

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר ויקרא – פרשת בחקותי

מאת

הרב יוסף דוב הלוי

סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

תשפ"א – שנה רביעית

(א) ויקרא פרשת בחקותי פרק כו
(ו) ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד
והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבר בארצכם:

מתוך: בכה תבקה בלילה - עמ' קסג-קסד

'וְחָרֵב לֹא תֵעָבֵר בְּאַרְצְכֶם'

על פי המדרש (איכה רבה א, גג), ירמיהו ויאשיהו התווכחו על משמעותו של הפסוק: "וחרב לא תעבר בארצכם" (ויקרא כו, ו). ירמיהו פירש שהכוונה רק לחרב מלחמה, לחרבו של אויב; אך לחרב של ידיד יש להניח לעבור בארצנו. כיוון שמצרים היתה ידידותית כלפי ישראל, ירמיהו סבר שיש להניח לפרעה לעבור. כך פרעה יישאר ידיד ישראל ובן ברית כנגד בבל (איננו יודעים האם ירמיהו אמר זאת כדבר ה', או פשוט כדעתו האישית, בתור חבר הסנהדרין).

ואולם, יאשיהו הבין שהפסוק שולל מעבר של כל חרב בארצנו – אפילו חרב של שלום. אין להניח אפילו לחרב של ידיד, או של אומה ניטרלית, לעבור בארצנו, בדרך למקום אחר. משום כך, יאשיהו התנגד למעברו של פרעה בארץ והיה מוכן להסתכן בעוינותו. ייתכן גם שיאשיהו קיווה שעל ידי כך ישמור על יחסים טובים עם בבל. יאשיהו לא בטח בפרעה נכו. יאשיהו שגה, הוא לא זכה בידידותה של בבל. עד לשביר השנייה האחרון של חייו, יאשיהו פעל בדרך האמת.

ב) ויקרא פרשת בחקותי פרק כו
(יב) וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהִיִּיתִי לָכֶם לְאֱלֹקִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' קס-קסא

אין לך עם בעולם, שמטילים עליו אחריות על מעשיהם של יחידים שבתוכו. רק את העם היהודי כולו מאשימים בחטאיהם של יחידים מישראל. הנה באמריקה היו מאשימים את כלל ישראל בגלל מעשי פשע של קומוניסטים שונאי ישראל, שאחדים בהם נושאים שמות יהודיים. שום רוסי או סיני לא יואשם בקומוניזם בגלל העובדה, שמאות מיליונים מבני עמיהם לוחמים למען הקומוניזם ולמען נצחונו חסופי. ואילו אנו "עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב" (במדבר כג, ט) – בודדים בגורלנו הפרדוקסאלי בין אומות העולם.

על הייחוד הגורלי הזה נכרתה הברית עם האבות ועם אבותינו במצרים. לא זו בלבד שיהודים הם שונים מעמים אחרים מבחינה רוחנית, אלא אף מבחינה פוליטית. "ואתם תהיו לי לעם" (ויקרא כו, יב) – "עם" בא מלשון "עם" – יחד. אתם תחיו בצוותא, תוך עזרה הדדית ובאחוזה פנימית – הואיל ואחרים לא ירצו לבוא לעזרתכם. זהו התוכן של כריתת הברית עם אברהם העברי, אשר "כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד" (בראשית רבה מב, יט).

בכריתת הברית עם האבות הוכתר רבש"ע למלוך מלכות מוחלטת לעולמי עולמים על מחנה ישראל. אפשר שיהודי יתחצף כלפי שמיא ח"ו ויפרוק עול תורה ומצוות ויכחיש את שייכותו לכלל ישראל ויסרב לשמוע קול שופר למסע המחנה – אך בשום אופן לא יוכל להפקיע עצמו מבריתו של אברהם העברי, שעשתה את מחנה ישראל ל"עם לבדד ישכון", שבאי העולם לעולם לא יבינהו ולא יאהבוהו. ממחנהו אין יהודי מסוגל לצאת, כי מחנה זה לא נתפרק מעולם אף פעם אחת, מפני שקיימת שנתת עולם לעם עולם. כאשר רודפים יהודים אין מבחינים בין יהודי הדבק ב"אתה נגלית" ולבין יהודי שפרש ממנו.

ג) ויקרא פרשת בחקותי פרק כו
(יד) ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצוות האלה:

מתוך: דברי השקפה - עמ' קט-קיז

בין שבועות לימים הנוראים

התקנה שפרשת בחקותי תהא נקראת בשבת שלפני חג השבועות היא עתיקה מאוד. מקורה בדברי חז"ל כמסופר בגמרא: "עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתות כהנים קודם עצרת ושכמשנה תורה — קודם ראש השנה" (מגילה לא ע"ב).

ביסודו של דבר אין המדובר כאן בכך שפרשיות אלו תהיינה נקראות בשבתות הסמוכות ביותר לשבועות ולראש השנה. וכן אין כאן כוונה שיקראו בפרשת במדבר לפני חג השבועות ובפרשת ניצבים לפני ראש השנה דווקא (אם כי הפסוקים הראשונים שבפרשת ניצבים מתאימים מאוד לאווירת יום הדין הבא וקרוב). התקנה נתקנה בעיקר כדי שתהיינה פרשיות התוכחות נקראות — האחת לפני חג השבועות, והאחרת — לפני ראש השנה.

מסתבר, כי ישנו קשר מהותי חשוב בין חג השבועות וראש השנה מצד אחד ובין ברכות וקללות שבפרשות בחוקותי וכי תבוא מצד שני. קשר זה ראוי לבארו.

מהו עיקרה של תקנת עזרא? לפי הרמב"ם אין הקריאה של ברכות וקללות מהווה חלק מדיני חג השבועות או מדיני ראש השנה. כוונת התקנה היתה שפרשיות אלו תהיינה נקראות לפני החגים משום שכלולים בהן נושאים שיש בהם משום הכנה נפשית לקראת החג. עניין זה של הכנה לקראת יום טוב אינו קשור דווקא עם חג השבועות וראש השנה. הרמב"ם הרי מביא בדבריו (הלכות תפילה יג, ב) דוגמאות נוספות לכך שמן הראוי שבשבתות הקרובות למועדים תהיה שורה אווירת המועד. למשל: פרשת צו צריכה להיקרא לפני חג הפסח ופרשת ואתחנן בשבת שלאחר תשעה באב — בשבת "נחמו".

בפרשת צו מוזכרים בין השאר ענייני חמץ ומצה, עניינים שיהודים עוסקים בהם בעונה זו של השנה. ולמה אומר הרמב"ם כי קוראים בפרשת ואתחנן בשבת שלאחר תשעה באב ואינו אומר כי צריך לקרוא בפרשת דברים לפני תשעה באב? מסתבר, כי בעניין זה מקובל לנהוג לפי הכלל "אקדומי פורענות לא מקדמי" (מגילה ח ע"א). אין צורך להשרות אווירה של אבלות על החורבן עוד לפני זמנה הקבוע. על כן ההדגשה היא על פרשת ואתחנן ועל דברי הנחמה. מטעם זה מזכיר הרמב"ם פרשיות שיש לקרוא לפני החג כדי להשרות אווירה מתאימה, ופרשיות שיש לקרוא אחרי המועד.

הקשר שבין קריאת הברכות והקללות שבפרשת בחוקותי לבין חג השבועות הוא בזה שחג השבועות הוא זמן מתן תורתנו, שעניינו הוא השבועה שנשבעו ישראל שיקיימו את מצוות התורה, והנה אף קריאת פרשת הברכות והקללות שבפרשת בחוקותי הוא עניין של שבועה. "ארור" האמור בפרשת הברכות והקללות הוא בבחינת שבועה והוא מקביל למה שאירע במעמד הר סיני. כל אחד ואחד מישראל הוא בכחינת "מושב"ע ועומד מהר סיני" (יומא עג ע"ב). במעמד הר סיני קיבלנו בשבועה לקיים את דברי התורה ו"ארור" אשר לא יקים את דברי התורה הזאת" (דברים כו, כו). אף הוא עניין של השבעה הוא.

ואמנם ידוע הדבר, כי היו כמה וכמה אדמו"רים חסידיים כפולין שהיו מורים לחסידיהם, כי מהראוי ללמוד ולשנן בימים שבין פסח לשבועות – את מסכת שבועות.

יוצא מכאן שתקנת עזרא שיהיו קורין בפרשת ברכות וקללות של בחוקותי בשבת שלפני חג מתן תורה (לאור דווקא בשבת הסמוכה ביותר לחג, כי אם בשבת קרובה למדי) – עניינה הוא לעורר את העם להתכונן לקראת חג מתן תורתנו. רמז דומה אפשר לראות בתקנת עזרא שיהיו ישראל קורין בפרשת צו בשבת שלפני חג הפסח, כיון שקריאה זו מעוררת בנו את הזיכרון של איסור החמץ, את ההתכוננות לקראת חג

הפסח ואת הקבלה של איסור חמץ בפסח.

הקריאה בפרשת ברכות וקללות של בחוקותי בשבת שלפני חג השבועות היא בבחינת קבלה כללית על-ידי ישראל לקיים את המצוות כולן. ברכות וקללות – שבועה הן כמשמען, וישראל שעמדו על הר סיני נשבעו על ידי אמירת "נעשה ונשמע". יש בין הדברים קירבה של ממש, והביטוי "מושב"ע ועומד מהר סיני" מבטא דבר זה בכל הבהירות.

ומהו עניין הקריאה בפרשת ברכות וקללות שבפרשת "כי תבוא" לפני ראש השנה? מתקבל על הדעת, כי יש בכך מעין ביטוי למשאלת הלב הכללית כי "תכלה שנה וקללותיה". אולם יש כאן גם משמעות חשובה יותר: בעונה זו של השנה אנו חווים שוב את התוויה של מתן הלוחות האחרונים הקשור עם יום הכיפורים. בברכות וקללות שאנו קוראים בפרשת "כי תבוא" לפני ראש השנה מצוי ושכ עניין השבועה – שבועתן של ישראל לקבל את התורה ולקיים מצוותיה. כשם שקדמה השבועה למתן התורה – הלוחות הראשונים, כך קדמה למתן הלוחות האחרונים. השבועה הראשונה קשורה בחג השבועות והשבועה השנייה קשורה ביום הכיפורים. והגמרא (תענית ל ע"ב) אכן מציינת: "בשלמא יום הכיפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שנתנו בו לוחות האחרונות וכו'".

יש מגדולי ישראל המצביעים על כך שכ"מתן תורה" זה של הלוחות האחרונים ביום הכיפורים היה כלול ומשולב יסוד חדש וייחודי שלא היה במעמד מתן תורה הקשור בחג השבועות – הוא עניין התורה שבעל פה.

התורה שניתנה בחג השבועות – כטרם שבירת הלוחות הראשונים – הכילה גם את התורה שבכתב וגם את התורה שבעל פה. ההפרדה בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה אירעה בעת מתן הלוחות האחרונים שניתנו ביום הכיפורים. ב"מתן תורה" זה נשארה תורה שבכתב, ואילו על התורה שבעל פה נאמר שראה משה רבנו, כי "פרח אותה הכתב מעליהם"

(תנחומא תשא כו). ואשר לכל העניינים הרבים שהם בגדר תורה שבעל פה היתה כריתת ברית מיוחדת לגמרי, כמסופר בפרשת כי תשא: "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי ואת ישראל" (שמות לד, כז). כריתת ברית זו אינה קשורה לתורה שבכתב, כי אם מיוחדת היא לתורה שבעל פה. לפי זה יוצא שחג השבועות הוא בעיקר יום קבלת התורה שבכתב, ואילו יום הכיפורים הוא בעיקר יום קבלת התורה שבעל פה. ואמנם אומרת לנו הגמרא (גיטין ס ע"ב): "אמר ר' יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא כשכיל דברים שבעל פה שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל".

והנה, עניין השבועות האלו הוא הדבר שתיקן להם עזרא לישראל להיות קורין ברכות וקללות שבפרשת בחוקותי לפני חג השבועות, כעין קבלת שבועה לקיים את דברי התורה שבכתב, ולהיות קורין ברכות וקללות שבפרשת כי תבוא לפני יום הכיפורים (לפני ראש השנה), כעין קבלת שבועה לשמור ולקיים את התורה שבעל פה. ואמנם היה שונה תפקידו של משה רבנו במעמד מתן תורה שבכתב מתפקידו בעת מסירתה של תורה שבעל פה. במתן תורה שבכתב היה תפקידו של משה להיות מעין שליח להולכה. הקב"ה לקח כביכול את התורה שבכתב ומסרה למשה שיכתבה וימסרה לבני ישראל. דומים הדברים למה שכתוב בספר ירמיה (לו, יח) על דברי ברוך בן נריה אל השרים שחקרו אותו: "ויאמר להם ברוך: מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו". נראה שירמיהו הנביא היה מכתוב את דבריו לברוך בן נריה וזה כותב את הדברים בספר. כזה היה תפקידו של משה רבנו: הקב"ה מכתוב לו כביכול את נוסח הדברים ומשה כותבם בספר. ואולם בעת מתן הלוחות האחרונים היה תפקידו של משה רבנו שונה. כאן אין הוא שליח להולכה בלבד. תפקידו מרומם כהרבה, עד כדי כך שאפשר לומר שכתורה שבעל פה מתגלמת בכל הדרה אישיותו של משה רבנו. משה נתקדש על ידי תורה שבעל פה

שדבריה לא נחקקו על אבנים ולוחות, אלא נכתבו ונסמכו על כושר תפיסתו וחשיבתו של משה רבנו. הסמל לכך היו קרני ההוד שהחלו לקרן בפניו רק לאחר מתן הלוחות האחרונים וכל העם ראה לפתע את השינוי שחל באישיותו הקורנת.

נפנה עתה לעניין נוסף. ישנה גמרא המעוררת סקרנות מיוחדת: במסכת מגילה (לא ע"ב) מובאות כמה הלכות בקשר להפסקות שמותר או אסור לעשות בקריאה בפרשיות ברכות וקללות בימי תעניות, ושם נאמר: "אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה — פוסק. מאי טעמא? הללו בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן". הדברים לכאורה מתמיהים מאוד: וכי ייתכן להעלות על הדעת שישנם בתורה דברים שבאמת משה "מפי עצמו" אמרם? הרי לפי הגמרא בסנהדרין (צט ע"א) כל מי שאומר דברים מעין אלה הוא בגדר של "דבר ה' כזה". אתמהא! ואכן אומרים התוספות במסכת מגילה (שם, ד"ה "משה עצמו אמרם"): "וברוח הקודש". אלא שראוי לנו להתבונן בדברים גם מזווית ראייה אחרת. יש הבדלים לשוניים דקדוקיים בין ברכות וקללות שבתורת כהנים ובין ברכות וקללות שבמשנה תורה. אם נעיין היטב בנוסח הדברים נמצא, כי בברכות וקללות שבפרשת בחוקותי מופיע משה רבנו, ככל אחד ואחד מישראל — כמושבב ועומד מהר סיני. סגנון הדברים הוא בלשון "והלכתי" "והכיתי", "והבאתי", "בשברי לכם מטה לחם", ועוד ועוד דברים וכיטויים שהקב"ה משביע בהם את ישראל, ואת משה בכללם, לשמור ולקיים את דברי התורה שבכתב. אולם בברכות וקללות האמורות במשנה תורה הסגנון שונה. כאן אנו מוצאים כיטויים כגון: "ידבק ה' בך", "יככה", "יתן", "יתןך", "יולך ה' אותך" ועוד רבים מסוג זה המורים על כך שהקב"ה מפנה את דבריו במישרים לישראל. כאן מופיעים פרטי כריתת הברית בין הקב"ה וישראל. ובכל כריתת ברית מתקיימת מעין שיחה בין המתחייב ובין המחויב.

בפרשת בחוקותי מופיע משה כאחד מכנסת ישראל המשתתף בכריתת הברית וקבלת השבועה – מושבע ועומד. כאשר אומר הקב"ה "והלכתי עמכם", הרי שבתוך ה"עמכם" כלול אף משה עצמו. ולכן שייך בהחלט לומר כי "משה מפי הגבורה אמר", כלומר: מצד אחד – הקב"ה המשביע, ומצד שני – המושבעים, היינו כנסת ישראל כולה ובתוכה משה עצמו. אין הוא שונה בנידון זה מאחרים. הוא לא הוציא עצמו מן הכלל. אולם בפרשת ברכות וקללות שבמשנה תורה מדבר משה רבנו בגוף ראשון – "יככה", "יולך ה' אותך" – משה מזהיר את בני ישראל מה עלול לקרות אם לא יקימו את דברי הברית. סגנון הדברים מוכיח, כי משה רבנו מופיע כאן לא כמושבע, אלא בעיקר כמשביע. המעמד כאן הוא של כריתת ברית בין הקב"ה ומשה "עמו" – מצד אחד, וישראל כולם – מצד שני.

מעניין הדבר שכברכות והקללות שבספר ויקרא – הנושא הוא מתן תורה שבכתב ומשה רבנו הוא בכלל ישראל המושבעים, ואילו בכרכות והקללות שבספר דברים – הנושא העיקרי הוא תורה שבעל פה ("על פי הדברים האלה") וכאן כבר מופיע משה לא רק כשליח, אלא כרבן של ישראל, כנאמר (שמות יד, לא): "ויאמינו בה' וכמשה עבדו" – ומשה הוא כבחנית משביע. מכאן ואילך אנו גם משתמשים בכינוי "תורת משה". כל התורה שבעל פה מתוקף כוחו של משה רבנו היא באה, מכוח האימון בו והאמונה המלאה בשליחותו, וכאשר בני ישראל ענו אמן על הברכות והקללות, הרי "אמן" זה היה מכוון כלפי הקב"ה וגם כלפי משה, רבן של ישראל. האמונה בתורה בפירושו של משה רבנו היא האמונה בתורה שבעל פה כולה.

על עניין זה מתבארים דברי הגמרא על השוני שבין כריתת הברית בשעה ש"משה מפי עצמו אמר", ובעת כריתת הברית השנייה, בשעה ש"משה מפי הגבורה אמר". פעם אחת הוא עצמו "מושבע ועומד מהר סיני", ופעם שנייה הוא ככיכול

כצדו של הקב"ה משביע את ישראל. משה הוא מקור לסמכותה של התורה שבעל פה – התורה שלנו נתפסת לנו "בפירושו של משה".

בהקשר זה יש לשאול: על שום מה אין הברכות והקללות שבמשנה תורה כה חמורות, חריפות וקשות כמו הברכות והקללות שבספר ויקרא? מה ההבדל? ייתכן לומר שקורא התורה בפרשת בחוקותי הוא הקב"ה, ואילו קורא התורה בפרשת כי תבוא הוא משה רבנו. "בעל הקריאה" בתורת כהנים היה, ככיכול, הקב"ה כפי שמוכיחה הלשון "והלכתי עמכם בחמת קרי" וכו', ואילו "בעל הקריאה" במשנה תורה היה משה רבנו ומוכיחה זאת הלשון "יככה ה'" וכו'. אולי זה ההסבר לאיסור לעשות הפסקות בפרשת התוכחה של בחוקותי, ששם משה רבנו אמר את הדברים רק בתורת שליחו של הקב"ה, ואילו בדברי התוכחה של פרשת כי תבוא מותר להפסיק. יש שוני בין דברים ש"משה מפי עצמו" אמר ובין דברים ש"מפי הגבורה אמר". בתוכחה שבפרשת כי תבוא דברי הסיום הם: "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכת את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב" (דברים כח, טט), ופסוק זה הרי מבליט את ההבדל בין כריתת הברית שבהר חורב וכריתת הברית שבארץ מואב, וכן בין המשביע – הקב"ה – בהר חורב, והמשביעים – הקב"ה ו"לצדו" משה רבנו – בארץ מואב.

ויש עוד הבדל חשוב בין שני המעמדים של השמעת הברכות והקללות – בהר סיני ובארץ מואב: בדברי הברית שבפרשת בחוקותי כלולים דברים חמורים וקשים כמדקרות של חרב – דברים המטילים כלב כל שומע חרדה ופחד, ובכל זאת – בהתאם למקובל בעמנו וכפי שאמרו בגמרא (ברכות ל ע"א): "שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבה ותנחומים" – הם מסתיימים בדברים טובים ומעודדים: "זכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי

אברהם אזכר והארץ אזכר, ולהלן: "זכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלהים אני ה'". פירוש הדבר הוא: ככל שלא תהיינה הקללות קשות ומכאיבות, ישנה הכטחה מאח הקב"ה שבסופו של דבר: "זכרתי להם ברית ראשונים". עובדה היא שפרקי ה"זכרונות" שאנו אומרים במוסף של ראש השנה מורכבים מ"ב פסוקים, ושני פסוקי ה"זכירה" שבתוכחה של פרשת בתוקותי מצויים גם שם, בשעה שאנו מזכירים כי הקב"ה הוא "זוכר הברית" — אף בעת שהוא דן אותנו.

לעומת זאת דברי התוכחה שבפרשת כי תבוא מסתיימים במלים: "והשיבך ה' מצרים באניות כדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראתה והתמכרתם שם לאויבך לעבדים ולשפחות ואין קנה" (דברים כח, טח). אין כאן הבטחת זכירה כלשהי ואין כאן סיוע טוב. דברי התוכחה כאילו נפסקים לפתע פתאום ומסתיימים בפשטות: "אלה דברי הברית וכו'". אין דברי שכח ונחמה, אין דברי עידוד וחיזוק. המלים "אלה דברי הברית" כאילו קוטעות את דברי התוכחה והן אינן יכולות להחשב כדברי שכח ותנחומים.

אבל ביאורו של העניין הזה פשוט למדי: אמנם כן, ישנם גם כאן דברי נחמה והם מצויים להלן בפרשת ניצבים (שם ל, א-ג): "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבת אל לבבך ככל הגוים אשר הדיחך ה' אלקיך שמה. ושבת עד ה' אלקיך וכו' ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך וכו'". אלה הם דברי נחמה אמיתיים שנאמרו לאחר הפסקה מסוימת, בפרשה הבאה. ונשאלת השאלה: על שום מה הפסקה הזו? למה אין דברי הנחמה באים בפרשת כי תבוא כסיום לדברי התוכחה, כפי שהדבר נעשה בתוכחה של פרשת בחוקותי? בפירושו לתורה (ויקרא כו, טז) אומר הרמב"ן, כי התוכחה של פרשת בחוקותי רומזת לבית ראשון ואילו התוכחה השנייה שבפרשת כי תבוא רומזת לבית שני. ישנו הבדל יסודי בין חורבן הבית הראשון לחורבן הבית השני.

בחורבן בית ראשון הוכטח להם לישראל מפי הקב"ה, כי גלות בבל תיגמר "במלאות שבעים שנה" (ירמיה כה, יב). נקבע זמן למשך הגלות ונקבע מעין תאריך ברור לעת גאולה. אין בתג"ך שום רמז על כך שקץ הגלות הזאת תלוי בזה עם ישראל עושים תשובה — המשך והזמן קצובים הם מראש. דומה הדבר להכטחה שניתנה לאברהם אבינו על קץ העבדות במצרים לאחר ארבע מאות שנה. בניין הבית השני לא הותנה בחזרה בתשובה, כי אם הועמד על בסיס של משך זמן הגלות. "זכרתי להם ברית ראשונים וגו'" מותנה במשך זמן הגלות בלבד. אולם בעת חורבן הבית השני אין אנו מוצאים שום רמז או הכטחה בקשר למשך זמן הגלות. הבית השלישי ייבנה בתנאי אחד ויחיד — בדרך התשובה. כך פוסק הרמב"ם (הלכות תשובה ז, ה): "אין ישראל נגאלין אלא בתשובה", אולם הוא גם מדגיש: "זכר הבריחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'". וכיצד יתרחש מעשה התשובה בפועל? "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב" (סנהדרין צו ע"ב).

מטעם זה אין ההכטחה "זכרתי להם ברית ראשונים" מופיעה גם בדברי התוכחה שבפרשת כי תבוא.

סיכומו של דבר: הברכות והקללות שבפרשת בחוקותי מסתיימות בדברי נחמה: יהיה קץ קבוע מראש לגלות שלאחר חורבן בית ראשון. אולם אחרי הברכות והקללות שבפרשת כי תבוא מובאים דברי הנחמה רק לאחר הפסקה — בפרשת ניצבים, שבא מדובר הרכה על ענייני תשובה. גאולתם של ישראל בעתיד קשורה במהלך התשובה ויש הכטחה לישראל, כי בסוף גלותם אכן יעשו תשובה. ייתכן שהדבר הזה יתרחש בדרך קשה ורבת סבל, אולם הגאולה בוא תבוא.

(ד) ויקרא פרשת בהר - בחקותי פרק כו
(טו) ואם בחקותי תמאסו ואם את משפטי הגעל נפשכם
לבבלתי עשות את כל מצותי להפרכם את בריתי:

מתוך: הררי קדם - עמ' רמו-רמט

בענין אין מפסיקין בקללות שבת"כ

במשנה במגילה (לא, א) אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן. והנה ברמ"א בא"ח (סו"ס קל"ח) כתב, זיכיון שיתחיל תמיד לקרא בדבר טוב ויסיים בדבר טוב, וע"ל סימן תכ"ח, והנה הרמ"א זי"ן לסימן תכ"ח, וכונתו נראה להא דמיייתי המחבר שם (תכ"ח ס"ו) לדינא דמתני' וז"ל, 'קללות שנתורת כהנים [פרשת בחוקותי] אין מפסיקין בהם אלא אחד קורא כולם, ומתחילים בפסוקים שלפניהם ומסיים בפסוקים שלאחריהם, ומשמע מהרמ"א דהך דינא דאין מפסיקין בקללות, חד דינא וחד טעמא הוא אם לא דמתחילין בדבר טוב ומסיימים בדבר טוב, אך באמת מסוגית הגמ' במגילה (לא, ב), נראה דהא דאין מפסיקין בקללות מטעמא אחרינא הוא, וז"ל הגמ' שם, 'ואין מפסיקין בקללות, מה"מ, אר"ח בר גמדה אמר רבי אסי דאמר קרא מוסר ה' בני אל תמאס, וברשי' שם, 'אל תמאס, והמפסיק בהן מראה עלמו שקשה לו לקרות, ובמסכת סופרים (פי"ב) יליף לה מסיפיה דקרא ואל תקח בתוכחתו אל תעשו קולין קולין פסקים פסקים לשון קליעה, וכד' המ"ס כתבו התו' שם (ד"ה אין מפסיקין בקללות), ולפ"ז בודאי הדין דאין מפסיקין בקללות דינא אחרינא הוא.

והנה שם בגמ' אמרו עוד טעם בזה, 'ריש לקיש אמר לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות, אלא היכי עבד, תנא כשהוא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניהם וכשהוא מסיים מסיים בפסוק שלאחריהם, וא"כ י"ל דהרמ"א פירש דינא דמתחיל בדבר טוב, הוא משום הך טעמא דאין אומרים ברכה על הפורענות, אך ל"ע דהנה שם בגמ' אמרו, דבקללות שבמשנה תורה פוסק כי קללות שבמשנה תורה בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עלמו אמרן, ולכאורה זה חילוק רק אי הוי הלכה שאין אומרים ברכה על הפורענות, דבזה י"ל דפורענות הוא רק בקללות שנאמרו מפי הגבורה ממש, אבל מלד הדין דמתחיל בדבר טוב המבואר ברמ"א, משמע דהוא כלל שכל דבר רע על ישראל אין מתחילין בו, ולכאורה מזה מוכח דתרי דיני נינהו.

ובאמת מקור דברי הרמ"א הם ברמב"ם פ"ג מהל' תפלה הל' ה', וז"ל שם, 'כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשת האזינו קורא הראשון עד זכור ימות עולם כו', מפני שהוא תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה, ושם צהל' ו' כתב הרמב"ם הלכה אחרת בדין שמונה פסוקים אחרונים שנתורה, ובהל' ז' כתב הרמב"ם, 'קללות שנתורת כהנים אין מפסיקין בהן אלא אחד קורא אותן, מתחיל בפסוק שלפניהם ומסיים בפסוק שלאחריהם, וקללות שבמשנה תורה אם רצה לפסוק בהן פוסק, וכבר נהגו העם שלא לפסוק בהן אלא אחד קורא אותן, ונראה ברור

ומה דחילקם הרמב"ם לב' הלכות, דתרי דיני נינהו, וביחוד דהא הרמב"ם נתן טעם מיוחד מ"ט בפרשת האזינו אין קפידא להפסיק בדבר טוב, כי הם תוכחה לתשובה, ואם זה היה מלד ההלכה של אין מפסיקין בקללות, הא פסק הרמב"ם דקללות שבמשנה תורה מפסיקין בהן, וחזיק מזה דתרי דיני נינהו, אך ל"ב בגדר הדברים.

וגראה בזה, דהדין דאין מתחילין בקללות, הוא כמש"נ מהסוגיא במגילה דין מסוים בקללות שנאמרו מפי הגבורה, וכמש"נ בגמ' בטעמא דמילתא, או דהוי דין בקריאה בקללות שלא להפסיק בהם משום מוסר ה' בני אל תמאס, או שזה הלכה בברכות של קריאה"ת שאין אומרים אותם על הפורענות, אך מ"מ הלכה זו נראה שהיא רק בפרשיות של תורה שהם דבר ה' מה', דהנה מבואר בסוגיא שם, דקללות שבמשנה תורה מפסיקין בהן משום שמה מפי עלמו אמרן, והביאור נראה, דמכיון שאינם פרשיות של תורה שנאמרו מפי הגבורה מה', אין בהם את הקפידא של מוסר ה' בני אל תמאס, דאין זה בכלל מוסר ה', וגם להך טעמא דאין אומרים ברכה על הפורענות, ע' בר"ן (יא, א בר"ק), 'הללו משה מפי עלמו אמרן ואע"פ שהסכים הקב"ה שיכתב בתורה לא השיבי פורענות כולי האי, ומבואר דרק מוסר ה' ממש השיב פורענות לענין זה.

אך לעומת זה הדין שמתחילין בדבר טוב, נראה דאינו דין כלל בקריאת פרשיות של תורה שנאמרו מפי הגבורה ממש, אלא הוא הלכה בכל

מקום משום סימנא מילתא להתחיל ולסיים בדבר טוב, דיעוין ברמ"א (סי' תקנ"ט ס"ה), זנוהגין לומר קלת נחמה אחר הקינות לפסוק בנחמה, ובביהגרא שם כתב עלה, "כמ"ש בפ"ה דברכות וכן מלינו כו", וכונתו נראה להא דאיתא שם (לא, א), 'אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות כו' אלא מתוך שמחה של מלוה, וכן לא יפטר אדם מחבירו כו' אלא מתוך שמחה של מלוה (גי' הגר"א שם), שכן מלינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבה ותנחומים, וא"כ מבואר דזהו הלכה בתפלה ובנפטר מחבירו ובדברי נבואה וקריאת כתבי הקודש, להתחיל ולסיים בדבר טוב בדברי שבה ונחמה, וזה נראה יסוד ההלכה ברמב"ם בהל' ה', דמתחילין ומסיימים בדבר טוב, ועיין בפוסקים בסו"ס תכ"ח [ומ"כ שם ס"ק כ"ג], על כל ההפטרות של פורענות לסיים בדבר טוב, וכמשי"נ דזהו הלכה בכל מקום לסיים בדבר טוב, ומזה עלמנו מוכח דדין אחר הוא, דהא הדין דאין מפסיקין בקללות הוא רק בקללות שנאמרו מפי הגבורה ממש, ואפי' במשנה תורה אין נוהג דין זה, וכש"כ בספרי הנביאים בקינות והפטרות, ואילו הדין דמסיימים בדבר טוב נוהג גם בקינות והפטרות.

ולפ"ז יש לתמוה באמת על המבואר בגמ' וברמב"ם בהל' ז', דבקללות של משנה תורה אם ר"ה לפסוק בהן פוסק, דלכאורה אף שהם אינם בכלל הדין שאין מפסיקין בקללות, אבל סו"ס זהו סותר את הכלל של אין מסיימין אלא בדבר טוב, ול"ע. ויחכן לומר בזה, דהדין של אין מפסיקין בקללות הוא דין לעיכובא, ואם הוא הפסיק בקללות הוא לריך לחזור ולקרות שנית בלא הפסק, וע"ז כתב הרמב"ם דמשנה תורה אם ר"ה פוסק, היינו שבדיעבד חלה הפסקה, וכן מש"כ הרמב"ם וכבר נהגו העם שלא

לפסוק בהם, היינו שנהגו שהפסקה בהם היא לעיכובא וחזור וקורא בלא הפסקה, וכן ביאר הגר"מ ז"ל, ומש"כ הדין להתחיל ולסיים בדבר טוב הוא אינו אלא להתחילה.

ובגמ' שם אמרו בטעם החילוק בין קללות של תור"כ לקללות של משנה תורה, 'אלו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עלמנו אמרן, וברש"י שם, 'אבל במשנה תורה כתיב יכה ה' ידכך ה' בך, משה אמרן מאליו אם תעברו על מצותיו הוא יפקיד עליכם, וכונת הדברים ל"ע, דפשיטא דהכל מפי הגבורה, ומקרא מלא דיבר הכתוב (דברים כח, ט) אלה דברי הברית אשר לזה ה' וגו', וע' תו' שם, 'משה מעלמו אמרם וברוח הקודש', וא"כ ל"ע מה הגריעותא של קללות של משנה תורה משל תור"כ, וע' ברמב"ם בפ"ב ה"ו לענין ה' פסוקים אחרונים שבתורה שמותר לקרותם בפחות מ"י, 'אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם, הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו', וא"כ ל"ע דקללות של משנה תורה שהם בחיי משה, במה גריעו מקללות שבתור"כ. - ומלאנו בהגהות הר"ב רכשבורג ביבמות (ד, א) בשם הראב"ן, 'דדוקא במשנה תורה דריש [סמוכין] ולא בכל התורה, משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר, אבל משה שסידר משנה תורה לא סידר אלא להידרש', וגם זה ל"ע.

והנראה, ע"פ הר"ח שכתב שם בגמ', 'אבל שנמשנה תורה פוסק מ"ט דבלשון יחיד אמורות ומשה מפי עלמנו אמרן לשיכתב, וז"כ כונתו, ונראה הביאור, דספר דברים נאמר מתחילה בתורת תורה שנע"פ כביאור על התורה שנכתב,

ואח"כ ניתן להיכתב כתורה שנכתב, וע' בפרשת שופטים גבי ס"ח של מלך (דברים ז, ח), 'משנה התורה הזאת', ושם בתרגום, 'פתשגן אורייתא דהא', ונראה דאונקלוס מפרש לשון משנה מלשון שינון, וכמו בפסוק (אסתר ח, יג) 'פתשגן הכתב להכתב דת', דפתשגן היינו לבאר ולפרש בארוכה מה שנתבאר בקילור, וכך ספר משנה תורה הוא ביאור התורה, וכדכתיב (דברים, א, ה) 'הואיל משה באר את התורה הזאת', ואשר ע"כ נראה דזה הביאור דמשה מפי עלמנו אמרן, דעל התורה שנכתב אין למשה דין בעלים כלל, דהכל כמו שנאמר מפי הגבורה, אך על ספר דברים שניתן גם בתורת ביאור על התורה, ויש לזה גם דין תורה שנע"פ ע"כ חשיב משנה מפי עלמנו אמרן, ומשה יש לו דין בעלים ע"ז דמשה הוא הבעלים על התורה שנע"פ.

ובזה יש להבין מ"ט דרשי' סמוכין רק במשנה תורה, דסמוכין אינו מהמידות שהתורה נדרשת בהן, אלא דהא דדרשי' סמוכין הוא משום דהסמוכין שיך לביאור והבנת הענין, וזה שיך רק בתורה שנע"פ שנכתב בתורת ביאור על התורה שנכתב, וע"כ בס' דברים שהוא פתשגן על התורה שנכתב, וניתן מעיקרא כתורה שנע"פ, דבר א' מבאר את הסמוך לו, ועפ"ז י"ל בזה דמפסיקין בקללות של משנה תורה, דאי"ז משום שקללות של משנה תורה קילי טפי, אלא משום שבתורה שנע"פ שכל עיקרה הוא ביאור והבנת הענין אין שיך איסור הפסקה, דלפעמים חייבים להפסיק כדי להבין את הענין, וניתנה התורה שנע"פ להפסיק בה בכל מקום, ומש"כ התורה שנכתב שקיוס קריאתה הוא גם בלא הבנה כלל, שם שיך דינא דאיסור הפסקה.

(ה) ויקרא פְּרִשְׁתָּ בַחֲקוֹתַי פֶּרֶק כּו
(לא) וְנָתַתִּי אֶת עֲרִיכֶם חֲרֵבָה וְהַשְׁמוֹתִי
אֶת מִקְדְּשֵׁיכֶם וְלֹא אֶרִיחַ בְּרִיחַ נִיחֻחְכֶם:

מתוך: זמן חירותנו - עמ' עד-עה

יכולה להימשך בלא גבול. בשעת החורבן, כאשר ה' מסתיר את פניו, כאשר אומה אחרת לוקחת ממך את אשר כבשת, נעלמת הקדושה, משום שזו קדושה של "יד חזקה".

מאיך גיסא, הקדושה השנייה, זו שבימי עזרא, נובעת מהתגלות א-להית שהתרחשה לא בטבע, לא ביד חזקה ובזרוע נטויה, אלא בתוך הנפש האנושית, בקדושת החיים, בהשגבת הגופניות, במחויבות ובמסירות עליונה, ב"קול דממה דקה". היתה זו תקופה של הסתר פנים, תקופה של הססנות ומבוכה, רגע שבו קראו יושבי ירושלים "כשל כח הסבל והעפר הרבה ואנחנו לא נוכל לבנות בחומה" (נחמיה ד, ד). הם לא יכולים היו לאכול או לישון, וכל אבן בחומתה של ירושלים הונחה תוך הקרבה רבה. נחמיה נטש משרה מלכותית בבבל, זנח חיי מותרות וקריירה, ובא לירושלים, אל "העיר בית קברות אבתי חרבה ושעריה אכלו באש" (שם ב, ג).

לא ניתן לבטל סוג כזה של התקדשות. אפשר לתפוש חלקת אדמה, אך לא מקדש – "אף על פי ששוממין, בקדושתן הן עומדים". כאשר ארץ נבנית מחוק התגלות א-להית של "קול דממה דקה", אזי היא זוכה למעמד הזהה לזה של המקדש, ושום כוח שבעולם אין ביכולתו לבטל את קדושתה. אדרבא, כאשר ההתגלות הא-להית של היד החזקה והזרוע הנטויה נעלמה לחלוטין בימים של משבר והסתר פנים, ההתגלות הא-להית של קול הדממה הדקה אשר בלבבה של האומה נעשתה מובהקת, רבת עוצמה ונשגבת הרבה יותר. "מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות" (עירובין כא ע"ב); כל קוץ שנתקלנו בו בדרכנו, כל גזירה רעה, מוליכים לפריחת ההלכה, להרצאת הררים של הלכות. האור הולך ונפוץ עוד ועוד, ועל כן הקדושה איננה מתבטלת.

הרמב"ם מסביר את טיבה של הקדושה השנייה של הארץ אגב דיונו בקדושתה של המקדש. הוא קובע כי קדושת המקדש מעולם לא בטלה, בניגוד לקדושתה הראשונה של ארץ ישראל, אשר חוקפה נשלל עם חורבן הארץ.

ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קדושתן לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל, לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן, לא קידשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה, והרי הוא אומר "וחשימותי את מקדשיכם" (ויקרא כו, לא) ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים (מגילה כח ע"א).

אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות, אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים; וכיון שנלקחה הארץ מידיהם – בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית, שהרי אינה ארץ ישראל.

וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה; ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל, ונתקדש בקדושת עזרא השנייה – הרי הוא מקודש היום, ואף על פי שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות, על הדרך שביארנו בהלכות תרומה (הלכות בית הבחירה ו, טז).

בימיו של יהושע נתקדשה הארץ באמצעות התגלות ה' בבחינת דין, בשינוי סדרי הטבע, בידו החזקה ובזרועו הנטויה, באותות ובמופתים ובהשגחה גלויה: "היום הזה אחל תת פחוך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך" (דברים ב, כה). קדושה באמצעות כיבוש איננה יכולה להתמיד לנצח, משום שהתגלות א-להית כביטוי לעוצמה, יד חזקה זרוע נטויה, איננה

ו) ויקרא פרשת בחקותי פרק כו

(לח) וְאֶבְרַתֶּם בְּגוֹיִם וְאָכַלְתֶּם אֶתְכֶם אֶרֶץ אֵיבֵיכֶם:
(מב) וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקֹב וְאָף אֶת בְּרִיתִי יִצְחָק
וְאָף אֶת בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֲזָכֹר וְהָאָרֶץ אֲזָכֹר:
(מד) וְאָף גַּם זֹאת בְּהִיּוֹתֶם בְּאֶרֶץ אֵיבֵיהֶם לֹא מֵאֲסֹתִים
וְלֹא גַעְלֹתִים לְכַלְתֶּם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתְּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹקֵיהֶם:

מתוך: חמש דרשות - עמ' צט

מה נאה הנאמר בתורה בפרשת בחקותי (ויקרא כו, מב): "זכרתי את בריתי יעקוב, ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר". אבטיח שבית אבות לעולם לא תישכח. כאשר תגיעו למדרגה של "זאבתם בגוים ואכלה אתכם ארץ איביכם" (שם לח), כשתהיו מבולבלים, תוהים, נפתרים, כשלא תרצו שיכירו אתכם כיהודים, כשתתחבאו, כמו יונה הנביא בשעתו, בידכתי הספינה, כשתחרדו מגורלו של אברהם העברי, מברית האבות, לא יעלה בידכם, למרות הכל, לשכוח את ברית האבות העתיקה. אני אחרש משהו שתמיד יזכיר לכם את יהדותכם, שיבליט את השוני שלכם, אף אם חזותכם הפיזית לא תהיה שונה מאומות העולם – "זכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר". אני אזכור את ברית האבות, וממילא גם אתם תהיו מוכרחים לזכור אותה. ברית אברהם תרעים עליכם מן הרדיו, כל העיתונים יצביעו על היהודי, על הבעיות המיוחדות שלו, על עקשנותו ועל החלטתו הנחושה. צילו של אברהם אבינו ירדוף אחרים. היודעים אתם כיצד? על ידי ארץ ישראל: "הארץ אזכר"! היודעים אתם למה נחושה החלטתי לקיים את ברית האבות, את התולדות היהודית הפרדוקסלית בכל טרגייתיה ורוממותיה? מפני "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' א-להיהם" (שם מד). מפני שאני רוצה בהמשך קיום האומה עם תורה ומצוות, עם שבת, כשרות, תפילין וציצית; מפני שאינני רוצה שתדחו את ברית סיני. "זכרתי להם ברית ראשונים אשר הרצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לא-להים אני ה'" (שם מה). אולם כדי להציל את ברית הראשונים של סיני, עלי להגשים את ברית האבות של אברהם, יצחק ויעקב, שפירושו הוא – השתתפות בסבלו ובשמחתו של כלל ישראל.

ז) ויקרא פרשת בחקותי פרק כו

(מב) וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקֹב וְאָף אֶת בְּרִיתִי יִצְחָק
וְאָף אֶת בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֲזָכֹר וְהָאָרֶץ אֲזָכֹר:
רש"י: ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח:

מתוך: איש ההלכה-גלוי ונסתר - עמ' רנד-רנה

עוד בילדותנו למדנו את דברי רש"י בפרשת התוכחה של תורת כוהנים: "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק ז – אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח" (רש"י ויקרא כו, מב). האיל הוקרב, אבל יצחק התלבש בצורתו והוא קרב עימדו. צו העקידה לא בוטל על ידי הקב"ה. כששלח את מלאכו להזהיר את אברהם שלא לשלוח את ידו אל הנער, כבר גמר אברהם את פעולת ההקרבה. נסתיימה היא במילואה בשעה שאחז במאכלת. הדראמה החיצונית נשתנתה, הדראמה הפנימית בעינה עומדת. יצחק עקוד על גבי המזבח, נהפך לאיל, יצחק – איל נשחט, דמו נזרק, גופו נשרף, אפרו צבור בהר המוריה לדורות. עקידת יצחק, התופסת מקום חשוב בליטורגיה הישראלית וגם בהשקפת עולמה, פירושה: עקידת-אדם והקרבתו. תורת הקרבנות דורשת קרבן-אדם, המתלבש בדמות בהמה. אדם-רוח לבוש גוף-בהמה קרב לאלוהים.

בנה מזבח, הערץ את העצים, הצת את האש, קח את המאכלת לשחוט את קיומך לשמי – כך מצווה אל נורא המופיע לפתע פתאום מן ההסגר המוחלט. נישה זו היא בסיס התפילה. האדם מסגיר את עצמו לאלוהים. הוא ניגש אל אל נורא, והגישה מתבטאת בהקרבה ובעקידה עצמית.

ז) ויקרא פרשת בחקותי פרק כו

(מב) וזכרתי את-בריתי יעקוב ואף את-בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר:
(מד) ואף-גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם מי אני ה' אלקיהם:
(מה) וזכרתי להם ברית ראשנים אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלקים אני ה':

מתוך: בכה תבכה בלילה - עמ' קצ-קצו

זכות אבות וברית אבות

וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר... ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם (ויקרא כו, מב-מד).

מהפסוקים הללו עולה שברית ה' עם ישראל תישאר לנצח, גם אחרי שייצאו לגלות. ההוכחה הטובה ביותר לכך שברית אבות לא תמה, היא פנייתנו מדי שנה בכרכת זכרונות בתפילת ראש השנה לקב"ה שיזכור את הברית שכרת עמנו. רעיון הברית כקיים לעד מוזכר בפסוקים הנאמרים בו: "טרף נתן ליראיו, יזכר לעולם בריתו"; "זכרתי אני את בריתי אותך בימי נעורייך, והקימותי לך ברית עולם". זהו הנושא של ברכת זכרונות: זכרון נצחי מעולם ועד העולם, ללא הפסקה וללא קץ. ברית אבות היא חלק מזכרונות הנצחי של ריבון העולם, ולכן תישאר לנצח.

הגמרא במסכת שבת (נה ע"א) אומרת שבימי יחזקאל כבר "תמה זכות אבות". זכות אבות אינה יכולה לשמש עוד עור עבורנו לזוננו לכף זכות. הקב"ה לא יוסיף עוד לשאת את חטאותינו, רק משום שאנו זרע אברהם אהבו.

מה ההבדל בין "זכות אבות" ל"ברית אבות"? מדוע זכות אבות תמה, בעוד ברית אבות לא תמה? אנסה לנסח את התשובה במשל פשוט. נאמר שראובן היה ידוד נפשי. אהבתי אותו והערכתיו אותו מאוד. ראובן התייחס אליי באותו אופן, ולעתים קרובות עזרנו זה לזה. מסירותנו ההדדית היתה לשם דבר. ואז ראובן נפטר, והותיר אחריו בן הדומה לו בדיוק. קלסתר פני הבן נראה בדיוק כקלסתר פניו של ראובן ידודי. אך טבעי הוא, שרגשי האהבה והירידות שחשתי כלפי ראובן, יוסבו עכשיו אל בנו. אני מדבר עכשיו מניסיוני האישי. במקרה כזה, כשאני מתבונן בבן, אביו ניצב לנגד עיניי. אמנם, הוא צעיר יותר, ופניו מעט שונות, אך האין זה ראובן ידודי? האין אלו פניו? האין אלו עיניו השוחקות? כל שהייתי עושה למען האב, אהיה מוכן לעשות למען בנו.

עתה דמיינו מקרה שבו אף הבן נפטר והותיר אחריו נכד. הדמיון כבר אינו כה מובהק, ורגשותיי כלפי הנכד אינם כה עזים, כפי שהיו רגשותיי כלפי הבן. אכן, גם כלפי הנכד אני חש אהבה ומסירות, אך לא באותה עוצמה. רגשותיי כלפי ראובן ידודי כבר עממו מעט; זוהי פעולתו של הזמן. מיד אחרי מותו של ידודי, הייתי כרוך כולי אחרי בנו, אך כמה זמן מצב זה יכול להימשך? אחרי עשרים או שלושים שנה, עצמת רגשותיי כלפי ידודי תשקע, ואולי אף אשכחנו לחלוטין. אט אט יקרו רגשותיי, עד שיעלמו לגמרי. זוהי "זכות אבות".

ריבוננו של עולם אהב את אברהם, ואז נולד לאברהם בן. הפסוק אומר: "אברהם הוליד את יצחק" (בראשית כה, יט), וחז"ל למדו מכאן: "שהיה קלסתר פניהם דומין זה לזה" (תנחומא תולדות א). וכיוון שיצחק גם אימץ את דרך אברהם, הקב"ה העביר את אהבתו שהיתה מופנה כלפי אברהם, אל בנו יצחק. לאחר מכן העביר הקב"ה את אהבתו כלפי יעקב, ואחר כך לראובן ולשמעון, כך עד לדודו של יחזקאל, עד לחורבן בית ראשון."

ואולם, כאן נעצרה השלשלת – "תמה זכות אבות". הקב"ה אהב את אבותינו, אברהם, יצחק ויעקב, אך האהבה הזו לא הגיעה אלינו. אנו לא המשכנו את דרך האבות. טימאנו את עצמנו בחטאים. בימי החורבן, קלסתר פנינו כבר השתנה לחלוטין, ושוב לא היה רומה לדיוקנם.

ברם, ככל הנוגע ל"ברית אבות", המצב שונה לחלוטין. כאן אין מדובר באהבה בלבד, אלא בהתחייבות, כעין חוזה. אם חתמתי על חוזה עם חברי, ובו התחייבנו לסייע איש לרעהו ככל יכולתנו, גם לאחר שאחר מאתנו ימות – אזי לאחר מות חברי, חובה עליי לסייע למשפחתו ככל יכולתי. זוהי ברית אבות: התחייבות שלעולם לא תישכח. זהו מוכנה של "ברית".

85. עיין בגמרא שבת נה ע"א, שם יש מחלוקת מתי בדיוק פסקה זכות אבות.

אך ישנו ממד נוסף ביחסי הקב"ה ועם ישראל. הקב"ה עשה ברית מיוחדת עם אברהם. הוא רצה שאברהם ייתן לו את בנו: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המצרים והעלהו שם לעלה על אחר ההרים אשר אמר אליך" (בראשית כב, כו). אברהם לא מנע מהקב"ה את בנו יצחק. בתמורה, הקב"ה הצהיר: "כי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הרבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך. כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער איביו" (שם, טז-יז). אתה תתן לי את בנך, ואני אתן לך את עתידך. זהו הסכם מוחלט, ברית שאינה ניתנת לביטול. כשאנו אומרים בתפילה "אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב", איננו מתכוונים שהקב"ה צריך לאהוב אותנו משום שהוא אהב את אבינו אברהם. הוא צריך לאהוב אותנו משום שהוא חתם על הסכם עם אברהם, הסכם המחייב אותו לאהוב אותנו. עם ישראל והקב"ה מחויבים הדדית בברית; הם מקיימים קהילת ברית, אשר בהכרח היא גם קהילת נצח.

ר' יוסף בער, בעל בית הלוי, מפרש פסוקים אלו בצורה שונה במקצת. הוא נסמך על דברי ה"תורת כהנים", בנוגע לפסוק בספר ויקרא. הפסוק אומר: "והשמתי אני את הארץ ושממו עליה איביכם הישבים בה" (ויקרא כו, לב). בעת שעם ישראל יהיה בגלות, אלו שיחליפו אותו בארץ ישראל יגורו בארץ שוממה. הם ידעו, כי הארץ לא תיתן להם מפירותיה. ב"תורת כהנים" מפורש שזוהי מידה טובה של ארץ ישראל, השומרת פירותיה לבניה בלבד: "והשמתי אני את הארץ", זו מדה טובה, שלא יהו ישראל אומרים – הואיל וגלינו מארצנו, עכשיו האויבים באים ומוצאים עליה נחת רוח" (תורת כהנים בחוקותי פרק ו). שממה היא לעתים קללה, אך כאן היא רווקא ברכה. ארץ ישראל התברכה בברכת השממה. הארץ תישאר שוממה, ממתנה לבעליה האמתיים; אלו שישלטו בה בינתיים לא יצליחו לפתח אותה.

הפסוק הזה אכן התקיים כמלואו בהיסטוריה שלנו. אויבנו גירשו את אבותינו מארץ ישראל, אך מעולם לא הצליחו ליישב אותה בעצמם. הר ציון נותר שמים במשך זמן רב, ולמרות הנסיונות המרובים, שום אומה לא הצליחה לכונן את

מושב הקבוע בארץ ישראל. עמים רבים היו להוטים ליישב את ארצנו. גם המוסלמים וגם הנוצרים מכירים בקרושתה של ארץ ישראל. היא נכבשה בידי מעצמות רבות וצבאות רבים – רומא, ביזנטיון, המוסלמים, הצלבנים, ושוב המוסלמים. ארץ ישראל עברה מיד ליד, אך איש לא הצליח לפתח אותה מבחינה חקלאית וכלכלית.

לפני מלחמת העולם הראשונה, גרמניה הקיסרית רצתה ליישב את ארץ ישראל, כדי לשלוט בצומת הרכים המרכזי של המזרח התיכון. היא ייסדה כמה מושבות בארץ ישראל; חלק מהן אפילו שגשגו לזמן קצר. אך אז פרצה המלחמה, אנגליה כבשה את ארץ ישראל, ונסיונם של הגרמנים נכשל. במאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה, שטחים ענקיים, ואף יבשות שלמות, נכבשו ויושבו על ידי בריטניה; כך, למשל, לגבי אוסטרליה, ניו זילנד ודרום אפריקה. הבריטים הצליחו להפריח נאות מרבר, ולהחיות את השממה. הם הביאו את הציוויליזציה לפראים עובדי אלילים. ובכל זאת, הבריטים לא הצליחו להתיישב בארץ ישראל. זוהי ארץ מיוחדת, ארץ חמדה. עמים רבים נמשכו אליה, אך אף אחד מהם לא הצליח. פה ושם קמה מושבה זעירה, אך איש לא הצליח ליישב את ארץ ישראל בקנה מידה גדול. ארץ ישראל היתה שממה והעמים שחיו בה ניהלו חיים פרימיטיביים למדי.

בניגוד לכך עומד שגשוגו של היישוב היהודי בארץ ישראל. זהו יישוב צעיר, המתקיים רק מאז ראשית המאה העשרים. ולמרות זאת, התבוננו בהישגיהם! ארץ ישראל נאמנת לבניה, ולעולם לא תבגוד בבני עמה ולא תיתן כוחה לזרים. בהסתמך על היסוד הזה, פירש ר' יוסף בער את הקשר בין הפסוקים בסוף איכה. "הר ציון ששמים", הר הבית שנטוה חרב, ארץ ישראל המסרכת להיבנות בידי נכרים. הם עצמם הרוכחה כי "אתה ה' לעולם תשב. כסאך לדור ודור": "וגם עתה, כשגלו ישראל ממנה, לא סילק ה' קרושתו ממנה, ומחזיק אותה בקרושתה עבד ישראל".⁸⁶ הקשר המיוחד בין הקב"ה, עם ישראל וארץ ישראל הוא נצחי. שממנה של הארץ כשהיא בידי נכרים מלמד אותנו שהקב"ה מיעד אותה אך ורק לעמו ישראל. ⁸⁶ רישות בית הלה, דרוש ת.

ט) ויקרא פרשת בהקותי פרק כו

(מב) וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק
ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר:
(מה) וזכרתי להם ברית ראשנים אשר הוצאתי אתם
מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלקים אני ה':

**מתוך: פרקום במחשבת הרב – חלק ב - עמ' no-20
[תורגם מאנגלית]**

חשיבותה של ברית האבות

גם בתנ"ך וגם בדברי הז"ל ברית האבות מצוינת כיסוד של כל ההיסטוריה של עם ישראל. בתוכחה שבפרק כו בספר ויקרא פסוק מב כתוב: **וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקֹב וְאֶת בְּרִיתִי יִצְחָק וְאֶת בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֲזָכֹר וְהָאָרֶץ אֲזָכֹר:** התורה מודיעה לנו שכאשר עם ישראל נענש על חטאיו הקב"ה יתעורר [כביכול] למידת החסד ע"י זכירת הברית שהוא כרת עם האבות. שלשה פסוקים לאחר מכאן התורה מוסיפה שינצלו מהשמדה בגלל 'זכירת' ברית סיני בפסוק מה: **וְזָכַרְתִּי לָהֶם בְּרִית רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם לְהִיּוֹת לָהֶם לְאֱלֹקִים אֲנִי ה' [אבן עזרא: זאת הברית הכרותה בסיני; ספרא: ברית סיני] אבל ברית האבות מוזכרת קודם.**

כמו כן בבירכת 'זיכרונות' שבתפילת מוסף של ראש השנה -- אשר בה הצהרה שה' זוכר 'מעשה איש ופקדתו' וגם 'על המדינות בו יאמר', -- ובהמשיך צוין שתי הבריתות -- זו עם האבות וזו של סיני -- אבל עיקר הציון הינה ברית האבות.

מהי החשיבות המיוחדת של ברית האבות? -- בגמרא במסכת שבת [דף ל עמ' א] מובא: **"כשחטאו ישראל במדבר, עמד משה לפני הקב"ה ואמר כמה תפילות ותחנונים לפניו ולא נענה. וכשאמר, זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך, מיד נענה."**

ברית האבות, כפי הנראה, משפיעה על עם ישראל על ידי דוגמה ולא על ידי הוראה ישירה או ציווי. ברית סיני מורה ליהודי מה לעשות ואיך להתנהג כחבר ב'קהילת המסורת', ברית האבות מתייחס לזהות היהודית, להכרה של היהודי כיהודי, לחוית היהדות. ברית האבות גרמה לרגישות של היהודי לדרך ההתנהגות המיוחדת ה'יהודית': בברית הזו מובאות גישות, חזונות ותחושות שעדיין מדברים אלינו. ברית האבות מכוונת ומדריכה רגשותינו. מודעתנו והכרתנו -- במקום לכוון ולהדריך את פעולותינו החמריות -- כי אנחנו מחוייבים לא רק לנהג כיהודים אלא להרגיש כיהודים. במילים אחרות ברית האבות הינה הרקע לברית סיני. ברית סיני מהווה ההשלמה בהתנהגותנו לאמיתיות ולערכים ולמודעות העצמית היהודית שיסודותיהם טמונים בברית האבות.

*** ר' שלמה איתן הגה את התרגום העברית**

י) ויקרא פרשת בחקותי פרק כו
(מב) וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק
ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר:

מתוך: דברי הרב - עמ' רצו-רצז

יא) ויקרא פרשת בחקותי פרק כז
(טז) ואם משדה אחזתו יקדיש איש לה' והיה ערפך למי זרעו
זרע חמר שערים בחמשים שקל כסף:
(כב) ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחזתו יקדיש לה':

מתוך: עמודו של עולם - עמ' קנא

ישנו הברל בין מה שהתורה מכנה בשם "שדה מקנה" ו"שדה אחזה" (ויקרא כז, פסוקים טז, כב). שדה מקנה הוא שדה שהגיע לידיו של אדם כמתנה או בקנייה. שדה אחזה הוא שדה או נחלה שירש אדם מאביו, ואביו מאביו שלו, וכן הלאה, עד לחלוקת הארץ. אין תוכה לגאול שדה מקנה שנמכר לאחר, אך אדם המוכר שדה אחזה חייב, אם ירו משגת, לגאול אותו. אם אין הוא יכול לעשות זאת, הקרובים אליו ממשפחתו חייבים לסייע בגאולת השדה. "כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו ובא גאלו הקרב אליו וגאל את ממכר אחיו" (ויקרא כה, כה). מבחינה פסיכולוגית אין זה קל להיפרד משדה אחזה, משום שהוא בא לידי האדם בירושה וניתן לעקוב אחר בעליו הקודמים דוד אחר דוד, במשך דורות רבים, עד לחלוקת הארץ.

נבות היודעאלי היה בעליו של כרם שנמצא ליד הארמון. כאשר אחאב, שביקש לטעת במקומו גן ירק, ביקש ממנו למכור לו את החלקה תמורת שטח שאיכותו גבוהה יותר, נבות סירב, כשהוא מצהיר כי "חלילה לי... מתתי את נחלת אבתי לך" (מלכים א' כא, ג). אל לו לאדם למכור דבר שהיה רב ערך בעיני אביו ואבות אבותיו (אחזה, מורשה ונחלה הן מילים נרדפות). האדם בתג"ך לא יכול היה להיפרד בנקל מנחלתו, מאחוזתו. (ומעניין הפסוק שאנו קוראים: "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו" ושמות לך, טו. קח אותנו לך לנחלה, כדרך שאדם מקבל נחלה לחזקתו. פירושו של דבר הוא שהא־להים לא יוכל לעולם לנתק עצמו מאתנו. שום תמריץ לא יכול היה לשכנע את נבות לוותר על נחלתו, וזה מה שאנו מבקשים כאשר לנו מן הקב"ה.)

בחוקותי: וזכרתי את בריתי יעקב וגו', וזכרתי להם ברית ראשונים וגו' (כ"ו, מ"ב). התוכחה שבפרשת בחוקותי היא נוסח הברית שכרת ד' עם ישראל בסיני על כל המצוות, וכדכתיב להלן, אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ד' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה. והשואה סיום התוכחה שבפרשת כי תבוא (דברים כ"ח, ס"ט), אלה דברי הברית אשר צוה ד' את משה לכרות את בני ישראל בערבות מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב. ומשמע מזה שהתורה צירפה וקשרה את שתי הבריתות האחד, שברית סיני מיוסדת היא אברית אבות. ומהות ברית סיני הוא כמו קנין סודר או כשטר המועילים ליצור התחייבות ממון, שאף כאן הברית יצרה את ההתחייבות בכל פרטי תרי"ג המצוות המקיפות את כל מקצועות חיי האדם. אך צריך להבין את גדר ענין ברית האבות.

ואולי יש לומר שמן האבות למדנו היאך להרגיש חיים יהודיים ואיזו חווייה תהיה לנו מקיום כל המצוות. ועוד יסוד שני ניתוסף ע"י ברית האבות, והוא ענין גורל ההיסטוריה של עמנו, שבנוהג שבעולם תמיד מסבירים היסטוריה עפ"י גישה דטרמניסטית, שההווה נולד מן העבר, והעתיד מן ההווה. ובהיסטוריה שלנו הרבה פעמים העתיד מוליד את ההווה. וכמו שמצינו בימינו (דרשת רבינו זו נאמרה בשנת תשל"ד) שביאת המשיח שעומדת בודאי להתקיים בעתיד גורמת ופועלת לכך שכלל ישראל (גם לרבות החפשים שבהם) מצטרפים לארץ ישראל ומשעבדים את עצמם אליה. וזהו ענין הייעוד שלנו, ששורש ההווה נמצא בעתיד!

ועל דרך זה יש לבאר בלשון הפסוק בפרשת וירא (כ"ב, ה') שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה וגו', בהבדל שבין פה לכה, שבהיסטוריה של אומות העולם העבר משפיע על ההווה וכו', אשר היינו בחינת "פה", משא"כ בהיסטוריה של כלל ישראל, שהרבה פעמים העתיד משפיע על ההווה, אשר היינו בחינת "כה".

יב) ויקרא פרשת בחקותי פרק כז
(יט) וְאִם גָּאֵל יִגְאֵל אֶת הַשְּׂדֵה הַמִּקְדָּשׁ אֹתוֹ
וְיִסֵּף חֲמִשִּׁית כֶּסֶף עֲרֶכְךָ עָלָיו וְקָם לוֹ:

מתוך: ימי זיכרון - עמ' מו-מז

הראית לאדם דרך כיצד לחיות בעולמך וליהנות מזיוו. "מצאתי כופר" – רק בחסדיך הרבים מצאתי רשות לך על ידי שילום כופר. שנינו ביומא סו ע"א: "אין מקדישין ... בזמן הזה" – כלומר בזמן הזה כשבית המקדש חרב ואין מה לחזק בדקו אין מקדישין לכתחילה נכסים לשם בדק הבית מחשש תקלה, שמא ייהנה מהם המקדיש וימעל בהקדש. ומה תקנתו אם הקדיש! הנה אומר שמואל בערכין כט ע"א: "הקדש שוה מנה, שחיללו על שוה פרוטה – מחולל" – כלומר מותר לו לכתחילה לפדות את הקדש דמים זה בשוה פרוטה ויצא לחולין ויותר בהנאה ולא יבוא לידי מעילה. וכך פוסק הרמב"ם בחלכות ערכין ח, י: "מותר לפדות הקדשים בזמן הזה ואפילו בפרוטה ומשליך לים המלח". הרי שהפדיון אינו חייב להיות בשווי של החקדש הנפדה. יתכן לזכות ב"מציאח" אצל רבשי"ע ולפדות אצלו בפרוטה אחת חפץ של הקדש השווה מנה או אלפי אלפים דינרי זהב. הפרוטה היא הקרבן, והכופר הוא הפדיון. הגע בעצמך, הלא נאמר בתורה; "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו" (ויקרא כה, יד) – וכיצד תעו ו"יתונה" את הקב"ה כביכול, את עצמך, את רעיתך וילדיך ואת העולם כולו, ותפדה הקדש יקר בשווה פרוטה!! המשנה משיבה ואומרת: אין אונאה להקדשות (בבא מציעא נו ע"א). רבשי"ע כביכול מרשה ש"יונו" אותו. תמורת קרבן של פרוטה אחת וכופר דל הוא נתן רשות ליהנות מן "הארץ ומלואה תבל ויושבי בה". ה' מלך העולם דורש מן האדם כופר נפש בסכום לא יותר מפרוטה אחת. ולא – הרי הוא מועל בקדשים.

הנה העולם כולו קודש למלכו של העולם ועדיין נשאלת שוב השאלה: כיצד יתכן ליהנות מן העולם הזה אף לאחר נטילת רשות על ידי ברכה!! אולם התורה מלמדת אותנו, שייתכן ליהנות מנכסי הקדש על ידי פדיותם. כל הדברים שקדושתם היא קדושת דמים ולא קדושת הגוף הם בני פדייה, שנאמר: "ויסף חמשיית כסף ערכך עליו וקם לו" (ויקרא כז, יט). מהו פדיון! התורה מתירה ליהנות מן ההקדש לאחר פדיותו לחולין במחיר שהוא בדרך כלל כערך שוויה של ההנאה שהאדם חפץ בה. רק לאחר פדיון ההקדש מקבל האדם רשות להשתמש בנכסיו של מלך העולם. והנה מתעוררת שוב שאלה מופלאה מאד: הרי העולם כולו שייך לרבשי"ע ובכלל זה האדם על כל רמ"ח האיברים וש"ה הגידים שבגופו, רוחו ומחשבתו, רגשותיו, רצונו ויכולתו, כנאמר בסליחות: "הנשמה לך והגוף פעלך... הנשמה לך והגוף שלך". הכל הוא בכחינת קדשי שמים והנהנה מהם הוא מועל ובוגד. הדרך היחידה להיתר הנאה מנכסי שמים הוא על ידי פדיונם. פדיון משמעו – השוואה, כלומר תשלום לרבשי"ע כביכול כשווי החפץ שממנו ברצוני ליהנות והרי השאלה: מה אני יכול ליתן לקב"ה בעד פדיון נפשי, בעד גופי, בעד עצם קיומי האנושי, בעד ה"אני" כולו, בעד כל מה שקיבלתי מהקב"ה!! – הוי אומר: הנאת האדם מן העולם הזה היא בדרך של פדיון כופר נפש, פדיון הגוף והנשמה. קם לו יהודי עם השחר של ערב יוס"ה הכיפורים, כאשר מידת הרחמים מרחפת בכל העולמות, ואומר בכוונה "ויחננו ויאמר פדעו (= פדאחו) מרדת שחת, מצאתי כפר" – כלומר: "ויחוננו" – בחנינתך שאין קץ לה

יג) ויקרא פרשת בחקותי פרק כז
(כו) אַךְ בְּכֹר אֲשֶׁר יִבְכַּר לֵה' בְּבִהְמָה לֹא יִקְדֵּשׁ אִישׁ אֹתוֹ
אִם שׂוֹר אִם שֶׂה לֵה' הוּא:

מתוך: אגרות הגרי"ד הלוי - עמ' קפה

רש"י -- ויקרא פרשת בחקותי פרק כז פסוק כז
לא יקדיש איש אתו - לשם קרבן אחר לפי שאינו שלו:

שינוי מקרבן לקרבן: רש"י בפרשת בחקותי על הכתוב לא יקדיש איש אתו (ויקרא כז טו) כתב, ח"ל לשם קרבן אחר לפי שאינו שלו עכ"ל. והרי כל הק איסורא שלא יקדיש אתו לשם קרבן אחר הוא איסורא של אין משנין את הקדשים מקדושה לקדושה, כמבואר בתמורה דף ל"ב וזרמב"ם סוף הלכות תמורה (פ"ד ה"א). והא דאם הקדיש בכור לשם קרבן אחר ההקדש השני אינו חל אינו משום חסרון בעלים, אלא דכיון דהוא קדוש בקדושת בכור, ממילא הוי זה הפקעה מקדושות אחרות דאינו יכול להתפס בהן, דשמי קדושות מוזנח סתרי אהדדי, ודברי רש"י נע"ג.

רמב"ם ספר הקרבנות הלכות תמורה פרק ד הלכה יא:
המשנה את הקדשים מקדושה לקדושה עובר בלא תעשה שנאמר בכור לא יקדיש איש אתו שלא יעשנו עולה או שלמים. והוא הדין לשאר הקדשים שאין משנין אותן מקדושה לקדושה אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית. כיצד אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח וכן כל כיוצא בזה. ואין לוקין על לאו זה:
השגות הראב"ד כיצד אם הקדיש לבדק ההיכל וכו'. א"א זה לא ידעתי מנין לו שהרי כולן מקדשי בדק הבית הם באים כדתיא הקטרת וכל קרבנות הצבור מביאין מתרומת הלשכה מזבח הזהב לבונה וכלי שרת באין ממותר נסכים מזבח העולה לשכות ועזרות באין מקדשי בדק הבית חוץ לחומת העזרה באין משירי לשכה וכו' אלמא אין שינוי בין קדשי היכל לשאר עזרות ולא למזבח, ואולי טעה במה שאמרו אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה והוא סבור כמו שאין משנין מקדשי הבית אפילו מקרבן לקרבן כך אין משנין בבדק הבית אפילו מבדק לבדק ואינו כן שקדשי מזבח אפילו מקדשים קלים לחמורים אין משנים ואין ממעטים באכילת קדשים אבל בדק הבית מה יש בין זה לזה והרי הוא מודה שמשנין בדק הבית. קדשי מזבח יש מהן נאכלין ויש שאינן נאכלין יש מהן ליום אחד ויש מהם לשני ימים והנאכלין ליום אחד לא שוו במתנותיהם אלא אלו מכפרין ואלו אין מכפרין דין הוא שלא ישתנו מזה לזה אבל בקדשי בדק הבית מה הפרש בין זה לזה:

תודה לרב שלמה פיק שהביא קטע זה לתשומת ליבי - א.מ.
וראה את מאמרו של הרב פיק "שינוי מקרבן לקרבן" בכתב העת: מעלין בקודש מס' כג [תשע"ב] היוצא לאור ע"י כולל בית הבחירה - שמרחיב ומעמיק בשאלת הרב סולובייצ'יק זצ"ל.
ניתן להוריד את מאמרו של הרב פיק ב-: <http://asif.co.il/wpfb-file/mal-b-10-pdf/>

יד) ויקרא פרשת בחקותי פרק כז
לב) לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו
ואם המר ימירנו והיה הוא ותמונתו יהיה קדש לא יגאל:

מתוך: מסורה חוברת יג - עמ' כה-כו

לאו הניתק לעשה בתמורה

חולין ב' א'. תורה התם וכו' - א"ג התם איירי במזיד ולא אתרו ביה דלא הו ארבעים בכתפיה והוא מזיד פשוט לן יותר משוגג. והיינו דסברי התוס' דמזיד יותר פשוט שיהא כשר משוגג, ורק דבהתראה שלוקה הוי חידוש בפ"ע, וצ"ל דהוי פסול בפ"ע משום שלוקה, וצ"ע בזה. אבל מ"מ חזינן דסברי התוס' דמזיד פשוט יותר משוגג. ונראה לפרש דתמורה אינו מעשה התפסה בעלמא, אלא דחלות התמורה חל משום מעשה העבירה, ואדרבה זהו חידוש דין תמורה שחל ע"י מעשה העבירה ולא שהוי התפסה, ולכן מזיד שחמורה העבירה הוי פשוט טפי שיחול, אבל בשוגג דלא חמורה העבירה קמ"ל גם שחל. ועיין בגמ' תמורה דף ג' א' דאיבעיא לן בקטן שנופל הסמוך לאיש אי חל תמורתו כיון שאינו בר עונשין, ומוכח דתמורה חל ע"י מעשה העבירה.

והנה באיסור תמורה יש לחקור - אי לוקה משום חלות התמורה או דתמורה חייב משום מעשה התמורה ושאי משאר לאו שאין בו מעשה דבתמורה אף שאין בו מעשה לוקה, אבל אין חלות התמורה חלק ממעשה העבירה.

והנה עיין ברמב"ם ריש הלכות תמורה שכתב וז"ל: כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר וכו' מפי השמועה למדו שכל מצות ל"ת שאין בו מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל וכו' ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שנא' ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש מפני שיש בה עשה ושני לאוין [ולפי"ו מיושב למה מנה הרמב"ם בל יראה ובל ימצא כב' לאוין דלכאורה אין כאן אלא כפילת הלאוין, אלא דנ"מ לענין לאו הניתק לעשה דעשה דתשבתו אינו מנתק רק לאו אחד ולא ב' לאוין ולכן לוקה ולא נחשב לאו הניתק

לעשה להרמב"ם] ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אע"פ שהן מוזהרין שלא ימירו וכו' ואחר מן השותפין שהמיר או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הצבור הואיל ויש לו בתן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קדש, עכ"ל. הרי מבואר להריא ברמב"ם שסבר דאין חלות התמורה הטעם שלוקה שהרי בשותפין וצבור אע"פ שאין התמורה חלה מ"מ לוקה. ולפי"ו יש לפרש ברמב"ם במה שכתב דלא חשיב לאו הניתק לעשה משום שהעשה אינו שוה ללאו, שאין כוננו דכיון דכמה מקומות כגון צבור ושותפין אינו ניתק לעשה לכן גם בשאר מקומות לא נחשב כלאו הניתק לעשה, אלא דנראה לפרש ברמב"ם דיש ב' מיני לאו הניתק לעשה, כגון בגזילה שהוי ניתק לעשה שהגזילה מחייבת לתקן הלאו ע"י השבת הגזילה, ועוד יש דין לאו הניתק לעשה שהלאו ועשה הוי חלות שם אחד, אבל כאן בתמורה הלאו הוי מעשה התמורה, אבל העשה דהוא ותמורתו יהיה קדש דהיינו חלות התמורה אינו שוה ללאו, דאי הלאו היה חלות התמורה א"כ העשה היה שוה ללאו דהעשה הוי גם קיום חלות התמורה אבל הלאו אינו ענין לחלות תמורה שהרי בצבור ושותפין חייב משום תמורה אף שאין כלל חלות תמורה, ולכן זה דקאמר הרמב"ם דאין הלאו שוה לעשה דהיינו שאין שניהן הלאו ועשה חלות שם אחד. וכיון שסובר הרמב"ם דאין הלאו תלוי בחלות התמורה נראה שגם ההיפך אמת, שאין חלות התמורה תלוי בעבירה.

והנה רש"י בתמורה ושאר הראשונים חולקים על הרמב"ם וסברי דבצבור ושותפין אינו חייב משום תמורה, ויש לפרש ברש"י מטעם דחולק על הרמב"ם וסובר דחלות התמורה הוי עבירה ולכן בשותפין שאין חלות תמורה אין עבירה. אבל י"ל דרש"י חולק בענין אחר דמסכים להרמב"ם דאין חלות התמורה העבירה, אלא דבשותפין וצבור אינו בעלים לעשות תמורה ולכן אינו מעשה תמורה כלל ולכן אינו חייב ולא משום חסרון בחלות התמורה.