

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר דברים – פרשת כי תבוא

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 כי תבוא פרק כו

(ג) ובאת אל-הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי-באתי אל-הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו.

מתור: על התשובה – עמ' עה-עו

"ארץ-ישראל מוחזקת היא בידינו מאבותינו" (בבא-בתרא קיט, א). האם פירוש הדבר, כי לכל יהודי חלק בשותפות על הבעלות לארץ-ישראל? לא. ארץ-ישראל אינה שייכת לכל יהודי ויהודי לחוד, אלא לכלל-ישראל כחטיבה אחת ייחודית ועצמית. בחלוקת הארץ עלידי יהושע בן נון הועברו זכויות בעלים מן הכלל כולו לשבטים היחידים, קנין הכלל הועבר אז על-ידי החלוקה לקנין פרטי. אבל קודם לחלוקה, וגם עכשיו כאשר חלוקת הארץ לשבטים אינה קיימת, הרי הזכות של יהודים לארץ-ישראל אינה בעלת אופי פרטי, יחיד. — אלא היא זכותו של כלל-ישראל. לי עצמי כפרט, אין לי כל תביעה או זכות על הארץ. זכותי האישית נובעת מכך שאני חלק מכנסת-ישראל וחבר בה, וכיוון שהארץ שייכת לכנסת-ישראל, הרי היא שייכת גם לי. הקנין של יהודי בארץ-ישראל אינו חזקת יחיד אלא חזקת הכלל, חזקתה של כנסת-ישראל כאישיות מטאפיזית. אמנם לכל אחד מאתנו זכות לארץ-ישראל — אבל זכות זו באה אך-ורק מתוך ההתדבקות החד-משמעית בכנסת-ישראל, מתוך ההזדהות המלאה עם כנסת-ישראל; כאישיות פרטית, תלושה מכנסת ישראל — אין ליהודי זכויות בארץ-ישראל. כנסת-ישראל כאישיות עצמית שלימה, היא הגדרה חלכתית מובהקת, המסתעפת לכמה וכמה עניינים שבהם אנו מצווים להבחין בין כלל ישראל כצירוף של יחידים, לכלל-ישראל כאישיות עצמית, בלתי מתחלקת.

(ב) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(ה) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אֲבִי וַיִּרְדֵּי מִצְרַיִם
וַיִּגְרֵ שָׁם בְּמַתֵּי מַעֲטָ וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָדוֹל עֲצוּם וְרָב:
(ו) וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עֲלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה:
(ז) וַנִּצְעַק אֵל ה' אֱלֹקֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת
עֲנָנוּ וְאֶת עַמְלָנוּ וְאֶת לַחֲצָנוּ:
(ח) וַיּוֹצֵאנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבַמָּרָא גָדֹל
וּבְאֹתוֹת וּבַמִּפְתִּימִים:

מתור: זמן חירותנו – עמ' קג-קו

מיסרא דה' מן ידיו ומבתר כדן נחה למצרים". במילים אחרות, לולי ביקש לבן להשמיד את יעקב אבינו ואת כל ביתו, היה ה' משאיר את יעקב בארם, וחושך ממנו את כל מה שהתרחש עימו במצרים. הנזירה "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" (בראשית טו, יג) היתה מתממשת בעת ישיבתו של יעקב בארם. מדוע בחר ה' במצרים כארץ שבה היה על בני ישראל לשהות מאות שנים בעבדות ובסבל? הוא מסל את ארם משום שלבן ביקש לעקור את הכול. הגלות בארם משמעה השמדה מוחלטת של בית יעקב. "ארמי אבד אבי" ועל כן "וירד מצרימה".

הבנה זו מונחת ביסוד תיאור גורלם של היהודים לאורך ההיסטוריה, כפי שהוא מוצג במבוא בן שלושת החלקים לקטע "ארמי אבד אבי". אנו פותחים באמירת "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קירבנו המקום לעבודתך". מילת המפתח היא "לעבודתך": דרך החיים היהודית היא עבודת ה' ברציפות. היהודי חי על פי ההלכה; עבודתו את ה' מתבטאת בדרכים שמספרן הוא כמעט אינסופי (ראה רמב"ם, הלכות דעות ג, ב-ג). דבר זה עומד בניגוד לדרך החיים חסרת הגבולות, מלאת ההוללות, אשר עבודת האלילים עודדה אותה ואשר הפגאניות המודרנית עדיין מעודדת אותה. כאשר דחינו את עבודת האלילים כדרך חיים וקיבלנו עלינו חיים של עבודת ה', נעשינו לעם בודד ומבודד. הפסוק המצוטט בחלק זה של המבוא מבליט בדידות זו: "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר" (יהושע כד, ג) – אבינו מוכר היה תמיד בכינוי "אברהם העברי". רבי יהודה מבהיר את משמעותו של כינוי זה: "כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד" (בראשית רבה טב, ח). אכן, הכינוי "עברי" – המורה על דרך חייו השונה של אברהם אבינו, ועל כן גם על בדידותו – דבק לא רק בו אלא גם בנו, צאצאיו.

חלקו השני של המבוא ל"ארמי אבד אבי" מביא עימו עיקר מרכזי שני בייעודו של עם ישראל: "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא. שהקדוש ברוך הוא חישב את הקץ לעשות כמו שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים". ההיסטוריה שלנו היא משונה ביותר; היא מורכבת מקיום הבטחותיו של ה', אך בקצב איטי עד מאוד. ה' הבטיח לאברהם אבינו את הארץ; אך זו לא ניתנה לו. מאות שנים חלפו, ורק בסופו של דבר אכן התגשמה ההבטחה. אנו עדיין מצפים למימוש ההבטחה המשיחית. זו תגשם ביום מן הימים, כפי שהבטחתו לאברהם להוציא את בני ישראל משעבוד מצרים התממשה בסופו של דבר.

"לבן ביקש לעקור את הכול"

דרשתה של פרשת "ארמי אבד אבי" (דברים כו, ה-ח) מהווה את גרעינה של ההגדה, ועם זאת ישנן שתי דרכים להבנת פסוק הפתיחה שלה. ראשית, יכולים אנו להבינו כאומר כי לבן הארמי ביקש להשמיד את אבי, למחות אותו ואת כל צאצאיו, זכרים ונקבות גם יחד. כאשר יצא יעקב אבינו מארם מבלי שקיבל את רשותו של לבן, רדף אחריו האחרון כאילו הזכות לחופש תנועה איננה חלה על יעקב וביתו; לבן הביט עליו כאילו היה עבד הכפות לאדמתו. כך מצהירים אנו כי המצרים לא היו הראשונים שנילו כלפינו רגשי שנאה. אברהם אבינו היה דמות בודדת, זר שהגיע מעבר הנהר. צאצאיו חלקו עימו את גורלו זה. גם קרובי משפחתם, כגון דוד ובני דוד, התייחסו אליהם כאל עבדים. בהקשר זה אנחנו מבינים "אבד" כפועל יוצא, שמשמעותו כמו "האביד". ועל כן, "ארמי אבד אבי" משמעו: "ארמי האביד אבי". לא קל להבין צורה דקדוקית זו.

על פי הביאור השני "אבד" הוא צורת בינוני פועל; אין זה פועל יוצא. "ארמי אבד" משמעו: "אבי היה ארמי נודד, אובד דרך", והוא יכול לכוון אל יעקב אבינו או אל אברהם אבינו. שניהם היו רועים, נוודים אשר נעו עם צאנם ממקום מרעה אחד למשנהו. בקצרה, בכובד ראש אנו מצהירים כי מוצאנו מדלת העם היה, כי אבותינו השתייכו לחברת הרועים, אשר בסיסה הכלכלי היה צנוע. לאבותינו לא היו טירות, גם לא ארמונות או חוות; רועים היו, ולא עובדי אדמה.

הקושי המתעורר משני פירושים אלו הוא על פניו המעבר המוחספס מחלקו הראשון של הפסוק אל חלקו השני. מה הוא הקשר בין "ארמי אבד אבי" לבין "וירד מצרימה"? תרגום יונתן בן עוזיאל, בהתאם לפרשנות הראשונה, מתרגם "לארם נהריא נחת אבונן יעקב מן שירויא ובעא [לבן] לאובדותיה ושזביה

וזה חלקו השלישי של המבוא, שהוא בבחינת מעבר אל דרשת "ארמי אבד אבי":

והיא שעמדה לאבותינו ולנו. שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם.

צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן ביקש לעקור את הכול, שנאמר "ארמי אבד אבי"...

חכמינו הציגו את לבן בהגדה של פסח כאויב עמנו. בדרך כלשהי ראו חז"ל את לבן באור שונה מזה שאנו רואים אותו. כאשר אנו לומדים את פרשת ויצא, אנו רואים את לבן כשקרן, רמאי, נצלן, אך לא כרוצח. איך ידעו חז"ל שלבן היה חולה נפש שכזה, שונא יהודים? הם ראו ככל הנראה דבר מה בפסוקים; היתה בידם הוכחה. אני מאמין כי הם גילו רגישות רבה כלפי משמעותו של פסוק המופיע בסיפור רדיפת לבן ואנשיו אחרי יעקב וביתו: "ויבא א-להים אל לבן הארמי בחלם הלילה ויאמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע" (בראשית לא, כד). אם ראה הקב"ה לנחוץ ליצור קשר עם לבן ולהזהיר אותו לבל יפגע ביעקב, עלינו להניח כי לבן התכוון לעשות רעה גדולה ליעקב. ככל הנראה לא התכוון לבן לגעור ביעקב אלא להשמידו כליל; שאם לא כן, לא היה ה' מתגלה אל לבן.

לבן עצמו מודה בכך מאוחר יותר. הוא אומר: "יש לאל ידי לעשות עמכם רע וא-להי אביכם אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע" (שם, פסוק כט). איזה חלק מן הפסוק אמור למשוך את תשומת לבו של כל הקורא בו? "יש לאל ידי לעשות עמכם רע". לבן אומר כי הוא ביקש לבוא ולנקום ביעקב. רק התערבותו של הקב"ה מנעה ממנו לבצע את זממו.

משמעותי יותר הוא השימוש שעושה לבן בצורת הרבים: "לעשות עמכם רע". אם כוונתו לפנות אל יעקב בלבד, הית עליו לומר "לעשות עימך רע", בצורת היחיד. אך הוא דיבר גם עם שתי בנותיו ועם נכדיו. לולי הזהיר אותו ה' בלילה שעבר, היה משמיד לא רק את יעקב, חתנו, אדם זר, אלא גם את ילדיו ונכדיו שלו! כך היה עושה לולי "א-להי אביכם". אין הוא אומר "א-להי אביך". רואים אנו כי הוא מזהה עם יעקב את המשפחה כולה. אין הם שייכים לו; אין הוא אביהם וסבם. הוא מתנכר להם לחלוטין. אלהיו אינו א-להיהם; הם עובדים את א-להיו של יעקב. מאוחר יותר, כמובן, הוא דובר חלקלקות ואומר כי "הבנות בנתי והבנים בני" (שם, פסוק מג), אך הוא מודה כי לולי התערב "א-להי אביכם", היה משמיד את כולם, ובנותיו ונכדיו בכלל זה.

שום דבר פרט להתערבות ממרום לא היה עוצר את לבן מהוצאת תוכניתו אל הפועל. בהשוואה אליו היה פרעה אדם מפוכח. פרעה אמנם ציווה להשליך את ילדי העברים אל היאור – אך לא את ילדיו שלו. דאגתו לילדיו היתה דאגה של ממש; כאשר מת בנו בכורו הוא בא במרוצה אל משה והורה לו להוציא מייד את בני ישראל ממצרים. פרעה היה אדם מושחת, נצלן הנוגש בעבריו, אך עם זאת היה אדם נורמלי. הוא צבר את רכושו מחברה של עבדים. הפיתוי לנצל את היחודים היה חזק מדי. רצונו היה שיישאר מדוכאים, אך הוא לא רצה לחסל אותם כליל, ואף לא ביקש לפגוע במשפחתו שלו.

לבן הוכיח כי שנאת יהודים יכולה להגיע לממדים פסיכופתיים. האנטישמיות איננה רק דבר רע מבחינה מוסרית, אלא גם, מן ההיבט הפסיכיאטרי, דבר בלתי נורמלי, רגש חולני. רק מטורף יכול היה לתכנן את הסדרון הסופי, את התוכנית לחסל את כל היהודים כולם, עד לאחרון שבהם. שנאתם של אויבינו בימינו היא בלתי נורמלית, וזה מה שכה מפחיד בה.

לבן מוכן היה להרוג את בנותיו שלו משום שהן קיבלו עליהן א-להים שהוא לא הבינו; הוא חש כה מנוכר להן, עד שהוצתה בקרבו שגאה מטורפת כלפי צאצאיו שלו. ולזה התכוונו חז"ל באומרים "שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו". חלק מאויבינו גרועים יותר מאשר פרעה. "והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם". אם מבקש אתה לדעת מה טיבם של האויבים הקמים עלינו, "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן ביקש לעקור את הכול". לא די לו שביקש לעקור את "הכול", אלא שבכך כלל גם מי שהם בשר מבשרו! סוג כזה של שנאת יהודים מצביע אך ורק על טירוף.

כעת מבינים אנו את המעבר מ"ארמי אבד אבי" אל "יורד מצרימה". חלקו השני של הפסוק נובע מחלקו הראשון. הקב"ה, בברית שכרת עם אברהם, לא קבע באיזו ארץ ישועבדו ויעונו בניו. כל שאמר הוא רק "בארץ לא להם". פשוט יותר היה לו היתה הארץ "לא להם" ארם נהריים – הם דיברו באותה שפה, ולא חיו שם זרים לגמרי. אך לולי יצאו מארם נהריים, לא היו שורדים כלל. זו דרך אחת להבנת "ארמי אבד אבי": לבן היה אויב שטני שביקש להשמיד את יעקב אבינו ואת כל ביתו, ועל כן ירד יעקב מצרימה, ולא נשאר בחרן, כקיום ההבטחה הא-להית.

ג) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(ה) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אָבִד אָבִי וַיִּרְדּוּ מִצְרַיִם וַיִּגְרָם שָׁם בְּמַתֵּי מַעַט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָדוֹל עָצוּם וְרֹב:
(ו) וַיִּרְעוּ אֹתָם הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה:
(ט) וַיִּבְאֲנוּ אֶל הַמְּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת
אֲרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְרֵבֶשׁ:

מתור: פרקים במחשבת הרב – הלק א פרק כ עמ' הנו-הנח

הרמב"ם מציע את הרעיון שחג הסוכות הוא זה, שמעלה את הזיכרון של ישוב הארץ, מלבד כל יתר הנושאים הטמונים בו. הוא כותב: "והנראה לי בארבעת מינים שבלוב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר, אשר היה ילא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות, אל מקום האילנות נותני הפרי והנתרות. ולקח לזכרון זה הטאה שבפירות, והטוב שבריחו, והיפה שבגלים, והטוב שבמשבים גם כן – רצוני לומר ערבי נחל" – (מורה נבוכים חלק ג, פרק מג). משום כך לא היה צורך בהזכרה מיוחדת של ישוב הארץ בסדרי החגיגה של חג הפסח.

רעיון זה עשוי להסביר גם את דעתם של אלה שפסקו, שיש לשתות רק ארבע כוסות יין בליל הסדר. הכוסות האלה מזכירות את ארבעה לשונות תגאולה שבמקרא (שמות ו, ו-ז): "והוצאתי (אתכם מתחת סבלות מצרים)", "והצלתי (אתכם מעבודתם)", "ווגאלתי (אתכם בזרוע נטויה)", "ולקחתי (אתכם לי לעם)". את הלשון החמישי, "והבאתי (אתכם אל הארץ)", אין אנו מציינים בשתיית כוס חמישית. אין כאן שום כוונה לזלזל בחשיבותו של ישוב הארץ או במקום המרכזי שארץ ישראל תופסת בחיינו הדתיים, אלא אך ורק לציון, שחג הפסח מקיף תקופה מיוחדת – מן היציאה עד ההתגלות. הוא החג של יצירת עם, בעל אופי רוחני משלו. ההסבר הנ"ל של השמטת ישוב הארץ בהגדה מניח את הדעת רק באופן חלקי, כי גם המשנה וגם הרמב"ם פוסקים בפירוש, שיש לקרוא את הקטע "ארמי אובד אבי" בליל הסדר בשלמותו ("שיגמור כל-הפרשה"). מדוע אפוא קיצרו את הקריאה? פירוש יותר סביר הוא, שהפסוקים האחרונים ההם הושמטו רק אחרי חורבן הבית והגליית העם מארצו, אבל הם היו חלק אינטגרלי של נוסח "ארמי אובד אבי" בהגדה, כאשר היהודים ישבו בארץ ברשות עצמם. היה זה בלתי מציאותי בעיניהם להודות להקב"ה על הארץ הטובה, אשר ממנה הוגלו! בהשמטת הפסוקים האלה מבליטה ההגדה ביתר שאת את תודעת האבידה שבלבנו ומעוררת אותנו להגביר את תפילותינו לביאת המשיח, למען נוכל שוב לקרוא את הפרשה "ארמי אובד אבי" בשלמותה.

מדוע נתקצרה פרשת הסיפור בליל הסדר!

פרשת הביכורים של "ארמי אובד אבי" משתרעת על ששה פסוקים ומסתיימת בהתייחסות אל ישוב הארץ ואל הביכורים. ב"הגדה", לעומת זאת, משמייטים את שני הפסוקים האחרונים ומסיימים במילים "ויוציאונו ה' ממצרים ביד חזקה וכו'". אנו יכולים להבין מדוע הנושא של הבאת הביכורים אינו הולס את סדר הפסח, אך ההשמטה של ישוב הארץ מפליאה. שני הסברים אפשריים.

התכלית של יציאת מצרים היתה ליצור "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). הפסח וההתגלות בהר סיני קשורים זה בזה, מפני שמטרת היציאה הושגה אך ורק בהר סיני. שיחרור גוף האומה בלבד, בלא מתן זהות רוחנית מיוחדת, אינו נחשב עדיין כקיום הבטחתו של הקב"ה לאבותינו. ובאמת, תפקידו של משה היה להנהיג את יציאת העם ממצרים ולערוך את ההכנות להתגלות, ותו לא. "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות ג, יב). שליחותו לא כללה את הבאת העם אל הארץ, והוא גם לא עשה זאת. ארץ ישראל היתה יעדס הפיזי, אך לא זהותם הרוחנית. בחג הפסח אנו חוגגים את השגת הייחוד של העם, ולכן הושמט בהגדה מן הקטע "ארמי אובד אבי" הפסוק הנוגע ליישוב הארץ.

ד) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(ה) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אֲבִי וַיִּרְדֵּךְ מִצִּרְיָמָה וַיִּגְרֶךָ שָׁם בְּמַתִּי מִעֵט וַיְהִי שֵׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וְרָב: (ו) וְעַתָּה הִנֵּה הִבְאֵתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה' וְהַחֲתוּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ:

מתוך: הררי קדם- חלק ב -עמ' שטז-שיז

לך האות כו' בהוליאך את העם ממלכים תעבדון את האלקים על הכר הזה, וקבלת התורה הוא כל התכלית של יציאתם להיות על ידו ממלכת כהנים וגוי קדוש, וכמצואר בחינוך (מ' ש"ו), וכן מצו' צפ' ליצית (דברים טו, מא) 'אני ה' א' אשר הולאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים, ומצו' להדיא שהתכלית של יציאתם הוא להיות לכם לאלקים שנתקיים צמתן תורה. ומש"כ ירושת הארץ אין לה שייכות ליציאתם, ומש"כ לא דרשי' לקרא דויציאתו אל המקום הזה האמור צפ' ארמי אובד אבי, דהך קרא הוא קיום של הצרית אבות, ואי"ז חלק מהגאולת מצרים שנעשית ע"י משה רבינו ע"ה.

ובמ"ד נמי אין חיוב של כוס חמישי כליל פסת, כנגד הלשון 'והבאתי' אתכם אל הארץ האמור (שמות ו, ח) בהדי הד' לשונות של גאולה, וכבר עמד בזה הגר"א (צפי' על ההגדה) מ"ט אי"ז בכלל הלשונות של הגאולה. אך הביאור בזה דכ"ז הוא בכלל הצרית והבטחה להצבות, אבל אי"ז בכלל יציאתם ותכליתה, ואין מצרכים אלא על ד' כוסות של גאולה, וגם על הל' של 'ולקחתיו', שכולל את מתן תורה, וכמש"כ [וכ"כ צחת"ס עה"ת מהדורת הרי"ג שטרן].

במשנה צפסחים (קטז, א), עד שיגמור כל הפרשה כולה, ותמהו המפרשים דהא אין לא דרשינן מארמי אובד אבי (דברים כו, ה), אלא עד סוף פסוק ח': 'ובאותות ומופתים', ולא דרשינן לכל הפרשה כולה (פסוקים ט - יא).

ונראה לומר דהנה זה נראה פשוט דמה דלא דרשינן לפסוק י', 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה' וגו'', אין מזה שום קושיא על המשנה הנ"ל, דבדאי הך קרא שעסק צמנות הביכורים אין לו שייכות כלל למנות סיפור יציאתם הנוכחת כליל פסת, ובדאי אי"ז בכלל צל' המשנה עד שיגמור כל הפרשה כולה, ומעתה כמ"כ נראה לומר דגם מה"ט לא דרשי' לפסוק ט', יציאתו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש', דיציאתם אין לה שייכות לציאת הארץ, ולקיום הבטחה של ירושת הארץ שהבטחה לנו מאבותינו, דיציאת מצרים לחוד וגאולת הארץ לחוד, ולא בכלל צהיציאתם אלא הד' לשונות של גאולה (שמות ו, ו-ז), 'ובאתי והבאתי וגאלתי ולקחתיו', שכולל גם את מתן תורה, וכמש"כ (שמות ג, יב) 'זה

ה) דברים פרשת כי תבוא פרק כו
(ה) וְעֵנִית וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אָבִד וַיִּרְדַּ מִצְרַיִם
וַיִּגְרַ שָׁם בְּמִתֵּי מַעֲט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָדוֹל עֲצוּם וְרַב:

מתור: זמן חירותנו – עמ' קט-קיג

"ויהי שם לגוי גדול"

בני ישראל נעשו לעם במצרים: "ויהי שם לגוי גדול" (דברים כו, ה). הזוהר (שמות קפט ע"א) מדגיש את מילת "שם" – רק שם, במצרים, יכולים היו בני ישראל להיעשות לעם גדול; לולי היו במצרים, לא היו הופכים לגוי גדול.

בני ישראל נעשו לגוי משום שהיו "מצוינים שם"; הם בלטו במצרים כישות נפרדת. בשתי מילים נרדפות ניתן לתרגם את המילה nation: "גוי" ר"עס". הגאון מווילנא הצביע על כך שתיבת "גוי" נגזרת מן המילה "גוֹהֶה": תווי פנים, ארשת פנים, צורה. למעשה, תיבת "גוי" חלה גם על אדם יחיד: "הגוי גם צדיק תהרג" (בראשית כ, ד). שורשה של מילת "גוי" הוא ברעיון האינדיבידואליות, בייחודיותו של כל מרצוף ופרצוף. ובאשר לעם, כאן יכול המושג "גוי" להתקשר אל תכונות פיסיות המאפיינות גזע כלשהו או אל דרך חיים סגולית, מיוחדת במינה, אל מוסר וקוד משפטי שאין דומה להם. כאשר מישהו מתבלט מתוך ההמון, כאשר עם כלשהו הוא שונה, הולם הוא לדבר על "גוי", על אינדיבידואליות, בין שהיא של אדם בודד ובין שהיא של קבוצת אנשים.

וזה בדיוק מה שאומרת ההגדה: "ויהי שם לגוי" – מלמד שהיו ישראל מצוינים שם". בני ישראל בלטו כקבוצה בעלת ייחוד, וייחוד זה הוא שעשה אותם ל"גוי". לאור האמור לעיל, אנחנו מבינים גם את המאמר כי "בשביל ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" (ויקרא רבה לב, ה; שיר השירים רבה ד, יב). מדרשים אחרים מוסיפים "ולא חילפו את שמלותם" (לקח טוב לשמות ו, ו). כל הדברים האלה מבטאים רעיון אחד: הם בלטו בשונותם; הם היוו חברה ייחודית.

עם זאת, הגדות רבות לומדות את עובדת ייחודם של בני ישראל מן הביטוי "גוי גדול" ולא מתיבת "גוי" לבדה. הצירוף "גוי" רגדול" נושא עימו את המשמעות של "מצוינים", מי שניתן לתת בהם ציון מיוחד, כיוון שהם נפרדים ובעלי ייחוד. אך מדוע צריך היה להוסיף את תואר השם "גדול" כדי להעביר את רעיון הייחודיות? והרי די היה במילת "גוי"!

מאמין אני כי התשובה היא ברורה. המילה "גוי" מורה על ייחודיות, אך אין היא קובעת אם סוג כזה של ייחודיות הוא דבר טוב או רע, יצירתי או הרסני. "גוי" כשלעצמו לא היה מספק לנו תשובה למה שאנו כה משתוקקים לדעת, ריצה לוטר, אם היתה זו תופעה חיובית, אשר הגביהה את הקהילה למרומים גבוהים, או שמא שלילית, אשר גרמה לאנשים חרדה בלתי מוצדקת ותסביכים.

תואר השם "גדול" מסלק ספקות מביכים אלה. ה"גוי", אותה קהילה האוחזת בנורמות מובחנות משלה, היתה קהילה נשגבת. באיזו משמעות יש לראות אותו "גוי גדול" כקהילה נשגבת? ננסה נא למצוא את הגדרתו של צירוף מילים זה:

רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הוה. כי מי גוי גדול אשר לו א-להים קרבים אליו כה' א-להינו בכל קראנו אליו. ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן למצרים היום (דברים ד, ו-ח).

ה"גוי גדול" מייחד את עצמו בשני תחומים. ראשית, הוא מייחד את עצמו בתחום היושר והצדק: "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת ד". העם כשלעצמו, כמו גם הפרטים המרכיבים אותו, הוא בעל תחושה מפותחת של צדק ורגישות מעודנת כלפיו. אינסטינקטיבית אין הוא יכול לשאת את הרוע; הוא שונא מנהגים שיש בהם הפליה או תחבולות של מרמה. עם המסוגל מבחינה רגשית להסכים עם חוסר צדק איננו יכול לתבוע גדולה לעצמו, יהא כוחו הצבאי או הכלכלי אדיר ככל שיהיה, ויהיו הישגיו בתחום המדע והטכנולוגיה מתוחכמים ככל שיהיו. גדולה של אמת מורכבת מאופי מולד של צדק ויושר, מכעס ספונטני המתעורר למראה צביעות ואנוכיות.

התחום השני שבו מתייחד הגוי הגדול הוא תחום התפילה: "כה' א-להינו בכל קראנו אליו". עם גדול הוא עם השופך תפילה, עם היודע את סודה של התפילה. דבר זה נכון גם לגבי האדם הבודד; אדם גדול יודע את סוד התפילה, אבותינו, אברהם, יצחק ויעקב, היו בני אדם גדולים משום שהכירו את התפילה, "אמר רבי שמעון בן לקיש: 'זאעשך לגוי גדול' (בראשית יב, ב), זהו שאומרים [בתפילת העמידה] 'א-להי אברהם' (פסחים קיז ע"ב). אברהם היה ראשון המתפללים. התפילה העניקה לו את הכריזמה הגדולה שלו.

התפילה מייצגת בראש ובראשונה ענווה. אדם עז מצח איננו יודע תפילה מה היא. בבסיסה של התפילה עומדת שלילת העצמי וההכנעה. "הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה כן עינינו אל ה' א-להינו" (תהלים קכג, ב). האדם המתפלל חייב לחוות תלות מוחלטת בישות שבפניה הוא

בא כמליץ יושר. המרכיב העיקרי של התפילה הוא התחינה, לא דברי ההלל. עם עז מצח איננו גוי גדול.

ושנית, התפילה מייצגת תחושה עזה של סימפטיה ושל מעורבות שחש המתפלל בצערם ובכאביהם של רעיו בני האדם. אין תפילה בעד ה"אני" אם ה"אתה" איננו נכלל בה. מעצם טבעה מקיפה התפילה את האחרים, את כולם. התפילה נאמרת תמיד בלשון רבים, משום שליחיד הנתון בצרה אין זכות לבקש מן הקב"ה לגואלו. משה רבינו ניסה לעשות כן וננזף בידי ה': "רב לך, אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" (דברים ג, כו). גוי גדול מורכב ממתפללים רבים החשים זה את כאב זולתו, טובלים כציבור ומתפללים כקהילה.

וכאן אנו עוברים לעסוק במילה הנרדפת לגוי – "עם". הגאון מווילנא גם מצביע על כך שהמונח "עם" לקוח ממילת היחס "עם", והוא מציין קבוצה אנשים שחבריה הנפרדים קשורים זה בזה בתחושה עזה של סולידריות וסימפטיה. כל אחד מהם נוטל חלק במצוקותיהם או בצערם של האחרים. הם שמחים יחדיו וחוגגים יחדיו. אנו, היהודים, ייחדנו את עצמנו בתחום הצדקה. העזרה ההדדית וכיוצא באלה. מקנן בנו רגש עז של חמלה ומודעות ברור לייעודנו המשותף והמיוחד. עדיין זוכר אני כיצד אנו, תינוקות של בית רבן, היינו בוכים כאשר סיפר לנו המלמד כי בעיר מרוחקת כלשהי מותקפים היהודים ומוכים.

חווית השעבוד במצרים עומדת בבסיסה של המוסריות היהודית. לו נשאלתי מה מאפיין את המוסריות היהודית, הייתי משיב במילה אחת: רחמנות. תרגומיה האנגליים השונים של מילה זו (mercy, compassion, sympathy, empathy), אין בכוחם להקיף את מלוא משמעותה. הרחמנות היא גישה רכה ולבבית באופן בלתי רגיל של אדם אחד כלפי רעהו. תיבת "רחמים" גזורה ממילת "רָחַם"; היא מציינת את אהבת האם לילדה. העובדה שבמצרים היו בני ישראל חשופים לסוגים שונים של נכלים והשפלה, העובדה שהתייחסו אליהם כאל חפצים ולא כאל בני אדם, עובדה זו עוררה בעם היהודי רגישות ועדינות כלפי רעיהם בני האדם. רגישותנו היוצאת מן הכלל כלפי היתום והאלמנה מעידה על הבנתנו האוהדת את צערם של אחרים ועל מעורבותנו בסבלותיהם (ראה רמב"ם, הלכות

דעות ו, י). כל זה לא היה קורה לולי התגוררנו במצרים. בלא חווית השעבוד לא היינו נחשפים לסבל, והיינו נותרים בעלי תחושות גסות וחסרי רגישות. על כן, בדברה על חובתנו לכבד את תחושותיהם של האחרים, ובמיוחד של האדם הבודד וחסר ההגנה, מזכירה התורה כי עבדים היינו בארץ מצרים (ראה למשל שמות כב, כ; כג, ט; ויקרא יט, לד; דברים י, יט). לולי היינו במצרים, לולי חשנו בכאב שגורם השוט המצליף, לא היינו מבינים את החוק הא-להי האוסר ללחוץ את הגר ותובע לאהוב את רעינו.

בשעבוד מצרים התהוותה קהילה של סבל. ה' אמר למשה: "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" (שמות ג, י). במילים אחרות: הם לא סבלו כאנשים בודדים, כהמון בני אדם שבאורח מקרי נחשמו לגורל זהה, אלא כישות, כעם שכל חלקו מאוחדים זה עם זה במודעותם לתחושת השותפות של גורלם. כל אחד חש בכאבו של רעהו בן עמו. חפץ אני שחוציא ממצרים את "בני ישראל", פרטים נפרדים כה רבים, וכמו כן את "עמי", כישות יחידה במינה.

רק במצרים יכלו אפוא בני ישראל להיעשות ל"עם" ול"גוי גדול". כנסת ישראל צריכה היתה להתייטר שנים כה רבות בעבודתו כדי להשיג את מעמדה כעם ואת גדולתה. דבר זה נחוץ היה לא רק כדי לפתח את תכונת הרחמנות. ליהודי נחוץ היה לחזות ברוע ולחזות אותו, את העריצות, את האכזריות – שכן אין האדם יכול לשנוא את השטן אלא אם כן הוא מכירו היטב וכבר התעסק עימו. אין די בשמיעת סיפורים על השטן; חוויה ישירה ומעורבות הן דבר שאי-אפשר בלעדיו. יוסף נמכר לפוטיפר, שר הטבחים, כדי שיתורדע לאכזריות האנושית. אותם יהודים שהיו בגטאות ובמחנות ההשמדה מכירים היטב את סכנת האנטישמיות ועומדים יפה על טיבם של הנאומים נוטפי השנאה. לו נותר יעקב בכנען, לא היו בניו והדורות שאחריהם מפתחים רגישות מיוחדת זו כלפי הצדק והיושר. לא היינו שונאים בלהט ובהתלהבות את האכזריות ואת הרשעות. לולי נגזר עלינו לבלות שנים של אימה, לא היינו יכולים לצמוח ולהתפתח ולהיעשות לגוי גדול. בכאב ובייאוש חשגנו גדולה ומעמד של עם. "כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות" (שיר השירים ב, ב).

ו) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(ט) ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש:
(י) ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה' והנחתו לפני ה' אלקיך והשתחוית לפני ה' אלקיך:

מתור: האדם ועולמו – עמ' רב-רג

פרשת "ארמי אובד אביי" כפי שהיא כתובה בחומש מסתיימת במלים "ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת, ארץ זבת חלב ודבש, ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'" (דברים כו, ט-י). מביאי הביכורים היו אומרים את הדברים עד גמירא והרמב"ם מביא אותם בנוסחם המלא. אולם בליל הסדר אנו מדלגים על "ועתה הנה הבאתי וכו'". ונשאלת השאלה: על שום מה אנו מדלגים אף על המלים שאפשר לאומרן גם בזמן הזה? למה אין אנו מזכירים כאן את התודה על ביאת הארץ?

אכן, שאלה קשה היא ונאמרו תשובות. ראשונה: אילו היינו אומרים בליל מסח גם את המלים "ויבאנו אל המקום הזה", היינו קובעים את הרושם, כי הפסוק "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם, ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'" (שמות ו, ח) מהווה גם הוא חלק של "לשוונת הנאולה", וממילא תחיינה לנו חמש לשונות של נאולה וביאת הארץ בכלל זה. מסתבר הדבר שאין אנו מונים את ההבטחה הזו של ביאת הארץ ולכן אין שותים חמש כוסות בליל הסדר, כי אם ארבע בלבד.

נשאלת השאלה: מדוע השמיטו חז"ל את "והבאתי" מלשוונת הנאולה! התשובה היא, כי ההבטחות השונות המבוטאות על ידי ארבע לשונות של נאולה ניתנו תחילה לאבות האומה ולא למשה רבנו. יציאת מצרים באה לקבוע את היציאה מעבדות לחירות - את הכיוון והמהלך של שיחרור מבית עבדים, אולם היעד המדויק והמטרה העיקרית צוינו בפירוש ובמיוחד: מעמד הר סיני, קבלת התורה, ממלכת כהנים וגוי קדוש. הקב"ה אומר למשה: "זוה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם הזה ממצרים תעבדו את האלהים על הר הזה" (שמות ג, יב). דברים אלה שמע משה רבנו מפי הקב"ה בראשית שליחותו ומשמעותם של הדברים היתה ברורה. המטרה הסופית והעיקרית של יציאת מצרים היא ממלכת כהנים וגוי קדוש, גיבושו של עם התורה. לא חירות ועצמאות סתם, כי אם חירות שרוחניות ועצמיות אמונית מעטרת אותה.

ז) דברים פרשת כי תבוא פרק כו
(י) ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי
ה' והנחתו לפני ה' אלקיך והשתחוית לפני ה' אלקיך:

מתור: דברי הרב – עמ' שיג

שהרי בביחסי"ק כתיב, "כי ביתי בית תפילה יקראי", וכ"ה בתפילת שלמה, שתכלית בנין ביהמ"ק היתה לשם התפילה. וגדרה של תפילה כגדר השתחוואה – קיום פנים, אף שאיננה מעבודות פנים. (והזכיר רבינו שיש להזהיר העולם על כך, שהרבה מהניגונים שמזמרים הנוצרים סמוך ליום אידם שבסוף דצמבר יש בהם לשונות של תפילה, וכמה יהודים שרים אותם מבלי לשים לבם לכך שעובדים בזה ע"ז ממש.)

ועיין עוד מש"כ בסי נפה"ר (עמ' רי"ד, אות י"ח) בקשר למנהג הכריעות ביוה"כ, דמבואר בירושלמי שרק הקרובים (שעמדו בעזרה) היו כורעים (כשהזכיר כה"ג את השם המפורש), דהשתחויה רק מהווה קיום מיוחד בפנים בעזרה. ועי' עוד מזה במסורה (חוברת ג', עמ' מ"ב) בהיתרא דהשתחויה על גבי אבן משכית במקדש.

ועיין מגן אברהם (ריש סי' מ"ז) בשם כתבי האר"י, שקודם בואו לביהכ"נ יאמר ואני ברוב חסדך וגוי, ובכניסתו יאמר בבית א' נהלך ברגש. ועי"ש במח"ש"ש, שלכך יש להקדים ולומר את הפסוק ואני ברוב חסדך קודם שיכנס – ולא בשעת כניסה, דתיבת אבוא (שבפסוק ואני ברוב חסדך) אלהבא קאי, וממילא מן הנכון לאמרו קודם שיכנס לביהכ"נ. ורבינו הסביר כוונת האר"י"ל באופן אחר, דסיפא דהך קרא דכתיב אשתחוה וכי קאי דוקא אמקדש, דהשתחויה מהווה קיום דוקא במקדש, וכאמור, ואשר על כן לא שייך באמת הך קרא לביהכ"נ, דבעיקרו לא נאמר אלא אמקדש. משא"כ אידך קרא דבבית א' נהלך ברגש, שפיר שייך אף לבית הכנסת, ומן הנכון לאמרו בשעה שנכנס. (מרשימות הר"י סימון ז"ל, שהועתקו ע"י נכדו הרב עזריאל טשעלסט, שיחיה.)

ובקשר לזה שמעתי מהר"מ גנק, שיחיה, שפעם הזכיר רבינו בשם קדמון אחד, שלפיכך תקנו חז"ל כריעה לברכת הודאה תחילה וסוף, מפני שברכה זו באה תמיד תיכף לאחר ברכת רצה, אשר גדרה בקשה שתתקבל תפילתנו כאילו הקרבנו קרבן, [עמ"ש"כ עוד מזה בסי' נפש הרב (עמ' קכ"א)], וחיות שכל הקרבנות רק קרבים בפנים בעזרה, כעת – לאחר גמר ברכת רצה, נחשב כאילו המתפלל עומד בפנים בעזרה, ולפיכך יש לו להשתחוות, כנוכר כל כך הרבה פעמים במשניות תמיד, וכני"ל.

כי תבוא: בסוף פרשת בכורים כתוב (כ"ו, י') והשתחוית לפני ה' אלקיך. וכ"ה במשנה (בכורים פ"ג מ"ו) המסיימת, והשתחוה ויצא. והובא בשם הגר"א (באדרת אליהו על הפסוק הזה) שדין זה של השתחויה אינו קיום מיוחד במצות הבאת בכורים, אלא דין כללי הוא, שכל הנכנסים לעזרה לאיוו סיבה שתהיה, יש להם להשתחוות קודם שיצאו. ומכאן המקור למח שמופע במס' תמיד כמה וכמה פעמים במשניות השתחוה ויצא. ומח"ס תמח רבינו, מ"ט לא מצינו שכה"ג השתחוה ביוה"כ קודם שיצא מן העזרה. ובסדר העבודה של נוסח ספרד כן מופיע, שהשתחוה קודם שיצא. אכן בגמ' יומא לא נזכר, וכן בנוסח אשכנז זה לא מופיע. [ועי' מש"כ רבינו ליישב בזה בסי' קובץ חידו"ת (עמ' קמ"ח). ובמכתב הגר"י הנדפס בסוף חי' הגר"י על הרמב"ם (עו.) שנשלח לרבינו (לברלין), הגיב על הדבר-תורה החוא, וכתב (בשם הג"ר שמחה זעליג) להסביר את הדין של נתמלא הכית כולו עשן באופן אחר מאשר מה שהסבירו רבינו.]

ועיין רמב"ם (חל' ביאת מקדש פ"ב הי"ד) שכהן חנכס לעזרה ביאה ריקנית לוקח, ולקודש הקדשים – חייב מיתה בידי שמים. ולשון הר"י"מ היא, שנכנס שלא לעבודה או להשתחוות. ובכ"כ שמה דייק מלשון הסמ"ג שאפילו אם השתחוה, כל שלא עבד עבודה מיקריא ביאה ריקנית. ושיטת הרמב"ם היא, שאף שהשתחויה איננה עבודה, אך מכ"כ מאחר שהוא קיום במקדש, זה נופא מפקיע כניסתו מדין ביאה ריקנית.

ועיין משנה וסוגיית הגמ' בסנהדרין (ס' ז'), שחעובד ע"ז כדרכה חייב מיתה, אפילו בפוער לפעור וזורק אבן למרקוליס. אבל בדי' עבודות של זיבוח קיטור ניסוך והשתחויה חייב אפילו אם אין עבודתה בכך. ובגמ' הסבירו, לפי שיצאה זביחה לידון בעבודות פנים, מנין לרבות השתחויה וכי'. ונראה להציע, שאף שאין השתחויה עבודה, מכל מקום מהווה קיום פנים, וכני"ל משיטת הרמב"ם בביאה ריקנית. וממילא י"ל שזהו מה שמלמדנו הפסוק, שאף מה שהוא קיום פנים נמי מתחייב בעושה כן לע"ז אפילו אם זה שלא כדרכה.

וממילא נראה שיש מקום לומר שאף המתפלל לע"ז, אפילו אם אין דרכה בכך, נמי יתחייב מיתה, שאף תפילה מהווה קיום פנים,

ח) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(יב) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולא־למנה ואכלו בשעריך ושבעו:
(יג) ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולא־למנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי:
(יד) לא אכלתי באני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני:

מתור: חמש דרשות – עמ' פה-פז

הודאה בחטא שחטא האדם. ידוע מוכנו של וידוי יום־הכיפורים (בין וידוי זוטא: "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו", בין וידוי אריכתא: "על חטא"): מעשה האשמה ללא רחם וגינני עצמי. אך בפרשת המעשרות הרי אין המדובר כלל בחטאים, אלא להפך: במצוות ומעשים טובים. מתפאר היהודי שלא עבר אף על מצווה אחת, הוא קיים כל מצוות המעשרות כרת וכדין: "ככל מצותך אשר צויתני, לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי; שמעתי בקול ה' אלהי, עשיתי ככל אשר צויתני". הגמרא בסוטה משווה את פרשת המעשרות לאמירת שבחו של אדם. ואף על פי כן היו מכנים חכמינו ז"ל את קריאת הפרשה כשם וידוי, ושומה עלינו להבין מה טיבו של וידוי זה וכיצד שבתו של אדם הוא בו בזמן גם וידוי.

ברם, כמינוח זה טמון יסוד מחשבת היהדות בענייני תשובה וידוי. תשובה מבוססת על שני יסודות: 1. הכוח הגנוח באדם להאשים את עצמו ויכולתו לראות את עצמו דל־ערך וירוד. כוידוי המוצהר של יום הכיפורים, "ואתה צדיק על כל הבא עלינו, כי אמת עשית ואנחנו הרשענו", מבטא הכוח המופלא של האשמה עצמית שלמה, ללא כל סייג. 2. הכושר הרב של כל יחיד לטהר את עצמו; לתפוס שהכוחות הרוחניים הבלתי־מוגבלים הגנוחים באישיותו של האדם (לרבות החוטא הגדול ביותר), מאיצים בה בכיוון השיבה אל הקדוש ברוך הוא; יכולת האדם להתנשא לשיאים הגבוהים ביותר – אם יש לו רק הרצון לכך – אף שנידוד לעומקי תהום הטומאה.

יסוד שני חשוב בריוק כראשון. האדם אינו מסוגל לכרא לירי תשובה אם אין בו האומץ להאשים ולגנות את עצמו. אין חרטה ללא הכרת חטא. מאידך גיטא, אין לתאר הכרת החטא וקבלה להבא אם אין לו לאדם אמונה בסגולות היצירה שלו, ואיננו מאמין בכישרונותיו וכוחות הנפש שלו שיסייעו בידו לקרש את עצמו. אם אדם סבור שהוא חסר ישע וממילא משועבד לכוחות טבע מכניים; אם אינו משוכנע בחירות המעשה של האדם, הרי איננו מסוגל לחוש את אשמתו ואין מקום לצפות שהוא ישתנה. בגדולתו של האדם כלול כתב אישום נגדו וממנו באה גם הקריאה לתשובה. אדם הרואה את עצמו יצור אין־אונים, מצבו כחוטא חסר תוחלת, ושודעת

פרשה זו קורא אדם מישראל פעמיים במחזור שמיטה – בשנה הרביעית ובשנה השביעית – בהשלימו את סדר המעשרות. (מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד והלכות מעשר שני ונטע רבעי יא, ד) אם קריאת הפרשה חייבת להיות דווקא בבית־המקדש).

עניין אחד מושך את תשומת לבנו, מונח הלכתי. המשנה במעשר שני, וגם בסוטה (דף לב ע"ב), וכן הגמרא במקומות רבים, מכנים קריאת פרשה זו – "בערתי הקדש מן הבית" – כשם וידוי מעשר. כך שנינו בסוטה (לט ע"א): "אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, וידוי מעשר וקריאת שמע וכו'". גם במעשר שני (ה, י) נוקטת המשנה באותו מונח: "כמנחה ביום טוב האחרון היו מתורין. כיצור היה היודי". הגדרה זו חזרת ומופיעה גם להלן (שם יא, יב, יד): "האם הקדים מעשר שני לראשון, אינו יכול להתרדות", "האם אכלו באנינה אינו יכול להתרדות", "מכאן אמרו: ישראל וממזדים מתודים וכו'". כללו של דבר, בכל המקורות נחשבת קריאת פרשה זו בתור וידוי. לכאורה, אין השם וידוי תואם פרשה זו. משמעות הוידוי ידועה לנו:

(ט) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(יב) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבועו:
(יג) ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי:
(יד) לא אכלתי באני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני:

מתור: ימי זיכרון – עמ' רכ-רכא-כו: יב-יד

וידוי המעשרות

בפרשת המעשרות שב"כי תבוא" (דברים כו, יב-יד) נאמר: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה וכו' ואמרת לפני ה' אלהיך: בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה ככל מצותך אשר צויתני, לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי. לא אכלתי באני ממנו וכו' שמעתי בקול ה' אלהי עשיתי ככל אשר צויתני".

כמה טוב ויפה הדבר הזה! יהודי בא וקורא לפני ה' במקדש בקול בוטח, שקיים את מצוות הבורא על כל פרטיהן. ואף-על-פי-כן נקראת פרשה זו בהלכה בשם "וידוי מעשרות". הגע בעצמך: מה ללשון וידוי לכאן! הלא הוידוי עניינו התוודות האדם על חטאיו – ואילו בפרשה זו, אדרבה, מצהיר הוא שקיים את המצוות כיאות!! התשובה לכך רמוזה בכ"ף הדמיון של "עשיתי ככל אשר צויתני". כ"ף זו לשם מה! הלא לכאורה דיינו בלעדיה! אלא שוידוי מעשר הוא בכלל וידוי על חטא, שמתוודה היהודי על שהשהה אצלו את המעשרות והביכורים עד הפסח שלאחר השנה השלישית. לבסוף הוא מצהיר בוידויו, שאכן נתן כבר את כולם: מעשר ראשון ללוי, מעשר עני לגר, ליתום ולאלמנה ולעניים, ושהוא עצמו אכל מעשר שני שלו בירושלים בקדושתו ככל מצוותו. הוא לא סבל בשל כך, לא היו לו קשיים ולא נגרמו לו יסורים "ככל אשר צויתני" – אילו היתה שמירת המצוות עולה לו בקושי ובצער – ייתכן שהיה מוותר על קדושת המעשר ולא היה כלל נוהר בקיום המצוה. ועכשיו, אף-על-פי שהשהה אותה – קיים לבסוף את המצוה בנפש חפצה ובשמחה מעומק הלב, וזהו מה שהוא מתוודה ואומר: "ככל מצותך אשר צויתני". ולכן נקראת הפרשה בשם "וידוי מעשר"; אילו לא קיים את המצוה במלואה, הרי שלא היה ראוי להתוודות כך.

היהודים "כי פשעינו וחטאתינו עלינו וכס אנחנו נמקים" (יחזקאל לג, י) הייתה בעצם צורקת.

כל וידוי מתבטא בקריאה: "שחורה אני ונאווה, בנות ירושלם" (שיר השירים א, ה). אם אין רואים את ה"נאווה", אי-אפשר גם להבין ב"שחורה". אין הברל אם הקריאה היא: "שחורה אני ונאווה", או "נאווה אני ושחורה, בנות ירושלים". מה שיש לציין הוא שהחוטא רואה את עצמו משתי זוויות-ראות מנוגדות – כיטול היש וגדלות היש. לכן שכחו של אדם, כגזותו, הוא חלק מהזידי. משום כך הפרשה "שמעתי בקול ה' א-לחי עשיתי ככל אשר צויתני", היא גם פרשת וידוי. בקריאת הפרשה אומר האדם כי מוכשר הוא לחיות בהתאם לרצון ה' חיי קדושה וטהרה. ואם עד עתה הוכיח שכוחו למלא את רצון הקדוש ברוך הוא בהרכה מצבים קשים, יש צידוק לתביעה ממנו שיפגין את כוחו בכל הנסיבות. נמצא, שהאומר "עשיתי ככל אשר צויתני" אחראי הוא למשגים שבהם זנח תפקידו ופעל כ"שחורה" ולא כ"נאווה". אם הוא קובע בגאון "עשיתי ככל אשר צויתני" ברין שיהיה מוכשר גם להודות בהכנעה: לא עשיתי ככל אשר צויתני.

על הפסוק: "ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראת הצבאת" (שמות לת, ח), מביא רש"י סיפור מדרשי נאווה: "בנות ישראל היו בידן מראות, שוראות בהן כשהן מתקשטות וכו' והיה משה מראס בהן, מפני שעשויים ליצר הרע. א"ל הקב"ה: קבל, כי אלו תביבין עלי מן הכל". משה התקשה להבין כיצד המראות שהנשים השתמשו בהן להתקשט לפני בעליהן וכאווה העת גם נהנו מיופיין יהיו ראויים להיקבע בכיור אצל המזבח, שם יהודי מביא קרבן חטאת שעליו הוא מתוודה בלב נשבר? כיצד יכלה ה"נאווה" מתמראות להיות בתיאום עם ה"שחורה", בה כרוכה הגישה אל המזבח? אך הקדוש ברוך הוא אומר: "קבל, משה! אישה המכירה ביפיה ויכלה כמצרים, בגלות החשוכה האיומת, לנחם ולחזק את רוח בעלה ולחנך רוח של צמאי-נאווה, אותה אישה אם תחטא, תאמר את הוידוי שלה בדמעות יתר חמת וכיתר צער וחרטה מאישה אחרת. אישה זו תיזכר במה שתרמה במצרים "תחת התפות" (עין סוכה יא ע"ב), ורגש האשמה יכביד כיתר שאת על מצפונה.

י) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(יד) לא אכלתי באני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני: רש"י: עשיתי ככל אשר צויתני - שמחתי וסימחתי בו:

עליית חתן לתורה מתוך: ברכת יצחק - עמ' רפג

שמעתי ממור מן הגר"ד הלוי זצ"ל דהא דקורין חתן לתורה הוא משום שזהו חלק ממצות שמחת חתן. ויסוד מצות שמחה היא לא שיהא רק הוא שמח אלא גם שישמח אחרים, והו חלק משמחתו. וכן מפורש ברמב"ם פ"י מהל' יו"ט הל' י"ח שכתב, ח"ל: "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", עכ"ל. הרי שלשמח אחרים ובפרט האומללים בעם הוא חלק משמחתו ואם אינו דואג להם אין זה שמחת מצוה. ולכן עולה החתן לתורה כי פקודי ה' ישרים טשמיח לב ועל ידי זה שהוא קורא בתורה, לא רק שהוא שמח אלא שע"י כך הוא גם משמח אחרים. וע"פ דברי רבינו ז"ל, דע"י מה שהוא עולה לתורה ומשמח הצבור ע"י התורה וגם הצבור טשמת החתן על ידי זה שקוראים אותו לעלות הוי קיום בשמחת החתן, והוא חיוב הצבור [וכדחזינן דבעיקר עשרה לברכת חתנים].

יא) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(טו) השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש: ס

השקיפה מתוך: ברכת יצחק - עמ' רפד

ועיין ברש"י על הפסוק "וישקיפו על פני סדום" (בראשית יח, טז), שכתב: "כל השקפה שבמקרא לרעה חוץ מהשקיפה ממעון קדשך, שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים", ודברי רש"י הם ממדרש רבה פר' מא. ולכאורה צ"ע, שאם פירוש המלה "וישקיף" הוא הבטה לרעה, איך זה מגיע השינוי ב"השקיפה ממעון קדשך" שיהא פירושו לטובה. ושמעתי ממור מן הגר"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל שאין פירוש לשון 'השקפה' - הבטה לרעה, אלא פירושו ראה והבטה חודרת כשמבטי אל תוככי אדם או ענין. והנה בענין סדום כפי מה שהסתכל הקב"ה יותר עמוק במהותה וענינה של סדום נמצא שהיתה סדום יותר ויותר רעה ומושחתת, והוא הדין במצרים דכתיב "וישקף ה' אל מצנה מצרים" (שמות יד, כד), בראייה והסתכלות עמוקה היה ניתן לראות את רשעות המצריים אפילו יותר ממה שנראה מקופיא. אבל בעם ישראל, שכשטסתכלים בעין חודרת ורואים הפנימיות של ישראל, רואים יותר ויותר את החסד והטהרה של כלל ישראל, שכולו חסד ורחמים.

יב) דברים פרשת כי תבוא פרק כו

(טו) השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש: ס

מתור: אדם וביתו - עמ' היד

במסכת ביכורים (במשנה ובתוספתא) מתעוררת השאלה אם רשאי הגר, בשעה שחוא מתפלל, לפנות אל הא-להים בלשון "א-להינו וא-להי אבותינו". ההלכה קיבלה את דעתו של ר' יהודה (תלמוד ירושלמי, ביכורים א, ד), לפיו רשאי הגר לקרוא מקרא ביכורים ולומר בו "כאשר נשבעת לאבותינו" (דברים כו, טו). בקשר לעניין זה כותב הרמב"ם: "הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם 'אב המון גוים נתתיך' (בראשית יז, ה) .. חרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה" (הלכות ביכורים ד, ג).

הרמב"ם לא ביאר את הכתוב "אב המון גוים" במשמעות של אבהות טבעית, כבא לומר שאברהם יפרה וירבה באופן טבעי ויוליד עמים רבים. לאמיתו של דבר הוא הבינו כמציון סוג אחר של אבהות, זו הרוחנית. אברהם הוא אביהם של כל אלה שנכנסו תחת כנפי השכינה, של כל אלה שדבקו בא-להי ישראל וקיבלו עליהם את המחויבות לתורתו. השינוי מ"אברם" ל"אברהם" מסמל את המעבר ממערכת היחסים הביולוגית שבין מוליד לצאצאיו אל מערכת יחסים מטפיזית שבין אב-מורה לילד-תלמיד.

כאשר אדם מוליד ילד שהוא צאצאו הביולוגי, נעשה יצור טבעי ל"אברם". תפקיד זה איננו זכות מיוחדת שהוענקה לבני אנוש בלבד. העמדת צאצאים היא התרחשות טבעית בקרב בני האדם ובעלי החיים גם יחד. אך אבהות המושרשת באידיאה נפלאה, שהיא גם חוויה כבירה, עולה פי כמה וכמה על האבהות הנוצרת מעצם התהליך הטבעי של הפריית הביצית. מסר זה הועבר אלינו באמצעות הברית שנכרתה עם אברהם. ברית זו שחררה את אבינו מן ההגבלות הטבעיות שמטיל הטבע והרחיבה את חוויית אבהותו לממדים אוניברסאליים. אברהם מקרב אל חיקו כל מי שקונה את עולמו בשעה של הארה ומחליט לשוב אל הא-להים.

יג) דברים פרשת כי תבוא פרק כז
 (ט) וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר
 הסכת ושמע ישראל היום הנה נהיית לעם לה' אלקיך:

מתוך: דרש דרש יוסף – עמ' שכד-שכה

שמע ישראל – ושמע ישראל

"וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' א-להיך"¹⁶⁹. "שמע ישראל" כאן שונה מזה המופיע בפרשת ואתחנן, שם הפנייה היא ליחיד. "השמע" שבפרשת כי תבוא מדגיש את רעיון הערבות. הרמב"ם נשאל מדוע הוידוי נאמר בלשון רבים? מדוע שחבר הקהילה יתוודה על חטאים שהוא לא עבר? לדעתו של הרמב"ם, הדבר מבוסס על הפסוק, "והתודו את עונם ואת עון אבתם"¹⁷⁰. מדוע עלינו לכלול את חטאי אבותינו? הסיבה לכך היא שתפיסת הערבות קושרת את כולנו יחד כאחד. "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' א-להיך"¹⁷¹. נוצרה כאן ברית חדשה שהיא שונה מעשרת הדיברות הראשונים, שנוסחו בלשון יחיד. בשלב זה, תפיסת הערבות כבר נמסרה, כך שלשון הרבים של הוידוי היא הראויה ביותר. המושגים "חילול ה'" ו"קידוש ה'" מבוססים על התפיסה שהעולם הלא-יהודי רואה ושופט אותנו כישות אחת, לטוב ולרע. בין כל הגזירות האנטי-יהודיות שגזרו הרומאים, הם מעולם לא כללו את לימוד התורה הפרטי. הם אסרו רק את לימוד התורה הציבורי. אם יהודים הורשו ללמוד תורה באופן פרטי, מדוע רבי עקיבא ורבים אחרים סברו שראוי להקריב את חייהם למען לימוד התורה הכללי? התשובה טמונה בעקרון הערבות, המחייב ללמד תורה לאחרים גם במצב שמגיע לכדי "ייהרג ואל יעבור". הברית בסיני, שמומשה בדם הברית¹⁷², עסקה בקבלת המצוות שלנו ובנכונותנו להקריב עבורן את חיינו, במידת הצורך. אולם בפרשת כי תבוא, צוינו להיות מוכנים לתת את חיינו על עקרון הערבות - למען לימוד תורה בציבור.

169 דברים כ"ז, ט'.
 170 ויקרא כ"ז, ט'.
 171 דברים כ"ז, ט'.

רעיון זה נוכח גם בפירוש חז"ל לדברים כ"ז, ט'. "הסכת ושמע ישראל - כתתו עצמכם על דברי תורה... שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה"¹⁷³ - לא רק עבור לימוד התורה הפרטי של האדם אלא גם עבור לימוד התורה של הכלל. וכדאי לציין פירוש אחר של חז"ל למלה הסכת, "הסכת עשו כתות כתות ועסקו בתורה"¹⁷⁴. תפיסה זו שונה מהנאמר ב"שמע ישראל" הראשון שבפרשת ואתחנן - "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך"¹⁷⁵. כאן מודגשת חובה שמוטלת על הפרט יותר מאשר על הציבור.

אפשר ללמוד דברים חשובים מפרשה זו, ראשית, בכל הקשור ללימוד תורה עלינו להתמקד לא רק בעצמנו. חז"ל אומרים לנו שנביא "הכובש את נבואתו" עלול למות מידי שמיים"¹⁷⁶. הרמב"ם, במורה נבוכים¹⁷⁷, מסביר זאת כך: אם הנביא הבין את הנבואה שקיבל והאמין בה, הרי שלא ייתכן, מבחינתו, שלא ימסור אותה הלאה; כי הרי אי אפשר למלא כוס במים ללא הפסק מבלי שהמים יישפכו החוצה. זהו תיאור מדויק לתפקידו של הנביא, כפי שטוען ירמיהו, "ואמרתי לא-אזכרנו, ולא-אדבר עוד בשמו, והיה בלבי כאש בערת, עצר בעצמתי, ונלאיתי כלכל, ולא אוכל"¹⁷⁸. כך, מי שלומד בעצמו ולא חש בצורך להעביר את לימודו לאחרים חסר את תכונת מסירות הנפש לתורה. למעשה, עיקרון זה דומה למצוות הצדקה, שנועדה לעזור לנו לגדול מבחינה רוחנית. האיסור "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיך האביון"¹⁷⁹ חל גם על הוראה של תורה.

173 בבלי, ברכות ס"ג ע"ב.
 174 בבלי, ברכות ס"ג ע"ב.
 175 דברים כ"ז, ט'.
 176 משנה, סנהדרין י"א, ה'.
 177 מורה נבוכים, חלק ב', פרק ל"ז.
 178 ירמיהו כ', ט'.
 179 דברים ס"ז, ד'.

יד) דברים פרשת כי תבוא פרק כז

(יא) ויצו משה את-העם ביום ההוא לאמר.
(יב) אלה יעמדו לברך את-העם על-הר גרזים בעברכם את-הירדן שמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף ובנימן.
(יג) ואלה יעמדו על-הקללה בהר עיבל ראובן גד ואשר וזבולן דן ונפתלי.

מתוך: שמעתין גליון 131 – עמ' סג-ע

הברכות והקללות ומשמעות*

מבוא

השיעור דלהלן, שניתן מפי הגאון הרב י"ד סולובייציק זצ"ל, עוסק בנושא "ברכה וקללה", המוזכר בפרשת כי תבוא והוא ניתן במסגרת "ירחי כלה", בחודש אלול תשל"ב. אנו מוצאים כי המילה "ארור" מופיעה 12 פעמים, בפסוקים הנ"ל. לדוגמה נאמר (כ"ז טו): "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה, תועבת ה', מעשה ידי חרש, ושם בסתר, וענו כל העם ואמרו אמון". במחשבה ראשונית, היינו אומרים, כי בעצם, כל ביטוי "ארור", נחשב לקללה אחת. לפי זה, ישנו בסיכום, שתיים-עשרה קללות. אולם, אם נבדוק את סגנונו של ה"ארור" השנים-עשר, נראה כי הוא שונה מאלה שקדמו לו. ישנן דעות שונות, אם יש כאן אחת-עשרה או שתיים-עשרה קללות.

שואל הרב: מהו הצד השווה שבכל הקללות הללו? בדברי תשובתו, מביא הרב את דעתו של רבי אברהם אבן-עזרא: "וטעם [=והסיבה] להזכיר, אלה י"א עבירות, בעבור שיוכל לעשותם בסתר". לדוגמה, המילה "בסתר" מופיעה בקללה הראשונה: "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה, תועבת ה' מעשה ידי חרש ושם בסתר". בדומה לזה, מפרש את הפסוק: "ארור מקלה אביו ואמו", שפירוש הביטוי "מקלה", שמקלל אביו ואמו בלבד, דהיינו במחשבה ולא במעשה. ברור הדבר, כי האדם שעובר על האיסורים הללו (של 11 הקללות) בגלוי, אז הוא נענש בארבע מיתות בית דין (וכך כתב גם הרמב"ן), וכוונת התורה להדגיש, כי המדובר שהעבירות נעשות בסתר, ואז חלות עליו הקללות, כגון: מי שעובד עבודה זרה במרהסיא, אז נענש בהתאם לכך, ואילו מי שעובד עבודה זרה בסתר, חלה עליו הקללה.

מהי הזיקה בין הקללות ל"בן נח"?

השאלה היא: האם העבירות הללו, חלות ושייכות גם אצל בני נח? התשובה – אפשר להכליל כל עבירה המוזכרת בפרשתנו, במסגרת שבע מצוות בני נח. נתחיל באחת מהן: "מקלה אביו ואמו" – ישנם פוסקים ראשונים הסוברים, כי בן נח, גם הוא חייב בכבוד אביו ואמו. הרב מביא הוכחה כדעת הפוסקים הללו, בהזכירו את דברי הגמרא (קידושין לא, ע"א): "בעו מיניה מרב עולא [=שאלו את רב עולא]: עד היכן [=מצוות] כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו, מה עשה עובד כוכבים אחד באשקלון – ודמא בן נתינא שמו. פעם

* השיעור נרשם ע"י הרב צבי הריס גדליה והרב אפרים חדאד והודפס בשמעתין – ביטון איגוד מורים למקצועות הקודש.

אחת ביקשו חכמים פרקמטיא [=סחורה] בששים רבוא שכר [כלומר: הייתה לו עיסקא מסחרית שיוכל להרויח ממנו ריוח גדול מאוד], והיה מפתח [=של מחסן הסחורות] מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו".

ראיה נוספת, מדברי המדרש (בראשית רבה, פרשה פ"ב, י"ד): "זהו דברים קל וחומר, מה אם עשיו הרשע, שלא היה בידו מצות אחת, עלידי שהיה מכבד את אביו, היו מלכויות ושלטונות רצות להידבק בו...". בדומה לזה, מוזכר במדרש אחר (בראשית רבה, פרשה מ"ז, ד'), המשבח את עשיו על שכיבד את אביו יצחק, בהביאו לו מאכלים מצידו אשר צד משדה. נזכיר מאידך, את דברי התנאי (נזיר דף סא, ע"ב) בדי"ה מי שמוזהר, שכתבו: "אבל שובד כוכבים לא מוזהר", דהיינו שהגוי אינו מחוייב בכבוד אב ואם.

יש לנו להתבונן עתה, באיזו מסגרת, נוכל לשלב את מצוות כיבוד אב ואם של בן נח, לייחס אותה לשבע מצוות בני נח? נקדים, לפני התשובה, את שבע המצוות הללו: א) עבודה זרה, ב) ברכת השם, ג) שפיכת דמים, ד) גילוי עריות, ה) גזל, ו) דינים, ז) אבר מן החי. הרב זצ"ל סובר, כי את מצוות "כיבוד אב ואם" של בן נח, יש לכלול במצוות "דינים". נדגיש, כי ישנה מחלוקת בין הרמב"ם לבין הרמב"ן, במשמעות המילה "דינים". הרמב"ם כותב (הלכות שופטים פרק ט', הלכה י"ד): "וכיצד מצווים הם [=בני נח] על הדין? חייבים להושיב דינים ושופטים בכל פלך ופלך [=מתוך], לדון בשש מצוות אלו, ולהזהיר את העם". וכתב עוד (שם): "ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו, יהרג בסיף. ומפני זה, נתייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם – גזל, וחם ראו וידעו, ולא דנוהו". נמצא, שהרמב"ם סובר, כי המילה "דינים", פירושה דינים. לכן, הוא גם הדגיש, כי "חייבים להושיב דינים... לדון בשש מצוות אלו".

הרמב"ן חולק על דברי הרמב"ם הללו, בכותבו בפרשת וישלח (בראשית ל"ד, יג), על הפסוק: "ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו כמורה וידברו". שואל על זה הרמב"ן: "ואיך עשו בני יעקב הצדיקים, המעשה הזה – לשפך דם נקי? בהמשך, הוא מצטט את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכותב עליהם: "ואין הדברים הללו נכונים בעיני". לאחר מכן, כתב: "יעל דעתו, הדין שמו לבני נח – בשבע מצוות שלהן – אינם להושיב דינים בכל פלך ופלך בלבד, אבל ציוה אותם בדיני גניבה ואונאה ועושיק... וכיוצא בהם, כענין [=בדוסח] הדין שנצטוו ישראל". ממשיך הרמב"ן לכתוב, כי בעצם, אנשי שכם, אינם חייבים ליהרג, בעוון נזילת דינה בת יעקב, מכיוון שמצוות "דינים", היא מצוות עשה, ולא חייבים עליה מיתה. וסברת הרמב"ן, על עוונם של אנשי שכם, מוזכר בהמשך: "...אבל ענין שכם, כי בני יעקב, בעבור שהיו אנשי שכם רשעים, ודמם חשוב להם כמים, רצו להנקם מהם...". ובביאור לדברי הרמב"ן, בחומש "תורת חיים" (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים), כתוב: "כלומר, בני יעקב דנו אותם בחריגה, לא מצד מעשה זה, אלא שבלאו הכי ידעו, שעברו על שבע מצוות בני נח. ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד, ובלא התראה. ויעקב חשש, שמא גרי אמת הם, וכוונתם בהמול להם כל זכר, היתה לשם שמים".

למדנו מכל זה, שהרמב"ן סובר, כי משמעות המילה "דינים" היא דין ומשפט, ולא כדברי הרמב"ם הסובר, שפירוש המילה "דינים" הוא דינים ושופטים. נדגיש עוד, כי לפי דעת הרמב"ן, המושג "דינים" פירושו המערכת הכללית של כל החוקים והמשפטים. הרב משתמש בביטוי דומה – "אזרחות". בדומה לזה, כותב הרמב"ן בהשגתו של "יסר

המצוות" להרמבי"ם (שורש י"ד): "והנראה בזה לומר, שנהרו בני נח במצוות שלהם, בכללות ולא בפרטים. כלומר, שנאמר להם בעריות, על דרך משל, כמו 'איש איש, אל כל שאר-בשרו לא תקרבו', אל האם ואל אחות מן האם... וימנה אותם, מפני זה, מצוה אחת. אבל בישראל, שריבה הן לאוין ומניעות, מאחר שהזהיר על כל (עבירה) אחת בלאו נפרד, ימנו מצוות רבות". כלומר, אצל בני נח, בעשותם העבירות של העריות, למשל, אז הם מחוייבים רק בעבירה אחת, כי הצטוו ציווי אחד בלבד, על כל העריות. מאידך, בני ישראל שחצטוו על כל עבירה של העריות, בלאו נפרד – לכן, על כל עבירה ועבירה, מעשים בנפרד. יוצא מכל זה, שאכן ברור הדבר, מדוע טוב הרב, כי מצוות כיבוד אב ואם, נכללת באחת מהמצוות שלהם = מצוות "דינים".

בהמשך הדברים, אומר הרב, כי לכל "אורח המוזכר בפרשת כי תבוא, יש בצורה מקבילה, אחת משבע מצוות בני נח. הציווי הראשון: 'ארוך האיש אשר יעשה פסל ומסכה' – ודומה לו, מצוות בני נח – איסור עבודה זרה. השני – 'ארוך מקלה אביו ואמו', מקבילה לו מצוות "דינים". ה"ארוך" השלישי – 'ארוך מסיג גבול רעהו', מקבילה למצוות הגדול. הרביעי – 'ארוך משגה עור בדרך', בדומה למצוות דינים. הציווי החמישי: 'ארוך מטה משפט גר, יתום ואלמנה', מקבילה למצוות דינים. השישי, השביעי, השמיני והתשיעי – 'ארוך שוכב עם כל בהמה... עם אחותו... עם חותנתו' – מקבילים למצוות שריות. הציווי העשירי: 'ארוך מכה רעהו בסתר', מקבילה למצוות "דינים". האחד-עשר – 'ארוך לוקח שוחד...', דומה ל"דינים". בדבריו אלה, מתייחס הרב לאחד-עשר אורחים בלבד, והוסיף, כי לשם עתה, איננו מתייחס ל"ארוך" ה"12: 'ארוך האיש אשר לא יקים את דברי התורה הזאת'.

למשמעות בסתר כבגלוי

ישנם מפרשי התורה, שמדגישים בדבריהם, כי כל המצוות הגלוי, מעשו בסתר, וכך כתב הרשב"ם, על הפסוק: "ישם בסתרי" – כל האורחים שנים-עשר, כנגד שנים-עשר שבטים. וכולם עבירות שרגילים להיות "בסתרי" הם, כמו שאמרש ככולם, חוץ משניים, שרגילים להיות מעמים בגלוי, ופעמים בסתר, והן: עבודה זרה ומכה רעהו...". הרב שואל, אמא: מדוע בעצם, התורה מתבטאת כמילה "ארוך", דווקא על מצוות שהן בסתר? התשובה היא: בעת שאדם עובר על מצוות התורה בסתר, אז הוא עובר על איסור נוסף, והוא עון הצביעות. דהיינו: שאותו אדם, "אין תוכו כבדרי". כלפי חוץ, אדם זה, מראה על עצמו, כאילו הוא שומר על מצוה קלה כבחמורה, ואילו, בעת שאין אדם רואהו, הוא מסוגל לעבור על כל העבירות שבתורה. ענין זה, דומה לאיסור "גניבת דעת", אלא שהמושא "גניבת דעת", נאמר בכל הקשור לדיני ממונות.

השקפה זו, של החמורה הגדולה, בה רואה התורה את האדם שעובר עבירות בסתר, מותבטאת בדברי הרמב"ם שכתב בספר "מורה נבוכים" (חלק ג' פרק ל"ג): "...אשר לנקיון המגדים ורחיצת הגוף וסלוק הלכלוכים – גם זה, ממטרות התורה הוא... אבל ההסתפקות 'בנקיון החיצוני': ברחיצה וטהרת הבגדים, עם הוואוונגות בתענוגות, והתפקות במאכלים ובתשמיש, יש בו תכלית התיעוב. אמר ישעיה בכך – 'המתקדשים

והמטהרים אל הגנות, אחר אחת קִתְּנָךְ, אכלי בשר החזיר' וגו' (ישעיה ס"ו, יז), אמר (=הגנב), שהם מונטהרים ומתקדשים במקומות הגלויים וברשות הרבים, אלא שהם מתייחדים בחדרים, ובתוך בתיהם במריהם, והם הפקרותם באכילת האיסורים: החזיר והשקץ והעכבר, ושמה רומז באמרו: 'אחר אחת בתוך', להתייחדות בביאות האסורות. מסקנת הדברים, כי חיצוניותם נקיה, מפורסמת הנקיות והטהרה. אבל פנימיותם, הרי הם עם תאוותיהם ותענוגי גופותיהם...".

ממשיך הרב ואומר: אם אנו רוצים להבין, את חומרת האיסור שהזכיר הרמב"ם – ענין הצביעות, דהיינו שהעבירה מעשית בסתר, אז יש לבדוק את הצד השני של המטבע: אדם העובר עבירה בפרהסיא. בעצם, ישנם רק שני מקרים, שהאדם העושה עבירה בפרהסיא, נחשב לסוג של איסור אחר, מאשר מי שעובר אותה עבירה בצינעא, והם: א) הבעל ארמית. ב) המחלל שבת. ביאור הדברים: אדם שבעל ארמית בסתר, הוא עשה עבירה. אם הוא בעל אותה בפרהסיא – קנאים מוגעים בו. וכן: המחלל שבת בצינעא, הוא עבר עבירה, ואם חילל שבת בפרהסיא, נחשב למומר. לגבי שאר העבירות, אין הדבר כך. לגבי הבעל ארמית, אנו מוצאים בסוף פרשת בלק (במדבר כ"ה, ו-ז): "והנה איש מבני ישראל בא, ויקרב אל אחיו את המדינית, לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל... וירא פינחס בן אלעזר...". כותב רש"י: "ז"ל פינחס, ראה מעשה וזכר הלכה, אמר לו למשה, מקולני ממך, הטעל ארמית קנאין פוגעין בו...".

ובדומה לזה, מצאנו בדברי הרמב"ם שכתב גם הוא (על פסוק ה) – 'הרגו איש את אנשיו... והנה העו השמעני הזה, ויקרב אל אחיו את המדינית (פסוק ו), למרוד במשה ובשופטים ולעשות כן בפרהסיא, כי נשיא וגדול היה...". אנו למדים, כי מי שבעל ארמית בפרהסיא, מעש בעונש שונה, מאדם שבעל ארמית בצינעא.

לגדרו של מחלל שבת

לגבי מחלל שבת בפרהסיא, נקדים את דברי המשנה במסכת עירובין (דף סא, ע"ב): "חדר עם הנכרי בחצר, או עם מי שאינו מודה בעירוב, הרי זה אוסר עליו". ביאור הדברים (לפי פירושו של הרב קהתי): "משנתנו באה ללמד, שאם אחד הדיירים שבחצר, הוא נכרי, הרי הוא אוסר על הדיירים הישראלים להוציא מבתיהם לחצר, ולהכניס מהחצר לבתיהם, ואין מועיל בו, לא עירוב ולא ביטול רשות, כי אם צריך שהנכרי ישכיר לישראלים רשותו שיש לו בחצרו". וממשיך עוד לכתוב: הגמרא אומרת (שם), "ישדירת הנכרי – אין שמה דירה, ומן הדין אין הנכרי אוסר את הטלטול על הישראלים הדרים עמו בחצר אחת, אלא שגזרו חכמים שהנכרי יאסור עליהם, עד שישכיר אליהם רשותו, כדי למנוע על ידי כך את הישראלים מלדור עם נכרי".

בהמשך אומרת המשנה: "אמר רבן גמליאל, ומעשה בצדוקי אחד, שהיה דר עמו במבוי בירושלים, ואמר לו אבא: מהרו והוציאו את הכלים למבוי, עד שלא יוציא ויאסר עליכם". רבן גמליאל סובר שצדוקי הוא בעצם, נחשב לישראל ("שנספק למניות וליתו מודה נטורס שנעלפה, מין ישראל הוא, יכול לגבול רשותו בלא שום שכירות" רש"י). יש להזגיש, כי מאידך,

הוא יכול לבטל את רשותו, ואחייכ לחזור בו מהביטול. לכן יעץ אביו של רבן גמליאל, למהר ולהוציא את הכלים למבוי, כדי שהצדוקי לא יבטל את הביטול שלו (בלשון המשנה "שלא יוציא").

על זה רבי יהודה אומר במשנה: "בלשון אחר, מהרו ועשו צרכיכם במבוי, עד שלא יוציא ויאסור עליכם". מפרש קהתי: "רבי יהודה סובר שצדוקי דינו כנכרי, ואין מועיל בו רשות". כונת רבי יהודה היא: במקרה שמתגורר צדוקי עם יהודי, אז יש צורך להוציא את כל הדרוש מהמבוי לבית, לפני שבת, כי לאחר כניסת חשבת, כבר אסור להוציא כלום. מפרש רש"י: הסיבה היא, כי רבי יהודה סובר, שהחוקת הכלים של היהודי אינה מועילה, כי הצדוקי יכול לחזור בו, גם מהחוקת כלים.

ישנן דעות שונות בגמרא, אם מדובר אצל רבי יהודה בצדוקי או בנכרי. לפי הדעה שאין מדובר בצדוקי, מביאה הגמרא פירוש אחר: "ואיבעית אימא לא קשיא, כאן במומר לחלל שבת בצנועא, כאן במומר לחלל שבת בפרהסיא". רש"י מפרש: "ואיבעית אימא — מתקין למשמש לדוקי מנעל, מומר לחלל שבת בצנועא". משמע מזה, שמומר לחלל שבת בפרהסיא, אינו יכול לבטל.

הגמרא מחזקת את הסברה הזו, שישנו הבדל בין מומר בצנועא לבין מומר בפרהסיא, מדברי ברייתא אחרת שאומרת: "מומר וגילוי פנים, הרי זה אינו מבטל רשות", לכאורה, הרי משמעות המלה "מומר", דומה לביטוי "גילוי פנים"! אלא מוכח, שהכוונה כאן, "מומר בגילוי פנים", דהיינו מומר בפרהסיא, וזה כדעת רבי יהודה. הגמרא מזכירה בהמשך סיפור על יהודי אחד שיצא ביום שבת עם טבעת שיש בה חותמת העשויה מחומר אחר. מכיוון שראה את רבי יהודה הנשיא בדרך, כיסה את הטבעת. אז אמר רבי יהודה הנשיא: "כגון זה, מבטל רשות לרבי יהודה", דהיינו שהוא מחלל שבת בצנועא. יוצא מזה, שהצדוקי שנאמר עליו במשנתו שיכול לבטל רשות בשבת, מדובר בישראל שמחלל שבת בצנועא.

ממשיכה הגמרא (שם בדף סט, ע"ג) במסקנא: "אמר רב נחמן בר יצחק, ליתן רשות ולבטל רשות, וכתניא: ישראל מומר — משמר שבתו בשוק — מבטל רשות, שאינו משמר שבתו בשוק — אינו מבטל רשות". וכן פסק הרמב"ם בהלכות עירובין (פרק ב' הלכה ט"ז). מכל הדברים הנ"ל, למדים אנו שישנו הבדל יסודי, בין מחלל שבת בפרהסיא לבין מחלל שבת בצנועא. פירוש הדברים: אדם שמחלל שבת בפרהסיא, הוא סוג של חילול שבת שונה לגמרי מחילול שבת בצנועא. אומר הרב: אדם שמתנהג בצביעות, הוא טיפוס אחר לגמרי.

שבועה על דעת המקום

ממשיך הרב ושואל: מדוע התורה משתמשת בפרשת כי תבוא בביטוי "אחר" ולא בביטוי "ברוך"? לפני שעונה על השאלה, מקדים הרב ואומר, כי התורה ניתנה לישראל בשבועה. ומצטט את דברי הגמרא (שבועות דף לו, ע"א): "...שכן מצינו במשה רבינו, כשהשביע את ישראל, אמר להן: דעו, שלא על דעתכם אני משביע אתכם, אלא על דעת המקום ועל דעת, שנאמר ולא אתכם לבדכם...". המקור לקוח מספר דברים (כ"ט, יג), ושם נאמר: "ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת". הכוונה היא: משה

רבינו אומר לישראל, אני משביע אתכם לא רק על דעתי, אלא גם על דעת המקום ברוך הוא. השאלה נשאלת: היכן מצאנו את השבועה הזו? (תשובה אחרת מזכיר הרב, שאינה קשורה לפירושונו, כי ייתכן שהשבועה הייתה במעמד הר סיני, בעת שהקב"ה כפה על ישראל את ההר כנגיית).

בדברי תשובתו מוזכר, כי ישנם שני סוגים של שבועות: סוג אחד — האדם משביע את חברו על דבר מסוים, והוא שותק ולא מגיב על כך. הסוג השני — אדם משביע את חברו בשבועה מסוימת, והוא משבע לו. כדי שגבין את הדברים הללו, נזכיר את דברי הרמב"ם, שכתב בהלכות שבועות (פרק ז' הלכה א'): "התובע חברו בממון, שאם הודה בו, יהיה חייב לשלם, וכפר ונשבע, או שהשביע התובע וכפר — הרי זה התבע, הוא חייב בשבועת הפקדון, אף על-פי שלא ענה אמן, שבשבועת הפקדון, אחד הנשבע מפי עצמו, ואחד שהשביע אותו וכפר, אף על פי שלא ענה אמן חייב, שכפירתו אחר שהשביע התובע, כעניית אמן".

הרב מוסיף עוד, כי בדומה לשבועת הפקדון, ישנה עוד דוגמת של שבועה — שבועת העדות, דהיינו "שכפרו בעדותך", כלומר: מי שהתבקשו להעיד על דבר מסוים, והם לא רצו להעיד, אז "אף על פי שלא נשבעו הן ולא ענו אמן אחר שבועתו, כיון שכפרו, הרי אלו חייבין" (שם פרק ט' הלכה א'). הדוגמה השלישית היא "שבועת הדיינין", לפי דעת חלק מהפוסקים. ברור, שהסוג השני הוא שכיח יותר, שנשבע הוא בעצמו, או שעונה אמן אחר השבועה ששמע. וכך כתב הרמב"ם (שם, פרק ב' הלכה א'): "אחד הנשבע... מפי עצמו, ואחד המושבע מפי אחרים, וענה אמן".

השאלה היא: היכן מצאנו שבני ישראל קיבלו את התורה בשבועה, ללא כפייה? התשובה — השבועה מוזכרת בפרשת כי תבוא, בהר גריזים ובהר עיבל. ואיך הייתה צורת ההשבעה? השבועה הייתה, שישאל ענו אמן. נזכיר להלן, את דעת רש"י, על הפסוק הזה, וכה כתב: "אשר לא יקום. כאן כלל את כל העוה כולה, וקבלה עליהם כאלה וכשטעה". כלומר: רש"י סובר, שהדור החדש היו יוצאי המדבר, עליהם מוטלת התובה, לחדש את הברית, שכת עם אבותיהם בצאתם ממצרים. לכן בטכס שהתקיים בהר גריזים על-ידי אמירת אמן, שנשמעה מפי העם, הייתה קבלת ברית באלה ובשבועה.

כדי לענות על השאלה: למה הקב"ה השביע את ישראל בביטוי "אחר" ולא במילה "ברוך"? צריך להבחין בין שלושה סוגי "אמן". הגמרא אומרת (שבועות דף לו, ע"א): "אמר רבי יוסי אמר רבי חנינא — אמן, בו שבועה, בו קבלת דברים, בו האמנת דברים". נסביר את שלושת סוגי "אמן" לפי רש"י. הסוג הראשון: "העונה אמן אחרי שבועה, כמוציא שבועה מפיו". הסוג השני — "האומר לחברו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך, ואמר אמן, קיבל דבריו וחייב לקיים תנאו". הסוג השלישי — "וראו לענות אמן אחר תפילה ותחינה, שהוא לשון מאמץ הדברים, שיהא רצון שיהיה אמן כן". לכן, אם הדברים היו נאמרים בלשון ברכה בהר גריזים, אז היינו חושבים שפירושה של "אמן" הוא כמו הסוג השלישי. ואנו מדגישים כי "אמן" שטאמרה על-ידי ישראל בפרשת כי תבוא פירושה שהם קיבלו את התורה בשבועה, והתחייבו לקיים את הכתוב בה, דהיינו "אמן" מחסוג הראשון.

טו) דברים פרשת כי תבוא פרק כז

(טו) אָרוֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תוֹעֵבַת ה' מַעֲשֵׂה יָדָיו חָרֵשׁ

וְשֵׁם בְּסֵתֶר וְעָנּוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן: ס

(טז) אָרוֹר מִקְלָה אָבִיו וְאָמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(יז) אָרוֹר מְסִיג גְּבוּל רֵעֵהוּ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(יח) אָרוֹר מְשֻׁגָה עוֹר בְּדַרְךְ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(יט) אָרוֹר מִטָּה מְשַׁפֵּט גֵר יְתוֹם וְאֶלְמֹנָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן:

(כ) אָרוֹר שֹׁכֵב עִם אִשְׁתּוֹ אָבִיו בִּי גִלְהָה בְּנֶף אָבִיו וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(כא) אָרוֹר שֹׁכֵב עִם כָּל בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(כב) אָרוֹר שֹׁכֵב עִם אֲחֻתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(כג) אָרוֹר שֹׁכֵב עִם חֻתְנָתוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(כד) אָרוֹר מִכָּה רֵעֵהוּ בְּסֵתֶר וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(כה) אָרוֹר לִקַּח שָׁחַד לְהַכּוֹת נַפְשׁ דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס

(כו) אָרוֹר אֲשֶׁר לֹא יִקְוִים אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל

הָעָם אָמֵן: פ

מתוך: מפניני הרב - עמ' שלב

פרשת כי תבוא: וענו כל העם ואמרו אמן. (כ"ז, ט"ז) ואין להקשות, מ"ט הוצרכו לענות אמן, ולא נימא הכא דשומע כעונה (כמבואר בגמ' סוכה לח:), עיין משי"כ בזה בשם רבנו בספר ארץ הצבי (עמ' מ"ט).

מתוך: ארץ הצבי - עמ' מט

יד. עניית אמן מעכבת בוימתן ובחזרת הש"ץ ועד"ו ביאר רבינו ג"כ את שיטת הרמב"ם בנוגע לדין עניית אמן. דבפ"א מהל' ברכות הל' י"א כתב, כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה, ונתכוון לצאת בה י"ח, יצא, ואע"פ שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הר"ז כמברך וכו'. ועי' פ"ח מתפילה ה"ט, דש"ץ מוציא את הרבים י"ח, כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעים ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה, הרי הם כמתפללים. ומשמע דאין יוצאים אלא א"כ עונים אמן, ולכאורה זה סותר למש"כ בריש הל' ברכות הג"ל עפ"י הגמ' דסוכה (דף ל"ח). וכן צ"ע ברמב"ם פ"ה מברכות ה"ב וז', שלשה שאכלו פת כאחד, חייבים לברך ברכת הוימתן... ואח"כ אוסר... הון את העולם כולו וכו' עד שגומר ארבע ברכות, והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה. ומשמע קצת, דענייתם אמן הויא לעיכובא', וצ"ע מאי

שנא משאר ברכות דקיי"ל בהו דעניית אמן לא מעכבא. וביאר בזה רבנו, דבקשר לברכות וקללות דהו גריזים והו עיבל כתוב, וענו כל העם ואמרו אמן. ואף שמה יש לשאול דהלא שומע כעונה, ומ"ט הוצרכו לענות אמן. [וכפשוטו י"ל דלק"מ: א', דלכתחילה עכ"פ מן הנכון לענות אמן. וב', דבגמ' שבעות (לו.) ביארו עניית אמן דה"ג דהו עיבל בתורת קבלת דברים, ופרש"י שמה, שחייב לקיים תנאו, ובלא עניית אמן, אף דשומע כעונה, אך מכ"מ הרי לא חייב את עצמו בכלום]. והי' נראה דברכות וקללות דהו גריזים וה"ע היה ענין של ציבור, ובדבר של ציבור בעינן השתתפות הציבור השומע ע"י עניית ממש, ולא שייך לומר בזה דשומע כעונה, ודין זה רק נאמר בברכת יחיד, וה"ט נמי דחזרת הש"ץ דברהמ"ז בחבורה דמצריך הרמב"ם עניח אמן לעיכובא, דהם ג"כ עניינים של ציבור, וכנ"ל.

וקודם התקיעות היה מכריז רבנו ואומר שלא יענו הציבור אמן חסופה, אלא ימתינו עד שיגמור הש"ץ לומר את ההכרה האחרונה של התיבה שבסוף כל ברכה וברכה מברכות השמו"ע, ורק אז יתחילו הם לענות אמן]. ולפי"ד רבנו אולי יש מקום לומר קצת אחרת, דעניית אמן חסופה דינה כאילו לא ענה אמן, ואלו שלא ענו אמן אינם מצטרפים לחזרת הש"ץ, וכמו שנתבאר, ומה"ט הוא דלא י"ח תקניח דתקיעות שעל סדר הברכות, ועי'.

(1) וכ"ה בחי' הר"ר לייב מאלין, ז"ל.
(2) ועי' חי' הגר"ו (ספי השמועה) ירושלים חש"ל"ה, עמוד רכ"ד, דבכדי לקיים תקנת חכמים דתקיעות שעל סדר הברכות בעינן שישמע כל הברכות מן הש"ץ, ולפי"ז צריך ליהוה שהציבור מקריטים אמן מאחר שהש"ץ מושך בניגון סוף התיבה ולא שומעין סוף התיבה, ומסילא יוצא שכין שאינו יכול לצאת בחפילה זו, אינו יוצא י"ח תקניח דעל סדר, עיי"ש. [חכודני היאך שכ"פ התפלליח אצל רבנו בריה,

יז) דברים פרשת כי תבוא פרק כח
ט) יְקִימְךָ ה' לֹא לְעַם קְדוֹשׁ פֶּאֶשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ
כִּי תִשְׁמַר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹקֶיךָ וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו:

מתור: פרהים במחשבת הרב-חלק א – עמ' כא-כב

יסוד המוסר שלנו מבוסס על הכתוב "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט), כלומר חיקוי מעשי ה'. בדומה לקבי"ה עומד האדם לעתים קרובות בפני תוהו ובוהו, ואינו יודע היכן להתחיל. הוא מפקפק ביכולתו לומר "יהי אורי". נדמה לו, שלעולם לא יצליח להאיר שוב את העולם, מפני שהחושך נובר 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 לקבי"ה, יש מאין, אף על פי שנדמה לו לפעמים, שתפקידו עצום כיצירת יש מאין (מאפס מוחלט).

על האדם ליצור בתחום הארצי והשמימי-הרוחני, יש להתגבר על מחלות ("ירפא ירפא", שמות כא, יט), לבלום נהרות, למנוע מורענויות ("יכבשוה", 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).

כמו כן הוטלה עלינו השליחות להיות יוצרים בתחום הרוחני. לייסד ישיבה בסביבה בלתי אוהדת, זאת פעולה של "יהי אורי". ואכן, חינוך הבנים לשם קיום מצוות "ושונתם 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" (העסקת בחשפנת עדי שקר), היא פעולה של עיצוב נפש, הרמה הנבוהה ביותר של יצירה. הדבר דומה לבריאה כי גם על ה' נאמר "המלמד תורה לעמו ישראלי" (ברכות השחר). זהו הצד הרוחני של האבחנות, כשם שמצוות "פרו ורבו" היא עניין יצירה מיסית.

יז) דברים פרשת כי תבוא פרק כז
כו) אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יִקִּים אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת
לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעַם אָמֵן: פ

מתור: ברכת יצחק – עמ' רפה

ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת

בגמ' במגילה (לב, א) נאמר שהגולל ס"ת "קיבל שכר כולן".

וממור מרן הגרי"ד זצ"ל שמועתי שהטעם שהגולל

נטל שכר כולן, הוא משום שגדול שימושה יותר מלימודה (ברכות ז, ב), שהגולל שמשמש התורה גדול מחקורא שהוא לומדה.

ואלו דברי הרמב"ן ז"ל (כו, כו). "ובירושלמי בסוטה ראיתי: אשר לא יקים..... ולי נראה, על החזן שאינו מקים ספר תורה על הצבור להראות פני כתיבתו לכל כמו שמפורש במסכת סופרים שמגביהין אותו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפניו ולאחריו שמצוה לכל אנשים והנשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה אשר שם משה וגו', וכן נהגו".

ומבואר בדברי הרמב"ן שנקט שהציווי "ארוּר אשר לא יקים" אינו מתייחס לקיום המצוות אלא לעניני אמונה ובטחון בה' וחשיבות התורה. וביאר בזה הרמב"ן דהיינו להראות הכתב לציבור בעת ההגבהה, שענינה הוא להראות לציבור שחיינו מרוכזים סביב לתורה.

יח) דברים פרשת כי תבוא פרק כח
ט) וְקִיְמוּן ה' לֹא לְעַם קְדוֹשׁ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָךְ כִּי תִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹקֶיךָ
וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו:

מתור: חזו ומנהיגות – עמ' הל-ט-המ

"וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו" - אבל לא במעלות המלוכה והממשלה

היהדות מעולם לא מרדה את ערכו של האדם על פי קנה המידה של הכישורים היצודתיים שניחן בהם. ריבונו של עולם מוקיר נפש שפלה יותר ממוח חריף. אדם צנוע ועניו – גם אם הוא מפגר מבחינה אינטלקטואלית מאחורי אחרים, בשל נסיבות שמגעו ממנו לממש את הפוטנציאל האנושי שנטע בו האֱלֹהִים – מקובל בעיני הקב"ה יותר מאדם מתנשא וגאוותן אשר זכה להודמנות להגיע לתהילה ולנצל את כל הכישורים שטבע בו האֱלֹהִים.

מעולם לא הוזמן האדם ליטול חלק במעלות המלוכה והממשלה, השייכות אך ורק למלך מלכי המלכים. אמת, לעיתים קרובות מזמין ריבונו של עולם את האדם להצטרף אליו ולהיות, פרדוכסלית, כמוהו, ללכת בדרכיו (ראה דברים כח, ט): "מה הוא חנון ורחום – אף אתה היה חנון ורחום" (שבת קלג ע"ב). ועם כל זאת, השלטון הוא היוצא מן הכלל. סמכות בעלת כוח היא באופן מובהק תחום של עוצמה אֱלֹהִית שלאדם אין כל כניסה אליו. 'מלך עליון' סולד מ'מלך אכיון' כאשר זה מתחיל להתייחס אל עצמו ברצינות. השאיפה לצבור כוח הניעה את החטא הקדום ביותר של האנושות. הנחש ניצל את הדחף למשול, לזכות במעמד רב עוצמה, לשלוט, לצאת כמנצח מכל אירוע, לחוקק את חוקיו שלו. הנחש אמר לחוה כי אכילת פרי עץ הדעת תממש את שאיפתה זו. היא תזכה לרוכב כוח, "והייתם כאֱלֹהִים ידעי טוב ורע" (בראשית ג, ה).

היהדות, על כן, התמודדה תמיד עם הסתירה הפנימית הטמונה בעצם מהותו של השימוש בכוח, כולל כוחן של המערכות המשפטיות. מחד גיסא היא השתכנעה כי בשל המצב האנושי, אי אפשר לוותר על מערכות אלה; מאידך גיסא היא שבה וטענה כי אין לאדם הזכות לשבת ולרדן את חברו. רק לאֱלֹהִים שמורה הזכות לשפוט את בני האדם. "אֱלֹהִים נצב בעדת אֱלֹהִים ישפט" (תהילים פב, א). בשל כך סרכלה היהדות את התהליכים המשפטיים וכמעט וביטלה לא רק את עונשי הגוף – הוצאה להורג או מלקות – אלא גם קנסות. בימינו אלו איננו רשאים להטיל קנסות משום שאין לנו הסמכות שמקנה הסמיכה (הלכות סנהדרין ה, ח-ט).

גם בקשר להתדיינות יומיומית בעניינים אזרחיים של מה בכך, היהדות, ביראה ובחשש, מתריעה בפני הדין, המוסמך לפתור את המחלוקת, כי הוא עוסק בעניין נורא ואיום. אם ישגה או אם אפילו יהסס, חס ושלום, בהוצאת הצדק לאור, חטאו יהיה חטא לא יסולח.

לעולם יראה דין עצמו כאילו חרב מונחת לו על צווארו וגיחנם פתוחה לו מתחתיו, וידע את מי הוא דן ולפני מי הוא דן ומי עתיד להיפגע ממנו אם נטה מקו האמת שנאמר "אֱלֹהִים נצב בעדת אֱלֹהִים" (תהילים פב, א), ואומר "ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה" (דברי הימים י"ב יט, ו) (רמב"ם, הלכות סנהדרין כג, ח).

ט) דברים פרשת כי תבוא פרק כח
(ט) וְקִיַּמְךָ ה' לֹא לְעַם קְדוֹשׁ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ כִּי תִשְׁמַר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֶיךָ
וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו:

מתור: זמן חירותנו – עמ' עא

ה' נותן חיים ומפרנס את היקום כולו. הוא "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" בהשפיעו על העולם ברכה וכוח של חיות. כאשר אנו אומרים בברכת המזון כי ה' הוא "זן ומפרנס לכול", או "נותן לחם" או "משביע לכל חי", אין אנו מתכוונים למזון במשמעותו המילולית ביותר, אלא לתמצית החיים עצמם, אשר ה' מתיר להם לזרום בתוך הבריאה. סיבוב כוכבי הלכת, זוהר השמש, התאיידות המים והתעבותם, גדילת הצמחים, זמזום כנפיהם של הזבובים והציפורים, תבונתם של בני האדם, תנועת הנפיים, מחזור הדם – בקצרה, הדרמה הסואנת כולה, היא מעשה ידיו של הזן את הכול. בעלי החיים נהנים מהשפעה זו, הזורמת מן האינסוף אל יציריו. "תסתיר פניך יבהלון תסף רוחם יגעון ועל עפרם ישובון. תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה" (תהלים קד, כט-ל).

אך כאשר בהשפעת פנים עסקינן, זו זורמת דרך כל עשר הספירות, ראשיתה בכתר, ובהמשכה היא יורדת עד למלכות, כאותו נהר הזורם באמצעות התעלות והצינורות אל השדות שאותם הוא משקה. ככל שהוא מרבה לזרום באמצעות ערוצים אלה, כך הוא מוגבל ומצומצם יותר. השפעה זו היא מנת חלקם רק של אלה היודעים את תלותם בה' ומודים בה, אלה המבקשים לשמור את המצווה של "והלכת בדרכיך" (דברים כח, ט) על ידי מימוש בזעיר אנפין בחייהם שלהם את מידותיו של ה'; אלה המבינים כי חסדו של ה' איננו ניתן בחינם, וכי כדי לזכות בו על האדם להתחייב לעשות דבר מה – להסכים להגביל את עצמו, לקדש את עצמו ולנהוג במידת הגבורה. הוא חייב לשלם את חובו תמורת החסד האלהי על ידי מעשה של צמצום, הגבלת עצמו ושליטה עצמית, ציות לצו של "אל יהרסר" על ידי קיום רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, אשר ניתנו באמצעות הכלים שבהם זורמים כוחות החיים, השפעת פנים.

פ) דברים פרשת כי תבוא פרק כח
(י) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שָׁם ה' נִקְרָא עֲלֶיךָ וַיִּרְאוּ מִמֶּךָ:

מתור: דברי הרב
– עמ' שיג

ראו כל עמי הארץ וגוי (כ"ח, י), ודרשו בזה רז"ל שתפילין מקדשים את הגברא, שנוסף על מצות ההנחה, יש גם ענין בזה שהגברא מעוטר בתפילין, ועיין משי"כ בזה בפרשת בא על הפסוק והיה לך לאות על ידך וגוי.

מתור: דברי הרב – פרשת בא – עמ' ערב-רעג

והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ד' בפיך וגוי (י"ג, ט). בגמרא מתבאר שהיה דרכם ללכת בתפילין כל היום. והפוסקים דנו בזה, אם הלכתחילה הזה הוא מדאורייתא או רק מדרבנן. ועיין רמב"ם בהלכות תפילין (פ"ד ה"א כ"ה), קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה ואינו מהרהר מחשבות רעות.... לפיכך צריך אדם להשתדל להיותו עליו כל היום, שמצותן כך היא. והמתבאר מדבריו, שמצד **מצות וקשרתם** היה מספיק בהנחת התפילין לזמן מועט, אך מאחר שיש בתפילין ענין נוסף של **קידוש הגברא**, [ובאמת כל מצוה מקדשת את הגברא, אלא שבתפילין הוא יותר מאשר בשאר המצוות, וכמו שדרשו רז"ל על הפסוק וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך וגוי, דקאי אתפילין], וילפינן דבר זה מהך קרא דלמען תהיה תורת ד' בפיך – שהנחת תפילין מקדשת את הגברא ומשמשת כסגולה לתלמוד תורה, ותלמוד תורה מצותה **כל היום**, לפיכך מן הנכון להניח תפילין כל היום. וכן משמע בגמ' מגילה (כח.) שבין יתר מידות החסידות של ר' זירא, הזכיר (כאילו בנשימה אחת) שלא הלכתי ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, ומשמע דהכל חדא ענינא, שבכדי שלא ללכת ד"א בלא תורה, לפיכך היה מדקדק שלא ללכת ד"א בלא תפילין.

כא) דברים פרשת כי תבוא פרק כח
(י) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עֲלֵיךְ וַיֵּרְאוּ מִמֶּךָ:

מתור: מועדי הרב-עמ' הפא-קפג

ההבדלה של עם ישראל מאומות העולם

ההבדלה של עם ישראל מאומות העולם אינה אמורה להיות נסתרת, אלא גלויה. התכלית של היהדות אינה שהיהודי ישמור מצוות בלבד, אלא שכל העולם יכיר בכך: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דברים כח, י). חז"ל פירשו: "שם ה' נקרא עליך" – תפילין של ראש. התפילין מסמלים פתיחות ופרהסיה, היהדות אינה נחשפת בבית בלבד, אלא גם ברשות הרבים.

אם היו שואלים האם קיימו היהודים צו זה להיות פתוחים בגילוי הזהות שלהם, היתה התשובה ברורה. אולי הדור הצעיר בארצות הברית אינו יודע, אבל מי שאיננו זקן (בשנות החמישים של המאה ה-20) יודע שבעבר הלא רחוק לא היו צריכים להעמיק חקר כדי לדעת אם מדובר ביהודי. לא היה צורך לבדוק יהודי אם הוא התפלל מנחה, לבש ציצית או הניח תפילין. יהודי היה יהודי ברשות הרבים. היהודי לא רק ייצג דת אחרת, אורח חיים אחר, ואופן אחר בהתייחסות לקב"ה. בעצם הופעתו וקווי דמות דיוקנו, השתקפה יהדותו. יהדותו לא היתה מוסתרת עמוק בפנימיות נשמתו. היהדות היתה ניכרת בכל יהודי: מלבושיו היו שונים, זקנו, פאותיו וכל מראהו היו שונים – היה ברור לכל אחד שמדובר ביהודי. אפילו תבניתו הפיזית היתה שונה – תבנית פניו שיקפה את יהדותו. כשמסתכלים בציורים ובתמונות של יהודי אירופה מלפני השואה, תואר פניהם מביע ערינות, עצב, חכמה ופקחות. עיני היהודי הביעו רגשי אבל, שמחה ותקווה כאחד. פני היהודי ביטאו הן את התמימות של ילד קטן, והן את הספקנות של קהלת מבוגר, עתיק יומין. נועם, עדינות ועקשנות ניבטו מאותן הפנים. בדיבור, במראה ובהתנהגות, הוא גילה את יהדותו.

אם אישיותו של היהודי כפי שהתבטאה ברשות הרבים שיקפה את מתן התורה הראשון, הרי בו בזמן היא שיקפה גם את הצניעות של מתן תורה השני. היהודי שמר את מצוות דתו, השיגה שלו, נוהגו בחדר האוכל שלו, עם ילדיו, אשתו, רחוק מן הפרהסיה, כאשר הוא נמצא לבר עם ריבונו של עולם. חז"ל מתארים עובר אורח בודד ורעב המגיע לעץ תאנה. אף על פי שאין איש בסביבה, אין הוא נוטל מפירות האילן מחשש גזל. אין איש הרואה אותו ברגע זה של איפוק וריסון. זהו מתן התורה הנסתרת, השקט – "ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא ככל החר" (שמות לר, ג).

עם זאת, חייב היהודי לשאת על גבו את מטען מתן התורה הראשון של "בקולות וברקים גדולים עליהם נגלית ובקול שופר עליהם הופעת". חייב הוא להראות את מתן התורה ולהצהיר ולהבליט את הייחוד שלו, את יהדותו כלפי הגויים. כשהמן אמר לאחשורוש "ישנו עם אחד מפור ומפור בין העמים בכל קדינות מלכותך ודתיהם שנות מכל עם" (אסתר ג, ח), הבנתו של המן את ייחודו של העם היהודי לא באה לו מהבנה של הקדושה – יכולתו של המן להבחין בקדושה בוודאי לא היתה גדולה יותר משל אליעזר או ישמעאל. המן לא הבחין במתן תורה השני, העשירות והיופי של אישיותו הנסתרת של מרדכי; הוא הבחין רק במתן תורה הראשון. הבנתו של המן באה לו מן ההופעה החיצונית של מרדכי, מחשיבות המראה החיצוני של מרדכי, ולכן דיווח למלך "ודתיהם שונות מכל עם".

לפיכך, אין פלא שהמדרש מספר ש"דמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד". לא רק תורת יעקב חקוקה, אלא גם הדמות הפיזית שלו, מראהו, חקוק על כסא הכבוד לעולם ועד. מדרש זה מלמד יסוד חשוב שהיהודי חייב להחזין את יהדותו, כדי שכל אחד יבחין בייחודו, ולהודיע לכל שהוא יהודי.

כב) דברים פרשת כי תבוא פרק כח
(י) ויראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.

מתור: רשימות שיעורים על מסכתות ברכות [עמ' ע.עד] וסוכה [עמ' הא-הב] –כח:

מסכת ברכות דף ו ע"א.

גמ'. דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש עכ"ל.

והנה עיין בשו"ע (או"ח סי' כ"ז סעיף י"א) שכתב המחבר וז"ל תפילין של ראש טוב להיות גלויים ונראים עכ"ל. ובביאור הגר"א שם ציין לשיטת תוס' הנ"ל ד"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" דמיירי בתפילין שבראש משום שהן גלויים ונראים.

מסכת סוכה דף כ"ו ע"א.

בענין שינת ארעי בתפילין כתב הרמב"ם (פ"ד מתפילין הל"טו) וז"ל: תפילין צריכין גוף נקי שיזהר שלא תצא ממנו רוח מלמטה כל זמן שהם עליו. לפיכך אסור לישן בהם לא שינת קבע ולא שינת ארעי אלא אם הניח עליהם סודר ולא היתה עמו אשה ישן עמהם שינת ארעי עכ"ל.

מהרמב"ם משמע שהאיסור לישן שינת קבע בתפילין הוא מדאורייתא כי בשעת שינה אין הגברא יכול לשמור את התפילין כדת. וזה בניגוד לשיטת התוס' (ד"ה אבל) בסוגיא שלפנינו שהאיסור הוא דרבנן.

ויוצא דאליבא דהרמב"ם אף החיוב להניח סודר על התפילין לישן בהן שינת ארעי הוא דין דאורייתא. ונשאלת השאלה, האיך הותרה שינת ארעי מן התורה ע"י הנחת סודר?

ונראה, שבתפילין של ראש יש קיום מצוה של גברא המעוטר בתפילין, כדכתיב – וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ודרשו חז"ל (כמנחות לה:): שאלו התפילין שבראש. כשהתפילין של הראש מכוסים בסודר אז חסרה המצוה להיות מעוטר בתפילין – שכן אע"פ שהתפילין נמצאים על ראשו הרי אינם נראים. ולפי"ז י"ל, אם התפילין אינן מכוסים בסודר הדין המחייב את כבוד התפילין של הראש נוהג בכל תוקפו, ואסור לישון בהם שינת ארעי. אולם אם התפילין מכוסים בסודר, מותר לישון בהם שינת ארעי שמכיון שאין הגברא מעוטר בהם אין חובת כבודם ושמירתם אוסרת שינת ארעי.

כעין זה נמצא בכבוד ארון הקודש, שבעת נשיאתו יש חובת עמידה כדי לכבד את התורה, ובעת חניית הארון חיוב הכבוד יורד מדרגה ומותרים לשבת בפניו. הוא הדין בתפילין אם הם מכוסים פוגם הכסוי בקיום עיטור הגברא המניח תפילין, וחובת כבוד התפילין יורדת ממדרגה העליונה שחלה בעת שהתפילין מגולים כתפירתם. ולפיכך מותר לישון שינת ארעי כשהתפילין מכוסים.

ובהתאם לזה היה מנהגו של הגאון הרב ר' משה זצ"ל לא להתעטף בטליתו לגמרי ממעל לתפילין שעל ראשו כדי שהתפילין שעל ראשו יהיו מגולים לעיני כל הרואים לקיים בשלמותה את המצוה להיות מעוטר בתפילין. והיה זהיר בכך אף כשהיה מתעטף בטלית על ראשו בשעת תפלה, וכן ראוי לעשות.

כג) דברים פרשת כי תבוא פרק כה
(טו) והיה אם לא תשמע בקול ה' אלקיך לשמר
לעשות את כל מצותיו וחקתיו אשר אנכי מצוך היום
ובאו עליך כל הקללות האלה והשיגוך:

מתור: מסורה חוברת ט – עמ' עא-עד

בענין אין מפסיקים בקללות

רמב"ם הלכות הפילה פרק י"ג הל' ה"ו: "כל העולה לקרות בתורה פוהח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשח האדינו קורא הראשון עד זכור ימות עולם וכו'. ולמה פוסקין בה בענינות אלו, מפני שהוא הוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה". ובהלכה ו' כתב הדין שאפשר לקרות את שמות הפסוקים שבסוף התורה אף כפחות מעשרה, ושם בהלכה ז' כתב, "קללות שבחזרות כהנים אין מפסיקין בהן אלא אחד קורא אותן, מתחיל בפסוק של לפנייהם ומסיים בפסוק של אחריהם, וקללות שבמשנה תורה אם רצה לפסוק בהן פוסק, וכבר נהגו העם שלא לפסוק בהן, אלא אחד קורא אותן".

א) הרמ"א כתב ההלכה הראשונה של הרמב"ם בסוף סימן קל"ח באר"ח, ח"ל: "ויכין שיתחיל חמיד לקרוא בדבר טוב ויסיים בדבר טוב, ע"ל סי' תכ"ח". דהיינו, שצריך אהדי שתי הלכות אלו, הא דאין מפסיקים בתוכחה והא דחמיד יש לפתוח ולסיים בדבר טוב. אכן מסדר לשון הרמב"ם אינו נראה כן כלל. מדהפסיק בין שתי ההלכות הללו כדון אחר של שמונה פסוקים, ומשמע דאין לשני דינים אלו שייכות אחד לחבירו. וגם דלגבי ההלכה של קללות כתב דבמשנה תורה מותר להפסיק, ובהלכה ה' כתב טעם מיוחד למה פוסקים בפרשת האדינו במקומות מסויימים, אע"פ שהוא בספר דברים. חזקן דדינא דדבר טוב נהג גם במשנה תורה, ודברי הרמ"א צ"ע, דכרוז הוא שיש כאן שתי הלכות מיוחדות (ועיין בירושלמי מגילה פ' ג' הלכה ז', הערת הטעוהק).

ונראה בכיאר שתי הלכות הללו, דהדין להתחיל ולסיים בדבר טוב הוא הלכה של כה"ת כולה, ולא רק בפרשיות של תורה, עיין ברמ"א סי' תקנ"ט סעיף ה', דנהגין לומר נחמה אחר הקינות, ושם בכיאר הגר"א ציין לריש פ' ה' דברכות, ונראה דכוונתו למה דאיתא שם (דף לא), "אין עומדים להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וכן לא יפטר מחבירו אלא מתוך שמחה של מצוה (על פי הנהגת הגר"א שם), שכן מצונו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבה ותחומין וכו', וחזקן דזהו הלכה בחפילה, ובנפטר מחבירו, ובנביאים, והיינו דהלכה זו שייכת לכה"ת כולה, להתחיל ולסיים בדבר שמח וטוב, וזהו מה שפסק הרמב"ם כהל' ה'.

אבל הדין של הלכה ו' היא הלכה אחרת, שנאמרה רק בפרשיות התורה של קללה שהם דבר ה', כדילפינן זאת מקרא במגילה (דף לא): "מוסר ה' בני אל חמאס", וע"ש ברש"י, ח"ל. "המפסיק בהן מראה עצמו שקשה לו לקרות, ובמס' סופרים יליף לה מסיפא דקרא ואל תקרין בתוכחה, אל תעשו קוצים קוצים, פסקים פסקים, לשון קציצה", ע"כ, והלכה זו היא רק בדבר ה' ממש, והיינו פרשיות התורה, כדחזקן דאפילו משנה תורה דבלשון יחיד אמורה (וע"ש ברש"י דכפ' בתוקתי כתיב ונחתי והפקדתי - שהקב"ה מדבר, ובמשנה תורה כתיב ידבק ה' בך, וכאילו משה מדבר).

ונראה עוד ד"ל דהלכה זו היא לעיכובא, ויצטרכו לקרוא עוד פעם אם הפסיקו. משא"כ ההלכה של להתחיל בדבר טוב, דאינו לעיכובא כלל, ומשי"כ הרמב"ם דבמשנה תורה נהגו העם שלא לפסוק, היינו שנהגו שיהיה לעיכובא, ושיקראו פעם נוספת, דא"כ, חיפוק ליה מצד ההלכה של להתחיל ולסיים בדבר טוב, דזה איתא גם במשנה תורה חוץ מפרשת האדינו, וכמבואר לעיל בהלכה ה', והגר"מ זצ"ל הסכים שזה מסתבר.

ב) והנה רש"י שם במגילה (דף לא): כתב הטעם דאין פוסקים בקללות לפי שמראה עצמו שקשה לו לטרוח, או משום שלא יעשו קוצים קוצים, ונראה שיש נפקא מינה לדינא בין שני הטעמים כגון אם מראה בעצמו שקשה לו באופן אחר, וכגון שקורא במהירות יותר משאר הקריאה, ולפי הטעם הראשון אסור, ולפי הטעם השני מותר.

הגר"מ זצ"ל היה מקפיד מאד על בעלי הקריאה שלא יקראו את הקללות במהירות מטעם זה, ואיתא בסוגיא "לוי בר בוטי היה קרי וקא מגמגמ קמיה דרב הונא בארודי, אמר ליה אכנפשך, לא שנו אלא קללות של תורת כהנים, אבל שבמשנה תורה פוסק". וכתב רש"י "קרא אותם במרוצה ובקריש". ועל זה אמר לו רב הונא "אם רצונך להפסיק פסוק, הואיל ואתה קץ בקריאתך" (לשון רש"י), כיון דאיירי במשנה תורה ומותר להפסיק, ומצד אחד רואים כהגר"מ זצ"ל, דמי שקורא במהירות מראה שקשה לו, וצריך להיות אסור לפי טעם הראשון שברש"י, אבל מצד השני רואים שרב לוי בר בוטי נקט שאסור לפסוק במשנה תורה, ואעפ"כ קרא במהירות וסבר שזה מותר, דזה להדיא שלא כדברי הגר"מ זצ"ל, ואולי צ"ל שרב לוי בר בוטי ס"ל כהטעם של "שלא תעשנו קוצים קוצים", וא"כ רק להפסיק אסור, אבל אנחנו חוששים גם לדעת שאר האמוראים, ולדעתם כתב רש"י הטעם הראשון, ולטעם זה אסור לקרוא במהירות, ולזה חשש הגר"מ זצ"ל.

ג) ומה דמותר לפסוק בקללות של משנה תורה מבואר בגמרא, "הללו בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן".

וע"ש ברש"י כתוב "יככה ה' ידבק ה' בך. משה אמרן מאליו, אם חעברו על מצוותיו הוא יפקיד עליכם" ע"כ. וכוונת הדברים צ"ע. דפשיטא דהכל מפי הגבורה, ומקרא מלא דבר הכתוב, אלה דברי הברית אשר צוה ה' תגר (דברים כ"ח ט"ז), ועיין ברמב"ם הל' ח' אע"פ שהכל תורה ומשה מפי הגבורה אמרם, ע"כ, וקאי שם על סוף ספר דברים. ועיין בספר אוהל יעקב בהקדמה מה שמביא בענין זה בשם הגר"א.

ועיין כימות (דף ד.) כהגות הרב בצלאל רנשכורג בשם הראב"ן, "דרוקא כמשנה תורה דריש (סמוכין) ולא ככל התורה משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר. אבל משה שטייר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להדרש", ע"כ. וע"ע דלכאורה פשיטא דגם סדר הפרשיות מפי הגבורה.

והנה בפרשת שופטים אצל ספר תורה של מלך נאמר (ד-י"ח) "משנה התורה הזאת וגו'", ובתרגום אונקלוס "פתשגן דאורייתא הדא". ונראה דאונקלוס מפרש "משנה" מלשון שגן, וכמו בפסוק (אסתר ח' י"ג) "פתשגן הכתב להנתן דת" דפתשגן היינו לכאר ולפרש בארוכה טפי דבר שבקיצור. וכמשי"כ שם רש"י על הפסוק - פתשגן - אגרת מפורש. ולאונקלוס מצות המלך לכתוב ביאור התורה - והיינו ספר דברים (עיין בביאור רב ירוחם פישל פערלא על ספיה"צ לרס"ג פרשה י' ופרשה ט' שמביא דעות אם המלך כותב בספרו כל התורה או רק בספר דברים), דוהו ביאור התורה כדכתיב "הואיל משה באר את התורה הזאת וגו'" (דברים א' ה').

ועיין שם במגילה (לא:): בדברי הרי"ח שכתב משה מפי עצמו אמרן להכתב. ונראה הביאור בדבריו דמעיקרא ניתנה התורה של ספר דברים בתורת תורה שבעל פה ואח"כ ניתנה להכתב. אבל פשיטא דהכל מפי הגבורה, והיינו דכיון דספר דברים הוא ביאור התורה, שייכים דברי התורה שכו לתורה שבעל פה ג"כ, ועל חודה שבעל פה משה הוא בעל דבר. וזוהי הכוונה משה מפי עצמו - דהמסירה של דברים אלה הוא מפי משה. משא"כ שאר התורה שנכתב חשוב מפי הגבורה. דעל תורה שנכתב משה רבינו אינו הבעלים כלל.

וא"כ יש לומר דזוהי הכוונה שמוחר להפסיק בקללות של ספר דברים, דבתורה שבעל פה שעיקרו הכנת הענין לא שייך איסור פסיקה. דלפעמים חייבים להפסיק על מנת להבין, וניתנה היא התורה שבעל פה להיפסיק. אבל בשאר התורה, דמהותה תורה שנכתב, ויש קיום בקריאתה, גם ללא הבנה, שם שייך דינא דאיסור הפסקה. וזוהי ג"כ כוונת הראב"ן. דסמוכין אינו מהפדות שתורה שנכתב נדרשת בהן. אבל הוא שייך לביאור והבנת הענין. זה שייך אך ורק במשנה חורה שניתנה מעיקרא כתורה שבעל פה, ודבר אחד מכאר מה שסמוך לו.

כד) דברים פרשת כי תבוא פרק כח

(סה) ובגוים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לכה רגלך ונתן ה' לך
שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש:
(סו) והיו חייך תלאים לך מנגד ופחדת לילה ויומם ולא תאמין בחיך;
(סז) בבקר תאמר מי יתן ערב ובקר תאמר מי יתן בקר מפחד לבבך
אשר תפחד וממראה עיניך אשר תראה:

מתוך: חמש דרשות – עמ' לט-מא

תכל וישבי בה, כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה" (תהילים כד, א-ב).
יזא אפוא כי אם אדם נעשה (כזעיר אנפין) יוצר, אם הוא מגבש את אישיותו
של משהו, אם הוא חונן אותה ברעף וחכמה, אם הוא מגלה עולמות חדשים
בפניה, "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה), שייכת אישיותו של
התלמיד אליו. התלמיד הוא קניינו של הרבי מפני שהרבי משתמש בספר שהוא
ספר יצירה.

אותה ההנהגה שהספר מייצג נובעת ממקור שונה לגמרי מזה של
הכיבוש; מקודה הוא השפעה, שכיסודה איננה קשורה עם הרבים ואיננה באה
לידי ביטוי בפעולה קולקטיבית. המשפיע הרוחני הגדול ביותר הוא היחיד,
והצינורות דרכם זורמת ההשפעה הם מיוחדים במינם. השפעה זו מצטיירת
בכוח רוחני שהרבי משפיע על התלמיד, בכוח שהיה למשה על יהושע, ועל
דוד אחר על משנהו בשלשלת הקבלה הארוכה. ספר הוא דמות דיוקנו החיה
של הרבי המלווה את התלמיד לאורך כל חייו ומגנה עליו בעתות משבר
ובלכול מוסרי אל מול גידוי השטן והבטחת השואל של החטא. מה שהציל
את יוסף ברע של ניסיון החולשה היה ה"שולחן ערוך" החי שנתגלם
באישיותו של יעקב. דמות דיוקנו של אביו, צלמו של הרבי, גאלה אותו
בשעה שעמד לשקוע במעמקים (עיין סוטה לו ע"ב). ספר אין פירושו הספר
האובייקטיבי של אותיות שחורות על גבי נייר לבן, אלא אישיותו של האדם,
מחוץ, לבו, רוחו, מהם שופעים מחשבות, רעיונות, רגשות וחזונות המשאירים
בו רושם, מעצבים את אישיותו של התלמיד, מציידים אותו בהשקפת עולם
ומצביעים לפניו על דרך חיים. בקיצור: ההנהגה הקשורה עם הספר איננה
נובעת מכיבוש, אלא מיצירה. הרבי הוא יוצר. רש"י, כפרשו את המילים
"והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" (בראשית ג, ה), לא הסכים עם אונקלוס
הוסיף למילים "והייתם כאלהים" – "יוצרי עולמות". נרמה, כי רש"י
מסתכל על "כאלהים" כעל קודש.

ההנהגה באמצעות הספר איננה יונקת ממידת הפחד, אלא מידאה: על
מאמרו של רבי עקיבא "את ה' אלהיך תירא – לרבות תלמידי חכמים" (בבא
קמא מא ע"ב), אימרים בעלי התוספות כי ורשה זו מתייחסת לרב טובהק.
קיים הבל יסודי בין פחד ויראה. רגש הפחד הוא תופעה נייחוסית. כן-אדם
הסובל מפחד הריחו באמת אדם חולה. פחד יוצר רגש של איך-אונים וחבוסה,

קיים הבל יסודי בין פחד ויראה. רגש הפחד הוא תופעה נייחוסית. כן-אדם
הסובל מפחד הריחו באמת אדם חולה. פחד יוצר רגש של איך-אונים וחבוסה,
היעדר כושר וערך עצמי. פחד משתק את כישורנותיו של האדם וכוחותיו. מי
שמפחד שונא את האדם ממנו הוא מפחד. "פחדו בציון חטאים" (ישעיה לג, ד).
להצביע על שני דברים: ראשית, כי בעברית דבר – מנהיג – והדבר, לשעבר
(ידיבר עמים תחתנו ולאומים תחת רגלינו", תהילים מז, ד) שייכים לשורש
אחד. שנית, שההלכה פסקה, כי כיבוש יחיד לאו שמה כיבוש ויש צורך
בכיבוש רבים, מכיוון שנושאי "חרב המתהפכת" הם הרבים.

"חרב המתהפכת", כפי שהרגשנו לעיל, הייתה החשובה שנתן בורא העולם
לאדם הראשון לאחר החטא. אדם התאווה לכות, עוצמה פיזית. "כי ידע
אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע"
(בראשית ג, ה). אונקלוס פירש את שתי המילים "והייתם כאלהים" – "ותהוון
כדברכינן". תהוון לאנשים חזקים, מושלים, כובשי עולמות; הסיף יהיה המכשיר
של כוחכם. היחס בין אדם לחברו יהיה מושגת על הסיף – מי שיהיה רזי
יותר בשימוש בסיף, יהיה ה"דברכינן" – סלך, ראש-ממשלה, רודן – ויקבע
את גודלם של האחרים. בקיצור, לפי אונקלוס חלם אדם הראשון על כוח
פוליטי-צבאי ושאל להניף את רגל הסיף.

כתור עונש, הציג בורא העולם על דרך עץ החיים, עליה התחיל לצעד
אדם הראשון לקראת הגשמת חלומו על "דברכינן", את החרב המתהפכת, שלא
חיתן לאדם להגיע לעמדת "דברכינן". הסיף של אדם, ציווה הקודש ברוך הוא,
ינצח על ידי הרב יותר חזקה. "כאלהים", בהקשר זה, הוא חול ומצוין
מנהיגים או מושלים.

הרקע הרגשי של "דברכינן", של כיבוש על ידי סיף, הוא פחד. הפחד
עליהם אימתה ופחד בגרל ודועך ידנו כאבן" (שמות טו, טז): החלש יותר
שחרבו איננה חזקה כחרכו של ידיבו, פשוט מפחד ונכנע. "כי נפלה אימתכם
עלינו וכי נמגו כל יושבי הארץ מפניכם" (יהושע ב, ט), אמרה רחב למרגלים.
המקור השני של כוח הוא יצירה. הקודש ברוך הוא ברא את העולם
וממילא הוא שייך לו. יצירה היא יסוד של בעלות וקניין. "לה' הארץ ומלוואה

היעדר כשר וערך עצמי. פחד משתק את כישורנותו של האדם וכוחותיו. מי שמפחד שונא את האדם ממנו הוא מפחד. "פחדו בציון חטאים" (ישעיה לג, יד). פחד קשור הדוק לרגש האשמה, וכאמור, פחד הוא לאמתו של דבר שיגיע. התורה תיארה את רגש הפחד במונחים ברורים, שאף פסיכיאטר מודרני איננו יכול להוסיף עליהם אף אחת. "וכגויים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לבך רגלך ונתן ה' לך שם לב רגו וכליחן עינים דיאבון נפש והיו חייך תלאים לך מנגד ופחדת לילה ויומם... בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר מפחד לכבך אשר תפחד וממראה עיניך אשר תראה" (דברים כז, טו-טז).

יראה היא רגש שונה לגמרי. "איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג) – התורה לא צוותה איש אמו ואביו תפחדו, כי איך אפשר שהבן יפחד מאביו או מאמו? האם קיים אב או אם שירצו להרע אף לבן רע? על הפסוק "ותפשו בו אביו ואמו והציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו; ואמרו אל זקני עירו בננו זה סודד ומרה איננו שמע בקלנו זולל וסכא" (דברים כא, יט-כ), אומרת הגמרא בסנהדרין (עא ע"א): "בן סודד ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתבו דרוש וקבל שבר". איך אפשר שאב או אם יקטרגו על צאצא שלהם? מובן, כי האזרה "איש אמו ואביו תיראו" איננה מתייחסת לפחד, אלא ליראה, שהיא, בעצם יראת הכבוד.

ואמנם כך פירשה הגמרא בקידושין (לא ע"ב) את המונח יראה, במובן של יראת הכבוד: "איזהו מורא? ...לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר דבריו, ולא מכריעו". כל הפרטים הללו מאפיינים רגש של כבוד ולא של פחד.

בניגוד לפחד, שמתבטא בשנאה לאובייקט ממנו מפחדים, קשור רגש היראה, יראת הכבוד, לרגש האהבה – את מי שאני אוהב אני מכבד. הרמב"ם ב"סודי התורה" (פ"ב ה"א) מאחד אוהבת ה' עם יראת הרוממות של הקדוש ברוך הוא. התוצאה העיקרית של יראת הכבוד היא צייתנות, מפני שאני מתגאה כי יש לי הזדמנות לחקות את מי שאני מכבד, להיות שליחו ולמלא את רצונו. בקיצור: "סיף" מושתת על הפחד מפני ה"רברבין"; "ספר" מיוסד על יראת הכבוד ואהבה לרבי, שהגו יוצר עולמות.

כה) דברים פרשת כי תבוא פרק כז

(סט) אלה דברי הברית אשר צנה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב: פ

מתוך: דברי הרב - עמ' שיד-שח

אלה דברי הברית אשר צוה ד' את משה לכרות את בניי בארץ מואב, מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב (כ"ח, ט"ט). כלומר, דבי פעמים מופיעה תוכחה (של ברכות וקללות) בחומש, בפעם הראשונה בפרשת בחוקותי, והשנייה בפרשת כי תבוא. ושמה בסוף התוכחה שבפי בחוקותי כתוב, אלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ד' בינו ובין בניי בהר סיני ביד משה. כלומר, שנטסח זה נאמר בשעת כריתת הברית שבחר סיני. והנטסח המופיע בפרשת כי תבוא נאמר בשעת כריתת הברית דערבות מואב.

וטעמא דמילתא שהוצרכו לברית שניה, מוסבר היטב להלן בפי נצבים (כ"ט, י"א) לעברך בברית ד' אלקיך וגוי (י"ג) ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת וגוי (י"ד) כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ד' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום. והביא שמה רש"י (בפי עה"ת) מחגמי שבועות (לט). שזאת הברית השניה היא המחייבת לדורות הבאים, דהברית שבסיני רק חייבה ליוצאי מצרים בלבד, דהיינו רק לאותם בניי שהשתתפו בה, דאותה הברית רק נעשתה עם היחידים שהיו נוכח בשעת מעשה. משא"כ הברית השניה, שנכרתה בסוף ארבעים השנה, לאחר שכבר מתו כל יוצאי מצרים, ברית זו נכרתה עם בני ישראל בתור עם, וכמשי"כ שמה בהמשך (בפי נצבים כ"ט, י"ב) – למען הקים אותך היום לו לעם, ולשון 'עם' בא מלשון 'עם', שיש קשר וצירוף בין כל היחידים להוות חטיבה אחת ויחידה אחת.³ [ומדינה אי' שעושה הסכם עם מדינה אחרת, אותו ההסכם מחייב אף עבור הדורות הבאים, כי כולם חשובים כהמשך של אותה המדינה, ואשר על כן הברית הבי' שבערבות מואב חייבה את הדורות הבאים אח"כ, כי אף הם מהווים חלק מאותו העם שנכנס כולו לברית. (ד"ע).]

ומהאי טעמא יש עוד הבדל בין הברית הראשונה (שבסיני) לבין הברית השניה (שבערבות מואב), שרק הברית השניה הביאה איתה הדין של ערבות, הנלמד מהפסוק האחרון שמה [הנסתרות לד' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו וגוי לעשות וגוי, והבינו רז"ל דלשון לעשות משמעה מלשון עישוי וכפייה], ואשר ענין זה מאוד נוגע לנו לדינא, שהרי רש"י פירש (בגמ' סוף פ"ג דר"ה) דטעמא דיצא מוציא הוא מפני שכל ישראל ערבים זה

3. וכן היא בדרשת רבינו שהובא בספרו (תאגליל) של הר"ר מנחם בונים, אש בנפשו (עמ' שפ"ג). וחלק גדול מדרשת רבינו כאן כלול במאמר קול דודי דומק (שנדפס בסי דברי הגות והערכת).

בזה, ולפיכך חשיב זה שכבר יצא כאילו הוא עדיין מחוייב בדבר, דאם לא כן היה לנו לומר דזה שכבר יצא אינו יכול להוציא את האחרים ידי חובתם, דתנן (שמה) דמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. ודין זה המחודש של ערבות לא התחיל עד שעברו ישראל את הירדן (גמי סנהדרין מג:). כלומר, וקבלו עליהם ברכות וקללות דהר גריזים והר עיבל, שזה היה גמר הברית השניה שנכרתה בערבות מואב. [שהקבי"ה רצה שאף הברית הזאת השניה תערך תחת חסותו של משה רבינו, אדון הנביאים. אכן מאידך גיסא, המצרף לכלל ישראל הוא היותם בא"י. [השוה פיהמ"ש להרמב"ם לבכורות (כט).] וספר המצוות להרמב"ם (מ"ע קנ"ג). (ד"ע)] והיות שזאת הברית השניה הרי נעשית עם העם בתורת אומה ולא בתורת יחידים, היתה צריכה להיערך בדוקא לאחר שנכנסו לארץ, אלא שלא הורשה למרע"ה ליכנס לארץ, והיאך אפשר לקיים שני דברים הללו ביחד, שתיערך הברית ע"י מרע"ה, וגם שתיערך לאחר שיכנסו לארץ. לזה צוה הקב"ה שמשה יתחיל בעריכת ברית זו השניה, ותלמידו יהושע יגמור אותה בארץ, וברכות וקללות של הר גריזים והר עיבל לא שימשו כברית בפני עצמה, אלא כהמשך וכגמר הברית שהותחלה בערבות מואב.]

ועיין פרשת קרח (ט"ז, כ"ב) שמשנה רבינו טען האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, והסכים הקב"ה על ידו, ואילו הכא ברי"פ נצבים (כ"ט, י"ז) כתיב, פן יש בכם איש או אשה וגוי לעבוד את אלהי הגוים ההם ... (כ"א) ואמר הדור האחרון ... וראו את מכות הארץ ההיא ... גפרית ומלח (כ"ג) על מה עשה ד' ככה לארץ הזאת. הרי שכאן כל הקהל נענש עבור חטאו של היחיד (איש או אשה), וזה סותר למשי"כ לעיל בפי קרח – האיש אחד יחטא וגוי, אלא ודאי צריכים לתרץ כנ"ל, דמידה זו רק התחילה כאן לאחר גמר הברית השניה מכח הדין של ערבות.

וזהו נמי יסוד הענין של חילול ד' כשהיחיד חוטא לעיני הגויים, שמשך כל הדורות היו האומות תמיד מאשימים את כל כלל ישראל עבור חטאיו של הפרט, ודנים את כל היהודים כחוטאים וכפושעים בגלל חטאי היחיד, ואילו לגבי אומות אחרות לא היו מאשימים את כל הכלל כולו עבור חטאיו של איזה יחיד המשתייך לאותה האומה, והסבר הלכתי יש להבדל זה, דהסיבה לכך שמאשימים את כל האומה עבור חטאי היחיד הוא מכח הדין הזה דערבות, שלא רק בעיני ההלכה נכון הוא דבר זה, אלא אף בעיני הנכרים, כולנו נחשבים כמצורפים אחדדי וכאומה אחת ויחידה אחת.

ומשמע בגמי שמלכות רומי הרשעה רק גזרו על היהודים שלא ילמדו תורה לאחרים, אבל לא גזרו שלא ילמדו לעצמם, ואיכ צריכים להבין מאי טעמא מסר רייע נפשו על כך, וכי לא היה מספיק לו אילו היה ממשיך ללמוד לעצמו מבלי ללמד תורה ברבים, אלא ודאי מן ההכרח לומר, שמכח היסוד הזה של ערבות היה אף ענין לימוד התורה לאחרים בכלל יהרג ואל יעבור. וקודם שנערכה הברית השנייה כתוב (בקריאת שמע) "שמע ישראל" ואילו הכא בקשר עם זאת הברית שבחר גרזים והר עיבל כתוב בפרשת כי תבוא (כ"ז, ט') **הסכת** ושמע ישראל, ומשמע דזה יותר חמור מאשר "שמע ישראל" הפשוט, דהסכת משמעו – עשו עצמכם כתות וכתות ועסקו בתורה [עיי גמי' סוף מס' ברכות (סג:)], שכאן חידש להם הקבי"ה שכולם אחראין וערבאין אהדדי, ומהאי טעמא מנהגנו לומר הוידי בלשון רבים, וכבר נשאל על כך הרמב"ם, דאיזו משמעות יש לזה, והיאך אפשר לאחד להתוודות על רשימה של עבירות שהוא לא עבר. והתשובה לזה נמצאת בפרשת בחוקותי (כ"ו, מ') שנאמר והתוודו את עונם ואת עון אבותם וגו', דמכח דין הערבות, אף החטאים של האחרים מצטרפים אלי, * אם היתה האפשרות בידי למחות. דאף דבשעת מעמד הר סיני היתה הברית **רק ליחידים**, מידה זו של ערבות **וצירוף האומה אהדדי** ניתוספה ע"י הברית השנייה.

ועיין גמי' ברכות (סג:), הסכת ושמע ישראל, היום הזה נחיייתה לעם, וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה, אלא ללמדך שתביבה תורה על לומדיה כיום שניתנה מהר סיני. ועפ"י מה שחברנו לעיל בטעם הנהגתו של רייע יש לפרש דכמו שבהר סיני היה דם ברית (בסוף פ' משפטים), אשר זה סמל למסירות נפש עבור שמירת המצוות, אף כאן לימוד שצריך שתחיה להם מסירות נפש אף עבור ענין הערבות (שניתוסף זה עתה בסוף ארבעים השנה). וזוהי משמעות הלשון הסכת, כתתו עצמכם על דברי תורה, וכדאמר ר"ל, שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דכוונתו כתתו (פרש"י) להצטרע על דברי תורה, כלומר, **מסירות נפש**.

4. ואף שכבר נתבאר שענין הערבות רק התחיל לאחר שנעברה הברית השנייה שבערבות מואב ע"י הברכות והקללות דהר גריזים והר עיבל, ופסוק זה הלא מופיע בתוכחה הראשונה של ברית סיני, וכן קשה נמי מה שנמצא שמה בפי בחוקותי לעיל מפסוק זה (במס' ל"ז) וכשלו איש באחיו, והביא שמה רשיי מן הנמי – איש בעון אחיו, שכל ישראל ערבים זכ"ו, וקשה כנ"ל, מסתמא צריכים לומר, שאף שדברים אלו נאמרו בסיני, המדובר הוא על זמן חורבן בית ראשון ועל זמן גלות בבל, אשר תקופות אלו פשיטא שהיו לאחר הר גריזים והר עיבל. (ד"ע)

ובאמת נראה דבי יסודות האלו הנלמדים מפרשה זו, [האי, ענין הערבות, והבי, ענין מסירות הנפש], תלויים הם זה בזה, דמי שרק דואג עבור המצוות **שלו** (religiously an egotist), אי אפשר שתהיה המסירות נפש שלו כ"כ חזקה אפילו עבור אותן המצוות של עצמו. ובלמוד התורה בודאי כן הדבר, דהרמב"ם כתב במורה נבוכים (ח"ב פ"יא) שלפעמים יש לאדם רק מקצת חכמה עד כשיעור להגיע לשלימות עצמו, ולא תעבור ממנו שלימות לזולתו, ויש שתהא חכמתו כ"כ גדולה וחזקה, עד כדי שתעבור ממנו אף לזולתו, כאילו תאמר ע"ד משל, שיש אדם שיהא לו ממון רק בכדי למלא את צרכיו שלו בלבד, אך אין לו כ"כ הרבה ממון שיוכל להעביר ממנו אף לאחרים, ויש אחר שהוא כ"כ עשיר גדול, שמן העודף שיש לו יוכל להעביר אף אנשים אחרים.

וכן הדבר בנבואה (עיי"ש פרק ל"ז) שלפעמים רק יקבל האדם נבואה במידה מצומצמת שתועיל רק לשלימותו שלו לבדו, ולפעמים תהיה נבואתו כ"כ בשפע וכ"כ חזקה עד שיגרום לו בע"כ לקרוא אף לשאר בני"א ללמדם ולהשפיע עליהם משלימותו, וטבע הדבר הזה מחייב למי שהגיע לו כמות עודפת זו מן השפע, שיקרא לבני אדם בהכרח, בין אם יקבלו ממנו או לא יקבלו, ואפילו ינוק בגופו.

[ורבינו הוסיף בזה עוד משל, דכששופכים מים אל תוך כוס עד שמתמלא, וממשיכים לשפוך עוד מים, בהכרח הדבר שיגדשו המים הרמב"ם מס' ירמיה (כ', ט'), כי כאשר סבל מהאנשים הכופרים אשר אליהם העביר נבואתו, חשב מתחילה לכבוש את נבואתו, ולא היה יכול, ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו, והיה בלבי כאש בוערת עצור בעצמותי, ונלאיתי לכלל ולא אוכל (I couldn't contain myself). וכן הדבר במי שלומד תורה לעצמו ואינו מרגיש הכרח להעביר תורתו לאחרים, מסתמא ה"ט, מפני שאינו מבין עד היכן היא חשיבות התורה, או מפני שאינו מאמין בה לגמרי, דאילו כן הבין וכן האמין, היה מרגיש הכרח בנפשו למסור תורתו לאחרים, ומהי"ט גופא – [מפני שאינו מאמין או שאינו מבין די-הצורך] מסתמא תהיה חסרה אצלו אף המסירות נפש עבור לימודו שלו.⁵ ומסירת התורה לאחרים גם מהווה חלק ממצות הצדקה, שלא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך דלא קאי רק אמתן כספים (שמעולם **הגשמיית**) לאחרים, אלא אף להשפיע על אחרים בעניני **רוחניות**, דהיינו תורה ודבקות וכו', ג"כ הוי בכלל מצות הצדקה.

5. והשוה משי"כ מזה בשם רבינו בסי' נפש הרב (עמ' ר', ובהצ' ד' שמת), לחשוות ת"ח שאינו מוסר תורתו לאחרים לנביא הכובש נבואתו, ומקור רבינו בהשוואתו הוא בנראה מדברי הרמב"ם הנ"ל שבסי' המורה.

(כו) דברים פרשת כי תבוא פרק כח
 (ט) אלה דברי הברית אשר אנה ה'
 את משה לברת את בני ישראל
 בארץ מואב מלכד הברית
 אשר פרט אתם בחרב: פ

מתוך: הררי קדם- חלק ב-עמ' רמח-רמט

בענין אין מפסיקין בקללות שבת"כ

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

והנראה, ע"פ הר"ח שכתב שם בגמ', 'אבל שמשנה תורה פוסק מ"ט דבלשון יחיד אמורות ומשה מפי עלמו אמרן להיכתב', וז"ב כונתו, ונראה הביאור, דספר דברים נאמר מתחילה בתורת תורה שבע"פ כביאור על התורה שכתב, ואח"כ ניתן להיכתב כתורה שכתב, וע' בפרשת

שופטים גבי ס"ח של מלך (דברים ז, ח), 'משנה התורה הזאת', ושם בתרגום, 'פתשגן אורייתא הדא', ונראה דאונקלוס מפרש לשון משנה מלשון שינוי, וכמו בפסוק (אסתר ח, יג) 'פתשגן הכתב להתנן דת', דפתשגן היינו לבאר ולפרש בארוכה מה שכתב באר בקיטור, וכך ספר משנה תורה הוא ביאור התורה, וכדכתיב (דברים, א, ה) 'הואיל משה באר את התורה הזאת', ואשר ע"כ נראה דזה הביאור דמשה מפי עלמו אמרן, דעל התורה שכתב אין למשה דין בעלים כלל, דהכל כמו שנאמר מפי הגבורה, אך על ספר דברים שניתן גם בתורת ביאור על התורה, ויש לזה גם דין תורה שבע"פ ע"כ חשיב שמשנה מפי עלמו אמרן, ומשה יש לו דין בעלים ע"ז דמשה הוא הבעלים על התורה שבע"פ.

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