

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר דברים – פרשת ראה

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"ג – מהדורה שניה

(א) דברים פרשת ראה פרק יא

(כד) כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה מן-המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבלכם:
(לא) כי אתם עברים את הירדן לבא לרשת את הארץ אשר ה' אלקיכם נתן לכם וירשתם אתה וישבתם בה:

פרק יב

(ב) אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם ירשים אתם את אלהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן:

(ה) כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה:

מתוך: דרש דרש יוסף – עמ' ש-שא

יישוב הארץ ובניית המקדש

בפרשת ראה, אנו פוגשים במצוות "ירושה וישיבה"⁶⁸. ידוע שהרמב"ן מבקר את הרמב"ם על שהאחרון לא כלל מצווה זו בספרו, "ספר המצוות"⁶⁹. הרמב"ן סובר שמצווה זו כוללת מספר רכיבים: בעלות על הארץ ויישובה, ניהול השליטה בארץ והפגנת ריבונות, או אדנות, עליה. ולכן, טוען הרמב"ן, חז"ל הדגישו את חשיבות מצוות יישוב ארץ ישראל. אפילו הרמב"ם, שאינו כולל מצווה זו במניין המצוות שלו, משבח את מי שחי בארץ⁷⁰.

גם הרמב"ם מונה שתי מצוות הקשורות ל"ירושה וישיבה". מייד לאחר מצווה זו, התורה קובעת את החיוב להשמיד כל זכר לעבודת אלילים בארץ ישראל. רש"י מציין חיוב זה כפי שהוא עולה מלשון התורה: "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם ירשים אתם את אלהיהם"⁷¹. חיוב זה לעקור עבודה זרה תקף רק בארץ ישראל.

מסתבר שמצוות ביעור ע"ז היא מרכיב חשוב במצוות ירושה וישיבה. בפרק השביעי של הלכות עבודה זרה, הרמב"ם מצטט הלכה זו במילים: "ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו"⁷². מניסוחו של הרמב"ם, "מכל ארצנו", ניתן להסיק שעד שתוכרת העבודה הזרה, הארץ לא לגמרי תיחשב ארצנו. הרמב"ם כותב בהלכות ברכות: "מקום שנעקרה ממנו עכו"ם אם בארץ ישראל הוא מברך שעקר עכו"ם מארצנו, ואם בחוץ לארץ הוא מברך שעקר עכו"ם ממקום זה"⁷³.

הרמב"ם ראה קשר נוסף, והוא הקשר שבין מצוות ירושה וישיבה לבין בניין המקדש. הוא אכן כולל את מצוות בניית המקדש ברשימת המצוות שלו. אנו נוכחים בכך מהפסוקים שלאחר מצוות ירושה וישיבה, "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' א-להיכם

מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה"⁷⁴. אפשר היה לצפות שמצווה זו של "לשכנו תדרשו" תופיע בוויקרא, סמוך לדיון במקדש. במקום זאת, המצווה מופיעה בספר דברים תחת הכותרת של ירושה וישיבה. במובן מסוים, ראוי יותר לכלול מצווה זו בספר דברים, כי חומש זה מתמקד בעניינים קהילתיים המשפיעים על העם היהודי ועל ריבונות פוליטית. ענייני שופטים ומערכת משפטית, מינוי מלך, מלחמות ופרטיהן, כולם מודגשים ומובאים לקדמת הבמה בספר דברים, ולכן, מתאים לכלול בספר זה את החיובים לדרוש את ארץ ישראל ולבנות מקדש.

בהלכות מלכים, הרמב"ם עורך ומסדיר את מצוות בניית המקדש עם הכניסה לארץ ישראל. אולם, חובה זו חלה רק לאחר מילוי שתי מצוות אחרות: מינוי מלך ומחיית זרע עמלק. הרמב"ם⁷⁵ מביא ראיה לחובות אלה מפסוק בשמואל ב', "זיהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל איביו: ואמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארוזים וארון הא-להים ישב בתוך היריעה"⁷⁶. החיוב לבנות מקדש הוא השלב האחרון בתהליך הירושה והישיבה. למצוות בניית המשכן, שהיתה רלוונטית בהיותנו במדבר, אין כל קשר עם ירושה וישיבה. אולם, מצוות בניית מקדש, שהיא פועל יוצא של ירושה וישיבה, היא חלק מהפסוק שבו נאמר "לשכנו תדרשו"⁷⁷.

בפירושו לפסוק, הרמב"ן מציין שמצוות "לשכנו תדרש" מורכבת משני יסודות: דרישת ה' וקבלת אישורו של הנביא⁷⁸. בתחילה, דוד המלך חיפש מקום לבנות בו את בית המקדש ולאחר מכן הנביא נתן את הסכמתו לכך. בפרשת ראה נאמר: "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה"⁷⁹. פסוק זה מתייחס לתהליך הראשוני של כיבוש הארץ. השלב הבא היא הריבונות הפוליטית הנדרשת לירושה וישיבה והמתוארת בפרשת ראה. זהו גם תנאי יסוד לבניית המקדש.

68 דברים י"א, ל"א. 69 ספר המצוות, מצות עשה ד', מהמצוות שהרמב"ם שחכ למנות.
70 רמב"ם, הלכות מלכים ה', י"ב. 71 דברים י"ב, ב'. 72 רמב"ם, הלכות ע"ז ז', א'.
73 רמב"ם, הלכות ברכות י', ט'.

74 דברים י"ב, ה'. 75 רמב"ם, הלכות מלכים א', ב'. 76 שמואל ב' ז', א'-ב'.
77 דברים י"ב, ה'. 78 רמב"ן דברים י"ב, ה'. 79 דברים י"א, כ"ד.

ב) דברים פרשת ראה פרק יב

(ב) אָבֹד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבָדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֶתֶם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן:

מתוך: בית יצחק חוברת כט – עמ' רמג

ג) דברים פרשת ראה פרק יב

(ב) אָבֹד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבָדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֶתֶם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן:
(ו) וְעִבְרַתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וְיִשְׁבַתֶּם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֵיכֶם מִנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֲיִבֵיכֶם מִסְבִּיב וְיִשְׁבַתֶּם בָּטָח:

מתוך: בית יצחק חוברת כט – עמ' רמד

שמעתי מדודי הרמ"א מאזעסאן, שיחי, שכהזדמנות אחרת העיר לרכנו, דמפשטות הפסוקים הללו שכריש פ' ראה (דמתחילה - בפסוק ב' - כתיב אבד תאבדון. ורק אח"כ - בפסוק י' - כתיב, ועברתם את הירדן וישבתם בארץ וגו') משמע, דכל זמן שאין מקיימים מצות ביעור ע"ז בארץ ישראל, אין מצות יישוב הארץ בשלמותה, דחלק-עצמי ממצות ההתיישבות הוא לנקות את הארץ מטומאת הע"ז אשר בה. והסכים רכנו על ידו. ולכאורה זו כבר הבנה שונה, שהכדיקה והחיפוש אחר העבד"ז בא"י, (מה שצריך לשרש אחריה), אין זה חלק ממצות ביעור העבד"ז, דאילו כן, הי' צ"ל נוהג פרט זה בשוה כח"ל כמו בא"י, אלא שזה מהווה חלק ממצות יישוב הארץ.

פ' ראה: אבד תאבדון את כל המקומות (י"ב, כ'). וכתב הרמב"ם רפ"ז מהל' עבד"ז, דבארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל כח"ל אין אנו מצווין לרדוף אחריה, אלא כל מקום שנכבש אותו, נאבד כל עבודת כוכבים שבו וכי'. ועי' ר"ן ריש מס' פסחים שלדעת כמה ראשונים כל זמן שלא ביטל את חמצו, היא חובת הכדיקה דאורייתא. וכתור דוגמא ומשל לזה הזכיר רכנו פעם את מצות ביעור עבודה זרה, שלפעמים (בא"י), מהווה הכדיקה והחיפוש אחריה (שעל מנת לבערה) חלק-עצמי ממצות הביעור. וה"נ י"ל בחמץ. וכל זה הזכיר רכנו כתור דוגמא ומשל לכאר בכונת הר"ר יונה שכתב בשערי תשובה דביוה"כ יש מצוה מיוחדת של תשובה, נוסף על מצות התשובה הנוהגת כל השנה כולה מכח הפסוק לפני ד' תטהרו, אשר משמעו - לשון ציווי - שתטהרו את עצמכם ביוה"כ - לפני ד'. וצריך להבין, לאיזה צורך נתנה התורה מצוה מיוחדת של תשובה ביוה"כ, אם בין כה וכה יש חובה תמידית של תשובה הנוהגת בכל יום. וכיאר כזה רכנו, שכמו שאין חיוב חטאת חל עד שתהא שמה ידיעת החטא וכדכתיב, או הודע אליו חטאתו, [ועי' תוס' שבועות (ד: בר"ה ונעלם) ובס' קובץ הערות ליכמות (סי' ס"ג אות ד)], כמו כן הענין בנוגע לחובת תשובה של כל השנה כולה, שרק כשיש ידיעת והכרת החטא, אז מתחילה חובת התשובה. אבל ביוה"כ יש חיוב נוסף של חיפוש במעשיו (דוגמת בדיקת חמץ, ודוגמת ביעור ע"ז בארץ ישראל, שצריך לשרש אחריה). לעיין ולכדוק בכל מעשיו לראות אולי יש בין מעשיו איזו עבירה שאיננו מכיר בה, שיוכל לשוב עליה. [כל זה הזכיר רכנו כחלק מאחת מדרשותיו של עשי"ת].

ז) דברים פרשת ראה פרק יב

(ב) אַבְד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הָרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעְנָן: (ג) וְנִמְצְאתֶם אֶת מִזְבְּחֹתֶם וְשִׁבְרֹתֶם אֶת מִצְבְּתֵיכֶם וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדַּעוּן וְאִבְדַתֶּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמְקוֹם הַהוּא:

מתוך: ברכת יצחק – עמ' רסא-רסב

ה) דברים פרשת ראה פרק יב

(ה) כִּי אִם אֶל הַמְקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֵיכֶם מִכָּל שְׁבֵטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשַׁכְּנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבֵאתֶם שָׁמָּה:

מתוך: דברי הרב עמ' שי

ראה: לשכנו תדרשו ובאת שמה (י"ב, ה'). שמעתי ממרן הגרידייס ז"ל שמהרמב"ם (פ"ד מהל' תפילה הי"ג) משמע שלא רק התפילה הינה חיוב דאורייתא, אלא גם ההלכה המחייבת להתפלל נוכח המקדש ג"כ דאורייתא היא. ונראה היה לרבינו שמכאן הוא המקור לדין הזה, דלשון תדרשו יש בה ג"כ המשמעות של תפילה (וכוונת הפסוק שנתפלל לכיוון זה). [מליקוטי שיחות מוחר"ר אבישי דוד, שיחיה, פי ראה (שנת תשי"ס)]. וכ"ה בהעמק דבר לנצ"י"ב. ועיין בספר מפניני הרב, ערך בית הכנסת (אות ה').

ו) דברים פרשת ראה פרק יב

(ה) כִּי אִם אֶל הַמְקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֵיכֶם מִכָּל שְׁבֵטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשַׁכְּנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבֵאתֶם שָׁמָּה:

מתוך: זמן חירותנו – עמ' נג

ה' מתגלה בפני האדם רק כאשר זה משחר אחריו. אדם שאיננו מבקש את ה', אדם המצפה כי הא-להים יתגלה אליו מבלתי שיעשה ניסיון כולל למוצאו, אדם כזה לעולם לא יפגוש בא-להים. "ובקשתם משם את ה' א-להיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים ד, כט). הרמב"ן אומר בפירושו לפסוק "לשכנו תדרשו ובאת שמה" (שם יב, ה): "שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית השם". החימוש אחרי בית המקדש, הסקרנות שמאחורי הרצון לדעת היכן הוא מקומו של בית המקדש, הם כשלעצמם בעלי כוח גואל ומקדש! הסקרנות מקדשת את העלייה לרגל ומקנה לה משמעות. יהודי או יהודייה שאינם מבקשים אחרי הא-להים, שאינם זוכרים בכל עת היכן היא הדרך הטובילה אל המקדש, לעולם לא ימצאו את המקדש.

ביסוד מצות איבוד ע"ז דוקא בארץ ישראל

כתב רש"י (ד"ה אבד תאבדון): "אבד, ואח"כ תאבדון, מכאן לעוקר ע"ז שצריך לשרש אחריה".

וברמב"ם (ריש פ"ז מהל' ע"ז) כתב: "מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשו להם וגו', ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודת כוכבים שבו, שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהן ואי אתה מצווה לרדוף אחריהן בחוץ לארץ".

והנה שמעתי ממו"ר הגרי"ד זצ"ל שיש להסתפק בהא דבארץ ישראל מצוה לרדוף אחריהן משא"כ בחו"ל, אי זה משום מצות ישוב הארץ, או שמא י"ל דשאני מצות איבוד ע"ז בארץ ומעצם המצוה חייב לרדוף אחריה בא"י, וזהו מדין מצות איבוד ע"ז עצמה ולא רק מדין ישוב הארץ. וכמדומני שהביא ראייה דהחיוב לרדוף אחר ע"ז היו מדין ישוב הארץ מהגמ' בע"ז (מה, ב): "א"ר יהושע בן לוי גידועי ע"ז קודמין לכיבוש הארץ", וברש"י (ד"ה גידועי) כתב: "בכניסתן נצטוו לגדעם מיד ולאחר כיבוש ישרש אחריהם", דזה דלשרש אחריה תלוי בכיבוש הארץ, הוא משום דזהו דין בישוב הארץ ולכן תלוי בירושת הארץ, אבל הגידוע הוא מדין איבוד ע"ז ולכן חייב בה מיד בכניסתם לארץ.

ז) דברים פרשת ראה פרק יב

ד) לא תעשון פן לה' אלקיכם:

יא) והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולתיכם וזבחיכם מעשרותיכם ותרמת ידכם וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה':

מתוך: איש על העדה – עמ' שכב-שכד

על קדושתם ההלכתית של המקדש ובית הכנסת

בנוגע לשני דברים:

- 1) בדברי הרמב"ם במניין המצוות בהקדמתו, המייחסים את איסור נתיצת אבני המקדש והמזבח לבית הכנסת¹;
- 2) בדברי ר' דוד עראמה המובאים על ידי ר' עקיבא איגר בהגהותיו לאורח חיים, הלכות בית הכנסת, כי איסור נטיעת אילנות במקדש חל גם על בית הכנסת.²

זקני, מודנו ורבנו הגר"ח ז"ל, כי התיד לטעת אילנות בחצר

בית הכנסת הגדול בבריסק, הוא דחה את דברי ר' דוד עראמה בשתי ידיים.

לאמיתו של דבר אין קשר בין דברי הרמב"ם בהקדמתו לספר "יד החזקה" ודברי ר' דוד עראמה. מדברי הרמב"ם יוצא כי עצי בית הכנסת רפודי קרושה המה, כמו עצים ואבנים של המקדש (קדושת בדיק הבית), לכן ייחס את איסור "לא תעשון"³ גם לבית הכנסת. הרמב"ן והר"ן נחלקו בעניין קדושת בית הכנסת. לשיטת הר"ן יש בו קדושת דמים של בדיק הבית מדבריהם, בשעה שהרמב"ן סובר כי אינו אלא רצוף חלות שם תשמישי מצוות, שיש בהם קדושה של כבוד בשעת קיום מצוותן. הרמב"ם בהכניסו איסור "לא תעשון" לתחום בית הכנסת מסכים, לפום ריהטא, עם הר"ן, כי לכל הפחות מדרכנו, ירדה קדושת דמים לתוכו של בית הכנסת. לרעתו של הרמב"ן אין הלאו של "לא תעשון" (אפילו מדבריהם) משתייך כלל לבית הכנסת.

1. הדברים מתייחסים לרשימת המצוות הבאה בראש "יד החזקה", ולא אל הספר הידוע יותר בהקשר זה, "ספר המצוות". ההתייחסות המפורשת היא למצות לא תעשה סה, שבה כותב הרמב"ם: "שלא לאבד בית המקדש או בני כנסיות או בני מדרשות וכו'".

2. הגהה לסימן קג, סעיף א.

3. דברים יב, ד. התורה מצוה בפרק יב של ספר דברים את עם ישראל העומד להיכנס לארץ ישראל: "אבד תאבדון את כל המלכות אשר עבדו שם הגוים... את אלהיהם... ותצנתם את מובחנתם ושבתם את מצבתם ואשריהם תשרטן באש" וכו' (פסוקים ב-ג). מייד לאחר פסוקים אלה אומרת התורה: "לא תעשו כן לה' א-להיכם", וטעמת חז"ל הבינה דברים אלו כבאים לאבד כל השתתה או הריסה של מבנה המקדש.

ברם בנוגע לאיסור נטיעת אילנות אין הדבר תלוי בחלות שם הבניין – העצים והאבנים – כי אם בקדושת מקום, וזוהי הלכה מיוחדת שאין לה שום קשר עם עניין קדושת האבנים והעצים. אסור לטעת אילנות במקום שנתקדש לבית המקדש בחלות שם קדושת מקום הנעשה על ידי שתי חלות, ושיר ובית דין מהלכין וכו' וכו'. לכאורה, תהי קדושת העצים והאבנים של בית הכנסת איך שהיא, המקום בוודאי לא נתקדש בקדושה מסויימת על פי גזירת הכתוב "והיה המקום אשר יבחר ה'" וכו'. לכן אין הלאו של נטיעה חל לגבי בית הכנסת. אלא יש לעיין בדברי אאמ"ר. המשנה במגילה דף כח אומרת "והשימותי את מקדשיכם" – קדושתן אף שהן שוממין". עיין רמב"ם פרק ר' מהלכות בית הבחירה שכתב: "ולמה אני אומר במקדש וכירושלים קדושה ראשונה קדושה לעתיד לבוא וכו' והרי הוא אומר 'והשימותי את מקדשיכם' ואמר חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הם עומדים". הוא הביא את דברי המשנה (שנאמרה ביחס לבית הכנסת שחרב) לעניין קדושת מקום של מקדש וירושלים, שלא בטלה לאחר חורבן. הרי שישנה חלות קדושת מקום בבית הכנסת הנמשכת לאחר חורבן על פי ההלכה "קדושה לעתיד לבוא".

נמצא כי יש דמיון בין מקדש לבית הכנסת בשני דברים: (1) ביחס לקדושת הבניין (הבניין והעצים). הר"ן סובר כי חל על בית הכנסת קדושת בדיק הבית מדבריהם; (2) חלות שם קדושת המקום בקרקע הבניין. אם כן שפיר אמר ר' דוד עראמה כי ישנו איסור נטיעת אילנות. ברם חצר בית הכנסת בוודאי אינו קדוש, כי הלא פוסקים אנו שאין ברחובה של עיר קדושה כדברי חכמים. ויש להאריך בזה. האיסור לא נאמר סמוך למקדש כי אם במקדש עצמו; בהר הבית (כמבואר בספרי) או בעזרה כמבואר סוף פ"ק דתמיד וכפסק הרמב"ם. אם כן חצר בית הכנסת מרוע יאסור?

(ז) **דברים פרשת ראה פרק יב**
 (ז) ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם ושמתם בכל משלח ידכם
 אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלקיך:
 (יב) ושמתם לפני ה' אלקיכם אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם
 ואמהתיכם והלוי אשר בשעריכם כי אין לו חלק ונחלה

מתוך: זמן חירותנו – עמ' כו-כח

קהילה של אחווה וחסד

היהדות טוענת, כי ישנה בנמצא קהילה שיש ביכולתה לרומם את האדם הטבעי ואת "פעילותו" הכפייתית, את האוטומוטיות שהוא כפוף לה, לדרגה אנושית; זו היא קהילת התנועה השואפת קדימה, קהילת החסד. על קהילה זו הוטלה החובה להנהיג דבר שעולם בעלי החיים איננו מכיר. במושגים מעשיים מסמל החסד מרחב של טוב לב: לתרום מעבר ליכולותיו של האדם, לתת יותר ממה שיזדמן לו אי פעם לאגור, להעניק יותר ממה שיאפשר לו תחום קיומו המגודר בצמצום. בקצרה, חסד משמעו טוב לב כפייתי, סימפטיה ספונטנית. האדם נדחף לתת ולפזר עוד, להניח לאחרים לחלוק עימו את רכושו, לחזמין זרים להשתתף בכל מה שיש ברשותו. החסד איננו תלוי בגודלו האמיתי של רכושו של האדם, בכמויות ובמספרים. היפוכו של דבר, הוא גישה רוחנית, חוויה סובייקטיבית האומרת כי מה שיש ברשותי (אף על פי שהאמצעים שבידיי, אם בוחנים אותם מנקודת מבט אובייקטיבית, הם פחות מן הממוצע) הוא רב מכדי צרכי. מה שנתן לי הא-להים עולה על מה שיש ביכולתי לנצל או לאגור.

קהילת החסד קיימת בשני מישורים. במישור אחד, האדם משתף את רכושו המוחשי עם חברים אחרים בקהילה אשר מזלם לא שפר עליהם כשלו. זו הקהילה המסייעת או המשתתפת. במישור השני, האדם מעניק לאחרים את הנכסים הרוחניים שנתברך בהם מאת הא-להים. הוא מתיר לאחרים בקהילה להציף אל האוצרות הנפלאים שצבר במאמץ שקדני, בחריצות ובמסירות מושלמת. כשם שהתורה תובעת מן "האדם הכלכלי" לפתוח את מחסניו או את הכספת שלו ולהתיר לאחרים להשתתף עימו בחסכוניותו, כך היא גם תובעת מאיש הרוח לפתוח את מחשבתו, את לבו, את קיומו. הזמן את האחרים! הנח להם להשתתף עימך במחשבותיך אודות הפסח, בתחושותיך לגבי יום הכיפורים, בדרכים שבהן אתה חווה את התפילה, הא-להים, האדם והעולם. זו היא קהילה של תורת חסד, הקהילה המלמדת.

היהדות אומרת כי האדם חייב לאכול, אך לא בגפו, אלא במסגרת קהילה. אך בניגוד לפילוסופיה המערבית, היא עומדת על כך שהקהילה אשר הופכת אוטומוטית פרימיטיבי לפעילות מעוררת כבוד, תהליך טבעי לחוויה רוחנית, לא תורכב מאומנים, אסתטיקנים, אוהבי יופי ואנשים שנונים מלאי חן, אלא

מאנשים החווים את החסד, חושבים על החסד, מונחים על ידי החסד ושואפי חסד, אנשים שאינם יכולים ליהנות ממאכלם משום שהם חשים את רעבונו של האחר וחווים אותו, אנשים ההומכים את סעודותיהם להודמנויות של עשיית חסד גדול. רק סעודות שכאלה עולות אל הגבהים הרמים של מעשה אנושי, ולאמיתו של דבר א-להי. רק במקרים שכאלה מתממשת במלואה גאולת התהליך הפיסיולוגי. הסעודה היא ביסודו של דבר רנדו עם החסד – או עם הא-להים עצמו, שהוא רב חסד – וככזו נעשית הסעודה לעבודת א-להים נשגבה.

ואכלתם שם לפני ה' א-להיכם ... ושמתם לפני ה' א-להיכם אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם ואמהתיכם והלוי אשר בשעריכם... (דברים יב, פסוקים ז, יב). האדם יכול לבחור בין אכילה במסתור, כשהוא לבדו, כבעל חיים במאורתו, לבין אכילה בקהילה, לפני הא-להים. קהילה חדשה – קהילה שחבריה הם אדון וגבירה, עבד ואביון – באה לעולם כאשר האכילה מתעלה לדרגת עבודה נשגבה, ובה דבק שלא באמצעות תבונתו, אלא על ידי שחש את אי-הנוחות והמבוכה של אלה שאין להם והזמינם להצטרף אל אלה שיש להם. לידתה של קהילה שכזו מרוממת את הסעודה ומעניקה לה קדושה. לא יובחנו בה המארח מן האורח, האדון מן המשרת, הנותן מן המקבל, והנדבן רחב חלב מן האדם המודאג והמצוי במצוקה.

ישנו מוסד הלכתי נפלא, הזימון, שבאמצעותו מקבלת ברכת המזון ממד חדש. אמירת ברכת המזון יחד עם הזימון, אם מבינים אותם ומיישמים אותם בלב שלם, מייצגת את אמירת הברכות בקהילה: אדם אחד אומר אותם בקול רם, והשאר מקשיבים בדממה ועונים אחריו "אמן". (זה אופן אמירתו האידיאלי של הזימון, אף שאין אנו מיישמים אותו באופן כזה בימינו; ראה משנה ברורה קפ"ב:ז). הלכה זו מבקשת לתרגם למעשה טקסי את הרעיון בדבר קהילה הנוצרת על ידי פעולת האכילה. הסעודה מיועדת לא רק להשביע את צרכיו הפיסיים של האדם, אלא גם לחלץ אותו מפרישותו המוגנת ומבידודותו ולאפשר לו להצטרף אל ה"אתה". האכילה נעשית לכוח מלכד המביא יחדיו אנשים, אשר נעולים היו עד כה בעולמותיהם הקטנים, וממזג אותם לכלל קהילה. ההלכה מודעת לעובדה שאכילה בצוותא מאחדת בני אדם, מטפחת יידידות ומעצבת חבורה של אוכלים אשר עשויה בטווח הארוך להיעשות לקהילה של מבקשי ה', של אנשים המסורים לו.

ט) דברים פרשת ראה פרק יב
(ט) פִּי לֹא בָאתֶם עַד עֵתָה אֶל הַמְנוּחָה וְאֶל הַנְּחִלָּה
אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ:

קטע זה מורכב מתורגמים מאנגלית מהספר "צדיק ה' בכל דרכיו"
עמ' רכז-רכט; רלא-רלב; רמב-רמג
ר' שלמה אותן הגה את התרגום לעברית

משכן שילה

בית המקדש הראשון, היה כביכול, המשכן. כאשר בני ישראל עברו את הירדן ונכנסו לארץ ישראל הם הקימו את ה"משכן-בית המקדש" בגלגל. כל זמן שהעם עבר ממקום למקום, המשכן עבר ממקום למקום עם העם, לא היה למשכן מקום קבוע. אבל ברגע שהעם התכונן והתבסס בארץ ישראל, אחרי ארבע עשרה השנים של כיבוש וחלוקה, הביאו את הארון וכלי הקודש ואת המשכן לשילה. גלגל לא היה מקום קבוע למשכן – הוא היה מין מקום מעבר מ"המשכן" שליווה את העם במשך נידודיהם במדבר ועד לבניני המקדשים שהוקמו בשילה ובירושלים. ככתוב: (דב' יב:ט) " **פִּי לֹא בָאתֶם עַד עֵתָה אֶל הַמְנוּחָה וְאֶל הַנְּחִלָּה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ** ". הגמרה במסכת מגילה (י.) ובמסכת זבחים (ק"ט.) מביאה ש"מנוחה" זו שילה ו"נחלה" זו ירושלים. גלגל לא היה מקום מקדש.

הארון שכן בגלגל ארבע עשרה שנה -- ואז פשוט לקחו אותו משם! גלגל לא נהרס – לא היה בגלגל חורבן – לא היתה אז מלחמה בין בני ישראל לאויביהם. מגלגל העבירו את ארון ה' לשילה – ובשילה נקבע ונשאר הארון שלוש מאות וששים ותשע שנים. מקום המקדש הראשון (או "בית המקדש הראשון") היה בשילה. שילה נחרב בימי עלי הכהן. המדרש מרמז¹ שלולי החטאים שבני עלי שקרו בשילה – שילה היה נקבע כמקום הנצחי לבית הבחירה. המשכן בשילה היה אוהל (כמו המשכן במדבר) והמשכן בשילה היה גם בית. גג המקדש שבשילה היה מורכב מיריעות כמו במשכן המדבר אבל קירותיו היו בנויים מאבנים. הגמ' במסכת זבחים (ק"ח.) מציינת שבפסוקי התנ"ך בית המקדש נקרא גם אוהל וגם בית. ואכן המקדש בשילה היה חצי בית וחצי אוהל וכשלעצמו נקרא גם אוהל וגם בית.

המקדש בשילה נקרא 'בית', אבל המקדשים בגלגל, נוב, וגבעון נקראו במות גדולות, ולא זכו להיקרא 'בית'. הרמב"ן בפירושו (דב' כ"ב: ד"מ: טעם) טוען שהיה למשכן-מקדש בשילה התכונות שהיו לבית המקדש בירושלים. לפי הרמב"ן (לא כל הראשונים מסכימים) יתכן שבגלגל, נוב וגבעון לא היתה מצוות עליה לרגל כי מקדשים אלו לא נקראו 'בית'. אבל בשילה ודאי היתה מצוות עלית הרגל – ראה למשל סיפור אלקנה (הפטרת ראש השנה שמואל א' א:ג).

"בית המקדש" בשילה נהרס בימי עלי לא בגלל שפיכות דמים ולא בגלל עבודה זרה ולא בגלל חילול שבת ולא בגלל גזל וגנבה – לא בגלל אף לא אחד מאלו! הוא נהרס בגלל שהכוהנים בני עלי לא התחשבו ולא פעלו כשליחי ה' ולא הרגישו את המוטל עליהם כאנשים רמי מעלה! אנשים רמי מעלה צריכים להסתכל על עצמם בצורה שונה – צריך להיות להם חוש אחריות שונה מאדם מהשורה. מה שנראה כענין קטן אצל אדם מהשורה צריך להעיר תשומת לב בלב כהן המשרת את ה' ואת העם!

על הסבות לחורבן שילה ראה מסכת יומא ט: ² ורש"י שם ד"ה ששהו את קיניהם – בא אישה עם שני בני יונה בשעות הצהריים כאשר עמדו לסגור את שערי ההיכל – אבל עדיין בזמן שהיה אפשר להקריב קרבנה – **ואמרו לה לחזור למחרת** – דבר הנראה כקטן מאד. **אבל לכהן האחראי על המקום הקדוש ביותר דחיית האישה הזו הינה עלבון אדיר!**

דוד זיהה וקבע את המקום של "בית הבחירה"

תהלים פרק קלב

(ה) **עַד אֲמַצָּא מְקוֹם לְה' מִשְׁכָּנֹת לְאֲבִיר יַעֲקֹב:**

(ו) **הִנֵּה שְׁמַעְנוּנָה בְּאֶפְרַתָּה מִצְּאֲנֹה בְּשָׂדֵי יַעֲר:**

(ז) **נְבוֹאָה לְמִשְׁכָּנֹתֵינוּ נִשְׁתַּחֲוֶה לְהָדָם רְגָלָיו:**

(יג) **פִּי בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אֲנֹה לְמוֹשָׁב לוֹ:**

(יד) **זֹאת מְנוּחָתִי עַד עַד פֶּה אֲשַׁב פִּי אֹתֶיהָ:**

בְּשָׂדֵי יַעֲר (תה' קלב:ו) הינו מקום לאוהל

זֹאת מְנוּחָתִי עַד עַד (תה' קלב:יד) הינו נחלה, מושב נצחי -- 'בית'

פִּי בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אֲנֹה לְמוֹשָׁב לוֹ: הינו ירושלים

¹ ספרי דברים פרשת ראה פ"קא טו; מדרש תנאים לדברים פרק יב; ילקוט שמעוני שמואל א רמז פט; ילקוט שמעוני תהלים רמז תתפב; ילקוט שמעוני תורה פרשת ראה; ועוד: "נחלה זו שילה, דכתיב ויחלק להם יהושע ויפול להם הגורל בשילה. . נחלה זו שילה, מנוחה זו ירושלם דברי ר' שמעון. ר' ישמעאל אומר זו וזו שילה."

² דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה. מתוך ששהו את קיניהן מיהא מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום.

(י) **דברים פרשת ראה פרק יב**
(יד) **כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך שם תעלה**
עלתיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוה:

מתור: חידושי הגר"מ והגרי"ד בענייני הדשים עמ' כא

צית הצחירה וכמקדש הם דינים שונים

וכס שחי פרשיות מיוחדות בחורה. מלוח
צנין המקדש היא מהקרא (שמות כה)
דועשו לי מקדש, דנאמר ככולל על צמות
גדולות וצית עולמים. משא"כ דין צית
הצחירה הוא פרשה מיוחדת צפרשה ראה
(דברים יב), כי אם אל המקום אשר יבחר
ה' וגו' לשכנו חדרשו וצאח שמה, ופרשה
זו קאי רק לאחר כניסתן לארץ, כמפורש
שם ועצרתם את הירדן וגו' וכה המקום
אשר יבחר ה'. וע"כ הרמב"ם צהלכות צית
הצחירה דקאי על מלוח צנין מקדש דנלטוו
גם קודם שנכנסו לארץ וכמש"כ ח"ל מ"ע
לעסוח צית וכו' וכבר נחפרש בחורה משכן
שעשה משה רבינו עכ"ל, ע"כ שפיר הביא
הקרא של ועשו לי מקדש, משא"כ צה
מלכים דקאי על דין מלוח צנין צית
הצחירה שנלטוו רק לאחר כניסתן לארץ
וכמש"כ שם ח"ל שלש מלוח נלטוו ישראל
צשעח כניסתן לארץ וכו' ולצנות צית
הצחירה עכ"ל, וזה הרי שייך להקרא של
לשכנו חדרשו וצאח שמה, דמבואר שם
מלוח צית הצחירה צירושלים ע"כ שפיר
הביא הכ קרא.

(יא) דברים פרשת ראה פרק יב

(ב) **כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך באשר דבר לך ואמרת אכלה בשר פי**
תאנה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר:

מתור: נפש הרב עמ' שטו

רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר וכו', והביא שמה רשיי
בבאורו, דבפסהמ"ק הכתוב מדבר. ועי' מסורה (חוברת ו', עמי מב)
דבפדיון קדשי מזבח שהוממו הוא פדיון המתיר, ולא פדיון המפקיע
לקדושת ההקדש. ולפיכך היה נראה לומר עוד [כן אמר רבנו בשם אביו
הגרמ"ס], דהנה בי פרשיות של שחיטה הן, שחיטת קדשים ושחיטת
חולין. וערמב"ן בפ"י עה"ת עה"פ (כפי ראה) וזבחת כאשר צויתך,
שמתחילה בהיותם במדבר נצטוו בדין שחיטת קדשים, ועכשיו
כשנכנסו לארץ נצטוו על שחיטת חולין. והבדל גדול יש ביניהם,
דשחיטת חולין אי"צ כונה (גמי חולין לא), ואילו בשחיטת קדשים קיייל
(שם יג). דמתעסק פסול. והיה נראה לומר, דאף שחיטת פסהמ"ק דינה
כשחיטת קדשים, דאיננה חולין, דהפדיון שלה איננה אלא פדיון המתיר
לשחטה בחוץ, ולא פדיון המפקיע לקדושתה, וכנייל. ומהי"ט היה נראה
לפרש גי דרשות הגמי, תזבח ולא גיזה, בשר ולא חלב, ואכלת ולא
לכלביך, דשחיטת בהמת הפסהמ"ק צריכה לשמש כהמתיר לאיסור
הקודש [כמו ששחיטת הקדשים מתרת לאיסור המעילה שהיה עליה
מקודם], ומאחר שאין השחיטה מצטרפת וחלה לגבי החלב, והגיזה,
וכלפי אכילת הכלבים, נשאר האיסור קודש בתקפו לגבי גי ענינים אלו.

יג) דברים פרשת ראה פרק יב
(כג) רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש
ולא תאכל הנפש עם הבשר:

מתוך: ימי זיכרון – עמ' קמד-קמה

במדרש ויקרא רבה, פרשה ד, פיסקה ב, נאמר: "אמר רבי יצחק: אמר לה הקב"ה לנפש: אני כתבתי עליך: 'רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש' (דברים יב, כג) – ואת יוצאת וחוטאת!! 'נפש כי תחטא בשגגה!'"

המדרש שלפנינו דן בעניין הנפש האנושית. התורה לא השתמשה בלשון: "אדם כי יחטא", שמשמעו חלק מן הנפש, אלא בלשון "נפש כי תחטא" – כלומר האישיות האנושית כולה. כאילו שואלת התורה: היתכן שהאישיות האנושית השלמה תשקע בתוך החטא!! ללמדנו, שלא רק הנפש המשכלת הרוחנית, אלא אף הנפש הטבעית הביאולוגית של כל חי היא בידי הקב"ה ומשפטו. בלשון אחר: משפטו של הקב"ה, הוא רצונו, מתגלה לא רק בנפש המשכלת, במחשבת האדם ודעתו, אלא אף בתחושותיו הפיסיולוגיות-ביאולוגיות, בדחפים הטבעיים ובמאוויים של האדם. רצונו של הקב"ה ממלא את כל הוויתתה של האישיות האנושית כחטיבה שלמה אחת – וזו אינה יכולה לחטוא. נפש כל חי ורוח כל בשר איש נשארות בידו של הקב"ה. חוטא רק חלק קטן של הנפש.

יב) דברים פרשת ראה פרק יב
(כא) כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו ושם וזבחתי מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשערך בכל אות נפשך:

מתוך: בית יצחק חוברת כט – עמ' רמד

זבחתי כאשר צויתך (י"ב, כ"א). ובספהמ"צ להרמב"ם (עשה קמ"ו) מנה את זה כמ"ע בפני עצמה לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר יאכל בשרם. והשיגו שמה הראב"ד, דרו אין לו טעם, ואולי לאו הבא מכלל עשה עשה. ועיי"ש בכס"מ שיישב שיטת הרמב"ם מ"ט סוכר דהוי קיום עשה. ובפשוטו תפס רבנו בכונת הרמב"ם, דמעולם לא נתכוון לומר דיש בזה קיום עשה אלא רק איסור עשה (וכדברי הראב"ד – לאו הבא מכלל עשה), והוא דומיא ממש דמה שהביא הרמב"ם בספהמ"צ (כמ"ע ק"ג) בשם הספרי, כל צפור טהורה תאכלו, זו מצות עשה, דדבר פשוט הוא דאין בזה קיום עשה כלל, אלא כודאי כונתו רק היתה לומר, שנוסף על מאי דאיכא ל"ת באוכל עוף טמא, שיש בזה גם איסור עשה.

יד) דברים פרשת ראה פרק יב

ל) השמר לך פן תקש אחריהם אחרי השמים מפניך ופן תדרש לאלהיהם לאמר איכה יעברו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני:
לא) לא תעשה כן לה' אלקיך כי כל תועבת ה' אשר שנת עשו לאלהיהם כי גם את פניהם ואת פניהם ישלפו באש לאלהיהם:

מתוך: חזון ומנהיגות עמ' קפו-קפז

החוויה הדתית

ישנן מצוות הבוללות יסוד של חוויה. אינני מתכוון בדברים אלו למצוות אהבת ה' או מצוות 'ואהבת לרעך כמוך'; אני מתייחס למצוות דיטואליות. כך, למשל, קריאת שמע מוגדרת בדייקנות כקריאת קטעים מסוימים של טקסט קבוע; אך קיום המצווה הוא חוויה פנימית. הוא הדין בעבודה שכלב (תפילה), באבלות ובשמחת יום טוב. על אף הררישות ההלכתיות לקריאת טקסטים קבועים או לקיום טקסים שיש להם ביטוי כלפי חוץ, מצוות אלו מושלמות וממומשות על ידי החוויה. במילים אחרות, גם ההלכה הפורמלית והמופשטת מורעת לחוויות שהן חלק חשוב בעשייה הדתית.

עם זאת, החוויה הדתית איננה היסוד העיקרי שבעשייה הדתית. נקודת המוצא לעולם לא תהיה החוויה הפנימית, הסובייקטיבית – ככל שהיא גואלת, ססגנית ובעלת תכונות תרפוטיות ואף מותרת רשם ארז על כלל אישיותו של האדם. נקודת המוצא חייבת תמיד להיות המעשה האובייקטיבי, החיצוני. זה איננו נתן ביטוי סמלי או מפרש את החוויה; היפוכו של דבר: החוויה מבארת את המעשה. וכאן טמונה הטעות שבגישה הסובייקטיבית.

ניתן להצביע על מגוון של סיבות לעליונותו של המעשה על התחושה, לעליונותה של המציאות הדתית המוצקה על הרגש.

ראשית, הרגש הדתי – כמו כל רגש אחר – נתון לשינויים, בלתי יציב וחולף. שנית, כל אדם חווה את הקב"ה, את האדם ואת העולם בדרך המיוחדת לו. לו צריך היה להתאים את העשייה הדתית עצמה אל רגשותיו הפנימיים של האדם, צריכים היינו להמציא טקסים העוברים שינוי באופן קבוע. הדרך המתאימה היום למתן ביטוי לעניין כלשהו תעבור מחר מן העולם. מה שמתאים לי איננו פועל על שכני שמעבר לדלת. לו היו החוויות הדתיות נקודת המוצא, והמעשה הדתי צריך היה להתאים להן, אזי היו בנמצא מגוון של מעשים סמליים; לא

יכולנו לדבר על עבודת אלהים אחת ואחידה, מוניסטית. סוג כזה של פולחן המשתנה דרך קבע הוא בבסיסו עבודה זרה. על פי המדרש המצוטט בירי רש"י (במדבר טז, ו ר"ה ואת) אמר משה לקרח: "בדרכי הגויים יש נימוסים הרבה וכומרים הרבה ואין כולם מתקבצים בבית אחד, אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד ותורה אחת ומזבח אחד וכהן גדול אחד". פולחן מוניסטי הוא קבוע ואיננו חשוף לזרחות של שינוי.

ישנה סיבה נוספת מדוע יש להעדיף את המעשה על פני החוויה. לעולם אין אנו יכולים לקבוע מתי חוויה היא דתית ולא נהנתנית או ארצית. אנו מכירים הרבה תחושות נהנתניות לא-דתיות שיש להן כוח ארז; הן מהפנטות וממבט ראשון גם גואלות. ניתן בנקל לבלבל בין מניע דתי לבין דחף האהבה, בין התשוקה האכסטטית הדתית לבין הערגה האסתטית של האמן. ישנם מאפיינים משותפים לשני אלה – השאיפה להגיע אל הרוממות ואל הנצח.

המרת תחושות דתיות בחילוניות היא, גם במקרה זה, מדרכיה של העבודה הזרה. הפגאנים של התקופות העתיקות נהגו לשקוע בטקסים של אורגיה מהפנטת, כשהם מזהים אותם בטעות כחוויות דתיות. התורה אוסרת על דרכי עבודה זרה כחלק מן הפולחן ועבודה ה'. 'ופן תדרש לאלהיהם לאמר איכה יעברו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני. לא תעשה כן לה' אלהיך' (דברים יב, ל-לא). התורה ראתה לנגד עיניה את החוויות שלוחות הרסן, אחוזות הטרור והנהנתניות שבהן עסקו הפגאנים, את הדרך שבה עוררו את המודעות הדתית על ידי מפגש עם כוחה המהפנט הארז של החוויה האסתטית. השימוש בחוויה האמנותית כדי לסלול את הדרך לקראת מצב רוח דתי לא יצלח. החוויה הדתית נולדת בעולם משלה; היא נולדת מתוך מודעות דתית, לא תחת לתצם הפיסולוגי של הרחפים של חיי הבשר, ואפילו לא בעקבות צרכיה הרוחניים של האישיות האנושית, כגון הצורך ביופי.

החוויה הדתית – אוטונומית, חופשית ומקודרת – נעה בקצב משלה, במסגרת המסלול המיוחד לה. סוג כזה של חוויה עצמאית בא בעקבות המעשה, ואין הוא קודם לו. להתפלל, ולאחר מכן לרקוד או לשיר, הוא דבר נאה. אך לרקוד כדי לעורר את התפילה הוא דבר חסר טעם, כי הריקוד לא יוביל לתפילה. סיפור האהבה הגדול בא בעקבות עשייה דתית ממושמת, ולא להיפך.

טו) דברים פרשת ראה פרק יג
(ה) אחרי ה' אלקיכם תלכו ואתו תיראו ואת מצותיו תשמרו
ובקלו תשמעו ואתו תעבדו ובו תדבקון:

מתוך: עמודו של עולם עמ' לט-מ

הגמרא (סוטה יד ע"א) עוסקת בפסוק "אחרי ה' אלהיכם תלכו" (דברים יג, ה) ומסבירה: "הלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא: מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים; הקדוש ברוך הוא ביקר חולים... אף אתה בקר חולים; הקדוש ברוך הוא נחם אבלים... אף אתה נחם אבלים; הקדוש ברוך הוא קבר מתים... אף אתה קבור מתים".

הרמב"ם אומר כי רק בשל סיבה מוסרית ומעשית הותר לנו להעלות על שפתינו את תארי של האלהים (מורה הנבוכים א, גר). הוא, האלהים, מצוי מעבר לנו, לא נוכל להבין את דרכיו, ועל כן אין לנו אף את הרשות לשבח אותו. ואם ניתנה לנו רשות לומר את שבחיו, הרי זה רק משום שכעשותנו כך אנו מנסחים גם את החוק המוסרי. הרמב"ם עורך הבחנה בין "תוארי איכותו" של הבורא לבין "תוארי פעולותיו". את הראשונים, אליבא דרמב"ם, לא ניתן אפילו לבטא. האלהים הוא בלתי נתפס, בלתי ניתן לתיאור ואין להביעו במילים. מכל מקום, לתארי הפעולות יש משמעות מעשית. אם "קרוח ה' לכל קראיו לכל אשר יקראוהו באמת" (תהילים קמה, יח), אוי גם עלינו מוטלת החובה להתקרב עד מאוד אל בני האדם ולהיענות על בקשותיהם. משמעו של דבר שעלינו לחוש כלפיהם רגש של חמלה ושל סימפטיה. רכישה ידע באשר לתוארי פעולותיו של האלהים משמעה מגיה וביה עיסוק בטבעו של הטוב וכמבעו של החוק. אך מה הם מקורותיו של ידע זה? כיצד יכולים אנו להשיג את הידע משיגים בדרך כלל על ידי תחושות ורגשות אשר מיתרגמים או מתפרשים מאחר יותר באמצעות חבונתנו. אנו מכירים את העולם משום שאנו חשים בו ולאחר מכן מיתרגמות תחושותינו למושגים. הידע הוא תוצאה של חוויה. אין אנו יכולים לחוות את האלהים כשלעצמו, כדרך שאנו חווים קול וצליל, אך יכולים אנו לחוות כביכול את השתקפות דמותו. המראה המשקפת את פניו הנפלאות של הקב"ה, את ארשת פניו, היא הנביאים. ה' מתגלה באמצעות הקוסמוס המדהים, רב העוצמה וחסר הגבולות, אך גם בדיבור הדרך אל הנביאים בקול דממה דקה. שתי התוויות משלימות אחת את רעותה. הנביאים ביארו כיצד ניתן לנצל את התוויה הקוסמית וכיצד יכולה חוויה זו להוביל את האדם לקראת מימוש ייעודו המוסרי. לרעת את האלהים משמעו ללמוד את דרכיו, אשר נכללו וגובשו בחנ"ך.

טז) דברים פרשת ראה פרק יג
(ה) אחרי ה' אלקיכם תלכו ואתו תיראו ואת מצותיו
תשמרו ובקלו תשמעו ואתו תעבדו ובו תדבקון:

מתוך: פרקים במחשבת הרב -- פרק ב' -- עמ"כ-כב

על האדם ליצור בתחום הארצי והשמימי-הרוחני, יש להתגבר על מחלות ("ורפא ירפא", שמות כא, יט), לבלום נהרות, למנוע מורענויות ("וכבשוה", בראשית א, כח). כיבוש הארץ ויישובה גם הם מצוות של יצירה; התורה מספרת שטריטוריות מיוחדות ניתנו לכל אחת מאומות העולם, לא רק לבני ישראל, כדי שיפתחו אותן לפי גאון היוצר שלהן, וארץ-ישראל ניתנה לשם כך לבני ישראל (דברים לב, ח-ט).⁴

כמו כן הוטלה עלינו השליחות להיות יוצרים בתחום הרוחני. לייסד ישיבה בסביבה בלתי אוהדת, זאת פעולה של "יהי אורי". ואכן, חיטון הבנים לשם קיום מצוות "ושנתם לבניך", זאת יצירה במלוא מובן המלה. ילד חסר צורה וחסר כיוון נעשה תלמיד-חכם מעודן. ילד בלתי ממושמע, מחוסר כל זהות משלו, מעין תוהו ובוהו, משתנה בהדרגה ונעשה אישיות רוחנית. הכנסתו של ילד להכרת סיפורי המקרא אודות אברהם ושרה ואחרי כן לסוגיה תלמודית, כגון "הזמה והכחשה" (העוסקת בחשגפת עדי שקר), היא פעולה של עיצוב נפש, הרמה הגבוהה ביותר של יצירה. הדבר דומה לבריאה כי גם על ה' נאמר "המלמד תורה לעמו ישראל" (ברכות השחר). זהו הצד הרוחני של האבהות, כשם שמצוות "פרו ורבו" היא עניין יצירה פיסית.

באופן כזה מעורר הפרק הראשון בספר בראשית את האדם ליצור, להפוך מדבר למקום חיי יצירה, ועיקר של אמונה נעשה יסוד מוסרי.

4 "בתחיל עליון נויים, בחפידו בני אדם, יצב גבולות עמים, למספר בני ישראל, כי חלק ח' עמו, יעקב חבל נחלתו" (דברים לב, ח-ט).

מעבר לדיני תורה המנוסחים והמצווים בבהירות, קיימים תחומים רחבים, אשר בהם החיוב המוסרי של האדם אינו מוגדר באופן מדויק. כאן נותנת לנו התורה הדרכה בסיסית והיא לחקות את דרכי ה': ההידמות לא"ל – imitatio Dei. התלמוד אומר:

מאי דכתיב "אחרי ה' אלהיכם תלכו" (דברים יג, ה) – וכי אפשר לו לאדם להלך אחרי השכינה? והלא כבר נאמר: "כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא" (שם ד, כד)! אלא הלך אחר מידותיו של הקב"ה. מה הוא מלביש ערומים, דכתיב "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (בראשית ג, כא), אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים, דכתיב "וירא אליו ה' באלוני ממרא" (שם יח, א), אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים, דכתיב "ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו" (שם כה, יא), אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים, דכתיב "ויקבר אותו בני" (דברים לד, ו), אף אתה קבור מתים (סוטה יד ע"א).

אולי סיפור הבריאה בא כאתגר מוסרי בשביל האדם, ללמד שכשם שא-להים ברא, כך גם על האדם לעשות. יסוד המוסר שלנו מבוסס על הכתוב "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט), כלומר חיקוי מעשי ה'. בדומה לקב"ה עומד האדם לעתים קרובות בפני תוהו ובוהו, ואינו יודע היכן להתחיל. הוא מפקפק ביכולתו לומר "יהי אור". נדמה לו, שלעולם לא יצליח להאיר שוב את העולם, מפני שהחושך גובר על הכול. אולם העיקרון של "והלכת בדרכיו" מצווה עליו לברוא, להיות שותף ביצירה, לעצב צורה מן התוהו. מובן מאליו, שאין ביכולתו של האדם ליצור, בדומה לקב"ה, יש מאין, אף על פי שנדמה לו לפעמים, שתפקידו עצום כיצירת יש מאין (מאפס מוחלט).

יז) דברים פרשת ראה פרק יג

(ז) כי יִסִּיתֶךָ אַחֶיךָ בֶּן אִמֶּךָ אוּ בֶּן אִמֶּךָ אוּ אֶשֶׁת חִיקֶךָ אוּ רֵעֶךָ אֲשֶׁר בְּנַפְשְׁךָ בִּסְתֵר לֵאמֹר נִלְכְּדָה וְנַעֲבֹדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אֹתָהּ וְאַבְתִּיךָ:

מתוך: שיעורי הרב על מסכת סנהדרין – עמ' צח-צט

מסכת סנהדרין דף ה ע"ב

בענין התראה למסית וגדר דין התראה

רש"י ד"ה ושאר כל חייבי מיתות כו' - גבי מסית קאי דאמר רחמנא לא תחמול ולא תכסה ונהרג בלי התראה על ידי הכמנת עדים, עכ"ל. ויעויין במנחת חינוך (מצוה תס"ב אות ט) שתמה על דברי רש"י אלו, שמדברי רש"י משמע דדין הכמנת עדים לגבי מסית הוא הראיה דמסית אין צריך התראה. ותמה המנחת חינוך, דאיזו ראיה היא מהכמנה להתראה, דהא שאר חייבי מיתות גם כן אפשר שיהרגו על ידי הכמנה, דאין שום דין שהבעל דבר צריך לראות את העדים, ואפשר שיהרג גם על ידי הכמנת עדים באופן שאחר התרה בו, כגון אשה או אחד משאר הפסולים. וא"כ איזו ראיה היא מהא דאיכא דין הכמנה במסית, להא דאין צריך התראה, ולכן פירש המנחת חינוך דבמסית איכא מצוה להכמין, משא"כ בשאר עוברי עבירה, אבל הכמנה תועיל שפיר אף בשאר חייבי מיתות. ועוד כתב המנחת חינוך שאין להוכיח כלום לענין התראה מדין הכמנה במסית, ושאין להביא ראיה מהכמנה לענין אם מסית בעי התראה. וכדעת רש"י נראה לפרש, דמאחר דבעינן שהחוטא יתיר

עצמו למיתה (לקמן מא ע"א), אם החוטא אינו מכיר כלל דאיכא שם עדים, הרי לא התיר עצמו למיתה, שהרי חושב שאי אפשר שיתחייב, דהא ליכא עדות על המעשה. ולכן שפיר יש לומר שהכמנה לא תועיל בשאר חייבי מיתה, ודלא כמו שכתב המנחת חינוך, כיון דבעינן שיתיר עצמו למיתה. וצריך להוסיף דרש"י הבין שיעקר טעם ההתראה הוא בכדי שיתיר את עצמו למיתה,¹⁴⁴ וכיון דמסית לא בעי שיתיר עצמו, והא ראיה דנהרג ע"י הכמנה, הוא הדין דמסית אין צריך התראה כלל. ובטעם הדבר דבמסית לא בעינן שיתיר את עצמו למיתה, לכאורה יש לומר דיתיר את עצמו הוי מדיני הצלה¹⁴⁵, דכל שלא התיר את עצמו אין להרגו, ובמסית אמרינן דלא שייכין דיני הצלה, דאין טוענין למסית, וממילא דגם כן לא בעינן שיתיר את עצמו למיתה. והנה בתוס' (ד"ה בעדה ועדים והתראה) כתבו ועדים והתראה נמי צריך במסית, אלא משום שמכמינין לו עדים, וגם אין מתירין בו בפירוש, אלא אומרים לו היאך נניח אבינו שבשמים ונעבוד עצים ואבנים וכו'.¹⁴⁶ הרי לן דהתוס' נחלקו בזה על פרש"י,

וס"ל דאף במסית צריך התראה, וכמו בכל שאר חייבי מיתות דבעו התראה. וכביאור דעת התוס' נראה לומר, שמלבד דין יתיר עצמו למיתה אשר שייך בכל התראה, דגם איכא בהתראה דין נוסף, דהתראה הוי חלק ממעשה העבירה, ושאינו נחשב כמעשה עבירה גמורה בלא התראה, שהרי התראה היא מה שמורה על זדון המעשה.¹⁴⁷ ולכן במסית, אף דלא בעינן שיתיר את עצמו למיתה, והו פרט מדיני הצלה דאינן נוהגין במסית, אבל מכל מקום בעינן זדון להך חיוב, דבעי מעשה עבירה שלם כדי להתחייב, ומשום הכי אף מסית צריך התראה לדעת התוס'. אבל קשה לדעת רש"י, אמאי בעינן כלל שיאמרו לו היאך נניח וכו' כיון דלא בעי התראה כלל. וצריך לומר דהיאך נניח אינו מדיני ההתראה, אלא הוי מתנאי הסתה, דבעינן כן לעצם חלות שם מסית, ולא מיקרי מסית בלא התנגדות של המוסת. כלומר דעצם שם מסית נקבע רק על ידי זה שרוצה להסית, וממשיך בהסתתו אפילו לאחר משא ומתן עם המוסת אשר מתנגד אליו, ולכן בעינן שיאמר היאך נניח וכו', דבלי זה חסר בעיקר חלות שם מסית.

בדין עיר הנדחת. עפ"י פשוטו אין דין זה נוהג אלא כשרוב אנשי העיר עבדו ע"ז. אכן ערמביים בסי מ"י (חיג פרק מ"א) שביאר בפסוקי סי יהושע (כב, י"ד וכו') ויבנו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה שם מזבח על הירדן, מזבח גדול למראה. וישמעו בניי לאמר, הנה בנו בני ראובן ובני גד וכו' את המזבח וכו', ויקהלו כל עדת בניי שילה לעלות עליהם לצבא, וישלחו בניי אל בני ראובן וכו' את פנחס בן אלעזר הכהן, ועשרה נשיאים עמו וכו', ויבואו אל בני ראובן וכו', וידברו אתם לאמר וכו', מה המעל הזה אשר מעלתם באלקי ישראל וכו' בבנותכם לכם מזבח וכו', דכל הך פרשה תמוהה, היאך זה היו סבורים בניי לעלות על בני ראובן ובייג וכו' למלחמה על כך שעברו על איסור שחוטי חוץ (לפי טעותם), הלא על שחוטי חוץ ליכא עונש מיתת בייד. ועיי"ש בדברי הרמבי"ם, שלאחר שהביא לדין עונש עיר הנדחת כתב, וכך אני אומר גם על צבור מישראל שהסכימו לעבור על איזו מצוה שתהיה, ועשו ביד רמה, הרי אלו נהרגים כולם, ונלמד את זה מפרשת בני ראובן ובני גד אשר נאמר בהם, ויאמרו כל העדה לעלות עליהם לצבא וכו', ועיי"ש עוד באור הענין לפי דעתו. הרי דס"ל להדיא, דאפי' אם החליטו רוב אנשי העיר לאכול נבילות וטריפות או ללבוש שעטני, ג"כ יהיה נוהג הדין הזה של עיר הנדחת, ואין דין זה מוגבל דוקא לחטא עבדי"ז. ושיטת הרמבי"ם הזאת רמוזה היא אף ביד החזקה, שכתב (בפ"ד מהל' עבדי"ז הי"ז) אחי"כ שולחים להם שני ת"ח להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה, מוטב, ואם עמדו באוולתן, בייד מצווים לכל ישראל לעלות עליהן לצבא וכו'. וכבר השיגו שמה הראב"ד במשי"כ, שאם חזרו ועשו תשובה מוטב. ונראה שהמקור לדברי הרמבי"ם בכאן הוא הך פרשה דסי יהושע, שבניי שלחו את פנחס בן אלעזר ועשרה נשיאים עמו להוכיחם לבני ראובן ובייג וכו'. ואף לשונו של הרמבי"ם – לעלות עליהם לצבא – לקוחה היא מהך פרשה דיהושע.

יח+יט) דברים פרשת ראה פרק יג

(יג) כי תשמע באחת עריך אשר ה' אלקיך נתן לך לשבת שם לאמר:
 (יד) יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את ישיבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעתם:
 (טו) ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך:
 (טז) הפה תפה את ישיבי העיר ההוא לפי חרב חרם אתה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב:
 (יז) ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלקיך והיתה תל עולם לא תבנה עוד:
 (יח) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען ישוב ה' מחרון אפו ונתן לך רחמים ורחמך והרבך כאשר נשבע לאבתך:
 (יט) כי תשמע בקול ה' אלקיך לשמר את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום לעשות הישר בעיני ה' אלקיך: ס

בסוגיה דעיר הנדחת

א) איתא במתניתין (קרא): אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעולם הבא. ונראה דהא דאין להם חלק לעולם הבא הוא תנאי מהחוב של אנשי עיר הנדחת, ואינו רק המשך המרק מענין אלו שאין להם חלק לעולם הבא. דכאשר אנשי העיר מקבלים עוה"ב, אינם נעשים עיה"ג, אלא ניהונים הם כיהודים. (עי' תוס' מו. ד"ה ואמאי שכתב שאם דנו אותם והרגום יש להם חלק לעוה"ב.) ועל ודך זה נראה לפרש שיטת הרמב"ם שכתב בפ"ד מהל' ע"ז ה"ו, אח"כ שולחים להם שני תלמידי חכמים להזהירם ולהחזירם, אם חוזר ועשו תשובה מוטב וכו'. הרמב"ם הבין שכתובם בתשובה יש להם חלק לעולם הבא, ושוכן אין להם דין עיה"ג, אלא ניהונים כיהודים שעבדו ע"ז שמתגמל מלפני הדינם בסקילה. [ועי' בס' ארץ הצבי עמ' קא].

ב) איתא במתניתין (שם) זה חומר ביהודים מבמזובים, שהיהודים בסקילה לפיכך ממונם פלט, והמזובין כסייף לפיכך ממונם אבד. ופרש"י, ומתוך שהחמרת עליו במיתתו, הקלת עליו בממונו [וע"ע תוס' ג. ד"ה קסברי ושר"ץ דיות שם]. ונל"פ, שבאמת הדין היה צריך להיות שכל עובד ע"ז ממנו אבד, אלא דבע"ז של יחיד ממנו פלט, כי אין שם אוסר, שהרי הגמר דין של הב"ד הוא רק על האיש שעבד את הע"ז, וכבדו לאסור נכסיו בעינן גמר דין גם על נכסיו. אבל בעיה"ג הגמר דין הוא על העיר, ולפיכך אפשר לומר שאף הנכסים אסורים, כיון דאיכא אוסר.

ג) איתא במתניתין (שם) לא תעשה גנות ופרדסים, דברי ר' יוסי הגלילי. רע"א, לא תבנה עוד, לכמות שהיתה אינה נבנית, אבל נעשה היא גנות ופרדסים. ונראה דפליגי אי לא תבנה היא איסור בנין או איסור גטישה. ד) איתא במתניתין (שם) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שכל זמן שרשעים בעולם, חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם, נסתלק חרון אף מן העולם. ויש לחמוה, מה ענין פסוק זה לחרון אף מחמת רשעים? ונראה לפרש, שהמשנה התבונה לטוף המסוק, למען ישוב ה' מחרון אפו ונתן לך רחמים ורחנק הרבה כאשר נשבע לאבותיך (דברים יג:).

ה) איתא בגמרא (שם) ת"ר, יצאו, הן ולא שלוחות. עיין ברש"י שגמס ולא שלוחות. לפי רש"י, הגויה"כ קאי על שנים ששלחו אחד להדיח אחרים. ואילו לפי הגירסא שלפנינו קאי אפי' על שנים ששלחו שנים אחרים. וקשה, דלפי הדעה בתוס' (כ"ט י: ד"ה דאמר) שמוברת דהא דאין שלחה לדבר עבירה פירושו, שלא הלה השליחות כלל (ולא ששלחה אלא שאינו עובר על העבירה), למה לי גזירה ובחוב לפטור המשלחים לדעת רש"י, תוס' ליה דפסוקים משום דאין שלחה לדבר עבירה. דבשלמא לפי הגירסא שלפנינו בעינן גויה"כ ללמד דאף דשנים אקרו מדיוחם, כששלחם אחרים מטורים. אבל לפי גירסת רש"י אין כאן ב' מדיחים כלל. ועוד קשה, דכיון דכתיב יצאו אנשים, דמשמע דבעינן שנים, איך ס"ד דאפשר לשלוח אחד במקום שנים, והלא בעינן שנים כדן על פי שנים עדים יקום דבר?

וצריך לפרש, דבאמת כשלחו אפילו אחד, השולחים עדיין מיקרו מדיחים, דאע"פ שלא הסיתו, ולא דברו על לב אנשי העיר, מוף כל סוף הוחזו אנשי העיר על פיהם ובאמצעותם. וקמ"ל הגויה"כ דהוא לא מני, דבעינן שידחו בפניהם דוקא. ולפ"ז אפי' הדיחו ע"ז אגרת נמי פסוק, דבעינן הדיחה בפה. אך את זה יש לדחות, דאפשר שהגויה"כ היא דבר דעת המדיח כפה מפקיע מעל השולחים דין מדיח, משא"כ בהדיחו ע"ז אגרת, דליכא בר דעת המדיח, נשארים השולחים כמדיוחים, ושפיר נעשית העיר עיה"ג.

ו) איתא בגמרא (ק"ב) אמר רב יהודה, דנין תובשין דנין תובשין. א"ל שולא, ננכא אתה מענה את דינא של אלו. אלא אמר שולא, דנין וסוקלין דנין וסוקלין. איתמר, רבי יוחנן אמר, דנין וסוקלין דנין וסוקלין, ור"ל אמר, מרבין לוק בתי דינין... ומעינין בדיניהן וכו'. כדי להיות עיה"ג בעינן שרוב העיר יעבדו ע"ז, ורוב זה צריך להיות מצורף זה לזה. ולכן פסק רב יהודה דנין תובשין, דבעינן גמר דין על רוב העיר לפני שמוציאים

אותם מדון עיה"ג, דהגמר דין מצורף עושי העבירה לרוב. ור"ל סבר דלצורפו לרוב די בבירור ב"ד (אף בלי גמר דין) על מעשה העבירה. ומחלוקת רב יהודה ועולא (ורבי יוחנן) היא בכבר הרבו המיעוט בסקילה, ונגמר דין העיר לפיה"ג מכאן ולהבא, אי הוי דינא למפרע כסייף או לא. אבל כ"ע לא פליגי דבשעת מעשה קודם שנגמר דין העיר בב"ד הגדול הם שמוציאים סקילה כיהודים.

ז) איתא בגמרא (שם), תנו רבנן, החרים אותה ואת כל אשר בה, פרט לנכסי צדיקים שבחוצה לה, ואת כל אשר בה, לרבות נכסי צדיקים שבחוטה, שללה, ולא שלל שמים, ואת כל שללה, לרבות נכסי רשעים שחוצה לה. אמר רבי שמעון, מפני מה אמרה תורה נכסי צדיקים שבחוטה יאבדו, מי גרם להם שיחזרו בחוטה, ממתם, לפיכך ממתם אבדו. אמר רב, ואת כל שללה תקבץ, לרבות נכסי רשעים שבחוצה לה. אמר רב חסדא, ונבקצום לחוטה.

היה נראה לפרש בדין זה דיש ב' חיובי איבוד בנכסי עיה"ג, הא' על נכסי עיה"ג, הכולל אף נכסי הצדיקים שבחוטה, והב' על נכסי אנשי עיה"ג, הסולל רק את הרשעים, ולכן נכסי רשעים שחוצה לה גם יאבדו. אך במיטרא דרב חסדא, דהא דמרבין נכסי רשעים שחוצה לה היינו רק בנקצום בחוטה, פירש רש"י, שהו דוקא בכבר היו לחוטה, כלומר שכבר היו עליהם דין נכסי עיה"ג. ונראה מפירש"י דליכא דין נכסי אנשי עיה"ג, אלא שיש ב' הלכות בנכסי עיה"ג, הא', מה שעתה מחשב בנכסי עיה"ג, הסולל גם נכסי צדיקים. והב', מה שהיה פעם נכסי עיה"ג, ובהו דוקא נכסי רשעים בכלל.

אך לרמב"ם יש פירוש שלישי כסוגיא, ור"ל בפ"ד הל' ע"ז ה"י, נכסי הרשעים שהוחזו שהיו מופקדין במדינה אחרת, אם נקבצו עמה נשרפין בכללה, ואם לאו אין מאבדים אותם, אלא יתנו ליורשיהם. ונראה לפרש דב' דינים איכא בשללה, נכסי העיר ונכסי אנשי העיר (כמו שפירשו בפסחות הגמרא), אלא שס"ל דליכא שריפה בפ"ד לנכסי אנשי העיר, אלא שורפים אותם יחד עם נכסי העיר. ועוד ס"ל לרמב"ם שאיסור הנאה משללה הוא משום שהיא עומדת לשריפה, ולכן אם יפקע הדין שריפה, ממילא יפקע הגמר דין לאיסור בהנאה. לכן בנכסי רשעים שחוצה לה, היכא שהאיסור הוא מדון נכסי אנשי עיה"ג, הנכסים מותרים אם לא שרפום יחד עם נכסי עיה"ג, דאע"פ שכבר חל עליהם איסור הנאה, מאחר שלא נשרפו עם נכסי העיר, פקע הדין שריפה מהם, וממילא פקע למפרע גם את הגמר דין לאיסור בהנאה.

אך פירוש זה קשה, שהרי יוצא, ולדעת הרמב"ם בנכסי צדיקים הגמר דין לאיסור הנאה תלוי בקיום מצות שריפה, דכשלא שרפו נכסיהם הגמר דין לא הו' כלל (עי' בזה להלן אות א). ונראה לפרש שאף לרמב"ם יש רק דין א' של נכסי עיה"ג, שיש בו ב' אופנים. הא', נכסים שהיו בעיר בשעת הגמר דין, והו' סולל אף נכסי צדיקים. והב', נכסי עיה"ג שנעשו לנכסי העיר אחר הגמר דין, ודבר זה נהוג דוקא בנכסי רשעים, ודוקא ע' שעת שריפה.

ח) איתא בגמרא (שם), אמר רב חסדא, מקדנות של אנשי עיה"ג מותרין וכו', לעולם דעיר אחרת דמפקדי בחוטה, והבא בנאי מפקדין, כגון דקביל עליה אחריות. מהו דתינא, כיון דקביל עליה אחריות כדידה דמי, קמ"ל.

וקשה, דמג"ג, לחכמים דסברי דדבר הגורם למטון לאו כמטון דמי, פשיטא דמותרין. ול' שמעון דסבר כמטון דמי, לכאורה ליתא להך דינא, דע"פ פסמות צ"ל שהם אסורים, כמו שפירש בשיטת ר"ש (בע"ב), בדין קדשים שחיוב באחריותן. ונראה לומר, דבאמת רב חסדא אליבא דר"ש קאמר לה, אלא שסובר דרק אמרין דדבר הגורם למטון כמטון דמי, במקום שאין שם בעלים אמיתיים, כגון בהקדש, אבל היכא דבאמת שייך לאחור, כגון בפקדנות של אחרים, דהא לאו כמטון דמי. וא"כ שפיר יוצא שפקדנות שקיבל עליהן אחריות מותרין.

יש להביא ראיה ברורה ליסוד זה מפתני ריש פרק המפקד (לג), שילם ולא רצה לישבע וכו', לשי משלם, לשי שהפקדון אצלו. והגמרא נתנה הטעם, דהמפקד מקנה את הכפילא לשומר. ולא הוזכר בגמרא שאל"כ דר"ש, מאחר שהיה דבר הגורם למטון, שנחשב כמטון השומר, ולהכי משלם כפי בכ"פ לשומר. אלא מכאן מוכח דבמקום שיש בעלים אמיתיים (המפקד), לא חשיב השומר (שגמס לו מטון) כבעלים כלל. [וע"ע בענין הזה באור שמה הל' גביה פ"א ה"ו].

ועד נראה לתרוץ, ובגמרא פסחים (ו), בהמשך הסוגיא הנ"ל איתא, הניחא למ"ד דבר הגורם למטון לאו כמטון דמי, היינו דאיצטריך לא ימצא. אלא למ"ד כמטון דמי, לא ימצא ל"ל. איצטריך, סד"א, הואיל וכי איתיה דור בעיניה, לא ברשויה קאי, קמ"ל. ופירש"י, ולא אמר ר"ש דכמטון דמי אלא בדבר שכבר גרם למטון, אבל לא בדבר שיכול לגרום למטון. ומסילא י"ל, דהא קמ"ל רב חסדא, דאע"ג דס"ל לר"ש דהגמ"ל כמ"ד, כל זמן שהפקדון עדיין בעין לא הוי כמטון.

אך לפ"ו קשה מ"ש בגמרא (בע"ב), דלר"ש, האיסור דעיה"ג חל על קדשים שחייב באחריותן אף על פי שהם עדיין בעין. ובשלמא לענין כפל לא הוי שד בעין, וכבר גרם למטון. אבל כאן כסוגיין עדיין בעין הוא. [ע"ש בצ"ח לפסחים (שם) ועי' מהר"ץ חיות בסוגיין].

ונראה לתרוץ, דהנה איתא בירושלמי פסחים פ"ד ה"ב אית תניי וכו'. והקשה הקרבן העדה, דבבבלי תג"ל מפורש דלר"ש לא הוי כמטון אלא כשאינו בעין, והרי החמץ הוא עדיין בעין, וא"כ למה עובר אב"י וב"י לר"ש. ועכ"ל, דמדרשא דבל ימצא ילפינן דאף בכה"ג עוברים בב"י. וא"כ קשה, שהרי מברא בבבלי שאף רבנן מודו דבחמץ דבר המרמם למטון כמ"ד, ולמה תלה הירושלמי דין זה בפלוגתא דר"ש ורבנן. ואמר רבנו בזה בשם אביו הג"ר משה נ"ע, דיש חילוק בין אחריות דקדשים לבין אחריות דפקדון. דבפקדון האחריות נובעת מהחפץ, שאם יאבד יתחייב לשלם עבור החפץ. [ורוב האחרונים סוברים דבאבידה משלם כשעת האבידה, ולא כשעת קבלת השמירה.] ולכן, כל זמן שהחפץ עדיין בעין, לא גרם לשום מטון, שהרי לא נתחייב עדיין. ובהו חלקו בבבלי בין כשהחפץ בעין לבין כשאינו בעין. אבל בהקדש שחייב באחריותו, אין פירוש הענין שחייב עבור החפץ זה, אלא שהוא כבר נתחייב מזה נדרו, החפץ הזה, שבו הוא יוצא ידי חובתו להקדש ומקיים בו את נדרו, שזה מטון לו. ובהו שפיר קאמר הירושלמי דאין לחלק בין כשהחפץ עדיין בעין לבין כשאינו בעין. דאפילו כשהוא בעין הגברא מחוייב ועומד (מכבר משעת נדרו), ובחפץ זה, כיון שהוא רוצה לקיים בו את נדרו, ושהו מטון הוא לו, דינו שיהו לפקדון שאינו בעין. ומיושבת בזה הקושיא הראשונה של קרבן העדה. ובנוגע לקושיא השנייה, ילית ע"פ דרכנו שלא למדו רבנן מקרא דלא ימצא דבחמץ דבר הגורם למטון כמ"ד אלא במקום שהאחריות הוי מחמת החפץ, כגון בפקדון. אבל בהקדש, שלשלם אין האחריות מחמת החפץ, אלא מחמת נדרו, אינו עובר בב"י, ושפיר מתאים הירושלמי עם הבבלי.

ט) איתא בגמרא (שם), אמר רב חסדא, בהמה חציה של עיר הנדחת חציה של עיר אחרת, אסורה. עיטה חציה של עיר הנדחת חציה של עיר אחרת, מותרת. מאי טעמא, בהמה כמאן דלא מליגא דמיא, עיטה כמאן דפליגא דמיא. בעי רב חסדא, בהמת עיר הנדחת מהו דמיתנהי בה שחיטה לטהרה מידי נבילה, לפי הרב אמר רחמנא לא שנה שחיטה משחט לא שנה קטלא מקטל. או דלמא כיון דשחיטה מהניא לה שחיטה, מאי תיקו.

ופירש"י, דכי שחט לחצי של עיה"ג אינו שוחט אלא מטיח, ולא מהניא השחיטה אף לחצי השני. ויוצא, שלרש"י החצי השני מותר מכה עיה"ג, ואסור רק מדין נבילה. ובעיית רב חסדא היא דוקא לענין טומאת נבילה ולא לענין איסור אכילתה. וחמה עליו הר"ן בחידושו, דאם דעת רש"י לומר דשחיטה כבהמת עיה"ג היא כמיתה ממש, מאי קבעי אח"כ אי מהני לטהרה מידי נבילה, דמאי שנה שחיטה הנצרכת להחזיר באכילה. ולכן פירש הר"ן בדין רב חסדא, דהוה דהכונה אסורה באכילה, שהרי סימן אחד הוה מעיה"ג, ואסורה בהנאה, ומסילא מהוה שחיטה שאינה ראויה, מ"מ מיכע ליה אי מהני שחיטה לטהרה מידי נבילה. ואף לפירושו ג"כ קשה מאי שנה טומאה מאיסור⁴.

ובאמת נראה, שהעיקר כפירוש הרמב"ם (פ"ד מה"ל ע"ז ה"א), בהמה חציה של עיה"ג וחציה של עיר אחרת שהיתה בתוכה, ה"ז אסורה. ועיטה שהיא כן מותרת לפי שאפשר לחלקה. כלומר, בעיטה שייך להיות גמר דין על חצי אחד בלי גמר דין על החצי השני, דהב"ד יכולים לפסוק שיהלוקו העיטה וירשפו החצי. אבל כבהמה לא שייך לפסוק שיהלוקו ואח"כ יורגו חציו האחד, שהרי לאו שיהלוקה שוב א"א לקיים בה מצות סייף, ולכן צ"ל שחל הגמר דין אפי' על החצי שאינו של עיה"ג.

י) איתא בגמרא (ק"ב), אמר רב הוה בה קדשים, קדשי מזבח ימותו. ואמאי ימותו, ירשו עד שימתאבו וימכרו ויפלו דמיהו לנדבה. רבי יוחנן אמר, זבחי רשעים תועבה. ריש לקיש אמר, ממון בעלים הוא, והוא בקדשים שחייב באחריותו, ורבי שמעון היא וכו'. בשלמא רבי יוחנן לא אמר כריש לקיש, דכתיב זבח רשעים תועבה. אלא ריש לקיש מאי טעמא לא אמר כריש יוחנן. אמר לך, כי אמרינן זבח רשעים תועבה, הני מילי היכא דאיתנהו בעיניהו, אבל הכא כיון דאישתני אישתני.

ונראה להסביר, שלר' יוחנן זבח רשעים תועבה הוי פסול בחלות הקדוש, ולכן אפי' אם ירשו עד שימתאבו וימכרו ויפלו דמיהו לנדבה צבור ג"כ יהיה אסור להקריבו. ואילו לר"ל זבח רשעים תועבה הוא פסול בהקרבן דוקא, ואם ירשו עד שימתאבו וכו' לא יהיה אסור משום זבח רשעים תועבה, היינו דקאמר כיון דאישתני אישתני, שהרי משהו קרבן אחר הוא⁵.

ועי' חוס' בב"ק (גג ד"ה שור), שכתבו בשם רב יהודא און, דפסולי המוקדשין שנמדו מיקרו שפיר רשעו, אבל פסולי מוקדשין שלא נמדו, כגון בכור שוד בעל מום דאין לו פדיון, לא מיקרי רשעו. ונראה, שהוציא חילוק זה מרכיבם כסוגיין, שפירש דכרי ר"ש (דבהמה ולא בהמת בכור ומעשר) קאי על בעלי מומין. אך קשה, דאף ההלכות כריבית (בדעת ר"ש), דבחרהו הוא לגבי שמאל כסוגיין, מסתמא הלכה כח"ל לגבי ר"ש, דאף בהמת בכור בעל מום ג"כ ככלל נסכי עיה"ג הוא, וא"כ ת"ל לחוס' למטון דאף בכור בעל מום מיקרי שפיר רשעו.

יא) איתא בגמרא (שם), אמר רב חסדא, לא שנו אלא תרומה ביד כהן, אבל תרומה ביד ישראל נתנו לכהן בעיר אחרת. ופירש"י, דלאו ידידה הוא, דשמא היה נותנה לכהן צדיק שבתוצה לה. כלומר, דהתירושה חשיבא ממון השכט, ולכן דינה כפקדון דעיר אחרת. אך הרמב"ם ביאר כע"א, וד"ל (פ"ד מה"ל ע"ז הל' יד), ואם עדיין הן ביד ישראל, ינתנו לכהן של מדינה אחרת, מפני שהן נכסי שמים וקדושתן קדושת הנוף.

וקשה, למה לא פירש הרמב"ם כרש"י. ועוד קשה, שהרי הרמב"ם מסק בה"ל יג שקדשי בדיק הבית יפדו ואח"כ שורפין אותן מדכתיב שללה ולא שלל שמים, וא"כ מוכח דס"ל דשללה ולא שלל שמים אינו מונע האיסור דעיה"ג מלחול, אלא רק הוי תנאי בשריפה, דכל זמן שהוא ממון הקדש, אין שורפין אותו⁶, וא"כ אין פירוש בתרומה ביד ישראל שאין איסור כלל. וכן קשה למה כתב בה"ל יג שקדשי מוכח ימושו מדכתיב זבח רשעים תועבה, וכסמ"ל יוחנן כסוגיין, הו"ל שחל איסור עיה"ג עליהן, ולכן אסור להקריבן (דזבח רשעים תועבה אינו אסור מדין עיה"ג).

ונראה לפרש על פי מה שכתב הרמב"ם בה"ל ז ח"ל, נכסי הצדיקים שבתוכה, הם שאר יושבי העיר שלא הודחו עם רובה, נשרפין בכלל שללה, והואל יושבו שם ממון אבד. וכל הנהגה מפנה בכל שהוא לוקה אחת, שנאמר ולא ידבק בידך מאומה מן הזרם. ונראה שנכסי רשעים נאסרים בהטאה ומצוה לשורפם. אך בנכסי צדיקים, שאין עליהם איסור הנאה בפני עצמו ולא מצות שריפה בפני עצמה, איסור ההטאה נובע מזה שעומדים לשריפה ביחד עם שריפת נכסי רשעים. ולפ"ו, אם ב"ד ישרפו כל נכסי העיר חוץ מנכסי הצדיקים שבה, שוב אין הב"ד יכולים לשרוף נכסיהם. ואפשר לומר עוד שכבה"ג הנכסים יהיו מותרים. אך אין דבר זה ברור כ"כ, שיכולים להפקיע הגמר דין למפרע.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, שקדשים חשיכי נכסי צדיקים שבתוכה. וה"ס, דגדר "שבתוכה", היינו, שאין בעליו תושבי עיר אחרת, וככלל זה הקדש, דאין הקדש תושב עיר אחרת. לכן מחלק הרמב"ם בין קדשי המזבח לבין קדשי בדיק הבית. דקדשי בדיק הבית שעומדים לפדיון, ובשעת גמר הדין נראים כראויים לשריפה, שפיר חל עליהם חיוב שריפה, ומסילא נאסרים. ואילו קדשי הנוף, שאינם עומדים לפדיון בתמותם, ובשעת הגמר דין, שלא היה אפשרות לשורפם, לא נאסרו הקדשים (שהרי בנכסי צדיקים האיסור הטאה נובע מזה שהם עומדים לשריפה). וגם מיושב ע"פ"ו למה לא ביאר הרמב"ם כרש"י בתרומה ביד ישראל, דממון השכט הוא, דהוה דאין השכט מיושבי עיה"ג, מ"מ אינם תושבי עיר אחרת, והקדש ממש דמי, ודינו כנכסי צדיקים שבתוכה כמש"כ.

כ) דברים פרשת ראה פרק יג

(טו) וְרִשְׁתָּ וְחִקְרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֲמַת נְכוּן הַדָּבָר נֶעֱשֶׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבְּךָ:
(יח) וְלֹא יִדְבֶק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֶרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה' מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְיִתֵּן לְךָ רַחֲמִים וְרַחֲמֶךָ וְהִרְבֶּךָ בְּאִשֶּׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיךָ:

מתוך: נפש הרב- עמ' רעח-רעט

יש ב' סוגי רשעים

בתפילת שמונה עשרה שבכל יום אנו מתפללים – השיבנו אבינו לתורתך... והחזירנו בתשובה שלמה לפניך. ואילו להלן בברכת ולמלשיניים אנו מתפללים על הרשעים – תעקר ותשבר ותמגר, ולכאורה שתי התחינות הללו עומדות הן בסתירה האחת לחברתה, דכאן מבקשים על הרשעים שיחזרו בתשובה, וכאן מבקשים שתשבר, אלא ודאי נראה דבי סוגי רשעים יש כאן, דעל אלו שהם חוטאים – בבחינת כלי שטף, אנו מתפללים שיחזרו בתשובה. אבל על אלה שאצלם נהפך החטא להיות אידיאולוגיה, והם הם הנקראים חטאים, ובבחינת כלי חרס המה, אשר אין לו טהרה אלא בשבירה, עליהם אנו מתפללים – תשבר. וכן הוא בתפילת רייה, שמתחילה אנו מתפללים – וישתחוו לפניך כל הברואים, כלומר, שאפילו הרשעים יחזרו בתשובה. ולאחר מכן אנו מבקשים – וכל הרשעה כולה כעשן תכלה וכו'. והוא כנייל, דמתחילה אנו מבקשים על הרשעים שהם בבחינת כלי שטף, ולבסוף – על אלו שהם בבחינת כלי חרס.

ועיין רמב"ם במורה (ח"א פ"ד) שכאשר צוה להשמיד ז' העממים אל תחשוב כי זו אכזריות או שאיפת נקמה, אלא היא פעולה שמחייבת אותה המחשבה האנושית, לסלק כל מי שסטה מדרכי הצדק... וכמו שצוה בעיר הנדחת החרם אותה ואת כל אשר בה וכו'. ובסוף פרשת עיר הנדחת כתיב, ונתן לך רחמים ורחמך וכו'. כלומר, דאע"פ שיהדות האט געהאט א סאך טאלעראנץ. מיט חוטאים, ועד יום מותו תחכה לו, ורעיון התשובה חשוב וגדול מאוד הוא אצלנו, מכל מקום, היינו חזקא לאלו שהם בבחינת כלי שטף, וכאמור. אך לאלו שהם בבחינת עמלק ובבחינת כלי חרס, זהו גופא הרחמנות הגדרשת – לטהר את העולם באבדון הרשעים, ולהכי כתיב בסוף פי עיר הנדחת – ונתן לך רחמים, דאיבוד כל העיר טפא הוא הוא מעשה הרחמנות.

ועי' ישע"י (יד, כג) בנבואה שעל מלך בבל, וטאטאטיה במטאטא השמד נאום הוי"ה צבקות, ובגמ' מגילה (יח.). איתא דלא הוה ידעי רבנן מאי וטאטאטיה במטאטא השמד. כלומר, שלא הבינו התלמידים היאך נזכר כאן השם הוי"ה – אשר הוא השם של מדת הרחמים בקשר לנבואה זו של אבדון והשמדה נמורים האומרת להדיא שאין רחמנות כלל לבבל, עד שלבסוף הבינו, שלפעמים תלויה טהרת האנושיות בעשיית דין ברשעים, וכמו בעיר הנדחת. וכן נזכר השם הוי"ה בקשר למבול, ובקשר להפיכת סדום ועמורה, והכל מה"ט. יחיתה סובלנית כיוצא

(יב) איתא בגמרא (שם), תנן התם, עישה של מעשר שני מטורה מן החלה, דברי רבי מאיר, וחכמים מדיבין. אמר רב חסדא, מחלוקת במעשר שני בירושלים, דרבי מאיר סבר מעשר שני ממון גבוה הוא, ורבנן סברי ממון הדינן הוא, אבל בגבולין דברי הכל פסור.

דעת הרמב"ם היא (פ"ו מה' במורים ה"ד) ומעשר שני בירושלים חייבת בחלה. ובהל' מעשר שני (פ"ג הכ"ד) פסק דמעשר שני הוה ממון גבוה. וקשה, שהרי לפי הגמרא, למ"ד מע"ש ממון גבוה, עישה מע"ש מטורה מן החלה, וא"כ איך פסק הרמב"ם ששמן גבוה הוא החייבת בחלה. [וכבר עמד על זה בעל הכסף משנה בהל' במורים, ועי"ש מה שחידן בשם מהר"י קורקוס.]

ולכאורה צ"יך לומר שהיתה לרמב"ם נירסא אחת בגמרא. דבירושלים לסי"ע חייבת במעשר, ובגבולין הוא דמליגי. ופסק הרמב"ם כר"מ, דמע"ש ממון גבוה דוקא בגבולין. אך צ"ע, במסקו של הרמב"ם (הל' ע"ו פ"ד ה"ו) דמע"ש בתוכה (בגבולין) יגבו, ומשמע דהוי ממון הדינן, דאילו היה ממון גבוה לא היה נאסר כלל. וב"ל הרמב"ם לשיטתו אזיל, דלעיל (הלכה יג) פסק דאף על ממון גבוה חל איסור עיה"ג. אך לפ"ז קשה, למה לא כתב דמע"ש פודין אותו ואח"כ שורפין אותו, כמו שכתב לענין קדשי בדק הבית שחל עליהם איסור עיה"ג. וחידן על זה הגר"ם ב"ע דמאחר דמע"ש דעיה"ג אסור בהנאה, אינו שוה פרוטה, והרי פדיון צריך להיות בכסף ששוה פרוטה. ובהו חלוק דין הקדש מדין מעשר שני. דבהקדש, המחלל שוה פרוטה על מנה מחולל, ונחפס הכל בקדושה, משא"כ במע"ש, דאינו חופס אלא דמי שוויו דוקא (כמפורש בב"ם נב:) ולכן לא שייך פדיון במע"ש של עיה"ג. ועי' מהו באריכות בתחילת הספר ח"י הגר"ם הלוי על הרמב"ם.]

- [1] אולי כונת רבינו עמ"י המבואר בדף מ"ח ע"ב דבהרזג סלכות- כלומר, מורד במלכות- נכסיהם לאו ליורשיהם. ואולי ר"ל שכל שע"ז חייב סיתה-בבחינת מורד במלכותו יול. (הערת המעתיק)
- [2] דאל"כ תקשה לך קשיית האחרונים, דמסתמא כשמתרין אנשי עיה"ג שעבדו ע"ז, אין העדים יודעים שיצא לבסוף שרוב העיר עבדו ע"ז ומסתמא מתרין בהם במיתת סקילה, ולקמן (פ ע"ב) מחלקו התנאים במותרה לדבר חסור אי הוה כמותרה לדבר קל, והיאך אפשר לבסוף להעניש לענשי עיה"ג כסוף, הלא התראתם היתה משום סקילה. וחידן בזה רבנו, דבעינן ברוקא שהו"ל ההתראה משום סקילה- ולא משום סוף- ככדי לעשות גמ"ד לסקילה- ואם רואים כ"ד הגדול אח"כ שרוב אנשי העיר נגמר דינם לסקילה, כ"ד פוסקים על העיר חלות שם עיה"ג, וממילא דין השע"ז להיענש כסוף. אבל אין צורכים לנגזר את דינם לסיף, אלא דוקא לסקילה. ועי' מאמר רבנו (בקובץ חידו"ת) בענין קבלת עדות לדנ"פ אי בעיא ג' או כ"ג, ובענין יישוב קשיית הגמ"ח בענין קבלת עדות לענשי עיה"ג אי בעיא כ"ג או ע"א. (הערת המעתיק).
- [3] ואילה"ק על זה מהסוגיא דפסחים (ה), דישאל סקיבל אחרית על חמצו של נכרי עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא. והקשו בגמרא, והיחא למ"ד דבר הגורם לממן כממון דמי, אלא למ"ד לאו כממון דמי למה עובר, וקשה, שלמי דברינו צריך להיות הדין שאף למ"ד כממון דמי ב"כ אינו עובר האיל ובאמת הוה שייך לגוי. אך בזה י"ל, דמאחר שהגוי מניקע לגמרי מדין כל יראה, שפיר אזילין בטר גרם ממון כדי להעמידו בעלולת אחרת. וכן בהקדש, שכאשר שההקדש מופקע לגמרי משבועה, כפל, ואותא, שפיר ניתו לומר שלמי שגורם הממון נקרא שלו. אבל בנ"ד, היכא שאף המפקד ישנו כרין עיה"ג, בתנאים הנכונים, א"א להעביר בעלות החפץ לזה שטרם לו ממון, הואיל ויש כבר בעלים נמורים. וא"כ ליתא בדין עיה"ג. כך העיר ר' אהרן ליכטנשטיין.
- [4] כן תמה רבנו. ובפשוטו נראה לפרש בסתתו דשחיטת טריפה שפיר טהרתה מידי נבילה, ומזה דייקו בגמ' דשחיטה שאינה ראויה שפיר מהניא לענין טהרה מידי נבילה וממילא הוה"נ הך שחיטה שאינה ראויה דאיסורי הנאה. דרק לגבי אכילה קי"ל דשחיטה שא"ר אינה נותרת באכילה. (הערת המעתיק).
- [5] ונראה להכיא ראויה מהבנה זו בדברי ר' יוחנן לדעת הרמב"ן (נזכר בר"ן לעיל מו.) הרשב"א (קידושין ז: ד"ה רש"ס) ודחיו פוסל גם את הדמים ולא רק את הבתבה. (ועי' בוד' הגר"ו זכונים (יב) שחולק). (הערת המעתיק).
- [6] לדש"צ צריך לפרש דב' דינים נאסרו בשללה ולא שלל שמים. הא', ששמן הקדש אינו נאסר, והב', שאף שאינו ממון הקדש כל שיש עליו שם הקדש (כמון כתבי הקודש או מע"ש בירושלים) אינו נשרף. אך נראה דדבר זה הוא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (לפי הרמב"ם קדשי בדק הבית נשרפין לאחר פדיון, ולפי הראב"ד אינו נשרפין, ולא חל עליהן איסור כלל). (הערת המעתיק).

לעם סגלה מכל העמים אשר על־פני האדמה" אומר רש"י :
 "כי עם קדוש אתה — קדושת עצמן מאבותיך ועוד ובך
 בחר ה'", כלומר שתי קדושות הן, אחת "קדושת עצמן
 מאבותיך" דהיינו, הקדושה שבאה לך בירושה. "ועוד ובך
 בחר ה'" — דהיינו, לכל יהודי יש לו קדושה עצמית משלו.
 שרשיהן של שתי הקדושות הללו נעוצות בשתי כריתות
 ברית שבין ה' וישראל עמו. בעצם שלוש הן, אלא שיש בהן
 שתיים שהן אחת, והן : כריתת הברית בחורב עם מקבלי
 התורה ובערבות מואב עם באי־הארץ (הכרכות והקללות
 שבפרשת בחוקותי ובפרשת כי תבוא) ; ישראל נתקדש
 בכריתות אלו והקדושה הזאת עוברת אלינו בירושה מדור
 לדור. זוהי קדושת־אבות, או מה שרש"י קורא "קדושת
 עצמן מאבותיך". לשתי בריתות אלו — ברית שלישית, היא
 דור בלבד, אלא גם עם כל הדורות ועם כל איש ישראל עד
 סוף כל הדורות, ככתוב (דברים כט, יג—יד) : "ולא אתכם
 לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת, כי את
 אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר
 איננו פה עמנו היום". מכאן נובעת קדושה מקורית, עצמית,
 של כל דור וכל יחיד בכל תקופה ותקופה. יש לנו איפוא
 קשר כפול עם רבוך־העולמים, הן כחידיים והן כזרע אבותינו.
 מה ההבדל בין הקדושה הנובעת מכריתת הברית בהר־
 סיני ובהר מואב לבין הקדושה שמקורה כריתת הברית
 האחרונה ? בגמרא מצינו כי מי שנשבע לבטל את המצוות,
 אין שבועתו שבועה מכיוון שהוא "מושבע ועומד מהר־סיני".

כא) דברים פרשת ראה פרק יד
 (ב) כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו
 לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה: ס

מתוך: דברי הרב עמ' שי

כי עם קדוש אתה לדי אלקיך ובך בחר די להיות לו לעם סגולה וגוי (ייד),
 ב'. ופרש"י, קדושת עצמן מאבותיך. ועוד, ובך בחר די. עמשי"כ בסי נפח"ר
 לפי בשלח עה"פ זה קלי ואנהו, ובדרשת רבינו לעשיית תשלי"ב (המופיעה
 בסי על התשובה, מאמר לעברך בברית די).

מתוך: על התשובה עמ' קלב-קלד

עניין קדושת־ישראל :

קדושה זו שניים הם מקורותיה : ראשית, קדושת **אבות**,
 הבאה לנו כמורשה מדור דור, מאברהם אבינו ועד ימינו
 אלה. כמו התורה כך גם הקדושה נמסרת במסורה מדור
 לדור. שנית, קדושה **עצמית** בכל אדם ואדם מישראל. נוסף
 לקדושה שאדם מישראל מקבל בירושה מאבותיו, יש בו
 קדושה שהקב"ח מקדש בה כל אחד ואחד מישראל בכל
 דור ודור. כאן אין הבדל בין תלמיד חכם לעם־הארץ, בין
 איש מידות לאיש פשוט, בין יהודי עובד ה' לבין יהודי
 מגושם — כולם שווים בקדושת ישראל. רש"י בפירושו
 לתורה קבע כלל זה בצורה ברורה. על הפסוק (דברים יד,
 ב) "כי עם קדוש אתה לה' אלוהיך ובך בחר ה' להיות לו
 לעם סגלה מכל העמים אשר על־פני האדמה" אומר רש"י :

היכן מצינו כתוב שנשבעו ישראל בהר-סיני? "נעשה ונשמע" הוא הצהרה, הבטחה, אבל לא שבועה. את השבועה אין אנו מוצאים — כפי שמציין הרמב"ן בפירושו לתורה — אלא בכריתת הברית שבפרשת נצבים שם כתוב "את הברית הזאת ואת האלה הזאת" — אין אלה אלא לשון שבועה. הבטוי "מושבע ועומד מהר סיני" מתכוון איפוא לשבועה זאת שחלה על כל אדם מישראל בכל דור ודור עד סוף כל הדורות.

צא וראה: כל חטא מחלל ופוגם בקדושת-ישראל. אמנם "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא", אבל מבחינת הקדושה יש פער עצום בין ישראל חוטא לבין ישראל כשר. מקור הקדושה הוא בכריתת-ברית, דהיינו בשטר-הסכם של התחייבויות הדדיות. חטא — משמעו שצד אחד בהסכם לא מילא את תנאי הברית וממילא — גם אם החוטא הוא שוגג או אנוס — החסכם מתבטל ("אנוס כמאן דעביד לא אמרינן"), והקדושה שניתנה לו בתוקף החסכם, פוקעת.

בנוגע לקדושת אבות, עוברת הקדושה בירושה מאברהם וממשה ואין בכוח אדם-חוטא לשבור את החוזה; הברית מסורה לכלל ישראל מכוח האבות ואין כוח שיוכל לבטלה. אבל הקדושה העצמית האישית, זו הבאה מכוח הברית שנכרתה גם עם "את אשר איננו פה עמנו היום", אמנם היא נכרתה עם כל עדת ישראל ("כי עם קדוש אתה לה' אלוהיך"), אבל גם עם כל יחיד ויחיד, וכאשר היחיד חוטא הרי הוא פוגם באותו חלק של הקדושה התלוייה בהתחייבויות של היחיד לגבי הברית שנכרתה. בקדושת "כלל ישראל" אינו יכול לנגוע ומבחינה זאת "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא", הוא קשור בקדושה לעם, לעדה מכוח קדושת-האבות — אך כיחיד הוא מנתק עצמו מקשר

הקדושה על-ידי החטא ונפגם חלק מקדושת ישראל שלו. יוצא מכאן שבעל-תשובה הוא לכאורה בעל-מוס, אישיות פגומה ואילו מצד שני אומרת הגמרא (ברכות לד, ב) "מקום שבעלי תשובה עומדין שם — אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד", והרי לבעל-תשובה חסר מימד אחד של הקדושה, קדושת עצמו שנפגמה והוא קיים רק בזכות קדושת אבות שבאה לו בירושה?

הפתרון לשאלה זו הוא בהגדרה נכונה של התשובה. לא זאת בלבד שהתשובה מטהרת את החוטא מזוהמת החטא, אלא יש בה גם מעין כריתת ברית חדשה בין האדם היחיד והקדוש-ברוך-הוא. וממילא, תשובה איננה רק טהרת האישיות, אלא קידוש מיוחד של "הגברא", המכשירה אותו מחדש לכריתת ברית. למעמד כזה יש צורך ראשית-כל שיחא אדם עומד לפני ה' ממש בעימות של "פנים בפנים דיבר ה' עמכם", כשמצד אחד עומד הקב"ה ומצד שני עומד האדם-החוטא-השב. אין שלוחים בכריתת-ברית ואם התשובה היא קבלה מחודשת של קדושה עצמית — הרי אין מנוס מעמידה ישירה זו של פנים-בפנים. ולא זאת בלבד, אלא שלמעמד כזה של כריתת ברית עם היחיד יש צורך בהתחייבות החלטית, התחייבות בשבועה: "ואת האלה הזאת". ויש לשים לב לכך כי בכריתת הברית עם הציבור, עם העם כולו, כגון בהר-סיני או בערבות מואב, לא היה הכרח בשבועה ודווקא בכריתת-ברית עם כל יחיד ויחיד בכל דור ודור יש צורך בשבועה. "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלוהיכם... לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו אשר ה' אלהיך כרת עמך היום".

כב) דברים פרשת ראה פרק יד
(ב) כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו
לעם סגלה מפל העמים אשר על פני האדמה: ס

מתוך: חזון ומנהיגות עמ' קעח-קעט

בעומק חביוני אישיותו. אין לשום אדם אחר קדושה כקדושתו שלו; את הקדושה האישית לא ניתן לחלוק עם מישהו אחר. אם לעשות שימוש במשפט אחר של חז"ל (ברכות נח ע"א), כשם ש"אין רעתם דומה זה לזה", אף קדושתם כך. כל אחד ואחד הוא בעל קדושה נפרדת המיוחדת לו.

מנקודת מבט זו יונקת הקהילה את קדושתה ממיזוג אין-ספור חוויות הקדושה של כלל חבריה. האדם היחיד מקדש את הקהילה.

כמה נאים אפוא דברי התורה: "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך" (דברים יד, ב); אתה קדוש משום שאתה חבר באומה קדושה. "עם קדוש אתה": האומה נזכרת בחלק זה של הפסוק לפני היחיד. אך בו בזמן "ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה" (שם), "ובך" האדם היחיד, בחר ה' כדי שתייסד או תיצור עבורו עם סגולה, עם היקר לו כאוצרו. בחלקו השני של הפסוק נזכר האדם היחיד ("ובך") קודם לאומה ("עם סגלה"); על כל אחד הועמסה המשימה ליצור את עם הסגולה.

ברור מאליו כי כל עוד מדובר בבחירה באדם זה או אחר, אי אפשר שלכולם תוענק אותה מתת ממרומים. כל אחד מקבל את המתת המשקפת את גדולתה של אישיותו. חוויות הקדושה של אדם זה אינן תואמות את אלה של אדם אחר; הן משתנות על פי מעורבותו של האדם ומחויבותו, כמו גם על פי עומק אישיותו ורוחב דעתו. הקדושה היא ביטוי לגדולתו של אדם, ולא כל בני האדם זהים כשמדובר בגדולה.

הקדושה הכפולה

ראו את הערתו של רש"י לפסוק "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה" (דברים יד, ב). רש"י תהה, ככל הנראה, על הכפילות שבפסוק והסביר: "קדושת עצמך מאבותיך, ועוד, ובך בחר ה'", כלומר הקדושה שבעצם הבחירה מוספת על הקדושה שירש העם מאבותיו. במילים אחרות: קדושת ישראל היא בעלת כפל פנים.

ראשית, הקהילה בכללותה היא קדושה. כנסת ישראל איננה רק תלכיד של אנשים, לא רק נפשות רבות; היא אישיות, מהות בפני עצמה. קדושתה של קהילת הברית שלנו באה לנו בירושה מאבותינו. כדי לתבוע מעמד של קדושה, על האדם לשאוב ממשאבי הקדושה העומרים לרשות הקהילה. במקרה כזה שווה קדושתו של משה לקדושתו של שואב מים פשוט. מנקודת מבט זו קדושתו של כל יהודי שווה לזו של יהודים אחרים. זו אינה קדושה אישית ואינטימית אלא אוניברסלית, קדושה המושרשת בקהילה והיונקת מן הקהילה אשר ירשה אותה מאבותיה הקדמונים.

אך היהדות לא הסתפקה בממד הקהילתי של הקדושה. אם הקהילה היא המקור היחיד של קדושה, אזי נטלנו מן האדם היחיד את היצירתיות, היוזמה, המקוריות והיחוד. האדם הבולט בכישוריו לא יוכל להתפתח ולהיעשות למנהיג גדול. על כן אומרת התורה שישנו מקור אחר לקדושה – זו שהאדם מגלה

כג) דברים פרשת ראה פרק יד

(כב) עֶשֶׂר תַּעֲשֶׂר אֶת כָּל תְּבוּאֹת זֵרַעְךָ הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שְׁנָה שְׁנָה:

(כג) וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשִׁכְּן שְׁמוֹ שָׁם מֵעֶשֶׂר דֶּגַן

תִּירוֹשׁ וְיִצְהַרְךָ וּבִכֹּרֶת בָּקָרְךָ וְצֹאֲנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ כָּל הַיָּמִים:

מתוך: הררי קדם - חלק ב - עמ' תמב-תמג

מסכת ברכות דף לח ע"א. תירוש ויצהר

האילן שחייב מה"ת בתרומות ומעשרות, ולפי פשוטו של מקרא אף זיתים וענבים מעשר שלהן אינו מה"ת עד שיעשו תירוש ויצהר. ונראה דלשיטת הרמב"ן, התורה חידשה חלות שם פרי בפני עצמו דתירוש ויצהר שחייב בתרומה ומעשר מה"ת, ואילו זיתים וענבים עצמם אינם חייבין בתרומה ומעשר אלא מדרבנן. ולפי"ז י"ל דיין ושמן הויין חלות שם פרי בפנ"ע ולכן תירוש ויצהר אית להו גם שם פרי וגם צורת פרי, דהיינו צורת הפרי דתירוש ויצהר. ולפי"ז מברכים ברכת כפה"ע רק על צורת פרי בלבד.

אמנם שאר ראשונים ס"ל דזיתים וענבים חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, ויין ושמן חייבין מדין משקין היוצאין מזיתים וענבים דאית להו חלות שם פרי דזיתים וענבים והויין איפוא כפרי עצמו. ולשיטתם משמע דמברכין בורא פרי העץ אף כשאין צורת פרי, דמברכין על יין ושמן בורא פרי העץ משום דאית להו שם פרי דזיתים וענבים ואע"פ שאין להם צורת פרי דזיתים וענבים.

תוס' ד"ה האי דובשא. וז"ל וכן משקין מכל מיני פירות בר מתירוש ויצהר כדאמרינן גבי ערלה עכ"ל. במשנה בתרומות (פי"א מ"ג) איתא "אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים ואין מביאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים", ומתבאר דרק ביין ושמן חל חלות שם פרי, אלא דלית להו צורת פרי דאין להם צורת ענבים וזיתים וערלה תלוי בשם פרי ולא בצורת פרי, ואעפ"כ קיימא לן דמברכים עליהם בורא פרי העץ, ולכאורה מוכח דברכה מסוימת דכפה"ע לא בעי צורת פרי.

והנה נחלקו הראשונים בחיוב זיתים וענבים בתרומות ומעשרות מן התורה דכתיב (דברים י"ד, כ"ב-כ"ג) "עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' ואכלת לפני ה' אלוך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגןך תירושך ויצהרך וגו'". ועיין ברמב"ן עה"ת (שם פס' כ"ב) שפירש דתירוש הוא יין ויצהר הוא שמן, ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות

כה) דברים פרשת ראה פרק יד

(כט) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמן והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען וברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה:

מתוך: על התשועות – עמ' 10-20

התורה שואפת ללמד את האדם כיצד לנהוג. עוסדות בפניו שתי אפשרויות: לנהוג כאחשוורוש או לנהוג כמי שעומד במחיצת האלהים. על פי האפשרויות השנייה, כאשר שותה האדם יין מטרצת מערכת העצבים, רגישותו מעוצמת, תחושותיו מתעוררות – אך הן נותרות ממושמשעות. מתעוררת בו כמיהה למשהו יפה ומקסים. האדם מצוי תחת לחץ רגשי; הוא רוצה לשחרר את המתח. הוא שר לריבוננו של עולם: "אין מקדשין אלא על היין" (פסחים קז ע"א). היהודי מקדש ומתרוסס לדרגות גבוהות יותר. התורה מעולם לא הרתה לו ליהודי שלא להתענג, שלא לשאוב הנאה מחוויות כלשהן. אך היהדות ראתה בעין רעה שני היבטים של רדיפת התענוגות: ההללות – אותה רדיפת תענוגות בלא קץ – והרחף ההיפנוטי-כפייתי ליהנות.

בנקודה זו נזכרים אנו במושג היהודי של הסעודה. זה הוא מוסד מזור עד מאוד. הסעודה היהודית כוללת שני יסודות סותרים: מחד גיטא אכילה, שתייה, סיפוק הרחף האינסטינקטיבי החייתי – מעשה חילוני ופריסטיטיבי; ומאידך גיטא, העלאת קורבן, כיוון שהשולחן הוא המזבח והאכילה היא כמעשה הכוהנים, עבודת האל (עיי' ברכות נה ע"א). היבטים סותרים אלו מובלטים בפסוק הסולל לכאורה סתירה פנימית: "ואכלת שם לפני ה' אלהיך" (דברים יד, כז). מצד אחד, אתה חוגג, אוכל ושותה יין; מן הצד האחר אתה חש בקרבך אל האלהים. כיצד אפשר לצרף שני הלכי רוח המוציאים זה את זה לכלל חוויה אחת?

למעשה, צידוף זה הוא יהודי טיפוסי. חז"ל לימדו: "שלושה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים" (אבות ג, ג). לרידה של היהדות, הארוחה איננה רק הזדמנות לאכול. הארוחה הופכת לסימפוזיון: היא מעוררת דיון ברבי תורה. יתר על כן, לארוחה נרדפת ביהדות מטרה נוספת. בניגוד לבעל החיים, האדם כמעט לעולם איננו אוכל ביחידות. הוא מזמין אחרים. היהודי מזמין את חסרי האמצעים: "והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך" (דברים יד, כט). כך הופכת הארוחה למעשה של צדקה, אהבת חסד. היהדות מרוממת בדרך זו את הארוחה ועושה אותה לחוויה של לימוד תורה ולחוויה של חסד.

כד) דברים פרשת ראה פרק יד

(כג) ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשפן שמו שם מעשר הגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים:

מתוך: פרקים במחשבת הרב – חלק א – עמ' קא-קסב

האכילה היא בעצם מעשה ביולוגי, שאותה הפך האדם המודרני לאירוע חברתי, הכולל נימוסי שולחן והבלטת הצד האסתיטי. היהדות, אף אם היא מכירה בצד החברתי של האכילה בצוותא (זימון, שה לבית אבות וכו'), מנסה להעלותה למדרגה גבוהה יותר ולהפכה לעשייה של קדושה. רבי שמעון אומר: "שלושה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים. אבל שלושה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו משלחנו של מקום" (אבות ג, ז).

הפיכת צורך גשמי למעשה של עבודת ה' היא רעיון יהודי ייחודי. במסורת שלנו נמשל השולחן למזבח, וארוחות הקשורות עם קיום מצוות דתיות, נקראות סעודות מצוה. על הפסוק: "ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חזן משה לפני האלוהים" (שמות יח, יב) מעיר רש"י: "מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה, כאילו נהנה מזיו השכינה" (ראה דברים יד, כג: "ואכלת לפני ה' אלהיך").

כו) דברים פרשת ראה פרק טו

(ז) כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלקיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון:
(ח) כי פתח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו:
(ט) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא:
(י) נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשך ובכל משלח ירך:
(יא) כי לא יחול אביון מקרב הארץ על פן אנכי מצונך לאמר פתח תפתח את ירך לאחיק לעניך ולאביונך בארצך: ס

מתוך: אדם וביתו – עמ' קכה-קכו

כל אחד וכל דבר מושפע ומופעל על ידי מישהו או משהו חמצוי מחוצה לו. על הנחת יסוד זו מתבסס מושג החסד. מי שעיקר מעייניו בתועלתיות, חייב להבין כי נדיבות לב היא מעשה מועיל ותועלת. גם הפתי עשוי לסבור כך: כעת אני רב כוח, עשיר, בעל יכולת לתמוך באחרים, וה"אתה" תלוי בי. אבל הגורל הוא גחמני והפכפך. בעתיד עלולים תפקידינו להתחלף, ואני, העומד כעת ברשות עצמי וכוחי רב עמי, אמצא את עצמי במצוקה נוראה, ומי שכעת מפציר בי ומבקש את עזרתי עשוי להיות במצב שיאפשר לו לבוא לעזרתי בעת צרה ומשבר. על כן חייב אני לסייע לו כעת, כדי שאוכל לפנות אליו מחר כשאחיה זקוק לעזרתו.
התורה אומרת:

כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלהיך נתן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון. כי פתח תפתח את ירך לו, והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו ... נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו ... כי לא יחול אביון מקרב הארץ, על כן אנכי מצונך לאמר פתח תפתח את ירך לאחיק לעניך ולאביונך בארצך (דברים טו, ז-יא).

אינך יכול לחזות את אירועי העתיד ואינך יכול לנבא היכן ייעצר גלגל המזל. היום אחיך הוא אביון הזקוק לעזרתך; מחר עלול המצב להשתנות ואתה הוא שתפשוט את ירך אליו. בני אדם זוכרים את החסדים ואינם שוכחים את העוולות. העוני לא יחול מקרב ארצך; ואין איש יודע מנת חלקו של מי יהיה העוני מחר, ולכן אני מצווך להושיט יד עוזרת לאחיק האביון. בעתיד תיאלץ לפנות אליו בבקשה והוא יגמול לך טובה. "שלח לחמך על פני המים, כי ברב הימים תמצאנו. תן חלק לשבעה וגם לשמונה, כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ" (קהלת יא, א-ב).

כז) דברים פרשת ראה פרק טו

(יג) וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם:

מתוך: חזון ומנהיגות – עמ' צו

מענק הוא סימן להערכה

התורה מלמדת אותנו כי כאשר משחרר אדון את עבדו העברי נאמר לו כי "לא תשלחנו ריקם" (דברים טו, יג). מענק הוא סימן להערכה הדרית ולשוויון. מעניינת היא ההלכה העוסקת בביטוי הפיסי של מעשה הקניין במהלך הנישואין (קידושין ז ע"א; רמב"ם, הלכות אישות ה, כב). בדרך כלל נותן החתן טבעת לכלתו. אבל מה הדין אם החתן אומר "הרי את מקודשת לי" אך הטבעת ניתנת לו בידי הכלה? אמת, ההלכה דורשת שזו תינתן לאישה בידי הגבר, אך אם מדובר ב"אדם חשוב", אין צורך לחזור במקרה זה על טקס הנישואין. די בעצם העובדה שהוא קיבל מתנה ממנה, וזאת משום שהיא הפיקה הנאה גדולה מנכונותו לקבל את הטבעת. כאשר אדם חשוב מאוד מסכים לקבל מתנה, ההנאה והסיפוק שיש מכך לנותן המתנה הם בעלי ערך גדול.

כח) דברים פרשת ראה פרק טו

(ז) כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלקיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון:

מתוך: מסורה חוברת א- עמ' כז-כח

המוטלת עליהם, דהב"ד חייבין לראות שצדקה תנתן לעניים. זוהי כוונת הגמ' ב"ה (ו.) ת"ד מוצא שפתיך תשמור וכו' ועשית, אזהרה לב"ד שיעשוך, שחובת הציבור לתת צדקה מתקיימת כזה שהב"ד כופין על הצדקה, ואין זה מדין הרגיל של כפייה על המצוות — שיכופו הב"ד את היחידים לקיים את המצוות המוטלות עליהם, אלא דין בפני"ע הוא זה, ונלמד מקרא בפני"ע, שבכפיית הב"ד מתקיימת חובת הציבור בצדקה.

ובמצוות צדקה בתורה יש ב' פרשיות, פרשה אחת בראה (דברים ט"ו, ו.) ח, דכתיב כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלקיך נתן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון, כי פתח תפתח את ירך לו, והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו. וכתוב אחר בפ' בהר (ויקרא כ"ה, לה), וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך. ואמר בזה הגר"ח ז"ל, דב' פרשיות אלו הן ב' חיובים נפרדים, דחובת היחיד דמצוות צדקה נלמדת מקרא דפתח תפתח שבפ' ראה, וכזה הוא דשייכן שני הלאורוין ולא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך, אבל חובת הציבור נלמדת מקרא דפרשת בהר, והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, והחובה להחזיק ידי גר תושב הוא רק חלק מחובת הציבור לבד, ולכן לא נזכר בקרא דכפרשת ראה. ועיין במשנה פ"ג דמגילה (דף כג:), ואין אומרים ברכת אכלים ותנחומי אכלים וברכת התנים... פתוח מעשרה. וכיאר כזה רבינו שליט"א, דמה דבעינן דוקא לעשרה בעד תנחומי אכלים [דהיינו שורה שעושין בבית הקברות] וכן בעד ברכת התנים היינו משום, דבכל המצוות של חסד, מלבד חובת היחיד לנחם את האכלים ולשמח חנן וכלה, ישנה גם חובת הציבור, ולכן מצרכינן דוקא לעשרה, דהיינו ציבור, בעד קיום הציבור של חסד דניחום אכלים ושמתח חנו וכלה.

בענין כפייה על הצדקה

בגמ' ב"ב (דף ח:): כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה. ובתוס' ד"ה אכפיה לרב נתן הקשו, וז"ל, וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי:): אמר כל מ"ע שמתן שכרה [כתובת] בצדה אין ב"ד של מטה מזהרים עליה, וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ירך לו, וכתיב כי בגלל הדבר הזה יברכך, ועיי"ש מה שתירצו בכמה אופנים. ומרן שליט"א תירץ בזה בשם זקנו הגר"ח זצ"ל, דבמצוות צדקה יש ב' חיובים, דיש חובת היחיד לתת צדקה ולעשות חסד, ויש גם חובת הציבור, דהציבור בתורת ציבור חייבים בצדקה. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (ריש פ"ט מהל' מהנות עניים) וז"ל, כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה וכו', מעולם לא ראינו ולא שמענו מקהל מישאל שאין להן קופה של צדקה, דזהו חלק מחובות הציבור, להעמיד גבאי צדקה ולחלק צדקה לעניים. וממילא נראה דניחא קרשיית החוס', והא דאין כופין על מצות עשה שמתן שכרה בצדה היינו לומר, שאין הב"ד כופין את היחיד לקיים מצות צדקה המוטלת עליו. אבל כיון דמלבד חובת היחיד בצדקה קיימת גם חובת הציבור, הרי מה דהב"ד כופין אין זה משום חובת היחיד, אלא בעד חובת הציבור

(ג) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני פי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך:

הכתוב (דברים טז, ג) 'כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, וכן הרמב"ם צפתיחתו להגדה נוסחתו היא 'צבילו ילאנו ממלרים'.

ונראה לבאר את נוסחת הרמב"ם צבילו ילאנו ממלרים - הא לחמא עניא, דהנה

צביאור מלות מלה וצסיפור הנאמר עליה, נראה שיש בו שני ענינים, א. לחם עוני, שמעיד על העינוי וקושי השעבוד במלרים, וזה מתבאר מפרש"י לדברים (טז, ג) על הך קרא דלחם עוני לחם שמזכיר את העוני שנחטנו במלרים. ב. המלה יש צה גם משום זכר לחירות, וכמו שאומרים בהגדה 'מלה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק צלקס של אבותינו להחמין עד שנגלה עליהם ממ"ה הקצ"ה וגאלם. וכיון שבמלה כלולים שני הענינים גם של העבדות וגם של החירות, ע"כ מקדימים לומר בתחילת ההגדה פסקא זו 'צבילו ילאנו ממלרים' כנגד החירות שבמלה, - וזה לחמא עניא' כנגד קושי השעבוד, שהוא לחם העוני דאכלו אבהתנא צארעא דמלרים, ושניהם כא' הם המה שני עניני המלה, וכמש"כ.

ועצם יסוד זה מבואר ברמב"ן (דברים, טז, ה) וז"ל, 'וצאר צכאן דברים רבים, כי הזכיר

במלה שהיתה לחם עוני, להגיד, כי לזה לזכור שילאו בחפזון - והיא עוני, זכר כי היו במלרים צלחם לר ובמים לחן, 'והנה תרמוח לשני דברים', וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא צארעא דמלרים'. ומבואר ברמב"ן דהמלה רומזת לשני דברים, והיינו הלחם עוני את קושי השעבוד, והמלה עממה את החפזון של היציאה, כלומר את הגאולה.

ויעוין בתו' בערבי פסחים (קת, א) בד"ה מאי דהוה הוה וז"ל, 'ועוד שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק צלקס להחמין עד שנגאלו, ואע"ג דהוה לחם עוני, יש לאוכלה דרך חירות', היינו דהתו' הוקשה להם איך שייך לומר דמלה טעונה הסיבה כי היא כתובה זכר לחירות, הא החפלא של המלה הוא לחם עוני, ולמה אם אכלה צלא הסיבה לא יי"ת. ותירלו דהן אמנס החפלא של המלה לריך להיות לחם עוני, אבל מעשה האכילה דינו להתקיים צדרך של חירות, וצלא הסיבה לא ילא, ודבריהם ל"ב.

ונראה לבאר דהרי במלה יש את שני הענינים דמחד גיסא הוא הלחם של העינוי וקושי השעבוד, מ"מ מאידך גיסא המלה היא ג"כ סימן לגאולה, וכמו שאומרים ב'מלה זו', 'שלא הספיק צלקס להחמין עד שנגלה עליהם מלך מה"מ וגאלם', ותמוה צאמת איך יכוננו שני הדברים יחדיו.

ונראה, דצחמת החפנה שנ המנה הוח לחם עוני, ואם עשאה מלה עשירה פסולה ואין יולאים צה, כי זה היה מצבם האמיתי של עם ישראל במלרים, שהם היו בעומק השעבוד צסתר המדריגה, ולכן החפלא של הלחם הוא לחם עוני, והוא הלחם דאכלו אבהתנא צארעא דמלרים כשהיו משועבדים, אבל נראה שמעשה אכילת המלה דינה להיות צדרך חירות, והביאור, דצאמת הגאולה צאה אליהם מלמעלה ע"י גילוי שכינה, וע"ז מורה המלה שלא הספיק צלקס להחמין, וכמו שאומרים 'עד שנגלה עליהם מלך מה"מ וגאלם', ולכן לורת האכילה דינה להיות צהסיבה דרך חירות, להורות על הגילוי שכינה שגאל אותם מהושי השעבוד, והגאולה והחירות אינס

(ל) דברים פרשת ראה פרק טז

(ג) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך:

מתוך: הגדת שיח הגרי"ד - עמ' יט

שיח הגרי"ד

הא לחמא עניא - הרמב"ם בהגדה גורס בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא. וצריך ביאור מה הוסיף הרמב"ם בזה, ומהו המשך הדברים להא לחמא עניא. והנה מצינו במצה שני ענינים. מצה נקראת לחם עני, כלומר, עבדות ושעבוד, כמבואר ברש"י (דברים ט"ז, ג') וז"ל: לחם עני. לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים עכ"ל. ומצד שני מבואר במשנה דרבן גמליאל (פסחים דף קט"ז:) דמצה היא על שם שנגאלו ממצרים. חזינן דבמצה נכללו שני ענינים, מצד אחד שעבוד ועוני ומצד שני גאולה, וכ"כ להדיא הרמב"ן על התורה (שם).

והנה איתא במשנה דמצה היא על שם שנגאלו ועל זה מייתי המשנה הקרא דכי בחפזון, ומזה מבואר דהא דמצה היא על שם שנגאלו היינו משום, שהגאולה היתה בחפזון ולא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ ותיכף ומיד גאלם הקב"ה ללא שהי' (עיין לקמן אות נ"ג). אשר לפי זה יש לבאר את נוסח הרמב"ם, בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא, דהנה אונקלוס תירגם את מה דכתיב בפרשת ראה (דברים ט"ז, ג'), כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, ארי בבהילו נפקתא מארעא דמצרים, ותרגום דבהילו היינו בחפזון. וזהו שבא בעל ההגדה להשמיענו בתחילת דבריו את שני ענינים אלו שבמצה. בבהילו יצאנו ממצרים, דהיינו בחפזון, ואשמעינן דמצה היא כנגד הגאולה שהיתה בחפזון. וממשיך לומר הא לחמא עניא דמצה היא ג"כ לחם עני כנגד השעבוד והעוני, וזהו המשך הדברים שבנוסח הרמב"ם.

לא) דברים פרשת ראה פרק טז

(יא) ושמחת לפני ה' אלקיך ויבך ויתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר ה' אלקיך לשפן שמו שם:

מתוך: נפש הרב – עמ' שיד

פרשת ראה: (טז, יא) ושמחת לפני ה' אלקיך ויבך ויתך ועבדך ובתך וכו'. ונראה לומר דיסוד המחייב בשמחה הוא היות האדם נמצא במצב של לפני ה'. ועי' גמי חגיגה (ה:). אמר רב פפא אין עציבות לפני הקביה שנאמר (דברי הימים א' טז, כז) הוד והודד לפני עז וחדוה במקומו, ועגמי מויק (יד:). דכתן גדול דכל השנה כרגל לכוייע דמי [לענין ניהוג אבלות, והרמב"ם שכתב (בפ"ז מאבל היו) שכהן גדול חייב בכל דברי אבלות, דבריו בזה הם נגד הך גמי דמויק, וכבר עמדו על כך האחרונים], ונראה בביאור דברי הגמי, דמבואר ברמב"ם פ"ה מכלי המקדש ה"ו, שתפארתו וכבודו (של כה"ג) שיהיה יושב במקדש כל היום, ונראה לומר כנייל, שיסוד המחייב בשמחה היינו היות האדם במצב של לפני ה'. ולפיכך בשלש רגלים שחייב כל אדם לעלות לרגל ולהמצא בעזרה, דהיינו – לפני ה', זהו גופא המחייב בשמחה. והנה בריה ויהי"כ דנו האחרונים, אם יש בהם חיוב שמחה א"ל, ועגמי מויק (כד:). דקיייל כשיטת ריע (שם יט.). דריה ויהי"כ כרגלים (לענין דחיית אבלות), וענין זה שיויט דוחה לאבלות, יסודו במצות שמחת יויט, דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד (שם בגמ' יד:), הרי להדיא דקיייל לדינא שיש חובת שמחה בריה וביוה"כ. ולפי דברינו היה נייל, דכתיב (ישעיה נט, ב) כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם. ונמצא שביוה"כ שיש שמה מחילת עונות, חוזר האדם להיות עוד הפעם במצב של לפני ה'. וכן בריה, כיון דיסוד מצות תקיעת שופר הוא לשם זכרון, וכיון דלזכרון קאתי – כלפנים דמי (עי' גמי ר"ה כו. – לענין דין אין קטיגור נעשה סניגור), נמצא דאף בריה וביוה"כ יש ענין מיוחד של לפני ה' המחייב בשמחה. והייט גמי דכה"ג, דכיון שכבודו ותפארתו הוא שיהיה יושב במקדש כל היום, נמצא שהוא מחייב תמיד להיות לפני ה', ולפיכך חייב הוא תמיד בשמחה (כישאל ברגל – שהיותו במצב של לפני ה' מחייבו בשמחה), ועיי' לעולם אין הכה"ג נוהג אבלות.³

3. וכל זה מבואר בס' איש ההלכה (עמ' ריריא כהערה) באורך. ועיי' עוד בס' שיעורי היאהי"צ (ח"ב, עמ' קצד).

לב) דברים פרשת ראה פרק טז

(יד) ושמחת בחגך אתה ויבך ויתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך:

מתוך: דברי הגות והערכה – עמ' קמח-קמט

כולנו יודעים את ההלכה, שעל פיה מתבטלת האבילות על אחד משבעת הקרובים מפני קדושת יום טוב. יהודי שהחל לשבת "שבעה" זמן קצר בטרם התקדש החג, אבילותו מתבטלת עם כניסת החג. הבה לא נשכח כי מושג האבילות ההלכתי איננו מציין רק טקס ונוהג. האבילות הנה הרבה יותר מכך: היא חוויה פנימית של יאוש קודר, מפלה קיומית שלימה, של האבסורדיות של החוויה. זוהי חוויה מבעיתה המכה את האדם מכה ניצחת, המערערת את אמונתו ומוקיעה את תודעת האני שלו כדמיון-שוא. בדומה לכך, מצוות השמחה ביום טוב איננה כוללת רק פעולות טקסיות, אלא אף חוויה נאמנה של ששון ושמחה. כשהתורה מצווה: "ושמחת בחגך" אין היא מתייחסת רק לעלי-צות ולהתבררות, לעליזות מלאכותית או לצהלה שטחית, אלא לחוויה עמוקה וחודרת-כול של שמחה רוחנית, שלווה ומנוחת הנפש – חוויה הנובעת מן האמונה ומתודעת נוכחותו של ה'. הבה נשווה עתה לנגד עיני רוחנו מצב עניינים ממשי כדלהלן: האבל, שזה עתה קבר אשה או אם אהובות, שב לביתו מבית הקברות – מקום שם הניח חלק מעצמיותו, שם היה עד להבלו הנלעג של הקיום האנושי. הוא שרוי בהלוך רוח של תהייה על עצם תקיפותו של עולמנו הערכי. הבית ריק, משמים, כל רהיט מעלה בפניו את זכרה של הנפש האהובה שהוביל לקבורה. כל פינה עמוסה בזכר נות. והנה, ההלכה פונה אל האבל הבודד ולוחשת לו: "קום מאבלך; הרחק אפר מראשך; החלף בגדיך; הדלק את נרות החג; קדש על גביע היין בהודיה לה' על שנתן לנו מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון; ברך 'שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה'; הצטרף לקהילה החוננת וקדש את החג כאילו דבר לא אירע, כאילו היתה עמך הנפש האהובה שאת מותה אתה דואב". ההלכה, המסוגלת לעתים להיות כה רכה, כה מתחשבת ונוחה לבריות, עשויה לפעול בנסיבות אחרות כמטילת משמעות ותובעת ציות ללא עוררין. ההלכה מעוררת את האדם, השבור בגופו וברוחו, הנושא על שכמו את משא הקיום האבסורדי, כי ישנה את הלוך-רוחו, יזנח את כאבו ויבחר בשמחה. הבה נחזור על השאלה: האם תמורה מעין זו היא מן האפשר? האם ניתן לקפוץ ממעמקי השי-ממון העגום וחסר התוחלת היישר אל שמחת האמונה? האם יכול אדם להמיר חוויה מפלצתית בתחושה של משמעותיות עליר-נה? אין אני רשאי לשפוט בכך. אולם, ידועים לי אנשים אשר ניסו לחולל פלא זה, הגדול שבפלאים.

מצוות השמחה ברגל: מקורה וטיבה

הנה יש לעיין בסוגיא דמועד קטן (יד ע"ב), "אבל אינו נוהג אבלותו ברגל שנאמר 'ושמחת בחגך וגו'' אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד". הלא מצוות שמחה מתקיימת על ידי אכילת בשר ושתיית יין, כמבואר בשלהי פסחים (קט ע"א), ואבל מותר בכל זה, ומדוע לא ינהוג אבלותו ברגל? ואפילו בזמן המקדש, שמצוות שמחה תלויה באכילת קדשים, יכול היה לקיים שמחה, והלא אבל מותר לאכול קדשים (ורק אונן נאסר), ומדוע ראתה הסוגיא בשמחה ואבלות שני הפכים בנושא אחד?

אכן נראה פשוט, כי שמחה ברגל, אף על פי שבזמן המקדש נצטוונו לקיימה על ידי אכילת קדשים, ובזמן הזה על ידי שארי דברים כגון אכילת בשר ושתיית יין, הינה חלות שמחה שבלב במובן היותר פשוט, שיהא האדם שמח ברגל. הלכות אלו שייכות רק למעשה המצוה ופעולתה הטכנית, אך כרור שהמצב הנפשי של האדם ברגל הוא עיקר מצוות שמחה, אלא שהתורה צייתה איך לקיים שמחה שבלב וקבעה מסמרות להלכה, כי בזמן הבית, שמחה זו מתגשמת על ידי אכילת קדשים, ובזמן הזה על ידי תענוגים שונים.

ושלוש ראיות לדבר: (א) הרמב"ם סובר, בניגוד לדעת התוספות (מועד קטן יד ע"ב, ד"ה עשה), כי גם בזמן הזה אנו חייבים בשמחה רבה תורה. וכן כתב בהלכות יום טוב (ו, יז): "אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים וכי יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד כראוי לו". ולכאורה צריך עיון, מהו קיום שמחה בזמן הזה? אנו יכולים להבין קיום אכילת קדשים ביום טוב; ברם, קיום אכילת בשר תאווה, נתינת קליות ואגחים או קניית בגדים צבעונים – מהו חלותם? ועל כורחנו מוכרחים אנו לאמר, כי עצם הקיום של שמחה הוא חלות שמחה שבלב, וחלות זו מתבטאת על ידי דברים הרבה – בזמן המקדש, על ידי אכילת קדשים, ובזמן הזה על ידי סיבוב שמחה בכל רבר העלול לעורר רגשות שמחה בלב האדם.

(ב) עיין בלשון הרמב"ם בסוף הלכות לולב (ח, יב): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמחה בהן בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'". הרמב"ם כנראה סובר, ששמחה בית השואבה מהווה חר חלות שם עם שמחת יום טוב, דבחג הסוכות נתחייבו ישראל בשמחה יתרה במקדש וזוהי שמחת בית השואבה כדמפורש בקרא "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, ט). וכן כתב ב"ספר המצוות", עשה, נד:

וכולל באמרו 'ושמחת בחגך' מה שאמרו גם כן לשמח בכל מיני שמחה וזוה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים וכו' ולשחוק בכלי ניגון ולרקד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך.

כמו כן, עיין שם, עשה, קסט שכתב: "שציונו ליטול לולב ולשמחו בו לפני ה' שבעת ימים". נטילת לולב במקדש כל שבעה היא בעיקרה קיום מצוות שמחה במקדש וכמו שכתוב בקרא "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", אלא שמתגשמת היא על ידי לולב. עיין בירושלמי (סוכה ג, יא) שנחלקו אמוראים במצוה זו: "אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר ואית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר". מוכח כי קיום לולב שבמקדש זוהו עם מילוי תוכת שמחה. חזינן, כי אותה המצוה עצמה יכולה להתקיים באופנים שונים – על ידי אכילת קדשים, על ידי עידון בתענוגים, על ידי שירה במקדש, ועל ידי נטילת לולב. ברם, בכל הפעולות האלו מתבטאת חלות מצוה אחת, שמחת יום טוב, שמהותה שמחה בלב. הטכניקה משתנית, אך חלותה יציבה וקיימת.

(ג) עיין ברא"ש, ראש השנה, פרק ד (סי' יד) שדן בעניין נוסח הזכרת וברכת היום בראש השנה וכיום הכיפורים, וציטט דברי גאונים וקדמונים בנידון:

בתשובת מר שר שלום כתוב כר"ה היו אומרים בשתי ישיבות בין כתפילה בין בקידושא מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזיכרון הזה שהרי כתוב אלה מועדי ה' בריש ענינא ובסוף ענינא וידבר וכו' וקאי אכל ענינא וכו' וראש השנה ויום הכיפורים וכו' וכולה איתקוש להדדי לקרותם מועדי ה' מקראי קדש וכתוב זיכרון תרועה מקרא קדש.

ושוב: "רבנו יצחק בר יהודה הנהיג במגנצא לומר והשיאנו בר"ה וכיוה"כ בשם רבנו אליעזר הגדול וכן רבנו משולם שאל את פי ראש ישיבה בירושלים והשיבו שאומרים והשיאנו בר"ה ויוה"כ". גדולי עולם אלה סוברים, כי ישנה שמחה בראש השנה, והרכרים מרפסן איגרי: מתי נצטוו ישראל להקריב שלמי שמחה בראש השנה, ואיך תתקיים בכלל שמחה ביום הכיפורים, שאסור באכילה? כמוכן, שהדבר פשוט, שקיום שמחה כאן הוא קיום שבלב, ושאני ראש השנה ויום הכיפורים רק בנוגע למעשה המצוה. בשאר הדגלים נצטוו ישראל להגשים חובת שמחה על ידי אכילת קדשים, ובראש השנה לא נאמרה פעולה מסוימת שעל ידה תצא לאור חלות שמחה פנימית. ברם חובת שמחה וקיומה ישנה גם בראש השנה וביום הכיפורים.

סמוכים לרברי הגאונים הללו המה דברי רבן גמליאל במשנה, מועד קטן יט ע"א (והלכה כמותו): "ר"ג אומר ראש השנה ויום הכיפורים כרגלים", ודוחים אבלות. והלא בסוגיא יד ע"ב מבואר, כי דחיית אבלות על ידי רגל הוא בשל מצוות שמחה, "ושמחת בחגך". חזינן שישנה חלות שמחה בראש השנה וביום הכיפורים, והוא קיום שמחה שבלב, שיכולה להתקיים דווקא על ידי ידיו והרהורי תשובה.⁹

9. כמוכן, בראש השנה, בניטוד ליום הכיפורים, הקיום שבלב גם יכול לבא לידי ביטוי במעשה, אם כי לא באכילת קדשים; ועיין ברא"ש (שם) שהוסיף: "וגם בספר עזרא מצינו שהיו בזבים כשונם מן הגולה ואמר להם עזרא כי קדוש היום לאדוננו ואמר אכלו מעורנים ושאו ממתקים כדי שתהא השנה שמינה ומתיקה עליכם ושלוח מנות לאין נכון לוי".

לד) דברים פרשת ראה פרק טז
(יד) ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך
והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך:

מתוך: מן הסערה – עמ' רלה-רלו

מנוחה ומצורע ושמחת החג

תלמידו של רבנו יחיאל מפאריש, כתב כי מצורע אינו יכול לקיים מצוות שמחה משום שאינו יכול להיכנס אל המחנה. הפקעת אבלות תלויה בטובות האדם לפני ה' וכל מהות שמחת הרגל היא התנדבות האדם בשכינה וכמו שביארנו לעיל. לפיכך מנודה ומצורע מופקעים. עצם העובדה של שילוח מצורע חוץ לשלוש מחנות וקיום "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (ויקרא יג, טו) והתבדלות המנודה מקהל הגולה – כי זהו חלות נידוי כרתיב בקרא, "וכל אשר לא יבא וגו' יבדל מקהל הגולה" (עזרא י, ח) – חוצצת בינם לבין השכינה ומפקיעה עמידתם לפני ה' ברגל. ממילא, אינם יכולים לקיים מצוות שמחה גם אם לא ינהגו נידויים ברגל, שהלא ככל אופן, לא יותר להם להיכנס לג' מחנות,¹² ולפיכך אין כאן מפקיע ניהוג צרעת ונידוי. ועיין בדברי השיטה לתלמיד רבנו יחיאל מפאריש (מועד קטן יד ע"ב ועמ' יד מרפי הספר), שנתקשה להסביר למה נידוי נהג ברגל אף על פי שאבלות אינה נהגת, בעוד שאבלות לכאורה חמורה מנידוי, ותיירץ:

ואעיג דאשכחא מילי טובא לקמן בשמעתין דנהיגי באבל ולא נהגי חומרייהו במנודה כגון איסור תלמוד תורה ועשיית מלאכה וקריעת בגדים מ"מ אשכחא נמי מידי דחמיר במנודה טפי מבאבל כגון לישוב בארבע אמותיו.

12. עיין ברש"י, מועד קטן יד ע"א, שפירש שניהוג צרעת ברגל הנידוי בסוגיא הוא "שלא יבא אל תוך המחנה ולא ילח". ומשמע שאם אינו נהג, יכול להיכנס לג' מחנות. אך הרמב"ם (הלכות טומאת צרעת י, ו) הביא דין רגל לגבי פריעה ופרימה ושאלת שלום, ולדבריו ניתן להבין שגם לו לא היה נהג צרעתו ברגל היה אסור בג' מחנות; וכך סובר תלמיד רבנו יחיאל.

ולכאורה צריך עיון מהי זיקת איסור ישיבה בד' אמותיו לניהוג נידוי ברגל. ברם לפי מה שכתבנו ניחא; באיסור זה מתבטאת ההתבדלות מקהל הגולה וממילא אינו עומד לפני ה' ומופקע משמחה.

ועוד יותר נראה, כי הלא הרוחה של שמחה הוא מצוה דרבים. ונראה דפירוש מצוות רבים הוא שיש בה קיום רבים (לאפוקי חיוב רבים); וכי כמה חמור כח המצוה אם הרבה אנשים נתחייבו בה) – כלומר, שמחת יום טוב מתקיימת בכך שאדם שמח בעצמו וגם משמח אחרים, וכראשכחן שחייב לשמח את בני ביתו כמבואר בדברי אכ"י בסוגיא בראש השנה (ו ע"ב), "אשה בעלה משמחה", וגם לשמח הלוי והעניים והאומללים, וכרתיב בקרא, "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך" (דברים טז, יד). ועיין ברמב"ם (הלכות יום טוב ו, יח) שכתב:

וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו.¹³

נמצא, דשמחת אחרים מעכבת בקיום מצוות שמחת יום טוב. על כן מנודה ומצורע המשולחים חוץ לשלוש מחנות ומובדלים מכלל ישראל, אינם יכולים לקיים מצוות שמחה, שהיא מצוות רבים. וזה שדייק תלמידו של רבנו יחיאל וכתב: "ואסור לבוא אל המחנה ולשמח עם האחרים". לפיכך נהגים גם ברגל, דהרי מופקעים המה ממצוות שמחה.

13. והשווה רש"י (דברים טז, יא): "ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך וכר'".

לה) דברים פרשת ראה פרק טז
(יד) ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך
והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך:

מתוך: מן הסערה – עמ' ריט-רכ

שמחת העיבור ברגל ואבלות היחיד

מבואר בגמרא (מועד קטן יד ע"ב), משום דאתי עשה דרבים
("ושמחת בחגך" ודברים טז, יד) ודחי עשה ריחור. אם כן, מדוע לא נשתמש
באותו הטעם גם ביחס למגודה ומצודע; תבוא מצוות עשה של שמחת הרגל
ותדחה מצוות ניהוג צרעת ונידוי.
לאמיתו של דבר, התוספות (ד"ה מהו) הרגישו בזה כנוגע למגודה, עיין שם
מה שתירצו; כמו כן, נתקשו בזה עוד כמה ראשונים, ועיין בתוספות הרא"ש
שכתב:

נ"ל לתרץ דגבי אבל הוא דשייך לומר אתי עשה דרגל דכתיב ביה
ושמחת ודחי עשה דאבל שהוא מצוה על מניעת השמחה, אבל
ד"ן מנודה הוא לקיים מצוות לא תסור, ומחמת שאיני שומע
לדברי חכמים הטילו עליו חומר זה ואינו מבטל מצוות ושמחת
של רגל, כי חומר זה אינו מצוות מניעת השמחה.

מעין זה כתב אף הריטב"א: "וי"ל דמדאורייתא כיוון ששמח באכילת בשר
וכיוצא בו אין הרגל מתחלל וקרינן ביה ושמחת בחגך". דבריהם מוקשים
מאוד; הלא גם אבל יכול לאכול בשר ולשתות יין,¹ ורק קודם קבורת המת
אסורים קרוביו באכילת בשר ובשתיית יין ולאחר קבורה הותרו, ומכל מקום
הופקעה האבלות, ועל כרחינו מוכרחים אנו לאמר, כי עצם קיום פרטי

3. עיין תענית י" ע"א.

האבלות כגון חליצת הסנדל, ישיבה על גבי קרקע, איסור רחיצה וסיכה
וכדומה סותר שמחת הרגל. אם כן, גם במגודה תימנע שמחת יום טוב, דהלא
חייב הוא ברוב דברי אבלות שנתחייב בהם האבל, כפי שעולה ממרוצת
הסוגיא שם. ובכן מה פירוש דברי הרא"ש, "כי חומר זה אינו מצוות מניעת
השמחה"?

בעל השיטה לתלמידיו של רבנו יחיאל מפאריש מתרץ באופן אחר. אחרי
שהוא קובע שתכבוסת ושאלת שלום במצודע, שבהן רנה הסוגיא, אינן
אסורות אלא מדרבנן, הוא מטעים:

ולחכי מיבעיא ליה מי אמרינן אתי עשה דרבים ודחי להאי עשה
דיחיד או דילמא כיוון דלא מיקיים בכך שמחת הרגל דהא מיחייב
בפריעה ופריסה ובעטיפת שפה ואסור לבוא אל המחנה ולשמח
עם האחרים וכל הני דאורייתא ניהו ופשיט ליה דבכל הני טקרא
מלא דבר הכתוב לא שנא מועד ולא שנא חול וכיוון דכן הוא דלא
מצי לאוקומי שמחת הרגל לא מבטל מיניה אפילו חדא מכל מילי
דמיחייב בהו בכלל שתא.

תירוצו של רבנו יחיאל מתנגד לתירוצם של הרא"ש והריטב"א. הם יישבו כי
המצודע מקיים מצוות שמחה בכל האופנים אף אם נהוג בצרעתו, והוא תירץ
שאינו יכול למלא תוכת שמחת הרגל משום שאסור לו לבוא אל המחנה. ויש
להבין, לשתי הדעות, מה אופי מצוות שמחה, וכמה נחלקו.

לו) דברים פרשת ראה פרק טז
(יד) ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך
והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך:

מתוך: מן הסערה – עמ' רו-רט

השמחה והחמלה

הבה ונבחן את מצוות "שמחת הרגל", אשר ההלכה קישרה בינה ובין תחושת הסימפטיה כלפי האומלל וחסר הכול. בכל מקום שבו התורה מצוה עלינו לשמח, ורייחי מקשרת הוראה זו עם מצוות הצדקה: ושמחתם לפני ה' אלהיכם אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם ואמהתיכם והלוי אשר בשעריכם כי אין לו חלק ונחלה אתכם (דברים יב, יב); ושמחת לפני ה' אלהיך בכל משלח ידך. השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימיו על אדמתך (שם יב, יח-יט); ושמחת אתה וביתך והלוי אשר בשעריך לא תעזבו כי אין לו חלק ונחלה עמך (שם יד, כו-כו); ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך (שם טז, יד); וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים (שם ה, טו).

וכך מנסח הרמב"ם מצוה זו:

וכשהוא אוכל ושותה [בחג] חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואיטו טאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר 'יוכיחם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפסם' (הושע ט, ד); ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר 'זוריתי פרש על פניכם פרש תגיכם' (מלאכי ב, ג) (הלכות יום טוב ו, יח).

הרמב"ם מציג כאן את המונח "שמחת מצוה" לעומת "שמחת כריסו", שמחה אנוכית, שאותה הוא מזהה עם "לחם אונים", הוא לחם הנאכל בעצב, ועם "קלון". הרעיון הדיאלקטי בא כך לידי ביטוי. רגש השמחה, כמובן, עשוי להתעורר על ידי חוויות שונות, אך אין צריך לומר, כי הרגש אשר התורה מדברת עליו נגרם על ידי הדגשת "האני" ושביעות הרצון העצמית. זו היא תוצאת התחושה הטבעית של הסיפוק שזוכה לו האדם ממלאכה שעלתה יפה, מהשלמה מוצלחת של משימה, מהגשמת תוכנית, מן המודעות לכך שטרחתו

לא היתה לשווא. ימי החגים הם תקופה של שמחה המעורבת בתחושת תודה בשל ברכת השמים שכני האדם זכו לה, בשל העושר והשפע. עובר הארמה והרועה חוגגים את החג ושמחים בהישגיהם.

ושמחת לפני ה' אלהיך בכל משלח ידך (דברים יב, יח) עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה בשנה... ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן ובין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך (שם יד, כב, כג); ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יכרכך ה' אלהיך (שם טז, י); חג הסכת תעשה לך שבועת ימים באספך מגרנד ומיקבך (שם טז, י).

התורה מטעימה, כי באירועים כגון תגי האסיף והקציר, או כאשר אדם מעלה מעשר שני לירושלים, הנעימה העיקרית היא זו של שמחה המתעוררת באדם בשל תחושת ביטחון. זה עינוגה של הנפש השלוה, השלמה עם עצמה ועם הטבע. עם זאת, היהדות דאגה לכך ששמחת החג וההתלהבות הכרוכה בו לא יחזקו באדם את התבולותו וברידותו הקיומיות; אדרבא, עליהן להביא אותו לקשר הרוק יותר עם רעיו. תחושת הסימפטיה – שהיא מעצם מהותה תוריה של כאב, השגת הסבל, העוני והמחסור – הוחדרה אל רגש השמחה הנשגבת. רק באמצעות המודעות הביקורתית, המשלבת את האנטיתטי אל תוך רקמת החוויה, מתגשא רגש השמחה מהילולת קציר אנוכית ואינסטינקטיבית אל תחום קיומי נעלה ואנושי יותר, שבו נטענים הרגשות בערכים, והשמחה עוברת תהליך של חיברות, כשירות שמגיש האדם לרעיו בני האנוש.

למען האמת, הצדקה באופן כללי היא ביטוי למודעותנו הדיאלקטית: התורה קישרה בין מידת הצדקה לבין רגשות השמחה, הביטחון והגאווה על הישג האדם. "כאשר יכרכך ה' אלהיך" (דברים טז, י) הוא הרעיון המתקשר עם מצוות הצדקה. רגש החמלה הוא הביטוי החברתי של השמחה. האדם נקרא לעבוד את האלהים על ידי סיוע שהוא מושיט לבני האדם דוקא כאשר הוא מצוי במצב שבו הוא נוטה פחות מכול להעמיד את עצמו לרשות אחרים, כאשר הוא עוסק בעצמו והשירות היחיד שהוא רואה בו ערך כלשהו הוא

שירות עצמו. הוא שבע רצון מעצמו; הצלחתו היא אדירה, הוא צוהל למראה הצלחותיו הכבדות והריות מוכן לנעול את דלתו בפני העולם כולו מרוב התפעמות מעצמיותו הנפלאה. ובדיוק אז, נשמעת הקריאה לבוא לעזרה. האדם מבין לפתע כי לחיים ישנו גם צד אחר אשר ממנו התעלם בשל שמחתו הגדולה יתר על המידה; ישנם גם תקוות שנכזבו, ייסורים וכישלון, וכל עוד יש ממשלה לעוני, לדלות ולכאב, אין מי שיכול לראות עצמו מאושר ומצליח. מחווייה ריאליסטית זו צומח ועולה רגש הסימפטיה.

כל זה מתרחש ברמת הקיום הגדור בתוך עצמו, קיום שאינו מקושר עם אחרים. היהדות, עם זאת, רוממה ריאליטיקה זו אל מישור גבוה יותר. האדם משתחרר מן ההתמקדות בעצמו, כאשר הוא חווה את הרחף הרגשי כלפי האנטיתזה; מודעותו מתרחבת והריותו מתחיל להבחין ברעו, שבו הוא מוצא את התגלמותה של הסתירה, את החווייה ההפוכה. כשהוא נתקל בשלילה שב"אתה", נפתח "האני" לרווחה וכך נוצרת קהילה קיומית.

לז) דברים פרשת ראה פרק טז
(טו) שבעת ימים תחג לה' אֶלְקֵיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּכַרְכְּךָ ה' אֶלְקֵיךָ
בְּכָל תְּבוּאֹתֶיךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהֵייתָ אֶךְ שִׂמְחָה:

מתוך: על התשועות – עמ' קג-קד

שמחה בנוכחות השכינה

שמחה, אליבא דהלכה, ניתן לחוות רק כאשר האדם מצוי בנוכחות הא־להים. בכל פעם שבו אומרת התורה "ושמחת" היא מסייגת ואומרת "לפני ה' א־להיך", כדוגמת הפסוקים הבאים:

ושמחתם לפני ה' א־להיכם שבעת ימים (ויקרא כג, ט).

שבעת ימים תחג לה' א־להיך במקום אשר יבחר ה'... והיית אד

שמח (דברים טז, טו).

תחושת השמחה והמודעות לנוכחותו הבלתי נראית של ריבון העולמים אתה הן. האדם מרגיש כי התקרב אל מקור כל ההוויה. הוא חש קרוב עד מאוד אל שורשיו, הוא מרגיש שהוא מצוי כאופן כלשהו בנוכחות בוראו. האדם חווה את קרבת ידירותו של ה', וזו שעה של שמחה מבחינת ההגשמה העצמית.

השמחה, על פי היהדות, איננה רגש או מצב רוח. מצבי רוח הם חולפים ושטחיים. אין הם מתמזגים בתוך האישיות ואין הם נתנים ביטוי למודעותה הפנימית של האישיות. לעתים נקלעים בני אדם למצב רוח מרכא. אין פירושו של דבר כי מודעותם לקיום "האני" שלהם נחלשת בשל כך או מתערערת. מצב רוח יכול להיוולד בשל חיוך או מילה הנאמרת בידי מוכר, או בשל ידיעה המופיעה בעיתון. את מצב הרוח יכול להוליד גירוי כלשהו. בפודים מתעורר מצב רוח, ולא חוויה.

אך כאשר היהדות מדברת על שמחה בקשר לשלושת הרגלים, עניינה בחוויה עמוקה של שמחה המתבטאת במצב קיומי, במודעות קיומית. מודעות השמחה היא מודעות לכך שיש לקיום האנושי תכלית, כי ישנן הגשמה עצמית ומחויבות למטרה כבירה. לחיים יש משמעות. מי שחש כי החיים הם חסרי משמעות מנהל קיום של מהיום למחר, מן היר אל הפה, לא במשמעות הכלכלית בלבד אלא גם במשמעות המטפיסית. אדם שכזה יכול לזכות בשעשוע רב – הוא יכול להשתכר, הוא יכול לרקוד ולשיר, הוא יכול להתברד – אך הוא לא יכול ליהנות משמחה במשמעותה המלאה.

מעניין עד מאוד לגלות שהשמחה מיוחסת גם לה': "הוד והודר לפניו עז וחדוה במקמו" (דברי הימים א' טז, כז). כאשר אנו מברכים את ברכת החתנים, המוכרת גם בשם "שבע ברכות", אנו אומרים "שהשמחה במעונך" (כתובות ח ע"א). פירושו של דבר ששמחה של אמת יכולה להתרחש רק במשכנו של ה'. השמחה מתקיימת רק כאשר האדם מצוי "לפני ה'". כאשר האדם חש ניכור כלפי ה', כאשר הוא מרגיש כי ה' רחוק ממנו, כאשר אין שום תקשורת בינו ובין אביו שבשמים, אזי גם אין כל שמחה.

לח) דברים פרשת ראה פרק טז

(טז) שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם:

מתוך: גן שושנים חלק א – עמ' עא-עב

והנה עיין מאמר רבינו כיבוד ועונג שבת (בשעורים לזכר אבא מרי ז"ל עמוד ס"ה-ס"ז)
שהגדיר חילוק בין קדושת שבת לקדושת יו"ט, דביו"ט יש מצות שמחה משום דבאים למעונו של הקב"ה דיש מצות עלייה לרגל להמצא במקדש ה', ולכן כיון שהאדם נמצא בביתו של הקב"ה בכל מקום שהוא יש מצות שמחה, דשמחה היא תוצאה מעמידה לפני ה', "שמחתי באומרים לי בית ד' נלך". אבל בשבת אין האדם בא למעונו וביתו של הקב"ה, אלא דהשכינה שורה ברשותו ותחומו של האדם, והקב"ה בא כאורח לביתו של בשר ודם, ולכן יוצאין לקראתו, לכה דודי לקראת כלה, וכיון שהקב"ה הוא אורח בכתינו יש מצוה לכבד את הבית, אבל אין מצות שמחה בשבת מפני שאין אנו נמצאים בתחומו וביתו של הקב"ה, לפני ה', אלא אדרבה הרבונו של עולם מצמצם שכינתו ונכנס לבתינו השפל.

לט) דברים פרשת ראה פרק טז

(טז) שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם:

מתוך: הררי קדם – חלק ב' - מהדורה ראשונה – עמ' שמח

שלש פעמים בתורה בציווי של עליה לרגל, כתיב, שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון א' השם', ויש הפסק בין האדון לה', וכ"ה בפ' משפטים (כג, יז), ובפ' כי תשא (לד, כג), וגם בדברים בפ' ראה (טז, טז) דלא כתיב האדון, מ"מ כתיב, 'את פני א' ה' אלקי ישראל', ויש הפסק בין פני לה' א' ישראל, וצ"ב בזה.

ונראה לומר שהם שתי בחינות שונות בעולי רגלים, שיש עולי רגלים שעולים לרגל כדי לראות את פני האדון, את המקדש בתפארתו והבית על תלו, הכיור וכנו בדים ובלולות משוררים ושוערים, וזהו האדון, אבל ישנם עולי רגלים שעולים לרגל כדי לראות את את ה' ולידבק בשכינה, כש"כ ביעקב אבינו עוד קודם שנבנה המקדש, 'ויפגע במקום' דהיינו בהשראת השכינה, וכל חפצם הוא לבא ביתך ביראתך ולידבק בה'. והנפ"מ בין שתי בחינות אלו, הוא משחרב ביהמ"ק שאין לנו את העליה לרגל, ואין לנו לא ארון ולא בדיו לא בדים ולא בלולות, וחסר לנו את הבחינה של פני האדון, אבל עדיין אפשר לראות את פני ה' אלקי ישראל, ולידבק בשכינה בד' אמות של הלכה, כדקי"ל דמיום שחרב ביהמ"ק אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, והגם שאין לנו את כל ההוד וההדר של הביהמ"ק, עדיין אנחנו יכולים לידבק בשכינה ע"י התורה וחכמי ישראל.