחלנו את הדרך לקבלת תורה, להשראת שכינה ולהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל.

הרב קוק מלמד אותנו שיש שני שלבים, שתי מטרות בגאולה: הראשונה - פנימית, יצירת עם שמתנהל על פי רצון ה', ממלכה של כוהנים וגוי קדוש; השנייה - השפעה על העולם. כשהעולם כולו רואה מדינה החיה בקדושה ובטהרה, המפתחת תרבות אידאליסטית של תורה, מדינה מוצלחת ומשגשגת - הוא גם רוצה לחיות כך. **“כי בִּיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים”**.

אנחנו בגאולה האחרונה, הולכים ומתקרבים ליום הזה, גם בעליות וגם בירידות. כן. יש ירידות וקשיים, יש מצבים בהם נראה שהמדינה אף נלחמת בתורה. אבל אנחנו מאמינים, יודעים שכבר בגאולה של פסח, טמון הגרעין של הגאולה השלמה.

שביעי של פסח זה הגרעין הזה. אנו לא אומרים הלל בשביעי של פסח. אך לכאורה - קשה: הרי גם במכות נהרגו מצרים, ואילו בליל הסדר כן אמרנו הלל! מה ההבדל? אלא שבליל הסדר זו המטרה הראשונה - הגאולה שלנו, ואילו בשביעי של פסח זו המטרה השנייה - גאולת העולם, ולכן אנו לא שמחים במות המצרים כי אנו רוצים שגם הם יגאלו. לכן בשביעי של פסח יש נוהגים לעשות סעודת משיח, לבטא את צפייתנו לגאולה השלמה, גאולת העולם, מתוך גאולת פסח.

מני אלתרמן

עליה לרגל למי שאין לו קרקע

במסכת פסחים מחדש ר' אמי, כי מי שאין לו קרקע - פטור מעליה לרגל, ומקור הדברים הוא הפסוק "ולא יחמד איש את ארצו בעלתך לראות את פני ה' א-להיך". אך הדברים תמוהים, שכן פסוק זה אומר את ההיפך: אין לומר, שמי שיש לו קרקע פטור מעליה לרגל מחשש שמא תיכבש ארצו, אלא יש לבטוח בהי שהעליה לרגל לא תנוצל על ידי חמדנים, כל שכן למי שאין לו קרקע, ואינו חושש מהפסד רכושו!

יתר על כן: גם מן המשנה בתחילת מסכת חגיגה, המונה את הפטורים מראיה, יש ללמוד את ההיפך, שכן המשנה פוסרת עבדים שאינם משוחררים, ואילו עבדים משוחררים - חייבים, ואלה - הרי אין להם קרקע, שהרי הם לא זכו בה בנחלת הארץ!

אכן, הרמב"ם מונה בהלכות חגיגה את הפטורים מראיה, ואינו מזכיר מי שאין לו קרקע, ואפשר כי דחה את דברי ר' אמי, אך על רב אמי - קשה!

תשובה מעניינת מציע בעל "אבני נזר": ר' אמי לא

דיבר על מצות ראייה אלא על המצוה לעלות לרגל, ובזה יש הבדל בין מי שיש לו קרקע למי שאין לו קרקע: מי שיש לו קרקע, מצווה לבטוח בקב"ה שלא יחמוד איש את ארצו, ולפיכך כשהוא מתחיל בדרכו לירושלים קודם החג - מיד הוא מתחיל לקיים מצוה, ולפיכך המצוה חלה עליו עוד קודם לחג. אך מי שאין לו קרקע, אם יתחיל בדרכו קודם החג - אין בכך מצוה אלא לכל היותר הכשר מצוה, שהרי מצות ראייה חלה רק בחג, ומצות הביטחון בקב"ה שלא יחמוד איש את ארצו הרי אינה מתייחסת אליו מאחר שאין לו קרקע, כך שמן הדין אינו חייב לצאת מביתו קודם החג, וכשיגיע החג - אנוס הוא מלקיים מצות ראייה, שהרי הוא בדרך רחוקה!

ולפי דרכו, ר' אמי אינו דורש מן הפסוק, שאין חובת עליה לרגל למי שאין לו קרקע, אלא שהוא לומד ממנו, שמאחר והתורה החילה חובת ביטחון על מי שיש לו קרקע, מסברא יש לומר שמי שאין לו קרקע - פטור מחובה זו, וכמו שנתבאר.



קדושת הזמן ויום העצמאות

עם הקמת המדינה קבעה הרבנות הראשית את יום ה' באייר, שנקבע על ידי הכנסת ליום העצמאות, יום של הלל והודאה. לפי כללי הלוח העברי, יום ה' באייר יחול רק בימים שני, רביעי, ששי ושבת. מתוך חשש לחילול שבת ציבורי, נקבע בחוק כי יום העצמאות שחל ביום ששי או בשבת - יוקדם, ואילו יום העצמאות שחל ביום שני - יידחה, כדי שלא יתקיימו טקסי יום הזיכרון במוצאי שבת.

שאלת מעמדו ההלכתי של יום העצמאות כיום הלל והודאה במקרה של הקדמתו או דחייתו, נוגעת הן למעמדו של היום החילופי, אם יש לגמור בו את ההלל ולנהוג בו מנהגי שמחה הדוחים את אבלות ימי הספירה, והן למעמדו של ה' באייר, ההופך לפעמים ליום הזיכרון (כשיום העצמאות חל ביום ב') ולפעמים חוזר להיות יום שאין בו יחוד נוסף (כאשר יום העצמאות חל ביום ו' או בשבת), האם מותרים בו הספד ותענית? האם יש לומר בו תחנון (או "אב הרחמים" בשבת, כמנהג קהילות אשכנז)?

והנה, עיון בפרשת המועדות שבפרשת אמור מגלה, שיש שני סוגי מועדים, שבועות - וכל שאר המועדים. כל המועדים תלויים בתאריך, ואילו חג השבועות תלוי בספירת העומר ולא בתאריך. יתר על כן: כל המועדים הם ימים שהתורה קובעת כמקרא קודש, ומתוך כך - מצווה להקריב בהם את קרבנותיהם, ואילו בחג השבועות התורה מצווה להקריב ביום החמישי לספירה מנחה מיוחדת וקרבנות הנלווים אליה, ורק אחר כך, מתוך שהיום הוא יום של עבודת מקדש מיוחדת - קובעת התורה אותו מקרא קודש. כך, למשל, על חג המצות נאמר: **"וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לַה'... בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם... וְהַקֹּרְבָּנִים אֲשֶׁר לַה' שִׁבְעַת יָמִים",** ואילו לגבי שבועות נאמר: **"וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת... חֲמִשָּׁים יוֹם, וְהַקֹּרְבָּנִים מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'... וְהַקֹּרְבָּנִים עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כִּבְשִׁים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפְרֹ בֶן בְּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנַיִם יִהְיוּ עִלָּה לַה'... וְעִשִׂיתֶם שְׁעִיר עִזִּים אֶחָד לַחֲטָאת וּשְׁנֵי כִבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה לְזִבְחַ שְׁלָמִים... וּקְרַאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ."**

לא התאריך קובע את היום כמקרא קודש, אלא היות עצם היום הזה יום שמצויים אנו להביא בו מנחה חדשה וקרבנות מיוחדים עמה. נוכל לומר, כי שאר המועדים הם זמנים שיש בהם קדושה אשר באה לידי ביטוי בהקרבנות המוספים, ואילו שבועות הוא דוגמא לסוג אחר של קדושה, כזו שאינה נובעת מקדושת הזמן אלא מקדושת מצווה: קיום מצוות ההקרבה של המנחה החדשה הוא העושה

"כל מחמץ לא תאכלו"

הייתה צדקת אחת ידועה בירושלים, הייתה נוהגת בכל ערב פסח לשתות שמן קיק, כדי שאכילת המצה לא תהיה על חמץ שבכרסה, כי היא חשבה לתומה שהמץ אסור גם אם הוא בבטן. התוצאה מכך הייתה, שכל רגע היא נצרכה לנוחיות, והדבר הפריע למהלך ליל הסדר. בניה סיפרו זאת לרב מרדכי אליהו. הרב כעס עליה והוכיח אותה שהיא מפריעה לאנשים, ושתפסיק ממנהגה זה, כי החמץ שבבטן בוודאי נפסל מאכילת כלב. היא אכן הפסיקה, אך בכל מהלך ליל פסח היא בכתה על כך שהיא אוכלת מצה עם חמץ...

בליל פסח חזר הרב לביתו מבית הכנסת, ובלי משים דרך על אבן קטנה והתעקמה רגלו, כך שהגיע לביתו צולע על ירכו. למחרת בבוקר קם לתפילה והלך בכבודות לבית הכנסת, וכל הזמן תהה לעצמו בשל איזה עוון נענש? במוצאי חג באה אותה זקנה והציעה לרבנית לסייע בטיפול בנקע שיש לרב. הרבנית מסרה את הדברים לרב. פנה הרב לאותה זקנה ואמר לה: "אינך צריכה לתקן דבר! אני הוא שטעיתי בכך שהוריתי לך לא לשתות משמן הקיק, היה עלי לומר לך זאת בעדינות ובלשון רכה. ואם את כל שנה שותה כוס שמן קיק - לשנה הבאה בערב פסח תשתי שתי כוסות!". והיה הרב אומר על כך: "ומכאן שלא ילעג אדם לשום מנהג."

// הגדה של פסח "אביהם של ישראל" //



במסכת שבת מסופר על כניסתו של ר' שמעון למערה יחד עם בנו, ר' אלעזר, בה שהו שתיים עשרה שנה. לאחר שיצאו מהמערה, ראו אנשים חורשים וזורעים. אמר רשב"י: "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה?" כל מקום שנתנו עיניהן מיד נשרף. כיוון שעשו כך: "יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם? חידרו למערתכם!" חזרו למערה לשנים עשר חודש נוספים, וכשיצאו, כל מקום שר' אלעזר היה שורף, ר' שמעון היה מתקן.

לכאורה לא ברור במה שונה היציאה הראשונה מהמערה, ליציאה השנייה. מה השתנה, לפחות בגישתו של ר' שמעון?

נראה ששורשיה של גישתו של ר' שמעון מצויים כבר בבריאת העולם. בפסוק הראשון בתורה נאמר: **"בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ"**. לעומת זאת, בפרק הבא (ב,ד) נאמר: **"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹקִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם"**. מדוע בפס' הראשון נקרא הקב"ה "אלוקים" ובפס' השני "ה' אלוקים"? אומר רש"י על הפס' הראשון: "ברא אלוקים - ולא אמר ברא ה'; שבתחילה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למידת הדין, והיינו דכתיב **"בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹקִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם"**. הקב"ה נקרא "אלוקים" כאשר הוא מתגלה בעולם במידת הדין. לעומת זאת, שם ה' (שם הווייה) מוזכר כאשר הקב"ה מתגלה במידת החסד. הדין הוא חותן, אבסולוטי, יקוב הדין את ההר". אולם, ברף האלוקי, הדין - איש אינו יכול לעמוד. לכן מצרף הקב"ה למידת הדין את הרחמים, אשר כמו רחם אישה, מאפשרים לעולם להתקיים אף שאין הדבר מגיע מצד הדין, עד שיתוקן העולם, ויזכה לעמוד בפני עצמו, בדין ולא בחסד. לאחר שתיים עשרה שנה במערה, ר' שמעון נמצא בעולם כל כך עליון, עד שהמפגש שלו עם העולם "שורף" את העולם, העולם לא עומד בקריטריונים שר' שמעון נמצא בהם. מידת הדין. אולם לא כך החליט הקב"ה לברוא את העולם, ועל כן מצווה הבת קול: "חזרו למערתכם", שם התעלו למעלה גבוהה עוד יותר, על מנת להתקרב בדעתם לתוכנית האלוקית של תיקון העולם בצורה הדרגתית, בשיתוף מידת הרחמים, ויתקיים מקרא שכתוב: **"כִּי אָמַרְתִּי עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה"**.

מיטל רפאלי

את היום ל"מקרא קדש", ואיסור המלאכה הנוהג בו מבטא את העובדה שזהו יום של קרבן מיוחד. מה באשר למועדים מדרבנן? האם חכמים קבעו זמנים נוספים בהם חלה קדושת זמן מדרבנן, ותקנו מצוות מכוחה של קדושה זו, או שמא חכמים תקנו לקיים מצוות במועדים מיוחדים, ויום קיום המצוה הופך מתוך כך למועד מדרבנן? בשאלה זו, כך נראה, תלויה הכרעתנו בעניין דחיית יום העצמאות. אם תקנת הרבנות הייתה לקבוע את תאריך ה' באייר כיום מיוחד, וייחודו מתבטא בהלל והודאה - אין לדחותו ממקומו בשום מקרה. אך אם התקנה הייתה להודות ולהלל על נס הקמת המדינה יום אחד בשנה, ויום ה' באייר הוא יום מתאים לכך, אפשר לדחותו או להקדימו ולקיים את התקנה גם ביום אחד בהתאם לאילוצים, כשהחשש לקדושתה של השבת הוא אילוץ ראוי שיש בו גם קידוש השם.

הדעת נוטה לאפשרות השנייה: חג השבועות, שהוא מועד התלוי בספירתנו, הוא דגם למועדים הנקבעים על ידינו. יש כוח בידינו על פי חכמים לתקן תקנות המטילות חובה לקיים מצוות בזמנים מסויימים, אך קביעת קדושת זמן - רק מן השמים היא. מסתבר, עם כל מעלתו של יום ה' באייר, שאפשר היה להעלות על הדעת ימים מתאימים אחרים לציון עצמאותנו (כגון י"ז בכסלו, הוא כ"ט בנובמבר), כך שאין בתקנת הרבנות משום הכרזה על קדושת זמן בה' באייר, אלא קביעת חובת הלל והודאה על גאולתנו ועל פדות נפשנו, ומתוך כך הופך היום ליום טוב. וכך, כשאילוצים שונים מסיטים את מצוות ההלל וההודאה לתאריך אחר - הופך תאריך זה ליום טוב עקב היותו יום הלל והודאה, ואילו ה' באייר, אם לא מקיימים בו מצוות אלה - חוזר להיות יום חולין.

יהודה יונגסטר

"אֶרֶץ הַרִים וּבְקַעַת לַמָּטָר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מַיִם"

מספרים על יהודי עשיר מרוזין שנסע לבקר בארץ-ישראל. בהגיעו לארץ ראה ארץ שוממה וטפלה ביחס לאירופה העשירה והיפה. כשחזר, נכנס אל הצדיק רבי ישראל מרוזין והתאונן שהארץ לא מצאה חן בעיניו. אמר לו הצדיק: "היה פעם יהודי עשיר שהשיא את כל בנותיו לתלמידי-חכמים, אבל לבת-הזקונים שלו לא מצא חתן כלבבו ושידך אותה עם חייט פשוט. לפני החתונה אמר לבתו להתקשט, כדי שתמצא חן בעיני בעלה. אמרה לו בתו: בשביל החייט שלי אני יפה למדי כמות שאני". וסיים הצדיק: "אף ארץ-ישראל כך - היא מתקשטת ומתגלה במלוא הדרה לפני מי שיודע להעריך את רום-ערכה וגודל מעלתה, אבל לפני אנשים חומריים - היא נראית ארץ ככל הארצות".

// שיחת השבוע, גיליון 892 //

קטן שהגדיל בספירת העומר

דרשת בר המצוה של שמשון
אברהם ז"ל כ"ה באייר תשס"ח

החיד"א אומר בספרו, הברכי יוסף, ש"קטן שהגדיל תוך ימי העומר, וכן גר שנתגייר בתוך ימי העומר...מונים שאר ימים בלא ברכה". החיד"א אמנם לא כותב את הסיבה לפסק זה, אך אנחנו יודעים, שבכל מקום שאומרים לקיים מצוה ללא הברכה שלה, כנראה יש ספק מסויים. הספק הפעם טמון במחלוקתם של בה"ג ותוספות. בה"ג ותוספות חולקים האם אדם שפספס יום אחד בספירת העומר יכול להמשיך לספור, או לא. בה"ג סובר, שכל ספירת העומר היא מצוה אחת, שכתוב 'שבע שבתות תמימות', תמימות - שלמות, ולכן, אדם שפספס יום אחד אינו יכול להמשיך לספור. אך תוספות סוברים, שכל יום בספירת העומר הוא מצוה בפני עצמה, ולכן אפשר להמשיך לספור גם אם פספסו יום אחד.

המנחת חינוך מוסיף ושואל, מה קורה אם ילד קטן שכן ספר, לא כמו שכתוב בפסק הדין של הברכי יוסף, שאנחנו מבינים שהקטן לא ספר מכיוון שהברכי יוסף מביא גם את המקרה של גר, שמן הסתם לא ספר לפני שגמר את תהליך הגיור, אז הקטן הזה, גם אם ספר - האם יכול להמשיך לספור בכרכה או לא. גם פה בעצם יש ספק, אם קטן או כל אדם שפטור מן המצוה ועשה את המצוה בכל זאת, האם עשיית המצוה מועילה לו ליציאה ידי חובת דאורייתא, או לא. אם המצוה מועילה לו, אז בעצם הוא יכול להמשיך לספור. אך אם הוא לא יוצא ידי חובה בעשיית המצוה כשהוא פטור - אז בעצם הוא לא יכול להמשיך לספור, כי עד עכשיו הוא לא ספר. המנחת חינוך סובר, שהקטן כן יכול להמשיך לספור וזה עוזר לו לצאת ידי חובה דאורייתא גם אם הוא פטור כשהוא קיים את המצוה. הוא לומד זאת ממצות תוספת שבת. תוספת שבת יש אומרים שזוהי מצוה מדרבנן, וכך גם אם אדם עשה גם את הקידוש לפני השקיעה, הוא יצא ידי חובה מדאורייתא, למרות שהוא חייב רק מדרבנן, ומפה הוא מוכיח שגם הקטן יכול להמשיך לספור למרות שהוא היה חייב רק מדרבנן בזמן עשיית המצוה. האבני נזר, לעומת זאת, חולק על המנחת חינוך וסובר, שאין יציאת ידי חובה אם אתה בעצם פטור מן המצוה. הוא מוכיח זאת משוטה שאכל מצה בכמות הנכונה בזמן הנכון בליל הסדר. גם אם השוטה אכל נכון, אחרי שהוא חוזר להתפקח אז הוא צריך לאכול שוב מצה.

אפשר לומר, שהמחלוקת בין המנחת חינוך לבין האבני נזר קשורה למחלוקת בין הבבלי לירושלמי. שני התלמודים מביאים ברייתא שבה כתוב, שהבן הקטן יכול להוציא את אביו ידי חובת ברכת המזון. שואלים שני התלמודים, והרי איך זה הגיוני? הבן חייב פחות מהאבא, וכדי להוציא אדם ידי חובה צריך להיות לפחות באותה רמת חיוב! מתרץ התלמוד הבבלי: האב אכל פחות מכדי שיעור חובת ברכת המזון ולכן גם הוא חייב רק מדרבנן, ואז הבן יכול להוציא את אביו ידי חובה. בתלמוד הירושלמי, לעומת זאת, מפרשים, שאחרי ברכתו של הבן האב ענה אמן, ואז כאילו האב עצמו בירך את ברכת המזון, ואז הבן משמש בתור סידור, הוא לא מוציא את האב ידי חובה אלא רק עוזר לו לצאת ידי חובה.

מסביר בעל ספר חרדים: מחלוקת זו היא בעצם מחלוקת על מי מוטלת מצות החינוך. אם מצות החינוך מוטלת על האב, כמו שלומד הירושלמי, אז באמת הבן לא יכול להוציא את אביו ידי חובה בכל מקרה, כי בכל מקרה, כל פעם שהוא מקיים מצוה - המצוה היא לא שלו, הוא לא עשה כלום, המצוה היא של האב. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת, חושבים שהמצוה היא על הבן, ולכן כל פעם שהבן מקיים מצוה - הוא קיים מצוה שהוא חייב בה מדרבנן, ואז כשהאב לא אכל כדי שיעור חובת ברכת המזון, הוא יכול להוציא אותו ידי חובה.

נפקא מיניה מחקירה זו: מה הדין כמי שיש לו סוכה קטנה, לשני אנשים. לאדם זה יש שני בנים, אחד עבר בר מצוה, השני פחות מגיל בר מצוה. אם ההלכה לפי התלמוד הבבלי, אז ברור שהבן הגדול צריך להיכנס לסוכה, כי הוא חייב במצוה מדאורייתא, והבן הקטן חייב רק מדרבנן. אם המצוה לחינוך היא על האב, כמו הירושלמי, אז האב צריך לדאוג קודם כל לעצמו, עליו לקיים את מצות החינוך, והוא צריך לחנך את בנו הקטן לקיים מצוות, אז הוא צריך להכניס דוקא את בנו הקטן, ובנו הגדול צריך לדאוג לעצמו.

נחזור למחלוקת שלנו. לפי זה אפשר לומר, שהמנחת חינוך הבין כהבנת הבבלי, ולכן, קטן שספר לפני שהוא גדל ספירת העומר - קיים מצוה מדרבנן, וזה עוזר לו לקיים, לצאת ידי חובה, גם מדאורייתא, והוא יכול להמשיך לספור. האבני נזר, לעומת זאת, כנראה סובר לפי הירושלמי, שמצות החינוך מוטלת על האב. כשהבן סופר, הוא לא עשה שום מצוה, כל המצוה היא של האב, ולכן הבן לא יכול להמשיך לספור.

הרב צבי פסח פרנק [פה, גם מי ש..קצת לא היה בעניינים יכול לחזור לעניינים עכשיו...] בספרו שו"ת הר צבי, מסביר כי הסברא הפשוטה היא בכל מקרה שהבן יכול להמשיך לספור. כדי להבין את הסברא הזאת של הרב צבי פסח פרנק, צריך לעיין בסברותיהם של בה"ג ותוספות. כזכור, בה"ג ותוספות חולקים מה קורה במקרה שבו אדם פספס יום אחד בספירת העומר. בה"ג סובר שהוא לא יכול להמשיך לספור, ותוספות סובר שאפשר. אפשר להגיד שסברתו של בה"ג היא בעצם פעולה שאדם עושה בספירת העומר. לפי בה"ג הפעולה היא "ספירה". זה כמו שילד יעמיד את כל הגולות שלו בשורה, וירצה לדעת את מספרה של גולה זאת וזאת. הוא לא יוכל לדעת אלא אם כן יספור את כל הגולות הקודמות. וכן גם ספירת העומר, איך יכול לדעת איזה יום היום אם לא ספרת את כל הימים הקודמים. פספסת יום אחד - אתה לא יכול להמשיך לספור. לעומת זאת, התוספות סובר שהפעולה היא אחרת, הפעולה היא בעצם להכריז. זה כמו שילד יעמיד את כל הגולות בשורה, לאחר שהדביק על כל גולה את מספרה. אם ירצה לדעת את מספרה של גולה זאת וזאת - פשוט יצטרך לקרוא את המדבקה שעל הגולה. גם בספירת העומר, אדם יכול פשוט להסתכל בלוח שנה, לבדוק כמה היום לעומר ולספור.

לפי הסברות האלה אפשר להסביר מחלוקת אחרת, בין המגן אברהם ליעב"ץ: האם מי שספר ספירת העומר בלשון הקודש אך לא הבין, יצא ידי חובה או לא. לפי המגן אברהם - האדם לא יצא ידי חובה, לפי היעב"ץ - יצא, כי זה לא יותר גרוע מקריאת שמע. אפשר לומר, שסברת המג"א היא כמו בה"ג, שהפעולה היא בעצם לספור, וכשאדם סופר - הוא צריך להבין מה הוא אומר. לא הבין - לא ספר. היעב"ץ סובר כסברת התוספות, שהפעולה היא בעצם להכריז. לא משנה אם האדם הבין או שהאנשים שסביבו הבינו. הוא הכריז - יצא ידי חובה.

נחזור לספירת קטן: אם ספירת העומר היא כסברת תוספות - ממילא יכול להמשיך לספור בכרכה, אבל, אומר הרב צבי פסח פרנק, גם אם הסברא היא כבה"ג, עדיין, למרות שחשבנו שהוא לא יכול להמשיך לספור, עדיין הוא יכול להמשיך לספור, מכיוון שזה לא משנה אם הילד הקטן עושה מצוה בספירה שלו או לא. הוא ספר - אז בעצם הוא עשה את הפעולה שצריך לעשות בספירת העומר, והוא יכול להמשיך לספור. וזו סברת הרב פרנק, וכך מקובל להלכה כיום, למרות שהרב עובדיה סובר שקטן שספר בספירת העומר אינו יכול להמשיך לספור בכרכה.

¹ תלמוד הדרשה מתוך הקלטה מסעודת בר המצוה, בלשון של שמשון אברהם ז"ל. שמשון דרש כשילפניו ראשי פרקים בלבד. חבל על דאבדון.

"וְאֵת מִצְבֹּתַי תִּשְׁבְּרוּן"

בעיר הומיל, כמו בשאר ערי ועיירות ישראל, נהגו בל"ג בעומר לבקר בבית העלמין. ביחוד היו מתעסקים בביקור זה ה"חברה קדישא", שאחרי שרואים מה יש שם לתקן בבית העלמין, נכנסים לבית הסמוך לבית העלמין ועורכים סעודה של י"ש, ביצים ומיני מזונות. ל"ג בעומר אחד, הרב יצחק אייזיק מהומיל, בעל "חנה אריאל", נכנס לבית העלמין והתעכב על יד מצבה אחת. קרא את הכתובת שעל המצבה, עמד איזה זמן תפוס במחשבותיו, פנה אחר כך להשמש הראשי של החברה קדישא שליווה אותו ואמר: מלמעלה תובעים מהנפטר הזה איפה הם כל אותן המעלות הכתובות עליו במצבתו? לך נא תיכף והבא גרון. הביא הלה גרון והרב ציווהו לקצץ תיכף את הכתובת מעל המצבה. לאחר שהשמש קיים את פקודתו, נכנס הרב אל הקהל שיש בבית וחיכה לו, ואמר: תיתי לי, שעשיתי זה עתה טובה גדולה לנפטר פלוני.

המשיח!! המפקד, לא איש דתי, אבל הבין שמלך המשיח זה ביג דיל! בפועל היו אלו מרן הרב צבי יהודה והנזיר ר' דוד הכהן שהגיעו בסיפור מרתק אחר למקום הנס, רחבת הכותל המשוחזר."

מה שלרב ישראל אריאל היה כל כך חשוב להבהיר - שזו לא הייתה תחושה פרטית של איזה בחור ישיבה רחפן. זאת הייתה התחושה בכל העם היושב בציון. איזה נחת יכולה להיות לקב"ה אם נספר גדלותו, חסדיו על הגאולה עצמה, ועל החיפזון! איזה חיפזון! ששה ימים - והתחזיות העגומות והשחורות הפכו לאור גדול - אור המשיח. משיח ממש!

כמובן שהציניים וקצרי הרואי יכולים חלילה לפגום בגודל ועצמת הנס, ולהתעלם מהחיפזון שכל העולם זוכר עד היום כאחד הניצחונות המרשימים בהיסטוריה, כמו שאפשר לעשות "שיימינג" ליציאת מצרים, שהרי נחרב המקדש ועם ישראל עד היום בגלות וכו'. אפשר להדגיש את מה שמאז נחסר. כמה רחוקה נראית הגאולה מאז.

אנו יכולים לא פעם להבחין בהשלכות הפרטיות מתוך סיפורי הגאולה הלאומית. אדם או משפחה הנמצאים בתקופה ובניסיון קשה של פרנסה, חינוך הילדים, שלום בית או בריאות. לפתע ישנה גאולה רגעית תקופתית. גם אם חלילה לבסוף חזר הניסיון ואף החמיר, מה יקר לקב"ה, מה נחת רוח יש לו מאותם סיפורי גאולה וחגיגות ההודיה על אותם הבזקי אור שנגלו לנו בתהליך הארוך של הניסיון.

על ידי זכירת הגאולה, שימת לב לפרטי הגאולה, סיפור בשבחי הקב"ה, איך בחסדיו נתן לנו רגעי נחת, רגעי רושם משמעותיים, שמחה, אושר אחווה ורעות. כך ציוונו הקב"ה. "חייב כל אחד להשלים, להשיג ולהדגיש את חלקו בשלמות המעלה, השייך לערכו ולדורו, המגיע לו מיציאת מצרים", כתב הרב. ברמה הלאומית זכינו לחוות בניסים מדהימים השייכים לערכנו ולדורנו - מצווה עלינו לזכור ולספר ולהלל שמו.

ברוך שרייבר

"אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים"

פעם אחת הלך הרב אברהם שפירא, ראש ישיבת מרכז הרב, להתפלל בכותל המערבי. בכותל היה צריך לאסוף מניין, והנה עבר חסיד אחד ליד המניין ור' אברום פנה אליו וביקשו לבוא ולהצטרף ולהשלים להם מניין. החסיד התחמק, והשיב שהוא אינו מתפלל עכשיו בכותל אלא יתפלל מאוחר יותר בבית המדרש של הרב'ה שלו. השיב לו הרב: יש "חסידים" האומרים שכשיבוא המשיח, נלך כולנו לקבל את פניו, אולם לאחר מכן נחזור ונהיה שייכים לרב'ה שלנו. ואתה כמותם. אתה נמצא בכותל המערבי, שמאז האדם הראשון לומדים שכאן זה מקום התפילה, ואתה אומר שתלך להתפלל בבית מדרש של הרב'ה!?

// ראש דברך, יצחק דדון, עמ' ק"ז //



"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים - בכח הזרוע הנטויה, להוציא אל הפועל את רוממות המעלה מעט מעט בכל דור ודור, חייב כל אחד להשלים, להשיג ולהדגיש את חלקו בשלמות המעלה, השייך לערכו ולדורו, המגיע לו מיציאת מצרים". (הראי"ה קוק)

יציאת מצרים היא מקור חשוב ויסודי באמונת עם ישראל באלוקיו, עד כדי כך שהיא הראשונה לשש הזכירות שאומרים בכל יום **"למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך"**. צריך לזכור את הגאולה הזאת. את הסיפור של מה שהיה שם. אלא שמשנה רבינו בפרשת ראה, משם לקוח חיוב הזכירה, מוסיף עוד משהו. למעשה, מה שכתוב בתורה הוא שלא לאכול חמץ ולאכול לחם עוני שבעה ימים - **"כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך"**. אם כן, יש משהו בזה שהקב"ה הוציא אותנו בחיפזון ש"למענו" ובזכותו נוכל לזכור את היציאה הזאת כל חיינו. יש לקב"ה נחת רוח כאשר אנחנו מזכירים וזוכרים לא רק את הניסים הגדולים שהוא עושה לנו בכל דור ודור. מאוד מאוד אוהב הקב"ה שאנחנו שמים לב ומעלים על נס להתנסו גם לכך שלפעמים המהפך הוא כה עוצמתי בכך שגבורתו מתגלית במהירות וחיפזון גדולים כל כך, וההתפעלות כל כך גדולה, עד שהדבר יחזיק את הנס והחסד האלוקי במוחנו לכל ימי חיינו.

אם ארצה, כדברי הרב, למצוא מתוך יציאת מצרים ערך ששייך ל"ערכנו ולדורנו", עלינו למצוא נס בו החיפזון וגודל החסד האלוקי היה עצמתי ברמה שהיא מעין יציאת מצרים, כך שנוכל לנסות "להשיג ולהדגיש את חלקנו בשלמות המעלה" של גאולת יציאת מצרים. לשם כך צריך לספר סיפור, שהוא ודאי מוכר היום, אבל זכיתי לשמוע אותו מהמקור, ממורי ורבי הרב ישראל שליט"א, ממשחררי העיר העתיקה.

היינו חברה צעירים בשיעור ב' או ג' בישיבת ימית, לאחר הפינוי מימית בתשמ"ב, ונסענו כמו כל הנוער לירושלים בליל יום ירושלים, והתארחנו אצל המשגיח שלנו לשעבר, הרב ישראל, בכולל האידרא של הרב גורן צ"ל בכותל. כהקדמה לסיפור אמר לנו הרב ישראל: "אתם לא מבינים איזו תחושה של ימות המשיח ממש - הרגשנו!"

"..בהפוגה כלשהי בתוך העיר העתיקה המשוחזרת - אני שומע בקשר, מספר הרב ישראל, "יש שני רבנים מבוגרים עם זקנים ארוכים ליד הכותל. אמרתי למפקד שלי שאני חייב ללכת לראות ולקבל את פני... המשיח ואלהו הנביא! לי היה ברור שאלו הם! משיח בן דוד ואלהו הנביא שבאו ונמצאים ליד הכותל!! לזה ציפינו אלפי שנים!! המפקד!! אני חייב לקבל את פני המשיח!! מה אני אשב פה בהפוגה!?"

היכן קוראים בשבועות?

בו... ועשית חג שבועות לה' א-להיך... ושמחת לפני ה' א-להיך... במקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם... חג הסוכות תעשה לך... שבועת ימים תחג לה' א-להיך במקום אשר יבחר ה'... שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' א-להיך במקום אשר יבחר...

הרי שלשלושת הרגלים יש עניין משותף - עליה לרגל, והוא נוסף על העניין הייחודי לכל אחד: פסח - חירות, וסוכות - שמחה. אך מהו ייחודו של שבועות?

אפשר, כי בזה נחלקו התנאים. תנא קמא סבר שלשבועות אין עניין נוסף, והראיה לפני ה' היא גם עניינו המיוחד, שכן בו נתנה תורה במעמד לפני ה'. לכן קוראים "כל הבכור", פרשת הראיה, לשם עניינו של יום, ומפטירים במתן תורה - שהוא הטעם לאותו עניין.

לדעת אחרים, ייחודו של שבועות הוא מתן תורה, ולכן קוראים ומפטירים בעניין מתן תורה, שכן הראיה - עניין נוסף בו, ככפסח ובסוכות.

עדיין לא זכינו להיראות בפועל, ולכן אנו קוראים במתן תורה, וכך עומדים לפני ה' כמו לפני הר סיני, ומתפללים שנזכה להיראות ממש במהרה בימינו.

לפי המשנה במגילה, בשבועות קוראים בספר דברים בפרשת "שבעה שבועות תספור לך", המכונה גם "כל הבכור". בגמרא מובאת ברייתא, ובה נחלקו בדבר תנאים: תנא קמא - כמשנתנו, אך אחרים אומרים שקוראים בפרשת מתן תורה, "כחודש השלישי". תנאים אלה חלוקים גם בשאלת ההפסדה. לפי תנא קמא - מפטירים בחבקוק, בפרק שמזכיר ברמז את מתן תורה, ולדעת אחרים - מפטירים ביחזקאל במעשה מרכבה, שגם שם יש רמז למתן תורה. הגמרא פוסקת, כי בחו"ל נוהגים ביום הראשון כשיטת "אחרים", וביום השני - כתנא קמא.

ויש לשאול: אם לכולי עלמא בהפסדה מזכירים את מתן תורה, מדוע סבור תנא קמא שהקריאה אינה במתן תורה? ועוד: מדוע אנו, שאין לנו יום טוב שני, קוראים ביום הראשון כמנהג חו"ל ולא כדעת המשנה, שסתמה כדעת תנא קמא?

פרשת "כל הבכור" מייחדת את המועדים כימי עליה לרגל:

וזבחת פסח לה' א-להיך... במקום אשר יבחר ה'... לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך... כי אם אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך... ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' א-להיך

"ולמדתם אתם את בניכם"

חבר של הרב יוסף, בנו של הרב מרדכי אליהו, היה צריך לנסוע לחו"ל עם כל משפחתו וביקש מרבי יוסי, אם אפשר לקבל ברכה מהרב לפני הנסיעה. רבי יוסי תיאר עם הרבנית, והמשפחה הגיעה לביתו של הרב. הרבנית קיבלה את פניהם, אמרה להם שייכנסו למסדרון ומשם לחדרו של הרב לקבל את הברכה, וחזרה לעיסוקיה. לאחר כמחצית השעה התקשר רבי יוסי לרבנית, לשאול אם המשפחה הגיעה. הרבנית אמרה לו: כן, הם נמצאים אצל הרב כבר חצי שעה, ומיהרה לכדוק מה קורה אצלם. נכנסה לחדרו של הרב, ולנגד עיניה, משפחה עם שמונה ילדים סמוך לשולחנו של הרב, והרב שקוע בלימודו ואינו מרגיש כלל בעומדים לפניו! כמוכן, הרבנית דאגה שהם יתברכו לשלום. כשרבי יוסי התקשר לחברו להתנצל על הזמן שהוצרכו להמתין, ענה לו אבי המשפחה שזכות ההמתנה הזאת, להראות לכל ילדיו איך הרב שקוע בלימוד התורה בצורה כזאת, הייתה החינוך הכי טוב בעולם שיכול לתת לילדיו, ואין עונג וברכה גדולים ממחזה זה.

// מפני השמועה //



הגמרא בפסחים מביאה מחלוקת תנאים לגבי הדרך בה צריך להתנהג בימים טובים בכלל ובחג השבועות בפרט:

"תניא, ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא אוכל ושותה או יושב ושותה. ר' יהושע אומר חלקיהו לאכילה ושתיה וחציהו לבית המדרש. וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו: כתוב אחד אומר "עצרת לה' אלוֹקִיךָ", וכתוב אחד אומר "עצרת תהיה לכם". ר' אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם. אמר ר' אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא? יום שנתנה בו תורה."

מהי הסיבה שלר' אליעזר מוטב שישתה ויאכל כל היו"ט ולא יחלק את היום בין אכילה לבין לימוד? לכאורה, הדעה של ר' יהושע מאזנת בין אוכל ושתיה לבין לימוד תורה! ומדוע בשבועות גם ר' אליעזר מודה שצריך לשלב גם לימוד וגם "לכם"? אדרבה, ביום שנתנה בו תורה היינו מצפים שיתעסקו בעיקר בתורה!

מסביר ר' צדוק הכהן, שלדעת שניהם בכל יו"ט צריך "לכם" - הנאת הגוף באכילה ושתיה, זוהי שמחה. אלא שלדעת ר' אליעזר, אנשים שמגיעים לשמחה אמיתית באוכל ושתיה ובשירה ושמחה לה' יתברך ללא היגררות לקלות ראש - מוטב שיהיו עסוקים כל היום באוכל ובשתיה.

את ייחודו של חג השבועות ניתן לראות מדברי ספר החינוך על מצוות ספירת העומר. החינוך כותב שם, שהעיקר של ישראל הוא התורה, ובשבילה נבראו השמיים והארץ. ורק בשבילה יצאנו ממצרים ולכן אנו מצווים לספור כל יום מהיציאה עד הקבלה, להראות בנפשנו כמה אנו חפצים להגיע אל יום קבלת התורה. גם הרמב"ם כותב, שהספירה מראה את גדולת חג השבועות על פני שאר החגים, כאדם הסופר את הימים לקראת פגישה עם אוהבו, עם התורה.

דואים אנו שחג השבועות יש לו מדרגה של בריאה ולידה של תורה שאותה אנו חיים יום יום ועל ידיה העולם קיים. השמחה ביום זה צריכה להיות שמחה מיוחדת ונעלת מעל הכל ולזה מתכוון ר' אליעזר כשהוא אומר שבשבועות צריך גם "לכם", השמחה הגדולה היא על היותנו חלק מהעם הנבחר לקבלת התורה הקדושה.



ישראל פיירשטיין

הדרך אל החר

הרב משה ליכטנשטיין, ראש ישיבת "הר עציון"

סיפור העקידה הוא אחד הסיפורים המרכזיים בתנ"ך בכלל, ובספר בראשית בפרט, בהיותו מכיל את אחד מדגעי השיא של עבודת ה' בחייהם של אבות האומה. לא במקרה נאמר בסופו "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" ולא בכדי הוא נקרא בבית הכנסת בעיצומו של יום הדין. ההקרה העצמית וההתמסרות הטוטלית לקב"ה מעל ומעבר לכל שיקול אחר שבאו לידי ביטוי בעקידה הופכים את מעשיהם של אברהם ויצחק כנס להתנוסס בו ולזכות המרכזית המוזכר בראש השנה בבואנו לבקש ביום הדין ש"ברית אבות לבנים תזכור".

רגע השיא של המעמד הוא לקיחת המאכלת על ידי אברהם והקריאה הדרמטית של המלאך "אל תשלח את ירך אל הנער" העוצרת בעדו. ואולם, בשורות הבאות, ברצוני להתעכב לא על הרגעים הללו אלא על הפסוקים הקודמים לו. כל הקורא את פרשת העקידה שם לב לעובדה מעניינת. הדרך להר והליכתם של אברהם ויצחק אל ארץ המוריה תופסת לא פחות מקום בכתובים מאשר עצם העקידה עצמה.

כבר בצווי לאברהם "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק", מודגשים שני דברים שעליו לעשות: א. "לך לך אל ארץ המדינה" ב. "והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך". מובן מאליו שאם אברהם רוצה להגיע להר המוריה מחברון שעליו ללכת לשם; ואולם, לא צריך צווי על כך. הצווי על ההליכה הופך את עצם ההליכה למשמעותי בפני עצמו. בשפה הלכתית, ניתן להתנסח שהצווי הופך את ההליכה מהכשר מצוה של העקידה למצוה בפני עצמה. יתר מכן, הניסוח במטבע הלשון הטעון של "לך לך", כפי שהמדרש כבר שם לב (בראשית רבה נ"ה:ז), אינו מקרי והוא נועד להדגיש את חשיבות ההליכה.

ניתן לחשוב על כמה מטרות להליכה וחשיבותה למעמד העקידה - ברצוני להתמקד בנקודה אחת המובלטת מאד בכתובים והיא הזיקה הנוצרת על ידי ההליכה בין אברהם ויצחק. שלוש פעמים מדגיש הכתוב שזו איננה הליכה שמטרתה הבלעדית היא הגעה ליעד בלבד אלא היא נועדה לחבר ולקשר בין אברהם ויצחק: "ואני והנער נלכה"; "וילכו שניהם יחדו"; "וילכו שניהם יחדו".

ההליכה המשותפת של האב והבן תוך כדי התמודדות עם סכנה ואיום מביאה את הקשר הנפשי, השותפות הדתית והזיקה ההדדית שלהם למעמקים נפשיים שלא היו מוכרים להם קודם ולתחושה של אחדות ודביקות בין אב לבן. בלשון הכתובים, הם הופכים להיות "יחדיו". חז"ל כבר עמדו על משמעות הביטוי יחדיו, המופיע בכמה מקומות בתורה כדי לציין חיבור טוטלי: "משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו" (שבועות כ"ז). אברהם ויצחק, בעומדם אל מול המוות והפרידה הצפויה, בגייסם את כוחות הנפש המשותפים הנדרשים למסע למילוי הצו האלוני, בחיזוק ההדדי ובדיאלוג החרשי המגיע למעמקים שמעבר ליכולת השפה לבטא, מגיעים לעומק של קשר הדדי שאין כדוגמתו.

יצחק הוא צעיר לימים ורך בשנים, נער שהיה מוגן על ידי אביו ואמו לפני העקידה, ופתאום מתגלים

אצלו כוחות נפש כבירים. אף הוריו לא הכירו את הצדדים הללו באישיותו (ואולי גם יצחק עצמו לא היה מודע להם) עד שהגיע אותו צווי גורלי של "לך לך" והוא החל בצעידתו המשותפת עם אברהם. יצחק גדל בשיעור קומתו האישית תוך כדי המסע - אם בתחילת הדרך, נאמר לאברהם לקחת אותו, הרי שבהמשך הם הולכים יחדיו כבעלי כוחות שווים: "וילכו שניהם יחדיו". אברהם מתוודע למעמקי הנפש של יצחק ויצחק פוגש את מסירותו הנפלאה של אברהם. המסע לקראת העקידה והפיכתם לשותפים רוחניים שווים מחבר ביניהם. על ראש ההר, ייפרדו דרכיהם ותפקידיהם בעקידה יציב אותם במקומות שונים - המסע הוא היוצר את היחדיו. הילד הצעיר שעד עכשיו רק קיבל מאברהם ושרה ניצב כתף אל כתף עמם בהתמודדות אל מול המוות.

הדברים הללו מסבירים את האמור לגבי אברהם ויצחק, אבות האומה, אך הם מתאימים גם ליקירנו שמשון ז"ל ולהוריו ר' יהודה ואילת, יבל"א. אף הם עברו מסע ארוך בגיא צלמוות ואף אצלם נוצרה שותפות מדהימה שיצרה חיבור וקשר נפשי עמוקים ביותר. כבעקידה, נער צעיר שהוריו היו רגילים לדאוג למחסורו, התגלה כבעל כוחות כבירים המסוגל להתמודד עם מחלה ופחד המוות באומץ אישי, במסירות נפש מרשימה, ברגישות דתית ובכנות המביעה כאב ותסכול המלווים בצניעות וענווה מרשימים. ר' יהודה ואילת הגיעו יחד עם שמשון ז"ל במסע המשותף למחוזות של קשר והכרה הדדית שמעט הורים זוכים להגיע אליהם, גם אם הם מאריכים ימים יותר. הכאב גדול על כך שסוף מסעו של שמשון בעולמנו הסתיים בצורה כה טרגית ושונה ממסעו של יצחק אבינו. אוי לנו כי הושברנו. עם זאת, אנו נזכרים כיצד שמשון זכה לקיים, בדומה לאבי האומה, את "וילכו שניהם יחדיו".

יתר מכן; שמשון בגדלות נפשו הצליח לצעוד לא רק עם הוריו אלא הוא צרף לכך רבים נוספים. הביטוי "יחדיו" כביטוי לקשר נפשי עמוק הנוצר בעקבות התמודדות עם טרגדיה אישית קשה של אבדן בניו מופיע בתנ"ך בהקשר נוסף: רעי איוב, הנתפסים על ידי חז"ל כאות ומופת לרעות הדדית. הגמרא (ב"ב ט"ז:ז) מעירה על כך: "ויועדו יחדו לבוא לנוד לו ולנחמו", מאי ויועדו יחדו אמר רב יהודה אמר רב מלמד שנכנסו כולן בשער אחד". האבדן של איוב גייס את כוחות הנפש שלו ושל רעיו ויצר קשר עמוק ביניהם. אף אצלנו, שמשון צירף אליו רעים רבים שנכנסו בשערי רגשותיו ונחשפו לאונקו-לוגיה שלו. השיתוף הכן, התמיכה וההשראה שהעניק לרבים הם מורשת כבירה שהותיר אחריו. מקבץ הפוסטים שלו שקובצו לחוברת לאחר פטירתו הם מסמך מרתק החושף בפנינו נשמה רגישה, חזקה ואמיצה המתמודדת עם החרדות והקשיים הגדולים ביותר שהעולם מכיר. שמשון לבדו עלה לראש ההר למקום העקידה אך הוא השכיל בחכמה בוגרת ובחן נעורים לחשוף בפנינו ולשתף אותנו ביומן המסע שלו. בכך הוא העשיר אותנו ונתן רובד נוסף ועמוק של משמעות לחייו. לא תהיה זו מליצה אם אסיים בכך שזכה שמשון ז"ל שדבריו הם הם זכרוננו ומתקיים בו "צדיקים במיתתם קרוים חיים".



בראשית | אריאל הר-טוב, ידיד המשפחה
נח | צבי אילוביץ', חברו של שמשון
לך לך | אוריה דביר, חברו של שמשון
וירא | הרב משה ליכטנשטיין, ראש ישיבת "הר עציון"
חיי שרה | ר' מוטי גוטמן, ישיבת הר עציון
תולדות | רועי קלייטמן, חברו של שמשון
ויצא | ד"ר איילת סידלר, ידידת המשפחה
וישלח | שירה סידלר, ידידתו של שמשון
וישב | ד"ר מאיר סידלר, ידיד המשפחה
מקץ | יהודית סידלר, ידידתו של שמשון
ויגש | אלון זינר, חברו של שמשון
ויחי | חן קיל, חברו של שמשון
שמות | מרים מוריה, ידידת המשפחה
וארא | אביעד הר-טוב, חברו של שמשון
בא | ד"ר מרדכי מאיר, ידיד המשפחה
בשלח | פרופ' רון קליינמן, ידיד המשפחה
יתרו | אביתר פרוז, חברו של שמשון
משפטים | שני מרביל, אחותו של שמשון
תרומה | הרב יהודה לפיאן, הישיבה התיכונית ר"ג
תצווה | אלעד וולקן, חברו של שמשון
כי תשא | מוטי מוריה, ידיד המשפחה
ויקהל | רוני גרוס, ידיד המשפחה
פקודי | ד"ר אורן שיינברג, ידיד המשפחה
ויקרא | הרב שמואל יניב, ידיד המשפחה
צו | אביעד הר-טוב, חברו של שמשון
שמיני | דור גלזנר, ידידתו של שמשון
תזריע | השופט צבי וייצמן, ידיד המשפחה
מצורע | אלון וולקן, ידיד המשפחה
אחרי מות | הרב ידידיה נוימן, הישיבה התיכונית ר"ג
קדושים | הרב משה (מומי) פאלוך, ידיד המשפחה
אמור | מידד נמני, חברו של שמשון
בהר | עמיחי צור, בן-דודו של שמשון

בחוקותי | נדב זימר, חברו של שמשון
במדבר | סנדרין אלבאום בוחניק, ידידת המשפחה
נשא | עו"ד עדי קידר, דודו של שמשון
בהעלותך | פרופ' חיים טייטלבוים, ידיד המשפחה
שלח | ד"ר תמר מאיר, ידידת המשפחה
קורח | יעקב נרי פריאל, חברו של שמשון
חוקת | ד"ר יוסף פריאל, ידיד המשפחה
בלק | ארי בינה, חברו של שמשון
פינחס | עו"ד חגי הלוי, ידיד המשפחה
מטות | השופט אליהו קידר, דודו של שמשון
מסעי | אלון גדות, חברו של שמשון
דברים | אורי אישון, ידיד המשפחה
ואתחנן | הרב יאיר גואלמן, הישיבה התיכונית ר"ג
עקב | איתי מרביל, גיסו של שמשון
ראה | הרב רפאל שטרן, ידיד המשפחה
שופטים | ד"ר איתי ליפשיץ, ידיד המשפחה
כי תצא | ישי אהרוני, חברו של שמשון
כי תבוא | אביעד הר-טוב, חברו של שמשון
ניצבים | קובי ביטר, ידיד המשפחה
וילך | שקד שנירר, ידידתו של שמשון
האזינו | עו"ד צבי ילינק, ידיד המשפחה
וזאת הברכה | יהודה יונגסטר, אביו של שמשון
ראש השנה | אריאל יונגסטר, אחיו של שמשון
יום כיפור | הרב חיים גוטסדינר, הישיבה התיכונית ר"ג
סוכות | הרב גיל דביר, ידיד המשפחה
שמחת תורה | הרב יעקב קורצמן, הישיבה התיכונית ר"ג
חנוכה | יהודה יונגסטר, אביו של שמשון
ט"ו בשבט | זאב כהן, ידיד המשפחה
פרשת שקלים | אביעד הר-טוב, חברו של שמשון
פרשת זכור | איסי רדזינר, חברו של שמשון
פורים | הרב פרופ' יצחק קראוס, ידיד המשפחה
פרשת פרה | אריאל מנטל, חברו של שמשון
פרשת החודש | נחמן קידר, סבו של שמשון
פסח | חגי מיכליס, חברו של שמשון
שביעי של פסח | מני אלתרמן, חברו של שמשון
יום העצמאות | יהודה יונגסטר, אביו של שמשון
ל"ג בעומר | מיטל רפאלי, ידידתו של שמשון
יום ירושלים | ברוך שרייבר, ידיד המשפחה
שבועות | ישראל פיירשטיין, חברו של שמשון



שמשון אברהם יונגסטר

כ"ו באייר תשנ"ה - כ"ז באייר תשע"ד