

אֵלֶּם הָרַבִּיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי  
יִהְיוּ לְבֵית יִהוּדָה

# לִשְׁשׁוֹן וּלְשִׁמּוֹזָה

מֵאֲמָרִים עֲמוּקִים בְּעֵינֵי הַמִּקְדָּשׁ, הַחוֹרֶבֶן וְהַגְלוּת.  
מִיּוֹסְדִים עַל דְּבָרֵי רַבּוֹתֵינוּ

מֵאֵת

יִצְחָק פִּינְחָס בֶּן לֹא"א ר' יְהוּדָה גּוֹלְדוֹסֶר שְׁלִיט"א

❧

תשס"ב  
בני ברק

**ניתן להשיג את הספר בישיבות הקדושות ובחנויות הספרים**

**כמו כן על פי הכתובות:**

**בני-ברק - גולדוסר, רח' נחמיה 6      03 - 6193265**

**ירושלים - גולדוסר, רח' חזון-איש 30, רמת שלמה 5869765 - 02**

**קרית-ספר - גולדוסר, רח' אבני נזר 30      08 - 9741148**

## תוכן המאמרים

הר שדה בית: .....	י"ז	(א)
דין אלקי ואבני ליה מקדשא: .....	כ'	(ב)
כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים: .....	ל"ב	(ג)
שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך: .....	מ"ב	(ד)
צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי: .....	מ"ח	(ה)
בושנו כי שמענו חרפה: .....	נ"ד	(ו)
עלתה במחשבה לפני הקב"ה להחריב את ירושלים: .....	נ"ט	(ז)
מה לידידי בביתי: .....	ס"ט	(ח)
שלא ברכו בתורה תחלה: .....	ע"ד	(ט)
משל למלך שכעס על מטרונה: .....	פ"ד	(י)
ציון בית חיינו: .....	צ"א	(יא)
בעוון שפיכות דמים ביהמ"ק חרב: .....	צ"ו	(י"ב)
חורבן ונחמה (הגרד"כ): .....	ק"ה	(י"ג)
חורבן ירושלים בשביל שחיללו בה את השבת: .....	ק"ב	(י"ד)
לדעת כי אני ה' מקדשכם: .....	קט"ו	(ט"ו)
לא חרבה ירושלים אלא בשביל: .....	קכ"ה	(ט"ז)
ט' באב נקרא מועד: .....	קל"ד	(י"ז)
הכאב והצער על חורבן בית המקדש: .....	קמ"ג	(י"ח)
ודומה כמי שמתו מוטל לפניו: .....	קמ"ח	(י"ט)
על עזבם את תורתי: .....	קנ"ב	(כ)
ידע תדע כי גר יהיה זרעך: .....	קנ"ח	(כ"א)
העמידו דיניהם על דין תורה: .....	קס"ז	(כ"ב)
צפורנן של ראשונים וכרסם של אחרונים: .....	קע"ט	(כ"ג)
ירושלים טור-מלכא וביתר: .....	קפ"ז	(כ"ד)
בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי: .....	קצ"ה	(כ"ה)
שנאת חנם כוחו של עמלק: .....	ר"ב	(כ"ו)
חורבן בית שני חמיר לן: .....	רי"ג	(כ"ז)

בספר תורת העולה לרמ"א ז"ל מובא סיפור: כשירמי' הנביא חזר לירושלם וראה חורבן ביהמ"ק נפל על העצים ועל האבנים ובכה בכיות נוראות, ועבר שם החכם הפילוסוף הנודע אפלטון, ושאל מי זה הבוכה כאן, ואמרו לו חכם יהודי. ושאל את ירמי' אומרים עליך שחכם אתה, א"כ למה אתה בוכה על עצים ואבנים? אמר לו ירמי' אומרים עליך שאתה פילוסוף גדול, האם יש לך איזה שאלות בפילוסופיא. אמר לו יש לי אבל אינני חושב שיש מי שישב לי תשובות. אמר לו שאל ואני אשיב לך, ושאל, וירמי' השיב לו על הכל מיד, והי' לאפלטון התפעלות גדולה, ואמר לו מהיכן למדת כל כך חכמה? ענה לו ירמי' מהעצים והאבנים האלו!

(ספר לב-אליהו, בראשית, עמ' ר"ט)

ניתן להשיג את הספר בישיבות הקדושות ובחנויות הספרים

כמו כן על פי הכתובות:

**בני-ברק -** גולדוסר, רח' נחמיה 6 03-6193265

**ירושלים -** גולדוסר, רח' חזון-איש 30 רמת שלמה 02-5869765

**קרית-ספר -** גולדוסר, רח' אבני נזר 30 08-9741148

## תוכן המאמרים

### מפתח מפורט של המאמרים

- (א) **הר, שדה, בית:..... י"ז**  
שלשת תוארים אלו הם כנגד ג' בתי המקדש (מהרש"א). ביאור דבריו בכמה אנפין. חילוק מהותי בין ביהמ"ק השני לבין בית המקדש הראשון והשלישי. ביאור נוסף בדברי הגמ' פסחים פ"ח - "לא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה אלא כיעקב שקראו בית".
- (ב) **דין אלקי ואבני ליה מקדשא:..... כ'**  
מדוע הכריזו ישראל על בנין נווה לקב"ה דוקא בגמר יציאת מצרים. יחודה של קריעת ים-סוף מכל יציאת מצרים בגילוי האמונה והיראה שחוו אז. "זה אלי ואנוהו" - התנאה לפניו במצוות, הרגשה חדשה. ואנוהו - אני והוא, הוי דומה לו במה שתהיה רחום וחנון. שלשה מחייבים שונים לחסד ורחמים: בין אדם לחבירו, בין אדם לעצמו, בין אדם לקונו. חובה כפולה להדר את ביהמ"ק ולהתנהג שם בדמיון לשכינה. ביאור חדש במה שנחרב ביהמ"ק על שנאת חנם. ביאור לשונות אהבה ואחוה ושלוש וריעות בביהמ"ק וב"שבע-ברכות". ביאור העונש הנורא שנהפך ביהכנ"ס של טבריא לבית ע"ז, ר"ל.
- (ג) **כי ביתי בית תפילה יקרא:..... ל"ב**  
"רצה ה' אלקינו בעמך ישראל ובתפילתם וכו' ותפלתם באהבה תקבל ברצון" - מה פשר הכפילות? הגדרת תפילה: בקשת האדם מהאל דבר צורך שאינו ברשותו. תפילה קרויה "רחמי" ועל ידה עשוי האדם להושע מצרותיו ולמלא את חסרוניתו, מה מקום יש לבקשת רחמים, הלא כל דעביד רחמנא לטב עביד?! קושיות עצומות על התפילה שתפילה היא תכסיס להשגת המבוקש. חידושו של המבי"ט שהתפילה אינה להשגת המבוקש אלא להכיר שאין מי שממלא חסרונו אלא הקב"ה. מה מוליד את מה, העקרות את התפילה או התפילה את העקרות? תפילה עמוקה בדברי המבי"ט המשלבת את שתי ההבנות הנ"ל זו בזו. כמה הסברים מדוע נענית התפילה. מדוע שלמות התפילה היא דוקא בבית המקדש.
- (ד) **שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך:..... מ"ב**  
מה הקשר בין שני חלקי המשפט הזה. המקדש משפיע יראת-שמים בשני אופנים. יש למקדש השפעה ישירה על תורה (הגר"א). "קיתון אחד עשה לי שאדור אצלכם" - ביאור עמוק במשל ובנמשל. על מה אבדה הארץ? על שלא בירכו בתורה תחילה, ביאור על פי האמור. אובדן הארץ וחורבן בית המקדש תלויים זה בזה.
- (ה) **צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי:..... מ"ח**  
עיקר ט' באב - חורבן ביהמ"ק, עיקר י"ז בתמוז - הבקעת חומת ירושלים. מדוע נקבע יום צום וזכר לתחילת המצור על ירושלים ולהבקעת חומת העיר - הרי אין אלו כי אם הקדמות אל החורבן שעליו נקבע צום ט' באב? למה נתייחד צום גדליהו? למה נתייחד י"ז בתמוז? למה נתייחד עשרה בטבת? רמז לארבע הצרות שעליהן נתקנו ארבעת הצומות בשאגתו ונהמתו של הקב"ה (ברכות ג'). מה בין שאגת האריה לבין נהמת היונה.

## תוכן המאמרים

- (ו) **בושנו כי שמענו חרפה כסתה כלימה פנינו:.....נ"ד**  
בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות כעונש על חטא העגל, ובט' באב נגזר על דור המדבר שלא יכנס לארץ כעונש על חטא המרגלים. אלו היו השרשים לחטאי חורבן בית ראשון ולחטאי חורבן בית שני. הקבלת חטאי בית ראשון לחטא העגל ומדרגת בית ראשון למדרגת ישראל קודם חטא העגל. הקבלת חטאי בית שני לחטא המרגלים ומדרגת בית שני למדרגת ישראל קודם חטא המרגלים. מה הראיה שחטאי בית שני חמורים משל בית ראשון, אולי לא נבנה הבית עד היום כי עוונותינו האריכו קצו? בית המקדש השני נחשב "כאין" לעומת בית המקדש הראשון - ביאור דבר זה והמשמעות שאפשר ללמוד מכך גם לדורנו.
- (ז) **באותה שעה עלתה במחשבה לפני הקב"ה להחריב את ירושלים:.....נ"ט**  
תאווה של הקב"ה לבית המקדש מאכזבת ביום בו נבנה. הקב"ה מתאוה אל בית המקדש כי בו גילוי שמו וכבוד מלכותו. עלתה צהלת בת-פרעה יותר מצהלת בית המקדש. מדוע עירב שלמה שמחה בשמחה? מדוע נשא שלמה נשים נכריות? "ונהרו אליו כל הגויים" - אין זו תופעת לוואי. החיצוניות האפילה על הפנימיות. בימים ההם בזמן הזה - צד ההפסד שבכתיבת התורה "יוונית" כדי להחזיר בתשובה. בת פרעה הכניסה לשלמה המלך אלף מיני זמר של ע"ז. בת פרעה הסתירה והחשיכה משלמה את אור היום. אותו היום נתקרב תמיד בארבע שעות.
- (ח) **מה לידידי בביתי:.....ס"ט**  
ביאור הפסוק בירמיהו: "מה לידידי בביתי עשותה המזימה הרבים ובשר קדש יעברו מעליך כי רעתיכי אז תעלוזי זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך וגו'" - על פי הגמ' מנחות נ"ג: "מדוע בשבת דף פ"ט: מגיב אברהם אבינו ב"אדישות", כביכול, על עונש בניו, בעוד שבמנחות נ"ג: הוא מלמד סגוריא וצועק ובוכה להצילם.
- (ט) **שלא ברכו בתורה תחילה:.....ע"ד**  
פירושו של רבנו יונה החסיד הראוי למי שאמר. "שלא הלכו בה" פי' שלא למדוה לשמה - מהיכן משמע כן? בספר ירמיהו ובגמ' נדרים - מוזכרים טעמים אחרים לחורבן המקדש והארץ. תורה "שלא לשמה" לא מצלא מיצר-הרע. לימוד שאינו כי אם לשם קיום אין לו את העדיפויות שיש לתורה על פני מצוות (חת"ס). שלשה משלים שונים לעסק התורה. הגדרת ההבדל שבין משנה לבין גמרא. הבנת התורה כמקשה אחת היא המולידה חידושי תורה. ביאור פסוקי פר' נצבים המתייחסים למצות ידיעת והבנת התורה. מדוע נשמטו כתפיהם של חכמי אתונה כאשר יגעו לריק? שלש ברכות התורה מכוונות כנגד שלשת חלקי הלימוד - מקרא, משנה, גמרא. שלש בקשות על תורה בתפילת שחרית.
- (י) **משל למלך שכעס על מטרונה:.....פ"ד**  
"לא קיבלה אומה אחרת תורתך אלא אנו"; "אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם". אילו קיבלה אומה אחרת את התורה האם היתה היא ראשית ותכלית הבריאה? מה בין התורה שניתנה לישראל במתנה לבין חוקים שרצה הקב"ה לצוות בהם את אומות העולם - שני הבדלים. האם היו המלאכים מקטרגים על מתן התורה לשאר האומות? פירוש העוול "שלא ברכו בתורה תחילה" על פי האמור. כאשר התייחסו ישראל לתורה כדרך שמתייחסות אומות העולם לשבע מצוות בני נח היתה זו סיבה לגלות מן הארץ.

## תוכן המאמרים

- י"א) ציון בית חיינו: צ"א**  
ביאור מדוע על ג' עבירות חמורות לא נאמר "וחי בהם". דברי המהר"ל: מדוע דוק ג' עבירות חמורות היו סיבת חורבן ביהמ"ק הראשון. ג' מחנות הקדושה - ציון, הר-הבית, ירושלים - מקבילים אל ג' מחנות שבאדם: מח, לב, כבד. גם בלשון הרע וגם בביטול-תורה אפשר למצוא מקבילות אל "דעות מידות ותאוות".
- י"ב) בענין שפיכות דמים בית המקדש חרב: צ"ו**  
הסיבה העיקרית לחורבן בית המקדש היא שפיכות דמים. כשם שברזל נפסל מלחצוב בו את אבני המזבח כך שפיכות-דמים היא סיבה לחורבן הבית. דוד המלך היה "שופך-דמים" על כן נפסל מלבנות את ביהמ"ק. מדוע דוד המלך הוא זה ששר ושש על ברית המילה? ממתי התחילו למול בסכין של ברזל ולא באבן מחודדת? ברית המילה מבדילה בעיקר בין זרע יעקב לבין זרע עשו. עשו הוא ראש לשופכי דמים - על כן "אדום" מחריבה את ביהמ"ק. אדום נמשלה לברזל, ולא נבנה שום דבר מברזל לא במשכן ולא במקדש. עוון שפיכות דמים בישראל מחזק את ידי עשו להחריב את בית המקדש. משעה שמשמש קול יעקב לשפיכות דמים משמשות ידי עשו לתפילה. הפרדת נשמת אדם מגופו דומה לסילוק השכינה מכנסת ישראל.
- י"ג) חורבן ונחמה (מאמרו של הגאון הר"ד כהן שליט"א): ק"ה**  
מה הענין להראות נחמה באבלנו דוק בזמן שהציתו אש במקדש? נבואתו של זכריה צריכה חיזוק מנבואתו של אוריה? "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" - סוף הנפילה היא תחילת הקימה. דיוק דברי הרמב"ם בענין חרישת טורנוסרופוס את ההיכל. ברכת הטוב והמיטיב על הרוגי ביתר שלא הסריחו וניתנו להקבר. שני פירושים שונים למילה "נחמה" - מה הקשר ביניהם? "אין לך מעשה קטן או גדול שאין תוכיות כוונתו לתיקון השלם" (דעת תבונות).
- י"ד) חורבן ירושלים בשביל שחיללו בה את השבת: קי"ב**  
הרבה סיבות לחורבן ירושלים וכל אחת מהן היא כסיבה בלעדית. חילול שבת, יתר על שאר עוונות, נחשב כסיבת חורבן המקדש. מדבריו הנפלאים של הגה"צ הר"ר שמשון פינקוס זצ"ל על הקבלות החיצוניות בין מקדש לבין שבת. מדברי ספר "שבת - קדש קדשים" המצביע על קשר יותר פנימי ביניהם. לשונו הזהב של היערות דבש בענין זה. הגדרת ההשואה בסגנון נוסף, ובקשה לעיין במאמר הבא.
- ט"ו) לדעת כי אני ה' מקדשכם: קט"ו**  
"מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמחה" - הכוונה לעולם הבא הקרוי שבת (מהרש"א). האם השתנתה ההבנה מהי המתנה בין ההוא-אמינא לבין המסקנה? איך יתכן שהפסוק המהווה מקור לדברי חז"ל פותח בכד ומסיים בחבית? איך הודיע משה לישראל על מהות עולם-הבא, הלא "עין לא ראתה אלקים וזולתך"?! מתן שכרה של שבת ניתן בצניעא, בשונה משכר שאר המצוות, מה הכוונה? "משיב הקב"ה ואומר להם: זה שבת שהיא אחד מששים של עוה"ב" (אותיות דר"ע). ביאור קטעי תפילת שבת על פי מדרש זה. ביאור הפסוק והגמ' הנ"ל באופן נפלא מאד. "שאיף ליה לתינוק מאותו המין" - הכוונה בנמשל. הקבלות בין שבת לבין עולם הבא. מה פשר חתימת הבדלה במוצאי שבת בסגנון של "מקדש ישראל".



## תוכן המאמרים

- ט"ז) **לא חרבה ירושלים אלא בשביל..:**.....קכ"ה  
שמונה דיעות מהן הסיבות הבלעדיות שבגללן חרבה ירושלים - היתכן! אלא בשביל שחללו בה שבת - "ואחל מתוכם". אלא בשביל שבטלו בה קריאת שמע שחרית וערבית - "לכן גלה עמי מבלי דעת". אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן - "שפוך על עולל בחוץ". אלא בשביל שלא היה להם בושת פנים זה מזה - "לכן יפלו בנופלים בעת פקודתם יכשלו". אלא בשביל שהשוו בה קטן וגדול - "הבוק תבוק הארץ". אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה - "וילכו בלא כח לפני רודף". אלא בשביל שבזו בה תלמידי חכמים - "עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא". אלא בשביל שפסקו ממנה אנשי אמנה (במשא ומתן) - "אם אסלח לה".
- י"ז) **"תשעה-באב" נקרא מועד:**.....קל"ד  
מדוע כאשר בית-המקדש קיים ואין מתעניין בו, באב, נחשב יום זה יום שמחה יותר משאר ימות השנה? כמידת הרעה כך מידת הטובה הגנוזה בו. "בכל מאריך - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך" - האם כך משתמע גם מן הפשט? חסד ומשפט אשירה לך ה' אומרה - מה בין שירה לבין זמרה? "צרה ויגון אמצא, ובשם ה' אקרא" - אין זה פסוק אחד. אם חסד אשירה, אם משפט אשירה. בה' אהלל דבר, באלקים אהלל דבר. כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא. ה' נתן וה' לקח יחי שם מבורך.
- י"ח) **הכאב והצער על חורבן בית המקדש:**.....קמ"ג  
"אלי ציון ועריה כמו אשה בציריה וכבתולת חגורת שק על בעל נעוריה - כאב וצער. "צוארך כמגדל דוד בנוי לתלפיות" - ובצואר ישנם הקנה והושט המזרימים לגוף אור ואכל. דוגמאות לרוחניות השופעת מן המקדש. הוכחות לכך שהגשמיות היתה שופעת מן המקדש. למקדשך טוב ולקדש קודשין אתר די ביה יחדון רוחין ונפשין. מדוע נובעות הרוחניות והגשמיות ממקור אחד? ביאור נוסף לכפל המשלים של אשר בציריה ובתולה המתאבלת על בעל נעוריה.
- י"ט) **ודומה כמי שמתי מוטל לפניו:**.....קמ"ח  
אבילות ט' באב אינה אבילות ישנה. "דמלפא תכלי לא בהתה". מדוע הביא השלחן-ערוך את הראוי לנהוג ל"מי שאפשר לו". הלא אין זה דין כי אם מידת חסידות?! העוול של מי שאוכל בשר ושותה יין בסעודה מפסקת אינו רק מה שעבר על דברי חכמים. הרצון לבטא את אי-היכולת להתענג בסעודה מפסקת מתבטא בהוספה של פרישות מעבר לשורת הדין. חוסר ההרגשה בהעדרה של טובה הוא צדה השני של אי ההרגשה ביישורתה.
- כ') **על עוזבם את תורת:**.....קנ"ב  
על מה אבדה הארץ? על עוזבם את תורת! יש כאן מדה כנגד מדה. ראיות לעדיפות תורתה של ארץ-ישראל. דברי המהרש"א מה בין בין ת"ח שבבבל לבין ת"ח שבארץ-ישראל. "לא בירכו בתורה תחילה" מורה על שורש מעלת תלמודה של ארץ ישראל. יאר ה' פניו אליך - בתורה. כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוך. תלמידי חכמים שבארץ-ישראל קשים כברזל ודוקא מפני כן הם נוחים ומשמנים זה לזה בהלכה (הגר"ש פישר שליט"א).
- כ"א) **ידע תדע כי גר יהיה זרעך:**.....קנ"ח  
בברית בין הבתרים נרמזה גם גורת הגלות בד' מלכיות שנשתעבדו בישראל. גלות מצרים פסקה באמצעה והמשכה היא בגלויות העתידית (בית-הלווי). הגלות כוללת בתוכה

## תוכן המאמרים

שלשה עונשים בלתי טבעיים (מהר"ל). ביאור ברכת "מקבץ נדחי עמו ישראל". בתי המקדש נחרבו על ג' עבירות חמורות ועל לשון הרע - הקבלתם זה לזה. השעבוד, הפיזור והמישפון - מקבילים אל ג' עבירות חמורות ואל לשה"ר. אף עבודה-זרה בפני עצמה - כוללת ג' מרכיבים המקבילים את ג' העונשים הנכללים בגלות. סנסן קטן בשולי המאמר.

### העמידו דיניהם על דין תורה:..... קס"ז (כ"ב)

האמנם חרבה ירושלים רק בגלל שהעמידו דיניהם על דין תורה? האם יש קשר תוכני בין "שנאת חנם" לבין "העמידו דיניהם על דין תורה"? "לא בירכו בתורה תחילה" (ב"מ פ"ה.). "חזקו עלי דבריכם וגו'" - ביאר פסוקים בנבואת מלאכי. "אני ה' אלקיכם" בתרא - למה נאמר? מקדש ירושלים וארץ - ישראל נזקקים לבנים העובדים את אביהם מרצון ולא לעבדים העובדים את מלכם מהכרח. דבריו הנוראיים של הגר"י עמדין זצ"ל על סיבת חורבן בית שני. ראייה גדולה לדברי הגר"י עמדין זצ"ל ממעשה דקמצא ובר קמצא. חסרון פתיל התכלת מן הציצית תואם לעובדת עבודתנו מהכרח ולא מרצון. מדוע דוקא יתרו היה זה שהורה למשה ללמד את ישראל גמילות חסדים וכניסה לפנים משורת הדין.

### צפורנן של ראשונים וכריסן של אחרונים:..... קס"ט (כ"ג)

הבחנה מהותית בין תוכן הגלות דפר' בחקתי לבין זו של פר' כי-תבוא. ציטוט אריכות דברי הרמב"ן המקביל ב' פרשיות אלו לב' גלויות - בבל ואדום. הוספת דברים בזה. ביאורו של המהר"ל מדוע נחרב ביהמ"ק הראשון על ג' עבירות חמורות וביהמ"ק השני על שנאת חנם. הקבלת הבחנתנו בין הגלויות אל סיבות הגלות. גם בבית ראשון חטאו בלשון-הרע, על כן היה בגלות בבל צד דמיון לגלות אדום.

### ירושלים, טור-מלכא וביתר:..... קפ"ז (כ"ד)

שלשה חורבנות ומשלש סיבות שונות - דברי המהר"ל בשינוי ותוספת. שלשה שותפים בבנין כנסת-ישראל. חידושו של ה"יערות דבש" שבית שני חרב מסיבת עוונות ביהמ"ק הראשון, וקושיה עצומה על דבריו מיומא ט'. לשון-הרע נחשב ל"מעשה אבותיהם בדיהם" ביחס לג' עבירות חמורות. תורה, מצוות וגמילות חסדים הם הפכך של ג' עבירות חמורות. שנאת חנם שקולה או חמורה מג' עבירות חמורות - סתירה בדברי הגמ' (יומא ט'): ותירוצה. דקדוק בלשון - בחטאינו ובעוונות אבותינו ירושלים ועמך לחרפה לכל סביבותינו. הקבלת ירושלים טור-מלכא וביתר אל ע"ז, ג"ע ושפ"ד. יבנה וחכמיה, שושילתא דר"ג ואסוותא לר' צדוק - תיקון ג' עבירות חמורות.

### בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי:..... קצ"ה (כ"ה)

איך מהוה מיעוט שמחה בחודש אב סיבה שלא לדון בא עם הנכרי? מדוע התלות שבין חודש אב לחודש אדר בענין מידת השמחה היא זו שקושרת בין השמחה לבין הדיון עם הנכרי! אדום הוא עמלק (רמב"ן). עשו "מצטיין" בשקר ובקטטה. עשו הוא ה"אדם בליעל" שכנגדו קטרגו האמת והשלום: "אל יברא", מפני היותו מלא שקרים וקטטות. הופעת השקר והקטטה בעמלק אחרי שנטו ישראל מן האמת והשלום בחטא מסה ומריבה. גם צרת המן העמלקי נתחדשה בעת רפיון האמת והשלום. מקדש, ארץ-ישראל ותורה - הם מעיינות השופעים אמת ושלום. רומי הנוצרית היא אדום וכוחה מתחזק על ידי שנאת חנם שהיא היפך אמת ושלום. רמיזה נפלאה של המהרש"א שלא יתקיים ביהמ"ק השני. יישוב השאלות שהצגנו בראש המאמר.

## תוכן המאמרים

- כ"ו) שנת חנם - כוחו של עמלק:.....ר"ב
- שנת חנם נובעת מחוסר אמונה בהשגחה פרטית. עשו הוא הכופר בהשגחת ה' בעולם, עמלק ואדום הם ממשיכי שטתו. ביאתו של עמלק אחר חטא מסה ומריבה - מידה כנגד מידה, ביאורו של הנצי"ב לפר' סתומה זו. הוכחות נוספות שעמלק נושא את דגל הכפירה בהשגחת ה'. תמיהות רבות על צורת המלחמה בעמלק (סו"פ בשלח) וביאורו של הנצי"ב (בשינוי ותוספת) לכל הענין. המן האגגי מורע עמלק ממשיך את מורשת עמלק ועשו לכפור בהשגחה, ומלמדים אותו לקח כראוי לו. משמעות מעשית ל"עבודה" בימי שלשת השבועות של בין המצרים.
- כ"ז) חורבן בית שני חמיר לן:.....רי"ג
- במקדש ראשון הובקעה חומת ירושלים בתשעה לחדש תמוז. האם ראוי לבעל נפש להתענות גם בתאריך זה? מדוע מקדש שני חמיר לן טפי? הבנה עמוקה מדוע ראוי לבעל נפש להתאבל על חורבן בית ראשון. דעת הירושלמי שגם בבית ראשון הובקעה חומת ירושלים ב"ז בתמוז, אך מפני הצרות טעו בחשבון. היתכן לומר שנכתבה "טעות" בתנ"ך? ביאור נכון בכוונת הירושלמי. "אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים" - ומה אם החרב חותכת כבר בתוך הצוואר? מה בין גחלת אש מן השמים הרבוצה כארי לבין זו הרבוצה ככלב.

# לששון ולשמחה

מאמר א'

## הר, שדה, בית

פסחים פ"ח. – "אמר ר' אלעזר: מאי דכתיב – והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו' אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק? אלא לא לא כאברהם שכתוב בו הר, שנא' – אשר יאמר היום בהר ה' יראה; ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנא' – ויצא יצחק לשוח בשדה. אלא כיעקב שקראו בית, שנא' – ויקרא את שם המקום ההוא בית אל". עכ"ל.

גמ' זו נתבארה היטב בקרית-ספר למבי"ט פרק ה', במכתב מאליהו ח"ד עמוד 290, בדעת חכמה ומוסר ח"א סוף מאמר צ"ח. אך עתה באתי על דברי המהרש"א כאן, וכעין זה בעיון יעקב, שנקטו ששלשת תוארים אלו: הר, שדה, בית – הם כנגד ג' בתי מקדש. תואר "הר" מתייחס אל בית ראשון, תואר "שדה" מתייחס אל בית שני, ותואר "בית" מתייחס אל ביהמ"ק השלישי שיבנה במהרה בימינו. אמנם בפרטי ההקבלה ארשה לעצמי להוסיף ולשנות מדבריהם.

פשוט הדבר: הר, שדה, בית, האמורים כאן – הם זה על גבי זה. כאשר בונים בית בראש הר מיישרים את כיפת ההר ועושים ממנה מישור, ועל גבי השדה הזו בונים את הבית. הרי כאן ג' שלבים: מבחינת הזמן – קדם ההר לשדה והשדה לבית, וכמו כן מבחינת הקומה – השדה הוא על גבי ההר והבית על גבי השדה.

כמו כן ג' בתי המקדש קודמים זה לזה מבחינת הזמן, אך פשוט כמו כן שהם בנויים זה על זה גם מבחינת הקומה. נבאר את דברינו. ירמיהו הנביא (ז', ד') אומר על עם ישראל: "היכל ה' היכל ה' המה". אין זו מליצה, המבנה של כנסת ישראל דומה ומקביל אל המבנה של היכל ה'. וכמו שבקומת האומה שלשה המה הקרויים אבות, ובסדר זה דוקא: אברהם יצחק ויעקב (ואין כאן המקום להאריך בזה). כן גם המקדש בנוי משלש קומות: בית ראשון, בית שני וביהמ"ק

השלישי שיבנה ב"ב, והם מקבילים אל שלשת האבות. ההקבלה הזאת נרמזה בשלשת התוארים שנתכנה בהם ביהמ"ק; הר, שדה בית.

כך נראה לי לבאר את הענין: הר אינו מקום המשתמר, המבנה שלו גורם לכך שבקלות נופלים ממנו. שדה הוא משתמר ואינו משתמר, אינו מפיל מתוכו את הנמצא בו אך גם אינו מונע ממנו לצאת, אין שום מחיצות הגודרות בעדו. בית הוא מקום המשתמר לגמרי. כעין זה בתי המקדש (לשיטת המאירי שבועות ט"ז. שקדושת המקדש כקדושת ארץ-ישראל) קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, הרי שאינה משתמרת כלל. קדושה שניה קדשה לשעתה וגם לעתיד לבוא, אך סו"ס הריהי כחסרת משמעות מפני היות הבית חרב והריהי כמשתמרת במקצת. קדושה שלישית תתקיים ותשתמר במילואה. וכן הוא אצל אבותינו הקדושים: מאברהם נולד ישמעאל שבטלה אצלו קדושת אברהם מכל וכל, כי אינו זרע אברהם כלל (כבנו הנולד לו מן השפחה). מיצחק נולד עשו הקרוי בגמ' קידושין י"ז. "ישראל מומר", הריהו כקדושה שקיימת באופן תאורטי אך אין לה משמעות בפועל. ויעקב אבינו מטתו שלמה ולא ידח ממנו נדח.

ויש לדייק עוד שתואר "הר" וכמו כן "בית" מורים על גובה (כלפי פני הקרקע) וכן על היותם רשות היחיד, בעוד שתואר "שדה" אינו מורה על גובה והוא מקום שרבים בוקעים בו. כמו כן נזכרו התוארים "הר" ו"בית" בסמיכות לשמו של הקב"ה: "הר ה'", "בית אל"; ואלו התואר "שדה" אין שם שמים קרוי עליו, כמ"ש: "ויצא יצחק לשוח בשדה", שדה סתם האם יש דברים בגו?

אכן המהר"ל בכמה דוכתי, מונה בדברי ימי עמנו שלש תקופות: הגאולה הראשונה – מן יציאת מצרים ועד חורבן בית ראשון. הגלות – מן חורבן בית ראשון ועד בנין בית השלישי לעתיד לבוא, ונכללה בגלות גם תקופת בנין בית שני כי אז היו ישראל תחת שלטון פרס ויון ולא היו רוב יושבי ארץ-ישראל עליה. הגאולה האחרונה – מעת בנין ביהמ"ק השלישי והלאה.

על פי"ד יובן מדוע בית המקדש השני שעליו מרמז השדה שבו התפלל יצחק אין לו "גובה", הוא פרוץ לרבים, ואין שם ה' מתייחד עליו. כי תואר הבית כתואר האומה, וכאשר ישראל שפלים ופרוצים לרבים והקב"ה נסתר מהם – כמו כן המקדש מתואר כשדה נמוך ופרוץ שאין שם ה' קרוי עליו.



הנני מצטט שוב את הגמ' פסחים הנ"ל, כדי להוסיף בה ביאור נוסף. פסחים פ"ח. – "אמר ר' אלעזר: מאי דכתיב – והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב וגו', אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק? אלא לא כאברהם שכתוב בו הר, שנא' – אשר יאמר היום בהר ה' יראה; ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנא' – ויצא יצחק לשוח בשדה; אלא כיעקב שקראו בית, שנא' – ויקרא את שם המקום ההוא בית אל". עכ"ל.

נראית הכוונה בזה על פי הידוע שבית המקדש היה משמש לכמה תכליות.

התכלית האחת היא הקרבת הקרבנות, כמ"ש הרמב"ם ריש הל' בית הבחירה: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". נראה דקדושה זו נוסדה מכוחו של אברהם אבינו שהעלה את בנו לעולה (והקריב איל תחתיו) וכמ"ש בפסוק: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה", ופרש"י: "ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות". לענין הקרבת הקרבנות אין תנאי של בית (דהא המזבח היה בחצר) וגם אין צריך שדה דוקא, גם על הר ומקום גבוה ראוי להקריב קרבנות – במזבח, כשהוא במקומו. ולזה נתכוונו חז"ל באומרם: "לא כאברהם שכתוב בו הר, שנא' – אשר יאמר היום בהר ה' יראה", היינו – לא כאברהם שקידש את ביהמ"ק ל"הר" הראוי להקריב עליו קרבנות.

תכלית נוספת אשר לה משמש בית המקדש היא תפילה, וכמ"ש: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים". ואמרו: "מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה" (ברכות ל"ב); והלא תפילה קרויה עבודה, והמקום בו הקב"ה קרוי "אדון" הוא ביהמ"ק דוקא (יראה כל זכורך את פני האדון ה') ובודאי שעיקר העבודה היא במקומו של האדון; ואכמ"ל. נראה דקדושת המקום לתפילה נוסדה מכוחו של יצחק אבינו שכתוב עליו: "ויצא יצחק לשוח בשדה", ופירשו חז"ל (ברכות כ"ו): כי שיחה זו תפילה היתה. לענין תפילה אין תנאי של "בית", אך אין להתפלל במקום גבוה (ממעמקים קראתיך ה') על כן לענין קדושת התפילה, ששורשה מיצחק אבינו, קרוי ביהמ"ק – "שדה". לזה נתכוונו חז"ל באומרם: "לא כיצחק שכתוב בו שדה, שנא' – ויצא יצחק לשוח בשדה", היינו – לא כיצחק שקידש את ביהמ"ק ל"שדה" הראוי לתפילה.

ותכלית שלישית אשר מצינו לבית המקדש היא להשריש יראת שמים, תחושת אמונה וקרבת אלקים. וכמ"ש: "ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר

יבחר לשכן שמו שם וכו' למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים". ואמרו "נורא אלקים ממקדשיך" ופירש המצודות: "מן הכבוד השוכן במקדש תבוא היראה לבני האדם, כי משם יצאו הנפלאות". וידוע שהמקדש היה המקום היחידי בתחתונים בו היה שם "הויה" נקרא ככתיבתו; ועוד. נראה דקדושת ביהמ"ק להיות בית היוצר ליראת-שמים ובית אלקים, נוסדה מכוחו של יעקב אבינו אשר מצאנוהו אומר: "מה נורא המקום הזה אין כי אם בית אלקים וזה שער השמים וכו' ויקרא את שם המקום ההוא בית אל". התכלית הזו מתקיימת ביותר על ידי "בית" דוקא, אשר מכח המתהווה והנעשה בו מתווספת תחושת אמונה ויראת שמים. לזה נתכוונו חז"ל באומרם: "אלא כיעקב שקראו בית".

כשאמרו חז"ל: "מאי דכתיב: והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב ויורינו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים וכו' לא כאברהם שכתוב בו הר שנא' – אשר יאמר היום בהר ה' יראה, ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנא' – ויצא יצחק לשוח בשדה. אלא כיעקב שקראו בית, שנא' – ויקרא את שם המקום ההוא בית אל" – נתכוונו לומר שבאחרית הימים ינהרו כל הגויים וילכו עמים רבים לבית המקדש לא רק כדי להקריב קרבנות נדרים ונדבות ולא רק כדי להתפלל כמ"ש בתפילת שלמה: וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וכו' ובא להתפלל אל הבית הזה אשר אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל יקרא אליך הנכרי וכו'", אלא כדי להתחזק באמונה ויראת שמים, כמ"ש: ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו. והיות שאת הענין הזה בקדושת בית המקדש השריש יעקב אבינו, על כן דייק הפסוק לומר: "לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב".

## מאמר ב'

# דין אלקי ואבני ליה מקדשא

**א.** "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה, זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו" (בשלח ט"ו, ב'). פרש"י: עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה – עוזו ונקמתו של אלקינו היה לנו לישועה. זה אלי – בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע,

ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים. ואנוהו – אונקלוס תרגם לשון נווה (מדור) נווה שאנן, לנווה צאן. דבר אחר: לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם. עב"ל.

מפירושו של אונקלוס – שהרמב"ן העיד עליו: "זהו ודאי פשוטו של מקרא" – למדנו שההתעוררות הראשונה מצדם של ישראל לבנות בית לה', היתה בעת שירת משה ובני ישראל אחר קריעת ים סוף. וצריכים אנו להתבונן, מה נשתנתה העת הזאת מכל העתים שדוקא ישועת ישראל מיד מצרים הולידה את הקריאה: "ואבני ליה מקדשא".

ויתכן שאין הקריאה הזאת שייכת דוקא לקריעת ים סוף, אלא לכלליות יציאת מצרים שקריעת ים-סוף הוא הגמר שלה. בעת שפרקו ישראל לגמרי את עול אדנות מצרים ופרעה מעל צווארם מהרו להכניס את צווארם בעול עבדות הקב"ה – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. ומכיון שהמקדש הוא המקום היחידי בתורה בו נקרא הקב"ה "אדון" – "יראה כל זכורך את (אל) פני האדון ה'", ובו נעשית לפניו ה"עבודה" (הקרבת קרבנות), וכן התפילה הקרויה "עבודה" עיקרה הוא בביהמ"ק – "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים", על כן התנדבו אז והכריזו על הבית שיבנו העבדים לאדונם ובו יעבדוהו.

ויתכן לפרש זאת באופן יותר עמוק (ועדיין אנו מתייחסים לקריעת ים סוף כגמר יציאת מצרים). את הפסוק: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי הויה לא נודעתי להם" פי' ראשונים ואחרונים כיתרון התגלות הקב"ה למשה רבנו ולישראל ביציאת מצרים מכפי אשר התגלה קודם לכן לאבות הק'. את שאלת משה רבינו לקב"ה: "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את ישראל ממצרים", פירשו חז"ל כטענת משה לקב"ה: וכי אני הוא ה"אנכי" שהבטחת לאברהם באומרך לו – "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי", וכי אני הוא ה"אנכי" שהבטחת ליעקב באומרך לו: "ואנכי אעלך גם עלה". ומה כיוונו בזה? שהקב"ה הבטיח לאבות הק' שיתגלה לבניהם בשם "הויה" בו לא נגלה לאבות, לא בפעולותיו ועל ידי כחו, אלא בעצמו, כביכול. וכמו שאכן היה בכל עשר המכות בהן נתגלה "אני ה'", "אני ה' בקרב הארץ", "אין כמוני בקרב הארץ" – גילויים אשר לא נודעו כמותם קודם לכן. וביותר במכת בכורות בה נאמר: "ועברתי בארץ מצרים – אני ולא מלאך, והכיתי כל בכור – אני ולא שרף, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים – אני ולא שליח. אני ה' – אני הוא ולא אחר" (הגדה של פסח). ועד לשיא הגילוי בשעת קריעת הים, וכמו שכתב רש"י:



"בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע, ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים". עכ"ל. ומכיון שזכו להתייחס אליו עצמו, כביכול, יש כבר מקום וצורך ואפשרות לבנות לו מקדש. כי הגדרתו של המקדש היא מדור לשכינה הקדושה, והרמב"ן בפר' ויגש (מ"ו, א') התרעם והוכיח שהקב"ה עצמו הוא הקרוי שכינה, לא "כבוד הנברא חוץ ממנו". ז"ל הקדוש: "חס ושלום שיהיה דבר הנקרא שכינה חוץ מד' יתברך וכו' ובדברי רבותינו דברים רבים יורו על שם השכינה שהוא האל יתברך". עכ"ל. מעת שזכו לחזות בשכינה עצמה, ביציאת מצרים אשר גמרה ושיאה היה בקריעת ים-סוף – אז הוכשרה הקרקע ל"ושכנתי בתוכם"; על כן מיהרו והכריזו – ואבני ליה מקדשא.

**ב.** ויש לדקדק יותר, שאכן בשעת קריעת ים-סוף היה גילוי ה"אנכי" בשיא של בהירות, ואף רגש היראה הנובע ממנו התעצם ל"סוג" חדש של יראת-שמים. [במורא גדול – זה גילוי שכינה, הרי שהיראה תלויה בראיה; כמידת הראיה כך מידת היראה.] מניין?

ז"ל הילקוט: "ויראו העם את ה' – לשעבר לא היו יראים את ה', אבל כאן – ויראו העם את ה'". עכ"ל. בוודאי שגם קודם קריעת ים-סוף יראו מה', כי א"א שלא לפחד ממי שעשר המכות הוכיחו שאין כמוהו בקרב הארץ, ואם כן מה הכוונה "לשעבר לא היו יראים את ה'?" ועוד צ"ב, הלא שם "הויה" מורה על רחמים, כמ"ש בשמו"ר פר' שמות – "כאשר אני מרחם על עולמי אני נקרא הויה", ואיך מתאים לפחוד משם המורה על רחמים? ובזוה"ק עמד על הכתוב – "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" ותמה, וכי עד אז לא האמינו, ותשובת הזוה"ק צריכה ליבון חמור. את כל זה פירש מרן בית הלוי פר' בראשית כך: בשעת קריעת ים סוף נתעלו ישראל להשיג את שם "הויה" ככתיבתו, שהקב"ה מהווה כל הווה בכל רגע לרגע (זו עצמה השגת שיא הרחמים) וההכרה הזאת הולידה יראה עצומה מתוך "תלות", כי כאשר האדם חש בכך שהקב"ה מהווה אותו בכל הווה והווה, הריהו בעיניו כמי שמוחזק בכל רגע בחבל מעל פי תהום, ויותר. והוסיף שם: "ועל יראה זו באה ההבטחה ששיגו אותה כל ישראל לעתיד לבוא בימי המשיח וכו' יורגש בחוש לכולם כי הוא יתברך מהווה הכל בכל רגע, וכי כל הברואים והעולמות והנמצאים נצרכים לטובו שיהיה מחזיקם, ומזה יגיע להם הפחד, וזהו שאמר הכתוב (הושע ד') אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם ופחדו אל

ה' ואל טובו. ביאור הכתוב שיפחדו אחרי שיהיה מורגש לכולם בחוש בחינה זאת כי הם נצרכים לטובו בכל רגע". עכ"ל.]

ומכיון שאמרנו שנתחדשה בלבם של ישראל, בשעת קריעת ים סוף, השגה נוספת בשם "הויה" ויראת ה' באיכות נעלה יותר, הרי יובן עוד יותר מדוע דוקא אז בשירת הים התרוממו להכריז "זה אלי ואנוהו" – לבנות את בית המקדש. כי המקדש הוא המקום היחידי בעולם בו נקרא שם "הויה", בכתבתו, ומסתברא שזה מחמת שבו מתגלים הנסים התדירים הנעשים בשם הויה (רמב"ן). ובו היה שיא הגילוי של מידת "נורא", כמ"ש יעקב אבינו "מה נורא המקום הזה". כן מוכח גם ממה שלא אמר ירמיהו "נורא" בראותו את הנכרים מקרקרים בהיכל (יומא ס"ט): ומדוע? כי "נורא אלקים ממקדשך", דוקא, ואם גם במקדש לא נרגשת היראה – נחשב הדבר שהקב"ה לא מתגלה כלל כ"נורא". ומכיון שנתעלו ישראל בשירת הים שאחרי קריעת ים סוף להשגה נפלאה של אמונה ויראה הכריזו על בנית הבית הגדול והקדוש אשר ממנו תשאב כנסת ישראל אמונה ויראת ה'. וכאשר יבוא משיח צדקנו במהרה בימינו ותתחדש שוב שלמות היראה, כמ"ש: "ופחדו אל ה' ואל טובו", תוכשר שוב העת לבנין בית המקדש; ואכן המשיח הוא אשר יבנה את בית הבחירה, ב"ב.]

**ג. שבת קל"ג:** – "תניא, זה אלי ואנוהו – התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין". עכ"ל. הדרש הזה מקושר ונובע מן הפשט, כמובן. שורש החיוב להדר את החפצא דמצוה הוא בכך שבשעת קיום מצוה האדם "מופיע" בפני הקב"ה, ומכיון שהוא עומד נוכח ה"זה אלי" מן הראוי לו לנאותו – "ואנוהו". על כן דוקא באותה שעה ש"בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע" קיבלו ישראל על עצמם להדר במצוות. שים לב, לא הסוכה, הלולב, השופר וכד' הם הנאים, אלא האדם הנוטלם בידו ומתנאה בהם לפני בוראו – "התנאה לפניו במצוות". וזמן הסתם, כיון ששעת קיום המצוה נחשבת כעמידה בפני ה"זה אלי" – צריך שגם לבושו של האדם, וכלל התנהגותו, יהיו ראויים למעמד הזה. וכל כך נראים לי דברי, עד שאעזיז ואציע חידוש לדינא – מכח ההרגשה הזאת. האם יש ענין של "הידור מצוה" במצוה המתקיימת בלי כוונה (למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה)? לדוגמא, כאשר אני יודע שפלוני יתקע בשופר "לשיר", בראש-השנה, האם יש "ענין" שהשופר בו יתקע לשיר יהיה

"שופר נאה"? לענ"ד יתכן לומר שאין בזה שום ענין. גם אם יהיה השופר "נאה" – התוקע בו לשיר בלי כוונת מצוה לא התנאה בו לפני הקב"ה, שהרי כלל אינו עומד "לפניו" כאשר אינו מכווין למצוה. ועדיין צ"ב, כמובן.

על פי האמור יובן מאד ריבוי הפאר וההדר במשכן ובמקדש. כי אם המחייב של ה"התנאה לפניו" הוא הרגשת ה"זה אלי", והפסוק הזה (זה אלי) הוא גם המקור לבנית נווה מקדשו של הקב"ה, מפני ששם תחושת ה"בכבודו נגלה עליהם" היא במילואה – הרי פשוט מאד ששם צריך ה"הידור מצווה" להיות במירבו ובמיטבו. וכמו כן בבית-כנסת הנחשב אף הוא מקדש מעט.

**ד.** שבת שם – "אבא שאול אומר: ואנוהו – הוי דומה לו (לשון ואנוהו – אני והוא, אעשה עצמי כמותו להדבק בדרכיו) מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום". עכ"ל. דעת לנבון נקל, שהדרשה הזאת: "אני והוא, אעשה עצמי כמותו להדבק בדרכיו" – אף היא עומקו של הפשט. חובת התדמות הצורה ליוצרה שייכת רק כאשר נתגלה ה"הוא", רק אז שייך להתחייב שיהיה ה"אני" כמו "הוא". וצריך להוסיף, שגילוי ה"הוא" ("זה אלי") היה ב"פנים" של "חנון ורחום", בגילוי מרשים שלא היה כמותו, ועל כן הוליד הגילוי הזה את הקריאה: ואנוהו – מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום. ואכן כדאי להתבונן בפרטי החסד העצום של קריעת יום סוף לישראל כדי לקבל הרגשה של "מה הוא"; לדוגמא נזכיר מאמר חז"ל אחד: "דרש רבי נהוראי: היתה בת ישראל עוברת בים ובנה בידה ובוכה, פושטת ידה ונוטלת תפוח או רמון מתוך הים ונותנת לו, שנא' – ויוליכם בתהומות כמדבר, מה במדבר לא חסרו כלום (היה מהרהר בלבו דבר והוא נעשה) – אף בתהומות לא חסרו כלום". עכ"ל.

אך יתר על כך, נשים לב לכתוב: "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו". איך פירש זאת רש"י? "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה" – עזו ונקמתו של אלקינו היה לנו לישועה". הרי זה מרטיט את הלב, לא רק הישועה אלא גם הגילוי של "עזו ונקמה", הנתפס בשטחיות כהיפך רחמים וחנונה, אף הוא הוליד את חובת ההתדמות לקב"ה אשר נתגלה בו אז כשיא של רחמים וחנונה! לנו, קצרי הרואי ושטוחי המבט, קשה להבין זאת, כדרך שקשה לנו להבין את מאמר חז"ל (ברכות ל"ג). "גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות (שמות) שנא' – אל נקמות ה' (ושניהם שמות של רחמים!)". אך נדע שאכן כן הוא, "במילתה מיהא גדולה היא" (במקום שצריכה נקמה דבר

גדול הוא), שהרי אמרו בסנהדרין ע"א: "מיתתן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם". צריך להבין ולהרגיש, נקמתו של הקב"ה במצרים היתה מתוך אהבתו העצומה ורחמנותו עם ישראל. וכן מפורש בשמו"ר פר' ל' אות כ"ד – "למה היו (מצרים) דומין? ללסטים שנכנסו לכרמו של מלך ורצצו גפנים. בא המלך ומצא כרמו מחובל ונתמלא חמה וירד על הליסטים. לא היה צריך לא לדבר (מכל כלי משחית) ולא לבריה (לעזרתו) אלא הוא ירד וקצצן ועקרן כשם שעשו לכרמו של מלך. כך מצרים דנו בניו של אלקים דינים קשים, נתמלא עליהם הקב"ה חימה והכם מכה ראשונה ושניה ולא **שבע מדמם**, שפטם עשר פעמים ואמר לא עשיתי להם כלום (עדיין) באו לים והרג המונים שאין להם חקר". עכ"ל. היינו שאהבתו של המלך ורחמיו על בניו שסבלו כל כך קלקלו את השורה להפרע מן המצרים בעצמו כביכול מתוך רעב לנקמה. הרי שהיה זה גילוי נשגב של רחמנות, על כן הוא חייב להתדמות לקב"ה במידה זו.

**ה.** רצוני להמשיך את הקו ולהוכיח שחובת ה"אנוהו – אני והוא", נובעת מן ה"זה אלי" – התגלות ה"אנכי" בכבודו, ולא רק בפעולותיו.

בשלשה מקומות נדרשנו דרישות זהות.

**א.** סוטה י"ד. – "אחרי ה' אלהיכם תלכו – וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר – כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא, אלא הלך אחר מידותיו של הקב"ה. מה הוא מלביש ערומים וכו' אף אתה הלבש ערומים, הקב"ה ביקר חולים וכו' אף אתה בקר חולים, הקב"ה ניחם אבלים וכו' אף אתה נחם אבלים, הקב"ה קבר מתים אף אתה קבור מתים". עכ"ל.

**ב.** רמב"ם פ"א מהל' דעות – ומצווין אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים, שנא' – והלכת בדרכיו. כך למדו בפירוש מצוה זו – מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון; מה הוא נקרא רחום, אף אתה היה רחום; מה הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש". עכ"ל.

**ג.** שבת קל"ג: (הנ"ל) "אבא שאול אומר: ואנוהו – הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום". עכ"ל.

האם באמת שלשת הדרשות הללו זהות? לא ולא!

במסכת סוטה – מן הפסוק "אחרי ה' אלקיכם תלכו" – נדרשנו לעשות פעולות של חנינה ורחמנות, כמו שראינו אצלו יתברך מעשים הנובעים מחנינה ורחמנות.

ברמב"ם הלכות דעות – מן הפסוק "והלכת בדרכיו" – נדרשנו ללכת בדרכי החנינה והרחמים, שהן דרכיו של הקב"ה אשר נקרא חנון ורחום.

בגמ' שבת – מן הפסוק "ואנוהו" – נדרשנו להיות חנונים ורחמנים כמותו, להתדמות אליו ית' שהוא חנון ורחום.

חלוקה זו תוסבר יותר בהמשך, אך נקדים להביא ראייה עצומה לחלק בין דרישת הפסוק "והלכת בדרכיו" לבין חובת "ואנוהו". לא הרי החובה ללכת בדרכי הקב"ה הנקרא חנון ורחום כהרי החובה להדמות לקב"ה שהוא חנון ורחום. מניין? ממה שבחיוב של "והלכת בדרכיו" נכלל גם: "מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש", ולא אמרו בדומה לזה "ואנוהו – הוי דומה לו, מה הוא קדוש אף אתה היה קדוש". ומאי שנא? מדוע לא נכלל ב"ואנוהו" להיות "אני" כמו "הוא" בענין הקדושה? וכבר העירו זאת המפרשים. עיין בספר המפתח שברמב"ם הוצאת פרנקל הלכות דעות פ"א אכן הוא פשוט, שהרי אדרבא, בפירוש אמרו רבותינו: "קדושים תהיו. יכול כמוני? תלמוד לומר: כי קדוש אני – קדושתו למעלה מקדושתכם" (ויק"ר פר' כ"ד). שייך ללכת בדרך הקדושה, על כן נכללת הדרישה להיות קדוש ב"והלכת בדרכיו". אך לא שייך להתדמות לקב"ה ולהיות קדוש כמותו – על כן לא נכלל בחובת ה"כמותו" להיות קדוש. ותו לא מידי.

ו. ומה שנראה לומר עוד, ששלש הדרישות הללו, אשר נתפרשו בתורתנו הקדושה בשלשה פסוקים, הם שלשה "מחייבים" השונים לגמרי זה מזה. ונבאר את דברינו.

**אחרי ה' אלקיכם תלכו** – הקב"ה הלביש ערומים, ביקר חולים, ניחם אבלים, קבר מתים; אף אנו נדרשים לעשות פעולות של חנינה ורחמים – כדי להתחסד עם זולתנו. לערום, לחולה, לאבל ולמת – אין שום תועלת מרגש הרחמים והחנינה שאנו חשים אליו בלבנו, הוא זקוק למעשים הנובעים מן המידות הללו (ובגד הניתן לערום מאיש שאינו רחום וחנון עדיף לו מאנחת רחמנות היוצאת מלבו של זה שאין בידו בגד להלבישו). שים לב, בפסוק זה לא

נדרשנו להיות רחומים וחנונים אלא לחקות את מעשי הקב"ה הנובעים מן העובדה שהוא רחום וחנון. כל זה מחיובי ה"בין אדם לחבירו", כי עיקרו של החיוב האמור כאן הן הפעולות.

**והלכת בדרכיו** - יש הבדל במשמעות בין "אחרי ה' אלקיכם תלכו" לבין "והלכת בדרכיו". אפשר ללכת אחרי מישהו גם בשדה פתוח, גם בים, אף שאין שם דרך. דרך היא מסלול קבוע המשמש בתדירות ללכת בה. בפסוק "והלכת בדרכיו" לא מדובר על מעשים של חסד והטבה מתוך חיקוי מעשיו של מישהו שהוא חנון ורחום, אלא על המידות עצמן. ה"דרכים" אשר ההולך בהן ירבה מעצמו, בקביעות ובתדירות, להיטיב ולהתחסד. נדרשנו בזה **להתחסד עם עצמנו**. להשלים את נפשנו בתיקון המידות הזכות אשר מוצאן מן הנשמה האלוקית, עלי די התגברות על התאוות השפלות והמידות הרעות אשר מוצאן מן הגוף החומרי. החיוב הזה הוא מחיובי "בין אדם לעצמו", כי עיקרו של החיוב האמור כאן הוא השלמות הנפשית.

**ואנוהו** - הדרישה להתדמות להקב"ה, מה הוא אף אתה, אינה שנתחסד עם חברינו, אף לא עם עצמינו, אלא **להתחסד עם קוננו**, כביכול. נבאר את דברינו. את הפשט הפשוט לפסוק זה פירש רש"י: "ואנוהו - לשון נוי, אספר ניו ושבחו לבאי עולם". מורגלים אנחנו לראות את הדרש כעומקו של הפשט, כן הדבר גם בדרשתו של אבא שאול. הדרישה לעשות עצמנו כמותו, להדבק בדרכיו, היא בעצם דרישה לספר את נוי ושבחו של הקב"ה, אך לא בדיבורים אלא בעצם הוויתנו כצלם אלקים. כאשר כיסה שם את מערומיו של נח הגיב נח: "ברוך ה' אלקי שם", הוא בירך את הקב"ה ולא את שם. לעומת זאת, את יפת שנתעצל במצווה זו, ואף הוא נתברך על ידי נח, לא בירך נח בסגנון זה; הוא בירך את יפת ולא את אלקיו. כמו כן, כאשר החזיר שמעון בן שטח את המרגלית שהיתה בצווארו של החמור אשר קנה מן הישמעאלי, התפעל הגוי ובירך: "ברוך אלקי שמעון בן שטח" (ירושלמי ב"מ הל' ה'). ומה ראה לברך את האלקים ולא את שמעון בן שטח עצמו? ומה הכוונה "אלקי שמעון בן שטח"? הלא הקב"ה הוא אלקי כל אדם ואדם! אלא שהבין אותו ישמעאלי שמעשהו של שמעון בן שטח, הוא מעשה אלוקי. הוא ראייה במעשה הזה דוגמא של: "ואנוהו - אני והוא", התדמות הצורה ליוצרה. הרי לנו שסיפר שמעון בן שטח את נוי ושבחו של הקב"ה בהיותו רחום וחנון כמותו. ואכן בן מפורש בירושלמי שם (ז"ל של

ה"פני משה" "רוצה הוא שיתקדש שם שמים על ידו ולשמוע שייאמרו ברוך אלקיהון דיהודאי וזה נח לו יותר מכל שכר ורווח שבעולם". כן גם שם נתחסד עם נח בצורה כל כך רוחנית, "נתינה" שאין בה "לקיחה", וקידש בזה את שמו של הקב"ה. החיוב הזה הוא מן החיובים ש"בין אדם לקונו", כי עיקרו של האמור כאן הוא לקדש שם שמים.

ויש להוסיף שהחילוק בין הדרישות השונות אינו רק ב"לומדות", אלא גם ברמת ה"חנן ורחום", כי כל שהוא "אלוקי" אין לו גבול וקצבה. והמעין באבות דר' נתן פ"ז, אודות החילוק שבין טובו של אברהם לבין רחמנותו של איוב, ובמה שכתבנו ב"צרופה אמרתך" פר' וירא בביאור הדברים יבין את החילוקים הללו ביתר שאת. נציין שני פרטים המאפיינים את החילוק ביניהם, איוב נתן לאורח כל צרכו, ואברהם – יותר מצרכו. האורח שנהנה מאיוב בירך את איוב, ואילו האורח שנהנה מאברהם בירך את הקב"ה. דוק ותבין את עומקם של החילוקים הללו, ותודה לדברינו ביתר שאת.

ז. בואו חשבון. אם נדרשו שתי הדרשות מפסוק אחד: "ואנהו – אבנה לו נוח"; "ואנהו – אני והוא, הוי דומה לו". הרי בוודאי שבנוהו של הקב"ה החיוב להיות דומה לו הוא יותר מאשר בכל מקום אחר. זהו לענ"ד העומק הגנוז בברכה שבירכו משמר היוצא את משמר הנכנס (ברכות י"ב). "מי ששיכן שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלוש ורעות". לא בחנם נקטו בלשון "מי ששיכן שמו בבית הזה" (ולא אמרו: הקב"ה וכד'). נתכוונו לרמז על החיוב המיוחד של "מידות טובות" במקום בו שרויה השכינה. כי במקום של "זה אלי" חובת ה"אנהו – אני והוא", הוי "דומה לו" – היא נוראה מאד, ועל כן היא נצרכת לברכה מיוחדת. אז, כאשר ידורו במקום השכינה באהבה באחוה בשלוש ורעות (כולם לשונות המורים על אחדות!) יהיו חוננים ומרחמים זה על זה, כי טבע האדם לרחם ולחון את עצמו.

ונראה לי שעל פי הדברים האלה יש לנו הבנה "חדשה", אך מאד מסתברת, מדוע נחרב בית המקדש השני. ידוע הוא שאף שבגמ' יומא ט': הזכירו רק את עון "שנאת חנם", בירושלמי שם פירטו יותר ואמרו שמקדש השני חרב על כי היו "אוהבים את הממון ושונאים אלו לאלו". הלוא תבין כי "אוהבים את הממון" להחזיקו לעצמו, ואף לזמן מרובה היא ההיפך של מידת "חנן" החונן דל ומוותר ממנו בחנם לזקוקים לו. ואילו "שונאים אלו לאלו", שנאה תחת

אהבה, הוא ההיפך הגמור למידת "רחום", כי בכל מקום במקרא מתורגמת תיבת אהבה – "רחמים", ונמצאת שנאת חנם היפך רחמים ואהבה. הוא אשר אמרנו שמכיון שחובת ההדמות לקב"ה – ואנוהו, להיות "אני" דומה ל"הוא" רחום וחנון, היא היתה סיבת חורבן בית קדשנו. כי אם מסוגלים היו להיות אוהבי ממונם ושונאי זולתם, על כרחך שלא הבחינו ב"שכינה ביניהם", ואם אין השכינה בינינו למה לנו בית-מקדש, הלא "ושכנתי בתוכו" לא נאמר כי אם "ושכנתי בתוכם". כמה מחייב הדבר שיפור במידות הרחמים והחנינה, האהבה האחוה השלום והריעות, אם רוצים אנחנו לזכות במהרה לבנין בית מקדשנו.

**ח.** גם נראה לי, שמה שמזכירים בשבע-ברכות "אהבה ואחוה ושלום ורעות", הוא מפני ש"איש ואשה, זכו – שכינה ביניהם" (סוטה י"ז). שמכיון שהם בונים עכשיו את בית מקדשם מאחלים המסובים ל"משמר הנכנס" שידורו במשכנם באהבה ואחוה ושלום ורעות, כדי שיתדמו לקב"ה החנון והרחום אשר ידור בתוכם. כמה עמוק ומדויק לשונו של ר' יהושע בן קרחה (פרק דר"א פי"ב) "על שם בשר ודם נקרא שמו אדם, ומשבנה לו עזר אשה נקרא שמו איש והיא אשה. מה עשה הקב"ה? נתן שמו ביניהם "י-ה", אם הולכים בדרכי ושומרים מצוותי הרי שמי נתון ביניהם ומציל אותם מכל צרה, ואם לא הריני נוטל את שמי מביניהם והם נעשים אש ואש, והאש אוכלת אש, שנא' – כי אש היא עד אבדון תאכל". עכ"ל. נרמז כאן תורף דברינו. ה"שכינה ביניהם" מאפשרת ומחייבת הליכה בדרכי הקב"ה, הלא הן מידות של רחמנות וחנינה זה לזה. אם אכן ילכו בדרכי הקב"ה תהיה השכינה ביניהם ותשמור אותם מכל צרה. [צר פי' צפוף ודחוק – החנונים והרחמנים לעולם אינם דוחקים זה את זה.] אך אם אין הם הולכים בדרכי הקב"ה למרות ה"דוגמא" של שכינה ביניהם, אלא הם נוטלים זה מזה מתוך אנוכיות, אף הקב"ה נוטל את שמו מביניהם, והם נעשים "אש" זה לזה. כי מה היא ה"אש"? ה"נוטל" הגדול ביותר בבריאה. מכל מי שהוא פוגש בדרכו הוא נוטל את הכל לעצמו עד שיעשהו לאפר שאין יותר מה לקחת ממנו. כך נראה בית שאין דייריו הולכים בדרכי הקב"ה; עיין בענין זה בקונטרס החסד, מכתב-מאליהו ח"א.

**ט.** איתא במסכת מגילה (כ"ט.) "ואהי להם מקדש מעט – אמר ר' יצחק; אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל וכו' אמר אביי: מריש הוואי גריסנא



בביתא ומצלינא בבי כנישתא, כיון דשמעית להא דאמר דוד: ה' אהבתי מעון ביתך, לא הוּיָא גריסנא אלא בבי כנישתא היכא דמצלינא. עכ"ל. למדנו מכאן שבתי כנסיות ובתי מדרשות הם בבחינת "מקדש מעט", "מעונו" של הקב"ה. ומכיון שהשכינה שוכנת שם (ועל כן מקצת מהלכות מורא מקדש נוהגות שם) הרי כל הנלמד מ"זה אלי ואנוהו" – מחייב שם יותר. בענין "הידור-מצוה" אכן רואים אנחנו שנהגו ישראל ליפות את בתי מקדשיהם ברוב פאר והדר. אך גם בענין תיקון המידות – אעשה עצמי כמותו להדבק בדרכיו – ג"כ נתחייבנו בביהכנ"ס יותר מאשר בשאר מקומות. ובוזה יובן לנו העונש הנורא על עוון המחלוקת בביהכנ"ס דטבריה.

ז"ל הגמ' יבמות צ"ו: "כך היה המעשה בביהכנ"ס של טבריא, בנגר שיש בראשו גלוסטרא (שדנו אם מותר לנעול בו בשבת) שנחלקו בו ר' אלעזר ור' יוסי עד שקרעו ס"ת בחמתן. קרעו ס"ד?! (תוס') – "קרעו בכוונה משמע) אלא אימא שנקרע ס"ת בחמתן. והיה שם ר' יוסי בן קיסמא ואמר: תמיה אני אם לא יהיה בית הכנסת זו עבודת-כוכבים, וכן הוה". עכ"ל. עלינו להקדים שבוודאי לא נקרע ספר התורה על ידי התנאים הקדושים עצמם, אלא על ידי ה"עוזרים", אלה המרשים לעצמם מכח ה"יאמרו רבן דקרו" לדקור ביתד מחודד את כל מי שאינו רבן. אלו המבוהלים מ"חילול השם", רק שכחו מזמן על איזה "שם" מדובר. ואין צריך להאריך בדבר המוכר לנו יותר מדי. ועוד עלינו להתפלא, טרם שנאמר את תורף חידושנו, מדוע נכתב בגמ' "וקרעו ס"ת בחמתן". אם טעות היא זו מדוע הוזכרה בגמ', מדוע לא נכתב בגמ' "ונקרע ס"ת בחמתן" ותו לא, ולא ידע איש שפעם גרסו בטעות "וקרעו ס"ת בחמתן". כפי הנראה, מאן דתני "קרעו" לא מישתביש. אמנם לא קרעו בכוונה בידיים, כמ"ש תוס', אבל ה"נקרע" היה קרוב ל"קרעו", לא היה זה אונס אלא פשיעה, והעונש יוכיח.

לענ"ד העונש הנורא הזה, שהפך בית-כנסת להיות בית עבודה-זרה, הוא דוקא מפני שהמחלוקת הנוראה הזאת היתה בבית כנסת. הרי הקדמנו שבית-כנסת נחשב ל"מקדש מעט", ל"מעון" בו דר, כביכול, הקב"ה. ואמרנו כמו כן שחובת תיקון המידות מתוך התדמות לקב"ה חלה ותובעת בבית הכנסת בכפל כפליים. והרי מחלוקת בה קרעו-נקרע ס"ת מתוך חיימה לא תיתכן בין אנשים חנונים ורחומים אשר האהבה ביניהם, ואם היא פורצת בכזו עוצמה אות היא שבביהכנ"ס הזה אין מרגישים בנוכחותו של הקב"ה; באין תחושה של "זה אלי" אין התדמות ואין חיקוי. בשפה גסה הייתי אומר: במקום שבו אין

מתייחסים לקב"ה אף עבודת-ה' הוא בבחינת עבודה-זרה, טקסי פולחן ותכסיסי תפילה – אבל העיקר חסר. רק אין יראת ה' במקום הזה – והרגוני... על כן מידה כנגד מידה – ור' יוסי בן קיסמא צפה זאת מראש – הפך בית הכנסת לעבודה זרה.

כמה מחייבים הדברים הללו את השלום והרעות, את הרחמנות ואת החנינה, במוסדות התורה ובמקדשי התפילה!

### בשולי המאמר:

איתא בחז"ל עה"פ "לדעת מה זה ועל מה זה" (מגילת אסתר) שאסתר שאלה את מרדכי – "שמא כפרו ישראל ב"זה אלי ואנוהו". הכוונה היא, שאסתר הבינה שכשלונו של בני אותו הדור, שהשתחוו להמן והשתתפו בסעודתו של אחשוורוש, נבע מן ההסתר-פנים הנורא באותה תקופה, וכמ"ש חולין קל"ט: "אסתר מן התורה מניין? ואנכי הסתר אסתיר (פני ביום ההוא)". נראה היה המצב כאילו, ח"ו, עזב ה' את הארץ והיא ניתנה ביד רשע; על כן העיז המן העמלקי לטעון "ישנו עם אחד – ישן הוא אותו שכתוב בו ה' אחד", עפ"ל. וטענה אסתר למרדכי. שאילו היו ישראל מחזקים ומשרישים בקרבם את הכרת הנסים הגדולים המפורסמים אשר ראו אבותיהם, שהראש ועיקר להם הוא "זה אלי – בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע", לא היו נתפסים למבט הטבעי ליתן ממשות לאחשוורוש ולהמן, כי "מן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים" (רמב"ן). ואם לא ראו ישראל את ה"אנכי" מבצבץ מן ה"הסתר אסתיר" על כרחך ש"שכפרו" ב"זה אלי ואנוהו". כך טענה אסתר, ומן הסתם צדקה בדבריה.

בפורים נתגלה ה"אנכי" בתוככי ה"הסתר אסתיר" בישועה נפלאה שלא היו בה נסים וגלויים. מן הסתם היה זה אחר שתקנו את שורש החטא – השרישו והפנימו את זכרון ההתגלות של "זה אלי", ה"אנכי" אשר הוציאנו מארץ מצרים. [ואכן זכו מיד לעלית עזרא ולבנין בית המקדש השני, עיין רמב"ן שבת דף פ"ח.] ומכיון שהבחינו שוב ב"זה אלי ואנוהו" – נתעורר החיוב להשתוות אליו ית' במידות החנינה והרחמים. לענ"ד, יתכן לפרש, שזהו שורש חיוב "משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים". "משלוח מנות איש לרעהו" – הוא פועל יוצא של מידת "חנוך", לתת בחנם; לא מתוך רחמנות, כי "רעהו" איננו מסכן, אלא מתוך אהבה. ואילו "מתנות לאביונים" – הוא פועל יוצא של מידת "רחום", ליתן

לאביון התאב לכל דבר מתוך רחמנות עליו. ואולי ה"הידור" שנוהגים במצוות אלו, הרבה מעבר למחוייב, אף הוא נובע מתיקון חטא ההסתר של "זה אלי", כי הפסוק הזה הוא גם המקור לחובת ההידור במצוות, כנ"ל.

## מאמר ג'

# כי ביתי בית תפילה יקרא

**א.** בברכת "המחזיר שכינתו לציון" מצינו ב' בקשות על תפילה, וז"ל: "רצה ה' אלקינו בעמך ישראל ובתפילתם, והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל, ותפילתם באהבה תקבל ברצון וכו'". ולמדנו ששני ענייני תפילה הם, ושניהם יושלמו דוקא בחזרת השכינה לבית המקדש.

ומכיון שספר זה עוסק בארבעת הצומות שנקבעו לזכר חורבן בית המקדש, ראיתי לנכון לבאר כאן את גדרה הכפול של התפילה, כי עיקרה של תפילה הוא בבית המקדש דוקא, כמ"ש בברכות ל"ב: – מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, כי הוא "תלפיות" שכל פיות ולבבות פונים אליו.

**ב.** את הגדרתה של תפילה מצאנו בספר "בית-אלקים" להמבי"ט (שער התפילה, בראש פ"א) והיא: "בקשת האדם מהאל דבר צורך שאינו ברשותו", והאריך שם לבאר כל מילה במשפט זה. בפשטות נתפשת הבקשה הזאת כתכסיס שנתן הקב"ה לאדם להפיק ממנו ית' את מילוי חסרונותיו, בהיות האדם פונה אליו ית' ומבקש רחמים על עצמו ועל עמו. ועל כן פשוט לגמ' (ברכות כ':) שגם נשים חייבות בתפילה; "דרחמי ניהו" – גם אשה זקוקה לרחמים, על כן גם היא חייבת להתפלל. גם את העובדה שיוצאים ידי חובת תפילה בכל לשון ביארו בסוטה דף ל"ג. – "רחמי היא, כל היכי דבעי מצלי". הרי לנו שמהותה של תפילה היא בקשת רחמים מבעל הרחמים.

הידיעה שיש בידינו אפשרות להוושע מצרותינו על ידי התפילה היא כל כך חשובה עד שהיא טעם עיקרי לקריאת מגילת אסתר בפורים, ז"ל הרמב"ם (סוף

מנין תרי"ג המצוות בספר מדע) "תקנו קריאת המגילה בעונתה וכו' וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה : ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו (שהרי היה קרוב לשוועתנו והושיענו)". עכ"ל. בהמשך המאמר יתבאר שאין זו אלא "חצי אמת", אך על כל פנים עלינו להסבירה.

**ג.** רבים שואלים, הלא מקובלנו שכל מה שהקב"ה עושה הכל לטובה. האדם נמצא תמיד במצב שאין טוב ממנו – לגביו. אם מפני שדוקא אלו הם הנסיונות שעליו לעבור בפרוודור העוה"ז, ואם מפני התיקונים והכפרות שבגללם עליו לסבול איש איש כפי נגעי לבבו ועברו. ביחס לנסיונות – רק הקב"ה יודע מה הם הנסיונות שעל הפרט, או על הדור כולו, לעבור בגלגול זה בו הם נמצאים. למי שאמור להבחין בנסיונות של "פן אוורש וגנבתי ותפשתי שם אלקי" – העושר מיותר ומפריע. כמו כן מי שכבר ניצח במלחמה מכל הצדדין חוץ מאשר בחזית של "חלאים רעים" – אין שום סיבה ושום רווח להיות בפרוודור העולם-הזה אם יהיה בריא. אם כן, מדוע אנו מבקשים מן הקב"ה להחליף את מצבינו לתנאים של: גאולה, רפואה, ברכת פרנסה וכד' ?! כמו כן ביחס לתיקונים והכפרות – הלוא העידו חז"ל על "יסורים": "והנה טוב מאד – זו מידת יסורים"; היתכן לבקש מן הקב"ה לקחת מאתנו את אשר חנן אותנו במידת "טוב מאד" כדי שנתכפר ונזדכך?!

#### **ד.** שתי תשובות פשוטות לשאלה זו.

**א)** רבותינו לימדונו שיש "כסא דין" ויש "כסא רחמים", לא הרי אדון שדן את עבדיו כאב הדן את בניו. על ידי התפילה הקרויה "רחמי" אנו מעוררים את אהבת הקב"ה אלינו (תרגום של "אהבה" הוא "רחמים") והוא עובר מכסא דין לכסא רחמים. ז"ל הגמ' סוכה י"ד. – "למה נמשלה תפילתן של צדיקים כעתר (קלשון ההופך את התבואה מצד לצד) לומר לך: מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפילתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממידת אכזריות (שורת הדין בה דן אדון את עבדיו) למידת רחמנות (בה דן אב את בניו)". עכ"ל. נוכל לפרש כך: כמו לערימת תבואה, כן גם למעשה עבירה, יש שני צדדים; יש בו המראת פי המצווה (עברה) ויש בו חורבן נפש המצווה (חטא) והדברים ידועים. לאדון חורה הפרת הצווי על ידי עבדו, לאב

כואב חורבן נפש בנו. על כן עלול-עשוי להיות שעל אותו עוון-חטא יהיה האדון מכה את עבדו בחוזק כראוי על פי שורת הדין, בעוד שהאב יכה את בנו בעדינות מתוך רחמנות מפני שחורבנו של הבן מעורר את רחמיו של האב. "אהבה רבה אהבתנו ה' אלקינו – ביציאת מצרים, חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו – כאשר סלחת לנו על חטא העגל, שצויתנו לעשות משכן להיותך שוכן בינינו שלא היה לנו מקודם" (הגר"א שיר השירים א', י"ז). ומדוע היו החוטאים נשכרים? כי חורבן החטא הגביר את הרחמנות עליהם. מעתה נבין היטב את פעולתה של בקשת הרחמים. כקלשון הזה המהפך את התבואה בגורן כן מהפכת התפילה את מבטו של הקב"ה מאדון המביט על העבירה לאב המביט על החטא. כך ביחס לעונשים, וכך גם ביחס לנסיונות – מן הבן דורשים פחות הוכחות להיותו "נאמן", אפשר לפסוק לו עולם-הבא גם על סמך בחינה יותר קלה. והבן.

(ב) גם אם מוחלט הדבר ומוכרע שבמצבנו הנוכחי אלו הם ה"מבחינים" ואלו הם ה"מירוקים" הראויים לנו, ורק הם ה"לטב עבד" ביחס אלינו – אעפ"כ יש מקום לתפילה על החלפת מצבנו לטוב יותר. אך כדי שיובנו דברי היטב עלי לנקוט משל. נער שידו שבורה ומגובסת סבל מאד מן הגבס בקיץ, בסוף תפילתו הוסיף תחנון: "רבש"ע, אנא שחרר אותי מן הגבס הזה, איני יכול לסבול אותו יותר". חברו של הנער שמע את לחישתו וגער בו: "הכיצד תבקש זאת, הלא בלא גבס עלול אתה לאבד את ירך לגמרי, ח"ו, יד שבורה חייבת להיות מגובסת". השיב שבור-היד אמריו לו: "וכי נתכוונתי שהיד תשאר שבורה בלי גבס? כוונתי היתה שירפא הקב"ה את שברי ואז יסיר את גבסי, כמובן". "אם כן", שאלו החבר: "מדוע בקשת על הסרת הגבס ולא על רפואת היד?". מפני שזה מה שכאב והציק לי" – השיבו המשיב. והנמשל: נכון הדבר שבמצב הרוחני בו נמצא המתפלל זקוק הוא ל"גבס" של היסורין, העניות וכד' בהן הוא מתייסר או נבחן. ואם אכן לא יתעלה ולא יתרומם, אין טעם, ואף טפשות היא, לבקש להסיר את ה"גבס", כי היסורים האלו הם הטובה הנזקקת לו במצב זה. אכן, תוכנה האמיתי של כל בקשה מתוך צרה וחסרון אינו על סילוק היסורין או העניות, אלא להיות במצב רוחני כזה בו לא נזדקק עוד לרפואות ולנסיונות הללו. ואעפ"כ סגנון תפלתנו מזכיר את ה"צרות" (ולא את ההתעלות הרוחנית

שהיא סיבת סילוק הצרות) כי הצרות הן שכוואבות לנו, והתפילה שהיא "עבודה שבלב" מוכרח שתהיה מתוך צעקת-כאב. והבן.

**ה.** אך אם אכן התפילה היא רק: "בקשת האדם מהאל דבר צורך שאינו ברשותו", כהגדרת המבי"ט הנ"ל לתכלית של השגת מבוקשנו (אמנם אנו מבקשים בדרך ארץ, פותחים בשבח ומסיימים בהודאה – עיין ברכות ל"ד). תקשינה לנו קושיות רבות.

**א)** התפילה קרויה "עבודה", עיין רש"י פר' עקב עה"פ "ולעובדו בכל לבבכם", על פי תענית ב'.; והרמב"ם חייב תפילה מן התורה על סמך הפסוק "ועבדתם את ה' אלקיכם" (ריש הל' תפילה). והרי זה פלא, כי אם התפילה היא תכסיס שעל ידו מקבל העבד מן האדון – אין ראוי לקרותה "עבודה", כי ה"עבודה" היא האמצעי שעל ידו נותן העבד לאדונו. ואולי יש לומר, שכיון שכוונת המתפלל בבקשו: בריאות, פרנסה, גאולה וכד' היא כדי לשמור ולקיים את מצוות אלקיו, נמצא שבקשותיו אינן אלא לחומרי גלם ולכלי עבודה לצורך ביצוע פקודות אדונו – על כן גם הבקשות הללו קרויות "עבודה". בכך יובן הפסוק: "מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה". "תועבה" היא דבר המשמש להיפך יעדו. כן פי' המהר"ל מדוע – ע"ז, קרבן בעל-מום, משכב-זכור וכד' נקראים "תועבה". כאשר אדם חי על פי תורה בקשותיו הן לצורך עבודתו ואזי נחשבת התפילה כתחילת עבודה, אך כאשר הוא מסיר אזנו משמוע תורה הריהו מבקש בשביל לקבל ולא בשביל לתת – זוהי "תועבה". אך יש כאן עדיין דוחק, כמובן.

**ב)** כותרת הפתיחה לתפילת השמונה-עשרה היא: "א-ד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך". אם התפילה היא להשגת המבוקש הלא לא התהילה עיקר אלא הבקשה, מדוע אם כן הוגדרה התפילה: "תהלתך".

**ג)** ז"ל המדרש "שחר-טוב" (תהלים פכ"ט): "הבו לה' כבוד שמו – בשעה שאני זוכר שמו אתם הבו לה' כבוד, כשם שאמר משה: כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו – התפללו לפניו תפילות. אמרו לו (לדוד) מנין אנו יודעים כמה? אמר להם: ראו כמה אזהרות יש בפרשה זו, והן שמונה עשרה, לכך נאמר כבוד שמו (עיין ברכות כ"ח:). עכ"ל. למדנו מכאן ש"התפללו לפניו תפילות" הוא קיומו של "הבו לה' כבוד שמו". כלומר, ברכות התפילה הן הזכרת שמו ית' בכבוד – כבוד של "מגן אברהם", כבוד של "חונן הדעת", בונה ירושלים" "שומע תפילה" וכד'; ולכן מספר הברכות נקבע לפי מספר השמות (וצ"ע מדוע דוקא

של פרק זה בתהילים). אין הדברים מתאימים לתפישת התפילה כבקשות "הב-הב", כמובן. [אגב, על פי מדרש זה מובן מאד מדוע פתיחת תפילת מוסף ומנחה (בהן אין חובת סמיכת גאולה לתפילה) היא בפסוק: "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו".]

ד) הכהן הגדול מאחיו מוהרצ"ה השריש בנו (מכח ב"ק נ"ה). שהופעה ראשונה של מושג בתורה מורה על מהותו האמיתית ועל יחודו של המושג הזה, הופעה ראשונה אינה מושאלת ואינה מקרית. ה"תפילה" (לא "בקשה") הוזכרה בתורה בראשונה בפר' "וירא", וכך אמרו על זה בברכות כ"ו: – "אברהם תקן תפילת שחרית, שנא' – וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפילה, שנא' – ויעמוד פינחס ויפלל". כלומר, אברהם אבינו חזר שוב אל המקום שבו ביקש על הצלת סדום (בקשה ולא תפילה) ועמד שם את פני ה'; הקביעות הזו בעמידה לפני ה' היא התפילה הראשונה שעליה סיפרה לנו התורה. שים לב, לא הוזכרה כאן שום בקשה אלא "עמידה לפני ה'" – להתבונן בכבוד שמו, בתהלתו, לעובדו על ידי ההתבטלות בפניו. [אגב, הפסוק הזה כתוב אחרי "וה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' מן השמים ויהפך את הערים האל וגו'". אברהם עומד ומשקיף על סדם ועמרה ההפוכות ועל קיטור הארץ העולה כקיטור הכבשן (כמבואר בפסוק הבא) ובו בזמן ובו במקום הוא מתפלל ומתקן תפילה. מדוע מצא אברהם דוקא את הזמן והמקום הזה ראויים להתפלל ולתקן בהם תפילה? אכן הוא פשוט, בין אם נתפוס תפילה כתכסיס להשגת המבוקש ובין אם נביט עליה כסיפור תהלות ונתינת כבוד אין מקום לתפילה אלא מתוך הכרה שהקב"ה הוא זה שמנהיג ופועל את הקורה ומתרחש בכל השטחים ובכל העניינים. זה מה שאומרים בתפילה וזו הסיבה שלכן מתפללים. "ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל" – ולכן אליך אנו מתפללים; זה פשוט. אמנם ההכרה שהטבע הוא נס, ומה שנראה כטבעי או מקרי או תוצאה מהשתדלות אנושית אינו אלא השגחה פרטית, אינה נרכשת אלא מתוך התבוננות בנסים הגדולים המפורסמים. כך השריש בנו הרמב"ן, ז"ל: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים" (סו"פ בא). והוא פשוט, כי על ידי שהקב"ה משנה את הטבע בפירסום מתגלה לעין כל שגם הטבע הוא ממנו ית'. מהפכת סדום ועמורה היתה בבחינת נסים גדולים מפורסמים אשר ניכרה מהם התערבות אלקים לשבש את כוחות הטבע, כמ"ש כאן: "וה' המטיר על סדום ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' מן השמים", ומה הוסיף סיפא דקרא? שהיה ניכר שהיא הנהגה שמיימית, בלתי טבעית. על כן מצא אברהם אבינו את הזמן והמקום ההוא ראויים להיות הרקע לתקנת תפילה, כי על ידי הנסים הגדולים המפורסמים של מהפכת סדום ועמורה הוכשרו המח והלב לתפישת הטבע כנס, אשר זהו הבסיס לתפילה].

מכלול הראיות הללו מכריח אותנו להבין שעיקרה של התפילה אינה הבקשות. בינתיים אין זה מובן כלל הלוא הסגנון וגם דברי הגמ' "דרחמי נינהו" מכריחים לומר היפך כל הראיות הללו. וצ"ע.

ו. המבי"ט בספר "בית-אלקים" (שער התפילה פ"ב) הביא מה שאמרו בברכות ל"ד. – "אחרונות (ג' ברכות אחרונות של שמו"ע) דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר (נוטל רשות) והולך לו". הפי' הפשוט לגמ' זו הוא, שצריך העבד לשבח את רבו כדי להודות לו על ששמע לבקשותיו. ונתקשה המבי"ט: "למה חייבוהו להודות על שנשמעה תפילתו ונעשית בקשתו טרם שידע אם אכן כך יהיה?". ותירץ ז"ל: "ואפשר שהורו לנו כאן עיקר מעיקרי התפילה, והוא – שלא ישים אדם מגמת פניו, כשמתפלל, שתשמע תפילתו וכו'. ואם כן מה שאמרו כעבד שמקבל פרס מרבו, הוא שיחשוב בעצמו כאילו כבר נענה, כי לא היתה תכלית התפילה כדי שיענה, אלא להורות שאין בעולם למי שראוי להתפלל אלא לאל יתברך, ולהכיר שהוא (המתפלל) חסר מכל וכל בזה העולם ואין מי שימלא חסרונו אלא הוא ית', ומספר לפניו חסרונותיו להורות זה הענין, וסוף השכר לבוא, אבל לא שתהיה התפילה לתכלית השגת המבוקש, שנראה שאם היה שלא יהיה נענה באותה התפילה לא היה אומר אותה. ובזה יתורץ דבר קשה בענין התפילה, שנראה דבר בלתי הגון ונאה, לשאול שאלה אחת כמה פעמים, כי לפני מלך בשר-ודם אם ישאלו ממנו דבר אחד פעמיים או שלש יחרה לו על השואל, כי אם היה רוצה המלך להשלים לו שאלתו, בפעם הראשונה או השניה היה משלים חפצו, ואם כן ההפצר הוא דבר מיותר ומזיק לשאלה. ואנחנו מתפללים לאל בכל יום ערב ובוקר וצהרים תפילה אחת, י"ח ברכות, וגם כי אין אנחנו נענים ברובם אין אנו נמנעים מלאומרם בכל יום. אלא שכוונת התפילה היא להכיר ולהורות כי אין בעולם למי שראוי להתפלל כי אם לאל יתברך, שהוא אדון לכל העולם, ושאנחנו חסרים מכמה דברים המוזכרים בתפילה, ואנו זוכרים אותם לפניו כדי שנכיר שאין מי שיכול לספק צרכינו ולהצילנו מכל צרותינו כי אם האל ית', ועליו אנו משליכים ילבנו, ואנו יוצאים ידי חובתנו בהתפלל על הכוונה הזאת, וה' הטוב בעיניו יעשה אם לקבל תפלתנו – אם היא הגונה – אם לאו". עכ"ל.

רבים הבינו מדברי המבי"ט, שאין התפילה מתפרשת כבקשות שתכליתן השגת המבוקש אלא כשבחים. כאילו אמר כך: אמנם הסגנון מורה שאנו



מבקשים על מילוי צרכינו כדי לקבל את מבוקשינו, אך אין זה פירוש הנכון של מילות התפילה. בקשותינו אינן אלא סגנון של שבח, באומרנו: רפאנו ה' ונרפא" הרינו כאומרים: "אין לנו מי שירפא אותנו רפואה אמיתית אלא אתה"; אין אלו בקשות אלא תפילות. אם נתפוס כך את דברי המבי"ט תישובנה כל הקושיות הנ"ל, והיא הנותנת להבין כך את דבריו. ומפני שהבינו כן את דבריו חלקו רבים עליו (עיין נחלת יעקב ברכות דף ו') כי אעפ"י שיש בתפישה זו תירוץ על כל הקושיות הנ"ל, קשה מאד לפרש שהבקשות אינן אלא סגנון מסויים של "שבחים". גם הלב ממאן בפירוש הזה, וכאשר הרחבתי פעם, בשיחה בישיבה, להציג את התפילה בסיפור תהילות ה' ולא כתחנונים אליו, טענו כנגדי לאחר השיחה, שדברי עשו רפיון בתפילה ולא חיזוק. כמו כן קשה מאד מדוע קראו בגמ' ברכות הנ"ל לתפילה "רחמי", והכריחו מכאן שגם נשים חייבות בתפילה, הלא אין היא בקשת רחמים אלא – "תהלתך", "עבודה", "הבו לה' כבוד שמו", "עמידה לפני ה'"; כל זה צע"ג.

ז. אך כמדומני שאלו שהבינו כך בדבריו לא פירשוהו נכונה, וכלל לא נתכווין המבי"ט לשלול מן התפילה את משמעות הבקשות שבה. כדי להבין את דבריו בדיוק עלינו להקדים את דברי הגמ' יבמות ס"ד, ז"ל: "א"ר יצחק: מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים". עכ"ל. ומדוע מתאוה הקב"ה לתפלתן של הצדיקים? מפני שהוא רוצה שהם יתבוננו ביכולתו ובטובו, כי כמידת השגתם את כבודו כן תהיה התענגותם עליו בעוה"ב. שים לב, אמנם הצדיק מתפלל לקב"ה כדי שתוסר עקרותו, ונראה הדבר כאילו העקרות היא סיבת התפילה, אך הרי כל עיקרה של העקרות לא באה אלא כדי להוליד את התפילה, ונמצא שהתפילה היא סיבת העקרות. למדנו שהתפילה היא גם בקשה וגם תהילה, המתפלל מבקש להושיע מן העקרות, אך אם יתבונן ישכיל שאם תכלית תפילתו היה להושיע מן העקרות, הלא מעיקרא לא היה הקב"ה עושהו עקר, וכל עיקר עקרותו לא באה אלא כדי שיוכרח להתבונן בכבוד שמו ית' אשר רק הוא יכול ורוצה לרפאותו ולהושיעו. נמצא שהתפילה היא שילוב של בקשות ותהילות. האדם משיג את צרכיו על ידי שהוא מבקש אותם מן הקב"ה בתפילתו, אבל מדוע דוקא באופן זה ממלא הקב"ה את צרכי האדם? כדי להכריח את האדם להתבונן בכך שהקב"ה לבדו הוא היכול והרוצה להיטיב לו ולמלא את כל משאלותיו. האדם הפשוט

מתייחס רק לתכליתה הפשוטה של התפילה – השגת המבוקש, ואילו האדם המתעמק מתייחס יותר לסיבה הראשונה שהיא התכלית היותר אמיתית – השגת שבחיו וכבודו של הקב"ה.

ומסתברא, שמה שהוגדרה תפילה כ"רחמי" דוקא ביחס לתפילת נשים, הוא מפני שמהן אין דורשים להבין שתכלית הבקשות הן השבחים, ודי אם תתכווניה בתפילתן להשיג את המבוקש. כמו כן אותם המתפללים בלע"ז, מפני שאינם יודעים לשון הקודש, הם מן הסתם מהמון העם; על כן דוקא ביחס אליהם קרויה התפילה "רחמי", כי כל כוונתם היא לעורר את רחמי הקב"ה כדי להשיג את מבוקשם.

לזה נתכווין המבי"ט באומרו שתכלית התפילה היא "להכיר ולהורות כי אין בעולם למי שראוי להתפלל כי אם לאל יתברך".

ובזה יומתק לנו המבנה של כל ברכה וברכה, פותחת בבקשה ומסיימת בשבח. כי זהו באמת הסדר הנכון, המתפלל מבקש מן הקב"ה שימלא את חסרונו ועל ידי עצם הבקשה הוא מכיר ביכולתו וטובו של הקב"ה, ולכן הסיומת של כל בקשה היא שבח שהוא התכלית העיקרית של הבקשה. והבן.

על פי האמור עד כאן נוכל לפרש ביאור אמיתי בגמרא שבת (י'). ז"ל הגמ' – "רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי (נותן אנפילאות חשובים ברגליו ומתפלל) אמר: הכון לקראת אלוקיך ישראל. רבא שדי גלימיה (משליך אדרתו מעליו שלא יראה כחשוב) ופכר ידיה (חובק ידיו באצבעותיו כאדם המצטער מאימת רבו) ומצלי, אמר: כעבדא קמיה מריה. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא – כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר: כעבדא קמיה מריה. כי איכא שלמא לביש ומתכסה ומתעטף ומצלי, אמר: הכון לקראת אלוקיך ישראל". עכ"ל הגמ'. נראה פשוט ששתי ההופעות הללו של המתפלל בפני קונו, והפשרה שמיצע ביניהם רב כהנא, מוסברים מאד על פי שני מהלכי התפילה אשר הארכנו להסבירם. אם תכלית התפילה היא "ריפוי עקרותו" של המבקש – מן הראוי שהופעתו תהיה כעבדא קמיה מריה, חסר-כל שאינו מסוגל לדאוג לעצמו, אביון התולה את עיניו בבעל-הבית אולי יועיל לפרנסו. לעומת זאת אם תכלית התפילה היא סיפור תהילותיו וכבוד שמו של הקב"ה – מן הראוי שתהיה הופעתו של המכבד מכובדת, כי ככל שהמהלל חשוב יותר כן גם לתהילותיו יש משקל רב יותר. [זהו הטעם שאנו מכבדים שיבה וזקן בקימה בפניו,

כי "קומה זקופה" היא מותר האדם מן הבהמה (חגיגה ט"ז). וכאשר אנו מופיעים בפניו בצורתנו המכובדת אנו מכבדים אותו. מעתה מובנת מאד גם ה"פשרה" שעשה רב כהנא. בזמן "צערא" – הבקשה היא עיקרית, כי קשה לאדם להתעלם מרצונו שיתמלאו צרכיו ההכרחיים, על כן מוטב שיתחנן על מילוי צרכיו כעבדא קמיה מריה. ובזמן "שלמא" התהילה היא העיקר, על כן מן הראוי שיכון לקראת אלקיו.

**ח.** הגדרנו וביארנו את מהותה של התפילה, ועדיין לא ביארנו כל הצורך מדוע היא נענית. היה נראה פשוט, שאם היתה הצרה אך ורק לתכלית התפילה, כעקרותם של אבותינו, הלא כאשר יתפללו ותושלם התכלית שלמענה נבראה העקרות – אין עוד סיבה שיהיו עקורים, וממילא יושעו. אבל אין נראה כן מהמשך הגמ' ביבמות שם. כי מיד אחרי שאמר ר' יצחק שהיו אבותינו עקורים מפני שהקב"ה התאוה לתפילתם, המשיך אותו ר' יצחק ואמר (על אותה תפילה שעל ידה נושעו מן העקרות!) "למה נמשלה תפילתם של צדיקים כעתר" ("ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא") מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפילתם של צדיקים מהפכת מידותיו של הקב"ה ממידת רגזנות למידת רחמנות. עכ"ל. והוא פלא, כי לא נבעה עקרותם של האבות ממידת רגזנות, לכאורה, כי אם מתוך שמתאוה הקב"ה לתפילתם של צדיקים, ואם כן לא הפכה התפילה את מידת הרגז למידת רחמים, אלא סילקה מעיקרה את סיבת העקרות. אתמהה. ועל כרחך עלינו לומר, שתאוותו של הקב"ה לתפילת הצדיקים מהווה סיבה שהוא ינהג אתם במידת הדין (רגזנות) כדי להכריחם להתפלל. כלומר, מצדם של הצדיקים תפילתם היא כמו כל תפילה מתוך צרה, אלא שהם לא היו ראויים לצרה הזאת אילו לא נתאוה הקב"ה לתפילתם, ומכיוון שנתאוה הקב"ה לתפילתם דן אותם במידת רגזנות ולכן נענשו להיות עקרים. והבן.

על כל פנים, על פי האמור, ההסבר מדוע נענית התפילה הוא פשוט כי מכיון שרוצה הקב"ה שיתבונן האדם בשבחיו ותהילותיו, ולצורך זאת עשאו "חסר" ומוכרח לפנות לאלקיו שימלא חסרונותיו (לטובתו של האדם, כמובן) על כן יסד מלכו של עולם שתפילה מתקבלת ונענית, כי אם לא תתקבל התפילה יתיאש ה"מבעה" מלפנות לאלקיו בראותו שאינו נושע מצרותיו.

קבלת התפילה היא שתמריץ את האדם לפנות לקב"ה, ועל ידי כן יכיר את כבודו.

נוכל גם להוסיף שכיון שעל ידי הכרת כבודו של הקב"ה נתרומם האדם ונתעלה – הרי הוא ראוי עכשיו לסלק ממנו את עונש היסורים, או להבחן על "מסכת" אחרת במקום על "מסכת יסורין".

כמו כן, על פי דבריו הידועים של נפש-החיים שער ג' פי"ב – "כשהאדם קובע בלבו לאמר: הלוא ה' הוא האלקים האמיתי ואין עוד מלבדו שום כח בעולם וכו' וכו' כן יספיק הוא יתברך בידו שממילא יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל". – נוכל להוסיף ולומר: על ידי התפילה, שעניינה יחוד ה' שאין מלבדו שום כח בעולם, מעמיד המתפלל את עצמו ראוי להשגחתו הישירה של הקב"ה, אפס בלתו ואין זולתו. ומכיון שמפי עליון לא תצא הרעות, כי הוא יתברך טוב ומיטיב (כל רע יתכן רק על ידי אמצעים) על כן על ידי יחוד שמו ית' בתפילה ניצול האדם מכל צרה וצוקה וזוכה לכל טוב.

**ט.** נחזור לראש מאמרנו. נוכל לפרש שהכפילות הנזכרת בברכת "רצה" בענין התפילה: "רצה ה' אלקינו בעמך ישראל ובתפלתם וכו', ותפלתם באהבה תקבל ברצון" – מתייחסת אל שני העניינים הנ"ל, השבחים והבקשות. "רצה ה' אלקינו בעמך ישראל ובתפלתם" – בעצם התפילה, בעובדת היותם מהללים אותך ומכבדים את שמך. "ותפלתם באהבה תקבל ברצון" – למלא את מבוקשם.

שלמות הבקשות וגם התהילות היא דוקא בבית המקדש, כי שם השכינה שכנה לה. ב"ציון" מרגיש המתפלל את עומדו בפני המלך, מתחנן אליו ומרגיש בשבחיו, כי שם אור פני מלך חיים; על כן מקומה של בקשה כפולה זו הוא בברכת "המחזיר שכינתו לציון".

## מאמר ד'

# שיבנה ביהמ"ק ב"ב ותן חלקנו בתורתך

**א.** בסוף כל תפילה מבקשים אנו מן הקב"ה שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ושם נעבדנו ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות. הטעם לכך הוא, על פי הפשט, כי "תפילות תחת תמידים תקנום" (ברכות כ"ו:) וכמ"ש: "ונשלמה פרים שפתינו", ובאין בית המקדש משמשת עבודת התפילה תחת עבודת הקרבנות, על כן בסוף התפילה אנו מבקשים על עבודת הקרבנות – שהיא עיקר העבודה – שתחזור למקומה. אך מה טעם מצמידים אנחנו לבקשה על בנין בית המקדש בקשה על "חלקנו בתורתך"? מה הקשר בין בנין בית-המקדש לבין תורה, ומהו אותו "חלק" בתורה שביחס אליו, ביותר, נזקק לנו בית-המקדש?

**ב.** תחילת הבנה נמצאת לנו בדברי הגמ' ב"ב דף כ"א. ובתוס' שם. נאמר שם, שבאשר נזקקו לתקנתם של יתומים שאין להם אב ללמדם, הושיבו מלמדי תינוקות בירושלים (אלא שלא היה די בזה, כי מי שלא היה לו אב לא היה מי שיביאו לירושלים). ומדוע פתחו "חדר" דוקא בירושלים? על זה הביאה הגמ' פסוק: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". אך מהו באמת הטעם לזה שדוקא בירושלים היה ראוי להיות "תלמוד-תורה"? ויש לשים לב, בכמה "ביטול-תורה" היה כרוך להוליך ולהחזיר את ילדי הצפון והדרום מידי יום ביומו בתנאי התחבורה של הימים ההם! או לחילופין, כמה מאמצים וממון נזקקו כדי לבנות לילדים אלו "פנימיות" בירושלים! מדוע לא יהיו חדרים ושיבות קטנות בכל עיר ועיר? את התשובה לזה כתבו תוס' שם: "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכווין לבו יותר ליראת-שמים וללמוד תורה, כדדרשין בספרי: למען תלמד ליראה את ה' אלקיך וגו' – גדול מעשר-שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר-שני שלו, והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכווין ליראת-שמים ועוסק בתורה". עכ"ל. כוונתם על פי מה שהעידו חז"ל במסכת אבות (פ"ג) "אם אין יראה אין חכמה", ואמרו (שם) שמי שאין יראתו קודמת לחכמתו – אין חכמתו מתקיימת. ומכיון

שבבית-המקדש ספגו ביותר יראת-שמים, מתוך ראיית עבודת הכהנים, על כן ירושלים, אשר היא סביבות המקדש, הוא המקום המסוגל ביותר לתלמוד-תורה. [גם הסנהדרין היה מושבה בצד ביהמ"ק, וגם זה נלמד מפסוק זה – "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (עיין רש"י ריש פר' משפטים). ומן הסתם יהיה הביאור בזה כפי אשר ביארו תוס' את הושבת מלמדי התינוקות דוקא בירושלים.] אך אם נבוא לבאר את הבקשה: שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך" על פי דברי תוס' אלו – יש בזה קושי, כי היה ראוי להקדים את בקשת "ושם נעבדך ביראה" לבקשת "ותן חלקנו בתורתך", כי העבודה ביראה היא הגורמת להצלחה בתורה.

אכן יש להעיר, שה"מצודות" פי' "נורא אלקים ממקדשיך – מן הכבוד השוכן במקדש תבוא היראה לבני-אדם כי משם יצאו הנפלאות", ומשמע מדבריו שלא עבודת הכהנים והעסק במלאכת שמים הם שהשפיעו יראת שמים אלא הנסים התדירים שהיו בו. גם מה שאמרו ביומא ס"ט: – "אתא ירמיהו, אמר: נכרים מקרקרים בהיכלו, איה נוראותיו?! לא אמר נורא" – משמע שהיו אמורים הנכרים להתפעל מן הנוראות המתגלות במקדש, אין הכוונה להתרשמות מן העבודה אלא מן הנפלאות, כמובן. ולפי דבריו של ה"מצודות" זה יהיה הביאור בגמ' ב"ב הנ"ל, שהיראת-שמים הנצרכת לתלמוד תורה היתה נובעת מן הנסים הנעשים במקדש. לפי"ז אין סיבה שתקדם בקשת העבודה ביראה לבקשת "ותן חלקנו בתורתך", ומובנת היטב הסמיכות: "יה"ר מלפניך וכו' שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו", ונספוג יראת שמים מן הנפלאות הנעשות בו, "ותן חלקנו בתורתך", כי תורה מתוך יראת שמים יש לה קיום.

**ג.** אך בדברי הגר"א המובאים בספר אורות הגר"א, ערך "תורה" פ"ח (מתוך ליקוט על תיקוני-זוהר) מבואר שהחילוק בין זמן המקדש לזמן החורבן הוא בהשפעתם על עצם התורה, ולא רק בהשפעת היראת-שמים המשפיעה בעקיפין על ההצלחה בתורה. ז"ל הגר"א שם, "וכן הוא בתורה, שעכשיו אין אנו מקבלים שום דבר חדש בתורה, כמו בזמן המקדש, אלא מה שאנו מוצאים כתוב בדברי הראשונים. ובזמן בית המקדש היו משקים לתורה וכו' משא"כ עתה 'מלכה ושריה בגויים אין תורה' ואין לנו אלא ספיחי הראשונים, הלוואי שנוכל להבין את דבריהם". עכ"ל, אלא שדבריו סתומים.

**ד.** את שורש הקשר שבין תורה לבין מקדש מצאנו בדברי מדרש מפורסם, שאם נזכה להבינו נבין יותר את הקשר ביניהם. ז"ל המדרש: "משל למלך שהיתה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לארצו וליטול את אשתו. אמר לו (המלך) בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך: אל תיטלה, איני יכול, לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיתון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל: נתתי לכם את התורה, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לכם: אל תטלוה, איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנא' – ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". עכ"ל השמו"ר פר' ל"ג, א'.

המשל – מובן הוא, הנמשל – אינו מובן. אך טרם שילמד המשל על הנמשל נוכל ללמוד על המשל מן הנמשל; בא ללמד ונמצא למד. אין המלך מסרב להפרד מבתו מפני געגועיו אליה – זה לא יובן בנמשל. אלא כך צ"ל: המלך אינו רוצה להפרד מבתו מחשש פן תאבד בתו את אשר רכשה בבית אביה. חס הוא על התנהגותה המלכותית ועל אצילות הליכותיה – על כל אשר השקיע בה ואף ראה פרי: חינוכה, תרבותה, נימוסיה השקפותיה וכו'. מי יודע איך תיראה בת המלך אחרי כל גלגוליה עם המלך החדש אשר כפי הנראה הוא פשוט וגס בהשוואה אל המלך המשיא לו את בתו. יודע המלך שאין חתנו אציל ועדין, שקול ומחושב כמותו, ומה שראתה בתו בבית אביה לא תראה ולא תספוג בבית בעלה לעולם. ועל כן הוא מודאג איך ישתמר ה"קינדער שטוב" של בתו הכלה לאורך שנים ודורות. ומה הפתרון לבעיה הזאת? שתהיה דמות אביה המלך נראית לה בחלון ביתה מפעם לפעם כאשר ידור אצלם. זה מה ששמר על יוסף הצדיק בשעת הנסיון עם אשת פוטיפר, וזה מה שיזכיר לבת המלך את תהלוכות בית אביה וישמְרָנָה "מלכותית" ברמה בה יצאה מבית אביה. לכן ביקש המלך מחתנו: "קיתון אחד עשו לי שאדור אצלכם".

אך בנמשל הדברים סתומים וחתומים. על איזו פרישה ועל איזה פירוד מדובר כאן? וכי נפרד הקב"ה מן התורה כאשר נתן אותה לישראל? ואם אמנם ישנה כאן פרישה מסויימת, איך תאחד שכינתו ית' במקדש את הפירוד הזה?

ה. תחילת דבר היא בהסבר גמ' מפורשת במסכת ברכות (ה'.). "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר-ודם. מדת בשר ודם – אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח. אבל הקב"ה אינו כן – נתן תורה לישראל ושמח, שנא': כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו". עכ"ל. ותמהו המפרשים: הלא אין חלקי המשוואה דומים זה לזה, כי התורה לא יצאה, לכאורה, מידו של הקב"ה כאשר נתן אותה לישראל, ולמה יהיה עצב? ותירצו: לא היא, מאז שניתנה לישראל כן יצאה התורה מידו של הקב"ה, וכמ"ש: "לא בשמים היא". דוגמא לכך: כאשר הבת-קול מכרזת – "מה לכם אצל ר' אליעזר בני שהלכה כמותו בכל מקום", אין ר' יהושע מתחשב בה, ומנדים את ר' אליעזר שכיוון לדעת המקום, והקב"ה מסכים עמם ואומר: "נצחוני בני" (ב"מ נ"ט:). עיין מה שהאריכו בענין זה דרשות הר"ן, הקדמת קצה"ח, בעל ה"נתיבות" בהקדמתו ל"נחלת-יעקב" ועוד. על פי זה נבין היטב את חששו של המלך וטענתו: "לפרוש ממנה איני יכול". חושש הוא ששכלו הגס של ה"חתן", שהוא בשר-ודם (ומלאכים תמהו: "תורה שקדמה לעולם אתה מבקש ליתנה לבשר-ודם" – שבת פ"ח:), עלול לשבש ולגשם את התורה האלקית "בת-המלך". הלא כאשר התייעץ הקב"ה עם ה"אמת" אם לברוא את האדם, טענה האמת "אל יברא, שהוא מלא שקרים" (ב"ר פר' ח'). ואם חלילה יגלו ישראל פנים שאין להם פנים בתורה – שלא כהלכה, ואעפ"כ תהיה ההלכה כמותם כי "לא בשמים היא", הרי נתעוותה ונשתבשה צורתה של בת-המלך לדורות עולם. וכדרכה של תורה שהגינותיה נבנים זה על גבי זה, הלוא שיבוש יוליד שיבוש; דבר ה' יתבזה ומצוותו תופר, ח"ו. מזה חרד ודאג המלך.

#### ו. ומה תיקון הוא "ושכנתי בתוכם"?

פשוט הדבר, אין אמת בדברי האומרים שאין בכח האדם לעמוד נגד נגיעותיו, וכבר יצא החזו"א זצ"ל חוצץ נגד השיבוש הזה (אמונה ובטחון פ"ג, ל'). בודאי שיש בכח האדם לכוין את דעתו לדעת תורה, אלא שכאשר הוא רוצה לטעות, או לא איכפת לו לטעות, הוא אכן טועה. אבל בהמצאו נוכח פני ה', רואה את בעל השמועה כנגדו וזוכר שהתורה אינה חכמה ומדע כי אם "אנא נפשי כתבית יהבית"; קוב"ה ואורייתא חד הוא, וכל סילוף ושיבוש בתורה הוא עיוות ה"אנכי", ח"ו, אז לא יטעה! כבר הבאנו שהמקדש נתייחד ל"מורא",



וכמש"כ – "נורא אלקים ממקדשיך". ואמרו חז"ל: "לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש", ואעפ"כ הלכות "מורא מקדש" נוהגות רק במקדש (בהר הבית). ומדוע, הלא מי שהזהיר על המקדש "מלוא כל הארץ כבודו"? אכן, מקום התגלותו המסויים של הקב"ה – ברוך כבוד ה' ממקומו – הוא בבית המקדש. ובמקום בו הוא נראה (כדרך שבא לראות כך בא לראות) בו הוא מתיירא, כי כמידת הראיה כך מידת היראה; "במורא גדול – זה גילוי שכינה". יש להניח שכאשר יישבו הסנהדרין, אלו שבידם ניתנה הסמכות לגלות פנים בתורה, אצל המקדש הקרוי "אורו של עולם" – לא ישלוט בהם חשך הנגיעות והסתר הרצונות, והם יכוונו את דעתם לדעת תורה. זוהי העצה אשר מצא המלך שתשמר בתו התורה בצורתה האלקית.

**ז.** אחר הדברים האלה יובן ה"יהי רצון" הנ"ל באופן זה. ואך כמדומני שאין כאן כי אם שינוי סגנון, כי מה שכתבנו בתחילה, ודברי הגר"א זצוקללה"ה, ומה שנאמר עתה – הם פנים שונים לאותו רעיון. "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך". מהו "חלקנו בתורתך"? חידושי התורה אשר התלמידי-חכמים מולידים מתוך התורה אשת-החיל. ["בינה" דומה ל"בנים"] והלא כאן הוא מקום הסכנה: פן יולידו "מפלצות", "ממזרים"; ישימו אור לחשך וחשך לאור. אכן כאשר יחזור ויבנה בית-המקדש במהרה בימינו וכבוד ה' ימלא את חללו יתקיים בנו האמור בדוד המלך: "וה' עמו – שהלכה כמותו בכל מקום", כי תחושת ה"שיויתי ה' לנגדי תמיד" שוללת כל טעות. התלמידים אשר השכינה כנגדם מבטלים לגמרי את רצונם לרצון רבם ואת דעתם לדעת רבם ומכוונים לאמיתה של תורה.

**ח.** ירמיהו פ"ט – "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עובר. ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה". ע"כ. על פי המדרש המובא לעיל, שבית המקדש הוא הקיתון בו דר המלך בבית חתנו מפני שנתן לו את בתו היחידית, את התורה, הלא יובן מאד ש"עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם" היא סיבה לחורבן בית-המקדש כי אם יגרש חתן המלך את בת המלך או יעזבנה – אין שום סיבה שימשיך המלך לדור בקיתון שעשה לו חתנו. ביותר, על פי דברינו, בהוספת מה שאמרו במסכת בבא-מציעא דף פ"ה ש"על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם" פי' "שלא ברכו בתורה תחילה" יובן הדבר מאד.

כי כוונת הפסוק היא לומר שאמנם למדו ישראל את התורה אבל בלי הרגשת "אשר נתתי לפניכם", כחכמה שאין זה משנה מי חיבר אותה, ולא כ"דבר ה". לזה קראו בגמ' "לא בירכו בתורה תחילה", כי ברכת התורה נועדה להזכירנו שאנו לומדים את התורה האלקית, חוזים באור פניו של הקב"ה המגלה לנו בה את דעתו ורצונו. כאשר חסרה הידיעה הזאת, כלומר – אין היא מושבת אל הלב, אין מה שימנע את שיבוש התורה. ומכיון שלא הועילה נוכחותו של המלך בבית חתנו, אשר התעלם ממנה ועשה בבתו כרצונו ההדיוטי, עזב המלך את ביתם, נסתלקה השכינה וחרב הבית, ולכן "אין אנו מקבלים שום דבר חדש בתורה כמו בזמן המקדש" (הגר"א) פן תסתלף על ידינו.

**ט.** ואם יטען הטוען: עירוב פרשיות שנו כאן, כי הפסוקים הללו מספר ירמיה, והגמ' ב"מ אשר פירשה אותם, איירו באובדן הארץ – על מה אבדה הארץ – ואילו המדרש הנ"ל וכל אשר דובר אודותיו איירי בחורבן בית המקדש, ולכאורה הם שני עניינים. לא כן הדבר, הלא תראה שחורבן בית המקדש וגלות ישראל מארצם שולבים זרוע. אין קיום לישראל בארץ ישראל אלא על ידי בית המקדש, וכמ"ש בספרי עה"פ "ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת – בזכות ויביאנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת". גם ב"שירת הים" לא מדובר על הביאה לארץ-ישראל אלא לבית המקדש: "נהלת בעוז אל נוה קדשך", "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך", כי כל ארץ ישראל נידונית כ"חצר" של בית המקדש כמ"ש ב"מודים דרבנן" – "ותאסוף גלויותינו לחצרות קדשך". על כן נראה שאובדן הארץ וחורבן בית המקדש תלויים, וצדקו דברינו.

#### בשולי המאמר:

לשון המדרש יש בו דקדוק, לאניני טעם: ז"ל: "בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לארצו וליטול את אשתו, אמר לו: בתי שנתתי לך יחידית היא וכו'". מה חשב המלך מעיקרא? האם מתחילה זו היתה התכנית, שידור המלך בקיתון שיבנה לו חתנו בכל מקום שילך? מלשון המדרש אין נראה כן; כפי הנראה, מתחילת חשב המלך שידורו חתנו ובתו אצלו, בארמונו. כאשר דרש החתן לילך לארצו ובת-המלך עמו, לא נותרה ברירה כי אם "קיתון אחד עשה לי שאדור אצלכם". ובנמשל? בכמה מקומות בחז"ל מבואר שהמשכן הוא כפרה על חטא העגל, עיין רש"י פר' שמיני, ועוד. נראה מזה שקודם חטא העגל,

אילולא חטא העגל, לא היה המשכן בצורתו ותפקידו כמו אחר חטא העגל. וכבר האריך בזה היטב בספר אהל-יהושע לגאון ר' יהושע העליר זצ"ל. על כל פנים, בלי להבין את הדברים כל הצורך, נראה שהתכנית המקורית היתה שידורו ישראל עם התורה בביתו של הקב"ה, כי במדרגת "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם" היתה קרבת אלקים באופן הנחשב כאילו הקב"ה עשה לנו קיתון אצלו. ורק כאשר "קמנו ללכת", וכמ"ש "ביקש לילך לארצו" – לרדת ממרומי שמים לתחתיות ארץ, אז לא נותרה הברירה אלא לעשות לקב"ה קיתון שידור אצלנו. וה' הטוב יכפר אם שגיתי.

### מאמר ה'

## צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי

**א.** ז"ל השו"ע או"ח סי' תקמ"ט ס"א: "חייבים להתענות בט' באב ובי"ז בתמוז ובג' בתשרי ובעשרה בטבת – מפני דברים הרעים שארעו בהם". עכ"ל.

ובמ"ב שם – "כי בשבעה עשר בתמוז ארעו בו חמש צרות: בו נשתברו הלוחות כשירד משה מן ההר כמפורש בתורה, ובוטל התמיד עוד מלהקריב בבית ראשון, והובקעה העיר בחורבן בית שני, ושרף אפוסטמוס הרשע את התורה, והועמד צלם בהיכל. ובתשעה באב היה בו החורבן הגדול שנחרב בו הבית הראשון וגם השני, ובזה היום נגזר על אבותינו שבמדבר שלא יכנסו לארץ, ובזה היום נלכדה עיר גדולה וביתר שמה והיו בה אלפים ורבעות מישראל ונפלו כולם ביד העכו"ם ונהרגו כולם והיתה צרה גדולה כמו חורבן ביהמ"ק, ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל ואת סביביו לקיים מה שנאמר 'וציון שדה תחרש'. ויום שלשה בתשרי בו נהרג גדליה בן אחיקם שמנוהו לראש לאחר החורבן על הפליטה שנשארה ונכבה גחלת ישראל הנשארה כי על ידי שנהרג גלו כולם ונהרגו מהם אלפים. ועשרה בטבת שבו סמך מלך בבל נבוכדנאצר הרשע על ירושלים והביאה במצור ובמצוק ומזה נמשך החורבן. עכ"ל. וודעת לנבון נקל, כי כמו שביום ט' באב "חורבן

הגדול" הוא הסיבה היותר עיקרית מכל הסיבות שנמנו, כן גם ביום י"ז בתמוז "הובקעה העיר" היא הצרה העיקרית שבגללה נקבעה התענית. וראיה ברורה לדבר מסעיף ב' בשו"ע, ז"ל: "אע"ג דכתיב בקרא בחדש הרביעי בתשעה לחדש הובקעה העיר – אין מתעניין בט' בו אלא בי"ז בו, מפני שאעפ"י שבראשונה הובקעה העיר בט' בו כיון שבשניה הובקעה בי"ז בו תקנו להתענות בי"ז בו, משום דחורבן בית שני חמיר לך". עכ"ל. הא קמן שעיקר קביעות התענית היה על כי הובקעה חומת ירושלים.]

**ב.** במבט שטחי נראים אירועי טבת ותמוז כתחנות ביניים, כשלבים המתקדמים לקראת האסון העיקרי שהוא חורבן בית מקדשנו. אם אכן כך הוא אין זה מובן כלל מדוע נקבעו אף הם כימי אבל ותענית. ננקוט משל: יום כיבוש הבסטיליה במהפכה הצרפתית נקבע כיום העצמאות של צרפת. מן הסתם בדרך לכיבוש מבצר הבסטיליה כבשו המורדים המהפכנים הרבה ערים ומחוזות עד שנשלם חפצם בכיבוש ארמון המלכות והשלמת העצמאות, ואעפ"כ לא נקבעו בצרפת שום חגיגות זכרון לכל אותם כיבושי ביניים והצלחות שבדרך – כי התכלית היא העיקר ואלוה נטפלים כל האמצעים. כמו כן, להבדיל אלף אלפי הבדלות, סמיכת מלך בבל על ירושלים והבקעת חומת ירושלים אינם אסונות עצמיים, לכאורה, אלא תחנות ושלבי ביניים, אמצעים אשר הכשירו וסללו את הדרך לחורבן בית אלקינו. אמנם נכון הוא שבשעה שסמך מלך בבל על ירושלים, ובשעה שהובקעה חומת העיר, נצטערו יושבי ירושלים צער גדול ונמסו הלבבות, אבל התענית לא נקבעה על צערם של יושבי ירושלים אלא על הדברים שקרו בתאריכים הללו, ולכאורה הרי שלש התעניות (עשרה-בטבת, י"ז בתמוז וט' באב) לא נתקנו אלא על חורבן אחד שהיו בו שלשה שלבים; דבר זה אינו מובן כלל. לשם המחשה: אילו היה מלך בבל מפסיק את המצור על ירושלים וחוזר לארצו, או אילו היה מצביא רומי וצבאו חוזרים לארצם אחר שהבקיעו את חומת העיר בלי לשרוף את בית אלוקינו – האם גם אז היינו צמים בעשרה בטבת ובי"ז בתמוז? בודאי שלא!

**ג.** על יום שלישי בתשרי שנקבע כ"צום גדליהו" – לא שאלנו; אפשר להבין שהוא מציין אסון נוסף. כי אכן גלות ישראל מארצם חולקת קללה לעצמה, שהרי אף אחר חורבן בית מקדשנו – ארץ ישראל שונה ומעולה מכל הארצות בקדושתה, בטהרתה, באווירה המככים, בהשגחה הפרטית עליה,

בברכתה, ועוד; ונמצא שסילוקנו ממנה ראוי לאבל בפנ"ע. ויש לדון בפרטות בכל פרט שהזכרתי, אך ברור הדבר שגם בלי קשר לבית-המקדש – אדמתה, מקומה ואווירה של ארץ ישראל אינם כסתם "חוץ לארץ"; בכל זה האריך מאד ה"כפתור-ופרח" פרק י', ובחת"ס אר"ח תשובה רל"ד, וסיכום דבריהם הוא – שקדושת ארץ ישראל מחמת השכינה השורה בה היתה עוד קודם ה"אבות", ואינה מתבטלת בגלות ובחורבן. מה שדנו חכמים אם בטלה קדושת ארץ-ישראל אין זה אלא לענין מצוות התלויות באדמתה, אבל קדושתה לענין: טהרתה, מעלתה לחיים ולמתים והיותה נחלת ה' – מעולם לא נשתנתה ולא תשתנה; עיין באריכות דבריהם שם. וממילא פשוט שעצם הגלות מן הארץ – אף אחר שנחרבו ירושלים והמקדש – היתה קללה וצרה נוספת. ובמאמר אחר הוספנו לפרש שהגלות – מלבד היותה עקירת העם מן הארץ – יש בה אסון נוסף מפני הפיזור והפירוד, כי פירוד האומה על פני קצוות תבל היא כחלוקת גוף חי לגזרים מתים. נוכל איפוא להחליט שצום גדליהו נקבע ליום אבל (ותשובה) מכח הצרה של גלות ישראל מארצם לתפוצות תבל. [ופשוט הדבר שלא נקבע "צום גדליהו" רק על האסון המסויים של הריגת גדליהו בן אחיקם ועדתו, כי אילו היה כן – אחר שעלו גולי בבל לארץ ישראל הרי לא נשאר שום רושם ממה שנתרוקנה ארץ ישראל מיושביה בהריגת גדליהו וקהלו. אכן אם כדברינו שנקבע הצום על הגלות, הרי גם אחר ביאת עזרא ונחמיה עוד נשארו רוב ישראל בגולה ואין סיבה לבטל תענית זו.]

**ד.** וכדרך שהגדרנו צרה מיוחדת בשלישי בתשרי, עלינו למצוא את יחודו של שבועה עשר בתמוז, מעבר להיותו "הכנה" לחורבן הבית. ואכן התשובה הנ"ל בחת"ס סובבת בעיקרה על ענין זה שנתייחדה ירושלים מכל ערי ישראל, ואף אחר חורבן בית מקדשנו, לענין כל ההשפעות האלוניות שנתברכה בהן ארץ ישראל משאר ארצות. ז"ל: "אין אנו עוסקים אם מצוות נוהגות או לא, או אם טמא מותר לכנוס שם או לא, רק בקדושה עליונה – שירושלים היא שער השמים מימות עולם אפילו כשהיה היבوسی יושב בירושלים והכנעני והפריזי אז בארץ, לא זוה ולא תזוז שכינה מכותל המערבי אפילו בחורבנה". עכ"ד. ובוודאי לא בכדי נקבעה ברכה מיוחדת בתפילת שמונה-עשרה על בנין ירושלים (חוץ מן הבקשה על חזרת השכינה לציון). לענ"ד, חורבן ירושלים והפסד מעלותיה [מהן: האחדות שבאה לידי ביטוי בעלות כל ישראל לרגל, חכמת ילדיה, היותה מעיין מוצא הדעת והתורה לסנהדרין ולתשב"ר (ב"ב כ"א.), ריבוי נביאיה, היותה כסא

למלכות בית דוד, ועוד.] זוהי הצרה שעל שמה ולזכרה נקבעה תענית י"ז בתמוז שבו הובקעה חומת העיר. כי החומה מסמלת את ההפרדה והיחוד, ובהבקעתה כאילו בטלה קדושת ירושלים.

**ה.** ועל מה נקבע צום "עשרה בטבת"? ז"ל החתם-סופר זי"ע [ברצותו לבאר מדוע אילו היה חל עשרה בטבת בשבת היו צמים, ואילו את צום תשעה-באב כאשר הוא חל בשבת דוחים ליום ראשון] **"כי באותו יום שסמך מלך בבל למטה על ירושלים ישבו בית-דין של מעלה, אלו מיימינים ואלו משמאילים, עד שגברו המשמאילים ונחרב הבית. והנה אין לך שנה שאין קללתה מרובה מחברתה, וכל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו נחרב בימיו. נמצא שבכל שנה ושנה מתחדש חורבן חדש, וזהו כל פעם שמגיע עשרה בטבת שהתחיל אז למעלה משפט החורבן, יושבים ביד של מעלה וגוזרים החורבן של כל שנה ושנה.** ודבר זה מרומז קצת בספר קרניים, עיין בפירושו הנקרא דן-ידין, בענין חודש טבת. וידוע שעל צרה שעברה, כמו יום שמת בו אביו ואמו – אין אנו מתעניין בטבת, אבל תענית חלום מותר להתענות, דבשביל שיש לו עונג שמבטל צרה העתידה לבוא עליו – לאו עינוי הוא. הלכך תענית ט' באב שהוא רק על צרה שעברה לא דוחה שבת, אבל תענית עשרה בטבת שהוא על ביטול צרה העתידה – עונג הוא, והיה דוחה שבת". עכ"ד הנשגבים. דבריו כדברי קבלה ואינם צריכים לסיוע דידן. אעפ"כ, לסבר את האוזן, נשאל על דבריו: מנין לו לחת"ס שגזר הדין על חורבן בית המקדש נחתם בשמים ביום עשרה בטבת? אכן הוא פשוט, מרגע תחילת ביצוע גזר-דין יודעים אנו שכבר נחתם, כי בוודאי אין מענישים קודם שגוזרים. ומסתברא שמיד לאחר שנחתם גזר הדין מתחילים לבצע את אשר נגזר – כדי לא לענות את הדין. על כן נחשב אצלנו יום עשירי בטבת, שבו התחיל מהלך הכיבוש של האויב אשר נסתיים בחורבן בית מקדשנו, כיום חתימת גזר הדין על החורבן והגלות. והנה, מבחינת הקב"ה גזר-הדין על חורבן המקדש אינו אלא הכנה לביצועו בפועל. אך מבחינתם של ישראל מורה גזר הדין הזה על סאת עוונותיהם שגדשה ועל חורבן בית המקדש שבתוכם, בפועל ממש, כי לא נחתם דין העונש אלא כאשר נכתם העוון ושוב אין לו כיבוש מן הנפש. מניין? מגמרא מפורשת: "מנין לגזר דין של צבור שאינו נחתם? אינו נחתם! והא כתיב נכתם עוונך לפני?!" עכ"ל. הרי שהכתם בנפש הוא החותם שבגזר-הדין (הגר"י הוטנר זצ"ל). ז"ל "נפש-החיים" שער א' פ"ה

(בהגה"ה) "ודאי עיקר ענין הקדש והמקדש ושריית שכינתו יתברך הוא האדם, שאם יתקדש עצמו כראוי בקיום המצוות כולן וכו' אז הוא עצמו המקדש ממש, ובתוכו ה' יתברך שמו, כמ"ש (ירמיה ז') 'היכל ה' היכל ה' – המה', וכמאמרם ז"ל: 'ושכנתי בתוכם – בתוכו לא נאמר אלא בתוכם' וכו' לזאת כשקלקלו פנימיות המקדש שבתוכם אז לא הועיל המקדש החיצוני ונהרסו יסודותיו, ר"ל. עכ"ל. נמצא שבעשרה בטבת בו נחתם גזר הדין על סילוק השכינה מציון הוא היום בו נחתם לבם של ישראל ונסתלקה ממנו השכינה, כי הא בהא תליא. רבותינו לימדונו: "לא הערוד ממית אלא החטא ממית". על פי דבריהם נתבטא במליצה: ביום ט' באב המית הערוד (נבוכדנצר, טיטוס) את כנסת ישראל בהריסת בית-חייה החיצון, אך עוד קודם לכן ביום י' בטבת המית אותה החטא בהריסת בית חייה הפנימי. על זה נקבע יום תענית ותשובה בעשרה בטבת.

**1.** אמרנו, ארבע התעניות נקבעו על ארבעה חורבנות שונים: צום עשרה בטבת – על כי נחתם העוון ונחתם גזר הדין על החורבן, צום י"ז בתמוז – על חורבן ירושלים והפסד מעלותיה, צום ט' באב – על שריפת בית אלקינו, צום ג' בתשרי – על הגלות והפיזור.

כמדומני שכל זה מרומז בקינה שמשמיע הקב"ה על החורבן והגלות. ז"ל הגמ' ברכות ג'. – "אמר ר' יצחק בר שמואל משמיה דרב: שלשה משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר: אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם". עכ"ל. וכעין זה גם בהמשך – "ואמר לי (אלהו הנביא לר' יוסי) בני. מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות". עכ"ל.

**שבעוונותיהם – עשרה בטבת; נחתם העוון, ונחתם הדין על החורבן והגלות.**  
**החרבתי את ביתי – י"ז בתמוז; חורבן ירושלים הקרויה בית ה', וכמ"ש בתפילת מוסף "ולירושלים בית מקדשך"; ירושלים נחרבה ולא נשרפה.**  
**ושרפתי את היכלי – ט' באב; שריפת בית אלקינו.**

**והגליתים לבין האומות – ג' בתשרי; "הגליתים" – מארץ ישראל, כגלילת אבן מעל פי הבור; "לבין האומות" – בפיזור וניפוץ.**

ז. ומכיון שבאה לידינו גמ' זו ננסה להבין, מה בין המימרא הראשונה בה נאמר שהקב"ה שואג שלש פעמים בכל לילה שאגה זו – כאריה, לבין המימרא השנייה בה אמר אליהו לר' יוסי שבת-קול מנהמת שלש פעמים בכל יום אותו משפט בדיוק – כיונה. [ואולי נובע החילוק מן הזמן בו נשמע הקול, בלילה כארי וביום כיונה, כי כידוע הקול נשמע בלילה למרחקים.]

יש מקום למחשבה שהחילוק בין שתי המימרות הוא, שהראשונה נאמרה ביחס לחסרון של מקדש ראשון, בעוד שהשנייה נאמרה ביחס לחסרון של מקדש שני שגם הוא כבר היה חרב בזמן ר' יוסי. כוונתי לפרש כך: האריה הוא זכר, מלך החיות, מורה על חוזק ותוקף, ואילו "יונה" היא נקבה, אינה תוקפת שום בעל-חיים, וכנפיה מגינות עליה על ידי שהיא בורחת, מה שמורה על רפיון וחולשה. בבית המקדש הראשון היו חמש הופעות של התגלות אלוקית: ארון וכפורת וכרובים, אש, שכינה, רוח הקדש, אורים ותומים (יומא כ"א:) ומכיון שנראה שם הקב"ה בתוקף ובחוזק מספרים חז"ל שהקב"ה מביע את צערו על חסרון ביהמ"ק הראשון בלשון "יושב הקב"ה ושואג כארי". ואילו בביהמ"ק השני שחסרו בו אותם חמשה דברים, ונגלה שם הקב"ה ברפיון, מביעים חז"ל את צערו של הקב"ה על חסרון בית המקדש השני בלשון: "בת-קל שמנהמת כיונה".

ואולי נתכוונו חז"ל לומר ששאגת הארי היא הנשמעת לנו כנהמת יונה, כי המימרא השנייה נאמרה בגמ' בהתייחס למה ששמע ר' יוסי בחורבה. רצו לבטא בזה שאין לנו כמעט שום השגה בצער השכינה, על כן אמרו ששאגת האריה נשמעת לנו כנהמת יונה.

ואביא בזה גם את אשר שמעתי מידידי-תלמידי אברהם סטרול נ"י: הארי שואג על כאבו שלו, ואילו היונה מנהמת על גזליה. הנמשל הוא שהקב"ה ברא את עולמו "לכבודו" ו"להיטיב", ובזמן החורבן והגלות חסרה מאד השגת כבודו וגם ההטבה נתמעטה. [ולזה נתכוונו חז"ל באומרם שבחורבן בית המקדש, ובגלותינו ביד אדום הוא עמלק, אין השם שלם – גילוי כבודו ית', ואין הכסא שלם – מלכותו (כי המלך מיטיב עם העם) והבן.] כווננו חז"ל לומר שמפני קטנותנו וחסרון הבנתנו אין לנו כמעט שום תפישה והשגה בתכלית של "לכבודו"; את השאגה של האריה על עצמו, כביכול, את החסרון הנורא של גילוי כבודו יתברך בחורבן ובגלות – כלל איננו שומעים. מה שאנו כן מרגישים הוא בחסרון הטובה, אנו מבינים שהקב"ה



רוצה "להיטיב", ובחורבן והגלות אינו "יכול", כביכול, להיטיב עם גוזליו; ומפני שחסרון ההטבה מורגש על בשרינו אנו שומעים את נהמת היונה על גזליה.

סוגיא זו צריכה עוד, כמובן, ליבון חמור.

## מאמר ו'

# בושנו כי שמענו חרפה כסתה כלימה פנינו

**א.** המאמר הזה הוא תמצית מדברי מרן בית-הלוי בפי' לפרשת "בא", בשינוי ותוספת.

בפתיחה למד"ר איכה נאמר כך: "בושנו כי שמענו חרפה – זה שבעה עשר בתמוז, כסתה כלימה פנינו – זה תשעה באב, כי באו זרים על מקדשי ה' – זה חורבן ראשון וחורבן שני". עכ"ל.

הדבר ידוע: בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות בגלל חטא העגל; נשתכחה תורה מישראל והתחילה שליטת האומות בישראל – לא עוד "חרות על הלוחות" (עירובין נ"ד.). בט' באב נגזר על דור המדבר שלא יכנסו לארץ והוקבעה בכיה לדורות להחריב בו את בית המקדש בראשונה ובשניה, להפיל זרעם בגויים ולזרותם בארצות. ועיין בזהר הק' פר' כי-תשא, שאת העגל לא עשו ישראל אלא הערב-רב. וכן מפורש בילקוט שמעוני על ישעיהו פרק מ"ג – "מוצלים היו ישראל מאותו מעשה, שאילו עשו ישראל את העגל היה להם לומר 'אלה אלהינו ישראל', אלא הערב-רב שעלו ממצרים עשו אותו והם אמרו לישראל 'אלה אלהיך ישראל'". עכ"ל. ונמצא שעיקר חטאם של ישראל היה מה ששמעו שהערב רב מדברים דברים רעים ומגונים כאלה ולא מיחו בידם ולא הרגום. וזהו שדרש המדרש: "בושנו כי שמענו חרפה – זה שבעה עשר בתמוז, כי היה חטאם של ישראל ששמעו חירופים (=חרפה) מהערב רב ולא מיחו בהם. לעומת זאת בט' באב חטאו ישראל בעצמם ובכו בכיה של חנם כשמאסו בארץ חמדה. לזה קורא הפסוק: "כסתה כלימה פנינו", כי הורידו עיניהם וכיסו פניהם בדמעות שיש להכלם בהן. ודרש המדרש את סוף הפסוק: "כי באו זרים על מקדשי ה'"

– ששני החורבנות היו עונש על שני חטאים אלו, מקדש ראשון חרב על חטא העגל שעשו בשבעה עשר בתמוז, ומקדש שני חרב על חטא המרגלים שחטאו בתשעה באב. כך הבין מרן ביה"ל מדרש זה. וועל פי דבריו מקבל המושג "בין המצרים" – בין י"ז בתמוז לבין ט' באב – משמעות עמוקה יותר, כי כלל צרותיהם של ישראל הוא מכח חטא העגל וחטא המרגלים, לדורות עולם.]

**ב.** ומדוע מתייחס חורבן בית ראשון אל חטא העגל, ואילו חורבן בית שני נחשב כעונש על חטא המרגלים? בזה נשנה מעט מדבריו: כי הרי חטא העגל שהיה עוון של עבודה זרה כלל בתוכו גם גילוי עריות ושפיכות דמים, כמ"ש רש"י עה"פ "ויקומו לצחק – יש במשמע הזה גילוי עריות וכו' ושפיכות דמים", עיין שם. וכן על מקדש ראשון אמרו ביומא ט': "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו – ע"ז, ג"ע ושפ"ד. [וכשם שבחטא העגל היה העוון העיקרי עבודה זרה כנראה מפשוטו של מקרא, כן גם בחורבן בית ראשון היה העוון העיקרי עבודה זרה; כן משמע מפר' 'והיה אם שמע' – 'ועבדתם אלהים אחרים והשתחוויתם להם וגו' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה וגו'"]. לעומת זאת חטא המרגלים היה חטא של לשון הרע ("דיבת הארץ רעה") ונכללה בו כפירה בבעלותו של הקב"ה על כל הקורה בעולם – "כי חזק הוא ממנו – כביכול אפילו בעל-הבית אין יכול להוציא כליו משם" (ערכין ט"ו). וכמו כן על מקדש שני אמרו ביומא שם – "אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים, מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם". ופירש החפץ-חיים שהכוונה ללשון הרע, ואילו הגר"א ב"אבן-שלמה" (פ"ג אות ב') פירש שהכוונה לחסרון אמונת השגחת הקב"ה, אשר זהו שורש "שנאת חנם" לתלות את האשמה בבושר ודם ולשנאתו. נמצא שחטא מחריבי מקדש שני הוא ממש חטא המרגלים וחטאם של ישראל שהאמינו להם ונמשכו אחריהם, בין לפי פירושו של החפץ חיים ובין לפי פירושו של הגר"א.

למדנו שכשאחזו ישראל במעשה חטא העגל בידיהם חרב בית ראשון, וכשאחזו במעשה מרגלים בידיהם חרב הבית השני.

**ג.** דבר ידוע הוא שאלולא חטא העגל היו ישראל במדרגה גבוהה מאד עד כי נאמר עליהם באותה שעה – "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם". נעקר מהם יצר-הרע, פסקו מלמות, תורתם לא היה משתכחת; אילו היו נכנסים

במצב שכזה לארץ ישראל (כהבטחת הקב"ה "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה וגו'") היה זה בבחינת חזרת אדם הראשון לגן עדן. אף אחר שחטאו בעגל, אלולא שחטאו במרגלים, היו נכנסים דור דעה לארץ ישראל כאשר משה בראשם, בונים את בית המקדש ולא היה חרב לעולם – כך מפורש בדברי הגר"א שיר-השירים ד', ו'. אך לא היה זה כמדרגת ישראל קודם שנשברו לוחות הראשונים, והדברים ידועים.

כמו כן בית המקדש הראשון היה מעין מדרגת כלל-ישראל קודם חטא העגל, והיה בו גילוי שכינה בבחינת "פנים בפנים דבר ה' עמכם", שהרי עניינו של המשכן (וכן המקדש) להמשיך את הגילוי של מעמד הר סיני, כדאיתא ברמב"ן ריש פר' תרומה. ואילו מקדש שני היה מעין מדרגת ישראל קודם חטא המרגלים, על כן לא היו בו ארון וכפורת וכרובים, אש, שכינה, רוח-הקדש ואורים ותומים, שהם בבחינת ראית פני האדון בהיכלו.

מעכשיו מובן מאד מדוע אוחזים מעשה עגל בידיהם היה סיבת חורבן מקדש ראשון, ואילו אוחזים מעשה מרגלים בידיהם היה סיבה לחורבן מקדש שני.

**ד.** יומא ט': – "שאלו את ר' אלעזר: ראשונים גדולים או אחרונים גדולים? אמר להם תנו עיניהם בבירה (שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים)". עכ"ל. גמרא זו קשה להבינה, מה ראיה היא ממה שלא חזר ונבנה בית המקדש אחר שנחרב בשנית שחטאם של אחרונים חמיר טפי, הלא העידו חז"ל: ש"כל דור שלא נבנה בית-המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו" (ירושלמי יומא א', א'), "אבותינו החריבו נווה ועוונותינו האריכו קצו" (תפילת יוה"כ). ואם כן איזו ראיה יש, ממה שלא חזרה הבירה, שעוונות דור חורבן בית שני היו חמורים יותר משל דור חורבן בית ראשון?!

ואשר נראה לי בזה הוא על פי מה ששמתי לב, שאעפ"י שחזרו ישראל בתשובה מכח הסרת טבעת אחשוורוש ונתינתה להמן, ואעפ"י שהדור קבלו ישראל את התורה מאהבת הנס שעשה להם הקב"ה בימי מרדכי ואסתר – לא הודגש בתנ"ך ובדברי חז"ל שזו היתה הסיבה שבגללה נבנה הבית בשנית וחזרו ישראל לארצם. אדרבא, מראש נובא שתהיה הגלות שבעים שנה ולא יותר, ואילו היתה השיבה תלויה בתשובה – איך יתכן להבטיח מראש מה שתלוי

ב"בחירה" (עיין רש"י סוטה ב'). וזו"ל הרמב"ן פר' בחקתי – "וגם לא אמר שישובו בתשובה לפניו, רק שיתוודו עוונם ועוון אבותם, ומצינו אנשי בית שני עושים כן כמו שהתוודה דניאל וכו' וכן נחמיה התוודה ועזרא וכו'". כפי הנראה, לא היו חטאי דור חורבן בית ראשון סיבה לביטולו של המקדש מכל וכל אלא רק לביטול יתרון מדרגת מקדש ראשון – על כן אף בלא שחזרו בתשובה חזר ונבנה בית המקדש, אלא שחזרה הבירה במתכונת ובמדרגה של "הלא כמוהו כאין" (חגי ב', ג') לעומת מקדש ראשון. ואילו חטאי דור חורבן מקדש שני הכריחו את ביטולו של המקדש לגמרי, שאף בבת-קול לא ישתמשו (יומא ט:). זו ראית הגמ' ש"ראשונים עדיפי", שהרי עוונותיהם של ראשונים עוד איפשרו את קיום הבית – אמנם במדרגה נמוכה – ואילו עוונותיהם של אחרונים שללו את קיומו מכל וכל, שהרי נחרב בלי לפרש קץ וקצבה אימתי יבנה.

נמצא שהקבלה בין חטא העגל וחטא המרגלים מחד, לבין חטאי דור חורבן מקדש ראשון וחטאי דור חורבן מקדש שני מאידך – מאד מדויקת. חטא העגל איבד את מדרגתם הרוממה של כלל-ישראל במעמד הר סיני, אך הם נשארו עדיין במדרגה המאפשרת את בנין ארץ ישראל ובין המקדש על ידי משה רבינו – לנצח. כמו כן חטאם של הראשונים איבד את האפשרות להתרומם להשגת השכינה במדרגת מקדש ראשון, אך אפשר היה עדיין שתשרה השכינה במדרגה נמוכה יותר. ואילו חטא המרגלים איבד האפשרות לכניסה לארץ ישראל ובנין ביהמ"ק אף במדרגה היותר נמוכה, על כן כשאחזו דור חורבן בית שני במעשה אבותיהם בידיהם לשנות ולהשתרש בחטאם על ידי שנאת חנם – אבדה מהם האפשרות של השראת השכינה גם במדרגה הנמוכה.

**ה.** ופשוט הדבר אך כדאי להזכירו, כדרך שחטא העגל הוא שגרם לחטא המרגלים, כי אילו היו במדרגה שקודם חטא העגל לא היו זקוקים להשתדלות של שליחת מרגלים ולא היו נכשלים בעוון מרגלים. כן גם חורבן מקדש ראשון הוא שגרם ל"שנאת חנם" בבית שני, כי אילו היה גילוי השכינה במדרגת מקדש ראשון לא היה יתכן שתיפגם אמונתם ויחסר בטחונם בקב"ה. וגם לא היה אפשר שיכשלו בלשון הרע זה על זה, כי היתה חלה בהם ברכת משמר היוצא למשמר הנכנס – "מי ששיכן שמו בבית הזה הוא ישיכן ביניכם אהבה ואחוה ושלוה ורעות".

ו. ומה שחשוב להבין הוא שההבדל בין מקדש ראשון לבין מקדש שני הוא כרחוק שמים מארץ. כבר הזכרתי את דברי הנביא חגי (ב', ג') – "מי בכם הנשאר אשר ראה את הבית הזה בכבודו הראשון, ומה אתם רואים אותו עתה, הלא כמוהו כאין בעיניכם", ופרש"י: "יודע אני כי מי שראה את הבית הראשון אין זה בעיניו אלא כאין". לא באתי עתה אלא לצטט את דיוקו הנפלא של הגר"ש ברעוודא בספרו "יבנה המקדש" (עמוד קס"ד) שלפי פירושו של הגר"א לשיר השירים, בכל אשר תיאר שלמה המלך בשיר השירים את בית המקדש השני לא תיאר אלא את חסרונותיו! ז"ל הפסוק היחידי המתאר את ביהמ"ק השני ופירוש הגר"א עליו: "פתחתי אני לדודי – שכרתו אנשי כנה"ג ברית עם הקב"ה וכו' ודודי חמק – הוא הארון שנגנז, עבר – היא השכינה שעלתה מהם, נפשי יצאה בדברו – היא רוח הקדש שהוא דבר ה', בקשתיהו ולא מצאתיהו – היינו האש (שלא ירדה משמים בדמות ארי), קראתיו ולא ענני – באורים ותומים. עכ"ל. מדוע לא סיפר שלמה המלך מה יש בביהמ"ק, אלא מה אין בו?!

אכן למדנו דבר נפלא, שעיקר עניינו של ביהמ"ק השני הוא שבו (ורק בו) ניתן להרגיש בחסרוננו של מקדש ראשון. והבן כי זה דבר עמוק מאד. ולכן תיאר חגי הנביא את מקדש שני "הלא כמוהו כאין בעיניכם", כי זה מעצם תפקידו ותכליתו (של מקדש שני) לכסוף ולהתגעגע על ידו אל ה"יש" של מקדש ראשון, כי אי אפשר לזכור ולהשתייך אל מקדש ראשון וגילוי שכינה שבו אלא באמצעות ה"בבואה" המזכירה אותו במקדש שני. והבן. זוהי כוונת המסופר בספר עזרא פ"ג – "ורבים מהכהנים והלוויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסודו זה הבית בעיניהם בוכים בקול גדול, ורבים בתרועה להרים קול, ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם וגו'". עכ"ל. הבכי הזה היה מעצם תכליתו של בית-שני, על כן אירע כן בחנוכתו, כי הכל הולך אחר ההתחלה. ומתוך הדברים נשכיל ונבין עד כמה חשוב להתאבל על המקדש ועל ירושלים. כי הבכי הזה הוא בלבד אשר נשאר לנו מן הקדש ומן המקדש. כשם שמתכליתו של בית שני היה לאפשר את הבכי ואת הרגשת החסרון שעל מקדש ראשון, כן בכל שנה ושנה עד כמה שנרגיש את ה"אין" – זוהי מידת ה"יש" שעדיין בידינו מעשר הקדושות שהיו בידינו. והבן כי הדברים עמוקים.

**ז.** בדברינו אלה תתורץ היטב שאלה גדולה, ואמנם הוא חידוש. הבן לא אוכל, מדוע נקבע יום מיוחד להתאבל ולהתענות בשבעה עשר בתמוז? אמנם הובקעה בו חומת ירושלים בחורבן בית שני (ולדעת הירושלמי אף בחורבן בית ראשון) אך הבקעת החומה אינה "אסון" בפני עצמו, אין היא אלא שלב מתקדם לקראת החורבן אשר היה בתשעה באב. מה טעם יש לציין יום זה לדורות כאילו אירע בו אסון נפרד ושונה ממה שאירע בט' באב (והלוא ברור שהסיבה העיקרית לקביעת תענית י"ז בתמוז היא הבקעת חומת ירושלים, וכן מפורש בשו"ע או"ח סימן תקמ"ט ס"ב). אתמהה. [ועיין מש"כ בזה במאמר ה']

אך על פי הנקנה במאמרנו זה מדברי מרן ביה"ל, יובן הענין מאד. לענ"ד, יום שבעה עשר בתמוז, שהוא יום חטא העגל ושבירת הלוחות – שורש חטאי דור חורבן מקדש ראשון – נקבע בעיקר לאבל על חורבן מקדש ראשון, ולתשובה על העוונות אשר הפסידוהו מאתנו. ואילו יום תשעה באב שהוא יום חטא המרגלים – שורש חטאי דור חורבן מקדש שני – נקבע בעיקר לאבל על חורבן מקדש שני, ולתשובה על העוון אשר הפסידו מאיתנו. ובודאי שאנו חסרים היום את שני המקדשות, אך מכיון שלפי קטנותנו למקדש שני היינו שייכים יותר – על כן "חורבן בית שני חמיר לך" (שו"ע סי' תקמ"ט, סעיף ב') ואף צום תשעה באב חמיר לך.

## מאמר ז'

# עלתה במחשבה לפני הקב"ה להחריב את ירושלים

**א.** נדה ע': – "כתוב אחד אומר: כי בחר ה' בציון (אזה למושב לו) וכתוב אחד אומר: כי על אפי ועל חמתי היתה העיר הזאת למן היום אשר בנו אותה עד היום הזה. כאן קודם שנשא שלמה את בת פרעה, כאן לאחר שנשא שלמה את בת פרעה". עכ"ל.

ומתי נשא שלמה את בת פרעה? ביום אשר בנו את ירושלים! כי הלא כך מבואר בפסוק: "כי על אפי ועל חמתי היתה העיר הזאת למן היום אשר בנו אותה וגו'" – הרי שנשא שלמה את בת פרעה ביום שבו בנו את ירושלים.

ומיהו היום אשר ראוי להחשב היום אשר בו בנו את ירושלים? יום שנשלמה בנית בית המקדש! דבר זה מפורש במדרש אשר יובא להלן וגם מסתבר, כי ירושלים נידונית כחצר של ביהמ"ק, וכמ"ש ב"מודים דרבנן" – "ותאסוף גלויותינו לחצרות קדשך"; בנין ביהמ"ק הוא עיקר בנין ירושלים, כי באין בית אין משמעות לחצר.

הרי זה נורא למתבונן. הקב"ה מתאוה (אווה למושב לו) שנים רבות שיהיה לו מדור בתחתונים. וכאשר סוף-סוף מתממשת התקוה ונשלם בנין בית המקדש, בו ביום היא מתנפצת והופכת לאכזבה. תחת שתמלא ירושלים את תאוותו של הקב"ה היא מעוררת את אפו וחמתו. תחת שתהיה העבודה בבית המקדש "ריח ניחוח לה" הוא הופך להיות "על אפו" – "כזה שהוא עובר במקום המטונף ועקם חוטמו" (ויק"ר פר' י"ב, ג').

**ב.** נתבונן יותר, מדוע מתאוה הקב"ה לבנין בית המקדש? זה נרמז בדברי המהרש"א כאן, ומפורש בדבריו במקום אחר. מלת "אוה" (אוה למושב לו) יש בה אות א ואותיות ו.ה. על הפסוק "כי יד על כס י-ה מלחמה לה" בעמלק מדר דר"ה הביא רש"י (סו"פ בשלח) את דברי חז"ל שאין השם שלם (ולכן כתוב י-ה במקום שם יקוק) ואין הכסא שלם (לכן כתיב כס במקום כסא) עד שימחה זרעו של עמלק. מילוי הכסא והשם (אותיות א – ו.ה) יהיה בציון בעת שיבנה בית המקדש לאחר הכרתת זרע עמלק. ג' מצוות נצטוו ישראל בעת כניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, להכרית את זרעו של עמלק ולבנות את בית המקדש. ובזה הסדר גם בעתיד: יעמוד מלך המשיח, יכרית את זרעו של עמלק ויבנה את בית הבחירה. אז יושלם השם ויושלם הכסא. כך יש להבין את סיומת פסוקי דזימרא שאנו אומרים כל יום: ועלו מושיעים בהר ציון (מלך המשיח) לשפוט את הר עשיו (כריתת זרעו של עמלק, עיין רמב"ם סו"פ בשלח) והיתה לה' המלוכה, והיה ה' למלך על כל הארץ (הכסא שלם) ביום ההוא יהיה השם אחד ושמו אחד (השם שלם). ומסתבר, שלא עצם הכרתת זרעו של עמלק טומנת בחובה את שלמות השם והכסא, כי הכרתת עמלק אינו אלא סילוק הרע, ואילו שלמות השם והכסא הם השפעה של טוב. אלא הכוונה היא שכאשר ימחה זרעו של

עמלק יבנה בית המקדש, כי עמלק הוא המעכב את בנייתו (ואף בכניסה לארץ בביאה ראשונה ובביאה שניה ניסה עמלק למנוע את בנין ביהמ"ק – מהר"ל). ושם בבית המקדש יהיה השם שלם והכסא שלם. וכמה נפלא הרמז שמצא האדמו"ר ר"י מריזין זצ"ל בברכת "גאל ישראל": "הוא קיים ושמו קיים וכסאו נכון" – הו"א אותיות ו' ה' ואות א' החסרות מן השם והכסא. ומכיון שהוא קיים על כן שמו קיים וכסאו נכון.]

ואמנם, ביהמ"ק הוא המקום בו השם שלם, כי רק שם הותר לקרוא את שם הויה ככתיבתו. ואמרו בעירובין י"ח: – "מיום שחרב ביהמ"ק דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות (פרש"י: דשם בן ארבע אותיות ושם המפורש לא לכל הנשמה ניתן אלא לכהנים בלבד וכו')". עכ"ל. וגם ה"כסא", הלא הוא כבוד המלכות, אינו נשלם כי אם בבית המקדש, כי כאשר שמעו הכהנים והעם את השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי הכהן הגדול היו עונים אחריו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ומפורסם הדבר, שעל מה שאמרו בחגיגה י"ג: – "כתוב אחד אומר: שש כנפים לאחד, וכתוב אחר אומר: וארבעה פנים לאחת וארבע כנפים לאחת להם. לא קשיא: כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים, כביכול שנתמעטו כנפי החיות", פירש הגר"א: שעל שש הכנפיים היה כתוב הפסוק: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ונתמעטו שתי הכנפיים האמצעיות שעליהם היה כתוב "כבוד מלכותו". הרי להדיא שהכסא – כבוד מלכותו – אינו מתגלה אלא בזמן שביהמ"ק קיים. והוסיף הגר"א שעל כן מבקשים על בנין ביהמ"ק בסגנון של – "גלה כבוד מלכותך עלינו" שוב ראיתי במהרש"א ברכות דף ג'. שכאשר ביהמ"ק קיים הקב"ה קרוי מלך, וכשאין ביהמ"ק קיים הוא קרוי אב.

תאוותו של הקב"ה ל"ציון" היא למען שיהיה בזה השם שלם והכסא שלם, וזוהי הרי תכלית הבריאה, וכמ"ש: כל הנקרא בשמי (השם שלם) ולכבודי בראתיו (הכסא שלם) יצרתיו אף עשיתיו.

ועדיין לא פרשנו מהי שלמות השם ומהי שלמות הכסא. ובאמת לא לי לדון בזה, ואך לקטנים כמוני אעיז ואומר את עניות דעתי. שלמות השם היא ההתגלות המירבית של הקב"ה בעולם. במקדש מתגלה הקב"ה – על ידי הנסים הגלויים התדירים ההווים בו – כמהווה את כל ההויה בכל הווה והווה מחדש. על שם הגילוי הזה הוא קרוי "הויה", ועל כן רק במקדש קוראים שם זה ככתיבתו. שלמות הכסא (כבוד מלכותו) היא הכרת הברואים ביחודו, וכניעתם אליו ושמחתם בו ואהבתם ועבודתם אותו ויראתם ממנו וכו'. המקום המסוגל



לזה ביותר הוא בית המקדש, והיחס הזה מתחזק ומתעצם בשעת העליה לרגל עת באים העבדים לראות ולהראות את פני האדון. זהו הגילוי של כבוד מלכותו ושלמות הכסא. [ז"ל הרמב"ם פ"א מהל' ביה"ב הל' א': "מצוות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו קרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה". עכ"ל. נראה לענ"ד שהקרבת הקרבנות מתייחסת אל שלמות השם, וכמ"ש נפש-החיים שער ג' פ"ט – "וזהו שאמר הכתוב: זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, היינו שלא לכווין ח"ו בשום עבודה וענין לאיזה כח פרטי מכוחות שקבע הבורא יתברך, רק לכווין לשם העצם המיוחד לו ית' לבד, שפי' מהווה הכל, כללא ומקורא דכל הכוחות כולם כנ"ל, ולזאת בכל מקום שצוותה התורה על ענין הקרבנות ביארה בפ' לשם הויה דוקא, וכאמרם ז"ל בסוף מס' מנחות: בא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהם לא 'אל' ולא 'אלקים' אלא, לה', שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק". עכ"ל. ואילו חגיגת הרגלים אשר הוגדרה בתורה "יראה כל זכורך את (אל) פני האדון ה' (אלקי ישראל)" מישך שייכא עם שלמות הכסא, כמובן. אגב, התכלית הכפולה של ביהמ"ק, כמבואר בדברי הרמב"ם אלו, רמוזה כבר בפר' העקדה אשר היתה במקום המקדש. "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה (פי' רש"י: יבחר ויראה לו את המקום הזה ולהשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות) אשר יאמר היום בהר ה' יראה (פרש"י: שיאמרו עליו לימי הדורות – בהר ה' יראה הקב"ה לעמו)".].

ובו ביום, כשהיתה תכלית הבריאה מקווה להתממש, הפך ההילול לחילול והכבוד לקלון. העיר אשר בחר בה הקב"ה ונתאוה אליה הפכה להיות על אפו ועל חמתו. הנוכל לתאר את צער השכינה באותה שעה? הרי זה כאילו חזר העולם לתוהו ובוהו!

**ג.** ז"ל המד"ר (פר' נשא י', ד') "דברי למואל מלך, למה נקרא שמו למואל? אמר רבי ישמעאל: באותו הלילה שהשלים שלמה מלאכת בית המקדש נשא בתייה בת פרעה, והיה שם צהלת שמחת בית המקדש וצהלת בת פרעה, ועלתה צהלת בת פרעה יותר מצהלת בית המקדש, הוא דאמר מתלא: כלא מחנפים למלכא. ולכך נקרא למואל – שהשליך עול מלכות שמים מעליו, כלומר: למה לו אל. ובאותה שעה עלתה במחשבה לפני הקב"ה, להחריב את ירושלים הדא הוא דכתיב – כי על אפי ועל חמתי היתה העיר הזאת וגו'". עכ"ל. ולא רק במחשבה עלה על דעת הקב"ה להחריב את ירושלים, אלא היתה זו מחשבה הניכרת מתוך מעשה, כי על רגע זה כתוב בגמ' שבת נ"ו: – "בשעה שנשא

שלמה את בת פרעה ירד גבריאֵל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי (שהחריבה את ביהמ"ק).

וכל צורב תמה וכואב: מה ראה שלמה המלך משיח ה', ידיד ה', לשאת את בת פרעה באותו לילה בו נשלמה מלאכת בית המקדש, למה לו לערב שמחה בשמחה? גם קשה להבין שעלתה שמחת בת פרעה יותר מצהלת בית-המקדש, האמנם הדברים ככתבן?

אך עד שנענה מדוע נשא את בת פרעה באותו לילה, עלינו לענות מדוע בכלל נשאה לאשה, וכמותה עוד אלף נשים ופלגשים בנות מלכי העולם. מה לו לקדוש ה' להרבות לו נשים ופילגשים? ודוקא בנות מלכי עכו"ם? אתמהא.

**ד.** כך צריך לענ"ד לענות על שאלה זו. שלמה לא עירב שמחה בשמחה, שמחת בת פרעה היא מעניין שמחת בית המקדש. בית המקדש קרוי "אורו של עולם" (ב"ב ד'). על שום הפסוק "ונהרו אליו כל הגוים". התפקיד של "מגדל אור" לגוים הוא מעצם עניינו של בית המקדש, ואינו תופעה נלווית; אילו היתה זאת תוצאה אגבית לא היה בית המקדש קרוי על שמה. ז"ל הפסוקים בישיעה פ"ב – "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". שלמה המלך הבין, כפי הנראה, שהגיעה העת של אחרית הימים (ככתוב בספה"ק, שבסדר הדורות של כנסת ישראל שנמשלה ללבנה היה שלמה המלך שהוא היה הדור החמישה-עשר מאז אברהם אבינו הראשון, כנגד יום החודש שבו הלבנה במילואה) ומכיון שזכה להקים את בית אלקי יעקב הבין שחובתו לדאוג לכך שעמים רבים יאותו לאורו. כאשר נשא שלמה את בת פרעה שהיה מלך על מדינות רבות (וכן בנות מלכים אחרים) והפך את "בת פרעה" ל"בתיא" נתקיים בזה במדת מה – "ידבר עמים תחתנו ולאומים תחת רגלינו יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה" (תהלים מ"ז). ומהו "גאון יעקב אשר אהב סלה"? – בית המקדש אשר אוה ה' למושב לו (תרגום יונתן). הא בהא תליא, בנין בית המקדש והטפלת כל האומות לישראל כדי להיות מושפעים על ידם – שולבים זרוע, זו היתה הסיבה שבו בלילה שנשלמה בנית ביהמ"ק נשא שלמה את בת-פרעה; כבוד שמים העולה מן המקדש לא

יהיה שלם אם לא יכבדוהו גם אומות העולם, וביותר יתקלס עילאה בגיורה של בת-בתו של פרעה הראשון שאמר: "לא ידעתי את ה'".

ואכן נאמר בירושלמי סנהדרין (פ"ב הל' ו') "והמלך שלמה אהב נשים נכריות – ר' יוסי אומר: למושכן לדברי תורה ולקרובן תחת כנפי השכינה". עכ"ל.

**ה.** אמרנו, שלמה המלך לא עירב שמחה בשמחה. הפיכת בת-פרעה לבת-יה היא מעצם עניינו של בית המקדש, והשמחה בנישואי בת פרעה היא היא שמחת בית-המקדש. על מה, אם כן, יצא הקצף, האף והחימה, עד כי הפך הבנין לחורבן?

יש להקדים, ביחס להרבה מגדולי הדורות אמרו חז"ל שכל האומר שהם חטאו אינו אלא טועה (שבת נ"ה:). גם על שלמה אמרו כן ביחס למש"כ "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" (שם נ"ו:). אך יש חילוק בין המלך שלמה לבין שאר המנויים ברשימה של אלו שהאומר עליהם שחטאו אינו אלא טועה. כי הפירוש הפשוט למימרא זו הוא, שב"דקות" לפי מדרגתם הם אכן חטאו, ככתוב בנביאים אודותם, אך ביחס אלינו, לפי מושגינו אנו, אין מעשיהם נחשבים חטאים כלל. אבל ביחס לשלמה אי אפשר לכאורה לפרש כן, כי הרי מבואר בפרק "חלק" (ק"ד:) שחכמי המשנה ביקשו למנות את שלמה המלך בין אלו שאין להם חלק לעולם-הבא! ומה שלא פסקו כן אין זה בגלל שחזרו בהם אלא בגלל שיצאה בת-קול ואמרה "המעמך ישלמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני (וכי הבחירה בכם תלויה ולא בי לומר מי יש לו חלק ומי אין לו חלק, הלא בי הדבר תלוי)". הרי שחכמי המשנה סברו שאין לשלמה חלק לעוה"ב, כלומר – שבאמת חטאו הוא איום ונורא, ולא רק ב"דקות" לפי מדרגתו! ובעצם יש כאן פלא וסוד נשגב, למרות חוות-דעתם של חכמי המשנה נשאר שלמה המלך לזכרון עולם כאחד מגדולי הגדולים, כמעט לא קם כמותו. הרי לנו קל וחומר עד כמה לא נוכל אנחנו הקטנים לדון ולהבין מה נתכוין ובמה טעה. על כן אני מוסר מודעא, שעיקר כוונתי במה שאומר על שלמה ובני מסיבתו הוא לנמשל הנוגע לדורנו.]

**ו.** בדחילו, הייתי אומר כך: עיקר השמחה בבית המקדש היא על קיום "ושכנתי בתוכם", בתוך מוחו ולבו של כל אחד ואחד. ואכן בודאי חלה על

ידי המקדש השפעה עצומה של אמונה, יראת-שמים, תורה, תפילה, שמחה, אחדות ועוד – על כל אחד מישראל (עיין בספר "מנחם-ציון"). אך השפעה זו היא באיכות, אינה נתפסת כל-כך על ידי החושים. אמנם היא השפעה עצומה המהפכת גשם לנשם וחומר לצורה, בן-בשר לאדם ואדם למלאך, אך א"א בעיני בשר לראות "מדרגות" של אמונה ויראת-שמים, וגם בשינוי איכות תורה ותפילה ומידות קשה להבחין. לעומת זאת בגיורה של בת פרעה והפיכתה לבת-יה קל להבחין, וההבחנה הזאת מרשימה מאד. הנני רואה בדמיוני את בתיה בת פרעה ואת נערותיה עטופות שביס ובידן ספרי תהילים. למשרתים אשר הביאה עמה נערך סמינר ובסופו טקס גיור רב רושם בו חולקו למשתתפים טליתות ותפילין. בעיני רוחי רואה אני גם את המושפעים על ידי גרי הצדק הללו, כולם נקבצו באו לך, והם ממריצים זה את זה "לכו ונעלה וגו' וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו". הלב מתרגש מחזיון אחרית הימים ההופך למציאות, הנה עוד מעט תשמע ההכרזה מפי כל יצור וכל פעול – ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה; ה' אחד ושמו אחד. והשמחה הזאת בכל הגוים אשר יונהרו מאורו של בית-המקדש עולה על גדותיה ומשכיחה את השמחה על יתרון שכינת הקדושה בתוכם של ישראל עצמם, גברה הכמות על האיכות והחיצוניות על הפנימיות! עלתה צהלת שמחת בת-פרעה יותר משמחת בית המקדש.

קל יותר להרגיש את הדברים בנמשל: "סתם" אברך אשר נזדמן לו יום אחד לשוחח עם אדם חילוני ולהחזירו בתשובה, האם אינו מרגיש כי עשה ביום הזה יותר מאשר ב"סתם" יום בו ישב ולמד. שקר הוא זה! "מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה – שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה" (מכות י'). המקום שנעשו בו נסים לישראל אינו חזית הקרב עם עמלק, אלא "אבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק" (ברכות נ"ד). כמו כן, מי גרם לאברך זה שישפיע ביום זה על חילוני זה – יום אתמול בו הגה בתורה, הוא או חבריו. יתר על כן, "תלמוד תורה כנגד כולם", וכל העולם עומד ומתקיים ומושפע מכח תורתו של "סתם" אברך, ואיך יתכן להשוות את ה"אוף-טון" העצום הזה להשפעה פרטית של עסקנים שאינם אלא קוצרים את תנובות עמל התורה והשפעתו על חוקות שמים וארץ; אין זאת אלא שהחושים מבלבלים אותנו. קולות השבים והמית פצפופן שקריהם הנקלטים באזנינו, ומראם החדש, השונה, של המושפעים על ידינו – משחדים אותנו לשמוח בטפל ולהסיח את הדעת

משמחת העיקר. פוקו חזו, האם איננו מרגישים "בזבוז" כאשר אברך בעל השפעה יושב ולומד לעצמו – לך קראי, לך תנאי – ואינו מוסר את עצמו לציבור לבנות אלף בעלי-בתים חרדיים (ועוד אחד שיכול היה להיות אדם גדול ונהיה אף הוא "בעל-הבית"). כפי הנראה בדורנו, אף "רבנן" עצמם עלולים לומר "מאי אהנו לן רבנן", ולהכנס ח"ו בגדר אפיקורסים. הרי עובדה מזעזעת שסיפר לי ראש-ישיבה אחד שליט"א. פעם אחת היו הוא ועוד ראשי-ישיבות אצל מרן הגרא"מ שך זצוק"ל, ואחד מראשי הישיבות הזכיר נדיב אחד אשר פסק לתרום לישיבות והתחיל במקום זאת לתרום למוסדות העוסקים עם בעלי תשובה. תגובת מרן היתה: "מותר לקורעו כדג"!! [כוונתו לאמור בפסחים מ"ט: – "עם הארץ מותר לקורעו כדג", כי אין לך עם-ארצות גדולה יותר מן השטחיות הזאת.]

ז. ועוד נקודה למחשבה: השמחה ב"בתיות" מביאה בשלב שני להסתפקות במועט. מן הגרים, מן החוזרים בתשובה, אי אפשר לדרוש יותר מדי פנימיות, יותר מדי פרומקייט, יותר מדי ארלכקייט – סוף סוף קליטתם היא חיצונית, אין להם די שרשים למורשת ומסורת אבותינו. ואם תשובתם כל כך משמחת אותנו הרי שהיא טובה ויפה ומספיקה, שאם לא כן לא היינו שמחים בה, ובלי רצון מתגנבת אז ההרגשה שאם די בה בשבילם מדוע לא יהיה די בה בשבילנו. אם מחנכים אנחנו את האחרים ל"המיקל לא הפסיד" (הרי א"א להכביד עליהם יותר מדי) מה ידרבן אותנו לחזר אחר "המחמיר תבוא עליו ברכה"? וכך בהשפעה חוזרת מן החוץ פנימה, מן השוליים אל המרכז, הופך גם ה"גרעין הקשה" להיות רך; "והאספסוף אשר בקרבו התאוות תאוה וישומו ויבכו גם בני ישראל". מסתפקים בבינוניות, "מבינים" יותר מדי את ירידת הדורות, מתפעלים יותר ויותר מן ה"חכמה בגויים תאמין" אשר "זרחה" עלינו במידה רבה על ידי המושפעים-משפיעים הללו. אט אט משתנה ה"אב-טיפוס" של האברך האידיאלי, תחת שבדורות קודמים אמרו על מתמיד פרוש אינו מבין בהוויות העולם מפני היותו שקוע בד' אמות של הלכה – "בך יבורך ישראל", מחזירים היום בשידוכים אחר זה שמתמצא גם בהווית העולם, שידי רב לו גם בשאר חכמות. הפקח תפס את מקומו של החכם, החברה-מן את מקומו של המתמיד, הרב-ד"ר היודע לענות לכסיל כאוולתו נחשב כמוצלח יותר מזה שזכה שלא להכיר את הכסילות והאוולת.

**ח.** "רבנן אמרי: אלף מיני זמר הכניסה לו בת-פרעה, והיתה מצוה לזמר לפניו באותו לילה, והיתה אומרת לו – כך מזמרין לפני עבודת כוכבים פלונית וכך מזמרין לפני עבודת כוכבים פלונית" (מד"ר שם). האם חשבה בת-פרעה שנהייתה זה עתה לבת-יה ששלמה המלך שבנה עכשיו את הבית בו יקרא שם "הויה" ככתיבתו, את המזבח שהזובח בו אפי' לשם קדש "אלקים" יוחרם, מעוניין עכשיו לדעת איך מזמרים בפני עבודה זרה? עכשיו הזמן לפתות את המלך שלמה לעבוד אלילים? אין זאת אלא שזימרה לפניו זמירות אלו באומרה אליו: אם תרצה להמשיך ולקרב את עובדי פעור ומרקוליס לעבודת אלוקיך – עליך "לרדת" אליהם, להכיר את "כלי-הזמר" שלהם, לדעת איזה "מוסיקה" חביבה אליהם. עליך לדבר אליהם בשפתם, אם תדבר אליהם ב"ידיש" זה לא יתפוס אותם.

והנמשל בדורנו: למה לא נשתמש בטלוויזיה חרדית, בערוצי תקשורת תורניים, בתוכנות מחשב ותקליטורי קדש. אין כוונתי רק לשימוש בטכניקות אור-קוליות אלא גם בצורת הצגת התוכן. בעברית רהוטה מתובלת ב"איזמים" וב"לוגיות", בשפע הוכחות מדעיות להוכחת אמיתת תורתנו הקדושה, בריבוי "נמשלים" לכל אשר לא כל-כך ערבים לו דברי רבותינו כמשמעם (ואין כוונתי לסילוף כוונת רבותינו אלא להבאת אותם פירושים אשר יתקבלו יותר על לב המסכילים). תועלת גדולה אפשר להפיק מן החכמה-בגויים הזאת, ואכן רק אדם גדול מסוגל לשאת באחריות ולפסוק להמנע מלהשתמש ולמלגויר על ידם הרבה בנות-פרעה; לא לי לחוות בזה דעה. אך אי אפשר שלא ליתן את הדעת לכך שהלבושים החדשים הללו, אף אם הם בבחינת "קנקן חדש מלא ישן" אינם מזכירים לנו את אבותינו; התורה הזאת אין לה "בית אב". יש כאן לכל הפחות "שינו את שמם ואת לשונם ואת מלבושם", נתק ברציפות המסורת מדור לדור "כצורתה". אין פלא שנוקמים כיום להסביר לבחור שמעדיף לגדל בלורית – שזה אסור (חציצה לתפילין וכד') במקום לומר לו שזה מכוער. נשים רבות "מוותרות" ומכסות את שערן, בעוד שחז"ל ראו כגנאי לבנות ישראל לגלות את שערן. מהיכן באו אלינו המושגים החדשים של כרכי-הים? דרך הקשר-גשר שלנו עם ה"בתיות" ששמחתנו בהן עלתה על שמחתנו ב"מקדש" שאבדנו על ידן. זוהי הפצת תורה בשיטה של "נכתבה תורה יוונית", אך יש לזכור שכאשר נהייתה התורה אור לגויים הפכה במידת מה חשך לישראל – "נכתבה תורה יוונית בימי תלמי המלך וירד חשך לעולם" (מגילת תענית). וכן אמרו: "והיה

היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל" (מסכת סופרים פ"א). אל נזלזל בכגון דא, על זה (בדקות, כמוכן) נקרא שלמה "למואל", כלומר – "למה לו אל"; מבהיל על הרעיון! "שהשליך עול מלכות שמים מעליו" – עד כדי כך!

**מ.** ובחז"ל שם: "מה עשתה בת פרעה, כמין פרס (פרכת) שטחה לו למעלה ממנו, וקבעה בו כל מיני אבנים טובות ומרגליות שהיו מבהיקות כעין כוכבים ומזלות, וכל זמן שהיה רוצה שלמה לעמוד (משנתו) היה רואה אותם הכוכבים והמזלות והיה ישן לו עד ארבע שעות (הרי שלא אמר קריאת שמע של שחרית בזמנה באותו בוקר, כלומר – לא קיבל עליו עול מלכות שמים!). אפשר שרמז יש בדבר. העולם הזה נמשל ללילה, וכמ"ש: "תשת חשך ויהי לילה – זה העוה"ז שדומה ללילה" (ב"מ פ"ג:). ואילו תורה נמשלה לאור-יום, וכמ"ש בסוטה כ"א. עה"פ "כי נר מצוה ותורה אור"; עיין שם. העובדה שהסתירה בתיה משלמה את היום המסמל את התורה על ידי חושך לילה המסמל את העולם-הזה יש בה רמז לחכמות חיצוניות של עוה"ז המתערבבות בתורה ומאפילות עליה. גם אם נצא מתוך הנחה שראשי מוסדות הכלאיים הלבישו חכמה-יוונית על התורה הק' כדי ליתן כבוד לאלקי ישראל, ולהנהיר אליו את ה"ידישע גויים" – הם דומים בעיני אל הקוסמים, כהני פלישתים (שמואל א' פ"ו) אשר אמרו: "ועשיתם צלמי עפליכם (פי הטבעת) וצלמי עכבריכם המשחיתים את הארץ ונתתם לאלקי ישראל כבוד". אין לזלזל לגמרי בדמויות המכוערות הללו, סוף סוף הן עשויות זהב, והרי נאמר לכהנים ששימו אותן בארגז בצדו של הארון בקדש הקדשים! אך אין להשוות את כבוד הפלישתים הזה אל הכבוד הניתן לקב"ה בדרך המסורה לנו מאבותינו מעולם. אם כבר נדמה לנו שגם לחניכי תשב"ר ובנות יעקב יש יותר תועלת משמיעת הרצאות מחוזרים בתשובה הנותנים כבוד שכלתני לאלוקי ישראל מאשר מלהקשיב לתוכחת מגיד-מישרים המתאר שוב את הגהינום ומשנן את הידוע לנו כבר – אות היא כי הצליחה בתיה בת-פרעה להפוך חשך לאור וללמדנו כל מיני זמר של עבודה זרה.

**י.** ועוד אמרו במדרש שם – "א"ר לוי: אותו היום נתקרב תמיד בארבע שעות, ועל אותה שעה שנינו – מעשה היה ונתקרב תמיד של שחר בארבע שעות, והיו ישראל עצבים שהיה יום חנוכת בית-המקדש ולא היו יכולים

לעשות מפני שהיה שלמה ישן וכו'". הבה נתבונן: את "אבן הפינה" לבנין בית מקדשנו הניח אברהם אבינו בעקידת יצחק, וכמ"ש בתורה – "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה", ופרש"י (על פי התרגום) "ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות. אשר יאמר היום וכו' בהר זה יראה הקב"ה לעמו". והמקור לכך שזריזין מקדימין למצוות הוא מזריזותו של אברהם להקריב את הקרבן הראשון, את יצחק אבינו שהיה עולה תמימה, בהשכמת הבוקר (פסחים ד'). כמה מאכזב הדבר, שלעומת זריזותה דאברהם בהנחת אבן פינת בית-קדשנו נתעצל שלמה (באשמת בת-פרעה) והוקרב התמיד של חנוכת בית המקדש ברגע האחרון. הזריזות מולידה את השמחה הפנימית (מסילת ישרים סו"פ ז') והעצלות היא בתה של העצבות (שערי קדושה שער ב'). על כן תחת שישמחו ישראל בהקרבת הקרבן המכפר אשר מסיבתו נקרא בית-המקדש "משוש כל הארץ" – היו ישראל עצבים.

עצלות תחת זריזות, עצבות תחת שמחה, "כזה שהוא עובר במקום מטונף ועקם אפו" תחת "אשה ריח ניחוח לה'", "על אפי ועל חמתי היתה העיר הזאת" תחת "כי בחר ה' בציון אווה למושב לו".

יתן ה' ויקויים בנו בקרוב: "ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה".

## מאמר ח'

### מה לידידי בביתי

"א"ר יצחק: בשעה שחרב בית המקדש מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בבית-המקדש, אמר לו: מה לידידי בביתי? אמר לו: על עסקי בני באתי. א"ל: בניך חטאו וגלו. א"ל: שמא בשוגג חטאו? א"ל: עשותה המזימתה. א"ל: שמא מיעוטן חטאו? א"ל: הרבים. היה לך לזכור ברית-מילה. א"ל: ובשר קודש יעברו מעליך. א"ל: שמא אם המתנת להם היו חוזרין בתשובה? א"ל: כי רעתיכי אז תעלוזי. מיד הניח ידיו על ראשו והיה צועק ובוכה ואמר לו: שמא חס ושלום



אין להם תקנה? יצתה בת-קול ואמרה לו: זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך – מה זית זה אחריתו בסופו אף ישראל אחריתן בסופן". עב"ל הגמ' מנחות נ"ג: [ו"ל הפסוק שעליו נבנה הדרש הזה: "מה לידידי בביתי עשותה המזימתה הרבים ובשר קדש יעברו מעליך כי רעתיכי אז תעלוזי זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך וגו'" (ירמיה י"א)].

כך נראה להעמיק בביאור גמרא זו:

**"בשעה שחרב בית המקדש מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בית המקדש א"ל: מה לידידי בביתי? א"ל על עסקי בני באתי".** המליצה הזאת באה לבטא שלפי ההבנה האנושית הפשוטה צערו של אברהם אבינו היה ראוי להיות סיבה שבגללה ימנע הקב"ה מלהחריב את ביתו, ואם רואים אנחנו שהקב"ה לא התחשב בצער הזה הרי זה מחייב הסבר. שאלותיו של אברהם אבינו ותשובותיו של הקב"ה נועדו לברר את עומק הקלקול של הבנים עד כי תמה זכותו של אביהם מלהושיעם. ידוע הוא שזכות אבות נגזרה מלשון זכות אבות, זוך האבות המקונן בבנים, וכאשר הקלקול עמוק מאד הרי זה מוכיח שלא נשאר כלל רושם מקדושת האבות בבנים, ולכן אין כח לזכות אבות להושיע לבנים. אכן אעפ"י שזכות אבות תמה, ברית אבות לא תמה, והועילה "ידידותו" של הקב"ה לאברהם על ידי צערו ותפילתו לקלקל את שורת הדין ולגאול את בניו לעתיד לבוא, כי האהבה מקלקלת את השורה.

מדרגות מדרגות לקלקול:

**"שמו בשוגג חטאו? א"ל: עשותה המזימתה" – "שוגג" אינו "אונס", כידוע,** ועל כן חטא בשוגג מצריך כפרה (קרבן, גלות וכד'). רבותינו למדונו: "כל הרוצה לטעות יבוא ויטעה", כי אכן טעות נובעת מרצון לטעות, ולכל הפחות מאי איכפתיות לטעות. אעפ"כ הלוא האהבה מקלקלת את השורה; מן הראוי שיעביר הקב"ה את המשוגה 'כי לכל העם בשגגה' בזכות ידידותו עם אברהם אביהם. אך הקב"ה השיב לאברהם: "עשותה במזימתה" – זממו בניך לחטוא במזיד ולא רק בשוגג.

**"שמו מעוטן חטאו? א"ל: הרבים" –** כאשר מיעוט חוטאים, מתייחס קלקולם אל הכלל כולו. ראייה לדבר, הקב"ה אומר ליהושע: "חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אתם וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם" – למרות שרק איש אחד בלבד (עכן בן כרמי) מעל בחרם אשר החרים את יהושע את יריחו. גם סיפור העובדה בנביא הוא (יהושע פ"ז פסוק

א' "וימעלו בני ישראל מעל בחרם ויקח עכן בן כרמי וגו'". ומדוע מתייחס חטא היחיד אל הרבים? כי אילו היתה המעילה בחרם מתועבת לגמרי ומופקעת מכל וכל אצל הרבים – לא היה היחיד אשר הוא חלק מהם מסוגל למעול. [וגם לטובה מעיד היחיד על הרבים, ולכך אמרו על בני מתא מחסיא שהם "אבירי לב" על כי חזו יקרא דאורייתא תרי זימני בשתא ולא קמגייר גיורא מנייהו וברכות י"ז:]). משמע שאילו היה אחד מהם מתגייר היה מציל את כל בני מתא מחסיא מלהקרא "אבירי לב". ומדוע? כי אילו היתה הגירות מופקעת ומשוללת לגמרי אצל הרבים לא היה גם היחיד מסוגל להתגייר. אילו היתה התביעה על הרבים רק מפני עוונם במזיד של המעטים – היתה ה"ידידות" של אברהם מועילה שלא יגלה הקב"ה את בני בזכות אביהם, אך הקב"ה ענה לאברהם: "הרבים" – שהרבים חטאו, ולא רק המעטים.

"היה לך לזכור ברית המילה א"ל: ובשר קדש יעברו מעליך" – כל עוד שישראל נימולין הרי הם מכריזים על היותם בני-ברית עם הקב"ה. ר"ל, שרצונם הכללי הוא שיהיה הקב"ה להם לאלקים והם יהיו לו לעם. וממילא מתפרש כל עוון במזיד כ"יצרו תקפו", כמקרה שחזור ונשנה אבל אינו מבטא את כלליות הרצון. הלא העיד הרמב"ם פ"ב מהלכות גירושין הל' כ', שאף מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות את כל המצוות ולהתרחק מן העבירות (אלא שיצרו הוא שתוקפו) ולכן מועיל לכופו לעשות דבר שמחויב בו מן התורה, כי על ידי הכפיה מתגלה רצונו הפנימי-האמיתי. ואכן ברית המילה היא עדות על הרצון להיות מישראל. וכל עוד שבפנימיות רצונם של ישראל הרי הם בני-ברית – מן הראוי שתעמוד להם זכותו של אברהם למנוע את הגלות והחורבן, גם אם זממו הרבים. אך הקב"ה טוען לאברהם: "ובשר קדש יעברו מעליך" – אין הם רוצים כלל להיות בני-ברית.

**שמה אם המתנת להם היו חוזרים בתשובה א"ל: כי רעתיכי אז תעלוזי" –** ר"ל, כי אי הרצון להיות מישראל, אשר בא לידי ביטוי בהעברת בשר קדש, אף הוא אינו רצון אמיתי כי אם "יצרו תוקפו", אלא שהיצר הרע מתחכם ואינו תוקפם על הפרטים של עבירה זו או מצוה זו כי אם על כלליות הרצון להמשך אחר אברהם אבינו. ומ"מ אין זה כי אם אונס שיצרם אנסם, וממילא בכל רגע תתכן תשובה. משל למה הדבר דומה? לאבן אשר נזרקה כלפי מעלה, והיא עולה עוד ועוד, ואעפ"כ צפוי הדבר בכל רגע שתאיט את עלייתה ותתחיל לרדת, כיון שבטבעה היא תחת השפעת כח המשיכה. כן גם ביחס לישראל,

**בטבעם** הם בני בריתו של הקב"ה על כן עשויים הם בכל עת לחזור בתשובה. לכן קראו לזה **"לחזור בתשובה"**, כי לשון "חזרה" ולשון "שיבה" מורים על כך שקביעות מקומם אינו החטא. אברהם טען לפני הקב"ה כי ישראל הם ישרים בטבעם (ולכך הם קרויים ישראל וישורון) אלא שסטו ממהלכם, צפוי הדבר שיחזרו למה שהם כפי טבעם. אך הקב"ה החזיר לאברהם: "כי רעתיכי אז תעלוזי" – שאם החטאים מביאים לשמחה הרי זה סימן מובהק שנקודת הישרות ספה-תמה, ואין בהם עוד שום רשע מקדושת אבותם כלל וכלל. כי אילו נותר בהם אפילו רק בפנימי-פנימיותם רצון להיות עבדי הקב"ה היו חשים בתוכי-תוכם עצבות על היותם רעים וחטאים, והיה זה מפריע להם לעלוז בעת רעתם. העובדה של "כי רעתיכי אז תעלוזי" מוכיחה ששלמים הם עם רעתם בלא שום סתירה פנימית; רע גמור בלי שום נקודת טוב. נתעממה לגמרי גחלת קדושת האבות, חלילה.

**"מיד הניח ידיו על ראשו והיה צועק ובוכה ואמר לו: שמא חס ושלום אין להם תקנה"** – על זה לא היתה לאברהם אבינו שום תשובה. אף על פי כן, עוד לא אפסה התקוה על ידי תפילה, כמ"ש המהרש"א כאן על פי הפסוק שלפני הפסוק הנדרש כאן – "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה כי אינני שומע בעת קראם אלי בעד רעתם". על כן התחיל להיות אברהם צועק ובוכה לקב"ה, מתחנן שתהיה תקנה לבניו.

**"יצתה בת-קול ואמרה לו: זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך – מה זית אחריתו בסופו אף ישראל אחריתן בסופן"**. הכוונה, שאברהם נקרא ונדמה לעץ זית רענן אשר פריו יפה והוא נותן את שמנו על ידי כתישה וכתישה. כן גם ישראל אשר הם פירותיו של אברהם, מכח תפילת אברהם וידידותו עם הקב"ה נתחדשה ברית אבות, ותתלהב להם מתוך הגחלת העמומה שלהבת אורה, על ידי יסורים קשים ומרים בעקבתא דמשיחא. כדרך שהזית הוא מר וקשה לשכחה, אבל על ידי דריכה וסחיטה הוא מוציא שמן טעים ובריא ומועיל לזכרון, ואורו משמח אלקים ואנשים – כן ישראל יוציאו את שמנם ואורם באחרית הימים על ידי קושי הגלות והשעבוד, מכח ידידותו של אברהם עם הקב"ה, צערו ותפילתו על בניו (מהרש"א).

עד כאן ביאור הגמ' במנחות.

אך צ"ע איך מתיישבת גמ' זו עם הגמ' בשבת פ"ט: – "א"ר שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וגו' לעתיד לבוא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע, ימחו על קדושת שמך (והקב"ה אומר על זה "לא בסבי טעמא"). עכ"ל. איזה הבדל עצום בתגובתו של אברהם בין המסופר במנחות נ"ג: לבין המסופר כאן. בגמ' מנחות – אברהם "הופך עולם" להציל את בניו, טוען טענות שונות ורבות, ובבבלי וצעקה מעביר את רוע הגזירה. ואילו בגמ' שבת כאן – נראית, ח"ו, ממש אדישות; "ימחו על קדושת שמך"! מה פשר ההבדל? איך תתישב הסתירה?!

נראה, שאברהם אמנם אוהב את בניו וכואב את גלותן, אך הוא אוהב שבעתיים את הקב"ה וכואב יותר את צער השכינה על חטאיהם של בניו. ולכן, לעתיד לבוא, כשאין בידם של ישראל מקדש-משכן שיתמשכן בעוונותיהם, ואי אפשר לקב"ה לכלות את חמתו בעצים ובאבנים, והחטאים תובעים את עלבון השכינה שיתקדש שמו יתברך בעונש ישראל עם קרובו – אז אומר אברהם אבינו: "ימחו על קדושת שמך". על זה מסופר בגמ' שבת. ואילו בגמ' מנחות מדובר אחר החורבן והגלות, שכבר נתקדש שמו ית' על ידי החורבן והגלות, וכמ"ש בפר' נצבים: "ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת מה חרי האף הגדול הזה. ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלקי אבתם אשר כרת עמם וגו'". [ויש מפרשים, שמה שהיו הכרובים בשעת החורבן מעורים זה בזה (יומא נ"ד): כדרך חיבה, והרי כשאין ישראל עושים רצונו של מקום לא היו פני הכרובים איש אל אחיו? אלא כיון שכבר נענשו בחורבן חזרו לחיבתם כאילו לא חטאו.] וכיון שנתקיים בנו בשעת החורבן "ונקלה אחיך לעניך – כיון שלקה הרי הוא אחיך", ונתקדש שמו של הקב"ה בחורבן בית מקדשנו, חוזרת ומתלהבת אהבת אברהם אבינו לבניו להתחנן עבורם להצילם בכל מה שאפשר. והבן.

## מאמר ט'

# שלא ברכו בתורה תחילה

**א.** "אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב – מי האיש החכם ויבן את זאת? דבר זה נשאל לחכמים (דכתיב: מי האיש החכם) ולנביאים ולמלאכי השרת (דכתיב: ואשר דבר פי ה' אליו) ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב – ויאמר ה' על עוזבם את תורת אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה, היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה? אמר רב יהודה אמר רב: לומר שאין מברכין בתורה תחילה". עב"ל הגמ' נדרים דף פ"א.

וכתב הר"ן שם: "מצאתי במגילת סתרים של הר"ר יונה ז"ל דקרא הכי דייק שעל שלא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ, דאם איתא על עוזבם את תורת כפשטא משמע, שעזבו את התורה ולא היו עוסקין בה, כשנשאל לנביאים ולחכמים למה לא פירשוהו, והלא דבר גלוי היה וקל לפרש? אלא ודאי עוסקים היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים: על מה אבדה הארץ? עד שפירשו הקב"ה בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכים בתורה תחילה, כלומר – שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה והיינו לא הלכו בה, כלומר – בכוונתה ולשמה. אלו דברי הרב החסיד והם נאים ראויים למי שאמרם". עב"ל הר"ן. [צ"ע, ממה נתפעל הר"ן עד שסיים: "והם נאים ראויים למי שאמרם"? שמעתי פעם מגאון עוזנו הגרא"מ שך זצ"ל שנתפעל ממה שתבעו את אנשי אותו הדור על חסרון "לשמה" שאין חכמים ונביאים מבחינים בו, והוכיח מכאן שלב יודע מרת נפשו להרגיש במסתרי מה שלא הכירו חכמים ונביאים. והנה מרן הרב שך זצ"ל למד זאת מדברי רבנו יונה, אך מנין ידע זאת רבנו יונה? ממה שהרגיש מאד בדקויות שבמעמקי הנפש, בזיופים שגדול בגדולים לא ירגיש בהם חוץ מן האדם עצמו. יתכן לומר שמזה נתפעל הר"ן].

**ב.** ועדיין צריך ביאור איך משתמע התוכן "שלא למדו תורה בכוונה ראויה ולשמה" מן המילים "לא הלכו בה"?

אמנם מצאנו שלימוד תורה, עסק התורה ועמלה, קרוי בכמה מקומות בתורה בלשון "הליכה", כגון: "אם בחקתי תלכו – שתהיו עמלים בתורה" (בחקתי כ"ו, ג' – רש"י). "את חקתי תשמרו ללכת בהם – שלא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת האומות" (אחרי-מות י"ח, ד' – רש"י). "וילך יהושע בתוך העמק – מלמד שהלך בעומקה של הלכה" (עירובין ס"ג.) ועוד. אך עדיין לא מובן איך משמע מתיבת "בה" – "בכוונתה ולשמה"? ונראה לפרש על פי משל, אדם שגר ברח' ר' עקיבא והולך לביכנ"ס באותו רחוב – האם נגדיר את מעשהו "פלוני הולך ברח' רבי עקיבא" או נאמר "פלוני הולך לבית הכנסת"? בודאי אם תכלית ההליכה ברחוב היא כדי להגיע לבית-הכנסת נגדיר את מעשהו על פי תכליתו. רק אם הוא מטייל ברחוב כתכלית, ולא כאמצעי להגיע למקום מסוים, אז יצדק לומר שהוא הולך ברחוב. וכן בנמשל: מי שעוסק בתורה (והעסק הזה קרוי הליכה) כדי להגיע ל"מקום אחר", לכסף, לכבוד, או לכל תכלית אחרת חוץ מן התורה עצמה – אינו הולך בתורה אלא הולך אל המטרה האחרת. עכשיו מובן איך משמע מן התיבות: "ולא הלכו בה" – שלא למדוה בכוונה ולשמה.

**ג.** אך יש כאן פלא גדול, כי בפסוקים בספר ירמיה, קודם ואחר למקרא אשר הובא בגמ' (לא שמעו בקולי ולא הלכו בה) מוזכרות להדיא עבירות חמורות אשר עברו אנשי דור חורבן בית-ראשון, ומדוע יחסה הגמ' את אובדן הארץ דוקא לזלזול בלימוד התורה? ועוד, שבגמ' יומא ט': תלו את חורבן בית ראשון בג' עבירות חמורות (והן אכן נרמזו בפסוקים שקדמו לפסוק שהובא בגמ') ואיך יתכן שהחכמים והנביאים (ולגירסת רש"י אף המלאכים) לא ידעו על מה אבדה הארץ עד שגילה הקב"ה סיבה אחרת לגמרי – הזלזול שבמסתרי לבם? ודוחק לחלק בין חורבן בית המקדש שעל זה דיברו במסכת יומא, לבין אובדן הארץ שעל זה דיברו במסכת נדרים, כי זה לשון הפסוק: "על מה אבדה ארץ וגו' ולא הלכו בה וילכו אחרי שרירות לבם ואחרי הבעלים אשר לימדום אבותם" – הרי שאף אובדן הארץ מוסבר בהליכה אחר הבעלים, וזה הרי היה דבר הניכר, ואיך לא ידעו לפרשו הנביאים והחכמים?!

אכן ניכרים דברי אמת, השגורים בפי כל, שאם אמנם חרב המקדש ואבדה הארץ בסיבת ע"ז, ג"ע ושפ"ד, כמובא ביומא דף ט': ובפסוקי ספר ירמיה שם, אך הא גופא קשיא – איך עברו עבירות נוראות כאלו, הרי קיי"ל שתורה מצילה

מיצה"ר (סוטה כ"א). וכמ"ש בקידושין (ל'): "ברא הקב"ה יצה"ר ברא לו תורה תבלין". מדוע לא משכו אנשי דור החורבן את המנוול לבית המדרש? ואם אכן משכוהו, איך לא נימוחה האבן ולא נתפוצץ הברזל (קידושין שם)? דבר זה לא ידעו הנביאים והחכמים לפרש. עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שאף אמנם שעסקו בתורה לא יכלה תורתם להצילם מיצה"ר כיון שלא הלכו בה, כלומר – לא למדוה בכוונה ראויה ולשמה.

למדנו לימוד נורא, אם אמנם אמרו רבותינו: "לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (פסחים נ':) את סגולת ההצלה מיצר-הרע אין ללימוד כזה! כמה מחייב הדבר ללמוד "לשמה", כי הרי כל ביאת האדם לעוה"ז הוא ללחום ולהתגבר על יצרו, עד כי התבטא החזון-איש – "נטול יצה"ר הוא נטול נשמה", וכיון שאם אין הקב"ה עוזר לאדם אין הוא יכול להתגבר על יצר-הרע (שם) והקב"ה עוזרו רק על ידי התבלין של "תורה לשמה" – איך נחזיק מעמד עד אשר נזכה ללמוד לשמה?

**ד.** אך הסכת ושמע. אם החידוש שנתחדש עד כאן "נורא" הוא, הרי החידוש שיובא לקמן מחידושי החתם-סופר (כאן) הוא בגדר "נורא נוראות".

הנני מצטט את דבריו הנשגבים מילה במלה.

על פי דברי רבנו יונה שבר"ן כאן יש לפרש כפשוטו, כשנדקדק תחילה לשון "תורה לשמה", מהו לשון "לשמה", ולא אמר "לשם שמים". אלא יש תורה לשם שמים ממש אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצוות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה, וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו אלא לקיים המצוה – איננו עדיף מקיום המצוה גופיה, דבעידנא, דלא עסיק בה לא מגנא ולא מצלא (כי לא יתכן שיהיה כח האמצעי יתר על כח התכלית). אך עיקר מצות עסק התורה הוא מצווה בפני עצמה, להגות בה יומם ולילה, להעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאיה כי עמקו מחשבותיה. ואם בחקתי תלכו – שתהיו עמלים בתורה – לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה (כי זה כבר אמור ב"ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם") אלא דרוש וקבל שכו. הדרשה עצמה היא השכר ונחת רוח לפני הקב"ה, וזהו העוסק בתורה לשמה של תורה, לא על כוונה אחרת, והיא המגינה ומצילה. ואז בשעת החורבן לא עסקו על זה האופן. והמחשבה הלז גילה להם הקב"ה היודע מחשבות ולא חכמים

ונביאים. אך במה יוודע איפוא? זאת אמר רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחילה, כי מסקינן בפרק התכלת: כל מצוה שאין עשייתה גמר מצוותה אין מברכים עליה (עשית תפילין וכד' – כי אין מברכים על "אמצעי" כי אם על ה"תכלית") והשתא אי כל כוונת עסק התורה אינה אלא לעשות המצוות אם כן אין לימודה ועסקה גמר מצוותה, ואין מברכים עליה. אבל המברך עליה מודה שכוונתו מלבד לקיום המצוות לעסק עצמו שהוא מצוה. עב"ל הזהב.

**ה.** החתם-סופר זצ"ל פירש לנו מה אינו נכלל ב"לשמה" של תורה, ומכיון שההפרש בין "לשמה" לבין "שלא לשמה" הוא כל כך נורא ועצום, עלינו לפרש מה כן נחשב "הלכו בה בכוונתה ולשמה". ומצינו בזה שלשה עניינים, והם שלשת המשלים אשר הביא המדרש-רבה פר' מצורע (י"ט, ב') ז"ל:

**תלולית של עפר** – מי שטפש מהו אומר? מי יכול לקצות את זו. מי שפקח מהו אומר? הרינו קוצץ (ומפנה) שתי משפלות (קופות) היום, שתי משפלות מחר, עד שאני קוצץ את כולה. כך, מי שהוא טפש אומר: מי יכול ללמוד את התורה? נזיקין – שלשים פרקים, כלים – שלשים פרקים. מי שפקח מהו אומר? הרינו שונה שתי הלכות היום שתי הלכות למחר (מן הסתם נקט ב' הלכות כנגד "והגית בו יומם ולילה") עד שאני שונה את כל התורה כולה.

**כבר תלוי באווירו של בית** – מי שטפש אומר: מי יכול להוריד את זה? מי שפקח אומר: ולא אחד תלאו? אלא מביא שני קנים ומספקן זה לזה ומורידו. כך מי שטפש אומר: מי יכול ללמוד תורה שבלבו של חכם? ומי שפקח אומר: והוא לא מאחר למדה? אלא הריני לומד שתי הלכות היום, שתי הלכות למחר, עד שאני לומד את כל התורה כולה.

**טרסקל נקוב ששכר בעליו פועלים למלאותו** – מי שטפש מהו אומר? מה אני מועיל, מכניס בזו ומוציא בזו. מי שפקח מהו אומר? ולא שכר כל חבית



וחבית אני נוטל כך מי שהוא טפש מהו אומר? מה אני מועיל ללמוד תורה ולשכחה. מי שהוא פקח מהו אומר? ולא שכר יגיעה הקב"ה נותן. עכ"ל.

המשלים השונים הללו מורים על שלשה עניינים שונים הנכללים בעסק התורה: ידיעה, ההבנה והלימוד.

פינוי תלולית עפר פעולה פשוטה היא, אין כאן שום מומחיות, צריך להשקיע כח וזמן וכמידת הפעולה כך מידת הנפגע. הנמשל לזה הוא ידיעת התורה, והוא הנקרא בחז"ל "משנה". לעומת זאת כדי להוריד כבר התלוי באווירו של בית צריך תיחכום, בלי התבוננות והתעמקות זוהי משימה בלתי אפשרית. הנמשל לזה הוא הבנת התורה, והיא הנקראת בחז"ל: "גמרא". ואכן כן נראה מן הנמשל. המקביל של "מי יכול לקצות את תלולית העפר" היא טענת הטפש: "מי יכול ללמוד את התורה? נזיקין שלשים פרקים, כלים שלשים פרקים" – איך משיגים כזו כמות של ידיעה. ואילו המקביל אל טענת: "מי יכול להוריד את הככר" היא טענת הטפש: "מי יכול ללמוד תורה שבלבו של חכם" – איך משיגים כזו איכות של הבנה. וומעניין הדבר שדרכו של החכם להשגת ה"חכמה" ולהשגת ה"בינה" היא אותה דרך: "שתי הלכות היום, שתי הלכות מחר", אלא שבמשל תלולית העפר מדובר על משנה (הריני שונה שתי הלכות היום וכו') ובמשל הככר מדובר על תלמוד (הריני לומד ב' הלכות היום וכו').

אך עלינו להגדיר מהי משנה ומהי גמרא, מהי ידיעה ומהי הבנה, הלא בתורה שבעל-פה מי שאינו מבין את אשר הוא גורס – אין זה לימוד כלל, ואינו מקיים בזה מצות תלמוד תורה (מ"ב ס' נ'). וכיון שגם כשלומדים שלשים פרקים נזיקין או כלים צריך להבין את אשר לומדים, מה נתחדש ונתווסף במשל הכיכר; מהי "תורה שבלבו של חכם"?

אָעֶזֶר בסיפור נחמד ששמעתי על החזון-איי"ש זצ"ל בהיותו כבן שלש שנים. סיפרו, שהוא ניגש יום אחד אל אביו זצ"ל ואמר לו: "אני יודע כבר את כל התורה". כתשובה לתמיהתו של אביו ענה הינוקא אברהם ישעיה: "אין אות בתורה שאיני יודע לקרותה" (באותו יום השלים את ידיעת קריאת האל"ף בי"ת). עד כאן הסיפור. מדוע באמת אין ידיעה כזו נחשבת כידיעת כל התורה? כי הוא ידע אז כל אות לחוד, אבל לא את משמעות צופן כאחד יחד. וכמו כן המבין את משמעות כל מילה בפני עצמה, כל משפט בפני עצמו, כל סוגיא בפני עצמה – אך אינו משיג את כל התורה כאחד יחד, כמקשה אחת שאין בה שום

סתירה, עודנו רחוק מהשגת התורה. "מקשה תיעשה המנורה" – והמנורה מרמזת, כידוע, על תורה שבעל-פה. זהו בעצם ההבדל בין משנה לבין גמרא. הלומד נזיקין או כלים בתור "משנה", מבין כל משנה בפני עצמה, שאם לא כן אין זה נחשב תלמוד-תורה, אבל אינו עוסק להשוותן זו לזו, לשלול סתירה ביניהם, לא איכפת לו שהם בבחינת "תרת"י. ואילו הלומד "גמרא" נושא ונותן לחלק בין הדומים כדי ליישב סתירות, כדי להשיג את התורה כיחידה אחידה, "מאן דמתרגם לי חבית אליבא דחד תנא מובילנא מאניה בתריה לבי מסותא" (ב"מ מ"א.). זוהי גמרא, וכדי ללמוד גמרא צריך להשיג את ה"תורה שבלבו של חכם", את ה"בינה" להבין דבר מתוך דבר, לחדש גדרים ואוקימתות, סברות והגיונות.

שים לב, קראנו "בינה" להבנת התורה כמקשה אחת, בלי סתירות. מאידך יודעים אנו ששם "בינה" מגדיר "הבנת דבר מתוך דבר" – חידושי תורה – האם היינו הק? אכן כן, רק כאשר יודע התלמיד-חכם להשוות את הסוגיות זו לזו וליתן לכל אחת מהן את משקלה הנכון ובאיזה אופן וגבול נאמרו כל ידיעה וסברא – רק אז הוא יכול ורשאי להוליד מתוך התורה דינים חדשים למקרים שלא נתפרשו בחכמה שקיבל מרבותיו. במהרש"א ע"ז דף י"ט. מבואר שמדרגת "תורה דיליה" (עיין קידושין ל"ב:) היא רק לתלמיד חכם שהגיע למדרגת "סביר", משא"כ "שונה הלכות" דגמיר ולא סביר – תורתו היא בגדר "תורת ה'". על פי דבריו פוסק החיד"א (יו"ד סימן רמ"ו) דמאן דגמיר ולא סביר לא מהניא מחילתו על כבודו, כי התורה שלמד לאו דיליה היא. רבים תמהו על פסק זה, כי הרי כל "סביר" הוא גם "גמיר" (כמ"ש שם: "ליגמר והדר ליסבר") וא"כ גם ת"ד "סביר" לא יוכל למחול על כבודו מכח ה"גמיר" שבו. אך לא קשיא מידי, כי ה"סביר" הוא זה שנתחבר שכלו עם החכמה ש"גמיר" מרבותיו עד שהוא מוליד חידושי תורה מן החיבור הזה. התורה קרויה "אשת-חיל", ומי שאיחד את דעתו עם דעת תורה עד כדי להוליד ממנה דינים חדשים הוא הקרוי "נבון" (לעומת חכם שיודע רק את אשר למד מרבותיו). אם כן, אצל תלמיד-חכם ד"סביר" גם חלק ה"גמיר" הוא תורה-דיליה, ורק מפני כן הוא מוליד מן התורה דבר מתוך דבר. לא במקרה, כמובן, "בינה" קרוב ל"בנים", ל"בנין", כי העוסק בגמרא מוליד "בנים" מן האשת-חיל ובונה בנין שלם מן הלבנים הפזורות של המשניות; "אל תקרי בניך אלא בוניך". [ז"ל רש"י ב"מ ל"ג. גמרא – לתת לב להבין סתימות טעמי המשנה מה הם, וכששתים סותרות זו את זו יבין לתרץ שיהיו שתיהן קיימות].

את הפסוקים בפר' נצבים: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו", פירשו חז"ל – שהם מדברים על תורה. ויש כאן כפילות החוזרת על עצמה שלש פעמים. "נפלאה" לעומת "רחוקה", "בשמים" לעומת "עבר הים", "בפיך" לעומת "בלבבך". אכן, פשוט הדבר שנרמזו כאן שני חלקי התורה: המשנה והגמרא (הידיעה וההבנה). ביחס להשגת כמות של ידיעות מתאים הלשון: "רחוקה", "מעבר לים", והדרך להשגתן היא על ידי גירסא "בפיך", דוקא; עיין עירובין נ"ד. ואילו ביחס לאיכות של הבנה מתאים יותר להתבטא: "נפלאה" (מכוסה) "בשמים" (כמו ככר תלוי באויר) והדרך להשגתה היא על ידי התעמקות והתבוננות הנעשית "בלבבך" ("תורה שבלבו של חכם"). והבן.

והמשל השלישי: "טרסקל נקוב ששכר בעליו פועלים למלאותו". הפועלים הללו שאין שום נפעל יוצא מפעולתם מקבלים שכר על עצם הפעולה, שכר יגיעה. כן גם בעסק התורה, אמנם הנמשל במדרש הוא מי שלומד את התורה ושוכח אותה, אך הוא הדין גם אם לא יבין הלומד ולא ידע את אשר למד אפילו בזמן לימודו, גם אז שכר יגיעתו בידו. אמנם עסק התורה הזה, כאשר אין הלומד יודע ומבין את אשר הוא לומד, נחשב כמצוות תלמוד-תורה רק בלימוד המקרא, כי רק החיבור האלקי של תורה שבכתב קדושתו עצומה ועצמותית שתתקיים בהגייתו מצוות תלמוד תורה גם בלי לדעת ובלי להבין את גירסתו. אך עכ"פ נוכל ללמוד מכאן שגם השונה משנה ולומד גמרא – שבהם ההבנה בשעת לימוד מעכבת – מקבלים שכר לא רק על ידיעתם והבנתם אלא גם על עצם לימודם. כמה נפלאים דברי ידידי הרה"ג ר' קלמן גורביץ שליט"א על האמור בברכות דף ט'. שאחר הויכוח שבין ר' יהושע בן חנניה אשר ייצג את חכמת התורה עם זקני אתונה אשר ייצגו את החכמות החיצוניות, היה סופם של חכמי יון למלאות בור שאינו יכול להתמלא, כי היו מימיו בולעים כל מימות שבעולם. ז"ל הגמרא שם: "מלו עד דשמיט כתפיהו ובלו להו ואזול" – מלאו את הבור שלא נתמלא עד שנשמטו כתפיהם ובלו ומתו. על מה מרמז העונש המשונה הזה? על כך שבחכמה יונית עמל שאינו מביא תוצאות "הורג" את הפרופסור שיגע לריק, משא"כ בחכמת התורה. אנו עמלים ומקבלים שכר על

עצם העמל, והם עמלים ואינם מקבלים שכר על עצם העמל, כי אם לפי התפוקה והתוצרת.

ו. אמרנו, עסק התורה, כתכלית ולא כאמצעי לקיום מצוות, כולל בתוכו שלשה עניינים: ידיעה, הבנה ולימוד. ואכן כן משמע מדברי רבא ע"ז דף י"ט. "אמר רבא: לעולם ילמד אדם תורה (מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה בפיו) ואח"כ יהגה (יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ. ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה. ועוד, לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה) שנאמר – בתורת ה', והדר – ובתורתו יהגה. [הכוונה לפסוק: כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה.] ואמר רבא: לעולם ליגריס איניש ואע"ג דמשכח, ואע"ג דלא ידע מאי קאמר (שאיין רבו יודע לפרש לו כלום) שנא' – גרסה נפשי לתאבה, גרסה כתיב ולא טחנה". עכ"ל. הרי נתפרטו כאן שלשת חלקי התלמוד, ובאותו סדר של המדרש הנ"ל: הידיעה הפשוטה, עומק ההבנה, הגירסא. [אך עיין רש"י.]

ז. נחזור לגמרא נדרים פ"א, הנני מצטט מתחילת הסוגיא כדי ללמוד מתחילת דברי הר"ן על סופם. ז"ל הגמ' – "ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת מבניהם תלמידי חכמים? (שעל הרוב אינם בני תורה) רבינא אומר: שאין מברכים בתורה תחילה (תחילת עסקם בכל יום, דהיינו: לעסוק בדברי תורה, והערב נא, אשר בחר) דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב מי האיש החכם וגו' דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו וכו' לומר שאין מברכים בתורה תחילה (שלא היתה תורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלים בברכתה – ר"ן בשם רבנו יונה). עכ"ל. יש כאן דקדוק נפלא: ממה שפי' הר"ן בתחילה "שאין מברכים בתורה תחילה – לעסוק בדברי תורה, והערב נא, אשר בחר" – מוכח שחסרון הלימוד "לשמה" בחורבן בית ראשון בא לידי ביטוי בזלזול כל שלש ברכות התורה; שאם לא כן, מדוע פירט הר"ן מה הן ברכות התורה? ואכן, אם נתבונן נבחין שבשלש ברכות אלו נרמזו שלשת אופני הלימוד – מקרא, משנה, גמרא – אשר כוונת כל אחת מהן נחשבת "לשמה" של תורה. ומכיון שהם למדו אך ורק לתכלית של קיום

המצוות, כמו שפי' החתם-סופר הנ"ל, נחשב הדבר שהם זוללו בכל שלש הברכות.

**וצונו לעסוק בדברי תורה -** כאן מדובר על עצם העסק הלימוד, והעמל, כבמשל הטרסקל הנקוב. "לעסוק בדברי תורה" - על העיסוק עצמו נצטוינו. וביותר מתאים לשון "וצונו" על העיסוק, כי אם הלומד אינו יודע ואינו מבין את אשר הוא לומד, למה ילמד אילולא שנצטווה.

**והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו -** הברכה הזו היא על ידיעת התורה, כי כדי לדעתה אפילו רק בבחינת "משנה" ג"כ צריך להתענג על לימודה, כמ"ש רבא בע"ז י"ט. "לעולם ילמד אדם במקום שלבו חפץ" וילף לה מקרא ד"כי אם בתורת ה' חפצו", ופסוק זה הלא איירי במדרגת התורה של "גמיר ולא סביר", כאשר התורה קרויה עדיין "תורת ה'" ולא "תורתו". ומכיון שכדי לדעת תורה צריך לשנותה בפה, דוקא, כמ"ש בעירובין נ"ד. "א"ר אמי: מאי דכתיב: כי נעים כי תשמרם בבטן יכונו יחדיו על שפתיך - אימתי דברי תורה נעימים (ערבים) בזמן שתשמרם בבטן, ואימתי תשמרם בבטן בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך". על כן אנו מבקשים: "בפינו ובפיות כל עמך בית ישראל". ומזכירים אנו את כל ישראל, כי אי אפשר ליחידים לדעת בשלמות את כל התורה כולה, כי אם כולם כאחד יחד. ומכיון שבקשנו "והערב נא" מוסיפים אנו לבקש שיהיה לימודנו "לשמה", שלא נלמד לתכלית הנאה גרידא (אלא מפני שעל ידי ההנאה ידבק שכלו בשכל התורה - עיין הקדמת אגלי-טל). וחותרים "המלמד לעמו ישראל", כי ה' יתן חכמה.

**אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו -** על ברכה זו ישנן כמה קושיות, ומתוכן יתברר יחודה של ברכה זו. (א) לכאורה, ברכה זו ראויה היתה להיות הראשונה בסדר ברכות התורה, כי בה מדובר על תחילת הכל: נתנת התורה מהקב"ה לישראל. (ב) וכי הקב"ה בחר בנו מכל העמים ליתן לנו את תורתו, הלא הוא הציע אותה לכל העמים והם סירבו לקבלה? (ג) על ברכה זו אומר רב המנונא (ברכות י"א). שהיא המעולה שבברכות, וצ"ב: מאי טעמא? אכן מתבקש כאן ביאורו של הנחלת-יעקב (הגאון מליסא) שברכה זו קיימא

על כך שתורה ניתנה לנו במתנה להיות "בעלי-בתים" עליה, עד כדי שאף לבת קול משמים אין אנו שומעים מאז מתן תורה. וכשיצאה בת-קול להכריע נגד הכרעת חכמי התורה, ענה ר' יהושע כנגדה: "לא בשמים היא" ולא התחשבו בה (ב"מ נ"ט:). כי מאז מתן תורה השליך הקב"ה את האמת לארץ, וכמ"ש "אמת מארץ תצמח", וכפי ש"תגדל" בקרקע דעתם של חכמי הדורות – כך תיקבע ההלכה והקב"ה יענה "אמן". את המתנה הזו נתן הקב"ה לעמו ישראל, ואף אם היו אומות העולם מסכימות לקבל תורה לא היה ניתן להם הכח לחדש בתורה על ידי הבנת דבר מתוך דבר. מעלת "גברא רבה", כח של רבנן ה"חולקים" על מה שכתוב בתורה לפרש "ארבעים יכנו" – שלשים ותשע מלקות (מכות כ"ב:) לא היה יתכן שישתייך לאומות העולם. לזה בחר הקב"ה בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו (עיין מש"כ בענין זה במאמר "משל למלך שכעס על מטרונה"). על זאת אנו מודים בברכה זו, השלישית. ומדוע היא המעולה שבברכות? ראשית, שהרי כך אמרו ב"מ ל"ג. "העוסקים במקרא – מדה כנגד מדה, במשנה – מדה ונוטלים עליה שכר, גמרא – אין לך מדה גדולה מזו". ועוד, הרי אילולא ה"מתנה" הזאת היינו רוב ימינו יגעים לריק ויולדים לבהלה, עמלים היינו בביאור דברי רעק"א בפירושו לרשב"א ה"דן בדברי רבא, בעוד שבסוגיא זו כוון אולי לאמת דוקא אביי. וא"כ כל דברי הרשב"א בדעת רבא, והרעק"א ש"דן בדבריו ופלפולינו להבין את דברי הרעק"א – הכל היה נחשב כ"תוהו" אילולא שהסכים הקב"ה שכל אשר יצמח בקרקע דעתם של חכמים יחשב כ"תורה", בין צדקו בין לא צדקו. נמצא שברכה זו היא על הבנת התורה והסמכות לחדש בה.

הוא אשר אמרנו, כאשר למדו בדור החורבן את התורה אך ורק כדי לקיים את מצוותיה זלזלו בכל שלש ברכות התורה (שתים שהן שלש) אשר הן מכוונות כנגד שלש כוונות ה"לשמה" של תורה: מקרא, משנה וגמרא.

**ח.** בתפילת שחרית אנחנו מבקשים שלש פעמים, בלשון רבים, על סייעתא דשמיא בעסק התורה. "שתרגילנו בתורתך", "והאר עינינו בתורתך", "ותן חלקנו בתורתך". וקל להבין ששלש הבקשות הללו מכוונות כנגד שלשת שלבי הלימוד.

ותרגילנו בתורתך - עצם הלימוד, הקריאה, הגירסא. כי "הרגל" הוא פעולה חסרת כוונה (הקרויה על שם הרגלים ההולכות כמעט בלי כוונה) בקשה זו היא כנגד ה"מקרא".

והאר עינינו בתורתך - הידיעה, כל פרט בפירושו וטעמו; בקשה זו היא כנגד ה"משנה".

ותן חלקנו בתורתך - החידוש, הבנת דבר מתוך דבר ותפישתם כמקשה אחת, מדרגה זו באה מתוך התאחדות התלמיד-חכם עם התורה עד כי הוא זוכה להוליד ממנו את "חלקו" בתורה. בקשה זו היא כנגד הגמרא.

## מאמר י'

# משל למלך שבעס על מטרונה

**א.** ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת למו (וזאת-הברכה ל"ג, ב'). פרש"י: "וזרח משעיר למו - שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו. הופיע - להם, מהר פארן - שהלך לשם ופתח לבני ישמעאל שיקבלוה ולא רצו". עכ"ל.

ז"ל המד"ר איכה (פרשה ג', א') "משל למלך שבעס על מטרונה ודחפה והוציאה חוץ לפלטין, הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד, נמצא המלך עובר וראה אותה, אמר לה: אקשית אפיך, אמרה לו: אדוני המלך, כך יפה לי וכך נאה וכך ראוי לי, שלא קיבלה אותך אשה אחרת אלא אני. אמר לה: אני הוא שפסלתי כל הנשים בעבורך. אמרה לו: אם כן למה נכנסת למבוי פלוני ולחצר פלונית ולמקום פלוני, לא בשביל אשה פלונית, ולא קיבלה אותך? כך אמר הקב"ה לישראל: אקשיתון אפיכון. אמרו לפניו: רבש"ע, כך יפה לנו וכך נאה לנו וכך הגון לנו. שלא קיבלה אומה אחרת תורתך אלא אנו. אמר להם: אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם. אמרו לו: אם כן למה החזרת תורתך על האומות ולא קיבלוה, דתניא: בתחילה נגלה על בני עשו, הה"ד - ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו - ולא קיבלוה. החזירה על בני ישמעאל ולא קיבלוה, הה"ד - הופיע מהר פארן. ולבסוף החזירה על ישראל וקיבלוה, הה"ד - ואתה מרבבות קדש מימינו אשדת למו, וכתיב: כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". עכ"ל.

מן המשל נראה שהרקע ל"ויכוח" הזה היה גלות ישראל מארצם (כמו שבמשל כעס המלך על המטרונה ודחפה והוציאה חוץ לפלטין). ואכן המדרש הזה הוא על מגילת איכה פרק ג' שמתאונן ירמיהו: "אותי נהג ויולך חשך ולא אור וגו' במחשכים הושיבני כמתי עולם וגו'", ואמרו בסנהדרין כ"ד. "במחשכים הושיבני כמתי עולם - א"ר ירמיהו: זה תלמודה של בבל", הרי שמתאונן ירמיהו בפסוקים אלו על גלות בבל. וצריך להבין איך מהוות הטענות הללו סיבות בעד ונגד גלות ישראל מארצם.

ביחס לעצם ה"ויכוח", שבין הקב"ה לבין כנסת ישראל, הרי פשוט הדבר שאף שלא ענה הקב"ה לכנסת ישראל, אי אפשר לומר שהם צדקו ולא הקב"ה, כמובן. ועוד, שהרי לא קיבל הקב"ה את טענתם והגלם.

ומוכרח, שיש כאן אכן ב' בחינות: א) לא קיבלה אומה אחרת תורתך אלא אני. ב) אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם. ושתייהן אמת. ישנה מדרגה של תורה שמוכן היה הקב"ה לתתה אף לאומות העולם, אלא שהן לא רצו בה.

פר' בראשית). וצריך להבין, אילו היו נאותות אומות-העולם לקבל את התורה, היו ישראל נחשבים ה"ראשית" שבשבילם נבראו שמים וארץ? זאת ועוד אחרת, בתשובות רעק"א (תש' מ"ב) הביא בשם עוללות-אפרים שמילה חיצונית (של ערלת בשר) היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, וכשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל. וקשה, איך רצה הקב"ה ליתן תורה לגויים והרי "כל הגויים ערלים" (נדרים ל"ב)?!

אכן אין ספק בדבר שישראל הם העם הנבחר – כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו – ושורש נשמותיהם גבוה יותר משל אומות העולם. ומבואר בפרקי דר"א שבדור הפלגה עשה הקב"ה גורל עם המלאכים ועלו ישראל לחלקו של הקב"ה. וועל זה אנו מודים בתפילת עלינו-לשבח: "שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונם" ואף את אברהם אבינו בחר הקב"ה, וכמ"ש: "אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמם שמו אברהם". וא"כ פשוט הדבר שגם אם היו אומות העולם מקבלות את התורה, לא היו שוות לישראל, והיה לישראל חלק בתורה שאין כמותו לאומות העולם. ודורשי רשומות רמזו: ישראל – יש ששים ריבוא אותיות לתורה. ובאמת, דבר שפתיים ומכתב ידיים אך למחסור, הרי אנו אומרים בפי' בברכת התורה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" – הרי להדיא שישנה איזו שהיא תפישה והשגה בתורה שאליה נבחרנו רק אנחנו ושאר האומות נפסלו מלקבלה. ותו לא מידי.

**ג.** ביאור יתרון מעלתם של ישראל על האומות, אף אילו היו גם האומות מקבלות את התורה, הוא כמ"ש הנחלת-יעקב את הברכה, המעולה שבברכות: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" – שהכוונה היא שנתן לנו הקב"ה את התורה להיות "בעלי-בתיים" עליה, וכמו שהאריכו הראשונים (דרשות הר"ן) והאחרונים (הקדמת השמעתתא וקצה"ח) מכח הגמ' ברכות דף ה'. – "אבל הקב"ה אינו כן, נתן להם תורה לישראל ושמח" – עיין שם. אף אילו היו אומות העולם מקבלות את התורה לא היה ניתן להם הכח של "נצחוני בני" (ב"מ נ"ט:) כי "בנים אתם לה' אלקיכם", אתם – ולא אומות העולם. "השיבנו אבינו לתורתך" כתוב, כי רק לבנים ניתנה רשות לעשות בגנזי האב כבתוך שלהם, ואומות העולם אינם בנים. זוהי משמעותה של הברכה "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" – שאף לבת קול מן השמים לא יקשיבו, אלא



האמת מאתנו תצמח והקב"ה יאמר: נצחוני בני, למתנה הזו נבחרנו רק אנו, וכלל לא הוצעה לאומות העולם.

ויעויין בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת פר' ואתחנן שכתב, ז"ל: "וגם אם יש ספק בדין מן הדינים של מצוות בני נח, הרי הם צריכים לבוא לפני בי"ד של ישראל לדרוש ולדון במידות שהתורה נדרשת בהן, אבל לא להם לדרוש ולהוציא דבר מתוך דבר. וזהו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, דגם בשבע מצוות שלהם הדיון במידות שהתורה נדרשת בהן להבין דבר מתוך דבר – הכל נמסר רק לישראל לבד ולא להם". עכ"ל. ומסתברא דטעמא דמילתא הוא, כי לחדש דינים (במידת ה"בינה") צריך "בעלבתשקייט" על התורה, וזה לא ניתן לאומות העולם אף בשבע מצוות דידהו. וכמו כן אלו היו הגויים מקבלים את כל המצוות, הן היו אצלם כמו שבע מצוות בני-נח. ויעויין "עבודת-לבב" פירשנו עפ"י דברי הגרי"ז הלו את הפסוק: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום הללויה", דמשפטים כל ידעום אף בשבע מצוות דידהו.]

והוסיף הגר"י רוזן, ראש ישיבתנו, שליט"א עוד ראייה עצומה לדברים. במסכת שבת דף פ"ח: נאמר כך: "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: מה לילוד אשה בינינו? אמר להם: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה וכו' אשר תנה הודך על השמים וכו'" ומבוארת שם תשובתו של משה מדוע אין ליתן את התורה למלאכים כי אם דוקא לבשר-ודם. ויש לתמוה מאד על שנתאחרו המלאכים להתווכח על מתן התורה לתחתונים עד לשעה שעלה משה למרום, שזה היה אחר מעמד עשרת הדברים שנכללה בהן כל התורה כולה. ובמ"ב או"ח סימן תצ"ד (ס"ג) מבואר כי מוא"ו בסיון ששמעו ישראל את עשרת הדיברות כבר היו מחוייבים במצוות (ולכן אכלו מיד אחר מתן תורה מאכלי חלב עד שיכשירו את כליהם מאיסור נבלות ובשר וחלב וכד') ואם כן המלאכים כבר "אחרו את הרכבת" בבואם להתווכח על מתן תורה למשה רק אחרי מעמד הר-סיני, אתמהה. אלא על כרחך שהמלאכים לא נתווכחו על מתן מצוות, ואפילו תורה, לישראל. כי במתכונת בה הוצעה התורה לכל האומות לא היה איכפת למלאכים שתנתן לגויים או לישראל. אבל כשעלה משה למרום, עלה לקבל את התורה במתנה, וכמ"ש בחז"ל עה"פ "ויתן אל משה בכלתו לדבר אתו וגו'" (כי-תשא ל"א, י"ח) "משהשלים ארבעים יום נתן לו הקב"ה את התורה מתנה, שנא' – ויתן אל משה", ומשמעות הדברים היא כמו שהתבאר. על "תורה" כזו שפסל הקב"ה ממנה את כל האומות נתווכחו

המלאכים שלא תנתן לבשר ודם, אלא "תנה הודך על השמים". ואולי יש לרמוז זאת בפסוק "תנה הודך על השמים", שידוע ששורשי תיבות "הוד" ו"הודאה" קרובים זה לזה, וביקשו המלאכים שיתן הקב"ה את ה"הודאה" – ההסכמה של נצחוני בני – למלאכים שהם יקבעו מה תורה ומה אמת, ולא ישראל.

ובזה תובן היטב ה"סלקא-דעתך" של המלאכים. כי לכאורה תמוה, וכי לא עלתה על דעתם תשובת משה להם – "כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים שבות? משא ומתן יש בניכם? אב ואם יש לכם? וכו'" (שבת פ"ט). ואיך בקשו מעיקרא "תנה הודך על השמים"? גם אינו מובן כל-כך מה ששללו שתנתן תורה לבשר ודם. [אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם" (שם)]. ואם יש ממש בטענתן, הרי על זה לא ענה להם משה ולא מידי. אכן על פי האמור י"ל שנתווכחו רק על סמכות ההכרעה בתורה, כי סברו המלאכים שאעפ"י שלא שייך אצלם הקיום המעשי של המצוות – מידת "הודך", שהיא ה"בעלבתישקייט" על תורה, אפשר וראוי שתנתן להם, ולא לבשר ודם שמפני היותו קרוץ מחומר עלול לנגיעות של תאוות ומידות רעות אשר תסלפנה את הכרעותיו. ועל זה ענה להם משה, שרק מי ששייך אצלו הקיום המעשי של המצוות הוא הראוי שתנתן לו סמכות ההכרעה בתורה, ואין לחשוש להיותו קרוץ מבשר ודם, כי התורה והמצוות יקדשו את חומרו להתעלות מעל נגיעותיו ולפסוק כראוי. גם יובן מאד מה שאמרו בגמ' שבת שם שאחר שהודו המלאכים בנצחונם של משה בוויכוחו עמם נעשו לו אוהבים ונתנו לו מתנות, ומוכח בגמ' שם שאותן מתנות היו שליטה על כוחותיהם של המלאכים (כי מלאך המוות מסר לו קטרת המכפרת על מגפה). ומדוע דוקא עכשיו? כי בבעלות שקיבלו ישראל על התורה נכללה בעלות על הבריאה כולה, וממילא נהיו שולטים גם על כוחות המלאכים.

נחזור לדברי המדרש הנ"ל:

**אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם** – כאן מדובר על נתינת התורה במתנה, שמשמעותה מתן כח של "לא בשמים היא", שמשמעותה "אלו ואלו

דברי אלקים חיים" – על זה נאמר "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" אף אילו היו אומות העולם מוכנות לקבל תורה.

**לא קיבלה אומה אחרת תורתך אלא אני** – זה קאי על קבלת התורה בלי "בעלבתיקייט" עליה, כמצייתים – ולא כמחוקקים.

**ד.** או כלך לדרך זו, להגדיל עוד יותר את חילוק ישראל מן העמים. אנו מודים בברכת המזון – "על תורתך שלימדנו ועל חוקיך שהודעתנו". מהי תורה ומהם חוקים? ה"חוקים" הם המסקנות המעשיות המודיעות לעבדים מה לעשות ואיך להתנהג; על זה נאמר "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". חלק התורה הזה הקרוי "חוקים" אין לו עדיפות על קיום המצוות, כי לעולם כח התכלית עדיף משל האמצעים (חת"ס נדריים פ"א). חלק החוקים הוא זה שהיה ניתן לאומות העולם אילו רצו לקבל תורה. לעומת זאת "תורה" כוללת הרבה יותר: את הממשא ומתן, את ההוא-אמינא, את אותן פרשיות וגופי תורה שעליהם נאמר "לא היה ולא עתיד להיות", את חכמת הנסתר שאינה למעשה וכו' וכו' – וכל זה לא היה ניתן לאומות העולם אפילו רצו לקבל תורה. בקצירת האומר: לאומות העולם היו ניתנות המצוות, אלא שבשביל לעשות צריך לשמוע. לא "תורה" כתכלית, שעל זה נאמר שכל המצוות אינן שוות לדבר אחד מן התורה, אלא כ"תיאוריה" שכל עניינה הוא כדי לקיימה. ואיש לא ילמד חוקי תנועה אם אין בדעתו להיות נהג. על פי דברי ביה"ל פרשת משפטים, על ביאור מעלת הקדמת נעשה לנשמע, נוכל לומר שאילו היו אומות העולם מקבלות תורה – לא היו המלאכים קושרים להם כי אם כתר אחד; עיין שם והבן.

לפי הפירוש הזה יתפרש הויכוח שבין הקב"ה לבין כנסת-ישראל כך:  
**אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם** – ורק לכם הסכמתי לתת "תורה".  
**לא קיבלה אומה אחרת תורתך אלא אני** – "מצוות" (חוקים) היה הקב"ה מוכן לתת לכל האומות.

**ה.** אם נבוא לסכם את ההבדל שבין שני המהלכים נאמר כך: לפי פירוש ראשון היה הקב"ה מוכן לתת לאומות-העולם גם תורה ולא רק מצוות, אלא שלא היה מוכן לתת אותה להם במתנה, שכאשר יקבעו הם כן יקום. לפי פירוש

שני לא היה הקב"ה נותן להם "תורה", אלא תלמוד המביא לידי מעשה שאין בו יתרון על עצם העשייה.

כמה נפלא להתאים את דברי הגמ' נדרים פ"א. אל דברי המדרש שעסקנו בו. בגמ' שם פירשו את סיבת אובדן הארץ בחורבן בית-ראשון – על מה אבדה הארץ וכו' **שלא ברכו בתורה תחילה**. ואילו ובמדרש כאן ענה הקב"ה לכנסת ישראל שמכיון שהוא פסל את כל האומות ונתן רק להם את התורה צודק הדבר לגרשם מן הארץ. האם אלו שתי תשובות שונות? לא, היינו הך! כי מהי ברכת התורה? **"אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו"**. "לא בירכו בתורה תחילה" פי' שהם נתייחסו לתורה כאילו הוצעה לכל האומות אלא שהן לא רצו בה, ולא כמי שנפסלו כל האומות ולא נבחרו אלא ישראל לתיתה להם.

לפי פירוש ראשון מתאימים הדברים מאד לדברי ה"נחלת-יעקב" הנ"ל, כי בברכה זאת נרמז גם ענין ה"מתנה" להיות בעלי-בתים עליה.

לפי פי' שני מתאימים הדברים מאד לדברי החת"ס (נדרים פ"א). שלא הצילה אותם תורתם מן יצה"ר של ג' עבירות חמורות שהן היו סיבת החורבן (יומא ט'). לפי שלמדוה אך ורק כדי לקיים את מצוותיה, וממילא לא היה לה כח להציל מיצה"ר כדרך שמצוות אינן מצילות מיצה"ר. זה נרמז ב"לא בירכו בתורה תחילה", כי אין מברכים על אמצעי אלא רק על תכלית, ואילו הם למדו תורה רק כאמצעי אל קיום המצוות.

**1.** אמרנו שכאשר לא בירכו ישראל בתורה תחילה וגילו בזה שלא למדוה כתורה שנתייחדו לה ישראל אלא כתורה של שאר האומות (אילו קיבלוה) איבדו את הארץ וגלו ממנה. אך מדוע דוקא מדרגת התורה שניתנה לישראל, ולא הוצעה כלל לאוה"ע, היא שמצריכה את ארץ ישראל? אמת, מעצם העובדה שחזיר הקב"ה ליתן תורה לכל האומות, אף שאין הן גרות בארץ ישראל רואים אנחנו שאל מדרגת התורה הזו אפשר להשתייך גם בחוץ-לארץ, ועל כן אין הצדקה שיישבו ישראל דוקא בארץ ישראל כאשר אין הם מתייחסים אל התורה כתורה שנפסלו ממנו כל האומות. אבל מהו תוכן הענין?

בכמה מאמרי חז"ל מדובר על יתרון תורתה של ארץ ישראל על תורת חוץ לארץ. כגון בסנהדרין כ"ד. שקראו לתורתה של בבל "במחשכים הושיבני כמתי עולם", וכגון מה שסיפרו בגמ' ב"מ (פ"ה). שר' זירא צם מאה תעניות כדי

לשכוח את תלמודה של בבל. ובב"ר פר' ט"ז (עה"פ: וזהב הארץ ההוא טוב) – "מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל". כפי הנראה כח החידוש והסמכות לפרש את התורה אף היפך הכתוב בה להדיא (מכות כ"ב:) הם הנזקקים ל"אזכור דארץ ישראל מחכים", ועל כן כאשר למדו ישראל את התורה במתכונת שבה הסכים הקב"ה לתיתה לשאר אומות – די לה לתורה כזאת שתילמד בחו"ל.

על פי האמור צ"ל, שמש"כ (איכה ב' ט') "מלכיה ושריה בגויים אין תורה" – הכוונה לתורה שנתייחדה לישראל, דוקא. וכן מה שדרשו מפסוק זה "תורה בגויים אל תאמין" הכוונה ל"תורה" זו שנפסלו כל האומות מלקבלה.

## מאמר י"א

### ציון – בית חיינו

**א.** "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם אני ה'" (אחרי מות י"ח, ה'). מסקנת הסוגיא יומא פ"ה: שמפסוק זה: "וחי בהם – ולא שימות בהם" אנו למדים שפקוח נפש דוחה את כל התורה חוץ מג' עבירות חמורות (ע"ז, ג"ע ושפ"ד). ואף שמצינו פסוקים וסברא למעט ג' עבירות אלו מלהדחות בפני פקוח נפש, אפשר שהגדר בזה הוא, שאם אמנם חביבים לפני הקב"ה חיינו של ישראל ועל כן כל עבירה נדחית מפניהם, חיים שיש בהם עבודה זרה או גילוי עריות או שפיכות דמים אינם בגדר "חיים". וואף ביחס לשפיכות-דמים הוכיחו האחרונים שחומר האיסור אינו נדחה בפני פיקו"נ, ולא רק מסברת "מאי חזית קדמא בידך סומק טפי". וממילא לא שייך כאן "וחי בהם", כי חיים כאלו כמיתה הם חשובים.

אם כנים אנו בזה, תובן היטב גמ' ידועה במסכת יומא (ט'): ז"ל הגמ' שם: "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שהיו בו ג' דברים: עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים וכו' לפיכך הביא עליהם הקב"ה ג' פורענויות כנגד עבירות שבידם, שנא' – לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים לעיים תהיה והר הבית

לבמות יער". עכ"ל. נוכל לפרש את ה"מדה כנגד מדה" שבכאן, על פי מה שמצינו שנקרא המקדש "בית חיינו", כמ"ש: "רחם על ציון כי היא בית חיינו". וכן: "ושמם בית מקדשנו ונטל כבוד מבית חיינו". ובמדרש-רבה שה"ש דרשו: "כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות – זה ביהמ"ק שנמשל לצואר, כשם שניטל הצואר אין חיים, כך אין חיים לישראל מזמן שחרב בית המקדש". ומכיון שכך הוא, הרי מובנת המדה כנגד מדה שבחורבן המקדש כנגד ג' עבירות שנא' בהן "יהרג ואל יעבור". כי כאשר היו ביניהם ג' עבירות אלו השוללות מהם את החיים, כמו שנתבאר, אין זכות קיום ל"בית חיינו".

**ב.** נביא את דברי המהר"ל בפי' לגמ' זו (נצח-ישראל פ"ד) ונוסיף עליהם, ז"ל: "ויש לך לשאול למה חרב בית המקדש הראשון בעוון אלו ג' עבירות חמורות, ואין לומר שהיה זה במקרה. ועוד כי אלו ג' עבירות, דהיינו ע"ז וג"ע ושפ"ד, יש להם ענין אחד כי בשלושתן יהרג ואל יעבור, ולמה נשתתפו שלשתן בחורבן? והפירוש אשר הוא לפי פשוטו – כי מקדש ראשון היתה השכינה שורה בו (כמבואר בהמשך הגמ' יומא ט:). ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית-המקדש, ואין ה' ית' שורה בתוך טומאתם וכו' ואלו ג' חטאים נקראו טומאה כדאיתא במסכת שבועות (ז'): וכו' ולפיכך בשביל אלו ג' טומאות חרב הבית". עכ"ל הנצרך לנו.

נראית כוונתו על פי הדרש המפורסם המצוטט בדברי האלשיך הק' "ושכנתי בתוכם – בתוכו לא נאמר אלא בתוכם". ור"ל, ששכינתו של הקב"ה אינה רק במקדש עצמו, כי אם בנפשותם של ישראל על ידי המקדש. ממילא פשוט, שמשטמאו ישראל את נפשותם בג' עבירות חמורות הקרויות טומאה, אין הקב"ה שהוא טהור יכול לשכון ביניהם. על כן חרב הבית ונסתלקה השכינה.

והבן עוד כי "טמא" אותיות "אטם" שפי' חציצה. ואלו "טהור" (הדומה ל-בהיר, נהיר, צהיר, זוהר) פי' "שקוף", המאפשר ל"אור" לבקוע ולחדור בעדו. [הלא כל ההבדל בין אור לחשך הוא אם יש מה שחוצץ בין מקור האור לעינינו או לא]. נראה שהמקדש קרוי "אור" (ב"ב ד'). מפני שהוא בבחינת אספקלריא המאירה שדרכו משתקפת השגת הקב"ה הקרויה "זיו השכינה" (צדיקים יושבים וכו' ונהנים מזיו השכינה) יותר מבכל מקום אחר בבריאה ולשון המהר"ל שם: "הזריח השי"ת במקדש את כבודו ואורו" וכאשר הנפשות טמאות (=אטומות) והאור הבוקע מן המקדש אינו יכול לחדור לתוכם של ישראל א"א שיתקיים "ועשו לי מקדש

ושכנתי בתוכם"; זוהי הסיבה לחורבן ביהמ"ק. [ונראה שההקפדה היתירה על "טהרה" במקדש (הנכנס בטומאה חייב כרת) נובעת מאותה סיבה.] כן נראה להרחיב ולבאר את דברי המהר"ל.

**ג.** נמשיך ונשלים את ביאור הגמ' הנ"ל על פי דברי המהר"ל שם, בהרחבה ותוספת. לשון הגמ' הוא – "לפיכך הביא עליהם הקב"ה ג' פורענויות כנגד ג' עבירות שבידם, שנא' – לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים לעינים תהיה והר הבית לבמות יער". הרי שלא סגי בהקבלה כללית שבין חורבן המקדש לבין ג' עבירות, אלא צריכים אנו להבין את החלוקה של ג' פורענויות כנגד ג' עבירות, זו לעומת זו.

ואכן, אחר שהקדים המהר"ל להקביל את האדם אל המקדש ("היכל ה' היכל ה' – המה") כתב ז"ל: "ויש בהיכל האדם ג' מחנות ובכל אחד קדושה. הכח האחד הוא בכבוד ונקרא כח טבעי, וממנו כוחות ידועים: כח הזון והמגדל והמוליד. מחנה שניה הוא בלב וממנו כמה דברים, דהיינו: נקימה ונטירה ושנאה וכמה דברים. מחנה שלישית במח, וממנה: המחשבה והזכרון והדעת. וכנגדם בהיכל ה': ציון – מחנה שכינה, הר הבית – מחנה לויה, ירושלים – מחנה ישראל. וידוע כי מן הכח הטבעי שהוא בכבוד יבא כח התאווה אל המשגל והזנות (גילוי עריות). ובלב אשר שם כח הרוחני ממנו הנקימה והנטירה והאיבה ולכן מתחדש בזה שפיכות דמים. ובמח אשר שם המחשבה והדמיון מתחדש מזה הטעות אחרי עבודה זרה". עכ"ל. כוונתו בזה, שג' עבירות אלו הן שיא השיבוש של תאוות, מידות, דיעות, אשר משכנן בכבוד, בלב ובמח, וכאשר נהרסו ג' מחנות הקדושה שבאדם נתחייבו בחורבן, כנגדם, ג' המחנות – ציון, הר הבית וירושלים. אך צריך להוסיף על דבריו, לענ"ד, ולהקביל את ציון למח האדם, את הר הבית ללב, ואת ירושלים לכבוד – כדי שיובן איך היו ירושלים והר הבית וציון בבניינם ה"כנגדו" של ג' עבירות שהשחיתו את דיעותיהם, מידותיהם ותאוותיהם של ישראל.

ונראה דה"כנגדו" של עבודה זרה היא ההכרה השלמה בקב"ה אשר ישראל זוכים לה בבית המקדש מכח הנסים הנפלאים שנעשו בו כסדר. דוקא במקדש היה שם יקוק נקרא ככתיבתו, כי רק בבית הגדול והקדוש היה אפשר להכיר ברורות כי אין עוד מלבדו ית' – הויה גדול וקדוש. גם עבודת הקרבנות שהיא לה' לבדו (לשמו המיוחד, כמ"ש נפש החיים) היא ההיפך של עבודה לאלוהות

זרה. ונמצא שהמחנה שבו מתיישרות הדעות של ישראל (בחינת מח) הוא "ציון" שהוא העזרה וההיכל.

ה"כנגדו" של שפיכות דמים והמדות הרעות שהן הרקע שלה – היא "יראת שמים", כמ"ש הכתוב: "רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי". והיראה מתייחסת להר-הבית, כמ"ש: "לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו וכו'" מפני מורא מקדש. ואמרו במד"ר פר' וירא שנקרא המקום הר המוריה על שם שממנו יראה יוצאה לעולם. ומעשה אבות סימן לבנים, שהרי על ההר זכה אברהם אבינו לתואר: "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה". על כן נוכל לומר שהמחנה שבו מתיישרות המידות של ישראל (בחינת לב) הוא הר הבית.

ה"כנגדו" של גילוי עריות – תאוות הגוף המתמלאות שלא בקדושה – הוא השימוש בכח התאוה בקדושה ולמצוה. ירושלים אשר היא מקום אכילת "בכל אשר תאוו נפשך" בקדושה וכמצוה "לפני ה' אלקיך" – היא המחנה בו נתקנות תאוות הגוף להשתמש בהן לשם שמים כראוי (ועיין היטב בספר מסלת-ישרים פרק כ"ו בביאור מדת הקדושה). על כן נוכל לומר שהמחנה שבו מתיישרות התאוות של ישראל (בחינת כבד) הוא ירושלים. כן נראה להרחיב ולבאר את דברי המהר"ל.

ובאמת יש כאן דקדוק נפלא. הלא הפסוק: "ציון שדה תחרש וירושלים לעיים תהיה והר הבית לבמות יער" הוא "שלא כסדרן". כי אם מנה הכתוב מן הפנימי החוצה היה צריך להזכיר את הר הבית לפני ירושלים. ואם מנאם מן החוץ פנימה היה צריך להזכיר את "ציון" באחרונה. אכן על פי דברי המהר"ל סדר הפסוק מדויק מאד. דהנה כשתבונן תמצא שברב מקומות שנזכרו ג' עבירות חמורות הן נזכרו כסדר זה דוקא: עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. והביאור בזה נראה, כי סדר בריאת האדם היה בריאת הנשמה, בריאת הגוף (כולל נפש הבהמית) ואח"כ נפיחת הנשמה בגוף שמזה נוצרה הרוח (נפש חיה). ואין כאן המקום להאריך ולהוכיח שהנשמה נבראה קודם לגוף, אך כך הביא בספר "באר משה" לגאון מאו"רוב זצ"ל מקדמאי (פר' בראשית עמוד צ"ז, קי"א). והדברים כמפורשים בויק"ר ריש פר' תזריע עה"פ "אחור וקדם צרתני". ומכיון שע"ז היא שיבוש הדעת שהיא מן הנשמה, ג"ע הוא שיבוש התאוות שהן מן הנפש, ושפ"ד היא שיבוש הרוח שממנה המידות – על כן נזכרו עבירות אלו על פי סדר בריאת קומת האדם שאליה הן מתייחסות. ומכיון ש"ציון" היא המחנה שבו מתיישרות



הדעות כנגד ע"ז, "ירושלים" היא המחנה שבו נתקנות התאוות כנגד ג"ע, ו"הר-הבית" הוא המחנה שבו משתפרות המידות כנגד שפ"ד – על כן נזכרו ג' הפורעניות בסדר זה דוקא.

**ד.** בגמ' יומא (שם) אמרו שמלבד ג' עבירות חמורות היה עוד עוון שגרם את חורבן הבית והוא: "מגורי אל חרב היו את עמי לכן ספוק אל ירך – אלו בני אדם שאוכלים ושותים זה עם זה ודוקרים זה את זה בחרבות שבלשונם" (והעמידו פסוק זה בנשיאי ישראל). ופשוט שכל האמור עד כאן בהסבר ג' פורעניות כנגד ג' עבירות חמורות שייך גם על עוון זה. שהרי על לשה"ר אמרו בערכין ט"ו: – "כל המספר לשה"ר מגדיל עוונות כנגד שלש עבירות: עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים. כתיב הכא לשון מדברת גדולות; וכתיב בע"ז אנא חטא העם הזה חטאה גדולה, בגילוי עריות כתיב ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת, בשפיכות דמי כתיב גדול עווני מנשוא". והביאור בזה הוא כי "לשון מדברת גדולות" מורה על שורש הגאווה שבסיפור לשה"ר ואכן מנה הח"ח את האזהרה לגסי הרוח (השמר פן תשכח את ה' אלקיך) כאחד מן הלאוין שעובר מספר לשה"ר. ועל גסות הרוח אמרו בסוטה ג': שמי שיש לו גסות כאילו עבד ע"ז, כאילו בא על כל העריות, כאילו בנה במה (ופי' הקרן אורה שהכוונה: בנה במה והקריב עליה שחוטי חוץ, שעל עבירה זו נאמר בתורה בפי' "דם יחשב לאיש ההוא שם שפך", ופרש"י: כשופך דם האדם שמתחייב בנפשו). הרי שגסות הרוח כוללת בתוכה ג' עבירות חמורות. נמצא שלשון-הרע, שהיא לשון מדברת גדולות, ג"כ מכוונת כנגד ג' עבירות אלו ומהוה סיבה לג' פורעניות שכנגדן.

**ה.** גם מה שאמרו בב"מ פ"ה (ונדרים פ"א). שאבדה הארץ על "שלא ברכו בתורה תחלה", שזה מורה על רפיון וחסרון בלימוד התורה כמ"ש המפרשים ואף שביומא ט': בארו טעם אחר לחורבן, מפני שעברו על ג' עבירות חמורות? פירשו המפרשים ש"לא ברכו בתורה תחלה" הוא טעם מדוע לא הצילתם תורתם מלהכשל בג' עבירות חמורות. גם זה מכוון מדה כנגד מדה לעומת ג' עבירות חמורות. כי "תורה" היא עיקר יישור הדעת, כמובן, ותכליתה הוא יחוד ה'. ועל כן נדרש הפסוק: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום וכו'" גם על אמירת ק"ש שהיא יחוד ה', וגם על עסק התורה. כמו כן, "תורה" היא ה"כנגדו" של גילוי עריות שהרי היא קרויה "אשת חיל" אשר באהבתה ישגה תמיד, ואין מחשבת העריות שורה אלא

בלב פנוי מן החכמה (רמב"ם סוף הל' איסו"ב). והיא גם ה"כנגדו" של שפיכות דמים שהרי היא הקרויה חיים ואריכות ימים (כמ"ש: "כי הוא חיך ואורך ימיו", "כי הם חיינו ואורך ימינו"). והיא הקרויה "יראה" (ב"ב ט"ז) וכבר כתבנו שיראת שמים היא ה"כנגדו" של שפיכות דמים, כמ"ש: "רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני וכו'". על כן מובן היטב שהרפיון בעסק התורה גורם לג' עבירות חמורות ומהווה אף הוא סיבה לג' פורעניות שכנגדן.

## מאמר י"ב

# בעוון שפיכות-דמים בית המקדש חרב

עיקרי הדברים הם מתוך מאמר שאמר מחותני הגאון האדיר הר"ר מיכל זילבר שליט"א, לקראת ט' באב תש"נ.

**א.** ז"ל הגמ' יומא ט': – "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני ג' דברים שהיו בו, עבודה-זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים (והביאו פסוקים להוכיח זאת). אבל מקדש שני, שהיו עוסקים בתורה ובמצוות ובגמ"ח, מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם". עכ"ל.

ולעומת זאת אמרו בגמ' שבת ל"ג. – "בעוון שפיכות דמים ביהמ"ק חרב ושכינה מסתלקת מישראל, שנא' – ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ וגו' ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוך ישראל כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל (פרש"י: אין אני שכן – חורבן הבית במשמע, שאין משכני בתוכם)". עכ"ל. הרי לנו שלא נזכרו ע"ז וג"ע כסבות לחורבן בית המקדש, ואמנם הן נזכרו בגמ' שם כסיבות לגלות מן הארץ, כמ"ש – "בעוון גילוי עריות ועבודת כוכבים והשמטת שמיטין ויובלות – גלות בא לעולם ומגלין אותן ובאין אחרים ויושבים במקומן".

על כרחנו נאמר, שמבין השלשה הכי נכבד להחשב סיבה עיקרית לחורבן בית ראשון – עוון שפיכות דמים. וכמו כן "שנאת חנם" הנזכרת בחורבן בית שני (שפי' "לשון הרע", כמו שהוכיח הח"ח) אף שהיא שקולה לג' עבירות חמורות

הנ"ל, כמ"ש בגמ' יומא שם, עיקר חורבן בית שני היה מסיבת היותה שקולה לשפיכות דמים. וכן משמע מדקרי בגמ' שם לשנאת חנם – "דוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם" – השוו אותה לשפיכות דמים בחרב.

מעניין הדבר, בחורבן בית ראשון נצטרפה לשפיכות דמים בחרב (וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלים פה לפה) גם שפיכות דמים בלשון, וכמו שאמרו (שם) על נשיאי ישראל שהיו דוקים זה את זה בחרב לשונם. ואילו בחורבן בית שני, נצטרפה לשפיכות דמים שבלשון (שנאת חנם) גם שפיכות דמים בחרב, שהרי אמרו בסנהדרין מ'. "ארבעים שנה קודם חורבן הבית (השני) גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות (שאיך דיני נפשות אלא כסנהדרין בלישכת הגזית, וכיון שחזו דנפיש רוצחים ולא היו מספיקין לדון – עמדו וגלו משם). וכמו כן אמרו ביומא כ"ג: על אותו זמן "שפיכות דמים היא דזל". ואכן על אותם ארבעים שנה, האחרונות לבנין בית שני, נאמר במסכת יומא ל"ט: "ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה הגורל עולה בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות היכל נפתחות מאליהן עד שגער בהן ריב"ז: היכל היכל מפני מה אתה מבעית עצמך, יודע אני כך שסופך עתיד להחרב, וכבר נתנבא עליך זכריה בן עדוא: פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך". עכ"ל. והיה ר' צדוק מתענה באותן ארבעים שנה שלא תיחרב ירושלים (גיטין נ"ו.). ומכיון שהוכחנו מן הגמ' שבת ל"ג. שסיבה עיקרית לחורבן בית-המקדש היא שפיכות דמים, הרי שאותן ארבעים שנה שנפיש בהן רוצחין עד כדי שהוכרחה סנהדרין לגלות מלשכת הגזית – ראויות היו שיתקיימו בהן כל הסימנים שאכן עומד ביהמ"ק להחרב.

**ב.** לבאר דבר זה, מדוע עוון שפיכות דמים הוא סיבה עיקרית לחורבן בית המקדש, נאמר כך: הרמב"ם הגדיר את בית הבחירה "בית מוכן לה' להיות מקריבים בו קרבנות" (פ"א מהל' ביה"ב). ונמצא שהבית בא אל תכליתו בעיקר על ידי המזבח (וביותר בזמן חורבן מקדש ראשון ושני, שכבר לא היה "ארון"). בענין המזבח למדנו: "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה" (יתרו כ', כ"ב). פרש"י: "גזית – לשון גזיזה, שפוסלן ומכתתן בברזל. כי חרבך הנפת עליה – פן תניף חרבך עליה. ותחללה – הא למדת שאם הנפת עליה ברזל – חללת! שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין בדין שיונף המקצר על המאריך. ועוד

שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים לפיכך לא יבוא עליו כורת ומחבל (שהוא כלי מלחמה). "עכ"ל. [מסתברא ש"חרב" דומה לחורב, חורבן וכד'. וכן "ברזל" דומה ל"ברזייה מיברז" (חולין ח'). שהרי קרובה ארמית ללשון קודש, ופי' רש"י שם: דקירה, נקיבה וכד' – הנעשית על ידי ברזל.] ומכיון שעיקרו של בית המקדש הוא להקריב בו קרבנות המאריכים ימיו של אדם ועושים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים – הרי עוון שפיכות דמים, שהוא מלחמת איש ברעהו ומקצר ימים, נחשב לסיבה עיקרית לחילול בית המקדש ("ותחללה"). ומכיון שנתחלל ביהמ"ק ראוי הוא שיחרב, שהרי שמו "מקדש" מורה על כך שאין לו קיום בלי קדושה. ויש להוסיף עוד שהמקדש קרוי "בית חיינו" ("רחם על ציון כי היא בית חיינו", ועל הפסוק "כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות" דרשו חז"ל שכמו שפסקת צואר בעל-החיים הורגת אותו, כן משנחרב ביהמ"ק "אין חיים לישראל". והרי כאן עוד "מדה כנגד מדה", שעל שפיכת דמים הפוסקת חיים נפסקו חיייהם של ישראל בחורבן בית חיייהם.]

**ג.** וכמה מתאימים הדברים עם האמור בדברי הימים א' (כ"ח, ג') – "והאלקים אמר לי לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת", הרי מפורש בפסוק שדוד המלך לא ראוי היה לבנות את בית המקדש משום שפיכות דמים. ואין זה משום העוון של רציחה, שהרי דוד המלך הרג את אויבי ישראל במלחמת מצוה על פי דעת תורה, וכמ"ש בב"ר (ס"ג, י"א) "אדמוני – א"ר אבא בר כהנא: כאילו שופך דמים. וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני, דכתיב – וישלח ויביאהו והוא אדמוני, נתיירא ואמר: אף זה שופך דמים כעשיו. [שנולד במזל מאדים, ועל הנולד במזל מאדים אמרו שיהא "אשיר דמא" (שבת קנ"ו)] א"ל הקב"ה: עם יפה עיניים – עשו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג". עכ"ל. הרי לנו ששפיכות-דמים של דוד אין בה שום חטא ואשמה. ואעפ"כ אין הוא ראוי לבנות את בית המקדש, כי בין שפיכות דמים לבין בנין בית חיינו ישנה סתירה "בעצם". ואכן האיר ה"מצודות", בפי' לדברי הימים, את עינינו בדבר זה, ז"ל: "וכאשר מנע מלהניף ברזל על המזבח על שעושים ממנו כלי רציחה". [ומיהו צ"ע, שהרי לשחוט את הקרבנות בסכין של ברזל לא נאסר במקדש, והלוא דברים ק"ו?! אלא שכשם שעצם שפיכת דם הקרבנות אינה סתירה לעובדה שהמזבח מאריך ימים ומביא שלום, כן גם שחיטתם בסכין של ברזל מותרת.] ויש לשים לב לפסוק שאמר הקב"ה לדוד – "כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת" – שנמנו כאן שתי סיבות לשלילת בנין ביהמ"ק על ידי דוד. והמתבונן יבחין שהן מקבילות אל שתי

הסיבות שבגללן מנע הכתוב הנפת חרב של ברזל על אבני המזבח, ממש כדברי המצודות. "כי איש מלחמות אתה" הוא כנגד "שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לבין אביהם שבשמים", ו"דמים שפכת" כנגד מה "שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם".

**ד.** איתא במנחות מ"ג: "ת"ר: חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות; תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן. ועליהן אמר דוד – שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך (שהן שבע מצוות). ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצווה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו. לאחר שיצא אמר עליה שירה, שנא': למנצח על השמינית מזמור לדוד – על מילה שניתנה בשמיני". עכ"ל. [וברש"י שבת (ק"ל). נתבאר הענין יותר, שאמרו שם – "כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה, דכתיב – שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, עדיין עושים אותה בשמחה", ופרש"י: "אמירה יחידה שקדמה לשאר אמירות והיא מילה שישראל עושים ושושים עליה, דכל שאר אמירות אינן מוכיחות כל שעה, כגון תפילין ומזוזה וציצית, דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ, אבל זו מעיד עליהם לעולם, כדאמרינן במנחות (מ"ג): בדוד שראה עצמו בבית המרחץ וכו'". עכ"ל. ר"ל, שלא קיום המצוה גרידא הוא ששימח את דוד, אלא העדות שהמצוה מעידה עליו שהוא עבד ה'. (לפרש"י, אין מכאן שום ראיה שיש קיום מצוה בכל רגע ורגע בעצם היות האדם מהול, ודלא כמ"ש המהר"ח אור-זרוע.) ויש לנו להתבונן בכך שדוקא דוד המלך היה זה ששש ושר שירה על ברית המילה, האם ישנה סיבה מסוימת שראויות השמחה והשירה הללו דווקא לדוד המלך?

אכן ישנה הקבלה מעניינת מאד בין ברית המילה ובין דוד המלך ע"ה. ז"ל הגמ' שבת קנ"ו. – "האי מאן דבמאדים (נולד) יהא גבר אשיד דמא (שופך דמים). א"ר אשי: אי אומנא (מקיז דם) אי גנבא (ליסטים ההורג נפשות) אי טבחא (שוחט) אי מוהלא (מוהל). אמר רבה: אנא במאדים הוואי (ואיני אחד מכל אלו) א"ל אביי: מר נמי עניש וקטיל (העוברים על דבריו)". עכ"ל. וכתב המהרש"א שם: "יש לפרש – שלא נגזר אלא שיהיה אשיד דמא, ולפי בחירתו של אדם הדבר תלוי. אי אומנא – שהוא רשות, אי גנבא – שהוא איסור [אי טבחא – שהוא מצוה קיומית] אי מוהלא – שהוא מצווה (של חובה)". עכ"ל. למדנו שה"חפצא" של "מילה" הוא שפיכות דמים, אלא שהוא במצווה. וכן נראה מגמ' גיטין נ"ז: וז"ל: "כי עליך הורגנו כל היום – זו מילה שניתנה בשמיני (שמפני

קטנותו של הרך הנימול זימנין דמיית). וברש"י פר' בא "ראו כי רעה נגד פניכם – כוכב אחד יש ששמו רעה והוא סימן דם והריגה וכו' והפך (הקב"ה) את הדם לדם מילה שמל יהושע אותם, וזהו שנא' – היום גלותי את חרפת מצרים וכו'". עכ"ל.

נמצינו למדים, שמילה היא "שפיכות דמים" בקדושה, וכזה היה גם דוד המלך: אדמוני – שנולד במזל מאדים, עם יפה עינים – שעניש וקטיל על פי סנהדרין ומכניס את ה"רע" לעבודת ה'. אם כן יש לפרש שמהאי טעמא נתייחד דוקא דוד המלך לשוש ולשיר על המילה. והבן. ובזה יבואר הדמיון אל "שלל רב"; "שש אנכי על אמרתך – זו המילה – כמוצא שלל רב". "שלל" (מלשון "של") הוא נטילת ה"שלו" מבעלים אחר, ואכן שפיכות דמים בשורשה הוא חלק ה"רע" (ועוד יבואר בהמשך יותר) ובמצוות המילה נשללה מן הרע אל חלק הטוב.

ומתאימים הדברים ומשלימים את דברי ה"פרישה", על המבואר בטור יו"ד סי' רס"ד – "ובכל מלין אפילו בצור וכו' ומצווה מן המובחר למול בברזל וכו' ונהגו כלל ישראל למול בסכין". עכ"ל. שכתב ע"ז ה"פרישה": "שמעתי טעם על פי המדרש, שכך הובטח לברזל מיום שנבקע הכובע של ברזל שהיה בראשו של גלית לפני דוד". עכ"ל. ובאמת קודם מעשה דדוד וגלית מצאנו במקראות שהמילה היתה באבן צור, וכמ"ש אצל צפורה אשת משה: "ותקח צפורה צור ותחתוך את ערלת בנה", ותרגם אונקלוס: טינרא, דהיינו אבן, סלע. וכן ביהושע (ה', ב') "עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית", ופי' במד"ר (נח ל"א, ח') "גלבין דטינרא". נראה מכל זה שלא מלו בברזל, ורק כאשר נבקע כובע הברזל של גלית מפני האבן שזרק עליו דוד, נדחה האבן מפני הברזל – למול דווקא בסכין של ברזל. הרי שעל ידי דוד שהיה בשורשו "שופך דמים", נכנס הברזל (החרב) שבמהותו הוא "שופך דמים", לשמש לברית המילה שאף היא במהותה שפיכות דמים. ומעניין הדבר, חרבו של גלית שבה כרת דוד את ראשו היתה מונחת באהל מועד (שמואל א', כ"א, ט'). מה נרמז בזה? שהוכנס הברזל (החרב) אל הקדש פנימה.]

**ה.** צריך אתה שתדע, שההבדלה שמבדלת ברית המילה בין ישראל לעמים נצרכת היא ביותר להבחין בין זרע יעקב לבין זרע עשו. שבעים אומות

העולם מתייחסות אחר ישמעאל ועשו (והיום קוראים לזה נצרות ואיסלם). דבר זה איני יודע את טעמו, מדוע לא נחשבו כל שאר עמים ודתות להמנות בין שבעים אומות, אך כך מבואר בדברי רבותינו. [איתא בזה"ק שכל השבעים אומות כלולים בישמעאל ועשו, אשר מהם יונקים כל שאר האומות.] ומכיון שבני ישמעאל אף הם נימולים, נמצא שברית המילה מעמדת את חיץ הפירוד בעיקר בין זרע יעקב לזרע עשו. "אדום" דומה ל"אדם" (עיין ברכות ס"ב: "ואתן אדם תחתיו – אל תקרי אדם אלא אדום") וחותרם ברית המילה הוא שמבחיין בין האדם דקדושה לבין האדם בליעל, בין זרע יעקב לבין זרע עשו. זהו העומק הנרמז בדברי רבותינו בפסיקתא דר' כהנא (קי"ז) שהיה עמלק – זרע עשו – מחתכין מילותיהן של ישראל ומזרקין אותן כלפי מעלה, ואומרים: "בזו בחרת, הא לך מה שבחרת". והבן.

1. עכשיו נרחיב ונוכיח שעשו וזרעו נתייחדו מכל האנושות בהיותם ליסטים הורגי נפשות, "אדמונים" שופכי דמים בעבירה. ומכיון שכן הוא, הרי יובן היטב שדוקא ברית המילה שעניינה שפיכות דמים, ודווקא הברזל שיעודו לשפוך דם – הם שיעבירו את מחרשת ההבדלה בין דם לדם, בין אדם לבין אדום.

כבר הזכרנו את דברי המדרש שכאשר ראה שמואל את דוד "אדמוני" נתיירא ואמר: "אף זה שופך דמים כעשו", הרי ש"עשו" הוא סמל וראש לשופכי דמים. וכל כך מזוהה הוא עשו עם שפיכות הדמים (ותוארו הראשון בתורה הוא "איש יודע ציד" – הורג בעלי חיים) עד שאפילו יצחק אביו מברכו "על חרבך תחיה". וכאשר משתמשים שמעון ולוי להריגת אנשי שכם בחרב, שלא כראוי, נחשב הדבר ל"כלי חמס" – "אומנות זו של רציחה חמס היא בידכם, מברכת עשו היא, זו אומנות שלו ואתם חמסתם אותה הימנו" (רש"י פר' ויחי); וכעין זה ברש"י פר' מטות עה"פ "ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב", עיין שם. ומפורש הוא ברמב"ן אחרי-מות – "צווה הקב"ה ביום הכיפורים שנשלח שער למדבר לשר המושל במקומות החורבן והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו (של השעיר) ומאצילות כוחו (של השר) יבוא חורבן ושממון, כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחורבן, והכלל נפש לגלגל מאדים, וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם יורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות – השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין בלשון

רבותינו, ובלשון הכתוב שעירים, כי כן יקרא הוא (עשו) ואומתו שעיר". עב"ל. ועד כדי כך מגיעים הדברים, שאמרו חז"ל (גיטין נ"ז). "שאין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מזרעו של עשו". ויש להוסיף עוד, ששרו של עשו הוא היצה"ר, הוא השטן, והוא מלאך המוות הממונה על ההריגה (מהרש"א סוכה נ"ב). ובמכות י"ב. – "שלש טעויות עתיד שרו של רומי (זו אדום) לטעות, דכתיב מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה (הקב"ה, שבגדיו יהיו בלועים מדמו של סמ-אל) טועה, שאינה קולטת אלא בצר, והוא גולה לבצרה; טועה, שאינה קולטת אלא שוגג, והוא מזיד; טועה, שאינה קולטת אלא אדם, והוא מלאך". עב"ל. למדנו ש"שרו" של עשו שממנו יניקתו וכוחו – הוא "רוצח".

נחזור על אשר אמרנו. "הלוא אח עשו ליעקב", אח תאום, ואף על פי כן "ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי", כי במקום התאומיות, ההתאמה, דוקא שם מעמקי ההבדלה, כך לימדנו הגאון ה"פחד יצחק". כדי שההבדל בין השעיר לה' ("שה פזורה ישראל") לבין השעיר לעזאזל ("וקרא הוא ואומתו שעיר") יתפס במעמקים – חייבים הם להיות שווים, במראה, בקומה ובדמים. וכן בענייננו: ב"שפיכות דמים" עצמה, בכוחו של מאדים – שם מבדילים הם המילה והברזל, ודוקא הם. הם ששייכים בשורשם להריגה ולחורבן נבחרו להבחנה הזו. ודוד שנוולד אדמוני הוא ששש במילה ושר עליה, והוא המכניס את הברזל לקדושת ההבדלה בין זרע יעקב לזרע עשו. כי החילוק שבין יעקב לבין עשו אינו רק בין "הקול קול יעקב" לבין "הידים ידי עשו", אלא, בין ידים אוחזות חרב חורבן ושופכות דם נקי בטומאה, לבין ידים אוחזות סכין של מילה ושופכות דם ברית בטהרה. והבן, כי יותר א"א לפרש.

ז. עכשיו יובן היטב מדוע זרע עשו הם המחריבים של בית חיינו. כדרך שנבנה בית מקדשנו מזהב וכסף ונחושת אבל לא מברזל, ובדווקא, כי אינו בדין שישמש כורת החיים לבנין בית החיים, וכלי המלחמה לבנין השלום בין הקב"ה לישראל. וכדרך שמנע הקב"ה את דוד – כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת – מלבנות את בית המקדש. כן גזר הקב"ה שאדום שהוא חלקו של שר המושל בחורבן, העם היורש את החרב והמלחמות, הוא שיביא עלינו את החורבן והמוות על ידי חורבן בית חיינו. ומפורשת היא השוואה זו בדברי רבותינו: "וזאת התרומה וגו' זהב וכסף ונחושת. זהב – זו בבל וכו', וכסף – זו מדי וכו', נחשת – זו יון וכו', אבל ברזל אין כתיב כאן, לא במקדש ולא במשכן. למה?



שנמשלה בו אדום הרשעה שהחריבה את בית המקדש וכו'. והרי אף בבל החריבה אותו! אלא שלא קעקעה אותו, אבל אדום מה כתיב בה האומרים ערו ערו עד היסוד בה, עד עכשיו היסוד בה?! (כך אמרו זה לזה) לפיכך לא נכתב ברזל במשכן ובמקדש, שמשולין בו אדום". עכ"ל. והדברים מדברים בעד עצמם.

**ח.** וכאשר הושפעו ישראל מאדום להניף את חרב עשו בידם ובלשונם, חיזקו בזה את כוחו לפרוק עולנו מעל צווארו, ולחתוך את צווארנו.

מן הפסוק "הקל קול יעקב והידיים ידי עשו" (בתמיהה) למדו חז"ל שקולו של יעקב הצועק בבתי כנסיות (תפילה) והוגה בבתי מדרשות (תורה) וידיו של עשו לשלוט ביעקב – הם תרתי דסתרי. כאשר קולו של יעקב מצפצף, בתפילה ובתורה, אין הידיים ידי עשו שולטות בנו. נראה לומר, שכדרך שניתן כח לקולו של יעקב למנוע את שליטת ידי עשו, כן ניתן כח לידיו של עשו למנוע את צפצוף קולו של יעקב. רצוני לומר, שכאשר שולטות בנו ידי עשו הרי זה לא רק סימן אלא גם סיבה, לביטול תפילה ותורה. ואכן אין לך ביטול תפילה מישראל יותר מאשר בחורבן ה"תלפיות" שכל פיות ולבבות פונים אליו בתפילה ובית תפילה יקרא לכל העמים, עד כדי שהתבטאו רבותינו (ברכות ל"ב:) משחרב ביהמ"ק ננעלו שערי תפילה. וכמו כן נסתובב ביטול תורה עצום על ידי חורבן ביהמ"ק אשר ממנו תצא תורה ודבר ה', ועל זה אנו מבקשים בסוף כל תפילה: "יה"ר מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך". נוכל להגדיר זאת בסגנון כזה, קולו של יעקב בתפילה קרוי "חרב", וכמ"ש יעקב ליוסף: "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי", ותרגם אונקלוס: "בצלתי ובבעותי". [ומיהו ה"אמורי"? עשו העושה מעשה אמורי (רש"י)!]. וגם התורה הקרויה "חרב", וכמ"ש ברכות ה'. "כל הקורא קריאת שמע על מיטתו כאילו אווז חרב של שתי פיות בידו" (נגד המזיקין) ולמדוהו מקרא ד"בני רשף יגביהו עוף", ואין עוף אלא תורה; עיין שם. הרי שכח התורה (פר' "שמע" הוא הפר' המובהקת של ד"ת, כידוע) גם הוא קרוי "חרב". ונקראו חכמים בעלי תריסין, ובסנהדרין ז'. "כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה – מלחמותה של תורה", ועוד. נראית כאן הנהגה של "מדה כנגד מדה", מרגע שנטלו זרע יעקב את חרבו של עשו בידיהם ובלשונותם לכרות בה חיים – נחרב בית חייהם

וניטלה מהם חרב התורה והתפילה שבה תלויים חיי עולם (תורה) וחיי שעה (תפילה); עיין שבת דף י'.

**מ.** ויש לשים לב להקבלה מעניינת. חורבן בית שני בידי מלכות אדום היה כאשר בני ישראל השתמשו בקול יעקב שימוש של ידי עשו. ובאותה שעה ממש, התחילו בני אדום להשתמש בידי עשו לשימוש של קול יעקב. מניין? ממה שהביא הרעק"א, או"ח סימן פ"ט, בשם ספר באר-שבע, ז"ל: "מה שאין אנו מתפללים בפרישת כפיים כמו שמצינו במקרא כמה פעמים ובזוה"ק ובפרקי דר"א – היינו כיון שעכשיו האומות עושים כן, וכמו שאמרו חז"ל על הפסוק – לא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלקיך". עכ"ל. ענין זה נתבאר באופן נפלא בספר פחד-יצחק, פורים, מאמר אחרון. ותורף דבריו שם הוא, שהכוונה היא לדת הנוצרית הארורה אשר נתפשטה בימי רומי זו אדום, ופרישת כפי מאמיניה בתפילה, הוא כפשיטת טלפי החזיר (שעשו נמשל אליו) להורות שהוא טהור. "אדום" הדומה לאדם, וחניכיו האומרים "אנו ישראל", אימצו להם את סגנון התפילה של זרע יעקב. הוא אשר אמרנו, משעה שישראל השתמשו בקול יעקב לשפוך דם כאדום, התחיל אדום להשתמש בידי עשו לתפילה בבתי תיפלותם.

**י.** ארשה לעצמי להדחק לפני מן המחיצה ולומר כך: יש דמיון בין בית המקדש לבין האדם; כזה כן זה נבראו בשתי ידיים, ולא ביד אחת כשאר ברואי שמים וארץ. מניין? מאבות דר' נתן סוף פ"א: "אדם ומקדש – בשתי ידיים נבראו. מנין לאדם שנברא בשתי ידיים, שנא' – ידיך עשוני ויכוננוני. מנין למקדש שנברא בשתי ידיים, שנא' – מקדש ה' כוננו ידיך". עכ"ל. וועל שאר מעשי שמים וארץ אמרו בכתובות דף ה'. שהם נבראו ביד אחת, ולמדו זאת מן הפסוק: "אף ידי יסדה ארץ (חדא יד) וימיני טפחה שמים". ענין זה שנברא המקדש בשתי ידיים נתבאר בפ' "תורה תמימה" פר' "בשלח", ז"ל: אפשר לומר עפ"י מש"כ חכמי האמת ש"יד" הוא כינוי כח הטבעי, ו"ימין" הוא כינוי לכח הנסי (וסתם "יד" הוא שמאל כמבואר במנחות ל"ו). והיינו שהקב"ה עושה פעולות טבעיות, כביכול, ביד שמאל, ופעולות נסיות – בימין. ומפני שהנסיות גדולות מן הטבעיות לכן נחשבו נעשות בימין, שלה יותר כח ועוז מאשר לשמאל. וידוע ש"ארץ" הוא כינוי למעשים טבעיים ו"שמים" למעשים הנסיים, וכמ"ש: "השמים – שמים לה', והארץ – נתן לבני אדם", ר"ל שדרכי הטבע נמסרו לבני אדם על הארץ,

והנסיים – לה'. וזהו שאמר בבריאת הארץ: "אף ידי יסדה ארץ" – דכוחות הטבעיות נתייסדו ביד שמאל, ו"ימיני טפחה שמים" – שפעולות הנסיות נתייסדו בימין שהם עיקר פעולותיו וגדולתו של הקב"ה, כביכול. ובית המקדש היה משותף משתי הנהגות טבעי ונסי, וכמ"ש באבות פרק ה' – עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש וכו', ועל זה נאמר שנברא בב' ידים, כלומר – בכוחות ופעולות טבעיות ונסיות. עכ"ד. על דרך זה כאשר נבוא להבין מה פשר הדבר שאדם נברא בב' ידים, נאמר שהכוונה היא שהנשמה האלקית – העל טבעית – נבראה ביד ימין, ואילו הגוף וכל המערכת הטבעית הקיימת אצל דומם, צומח וחי – ביד שמאל. ובאמת יש דמיון רב בין ביהמ"ק לבין האדם, המקדש נחשב כחיבור בין השכינה הקדושה לבין בית עשוי מחומר, וכמו כן האדם ישנו חיבור בין הנשמה האלקית לבין הגוף החומרי. ומהי שפיכות דמים? הפרדת הרוח מן הגשם, סילוק הצורה מן החומר (כי גם חניקה שאין בה הוצאת דם קרויה "שפיכות דמים"). אם כן יש כאן "מדה כנגד מדה", כאשר ישראל שופכים דם ומפרידים בין הנשמה לבין הגוף, אף הקב"ה מפריד את שכינתו אשר היא נשמת החיים של כנסת ישראל מגופה של האומה בהחריבו את בית המקדש הקרוי "בית חיינו".

## מאמר י"ג

### חורבן ונחמה

את המאמר המצויין הזה שלח אלי ידידי הגאון הר"ר דוד כהן שליט"א, מראשי ישיבת "חברון" ת"ו, כדי לקשט בו את ספרי. שיניתי את הסגנון כדי שיהיה סגנון הספר אחיד, ואף גרעתי והוספתי ושיניתי (מעט) כדרכה של תורה.

**א.** בדיני ומנהגי האבילות הנוהגים בימי "בין המצרים" מצינו סדר של "מוסיף והולך". מעט מנהגי אבילות – שאינם משורת הדין – נוהגים כבר מתחילת שלשת השבועות, ומוסיפין והולכים בתשעת הימים, וביתר חומרה בשבוע שחל בו ט' באב, ושוב נוספת אבילות בערב תשעה באב, ופסגת האבילות היא ביום החורבן עצמו בו נשרף בית מקדשנו. ומאד יפלא,

שב"תשעה באב" עצמו לאחר חצות היום, הזמן שהיה ראוי לנהוג בו את תוקף חומר האבילות, מפני שאז הציתו את האש במקדש, דוקא אז הקלו עלינו חז"ל במה שלא הקלו קודם לכן בשחרית – להתעטף בטלית ולהניח תפילין, וכן יושבים על כסאות ולא על הארץ וכד'. במ"ב סימן תקנ"ה ס"ק א' פירש בשם ספר סדר היום את טעם הקולא של טלית ותפילין במנחה – שזה כדי להראות נחמה באבלנו ביום זה. ההבנה הפשוטה בדבריו היא, שמפני שבזמן הזה שהיה שיא החורבן עלולים אנו ליפול מתוך האבילות לתוך יאוש – על כן דוקא אז מראים אנו נחמה באבלנו. גם העובדה שתפילת "נחם" נאמרת רק במנחה של תשעה-באב מפני שאז הציתו אש במקדש (מ"א סימן תקנ"ז) תתפרש באופן זה. ר"ל, שבכדי שתוקף האבילות ותוקף החורבן לא יביאנו לידי יאוש אנו מבקשים מן הקב"ה את הנחמה.

**ב.** אכן יש לתפוס את הדברים במבט יותר עמוק. ז"ל הגמ' מכות דף כ"ד. – "וכבר היה ר"ג ור"א בן עזריה ורבי יהושע ור' עקיבא מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי ברחוק מאה ועשרים מיל, התחילו בוכין, ור"ע משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק? אמר להם: ואתם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: הללו כושיים שמשתחוים לעצבים ומקטרים לע"ז יושבים בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה? אמר להם: לכך אני משחק, ומה לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הן בוכין ור"ע משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: מקום שכתוב בו – הזר הקרב יומת, ועכשיו שועלים הלכו בו, ולא נבכה? אמר להם לכך אני משחק, דכתיב – ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני. אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה. באוריה כתיב – לכן בגללכם ציון שדה תחרש וגו', בזכריה כתיב – עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים. עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא נחמתנו, עקיבא נחמתנו". עכ"ל הגמ'.

והדברים תמוהים עד מאד, הרי מיסודי הדת נתחייבנו להאמין שדבר אחד מדברי הקב"ה ביד עבדיו הנביאים (לטובה) לא ישוב ריקם, אם כן איך חשש ר"ע שלא תתקיים נבואתו של זכריה עד שלא ראה שנתקיימה נבואתו של אוריה? וגם צ"ב, מדוע דוקא קיום נבואת אוריה הוא המעיד שתתקיים נבואת זכריה, והלא הרבה נבואות אחרות כבר התקיימו; איזו שייכות מסויימת יש בין נבואת אוריה לבין נבואת זכריה? וכן צ"ע, מדוע בויכוח הראשון לא ענו ענו התנאים על דברי ר"ע: "עקיבא ניחמתנו", אלא רק באחרונה.

**ג.** ז"ל הגמ' ברכות דף ד': – אמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר נו"ן ב'אשרי' (פסוק המתחיל באות נו"ן) מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, דכתיב – 'נפלה לא תוסיף קום, בתולת ישראל'. אמר רב נחמן בר יצחק: אפילו הכי חזר דוד וסמכה ברוח הקדש, שנא' – סומך ה' לכל הנופלים וגו'. במערבא מתרצי לה הכי: 'נפלה לא תוסיף (לנפול עוד), קום בתולת ישראל'. עב"ל. תירוצם של בני מערבא נראה רחוק מאוד מן הפשט, כי הפסוק הזה מופיע בנבואת עמוס בין פסוקי הפורענות, ז"ל: "שמעו את הדבר הזה אשר אנכי נשא עליכם קינה בית ישראל. נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל נטשה על אדמתה אין מקימה. כי כה אמר ה' אלקים העיר היוצאת אלף תשאיר מאה, והיוצאת מאה תשאיר עשרה לבית ישראל". ע"כ. אם כן איך אפשר לפסק את הפסוק כמו שפסקוהו בני מערבא, ולהפוך לגמרי את משמעותו?

ביאור נפלא נכתב על כך בספר אמרי-נועם, על מס' ברכות, משמיה דהגר"א זצוק"ל, ז"ל: "תירץ רבינו דתנתי משמע, קללה וברכה. והכי פירושו: נפלה ולא תוסיף לנפול עוד – שתהיה נפילה כל כך גדולה שאי אפשר לנפול עוד, שיהיו בדיוטא התחתונה – אז הוי סימן ל'קום בתולת ישראל'. וזהו שאמרו (חגיגה י"ד.) י"ח קללות קלל ישעיהו את ישראל ולא נתקררה דעתו עד שאמר 'יראהו נער בזקן' (שהיא הקללה הקשה מכולן). וקשה, וכי ישעיהו היה שונא לישראל? אבל למש"כ אתי שפיר, דמקודם לא נתקררה דעתו דלא צפה עדיין לישועה כל זמן שיכולה להיות נפילה יותר גדולה, וכיון שאמר יראהו נער בזקן אז צפה לישועה שהוא דיוטא התחתונה". עב"ל. למדנו מדבריו שהדיוטא התחתונה של הנפילה היא תחילת הקימה, סוף החורבן הוא תחילת הבנין, כי הרי הגאולה וההתרוממות מובטחות הן לישראל, אלא שכל עוד שאפשר לנפול יותר למטה אין הבטחה לתחילת הקימה, ורק אם "לא תוסף קום" כי

נפלה כבר לדיוטא היותר תחתונה – אזי "לא תוסיף לנפול", אלא "קום בתולת ישראל".

**ד.** וזה נראה ביאור דברי ר"ע בגמ' מכות הנ"ל – "עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת". הכוונה היא שכבר הוכשרה הקרקע לקיום נבואת זכריה, כי "שועל יוצא מבית קדשי הקדשים" הוא קיום נבואת אוריה "ציון שדה תחרש" שהוא שיא החורבן. לא רק שאין ביהמ"ק אלא אין אפילו היכן לבנות אותו. וז"ל התוספתא פ"א דברכות: "שאין השכינה חוזרת לתוכה (של ירושלים) עד שתעשה הר שנא' ההר הטוב הזה והלבנון וכו' ואומר: זכור ה' לבני אדם האומרים ערו עד היסוד בה – שעקרו יסודותיה". עכ"ל. ומרן הגרי"ז זצוק"ל נהג לפרש עפ"י את זמירת-שבת "אלקים תן במדבר הר" – שהכוונה היא להר שחרש טורנוסרופוס שהוא ה"מכון" לביהמ"ק. ומכיון שכבר הגיע החורבן עד היסוד, לדיוטא התחתונה לגמרי, מכאן יש לצפות לקיום נבואת זכריה, כי ה"לא תוסיף קום" הוא עצמו ה"מנוף" של "קום בתולת ישראל". ובזה יובן, מדוע לא הסביר ר' עקיבא את פשר שחוקו עד אשר ביקש מהם להסביר את פרש בכייתם, כי אכן ככל שיובן יותר "מפני מה אתם בוכים" כך יובן "מפני מה אתה משחק".

**ה.** ויש דקדוק עצום בדברי הרמב"ם המורה על יחודה של פורענות זו (ציון שדה תחרש) משאר פורעניות שארעו בו ביום, ועל פי דברינו יבואר היטב. ז"ל הרמב"ם (פ"ה מהל' תענית) "ותשעה באב – חמישה דברים אירעו בו. נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ; וחרב הבית בראשונה, ובשניה; ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה וכו' ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל לקיים מה שנאמר ציון שדה תחרש". עכ"ל. מדוע הזכיר הרמב"ם את חרישת ההיכל כענין בפני עצמו – "ובו ביום המוכן לפורענות וכו'" – מדוע לא המשיך את רשימת הצרות בסגנון של "וחרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל". וביותר, "לקיים מה שנאמר ציון שדה תחרש" – משמע שיש בזה ענין ורצון מיוחד (ומדוע לא כתב על לכידת ביתר "לקיים מה שנאמר גדע בחרי אף כל קרן ישראל" – שזה נדרש בגיטין נ"ז. על חורבן ביתר?). מה נשתנתה פורענות זו משאר פורענויות שאירעו בו ביום? אכן יובן היטב על פי הגמ' מכות כ"ד. הנ"ל, וכפי שהסברנו, כי באמת יש לקב"ה ענין מיוחד בקיום פורענות זו של "ציון שדה תחרש", שהרי הקב"ה רוצה להיטיב ואינו רוצה להרע, ומכיון שתכלית הרעה היא עצמה

תחילת הטובה, והנפילה הזאת חשובה – במדה מסויימת – כתחילת הקימה, על כן רוצה הקב"ה ביותר בקיומה של פורענות זו.

ומי שהוא מ"דקי ההרגשה" ימצא ראייה לדברים, ממה שאמרו בתענית כ"ט. – "כשחרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל נגזרה גזרה על רבן גמליאל להריגה וכו'". כי מכיון שדברים גדולים אינם במקרה, כידוע, ישנה סיבה המצדקת את גזרת הריגתו של רבן גמליאל דוקא ביום חרישת הר הבית. ואמנם הוא פשוט, כי מצינו בגיטין (נ"ו:) שה"הצלה פורתא" עליה ביקש רבן יוחנן בן זכאי מאספסיינוס היתה שושילתא דרבן גמליאל (ועוד שני פרטים), ומכאן שחורבן גמור כולל ומחייב אף את הכרתת שושלת הנשיאות. כי הנשיא מאחד ומקבץ את ישראל לעם, וכמ"ש: ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם, ובאין "מקדש" אין "ארץ" ואין "עם". לכן היום בו חרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל, שזה היה שיא הנפילה, הוא היום בו נגזר על נשיא ישראל להריגה.

1. ברכות מ"ח: "הטוב והמיטיב – ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר, דאמר רב מתנה: אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה 'הטוב והמיטיב'. הטוב – שלא הסריחו, והמיטיב – שניתנו לקבורה". עכ"ל. וכתב על זה הרא"ש שם (הובא במ"ב סי' קפ"ט ס"ג) "הטוב והמיטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר, וקבעוה בברכת המזון שכולה הודאה. ואמרין בירושלמי: כשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד שיבוא בן דוד, ולכך סמכוה אצל בונה ירושלים". עכ"ל. דברי הרא"ש סתומים לגמרי, לכאורה, כי מה סיבה היא זו, שהיות שבחורבן ביתר נגדעה קרן ישראל עד ביאת גואל צדק – לכן יודו לקב"ה בסמוך ל"בונה ירושלים" על שלא הסריחו הרוגי ביתר ואף ניתנו להקבר; אין שום קשר בין הדברים, לכאורה. אתמהה.

נראה שכוונת הרא"ש אף היא על דרך זו, שסוף החורבן נידון כתחילת הבנין. אלא שחרישת הר-הבית נחשב דיוטא תחתונה לחורבן בית המקדש, וחורבן ביתר הוא הדיוטא התחתונה של חורבן קרן ישראל. ומכיון שכן מן הראוי לסמוך את "הרוגי ביתר" שהוא סוף החורבן אל "בונה ירושלים" שהוא תחילת הבנין.

אלא שעדיין אין זה מובן, שהרי לא תיקנו את ברכת הטוב והמיטיב על עצם חורבן ביתר והרוגיה אלא על ההטבה המסויימת של "הטוב שלא הסריחו,

והמיטיב – שניתנו להקבר", ואיך זה מתקשר אל בנין ירושלים? אך אדרבא, החסד הזה, דווקא, מבטא ביותר שמסוף הנפילה מתחילה הקימה. הסכת ושמע: המעבר מנפילה לתקומה מוכרח שיכלול בתוכו שני שלבים – סוף החורבן ותחילת הבנין. כמדומה ששני השלבים הללו נרמזו בשתי ההטבות הללו: שלא הסריחו וניתנו להקבר. הא כיצד? המצב הטבעי של הרוגי ביתר היה ראוי להיות – "הסריחו". סרחון זה היה מסמל את המשך הנפילה של קרן ישראל. נראה לומר "שלא הסריחו" – אינו רק חסד פרטי עם הרוגי ביתר, אלא זהו סמל וביטוי לטובתו של הקב"ה עם כנסת ישראל, שנפילתה לא תוסיף. ואילו "ניתנו להקבר" הוא כבר תחילתה של הקימה – "קום בתולת ישראל". שהרי אמרו בברכות דף ט"ו: "מה רחם מכניס ומוציא אף שאל מכניס ומוציא" – שהשאל הוא הרחם של קימת ישראל באחרית הימים. ר"ל, ה"ניתנו להקבר" – אינו הטבה מסויימת עם הרוגי ביתר בלבד, אלא סמל וביטוי להטבתו של הקב"ה אשר זרע והתחיל להצמיח מעפר את בתולת ישראל. הקבורה הזאת אשר על ידה מתעכל הבשר ונרקבות העצמות, אשר נראית כסוף המפלה – היא עצמה תחילתה של הקימה. על כן מובן היטב שסמכו את ברכת "הטוב והמיטיב" שעל הרוגי ביתר אשר בהריגתם נשלם החורבן והתחיל הבנין – אל ברכת "בונה ירושלים".

ומובן מאד מדוע נתקן דוקא הסגנון של "הטוב והמיטיב" להודות על הרוגי ביתר. שהרי אמרו בפסחים דף נ'. שלעתיד לבוא יברכו על בשורות רעות "ברוך הטוב והמיטיב", ופי' הצ"ח: שהכוונה היא על הבשורות שנדמו כרעות בעוה"ז ויתבררו כטובות בעוה"ב. ונמצא שהברכה הזאת נתקנה להודות על הנראה כרע והוא באמת טוב, וזהו בעצם מצב הקבורה שנראה כאפיסת החיים המוחלטת שאפילו הבשר גידים ועצמות כלים ואינם, ובאמת זו הזריעה המולידה חיים חדשים. ז"ל הרמח"ל דעת תבונות סי' ק"ל – "וישראל בגלות הורידם עד עפר, שנא' בהם: 'במחשכים הושיבני כמתי עולם' וכו', אבל מניחם הוא להצטרף בכור הנסיונות של הצרות הרבות והרעות, אחר ישובו ויפרחו כגפן ויצמחו מחדש כארץ תוציא צמחה וכגנה זירועיה תצמיח, והזרעונים עצמם ראייה לדבר שהם מתקלקלים תחת הארץ אך לא מתבטלים כליל, על כן מעפר יחזרו ויצמחו". עכ"ל. וביאר שם הגר"ח פרידלנדר בהערותיו, שדוקא כאשר הזרע קרוב לרקבון גמור אז נובט ממנו צמח חדש. והם הם הדברים.



**ז.** ויבואר היטב מאד לשון: "עקיבא ניהמתנו, עקיבא ניהמתנו" שהשיבו חכמי ישראל לר"ע. כי ידוע בשם הגאון הר"ר יצחק הוטנר זצ"ל שבלשון הקודש לא יתכן שמלה (תיבה) תשמש לשני מובנים שונים לגמרי זה מזה, אלא מוכרח שיהיה להם שורש אחד ומכנה משותף. והנה המושג "נחמה" משמש לשתי משמעויות שונות, לכאורה. א. לשון עידוד והפחת תקוה, כמו – "ויקומו כל בניו ובנותיו לנחמו. ב. לשון חרטה, כמו – "ניחמתי כי עשיתי את האדם", "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו". ואכן שורשן של שתי המשמעויות הוא אחד, כי "נחמה" פי' היפוך המבט, חרטה מתפישת הענין ב"עין-רעה" כחורבן, אל תפישתו ב"עין-טובה" כהכשרת הבנין. שינוי היחס, מראיה מקומית-שטחית של אסון, למבט כללי-פנימי יותר אמיתי – היא מקור העידוד והתקוה. כי באמת אין רע כלל, והכל – ממש הכל – מוביל ומאפשר ונחשב לטוב, כי מפי עליון לא תצא הרעות. ברוך הטוב והמיטיב. ואכן ז"ל הרמח"ל בדעת תבונות אות נ"ד – "שאינ לך מעשה קטן או גדול שאין תוכיות כוונתו לתיקון השלם, וכענין שאמרו: כל מאי דעבדין מן שמיא – לטב. והם הם דברי הנביא "אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני" – כי יודיע הקב"ה דרכיו לעתיד לבוא לעיני כל ישראל איך אפילו התוכחות והיסורים לא היו אלא הזמנות לטובה והכנה ממש לברכה, כי הקב"ה אינו רוצה אלא בתיקון בריאתו וכו". עכ"ל. הנחמה הזו, המבט המהופך על הרע כעל טוב הוא שמאפשר את ה"אודך" על ה"אנפת בי", "ישוב אפך" אחור ויתברר כי כלל לא היה חרון-אף.

זהו שאמרו לו, חכמי ישראל לר"ע: "עקיבא ניהמתנו, עקיבא ניהמתנו". כי על הרעה הזאת שהיא תכלית הנפילה לדיוטא הכי תחתונה מתאים יותר מן הכל לשון "נחמה", כי היא עצמה תחילת הקימה. ואולי יוסבר בזה כפל הנחמות, כי מכיון שניהמתנו להתחרט ממבטנו – לראות בדיוטא האחרונה של נפילה את הדיוטא הראשונה של הקימה, ניהמתנו בעידוד ותקוה, כניחומם של אבלים.

**ח.** עכשיו יובן מאד מדוע אנו מקילים מחומר האבילות בשעה שראויה להחשב שיא החורבן – אחר חצות היום עת הציתו אש במקדש; דוקא אז אנחנו מתעטפים בטלית ומתעטרים בתפילין וקמים מן הארץ – להראות נחמה באבלנו. כי באותה שעה שנשרף ההיכל ונפלה בתולת ישראל לקרקעית התהום, נפילה שבדרך הטבע אין ממנה תקומה (ולא תוסיף קום, ח"ו) בזו השעה

נולד המשיח (אגדה רווחת בעם) והועמד היסוד לשיבת-ישיבת זקנים וזקנים  
ברחובות ירושלים (קום בתולת ישראל). זו גם הסיבה שאנו אומרים אז, ודוקא  
אז, את תפילת "נחם".

## מאמר י"ד

# חורבן ירושלים בשביל שחללו בה את השבת

**א.** שבת קי"ט: – "אמר אביי: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה  
את השבת, שנא' – ומשבתותי העלימו עיניהם ואחל (לשון חולין וחילול)  
מתוכם". עכ"ל. ושם בהמשך הגמ' נקבו אמוראים עוד סיבות לחורבן ביהמ"ק,  
וכולם דיברו בלשון "לא חרבה ירושלים אלא בשביל וכו'" (עיין מהרש"א).  
ותלו שם את חורבן ביהמ"ק ב – ביטול קריאת שמע שחרית וערבית, ביטול  
תינוקות של בית רבן, העדר בושת-פנים זה מזה, השוואת קטן וגדול, במה שלא  
הוכיחו זה את זה, בשביל שביזו בה תלמידי חכמים, בשביל שפסקו בה בעלי  
אמנה. ובמקומות אחרים בש"ס תלו את חורבן ירושלים בעוד סיבות. ואם כן  
נראה ש"חילול שבת" אינו כי אם אחד מן הגורמים שהביאו לחורבן ירושלים,  
וכמו כן יש עוד כמה וכמה עבירות שאף הן מהוות סיבות "בלעדיות" לחורבן  
ירושלים; כן היה נראה לפום ריהטא. אך בדברי ספר "כד-הקמח" לרבנו בחיי  
מבואר אחרת, חילול שבת הוא אכן הסיבה העיקרית לחורבן בית המקדש  
וירושלים. ז"ל בערך "שבת" – "מצינו בבית ראשון שהיה בידם עבירות הרבה:  
עבודה זרה, שפיכות דמים, גזל, לשון הרע ועוון אשת איש וכו' ואעפ"כ לא  
תלה הכתוב חורבן בית המקדש אלא על חילול שבת. הוא שאמר ירמיהו: 'כה  
אמר ה' וגו' ואם לא תשמעו אלי לקדש את יום השבת ולבלתי שאת משא ובא  
בשערי ירושלים ביום השבת והצתי אש בשעריה ואכלה ארמנות ירושלים ולא  
תכבה' וכו'. והנה התבאר בפר' זו כי תלה החורבן בשמירת יום השבת ושתק  
ירמיה הנביא משאר עבירות שבידם ולא הזכיר אלא ענין השבת, והודיעם מפי  
ה' יתברך שאם ישמרו השבת 'וישבה העיר הזאת לעולם', ואם לא ישמרוה  
'והצתי אש בשעריה' וכו'. וראויה מצות שבת שיתלה קיום בית המקדש על

שמירתה וחורבן בית המקדש על חילולה, לפי שהוא אמצעות העולם וכן השבת אמצעי וכו', ומצינו שהבטיח הקב"ה לעתיד שכל גדול למחזיקים במצות שבת וכו' שיזכו להקריב קרבנות בביהמ"ק ולהתפלל שם ושיקבל תפילתם והוא שאמר על הסריס והנכרי והביאותים אל הר קדשי וגו'". עכ"ל. הרי לנו שהחשיב רבנו בחיי את חילול שבת כסיבה עיקרית מן הכל לחורבן ירושלים והמקדש, ומן הסתם, מן הטעם הזה הוזכר חילול שבת ראשון, ברשימת הסיבות בשבת קי"ט: [והדבר צריך ביאור, כי הרי בגמ' משמע שהיו עוד סיבות לחורבן ירושלים והמקדש, ומה כוונת הנביא ירמיהו שהתעלם מכל שאר הסיבות ולא הזכיר אלא את חילול השבת? פתרון חידה זו נמצא בדברי האבן-עזרא יתרו כ', ח', ז"ל: "וראינו בירמיהו שהחמיר במצות השבת ואמר מפורש שאעפ"י שנגזרה גזרה על ירושלים שתחרב, אם ישובו ישראל לשמור השבת כאשר צו לא יגלו ממקומם ויעמדו בירושלים כסאות מלכות בית דוד". עכ"ל. משמע מדבריו שאמנם סיבות הרבה היו לחורבן, אך אף אם תתבטלנה מקצתן לא תתבטל גזירת החורבן. מה שאין בו "שבת" אם היו שבים ישראל לשמור את השבת לא היו גולים ממקומם אלא היו עומדים בירושלים כסאות מלכות בית דוד. על כן תלה הנביא ירמיה את חורבן המקדש וירושלים דוקא במצות השבת. והבין.]

**ב.** הנהגתו של הקב"ה היא להעניש ב"מידה כנגד מידה". על כן אך מישרים נשפוט אם נמצא הקבלה בין השבת ושמירתו לבין המקדש והעבודה בו, אשר היא הנותנת שחילול שבת מקדושתה יגרום לחילול המקדש מקדושתו. [משהו מן ההקבלה נזכר כבר בדברי כד הקמח הנ"ל.]

**ג.** על ההקבלה בסממנים החיצוניים בין המקדש ומקדשיו לבין השבת ומקדשיה עמד בספר "שבת מלכתא" להגה"צ הר"ר שמשון דוד פינקוס זצ"ל, ונזכיר חלק מהם בקיצור.

מתפקידיו העיקריים של בית המקדש – לכפר על העוונות והחטאים. וכן בשבת: "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' שני מלאכי השבת מלווין לו לאדם ומניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו: 'וסר עוונך וחטאתך תכופר'" (שבת קי"ט:).

במקדש היתה מנורה להאיר את הבית, והקטירו בו קטרת כדי לבשמו בריח טוב. וכן בשבת מדליקים נרות, ונהגו להתבשם בריח טוב של הדסים (שבת ל"ג:). ושושנים (ויקרא-רבה כ"ג, ו').

במקדש היתה אכילת מזבח בקומץ מנחות חמץ ומצה, ובבשר הקרבנות, וניסוך היין על גבי המזבח, וכמו כן אכילת הדיוט בלחם ובשר משלחן גבוה. וכן בשבת צריך לסעוד בפת ובבשר וקידוש על יין. ומזונותיו של אדם קצובים חוץ מהוצאות שבת, הרי שסעודות שבת הן משלחן גבוה.

בגדי כהונה שבמקדש היו ל"כבוד ולתפארת". וכן בשבת נצטוונו: "וכבדתו – שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". וילפינו דין החלפת בגדים, מבגדי חול לבגדי שבת, מהחלפת בגדים במקדש מעבודת הוצאת הדשן לעבודת קיטור וניסוך (שבת קי"ד – מהרש"א).

רחיצת ידים ורגליים במקדש חובה מן התורה, ומדרבנן הוסיפו טבילה. וכן בשבת מעיקר הדין רחיצת פניו ידיו ורגליו, ויש ענין ומנהג בטבילה.

במקדש היתה שירת וזמרת הלויים על הקרבנות. ובשבת – זמירות בסעודות שבת, על השלחן הדומה למזבח.

במקדש היתה מצות "מורא" – "ומקדשי תיראו". וכמו כן בשבת – אימת שבת על עם-הארץ ובשבת אינו משקר (ירושלמי פ"ד מדמאי). ולשיטת היראים הושווה מורא שבת למורא מקדש מן התורה – "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" – "תיראו" קאי גם על שבת.

אף אנו נוסיף:

ביהמ"ק נקרא "משוש כל הארץ", ועל שבת אמרו: "וביום שמחתכם – אלו שבתות".

המקדש קרוי "אורו של עולם" (ב"ב ד') ועל שבת אמרו במד"ר פר' בראשית – "אינו דומה מאור פניו של אדם בשבת כמו שהוא דומה בחול".

המקדש הוא "מקור הברכה" כמ"ש בנבואת חגי (פ"ב ט"ו – כ') וכן על שבת נאמר שהיא מקור הברכה ומינה מתברכין כולו יומין (ספרי פר' בהעלתך).

**ד.** בספר "שבת-קדש קדשים" לגה"צ הר"ר מנחם לנג שליט"א, ג"כ דן בהשוואה שבין המקדש לבין השבת. סממני ההשוואה בין מקדש לבין שבת שצוינו בדבריו מקרבים אותנו להבנת מהותה של ההקבלה ביניהם, ואלו הם:

"אם שמרתם נרות שבת אני מראה לכם נרות של ציון, שנא' – והיה בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות, ואיני מצריך לכם לראות באורה של חמה אלא בכבודי אני מאיר לכם" (ילקוט שמעוני פר' בהעלתך).

המקדש הוא הקדוש שבמקומות, ובו מקום הקרוי "קדש הקדשים". וכן שבת הוא הקדוש שבזמנים ("וקדשתו מכל הזמנים") והוא קרוי באגרת הגר"א ובדברי השל"ה (מסכת חולין, פרק תורה אור, ד"ה "עתה אפרש") "קדש קדשים".

על המקדש אומרים "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו", וכן על שבת (בברכת "רצה והחליצנו") "השבת הגדול והקדוש הזה". ומן הסתם שניהם קרויים כן על שם שמו הגדול והקדוש של הקב"ה – המתגלה בהם.

ובדברי ה"יערות דבש", שהביא שם, מפורש יותר – "ולכן בכל מקום שמשמרים שבת כראוי יש קדושת ושריית שכינה. ולכן מאד יש להזהר בשבת בעסקיו ודבריו וענייניו – כעומד לפני ה', ועיני ה' תמיד בו". עכ"ל. וגם במקדש היה "יראה כל זכורך", ו"יראה כל זכורך" את פני האדון ה'.

**ה.** בסגנון שלי ייאמרו הדברים כך: ההתגלות המירבית והמיטבית של הקב"ה תהיה בעולם הבא – "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". כאשר יושגב ה' לבדו ביום ההוא בעולם שכולו טוב ישיגו הצדיקים את כבודו ויתענגו על השגה זו; "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". המשותף בין מקדש לבין שבת הוא בכך שגם המקדש וגם השבת הם צוהר להביט בעדו אל האור הגדול של: "ונוגה כאור תהיה", זיו השכינה אשר יאותו הצדיקים לאורו. גם נרות של ציון וגם נרות של שבת הם קרני "אורו של עולם" הבוקעות מן הגניזה בעולם הזה ביום הזה. והבן.

צד השווה הזה שבין מקדש לבין שבת בהם האדם "כעומד לפני ה' ועיני ה' תמיד בו" הוא הסיבה שנתקיים בדור החורבן הפסוק: "ומשבתותי העלימו עיניהם ואחל מתוכם" – מדה כנגד מדה.

**ו.** את ההבחנה ביחוד ה', כבודו וטובו, אשר במקדש – לא אפרט במאמר זה; הלא היא כתובה על ספרי זה זעיר פה וזעיר שם, ובכמה מאמרים מספרי

"שיר-ורננים" ו"יצפנני-בסכה". אך כדי להתרשם עד כמה "שבת-קדש" היא מעין "היום ההוא" אבקש מן הקורא ללמוד בעיון את המאמר הבא – "לדעת כי אני ה' מקדשכם". אעפ"י שאינו ממש מעניינו של ספר זה, זהו מאמר מצויין ביופיו ואמיתתו ומשלים מאד את אשר נתפרש במאמר זה.

## מאמר ט"ו

# לדעת כי אני ה' מקדשכם

הסיבה למה שנכתב בספר זה מאמר אודות "שבת-קדש" – נתפרשה במאמר הקודם.

**א.** ויאמר ה' אל משה לאמר. ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתתי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם (כי-תשא ל"א, י"ג).

על פסוק זה דרשו במסכת שבת דף י': כך: "לדעת כי אני ה' מקדשכם – א"ל הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמח, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם (להודיעם אני בא שאני רוצה לקדשם). מכאן אמר רשב"ג: הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו. מאי עביד ליה? אמר אביי: שאיף ליה משחא (ישפשפנו בשמן בין עיניו, דבר הנראה, שתשאלנו אמו מי עשה כן, ויאמר לה התינוק פלוני עשה וגם פת נתן לי) ומלי ליה כוחלא (נותן לו כחול סביב עינו). והאידנא דחיישינן לכשפים (שתחשדנו שכשפו) מאי? אמר רב פפא: שאיף ליה מאותו המין. איני, והאמר רב חמא ברבי חנינא: הנותן מתנה לחבירו אין צריך להודיעו, שנא' – ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו. לא קשיא, הא במילתא דעבידא לאגלויי (מי נתנו לו) הא במילתא דלא עבידא לאגלויי. והא שבת דעבידא לאגלויי? מתן שכרה לא עביד לאגלויי (והוא הודיעם על ידי משה, בעל פה, מה שכרם). עכ"ל הגמ'.

"מתן שכרה" של שבת הוא העולם-הבא, כי שכר מצוות בהאי עלמא ליכא. וכן פירש המהרש"א, ז"ל: "למסקנה וכו' מתנה טובה היא שבת דעולם-הבא

שכולו טוב ושבתי, והיינו בבית גנזי, על שם שהוא רב טוב הצפון לצדיקים לעוה"ב שנאמר בו: עין לא ראתה וגו'". עכ"ל. ואכן ה"חפצא" של עוה"ב הוא "אני ה' מקדשכם", כמ"ש חז"ל עה"פ "והתקדשתם והייתם קדשים – קדשו את עצמכם למטה ואני אקדש אתכם למעלה לעולם הבא" (שמיני י"א, מ"ד – רש"י). נמצא פי' הפסוק "לדעת כי אני ה' מקדשכם" למסקנה: – לך והודיעם על המתנה טובה של עולם-הבא שאני רוצה ליתן לישראל.

והנה בהוא-אמינא הבינה הגמ' שהמתנה עליה נתבקש משה להודיע היא "שבת דעולם הזה", וקרי ליה "אני ה' מקדשכם", כי גם בעוה"ז מקדש הקב"ה את ישראל ביום השבת, וכמ"ש במכילתא: "כי קדש היא לכם – מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל". עכ"ל. אך יש כאן קושי גדול, כי נראה לכאורה שבהוא-אמינא טעתה הגמרא מכל-וכל על איזה מתנה דברה הברייתא, כי היא דברה על עוה"ב והגמ' חשבה שהיא מדברת על שבת דעוה"ז; זה דוחק. גם צ"ע הלשון "מתן שכרה לא עביד לאגלויי" – כי אם המתנה שעליה מדובר לפי המסקנה היא ה"עולם-הבא", מדוע הוא קרוי שכרה של שבת, הרי כל המצוות משתלם שכן בעולם הבא? ועיקר הקושי הוא בפסוק, כי איך יתכן שתחילת הפסוק – אך את שבתתי תשמרו וגו' – מדברת על שבת דעוה"ז, ואילו סוף הפסוק – לדעת כי אני ה' מקדשכם – מדבר על נושא אחר לגמרי, על עולם הבא; זה כלל לא ניתן להאמר.

גם מה שפירש רש"י: "והוא הודיעם על ידי משה בעל פה מה שכרה" – קשה מאוד להבין. כי על עצם מציאות העוה"ב כשכר המצוות המתקיימות בעוה"ז – בודאי ידעו ישראל עוד מזמן האבות, שהרי זו תכלית כל הבריאה. ואם כוונת רש"י לומר שמשה תיאר להם והמחיש מהו עולם הבא והאיך מתענגים בו – את זה לא שייך להודיע בעל-פה, וכמ"ש חז"ל: "כל הנביאים לא נתנבאו אלא על ימות המשיח, אבל עוה"ב – עין לא ראתה אלקים זולתך" (ברכות ל"ד:). וביותר קשה שמן הפסוק משמע שהשבת עצמה (או שמירתה) היא שתודיע לישראל שהקב"ה מקדשם (בעוה"ב), וכמ"ש: "אך את שבתתי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם", ואילו ברש"י משמע שמשה הוא שיוודיעם על מתן שכרה בעוה"ב. אתמהה.

ויעויין עוד במסכת ביצה דף ט"ז. – "א"ר יוחנן משום רשב"י: כל מצוות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסיא חוץ משבת שנתן להם בצינעא, שנא' – ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם. אי הכי לא ליענשו נכרים עלה (פי' –

המהרש"א: ואמאי גוי ששבת חייב מיתה). שבת נמי אודועי אודיענהו, מתן שכרה לא אודיענהו. עכ"ל. משמע שאת שכר שאר המצוות אין הנכרים מופקעים מלדעת, משא"כ בענין שכר שבת, בזה יש הפרש בין נכרים לבין ישראל, שלישאל הודיע הקב"ה את מתן שכרה (והיינו עוה"ב, כמ"ש המהרש"א בשבת דף י'): ולא לנכרים. והדברים מקבילים ותואמים לסוגיא בשבת הנ"ל (שגם היא מופיעה במסכת ביצה שם). אבל אנחנו לא נדע, לפי שעה, במה מתבטא הדבר ששכר שבת שונה משכר שאר המצוות (שגם הן משתלמות רק בעוה"ב) ומדוע דוקא עליו נכון לומר שהוא ניתן בצינעא ואין לנכרים תפישה בו.

**ב.** סוד הענין גנוז הוא בדברי מדרש אותיות דר"ע (הובא במכתב מאליהו ח"ב עמוד 13) ובאורו נראה אור לישב את כל הערותינו באר היטב. [ואף רש"י לזה נתכוין, כמו שנבאר].

ז"ל המדרש: "בשעת מתן תורה קרא הקב"ה לישראל, ואמר להם: בני, מקח טוב יש לי בעולם ואני נותן אותו לכם עד עולם אם תקבלו את תורתי ותשמרו את מצוותי. משיבים ישראל ואומרים לפניו: רבש"ע, איזה הוא מקח טוב שאתה נותן לנו אם נשמור את תורתך? משיב הקב"ה ואומר: זה העולם הבא. משיבים ישראל ואומרים: רבש"ע, הראנו דוגמא של עוה"ב. משיב הקב"ה ואומר להם: זה שבת שהוא אחד מששים של עוה"ב שכולו שבת. עכ"ל. "אחד מששים" פירושו "נותן טעם"; המינימום שעדיין יש בו "טעם" מן המושג שאותו הוא בא ליצג. [השווה: שינה הוא אחד בששים ממיתה, אש של עוה"ז היא אחד בששים מאש של גיהנום, ועוד]. הוי אומר ששבת הוא אות ודוגמא, מטעמת של העולם הבא; וכמ"ש בזמירות-שבת: "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה".

ולענ"ד, מה שאומרים במוסף של שבת: "טועמיה חיים זכו" – אין הכוונה לטועמי תבשיליה של שבת, לא מערב שבת ולא בשבת, כי לא נזכרו כאן התבשילים. וגם מהי המדה כנגד מדה לזכות בחיים עבור טעימת התבשילים? אלא הכוונה היא שאלו שטועמים את טעמה האמיתי של השבת, בהיותם שומרי שבת כראוי, אות היא להם שהם בני עוה"ב. ויש להוסיף שגם אלו שאינם זוכים לטעום טעם שבת, השבת היא להם בבחינת "ריחא מילתא" מעולם האמת, ומן הסתם מהאי טעמא אין עם-הארץ משקר בשבת (רמב"ם פ"ב מהל' מעשר).



וב"מעין-שבע" אנו אומרים: "המניח לעמו ביום שבת קדשו כי בם רצה להניח להם". ואינו מובן מאי קמ"ל הסיפא – כי בם רצה להניח להם – הרי ברור שאילולא שרצה להניח לעמו לא היה מניח להם. אכן הכוונה היא, המניח לעמו ביום קדשו בעולם הזה, כי בם רצה להניח להם לעוה"ב, ועל כן נתן להם את מנוחת השבת בעוה"ז כמטעמת ל"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים" (תמיד ל"ג:).

ותוסבר היטב גם מליצת שחרית של שבת: "ולא נתתו ה' אלקינו לגויי הארצות". כי "גויי הארצות" הוא כינוי לאלו שכל עולמם הוא בארץ – בעולם הזה, ולפיכך אין סיבה ליתן להם את השבת שהיא חלון-ראווה לעולם השמימי, לעולם הבא שאינו שלהם. רק ישראל שעליהם נאמר: "כל ישראל יש להם חלק לעולם-הבא וכו' לעולם ירשו ארץ" – להם ניתנה מתנת השבת. וואולי זהו הטעם שגוי מופקע משמירת שבת יותר משמירת מצוות – גוי ששבת חייב מיתה – כי אין הוא בן עולם הבא. ומן הסתם הטעם לכך שה"דוגמא" של עולם-הבא היא דוקא בשבת, הוא מפני שבשבת בראשית נברא עולם-הבא. ומניין? מה שאמרו בב"ר – "ומה נברא בו לאחר ששבת? שאנן ונחת שלוה והשקט"; כפי הנראה הכוונה היא לעולם הבא שהוא שבת ומנוחה לחיי עולמים.

**ג.** אחר הקדמת מדרש זה, ומה שבנינו על גביו, נחזור ונפרש את פשוטו של מקרא שעליו נסובו דברי הגמרא: "אך את שבתתי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם". הכוונה היא שהשבת היא אות וסימן, "נותן-טעם" של עוה"ב. כי קדושת השבת הנטעמת לשומריה, מנוחתה, הכבוד והעונג הנרגשים בה, מאור פניו של אדם בשבת, וכל אשר נכלל במושג "שבת קדש" – הם "מעין עולם הבא"; על ידם ידע האדם אשר יזכה לחוות אותם בתפישה חושית – "כי אני ה' מקדשכם". שים לב, לא שהרישא דקרא איירי בשמירת שבת בעוה"ז, והסיפא איירי בהודעה על מתנת העוה"ב. אלא שמירת שבת קדש בעוה"ז היא עצמה ההודעה כי אני ה' מקדשכם בעולם הבא (ומש"כ רש"י שמשא הודיע לישראל בעל-פה את מתן שכרה של שבת, כוונתו לומר שהודיעם בע"פ שהקדושה הנרגשת להם בשבת היא הקדושה של "מעין עולם-הבא"). גם בגמרא לא נתחלף הנושא. צדקה הגמ', גם בהוא-אמינא, במה שחשבה שהמתנה היא שבת בראשית ושמירתה בעולם הזה, אלא שהגמ' הבינה שקדושת שבת בעוה"ז היא עצם המתנה ולזה נתכווין הפסוק: "לדעת כי

אני ה' מקדשכם". ועל זה שאלה הגמ' שזה עביר לאגלויי ואמאי צריך משה להודיע זאת מראש לישראל. ותירצה הגמ' שמתנת שמירת שבת קדש בעוה"ז היא "נותן טעם" למתנה גדולה ממנה – העוה"ב, שהוא תכלית הקדושה, ועליו קאי סיפא דקרא.

ולזה נתכוונו בגמ' ביצה הנ"ל שמתן שכרה של שבת, בשונה משאר מצוות, ניתן רק בצינעא. הצינעא האמורה כאן היא שמירת השבת אשר גויים הופקעו ממנה (גוי ששבת חייב מיתה) כי רק מי שישמור שבת כראוי יטעם ויחוש מעין קדושת עוה"ב. אין כדוגמת זאת בשאר מצוות. וממילא מובן שגוי שאינו בן עוה"ב, וגם אין הוא "שומר-שבת", אין לו שום אפשרות להוודע ממהות מתן שכרה של שבת. לזה נתכוון הפסוק אשר הובא שם – "ביני ובין בני-ישראל אות היא לעולם". ומאי דקרי לה "מתן שכרה" של שבת, אף שעוה"ב הוא שכר כל המצוות, מפני שהנותן-טעם הנרגש בשבת הוא בעיקר מן העולם-הבא של מצוות השבת, כמובן.

והבן כי בזה נתיישבו היטב כל שאלותינו. אך עלינו להוסיף דבר פשוט, בגמ' בשבת מדובר על "מתנה טובה", ואילו במדרש הנ"ל מדובר על "מקח טוב". אכן פשוט הדבר שהיינו הך, כי שכר המצוות יש בו גם גמול (מקח) וגם חסד (מתנה) וכמ"ש: "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו".

**ד.** ויש לי להוסיף נופך על דברינו. הבאנו את מה שדנו בגמ' שבת הנ"ל, איך יודיע נותן הפת לאמו של התינוק שהוא נתן פת לבנה. הגמ' הציעה לנותן הפת שישפשף את בין-עיניו של התינוק בשמן ויכחול סביב עיניו, אך מחמת הבעיה של "חיישינן לכשפים" יעצה הגמ' לנותן הפת עצה אחרת – למרוח על התינוק מן הממרח שעל הלחם, כדי שידעו אביו ואמו שהוא אוהבם. וכל מי שאוזנו קשובה לדברי אגדה מתפלא מאד על שנזקקה הגמ' למשא-ומתן הזה, וכי זו "בעיה" של הגמ' איך יודיע נותן המתנה להורי התינוק על מתנתו? יודיע איך שיודיע, במכתב או על ידי שליח; אין זו אלא בעיה טכנית שהאדם יודע לפתור אותה בעצמו. אתמהה. כך נראה לי לבאר את הענין: בכל מתנה נכללות בעצם שתי מתנות – העונג המתאפשר למקבל מהשתמשותו בחפץ הניתן לו, והכבוד המתבטא בעצם הנתינה הנובעת מתוך יחס של חיבה והחשבה. במקרה של נותן הפת לתינוק גם מקבלי המתנה הם שנים, התינוק קיבל את העונג והוריו את הכבוד. יתכן שהשמן הנמשח בין העינים (אילולא הבעיה של

כשפים) מסמל את העונג, כי הסיכה היא לתענוג. והכחול מסמל את הכבוד, כי ה"כחילה" היא ליופי להוסיף נוי והדר. על כן בחרה הגמ' בצורת הודעה שעל ידי שמן וכחול – לרמז על מתן העונג והכבוד שבמתנת הפת לתינוק ולהוריו. אך מה היא המשמעות של "שאיף ליה מאותו המין" למסקנת הגמ'? יתכן לומר, שכיון שמקורו של ה"צריך להודיעו" הוא מהודעת הקב"ה לישראל את מתנת השבת של עולם-הבא, והודעת הקב"ה לישראל היתה על ידי "שאיף ליה מאותו המין", כי קדושת השבת בעוה"ז היא מעין קדושת עוה"ב, וכמו שנתבאר, על כן נקטה הגמ' בעצה של "שאיף ליה מאותו המין". והבן.

**ד.** גם לביאור הגמ' ביצה ט"ז. הנ"ל, נוכל להוסיף חן אם נצטט את תירוצה השני של הגמ' שם ואת פירושו של רש"י עליו. הנני חוזר שוב על דברי הגמ' – "כל מצוות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסיא חוץ משבת שנתן להם בצינעא, שנא' – ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם. אי הכי לא ליענשו נכרים עליה? שבת נמי אודועי אודעינהו, מתן שכרה לא אודעינהו. ואי בעית אימא מתן שכרה נמי אודעינהו, נשמה יתירה לא אודעינהו, דאמר רשב"ל: נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו וכו'". עכ"ל. פרש"י: "נשמה יתירה – רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו". עכ"ל. שני התירוצים הללו מסכימים לדבר אחד: האות של שבת לא ניתן לעכו"ם; לזה נתכוין הפסוק "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם". לענ"ד, לא נחלקו אלא במשמעות דורשין, אם מיעט אותם הפסוק מן הנמשל או מן המשל! אם בא הפסוק לציין שהעכו"ם הופקעו מן קדושת העולם-הבא הקרוי מתן שכרה של שבת (ולכן לא ניתן להם אות) או מן קדושת השבת (על ידי הנשמה יתירה) שהיא המאפשרת את טעימת ה"מעין עוה"ב". [הרגש קדושת השבת בא לידי ביטוי במה שאין נפשו של אדם קצה בשבת באכילה ושתיה, כי האכילה והשתיה הללו אינן מגושמות כאכילה ושתיה של יום חול]. במסכת שבת דף קי"ט. מסופר – "א"ל קיסר לרבי יהושע בן חנניא: מפני מה תבשיל של שבת ריחו נודף? אמר לו: תבלין אחד יש לנו ושבת שמו שאנו מטילין לתוכו וריחו נודף. אמר לו: תן לי ממנו. אמר לו: כל המשמר את השבת מועיל לו ושאינו משמר את השבת אינו מועיל לו". עכ"ל. ומה הכוונה? אכן במסכת ברכות (מ"ג:) אמרו: "איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף הנהנה ממנו – זה הריח". וממילא משמע שתבשיל של שבת ריחו נודף מפני

שהנשמה נהנית ממנו. ומכיון שרש"י פירש (ביצה ט"ז.) שההנאה הרוחנית מן האכילה (אין נפשו קצה) זהו הביטוי של הנשמה היתירה השוכנת באדם בשבת, ולמדו זאת מן הפסוק "ביני ובין בני ישראל", ובפסוק אחר נאמר: "אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם" – הרי למדנו שה"אות היא ביני וביניכם" מותנית ונובעת מן שמירת השבת, כי מי שלא שומר שבת לא שייך שיהיה בכלל ה"טועמיה חיים זכו". וזהו שאמר ריב"ח לקיסר: "כל המשמר שבת מועיל לו ושאינו משמר שבת אינו מועיל לו".

**ו.** העולם אומרים: כשהולכים בדרך המלך פוגשים הרבה אנשים. ומכיון שהרגשתי שהדברים שנכתבו כאן הם לאמיתה של תורה, הבטתי סביבותי בספרים העוסקים בעניינה של שבת-קדש, ואכן מצאתי את שאהבה נפשי. בספר "שבת – קדש קדשים" שחיבר הר"ה ג' ר' מנחם לנג שליט"א הביא מאמר חז"ל: "נובלות עולם הבא – שבת", וכעין זה הביא שם מספר כד-הקמח בשם המדרש, ועוד. והעולה על כולם הוא לשון המכילתא על הפסוק הנ"ל בפר' כי-תשא: "כי אני ה' מקדשכם – לעולם הבא, כגון קדושת שבת בעולם הזה, נמצינו למדין שהוא מעין קדושת עולם-הבא, וכן הוא אומר: מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת". עכ"ל המכילתא. נראה להדיא שפירשה את הפסוק כדברינו; וכן הביא שם מן המלבי"ם (שם) שפירש את הגמ' שבת הנ"ל כדברינו, וברוך שכוונתי.

ופרט נוסף נתברר לי מדברי המד"ר (י"א, י"א) והוא משלים את ה"תמונה". לא רק לצדיקים ששומרים שבת כראוי מהווה שבת חלון ראווה לעולם-הבא, אלא גם לרשעים שאינם שומרים אותה היא משמשת כדוגמא לעולם הבא שלהם. ז"ל הב"ר: "כי בו שבת מכל מלאכתו – אע"ג דאת אמר כי בו שבת מכל מלאכתו, ממלאכת עולמו שבת, ולא שבת לא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים, אלא פועל עם אלו ועם אלו; מראה לאלו ולאלו מעין דוגמא נטורין שלהם (דוגמת שכר ועונש השמור להם)". עכ"ל. ואכן כן הוא, הרשעים מרגישים רע ביום השבת. הם סובלים מקדושת השבת בעת שהם שובתים ממלאכה, אין להם "ריפוי בעיסוק" שיסיח את דעתם מסבל נשמתם.

**ז.** והנני מפרט עכשיו את פרטי ההקבלה בין שבת בעולם-הזה לבין שבת בעולם-הבא, כדי שנבין יותר מדוע ראוי יום השבת להחשב מעין עולם-הבא. יש להשוואה זאת כמה אנפין, והנני כולל בדברי מכאן ואילך גם מדברי ספר "שבת – קדש קדשים".

**שביתה ומנוחה:** הגדרת העוה"ב, בסוף מסכת תמיד, היא: "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים". ואין הכוונה למנוחה של מחדל והעדר, כי הרי אמרו בסוף מסכת ברכות: "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, שנא' – ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון". אלא הכוונה לשביתה ומנוחה מעסקי הגוף והעוה"ז. ואף בשבת-בראשית נצטוונו לשבות בו ולנוח בו. וכשם שבעוה"ב השביתה והמנוחה מעסקי עוה"ז היא מוחלטת, כך גם בשבת בעוה"ז דרשו חז"ל שיהיה בעינינו כאילו כל מלאכתנו עשויה, שאף לא נהרהר אחר מלאכה (רש"י יתרו כ', ט'). ואילו בעסקי הנשמה, כמו בעוה"ב כך גם בעוה"ז, המנוחה הוא מלאת תוכן וישות: מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח (מנוחה של שבת).

**כבוד ועונג:** עניינו של עולם הבא הוא מתן שכר לצדיקים עבור מצוותיהם. ומהו השכר? כבוד ועונג! שכן הוא לשון הגמ' – "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה" (ברכות י"ז.). עטרותיהם בראשיהם – זהו כבוד, ונהנים מזיו השכינה – זהו עונג. ומהאי טעמא רודף האדם בפרוזדור העוה"ז אחר כבוד ועל עונג ותו לא, כי לכך נוצר; אלא שהוא מחליף עולם נצחי בעולם חולף. על כן, בשבת שהוא מעין עוה"ב נצטוונו על כבוד ועונג. ואין הכוונה לכבד את השבת אלא להתכבד בה – "שלא יהיה מלבושך בשבת כמלבושך בחול". ואין הכוונה לענג את השבת, כמובן, אלא שנתענג בה אנחנו (אעפ"י שלשון התפילה הוא "מענגיה לעולם כבוד ינחלו"). שורש מצות כבוד ועונג הנוהגת בשבת הוא מפני שזו היא מציאות עולם-הבא – כבוד ועונג. ואיתא בספה"ק שמה שנהגו בשבתות לשנות יין (ברכות מ"ב:) הוא משום שהגדרת עוה"ב היא – "יין המשומר בענביו" (ברכות ל"ד:). ונהגו לאכול בה בשר ודגים – רמז לסעודת שור הבר ולוייתן. ונראה שמה שמזכירים בזמירת "מנוחה ושמחה אור ליהודים": "תנין ואדם וחית ראמים", על כי רק הם יש להם קיום אף לעוה"ב. והם החשובים שבישוב, במדבר ובים.

**השגת התורה:** בנפש-החיים שער ד' פרק כ"א הגדיר את העוה"ב כך: "העידון וצחצוח הנפש באור הגנוז וכו' והוא העידון והיין המשומר בענביו וכו' והכל אחד – סוד טעמי תורה הגנוזים שלא נתגלו עדיין". עכ"ל. והכוונה

היא, שבעה"ב בכל עת ועת מתחדשות לצדיקים השגות נוספות בתורה, עד בלי די, וכמ"ש בברכות (ס"ד.) "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון (פרש"י: משיבה לשיבה ומדרש למדרש). עכ"ל. וכן על שבת דעוה"ז אמרו חז"ל שלא ניתנו שבתות לישראל אלא כדי שיעסקו בהן בתורה (ירושלמי שבת ט"ו, ג'). וכתב המשנ"ב סי' ר"צ ס"ק ג' ז"ל: "כתבו הספרים בשם הזוה"ק שמצוה על האדם לחדש חידושי תורה בשבת, ומי שאינו בר הכי ילמד דברים שלא למד עד הנה". עכ"ל. ובספר "שבת קדש-קדשים" הביא מן הזוה"ק פר' שלח דף קע"ג ע"א, ז"ל (מתורגם) "הנשמות ששרו על ישראל בשבת קדש (נשמה יתירה של כל אחד) עולות למעלה כשיוצאת השבת, והקב"ה שואל את כולם: איזה חידוש היה לכם בעולם ההוא בתורה? אשרי מי שאומרת לפני חידושי תורה וכו'". והיינו "מעין עוה"ב" שעניינו השגות חדשות בתורה.

**מאור פנים:** בציטוט הנ"ל, מתוך ספר נפש-החיים, היתה אחת ההגדרות על העולם-הבא: "צחצוח הנפש באור הגנוז". הוי אומר ש"נהנין מזיו השכינה" בעוה"ב (זיו פי' אור) הוא באופן שאף נפשות הצדיקים מאירות שם מאורו של הקב"ה. וכן מפורש בגמ' פסחים דף ח'. ז"ל – "אמר רבא: מאי דכתיב – ונוגה כאור תהיה קרניים מידו לו ושם חביון עוזו, למה צדיקים דומין בפני השכינה? כנר בפני האבוקה". פרש"י: "ונוגה – של עתיד לצדיקים כאור של שבעת ימי בראשית יהיה (אור הגנוז, כמ"ש הגר"ח) קרניים מלשון כי קרן עור פניו, זהרורין מיד הקב"ה לו לצדיק. מזיו של הקב"ה ילכו זהרורין להקרין פני הצדיקים, ולא יהיה אורם שווה לאורו אלא כנר בפני האבוקה". עכ"ל. ועיין עוד בתרגום עה"פ "וכאור בוקר יזרח שמש" (שמואל-ב' כ"ג). וכמו כן על שבת בראשית אמרו במדרש, עה"פ: ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו – "ברכו באור פניו של אדם וקדשו באור פניו של אדם, אינו דומה מאור פניו של אדם בשבת כמו שהוא דומה בחול". [י"א שמהאי טעמא נחשבת שבת כ"פנים-חדשות" לענין שבע-ברכות. לא השבת נחשבת כפנים חדשות, אלא האורחים של

אתמול שנתחדשו פניהם במאור פני שבת (מכח הנשמה היתרה שנתברכו בה וזיכוך הגוף שנתקדשו בו).<sup>1</sup>

**ח.** בפסחים ק"ד. מבואר שלדעת ריב"ר ורב חותמים את ההבדלה ב"מקדש ישראל", בעוד שה"מעין החתימה" הוא "בין יום השביעי לששת ימי המעשה". ונתקשו תוס' שם (ד"ה "בין") ז"ל – "וא"ת: לר' יוסי בר' יהודה ולרב, דחתמי מקדש-ישראל, היכי הויה מעין החתימה?! ותרצו תוס': "ויש לומר ד'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' הוי שפיר מעין חתימה, שקדשנו הקב"ה במצוותיו ונתן לנו את השבת". עכ"ל. ואינו מובן כלל, כי ביחס לכל מצווה נוכל לדון שהיא מעין החתימה "מקדש-ישראל", כי על כל מצווה מברכים: "אשר קדשנו במצוותיו וכו'". וא"כ מדוע נבחרה דוקא הבדלת שבת מששת ימי המעשה להחשב מעין-החתימה של "מקדש ישראל"?

אך לפי מה שהארכנו במאמר זה, הפרש גדול יש בין שבת לבין שאר מצוות. כי "מקדש ישראל" פי' מקדשם ומבדילם משאר אומות, ועיקר ההבדלה הזאת מתייחסת לעולם-הבא אשר ניתן לבני יעקב ולא לבני עשו (כדרך שנתחלקו עוד בבטן אמם – תנא דבי אליהו זוטא פ"ט) ועליו נאמר "כי אני ה' מקדשכם". בשבת בראשית, דוקא, ניתן להבחין בקידוש שנתקדשו ישראל מכל העמים לעולם הבא, על ידי קדושת השבת הנרגשת לישראל השומרים אותה. על כן דוקא "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" הוא הראוי להיות המעין-החתימה של חתימת "מקדש ישראל".

## מאמר ט"ז

### לא חרבה ירושלים אלא בשביל...

**א.** שבת קי"ט: – אמר אביי לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת, שנא' – ומשבתותי העלימו עיניהם ואחל בתוכם. אמר ר' אבהו: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת-שמע שחרית וערבית, שנא' – הוי משכימי בבקר שכר ירדפו וגו' וכתוב והיה כינור ונבל וגו' וכתוב – לכן גלה עמי מבלי דעת. אמר רב המנונא: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית-רבן, שנא' – שפוך על עולל בחוץ וגו', מה טעם שפוך? משום דעולל בחוץ. אמר עולא: לא חרבה ירושלים אלא מפני שלא היה להם בושת פנים זה מזה, שנא' – הובישו כי תועבה עשו גם בוש לא יבושו וגו'. אמר ר' יצחק: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שהשוו בה קטן וגדול, שנא' – והיה העם ככהן, וכתוב בתריה – הבוק תבוק הארץ. א"ר עמרם בריה דרשב"א ארשב"א א"ר חנינא: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנא' – היו שריה כאילים לא מצאו מרעה וילכו בלא כח לפני רודף; מה איל זה, ראשו של זה בצד זנבו של זה, אף ישראל שבאותו הדור כבשו פניהם בקרקע ולא הוכיחו זה את זה. א"ר יהודה: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים, שנא' – ויהיו מלעיבים במלאכי האלקים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד אין מרפא; מאי עד אין מרפא? וכו' אין רפואה למכתו. ואמר רבא: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שפסקו בה אנשי אמנה, שנא' שוטטו בחוצות ירושלים וראו נא ודעו ובקשו ברחובותיה אם תמצאו איש עושה משפט מבקש אמונה ואסלח לה וכו' במשא ומתן". עכ"ל.

במהרה"א באו עמך על הכוונת שמוי הלשון "לא חרבה ירושלים אלא

לתשובה, שכיון שכל חטא בפני עצמו דיו להמיט חורבן, הלא מוכרח שיתוקנו כל החטאים, ולא די שיתוקנו רק חלק מעבירות דור החורבן. והבן.

**ב.** ביאוריהם של המהרש"א והמהר"ל כאן נשגבים ועמוקים – כדרכם; לקטנים כמוני אין הם תורמים הרבה. אנסה להבין ולבאר את דברי האמוראים באופן פשוט, שווה לכל נפש. ננסה למצוא בדברי כל אמורא ובאסמכתא שהביא לדבריו, מהו הפן המסוים של העונש שעליו דיבר ואת שייכותו לחטא שאותו ציין, ומדוע התביעה על החטא הזה מתייחסת לירושלים.

**ג.** "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת", והעונש הנזכר על כך הוא "ואחל בתוכם" (לשון חילול וחולין). בביאור מימרא זו הארכנו במאמר: "חורבן ירושלים בשביל שחללו בה את השבת". תורף הדברים הוא שקדושת שבת מקבילה לקדושת המקדש, הקב"ה מתגלה יותר בזמן שבת ובמקום המקדש. וכאשר עשו ישראל את שבתם חול וגרמו לסלוק השכינה מן הזמן המקודש שמאיר בו זיו השכינה, נענשו במידה כנגד מידה שנתחללה השכינה אף מן המקום המקודש שמאיר בו זיו השכינה; עיין שם.

**ד.** "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית", והעונש הנזכר על כך הוא "לכן גלה עמי מבלי דעת". המהר"ל פי' ביטול קריאת שמע שחרית וערבית כביטול המינימום הנדרש של "תלמוד תורה", שהרי אמרו במנחות (צ"ט:) "אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה, ודבר זה אסור (וי"א: מצוה) לאומרו בפני עם הארץ". עכ"ל. לדבריו נפרש את עונש חורבן ירושלים במידה כנגד מידה, מפני שהשפעת התורה יוצאת מן המקדש וירושלים, וכמ"ש: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". הארון והמנורה שבמקדש, והסנהדרין אשר מקומם דוקא שם, מהווים מקור השפעה של תורה. ומכיון שבטלו ישראל מן התורה – בטלה התורה מהם; "מלכה ושריה בגויים אין תורה". ואכן אמרו בסוטה דף מ"ט. – "ר אליעזר הגדול אמר: מיום שחרב בית המקדש שרו חכימיא למהוי כספריא (שהם קטנים מן החכמים) וספריא כחזניא וחזניא כעמא דארעא". ולעומת זאת אנו מבקשים: "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימנו ותן ותן חלקנו בתורתך".



אכן אפשר גם לפרש את "ביטול קריאת שמע שחרית וערבית" – כחסרון הכרת ייחוד ה' ופריקת עול מלכות שמים. פטוק ראשון של ק"ש הוא הכרזת ייחוד ה' (ומכוונים בו בשם הויה ככתיבתו) ואמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" היא הכרזת מלכותו. וכמו כן המקום שבו נקרא שם הויה ככתיבתו, מפני שניכר בו ביותר ייחוד ה' בנסים הגלויים הנעשים בשם הויה, היה המקדש. והוא גם מקום גילוי כבוד מלכותו ית'; עיין מה שכתבנו בזה במאמר "באותה שעה עלתה במחשבה לפני הקב"ה להחריב את ירושלים" אות ב'. במידה כנגד מידה לרפיון אמונתם ולחסרון השתעבדותם של ישראל לקב"ה בטל הגילוי המחייב את האמונה והשעבוד הללו.

**ה.** "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית-רבן", והעונש הנזכר על כך הוא "שפוך על עולל בחוץ". התינוקות אשר היו בחוצות, ולא ב"חדר", נהרגו ונפצעו בידי חיילי האויב אשר כבשו את ירושלים; נשפכה עליהם החימה. לביאור המידה כנגד מידה שבכאן נצטט את דברי הגמ' ב"ב דף כ"א. שה"תלמוד-תורה" הראשון, שהוא ראש וראשון לחדרי התשב"ר בישראל, היה דוקא בירושלים – "התקינו שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". עכ"ל. ובתוס' שם: "לפי שהיה (הילד) רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכווין יותר ליראת שמים וללמוד תורה". עכ"ל. אם כן, מוצדק הדבר, שבמידה כנגד מידה על שביטלו תשב"ר מתלמוד תורה – בטלה השפעת המקדש על הצלחת לימוד התשב"ר על ידי חורבן ביהמ"ק.

**ו.** "לא חרבה ירושלים אלא מפני שלא היה להם בושת פנים זה מזה", והעונש על כך הוא האמור בהמשך הפסוק (שנרמז ב"וגו") "לכן יפלו בנופלים בעת פקדתים יכשלו" (מהרש"א). הבושה בעבירות הוא תולדת היראת-שמים, כמ"ש חז"ל: "למען תהיה יראת ה' על פניכם – זו הבושה", נמצא שחסרון בושתם בעבירות נבע מחסרון "יראת-שמים". והלוא המעיין המשפיע יראת-שמים נבע מן המקדש, וכמ"ש: "נורא אלקים ממקדשיך – מן הכבוד השוכן במקדש תבוא היראה לבני האדם כי משם יצאו הנפלאות" (מצודות). אם כן י"ל, שחסרון הבושה הנובע מחסרון יראת-שמים מצביע על כך שאין הצדקה לקיום המקדש שהיה אמור להשפיע יראת שמים ובושה. וכיצד מהווה

העונש "מדה כנגד מדה"? נוכל לומר כך: מי שקוננת בו מידת הבושה יש לו תקוה שיוכיחוהו ויתבייש ויחזור למוטב, אבל מי שאין בו בושה הוא "לץ" ואין תקנה ללצים אלא בשפטים. כמו שביאר הרמח"ל (פ"ה מסילת ישרים) "אך הלצים שאינם מתפעלים מן התוכחות מפני כח ליצנותם אין להם תיקון אלא השפטים, שאלה לא יהיה כח בליצנותם לדחותם מעליהם כאשר ידחו המוסרים". עכ"ל. על כן מגיע עונש לנעדרי בושה, "לכן יפלו בנופלים בעת פקודתם יבשלו".

ז. "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שהשוו בה קטן וגדול", והעונש הנזכר על כך הוא "הבוק תבוק הארץ" – תתרוקן. יש לבאר בזה, שהרי זכאותם של ישראל מכל האומות בארץ ישראל, היא מכח היותם העם הנבחר מכל העמים, על כן ניתנה להם הארץ הנבחרת מכל הארצות. אנחנו נחשבים "גוי גדול" לעומת שאר אומות, וכמ"ש "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו". ובאמת לא אנחנו תחילת הקדושה, אנחנו קרויים גוי גדול מכח בהיותנו צאצאי אבותינו הגדולים, שבהם בחר ה', וכמ"ש: "אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברהם וגו' וברת עמו הברית לתת את ארץ הכנעני וגו'". אך על כל פנים, ההבחנה בין גדול לקטן, בין הראוי לבין מי שאינו ראוי, היא זו שמכוחה ניתנה לנו את הארץ הזאת. על כן כאשר נשתרש ה"קומניזם" להשוות קטן כגדול, בטל ה"בסיס" לאפלייתנו מכל העמים ליתן דוקא לנו את הארץ הזאת.

זאת ועוד אחרת, ומה שיאמר כאן הוא דבר עמוק: המקדש גורם באמת במידת מה להשוואת קטן כגדול! כי אכן "אין גבהות לפני המקום". בספר "באר-יוסף" פר' שמות הביא מסידור שער-השמים להשל"ה, בשם המהרש"ל, שנעילת האדם מנעל של עור בע"ח מורה על "תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים כולם וגו'", ולכן מברכים "שעשה לי כל צרכי" בעת נעילת המנעלים. והוסיף ה"באר-יוסף" על דבריו לבאר בזה את ענין "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא", שכיון שאמרו בירושלמי שבת (פ"י, ה"ג) "שאיין גדולה בפלטין של מלך", ובבמד"ר סו"פ במדבר "שאיין גאווה לפני האלקים" (בבית המקדש) לכן בסנה, וכן בהר הבית, אין להכנס במנעלים שברגליו. הרי לנו שבמקדש אין מקום לשום שררה וגבהות, אין שם עליונות לגדול על פני הקטן, שם מתאפסים כולם כלפי ה' אחד

שאפס בלתו ואין זולתו מהווה כל ההווים. ומהו עומק הענין? כי במבט האמיתי – מדידת כל נברא ביחס לקב"ה – הלא באמת כולם שווים. בהשוואה אל הר גבוה – האם יש משמעות להיות גרגיר של חול אחד גדול מחבירו? ק"ו לבשר ודם בפני הקב"ה, שמכיון ש"אלקיך ואלקיו אני", איזה יתרון ואיזו חשיבות יש לך עליו? והיכן נרגש האלקים ביותר? במקדש! על כן אנו אומרים שהמקדש הוא שגרם לישראל במידת מה, להשוות קטן לגדול; על כן ישנה הצדקה שיחרב המקדש שגרם את העוון הזה ואם תאמר: הלא באמת כן הוא שראוי להשוות קטן לגדול, כי אכן לעומת הקב"ה שניהם מתבטלים וכאין נחשבו, ומדוע נחשב זה לעוון? אין זו שאלה, אמת הדבר שאין גדול לעומת קטן מבחינת השוויות העצמית של הנבראים, אך יש ויש גדול לעומת קטן במידת תפישתם את גדולת האלקים. הדבוק יותר ב"אל הגדול" הוא גדול מכח דבקו בו, והדבוק פחות הוא קטן מכח אי דבקו בו, ואת ההפרש בין הגדול מכח התבטלותו לקב"ה לבין הקטן שאינו מתבטל בפניו אסור לטשטש; עוון חמור הוא. אך סו"ס יתכן לומר שהיתה למקדש השפעה על הטעות של השוואת קטן לגדול ועל כן מן הדין היה שיחרב. ואם טעיתי ואסור לומר כן, ה' הטוב יכפר על שגגתי כי לטובה כוונתי.

**ח.** לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, והעונש הנזכר על כך הוא "וילכו בלא כח לפני רודף" (אעפ"י שלא נתפרש בגמ' הוא נכלל ב"וגו"). "לא הוכיחו זה את זה" נובע מחוסר איכפתיות זה מזה. אם אתה בסדר או לא בסדר – זו בעיה שלך, מה לי ולך. אך כאשר אלו הם היחסים שבין אדם לחבירו – אין כאן "ציבור", זו אינה יחידה של רבים אלא ריבוי של יחידים. כך נראות באמת אומות העולם, הן מושגחות על ידי אמצעים, וכל אמצעי הוא נברא, וכל נברא הוא מורכב, על כן אי אפשר שתושפע על ידי הנהגתם של האמצעים (כוכבים, מזלות, שרי מעלה) אחדות גמורה בין המונהגים על ידם. מה שאין כן ישראל שהם מונהגים ישירות על ידי הקב"ה שהוא אחד, ועל כן אף הם, זה ביחס לזה, נחשבים אחד (בית הלוי פר' בשלח). אתם קרויים אדם – אדם אחד. וידועה תשובתו של הרב מזא"ה זצ"ל להשמצת אומות העולם אותנו, במשפט בייליס המפורסם, על מאמר חז"ל: "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם" – שהכוונה היא לכך שאנחנו אדם אחד, והם נחשבים כרבים; השופט הגוי קבל את ההסבר הזה בראותו עד כמה יהודים בכל העולם מגייסים כספים ומתפללים לטובתו של היהודי

שהואשם בעלילת הדם. אכן, שלמותו ואחדותו של עם ישראל היא דווקא בארץ ישראל; גוי אחד בארץ – דייקא. וביותר, בעת שבית המקדש קיים ומקריבים בו קרבנות ציבור. [משה רבינו אומר לקרח: "אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת ומזבח אחד וכהן גדול אחד"]. אל הבית האחד הזה בו קרבים קרבנות ציבור עולים כל ישראל לרגל כאיש אחד בלב אחד, ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים. בזה הבית, בו מברך משמר היוצא את משמר הנכנס "הוא ישכין בניכם אהבה ואחוה ושלוש ורעות" – חלה ומתחזקת אחדותם של ישראל. חוסר האיכפתיות שגילו ישראל זה לזה בהעדר תוכחתם זה את זה מורה על שאינם "אחד", ואין הם ראויים לארץ ישראל, לירושלים, לבית המקדש.

אך בעונש ההליכה מארץ ישראל מודגש דבר נוסף – "בלא כח לפני רודף", וגם זה נובע מחוסר האחדות אשר בא לידי ביטוי במה שלא הוכיחו זה את זה. ז"ל הברכה בפר' בחקתי – "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו וגו'". ופרש"י: "וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא מאה מכם שני אלפים ירדפו? אלא אינו דומה מועטין העושים את התורה למרובים העושים את התורה". עכ"ל. מה כוונת רש"י? שעל ידי עסק התורה ישראל נהיים "אחד", ויחידה של "מאה" כוחה רב פי חמש מאשר עשרים יחידות של "חמשה" "חמשה". ואילו אצל אומות העולם אין כוח ה"שני אלפים" יותר מפי עשרים מאשר כוחם של ה"מאה" – כי אין מה שמאחד אותם. ומעתה נבין מאד ש"לא הוכיחו זה את זה" המורה על פירוד – מחליש את כח המלחמה בפני הרודף.

**מ.** "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים", והעונש הנזכר על כך הוא "עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא". בטרם אנסה לבאר עוון זה ואת עונשו, אצטט את הפסוקים שקדמו לפסוקים אלו, כדי להוכיח את אשר אמרתי בתחילת המאמר. ז"ל – "גם כל שרי הכהנים והעם הרבו למעול מעל ככל תועבות הגוים ויטמאו את בית ה' אשר הקדיש בירושלים. וישלח ה' אלקי אבתיהם עליהם ביד מלאכיו השכם ושלוח, כי חמל ה' על עמו ועל מעונו. ויהיו מלעיבים במלאכי האלקים ובזים דבריו ומתעצנים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא" (דה"י ב' ל"ו). הרי מפורש כאן שהסיבה של "בזיון תלמידי חכמים" לא היתה סיבה יחידה לחורבן הבית, אדרבא, הסיבה היתה ריבוי המעל ככל תועבות הגוים. אלא שהיה הקב"ה מאריך אפו, או

מעניש עונש קל יותר אילולא שבזו את דברי מלאכיו הנביאים. והבן. לבאר את האמור כאן אפתח במשל: המתבונן באילן קיים, יוכל להבחין בקלות באיבריו השונים ובמיוחד והמאפיין של כל אחד מהם, אין מקום לטעות מהי צורתו של הענף, העלה או הפרי ומהו צבעו – הכל מפורט וברור. היום, בדור של ה"הנדסה הגנטית", אפשר להבחין גם בזרע של אילן באיבריו השונים – עד כדי לבצע בהם שינויים. אך ברור הדבר שכאשר האילן עודו גלום בתא הזרע שלו, ההבחנה בכל פרט ופרט שבו עלולה לטעות הרבה יותר מאשר אחר שיצא מן הכח אל הפועל. ועוד הבדל בין האילן לבין זרעו, כל פגיעה בחלק מן האילן הקיים משמעותה מוגבלת, כי הפגיעה היא במה שכבר גובשה צורתו ומהותו. לעומת זאת פגיעה בזרע תהיה בעלת משמעות לכל עתידו של האילן. ומכאן לנמשל: בית המקדש הוא אבן השתיה שממנו הושתת העולם – בגשמיות וברוחניות. וכמו כן, ירושלים שהיא בבחינת חצר לבית המקדש – מקום הסנהדרין, הנביאים, התשב"ר, עולי רגלים, קדשים קלים ומעשר שני – היא אבי העורקים לזרימת החיות. שם הכל בבחינת "זרע", כי משם תוצאות חיים לאבריה של האומה כולה בכל המצבים והזמנים. שם – ביסוד, בשורש, בקדקד הזווית – כל ויכוח הוא בעל משמעות עצומה, וכל סטייה מן האמת – הרת אסון, כי הכל הולך אחר ההתחלה והראש. השילוב הזה שבין המשמעות העצומה של כל מרכיב ב"ראשית", לבין הקושי להבחין במדויק במרכיבים הללו בצורתם הכוחנית-כללית שעדיין לא נתפרטה – מהוה רקע למחלוקות שנדמה שהן לשם שמים. קשה להבחין בבירור – מצד אחד, וכל כך חמור לטעות – מצד שני. ואז כאשר שני פרצופים שונים שאין דיעותיהם שוות מתווכחים, הלא וויכוחם הוא תמיד על יסודי הדת ושרשי הבריאה. ולוותר לא שייך, כי מי רשאי לוותר על כבודו של הקב"ה וכבוד התורה שזולתו מגלה בהם פנים שלא כהלכה, זה מושך את ספר התורה לכאן כדי לשמור עליו, וזה מושכו לשם כדי להציל אותו, ובין כך וכך "נקרא ס"ת בחמתן" והופך בית הכנסת לבית עבודה-זרה, ח"ו (עפ"י יבמות צ"ו:). זהו הרקע לבזיון תלמידי חכמים דוקא בירושלים. ועינינו רואות, זולגות דמעות אך מתנחמות, שאין פאצ'קוילים אלא במה שראוי להקרא "ירושלים"; רק שם כל כך איכפת וכל כך קשה לדייק, וסותרים והורסים ומחריבים, והכל על מנת לבנות, ובינתיים הרבה חורבות יש ב"ירושלים". הלוואי יתקיים בנו: "והצילנו, וכפר על חטאתינו למען שמך". ובדרך כלל, במקום שאין "בזיון תלמידי חכמים", אות היא שאין איכפתיות – אין חמימות, אין התלהבות, וממילא אין על מה לריב; הכל מוותרים לכל לא מתוך עדינות ומוסריות אלא

מתוך אדישות. משחרבה ירושלים, ושמים, המקדש, מכאן ואילך כל "ויכוח" הוא מקומי, פרטי, על ה"עלה" הזה או על ה"פרי" הזה, אין בו סכנה לאילן כולו. והבן.

ומדוע נחשב העונש הזה "עד לאין מרפא"? כי כאשר נקרע ספר-התורה, כאשר הופך בית הכנסת להיות בית עבודה זרה – איך נירפא? הלא מי הם סממני המרפא אם לא התורה והתפילה. אם גם אותם הרסה המחלוקת ובזיון תלמידי החכמים – אנא אנו באים.

י. "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שפסקו ממנה אנשי אמנה" (במשא ומתן) והעונש הנזכר על כך הוא העדר סליחה ("אם תמצאו איש עושה משפט מבקש אמנה ואסלח לה"). ז"ל הגמ' שבת נ"ה. – "מאימתי תמה זכות אבות? אמר רב: מימות הושע בן בארי שנא' וכו' ושמואל אמר: מימי חנאל שנא' וכו' ריב"ל אמר: מימי אליהו שנא' וכו' ורבי יוחנן אומר מימי חזקיהו שנא' וכו'". עכ"ל. הצד השווה שבדבריהם שתמה זכות אבות עוד לפני חורבן בית ראשון. ובתוס' שם ד"ה "ושמואל" – "אומר ר"ת: דזכות אבות תמה אבל ברית אבות לא תמה, דהא כתיב וזכרתי את בריתי יעקב אף אחר הגלות". עכ"ל. נראה מדבריו שמה שהאריך הקב"ה את אפו, למרות התראות הנביאים, בטרם החריב את ביהמ"ק – זה היה מכח "ברית אבות". ומה בין "זכות אבות" לבין "ברית אבות"? זכות מלשון זפות (זוך), כל עוד שמקוננת קדושת האבות וטהרתם בבנים – אפשר לזכות בדין מכח "זכות אבות". אך אם כבר, ח"ו, לא נרגש רושם מעלת האבות בבנים – אז מקיים הקב"ה את הבטחתו מכח ה"ברית אבות", כלומר: מכיון שהבטיח ונשבע לאבות – יקיים דבריו על כך פנים, וכמ"ש בברכות ז'. – "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו". למדנו שהאריך הקב"ה את אפו שלא להחריב את ירושלים מכח היותו "נאמן" לקיים את הבטחתו לאבות. אך י"ל, שאעפ"י שהקב"ה מקיים גם הבטחה שניתנה על תנאי (שלא נתקיים) הוא נוהג כן רק ביחס לאלו ששייכים למדה זו של "נאמנות", כי כל הנהגותיו של הקב"ה הן מדה כנגד מדה. כדרך שאמרו ב"מ ל': "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין". והקשו תוס': הרי היתה בהם שנאת חנם (בחורבן בית שני)? ועוד קשה: אטו על "עוול" קטן כזה תחרב ירושלים? ותרצו אחרונים: שבוודאי סיבת חורבן ירושלים היתה "שנאת חנם", אך אם היו אנשי ירושלים נכנסים

לפנים משורת הדין זה לזה – גם הקב"ה היה נכנס עמם לפנים משורת הדין. כמו כן כאן, הקב"ה הוא "נאמן" שאין כמוהו, אך מתנה את הנהגתו בכך שנהיה אנחנו נאמנים. לזה נתכוונו כאן, שלא סלח הקב"ה לירושלים על כי לא מצא בה עושי משפט מבקשי אמנה. לא שזו סיבת החורבן, אלא זו הסיבה למה שלא הועילה ברית אבות למנוע אותו.

## מאמר י"ז

### ט' באב נקרא מועד

**א.** "אמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא: מאי דכתיב – כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה? בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה (ליאסר בהספד ובתענית) יש גזירת המלכות – צום (חובה להתענות בהם) אין גזירת המלכות ואין שלום – רצו מתענים רצו אין מתענים" (ר"ה י"ח:). וכתב הטור (סי' תק"נ) מכח גמ' זו "בזמן שאיכא שלום וליכא שמד, כגון שביהמ"ק קיים – ששון". עכ"ל. משמע שמזמן שנבנה ביהמ"ק השני, כל עוד שהיה קיים, נהגו בימי התענית "ששון ושמחה" שהתבטאו באיסור הספד ותענית.

ויש כאן דבר פלא, ונקח למשל את ט' באב. הלא לא שמענו שנבנה ביהמ"ק השני בט' באב, וא"כ מדוע בזמן שביהמ"ק השני היה קיים נקבע דווקא יום חורבן ביהמ"ק הראשון כיום של ששון ושמחה? נהי שמזמן שנבנה ביהמ"ק (השני) אין יותר להצטער על חורבנו, אבל סו"ס ט' באב אינו זמן שמחה יותר מכל תאריך אחר בשנה, שהרי בתאריך זה לא נבנה הבית ולא נתחדשה סיבה לשמחה, וצע"ג.

ואולי היה אפשר לפרש, שהסותר בית על מנת לבנותו באופן המתאים לו יותר, הופך החורבן לבנין בשעה שנבנה הבית מחדש. כי כל עוד שאין בנין תחת החורבן, נחשב אמנם החורבן כמלאכת מחשבת של "על מנת לבנות", אבל לא

שייך לראותו כתחילת בנין, בינתיים. רק כאשר נבנית הסתירה והוכיח סופו על תחילתו שאכן היתה הסתירה תחילתו של בנין, רק אז מתבררת הסתירה כתחילת הבנין למפרע. כמו כן, סתירתו של ביהמ"ק הראשון, שלפי פחיתות דרגתם הרוחנית שוב לא היו ישראל ראויים לו, היתה בודאי על מנת לבנות את ביהמ"ק השני תחתיו, אך כל עוד שלא נבנה הבית מחדש א"א היה לראות את יום ט' באב כיום ששון ושמחה. רק כאשר נבנה ביהמ"ק השני נתהפך יום חורבנו להחשב כיום תחילת בנייתו בשנית ונאסר בהספד ובתענית.

אך כל זה דוחק מאד, כי לביהמ"ק השני לא היה שום צד עדיפות על ביהמ"ק הראשון, ואדרבא, חמישה דברים עיקריים של גילוי שכינה – ארון וכפורת וכרובים, אש, שכינה, רוח הקדש ואורים ותומים – חסרו בו, ואיך יתכן לראות בחורבנו של ביהמ"ק הראשון סיבה לשמחה על תחילת בניינו של ביהמ"ק האחרון. ועוד, שלפי הבנה זו אין עכשיו בט' באב, בהיות ההיכל חרב, שום צד של ששון ושמחה, אלא רק אח"כ כאשר יבנה ב"ב יתברר זמן זה כזמן שמחה למפרע. ואם כן עדיין לא מובן מדוע גם בהיות ההיכל חרב נקרא ט' באב "מועד", ונאסר בתחנון, ככתוב בסי' תקנ"ט.

אין זאת אלא שגם בהיות ההיכל חרב ישנם ביום זה "פנים" של שמחה, ודוקא מפני שביום הזה נחרב, כי במכה עצמה מונחת הארוכה. וכמו שכל בשורה רעה שטומנת בתוכה טובה ספונה מחייבת אותנו לברך עליה ברוך דיין האמת בשמחה, כן גם ביום המר והנמחר בו נוטל כבוד מבית חיינו וכאילו נחתך צוארנו ונגזרנו למוות. ואדרבא, דוקא מפני שיום זה הוא שיא הרעה – הוא גונז בתוכו את שיא הטובה (ועל כן מקובלנו שבו ביום נולד המשיח). "כשם שמברך על הרעה כך מברך על הטובה" – כשם שטובה גדולה היא סיבה לשמחה גדולה, כמו כן דוקא רעה גדולה גונזת בתוכה סיבה לשמחה גדולה. על כן דוקא ביום זה אנו נותנים ביטוי ל"בשמחה" של ברכת דיין האמת על בשורה רעה זו – במה שנקרא ט' באב "מועד" ואין אומרים בו תחנון.

**ב.** כמדומה שיש בהקדמה זו סיבה מספקת לנסות ולבאר בהרחבה ובדייקנות גמרא ערוכה הדנה בחיוב קבלת בשורה רעה בשמחה. והנני מקדים את הכתוב אצלי בספר "צרופה אמרתך" בענין זה על מנת להוסיף על גביו תוספת מרובה מן העיקר.



ברכות נ"ד. – "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנאמר: ואהבת את ה' אלקיך וגו' ובכל מאדך, בכל מידה ומידה שהוא מודד לך הוי מודה לו. (פירש"י: בכל מאדך – מידות המדודות לך בין מידה טובה בין מידת פורענות)". עכ"ל. ואמרו בגמ' שם (ס'): "מאי דכתיב: חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב, והתנן: על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב ועל בשורות רעות ברוך דיין האמת. אמר רבא: לא נצרכה אלא לקבלינהו בשמחה (פרש"י: לברך על מידת פורענות בלבב שלם)". עכ"ל. [הבהרה: הפסוק שהובא במשנה – ובכל מאדך – מורה על עצם חיוב הברכה (ההודאה) על בשורה רעה. והפסוקים המובאים בגמ' מורים על החיוב לברך על הרעה בשמחה (כשם שמברך על הטובה)].

לכאורה הדרש הזה – בכל מידה ומידה שהוא מודד לך – אינו משתלב עם הפשט, כי פשוטו של מקרא הוא: ואהבת את ה' אלקיך מאד מאד, ולא איירי כלל בבשורות רעות. אכן מדברי הרמב"ם פ"י מהלכות ברכות מתבאר שהדרש הוא עומקו של הפשט, ז"ל: "וחייב אדם לברך על הרעה בטוב נפש כדרך שמברך על הטובה בשמחה, שנאמר – ואהבת את ה' אלקיך וגו' ובכל מאדך – ובכלל האהבה היתירה שנצטוינו בה שאפי' בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה". עכ"ל. ר"ל, שמשמעות הפסוק "ואהבת את ה' אלקיך וגו' ובכל מאדך" היא אכן שתאהב אותו אהבה יתירה (מאד). והמבחן אם אכן אהבתך אליו היא אהבה יתירה, הוא בעת שח"ו אהובך מיצר לך. מי שאהבתו את הקב"ה תלויה בדבר, בטל דבר בטלה האהבה. ומי שאהבתו לקב"ה היא אהבה יתירה יאהב את הקב"ה גם בעת שהקב"ה מיצר לו, יודה לו וישבחו בשמחה. [דוגמא לדבר: אהבת הורים לילדם המיצר להם].

ואמרו בגמ' שם – "אמר ר' אחא משום רבי לוי: מאי קרא, חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה, אם חסד – אשירה, ואם משפט – אשירה". עכ"ל. משמע שלא דרשו את הסיפא דקרא (לך ה' אזמרה) כי אם את ראש הפסוק – חסד ומשפט אשירה. אכן ברש"י בתהלים שם פי' כך: "חסד ומשפט אשירה – כשאתה עושה עמי חסד אקלסך ברוך הטוב והמטיב, וכשאתה עושה בי משפט אני אשיר ברוך דיין האמת; בין כך ובין כך – לך ה' אזמרה". עכ"ל. נראה מדבריו, שלמד את חובת ההשוואה בין ברכת הטובה לבין ברכת הרעה מסיפא דקרא – "לך ה' אזמרה". ויש להוסיף בביאור דבריו, על פי מש"כ בסידור הגר"א לבאר

את הפסוק "אשירה ואזמרה לה" (תהלים כ"ז) "אשירה הוא ההלל בפה, ואזמרה הוא החליל וכל מיני זמר". ופשוט שאין הכוונה לחלק בין פה לבין כלי, אלא בין המילים לבין המנגינה. תוכן השיר מושר בפה, כי אין החליל והכינור משמיעים מילים כי אם מנגינות. ואילו ביחס למנגינה קיימא לך שעיקר שירה בכלי ולא בפה. על כן נראית כוונת הגר"א, שמילות הקילוס קרויות "שירה" ומנגינתו קרויה "זמרה". ונראה לדבר שאצל המלאכים נאמר "בשירה ובזמרה", ואין הכוונה לכלי שיר, כמובן. וזהו שפי' רש"י: "אם חסד אשירה – ברוך הטוב והמטיב, אם משפט אשירה – ברוך דיין האמת"; כי אכן שני שירים שונים הם. אך "בין כך ובין כך לך ה' אזמרה" – המנגינה אחת היא, כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה – בשמחה. [ויש כאן דקדוק: לך ה' אזמרה, והלא אף השירה היא "לך", ולמה נכתבה תיבה זו דווקא ביחס לזמרה? אכן לשמוח ברעה אפשר רק מתוך זיכרון ש"כל מה דעביד רחמנא לטב עביד", והבן.]

ועוד אמרו בגמ' שם – "ר' תנחום אמר מהכא: כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא". ר"ל, אותה קריאה בשם ה' (לקבלינהו בשמחה) קורא דוד המלך ע"ה הן על "כוס ישועות אשא" והן על "צרה ויגון אמצא". ושמעתי מעירים שאעפ"כ הפרש יש בדבר, כי הקריאה בשם ה' בשעה שהוא מודד במדה טובה היא ספונטנית ופורצת מיד מהלב השמח. ואלו הקריאה בשם ה' בשעה שהוא מודד במדת פורענות מצריכה פסק זמן להתבונן, כי א"א להודות בשמחה על בשורות רעות אלא אחר התבוננות בסוגית "כל דעביד רחמנא לטב עביד". ומרומז הדבר בפסוקים אלו: "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא" – זהו פסוק אחד שלם. ואלו "צרה ויגון אמצא" הוא סוף פסוק, "ובשם ה' אקרא" הוא ראש הפסוק שאחריו, וביניהם יש הפסק. ע"פ דברי רש"י ריש פרשת ויקרא – "ומה היו ההפסקות משמשות ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין" – נוכל לומר שההפסק בין ה"צרה ויגון אמצא" לבין "ובשם ה' אקרא" מרמז על חובת ההתבוננות המוכרחת כדי לקבל בשורה רעה בשמחה. ואכן מסופר על גדולי עולם שנתעכבו בלווית קרוביהם כל עוד לא הרגישו שיכולים הם לקרוע את בגדיהם ולברך "ברוך דיין האמת" בשמחה. ועיין בספרי "צרופה אמרתך" עמוד ש"ב ועמוד ש"ז מה שכתבתי בסוגיא זו.

**ג.** נצטט שוב את דברי הגמ' הנ"ל במלואם – "אמר רבא: לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה (לברך על מדת פורענות בלב שלם). אמר ר' אחא משום רבי לוי: מאי קרא? חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה – אם חסד אשירה ואם משפט אשירה. רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא: בה' אהלל בדבר באלקים אהלל דבר, בה' אהלל דבר – זו מדה טובה, באלהים אהלל דבר – זו מדת פורענות (אלקים – לשון דיין כמו עד האלקים יבואו דבר שניהם). רבי תנחום אמר מהכא: כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא. ורבנן אמרי מהכא: ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך". עכ"ל.

כל מעיין בדברי אגדה יודע שה"גישה" לגמ' כזו צריכה להיות, שיש כאן ארבע בחינות של רעה, וכנגדן ארבע הטבות הגנוזות בארבע בחינות הרעה, וארבעה אופני התייחסות לקב"ה שהוא אשר גזז את הטובה במעי הרעה.

ואכן מדובר כאן על "משפט" "אלקים" צרה ויגון "ה' לקח", שהן היבטים שונים על בשורה רעה, וכנגדם ארבעה ביטויי יחס שונים זה מזה: שירה, הילול, קריאה בשם ה' וברכה. כל זה צריך ביאור כמובן.

**אם משפט אשירה** – כאשר קורה לאדם מקרה רע עליו להבין שזהו עונש משמים. ומי שמקבל עונש על כרחך שדנו אותו בבי"ד של מעלה והוא יצא חייב במשפטו. הידיעה הזאת בעצמה אף היא בשורה רעה, כמובן, והיא הקרויה כאן "משפט". ולפעמים כל מקרה הרעה אינו אלא כדי ללמד את זה שרע לו – שהוא בעל חוב. כמו שאמרו במד"ר איכה פר' א' נ"ב – "מעשה במרים בת בייתוס-נחתום שנשבית ופדאוה בעכו. היו קונים לה חלוק אחד והלכה היא לכבסו במים בא גל ושטפו. והיו קונים לה חלוק אחר והלכה לכבסו במים ובא גל ושטפו. רצו עוד לקנות לה חלוק אחר, אמרה להם: הניחו לו להקב"ה שיגבה חובות עוונותי ממני. כיון שצידקה עליה את הדין רמזו הקב"ה לים והוציא לה כליה". עכ"ל (עפ"י תרגום העץ יוסף). ומהו העומק הגנוז כאן? שפעמים תכלית העונש אינה אלא כדי ללמד את האדם שמגיע לו עונש, וכיון שלמד את הלקח הזה ראוי לסלק ממנו את העונש. ויש לשים לב שבחינת הרעה הזאת נוגעת גם לאחיו ובני חבורתו של מת, וכמ"ש (שבת ק"ו) "ידאגו כל האחים כולם", "תדאג כל החבורה כולה".

ומהו צד הטובה אשר ברעה זו, שעליו ראוי לומר שירה? כך אמרו בברכות ז': – "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו, מזמור לדוד! קינה לדוד מיבעי ליה! אמר רבי שמעון בן אבישלום: משל למה הדבר דומה, לאדם שיצא עליו

שטר חוב, קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח, אף דוד כן וכו'". למדנו שיש שמחה מיוחדת בפריעת חוב, ומכיון שבשורה רעה מבררת לאדם לא רק שיצא חייב במשפטו אלא גם ששלם את חובו, מן הראוי שיאמר שירה – "אם משפט אשירה", כי שירה (כמו זמרה) היא ביטוי של שמחה. ואכן יש בפריעת חוב צד עדיפות על מחילת החוב, כי "מחילה" היא "נהמא דכיסופא", ואלו פרעון מנכה מן החוב על פי שורת הדין. והרי עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין בלא שיתוף רחמים; והרי הצדיקים עדיין מבקשים לזכות בדין בלא שיתוף רחמים, כמ"ש המפרשים את בקשת יעקב אבינו "והיה ה' לי לאלקים". ואכמ"ל ומהי השירה הנאמרת על המשפט? "ברוך דיין האמת!" כי אכן נרמז כאן שעדיף לפרוע את החוב ולהפטר על פי שורת האמת מאשר שימחל במידת החסד.

**באלקים אהלל דבר** – שם "אלקים" מורה על מידת הדין, על היות הקב"ה שופט הפורע ע"י עונשים את חובם של עוברי רצונו (מדת פורענות). לעומת זאת שם "הויה" מורה על מדת הרחמים, וכמ"ש בשמו"ר (פר' שמות) "כשאני מרחם על עולמי אני נקרא הויה". רחמים פירושו אהבה, והאהבה לקב"ה בנויה, כידוע, על הענג וההנאה, האשר והשמחה, שהוא מעניק לברואיו (המתבוננים). כי הלא כך היא המידה, האוהב מבטא את אהבתו לאהובו בחסד וברחמנות שהוא מרעיף עליו, והאהוב מחזיר לו אהבה כמים הפנים לפנים. כמו כן, כאשר הקב"ה מבטא את אהבתו אלינו מתעוררת אז אהבתנו אליו. לעומת זאת, כאשר הקב"ה נוהג עם האדם במדת פורענות קשה לאדם לאהוב את הקב"ה. חסרון האהבה הנולד מהנהגה של "מדת פורענות" היא הרעה הנרמזת בתיבת "באלקים".

ומהו צד הטובה אשר ברעה זו, שעליו ראוי לומר הלל? ז"ל רש"י עה"פ "בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד" – "כשהקב"ה עושה דין בצדיקים הוא מתיירא ומתעלה ומתקלס, אם כן באלו כל שכן ברשעים, וכן הוא אומר נורא אלקים ממקדשיך – אל תיקרי ממקדשיך אלא ממקודשיך". עב"ל. לעומת ה"אהבה" אשר היתה עשויה לעלות מתוך הרחמים (וחסרונה הוא רעה, כמובן) מתפתחת "יראה" אשר בה יש לשמוח. חיזוק תפישת זה בהכרת שם "אלקים" היא הטובה הגנוזה במעמקי הרעה ועליה ראוי להלל; באלקים אהלל דבר. ומהו ההילול? "ברוך דיין האמת", כי אלקים פי' דיין, כמ"ש רש"י, ונרמזה כאן הטובה של "נורא אלקים ממקדשיך", כי היות אלקים דיין על כל מעשי בני אדם, באמת ולא בויתור, הוא שורש היראה.

**צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא** - המפתח להבנת טובת הרעה הגנוזה ב"צרה ויגון אמצא" הוא הבנת המושגים הללו בדיוקנות. "יגון" ו"צרה" אינן מלים נרדפות ל"רעה". לא מציאות הרעה מוגדרת בביטויים אלו, כי אם יחסו של זה שקרתה הרעה - אל רעתו. "יגון" פי' צער, עוגמת נפש וכד' ("והורדתם את שיבתי ביגון שאולה" ועוד). "צרה" - היא הרגשת הלחץ והדוחק שמרגיש מי שקרתה רעה ואינו יכול להחליץ ממנה. צר וצפוף לו בתוככי הרעה אשר אינו יכול לצאת ממנה למרחב ("אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה וכו' המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרווחה וכו'"). ידוע היטב ביאורו של מורנו ורבנו, הגרא"מ שך זצוק"ל, עה"פ: "וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה" - פתח הפסוק ב"רעות רבות וצרות" וסיים ב"רעות" בלבד. ולהיכן נעלמו ה"צרות"? אמר על זה גדול דורנו זצוק"ל: כאשר יודעים שהרעות הן "על כי אין אלקי בקרבי" אזי הן עודן "רעות" אבל שוב אינן "צרות". הרגשת "בצר לך", היא רק כאשר אדם מנסה להחליץ מן המצב ונתקל ב"קירות" הסוגרים עליו מכל עבר, אבל כאשר הוא מכיר שהרעה היא עונש משמים והיא תיקון לחטא, אין הוא מנסה בחוזקה להתפרץ אל מחוץ למצבו ושוב לא צר לו. מדוע צר לאדם בצינוק, והלא הצינוק יותר רחב מן האדם? אין זאת אלא מפני שהוא רוצה לצאת ממנו! וגם ה"רעות רבות" הפכו ל"רעות", כי ההכרה שמושגים ביד אב אוהב שמעניש מתוך רחמנות משנה את היחס אליהן. וכמ"ש: "רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנהו" - הרשע והצדיק מקבלים אותן מכות, ואעפ"כ המכות כואבות לרשע, ואילו הבוטח בה' עטוף ב"ריפוד" - הלא היא הידיעה שמכות אלו הן לטובתו. וידויק בזה הלשון "צרה ויגון אמצא" - כאלו תלוי הדבר בזה שבאה אליו הרעה. כי אכן עד כמה להצטער על הרעה ועד כמה לנסות להחליץ ממנה - זה תלוי באדם הנענש. על כל פנים, ה"יגון" וה"צרה" שהם יחסו הסובייקטיבי של האדם אל הרעה שבאה עליו - הם ה"בשורה רעה" שעליה מדובר בפסוק זה.

ואיזו טובה מסתתרת בתוככי הרעה הזאת?

עלינו לדייק בהמשך הפסוק - "ובשם ה' אקרא". לשון זה שונה משאר הלשונות שבפסוקים האחרים. כי לשון "אשירה" "אהלל דבר" וכן גם "יהי שם ה' מבורך" - מורים על יחס של שמחה ותודה על בשורה רעה. ואלו לשון "בשם ה' אקרא" משתמע כתפילה ובקשה, ואיך מצאו כאן חז"ל מקור לחיוב של

"לקבולינהו בשמחה"? וביותר, הלא הפשט של הפסוק קאי על שלפניו: "ובשם ה' אקרא אנא ה' מלטה נפשי", וא"כ אין כאן שום שירה הלל או ברכה כי אם צעקה ותחינה. אתמהה. אכן זוהי גופא הטובה שברעה: הרגשת ה"צרה ויגון אמצא" מולידה את הקריאה ממעמקי הלב – אנא ה' מלטה נפשי. את השמחה על שיש למי לפנות, שיש לנו אב אוהב ורחמן שמיצר לנו לטובתנו ומשגיח עלינו בהשגחה פרטית! אילולא הסבל הנפשי של זה שקרתה הצרה לא היה זוכה להרגיש את האיכפתיות של הקב"ה לצרתו ואת תלותו והזדקקותו לעזרת הקב"ה להמלט ממנה. ומורגש הדבר בסגנון התהלים פרק כ"ג – "מזמור לדוד: ה' רועי לא אחסר, בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני וגו'" – בלשון נסתר. ובהמשך: "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי" – בלשון נוכח; דוקא בשעת הצרה מרגיש דוד המלך ע"ה שהקב"ה אתו. והבן. ההודאה על הטובה הזו גם היא נרמזת בברכת "ברוך דיין האמת" הנאמרת בשמחה. כי הקב"ה מעניש את האדם כדי להיטיב לו ולקרבו אליו ית', ולא כדי להרחיקו ממנו ולהרע לו, כמובן. וכאשר האדם בורח אליו יתברך, וקורא בשם ה' להצילו מתוך ידיעה שהעונש אינו מקרה ואינו מידי אדם אלא השגחת אב על בנו כדי להטיבו באחריתו – בזה גופא הוא תפס את העונש במבט אמיתי והוא ראוי לברך: "ברוך אתה ה' אלקינו וכו' דיין האמת".

ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך – כאן מדובר על עצם מציאות האסון, ובפסוק הנ"ל שאמרו איוב הכוונה היא למה שלקח הקב"ה ממנו את בניו ורכושו. מהי הטובה אשר עליה מברכים בשעה של "ה' לקח"? אכן יש כאן דקדוק: מה ראה איוב לברך על "ה' נתן" דוקא בשעה שה' לקח? שעת הברכה על הנתינה היא בשעת הנתינה, לכאורה, ולא בשעה שהיא פוסקת? ועוד יש להתבונן: ז"ל המשנה שעליה סובבים דברי הגמ' – "חייב אדם לברך על הרעה בשם שמברך על הטובה, שנא': ואהבת את ה' אלקיך וגו' ובכל מאדך – בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו (מדות מדודות לך בין מדה טובה בין מדת פורענות – רש"י). העירני הבחור חנוך זיידל (אור ישראל תשנ"ו) וכי החילוק בין בשורה טובה לבין בשורה רעה הוא חילוק של מדה? בין טובה מרובה לבין טובה מעוטה החילוק הוא במדה, אבל בין "לטיפה" לבין "סטירה" החילוק הוא במהות ולא בכמות! והיא הערה עצומה. אכן, אדרבא, כאן טמון המטמון. באמת אין מציאות של רעה. כל רעה אינה אלא הגבלה בטובה. העדר הטובה לגמרי הוא שיא הרעה, וכמ"ש הרמב"ם פ"ח מהל' תשובה הל' ה' –

"הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה – שתכרת הנפש ולא תזכה לאותם החיים (חיי עוה"ב)". עכ"ל. כל שאנו קוראים "רעה" אינו אלא הגבלה, צמצום ומיעוט של "טובה". הוא אשר כווננו חז"ל באומרים: "מה יתאונן אדם חי – דיו שהוא חי". כי אין גרוע מהעדר חיים, וכל חיים, גרועים ככל שיהיו, טובה הם לאדם. נמצא איפוא, ש"בשורה רעה" אינה כי אם מיעוט וצמצום במידתה של הטובה. וכאשר נדרשנו לשמוח ולברך על "מדת פורענות" פי' הדבר הוא, שעלינו לשמוח בטובה שהקב"ה מיטיב אתנו גם בשעה שרע לנו, כי אע"פ שצמצם ומיעט את טובתו אלינו עדיין רבה ועצומה היא הטובה שהוא מיטיב לנו גם במודדו לנו אותה במדת פורענות. שים לב, לא נכפלה כאן ברכה: ה' נתן יהי שם ה' מברך, וה' לקח יהי שם ה' מברך, כי אכן הברכה האמורה כאן אינה על הלקיחה, אלא על הנתינה – בשעת הלקיחה. בשעה שה' לקח נתן איוב הודאה ובירך על "ה' נתן". ומדוע דוקא עכשיו? כי עכשיו נשלמה המתנה. עד רגע זה עוד לא היה ברור מהו ה"שיעור" של ה"נתן", שעת הלקיחה היא שעת גמר הנתינה. יתר על כן, דוקא הלקיחה היא זו שמאפשרת להבחין בנתינה. רק מי שכואבת לו היום רגל אחת יודע להעריך את העובדה שאתמול היא לא כאבה לו ושהיום לא כואבת לו הרגל השניה. ההרגש בטובה הוא דוקא בשעת פסיקתה! וואולי יש בכך תשובה לאשר נשאלתי על ידי אחד האבלים, מדוע משבחים המנחמים את הנפטר באזני המתאבל עליו, הלא על ידי כן מוסיפים צער על צערו, כי תגדל בעיניו אבידתו בכפליים, אתמהה. עפי"ד: י"ל אמנם כן, אך עכשיו הזמן להכיר את הטובה שנלקחה ולהודות על נתינתה עד כה. והבן. הלשון המתאים כאן הוא לשון "ברכה" – יהי שם ה' מברך – כמו בכל הודאה של ברכות הנהנין והשבח. וכאשר האדם מבחין בשעת הרעה שהקב"ה היטיב עמו עד עכשיו, וגם עכשיו, אזי דוקא על ידי ההבחנה הזאת הוא יגיע להכרה שהקב"ה הוא דיין האמת. כי כאשר האדם מתרכז להרגיש רק את מה שנחסר ונלקח ממנו נתפס הדין אצלו כמעוות, ורק בהתבוננו בשעת הרעה שהקב"ה היטיב לו, ועדיין מיטיב לו מאד, יקל עליו להצדיק את הדין ולומר בשמחה: ברוך דיין האמת.

עד כאן ביאור הגמ' ברכות הנ"ל.

**ד.** וכחובת הפרט כן חובת הכלל. ביום המר והנמחר, יום ט' באב, בו חרבה עירנו ושמם בית מקדשנו וגלינו מארצנו – נכללו בזה ארבע בחינות של רעה [מן הסוף להתחלה: מציאות הרעה, הסבל הנפשי שלנו כתוצאה ממנה, הסתר פני "הויה",

נתברר לנו היותנו חייבים בדין וכנגדן עלינו להתבונן על הטובה הגנוזה בכל בחינה מבחינות הרעה, כמו שנתבאר. ודוקא משום שהוא שיא של "רעה" הוא גונז בתוכו שיא של "טובה", וביתר שאת ועוז עלינו לברך, לקרא בשם ה', להלל, ולשיר: ברוך דיין האמת. דבר זה נרמז במה שנקרא ט' באב "מועד" ואין אומרים בו תחנון.

## מאמר י"ח

# הכאב והצער על חורבן בית המקדש

**א.** בקינה "אלי ציון", הנאמרת בסוף הקינות בט' באב, הפזמון החוזר הוא: "אלי ציון ועריה כמו אשה בציריה וכבתולה חגורת שק על בעל נעוריה". ואין ספק שבדוקא נקט המקונן שתי דוגמאות, אחת של כאב ואחת של צער, כדי לבטא את ה"אללי" של אוהבי ירושלים על חורבן ציון ועריה. "אשה בציריה" – כאב גופני נוראי אך אין בו צער הנפש; "בתולה חגורת שק על בעל נעוריה" – עוגמת נפש נוראה שאין בה יסורי גוף. כי אכן בחורבן ציון ועריה נחרבו גם הגוף וגם הנפש של כלל ישראל. כאבנו הגופני נמשל לצירי יולדת וצערנו הנפשי לאבלות על אשת נעורים.

**ב.** הקדמה מוכרחת להבנת ענין זה היא הידיעה, שביהמ"ק נקרא ונחשב "בית-חיינו", וכמ"ש: "רחם על ציון כי היא בית חיינו וכו'", "יהי רצון מלפני אבינו שבשמים לכוון את בית חיינו", ועוד. בחורבנו של בית המקדש ניתק פתיל חיינו, ומשעת המיתה לא רק הרוח מסתלקת אלא גם הגוף מרקיב והולך.

דרשו רבותינו: "כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות – זה בית המקדש שנמשל לצואר; כשם שניטל הצואר אין חיים, כך אין חיים לישראל מזמן שחרב בית המקדש". אם נתעמק במשל זה של חיתוך הצואר נמצא כי אכן מדובר כאן על חורבן כפול, נפש וגוף. מהו "צואר"? קנה וושט! הקנה מכניס את האוויר והוושט



את האוכל, כאשר נחתך הצואר לא נכנסים לגוף לא אויר ולא אוכל, והוא מת מרקיב ומסריח. האויר מסמל את ה"אורה", את ההשפעה הרוחנית. האכל מסמל את ההשפעה הגשמית. שני הצנורות הללו שדרכם עברו ההשפעות הרוחנית והגשמית לנפשם ורוחם של עם ישראל נחתכו בחורבן ביהמ"ק. החיבור שבין הראש (הקב"ה) לבין הגוף (כנסת-ישראל) ניתק, ומכאן ואילך "אין חיים לישראל".

**ג.** בענין ההשפעה הרוחנית, הדברים ידועים ומפורסמים לכל, נזכיר רק מעט.

**אמונה** - בית המקדש הוא המקום היחידי שבו נזכר שם "הויה" ככתיבתו, ובו הגילוי הנשגב ביותר של "ברוך כבוד ה' ממקומו" (קיטון אחד עשו לי שאדור ביניכם).

**יראת-שמים** - "אין נורא אלא במקדש" (רש"י בספר הפרדס) והוא עפ"י הפסוק "נורא אלקים ממקדשיך", שפי' כמש"כ במצודות - "מן הכבוד השוכן במקדש תבוא היראה לבני-אדם כי משם יצאו הנפלאות". על כן דוקא כאשר קרקרו הנכרים בהיכל פסק ירמיהו מלומר "נורא" (יומא ס"ט:). גם הלכות "מורא מקדש" - אעפ"י שאמרו חז"ל: "לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממני להזהיר על המקדש" - נוהגות דוקא במקום המקדש, וע"כ ששם מקום המורא ממני שהזהיר על המקדש.

**תפילה** - "משחרב ביהמ"ק ננעלו שערי תפילה" (ועל פתיחתם אנו מבקשים "רצה ה' אלקינו בעמך ישראל ובתפלתם" בברכת "עבודה") כי הוא הנקרא בית תפילה לכל העמים; תל שכל פיות פונים אליו.

**תורה** - "מלכה ושריה בגויים אין תורה" - עין מש"כ בזה באורות הגר"א (שער התורה פ"ח) ועל זה אנו מבקשים: "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך". מושב הסנהדרין היה אצל המקדש כמ"ש: "כי מציון תצא תורה וגו'", וכן תינוקות של בית רבן היה ראוי שילמדו דוקא בירושלים (בבא בתרא כ"א.). ואמרו בסוטה מ"ט. - "מיום שחרב

בית המקדש שרו חכימיא למהוי כספריא (שהם קטנים הרבה מן החכמים)."

**קרבנות** - הקרבנות הם מכפרים, ועל שמם נקרא ביהמ"ק "לבנון" שמלבין עוונותיהם של ישראל, וביאר הגר"א (שם עמוד קכ"ח) שעל ידם נמחק רושם החטא.

ומי שירצה להרחיב בזה יעיין בקונטרס הנפלא "מנחם ציון".

**ד.** בענין ההשפעה הגשמית - אבן השתיה אשר נמצאה במקדש היתה נקראת כן על כי ממנה הושתת העולם. וכבריאנו של העולם כן קיומו, ה"צנור" הראשי של ההשפעה הגשמית הוא ביהמ"ק. על כן אמרו במסכת סוטה דף מ"ח שמאז חורבן ביהמ"ק לא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות, וי"א אף שומנו, ועוד. ויעיין פסחים ח'. - "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים וכו' מפני מה אין חמי טבריה בירושלים וכו'" - ומדוע ראוי היה שיהיו? כי כל מה שנמצא בעורקים הקטנים המפוזרים בכל הגוף עובר דרך "אבי העורקים" - הלוא הוא בית המקדש. ואיתא במדרש תנחומא פר' קדושים שיודע היה שלמה המלך לגדל בארץ ישראל את כל פירות העולם, מפני שיודע היה היכן עובר העורק המוליך את חיותו של כל מין ומין מביהמ"ק לכל מקום בעולם. ועיין בספר חגי פרק ב' פסוקים ט"ו - כ', הנביא מתאר את הקללה שהיתה בגורן וביקב ובכל מעשה ידיהם בטרם שום אבן אל אבן בהיכל ה' ומבטיח שמיום שיוסד היכל ה' (ביהמ"ק השני) תשרה הברכה - "העוד הזרע במגורה ועד הגפן והתאנה והרימון ועץ הזית לא נשא - מן היום הזה אברך". וזהו הטעם שאנו מבקשים בברכת בונה ירושלים (בבהמ"ז) "רענו זוננו פרנסנו וכלכלנו והרויחנו וכו'".

כל זה לקטתי מספרים, טיפה מן הים, כדי להווכח שבחורבן ביהמ"ק נחתכו גם הקנה וגם הושט של חיותנו הרוחנית והגשמית. אלי ציון ועריה כמו אשה בציריה וכתולה חגורת שק על בעל נעוריה.

המושג "נפש" מתייחס גם לנפש הבהמית (מכה נפש בהמה ישלמנה) וגם לנפש הרוחנית (ויהי האדם לנפש חיה). לפיכך כאשר מופיעה נפש יחד עם גוף הכוונה היא לצד הרוחני, וכאשר היא מופיעה יחד עם רוח הכוונה היא לצד הגשמי. אחר הקדמה זו, מכח האמור עד כאן, נדייק יותר בזמירות שבת: "למקדש תוב ולקדש קודשין אתר די ביה יחדון רוחין ונפשין". היות וביהמ"ק

הוא "צואר" הכולל בתוכו גם קנה וגם וט, וממנו ועל ידו ההשפעה גם על רוחם וגם על נפשם (גופם) של ישראל – על כן בעת שישוב הקב"ה למקדשו ישמחו בביהמ"ק גם רוחין וגם נפשין.

**ה.** אבל עוד לא יצאנו ידי חובה כל עוד לא הסברנו את משמעות העובדה שאותו בית-המקדש שמשפיע את הרוחניות משפיע את הגשמיות, הלוא יכול היה הקב"ה להעמיד שני מקורי השפעה, האחד לגשמיות והאחר לרוחניות, כי לכאורה הם תרתי דסתרי זה לזה. כעין זה יש להתפלא על כך שאותו פה, בגופו של אדם, גם מדבר וגם אוכל; "מספרים בלשון הקדש כמלאכים" ו"אוכלים ושותים כבהמות" (חגיגה ט"ז). באותו פה! והלא כמעט כל איבריו של אדם כפולים, אם כן יכול היה להיות גם פה כפול, לכאורה. ואולי כאשר כינה הגר"א באיגרתו את "פה" האדם "קדש קדשים" נתכווין לרמזו גם על הדמיון הזה שבין הפה לבין ביהמ"ק. אך מה נרמז בזה?

נוכל להבין פשר דבר, על פי דברי ה"כוונות" המובא במשנה ברורה סי' ו' אות ו' ז"ל – "ובכוונות כתוב דהנשמה נהנית מרוחניות המאכל והגוף נהנה מגשמיות המאכל, ומכאן זה קשורים זה בזה על ידי המאכל". עכ"ל. למדנו שקישור הרוחני בגשמי – שזו כל תכלית העולם הזה – מחייב את היותם כרוכים זה בזה. כדי להבין את הענין דרוש להבין היטב את מידת הקדושה (לאפוקי מן הפרישות והטהרה) הלא היא כתובה על ספר מסילת ישרים פרק כ"ו, עיין שם; על כל פנים זו הסיבה שאותו "מקדש" (ואותו "פה") משמשים גם את הנשמה וגם את הנפש.

**ו.** על פי מה שנקטנו בתחילת מאמרנו, ש"אשה בציריה" מורה על כאב גופני, ו"בתולה חגורה שק על בעל נעוריה" מורה על צער נפשי – נוכל לפרש את הכפילות הזאת באופן נוסף, והנני מקדים גמ' במסכת שבת (י"ג:) ואת פירושה מספרי "ליהודים היתה אורה".

שבת י"ג: – "ת"ר: מי כתב מגילת תענית? אמרו: חנניה בן חזקיה וסיעתו שהיו מחבבין את הצרות. אמר רשב"ג: אף אנו מחבבין את הצרות, אבל מה נעשה שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקים (שא"א לעשות יום-טוב בכל יום). דבר אחר: אין שוטה נפגע (אינו מכיר בפגעו). דבר אחר: אין בשר המת שבחי (מחמת מכה או כויה) מרגיש באיזמל (כשחותכין אותו)". עכ"ד הגמ'.

רש"י פי': "מחבבין את הצרות – שנגאלין מהן, והנס חביב עליהן להזכירו לשבחו של הקב"ה", ר"ל – מחבבין את הישועה מן הצרות ואת הנסים שנעשו בשעת הישועה. אך המהרש"א שם חולק ומפרש: מחבבין את הצרות עצמן, כמשמעות הלשון, ודייק שלכן נקראה המגילה "מגילת תענית", על שם הצרה ולא על שם הישועה. אך המהרש"א שם לא פי' מה שייך לחבב את הצרות, אלא רק הוכיח ממה שנתחייבנו לקבל אף את הצרות בשמחה (שלהי ברכות) שאכן כך הוא. ויש לפרש על פי מ"ש סוטה ט'. "מאי דכתיב: כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם – היינו דכתיב: חצי אכלה בם, חצי כלים והם אינם כלים". וכן איתא שם: "אין הקב"ה נפרע מן האדם (פי' מהרש"א דאיירי ברשעים דוקא) עד שתתמלא סאתו, שנא' – במלאת ספקו יצר לו (אבל על צדיקים אמרו בפ"ק דע"ז שנפרע מהם מעט מעט לטובתם – מהרש"א). ע"כ. הרי שהמכות אצל ישראל שהם צדיקים הן לטובתן – כדי שלא תתמלא סאתם ויאבדו. יתכן שזו היתה הסיבה שבגללה היו מחבבין את הצרות.

ואמרו שני טעמים תוכניים מדוע לא הוסיפו בימי רשב"ג ימים טובים למגילת תענית: אין שוטה נפגע, ואין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל. והכוונה, כי באמת בכל "עונש" ישנם שני חלקים: הכאב הגופני – שהוא עצם מציאות הצרה; וכן הצער הנפשי, כי כל עונש מורה על חרון-אף וכעס מצד הקב"ה, ואין עלבון ועגמת-נפש גדול מזה. ולעומת זאת כל "שכר" יש בו ג"כ שני חלקים: מציאות השכר, והחיבה המתגלית בנתינתו. וכנגד שני חלקי העונש, המציאות והיחס, נקטה הגמ' שני משלים לבאר מדוע בדורו של רשב"ג מרוב צרות א"א לחבבן. האחד – "אין שוטה מרגיש" (בעלבון ובצער נפשי) וכיון שאינו מצטער אינו מתעורר לחבב ולהודות על שפורע לו הקב"ה את חובתו בתשלומין. וכן היו ישראל בדורו של רשב"ג בבחינת שוטה שכבר לבו גס בחרון אף ה'; לא נעלבים, לא מתביישים, לא מצטערים – וממילא גם לא מחבבים. והטעם האחר – מכה בבשר מת אינה כואבת, וממילא אינה מעוררת ואינה מתחבבת. וכמו כן בדורו של רשב"ג, מרוב צרות אין הרגש בכאבים, הם הפכו ל"נורמה", אין תחושת כאב, אין התעוררות ואין חביבות. ע"כ מספרי הנ"ל.

על פי גמרא זו וביאורה נוכל לפרש את קינת הפייטן כך: "אשה בציריה" המורה על כאב גופני – מתייחס אל מציאות החורבן וכל הנכלל בזה. ואילו "בתולה חגורה שק על בעל נעוריה" המורה על צער נפשי – כנגד מה שהסתיר

הקב"ה את פניו מאתנו וזו מחבבנו בשעת כעסו עלינו, שזה מיסב לנו עוגמת נפש מרובה.

## מאמר י"ט

# ודומה כמי שמתו מוטל לפניו

"אמר רב יהודה אמר רב: כך היו מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעאי – ערב תשעה באב מביאין לו פת חריבה במלח ויושב בין תנור לכירים (מקום מנוול שבבית) ואוכל ושותה עליה קיתון של מים, ודומה כמי שמתו מוטל לפניו" (תענית ל').

וכתב על גמ' זו המהרש"א שם – "רצה לומר, דלא הוה ליה תשעה באב כאבלות ישנה". עכ"ל.

בענין זה שמעתי הערה נפלאה מן הגאון ר' אברהם נובוגרוצקי שליט"א, ר"מ בישיבתנו: ז"ל הגמ' כתובות ס"ב. – "ההוא ישראל ועובד כוכבים דהו קאזלי באורחא בהדי הדדי, לא אימצי עובד-כוכבים לסגויי בהדיה ישראל (לא יכול היה העכו"ם למהר בהליכתו כמו הישראל) אדכריה חורבן בית המקדש, נגיד ואיתנח, ואפילו הכי לא אימצי עכו"ם לסגויי בהדיה. א"ל: לא אמריתו אנחה שוברת חצי גופו של אדם? א"ל: הני מילי מילתא חדתי, אבל הא דשנן בה (הורגלנו בה) לא, דאמרי אינשי: דמלפא תכלי לא בהתה (אשה הלמודה לשכל בניה לקוברם, אינה תמיהא ומפחדת במות אחד מהם, שכבר לימודת). עכ"ל. יש בגמ' זאת פלא עצום, לכאורה. כי המשל הנכון לזכרון בית המקדש שנים רבות אחר שנחרב, דומה לאשה הנזכרת אחרי שנים במות בנה, שבודאי אין צערה בשעה שנזכרת במותו כמו בשעת מותו, שכבר הורגלה לאסון בהיותה שכולה שנים רבות. וכמו כן אנו שהורגלנו כבר שנים רבות שביהמ"ק חרב, אין האנחה בשעה שאנו נזכרים בחורבנו שוברת אפילו את חצי גופנו. כך היה ראוי לגמ' לומר, לכאורה. ולעומת זאת המשל שנקטה הגמ' מדבר על אשה שמשכלת שוב ושוב בנים נוספים, אלא שכיון שהורגלה לשכל את בניה על כן אינה מצטערת ונאנחת במות עליה בן נוסף כמו שנצטערה ונאנחה במות עליה בנה הראשון; לכאורה אין המשל הזה דומה לנמשל!;

אכן אדרבא, המשל מדויק ומלמדנו לדייק בהבנת הנמשל. אין אנחנו מתאבלים על ביהמ"ק שחרב בעבר הרחוק. אנו מתאבלים על ביהמ"ק שחרב בימינו, וכמ"ש רבותינו שכל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאלו נחרב בימיו; וכמ"ש בתחינת "והוא רחום" – "כי בחטאינו ובעוונות אבותינו ירושלים ועמך לחרפה לכל סביבותינו". והיות שנחשב הדבר שביהמ"ק חרב בכל דור הרי זה כאסון חדש ונוסף, כאמא שרואה בן נוסף שלה מוטל מת לפניה. וכן הוא לשון הקינה: "על בית המקדש אשר הודש אספוד בכל שנה מספד חדש".

הרי הדברים תואמים מאד לדברי המהרש"א, שמה שדומה היה ביהמ"ק לר"י בר' אלעי בשעת סעודה מפסקת, כמי שמתו מוטל לפניו – היה לאפוקי מאבלות ישנה.



כתב השו"ע סימן תקנ"ב, ז"ל: "ערב ט' באב לא יאכל אדם בסעודה המפסקת שאוכלה אחר חצות – בשר, ולא ישתה יין, ולא יאכל שני תבשילין, אפילו בשר מלוח וכו' אפילו בשל מין אחד בשתי קדירות וכו' מותר לאכול פירות וכו', נוהגים לאכול עדשים עם ביצים וכו' מי שאפשר לו לא יאכל בסעודה מפסקת אלא פת חריבה במלח וקיתון של מים". עכ"ל.

יש כאן הערה חזקה: היכן עוד מצינו בשלחן-ערוך, שהוא ספר השווה לכל נפש, שנתפרשו כמה הלכות ואח"כ נאמר שכל ההלכות הללו שנאמרו עד כאן הן רק ל"מי שאי אפשר לו", ואילו מי שאפשר לו – אליו לא דיברו עד כה, והוא אכן ינהג אחרת. מתעוררת כאן הרגשה שה"לפנים משורת הדין" נחשב גם הוא ל"דין", ועל כן גם הוא מוזכר בשולחן-ערוך. אלא שהדברים צריכים ביאור, כמובן.

תענית ל': – "שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוב כל המתאבלים עליה. מכאן אמרו: כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, ושאינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה. תניא נמי הכי: כל האוכל בשר ושותה יין בט' באב (כלומר, בסעודה שמפסיק בה – רש"י) עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם". עכ"ל.

בפשטות, העוול של "האוכל בשר ושותה יין" בסעודה מפסקת, הוא מפני שעבר על האיסור האמור במשנה (שם כ"ו): "ערב ט' באב וכו' לא יאכל בשר

ולא ישתה יין". אבל לא כן נראה לפרש במחשבה שניה. הרי זו אמורה להיות דוגמא של "מי שאינו מתאבל על ירושלים", והרי פשוט הדבר, שאף אלולא האיסור לאכול בשר ולשתות יין בסעודה מפסקת, כיון שסיבת אכילת סעודה מפסקת – בזמן שאין רגילים לאכול – היא מסיבת צום ט' באב שנקבע על חורבן בית מקדשנו – והדעת כבר מהרהרת בצרות עמנו ותוקף גלותנו, איך מסוגל אונן בשעה שמתו מוטל לפניו להתענג על בשר ויין? מי שיש לו תיאבון לבשר ו"גישמאק" ביין בשעה כזו – אינו מן האוהבים את ירושלים. אף אלולא שעבר על האיסור לאכול בשר ולשתות יין, ואף אילו נהג ניהוגי אבילות למעשה – אין הוא מן המתאבלים על ירושלים. כי אבילות היא בלב, בהרגשת צער וכאב על חורבן בית חיינו, והכואב ודואב אינו מתאוה ואינו מתענג נמי שהיה פעם "אונן" על קרוב שאהב באמת יודע שמיותר היה להזהיר אותו שלא יאכל בשר ולא ישתה יין. אדם כזה "זר" הוא, אינו מן הקרובים ואף לא מן הידידים של ירושלים – על כן לא יוזמן להשתתף בשמחתה בעת שתיבנה ותיכונן במהרה בימינו. זרים אינם מוסיפים לשמחה, ומי שאינו מוסיף גורע; על כן אומר הפסוק "ובשמחתו לא יתערב זר" (משלי י"ד, י').

כן נראה לי הפירוש הפשוט של גמ' זו. ואם אכן צודק אני בזה, שהאוכל בשר ושותה יין בסעודה מפסקת אינו מן המתאבלים, ואף אלולא שנאסר לאכול בשר ולשתות יין בסעודה מפסקת היינו מתייחסים אליו כן, הלא יתכן ללכת צעד קדימה ולומר שאדרבא, כל איסור לאכול בשר ולשתות יין (וכמו כן ב' תבשילים) בסעודה מפסקת נקבע כדי לבטא שאיננו מסוגלים להתענג בשעה שמוחנו מהרהר ולבנו מרגיש בחורבן בית קדשנו. באמת עדיין לא הגיע הזמן להתאבל ולהתענות, כי הרי ט' באב עוד לא נכנס. אבל כבר אין תאבון ואין חשק, ואיך יערב לנו אכול ושתה בעת כזו. כדי לבטא הרגשה זו קבלנו עלינו פרישות מבשר ויין וב' תבשילין בסעודה מפסקת.

אלא שנפל פיתא בבירא. כי אף אמנם שכלל ישראל מבטא את אהבתו לירושלים וצעריו על חורבנה, במה שאסרנו על עצמנו בשר ויין בסעודה זו – וכאילו איננו מסוגלים בעת כזו לאכול ולשתות – סוף סוף כל יחיד שנצטווה בשלחן-ערוך שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין נאלץ לפרוש בעל כרחו מבשר ויין (וב' תבשילים) ושוב אין כאן ביטוי ל"חוסר התיאבון" שיש ליהודי בעת שהוא מהרהר ומרגיש בחורבן בית חיינו, ונמצא שבטלה סיבת האיסור ותכליתו. אכן כן, ומן הסיבה הזאת מוכרח הוא שיאמר בשולחן ערוך שמי

שאפשר לו ימעט ויצמצם אף ממה שהתירו חכמים לאכול בסעודה מפסקת, כדי שיהא ביטוי לכך שהוא אינו אוכל מפני שאינו מסוגל לאכול בעת כזו. במקרה הזה אותו הטעם שבגללו נקבעה שורת הדין (לכלל) הוא הגורם למי שאפשר לו להכנס יותר לפנים משורת הדין – לפרוש ממה שלא אסרו חכמים.

אך גם לפי דברינו, א"א לומר ש"מי שאפשר לו" אסור לו מן הדין לאכול שום דבר חוץ מפת חרבה וקיתון מים, כי אם יהיה זה איסור גמור שוב נפל פיתא בבירא ולא יהיה בהנהגת פרישותו ביטוי להיותו מאוהביה של ירושלים. והבן כי א"א לפרש יותר.

משמעות הדברים מפחידה! אם אכן להתאבל על ירושלים פי' להרגיש בכאבה ובצער, ולא רק לנהוג ניהוגי אבלות עליה, כמה יש לנו לחשוש שמא חלילה לא נהיה מן הזוכים ורואים בשמחתה. אמנם עוד הוספנו על עצמנו במשך הדורות מעבר למחויב משורת דין המשנה והגמרא. וכל זה כדי שלא נסיח דעת מן האבלות!!! אבל לב יודע מרת נפשו עד כמה רחוקים אנחנו מהרגש של צער ועוגמת נפש!

מדוע באמת איננו מרגישים בהעדר הגדול שנעדרנו על ידי החורבן, הלא נשארנו כמעט ערומים מכל טובה. לא תורה ולא תפלה, לא קרבנות ולא כפרה, לא אמונה בחוש ולא יראת שמים אמיתית. מדוע איננו מרגישים צער על העדר כל זאת? אינני יודע. אבל דבר אחד ברור, זהו צדה השני של העובדה שאיננו מרגישים שמחה במעט הטובה שעדיין נשארה לנו! אילו ידענו להעריך נכונה ולשמוח במה שעוד נשתייר בנו מן ה"ושכנתי בתוכם" – היינו מצטערים על מה שאיבדנו. הרי כאן כמין "אבסורד": ימי "משנכנס אב" שנתיחדו לעבודה של "ממעטים בשמחה", צריכים הכנה והקדמה של "מרבית בשמחה" משל כאילו נכנס חדש אדר. רק כאשר נשמח במעט שעדיין נשתייר בידינו נוכל להצטער על הריבוי שאבד מאתנו.

ראיה לדבר: בספר עזרא פרק ג' מסופר על בנין בית המקדש השני ועל אשר הריעו כל העם תרועה גדולה על הווסדו בשמחה ובהרמת קול, אבל הזקנים אשר זכרו את ביהמ"ק הראשון בכו בקול גדול עד אשר לא נשמע קול השמחה מחמת קול הבכי; עיין שם. ויש כאן תימה: מדוע בכו הזקנים עכשיו יותר מבכל השבעים שנה שהיה ביהמ"ק חרב לגמרי?! הלא סו"ס מקדש מעט טוב יותר מחורבן גמור! אכן מכאן ראיה לאשר אמרנו. תחושת ה"יש" היא אשר מחזקת



את תחושת ה"אין". דוקא כאשר נבנה ביהמ"ק השני וחזרו לראות ולהרגיש "מקצת" של השראת שכינה – חמדו ונכספו עד כלות הנפש להשראתה במיטב כמו בימי ביהמ"ק הראשון.

## מאמר כ'

# על עוזבם את תורתי

**א.** "אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב – מי האיש החכם ויבן את זאת, דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים (ולמלאכי השרת) ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב – ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה. היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה?! אמר רב יהודה אמר רב: לומר שאין מברכים בתורה תחילה" (נדריים פ"א.). ופירש הר"ן בשם הרב החסיד רבנו יונה – "שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלים בברכתה. והיינו לא הלכו בה – כלומר בכוונתה ולשמה". עכ"ל.

היות ועונשיו של הקב"ה הם "מדה כנגד מדה" לעומת העוונות, נתחייבנו להבין איך מהווה אובדן הארץ עונש הראוי לבוא על חטא הזלזול בעסק התורה. והנראה, שהמזלזל במתנה נוטלים אותה ממנו [דוד המלך זלזל בבגדים ולפיכך לא חיממוהו] ואובדן הארץ מהווה איבוד מסויים של מתנת התורה.

**ב.** נוכיח ונסביר את עדיפות תורת ארץ ישראל עד מקום שידנו הכהה מגעת.

(א) את הפסוקים: "שם האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב. וזהב הארץ ההוא טוב שם הבדלח ואבן השהם" – דרשו חז"ל בב"ר פר' ט"ז כ': "ארץ החוילה – זו ארץ ישראל שמייחלת לקב"ה, וכמ"ש: הוחילי לאלקים כי עוד אודנו (תהלים מ"ב, ומשמע שם שאירי במעלת ארץ ישראל).

אשר שם הזהב (בארץ החוילה) אלו דברי תורה שהם נחמדים מזהב ומפז רב. וזהב הארץ ההוא טוב – מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל. שם הבדולח ואבן השהם – מקרא משנה ותלמוד תוספתא ואגדה. עכ"ל.

(ב) ב"מ דף פ"ה. – "ר' זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלישתכח גמרא בבליה מיניה כי היכי דלא נטרדיה (כדי שלא יטרידנו התלמוד שלמד בבבל)".

(ג) סנהדרין כ"ד. – "א"ר אושעיא: מאי דכתיב (זכריה י"א) ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים. נועם – אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה. חובלים – אלו תלמידי חכמים שבבל שמחבלים זה לזה בהלכה (בלשון עז וחימה, מקשין זה לזה, ובני ארץ ישראל נוחין יחד ומעיינין יחד ומתקן זה את דברי זה והשמועה יוצאה לאור). ויאמר אלה שני בני היצהר העומדים וגו' ושנים זיתים עליה. יצהר – אלו ת"ח שבארץ ישראל שמשמנין (נוחים) זה לזה בהלכה כשמן זית. ושנים זיתים עליה – אלו ת"ח שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית וכו' במחשכים הושיבני כמתי עולם – זה תלמודה של בבל (שאינן נוחין זה עם זה ותלמודם ספק בידם)". עכ"ל. [ידוע ששמן זית מועיל לזכרון בעוד שזיתים קשים לשכחה].

(ד) "אמר אביי: וחד מנייהו (מבני ארץ ישראל) עדיף כתרי מינן. אמר רבא: וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו, דהא רבי ירמיה דכי הוה הכא לא הוה ידע מאי קא אמרי רבנן, כי סליק התם קרי לן בבלי טפשי (פי' המהרש"א סנהדרין כ"ד – שרבא הוכיח מר' ירמיה שלא משום שבני א"י מכח טבעם מוכנים יותר לחכמה מבני בבל, אלא משום שאווירה של ארץ-ישראל מחכים).

**ג.** הבאנו כמה ראיות לעדיפות תורת ארץ ישראל על תורת בבל ושאר ארצות, אך עדיין לא ירדנו לתוכן החילוק שבין בני בבל לבין בני ארץ ישראל. כדאי לצטט את דברי המהרש"א (ב"מ פ"ה) אשר יש בהם מוסר השכל רב לדורנו. ז"ל: הא ודאי שגם בני ארץ-ישראל הוו מקשין ומפרקין אהדדי, כדאמרינן לעיל דר' יוחנן אמר על ר"ל דהוי מקשי ליה כ"ד קושיות ומפרקינן ליה כ"ד פירוקין, אלא שהיו מעיינין ומתקנין כל דבר על בוריו והשמועה יוצאה לאור על ידי פלפולם וכו' משא"כ בני בבל דאפשר שהיו מפלפלים דוגמת

חילוקים שבדור הזה אשר כל מי אשר יודע לכווין על צד היותר בפלפול של הבל הרי זה משובח, וכל אחד מתכווין לדחות את דברי חבירו כדקרי להו (בסנהדרין) מחבלים שאין נוחין זה לזה בהלכה, ועל ידי כך לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא כדקרי להו נמי התם במחשכים הושיבני. והוא דאמר רבי זירא דלא נטרדיה גמרא בבליה, כי פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת ולא מגיעו לתכליתו המבוקש". עכ"ל.

בשפה שלי הייתי מתבטא כך: בני ארץ ישראל ביקשו להתאים את שכלם אל שכל התורה, ומכיון ששכל התורה הוא אחד, כי אמת יש רק אחת, ביטל כל אחד את מקצת דעתו לדעת התורה והגיעו לעמק השווה. ואילו בני בבל ביקשו, במידת מה, להתאים את שכל התורה אל שכלם, ומכיון שאין דעותיהם של בני אדם שוות גם בהבנת התורה נשארו חלוקים, זה מושכה לכאן, על פי דעתו ומנגינתו, וזה לשם – עד שנקרע הספר בחמתן והפכה התורה לשתי תורות; מקצת מן האמת בדברי זה, ומקצת בדברי זה, ואיש מהם לא כוון לאמת בשלמותה. ונמשכתי אחר המהרש"א לתאר את לימודם של בני בבל בקיצוניות, כשעיקר כוונתי לנמשל של בחורים צעירים המוכנים "להקריב" את אביי או את רש"י לשם נצחונם על חברותתם. לקושטא דמילתא לא היה המצב אצל בני בבל חמור כל כך, שהרי אמרו בב"מ ל"ג. – "אמר עולא: תלמידי חכמים שבבבל עומדים זה בפני זה וקורעים זה על זה", פרש"י: "כדין תלמיד לרב לפי שהיו יושבים תמיד בבית המדרש יחד ומקשין ומפרקין וכולם למדים זה מזה". עכ"ל. ובאמת צ"ע, הרי הנהגה זו של "עומדים זה מפני זה וקורעים זה על זה" היתה מתאימה עוד יותר לבני ארץ-ישראל, ומדוע מצאנוה דוקא אצל בני בבל? עיין מש"כ בזה בספרי "אספיה כבודך" פר' קדושים, ובספרי "צרופה אמרתך" שם. ועוד צריך לי עיון, שמסנהדרין כ"ד. הנ"ל נראה שבני בבל עלולים לשכחה יותר מבני א"י, ולא כן נראה מסוכה דף כ', וסוכה דף מ"ד. וצ"ע]

**ד.** ועדיין נפשנו בשאלתנו, אמנם יודעים אנחנו כבר במה נשתנה לימודם של אלו מאלו, אבל למה נשתנה? מדוע? מהו סוד "אורא דארץ ישראל מחכים" אשר גם הוא הגורם, כפי הנראה, להפרש שבין אלו לאלו. האם יש איזה שינוי באקלים, במזג-האוויר, בין אורא דארץ ישראל לאוורא דחוץ-לארץ, אשר מסיבת השינוי הזה חיפשו בני ארץ-ישראל רק את האמת ובני בבל חיפשו גם את עצמם?!

נשוב ונתבונן בחטא אשר הביא לעונש של "אבדה הארץ". הר"ן בשם רבנו יונה ביאר לנו שעיקר החטא היה שלא היו עוסקים בה לשמה, לפיכך היו מזלזלים בברכתה, כי לא נחשבה בעיניהם לברך עליה. ולכאורה, לפי"ז היה עיקר העוול במה שלמדוה "שלא לשמה", וחסרון הברכה אינו אלא סימן לזלזול, אך א"כ מדוע הזכירו חז"ל את הסימן ולא את הסיבה? לענ"ד, בסימן הזה רמזו חז"ל את סיבת הסיבה, מדוע לא החשיבו את התורה. כיוונו לומר בזה, שאותו הדור לא זכרו בשעת הלימוד שזוהי תורת ה' יתברך, שהיא גילוי חכמתו ורצונו. צריך לשים לב: כל פשט שמפרש הלומד בתורה שבכתב או בתורה שבע"פ, כל סברא שהוא מסביר בה את דבריהם, הריהו כאומר: כך אמר הקב"ה למשה בסיני, כך חושב הקב"ה וכך הוא רוצה. האם אנחנו מרגישים כך? מבהיל הדבר, כשם שאין נפקא מינא לפיזיקאים אם את החוק הפיזיקלי הזה גילה ארכימדס, ניוטון או איינשטיין, כך – להבדיל – עלול אדם ללמוד תורה בלי להתייחס כלל מיהו נותן התורה. תורה כזו אינה מרוממת את לומדה, ולא עליה אמרו "תורה בגויים אל תאמין", כי גם גוי מסוגל לדעת מה דין שור שנפל לבור, ואפילו את סוגית "ט"ו נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן". וז"ל הרמח"ל בספר דרך ה' ח"ד פ"ב – "ודאי יש לו לאדם לירא ולרעוד בעוסקו בענין כזה (תורה) שנמצא הוא ניגש לפני אלקיו ומתעסק בהמשכת האור הגדול ממנו אליו. והנה צריך שייבש משפלותו האנושי וירעש מרוממותו ית' והנה יגיל מאד מחלקו הטוב שזכה לזה. אך ברעדה כמו כן, ונכלל בזה שלא ישב בקלות ראש ולא ינהג שום מנהג בזיון לא בדבריה ולא בספריה, וידע לפני מי הוא עומד ומתעסק. ואם הוא עושה כן אז יהיה תלמודו מה שראוי לו להיות באמת ותמשך על ידו ההשפעה שזכרנו ויתעצם בו היקר האלקי וימשך תיקון והארה לכל הבריאה. אבל אם תנאי זה יחסר ממנו, לא תמשך ההארה על ידו ולא יהיו דבריו אלא כשאר כל הדיבורים האנושיים. הגיונו – כקורא אגרת, ומחשבותיו – כחושב בדברי העולם". עכ"ל.] התורה קרויה "אור-פניו" של הקב"ה, זהו הטעם המובא במשנה-ברורה מדוע כאשר קוראים בתורה במנחה אומרים "שים שלום" (נוסח אשכנז) כי מוזכר שם אור פני הקב"ה והוא התורה. ואכן, חז"ל דרשו את הפסוק "יאר ה' פניו אליך – בתורה". האם הוציאו את המקרא מפרשטו? לא ולא! הלא נפש החיים פי' (ובודאי דבריו קבלה איש מפי איש עד משה רבינו) ש"נהנין מזיו השכינה" בעולם הבא הכוונה היא להשגות חדשות בתורה, כי קוב"ה ואורייתא חד הוא – לגבינו. ואם כן כל סוגיא בתורה צריכה להלמד באימה ביראה ברטט ובזיע, כנתינתה של תורה, כי בכל מימרא ומימרא שבגמ' מתגלה הקב"ה ללומד התורה. כאשר רצו חז"ל להאשים את אותו הדור בזלזול הנובע משכחת נותן

התורה, שלא ראו את בעל השמועה עומד כנגדם (וממילא למדו שלא באחריות ושלא באיכפתיות מספיקה) קראו לזה חז"ל: "לא ברכו בתורה תחילה", כי הברכה – ברוך אתה ה' נותן התורה – נועדה להזכיר ללומד התורה שהוא עוסק בתורה ה' יתברך אשר סמך עליו שלא יגלה בה פנים שלא כהלכה.

**ה.** מעתה נוכל לומר שהמקום המסוגל להבחנה ב"אור פני מלך" הוא ארץ ישראל, ומכאן סגולתה שאין תורה כתורת ארץ ישראל.

ז"ל הרמב"ן פר' אחרי-מות י"ח, כ"ה – "והנה השם הנכבד הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות היישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו זרע אוהביו וכו'. וכתוב: ואומר לכם אתם תירשו את אדמתם ואני אתננה לכם לרשת אותה אני ה' אלקיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים – יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים בתתו לנו את ארץ ישראל שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים ונהיה מיוחדים לשמו". עכ"ד. ודבריו מפורשים במקרא: "והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה". שים לב, כוונת הדברים אינה רק שבהנהגת השמים יש הבדל בין ההשגחה על ארץ ישראל לבין ההשגחה על שאר ארצות (ועיין תענית י'). "ארץ ישראל משקה אותה הקב"ה בעצמו וכל העולם כולו על ידי שליח" אלא שהיושבים בארץ מבחינים ומרגישים בהשגחת הקב"ה יותר מאשר בשאר ארצות. וכן מוכח משלהי כתובות – "כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים, וכן בדוד הוא אומר: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים. וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך שכל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים". עכ"ל. ואם החילוק הוא רק "בשמים", ובארץ אין ניכר החילוק שבין השגחת הקב"ה בארץ-ישראל לבין השגחת מלאך קצין ושוטר בשאר ארצות – מדוע נחשב הדבר שהדר בחו"ל כאילו עובד עבודה זרה? על כרחך שהמושגים בארץ מבחינים בין השגחת הקב"ה לבין השגחת המתווכים, וחסרון הרגשת ההשגחה הפרטית במישרין על ידי הקב"ה קרויה במליצת לשון חז"ל "עבודת כוכבים". הוא אשר אמרנו שבארץ ישראל נראה "אור פני מלך" יותר מאשר בשאר ארצות. נוסף ונאמר כך: בשני אופנים

מתגלה הקב"ה לבריותיו, בהנהגת העולם שהוא מעשה ידיו, ובתורה שהיא חכמתו ורצונו (ביחס לבריותיו). כשם שבהנהגת העולם נתייחדה ארץ-ישראל להבחין בה יותר במנהגי העולם, כך גם בתורה נתייחדה ארץ-ישראל להבחין בה יותר בנותן התורה.

כאן התביעה, וזהו העונש!

כאן התביעה, כי מיושבי ארץ ישראל נדרש לברך בתורה תחילה יתר על לומדי התורה בשאר ארצות. וזהו העונש, מדה כנגד מדה, להפסיד את מעלת תורת ארץ ישראל.

**1.** אילולא דברי רש"י סנהדרין כ"ד. שפי' "במחשכים הושיבני, זה תלמודה של בבל" – שתלמודם ספק בידם, הייתי אני הק' מפרש שהחשך הוא מלראות את אור פני מלך חיים. מדרגת: "יאר ה' פניו אליך – בתורה", ההבחנה שזו תורת ה' יתברך, לא בידיעת מח חיצונית אלא בהרגשה פנימית השרויה בלב – זה מה שאין בבבל ויש בארץ ישראל. ואולי גם רש"י לזה נתכווין, ומה שהזכיר רש"י זו כבר תוצאה, כי מכיון שחסרה התחושה של אלקיות התורה – חסרה האחריות, חסרה היראת-שמים, ואזי גם הלימוד עצמו נשכח ומתבלבל. והבן. ואכן על דוד המלך אמרו חז"ל: "זה" עמו – שהלכה כמותו בכל מקום", מפני שהא בהא תליא.



באחד ממאמריו של הגאון הר"ר שלמה פיישר שליט"א, מחבר ספר "בית-ישי", ראיתי קושיה יפה ותירוצו אמיתי.

כך שאל: בגמ' תענית דף ד'. דרשו מן הפסוק "ארץ אשר אבניה ברזל" – אל תקרי אבניה אלא בונים שכל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם. וקשה מאד, הרי הפסוק דיבר בשבחה של ארץ ישראל, וא"כ גם הדרש הוא אודות תלמידי חכמים שבארץ ישראל, ואיך תתיישב גמ' זו עם האמור בסנהדרין כ"ד. (הובא לעיל) שתלמידי חכמים שבארץ ישראל הם בבחינת "נועם" – נעימים זה לזה בהלכה, בבחינת "יצהר" – נוחין זה לזה כשמן זית. אתמהא.

וכך תירץ: באבות דר' נתן פרק מ' המשילו תלמיד חכם שיש בו דעת לדג טהור, ותלמיד חכם שאין בו דעת לדג טמא. ופי' בזה המפרשים על פי האמור במסכת ע"ז דף ל"ט. שדג טמא כיון שאין לו חוט שדרה אינו מסוגל לשחות נגד הזרם. כי אכן המודד של "דעת" הוא היכולת לחשוב ולהתייחס, לאהוב ולשנוא, לשמוח ולהתעצב ולפעמים אף לדבר ולעשות (וזה כבר תלוי בהרבה גורמים נוספים) נגד הזרם! להיות "כמו כולם", לצוף עם הזרם, ואפילו עם הזרם "שלנו" – אינו בהכרח מורה על דעת. ואכן ישנו גם זרם של "אנטי-זרם" והוא בודאי אינו מורה על דעת. [קשה כברזל" אינו מוכרח להתפרש כקפדן ביחסו עם הזולת, "קשה כברזל" הוא אדם שיש בו תקיפות הדעת, אינו הססן ואינו פחדן, אין הוא מביט סביבותיו בחשש – האם הדעה שישמיע היא זו שמצפים ממנו שאותה אכן ישמיע. אדם כזה, שהן שלו הן, ולא שלו לאו, ודעתו שלו לא רפיא בידיה – דוקא הוא מרשה לעצמו לשמוע את דעת זולתו ואף לשנות את דעתו בעקבותיה. מי שאינו בטוח כל הצורך בשיקול דעתו שלו חושש להודות לדברי זולתו אפילו במקצת, פן תהיה זו עוד הוכחה שהוא אינו צודק, על כן הוא מתעקש להשאר בשלו. פוק חזי, רופא גדול ומוכר ששמו הולך לפניו, יודה בטעות או יאמר: "איני יודע", הרבה יותר משיעשה זאת רופא זוטר. אין כאן אם כן שום קושיה, אדרבא, דוקא מפני ש"אבניה ברזל" הם נעימים ומשמנים זה לזה בהלכה.

## מאמר כ"א

### ידע תדע כי גר יהיה זרעך

**א.** בברית בין הבתרים (לך-לך ט"ו, י"ג) נאמר לאברהם כך: "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול".

ואעפ"י שפשוטו של מקרא איירי בגירות ושעבוד מצרים, נכללו בפרשה זו רמזים על כל הארבע מלכויות שנשתעבדו בישראל: גלות בבל, פרס ומדי, גלות יון, גלות אדום (רומי).

מניין?

תחילת הפרשה בהבטחת הקב"ה לאברהם: "אני ה' אשר הוצאתיך מאור-כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה". אברהם אבינו חשש פן תהיה ירושת הארץ רק בתנאי שלא יגרום החטא (כמבואר בפר' והיה אם שמע: "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה וגו'") והקב"ה כרת עמו ברית שיירשנה על כל פנים (באחרית הימים). והיתה כריתת הברית בעגל, עז, איל, תור וגוזל לרמז על ענין הקרבנות, שבזכות הקרבנות בזמן שבית המקדש קיים ירשוה בעודו קיים, ובזכות סדר קרבנות שקוראים ישראל בהיותם בגלות יירשוה לעתיד לבוא (עיין תענית כ"ז:). וירד העיט על הפגרים ואברהם הבריו - לרמז כי יבואו העמים לבטל את הקרבנות כדי לשלול את זכות האחיזה בארץ, וזרע אברהם יבריהם (נראה שהכוונה על מה שגזר אנטיוכוס על ביטול התמיד והחשמונאים נצחוהו). כל זה מדברי הרמב"ן כאן. ואח"כ נאמר שם: "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדלה נפלת עליו", ופרש"י: רמז לצרות וחשך של גלויות, כמ"ש בב"ר: "אימה - זו בבל, חשכה - זו מדי, גדולה - זו יון, נופלת עליו - זו אדום". ואח"כ נאמר: "ויאמר לאברהם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם (ולא נאמר "במצרים") וגו' וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי" - פרש"י: "וגם - לרבות ארבע מלכויות שאף הם כלים על ששעבדו את ישראל". [ואמרו בפסחים ק"ט - שכל כסף וזהב שבעולם שליטת יוסף למצרים, והוציאו ישראל בצאתם ממצרים, נטלוהו כשדים (בבל) מישראל, ופרסים מכשדים, ויוונים מפרסיים ורומיים מיוונים - ועדיין מונח ברומי. וא"כ כאשר יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו יקוים שוב בישראל "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", וכן כתב ביה"ל שעיקר קיום הפסוק "יצאו ברכוש גדול" יהיה בזמן ביאת המשיח במהרה בימינו.]

הא קמן, שאף על פי הפשט מתפרשת הודעת הגירות והשעבוד רק על גלות מצרים, נדרשת ומרמזת ההודעה הזאת על כל ארבע הגלויות שגלו ישראל. [וכשם שגלות מצרים כללה גם גירות וגם שעבוד - גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם - כן גם שאר גלויות. ובגלות אדום שאנו נמצאים בה היום אנו מבקשים מן הקב"ה: תקע בשופר גדול לחרותנו (כנגד השעבוד) ושא נס לקבץ גלויותינו (כנגד הגירות).] דבר זה צריך ביאור.



**ב.** ואכן, ענין זה נתפרש באופן נפלא מאד בדרושי בית-הלוי דרוש ב', והרוצה להנות כאלישע יקחנו משם; הנני מפרט בקיצור את אבני היסוד אשר עליהם העמיד את בנינו.

**א)** ה"שם" אשר רצה הקב"ה מעיקרא שיאמר משה לישראל, כאשר ישאלוהו "מה שמו", הוא "אהיה אשר אהיה", שפי' – "אהיה עמם בגלות זו אשר אהיה עמהם בגלות אחר". וצ"ב, איזה ענין יש לספר לישראל טרם יציאתם ממצרים על הגלות האחרת אשר יוציאים הקב"ה ממנה? ואמנם משה רבינו טען לקב"ה שעדיין אין ישראל מסוגלים לשמוע על שאר גלויות והקב"ה החליף את השם אשר יאמר לישראל, אך אין זה כי אם מתוך קוצר רוחם של ישראל. ואילו אנו שואלים מה היתה ההצדקה – אילו היו ישראל מסוגלים לשמוע – לספר להם כבר במצרים על היותם חוזרים ומשתעבדים.

**ב)** גם ליעקב אבינו רמז הקב"ה על שהגאולה (וממילא גם הגלות) תהיה בשני שלבים, במה שאמר לו: "אנכי אעלך גם עלה"; משמע – עליה ואחריה עוד עליה נוספת.

**ג)** בילקוט שמעוני עה"פ: "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם וגו'", נאמר כך: "אמר להם הקב"ה לישראל: בחודש הזה אתם נגאלים. אמרו לו: תאמר שאנו נגאלים ואנו משתעבדים פעם אחרת? אמר להם: חדשו מעשיכם, עד עכשיו יש לכם ראש – זה מלכות בבל וכו' וראשון – זה עשו וכו'". עכ"ל. הרי שידעו ישראל שיהיה "המשך" לגלות מצרים.

**ד)** באיכה רבתי (פ"ג פס' ה') "השביעני במרורים הרווני לענה – מה שהשביעני במרורים בליל פסח הרווני לענה בליל ט' באב; הוי – ליל יום טוב הראשון של פסח הוא ליל ט' באב". עכ"ל. גם עובדה זאת מורה על כך ששעבוד שאר מלכיות הוא המשך של שעבוד מצרים, על כן ממקום שפסק שעבוד מצרים ממשיך שעבוד שאר גלויות. ומן הסתם מהאי טעמא אוכלים ביצה בליל פסח זכר לאבלות בית המקדש (מ"ב סי' תע"ג) כי מבחינה מסויימת, באותה נקודה בה מסתיימת גלות מצרים מתחילות גלות בבל ואדום (שהן הגלויות העיקריות).

לבאר כל זאת הביא הביה"ל מן האר"י הק', שאילו היו ישראל נשארים במצרים ארבע מאות שנה היו נטמעים שם לגמרי וא"א היה להוציאם משם למרות ההבטחה לאברהם, כי לא היו נחשבים עוד "זרעו של אברהם". ועל כן

לפנים משורת הדין טרם יחמיץ "בצקם של אבותינו" (על ידי יצה"ר שהוא השאור שבעיסה) הוציאם הקב"ה מן הגלות טרם שנסתיימה – כדי שכאשר ישלימוה אחר חורבן ביהמ"ק בשאר גלויות יהיה אפשר להוציאם באחרונה, כי על ידי מתן תורה וארץ ישראל וביהמ"ק יתחזק בהם רושם קדושת אבותיהם ולא יאבד עוד בגלות אחרונה. [וכמה מדוקדק לשון הפסוק בנחמיה: "זכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני וגו' לתת לזרעו ותקם את דבריו כי צדיק אתה". קשה, וכי בשביל לקיים ברית צריך מעלה של צדקות? אכן נכפלה כאן תיבת "לתת" כדי להדגיש שהברית היתה "לתת לזרעו", והרי משורת הדין אחרי ארבע-מאות שנה של שעבוד מצרים עתידים היו שלא להחשב "זרעו", ולא היתה הברית מחייבת. ואעפ"כ: "ותקם את דבריו כי צדיק אתה" – לפנים משורת הדין. וזהו שאמרו חז"ל (ברכות ט'). "אמר ליה הקב"ה למשה: בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל – בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו צדיק ועבדים וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם". עכ"ל. ומקשין העולם, וכי ההבטחה עצמה אינה מחייבת אלא רק "שלא יאמר צדיק"! אכן כן, ההבטחה הזו לא חייבה משורת הדין, כמשנ"ת. רק מידת הצדקות של אברהם אבינו שנתחסד עם בוראו מחייבת במידה כנגד מידה להתנהג עם זרעו בחסד שלפנים משורת הדין. והבן.] על חלוקת הגלות והגאולה הללו רמז הקב"ה ליעקב באומרו: "ואנכי אעלך גם עלה". את זה הבינו ישראל ושאלו: "תאמר שאנו נגאלים ואנו משתעבדים פעם אחרת. וביה"ל ביאר שם היטב מדוע אם היו מחדשים את מעשיהם לא היה להם "ראש" "וראשון" וזהו נרמז ה"השביעני מרורים הרווני לענה" – "השביעני" דייקא – שלא יכלו ישראל להמשיך להתמרר בגלות מצרים ועל כן מוכרח שירווי לענה בשאר גלויות. תן לחכם ויחכם עוד בדרוש ב' הנ"ל. [ומובן מאד מדוע את אותו "רכוש גדול" שהוציאו ממצרים – אותו עצמו יירשו שוב כאשר יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, כמבואר בפסחים ק"ט הנ"ל, כי גלות רומי (אדום) היא גלות מצרים החוזרת על עצמה.]

**ג.** ההקדמה הזאת אשר יסד לן מרן ביה"ל – שגלות אחרונה היא תשלום חוב גלות הראשונה – תועיל לנו להקיש מן האמור בברית בין הבתרים על גלות מצרים, אל קורותינו בגלות בבל ואדום.

**ד.** מפשט הכתוב בברית בין הבתרים נראה שהגזירה היתה כפולה: גירות ושעבוד. אך המהר"ל חילק גם את הגירות לשנים: מפוזרים בין העמים ועקורים

מארצנו. וכאילו נאמר: גר יהיה זרעך, יהיה זרעך בארץ לא להם. וכנגד הכפילות הזאת אנו מבקשים בתפילת מוסף: וקרב פזורנו מבין הגויים ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ. ועוד דבר נפלא נתבאר במהר"ל (נצח-ישראל פרק א') הגלות עצמה היא ראייה והוכחה ברורה על הגאולה.

כי הנה עונש הגלות כולל בתוכו שלשה עניינים שונים:

- (א) היותנו משועבדים תחת עול מלכים ועמים המוצצים את דמנו ודמינו.
- (ב) היותנו עקורים מארצנו הקדושה אשר אוויר נשמות ארצה והשכינה שוכנת בה.
- (ג) היותנו מפוזרים בין האומות, מיעוט "אדם" מעורבים ובטלים ברוב "חייתו יער".

וכל אחת מן הגזרות הללו היא מציאות בלתי טבעית, כי כל עם הוא בן-חורין, ושוכן במקומו היאות לו, וחלקיו מקובצים. וכל מצב בלתי טבעי אין לו קיום והתמדה, על כן מעצם הגלות מוכרחת הגאולה. זה תורף דברי המהר"ל, והוסיף עוד שזהו עומק כוונת חז"ל בב"ר פ' מ"ב: "ויאמר ה' אל אברם: ידע תדע – ידוע שאני מפוזר, תדע שאני מקבץ; ידוע שאני ממשכנם, תדע שאני פורקן; ידוע שאני משעבדם, תדע שאני גואלם". עכ"ל. ר"ל, שידיעת ההווה (ידוע) מחייבת את ידיעת העתיד (תדע). הפיזור אינו טבעי ועל כרחך שיהיה כינוס, היותנו נעקרים ממקומנו כמשכון הנעתק מבית הלווה לרשות המלוה – מכריח את הפורקן (פדיון), וכמו כן השעבוד מוכיח על הגאולה.

ואמנם אמורים הדברים ביחס לגלות מצרים (וגם שם נחשבו מפוזרים אף שגרו יחד) אך כבר הקדמנו שאף גלותנו היום היא בכלל "ארץ לא להם" הנזכרת בברית בין הבתרים.

**ה.** דברי המדרש המוארים לעינינו על ידי דברי המהר"ל, משימים את לבנו לדקדק בנוסח ברכת "מקבץ נדחי עמו ישראל" הכוללת בתוכה שלשה משפטים (חוץ מן החתימה) המתייחסים אל שלשת חלקי עונש הגלות.

"תקע בשופר גדול לחרותנו" – הרי זו בקשה לגאולה מן השעבוד.

"ושא נס לקבץ גלויותינו" – הרי זו בקשה לקבץ את פזורינו.

"וקבצנו מארבע כנפות הארץ (לארצנו)" – הרי זו בקשה לחזור לארץ ישראל אשר היא מרכז כל הארצות הקרויות "חוץ-לארץ".

וכנגד מה שלקינו בשלשת העונשים הרמוזים בטופס הברכה הרינו מתנחמים בתורף החתימה: "ברוך אתה ה' מקבץ נדחי עמו ישראל".

"מקבץ" – כנגד עונש הפיזור; "תדע שאני מקבצן".

"נדחי" – כנגד מה שנעקרנו מארצנו, כי "דחה" כמו "דחף" פי' הזזה מן המקום. וכמו כן תואר "עמו" – מורה על "שאני פורקן", כי כיון שאנחנו "עמו" הרינו ראויים ל"נחלתו", כי עם ישראל וארץ ישראל נפלו לחלקו של הקב"ה במבואר בפרק דר"א (בדור הפלגה).

"ישראל" – כנגד השעבוד, כי "ישראל" מלשון שררה, על שם הפסוק: "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל", ואין ראוי להם להיות משועבדים לאחרים.

1. בגמ' יומא (ט'): נאמר שמקדש-ראשון חרב על ג' דברים שהיו בו: עבודה-זרה וגילוי-עריות ושפיכות דמים, עיין שם שהוכיחו זאת מפסוקים. ולעומת זאת בית שני חרב על "שנאת חנם", ופי' החפץ חיים זצ"ל שהכוונה ל"לשון הרע" ששורשו היא שנאת חנם. והוכיח את דבריו ממה ששאלו בגמ' שם: "ובמקדש ראשון לא הוה ביה שנאת חנם, והכתיב: מגורי אל חרב היו את עמי לכן ספוק אל ירך, וא"ר אלעזר – אלו בני אדם שאוכלים ושותים זה עם זה ודוקרים זה את זה באהבה שבלשונם". הרי להדיא ששנאת חנם היא לשון הרע.

על פי דברי החפץ חיים זצ"ל, נוכל למצוא הקבלה בין סיבות חורבן מקדש ראשון לבין סיבת חורבן מקדש שני. כוונתי למה שאמרו בערכין ט"ו – "כל המספר לשון הרע מגדיל עוונות כנגד ג' עבירות (ע"ז ג"ע ושפ"ד) שבכל אחת מהן הוזכר שהיא עבירה גדולה, וכן בלשה"ר נאמר "לשון מדברת גדולות", והיינו עבירות גדולות כמו ג' עבירות חמורות. ומן הסתם הכוונה, שיש בדיבור לשון-הרע שלשה מיני עוולה הדומים לג' עבירות חמורות, שהמהר"ל חילקן: בין אדם למקום (ע"ז) בין אדם לחברו (שפ"ד) ובין אדם לעצמו (ג"ע).

(א) יש בה עוול של חוסר אמונה בקב"ה הדומה לע"ז, כמ"ש (ערכין שם) "כל המספר לשה"ר כאילו כפר בעיקר, שנא' – אשר אמרו ללשוננו נגביר, שפתינו אתנו מי אדון לנו". עכ"ל. והיינו, שהאדם מנצל את כח הבחירה שבו (שבא לידי ביטוי בעיקר בכח הדיבור, עיין פחד-יצחק פסח מאמר ט"ו) כדי לפרוק מעליו את עול אדונו. הרי זה דומה לע"ז שאף היא פריקת עול האדון האמיתי; עבירה שבין אדם למקום.

(ב) יש בה עוול הדומה לרציחה, כמ"ש בגמ' הנ"ל "דוקרים זה את זה בחרבות שבלשונם". ואמרו בערכין (שם) שבעל לשה"ר דומה לנחש המביא מיתה לעולם. ונתקלל המספר לשון-הרע ב"ארור מכה רעהו בסתר". ואמרו (שם) שהוא הורג את זה שאומרים עליו לשה"ר. ודרשו: "מות וחיים ביד הלשון – וכי יש יד ללשון? לומר לך מה יד ממיתה אף לשון ממיתה". ודרשו מ"חץ שחוט לשונם" שהוא קטיל כחץ (שם). הרי זה דומה לשפיכות דמים; עבירה שבין אדם לחבירו.

(ג) ויש בה נבזות שיש לה צד דמיון לגילוי עריות. חז"ל העידו (סוטה ד'): "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת-איש", כי מתוך תאוותו וגאוותו יש לו "הצדקה" להרוס בית בשביל הנאת רגע. וכן גם בלשה"ר – המדבר לשה"ר הורס את תדמית חבירו בעיני הזולת בשביל רגע של התנשאות ותאוות כבוד. הרי זה דומה לגילוי עריות; עבירה שבין אדם לעצמו (השחתת נפשו).

אם נסכם את אשר אמרנו באחרונה, נבין ששני בתי-המקדש – הראשון והשני – חרבו בגלל ג' עבירות שהיו בהם. במקדש ראשון הן נעשו ב"גסות" על ידי המון העם וב"עדינות" על ידי נשיאי ישראל, ובבית שני נעשו שלש העבירות הללו אף על ידי ה"עמך" ברמה של דיבור ולא במעשים.

ועוד בידי להוכיח ששנאת חנם שבגללה נחרב ביהמ"ק השני דומה לג' עבירות חמורות, וכמשנ"ת, ממה שאמרו בגמ' גיטין (נ"ו): שטיטוס הרשע שהחריב את בית מקדשנו תפס זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים, והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגידר את הפרוכת ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא וכסבור שהרג את עצמו (כינוי כלפי מעלה). נקל להבחין בהתנהגותו הפושעת ג' עבירות חמורות. כי במה שבא על הזונה – זהו גילוי עריות, ובמה שגידר את הפרוכת בסייף עד שיצא דם – הוא בחינת שפיכות

דמים, ומה שביזה את ספר התורה במעשהו הנבזי זה דומיא לעבודה זרה שהעוול שבה הוא הזלזול בקב"ה, שהרי קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא. ומפני שהלשה"ר של שנאת חנם כלל בתוכו ג' עבירות אלו נענשו שהרשע הזה יתנהג לרמז על ג' עבירות חמורות שהיו סיבת חורבן המקדש. והבן.

**ז.** בתולדות עמנו ישראל שולבים זרוע חורבן ביהמ"ק והגלות; לא במקרה כאשר נחרב המקדש גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, שהרי אמרו בספרי פר' כי תבוא "בשכר ביאתנו אל המקום הזה (המקדש) ניתן לנו את הארץ הזאת". על כן נוכל לומר שסיבות חורבן הבית הן גם סיבות הגלות. על כן מסתברא מילתא להקביל את שלשת העונשים הנכללים בגלות: השעבוד. הפיזור והמישכון, לג' עבירות חמורות שהן סיבות הגלות, מדה כנגד מדה.

כנגד מה שעבדו לאל זר – יעבדו את אויביהם.

כנגד מה שהרגו נפשות – יתפזרו בין האומות, כי מבחינת "כנסת-ישראל" הפיזור הוא "עשאה גיסטרא", כי א"א לגוף אחד שיחיה אם נחלקו ונתפזרו חלקיו זה מזה.

כנגד מה שהרסו את הבית היהודי בניאוף עם אשת איש [זנותא בביתא כי קריא לשומשמא - כתולעת של שומשמין האוכלת, כך הזנות מחרבת את הבית" (סוטה ג:)]. הוצרכו להעקר מארץ ישראל שהיא ה"בית" שלנו. ואכן בענין טומאת עריות נאמר במקרא "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם".

**ח.** בפר' "והיה אם שמע" הוזכר כסיבת הגלות רק העוון של עבודה זרה, וכמ"ש: "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחוויתם להם וחרה אף ה' בכם וגו' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר ה' נותן לכם". וצ"ע. וואולי, מפני שה"עבודה-זרה" היא זו שמאפשרת את הג"ע ואת שפיכות הדמים במסווה של אידיאולוגיה. ואף בחטא העגל שנגלהו היה עבודה זרה נכללו גם ג"ע, (כמ"ש בסנהדרין ס"ג: "יודעים היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש ולא עבדו ע"ז אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא – שהיה יצרן תוקפן על העריות"). וגם שפיכות דמים – שהרגו את חור שהוכיחם. ולכן דרשו חז"ל את הפסוק "ויקומו לצחק – יש במשמע הזה גילוי עריות ושפיכות דמים" (רש"י כי-תשא ל"ב, ו').

ואמנם, נוכל למצוא גם בעבודה-זרה עצמה סיבה המצדקת את שלשת עונשי הגלות (השעבוד, הפיזור והמישכון). כי גם בעבודה זרה עצמה יש להבחין כמה עוולות.

(א) העבודה המעשית לאלילים זרים בשעבוד הגוף והממון.

(ב) חסרון האמונה בקב"ה ובהשגחתו (על ידי ייחוס כוחות ושליטה לאלהים אחרים).

(ג) על ידי עבודה זרה מתפוררת האומה לרסיסים, וכמ"ש בהבדל שבין משפחת יעקב אבינו לבין משפחת עשו: "עשו שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותם נפשות ביתו – לפי שהיו עובדים לאלהות הרבה, יעקב שבעים היו לו והכתוב קורא אותם נפש – לפי שהיו עובדים לאל אחד" (ויק"ר). ואין הכוונה שבמקרה עבדו בני משפחת עשו לאלהות הרבה, אלא בהכרח, כי אין עובדים ע"ז אלא כדי להתיר עריות, וכל אחד ואחד יש לו את ה"ערוה" דיליה, כפי חשקו ותאוותו, ו"לתאוה יבקש נפרד".

ומידה כנגד מידה נכללו בגלות אשר נגזרה על עוון הע"ז ג' העונשים הללו.

לעומת שנסתעבדו בגופם ובממונם לאלהים ואלילים זרים – נשתעבדו בגלות לנכרים ושרדו זרים את חילם.

לעומת חסרון האמונה בקב"ה והשגחתו – נעתקו מן הארץ אשר בה גילוי ההשגחה ניכר ובולט, וכמ"ש: "ארץ אשר ה' אלקיך דרש אתה, תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית שנה ועד אחרית שנה" ו"ומשמע בפסוקי אותה פרשה, שה"השגחה" על א"י באה לידי ביטוי במה שהיא שותה מים למטר השמים, וכמ"ש תענית י'. – "ארץ ישראל משקה אותה הקב"ה בעצמו, וכל העולם כולו על ידי שליח". ה"שליח" האמור כאן הוא "הטבע" שהקב"ה מסתתר אחריו ("אלהים בגימטריא" הטבע). עיין מה שכתבתי בענין זה בספר "יצפנני בסכה" מאמר "מפתח של גשמים לא נמסר לשליח". ואמרו בשלהי כתובות (ק"ב) "כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלהים", והיינו – בפני שבו"ל אין נראה כל כך שהקב"ה הוא בעל הכוחות.

ולעומת שנתפוררה קומת האומה מ"נפש" ל"נפשות" על ידי עובדם לאלהים רבים – התפזרו בגלות ונעו מים עד ים לד' כנפות הארץ. ובספר בית-הלוי פר' "בשלח" ביאר שכאשר עובדים לאל זר אשר הוא נברא, וכל נברא הוא מורכב, העונש הוא

להיות מונהג ומושפע על ידי אותו נברא מורכב, וכמו שהנברא אינו "אחד" כך א"א שיהיו המושפעים ממנו "אחד". והבן.]

### בשולי המאמר:

היות ועסקנו בפירוש ברכת "מקבץ נדחי עמו ישראל" אוסיף סנמן אחד לבאר את השוני שבין "תקע בשופר גדול לחירותינו" – שאת בשורת החירות תשמע האוזן, לבין "ושא נס לקבץ גלויותינו" – שאת בשורת הקיבוץ תראה העין. הענין יובן היטב על פי מה שהעמיד מרן הגר"י הוטנר זצ"ל את מאמר חז"ל "סומא חשוב כמת" לעומת המאמר: "חרשו נותן לו דמי כולו", ושאל: אם "סומא חשוב כמת" מדוע לא יהיה הדין ש"סמאו – נותן לו דמי כולו", ואם "חרשו – נותן לו דמי כולו", מדוע לא יהיה "חרש חשוב כמת"?!  
 וחילק בין עבד לבין בן חורין. אצל בן חורין הראיה עיקר, לא תהיה שמיעה גדולה מראיה; על כן סומא, ולא חרש, חשוב כמת. מה שאין כן אצל עבד – עבד שאינו שומע אינו עבד כלל, כי כל "התחברותו" אל פקודות אדוניו אינה כי אם על ידי "כי שומע עבדך", וכן בתורתנו הקדושה פונה אלינו אדוננו הקב"ה בלשון שמיעה – "אם שמע תשמע" וכד'. ומכיון שתשלומי חבלה נישומים כעבדים, על כן "חרשו – נותן לו דמי כולו"; זה תורף דבריו.

עפי"ז יש לומר בפשטות. כאשר אנו מבקשים לצאת לחירות, להיות עבדי הקב"ה תחת היותנו עבדי עבדים, אנו מבקשים שאזנינו תשמענה את שופר הגאולה, כי אצל עבד השמיעה היא העיקר. ואילו כאשר אנחנו מבקשים על קיבוץ הגלויות שזו מעלה אך ורק אצל בני חורין, אזי אנו מבקשים שעינינו תחזינה בנס הגאולה. והבן.

### מאמר כ"ב

## העמידו דיניהם על דין תורה

**א.** בב"מ ל': דרשו את הפסוק "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון" כך: "ואת המעשה – זה הדין, אשר יעשון – זו לפנים



משורת הדין". (והדרש משתמע היטב מן הפשט, כי "את המעשה" פי' הראוי להעשות, ו"אשר יעשון" פי' הנעשה בפועל; נרמז בזה שה"למעשה" הוא לפני משורת מה שראוי להעשות. ובעין זה דרשו כתובות ס"ז: מן הפסוק: "די מחסורו אשר יחסר לו"; עיין שם וב"אספריה כבודך" עמוד רכ"ז.) והוסיפו על זה: "דאמר ר' יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפני משורת הדין".

ואמנם, הקשר בין חורבן ירושלים לבין "לא עבדו לפני משורת הדין" מרמז היטב בפסוק "ועשית הישר והטוב (פרש"י: זו פשרה לפני משורת הדין) למען ייטב לך ובאת וירשת את הארץ הטובה אשר נשבע ה' לאבותיך" (ואתחנן ו' י"ח). כי "הארץ הטובה" היא ירושלים, כמ"ש בברכות מ"ח: "וברכת – זו ברכת המזון, את ה' אלקיך – זו ברכת הזון, על הארץ – זו ברכת הארץ, הטובה – זו בונה ירושלים, וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון. וכן הוא אומר: יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים וגו'. (ואגב, ז"ל רש"י ואתחנן ג', כ"ז: "וראה בעיניך – בקשת ממני ואראה את הארץ הטובה, אני מראה לך את כולה שנא' – ויראהו ה' את כל הארץ". עכ"ל. יש לפרש שמשה ביקש לראות את ירושלים.) הרי שכניסה לפני משורת הדין היא סיבה לירושת ירושלים הבנויה, ומכלל הן אתה שומע לאו ש"העמידו דיניהם על דין תורה" היא סיבה לחורבן ירושלים.

**ב.** אלא שלא נתבאר טעמו של דבר, כי במבט שטחי קשה להבין שחסרון היותו להכנס "לפנים משורת הדין" תחייב עונש, ועוד עונש גדול כזה. אתמהא. ובתוס' שם הקשו: "ואם תאמר: דביומא ט': אמר מפני שנאת חנם (ר"ל: שסיבת החורבן היתה שנאת חנם ולא שהעמידו דיניהם על דין תורה)". ותירצו: "ויש לומר דהא והא גרמא". וגם זה צריך ביאור, כי מסתבר שהיה קשר בין שתי התביעות הללו. כי אם הכוונה כפשוטו שהעונש הוא על שתי סיבות שונות שהצטרפו באותו דור, אזי נמצא שבכל מקום נתבאר רק "חצי דבר" והושמט חציו האחר. אך אם נבין שאחת הסיבות היא תוצאה של חברתה, ונמצא שגמ' אחת הזכירה את הסיבה הראשונה והאחרת את התוצאה האחרונה – אין בזה קושי. (מפורסם תירוץ בשם ר' זלמלה מוולוז'ין, בהיותו נער, ששורת הדין להחריב את ירושלים היתה מפני שנאת חנם, אך אילו היו ישראל שבאותו הדור נכנסים לפני משורת הדין, גם אתם היו נוהגים במדה זו ומעבירים על פשעם. ורק מכיון שהם העמידו דיניהם על דין תורה ולא נכנסו לפני משורת השורה, גם הם נענשו (על שנאת חנם) כפי הראוי להם משורת הדין. אך אנו נדרוך בדרך אחרת, בס"ד.)

## ג. נתבונן מעט בסיבת חורבן הארץ בראשונה (במקדש ראשון).

ז"ל הגמ' ב"מ פ"ה. – "א"ר יהודה אמר רב: מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ. דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו, אמרו נביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שנא' – ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם. אמר רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחילה". עכ"ל. פרש"י: "כשהיו עוסקין בתורה לא היו מברכים עליה לפניה. קרא יתירא דאשר נתתי לפניהם קא דריש, ברכת אשר בחר בנו ונתן לנו את תורתו שהיא לפניה של דברי תורה, וכיון שלא מברכי גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם". עכ"ל. נראה מרש"י שפי' את הדרש כאילו אמר הפסוק: על עזבם את "אשר נתתי לפניהם" – את ברכת "בחר בנו ונתן לנו" הנאמרת לפניהם שדברי תורה. והוסיף רש"י שחסרון הברכה הוא גילוי דעת שאין התורה נחשבת אצלם כמתנה חשובה, כי המחשיב מתנה שקיבל מקפיד לשבח את נותנה ולהודות לו. ואם כי דברי רש"י נראים כדרש, ולא כפשט, הדרש הזה קרוב אל הפשט. כי מדוע הוסיף הנביא "אשר נתתי לפניהם", ומה חסר היה אלו נכתב רק "על עזבם את תורתו"? אלא כוונת הפשט היא להדגיש שישראל התעלמו מן העובדה של "אשר נתתי לפניהם", לפניהם – ולא לפני עכו"ם (כמו שדרשו: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם – ולא לפני עכו"ם"). והרי על העובדה הזאת אנו מודים ומשבחים בברכת התורה שלפניה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". להבהרת הענין ננקוט משל: כאשר יש בידי שקל בודד שעלי ליתנו לצדקה איני בורר הרבה את העני אשר יקבלו, הראשון שיזדמן לקראתי יזכה בו. לעומת זאת כאשר בידי סך אלף שקל לצדקה, מפני חשיבותו של הסכום הזה, אברר ואבחר לאיזה עני הגון כדאי לי לתת. ההבנה, שבאה לידי ביטוי בברכה, שנבחרנו מכל העמים כדי לקבל את תורת ה' מורה על הכרתנו בחשיבות התורה. כאשר לא ברכו ישראל בתורה תחילה היה זה מפני שלא השכילו דים להבחין במעלת דברי אלקים חיים. כאילו במקרה, ולא בדוקא, ניתנה להם תורת ה' ית'. נמצא הדרש, אותו פי' רש"י, קרוב אל הפשט.

ויעויין בנדרים פ"א. שם מובאת דרשתו של רב יהודה אמר רב בשינוי מסויים. ז"ל הגמ' שם – "אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב – מי האיש החכם ויבן את זאת. דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים (ולמלאכי השרת) ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב – ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו' ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה; היינו לא שמעו בקולי

היינו לא הלכו בה? אמר רב יהודה אמר רב: לומר שאין מברכים בתורה תחלה". עכ"ל. הרי שדרשו דרשה זאת מן התיבות "ולא הלכו בה" (ולא מן "אשר נתתי לפניכם"). אכן הרעיון הוא אותו רעיון (כי הלא זו אותה מימרא). וכמו שפי' הר"ן בשם הר"ר יונה ז"ל – "שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה, והיינו לא הלכו בה, כלומר – בכוונתה ולשמה". עכ"ל.]

**ד.** ומפני שלא החשיבו את מתן תורה כטובה, זלזלו בה יותר ויותר עד שבמשך הזמן נתפשה אצלם כחובה. תחת שייכנסו ידי טובה הסתפקו בלצאת ידי חובה; קיום מינימלי, כמי שפורע חובו ל"מס הכנסה", דרך משל.

הבה נתבונן בפסוקי נבואת מלאכי ונכיר מתוך דבריו כי אכן שמרו ישראל את התורה, באותו דור, כמשלמי חובות ולא כמקבלי טובות.

ז"ל: "חזקו עלי דבריכם אמר ה' ואמרתם מה נדברנו עליך. אמרתם שוא עבד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות. ועתה אנחנו מאשרים וזדים גם נבנו עשי רשעה גם בחנו אלקים וימלטו. אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו. והיו לי אמר ה' צבאות ליום אשר אני עשה סגולה וחמלתי עליהם כאשר יחמל איש על בנו העבד אתו. ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלקים לאשר לא עבדו". עכ"ל הפסוקים, והנני מפרשם דבר דבור על אופניו.

**חזקו עלי דבריכם אמר ה' ואמרתם מה נדברנו עליך** – כפי הנראה באמת לא דיברו בפיהם דיבורים כאלו, אלא רק בלבם חשבו כן, ולכן בפסוק הבא עונה להם הקב"ה "אמרתם שוא עבד אלקים", אמירה ולא דיבור, כי אמירה היא גם בלב, כידוע, ודיבור הוא דוקא בפה. אלא שהקב"ה תבע אותם חזקו עליו דבריהם, בלשון דיבור, שהרי ביחס לקב"ה אמירה היא כדיבור, כי המחשבות גלויות לפניו כאילו נאמרו בפה. רק כאשר הם תמהו "מה נדברנו עליך" – שהרי בפיהם לא דיברו כן – ביאר הקב"ה שתביעתו היא על האמירה שבלב.

**אמרתם שוא עבד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות** – את הפסוקים הבאים: "ושבתם וראיתם וגו' בין עבד אלקים לאשר לא עבדו", פירשו במסכת חגיגה י': "בין שונה פרקו מאה פעמים לבין

שונה פרקו מאה ואחד". כל משהו תוספת בלימוד תורה ובקיום מצוות נחשב כעבודת אלקים לעומת אי עבודתו. ועל זה אמרו אנשי אותו הדור: "שוא עבוד אלקים" – אותה תוספת עבודה שמעבר למה שמחוייבים – כי די לנו לצאת ידי חובה. "ומה בצע כי שמרנו משמרתו" – למה לנו לעשות משמרת למשמרתו, סייגים וגדרים מעבר למה שמחוייבים מן הדין (שהרי המקור לכח רבנן לעשות סייגים הוא מן הפסוק: "ושמרתם את משמרת" – עשו משמרת למשמרת"). וכי הלכנו קדרנית מפני ה' צבאות" – הלא הקיום המירבי בחומרות והידור אינו משאיר לאדם לא כח ולא מח, לא כסף ולא זמן – לעצמו; את הכל הוא נותן לקב"ה, ובעצמו הולך קודר ושחוח אבל וחפוי ראש מפני ה' צבאות. וכך אכן נראים הצדיקים בפני אלו שתופסים את המצוות כבעיות. ומדוע הם נראים להם כך? כי אילו היו ה"מוכרחים" עושים כל מה שעושים ה"רוצים" – מתוך הכרח – היו באמת מאד מסכנים.]

**ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עשי רשעה גם בחנו אלקים וימלטו –**  
כאשר אנחנו תפוסים בתורה ומצוות ואיננו יכולים להשקיע בעולם הזה כמו הזדים המשקיעים בו את כל אונם והונם – אנחנו נותנים להם כח להתחזק ולכבוש את הצלחות העוה"ז. "גם בחנו אלקים וימלטו" – ואילו היה ניכר עונשם של הזדים ועושי הרשעה בעוה"ז היה זה מדרבן להיות צדיקים, אך מכיון שנראה שהם נמלטים מכל עונש והפסד, הרי העובדה שדרך רשעים צלחה מרפה את הידים מעבודת ה' וגורמת להסתפק במעט המוכרח.

**אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו –** אכן לא כל הדור כולו היו כן, אלא היו בהם גם יראי ה' אשר "ברכו בתורה תחילה" מתוך הרגשת יראת הרוממות (לא העונש). אלא שהם היו יחידים, ולא יכולים היו להשמיע קולם ברמה, כי נמאסו יראי ה'. על כן נדברו בהחבא ובשקט איש אל רעהו, עד כי הוצרך, כביכול, הקב"ה להקשיב לקול דממה דקה בה העיזו להשמיע את השקפתם ההפכית על כדאיות עבודת האלקים ורוב הבצע בשמירת משמרתו בחומרות והידורים, ועל השמחה להיות עבדי ה' מרצון. ונכתב ספר זכרון לפניו לאחרית הימים לעת תשלום השכר, כמו שיבואר בפסוקים הבאים. "ליראי ה' ולחשבי שמו" – במסכת שבת ס"ג. פי' "מאי ולחשבי שמו – א"ר אמר: אפילו חישב לעשות מצווה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאלו עשה". עכ"ל. פשוט הדבר, שרק הרוצה באמת ושמח בקיום המצווה ראוי להתחשבות במחשבתו לעשות אשר לא יצאה אל הפועל,

כי מי שעושה בעל כרחו שמח על האונס הפוטרו מלעשות ואין ראוי להחשיב לו כאילו עשה את מה שהיה שמח להפטר מעשייתו.

והיו לי, אמר ה' צבאות, ליום אשר אני עשה – סגולה, וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העבד אתו. "והייתם לי סגולה", האמור בהקדמה למתן תורה, נתפרש במכילתא "שתהיו קנויים לי" – לגמרי, בלי שיוור, ולא כפועל או קבלן המתחלק עם מעבידו בזמנו ובכוחותיו; כבן העובד את אביו ועושה את רצונו ולא כעבד זר הממלא רק את פקודותיו. על כן אותם יראים חושבי שמו יהיו לקב"ה סגולה, והוא יחמול עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אתו.

ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלקים לאשר לא עבדו – הוא אשר אומרת הגמ' בחגיגה י': הנ"ל, לא רק בין צדיק לרשע יובחן אז, אלא גם בין הבן העובד את אביו מרצון ובשמחה, ואינו מסתפק בעבודת מאה פעמים אם אפשר לו לעבוד מאה ואחד, לבין זה המשייר לו פינה לעצמו, חציו עבד וחציו בן חורין העובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד.

ה. כדי להרגיש את מעלת "בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" שומה עלינו לחזור על הידועות. תורה ומצוות הן בשבילנו גם זכות וגם חובה. אנו פונים לקב"ה בתואר "אבינו מלכנו" מפני שאנו מתייחסים אליו "אם כבנים אם כעבדים". אמרנו "נעשה ונשמע" בסיני וקבלנו את עולו מאהבה (רש"י שבת פ"ט:) כבנים המבינים שאביהם מצוה אותם לטובתם, ובו בזמן הוא כפה עלינו את ההר כגיגית ונתן עלינו את עולו כעבדים בעל כרחנו. הקב"ה דיבר ישירות אל כל ישראל (אלא שלא היו מסוגלים לשמוע יותר מאשר "אנכי" ו"לא יהיה לך") כאב המדבר עם בנו, ובו זמנית דיבר אל משה באזני ישראל והשמיע לו מה לומר לישראל (למען ישמע העם בדברי עמך) כמלך המצווה את עבדיו על ידי השר. הלא המה דברי רש"י פר' "שלח" עה"פ "אני ה' אלקיכם וגו' אני ה' אלקיכם" – "עוד למה נאמר? (בפעם השניה) כדי שלא יאמרו ישראל: מפני מה אומר המקום, לא שנעשה ונטול שכר? אנו לא עושים ולא נוטלים שכר. על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר: אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם". "אני ה' אלקיכם" קמא – זכות כבנים. "אני ה' אלקיכם" בתרא – חובה כעבדים. אף כשאנו מדברים על תכלית הבריאה אנו מדברים על "להיטיב" (זכות) ועל

"לכבודו" (חובה). וכמו כן בכל מצוה או אזהרה ישנו חלק הצייתנות (לכבודו) וחלק התיקון (להיטיב) והדברים ארוכים, ואכמ"ל.

וכאן נתפס הוא ההבדל בין לימוד תורה וקיום מצוות מתוך ברכת "אשר בחר בנו" או בלעדיה. העבד שסיבת עבודתו היא חובתו לאדון, והוא עובד את אדונו מתוך הכרח, אינו מודה לו על שבחר דוקא בו להיות עבד; אדרבא, שמח היה להפטר מן העבדות. ואף כשאינו יכול להפטר ממנה הריהו ממלא את פקודותיו באופן מינימלי; יותר מזה אינו חייב. ואילו הבן המבין שאביו מצווהו מתוך אהבה אליו ודאגה לטובתו עושה את רצון אביו באהבה וברצון, מוסיף ומחדר מעבר למינימום המוכרח. זה הכלל: מן החובה – אין פוחתים, ועל הטובה – מוסיפים. הבן מצטער על כל אונס המפסיד ממנו את מתנת המצוה, ואילו העבד שנבצר ממנו לקיים מצוה מפטיר בשוויון נפש: "אונס רחמנא פטריה". הראשון מהדר אחר "המחמיר תבוא עליו ברכה", והשני די לו ב"המיקל לא הפסיד".

1. מעלותיה העצומות של ארץ ישראל וקדושת ירושלים וביהמ"ק נזקקות מאד לצורך קיום מירבי ומיטבי של תורה ומצוות. אך "יוצא-זיין" אפשר גם בחו"ל ובלי מקדש. נכון הוא שעשרות רבות של מצוות אי אפשר לקיים בגלות ובחורבן, ואף על תורה אמרו: "מלכה ושריה בגוים אין תורה", אך הלא אנוסים אנחנו ואין הקב"ה בא בטרוניה אל עבדים שאנוסים מלעבדו. זוהי המדה כנגד מדה אשר נוכל להבחין באובדן הארץ ובחורבן ירושלים מאלו שלא ברכו על תורתם וקיימוה כעבדים ולא כבנים.

והדברים מתאימים היטב עם האמור בב"ב י'. – "אתם קרויים בנים ואתם קרויים עבדים, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אתם קרויים בנים, ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרויים עבדים, ועכשיו (כשאתם בגלות – מהרש"א) אין אתם עושים רצונו של מקום" (ומשמע שר"ע הודה לטורנוסרופוס בזה). וכבר עמדו על גמ' זו ושאלו: מדוע "אין עושים רצונו של מקום" קרויים עבדים, הלא גם עבדים אינם? ותירצו שאירי בעושים מצוותיו של מקום ולא רצונו, כעבדים ולא כבנים. כעין שהעמידו בברכות ל"ה את פר' "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי" ב"אין עושים רצונו של מקום", אף שלהדיא כתיב בקרא "אם שמע תשמעו", וע"כ שאירי בשומעים אל מצוותיו מבלי להקשיב אל רצונו. והבן.

ועיין עוד בברכות דף ג'. "ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונים: יהא שמיה הגדול מבורך, הקב"ה מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו כך (כך גורס המהר"ל – כפיה"נ) מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם". עכ"ל. משמע מדברי המהר"ל בספר נצח-ישראל (פכ"ב) ש"אשרי המלך שמקלסין אותו כך" הכוונה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אחר החורבן (דלא כפרש"י ומהרש"א) מפני שאחר החורבן הקב"ה קרוי "מלך"; והקב"ה מתגעגע, כביכול, אל הזמן שבו היה ביהמ"ק בנוי וישראל בארצם, שאז היה הקב"ה קרוי "אב" וישראל "בנים". הרי שעיקר הביטוי למדרגת בנים העושים את רצון אביהם (לאפוקי מעבדים הממלאים את פקודת מלכם) הוא דוקא בא"י ובזמן הבית. ואכן שם "הויה" שמורה על אהבת הקב"ה – "כאשר אני מרחם על עולמי אני נקרא הויה" – שהיה נזכר בביהמ"ק אינו נקרא ככתיבתו אחר החורבן כי אם בקריאת "אדנות" הנגזרת משורש "דין" (מהרש"א) עיין עירובין י"ח; כי כאשר הבנים נהיו עבדים גם הרחמים נהפכו לדין. והרי כאן תוספת טעם מדוע כאשר "לא בירכו בתורה תחילה", כשלא הרגישו שנבחרו להיות "בנים אתם לה" אלקיכם" אלא עבדו ככפויים להיות עבדים, נשרף ההיכל וגלו מן הארץ. וואפשר שבקשת "ותן חלקנו בתורתך" הנסמכת לבקשת "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימנו" (אחר תפילת שמו"ע) היא מפני שכאשר יבנה ביהמ"ק נחזור להחשב בנים על שלחן אביהם, והאב הוא המלמד תורה לבניו, כמ"ש – "ושננתם לבניך", "השיבנו אבינו לתורתך", ועוד.]

ז. וכחורבן בית ראשון כן גם בחורבן בית שני. "העמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפני משורת הדין" – אין זו סיבת החורבן כי אם סימן. סימן לגישה של עבד המבקש להפטר מכל מה שאינו מוכרח לשרת את אדונו, שלא כגישתו של בן המנסה להרבות בקיום רצונו של אביו. ומהי סיבת החורבן? העדר תחושת "בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", כי מכיון שאין זו "טובה" אלא "חובה" די במעט המוכרח; בבחינת: "על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא ומוסיף עליהם". וומי אינו מכיר בדורנו את אותה "יהדות" שתחת תרי"ג מצוות יש לה תרי"ג בעיות אשר רבניה פותרים אותן בנקל.]

הדברים תואמים מאוד לדבריו הנוראים של ר' יעקב עמדין זצ"ל על הגמ' גיטין דף נ"ח. – "אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב ועשקו גבר וביתו ואיש

ונחלתו? מעשה אדם אחד שנתן עיניו באשת רבו ושוליא דנגרי הוה, פעם אחת הוצרך רבו ללוות, אמר לו (השוליא) שגר אשתך אצלי ואלוונה. שיגר אשתו אצלו, שהה עמה שלשה ימים, קדם ובא אצלו, אמר לו: אשתי ששיגרתי לך היכן היא? אמר לו: אני פטרתיה לאלתר ושמעתי שהתינוקות נתעללו בה בדרך. אמר לו: מה אעשה? אמר לו: אם אתה שומע לעצתי – גרשה. אמר לו: כתובתה מרובה. אמר לו: אני אלווך ותן לה כתובתה. עמד זה וגרשה, הלך הוא ונשאה. כיון שהגיע זמנו ולא היה לו לפורעו אמר לו: בא ועשה עמי בחובך. והיו הם יושבים ואוכלים ושותים והוא היה עומד ומשקה עליהן והיו דמעות נושרות מעיניו ונופלות בכוסיהן. ועל אותה שעה נתחתם גזר הדין. "עכ"ל. על גמ' זו כתב המהרש"א: שאעפ"י שהיתה זו עברה של יחיד נענשו הרבים כיון שהיה בידם למחות ולא מיחו. והוסיף ע"ז בהגהות וחדושים של הר"י עמדין (הנדפסים בסוף מסכת) – "נ"ב, על שראו ולא מיחו אותן שבידם למחות, שלא היו חושבים זאת לעוון, שאפשר שלא לקלקל עמה וכו', ובהיתר נישאה. ומכאן נראה ברור שיש עוון שאינו מפורש ומבואר בשום מקום והוא חמור מאד ושנאוי בעיני המקום יותר מעבירות חמורות וכו'". "עכ"ל. היינו, שאעפ"י שהיתה זו נבלה גדולה ועצומה, שעשק ממנו את אשתו ואת כספו, סוף סוף הרי זו נבלה "ברשות התורה". וכאשר רמת קיום התורה מסתפקת במועט של "העמידו דיניהם על דין תורה", "ראש-קטן" המחפש לצאת ידי חובה ותו לא, אין זה נחשב לעוון ואין מוחים על כך. רק קיום מתוך תחושה של "בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון", הרואה בתורה מתנה חשובה שכל המרבה בה הרי זה משובח, הוא המזדהה עם דעת תורה ורצון הקב"ה המשתמעים מבין השיטין, ומסכים לדעת המקום גם במה שלא צווה להדיא. והבן מאד עד כמה הדברים תואמים את דברינו, כי הלא על אותה שעה נתחתם גזר הדין על חורבן הבית וגלות ישראל מארצם. ויש לשים לב לעובדה שבעל המימרא כאן הוא רב יהודה אמר רב, והוא שאמר בב"מ פ"ה שאבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחלה. ואעפ"י שה"נבלה" שמסופר עליה כאן (בחורבן בית שני) היא "בין אדם לחברו", ואילו "לא בירכו בתורה תחילה" הוא ביחס למצוות שבין אדם למקום – אין לחילוק הזה שום משמעות. והבן.]

**ח.** נכונים אנחנו עתה להבין גם את השייכות בין "שנאת חנם" שהוזכרה ביומא ט': כסיבת חורבן בית שני, לבין "העמידו דיניהם על דין תורה" שהוזכרה בב"מ ל': כסיבת חורבן ירושלים. כי כאשר התחושה של עובדי ה' היא תחושה



של עבד שהיה מעדיף להיות משוחרר – הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות – קרוב הדבר שיגיעו לידי שנאת חנם. כאשר אדם שמח וטוב לב ולבו מתרונן בתחושת אשורנו מה טוב חלקנו, נעים גורלנו, ויפה ירושתנו, אזי הוא אוהב את הבריות. לעומת זאת, כאשר הוא כפוי ומוכרח על כל צעדיו, ועושה או חודל נגד רצונו מתוך פחד של עונש – אזי כל אחד מפריע לו ומרגיז אותו – בדוק ותשכח. [ז"ל רש"י ב"מ ק"ז: לבאר מש"כ שם שפת שחרית מוציא את הקנאה – "כשאין לבו טוב עליו הוא נח לכעוס".]

ויעויין גיטין נ"ה: – "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, דההוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבביה בר קמצא. עבד סעודתא, אמר ליה לשמעיה: זיל אייתי לי קמצא. אזל אייתי ליה בר-קמצא, אתא אשכחיה דהוה יתיב, אמר ליה: מכדי ההוא גברא בעל-דבבא דההוא גברא הוא, מאי בעית הכא, קום פוק! אמר ליה: הואיל ואתאי שבקן ויהיבנה לך דמי מה דאכילנא ושתינא. אמר ליה: לא! אמר ליה: יהיבנא לך דמי פלגא סעודתך. אמר ליה: לא! נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה. אמר: הואיל ויתבי רבנן ולא מחו ביה ש"מ קא ניחא להו, איזיל איכול בהו קורצא ביה מלכא וכו'". עכ"ל. מתוך שהעובדה הזאת היתה זו שהביאה לידי חורבן ירושלים, על כרחך שנמצא בה את שתי הסיבות לחורבן, גם "שנאת חנם" וגם "העמידו דיניהם על דין תורה". ואכן אין ספק שמה שלא מחו חכמים ב"ההוא גברא" היה מפני שהדין עמו. כי מצד שורת הדין זכותו של אדם להוציא מביתו כל שברצונו להוציא – בלי שום טעם וסיבה. את הבושה של "נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה" גרם בר-קמצא לעצמו במה שהתעקש שלא לצאת; על כן לא היה לחכמים חיוב למחות ב"ההוא גברא". היתה זו "נבלה ברשות התורה" אשר שיקפה את הלך רוחו של אותו הדור אשר מתוך שלא הרגישו ב"אשרינו מה טוב חלקנו" שנבחרנו מכל עם ונתרוממנו מכל לשון לקבל את התורה, העמידו דיניהם על דין תורה. תחת שיכנסו לידי טובה יצאו ידי חובה בקיום מינימלי של תורה ומצוות, הן בחלק שבין אדם למקום והן בחלק שבין אדם לחבירו.

**ט.** וקטנות המוחין הזו, רצוני לומר, תפישת התורה והמצוות כחובה ולא כטובה, מתגלגלת והולכת אתנו מדור לדור בגלות אדום זו שממנה עדיין לא נושענו. ורומז על כך חסרון חוט התכלת מן הציצית, כמו שיבואר.

האור החיים הק' דייק מלשון הפסוקים בפר' שלח, שאין מצוות פתיל תכלת עתידה להתקיים לדורות, שהרי נכתב בפסוק: "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדרתם ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת וגו'" – משמע שרק הלבן יהיה לדרתם, ולא התכלת. והרי המציאות מאשרת את דבריו, כי מלבד חוג מסויים ומצומצם אין מי שנותן על ציצית הכנף פתיל תכלת. מהו העומק הגנוז בעובדה זו?

ז"ל הגמ' מנחות מ"ג: – "היה ר"מ אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר: הבא לי חותם של טיט, ולאחר אמר: הבא לי חותם של זהב, ופשעו שניהם ולא הביאו, איזה מהם עונשו מרובה? הוי אומר – זה שאומר לו: הבא לי חותם של טיט, ולא הביא". עכ"ל. וכתבו תוס' שם – "מה שמדמה חותם של טיט לציצית, שכן עושים לעבדים, כדאיתא בפרק במה אשה – כבלא דעבדא תנן – והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה". עכ"ל. אך דברי תוס' צ"ע, כי פירשו לנו מדוע דימו את חוטי הלבן לחותם של טיט, אך לא פירשו מהו עניינו של חוט התכלת הדומה לחותם של זהב, והרי בגמ' משמע שאף חותם של זהב חותם עבדות הוא. אכן נראה דחותם הטיט משרת את האדון להודיע שזה עבדו, ואילו חותם של זהב תכשיט הוא, והוא משרת את העבד ומודיע לכל שזה אדונו. יש עבד שעובד את אדונו בעל כורחו, מעדיף היה להיות בן-חורין, אין הוא מרגיש בכבוד ובעונג להיות "עבד מלך – מלך"; בעל כורחו מלביש עליו אדונו חותם של טיט. ויש "עבדך בן אמתך", "בנו (של המלך) העובד אותו", אשר הם בבחינת "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו". החזו"א זצ"ל אשר העיד על עצמו "כמעט כל מה שאני עושה אני אנוס על פי הדיבור וכו' ואין אני בן חורין לעשות דבר מבלי עיון בהלכה וכו'" הוא אשר כתב על עצמו "העונג היחידי הוא לי לעשות רצון קוני ואין לי צער יותר גמור מכשולן בעוון". עבדים כאלה מתקשטים בחותם העבדות, הוא עשוי מזהב ומביע את אושרו של העבד שיש לו מלך כזה. על חוט התכלת נאמר במד"ר (י"ד, י') "מה נשתנית תכלת משאר מיני צבעינין שציווה האלקים להיות בציצית? מפני שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד, וחלק ליראיו תכלת שהוא מעין כבודו וכו' הוי: ויבוא מלך הכבוד – שהוא חולק כבוד ליראיו". וכעין זה כתב רש"י מנחות מ"ג: – "נאה לישראל שיהא דמות כסאו עליהם". עד כאן שמעתי מן הגאון הר"ר שלמה פיישר שליט"א. ויש

להוסיף ששני החותמות הללו מקבילים אל כפל אמירת "אני ה' אלקיכם" בסוף פר' ציצית כבנים וכעבדים, וכמו שנתבאר.

מעתה יובן היטב מדוע לא זכינו בדורות שאחרי חורבן ביהמ"ק לחוט התכלת. [ז"ל המד"ר פר' שלח – "ועכשיו אין לנו אלא לבן, שהתכלת נגנז".] אילו תיקננו את הסיבות שבגללן חרב הבית בראשונה ובשניה, אם היינו היום מברכים בתורה תחילה ונכנסים לפני משורת הדין – היה נמצא החלזון. חסרה תחושת הכבוד, חסר העונג מן העבדות, אין אנו ראויים לחותם של זהב!

י. נחזור למקום ממנו יצאנו. יתרו אומר למשה: "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון", וחז"ל דרשו זאת כך: "והודעת להם – זה בית חייהם (פרש"י ב"ק צ"ט: – תלמוד תורה) את הדרך – זו גמילות חסדים, ילכו – זה ביקור חולים, בה – זו קבורה, ואת המעשה – זה הדין, אשר יעשון – זו לפני משורת הדין". עכ"ל. מאד יש להתבונן בכך שאת החובות הנכללות בגמילות חסדים לא לימד משה את ישראל אלא על פי בקשת יתרו, מה נרמז בזה?

אכן הוא פשוט, יתרו זה שהתנדב להתגייר בודאי חש את האושר והכבוד לשמור ולעשות תורה ומצוות. הוא הבין שהקב"ה בחר בנו מכל העמים ליתן לנו במתנה את תורתו, ומתוך שחשק אף הוא במתנת התורה נתגייר ונצטרף אלינו. אדם כזה לעולם לא יעמיד את קיום המצוות שלו על שורת דין תורה; כל כניסתו ליהדות הלוא היתה לפני משורת הדין. אותו לא תוכל לתבוע על "שנאת-חנם" הנובעת מתוך מרמור של "שוא עבוד אלוקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו", כי איש לא חייב אותו לילך קדורנית מפני ה' צבאות. הוא האיש הראוי להטיף לאהבת הקב"ה ולאהבת הבריות אשר ביטוייה הם גמילות חסדים וכניסה לפני משורת הדין.

## מאמר כ"ג

## צפורנן של ראשונים וכריסן של אחרונים

**א.** המעיין היטב בפסוקי הקללה דפר' בחקתי ומשווה אותם לקללות דפר' כי-תבוא יבחין בקלות בהבדל משמעותי. בפר' "בחקתי" מודגשת מאד העקירה מן ארץ-ישראל, כמו למשל "והשמתי אני את הארץ ושממו עליה אויבכם היושבים בה. ואתכם אזרה בגויים והריקותי אחריכם חרב והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה אז תרצה הארץ את שבתתיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויבכם אז תשבת הארץ והרצת את שבתתיה. כל ימי השמה תשבת את אשר לא שבתה בשבתותיכם בשבתכם עליה (כ"ו, ל"ב – ל"ה)" וזכרתי את בריתי ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור. והארץ תעזב מהם ותרץ את שבתתיה בהשמה מהם וגו' (כ"ו, מ"ב – מ"ג). לעומת זאת בפר' "כי-תבוא" הגלות מן הארץ נזכרת רק פעמיים, וגם שם במשמעות של היכי תמצוי לכליון ולפיזור, כמו למשל: "ידבק ה' בך את הדבר עד כלותו אותך מעל האדמה אשר אתה בא שמה לרשתה" (כ"ח, כ"א). "כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם ונסחתם מעל האדמה אשר אתה בא שמה לרשתה והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ וגו'". (כ"ח, ס"ג – ס"ד).

כלומר, נראים הדברים כאילו הגלות הנזכרת בפר' בחקתי עניינה שתאבד מעם ישראל מעלת ארץ-ישראל, ואילו הגלות הנזכרת בפר' כי תבוא עניינה הוא כתינת גוף האומה לחלקים מפורזים.

**ב.** כדי להבין את הדברים בפשטות נביא את דברי הרמב"ן היסודיים בפר' "בחקתי". ז"ל: "ודע כי הקללות האלה (דפר' בחקתי) ירמזו לגלות ראשון, כי בבית ראשון היו כל דברי הברית הזאת, הגלות והגאולה ממנו וכו'. והזכיר במות וחמנים וגלולים (פסוק ל') כי היו עובדי ע"ז ועושים כל הרעות, והוא שאמר והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם (פסוק ל"א) – יתרה בהם לסלק מהם מקדשו וקיבול הקרבנות שהיו לו לרצון

במקדש ההוא (כי רק בבית ראשון ירדה אש מן השמים להורות שהקרבנות לרצון לפניו ית'). והעונשים עליהם: חרב וחיה-רעה ודבר ורעב וגלות בסוף – כי כל זה היה שם כאשר בא בפי' בספר ירמיהו. ואמר בגלות: אז תרצה הארץ את שבתותיה, כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה – שהיו שנות הגלות כשנים אשר ביטלו השמיטות וכו' אם כן דבר ברור הוא שעל הגלות ההוא (של חורבן בית ראשון) דיבר הכתוב. והסתכל עוד בענין הגאולה ממנו, שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות ובזכירת הארץ, לא שימחול עוונם ויסלח חטאתם ויוסיף אהבתם כקדם, ולא שיאסוף את נידחיהם. כי היה כן בעלותם מבבל, שלא שבו רק יהודה ובנימין והלוויים עמהם מעט ומקצת השבטים אשר גלו לבבל, ושבו בגלות ובעבדות למלכי פרס. וגם לא אמר שישבו בתשובה שלמה לפניו, רק שיתוודו עוונם ועוון אבותם (פסוק מ') ומצינו אנשי בית שני עושים כן, כמו שהתוודה דניאל וכו' וכן נחמיה התוודה, ועזרא אמר וכו' כי כולם למדו מן התורה שיתוודו עוונם ועוון אבותם. וכל אלה דברים ברורים בברית הזאת שהוא באמת ירמוז על גלות ראשון והגאולה ממנו. אבל הברית שבמשנה-תורה ירמוז לגלותנו זה ולגאולה שניגאל ממנו, כי לא נרמז שם קץ וקצב, ולא הבטיח בגאולה רק תלה אותה בתשובה, ולא הזכיר בעבירות ההם שיעשו אשרים וחמנים שיעבדו ע"ז (כי כבר בטל יצרא דע"ז) אבל אמר: והיה אם לא תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצוותיו וחוקותיו – אמר כי מפני שיעברו על קצת מצוותיו, שלא ישמרו ויעשו את כולן יענשו, שכך היה בבית שני, כמו שאמרו (יומא ט'): "בית שני שאנו בקיאים בהם שהיו עוסקין בתורה ובגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שנאת חנם שהיתה ביניהם (והיא גרמה שלא ישמרו ויעשו את כל המצוות). ולא הזכיר שם (בפר' כי תבוא) את המקדש וריח ניחוח, כאשר הזכיר כאן, שלא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבנות בבית שני, כמו שהעידו במסכת יומא שם. ואמר בקללות: ישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ כאשר ידאה הנשר, שבא עליהם עם רומי הרחוקים מהם מאד, ואמר שם: אל גוי אשר לא ידעת, גוי אשר לא תשמע לשונו – מפני רוב ריחוקם מארצנו. ולא כן בדברי הברית הזאת (דפר' בחקתי) כי גלו לבבל ואשור שהם קרובים לארץ, ונלחמים בהם תמיד, וייחוס ישראל משם היה ויודעים לשונם וכו'. וכן: והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ – הוא גלותנו היום, שאנו מפוזרים מסוף העולם ועד סופו. ואמר: והשיבך ה' מצרים באוניות, ובגלותינו היה זה שמילא טיטוס מהם ספינות,

וכן כתוב בספר הרומיים (יוסיפון). וכן מה שאמר שם: בניך ובנותיך נתונים לעם אחר ועיניך רואות (כ"ח, ל"ב) בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי (פס' י"א) איננו הגלות שגלו אבות ובנים, רק השבי הוא לבנים לבדם והאבות נשארים בארץ, ולא נאמר כן בברית הראשון (בפר' בחקתי) מפני שגלו גלות שלמה, אבל בברית השני הזכיר כן שהיו הרומים מושלים בארצנו ולוקחים הבנים והבנות כרצונם. וכן ועבדת את אויביך אשר ישלחנו ה' בך ברעב ובצמא (פסוק מ"ח) – היא עבדותנו שעבדנו הרומיים בארצנו, ושריהם מושלים בארץ ומכבידים עלינו עול כבד ולוקחים גופינו וממונינו, כאשר הוא ידוע בספרים. ועוד ראינו, שאמר: יולך ה' אותם ואת מלכך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך (ל"ו) – כי הלך אגריפס המלך בסוף בית שני לרומי ועל ידי הליכתו שם נחרב הבית וכו' וכל אלה רמזים יזכירו בפ' ענין גלותנו זה (האחרונה). והגאולה בברית ההיא, השניה, גאולה שלמה מעולה על כולם, אמר: והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה (דברים פ"ל, פסוק א') והבטיח: והטיבך והרבך מאבותיך, שהיא הבטחה לכל שבטי ישראל לא לששית העם (כי יהודה ובנימין הם רק ששית מתוך י"ב שבטים). ושם הבטיח שיכרית ויגלה המגלים אותנו, שנא' – ונתן ה' אליך את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך (ל', ז') רמז לשתי האומות אשר רודפים תמיד אחרינו (עשו וישמעאל, הנוצרים והמוסלמים – עיין הגהות הרב שעוועל) ואלה דברים יבטיחו בגאולה השלמה יותר מכל חזיונות דניאל. וכן מה שאמר בכאן: ושממו עליה אויבכם (פס' ל"ב) היא בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו ראינו גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה אשר היתה נושבת מעולם, והיא חרבה כמוה. כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה (הארץ) אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם. והנה הברית הראשונה אשר בפרשה הזאת (בחקתי) הקב"ה כרת אותה, כי כן היה שמו הגדול עמנו בבית ראשון, והברית השניה שבפר' כי-תבוא מפי משה, רמז לסילוק שכינתו לגמרי, שלא היה בבית שני רק כבוד שמו, שנא' – וארצה בו ואכבדה, ותוספת הה"א (שלא אמר "ואכבד") רמז לשניה שבשם הגדול (ה"א השניה). וכבר דרשו בו מדרש אחר (יומא כ"א:;) גם כן רמז (באות ה"א) לחמשה דברים שהיה הבית השני חסר (שכולם מורים על סילוק שכינתו: ארון וכפורת, וכרובים, אש, שכינה, רוח-הקודש אורים

ותומים). "עכ"ד הרמב"ן הנשגבים אשר בהעדר ידיעתם אי אפשר כלל לגשת לסוגית הגלות והחורבן.

**ג.** על פי דברי הרמב"ן הללו נוכל לאשר ולהבין היטב את ההבדל אשר מצאנו בין הגלות בפר' "בחקתי" לבין זו של פר' "כי תבוא". כי אכן בגלות בבל לא נתפזר העם ולא שלט בו הכליון אלא שנעקר העם מן הארץ הקדושה; גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו. איבדנו את מעלת ישיבת ארץ ישראל אשר עיני ה' אלקינו בה, ואת המצוות התלויות באדמת הקדש. והיה זה עונש גם על ביטול השמיטות, שבעים שנות גלות כנגד ביטול שבעים שנות שמיטה, מלבד על ג' עבירות חמורות הנזכרות ביומא ט'.

ואילו גלות אדום (רומי) בה אנחנו שרויים עד היום הזה כוללת יותר מאשר אבדן מעלת ארץ ישראל ואדמת הקדש, אלא היא סיבת פזורנו בין הגויים ונפוצותינו לירכתי ארץ, ומכיון שעם ישראל הם "גוי אחד בארץ" – אחד ממש – הרי הפיזור הזה הופך להיות חורבן העם וכליונו, כל כל גוף חי הנחתך לחלקים ומתפורר לפירורים מאבד את חיותו.

**ד.** ואם נתבונן בדברי הגמ' יומא ט', הפורטת את סיבות חורבן בית ראשון ושני, נבין את הענין ביתר שאת. ז"ל הגמ' שם: "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני ג' דברים שהיו בו – עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם". עכ"ל. אלא שעלינו להקדים את ביאורו הנפלא של המהר"ל (נצח-ישראל פרק ד') לגמ' זו. ז"ל: "יש בזה סוד נסתר ונעלם, למה ביהמ"ק הראשון חרב על אלו ג' עבירות ומקדש שני על ידי שנאת-חנם, ואפרש אותו ברמז ותבין אותו. וזה, כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים אשר מדרגתם בוודאי יותר עליונה מן ישראל. וידוע, כי אברהם זכותו ומעלתו – פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא – עפרא לפומיה דאיוב שאמר: ומה אתבונן על בתולה, באחרניתא לא אסתכיל אבל בדידיה איסתכיל, ואילו באברהם כתיב: הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את – שלא נסתכל כל ימיו. יצחק זכותו היא ההרחקה מעבודה זרה, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך. יעקב – כנגד שפיכות דמים, ודבר זה ידוע, כי יעקב הוא החיים, שהרי יעקב אבינו לא מת. ועוד כי הוא היפך עשו שהיה אדמוני

והוא סימן שיהיה שופך דמים, ויעקב הפכו מרוחק מזה. ועוד כי יעקב לא ראה קרי מימיו, ודבר זה נחשב קצת כאילו שופך דם, כי ראוי ואפשר שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק. ולכאורה היה נראה לומר אחרת: אברהם שמדתו גמילות חסדים הוא ה"כנגדו" של שפיכות דמים, כמ"ש רבנו יונה שער א' אות ל"ה: "ידים שופכות דם – פתוח יפתח את ידו לאחיו, לעניו". יצחק שהיה הקרבן הראשון שהוקרב לקב"ה הוא הכנגדו של עבודה וקרבנות לאלילים (כמ"ש המהר"ל). יעקב שלא ראה קרי מימיו הוא הכנגדו של גילוי עריות, ומדתו תורה, שהיא הכנגדו של מחשבת עריות; כמ"ש הרמב"ם סוף הל' איסור"ב, כי התורה נקראת אשת חיל, כידוע. אכן דברי המהר"ל נכונים יותר, כי בנין האומה כבנין האדם "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה (לרוח ממללא)". זהו הסדר: נפש, נשמה, ורוח המחברת וממצעת ביניהם. **ובית המקדש השני שלא היה כל-כך במעלה היה כנגד כנסת ישראל עצמם.** וכבר אמרו חז"ל (שבת נ"ה.) כי בסוף כאשר חרב מקדש ראשון תמה זכות אבות, ולכך היה מקדש שני נגד ישראל בעצמם, ולפיכך שנאת חנם מבטל כח "כנסת ישראל", שנקרא כנסת-ישראל על שם חיבור ואחדות ישראל (לשון כינוס). וזהו אומנם כי מקדש שני חרב על ידי שנאת חנם בלבד. ואלו דברים נראים קלים אבל הם דברים גדולים ועמוקים. עכ"ל של המהר"ל.

**ה.** אחר הדברים האלה נבין מאד מדוע בחורבן ביהמ"ק הראשון היה עיקר משמעות הגלות עקירה מן הארץ הקדושה (ולא פיזור וכליה). כי קדושת ארץ ישראל היא ההיפך של ג' עבירות חמורות אלו, על כן אין ארץ ישראל סובלת ע"ז, ג"ע ושפ"ד.

מנין?

**בענין עבודה זרה:** כתב הרמב"ן שלא מצינו לשון קנאה אצל הקב"ה כי אם בענין עבודה-זרה כאשר יקנא האיש לאשתו הבוגדת בו. והנה עיקר הקנאה היא כאשר הבגידה היא בביתו של הבעל, וכמ"ש אחשורוש להמן: "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית", וכיון שארץ-ישראל היא "פלטרין של מלך" מתחייבת ה"סוטה" להיות מגורשת מבית בעלה. והדבר ידוע שארץ ישראל נתייחדה לקב"ה, שהרי אמרו: כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה (שלהי כתובות). והיתה תביעה על יהושע כשהכניס את ישראל לארץ מדוע לא ביטל אז יצרא דעבודה זרה (ערכין ל"ב:). ועוד נראה להצדיק את הגירוש מארץ-ישראל מסיבת עבודה זרה, שמכיון שארץ-ישראל היא ארץ שעניי ה' אלקיך בה



להנהיג את יושביה בהשגחה פרטית, כאמור בפרקי דר' אליעזר שהיא עלתה לחלקו של הקב"ה מכל הארצות, אין בה מקום טעות לנטות אחרי כוכבים ומזלות אשר חלק ה' אלקים לכל הארצות להיות מונהגות על ידם (עיי' רמב"ן פר' ואתחנן עה"פ אשר חלק ה' אלקיך אתם לכל העמים). על כן, כאשר בארץ הזו עבדו ישראל בסוף תקופת בית ראשון עבודה זרה – היתה זו סיבה לגרשם מארצם. ועיי' עוד ברמב"ן אחרי מות י"ח, כ"ה.

**בענין גילוי עריות:** פסוקים מפורשים הם בסוף פר' "אחרי מות" שארץ ישראל מקיאה את מגלי העריות. "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגויים אשר אני משלח מפניכם. ותטמא הארץ ואפקד עוונה עליה ותקיא הארץ את יושביה. ושמרתם אתם את חקתי ואת משפטי ולא תעשו מכל התועבות האלה האזרח והגר הגר בתוכם. כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ. ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם" (פרק י"ח, כ"ד – כ"ח). ועיי' ברמב"ן שם שהאריך לבאר את מעלת ארץ ישראל בהיותה נחלת ה' מיוחדת לשמו וכו' אשר על כן קידש את העם היושב בה בקדושת העריות. ואין צריך להאריך בזה. על כן היה גילוי עריות בסוף תקופת בית ראשון סיבה להגלות את ישראל מארצם.

**בענין שפיכות דמים:** גם כאן פסוקים מפורשים: "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו. ולא תטמא את הארץ אשר אתם בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל" (מסעי ל"ה, ל"ג – ל"ד). על כן היתה שפיכות דמים בסוף בית-ראשון סיבה להעקר מן הארץ.

**1.** ואילו "שנאת חנם" אין לה שייכות עם ארץ-ישראל דוקא, אלא היא הורסת את האחדות אשר על שמה קרויים אנחנו "כנסת ישראל". על כן הגלות אשר נגזרה עלינו בחורבן בית שני אינה להעקר מן הארץ ולהשאיר כנוסים וקיימים כמו בגלות בבל, אלא גלות של פירוד ותפוצה, פיזור וכליון; מדה כנגד מדה. וידוע הוא שמרן החפץ חיים זצוק"ל פי' והוכיח ששנאת חנם האמורה כאן הכוונה ללשון-הרע הנובע משנאת חנם. ולדבריו נוכל להתבטא בסגנון שונה ולבאר מדוע לשה"ר הורס את קומת "כנסת ישראל", כי כח הדיבור נברא כדי לקשר ולאחד בין בני האדם, כלשון החזון-אי"ש (אמונה ובטחון פ"א, ד') "ראה

היוצר שעדיין אין החיים מפכים על מתכונתם אם לא יהיה קשר איש עם רעהו, ועולם שכולו חרשים ואלמים נטול כל ערך ואין בו שום ממש וטוב ממנו התוהו, עמד ותיקן מכונה מצפצפת קולות משונים ואנו קורין למכונה זו פה, וכנגדה תיקן מכונה מתפעלת ונרגשת מכל תנועת קול ואנו קורין מכונה זו אוזן, ועל ידי פה ואוזן נבראת שפה מדברת איש אל רעהו, ויהי האדם לנפש חיה, לרוח ממללא". עכ"ל. ומכיון שאנו קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם הרי נברא כח הדיבור בעיקר כדי לחבר ולקשר בינינו, וכמה מתועב לשון הרע המשתמש בכח החיבור כדי להפריד, במתנת האחדות כדי לעשות מחלוקת. על כל פנים, מבחינת קומת ה"כנסת ישראל" שנאת חנם ולשון הרע עושים אותה "גיסטרא" אשר אין לה יכולת להתקיים. זוהי הגלות אשר נענשנו בחורבן בית שני. ואכן הפרט אשר ציין הרמב"ן הנ"ל, שבגלות האחרונה יפרידו גם בין אבות לבנים כאשר יקחו את הבנים מן האבות בשבי, מה שלא היה בגלות בבל, מורה מאד על ענין הפירוד שנתווסף בגלות אחרונה על פני גלות הראשונה.

ז. והנה בגמ' יומא ט': הקשו על ההבחנה שבין חטאי ביהמ"ק הראשון לבין חטאי ביהמ"ק השני, מפסוק אשר מייחס חטא לשון-הרע לדור חורבן בית ראשון, ז"ל – "ובמקדש ראשון לא היה ביה שנאת חנם! והכתיב מגורי אל חרב היו את עמי לכן ספוק אל ירך, ואמר ר' אלעזר: אלו בני אדם שאוכלים ושותים זה עם זה ודוקרים זה את זה בחרבות שבלשונם. ותירצה הגמ': "הוא בנשיאי ישראל הואי", כלומר רק נשיאי ישראל ולא ה"עמך" דקרו זה את זה בחרב לשונם. ויש כאן הערה משכלת אשר מהווה קושיה "עדינה" על דברינו במאמר זה, כי על פי דברינו היה מן הראוי שגם בגלות בית ראשון יהא דמיון מה לגלות בית שני, כלומר שתהיה בגלות הראשונה איזו בחינה של פיזור ופירוד, ולא רק עקירת העם מן הארץ, מדה כנגד מדה לשנאת חנם (לשה"ר) שהיתה בנשיאי ישראל.

אכן, מצאנו דבר מעניין, ולא רק שאין כאן קושיה אלא אדרבה, ראיה היא לדברינו. הרי ציטוט מתוך מאמרו של הגאון הר"ר שלמה פיישר שליט"א מחבר ספר "בית-ישי", אשר נתפרסם בקובץ "ישורון".

והנה בסוף התוכחה שבפרשת בחוקותי (כ"ו, מ"ב) כתוב, "וזכרתי את בריתי יעקב וגו' והארץ אזכור. והארץ תיעזב מהם ותרץ את שבתותיה בהשמה מהם וגו'". וכתב ע"ז הרמב"ן: ופירוש והארץ תיעזב מהם, כי גם אחרי הזכירה תיעזב

מהם. רמז, כי אחרי פקידת כורש נעזבה מהם ורצתה השמיטות עד אחרי תשע עשרה שנה שנבנה הבית וקדשו העיר בשתי תודות וחזרה קדושת הארץ וכו', עכ"ל. כלומר, כידוע כששבו שבי ציון מבבל היו שתי פקידות, פקידה ראשונה היתה בשנת אחת לכורש, שנאמר (עזרא א', ב') "כה אמר כורש מלך פרס וגו' מי בכם מכל עמו יהי אלקיו עמו ויעל לירושלים וגו'". ואז עלו זרובבל וסיעתו לירושלים ובנו את המזבח. אבל אחרי כן כתבו צרי יהודה שטנה, ושבתה העבודה תשע עשרה (לדעת רש"י - י"ח) שנה, עד שנת שתים לדרייוש השני. ורק אז חזרו ויסדו את ההיכל ונבנתה החומה. וכל זה רמזו לפי הרמב"ן בפסוקים הנ"ל. שאחרי שיזכור ה' את בריתו עם האבות והארץ, שוב יחזור הדבר לקלולו והארץ תיעזב שנית, עד הפקידה השניה שתהיה בת קיימא. וכל זה כדי להשלים שבעים שנות הגלות שבאו לכפר על השמיטות שלא נשמרו. אם כן עולה מאליה השאלה: מעיקרא מאי קסבר? אם בימי כורש עדיין לא נגמרו שבעים שנות הגלות מה מקום לפקידה אז? ובאמת, הגמ' בפ"ק דמגילה (י"א, ב') נוגעת בשאלה זו. עיין בגמ' שם, שהרבה טעו בחישוב הזמנים. בלשצר חישוב וטעה, אחשורוש חישוב וטעה, ואף דניאל חישוב וטעה. סיכום הסוגיא שם הוא שישנם שני פסוקים. בירמיה (ט', ב') נאמר - "כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם". ואילו בדניאל (ט', ב') נאמר - "למלאת לחרבות ירושלמים שבעים שנה", והם שני זמנים. "למלאת לבבל" פירושו לכיבוש יהויקים. דהיינו: נבוכדנצר, בשנה השניה למלכותו, כבש והכניע את יהויקים מלך יהודה. בתחילה היה לו יהויקים עבד, אבל אח"כ מרד בו ועמד במרדו, עד שבשנה השביעית לכיבוש יהויקים בא נבוכדנצר לירושלים והרגו, והמליך תחתיו את יהויכין בנו. לתקופת השנה חזר עליו והגלהו והמליך במקומו את צדקיהו. ואף צדקיהו מרד בו. עד שבשנת אחת עשרה לצדקיהו עלה עליו והחריב את ירושלים וביהמ"ק. נמצא מכיבוש יהויקים עד חורבן הבית י"ט שנה. ועפי"ז מבארת הגמ' את שני החשבונות של שבעים שנה. החשבון של "לפי מלאת לבבל שבעים שנה" מתחיל בכיבוש יהויקים ומסתיים בפקידת כורש. ואילו החשבון השני של "למלאת לחרבות ירושלמים" מסתיים בפקידה השניה בימי דרייוש השני. וצ"ע מה ענין ב' החשבונות. ע"כ ציטוט קושית הגר"ש פישר שליט"א.

לענ"ד, התירוץ על שאלת הגאון הנזכר היא, שאכן כללה גלות הראשונה עונש כפול. מחד - שבעים שנות ביטול קדושת ארץ ישראל, מחורבן ירושלים

ועד שנבנה הבית וקדשו את העיר בשתי תודות וחזרה קדושת הארץ. זה היה כנגד ג' עבירות שנענשו עליהם בהפסד קדושת ארץ ישראל. מאידך – שבעים שנות ביטול ממשלה ומלכות, מאז שהכניע נבוכדנצר את יהויקים מלך יהודה ועד שמינה כורש את זרובבל להיות פחה ביהודה וחזרה עטרת בית דוד למקומה. זה היה כנגד לשון-הרע של נשיאי ישראל, ומלבד שיש כאן ביטול הנשיאות כנגד חטאם של נשיאי ישראל, יש כאן גם עונש ביחס לעם כולו, כי ביטול המלכות הריהו הריסת השלום ופירוד האחדות, וכמ"ש: "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו".

הרי שאדרבא, נענשו גם על לשה"ר דנשיאי ישראל בגלות שיש בה דמיון לגלות האחרונה. והבן.

## מאמר כ"ד

### ירושלים טור-מלכא וביתר

**א.** הקשה המהר"ל (נצח-ישראל פ"ה) "קשה: למה היה חורבן ירושלים בפני עצמו, וחורבן הר-מלך בפני עצמו, וחורבן ביתר בפני עצמו; למה לא נחרב הכל כאשר נגזר חורבן על ירושלים? ועוד קשה, למה היה זה שחרב טור-מלכא בשביל תרנגול ותרנגולתא, שאין ספק כי לדבר גדול כזה כמו טור-מלכא שכל ענין שהגיע שם לא היה במקרה. וכן אשקא דריספק שחרב ביתר לא היה זה במקרה. ומכל שכן עיר הקדושה שחרב על ידי קמצא ובר-קמצא לא היה זה במקרה". עד כאן לשון שאלותיו.

ואשר יאמר בזה יש בו מדברי המהר"ל בשינוי ותוספת, כדרכה של תורה. וז"ל בתירוץ: "דע כי דברי חכמים עמוקים מאד מאד, וכאשר היו ישראל בארץ היה יישוב הארץ בשלשה דברים: הראשון – והוא עליון על כל – שהשכינה היתה שורה ביניהם. השני – כי היה בריבוי עם מאד. והשלישי – יישוב הארץ בכרכים גדולים וחזקים וכו' לכך כאשר נחרבו – אז נחרבו אלו ג' דברים זה אחר זה. מתחילה חרב ירושלים ונסתלקה שכינה מביניהם וכו'. ואח"כ חרב

טור-מלכא, ושם היה ריבוי ישראל כאשר תמצא ששים ריבוא עיירות היה לינאי המלך וכו' כמו שמספר (גיטין נז.) ונקרא טור-מלכא כי למלך ראוי שיהיה לו רוב עם, כי ברוב עם הדרת מלך. ואח"כ ביתר שהיה כרך גדול ותקיף ולפיכך נקרא "כרך ביתר", ואותו מקום המיושב נחרב ונחרש". עכ"ל.

**ב.** נראה לי להעמיק בדבריו ולהוסיף עליהם. ז"ל הגמ' נדה ל"א. – "תנו רבנן: שלשה שותפים יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרניים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ודם ושערות ושחור שבעין, והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר-פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודיבור פה והילוך רגליים ודעה בינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". עכ"ל. המתבונן יבחין שבחלק הגוף נותן האב את הצורה, כי עיקר הצורה תלויה בגידין ובעצמות שהרי הבשר הוא כלבוש להם (כמ"ש איוב: עור ובשר תלבישני) וכמו כן החוזה והעוצמה הם מן האב (עצמות דומה לעוצמה ואף הגידין קשים הם). ואילו האם נותנת את החומר ואת הריבוי הכמותי ואגב, חלק האב בבנו זעיר בכמותו (אחד חלקי שבעים וחמש אלף מחלק האם) וגם גידול הולד בכמות הוא מגוף האם בהיותו עובר ויונק. גם בהמשך גידול הולד הוא גדל בגופו (מתרבה בחומרו) על ידי האם ומתחזק בצורתו (חינוכו) על ידי האב. וכאשר האדם מת ביציאת רוחו ונשמתו (חלק הקב"ה) מרקיבים תחילה הבשר-ודם שהם חלק האם, ורק אחר זמן מתפוררים הגידין והעצמות שהם חלק האב.

ידוע הוא שבית המקדש קרוי "בית חיינו". ו"רחם על ציון כי הוא בית חיינו", "ונוטל כבוד מבית חיינו". ואכן בלעדיו הרינו ממש כמתים. ז"ל חז"ל עה"פ: "כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות – זה ביהמ"ק שנמשל לצואר. כשם שכשניטל הצואר אין חיים – כך אין חיים לישראל מזמן שחרב בית המקדש". עכ"ל. והדברים כמשמעם, כי עם ישראל נחשב לקומת אדם אחד, כמבואר בירושלמי פ"ט דנדרים ז"ל: "כתיב: לא תקום ולא תטור את בני עמך, היך עבדא? הוה מחתך קופר (בשר) ומחת סכינא לידוי, תחזור ותמחי לידוי?". עכ"ל. וכן משמעות הפסוק: "ואתן עמי צאן מרעיתי אדם אתם" – אדם אחד! וכדרך ששייכא מיתה באדם פרטי כך שייכא מיתה באדם הכללי הלא הוא כנסת ישראל הקרויה אדם.

ואף בקומת הכלל ניתן להבחין בשלשה המרכיבים הנ"ל והם מקבילים אל בנין קומת היחיד. מדרגתה הרוחנית של כנסת ישראל, מותר דעת "אדם" שבה על פני שאר אומות שאינן קרויות "אדם" – ויש בכלל זה תורה, יראת שמים, אמונה ברורה, קדושה, טהרה וכו' וכו' – מתייחסת אל הקב"ה אשר השפיע את "חלקו" בציון וירושלים. וכאשר נחרבה עירנו ונשרף בית מקדשנו נחשב הדבר כרגע המיתה בו נפרדה נשמת האומה מגופה. ואילו גוף האומה כולל בתוכו את ה"בשר ודם" – חלק האמהות אשר הוא "רוב-מנין" האומה, החומר והריבוי הכמותי. ואת הגידין והעצמות – חלק האבות אשר הוא "רוב-בנין" האומה, העוצמה והצורה. "טור-מלכא" מייצג את חלק האמהות בבנין האומה, את החומר רב הכמות, כי נצטוינו בפריה ורביה, והרביה מן האם כי איש אחד יכול להפירות הרבה נשים, א"כ הריבוי תלי באם ולא באב. ואכן החומר יש בו ריבוי מה שאין כן בצורה שהיא אחת. ואילו "ביתר" מסמלת את החוזק והעוצמה שהם חלק האבות, כי החוזק משתייך אל הצורה אשר היא מגבשת את החומר. ועל כן, בהר-המלך היו מעבירים תרנגול ותרנגולת לפני חתן וכלה – שיפרו וירבו כתרנגולים, ואילו בביתר נהגו לשתול ארזים כאשר נולדו התינוקות – סמל לכח ואיתנות. ולכן לאחר סילוק הנשמה בחורבן ירושלים, נפסד ריבוי העם על ידי שלש מאות אלף חרב אשר הרגו בהר-המלך שלשה ימים ושלשה לילות, ואח"כ נגדעה קרן ישראל (לשון חוזק – "וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח") בחורבן ביתר, כמ"ש שם: "גדע בחרי אף כל קרן ישראל – אלו שמונים אלף קרן שנכנסו לכרך ביתר בשעה שלכדוה. ושים לב! האויב מנה פחות חיילים מאשר בהר המלך, אבל הם היו בעלי עוצמה רבה יותר – קרני מלחמה ולא רק חרבות.].

הרי לנו שסדר סילוק הנשמה ופסידת הגוף בקומת הכלל הוא כסדר המיתה של אדם פרטי. ולכן היו שלשה שלבים אלו בחורבן ישראל בסוף בית-שני. ובמה שנסתובב חורבן טור-מלכא על ידי שנטלו הרומאים מהם את התרנגולים, ונסתובב חורבן ביתר על ידי שקצצו הרומאים את הארזים – נרמז הדבר שחורבן הר-המלך הוא כנגד רקבון בשר האומה, וחורבן ביתר כנגד עיכול עצמותיה. כל זאת התבוננתי מתוך דברי המהר"ל.

וידוע הוא שהקבר הוא הרחם של החיים שאחר המוות, וכמ"ש ברכות ט"ו: – "וכי מה ענין שאול אצל רחם? אלא לומר לך: מה רחם מכניס ומוציא אף שאול (קבר) מכניס ומוציא". ובגמר הפסד העצמות בקבר הן תחזורנה ותקומנה לחיים חדשים בתחיית המתים. כן הוא בחיי הפרט וכן הוא בחיי האומה. ולכן

דוקא בהרוגי ביתר המסמלים את עצמות האומה, וכמשנ"ת, אשר זהו השלב האחרון בחורבן – שם היתה שמחה יתירה על שלא הסריחו וניתנו להקבר, עד שתקנו לנו לדורות את ברכת הטוב והמיטיב. היה בזה אות משמים לגאולה העתידה.

**ג.** ז"ל הגר"י אייבשיץ זצוק"ל בספרו יערות-דבש ח"א דרוש ד' – "אומות העולם צוחקים עלינו באומרים: בבית ראשון שעברתם פי ה' לרוב – היתה גלות שלכם שבעים שנה, וכעת אשר בבית שני לא נמצא ברוב הקהל עוולה גדולה ורוב מרי – ארכו השנים ולא נושעתם. אבל כבר מבואר בכל מקראות התנ"ך כי הגאולה בבית שני היתה רק פקידה, ואריכות הגלות המרה הזאת כבר נחתם עלינו בגלות בית ראשון לסיבת המרי והפשעים מבית ראשון וכו' אך המינים עדיין שואלים: הלוא יוצאי ירך האם ראויים יותר לסכול חטא אביהם משעלולים לכך נכדיהם ויוצאי-ירכיהם אחריהם (בדורות מאוחרים יותר) ואם כן איך יתכן כי יוצאי ירך גולי יהודה אשר ידם היתה במעל שבו מהגולה וישבו בטח והתמידו כמה דורות, ואחר-כך דור אחרון יסבלו עוון אבות ולילך בגולה, וזהו שלא כדת". עכ"ל. והוא תירץ שם: שתקופת בית שני היתה רק פקידה "לאסוף כח" להתחזק בתורה, בתקופת אנשי כנה"ג ותלמידיהם התנאים הק', אשר היא תשמור עלינו בכל אורך גלותינו; עיי"ש. והרי זה ממש כמו שיצאנו ממצרים בטרם תום ארבע מאות שנה כדי שעל ידי נסי יציאת מצרים ומתן תורה דסיני נוכל להחזיק מעמד בהמשך הגלות שעדיין לא נסתיימה; עיין בכל זה בדרושי ביה"ל דרוש ב', ובמ"ש מדבריו בקיצור במאמר: "ידע תדע כי גר יהיה זרעך", אך אנו נסטה מעט מדבריו.]

הבן לא אוכל, איך יתאימו דברי ה"יערות דבש" הללו עם גמ' ידועה במסכת יומא (ט':). וכדי שיווכח קורא מאמר זה עד כמה נסתרים דברי היע"ד מדברי הגמ', אצטט את דברי הגמ'. ז"ל: "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני ג' עבירות שהיו בו: עבודה-זרה וגילוי-עריות ושפיכות-דמים וכו' ולפיכך הביא עליהן הקב"ה ג' גזירות כנגד ג' עבירות שבידם, שנא' – לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לבמות יער. אבל מקדש שני שאנו בקיאים בו שהיו עוסקים בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד ג' עבירות של ע"ז ג"ע ושפ"ד. ובמקדש ראשון לא הוה ביה שנאת חנם, והכתיב וכו' אלו בנ"א שאוכלין ושותין זה עם זה ודוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם. ההוא בנשיאי ישראל

הוואי וכו'. א"ר יוחנן: טובה צפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים. א"ל ר"ל: אדרבא, אחרונים עדיפי, אע"ג דאיכא שעבוד מלכויות קא עסקי בתורה. א"ל: בירה תוכיח שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים". עכ"ל הגמ'.

ולכאורה, לדברי היעירות דבש, מה שאלה הגמ' מפני מה חרב מקדש שני, והוצרכה לסיבה חדשה של שנאת חנם, והוכיחה מכאן ששנאת חנם שקולה לג' עבירות חמורות – הלא אף בית שני נחרב בעוונות ביהמ"ק הראשון (ג' עבירות חמורות). אתמהה.

#### ד. והנראה בזה, אך בשינוי מעט מדבריו.

מין החפץ חיים כתב בהקדמה לספרו, ששנאת-חנם האמורה כאן הכוונה היא לעוון לשון-הרע, כי לא מסתבר ששנאה שכלב תהיה שקולה לג' עבירות חמורות. והוכיח דבריו, כי כעין שאמרו כאן ששקולה שנאת-חנם כנגד ג' עבירות חמורות, אמרו בערכין ט"ו: "כל המספר לשון-הרע מגדיל עוונות כנגד ג' עבירות (חמורות)". ועוד הוכיח משאלת הגמ' כאן: "ובמקדש ראשון לא הוה ביה שנאת חנם והא כתיב וכו' אלו בנ"א וכו' ודוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם" – הרי שקראו ללשון הרע "שנאת-חנם".

נראה לי, שגם היעירות-דבש פי' את הגמ' כמו החפץ-חיים, ששנאת חנם היינו לשון-הרע, ועדיין הוקשה לו מדוע חרב ביהמ"ק השני בגלל לשון-הרע הרי אין כאן אלא "כאילו", דבודאי ג' עבירות חמורות מלשון-הרע, כי אין דין יהרג ואל יעבור על לשה"ר, וא"כ איך יוסבר מדוע נחרב בית המקדש בראשונה על עבירות חמורות ובשניה על עבירה שסוף-סוף אינה חמורה כמותן? על כן פי' את הגמ' באופן אחר, על פי דברי רבותינו במסכת סנהדרין דף כ"ז: – "ואף בעוונות אבותם אתם ימקו – כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם. אתה אומר כשאוחזים או אינו אלא כשאין אוחזים? כשהוא אומר – איש בחטאו יומתו הרי שאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם (ונפרעים מהם עוונותיהם ועוונות אבותיהם)". עכ"ל. על פי גמ' זאת פירש היע"ד, שעל ידי לשון-הרע אשר הוא כאילו מגדיל עוונות כנגד ג' עבירות, כמו שאמרו בערכין דף ט"ז, נחשבו ישראל בסוף תקופת ביהמ"ק השני "כאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם" על ג' עבירות אלו, דלענין להחשב "עוונות אבותם אתם" – די שיהיו עבירות הבנים בדמיון ושייכות לעוונות אבותם. לזה נתכוון היע"ד באומרו שאריכות הגלות



המרה הזאת כבר נחתם עלינו בגלות בית ראשון לסיבות המרי והפשעים מבית ראשון, כוונתו שנתקיים "ואף בעוונות אבותם אתם ימקו" בחורבן בית שני, על חטאי אבותיהם אשר אחזו בהם.

והמעין היטב בפסוקי התורה יבחין שפסוק זה (ואף בעוונות אבותם אתם ימקו) אכן מרמז בבירור על חורבן בית שני, כי בפסוק ל"ב הקודם לו כבר נאמר: "אז תרצה הארץ את שבתותיה (וא"כ איירי בשכבר חזרו לארצם מגלות בבל) ושוב המשיכה התורה: והארץ תעזב מהם וגו' ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתם וגו' (ונדרש פסוק זה במס' מגילה י"א. על גלות אדום וחורבן בית שני). א"כ משמע להדיא כדברי היע"ד שחורבן בית שני הוא על "ואף בעוונות אבותם אתם ימקו".

ויש להמליץ בשאלת הגמ' – "אבל מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים מפני מה חרב?" – שלכאורה הקדמה זו מיותרת, שכיוון שלא מצינו אצלם ע"ז ג"ע ושפ"ד עלינו לשאול מפני מה חרב. אכן הזכירו הני תלת "תורה עבודת המצוות וגמילות חסדים" מפני שהם היפך "ע"ז, ג"ע ושפ"ד". ונתכוונו לתמוה, שהרי לא היו אנשי בית המקדש השני בגדר "אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם", שהרי נצטיינו בהפכן של ג' עבירות הללו. הא כיצד? תורה הקרויה אשת-חיל היא ה"כנגדו" של גילוי עריות, וכמ"ש הרמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה – שאין מחשבת העריות שורה אלא בלב פנוי מן החכמה, עיין שם. וקיום המצוות הקרוי עבודה לקב"ה, הוא ה"כנגדו" של עבודה-זרה. וגמילות חסדים היא ה"כנגדו" של שפיכות דמים, כמ"ש רבנו יונה שער א' אות ל"ה – "להיטיב פעליו בדבר אשר זדה עליו: ידיים שופכות דם – פתח יפתח את ידו לאחיו, לענייו". עכ"ל. ונתכוונה הגמ' לשאול: על מה חרב ביהמ"ק השני, הרי לא היו בגדר "אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם" בהני ג' עוונות חמורים, דאדרבא עסקו בתורה ומצוות וגמ"ח שהם הפכן. ותירצה הגמ' ששנאת חנם (הכוונה לשון-הרע) שקולה להני ג' עבירות חמורות, וכמו שאמרו בערכין ט"ו: כי אכן טומנת היא בשורשיה שלשה קלקולים מקבילים אל הני ג' עבירות חמורות. יש בה קלקול המקביל אל ע"ז, וכמ"ש ערכין ט"ו: – כל המספר לשה"ר כאלו כפר בעיקר. יש בה קלקול מקביל אל שפ"ד, כמו שפירשו שם: "חץ שחוט לשונם – דקטיל כחץ". ויש ב"מתכבד בקלון חבירו" שבלשון-הרע צד דמיון לגילוי עריות, שמחריב את בית חברו עבור הנאת רגע דיליה.

ובזה תתיישב לנו קושיה גדולה, כי לכאורה נראה שתחילת הגמ' סותרת את סופה, שהרי בתחילה אמרו שקולה שנאת חנם לג' עבירות חמורות, ובסוף אמרו: שטובה צפרן של ראשונים מכריסן של אחרונים. אכן לא קשיא ולא מידי, כי מה שאמרו "שקולה שנאת חנם" אין הכוונה מבחינת חומר האיסור אלא מבחינת תוכן העבירות, שיכולה שנאת חנם להחשב "מעשה אבותיהם בידיהם" ביחס לג' עבירות חמורות. ומבחינת חומר העוולה, בזה דנו בהמשך הגמ': האם ה"חוב" הנוותר על עבירות בית ראשון בצירוף ה"מגיע" על שנאת חנם עולה על ה"חוב" שנפרע בחורבן בית ראשון, והוכיחו מן הבירה שלא חזרה לאחרונים שאכן כן הוא. וצריך לדחוק לפי דברינו, שמה שאמרו "טובה צפרן של ראשונים מכרסם של אחרונים" אין הכוונה שחטאם של ראשונים קל יותר, אלא העונש שעליהם קל יותר. [אך עדיין יש לשאול: הלא יתכן שמה שממשיך חורבן בית שני דורות רבים אין זה מפני שמותר החוב של חטאי בית ראשון הוא כל-כך גדול או שהחטא של שנאת-חנם כ"כ חמור, אלא מפני שעדיין אנחנו אווזים במעשי אבותינו בידינו, כי גם בינינו שוררת שנאת חנם, וכמו שאמרו חז"ל: כל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו נחרב בימיו. א"כ מנין ש"ראשונים עדיפי"? ואולי יש לפרש שהוכחת הגמ' אינה ממה שבפועל לא חזרה הבירה לאחרונים, אלא ממה שלא הוגבל החורבן של בית שני מעיקרא בדרך שהוגבל חורבן בית ראשון לשבעים שנה. וצ"ע.]

ואולי יש לפרש, על פי דברי היעירות-דבש, את דקדוק תפילת "והוא רחום" – "כי בחטאינו ובעוונות אבותינו ירושלים ועמך לחרפה לכל סביבותינו", שמפרשים העולם: בחטאינו – שלא נבנה בימינו, כי כל מי שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו. אבל קשה איך אפשר להקדים "בחטאינו" – שלא נבנה, ורק אחרי כן "ובעוונות אבותינו" – שנחרב; זה פלא. אכן, לפי היע"ד יש לפרש "בחטאינו" – חטאי בית שני, ובעוונות אבותינו – עוונות בית ראשון וכי למרות היות שנאת-חנם שקולה לג' עבירות חמורות סו"ס היא קלה מהן, ולכן קראו לה "חטא" לעומת "עוון" ג' עבירות חמורות. והכוונה לחורבן בית שני שנחרב בחטא שנאת חנם (חטאינו) אשר נחשב כאחיזה בעוון אבותינו.

**ה.** עד הנה עזרוני רחמיך לבסס את השיטה שגם בית שני נחרב בעוון ג' עבירות חמורות שעליהן לא נאמר "וחי בהם", ולפיכך סובבו את מיתת כנסת-ישראל בחורבן בית חייה. [וממעשהו הנבזי של טיטוס הרשע בקדש הקדשים שיש בו מקבילות להני ג' עבירות חמורות (גיטין נ"ו): ג"כ משמע שחרב בית-שני בעוון ע"ז,

ג"ע ושפ"ד. והבן.] מעתה רצוננו הוא להקביל את הני ג' חורבנות – ירושלים, טור-מלכא וביתר – אל הני ג' עבירות על פי ההקדמות שכתבנו בתחילת המאמר.

עבודה זרה היא סילוף הדעת בת הנשמה, חילול תחת הילול. ומכיון שעיקר השפעת הדעת היה בירושלים, פרח רוחה ונשמתה של כנסת ישראל בחורבן ירושלים, מסיבת עוון עבודה-זרה.

גילוי עריות הוא שיבוש כח הפריה והרביה, וסטייתו מבנין לחורבן. ומכיון שמצות פריה ורביה והריבוי הכמותי בא לידי ביטוי ביותר בהר-המלך (ברוב עם הדרת מלך) על כן חרב טור-מלכא מסיבת עוון גילוי עריות.

שפיכות דמים הוא ניצול לרעה של עוצמה וכח לחורבן תחת בנין. החזק הורג את החלש מפני שכוחו רב ממנו, על כן היתה שפיכות דמים סיבה לחורבן ביתר שהיתה כרך חזק ועצום.

ו. כאשר נעתר אספסיינוס-קיסר לרבן יוחנן בן זכאי ואמר: "בעי מינאי מידי דאתן לך", ביקש ריב"ז: "תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן-גמליאל ואסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק".

נראה שג' בקשות הללו נועדו להיות תיקון ג' עבירות חמורות בשרשן, וממילא יש בהן העמדת סיבה לקיום בית מקדשנו, כי הרי אם ד' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, וה' יבנה את הבית רק אם יתוקנו הקלקולים שהם סיבת גזרת חורבנו.

הא כיצד?

תורה היא ה"כנגדו" של גילוי עריות כמו שנתבאר כבר, על כן ביקש ריב"ז על יבנה וחכמיה, לתקן את חטא ג"ע בשורשו.

גמילות חסדים היא ה"כנגדו" של שפיכות דמים, על כן ביקש ריב"ז על משפחת הנשיא. הנשיא שימש כמלך, ועל מלך אמרו בנדרים כ"ד. "לאו מלכא אנא דמהנינא לך ולא מתהנינא מינך" – הרי שהוא סמל החסד והנתינה, כי המלך, וכן הנשיא, הוא ה"שמש" של העם והמדינה. הרי זה תיקון חטא שפ"ד בשורשו.

עבודת התפילה לקב"ה – היא הכנגדו של עבודה זרה, על כן ביקש ריב"ז רופא לרפא את ר' צדוק אשר התפלל מתוך תענית (שזו עיקר התפילה, כמ"ש ברכות י': "לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים") הרי זו השתדלות לתיקון חטא ע"ז בשורשו.

## מאמר כ"ה

### בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי

**א.** תענית י"ט. – "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. אמר רב פפא: הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה". עכ"ל.

ה"הלכך" של רב פפא מצריך עיון גדול. איך תלויה הדרישה (או העצה) לדון או לא לדון עם הנכרי, באדר או באב, בחיוב ריבוי השמחה או מיעוטה בחדשים אלו? [יתר על כן, משמע שעל מה שאמרו במשנה: "משנכנס אב ממעטין בשמחה" לא יכול היה רב פפא לומר: הלכך בר ישראל דאית ליה דינא וכו' לישתמיט מיניה באב", אלא רק לאחר שהשווה רב את חדש אדר לחדש אב, רק אז אפשר ללמוד ממיעוט השמחה שבחדש אב על שלא ידון בו הישראל עם הגוי, והוא פלא.]

ויעויין בתוס' שם ד"ה "אמר" שכתבו: "פירוש, משום דאמר לעיל מגלגלין חובה ליום החייב". עכ"ל. נתכוונו ליישב בזה את הערתנו, ופירשו שה"הלכך" של רב פפא לא קאי על דסמיך ליה (מעוט או ריבוי השמחה) אלא על המופלג ממנו (כחצי עמוד קודם לכן) שמגלגלין חובה ליום חייב ומגלגלין זכות ליום זכאי, ואמר רב פפא שמהאי טעמא לא ידון בר ישראל עם הנכרי בחודש אב פן יגלגלו לו חובה ליום חייב, ואדרבא – ידון עמו בחדש אדר שמא יגלגלו לו זכות ליום זכאי. אם נקבל את דברי התוס' כפשוטם, יש כאן פלא, כי לפי תוס' סובבים דברי רב פפא על פסקה קודמת במשנה – "חרב הבית בראשונה ובשניה", ואילו הגמ' כבר עוסקת בפסקה שאחריה – "משנכנס אב ממעטין בשמחה", וצע"ג.

ועב"פ בטור ובשו"ע נראה להדיא שלא פירשו כתוס' אלא שקיימו דברי רב פפא על דסמך להו, ז"ל: "משנכנס אב ממעטין בשמחה ובר ישראל דאית ליה דינא בהדי כותי לישתמיט מיניה דריע מזליה" עב"ל. משמע דהא בהא תליא. ולדבריהם הדרא קושיין לדוכתא, איך מהווה מעוט או ריבוי השמחה בחדשי אב ואדר סיבה להשתמט מן הנכרי או לדון עמו בזמנים אלו.

**ב.** אך צריכים אנו להקדים ולהבין את עצם מימרתו של רבי: "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". לענין מה משמש חודש אב כדוגמא לחודש אדר? הלא מבחינת ה"למעשה" אינם דומים. בחדש אב יש משמעות מעשית ל"ממעטים בשמחה", וכמ"ש במשנה שם שעוד קודם ט' באב אסורים לכבס ולהסתפר, ובגמ' אמרו שממעטים במשא-ומתן ובבנין של שמחה וכד'. ואילו באדר אין שום הלכות מעשיות איך להרבות בשמחה משנכנס אדר (ולכן לא נזכר חיוב ריבוי בשמחה בחודש אדר – בשו"ע). ועל כרחק, שה"כשם שמשנכנס" אינו בניהוג המעשי אלא בשורש ובטעם הענין, שאותה סיבה המחייבת מעוט שמחה משנכנס אב היא המחייבת ריבוי שמחה משנכנס אדר. אך דבר זה צריך הסבר, כי סיבת מיעוט השמחה משנכנס אב היא – שנשתלחה יד מלכות הרביעית בבית מקדשנו וגלינו מארצנו, ואילו סיבת השמחה משנכנס אדר היא על מה שניצלנו מגזרת "להשמיד להרוג ולאבד" שגזר עלינו המן העמלקי, ומה ענין זה אצל זה?

**ג.** אור חדש יואר על סוגיא זו מתוך דברי הרמב"ן סו"פ "בשלח", ז"ל: "והיה כל הענין שעשה משה רבנו וכו' (במלחמת עמלק) שפחד משה פן יתגבר בחרבו מפני היותו עם נוחל החרב מברכת הזקן שאמר לו על חרבך תחיה. כי המלחמה מן המשפחה הזאת היא הראשונה והיא האחרונה לישראל, כי עמלק מזרע עשו וממנו באה אלינו המלחמה בראשית הגויים, ומזרעו של עשו היה לנו הגלות והחורבן האחרון, כאשר יאמרו רבותינו שאנחנו היום בגלות אדום וממנה נוושע לעולם (=באחרונה) כאשר אמר: ועלו מושיעים להר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה. והנה כל אשר עשו משה ויהושע עמהם בראשונה יעשו אליהו ומשיח בן יוסף (אלו כאלו – משבטי לוי ויוסף!) עם זרעם; על כן נתאמץ משה בדבר". עב"ל הרמב"ן. למדנו מדבריו, שעמלק ואדום הם

שני ענפים שגזעם אחד – עשו השונא ולוחם ביעקב. זרעו של עשו הוא אשר התנכל לנו ונכשל בחדש אדר, התנכל והצליח בחדש אב.

כדי להכיר את חזית המלחמה בין ענפיו המתפצלים של עשו לבין נופו של יעקב, שומה עלינו לחזור אחורנית, להגדיר את הניגוד וההפכיות שבין עשו לבין יעקב, אשר תולדותיהם כיוצא בהם.

**ד.** כמדומה שההבדל מתמצה היטב במאמר חז"ל זה: "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותם נפשות ביתו – לפי שהיו עובדים לאלהות הרבה. יעקב, שבעים היו לו והכתוב קורא אותם נפש – לפי שהיו עובדים לאל אחד" (ויק"ר). חלוקה הוא עשו מיעקב בשנים שהם אחד. יעקב מדתו אמת, וכמ"ש: "תתן אמת ליעקב", והוא נמשך אחר האמת – עובדים לאל אחד. עשו מדתו שקר, כמאמר חז"ל: "עשו – הא שוא שבראתי בעולמי", והוא נמשך אחר השקר – היו עובדים לאלהות הרבה. ומכיון שאמת יש רק אחת ושקרים יש הרבה, ביעקב ובזרעו שולטת האחדות והכתוב קורא אותם "נפש", ואילו בעשו וזרעו שולט הפירוד והם נימנים כנפשות רבות.

החילוקים הללו בין יעקב וזרעו שמדותיהם אמת ושלוש (מלשון שלמות) לבין עשו וזרעו שמידותיהם שקר וריב (מלשון ריבוי) שורשם בעצם הבריאה. כאשר נמלך הקב"ה במלאכי השרת נעשו הללו כתות כתות. המקטרגים נגד בריאת האדם היו, מדת האמת שטענה שכולו שקרים, ומדת השלום שטענה שכולו קנאה וקטטה. ונרמזו טענותיהן אלו במ"ש סנהדרין ל"ח: שטענו מלאכי השרת לפני הקב"ה: מה אנוש כי תזכרנו – כי אנוש היה ראשון לנמשכים אחר שיקרא דע"ז, ובן אדם כי תפקדנו – כי קין בנו של אדם היה הראשון שנתקנא ונתקוטט עם אחיו הבל (מהרש"א שם). נוכל לומר שעשו וזרעו אחריו הם ה"אדם בליעל" שאליו מתייחס קטרוג המלאכים – שכולו שקרים, קנאה וקטטה. וכי בשונה משאר אומות שאינם קרויים "אדם" על אדום דרשו חז"ל: "ואתן אדם תחתיו – אל תקרי אדם אלא אדום" (ברכות ס"ב:). וכן על המן דרשו (מגילה י"א) "בקום עלינו אדם – אדם ולא מלך", הרי שזרע עשו קרוי אדם. ומן הסתם זה שייך למה שעשו קרוי בקידושין י"ח. – "ישראל מומר", בהיותו נכד לאברהם ובן ליצחק הקרויים "ישראל" (עיין רבנו בחיי פר' ויגש). ואיתא ב"פחד יצחק" שמה שעשו קרוי "שעיר" ("כלה שעיר וחותרו") ומה שאמרו חז"ל עה"פ: "וישחטו שעיר עזים – שדמו דומה לדם אדם" – אינו דמיון מקרי, כי הדם הוא הנפש.]

ואכן מוצאים אנו את עשו, עוד בבטן אמו, נמשך לשקר ולקטטה. כי העידו חז"ל שהיה מפרכס לצאת לבתי ע"ז ומנופף את זרתו כנגד יעקב (זורו רשעים מרחם) הרי כאן שקר וקטטה. ויעויין במהרש"א סנהדרין צ"א שנתקשה הרי מסקנת רבי ואנטונינוס שם שיצה"ר מתחדש רק בשעת לידה! אכן אדרבא, היצה"ר מצטרף לקומת האדם רק בשעת לידה כי אינו עצם האדם, ואלו ה'רשע של עשו מקונן בו כבר משעת יצירה, כי עשו הוא עצם הרע – שוא שבראתי בעולמי. [שוא"פ"י שקר; ופי', כמו כן, דבר שאינו בר קיום וממשות]. שוב מצאתי שהמהר"ל פ"ב מספר נצח ישראל מחלק בין ישראל לבין עכו"ם, שהעכו"ם הוא רע בעצם, וישראל הוא טוב אלא שיש לו יצר הרע, עיין שם. כמה אופייני הדבר: את הפסוק "ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה" פירש הרשב"ם כפשוטו, עשו התפרנס מן הציד ואיך צדים? הצייד מרמה את החיה ומתקוטט אתה עד שהוא הורגה. ובמהרש"א סוכה נ"ג. כתב שהיצה"ר (הס"מ) הוא שרו של עשו. על פי דברינו יתפרשו הדברים כך: מה עניינו של היצה"ר? לשקר, ולסכסך בין הנשמה והגוף ובין האדם לקב"ה.

אחר שנתברר קלקולו של הגזע, נעקוב אחר התפשטותו של הקלקול הזה בענפים.

**ה.** ההופעה הראשונה של עמלק היתה אחר חטא שהגדירו משה רבינו: "מה תריבון עמדי מה תנסון את ה'". וביאר האבן עזרא שהיו שם ב' כיתות, האחת שנתקוטטה עם משה (המנהיג שהוא המאחד את היחידים לעם) והאחרת שכפרה באמת באומרה "היש ה' בקרבנו". ואכן דרשו חז"ל את הסמיכות: "ויקראו שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל (עם משה) ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין, ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים – שביאת עמלק היתה עונש על חטא מסה ומריבה.

ואמנם עמלק הוא "חפצא" של שקר וקטטה, ולכן אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו (סו"פ בשלח) כי שלמות השם – קריאתו ככתיבתו – הוא שיא האמת, להכיר שה' הוא האלקים אין עוד מלבדו מהווה את כל ההויה בכל הווה והווה. ושלמות הכסא – כסא המלכות – היא שיא השלום, "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם"; כי אין מלך בלא עם ואין עם בלא אחדות ושלום. נתקוטט עמלק עם ישראל והשפיע קרירות של שקר לצנן את "ויאמינו בה' (אמת) ובמשה עבדו (שלום)". עכ"ל. ואת מי זינב עמלק – את אלו שפלטם עמוד

הענן, כי ההמצאות מתחת ענן הכבוד תרתי אית בה. הקב"ה נראה בענן לחוסים תחתיו וכמ"ש: "אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננך עומד עליהם" (שלח-לך, י"ד, י"ב) הרי אמת, והענן היה מצרף ומאחד את כל ישראל אל תחת כנפי השכינה, וכמ"ש: ופרוס עלינו סוכת שלומך – הרי שלום. רק אלו שב"מסה ומריבה" חל בהם ביותר חסרון האמת והשלום נפלטו אל מחוץ הענן, ואז שלט בהם אדם בליעל המלא שקרים וקטטות.

ומה היה התיקון? "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל". וכמו שפירשו במשנה בר"ה (כ:ט.) "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לאמר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים". כווננו כולם את עיניהם אל ידי משה וקבלו על עצמם את עול הנהגתו אותם (ידים מורה על שליטה) ועל ידי ידי-משה, שעבדו את לבם להאמין בלב שלם שיש ה' בקרבם. כך תקנו את פגם השקר והקטטה, המסה והמריבה, וגברו על עמלק.

ומה זכו אחר שגברו על עמלק? לתורה הקרויה "אמת", שקבלתה היא דוקא מתוך אחדות – ויחן שם ישראל כאיש אחד בלב אחד. לארץ ישראל שמי שאינו דר בה דומה כמי שאין לו אלוך (שיא השקר) והיא מקום כינוסם וקיבוצם לאומה אחת. ולבנין המשכן אשר הוא שיא גילוי האמת – מקום כבודו בתחתונים, ושיא האחדות כמ"ש משה לקב"ה: "אנו אין לנו אלא ה' אחד ארון אחד, תורה אחת מזבח אחד וכה"ג אחד", כי עבודת ישראל לקב"ה כציבור, ולא כיחידים, היתה אך ורק על ידי המשכן.

1. וכיוצא בהופעת עמלק טרם ביאה ראשונה לא"י, כך גם בהופעת המן העמלקי טרם ביאה שניה בימי עזרא (עיין רמב"ן שבת דף פ"ח.). גם כאן רפו ידיהם של ישראל מן האמת במה שנשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, ומן השלום – במה שמרו את פי מנהיגם שלא להשתתף בסעודה בה חגג הרשע את קביעות פזורנו בגויים וביטול עבודת בית המקדש לעולם – לפי דעתו המשובשת.

ומי הוא העמלקי שנשלח להענישם מדה במדה? המן האגגי אשר עשה את עצמו ע"ז – שיא השקר, ואשר לא היה מתקוטט כמוהו מן העולם ועד העולם – ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי.



ומה היה התיקון: לך כנוס את כל היהודים, והם כפפו את קומתם אל תחת כנפי הנהגתם של מרדכי היהודי הנקרא כן על שום שכפר בעבודה זרה (מגילה י"ג). לא רבו אתו על מה שנתגרה בהמן אלא הכניעו את עצמם תחתיו. וכמו כן, שעבדו את לבם בתפלה הקרויה עבודת האל תחת שנכשלו בעבודה זרה. כך חזרו בתשובה אל האמת והשלום והשתיקו את הקטרוג של "כולו שקרים וכולו קטטה". ואיך נקראת המגילה בה מסופרת העלילה הזו – "דברי שלום ואמת"!

ושוב מיד קיבלו את ארץ ישראל בביאה שניה, וכבר כתבנו שבה מתאחדים ישראל ומכירים את השגחת הקב"ה, מה שאינו בשאר ארצות. וכן קיבלו תורה במהדורא בתרא: קיימו וקבלו היהודים עליהם – קיימו מה שקיבלו כבר; עיין מאמר "שינוי הכתב על ידי עזרא הסופר" בספרנו "ליהודים היתה אורה" – שגם שינוי הכתב מהווה מתן תורה במדת מה. וכבר כתבנו שתורה היא שיא האמת ובה מתגלה הקב"ה לבריותיו (על כן היא קרויה שמותיו של הקב"ה) והיא זו המגדירה את היחסים בין אזרחי האומה באופן המאפשר שלום ביניהם, וגם ניתנה בכלי של "שלום". כמו כן בנו אז בשנית את ביהמ"ק, אשר מלבד היותו מקום גילוי יחוד ה' (אמת) וחוגגין אליו כל ישראל ברגלים (שלום) הוא המהווה את ה"כנגדו" של עמלק. מניין? מן הרמז הנפלא שציין המהרש"א (נדה ע':) עה"פ "כי בחר ה' בציון אוה למושב לו" שקאי על ביהמ"ק. כי אותיות א' ו' הן השלמת ה"כס" ושם "יה" החסרים בפסוק "כי יד על כס יה מלחמה לה" בעמלק מדר דר". אות א' משלימה את ה"כס" ל"כסא", ואותיות "וה" משלימות את שם יק ל-יקוק. כלומר – בציון בחר ה' שיתגלה בה שמו וכבוד מלכותו, הלא המה האמת והשלום. וכמה מתאימים לכאן דברי רש"י מגילת אסתר בשם סדר עולם ט', י' שבני המן הם אשר כתבו שטנה לבטל את העליה מן הגולה ואת בנין ביהמ"ק.]

**ז.** ושוב במהדורא תליתאה חוזר זרע עשו, הפעם ענף "רומי היא אדום", לפגוע באמת ובשלום בחורבן בית שני. גם הפעם היה החטא בישראל בנושא זה של שקר וקטטה, אשר זוהי הסיבה לחיזוק את כוחו של עשו – שוא שבראתי בעולמי. כי על מה נחרב בית שני? על שנאת חנם! (יומא ט'). ומהי שנאת חנם? קטטה של שקר; ריב שאינו מוצדק. וראיה גדולה לכך ש"שנאת חנם" היא היפך השלום והאמת, מדברי המהרש"א הנפלאים בר"ה דף י"ח: עה"פ "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים

טובים והאמת והשלום אהבו – דוק בסיפא דהאי קרא: והאמת והשלום אהבו, ר"ל – שלא יהיה לששון ולשמחה רק עד זמן שאמת ושלום אהבו, אבל באין עמכם אמת ושלום תחזרו לצום, דהיינו בזמן חורבן בית שני, כמ"ש בפ"ק דיומא: בית שני שהיה בו תורה וגמ"ח מפני מה חרב? מפני שהיה בו שנאת חנם". עכ"ל. וכאשר נתעורר עלינו קטרוג מדות האמת והשלום נתחזק כח אדם בליעל על אדם דקדושה לסתום את שלשת מעיינות האמת והשלום: להחריב את ביהמ"ק, להגלותנו מארצנו, ולפגוע פגיעה אנושה בתורה – מלכה ושריה בגויים אין תורה.

הרמב"ן הנ"ל החכימנו, על פי חז"ל, שגלות "רומי היא אדום" נמשכת עד אשר יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו. את השייכות בין גלותנו בתוך עמים ומדינות אשר אין להם שום שייכות הסטורית עם הרומאים הקדמונים ואף לא עם זרעו של עשו אל גלות הרביעית היא גלות אדום – ביאר היטב בספר "פחד יצחק" פורים, מאמר אחרון. תורף דבריו המבוססים היטב הוא, שהדת הנוצרית הארורה היא תרבותו של עשו, היא החזיר הפושט טלפיו ואומר: אני הוא השה, כעשו אשר ניסה לתפוס את מקומו של יעקב. היא זו אשר בכל הדורות מהוה את השקר הגדול כאלו נכנסו הם תחתינו לברית חדשה ומשיח קדמון – עפ"ל, והיא אשר מתקוטטת אתנו ושופכת את דמנו לאורך כל ההסטוריה. הרי לנו את זרע עשו במערומיו – כולו שקרים וקטטה; ומתי נתחזק כח עשו? בעת חורבן בית מקדשנו על ידי רומי היא אדום.

והראוני מרגלית יקרה בדברי הזוה"ק פר' "וישלח" המוכיחה בעליל כי אכן עיקרו של יום ט' באב הוא התגברות כוחו של עשו הרשע על יעקב הצדיק. כי איתא שם שיש שס"ה ימים בשנת חמה וכמו כן שס"ה גידים בגוף האדם, ומכוון הוא יום ט' באב כנגד גיד הנשה ושניהם אסורים באכילה; עיין שם. ומהו עניינו של גיד הנשה? מקום התורפה בו גבר שרו של עשו על יעקב, כי אעפ"י ששרה יעקב עם המלאך ויכול לו לא היה נצחונו שלם ונקעה כף ירכו. כוחם של זרע עשו להחריב את ביהמ"ק ביום ט' באב הוא מכח נקיעת הגיד המכוון כנגד היום הזה. [ויעיין בזוה"ק שם, שמקום אחיזת של יצה"ר בגופו של האדם הוא בגיד הזה, וכנגדו בשס"ה מלאכים ס-מ-א-ל].

**ח.** נחזור לסוגייתנו. לא יכול היה רב פפא לצוות או לייעץ שלא לדון עם הנכרי בחדש אב אך ורק מפני שמשנכנס אב ממעטים בשמחה, כי אין במיעוט

השמחה בחודש אב סיבה שלא לדון עם הנכרי. ולא נתכוין תוס' לומר שדברי רב פפא "הלכך בר ישראל דאית ליה דינא וכו'" קיימו על פסקא קודמת במשנה; זה לא יתכן. אלא שבא זה וגילה על זה, ר"ל – באו דברי רב פפא לפרש לענין מה נחשב יום ט' באב "יום חייב". שמא תאמר, יום חייב הוא לענין בטול כבוד שמים, גלות ישראל מארצם וכד', אבל אין בהיותו "יום חייב" סיבה שלא לדון עם הנכרי, על זה באה מימרתו של רב: "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". כל כולה של ההשוואה הזו לא באה אלא לומר שמחוייבותו של יום חייב אינה מתבטאת רק בחורבן בית המקדש, ארץ ישראל והתורה, אלא בשורש של כל אלו, בהתגברות זרע עשו על זרע יעקב; שהרי רק מפני כן יש להקביל את ריבוי שמחה בחדש אדר למיעוט השמחה בחודש אב. כיון שכן, קיבל המושג "יום חייב" (הנזכר אמנם בפיסקא הקודמת) משמעות עמוקה יותר ושורשית יותר; יום חייב לענין מסוגלותו של זרע עשו להתגבר על זרע יעקב. "אמר רב פפא: הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לשתמיט מיניה באב דריע מזליה". כי ה"ריע מזליה" מתייחס אל שורש החורבן – התגברות זרע עשו של שקרים וקטטות על זרע יעקב של אמת ושלווה. והרי כל ממון משמש בידי ישראל להרבות על ידם אמת ושלווה, ומשמש ביד גוי להרבות על ידו שקר וקטטה. ועוד, שכל ממון הנמצא שלא בידי בעליו יש בזה גם שקר, וגם סיבה לקטטה, כי הנגזל לא ישקוט ולא ינוח עד אשר ישיב לעצמו את שלו, כמו שביאר הרא"ש בסוגית "כל דאלימ גבר". ומכיון שסתם עכו"ם גזלנים הם (סוכה ל"א:) נמצא שבכל דין שבין ישראל לבין נכרי עומדים לדין האמת והשלווה מול השקר והקטטה, אדם דקדושה מול אדם בליעל. ומאותה סיבה שממעטין בשמחה בחדש אב הנותרת שאין דנים בו עם הנכרי, מרבין בשמחה בחודש אדר ודנים בו עם הנכרי.

## מאמר כ"ו

# שנאת חנם – כוחו של עמלק

**א.** ז"ל הגמ' יומא ט': – "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה-זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים וכו' רשעים היו אלא שתלו

**בטחונם בהקב"ה**, דכתיב: ראשיה בשוחד ישפוטו וכהנייה במחיר יורו ונביאיה בקסם יקסומו ועל ה' ישענו **לאמר הלוא ה' בקרבנו** לא תבוא עלינו רעה, לפיכך הביא עליהן הקב"ה ג' גזירות כנגד ג' עבירות שבידם וכו' אבל מקדש שני שאנו בקיאים בו שהיו עוסקים בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם וכו' ר' יוחנן ור"א דאמרי תרווייהו: ראשונים שנתגלה עוונם נתגלה קצם, אחרונים שלא נתגלה עוונם לא נתגלה קצם. עכ"ל. למדנו מדברי הגמ', שהשוני בין דור חורבן מקדש ראשון לבין דור חורבן מקדש שני הוא גם במידת הבטחון בקב"ה. רצוני לומר, שבכלל הניגוד שבין הראשונים לאחרונים נכלל גם – שהראשונים תלו בטחונם בקב"ה ונשענו עליו לאמר הלוא ה' בקרבנו, ואילו האחרונים לא בטחו בו ולא החשיבוהו מצוי בקרבם ועל כן הרבו שנאת חנם.

שוב הראוני שהדברים מפורשים בדברי הגר"א אבן שלמה פ"ג אות ב', ולחשיבות וחביבות דבריו הנני מצטטם. "בטחון והסתפקות המה כללים לכל המידות טובות, והם היפך תאוה וחמדה. ועיקר הכל הוא הבטחון. ומי שמחוסר בטחון אין תורתו מתקיים בידו וכו' ומי שלבו טוב במדת הבטחון (שלא לדאוג דאגת מחר) אעפ"י שעובר עבירות הוא יותר טוב ממי שמחוסר בטחון שעל ידי זה בא לידי קנאה ושנאה, ואעפ"י שעוסק בתורה ובגמילות חסדים, שכל זה אינו אלא לעשות לו שם". עכ"ל. ובביאור הרה"ג ר' שמואל מאלצאן זצ"ל הוסיף לצטט מדברי הגר"א בשאר מקומות, ז"ל: "ואמרו ביומא ט' (המשך לגמ' הנ"ל) ראשונים עדיפי או אחרונים עדיפי? וכו' ואמרו תנו עיניכם בבירה וכו' והענין: כי ראשונים שנתגלה עוונם נתגלה קיצם, אחרונים שלא נתגלה עוונם לא נתגלה קיצם. והטעם, כי הראשונים היו מעשיהם הטובים טמונים ועוונותיהם גלויים, כי לבם היה טוב, ואחרונים – להיפך, ורחמנא לבא בעי וכו' ואמרו: ראשונים היה בהם ע"ז וג"ע ושפ"ד אלא שתלו בטחונם בקב"ה, נמצא כי מעשיהם רע מאד, שכולם ביהרג ואל יעבור – עבירות חמורות שבתורה – ולבם היה טוב מאד, שמידת הבטחון על כולם כנ"ל. ואחרונים שעסקו בתורה ובגמ"ח ומפני מה חרבה? מפני שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם וכו' והוא מחוסר הבטחון, שכל הקנאה והשנאה ממנו". עכ"ל.

הרי להדיא שורש שנאת חנם הוא חוסר בטחון בקב"ה והעדר אמונה בהשגחתו יתברך.

הבה נתבונן, מהי "שנאת חנם"? להיטפל ולהתנפל על אדם סתם כך? בודאי שלא! אין אדם שונא את זולתו סתם כך, יש לו בודאי סיבה לשנאתו, ובכל זאת היא קרויה "שנאת חנם". היתכן? כן. הנה למשל, ראובן שונא את שמעון על שהשיג את גבולו, ירד לאומנותו, היפך בחררתו, וכד'; וכל זה קרוי "שנאת חנם" גם אם לא טעה ראובן בעובדות. אך מדוע? כי הלוא הכל בגזירת עליון, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו כמלוא הנימה, ואף אם שמעון רשע. שעשה שלא כהוגן, מה זו סיבה לראובן לשנאתו? ראובן צריך היה להתייחס אל שמעון כאילו עשה כל זאת ללוי, האם היה ראובן שונא את שמעון על שהיצר ללוי? בודאי שלא! ראובן מרמה את עצמו שהוא שונא את שמעון על היות שמעון רשע אך אין זה נכון, אילו היה זה נכון היה ראובן שונא את שמעון באותה מידה כשהיצר שמעון ללוי. האמת היא שראובן שונא את שמעון על שהוא גרם לו הפסד, ושנאה זו היא בחנם, בטעות יסודה, כי הכל בגזירת עליון; שמעון לא נגע ולא פגע בצפורנו של ראובן, אין זה מסור בידו כלל וכלל. הוא אשר אמרנו ששורש שנאת-חנם של דור חורבן מקדש שני נבע ממה שלא הרגישו שהקב"ה שרוי בקרבם ומשגיח עליהם לקצוב לאיש איש את מזונותיו וקורותיו. ואכן בירושלמי (יומא פ"א הל' א') כאשר הבדילו בין דור חורבן בית ראשון לבין דור חורבן בית שני כתבו כך: "אלא שהיו (בחורבן בית שני) אוהבים את הממון ושונאים אלו לאלו שנאת חנם"; משמע כדברי הגר"א.

**ב.** עובדה זאת, ששנאת חנם של ישראל נתנה כח לבני אדום לערות עד היסוד את בית חיינו, יש לפרשה מפני שעל ידי שנאת-חנם זו איבדו בני יעקב את יתרונם על בני עשו. שים לב, יעקב אבינו המכריז "יש לי כל" הוא המאמין לגמרי בהשגחת אל עליון, ואילו עשו המצהיר "יש לי רב" תולה בהשתדלות וחריצות וכופר בגזירה ובשכר ועונש. והרי אף שנאת החנם ששנא עשו את יעקב אשר כאילו גזל את בכורתו וברכתו נבעה מתוך כפירתו בהשגחה ובשכר ועונש, כי התייחסות של "ויעקבני זה פעמיים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי" לא תצא מפיו של המאמין שאין אדם נוגע במוכן לחבירו כמלוא הנימא. וגם כל תחילת קלקולו של עשו לא היתה אלא מכח כפירה בשכר ועונש, כמ"ש חז"ל (ב"ר פר' ס"ג, י"א) "אמר לו (עשו ליעקב) מה טיבו של נזיד זה? אמר לו: שמת אותו זקן. אמר: באותו הזקן פגעה מידת הדין? אמר לו: הן. אמר: אם כן, לא מתן שכר ולא תחית המתים". עכ"ל. על כן אנו אומרים שכאשר גברה שנאת חנם אצל זרע יעקב –

נתנו בזה חרב ביד זרע עשו להרוג את האומה הישראלית בהחרבת בית מקדשה והגלותה לבין האומות. שים לב, החידוש שבדברים הללו (המפורשים ב"אבן שלמה" הנ"ל) הוא בתפישת ה"שנאת חנם" כביטוי לחוסר בטחון בקב"ה, ולא רק כקלקול שבין אדם לחבירו; כך אצל ישראל בחורבן מקדש שני וכך אצל עשו הרשע.

אם אוכיח שבני אדום שהחריבו את בית מקדשנו הם בעצם ממשיכי דרכו של עמלק נכד עשו, וכמו כן אשכנע שעמלק הוא המייצג ומסמל את הכפירה בהשגחת הקב"ה על הבריאה – אבסס בזה את חידושי ששנאת החנם אשר נבעה מהעדר ההבחנה בהשגחת הקב"ה היא שנתנה כח ביד בני עשו להרוס את בית חייהם של בני יעקב.

**ג.** על הזהות שבין מלכות אדום לבין עמלק כתב הרמב"ן בפני' לפרשת "בשלח" דברים ברורים, וז"ל: "כי המלחמה מן המשפחה הזאת (משפחת עשו הרשע) היא הראשונה והאחרונה לישראל, כי עמלק מזרע עשו וממנו באה לנו המלחמה בראשית הגויים, ומזרעו של עשו היה לנו הגלות והחורבן האחרון, כאשר יאמרו רבותינו שאנחנו היום בגלות אדום". עכ"ל. ואעפ"י שדברי הרמב"ן אינם צריכים סיוע, הרי מקור נאמן לדבריו – "א"ר ברכיה: אמרו ישראל לפני הקב"ה – רבש"ע, הכתבת לנו בתורתך 'זכור את אשר עשה לך עמלק'; לי עשה, ולך לא עשה? לא החרים את מקדשך? זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו עד היסוד בה". עכ"ל הפסיקתא דר' כהנא.

מה שנותר לנו להאריך הוא בפרט השני, שעמלק הם נושאי דגל הכפירה בהשגחה.

**ד.** הרקע להופעתו הראשונה של עמלק להלחם בישראל הוגדר בתורה (בשלח י"ז, ז' – ח') כך: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין, ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים". פרש"י "סמך פרשה זו (ויבא עמלק) למקרא זה (ועל נסותם את ה') לומר – תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, ואתם אומרים: היש ה' בקרבנו אם אין? חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים לי ותדעו היכן אני. משל לאדם שהרכיב את בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ

ואומר: אבא, טול חפץ זה ותן לי והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישית. פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן: ראית את אבא? אמר לו אביו: אינך יודע היכן אני? השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו. עכ"ל.

פרשה זו פרשה סתומה היא עד מאד. היתכן שאחרי שראו ישראל נסים כל כך גדולים ומפורסמים עוד יסתפקו אם יש ה' בקרבם אם לאו? וזוהי אכן תמיהת הקב"ה: "תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, ואתם אומרים: היש ה' בקרבנו אם אין?".

כתשובה לשאלה זאת כותב הנצי"ב זצ"ל כן: "שאמנם ידעו היטב שכעת ה' הולך עמם ועושה נסים, אבל כל זה אינו אלא בעוד משה חי וקיים והקב"ה מוליך לימין משה זרוע תפארתו, אבל לא לעולם חוסן משה קיים בישראל, ואנו מחוייבים להאמין שגם בלי נסים נגלים הקב"ה והשגחתו שורה בקרבנו, ועל דבר זה נסתפק היש ה' בקרבנו בלי כח משה להשגיח עלינו בהליכות הטבע ובשביל חסרון אמונה זאת בא מלחמת עמלק". עכ"ל. נבאר את דבריו: ידועים דברי הרמב"ן סוף פר' בא – "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהן יכריתנו עונשו – הכל בגזרת עליון, כאשר הזכרתי כבר" עכ"ל. [ובפר' וארא הוסיף: "והם ככל היעודים שבתורה בברכות ובקללות, כי לא תבוא על אדם טובה בשכר מצוה או רעה בעונש עבירה, רק במעשה הנס. ובאם יונח אדם לטבעו או למזלו לא יוסיפו בו מעשיו דבר ולא יגרעו ממנו, אבל שכר כל התורה ועונשה בעולם הזה הכל נסים והם נסתרים, יחשב בהם לרואים שהוא מנהגו של עולם והם באדם עונש ושכר באמת. עכ"ל.] כאן היתה נקודת החולשה של ישראל, הם ראו נסים גדולים עצומים בשפע אך הרגישו בעצמם שעדיין לא הסיקו מן הנסים שאף המקרים והטבעים הם נסים, ולכן הם חששו שבהעדר משה, בעת שיפא הדבר כאילו נמסרו בין הטבע והמזל, הם יפלו מאמונתם לתלות את כל הקורה אתם – בטבע במקרה, או בכוחם ועוצם ידם. ומדוע חששו כן דוקא עכשיו? כי ראו שחסרון המים גרם להם לדאוג פן ימותו בצמא, ומכאן הסיקו שלא די להם בראית נסים גלויים כדי שתשרה בקרבם האמונה שהקב"ה מנהל את קורותיהם בכל רגע. ומה רצו ישראל? שהקב"ה ינהיגם בצורה טבעית ואעפ"כ תהיה ניכרת להם השגחתו עליהם [ולזה נתכוונו חז"ל במשל הנ"ל, כי אם ירכב הבן על כתפי אביו שבועות רבים הוא עלול במשך

הזמן לשכח את פרצופו של אביו, ואם יבוא זמן שבו לא ירכב על כתפי אביו – הוא עלול אז שלא להכיר את אביו מסיבת שלא ראה את פניו זמן רב. חששו ישראל שכאשר ירדו מעל "כתפי" הקב"ה מהנהגה ניסית להנהגה טבעית לא ישכילו להבחין באורו של הקב"ה המנהיגם בחשך הטבע והמקרה. והדברים מפורשים בפסיקתא (קכ"ו) "ר' יהודה אומר: אמרו ישראל – אם ריבון הוא על כל המעשים כשם שהוא ריבון עלינו – נעבדנו, ואם לאו – לא נעבדנו. ר' נחמיה אמר: אם מספיק הוא לנו מזונותינו כמלך שהוא שרוי במדינה ואין המדינה חסרה כלום – נעבדנו, ואם לאו – נמרוד בו." עכ"ל. והם הם דברי הנצי"ב, למבין.

ועל כן נמסרו ביד עמלק, כי בזה נתייחד עמלק משאר האומות. חז"ל העידו לנו, שאעפ"י שכל האומות נבהלו ורעדו מקריעת ים-סוף, עמלק לא נתפעל אלא העיז להלחם בישראל [ספרי – "בצאתם ממצרים, בשעת גאולתכם, מהו אומר? שמעו עמים ירגזון. אבל זה (עמלק) – ולא ירא אלקים"]. מה הכוונה? האם חשב עמלק שקריעת ים היא תופעה טבעית? בודאי שלא! אף הוא הבין שזהו נס גדול מפורסם שמשמעותו התערבות אלקית בבריאה. מדוע אם כן לא נתפעל אלא בא להלחם בישראל? כי הנס הגדול והגלוי לא הכריח אותו להודות בנסים הנסתרים. נכון הדבר שהקב"ה ירד מן השמים להתערב בנעשה בארץ בקריעת ים-סוף, אך הוא חזר כביכול למקומו ועזב את הארץ לטבע ולמקרה – כך פטר עמלק את עצמו מלפחוד מהשגחת ה' אחרי ששב הים לאיתנו. והבן. וכמה עזות-פנים יש בהתייחסות כזו! על כן נמשל עמלק לכלב, כי על הכלבים נאמר – "הכלבים עזי נפש", ומהאי טעמא "מחיר-כלב" דוקא, פסול לקרבן, כי קרבן מקריבים מתוך הכנעה. יש כאן, איפוא, מדה כנגד מדה. ישראל אינם למדים מן הנסים הגלויים שאף הטבע אינו כי אם נסים נסתרים, והקב"ה מגרה בהם את עמלק הכופר בהשגחת הקב"ה במה שנראה טבע או מקרה.

**ה.** ואכן, בסגנונות שונים הורו לנו חז"ל שיחודו של עמלק היה בהיותו כופר בהשגחה, מסרב לראות בטבע נסים-נסתרים. נביא כמה דוגמאות:

**א.** "אשר קרך בדרך – אין קרך אלא נזדמן לך" (ספרי). נראית לי כוונתו שמפרש "קרך" מלשון "כי הקרה ה' אלקיך לפני", שפי' – הזמין והועיד מראש. אך קשה, הרי פשוטו של מקרא משמע להיפך – "קרך" במקרה, שלא בהזמנה. אכן רימזה כאן התורה הק' על שורש קלקולו של עמלק, מה שקורה בהשגחה והזמנה מסופר אצל עמלק כמקרה, כי זהו מבטו של עמלק. וראיה לכך שבמלה



"קרך" בא לידי ביטוי יחודו של עמלק, שהרי כינו חז"ל את המן העמלקי "קרהו" בן קרהו, כי גם הוא סיפר "את אשר קרהו". והבן.

ב. בפסיקתא (קמ"ד) 'ר' ברכיה בשם רב אבא בר כהנא אמר: כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם כביכול כאילו כנף מכסה את הפנים (פני הקב"ה). אבד זרעו של עמלק מן העולם – נטלה הכנף, שנא' – ולא יכנף עוד מוריק והיו עיניך רואות את מוריקך. עכ"ל. [לענ"ד, זה אמור להיות פי' ל"כי יד על כס י-ה" – ידו של עמלק מכסה על הכסא]. ומה הכוונה? שמבטו של עמלק רואה את כל הקורה ומתרחש במקרה וכטבע ולא כהנהגה אלקית, והוא מחנך למבט הטבעי הזה את כל מושפעי.

ג. בפסיקתא (קי"ז) "ויזנב בך – הכה אותם מכת זנב, מחתכין מילותיהן של ישראל ומזרקין אותם כלפי מעלה, ואומרים: בזו בחרת, הא לך מה שבחרת". עכ"ל. ומה הכוונה? בעת שצווה הקב"ה את אברהם על המילה כרת ברית עמו ועם זרעו – "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריתך", שיהיה הקב"ה "אלקי ישראל" במדה יתרה מאלקותו על שאר האומות. את משמעות הדברים ביאר הרמב"ן שם ובכמה דוכתי – "שיהיה חלק ה' עמו וברצונו ינהיגם, לא יהיו תחת ממשלת כוכב ומזל", והיא היא הנהגת ה"נסים-הנסתרים" אשר ביאר הרמב"ן שהובא לעיל. מעתה מובן מאד, עמלק הכופר בנסים הנסתרים מזלזל בחותם אות הברית המורה על הנהגה כזו; אין נסים נסתרים ואין השגחה פרטית, הכל מקרי, או טבעי על פי הכוכבים והמזלות (עפ"ל).

ד. פסיקתא (ק"ז) "אשר קרך בדרך – קראך, בא ועמד לו מחוץ לענן והיה קורא: ראובן, שמעון, לוי, ויהודה, אחיכון אנא, פוקו ואנא בעי למיעבד פרקמטיא עמכון (סחורה) וכיון שהיה יוצא אחד מהם היה הורגו". עכ"ל. מה נרמז כאן? ה"ענן" מורה על השגחת הקב"ה – בצל כנפיו יחסיון – על כן כל זמן שהיה עמוד הענן שוכן על ישראל לא העיז הכנעני מלך ערד להלחם עמהם. [ומי היה ה"כנעני" הזה – עמלק המופיע במהדורא בתרא]. עמלק אינו יכול להכנס ולהשפיע את תפישתו הכפרנית מתחת לענן הכבוד. אך הוא קורא החוצה, למדבר בו אין נראית השגחה גלויה, לעשות "מסחר"; הוא מפתה ל"חריצות" של שקר, שידאג האדם בעצמו לפרנסתו פן ישליך על ה' יהבו והוא יכלכלו. ואלה

אשר נתפסו לתפישת ה"כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" נפלטו אל מחוץ לענן לאבדון.

ה. "אבן שלמה וצדק יהיה לך וגו' זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' – אם שקרת במידות ומשקלות הוי דואג מגירוי האויב, שנא' – מאזני מרמה תועבת ה', וכתוב בתריה: בא זדון ויבוא קלון" (רש"י). המשקר במידות ומשקלות מראה בזה שאינו בוטח שהקב"ה קצב לו בר"ה את מזונותיו. אילו היה מאמין שהכל בגזירת והשגחת עליון וכל השתדלותו אינה אלא "מצוה" לא היה מרמה, כי על השתדלות של שקר בודאי לא נצטווה. ומכיון שהוא מתלמידיו של עמלק יבוא ה"רב" ויפרע מתלמידו. ועיין קידושין פ"ב. "הכשר שבטבחין שותפו של עמלק פרש"י: "ספיקי טרפות באים לידו וחס על ממונו ומאכילין". הרי שוב – כפירה של "כוחי ועוצם ידי".

ו. אחר הדברים האלה, נחזור ונתבונן בפרשת "ויבוא עמלק", ונלמד אותה על פי פירושו הנפלא של הנצי"ב שם, אמנם בשינויים.

יש כאן כמה הערות להתבונן בהן:

מדוע לא הוכה עמלק בנס גלוי, כמו שהוכו המצרים אשר הצרו לישראל במכות אשר מחוץ לגדר הטבע?

מדוע שלח משה את יהושע להלחם בעמלק, ולא נלחם הוא עצמו עמהם? מדוע נדחתה המלחמה ל"מחר"?

מדוע נאמר ויהי ידיו אמונה עד "בוא השמש", ולא "עד הערב"?

מדוע החזיק משה את מטה האלקים בידו, הרי כלל לא השתמש בו?

מה נשתנתה מלחמה זו שהצלחתה, בכל רגע ורגע, היתה תלויה במידת שיעבוד לבם של ישראל לאביהם שבשמים (ר"ה כ"ט).

אכן, כבר לימדנו הנצי"ב שכשלונם של ישראל היה במה שלא השכילו ללמוד מן הנסים, שאף הטבעים אין בהם אין מנהגו של עולם כי אם השגחת אל עליון. לכן נשלח עליהם עמלק הכופר בהשגחה ובנסים נסתרים. וממילא פשוט שלא יתן ולא יוסיף להכות את עמלק בנס גלוי, כי הלוא עמלק מודה

שאת הנס הגלוי עושה הקב"ה, שורש קלקולו של עמלק הוא שאינו לומד מן הגלוי על הנסתר. את עמלק צריך להכות דוקא בנסים נסתרים. כאשר יתגלה ה"אנכי" מתוך ה"הסתר אסתיר" ויתברר שאף הטבע הוא נס – זוהי שבירת כוחו של עמלק. וממילא לא משה, אלא יהושע, הוא המצביא של המלחמה הזאת. כי "משה" הוא סמל ההנהגה השמימית של בן הרוכב על כתפי אביו, שהנצי"ב קרא לה: "הקב"ה מוליך לימין משה זרוע תפארתו". וכיון שהיתה זו מלחמה טבעית היה צריך להתכונן אליה, להכין צבא ונשק, על כן נדחתה למחר. [ובעומק: הלא כל חששם של ישראל במסה ומריבה היה על ה"מחר", עת ינהיגם יהושע ולא משה, לכן דוקא יהושע "מחר" ינצח להם את עמלק. וכן כל מחוסרי ה"בטחון" מסודרים היום ודואגים למחר.]

הנהגת הנסים הנסתרים תלויה במידת שעבוד הלב לאבינו שבשמים. כך נאמר בפר' "והיה אם שמע" – "אם שמע תשמעו אל מצותי וגו' ונתתי מטר ארצכם בעתו וגו' השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם וגו' וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו'". וכן כל הברכות והקללות תלויות ב"אם בחקתי תלכו" או ח"ו ב"ואם בחקתי תמאסו". על כן במלחמה זו שנועדה להבליט את הנהגת הנסים הנסתרים לצדיקים, מוכרח היה שיראה בבירור הקשר בין שעבוד הלב לאבינו שבשמים בעת שידינו של משה מורמות וישראל מסתכלים כלפי מעלה לבין הנצחון על הכופרים בהשגחה. ומסתברא שידיים מורמות מורה על אזלת יד, וכן נהגו במלחמות להורות נכונות להכנע על ידי הרמת ידיים, והתנועה הזאת מצטרפת לשעבוד הלב לקב"ה, כאילו אומר בזה משה: ידינו קצרה מלהושיע אעפ"י שאנו נלחמים בשדה הקרב בחרב וחנית. ואכן הרואה מקום שנעשה בו נסים לישראל ומברך "שעשה נסים לאבותינו במקום הזה" – אינו מברך זאת בגבעה בה הכה יהושע את עמלק בידיים שאחזו את כלי הנשק, אלא בראותו את האבן שישב עליה משה באוזלת-יד ושעבד את לבו לאבינו שבשמים.

ולשם מה החזיק משה את מטה האלקים בידו? כי המטה הזה אשר בו חקוק היה שם הויה, שהוא השם בו נעשים הנסים הגלויים (רמב"ן פר' וארא) הוא סמל הנהגת הנסים הגדולים המפורסמים – "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות" (שמות ד', י"ז). ומכיון ש"מן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים" הרי שהחזקת מטה האלקים ביד משה היא המאפשרת את שעבוד לבם של ישראל להכרה שאף הטבע הוא נס. והבן.

והיו ידיו של משה "אמונה" בלב ישראל "עד בוא השמש". ויש בזה רמז: השמש קרויה "מלכת השמים" והיא הממונה על ההנהגה הטבעית, שהרי כל המזלות תלויים בה. המבט הכפרני של עמלק – ואין הכוונה דוקא לעם עמלק אשר נולד מבחינה ביולוגית מאליפז בן עשו אלא לתלמידיו ממשיכי שיטתו – יחזיק מעמד "עד בוא השמש", כל עוד שיתנהג העולם על פי מהלכו הטבעי. רק בימות המשיח, עת יתנוצץ האור האלקי על מחשכי הטבע יתבטל לגמרי כוחו של עמלק. ובצהרים, עת השמש בתוקפה, אז הנסיונות הקשים ביותר, ועל אותה שעה נאמר: "הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרכיץ בצהרים", כי אז שיא ההסתר-פנים עד ימות המשיח צריכים "ידי משה" להיות "אמונה" בלבם של ישראל. ידי-משה מסמלים גם את יציאת מצרים – וכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל – ואנו אכן מחזקים בכל הדורות את האמונה בזכרון יציאת מצרים ונסיה הגדולים המפורסמים התקועים בלבנו. ומן הסתם חיוב ה"סמיכת גאולה לתפילה" מרמז על התלות שבין הנסים הגדולים המפורסמים לבין הנסים הנסתרים. כי בתפילה אנו מבקשים על הצלחה בדרך הטבע מתוך ידיעה שאין הטבע כי אם נסים נסתרים והשגחת אל עליון. זכרון הנסים הגלויים של יציאת מצרים הם המאפשרים להתייחס נכונה אל כל אשר אנו מבקשים מן הקב"ה בתפלתנו.

זה תורף דברי הנצי"ב, בגירעון ותוספת.

ז. המאמר יהיה חסר אם לא נזכיר, לפחות בקיצור, את גזירת השמד של "קרהו בן קרהו", המן האגגי מזרע עמלק, שהיתה שיא ה"צהרים" של שליטת הטבע והסתר ההשגחה האלקית; על אותו זמן נאמר "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא", ובחולין קל"ט: מצאו כאן רמז ל"אסתר מן התורה". המן העמלקי אומר "ישנו עם אחד", וחז"ל פירשו זאת: "ישן הוא זה שנאמר עליו ה' אחד" – אין סגנון בוטה מזה לכפירה בהשגחה. "ישנו עם אחד" – עם בין העמים, אחד מרבים, אין ניכר שיש לו אלקים מנהיג, ישנה היא ההנהגה של אלקי ישראל, עפרא לפומיה. ועל איזה חטא נטפל עליהם עמלק? "לדעת מה זה ועל מה זה – אמרה לו (אסתר למרדכי) מימיהם של ישראל לא באו לצרה כזאת, שמא כפרו ישראל ב'זה קלי ואנוהו'" (אסתר-רבה). ומה הכוונה? שהנסים הגדולים המפורסמים – זה אלי ואנוהו – לא לימדו דעת לראות את השגחת ה' בשעה שהסתיר את פניו מאתנו. וראה כמה נפלא הדבר: חז"ל אמרו "אסתר מן התורה

מניין? שנא' – ואנכי הסתר אסתיר " (פרש"י: "בימי אסתר יהיה הסתר ומצאוהו צרות רבות ורעות"). ומה הפסוק שלפניו בתורה? ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה". הרי ממש כמו בפעם הראשונה, אז בא עמלק אחרי אמירת "היש ה' בקרבנו אם אין", שפי' הנצי"ב כחוסר בטחון בהשגחה פרטית, וכמו כן ההקדמה ל"אנכי הסתר אסתיר" דפורים היא "על כי אין אלקי בקרבי".

ומכיון שעמלק היה זה שעל ידו היתה הצרה, אף הישועה היתה ב"שפה" שתלמד אותו לקח, ותעקור מאתנו את המבט העמלקי. כאן לא עשה הקב"ה נס גלוי כלל וכלל. אדרבא, שמו של הקב"ה לא נזכר במגילה. ה"אנכי" נתגלה מתוך ההסתר אסתיר, רציפות של מקרים וסיבות שלכל אחד יש הסבר בפני עצמו, אבל הקשר הברור ביניהם מצייר תמונה שרק אמן אומן יכול לציירה. כל מתבונן מכריז: אין זה "פור" מקרי אלא "גורל" אשר מה' כל משפטו; קרייתו זהו הילולה. "מגילת אסתר" – הגילוי שבהסתר. [קרוב לומר, ש"משלוח-מנות" דפורים המרבה חיבה וריעות באופן מופלג, ו"מתנות לאביונים" שיש בו גילוי נשגב של בטחון ליתן לעניים היום את אשר נועד ליום המחר – הם "טיפול שורש" לשנאת חנם מתוך כפירה בהשגחה, שזהו כוחו של עמלק. הרי כאן "עבודה" של מחיית עמלק לדורות, ביום בו נמחה המן וזרעו.]

**ח.** נשוב ונסכם את תורף מאמרנו. במאמר זה יצאנו בעקבות הגר"א ב"אבן-שלמה", שהקלוקל של "שנאת-חנם" נבע מחוסר אמונה בקב"ה ובטחון בהשגחה פרטית, ועל כך נתבעו ונענשו. כדרך שעל "היש ה' בקרבנו אם אין" במדבר נענשו בביאת עמלק, כן על "שנאת חנם" בסוף מקדש-שני (היפך "הלא ה' בקרבנו" שבמקדש ראשון) הנובעת מאותו חסרון – בא אדום והחריב את מקדשנו. כי עמלק ואדום הם שני ענפים מגזע אחד, כמו שהבאנו מן הרמב"ן סו"פ בשלח, בתחילת המאמר.

משמעות מעשית רבה לדברים. ידוע הוא שעלינו לתקן את אשר קלקלו אבותינו, כי כל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו נחרב בימיו. מסקנות מאמר זה היא, שחובת העבודה לעקור את שנאת החנם מתוכנו אינה רק בחלק ש"בין אדם לחבירו" כפי שביארוה ספרי רוב משפיעי המוסר, אלא ביותר בחיזוק האמונה שבין איש לרעהו. אך נדגיש, לא די להאמין שהקב"ה משגיח על כל דרכינו ומעשינו, צריך להשען עליו – על ה' ישענו לאמר הלא ה' בקרבנו –

שתהיה שרויה בקרבנו האמת האחת שאין לנו סמך ומבטח אלא הוא ית', כאדם הסומך לגמרי על משענת שבלעדיה בוודאי יפול. הקב"ה הכניס אותנו בדור הזה למצב בטחוני וכלכלי כזה בו הכל נאנחים בדאגה: – "על מה יש לנו להשען על אבינו שבשמים", אך לא די בזה. האם רק מפני שאין על מה להשען לכן נבטח בקב"ה?! חלילה, זהו הסיוע האלקי לעבודת הבטחון, מכריחים אותנו לבטוח בקב"ה. אך כמובן, נמשיך ונחזק את בטחוננו בקב"ה בכל מצב ובכל זמן, בין מוטב ובין טוב. ובזכות ה"עבודה" הזאת יתקיים גם בנו – "בך בטחו אבותינו בטחו ותפלימו".

## מאמר כ"ז

### חורבן בית שני חמיר לן

**א.** ז"ל השו"ע או"ח סימן תקמ"ט סעיף א' וב':

א. "חייבים להתענות בט' באב ובי"ז בתמוז ובג' בתשרי ובי' בטבת – מפני דברים הרעים שאירעו בהם".

ב. "אע"ג דכתיב בקרא בחדש הרביעי בתשעה לחודש הובקעה העיר אין מתענין אלא בי"ז, מפני שאעפ"י שבראשונה הובקעה בט' בו, כיון שבשניה הובקעה בי"ז בו תיקנו להתענות בי"ז בו משום דחורבן שני חמיר לן". עכ"ל.

וכתב במ"ב סעיף ב' אות ד' – "ולא רצו לגזור גם בט', דאין מטריחין על הציבור יותר מדאי". עכ"ל. ובשעה"צ אות ה' הביא את דעת המגן אברהם שבעל-נפש יתענה גם בט' בתמוז, שהרי הובקעה אז חומת הבית הראשון, אלא שעל הציבור אין מטריחין יותר מדאי, אבל היחידים בעלי הנפש שמסוגלים להתענות כפליים – מן הראוי שיתענו גם בט' בתמוז וגם בי"ז בו.

ויש לבאר מה שכתב המג"א שראוי לבעל נפש להתענות אף בט' בתמוז על כי הובקעה בו חומת העיר בחורבן ביהמ"ק הראשון – באופן נוסף. דהנה באמת צ"ב, איך יתכן לומר שחורבן בית שני חמיר לן יותר מחורבן בית ראשון, הלא

ביהמ"ק השני לעומת הראשון הוא כננס בפני ענק? כך דרשו במסכת יומא דף כ"א: את הפסוק: "עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית וארצה בו ואכבד (קרי ואכבדה) אמר ה' – אמר רב שמואל בר אבניא: מאי דכתיב – וארצה בו ואכבד, וקרינן – ואכבדה, מאי שנא דמחוסר ה"א? אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקדש, ואורים ותומים". עכ"ל. והלוא חמישה דברים אלו הם עיקר הופעת השכינה הק' במקדש, ולכן ירמז עליהם הפסוק בחסרון הה"א מתיבת "ואכבדה", כי הם חסרון בעיקר גילוי כבוד ה' במקומו. וחגי הנביא התבטא על ביהמ"ק השני "הלא כמוהו כאין" לעומת מקדש ראשון, ואם כן איך אפשר לומר שחורבן בית שני חמיר לן טפי מן הראשון?

אכן אדרבא, היא הנותנת. בית המקדש הראשון לגבינו הוא כאור שבעת ימי בראשית שנגנו וכלוחות ראשונים שנשברו, מפני שאין כדאי לרשעים להשתמש בהם. האמת הזוהרת אשר בקעה מן המקדש אשר נקרא "אורו של עולם" (ב"ב ד'). חייבה כל כך עד שהבחירה ברע היתה יכולה להיות רק על ידי – "יודע את ריבונו ומתכווין למרוד בו", ואז לא היתה לרשעים שום תקומה ("מכתב מאליהו"). "כילה הקב"ה את חמתו בעצים ואבנים", כי אילולא כן היה מוכרח שיכלה את חמתו בישראל, מפני שגילוי עצום של שכינה כמו זה שהיה בבית המקדש הראשון החשיב את כל אלו שלא התחשבו בגילוי הזה כמורדים החייבים כליה. חרב הבית, נתמעט האור, ומכאן ואילך אף ההולכים במראית לבם הרע לעוורים נחשבו. [ז"ל הרמב"ם פי"ב מהל' רוצח: "חזק ידי עובר עבירה, שהוא עוור ואינו רואה דרך האמת מפני תאוות לבו, הרי זה עובר בלא-תעשה, שנא' – ולפני עוור לא תתן מכשול". עכ"ל.] נסתלקה השכינה וכל גילוייה, ומאז יש פתחון פה להתנצלות שהסתר אור פני מלך חיים גרם לטעות; אף המזיד שוגג הוא, רוח שטות נכנסה בו וחטא. דווקא מפני שביהמ"ק השני אורו מועט ומעומעם יכולים היינו להלך לאורו (אילולא חטאנו בכפליים) ועל כן "חורבן בית שני חמיר לן".

על פי זה נוכל אולי לפרש שאותם "בעלי-נפש" שראוי להם להתענות אף בט' בתמוז, הם אלו שיש להם איזה שהוא צד שייכות למדרגת ביהמ"ק הראשון. כוונתי, כשם שאין לחמורים געגועים ל"אהבה", כך אין לסתם בני בשר צער על עולם האצילות שנתגלה בבית ראשון בו היה ה' אחד ושמו אחד. אבל יש לפעמים יחידי סגולה מרקיעי שחקים, לבושי בדים אנושיים ונראים כאוכלים ושותים, אך דעתם משוטטת ונשמעתם כוספת לסוד שיח גילוי אלוקות

של ארון כפורת וכרובים, אש ושכינה, רוח הקדש ואורים ותומים. זכאים הם "ליטול את השם" ולהתאבל על "ירושלים של מעלה" שחומתה הובקעה בט' בתמוז. [ואם כנים אנחנו בזה, אזי גם בט' באב יהיה הבדל בין סתם אדם לבין בעל נפש, כי סתם אדם מתאבל על חורבן בית שני, ובעל נפש מרגיש גם בחורבן בית ראשון. והבן.]

שוב התבוננתי שהפירוש הפשוט לדברי השו"ע "חורבן בית שני חמיר לך" הוא על פי האמור במד"ר פר' תרומה, ז"ל: "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם (למשכן) זהב וכסף ונחושת. זהב – זו בבל, שנא' וכו' וכסף – זו מדי, שנא' וכו' ונחשת זו יון שנא' וכו' אבל ברזל אין כתיב כאן לא במקדש ולא במשכן, למה? שנמשלה בו אדום שהחריבה את בית-המקדש וכו' והרי בבל אף היא החריבה אותו? אלא על שלא קעקעה אותו, אבל אדום מה כתיב בה – האומרים ערו ערו עד היסוד בה". עכ"ל. ובא הדבר לידי ביטוי במה שחורבן ראשון היה מעיקרא לזמן מוגבל של שבעים שנה, וחורבן בית שני – אין קץ וגבול לחורבנו. ומפורש ביומא ט': ששורש החילוק בחורבנות הוא החילוק בעוונות, כי קלוקל הראשונים היה רק בחיצוניות, ושל האחרונים בפנימיות. ופי' הגר"א (אבן-שלמה ג', ב') שזה נרמז במה שאמרו שם: "טובה צפרנן של ראשונים מכריסן של אחרונים", נתכוונו לכך, שסימן הטהרה (בבהמה וחיה) החיצוני הוא הצפורן שמפרסת שסע פרסות, וסימן הטהרה הפנימי הוא בכרס שמעלה גירה; ואמר שטוב קלוקלם של ראשונים במעשי ג' עבירות משנאת חנם שהוא קלוקל פנימיות הלב. ועיין עוד (ירושלמי יומא פ"א א') "אבותינו (בחורבן ביהמ"ק הראשון) העבירו את התקרה, אבל אנו (בחורבן ביהמ"ק השני) פעפענו את הכתלים". ומסתברא שזוהי הסיבה מדוע "חורבן שני חמיר לך" מפני שבשריפת בית שני חורבן הפנימי והחיצוני היה באמת גדול יותר.

**ב.** המגן-אברהם הוסיף ואמר: "מיהו בירושלמי איתא שבראשונה היה גם כן בי"ז, אלא מפני הצרות טעו בחשבון" (וכוונתו, שלפי הירושלמי אין לבעלי-נפש לצום בט' בתמוז). עכ"ל.

הדברים הללו מסמרי שער! נכתב בתנ"ך דבר שאינו נכון? פסוק מפורש הוא "בחדש הרביעי בתשעה לחדש וגו' ותבקע העיר", ואת אמרת – לאו דוקא, אלא בי"ז בו. אתמהה. מקור הדברים הוא מתוס' ר"ה י"ח: ז"ל הגמ' שם: "צום הרביעי זה ט' בתמוז שבו הובקעה העיר, שנא' – בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר, ואמאי קרי ליה



רביעי – רביעי לחדשים". עכ"ל. וכתבו תוס' שם: "זה תשעה בתמוז שבו הובקעה העיר – היינו בראשונה, אבל בשניה הובקעה בי"ז, ומשום הכי עבדינן בי"ז תענית. והך ברייתא מתנינן בירושלמי וגרסינן בה י"ז בתמוז, ואע"ג דכתיב בקרא בתשעה בחדש? קלקול חשבונות היו שם, ופליג אש"ס דידן, ורוצה לומר דמתוך טרדתם טעו בחשבונם ולא רצה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים". עכ"ל תוס'. ועדיין הדברים תמוהים, ומה בכך שמתוך טרדתם טעו העם לחשוב שהובקעה העיר בט' בתמוז, האם די בזה לכתוב בתוך דברי הנבואה "הנאמרים באמת" עובדה שאינה נכונה; היתכן? ועוד יש להתפלא, איך נשתרשה טעות כל כך עמוק – עד כדי להצדיק שינוי פסוק בתנ"ך – בזמן כל כך קצר? הלא ירמיהו הנביא לא היה מן הנביאים האחרונים ביותר, ולכל המאוחר נכתבה נבואה זו כמה עשרות שנים אחר שהובקעה העיר. ובעת שבנו את הבית השני עוד היו זקנים וזקנות שראו את הבית הראשון כמסופר בספר עזרא פ"ג – "ורבים מהכהנים והלווים וראשי האבות הזקנים, אשר ראו את הבית הראשון, ביסדו זה הבית בוכים בקול גדול וגו'". ואיך יתכן שכבר נשתרשה טעות עובדתית עד שמוכרחים היו לשנות בתנ"ך מן האמת; אי אפשר להבין את הדברים כפשוטם. ואף אם נבטל את דעתנו לקבל את הדברים כפשוטם, עדיין תמוה לנו שחלק ה"בבלי" על העובדה ההסטורית שסיפר הירושלמי. וצע"ג.

אכן המדקדק היטב בפסוק בספר ירמיהו הנ"ל יראה שלא נאמר בו בפירוש שהובקעה העיר בט' בתמוז. ז"ל הפסוקים: **פסוק ו'** – "בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ". **פסוק ז'** – "ותבקע העיר וכל אנשי המלחמה יברחו וגו'". לא נאמר בפירוש שהבקעת העיר ארעה בתשעה לחדש, אלא שהפסוקים נקראים ברציפות זה אחר זה ונראים הדברים ומתפרשים לקורא אותם שאכן הובקעה העיר בתשעה בחדש. הרי זה כ"קרי" בלא "כתיב"; והלוא ידוע הוא שה"כתיב" מורה על אמיתת עצם הדבר, והקרי על הנראה ומתפרש לעיני בשר השטחיות.

נבאר את דברינו: מבחינת העובדה ההסטורית היבשה – הובקעה חומת העיר בי"ז בתמוז, ולא בט' בו. אבל מכיון שמת' תמוז כבר היה המצב אבוד לגמרי בלי שום סיכוי לישועה, כי חזק הרעב ולא היה אפילו לחם לעם הארץ, כאשר נפלה לבסוף החומה בי"ז בתמוז החשיבו העם את נפילתה כאילו היתה בתשעה בחודש, כי כבר היתה בבחינת "מנא תבירא" מאז. משל למת קליני שהחזיקוהו מחובר למכשירים עוד ימים מספר, אבל הוא כבר נחשב למת בעיני

הרופאים מאז שה"מוניטור" הורה על השבץ המוחי. ומכיון שכך נקראה תמונת המצב על ידי העם, נכתבו גם הפסוקים באופן שהקריאה הסתמית בהם מתפרשת שבתשעה בחודש הובקעה העיר. אבל האמת האמיתית לא כן היתה, ולכן לא הוזכרה הבקעת החומה באותו פסוק בו נזכר התאריך של ט' בתמוז; פסוק זה אינו המשכו של פסוק ו' אלא יש ביניהם רווח המבליע בתוכו מספר ימים. ומכיון שאפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל יתייאש מן הרחמים (ברכות י'). ובמבט האמיתי כל עוד שלא הובקעה החומה עדיין יכול היה הכל להשתנות בן-רגע, כי ישועת ה' כהרף עין, על כן לדורות נחשב זמן הבקעת העיר י"ז בתמוז, ובו אנו צמים ומתאבלים ושבים בתשובה בכל שנה ושנה.

וראיה גדולה מצאתי לדברי, מן האמור במסכת תענית דף כ"ט. [על האמור במשנה (כ"ו): שבת' באב חרב הבית בראשונה] ז"ל: "מנלן? דכתיב – ובחדש החמישי בשבעה לחדש הוא שנת תשע עשרה למלך נבוכדנצר מלך בבל בא נבוזראדן רב טבחים עבד מלך בבל ירושלים וישרף את בית ה' וגו', וכתיב – ובחדש החמישי בעשור לחדש הוא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנצר מלך בבל בא נבוזראדן רב טבחים עמד לפני מלך בבל בירושלים וישרף את בית ה' וגו' ותניא – אי אפשר לומר בשבעה שהרי כבר נאמר בעשור, ואי אפשר לומר בעשור שהרי כבר נאמר בשבעה. הא כיצד? בשבעה נכנסו נכרים להיכל ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני ותשיעי, סמוך לחשיכה הציתו בו את האור והיה דולק כל היום כולו (בעשירי) וכו'". עכ"ל הצריך לנו. הרי לנו פסוק שנראה בו להדיא שבשבעה בחדש אב נשרף בית ה', ובגמ' אמרו שלא כך היה! ועל כרחק שכיון ש"וישרף את בית ה'" הוא תחילת פסוק חדש אין תימה לומר שעברו כמה ימים בינתיים. ואולי בפסוק העוסק בהבקעת החומה מתפרשים הדברים יותר כאילו הובקעה בתשעה בתמוז, על כן הוצרכו בירושלמי להוסיף טעם – שמתוך טרדתם טעו בחשבונם ולא רצה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים.

ואגב כאשר חלה מורי ורבי הגאון הר"ר שמואל רוזובסקי זצ"ל את חוליו האחרון והיה במצב אנוש, עודדו מאן-דהו בדברי הגמ' הנ"ל: "אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם על ימנע עצמו מן הרחמים". מו"ר ענהו: זה לא נאמר כאשר החרב כבר חותכת בצוואר. כאשר סיפרו את הדברים למרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל חלק ואמר: הלוא מקור מימרא זו הוא במעשה דחזקיהו המלך שחלה ואמר לו הנביא ישעיהו: כבר

נגזרה עליך גזירה, ועל זה ענהו חזקיהו: "בן אמוץ כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא – אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים" (ברכות י'). והרי על חזקיהו המלך אמרו – אמר הגרש"ז – "חזקיהו חידש חולה שנתרפא, אמר לו (לקב"ה) העמדת אותו עד יום מותו?! אלא מתוך שאדם חולה ועומד, חולה ועומד, הוא עושה תשובה". עכ"ל ב"ר פר' ס"ה. והיינו שלא היה עד חזקיהו המלך מצב של חולי טבעי, הכולל כל הגוף, שיתרפאו ממנו. ואם כן אין לך חרב חותכת בתוך הבשר יותר מחולי שמעולם עוד לא הבריא אדם ממנו, ואעפ"כ אל ימנע עצמו מן הרחמים.].

**ג.** באות א' של מאמר זה הזכרנו כאחד ההבדלים בין מקדש ראשון לבין מקדש שני את האש שירדה מן השמים. ז"ל הגמ' יומא כ"א: – "תניא: חמישה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי (גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה והיתה על המזבח עד שבא מנשה וסילקה היתה דומה לארי רובץ) וכו' רבוצה כארי, והתניא – א"ר חנינא סגן הכהנים: אני ראיתי ורבוצה ככלב?! לא קשיא, כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני. ובמקדש שני מי הוואי וכו' אין, מיהוה הוה, סיועי לא מסייעא (באכילת בשר הקרבנות)". עכ"ל. ונהני מקדים ומודיע שבמה שיאמר במאמר זה מכאן ואילך נעזרתי הרבה במאמר מחותני הגאון הר"ר מיכל זילבר שליט"א – "שאג ישאג על נוהו".]

על גמרא זו כתב המהרש"א שם ז"ל: "רבוצה כארי – על שם שבית ראשון נבנה על ידי שלמה המלך משבט יהודה שנמשל לאריה, כמ"ש: גור אריה יהודה וגו', אבל בית שני שנבנה על ידי מלכות פרס היה האש רובץ בו ככלב, כי מצינו בו (במלך פרס) שנדמה לכלב, כמו שאמרו בפ"ק דר"ה: והשגל יושבת אצלו – כלבתא (ר"ל, "אשתו" כגופו)". עכ"ל.

ואולם יתכן לפרש גם באופן אחר את התוכן הנרמז בחילוק שבין "רבוצה כארי" לבין "רבוצה ככלב". נקדים ונוכיח מכמה מקומות שה"כלב" הוא הכנגדו של ה"אריה", וממקומות אחרים נוכיח שהוא הכנגדו של "מלך", וממילא מסתבר שניגודו של הכלב לאריה הוא מפני שהאריה הוא מלך החיות.

א. מגילה ט"ו: – "כיון שהגיעה (אסתר) לבית הצלמים נסתלקה שכינה, אמרה וכו' שמא על שקראתיו כלב, שנא' – הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי, חזרה וקראתו אריה, שנא' – הושיעני מפי אריה.

ב. "כי לכלב החי הוא טוב מן הארי המת" (קהלת ט')

ג. סנהדרין צ"ו. – "אישתני אפיה דבלאדן מלכא והוה כי כלבא", ופי' המהרש"א: שאין מכובד מן המלך ואין מבוזה מן הכלב.

ד. נדרים כ"ד. – "לא כלבא אנא דמיתהנינא מינך ולא מיתהנית מינאי וכו' לאו מלכא אנא דמהנינא לך ולא מיתהנית מינאי וכו'".

ותוכן החילוק ביניהם הוא לענ"ד, שהאריה הוא סמל הנתנה והחיות, כי אינו תלוי כלל באחרים, אלא הוא דורס לפרנסתו באוות נפשו, ומשאריותיו מתפרנסים שאר בעלי-חיים, ולכך הוא קרוי מלך החיות. ואילו הכלב שפרנסתו תלויה באחרים, כי אינו טורף מעצמו אלא הוא סמוך על שלחן אחרים לאכול שיירי בשר ועצמות, מסמל את הקבלה והעדר החיות. והוא על פי הקדמת ה"ש-שמעתתא" ז"ל: "כל דלית ליה מגרמיה כלום הוא עני החשוב כמת, כמ"ש ב"גור-אריה" דמי באר קרויים מים חיים לפי שהוא נובע מעצמו, מה שאין כן מי בור. ולזה עני חשוב כמת, ושונא מתנות יחיה. ואם כן כל זמן היות הנפש במקורה היא בבחינת בור, אין לה חיות כי מעצמה ריקה היא, רק מה שמשפיעין אותה. עד רדתה הנה ונובעת מעצמה אז היא בבחינת באר ויש לה חיות ונקראת נשמת חיים. וזהו אלה המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (לאפוקי מנהמא דכוספא)". עכ"ל. ואכן אמרו בשבת קנ"ה: ידע צדיק דין דלים – יודע הקב"ה בכלב שמזונותיו מועטין לפיכך שוהה אכילתו במעיו ג' ימים; הרי שהכלב קרוי דל. ואולי נכון להבין מה שנפסל דוקא "מחיר כלב" מלהיות קרבן, ופי' החינוך על שום שה"כלבים עזי נפש" וקרבן נועד לבטא הכנעה – שנחשב דוקא הכלב לעז וחצוף כי מפני היותו "מקבל" היה ראוי שיהיה נכנע. ואילו היה היכי תמצוי של "מחיר נמר" לא היה נפסל לקרבן אף שהנמר הוא שיא העזות (הוי עז כנמר). והרי עז היא העזה שבבהמה דקה (ביצה כ"ה: וקרויה "עז" על שום עזותה, ולא נפסלה לקרבן. והבן. ותובן בזה מאד הדגשת הפסוק: "כי לכלב החי הוא טוב מן הארי המת" – שאף הכלב הדל, עני חשוב כמת, בעודו חי – הוא טוב מן הארי המלך שהוא שיא החיות כאשר הוא מת.

מעתי נוכל לומר שבמקדש ראשון היתה העבודה "צורך גבוה", בבחינת "תנו עוז לאלקים" ליתן כח בפמליא של מעלה, לעשות רצון אביהם שבשמים. וכיון שהיתה עבודתם עבודת מתנה, אף משמים בא הסיוע בגחלת אש רבוצה כארי והיתה מסייעת באכילת בשר הקדשים (והיינו נתינה). ואילו במקדש שני שירדו ממדרגתם – היתה עבודתם לתכלית של קבלה, לקבל את השפע התלוי בקרבנות וכן מצינו שהלהיב אותם הנביא חגי לבנות את הבית השני כדי שירבו הגורן והיקב על כן גם האש שירדה מן השמים היתה רבוצה ככלב, שהוא סמל של מקבל שאינו נותן, וגם לא נתנה להם כלום שהרי לא סייעה לאכילת הקרבנות. והבן. ואכן נחשב מקדש שני כ"מת" לעומת מקדש ראשון, שהרי אמר עליו חגי הנביא: "הלא כמוהו כאין".

נוכל גם לצרף את דברי המהרש"א יומא כ"א: הנ"ל לדברינו, ונאמר כך: שלמה המלך בנה את הבית לשם הקב"ה, וכמ"ש במלכים א' פ"ה – "והנני אומר לבנות בית לשם ה' אלקי", על כן הופעת ה"אש" של שכינה במקדשו היתה בדמות "ארי" לרמז על כוונתו הטהורה להנות את הקב"ה. ואילו כורש מלך פרס בנה את הבית "די יהון מהקרבין ניוחין לאלה דשמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי", פרש"י (ר"ה ד'). "למדת שלא לשם שמים עשה כי אם להנאתו", על כן האש שהופיעה על המזבח במקדש שני היתה כדמות כלב. ועיין הקדמת הזוה"ק (דף וא"ו עמוד ב') שבעת שמקריבין קרבנות לכפר על נפשם מתקבלים הקרבנות על ידי מלאך שפניו כפני אריה, וכאשר גורמים העוונות מתקבלים העוונות על ידי מי שפניו כפני כלב; ואפשר שעומק הכוונה בזה תואם את דברינו.

**תם ונשלם, השבח לאל בורא עולם**