

ספר

ממדבר מתנה

מאמרים עמוקים

בענין

מעמד הר סיני

מעלות התורה הקדושה וקניניה
[ומענין לענין, כדרכה של תורה]
מיוסדים על דברי רבותינו

ובסופו קונטרס "יהודה יעלה"

לעילוי נשמת אבי מורי ז"ל
כמנין "יהודה" הערות בעניני תורה ומצוות

מאת

יצחק פינחס בן לא"א ר' יהודה ז"ל גולדוסר

תשס"ד

בני-ברק

לעילוי נשמת

חמי חיקר

הר"ר אברהם ז"ל ב"ר יעקב אליעזר ז"ל

חמותי חיקרה

מרת שרה ע"ה ב"ר אהרן בעריש ז"ל

[למשפחת בן-יעקב, כפר הרוא"ה]



הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תש"ע

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, אבני נזר 30 08-9741148

תוכן המאמרים

א'	חג הקציר הוא זמן מתן תורתנו..... יט
ב'	מושבע ועומד מהר סיני..... כט
ג'	ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו..... לד
ד'	הקדימו נעשה לנשמע וזכו לשני כתרים..... מ
ה'	פריו קודם לעליו..... מד
ו'	נעשה ונשמע – כאדם וכישראל..... מו
ז'	לבבבתי אחותי כלה..... נד
ח'	שמחת עולם על ראשם..... נז
ט'	כפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית..... סד
י'	ותעמדון תחת ההר וההר בער באש..... סט
י"א	מודעא רבה לאורייתא..... עב
י"ב	יום אחד הוסיף משה מדעתו..... עז
י"ג	פנים בפנים דבר ה' עמכם..... פ
י"ד	פריחת הנשמה ורתיעת הגוף במתן תורה..... פז
ט"ו	לא קיבלה אומה תורתך אלא אנו..... צ
ט"ז	וידבר אלקים את כל הדברים האלה..... צה
י"ז	השלמת מדרגת "אדם" היא על ידי התורה..... קה
י"ח	שובו לכם לאהליכם..... קטו
י"ט	למה תרצדון הרים גבנונים..... קכג
כ'	הר ניסאי, הר סימנאי, הר סיני..... קכו
כ"א	שמותיו של המדבר שנתנה בו תורה..... קל
כ"ב	תורה שקדמה לעולם תנתן לבשר ודם!!..... קלד
כ"ג	מה לילוד אשה בינינו? לקבל תורה בא..... קמא
כ"ד	הקב"ה קושר כתרים לאותיות..... קמח
כ"ה	נמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן..... קנד
כ"ו	זכרו תורת משה עבדי..... קנז
כ"ז	עלובה כלה..... קסב
כ"ח	שבירת הלוחות..... קסו
כ"ט	קבלת התורה – בכל שנה ושנה..... קע

ממדבר מתנה

ל'	דוד מלכא משיחא נולד בעצרת	קעג
ל"א	אם בחקתי תלכו	קפג
ל"ב	השוכח דבר אחד ממשנתו	קפח
ל"ג	פן יסורו מלבבך כל ימי חיך	קצה
ל"ד	ברכות התורה	רג
ל"ה	שאין מברכים בתורה תחילה	רטו
ל"ו	תורה ויראת-שמים	רכג
ל"ז	יראת ה' טהורה – עומדת לעד	רל
ל"ח	אם פגע בדך מנוול זה	רלג
ל"ט	השפעת המעשים על החכמה	רלח
מ'	יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל	רמה
מ"א	נר מצוה ותורה אור	רנא
מ"ב	כמה נפיש חיליה דאילנא	רנט
מ"ג	העושה תורתו קרעים קרעים – אסף רוח	רסה
מ"ד	זאת התורה – אדם כי ימות באהל	רעא
מ"ה	מתיקות וערבות טוב התורה	רפ
מ"ו	אין טוב ואין כבוד – אלא תורה	רפו
מ"ז	חידושי תורה – גילוי או יצירה?	רצב
מ"ח	ספר הישר	שא
מ"ט	כבוד התורה (ר' עקיבא ותלמידיו)	דש
נ'	רבי אליעזר (בן הורקנוס) הגדול	שטז
נ"א	לא נפלאות היא ממך ולא רחוקה היא	שכז
נ"ב	בצל החכמה בצל הכסף (החזקת תורה)	שלד
נ"ג	ילך רשב"י שהוא מלומד בנסים	שדמ
נ"ד	עמי ארצות אינם חיים	שנ
נ"ה	צורבא מרבנן – כפרצידא דתותי קלא (תענית ד')	שנח

קונטרס יהודה יעלה ששה

מפתח מפורט של המאמרים

- (א) חג הקציר הוא זמן מתן תורתנו:** יט
בדברי רבותינו נתפס החג כ"זמן מתן תורתנו" בעוד שבתורה שבכתב תוכנו הוא חג הקציר. "חג השבועות הוא חג ארץ ישראל" (ס' "תורת בקרבם"). הקב"ה נתן לנו את ארץ ישראל כתמורה לתורה ומצוות (רמב"ן). התודה על התורה ומצוות היא עצמה התודה על ארץ ישראל שנקנית תמורתן. עיקר קיום המצוות הוא בארץ-ישראל.
- (ב) מושבע ועומד מהר סיני:** כט
כאשר שקע רבא בעיניו עד שלא הרגיש בזוב דמו כינהו הצדוקי "עמא פזיזא" – האם זו פזיזות? מדוע נחשבה הקדמת נעשה לנשמע כפזיזות, בעיניו של אותו צדוקי. חקירה במהות אמירת נעשה ונשמע: האם זו התחייבות לשמור ולעשות או הסכמה להיות מצוים ועושים. ראה לצד ראשון. ראיות לצד שני. סתירת הראיה לצד הראשון. שורש יכולתם של ישראל להתחייב מראש על כל העתיד הוא מסיבת תומת ישרותם. ביאור המושגים תום וישר. מדוע נקראת הקדמת נעשה לנשמע – רז שמלאכי השרת משתמשים בו. משמעות היות הכתרים מזיו השכינה וקריים "שמחת עולם".
- (ג) ויפתוהו בפייהם ובלשונם יכזבו לו:** לד
הקדמת נעשה לנשמע היתה גניבת דעת עליון (תוספתא פ"ז דב"ק) היתכן? כל קבלה לעתיד היא בבחינת "מזויף בתוכו" (מכתב מאלהו). "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם" (רמב"ם) ביאור דבריו. ראה שקבלת התורה על ידי ישראל היתה אמיתית מתוס' ע"ז דף ג'. תוך-תוכו של מי שכופין אותו עד שאומר רוצה אני. הארון היה תוכו כברו? "סלף בוגדים" אינו מסוגל להבין "תומת-ישר" (שבת פ"ח.). אין להרתע מלקבל קבלות לעתיד.
- (ד) הקדימו נעשה לנשמע וזכו לב' כתרים:** מ
פירושו הידוע של בית-הלוי והקשיים שבפירושו. התייחסותם של ישראל לקב"ה כבנים וכעבדים באה לידי ביטוי דוקא בסדר של נעשה ונשמע. כתרים מורים על מלכות, כאשר העשיה תלויה בהבנה שתיהן מגבילות זו את זו ואינן מולכות (מהר"ל). מטענות הצדוקים על פזיזותם של מקדימי נעשה לנשמע יש להבין שנצטיינו ישראל גם בתמימות מתוך אהבה וגם זריזות מתוך יראה ועל כך זכו לב' כתרים.
- (ה) פרוי קודם לעליו:** מד
מי נמשל לתפוח ישראל או הקב"ה? ההבדל שבין התורה הקדושה שלנו לבין חוקי הדתות ומערכות המשפט של שאר האומות ביחס אל ה"תיאוריה". מה מסמלים העלים ומה מסמלים הפירות. קדימתם של העלים לפירות מורה שיש להם תכלית נוספת על הזנת ושמירת הפירות.
- (ו) "נעשה ונשמע" – כאדם וכישראל:** מו
שני הכתרים מורים על שתי מדרגות בהם שונים ישראל מן הגויים – מדרגת אדם ומדרגת ישראל. ישראל קיבלו תורה בזכות אברהם שנקרא "אדם" ובזכות מדת הישרות שהיתה בו. נראה שקומתו של אבינו הראשונה נבנתה בשני שלבים: באור כשדים – מדרגת אדם, בברית המילה – מדרגת ישראל.
- (ז) לבבתי אחותי כלה:** נד
דברי בית הלוי היסודיים שתלמיד חכם אינו תשמישי קדושה אלא הקדושה עצמה. ביאורו של בית הלוי לסוגית בר בי רב דחד יומא (חגיגה ה'). ביאורו של בית-הלוי לגמ' סתומה במסכת שבת פ"ח: עה"פ: "לבבתי אחותי כלה". "כל דיבור ודיבור שיצא

ממדבר מתנה

מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרים" (שבת פ"ח:). "הנחמדים מזהב ומתוקים מדבש" (מהר"ל).

ה) שמחת עולם על ראשם:

מדוע בקשירת הכתרים לישראל קשר כל מלאך שני כתרים ובפריקתם נטל כל מלאך כתר אחד? מה הכוונה "זכה משה ונטלן". "ישמח משה במתנת חלקו וכו' כליל תפארת בראשו נתת לו" – הכוונה לכתרים שהיו אור ושמחה. מהי ההצדקה שיזכה משה בכתריהם של ישראל עד אשר יבואו ציון ברנה? באיזו זכות יחזרו הכתרים לישראל בעת אשר יבואו ציון ברנה? חזרת הכתרים לישראל מורה על דברי הרמב"ן שבאחרית הימים יחזרו ישראל למדרגת אדה"ר קודם החטא. הסבר מדוע ביטול התאווה והחמדה ראוי להתבטא באור ושמחה.

ט) כפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית:

פירושו של המהר"ל לכפיה זו, ואיך מתפרש לפי"ד: "הדור קבלוה בימי אחשוורוש". "שם תהא קבורתכם" – למה לא נאמר: שם תהיה מיתתכם? מה הכוונה "שם תהא קבורתכם", שם – ולא כאן? תירוץ הגרמ"ש על קושיית תוס': מדוע הוצרך הקב"ה לכפות את הרוצים בתורה. האם היה הקב"ה כופה אותנו על קבלת התורה גם אילו לא קיבלנוה מרצון. תירוץ תוס': "שמא יהיו חוזרים כשיראו את האש הגדולה" – מרומז בפר' ואתחתן. אם יחזיר הקב"ה את מעשה בראשית לתוהו אם לא יקבלו ישראל את התורה – למה הוצרך לאיים על ישראל שיקברו תחת ההר?

י) ותעמדון תחת ההר וההר בער באש:

מדוע נסמך הרמז על כפית ההר כגיגית לבעירת האש? דברי המדרש נתחומא שכפייית ההר כגיגית היתה רק על תורה שבעל-פה. מה היה השורש הראשון של חטא העגל? דבר אתה עמנו! מניין נבעה הבקשה הזאת? איך תיקן העונש את הקלקול?

יא) מודעא רבה לאורייתא:

מדוע בקבלת התורה בימי אחשוורוש נאמר שהיא כוללת את זרעם ואת הנלווים עליהם, ואילו בקבלת התורה בסיני לא פורש דבר זה. פר' "שמע" ופר' "והיה אם שמע" הן כנגד קבלת "תורה לשמה" ו"שלא לשמה". דברי המהר"ל שקבלת מצוות ימי הפורים כוללת בתוכה קבלה מרצון על כל התורה. מדוע בתחילת יום הכיפורים אנו מתירים את עצמנו מכל ההוספות שקיבלנו עלינו בנדר ושבועה.

יב) יום אחד הוסיף משה מדעתו:

חידושו של תוס' (ע"ז דף ג'). שתורה לא ניתנה ביום בו היתה ראויה להנתן. מתי מאיר האור ומתחדש התיקון של מתן תורה בכל שנה ושנה, בוא"ו בסיון בו ניתנה או בזי"ן בסיון בו ראויה היתה להנתן? מה היה החשבון החשוב של משה רבנו שמסבתו שינה את סדרי בראשית? יום החמישים נקבע לדורות כי בו נשלמה ה"יראת-שמים" של כנסת ישראל (מהרש"א ע"ז ג').

יג) פנים בפנים דבר ה' עמכם:

'אנכ' ו'לא יהיה לך' – מפי הגבורה שמענו. ישראל ביקשו לשמוע מפי הקב"ה את כל הדברות אלא שנבהלו. האם שמעו ישראל את הקב"ה אומר למשה את שאר הדברות? ראיות חזקות שישראל שמעו את כל עשרת הדברים מפי הקב"ה. ההבדל בין שתי הדברות הראשונות לשמונה הדברות האחרונות על פי משנתו של ר' אליעזר בר' אליהו הרופא. חיוב טבילת בעל-קרי לדברי תורה מוכיח שהקב"ה מדבר אלינו מתוך התורה. האם בשתי הדברות הראשונות נתייחד משה מכל ישראל? בו-זמנית דיבר הקב"ה אל בני-ישראל עצמם ואל משה לעיניהם. את הבנים מצוה האב בעצמו ואת העבדים על ידי השם. בסיני נתבררה מדרגת "בנים" של ישראל וחלה מדרגת

תוכן המאמרים

"עבדים". כפילות "אני ה' אלקיכם" בסוף פר' ציצית. חוטי הלבן והתכלת וכן שני הכתרים שקשרו המלאכים לישראל הם מפני שהקב"ה הוא אבינו ומלכנו.

יד) פריחת הנשמה ורתיעת הגוף במתן תורה: פז

כל התקרבות לקב"ה טומנת בחובה דחף להתעלות נוספת. ביאור "תאוותם" של ישראל לעלות להר. מדוע התקרבו הנשמות ונתרחקו הגופים במעמד הר סיני. המסר האחרון לקראת מתן תורה היה: "חוזרים ומזרזים את האדם בשעת מעשה", וזהו שורש החובה ללמוד מוסר. עדים זוממים שהתרו בהם יותר מכדי דיבור קודם עדותם – האם מסתבר הדבר שהם שכחו את ההתראה?

טו) לא קיבלה אומה תורתך אלא אנו: צ

ויכוח בין המלך למטרונה אם בחר המלך לאשה דוקא בה, או שאף אחת אחרת לא רצתה בו. הקב"ה הציע לאומות להיות לו למשרתות ובחר בישראל להיות לו לאשה, כביכול. ובנמשל: תורתן של האומות היא אמצעי לעשיה, ושל ישראל – תכלית בפנ"ע. בגמ' נדרים פ"א (על פי פי' החת"ס) מבואר שלימוד התורה כאמצעי לקיום המצוות, ולא כתכלית, הוא סיבה לאובדן הארץ מאתנו.

טז) וידבר אלקים את כל הדברים האלה: צה

המחלוקת אם עתידה תורה שתשתכח מישראל תלויה בפירוש ה"שירה" בפסוק "כי לא תשכח מפי זרעו" (מהרש"א). איך יתכן שלא ימצאו את דבר ה' למרות שהתורה לא תשתכח? "מחלוקת" היינו פריה ורביה של דברי תורה. מדוע קרויה תורה שבע"פ – שירה? שני ביאורים. האם היו בני בבל בני תורה? נחלקו בזה בשבת קמ"ה: ואלו ואלו דא"ח. יתכנו שני ביאורים לקללת "והאמת תהא נעדרת". מדוע נחשב הדבר שמי שפוגש בדעות חלוקות לא מצא את דבר ה' – הרי אלו ואלו דברי אלקים. חילוק בין דבר-ה' לדברי-אלקים. מדוע משהתחילו המחלוקות בטלו האשכולות – הרי זה שכוון לאמת הוא עדיין "איש שהכל בו". ביאור ענין אלו ואלו דברי אלקים חיים. דיוק בלשון הגמ' חגיגה ג': "כולם אל אחד נתנו וכו' מפי אדון כל המעשים". אלו ואלו דברי אלקים חיים נאמר ביותר בדברי אגדה. החסיד ר' יהודה ברבי אילעי ראה את הקורה בשמים – על פי שטתו.

יז) השלמת מדרגת "אדם" הוא על ידי התורה: קה

האם החילוק שבין ישראל לבין אומות העולם הוא בכפליים, שאנו נחשבים "ישראל" והם אינם קרויים אפילו "אדם"? מדרגת "ישראל" אינה אלא הוצאת מדרגת "אדם" מן הכח אל הפועל. מדוע לא נאמר "כי טוב" בבריאת האדם, ולא נתייחד לבריאתו יום בפני-עצמו? ביאור שם "אדם" כמורה על רוממותו. שם "ישראל" ו"ישורון" מורה על ישרות, והיא התכונה שאפיינה את אדה"ר – אלקים עשה את האדם ישר. קומת הישרות והאדמיות נבנתה באומותנו בשני שלבים: האבות הק' ומתן תורה. אסמכתאות שעל ידי התורה נתרוממה מדרגת "אדם". ביאור הענין על פי דברי הרמח"ל בדרך ה' שעל ידי התורה "אפשר שימצא בנמצאות מעין המציאות האמיתית שלו יתברך".

יח) שובו לכם לאהליכם: קטו

מדוע היתה המצוה הראשונה שנצטוו ישראל, אחר מעמד הר סיני, שלא לגרוע עונות נשתייהם. "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ה' אלקיכם" – עוד למה נאמר? "עבירה לשמה, אמר רבינו, שלא הותר מזמן מתן-תורה כלום" (כתר ראש – מהגר"א). "בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למיעבד" (ברכות י'). מדוע הזכיר חזקיהו בתפילתו את הזכות של סמיכת גאולה לתפילה. ביאור תוכן הקדמת נעשה לנשמע. הקדמת נעשה לנשמע היא תיקון

ממדבר מתנה

לחטא עץ הדעת, וחטא העגל הוא נפילה נוספת באותו מכשול. ביאור נוסף מדוע היה צריך לצוות במצות המלך על כרחם שלא לגרע עונת נשותיהם.

- (יט) למה תרצדון הרים גבנונים:** **קכג**
מה חידש רב אשי (מגילה נ"ט). באומר: "האי מאן דיהיר בעל מום הוא?" גובהם של ההרים מורה על מעלתם או על גאווותם? ה"מום" הוא היוהרא או המעלה שבה מתגאה היהיר? מי החליט שזה הר, אולי זה מישור בעל גבנת? מדוע לא ניתנה תורה במישור או בעמק? הקב"ה מגביה את העניו או מרכין שכינתו אליו? (סוטה ה.). מאי בינייהו?
- (כ) הר ניסאי, הרי סימנאי, הר סיני:** **קכו**
וכי דוקא בהר סיני נעשו נסים לישראל? ביאור על פי דברי אוה"ח הידועים בפר' בשלח. ביאור נוסף המגדיר את יחודו של הר סיני בענין הנסים. מה הענין לבקש על "סימן טוב", הלוא זהו רק סימן? למה נחשבת השנאה כיורדת על העכו"ם בסיני, הרי הם סרבו לקבלה בשעיר ופארן?
- (כא) שמותיו של המדבר שניתנה בו תורה:** **קל**
ששה שמות כנגד ששה חידושים משמעותיים שנתחדשו במתן תורה בסיני. מדבר צין – שנצטוו ישראל עליו. מדבר קדש – שנתקדשו ישראל עליו. מדבר קדמות – שניתנה קדומה עליו. מדבר פארן – שפרו ורבו ישראל עליו. מדבר סיני – שירדה שנאה לעכו"ם עליו. מדבר חורב – שירדה חורבה לעכו"ם עליו.
- (כב) תורה שקדמה לעולם תנתן לבשר ודם:::** **קלד**
משה רבינו השיב למלאכים על טענתם "תנה הודך על השמים", אך מה התשובה לטענת "אתה מבקשה ליתן לבשר ודם"? ארבעים הימים שעשה משה במרום היו כארבעים יום של יצירת הולד, והם הכשירו את כנסת ישראל להתאחד עם התורה. ביאור נוסף על טענת המלאכים "תורה שקדמה לעולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם", ותשובת הקב"ה למלאכים על פי מדרש סתום. עומק הקדמת נעשה לנשמע ודמיונה לרז שהמלאכים משתמשים בו. ביאור נפלא מספר משמר-הלוויים על ברכת התורה של משה: "אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה".
- (כג) מה לילוד אשה בינינו: לקבל תורה בא:::** **קמא**
ביאת משה לקבל תורה קידשה אותו כמלאכים להיות יכול להמצא ביניהם, משמעות מעשית. אילו היו אומות העולם ניאמות לקבל תורה, האם גם אז היו ישראל נחשבים העם הנבחר? הגדרת יתרון התורה שניתנה לישראל על זו שהוצעה לאומות העולם. מדוע הקדימו המלאכים "מה אדיר שמך בכל הארץ" לבקשתם: "תנה הודך על השמים".
- (כד) הקב"ה קושר כתרים לאותיות:** **קמח**
כתרים מורים על כבוד, הקב"ה קשר כתרים לאותיות מפני שעתיד ר' עקיבא לדורשם ולגלות את כבודה של תורה. כתרים מורים על מלכות, בתורה שבעל-פה ניתנה מלכות לאותיות אף אם הן מתפרשות אחרת מן הרצון שאותו נועדו לבטא. "שלום" כולל בתוכה שאלה וברכה. ה"דו-שיח" אודות אמירת השלום מן העבד לרבו מתנהל בשעה שהקב"ה קושר כתרים לאותיות – משמעות. מהו פירושה של תיבת "ברוך" הנאמרת בכל ברכה.
- (כה) נמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן:** **קנד**
מה המיוחד במתנה של כלה לחתן? כלה נקנית בכסף ואעפ"כ אין זו אלא מתנה, כך גם התורה – נקנית בעמל ואעפ"כ נחשבת למתנה. מה נתכווין משה באומר: "יש לי

תוכן המאמרים

ארבעים יום ואינו יודע דבר" – האמנם כפשוטו?! "מפליא לעשות – שקושר דבר רוחני בדבר גשמי" (רמ"א או"ח סי' ר'). מדוע נתן הקב"ה למשה את התורה במתנה רק אחר שביקשה?

כו) זכרו תורת משה עבדי: קנז
"משה, בדאי אתה" (שבת פ"ט:) – האמנם?! ארץ כנען נקראה על שמו של הכנעני (הגרגשי) דוקא כאשר הכיר שאינה שלו. שמיטה, ביכורים, ריבית – מוכיחים את היסוד הזה. כל המתגאה חכמתו ונבואתו מסתלקת. משה ביקש וזכה שיהיה ר' אליעזר הגדול מחלציו – מה המשמעות?

כז) עלובה כלה: קסב
"בתוך חופתה" – במקום בו נערכה החופה. "בתוך חופתה" – בטרם נשלם טקס החתונה. "בתוך חופתה" – בשעה שנגלה לפניו החתן. "בתוך חופתה" – כשפנה לבה אל המתווך. רוב חוצפתה של הכלה מורה על היותה "מפותה".

כח) שבירת הלוחות: קסו
"התורה כולה תלויה בלוחות הללו" (רש"י שבת פ"ז). מה פשר המשפט הזה? ממתי נחתיבו ישראל לעשות מצוות ולהמנע מעבירות? על ידי שבירת הלוחות מנע משה את חיוב המיתה לשמים – מה הכוונה? בני ישראל קיבלו עליהם בהר סיני תורה שבכתב מרצון ותורה שבע"פ באונס (תנחומא פר' נח). על ידי שבירת הלוחות הפכה התורה מתורה שבכתב לתורה שבעל-פה (ביה"ל דרוש י"ח). ביאורים בפסוקים על פי הקדמות אלו. משמעות ה"מודעא רבה לאורייתא". שבירת הלוחות היא העובדה המסופרת אחרונה בתורה שבכתב, מדוע?

כט) קבלת התורה בכל שנה ושנה: קע
"נהגו שלא להקזי דם בשום ערב יו"ט ואין לשנות" (רמ"א סי' טס"ח). אילו לא קיבלו ישראל את התורה היה השד טובח את בשרם ודםם – וכי עושים "יאר-צייט" לאסון שלא קרה?! איזו רבונתא השמיענו האליהו-רבה שמותר להקזי דם בערב שבעות במקום פיקוח נפש? כל שנה ושנה חוזרת הסכנה אצל מי שאינו חוזר ומקבל תורה. מה שייך לקבל שוב את המקובל עלינו כבר? שני פירושים.

ל) דוד מלכא משיחא נולד בעצרת: קעג
לענ"ד – בדחילו ורחימו – דוד המלך, בתכונותיו וקורותיו, מסמל את האדם שבשבילו ניתנה תורה, לכן נולד בזמן מתן תורתנו. "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" – עכירות הגוף היא ביחס הפוך לזכות הנשמה. דוקא התורמוס המר ביותר הוא שמתמתק מאד בבישול – האם זה במקרה? "שאול טבעו מזוג ודוד טבעו חם כאומרם והוא אדמוני" (אור-החיים הק'). שייכות מיוחדת בין דוד המלך לבין ברית המילה – הוכחות והסבר. "דיוקנו של סטרא אחרא נכלל בדיוקנו של דוד וכו' ואח"כ 'וטוב רואי' "זוה"ק). מדוע דוקא בנו של ישי שמת בעטיו של נחש – היה טבעו "חם"? שלש השפעות בהן ניכר כח האב בבנו, ויחודו של דוד משאר אחיו בשלשתן. דוד הוא המשיח, הוא המשלים את קומת אדה"ר כפרט וככלל, והוא רגל רביעי למרכבת האבות.

לא) אם בחקתי תלכו: קפג
התביעה על חסרון עמל התורה מופיעה בקללות ב"בחקתי" ולא בקללות ב"כי-תבא". על פי הרמב"ן שקללות הראשונות מכוונות על חורבן בית ראשון – יובן היטב. מה הכוונה במה שאמרו (מגילה ל"א): שעצרת נחשבת ל"ראש-השנה"? מה הענין "לשמוע" קללות, ואיך מתקיים בזה "תכלה שנה וקללותיה". האם יתכן שיהיה מי שאינו בכלל הברכות המובטחות לעמלי תורה ואף לא בכלל הקללות של אלו שאינם עמלים בתורה? דיוקים וביאורים בדברי הרמב"ם המפורסמים סוף הל' שמיטה ויובל.

ממדבר מתנה

- (לב) השוכח דבר אחד ממשנתו:** **קפח**
האזהרה "פן תשכח את הדברים" נאמרה על מעמד הר סיני או על ידיעת התורה? קוב"ה ואורייתא חד הוא. "יכול אפילו תקפה עליו משנתו" (אבות פ"ג, ח') איך תתכן סלקא-דעתך שאנוס יתחייב בנפשו? ביאור חדש בגדר חיוב המיתה של השוכח תלמודו. תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים (מנחות צ"ט:). ביאור ההשוואה. "משנה" אותיות "נשמה". על פי האמור, איך תתכן מסקנה שהשוכח לאונסו אינו מתחייב בנפשו?
- (לג) פן יסורו מלבבך כל ימי חייך:** **קצה**
ר"ל חזר על משנתו ארבעים פעם כנגד ארבעים יום שניתנה תורה, וראב"א חזר עשרים וארבע פעמים כנגד ספרי התנ"ך (תענית ח'). כל החוזר על תלמודו טועם טעם בשר (עירובין כ"א:). מה הכוונה? שתי משמעויות למילה "שונה" והן הפוכות זו מזו ומשלימות זו את זו. "לא יחיה אלא יאריך ימים צייד הרמאי" (עירובין נ"ד) – חזרה לתכלית של זכרון. "אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם" (עירובין נ"ד:). חזרה לתכלית של הבנה. משל לעץ תאנה ולדד, וההבדל ביניהם. שני משלים למי שאינו חוזר על תלמודו: זורע ואינו קוצר, אשה שיוולדת וקוברת (סנהדרין צ"ט). מה בין זה לזה? ארבעים פעם לתכלית של זכרון, עשרים וארבע פעם לתכלית של הבנה. מי שלא נתחדשה הבנה בחזרתו גם זכרונו לא יתווסף. "אם געלתם בדברי תורה (מלחזור) אף אני איני שומע תפלתכם" (ילקוט).
- (לד) ברכות התורה:** **רג**
פירוש ברכת "לעסוק בדברי תורה". מדוע מבקשים על "והערב נא", והסמיכות של בקשה זו אל הבקשה ללמוד תורה לשמה. מדוע נזכרים ה"פיות", הלא מקיימים תלמוד-תורה אף בהרהור? פירושו הנכון של ה"נחלת-יעקב" לברכת נותן התורה. שלש הבקשות על תורה בתפילת שחרית מקבילות לשלש ברכות התורה. מדוע סומכים דוקא פסוקי ברכת כהנים לברכת התורה. מדוע נצטוונו על ברכת התורה דוקא לפני שירת האזינו? בברכות התורה בבית הכנסת יש טעם נכון לשוני שבין זו שלפניה לזו שאחריה. דברי המהר"ל המרטיטסם שאהבת תורה עלולה להחסיר באהבת הקב"ה.
- (לה) שאין מברכים בתורה תחילה:** **רטו**
חסרון הכוונה בברכת התורה נובע מחסרון אהבה לקב"ה (מהר"ל). מסוגית הגמ' נדה ע': נראה כאילו בקשת החכמה היא העיקר והלימוד הוא רק תנאי, ולכאורה ההיפך הוא הנכון. אפשר להשיג חכמה, גבורה (בנים) ועושר בדרכי ההשתדלות ואף לחוטפן, ואפשר לקבלן במתנה מן הקב"ה. מה הכוונה בגמ' שם "ומשגר לאוהביו ממה שלפניו"? מדוע גורם חסרון האהבה לקב"ה שלא יהיו בני התלמידי-חכמים – תלמידי חכמים? מדוע אבדה מאתנו ארץ-ישראל כאשר לא גילינו אהבה לקב"ה? בברכת "אהבה רבה" אנו מבקשים להיות אוהביו של הקב"ה, ומכח זה לזכות לתורה בזכות אבותינו שהיו תלמידי חכמים, וכמו כן לזכות בארץ ישראל.
- (לו) תורה ויראת שמים:** **רכג**
בסיני ניתנו לישראל גם תורה וגם יראת-שמים. גם תורה וגם יראת שמים נחשבות תכלית הבריאה כאשר הן שולבות זרוע. "אנו על מי להביא עגלה ערופה על העיר או על העיירות" (יומא כ"ג). – תוספת על ביאורו של ה"לבושי מרדכי". "אם אין חכמה אין יראה, אם אין יראה אין חכמה" (אבות פ"ג) – מי האמצעי ומי התכלית? ביאור ההשפעה הדדית של תורה ויראה זו על זו. החכם שהוא ירא-שמים נמשל לאומן וכלי אומנתו בידו ולגיבור מזוין (אבות דר' נתן) והמשלים הללו סותרים זה את זה.

תוכן המאמרים

- לז) יראת ה' טהורה עומדת לעד:** **רל**
"היה אמונת עתיד חוסן ישועות חכמת ודעת (רמז על כל הש"ס) יראת ה' היא אוצרו".
נפש-החיים פירש שקב החומטין הוא אוצר של יראת שמים נוסף על בית האוצר.
משמעות הכפילות לפי דבריו. הקושי בפירושו. במדרש מפורש ש"אוצרו" הכוונה
לבית האוצר, שלא כפי' הגמ'. אלו ואלו דא"ח ושני אוצרות יש. מי הם המזיקים
השונים אשר להגנה מהם צריכים גם קב חומטין וגם אפותקיות.
- לח) אם פגע בד מנוול זה:** **רלג**
האם יצר הרע הנמשל לברזל (לפי רש"י) משנה את צורתו על ידי האש או מתאייד
לגמרי – משמעות. אל תקרי יפוצץ אלא יפוצץ – הסלע מפוצץ את הפטיש, ומה קורה
בנמשל? הערוד הנולד מן הנחש והצב מסמל את יצר הרע. רחב"ד לא דרס את ראש
הנחש, אלא ארס הנחש הרג את עצמו. מה המיוחד במשל של "אם אבן הוא נימוח"
הנלמד מ"אבנים שחקו מים".
- לט) השפעת המעשים על החכמה:** **רלח**
מי שמעשיו מרובים מחכמתו – חכמתו מתקיימת. מה פשר המושג "חכמתו
מתקיימת"? הבחירה החופשית אינה היכולת לעשות נגד הדעת אלא היכולת לסלק
את הדעת. הבדל שבין דעת המח ודעת הלב – את דעת הלב אין הרצון יכול לסלק.
מה הכוונה "מח" ומה הכוונה "לב". איך ישפיעו מעשים טובים להשרות את החכמה
ברוח ובנפש.
- מ) יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל":** **רמה**
[מאמר הגאון הר"ר רפאל משה לוריא שליט"א]. שתי דרכים בלימוד התורה
הקדושה, זו של שבט לוי וזו של שבט יששכר. אצל שבט לוי העיקר היא הקדושה.
אצל שבט יששכר העיקר הוא העמל. כחילוק הזה יש לחלק בין לוחות הראשונות לבין
לוחות השניות, ובין ביהמ"ק הראשון לבין ביהמ"ק השני. "כל תלמיד שאין תוכו כברו
אל יכנס לבית-המדרש" (ברכות כ"ח.). הוספות קטנות על דברי המחבר.
- מא) נר מצוה ותורה אור:** **רנא**
משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה וכו' (סוטה כ"א.). פירושו של
המהרש"א למשל של קוצים פחתים וברקנים. ה"חיה-הרעה" היא תאוותיו של האדם
ה"טורפות" אותו בעוה"ז, בקבר ובגהינום – ואין בכח המצוות להציל מהן.
ה"ליסטים" הוא גאוותו ואנוכיותו של האדם ההורגות אותו בעוה"ז בקבר ובגהינום
– ואין בכח המצוות להציל מפניו. "תורה" היא טיפול-שורש לתאוה ולגאווה. מיהו
היצר-הרע אשר אף תורה לא מצילה ממנו בעידנא דלא עסיק בה? מאי פרשת
דרכים? שלש תשובות בדבר. "אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל – ברא
הקב"ה יצר הרע ברא לו תורה תבלין", מדוע נקראה כאן התורה "יראה" ו"שיחה"?
מה הכוונה "שיחה לפני אל"?
- מב) כמה נפש חיליה דאילנא:** **רנט**
היכוח שבין המהרש"א לבין המהר"ל בביאור אגדות רבה בר בר חנה ודומיהן. גם
המהרש"א מודה שיש נמשל לסיפורים הללו. הצפרדע משמשת כמשל לכוחות הטוב
שבבריאה ובאדם הן לשמים והן לבריות. תנין פי' נחש והוא מסמל את כוחות הרע
שבבריאה ובאדם. כדרך שערלת הלב מכסה את הלב כך במשל בלע התנין את
הצפרדע. העורב (נקבה) מסמל את מידת האכזריות האדם היודע בשכלו שתאוותיו
וגאוותיו אינם רצונו האמיתי מתאכזר על מי שנדמה לו כעצמו. הוכחה מדברי
הרמב"ם פ"ב מהל' גירושין שהאדם בנוי משלשה רבדים המקבילים אל צפרדע, תנין,
עורב. גם שלשת שכבות הארון (המסמל ת"ח) – זהב, עץ, זהב – מרמזות על השילוש
הזה. האילן שעליו נשענת ה"מפלצת" הזו היא התורה שקרויה עץ-חיים, כי רק היא

ממדבר מתנה

נותנת כח לעורב לשאת את התנין שבלע צפרדע. לשון הרמח"ל: "אין דבר מחליש הנשמה לפני היצר כחסרון הידיעה". מה כוונת רבב"ח באומרו: "לדידי חזיא לי", וכוונת רב פפא בר שמואל באומרו: "אי לא הואי התם לא הימני".

מג) העושה תורתו קרעים קרעים – אסף רוח:

ראיות שלימוד התורה נקרא "הליכה". הסבר מעמיק מדוע ראוי הכינוי הזה לעסק התורה. הסבר נוסף: בריצה מוכרחים להפסיק באמצע כדי לנוח, משא"כ בהליכה. "אבל התורה, אם יפסיק בה ויבטל זמן – הכל נשכח" (המאירי). כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים. "יעשה מצוה ויחזור לתלמודו" – פשיטא? "מי שרצה לזכות בכתר תורה יזהר בכל לילותיו". שנים עשרה שנה ועוד שנים עשרה שנה אינן עשרים וארבע שנים (הגר"ח שמואלביץ זצ"ל). מה נרמז בכתובות ס"ג: שמתוך המריבה על הפסק בלימוד התורה לא הספיקו לאכול סעודה מפסקת. התורה קרויה "חיים", כי אם נפסקו החיים אפילו לזמן קצר, שוב אינם חוזרים. איך להתייחס למי שלימודו קבוע לסירוגין. יחס חז"ל למי שתורתו כמוץ אשר תדפנו רוח (ע"ז י"ט): ציטוט מתוך איגרת חזון-איש.

מד) זאת התורה – אדם כי ימות באהל:

שלוש דרשות התובעות השתעבדות מוחלטת לעמל התורה כדי שתהיה מתקיימת. מדוע הזכירו את ה"אהל" ולא את התורה? "כנחלים נטיו וגו' כאהלים נטע ה'" – כמו בנחל כן באהל – אין להשאיר אפילו אצבע אחת בחוץ. "מה יעשה אדם ויחכם – ירבה בישיבה וימעט בסחורה". אף התענינות במשהו נוסף – ממעטת בטירת החכמה. לרצות תורה פי' לרוץ לקראתה, וגם בזה לא די אלא צריך לחפוף בה כדי שתתקיים בידך. עמל התורה של יעקב אבינו כמוהו כויתור על חייו לגמרי – הוכחה. דברי הרמב"ם הנפלאים על בעלי החכמה ומבקשיה שחיהם אינם בלא תלמוד תורה. גדול מקיימי התורה היה עתניאל בן קנז ואכן המית עצמו עליה. כל אחד יכול להיות כעתניאל בן קנז (תמורה ט"ז). מדוע דוקא בלילה בו נרדף דוד על ידי שאול זכה להשיג כל-כך הרבה תורה. משמעות מעשית מן הדברים: לייקר את הזמנים והנסיבות שבהם צריך "מסירות-נפש" לעסוק בתורה. הסבר מדוע א"א לזכות בתורה אלא על ידי "ממית עצמו עליה".

מה) מתיקות ועריבות טוב התורה:

"אם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה" (אור-החיים). "נחש עפר לחמו" – טועם טעם עפר או אין דעתו מתיישבת עד שיאכל עפר (יומא ע"ה). טעם המאכל תלוי בריבוי ניצוצות הקדושה שבו וביכולת ההבחנה של האוכל. הנחשים השרפים – מדה כנגד מדה ל"נפשנו קצה בלחם הקלוקל". זוהמת נחש הקדמוני פגמה במתיקות התורה ואף בעריבותה. "משתגעים ומתלהטים" – משתגעים ממתיקותה ומתלהטים מן הצמאון אל עריבותה. כפין עניא ולא ידע ורוחא לבשימא שכיחא (מגילה ז'). פסיקת זוהמת נחש היא על ידי קדושת האבות ועסק התורה, אז נרגיש שוב במתיקות ועריבות טוב התורה.

מו) אין טוב ואין כבוד – אלא תורה:

ריח טוב של בשמים משמש גם לעונג וגם לכבוד. "אין טוב אלא תורה, אין כבוד אלא תורה" (אבות פ"ו). עוה"ב – שיא של עונג וכבוד. בשבת, שהיא מעין עוה"ב, נצטוונו על עונג וכבוד. שורש חמדת הכבוד ובקשת התענוגות בעוה"ז הוא בהכנה הנפשית שיש באדם לזכות לעונג וכבוד אמיתיים. אי אפשר להיות "שבע" מכבוד ועונג של עוה"ז והמחליף עולם עובר בעולם נצחי יתאווה ויחמוד ביתר שאת. דוגמאות מרשימות שלעולם לא יושלם תענוגו וכבודו של אדם בעולם-זהה, אלא, כשותה מים מלוחים וצמא יותר. טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף – תוספת עומק על פי האמור.

תוכן המאמרים

- מז) חידושי תורה – גילוי או יצירה:** **רצב**
בסיני ניתנו ה"שרשים" של תורה בעל-פה, ומה ש"צמח" מהם על פי מידות שהתורה נדרשת נחשב דאורייתא. מצינו הבדל בין מה שמפורש בתורה לבין מה שנלמד ממנה בי"ג מדות. האם הנלמד דבר מתוך דבר יש בו תפישה יד אדם להחשב "חידוש" או שהוא נקרא כך ביחס למי שלא ידעו קודם לכן. הוכחת הגאון ר' מיכל פיינשטיין, מן הק"ו שנשאו הדשאים, שקל וחומר נחשב כאילו נכלל החמור בקל, והקושי שבהגדרה הזאת. תורה שבע"פ משולה לשלהבת ולאלון – האם היתה השלהבת בתוך הגחלת והאלון בתוך הזרע? למה נתווספו תגין לאותיות רק כאשר עלה משה למרום ודוקא מכח שעתיד ר"ע לדורשם?
- מח) ספר הישר:** **שא**
מדוע נקראת התורה "ספר הישר" דוקא בעת שהיא מתארת את גבורתם של ישראל במלחמה? מדרגת "אדם" היא מכח היותו "ישר". אומות העולם איבדו את ישרותם ואינם קרויים אדם, מה שאין כן ישראל, על כן כדרך שניתנה רדיה לאדם על בעה"ח כן ניתנה לישראל שליטה על העכומי"ם. בנין מדרגת אדם וישראל היה בשני שלבים: מכח האבות הק' שנקראו ישרים ומכח מעמד הר סיני בו ניתנה התורה הקרויה ספר הישר.
- מט) כבוד התורה (ר"ע ותלמידיו):** **דש**
כולם מתו מפסח ועד עצרת – מפני שאלו הם ימי הכנה לקבלת התורה. האם העוול שעשו תלמידי ר"ע היה ביחסם זה לזה או ביחסם לתורה? אדם הראשון סיפר על כבודו ר' עקיבא במיתתו – בלשון ארמי. ר' עקיבא היה "אב לתנאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו". יש צד עדיפות לתורה שבעל-פה על תורה שבכתב – "תורה דיליה". מדוע דוקא ר' עקיבא ריבה תלמידי חכמים למורא? האם חיוב הקימה בפני ס"ת גדול מאשר חיוב הקימה בפני תלמיד-חכם? דברי היערות-דבש בביאור עדיפות חכם על נביא. הזלזול הנורא בכבודו של ר' עקיבא הוא שיא כבודו – למבינים. הבנה שאינה מאוממת כראיה ראויה ללשון ארמי. כבוד התורה הוא תנאי לזכייה בתורה. במסכת שבת מבואר ש"אסכרה" היא עונש על לשון הרע וביטול תורה, ואילו במסכת יבמות מבואר שתלמידי ר"ע מתו באסכרה על שלא נהגו כבוד זה בזה, האין זו סתירה? מדוע נמנה מס' הזוגות שמתו בין פסח לעצרת ולא מספר היחידים?
- נ) רבי אליעזר (בן הורקנוס) הגדול:** **שטז**
חמישה תלמידים היו לו לריב"ז והיה מונה שבחן. בור – מידת החכמה, מעיין – מידת הבינה. ה"בור" זקוק ביותר לעין טובה, וה"מעיין" ללב טוב. ר' אליעזר בן הורקנוס לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו – הוכחות והסבר. פירושו המחודש של רבנו יונה למשנת "אם למדת תורה הרבה וכו'" נובע מהבנתו שלא יתכן שילמד אדם הרבה תורה. האם אין צורת הלימוד בדורנו גורמת לשכינה שתסתלק מישראל? חס וחלילה לחשוב שהיה לר' אליעזר איזה שהוא חסרון ב"תורה דיליה"! אם לא אמר ר"א שום דבר מעצמו – מדוע נקראו שמועותיו על שמו? מדוע נקרא ר' אליעזר-"הגדול"? מדוע זכה להחשב ה"פותח" של תורה שבעל-פה מכמה פנים? דברי הגר"א על שלש מעלותיו הנפלאות של ר"א (הסתפקות במועט, ענוה, שקידה) אשר נרמזו במופת: החרוב, אמת המים וכותלי בית המדרש. הרחבת הדברים בדברי הגר"א שאכן נצטיין ר"א בשלש אלו. לימוד גדול מיסוריו של ר' אליעזר הגדול.
- נא) לא נפלאות היא ממך ולא רחוקה היא:** **שכז**
ויכוח החכם והטפש במשל הככר התלוי באויר אינו דומה, לכאורה, לויכוחם אם אפשר להספיק ללמוד את התורה במשך החיים. "יפה לו שעה אחת בסוף מאורח זמן בהתחלה" (מאירי). שכל האדם דומה לכלי מתמתח, ככל שהוא מכיל יותר יש לו קיבולת יותר גדולה. מה החילוק בין המשל של תלולית עפר, שמתווכחים החכם

ממדבר מתנה

והטפש אודותיה אם אפשר לקצותה, לבין ככר תלוי באויר שהויכוח הוא אם אפשר להורידה. דקדוק בפסוק: לא נפלאה היא ולא רחוקה, לא בשמים היא ולא מעבר לים.

(נב) **בצל החכמה בצל הכסף (החזקת תורה):** **שלד**

"ועשו ארון" – בלשון רבים, שיזכו כולם לתורה (רמב"ן). האם החזקת תורה נידונה כמצוה או כתורה? עומק ענין "טעם העץ כטעם הפרי". מה חשיבותה של ארץ-ישראל במה שאינה חסרה פלפלין? גדר שותפות יששכר וזבולון כגדר שותפות אשה בתורת בעלה, שעל זה אמרו – "מי לא פלגאן בהדיהו". צד עדיפות זבולון על יששכר. יש שכר ליש-שכר שאינו לזבולון. פשרתו של ה"אמרי-בינה" עד כמה יכול יששכר להקנות משכרו לזבולון. דקדוק בפסוק: "וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים".

(נג) **ילך רשב"י שהוא מלומד בנסים:** **שדמ**

"מלומד בנסים" הוא מי שהנס נעשה לו כרגל וכטבע. ביתו ובתו של רבי חנינא בן דוסא היו מלומדות בנסים. מאי שנא ראשונים דאיתרחיש להו ניסא – משום תנו" (ברכות כ'). דברי אוה"ח הק' ודברי ה"לשם" על השתעבדות הטבע לתורה. נסי יציאת מצרים (בשם הויה) שלא זכו האבות לשכמותם, היו מפני שיציאת מצרים היתה לתכלית קבלת התורה. התגלות הקב"ה במעמד הר סיני היתה ביתר גילוי מאשר ביציאת מצרים. נס עמידת הארון בקה"ק גדול יותר משאר נסים שנעשו במקדש. כשעברו את הירדן ניכר ההבדל בין מעבר כל ישראל בזכות הארון לבין מעבר הארון. מעלת רשב"י ורחב"ד היא בהשתעבדותם המוחלטת לתורה, ודוקא משום שלא נהנו מן העוה"ז. אולי יש לבאר על פי דברינו מדוע לא נקבע "זכר" לדורות על הצלת ישראל מיד אשור בימי חזקיהו.

(נד) **עמי ארצות אינם חיים:** **שנ**

קיום מצוה שתלמוד תורה נדחה מפניה נידון כתלמוד תורה. איך יתכן שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אם עמי ארצות אינם קמים לתחייה? ה"חלק" בעוה"ב בנוי גם ממצוות אבל "אשרת-הכניסה" היא בזכות התורה. תירוצו המאיר של רבנו המאירי. הרשעים בעוה"ב דומים לתאנים שאין להם טעם ויש להם ריח (עירובין כ"א:). יש בעוה"ב עוד מדרגה, מתחת למדרגת "כל ישראל", והיא מדרגת חסידי אומות העולם. ביאור נפלא במעשה דקטיעא בר שלום (ע"ז י'). ביאור מחודש במעשה דר' פינחס בן יאיר ונהר גינאי (חולין ז'). ביאור נוסף מדוע עוה"ב של עמי ארצות אינו נחשב ל"חיים".

(נה) **צורבא מרבנן – כפרצידא דתותי קלא:** **שנח**

האם נשתכנעו חנניה מישאל ועזריה מן הק"ו שעשו הצפרדעים? (פסחים נ"ג:). שפת השכל ושפת הרגש. האילן שגדל מן הפרצידא דתותי קלא משמש כמשל לתלמיד חכם ה"גדל" מנער צעיר המנצל את כוחותיו. התבוננות בשרשים העקשנים, בצידה לדרך שהכין להם הקב"ה, בשמש במים ובזבל המגדלים את הנבט. מדוע נקרא הגרעין "גרעין" ולא זרע?

קונטרס יהודה יעלה **שסה**

הקדמה

"אילו פינו מלא שירה כים ולשונונו רנה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וכירח וידינו פרושות כנשרי שמים ורגלינו קלות כאיילות – אין אנחנו מספיקים להודות לך ה' אלקינו ואלקי אבותינו ולברך את שמך על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות שעשית עם אבותינו ועמנו. ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, ברעב זנתנו ובשבע כלכלתנו, מחרב הצלתנו ומדבר מלטתנו ומחליים רעים ונאמנים דליתנו. עד הנה עזרונו רחמך ולא עזבונו חסדיך ואל תטשנו ה' אלקינו לנצח. **על כן** איברים שפלגת בנו ורוח ונשמה שנפחת באפינו ולשון אשר שמת בפינו – הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלכנו" (מתוך תפילת "נשמת").

הרי כאן פלא, מהו "על כן"? וכי העובדה שאין אנחנו מספיקים להודות על אחת מאלף אלפים ורבי רבבות – דוקא היא הסיבה להודות!! אתמהה.

אכן כן. משל למה הדבר דומה? מקפידים אנחנו שלא לצייר בספרונים את דמויותיהם של האבות הקדושים, פן תתפס הדמות המצויירת, הקטנה והעלובה, כאילו זה הוא "האדם הגדול בענקים". אבל בוודאי אין עוול אם כדי להבחין בין האבות ישרבטו תבנית ריבוע המסמלת את אברהם, צורת עיגול המסמלת את יצחק ודמות משולש כמסמלת את יעקב; איש לא יחשוב שהריבוע זה אברהם, כמובן. מדוע? כי כל כך רחוקה ושונה דמות אברהם אבינו ע"ה מצורת הריבוע עד כי ברור לכל שהריבוע משמש רק כסמל.

וכמו כן מקדימים אנחנו התנצלות. אמת הדבר, השבחים שלנו – לפי אמות המדה שלנו – גנאי הם למלך מלכי המלכים הקב"ה; "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו בומעט) של כסף, והלא גנאי הוא לו" (ברכות ל"ג). אבל אדרבא, היא הנותנת! על כן, מפני שאין אנחנו מספיקים להודות אפילו על אחת מאלף אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות שעשית עם אבותינו ועמנו, הדר דינא שיכולים אנחנו להודות ולהלל – כי ברור הדבר שאין זה אלא משל. והבן.

הספר הזה, כמו קודמיו, נכתב למען אלו אשר ילמדו בו, כמובן. זו עצמה סיבה שהם יחשבו כשותפים ביצירתו, כי ספר שאין קוראים בו – כמוהו כ"אין". אך יתר על כן, מעיקרא ניתנו הרעיונות למחבר – מאת נותן התורה יתברך שמו – כדי ועל מנת שיהיה שופר לרבים. זו אמת שכל דרשן וסופר מרגיש בה, אך מצאתי לה גם ראייה. "ואלה תולדות

ממדבר מתנה

אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני" (במדבר ג', א'). פרש"י: "ואינו מזכיר אלא בני אהרן, ונקראו תולדות משה לפי שלמדס תורה, שכל המלמד את בן חברו תורה כאילו ילדו. ביום דבר ה' את משה – נעשו אלו תולדות שלו, שלמדס מה שלמד מפיו הגבורה". עכ"ד. ויש כאן פלא, כי משה למד תורה בהר סיני ארבעים יום וארבעים לילה, ואז לא לימדה לבני אהרן, כמובן. ואם כן איך אפשר לומר שביום דבר ה' את משה נעשו אלו תולדות שלו? אכן חז"ל דרשו "והורתיך את אשר תדבר" – מלשון "הריון", כל דיבור ודיבור שהורה הקב"ה את משה היה בבחינת "הריון" להולידו לתלמידיו; על כן נחשבו לבניו ביום דבר ה' את משה. וכן הוא אצל כל מלמד תורה לרבים.

ולא רק ה"הריון" – הרעיונות והמחשבות, הידיעות וההבנות – נקבעו משמים מעיקרא בלב הדרשן כדי לקובעם בלבם של אלו שהוא נברא לשמשם בקודש. אלא אף ההגדה עצמה אינם משל עצמו, אלא בבחינת "משה ידבר והאלקים יענו בקול" – כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל וכו' הקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע". עכ"ל. וכמו כן בכתיבה: "ותשלח את אמתה ותקחהו – שנשתרבה אמתה אמות הרבה", כל מחבר עומד נפעם: מי ילד לי את אלה, האמנם הגיעה ידי עד לכאן? אין זו אלא זכות הרבים שהקב"ה מורס ומלמדס באמצעות עטו של כותב המאמרים.

אכן כן, "ממדבר מתנה". לענ"ד, מתנה חשובה היא הספר הזה האוצר בתוכו הרבה מאמרים על מתן התורה ועל התורה; על המדבר בו ניתנה המתנה, ועל המתנה אשר ניתנה במדבר. המחבר מרגיש את עצמו כ"מדבר" שעליו ניתנה ה"מתנה", ומודה לקב"ה בכל לב על הזכות הגדולה הזאת, וכמו כן, לקוראי הספר אשר למענם הוא הוגה, חובר ונדפס.

מן הראוי היה, לכבוד התורה ולומדיה, לכנס משאר ספרי את המאמרים וההערות בענין התורה והמסתעף ממנה, אבל קשתה עלי המלאכה. על כן ידע המתעניין שגם בספרי על חנוכה, פורים וסוכות, נכתב הרבה אודות תלמוד תורה.

והנני בבקשה למנחיל המורשה: "יהא רעוא דתקבל מילתא דאימא".

שנתי מלשון הגמ' ביצה ל"ח. – "כי סליק ר' אבא, אמר: יהא רעוא דאימא מילתא דתקבל", על פי מה שפירש החתם-סופר (חלק או"ח תשובה ר"ח) שנכשל ר' אבא בדבריו ולגלו עלי, כי "מה לו אם יתקבלו אם לא, אמור דברייך לשם שמים". עכ"ל. ואמנם מדרגה זו מופלגת מאד, ומרן החתם-סופר זצוק"ל דרש אותה מכל מחבר, ז"ל: – "כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו וכו'" – עיין שם ותתמלא פחד. אך אולי גם על זה יש לומר בדור עני כשלנו – "עת לעשות לה' הפרו תורתך". שכשם שהותרה עצם הכתיבה

הקדמה

בדורות הראשונים, כך הותרה כתיבה "שלא-לשמה" בדורות האחרונים - אם על כל פנים לבו גם לשמים. נראה לענ"ד שעיקר הקפידא על ר' אבא היתה מה שביקש בסגנון: "דאימא מילתא דתתקבל", כי האומר צריך לומר מה שהוא חושב לנכון ולא מה שימצא חן בעיני השומעים, אבל אחר שאמר מה שאמר מפני שהוא חושב זאת לנכון, אין כל כך קפידא (לכהפ"ח בדור כשלנו) לבקש מהקב"ה שיתקבלו הדברים על לב הקוראים. על כן שיניתי - יהא רעוא דתתקבל מילתא דאימא.

בשנה שחלפה נסתלק מאתנו אבי מורי ז"ל. א"א לפרט את תודתי וחובתי כלפיו, למקצת שאוכל לעשות לנשמתו בנוחו עדן הריני מצרף לספר זה קונטרס "יהודה יעלה"; אקוה כי "יעלה" את נשמת אבי מורי ר' "יהודה" ז"ל, ויהיה לו נחת-רוח ממנו וממני.

והנני מודה מאד מאד לרעייתי תחי', ובמקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך. וכמו כן לאמי מורתי - יעודדה הקב"ה וינחמה. לשיבת אור-ישראל ראשיה ותלמידיה - אשר ה"מחייב" שלהם הרה וילד ספר זה. להגאון הר"ר ישראל זילבר שליט"א אשר היקף ידיעותיו ורוב תבונתו עזרו לי הרבה מאד בספר זה. לתלמידי היקרים יחזקאל מנדלסון ויהושע קטנוב (בתוך שאר תלמידי אור-ישראל) נרם יאיר, אשר השקיעו הרבה זמן מחשבה ואיכפתיות - בספר זה. ולבן-דודי היקר, אוהבי ואוהב תורה, הר"ר צבי פלג שליט"א אשר חלקו בספר רב מאד, בעוה"ז ובעוה"ב. ולעוד רבים שקשה לפורטם אך שכרם אתם ופעולתם לפניהם.

הערות הקוראים האירו לי מאד, בספרי הקודמים. ואף כי לא עניתי על רבות מהן - עיינתי בהן בתשומת-לב. הנכונות שבהן, לענ"ד, אקוה כי יודפסו במהדורא הבאה, אם אזכה לה בס"ד.

בקרוב ובמהרה במשיח נתבשר

יצחק פינחס גולדוסר

מאמר א'

חג הקציר הוא זמן מתן תורתנו

א. כותרת מאמר זה מבליטה קושי עצום להבין את עצם עניינו ותוכנו של חג השבועות. הגדרת החג הזה בנוסח התפילה והקידוש היא: "זמן מתן תורתנו" – משמע שעל העובדה החשובה הזאת, שהיא תכלית הבריאה, נקבע המועד הזה. כן משמע גם בגמ' פסחים ס"ח: – "א"ר אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם (שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל) מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה הוא". עכ"ל. ובהמשך הגמ' שם – "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר: עבדי לי עגלא תלתא, אמר: אי לא האי יומא דקא גרים (שלמדתי תורה ונתרוממתי) כמה יוסף איכא בשוקא (הרי אנשים הרבה בשוקא ששמש יוסף ומה ביני לבנים)". עכ"ל. ובירושלמי סוף מס' ר"ה – "בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להם הקב"ה: מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם". עכ"ל. הרי מבואר מכל זה שעצרת (חג השבועות) נקבע כזכר לזמן מתן תורתנו. ידועים גם דברי החינוך שכל עניינה של ספירת העומר עד יום החמישים הוא – "לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ ישראל, וכמו שכתוב: אם לא בריתי יומם ולילה וגו' והיא העיקר והסיבה שנגאלו ישראל ויצאו ממצרים – כדי שיקבלו התורה בסיני וכו'. ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה – נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד והנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה כי כל ישעו וכל חפצו של האדם (המונה) להגיע אל הזמן ההוא". עכ"ל. ונראה שמקור דבריו הוא במורה נבוכים. וכן נתפס החג הזה דורות רבים, ובפרט בדורות האחרונים בעולם הישיבות, כיום שמחה והודאה לקב"ה על שנתן לנו את תורתו הנפלאה המהפכת גשם לנשם וזוכה ללומדיה ויודעיה ומקיימיה את הטוב ואת החיים לנצח. וכל כך פשוט ומוסכם הדבר הזה עד שמן הסתם הקורא את דברי אלה תמה ומתפלא: "פשיטא, מה משמיענו כותב מאמר זה!?".

אך יש כאן פלא נשגב, כי בתורה שבכתב לא נמצא שום גילוי על השייכות שבין יום החמישים הנמנה לתחילת קציר השעורים (העומר) לבין עובדת מתן תורה, שאירעה אף היא ביום זה. יתר על כן מסוגית הגמ' פרק "אמר ר' עקיבא" משמע שהתורה ניתנה ביום החמישים ואחד למחרת הפסח, ואילו אנו חוגגים את "זמן מתן תורתנו" ביום החמישים!?

וכבר העיר זאת במג"א או"ח סי' תצ"ד, והקשה עוד שלכאורה קיי"ל כר' יוסי שבז' בסיון ניתנה תורה – ומכל זה משמע שלא נקבע עיקר היום-טוב של שבועות כזכר למתן תורה. וצ"ע. אף אם ניישב את קושיות המגן אברהם ונאמר שהלכה כרבנן שבוא"ו בסיון ניתנה תורה, ונאמר עוד שתאריך החודש הוא הקובע (שלא כדמשמע במס' ר"ה דף ו'): ולכן לא איכפת לן שניתנה תורה ביום החמישים ואחד של מחרת הפסח – אי אפשר להתעלם מן העובדה ששמו של המועד הזה בתורה הוא "חג הקציר" (משפטים כ"ג, ט"ז) ומשמע מכאן שהוא נקבע לחג כדי לשמש כביטוי שמחה ותודה על הקציר אשר חנן אותנו הקב"ה בכל שנה ושנה, ולא על מתן התורה. אף ספירת העומר מתפרשת בתורה שבכתב כמשמוש בטובת "שבועות חוקות קציר ישמור לנו", מגישים לקב"ה את ראשית הקציר בט"ז ניסן (קציר שעורים קודם לקציר החטים) ומידי יום ויום אנו זוכרים את חסד ה' השומר לנו על התבואה בימי הקציר שהם סכנה לה, עד שבגמר הקציר אנו מביאים קרבן תודה – כבשי עצרת הבאים עם שתי הלחם ביום החמישים (ספורנו). [אמנם בר"ן שלהי פסחים הביא מדרש, ז"ל: "בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה אמרו לו ישראל: משה רבינו, אימתי העבודה הזאת? אמר להם: לסוף חמישים יום, והיו מונים כל אחד לעצמו. מכאן קבעו חכמים לספירת העומר". אך הוא עצמו פי' שם – "וזהו דרך דרש, ועיקרא דמילתא הוא שזהו זכר למקדש". עכ"ל].

שוב הראוני בתשובת הריב"ש סי' צ"ו – "ומה שהוקשה לך אם כבר עיברו ניסן וקידשו אייר ביום ל"א מה צריך להמתין לעדים לקדש חודש סיון, שהרי צריך לקדשו ביום שלשים כדי שישלימו חמישים לעומר בששה בסיון שבו ניתנה תורה, שאם לא יבואו עדים וימתינו מלקדשו עד יום אחד ושלושים ישלימו חמישים לעומר בחמישה בסיון ואינו יום שניתנה בו תורה, דלרבנן הוא ששה בסיון ולר' יוסי שבעה. יש לומר שאין קפידא בזה, שלא תלה הכתוב את חג השבועות ביום מתן תורה אלא ביום חמישים לעומר. אלא שבזמן הזה דידעינן בקביעה דירחא ולעולם ניסן מלא ואייר חסר כלים חמישים לעומר ביום ו' בסיון שניתנה בו לדעת רבנן, כדאיתא במס' שבת פרק אמר ר' עקיבא. ולזה אנו מזכירין בתפילה זמן מתן תורתנו". עכ"ל. [ומשמע מדבריו שכאשר קידשו את החודש על פי הראיה והיה יוצא חג השבועות בה' בסיון לא היו אומרים בתפילה "זמן מתן תורתנו"].

למדנו מדברי הריב"ש ש"חג הקציר" אינו בדוקא "זמן מתן תורתנו", וכלל לא מוכרח הדבר שיהיה יום החמישים לקציר העומר בוא"ו בסיון בו ניתנה תורה. ונמצא שבעצם אין לנו מדין תורה שום ביטוי החוגג את קבלת התורה בתאריך הזה, אלא שמכיון שברוב הפעמים שבהם ניסן מלא אזי אייר חסר, ומאז שבטל קידוש החודש על פי עדים תמיד זה כך, ונמצא שבדרך כלל חל יום החמישים לעומר באותו תאריך בו ניתנה תורה לפי

רבנו, שהלכה כמותם, לכן רמזה התורה ונתנו חז"ל ביטוי לשמחה ולתודה על התורה שניתנה ביום הזה.

ב. אלא שאם כן עלינו לנסות להבין ולענות על כמה קשיים:

(א) מדוע באמת אין ביום הזה, מדין תורה, שום ביטוי של תודה ושמחה על הטובה הגדולה שבכל הטובות – תורת החיים שניתנה לנו בו.

(ב) על מה כן מודים לקב"ה בחג הקציר ומה בינו לבין חג האסיף.

(ג) האם לקטנות הבנתנו הקשר בין שני המועדים הללו – חג הביכורים וזמן מתן תורה – הוא מקרי, או שגם אנחנו יכולים להבין מדוע נזדמנו שניהם לפונדק אחד.

(ד) איך יתכן שבנוסח תפילת חג השבועות אין אנחנו מודים ושמחים בעובדת היותו חג הקציר?

ג. על השאלה הראשונה נשיב כך:

בן מודה לאביו על המתנות שהוא נותן לו, לא על עצם היותו אביו. עד כמה שקוב"ה ואורייתא חד הוא (דבר זה מבואר רבות בספר זה) וגילוי חכמתו ורצונו ית' מייצגים את הקב"ה עצמו – אין מקום לחגוג את עצם היות הקב"ה אבינו אוהבנו המהווה אותנו על ידי תורת החיים שהוא נותן לנו. ועוד, שתורה היא כ"חמצן" המחיה את האדם בכל עת וזמן. בכל רגע ורגע הקב"ה נותן תורה – ברוך אתה ה' נותן התורה – ולכן אין כל כך חשיבות לרגע הראשון בו ניתנה, על כן לא נקבע "זכר" למתן-תורה. והבן. [וכעין זה כתב בכלי-יקר פר' אמור].

ד. כתשובה לשאלה השניה אצטט חלק ממאמר נפלא שכתב הגאון ר' לייבל מינצברג שליט"א בבטאון "תורתי בקרבם".

"חג האסיף" הוא על שם שמחת האסיף, כאשר עתה בתקופת השנה מסתיים אסיף התבואה והפירות אל תוך הבית, וכמ"ש: "וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה" (שמות כג-טז), וכן: "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים וגו'" (ויקרא כג-לט). והיינו, שהחג בא על שמחת האסיף, לשמוח ולהודות לה' על תבואת הארץ. ואומר: "שבעת ימים תחג לה' אלוקיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכך ה' אלוקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח" (דברים טז-טז). ומענין זה נקרא בתפילה "זמן שמחתנו" כי הוא זמן שמחת האסיף.

אך יש להתבונן יותר במהותו ומשמעותו של האסיף.

כי הנה נוסף לחג האסיף, החג על אסיפת הגורן והיקב, מצינו שקבעה תורה חג נוסף על שמחת הקציר. כדכתיב: "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה" (שמות כג-טז). "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים וחג האסיף תקופת השנה" (שמות לד-כב). וכן בפרשת ראה, נצטוונו לעשות "חג שבועות" על שבעה שבועות שספרנו "מהחל חרמש בקמה" (דברים טז-ט). הרי שנקבע חג לחוג ולשמוח בתקופת הקציר על קבלת התבואה.

שני חגים נקבעו איפוא בתורה על ברכת השדה. חג השבועות הוא חג הקציר, שבו שמחים בבכורי תבואת הארץ. וסוכות הוא חג האסיף, ששמחים בו באסיף התבואה. ולכאורה, שני חגים אלו סיבת השמחה בהם היא אחת – קבלת תבואת השדה. אלא שבחג הקציר השמחה היא במידה קטנה, כי אז תחילת קבלת התבואה. ובאסיף השמחה גדולה יותר, כי כבר הגיעו לעונת איסוף כל השפע אל תוך הבית.

אמנם לא מסתבר לומר שנקבעו שני חגים בתורה על אותו ענין עצמו, לחגוג את קבלת אותה טובה עצמה בכל שלב בנפרד, כי לשם מה הכפילות? גם מצוות העבודה בחגים אלו שונות לגמרי. בשבועות מקריבים שתי הלחם מתבואת הארץ, ואילו בסוכות אין מביאים כלל קרבן מן האסיף אלא מנסכים מים על המזבח.

על כרחך שהם שני עניני הודאה ושמחה שונים זה מזה. שתי טובות, שתי נתינות שונות שנתן לנו ה', שכל אחת היא סיבה לחגוג חג לעצמו.

והנראה בזה בעז"ה, כי חג הקציר נקבע על שנתן לנו ה' את הארץ, לשמוח ולהודות לקב"ה על שנתן לנו ארץ חמדה טובה ורחבה, ארץ זבת חלב ודבש. "חג הקציר" הוא איפוא 'חג ארץ ישראל'. כאשר זוכים לברכת ה' של תבואת הקציר, כאשר האדם יורד לשדהו ורואה את שפע התבואה הנקצרת ונגדשת בגורן, אזי מתעורר הוא להודות לה' על ארץ חמדה טובה ורחבה אשר הנחיל לאבותינו. הוא רואה אז שוב ומחדש את טובת הארץ ולבו מודה ומהלל לה' ביתר שאת על הארץ הטובה אשר נתן לנו. וכדכתיב בריש פרשת עקב – "כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהמת יוצאים בבקעה ובהר. ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה וגו' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך" (דברים ח-ט). והיינו, שהארץ מצד עצמה וטבעה היא טובה, ומחמת כן היא מספקת חטה ושערה וכל מיני פירות. ארץ נחלי מים עינות ותהומות אשר

"לא תחסר כל בה". ובעת הקציר, כאשר התבואה עדיין בשדה, רואה האדם כיצד בא שפע ברכה מן האדמה והארץ הטובה, ולבו מתרונן להודות לה' על הארץ הטובה אשר נתן לנו.

אבל בסוכות, כאשר התבואה כבר בבית, ושמחים ומודים לה' על האסיף, עתה ההודאה לה' היא על מה שה' משגיח עלינו ודואג לנו ומעמיד לנו כל צרכינו. האדם רואה עתה כי ה' דואג לצרכיו וממלא את אוצרותיו בר. אין זה "חג הארץ הטובה" אלא "חג ההשגחה", כי אלולא ההשגחה אף ש"טובה הארץ מאד מאד" עלולים הפירות להיות נפסדים ולא יהיה אסיף.

נפרש יותר: הטובה והברכה שיש לעם ישראל בארץ ישראל נובעות משתי סיבות, משתי נתינות שנתן ה' לישראל. האחת, מה שנתן להם ארץ טובה עד למאד, "ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות" (יחזקאל כ-ו). השנית, שלא זו בלבד שנתן להם ארץ נחלה טובה ומבורכת בטבעה, אלא גם נותן דעתו להשגיח עליהם באופן מיוחד לספק כל צרכיהם ולהשגיח עליהם תמיד ולדאוג שלא יחסר מהם דבר. השגחה זו מתבטאת בעיקר בנתינת הגשמים אשר נותן הקב"ה לבו עליהם לתת מטר ארצם בעתו. וכאמור בסוף פרשת עקב – "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלוֹקֵיךְ דרש אתה תמיד עיני ה' אלוֹקֵיךְ בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא). "אתה ישן על מטתך והקב"ה משקה" (רש"י שם).

בחג האסיף, חוגגים ושמחים לפני ה' על המעלה השניה, על ההשגחה המיוחדת שעל ידה זוכים ליותר ברכה ושפע והצלחה באופן מיוחד. וכדאיתא: "תנו רבנן: ונתתי גשמיכם בעתם – לא שכורה ולא צמאה אלא בינונית, שכל זמן שהגשמים מרובין מטשטשין את הארץ ואינה מוציאה פירות. דבר אחר: בעתם – בלילי רביעיות ובלילי שבתות, שכן מצינו בימי שמעון בן שטח שירדו להם גשמים בלילי רביעיות ובלילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות ושעורים כגרעיני זיתים ועדשים כדינרי זהב, וצררו מהם דוגמא לדורות, להודיע כמה החטא גורם: שנאמר, עונותיכם הטו אלה וחטאתיכם מנעו הטוב מכם" (תענית דף כב:). למידה זו זוכים ישראל מחמת ההשגחה המיוחדת של "גשמיכם בעתם", שיהיו הגשמים במידה הראויה ובעת הראויה עד שהפירות מגיעים למלוא גודלם ומיצי טעמם וכוחם. הטבה זו תלויה במעשיהם של ישראל, עיני ה' בארץ ישראל והוא דורש אותה תמיד להטיב עמם כפי מעשיהם. בתקופת האסיף האדם יושב בביתו וכבר אסף לתוכו את פרי הארץ מן הגורן ומן היקב, הוא שמח במה שיש לו בביתו כל צרכיו. בעת הזאת,

כאשר הוא מתבונן בשפע היבול שבבית, הרי הוא נותן את לבו אל ההשגחה שה' עומד ודואג עלינו לפרנסנו ולזוננו, לכלכלנו ולברכנו, להניח ברכה מרובה לתוך בתינו. השגחה נפלאה זו היא הסיבה לחגוג את "חג האסיף".

הקציר מתקשר לברכת הארץ, לארץ הטובה. עדיין לא ידוע אם התבואה רבה או מעוטה, ומה טיבה ואיכותה, זה תלוי גם במים ששתתה האדמה בחורף שעבר ויתברר רק בשעת האסיף. מה שכבר נראה הוא שהארץ הוציאה את כוחה אל הפועל במה שהצמיחה תבואת לחם. אבל האסיף מקושר יותר עם ברכת המים כדכתיב: "ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירושך" (דברים יא-יד). מטר השמים הוא סיבה לאסיפת רוב דגן ותירוש. בעת האסיף מודה האדם על המטר, שהביא לו את כל שפע האסיף. ועל כך באים ארבעת המינים שבלולב שהם גדלים על כל מים, כדאיתא בריש תענית (דף ב:): "הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר להם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים". עם ארבעת המינים אנו באים לשמוח לפני ה' ולהללו באספנו מן הגורן ומן היקב – "באספכם את תבואת הארץ וגו' ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' ושמתם לפני ה' אלוקיכם" – על טובת הגשמים שהשפיע עלינו בשנה שעברה, שהם גרמו לאסיף המבורך.

ובזה יבואר ההבדל בין עבודת היום של חג הקציר לזה של חג האסיף. בתקופת הקציר מביאים את העומר, ובשבעות את שתי הלחם שהם תנופה מביכורי הארץ; במנחה זו מבטאים את תודת הקציר. אבל בחג האסיף אין מביאים כלל את פירות האסיף, אלא מנסכים לפניו ית' מים על גבי המזבח.

ולפי מה שנתבאר במהות חג הקציר וחג האסיף, הרי מבוארים הדברים. כי בחג הקציר, כאשר ההודאה באה כאות הכרת הטוב על שה' נתן לנו את הארץ הטובה, אנו מגישים ומקטירים לפנינו תנופת מנחה מביכורי פירות הארץ אשר נשתבחה בהם. כאשר ההודאה היא על הארץ ראוי להביא את פרי הארץ, כי בהבאת פרי הארץ אנו מייצגים את טוב הארץ, ואת זאת אנו מביאים לפני ה' לקרבן. שתי הלחם נקראים ביכורים – "ממשבתיכם תביאו לחם תנופה וגו' ביכורים לה" (ויקרא כג-יז). וכן בפרשת פנחס "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'" (במדבר כח-כו). והיינו שהם "ביכורי ציבור". כשם שכל יחיד מביא ביכורים, כך יש "ביכורי קציר חטים" שכל הציבור מביא על הקציר. ואחר הנפת שתי הלחם שהם ביכורי ציבור, מתחילה תקופת ביכורי היחיד, כדתנן: "אין מביאין ביכורים קודם לעצרת וכו' מפני הכתוב בתורה – וחג הקציר בכורי מעשיך מן השדה" (ביכורים פ"א משנה ב). בעלי הקרקע מביאים משדותיהם את ביכורי שבעת

מאמר א'

כה

המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. ומהות הודאת הביכורים מבוארת בכתוב: "וענית ואמרת לפני ה' אלוקיך וגו' ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי" (דברים כו-ט). הרי שביכורים ענינם הודאה על נתינת הארץ הטובה, ארץ זבת חלב ודבש. כך בביכורי יחיד, וכך בביכורי ציבור בחג השבועות. הוא אשר אמרנו שתוכן מהות חג השבועות הוא שמחה והודאה לפני ה' על הארץ הטובה אשר הנחיל לנו, ואת זאת מביעים בהבאת ביכורי פרי הארץ.

אבל בחג האסיף, אין ההודאה באה מצד הטובה והשבח שבטבע הארץ, אלא על ההשגחה המיוחדת שה' משגיח עלינו בארץ ישראל, שענין ה' תמיד נתונות עלינו לדאוג לכל צרכינו. ובכדי לבטא את מתנת ההשגחה אנו מעלים לפני ה' את ניסוך המים. המים שבהם מתבטאת ההשגחה המיוחדת, אשר ה' משגיח עלינו ממעון קדשו להוריד מטר ארצנו בעתו. רק בניסוך מים מציינים ומביעים את השמחה וההודאה על שפע הברכה שאנו זוכים לה מצד ההשגחה המיוחדת, ולא בפירות אשר מודיעים את עצם טוב הארץ בטבעה. [ועיין בספרי "קדוש ונורא שמו", מאמר אחרון, שעניינו ותוכנו של חג הסוכות הוא אכן הודאה ושמחה על השגחת הקב"ה על עמו ישראל.]

עד כאן ממאמר הגאון שליט"א.

ד. וזו תשובת השאלה השלישית והרביעית:

מתן ארץ ישראל לעם ישראל אשר נחוג בכל שנה בחג השבועות, וקבלת ישראל את התורה אשר נחגגת בכל שנה בזמן מתן תורתנו – הם שני צדדים של אותו מטבע. כי **הקב"ה נתן לנו את ארץ ישראל כתמורה לקבלת התורה** (נכלל בזה: לימוד, ידיעה, שמירה, עשיה וקיום).

הרעיון הזה כתוב ברש"י (בהר כ"ה, ל"ח) "לתת לכם את ארץ כנען – בשכר שתקבלו מצוותי", ומקור דבריו הוא התורה-כהנים. זו גם הסיבה לכך שמי שלא הזכיר תורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובת "וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך", כי התורה היא ה"מפתח" להכנס על ידו אל הארץ הטובה.

והדברים מפורשים יותר ברמב"ן שבת פ"ח: "על מה שאמרו בגמ' שם שהיות שהקב"ה כפה עלינו בסיני את ההר כגיגית להכריח אותנו לקבל את התורה, על כן: "מכאן מודעא רבה לאורייתא" ("שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס"). ותמה הרמב"ן, שאם כן איך נענשו בגלות בבל, אמנם בימי

אחשוורוש הדור קבלוה (מאהבת הנס) כדאיתא בגמ' שם, אך בגלות ראשונה בחורבן בית ראשון שהיתה לפני ה"הדור קבלוה" למה נענשו? ותירץ ז"ל: "ונראה לי לומר, דמתחילה אף על פי שהיה להם מודעא, מכל מקום לא נתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו את התורה כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות [כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ אשר נשבע ה' לאבותיכם", ועוד]. וכתוב (תהלים ק"ה, מ"ד) ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו. והם עצמם מתחילה לא עיכבו בדבר כלל ולא אמרו במודעא כלום, אלא ברצון נפשם מעצמם אמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. [פי' לפירושו: תוס' הקשו איך אמרו בגמ' שם שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית הרי מרצונם הקדימו ישראל נעשה לנשמע. ועל זה תירץ הרמב"ן, שכתשלוס עבור ארץ ישראל התחייבו ישראל מרצונם לקבל תורה ומצוות, וכל ה"כפיה" (וכן ה"מודעא רבה") הן רק ביחס לחובת שמירת התורה בגלות]. לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלם מן הארץ. ומשגלו מסרו מודעא על הדבר (שאינם רוצים עוד לקיים את התורה) מדכתיב: והעולה על רוחכם היה לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים וכמשפחות האדמה לשרת עץ ואבן, וכדאמרינן באגדה (סנהדרין ק"ה). שאמרו ישראל ליחזקאל: רבינו יחזקאל, עבד שמכרו רבו כלום יש לו עליו וכו' (ועל זה השיב הקב"ה: "חי אני נאם ה' אלקים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם" – מכח כפית הר כגיגית במעמד הר סיני. לפיכך כשבאו לארץ בביאה שניה בימי עזרא, עמדו מעצמם וקיבלוה ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומות. והיינו בימי אחשוורוש שהוציאם ממוות לחיים והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים". עכ"ל הרמב"ן.

אחר הדברים האלה, שקבלת התורה על ידי ישראל היא זו שעבורה קיבלו את ארץ-ישראל, נוכל להבין מדוע היה מתן תורה ביום הנועד להיות חג הקציר, ומדוע בדרך כלל אנו חוגגים אותם כאחד. כי אכן הא בהא תליא – "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו". יתר על כן, החגיגה והשמחה וההודאה על התורה שניתנה לנו בחג השבועות, נחשבות כחגיגה ושמחה והודאה על הארץ הטובה שניתנה לנו. משל לאב שבמקום ליתן לבנו דירה במתנה נתן לו כסף, ובכסף הזה קנה הבן מאביו את הדירה. ההודאה על הכסף היא ההודאה על הדירה, מה לי הן מה לי דמיהן. ואדרבא, כיון שקנה הבן את הדירה בכסף אותו קיבל מאביו, הרי באמת עיקר התודה היא על הכסף ולא על הדירה, כי על הדירה הרי שילם. וכן הוא בנמשל, ארץ ישראל מתנה נפלאה היא שנתן הקב"ה לעמו ישראל. אך הקב"ה נתן לנו אותה במתכונת של "מקח" – בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו – וממילא מתייחסת התודה בעיקר ל"דמי המקח" – אשר אף אותם נתן לנו הקב"ה ביום בו תהיה ניכרת מתנתה של ארץ ישראל, ביום

הביכורים. נמצא שבתפילות חג השבועות אנחנו כן מודים לקב"ה על הקציר – טובת ארץ ישראל – אשר נתן לנו.

אולי מותר להוסיף ולפרש, שבהיותנו בגלות, ושם לא ניכרה טובתה של ארץ ישראל בקציר כל שנה ושנה, נשכחה מאתנו "הארץ הטובה אשר נתן לך" והרגש התודה התייחס יותר ויותר אל ה"כסף" אשר קבלנו מאבינו "לקנות" בו את הארץ הטובה, ולא לארץ ישראל עצמה.

ו. בין אם צדקנו בדברינו אלה ובין אם איננו צודקים – עלינו לשים לב שבדורות האחרונים "שכחנו" להתייחס בחג הזה אל ארץ ישראל ואל טובת הקציר. עלינו לייחד את מחשבתנו, תודתנו ושמחתנו – בזמן מתן תורתנו – גם לארץ הנכספת, ארץ חמדה טובה ורחבה אשר "צבי היא לכל הארצות". וחשוב להדגיש: בהיותנו בגלות – טובתה של ארץ ישראל אינה ניכרת, אבל היא קיימת! אנו מודים על נתינתה לנו גם בהיותנו בארצות נכר – ב"ברכת המזון" ובמ"מעין שלש", כי השפע לכל העולם עודנו שופע מארץ ישראל מפני היותה שלנו, עיין תענית דף י' ובפ' הרשב"א בעין-יעקב שם. שוב הראוני מן הזוה"ק תהלים קי"ז, ז"ל תרגומו ללשה"ק: "אעפ"י שישראל עכשיו מחוץ לארץ הקדושה מכל מקום מן הכח והזכות של הארץ הקדושה נמצא מזון ופרנסה לכל העולם, ולכן כתוב (דברים ח') וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה – בודאי, שהרי בשבילה מזון ופרנסה נמצא בעולם". עכ"ל.

ז. לעצם דברי הרמב"ן שנתרצו ישראל לשמור תורה ומצוות בארץ-ישראל ולא בגלות – יש להוסיף עומק. במבט שטחי מתפרשים הדברים – שעבור ה"פרס" של ארץ ישראל מוכנים הם לשלם מחיר של תורה ומצוות, ואילו "שלא על מנת לקבל פרס" אינם מוכנים לכך. אך אם אכן זו כוונת הרמב"ן הרי דבריו סותרים לדברי הגמ' שבת פ"ט: שבשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע נחשבו בניו של הקב"ה, ופרש"י: כיון שהקדמת נעשה לנשמע נבעה מאהבת הקב"ה, ואילו בדברי הרמב"ן משמע שהיתה זו עיסקה של "על מנת לקבל פרס". אתמהא. אלא הדברים עמוקים יותר: הרי ידועים דברי הספרי פר' עקב – "ואבדתם מהרה וגו' ושמתם את דברי אלה וכו' – אעפ"י שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל היו מצויינים במצוות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים. משל למלך שכעס על אשתו וחזרה לבית אביה, אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך, שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים. הוא שירמיהו אומר: הציבי לך ציונים – אלו המצוות שישראל מצויינים בהם". עכ"ל. נמצא שבאמת אין ערך תורה ומצוות בחו"ל כערכם בארץ-ישראל, כי בארץ ישראל

הם תכלית ובחו"ל אינם אלא אמצעי. אפשר שמהאי טעמא לא קבלו עליהם ישראל תורה ומצוות אלא על מנת לקיימן בארץ ישראל.

ויותר נראה לי לומר שמה שמעיקרא נתרצו ישראל לקיום תורה ומצוות דוקא בארץ ישראל – זה מפני שהמחייב של קיום התורה והמצוות היה גאולתם ממצרים, וכמ"ש: עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. והרי הסיבה הזאת מחייבת אותם רק כל עוד שהם גאולים, לכן כאשר חזרו ונשתעבדו לבבל ובטלה גאולתם (וידוע שגלות בבל נחשבת המשך גלות מצרים – ביה"ל דרוש ב', ד') בטל המחייב שמסיבתו נתרצו להשתעבד לקב"ה בתורה ומצוות. אבל בימי אחשוורוש היה המחייב של קבלת התורה הצלתם ממוות לחיים, ולכן כל עוד שהיו בחיים, בין גאולים בין גולים, הרי הם מחוייבים בתורה ומצוות. ולזה נתכווין הרמב"ן באומרו: "לפיקד וכו' עמדו מעצמם וקבלוה מרצון שלא יטענו עוד שום תרעומות, והיינו בימי אחשוורוש שהוציאם (הקב"ה) מוות לחיים והוה זה חביב להם מגאולה של מצרים". עכ"ל.

ומכל מקום תשובתנו לשאלה השלישית לא זזה ממקומה כי הקב"ה לא נתן את ארץ ישראל אלא כתמורה לתורה ומצוות, ממילא התודה על התורה היא גם תודה על ארץ ישראל.

ח. ונוסיף עוד גרגיר של הבנה בדברי הרמב"ן: כבר הזכרנו את דברי המדרש תנחומא שכפיית ההר כגיגית היתה על תורה שבעל-פה "שהיא עזה כמוות וקשה כשאול קנאתה, שאין לומד אותה אלא מי שאוהב את הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו וכו' ויש מבלה ומנבל עצמו עליה וכו'".

והנה, את מה שכפה אותם הקב"ה בסיני, את זה קבלו מרצון בימי אחשוורוש, והיינו – תורה שבעל פה. ומכיון שמבואר בדברי המדרש תנחומא שתורה שבע"פ אפשר ללמוד רק באופן של "ממית עצמו עליה" – הרי על כרחך שקבלת תורה שבעל-פה מרצון פי' מסירת עצם החיים לתורה ולקב"ה. ופשוט שהזמן הראוי לזה ביותר הוא בעת שנתחייבו את עצם החיים לקב"ה. על כן בימי אחשוורוש שהוציאם הקב"ה ממות לחיים, ואזי עצם החיים נתחייבו להמסר לקב"ה מתוך הכרת הטוב – דוקא אז קבלו עליהם ישראל מרצון תורה שבעל פה.

מאמר ב' מושב ועומד מהר סיני

א. "ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא ויתבה אצבעתא ידיה (אצבעות ידו) תותי כרעא וקא מייץ בהו (והיה ממעכן ברגליו ואינו מבין – מרגיש – מתוך טירדא) וקא מבען אצבעתיה דמא. א"ל: עמא פזיזא (נמהר) דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתו בפחזותייכו קיימיתו (קודם ששמעתם אותה היא קשה ואם תוכלו לעמוד בה קבלתם עליכם לקיימה). א"ל: אנן דסגינן בשלימותא (התהלכנו עמו בתום לב) כתיב בן – תומת ישרים תנחם, הנך אינשי דסגיין בעלילותא כתיב בהו – וסלף בוגדים ישודם" (שבת פ"ח.).

ב. מה שייחס הצדוקי את שקיעותו בלימוד של רבא למידת הפזיזות – צריך ביאור. אכן, אדם מתנהג בפזיזות כאשר הוא מרוכז כולו במשהו שמפתה אותו והוא חושש להפסידו, מתוך ה"חשק" לאותו דבר נכסף אין הוא נזהר די הצורך והוא מסתבך או מסבך אחרים. כמו למשל, אדם נחפז להספיק את הרכבת ומתוך חפזונו הוא נדרס או דורס. ואכן, בדרך הטבע אדם ששקוע מאד במחשבותיו עלול לבעיות. יבוא גנב הביתה – והוא לא ירגיש; הילד יבכה עד אובדן נשימתו – והוא לא יבחין; החלב יגלוש, הברז ישאר פתוח, התינוק יברח החוצה – השקיעות הזאת "מזמינה" צרות. הצדוקי הבין שמתוך שקיעותו של רבא וחשקו בתורה אי אפשר שישית את לבו לכל ה"מסביב"; הוא קורא לזה "פזיזות" מפני שתופעות הלוואי של השקיעות דומות לשל הפזיזות, ומשום ששורש אחד להן – התרכזות בעיקר והזנחת כל השאר. הצדוקי מאשים את רבא בפזיזות, והוא רואה בה המשך ל"פזיזות" דור האבות, לפי דעתו המשובשת. [אגב, מה כוונתו: "עמא פזיזא דקדמיתו וכו'", כאילו הוא אינו מן העם הזה, הלא ה"צדוקים" ישראלים הם?! כפי הנראה הכפירה בתורה שבע"פ שוללת את תחושת ההזדהות, עד כדי שהכופר בה אינו מרגיש חלק מן העם. "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" (רס"ג). ואולי איירי הכא ב"מין" גוי שגם הוא קרוי צדוקי? ואולי יש כאן שיבוש של צנזורה.]

ג. מתשובת רבא (לפי רש"י) "סמכנו עליו שלא יטענו בדבר שלא נוכל לעמוד בו" – נראה כאילו היתה טענת הצדוקי טענה טפשית מאד. מחשיב הוא אותנו לפזיזים, על שום שלא חששנו שהקב"ה מטענו כדי להכשילנו בדבר שלא נוכל לעמוד בו. בודאי שאין שום הגיון לחשוש שהקב"ה שהוא אוהבנו ידרוש מאתנו דרישות שלא נוכל לעמוד בהן – כדי להענישנו. ואמנם אין לי ענין ללמד זכות על "הגיונו" של הצדוקי, אבל לפי הבנה זו

ההתפעלות מתומת ישראל של אבותינו מקבלי התורה אינה גדולה, כי אכן פשוט הוא שאין לחשוב מחשבת הבל כזו על הקב"ה.

על כן נראה לי שטענת ה"צדוקי" היתה טענה הגיונית, ומתוך כך יתברר שתשובתם של ישראל לטענה זו מבררת על מדרגת תום ויושר שיש להתפעל ממנה מאד.

ד. נקדים ונחקור:

קבלת התורה על ידי ישראל, ר"ל: אמירת "נעשה ונשמע" שבזכותה קשרו לנו המלאכים "כתרים", מה פירושה? האם דרש הקב"ה מאתנו התחייבות שנשמור את התורה והמצוות בכל הזמנים ובכל המצבים, ואנו התחייבנו לכך באומרו "נעשה ונשמע". או שמא לא התחייבנו לשמור תורה ומצוות בכל הזמנים ובכל המצבים, אלא רק הסכמנו להיות מחוייבים, להכנס לברית של "סיכוי וסיכון" שאם נשמור תורה ומצוות יצליחנו שכרנו ואם לא נשמור לעשותן יכריתנו עונשנו, ח"ו. ועל עצם ההסכמה הזאת, שאומות העולם לא הסכימו אליה, קשרו לנו המלאכים את הכתרים. [בקיצור: האם כדי לתת תורה דרש הקב"ה מן המקבלים התחייבות לקיימה, או שהוא הסתפק בהסכמתם להיות מצויים].

ה. במושכל ראשון נראה שהצד השני הוא הנכון. כי אם נאמר שדרש הקב"ה התחייבות על שמירת התורה והמצוות, ורק לאומה שהתחייבה לכך הסכים הקב"ה לתת את תורתו, ואנו אכן נתחייבנו לכך – יש כאן פלא עצום. הרי ההתחייבות הזאת התבררה כמוזיפת, כשקרית. וכי לא עברנו בכל הדורות על חלקים רבים מן התורה הקדושה ולא בטלנו את מצוותיה במזיד? תארו לעצמכם, שמישהו יבטיח ל"צדקה" סכום הגון ויקבל על זה כבוד רב ולא ימלא את הבטחתו – הלא על חנם נתכבד. לא יתכן לומר שניתנו הכתרים לישראל בטעות, כמובן. והרי אגלאי מילתא למפרע שלא היינו ראויים אליהם! אין זאת אלא שלא דרש הקב"ה התחייבות על שמירת התורה המצוות, אלא רק הציע לנו להיות "מצויים ועושים" על כל המשתמע מכך לענין שכר ועונש.

ו. אבל אי אפשר לומר כן, אלא הצד שדחינו הוא הנכון, וממקום שבאנו. אם אכן הסכמנו להיות "מצויים ועושים" ועל עצם ההסכמה הזאת נקשרו לנו הכתרים, מדוע כאשר חטאנו בעגל הם נלקחו מאתנו, הרי עדיין נשארו "מצויים ועושים" ברצון. ועוד, חז"ל התבטאו בכמה מקומות (לענין שבועה לקיים או לבטל את המצוות). שכל אחד מאתנו הוא "מושבע ועומד מהר סיני" על אזהרות שנאמרו לנו במתן תורה. ואם לא נתחייבנו לשמור ולקיים את כל המצוות בכל הדורות ובכל המצבים – שבועה זאת מנין?

יתר על כן, רבנו-יונה (אבות פ"ג משנה ט') מביא מאבות דר' נתן, שבשעה שאמרו ישראל "נעשה ונשמע" מיד "קבלו שכר כאילו עשאו". ואם לא נתחייבו לעשות, אלא רק הסכימו להיות מצווים ועושים להשתכח אם ישמרו ויעשו את התורה ולהעניש אם לא ישמרו ויעשו אותה – מדוע יחשב להם "כאילו עשאו". ועוד יש להוכיח בבירור שהקב"ה דרש התחייבות לשמור ולעשות את התורה – ולא רק הציע עיסקת שכר ועונש – ממה שסירבו אומות העולם לקבל את התורה מפני שנאמר בה לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב וכד', ומה הרויחו בסירובם, הרי מצוות אלו כלולות בשבע מצוות בני-נח?! אכן, אם דרשו מהם התחייבות שלא לעבור עליהן – מובן היטב.

הרי פשוט וברור מכל זה, שבאמירת "נעשה-ונשמע" הצהירו ישראל על התחייבותם לשמור ולעשות את כל התורה והמצוות בכל הזמנים ובכל המקומות.

ז. ומוכרחים אנחנו לומר, שאעפ"י שלא עמדו ישראל בהתחייבותם – קבלתם והתחייבותם היתה אמיתית, כי באותה שעה יכול היה להעיד עליהם יודע תעלומות שעל פי מדרגתם אז לא היו חוטאים לעולם. ונבאר את דברינו בהקדמת דברי הרמב"ם המפורסמים.

הלכות תשובה פרק ב' הל' ב' – "ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וגו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וגו'". דברי הרמב"ם הללו ממייסים כל לב ומרפים ידים, כי מי יאמר זכיתי לבי שיעיד עלי יודע תעלומות שלא ישוב לכסלי עוד לעולם, והרי כבר הוכיחה משובתי על תשובתי למפרע שכלל לא שבתי בתשובה, ואיך אאמין בעצמי ואזמין את בוראי להעיד עלי כי הפעם שאני; לפתח ייאוש רובץ. אכן רבותינו בעלי המוסר החיו לבבות נדכאים בפני' אמיתי בדברי הרמב"ם. גם מי ששב לחטאו אחרי תשובתו אין מכאן ראיה שלא העיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. כי יתכן הדבר שבאותה שעה ששב בתשובה אכן גמר בלבו בגמירות-דעת תקיפה שלא ישוב לחטאו לעולם, ואילו היו "מקפאים" אותו ומשמרים אותו כמות שהיה אז בשעה שגמר בלבו שלא ישוב לחטאו – גם אם היה מזדמן לו אותו יצה"ר ואותן נסיבות בהן נכשל בעתיד לא היה חוטא. אלא שמאז תשובתו ירד ממדרגתו, וכפי שהוא בשעת הנסיון לא עמד לו כוחו ונפל בחטא, אך אין זו הוכחה למפרע על שעת תשובתו שלא היתה זו תשובה מעלייתא. כן עודדו רבותינו, ואילולא דבריהם – אנא אנו באים. ויש לדקדק מלשון הרמב"ם כדבריהם, כי נקט הרמב"ם בלשון "ויעיד עליו יודע תעלומות", ולא כתב "יודע עתידות" וכד', כי אף אם מכח ידיעת העתידות יודע הקב"ה שכן ישוב החוטא לזה החטא, כל שמכח ידיעת תעלומות הלב

בשעת התשובה לא ישוב לחטאו, יעיד עליו הקב"ה ותתקבל תשובתו. [וברמב"ם פ"א מהל' תשובה הל' ד' – "אבל המחלל את השם אעפ"י שעשה תשובה והוא עומד בתשובתו וכו'", ג"כ משמע שאף מי שלא עמד בתשובתו – תשובתו תשובה, עיין שם היטב.]

נכון הדבר גם ביחס לקבלתם של ישראל בסיני – "נעשה ונשמע". הקב"ה דרש מהם התחייבות לשמור ולעשות את כל התורה בכל הזמנים ובכל המצבים, ורק תמורת התחייבות כזו הסכים לתת להם תורה. והתחייבותם אכן היתה כנה ואמיתית, והעיד עליה יודע תעלומות לבבם שכפי מצבם ומדרגתם באותה שעה לא היו חוטאים לעולם. ואכן פסוק מפורש הוא: "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמר את כל מצותי כל הימים" (ואתחנן ה', כ"ו) הרי להדיא שה"לבבם זה" יירא וישמור כל הימים, ה"מי יתן" אינו כי אם שיתקיים הלבב הזה. והבן.

ח. עכשיו מובנת יותר טענתו של הצדוקי, ונוכל להתפעל מאד מתומת ישראל של ישראל. הלא באמת פלא הוא, איך יוכל אדם להתחייב שכל נסיון שיבואנו בעתיד יעמוד בו, ולא לתקופה קצרה כי אם לאורך זמן, היוכל להיות משוכנע כי יתגבר על רצונותיו תמיד! נבחן את עצמנו: מי מאתנו מוכן להתחייב ולהשבע (!) שלעולם לא יכעס? ק"ו ביחס לדרישות בלתי ידועות. והלא בכל רגע אנו נדרשים לאיזו שהיא בחירה בטוב, האם אין שבועה כזו על כל רגע ורגע לכל החיים מהווה גניבת-דעת עצמנו ובוראנו?!

ט. ואיך באמת העיזו ישראל להתחייב התחייבות כזאת לדורות עולם? התשובה על כך מבוארת בדברי רבא: "תומת ישרים תנחם". מידות התום והיושר אשר ירשנו מישראל-סבא שנקרא "ישורון" ("שמאהבתך שאהבת אותו ומשמחתך ששמחת בו קראת את שמו ישראל וישורון") והיה "איש תם" – הן שעמדו לנו להתחייב: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

מיהו הקרוי "ישר"? כבר לימדנו נפש-החיים שער א' פ"ו בהג"ה, בביאור הפסוק "אלקים עשה את האדם ישר", שרק מי שכלול מכוחות הקדושה בלבד, וכוחות הרע עומדים מן הצד ומפתים אותו מבחוץ, הוא הנקרא ישר, וזו היתה מדרגת אדה"ר קודם החטא. זוהי מדרגתה האמיתית של כנסת ישראל הקרויה "ישראל" ו"ישורון" על שום מדת הישרות, וקרויה "אדם" – אתם קרויים אדם ואין אומה"ע קרויים אדם – על שם אדה"ר קודם החטא אשר היה דומה לבוראו. במעמד הר סיני נתגלתה הנקודה הפנימית של מדרגת ישראל, שהרי אמרו חז"ל: "ויוחן שם ישראל – כאיש אחד בלב אחד". אין הכוונה רק שנהגו בחיבה ורעות זה עם זה, אלא ששם נימולה ערלת לבבינו, הוסרו הגאוות

והתאוות המפרידות בינינו, ובמעמקי לבבנו בנקודת השורש של נשמות ישראל, הרינו כולנו נשמה אחת ממש. שם, בשורש נשמת ישראל, מקוננת הרגשה פנימית מאומתת שאין לנו שום רצון עצמי הפונה וסוטה מרצונו של הקב"ה מאתנו אלא רצונותינו מכוונים ומקבילים אל אשר רוצה הקב"ה מאתנו. ומכח הרצון הפנימי הזה המשותף לכל אחד מישראל היינו באמת איש אחד ולב אחד. הישרות הזאת היא אשר נסכה בנו את הבטחון שכל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, כי כל אשר ירצה מאתנו זה הוא רצוננו אנו. [כמה מדויק הדבר שבפר' "משפטים" בה נזכרה קבלתם של ישראל בסגנון "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". לא הקדימה התורה לומר: "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו" כדרך שנכתב בפר' "יתרו". כי אכן הקדמת "נעשה ונשמע" נובעת מנקודת השורש של נשמת ישראל, ושם הם באמת, אחד ממש, ולא מתאים לומר על אמירה כזו: ויענו כל העם יחדיו, והבן.] ובאמת אין שום חידוש באמירתנו שהכרזת "נעשה ונשמע" נבעה מנקודת השורש של נשמת ישראל, כי אלולא כן לא היתה הקבלה הזאת מחייבת את הדורות הבאים שעדיין לא נולדו, והבן.

י. זהו גם עניינה של מידת התמימות. "תמים תהיה עם ה' אלקיך – התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו" (רש"י). מדוע חוקר אדם אחר העתידות? כי סקרן הוא לדעת אם מה שיקרה בעתיד יתאים או יסתור את רצונותיו ותכניותיו. אך מי שאין לו רצון משלו, ואינו רוצה כי אם את אשר הקב"ה רוצה, והלא מה שהקב"ה רוצה זה מה שיקרה – עצת ה' היא תקום – אם כן מה לו לחקור אם יהיה כך או אחרת, הלא הוא יהיה תמיד מרוצה מכל מה שיקרה, כי רצונו של הקב"ה הוא רצונו שלו. ומה שכרו? "אז תהיה עמו ולחלקו", כי גם כיום תמימותו נובעת מהיותו "עמו ולחלקו"; אין לו "אני" משלו. ויש לבאר עוד, על פי הידוע, כי "תמים" פי' שלם. מי שגופו הפך להיות חלק מעצמותו הריחו חצוי ואינו שלם. כי הנשמה האלוקית והגוף העכור אינם אחד אמיתי, חיים הם זמנית ב"דו-קיום בשלוש", עד אשר יתפרדו וישוב כל אחד מהם אל מקומו. רק מי שביטל לגמרי את גופו לנשמתו, וגופו אינו מהווה כי אם מלבוש לנשמתו – הוא האחד השלם הקרוי "תמים". אין ל"נשמות" קושי להתחייב: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

יא. עכשיו נבין ביתר שאת מדוע קראו בגמרא להקדמת נעשה ונשמע – "רז שמלאכי השרת משתמשים בו". זהו אכן סודו של מלאך – אין בו פיצול אישיות של גוף הסותר לנשמה, אין לו רצון עצמי חלוק מרצונו של המקום. מהותו כשמו – "מלאך" שפי' "שליח" לעשיית רצונו ית'; למדרגה זו נתעלו ישראל כאשר נתחייבו לעשות כל אשר ישמיעום.

יב. מעתה נבין היטב מדוע היו הכתרים מזיו השכינה (רש"י) ושל הוד (תוס') ומדוע הם קרויים "שמחת עולם" (שמחה שמעולם על ראשם) כמבואר במסכת שבת דף פ"ח. כי מדרגת הישרות והתום שמשמעותה התבטלות מוחלטת של הגוף לנשמה זככה את הגוף אשר לא מנע את אור הנשמה (חלק אלוך ממעל) לבקוע בעדו, כדרך שבשבת קדש מזדכך גופו של אדם ומתברכת נשמתו ובא הדבר לידי ביטוי במאור פניו בשבת (מדרש). ומכאן גם מקור השמחה, כי כל עצבות נובעת מסתירה שבין רצונותיו השונים של האדם. כאשר מתבטל הגוף לגמרי אל הנשמה והריהו ישר כמו שעשה אותו האלקים – הריהו שמח, וכמ"ש: "ולישרי לב – שמחה" (תהלים צ"ז, י"א).

ועיין מש"כ בספר "צרופה-אמרתך" עמודים ע"ו-ע"ט בענין מדת הישרות.

מאמר ג'

ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו

א. "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (משפטים כ"ד, ז'). ז"ל התוספתא בבא-קמא פרק ז': "מצינו כשהיו ישראל עומדין לפני הר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה, שנא' – כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. כביכול נגנב הוא להם, שנא' – מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים. אם תאמר שאין הכל גלוי לפניו, והלא כבר נאמר: ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו. אף על פי כן – והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו ויזכר כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב. ואומר: כסף סיגים (מנוקה מסיגים – אב"ע) מצופה על חרס שפתיים דולקים ולב רע". עכ"ל.

התוספתא הזאת סותרת לגמרי, לכאורה, את המושכל הפשוט לנו שאמירת "נעשה-ונשמע" על ידי כנסת ישראל בהר-סיני היתה פסגת האמת לה הגיעו בני-ישראל בכל הדורות. בתוספתא הזו נחשבת האמירה הזאת לגניבת דעת, לפיתוי, לכזב, לחוסר כנות, לאי נאמנות וללב רע.

הבה נתבונן:

"דרש ר' סמאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע" (שבת פ"ח.). על מה ולמה? על שפיתו את בוראם וכיזבו לו?!

"ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו (תהילים ק"ג). רבי הונא בשם רבי אחא פותרו בסיני: גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו – שהקדימו עשיה לשמיעה, שנא': כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". עכ"ל מדרש תהלים. האם אפשר לכנות גונבי דעת עליון "גבורי כח"?

ובהמשך הגמ' שם אומר רבא להווא צדוקי שהקדמת נעשה לנשמע היתה מתוך "תומת ישרים תנחם". "תם" הוא מי שאינו חריף לרמות (רש"י ריש פר' תולדות) וכן "ישרות" היא אמת, ההיפך מ"אי נאמנות". איך יתכן לומר על אמירה שהוגדרה בתהילים "לא נאמנו בבריתו" שהיא נובעת מתוך תומת ישרים?!

ועל מה אמר הקב"ה: מי יתן והיה **לבבם זה** להם ליראה אותי כל הימים – על "ולבם לא נכון עמו"? על ה"לב רע" אשר שכן מתחת לשפתיים הדולקים?!

ובתהילים (פ"ב) "אני אמרתי (פי' ה"מצודות" שהכוונה לקב"ה) אלקים אתם ובני עליון כלכם". האם גם זהו רק "כביכול נגנב הוא להם"?! אתמהה.

ב. בכתבי "מכתב מאלהיו", בכמה דוכתי, מבואר שקבלתם של ישראל באותה שעה היתה אמיתית לגמרי. ומה שקראו בתוספתא לקבלתם: גניבת-דעת, פיתוי, כזב וכו' רבותא השמיעו לנו בזה – שגם הקבלה היותר אמיתית אפשר להחשיבה לחוסר כנות ולאי-נאמנות. כי המקבל עליו "קבלה" על העתיד עדיין לא יצא הדבר שקבל עליו מגדר "נסיון" לגביו [כי אילו לא היה דבר זה בטווח הבחירה החופשית של המקבל לא היה צריך לקבלו עליו בתורת קבלה; אין "בן תרבות" מקבל על עצמו לא לרצוח]. ואמנם המקבל עליו דבר מה מדמה בעצמו שבוודאי לא יכשל בדבר זה שקבל עליו, אך יש כאן גניבת דעת עצמו ודעת קונו, כי בשעת הקבלה אין המקבל רואה את ה"ערות-דבר" המגרה אותו לחטוא, ואין המקבל חש ב"טעם" וב"ריח" של האיסור. ואפילו אם הוא "שומע" בדעתו את עוצמת הגירויים והפיתויים העתידיים, אינה דומה השמיעה הזאת לראיית ותחושת החתיכה-דאיסורא בשעת הנסיון עצמו, ומי יודע אם אכן יעמוד בו. על כן נכון לומר שכל

קבלה יש בה בחינה דקה של כזב ופיתוי, חוסר כנות ואי נאמנות, שפתיים דולקים על לב רע. אך סוף סוף, מכיון שהיתה קבלתם של ישראל אמיתית, עד כמה שיתכן לקבל באמת, זכו עבודה לכתרים ולתוארי גבורי-כח ובני-עליון, והיא נחשבת כנובעת מ"תומת ישרים" למרות אבק השקר שבה. [ניתכן להוסיף, שאילו היה המקבל חש את עוצמת קושי הנסיון כפי שאכן יהיה בשעת מעשה – לא היה מסוגל לקבל על עצמו לעמוד בו, כי בשעת הקבלה אין באמת למקבל די כח לעמוד בנסיון; רק בשעת הנסיון ומכח ההתמודדות (והקבלה שכבר קיבל על עצמו) מתחזק הכח להתגבר על הפיתוי. כדרך שאין אדם מסוגל להפעיל כח רב אלא כאשר הוא מתגבר על כח נגדי, כן הנסיון עצמו הוא המנסה (=מנשא) את כוחותיו של העומד בו. ואולי זה הביאור במ"ש אביי (סוכה נ"ב). שהוא לא היה מסוגל לעמוד בנסיון של יחוד, והסבירו זאת בגמ' כי "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו". האם באמת עלינו לחשוב שאילו היה אביי מתייחד עם אשה היה נכשל בעבירה? לענ"ד כוונתו רק לומר שכפי הרגשתו בכוחו, שלא בשעת הנסיון, דימה אביי שלא היה יכול לעמוד כנגד יצר-רע גדול כשלו, אך למעשה בשעת הנסיון, מכח הנסיון, היה מתחזק כח עמידתו נגד יצה"ר והיה מתגבר על יצרו. והבן.] נוכל להתבטא בחריפות ולומר: מעצם ההעזה לקבל על העתיד מוכח שאין המקבל מרגיש לגמרי את קושי הנסיון, וממילא נכון לומר שקבלתו אינה לגמרי אמיתית. והבן.

ג. דברי ה"מכתב-מאליהו" הללו תואמים את ה"קולא" שהקלו לנו רבותינו בעלי המוסר בפירושהם לדברי הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה, ז"ל: "ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". עכ"ל. האם משמעות הדברים היא שמי ששב לחטא איגלאי מילתא למפרע שלא שב מחטאו? אם אכן כן הוא – אנה אנו באים? אכן, רבים מדייקים את דברי הרמב"ם שלא כתב "ויעיד עליו יודע עתידות" (אלא "יודע תעלומות") שאין התשובה תלויה בעתיד – האם יחטא בעתיד אם לאו – אלא בהווה; האם בשעת התשובה הוא במצב של "לא ישוב לזה החטא לעולם". ר"ל, מי שנתעלה בשעת התשובה למצב רוחני כזה שאילו היו "מקפיאים" ומשמרים את מדרגתו הרוחנית היה עומד בעתיד בנסיונות בהם נכשל בעבר – הרי זו תשובה. ואעפ"י שבמשך הזמן "נפל" ממדרגתו ואף שב חטא, אין זו ראייה שמעיקרא לא חזר בתשובה, אם אכן לפי מדרגתו בשעת תשובתו לא היה שונה במשובתו. גם תשובה שכזו אינה כל כך קלה, כי לא די בכך שבבית הכנסת בעודו עטוף בטליתו מסובב בצדיקים לא היה חוטא, אלא הכוונה היא שבאותה שעה שהוא חוזר בתשובה יעיד עליו יודע תעלומות לבבו שאז הוא מסוגל לעמוד בנסיון שב"רחוב", "באותה אשה, באותו פרק, באותו מקום" (וימא פ"א). והבן. יש בפירוש זה לדברי הרמב"ם תקנת השבים ועידוד רב.

הוא אשר אמרנו ביחס לקבלת "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". באותה שעה היתה זו קבלה אמיתית לגמרי, "לבבם זה" היה מסוגל לעמוד בכל הנסיונות שבכל הדורות והנסיבות, ועל כך זכו לכתרים ולתוארי כבוד.

הרי לך ראייה עצומה שהיתה קבלתם של ישראל – שישמרו ויעשו את התורה לעולם – אמיתית, אעפ"י שלא עמדו בה. איתא במסכת ע"ז דף ג'. שאחר שדוחה הקב"ה את טענת האומות עובדי-כוכבים שמגיע להם שכר, בטענת "שבע מצוות שקבלתם היכן קיימתם?", חוזרים העכו"ם וטוענים לפני הקב"ה: "רבש"ע, ישראל שקיבלוה (את תרי"ג מצוות) היכן קיימוה?" [וצ"ב, איזה "בעלי-דין הם אם לישראל מגיע שכר או לא? וי"ל: שיעקב ועשו חלקו בבטן אמם שהעוה"ז של עשו והעוה"ב של יעקב (תנא דבי אליהו זוטא פי"ט) ואמנם יש לו ליעקב "דרך" על העוה"ז של עשו לעבור דרכו כפרוזדור לעוה"ב, אך כל זה אם אכן משתמש יעקב בעוה"ז לקיום תורה ומצוות. אך אם "ישראל שקבלוה לא קיימוה" הרי כל מה שנשתמשו זרע יעקב בעוה"ז של עשו הוא שלא כדיו, ומגיע לזרע עשו חלק בעוה"ב כתמורה לחלק בעוה"ז שלקחו מהם ישראל שלא כדיו]. והקב"ה יענה להם: "שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה", אך הם יחזרו ויטענו: "שמים וארץ נוגעים בעדותן, שנא' – אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי וכו' אם ישראל מקבלין את תורתני מוטב, ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו". עכ"ל. והקשו תוס' שם: "והרי ראייה גדולה שקיימו (ישראל את התורה) שהרי שמים וארץ קיימים הם?!" ותירצו תוס' (בתירוץ שני) "ועוד י"ל שהם קיימים ממה שקבלו, כדאמר: אם ישראל מקבליים". עכ"ל. ר"ל, שאין ראייה מקיום השמים והארץ שאכן קיימו ישראל את התורה בכל הדורות, כי יתכן שקיום שמים וארץ בכל הדורות הוא מכח שקבלוה בסיני לשומרה ולעשותה לתמיד; זהו תוכן דברי התוס'. והרי פשוט שאין לדברי תוס' שום הבנה אלא אם נאמר שבאותה שעה היתה קבלתם בכנות ובעוצמה של "לעולם". והבן. [אך צ"ע, כי לדברי תוס' שוב אין לשמים וארץ נגיעה להעיד שקיימו ישראל את התורה, שהרי קיום שמים וארץ אינו תלוי בקיום התורה על יד ישראל אלא בקבלתם אותה? וצ"ל, שיש לשמים וארץ נגיעה להעיד שקיימו (ישראל את התורה) כי זה יוכיח שקבלתם של ישראל היתה אמיתית, משא"כ אם לא קיימוה – אף שאין זה מחייב שהיתה קבלתם בשקר, וכמו שנתבאר – סוף סוף אין גם ראייה שהיתה הקבלה אמיתית; ועיין עוד מה שתירץ המהרש"א].

ואעפ"כ נחשבת הקבלה האמיתית הזאת לגניבת דעת, פיתוי, כזב ולב רע – מפני שישנה סבירות גבוהה שיפלו ממדרגתם ולא ישמרו לעשות את אשר הבטיחו בהיותם מרוממים. שים לב, מה "מבקש" הקב"ה מיד אחר מעמד הר סיני – "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים", שיתקיים "לבבם זה" שהוא נכון וטוב. והבן.

ד. ואם עדיין מתקשים אנחנו להבין, גם אחר לימוד הזכות הזה, איך קשרו כתרים לכסף סיגים מצופה על חרס שפתיים דולקים על לב רע – עלינו להוסיף ידיעה חשובה. החרס הזה מצופה גם מבית – ולא רק מבחוץ – בכסף סיגים. וכמו כן בנמשל – מתחת ל"לב רע" שוכן לב טוב.

נוכיח ונבאר את דברינו.

ז"ל הרמב"ם פ"ב מהלכות גירושין הל' כ': "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית-דין של ישראל, בכל מקום ובכל זמן, מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו' ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס וכו' שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה וכו', אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו (על ידינו) אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר 'רוצה אני' – כבר גירש לרצונו". עכ"ל.

הרי לנו רצון הבנוי משלושה רובדים. הרובד החיצוני: המגרש אומר: "רוצה אני". הרובד האמצעי: הרי הוא "אנוס" ומגרש את אשתו רק מפחד המכות. הרובד הפנימי: הרי הוא רוצה לגרש את אשתו, שהרי הוא רוצה להיות מישראל ולעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות. אצל ישראל – זהו המבנה הנכון של כל התעלות שטחית, של כל התלהבות, של כל "רוצה אני" שאינו לגמרי "לשמה". אמנם כן, מתחת לשפתיים הדולקות המכריזות על רצונו של היהודי לעשות ולשמוע שוכן לב רע שאינו רוצה בכך, אך בתוככי תוכו רוצה הוא באמת לעשות ולשמוע את כל אשר דבר ה', שהרי הוא רוצה להיות **מישראל**.

ועומק יש כאן. שם "ישראל" קרוי על שם מדת הישרות, כמו "ישורון" (כלי-יקר). ומהי ישרות? בנפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה פירש את הפסוק: "אלקים עשה את האדם ישר" – שמצד בריאתו (טרם שנכנסה באדם זוהמת נחש הקדמוני) רצה האדם רק במה שהקב"ה רצה שירצה, וזוהי "ישרות". ישרים אנחנו, בני בניהם של אברהם יצחק ויעקב שנקראו "ישרים" (ע"ז כ"ה), ורוצים אנחנו להיות ממשיכי דרכם, על כן נכון הוא לומר שמתחת לחרס המצופה כסף ישנה עוד שכבה פנימית יותר של כסף. אם לא יביע המגרש בפיו את רצונו לגרש את אשתו – אין די במה שהוא רוצה בכך בתוככי תוכו. ואילו לא שירצה בכך בפנימיות לבו אין די במה שהכריז על רצונו בדליקת שפתותיו. עכשיו, שנצטרפו תוכו וברו

להיות מצופה מבית ומבחוץ ב"רוצה אני" – נחשב אי-הרצון שבתווך כמאן דליתא. לזה נתכווין הרמב"ם באומרו: "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל".

ואולי זהו הביאור לגמרא תמוהה. "מבית ומחוץ תצפנו – אמר רבא: כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם" (וימא ע"ב): כוונתו: הארון הוא סמל התלמיד-חכם, כי כזה כן זה אוצרים בתוכם את התורה, וכדרך שהארון היה תוכו כברו – מצופה מבית ומחוץ – כן גם ת"ח שהוא "מזויף מתוכו" אינו נחשב תלמיד-חכם. אך תמוה מאד, הרי הארון עצמו לא היה "תוכו כברו", כי אם אמנם ציפוי גם מבית – סוף סוף אין זה ארון זהב אלא ארון עץ מצופה זהב. זהב סיגים מצופה על עץ מבית ומחוץ; האם זוהי הדוגמא של "אמת"?

אכן כן, "ויזכר כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב". – האדם הוא בשר-ודם ושוכנת בו רוח טומאה; כך יהיה עד אשר ימול הקב"ה את ערלת לבבנו באחרית הימים. עד אז, כאשר יצפה האדם את ערלת לבבו ברצון התלהבותי ויכריז: כל אשר דבר ה' אעשה ואשמע, יצטרף רצון לבבו הטהור לשפתיו הדולקות להסתיר את העץ והחרס ולדונם כמאן דליתנייהו, וגם הוא לתלמיד-חכם ייחשב.

ד. איתא בשבת פ"ח. שצדוקי אחד קינטר את רבא ואמר לו: "עמא פזיזא (נמהר) דקדמיתו פומייכו לאודנייכו (קודם ששמעתם אותה היאך היא קשה ואם תוכלו לעמוד בה קבלתם עליכם לקיימה)". נראה לפרש, שהצדוקי ראה בהכרזת "נעשה ונשמע" גניבת דעת. בטוח היה שלא תתכן קבלה אמיתית לכל הדורות ולכל המצבים לשמוע ולעשות את כל אשר דבר ה'. ומה ענה לו רבא: "אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם". כלומר, הקדמת נעשה לנשמע לא נבעה מפזיזות אלא מתמימות וישרות. ומה הכוונה? לדברינו יש לפרש כך: אילולא הישרות הקוננת בנו מאבותינו – הרצון הפנימי האמיתי של מדרגת הקרויים אדם לרצות במה שהקב"ה רוצה – היתה הקבלה הזאת נחשבת לכזב ופיתוי, גניבת דעת עצמנו ובוראנו מתוך פזיזות של התלהבות חיצונית. אכן כיון שתמימים וישרים אנחנו, מכח יעקב אבינו איש תם הקרוי ישראל וישרון, הרי הרצון לשמוע בקול הקב"ה "מצפה" אותנו מבית ומחוץ. תוכיותינו כחיצוניותינו, אין זו פזיזות כי אם תום וישר. [ובשבת קמ"ו. "עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו – אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד י"ב שבטים שלא היה בהם שום דופי". עכ"ל. ומהו "דופי" – דו פי, שתי פיות; אחד בפה ואחד בלב, היפך מידת יעקב איש תם וישר.] דבר זה לא יוכל צדוקי אשר עליו נאמר "סלף בוגדים ישודם" להבין, כי אין לו שום הבחנה בישרות הלב השוכנת מתחת לערלה המסולפת והבוגדנית.

ו. יש לדברים משמעות מחזקת למעשה, עד מאד. הלא בכל עת שרוצים ציבור או יחיד להתחזק באמת, לוחש יצה"ר באוזנם שהרצון הזה הוא מזויף והקבלה הזאת היא גניבת דעת. נדמה לו לאדם שהוא אכן מרגיש שאין תוכו כברו, כי לבו לא נכון עמו ולא נאמנה את אל רוחו, והוא מתרפה מיד מכל חיזוק והתעוררות.

צריך לדעת, כל קבלה יש בה פיתוי וכזב, ואם ניפול מחר מן החיזוק של היום אין זה אומר שהחיזוק היה מזויף. הישרות היא ה"חפצא" של הגברא הישראלי, וכל התיישרות חיצונית מצטרפת ליושר הפנימי ונידונית כאמת, ולא כפזיזות. על גניבת דעת שכזו קושרים לנו המלאכים כתרים ואנו נחשבים לגיבורי כח. אל נרתע מלצפות את חרס ערלת לבבנו בעוד ציפוי של כסף סיגים. הקב"ה "ייגנב" לנו ויאמר: "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים".

מאמר ד'

הקדימו נעשה לנשמע וזכו לשני כתרים

א. שבת פ"ח. – "דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע". עכ"ל.

והקשה בספר בית-הלוי, וקדמו הרי"פ ב"עין-יעקב": אם מעלתם של ישראל היא ההקדמה של ה"נעשה" ל"נשמע", הלא ההקדמה אחת היא ולמה זכו לשני כתרים? ואם זכו לשני כתרים כנגד שתי האמירות – אמירת ה"נעשה" ואמירת ה"נשמע" – למה נזכרה ההקדמה? אין זאת אלא שדוקא על ידי הקדמת ה"נעשה" ל"נשמע" נעשו ב' אמירות אלו ראויות לב' כתרים, ואלולא ההקדמה לא היתה לכל הפחות אחת מהן ראויה לכתר. אלא שדבר זה צריך ביאור, כמובן.

הביה"ל שם ביאר, כי אלולא שקדם ה"נעשה" ל"נשמע" – אילו היו אומרים "נשמע ונעשה" – היה מתפרש ה"נשמע" כמבוא וכהכשר ל"נעשה" ולא כקבלת התלמוד כענין וכערך בפני עצמו. רק מכיון שהוסיפו לומר "נשמע" אחר ה"נעשה", ובכלל ה"נעשה" כבר נכללה קבלת התלמוד המביא לידי מעשה, כי אם לא ידעו איך יעשו, הסדר הזה גילה והוכיח שהם מקבלים עליהם את לימוד וידיעת התורה כתכלית בפני עצמה; נמצא שדוקא

מאמר ד'

מא

על ידי ההקדמה זכה גם ה"נשמע" לכתר. זה תורף דבריו. אך על פי דבריו לא יובן מדוע כאשר חטאו במעשה (חטא העגל) ניטל מהם גם הכתר שכנגד "נשמע". ואכן הביא שם הביה"ל מדרש אחר שבו מבואר שניטל מהם רק הכתר שנגד ה"נעשה", אך בגמ' הנ"ל מבואר שניטלו מהם שני הכתרים, ועל פי דבריו אין זה מובן. [ובדוחק י"ל, שכיון שחטא העגל חייב את שבירת הלוחות, ושבירת הלוחות הראשונים היתה סיבת שכחת התורה כמ"ש עירובין נ"ד, נפגם גם ה"נשמע" על ידי חטא העגל.]

ב. על דברי ביה"ל הללו [שיסודם בדברי הזה"ק שפי' "נעשה" – בעובדין טבין, ונשמע – בפתגמי דאורייתא] יש להקשות עוד שתי קושיות.

א) הלא אחת מן המצוות (הנכללות בקבלה של "נעשה") היא מצות לימוד וידיעת התורה, ואם כן מה הוסיפה קבלת ה"נשמע"? (הערת בני הרב יונתן שליט"א).

ב) אם קבלת ה"נשמע" על תלמוד תורה היא קבלה בפני עצמה וראויה לכתר בפנ"ע, איך נשמטה מלהזכר בפר' יתרו, שם נאמר: "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה". מדוע נזכרה קבלה השמיעה רק בפר' משפטים?!

על כן ננסה לענות של שאלת בית-הלוי באופנים נוספים.

א. בקבלת התורה במעמד הר-סיני נתעלו ישראל וזכו להתייחס אל הקב"ה בשני תוארים: "בנים" ו"עבדים". ביחס לתואר "בנים" אמרו לקמן (פ"ט): – "אמר לפניו (ויצחק לקב"ה) בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה נשמע קראת להם בני בכורי, עכשיו בני ולא בניך (פרש"י: שהיה גלוי לפניך שהן עתידין לומר לפניך נעשה ונשמע לקבל עולך מאהבה כבנים)". עכ"ל. הרי להדיא שזכו ישראל למעלת בנים על סמך שאמרו "נעשה ונשמע" בסיני. גם למעלת "עבדים" זכו באותה שעה, שהרי נהיו ישראל עבדי הקב"ה מכח יציאת מצרים, וכמ"ש: "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", וגמר יציאת מצרים הוא בקבלת התורה, וכמ"ש – "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". [יציאת מצרים בגימטריא "נעשה ונשמע" (918)].

הבדל גדול הוא בין עשית בנים לבין עשית עבדים. בנים עושים **מתוך רצון** את חפץ אביהם, העבדים ממלאים **מתוך צייתנות** את פקודת מלכם.

אילו היו אומרים ישראל "נשמע ונעשה", לא היתה ניכרת מאמירתם מעלת "בנים", אף לא מעלת "עבדים". לא היה ניכר שעשייתם תהיה מרצון, שהרי מקבלים הם על עצמם לעשות אחר שיצטוו, ועלולה עשייתם להתפרש כמתוך צייתנות, כעבדים. וכמו כן לא היה

ניכר שעשייתם תהיה מתוך צייתנות כעבדים, כי אפשר שרוצים הם לעשות מעצמם (כבנים) אך אינם יודעים מה לעשות עד שיצטוו. כדי להבליט ולהדגיש את הקבלה הכפולה של ישראל – לעשות את רצון הקב"ה וגם לשמוע בקולו, כבנים וכעבדים, הפכו ישראל את הסדר ואמרו: "נעשה ונשמע". "נעשה" – מעצמנו קודם שנשמע צווי ופקודה, עשיה שמורה על רצון לעשות מעצמנו, כרצון הבנים לעשות נחת-רוח לאביהם. ו"נשמע" – לא כדי לדעת מה לעשות שהרי באומרנו "נעשה" כבר יודעים אנחנו מה לעשות, אלא כדי שתהיה עשייתנו דוקא מתוך צייתנות ושמיעה – כעבדים. שני הכתרים שקשרו המלאכים לישראל מורים על ב' מעלות שונות – כתר הבנים וכתר העבדים. ושוב ראיתי בחת"ס דרוש לשבועות (עמוד 568) שהקב"ה דיבר עם ישראל ישירות, כאב המדבר עם בנו, ועל ידי סרסור (משה) כמלך המצווה על עבדיו – כדי להורות שבמתן תורה נתחדשו שתי המעלות הללו; וזה מתאים לדברינו.

ונאמר על אחרית הימים "והיו לי, אמר ה' צבאות, ליום אשר אני עושה – סגולה, וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו" (מלאכי ג', י"ז) הרי שבעת שיקויים בנו והייתם לי סגולה מכל העמים – אשר הובטח לנו במעמד הר סיני – יחמול הקב"ה עלינו גם כבנים וגם כעבדים.

להסבר זה לא קשיא כלל מדוע בחטא העגל פרקו מעליהם את שני הכתרים, כמובן, כי המרו את פקודת מלכם ועשו היפך רצון אביהם.

ד. שוב עיינתי במהר"ל "תפארת-ישראל" פרק כ"ט ובינותי מתוך דבריו ביאור נוסף – מדוע דוקא על ידי הקדמת ה"נעשה" ל"נשמע" זכו גם ה"נעשה" וגם ה"נשמע" לכתרים (איני משוכנע אם אכן זו כוונתו). אך צריך להקדים שהוא מפרש "שמיעה" במשמעות של הבנת ההגיון והצדק שבתורה. קיבלו ישראל על עצמם ללמוד ולדעת ולהבין את ההגיון והצדק שבתורה, אך לא התנו את עשייתם בהבנה הזו. זה הפירוש "הקדימו נעשה לנשמע" – בין נבין בין לא נבין נעשה, ההבנה אינה תנאי מוקדם לעשיה. את מעלת ההקדמה הזאת מסביר המהר"ל כך: כאשר אדם תולה את עשייתו בהבנתו, עושה את אשר הוא מבין כמו שקיימו האבות את התורה מכח הבנתם, אזי לא העשיה מולכת ולא ההבנה מולכת, אלא כל אחת מהן משועבדת ותלויה בחברתה. הא כיצד? העשיה אינה מוחלטת אלא כרוכה ומותנית ב"על-מנת" שיבין אם אכן כך ראוי לעשות. וההבנה אינה מוחלטת, מפני שכיון שאם יבין יוכרח לעשות – חסרון הרצון לעשות גורם שלא יבין. רק כאשר הוקדמה העשיה לשמיעה, וקבלו ישראל על עצמם לעשות גם בלא שיבינו, אזי מלבד שהעשיה נהיתה בת-חורין – מלכה לעצמה שאינה משועבדת לשמיעת בשר ודם – גם השמיעה זכתה

למלוכה, לדעת ולהבין ככל אשר ניתן להבין ולדעת בשכל אנושי באין מצור ומצוק מצד אי הרצון לעשות את אשר תשמע. והבן עד כמה הדברים נפלאים ומיישבים את קושיית ביה"ל הנ"ל, כי "כתרים" מורים על מלכות, ומלך אינו תלוי באחרים. אף לתירוץ זה מובן הדבר שניטלו מישראל שני הכתרים כאשר חטאו בעגל, כי מכיון שעשו לפי הבנתם נשתעבדה העשייה להבנה וההבנה לעשייה ואיבדו שתיהן את כתר המלכות.

ד. וידידי הגאון הר"ר אברהם נובוגרוצקי שליט"א אמר, כי ממה שגינו הצדוקים את הקדמת "נעשה" ל"נשמע" נוכל ללמוד על מעלת אבותינו, כי מה שנחשב גנאי בעיני הצדוקים הוא עצמו השבח אליבא דאמת. והנה במס' שבת דף פ"ח. מספרת הגמ' אודות צדוקי שתבע את רבא על פזיזות, שלדעתו נבעה מתוך תמימות של טפשות – "עמא פזיזא דקדמותו פומייכו לאודנייכו (קודם ששמעתם אותה היא קשה ואם תוכלו לעמוד בה קבלתם עליכם לקיימה)". וענהו רבא: "אנן דסגינן בשלמותא כתיב בן תומת ישרם תנחם" (והתהלכנו עמו בתום לב כדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שלא יטענו בדבר שלא נוכל לעמוד בו)". עכ"ל. ואילו בכתובות קי"ב. כאשר רצה רבי זירא לעלות לארץ ישראל ולא מצא מעבורת ועבר במצרא (שיש בזה חשש רחוק של סכנה או חוסר כבוד לת"ח כמותו) אמר לו הצדוקי: "עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו אכתי בפזיזותייכו קיימיתו (מתחלתכם הייתם בהולים שהקדמתם נעשה לנשמע ועודכם בבהלתכם כבתחילה למהר לעשות דבר בלא עתו)". וענהו רב זירא: "דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה אנא מי יימר דזכינא לה". כאן התביעה אינה על טפשות, כי אם על בהילות וזריזות שלא במקומה (לדעת הצדוקי). וענהו ר' זירא: שאדרבא, יש להזדרז פן יגרום החטא להפסיד זכיה גדולה, ולכן נזדרזו ישראל להתחייב "נעשה", פן מתוך שיתעכבו לברר מה הם מתחייבים לעשות תוחמץ השעה ותופסד המתנה.

אמרנו, מגנות אבותינו בעיני הצדוקים יש ללמוד על מעלתם ושבחם. ומשמע שאכן ב' מעלות היו כאן, והן ראויות לב' כתרים, ושתייהן מכח הקדמת ה"נעשה" ל"נשמע". המעלה המתבררת בגמ' שבת פ"ח. היא תמימות שמתוך אהבה, והיא תלויה במה **שלא הקדמנו את ה"נשמע"**. התחייבנו לעשות מבלי לשמוע מה נדרש מאתנו, מתוך "בטחון" בקב"ה ולא מתוך טפשות. ואילו המעלה המתבררת מתוך הגמרא כתובות הנ"ל היא זריזות מתוך יראה פן תוחמץ הזכיה, והיא תלויה במה **שהקדמנו את ה"נעשה"**. חששו להתעכב לברר מה נדרש מאתנו לעשות פן יגרום החטא להפסיד את קבלת התורה, על כן מהרנו להתחייב: "נעשה". והבן.

בחטא העגל הפסדנו את התמימות כי "נתחכמנו" לעשות מעצמינו מה שלא נצטוונו, וגם הזריזות התבררה כתכונה של "נמהרות" כי נזדרזנו לדבר עבירה. זו הסיבה שאיבדו אז ישראל את שני הכתרים. דברי פי חכם חן.

מאמר ה'

פריו קודם לעליו

שבת פ"ח. – "אמר רב חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב – כתפוח בעצי היער וגו' למה נמשלו ישראל לתפוח, לומר לך: מה תפוח זה פריו קודם לעליו וכך דרכו, וחלוק משאר אילנות, חנטת פירותיו קודם לעליו) אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע". עכ"ל.

הגמ' הזאת סתומה מאד.

בטרם ננסה לבארה, נקדים ונסבול דוחק מסוים. תוס' ד"ה "פריו" הקשו: אך תימה שמביא קרא "כתפוח בעצי היער", דבהאי קרא לא נמשלו ישראל לתפוח אלא הקב"ה, כדכתיב "כן דודי בין הבנים", וקרא ד"ריח אפך כתפוחים" הוה ליה לאתויי טפי. עכ"ל. אנו ננקוט שכוונת הגמ' "למה נמשלו ישראל לתפוח" – למה נמשלה תורתן של ישראל לתפוח, ואמנם הפסוק – כתפוח בעצי היער – קאי על הקב"ה, אך כבר לימדונו רבותינו שקוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא, ולכן לא דקדקו בזה בגמ'.

הענין יוסבר היטב, אחר שנחזור על דברי ביה"ל הנפלאים פר' "משפטים" שהקשה על לשון הגמ' – "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ששים ריבוא מלאכי השרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע" – מהו שאמרו "בשעה שהקדימו", וכי בהקדמה הדבר תלוי!! הלא אמרו "נעשה" וזכו בכתר כנגדו, ואמרו "נשמע" וזכו בכתר כנגדו, ולמה הדגישו בגמ' את ההקדמה? ותירץ ביה"ל: שאילו אמרו "נשמע ונעשה" היתה זו קבלה אחת – נשמע כדי לעשות. וכמו נשים שחייבות רק בעשיה, ומ"מ מוכרחות לשמוע כדי לדעת איך לעשות. ורק מפני שהקדימו "נעשה", ובכלל ההתחייבות לעשיה נכללה כבר השמיעה המוכרחת לצורך העשיה, והוסיפו עוד לקבל "ונשמע" – הרי כאן קבלה בפנ"ע על תורה כתכלית (ולא כאמצעי אל העשיה). זה תורף דבריו בקיצור.

ופשוט הדבר שבזה שונה תורת-אמת שלנו מדתות וחוקי שאר העמים. כי בכל מערכת חוקים אחרת לא התלמוד עיקר אלא המעשה, ואין שום ענין לשנן את החוקים אלא אך

ורק כדי לקיימם. בשום מערכת חוקים לא ימצא חוק שיאמרו עליו: "לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב כדי לדרוש ולקבל שכר", כדרך שאמרו חז"ל על פרשת בן סורר ומורה. [ז"ל ה"חתם-סופר" נדרים פ"א. – "יש תורה לשם שמים ממש, אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצוות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה. וכיון שכל עצמו של אותו עסק איננו אלא לקיים המצוות – איננו עדיף מקיום המצוה גופיה, ובעידנא דלא עסיק בה לא מגנא ולא מצלא. אך עיקר מצות עסק התורה הוא מצוה בפני עצמה, להגות בה יומם ולילה, להעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומבואיה כי עמקו מחשבותיה. ואם בחקתי תלכו – שתהיו עמלים בתורה – לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה, אלא דרוש וקבל שכר – הדרשה עצמה היא השכר והנחת-רוח לפני הקב"ה, וזהו העוסק בתורה לשמה של תורה, לא על כוונה אחרת, והיא המגינה ומצילה". עכ"ל.]

איתא בחולין צ"ב. – "ליבעי רחמי איתכליא על עליא, שאלמלי עליא לא מתקיימי איתכליא". למדנו, שהעלים זנים את הפירות ושומרים עליהם. אכן, אם זה תפקידם היחיד של העליון, מוכרח הדבר שיקדמו העליון לפירות, שבשעת חנטת הפרי יהיה ניזון ונשמר על ידי העליון הסובבים אותו. ואכן כך הוא בכל העצים – עליהם קודמים לפרים. ואם ימצא אילן שיהא פריו קודם לעליו, על כרחך שלא נטפלו עליו לפרי, לזונו ולשומרו, אלא יש להם תפקיד בפני עצמו – להצל.

כפי הנראה פירות האילן הם המשל למצוות ועלי האילן הם המשל לתורה. ומדוע? כי במבט הפשוט, התלמוד הוא האמצעי אל המעשה כדרך שהעלים הם האמצעי אל הפרי. בכל האילנות קודמים העלים לפירות, והנמשל לזה הוא שבשאר הדתות ומערכות המשפט תכלית לימוד וידיעת התיאוריה היא רק כדי לשמור ולעשות. ואילו תורתו של הקב"ה נמשלה לתפוח שפריו קודם לעליו, כדי לרמז על כך שהלימוד והידיעה שנמשלו לעלים יש להם תכלית וענין בפנ"ע, לא רק לאפשר את קיום המצוות. "כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי". סתם עצי פרי לא נועדו לצל כי אם לפירות, ואילו התפוח – בצלו חמדתי וישבתי; יש לעליו גם תכלית בפנ"ע. הרי זה מקביל ממש להקדמת "נעשה" ל"נשמע" המוכיחה על תכלית עצמית לשמיעה, לא רק כדי לאפשר את העשיה. [אך צ"ע, כי ה"תפוח" (הכוונה לאתרוג – תוס') המוכר לנו, אינו רב עלים ואינו משמש לצל יותר משאר אילנות].

מאמר ו'

נעשה ונשמע – כאדם וכישראל

א. שבת פ"ח. – "דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי שרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע." עכ"ל.

הקשה בספר בית-הלוי, וקדמו הרי"פ ב"עין-יעקב: אם מעלתם של ישראל היא ההקדמה של ה"נעשה" ל"נשמע", הלא ההקדמה אחת היא, ולמה זכו לשני כתרים? ואם זכו לשני כתרים כנגד שתי האמירות – אמירת ה"נעשה" ואמירת ה"נשמע" – למה נזכרה ההקדמה? אין זאת אלא שדוקא על ידי הקדמת ה"נעשה" ל"נשמע" נעשו ב' אמירות אלו ראויות לב' כתרים, ואילולא ההקדמה לא היתה אחת מהן ראויה לכתר. אלא שדבר זה צריך ביאור, כמובן. כדי לישב את הקושיה הקדים ביה"ל את דברי הזוה"ק: "נעשה – בעובדין טבין, ונשמע – בפתגמין דאורייתא", וגם הביא סייעתא לדברי הזוה"ק שקבלת ה"נעשה" היא על קיום המצוות וקבלת ה"נשמע" היא על תלמוד תורה, ממה שאמרו במדרש תנחומא פר' תצוה שכאשר אמרו ישראל בסיני "נעשה ונשמע" שלח הקב"ה לכל אחד מישראל שני מלאכים והיה האחד חוגר לו זיינו (כנגד העשיה) ואחד נותן לו עטרה בראשו (כנגד השמיעה). על פי זה פירש, כי אילולא שקדם ה"נעשה" ל"נשמע" – אילו היו אומרים "נשמע ונעשה" – היה מתפרש ה"נשמע" כמבוא וכהכשר ל"נעשה", ולא כקבלת התלמוד כענין וכערך בפני עצמו. רק מכיון שהוסיפו לומר "נשמע" אחר ה"נעשה", ובכלל ה"נעשה" כבר נכללה קבלת התלמוד המביא לידי מעשה, כי אם לא ידעו איך יעשו, הסדר הזה גילה והוכיח שהם מקבלים עליהם את לימוד התורה כתכלית בפני עצמה. נמצא, שדוקא על ידי ההקדמה זכה גם ה"נשמע" לכתר.

אך לא נתבאר בדברי בית-הלוי מדוע קבלת התלמוד וקבלת המעשה ראויות לשני כתרים, הלא כתר איננו תמורה או שכר אלא שהוא מורה על היות לבוש-הכתר נבדל במעלתו מן האחרים, מדוע יהיה מספר הכתרים כמספר הקבלות?!

ב. לענ"ד יש לפרש כך: ישראל נבדלים משאר האומות בכפליים. אנחנו איננו סתם "אדם" אלא סוג מיוחד ומעולה הקרוי "ישראל" (מלשון שררה) שהכוזרי החשיבו כסוג בפני עצמו – דומם, צומח, חי, מדבר, ישראל. ואילו אומות העולם, לא רק שאינם "ישראל" אלא אף בגדר "אדם" אינם, וכמ"ש ביבמות ס"א. "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם –

אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם". התורה שהציע הקב"ה לאומות העולם, ולא רצו לקבלה, היא "ספר תולדות אדם" לשמור ולעשות תרי"ג מצוות כדי להיות "אדם" השומר על צלם אלקים. וכן מפורש בדרך-ה', שאילו היו אומות העולם מסכימות לקבל את התורה היו חוזרות למדרגת אדם. ואילו התורה שנבחרו אליה ישראל, לדעת אותה ולהדבק לקב"ה על ידה, היא "ספר הברית", ומעולם לא היתה הוא-אמינא שיכרות הקב"ה ברית עם אומה אחרת, כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו. נמצא שבמעמד הר סיני, נתעלו ישראל הן למדרגת "אדם" (שהרי אפילו העכו"ם היו זוכים למדרגה זו אילו הסכימו לקבל את התורה) והן למדרגת "ישראל" ("ישראל" ר"ת – יש ששים ריבוא אותיות לתורה). ואכן אמרו בכריתות דף ט'. – שהפכו ישראל בהר סיני להיות "בני ברית" – במילה וטבילה וקרבן. הברית הזו היא להיות עם סגולה, וכמ"ש: והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". כדי להיות "אדם" צריך **להתנהג** כראוי, כדי להיות "בן-ברית" צריך **קרבת-דעת** עם האוהב-האהוב. עכשיו נבין היטב מדוע אמירת "נעשה" ואמירת "נשמע" – בסדר הזה וכמ"ש ביה"ל – מורות על שתי מדרגות וראויות לשני כתרים. ה"נעשה" שומר על מדרגת "חביב אדם שנברא בצלם" ואילו ה"נשמע" הוא תנאי למעלת "חביבים ישראל שנקראו בנים למקום". לכן כאשר הקדימו והכריזו ישראל "נעשה ונשמע" זכו לשני כתרים.

ג. איתא בחז"ל שתורה ניתנה לישראל בזכות אברהם שנקרא אדם. ז"ל השמו"ר פר' כ"ח – "אמר הקב"ה למשה: לא ניתנה לך תורה אלא בזכות אברהם, שנא' – לקחת מתנות באדם, ואין אדם האמור כאן אלא אברהם, שנא' – האדם הגדול בענקים". מאידך נקראת התורה "ספר-הישר" (ע"ז כ"ה) וכן האבות נקראו "ישרים" (שם) וזה מורה שתורה ניתנה בזכות היות אברהם "ישר" (והוא נקרא "ישראל" – עיין רבנו בחיי פר' ויגש מ"ו, ח'). ובפשטות הכל דבר אחד, כי "אלקים עשה את האדם ישר". דמיונו של האדם לקב"ה – על שם הדמיון הזה הוא קרוי "אדם" – הוא בישרותו המכוונת אותו כלפי בוראו לבטל את דעתו ורצונו לדעת ורצון האלקים.

אך על פי הנקנה באמירתנו אפשר שהכוונה היא לשתי מדרגות, זו למעלה מזו. "תורת האדם" שהסכימו ישראל לשמור ולעשות מכח האדם הגדול בענקים אשר השריש בהם את הנכונות **לקיום מצוות התורה**. ו"תורת ישראל" שהסכימו ישראל להגות בה ולדעתה מכח הישרות אשר הורישו להם אבותיהם הישרים שנקראו ישראל, ישרות הנצרכת ביותר **לעסק התורה וקביעת הלכותיה**.

ואמנם, המעיין היטב ימצא אצל אבינו הראשון שתי תקופות אשר ראויות להחשב שתי קומות בהן נתעלה על בני דורו. בנסיון אור כשדים בדור הפלגה נתרומם למדרגת "אדם" מכל בני האנושות, ועל שם זה נקרא "האדם הגדול בענקים" (עין ב' פר' י"ד). ובברית המילה נתנוצצה והתחילה בו מדרגת "ישראל", ועל זה אמרו בחגיגה ג'. "אברהם היה תחילה לגרים". והבן.

נוכיח את דברינו.

ד. האדם הגדול בענקים:

"רבי ברכיה פתח: אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו' (שה"ש ח', ח') במה הכתוב מדבר? באברהם שהשליכו נמרוד לתוך הכבשן. קטנה – שעדיין לא עשה לו הקב"ה נסים וכו' מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה – ביום שאמר נמרוד להשליכו לכבשן האש. אם חומה היא – אם נותן נפשו כחומה זו שהיא עומדת בפני מלחמות הרבה, נבנה עליה טירת כסף – אלו ישראל שקראם הכתוב כנפי-יונה נחפה בכסף וכו' אמר אברהם: אני חומה – למסור נפשי על קדושת שמך וכו' אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום – שיצא בשלום מן הכבשן". עכ"ל המדרש תנחומא לך-לך (ב').

מבואר במדרש שנסיון אור-כשדים היה העמדת החומה שעליה תיבנה בהמשך "טירת כסף – אלו ישראל". לענ"ד זהו הנסיון שהעמיד את מדרגת ה"אדם" של אברהם. כי מהו מותר האדם על הבהמה והחיה? הדעת! וכמ"ש רש"י: "נעשה אדם וגו' כדמותנו – להבין ולהשכיל". ומהי הדעת שבלעדיה לא תתכן שום דעת? האמונה! איתא ב"תנא דבי אליהו", שמותר האדם מן הבהמה הוא שהאדם מברך והבהמה אינה מברכת, ובוודאי אין כוונתו למצות ברכה, כי מה נשתנתה מצות הברכה משאר מצוות שתבדיל דוקא היא בין אדם לבין בהמה, אלא הכוונה היא לאמונה הבאה לידי ביטוי בכל ברכה. ובמדרש תנחומא סוף חומש דברים קראו לרשע "מת" לפי שאינו מברך, והיינו כנ"ל, כי מבחינת איכות החיים של אדם שיש בו דעת כמלאכים – חסר הדעת חשוב כמת, ואין לך חסר דעה יותר מזה שאיננו מאמין. כאשר נתבררה דעת-אמונתו של אברהם עד כדי מסירות נפשו עליה – נקבעה מדרגתו כ"אדם". בסגנון אחר: מותר האדם מן הבהמה הוא שליטת דעתו על רצונותיו, ומכיון שרצון החיים הוא החזק ביותר שבין רצונות האדם – כל אשר לאיש יתן בעד נפשו – ויתור על הרצון הזה מתוך דעת של אמונה ביחוד ה' הוא מותר האדם על פני בעלי החיים. בנסיון אור-כשדים זכה אברהם לראשונה שיתגלה עליו הקב"ה בנס גלוי, כמפורש במדרש הזה, ועל ידי זה נתחזקה דעתו-אמונתו וקומת האדם שבו. מסיבה זאת קרוי הנסיון הזה "יום שידובר בה" – יום השידוך עם הקב"ה. ה"שידוך" אינו נישואין, אף

לא קידושין, הוא הקומה הראשונה שעל גבה יִבְנֶה בהמשך הקשר שבין האיש לאשתו. אף "אור כשדים" היה הכנה של מדרגת "אדם" אשר תאפשר להעמיד על גבה את מדרגת "ישראל".

וכמה מתאימים הדברים לאמור במסכת ע"ז ט'. – "תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים – תוהו, שני אלפים – תורה, שני אלפים – ימות המשיח וכו'. שני אלפים תורה מאימת? וכו' אלא מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' (ומתרגמין: דשעבידו לאוריינתא) וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי שנין הוה (הוסיפם על אלף ותתקמ"ח שהיו בידך כשנולד אברהם – הרי אלפיים תוהו)". עכ"ל. באיזו תקופה בחיי אברהם התחיל ה"אוף-טון" של "הנפש אשר עשו בחרן"? דבר זה נוכל ללמדו מדברי הרמב"ם פ"א מהלכות עכו"ם – "כיון שנגמל איתן זה (אברהם) התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה, והיה תמיה: היאך אפשר שהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו? כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם, ולבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו וכו' **ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו**. כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובתו על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושובר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם וכו' כיון שגבר עליהם בראיותיו ביקש המלך להורגו ונעשה לו נס. ויצא לחרן וכו'". עכ"ל הרמב"ם. ובפרקי דר' אליעזר פרק כ"ו מבואר שקודם שהשליכו את אברהם לכבשן האש נתנוהו בבית האסורים עשר שנים, נמצא שכאשר יצא מכבשן האש היה בן למעלה מחמישים שנה! ואז התחיל להפיץ את האמונה אשר זכה לדעת. ואז נסתיימו אלפיים שנות תוהו. עולם חסר "אדם" הוא עולם של "תוהו", כי אדם תוהו ותמה מה תכלית יש לעולם שכזה (ולכן רק יום הששי לבריאת העולם קרוי – "היום הרת עולם", "זה היום תחילת מעשיך" – כי בו נברא האדם). ומדוע דוקא משעה שהתחיל לקרב אחרים לאמונה נקרא ונחשב אברהם לאדם? כי האדם לא לעצמו נברא. ז"ל הגה"צ ר' יצחק מוולאזין זצ"ל בהקדמתו לנפש-החיים – "כה היה דברו אלי תמיד, שזה כל האדם, לא לעצמו נברא רק להועיל לאחרני ככל אשר ימצא בכחו לעשות", והשווה את דבריו ללשון הרמח"ל בראש דעת-תבונות: – "היסוד הראשון שעליו עומד כל הבנין הוא – שרצה הרצון העליון שיהיה האדם משלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו". עכ"ל. על אדה"ר קודם החטא אמר הקב"ה (מדרש קהלת פ"ז) "כל מה שבראתי בשבילך בראתי", וכשחטא בעץ

הדעת נשארו האמצעים בלא תכלית, עד שבא אברהם הקרוי "אדם" ונתן משמעות לעולם. והיה זה בשנת אלפיים, שזה שליש מתוך שית אלפי שנים, כי כדרך שדיניה של התבואה נקבעים בשעת "הבאת שליש", וכן עובר ניכר לשליש ימיו, כן גם העולם יצא במידת מה מן הכח אל הפועל באותה שעה.

בספר "אור גדליהו" – התייחס אל העובדה שסיפרה התורה על מותו של תרח בטרם שסיפרה על חייו של אברהם בנו, שלא לפי הסדר ההסטורי של הדברים. ופירש כך: "אין הפירוש שהתורה באה חס ושלום להערים כאילו מת תרח קודם יציאת אברהם מחרן, רק הביאור הוא שאצל אברהם היה נחשב תרח למת, שאברהם לא היה לו שום קשר עם תרח, רק היה התהוות מציאות חדשה שאין לה שייכות עם תרח וכו' ומציאות הזאת של אברהם נתהוותה בעת שהשליכו נמרוד לכבשן האש, שבאותה השעה עבר אברהם מבן-נח למציאות חדשה, מציאות שאין לה שייכות עם העבר שלו, והכל היה תלוי באותה השעה – מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה – אם ישליך עצמו לתוך כבשן האש וכו'. ובספרים הק' איתא שבכבשן האש נעשה אברהם כעין בריה חדשה, שהאש צרפו ויצר אותו מחדש וליבן אותו מכל הפסולת שנמצא בתוכו מתרח אביו וכי האדם יסודו מעפר, נמשל כחרס הנשבר, וכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם עד שיכניסנו לכבשן האש, כיצירתו הראשונה". עכ"ל. והם הם דברינו.

המעין בספר דרך ה' (ח"ב, פ"ד אות א' – ג') ימצא שם כדברינו, שכבר בדור הפלגה – הוא דורו של נמרוד הרשע – נקבע אברהם כשורש למדרגת "אדם" של אדה"ר קודם החטא. ומפורש שם שבזמן שנקבע אברהם להחשב "אדם" בו בזמן נדחו בני דורו, דור הפלגה, מלהחשב אדם. ואכן בא הדבר לידי ביטוי במה שאיבדו אז את מותר אדם מן הבהמה, כי מסופר בסנהדרין דף ק"ט שדור הפלגה נענשו בשלשה עונשים: נעשו קופים ורוחות ושידין ולילין, הפיצם ה' על פני כל הארץ, כלל ה' את שפתם; ואם תעיין תבין שכל אלו הן איבוד צורת אדם ותכונותיו. ובפרקי דר"א מסופר שבדור הפלגה עשה הקב"ה גורל עם המלאכים ועלו ישראל וארץ ישראל לחלקו של הקב"ה. ופשוט הדבר שגם זה נובע ממה שדוקא אברהם, אביהם של ישראל, נתעלה אז למדרגת "אדם". כי האדם הוא התכלית והוא מתייחס לקב"ה, וה"אינס קרויים אדם" הם אמצעים לכן הם מתייחסים למלאכים, והבן.

ד. תחילה לגרים:

ז"ל הרמב"ן סו"פ אמור (בענין המגדף) **"כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל ובגויים לא יתחשבו, וכמו שאמרו בעשו (קידושין י"ח). 'ודילמא ישראל מומר שאני' (ולא**

היה דין הנולד מגוי הבא על ישראלית לילך אחר הזכר, אלא ולדה כמותה כדין ישראל).
 עכ"ד. ובאמת ברבנו בחיי (ויגש מ"ו, ח') הביא מדרש המוכיח מפסוקים שאף אברהם
 ויצחק נקראו "ישראל", כדברי הרמב"ן כאן. וצריך לפרש, שמה שנקרא דוקא יעקב בשם
 "ישראל" בפר' וישלח, זו מדרגה נוספת המורה על כך ששוב לא תפקע הישראליות הזו
 לעולם, וכמ"ש: "ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא", בעוד שה"נחשבו ישראל" מכח ברית
 המילה יכול היה לפקוע, כמו שמצינו אצל עשו שהמיר וחזר להיות "בן-נח". והבן.

ומסתברים דברי הרמב"ן, שהרי הנכנס לברית נימול וחורט בבשרו אות ברית קדש
 אשר נועדה להבחין בין יהודי לבין גוי, כמו כן אברהם – בעת שנישאו הקב"ה למדרגת
 ישראל צווהו לחתום בבשרו את סמל הזיהוי היהודי. ומאז הוא נחשב "אב המון גויים",
 והוא קרוי "אברהם" שאותיותיו שוות לאותיות "הבראם" – כמו שדרשו חז"ל עה"פ "אלה
 תולדות השמים והארץ **בהבראם**" – כי מדרגת ישראל היא סיבת קיום העולם ותכליתו
 (ברכות ל"ב:).

הנני מצטט מספרי "קדוש ונורא שמו" קטע אשר יוכיח שמדרגת "ישראל" שנוסדה
 בברית המילה אינה רק החזרת מדרגת "אדם" ליושנה אלא קומה נוספת שנבנתה על גבה.

"אמר (אברהם אבינו) אם חביבה היא המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון?
 א"ל הקב"ה לאברהם: דייך אני ואתה בעולם, ואם אין אתה מקבל עליך למול – די לעולמי
 עד כאן". עכ"ל הב"ר פר' מ"ו. והוא פלא, כי אברהם לא התנה את הסכמתו למול בתירוץ
 על שאלתו, ולמה הוצרך הקב"ה לאיים עליו – "ואם אין את מקבל עליך למול די לעולמי
 עד כאן"? וגם מהי ההקדמה "דייך אני ואתה בעולם"? ובעיקר צ"ב: מה ענה הקב"ה
 לאברהם על שאלתו? כל זה סתום וחתום.

כך נראה לפתוח סתימה זו.

הקב"ה אומר לאברהם: "התהלך לפני **והיה תמים** ואתנה בריתי ביני ובינך וגו'". הוי
 אומר שבהעדר המילה אברהם הוא בעל-מום, בלעדיה אי אפשר להתהלך לפני האלקים
 וא"א לזכות לקשר של קיימא אתו – "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריד". אברהם אבינו
 עדיין אינו מודע לכך שמשעת המילה נוצרת בבריאה דרגה חדשה ששמה "ישראל", והוא
 חושב את עצמו כחוליה נוספת בשלשלת דורות האנושות שהחוליה הראשונה בה היה
 אדם הראשון. ועל כן הוא מקשה קושיה עצומה: אם המילה היא חשובה (חביב פי'
 "חשוב" בלשון חז"ל) עד כדי שהערל הוא בעל מום, איך יתכן שהמילה תצטרף לקומת
 המין האנושי רק אחרי עשרים דורות? צפורנים ושערות יכולים להופיע בשלב מאוחר
 יותר של החיים, אבל האברים שהנשמה תלויה בהם נמצאים למן ה"ראשית". ואם

מופיעה ה"ברית-מילה" בקומת מין "אדם" רק בשלב מאוחר, על כרחך שאין היא מעצם הקומה אלא תוספת חיצונית, מעלה שהיא בבחינת "מותרות". זו היתה קושייתו של אברהם. תשובתו של הקב"ה היתה שהמילה היא אכן חביבה, ומוכרחה על כן להיות מן הראשית. ואמנם כן הוא, אך הראשית היא בשעה שנצטווה אברהם על המילה. למן הרגע שימול את עצמו תתייסד מדרגת ישראל שהיא תכלית הבריאה. [בראשית ברא אלקים וגו' – בשביל ישראל שנקראו ראשית".] זהו שאמר לו הקב"ה "דיך אני ואתה בעולם", ר"ל – אתה הוא תכלית הבריאה, וכל השאר אינם כי אם אמצעים ומכשירים, והתכלית ביחס לאמצעים היא "סוג" בפני עצמו. והראיה על כך וולא איום) ש"אם אין את מקבל עליך למול די לעולמי עד כאן" – כי עולם חסר תכלית אין לו זכות קיום. עם כניסתו של אברהם בברית המילה נוצר סוג אדם אחר שלגביו המילה היא אבר שהנשמה תלויה בו, ומראשית הוייתו של ה"מין" הזה הוא אכן "בן-ברית".

1. ויעוין רש"י בראשית א', ז': "ויהי האדם לנפש חיה – אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתווסף בו דעה ודיבור". למדנו מדבריו שהדעה והדיבור הם סממני מותר האדם מן הבהמה והחיה. נוכל לומר, שבענין ה"דיבור" נשתנה אברהם מבני דורו – דור הפלגה – בעת שבלל הקב"ה את שפתם ושוב לא היתה "שפה אחת" של לשון הקודש. יש כאן איבוד מדרגת ה"מדבר" מלשון עצמותית המגדירה כל מוגדר לאמיתו ללשון הסכמית הקרובה לשפת בעלי-חיים. ואילו במעלת ה"דעת" נתעלה מבני דורו מעת שבא אברהם בברית המילה, כאמור בתשובת רעק"א (מ"ב) שמילת ערלת הבשר היא מבוא להסרת ערלת הלב להכנס לחדרי תורה. [וישים לב שהדיבור בלשון הקדש לא נתחדש אצל אברהם אלא נשמר כהמשך לאדה"ר, ואילו הדעת הזו נתחדשה בו על ידי ברית המילה. והוא אשר אמרנו שהיו שני שלבים בבנין קומתו של אברהם: קומת אדם וקומת ישראל.]

ומן הראוי להתבונן, שהן מדרגת "אדם" והן מדרגת "ישראל" – זכה בהם אברהם על ידי ש"המית" את עצמו. בכבשן האש – כפשוטו. בברית המילה – כמדרשו, שהרי אמרו בגיטין נ"ז: "כי עליך הורגנו כל היום – זו מילה" (זימנין דמיית). ותוכן הענין הוא, שא"א לאילן לצמוח מן הזרע אלא אם כן נרקב הזרע, כי האילן אינו תוספת על גבי הזרע אלא "פנים חדשות באו לכאן", וכמו כן מדרגת אדם ומדרגת ישראל היו בבחינת "יש מאין" כלפי מציאותו הקודמת של אברהם.

ז. נחזור על הראשונות.

הקב"ה הציג לכל האומות את התורה, והכוונה היא לקיום המצוות שבשביל לקיימן צריך ללמוד ולדעת איך ומה לעשות ולחדול. זה הוא התלמוד המביא לידי מעשה, הוא קרוי "תורה" מפני שהוא מורה מה לעשות, אך בעצם הכוונה ל"חוקים", כנשים דידן. [אין שום דוחק בדברינו שמתן תורה לגויים פירושו רק דרישה לקיום מעשי של "מצוות", ואעפ"כ אביא ראיה לכך שקיום המצוות קרוי "תורה" מע"ז דף ג'.. הגמ' דנה שם אם גוי המקיים שבע מצוות בני נח (ועיין תוס' ד"ה "שאפילו") מקבל שכר. והוכיחה הגמ' שהוא מקבל שכר עליהן מברייתא – "היה ר"מ אומר: מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, תלמוד לומר – אשר יעשה אותם האדם וחי, כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן-גדול". עכ"ל. הרי להדיא שאעפ"י שהנושא הוא קיום מצוות, ואף הפסוק איירי בעשיה, קרא לזה ר"מ בברייתא "עוסק בתורה".] המצוות הללו "אשר יעשה אותם וחי בהם" הן המחיות את מקיימן חיים של אדם. אומות העולם שסירבו לקבלה אינם קרויים אדם, ישראל שקיבלו תרי"ג מצוות מכח זכות אביהם האדם הגדול בענקים – הם הקרויים אדם. זוהי תורת ה"חביב אדם שנברא בצלם", תורת העבדים, תורת ה"נעשה".

אך חוץ ובנוסף לחוקי מצוות תורת האדם בחר הקב"ה בישראל, קראם בנים, כרת עמם ברית ונתן להם את תורתו, להיות עוסקים בה מבררים ומלבנים את דעת אביהם, מחדשים ודופסים את צורת ספר הישר. זוהי תורת ה"חביבים ישראל שנקראו בנים למקום", תורת ה"נשמע".

וכשהכריזו ישראל נעשה ונשמע, והקדימו נעשה לנשמע, נקשרו להם שני כתרים על שום שתי המדרגות שנתעלו בהם על שאר אומות – כתר האדם וכתר ישראל. [אגב, על פי דברינו פשוט הדבר שיש להקדים "נעשה" ל"נשמע", כי מדרגת "ישראל" נבנית על גבי מדרגת "אדם".]

לכשתמצי תאמר, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, שעליהן נאמר – "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" – הן כנגד שתי המדרגות ושני הכתרים הללו. אלא שכדי לבאר את אמירתנו צריך להגדיר מהי תורה שבכתב ומהי תורה שבעל-פה, ואין כאן מקום להאריך.

מאמר ז'

לבבתי אחותי כלה

א. שבת פ"ח: "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מאי דכתיב – לבבתי אחותי כלה לבבתי באחת מעיניך? בתחילה באחת מעיניך, לכשתעשי בשתי עיניך. (פרש"י: לבבתי – קרבתני, בתחלה – בקבלה שקבלתם – אחת היא אצלכם, ולבסוף – כשקיימתם – שתיים יש). עכ"ל.

גמ' זו קשה להבינה, אך זכה מרן ביה"ל לכוון לאמיתה, על פי פי' הידוע במעלת הקדמת נעשה לנשמע. וכפי הנראה החשיב מאד את דבריו אלו, עד שמכל דרושיו ופירושו הנפלאים והמתוקים בחר בדבריו אלו לעמוד בשער ספרו שו"ת בית-הלוי.

הריני מעטר את ספרי במאמרו, מלה במלה.

מסכת שבת – דרש ר' סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ס' ריבוא של מלאכי-השרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, א' כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. ויש להבין אומרו בשעה שהקדימו, ולא אמר בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע, ומוכח דרך ע"י ההקדמה זכו להני שני כתרים, ויש להבין היאך תלוי בהקדמה.

והנראה לי, ויובן גם כן למה אמרו ישראל נעשה ונשמע ולא נשמע ונעשה. דהנה איתא בזוה"ק – נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא, הרי דנעשה הוי קבלה על קיום המצות ונשמע הוי קבלת לימוד התורה הקדושה. והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, האחד – כדי לידע היאך ומה לעשות, ואם לא ילמוד היאך יקיים, ולא עם הארץ חסיד, וגם הנשים שאינן מחויבות בלימוד התורה מכל מקום מחויבות ללמוד במצות הנוהגות בהן, וכמו דאיתא בב"י ס' מ"ז בשם הרוקח דמשום הכי מברכות ברכת התורה. אמנם באנשים יש עוד מעלה אחרת על הנשים, דנשים בלימודם אינן מקיימות שום מצות עשה, רק הוי מבוא לקיום המצוות, ונמצא דהלימוד אצלן הוי מבוא להתכלית שהוא קיום המצוות ולא הוי תכלית בעצמו, אבל באנשים הוי הלימוד גם מצות עשה בעצמו וכמו הנחת תפילין וכדומה. ונמצא הוי ב' בחינות: מבוא להמצוות וגם תכלית בפני עצמו. וזהו דאיתא במנחות דף צ"ט: שאל בן-דמא בן אחותו של ר"י את ר"י – כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת אריסטו, א"ל: צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה, דהחויב דהוי משום קיום המצות הא כבר יצא בו כיון שידוע כל התורה כולה היאך לעשות, דדבר הנעשה לאיזה תכלית אין לו להמשך יותר מכפי הצורך לאותו התכלית המבוקש.

ורק מ"מ חייב מצד עצם המצוה של תלמוד תורה. והנה אם היו אומרים ישראל נשמע ונעשה לא היה במשמעות קבלתם רק עול מצוות, אלא שמוכרחין ללמוד קודם כדי שידעו היאך לעשות, והיה נשמע נמשך ומבוא לנעשה ונעשה הוי תכלית והיה רק קבלה אחת. ומשום הכי אמרו נעשה, ומובן מאליו שמוכרחים ללמוד מקודם, ואח"כ אמרו נשמע, ונמצא שהיו נשמע תכלית מצד עצמו ג"כ, דגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשיה ג"כ ילמדו מצד עצמה. ונמצא ע"י ההקדמה נעשה ב' קבלות של ב' תכליתים – עול מצוות ועול תורה. וזהו שאמרו בשעה **שהקדימו**, והוי ב' קבלות עול מצוות ועול תורה, ירדו ששים ריבוא מלאכי השרת וקשרו לכל א' מישראל ב' כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, דע"י הקדמה זכו לב' כתרים.

ובזה נבין מה דאיתא בשבת שם – א"ר שמואל בר נחמני אר"י: מה דכתיב לבבתי אחותי כלה לבבתי באחת מעיניך, בתחילה באחת מעיניך לכשתעשי בשתי עיניך. ומאמר זה נעלם לנו פירושו הפשוט. ולדברינו יובן דקאי על מאמר נעשה ונשמע דאיתא בסוגיה שם. דהנה במס' כתובות דף קי"א – אר"א: עמי ארצות אינם חיים, א"ל ר' יוחנן לא ניחא למרייהו דתימא הכי, כו' א"ל מקרא אני דורש כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו וכל שאינו משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו, כיון דחזיה דקמצטער א"ל רבי מצאתי להם תקנה מן התורה – ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום, וכי אפשר לדבוקי בשכינה וכו' אלא כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטי' לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו דבוק בשכינה. והנראה להסביר, דבתחילה אמר ליה דעם-הארץ לא יחיה לעתיד לבוא כיון שאין לו אור תורה, אע"ג דמקיים שארי מצוות, מ"מ הא קיימא לן תשמישי מצוה נזרקין ורק תשמישי קדושה נגנזין, דדבר שנשתמש בו קדושה נתקדש אותו הדבר לעולם וגם אח"כ שנפסק אותו התשמיש מ"מ נשאר הדבר בקדושתו, ותשמישי מצוה מיד שנגמרה המצוה פסקה הקדושה מהחפץ. ומשום הכי הת"ח גופו הוי תשמיש קדושה שעוסק בו בתורה, ומשום הכי גם לעתיד נשאר הגוף בקדושתו, ואותו הקדושה שבגוף מחיה אותו לעתיד לבוא וכמאמר הכתוב כי טל אורות טלך, דהאור דהיינו התורה שנקראת אור, כדכתיב ותורה אור, הוי טלך – היינו טל של תחיה. אבל ע"ה אע"ג דקיים מצוות הוי גופו רק תשמיש מצוה ולא נשאר בגופו שום רושם קדושה שיחיה על ידי זה, וזהו שאמר אינם חיים, דודאי מקבלים שכר טוב על המצוות בעולם הנשמות אבל עצם הגוף לא יחיה לעתיד לבוא. ואי דהא גם הם מחזיקים להת"ח – הוי סלקא דעתך דלא מהני, וכמבואר במס' מגילה דף כ"ז: אמר רבא – מריש הוא אמינא האי כורסא תשמיש דתשמיש הוא, כיון דחזאי דמנח ס"ת עליה אמינא תשמיש הוא, הרי תשמיש דתשמיש דקדושה לא חל עליו שום קדושה, וא"כ הא

הת"ח הוי תשמיש קדושה והמחזיקו הוי תשמיש דתשמיש, דאע"ג דהוי מצוה גדולה להחזיק ת"ח מ"מ לא חל עליו קדושת התורה. וזהו שאמר מצאתי להם תקנה מן התורה ואתם הדבקים בה' וכו' – דכל המהנה ת"ח מנכסיו כאלו דבק בשכינה דהוי תשמיש קדושה ולא תשמיש דתשמיש, ועי"ז חיים כולכם היום דנשארו בקדושתם לעולם ויחיה לע"ל. ועי' בסנהדרין דף צ' דהאי פסוק של ואתם הדבקים נדרש על תחית המתים לע"ל, עיין שם, וידעין מיניה דגם המהנה יחיה לע"ל, וכמאה"כ עץ חיים היא למחזיקים בה. והטעם לזה, דהת"ח לא הוי בבחינת תשמיש קדושה רק בבחינת עצם הקדושה, וכמו דמבואר באו"ח סי' מ"ג דהקלף שכותבין עליה ס"ת לא הוי תשמיש קדושה רק עצם הקדושה, וכמו כן הת"ח הוי גופו הקלף של תורה שבע"פ וכאמר הכתוב כתבם על לוח לבך.

ובזה נוכל לפרש הא דאיתא בחגיגה דף ה' – ר' אידי בר"י הוי רגיל דהוי אזל תלתא ירחא באורחא וחד יומא בבי רב, פי', שביתו היה רחוק מבית-המדרש מהלך שלשה חדשים, והווי קרו ליה בר בי רב דחד יומא, כו' נפק ר' יוחנן ודרש: ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון, וכי ביום דורשין אותו ובלילה אין דורשין אותו? אלא לומר לך – כל העוסק בתורה יום א' בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה. ובעין יעקב הגירסא כל העוסק בתורה יום א' בשנה **לשמה** מעלה עליו הכתוב כו'. והענין, דקיי"ל בתשמישי קדושה דהזמנא לאו מילתא, ובעצם הקדושה הוי הזמנא מלתא, והת"ח הוי בבחינת עצם הקדושה, ומשום הכי אמרו כל המקבל עליו עול תורה פורקין ממנו עול דרך-ארץ, דמיד שקיבל עליו עול תורה נתקדש גופו בקדושת התורה. רק זהו דוקא בלומד תורה לשמה, אבל הלומד שלא לשמה, אע"ג דאמרו לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, מ"מ הא מצד עצמו לא מהני רק הוי הכנה לבוא לעצם המבוקש דהיינו שיבוא לשמה, וא"כ הא לא הוי עצם הקדושה והוי רק בחינת תשמיש, ובו לא הוי הזמנא מילתא ולא מהני הקבלה. וזהו דדרש ר"י על עובדא דר' אידי דהיה ליה הכנה כל השלשה חדשים בהליכה לבית-המדרש, דהוי כאלו עסק כל השנה כולה, דגם הקבלה מהני, דמיד שמקבל עליו חל עליו הקדושה של התורה. וזהו דדרש ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון – דגם ביום א' סגי אם כל השנה כולה הוי הכנה והזמנא לאותו יום, והיינו דוקא אם דעת דרכי יחפצון דהיינו לשמה ומהני הקבלה.

והנה המג"א כתב בסי' מ"ב דבמצוה ודאי הזמנא לאו מילתא, וזה פשוט וברור דהא אפי' אם נשתמש בו המצוה כיון שנפסק קיי"ל דנזרקין, כל שכן קודם התחלת המצוה דלא חל עליו הקדושה, ורק בעת עשית המצוה חל הקדושה. וא"כ ישראל שאמרו נעשה ונשמע דקיבלו עליהם עול מצוות ועול תורה – מיד שקיבלו עליהם חלה עליהם קדושת נשמע דהיינו התורה, דישאל נתקדשו אז עצם הקדושה. אבל קדושת נעשה הא לא חלה עליהם

בעת הקבלה, רק בעת הקיום של המצוות. וזהו שאמר הכתוב לבבתני אחותי כלה, דקאי על מעמד הר סיני שהיתה בבחינת כלה אז, לבבתני באחת מעיניך. בתחילה – באחת מעיניך, דהיינו שחל עליהם קדושה של קבלת נשמע. לכשתעשי – בשתי עיניך, דאז יחול עליהם גם קדושה נעשה דהיינו הקדושת של המצוה. עכ"ל מרן בית-הלוי.

נראה לי להוסיף על הדברים.

בגמ' שבת דף פ"ח: – "אמר רב חננאל בר פפא: מאי דכתיב – שמעו כי נגידים אדבר? כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרים (לדיבור, שהיה בו ממש ונראה, כדכתיב – רואים את הקולות)". עכ"ל.

איני יודע את משמעות הדברים, ולא באתי אלא לומר שלפי דברי מרן ביה"ל הנ"ל שני הכתרים שקשרו לכל דיבור ודיבור מקבילים ותואמים לכתרים שקשרו לישראל. כי כל דיבור ודיבור יש בו משמעות ל"נעשה" ומשמעות ל"נשמע", שהרי היה כל דיבור והכלול בו היכי תמצוי לעשיה – לדעת מה יעשה ישראל לשמור ולעשות ולקיים את כל הפרטים הנכללים בדיבור ונמשכים ממנו. ומאידך: היכי תמצוי לשמיעה – לעסוק בדעת אלקים הגנוזה בדיבור הזה. והבן.

ומענין לענין באותו ענין, כדאי להזכיר את דברי המהר"ל בהקדמתו לתפארת-ישראל על הפסוק: "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים". "הנחמדים" – לעין השכל שהוא מן הנשמה, ו"מתוקים" – לחיך שהוא מן הגוף. כי מפני שיש לדברי התורה שתי משמעויות – גם "נשמע" וגם "נעשה" – אמר דוד המלך כנגדם: "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים".

מאמר ח'

שמחת עולם על ראש

"דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד מישראל קשרו לו שני כתרים (מזיו השכינה) אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום (כל אחד ואחד נטל כתר אחד) שנא' – ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב וכו' א"ר יוחנן: וכולן זכה משה ונטלן, דסמיך ליה ומשה יקח את האהל (כאילו נכתב את עדים מהר חורב ומשה יקח. לשון אחר: את האהל לשון בהלו נרו והוא היה קירון אור פניו). אמר ר"ל: עתיד

הקב"ה להחזיר לנח, שנא' – ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם – שמחה שמעולם על ראשם". עכ"ל הגמ' שבת דף פ"ח.

א. הקושי בולט לעין, מדוע בקשירת הכתרים היה די במלאך אחד לכל זוג כתרים, ואילו בפריקתם היה נצרך מלאך אחד לכל כתר; ועיין תוס' ד"ה "ירדו".

תירוץ עמוק על קושיה זאת נמצא במאמרו הנפלא של הגר"י העליר, הקרוי "אהל-יהושע". ההנחה שעליה בנוי התירוץ הוא, שמספר המלאכים היה מכוון כנגד מספר האנשים שלהם קשרו ומהם פרקו את הכתרים. מספר האנשים כאילו נשתנה מששים ריבוא למאה ועשרים ריבוא – בחטא העגל – כי כל אדם נחלק, כביכול, לגוף ונשמה. כדי להבין את דבריו היטב עלינו להקדים הקדמה. ביצירתו של האדם נכתבו שני "יודין" – "וייצר ה' אלקים את האדם" – לרמז על כך שמעצם ברייתם הגוף והנשמה הם "שניים"; בהמה ומלאך, שתי יצירות (ילקוט שמעוני). כאשר חטא האדם בחטא עץ-הדעת נתחזק יותר מעמדו של הגוף כעומד בפני עצמו. לעומת זאת כאשר במעמד הר-סיני תוקן חטא עץ הדעת נטפל הגוף לגמרי אל הנשמה, פסקה זוהמתם של ישראל, נעקר מהם יצר-הרע – עד כי נחשבו ונקראו מלאכים, כמ"ש: "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם"; נטפלה הבהמה לגמרי אל המלאך. אך אהה, בחטא העגל שוב בנתה הנפש הבהמית במה לעצמה ונוצר חיץ בין הגשם לבין הנשם הלוחמים זה בזה, והם חזרו להחשב שנים.

עכשיו מובן היטב. כאשר אמרו ישראל "נעשה ונשמע" ונכתרו בתואר "אלהים אתם", נחשב כל אחד מהם לאדם אחד, על כן מלאך אחד קשר לו שני כתרים; כתר ה"נעשה" על ראש גופו וכתר ה"נשמע" כנגד הנשמה שבמוחו. ואלו כאשר חטאו בעגל ונתפצלה אישיותם ונדמית לשנים ירדו ב' מלאכים לפרק מכל איש ישראלי את שני כתריהם, האחד להוריד מעל הנשמה את כתר ה"נשמע" והאחר לפרק מעל הגוף את כתר ה"נעשה".

ב. נראה שלשון "זכה משה ונטלן" האמור כאן, הוא מלשון זוך וזיכוך (כמו זכוכית); נזדכך משה ונטלן. כי היו הכתרים של זיו השכינה (רש"י ותוס') וכדי שהאור הפנימי שמקורו בנשמה הזכה יבקע את מעטה הגוף צריך העור להזדכך ולהפוך לאור. [בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות אור וילבישם" (ב"ר) ופי' המפרשים שהכוונה שכך היה קודם חטא עץ הדעת.] זהו שאמרו כאן "זכה משה ונטלן", נזדכך חומר וקרן עור פניו (פנים מלשון פנים).

האור הזה קרוי במקרא "הוד", כמ"ש בפר' פינחס "ונתת מהודך עליו" ופרש"י: "זהו קירון עור הפנים". ושמעתי דבר נאה בשם הגרמ"ש שליט"א: שורש תיבת "הודאה" כשורש

תיבת "הוד", כי אין נחשב "הודאה" אלא במקום שאפשר לכפור, כידוע. וכשם שבוקע ההוד (האור הפנימי של הנשמה) את מעטה ההסתר של מסך הגוף, כן בוקעת האמת של ההודאה את חשך הנסיבות שאפשרו לכפור בה. והבן.

ג. והנה הכתרים הללו שהיו כתרים של זיו והוד (ועין תוס') קרויים כאן בגמ' "שמחה" וכמ"ש: "עתיד הקב"ה להחזירן לנו, שנא' – ושמחת עולם על ראשם, שמחה שמעולם על ראשם". ויומתק לנו מאד עפי"ז לשון התפילה של שבת: "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו כליל תפארת בראשו נתת לו בעמדו לפניך על הר סיני", כי "פאר" דומה לאור, וקרני האור הם היו תפארתו. מפני שמשה נשאר עבד נאמן ולא חטא בעגל זכה לכתרים שהם כליל תפארת וקרויים שמחה.

ד. אך יש להתפלא, אם אמנם לא חטא משה בחטא העגל ואין לו להפסיד מכתריו שלו, למה יזכה בכתריהם של ישראל, על מה ולמה יגיע לו מה שהיה מגיע להם אילולא שחטאו?!

נוכל להשתמש כאן בדברי ביה"ל פר' נח ז"ל: "ובזה יתבאר היטב מה דאיתא במס' חגיגה (ט"ו) זכה צדיק – נוטל חלקו וחלק חברו בגן-עדן, נתחייב רשע – נוטל חלקו וחלק חברו בגיהנום. ולכאורה אינו מובן, מדוע יהיה זה, שהצדיק יזכה בחלק חברו מה שהוא לא עמל בו? וכן להיפך, מדוע יתחייב הרשע במה שלא חטא בו? אלא שכיון שכל אדם עושה במעשיו טבע-שני לזולתו להיות גם טבע חברו נמשך קצת למעשיו, נמצא לכל אחד יש גם כן חלק במעשה חברו. הרשע בחטאו מגביר התשוקה לרע עד שמגיע קצת ממנו גם לצדיק, וכשהצדיק נכשל לפעמים באיזה חטא הרי יש לרשע חלק גדול בזה החטא והוא היה בעוכריו, יען כי הוא הגביר בו התשוקה. ויכול להיות לפעמים שיהיה לו חלק גדול בהחטא יותר מהצדיק שחטא. להצדיק הרי מענישים בעוה"ז כדי שיהיה נשאר נקי לעוה"ב, ולהרשע הרי אין מענישים בעוה"ז כלל, הרי נשאר על הרשע חלקו בחטאו של הצדיק – בגיהנום. וכן להיפך, הצדיק יש לו חלק גדול במעשים הטובים של הרשע, שעל ידי שהצדיק הגביר התשוקה לטוב נמשך ממנו זו התשוקה קצת גם לרשע ועושה לפעמים טוב. ולהרשע הרי משלמים לו עבור הטוב שעשה בעוה"ז, וכמאמר הכתוב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, ולהצדיק הרי שמור הטוב לעוה"ב. וזהו שאמרו: זכה צדיק נוטל חלקו וחלק חברו בגן-עדן, ובהרשע הוא להיפך. ובזה יתפרש המשנה באבות – ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון. וכבר חקרו: מהו דין ומהו חשבון, ולמה חלקו המשנה לשנים? אלא שהן שתי בחינות, "דין" הוא על המעשים שעשה בעצמו, ו"חשבון"

הוא שמחשבים עמו כמה מהחלקים יש לו במעשיו של חברו, וכמו שנתבאר. עכ"ד הנפלאים.

ובדומה לדבריו נוכל לומר שכאשר הצדיק אשר היה עלול להיות מושפע מן הרשעים עומד בנסיון אשר אשמים בו הרשעים – מן הראוי שיקבל הוא את אשר הפסידו הם בחטאם. [אמנם אין זה דומה בדיוק לדברי ביה"ל].

על פי זה יש לומר שחטאם של ישראל בעגל יצר קושי גם אצל משה, ואפשר שמה שלקח את אהלו והוציאו מחוץ למחנה הוא מזה הטעם שלא תדבק בו ה"אוירה", כי "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך וכו'" (רמב"ם פ"ו מהל' דעות). על כן כאשר נשאר משה זך ונקי מרושם זוהמת חטא העגל מגיע לו על זה שכן. הרי זה מעין "זכה צדיק נטל חלקו וחלק חברו בגן-עדן", כי וידוע הוא שמהות הגן-עדן (שאף הוא בחינת מה של עוה"ב) היא אור ושמחה – "נהנין מזיו השכינה".

אכן יתכן לומר בזה מהלך נוסף, מדוע זכה משה רבנו בכתייהם של כל ישראל.

ז"ל המד"ר פר' כי תשא: בשעה שעשו ישראל את העגל היה משה מפיס את האלקים וכו' אמר משה: ריבון העולם, כך אמרת בסיני – אנכי ה' אלקיך, אלקיכם לא נאמר אלא אלקיך, לא לי אמרת? ואני בטלתי הדיבור?!" עכ"ל. המדרש הזה סתום מאוד, כי הפיוס הזה כפשוטו אינו מפיס אלא מרגיז. האם ניתן בכלל לחשוב שהקב"ה לא דיבר אל כל ישראל אלא רק אל משה? אכן הוא פשוט, נשמת משה רבנו היא שורש נשמות כל ישראל, כנרמז בפסוק "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב", והיא כוללת את כל נשמות ישראל. מעתה יובן המדרש היטב: מכיון שניתנה תורה לכלל-ישראל, ומשה הוא שורש כנסת-ישראל, כל זמן שלא חטא משה רבנו בעגל – לא נחשב הדבר שעברה כנסת-ישראל על הדיברה של "אנכי ה' אלקיך". לשון יחיד האמור כאן אינו למשה-רבנו כאדם פרטי, אלא לכלל-ישראל כאיש אחד בלב אחד, וכלל-ישראל כעם אכן לא חטא בעגל. הרי זה כאילו אשר נותקו עליו ונכרתו ענפיו – אבל האילו עצמו הוא חי ובריא. כי מכיון שמשה לא חטא בעגל נתקיים עדיין הפסוק "אנכי ה' אלקיך" ביחס לכלליותה של כנסת ישראל. זו היתה התנצלותו של משה.

כעין זה יש להבין גמ' במסכת יומא (ג'). "כתוב אחד אומר – ועשית לך ארון עץ, וכתוב אחד אומר – ועשו ארון עצי שטים, הא כיצד? כאן בזמן שישראל עושים רצונו של מקום (נקראת העבודה על שמם) כאן בזמן שאין עושים רצונו של מקום". עכ"ל. אין הכוונה שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום יעשה משה רבנו את הארון בתור יחיד, כי משה רבנו כיחיד אינו תחליף לכלל ישראל, כמובן. אלא הכוונה היא שכאשר אין ישראל

עושים רצונו של מקום ונשרו הפרטים מן הכלל, אזי רק משה רבנו לבדו הוא כנסת ישראל, ולעולם הוא עושה את הארון בתור כלל-ישראל. והבן כי נכון מאד.

והרי לך עוד ראיה ליסוד הזה שמשה רבינו הוא כלל-ישראל. "ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה הראיתיך בעיניך ושמה לא תעבור" (וזאת הברכה ל"ד, ד'). פרש"י: "לאמר לזרעך אתננה הראיתיך – כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב: שבועה שנשבע לכם הקב"ה – קיימה. וזהו 'לאמר', לכך הראיתיך לך, אבל גזרה היא מלפני ששמה לא תעבור, שאילולא כך הייתי מקיימך עוד שתראה אותם נטועים וקבועים בה ותלך ותגיד להם". עכ"ל. הדברים תמוהים וחתומים, הרי משמע מרש"י שכל עוד שאין ישראל נטועים וקבועים בארץ ישראל אין ההודעה לאבות מושלמת, א"כ מדוע נצרך בכלל שמשה רבינו יודיעם, ימתין הקב"ה עד שיהושע יכבוש ויחלק את הארץ והוא יודיע לאבות שקיים הקב"ה את השבועה לזרעם, או ישלח הקב"ה אז מלאך להודיעם, מדוע מוכרח הדבר להקדים את המאוחר, שיראה משה את הארץ ודוקא הוא יודיעם! [אך עיין ברכות י"ט].

אכן נראה לי על פי האמור, שכיון שמשה רבינו הוא "כלל-ישראל", אילולא שראה משה את הארץ לא היה נחשב הדבר שבאו כל ישראל לארץ אף אחר כיבוש וחילוק, שהרי דור דעה מתו במדבר. ראית משה את הארץ נחשבת אף היא כדרגה מסויימת של "ביאה" [עיין רש"י פר' בראשית עה"פ: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי – מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה", ופירושו המפרשים שהכוונה בא בעיניו, בראה והתבוננות]. ורק מכיון ששמה רבינו הכולל בתוכו את כל ישראל "בא" לארץ – בראיתו אותה – נחשב הדבר שנתקיימה השבועה לאבות, והבן.

ושוב מצאתי בב"ר פר' א', אות ד' – "העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה וכו' ר' ברכיה אמר בזכות משה, שנא' – וירא ראשית לו וכי שם חלקת מחוקק ספון". עכ"ל. וכל נבון מבין שאין הכוונה למשה רבינו כפרט, אלא למשה רבנו כ"ראשית" של כלל-ישראל, כ"ראש" הכולל בתוכו את הכל (כמו "נשא את ראש בני-ישראל" וכד').

על דרך זה נראה לי לומר ששמה רבינו נטל את כתריהם של ישראל, מפני שרק הוא נשאר ה"כלל-ישראל" שלא חטא בעגל. [הרי זה כתרומה שהופרשה ושייכת לשבט הכהונה, ואח"כ מתו כל הכהנים חוץ מאחד, שהתרומה שייכת לו מפני שהוא השבט]. לכן זכה משה לכתריה של כנסת-ישראל כולה. וכאשר יחזרו ישראל למדרגתם קודם חטא העגל יצמיח שורש נשמות ישראל נשמות הראויות כולן לזיו השכינה ולשמחת עולם על ראשם.

ד. ואמרו: "עתיד הקב"ה להחזירנו לנו", ולא נתבאר באיזה זכות. ונראה שהוא בזכות לימוד תורה שבעל-פה. כי משבירת הלוחות הראשונות (כעונש על חטא העגל) התחיל המהלך של תורה שבעל-פה, כמו שהאריך בספר ביה"ל דרוש י"ח. וביאור הענין, שמאז שחזר יצה"ר ונכנס לתוך לבם של ישראל בחטא העגל (ועיין נפש החיים שער א' פ"ז הגה"ה), א"א לעוקרו ממנו אלא על ידי עמל התורה אשר הוכרח להיות דוקא מתוך החשכה=שכחה של תורה שבעל פה. על היצר-הרע הקרוי "שונא" אמרו בסוכה נ"ב. – "אם רעב שונאך האכילהו לחם", ופרש"י: "הטריחהו במלחמתה של תורה". ויעיין במדרש תנחומא פר' נח ז"ל – "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבע"פ, שנא' – כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית. ואמרו חז"ל: לא כתב הקב"ה בתורה – למען הדברים האלה, ולא בעבור הדברים האלה, ולא בגלל הדברים האלה, אלא על פי הדברים האלה, וזוהי תורה שבעל-פה שהיא קשה ללמוד ויש בה **צער גדול שהיא משולה לחשך**, שנא': העם ההולכים בחשך ראו אור גדול – אלו בעלי תלמוד שראו אור גדול וכו'". עכ"ל מדרש תנחומא פר' נח. הרי לנו שמאז שחטאו בעגל, נשתברו הלוחות ונשתכחה התורה, נלמדת התורה מתוך צער וחושך [היפך האור והשמחה שבכתרים אשר סימלו את מדרגת לוחות הראשונות]. צער זה נובע מריבוי הצדדים והמחלוקות, אשר הם הם שכחת התורה שנגזרה בשבירת הלוחות. עמל התורה מתוך חשך וצער עד שמתבררת הסוגיה הוא המוליד את השמחה, כמ"ש חז"ל: "אין שמחה כהתרת הספיקות", ואת האור כמ"ש: "אלו בעלי תלמוד שראו אור גדול". את כתרי האור והשמחה מחזיר לעצמו כל תלמיד חכם העמל בתורה וקרוי בגמ' "משה שפיר קאמרת", והם יחזרו לכנסת ישראל בשלמותם בשעת הגאולה העתידה עת יפשטו אליהו ומלך המשיח את ספקותינו ויאירו את עינינו בתורה. ואולי נחשב הדבר שמשה נטל את הכתרים והוא המחזיר את הכתרים לישראל, מפני שאמרו בנדרים ל"ח. שפלפולא של תורה (הבנה וחרifות – רא"ש) ניתנו למשה והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, וכיון שיחזרו האור והשמחה על ידי תורה שבעל פה הבנויה על הבנה וחרifות נחשב הדבר שמשה נטלם והוא המחזירם לישראל.

ויש להמליץ במה שכתוב "ומשה יקח את האהל" (כי-תשא ל"ג, ז') האמור אחר חטא העגל – שהכוונה לחלק תורה שבע"פ אשר היתה כתובה בלוחות הראשונים (כמו שהוכיח ביה"ל דרוש י"ח) שזה נרמז ב"את האהל", כמ"ש: "אדם כי ימות באהל – אין ד"ת מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליהם". ובאמת הפסוק: "כתוב לך את הדברים האלה", שממנו דרשו בגמ' נדרים ל"ח. – "כתבן שלך", שפלפולא של תורה הרמוז בצורת האותיות (עיין רא"ש) ניתן למשה רבנו, נאמר בצווי כתיבת לוחות השניות. כאילו נאמר כאן שתורה שבעל-פה ניתנה בשלמותה רק למשה רבנו שלא היתה לו שום שייכות לחטא

העגל, שהוא שורש נשמת ישראל שלא נפגם. וכן פרש"י שם: "כתוב לך את הדברים האלה – ואי אתה רשאי לכתוב תורה שבעל-פה", כי היא לא ניתנה לישראל בשלמות, אלא ב"ראשי פרקים" של עשרת הדברות שבהן רמוזה כל התורה ובצורת האותיות שבלוחות. והבן.

ונראה לי מאד שפשוטה של תפלת "ישמח משה במתנת חלקו" הנאמרת בשבת רומזת על כל אשר אמרנו. באמת צ"ב, מה הענין לספר על משה רבינו בכל שבת? אכן הוא פשוט, על פי הידוע מכתבי האר"י הק' (עיין פרי צדיק כי-תשא סוף אות ג') שבשבת מחזיר משה את הכתרים לישראל (כי שבת היא תיקון לחטא ע"ז). אנו מספרים על חלקו ומדרגתו של משה מפני שבשבת כולנו שייכים ונכללים במשה. ישמח משה במתנת חלקו – פלפולא של תורה, כי עבד נאמן קראת לו – ולא נפגם כלל בחטא העגל ושבירת הלוחות. כליל תפארת בראשו נתת לו – כתרי זיו השכינה. שהם הקרויים "שמחה", כמ"ש בגמ' שעתיד הקב"ה להחזירם לנו, כמ"ש: ושמחת עולם על ראשם, ומכחם ישמח משה. ושני לוחות אבנים הוריד בידו – אלו לוחות השניות (וכמו שהוכיח הנצי"ב מן ההמשך – וכתוב בהן שמירת שבת, כי לוחות הראשונות היה כתוב "זכור", ולא "שמור"). הכתרים הללו נרמזים גם בזמירות של שבת: "כתר הלומים על ראשם יצור", וכן "יום זה לישראל אורה ושמחה" – כי הכתרים היו של אור וקרויים שמחה. ולבי אומר לי, שמש"כ בספה"ק בשם הזוהר שיש ענין לחדש חידו"ת בשבת (מ"ב סי' ר"צ, אות ג') זה מפני שבשבת שורה ההארה – והאר עינינו בתורתך – המאפשרת את סילוק החשכה (=שכחה) ואז באה גם השמחה, כי "פקודי ה' ישרים משמחי לב" (תירוץ הוא תרגום של ישור). וכל זה הוא מכח חזרת כתרי האור והשמחה לישראל בשבת. ז"ל השפת-אמת (עה"ת) סוף פר' כי-תשא – "ובשבת קדש מתגלה הארת משה רבינו ע"ה בכלל ישראל ובאים אל זאת התשוקה (שיהיו ד"ת חביבים עליהם ככלה על חתן) לכן מתגלה הארת התורה ביום שבת-קדש וכו' וזה מכח הנשמה והתורה שבאה בשבת קדש, והתורה שלומדים בשבת אין בזה שכחה". עכ"ל.

וכמה מתאימים הדברים למש"כ הרמ"ע מפאנו (מאמר חיקור דין חלק ה' אות י"א) "כשם שתורה שבכתב מתייחסת אחרי משה רבנו – זכרו תורת משה עבדי – כן תורה שבעל-פה מתייחסת אחרי רבי עקיבא" (עיין מנחות כ"ט.). שהרי כתב בהקדמת אור-זרוע שסופי תיבות הפסוק: "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" הם ר' עקיבה. והפסוק הזה מבטא מאד את מהותה של תורה שבעל-פה, כי אור תורה שבעל-פה גנוז בתורה שבכתב כאילן הגנוז בתוככי הזרע (מה נטיעה זו פרה ורבה אף ד"ת פרים ורבים – חגיגה ג'), ולכן מדובר כאן על "אור" ועל "שמחה" שהם הם כתרי תורה. ואמרו על ר"ע וחבריו – "אשים מחשך לפניהם לאור ומעקשים למישור אלה הדברים עשיתם ולא עזבתם – אעשה אין

כתיב כאן אלא עשיתם, שכבר עשיתי לר"ע וחבריו, דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע וחבריו" (במד"ר פר' י"ט). "מחשך לפניהם ל"אור" כנגד "אור זרוע לצדיק", "ומעקשים למישור" כנגד "ולישרי לב שמחה". [ה"צדיק" הוא ר"ע, ו"ישרי לב" הם חבריו, כי הרשב"א חידושי-אגדות תענית דף ט"ז פי' ש"צדיק" גדול מ"ישר", ו"אור" גדול מ"שמחה"].

ואם נתבונן עוד נבחין שהאור והשמחה הללו הם הסימנים שניתנו לנו על מהותו של עולם-הבא – "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם (כליל תפארת בראשו נתת לו) ונהנים מזיו השכינה" (ברכות י"ז). ומה הכוונה "נהנים מזיו השכינה" – השגות של אור ושמחה. ז"ל הגר"א (איוב פ"ג, כ"א) – "נגילה ושמחה בו, הגילה בו תהיה כאשר נזכה להתעדן מזיו שכינתו תמיד בלי הפסק, והשמחה תהיה על ידי התחדשות חידושי תורה והתגלות עמקי סודותיה עד אין קץ. [תורה קרויה "אור", ו"אור" בגימטריא "רז"]. כי אכן מהו ה"חפצא" של עולם הבא – "סוד טעמי התורה שלא נתגלו עדיין" (נפה"ח שער ד', פכ"א).

ו. דבר זה שאמר ריש לקיש, שעתיד הקב"ה להחזיר לנו את כתרי ה"נעשה" ו"נשמע", יובן לנו מאד אם נשתמש בדברי קדמונינו, הרמב"ן ונפש-החיים. הרי פשוט הדבר שחזרת הכתרים הללו פירושה שעם ישראל יחזור למדרגה שהיה בה בעת מעמד הר סיני, עלינו רק להוכיח שבאחרית הימים (הזמן שאודותיו דבר ריש לקיש) תהיה מדרגת ישראל כמדרגתם בשעה שהקדימו "נעשה" ל"נשמע" בסיני. ואכן, ברמב"ן פר' נצבים מפורש שבאחרית הימים עת ימול הקב"ה את לבבנו תחזור מדרגתנו למדרגת אדה"ר קודם החטא. ובנפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה מבואר שמדרגת ישראל במעמד הר סיני היתה כמדרגת אדה"ר קודם החטא. אם נצרף את דברי נפה"ח לדברי הרמב"ן נבין מאד את ההצדקה שיחזיר לנו הקב"ה אז את הכתרים המורים על אותה מדרגה.

מאמר ט'

כפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית

"ויתיצבו בתחתית ההר – א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם" (שבת פ"ח.). הרי כמה הערות על גמ' זו.

א. את כפית ההר כגיגית פי' המהר"ל ככפית ההכרה השכלית, ששורשה בנשמה, את הרצונות וההרגשים הגופניים. נתעלו ישראל בהכרתם "שאין חיים אלא תורה" להשגה שאין בה שום ספק כלל, ומכח הכרה ברורה זו הכריחו את עצמם לקבל את התורה. עדיין היה שם הכרת, כי הגוף אינו מתפעל כי אם מה שנתפס בחושי הגשמיים; וסו"ס לא ראו עדיין בחוש שהחיים הגשמיים תלויים בלימוד ובקיום התורה.

ואת אשר הכירו בשכל במעמד הר סיני – שבהעדר תורה נעדרים גם החיים – ראו בחוש בימי אחשוורוש. העובדות הוכיחו שאלולא מרדכי ואסתר נוצרי התורה לא היו חיים, ומכיון שראו בחוש איך שהחיים תלויים בתורה, נשתכנעו גם הגופים לקבל תורה; זה נחשב שמאז קבלוה מרצון.

אכן, אין זה כפירוש רש"י.

ב. ויש לעמוד על הלשון "שם תהא קבורתכם", למה דיברו על קבורה ולא על המיתה? ועוד, שקבורה אינה עונש למתים, ובני יפת קבלוה כשכר; א"כ העונש הוא המיתה, ולמה הוזכרה הקבורה?

אכן, אילו נאמר "תהיה מיתתכם" היינו מבינים שאין מדובר כאן על עונש אלא על תוצאה טבעית, שכיון ש"אין חיים אלא תורה", וכמ"ש "כי הוא חייד", ממילא מי שלא זכה לתורה אינו חי, וכמאמר חז"ל "רשעים בחייהם קרויים מתים". וכדי להורות על כך שמלבד המיתה הטבעית עוד מצפה להם עונש מיתת הגופים אם לא יקבלו תורה – נקטו לשון קבורה. כי מה בין חיים-מתים לבין מתים-מתים? אין ביניהם אלא קבורה, ר"ל – מיתת הגופים.

וכנגד ב' המיתות הללו (התוצאה והעונש) נאמרו דברי הגמ' מנחות צ"ט: ז"ל: "ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרויהו: תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים, כל המשמר תורתו – נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר את התורה – אין נשמתו משתמרת. תנא דבי רבי ישמעאל: משל לאדם שמסר ציפור דרור לעבדו, אמר: כמדומה אתה שאם אתה מאבדה שאני נוטל ממך איסר בדמיה? נשמתך אני נוטל ממך!" עכ"ל. [אמנם שם לא מדובר על אי-קבלת התורה אלא על שכחתה.]

דברי ר"י ור"א נסובו על המיתה הטבעית. התורה לישראל כנשמה לגוף; בהעדר נשמה הגוף מת, לא עונש הוא זה אלא מציאות; אי אפשר לחיות בלי נשמה. "משנה" אותיות "נשמה", ואשר על כן "חיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תלמוד תורה כמיתה הם חשובים" (רמב"ם פ"ז הלכות רוצח). זו "המיתה" שהיתה צפויה לישראל אלולא קיבלו עליהם את

התורה; דבר פשוט הוא זה ולא נצרך להאמר כאיום. ואלו דבי רבי ישמעאל דיבר על עונש שמוות, כי אין שום סיבה טבעית שפריחת הציפור תסובב את מיתת העבד, אלא שכך גזר אדונו של העבד שזה יהיה עונשו אם לא ישמרנה. וכן הוא בנמשל, מי ששכח את התורה מתוך רשלנות – ישלם על כך בחייו. זוהי ה"קבורה" שהיתה צפויה לישראל אם לא היו מקבלים עליהם את התורה, מיתת הגופים.

ג. ויש כאן דקדוק לשון במ"ש: "ואם לאו – שם תהא קבורתכם". למה אמרו "שם", ולא "כאן" תהא קבורתכם? ויש להוכיח שהלשון "שם תהא קבורתכם" הוא בדווקא, שהרי אמרו במסכת ע"ז דף ג' – "מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין את תורת – מוטב, ואם לאו – אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו". אם כן למה הוצרך הקב"ה לאיים עליהם איום נוסף של "שם תהא קבורתכם", הלא אם יחזרו שמים וארץ לתוהו ימותו ממילא כל הנבראים? אין זאת אלא שהאיום על ישראל הוא על "שם", על זמן מאוחר יותר שבו יחזרו בהם מקבלת התורה. על פי דברי המהר"ל הנזכרים באות א' הענין מובן מאד – עיקר הכפיה היא ביחס לזמן עתידי שבו עלול הגוף לפרוק מעליו את עול הדעת אלולא פחד המיתה. על כן אמר – "שם תהא קבורתכם" ("אורה ושמחה" להגאון הר"ר שמואל יעקב בורשטיין שליט"א).

ד. שוב ראיתי שהמהרש"א במסכת ע"ז דף ב: הקשה שדברי ריש לקיש שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזיר הקב"ה את מעשה בראשית לתוהו ובוהו נראים כסותרים לאמור קודם לכן (שם) שאיים הקב"ה על ישראל על ידי כפית ההר כגיגית – "שם תהא קבורתכם".

ותירץ המהרש"א, שחזרת העולם לתוהו ובוהו אינה עונש אלא תוצאה. אילו, חס ושלום, היו ישראל מסרבים לקבל תורה היו נענשים ב"שם תהא קבורתכם", וממילא לא היתה הצדקה לקיום שאר מעשה-בראשית, כי הכל נברא בשביל ישראל כמ"ש ברכות ל"ב: – "ויכולן לא בראתי אלא בשבילך" וכשהם כלים, ח"ו, מה צורך באלו. [והביא שם תירוצו נוסף מן ה"פענח-רזי", שאם היו ישראל מסרבים לקבל תורה והיו מקבלים אותה משה ואהרן ובניהם – היו ישראל נקברים ושמים וארץ מתקיימים.] ומן הראוי לציין שבספר "שיחות חפץ-חיים" עמוד ס"ט פירש: ש"פה תהיה קבורתכם" – מפני שכיון ששום אומה ולשון לא קיבלו את התורה, אם גם אתם לא תקבלוה, אחזיר את העולם לתוהו וממילא גם אתם תקברו.

ויעויין בזבחים קט"ז. – "כשניתנה תורה לישראל היה קולו (של הקב"ה) הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתו רעדה בהיכליהן ואמרו שירה, שנא' –

ובהיכלו כולו אומר כבוד. נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו: מה קול ההמון אשר שמענו שמא מבול בא לעולם? וכו' – עיין שם.

ויש לבאר שמה שהם שמעו קול אשר הרעיד אותם לחשוש ממבול, זה היה מפני שמבחינתם הם, שלא רצו לקבל תורה, אכן ראוי היה לבוא עכשיו מבול לעולם, וכמ"ש ר"ל: שאלולא שקיבלו ישראל את התורה היה הקב"ה מחזיר את העולם לתוהו ובוהו. כי מהו מבול? "שבילה את הכל, שבלבל את כל, שהוביל את הכל מן הגבוה לנמוך" (רש"י) והיינו תוהו ובוהו. [ובירושלמי פסחים פ"א איתא שלא שמשו המזלות בזמן המבול.] והרי אמרו לקמן (פ"ט.) שנקרא הר סיני "הר חורב", שירדה חורבה לעכו"ם עליו שלא קיבלו בו תורה.

ד. הקשו תוס' כאן (ד"ה "כפה") מדוע היה צריך הקב"ה לכפות על ישראל את ההר כגיגית, הרי הם הקדימו "נעשה" ל"נשמע" מרצון? [ותירצו תוס': "שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה, שיצתה נשמתן"] שמעתי בשם הגרמ"ש שליט"א תירוץ אחר על קושית תוס': רצה הקב"ה שהתורה תהיה אצל ישראל כאבר שהנשמה תלויה בו, ולא כתוספת שאפשר לשקול לוותר עליה. "אין חיים אלא תורה" פירושו שלא יתכנו חיים בלי תורה, וזה בא לידי ביטוי במה שאין "בחירה" אם לקבל תורה. כמו ש"על כרחך אתה חי" כך "על כרחך אתה בן-תורה", לכן לא הסתפק הקב"ה באמירת "נעשה ונשמע". והוסיף ואמר, שלא רק במעמד הר-סיני היו ישראל כפויים על קבלת התורה, אלא בכל עת ובכל שעה. שהרי נברא האדם באופן שיצרו מתגבר עליו ומבקש להמיתו ואם אין הקב"ה עוזרו אינו יכול לו (קידושין ל'): ואיך הקב"ה עוזרו? על ידי התורה, וכמ"ש שם: "בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין"; נמצא האדם מוכרח כל ימיו לתורה כי בלעדיה אין לו חיים. והבן.

ה. יש לעיין, האם היה הקב"ה כופה עלינו את ההר כגיגית ומכריחנו לקבל את התורה אילו לא הקדמנו לקבלה מרצון באמירתנו: "נעשה ונשמע"? ולכאורה מן העובדה שרק אותנו כפה הקב"ה לקבל תורה, ולא את שאר האומות שלא הסכימו לקבלה, מוכח שדוקא מפני שהקדמנו לקבלה מרצון כפאה הקב"ה עלינו בהכרח. ויעויין ברש"י סו"פ "שלח" – "על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר: אם לא ביד חזקה וגו' אמלך עליכם". ומקשים העולם שזה סותר לדברי הגר"א המפורסמים, ש"מלכות" היא מרצון האזרחים וממשלה היא בעל כרחם, ואילו כאן מדובר על כפיה והיא קרויה בלשון מלכות. אתמהא. אכן התירוץ הוא, שמי שמבקש מאד להיות עבד למלכו מסכים ורוצה שכאשר ינסה לפרוק את עול מלכו מעליו יכפהו המלך וימשול בו בעל כרחו, וכיון שנתרצה העבד לממשלה כזו הריהי ראויה להקרא "מלכות". הרי כאן נתינת טעם למש"כ, שדוקא אנו שנתרצינו לקבל

את עול מלכותו ית' כפאה עלינו בעל כרחנו, כי גם הכפיה הזאת תחשב מלכות מרצון. משא"כ אלו כפה הקב"ה את אומות העולם לקבל את התורה לא היתה זו מלכות כלל.

אכן מן הגמ' ע"ז ב': מוכח לא כן, ומשמע שם שלא מכח שהקדמנו לקבל תורה מרצון היא נכפתה עלינו בהכרח. כי אמרו שם שטענו אומות העולם לקב"ה – "כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה כמו שעשית לישראל וגו'", והשיב להם הקב"ה: "הראשונות ישמיענו, שנא' – וראשונות ישמיענו, שבע מצוות שקיבלתם היכן קימתם?!" עכ"ל. ומדוע לא השיב להם הקב"ה: וכי קבלתם עליכם תורה מרצון שאכפנה עליכם, והלא ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע" על כן כפיתי עליהם לקבלה. משמע שלא מפני הקדמת הקבלה מרצון כפאה הקב"ה עלינו. [ועוד צריך עיון, שבגמ' ביצה כ"ה: משמע שניתנה תורה לישראל מפני שהם עזים שבאומות, והכוונה היא – לכאורה – לכפיית הר כגיגית, כי התורה הוצעה גם לאומות העולם אלא שלא רצו בה, ואין הטעם הזה תואם לאמור בע"ז ב': שכפוח עלינו ולא עליהם מפני שרק אנחנו קיימנו שבע מצוות בני נח. וצ"ע].

ז. בתוס' כאן – "ואעפ"י שכבר הקדימו נעשה לנשמע, שמא יהיו חוזרים כשיראו את האש הגדולה שיצתה נשמתן".

יש להעיר שדברי תוס' מרומזים בפרשת ואתחנן (ד' י"א) – "ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר בער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל". "ותעמדון תחת ההר" הוא תיאור עובדת "ויתיצבו בתחתית ההר – שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית וכו'". סמך הכתוב "וההר בער באש" אל "ותעמדון תחת ההר" – להודיענו שסיבת "כפה עליהם את ההר כגיגית" היתה – "שמא יהיו חוזרים כשיראו את האש הגדולה", כמ"ש תוס'.

ח. את הפסוק "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים" (חבקוק ג') דרש ר' יוסף (ב"ק ל"ח). "ראה שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להם". ופי' בגמ' שאין הכוונה שהתירן להם לגמרי, דלמה יהא החוטא נשכר, אלא שאם עושין אינם מקבלין שכר כמצווים ועושים אלא כאינם מצווים ועושים. ותמה הגר"י בלזר זצ"ל (כוכבי אור מאמר ח') איך יתכן כזה "פלגינן", שלענין עונש יהיו נידונין כמצווים ולענין שכר כאינם מצווים!! ותירץ על פי תוס' קידושין ל"א. ד"ה "גדולי" ז"ל: "היינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף – לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו, שאם ירצה יניח". עכ"ל. נמצא, שאין הדבר תלוי אם המקיים הוא באמת "אינו מצווה", אלא אם הוא מתייחס אל מצוותיו כך, כי גם המצווה ועושה המזלזל ומרגיש את עצמו כמתנדב לקיים את המצוות שהוא מחוייב בהן – לא מגיע לו שכר כמצווה ועושה, שהרי יש לו פת

בסלו שאם ירצה יניח. לכן אף שבאמת הגויים מצווים על ז' מצוות בני נח שכרם הוא רק כאינם מצווים ועושים.

ולפי"ז לא היה רגע מסוים של "ראה ויתר גויים", אלא בכל עת ועת – כפי מידת הרגשת ה"עול מצוות" כן תהיה רמת ה"מצווה ועושה" של השכר.

אבל לא משמע כן מדברי המדרש (ילקוט ריש פר' וזאת-הברכה) ז"ל: "משל לאחד ששלח את חמורו ואת כלבו לגורן, והטעין לחמורו לתך (ט"ו סאין), ולכלבו שלש סאין, והיה החמור מהלך והכלב מלחית (ורובץ תחת משאו) פרק ממנו סאה ונתנו על החמור, וכן שני וכן שלישי. אף כאן ישראל קבלו את התורה בפירושה ודקדוקיה, אף אותן שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהן עד שפרקום ונתנום לישראל". עכ"ל. משמע כפשוטו: "ראה ויתר גויים" – שאכן התירן להם, עכ"פ לענין קבלת שכר.

אך נוכל להשתמש בדברי הגרי"ב לבאר שאין עוול ב"פליגין" הזה, כי מכיון שאף אילו לא פרק הקב"ה את משא שבע המצוות מעל הגוים היה שכרם כ"אינם מצווים", וכחסר הגרי"ב, על כן פרק הקב"ה מעליהם לגמרי אז עול המצוות לענין תשלום השכר. ואכתי צ"ע.

מאמר י'

ותעמדון תחת ההר וההר בער באש

"ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר בער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל" (ואתחנן ד', י"א).

שבת פ"ח. – "ויתיצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לא שם תהא קבורתכם". וכתבו ע"ז בתוס' שם: "ואעפ"י שכבר הקדימו נעשה לנשמע, שמא יהיו חוזרים כשיראו את האש הגדולה, שיצתה נשמתן". עכ"ל.

דברי תוס' מרומזים היטב בפסוק שבראש דברנו: "ותעמדון תחת ההר" הוא סיפור עובדת "ויתיצבו בתחתית ההר" אשר ממנה למדנו על כפית הר כגיגית. סמך הכתוב "וההר בער באש" אל "ותעמדון תחת ההר" – להודיענו שסיבת "כפה עליהם הר כגיגית" היתה "שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה", כמ"ש התוס'.

ידועים דברי המדרש תנחומא פר' נח שתירץ את קושית תוס' באופן אחר, ז"ל: "ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, שנא' – ויתיצבו בתחתית ההר, ואמר רב דימי בר חמא: אמר להם הקב"ה לישראל – אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לא שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להם מקבלים אתם את התורה ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע, מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, **אלא אמר להם על תורה שבעל פה** שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה וכו'" עכ"ל. ולכאורה זהו תירוץ אחר מתירוץ התוס' הנ"ל. ולפי המדרש תנחומא לא תוסבר לנו הסמיכות שבין "ותעמדון תחת ההר" (שבו נרמזה כפית הר כגיגית) לבין "וההר בער באש". אך שמעתי מתלמיד חכם חשוב שליט"א שמראה האש הגדולה הוא שורש תורה שבעל-פה, כמו שיבואר לקמן, ולפי זה גם על פי המדרש-תנחומא תובן הסמיכות היטב.

וזהו תורף דבריו:

דבר המובן מאליו הוא, שהחילוק בין "תורה שבכתב" ל"תורה שבע"פ" יש לו משמעות רק מחמת חולשתו של כח הזכרון; אלולא השכחה, לא היה שום הבדל בין מה שנכתב לבין מה שבעל פה. ז"ל המדרש שם: "זוהי תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחשך, שנא' – העם ההולכים בחשך ראו אור גדול", עכ"ל, וידוע כי שכחה=חשכה, אותיות שוות. ועיין עוד עירובין נ"ד. – "א"ר אלעזר: מאי דכתיב חרות על הלחת – אלולי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל". ופירש ביה"ל דרושים (י"ח) מפני שבלוחות הראשונות היתה כתובה כל תורה שבע"פ, ובמה שכתוב לא שייכא שכחה. הרי להדיא ששכחת התורה מתאפשרת רק מפני היות התורה – תורה שבע"פ.

איתא במד"ר שיר השירים א', ט"ו – "ר' יהודה אומר: "בשעה ששמעו ישראל: אנכי ה' אלקיך – נתקע תלמוד תורה בלבם והיו למדים ולא היו משכחים. באו אצל משה ואמרו: משה רבינו תעשה את שליח בינותינו, שנא' – דבר אתה עמנו ונשמעה, ועתה למה נמות ומה הנאה יש באבדה שלנו, חזרו להיות לומדים ושוכחים". עכ"ל. מכיון ששכחת התורה תתכן רק בתורה שבע"פ, על כרחנו לומר שאמירת "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות" היתה בגדר "סבה ראשונה" לשבירת הלוחות הראשונים אשר על ידה הפכה התורה בפועל מתורה שבכתב לתורה שבע"פ [ואכן איתא במדרש שם, דבשעה שאמרו ישראל למשה "דבר אתה עמנו וכו'" חזר יצה"ר למקומו, ועל ידי כן חטאו בעגל ונתחייבה שבירת הלוחות שעל ידה הפכה התורה שבכתב לתורה שבע"פ (ביה"ל דרוש י"ח)].

ומה היתה הסיבה שבקשו ישראל ממשה "ואל ידבר עמנו אלקים"? מפורש בפר' ואתחנן (ה', ה') "אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' כי יראתם מפני האש וכו'". הרי שהאש הגדולה גרמה לאמירת "דבר אתה עמנו" שעל ידה נכנס במ יצה"ר ואבדה מדרגת לוחות הראשונים ונתאפשרה שכחת התורה. ומכיון שכפיית ההר כגיגית על תורה שבעל-פה היתה מסיבת האש הגדולה, כמו שנתבאר, על כן סמכה התורה וכתבה – "ותעמדון תחת ההר וההר בער באש".

ונתן אותו ת"ח תוקף לדבריו בהערה נכונה, ורוצה אני להוסיף עליה: אותה "האש הגדולה" שהזכירו התוס' הנ"ל נזכרה כמה פעמים בפרשת ואתחנן [השמע עם קול אלקים מדבר מתוך האש וכו', ועל הארץ הראד את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש וכו', כי יראתם מפני האש וכו', ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך וההר בער באש וכו', ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת, ועוד]. ולא נזכרה כלל בפר' יתרו! והדבר אומר דרשני. והנה בב"ק נ"ד: מבואר שהדברות של פרשת יתרו הן אלו שהיו בלוחות הראשונות והדברות של פר' ואתחנן הן אלו שהיו בלוחות השניות. [ומהאי טעמא בלוחות הראשונות שנשברו ופסקה טובה מישאל לא נזכר בהם לשון "טובה", כנזכר בפר' ואתחנן – "ולמען ייטב לך"]. ומכיון שהאש הגדולה היא תחלתה של תורה שבע"פ המתייחסת אל לוחות שניות, כמ"ש בספר בית הלוי הנ"ל, על כן הרחיבה התורה לספר על האש הגדולה דוקא בדברות של פר' ואתחנן. דברי פי חכם חן.



נשלים את מראה האש הגדולה:

על אותה בקשה – "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות" נתבעו ישראל על ידי משה: "התשתם כחי כנקבה שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי כאשר ראיתי **שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה** וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפני הגבורה ולא ללמוד ממני (רש"י ואתחנן ה', כ"ד)". ואעפ"י שהקב"ה שיבח את אותה בקשה ואמר: "שמעתי את קול דברי העם הזה אשר דברו אליך היטיבו כל אשר דברו מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אתי ולשמר את כל מצותי כל הימים וכו'" – לא חיפה יתרון היראה על חסרון האהבה.

מהו התיקון לאותו "חסרון אהבה"?

"ואהבת את ה' אלקיך וכו' והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך – לפי שהוא אומר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, ת"ל: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, תן הדברים האלה על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" (ספרי). למדנו מדברי הספרי שהדרך להוסיף אהבה לקב"ה היא על ידי לימוד תורתו. ובמדרש תנחומא פר' נח (שם) מבואר שהדברים אמורים ביחס לתורה שבעל-פה דוקא, ז"ל: "אלא אמר להם (אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם) על תורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות והיא עזה כמוות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב את הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, שנא' – ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד? ראה מה כתוב אחריו: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ואיזהו תלמוד שהוא על הלב הוי אומר ושננתם לבניך – זה תלמוד שצריך שינון". עכ"ל. ומכיון שהשלמת חסרון האהבה שנתגלה באמירת "דבר אתה עמנו" היא על ידי עמל תורה שבע"פ, על כן מיד כשאמרו ישראל למשה "דבר אתה עמנו" חזרו להיות לומדים ושוכחים, שהרי שכחה זו היא המחייבת את עמל תורה שבע"פ ומוסיפה בלב הלומד אהבה לקב"ה.

ועיין עוד בספר "באר יוסף" לגאון הצדיק ר' יוסף צבי סלנט זצ"ל, פר' בחקתי (עמוד ס"ז-ע"א) דברים אמיתיים המשלימים את הענין.

מאמר י"א

מודעא רבה לאורייתא

"ויתיצבו בתחתית ההר, אמר ר' אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם הר כגיגית ואמר להם אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר ר' אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא, אמר רבה: אעפ"כ, הדור קבלוה בימי אחשוורוש, דכתיב: קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר". עכ"ל הגמ' שבת פ"ח..

א. את העובדה שה"הדור קבלוה בימי אחשוורוש" לא נתפרש במגילה (שהרי על פי הפשט הכוונה היא שקיימו וקבלו "להיות עושים את שני הימים האלה וכו'") יש להבין בכך שגם "כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית" לא נתפרש במקרא, כי פשוטו של המקרא

"ויתניצבו בתחתית ההר" איירי במעמדם של ישראל למרגלות הר סיני. ואם תאמר, זה עצמו זוקק ביאור מדוע לא נתפרשה עובדת כפייתם של ישראל על קבלת התורה? נראה, שצורת סיפור הדברים מקבילה לצורת גוף העובדות המסופרות; וכמו שסירובם של ישראל לקבל תורה ומצוות היה בסתר לבם, כי הלא בפייהם אמרו "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", כן גם בסיפור הדברים מרומזת עובדת כפייתם של ישראל – בסתר.

ומה שעדיין צריך ביאור הוא, מדוע בפשט המספר על קבלת התורה בסיני לא נזכר במקרא שקבלת התורה כללה גם את זרעם של המקבלים ואת הנלוים עליהם, ואילו בדרש המספר על קבלת התורה של ימי הפורים נזכרים בפירוש זרעם של היהודים וכל הנלוים עליהם, הלא דבר הוא!!

והנראה בזה הוא על פי חידושו של הרמב"ן כאן, ז"ל: "ונ"ל לומר דמתחלה אעפ"י שהיה להם מודעא (שאינם רוצים בתורה) מ"מ הקב"ה לא נתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו התורה, כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות, וכתוב: ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקי ותורותיו ינצורו. והם עצמם מתחלה לא עכבו בדבר כלל ולא אמרו במודעא כלום אלא ברצון נפשם מעצמם אמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (כדי לקבל את הארץ). לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלם מן הארץ. ומשגלו מסרו מודעא על הדבר, מדכתיב והעולה על רוחכם היה לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים וכמשפחות האדמה לשרת עץ ואבן וכדאמרין באגדה וכו' עבד שמכרו רבו כלום יש לו עליו וכו'. לפיכך כשבאו לארץ בביאה שניה בימי עזרא עמדו מעצמם וקבלוה ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומות, והיינו בימי אחשוורוש שהוציאם ממות לחיים והיה זה חביב עליהם מגאולה של מצרים". עכ"ל. למדנו מדבריו שעיקר חידושו של "הדור קבלוה" הוא על היותם בגלות ולא בארץ ישראל, כי על מנת להיות גאולים בארץ ישראל דרש מהם הקב"ה והסכימו אף הם מעיקרא – "נעשה ונשמע". ועוד למדנו, שאימתי היתה קבלה זו? כשבאו לארץ בימי עזרא! [נראה לי לבאר מה שחילק הרמב"ן בין קבלת התורה בראשונה בצאתם ממצרים שהיתה מחייבת דוקא בארץ ישראל לבין הקבלה השניה בימי אחשוורוש שהיתה אף על היותם בגלות על פי מש"כ כאן: "לפיכך וכו' עמדו מעצמם וקבלוה ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומות, והיינו בימי אחשוורוש שהוציאם ממות לחיים והיה זה חביב להם מגאולה של מצרים". נראית כוונתו כי המחייב של קבלת התורה בסיני היה "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", שהמצב של גאולה מעבדות חייב תמורה של עבדות, ולכן כשחזרו ונשתעבדו למלוכות בבל ובטלה יציאתם לחירות – בטל גם המחייב של קבלת התורה. ואילו בימי אחשוורוש היה המחייב של קבלת התורה הצלתם ממוות לחיים, ולפיכך כל עוד שהם חיים, בין בגאולה בין בגלות, הריהם מחוייבים בתורה ומצוות.]

ולכאורה, כיון שבאו לארץ לבנות את הבית השני ולהיות גאולים בה, הלא אדעתא דהכי נתרצו ונתחייבו גם מעיקרא לקבל תורה ומצוות, ומה חידשו עתה? על כרחנו נאמר שעיקר קבלתם כשבאו לארץ בימי עזרא היתה על דורות הבאים אשר לא יהיו גאולים בארץ אלא גולים בין גוים בארצות נכר. וכן על הגרים הנלוים אל ישראל דוקא בהיותם בגלות, כמ"ש – "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים" (פסחים פ"ז:). [וכשישראל מיושבים היטב על אדמתם אין מקבלים אז גרים, כמ"ש יבמות כ"ד: "אין מקבלים גרים בימות המשיח, כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה"] נמצא שבעיקר על הדורות העתידיים ועל גרי הצדק שיתווספו בזמן הגלות היתה נצרכת הקבלה המיוחדת של "קיימו וקבלו". זהו שהודגש דוקא כאן: "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור וכו'". ואל תתמה על שבכניסתם לארץ בבנין בית שני קיבלו על עצמם את התורה לכשיגלו ממנה – וכי מנין להם לדעת שיגלו! אין כאן תימה, כי ידעו שבי עזרא ששיבתם לארץ אינה אלא לזמן, מפני שעדיין לא נפרע חוב חטאי בית ראשון. כן כתב בספר יערות-דבש, הארכתי בדבריו בספר "לששון ולשמחה" מאמר כ"ד.

ונראה שזהו ביאור המילים "ולא יעבור", כי לכאורה הן מיותרות. שאם קבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם, הלא ממילא "ולא יעבור", שכל עניינה של קבלה לעתיד הוא התחייבות שלא לעבור על ענין מסוים; מה נוסף א"כ בתיבות "ולא יעבור"? אלא שקמ"ל הפסוק שקבלה זו אינה כקבלה ראשונה לזמן שהם גאולים בארץ ישראל, אלא "ולא יעבור" גם (ובעיקר) כאשר יצאו לגלות.

אבל באמת, אף בלא להסתמך על קביעת הרמב"ן שקבלת "קיימו וקבלו" בימי אחשוורוש היתה כשעלו לארץ בימי עזרא, סגי לן בתורף דבריו שחלק בין קבלת "נעשה ונשמע" לקבלת "קיימו וקבלו", כדי להבין היטב מדוע נזכרו זרעם והנלוים עליהם דוקא כש"הדור קבלוה" ולא בראשונה. שכיון שירושלם הארץ תלויה בקבלת התורה הרי כאן תנאי בעצם המקח, כי אין כוונת הרמב"ן ששמירת התורה והמצוות הם כמו תנאי חיצוני (ע"מ שתתן לי מאתים זוז) המבטל את המקח, אלא כוונתו היא שניתנה להם ארץ ישראל לצורת חיים של עבדים המתגוררים בארמון המלך, שהרי לא שייך לדור בבית המלך ולהתעלם מדרישותיו. ובודאי המשכיר בית לחברו בתנאי שיתנהג בו כך ולא אחרת אין המוכר צריך להתנות עם יורשיו של השוכר שגם כן ינהגו בו כך ולא אחרת, דהיורשים ירשו את הבית למגורים כאלה. ומהאי טעמא אין התורה צריכה להזכיר שקבלת "נעשה ונשמע" כללה גם את זרעם והנלוים עליהם בדורות הבאים. משא"כ בקבלת התורה במהדורא בתרא שלא היתה כתנאי במקח של ארץ-ישראל אלא התחייבות בלא תנאי,

מאמר י"א

עה

מוכרח ההתחייבות לחול על כל דור ועל כל יחיד בפני עצמו, כמובן; על כן נזכר כאן להדיא "עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם".

ב. המעיין היטב בדברי הרמב"ן אשר ציטטנו יבין כך: קבלת התורה שקיבלו ישראל מרצון באומנם "נעשה ונשמע" היתה על מנת לקבל פרס – הלא הוא ארץ ישראל, וכמ"ש: "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו". ולפיכך כאשר גלו מן הארץ מסרו מודעא שבתנאים של "גלות" לא קיבלו עליהם תורה ומצוות מרצונם. ומ"מ לא היו פטורים מן התורה והמצוות אף בגלות כי הקב"ה כפה עליהם את ההר כגיגית בסיני לחייבם בהם אף בלא תמורה. וכשבאו לארץ בימי עזרא אחר הצלתם ממוות לחיים בימי אחשורוש קבלו על עצמם מרצון תורה ומצוות אף אם יגלו מן הארץ. ר"ל, למה שכפאם הקב"ה בסיני, לתורה ומצוות בלא תמורה, נתרצו עכשיו בימי אחשורוש וביאת עזרא.

נמצא שקבלת התורה של ישראל היתה כפולה: **א)** על מנת לקבל את ארץ ישראל; וזה היה גם מעיקרא מרצון. **ב)** שלא על מנת לקבל פרס; וזה היה מעיקרא בכפיה, ולאחר זמן מרצון.

וכמה פשוט לשים לב, שקבלת עול מלכות שמים שאנו מקבלים עלינו בכל יום בקריאת-שמע כוללת בתוכה את שתי הקבלות הללו. פר' "שמע" שיש בה דרישות הכוללות את כל התורה בלא שום פרס ותמורה. ופר' "והיה אם שמע" שמשמעותה "עיסקא", אם תשמעו אל מצוותי וכו' אתן לכם את ארץ ישראל (ופר' זו מופיעה בספר דברים בהמשך להבטחת ארץ ישראל) ואם יפתה לבבכם וגו' אזי תאבדו מהרה מעל הארץ הטובה וגו', וממשיך שוב "ושמתם את דברי אלה וגו' למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה וגו'".

ראה כמה מדוקדק ההבדל בין שתי פרשיות אלו בפתיחתן. "שמע ישראל" – פקודה! "והיה אם שמע" – תנאי!

ובאמת, תורף הדברים, שפר' "שמע" איירי בקבלת התורה שבכפיה, ופר' "והיה אם שמע" איירי בקבלת התורה שברצון – כבר מפורש במדרש תנחומא פר' נח, אלא שחלק שם אחרת מן הרמב"ן, שהקבלה מרצון היתה על "תורה שבכתב" והכפיה היתה על "תורה שבעל-פה". עיין שם.

ג. "אמר רבא: אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב – קיימו וקבלו היהודים – קיימו מה שקיבלו כבר". עכ"ל.

הדרשה הזאת רחוקה מן הפשט, כי פשוטו של מקרא איירי בקבלה שקבלו על עצמם "להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה".

כעין קושיה זו הקשה המהרש"א ממה שדרשו בשבועות ל"ט. שקבלו ישראל על עצמם במעמד הר-סיני מצוות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מפסוק זה – "קיימו מה שקיבלו כבר" – הרי שמתפרשת קבלתם של ישראל על מצות מקרא מגילה והדומה לה ולא על כלליות התורה; אתמהה. [ותירץ המהרש"א שהדרשות שקולות ותבאנה שתיהן].

אכן המהר"ל בספר "אור-חדש" ביאר את הענין כמין חומר. אין תוספת אלא על גבי העיקר, ומי שמוסיף מעצמו תוספת על העיקר שהכריחוהו לקבל, מגלה בזה שהוא מרוצה מן העיקר ועל כן הוא מוסיף עליו עוד תוספת; כי אם אינו רוצה אף בעיקר כל שכן שלא יוסיף עליו תוספת. ומכיון שעל מקרא מגילה התבטאו חז"ל: "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה" (מגילה י"ד). הרי ה"יתור" הזה של מקרא מגילה מוכיח על כל התורה כולה, שאף אותה "הדור קבלוה בימי אחשוורוש".

נמצא שהפשט איירי בקבלה של להיות עושים את ימי הפורים במקרא מגילה (ושאר מצוות היום) והדרש שדרשו חז"ל על קבלת ישראל את התורה כולה מרצון מסתתר בתוככי הפשט.

ד. רש"י פירש: "מודעא רבה – שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס". עכ"ל. ואינו מובן, כי כדרך שכפאם הקב"ה על קבלת התורה יכפם כמו כן גם על העונש, ואכן הקשה הרמב"ן: וכי לא נענשו ישראל על חטאייהם עד שהדור קבלו את התורה בימי אחשוורוש? אתמהה.

ואולי יש לפרש שאין כוונת רש"י לומר שכלל לא נענשו ישראל כל עוד שלא קבלו את התורה מרצון, אלא שעונשם היה קל יותר. כי כדרך שמצינו בענין השכר, ששכר שהביא האדם על עצמו בזכותו מענג ומהנה אותו יותר מנהמא דכיסופא, כן גם בענין העונש – עונש שהביא האדם על עצמו באשמתו מכאיב ומענה את האדם יותר. על כן יש איזו שהיא קולא בטענת "קבלנוה באונס".

גם החוצפה שבהמראת צווי שקיבל אדם על עצמו מרצונו גדולה יותר מאשר המראתו את הצווי שנכפה עליו. דבר זה נלמד מביאורו היפה של ה"שב שמעתתא", בהקדמה, אות ס'. הביא שם מן הזוה"ק שהקב"ה כועס על זה שמתענג ביו"ט ואינו מזמין עניים לשלחנו יותר מאשר העושה כן בשבת. ופירש השב-שמעתתא על פי משל למלך שבא מעצמו

להתארח ולא כיבדוהו כראוי, שאינו כועס על מארחו כמו שהיה כועס אילו הזמינו המארח מעצמו ולא כבדהו. וזהו החילוק שבין שבת שקדושה מעצמה לבין יום-טוב שישראל מקדשים ומזמינים אליו את הקב"ה. כבודו של הקב"ה הוא לארח את בני ביתו הלא המה העניים, אם האדם אינו פורס מלחמו לרעב בשבת הריהו כמי שלא מכבד את המלך שבא אליו מעצמו, אבל כאשר אין הוא מביא לביתו עניים מרודים ביום-טוב הרי הוא כמי שהזמין את המלך ואינו מכבדו. עד כאן דבריו. ועל דרך זה י"ל שהמקבל מצוות מעצמו ומרצונו ואינו שומרן הוא חצוף טפי ממי שכפוהו על המצוות. והבן. ה"מודעא-רבה" הואילה שלא יחשבו ישראל חצופים כל-כך אם יעברו אל אזהרות הקב"ה, כיון שלא קבלו על עצמם מרצון.

אם כנים אנחנו בזה, נוכל למצוא טעם "חדש" למנהג ישראל לפתוח את תפילות יוה"כ באמירת "כל-נדרי", וכבר דשו בזה רבים. הבה ניזכר בדברי המהר"ל שנתפרשו באות הקודמת, שקבלת "תוספת" נחשבת כקבלה מחודשת של העיקר שעל גביו נוספה התוספת. ויעויין בירושלמי פ"ט במסכת נדרים, שכל נדר נחשב כ"תוספת" על מצוות ואזהרות התורה – "דייך במה שאסרה עליך תורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים". לפי המהר"ל י"ל שכל נדר יש בו התחייבות נוספת מרצון על שמירת כל התורה. על פי פירוש רש"י בטענת "מודעא רבה לאורייתא" נמצא שכל המוסיף ונודר, ונחשב על ידי כן כמוסיף ברצון על קבלת התורה כולה, מביא על ידי כן על עצמו עונש נוסף. אפשר שמהאי טעמא ביום הכיפורים בו נחתם הדין על כל עוונותינו אנו מקדימים לבטל את ה"מרצון" שעלול להפליל אותנו ביתר שאת.

מאמר י"ב

יום אחד הוסיף משה מדעתו

א. ע"ז דף ג'. – "ארשב"ל: מאי דכתיב – ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר: אם ישראל מקבלין את תורתך – מוטב, ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו". עכ"ל. והקשו תוס' שם (ד"ה "יום הששי") "תימה, למ"ד בשבעה בחדש נתנו עשרת הדברות, מאי יום הששי? ותימצו תוס' (בתירוץ שני) "היתה ראויה להנתן בששי אלא שהוסיף משה יום אחד מדעתו". עכ"ל.

לכאורה הכוונה, שבעת בריאת העולם עדיין היתה תורה ראויה להנתן ביום הששי בסיון, ואעפ"י שאח"כ נשתנה הדבר (כשהוסיף משה יום מדעתו) הפסוק – ויהי ערב ויהי בקר יום הששי – נכתב כפי אשר היה ראוי להיות באותה שעה. אבל כמובן יש בזה דוחק גדול, שיכתב בתורה דבר שאינו נכון, רק משום שבאותה שעה היה נראה שכך יהיה. ועוד, הרי גם ר' יוסי (הוא המ"ד שבשבעה בחדש ניתנה תורה) מודה שלדורות חוגגים את זמן מתן תורתנו בוא"ו בסיון, ועל כרחך שהמחשבה ליתן תורה בוא"ו בסיון אינה רק "הוא-אמינא", אלא זהו באמת היום הראוי ל"מתן-תורתנו", ואעפ"י שבפועל לא ניתנה בו תורה (אלא למחרת – ז' בסיון שהיה יום החמישים ואחד לעומר). והרי ידועים דברי הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד, פ"ז) "סדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מן הזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור הראשון ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו". עכ"ל. ואם תוקן התיקון והאיר האור הגדול בזי"ן בסיון ביום החמישים ואחד לעומר – איך יתוקן התיקון ויאיר האור בכל שנה בוא"ו בסיון ביום החמישים לעומר? אין זאת אלא שתורה ניתנה "שלא בזמן" והזמן המסוגל לאורות ולתיקונים הוא היום אשר נקבע לדורות לזמן מתן תורתנו. האמנם? נורא מלהכיל! אין אני מבין ב"אורות" וב"תיקונים", אבל ליתן תורה לעם ישראל שלא ביום המסוגל להארה ולתיקון נראה בעיני כהיפוך סדרי בראשית. ואת כל זה עשה משה מדעתו:

ב. סיבה חזקה עד מאד מוכרחה להיות לשינוי משמעותי כל-כך, אחרת לא היה משה דוחה את מתן התורה. ובר מן דין, איזה הפסד נוראי הוא לעולם כולו כאשר הוא עדיין בלא תורה; על יום אחד של עסק התורה על ידי דוד המלך אומר הקב"ה – "טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתידי שלמה בנך להקריב לפני על המזבח" (שבת ל').

ג. הבה נתבונן, מה היא הסיבה שהוסיף משה יום אחד מדעתו. כך אמרו במס' שבת דף פ"ז. – "הוסיף יום אחד מדעתו, מאי דריש? וקדשתם היום ומחר – היום כמחר, מה למחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידינא נפקא ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידינא (ברביעי נאמר לו לפרוש ד' וה' והוא הוסיף יום אחד והסכים הקב"ה לדעתו)". עכ"ל. ומדוע נחשב הדבר כהוספה מדעתו? כתבו תוס' שם (ד"ה היום) "אין זו דרשה גמורה אלא משמע דהיום ממש, דאי לאו הכי אין זה מדעתו". עכ"ל. כלומר, משה הבין מדעתו שהסיבה שאמר הקב"ה אל תגשו אל אשה מן הראוי שתחייב פרישה של יום נוסף, וכל כך היתה הסברא מוכרחת בעיני עד ש"דחק" את לשון הצווי ופירשו נגד משמעו.

מאמר י"ב

עט

ד. ומה היתה הסיבה הכל-כך חשובה שנתעכב מתן תורה בגללה ואף ניתנה שלא ביום הראוי לה? ז"ל רבנו המאירי שם – "שכבת זרע היא אב הטומאה וכו' המשמש מטתו טמא ואף האשה טמאה כמוהו וכו' שדנו כל הראויה לביאה ששמשה כרואה קרי. ואם טבלה לתשמישה ואח"כ פלטה שכבת זרע נטמאת בפליטתה, ובלבד בשיעור שלא הסריח ועדיין ראוי הוא להקלט להיות עובר נוצר ממנו. ובאו במשנה זו לבאר שכל שלשה ימים טמאה, וסמכו לה ממה שנאמר במתן תורה היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, שנמצא שהקפיד הכתוב שלא ליתן תורה לבעלי קריין והפרישם שלשה ימים וברביעי נתן תורה. והוא שבתחילת רביעי פרשו וקבלו תורה בשבת אחר שטבלו בליל שבת. ומשום אנשים לא הוצרך לכך שבעל קרי אין טומאתו אלא טומאת ערב, אלא בשביל הנשים ומחשש פליטה. ואעפ"י שלא הקפידה תורה על שאר טומאות, כגון: נדה וזב ומצורע, מפני שכל אלה לבם דואג עליהם. אבל טומאה זו שבאה להם מחמת תענוג ובחירת תאוה הזהירם בכך כדי לקבל את התורה באימה ברתת ובזיע". עכ"ל.

ה. מי שלבו לב מרגיש אינו יכול שלא להתפעל מעוצמת המשמעות של קבלת התורה "באימה וביראה ברתת ובזיע". מה כבר יכולה פליטה שלא מדעת של "תענוג ובחירת תאוה" להמשיך קלות ראש על מקבלות התורה! וה"משהו" הזה דיו להצדיק עיכוב קבלת התורה ונתינת התורה שלא בזמנה!!! וכל כך מוכרחת הסברה הזאת עד שמשא דוחק את לשון הצווי ומפרשו שלא כמשמעו!

הבה נלמד מזה על מה דאמרו חז"ל: "והודעתם לבניך ולבני בניך, וכתוב בתריה – יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב; מה להלן – באימה ביראה ברתת ובזיע, אף כאן – באימה ביראה ברתת ובזיע" (ברכות כ"ב) על איזה רמה של "כובד-ראש" מדובר. מבהיל על הרעיון. ועל כל פנים בימי ההכנה לקבלת תורה של כל שנה ושנה, מן הראוי שנמעט במה שקרוי "תענוג ובחירת תאוה" במשמעותו הרחבה.

ו. ומדוע באמת "השאיר" הקב"ה למשה להבין זאת מדעתו ולא אמר לו בפירוש להתקדש שלשה ימים? כי לימודו רבותינו ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ועל כן היראה הזו שהיא תנאי לחכמה ("אם אין יראה אין חכמה" – אבות פ"ג) היה מוכרח שתבוא מצד משה רבנו, נציגם של ישראל.

ויש בנותן טעם לצטט כאן את דבריו המחודשים והמחייבים של המהרש"א לע"ז דף ג'. (שהם תירוץ נוסף על קושית תוס') ז"ל: "יש לדקדק בסוגית פרק ר' עקיבא דפליגי רבנן ור' יוסי, דרבנן סברי בששה לחדש ניתנה תורה ור' יוסי אמר בשבעה בו, ולכו"ע בשבת

ניתנה תורה וכו' עיין שם. ויש לשאול בזה, כיון שלכו"ע ניתנה תורה ביום נ"א מן הספירה – למה קבע השי"ת חג השבועות לדורות ביום חמישים מן הספירה. והכוונה בזה, לפי שלא היו ישראל אז ראויים לחכמת התורה עד שיטהרו ויקדשו עצמם מכל טומאת מצרים שיצאו משם, כמ"ש: כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו – חכמתו מתקיימת. ועל כן היתה הטהרה במספר שבעה שבועות ויום חמישים שהם מספרים קדושים, כענין שבת שמיטין ויובלות. ולפי שביום החמישים נגמרה הטהרה, שזכינו אחר כך ביום חמישים ואחד לקבל התורה, קבע השי"ת אותו יום חמישים לחג שבועות, כי יראת חטא קודמת לחכמה במעלה ובזמן. ובזה יתורץ קושיית התוס' דלמ"ד בשבעה בחודש ניתנה תורה למה הזכיר כאן יום הששי מראש-חדש? לפי שהוא עיקר, כי בו נקבע חג השבועות לדורות. עכ"ל.

שים לב, לדעת המהרש"א זמן מתן תורתנו הוא הזמן שבו השלימו ישראל מצדם את ה"יראתו קודמת לחכמתו". כמה מחייבת הידיעה הזאת בהכנות שאנו עושים לקראת זמן מתן תורתנו.

מאמר י"ג

פנים בפנים דבר ה' עמכם

א. מכות כ"ג: – "דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה וכו' אמר רב המנונא: מאי קרא? תורה צוה לנו משה מורשה, 'תורה' בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום". עכ"ל. למדנו שלא שמעו ישראל מפי הגבורה כי אם "אנכי" ו"לא יהיה לך". וניכר הדבר בסגנון הדברות, ב"אנכי" וב"לא יהיה לך" מדבר הקב"ה אל ישראל בלשון נוכח, ובשאר שמונה הדברות משה מדבר על הקב"ה בלשון נסתר (רמב"ן). [והטעם לכך י"ל, לפי ששורש כל המצוות היא האמונה, כמ"ש מכות כ"ד. "בא חבקוק והעמידו על אחת שנה – וצדיק באמונתו יחיה". וכיון שהמצוות מתחלקות למצוות עשה ואזהרות לא-תעשה אף שורשן באמונה מתחלק לעשה ולא-תעשה. היה זה הכרח שאת השרשים שהכל תלוי בהם ישמעו ישראל מפי הגבורה. ועוד, כאשר "אנכי" וכן "על פני" נאמר על ידי שליח – הרי זה סילוף של עצם תוכן הדברות, שהרי כל עיקרן של דיברות אלו אינו אלא להצביע במי כן להאמין ובמי לא להאמין. והבן.] וכדברי הגמ' כותב גם רש"י פר' יתרו (י"ט, י"ט) ז"ל: "לא שמעו מפי הגבורה אלא 'אנכי' ו'לא יהיה לך'". עכ"ל.

אך משמע מסוף פר' יתרו שמעיקרא היתה ה"תכנית" שכן ישמעו ישראל את כל הדברות מפי הקב"ה אלא שהם נבהלו מן הקולות, הלפידים, קול השופר ועשן ההר, ובקשו ממשה רבנו: "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות", ואז נשתנה הדבר שלא שמעו את שאר הדיברות מפי הגבורה. כן מפורש בהרחבה גם בפר' ואתחנן: "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך וההר בוער באש ותקרבו אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם. ותאמרו הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו וגו' ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת. אם יוספים אנחנו לשמע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו וגו' קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו". לפי הגמ' מכות הנ"ל ורש"י הנ"ל, מתפרשים הפסוקים שבקשה זו היתה בין שתי הדברות הראשונות לבין שמונה האחרונות, ומאז לא שמעו ישראל את קול ה' אלא את קולו של משה שמסר להם את אשר אמר ה' לו.

ב. ולכאורה נראה שהפסידו ישראל בזה כפליים, לא רק שלא דיבר הקב"ה אתם, אלא אף לא שמעוהו מדבר אל משה. אפרש את שיחתי. כאשר ירד משה ביום השלישי לחודש סיון וסיפר לישראל מה שאמר לו הקב"ה: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" הגיבו ישראל שרצונם לשמוע ישירות את הדברות מפי הקב"ה – "אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו" (רש"י יתרו י"ט, ט'). [יש לדקדק, כנגד מה שאמר הקב"ה למשה "אנכי בא אליך בעב הענן (בערפל)" אמרו ישראל: רצוננו לראות את מלכנו, וכנגד מה שאמר להם "בעבור ישמע העם בדברי עמך" אמרו ישראל: אינו דומה השומע מפי שליח כשומע מפי המלך.] הקב"ה נענה אז לבקשת ישראל וצויה אותם להתקדש ולכבס שמלותם ולהיות נכונים (מובדלים מאשה) ליום השלישי, כי מכיון שידבר הקב"ה אתם ואליהם – נתחדשו עליהם דינים של קבלת פני השכינה. ועיין מה שכתב בזה בחידושי הרי"ז הלוי עה"ת, דברים נפלאים. אמנם למעשה אחרי שתי הדברות, שאותן אכן דיבר הקב"ה אליהם, פסקו לגמרי לשמוע את קול ה' אשר נבהלו מפניו, ולא שמעו אלא את קולו של משה. הוא אשר אמרנו שנסוגו אחור בכפליים, לא רק שלא דיבר הקב"ה עמהם אלא אף לא שמעוהו מדבר אל משה (בשמונה דברות אחרונות). נמצא שלמסקנה, לא נתקיים בשום דיברה מכל עשר הדברות הפסוק "למען ישמע העם בדברי עמך". בשתי הראשונות לא נתקיים "בדברי עמך" כי דבר הקב"ה אל כל העם, ובשמונה האחרונות לא נתקיים "למען ישמע העם" כי לא שמעו מפי הגבורה.

א לשון הרמב"ם פ"ח מהל' יסודי התורה, הלכה א' – "ומנין שבמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו (של משה) שהיא אמת שאין בו דופי, שנא' – הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". עכ"ל. משמע מדבריו שאמנם נתקיים האמור בפסוק "למען ישמע העם בדברי עמך", שלא כדברינו. [אמנם, עיין מורה נבוכים ח"ב פל"ג.]

ב שבת פ"ח: – "אריב"ל: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתו של ישראל, שנא' – נפשי יצאה בדברו וכו' כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל וכו'". הלשון "כל דיבור ודיבור" אינו סובל להתפרש על שתי דיברות בלבד, ואכן מפורש במהרש"א שם שעשר פעמים מתו ישראל ונרתעו לאחוריהם. ובוודאי היה זה מפני ששמעו את קול ה' וזה היה הרושם שעשה דבר ה' על נשמותיהם ועל גופיהם, כי אם לא שמעו ישראל את קול ה' למה ואיך אירע זאת להם. הרי כאן עוד סתירה למה שהנחנו שאת שמונה הדברות האחרונות לא שמעו ישראל כלל מפי הקב"ה. [אמנם עיין במו"נ הנ"ל.]

ג הרמב"ן הוכיח בחוזקה (ושמות פ"כ פסוק ט"ו) שהמסופר בפר' ואתחנן "קרב אתה ושמע וגו' ואת תדבר אלינו וגו'" היה אחר ששמעו ישראל את כל עשרת הדברות מפי הקב"ה. והדברים מוכרחים, כי אחר שסיפרה התורה על כל עשר הדברות נאמר שם (פסוק י"ט) "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר וגו' ויהי כשמעכם את הקול וגו' קרב אתה ושמע וגו' וישמע ה' את קול דבריכם וגו' לך אמר להם שובו לכם לאהליכם וגו'" – הרי שאחר בקשתם שלא לשמוע עוד את קול ה' שבו לאהליהם. ועל כרחך כמו שפירש הרמב"ן שישאל בקשו שלא לשמוע את קול ה' במה שיצווה את משה **אחר** מעמד הר סיני. ואילו את עשרת הדברות עצמם כן שמעו ישראל מפי הקב"ה. [שוב הראוני דנחלקו בזה במדרש (שיה"ש א' י"ג – עה"פ ישקני מנשיקות וגו') ויש אמנם מ"ד שהוכיח כדברינו מסדר הפסוקים, אך החולק עליו, הסובר שרק שני דיבורים שמעו ישראל מפי הגבורה, דחה את ראייתו באומרו: אין מוקדם ומאוחר בתורה.]

ד על כן נראה לענ"ד, שהפשט נוטה לדברי ר' אליעזר ב"ר אליהו הרופא בספר "מעשה ה'" (הובאו בספר "מעמד הר סיני") שגם את שמונה הדברות האחרונות שמעו ישראל מפי הקב"ה, ובהן נתקיים "למען ישמע העם בדברי עמך". ר"ל, בשתי הדברות הראשונות דיבר הקב"ה אל ישראל עצמם אחר שהתכוונו לקבלת פני השכינה, אך לא יכלו לסבול את דיבורו אליהם ואת ראית פניו יותר מאשר בשתי דברות אלו. אז חזרה ה"תכנית" המקורית, הקב"ה דיבר אל משה בלבד, והעם שמע בדבר ה' אל משה. ואת זה

חשבו שכן יהיו מסוגלים לשמוע, כי בוודאי מבהיל ומפחיד יותר כאשר הקב"ה מדבר אליהם פנים בפנים מאשר כאשר הם שומעים אותו מדבר אל משה. זה תורף דבריו. ויש להביא חיזוק לדבריו מדברי המדרש (שמו"ר כ"ט, ד') שמראש גלוי וידוע היה לפני הקב"ה שלא יוכלו ישראל לראות ולשמוע אותו מדבר עמם. אם כן, מסתבר מאד שמראש תוכנן שכאשר לא יוכלו ישראל לשמוע את קול ה' תחזור ה"תכנית" המקורית למקומה. ועל אף שבדברות האחרונות דבר הקב"ה אל משה ולא אליהם, אעפ"כ – כיון ששמעו את קול ה' הנורא פרחו נשמתן ונרתע גופם לאחור. ואל תתמה: כיון ששמעו ישראל בבירור גם את שאר שמונה הדברות שאמר הקב"ה למשה, לאיזה צורך חזר משה והשמיען לישראל (רש"י י"ט, י"ט)? אין כאן תימה, כי כדי שיהיו "מצויים" הוצרך הדבר שיאמרו הציוויים אליהם בלשון נוכח. [כתב הרמב"ן שהשינוי שנהיה בין שתי הדברות הראשונות לבין שמונה האחרונות, לא היה על ידי שבקשו ישראל ממשה באמצע הדברות שידבר הוא עמהם תחת האלקים. אלא בקשה זו שבקשו ישראל (ושעליה מסופר בפר' יתרו אחר עשרת הדברים) היתה קודם לכל עשרת הדיברות, ומשה שכנע אותם: "אל תיראו וגו'", ואעפ"כ באמצע הדברות כאשר ראה הקב"ה עד כמה נבהלו – אז נהיה השינוי].

שוב העמידוני על כך שהרמב"ן בפר' יתרו (כ', ז') מפרש אחרת מר' אליעזר בר' אליהו הרופא, וגם על פי דבריו מיושבות שלש קושיותינו. ז"ל: "ואני אפרש לך קבלת רבותינו: בוודאי שכל עשרת הדברות שמעו כל ישראל מפי אלקים, כפשוטו של כתוב. אבל בשני הדברות הראשונות היו שומעים הדיבור ומבינים אותו ממנו כאשר יבין אותם משה, ועל כן ידבר אליהם כאשר ידבר האדון עם עבדו (בגוף ראשון) כמו שהזכרתי. ומכאן ואילך בשאר הדברות ישמעו קול הדיבור ולא יבינו אותו, ויצטרך משה לתרגם להם כל דיבור ודיבור עד שיבינו אותו ממשה". עכ"ל.

ד. מן האמור עד כאן מתקבל הרושם שבשתי הדברות הראשונות לא היה שום הבדל בין משה רבנו לבין ישראל, אלא הקב"ה דיבר ישירות אל ישראל ומשה בתוכם כאחד מהם. לענ"ד אין זה נכון, ובודאי גם בשתי הדברות הראשונות התקיים "למען ישמע העם בדברי עמך". נוכיח זאת ואח"כ נבאר.

בסוף פר' משפטים נאמר כך: "ויעל משה אל ההר ויכס הענן את ההר. וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן". וברש"י שם: "ויקרא אל משה ביום השביעי – לומר עשרת הדברות (זה כשיטת ר' יוסי שבשביעי בסיון נאמרו הדברות בסיני). ומשה וכל ישראל עומדים (וקרא הקב"ה רק למשה!?) אלא שחלק הכתוב כבוד למשה". עכ"ל, והוא מגמ' יומא ד'. והדברים צריכים ביאור, מה

הכוונה שבכדי לחלוק כבוד למשה נאמר בפסוק "ויקרא אל משה", הרי למעשה לא קרא הקב"ה למשה אלא לכל ישראל והוא בתוכם, וכי נכתבה עובדה לא נכונה כדי לחלוק כבוד למשה?! ודחוק לומר שמפני שידע הקב"ה שאחר ב' הדברות הראשונות לא יוכלו ישראל לסבול שהקב"ה מדבר עמם על כן מעיקרא קרא למשה להגיד רק לו את דבר ה' אשר יאמר לישראל בשמונה הדברות האחרונות. זה דוחק, כי משמע שאף לב' הדברות הראשונות היתה הקריאה למשה רבינו. והדברים צריכים ביאור.

אכן נראה לי שגם כאשר ביקשו ישראל מן הקב"ה שידבר ישירות אליהם – רצוננו לראות את מלכנו – לא בטלה התכנית המקורית שידבר הקב"ה אל משה באזני העם, אלא הקב"ה דבר בו-זמנית גם אל כל ישראל ומשה בתוכם כאחד מהם, וגם אל משה לבדו באזני העם השומעים שהוא מדבר אליו. בזה יובן היטב שקרא הקב"ה למשה לומר לו עשרת הדברות. ואעפ"י שקרא הקב"ה גם לכל ישראל כאחד לשמוע את הדברות, כיון שקרא קריאה בפנ"ע כדי להשמיע למשה להגיד לישראל את הדברות, נכתבה קריאה זו, דוקא, כדי לחלוק כבוד למשה.

אלא שהדברים מוזרים ותמוהים, מדוע צריך הקב"ה שישמע העם את אשר הוא אומר למשה לומר להם, והרי באותה שעה מדבר הקב"ה עצמו עם העם את אותם דברים? מדוע לא זזה התכנית המקורית ממקומה אם נכנסה תחתיה תכנית אחרת?! אתמהא.

1. מטמון יקר אצור כאן. בדווקא נאמרו הדברות בכפליים, כי **נתבררה** מדרגת "בנים" של ישראל באותה שעה, וראויים בני המלך שיצווה אותם אביהם ישירות. **וחלה** אז מדרגת "עבדים" של ישראל, ואת העבדים מצווה המלך על ידי השר הממונה אליהם (בפני העבדים, כדי שידעו שהוא שר אליהם). נפרש את שיחתנו.

שבת פ"ט: – "אמר לו (הקב"ה ליצחק) בניך חטאו לי, אמר לו: רבש"ע, בני ולא בניך?! בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קריאת להם 'בני בכרי ישראל', עכשיו בני ולא בניך?! (רש"י: "שהיה גלוי לפניך שהן עתידין לומר לפניך בסיני 'נעשה ונשמע' לקבל עולך מאהבה כבנים"). עכ"ל. למדנו שבהקדמת נעשה לנשמע, כשקיבלו ישראל את התורה "בתום לב כדרך העושים מאהבה" (רש"י פ"ח:), נתבררה מדרגת "בנים אתם לה' אלקיכם". מאידך, כאשר כפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית באותו מעמד והכריח אותם לעובדו מכח "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" – חלה ונוצרה מדרגת "כי לי בני ישראל עבדים" (ומבואר בסידור הגר"א, "כתר-ראש", אות קל"ב, שמאז מתן תורה אין שום היתר ל"עבירה לשמה", וזה מפני שנתחדשה אז מדרגת עבדים, והעבד אינו מקיים מצוות אדונו מסיבת ה"עניינים" שבשרשי המצוות, אלא עושה את המצווה עליו).

שים לב עד כמה מדויקים הדברים. בסוף פר' ציצית נאמר כך: **"אני ה' אלקיכם** אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים **אני ה' אלקיכם"**. ופירש רש"י: **"אני ה' – נאמן לשלם שכר. אלקיכם – נאמן להפרע. אשר הוצאתי אתכם – על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי. אני ה' אלקיכם – עוד למה נאמר? כדי שלא יאמרו ישראל: מפני מה אמר המקום (שנשמור את מצוותיו) לא שנעשה וניטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר. (על כן חזרה התורה שוב "אני ה' אלקיכם" לומר) על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר אם לא ביד חזקה וגו' אמלוד עליכם". עכ"ל. פעמיים נאמר כאן "אני ה' אלקיכם" ושתיהן מתייחסות ל"אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", אחת לפנייה ואחת אחריה. הראשונה עדיין אינה מחייבת לגמרי, עוד ניתן לחשוב "אנו לא עושים ולא נוטלים שכר". אך מדוע, הרי נאמר בה **"אני ה' אלקיכם"** שפי' **"נאמן להפרע"!!** מפני ש"אני ה' אלקיכם" הנזכר קודם היציאה ממצרים הוא כאב לבנים. גם ה"אני ה' אלקיכם" קמא תלוי ביציאת מצרים (אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים) אבל הוא רק מברר את מדרגת בנים שקדמה ליציאה ממצרים, שעל סמך זאת קראם הקב"ה **"בני בכורי"** עוד במצרים. כאשר האב מאיים על בניו בעונש אין זה רצונו התכליתי, אלא העונש משמש כדי להכריחם לקבל שכר. על כן יש מקום לטענת הבנים: **"אנו לא עושים ולא נוטלים שכר"**. לכן נאמר שוב **"אני ה' אלקיכם"**, והפעם אחרי **"אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים"** שמשמעותו – **"על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי"**. ה"אני ה' אלקיכם" הזה הוא כאדון לעבדים; **"על כרחכם אני מלככם"**.**

עכשיו ישמעו הדברים ביתר שאת, מכיון שה"תעבדון את האלקים על ההר הזה" הוא השלמת **"בהוציאת את העם ממצרים"** – נתבררה וחלה במעמד הר סיני גם מדרגת בנים וגם מדרגת עבדים.

והם הם דברי חז"ל, שבשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע קשרו להם מלאכי השרת שני כתרים (שבת פ"ח.). יתכן להבין שאילולא שהקדימו ישראל נעשה לנשמע גם אז היו קושרים להם כתר אחד, והוא כתר של **"עבדים"**, שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית להכריחם להיות עבדיו מפני שפדאם על מנת כן. על ידי הקדמת **"נעשה לנשמע"** בירו ישראל שהם אוהבים את הקב"ה וסומכים עליו בתום לב בדרך האוהבים הסומכים זה על זה, וזכו על ידי כן לכתר נוסף – כתר של **"בנים"**.

וכמה מתאימים הדברים שכפל ה"אני ה' אלקיכם" המורה על מדרגת בנים ומדרגת עבדים, וראוי לכתר בנים ולכתר עבדים, נאמר בסוף פרשת ציצית שחוטיה מהווים אף הם חותם כפול, חותם של בנים וחותם של עבדים. הלוא ביארו בתוס' מנחות מ"ג:

שהמשילה הגמ' את מצות הלבן והתכלת שבציצית למלך שאמר לעבדיו הביאו לי חותמות של טיט ושל זהב – מפני "שהציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה". אך לא פירשו תוס', מה מסמלים חוטי הלבן המקבילים לחותם הטיט ומה מסמל פתיל התכלת המקביל אל חותם הזהב. נכון פירש הגאון הגדול הגר"ש פיישר שליט"א בספר "בית-ישי", שחותם הטיט משמש את האדון להודיע לכל שזהו עבדו; החותם הזה ראוה לעבד "מקנת כסף" העובד את מלכו בעל כורחו. ואילו חותם הזהב הוא תכשיט, הוא מקשט את בן המלך שאף הוא עבד המלך – "בנו העובד אותו" – השמח בעבדות, כמ"ש: "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו"; עבד כזה מתקשט בעבדות, "עבד מלך – מלך", על כן עשוי החותם הזה מזהב. מדרגת "עבדים" של ישראל מסתמלת בחוטי לבן, ואילו מדרגת "בנים" מיוצגת בחוטי התכלת; "נאה לישראל שיהא דמות כסאו עליהם" (רש"י מנחות מ"ג:). [בדברי הגר"ש הללו נתיישב היטב קושי גדול. בפסוק: "ועשו להם ציצית", המדבר על חוטי הלבן, הקב"ה אינו מדבר אל ישראל אלא אל משה ביחס לישראל (להם – לשון נסתר) כמלך המצווה את השר אודות העבדים. ואילו בהמשך הפסוק – "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית וראיתם אותו וגו'" הקב"ה מדבר אל ישראל עצמם בלשון נוכח (לכם – לשון נוכח). ומדויק מאד, כי חוט התכלת מציין את הבנים, ואל בניו מדבר המלך עצמו בלשון נוכח. ואולי מהאי טעמא בדורות אלו שחרב בית תפארתנו ואנו בגלות, ואיננו מרגישים את השמחה ואת האהבה לשמש את אבינו אלא את הפחד והיראה ממלכנו – אין אנו ראויים לתכשיט התכלת; על כן אבד מאתנו בדורות אלו].

והנני רואה את הכפילות הזאת – אם כבנים אם כעבדים – גם בתפילין. תפילין של יד קרויים "מוסרות" – ננתקה את מוסרותימו (ירושלמי ע"ז פ"ב) – ומבטאות את הכפיה, ותפילין של ראש הקרויים "טוטפות" (תכשיט) ומסמלות את הרצון. וכמו כן בבגדי כהונה המעכבים את הכהונה (עיין זבחים י"ז:). ה"אבנט" המשמש כחגור לעומת ה"מגבעת" שהיא לכבוד ולתפארת, וכנגדם: ברכת "אוזר ישראל בגבורה", וברכת "עוטר ישראל בתפארה".

ז. נחזור על הראשונות. הוכחנו שדיבר הקב"ה במישרין אל כל ישראל ובו-זמנית דיבר גם אל משה בלבד להשמיעו מה יגיד הוא לישראל. אכן כן, מדרגת "בנים" ראויה שיפנה האב בעצמו אל בניו לגלותם את רצונו, ומדרגת עבדים זוקקת שיורה האדון לשר – לעיני עבדיו – מה יצווה השר את עבדי המלך. ומכיון ששתי המדרגות הללו – אם כבנים אם כעבדים – נתבררו ונשלמו במעמד הר סיני, נאמרו הדברות הללו על יד אבינו-מלכנו לבניו-עבדיו בשני סגנונות בבת אחת (חתם-סופר דרוש לשבועות עמוד 568).

הבחור החשוב-מאד שלום וינגורט נ"י הראני את דברי הנצי"ב זצ"ל בפ' העמק-דבר (עקב י', ד') אשר דייק את השינוי בין האמור על לוחות הראשונים – "ועליהם ככל הדברים

אשר דבר **עמכם** בהר מתוך האש ביום הקהל" (עקב ט', י), לבין האמור על לוחות האחרונות – "ויכתב על הלחת וגו' את עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל" (עקב י', ד'). וביאר הנצי"ב שמושה וכל ישראל שמעו את נוסח (סגנון) הדברות הכתובות בלוחות הראשונות (ככתוב בפר' יתרו) ועל זה נכתב "אשר דבר ה' עמכם" – כי הקב"ה דיבר ישירות את הנוסח הזה אל ישראל. ואילו את נוסח הדברות הכתובות בלוחות האחרונות (ככתוב בפר' ואתחנן) שמע רק משה, מפני שאין האזן יכולה לשמוע שמור וזכור בדיבור אחד, וביחס לסגנון הזה אמר הקב"ה – "אשר דבר ה' אליכם" (ולא עמכם), שפי' ביחס אליכם, לומר לכם; כמו שפירשו חז"ל "וידבר ה' אל משה ואל אהרן" – שהקב"ה דיבר אל משה שהוא ידבר אל אהרן. עיין בדבריו שם.

ויש בדברים הנפלאים הללו חיזוק והוספת טעם לחידושנו. אמרנו: הקב"ה דיבר אל כל ישראל – כאב לבניו, ודיבר אל משה לומר לישראל – כאדון לעבדיו. ואכן מתאימים הדברים לדברי הנצי"ב, כי קודם חטא העגל היו ישראל בבחינת בנים למקום, ומשחטאו בעגל "נפלו" בבחינת מה ממדרגת בנים למדרגת עבדים (עיין קידושין ל"ו.). [ראיה לדבר, שהרי על שאמרו למשה "ואת תדבר אלינו" – שזהו שורש חטא העגל כמבואר שהש"ר פ"א – נשתבחו על ידי הקב"ה על יראתם ונתגנו על ידי משה רבנו על חסרון אהבתם (רש"י ואתחנן ה', כ"ד), הרי שחל בהם שינוי מבנים לעבדים, כי הבנים אוהבים והעבדים יראים.] על כן ראוי נוסח לוחות הראשונות להאמר על ידי הקב"ה במישרין לעמו ישראל, בעוד שנוסח לוחות האחרונות נאמר למשה לומר לישראל. והבן.

מאמר י"ד

פריחת הנשמה ורתיעת הגוף במתן תורה

א. שבת פ"ח: – "אמר ריב"ל: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתו של ישראל, שנא' – נפשי יצאה בדברו".

רוצים אנו להעמיק מעט בענין זה.

המעין בפרשה ימצא כי רצונם של ישראל לעלות אל ה' היה חזק מאוד, וראיה לדבר: שלש פעמים חזר הקב"ה ואמר למשה להזהיר את ישראל מלעלות בהר. כשטען לפניו משה: "איני צריך להעיד בהם (פעם שניה) שהרי מותרים ועומדים הם היום שלשת ימים",

חזר הקב"ה וצוהו בשלישית – "והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרץ בם". ומדוע? "שמזרזים את האדם קודם מעשה וחוזרים ומזרזים אותו בשעת מעשה" (רש"י). ויש לשאול, וכי על כל הצוויים חזר הקב"ה בשעת מעשה שנית? אלא בודאי שכאן היה רצון חזק במיוחד, עד שבכדי לעצור בעדו היה צריך לחזור על האזהרה בשעת מעשה פעם נוספת. יתר על כן, רש"י בפסוק כ"א קרא לרצונם של ישראל לעלות להתקרב ולראות "תאווה" – "שלא יהרסו את מצבם על ידי שתאוותם אל ה' לראות ויקרבו לצד ההר" – וכידוע ביטוי זה מגדיר רצון חזק מאד.

ומנין נבע רצונם של ישראל לעלות אל ה' בשעת מתן תורה? נראה שזוהי תוצאה ישירה מקרבת אלקים שזכו לה ישראל באותה שעה. כי כל עליה וכל התקרבות אל הקב"ה מביאה עמה בהכרח רצון לעליה והתקרבות נוספת אין זו "תופעת לוואי", זוהי עצם משמעותה של קרבת אלקים – להיות שואף לקרבה יותר גדולה. גילויי האלוקות שזכו להם ישראל בשעת הדברות העצימו מאד את כיסופי הנפש וגעגועיה לקרבת צורה, והיא פרחת, עלתה ושבה למקורה.

לכוחות עצומים היו צריכים ישראל באותה שעה לעצור בעד הגוף שלא ימשך אחר הנשמה ויעלה בהר לעבר ה'. אין לך רצון חזק מרצון החיים, הרצון שתשאר הנפש קשורה בגוף, זוהי ה"תאווה" שנתכוין אליה רש"י, כי אם לא יעלו ישראל בהר אלא יעצרו בעד גופם מלהמשך אחר נשמתם הרי ימותו. ובכדי לעצור בעד תאווה עצומה כזו היה צריך ברגע האחרון ממש, כשכבר היה הכל מוכן לרגע הנשגב, לחזור ולצוות שוב – "רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות".

ב. שבת פ"ח: – "ואמר ריב"ל: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהם י"ב מיל". הרי לנו (מפי אותו מ"ד) שלעומת פריחת נפשם של ישראל להתקרב ולהתדבק במקורה, נרתע גופם של ישראל לאחור. התקרבות – מצד אחד, ורתיעה לאחור – מצד שני, הדברים זוקקים העמקה.

תורתנו כוללת בתוכה מצוות עשה ואזהרות לא-תעשה. כתב הרמב"ן בפר' יתרו, שיסוד קיום כל המצוות הוא אהבה לה' יתברך, בעוד שהשורש להמנעות מן העבירות הוא היראה ממנו ית'. וכיון שעשרת הדברות כוללות בתוכן את כל התורה (כך מבואר בספרים הק') ומכיון ששמיעתן של הדברות הוותה את "קבלת התורה" של כלל-ישראל – מוכרח היה שעל ידי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה תכנס בלב השומעים גם אהבה לה' יתברך וגם יראה ממנו, כי אלו הם שני העמודים שעליהם נשען קיום התורה בישראל, כמ"ש הרמב"ן.

ידוע הוא כי השפעת מדת האהבה היא להתקרב אל האהוב, ולעומתה מדת היראה גורמת להתרחק מן היראוי. והדבר מפורש במקרא וברש"י (ואתחנן ה', כ"ד-כ"ו), שכשאמרו ישראל אל משה אחר ששמעו את קול ה' – "ואת תדבר אלינו", אמר להם משה: "התשתם את כחי כנקבה, שנצטערתי עליהם ורפיתם את ידי, כי ראיתי שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה" וכו'. ואילו הקב"ה הגיב על בקשתם: "היטיבו אשר דברו, מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אתי כל הימים". הרי לנו להדיא, שאהבה מביאה לידי התקרבות ויראה מביאה לידי התרחקות. על כן "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה אשר נטע בלב ישראל אהבה עצומה לה' יתברך ויראה נוראה ממנו, גרם בבת אחת גם להתדבקות נשמת-ישראל בצור מחצבה וגם לרתיעת גופם של ישראל לאחור.

ופשוט הדבר, מדוע באה האהבה לידי ביטוי בתנועת הנשמה, ואילו היראה – בתנועת הגוף. מפני ש"אהבה" פירושה רצון להתאחד עם האהוב וזה שייך אצל הנשמה הקרויה "חלק אלוהי ממעל". ואילו "יראה" פי' הרצון לשמור על עצמו, וזה שייך ביחס לגוף שהוא מציאות נפרדת. והבן.

ג. הריני מצטט בזה כמה פסוקים המתארים את הרגעים שלפני מתן תורה: "ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה. ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר. והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשן כעשן הכבשן ויחרד כל ההר מאד. ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלקים יעננו בקול. וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר וגו' ויעל משה. ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב". ע"כ. הכל נראה מוכן ומושלם לקראת "הדברים האלה", וכשאנו קוראים: "וירד ה' וגו' ויעל וכו' – אנו מצפים לשמוע את ה"אנכי ה' אלקיך". ואילו במקום זאת אנו שומעים: "רד העד בעם וכו'" – אזהרה נוספת שלא לעלות בהר. אזהרה נוספת זו מלבד שנצרכה לגופה, כמ"ש לעיל, חידשה ולימדה חידוש גדול בעבודת ה' – "שמזרזים את האדם קודם מעשה וחוזרים ומזרזים אותו בשעת מעשה" (רש"י, הובא לעיל). אין ספק שלא בכדי הוקדם לימוד היסוד הזה לקבלת התורה, אלא מפני שזהו היסוד שעליו נשען קיום כל התורה. כי לכאורה, מה בין זירוז של קודם-מעשה לזירוז של שעת-מעשה? ובכלל בשביל מה צריך זירוז נוסף, וכי שכחו את הזירוז שקודם המעשה? אלא, שאם אמנם ידיעת השכל אינה צריכה חזרה ושינון של הידוע כבר, בינת הלב – ההרגשות העדינות השוכנות באובנתא דלבא – המה צריכות חידוש בכל עת; בכל יום יהיו בעיניך כחדשים. הרגשה חריפה במשמעות העצומה של עבירה והפסד מצוה, או קיום מצוה ומניעת עבירה – ברגע

הנסיון – תתכן רק על ידי הבלטתן סמוך ככל האפשר לשעת הנסיון. יסוד גדול הוא זה ומחייב מאד – לא ב"וידעת" תלוי קיום התורה אלא ב"והשבת אל לבבך", ולזה צריך שתהיה הידיעה בשעת מעשה. ובכדי להשריש את היסוד הזה בלבם של ישראל הוא נתחדש דוקא בשעת מתן תורה. כאילו נאמר בזה שלא די ב"קבלת התורה" פעם אחת, אלא כל רגע ורגע צריך אדם להיות מזורז מחדש לעשות רצון ה'. הרי זה מחייב מאד ללמוד מוסר, כסדר.

הא לך דוגמא חריפה עד כמה שונה זכרון של ידיעה שנשמעה בעבר משמיעתה בהווה. מבואר בגמ' כתובות (דף ל"ג.) שאילו היו מתרים בעדים זוממים יותר מכדי דיבור קודם עדותם שאם יעידו שקר יענשו ב"כאשר זמם" – יוכלו להפטר מן העונש בטענת "אישתליין" (שכחנו את התראה). איך יתכן להבין גמ' כזאת? האם באמת אנחנו מאמינים להם ששכחו את ההתראה שנאמרה להם לפני שתי שניות?! ואם חוששים אנחנו שהעדים הם לקויי-שכחה, ל"ע, איך סמכנו עליהם בהעידם על מה שראו לפני כמה שבועות, או חודשים ואפילו שנים. היתכן בכלל לשכוח ידיעה כל-כך חשובה על היות חייהם בסכנה אם יעידו שקר?! אתמהא. לענ"ד אין אנו חוששים שמוחם של העדים שכח את ההתראה, אלא שלבם אינו מרגיש אותה! "לבא דאינשי – אינשי". ואמנם כן הוא, כהרף-עין מתערפל הנראה ומתכהה הנשמע; תחת "ידיעה רחבה על לב בני האדם" המונעת מן היצה"ר אפילו להתקרב (דרך עץ חיים) הופכת הידיעה לידיעת רשעים שלבם בריא להם כאולם והם ממשיכים לחטוא (שבת ל"א:). והתורה חסה על העדים, שכל שהמזידות אינה חדה וחריפה – כמי שרואה מול עיניו את העונש ומתעקש לחטוא – אין דתם להענש; זה תוכן הפטור של "אישתליין".

מאמר ט"ו

לא קיבלה אומה תורתך אלא אנו

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 שכעס על מטרונה ודחפה והוציאה חוץ לפלטין, הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד, נמצא המלך עובר וראה אותה, אמר לה: אקשית אפיד, 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 אפיון. 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, וכתוב: כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". עכ"ל.

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 אנו. 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. וישנה מדרגה גבוהה יותר של תורה שמעיקרא לא הסכים הקב"ה לתתה אלא לישראל, וכמו שיבואר לקמן. טענתה של כנסת ישראל היתה, שהיות והיא עדיפה על כל האומות במה שהסכימה לקבל את התורה שכל האומות לא רצו בה, ובמה שהיא לומדת, שומרת ומקיימת אותה – די בזה כדי להשאר בארץ ישראל שהיא הראויה ביותר לחכמת התורה ולקיום המצוות. והקב"ה ענה לה, שרק מדרגת התורה היותר גבוהה שנפסלו מעיקרא כל האומות ממנה היא זו שראויה לה ארץ ישראל, ומכיון שלא למדו ישראל את התורה כפי הראוי על פי מדרגתה העליונה, צודק הדבר להגלותם מן הארץ. את ביאורה של הסוגיא שמעתי מפי מורי וידידי הגאון הר"ר יגאל רוזן שליט"א ראש ישיבתנו, וכך אמר:

ב. בביאור יתרון מעלת ישראל על האומות, אילו היו אף הן מקבלות תורה, אפשר לפרש כך. אנו מודים בברכת המזון – "על תורתך שלימדנו ועל חוקיך שהודעתנו". מהי תורה ומהם חוקים? ה"חוקים" הם ההוראות 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 –

יובאו דבריו לקמן). חלק החוקים הוא זה שהיה ניתן לאומות העולם אילו רצו לקבל תורה. לעומת זאת "תורה" כוללת הרבה יותר: את המשא 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 ה"מצוות", אלא שבשביל לעשות צריך לדעת מה לעשות. לא "תורה" כתכלית, שעל זה נאמר שכל המצוות אינן שוות לדבר אחד מן התורה, אלא כ"תיאוריה" שכל עניינה הוא כדי לקיימה. [איש 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:

לא קיבלה אומה אחרת תורתך אלא אנו – "מצוות" (חוקים) היה הקב"ה מוכן לתת לכל האומות, אלא שרק אנו הסכמנו לקבלם ולקיימם.

אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם – ורק לכם הסכמתי לתת "תורה".

ג. ז"ל הגמ' נדרים פ"א. – "אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב – מי האיש החכם ויבן את זאת, דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב – ויאמר ה' על עזבם את תורתי ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה, היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה?! אמר רב יהודה אמר רב: לומר שאין מברכין בתורה תחילה". עכ"ל. וכתב הר"ן (שם) "ומצאתי במגילת סתרים של ה"ר יונה ז"ל דקרא הכי דייק, שעל שלא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ, שאם איתא על עזבם את תורתי כפשטא משמע, שעזבו את התורה ולא היו עוסקים בה, כשנשאל לחכמים ולנביאים למה לא פירשוהו והלא דבר גלוי הוה וקל לפרש?! אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שפרשו 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 מזלזלים בברכתה. והיינו (לא הלכו בה). כלומר – בכוונתה ולשמה. אלו דברי הרב החסיד ז"ל והם ראויים למי שאמרם". עכ"ל.

בחידושי החתם-סופר לגמ' זו ביאר את הדברים באופן מבריק ונפלא; ז"ל: יש לפרש כפשטו, כשנדקדק תחלה לשון "תורה לשמה", מהו "לשמה", שלא 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 עצמה, דבעידנא דלא עסיק בה לא מגנא ולא מצלא. אך עיקר מצוות עסק התורה היא מצוה בפני-עצמה, להגות בה יומם ולילה להעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומבואיה כי עמקו מחשבותיה. אם בחוקותי תלכו – שתהיו עמלים בתורה, לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה (שזה כבר אמור ב – ואת מצוותי תשמרו) אלא דרוש וקבל שכר, היינו שהדרשה עצמה הוא השכר והנחת-רוח לפני הקב"ה, וזהו העוסק "לשמה" של תורה, לא על כוונה אחרת, ואז היא מגנא ומצלא. ואז בשעת החורבן לא עסקו על זה האופן, והמחשבה הלזו גילה להם הקב"ה היודע מחשבות, ולא חכמים ונביאים. אך במה יודע איפה זאת (שכך היה) אמר רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחילה, ומסקינן בפרק התכלת – כל מצווה שאין עשייתה גמר מצוותה אין מברכים עליה, והשתא אי כל כוונת עסק התורה אינה אלא לעשות המצוות, אם כן אין לימודה ועסקה גמר מצוותה ואין מברכים עליה. אבל המברך עליה הודה שכוונתו שמלבד קיום המצוות עוד העסק בעצמו מצוה. עכ"ד. [וצ"ע לפי החת"ס מדוע נשים מברכות ברכת התורה].

למדנו מדבריו היסודיים שהארץ אבדה על כי למדו את התורה כחוקים ולא כתורה, כאמצעי אל הקיום ולא כתכלית.

על פי דבריו יובן היטב ה"ויכוח" בין המטרונא לבין המלך. כנסת ישראל חשבה שהיות שהיא למדה וקיימה את התורה, אעפ"י שלא הלכה בכוונתה של תורה לשמה, ראוי לה שלא תגלה מן הארץ. והקב"ה ענה לה, שללימוד ולקיום כזה ראויות אף אומות העולם (אילו רצו) ואף בחוץ לארץ יתכן ללמוד ולקיים תורה במדרגה בה הוצעה לאומות העולם; ארץ ישראל ניתנה לעם ישראל ללומדה "לשמה", לשמה של תורה, ומכיון שלא הלכו בה בכוונתה לשמה אבדה הארץ. עד כאן דברי מורי וידידי הנפלאים.

ד. והנני להוסיף שהחילוק בין ישראל לאומות העולם יש לו ביטוי גם במשל. הגאון מוילנא כותב, שרעייתו של אדם קרויה אשתו וקרויה ביתו. שם "אשה" מורה על היותה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, חברתו ואשת בריתו. ושם "בית" מורה על היותה דואגת לצרכי הבית. נוכל להמשיל את ישראל ל"אשתו" של המלך, והיא אשר ראויה לגור בארמונו. ואילו אומות העולם הן בבחינת פילגשים, שפחות הממונות על הבית, ודי להן לגור בביתנים שבחצר. [הייתי ממשיך זאת לשרה והגר אשר היו שתיהן נשותיו של אברהם, עם שרה היתה לו קרבת דעת ואחדות רוחנית, ואילו הגר שימשה כמשרתת אשר בכלל עבודתה היה לילד לאברהם בנים] כדי להיות בקרבת דעת עם הקב"ה צריך לדעת את תורתו אשר היא דעתו

ורצונו, כדי לשמור ולנהל את הבית – די בביצוע הוראותיו המעשיות של המלך. כל עוד שהתורה מדבקת את הקב"ה לישראל ("ודבק באשתו") ראויים הם לדור בארמונו. ודי בזה לחכימא.

ואם תרצה להגדיר את תורף החילוק בין תורתם של בני המלך ורעייתו (ישראל) לבין חוקי עבדי המלך ופילגשיו (אומות העולם) ומדוע תורת עם ישראל ראויה לארץ ישראל בעוד שחוקי אומות-העולם די להם בחוץ לארץ – אמור כך: ב"חוץ לארץ" אין הקב"ה נגלה בכבודו אלא בפעולות שהוא עושה למען בריותיו, לזה כוונו חז"ל באומרים "כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוך" (שלהי כתובות), וכן כתב הרמב"ן לך-לך ט"ו, י"ח: "והוסיף (בברית המילה להבטחת ארץ ישראל) 'והייתי להם לאלקים' – שהוא בכבודו ינהיג אותם ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל ושרי מעלה". במקביל לזה, אין תורת חוץ-לארץ מבחנת "באור-פניו" של הקב"ה הבוקע מן התורה, אלא בפעולות אשר הוא דורש מבריותיו לעשות למענו. כי הדבר ידוע שהתגלותו של הקב"ה בתורה מקבילה אל התגלותו בעולם. ועל כן במקדש שהוא שיא התגלות הקב"ה בבריאה שם הוא גם שיא התגלותו בתורה, וכמ"ש – כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. [עיין מאמר "בפורים נתגלה ה'אנכי' של תורה שבעל פה" בספרי "ליהודים היתה אורה"].

ד. שוב מצאתי ראיה נפלאה לדברים. הקב"ה הבטיח לאברהם את ארץ ישראל כתמורה לברית המילה שבין הקב"ה לבין אברהם וזרעו. כך מפורש בפסוקים: "והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדרתם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלקים". הקשר בין ברית המילה לבין ארץ ישראל ברור, כזו כן זו הן סגולות נפלאות להשגת התורה. על ברית המילה כתב הרעק"א (קמא תשובה מ"ב) בשם ספר עוללות אפרים "שמילה החיצונית של ערלת בשר היא סיבה למילה פנימית של ערלת הלב, וכשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל". עכ"ל. ועל ארץ ישראל רבו המקורות – עיין סנהדרין כ"ד; ב"מ פ"ה. ונצטט רק מקור אחד – "אשר שם הזהב (בארץ החוילה שהיא ארץ ישראל) אלו דברי תורה שהם נחמדים מזהב ומפז רב. וזהב הארץ ההיא טוב – שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל. שם הבדולח ואבן השוהם – מקרא משנה ותלמוד תוספתא ואגדה" (ב"ר פר' ט"ז).

מן העובדה שחזר הקב"ה והבטיח לאברהם ולזרעו את ארץ ישראל כתמורה לברית המילה נראה שאילולא ברית המילה לא היתה ניתנת ארץ ישראל לעם ישראל בשלמות; עיין רמב"ן לך-לך ט"ו, י"ח; לכן בברכת "הארץ הטובה אשר נתן לך" חייבים אנחנו

להזכיר את ברית המילה. [עיי' בזוה"ק סוף פ' לך לך, ז"ל מתורגם ללה"ק – "ונתן להם (ולשמעאל) חלק למטה בארץ הקדושה בעבור מילה ההיא שבהם, ועתידים בני ישמעאל לשלט בארץ הקדושה כשהיא ריקם מהכל זמן רב, כמו שהמילה שלהם ריקנית בלי שלימות, והם יעכבו לבני ישראל מלשוב למקומם עד שתכלה זכות ההיא של בני ישמעאל". עכ"ל.] יתכן שהסיבה לכך היא כי ערלי בשר, שהם ממילא ערלי לב, לא יכולים להשיג את תורת ארץ ישראל. ואכן הגויים הערלים משוללים מן ה"תורה" שלה ראויה ארץ ישראל, על כן ניתנו להם רק ה"חוקים" שכדי לקיימם די להיות בחוץ-לארץ.

והרינו חוזרים על אשר אמרנו: כאשר למדו וקיימו ישראל את התורה רק כמבוא והכשר אל קיום המצוות, בבחינה הנמוכה אשר הסכים הקב"ה לתת אף לאומות העולם, לא היתה עוד הצדקה שיהיו דוקא בארץ ישראל, ולכן הגלה אותם הקב"ה.

מאמר ט"ז

וידבר אלקים את כל הדברים האלה

א. שבת קל"ח: – "ת"ר: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו – עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנא' – הנה ימים באים נאם ה' אלקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה', וכתוב – ונעו מים עד ים ומצפון עד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו. דבר ה' – זו הלכה וכו' ומאי ישוטטו לבקש את דבר ה'? אמרו: עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא ואין מבין אם טהורה היא ואם טמאה היא. הא בהדיא כתיב ביה – מכל האוכל אשר יאכל, אלא לידע אם ראשונה היא ואם שניה היא ואין מבין וכו' (מספיקא להו אי אמרינן "תנורא כמאן דמלי טומאה הוא" אם לאו). תניא רשב"י אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנא' – כי לא תשכח מפי זרעו, אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו? שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד (אפילו במקום אחד – מהרש"א). עכ"ל. פי' המהרש"א: שנחלקו שתי הברייתות בפ' הפסוק "וענתה השירה הזאת לפני לעד כי לא תשכח מפי זרעו", האם הכוונה לשירת האזינו (שעליה נאמר בפסוק קודם "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו'" (רש"י שם) או שזהו כינוי לכל התורה (כמ"ש רש"י כאן: "הרי זו הבטחה לישראל שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי"). הברייתא הראשונה פי' שהבטחת "כי לא תשכח מפי

זרעו" קיימא רק על שירת "האזינו", אבל שאר התורה עתידה להשתכח. ואילו רשב"י ס"ל שהבטחה זו קיימא על כלליות התורה, ולכן אמר: "חס ושלוש שתשתכח תורה מישראל".

ויפה הוסיף מורי וידידי הג"ר יגאל רוזן שליט"א, ראש ישיבתנו ת"ו, שלאותה תורה שלא תשתכח קרא הפסוק "שירה", כי אין שרים מתוך הכרח כי אם מתוך חשק ושמחה, ותורה הנלמדת בחשק ובשמחה אינה משתכחת.

ב. אך עצם דברי הגמ' זוקקים ביאור. הלוא גם לדעת רשב"י, כמו לדעת הברייתא הראשונה, לא ימצאו השואלים הלכה ברורה, ומדוע החשיבה הברייתא הראשונה את הספקות שלא נפסדו לשכחת התורה – "עתידה תורה שתשתכח מישראל", ואילו רשב"י החשיב את אי הברירות הזה ל"חס ושלוש שתשתכח תורה מישראל". אתמהא.

המעין ברש"י ימצא את התשובה: "הלכה ברורה בטעמים **שלא יהא בה מחלוקת**". כלומר, לדעת הברייתא הראשונה יהיו ספקות בהלכה, אותו רב שישאלוהו לא ידע אם הדין כך או אחרת; ספק בהלכה נחשב לשכחת התורה. ואילו רשב"י מדבר על מחלוקת בהלכה, לכל רב יהיה ברור מה הדין אלא ששני רבנים יאמרו שתי תשובות שונות. זה אינו "ספק" הראוי להחשב שכחת התורה, אלא זוהי "מחלוקת" הנחשבת פריה ורביה של דברי תורה, וכמ"ש בחגיגה דף ג': "וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד – מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין, בעלי אסופות – אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר: נתנו מרועה אחד – כולם אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב – וידבר אלקים את כל הדברים האלה. אף אתה עשה אונך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרים ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין". עכ"ל. ואעפ"י שסוף סוף ההלכה אינה ברורה, כי אין השואל יודע למי לשמוע, וזה מה שנאמר כאן "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו" – אין זה נחשב לשכחת (חשכת) התורה אלא אדרבה לריבוי אורה של תורה.

הרי לך ראייה ברורה ליסוד הזה, לחלק בין ספק לבין מחלוקת. על מה שפסק רב (זבחים מ"ה). הלכה כר' יוסי בענין פיגול תמה רב יוסף: "הלכתא למשיחא?!" – הרי אין הלכה זו נצרכת אלא לימות המשיח. ותמה אביי על תמיהתו של ר' יוסף: "אלא מעתה כל שחיתת קדשים לא ליתני, הלכתא למשיח הוא, אלא דרוש וקבל שכר הכא נמי דרוש וקבל שכר". אבל רב יוסף נשאר בשלו: "הכי קא-אמינא לך – הלכתא למה לך", שיש חילוק בין עצם הלימוד לבין פסיקת ההלכה. וצריך ביאור מה פשר החילוק, מדוע לברר את הספק

(אי הידיעה) צריך גם ביחס לסוגיות של ימות המשיח, ואילו להכריע מה היא ההלכה – על זה טוען ר' יוסף שאין לקבוע הלכה שאינה נוגעת לזמן שבו קובעים אותה. אלא עד כרחק, שבידור הספק הוא קיום מצות ידיעת התורה, כי הספק נחשב לשכחת התורה. ואילו הכרעת הלכה **במחלוקת** אינה נחשבת כהוספת ידע בתורה אלא כאמצעי המאפשר את קיום המצווה כהלכתה, ולכן דוקא ביחס להכרעת ההלכה נאמרה הטענה של "הלכתא למשיחא?!", והבן.

ג. מעתה יש להוסיף ביאור מדוע במקום שהבטיח הקב"ה שהתורה לא תשכח מפי זרענו הוא קרא לתורה "שירה", כי מכיון שאין הכוונה שיהיו כולם מכוונים לאמת אחת, אלא שהתורה תפרה ותרבה לדעות שונות שכולם תורה – "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" – ריבוי הפנים הזה הוא הראוי ביותר לתואר "שירה". דבר זה יובן על פי דברי המבי"ט בהקדמתו לקרית ספר ז"ל: "...ואחר כך ברא כסא כבודו ונפשות הצדיקים החצובות מתחתיו **ותורה שבעל-פה הגנוזה וסדורה בהן** כדכתיב נכון כסאך מאז וכו' והתורה שבעל פה אי אתה רשאי לאומרה בכתב **להיותה גנוזה בנפשותיהן של הצדיקים** כי זו היא קדושתן ומעלתן". עכ"ל. לענ"ד כוונתו לומר, שהקליטה האישית שקולט כל תלמיד חכם את התורה דרך אספקלריית נפשו היא המולידה את ריבוי הגוונים הקרוי בפנינו "תורה שבעל-פה". [משל לדמות שמתבוננים בה כמה אנשים דרך משקפות שונות. האחד מביט בה דרך זכוכית מגדלת והיא נראית לו גדולה, השני מסתכל דרך זוגית מקטנת והדמות נראית לו קטנה. ישנה עדשה מקמרת וישנה עדשה מקערת, יש גם אספקלריא השוברת את קרני האור באופן שהדמות נראית מעוותת באופן לא סימטרי. הרי לך דוגמא להתרשמויות שונות ממציאות אחת.] מתאים מאד לקרוא לתפישה האישית של כל חכם בתורה בשם "שירה", כי "שירה" מביעה את תפישתו הסובייקטיבית של המשורר במה שראה או חווה. אין שירה "נכונה" ושירה ש"אינה נכונה", אפשר לטעון שהרקע לשירה אינו נכון, שלא כך היה צריך המשורר להתרשם, אבל השירה עצמה היא תמיד נכונה, כי היא מביעה את התרשמותו של המשורר גם אם אחרים התרשמו אחרת.

"אלו ואלו דברי אלקים חיים" (עירובין י"ג:). כוונת המשפט הזה היא שגם אם ה"כתוב" היה צריך להתפרש כך ולא אחרת, כיון שראהו התלמיד-חכם דרך אספקלריית נפשו בצורה שראהו – זוהי השירה שלו, וגם לה נתן הקב"ה גושפנקא של "תורה". ואולי התואר "חיים" האמור כאן אינו מתאר את האלקים, אלא את הדברים, כי פרייתה וחיותה של "נטיעה" היא מכח חיותה, והרי תורה שבע"פ קרויה "חיי עולם נטע בתוכנו" (טור או"ח סי' קל"ט).

ד. בענין זה שעל ידי "מחלוקת" נעלמת האמת המוחלטת אבל מופיעות שתי אמיתות ששתייהן "תורה", הארכתני מאד בספר "שיר-ורננים" מאמר ט"ו, בביאור דעות ב"ש וב"ה בסדר הדלקת נר חנוכה. יסוד הדברים האמור שם הוא, שאור נרות החנוכה מרמז על אורה של תורה אשר "חשך זו גלות יון" ניסתה לכבותה. "פוחת והולך" מרמז על האמת השמיימית של תורה שבכתב שפחתה והלכה מאז פולמוס של יוונים בו התחילו המחלוקות, ואילו "מוסיף והולך" מרמז על האמיתות הארציות של תורה שבעל-פה שנתווספו והלכו מאז החלו המחלוקות בפולמוס של יוונים. עיין שם שביארנו שהן ב"ש והן ב"ה ציינו את נצחון התורה על החכמה היוונית לפי חלקם בתורה.

לא באתי כאן אלא להוסיף, ששתי הבחינות הללו רמוזות במ"ש במס' שבת דף קמ"ה: – "אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אסי וכו' מפני מה תלמידי חכמים שבבל מצויינין (מצויינים עצמם בלבושים נאים) לפי שאינם בני תורה (כל כך, לכבדם כבני ארץ ישראל מחמת תורתן, מכבדים אותם מחמת לבושיהן שנראים חשובים) וכו' הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל – תני רב יוסף: אלו תלמידי חכמים שבבל שעושים ציצין (צמחים) ופרחים לתורה (אותם של יעקב שיבואו לבבל ישרישו ויעשו ציצים ופרחים לתורה; סייעתא אתיא דטעמא דמצויינין בבגדים לאו לפי שאינם בני תורה)". עכ"ל. הרי לנו מחלוקת אם בגדיהם החשובים של בני בבל היו דוקא מפני שלא היו בני תורה, או שאדרבא – הם כן היו תלמידי חכמים. בכל מחלוקת בדברי אגדה מוטל עלינו בכפליים להבין את ה"אלו ואלו דברי אלקים חיים" (עיין מכתב מאלהיה ח"ג עמוד 353). איך נקיים את דברי שני החולקים כשני צדדים של אותו מטבע? ועוד, קשה לקבל את דברי רב אסי – שאין בני בבל בני תורה – כפשוטם, הרי יודעים אנחנו על הרבה ת"ח שהיו בבבל באותה תקופה.

עלינו להקדים את האמור בסנהדרין דף כ"ד. – "א"ר אושעיא: מאי דכתיב – ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים. נועם – אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה (נוחים יחד ומעיינים יחד ומתקנים זה את זה והשמועה יוצאה לאור). חובלים – אלו תלמידי חכמים שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה (בלשון עז וחמה, מקשין זה לזה) וכו'. במחשכים הושיבני כמתי עולם – א"ר ירמיה: זה תלמודה של בבל (שאין נוחים זה עם זה ותלמודם ספק). עכ"ל. למדנו שבני ארץ ישראל היו נוחים זה לזה ומעיינים יחד ומתקנים זה את דברי זה והשמועה יוצאה מאירה וברורה מבין שניהם, בלא ספק ובלא מחלוקת. ואילו בני בבל שהיו בתכונתם חובלים ומרורים (שם) זה לזה, היו נשארים במחלוקת, על כן נחשבו כשרויים בחשכה (בשכחה) ותלמודם ספק.

ומכיון שכבר למדנו שיש במחלוקת צד פחיתות וצד יתרון, הרי לנו שמאותה סיבה שהחשיב רב אסי את בני בבל כ"אינם בני תורה" (שתלמודם ספק) החשיב אותם רב יוסף כעושים ציצים (צמחים) ופרחים לתורה. כי מי הם הציצים והפרחים אם לא המחלוקות שנצטיינו בהן דוקא בני בבל ("כנטיעה זו שפרה ורבה אף ד"ת פרים ורבים"). מכיון שרבו המחלוקות בין בני בבל היו שרויים בחשך הספקות, מבחינה זו לא היו בני תורה. אבל מבחינה אחרת הרי אדרבא, היו בני תורה ביותר, כי הגזע האחד של אילן התורה התפצל אצלם לריבוי ענפים. [ובזה יובן ביתר עמקות מדוע דוקא בבגדיהם, כלפי חוץ, הם נראו כבני תורה. כי "תורה שבעל-פה" היא בבחינת מראה החיצון של תורה שבכתב, שהרי כך **נראתה** התורה דרך אספקלריית נפשם של התלמידי חכמים שבבבל. ומכיון שלא זכו בני בבל לכווין לעצמותה של תורה (ולאמיתתה) כי אם ללבושיה, היו מתלבשים ונראים כתלמידי חכמים. והבן.]

עלי לדייק. דברי נראים סותרים זה את זה. בביאור דברי הגמ' שבת (קל"ח:) כתבתי שמחלוקת אינה נחשבת שכחת התורה. ואילו בביאור דברי הגמ' בסנהדרין (כ"ד.) נחשבות מחלוקותיהן של בני בבל כספק וכשכחה. הרי זו סתירה! אך באמת לק"מ, כי הכל יחסי. ביחס להסכמה של דעת אחת נחשבת המחלוקת כספק וכשכחה. אך ביחס לאי ידיעת כל חכם אם כך או אחרת נחשבת מחלוקת כפריה ורביה של ד"ת.

ד. למדנו מדברי הגמ' שבת קל"ח: שנחלקו שתי הברייתות איך יהיה מצב התורה באחרית הימים, אם תהיה במצב של "ספקות" שפי' חוסר ידיעת התורה, או במצב של "מחלוקות" וכמו כן ביארנו שמחלוקת יכולה להחשב כשכחת התורה וגם כפריה ורביה של דברי תורה.

על פי הקדמה זו יתפרשו דברי המשנה בסוף מסכת סוטה בשני פירושים שונים. כי מבואר שם שבעקבתא דמשיחא (הוא הזמן שעליו אמר הפסוק: "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו") "האמת תהיה נעדרת". יש לפרש נעדרת במשמעות של "העדר", שפי' חסרון ושלילה. ויש לפרש מלשון "עדרים", שתהא האמת עדרים עדרים, כל אחד והאמת שלו (סנהדרין צ"ז. ומהרש"א שם). והבן.

ו. על גמ' זו שהובאה בראש דברינו שאל מורי וידידי הגאון ר' יגאל רוזן שליט"א שאלה משכלת – איך קרא הפסוק (לפי רשב"י) למחלוקת בדברי תורה – "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו", הרי כל אחת משתי הדעות החולקות קרויה דבר אלקים, כמ"ש בחגיגה שם: "וידבר אלקים את כל הדברים האלה", ואמר: "אלו ואלו דברי אלקים חיים"

(עירובין י"ג:) א"כ הרי השואלים כן מצאו, את דבר ה', אלא שאינם יודעים מה עליהם לעשות למעשה. אתמהא.

הוא מוטיב לה והוא מפרק לה, לחלק בין מטבע הלשון של "דבר ה'" המורה על האמת האמיתית ("צדק משמים נשקף") לבין מטבע הלשון של "דבר אלקים" הכולל אף את האמיתות השונות שצמחו בקרקע דעתם של לומדי התורה החולקים זה על זה ("אמת מארץ תצמח"). שהרי לימדנו ספר "נפש-החיים" להבחין בין שם "הויה" המורה על היחוד השלם לבין שם "אלקים" המורה על תפישה חיצונית של חלוקה לכוחות שונים שהקב"ה בעלים עליהם.

הדברים טעונים העמקה והרחבה. אשמש כמתורגמן לדבריו, וכדי שלא נכווה בגחלתו של כבשי דרחמנא אצטט כמה קטעים מספר נפה"ח.

בשער א' פרק ב' הוא כותב כך: "כי שם אלקים ידוע פירושו, שהוא מורה שהוא יתברך שמו בעל הכוחות כולם וכו' כל יום וכל רגע ממש כל כח מציאותם וסדרם וקיומם תלוי רק במה שהוא ית"ש משפיע בהם ברצונו יתברך כל רגע כח ושפעת אור חדש, ואילו היה הוא ית' מסלק מהם כח השפעתו אף רגע אחד – כרגע היו כולם לאפס ותוהו וכו'. וזהו שנקרא הוא ית"ש אלקים – בעל הכוחות כולם – שכל כח פרטי הנמצא בכל העולמות הוא ית"ש הבעל-כח שלהם וכו'". עכ"ל.

ובענין שם "הויה" בו אין לנו בעוה"ז השגה ברורה – לכן אין שם הויה נקרא ככתיבתו – גם נפה"ח נזהר מאד בדבריו, ואעתיק מקום אחד בו מגדיר נפה"ח את הבריאה מצדו ית' (שער ג' פ"ו) – "ואף שבאמת שמצדו ית' המשיג עצמותו הוא מלא את כל בהשוואה גמורה, בלא שום חציצה, ובלא שום חילוק ושינוי מקומות כלל, רק הכל אחדות פשוט כקודם הבריאה ממש וכו'", ובפרק י' (שם) הוא כותב – "ולפי דרכנו בענין ב' הבחינות הנ"ל, שמצדו ית' ומצדנו, יבואר עוד הפרש וחלוק שבין ב' השמות הויה ואלקים". עכ"ל. הרי ששם הויה מגדיר את ה"מצדו יתברך המשיג עצמותו". וכן כתב בפרק י"א (שם) "אבל שם העצם הויה ברוך הוא מורה על הבחינה והענין כפי אשר הוא מצדו ית' שנתבאר למעלה" [ומוסיף שם בסוגריים: "ואף שגם שם הויה ברוך הוא נקרא גם כן מצד התחברותו ית' ברצונו לעולמות, כי עצמות אדון יחיד אין סוף ברוך הוא וכו' – לא איתרמיז בשום שם כלל, אעפ"כ העולמות המה בטלים ומבוטלים נגדו ית' מצד זה השם הנכבד, והוא מעין הבחינה כפי אשר מצדו יתברך"].

מעתה נאמר כך. הרמב"ן לימדנו שכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה היא (הקדמתו לתורה). על פי דבריו נאמר, שהאמת השמיימית האחת של תורה, כפי שהיא מצדו ית',

ראויה להקרא "דבר ה'". ואלו הפנים השונות של תורה, שהן ההופעות החיצוניות הנתפשות מצדנו, ראויות להקרא "דבר אלקים". כדרך ש"הויה" ב"ה מופיע ומתגלה לעינינו כ"אלקים" בכוחות שונים זה מזה שכולם לבוש של שם הויה ב"ה וועל זה אנו אומרים "ה' הוא האלקים") כן גם ההבנות השונות והסותרות של התורה – הללו אוסרין והללו מתירין וכד' – אינן כי אם לבושים שונים למראה של אמת אחת. הוא אשר אמר מורי וידידי הנ"ל, שאף שכל צד במחלוקת הוא "דברי אלקים חיים" לא השיגו החולקים את "דבר ה'".

ז. עלינו להתבונן יותר. התפישה הפשוטה תופסת את הענין כאילו אחד מתוך שני החולקים כיוון לאמת השמיימית, ורק האחר לא זכה למצוא את דבר ה' (ודבריו "דבר אלקים"). אבל נוכיח ונסביר כי מעת תחילת המחלוקות בישראל כל אחד מן החולקים ראה רק חלק מן האמת המוחלטת. ואף שלמעשה האחד צודק והאחר טועה, איש מהם לא השכיל לראות בבירור את דבר ה' השלם, אלא כל אחד ראה רק חלק מן התמונה השלמה הכוללת של הצדק המוחלט. וכך באמת משמע מן הבת-קול – שדברי שני החולקים הם "דברי אלקים", ואף אחד מהם לא זכה ל"דבר ה'". טרם נבאר את הדברים העמוקים הללו נוכיח אותם. ז"ל הגמ' (סוטה דף מ"ז). "משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות", פרש"י: "מפרש בגמ' איש שהכל בו, עד ימיהם לא היה מחלוקת בחכמי ישראל, כולם היו אומרים דברים כנתינתן למשה מסיני. והם הראשונים שנחלקו – בסמיכת קרבנות ביום טוב – והוא היה מחלוקת ראשון שהיה בישראל בדברי תורה". עכ"ל. ויש לשאול, שלכאורה עדיין לא בטלו האשכולות, כי האחד משניהם, זה שכוון לאמת שאמר הקב"ה למשה (לסמוך או לא לסמוך) הרי עדיין כל התורה בו, ואם חברו טעה בהלכה מה סיבה היא זו שלא יחשב הוא ל"אשכול", הלא אכתי כל התורה בו? הא קמון, שמרגע שהתחילו מחלוקות, גם זה שכוון לאמת אין כל התורה בו. [ודוחק לפרש שמכיון שגם דעת החולק עליו היא "תורה" כי "אלו ואלו דברי אלקים חיים" – והוא אינה סוברה – על כן אין כל התורה בו.]

ח. כדי להבין דברים אלו היטב צריכים אנחנו להכנס יותר להבנת המושג "אלו ואלו דברי אלקים חיים". ז"ל רש"י כתובות נ"ז. – "כי פליגי תרי אליבא דחד, מר אמר 'הכי אמר פלוני' ומר אמר 'הכי אמר פלוני', חד מנייהו משקר. אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר, כל חד אמר 'הכי מסתבר טעמא' – אין כאן שקר, כל חד וחד סברא דידיה קאמר, מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא לאיסורא, מר מדמי ליה מילתא למילתא, הכי ומר מדמי לה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלקים חיים הם,

זימנן דשייד האי טעמא וזימנן דשייד האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט". עכ"ל. בוודאי אין כוונת רש"י לחלק בין שקר לבין טעות, כי גם שני אמוראים המתווכחים אליבא דחד אם אמר כך או אחרת האחד מהם טועה ולא משקר (ולשון רש"י "משקר" לאו דוקא). אם כן מה כוונת רש"י בחילוקו? כוונתו לומר שסברתו של כל אחד נכונה היא במדה מסויימת, והוא כיוון לחלק מן האמת, משא"כ בויכוח מה אמר אמורא שלישי – האחד טועה לגמרי. הרי דוגמא ממחישה (גיטין דף ז'): "ותזנה עליו פילגשו – רב אביתר אמר: זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא מצא לה. אשכחיה ר' אביתר לאליהו, א"ל: מאי קא עביד הקב"ה? א"ל: עסיק בפילגש בגיבעה. ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. א"ל: חס ושלום, ומי איכא ספיקא קמיה שמיא? א"ל: אלו ואלו דברי אלקים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד". עכ"ל. בוודאי אין כוונת הגמ' לומר שהקפיד רק על הנימא, כי אילו היה כן הרי רק רבי יונתן היה נחשב לצודק, ומדוע אמר הקב"ה – "אלו ואלו דברי אלקים חיים הן"? אלא הכוונה שהקפידא הצטברה משני גורמים. תחילה מצא לה זבוב, התאפק וסבל ועדיין לא הגיב. אח"כ כאשר מצא גם נימא, הצטרפה הקפידה העצורה בו אודות הזבוב לקפידא החזקה יותר (כמ"ש שם שהיו "סכנתא ופשיעותא") אודות הנימא, ומבין שניהם התקבץ החרון-אף שגרם לפשע של פילגש בגיבעה. ולזה קורא הקב"ה – "אלו ואלו דברי אלקים חיים הן". למדנו שגם כאשר רואה החכם חלק מן הנתונים נחשב הדבר שדבריו דברי אלקים.

ועדיין הדברים זוקקים ביאור.

מ. כך נראה לי לבאר את הענין. לכל נברא ישנם מספר סימני זיהוי. באדם, למשל, ישנם הרבה איברים שאין צורתם זהה בכל בני האדם. גם הגובה, הנפת, צבע העור והשער – כל אלו מתקבצים יחדיו לזהות את האדם שנתייחדו בו הסימנים המצויים רק בו ולקבוע שהוא "ראובן". כאשר מבחין עד אחד בחלק מסימניו של אדם ועד אחר מתרשם אף הוא מחלק של הסימנים שלו, עלול להיות ביניהם ויכוח אם בעל הסימנים הללו הוא ראובן או שמעון. מדוע? כי לראובן ושמעון ישנם הרבה סימני זיהוי שווים. העד האחד ראה את ראובן מצד ימין וקבע שהוא ראובן, העד האחר ראהו מצד שמאל והחליט שהוא שמעון, איש מהם לא ראהו במבט כולל מכל הצדדים (כידוע, בצילום אבר שנשבר מצלמים מכמה זוויות). ודווקא מפני שאיש מהם לא ראהו ראיה מלאה ושלמה יש מקום לוויכוח מי הוא זה שראוהו. כוונתי לומר, שיתכן שגם העד שראהו מימין וקלע אל המטרה לדעת מי הוא – לא ראה כי אם את חלקו. והבן. ומכאן לנמשל, בזמן פולמוס של יוונים נתערב

השכל היווני הגס בשכל הנבדל והטהור של חכמי ישראל, ותחת שתראה תמונת הסוגיה בשלמותה ראוה במבט חלקי אשר איפשר מחלוקת. [משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שימשו כל צרכם – רבו מחלוקות בישראל (ורמב"ם)]. לענ"ד, החולק שטעה בדין מלמד גם על בר-פלוגתו שלא טעה, שאם אמנם קלע הלה בהשערותו – סוף סוף גם הוא לא ראה את כל הנתונים; אף הוא לא מצא את דבר ה' ואינו איש אשכולות. והבן. זהו העומק הגנוז בדברי מורי וידידי.

י. זכינו להתבונן במה שכתוב בחגיגה דף ג': "בעלי אסופות – אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקים בתורה. הללו מטמאים והללו מטהרים, הללו אוסרים והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם: היאך אני לומד תורה מעתה? תלמוד לומר: נתנו מרועה אחד, כולם – אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב – וידבר אלקים אל כל הדברים האלה וכו'". עכ"ל. ואמרנו: אין הכוונה שאחת משתי הדיעות אינה נכונה אלא שהקב"ה אמר אותה ונתן לה תוקף בהר סיני מפני ידיעתו מראש שבשר-ודם יטעה בה. זו הבנה שטחית שאינה נכונה. אלא כך צריך לומר: "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" – שדברי כל חולק הם חלק מן האמת הכוללת שאותה דבר האלקים. כל חולק ראה רק חלק מן המראה הכולל והסיק על פי החלק מהו ה"כל", האחד כוון לאמת והאחר לא כוון, ושניהם לא ראו את הכל, ומ"מ ה"בסיס" של דבר שניהם נכלל בדברי האלקים. והבן. נראה לענ"ד שלכן הם קרויים כאן "בעלי אסופות", כי כאשר תאסוף את דבריהם יחד תקבל את דבר ה' בשלמותו.

ארוחנא בדברינו להבין מדוע נקרא הקב"ה דוקא כאן "אדון כל המעשים", שים לב: "כולם – אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא" – מדוע האריכה הגמ' לקרוא לאל האחד שנתן את כל הדברים האלה – "אדון כל המעשים"? אין זה אלא לבאר, שכדרך שאנו רואים מעשים שונים ונפרדים, ומ"מ האלקים האחד הוא אדון כל המעשים, כן גם הדעות השונות הן דברי אלקים חיים וכולם אמת. ובעת שיתגלה שם הויה ככתיבתו בעולם, ימצא דבר ה' גם בתורה; ומלאה הארץ דעה את ה' (דייקא) כמים לים מכסים.

אף אתה עשה אזינך כאפרכסת לשמוע וכו'.

יא. שוב מצאתי במכתב מאליהו (ח"ג עמוד 353) שפירש את ענין "אלו ואלו דברי אלקים חיים" ממש כמו שכתבתי; עיין שם. והוסיף ז"ל: "והנה מפורש בתיקוני זוהר דבענייני אגדה וקבלה לא שייך מחלוקת, והביאור הוא כנ"ל, משום ששני המבטים אמת

כל אחד בבחינתו. עכ"ל. ואינו מובן, שכיון שגם במחלוקת בהלכה אנו אומרים "אלו ואלו דברי אלקים חיים", איזה ייחוד יש לאגדה וקבלה לומר ששם לא שייך מחלוקת.

לענ"ד, הכוונה היא לומר שבחלק האגדה אין החכמים מחדשים את הרעיון מן העובדה או הפסוק, אלא להיפך. ר"ל, שמכיון שהרעיון הוא נכון וידוע אף קודם הדרשה והפרשנות – מפרשים החכמים וקובעים על פיו את פירוש הפסוק או את המציאות. ומכיון שכן, אף שנחלקו החולקים מה היתה המציאות או למה נתכוין הפסוק אין אנחנו מוכרחים לומר שיש ביניהם ויכוח גם על הרעיון שמכוחו פירש כל אחד את פירושו. הדוגמא הבאה תמחיש את אשר אמרנו.

עירובין דף י"ח. – "בשלמא למאן דאמר זנב (היה לו לאדה"ר ונטלו ממנו וברא את חוה) היינו דכתיב 'ויבן' (משמע שהיתה מחוסרת בנין). אלא למאן דאמר פרצוף (חילקו לשנים, שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן) מאי 'ויבן'?! (בנויה ועומדת היתה). לכדר' שמעון בן מנסיא, דדריש ר' שמעון בן מנסיא: ויבן ה' אלקים את הצלע – מלמד שקילעה הקב"ה לחוה (קליעת שער) והביאה לאדה"ר, שכן בכרכי היום קוראים לקלעייתא בנייתא. דבר אחר: ויבן ה' אלקים – אמר ר' חסדא ואמרי לה במתניתא תנא: מלמד שבנאה הקב"ה לחוה כבנין אוצר, מה אוצר זה רחב מלמטה וקצר מלמעלה כדי לקבל את הפירות (שאם היה רחב מלמעלה כשהוא ממלאו מכבד משאוי הפירות על הכתלים ומטה אותם) אף האשה רחבה מלמטה וקצרה מלמעלה כדי לקבל את הולד". עכ"ל. פשוט הדבר ששתי הדיעות הללו מקבילות אל האמור בכתובות נ"ט: – "אין אשה אלא ליופי", "אין אשה אלא לבנים", והן כנגד התפקיד הכפול של אשה, להיות רעיה לבעלה ואם לילדיו. [מקביל למה שאמרו: "דיינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא". (יבמות ס"ג). ובדור המבול נתחלק התפקיד הכפול בין שתי נשותיו של אדם – עיין רש"י בראשית ד', י"ט.] לשני התפקידים הללו נכנסה חוה בעת שהקב"ה חלק את גופה מגופו של אדם, ועל כן שני הפירושים שנאמרו בגמ' מסתברים. כאשר אנחנו אומרים ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים" אין אנו מתכוונים לומר שהקב"ה גם קלע את שיערה וגם עשאה כבנין אוצר, אלא לרעיון העומד מאחורי שני הפירושים הללו, שאכן חוה נבנתה באותה שעה גם ליופי וגם לבנים. והבן.

יב. והנני מסיים את המאמר בדבר חידוש, ירא הקורא וישפוט.

על האמור במשנה במסכת ר"ה (ט"ז). "בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה וכו'", הקשו התוס' (שם) ז"ל: בפרק מי שמתו (ברכות י"ח): גבי חסיד אחד שהקניטתו אשתו בערב ראש-השנה משמע דבראש-השנה שמע שתי רוחות שמספרות זו לזו שישמעו מאחורי הפרגוד שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו (כוונתם

מאמר י"ז

קה

להקשות: אם כן משמע דבראש-השנה, ולא בפסח, דנים על התבואה) וכו' אי נמי – כר' יהודה דאמר הכל נידונים בראש-השנה וגזר דין בפסח על התבואה (כוונתם למ"ש ר' יהודה, באותה סוגיא: הכל נידונים בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו, בפסח – על התבואה וכו')". עכ"ל.

והנה אנן קיי"ל כסתמא דמתניתין שהעולם נידון בפסח על התבואה, הן הכתיבה והן החתימה, כמ"ש שם: "האי תנא דבי ר' ישמעאל היא, דתנא דבי ר' ישמעאל: בארבעה פרקים העולם נידון – בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג נידונין על המים, ואדם נידון בראש-השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים". עכ"ל. ויש כאן דבר תימה, כי אם מעיד החסיד בפרק "מי שמתו" ששמע שתי רוחות מספרות וכו', שזה מוכיח כשיטת ר' יהודה שגזר-דין התבואה הוא בר"ה – איך יתכן להתעלם מן העובדה הזאת!! וצריך לומר שהרי זו דוגמא נוספת של "לא בשמים היא" (ב"מ נ"ט:) אין אנו פוסקים הלכות על פי עובדות שמיימיות, לא בת-קול ולא רוחות.

ואולי יתכן לפרש, דהנה סתם חסיד הוא ר' יהודה ברבי אלעאי, (כמ"ש בב"ק ק"ג:), וכן כתב המהרש"א כאן על חסיד זה, והוא הוא סתם ר' יהודה שבמשניות. ואם כן יש לומר שאין מכאן ראיה לפסוק הלכה כר' יהודה, שכיון שאיהו ס"ל שבר"ה העולם נידון על התבואה – התנהגו אתו בשמים לפי שטתו, שגם זה בכלל "אלו ואלו דברי אלקים חיים". ומודינא שזה חידוש גדול וצריך להוכיחו.

מאמר י"ז

השלמת מדרגת "אדם" היא על ידי התורה

א. חז"ל דרשו: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם – אתם קרויים אדם ואין העובדי כוכבים קרויים אדם" (ויבמות ס"א.).

וכוונתם, שאילולא בא הפסוק לאפוקי מן העכו"ם היה אומר "אתם אדם". היפוך הסדר – אדם אתם – מורה על מיעוט: אתם ולא אחרים. [כדרך שנאמר בשרה: "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", ודרשו חז"ל: "מנהג העולם שעל ידי טורח הדרך אדם מתבזה וזו עמדה ביופיה" (רש"י). והיינו, מפני שנאמר "יפת מראה את", ולא "את יפת מראה". והבן.] מקווים אנחנו להראות, במאמר זה, שיתרון מדרגת "אדם" של ישראל ביחס לאומות העולם שייך לכך שישראל קיבלו תורה ואומות העולם לא קבלוה.

ב. אך בטרם נוכיח זאת עלינו להקדים ולהבין, האם החילוק שבין ישראל לאומות העולם הוא בכפליים? אנחנו נחשבים "אדם, וגם קרויים "ישראל", והכוזרי (מאמר ראשון) החשיב את מדרגת "ישראל" כסוג בפני עצמו, כמו שנבדל המדבר מן החי והחי מן הצומח. ואילו אומות העולם אינם קרויים אפילו "אדם", אם כן ההבדל בינינו לבניהם הוא כפול; האם כן הוא באמת?!

ובאמת שדברי הגמ' ביבמות (הנ"ל) צריכים עיון, איך יתכן שנברא יאבד את זהותו, האם מצאנו שמתהפך בעל-חיים לצומח? (מיהו עיין ב"ק ט"ז. ובמהרש"א). אם כן, איך יתכן שאומות העולם שגם הם צאצאי אדם הראשון שוב אינם ראויים להקרא אדם?!

גם דברי הכוזרי קשה להולמם, הלא אין חדש תחת השמש, ומכיון שאדם הראשון בוודאי לא היה "ישראל", איך נברא סוג נברא חדש אחרי ש"הביא העולם שלישי"?

ועוד, איך תתכן גירות? היוכל בעל-חיים "להתגייר" להיות אדם, או צומח להפוך לבעל-חיים?!

ועוד אחרת ביחס לתכלית הבריאה מוצאים אנחנו בחז"ל לשונות סותרים. האם מדרגת "אדם" היא תכלית הבריאה, או מדרגת "ישראל" שנבראה בתקופה מאוחרת יותר. מצד אחד אומר הקב"ה לאדה"ר: "כל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי" (מדרש קהלת, ז'). ומאידך דרשו חז"ל: "לא נברא העולם אלא בזכות ישראל, שנא' – קדש ישראל לה' ראשית תבואתה, וכתוב – בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" וילקוט ירמיה פ"ב; ועיין רש"י בראשית א', א'. מי היא תכלית הבריאה מדרגת "אדם" או מדרגת "ישראל"?

ג. לענ"ד פתרון החידות הללו הוא בהבנה שמדרגת "ישראל" היא הוצאתה מן הכח אל הפועל של מדרגת "אדם"; נבאר את דברינו.

המתבונן בצומחים בתחילת גדילתם, וכן בבעלי-החיים בינקותם, יראה שהם דומים מאוד לבני מינם המבוגרים. מה שאין כן אצל ה"אדם", עיקר התכונות שבהם הוא דומה למלאך ונבדל מבעה"ח (דעת דיבור וקומה זקופה – חגיגה ט"ז). אינן מצויות בו בהוולדו אלא מופיעות לאחר זמן רב. את ההבדל הזה ביאר היטב בפירוש ה"עץ-יוסף" ל"עין-יעקב" – וכבר קדמו ה"עיקרים" (מ"ג, פ"ב) – ז"ל: "בכל מציאות העולם נאמר 'כי טוב' במעשה בריאתם. והאדם שהוא מבחר היצורים לא נאמר 'כי טוב' בבריאתו [רק נאמר אחריו: 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' – אפשר שכללו לאדם במלת 'כל אשר עשה'] והתימה, למה לא נאמר עליו 'כי טוב' בפרטיות כמו על שאר מעשה בראשית? אבל

הענין הוא כי אין שלמות האדם כעין שלמות שאר בעלי-חיים, כי כל בע"ח שלימותם נבראת עליהם ביום הבראם, כמאמר חז"ל: 'שור בן יומו קרוי שור', ששלימותו נבראת עמו מקרין מפריס – קרנותיו קודמות לפרסותיו. מה שאין כן האדם נברא חסר השלימות, וצריך שיקנה השלימות לעצמו, כי שלימותו נבראת בכח ולא בפועל, וצריך להוציא שלמותו מן הכח אל הפועל, א"כ אי אפשר היה לומר עליו 'כי טוב' בבריאתו לפי שעדיין היה חסר שלמות, כמו שלא נאמר 'כי טוב' ביום השני לפי שעדיין לא נגמרה מלאכתו. עכ"ל. רצה לומר, שאי השלמות הגופנית של האדם נועדה לרמוז על אי שלמותו הנפשית (ועיין חינוך מצוה ב'), ומכיון שלא נברא אדה"ר שלם בנפשויות לא נאמר 'כי טוב' בבריאתו. ועיין עוד בפ' האברבנאל למעשה בראשית שתמה, למה נברא האדם ביום אחד עם בעלי החיים, וכי לא נחשב דיו שיתייחד יום בפנ"ע לבריאתו! ותירץ האברבנאל, שדבר זה בא לרמז שמצד הקב"ה (הבריאה) אין האדם "סוג" בפנ"ע, אלא בבחירתו הדבר תלוי האם להשליט את נשמתו על נפשו הבהמית ולהיות "אדם" או להשליט את נפשו הבהמית על נשמתו ואז לא יחשב "אדם"; והם הם הדברים.

ויש להעמיק בדבריו ולהוסיף. על הפסוק: "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות" כותב רש"י כך – "המלאכה שהיתה ראויה להעשות בשבת כפל ועשאה בששי, כמו שמפורש בבראשית-רבה". עכ"ל. ומה היא המלאכה אשר ראויה היתה להעשות בשבת? מפסוקי פר' בראשית נראה שהכוונה היא לבריאת האדם (כי נאמר "וירא אלקים כי טוב" לפני סיפור יצירתו) ואכן כך מבואר בספרים הק'. כי אכן האדם של "עלה במחשבה" עולמו הוא העוה"ב שהוא "שבת", ורק מפני שהאדם הוא בעל-בחירה ובפועל הוא עלול להיות בן עולם-הזה הוא נברא ביום הששי יחד עם שאר בעלי-החיים.

ד. נראה לומר, שאדם הראשון נברא באופן ובמתכונת שיש בכוחו ובבחירתו להתעלות, להוציא אל הפועל, להשריש ולקבע את מדרגת אדם שלו – ששוב לא יוכל לאבד אותה לעולם. אך גם להיפך: לרדת, לשרש ולעקור את צלם אלקים שבו ולהדמות לבעלי החיים – לדורות. בענין זה נבדל אברהם מבני דורו וישראל מאומות העולם.

נבאר יותר את כוונתנו.

שם "אדם" על שם האדמה, מורה על מעלתו של האדם, כמ"ש: "אתם קרויים אדם ואין אומה"ע קרויים אדם". ויש לפרש זאת משום ששורש השם הזה הוא "כדמותנו", "אדמה לעליון", המורה על צלם אלקים שבאדם. אך גם אם נפרש ששורש השם הזה הוא "אדמה", כמ"ש בחז"ל (ב"ר פר' י"ג, ד') מורה השם הזה על מעלה ולא על פחיתות. כי השם הפרטי של כל נברא נועד להבדיל אותו מבני סוגו. האריה אינו נקרא בשמו כדי להבדילו

מן הצומחים, לשם זה די היה לקרותו "חיה", אלא כדי להבדילו משאר החיות. אילו היה האדם נחשב מן התחתונים היה מן הראוי לקוראו "נשם", על שם נשמתו, כי בזה הוא נבדל משאר התחתונים. דוקא מפני שהוא מן העליונים הוא נקרא "אדם", כי הוא העליון היחידי שיש בו אדמה, והבן. ואמנם כן, אדם הראשון מצד עצמו היה בעל מעלה עצום, דומה לעליון ונחשב מן העליונים, אבל מדרגת "אדם" לא היתה חלוטה לו ולזרעו לעולמים. באופן אישי הוא היה דומה לעליון, אבל לענין שתחשב אדמיותו מהות אחרת משל בעלי החיים, שיחשב לדורות כסוג ומין בפני עצמו – היתה המדרגה הזאת רק בכח; צריך היה עדיין להוציאה אל הפועל וגם ניתן היה לאבדה. וכאן הוא מקור ההבדל בין אומות העולם לבין ישראל. הגעתי למסקנה הזאת מכח הקושיות ואחרי התבוננות בדברי רבותינו, והריני מביא ומפרש מש"כ בזה הרמח"ל בדרך ה', חלק שני פרק ד', לפי עניות דעתי, בתוספת דברים.

ד. יחודה של מדרגת אדם הוא במידת ה"ישרות", כמ"ש: "אלקים עשה את האדם ישר". את הישרות הזאת איבד האדם בחטא עץ הדעת, כמ"ש בהמשך הפסוק: "והמה ביקשו חשבונות רבים", וקבע הקב"ה זמן – עד דור הפלגה – שיוכל האדם לחזור ולהאחז במידת הישרות ובשורש מדרגת אדם. היחידי שזכה לקנות את ה"בכח" הזה, ולא לאבדו, היה אברהם אבינו שנקרא בחז"ל "האדם הגדול בענקים", ומפורש במדרשים שתפקידו היה לתקן את אשר קלקל אדה"ר. במסכת ע"ז (דף כ"ה.) מפורש שהאבות נקראו "ישרים". רבנו בחיי פר' ויגש (מ"ו, ח') מביא מדרש המוכיח מפסוק שאברהם נקרא "ישראל" (אך המעמיק יבחין שלא נקרא הוא עצמו ישראל אלא שיצחק בנו נקרא "בני ישראל", והיינו שרק שורש הישראליות נמצא כבר באברהם) וגם שם "ישראל" – כמו ישורון – מורה על מידת הישרות (כלי יקר). כל זה מורה שאברהם אבינו "נאחז" במדרגת "אלקים עשה את האדם ישר". אבל לא נחלטה עדיין מדרגה זו לזרעו לעולמים, עשו בן-בנו עוד "הצליח" להמיר את אומתו ודתו ולחשב "מומר" (קידושין י"ח.). לכאורה נראה שיעקב אבינו שהיתה מטתו שלמה ונקרא בעצמו בפירוש "ישראל" וגם "ישורון" (כמ"ש: "וקראת את שמו ישראל וישורון") כבר נחלטה אצלו מדרגת "אדם ישר" לגמרי, ולעולם איננו יכול להמיר את דתו ואומתו. וכמ"ש: "ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא". ואמנם כן ס"ל לחד מאן-דאמר במסכת שבת קמ"ו. הסובר שאצל יעקב שהוליד י"ב שבטים שלא היה בהם דופי פסקה זוהמת נחש ורושם חטא עץ-הדעת מישראל, כמפורש בגמ' שם. [ובאמת "דופי" פי' דו פיי, שתי פיות. הפה הוא שופרו של הלב, וכל זמן שהלב מכוסה בערלת הלב המתחזה כ"לב" ישמיע הפה קולות סותרים; זהו ההיפך של מי שהוא "ישר" שאין אצלו "אחד בפה ואחד בלב", אלא "תוכו כבדו". והבן.]

אך יש שם בגמ' מאן-דאמר הסובר שרק כאשר עמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמתו, והגמ' מתבטאת שדעתו "פליגא" על המאן-דאמר שפסקה הזוהמא אצל יעקב אבינו. וקיימא לן מהרמ"ע מפאנו, שבכל מקום שמתבטאת הגמ' כן, בדברי אגדה, כוונתה לומר שפלגא מן האמת נמצאת בדברי זה ופלגא בדברי זה (ועיין מכתב מאליהו ח"ג עמוד 353). מצירוף דעת שני החולקים מבינים אנחנו שמדרגת אדם וישרותו (פסיקת זוהמת נחש ורושם עץ הדעת) נבנו בשני שלבים: קומה ראשונה – על ידי האבות הקדושים, שיעקב העומד על גבי אברהם ויצחק הוא הבחיר שבהם; קומה שניה – בקבלת התורה במעמד הר סיני. [ובאמת ישנה גם קומה שלישית, והיא תהיה בימות המשיח, שימול הקב"ה את ערלת הלב, יתבטל יצה"ר, ויעשה הלב בטבעו את מעשהו הראוי. זה יהיה כאשר נדבק במדות אבותינו ונלמד ממעשיהם – מחד, ומכח לימוד וקיום התורה שניתנה בהר סיני – מאידך. אז יופיעו ויזהירו מידת הישרות ומדרגת "אדמה לעליון" – בשלמותו. עיין בדברי הרמב"ן נצבים ל', ו', ובהגה"ה בנפש-החיים שער א' פ"ו.] אגב, פסיקת זוהמת נחש וחלות שם "אדם" ראויים להחשב דבר אחד, כי מה שמחסיר בשם "אדם" הוא שבהולדת אדם את שת – מחוה – נתערבה גם זוהמת הנחש שקדם ובא עליה (מוהר"ח ויטל זצוק"ל).

1. המעיין היטב בדברינו יבין שבזה נתיישבו כל קושיותינו.

ועכשיו נחזור לאשר הבטחנו, לבסס את ה"קומה השניה" של מדרגת "אדם ישר" ולהוכיח שהיא נבנתה במעמד הר סיני ועל ידי התורה.

א) כתב הרמח"ל בדרך ה' (חלק שני פ"ד, אות ה') "ואולם חסד גדול עשה הקב"ה עם כל האומות שתלה דינן עוד עד זמן מתן התורה, והחזיר את התורה על כולן שיקבלוה. ואם היו מקבלות אותה – עדיין היה אפשר להן שיתעלו ממדרגתן השפלה, וכיון שלא רצו – אז נגמר דינן לגמרי ונסתם השער בפניהם סיתום שאין לו פתיחה; ואך זה נשאר לכל איש ואיש מן הענפים בפרטיהם שיתגייר בעצמו ויכנס בבחירתו תחת אילנו של אברהם אבינו". עכ"ל. [איתא בספה"ק שהגרים הם אותם יחידים שבאומות העולם שכן רצו לקבל תורה, ובחז"ל נאמר שנשמות הגרים השתתפו במעמד הר סיני. וכיון שכתב הרמח"ל שאילו רצו וקיבלו אומה"ע את התורה היו חוזרים למדרגת אדם – לכן אותם שרצו והשתתפו בקבלת התורה זכו להכנס למדרגת אדם וישראל.] מדוע דוקא במתן תורה יכולות היו אומות-העולם לחזור למדרגת אדם? מפני שהתורה קרויה "ספר הישר" (וע"ז כ"ה). ובכוחה להחזיר את מדרגת "אלקים עשה את האדם ישר". ואם כן ישראל שכן קבלוה – הוסיפו קומה ומדרגה, ונחלטה להם מדרגת אדם ישר ביתר שאת. ויש לסייע את דברי הרמח"ל מדברי תוס' ב"ק ל"ח שהסבירו מדוע לא הוכיחה הגמ' ביבמות ס"א. שגוי נקרא אדם מקרא ד"האדם והבהמה אשר ימצא

בשדה" – משום שפסוק זה מדבר על קודם מתן תורה. כוונתם, שקודם מתן תורה נקראו גם העכו"ם "אדם". ומדוע? כי עדיין יכולים היו לחזור למדרגה זו אילו קיבלו תורה, כמ"ש הרמח"ל. ושים לב, אותו קטרוג שהיה על בריאת האדם – מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו (כמבואר בסנהדרין דף ל"ח:) הוא עצמו הקטרוג על מתן תורה לתחתונים (כמבואר במסכת שבת דף פ"ח:) כי אכן היינו הך, על ידי מתן תורה נשלמת בריאת אדם.

ב) כריתות ט'. – "ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה, בטבילה והרצאת דמים (ועין שם שכל זה היה לפני מתן תורה) אף הם (הגרים) לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים". אינו מובן, הרי כתב הרמב"ן סו"פ אמור: "כי מעת שבה אברהם בברית היו ישראל ובגויים לא יתחשבו" – אם כן מה משמעות הכניסה לברית במעמד הר-סיני? כפי הנראה, הכוונה היא שאמנם היו שייכים כבר למשפחת ישראל אבל עוד חסרה מהם קדושת ישראל, עיין חידושי הגר"ט סוגית גר-קטן במס' כתובות. וידוע מהמהר"ל בגור אריה (פר' ויגש) וכן הוא בשטמ"ק כתובות י"א, שגירותם של ישראל לפני קבלת התורה היתה בעל כרחם, כי היו כבר בני אברהם יצחק ויעקב, ולכן לא הותרו בקרובותיהם בגירות הזאת. עכ"פ, מאיזו שהיא בחינה נשלמה ישראליותם של בני אבותינו רק בכניסתם לברית בסיני. ומכיון ש"אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם", הרי כל תוספת ישראליות שחלה בבני ישראל היא תוספת של מדרגת "אדם".

ג) ז"ל המדרש-רבה פר' יתרו – "אמר הקב"ה למשה: לא ניתנה לך תורה אלא בזכות אברהם, שנא' – לקחת מתנות באדם, ואין אדם האמור כאן אלא אברהם, שנא' – האדם הגדול בענקים". עכ"ל. מדוע בפסוק האומר שתורה ניתנה לישראל בזכות אברהם קרוי אברהם "אדם"? כי תורה היא הוספה במדרגת "אדם"!

ד) חז"ל דורשים: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ – בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו" (רש"י בראשית א', א'). אם כן התורה היא תכלית הבריאה. והרי דרשו חז"ל ש"אדם" הוא תכלית הבריאה, וש"ישראל" הם תכלית הבריאה, כמו שהבאתי לעיל באות ב'. אתמהא. אכן, הכל דבר אחד, כי על ידי התורה נתעצמה ונחלטה מדרגת "ישראל" שהיא היא מדרגת "אדם" בפועל.

ה) ז"ל ספר "ערוך השלחן" או"ח סי' תפ"ט – "הקב"ה צווה להביא קרבנות בתחילת המנין (של העומר) מעומר שעורים, ובסופו של המנין – מחטין, להורות דבלתי התורה אנחנו 'כבהמות נדמה' שמאכלן שעורים וכו' וכשקבלו תורה הוי 'דמות אדם להנה' ולכן קרבנם מן החטים מאכל אדם (ונקרא לחם)". עכ"ל. ושורש דבריו הוא במהרש"א ר"ה דף

מאמר י"ז

קיא

ט"ז. ושם הוסיף המהרש"א שעץ הדעת שאכל ממנו אדה"ר חטה היה, והדעת היא מותר האדם מן הבהמה, כמ"ש רש"י: "בצלמנו כדמותנו – להבין ולהשכיל", ועל ידי התורה שהיא הדעת האמיתית נשלמת צורת אדם.

ו) ז"ל הגמ' ר"ה דף ט"ז. "א"ר יהודה משום רבי עקיבא וכו' ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת? כדי שיתברכו לכם פירות האילן". פרש"י: "אני שמעתי דר' יהודה לטעמיה, דהא אזלא כמאן דאמר בסנהדרין עץ שאכל ממנו אדם הראשון חטה היתה". עכ"ל. אך יש כאן פלא, כי מפורש בברכות דף מ'. שאף לר' יהודה דס"ל: "אילן שאכל ממנו אדם הראשון חטה היתה" – המברך על החטה "בורא פרי העץ" לא יצא! וע"כ שרק קודם חטא עץ הדעת נחשבה החטה לאילן. ואמנם כן יהיה גם לעתיד לבוא, כמ"ש בשלהי כתובות – "ת"ר: יהי פסת בר בארץ בראש הרים, אמרו – עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים". עכ"ל. אבל בינתיים אין החטה נחשבת לעץ אלא דומה בתכונתה לקטנית, ואיך יתברכו פירות האילן על ידי שמביאים לקב"ה מנחה מן החיטין?! מוכרחים אנו לומר שביום שבו ניתנה תורה שהיא "קרבן קפיצה" שעל ידו יגיעו ישראל בימות המשיח לתיקון חטא עץ הדעת ותחזור החטה להתמר כדקל – נחשבת החטה כאילן לעורר על ידה את ברכת פירות האילן [ובהיותה מקוללת, משתוקקת להתברך ולמלא את חסרונה, היא מסוגלת למשוך ברכה לאילנות יותר מאלו שאין נרגש בהם רושם הקללה כל כך].

ז) ברכת "אהבה-רבה" הנאמרת קודם קריאת-שמע שהיא הפרשה המובהקת של דברי-תורה (כמ"ש בנדרים ח'). – "אי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית" משמשת גם כברכת התורה; עיין ברכות דף י"א. הברכה הזו מתארת את מעלתם ויחודם של ישראל שמתוך אהבתם נתן להם הקב"ה את התורה, וחתימתה היא "הבוחר בעמו ישראל באהבה". אם תתבונן בה היטב תבחין שנרמזו בה שלשת הדמיונות של האדם למלאך, שזהו מותרם של ישראל הקרויים אדם על אומות העולם שנמשל כבהמות נדמו. הא כיצד? בגמ' חגיגה דף ט"ז נאמר שבני-אדם דומים למלאכים בשלשה דברים: "יש בהם דעת כמלאכים, מהלכים בקומה זקופה כמלאכים, ומספרים בלשון הקודש כמלאכים". כל זה נרמז בברכה זו.

"ותוליכנו קוממיות לארצנו" – קומה זקופה. כן פרש"י (בחקתי כ"ו, י"ג) "ואולך אתכם קוממיות – בקומה זקופה".

"ובנו בחרת מכל עם ולשון" – מספרין בלשון הקדש.

"וקרבנתו לשמך הגדול סלה באמת להודות לך וליחדך באהבה" – דעת. שהרי את מ"ש בסנהדרין צ"ב – "כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו" פירשו רבותינו על דעת של

הכרת הטוב והודאה (ברכת פרץ); כי אין לך חסר דעה יותר מן הכפוי-טובה. וכמו כן "יחוד ה'" הוא תכלית הדעת, וכמ"ש: "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ומתוך שהברכה הזאת, המפרטת את מעלות "אדם" של בני האומה הישראלית, משמשת גם בברכת התורה – למדנו שהתורה היא זו שעל ידה אנו קרויים "אדם".

ח) "היה רשב"י אומר: קברי עובדי כוכבים אינם מטמאים באהל, שנא' – ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם – אתם קרויים אדם ואין העובדי כוכבים קרויים אדם (וגבי טומאת אהל כתיב אדם כי ימות באהל)". עכ"ל הגמ' יבמות ס"א. הפסוק הזה – אדם כי ימות באהל – המבחין לענין טומאת אהל בין יהודי לבין גוי, מורה שהחילוק ביניהם אינו רק בצורתם אלא גם בחומרם. אפילו הבשר גידים ועצמות של ישראל שונה משל העכו"ם. נורא למתבונן! [עין שבת פ"ו: "ישראל דדאיגי במצוות חביל גופייהו"] ומן הפסוק הזה דורשים חז"ל – "מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנא' – זאת התורה אדם כי ימות באהל". כי אכן ההבדל הזה שבין יהודי לגוי מעסק התורה הוא נובע. כנסת ישראל המיתה את עצמה באהלה של תורה עת פרחת נשמתה תחת ההר, ונחשבה להם קבלתם את לימוד וקיום התורה "כאילו עשאום". חל אז שינוי מהותי בכל קומת האדם של ישראל והגוף בכלל. [הראשונים נתקשו הרי מצינו שגוי ג"כ נקרא "אדם" בפסוק – "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" שהעמידוהו בב"ק ל"ח אפילו בגוי העוסק בתורה, עיין בתירוץיהם. אך יש להעיר שעכ"פ המקום בו כן נקרא הגוי "אדם" הוא בעת שהוא עוסק בתורה. אפשר שגם זה מורה שתורה יוצרת "אדם". וצ"ע.]

ט) במאמר "דוד מלכא משיחא נולד בעצרת" הבאנו הוכחות שדוד עצמו נחשב למלך המשיח, עיין שם. למאמרנו זה נוסיף ונאמר: האדם השלם ביותר הוא מלך המשיח. מתאים הדבר שהוא נולד בעצרת בה ניתנה תורה, כי התורה היא הבונה את שלמות האדם.

באמת רבו מאד הראיות ליסוד הזה, וקשה להביא את כולן. אצטט עוד את דברי המהר"ל המבהילים, והערה נאה שאמר לי ידידי, ואסתפק בזה.

י) בנתיב התורה האריך המהר"ל ביסוד אשר בנינו. וביאר שיש לדברים משמעות איך ראוי להיות היחס לעם-הארץ, כי על פי האמור חסר לו בעצם קומת האדם. ואכן, זהו הטעם שאמרו בפסחים מ"ט: שעם הארץ אסור לאכול בשר, כי מכיון שאינו נחשב לאדם למה ירדה בבעלי החיים, הרי זה כ"מחליף פרה בחמור". אך העיקר שנתכוונתי להביא מדבריו (פרק ט"ו) הוא הקטע הבא: "עם הארץ מותר לנוחרו וכו' – הרבה מתמיהים על זה וכו' אבל הפירוש הברור – כי מצד אשר הוא עם הארץ היה מותר לנוחרו (אין לו זכות

קיום!!) אעפ"י שודאי אסור לנוחרו והממיתו חייב מיתה, זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד-חכם, והרי הוא נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד זה ראוי אליו החיים, אבל מצד שהוא עם-הארץ היה מותר לנוחרו. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו חיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו וכו' והוא פירוש אמת אין בו ספק. עכ"ל. הדברים מדברים בעד עצמם, ומוסיפים נדבך על דברינו – אין אדם אלא על ידי תורה ואין לישראל זכות חיים אלא כאדם; אין זה נכון לאמר שעכ"פ לא נגרע עם-הארץ משאר חיה ובהמה.

יא) הערת ידידי הגאון ר' אברהם נובוגרודצקי שליט"א, ר"מ בישיבתנו: על האמור בסנהדרין צ"ד: שחזקיה המלך נעץ חרב בבית המדרש ואמר מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב, כתב המהרש"א: "לפי שעובד כוכבים העוסק בת"ת חייב מיתה כדאמרין בפר' ד' מיתות, וזה שאינו עוסק בתורה עושה עצמו כגוי ודינו בחרב וסייף כדין עכו"ם שמיתותו בסיף". עכ"ל. הרי עוד ביטוי שבלי תורה מאבד ישראל את עצם מציאותו ונידון כגוי שאינו חשוב אדם.

אולם עלינו להזכיר שמפשטות המשנה (אבות פ"ג, י"ד) "חביב אדם שנברא בצלם" – משמע שאף אומות העולם בכלל, כי רק בהמשך אמרו: "חביבין ישראל שנקאו בנים למקום", וכן פירש באמת התוי"ט. אבל הוא עצמו הודה שרוב המפרשים חולקים עליו, ועיין גם במהר"ל שם ששלל בחזקה את הדעה ש"חביב אדם שנברא בצלם" קאי גם על אומות העולם.

ז. כדי להבין מדוע ואיך בונה התורה את קומת ה"אדמה לעליון", עלינו לצטט את דברי הרמח"ל בדרך ה' (חלק רביעי פרק ב') ז"ל: "בכלל ההשפעות הנשפעות ממנו יתברך לצורך בריותיו יש השפעה אחת עליונה מכל ההשפעות, שעניינה הוא היותר יקר ומעולה מכל מה שאפשר שימצא בנמצאים, והיינו שהוא **תכלית מה שאפשר שימצא בנמצאות מעין המציאות האמיתית שלו יתברך ויקר ומעלה מעין אמיתת מעלתו יתברך, והוא מה שמחלק האדון יתברך שמו מכבודו ויקרו אל ברואיו**. ואמנם קשר הבורא ית' את השפעתו זאת בענין נברא ממנו ית' לתכלית זו והוא – התורה. וענין זה משתלם בשתי בחינות בהגיון והשכלה (לימוד וידיעה)". עכ"ל. ומכיון ששם "אדם" נגזר מדמיונו של האדם לבוראו (כדמותנו) על כן פשוט שעל ידי התורה ראוי הוא ביותר לתואר "אדם". ועל כן נחשבת החכמה (=התורה) לצורתו של האדם, כמ"ש מו"ק דף ט'. – "בני אדם הללו אנשים של צורה הם", פרש"י: "כלומר – חכמים". ונרמז דבר זה במה שהיפוכו של חכם הוא "גולם" (כמו גלמי כלי עץ, חומר גלם וכדו'). וכמה נפלא לשון הרמב"ם (פרק ה' מהל' תשובה) "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני

ישראל וכו' – חילק הרמב"ם בלשונו ולא קרא "גולם" אלא לטפשי בני-ישראל. מדוע? כי רק מי שיש לו "צורה", אלא שבינתיים עוד לא הושלמה, הוא הנחשב גולם. והבן. ועיין עוד ברמב"ם בהקדמתו לשמונה פרקים (סו"פ א') קרא לשכל צורת הנפש. ובברכות כ"ח. הראו לרבן גמליאל בחלום, כמשל לתלמידים שאינם ראויים, כדים מלאי "אפר", כי אפר אינו מתקבל לצורה; נרמז לו בזה שאינם ראויים להיות חכמים. כל זה תואם מאד את דברינו שהשלמת קומת האדם היא על ידי התורה.

איתא במהרש"א ב"ב ע"ה: ז"ל: "האדם אינו ראוי למדת הכבוד, שהיא מדתו של הקב"ה, שנא' – וכבודי לאחר לא אתן. ואמרו: כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו וכו'. אבל יגיע לאדם כבוד מצד תורתו שהיא כבודו ית', כמ"ש באבות: ואין כבוד אלא תורה, שנא' – כבוד חכמים ינחלו וגו', דאין כבוד לאדם רק מצד תורתו". עכ"ל. כמדומה שהם הם דברי הרמח"ל, אלא שנתנבא כל נביא בסגנונו.

ח. ועוד יש כאן עומק לפנינו מעומק. בסנהדרין דף ל"ח: מסופר שהמלאכים קטרגו על בריאת האדם – "מה אנוש כי תזכרנו ובן-אדם כי תפקדנו". ופ' המהרש"א על פי המדרש (ב"ר פר' ח') שטענו נגד בריאת האדם מפני היותו מלא שקרים וקטטות. "מה אנוש כי תזכרנו" – כי אנוש התחיל את השקר של ע"ז, ו"בן-אדם כי תפקדנו" – זה קין בנו של אדם שנתקוטט עם הבל. ומה ענה הקב"ה על טענת המלאכים – "ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול", ופ' המהרש"א שהכוונה היא שבמתן תורה, בו יופיע הקב"ה כזקן ושיבה, יתוקן החסרון של "מלא שקרים וקטטות". כי התורה שהיא "אמת" תינתן אז בכלי של "שלום" (ויחן שם ישראל – כאיש אחד בלב אחד). הרי לנו שבמתן התורה במעמד הר סיני אכן נשלמה מדרגת "אדם". והבן כי קצתני.

ומכיון שמותר האדם מן הבהמה הוא בדמיונו למלאך, נוכל לצרף למאמרנו את לשונו הנפלא של החזון-איש באגרתו (א', י"ג) ז"ל: "האיש הזוכה לידיעת התורה, ר"ל – שהשכל הניתן בנפש כגרעין בגומת השדה התאחד עם החכמה והיו לבשר אחד, הוא הולך בין אנשים ונדמה לאדם הרואה לעינים כבן-אדם, אבל הוא מלאך הגר עם בני תמותה וחי חיי אצילות ומרום על כל ברכה ותהלה". עכ"ל.

מאמר י"ח

שובו לכם לאהליכם

א. בסוגית הגמ' ביצה דף ה': היה לגמ' הוא-אמינא שלא היו ישראל צריכים להיתר מיוחד לחזור לאהליהם בגמר מתן תורה, כי מכיון שהאיסור של "אל תגשו אל אשה" היה מסיבת "היו נכונים לשלשת ימים" – לקבלת התורה – הרי אחר שכבר נתקבלה התורה חוזרים הם ממילא להיתרן הראשון. ונתקשו שם אם כן למה לי קרא ד"שובו לכם לאהליכם"? ותירצו: "למצות עונה הוא דאתא". פרש"י: "האי שובו לכם לאהליכם לאו למשרי תשמיש, דהא ממילא משתרי, אלא לצוותן לשוב במצות המלך על כרחן שלא לגרוע עונת נשותיהן". עכ"ל.

דבר זה צריך ביאור, מדוע דוקא מצוה זו היא הראשונה שנצטוו בה מיד לאחר קבלת התורה? ומדוע בכלל צריך לצוות עליה במיוחד, הלא היא בכלל כל התורה שנתחייבו בה מכאן ואילך? יש בזה לענ"ד עומק נפלא.

ב. ידוע הוא, שהזכות לקיים מצוות לא נתחדשה במעמד הר סיני, כי כבר האבות קיימו את כל התורה כולה; מה שנתחדש שם זו **החובה**. ויש מפרשים שלכן כפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, אעפ"י שנתרצו ואמרו מעצמם "נעשה ונשמע" – כדי ליתן ביטוי לחובת קיום התורה בעל כרחם, כי קיום מרצון היה בידם אף קודם מתן תורה.

ג. סיבת תוספת החובה על הזכות פשוטה למדי. קודם לכן היו ישראל בבחינת "בנים" למקום, שהרי כבר במצרים שלח הקב"ה לפרעה ביד משה: "בני בכורי ישראל". צוויי האב לבניו הם בבחינת זכות **להכניסן ידי טובה**. ואילו אחר יציאת מצרים הפכנו להיות גם עבדים – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים – והעבד נאלץ בעל כורחו **לצאת ידי חובה**. שים לב כמה מדוקדקים דברי רש"י פר' "שלח" עה"פ: "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ה' אלקיכם". על ה"אני ה' אלקיכם" בתרא כתב רש"י: "עוד למה נאמר? שלא יאמרו ישראל: מפני מה אמר המקום, לא שנעשה ונטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר ולכן נאמר "אני ה' אלקיכם" בתרא לומר) על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר אם לא ביד חזקה וגו' אמלוד עליכם". עכ"ל. הרי לנו חילוק בין ה"אני ה' אלקיכם" קמא הנזכר קודם "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" שעדיין נותן מקום למחשבה אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, לבין ה"אני

ה' אלקיכם" בתרא הנזכר אחר ה"הוצאתי אתכם מארץ מצרים", שאינו מותיר מקום למחשבה כזאת. ומאי שנא? כי קודם יציאת מצרים היתה אלוקותו של הקב"ה על ישראל בבחינת אב לבנים, וכיון שהמכוון של האב הוא טובת הבנים, יש מקום למחשבה "מפני מה אמר המקום לא שנעשה וניטול שכר". משא"כ אחרי יציאת מצרים נתווספה אלוקותו ית' עלינו כאדון על עבדיו, ולכן "על כרחכם אני מלככם".

ד. דברינו תואמים את המובא בסידור הגר"א (כתר רא"ש אות קל"ב) ז"ל: "עבירה לשמה – אמר רבינו שלא הותרה מזמן מתן-תורה כלום וכו' ומצינו במדרש שחנוך היה תופר מנעלים ובכל תפירה היה מכיון יחודים ופועל למעלה, ועל דרך זה היה כל מעשה האבות אף בגשמיות, על דרך 'בכל דרכיך דעהו'. וכל זה קודם מתן תורה או לבן-נח גם בזמן הזה הרשות נתונה לעבוד לבורא ית"ש בכל מה שירצה אך לשמו ית', זולת שבע מצוות. אבל לנו בני ישראל נתנה התורה גדר וגבול, וכל המעשה נכלל בצווי ואזהרה וכו' ואם יעקב נשא שתי אחיות ועמרם נשא דודתו – זה היה קודם מתן תורה. אבל מעת שקיבל משה את התורה בסיני לא תתחלף ולא תסור, ח"ו, אף ששיג כי כן ראוי לו לפי תיקון נשמתו באיזו עבודה". עכ"ל הנצרך לנו.

הרקע לדברי הגר"א הוא הדבר אשר אמרנו. לפני מתן תורה היו המצוות מתקיימות מסיבת ה"עניינים" הנפעלים בעשייתן, ואם בנסיבה מסויימת היה הענין נפעל באופן יותר נעלה על ידי סטיה מגדרי המצוה – היה אז עדיף לשנות ולנטות, כי התיקון היה העיקר והתכלית שלמענה נתקיימה אז המצוה. מה שאין כן אחר מתן תורה שזכו ישראל להחשב עבדי הקב"ה, על העבדים למלא את הפקודות ולא להתעניין בסיבותיהם; אין להם רשות להמרות את פי מלכם בשום אופן.

ד. דוגמה מבהילה לצדקת ולעוצמת דברי הגר"א יש להביא מדברי הגמ' ברכות דף י'. (הדברים מפורסמים בשם הגרי"ז זצוק"ל, ושורשם בנפה"ח שער א' פכ"ב). "בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו'. מאי כי מת אתה ולא תחיה? מת אתה – בעוה"ז, ולא תחיה – לעולם הבא. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: משום דלא עסקת בפריה ורביה. א"ל: משום דחזאי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. א"ל: בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למיעבד ומה דניחא קמיה קוב"ה לעביד". עכ"ל. מבהיל על הרעיון, חזקיהו פשע פשע כל כך חמור המחייב "מת ולא תחיה", בעוה"ז ובעוה"ב! את מי שהעידו חז"ל עליו שביקש הקב"ה לעשותו משיח (סנהדרין צ"ד). וכתב עליו הטורי-אבן ר"ה י"ז: "שאני חזקיה דרב גובריה שהיה משונה מאד במעשיו ותורתו ושקול כמו ציבור"

מאמר י"ח

ק"ז

– מבקש הקב"ה להכרית מארץ החיים לגמרי!!! ואילו חזקיהו עצמו אינו יודע על מה מדובר(!) הלוא מפורש בגמ' שחזקיהו שואל: "מאי כולי האי", והנביא עונה לו: משום שלא עסקת בפריה ורביה – משמע שחזקיהו עצמו לא ידע על איזה "נושא" הוא נתבע! ובאמת, האם ביטול פריה ורביה עונשו כרת?! וגם אין כאן מזידות! אם כן נחזור ונשאל אנחנו: מאי כולי האי?

אכן, "הנך מת ולא תחיה" אינו בגדר עונש על ביטול מצות פריה ורביה. לפעמים מפקד אדון את עבדו לא כעונש אלא מפני שנתברר שאינו ראוי להיות עבד, כי אין הוא מבין מהי עבדות. ה"טענה" של "בהדי כבשי דרחמנא למה לך" מקטרגת על חזקיהו שאין הוא ראוי להיות עבד ה' מפני תפישתו המשובשת מהי חובתו של העבד לאדונו. הבסיס לעבדות היא ההבנה כי על העבד למלא פקודו מבלי הביט על טעמיהן ותוצאותיהן; "מאי דמפקדיה איבעי לך למעבד". אילו היה חזקיהו חי לפני מתן תורה היה צודק מאד בחשבונו. הוא קיבל את המלכות מידי אביו אחז הרשע שהיה עובד ע"ז והעם בימיו היה במצב ירוד. חזקיהו, במאמצים עצומים (נעץ חרב בביהמ"ד וכד') העלה את דורו למדרגה שמבחינה מסויימת עלתה על דורו של משה רבנו ויהושע בן-נון (סנהדרין כ'). כי בימיו היו כל תינוק ותינוקת בקיאים בטומאה וטהרה. והנה הוא רואה ברוח הקדש שכל המפעל שלו יחרב אם יוליד בן. הבן הזה יהיה רשע אשר יהרוס את רוח האומה ואף חורבן ביהמ"ק וגלות ישראל יסובבו על ידו (וכן הוה!). חזקיהו מחליט להקריב את עצמו על מזבח העם, מסכים להשאר בודד ועירי כל ימיו, והכל למען כבוד שמו ית' והצלת כנסת ישראל. היש "תיקון" גדול מזה? ועל ה"תיקון" הזה נפסק לו "הנך מת ולא תחיה"!!! היתכן? כן, כי "לא הותרה עבירה לשמה מאז מתן תורה כלום". כלום! בנוסף למה שהיתה זו עבירה פרטית נידון עליה חזקיהו – לפי מדרגתו – כפורק עול אדוניו מעליו. וראיה לדבר שזה היה ה"קלקול", כי בדבר שבו קלקל בו נתקן. מה מבקש חזקיהו בשעה שהחרב החדה מונחת על צווארו? "זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם **והטוב בעיניך עשיתי** – שסמך גאולה לתפילה" (ברכות י:). כך פ' רבנו יונה (ברכות דף ב'): את ענין סמיכת גאולה לתפילה: "הקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה זה להיותנו לו לעבדים, שנא' – כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. ובברכת גאל-ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא. והתפילה היא עבודה, כדאמרינן: ועבדתם את ה' אלקיכם – זו תפילה. וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד – מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא שהוא עבדו ועובד אותו". עכ"ל. מסתברא מילתא שתיקונו של חזקיהו מורה על קלקולו, ואם לימדנו רבנו יונה שחזקיהו מתחזק בענין קבלת העבדות – "מכיר שהוא עבדו מפני שגאלו, ועושה רצונו

ומצוותיו" – הרי זה מורה כדברי נפה"ח והגרי"ז שזה היה תורף קלקולו. ואכן הוא קורא לסמיכת גאולה לתפלה – "הטוב בעיניך עשיתי", כעבד! לא כבן שניתנה לו "בעלבתשקייט" מסויימת לעשות או לחדול על פי הנראה בעיניו (סעמי המצוות).

1. נחזור למעמד הר סיני. אמרנו שתרי"ג מצוות קיבלו אז "פנים" חדשות. ה"פקודות" מחייבות, לא ה"עניינים" העומדים מאחוריהן. יתבאר בזה מדרש סתום.

ז"ל המדרש-רבה שיר השירים א' עה"פ: "לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך" – "כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו, אבל אנו – שמן תורק שמך; רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה". עכ"ל. המדרש הזה תמוה הוא בעינינו: אם הכוונה היא להבחין בין מיעוט המצוות שהיו אבותינו מחוייבים (שבע מצוות) לבין ריבוי המצוות שנתחייבו בניהם בסיני, אין זה הבדל של מהות כי אם של כמות, והשמן לעומת הריח הוא מהות אחרת, כמובן. ואם מתייחס ההבדל לתר"ו המצוות שאבותינו היו בהן "אינם מצווים ועושים" ואנו לעומתם "מצווים ועושים" – מלבד שעדיין אינו מובן המשל של שמן לעומת ריח, עוד תקשה הסיומת: "רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא ת" – הרי לפי פי' זה ההבדל אינו במספר אלא במידת תוקף החיוב?

כך נראה לפרש מדרש זה.

מעשי האדם פועלים תיקונים וקלקולים בעולמות העליונים והתחתונים, כידוע. אותם "עניינים" הם הסיבות שמחמתן אין לעשות שס"ה מעשים מסוימים (ל"ת) ויש לעשות רמ"ח מעשים אחרים (מ"ע). אותם תרי"ג מעשים חיוביים ושלייליים הם כריחות הנודפים מן השמן. ומהו השמן? התיקונים והקלקולים הנפעלים על ידי אותם מעשים. על אותם "עניינים" לא נמסרה לנו הגדרה של מספר. אפשר שכמה מצוות מסובבות יחד תיקון אחד, וכמה עבירות פועלות יחד קלקול אחד. [כמו אזהרות שנתפרשו בתורה כסייג לעוול אחר, וכד']. מאז שניתנה תורה והפכו ה"עיצות" ל"פקודות" – הפך הריח להיות שמן. הפקודות אינם עוד רושם ותוצאה של איזה שהוא תיקון או קלקול שהוא השמן, אלא כל ציווי – חיובי או שלילי – טומן בחובו את הבנין או את החורבן. הצייתנות עצמה פועלת תיקון וההמראה עצמה יוצרת קלקול. קיום המצוות על ידי האבות היה כדי לסתור ולבנות את ה"עניינים" שלא הוגדרו במספר רמ"ח ושס"ה, ואילו אנו מצווים על התוצאות כאלו היו הן הסיבות. "רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה"; הבדל של מהות שמתבטא במספר.

ואפשר שזהו העומק במה שדוקא על ידי הקדמת נעשה לנשמע זכו ישראל לשני כתרים. מה הוסיף ה"נשמע" על ה"נעשה"? שנעשה מתוך שמיעה, מתוך צייתנות, מתוך

מאמר י"ח

קיט

"והטוב בעיניך עשיתי". לא מתוך שאנו מבינים שאכן כדאי לנו לעשות מפני העניינים והתיקונים, אלא כדי לבטל דעתנו ורצוננו לדעתך ולרצונך ולעשות את אשר צויתנו מפני שצויתנו. והבן. ולכן זכו לשני כתרים, כתר "בנים" על עצם ה"נעשה" ולשון רש"י שבת פ"ט: – שקבלו עולו מאהבה כבנים) וכתר "עבדים" על שיעשו מתוך שמיעה לשם שמיעה. והבן.

ז. מפורש בקדמונים (עיין נפה"ח שער א' פ"ו בהגה"ה) שהקבלה הזו היתה תיקון חטא אדה"ר שאכל מעץ הדעת. אעפ"י שאין לנו מושג במה טעה ונכשל אדה"ר יודעים אנו בשם האר"י הקדוש שהיתה זו "עבירה לשמה". הרב דסלר זצ"ל (ח"ב עמוד 137) פירש שדבריו נרמזו בפסוק: "ונחמד העץ להשכיל" – אדם וחיה חמדו השגות וגילויים, תיקונים ועניינים, שהיה נראה להם ש"שווה" להפר את הפקודה כדי לזכות אליהם. אני חוזר על דברי המכתב מאליהו בלי להבינם – אדם וחיה חשבו בלבם: הרי תכלית הפקודה היא להיטיב עמנו, וכך הלוא יהיה לנו יותר טוב. [נראה שלזה נתכווין רש"י בקהלת עה"פ "אשר עשה אלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים – משנזדווגה לו חיה אשתו ונעשו שנים ונקראו 'המה' בקשו חשבונות רבים – מזימות ומחשבות של חטא". אילו חשבונות? חשבונות של רווחים, "שטייגען", קרבת אלקים וכל אשר "נחמד להשכיל".] וטעו בחשבונם, כי "אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד זה **שבר עול אדוני מעליו** והישר בעיני יעשה". הקב"ה ברא את האדם "להיטיב" אבל גם "לכבודו", הוא מתייחס לקב"ה גם כבן וגם כעבד ("בנו העובד אותו") והחשבונות רבים שעשו אדם וחיה – מפני מה אמר המקום לא שנעשה ונטול שכר – היו סתירה לבחינת העבדות.

והוא אשר תוקן בקבלתם של ישראל **"כל** אשר דבר ה' נעשה ונשמע", הכל! גם מצוות שיורידו אותנו וירחיקו אותנו, כביכול, כעבדים המשמשים על מנת שלא לקבל פרס! אפילו יהיה עונש על המצוות ושכר על העבירות – נעשה את המצוות ונימנע מן העבירות. ומכיון שתיקנו את שורש קלקול אדה"ר בחטא עץ הדעת בהכרזתם זו, זכו אז לחזור למדרגת אדה"ר קודם החטא: נעקר מהם יצה"ר (שהש"ר פ"א) והיו עתידים לחיות לעולם (ע"ז דף ה'.), ועוד.

ח. עכשיו יובן היטב מדוע נצטוו ישראל במפורש ומיד אחר מעמד הר סיני – "שובו לכם לאהליכם", "לשוב במצות המלך על כרחם שלא לגרע עונת נשותיהן". אכן הוא פשוט, כי מצוה זו מבטאת ביותר את ה"חידוש" של מתן תורה. הלוא המצוה הזאת דורשת מהם לרדת ממדרגתם, הם צוו "אל תגשו אל אשה" כדי להתקדש כמלאכים, ועכשיו

דורשים מהם לנפול, להתגשם, ולעסוק במה שהוגדר בחז"ל "פרים ורבים כבהמות" (חגיגה ט"ז). אין כהמצוה הזאת ראויה לבטא את קיום המצוות מתוך עבדות.

אך שים לב, לא שבאמת "יורדים", כדי לשמוע בקול ה'. כאשר שומעים בקול ה' אזי עולים ולא יורדים. הכוונה היא, שאנו מצדנו נדרשים לשמוע אף אם השמיעה הזאת תרע לנו ותרחיק אותנו; "מאי דמיפקדית איבעי לך למיעבד". והבן היטב, כי אין אני רוצה לחזור על טעותו של אנטיגנוס איש סוכו.

ובאמת אדרבא, כאשר האדם הדומה למלאך מכריח את עצמו לשמוע בקול הקב"ה ולעסוק במה שקרוי "פרין ורבין כבהמות" – בזה עצמו הוא מתנהג כמלאך, כאילו היה שליח שאין לו רצון משלו. דבר זה למדתי מדברי השטמ"ק נדרים דף כ': ז"ל הגמ' שם – "אמר ר' יוחנן בן דהבאי: ארבעה דברים סחו לי מלאכי השרת – חגירין מפני מה הווין – מפני שהופכים את שולחנם, אילמים מפני מה הווין – מפני שמנשקים על אותו מקום, חרשים מפני מה הווין – מפני שמספרים בשעת תשמיש, סומין מפני מה הווין – מפני שמסתכלים באותו מקום וכו'. א"ר יוחנן: זו דברי יוחנן בן דהבאי, אבל אמרו חכמים – אין הלכה כיוחנן בן דהבאי אלא כל מה שאדם רוצה לעשות וכו' אמר אמימר: מאן מלאכי השרת – רבנן, דאי תימא מלאכי השרת ממש, אמאי אמר ר' יוחנן: אין הלכה כיוחנן בן דהבאי הא אינהו בקיאי בצורת הולד טפי. ואמאי קרי להו מלאכי השרת – דמציני כמלאכי השרת" (מעוטפים בטליתות לבנים). עכ"ל הגמ'. ובשטמ"ק הוסיף: "מלאכי השרת היינו רבנן, כי כל אדם העושה שליחות שנצטווה עליו יקרא מלאך, ורבנן נקראים מלאכים המשרתים פני ה'". עכ"ל. [כיון בזה לבאר מדוע מצינים רבנן את עצמם כמלאכים בבגדים לבנים, ופי' – כיון שהם דומים למלאכים בהיותם עושים שליחות שנצטוו עליה]. ויש כאן פלא, כי רבנן נזכרו מאות פעמים בש"ס, ודוקא כאן נתכנו "מלאכי השרת"! מה פשר הדבר? אכן, רבנן חשובים מלאכים בהיותם כל ימיהם שלוחי דרחמנא לעשות מה שנצטוו, אך היכן בולטת תכונת ה"מלאכים" ביותר? בהיותם כופים את עצמם דוקא בדבר שנמשל כבהמות נדמו. לכן דוקא כאן, כאשר הורו רבנן בהלכות קדושת הזווג הם ראויים להקרא מלאכי השרת, כדי להדגיש שגם בעוסקים ב"כבהמות" הרי הם מתקדשים "כמלאכים". וביותר, מפני שדבריהם נובעים מן העובדה שהאדם דומה למלאך ואין לו לפרות ולרבות כבהמה.

ויש להוסיף בזה עוד, ארבעת המומים שמנו "מלאכי השרת" בהללו שפרין ורבין כבהמות הם: חגירין, אלמים וחרשים, וסומין. חלקתי אותם לשלש קבוצות מפני שהם כנגד שלשת צדדי הדמיון של אדם למלאך. ז"ל הגמ' בחגיגה דף ט"ז: – "ששה דברים נאמרו

מאמר י"ח

קכא

בבני-אדם, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת – יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכים בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרין בלשון הקודש כמלאכי השרת (והמהרש"א אינו גורס "בלשון הקודש"). עכ"ל. המום של חגרים שאינם יכולים להלך בקומה זקופה הוא כנגד "מהלכים בקומה זקופה כמלאכים". המום של אלמים וחרשים שאינם מספרים הוא כנגד "מספרים (בלשון הקודש) כמלאכים". ואילו המום של סומין – שאינם רואים ובהכרח חסרה להם דעת (כי הדעת נקראת "הארת עינים") הוא כנגד "יש בהם דעת כמלאכים". ונכון.

מ. המדקדק בדברי הגר"א הנ"ל יוכל להבין היטב את דברי רבותינו שחטא העגל היה "חזרה" על חטא עץ הדעת – "והמה כאדם עברו ברית" (עין נפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה). הנני מצטט שוב את לשונו של הגר"א: "מצינו במדרש שחנוך היה תופר מנעלים ובכל תפירה היה מכוין יחודים ופועל למעלה, ועל דרך זה היה כל מעשה האבות אף בגשמיות, על דרך 'בכל דרכיך דעהו'. וכל זה קודם מתן תורה או לבן-נח גם בזמן הזה הרשות נתונה לעבוד לבורא ית"ש בכל מה שירצה אך לשמו ית', זולת שבע מצוות. אבל לנו בני-ישראל נתנה התורה גדר וגבול וכל המעשה נכלל בצווי ואזהרה וכו'". עכ"ל. מפורש בדבריו שלא רק "עבירה לשמה" נאסרה מאז מתן תורה, אלא מאז קבלת התורה אין בכלל מעשים של רשות, אין היכי תמצוי לעשות את אשר עשה חנוך – "תופר מנעלים ומייחד יחודים ופועל למעלה בתפירותיו"; או שזו מצוה ואז המצוה פועלת ומתקנת, או שזו עבירה ואז העבירה פוגמת ומקלקלת. אין רשות לעבוד לקב"ה "בכל מה שירצה", כי כל המעשה נכלל בצווי ואזהרה, וכל אשר אינו בכלל הצווי לעשותו אין לעשותו משום ענין שהוא!

על פי זה מובן מאוד שחטא העגל הוא חזרה והרחבה של חטא עץ הדעת. הלוא כך כתב מרן בית-הלוי בספרו הנפלא על התורה פר' כי תשא: "וענין זה הוא דביקשו ישראל אז. אחרי שראו דמשה אשר היה עומד בין ה' ובינם לא בא, רצו לעשות מקום מיוחד שיהיה מסוגל אשר בו יהיה השראת שכינתו, וכמו דבאמת היה אחרי כן במשכן, ועל ידי ידיעתן בהנסתרים רצו להבין מזה המעשה אשר יעשון. ועוד לא סמכו על חכמת עצמן, ועל כן הלכו אל אהרן הכהן שהיה גדול מהם והוא ידע עומק הדברים בסודותיהם יותר מכולם, וביקשו ממנו קום עשה לנו כו' והכוונה שיהיה מקום מיוחד להשראת שכינה. ונמצא מחשבתם של ישראל היה בזה לטובה, שיזכו ע"י מלאכתם זו להשראת שכינה אצלם (ואפשר נמצא כתוב כדברים האלה על ספר אמנם אנכי לא ראיתי על זה ומדעתי אני כותב כן). אמנם טעו בזה טעות אחד, דהן אמת דמעשה האדם בעולם התחתון גורם

תיקונים וסדרים טובים בכל העולמות כולם, כי כן גזר הבורא יתברך אשר העולמות יהיו מתנהגים על פי מעשה האדם בזה העולם. אמנם כל זה הוא רק אם אותו המעשה ציורה עליו התורה לעשותה. וכן במעשה המשכן, רק אז כאשר ציוס ה' לעשותו בכל פרטיו – כשקיימו צויו לעשותו ככל אשר ציוס אז נעשו כל התיקונים למעלה, ובזכות זה שעשו צויו של מקום זכו שיהיה אותו מקום מוכן וראוי להשרות בו השכינה. אבל אם יעשה האדם איזו מעשה מעצמו אינו מועיל כלום, דהמעשה מצד עצמו לא יפעול בזה שישרה שכינתו עליהם. ועיקר התיקונים בכל המעשים הוא מה שעושה רצון בוראו, ובלא"ה אינם רק תחבולות אנושי וכל ההתחכמות לא תועיל מאומה כי מי יאמר לו מה תפעל. ואדרבא, עוד לחטא גדול יחשב. ועל כן נכשלו במעשיהם ויצא ממנו העגל, ואחר כך יצא מזה מה שיצא. ובזה מבואר מה שכשביקש משה רבינו רחמים עליהם אמר בתפלתו 'וראה כי עמך הגוי הזה', פירוש דגם חטאם לא היה מחמת שרצו לסור מעבודתך, חלילה, רק אדרבא עיקר הדבר היה לסיבת תשוקתם שיהיה קרבתך להם". עכ"ד.

ומדברי הגר"א הנזכרים הרי מוכח ש"תיקונים בלי ציויו" ו"עבירה לשמה" הם בני ביקתא חדא, על כן על ידי חטא העגל נפלו שוב למדרגת אדה"ר שאחר חטא עץ הדעת.

י. ושמואל יש לבאר באופן נוסף את הסיבה שנצטוו ישראל במצות המלך על כרחן שלא לגרוע עונת נשותיהן. הבאנו את דברי רש"י בקהלת עה"פ "והמה בקשו חשבונות רבים – משנזדווגה לו חוה אשתו ונעשו שנים ונקראו 'המה' בקשו חשבונות רבים, מזימות ומחשבות של חטא, כך נדרש במדרש". עכ"ל. אם כן י"ל, שאחר שנתעלו ישראל שוב למדרגת אדה"ר קודם החטא חששו מלהזדווג עם נשותיהם פן שוב יבקשו חשבונות רבים; הלוא הזיווג נקראת "ידיעה" ויוצר אחדות בנפש בין איש לאשתו. על כן הוצרך משה לצוותן במצות המלך על כרחן שלא לגרוע עונת נשותיהן. בסגנון אחר: על הפסוק "ויסגור בשר תחתנה" נאמר בילקוט שמעוני: "מתחילת הספר ועד כאן אין כתיב סמ"ך – כיון שנבראת חוה נברא סטן". ומכיון שאמרו חז"ל (ב"ב ט"ז) "הוא היצר-הרע הוא השטן הוא מלאך המוות", על כרחך שבשעה שקיבלו תורה ופסק מהם יצה"ר ואף פוסק מלמות – גם כוחו של השטן נחלש. על כן חששו אז מלהזדווג לנשותיהם ולחזק את כוחו של השטן.

יא. ועוד בה שלישיה: מכיון שבמעמד הר סיני כאילו חזרו ונבראו מחדש, על כן כדרך שמצות-עשה ראשונה שנצטווה אדה"ר היתה פריה ורביה, כן גם ישראל נצטוו אז – שובו לכם לאהליכם.

מאמר י"ט

קכג

וגם רביעיה: על פי מה שאמרו במסכת שבת פ"ט. שנקרא מדבר סיני בשם "מדבר פארן" על שם "שפרו ורבו עליה", ופרש": "דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות שובו לכם לאהליכם". א"כ יש לומר, שרצה הקב"ה שרושם קדושת הנוכחים במעמד הר סיני יעבור בתורשה לדור הבא, על כן בהיותם תחת רושם המעמד האדיר הזה נצטוו על מצות עונה והולידו זרע קדש של מקבלי תורה.

יב. ואם אכן כן הוא, נוכל ללמוד מכאן מה רבו החשבונות שצריך אדם לעשות כדי לא לעשות חשבונות רבים. אילולא שנצטוו במצות המלך על כרחן היו גורעים עונות נשותיהן כדי לא להכשל ב"והמה בקשו חשבונות רבים", וזה עצמו היה ה"חשבון" שהיו נכשלים בו, שהרי הקב"ה צווה על מצות "עונה". "עקוב הלב מכל, אנוש הוא מי ידענו".

מאמר י"ט

למה תרצדון הרים גבנונים

א. "דרש בר-קפרא: מאי דכתיב – למה תרצדון הרים גבנונים? יצתה בת-קול ואמרה להם: למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני, כתיב הכא: גבנונים, וכתיב התם: או גבן או דק. אמר רב אשי: שמע מינה האי מאן דיהיר בעל-מום הוא". עכ"ל הגמ' מגילה כ"ט..

מסקנת רב אשי צריכה ביאור. איש לא חשב מעולם שגאווה היא מעלה או שאין היא חסרון, פסוק מפורש הוא – "כי תועבת ה' כל גבה לב". מן הסתם התכוון רב אשי להגדיר בדיוק את משמעות המידה הרעה הזאת ביחס לבעליה, ולמד מתוארם של הכרמל והתבור – הרים גבנונים – שמי שהוא יהיר (מתנשא כהר) הוא בעל מום. אך הדברים סתומים בפנינו, הן בנידון והן בראיה.

ב. קודם לכן הובא בגמ' פסוק מספר ירמיהו – "כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא" ופירשה הגמ' שהכוונה היא שהם נעקרו ממקומם ועברו את הים בשעת מתן תורה. בהמשך לכך פירש בר-קפרא שהם נעקרו ממקומם לעמוד בדין עם הר-סיני בטענה שעליהם ראוי ליתן את התורה ולא עליו כי הם גבוהים ממנו, וזו היתה יוהרתן.

ומה ענתה להם הבת-קול? שאמנם גובהכם הוא מעלה ומבחינה זו אתם עדיפים על הר-סיני, אבל גאוותכם היא חסרון לעומת שפלותו של הר סיני, ועדיף דל-עניו מעשיר-גאה.

לענ"ד, חידוש נתחדש במה שנקראה כאן הגאווה "מום". רצה לומר בזה, כי הגאווה אינה ידיעה חיצונית שאפשר לשוכחה בקלות, אלא היא מעצם האישיות, נטועה עמוק בלבו של הגאווותן, כופה ומכריחה לנהוג על פיה. כלומר, אין ההבדל בין הגאווות לעניו **בדיעותיהם**, שהגאווותן מכיר את מעלותיו והעניו אינו מכירן. זה לא יתכן, כי אם אין העניו מכיר בערכו הריהו טפש, ולא יתכן לומר שחכם אינו מסוגל להיות עניו, כמובן. אלא ההבדל ביניהם הוא **במידותיהם**, שהעניו מסוגל להתעלם מן ידיעת מעלותיו לפי רצונו, כאילו הוא יודען במוחו ואינן מושבות אל לבו, ואילו הגאווותן אינו מסוגל להתעלם מהכרת מעלותיו והוא רוצה ועושה, חי ופועל, על פי הכרת ערך עצמו, בעל-כרחו. לכן נחשבת הגאווה ל"מום" בעצם קומת האדם. זו היא גם הסיבה שהיא ראויה להחשב חסרון לעומת היתרון של המעלה שבה הוא מתגאה, כי כמו המעלה כן גם הגאווה נחשבת לעצם מעצמיה של האישיות, ועוד יוצא שכרו בהפסדו. זהו תורף חידושו של רב אשי הנלמד מן הפסוק "הרים גבנונים". כך היה נראה לפרש את חידושו של רב אשי.

אלא שלפי"ז עדיין צריך בירור מדוע את היות היוהרא "מום" חידש הפסוק דוקא בדין-תורה שבין ההרים לבין סיני, מה נרמז בזה? ואנכי לא ידע.

ג. אכן, יתכן שהפשט בגמ' הוא שונה, ותתישב שאלתנו היטב. ה"מום" שעליו מדובר כאן אינו הגאווה אלא המעלה שבה מתגאה היהיר, שהיא עצמה הופכת להיות פחיתות אם מתגאים בה. וכן מפורש במהרש"א – "יצתה בת-קול שגבהותם היא מומם". ר"ל, גובהם של ההרים, שמכוחו טוענים הם לזכות, הוא עצמו הופך להיות חסרון המונע שתנתן תורה עליהם. מדוע? מפני שכל מי שגובהו מביאו לידי גאווה הרי ה"גובה" הזה אינו חלק מעצמותו, וה"יתר" הזה כ"נטול" דמי. נבאר את דברינו: כדרך שאדם מרגיש במשא זר שעל שכמו ואינו מרגיש קושי לשאת את כרסו, כן גם המרגיש במעלותיו ומתגאה בהן אות הוא שאין הן חלק מעצמותו, הרי הן כ"תוספת" שחוצה לו. הרים יהירים אינם ראויים להחשב "הרים", אלו הם מישורים בעלי גיבנת – הרים גבנונים – ונמצא שהר סיני **גבוה** מהם. שים לב, לא שניתנה תורה להר סיני רק מפני נמיכות קומתו המורה על ענווה, אילו היה כן היתה תורה ניתנת במישור או בעמק. תורה ניתנה על הר סיני מפני שהיא ראויה להנתן במקום גבוה, בהר דווקא. אך ההרים הגבוהים, ומצוי הדבר שהגבוה יותר מתגאה בגובהו, לא רק שגאוותם פוסלתם מלהנתן תורה על גבם אלא הם גם אינם נחשבים

מאמר י"ט

קכה

לגבוהים בגללה, וממילא נחשב הר סיני לגבוה מהם. לזה נתכוון רב אשי באומרו: "האי מאן דיהיר בעל-מום הוא", מסיבת יהירותו איבד את מעלתו והרי הוא בעל-מום, כהר חסר גובה. ואכן אמרו במס' פסחים דף ס"ו: – "כל המתייחר, אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו", ומדוע? מפני שגם בעודה במוחו אין היא חלק ממנו, לכן היא נפרדת ומסתלקת. והבן.

ד. נמצא שחכם עניו עדיף מן חכם יהיר – בכפליים. עניו לעומת יהיר; חכם לעומת בעל חכמה, כי היהיר איננו חכם אלא שיש בידו חכמה. והבן.

ומכיון שאלולא הענווה גם החכמה אינה נחשבת, וכמו שנתבאר, יש מקום להסתפק מה היא עיקר חשיבותו של החכם-עניו, חכמתו או ענוותו?

ויש לפרש בזה גמ' סתומה במסכת סוטה ה'. בביאור הפס' "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל-רוח". "רב הונא ורב חסדא, חד אמר: אתי דכא (אני מגביהו עד ששוכן אצלי, והיינו אשכון את דכא) וחד אמר: אני את דכא (אני מרכין שכינתי אצלו). ומסתברא כמאן-דאמר אני את דכא, שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני, ולא גבה הר סיני למעלה". עכ"ל. הדברים סתומים, מה הפרש ומה הבדל אם הקב"ה מגביה את העניו או מרכין שכינתו אליו?

לענ"ד נתווכחו כאן מהי הסיבה העיקרית שבגללה זכה הר-סיני שתנתן עליו תורה, האם בגלל גובהו (שבגלל ענוותו לא נחשב "כנטול דמי") או בגלל ענוותו. אם גובהו הוא הסיבה – זה נחשב שהקב"ה מרימו אליו. אם ענוותו היא הגורמת – זה נחשב שהקב"ה יורד אליו. והבן. ומתוך שהרכין הקב"ה את השמים וירד על הארץ הוכיחו שעיקר הסיבה שבגללה ניתנה תורה על הר סיני היא ענוותו ולא גובהו, אחרת היה הקב"ה מגביהו לשמים.

אגב, במהרש"א כאן מבואר שהגאווה והענווה המיוחסות כאן להרים – הכוונה היא לשרים שלהם, כמ"ש תוס' חולין דף ז'.



גם אם ירגשו אותנו דברי חז"ל הבוטים המחשיבים את ה"יהיר" לבעל-מום, אין בכך שום ערובה שגאותינו תפחת. חושב האדם בלבד: אמנם נורא ואיום להיות "יהיר", אך: "וכי אני יהיר?! אין אני חושב את עצמי לא לרעק"א ולא לחזו"א, יודע אני את מקומי

בדור עלוב, ובין חברי אני באמת אחד מן המצטיינים – האם זו יוהרא? קשה להגדיר מה היא גסות הרוח, אבל כדאי להתרשם ממשפט שכתב מרן הגרעק"א בתשובותיו (קמא רי"ב) ז"ל: "מחמת רוב טרדות אי אפשר לי לחפש בספרי האחרונים, ומזה הסיבה נאבדו ממני רובא דרובא מהחידושים שהעלתי בעזה"י, כי היה עלי לטורח, הכתיבה, בחושבי שאין בזה דבר חדש וכבר קדמוני". עכ"ל. גאון הגאונים הרעק"א חושב על רוב רובי חידושי שאין בהם דבר חדש, וכבר קדמוהו! [כדאי להתבונן, כאשר עלה בדעתנו "חידוש", האם גם אנחנו חושבים שאין בזה דבר חדש].

רק אם נאפס את מד היוהרא שלנו על פי מושגיו של רעק"א ירתיע אותנו מאמר חז"ל: "האי מאן דיהיר – בעל מום הוא".

מאמר כ'

הר ניסאי, הר סימנאי, הר סיני

"א"ל ההוא מרבנן לרב כהנא: מי שמיע לך – מאי הר סיני? א"ל: הר שנעשו בו נסים לישראל. הר ניסאי מיבעי ליה!! אלא הר שנעשה סימן טוב לישראל. הר סימנאי מיבעי ליה!! א"ל וכו' דאמרי תרוויהו: מאי הר סיני? שירדה שנאה לעכו"ם עליו (שלא קיבלו בו תורה) (שבת פ"ט.).

הר שנעשו בו נסים לישראל – כמ"ש בגמ' לעיל (פ"ח): "נתמלא כל העולם כולו בשמים", "יצתה נשמתן של ישראל וכו' הוריד הקב"ה טל שעתיד להחיות בו מתים והחיה אותם", ועוד הרבה נסים, כמבואר במדרשים, ליקטם היטב בספר "מעמד הר סיני". אך צ"ב, סו"ס מציאות הנסים לא נתחדשה בסיני, ו"ציאת מצרים" מתחלתה ועד סופה רצופה נסים גדולים ועצומים, א"כ מדוע יקרא הר סיני על שם הנסים שנעשו בו, וכי זהו חידוש שנתחדש במעמד הר סיני?

אכן דבר זה יובן על פי דברי אוה"ח המפורסמים, פר' בשלח, עה"פ "וישב הים לפנות בקר לאיתנו" (ו"ד, כ"ז). ז"ל: "אכן תנאי זה הוא בכלל התנאים שהתנה ה' על כל מעשה בראשית להיות כפופים לתורה ולעמליה ולעשות ככל אשר יגזרו עליהם, וממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא. ולזה תמצא כמו כן בשמים ובארץ ובכוכבים ובשמש ובירח – שלטו עליהם צדיקים יחידים, ואין צ"ל מרובים, כאשר חקק ה' להם בעת הבריאה וכו' והכל בכח התורה וכו'. והנה ביציאת ישראל ממצרים עדיין לא קיבלו התורה ואין

גזירתם על הנבראים גזירה, ולזה לא הסכים הים ליחלק וטען למשה: אתה נבראת בששי ואני בשלישי, זה רמז כי אינו בן-תורה, שאם היה בן-תורה הנה הוא קודם לו, כי התורה קדמה לעולם כולו. ולזה נתחכם ה' והוליד ימינו לימין משה, פי' – הראהו כי הוא בן תורה המתייחס לימין, דכתיב מימינו אש דת וגו', וכשראהו תיכף ומיד נקרע כתנאי הראשון. ולזה כל צדיק וצדיק שיעמוד אחר קבלת התורה, יביא בידו שטר-חוב ויוכל לכופו ליחלק מפניו וכו', עכ"ל. ונראה לענ"ד, שאעפ"י שהאזה"ח הק' דיבר בפירוש על קריעת ים סוף, אין זה אלא מפני שזה היה נס גדול ומרשים יותר מעשר המכות שלפניו, וכמ"ש בתורה דוקא על קריעת ים סוף "ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו". וכבר עמד על כך בזוה"ק וביארו בספר ביה"ל פר' בראשית, שאכן קריעת ים סוף היתה גילוי מופלא יותר משאר נסים שהיו ביציאת מצרים. לכן העמיד האזה"ח הק' את דבריו דוקא על קריעת ים סוף, אך באמת כוונתו שכל ההנהגה הנסית של יציאת מצרים היתה על סמך התורה העתידה להנתן בסיני. [יודוע הוא שיד ימין מורה על הנהגה נסית (עיין מלבי"ם תהלים צ"ח, א') ולפי האזה"ח הק' י"ל שהטעם לזה הוא כי הנסים הגלויים הם בזכות התורה, והתורה קרויה ימין].

שמענו מדבריו, שבמתן תורה בהר סיני ניתן לישראל כח שליטה וממשלה על הטבע (וקריעת ים סוף וכן נסי יציאת-מצרים היו בבחינת "מקדמה" על סמך מתן תורה העתידית). הרי שהיה בהר סיני שינוי מהותי וחידוש איכותי בנושא של "נעשו בו נסים לישראל". על כן ראוי היה ההר להקרא (לס"ד של הגמ') "הר ניסאי" – על שם הנסים.

ומענין לענין באותו ענין: מפורסם מבעל ה"לשם שבו ואחלמה" תירוץ על קושיה עצומה. בזמן הנביאים לא היתה תחית המתים חזון נפרץ, אליהו החיה מת אחד ואלישע החיה שני מתים. ואלו בזמן החכמים, מבואר בע"ז דף י': שאמר אנטונינוס לרבי: "יודעני בכס שקטן שבכם מחיה מתים", ואטו היו החכמים גדולים מן הנביאים?! ותירץ הרב: הכח להחיות מתים שייך לשליטה על הטבע הגלומה בתורה. כדרך שכותב האזה"ח הק' שר' פינחס בן יאיר שקול היה כמשה וששים רבוא לבקוע את נהר גינאי (וחולין ז'). כיון שהוא היה אחר מתן תורה, כמו כן בזמן בית שני היתה תוספת עצומה של השפעת חכמת התורה (כמבואר במדרש פרקי היכלות פרק כ"ז – "עיקר התורה וזויה והדרה לא היו אלא בבית שני" – כי לא רצו לבנותו עד שהבטיח להם הקב"ה שיגלה להם רזי תורה; עיין שם). ובא אז הדבר לידי ביטוי בתוספת שליטה על הטבע – "קטן שבכם מחיה מתים". זה תורף דבריו. אעפ"י שהדברים נשגבים אנסה להעמיק בדבריו: בתקופת בית שני התחילו המחלוקות בישראל, כמבואר בסוף מסכת סוטה. התחיל אז בפועל המהלך של "אלו ואלו דברי אלקים חיים" – שאף מה שאינו מכוון לאמת השמיימית הופך להיות תורה. ידוע הוא שהתורה היא התכנית של העולם. וכמו כן ברור, ש"איסתכל באורייתא וברא עלמא"

אינה בריאה חד פעמית אלא בכל הווה והוה נברא ה"עלמא" לפי ה"אורייתא". נמצא לפי"ז, שברגע שקבלו ישראל – בתקופת בית שני – את הסמכות לשנות בתכנית של העולם הלא היא התורה, ניתנה כמו כן בידם השליטה על העולם עצמו. זהו העומק הגנוז, לענ"ד, בדברי ה"לשם" – תוספת כח התורה שניתן בידם של חכמי בית שני לשנות את התורה מכפי מה שהיתה ראויה להיות (נצחוני בני) היא שנתנה להם גם את היכולת לשנות את העולם מכפי שראוי היה להיות. זה מה שהביא ליכולתם המופלגת להחיות מתים מעבר ליכולתם של הנביאים בתקופת ביהמ"ק הראשון.

אך נראה לי לבאר בדרך נוספת, מדוע היה מקום לקרא להר חורב "הר ניסאי" אעפ"י שהיו נסים גם לפניו. יודעים אנחנו להבחין בין נסים גלויים לבין נסים נסתרים. אך באמת, גם בנסים הגלויים יש להבחין בין נס של שינוי טבע שעל ידו נשתנתה ונתהפכה מציאות מסויימת למציאות אחרת בעלת תכונות וטבעים אחרים ומכאן ואילך עולם כמנהגו נוהג, לבין נס שבו מציאות מסויימת פועלת ומתפקדת היפך טבעה ותכונותיה אף שלא נתהפכה ולא נשתנתה. [דוגמא לדבר: אילו אחר שנתעצבה בתו של ר' חנינא בן דוסא, על שהדליקה פתילה בנר של חומץ, היה מתהפך החומץ לשמן – היה זה נס מן הסוג הראשון. למעשה, לא נתהפך החומץ לשמן אלא דלק בתור חומץ, היפך טבעו; זהו נס מן הסוג השני.] אבל גם כאשר הטבע לא מתהפך, אלא מתנהג, כסדר, היפך טבעו – וזה מרשים יותר מנס חד-פעמי של התהפכות הטבע – עדיין הבריאה נתפסת כמציאות וזהו עדיין עלמא דשקרא, כי באמת הרי "אין עוד מלבדו". האמת היותר אמיתית נתגלתה דוקא בהר סיני, עת קרע להם הקב"ה שבעה רקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו. אז נתגלה להם שם הויה ככתיבתו בשיא הגילוי – שהוא מהווה בכל הווה את כל הנראה כמציאות.

האמת הזו שנתגלתה להם בהר סיני – פנים בפנים דבר ה' אתכם – היא שורש כל הנסים, לזה נתכווין הרמב"ן פר' לך-לך ופר' וארא באומרו שהנסים הגדולים המפורסמים נעשו בשם הויה. כוונתו, כי ההכרה שאין לבריאה עבר ועתיד, אלא הווה המתחדש בכל עת ברצונו יתברך, היא הבסיס להבנת כל הנסים. אם נבראת הבריאה בכל הווה מחדש אין שום פלא בהיותה שונה מן הבריאה שלפני רגע, כי מכיון שלא העבר הוליד את ההווה – למה יחויב שידמה ההווה לעבר?! והבן. נוכל לפרש שזהו עומק כוונת חז"ל שהר סיני הוא הראוי להקרא הר ניסאי.

לכשתמצי תאמר שאין כאן שני פירושים. כי מדוע נעשים הנסים הגלויים דוקא לבעלי תורה? כי התורה קרויה "אור פניו" של הקב"ה ("יאר ה' פניו אליך – בתורה") והשגה בתורה, הקרויה שמותיו של הקב"ה, היא בעצם השגה בקב"ה (לכן הראה להם הקב"ה

מאמר כ'

קכט

שאינ עוד מלבדו דוקא בשעת מתן תורה). א"כ דברינו אינם תירוץ נוסף אלא הבהרת עומק כוונת האור-החיים הק'.

הר שנעשה סימן טוב לישראל – הלשון "סימן טוב", צריך ביאור רב.

מעולם תמהתי על המושר בפי כל במסיבת אירוסין או "שבע ברכות" – "סימן טוב ומזל טוב יהא לנו ולכל ישראל". [מקורו בפסוקי ברכת הלבנה]. התינח "מזל טוב" – מבקשים אנחנו שיושפע שפע רב ותנזל השפעה טובה, בין שראוי הדבר ובין שאינו ראוי על פי המזלות, כי הלא "אין מזל לישראל". אך מה טעם לבקש שיהיה "סימן טוב", הלא סימן הוא רק סימן ואינו הטובה עצמה, א"כ נבקש על הטובה ולא על הסימן, והוא פלא!

ופירשתי על פי האמור בחיי אדם הלכות ר"ה על הגמ' בכריתות ו'. – "אמר אביי: השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש-שתא – קרא ורוביא כרתי וסילקא ותמרי". עכ"ל. וכתב ה"חיי אדם" בהלכות ר"ה – "והטעם לזה, עיין ברמב"ן תחילת פר' לך-לך מש"כ – דע כי כל גזירות עירין משיצא למטה סימן לזה לא ישתנה בשום אופן. וזה נראה לי ברור שהוא הטעם שאמרו חז"ל: השתא דאמרת סימנא מילתא". עכ"ל.

ועל פי זה יש לפרש, שבשעת שמחה, כאשר נוזלת עלינו השפעה טובה ממרום, מבקשים אנחנו שה"מזל טוב" יהיה בבחינת "סימן-טוב" – סימנא מילתא הוא – להוציא אל הפועל בשורות טובות נוספות; ילכו מחיל אל חיל.

על דרך זה מפרשים רבותינו את דברי חז"ל: "מעשה אבות סימן לבנים". אין זה רק סימן חיצוני, אלא הסימן הזה מהוה "סיבה", וכדברי אביי ש"סימנא מילתא הוא".

וכמו כן י"ל שכל אשר קרה בסיני בשעת מתן תורה, יש בו "סימן טוב" שיזכו בו כלל-ישראל לעתיד לבוא: ההתגלות האלקית של "אתה הראתה לדעת כי ה' הוא האלקים", דעת התורה בשלמותה בלא שכחה כלל (מד"ר שיה"ש: "ישקני"), נעקר מהם יצה"ר (שם), היו עתידים לחיות לעולם (ע"ז ה'.), תחית המתים (שבת פ"ח:). כל זה יהיה בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים" לאחרית הימים. על כן היה ראוי שיקרא ההר "הר סימנאי" – על שם ה"סימן-טוב".

הר שירדה שנהא לעכו"ם עליו – צ"ב, הרי מה שלא קיבלו העכו"ם את התורה לא היה בסיני, כמ"ש רש"י פר' "וזאת הברכה" עה"פ "וזרח משעיר למו" – שפתח לבני שעיר שיקבלו את התורה ולא רצו, וזה לא היה בסיני, א"כ מדוע נחשב הר סיני ההר שבו לא קיבלו את התורה?!

ונראה, שהרי אי אפשר לעולם בלא תורה, וכמ"ש: "בראשית – בשביל התורה שנקראת ראשית". ואם לא היו ישראל מקבלים אותה באותה שעה בסיני, עדיין לא היה נסתם השער בפני העכו"ם, כי אולי היה הקב"ה כופה אותם לקבל תורה כדי לקיים את עולמו, או מנסה לתת להם פעם נוספת, או מחריב את העולם. ונמצא שדוקא העובדה שישראל קבלו את התורה בסיני היא המורידה שנאה על ראש העכו"ם שלא קבלוה. על כן ראוי ההר שבו קבלו ישראל את התורה להחשב למקום שבו ירדה שנאה על העכו"ם ולהקרא "הר סיני".

ויותר נראה לומר, שאילו הסכימו אומות העולם לקבל תורה היו מקבלות אותה דוקא בהר-סיני. כי הר סיני מסמל את הענווה, ומקומו גרם שתנתן תורה דוקא עליו – עיין סוטה דף ה'. וכן נראה מפתחת מסכת אבות: "משה קיבל תורה מסיני" – הוזכר המקום בו נתקבלה התורה כאילו היה ההר "מוסר" התורה. וכיון שכן נחשב הדבר שהמקום שבו ירדה שנאה לאומות העולם הוא הר סיני, דבמקום אחר לא היה שייך בכלל שיקבלו תורה. ואכתי צ"ע.

מאמר כ"א

שמותיו של המדבר שנתנה בו תורה

א. שבת פ"ט. – "אמר רבי יוסי בר' חנינא: חמשה שמות יש לו (למדבר שקיבלו בו תורה). מדבר צין – שנצטוו ישראל עליו, מדבר קדש – שנתקדשו ישראל עליו, מדבר קדמות – שניתנה קדומה עליו, מדבר פארן – שפרו ורבו עליה ישראל (דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות שובו לכם לאהליכם), מדבר סיני – שירדה שנאה לעכו"ם עליו (שלא קיבלו בו תורה). ומה שמו? חורב שמו? ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: הר סיני שמו, ולמה נקרא שמו הר חורב? שירדה חורבה לעכו"ם עליו". עכ"ל.

הרי לנו חמשה (שהם ששה) שמות למדבר הזה: צין, קדש, קדמות, פארן, סיני וחורב. ופשיטא שכל אחד מהם מציין התחדשות בעלת משמעות נצחית, שקרתה במתן תורה, אשר על שמה ראוי המקום להקרא כן לעולם. ננסה להבין את העוצמה שגונז בתוכו כל שם.

מאמר כ"א

קלא

ב. מדבר צין – שנצטוו ישראל עליו. אלו הם דברי הגר"א המצוטטים בכתר ראש (אות קל"ב) עבירה לשמה – אמר רבינו שלא הותר מזמן מתן תורה כלום. על ה'ידועים' אמר, שהכל אצלם בכלל עבירה לשמה, ואם כן למה כל התרי"ג מצוות, מה ש"לשמה" יעשה (אפילו עבירה) ו"שלא-לשמה" לא יעשה אפילו מצוה. אבל באמת אחר מתן תורה אין לזוז מכל תורה ומצוות ודברי רז"ל, ושלא להשען על דעת היצר. ומצינו במדרש שחנוך היה תופר מנעלים ובכל תפירה כוון יחודים ופעל למעלה, ועל דרך זה היה כל מעשה האבות אף הגשמיים, על דרך "בכל דרכיך דעהו". וכל זה קודם מתן תורה, או לבן-נח גם בזמן הזה הרשות נתונה לעבוד להבורא ית"ש בכל מה שירצה אך לשמו ית', זולתי שבע מצוות. אבל לנו בני-ישראל נתנה התורה גדר וגבול, וכל המעשה נכלל בציווי ואזהרה, בציווי נייחד כוונותינו להבורא ית"ש. וגדר החסידות הוא לדקדק בהן עד קצה האחרון ולפרוש מאחד משבעים משער האיסור ולהזהר בכל דקדוקי סופרים ואזהרות שנאסרו עלינו מיום מתן תורה אשר צווה ה' והלאה. ואם יעקב לקח ב' אחיות ועמרם נשא דודתו – זה היה קודם מתן תורה, אבל מעת שקיבל משה התורה מסיני לא תתחלף ולא תסור ח"ו אף ששיג כי כן ראוי לו לפי תיקון נשמתו באיזו עבודה. וקל וחומר אנו שהשגתנו הכל הבל, והשקפתנו ג"כ הבל. ומה שאמרו חז"ל: גדולה עבירה לשמה וכו'. עכ"ד.

וכעין דבריו כתב גם נפה"ח שער א' פרק כ"ב – "ומשבא משה והורידה לארץ – לא בשמים היא. ולבל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה לומר: אנכי הוראה סוד וטעמי המצוות בכוחות ועולמות העליונים שראוי לי לפי שרש נשמתני, או למי ומי לפי שרשו, לעבור ח"ו על איזו מצוה או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותו במגרעת אף דקדוק אחד מדברי סופרים, או לשנות זמנה, ח"ו". עכ"ל. אלא שבדברי הגר"א מודגש יותר שהסיבה שאין אנו רשאים לעבור "עבירה לשמה" אינה רק מפני שסודות טעמי המצוות שגבו מבינתנו, אלא שמכלל העבדות לקב"ה שנתחדשה ביציאת מצרים – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים – חל עלינו חיוב של "בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמיפקדי איבעי לך למעבד". והיינו, שנתחדשה מדרגת "עבדים" ותוקף חיוב של "מצווה ועושה" (וזה נרמז במה שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית). נראה שעל שם זה נקרא המדבר: "מדבר צין – שנצטוו ישראל עליו", כי עיקר משמעות מתן תורה היה המעבר מ"אינו מצווה ועושה" ל"מצווה ועושה".

ג. מדבר קדש – שנתקדשו ישראל עליו. אומרים אנחנו בברכת המצוות: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על וכו'", וכמו כן מבקשים אנחנו בתפילה: "קדשנו במצוותיך". ומה הכוונה? שעל ידי כל מצוה חלה בעושה המצוה השפעה רוחנית מסוימת, אלא שאין אני

יודע להגדירה. [נכדאי מאד להתבונן ולהתפעל מביאור ותיאור הקדושה הזאת – בס' נפה"ח שער א' פ"ו בהגה"ה שלישית.] אך צריך לדעת שכדי שמעשה המצווה יקדש את עושהו הקדים הקב"ה והחיל חלות מוקדמת בישראל בשעה שנתן להם את התורה כמצווים ועושים, חלות הקדושה הראשונה בסיני היתה סיבה לכך שמאז ואילך כל מעשה מצוה שיעשה על פי גדרי ההלכה יפעל קדושה בעושה המצווה ובעולמות כולם; כן פירש הרמח"ל בדעת תבניות סי' קנ"ח. נראה שעל שם זה נקרא המדבר: "מדבר קדש – שנתקדשו ישראל עליו".

ד. מדבר קדמות – שניתנה קדומה עליו. גם התואר הזה מראה על השתנות וחדוש חשוב בבריאה, אשר על שמם ראוי המדבר להקרא "מדבר קדמות". והיינו, כי ענין זה של "תורה קדמה לעולם" יצא מן הכח אל הפועל ובא לידי ביטוי – ממתן תורה ואילך. מהלך הדברים הוא, על פי דברי האוה"ח הידועים בפר' בשלח ז"ל: "והנה ביציאת מצרים עדיין לא קיבלו ישראל את התורה ולא היתה גזירתם על הנבראים גזירה, ולזה לא הסכים הים להחלק להם וטען למשה: אתה נבראת בששי ואני בשלישי, זה רמז כי אינו בן תורה, שאם היה בן-תורה היה קודם לים, כי התורה קדמה לעולם כולו. ולזה נתחכם ה' והוליד ימינו לימין משה, פי' – הראהו שהוא בן-תורה (מפני שסופו לקבל תורה) המתייחס להימין, דכתיב מימינו אש דת למו, וכשראהו תיכף ומיד נקרע, כתנאי הראשון (שהתנה הקב"ה עם כל מעשה בראשית להיות כפופים לתורה ועמליה). ולזה כל צדיק וצדיק שיעמוד אחר קבלת התורה מביא בידו שטר-חוב לכופו ליחלק מפניו, על כן כשלא רצה (נהר גינאי) להחלק לרבי פינחס בן יאיר ולמתלווה עמו רצה לקונסו (עיין חולין דף ז'). ופחד הים ממנו". עכ"ל. וכיון שנתחדשה הנהגה זו בעולם מאז קבלת התורה במדבר סיני נקרא המדבר: "מדבר קדמות – שניתנה קדומה עליו".

ה. מדבר פארן – שפרו ורבו עליה ישראל (ודכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות שובו לכם לאהליכם). ה"מאיר-נתיב" ציין לגמ' מו"ק ט'. שם מבואר שביום השמיני לחנוכת ביהמ"ק שבנה שלמה חזרו לאהליהם ומצאו נשותיהם טהורות וכל אחד נתעברה אשתו בבן זכר. ואכן הקשר בין שתי הגמרות ברור, כי הרמב"ן הגדיר את תפקידו של המשכן (וכן המקדש) כך: "וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר וכו' והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני", והאריך שם בזה. וכמו כן נמצא בין שני המאורעות הללו – חזרתם לאהליהם ממעמד הר-סיני ומחנוכת המקדש – צד-השווה נוסף, שנתעברה אשתו של כל אחד מהם בן זכר.

את תוכן הענין יש לפרש, כי ההשפעה שספגו אז היתה עד מעמקי נשמתם ומסוגלת היתה להיות מושרשת בתורשה לדור הבא, כי לא היה זה רושם חיצוני בלבד. על כן נשתמר

הרושם הזה לדורות במה שהולידו דוקא אז את הדור הבא. ומכיון שהעמידו את הדור הבא בקדושה עילאה כזו העמידו בזה את הבסיס לעם ישראל לכל הדורות, כי נכנסה המדרגה הזו למעמקי התורשה. בודאי שראוי חידוש כזה להצטיין בשמו של המקום שבו ניתנה תורה. על כן נקרא המדבר הזה "מדבר פארן – שפרו ורבו עליה ישראל".

ויש לבאר יותר, על פי מה שאמרו בביצה ה': על הפסוק: "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם", שלכאורה הוא מיותר, כי מעיקרא נאסרו בתשה"מ רק שלשה ימים, ולמה הוצרך להתיר להם את השיבה לאהליהם? ואמרו שם: "למצות עונה הוא דאתא", פרש"י: "לצוותן לשוב במצות המלך על כרחן שלא לגרוע עונת נשותיהן". ובפשוטו יש לבאר שכיון שנתקדשו כמלאכים – אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם – לא רצו לעסוק במה שנאמר עליו (חגיגה ט"ז). "פרים ורבים כבהמות". על כן נצטוו במצות המלך על כרחם שלא לגרוע עונת נשותיהן. [השווה למה שהשריש הגרי"ס זצ"ל שאף ה"מתח" של יום הדין הקדוש אינו מצדיק לגזול מן הזולת את ברכת "צפרא טבא" שהורגל בה]. וכאשר קיימו מצות עונה אחר קבלת התורה – היה זה בשיא של "לשם שמים", שבטלו לגמרי את רצונם להיות כמלאכים לרצון המלך הקב"ה. מחיבור כזה נולדו זכרים "קדושים מבטן", וכך עברה התורה בטהרתה לדור הבא בקדושה של "לדורות עולם". על כן נקרא המדבר "מדבר פארן – שפרו ורבו עליה ישראל". [ועיין רש"י שכתב: "כל אחד נתעברה אשתו זכר במצות שובו לכם לאהליכם" – יתכן שרמז על דברינו].

ו. מדבר סיני – שירדה שנאה לעכו"ם עליה (שלא קיבלו בו תורה). יש כאן פלא, כי העובדה שלא קיבלו הגויים את התורה לא היתה במדבר סיני, וכמ"ש רש"י בפר' וזאת-הברכה "וזרח משעיר למו – שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו, הופיע (להם) מהר פארן שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלו ולא רצו". הרי שסירובם של העכו"ם לקבל תורה היה בארצותיהם ולא במדבר סיני, א"כ מדוע נקרא המדבר בו ניתנה התורה לישראל על שם השנאה לאומות העולם, והרי לא עליו ירדה?

ובדוחק י"ל, שאילו לא קיבלו ישראל את התורה היה העולם חוזר לתוהו ובוהו, כדאיתא במסכת ע"ז דף ג'. ונמצא שקיומם של העכו"ם כשנואים מתייחס דוקא למתן התורה לישראל במדבר סיני, על כן נקרא המדבר מדבר סיני – על שם השנאה שירדה עליהם דוקא אז. ואכתי צ"ע.

ז. מדבר חורב – שירדה חורבה לעכו"ם עליו. דבר זה יוסבר בפשיטות על פי מה שכתב הרמח"ל בדרך ה', שהסיכוי האחרון לאומות העולם לחזור למדרגת אדה"ר של קודם

החטא (שעל שמה הוא נקרא "אדם" – אדמה לעליון) היה – לקבל תורה. ז"ל: "ואולם חסד גדול עשה הקב"ה עם כל האומות שתלה דינם עוד עד זמן מתן תורה והחזיר את התורה על כולם שיקבלוה. ואם היו מקבלים אותה – עדיין היה אפשר להם שיתעלו ממדרגתם השפלה. וכיון שלא רצו אז נגמר דינם לגמרי ונסתם השער בפניהם סיתום שאין לו פתיחה". עכ"ל. החורבן שירד על העכו"ם במדבר הזה יש לו משמעות בכל הנהגת העולם, כמובן, כי מאז נמשל כבהמות נדמו לשמש את האדם הלא הם ישראל. [ויש מהראשונים שביאר את האמור בב"ק מ"א – "ומועד לעכו"ם היו מועד לישראל"?! (בתמיהה) משום שמועד לבהמה לא הוי מועד לאדם, כי אדם אית ליה מזלא.] על כן נקרא המדבר: "מדבר חורב – שירדה חורבה לעכו"ם עליו".

מאמר כ"ב

תורה שקדמה לעולם תנתן לבשר ודם!!

א. "ואריב"ל: בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי-השרת לפני הקב"ה: רבש"ע, מה לילוד אשה בינינו? אמר להם: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: תמודה גנוזה שנגנזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר-ודם!! מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים. אמר לו הקב"ה למשה: החזר להם תשובה וגו' אמר לפניו: רבש"ע, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה וכו' למצרים ירדתם לפרעה נשתעבדתם, תורה למה תהא לכם וכו' בין עמים אתם שרויים שעובדים ע"ז וכו' כלום אתם עושים מלאכה וכו' מיד הודו לו לקב"ה שנא' – ה' אדונינו מה אדיר שמך וגו' ואילו תנה הודך על השמים לא כתיב". עכ"ל הגמ' שבת פ"ח:.

יש בדברי הגמ' פלא גדול.

נראה ברור שטענת המלאכים כללה שתי טענות:

(א) "ילוד אשה", "בשר ודם" – אינו ראוי לקבל תורה שקדמה לעולם; "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו".

(ב) "תנה הודך על השמים" – בקשו שתנתן התורה למלאכים.

מאמר כ"ב

קלה

ולכאורה נראה שכל תשובתו של משה לא נסובה אלא להוכיח שתורה בלבושה הארצי, בו ניתנה, אינה שייכת אצל מלאכים. [ובודאי שעדיין הדברים צ"ב, וכי לא ידעו המלאכים שתורה בלבוש הזה לא שייכת אצלם, אם כן מה היתה טענתם ומה השיב להם] אבל אין בדברי משה, לכאורה, שום תשובה על טענת המלאכים שאין התורה השמימית ("קדמה לעולם") ראויה לבשר ודם!! אתמהה.

נוכל לומר, שהמלאכים אינם בעלי-דברים האם ראויה תורה להנתן לבשר ודם. כל עוד שתבעו את התורה לעצמם קטרגו על אפשרות נתינתה לתחתונים, אך מכיון שנדחתה תביעתם שתנתן התורה להם, שוב אין משה רבנו מחוייב לענות מדוע יתכן שבשר ודם יקבל תורה; על כן לא מצינו בדברי משה הסבר מדוע לנו כן ראוי שתנתן התורה.

אכן כיון שהשמיעו טענה זו – "אתה מבקש ליתנה לבשר ודם", ושמענו שהיות האדם "בשר ודם" שולל ממנו הצדקה לקבל תורה שקדמה לעולם, צריכים אנחנו להבין מה התשובה על טענה זו.

ב. כך נראה לומר:

ז"ל המשנה: "ר' דוסתאי בר' ינאי משום ר"מ אומר – כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו, שנא' – רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך (פירש רבנו-יונה – אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני-אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה כן – הרי זה מתחייב בנפשו). יכול אפילו תקפה עליו משנתו? (אם שכחה על ידי זקנה או על ידי אונס) תלמוד לומר: ופן יסורו מלבבך כל ימי חייד, הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו". עכ"ל. תמוהה מאד הסלקא-דעתך של סיפא דמתניתין, האם צריך פסוק לפטור זקן או חולה או אנוס מחיוב מיתה על שכחתו את משנתו? האם היה עולה על הדעת, אילולא הפסוק, לחייב מיתה מי ששוכח את משנתו בעל כרחו?!

אך יעויין במנחות צ"ט: אמרו על פסוק זה (השמר ושמור נפשך וגו') "תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים (צורת הולד לארבעים יום). כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת". עכ"ל. תוכן ההשוואה הזו בין תורה שניתנה לארבעים יום לבין נשמה שנוצרת לארבעים יום הוא, שארבעים יום ששהה משה בהר היו בבחינת "נשמה נוצרה לארבעים יום". "משנה" אותיות "נשמה", וכדרך שהארבעים יום של קרימת בשר גידים ועצמות מכשירים את גוף העובר לקלוט

את נשמתו ולהתחבר עמה חיבור של קיימא, כן היו ארבעים יום ששה משה בהר, לחם לא אכל ומים לא שתה, בבחינת הכשרת נפשו לקליטת התורה להתחבר עמה חיבור של קיימא, כי מאז מתן תורה ה"משנה" היא מעצם ה"נשמה". יבואר יותר, חיבור נשמה וגוף הוא חיבור של שני הפכים. על כן פ' הרמ"א או"ח סימן ו' את חתימת ברכת "אשר-יצר": "ומפליא לעשות – שקושר דבר רוחני בדבר גשמי", כי אכן פלא גדול הוא זה. וכמו כן פלא גדול הוא איך תתחבר תורה אלקית עם נפש אדם קרוץ מחומר. [זו היתה טענת המלאכים: "חמודה גנוזה שגנוזה לך וכו' קודם שנברא העולם (ושאין בה שום הגשמה בהיותה קודמת לעולם הגשמי) אתה מבקש ליתנה לבשר ודם (קראוהו "בשר ודם" כדי להדגיש את חומריותו)]. אכן, בארבעים יום ששה משה בהר (ומשה כולל בתוכו את כל ישראל כמ"ש בספר הק' עה"פ "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב") הוכשרה נפשו להתחבר עם התורה, כדרך שנוצר גוף הולד באופן המאפשר לו להתחבר עם נשמתו. ומכיון שאמרנו שמאז מתן תורה ה"משנה" היא ה"נשמה", מעתה תובן הס"ד שאף זקן או אנוס שפרחה משנתו יתחייב בנפשו. לא עונש הוא זה אלא מציאות, פריחת המשנה כפריחת הנשמה, ובלי נשמה אין חיים. [מעתה אדרבא, צ"ב ה"קמ"ל", איך יתכן שזקן או אנוס לא יתחייבו בנפשם כאשר פרח משנתם (נשמתם). עיין מש"כ בזה במאמר "השוכח דבר אחד ממשנתו"].

ומתוך הדברים שמענו את התשובה על טענת המלאכים – לא ל"בשר ודם" ניתנה תורה. עומק משמעות "מתן-תורה" היא הפיכתם של ישראל ל"מקבלי תורה" (ולקבל תורה בא") לכלי קיבול אשר התורה האלקית תוכל להתחבר עמו חיבור של קיימא. כאשר עלה משה למרום עוד היה בבחינת "בשר ודם", אך התמדתו העצומה בעסק התורה – "ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי" – קדשוהו ואפשרו שיתהפך הוא וכל ישראל הכלולים בו לכלי קיבול אשר התורה תתחבר ותתקיים בהם.

אכן, אם נדייק היטב בנוסח טענת המלאכים, נבחין שהיא כוללת בתוכה שתי טענות. האחת: שאין התורה ראויה להנתן לבשר-ודם – וכבר ביארנו את הטענה ואת תשובתה. השנית: היות התורה קודמת לעולם שולל ביתר שאת את נתינתה לאדם. מהו תוכן טענה זו ומהי התשובה עליה – דבר זה נרמז בדברי המדרש-רבה פר' יתרו, אלא שהמדרש סתום הוא בפנינו, והנני כותב את פירושו כפי ששמעתי לפני כמה עשרות שנים מפי הגאון הר"ר חיים יעקב גולדוויכט ז"ל.

פר' כ"ח – "ומשה עלה אל האלקים, הה"ד – עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם וגו'. באותה שעה בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה, עשה בו הקב"ה קלסטירין של פניו של משה דומה לאברהם, אמר להם הקב"ה: אי אתם מתביישים הימנו, לא זהו

מאמר כ"ב

קלז

שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו! אמר הקב"ה למשה: לא ניתנה לך תורה אלא בזכות אברהם, שנא' – לקחת מתנות באדם, ואין אדם האמור כאן אלא אברהם, שנא' – האדם הגדול בענקים". עכ"ל. אין צריך להאריך עד כמה דברי המדרש תמוהים, ננסה לבארם.

מה טעם בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה – לא נתבאר במדרש זה, טענתם מפורשת בגמ' דילן (שבת פ"ח:) – "אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם". למדנו, שמניעת נתינת התורה לבשר ודם (לטענת המלאכים) היתה מפני היותה קודמת לעולם. וצ"ב, איזו משמעות יש לזה, מה איכפת לך אם העולם קדם או התורה קדמה, לענין נתינתה לבשר ודם?

"ואהיה אצל אמון וכו' (משלי ח') – התורה אומרת: אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן. והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופינקסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשים. כך – היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם. והתורה אמרה: בראשית ברא אלקים, ואין ראשית אלא תורה, הה"ד – ה' קנני ראשית דרכו". (מד"ר בראשית פר' א'). מבואר, דקדימת התורה לעולם אינה רק קדימה של זמן כי אם של סדר, שעפ"י התורה נברא העולם. פי' הענין בקיצור הוא, שהתורה ותרי"ג מצוותיה הם ענינים רוחניים גבוהים שגזרה חכמתו ית' שיתלבשו בלבושים מוגשמים בעוה"ז, וכל תכליתו של העוה"ז אינה אלא לתת אפשרות לקיים באופן גשמי את הערכים הרוחניים של התורה – על כן נברא העולם בהתאמה גמורה לתורה. משמעות הכרה זו היא עצומה: הרגשת הסתירה בין התורה לחיים בעוה"ז, כאילו במצבים מסויימים אי אפשר לעמוד בדרישות התורה – אין בה ממש, היא נובעת מהעדר הכרה ברורה שכל קיומו של העוה"ז בכל שעה הוא אך ורק בכדי לתת אפשרות ביטוי לתורה ומצוות. טענת המלאכים היתה שבשר ודם אינו מסוגל להתעלות להכיר ענין זה בשלמות ועל כן אינו ראוי לקבל תורה. נסביר יותר: האנושות פגשה את העולם לפני שהכירה את התורה. אף כל אדם פרטי מכיר את העולם הרבה לפני שהוא מכיר את התורה. העולם הוא ה"מרא-קמא" והמוחזק, וכל היכא שתהיה סתירה ומחלוקת בין העולם (החיים, הבריאות, הפרנסה, התענוג) לבין התורה – אזי תדחה התורה מפני העולם. זו היתה טענת המלאכים.

על טענה זו השיבם הקב"ה בעשותו קלסטרין פניו של משה כשל אברהם ובהזכירו להם שירדו אצלו ונתארחו בתוך ביתו.

פי' התשובה אחר הקדמה.

"והוא ישב פתח האהל כחם היום" (וירא י"ח, א'). פי' רש"י – "הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים, ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים הביא המלאכים עליו בדמות אנשים" (ב"מ פ"ו:). רבים תמחו על צערו של אברהם אבינו, וכי מה יש להצטער כשאין מי שנצרך להתארח? והלא לכאורה עדיף שלא יהיו אנשים רעבים מאשר שיהיו רעבים ואחרים יאכילום, וא"כ למה נצטער אברהם? אלא, שהתמיהה נובעת מחוסר הכרה שלמה במשמעות קדימת התורה לעולם. אילו באמת קדם העולם, והתורה היתה ניתנת בשביל לפתור את הבעיות של העולם, היינו אומרים שכאשר אין בעיות זהו מצב עדיף יותר מאשר בעיות ופתרונן. אך כיון שהאמת היא להיפך, שכדי להמציא מקום לפתרון נוצרה בעיה, ר"ל – כדי לתת מקום ביטוי למצוה מן המצוות נוצרו התנאים המחייבים אותה, אזי כאשר התנאים המחייבים את המצוה אינם נמצאים ואין מקום ביטוי לאותה מצוה יש מקום לצער, שהרי המצוה נעדרת והחיים במקום הזה בזמן הזה נעדרים תכלית. בצערו על העדר האורחים הוכיח איפוא אברהם את עומק הכרתו שהתורה קדמה לעולם. ובאמת, הדברים מפורשים – "שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: אם אלהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם? א"ל: כדי שניצול אנו בהם מדינה של גיהנם" (ב"ב י'). הרי שלא הצדקה בשביל העני, אלא העני בשביל הצדקה. ושוב ראיתי בשמו"ר (ל"א, ה') שדרשו חז"ל: "ישב עולם לפני אלקים חסד ואמת מן ינצרוהו – אמר דוד: ריבון העולם ישווה עולמך, שנא' ישב עולם לפני אלקים. א"ל: אם אעשה עולמי שווה, חסד ואמת מן (כמו מאן) ינצרוהו". עכ"ל. ובאמת שזה פשוט לכל מתבונן: ממציא גאון וכל-יכול כבורא העולם, לא יכול היה למנוע פגמים במוצרים היוצאים ל"שוק" העולם מבית-החרושת שלו! לא יתכן שום הסבר לאחוז הגבוה של הקלקולים בבריאה אלא זה – הקב"ה ברא חסרונות במכוון כדי שאנו נשלים אותם. משל למקרר שבטרם יציאתו מבית החרושת קימטו ומעכו אותו במכוון כדי ליתן תעסוקה ופרנסה לפחח ולצבע שיתקנוהו.

"עשה בו הקב"ה קלסטרין של פניו דומה לאברהם" – "פנים" הם מלשון פנימיות, כי הם המקום בגוף החיצון בו באה הנפש הפנימית לידי ביטוי. [חכמת אדם תאיר פניו; "חוט של חסד משוך על פניה"; ועוד.] היות פניו של משה דומים לשל אברהם מורה על היות פנימיותו דומה לשל אברהם, הוי אומר: שגם משה רבנו ששורש כל נשמות ישראל כלול בו, כידוע, יש בו מאותה הכרה שלמה שהתורה קדמה לכל. א"כ, ראויים ישראל לקבל תורה אעפ"י שהיא קדמה לעולם – זו היתה תשובת הקב"ה למלאכים. שורשה של הכרה זו בקדמות התורה יונק הוא מדרגתו של אדם הראשון קודם החטא, מעת שהיה בבחינת מלאך ולא היה קרוי "בשר ודם" [ב"דעת-תבונות" להרמח"ל כתוב שערך גופו של אדה"ר קודם

מאמר כ"ב

קלט

החטא היה כערך נשמתו אחר החטא. וכמבואר בלשון המלאכים שלא טענו אלא כנגד "בשר ודם". על כן קרא הקב"ה לאברהם בשם "אדם" כשציין את הכרתו בקדמות התורה – "לקחת מתנות באדם, ואין אדם האמור כאן אלא אברהם וכו'".

ילקוט תהלים תת"ס – "ברכו ה' מלאכיו, א"ר ישמעאל: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצאה בת קול ואמרה להם: בני מי גילה רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו, דכתיב – ברכו את ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו וגו' – ברישא עושי והדר לשמע". עכ"ל. כך נראה לפרש גמ' זו: המסתפק אם אפשר לו לשמור ולקיים את התורה, וכן החוכך אם ישתלם לו הדבר, עליהם קודם לשמוע ורק אח"כ להתחייב לעשות. לעומתם, המכיר בבירור שהעולם והחיים אינם אלא "היכא תמציי" לתורה, א"א לו להסתפק באפשרות וכדאיות התכלית אשר למענה נברא האמצעי, והוא מתחייב בלב שקט לעשות עוד טרם ששמע. נמצא, שפסגת הכרתם של ישראל בקדמות התורה באה לידי ביטוי בהקדמתם נעשה לנשמע בשעת מתן תורה. באמירה זו נתעלו מלהיות "בשר ודם" אשר אינו ראוי לקבל תורה שקדמה לעולם (כטענת המלאכים) לדרגת מלאכי השרת (אשר בקשו לעצמם את התורה). מלאך פי' שליח, אין למלאך שום קיום ומציאות מלבד ביצוע השליחות (יש מלאכים שאומרים שירה ומיד גוועים). אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות – מפני שאי אפשר להיות בעל שתי מציאויות. הכרה זו שכל ההויה היא לצורך קיום רצון הקב"ה היא "רז שמלאכי השרת משתמשים בו", והיא היא ההכרה שנתעלו לה ישראל בקבלת התורה. עד כאן דברי אותו חכם בהרחבה.

ד. על גמרא זו שבראש דברינו מצאתי דברים נפלאים בספר "משמר הלויים" ברכות, סי' כ"א (להגרמ"מ שולזינגר שליט"א). ולחיבת הדברים הנני מביאם במלואם, בלשונם.

הנה בהתקדש ליל חג השבועות תשל"ו, לפני תפילת ערבית בישיבת "אהל יעקב" בזכרון-מאיר ת"ו, הראה לי גאון אחד שליט"א דברי המדרש רבה פ' ברכה פרשת י"א סי' ו': "וזאת הברכה, הלכה אדם מישראל שעלה לקרות בתורה אין מותר לו לקרות עד שלא יברך תחלה, מברך ואח"כ קורא. ומשה בשעה שזכה לקבל התורה תחלה בירך ואח"כ קרא. אמר ר"א: איזו היא הברכה שבירך משה בתורה תחלה? בא"י אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה". עכ"ל המדרש. ושאל הגאון הנ"ל שליט"א: בשלמא בנוסח ברכת התורה דילן "אשר בחר בנו מכל העמים" שייך ענין בחירה של ישראל משאר האומות, אבל מה שייך בנוסח שבירך משה לומר "אשר בחר בתורה הזאת", וכי מתוך מה נבחרה התורה הזאת, ומה יערוך אליה, ומה ישוה לה, אשר יאות לומר שנבחרה התורה הזאת מתוך שאר ענינים, והלא פשטות לשון בחירה הוא שנבחר מתוך אחרים ששום לו

[וכלשון הכתוב בדה"א כ"ח – "כי ביהודה בחר לנגיד ובבית יהודה בית אבי ובבני אבי בי רצה להמליך על כל ישראל"] והיא הערה נכונה מאד.

ובס"ד השבתי על אתר, דאולי י"ל ולבאר בפשיטות עפי"ד הרדב"ז בתשובותיו חלק ג' סי' אלף ס"ח (תרמ"ג) שכתב:

"שאלת ממני אודיעך דעתי למה אין כותבין הנקודה בספר תורה, כיון שהכל ניתן למרע"ה בסיני, וגם הטעמים, היו ראויים שיכתבו אותם כדי שיקרא הקורא קריאה ישרה בלי שבוש, שהרי גם הטעמים מבארים טעם הכתובים לפעמים.

תשובה: שאלתך זו תלויה במה ששאלו המלאכים להקב"ה כשעלה מרע"ה לקבל את התורה. אמרו מלאכי השרת מה לילוד אשה בינינו, אמר להם הקב"ה לקבל תורה בא, אמרו לו תנה לנו, והיינו דכתיב אשר תנה הודך על השמים וכו' אמר להם משה תורה מה כתיב בה לא תרצח ולא תנאף וכו', רציחה יש ביניכם וניאוף יש ביניכם, תורה למה לכם, והודו ואמרו ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ. ויש להקשות: וכי המלאכים לא היו יודעים התשובה הזו, אלא מאי אית לך למימר, שהם היו קורין בתורה קריאה אחרת רוחנית בלי פיסוק תיבות, על דרך שמותיו של הקב"ה. וכן ארז"ל: כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה. והודיעם הקב"ה שיש לתורה קריאה אחרת גשמית על דרך פיסוק תיבות – בענייני בני אדם, בטומאה וטהרה, ואיסור והיתר, ופטור וחייב, וכן כל שאר דיניה.

ואחר שידעת זה תבין שאלתך, כי צווה האל יתעלה שיכתבו את התורה בלא נקודות וטעמים כאשר היתה באמנה אתו יתברך, כדי שיהיו בה שתי קריאות, רוחנית וגשמית, כדי שמי שיכול להשיג ישיג, וכן אמרו יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמם וארץ, ומסר הנקודות והטעמים כשאר תורה שבעל פה שהיא פירוש לתורה שבכתב, כן הנקודות והטעמים הם פירוש לתורה שבכתב. והדבר ידוע כי האותיות בלא נקודות וטעמים יש בהם משמעויות הרבה וצירופים שונים וקריאות הפכיות, ולכן לא ניתנו הנקודות והטעמים ליכתב בס"ת, ויכתבו בחומשים משום עת לעשות לה', כדי שלא תשתכח תורת הקריאה, כשאר תורה שבעל פה.

ובמה שכתבתי לך תוכל לתרץ כמה ספיקות אחרות, כגון מה ששאלו הראשונים למה לא נכתב תורה שבעל פה, או למה נכתבו קצת ספורים שנראה לכאורה שאין בהם צורך, וכמה גופי תורה נרמזו ברמז כל שהוא, אלא שיש לך להאמין שאין לך אפילו תיבה קטנה שאין בה סודות עמוקות וצירופים שלא נשיגם אנחנו, ואין לך בתורה אפילו אחת ללא צורך, ולא לתפארת הקריאה ולא בפה רפה כלשון ישמעאל כאשר חשבו רבים, ושים תמיד כלל זה נגד עיניך ותצלחי, ואני ערב. והנראה לע"ד כתבתי".

קמא

מאמר כ"ג

עכ"ל הרדב"ז, והעתקתי כל מתק נועם לשונו הזהב לחיבת הקדש. ועי' בפתיחת הרמב"ן לפירוש התורה.

ולפי"ז א"ש היטב לשון הברכה שבירך משה "אשר בחר בתורה הזאת", דהיינו "הזאת" דייקא, בקריאה הזאת – "הגשמית, על דרך פיסוק תיבות; בענייני בני אדם, בטומאה וטהרה, ואיסור והיתר, ופטור וחייב, וכן כל שאר דיניה" (כלשון הרדב"ז ז"ל). "וקדשה ורצה בעושיה", – בישראל שיעשו ויקיימו אותה בכל דיני' בענייני בני אדם. ואתי שפיר היטב שבחירה זו היינו בחירה של "קריאה הגשמית" מ"הקריאה האחרת הרוחנית". [נפי' "וקדשה" – הבדילה ובחר בה, ורצה בעושיה – בקריאה המחייבת עשיה בעולם המעשה.]

ודאתאן להכי אפשר להוסיף בזה עוד נופך שפיר, שאולי עד"ז יתפרש לשון המדרש הנ"ל – "ומשה בשעה שזכה לקבל התורה תחילה בירך ואח"כ קרא", ואולי נפרש "זכה" מלשון ניצח, כמו: "ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות", ו"בהא זכנהו ר"א לרבנן", שהוא לשון ניצח. דהיינו כשניצח בויכוח עם המלאכים ע"י טענה זו שהקריאה הגשמית לא שייכא אצלם, אז שפיר בירך "אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה", וכמשנ"ת לעיל בס"ד. ואולי הדברים נכונים בעזהש"ת החונן אף למי שאינו ראוי, ויהי' ראי' מלשון המדרש לד' הרדב"ז ז"ל הנ"ל. עד כאן מספר משמר הלוויים.

מאמר כ"ג

מה לילוד אשה בינינו? לקבל תורה בא

"אריב"ל: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע, מה לילוד אשה בינינו? אמר להם: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? מה אנוש כי תזכרנו ובן-אדם כי תפקדנו? ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים" (שבת פ"ח:).

א. בודאי אין לפרש את שאלת המלאכים כנובעת מתוך חוסר ידיעה, והקב"ה אינו זה שפונים אליו לברר אינפורמציה. על כן נראה שאין זו שאלה אלא תמיהה.

אם יכניסו אדם למעמקי האוקיינוס אין הוא יכול לחיות שם אפילו רגע אחד, הן מפני ששם אין לו חמצן לנשימה והן מפני שהוא ימעך מפני כובד המים. דוגמא היא זו, שום

נברא אינו מסוגל לחיות בתנאים שלא נועדו לבני סוגו. כמו כן, וקל וחומר, שאי אפשר שתהיה אפשרות קיום לתחתון בעליונים, לילוד אשה שהייתה בשר ודם בעולמות הרוח של מלאכים. על זה תמהו המלאכים: "מה לילוד אשה בינינו?".

ואף שלעיתיד לבוא תהיה מחיצתם של ישראל לפנים ממחיצתם של המלאכים, כדאיתא ברש"י בלק כ"ג, כ"ג: "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל – עוד עתיד להיות עת כעת הזאת, אשר תגלה חיבתן (של ישראל) לעין כל, שהן יושבים לפניו ולומדים תורה מפיו. ומחיצתן לפנים ממלאכי השרת, והם (המלאכים) ישאלו להם: מה פעל אל". עכ"ל. וקיי"ל כשיטת הרמב"ן והמקובלים שגם הגופים יחיו בעולם הבא. והרי לנו שיכול גם גוף של בשר ודם להזדכך ולהיות "עליונים", ומאי קשיא להו למלאכים? אכן, זה יהיה אחרי שילמדו וידעו ויקיימו תורה, כי בכח התורה הקדושה להפוך גשם לנשם עד כי גם הגופים יהיו קדושים ומזוככים ונהנים מזיו השכינה כמלאכים. אבל תמיהת המלאכים היתה על ה"בינתיים", כל עוד היה משה גברא ערטילאי, בלא תורה ובלא מצוות שיתקדש ויזדכך על ידו, על כך תמהו – "מה לילוד אשה בינינו?" – איך יתכן שיש לו קיום בעליונים.

ועל זה באה התשובה – "לקבל תורה בא". זה כוחה של קבלה אמיתית שכל מה שמקבל האדם על עצמו באמת, נחשב לו כאילו עשה. וכן הביא רבינו-יונה אבות פ"ג משנה ט"ו בשם "אבות דר' נתן" בזה"ל: "שקבלו עליהם (ישראל) תחילה לעשות כל אשר יצוה עליהם וישמעו, ומיד קבלו שכר כאלו עשאו". וזה עומק הענין שקשרו להם כתרים על הקבלות, אף שעדיין לא קיימו את אשר קבלו על עצמם, ואולי לא יקיימו! אלא שהיתה זו קבלה כ"כ אמיתית שנחשבה להם "כאילו עשאו". [עיי' מה שכתבנו בענין זה במאמר "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו".] עיי' מה שהרחיב בנושא זה ב"שערי-תשובה" שער שני אות י'. שוב ראיתי את לשון הרמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל – "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו וכו'" – משמע שבקבלה תליא מילתא; עיי' שם.

ויש כאן חידוש נפלא, אף ה"ביאה" לקבל תורה – טרם הקבלה עצמה – בכוחה לקדש את הבא לקבל, כאילו קיבל ועשה את אשר קיבל; נתקדש משה כמלאכים והיה שריו ביניהם מכח ביאתו לקבל תורה. יש בזה חיזוק גדול לכל אלו שעדיין לא קיבלו על עצמם תורה אבל הם כבר בשלב של ה"ביאה" אל קבלת התורה. הביאה עצמה תקדשם ותעזור להם לקבל, לשמור ולעשות. ואכן כן כתב הרוח-חיים בהקדמת פירושו למסכת אבות ד"ה "כל-ישראל", ז"ל: "הנה ידוע כי בעת יעלה על רעיוני איש לעשות מצוה נעשה רישומו למעלה ומתעורר עליו אור מקיף מהקדושה וסוכך באברתו והאדם בתוך והוא לו לעזר

מאמר כ"ג

קמג

ולסעד לשומרה, כי הוא יושב כמו בגן עדן ממש מקום קדוש, והקדושה מלבשתו, ועל ידי גמר המצוה יותר מתחזק הלבוש ומאיר והאור מסתלק אח"כ לגן עדן וזה שכרו לעתיד". עכ"ל.

ב. הרי ציטוט מספר "לששון ולשמחה", אשר הוא מוכרח להבנת גמ' זו.

חז"ל דורשים את הפסוק: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ – בשביל ישראל שנקראו ראשית, כמ"ש: קדש ישראל לה' ראשית תבואתו, ובשביל התורה שנקראה ראשית, כמ"ש: ה' קנני ראשית דרכו" (עיין רש"י ריש פר' בראשית). וצריך להבין, אילו היו נאותות אומות-עולם לקבל את התורה, האם גם אז היו ישראל נחשבים ה"ראשית" שבשבילים 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)? ועוד בה שלישיה: הרי בתשובת משה למלאכים (שבת שם) – מדוע ישראל ולא המלאכים ראויים לקבל את התורה – טען ואמר: "למצרים ירדתם, לפרעה נשתעבדתם, תורה למה תהא לכם?!". ואם כן, מדוע הציע הקב"ה לבני עשו וישמעאל את התורה, הרי לא ירדו למצרים ולא השתעבדו לפרעה? (תפארת-יעקב).

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. [ועל זה אנו מודים בתפילת עלינו-לשבת: "שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונס"] ואף את אברהם אבינו בחר הקב"ה, וכמ"ש: "אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם". וא"כ פשוט הדבר שגם אם היו אומות העולם מקבלות את התורה הן לא היו שוות לישראל, והיה לישראל חלק בתורה שאין כמותו לאומות העולם. [דורשי רשומות רמז: ישראל – יש ששים ריבוא אותיות לתורה]. ובאמת, דבר שפתיים ומכתב ידיים אך למחסור, הרי אנו אומרים בפ' 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.

בטרם נגדיר את אותה השגה נביא גם את דיוקו של הגאון ר' שמואל בירנבוים שליט"א להוכיח את דברינו. ממה שאמרו במסכת ע"ז דף ג'. – "מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי – מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר: אם ישראל מקבלין את

תורתי מוטב, ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו" – משמע שדוקא קבלתם של ישראל תציל את העולם מתוהו ובוהו. עד כאן דבריו. ומוכח מכאן שאכן לא אותה תורה שהודעה לאומות העולם היא זו שניתנה לישראל.

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-בתים" 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:ט) כי עלינו נאמר "בנים אתם לה' אלקיכם", אתם – ולא אומות העולם. אנו מבקשים: "השיבנו אבינו לתורתך", 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. (ב"מ נ"ט:ט) 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 "בעלבתישקייט" על התורה, וזה לא ניתן לאומות העולם אף בשבע מצוות דידהו. וכמו כן אילו היו הגויים מקבלים את כל המצוות, הן היו אצלם כמו שבע מצוות בני-נח. [ויעויין ב"עבודת-לבב" איך פורש עפ"י דברי הגרי"ז הללו הפסוק: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויה", דמשפטים בל ידעום אף בשבע מצוות דידהו].

והוסיף הגאון ר' יגאל רוזן שליט"א, ראש ישיבתנו ת"ו, עוד ראיה 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 ככלתו 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 – להיות "בעלי-בתיים" עליה. על "תורה" כזו שפסל הקב"ה ממנה את כל האומות נתווכחו המלאכים שלא תנתן לבשר ודם, ובקשו: "תנה הודך על השמים". וכן משמע ממה שהזכירו המלאכים בטענתם שהיתה התורה "גנוזה". גניזת דבר נועדה לשמר אותו שלא יחולו בו שינויים וקלקולים. טענו המלאכים שאם תנתן התורה לבשר ודם תגרום "תפישת יד אדם" לשינויים וקלקולים בתורה. ואולי נרמז ביאורו של ראש-ישיבתנו שליט"א בפסוק "תנה הודך על השמים", כי ידוע 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. אבל הקב"ה לא שמע לקולם ונתן את התורה לידי של משה, ואנו מזכירים זאת בתפילה: "ושני לוחות אבנים הוריד בידו", כי הנתנה לידי של משה מורה שהתורה "בידיו" לעשות בה כרצונו. וכן נראה מרש"י סנהדרין כ"ו: "מפני השטן – שהוא מקטרג ואומר: תסתפק לעליונים, ולא ימסרו הלוחות ביד משה". ונראית כוונתו, שכיון שכל החכמה והשכל רמוזים בצורת האותיות של כתב הלוחות, כמ"ש נדרים ל"ח (וברא"ש שם) הרי מתן צורת האותיות לבשר-ודם נחשב כמתן השליטה על התורה לידיהם.

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.). איך בקשו מעיקרא "תנה הודך על השמים"? 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"בעלבתשקייט" על תורה, אפשר וראוי שתנתן להם. ודוקא 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.

שוב הראני הגאון הר"ר אברהם נובוגרוצקי שליט"א שכבר האריך ביסוד זה בטוב טעם ה"תפארת-יעקב" בהקדמתו למסכת גיטין, וכדאי מאד לעיין בכל דבריו שם, אך לא אמנע מלקשט את ספרי בפנינה מזהירה המובאת שם, ז"ל: ובזה תבין היטב מה שפרש"י ז"ל סוף פרשת "תבוא" בפסוק "ולא נתנה לכם לב לדעת וגו' עד היום הזה". ז"ל: "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לפני לוי וכו' ובאו כל ישראל לפני משה ואמרו לו: משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה וניתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה ויאמרו לנו למחר – לא לכם ניתנה, לנו ניתנה. ושמח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם: היום הזה נהיית לעם וגו'". עכ"ל רש"י. ויש להפליא על המאמר הזה. מה מקום יש לטענת בני-ישראל לחוש שיאמרו להם הכהנים – לא לכם ניתנה, הרי בכל המצוות כולן מפורש בתורה: "דבר אל בני ישראל", והרבה מצוות אינן שייכות כי אם לישראל, כגון: לפדות בכורים וליתן תרומות ומעשרות, והיאך יעלה על הדעת שלא ניתנו המצוות לישראל אלא רק לכהנים?! גם יש לדקדק, שאמרו: "אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה וניתנה לנו", כי מאחר שאמרו: "וקבלנו את התורה", מה הוסיפו לומר: "וניתנה לנו"?! ולפי מה שכתבתי הדברים מבוארים, כי הם חשבו אשר משה משליט על התורה את הכהנים בלבד, שעל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, והם יחדשו בה דברים ומהם יבקשו תורה, ולהם ניתנה במתנה (ולשלוט בה כפי שכלם), ואין לישראל רק לקיים המצוות בלבד כפי אשר יורו הכהנים והלוויים. ועל זה צעקו אל משה, מאחר שגם אנו קבלנו התורה, דהיינו קבלת המצוות, ממילא גם לנו ניתנה במתנה, כמו לכם, ורשות נתונה לכל ישראל להגות בה ולחדש בה דברים על ידי יגיעה והשתדלות בה, לא רק הכהנים-הלוויים דוקא. ובזה שמח מאד על הדבר, כי ראה חשקם לעסוק בתורה לייגע עצמם בה, שזהו עיקר רצון הקב"ה מהם, אמר להם: "היום הזה נהיית לעם". עכ"ל ה"תפארת-יעקב" הנפלאים, וכוונת רש"י (עפ"י דבריו) במה שאמר להם משה: "היום הזה נהיית לעם" – עם מיוחד מכל העמים,

מאמר כ"ג

קמז

כי דוקא ביחס לנתינה הזאת אנו מברכים: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו".

ג. באמרים "תנה הודך על השמים" בקשו המלאכים שתנתן התורה לעליונים ולא לתחתונים. אך מהו שהקדימו – ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ? והרי אדרבא אינם רוצים שתנתן תורה לארץ? אתמהה.

נראה להקדים מהו החילוק בין "שמך" לבין "הודך". ונראה, ש"שם" הוא הגדרת ההתגלות החיצונית של בעל השם, כי "שם" משמש רק לאחרים, ומי שהוא בודד על אי בלב-ים אין לו שום צורך בשם, כמובן. את האמור בסוף מגילת "רות" – "וקרא שם בבית לחם", פרש"י: "כלומר, יגדל שמך (בבית לחם)". אילו היה ה"שם" מורה על הגדרת האמת הפנימית, המהותית, לא היה שייך שישתייך ה"שם" למקום מסוים. משא"כ אם "שם" מגדיר את הפירסום כלפי חוץ, הרי תתכן מציאות שמעלת אדם מסוים ניכרת ב"בית-לחם" דוקא ולא במקום אחר. לעומת זאת "הוד" מורה על הפנימיות, כאלו נפתח צהר להשקיף אל קרבו של מי שברו מסתיר את תוכו. ז"ל תוס' לעיל (פ"ח): "שני כתרים – של הוד היו, לפיכך כשנטלן משה קרן עור פניו". כאשר זיו השכינה השורה על הנשמה בוקע את חשך מעטפת הגוף החוצץ והפנימיות משתקפת החוצה – זהו "הוד". רש"י בפסחים ב'. הגדיר את האור שנברא ביום ראשון למעשה בראשית כ"הבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבושו". לעומת זאת כתב ה"עץ-יוסף" – על המדרש-רבה בו מסופר שנתעטף הקב"ה כשלמה והבהיק העולם כולו מזיוו – שהאור אינו אור השלמה אלא אורו של אלקים שבקע את מעטה השמלה, שדוקא מפני חציצתה של השמלה יכול היה העולם ליאות לאורו ית'. לכאורה זו סתירה. אך לדברינו הכל דבר אחד, כי בקיעת הפנימיות את המעטפת החיצונית המסתירה אותה היא הראויה לתואר "הוד". ושמעתי מפי הגרמ"ש שליט"א שכל "הודאת בעל דין" וכד' קרויה על שם ה"הוד", כי בשעת הודאת בעל-הדין בוקעת צדקת שכנגדו מבעד ההסתר של חסרון הראויות, והרי אין חשובה "הודאה" אלא במקום שבו אפשר לכפור, כידוע. [ואולי "כפירה" מלשון "כפר" – שכבה אוטמת ומכסה, כמו וכפרת אותו בכפר"; "כפרת עוונות" פי' קינוח הכפר.]

אחר הקדמה זו נבין היטב את הקדמת המלאכים "מה אדיר שמך בכל הארץ" לטענתם "תנה הודך על השמים". והוא, על פי מה שייסדו בעלי אגדה לבאר את האמור במדרש אותיות דר' עקיבא (פל"ד) שהעולם נברא באות ב' – בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, ואילו תורה ניתנה באות א' – אנכי ה' אלקיך וגו'. ומבואר שם במדרש שהקב"ה נתן "פיצוי" לאות א' שלא ברא בה את העולם בזה שנתן בה את התורה. ופשוט

הדבר שא"א לפצות את אות א' על שלא נברא בה העולם במה שניתנה בה התורה אלא אם נמצא משותף לבריאת העולם ולמתן תורה, כי א"א לפצות על החסרון אלא במה שימלאנו, והבן. ואכן, תכלית בריאת העולם היא להכיר מתוכו את בוראו ומנהיגו, וכן גם תכלית התורה היא להכיר מתוכה את נותנה. אלא שיש חילוק בין הכרת הקב"ה מתוך העולם לבין הכרתו מתוך התורה, כי העולם הוא בגדר מעשה-ידיד של הקב"ה, והתורה היא חכמתו ורצונו. כשם שהשלחן שעשה הנגר אינו אלא מעשה ידיד ואילו חכמתו ורצונו הם הנגר עצמו, כן גם ביחס לקב"ה. כלומר, הבריאה נבראה באות "בית" שמספרה בגימטריא "שנים", כי התגלות הקב"ה מתוך הבריאה יש בה "שניות" – הבריאה מלמדת על הבורא. ואילו התורה שעליה אמרו חז"ל "קוב"ה ואורייתא חד הוא" – הקב"ה עצמו מתגלה בה, כביכול, וכמ"ש חז"ל: "יאר ה' פניו אליך – בתורה", על כן ניתנה באות "אלף" שמספרה בגימטריא "אחד".

התגלות הבורא מתוך הבריאה ראויה להחשב "שמו" ית', ואילו אורו ית' הבוקע מתוך התורה [הקרויה "אורייתא"] ראוי להקרא "הודו". טענו המלאכים שדי לתחתונים בהתגלות הקב"ה מתוך מעשה ידיד – "מה אדיר שמך בכל הארץ", ואילו הכרת הקב"ה עצמו ראוי שתשתייך למלאכים – "תנה הודך על השמים".

מאמר כ"ד

הקב"ה קושר כתרים לאותיות

א. "א"ר יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום מצאו לקב"ה קושר כתרים לאותיות (כגון הנך דאמרינן בפרק הבונה תגא דקו"ף לגבי רי"ש, וכן שעטנז גץ). אמר לו: משה, אין שלום בעירך (אין דרך ליתן שלום במקומך)!! אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?! א"ל: היה לך לעזרני (לומר: תצלח במלאכתך). מיד אמר לו (בעליה אחרת) ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת". עכ"ל הגמ' שבת פ"ט.

דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. במנחות כ"ט: מוסבר ענין קשירת הכתרים, בזמן עלית משה לקבל תורה, בזה"ל: "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות (כגון התגין דס"ת) אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך (מה שכתבת, שאתה צריך להוסיף עוד עליהם כתרים) אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל

מאמר כ"ד

קמט

קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות". עכ"ל. נוסף גם את האמור בסוטה מ"ט. – "משמת רבי עקיבא בטל כבוד התורה", פרש"י: "שהיה נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות, וכל שכן תיבות ואותיות יתירות וכו' וזהו כבוד תורה גדול שאין בה דבר לבטלה". ומבין שתי הגמרות הללו נבין היטב מדוע קרויים ה"תגים", שנתווספו לתורה בשעת נתינתה לתחתונים על סמך ר' עקיבא בן יוסף, בשם "כתרים". כי "כתר" מורה על כבוד, ומכיון שר' עקיבא הוא זה שדרש את הקוצין והגדיל את כבוד התורה עד כדי שבמיתתו בטל כבודה, על כן נחשב כדבר שמכוחו נקשרו הכתרים לאותיות.

הרוצה להבין ענין זה לעומקו, יואיל ללמוד את מאמר: "חידושי תורה – גילוי או יצירה?", וכמו כן את מאמר: "כבוד התורה (ר"ע ותלמידיו)", מספר זה.

ב. ה"אגרות-משה" בהקדמת אחד מספריו, פ' את הכינוי "כתרים לאותיות" – כמורה על מלכותן של האותיות. הכוונה היא ליסוד הידוע שהתורה אינה רק מגלה את דעתו של הקב"ה אשר היא הקובעת, אלא אדרבא – התורה (האותיות) היא הקובעת, אף אם תתפרש ותובן, מכח הכתוב בה, שלא כמו שנתכוין הקב"ה להורותנו. זהו היסוד הנלמד מגמ' ב"מ נ"ט: – "תנא באותו היום השיב ר' אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו ממנו וכו' חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצתה בת-קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא? אמר ר' ירמיה: שכבר ניתנה תורה מהר סיני, ואין אנו משגיחים בבית-קול, שכבר כתבת בהר-סיני בתורה – אחרי רבים להטות. אשכחיה ר' נתן לאלהיה, א"ל: מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא? א"ל: קא חייך ואמר: נצחוני בני, נצחוני בני". עכ"ל. וכבר נתבארה גמ' זאת היטב בדברי הגר"א המצוטטים ב"קול אליהו" על גמ' זו. וזהו המלכות אשר ניתנה לאותיות בשעה שעלה משה למרום לקבל תורה; אשר יובן מן האותיות – הוא הקובע! כביכול האותיות מולכות ולא הרצון והדעת העומדים אחריהם; "דברים שבלב אינם דברים". עד כאן דברי ה"אגרות משה" זצ"ל. [ותוך כדי כתיבת הדברים עולה בדעתי: האם העובדה שנקרא מרן בפינו ה"אגרות משה", על שם ספריו, ולא בשמו וחניכתו – וכמוהו רבים מגדולי ישראל קרויים על שם ספריהם – אינה מורה על מלכות האותיות? את מי אנחנו מעריצים ולאורם הולכים – ה"חפץ חיים", ה"חזון-איש" וכד' – האותיות!]

נראה לי שדבריו יובנו ביתר עמקות על פי דברי הגר"א המפורסמים (סידור הגר"א כתר-ראש אות קל"ב) "עבירה לשמה – אמר רבינו שלא הותרה מזמן מתן תורה כלום וכו' ומצינו במדרש שחנוך היה תופר מנעלים ובכל תפירה היה מכווין יחודים ופועל למעלה, ועל דרך זה היה כל מעשה האבות, אף בגשמיות, על דרך 'בכל דרכיך דעה'. וכל זה קודם

מתן תורה, או לבן-נח גם בזמן הזה הרשות נתונה לעבוד לבורא ית"ש בכל מה שירצה אך לשמו ית', זולת שבע מצוות. אבל לנו בני-ישראל נתנה התורה גדר וגבול. וכל מעשה נכלל בצווי ואזהרה וכו' ואם יעקב נשא שתי אחיות ועמרם נשא דודתו – זה היה קודם מתן תורה. אבל מעת שקיבל משה את התורה בסיני – לא תתחלף ולא תסור, ח"ו, אף ששיג כי כן ראוי לו לפי תיקון נשמתו באיזו עבודה". עכ"ל.

ביאור דבריו הוא, על פי החילוק הידוע בין ה"מחייב" של בנים לאביהם לבין ה"מחייב" של עבדים למלכם. את הבנים מחייב רצונו של האב (הפקודה רק מגלה אותו) ואילו את העבדים מחייבת הפקודה. עם ישראל נחשבו "בניו" של הקב"ה עוד קודם מתן תורה (בני בכורי ישראל) והם נהיו "עבדיו" בגמר יציאת מצרים – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים – במתן תורה. זהו העומק הגנוז בדברי הגר"א: ממתן תורה ואלך ה"פקודה" היא הקובעת ולא ה"תיקון" – כעבדים.

והם הם דברי האגרות-משה שניתנה המלכות לאותיות. ולכן קשר הקב"ה את הכתרים לאותיות דוקא בעת שעלה משה לקבל תורה, כי אז נהיו ישראל עבדים אשר ה"אגרת" היא המחייבת ולא הרצון הכמוס בלבו של המלך.

ג. המעיין היטב בגמ' זו יבין כי אמירת "שלוש" כוללת בתוכה שני עניינים: שאלת שלום וברכת שלום. ביחס לשאילת-שלום מתנצל משה: "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", ומשמע שהקב"ה מסכים עם התנצלותו. אלא שהקב"ה תובעו על ברכת שלום, שאף עבד ראוי שיברך את רבו "תצלח במלאכתך" (ועתה יגדל נא כח וגו'). [ענין נדרים ח'.] – "ויהיב שלמא לבי עשרה", משמע שם שאמירת שלום עניינה ברכה.]

"שאילת שלום" (ענין שבת י'). בענין שאילת שלום בבית המרחץ) עניינה התעניינות בשלומו של הנשאל. כפי הנראה, כאשר העבד מתעניין בשלום רבו יש בזה ערעור מסוים על מעמדו של הרב, כי אם אינו בשלום אין תוקף לריבונו על עבדו. על כן נחשב הדבר לחוסר דרך-ארץ כאשר העבד שואל בשלום רבו (ענין מהרש"א ברכות כ"ז, בתירוצו ראשון, שאין לעבד לאמר לאדונו אפילו – "שלום עליך אדוני").

לעומת זאת, "ברכת שלום" היא מהלך של השפעת שפע וריבוי, בו יכול כל מברך להשפיע על כל מתברך. כי כך גזרה חכמתו ית', שתתעורר ההשפעה מלמעלה על ידי ברכת הדיוט מלמטה, בבחינת "תנו עוז לאלקים". זה שייך אף בין עבד לרבו.

מאמר כ"ד

קנא

ומה שהתנהל "דו-שיח" זה בשעה שעלה משה למרום לקבל תורה, יש בו רמיזה כי על ידי מתן תורה לתחתונים תתעורר ברכת "ועתה יגדל נא כח ה'", כי מכאן ואילך – וזהו עיקר החידוש במתן תורה – מבורכת השפעת הקב"ה בבריאה על ידי מעשיהם של ישראל.

להבנת דבר זה הנני מצטט מספר שפתי-חיים ח"ג.

"בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו" אמרו חז"ל (תענית כו:): זה "מתן תורה". ביום מתן תורה נשתנתה מהות הנהגתו ית' בבריאה, ואז נהיו ישראל לבחינת 'אם' אצל הקב"ה. והיינו, מזמן אדה"ר עד קבלת התורה עברו כ"ו דורות של חסד ה'. בכל אותם דורות השפיע הקב"ה מחסדו על הבריאה, השפעה מלמעלה למטה, וההשפעה לא היתה תלויה לפי ערך מעשי האדם בבריאה. וזהו שאמר דוד המלך כ"ו הודאות של "כי לעולם חסדו" כנגד אותם כ"ו דורות (עי' פסחים קיח.). ואם כי כל הבריאה נבראה על מנת שיקבלו ישראל את התורה, אך מ"מ כל עוד לא קיבלו את התורה היתה ההשפעה כחסד מאת ה' ולא היתה תלויה בישראל כלל. משא"כ לאחר מתן תורה, הנהגת הבריאה נקבעת ע"פ מעשי ישראל, ודומה הדבר כמו שישראל הם שמשפיעים למעלה על הקב"ה, כאם המשפעת על בנה! מסביר זאת בנפש החיים (שער א פ"ט) וז"ל: "וזהו 'לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך רעיתי' (שה"ש א, ט), ר"ל, מנהגו של עולם שהרוכב מנהיג לסוס, ובפרעה וחילו הסוס הנהיג את רוכבו, כמשרז"ל. כן דמיתך והמשלתיך רעייתי על זה האופן ממש, שאף שאני רוכב ערבות עכ"ז כביכול את מנהיגה אותי ע"י מעשיך, שענין התחברותי כביכול להעולמות הוא רק כפי ענין התעוררות מעשיך לאן נוטים. וזש"ה – רוכב שמים בעזרך, ר"ל: שישראל ע"י מעשיהם למטה מכוונים ומשפיעים כביכול על ההנהגה האלוקית למעלה, ומה שהקב"ה רוכב שמים, הוא בעזרם וסיועם של ישראל – 'בעזרך'". עכ"ל ה"שפתי-חיים".

ושים לב, ה"דו-שיח" הזה – בענין ברכת השלום – מתנהל בשעה שעולה משה למרום ומוצא את הקב"ה קושר כתרים לאותיות! כי אכן, ביותר בא לידי ביטוי מהלך ההשפעה מלמטה למעלה בבחינת "אם" – בכתיבת התגים. כי במנחות כ"ט: מבואר שמעיקרא נכתבו התגים על סמך שעקיבא בן יוסף יוציא תלתלים מקוצות התורה שבכתב (התגים). הרי כאן שיא של "תנו עוז לאלקים" [אין עוז אלא תורה (זבחים קט"ז)]. שאף התורה עצמה נוצרת מלמטה למעלה, ורק מכח דרשת התלתלים נכתבים מעיקרא הקוצים.

ד. ומענין לענין באותו ענין – משמעות תיבת "ברוך". רצוני להודיע צערי שאיני מבין דיבת רבים, כאילו פירש מרן נפש החיים (שער ב', פ"ב) שהברכות שאנו מברכים אינם שבחים אלא בקשות. וכל כך הגזימו בזה לענ"ד, עד שמאחד מן הגדולים, שקוטנו עבה ממותני עשרת מונים, שמעתי קושיה: אם "ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל" פירושו

בקשה מן הקב"ה שירפא את חולי עמו ישראל, הרי את זה כבר בקשנו בתחילת הברכה "רפאנו ה' ונרפא וכו'"!! ויתירך: תחילה הברכה היא בקשה שאנחנו נרפא, חתימת היא בקשה שהקב"ה יתגלה כרופא. עכ"ד. ואמנם אילו היתה הקושיה נכונה היה זה תירוץ נפלא. אך אני בעניי לא מצאתי בנפש החיים שער ב' את אשר אומרים בשמו. ומכיון שמאד לא מסתבר להפוך כל "ברוך אתה ה' וכו' בורא פרי העץ" לתפילה על ריבוי השפעת פירות העץ, היפך פירוש המילים, וגם לא מסתבר שכל עמנו בית ישראל טועים בכל ברכותיהם (הנפה"ח שלל רק את פירוש של ה"המון") על כן ראיתי לכתוב את שנראה לי פשט דברי נפש-החיים (ועין גם ברבנו בחיי עקב ח', י). נומפני שרואה אני שרבים מבינים בדברי נפה"ח את אשר נראה לי כטעות, ומסופקני האם אני הוא הטועה, או שנתפשט פירוש שטעה בו יחיד והפך לנחלת הרבים, ואולי אני נחשב ה"מוציא" ממה שכבר נשתרש, על כן מבקש אני שלא ינהגו על פי למעשה, ולא באתי אלא לעורר את המתעניינים.]

לענ"ד, הנפש-החיים הוכיח רק שתיבת "ברוך" פירושה שחלה בו השפעה של ריבוי. כאשר אומר הקב"ה לר' ישמעאל בן אלישע "ברכני" הוא אינו משבח את הקב"ה אלא מבקש: "יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך וכו'". זו היתה הוכחתו של נפש החיים להוציא מפירושה של תיבת "ברוך" בפי ההמון שפירושה: תהלה, שבת. אך האם זה מוכיח שכל ברכה הפותחת ב"ברוך אתה וכו'" היא בקשה!! בוודאי שלא, ונפש-החיים לא נתכווין לומר זאת. מן הגמ' הזו מוכח דבר אחד, שעל ידי תפילתו (בקשתו) של ריב"א חלה השפעה של ריבוי רחמי של הקב"ה, ולזה קוראים "ברכה". אמת, הברכה יכולה לחול גם על ידי בקשה, אבל היא יכולה לחול גם על ידי שבת. כאשר מברכים את הקב"ה ברכת המצוות, הנהנין, ושאר הברכות הקצרות, אין אנחנו מבקשים מאומה, אנחנו רק משבחים, מציינים את העובדה שהקב"ה הוא בורא פרי העץ; זו איננה בקשה. תיבת "ברוך" שאנו פותחים בה את השבח מוסיפה ומודיעה על כך שאמירת השבח הזה גורמת (כמו בקשה) שיורק שפע של תוספת וריבוי ממקורא דחיי (עצמותו ית' המתחבר אל העולמות) לשמו של הקב"ה (התגלות כוחו ופעולותיו בבריאה); עין בנפש החיים. בקיצור, הקב"ה מסר את היכולת לעורר את התגלותו והשפעתו בעולם – לבריותיו. הן יכולות לעשות זאת על ידי בקשה ממנו שירבה את השפעתו, וכמו שמצאנו אצל ר' ישמעאל בן אלישע, או על ידי גילוי הכרתם שהוא מקור ההשפעה, כי מכיון ש"הכל ברא לכבודו" כל תוספת הכרה בכבודו גורמת לריבוי השפעה ששוב תרבה את כבודו, וחוזר חלילה.

ויש לי להוכיח כדברי, שאעפ"י שפירוש תיבת "ברכה" אינו תהלה ושבח אלא תוספת וריבוי – ה"חפצא" של ברכה נעשה על ידי הודאה ושבח ולא על ידי בקשה. מניין?

הרשימות שבהן היא מופיעה: "יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל", "לעילא מכל ברכתא ושירתא תושבחתא ונחמתא", ועוד.

הסכת ושמע ביאור נכון. צורת הפועל בה אנו מזכירים שהקב"ה משובח על ידינו הוא "מפועל" – מהולל, משובח, מרומם, מפואר, וכד'. אין משמשים בצורה של "פועל" – הלול, שבו, רָמום, פָּאור וכד'. ואילו בשרש "ברך" אנו משמשים גם ב"מבורך", וגם ב"ברוך", "**ברוך ה' המבורך** לעולם ועד", מה נשתנה שרש "ברך" משאר השרשים שמשמעותם שבח והלל אשר מופיעים רק בצורה אחת.

אכן, יחודה של ברכה משאר שבח ותהלה הוא בזה שהיא זו המציינת את ה"אוף-טון" הנגרם על ידי השבח, שעל ידי שאנחנו מברכים (משבחים) את הקב"ה הוא נהיה כביכול "ברוך". כי אם נשים לב נבחין בהבדל בין "מבורך" לבין "ברוך". באמרנו שהקב"ה "מבורך" – אנו מדברים על **הפעולה** של הברכה, הקב"ה הוא זה שביחס אליו נעשית הפעולה הזו מצדנו. באומרנו שהוא "ברוך" אנו מציינים את הרושם של הברכה **בנפעל**. [השווה: מגודר-גדור, משובר-שבור, מרוחץ-רחוץ, ועוד.] הקב"ה אינו הלול, שָבוּחַ, רָמום, פָּאור וכד', השבחים הללו אינם אמורים להגדיר את התוצאה של השבח כי אם את הפעולה הנעשית על ידינו; הרושם מן השבח שאנחנו משבחים את הקב"ה חל בנו, ולא בו ית'; אין הוא כבשר ודם שהשבחים הנאמרים עליו עושים בו רושם. יוצא מן הכלל הוא הרושם של ריבוי ההשפעה ממקורא דחיי לשמו ית', שגזרה חכמתו של הקב"ה שבזה כן יחול רושם מעשהו של המשבח על המשובח, כביכול. שמו הפרטי המסוים של השבח המעורר את הרושם הזה, הוא "ברכה". לכן בשרש "ברך" אנו מוצאים גם "מבורך" (ביחס לפעולה) וגם "ברוך" ביחס לנפעל. המשמעות הפשוטה של "ברוך ה' המבורך לעולם ועד" היא, שהברכה הנאמרת על ידינו עושה אותו, כביכול, ל"ברוך". והבן. [ואגב אבאר, מדוע באמת משפיע ההילולי (הברכה) שיושפע שפע רב על ידי המברך? אכן הוא פשוט, על פי מה שאמרו בשבת דף קי"ט: שכל האומר ויכולו בליל שבת נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית. ומדוע? כי כמו "ספר" שנכתב כדי שיקראו בו, ואם אין קורא בו – אינו ספר. וכאשר נמצא מי שקרא בו – הוא עשאו לספר. כן גם העולם נברא לתכלית של "לכבודו", כמ"ש: "שהכל ברא לכבודו", ואם לא יכירו הברואים את כבוד הבורא שבראם – הרי זה עולם של תוהו ובוהו, וכאילו אינו קיים. נמצא שהמביט על הבריאה (בעת שנשלמה בשבת קדש) במבט של "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה" – נעשה שותף לקב"ה בבריאה. כקורא הספר שנעשה שותף למחברו, והבן. וכמו כן נכון הדבר בכל ברכה שהיא הבחנה ה"לכבודו" בכל ענין וענין שעליו מברכים. וכיון שהמברך נעשה שותף לקב"ה באותו ענין שעליו הוא מברך מן הראוי שיהיה ביטוי ל"שותפותו", ולכן מתרבה ההשפעה באותו ענין שבו השיג את כבודו ית' בברכתו. והבן.]

שוב הראוני, שהחיי-אדם (סי' ו') הביא בשם הגאון מווילנא את הפירוש שאותו שללתי. ז"ל: "שמעתי בשם הגר"א ש'ברוך' פי' 'שיהיה מבורך', לא כמו שחושבים לשון שבח". עכ"ל. אין אני יכול לדון עם שתקיף ממני, ועל כן חוזרני בי, אלא שהודעתי צערי לרבים. ועיין עוד בתשובתו העמוקה של הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ה סימן נ"א).

מאמר כ"ה

נמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן

א. "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחת העדת לחת אבן כתבים באצבע אלקים" (כי-תשא ל"א, י"ח).

במדרש-רבה כאן: "ויתן אל משה – א"ר אבהו: כל ארבעים יום שעשה משה למעלה היה לומד תורה ושוכח. א"ל: רבון העולם, יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר. מה עשה הקב"ה, משהשלים ארבעים יום נתן לו הקב"ה את התורה מתנה, שנאמר – ויתן אל משה". עכ"ל.

ועוד איתא במדרש: "בשעה שנתן הקב"ה התורה לישראל היתה חביבה עליהם ככלה שהיא חביבה על בן-זוגה, מניין? שנאמר – ויתן אל משה ככלתו". עכ"ל.

המעניין ברש"י כאן יתמה על הרכבת שני המדרשים זה בזה, אשר לכאורה אין לזה שום מובן. וזה לשון רש"י: "ככלתו – ככלתו כתיב, חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה". עכ"ל. אמנם אין רש"י מחויב לפרש את המקרא על פי המדרשים, אבל הלא עצם דבריו אינם מובנים. בכדי שיוכל ללמוד את כולה בזמן מועט כזה נצרך לומר שניתנה לו התורה במתנה (וזה יש ללמוד מתיבת "ויתן" כמ"ש המדרש) אבל מה המיוחד במתנה של "כלה לחתן" יותר מכל מתנה? ואין לומר דדוגמא בעלמא נקט, שהרי למד את פירושו מחסרון תיבת "ככלתו". וצ"ע.

ב. אך נראה פשוט, הרי יש לשאול: אטו כלה ניתנת במתנה לחתן, הלא "כי יקח איש אשה" כתיב, "ואין קיחה אלא בכסף" כמו שלמדנו משדה עפרון (קידושין ב'.)!!

איברא, מתנה היא! כי אין שום יחס בין ה"טיבעא" של פרוטה לבין ה"פירי" של אשה. הכלה אכן ניתנת במתנה לחתן, כי אעפ"י שמתנה זו מותנית במחיר ותמורה, אין שום יחס בין הנתניה לבין הקבלה. ואי אפשר להחשיב את ה"עיסקא" הזו כקניה ומכירה.

מאמר כ"ה

קנה

כן הדבר גם במתן תורה. בנתינתה בהר סיני בראשונה, ובנתינתה לכל לומד ולומד בכל דור ודור. ביחס למשה, בעלייתו למרום, נאמר: "עלית למרום שבית שבי **לקחת מתנות**", "מתנות" אעפ"י ש"לקחת" (ולא "קבלת"). לזה נתכוין רש"י באומרו: "שלא היה יכול ללמוד את כולה בזמן מועט כזה" – שלא היה יחס בין עמלו של משה לבין מה שקיבל תמורתו. וביחס לישראל אמרו בברכות ה'. – "אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם **מוכר** חפץ לחברו מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן – **נתן** להם תורה לישראל ושמח, שנא' – כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו". פתח ב"מוכר" וסיים ב"נתן", וכן הפסוק: "כי **לקח** טוב (לשון מקח) **נתתי** (לשון מתנה) לכם". וע"כ שיש כאן משהו אמצעי, סוג מתנה של "ככלה לחתן", מתנה שמשלמים עבורה ואעפ"כ היא בגדר מתנה; כי אין שום יחס בין מה שמשקיע האדם ומשלם בעוסקו בתורה לבין זכייתו להבין תורה אלקית.

השילוב הזה נרמז במה שאמרו נדה ע': – "מה יעשה אדם ויחכם? ירבה בישיבה וימעט בסחורה ויבקש רחמים ממי שהחכמה שלו". גם כאשר האדם "משלם" בריבוי ישיבה ומיעוט סחורה, עדיין אין התורה "מגיעה" לו, צריך הוא לבקש רחמים כדי לקבלה במתנה.

ג. אך נראה לענות על השאלה במהלך נוסף.

"רבון העולם יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר" – אין ספק שחכמת התורה כמדע שכלי, לא היתה מופקעת מידיעתו של משה. בדומה לזה – להבדיל – כשאמרו רבותינו (מד"ר איכה) "חכמה בגויים תאמין, תורה בגויים אל תאמין" לא נתכוונו לאמר שאין לגוי תפישה בחכמה אשר בתורה. "תורה" במלוא משמעותה, היא אשר אינה בגויים, והיא אשר רחקה מידיעתו של משה עד אשר קבלה במתנה.

ומה בין חכמה לבין תורה?

מטענת המלאכים: "חמודה גנוזה וכו' אתה מבקש ליתנה לבשר ודם מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו וכו'" (שבת פ"ח:) משמע שהיות משה רבנו "בשר ודם" היתה סיבה למנוע ממנו את קבלת התורה. ואך מישרים נשפוט אם נאמר שמסתמא זאת היתה גם סיבת אי ידיעתו של משה דבר עד שניתנה לו התורה במתנה. זהו המבדיל כפי הנראה בין "חכמה" המסוגלת להיות מוקלדת ומוקלטת על גבי מח ולב של בשר-ודם, לבין "תורה" הזקוקה לבית-קיבול רוחני יותר. אלא שצריכים אנו להעמיק בדברים, מדוע אי אפשר לתורה להתאכסן בסתם "ארון" של חול?

אכן, כאן נקודת הטעות. ישראל אינם בבחינת "ארון" לתורה אלא הם ה"קלף" שעל גביו היא נכתבת. אורייתא וישראל חד הוא. אין התורה ולומדיה שתי מציאויות נפרדות, אלא התורה נמסכת בעצמותינו והופכת לעצם חיינו, וכמ"ש: "כי מצאי מצא חיים" (משלי ח', ל"ה). זהו העומק המסתתר בדברי רבא (ע"ז י"ט). "בתחלה נקראת (התורה) על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו (של הת"ח) שנאמר: בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". ר"ל, שמעצם מהותה של תורה מוכרח הוא שתתאחד עם ההוגה בה ותקרא על שם לומדה, אין היא כשאר החכמות אשר יוכל החכם לשאתן כחמור נושא ספרים. ועל כן ההצלחה בתורה תלויה בעמל דוקא, וב"מקום שלבו חפץ" דוקא (ע"ז שם), כי דוקא על ידי העמל וההנאה דבק הלומד בנלמד, ובלי הדיבוק הזה אין זו "תורה" אלא חכמה. [עיין רש"י סנהדרין נ"ח. ד"ה ודבק]. זהו הטעם שאין התורה מתקיימת במי שאין יראתו קודמת ומעשיו מרובים, ובמי שלא זכה למ"ח קנייני תורה, אעפ"י שבשאר חכמות אין תנאי כזה. וזהו שמחייב שילמד אדם תורה מתחילת היותו בעודו בבטן אמו. ועוד יובנו בזה הרבה מאמרים, אלא שאין כאן מקום להאריך.

אך פלא הוא, איך יוכל ילוד אשה, בשר ודם, להתאחד ולהתקשר עם התורה האלקית, והלא ידועים דברי הרמ"א או"ח סי' ו' – "יעוד יש לפרש שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". עכ"ל. הרי שהחיבור בין רוח לגשם – פלאי הוא, נמנע בדרך הטבע. ואולי לזה נתכוונו המלאכים בטענתם – "אתה מבקש ליתנה לבשר ודם". ר"ל, הלא מעצם מהותה של תורה להתקשר ולהתאחד עם לומדיה, ואיך תשכון בלב בשר?!

ואכן מגיעים אנו לנקודת ה"מתנה" אשר על שמה נקרא מעמד הר סיני – "מתן תורה". כי אעפ"י שמירק משה רבינו אכילה ושתייה שבמעיו (יומא ד'): בכדי לזכך לגמרי את צלו של גוף ולהכין בית קיבול לתורה – לא עלתה בידו, והיה שוכח מה שלמד עד שניתנה לו התורה במתנה; השכחה הזו היתה סימן מובהק שעדיין לא נתאחד עם התורה בדיבוק גמור. ומה היתה המתנה? יצירת קשר של קיימא – "קושר דבר רוחני בדבר גשמי". מתנה היא קרויה, מפני שמשה מצדו לא הצליח להעמיד סיבה אשר תצדיק את החיבור הזה כדרך שתשלום מחייב את זכית הלוקח בסחורה. [וצריכים אנו לדעת שגם אחר המתנה גבול יש בדבר, ומדרגות מדרגות. וככל שהלומד מזוכך יותר הריהו מסוגל יותר לידיעת התורה, כמו שאמרו רבותינו – "עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו" (תוס' כתובות ק"ד. בשם מדרש). ואמרו: "כלי מלא מחזיק, כלי ריקן אינו מחזיק" (ברכות מ'). ואמרו: "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה" (ברכות נ"ה), ועוד מאמרים המורים שככל שהכלי-קיבול לתורה רוחני יותר, התורה אחוזה ודבוקה בו יותר.]

מאמר כ"ו

קנז

המתנה היחידה בעולם שנהיית חלק עצמותי מן המקבל אותה היא – כלה לחתן. התורה מעידה על אדם וחיה "ויקרא שמם אדם" – הוי אומר שנהיו למציאות אחת בעלת שם אחד (עיין במדרש). ובמהר"ל חידושי אגדות סוטה ב' פירש את המימרא: "קשים לזווג כקריעת ים סוף" – שכמו שקריעת הים היתה הפרדת אחד לשנים כן יש בזווג איחוד שנים לאחד, וזוהי נקודת הקושי שבדבר. ומה לנו יותר מפסוק מפורש "ודבק באשתו", דיבוק ממש.

זהו שרמזה לנו תורה, לפי פ' רש"י, באומרה: "ויתן אל משה ככלתו – נמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן". שכמו שהושיב הקב"ה יחידים ביתה והדביקן לאחד, כן הפליא בחסדו לאחד אורייתא וישראל בלב משה, אשר על ידי כן אפשר יהיה למתנת התורה להתקיים לעולם בלב "משה, שפיר קאמרת" בכל דור ודור.

ג. אגב, מה שלא נתן הקב"ה למשה את התורה במתנה עד שבקש רחמים – "רבון העולם יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר" – יש לבאר על פי הגמ' נדה ע': "מה יעשה אדם ויחכם? אמר להם: ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו: הרבה עשו כן ולא הועיל להם. אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר – כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". ומסקינן התם ד"הא בלא הא אי אפשר". ר"ל, שצריך גם ריבוי הישיבה וגם בקשת הרחמים. ועל כן בכדי שיקבל משה את התורה מוכרח היה שירבה בישיבה במעוט שאר עסקים, כמ"ש "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה". וגם שיתפלל: "רבון העולם יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר". והדגיש המדרש "משהשלים ארבעים יום נתן לו הקב"ה את התורה מתנה", שלא הבקשה לבדה הועילה אלא דוקא בצרוף העמל והשקידה.

מאמר כ"ו

זכרו תורת משה עבדי

א. שבת פ"ט. – "הלך (שטן) אצל משה, אמר לו: תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא? אמר לו: וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה. א"ל הקב"ה למשה: משה בדאי אתה?! אמר לפניו: רבש"ע, חמדה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי. אמר לו הקב"ה למשה: הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך, שנא' – זכרו תורת משה עבדי וגו'". עכ"ל.

הגמ' הזאת מכניסה אותנו בין הפטיש לבין הסדן. האם היה משה בדאי? או לנו אם נאמר או לנו אם לא נאמר. חס מלומר שמשה רבנו בדאי היה, אך הלא א"א גם לומר שלא היה בדאי כי הקב"ה תמה עליו: "משה בדאי אתה?!"

ב. הריני מצטט מספרי "אספרה כבודך" הרחבת דברים אשר תעמידנו בקרן אורה להבין גמרא זו.

במדרש רבה פר' י"ז: "ולמה זכה כנען שנקראת הארץ על שמו? כיון ששמע ישראל באים פינה את המקום. אמר הקב"ה: אתה פינית את המקום תקרא הארץ על שמך ואתן לך ארץ יפה כארצך, ואיזו – זו אפריקי". עכ"ל. [הוא הגרגשי בן כנען].

תמוה, דוקא בזמן שעזב כנען את הארץ יקרא שמו עליה יותר מאשר בעת ששכן בה? ועוד קשה, כי אדרבא נראה מן התנ"ך שאחר שעזב כנען את הארץ ונתיישבו בה בני ישראל היתה קרויה "ארץ ישראל", "ארץ יהודה"; ודוקא קודם לכן היתה קרויה ארץ כנען, כדכתיב "ויבאו ארצה כנען" (לך-לך י"ב, ד') ועוד. וא"כ איך אומר המדרש שמשום שעזב כנען את הארץ נקראה על שמו?

אין זאת אלא שכוונת המדרש לומר, שמה שפינה כנען את הארץ גילה **למפרע** כי אמנם ראויה היתה הארץ להקרא על שמו בעת שישב בה.

ויש לבאר, על פי הנאמר בגמ' ברכות (ל"ה.) – "ר לוי רמי: כתיב – לה' הארץ ומלואה, וכתיב – והארץ נתן לבני אדם. לא קשיא: כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה". עכ"ל. ביאור הגמ' הוא, כי "ברכה" עניינה לייחס את הטובה שעליה מברכים – לקב"ה; ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם בורא פרי העץ, האדמה, שהכל נהיה בדברו. ועיוין בתנא דבי אליהו (הובא ב"מקור התפלה" עה"פ: ומותר האדם מן הבהמה אין) שהקשה, איך אפשר לומר שאין מותר לאדם מן הבהמה "והלא האדם מברך והבהמה אינה מברכת?!" ומדוע הקשה דוקא מברכה ולא משאר מצוות שהאדם מקיים והבהמה אינה מקיימת? אלא בודאי אין כוונתו למצות הברכה אלא ל"ענין" הברכה, שפי' הכרה שהכל מיד ה' ית'. ועיון עוד במדרש תנחומא סוף חומש דברים, ז"ל: "רשע בחייו חשוב מת, מפני שרואה חמה זורחת – ואינו מברך יוצר אור, שוקעת – ואינו מברך מעריב ערבים, אוכל ושותה – ואינו מברך וכו'". גם כאן מתפרש המושג "ברכה" במשמעותו הרחבה – הכרה שהכל שייך לקב"ה. פירושם הנכון של דברי הגמ' הוא, שהארץ ניתנה לבני אדם על מנת להשתמש בה מתוך הכרה שהיא ניתנה להם מיד הקב"ה; שהרי תכלית הבריאה היא "לכבודו", וזהו "כבודו" שמכירים שהכל שלו וניתן לנו מידו. מי שמשמש בארץ "לאחר ברכה" ניתנה לו

מאמר כ"ו

קנט

הארץ, ומי שאינו מקדים "ברכה" להכיר שמשלחן גבוה קא זכי אלא נדמה לו "שלי אני נוטל" לא ניתנה לו הארץ והריהו גוזל ומועל. ואמנם, רבנו בחיי פר' עקב פי' מה שאמרו בברכות ל"ה שכל הנהנה מן העוה"ז כאילו גוזל את אביו ואת אמו (כנסת ישראל) שהכוונה היא שעל ידי שגוזל מן הקב"ה את הברכה הוא גוזל מן כנסת ישראל את הארץ, כי את הארץ נתן הקב"ה רק למברכים עליה.

נמצא לפי זה, שכל עוד שלא נתברר שגרו הכנענים בארץ מתוך הכרה ש"לה' הארץ ומלואה", לא היתה הארץ ראויה להקרא על שמם, כי אם גרו בה "בלא ברכה" לא היתה נתונה להם. רק כאשר באו ישראל לארץ ופינו להם כנען את המקום הוכיחו בזה שמה שגרו בה עד אותו זמן היה מתוך הכרה שמידו של הקב"ה ניתנה להם הארץ. נבסס את הדברים: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ – מה טעם פתח בבראשית? משום (תהלים קי"א) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל: ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גויים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" (רש"י ריש פר' בראשית). למדנו, שההכרה בזכותם של ישראל ליטול את הארץ מבני כנען בנויה על ההכרה – "כל הארץ של הקב"ה היא". הכרה זו היא ה"ברכה" אשר על ידה זכו בני כנען בארץ. על ידי שפינו את המקום הוכיחו בני כנען שאכן "בירכו" על הארץ וראויה היתה להקרא על שמם כאשר גרו בה.

ומעניין הדבר, כאשר חזרו בהם בני כנען מן ההכרה שהארץ של הקב"ה והוא נתנה לאשר ישר בעיניו, וניסו להחזיר לעצמם את הארץ – דוקא אז נשללה זכותם בארץ ביתר שאת, עיין בסנהדרין צ"א. – "באו בני אפריקיא לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון וכו'". כי כך היא המדה, מי שחושב על הארץ שהיא "שלו", על ידי זה הוא מפסיד את זכותו בה, כי למי שאינו "מברך" לא ניתנה הארץ. והבן. [מרנין להבחין איך נרמזו דברי הגמ', שהארץ ניתנה לבני אדם רק אחר ברכה, בפסוקים הנאמרים בהלל: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה. ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה.]

ג. הרבה דוגמאות נוספות לכלל הזה:

כאשר ישראל שובתים בשמיטה "שבת לה'", ומכירים בעובדה של "כי לי הארץ", הארץ ניתנת להם, כמ"ש: "ועשיתם את חקתי וכו' וישבתם על הארץ לבטח" (בהר כ"ה, י"ח). ואילו כאשר הם מתעלמים מן העובדה הזאת ואינם שובתים אלא מעבדים את אדמתם כ"בעלים", אזי הם גולים מן הארץ כדי להכיר שאינה שלהם, וכמ"ש: "שבעוון

שמיטה ישראל גולים, שנא' – (ויקרא כ"ו) אז תרצה הארץ את שבתותיה והרצת את שבתותיה; שבעים שנה של גלות בבל כנגד שבעים שמיטות שבטלו" (רש"י שם).

ר' יוחנן אמר: לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שעל ידי מצות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען, הה"ד – ונתתי לך ולזרעך אחריו וכו' על מנת – ואתה את בריתי תשמור, ואיזה? זה מצות העומר" (ויקרא-רבה כ"ח, ו'). גם כאן הביאור הוא כנ"ל. מצות העומר – הבאת ראשית הקציר לקב"ה – משמעותה היא הכרה כי הארץ ויבולה הם של הקב"ה והוא אשר נתן לנו אותם משולחנו. הכרה זו עצמה מזכה אותנו שתנתן לנו הארץ; זוהי הכוונה שבזכות מצות העומר זכה אברהם בארץ כנען.

וכעין זה גם בפר' הביכורים. שש פעמים נזכרת שם העובדה שהקב"ה נתן לנו את הארץ ואת יבולה; כי אכן על ידי הבאת הביכורים לשלחן גבוה משתרשת ההכרה ש"לה' הארץ ומלואה", ועל ידי כך זוכים ב"והארץ נתן לבני אדם".

ובענין ריבית: הרבה מאמרי חז"ל מורים על כך שהמלוה בריבית יפסיד את ממונו. כמו למשל: "כל המלוה בריבית נכסיו מתמוטטין" (ב"מ ע"א.); "לפיכך הזהיר הקב"ה את ישראל שלא ילוו בריבית כדי שלא יאכלו אחרים את נכסיהם" (שמו"ר ל"א, י'); "כל המלוה בריבית סוף שנצרך לבריות" (תנחומא משפטים י"ג). ביאור הענין הוא על דרך האמור לעיל: העוול אשר בהלוואה בריבית אינו רק מפני נשיכתו של הלווה (שעל שמה נקרא האיסור "נשך") אלא גם מפני התרבות ממונו של המלוה (שעל שמה נקרא האיסור "מרבית") בדרך של אגר נטר. ומדוע? "כי יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד" (קצש"ע ל"ד, א') ואיך יעשה הנפקד (המלוה) "סחורה" מממונו של המפקיד (הקב"ה)?! מי שמרויח על הפקדון מורה בכך שהוא מחשיב אותו ל"שלו", על כן יראוהו משמים שאינו שלו; זוהי הסיבה הוא מפסיד את רכושו. [ואמנם צריך להגדיר היטב מה בין הלוואה בריבית לבין השכרת ממון שהתירה התורה, ויש על זה סוגיא בב"מ ס"ט; אך במקום שאסרה תורה את המרבית – זהו גדר האיסור]. וכמה מתאים הדבר שבהמשך לאיסור נטילת מרבית אמרה התורה "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים" (בהר כ"ה, ל"ח). איזו נתינת טעם לאיסור ריבית מהווה העובדה שהקב"ה נתן לנו את ארץ כנען להיות לנו לאלקים?! על דרך שבארנו בענין הגרגשי כן נאמר גם כאן. כיבוש ארץ כנען נסמך הוא על תשובת ישראל "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו", כיבוש זה מוכיח את בעלותו של הקב"ה על הבריאה ואת היותו מחלקה לאשר ישר בעיניו ליזמנים שונים. על כן סמכה התורה "לתת לכם את ארץ כנען" אל איסור

מאמר כ"ו

קסא

ריבית. נתינת ארץ כנען – נחלת גויים – מגיד לעמו את כח מעשיו של הקב"ה ובעלותו על הבריא, ומלמד אותנו שבעלותנו על כספנו ואכלנו אינה אלא זכיה משלחן גבוה כפי הצורך ולא יותר. א"כ, כאשר הכסף או התבואה אינם נצרכים לנו לזמן מסוים, ואנו מלוים אותם, אין זה ראוי שנגבה תמורה עבור "סחורה" שאינה שלנו.

ויעויין עוד בסוף ספרי "צרופה אמרתך", הבאנו שם שהגאולה ממצרים מתייחסת למשה – "לכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה" – דוקא מפני שמשה היה כ"מאן דליתא", כאספקלריא מאירה שהקב"ה נראה בעדה בבהירות. והם הם הדברים.

ובאמת מצינו את היסוד הזה במפורש גם ביחס לחכמה ולנבואה, והלא זהו נושא מאמרנו, וכמ"ש חז"ל: כל המתיהר, אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא – נבואתו מסתלקת ממנו; עיין פסחים דף ס"ו: ובלי ספק טעמו של דבר הוא, כדי להראות לזה שמתגאה בחכמתו ונבואתו שאין החכמה והנבואה שלו, שהרי אין הוא "מברך" עליהן אלא מחשיבן ל"שלו".

ד. עכשיו נחזור לענות על שאלתנו. שאלנו, האם היה משה בדאי, ח"ו, או לא היה בדאי?!

נראה לומר, שטענת הקב"ה על משה היתה, שאם אמנם צדקת כאשר מתוך ענוה אמרת "וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה", אך הרי בו ברגע שהרגשת ואמרת שאין התורה שלך – הרי היא נהייתה שלך, וא"כ בדאי אתה! נמצא שאכן לא היה משה בדאי בשעה שאמר: "וכי מה אני וכו'", ואעפ"כ תמה עליו הקב"ה: "משה בדאי אתה". חזר משה וטען שנית: "חמדה גנוזה וכו' ואני אחזיק טובה לעצמי" – סו"ס אם אשוב שהתורה שלי ואצלי – הרי בזה גופא אאבד אותה ושוב לא תהיה התורה שלי, וא"כ אי אפשר לי להודות שאכן היא בידי. ועל זה השיב לו הקב"ה, שבהכרח שמכיר האדם שהמתנה היא שלו דוקא מפני שהוא יודע שאינה שלו – בזה אינו מפסיד את ה"שלו". והבן.

הרי דוגמא נפלאה לאשר אמרנו. ר' אליעזר הגדול שהקפיד כל ימיו שלא לומר דבר שלא שמע מפי רבותיו – עיין סוכה כ"ח. יומא ס"ו, ברכות כ"ז: – יש ממנו ריבוי עצום של שמועות הקרויות על שמו. ולכאורה, מה שייך לקרוא את שמועותיו על שמו אם לא היה כי אם "צינור" להעביר לתלמידיו את דברי רבותיו? כמו כן איתא במדרש-תנחומא פר' חוקת – "בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה עוסק בפר' פרה ואומר: אליעזר בני אומר – פרה בת שתיים עגלה בת שנתה. אמר לפניו: רבש"ע, העליונים והתחתונים ברשותך ואתה אומר הלכה בשם בשר ודם? א"ל: עתיד צדיק אחד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח

בפר' פרה תחלה. אמר לפניו יהי רצון שיצא מחלצי. א"ל: חייך שהוא מחלציד, הה"ד: ושם האחד אליעזר". עכ"ל. גם כאן יקשה אותו קושי. ויש להדגיש יותר שפר' "פרה" היא חוקה ואין בה הוספות של בשר ודם לפי הבנתו, ואעפ"כ נקראה התורה של פר' זו על שמו של ר' אליעזר. איני ידוע תשובה מספיקה לקושיה הזאת. כפי הנראה "קנה בשינוי" את דברי רבותיו, ואכתי צ"ע. לא הבאתי דבר זה אלא כדוגמא, עד כמה אכן מתקיימים דברי רבותינו שככל שאדם ממעיט את עצמו שלא תחשב התורה "שלו" – הוא זוכה לכך בכפליים.

ונראה עוד, שמה שביקש משה וגם נענה שיהיה ר' אליעזר מחלציו, הכוונה היא שהכח להעלים את עצמו ולזכות שעל ידי כן תקרא התורה על שמו יעבור לר' אליעזר ממש. או בתורשה, או מתוך משה רבנו היה לו לדוגמא. והבן.

מאמר כ"ז

עלובה כלה

שבת פ"ח: – "אמר עולא: עלובה (חצופה) כלה מזנה בתוך חופתה (כישראל שעמדו בסיני ועשו העגל)". עכ"ל.

א. מרש"י משמע ש"בתוך חופתה" – לאו דוקא, אלא הכוונה באותו המקום בו היתה החופה – בהר סיני, שהרי לא נסעו מהר חורב עד שעשו את העגל. כפי הנראה היא חוצפה יתירה אם מזנה הכלה באותו המקום בו עומדת נגד עיניה שמחת נישואיה. ואולי לזה נתכווין ר' חמא בר חנינא בדורשו את הפסוק: "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב – בחורב טענו (הכתרים), הכי משמע את עדים אשר היו להם מהר חורב) בחורב פירקו, דכתיב – ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב (דמשמע נמי שהתנצלו את עדים בהר חורב)". עכ"ל הגמ' שבת פ"ח.. אינו מובן כל כך מה רצה ר' חמא בר חנינא להשמיענו. אכן נראה דקמ"ל את חידושו של עולא, שבאותו מקום בו נתעטרו בכתרים איבדו אותם, והרי זו חוצפה יתירה.

ב. תניא (לעיל דף פ"ז). "שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו וכו' ושבר את הלוחות וכו' מאי דריש? אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה – וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה (כאן) וישראל מומרים על אחת כמה וכמה. (פרש"י): בן נכר – מומר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. התורה כולה – תלויה בלוחות הללו

וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה שאינם כדאי לה). עכ"ל. באמת צ"ב, מה הכוונה שהתורה תלויה בלוחות, כי לכאורה לא היו הלוחות כי אם "שטר-ראיה" על עשרת הדברות, וכבר מחוייבים היו בקיום תרי"ג מצות מאז וא"ו בסיון, כמ"ש המ"ב בהלכות חג השבועות (בטעם מה שנוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות). אך עכ"פ מדברי הגמ' ורש"י (אף שאינם מובנים לנו) משמע שעוד לא נסתיים "מתן-תורה" עד מתן הלוחות. ומפורשים הדברים יותר במשנה בשלהי תענית (כ"ו:): "וכן הוא אומר צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה (במלך שהשלים שלו) בעטרה שעטרה לו אמו (כנסת ישראל) ביום חתונתו וביום שמחת לבו. ביום חתונתו – זה מתן תורה (יום הכיפורים שניתנו בו לוחות האחרונות) וביום שמחת לבו – זה בנין ביהמ"ק שיבנה במהרה בימינו". עכ"ל. הרי שקראו ליום מתן הלוחות "מתן תורה", והוא נחשב יום החתונה, כאילו רק אז נשלם קשר החתנות בין הקב"ה לבין כנסת ישראל. נמצא לפי"ז שזינתה הכלה לא רק במקום בו נערכה חופתה, אלא תוך כדי טקס החתנות, כי עוד לא נשלמה החתונה עד מתן הלוחות וכבר אז זינתה הכלה במעשה העגל. [ועיין מהרש"א כתובות דף ז': דימה את מתן הלוחות לכסף או שטר קידושין, ובמדרש רבה כי-תשא פר' מ"ג, א' דימו את שבירת לוחות הראשונים לקריעת הכתובה טרם שנמסרה מן החתן לכלה].

ג. שמו"ר פר' מ"ב, ה' – "ואני רואה אותם שאחר שאבוא לסיני ליתן להם את התורה ואני חוזר בטראמולין (ומרכבת ארבע החיות) שלי שהן מתבוננים בו ושומטים אחד מהם, שנא' – ופני שור מהשמאל לארבעתן, והם מכעיסים אותי בו, שנא' – וימירו את כבודם בתבנית שור". עכ"ל. משמע שתחילת חטא העגל לא היה בי"ז בתמוז עת בושש משה לרדת מן ההר, אלא בשעה שנגלה להם הקב"ה בכבודו באומרו "אנכי ה' אלקיך וגו'", שהכעיסוהו ב"השמטת" מראה שור שבמרכבה. ואמנם הדברים סתומים (ועיין מה שפירש בזה בספר באר-יוסף) אך עכ"פ על פי מדרש זה תתפרש מימרתו של עולא "בתוך חופתה" ממש, בששי בסיון, באותה שעה שנגלה הקב"ה עליהם במעמד הר סיני.

ד. כבר עמד הרמ"ע מפאנו על סגנון דברת בני ישראל בבקשם ממשה – "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו" (ואתחנן ה', כ"ד). "ושמענו ועשינו" – שמיעה קודמת לעשיה – הוא היפך מעלת "הקדימו נעשה לנשמע". עכ"ד. ואכן את תחילתם של אותם קלקולים שחלו בכנסת ישראל בחטא העגל, בו איבדו ישראל את כתריהם "נעשה ונשמע", יחסו חז"ל לאמירה בה ביקשו ישראל ממשה שידבר הוא עמם ולא האלקים. ז"ל המד"ר (שיה"ש, עה"פ ישקני מנשיקות פיהו) ר' יהודה אומר: בשעה ששמעו ישראל: אנכי ה' אלקיך – נתקע תלמוד

תורה בלבם והיו למדים ולא היו משכחים. באו אצל משה, ואמרו: משה רבינו, תעשה את פרוזביון שליח (דובר) בינותינו, שנא' – דבר אתה עמנו ונשמעה וגו' חזרו להיות למדים שוכחים וכו' ר' נחמיה אמר: בשעה ששמעו ישראל: לא יהיה לך – נעקר יצר-הרע מלבם. באו אל משה, אמרו לו: משה רבינו תעשה את פרוזביון שליח בינותינו, שנא' – דבר אתה עמנו וגו' מיד חזר יצה"ר למקומו. עכ"ל. ויש כאן פלא: הרי שכחת התורה נובעת משבירת לוחות הראשונים, כמ"ש בעירובין נ"ד. – "אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא היתה תורה משתכחת מישראל", ואיך ייחסוה במדרש לאמירת "דבר אתה עמנו"? כמו כן יש לתמוה: הרי חזרת יצר-הרע למקומו היתה בחטא העגל, כמ"ש בנפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה "ועל ידי חטא העגל חזרה אותה הזוהמא ונתערבה בתוכם כבתחילה, ושיז"ה: והמה כאדם עברו ברית (ונכנס בם שוב יצה"ר כמו שנכנס באדה"ר בחטא עץ הדעת)", ואיך יחסוה במדרש לאמירת "דבר אתה עמנו"? אתמהא. אין זאת אלא ששורש חטא העגל היה באותה אמירה (שנבעה מחסרון אהבה לקב"ה, כמ"ש רש"י – "התשתם את כחי כנקבה שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי כי ראיתי שאינם חרדים להתקרב אליו מאהבה, וכי לא יפה היה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ממני"). ואכן בחטא העגל לא ביקשו ישראל תחליף לקב"ה, ח"ו, אלא תחליף למשה – "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו". תחת ה"אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" היתה להם תפישה ב"פרוזביון שליח", כאילו שימש הוא כמתווך שיציאת מצרים מתייחסת אף אליו. ועד כמה שתפשו את משה רבנו כ"ממשות" טעו וביקשו במקומו "עגל"; כן מפורש ברמב"ן (כי-תשא ל"ב, א') "אבל היו מבקשים משה אחר". [ומסתברא מילתא שתשות כוחו של משה כנקבה היא במדה כנגד מדה, לעומת מה שנתפס אצלם כבעל כוח – היתה זו סיבה שיחלש כחו]. לזה נתכווין מן הסתם הרמ"ע מפאנו.

אמרנו, חטא העגל היה מתוך טעותם של ישראל שהקב"ה אינו מנהיג את ישראל לגמרי בעצמו כי אם על ידי השתתפות כל-שהיא של אמצעי (משה). בוא וראה כמה תומתק עפי"ז דרשת חז"ל בשבת פ"ח: – "אריב"ל: אשכול הכופר דודי לי בכרמי עין גדי (ואמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה) מי שהכל שלו מכפר לי על עוון גדי (ועוון עגל שהוא מין בהמה) שכרמתי לי (שאספתי להתאוות אלהות הרבה, כדכתיב אלה אלהיך ישראל)". עכ"ל. וכבר עמד מוהרצ"ה זצ"ל על תואר "אשכול" שנתכנה בו הקב"ה בפסוק זה בנוסף על מה שנקרא "דודי לי", שכפי הנראה יש רמיזה מיוחדת לחטא העגל במה שקראה כנסת ישראל לדודה: "מי שהכל שלי". ואכן על פי האמור יובן היטב, אך נקדים עוד את דברי הרמב"ן בהמשך דבריו שם (אחר שביאר שלא ביקשו ישראל אלהים אחרים כי אם משה אחר). "והנה אהרן הוא אשר הוציא את הצורה הזאת, כי הם לא אמרו לו מה יעשה, שור

מאמר כ"ז

קסה

או כשב או עז וזולתם, וזהו מאמר החכמים שאמרו (סנהדרין ס"ג.) מלמד שאו להם אלהות הרבה, כי הם לא ידעו במה יבחרו ואיזה טוב להם". עכ"ל. והיינו, שכיון שאמור היה העגל לשמש רק כאמצעי שדרכו תעבור ההשפעה מן הקב"ה, כל אמצעי שיעביר את ההשפעה די בו, ואין להם ענין בכזה או באחר, דוקא. נמצא שה"אספתי לי אלהות הרבה" אינו מוסיף חומר לחטא אלא דוקא מקיל את משמעותו, כי על ידי ה"אלהות הרבה או להם" מתברר שהם נתייחסו לקב"ה כ"אשכול – מי שהכל שלו", וכל אשר ביקשו היה רק אמצעי, ולא – חס וחלילה – מקור אחר להיות מושפעים ממנו. על כן טענה כנסת ישראל לימוד זכות על עצמה דוקא בסגנון זה.

זהו האור הגנוז בדברי הגמ' ברכות ל"ב: "גם אלה תשכחנה – זה מעשה העגל (שאמרו "אלה אלהיך ישראל")". עכ"ל. ולכאורה המלה "אלה" אינה מבטאת את חטא העגל, ויותר היה מתאים להזכיר "אלהיך" וכד'! אכן אדרבא, הריבוי הסתמי שעליו מרמזת תיבת "אלה" אשר מורה על אמצעים – אלהות הרבה אין להם – הוא תורף החטא של חטא העגל. והוא סיבת ה"תשכחנה", כיון שהאמינו ב"אשכול" – שהכל שלו.

עכ"פ, על פי האמור, הרי שבמעמד הר סיני עצמו, לא רק בראיה (כמ"ש באות ג') כי אם בדיבור ובמעשה התחילה הזנות דחטא העגל – במה שביקשו שיחליף משה רבנו את הקב"ה. ונמצאו דברי עולא: "עלובה כלה מזנה בתוך חופתה" – מדויקים. בתוך חופתה ממש.

ד. מן הראוי לציין את שכתב כאן ספר בן-יהוידע שלא בא עולא להגדיל את אשמתם של ישראל אלא להקטין אותה. ז"ל: "רצה לומר שהיצר-הרע גרם להם, שאין זה חטא טבעי, כי מצד הטבע הכלה לא תזנה בתוך חופתה וכו' ובודאי היו אנוסים בכך מצד היצר-הרע שעסק אתם בזה וכו' דהטעה אותם השטן בכמה דברים עד שהכריחם לדבר, ואין זה חטא טבעי שהלב נמשך אחריו בנקל". עכ"ד.

ויש להוסיף על דבריו את דברי הגמ' ע"ז ד': – "ולא ישראל ראויים לאותו מעשה (חטא העגל) דכתיב: מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים, אלא למה עשו? לאמר לך שאם חטאו ציבור אומרים להם – לכו אצל ציבור". (כלומר, גבורים ושליטים ביצרם היו, ולא היה ראוי יצרם להתגבר עליהם, אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם, כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה וכו')". עכ"ל.

ויש לצרף לכאן את דברי האר"י הק' (הובאו בשפתי חיים – ימים נוראים) שהחטא הראשון שחוטא כל אדם הוא בהכרח מסוים, כדי לחדש לו אפשרות של בחירה ברע, ולכן

מעביר הקב"ה בשעת משקל העוונות את העוון הראשון ("מעביר ראשון ראשון"), ועל זה נאמר "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". זה תורף דבריו. נראה לומר, שכלל-ישראל כאילו נולדו מחדש אחר מעמד הר-סיני – "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם" – וגם נעקר מהם יצה"ר, על כן מוכרח היה שיהא חטאם בעל-כרחם, במידת מה. וזה מה שבא עולא לומר באומרו: "עלובה כלה מזנה בתוך חופתה".

מאמר כ"ח

שבירת הלוחות

א. "שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו וכו' שבר את הלוחות, מאי דריש? אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרים על אחת כמה וכמה. פרש"י: התורה כולה תלויה בלוחות הללו וישראל מומרים על אחת כמה וכמה שאינם כדאים לה" (שבת פ"ז.).

תמוה מאד, מה פירוש "התורה כולה תלויה בלוחות הללו", וכי לא נתחייבו ישראל בתרי"ג מצוות התורה עד קבלת הלוחות?! לא היא! וראיה לדבר מש"כ הרמ"א או"ח תצ"ד ס"ג – "ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות", וכתב במ"ב שם – "ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה: כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם כל חלקי התורה, כמ"ש רב סעדיה גאון] וירדו מן ההר לביתם לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה' ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלוך ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעת-לעת נאסרו להם, ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושין זכר לזה". עכ"ל. הרי לנו להדיא שנתחייבו ישראל בתרי"ג מצוות משנצטוו בעשרת הדברים במעמד הר סיני. וא"כ אינו מובן כלל הקל-וחומר שעשה משה ממה שנאסר מומר בקרבן פסח, שהרי קבלת התורה אינה תלויה כלל בקבלת הלוחות, וצריך עיון גדול.

וביותר נפלאו ממני דברי המדרש כאן: "כיון שסרחו ישראל אמר (משה) אם אני נותן להם (את הלוחות) אני מזיק אותם למצוות חמורות ומחייב אני אותם מיתה לשמים שכן כתוב לא יהיה לך וכו'" (ילקוט שמעוני שצ"ג). ותמוה, אטו אחרי ששבר משה את הלוחות ולא נתנם לישראל נפטרו מן המיתה?! והלא מפורש בפסוקים שבני לוי הרגו את כל עובדי

העגל שהיו עליהם עדים והתראה. ואם עוד היה מקום לדון על המצוות הנוספות על "עשרת הדברות" ממתי נתחייבו בהם, הלא על "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" שנאמר מפי הקב"ה במעמד הר סיני – אין מקום להסתפק, ובודאי נתחייבו בו משעה ששמעו את הדיברה, א"כ מהו שאמר המדרש: "אם אני נותן להם וכו' מחייב אני אותם מיתה לשמים שכן כתוב לא יהיה לך וכו'", כאילו צווי "לא יהיה לך" תלוי בקבלת הלוחות?! גם צריך ביאור מדוע דוקא מיתה לשמים, הלא עבודה-זרה מחייבת מיתה-בי"ד. ואם הכוונה לאלו שלא עבדו עבודה זרה ממש, מדוע תחייבם קבלת הלוחות יותר מאשר היו חייבים אלולא שנתקבלו; כל זה צע"ג.

ב. להבנת הענין על בוריו צריכים אנו לשלש הקדמות.

האחת, דברי מדרש-תנחומא בפר' נח, ז"ל: "ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, שנא' – ויתיצבו בתחתית ההר (שמות י"ט) ואמר רב דימי בר חמא: א"ל הקב"ה לישראל – אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על תורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להם מקבלים אתם את התורה ענו כולם ואמרו 'נעשה ונשמע' מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להם על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה וכו'". עכ"ל. מבואר, שעד ש"הדור קבלוה בימי אחשורוש", קבלו עליהם ישראל תורה שבכתב מרצון ותורה שבע"פ בכפיה. ואין הכוונה שקבלו מרצון רק את חמשה חומשי תורה, כצדוקים; על זה לא היו מלאכי השרת קושרים להם כתרים. ועוד, בלא התורה שבע"פ מי יפרש לנו גופי תורה שבכתב, ואין שייך כלל לקבל את הקרוי בפנינו "תורה שבכתב" בלא פירושי תורה שבע"פ. אלא הכוונה דאדעתא שיהיו כל פירושי ופרטי התורה ברורים וכתובים בלא ספקות – קבלוה ברצון, ואדעתא שינתנו הפירושים והפרטים בע"פ – ויפלו בהם במשך הדורות ספקות ושיבושים – לא קבלוה מרצון כי אם בכפיה.].

ההקדמה השניה, הם דברי "בית הלוי" הידועים, שבלוחות הראשונים היתה כתובה כל התורה כולה, בעוד שבלוחות השניות היו כתובים רק עשרת הדברים. ברגע שבירת לוחות הראשונים פרח מהם הכתב (של מה שקרוי היום תורה שבע"פ) ותורה הפכה מ"תורה שבכתב" ל"תורה שבעל-פה" (דרושים, דרוש י"ח). בטעם הדבר, מדוע חייב חטא העגל את השתנות התורה מתורה שבכתב לתורה שבע"פ, יש להאריך טובא, ואין כאן מקומו. [אגב, על פי דברי ביה"ל יובן מאד מדוע איבוד הלוחות היה דוקא בדרך של שבירה. הלא המאפיין של תורה שבע"פ ביחס לתורה שבכתב הן המחלוקות, הדעות הסותרות זו את זו (עיי' חגיגה ג'א). סתירה קרויה בגמ' "תרתני", כי ההבדל בין "אחד" לבין "שנים" הוא שב"שנים" אפשר לאחוז

בכל אחד בפני עצמו. וכמו כן בדיעות חולקות – אי אפשר להתייחס אל שתיהן כאחד יחד. זהו בעצם ענין השבירה – מאחד שלם נעשו חלקים. ואכן, נקראת סתירה שא"א לישיבה "תברא", כמ"ש בכמה דוכתי – "תברא, מי ששנה זו לא שנה זו". והבן.]

אם נשלב את דברי המדרש תנחומא הנ"ל עם דברי בית הלוי הללו, נמצא כי קבלת התורה ברצון על ידי ישראל תלויה היתה בשבירת הלוחות. אם יתן משה לישראל את לוחות הראשונות שכל התורה כולה כתובה בהם, הריהם מחוייבים בה מכח אמירת "נעשה ונשמע". ואם ישבור משה את הלוחות ויפרח הכתב ותיעשה התורה "תורה שבע"פ", אין ישראל מחוייבים בה מכח קבלתם ברצון, כי אם מכח כפית הר כגיגית. [ואין לתמוה, אטו הכפיה היתה על צד של התחדשות בעתיד? שהרי גם לפי תוס' שבת פ"ח. היתה הכפיה – "שמא יהיו חוזרים כשיראו את האש הגדולה".]

ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה וישלך מידי את הלחת וישבר אתם תחת ההר (כי תשא ל"ב, י"ט). פרש"י: "תחת ההר – לרגלי ההר". הוצרך לפרש כן, כי אי אפשר להמצא תחת ההר כי אם על ידי כפיית הר כגיגית, כמ"ש חז"ל: "ויתיצבו בתחתית ההר – מלמד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית" (שבת פ"ח). ולא מצינו כזאת בשבירת הלוחות. ועדיין צריך ביאור, אם היתה שבירת הלוחות לרגלי ההר, כמ"ש רש"י, מדוע נקטה התורה בלשון "תחת ההר" המרמז על כפית ההר כגיגית? על פי האמור יובן היטב: הלא בעת שבירת הלוחות הפכה כלליות התורה מ"תורה שבכתב" ל"תורה שבע"פ", כמ"ש בבית הלוי שם, ואדעתא שתהיה התורה תורה שבע"פ לא קבלו ישראל את התורה מרצון כי אם בכפיה. א"כ נמצא ש"חלות" כפיית הר כגיגית בפועל היתה דוקא ברגע שבירת הלוחות. על כן שינתה התורה וכתבה: "וישבר אתם תחת ההר", במקום "לרגלי ההר", לרמז על כך שברגע זה נכנסה לתוקפה הכפיה של "ויתיצבו בתחתית ההר".

"ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (כי תשא ל"ד, כ"ז). כתב הרמב"ן, ז"ל: "צוה שיכתוב ספר הברית ויקרא אותו באזני העם ויקבלוהו עליהם בנעשה ונשמע כאשר עשו בראשונה, כי כל המעשה אשר היה בלוחות הראשונות ירצה לשנותו עמהם בלוחות השניות. ואין ספק שעשה כן אבל לא חשש הכתוב להאריך לומר: ויעש כן משה, כאשר הראיתך במקומות רבים". עכ"ל. אך מפרשים אחרים לא הזכירו זאת, ומדבריהם נראה לכאורה שלא צוה הקב"ה לכתוב ספר הברית ולקראו באזני העם שיקבלוהו עליהם בנעשה ונשמע כאשר עשו בראשונה. ובודאי צריך ביאור, מה נשתנו לוחות שניות מלוחות הראשונות בענין זה?

מאמר כ"ח

קסט

להאמור במאמרנו זה, על פי המדרש תנחומא וספר בית הלוי, הענין מובן מאד: קבלת התורה בפעם השניה על ידי לוחות שניות לא היתה מרצון. כי כיון שלא נכתבו הלוחות השניות כי אם עשרת הדברים, ושאר התורה ניתנה בע"פ, לא קבלוה ישראל מרצון עד ימי אחשורוש. על כן לא מצינו בלוחות שניות קבלת ספר הברית ב"נעשה ונשמע" כאשר בראשונה.

ההקדמה השלישית, ז"ל הגמרא שבת פ"ח. – "ויתיצבו בתחתית ההר, א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם – אם אתם מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבא לאורייתא." פרש"י: "מודעא רבה – שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם **מה שקבלתם עליכם** יש להם תשובה שקבלוה באונס". עכ"ל. למדנו מדברי הגמ' על פי רש"י: שמלבד העונש על עצם העבירה (שבזה נענש גם מי שכפו עליו לקבל את התורה) עוד יש עונש נוסף על מי שקיבל על עצמו מרצונו להזהר מן העבירה ואינו נזהר ממנה, ולענין עונש זה אהני לן מודעא רבה לאורייתא (ודוגמא לדבר דברי ה"שב שמעתתא" בהקדמתו אות כ').

ג. נכונים אנו עתה, אחר הקדמות אלו, להבין היטב את דברי הגמ' והמדרש שהובאו בראש המאמר. כי אמנם כן הוא, קבלת התורה **מרצון** תלויה בלוחות: אם יתן משה לישראל את הלוחות הראשונות, הרי התורה כולה בגדר "תורה שבכתב", ואדעתא דהכי קבלוה מרצון, א"כ ראויים הם למיתה בידי שמים על כי עברו על צווי שקבלוהו מרצונם [וכפי הנראה הכוונה לאלו שעצם החטא, אלולא העובדה שקבלו אזהרה זו מרצון, לא היה מחייבם מיתה אפילו לשמים]. על כן דן משה רבנו קל וחומר ואמר: היות וישראל עתה הם בגדר מומרים ואין הם ראויים לקבלת התורה, אשבור את הלוחות ויפרח הכתב ותיעשה התורה "תורה שבע"פ" שלא קבלוה מרצון, ויפטרו ישראל מן העונש הראוי להם על כי **קבלו מרצונם** את אזהרת "לא יהיה לך" ולא שמרוה.

ד. התורה מסתיימת בפסוק: "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל" (ואת הברכה ל"ד, י"ב). פרש"י: "לעיני כל ישראל – שנשאו לבו לשבור את הלוחות לעיניהם, שנא' – ואשברם לעיניכם, והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנא': אשר שברת – יישר כוחך ששברת". עכ"ל.

על פי האמור תובן היטב העובדה שחתימת חמשת חומשי התורה שבכתב מספרת על עובדת שבירת הלוחות. שהרי תחלתה של "תורה שבע"פ" היא בשבירת הלוחות, וגם

נביאים וכתובים הם בגדר "תורה שבע"פ" ביחס לחמשה חומשי תורה עיין תענית ט'.
נדרים כ"ב; ירושלמי מגילה פ"א ה"ה.

ד. גם העובדה ששבירת הלוחות נעשתה מדעתו של משה – תובן היטב על פי האמור.
ידוע הוא מאמר חז"ל: "הכל הולך אחר הראש" (פרקי דר"א פרק מ"ב) וכעין זה "הכל הולך
אחר היסוד אם טוב ואם רע" (מדרש שמואל ג', כ"ד). אם אמרנו שתחלתה של תורה
שבע"פ היה בעת שבירת הלוחות, מתאים הדבר שבעצם עובדת שבירת הלוחות יבוא לידי
ביטוי תוקפה של תורה שבע"פ. דומה שעיקר כח תורה שבע"פ בא לידי ביטוי ביכולתם
של החכמים לעקור דבר מן התורה. ראיה לדבר, שכאשר רצתה הגמ' (מכות כ"ב:) להוכיח
שטפס מי שקם בפני ספר תורה ואינו קם מפני גברא רבה הוכיחה הגמ' את חשיבותם של
רבנן מכוחם לסתור את משמעות התורה – "דאילו בספר-תורה כתוב ארבעים יכנו ואתו
רבנן ובצרו חדא". שבירת הלוחות, שמשמעותה ביטול כל התורה כולה, הוא שיא תוקפה
של תורה שבע"פ; ראוי תוקף זה להתגלות דוקא בהתחלה, בעת שהתורה הופכת להיות
מתורה שבכתב לתורה שבע"פ. ונראה עוד ש"ישר כחך ששברת" (מנחות צ"ט:) הוא
המעשה אבות להסכמת הקב"ה על כל ה"שינויים" שנתחדשו על ידי חכמי תורה שבעל-פה.
[מענין הדבר, גם חטא העגל שבעטיי נשברו לוחות הראשונות והפכה תורה שבכתב לתורה שבע"פ,
שורשו היה במה שהוסיף משה יום אחד **מדעתו**, עיין שבת פ"ז. וברש"י שם.]

מאמר כ"ט

קבלת התורה – בכל שנה ושנה

א. את ה"הארה" הזו שמעתי ואיני זוכר ממני.

ז"ל הרמ"א סו"ס תס"ח – "ונהגו שלא להקזי דם בשום ערב יום-טוב ואין לשנות".
עכ"ל. וכתב ע"ז המ"ב אות ל"ח – "דבערב שבועות יצא שד דשמו טבוח, ואילו לא קיבלו
ישראל את התורה הוי טבח להו לבשרייהו ולדמייהו, וגזרו רבנן על כל ערב יום-טוב
משום ערב שבועות וכו' וכל זה כשרוצה להקזי לבריאיות אבל משום סכנה כבר דשו בה
רבים ושומר פתאים ה'. ואפילו בערב שבועות התיר באליהו-רבה כשצוו הרופאים בחולה
שיש בו סכנה, אבל בלאו הכי לא". עכ"ל.

מאמר כ"ט

קעא

מקור דברי הרמ"א הוא ממסכת שבת דף קכ"ט: "מעלי יומא דעצרתא סכנתא ולהקז (דס) וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טובא משום יומא טבא דעצרת דנפיק ביה זיקא ושמיה טבוח, דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשרייהו ודמייהו". [מ"ש "הוה טבח לבשרייהו דמייהו" ר"ל שאי קבלת התורה הוא חורבן לגוף ולנפש, ולכן נקט בשרייהו ודמייהו, שהרי "הדם הוא הנפש". כי התורה אינה רק טובת הנפש אלא גם טובת הגוף, לכן "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה" (פרש"י: שישמח בו במאכל ובמשתה להראות שנותן ומקובל יום זה לישראל שנתנה בו תורה)].

דברי הגמ' והרמ"א הם פלא פלאים, כי מה בכך שבאותה שנה בה יצאו ממצרים היתה "הוא-אמינא" שיטבח השד את בשרם ודםם, מה זו סיבה לעשות "יאר-צייט" למה שעלול היה לקרות ולא קרה. והלא אדרבא, השד נקרא "טבח" ולא "טובח", ופירש המהרש"א (על פי סנהדרין מ"ג): "לפי מה שאמרו הכא שהכובש את יצרו ומנצחו הוא זובח את יצרו, במתן תורה נמי ההוא זיקא שהוא היצה"ר הוא השטן הוא רוח מלאך המוות שבא לטבוח את ישראל אילו לא קיבלו את התורה, אבל כיון שקיבלו את התורה וכבשו את יצרם הרי אדרבא זבחו ישראל את היצר הרע ושפיר מיקרי טבח". עכ"ל. פי' לפירושו, התורה היא תבלין כנגד יצה"ר, ואם כן עיקר מלחמת היצר-הרע תהיה על קבלת התורה, ולכן כאשר הסכימו ונתרצו לקבל תורה נחשב הדבר שזבחו את יצרם וטבחו את מלאך המוות. [ובאותה שעה אכן נעקר יצה"ר מלבם (שיר-השירים רבה פר' א') והיו עתידים להיות לעולם (וע"ז ה'.)] ועל כל פנים, כיון שלא טבחם השד, מה הענין לעשות "זכר" למה שכלל לא קרה, ועוד לגזור "ערב יו"ט אטו ערב שבועות" – כל זה תמוה עד מאד. וביותר תמוהה הרבותא שקמ"ל המ"ב: "אבל משום סכנה – כבר דשו בה רבים ושומר פתאים ה'", משמע שבלי סברות אלו לא היינו מתירים אפילו במקום סכנה; היתכן? ומאי קמ"ל הא"ר באומרו שאפילו בערב שבועות מותר להקז דם כאשר ציוו הרופאים בחולה שיש בו סכנה, פשיטא! הרי אין דבר העומד בפני פיקוח נפש! אתמהא.

כל זה מורה בבירור שבכל שנה ושנה חוזר על עצמו אותו הנסיון. בכל ערב שבועות, הקב"ה מציע לנו שוב את התורה. זהו "זמן מתן תורתנו" בכל שנה ושנה, ואנו נדרשים בכל שנה ושנה לקבלה מחדש. וכדרך שבאותה שנה היתה סכנה לא לקבל תורה, חוזרת הסכנה הזאת על עצמה בכל שנה אם ח"ו לא נקבל את התורה. את היצה"ר השטן ומלאך המוות א"א לשחוט פעם אחת ולתמיד, הוא קם לתחיה אחר כל טביחה וטביחה (אמנם חלש יותר), וחוזר ומאיים עלינו לטובחנו שוב אם לא נעמוד בנסיון הבא. ועד כדי כך מסוכן לא לקבל תורה בערב שבועות, שלא הסתפקו רבותינו לאסור הקזת דם בערב שבועות

אלא גזרו שלא להקיז בכל ערב יו"ט אטו ערב שבועות. ובקושי התירו מפני פיקוח נפש, כי גם להקיז דם הוא פיקוח-נפש אם ח"ו לא קבלנו עלינו את התורה כראוי. והבן.

ב. מה שעדיין צריך ביאור הוא, מה שייד לקבל שוב תורה בכל שנה ושנה? הלא הקבלה שקבלנו את התורה בסיני ובערבות-מואב היתה לעולם, אם כן למה נדרשים אנחנו שוב בכל ערב שבועות?!

נוכל להשתמש בפירוש נאה שקראתי באחת משיחותיו של הגאון הר"ר יהושע אהרנברג שליט"א, ראש ישיבת חדרה ת"ו. הוא שואל שם את השאלה הידועה, מה הרוויחו אדום, עמון ומואב ובני ישמעאל, במה שסירבו לקבל תורה בגלל האיסורים: לרצוח לנאוף ולגנוב – הכלולים בה. הלא בשבע מצוות בני נח נצטוו הגוים עליהם ביתר חומרא מאשר ישראל, כי הם נהרגים על העוברים והטרפות, על פחות משווה פרוטה, ובעד אחד ודיין אחד. התירוץ שכתב הגאון שליט"א הוא, שלקבל תורה מרצון פי' **לרצות** שלא לרצוח, לנאוף ולגנוב – לזה לא היו מוכנים האומות הללו. איזה טעם יש בעיניהם לחיים בלי סכסוכים ומלחמות, בגידות וסטיות, שקרים ורמאויות – על מה יכתבו בעיתונים יום יום? הלא הרציחה (לבני אדום) הניאוף (לעמון ומואב) והגניבה (לבני ישמעאל) הם אצלם עצם החיים, טבועים בגנים של התורשה, חרוטים במח העצמות, בלעדיהם למה להם חיים – על כן לא אבו לקבל תורה.

ומכאן שקבלת התורה הנדרשת מישראל היא לרצות ולשמוח ב"נתן לנו את תורתו", לקיימה כתרי"ג זכויות ולא כתרי"ג חובות, "להכנס ידי טובה" בדקדוק והידור, ולא "לצאת ידי חובה" כמי שפורע את המס למלכות בעל כורחו. על ה"רצון" הזה להתחדש ולהתחזק בכל שנה, זוהי קבלת התורה הנדרשת מאתנו בכל ערב שבועות ומסכנת אותנו אם ח"ו לא נקבלה.

ג. אפשר גם לפרש את קבלת התורה הנדרשת מאתנו בכל ערב שבועות על פי מה שפירש הגרי"ב מפטרבורג זצ"ל את האמור בב"ק ל"ח. – "כיון שראה הקב"ה שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימו עמד והתירן וכו' לומר שאפילו מקיימין אינם מקבלים שכר". ופירשו בגמ' שם, שאינם מקבלים שכר כ"מצווים ועושים" אלא רק כ"אינם מצווים ועושים". והוא תמוה, דלענין עונש יענשו כמצווים ועושים, ולענין שכר יהיו נידונים כאינם מצווים ועושים? ופירש הגרי"ב זצ"ל על פי מה שאמרו תוס' קידושין ל"א ד"ה "גדול", שלכן גדול מי שמצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה – משום שהמצווה דואג ומצטער שלא יבטל את המצווה יותר ממי שאינו מצווה שאם ירצה יניח ולא יקיים, עיי"ש. פי'

מאמר ל'

קעג

לדבריהם: מי שיש לו "פת בסלוי" שלא לקיים, אינו רעב לכך, וממילא קל לו לקיים. אבל מי שאין "פת בסלוי" שלא לקיים, אי הקיום נחשב אצלו "מים גנובים" אשר ימתקו, על כן קשה לו לקיים; ולפום צערא אגרא. וכיון שפרקו בני נח את עול המצוות מעליהם וקיימו אותן בלא עול ומחויבות, הרי באמת אין מגיע להם שכר כי אם כמי שאינם מצווים ועושים. עכ"ד.

על פי דבריו י"ל שאנו נדרשים בכל שנה ושנה להרגיש את עצמנו "מצווים ועושים", שלא נזדקק להתוודות: "על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול".

ד. ובעצם בכל יום ויום נדרשים אנחנו לקבל עלינו עול מלכות שמים ועול מצוות, בקריאת פר' "שמע" ו"היה אם שמע", ומה נוכל לקבל על עצמנו עוד נוסף על קבלתנו בהר-סיני ובכל שנה ושנה?! אכן חובה היא בכל יום להשריש ולהפנים את אשר קבלנו על עצמנו בראשונה, ובכל שנה ושנה, ביתר שאת וביתר עוז.

מאמר ל'

דוד מלכא משיחא נולד בעצרת

א. כתב השערי-תשובה או"ח סי' תצ"ד, ז' – "עיין לעיל סו"ס ת"צ שנוהגין לומר 'רות' בשבועות. ואא"ז בבכור-שור דף רכ"א כתב הטעם: לפי שדוד המלך ע"ה מת בעצרת, והקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום **ובוודאי נולד בעצרת**, ומגילת 'רות' נכתבה לייחס את דוד". עכ"ל. [נבאמת הוא פשוט, על פי האמור במדרש שדוה"מ היה ראוי לחיות שלש שעות ונתווספו לו מאדה"ר שבעים שנה, א"כ ביום שנולד מת, דמן הסתם הוסיפו לו שנים שלמות].

ידוע הוא שדברים גדולים אינם במקרה, ובוודאי ישנה משמעות לעובדה שדוד מלכא משיחא, רגל רביעי למרכבה, נולד דוקא ביום בו ניתנה התורה. אחר העיון נראה לי שדוד המלך בתכונותיו וקורותיו מהווה סמל ודוגמא לאדם שבשבילו ניתנה תורה, וכדי לרמז על כך נולד דוד ביום בו ניתנה תורה. הנני כותב בדחילו ורחימו כי הדברים עדינים, ותפילתי בפי שזכות אדוננו דוד, זכר צדיק לברכה, תעמוד לי שלא אגרע מכבודו חלילה. [והנני מוסר מודעא שרוב הידיעות במאמר זה הן מספר "אישי התנ"ך" להרה"ג ר' ישראל יצחק חסידה ז"ל].

ב. מן הפסוק "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" (קהלת א', י"ח) למדו במסכת סוכה דף מ"ב: שצואתו של מבוגר שיש בו תוספת דעת יש בה תוספת מכאוב (סרחון). דעת לנבון נקל שדוקא כאן הוגדר הגדול בתואר של "יוסיף דעת", כי אכן תוספת הדעת היא סיבת תוספת המכאוב, הא בהא תליא. הדעת היא בבואת הנשמה (חגיגה ט"ז). – "יש בהם דעת כמלאכים" תוספת דעת מורה על רוממות הנשמה השוכנת בגופו של בר-הדעת. לעומתה הצואה היא תולדת הגוף (חגיגה ט"ז). – "ומוציאין רעי כבהמות" תוספת סרחון מורה על שפלותו של הגוף ממנו יצא המכאוב. ומכיון ש"זה לעומת זה עשה האלקים", ודוקא נשמה זכה יש בכוחה לקדש גוף עכור, על כן צואת אדם מסריחה יותר מצואת בעל-חיים (או"ח סי' ע"ט), ושל בר-דעת (גדול) יותר משל חסר-דעה (תינוק).

וכעין זה הוא היחס שבין ישראל לבין אומות העולם, וכמ"ש חז"ל – "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם"; יש בנו תוספת "דעת" ואף תוספת "מכאוב". את אמירת זרש וחכמי המן – "אם מזרע היהודים מרדכי וגו' **נפל תפול** לפניו", פירשו במגילה ט"ז. – "שתי נפילות הללו למה? אמרו לו: אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים, כשהן יורדים – יורדים עד עפר, וכשהן עולין – עולין עד לכוכבים (וממילא יתכן שיפלו שתי נפילות, מן הכוכבים עד לעפר)". עכ"ל. אך יש כאן פלא, היכן נמשלו ישראל לעפר? בברכה האמורה ליעקב אבינו בחלום הסולם (ויצא כ"ח, י"ב). ואיך יתכן שמשמעות הברכה "והיה זרעך כעפר הארץ" תידרש לקללה – כשהם יורדים יורדים עד עפר? בדומה לזה תמהים המפרשים על מאמר ריב"ז בכתובות ס"ז. מסופר שם שכאשר בת נקדימון בן גוריון, שנתחייבו לה בכתובתה "אלף אלפים דינרי זהב משל אביה חוץ משל חמיה", הוזקקה ללקט שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים, בכה ר' יוחנן בן זכאי ואמר: "אשריכם ישראל, בזמן שעושין רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, ובזמן שאין עושין רצונו של מקום מוסרן ביד אומה שפלה וכו'". עכ"ל. משמע שה"אשריכם" קאי גם על "בזמן שאין עושין רצונו של מקום מוסרן ביד אומה שפלה וכו'", ואיזה מין "אשריכם" הוא זה? והא קמן שהוא בוכה! בפשטות צריך לפרש שקיצר ריב"ז בלשונו, חסרות כאן תיבות וכאילו חסורי מחסרה והכי קתני: "**ואוי לכם** ישראל שבזמן שאין עושין רצונו של מקום מוסרן ביד אומה שפלה וכו'", אך סו"ס מדוע נכתבו הדברים כאילו אף ה"אוי לכם" הוא מכלל ה"אשריכם"? כי אכן כן הוא, ה"יוסיף מכאוב" הוא צדו השני של ה"יוסיף דעת", וקללת ה"יורדים עד לעפר" מתחייבת מברכת "והיה זרעך כעפר", כי זה לעומת זה עשה האלקים. במקום העליה שם תתכן נפילה ומי שלא התרומם מן הארץ לעולם לא יפול) ובמקום ה"אשריכם" שם ה"אוי לכם"; על כן תוך כדי הבכי על מסירתן של ישראל

מאמר ל'

קעה

ביד בהמתן של אומה שפילה נכון לומר "אשריכם ישראל". והבן. [ואולי מפני שהעכו"ם אינו חשוב בחייו לגמרי "חי" – במיתתו אינו כ"כ מת לטמא באהל; עיין אוה"ח ריש פר' חוקת.]

ג. והדברים מפורשים במסכת ביצה דף כ"ה: – "תורמוסא מקטע רגליהון דשנאיהון של ישראל (לשון סגי-נהור) שנא' – ויוסיפו בני-ישראל לעשות הרע בעיני ה' ויעבדו את הבעלים ואת העשתרות ואת אלהי ארם ואת אלהי צידון ואת אלהי מואב ואת אלהי בני-עמון ואת אלהי פלישתים ויעזבו את ה' ולא עבדוהו. ממשמע שנאמר ויעזבו את ה' איני יודע שלא עבדוהו! ומה ת"ל ולא עבדוהו? א"ר אלעזר: אפילו כתורמוס הזה ששולקין אותו שבע פעמים ואוכלין אותו בקינוח סעודה לא עשאוני בני (פרש"י: תורמוס – מין קטנית עגול כמין עדשה ורחב כמעט קטנה והוא מר מאד עד ששולקין אותו שבע פעמים ונעשה מתוק וטוב עד שנאכל למטעמים בקינוח סעודה. מקטע רגליהון דשונאי ישראל – דכתיבי שבעה ע"ז בהאי קרא, ולבסוף – ויעזבו את ה'. התורמוס הזה לאחר שהטריח את בעליו שבע פעמים הוא חוזר למוטב, והן הטריחו את בוראם להביא עליהם פורעניות ולהכעיסו בשבעת אלה ולא חזרו בהם). תנא משמיה דר"מ: מפני מה ניתנה תורה לישראל? מפני שהן עזין (וניתנה להם תורה שיעסקו בה והיא מתשת כוחם ומכנעת לבם). תנא דבי ר' ישמעאל: מימינו אש דת למו, אמר הקב"ה: ראויים הללו שתנתן להם דת אש. איכא דאמר: דתיהם של אלו אש (מנהגם – תכונותיהם – שהם עזים כאש) שאלמלא ניתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד מפניהם". עכ"ל. במושכל ראשון יש לתמוה – איך קורה הדבר שדוקא התורמוס שהוא מר ביותר הוא הופך להיות המתוק ביותר, מן הקצה אל הקצה. היינו מצפים מקטניות אחרות שאינן מרות כל כך, שהן תתהפכנה בבישול למתוקות ביותר, והן אשר תאכלנה בקינוח סעודה. אך באמת ה"מושכל ראשון" הזה הוא שטחי ביותר, אדרבא, היא הנותנת – אילולא שהיה התורמוס כל כך מר לא היה יכול להתהפך לכל כך מתוק. "עזותו" של התורמוס, אותה תכונת "גלם" שממרת אותו על בהיותו חי, היא עצמה ממתקת אותו ידי הבישול.

וכמו כן בנמשל. "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו" (סוכה נ"ב). מפני שאצל ה"גדול מחבירו" הכל "גדול" – הדעת, הרצון, כלי העבודה וחומרי הגלם. אם יבנה בניין הוא יהיה בנין גדול, ואם יהרוס – החורבן יהיה גדול; היוצא מן הגדול – גדול. פוק חזי כמה בנין וכמה חורבן מתייחס לכח האטומי. תכונת העזות בהופעתה הגולמית תכונה רעה היא – עז פנים לגיהנום – אך כאשר שולקין אותה בדת אש אין טוב ממנה. על כן מתאונן הקב"ה: "אפילו כתורמוס הזה וכו' לא עשאוני בני".

ולמדנו מן הגמרא, שהן התורה והן הפורענויות נמשלו ל"אש" אשר שולקים את התורמוס. ואכן נתייחדו ישראל מכל העמים לא רק במה שניתנה להן דת אש, אלא גם בקורות חייהם הנמשלים ל"שרופה באש" (תהלים פ'), רוב צרות ופורענויות המסייעים יחד עם התורה להוציא מן הכח אל הפועל את מתיקותו.

ד. מה שרצוני לטעון ולהוכיח במאמר זה הוא, שאדוננו דוד הוא אשר נצטיין בדמיון ל"תורמוס" מצד תכונותיו, והוא מהווה דוגמא לעזותן של ישראל המתמתקת בדת אש של תורה הנלמדת ומתקיימת מתוך יסורים. דבר זה נרמז במה שנולד ביום שניתנה בו התורה. והנני כופל תפילה ותחנון שיובנו הדברים בעדינות ובאצילות, כי במלכא משיחא עסקינו, והכתוב אומר: אל תגעו במשיח.

ז"ל אור-החיים הק' פר' ויחי (מ"ט, ה') "שמעון ולוי אחים – אמר שטבעם בתגבורת יסוד האש ("אחים" לשון "חוס"). ותמצא שאמרו ז"ל: שאול באחת ועלתה לו המלוכה (ממנו) ודוד בכמה ולא עלתה לו. והטעם הוא, לצד כי שאול טבעו מזוג ודוד טבעו חס, כאומרם: והוא אדמוני. וה' דן את האדם כפי הרכבתו, כי מי שגובר בו יסוד האש עם היותו שיתעצם בכל עוצם הזריזות בעבודת ה' לא ימלט משגיון. ובחלק מיעוט מהתעצמותו שיעשה אדם מזוג – ירוויח עצמו משגיאות". עכ"ל.

והנני משתמש במידת העזות-דקדושה להעזי ולפרש, להרחיב ולהבליט, את תורף דברי האור-החיים הקדוש. ובטרם כל אציין שהעובדה שדוד המלך הוא אשר נבחר להיות ה"בעל-תשובה" המהווה דוגמא לכל חוטא, כמ"ש בע"ז דף ה' – "שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד", תואמת את דברי אור-החיים, כי התעצמותו של דוד נגד טבעו אף היא בבחינת "תשובה".

מצינו שדוד המלך הוא ששמח ושר שירה על ברית המילה – שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב – כדאיתא במנחות מ"ג: ממנו למדו חז"ל שאת מצות מילה קיבלו עליהם ישראל בשמחה (שבת ק"ל). ומכח שירה זו נקראת המילה "ששון" (מגילה ט"ז). הרי זה מורה על שייכות מיוחדת בין דוד המלך לבין ברית המילה. מצינו גם חידוש שנתחדש על ידו באופן כריתת ברית המילה. בטור יו"ד סי' רס"ד נאמר – "ומצוה מן המובחר למול בברזל וכו' ונהגו כלל ישראל למול בסכין (של ברזל ולא של אבן)". וכתב ע"ז הפרישה: שמעתי טעם על פי המדרש, שכך הובטח לברזל מיום שנבקע הכובע של ברזל שהיה בראשו של גלית לפני דוד". עכ"ל. והדברים זוקקים העמקה.

מאמר ל'

קעז

צריך לדעת, שההבדלה שמבדלת ברית המילה בין ישראל לעמים (עיין חנוך מצוה ב') נצרכת היא ביותר כדי להבחין בין זרע יעקב לבין זרע עשו. שבעים אומות העולם מתייחסות אחר ישמעאל ואחר עשו (היום קוראים לזה איסלם ונצרות). איני יודע מדוע לא נכללו זרע יפת וזרע חם, ואף רוב זרעו של שם, בשבעים אומות העולם (הלא אברהם היה אחד מרבים מתוך בני שם) אך כך מבואר בדברי רבותינו – עיין "פנינים משלח הגר"א" פר' פינחס בשם הזה"ק. ומכיון שבני ישמעאל מלים את עצמם, נמצא שברית המילה מעמידה את מחיצת ההבדלה בעיקר בין בני ישראל לבני עשו. עשו נולד כ"ישראל" (שהרי קראו לו בקידושין י"ח. "ישראל מומר") והוא קרוי "אדום" הדומה ל"אדם" (ברכות ס"ב: – "אל תקרי אדם אלא אדום"). בזוה"ק ובספרי המקובלים מכונה עשו "שעיר" – עיין רמב"ן פר' אחרי-מות – ועל "שעיר" נאמר ש"דמו דומה לדם אדם" (רש"י עה"פ "וישחטו שעיר עזים") והדם הוא הנפש. למדנו מכל זה שדמיונו של זרע עשו לזרע יעקב גדול יותר משל שאר אומות. והרי פשוט הדבר, מכח היותו נכד לאברהם אבינו ובן ליצחק אבינו. ואכן הנצרות ימ"ש שנתפשטה ברומי (זו אדום) אשר כומריה הם תלמידי עשו – עיין פחד יצחק, פורים, מאמר אחרון – הם אלו שניסו לומר "אנו ישראל", כדרך שניסה עשו לתפוס את מקומו של יעקב. על כן תכליתה של ברית המילה הוא להבדל דוקא וביותר מזרע עשו, להבחין בין אדם דקדושה לבין אדם בליעל. [ובזה תבין את העומק הנרמז בדברי חז"ל (פסיקתא דר' כהנא, קי"ז) שהיו עמלק – זרע עשו – מחתכין מילותיהן של ישראל ומזרקין אותן כלפי מעלה ואומרים לקב"ה: "בזו בחרת, הא לך מה שבחרת".]

מה הוא המיוחד והמאפיין של עשו וזרעו? "ויצא הראשון אדמוני – סימן הוא שיהא שופך דמים" (רש"י). זהו התיאור הראשון בתורה אודות עשו. ומה הסיפור הראשון אודות מעשיו? "ויהי עשו איש יודע ציד" – הרי שוב שפיכות דמים. גם יצחק אביו ברכו "על חרבך תחיה", ומאז ועד היום צמא עשו לדם – הלעיטני נא מן האדם האדם הזה – שופך דמים עוד ושוב אך אינו רווה. עד כדי כך מזוהה עשו עם "שפיכות דמים", שכאשר שמעון ולוי הורגים שלא כדין את אנשי שכם קורא עליהם יעקב: "כלי חמס מכרותיהם – אומנות זו של רציחה חמס היא בידכם, מברכת עשו היא, זו אומנות שלו ואתם חמסתם אותה ממנו" (רש"י ויחי מ"ט, ה'). ועיין עוד ברמב"ן פר' אחרי-מות שקרא לעשו "עם יורש החרב והמלחמות". ובמכות י"ב. אמרו ששרו של עשו רוצח הוא, עיין שם. הרי שמהותו של עשו היא רוצח שופך-דמים. וממנו באה ברית המילה לאפוקי. והדברים מתאימים לדברי המהר"ל (נצח ישראל פ"ד) שג' עבירות חמורות הן כנגד ג' אבות, ויעקב הוא הכנגדו של שפיכות דמים, ז"ל: "יעקב – נגד שפיכות דמים, ודבר זה ידוע, כי יעקב הוא החיים כי יעקב אבינו לא מת, ועוד כי הוא היפך עשו שהיה אדמוני והוא סימן שיהיה שופך דמים ויעקב

הפכו מרוחק ממנו. ועוד, כי יעקב לא ראה קרי מימיו, ודבר זה (ראית קרי) נחשב קצת כאילו שופך דם, כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק". עכ"ל.

בינתיים, די לנו בזה להבין את ששוננו של דוד בברית המילה, יתר על סתם ישראל. הרי על דוד נאמר "וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני נתיירא ואמר: אף זה שופך דמים כעשו (שנולד במזל מאדים, ועל הנולד במזל מאדים אמרו בשבת קנ"ו שיהיה "אשד דמא") א"ל הקב"ה: עשו מדעת עצמו הוא הורג אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג" (ב"ר פר' ס"ג, י"א). ועל אף שהיה "אדמוני עם יפה עינים" (הורג על פי סנהדרין) אמר לו הקב"ה "לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת". אם כן דוד, שהיו בטבעו ובמעשיו שייכות ודמיון אל עשו שהיה שופך דמים, נזקק ביותר למחיצת ההפרדה וחותרם ההבדלה בין זרע יעקב לבין זרע עשו, לכן שש ושמח במילה ביותר.

גם העובדה שנכנס הברזל לקדושת ברית המילה על ידי דוד תובן מאד-מאד על פי האמור. כי גם הברזל בטבעו הוא "שופך דמים", וכמ"ש רש"י סו"פ יתרו עה"פ: "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה - שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין בדין שיונף המקצר על המאריך. ועוד, שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לבין אביהם שבשמים לפיכך לא יבוא עליו כורת ומחבל". עכ"ל. דוד היה בטבעו שופך דמים אך עשה זאת בקדושה על פי סנהדרין, וכן הברזל בטבעו שופך דמים ונתחדש לו על ידי דוד מהלך של שפיכות דם בקדושה בברית המילה.

כי מהי המילה? שפיכות דמים! "כי עליך הורגנו כל היום - זו מילה שניתנה בשמיני (מפני קטנותו של הרך הנימול זימנין דמיית)" [גיטין נ"ז]. עיקרה של המילה הוא הטפת דם-ברית, כמו שמוכח מסוגית "ערלתו כבושה". וכדרך שמי שנולד במזל מאדים ועל כרחו יהיה שופך דם - מן הראוי שיהיה מוהל, וזה עדיף משוחט ומקזיז דם, מהרש"א שבת קנ"ו. כן הכניס דוד את הברזל לתוספת קדושה לברית המילה. [ויש עומק לפנים מעומק במה שחותם ההבדלה מעשו שופך הדמים נעשה דוקא על ידי שפיכות דמים. נרמז בזה שמיצוי של ההבדל שבין עשו לבין יעקב אינו בכך שעשו שופך דמים ויעקב אינו שופך דמים, אלא ביתר שאת - יעקב הוא כל כך מזוהה עם החיים עד שאף שפיכת דם דיעקב מולידה חיים. המילה הזו הקרויה הריגה - כי עליך הורגנו כל היום - היא שורש החיים, שהרי אברהם אבינו מוציא מן הגהינום - ממוות לחיים - כל מי שהוא מהול (עירובין י"ט). וכן התורה היא עצם החיים, וכמ"ש: כי הם חיינו ואורך ימינו, והיא מידת יעקב אבינו, ואי אפשר למול את ערלת הלב להשכיל בתורה טרם שנכרתה ערלת בשר

מאמר ל'

קעט

(שו"ת רעק"א סי' מ"ב.) והבן עוד כמה מדויק לשון שירתו של דוד – "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב". מהו "שלל"? נטילת ה"שלו" מן המנוצח והפיכתו ל"של" המנצח, ואכן שפיכות הדמים שהיא חלק הטומאה והרע נשללה על ידי ברית המילה ומשמשת לקדושה ולטוב. ויש לצרף לדיבורים אלו את שימת הלב לעובדה שהמילה היא במקום שעושה פירות. עשו, ערל כטמא, משתמש בכח ההולדה לתאוה ומהומה, למוות ולטומאה. ואילו יעקב, קדוש וטהור, מוליד חיים ומרבה קדושה.

הארכנו בשייכותו של דוד המלך לברית המילה ביחס להכנסת שפיכות הדמים אל הקדושה. אך ישנו פן נוסף לזיקה ביניהם והוא במה שהמילה מסמלת את חיי היסורים של יהודי בעוה"ז. מה משמעות האות ברית קדש הנחרטת בבשרו של הרך הנימול: חותכים את בשרו, מקיזים את דמו, הוא בוכה. וכל כך למה? "להיות לך לאלקים". "מה לך יוצא להסקל? על שמלתי את בני". גם מבחינה זו דוד המלך הוא זה ששש בברית המילה, כי הוא סמל ה"יסורים" אשר נצטרכו אף הם כדי להוציא מן הכח אל הפועל את "מתיקותו". דבר זה יבואר בהמשך המאמר.

ד. הרי ציטוט מספר הזוה"ק, שאילולא דברי אוה"ח הנ"ל היינו יראים מגשת אליו – "דיוקנו של דוד מוסתר הוא, מפני שדיוקנו של סטרא אחרא נכלל בדיוקנו. ודיוקנו של הסטרא אחרא נראה בו מתחילה במבט ראשון לפי שעה, מבהיל הלב ומפחיד, ואחר כך 'וטוב רואי' (זהר ח"ב ע"ד). הדברים עמוקים, אך נראית הכוונה למה שכתבנו, כי כל "פנים" מראים על "פנים" מסויים. ומן הסתם מאותו פן של "עזות" הקרוי דיוקן של סטרא אחרא – תגבורת יסוד האש שאינו מזוג – נולד אבשלום. מאשת יפת תואר (סנהדרין ק"ז).

ולולא דמספינא הייתי אומר, בדרך דרוש, שמה שאמר דוד "גם את הארי ואת הדוב הכה עבדך" – כוונתו לשורש הגאווה ושורש התאוה שהיו בו בתולדתו (בהיותו אדמוני דומה לעשו). כי האריה מסמל את הגאווה בהיותו מלך החיות, והדוב מסמל את התאוה, כמ"ש על הפרסיים שהם אוכלים ושותים כדובים ומסורבלים בשר כדובים (קידושין ע"ב.). והלוא הגאווה והתאוה הם שרשי הרע שבאדם, ובהם נצטיין עשו הרשע.

ו. ושמה מותר לנו להדחק לפנים מן המחיצה ולשאול, איך קרה הדבר שבנו של ישי שנכנס ויצא באוכלוסא ודרש באוכלוסא (ששים ריבוא איש) ואמרו עליו שהוא מן ארבעת היחידים בכל משך ההסטוריה שמתו בעטיו של נחש – כי מצד עצמו לא היה בו שום רבב – איך ומדוע דוקא יוצא חלציו הוא אדמוני שאין טבעו מזוג ויש לו משיכה אל הרע?!

אפשר ששאלה של שטות היא זו, במופלא ממך אל תדרוש; אך אם אכן שאלה היא זו אנסה להציע עליה תשובה. והנני משלש לחלות את פני קורא מאמרי זה, שיתקע במוחו ויקבע בלבו שכל הנאמר במאמרי זה הוא במינון של "דקה מן הדקה".

סנהדרין נ"ב. – "תניא, היה רבי מאיר אומר: מה ת"ל את אביה היא מחללת? שאם היו נוהגים בו קודש – נוהגים בו חול, כבוד – נוהגים בו בזיון, אומרים: ארור **שזו ילד**, ארור **שזו גידל**, ארור **שיצאה זו מחלציו**". עכ"ל. למדנו שכאשר אנו מוצאים שזרעו של אדם אינו כפי אשר היינו מצפים שיהיה, עלינו להתעניין בשלשה גורמים: א) טבעו של המוליד שלו (ארור שזו ילד). ב) אופיו של המחנך שלו (ארור שזו גידל). ג) עד כמה התקדש מולידו בהולדתו (ארור שיצאה זו מחלציו). ואם נתבונן בשלשת המרכיבים הללו, ביחס לדוד בן ישי, נמצא שבכל שלש הבחינות הללו היה לסטרא-אחרא במה להתפש.

נפשי בשאלתי בכתיבת הדברים, כדי שנרבה להתפעל מעוצמת טוב בחירתו של אדוננו דוד להוציא מתוק מעץ, ונלהיב את עצמנו להמתיק את ה"תורמוס", אף אם נדמה לנו כי מר הוא מאד.

מצד **טבע מולידיו** של דוד (מקביל אל "זו הוליד") היה מעורב בו זרע רות המואביה. עם כל מעלתם העצומה של גרי הצדק וחביבותם היתירה על הקב"ה ועל ישראל – יש בהם גם תערובת של פגם. מהאי טעמא אין הם קרויים "בנים" למקום (שבת ל"א). והם מותרים במזורים ובחרורים. ואמרו בברכות דף ח: – "לא תנסבו גיורתא", עיי"ש. ואף רות, סבתו של דוד המלך שמעלותיה היו כל כך עצומות עד שיחסו חז"ל אליה את שורש יחודו של דוד, כמ"ש: "מצאתי דוד עבדי (תהלים פ"ט) היכן מצאתיו – בסדום!" רמזו חז"ל שהיה בה צד פגם וקלקול: "וטבלת פתך בחומץ – זה מנשה שלכלך מעשיו". הכוונה, שמה שהחמיץ מנשה בן חזקיהו היה גם מסיבת ה"גנים" של רות המואביה שנשרשו בו מטומאת מואב. [ויורשה לי לספר סיפור אישי, בגדר "שיחו בכל נפלאותיו". מתלבט הייתי אם מותר לומר את אשר אמרתי בקטע האחרון אודות פגמו של דוד בתולדה מרות המואביה. כבודה של אמה של מלכות, וכבודו של דוד מלכא משיחא, הבהילו את רעיוני: השמר פן ואל תדרוש ברבים דרשה של דופי. בעודי מתלבט בזה, בבוקרו של היום בו היתה אמורה שיחה זו להדרש ברבים, סיימתי את תפילת שמונה-עשרה של שחרית לפני תחילת חזרת-הש"ץ. זה שאחרי עוד לא גמר להתפלל, ואני לא הכנתי לי ספר לעיין בו בינתיים. שלחתי את ידי לסטנדר הראשון שעמד לידי לקחת את הספר שנמצא עלי, יהיה מי שיהיה, ובלבד שלא להתבטל. על הסטנדר ההוא עמד ספר "ירמיהו", פתחתי אותו בתחילתו והספקתי לעיין רק בפסוק ראשון. ומה נאמר בו? "דברי ירמיהו בן חלקיהו מן הכהנים וגו'", פרש"י: "ליתי בר קלקלתא דתקין עובדויה – ירמיהו בא מרחב הזונה, ולוכח בר מתקנתא דמקלקלן עובדויה

מאמר ל'

קפא

– אלו ישראל שקלקלו מעשיהם שבאו מזרע כשר". אורו עיני, ראיתי בזה רמז משמים, שמותר לומר כן. ואם שגיתי, הלא לטובה כוונתי.]

מצד החיבור ממנו נולד דוד (מקביל ל"יצאה זו מחלציו") הנני מצטט מילקוט המכירי (תהלים קי"ח) סיפור אשר ידהים את כל מי שלא הכירו. ז"ל: "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי – ישי פירש מאשתו שלש שנים וכי חשש פן דינו כגר מואבי, כי לא נתבררה עדיין ההלכה של "מואבי ולא מואבית"). לאחר שלש שנים היתה לו שפחה נאה ונתאוהו לה. אמר לה: בתי, התקיני עצמך הלילה כדי שתכנסי אלי בגט שחרור (גר מואבי מותר במשוחחרת). הלכה השפחה ואמרה לגבירתה: הצילי עצמך ונפש אדוני מן הגהינום. אמרה לה: מה טעם? שחה לה את הכל. אמרה לה: בתי, מה אעשה שהיום שלש שנים שלא נגע בי. אמרה לה: לכי תקני עצמך, ואף אני, וכך עשתה. לערב עמדה השפחה וכבתה את הנר, באת לסגור הדלת, נכנסה הגבירה ויצאה היא, עשתה עמו כל הלילה ונתעברה את דוד. ומתוך אהבתו על אותה שפחה יצא דוד אדום מכל אחיו. ביקשו בניה להורגה ואת בנה דוד כיון שראו שהוא אדום (וחשבוהו לממזר). [ההמשך יבוא בהמשך]. ופירש ה"ענף-יוסף" פר' תזריע שנחשב דוד כ"בן התמורה" (שהוא אחד מבני ט' מידות, כיון שהרהר ישי באחרת, בשפחה ולא באשתו) וזה גרס לו לחטא בת-שבע. [בוודאי הכוונה רק באונס, שהרי ישי מת בעטיו של נחש כי לא היה לו שום חטא].

ומצד **חינוכו** (מקביל ל"זו גידל") נצטט את המשך המדרש הנ"ל: "אמר להם ישי: הניחו לו, ויהיה לנו משועבד ורועה-צאן, והיה הדבר טמון עד עשרים ושמונה שנים, כיון שאמר לו הקב"ה לשמואל: לך ואשלחך אל ישי בית הלחמי (ולא נמצא אף אחד מבניו כשר למלכות) ואמר לו ישי: עוד שאר הקטן והנה רועה בצאן (לא הזמינוהו להכתרת אחיו למלך!). כיון שבא התחיל השמן מבצבץ ועולה, אמר לו הקב"ה: קום משחחו כי זה הוא וכו' וישי ובניו היו עומדים ברתת ואימה, אמרו: לא בא שמואל אלא לבזותינו להודיע לישראל שיש לנו בן פסול וכו'". עכ"ל. הרי שלא נתחנך דוד כבנו של גדול הדור לתורה ולגדולה, אלא נשלח כעבד וכממזר להיות רועה צאן – אשר בדרך הטבע היה זה אמור לפגוע ולפגום בחינוכו.

אחר הדברים האלה מעיז אני להציע, בדחילו רחימו, ששלשת המרכיבים הללו הולידו את "מרירותו של התורמוס", את טבעו האדמוני של דוד שאש התורה היתה זו שמיתקה אותו עד שזכה להגיע למה שהגיע. ועדיין לא הוכחנו ש"נתבשל" באש התורה בהפלגה יוצאת מן הכלל, אך אין צורך להאריך בזה כי על דבר זה נכתב הרבה בחז"ל. "אמר דוד: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשנינה" (ברכות ג'). "דוד היה מעייף בתורה והיתה נפשו

שוקקה להיות בבית המדרש" (שומר-טוב, כ"ה, ג'). "אותו לילה שברח דוד מלפני שאול למד משמואל הנביא מה שאין תלמיד ותיק לומד למאה שנה". (ילקוט שמעוני שמואל א' פי"ט). "אמר לו הקב"ה (לדוד) טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנד להקריב לפני" (שבת ל.). "יודע נגן – במקרא, וגבור חיל – במשנה, ואיש מלחמה – שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה, ואיש תואר – בתלמוד, וה' עמו – שהלכה כמותו בכל מקום" (רות רבתי פ"ד) ועוד.

ז. וכמו שנתייחד אדוננו דוד באש התורה אשר המתיקה את עזותו כן נתייחד בתנאי חייו הקשים, צרות ופורענויות, אשר גם הן נמשלו לאש בה מתבשל ה"תורמוס". ז"ל המדרש שומר-טוב (תהלים פ' ד', ט"ו) "כל אותן שבעים שנה שהיה דוד חי היו בצרות ועמל". ושם (ק"ט, ט"ו) "דלפה נפשי מתוגה – מהו מתוגה? מן השברים שבאו עלי. אין שנה שאין בה שבר, אין חדש שאין בו שמועה, אין יום שאין בו צרה". עכ"ל. ואמרו בברכות דף נ"ה: – "כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב". והרבה פסוקים יש בספר תהילים בהם מתאונן דוד מה רבו צריו ואנחותיו, עד שאין אומלל ומסכן שלא ימצא בזמירות נעים ישראל אח ורע לקורותיו.

ח. אחר הדברים האלה יובן היטב מדוע דוד הוא המשלים את קומת "אדם" – כפרט וככלל. כפרט, הכוונה היא לאדם-הראשון, כי מבואר במדרש שבעים שנותיו של דוד היו שבעים שנותיו האחרונות של אדה"ר (ילקוט שמעוני פר' בראשית אות מ"א). וככלל, הכוונה היא לקומת אדם של המין האנושי (קרי: ישראל הקרויים אדם) שדוד עצמו הוא המשיח, כמ"ש באיכה רבתי א', נ"א – "הדין מלכא משיחא אי מחייה הוא (אם מן החיים הוא) דוד שמיה (דוד שמו). אי ממתיא הוא (אם מן המתים הוא) דוד שמיה (דוד שמו). א"ר תנחומא: אנא אימר טעמיה (אני אומר טעמם) מגדול ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו, ולדוד אין כתוב כאן אלא לדוד" (ר"ל, שמשוהו הוא דוד). ועל פי זה אנו אומרים ב"הושענא-רבא": "קול צמח איש צמח שמו הוא דוד בעצמו מבשר ואומר וכו'". עיין שם. דוד המלך, שהיה טבעו מתגבורת יסוד האש ונתבשל כל צורכו באש התורה ובאש הצרות שצרפו את אישיותו – הוא זה שזוכה להשלים את קומת אדם.

ט. ובזה יובן כמו כן שמצינו את דוד מצטרף כרביעי לשלשת האבות, מה שלא נאמר על אף אדם חוץ ממנו. בזה"ק אמרו שהוא רגל רביעי למרכבה העליונה (ח"ב, ע"ד). ושאלו שם מדוע לא נקבר במערת המכפלה. ומצינו שדוד בקש שיאמרו "אלקי דוד", כמ"ש: "אלקי אברהם", "אלקי יצחק" ו"אלקי יעקב", ואעפ"י שלא זכה לזה אומרים עכ"פ "מגן

דוד", שהוא מעין "אלקי דוד". ספר תהלים ותיקון חצות נצטרפו לג' תפילות שתקנו האבות, סעודת מלוה מלכה הקרויה "סעודתא דדוד מלכא משיחא" נצטרפה לג' סעודות שבת שהן כנגד שלשת האבות. כל זה מוכיח שדוד השלים את קומת ג' אבות, אברהם יצחק ויעקב. והיינו כנ"ל, כי ה"בכח" של האבות שהם תחילת מדרגת "אדם" ו"ישראל" יצא אל הפועל על ידי דוד בכח התורה והצרות. רחמנא אידכר לנא קיימא דדוד משיחא.

י. הוא אשר אמרנו, דוד המלך נולד בעצרת כי הוא סמל האדם שעבורו ניתנה תורה.

שוב הראוני מאמר נפלא – השתלשלות לידת דוד המלך וגידולו עד עת משיחתו למלך – בפתיחת ספר שלמי-תודה להגר"צ פלמן שליט"א (שבועות); עיין שם ותשבע נחת.

מאמר ל"א

אם בחקתי תלכו

א. "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה" (בחקתי כ"ו, י"ד).

רש"י: "ואם לא תשמעו לי – להיות עמלים בתורה וכו' יכול לקיים מצוות? כשהוא אומר ולא תעשו וגו' הרי קיום מצוות אמור, הא מה אני מקיים ואם לא תשמעו לי – להיות עמלים בתורה". עכ"ל.

כעין הפסוק הזה – ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה – מצינו גם בפתיחת הקללות בפ' כי תבוא, וזה"ל האמור שם: "והיה אם לא תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו וחקתיו וגו'". אלא ששם לא נדרש רישא דקרא על העדר עמל התורה. אין אני חוקר מה ראו חז"ל לדרוש זאת מקרא דתורה כהנים ולא מקרא דמשנה תורה (כי י"ל שבפסוק שבפר' כי תבוא אין וא"ו החיבור בין השמיעה לבין העשיה) אלא מהו העומק המסתתר בין קפלי החילוק הזה.

ב. משפט הבכורה לדברי הרמב"ן בחקתי כ"ו, ט"ז – אשר האריך להוכיח שקללות ד"בחקתי" אמורות על גלות חורבן בית ראשון בעוד שהקללות דפר' "כי-תבא" אמורות על גלות חורבן בית שני. המעיין בדברי רבותינו על סיבות החורבן יבחין בקלות בין תקופת ביהמ"ק הראשון שבה לא עסקו בתורה כדבעי כמ"ש נדרים פ"א, לבין תקופת בית שני

שעליה נאמר והיו עוסקים בה (וימא ט'): שהיו יגעים בתורה (ירושלמי יומא א', א'). על כן פשוט הוא מדוע לא נתייחדה תביעה על ביטול תורה בפתיחת הקללות דמשנה תורה.

ג. אך כמדומה שגנוז כאן מטמון נוסף:

ז"ל הגמ' מגילה ל"א: – "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר: עזרא תיקן להם לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבתמנה תורה קודם ראש השנה. מאי טעמא? אמר אביי ואיתמא ריש לקיש: כדי שתכלה השנה וקללותיה. בשלמא שבמשנה-תורה איכא כדי שתכלה שנה וקללותיה, אלא שבתורת-כהנים אטו עצרת ראש-השנה היא? אין, עצרת נמי ראש-השנה היא, דתנן – ובעצרת על פירות האילן". עכ"ל. ענין "תכלה שנה וקללותיה" האמור כאן יתכן לפרשו באופן פשוט. הלא היסורים והעונשים בעוה"ז אינם לשם נקמה כי אם לשם איום והרתעה. כאשר החוטא חווה על בשרו את מוראות הקללות משכנעים אותו ה"מקלות" יותר משיעשו זאת שבעה מביני טעם. השוטה אינו מבין כי אם את שפת ה"שוט", על כן מוכרח הוא לסבול את הקללות על גבו. מה שאין כן החכם, די לו לשמוע את רשימת הקללות ולצייר בעיני שכלו את סבלם של המקוללים בהן כדי שיחזור בו מחטאיו וישוב לצדקו. [ז"ל המסלת ישרים פרק ה' – כי מי שמתפעל מן ההתבוננות והלימודים אינו צריך שיתייסר בגופו כי כבר ישוב מחטאותיו בלי זה מכח הרהורי תשובה שיולדו בלבבו על ידי מה שיקרא או ישמע מן המוסרים או התוכחות; ועיין ברכות דף ז'. – "טובה מרדות אחת וכו'"]. זהו הטעם הפשוט לקריאת הקללות לפני יום הדין בא' תשרי, עזרא הסופר תיקן להם לישראל הזדמנות להתבונן עד כמה כדאי להתחרט מן העבר ולקבל על העתיד כדי שיזכו בדין. ואכן גם עצרת יום הדין הוא, וצריך לזכות בו בדין, וכדי לזכות בדין מוכרחים לעשות תשובה, וכדי לעשות תשובה מוכרחים לפחוד מעונשי החטא – על כן תיקן עזרא לישראל לשמוע את פר' הקללות קודם לעצרת.

אך יש כאן קושי:

הלא כשם שנידונין בעצרת על פירות האילן כך נידונין בפסח על התבואה ובחג על המים. א"כ מדוע לא דאג עזרא להשמעת הקללות לפני יום הדין שבו נידונים על התבואה החדשה ולפני יום הדין בו קובעים את מכסת המים?!

כמדומה שמוכרחים אנו הפעם להזדקק ל"כבשי דרחמנא".

ז"ל ה"תולעת יעקב" (הובא בשל"ה הק' מסכת שבועות דף ל'): "כמו שבראש-השנה רצה הקב"ה להשגיח ולדרוש מעשה בני-אדם כי הוא יום הבריאה הראשונה וחדוש העולם וכו' כן רצה ביום מתן תורה שהוא מורה על חידוש העולם להשגיח ולדרוש על

מאמר ל"א

קפה

מעשה העולם ולדונו על פירות האילן וכו' וכבר ביארנו כי הפירות ההם הנשמות הפורחות מאילנו של הקב"ה, **והעולם נידון ביום זה על התורה שניתנה בו שביטלו עצמם ממנה**, והוא אמרם על פירות האילן – בלא השלימים בתורה ובמצוות כראוי". עכ"ל. גם בלי לבאר את ההשוואה בין חידוש העולם דר"ה לבין חידוש העולם דעצרת – נוכל להשתמש בדברים כדי להבין את תקנת עזרא. לא "פירות האילן" כמשמעו היו הסיבה לקריאת הקללות דתורת כהנים לפני עצרת; פירות אלו לא עדיפי מן התבואה ומן המים. הנשמות הפורחות מאילנו של הקב"ה הנידונות בעצרת, ולא בפסח ובסוכות, הן המחייבות "תכלה שנה וקללותיה" לפני יום הדין דעצרת דוקא.

ומכיון שביום הדין שביום מתן תורה ישנה תביעה מיוחדת "על התורה שבטלו עצמם ממנה", על כן גם לקללות העתידות להקרא לפני עצרת ישנה פתיחה שונה מזו של ערב ר"ה: "ואם לא תשמעו לי – להיות עמלים בתורה".



א. פתיחת הברכות בפר' בחקתי היא – "אם בחקתי תלכו וגו'", פרש"י: "יכול זה קיום המצוות: כשהוא אומר 'ואת מצוותי תשמורו' – הרי קיום מצוות אמור, הא מה אני מקיים 'אם בחקתי תלכו' – שתהיו עמלים בתורה". עכ"ל. לכאורה, זהו צדו השני של מטבע הקללות. שם נאמר – "ואם לא תשמעו לי וגו'". ופרש"י: להיות עמלים בתורה וכו' יכול זה קיום מצוות: כשהוא אומר 'ולא תעשו וגו' – הרי קיום מצוות אמור, הא מה אני מקיים 'ואם לא תשמעו לי' – להיות עמלים בתורה". עכ"ל. לפום ריהטא נראה שהם הם הדברים, אלא שלחומר הענין לא סמכה התורה על "מכלל הן אתה שומע לאו" אלא שנה עליו הכתוב לעכב. לקושטא דמילתא נראה שאין זה נכון, לא כל מי שאינו עמל בתורה נכלל בקללה ולא כל הניצול מן הקללה נמנה בין המתברכים; לא הרי עמל התורה הראוי לברכה כעמל התורה שחסרונו ראוי לקללה. נוכיח ונסביר את דברינו.

ז"ל הגמ' ע"ז דף ה'. – "תנו רבנן: אם בחקתי תלכו – אין 'אם' אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר – לוא עמי שומע לי וגו' כמעט אויביהם אכניע. ואומר – לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך וגו'". עכ"ל. אינו מובן, וכי עסק התורה הוא "רשות" שצריך להתחנן לישראל שיקימוה? הלא זהו חיוב גמור! ולא רק התלמוד המביא לידי מעשה, אשר נכלל כבר ב"ואם מצוותי תשמורו", כי אם לא ידע מה לעשות איך יעשה, אלא אף התלמוד לשם תלמוד; ה"נשמע" שעבורו נקשר להם הכתר הנוסף – אף הוא חיוב גמור, כידוע ועיין מנחות צ"ט: א"כ מה הכוונה שהקב"ה מתחנן, כביכול, לישראל שיהיו עמלים בתורה?!

אכן ידועה מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י במס' ברכות דף ל"ה: ז"ל – "ת"ר: ואספת דגנך. מה ת"ל? לפי שנא' – לא ימוש ספר התורה הזה מפיד, יכול דברים ככתבן (שלא יעסוק בדרך ארץ) ת"ל: ואספת דגנך – הנהג בהן (עם דברי תורה) מנהג דרך ארץ. ר"ש בן יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח – תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים, שנא' – ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' וכו' אמר אביי: הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, כרשב"י ולא עלתה בידם". עכ"ל. וביארו רבותינו (ועיין חידושי מרן רי"ז הלוי פר' חיי-שרה) שאעפ"י שנפסקה הלכה לרבים כר' ישמעאל, ליחידים המורמים מעם מדתו של רשב"י היא המדה. וכמו שכתב הרמב"ם פי"ג מהל' שמיטה ויובל – "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר וכו' ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם – הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים וכו'". עכ"ל.

והנה לקבוע עתים לתורה כר' ישמעאל זו חובה על כל אדם, אף אם הוא יודע כבר את כל התורה כולה. כן מפורש במנחות צ"ט: – "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמה יוונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה – צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה (ודבר זה לא יהא בעולם)". עכ"ל. הרי שזו חובה גמורה אף על מי שכבר יודע תורה – להגות בתורה יומם ולילה. אלא שהותר לו להנהיג עם עסק התורה קביעות עתים לדרך ארץ, ובלבד שתהיה תורתו עיקר ומלאכתו טפל. יותר מזה אין חיוב! אבל מי ש"נדבה רוחו אותו" זו מידה שאין טובה הימנה, ואף ר' ישמעאל מודה בזה.

מעתה נוכל לומר שכוונת הגמ': "אם בחקתי תלכו – אין אם אלא לשון תחנונים", למדרגת רשב"י וחבריו. זו אינה חובה, אלא שהקב"ה מתחנן לכל יהודי שתנדב רוחו אותו ויבינו מדעו להבדל ולעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה'. ועל ההתנדבות הזאת הבטיחה התורה את כל הברכות של פר' בחקתי. מה שאין כן הקללות, לא יתכן שקללה התורה את זה שלא נדבה רוחו אותו להתנדב! אין ספק שהקללות נאמרו על מי שאינו נוהג אפילו כר' ישמעאל.

הוא אשר אמרנו.

מאמר ל"א

קפז

ב. מכיון שהזכרנו את דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל הנני להעיר עליהם בקצרה.

א) ההערה הזאת אינה משלי, אלא מתוך מאמר נפלא של הגאון הר"ר יוסף פרבשטיין שליט"א אשר נתפרסם בקובץ התורני בית-ועד (חלק חמישי). מתוך דברי הרמב"ם משמע שאף שבט לוי עצמם הלכו ישר כמו שעשאו האלקים ופרקו מעל צווארם את עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם. וצריך ביאור, היכן מצינו אצל שבט לוי את הענין הזה? אכן, החינוך במצוה ת"ח מסביר מדוע ציוותה התורה שיגלה הרוצח בשגגה לאחת מערי הלוויים, ז"ל: "כי בהיותם אנשי לבב ידועים במעלות המידות וחכמות נכבדות ידוע לכל שלא ישטמו הרוצח שינצל אלהם וכו' ועל השבט הזה נאמר – האומר לאביו ולאמו לא ראיתי (דברים ל"ג, י"ט), כלומר – שלא יעשו דבר בעולם זולתי מדרך היושר וכיוון האמת, ולא יטה לבם אהבת אדם, אפילו אהבת אב ואם ובנים ואחים שהטבע תחייב אהבתם ותכריחה". עכ"ל. כוונתו שבמעשה העגל הלכו הלוויים ביושר ולא נטו אחר החשבונות הרבים של אהבת קרובים. דפח"ת.

ב) דברים אלו נראים סותרים למה שכתב הרמב"ם בהל' תלמוד-תורה (פ"ג הל' י') "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם וביזה את התורה וכיבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם-הבא וכו'"; עיין שם. אך עיין ברדב"ז על דברי הרמב"ם סוף שמיטה ויובל ז"ל – "שהקב"ה יזכה לו להרוויח בעולם דבר המספיק לו **ולא שישליך עצמו על הציבור**. עכ"ל. נראה לענ"ד שהוא מעמיד את דברי הרמב"ם סוף שמיטה ויובל במי שאינו נוטל מן הציבור אלא הקב"ה ממציא לו את פרנסתו שלא באמצעות הצדקה. ואולם יש לחלק עוד, בין מי שבוטח בקב"ה שאז יוכל להתפרנס גם באמצעות הצדקה והציבור, וכמ"ש בכתובות דף ס"ז: "אטו מדידהו קאכילנא מדרחמנא קאכילנא", לבין המשליך עצמו לבטוח ב"קופת-העיר".

ג) "ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר **בקשו** בני האדם" – והוא על פי הפסוק בקהלת "והמה בקשו חשבונות רבים". וצ"ע, וכי בני האדם מבקשים חשבונות, את החשבונות עושים מפני שהמציאות והנסיבות מכריחות לחשב אותן: מהיכן אחתן את הילדים? ממה אחיה לעת זיקנה? וכדומה. מדוע דיברו הפסוק והרמב"ם על בקשת החשבונות? אכן נרמז כאן, שבדרך-כלל, זה שעוזב את הכולל ואינו מקיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיך – דברים ככתבן – אין זה באמת מכח ה"קושיות" של החשבונות, אלא

הוא משתמש בחשבונות כתירוצים, מדוע הוא "חייב" להתחיל לעבוד. הוא מבקש את החשבונות כדי להוכיח לעצמו שהנהגת כרשב"י וחבריו "לא עלתה בידו". והבן.

ד) "הרי זה נתקדש קדש קדשים" – אפשר שמליצה זו מרמזת על מה שאמרו במגילה דף י': – "א"ר לוי: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון אינו מן המידה וכו' שמע מינה בנס היה עומד". שהנהגת הקב"ה עם המקדיש את עצמו "לעמוד לפני ה'" היא כבקודש הקדשים, שלא כדרך הטבע כלל. העמידה לפני ה' היא "בנס היה עומד". על מסורת זאת מאבותינו יעיד לא רק רבי לוי, אלא כל הנוהג בעצמו כשבט לוי.

מאמר ל"ב

השוכח דבר אחד ממשנתו

א. "רבי דוסתאי בר ינאי משום רבי מאיר אומר: כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנא' – רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. יכול אפילו תקפה עליו משנתו? תלמוד לומר: ופן יסורו מלבבך כל ימי חיידך, הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו" (אבות פ"ג, ח').

וכתב על זה ברבנו יונה שם – "אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני-אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה – הרי זה מתחייב בנפשו, כי יבוא להורות על פי זכרונו, ויאמר: כך אמר לי רבי, ויאסור המותר ויתיר האסור, ונמצאת תקלה באה על ידו. יכול אפילו תקפה עליו משנתו וכו' אם שכחה על ידי זקנה או על ידי אונס אחר – רחמנא פטריה". עכ"ל.

ב. טרם נעמוד על עצם הדברים עלינו לבאר את המקור שמצאו להם חז"ל. הלוא הפסוק הנזכר במשנה – רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך – אינו מזהיר מפני שכחת התורה אלא מפני שכחת ההתגלות האלקית במעמד הר סיני, כמבואר בהמשך הפסוק – "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב וגו' וידבר ה' אליכם מתוך האש וגו'". אם כן, איך הוציאו חז"ל את המקרא מידי פשוטו לדורשו על שכחת התורה?! וכעין זה יש לתמוה גם על דרשת חז"ל על הפסוק "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", שבפר' "שמע". "הדברים האלה" נדרש בספרי, ובמדרש

מאמר ל"ב

קפט

תנחומא פר' נח, שיהיו דברי התורה על לבבנו. גם הדרש הזה רחוק מן הפשט, כי המלמד הדרדקי צריך לפרש ש"הדברים האלה" הם יחוד ה' ואהבתו הנזכרים בפסוקים שלפני פסוק זה. מדוע אם כן דרשו חז"ל את הפסוק שלא כמשמעותו הפשוטה? גם את האמור בברכת כהנים "יאר ה' פניו אליך", דרשו חז"ל – "בתורה", ושינו בכך לגמרי את משמעות הפסוק. כל זה זוקק ביאור, כי רבותינו לימדונו שהפשט אינו "קולב" לתלות עליו רעיונות דרושיים. אלא הדרש הוא עומקו של הפשט.

המשותף לשלש הקושיות הללו הוא, שבשלשתם הפשט מדבר על הקב"ה והדרש על התורה. וכאן אכן גנוז התירוץ, כי ביחס לברואים "קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא". אין לנו שום תפיסה והתייחסות לעצמותו ית"ש, כידוע, וכל עסקנו אינו כי אם בחכמתו ורצונו ביחס לבריאה, הלוא זו היא התורה הקדושה הנאצלת ממנו ית'; עיין ספר נפש-החיים. כל זה נכלל בדברי הרמב"ן בהקדמתו לתורה (בשם חז"ל) שהתורה היא שמותיו של הקב"ה. [כמה נפלא פירושו של "בית-הלוי" פר' בראשית – מדוע נכתב בתורה "בראשית ברא אלקים", ולא "אלקים ברא בראשית", והלוא הנושא ראוי להיות קודם לזמן, לפי משפט הלשון. ועוד, שהנוסח הכתוב בתורה עלול להטעות ש"בראשית" ברא את "אלקים", ומטעם זה הרי הפכו הזקנים את סדר הפסוק בתרגום השבעים לתלמי המלך. אלא נכתב הפסוק בסדר זה דווקא, כדי להורות שאין לנו התייחסות ל"אלקים" בפני עצמו, אלא רק ל"בראשית ברא אלקים" – האלקים המתייחס אל הבריאה. והבן.] במדרש "אותיות דר"ע" ציין את העובדה שהעולם נברא באות "בית" (בראשית ברא אלקים) והתורה ניתנה באות "אלף" (אנכי ה' אלקיך). וכבר ביארו בספרים הק', שהעולם נברא באות ב"ת שמספרה שנים, כי בתפישת הבורא מתוך העולם ("וראו מי ברא אלה") עדיין ישנה שניות, האומן לחוד ומעשה ידיו לחוד. ואילו התורה ניתנה באות אל"ף שמספרה אחד, כי ה"אורייתא" היא "אור פניו" של הקב"ה [מהאי טעמא אומרים במנחה "שים שלום" ולא "שלום רב"] כאשר קוראים בתורה בשבת ובתענית ציבור, כי מוזכר בה אור פניו של הקב"ה, שהוא התורה הק' והיא נחשבת כמייצגת אותו בעצמו. לכן דוקא בשעה שנתן הקב"ה תורה לישראל קרע להם שבעה רקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו, כי גם התורה היא תפיסה ביחודו ית'. "ויהי בנסוע הארץ ויאמר משה קומה ה' וגו'" – הרי שמשה פונה לארון, שבו התורה, כמדבר אל הקב"ה. וכן שלמה המלך אומר "ויבוא מלך הכבוד" בהכנסתו את הארון לקדש הקדשים. אף אנו פותחים את הארון ופונים כביכול לספר התורה בפנותינו אל הקב"ה – "שמע קולנו ה' אלקינו" וכדו', וכבר ביאר המהר"ל שלשון "ארון" ו"אורייתא" כלשון "אור פני מלך חיים". אבוהון דכולהו הוא האמור במסכת שבת דף ק"ה. ש"אנכי" הוא נוטריקון אנא נפשי כתבית יהבית. והבן. [אך חס וחלילה להתפס לאיזו שהיא הגשמה:]

מעתה ברור מדוע הפסוק האוסר עלינו לשכוח את ההתגלות האלקית בחורב נדרש במשנתנו כאוסר עלינו לשכוח את התורה, וכמו כן הפסוקים: "יאר ה' פניו אליך", "ה' אלקינו ה' אחד", "ואהבת את ה' אלקיך" – מתפרשים כולם ביחס לתורה. כי אכן הקב"ה מאיר פניו אלינו בתורה, ייחודו משתקף אלינו דרך התורה ("הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו שהמאור שבה מחזירם למוטב") ואהבת התורה היא היא אהבת הקב"ה. וכבר פירש בנפה"ח שער א' פרק כ"א ש"נהנין מזיו השכינה" פירושו השגות נוספות בתורה. שוב התבוננתי בעובדה שמפני שראית פני מלכנו בהר סיני הצריכה אותנו להתקדש (אל תגשו אל אשה) והיתה מתוך "אימה ויראה ורטט וזיע" – נדרשים אנו לקדושה וליחס כזה בכל עת שאנו עוסקים בתורה. ומה פשר הדמיון? כי אכן הקב"ה מתגלה אלינו שוב, בזעיר אנפין, בתורה הקדושה הנאצלת ממנו. [והנני מעיז להציע, בדחילו ורחימו, ש"שבעים פנים לתורה" מקביל אל "שבעים שמות יש לו לקב"ה"; י"ג מידות שתורה נדרשת – מקביל אל י"ג מידות הרחמים. וצ"ע בכל זה.] שוב הראוני לזוה"ק (ח"ב, קס"א) – "כלמאן דהוה בהאי עלמא ולא אישתדיל באורייתא למינדע ליה – טב לה דלא איתברי, דהא בגין דא אייתי ליה קוב"ה לבר-נש בהאי עלמא לדעת כי ה' הוא האלקים", הרי להדיא שידיעת התורה היא ידיעת "ה' הוא האלקים". ואעפ"י שכבר הארכתי הרבה, קשה לי להתאפק מלהוסיף תירוץ אמיתי לקושיה גדולה. שאלני בחור בשיבה, מדוע לא צווה הקב"ה על תלמוד-תורה בעשרת הדברות, הרי תלמוד תורה כנגד כולם; שאלה נפלאה ועצומה. ענית לי על אתר – הקב"ה כן צווה על תלמוד-תורה בעשרת הדברות. היכן? "אנכי ה' אלקיך"; אין זה דרוש!

ג. סוף המשנה הנ"ל: "יכול אפילו תקפה עליו משנתו (פי' רבנו יונה: ששכחה מחמת זיקנה או אונס אחר) תלמוד לומר וכו'" – תמוה מאד. איזו סלקא דעתך היתה שמי ששכח את תלמודו מחמת אונס או זיקנה יתחייב בנפשו? ועוד יותר יש לתמוה על דברי הגמ' מנחות צט: דסלקא אדעתא דהגמ' שם שהשוכח תלמודו באונס יעבור על שלשה לאווין (השמר, ושמור נפשך, פן) והוא פלא, איך יתכן שמי שתקפה עליו משנתו, ששכחה מחמת חולי או זיקנה, יעבור על לא-תעשה? מה פשעו ומה חטאתו?

על כרחנו נאמר שאין הכוונה לאונס גמור, וכגון באדם שאילו חזר על משנתו יותר פעמים היה זוכרה למרות הזיקנה והחולי. ויש להטעים זאת ולומר, שלשון "השמר ושמור נפשך מאד פן" מורה על דרישה לזהירות יתירה, על כן אף במצב של אונס כזה סד"א דחל האיסור, וקמ"ל שאינו כן. כן צריך לפרש על פי דרכו של רבנו יונה.

אכן לענ"ד יתכן לפרש בדעת ר' יוחנן ור"א, שיובאו לקמן, פשט חדש ושונה בגדר חיוב המיתה של השוכח את משנתו. נראה לי שלדעתם אין כאן חיוב מיתה בתורת עונש אלא

מאמר ל"ב

קצא

מכיון שהתורה היא "חיינו ואורך ימינו", ממילא מי שאין בו תורה אין בו חיים. ואעפ"כ, גם לדעתם אמורים הדברים רק במי ששכח את משנתו מתוך פשיעה ולא מתוך אונס, כמו שיבואר. אך אין הפירוש הזה תואם לדברי רבנו יונה הנ"ל שפי' את ה"מתחייב בנפשו" בגלל התקלה שתארע על ידו.

אפרש את שיחתי. ז"ל הגמ' מנחות צ"ט: – "ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו: תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים (צורת הולד לארבעים יום במסכת נדה ל'). כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת. תנא דבי רבי ישמעאל: משל לאדם שמסר צפור דרור לעבדו, אמר: כמדומה אתה שאם אתה מאבדה שאני נוטל ממך איסר בדמיה, נשמתך אני נוטל ממך". עכ"ל. נתחיל מן הסוף, דברי תנא דבי רבי ישמעאל מובנים. גם אם הצפור הזו שווה בשוק איסר אחד בלבד מגיע לעבד עונש אל איבודה, כי חוץ מן הנזק הכספי שגרם העבד לאדונו יש בפשיעתו של העבד זלזול ופריקת עול אדונו שהזהירו על שמירתה. כן גם שכחת התורה מחייבת מיתה בגלל הזלזול בקב"ה והחוצפה להתעלם מאזהרתו. וחמור הזלזול הזה מעבירה של שאר ל"ה, כי כבר אמרנו שהתורה מייצגת את הקב"ה, והרי זה כזלזול, ח"ו, בקב"ה עצמו. אך למה נתכוונו ר' יוחנן ור"ל בהשוואתם את משך נתינת התורה למשה אל משך התחברותה של הנשמה בגוף?

נדה ל'. – "המפלת ליום ארבעים אינה חוששת לולד", פרש"י: "שלא נגמר יצירתו עד שיכלו כל ארבעים יום". ואעפ"י שאמרו בסנהדרין צ"א: שנשמה ניתנה באדם משעת פקידה שהיא שעת החיבור – כל עוד שלא נקרה הגוף בבשר גידין ועצמות אין חיבור הנשמה בגוף מתקיים אלא בחסד מיוחד שעליו נאמר המקרא "ופקודתו שמרה רוחי" (מהרש"א סנהדרין). לענ"ד חידושם של ר' יוחנן ור"ל הוא בכך שמאז מתן-תורה התורה היא נשמתם של ישראל וחיותם תלויה בה, וכמ"ש: "כי הוא חייך ואורך ימך". הסכת ושמע: בחיבורה של התורה לכנסת ישראל, שהוא כחיבור נשמה לגוף, היו שני שלבים. "פנים בפנים דיבר ה' עמכם" היה השלב בו התחבר, כביכול, הקב"ה עם כנסת ישראל וזרק בה נשמה – את התורה הקרויה "משנה", אותיות "נשמה". אך עדיין לא היה ה"גוף" (כלל ישראל) כשיר ומסוגל לשמר ולהחזיק ולהתאחד עם הנשמה (התורה). זו היתה הרי טענת המלאכים – "חמודה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם אתה מבקשה ליתן לבשר ודם" (שבת פ"ז:). ה"בשר-ודם" הזה שחטא בעץ הדעת אינו בגדר "אדם" המסוגל להתדמות לעליון (אדם=אדמה לעליון) שיהיה ראוי ליתן לו תורה שעל ידה יחול הדמיון הזה – טענו המלאכים. ובאמת צדקו המלאכים בטענתם, אלא שהיות ועם ישראל היו צאצאי אברהם אבינו שזכה להתחיל את תיקון חטא אדה"ר (עיי' דרך-ה' חלק

שני פ"ד) חידש הקב"ה בבניו אחריו (מכוחו) את האפשרות לחזור למדרגת "אדם" ולהתחבר עם התורה האלקית בחיבור של קיימא.

נבאר יותר: "אמר רבי אבהו: כל ארבעים יום שעשה משה למעלה היה לומד תורה ושוכח. אמר לו: רבון העולם, יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר. מה עשה הקב"ה? משהשלים ארבעים יום נתן לו את התורה מתנה, שנא' – ויתן אל משה". עכ"ל השמו"ר פר' מ"א, ו'. מה פירוש "ואינו יודע דבר", ממש כמשמעו? וכשאמרו "תורה בגויים אל תאמין" – האם הכוונה שגוי אינו מסוגל לדעת מה דין שור שנפל לבור? ה"ידיעה" האמורה כאן כוונתה איחוד אמיתי של דבקות בתורה ובנותן התורה שהוא ותורתו חד. "ידיעה" במשמעות של חיבור, כמו: "והאדם ידע את חוה אשתו". לזה לא היה משה מסוגל עד שניתנה לנו תורה במתנה, ולזה אין גוי מסוגל גם היום. שכחת התורה כל ארבעים יום מורה שאכן צדקו המלאכים שא"ל לחבר נשם בגשם, וכפירוש הרמ"א לחתימת ברכת "אשרי-יצר" (או"ח סי' ו') "ומפליא לעשות – שקושר דבר רוחני בדבר גשמי"; פלא הוא זה, דבר שלא יתכן.

אך הפלא הזה אכן נעשה – "משהשלים ארבעים יום נתן לו הקב"ה את התורה במתנה". "מתנה" היא זו, כאילו נאמר בזה שבדרך הטבע אי אפשר "לשלם", ולהעמיד סיבה שתצדיק את החיבור הזה. אכן צריך לשים לב שאעפ"י שהיתה זאת מתנה היא היתה מותנית בעמל מפרך של התמדה עצומה מצד משה רבינו – "ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי". משה רבנו כלל בתוכו את כל נשמות ישראל, כידוע "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב". וכאשר זיכך משה את חומרו עד קצה גבול היכולת האנושית – משהשלים ארבעים יום – קידש וזיכך הקב"ה את חומרו של ישראל להיות מסוגלים לפלא של "אורייתא וישראל חד הוא".

וכפי הנראה "יצירת הולד" של משה במרום באותם ארבעים יום – הכשרתו להתאחד עם התורה – היתה אמורה להתפשט ולחול בכל עם ישראל, מכוחו, על ידי מתן הלוחות בסוף אותם ארבעים יום. אילולא חטא העגל, היו ניתנים לנו לוחות הראשונים והיה חיבור התורה לכנסת ישראל חיבור של קיימא. שהרי על האמור בשבת פ"ז. ששבר משה את הלוחות מקל וחומר – "אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרים על אחת כמה וכמה". פרש"י: **התורה כולה תלויה בלוחות הללו** וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה שאינם כדאי לה". עכ"ל. וכבר נתקשו רבים בכוונת רש"י, מה כוונתו (וכוונת הגמ' שרש"י מפרשה) שהתורה כולה תלויה בלוחות, והלא כבר נתחייבו במצוות מאז וא"ו בסיון בו שמעו את כל התורה אשר

מאמר ל"ב

קצג

נכללה בעשרת הדברים ועיין רש"י שיה"ש עה"פ "ממולאים בתרשיש" ובמ"ב סי' תצ"ד, ס"ג. כפי הנראה כוונתו לכך שבמתן הלוחות היו נשלמים הארבעים יום של יצירת הולד (חיבור הגוף לנשמה) אצל כל ישראל. החיבור הזה היה אז חיבור של קיימא ולעולם לא היו שוכחים את התורה, כי הנשמה (המשנה) לא היתה נפרדת עוד מן הגוף (ישראל). לזה נתכווין רש"י באומרו: "התורה כולה תלויה בלוחות הללו". לזה נתכוונו חז"ל בעירובין נ"ד – "א"ר אלעזר: מאי דכתיב – חרות על הלוחות? אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל (כחריטה שאינה נמחקת)". אך הצליח מעשה שטן ובחטא העגל נעקר ה"גוף", ושוב אי אפשר היה לחבר נשם בגשם, ונשארה מדרגה זו רק אצל משה רבנו. אכן מכיון שנשמת משה רבנו היא שורש נשמות ישראל, כדאמרן, יש לישראל עדיין שייכות עם מדרגת לוחות הראשונים; על כן גם שברי לוחות הראשנים מונחים בארון. [הארת הרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א: אמנם גם עכשיו יש דרך להשתייך ו"לגעת" במדרגת לוחות ראשונות, דהנה כתב בספר מעלות התורה, ז"ל: "איתא במדרש משלי למה המ"ם של תיבת משלי גדולה? שישב ארבעים יום בתענית כדי שתתקיים התורה בידו וכו' ושם בביאור אור-תורה (אות קכ"א) פי' בזה"ל: "ענין שישב מ' יום בתענית – כי ארבעים יום הוא יצירת העובר במעי אשה ולכן היה משה רבנו עליו השלום ארבעים יום בהר לקבל התורה כדי שיזדכך גופו בקדושה. והיה צריך מ' יום כסדר יצירתו שנעשה בריה חדשה ממש והיה יכול לכנוס בין מלאכים, ובזה נתנה לו התורה במתנה. ולכן כמו כן שלמה המלך עליו השלום התענה מ' יום כדי לטהר גופו ונפשו שתתקיים התורה בידו". עכ"ל. ויש לדמות לזה את המסופר בגמ' ב"מ פ"ה א' – שרב יוסף צם ארבעים תעניות ואקריהו – לא ימושו מפיד, וצם עוד ארבעים תעניות ואקריהו – לא ימושו מפיד ומפי זרעך, אמר מכאן ואילך לא צריכנא – תורה מחזרת על אכסניא שלה. עיי"ש.]

לזה נתכוונו ר"י ור"א הנ"ל באומרם: "תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים, כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר תורתו אין נשמתו משתמרת". רצו לומר, שהשוואה זו של ארבעים ימי יצירה מורה על כך שהתורה היא נשמתם של ישראל, וממילא חיותם של ישראל תלויה בהמצאות משנתם-נשמתם בקרבם. מי ששוכח את משנתו אינו חייב מיתה בתור עונש (כמו לפי תנא דבי ר' ישמעאל במשל האדון שמסר לעבדו צפור דרור) אלא שזהו טבע כל בעלי החיות, כאשר הנפש פורחת הגוף מת, מציאות היא זו ולא עונש.

לדברי ר' יוחנן ור' אלעזר, על פי הסברנו, מובנת מאד ה"סלקא דעתך אמינא" של המשנה שאף מי שתקפה עליו משנתו יתחייב בנפשו, שהרי המוות הכרוך בפרידת הנשמה מן הגוף הוא מציאות ולא עונש. אך לדבריהם קשה להבין את ה"קא משמע לך". אם אין

ה"שמור נפשך מאד פן תשכח" מתפרש כחטא ועונשו אלא כסילוק נשמה מן הגוף, איך נוכל להבין מדוע מי שתקפה עליו משנתו אינו "מתחייב בנפשו"? אם ה"משנה" היא ה"נשמה" מה לי רצון ומה לי אונס, הלא באין נשמה אין חיים. אתמהה. אך אין זו קושיה, כי י"ל שהשוכח משנתו לאונסו – לא נפרדה נשמתו מגופו, הריהו כמתעלף הנראה כמת ובאמת הוא חי. מניין? ז"ל הגמ' ברכות ח': – "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרינן: לוחות ושברי לוחות מונחין בארון". לענ"ד כוונת הגמ' כך היא: כתב לוחות הראשונים היה חרות בלוח, וכתב החקוק בלוח לעולם אינו נפרד מן הלוח, שהרי הכתב הוא צורתו של הלוח ואי אפשר להפריד בן הצורה לבין החומר. כאשר נשברו הלוחות לא נפרד הכתב מן הלוח, אלא שא"א היה לקרוא את הכתב שעל הלוח. כן הוא גם בזקן ששכח את תלמודו. "זקן" – נוטריקון "זה קנה חכמה". [ולא נזכרה החכמה בפ', כי אמרו חז"ל: "דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית"; אם כן סתם קנין הוא קנין החכמה.] מי שקנה חכמה, התאחד והתחבר עמה, הרי היא חרוטה בעומק לבבו. גם אם מחמת חולי או זקנה "אי אפשר לקרוא" את התורה החקוקה בו אין פירושו של דבר שפרחה משנתו; נשמתו בקרבו והוא חי, אעפ"י שהוא נראה כמת.

ודבר שאין צריך לומר הוא, שאף רבי דוסתאי במשנה האבות פ"ג הנ"ל, לפי פירושו של רבנו יונה, ואף הגמ' במנחות צ"ט: שעלה על דעתה שהאנוס על השכחה עובר בלא-תעשה גם הם יכולים להודות לתורף דברינו שבארבעים יום שממתן תורה נהייתה ה"משנה" נשמתם של ישראל, וכמו שנתבאר באריכות דברינו. אינהו לא פליגי אלא על כך שנשמה זו יכולה לפרוח על ידי שכחת התורה, וסבירא להו שאף השוכח את משנתו מתוך פשיעה ורשלנות ג"כ לא פרחת משנתו-נשמתו, כי החיבור הזה הוא חיבור של קיימא שאינו פוקע לעולם; על כן פירשו ש"מתחייב בנפשו" הוא בתורת עונש.

ד. אם נצרף את האמור באות ב' אל האמור באות ג' נבין ביתר שאת את המאמר הידוע "קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא", שמקורו בדברי הזוה"ק. באות ב' הארכנו שקוב"ה ואורייתא חד הוא, ובאות ג' הארכנו שאורייתא וישראל חד הוא. והבן. השילוש הזה מומחש היטב בכפורת שעל הארון שבו הלוחות, כאשר שני הכרובים שעליה המסמלים את הקב"ה ואת ישראל מחוברים זה בזה על ידי הכפורת. קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא, ובזה הסדר דוקא.

מאמר ל"ג

פן יסורו מלבבך כל ימי חייד

א. ז"ל המשנה אבות פ"ג משנה ח': "ר' דוסתאי בר ינאי משום ר"מ אומר: כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנא' – רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". עכ"ל. על משנה זו כתב רבנו יונה כך: "אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני-אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה כן – הרי זה מתחייב בנפשו". עכ"ל. רצוני להרחיב הפעם בחובת החזרה וטובת תוצאותיה.

ב. תענית ח'. – "ריש לקיש הוה מסדר מתני' ארבעין זימנין, כנגד ארבעים יום שניתנה תורה (שתתקיים בידו) ועייל לקמיה ר' יוחנן (למיגמר גמרא). רב אבא בר אהבה מסדר מתני' עשרין וארבע זימנין כנגד תורה נביאים כתובים (שהם כ"ד ספרים) ועייל לקמיה דרבא". עכ"ל. וכתב על זה המהרש"א: "ארבעים זימנין כנגד ארבעים יום – בהא איכא טעמא, דמשה נמי סידרן באותן ארבעים יום, ולכל הפחות פעם אחת בכל יום. אבל כנגד כ"ד ספרים, תורה נביאים וכתובים, אין כאן טעם מבורר". עכ"ל. מי יבוא אחר המלך לברר ולהטעים את שנסתר ממנו, אעפ"כ לא אמנע מלהציע את השערת, שתכלית החזרה של רב אבא בר אהבה עשרים וארבע פעמים לא היתה כתכלית חזרתו של ריש לקיש ארבעים פעמים (והרי בוודאי היו עוד הרבה אמוראים שחזרו על תלמודם פעמים רבות, ונזכרו שני אלו כי הם משמשים כדוגמא לשני סוגי חזרה). ומדויק ההבדל ביניהם במה שפירש רש"י על חזרתו של ריש לקיש (דווקא) שחזר על משנתו כדי "שתתקיים בידו" ונכנס לר' יוחנן "למיגמר גמרא", ולא כתב רש"י כן על חזרתו של ראב"א. ואעפ"י שיש לומר שרש"י סמיק על מה שפירש בחזרתו של ר"ל, לענ"ד הוא בדקדוק.

ג. על הפסוק בקהלת (יב) "ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר" דרשו בעירובין כ"א: – "כל ההוגה בהם טועם טעם בשר (בכל שעה שאדם מחזר בדברי תורה מוצא בהם טעם)".

אף אני בחזרתי על גמ' זו מצאתי בה טעם. נקדים ונשאל: מה היא אותה "יגיעת בשר" האמורה כאן? איזה דמיון יש בין שינון התורה לבין אכילת בשר?! ואמנם האיר את עינינו המהרש"א כאן במה שכתב "המדקדק היטב בטעם של דבר מקרי אכילת בשר, וכמו

שפרש"י בפרק מרובה אהא דאמר התם לא אכלי בישראל דתורא – לא דקדקתי וכו'. עיין שם. עכ"ל. כוונתו למסופר בב"ק ע"ב שחזר בו רב נחמן בבוקר ממה שאמר בערב, והתנצל להסביר את טעותו – "לא אכלי בישראל דתורא", ופרש"י: "לא דקדקתי טעמו של דבר". [ועיין לשון הגמ' ב"ב כ"ב. "אדגרמיתו גרמי בי אביי תו אכלו בישראל שמינא בי רבא". ופירש"י: "לגרם עצמות כלומר ללמוד שלא לשובע".] אך עדיין הדברים זקקים הסבר.

נראה ש"גיעת בשר" האמורה כאן היא הלעיסה הרבה שלועס בפיו האוכל את בשר השור קודם שהוא בולעו. שתי תכליות יש ללעיסת בשר שור: האחת – מפני היות בשר השור קשה לעיכול מן הצורך לכותתו היטב בשניים כדי שיתעכל, אחרת עלול האוכלו להקיא. והאחרת – בשר שור אוצר בתוכו טעם רב, הבולעו שלם אינו טועם את הטעמים הבלועים בו ואינו נהנה ממנו הנאה שלימה; כדי להפליט את כל טעמיו של הבשר יש צורך להתייגע בלעיסתו שוב ושוב.

כן גם בתלמוד תורה, הנמשלת לבישראל דתורא, הדמיון הוא בתרתי. מי שאינו גורס אותה שוב ושוב, כמי שגורס בשר בשינוי וחוזר שוב ושוב על אותה פעולה, עלול לשכחה. הוא יגעל ויפלוט את אשר למד, ולא ישאר במוחו ובלבו מאשר למד – מאומה. וכמו כן, "טעמים" הרבה גונזת בתוכה תורתנו הקדושה (כשרוצים להבין את סיבת הדין שואלים "מאי טעמא") והם אינם נקלטים בתודעתו של הלומד אלא על ידי יגיעה של חזרה אחר חזרה. והבן. ואכן מפורשים הדברים ברש"י ע"ז דף י"ט: "אמר רבא: לעולם ליגריס איניש ואע"ג דמשכח, ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, שנא' – גרסה נפשי לתאבה, גרסה כתיב, ולא כתיב טחנה", פרש"י: "לא היה טוחן הדק אלא כריחיים של גרוסות וכו' – מרוב תאוותיו לתורה הייתי שובר לפי היכולת אעפ"י שאיני טוחנה הדק להכנס לעומקה". עכ"ל.

נביא כמה ראיות שתכליתה של החזרה היא אכן כפולה, לחזק את זכרון הנלמד ולהוסיף על הבנתו.

ד. "ושננתם לבניך – שיהו מסודרים לתוך פיד, שכשאדם שואלך דבר אל תגמגם בם אלא אמור לו מיד. וכן הוא אומר: אמור לחכמה אחותי את ומודע לבינה תקרא". עכ"ל הספרי. הרי שהשינון (החזרה שנית) הוא כדי לומר לחכמה (הידיעה) אחותי את, וגם כדי לקרוא לבינה (ההבנה) מודע. כי על ידי החזרה לא רק הידיעה מתחזקת אלא גם ההבנה מתבהרת. ודרשו "ושננתם – שיהיו מסודרים לתוך פיד", כדוגמת שנים המסודרות בתוך הפה, ו"שניך כעדר הקצובות שעלו מן הרחצה שכלם מתאימות ושכולה אין בהם" מפני שעל ידי החזרה נהיה "סדר", קיבוץ ומיון הפרטים שבמסכת הנלמדת לסדרות לפי ענינם, והסדר הזה מועיל גם לזכרון וגם להבנה. ויעויין ברש"י עה"ת שפי' "ושננתם לבניך – לשון

מאמר ל"ג

קצו

חידוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו אלא אמור לו מיד". [אף הוא מן הספרי שם שכתב: "ואומר: חציד שנונים"]. והכוונה היא שהמענה שלך יהיה "אחד" ("חד" מלשון אחד, כל הנגמר בקצה אחד נקרא "חד") שלא תגמגם (מלשון "גם גם") שתצטרך להוסיף על תשובתך עוד תוספת ועוד פרט, מה שלא ענית מיד. הגמגום עלול לנבוע או מחסרון ידיעה שלמה או מחסרון הבנה ברורה (תלוי בסוג השאלה). ומכאן שהשינון (החזרה) משלים גם את החכמה וגם את הבינה.

ונוכל להוסיף עוד שתיבת "שונה" יש לה שתי משמעויות: 1) חוזר שנית. 2) אחר, אינו דומה. והן הפוכות זו מזו, כי עד כמה שהפעם השניה שונה (אחרת) מן הראשונה אין היא שונה (כופלת) אותה. ואמנם בכל שינון ישנה חזרה על **אותה** ידיעה, ודוקא משום שהיא שונה שנית את אשר נגרס בראשונה היא חורטת את הנלמד וחוקקת אותו בעומק שלא ימחק, וכמו שדרשו בעירובין נ"ד. – "מאי דכתיב **חרות** על הלוחות – אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל". כי הלב הוא חֶלֶק ("שאני לב דשיע" – פסחים ע"ד:) וכשם שהכותב על שיש או פורמייקה לא יתקיים הכתב אלא אם ישנה הכותב ויכתוב שוב ושוב את אותן אותיות בדיוק עד אשר יחרוץ בלוח החלק את הכתב, רק אז יתקיים. כן הוא גם בכתיבת התורה על הלב – כתבם על לוח לבך – החזרה הופכת את הכתב לחקיקה. ומאידך, דוקא מפני שהחזרה השניה **שונה** מן הראשונה היא מגלה שינויים והבדלים בין אשר נשמע בראשונה לבין מה שנראה בשנית, ואנו קוראים אותם "חידושים".

ד. עירובין נ"ד: – "אמר רב שיזבי משום רבי אלעזר בן עזריה: מאי דכתיב – לא יחרוך רמיה צידו? לא יחיה ולא יאריך ימים צייד הרמאי (שמרבה בגירסא ואינו מחזר עליה) וכו' משל לצייד שצד צפרים, אם ראשון ראשון משבר כנפיו – משתמר, ואם לאו – אין משתמר". עכ"ל. אם לא משבר הצייד את כנפי הציפור – פורחת הציפור ואיננה. וכמו כן בנמשל, אם לא חוזר הלומד על תלמודו – תלמודו משתכח ממנו. ואמר "לא יחרוך – לא יחיה ולא יאריך" (וימים), כי מכיון שעל ידיעת התורה נאמר "כי הוא חייך ואורך ימך" (וכן ב"אהבת עולם" של ערבית – "כי הם חיינו ואורך ימינו") הרי הנוטריקון הזה מרמז על שכחת התורה במי שאינו חוזר על משנתו.

ומאידך אמרו בגמ' שם – "א"ר יוחנן: מאי דכתיב – נוצר תאנה יאכל פריה, למה נמשלו דברי-תורה כתאנה (אילן)? מה תאנה זו כל זמן שממשמש בה מוצא בה תאנים (שאינם מתבשלים בבת אחת אלא היום מעט ולמחר מעט וכל שעה ראוי לאכול מהן) אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם". עכ"ל. וכן בהמשך שם – "דדיה

ירווך בכל עת, למה נמשלו דברי תורה כדד? מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם. עכ"ל. ונחזי אנו, מה הכוונה "אף ד"ת כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם", אם הכוונה שהוגה בכל פעם במסכת או סוגיה אחרת ממה שלמד קודם לכן, או שלומד סוגיא שלמד ביתר עיון, הרי פשיטא ואין בזה שום חידוש, ומאי רבותייהו דעץ-תאנה ודד? אלא בוודאי הכוונה היא, כאשר הוא חוזר ושונה פרק או סוגיא שכבר למד, ולכאורה הוא כבר יודע את אשר ניתן לידע ממה שכבר למד בראשונה אלא שהוא חוזר כדי שלא ישכח את אשר למד. ועל זה קמ"ל הפסוקים שהוא ימצא "תאנים" נוספות ו"חלב" חדש, כי בכל עת שיהגה באותם דברי-תורה שוב – ימצא בהם חידושים נוספים. ודייקה הגמ' לומר "כל זמן שהוגה בהם", כי לשון "הגיון" נדרש בע"ז דף י"ט. (ובתורתו יהגה יומם ולילה) על הבנת התורה נרמז בזה שהחזרה הזו מוסיפה הבנה. [ולכן גם הפסוק המובא בעירובין כ"א: "ולהג הרבה יגיעת בשר" – מזכיר לשון "הגיון", להורות על אשר אמרנו.] ושוב מצאתי בפירוש ברש"י סוכה מ"ו: "אם שמע תשמע – אם שמע בישן תשמע בחדש", פרש"י: "אם אתה שומע בישן – מחזר על תלמודך ששמעת, תשמע בחדש – תתחכם בו להבין דברים חדשים מתוך דברים ישנים". עכ"ל.

ובדרך אגב נבאר מה בין "תאנה זו שכל זמן שממשמש בה מוצא בה תאנים" לבין "דד זה שכל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב". התאנים שלא נלקטו בקטיפ הראשון היו כבר על העץ אלא שהיו בוסר, כעין זה ישנן סברות או חילוקים שהלומד מרגיש בקיומם בלימוד הראשון אבל הם עדיין בגדר "בוסר", חסרי "טעם", אין בקליטתם העמומה בתודעתו של הלומד שום תועלת, כי להבנה של "בערך" – אין ערך. ואילו החלב שמתווסף בדד בעת שהתינוק מוסיף וממשמש בו כלל לא היה בדד קודם לכן, כי אילו היה כבר היה התינוק שותהו, הוא נוצר ומתחדש על ידי יניקתו של התינוק (או לכל הפחות הוא בא ממקום אחר בגוף בו הוא נחשב כמי שאינו). הנמשל לחלב הוא חידושים שהם בבחינת "פנים חדשות", מבט שונה לגמרי על הסוגיה, סברות שלא הורגשו אפילו "בכח" בלימוד הקודם.

ועוד יש להבחין בהבדל נוסף בין התאנים הנלקטות בקטיפ השני לבין החלב הנמצא ביניקה הנוספת. את התאנים הנוספות לא יצר המלקט, הוא רק גילה אותן אחר שהבשילו. ואילו את החלב החדש יצר התינוק בעצם יניקתו. וכן בנמשל: ישנם "חידושים" שגדלים מעצמם, כביכול, בסוגיה הנלמדת, צריך רק לשים לב למה שקוראים; אלו דומים לתאנים. וישנם "חידושים" שעמלו של המשנן יצר אותם בבחינת "יש מאין", הם ניתנו לו במתנה מנותן התורה – ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה – כשכר על שינונו כמ"ש בסנהדרין צ"ט:

מאמר ל"ג

קצט

– "הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר", ופרש"י: "מרמזת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה"; אלו דומים לחלב שבדד.

ושני החילוקים הללו הם בעצם אחד, כי חידושים שתחילתם נרגשת כבר בלימוד הראשון, די טבעי הדבר שבלימוד השני יתגבשו ויקלטו, הם אינם מתיחסים כל כך לעמלו של הלומד אלא לדברי התורה עצמם שכך הם מתפרשים. ואילו חידושים שלא הרו (הרהרו) אותם בלימוד הראשון, ואפילו "בכח", לא יופיעו באופן טבעי בחזרה, אלא הרי הם כמתנה מנותן התורה למי שחוזר על תלמודו, בשכר עמלו.

1. סנהדרין צ"ט. – "רבי יהושע בן קרחה אומר: כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה (לשנותה) דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. רבי יהושע אומר: כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת". עכ"ל. וצריך ביאור מה בין המשל הראשון של "הזורע ואינו קוצר" לבין המשל השני של "אשה שיולדת וקוברת". תחילת ההבנה היא בדקדוק הלשון, שרבי יהושע בן קרחה דיבר על "הלומד תורה ואינו חוזר עליה", ואילו רבי יהושע דיבר על "הלומד תורה ומשכחה". ובפשטות אינו מובן מדוע נשתנה הלשון, הלא מי ששוכח את התורה הוא מסיבת שלא חזר עליה כראוי, כי אטו איירי במי שאכל זיתים ועשה דברים הקשים לשכחה? א"כ מדוע נשתנה הלשון?!

הנה יש הבדל בין הזורע ואינו קוצר לבין היולדת וקוברת, כי הזורע ואינו קוצר התבואה לא הלכה לאיבוד אלא שהבעלים אין לו תועלת מן התבואה שבשדה, ואילו אשה שילדה וקברה הלא לא נשאר מאומה מן ההריון שלה. על פי הבחנה זו נראה שגם שתי המימרות הללו מכוונות כנגד שתי הסיבות של החזרה, והפעם בסדר הפוך. המימרא הראשונה מתייחסת לחסרון ההבנה של הלומד פעם אחת ואינו חוזר על משנתו, שגם אם יזכור מה שלמד אין בזה כמעט תועלת, כי הלימוד הראשון עיקר חשיבותו הוא בהיותו הכנה ללימוד החזרה. וכבר אמר מי שאמר בבדיחותא, שאילו היה יכול היה לומד רק את הפעם השניה, כי הראשונה לעומתה כמוה כאין. ואפילו בתשעה באב – "קורא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות", פרש"י: "דכיון דלא ידע אית ליה צערא" (תענית ל.). נמצא שהלומד פעם אחת זרע והכין את האפשרות ללימוד העיקרי אך לא קצר את זריעתו. ואילו המימרא השניה מתייחסת אל שכחת הלימוד הראשון כאשר אין חוזרים עליו שנית; אז לא נשאר מאומה מן הלימוד – כאשה שיולדת וקוברת. [חשוב להוסיף את אשר כותב מרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל שארבע פעמים ראשונות נחשבות כולן כפעם אחת, ורק מכאן והלאה מתחילה ה"חזרה" (חיי-עולם ח"ב פי"א)].

ז. עכשיו יובן היטב מדוע התבטא רב נחמן "לא אכלי בישראל דתורא" כאשר לא דקדק היטב בטעמו של הדין, כוונתו היתה לומר שלא "לעס" את הסוגיא כל צורכו ולכן לא הבינה על בוריה בדקדוק; צדק המהרש"א בדמותו את דברי רב נחמן בפרק "מרובה" לדברי הגמ' בעירובין.

ח. אחר הקדמה זו נראה לומר שחזרתו של ריש לקיש ארבעים פעם היתה בעיקר לתכלית של זכרון, ואילו חזרתו של רב אדא בר אהבה עשרים וארבע פעמים היתה לתכלית של בירור וליבון כל צדדי הסוגיא.

זו מניין?

שהרי מצינו ששינון ארבעים פעם מועיל לזכרון, ממה שאמרו כמה פעמים בש"ס – "תנא מיניה ארבעין זימננין ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה" (פסחים ע"ב; מגילה ז'). [אך פירש הגר"א שבדווקא אמר "כמאן דמנח בכיסיה" – לרמז על החובה לחזור עוד, מפעם לפעם, וכמ"ש: "אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה" (וב"מ כ"א:)] וכן אמרו במדרש שמו"ר פר' מ"א אות ו' – "אמר רבי אבהו: כל ארבעים יום שעשה משה למעלה היה למד תורה ושוכח, אמר לו: ריבון העולם, יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר". עכ"ל. משמע שמשה הבין שדי בארבעים יום (שפירש המהרש"א תענית ח., שהם ארבעים פעם) כדי שיזכור את תלמודו. ואכן ניתנה לו התורה במתנה אחרי רק ארבעים פעם אלו, ושוב לא שכחה. [ז"ל הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה – נמצא מרב אשי עד משה רבנו עליו השלום ארבעים דורות ואלו הם וכו' נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל-פה". לא במקרה מספר הדורות שנתקיימה תורה בעל פה הוא ארבעים. כי כתב המבי"ט בהקדמתו לקרית ספר – "והתורה שבעל-פה אי אתה רשאי לאומרה בכתב להיותה גנוזה בנפשותיהם של צדיקים, כי זו היא קדושתן ומעלתן, ואם אומרים אותה בכתב תפחת מעלת הנפשות, כי הדבר הנכתב לא ישאר ציורו בנפש כדבר שלא נכתב שיתקיים ציורו לעולם בנתינת לב עליו שלא ישכח ושלא ימצא במה ילמדנו עוד כיון שלא נכתב". עכ"ל. נוכל לומר שנצרכו ארבעים דורות (=ארבעים פעם) של נתינת לב על תורה שבעל-פה כדי שלא תשכח מנפשה של כנסת ישראל. ומאז ואילך כבר ניתנה לכותבה (הערת הרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א).] מסתבר הדבר, שארבעים החזרות שחזר ר"ל על משנתו לפני שנכנס ללמוד תורה אצל ר"י נועדו לשלמות הזכרון של כל פרט בסוגיא, על כן השווה את מספר חזרותיו למספר הפעמים שלמד משה תורה בהר עד שניתנה לו התורה במתנה שלא ישכחנה עוד. [ואף ארבעים התעניות שנתענה משה הן סגולה לזכרון, כמ"ש ב"מ פ"ה – "ר' יוסף יתיב ארבעין תעניתא ואקריהו לא ימושו מפיד"; עיין שם.]

מאמר ל"ג

רא

ומאידך, מצינו שמכלול צדדי ההבנה של הסוגיא הוא עשרים וארבעה. בב"מ פ"ד. אמר ר' יוחנן לר' אלעזר בן פדת דמחדדין שמעתתיה – "את כבר לקישא, בר לקישא כי הוא אמינא מילתא הוה מקשי לי **עשרין וארבע קושייתא** ומפריקנא ליה **עשרין וארבעה פרוקי** וממילא רווחא שמעתתא" עכ"ל. ובשבת ל"ג: – "מעיקרא כי הוה מקשי רשב"י קושיא הוה מפרק לי רפב"י תריסר פירוקי, לסוף כי הוה מקשי רבי פנחס בן יאיר קושיא הוה מפרק ליה רבי שמעון בן יוחאי **עשרים וארבעה פירוקי**". עכ"ל. ואמנם הרבה דברים מתחלקים לעשרים וארבע מחלקות: שעות היממה, משמרות הכהונה, מתנות כהונה, ועוד. ונראה לי להעזי ולומר, שמכלול צדדי כל דבר הוא עשרים וארבעה, מפני שכל נברא בעל נפח (תלת מימדי) יש בו ששה צדדים, ולכל צד יש ארבע רוחות, וא"כ סך כל צדי צדיו של נברא גשמי הוא עשרים וארבעה. והבן. נראים הדברים שמה שחזר ר' אדא בר אהבה על משנתו עשרים וארבע פעמים היה בכדי להבין את הסוגיא מכל צדדיה ופינותיה.

ומה שאמרו (תענית שם) "מסדר מתני' עשרין וארבע זימנין כנגד תורה נביאים כתובים" (שהם כ"ד ספרים) יש בזה עומק רב. אמרו בתענית ט'. – "יתיב ר' יוחנן וקא מתמה, אמר: מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא?! (פרש"י: שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים, ובכולהון יש סמך למצוא מן התורה)". ואמרו בנדרים כ"ב: – "אמר רב אדא ברבי חנינא: אלמלי לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה (וספר יהושע)". והיינו מפני שליכא מילתא דלא רמיזא באורייתא, ואלולא שחטאו ישראל וחשכו עיניהם היתה האורייתא מאירה להם שיוכלו להבין מכל רמז את אשר הוכרחו הנביאים והכתובים לפרט ולפרש אחר שחטאו. לענ"ד מתפרשים הדברים כך: כ"ד ספרי התנ"ך מפרטים ומרחיבים, משקיפים בכ"ד מבטים מכ"ד נקודות ראות, על אותה תורה האוצרת בכלליה את אשר פירטו הם. כמראה נוף המצולם מן הקרקע ומן האוויר, מקרוב ומרחוק, מן החזית ומן הצד – וכל הצילומים הללו מראים את אותו נוף. כן גם כ"ד ספרים אינם כי אם כ"ד "פנים" להשקיף בעדם על התורה אשר נכללו בה. תא שמע, את הפסוק "ויתן אל משה **ככלתו** לדבר אתו", דרשו חז"ל: "מה כלה זו מקושטת בכ"ד מיני תכשיטין כך ת"ח צריך להיות זריז בכ"ד ספרים". הלא פשוט הדבר, שייעודם של תכשיטי הכלה אינם להראות את יופים הם, כי אילו היתה זאת התכלית לא היתה הכלה עונדת אותם על גופה, את יופיים של התכשיטים אפשר לראות טוב יותר בעומדם על השלחן. מטרתם של התכשיטים הוא להראות את יופיה של הכלה, שמראם מתמזג במראיה. כן הוא תפקידם של כ"ד ספרי התנ"ך – להראות את יופיה ואת אופיה של תורתנו הקדושה מכ"ד אנפין. עשרים וארבע חזרות שחזר ראב"א לפני שנכנס ללמוד תורה אצל רבא נועדו להאיר לו את הסוגיא מכל צדדיה, על כן השווה את מספר חזרותיו למספר ספרי התנ"ך.

[ואעפ"י שכ"ד ספרים כולל גם חמשה חומשי תורה, עיין שו"ע יו"ד סי' רפ"ג סעיף ה', אין בזה פירכא על דברינו, כמו שעשרת הדברות כוללות בתוכן את כל התורה כולה והן עצמן חלק מן הפירוט של תרי"ג מצוות. והבן.]

מ. ונראה לי להוסיף דבר חידוש. לענ"ד, כל חזרה שאינה מוסיפה הבנה – אף לזכרון אינה מועילה. ואומר זאת במליצה: כל מי שאת משנתו שונה וטעמו בסוגיא אינו שונה – לא יצא חובת שינון. אין לי ראייה לכך אבל לבי ונסיוני אומרים לי שכן הוא.

י. על הפסוק (משלי ו') "דדיה ירווד בכל עת" דרשו חז"ל בילקוט שמעוני כך – "שלא תאמרו אשתקד שמענו אותה (את התורה, אולי הכוונה לקריאת התורה בבהכנ"ס) שנא' – אל תבוז כי זקנה אמך. ואם אמרתם כך, אף אני יכול לומר לכם: למה אתם קוראים את שמע פעמיים ביום? למה אתם מתפללים שלש פעמים ביום? שמא אתם מחדשים דבר?! אם געלתם בדברי תורה אף אני איני שומע תפילתכם, שנא' – מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה". עכ"ל.

נראה לענ"ד, שכשם שבתורה תכלית החזרה שוב ושוב היא גם לזכרון וגם לתוספת הבנה, וכמשנ"ת, כן גם בתפילה תקנו חז"ל לחזור ולהתפלל שוב ושוב לשתי הסיבות הללו. האחת – שנחזור ונשנן שוב ושוב את הידוע לנו כבר עד שנדע היטב מאד את האמת האחת, שרק הקב"ה הוא זה שבידו לגדל ולחזק לכל, בכל הפרטים ובכל העניינים. והשנית – שנרגיש זאת בפנים שונות ומגוונות; יום יום ומבטו, שעה שעה ונסיבותיה, מסוגלים להשיב אל הלב את הידוע – בגוון שונה ובהרגש אחר. וכמ"ש בברכות דף מ'. "ברוך ה' יום יום וכו' – כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו". זהו הנרמז לענ"ד במ"ש ביומא כ"ט. "למה נמשלה תפילתן של צדיקים לאילה (למנצח על אילת השחר – האי שחר לשון תפילה הוא, דרשי ליה כמו רוחי בקרבי אשחרד) לומר לך מה אילה זו (מין צבי) כל זמן שמגדלת קרניה מפצילות, אף הצדיקים כל זמן שמרבים בתפילה – תפילתן נשמעת". עכ"ל. מה הדמיון לפיצול קרני הצבי? עשר לשונות של תפילה מנו רבותינו, ויש אומרים שלש-עשרה לשונות. לא הרי זעקה כהרי נאקה, ולא הרי פילול כהרי חילוי. יש בקשה ויש תחנון, יש פיאור ויש רינון. עמוק ועשיר הוא הלב, ואף הנסיבות משפיעות עליו להזכיר אותם שבחים ובקשות ב"מנגינה" אחרת לגמרי מן התפילות הקודמות. אלו הם ה"פיצולים" אשר במעמקי נפש המתפללים, ומפני שכל תפילה מוסיפה עומק והרגש אחר ושונה מקודמתה על כן "אף הצדיקים כל זמן שמרבים בתפילה תפילתם נשמעת". [עיין "פרי עץ החיים" שער התפלה פרק ז': "זוהי הטעם שנצטוונו להתפלל תמיד ג"פ ביום ולקרוא ק"ש פעמיים ביום וכו'. והטעם, שבכל תפלה ותפלה ובכל ק"ש וק"ש מתבררים בירורין חדשים ונמשכים ג"כ למטה מוחין חדשים מה שלא

נעשה בשום תפלה או ק"ש אחרת". עכ"ל. ויש כאן מידה כנגד מידה להרגשים השונים המתחדשים מצדנו בריבוי התפילות.]

מאמר ל"ד

ברכות התורה

א. בספר בו מדובר רבות על התורה מן הראוי שיוקדש מאמר גם לנושא של ברכת התורה.

זוהי ברכת המצוות היחידה שנתחייבנו לברך מן התורה, לדעת רוב הפוסקים (עיין מ"ב סי' מ"ז אות א'). ז"ל השו"ע (שם) – "ברכת התורה צריך להזהר בה מאד". והוסיף על דבריו במ"ב אות ב' – "ויברך אותה בשמחה גדולה, דמצינו בחז"ל – על מה אבדה הארץ? ויאמר ה' על עוזבם את תורת, ואחז"ל: שדבר זה נשאל לנביאים על מה אבדה הארץ, כי ישראל היו אז עוסקים בתורה ומצינו שכל זמן שהיו ישראל עוסקים בתורה ויתר הקב"ה על עיונותיהם, ולכן לא ידעו על מה אבדה הארץ. והקב"ה שהוא בוחן לבבות ידע שאעפ"י שהיו עוסקים בתורה לא היו עסוקים לשם לימוד התורה אלא כמו שלומדים שאר חכמות ולכן לא ברכו ברכת התורה, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם ולכן לא הגינה. ולכן צריך להזהר מאד וליתן הודאה לקב"ה על שבחר בנו ונתן לנו כלי חמדתו. גם אמרו חז"ל שאינו זוכה ח"ו להיות לו בן ת"ח עבור זה שאינו נזהר בברכת התורה". עכ"ל. [וידוע הוא מה שדקדקו רבים מדברי הגמ' ברכות ט"ו. – "וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא" (הברכה אינה מעכבת את המצוה כיון שחיוב הברכה הוא רק מדרבנן) – שאילו היתה מצוה שחיוב הברכה עליה היה מן התורה היה חסרון הברכה מעכב בקיום המצוה. ולפי"ז להסוברים שברכת-התורה היא מן התורה, אם נחשיב אותה ברכת המצוות כמו דנקט המהר"ל בהקדמתו לתפארת ישראל, היה ראוי שחסרון ברכת התורה יעכב ויחסיר בעצם התורה הנלמדת בלא ברכה. וצ"ע.]

ב. "ברכת התורה" כוללת בתוכה שתיים-שלש ברכות (עיין סי' מ"ז סעיף ה'). מכיון שיש אומרים ששני חלקי הברכה הראשונה הן שתי ברכות ננקוט אף אנחנו במאמר זה כך – כדי להקל על הצגת התוכן המפורט בכל אחת מהן. אליבא דאמת כל האמור במאמר זה אינו תלוי כלל בשאלה האם זוהי ברכה אחת או שתיים.

כידוע, כוללת בתוכה מצות תלמוד-תורה ב' חלקים. את חובת ההגיון בה (הלימוד) כמ"ש במנחות צ"ט: שאף מי שיודע את כל התורה כולה מחויב להגות בה תמיד, וכמ"ש: "והגית בה יומם ולילה". ואת חובת ההשכלה אותה ידיעה והבנה, כמ"ש: "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך"; לא רק כדי לאפשר את קיום המצוות וההמנעות מן העבירות אלא כערך בפני עצמו. והדברים ידועים.

ג. ברכת "לעסוק בדברי תורה" היא ביטוי של תודה לקב"ה על עצם הזכות ללמוד ולהגות בתורה הקדושה. אף מי שמשכח מיד את אשר הוא לומד, ואין בידו לא את הבנת התורה ולא את ידיעתה, נוטל שכר על עצם לימודה. מניין? ממה שאמרו בויק"ר (י"ט, ב') – "טרסקל נקוב בשכר בעליו פועלים למלאותו. מי שטפש מה הוא אומר? מה אני מועיל, מכניס בזו ומוציא בזו. מי שפקח מה הוא אומר? הלא שכר כל חבית וחבית אני נוטל. כך מי שטפש מהו אומר? מה אני מועיל ללמוד תורה ולשכחה. ומי שהוא פקח מהו אומר? ולא שכר יגיעה הקב"ה נותן". עכ"ל. [אמנם בשעה שהוא לומד עליו להבין את אשר הוא לומד, דבלא זה אין זה נחשב לימוד, דרך בתורה שבכתב מקיים מצות ת"ת בעצם קריאתו אף בלי הבנה; עיין מ"ב סי' נ' ס"ק ב'.]

וכתב הב"ח (סימן מ"ז) "נוסחא אשכנזית: לעסוק בדברי תורה וכו' – לפי שעיקר ההבטחה שהבטיחנו הוא יתברך לא היתה אלא על עסק התורה, הוא העמל והטורה, כמ"ש: אם בחקתי תלכו – שתהיו עמלים בתורה שבע"פ על מנת לשמור ולקיים וכו' לכך תקנו לברך לעסוק בדברי תורה, וכן עיקר". עכ"ל.

ואף מ"ש חז"ל שהתורה היא תבלין כנגד יצה"ר – הכוונה היא דוקא על ידי עסק ועמל, כן מבואר באבות פ"ב מ"ב – "יפה תלמוד תורה עם דרך-ארץ **שיגיעת** שניהם משכחת עוון". עכ"ל. וברש"י סוכה נ"ב. – "שלמה קראו (ליצה"ר) שונא, שונא' – אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו' – **הטריחהו** במלחמתה של תורה". ועיין עוד תוס' ישנים סוף"ג דנדרים שעל אף שבבטן אמו יודע האדם את כל התורה כולה – משכחה היצה"ר ממנו. וע"כ שכל כח התורה כנגד יצה"ר הוא דוקא בלימוד שעל ידי טרחה ועמל. ועיין עוד במדרש (במד"ר י"ד, ד') מה שדרשו על הפס' "ולחג הרבה יגיעת בשר".

ומשמע שעצם העסק הזה – לא רק הידיעה וההבנה המסובבים על ידו – מקדש את לומד התורה, וכמ"ש: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה". כלומר, הקב"ה הקדים ונטע בנפשותינו, במתן תורה, קדושה המתעוררת ומתעצמת על ידי עצם עסק התורה. וכן מפורש בדרך-ה' לרמח"ל (ח"ד פ"ב) – "בכלל ההשפעות הנשפעות ממנו יתברך לצורך בריותיו ישנה השפעה אחת עליונה מכל ההשפעות שעניינה הוא היותר יקר ומעולה

מכל מה שאפשר שימצא בנמצאים. והיינו שהיא תכלית מה שאפשר שימצא בנמצאות מעין המציאות האמיתי שלו ית', ויקר ומעלה מעין אמיתות מעלתו ית', והוא מה שמחלק האדון יתברך שמו מכבודו ויקרו אל ברואיו. ואמנם קשר הבורא ית"ש את השפעתו זאת בענין נברא ממנו ית' לתכלית זה, והוא התורה. וענין זה משתלם בשתי בחינות **בהגיון** והשכלה. וזה מה שבארנו שם, כי הנה חיבר האדון ברוך הוא כלל מלות ומאמרים שהם כלל חמשה חומשי תורה, ואחריהם במדרגה נביאים וכתובים, וקשר בהם ההשפעה הזאת באופן שכשידוברו הדבורים ההם תמשך ההשפעה הזאת למדבר אותם, ובתנאי שיהיו ההגיון (=הדיבור) בגבולים שהוגבלו לו וכו'". עכ"ל. הרי להדיא שהדיבור והעסק עצמם יש בכוחם לקדש את לומדי התורה. אך משמע מדבריו שזה נכון רק ביחס ל"הגיון" בתנ"ך, שיש קדושה לעצם התיבות, ועל כן מצוה לקרוא בהם אף בלי להביןם. ואילו מדברי הב"ח הנ"ל היה נראה שאף הטורח והעמל בתורה שבעל-פה הם סיבת הקדושה והברכה. [ועיין רמח"ל בסוף דרך עץ חיים, ז"ל: "כתיב – 'והגית בו יומם ולילה', ולא כתיב – 'והבנת בו יומם ולילה'; אם תבין תבין, ואם לאו שכר הלמוד בידך, והא ראייה מספר הזוהר שאף על פי שאינו מבין הלשון מסוגל לנשמה". עכ"ל.]

ואולי באמת מודה הב"ח לרמח"ל שבתורה שבעל פה אין עצם העסק ממשיך קדושה וברכה אלא דוקא ידיעת והבנת התורה. ומהו תפקידם של היגיעה והעמל? להשריש ולהספיג את השגת התורה במעמקי הנשמה ובאברי וגידו הגוף, כי רק על ידי עסק התורה, העמל והטורח, נדבק האדם בתורה ומתאחד עמה לגמרי.

ז"ל קדשו הנורא של הב"ח שם – "כוונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה (הקב"ה) ולכן נתן הקב"ה תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו, כדי שתתדבק נשמותינו וגופינו – רמ"ח איברים ושס"ה גידים – ברמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת שבתורה. ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו ית', שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה, ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה, והארץ כולה היתה מאירה מכבודו ובזה יהיה קישור לפמליא שלמעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד וכו'". עכ"ל. קשה לי להחליט אם כוונתו שעצם עסק התורה מקדש או שעל ידו נספגת במעמקי גופינו ונפשנו השגת התורה והיא אשר מקדשת. וצ"ע. ויש מקום לפשר בזה, שהקדושה החלה בנשמה היא מכח ידיעת והבנת התורה (ולזה העסק הוא רק אמצעי) אבל ביחס לקדושת הגוף – ההתקשרות של הגוף אל התורה היא על ידי הטורח, שעל ידי שכותרת התלמיד-חכם את גופו (איבוד הצורה) ומקיא עליה חלב שינק משדי אמו (פירוק החומר) נמסכת קדושת התורה בבשר גידים ועצמות של לומדה. רש"י סנהדרין צ"ט, על האמור

שם – "כולהו גופי דרופתקי טובי לדזכי דהוי דרופתקי דאורייתא", פ' שני פירוש. א) דרופתקי – טרחנין, כל הגופים לעמל נבראו. ב) דרופתקי – נרתיקים, אשרי מי שזכה להיות נרתיק לתורה. ופ' הגאון ר' שמואל יעקב בורנשטיין שליט"א שאלו הם שני צדדים של אותו מטבע, שעל ידי הטרחה מזדככים גם הגופים להיות נרתיק לתורה. [ויפה פירש ידידי הרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א על פי דברי הב"ח הללו – שהדבקות בתורה היא דבקות במקור מוצא התורה (הקב"ה) – את דברי הגמ' ע"ז ב'. "לעתיד לבוא מביא הקב"ה ס"ת ומניחו בחיקו ואומר כל מי שעסק בה יבוא ויטול שכרו"; במה שמניח הקב"ה את הס"ת בחיקו נרמז שקוב"ה ואורייתא חד הוא.]

ונוסיף עוד את דברי המהר"ל בהקדמתו ל"תפארת-ישראל". ז"ל: "הברכה על לימוד התורה היא לעסוק בדברי תורה, ואין מברכים ללמוד תורה. ועם שיש לפרש שלכך אנו מברכים לעסוק בדברי תורה – מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצוות שחייב לברך על כל מצות-עשה, ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה שהרי נקרא מצות-עשה שחייב לעשות. ולכך יש לברך לעסוק, דהיינו לימוד תורה במעשה, וזה כאשר הוא מוציא הדיבור זה נקרא עסק בתורה, שהדיבור נחשב מעשה, אבל לימוד נקרא הבנת הדבר מה שלמד, ואין הברכה על מעשה המצוה, ואם למד בעיון לבד אין לו לברך לעסוק בדברי תורה שזה נאמר רק על המעשה. אמנם נראה לומר כי לכך מברכים לעסוק בדברי-תורה, כי ללמוד תורה לא שייך רק על מי שלמד תורה ומכווין ההלכה לאמיתתה, שבזה שייך לימוד תורה, אבל מי שאינו מכווין ההלכה על אמיתתה אין זה לימוד. לכך מברכים לעסוק בדברי תורה בין שהוא מכווין ההלכה או שאינו מכווין ההלכה, רק שיכוון ללמוד האמת (אע"ג ששגג)". עכ"ל. ונראה מפירושו השני שגם בתורה שבעל-פה העסק בה הוא עצם המצוה, ואינו רק "היכי תמצוי" לידעת והבנת התורה, כהבנתנו הראשונה בדברי הב"ח הראשונים. שכיון שהברכה נתקנה על עצם ההגיון – ולא על ההשכלה – כל שניסה לדעת ולהבין הרי עסק בה וראוי לברך על עסקו בה. והבן.

על ה"עסק" הזה מודים אנחנו לקב"ה בברכת "לעסוק בדברי תורה".

ד. ברכת "המלמד תורה לעמו ישראל" יש בה גם בקשה וגם תודה, והיא מתייחסת לזכיה הגדולה אשר זיכנו הקב"ה להשכיל בתורתו, לדעת ולהבין אותה, ליאור באור פני מלך חיים. ונבאר כמה פרטים שכוללת בתוכה ברכה זו.

מדוע אנחנו מבקשים להתענג על דברי התורה? אמנם נכון הדבר שמי שנהנה מן הלימוד ייטיב לדעת ולהבין את אשר הוא לומד ועל כן אמרו: "לעולם ילמד אדם במקום

שלבן חפץ" (ע"ז י"ט). אך לכאורה לא אל התענוג הזה צריכה להתייחס עיקר בקשתנו; נראה הדבר כאלו הנחנו את העיקר ונקטנו את הטפל. האמנם?!

ועוד צריך להבין את הקשר בין בקשת לימוד לשמה לבין הבקשה להתענג על דברי תורה (ואולי אין ביניהן קשר?).

וביותר יש להקשות ששתי הבקשות הללו סותרות זו את זו. מניין? בביאור דברי הגמ' יבמות ק"ג. "והא קא מתהניא מעבירה" גילו לנו תוס' דבר חידוש – ז"ל: "ואמרין בנזיר ובהוריות: גדולה עבירה לשמה (של יעל) ממצוה שלא לשמה, פי' – מאמהות, לפי שהיו נהנות מן הביאה וכו'". למדנו שכל דבר שאדם נהנה מעשייתו, אף אם נעשה לשם שמים, נחשב כאילו נעשה "שלא לשמה"; עיין שם. ואכן מפורש כן בגמ' פסחים ח': – "אמר רב אבין בר אבא א"ר יצחק: מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים? כדי שלא יהיו עולי רגלים אומרים: אלמלא לא עלינו אלא כדי לאכול את פירות גינוסר בירושלים – דיינו, ונמצאת עליה שלא לשמה" (וכמו כן אמרו שם בענין חמי טבריה). הרי להדיא, שאעפ"י שעולי הרגלים לא עלו בשביל הפירות אלא לקיים מצות ראייה – ההנאה מן העליה לרגל היתה מחשיבה את העליה הזאת לעליה שלא לשמה. ומדוע? כי כל היכא שהעושה נהנה מן הנעשה נחשבת עשייתו כנעשית גם בשביל סיפוק הנאתו. [לכן כל "פסיק רישא דניחא ליה" נחשב "מתכוין"]. ומעתה יקשה, כיון שאנו מבקשים שיערבו עלינו דברי התורה אשר נלמד, הלא בהכרח יהיה לימודנו "שלא לשמה", ואיך שייך לבקש על לימוד תורה מתוך הנאה שיהיה "לשמה", הלא זה "תרתי דסתרי". אתמהה.

המפתח לתשובות שאלותינו הוא בדברי ה"אגלי-טל" בהקדמת ספרו. ז"ל: "ומידי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני-אדם טועים מדרך השכל בענין לימוד התורה הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמה ומתענג בלימודו אין זה לימוד תורה כל כך 'לשמה' כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מן הלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם, ואדרבא – כי זה עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמה ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה. [ועיין פרש"י סנהדרין נ"ח. ד"ה ודבק]. וכו' ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו הרי זה נקרא לימוד 'שלא-לשמה', כהא דאכל מצה (בליל פסח) שלא לשם מצוה רק לשם תענוג אכילה, ובהא אמרו: לעולם יעסוק אדם וכו' שלא לשמה שמתוך וכו'. אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו – הרי זה לימוד 'לשמה' וכולו קודש, וגם התענוג מצוה". עכ"ל.

ושוב הראוני בדברי רבנו אברהם מן ההר על נדרים מ"ח, ז"ל – "ואיכא מאן דמקשה: והיאך נאסרים לקרות בספרים והלא מצוה היא ומצוות לאו להנות ניתנו? ולאו קושיא היא, דלא שייך טעמא דמצוות לאו להנות ניתנו אלא במצוה שהיא תלויה במעשה שכשהאדם עושה אותה אינו מתכוין לדבר הנאה, שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטווה מאת ה'. אבל מצות לימוד, שהיא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הצווי הוא לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב. הלכך לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן להנות, **שעיקר מצוותו הוא ההנאה להתענג במה שמשיג ומבין בתלמודו**. הלכך כשהדירו זה את זה או הדיר זה את זה אסור לקרות בספר האוסר, שהרי על כרחו מגעת לו הנאה ממנו". עכ"ל. והם-הם בדיוק דברי האגלי טל.

ובפירוש רבינו יונה (משלי ב', ד') הקדים להסביר שמסיבת עריבות התורה "קל על האדם לטרוח ולעמול לדעתה ולהבינה", ואח"כ הוסיף: "ולפי העריבות בתורה וחפשה תפקחנה בה עיני השכל ותשתמר בלב האדם". עכ"ל. והוא קרוב לדברי רבנו אברהם מן ההר והאגלי-טל.

עכשיו מובן הכל. מובנת החשיבות של "והערב נא ה' אלקיננו את דברי תורתך בפינו", ואיך שייך שנהיה – לומדי תורה לשמה", ומדוע חשוב לסמוך את שתי הבקשות האלה זו לזו. כי אכן עלול הדבר שמתוך התענוג של ד"ת תסור מחשבת הלומד מן ה"לשמה" והוא ילמד אך ורק כדי להתענג, ח"ו. [לצערנו, רוב הלומדים בדורנו אינם חווים בלימודם רמת תענוג כזו אשר תפתה אותם ללמוד שלא-לשמה. אגב, שמעתי שהגאון ר' אהרן ליב שטיינמן שליט"א מסביר את ריבוי ה"משברים" בשורותינו בכך שאין מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה. והוסיף, שאחת הסיבות לזה היא שאין מכוונים בברכת "והערב נא וכו' את דברי תורתך בפינו".]

ומה שאנו מבקשים: והערב נא ה' אלקיננו את דברי תורתך **בפינו ובפיות** עמד בית ישראל – צריך ביאור, כי העריבות אינה תלויה בדיבור ובפה אלא בידיעת והבנת דברי התורה! אתמהה. וכפי הנראה הכוונה היא – את דברי תורתך שבפינו ושבפיות עמד בית ישראל. ועדיין צ"ב מדוע הוזכרה העובדה שהדברי תורה נאמרים בפה דוקא בבקשה שיערבו עלינו דברי התורה. אך יבואר היטב על פי האמור בעירובין נ"ד. – "א"ר אמי: מאי דכתיב – כי נעים כי תשמרם בבטנך יכוננו יחדיו על שפתיך? אימתי דברי תורה נעימים? בזמן שתשמרם בבטנך, ואימתי תשמרם בבטנך? בזמן שיכוננו יחדיו על שפתיך". עכ"ל. שהרי העריבות (=הנעימות) מן הדברי-תורה תלויה דוקא בהוצאתם בדיבור פה. על כן אנו מבקשים: "והערב נא וכו' בפינו ובפיות עמד בית ישראל".

ומה שאנו מבקשים בברכה זו להיות "יודעי שמך" – יתפרש על פי דברי הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה. ז"ל: "עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק 'בראשית ברא אלקים' יתחלק לתיבות אחרות, כגון: 'בראש יתברא אלקים', וכל התורה כן, מלבד צירופיהם וגימטריותיהם של שמות". עכ"ל.

ה. על ברכת "נותן התורה" אמר רב המנונא – "זוהי מעולה שבברכות" (ברכות י"א).
ודבר זה צריך ביאור.

גם תוכן ברכה זו מעורר פליאה. וכי בחר בנו הקב"ה מכל העמים לתת לנו את תורתו, הלא הוא הציע אותה לכל העמים אלא שהם לא רצו בה. [אך עיין במהרש"א ביצה כ"ה]; ועפ"י דבריו י"ל שהקב"ה בחר בנו מכל העמים לכפות עלינו את התורה, הר כגיגית; ודחוק.]

ועוד יש להתפלא על סדר הברכות. מדוע ברכה זו מופיעה אחרונה, הלא בה היה צריך לפתוח את ברכות התורה? קודם כל צריך להודות לקב"ה על עצם נתינתו לנו את התורה, ורק אח"כ על הזכות לעסוק בה וללומדה מן הקב"ה.

הנני מסכם בזה מה שכתב ה"נחלת-יעקב" (רבי יעקב מליסא בעל ה"נתיבות") בפתיחה לספרו בביאור הברכה הזו, ובדבריו תישובנה כל השאלות היטב.

בברכה זו מודים אנו לקב"ה על שנתן בידינו את ההכרעה מה בכלל תורה ומה אינו תורה, מה הלכה ומה אינו הלכה. וכמו שהאריך הר"ן בדרשותיו וקצה"ח והשמעתא בהקדמותיו, שגם אם ה"אמת מארץ תצמח" אינה האמת האמיתית – תורה היא, כי תורה ניתנה על דעתנו וכפי הכרעתנו. ובברכות ה': – "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחברו מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן, נתן להם תורה לישראל ושמח, שנא' – כי לקח טוב נתתי לכם תורתי על תעזובו". והקשו המפרשים: הרי אינו דומה, בשר ודם שמכר הרי אין לו את הסחורה, אבל כשנתן הקב"ה את התורה לישראל וכי יצאה התורה מידו! ותיצרו, שאכן כן הוא, כי מאז שניתנה תורה לישראל "לא בשמים היא" כדאיתא בב"מ נ"ט; וכן בב"מ פ"ו. במעשה דרבה בר נחמני, ועוד. למדנו מדבריהם שענין זה שניתנה הכרעת התורה על דעתם של חכמי ישראל קרוי במקרא "לקח טוב נתתי לכם". וא"כ זאת הכוונה בברכה השלישית "ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה". ויש להוסיף שמהאי טעמא ברכה זו היא "מעולה שבברכות", כי אלולא כן לא היה ערך לעסק התורה וידיעת התורה, כי איזו תקוה יש לבשר ודם קרוץ

חומר לכיון לאמיתה של תורה, ואיזה ערך יש לעמל וידיעה של מה שאינו אמת. זה תורף דבריו.

ו. נוכל לדקדק בנוסח שלש הברכות – על פי האמור.

בנוסח הברכה הראשונה אנו מדברים רק על עצמנו: "אשר קדשנו", "וצונו".

בנוסח הברכה השניה אנו מדברים על כל ישראל, כעל רבים, לא כעל יחידה אחת: "בפינו ובפיות כל עמך בית ישראל", "אנחנו וצאצאינו וצאצאי כל עמך בית ישראל".

בנוסח הברכה השלישית אנו מדברים על כל ישראל כעם, כיחידה אחת: "אשר בחר בנו מכל העמים".

הלא דבר הוא!

על פי ביאורו של בעל התיבות הדברים מדויקים להפליא. כי בכל מה שנוגע לעסק-התורה והעמל בה, כל אחד ואחד לחודיה קאי, ויכולים אנחנו לעסוק בתורה גם אם שאר ישראל לא יעסקו בה. לעומת זאת, במה שנוגע לידיעת התורה, א"א ליחידים לדעת את כל התורה כולה, ונזקקים קצתם אל קצתם, עד כי כולם יחד, אלו בכה ואלו בכה ואיש את רעהו יעזרו, יזכו לידיעת כל התורה; על כן בברכה העוסקת בידיעת התורה אנו מזכירים ומבקשים על ידיעת כל ישראל. אך במה שנוגע לקביעתה ולהכרעה מה תורה ומה אינו תורה, מה הלכה ומה אינו להלכה, ענין זה לא ניתן לא ליחידים וגם לא לרבים, כי אם לעם ישראל; כעם, כיחידה אחת. הסנהדרין או רוב מנין ובנין של גדולי הדור, הם הנציגות של כנסת ישראל ורק הם מוסמכים להכריע מהי ה"אמת מארץ תצמח" של אותו הדור. על כן בברכה זו אנו מודים לקב"ה על נתינת התורה לעם ישראל – כעם.

ז. בשלשה סגנונות אנו מבקשים בתפילה על הצלחה בתלמוד תורה. א) שתרגילנו בתורתך (ברכות השחר). ב) והאר עינינו בתורתך (אהבה רבה). ג) ותן חלקנו בתורתך (יה"ר שבסוף השמו"ע). נראה פשוט שהם מכוונים כנגד שלש ברכות התורה.

"שתרגילנו בתורתך" – כנגד העסק בה, שיהיה מורגל אצלנו כסדר ובקביעות, תמיד.

"והאר עינינו בתורתך" – כנגד ידיעתה בבהירות, וכמ"ש: "ולמה נקרא שמו ר' מאיר – שהיה מאיר עיני חכמים" (עירובין י"ג:).

"ותן חלקנו בתורתך" – כנגד הסמכות להכריע בה, שמפני שקוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא סמך הקב"ה על דעתנו לפרשה כפי הבנתנו. וזו הכוונה "חלקנו" – חלק החידושים

שכביכול אינם מן השמים אלא צמחו מן הארץ, כמ"ש הפסוק "אמת מארץ תצמח" (ועיין קול אליהו ב"מ נ"ט).

ח. שו"ע או"ח סי' מ"ז סעיף ט' – "נהגו לומר פרשת ברכת כהנים סמוך לברכת התורה", כתב על זה המ"ב (אות כ') "הטעם בשלשה פסוקים – שרצו לסדר כדרך הקורא בתורה, ונקטו אלו משום שיש בהם ברכה". עכ"ל.

ויש להוסיף על דבריו. הברכה שבה מברכים הכהנים את ישראל היא ה"שלוש", ושלושת הפסוקים הללו הן שלש מדרגות של שלום, וכמו שיבואר. מניין? ממה שאמרו במגילה י"ח. – "ומה ראו לומר 'שים שלום' אחר ברכת כהנים? דכתיב ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, ברכה דהקב"ה 'שלוש', שנא' – ה' יברך את עמו בשלוש". עכ"ל. וממה שהקב"ה מברך את ישראל בשלוש בעקבות ברכתם של הכהנים – משמע שאף "כה תברכו את בני ישראל" הוא ב"שלוש". ויעויין פסחים ק"י. – "תמניא (כוסות) יש בהן משום זוגות (סכנת מזיקין וכשפים). רב חסדא ורבה בר הונא דאמרי תרווייהו: 'שלוש' – לטובה מצטרף, לרעה לא מצטרף, אבל שיתא (כוסות) יש בהן משום זוגות. רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו: 'ויחונד' – לטובה מצטרף, לרעה לא מצטרף, אבל ארבעה יש בהם משום זוגות. אבבי ורבא דאמרי תרווייהו: 'וישמרד' – לטובה מצטרף, לרעה לא מצטרף". עכ"ל. וביאר המהרש"א (ואני מפרשו) שסכנת הזוגות היא מפני כח השניות המורה על פירוד ומחלוקת. כל שני רע, ולכך לא נאמר כי טוב ביום שני לבריאה, ובו נחלקו מים תחתונים מן העליונים, ונברא בו הגהינזם. וביום ד' נבראה המארה (מארת – חסר) וניתנה בו רשות למזיקין. וביום ו' נתקללו האדם והארץ. והוסיף עוד, שמס' "שנים" הוא גוף השניות והמחלוקת, והוא עיקר הסכנה, ומס' "ארבע" שיכול להתחלק גם ביחס של שלוש לאחד ויוכרע על פי הרוב אינו כל כך סכנה כמו שנים. ומס' "שש" עוד פחות סכנה מארבע, כי יש כמה אפשרויות לנטות אחר הרוב ולא תהיה מחלוקת. ופסוקי ברכת-כהנים הם כנגד שלש מדרגות של שלום שהן ההיפך של פירוד ומחלוקות. "וישמרד" – מריב ומלחמה. "ויחונד" – שיתן לך חן בעיני זולתך, לא רק שלא יריב עמך אלא "שתהיו חוננים זה את זה" (מדרש כאן). "שלוש" – הוא אחדות גמורה מלשון "שלם". (ועיין מלבי"ם על פסוק זה ותשבע נחת). והן ג' מדרגות ה"שלוש" – זו למעלה מזו – הנרמזות בחלום הקדירה, הצפרים והנהר – ברכות דף נ"ו. והבן. הרי הוכחנו שברכת כהנים היא ברכה על "שלוש". [נאיתא בסנהדרין פ"א דבעיבור שנה "בשלשה מתחילין ובחמשה נושאים ונותנים וגומרים בשבעה", ופי' בגמ' שהוא כנגד פסוקי ברכת כהנים. ומה ראו לרמז על פסוקי ברכת כהנים דוקא בעיבור שנה? יש לבאר, כי הקטטה הראשונה היא טענת הירח שאינו יכולה לשמש בכתר אחד עם השמש, ועיבור השנה

ענינו להשוות שנת לבנה לשנת חמה. והבן.] ומכיון שאמרו בזבחים קט"ז. שכאשר אמר בלעם למלכי העמים שהקב"ה נתן תורה לעמו ישראל שנא' "ה' עוז לעמו יתן", ענו כולם "ה' יברך את עמו בשלום". וכן אמרו בילקוט שמעוני על פסוק זה – "גדול השלום שניתן ללומדי תורה, שנא' – וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך; גדול השלום שניתן לאוהבי תורה, שנא' – שלום רב לאוהבי תורתך". נשפוט מישרים ונאמר שאנו סומכים ברכת כהנים דוקא, לברכת התורה, כדרך שנסמך "ה' יברך את עמו בשלום" ל"ה' עוז לעמו יתן".

ואת תוכן הענין יש לבאר, מפני שעסק התורה מוכרח להיות בעזות, וכמ"ש בקידושין ל': שאפילו אב ובנו, רב ותלמידו, העוסקים בתורה נעשים אויבים זה לזה, כי התורה היא אשדת = דת אש (ביצה כ"ה): וכדי שלא יזוז משם עד שיעשו אוהבים זה לזה ניתן העוז בכלי מחזיק ברכה של שלום ("ויחן שם ישראל כאיש אחד בלב אחד").

אך לקושטא דמילתא יש כאן ענין יותר עמוק. כי את הקטרוג על בריאת האדם (סנהדרין ל"ח:) פירש המהרש"א על פי המדרש (ב"ר פר' ח') מפני היות האדם מלא שקרים וקטטות (מה אנוש כי תזכרנו – שבימיו התחיל השקר של ע"ז, ובן אדם כי תפקדנו – קין שנתקוטט עם הבל). ומכיון שהתשובה לקטרוג המלאכים היתה – "ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול" – שמרמז על מתן תורה שנגלה הקב"ה בסיני כזקן וסב (מהרש"א) על כרחך שבמתן תורה הושפעו ישראל באמת ובשלום במידה גדושה. ואכן הארכנו במאמר אחר בספר זה שב"מתן-תורה" הושלמה מדרגת אדם כי התורה היא שיא האמת, כמ"ש: "אין אמת אלא תורה", והיא ניתנה בשיא של שלום, כמ"ש: "ויחן שם ישראל – כאיש אחד בלב אחד". והמעין ישים לב שב"קדיש" החוזר על עצמו הרבה פעמים בתפילותינו אין אנו מבקשים בלתי על שני דברים: התגלות האמת וריבוי השלום – כי זה כל האדם, להגדיל אמת ולהרבות שלום, שהרי מעצם ברייתו הוא עלול אל השקרים והקטטות. והבן כי קצרתי מאד בענין זה. על כן נסמכו פסוקי ברכת השלום אל ברכת תורה האמת.

¶ ברכות כ"א: "מנין לברכת-התורה לפניו מן התורה, שנאמר: כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו". פירש"י: "כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל: אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמון. כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גדל לאלקינו באמן".

צריך ביאור, הרי לא רק "שירה" מחייבת ברכת התורה, וא"כ מדוע דוקא כשבא משה לפתוח בדברי שירה צווה את ישראל על ברכת התורה, וכי עד עכשיו למדו תורה בלא ברכה שלפניה!! [בשולי מחברתי מופיעה הערה: על קושיה זו אמר הדר מרגולין – לשיטת השו"ע שהרהור לא מחייב ברכת התורה י"ל שעד כאן לא נתחייבו בדיבורים של תורה והיה סגי להם בהרהור, אבל כאן נאמר – "שימה בפיכם", לכן נצרכו דוקא עכשיו לברך ברכת התורה.]

ונראה לבאר אחר הקדמות:

עיקר חיוב ברכת התורה הוא על תורה שבכתב. ראייה לדבר דברי הרבנו-יונה ברכות י"א: ז"ל הגמ' שם – "אמר רב הונא: למקרא צריך לברך ולמדרש אין צריך לברך. ור' אלעזר אמר: למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה אין צריך לברך. ור' יוחנן אמר: אף למשנה נמי צריך לברך, אבל לתלמוד אין צריך לברך. ורבא אמר: אף לתלמוד צריך לברך". ואיתא בפ' רבנו יונה: "ר' יוחנן אומר למשנה צריך לברך, שבמשנה גם כן מפרש הפסוקים ומשם לומד טעמי המצוות. אבל לתלמוד שהוא פירוש המשנה לא, דאין צריך לברך על הפירוש. ור' אלעזר אומר (גרס ר' אלעזר במקום רבא) דאפ' לתלמוד צריך לברך, שבתלמוד גם כן מפרש עיקרי הפסוקים. ומסקנא דאפ' למדרש צריך לברך, שבמדרש גם כן לומד מהפסוקים מק"ו, מג"ש, והמדות שהתורה נדרשת בהם". עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שעיקר חיוב ברכת התורה הוא על תורה שבכתב ולא על הפירוש (תורה שבע"פ) אלא שבמשנה בתלמוד ובמדרש מתפרשים מצוות ופסוקי התורה שבכתב ועל כן צריך לברך עליהם.

ויש לעיין בכוונת הדברים: האם גופי תורה שבכתב מחייבים ברכת התורה גם קודם שנכתבו, או שמא חיוב ברכת התורה תלוי דוקא בשם "תורה שבכתב", וכל זמן שלא נכתבו פרשיות אלו ולא היה עליהם דין "תורה שבכתב" אינן מחייבות ברכת התורה. ואף למ"ד תורה מגילות ניתנה (גיטין ס'). וכל פרשה שנאמרה למשה היה כותבה מיד, יש לדון שכל זמן שלא חוברו בגידין ותפרן ומסרן לישראל בתור "ספר תורה" שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע – לא היה דין "תורה שבכתב" על אותן פרשיות שכתב משה.

על חתימת התורה כספר מושלם מספרת התורה בפרשת "וילך" – "ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמס ויצו משה אל הלויים נושאי ארון ברית ה' לאמר לקח את ספר התורה הזה ושמעתם אותו מצד ארון ברית ה' אלהיכם והיה שם בד' לעד". וכתב על זה הרמב"ן: "וטעם ויהי ככלות משה לכתב, כי מתחלה כתב את התורה ויתנה אל הכהנים כאשר נאמר למעלה ולא אמר להם אנה יניחו אותה, ואחרי כן נצטוו בשירה הזאת ויכתב אותה וילמדה את בני ישראל בו ביום והנה הוסיף אותה על התורה. ויהי ככלות משה לכתוב את הכל בספר התורה אז צוה את הכהנים לקח את ספר התורה הזה ושמעתם אותו מצד ארון ברית אלקיכם שיהיה מונח בארון מן הצד כי מעתה לא יגעו בו כלל להוסיף או לגרוע, וזה טעם ויהי ככלות משה לכתוב עד תומם. ועל כן אמר רבי אברהם (אבן עזרא) כי וזאת הברכה מוקדמת ומקומה למעלה, כאשר נאמר וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל". עכ"ל. משמע מדבריו שמלקיחת ספר התורה

על ידי הכהנים והנחתו בצד הארון נחלט דפוסה של תורה שבכתב, ואפשר שרק מרגע זה היה על פסוקיה ופרשיותיה דין תורה שבכתב. ויעוין עוד ברש"י סוכה ו': "יש אם למסרת – כמו שכתב משה ומסר בספר התורה היא האם העיקר וכו'" עכ"ל. משמע ג"כ שרק במסירתה של תורה לישראל נקבעה מתכונתה, ולכן אמר "יש אם למסרת" דוקא, ולא לכתב.

אם אמנם נתפוס ש"שם" ו"דין" תורה שבכתב לא חל על פרשיות התורה עד שנמסרו לישראל כספר תורה, הלא יצא לנו מזה (על פי האבן עזרא שהובא ברמב"ן הנ"ל) שהפרשה היחידה שנאמרה לישראל בתור "תורה שבכתב" היתה פרשת השירה. כי אחר שנכתבה השירה ונלמדה לבני ישראל צורפה לשאר פרשיות התורה ואז נמסר ספר התורה ללויים ואח"כ נאמר הקהילו אלי וכו' ואעידה בם את השמים ואת הארץ ונאמרה השירה בהקהל. ואם נאמר שחיוב ברכת-התורה תלוי בחלות שם "תורה שבכתב" על הדברי-תורה, א"כ הפעם הראשונה בה היה צריך משה-רבונו לברך ברכת התורה היה לפני שאמר בציבור את שירת האזינו. והנה פסוקים א' וב' משירת האזינו אינם אלא הקדמה לגוף דברי התורה שבשירה, על כן אחר ההקדמה, קודם שהתחיל בשירה עצמה, אמר משה לישראל: "כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גדל לאלקיננו באמן". [אך עיין דב"ר י"א, ו' ז"ל: "אדם מישראל שעלה לקרות בתורה אין מותר לו לקרות עד שלא יברך, תחלה מברך ואח"כ קורא. ומשה בשעה שזכה לקבל התורה תחילה בירך ואח"כ קרא וכו'". עכ"ל. מבואר ש"תורה" צריכה ברכה תמיד, ואף בהיות משה במרום הוצרך לברך על התורה.]

י. בענין ברכת התורה בבתי הכנסת. הברכה שאחריה מזכירה שני פרטים שלא הוזכרו בברכה שקודם הקריאה בתורה. והטעם לזה הוא פשוט, רק אחרי שקרא האדם בתורה יכול הוא להעיד על היותה תורת אמת ועל טעם החיים שטעם בקריאתה. על כן דוקא אחר הקריאה בתורה אנו מודים לקב"ה – "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו".

יא. וכדי שיצא מן המאמר חיזוק למעשה, שנכווין יותר בברכות התורה, הנני מצטט את דבריו המבהילים של המהר"ל בהקדמתו לתפארת-ישראל. ז"ל: "וזה שאמרו שם גם כן – מפני מה אין תלמידי-חכמים מצויים שיוצאים מהם תלמידי חכמים? מפני שאין מברכים בתורה תחילה (נדרים פ"א.). כי אף אם היו מברכים בפה מ"מ **דבר זה שהוא נתינת התורה צריך לברך השם יתברך בכל לבו, ובזה יש לו האהבה הגמורה אל השי"ת.** ואף אם הוא תלמיד-חכם והוא צדיק גמור רחוק הדבר הזה שיברך הי"ת בכל לבו על נתינת התורה כפי הראוי. ועוד, כי התלמיד-חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה

על לומדיה, ובשביל אהבתם לתורה דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה שבאים ללמוד, כי כאשר באים ללמוד ואהבתם אל התורה אין הלימוד שלהם אהבה אל הי"ת במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים, כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה אינו דבק באחר, ולפיכך אהבת התורה שהיא חביבה עליהם דבר זה מסלק שאין הברכה בכל לבו אל הי"ת במה שנתן התורה. וזהו שאין מברכים בתורה תחילה, ולפיכך אין יוצאים מהם תלמידי חכמים. כי אילו היו אוהבים אותו במה שהתורה נמצא מאתו ית' היה השם ית' ג"כ סיבה לתורה לצאת מהם תלמידי-חכמים וכו' [ובהמשך דבריו דימה ת"ח שאוהב תורה ואהבתו לתורה מסירה את לבו מאהבתו לקב"ה לאילן הנעקר מן האדמה, שאף שהוא נשאר אילן לא יוכל להצמיח עוד ענפים ופירות. ולכן לענין שיהיו הבנים תלמידי חכמים מוכרח שיהיה חיבור אל הסיבה הראשונה שהוא הי"ת נותן התורה.] ולפיכך אם מברך בתורה תחילה (מתוך אהבת הי"ת וכוונה שלמה) יוצא ממנו תלמיד חכם ועושה פרי, **וכאשר האדם מכוין בתורה להי"ת אשר נתן התורה ג"כ הי"ת מציל אותו מן השגיאה ויאיר עיניו בתורתו**. עכ"ל. ויבואר עפ"י סוף דבריו מ"ש בסנהדרין צ"ג: על דוד המלך ע"ה 'וה' עמו – שהלכה כמותו בכל מקום'. נראית הכוונה שאצל אדוננו דוד היתה אהבת ה' ית' בשלמות היותר גדולה, וכיון שהיה מכוין בתורה להי"ת אשר נתן התורה – הציל אותו הי"ת מן השגיאות והראהו מתורתו נפלאות לכוין להלכה בכל מקום.

מורי ורבותי, היתכן אחרי דברי מהר"ל נוקבים כאלה להזניח את אהבת ה'? ואיך נשיג את אהבתו ית' אם לא על ידי התבוננות? אין עצה ואין תבונה לזה בלתי לימוד המוסר; במיוחד "חובת הלבבות" שער י'.

מאמר ל"ה

שאין מברכים בתורה תחילה

א. נדרים פ"א. – "ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהם? וכו' רבינא אומר: שאין מברכים בתורה תחילה, דאמר רב יהודה אמר רב – מאי דכתיב: מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי' ה' אליו ויגידה – דבר זה (על מה אבדה הארץ) נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירושו עד שפירשו הקב"ה בעצמו וכו' לומר שאין מברכים בתורה תחילה". עכ"ל. ברור הדבר שהם עסקו בתורה וגם בירכו ברכת התורה,

אילולא כך היו החכמים והנביאים יודעים לפרש על מה אבדה הארץ. הכוונה היא שהם זלזלו בברכת התורה ולא בירכו עליה מתוך שמחה והודאה (עיין ר"ן כאן ורש"י ב"מ פ"ה:).

ובמהר"ל בהקדמתו לתפארת-ישראל כתב ז"ל: "אם היו מברכים על התורה תחילה לומר ברוך נותן התורה לישראל, והיה אהבה אל ה' יתברך במה שנתן תורה לישראל – כי זה ענין הברכה על התורה שהוא יתברך מבורך על זה – ואוהב (המברך) את ה' יתברך בשביל הטוב שנתן לו תורה, אז היה סיבה גם כן שתהיה התורה מתקיימת בישראל וכו'". עכ"ל.

כך נראה לי לפרש את כוונתו. הקב"ה נתן לנו מתנה נפלאה, את התורה הקדושה, מתוך אהבתו העצומה אלינו. וכמ"ש: "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת תורה ומצוות חוקים ומשפטים אותנו למדת". כבר בשעת נתינת התורה היתה זו "אהבת עולם", אילולא זאת לא היה נושק לנו הקב"ה מנשיקות פיהו את דודיו הטובים מיון. כאשר מקבלים מתנה עצומה שהיא גילוי של אהבה כבירה ראוי ומצוי הדבר שמתרגש המקבל באהבה עצומה לנותן-האוהב, כי כמים הפנים לפנים כן לב האהוב לאוהב. ובשעה שהאהבה מציפה את לבו משתפך מקבל המתנה בתודה של שמחה לא רק על עצם המתנה אלא ביותר על האהבה שהיא מבטאת. ומה קורה אז? לבו של הנותן חוזר ומתעצם ביתר שאת בתוספת אהבה למקבל האוהב שהביע את אהבתו בתודתו. ומכיון שנתעצמה אהבתו של הנותן למקבל הריחו מוסיף על מתנתו, כדרכם של אוהבים שככל שתגדל אהבתם כן ירבו מתנותיהם וסבלונותיהם. וכמידת בשר ודם כן גם מידת הקב"ה. לזה נתכווין המהר"ל באומרו שאילו היינו מרגישים באהבת הקב"ה אותנו, על ידי מתנת התורה הנפלאה שנתן לנו והיינו מוסיפים כנגדה על אהבתנו אותו, היה הוא ית"ש חוזר ומשפיע עלינו ריבוי תורה של אהבה. [נמוסיף המהר"ל לבאר דבר נורא – איך יתכן שיהיה כדבר הזה, שתלמידי חכמים לא יאהבו את הקב"ה. ז"ל: "כי התלמיד-חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה, ובשביל אהבתם לתורה דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה שבאים ללמוד וכו'". עכ"ל. מבהיל על הרעיון. ובדבריו נסתרה הטענה שמי שלומד ועמל בתורה בכל לבבו ונפשו פטור מ"עבודה" על אהבת הקב"ה יען כי קוב"ה ואורייתא חד הוא; מדברי המהר"ל נראה שאין זה כך.]

ויש להוסיף, שאין כוונת המהר"ל לומר שלא הרגישו אהבה לקב"ה מפני שלא השכילו להבין את יקרות וחשיבות התורה, כי לפי מאן-דאמר אחד בגמ' נדרים הנ"ל – בניהם של ת"ח אינם ת"ח מפני שהת"ח קוראים לאנשים "חמורים", הרי שהכירו ביותר את מעלת התורה והשפעתה על לומדיה, אלא שאעפ"כ לא החזירו אהבה לקב"ה.

ב. אך המהר"ל לא ביאר לנו כל הצורך את ה"מדה כנגד מדה" שיש בין אבדן הארץ ואבדן חכמת בני הת"ח לבין חסרון אהבת הקב"ה. נראה לי שיש להאריך במקום שקיצר ולהסביר מדוע דוקא כאשר לומדי התורה אוהבים את הקב"ה ראוי שיהיו בניהם ת"ח וראויה להם ארץ ישראל.

ג. בגמ' נדה דף ע': אמרו כד: "שלשה דברי דרך ארץ (ושאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא). מה יעשה אדם ויחכם? אמר להן: ירבה בשיבה וימעט בסחורה, אמרו: הרבה עשו כן ולא הועיל להם. אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנא' – כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. תני ר' חייא: משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו ומשגר לאוהביו ממה שלפניו (כך חכמה שהיא לאוהביו של מקום ניתנה להם מפיו ולא מאוצר אחר). מאי קא משמע לן? (למה ליה למימר להם ירבה בשיבה הואיל וברחמים הדבר תלוי?) דהא בלא הא לא סגי. מה יעשה אדם ויתעשר אמר להם: ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה, אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו. אלא יבקשו רחמים ממי שהעושר שלו, שנא' – לי הכסף ולי הזהב. מאי קמ"ל? דהא בלא הא לא סגי. מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? אמר להם: ישא אשה ההוגנת לו ויקדש עצמו בשעת תשמיש. אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו. אלא יבקשו רחמים ממי שהבנים שלו, שנא' – הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן. מאי קמ"ל? דהא בלא הא לא סגי." עכ"ל.

עלינו לדקדק היטב בדברי הגמ' ופירוש רש"י. ראשית, משמע מלשון רש"י – הואיל וברחמים הדבר תלוי – שהעיקר היא התפילה. ובמה שאמרו דהא בלא הא לא סגי השמיעו לנו שצריך גם ללמוד! ולכאורה לנו נראה להיפך, שהעיקר הוא הלימוד וצריך גם להתפלל; אתמהא. שנית, מהו ששאלו אנשי אלכסנדריא רק על חכמה עושר ובנים, ועל זה השיבם ריב"ח שצריך גם השתדלות וגם תפילה והא בלא הא לא סגי, וכי לא כך הוא בכל דברי שבעולם? במה נתייחדו שלשת אלו דוקא? שלישית, הפסוקים שהביא ריב"ח (וה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, לי הכסף ולי הזהב, הנה נחלת ה' בנים) אמורים להוכיח, לכאורה, שהכל בידי שמים; אך תמוה, וכי נסתפקו בזה אנשי אלכסנדריא?!

התשובה לשלש השאלות הללו היא אחת. הקב"ה נתן את הארץ וכל צבאה לבני-אדם אשר מברכים עליה, כלומר מכירים שהוא נתנה להם (ברכות ל"ה.). כך זה בדרך כלל. אכן בשלשת העניינים האלה (חכמה עושר ובנים זכרים) מראה הקב"ה, לפעמים, שהם עדיין ברשותו, על ידי שהוא נותנם במתנה לאוהביו המעוררים את רחמיו בתפילתם. הפסוקים שהובאו בגמ' ביחס לחכמה עושר ובנים זכרים מורים שלפעמים לא ניתנו אלה לבני-אדם לזכות בהם בדרך השתדלות טבעית. ההנהגה הנראית בשלשת העניינים האלה, שנענה

המתפלל וזוכה למה שלא היה זוכה אילולא התפלל ועורר את אהבת הקב"ה אליו, מורה בבירור שאלה ניתנו לו כ"מתנות". הלא למדנו: "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו" ושבתי י"א, ואם יהיה נדמה שזכה האדם בחכמה עושר ובנים זכרים על ידי מהלך טבעי – במה יוודע איפוא שהן ניתנו לו מפני היותו אהובו של המלך במתנה מיוחדת שאינה נכללת ב"והארץ נתן לבני-אדם". על כן פעמים רבות בשלשת העניינים הללו התפילה היא העיקר (אלא שצריך גם השתדלות, כדי לעטוף את המתנה בהסתר מסויים למען הבחירה החופשית).

ד. הרי לך מדרש שיחזק מאד את חידושנו. "ילמדנו רבנו: כמה מתנות נבראו בעולם? כך שנו רבותינו – שלש מתנות ברא הקב"ה בעולם: חכמה וגבורה ועושר. זכה אדם לאחד מהם נוטל חמדת כל העולם וכו' אימתי? בזמן שהן מתנות שמים וכו' שכן אמר שלמה: שבתי וראיתי תחת השמש כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבונים עושר וגו' וכן ירמיה אמר: כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו'. ומתנות אלו בשעה שאינן באות מן המקום סופן להפסק ממנו. שנו חכמים: שני חכמים עמדו בעולם וכו' ושניהם אבדו וכו' שני גבורים עמדו בעולם וכו' ושניהם אבדו וכו' שני עשירים עמדו בעולם וכו' ושניהם אבדו מן העולם. למה? לפי שלא היתה מתנתן מן הקדוש ברוך הוא אלא חוטפים אותה להם". עכ"ל המדרש תנחומא פר' מטות, ה'. הרי למדנו שפעמים רבות מה שזוכה האדם – אף שבוודאי אי אפשר לקחת נגד הגזרה – נחשב "חטיפה", ואז אין קניינו מתקיים בידו. ופשוט שכל היכא שהאדם לוקח את שלו בדרך של עוול – זה בוודאי נחשב לחטיפה, כי הקב"ה לא נותן מתנות בדרך של אי-צדק. ועיין "אורחות יושר" להגר"ח קנייבסקי (ועמוד ק"ד). אך גם מה שהשיג האדם בהגינות אינו מוכרח שהוא מתנה מן הקב"ה, אלא שאם אכן זו מתנה אזי "זכה בכל" והיא תתקיים בידו. ועל מה אמרו במדרש שהן מתנות? על חכמה עושר וגבורה. והנה חכמה ועושר הנזכרים במדרש הם אלו שעליהם אמרו בגמ' נדה הנ"ל שזוכים בהם בעיקר על ידי תפילה, והדברים תואמים. וגם הדבר השלישי, שלכאורה במדרש דברו על "גבורה" ובגמ' על "בנים זכרים", נראה לענ"ד שהם בני בקתא חדא. שהרי למדנו "כחצים ביד גבור כן בני הנעורים", וזרעו של אדם נקרא כוחו ואונו ("כוחי וראשית אוני" – פר' ויחי). ואמרו (ב"מ פ"ד) "כי כאיש גבורתו" – עיין שם. הרי שכח ההולדה נחשב כח וגבורה. ובפרט זכרים, ש"זכר" הוא תרגום של "איל" שפירושו כח. על כן נראה להשוות את דברי המדרש והגמ' גם ביחס למתנה השלישית.

ד. ועוד דיוק נכון להורות על כך שהעושר והגבורה הם עדיין ביד הקב"ה (וממילא ישנה הנהגה של "מתנות" הניתנות מידו דוקא על ידי תפילה). על טענת מלכות רומי (ע"ז דף ב'): "הרבה שווקים תיקנו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו – וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיתעסקו בתורה", עונה להם הקב"ה: "שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם – תקנתם שווקים להושיב בהם זונות, מרחצאות לעדן בהם עצמכם, כסף וזהב שלי הוא, שנא' – לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות (הוא הפסוק שהובא בנדה ע"ז)". ויש להבחין בהבדל שבין התשובה על טענת השווקים והמרחצאות שהקב"ה מסכים אתם על מה שעשו ודוחה אותם בגלל כוונתם הפסולה, לבין התשובה על טענת "הרבה כסף וזהב הרבינו" שהקב"ה "כופר הכל" ועונה "כסף וזהב שלי הוא". וכן בהמשך הגמ' טוענת מלכות פרס (שם) – "הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו – וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה", ועונה להם הקב"ה: "תקנתם גשרים ליטול מהם מכס, כרכים לעשות בהם אנגריא, מלחמות אני עשיתי, שנא' – ה' איש מלחמה". גם כאן יש להבחין באותו הבדל, שביחס לגשרים ולכרכים הקב"ה מודה לכך שהם עשאוּם ורק טוען שלעצמם נתכוונו, ואילו ביחס למלחמות אומר הקב"ה: "מלחמות אני עשיתי". הרי לנו שהעושר והגבורה הם עדיין ביד הקב"ה, אלא שהוא נותנם במתנה לאהוביו ומן הסתם כמו כן גם החכמה.

ובזה תתבאר לנו הגמ' (נדה ע'): הנ"ל בטוב טעם. כי לכאורה קשה, כיון ש"הא בלא הא לא סגי", למה ענה להם ריב"ח בתחילה רק "חצי-דבר"? מדוע לא השיבם מעיקרא "ירבה בישיבה וימעט בסחורה ויבקש ממי שהחכמה שלו"? והקושי מתחזק על פי מה שדייקנו שהתפילה היא העיקר, ואם כן הרי הניח את העיקר והזכיר את שאינו עיקר, היתכן? אכן נראה שבתחילה נקט לשון ערומים, והזכיר רק את חלק ההשתדלות, כי לא ידע אם כוונתם לעצה בדרך ההשתדלות הטבעית או כוונתם איך יזכו למתנה מן הקב"ה. ולכן אמר רק "ירבה בישיבה וימעט בסחורה", שזה נצרך בין כך ובין כך. ולא הזכיר תפילה כי מהלך ההשתדלות של "ירבה בישיבה וימעט בסחורה" הוא כמו כל השתדלות בכל ענין, ואין צריך לומר שצריך גם להתפלל, כי פשיטא שבכל דבר צריך ומועיל תפילה. ורק כאשר טענו לו שהמהלך של דרכי ההשתדלות אינו מבטיח הצלחה תמיד, כי מעשה אנושי עלול תמיד לכשלונות, והם מחפשים דרך להשיג את החכמה באופן ברור וודאי. אז ענה להם "אלא יבקש ממי שהחכמה שלו", כי זה הוא העיקר כדי לקבל מתנה מן הקב"ה, כי על ידי התפילה מתעוררת אהבת הקב"ה למתפלל. ושאלה הגמ' שיאמר להם רק את העצה של תפילה, וענתה הגמ' שהוא ענה להם "ירבה בישיבה וימעט בסחורה", כיון שצריך

גם השתדלות. וזה נכון, אך מה שנקט רק את ההשתדלות ולא הזכיר את התפילה העיקרית, זה היה מפני שלא ידע אם כוונתם לדרך הטבעית או לדרך הסגולית. כן נראה לענ"ד.

י. נחזור ונעיין בגמ' זו שנית. הגמ' הוסיפה שם משל ביחס לחכמה. ז"ל הגמ' – "משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו ומשגר לאוהביו ממה שלפניו (וכך חכמה שהיא לאוהביו של מקום ניתנה להם מפיו ולא מאוצר אחר)". עכ"ל. מה משמעות המשל? על שלחן העבדים מגישים סעודה טעימה ונעימה, הרי מדובר כאן על מלך שעשה סעודה לעבדיו, אך על שלחן המלך לכבודו ולעונגו בוודאי שהתבשילים ומיני המאפה הם ברמה אחרת לגמרי. נמצא שאוהביו של המלך, באוכלם על שלחנו ממה שלפניו (שהוגש לו) נהנים מכבוד ועונג יתרים מאד על אלו של העבדים. גם היחס שהם זוכים לו הוא שונה, לעבדים מגישים המשרתים מיוזמתם על סמך ההוראה הכללית של המלך קודם הסעודה, ואילו לאוהביו משגר המלך בעצמו את המנות שהוכנו לפיו.

ובנמשל: בניו-אוהביו נותן הקב"ה חכמה מאוצר אחר מאשר לסתם אנשים הקרויים עבדים. הן מצד מהות ואיכות החכמה, והן מצד היחס – שהם מרגישים ביתר שאת שהוא ית' החונן להם דעת ומלמדם בינה (מפני שהשגתם באה כמענה לתפילתם ובשאר אופנים שאינם כדרך הטבע).

ז. הנה הפליגו חז"ל בכמה מקומות במעלת תורת ארץ-ישראל. כמו למשל, את הפסוק: "שם האחד פישון הוא הסובב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב וזהב הארץ ההוא טוב שם הבדולח ואבן השם" דרשו חז"ל כך: "ארץ החוילה – זו ארץ ישראל שמייחלת לקב"ה, וכמ"ש החילי לאלקים כי עוד אודנו. אשר שם הזהב – אלו דברי תורה שהם נחמדים מזהב ומפז רב. וזהב הארץ ההיא טוב – שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל. שם הבדולח ואבן השם – מקרא, משנה ותלמוד, תוספתא ואגדה". עכ"ל. עיין "לששון ולשמחה" מאמר כ'.

ופשוט הדבר שיתרון תורת ארץ ישראל הוא מפני שהיא "פלטרין של מלך", שהרי היא קרויה בתורה "הר נחלתך", "נוה קדשך" ובשאר לשונות המורים שההמצאות בה היא כדירה בארמונו של המלך. וכן מפורש בברכות דף ג'. – "בשעה שישראל נכנסין לבתי-כנסיות ולבתי-מדרשות ועונין 'יהא שמיא הגדול מבורך' הקב"ה מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם". ואין כוונת הגמ' רק ביחס למזונות והפרנסה אלא גם ביחס לתורה וכדאמרן, שמשנחרב ביהמ"ק וגלינו מן הארץ אין הקב"ה משגר לנו דעת

ותבונה מ"מה שלפניו" אלא כשאר עבדים. ז"ל הגר"א, "וכן הוא בתורה שעכשיו אין אנו מקבלים שום דבר חדש בתורה כמו בזמן בית המקדש אלא מה שאנו מוצאים כתוב בספרי הראשונים. ובזמן בית המקדש היו משקים לתורה וכמו שכתוב על ר"ע (במד"ר י"ט, ד') 'דברים שלא נתגלו למרע"ה נתגלו לר"ע וחבריו', ודרש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, וזו היא השקאת התורה. מה שאין כן עתה – מלכה ושריה בגויים אין תורה (איכה ב', ט') ואין לנו אלא ספיחי הראשונים, הלוואי שנוכל להבין דבריהם". עכ"ל בתיקוני זוהר נ"ג ע"א (והובא באורות הגר"א עמוד נ"ו). ומן הסתם התורה של "ממה שלפניו", שכביכול אנחנו "אוכלים" מחלקו של המלך, היא הקרויה "ותן חלקנו בתורתך", ועל זה אמרו שהרואה חכם מחכמי ישראל מברך: "ברוך שחלק מחכמתו ליראיו", ולא "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם" כפי שמברכים על חכמי הנכרים (ברכות נ"ח). ולכן מבקשים "ותן חלקנו בתורתך" דוקא בסמוך ל"שיבנה בית המקדש במהרה בימינו" – כי הא בהא תליא. וכן בשבת (דוקא) אנו מבקשים "ותן חלקנו בתורתך" אחר הקדמת קדשנו במצוותיך, כי ברבנו גרשם ב"ב י' פ' מה שאנחנו קרויים עבדים ולא בנים בהיותנו בגלות, שזה מפני שאין אנו עושים רצונו של מקום בקיום כל מצותיו, שהרי הרבה מצוות חסרות בחו"ל. על כן אנו מקדימים "קדשנו במצוותיך" שעל ידי זה נזכה למדרגת "בנים" ואז "ותן חלקנו בתורתך". [ואפשר שהמשמעות של "מפיו דעת ותבונה" היא היכולת לכוון לאמיתות של תורה, כי כידוע בתורה שבעל-פה מתקיים כסדר "אחת דיבר אלקים שנים זו שמעתי" – שדברי הרב הם כסלע המתפוצץ מן הפטיש להשמע באוזני התלמידים לפירושים שונים וחלוקים (עיין סנהדרין ל"ד). אבל אהובו של מקום שומע את התורה כפי אשר יצאה "מפיו", וזוכה לכוון לאמת. ועל המדרגה הנשגבה בתורה אמרו חז"ל: "וה' עמו – שהלכה כמותו בכל מקום" (סנהדרין צ"ג:) שדוד המלך ע"ה זכה לשמוע את תורה "מפיו" של הקב"ה ביותר].

ח. מעתה מובן היטב שעונש אבדן הארץ הוא מדה כנגד מדה למה שלא ברכו בתורה תחילה. כי המהר"ל הנ"ל פ' את חסרון הברכה, כחסרון באהבתם של ישראל לקב"ה, וכמו שנתבאר, וכיון שלא היו "אוהביו" של הקב"ה לא היו ראויים עוד שישגר להם ממה שלפניו – מתורת ארץ ישראל שהיא חלקו של הקב"ה. בשביל לאכול על שלחן העבדים אין צורך להיות בטרקלינו של המלך, על כן גרם חסרון האהבה לקב"ה את חסרון המקדש ואת הגלות מן הארץ.

גם העובדה שאין בניהם של תלמידי-חכמים מצויים להיות תלמידי חכמים תוסבר היטב על פי האמור. חסרון האהבה לקב"ה הפסיד מהם את הזכות להחשב "בנים", שהרי הבנים אוהבים את אביהם; וכך אכן טען טורנוסרופוס לר"ע ולא ענהו – בזמן שאתם

עושים רצונו של מקום אתם קרויים בנים ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרויים עבדים – ומשמע קצת שהודה לו (ב"ב דף י'). ומכלל ההבדל שבין בן לעבד היא העובדה ש"בני בנים הרי הם כבנים", כלומר די בכך שאבי הבן יקרא "בן" כדי שיחשב גם בן-הבן כ"בן" מכח אביו. מה שאין כן בנו של העבד אין לו שום "יחוס" בהיותו בן העבד. וכן ביחס לזכיה בחכמה, אילו היו האבות אוהבים את הקב"ה והיו נחשבים "בנים", היו בניהם זוכים בתורה מעצם סיבת היותם בני-בנים. עכשיו שהאבות נחשבים "עבדים", לא יהנו בניהם מכוחם אפילו משלחן העבדים, כי בנו של העבד אינו נחשב עבד מכח אביו אלא אם כן נשתעבד הוא עצמו לאדונו. והבן.

ב. בברכת "אהבה רבה", שהיא ברכת התורה, אנו מזכירים את האהבה, את החמלה והרחמים של אבינו אלינו, ומבקשים שהוא ילמדנו חוקי חיים כדרך שחנן ולימד את אבותינו (אבינו מלכנו בעבור אבותינו וכו') ותלמדנו חוקי חיים כן תחננו ותלמדנו. כמו כן מבקשים אנחנו בברכה זו שהקב"ה יביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ לארצנו. מסתבר ששתי הבקשות הללו בנויות על הקדמה אחת – שאנחנו אהוביו של מקום. ועל כן, ומכיון שהיו אבותינו תלמידי חכמים – ותלמדם חוקי חיים – מן הראוי שאף אנחנו – בניהם – נהיה ת"ח, ועל זה אנחנו מבקשים: "כן תחננו ותלמדנו". וכן ראוי הדבר שלא תאבד מאתנו הארץ שהיא השלחן שבו משגר האב לאהוביו ממה שלפניו, ועל כן אנו מבקשים – "ותוליכנו קוממיות לארצנו".

י. איתרע הדבר שעסקתי במאמר זה בערב חנוכה. ומתוך "שיר ורננים" עלה בדעתי שיתרונו של נר המערבי שבמנורה על "חביריו" שדלק יותר מכפי כוחו הטבעי של השמן שהושם בו, מרמז על מתנת החכמה שזוכים לה אהוביו של המלך מאוצר אחר. כי ידוע הוא שאור המנורה מסמל את החכמה, כמ"ש: "הרוצה להחכים ידרים וסימנך מנורה בדרום" (ב"ב כ"ה:). עיין בענין זה בספרי "שיר-ורננים" מאמר כ"ב. ומכיון שכתב רש"י (שבת כ"ב:): "וכל זמן שהיו ישראל חביבין היה דולק (נר המערבי) כל היום", נוכל לומר שהנר הזה מורה על יתרון אור התורה של אהובי המלך. שאר הנרות הדולקים כפי טבע השמן שהושם בהם – מרמזים על הזוכים לחכמה מכח המהלך הטבעי של "ירבה בשיבה וימעט בסחורה", אלו האוכלים מסעודת המלך על שלחן העבדים. ואילו אור נר המערבי הדולק מעל לדרך הטבע מורה על ההצלחה העל-טבעית של חביבי המלך הזוכים לדעת ותבונה מפיו ית'.

מאמר ל"ו

תורה ויראת-שמים

א. הכל יודעים שבמעמד הר-סיני ניתנה לנו התורה; החכמה האין-סופית הכוללת בתוכה את כל החכמות, לרבות חכמת ההתנהגות המעשית בקיום תרי"ג מצוות בעוה"ז. אך אין הכל משימים אל לבם שבמעמד הר-סיני נוצרה גם ה"יראת-שמים" של ישראל, לא כתופעת-לוואי אלא כתכלית.

כך אמר משה רבינו לישראל כאשר נרתעו לאחוריהם י"ב מיל מתוך חרדתם – "אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". כלומר, בדרך-כלל היראה היא תופעת לוואי, הירא פוחד בעל כרחו ממשהו מאיים העומד לקרות, אך כאן – אומר משה לישראל – היראה מן הקב"ה היא עצם התכלית המכוונת; אין לכם לפחד ממשו או אחר-נוסף שיבוא אחרי הפחד; הפחד עצמו הוא המכוון הנרצה. על אותה שעה אמר הקב"ה: "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אתי ולשמר את כל מצותי כל הימים וגו'" (ואתחנן ה', כ"ו).

ואכן, איתא במד"ר שיה"ש פר' א', ד' – "ר' יהודה אומר: בשעה ששמעו ישראל 'אנכי ה' אלקיך' נתקע תלמוד תורה בלבם והיו למדים ולא היו משכחים וכו' ר' נחמיה אמר: בשעה ששמעו ישראל 'לא יהיה לך' נעקר מלבם יצר-הרע". עכ"ל. הרי שבשעה שפתח להם הקב"ה את שבעת הרקיעים והראם שאין עוד מלבדו זכו לשיא של השגת חכמה ולשיא של יראת-שמים. ולא רק במעמד הר סיני שלבו התורה והיראה את זרועותיהן להנתן יחדיו לכנסת ישראל, אלא גם ביום הכיפורים, במהדורא בתרא שאחרי חטא העגל. כך הוגדר יום הכיפורים בגמ' תענית דף ל': – "בשלמא יום הכיפורים – משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות". על "סליחה" נאמר בפסוק – "כי עמד הסליחה למען תורא", הרי שעל ידי שהקב"ה סולח יראים ממנו. נמצא שביוה"כ ניתנה תורה ונוצרה יראת שמים אצל כנסת ישראל.

ב. גם על תורה וגם על יראת שמים אמרו חז"ל שהם תכלית הבריאה. בענין תורה אמרו: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ – בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו" (ב"ר פר' א'). וכן אמרו: "גדולה תורה שאלמלי תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנא' – אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי" (נדרים ל"ב). ובענין יראת-שמים אמרו: "לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שיראו מלפניו, שנא' – והאלקים

עשה שיראו מלפניו" (שבת ל"א:). וכן אמרו: "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם – כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה" (ברכות ו'). מחד – "אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח'). מאידך – "אין לו לקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים בלבד" (ברכות ל"ג:).

ג. אך אין הכוונה, שכל אחת מהן נחשבת תכלית העולם ומצדיקה לבדה את קיום הבריאה, אלא דוקא כאשר שתיהן כאחת שולבות זרוע – למענן נבראו שמים וארץ. כן מפורש בסוטה דף כ"א. שגם מי שזכה למצוות ולתורה עדיין אינו מובטח שיגיע אל ה"יעד" (שהוא העולם הבא) עד שיבוא ל"פרשת דרכים" הלא היא "תלמיד חכם ויראת חטא". ואכן הוא פשוט, כי מה תתן לאדם ידיעתו את כל האסור וכל המחוייב – אם אין בו יראת שמים לציות לאדונו, לעשות או להמנע על פי ידיעת פקודותיו. וכן להיפך, מה תוסיף היראת שמים לאדם אם אינו יודע באיזו דרך היא דורשת ממנו ללכת, כוונתו תהיה רצויה ומעשיו אינם רצויים. [עיין בדבריו הנפלאים של מרן החזו"א זצ"ל בענין זה, "אמונה ובטחון" פרק ג' אות א'-ג'] ואכן אם נתבונן נראה שכל חטא במזיד יש בו חולשה של חכמה ורפיון של יראת-שמים. "איש איש כי תשטה אשתו" – תשטה כתיב, ולמדו מכאן חז"ל שאין אדם חוטא אלא כן נכנסה בו רוח שטות (סוטה ג.) ומאידך, גם בהיותו "שוטה", כביכול, יודע הוא עדיין שהקב"ה הזהיר שלא יחטא, אלא שלהמנע מחטא שרוח השטות המעיטה את חומרתו אין בו מספיק יראת שמים, ולכן הוא חוטא.

ד. אחר הקדמה זו נוכל להוסיף ביאור על ביאורו הנפלא של ה"לבושי מרדכי" לגמ' מרגשת במסכת יומא (כ"ג.). ז"ל הברייתא – "מעשה בשני כהנים שהיו שניהם שווים ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהם לתוך ארבע אמות של חבירו, נטל סכין ותקע לו בלבו. עמד רבי צדוק על מעלות האולם ואמר – אחינו בית ישראל שמעו, הרי הוא אומר: כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניד ושופטיד, אנו על מי להביא עגלה ערופה על העיר או על העזרות? געו כל העם בבכיה". והקשו בגמ' שם ממה שלמדנו שירושלים אינה מביאה עגלה ערופה, וכן ממה שמפורש בתורה שמביאים עגלה ערופה רק כאשר לא נודע מי הכה את החלל, וכאן הלא ראו כולם מי הוא הרוצח. ותירצה הגמ': "אלא כדי להרבות בבכיה". תשובת הגמ' אינה מובנת, אם לא די היה לרבי צדוק בהתרגשות שאחזה בנוכחים בראותם איך נתחלל המזבח (שאסרה התורה אפילו להניף עליו ברזל) בשפיכות דמים נבזית על ידי שלוחא דרחמנא, מה יוסיף ומה יתן להזכיר להם פרשת עגלה ערופה אשר אינה שייכת למקרה זה כלל! יפה ביאר הספר הנ"ל: מפר' עגלה ערופה למדנו יסוד גדול – הכלל נתפס בעוון הפרט. כאשר נמצא חלל באדמה ולא נודע מי הכהו אין עוברים לסדר היום אלא

מורים באצבע מאשימה על העיר הקרובה אל החלל אשר מן הסתם ממנה יצא הרוצח. על אף הווידוי של זקני העיר שידיהם לא שפכו את הדם הזה, כי לא פטרוהו בלא לוויה בלא מזונות, העיר הקרובה אל החלל היא זו שמביאה את הקרבן, והיא המתחננת: "כפר לעמך ישראל" מתוך רגשי אשמה. על זקני העיר לחשוב ולומר לבני עירם: "אילו בעיר שלנו היה עוון שפיכות דמים משולל ומתועב עד הקצה האחרון – לא היה יתכן שאחד מאתנו יהיה רוצח, אפילו לא אכסנאי שלן בה באקראי. כי גדולה ועצומה השפעת הציבור זה על זה, והאווירה בעיר עושה רושם על כל יושביה. [כאשר עכן בן כרמי – אדם אחד – מעל בחרם אחר כיבוש יריחו, אמר הקב"ה ליהושע: "חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר ציויתי אותם וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם", כאילו כל ישראל עשו זאת! כי אכן אילו היו כל ישראל מנוקים מן העוון הזה לגמרי-לגמרי לא היה אף האחד מועל. הוא לא היה מסוגל לזה אפילו אם רצה, או שלא היה רוצה בזה. וכן מצינו לאידך גיסא, בברכות דף י"ז, רב אשי קורא לבני מתא-מחסיא "אבירי לב" על כי אפילו אחד מהם לא התגייר כשראו את כבוד התורה. משמע שאילו היה אחד מהם מתגייר הוא היה אז מציל את כל העיר מלהקרא "אבירי-לב", כי מפני היות הפרט מושפע מן הכלל הוא מעיד על הכלל כולו.] את הלימוד הזה רצה רבי צדוק ללמד את הנוכחים בפשע המתועב שהתרחש מול עיניהם. חס מלחשוב: **הוא** עווה, **הוא** פשע. יש לתלות את הקולר גם בציבור, לכולנו יש חלק בעוול הזה. מתייפח ר' צדוק בבכיה ותוהא: האם התביעה היא על משמרת הכהנים הדרים בעזרות (וחולין צ'): שהרוצח היה אחד מהם באותה שעה, או על אנשי העיר ירושלים שהרוצח היה גר בה בקביעות; על מי לעשות בדק בית? עד כאן דברי הלבוש-מרדכי הנפלאים.

נוכל לשנות מעט מדבריו ולומר כך: המקדש הוא המעיין המנביע יראת-שמים בישראל, וכמ"ש הפסוק: "נורא אלקים ממקדשיך – מן הכבוד השוכן במקדש תבוא היראה לבני-האדם כי משם יצאו הנפלאות" (לשון המצודות). ביותר אמורים הדברים ביחס לעבודת הכהנים שהיתה משרישה יראת שמים בלב כל רואיה, כמ"ש תוס' ב"ב כ"א. – "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכווין לבו יותר ליראת שמים". [הרי כאן סיבה נוספת לזעזוע: "רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני!"] לעומת זאת ירושלים היא העיר שממנה יוצאת השפעת החכמה והתורה בישראל – "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". יש בה ריבוי עצום של נביאים – כפליים יוצאי מצרים (ואין הנבואה שורה אלא על חכם וכו' – נדרים ל"ח). ריבוי עצום של "חדרים" (ב"ב כ"א). מעשרה קבין של חכמה שירדו לעולם תשעה נטלה ירושלים, וגם הסנהדרין היה מושבה בירושלים. נוכל לפרש שעיקר כוונת רבי צדוק היתה לזעזע את הציבור שיש לעשות עצרת התעוררות על חורבן התורה שנתגלה בפשע הזה ועל רקבון היראת שמים. על האדם

המורס הזה – ר' צדוק – אמר רבי יוחנן בן זכאי, שאילו היה בדורו עוד אחד כמוהו לא היה צבא רומאי כפול במספרו מתגבר על ישראל (פתיחא לאיכא רבתי). הוא נצטיין בתורתו (אוכל גמזוז אחד ושונה עליו מאה פרקים) וביראתו (ר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים) והוא תובע את הנוכחים: לא לחנם נתגלה לעינינו המחזה הנורא הזה, עלינו להתעורר ולהתחזק, מאד ומיד, גם בתורה וגם ביראת שמים, אך על מה לשים את ה"דגש"? היכן הוא שורש השרשים של ההשחתה שנתגלתה כאן – ניוון התורה או זיוף היראה? על מי להביא עגלה ערופה על העיר או על העזרות?

ד. נחזור לעסוק ביחס שבין תורה לבין יראה. תורה ויראה משלימות זו את זו לא רק בכך שכל אחת בפני עצמה היא "חצי-דבר" ואינה נחשבת כתכלית כי אם בהצטרף אליה חברתה, אלא גם במה שהן מאפשרות ומביאות זו לידי זו. נוכיח ואחר-כך נסביר: אבות פרק ג' משנה י"ז – "אם אין חכמה אין יראה, אם אין יראה אין חכמה". ובאמת צ"ב, הלוא נראית כאן סתירה: מהו האמצעי ומהי התכלית? מי מסובב ומוליד את מי? ואכן מצאנו בזה סתירה מפורשת, משורה לשורה שאחריה, בגמ' שבת ל"א. "אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצוניות לא מסרו לו, בהי עייל? (פרש"י: יראת שמים דומה לפתחים חיצוניים שדרך להם נכנסים לפנימיים). מכריז רבי ינאי: חבל על דלית ליה דרתא (חצר) ותרעא (בית שער) לדרתא עביד". עכ"ל הגמ'. פלא פלאים, במימרא הראשונה נחשבת התורה לחדר הפנימי כלפי יראת-שמים, ובמימרא השניה התורה נחשבת לבית שער החיצוני לחצר שהיא היראה. מה היא האמת? מי מוביל אל מי? מי הוא הפרוזדור ומי הוא הטרקלין? [וכבר עמד על הקושי הזה רבנו-יונה בפי' למשלי (ג', ז') עיין מה שתייך שם]. אכן תורה ויראת-שמים מסבבות זו את זו ומסובבות זו מזו. כל אחת מהן משמשת לחברתה כבית שער חיצוני וכחדר פנימי. כי אכן זהו הסדר: תורה, יראה, תורה, יראה – וחוזר חלילה עד בלי די. כל התעלות בתורה מאפשרת הוספה של יראת שמים, שהרי אין בור ירא חטא, וכל התחזקות של יראת-שמים פותחת שערי חכמה – "סוד ה' ליראיו". [על כן נקרא תלמיד חכם "סודני" (נדה י"ב:)].

ויובן בזה היטב מדוע "תורה" נקראת "יראה", וכמו כן "יראה" נקראת "חכמה". תורה נקראת יראה – "מאי אהדרו ליה חבריו לאיוב (ושטען שמחמת יצרו הרע אין הרשע יכול להיות צדיק) אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל – ברא הקב"ה יצר-הרע ברא לו תורה תבלין" (ב"ב ט"ז). הרי שה"תורה" קרויה בשם "יראה". וכמו כן מצאנו בספר איוב את ההיפך: "א"ר יוחנן משום ר' אלעזר: אין לו לקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד

וכו' וכתוב ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וגו' שכן בלשון יווני קורין לאחת 'הן' ('הרי שהיראה היא חכמה והיא לבדה חכמה" – הקדמות מסילת ישרים)". עכ"ל. מה פשר הדבר ומה בא ללמדנו? אין זאת אלא שהתורה קרויה "יראה", כי היראה היא הבסיס שלה, וגם מפני שהיראה היא התכלית שלה. ומאותו טעם ממש קרויה היראה "חכמה", כי החכמה מולידה את היראה ונולדת ממנה; ראויה כל "מציאות" להקרא על שם הסיבה שלה ועל פי התכלית שלה. והבן.

ומתוך הדברים נבין מדוע האדם השלם בתורה הוא השלם ביראת-שמים. משה רבנו שמסר נפשו על התורה עד שנקראה על שמו – זכרו תורת משה עבדי – הוא השלם ביראה, כמ"ש בברכות ל"ג: "אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא".

הוכחנו אך עוד לא הסברנו, איך באמת מחזקות החכמה והיראה זו את זו. היראה, כידוע, כוללת בתוכה פחד (יראת העונש) והערצה (יראת הרוממות). ננקוט דוגמה של פחד: לפתע רואה אדם למולו – אריה. אריה, ענק, אימתני, טורף. מתוך הפחד שנתעורר באדם הוא אינו מסוגל לגרוע את עיניו מן האריה, וכאשר הפחד מכריח אותו להביט עוד על האריה – מתחזק הפחד יותר, כי הוא מבחין אז ביתר שאת במלתעותיו של האריה, בשני החדות, בשריריו הדרוכים. תוספת האימה הזאת תרתק אותו בכפליים שלא יסיר את עיניו מן המראה הנורא הזה, ככל שיירא יותר יראָה יותר וככל שיראה יותר יירא יותר (יראה אותיות ראה). כך גם במראה המעורר התפעלות והערצה, ההשתאות מרתקת להביט יותר, ואז מבחינים יותר ואז נדהמים יותר, והתדהמה הזו מחשקת את הרואה כבכבלים להזין את עיניו בכל פרטי המפליא הזה, וחוזר חלילה. והבן, כי ממש כך הוא גם היחס בין ראות הקב"ה (דעתו ורצונו, הנקראת בפינו: חכמה, תורה) לבין היראה ממנו; ולהיפך. התבונן והבן.

1. ועדיין אנו עומדים מול סתירה בין שני מאמרי חז"ל: האחד: "רבי חנינא בן דוסא אומר: כל שיראת חטאו **קודמת** לחכמתו – חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו – אין חכמתו מתקיימת" (אבות פ"ג, י"א). ולעומתו אמרו בגמ' סוטה כ"א. א. שאף מי שהאיר לו עמוד השחר, זו התורה שנמשלה לאור, עדיין אינו יודע באיזה דרך הוא מהלך עד שיבוא לפרשת דרכים. ומהי אותה פרשת דרכים? יראת חטא! פרש"י: "זכה ליראת חטא **אחר** שזכה לתורה ניצול מכולן" (מכל המונעים אותו להגיע אל יעדו – העולם הבא, מהר"ל). הרי לנו שאדרבא הסדר הוא הפוך. קודם תורה ואחר-כך יראת חטא. וצע"ג. ואמנם אמרנו ששני הדברים נכונים, אך עדיין אינו מובן מדוע אמרו בכל מקום רק "חצי דבר". יש כאן כפי הנראה עומק נוסף.

כדי לענות על סתירה זו תירוץ אמיתי עלינו לצטט שתי ברייתות הפכיות מאבות דר' נתן, הנראות אף הן סותרות זו את זו. ה"שלוש" שנעשה ביניהן יעמידנו בקרן אורה.

אבות דר' נתן פכ"ב – "אמרו לפני רבי יוחנן בן זכאי: חכם וירא חטא – מה הוא? אמר להם: הרי זה אומן וכלי אומנותו בידו. חכם ואין ירא חטא מהו? אמר להם: הרי זה אומן ואין כלי אומנותו בידו. ירא-חטא ואין חכם מהו? אמר להם: אין זה אומן אבל כלי אומנותו בידו". עכ"ל. למדנו שה"גברא" (האומן) הוא החכם, וה"חפצא" (כלי האומנות) הוא היראת-חטא.

אבות דר' נתן פכ"ט – "ר' יצחק בן פינחס אומר: כל מי שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות – לא טעם טעם של חכמה. כל מי שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש – לא טעם טעם של יראת חטא. הוא היה אומר: כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות (ירא חטא שאינו חכם) הרי זה גיבור ואינו מזויין. כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש (חכם שאינו ירא חטא) הרי זה חלש וזין בידו. יש בידו זה וזה – גיבור ומזויין". עכ"ל. הרי שה"גברא" (הגיבור) הוא הירא חטא, וה"חפצא" (כלי הזיין) הוא החכמה.

הרי זו כדמות סתירה. ואכן ראיתי מי שהעז לומר "איפוך". אך מלבד שלא זו הדרך, להפוך ולסרס על סמך קושיה אחת, הלא אם כדבריו – מדוע הוצרך ה"אבות דר' נתן" לומר אותו רעיון פעמיים? הלא כבר עדיף לומר "סמי מהכא" אחת מן השתיים מאשר לומר "איפוך". והעיקר, הלא לא בכדי במשל הראשון נמשל החכם לאומן (ולא לגיבור) ולא על חנם בדוגמא השניה דימו את הירא-חטא לגיבור (ולא לאומן). כשרונו של "אומן" הוא החכמה, וכמו האומן כן גם החכם יוצר יצירה ופוסק הלכות לדורות. ואילו "גיבור" הוא סמל ראוי ומתאים לירא-חטא הכובש את יצרו. על כן בוודאי לשון ה"אבות דר' נתן" מתוקן הוא.

אך על כל פנים נראית כאן סתירה. אכן תלוי הדבר על מה מדברים, על שעת הלימוד או על שעת הקיום. הברייתא הראשונה דיברה על שעת הלימוד, ואילו הברייתא השניה דיברה על שעת הקיום. ונבאר את דברינו. הבה נתבונן: כיצד ובמה משמש כלי האומנות לאומן, או כלי הזין לגיבור? איך יכול מברג או מסור שאינו אלא חתיכת מתכת "מתה" לעזור לנגר להכניס את הבורג או לחצות את הקרש, הלא אין מדובר על מברג או מסור חשמליים? גם החץ או אפילו החרב אין בהם כח עצמי להרוג, ואיך הם מועילים לגיבור שאינו מסוגל להתגבר על אויבו בלעדיהם?!

נראה להגדיר זאת כך: כלי האומנות (או הזיין) מכווין וכוונס את כוחו של האדם המשתמש בהם למקום הנכון באופן הראוי. אילולא הכלי לא היה כוחו של האדם יוצא

מאמר ל"ו

רכט

מן הכח אל הפועל בנקודה הנכונה, בצורה הנחוצה, אף לא בקצב הרצוי, שבהם עליו לפרוץ וללחוץ כדי להועיל.

ובנמשל: בשעת הלימוד ה"גברא" הוא החכם. השכל המדמה ומחלק, בונה וסותר, סובר ומוציא מסקנות – הוא הכח הפועל. החכם משתמש אז ביראת חטא כאומן המשתמש בכלי אומנות. מה מכווין את כשרונו של החכם אשר דן בשאלה מעשית שיש לה פנים לחומרא ולקולא לכווין את מסקנתו לאמיתה של תורה ולרצונו של הקב"ה? ה"יראת שמים"! רבים הם הלחצים על הפוסק, לעצמו או לאחרים, לעוות את המסקנה ביודעין או בשגגה. מה יעצור בעדו מלהתיר ממזרים לתאוותו או מגאוותו, או לשבש ולסרס את דעת התורה מתוך רחמנות? רק אם תהיה "יראתו קודמת לחכמתו", ובעת שיברך ברכת-התורה תהיה דמות דיוקן אבינו שבשמים נותן התורה ניבטת לו בצוהר דעתו לשאול את עצמו בכל רגע: האם אכן אמר "רחמנא" עשה כך ולא אחרת? האם המסקנה הזאת אשר הוצאתי עכשיו בשכלי וחריפותי הוא אכן חידושו של ה"תלמיד-ותיק" אשר גילה הקב"ה לאזנו של משה רבנו בסיני והאם ליה באמת נתכווין רש"י, המשנה-ברורה וכד') רק אז יש תקווה שתהיה דעתו מכוונת לדעת הקב"ה. הוא אשר אמרנו, בשעת הלימוד משמשת "יראת-חטא" ככלי אומנות בידו של החכם-האומן.

ואילו בשעת הקיום מתהפכים היוצרות. הכח הפועל בשעת הנסיון הוא היראת-חטא. ירא-חטא הוא אדם העומד מול יצרו הרע בשעה שהלה אורב לו ומנסה לפתותו לעבירה או לביטול מצוה. ובאיזה כלי זין משתמש הגיבור הכובש את יצרו? בידיעת התורה וההלכה! גדרי האסור והמוותר, הראוי והנמנע; משקלו המדויק של כל מעשה ומחדל, דיבור ומחשבה – הם אשר יכוונו את יראתו של הגיבור לצאת מן הכח אל הפועל בצורה הנכונה ולהתגבר על יצרו הרע. ז"ל הרמח"ל ב"דרך עץ חיים" – "ידיעת האמת מחזקת הנשמה ומרחקת ממנה היצר ודאי. ואין דבר מחליש הנשמה לפני היצר כחסרון הידיעה. ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם לא היו חוטאים לעולם, אך לא היה אפילו היצר קרוב אליהם ושולט עליהם, כמו שאינו שולט במלאכים". עכ"ל. בהעדר חכמה עלול ה"ירא-שמים" להוליד "נשמה גבוהה" בליל יום הכיפורים, ולטבול במקוה לפני תפילת נעילה כדי להתקדש. "אם עם הארץ חסיד הוא אל תדור בשכנותו" – הזהירונו רבותינו, ברח ממנו יותר מאשר מעם-הארץ שאינו חסיד, כי היראת-שמים תהפוך בידו למשחית; "והצילנו וכפר על חטאתינו למען שמך". [למדתי פעם עם בעל תשובה הלכות תפילה מספר יד החזקה של הרמב"ם. כאשר הגענו להלכה המחייבת להתפלל כותיקין חששתי שהחיוב הזה יתפס על ידו כחיוב מוחלט והדבר ישבש את סדרי ביתו, על כן הקדמתי להסביר לו, שעל אף חשיבותה הגדולה של כל מצוה צריך ליתן לה משקל מוגבל ומתחשב בשאר המצוות והנסיבות. והוא יושב נגדי ומחיד.

כאשר פקעה סבלנותי למראה חיוכו הסביר לי את פשר צחוקו. בתחילת דרכו כבעל-תשובה החליט כ"חוק בל יעבור" שלעולם לא יוותר על שום הלכה; יהרג ולא יעבור אפילו על קוצו של יו"ד. לא עבר זמן רב ונתוודעה לו ההלכה: "כששומע קול תרנגול יברך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". מיד החליט שעליו לקנות תרנגול ולהביאו הביתה כדי שיוכל לברך ברכת "אשר נתן לשכוי בינה" כדת וכדין, וכן עשה. אשתו התנגדה, ולמחרת מחו בו גם כל השכנים, אבל הוא נתווכח עמם ו"הוכיח" להם את צדקתו. משום מה הם לא השתכנעו, שלחו אליו שלוחים, אלו בהבטחות ואלו באיומים, אף תבעוהו לדין תורה אצל הרב, אבל הוא היה "גבר" יותר מן התרנגול. מאד התאכזב משכניו הרעים שהיו נחשבים בעיניו עד אז כ"חרדים", וכי אינם מבינים ש"הלכה זו הלכה"! גם כשנכנס עמם "לפנים משורת הדין" והסכים להחליף את התרנגול ב"תרנגול גמדי" – לא התפייסו עמו השכנים. זמן רב עבר עד שהבין שבאותה שעה לא היתה לו עדיין בינת שכוי להבחין בין יום לבין לילה.]

אם כן, בשעת הלימוד: כל שיראתו **קודמת** לחכמתו, והוא מסיק את מסקנותיו מתוך יראת חטא המכרחת אותו לכווין לאמיתה של תורה ולזכור את מסקנותיו כדי לנהוג על פיהם – חכמתו מתקיימת. ובשעת הקיום – "זכה ליראת חטא **אחר** שזכה לתורה ניצל מכולן, שהתורה מלמדתו דברי מצוה ודברי איסור ממה הוא צריך לפרוש, ויראת חטא מונעו מלרדוף אחרי יצרו" (רש"י סוטה כ"א.).

הרוצה לעיין עוד ביחס שבין תורה לבין יראת שמים כדאי שיעבור על מאמר "יראת ה' טהורה עומדת לעד" – בספר זה, ועל מאמר "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך" מספר "לששון ולשמחה".

מאמר ל"ז

יראת ה' טהורה – עומדת לעד

שבת ל"א. – "אמר ר"ל: מאי דכתיב – והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת וגו'. אמונת – זה סדר זרעים, עתיך – זה סדר מועד, חוסן – זה סדר נשים, ישועות – זה סדר נזיקין, חכמה – זה סדר קדשים, ודעת – זה סדר טהרות. ואפ"ה – יראת ה' היא אוצרו. אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר; ואפילו הכי, אי יראת ה' היא אוצרו – אין, אי לא – לא. משל לאדם שאמר לשלוחו: העלה לי כור

חיטין לעליה, הלך והעלה לו. א"ל: ערבת לי בהן קב חומטין? א"ל: לאו. א"ל: מוטב אם לא העלית". עכ"ל.

בפשטות משמע, ש"אוצרו" האמור בדברי ר"ל ורבא אינו "בית האוצר" אלא החומר המשמר שעל ידו מתקיימת התבואה באוצר, כאמור בהמשך לדבריהם "משל לאדם שאמר לשלוחו: העלה לי כור חטים לעליה, הלך והעלה לו. א"ל: ערבת לי בהם קב חומטין? א"ל: לאו. א"ל: מוטב אם לא העלית".

אך בנפה"ח (שער ד', פרק ד') נראה שלא פי' כן, כי כתב, ז"ל – "יראת ה' תחילה היא עיקר הקיום של חכמת התורה, וכמו שאמרו רז"ל (שבת ל"א.) אר"ל: מאי דכתיב והיה אמונת עתיך וכו' אמונת – זה סדר זרעים וכו' וחשיב שם כל הש"ס, ומסיים: ואפ"ה יראת ה' היא אוצרו. דימה הכתוב את התורה לרוב תבואות, ואת היראה לאוצר המחזיק בו המון תבואות ומשתמרים בתוכו וכו', ואם לא הכין לו האדם תחילה אוצר היראה הרי רוב תבואות התורה כמונחות על פני השדה למרמס רגל השור והחמור ח"ו". עכ"ל. ולפי נפה"ח צ"ל ש"משל לאדם שאמר לשלוחו וכו'" הוא דבר נוסף, שמלבד שהיראה משמשת כבית האוצר היא משמשת גם כקב חומטין. ואכן כך מפורש בהמשך דבריו שם בפ' ז' – "ראוי להאדם להכין עצמו כל עת קודם שיתחיל ללמוד להתחשב מעט עם קונו ית"ש בטהרת הלב, ביראת ה' וכו' וכן באמצע הלימוד הרשות נתונה להאדם להפסיק זמן מועט, טרם יכבה מלבו יראתו ית"ש שקבל עליו קודם התחלת הלימוד, להתבונן מחדש עוד מעט ביראת ה', כמו שאמרו רז"ל עוד (שבת ל"א) משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חטים לעליה וכו' א"ל: ערבת לי בהם קב חומטין, א"ל: לאו, א"ל: מוטב שלא העלית, וקאי על אמצע העסק בתבואת חכמת התורה, שראוי גם כן לערב בתוכו יראתו יתברך כדי שתתקיים תלמודו בידו". עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שהיראה משמשת כאוצר לתורה בכפליים. כבית האוצר אשר הכנתו קודמת לאכסון התבואה, וכקב חומטין המעורב בה כסדר, שאחרי כל שכבה של חיטים מפזרים מעט חומטין. והדברים מפורשים יותר בדבריו פ"ח ופ"ט, שאכן שני משלים הם המכוונים כנגד התבוננות היראה שקודם הלימוד וכנגד התבוננות היראה שתוך כדי הלימוד.

זחלתי ואירא להעיז פני כנגד הגר"ח זצוקלל"ה, אך כל מתבונן יודה שדבריו דחוקים בכפליים. (א) משמע ש"יראת ה' היא אוצרו" הנזכרת בה אינה אלא קב החומטין; "בית האוצר" לא נזכר בה כלל, כי אמרו "משל לאדם וכו'" – משמע שקב החומטין הוא הוא ה"אוצר". (ב) אם כל החילוק שבין בית האוצר לבין קב החומטין אינו כי אם הזמן

של התבוננות במחשבות היראה – מדוע המשלים חלוקים זה מזה. החילוק שבין בית-האוצר לבין קב החומטין אינו רק הזמן שבו הם פוגשים את התבואה, כמובן.

ועל כן אלולא דברי הגר"ח היה מן הראוי לפרש בגמ' שה"אוצרו" הנזכר בה הוא קב החומטין, ולא בית האוצר.

כל זה אמור ביחס לגמ' הנ"ל.

אכן, במדרש שהביא הגר"ח שם (שמו"ר פר' ל', י"ד) מבואר שנמשלה יראת-שמים לבית האוצר שהתבואה נשמרת בתוכו, ז"ל – "דוד אמר: יראת ה' טהורה עומדת לעד, מהו כך (מה כוונתו) אתה מוצא אדם שונה מדרש הלכות ואגדות ואם אין בו יראת חטא אין בידו כלום. משל לאדם שאמר לחבירו: יש לי אלף מידות של תבואה, יש לי אלף מידות של שמן, ואלף של יין. א"ל חברו: יש לך אפתיקאות (אוצרות) ליתן אותם בהם? אם יש לך – הכל שלך. ואם לאו – אין בידך כלום. כך אדם שונה הכל, אמרו לו: אם יש לך יראת חטא – הכל שלך, שנא' – והיה אמונת עתיך וגו' יראת ה' היא אוצרו. לכך נאמר – יראת ה' טהורה עומדת לעד." עכ"ל. הרי להדיא שאעפ"י שבגמ' המשילו את ה"יראת ה' היא אוצרו" לקב חומטין המשמר את התבואה מרקבון, המדרש המשיל אותה לבית האוצר המשמר אותה ממרמס רגל השור והחמור (וכפיה"נ כדי להשוות את דברי הגמ' אל המדרש פי' הגר"ח בגמרא כבמדרש).

לפיכך עלינו להבין שכמו כן גם בנמשל, משמשת היראת-שמים כשומר לתורה משתי פנים שונות זו מזו, ולכן נקטו הגמ' והמדרש שני משלים שונים. מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כדרך רבותינו בדברי אגדה.

נבאר את דברינו:

תפקידו של הקב חומטין לשמור על התבואה מרקבון. הוי אומר: מעצם טבעה, מצד עצמה, מתקלקלת התבואה אם לא מערבים בה חומר משמר. וכמו כן בנמשל, בתבואת התורה, אם לא תקדם היראת-שמים לחכמה תפסד החכמה מאליה. דברי תורה הם עמוקים ועדינים עד מאד, ובמקצת שכחה של ידיעה כל שהיא או אובדן הרגשת אובנתא דלבא – יסתלף הדין ויתעוות לגמרי (סנהדרין ל"ה.). ד"ת הם כהררים התלויים בשערה (חגיגה פ"א) ובשכחה של "חוט השערה" יפול ההר כולו. השכחה הזאת אינה מסיבה חיצונית, אלא מעצם מהותה של ידיעת החכמה שולטת בה השכחה אם אין לתלמיד-חכם סיבה חזקה לזכור אותה. ומי היא הסיבה הזאת הנמשלת לקב חומטין ומקיימת את התורה? "יראת ה' טהורה עומדת לעד" – תורה הנלמדת מתוך יראת שמים. כי

ה"ירא-שמים" דואג ופוחד פן יבוא לידי נסיון בזמן ובנסיבה שלא יהא סיפק בידו לברר את ההלכה, ופעמים שלא יוכל אף להחמיר מספק, ונמצא – חס ושלום – ממרה את פי מלכו. האימה פן חלילה יקרא "אסון" כזה גורמת להוגה בתורה לתקוע במוחו את דברי התורה ומסקנותיה כבמסמרות ועיין אבן-שלמה פ"ח, ח'. לא מזמן, התקיים בעירי שיעור הדרכה לכהנים – איך להזהר מטומאת מת. מתוך סקרנות השתתפתי בו גם אני, אעפ"י שאינני כהן, בצאתי שמתי לב שאינני זוכר הרבה מן הנאמר בשיעור אעפ"י שהקשבתי אליו. באותם רגעים היה ברור לי שהעובדה שבשבילי השיעור הזה איננו "למעשה" – היא שהיתה בעוכרי זכרוני.

אך בר מן דין, קיימת גם סכנה "מבחוץ" הגורמת לשכחת התורה, ואף היא נמנעת דוקא על ידי יראת-שמים. לסכנה הזאת קורא הגר"ח "מרמס רגל השור והחמור", והיראת-שמים משמשת כ"אפותיקאות" (מחסנים) השומרות על תבואת התורה מהזיקם. מי הם השור והחמור? בפירושו של הגר"א לספר משלי (כ"ה, כ"א) מחשיב הגאון את ה"שור" כסמל הכעס הגאוה, ואת ה"חמור" כסמל התאוה. ואכן, גם היכא שהיה האדם זוכר את התורה מצד כשרון זכרונו היא עלולה להסתלף ולהשכח מכח לחצי התאוות והמידות הרעות להתיר את האסור. בין אם ה"סיבות" להיתר הן מתוך האדם עצמו ובין אם הן נובעות מלחץ חברתי, משכחות התאוות והגאוות מן התלמיד חכם את ידיעת האיסור או את ההבחנה בחומרתו. המונע של ה"מרמס" הזה היא היראת-שמים. כדרך שאחרי הפעולות נמשכים הלבבות, והעושה מעשים מתוך תאוה וגאוה מתחזקות שפלותו וגסות רוחו, כמו כן להיפך – המתאפק מלהמשיך אחר "שורו" ו"חמורו" מפחד העונש ויראת הרוממות כובש ומדכא את אותם היצרים ומאפשר על ידי כן לתורתו להתקיים.

לכן בפסוק המדבר על שימור החכמה היא נקראת "יראה" – "יראת ה' טהורה עומדת לעד". והבן.

מאמר ל"ח

אם פגע בך מנוול זה

א. קידושין ל': – "תנא דבי ר' ישמעאל: בני, אם פגע בך מנוול זה (יצר-הרע מתגרה בך) משכהו לבית המדרש, אם אבן הוא – נימוח, ואם ברזל הוא – מתפוצץ, שנא' – הלא

כל דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע (שהתורה כאש נמשלה המפעפע את הברזל). אם אבן הוא נימוח, שנא' – הוי כל צמא לכו למים, ואומר: אבנים שחקו מים. עכ"ל.

המשלים השונים ליצר-הרע ולתורה הגוברת עליו דורשים מאתנו להתעמק בנמשל.

ב. לפי רש"י "אם ברזל הוא מתפוצץ" – הכוונה היא שהיצר הרע "מתפעפע" על ידי התורה שנמשלה לאש, והראיה שהביא ר' ישמעאל היא מרישא דקרא – "הלא כה דברי כאש נאם ה'".

ויש להסתפק אם הכוונה היא לעובדה, שעל ידי חום האש הופכת גרוטאת הברזל השבורה לנוזל מתכתי כדי להכניסה לתבנית וליתן לה את צורת הכלי בו מעוניין היוצק. אם זו הכוונה, הנמשל לזה הוא, התכונות והטבעים ה"קשים כברזל" הנמצאים באדם, ש"כמות שהם" אינם מביאים תועלת אלא רק נזק; הם הופכים על ידי אש התורה ל"כלים" אל השלמות. "שברי ברזל" דוקרניים וחלודים העלולים לחבול ולפצוע – גאווה, חמדת כבוד, שנאת הבריות – נוצקים על ידי התורה ככלים המשמשים לעבודת ה'. "ויגבה לבו בדרכי ה'", "אין כבוד אלא תורה", "משנאיך ה' אשנא" וכד'.

או שמא הכוונה היא שעל ידי האש הברזל מתבעבע לבועות עד שהוא מתאייד וכלה. אם כך, הנמשל לזה הוא שאותם כוחות הרע שאין להם שימוש בקדושה, כגון: זוהמת נחש ששואפת ודוחפת את האדם להשחית ולהרוס, נשרפים וכלים על ידי החום של אש התורה המהפכת מוות לחיים ("אין חיים אלא תורה") ורע לטוב ("אין טוב אלא תורה").

ג. אכן תוס' ד"ה "אם" הבינו, שמה שאמרו דבי ר' ישמעאל: "אם ברזל הוא מתפוצץ" זה נלמד מסיפא דקרא – "וכפטיש יפוצץ סלע", כי הברזל הוא הפטיש. והקשו התוס': "תימה, דהא קרא משמע שהפטיש מפוצץ הסלע ומשברו?". ותיירץ רבינו תם: "שהסלע משבר את הברזל, והכי קאמר – וכפטיש יפוצץ מכח סלע, כדאמר במדרש: מעשה באחד שלקח סנפירינון לבודקו, נתנו על הסדן והכה בקורנס, נשבר הקורנס ונחלק הסדן והסנפירינון לא זז ממקומו". כלומר, אל תקרי וכפטיש יפוצץ סלע, אלא וכפטיש יפוצץ על ידי הסלע, ואיירי בסלע שהוא קשה יותר מברזל. לענ"ד, לפירוש תוס', אין הכוונה במשל זה לומר שהשגת התורה (המאור שבה) תשבור את יצר-הרע, אלא הכוונה היא ללימוד התורה. [כידוע "תלמוד תורה" כולל שתי מצוות: ההגיון וההשכלה, או במילים פשוטות: הלימוד והידיעה.] אם נתבונן נבין שלעולם אין הסנפירינון מתנפל על הפטיש לפוצצו, אלא שכאשר הפטיש מנסה לשבור את הסלע ואינו מצליח אז על ידי אותו כח עצמו מתפוצץ הפטיש. ובנמשל: אין דרך לשבור את היצר-הרע של ביטול תורה אלא באופן זה – כאשר

מאמר ל"ח

רלה

האדם מתחזק כנגדו ולמרות פיתוי והסתתו מתעקש האדם להתמיד בלימודו, אזי תחת שישבר הלימוד יתפוצץ יצה"ר, ומעתה ייקל על האדם בעתיד להתמיד בלימוד התורה.

ד. הרעיון הזה נרמז לענ"ד בדברי הגמ' ברכות ל"ג.. "תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה ערוד (הצב והנחש נזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד) והיה מזיק את הבריות. באו והודיעו לר' חנינא בן דוסא, אמר להם: הראו לי את חורו. הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש, אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא". עכ"ל.

נראה לי שה"ערוד" מסמל את יצר-הרע. שמו של יצר-הרע מורה על היותו "רע", ואמרו בקידושין ל': – "קשה יצר הרע שאפילו יוצרו קראו רע". הנחש הוא סמל ה"רוע" שהרי הוא הביא מיתה לעולם. סתם "חיה רעה" אין רעתה אלא ב"פסיק רישיה", טורפת את קרבנה כדי להיטיב לעצמה ונמצאת מרעה לנטרף על ידה. שאני נחש שנושך מבלי הנאה, וכמ"ש בתענית דף ח'. – "מה הנאה יש לך"; זהו ה"רע" בעצם. לעומת זאת, כפי רבותינו בעלי המוסר נקרא יצה"ר – "רוח טומאה" (עיין אגרת המוסר להגרי"ס) וכן אמרו בסוכה דף נ"ב. "דוד קראו טמא"; וה"צב" מסמל את הטומאה, כי הוא אחד משמונה שרצים המטמאים. על כן אנו אומרים שערוד, הבא מן הצב הטמא והנחש הרע, מסמל את יצר-הרע.

ומי הוא ה"חור" של אותו ערוד? ה"אידיאולוגיה" שתפר האדם לעצמו שאין זה עוול להיות רע וטמא. אילולא ההצדקה הרעיונית המשמשת כמחסה ומסתור לעוול הרצוני לא היה האדם מסוגל להיות רע, כדרך שערוד שאין לו "חור" אינו יכול להיות ולהתקיים. כמו שאנו רואים שאפילו הנאצים הגרמנים הארורים ימ"ש העמידו לעצמם משנה פילוסופית להצדיק את נוולותם ("חוק" נצחון המכווננים וכד').

ואת מי מסמל רבי חנינא בן דוסא? משנה אחת למדנו מפיו במס' אבות פ"ג – "רבי חנינא בן דוסא אומר: כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו – חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו – אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומר: כל שמעשיו מרובים מחכמתו – חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו – אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומר: כל שרוח הבריות נוחה ממנו – רוח המקום נוחה הימנו, וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו – אין רוח המקום נוחה הימנו". עכ"ל. ואמר הרבי מקאצק זצ"ל: שבמשנה זו תיאר רחב"ד את עצמו, בבחינת "הוא היה אומר" – שהויותו הכריזה ואמרה את המשנה הזאת. הוא היה עמוד העולם בדורו, וכמ"ש עליו: "כל העולם ניזון בשביל חנינא בני"

(תענית כ"ב:), על כן דוקא הוא המית את הערוד. ועל כן הביאו לבית המדרש, דוקא, כמ"ש דבי ר' ישמעאל: "אם פגע בד' מנוול זה משכהו אל בית המדרש", להורות לתלמידים שאין לו ליצר-הרע שפגע בו תלמיד חכם. האמת שבתורה ("אין אמת אלא תורה") פורכת לגמרי את אידיאולוגית השקר שבה מסתתר יצר הרע, המידות הטובות הנקנות על ידי התורה ("תורה תחילתה גמ"ח וסופה גמ"ח") מרועעת את רוע טבעו של הנחש שבערוד, והטהרה שבד"ת ("אין ד"ת מקבלים טומאה") מטהרת מטומאת הצב שבערוד. אך באיזה תלמיד חכם הדברים אמורים? במי שיראתו קודמת ומעשיו מרובים ורוח הבריות נוחה ממנו. והרי "זה כל האדם": תורה, יראת שמים, קיום מצוות ומידות טובות.

אך מה שרצינו בעיקר להביא מגמ' זו הוא, שרבי חנינא לא דרס ולא רמס את הערוד (כמ"ש: "הוא ישופך ראש") אלא אותו ארס שבו ניסה הערוד להמית את רחב"ד המית את הערוד. והוא הרעיון אשר אמרנו: כוחו של הפטיש שבו הוא מנסה לפוצץ את הסלע הוא עצמו מפוצץ את הפטיש – אם אין הסלע נשבר מפניו. דוקא בשעת נסיון וקושי להתמיד בלימוד, אם האדם מחזיק מעמד ואינו נשבר – בזה גופא הוא שובר את כח היצה"ר.

ד. ומהו הנמשל של – "אם אבן הוא נימוח, שנא' – הוי כל צמא לכו למים, ואומר אבנים שחקו מים?" נעזר בדברי אבות דר' נתן פרק ו', ז"ל: "מה היה תחילתו של רבי עקיבא? אמרו: בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו: המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. והיה ר"ע מתמיה על זה. אמרו לו: עקיבא, אי אתה קורא – אבנים שחקו מים. מיד היה ר"ע דן קל וחומר בעצמו: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשים כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם". עכ"ל. למדנו שאין הכוונה שהמים ממיסים את האבן לגמרי אלא שהם צרים את צורתה – חוקקים בה חור, מקציעים את ה"חודים", עושים אותה עגולה וחלקה. ובנמשל? על ידי הגדרים והגבולות של דיני התורה התוחמים את זכויותיו וחובותיו של כל אדם, כלפי המקום וכלפי הזולת, מתעצבת אט אט, בהדרגה, צורת האדם הנכונה. כל אותם "שפיצים" מיותרים ומכוערים נפסלים ומסתלקים, והאבן הופכת לחלקה ונעימה על ידי המים השפים אותה בתמידות. בדרכי נועם, ולא בכח, צרים המים אט אט את צורת האבנים החלקות. אף התורה כן ועיין שמונה פרקים להרמב"ם, חציו השני של פרק רביעי), ויוכיח זאת כל בעל תשובה אשר התורה "החליקה" את אישיותו.

ו. לחשיבות וחיבת דברי הגר"א הנפלאים על גמ' זו שעסקנו בה, הנני מצטטם מלה במלה מביאורו בספר משלי (כ"ה, כ"א).

"אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא הוא השקהו מים. כי גחלים אתה חתה על ראשו וה' ישלם לך – קאי על יצר הרע שנקרא שונא, כמו שאמרו בגמ' (סוכה נ"ב:). ואמרו: אם פגע בך מנוול זה משכחו לבית-המדרש, אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא – מתפוצץ. והיינו, אם יפגע בך 'מנוול' שהוא היצר הרע ורוצה להטות אותך מן התורה שלא תלמד כלל, משכחו לבית המדרש (שתכניס גם אותו לביהמ"ד) כי אם האדם יתחיל ללמוד תיכף 'לשמה' לא יניח לו, אך יתחיל 'שלא לשמה', ומתוך שלא לשמה בא לשמה. וזהו משכחו לביהמ"ד – שיהיה עמך, שתלמד 'שלא לשמה', והוא באמת אינו רוצה אפילו בשלא לשמה, וממילא יתבטל, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה, ומכל שכן שכוונתך לשם שמים. ואמרו שם: אם אבן הוא – נימוח, ואם ברזל הוא – מתפוצץ. אם אבן הוא נימוח, שנא' – אבנים שחקו מים, ואם ברזל הוא מתפוצץ, שנא' – הלא כה דברי כאש וגו' וכפטיש יפוצץ סלע. והיינו, ששני מיני יצר-הרע הם, כמו שפירשנו למעלה (ב', י"ב) תאווני וכעסני, והם ימין ושמאל, מים ואש. וכנגדם נקראת התורה גם כן אש ומים, כמו שנאמר – הלא כה דברי כאש וגו', הוי כל צמא לכו למים. והיינו, שבתורה שני דברים: הלכות ואגדות. אגדות נקראות מים – שמושכות לבו של אדם כמים, וכל עניניהם במוסר – שמזה ישבר יצה"ר של תאוה. והלכות הן הדינים שהם האש, וכמו שאמרו 'אורייתא הוא דקא מרתחא ליה'. והחילוק בין מתפוצץ לנימוח, שמתפוצץ הוא על ידי אש, שמתפוצץ תיכף מכל וכל, אבל נימוח הוא על ידי מים ובמשך זמן רב. וזהו: אם אבן הוא נימוח – במשך הזמן, כי קשה מאד לשברו. ונקרא התאווני אבן, כי הוא מטמטם לבו של אדם. ואם ברזל הוא מתפוצץ – מאש, הוא הכעסני, כי הכעסני נח לשוברו יותר מן התאווני מפני שאינו נצרך כל-כך, ולכן מתפוצץ תיכף. וזהו: אם רעב שונאך, שהוא היצה"ר הכעסני – האכילהו לחם. שהן ההלכות, שהוא נצרך להלכות, כמו שנאמר – ורב תבואות בכח שור. ואם צמא, שהוא התאווני – השקהו מים שהן אגדות. ואמר האכילהו (והשקהו) כלומר שתלמד אף 'שלא לשמה', כנזכר לעיל. כי גחלים אתה חותה על ראשו – שרצונו (בעל כורחו) שתלמד 'שלא לשמה' ורק לפי שעה, שסובר שבזה יפתה אותך שלא תלמד כלל, אבל באמת אין רצונו גם בזה, שגם בזה גחלים על ראשו. וה' ישלם לך – ולבסוף גם מה שאתה לומד 'שלא לשמה' לא תהיה ולא תקום, ותלמד לשמה, מאחר שכוונתך לשם שמים. וגם הוא ישלים עמך בראותו שלא נתקיימה עצתו, כמו שאמרו בגמ': אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך, שתהיה לומד 'לשמה', כי מתוך שלא לשמה בא לשמה, וברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו". עכ"ד.

מאמר ל"ט

השפעת המעשים על החכמה

א. "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו". כנסת ישראל עלתה בהר ה' עת קבלה תורה בסיני מרצון ונדמו בניה למלאכים, אך לא הצליחה לקום במקום קדשו כי נכשלה בחטא העגל. וכן לדורות, אצל כל יחיד ויחיד, קיום התורה קשה מקבלתה. על כן הוצרכו חז"ל לתת עצות מיוחדות איך תהיה החכמה מתקיימת.

אחת מן העצות שנקטו חז"ל היא: "כל שמעשיו מרובים מחכמתו – חכמתו מתקיימת" (אבות פ"ג). ואכן, העובדה שהמעשים דומים לשרשי האילן והחכמה לענפיו (ושם, סוף הפרק) מלמדת שהמעשים "מצמיחים" את החכמה, אעפ"י שבמבט שטחי נראה רק שהתלמוד מביא לידי מעשה. גם השוואת המצוות לנר והתורה לאור ("כי נר מצוה ותורה אור", עיין סוטה כ"א). מורה על כך שהמצוות הן שמעמידות את התורה כמו הנר (הכלי שבו השמן) שהוא האמצעי אל האור. וכן מפורש במנחות צ"ט: "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה – כיון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה זהו יסודה, כלומר – מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה וכו' (רש"י)". עכ"ל. למדנו שמבחינה מסויימת המצוות הן השורש, הכלי והיסוד של החכמה והתורה. "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", אך כמו כן: גדול מעשה שמביא לידי תלמוד. כל זה תואם לגמרי את המשנה באבות שריבוי המעשים מקיים את החכמה.

ב. ננסה לבאר במאמר זה איזו היא החכמה המתקיימת, ואיך היא מתקיימת דוקא מכח המעשים.

שני יסודות חשובים בענין ה"בחירה החופשית" נידונו בהרחבה בספרי "קדוש ונורא שמו", והנני מצטט כאן את עיקרי הדברים.

ג. המבט השטחי תופס את הבחירה החופשית כמאבק בין הרצון לבין הדעת. הרצון (תאוות ומידות רעות) מריץ את האדם אל כל אשר ישיבע את רעבונו, ולעומתו תופסת הדעת שההיענות לרצון אינה צודקת ואינה כדאית. מדברי הרמב"ם במורה-נבוכים נראה, שקודם חטא עץ הדעת לחמה הדעת ברצון בטענה שאין זה צודק להמשך אחריו (אין אמת אלא תורה). ומאז חטא עץ-הדעת לוחמת הדעת ברצון מסיבה שאין כדאי להמשך אחריו

(אין טוב אלא תורה). בין כך ובין כך, המלחמה היא אם להמשך אחר הרצון נגד הדעת, או אחר הדעת נגד הרצון; כך נתפסת סוגיא זו במושכל ראשון.

אך עיון מעמיק בסוגית הבחירה החופשית מביא אותנו להגדרה שונה, ויש לדברים משמעות מעשית עצומה. לענ"ד, המאבק אינו בין הדעת לבין הרצון, כי האדם מציית בדרך כלל לדעתו ולא לרצונו. אלא ה"קרב" הוא על הדעת עצמה, האם תתפוס את המציאות או את ההלכה כמות שהיא באמת, או בתפישה דמיונית המכשרת ומאשרת את אשר רוצה הרצון.

היסוד הראשון שעליו עומד בנין מאמרנו הם דברי ה"פחד-יצחק" להגר"י הוטנר זצ"ל (שבועות מאמר ט"ו) – "כוחו של השכל להשתלט על המידות בין בדרך כיבוש ובין בדרך תיקון נובע הוא מן המאמר שנאמר לו לאדם הראשון: וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ. כלומר: מכיון שנתנו לו לאדם כוחות שליטה על כל סוגי בעלי החיים, הרי בזה עצמו גנוז הוא כח השלטון של כוחות האדם המיוחדים אך ורק לו על אותם כוחות הנפש שנמצאו דוגמתן גם אצל בעלי-חיים. ועל כן כח השכל המיוחד לאדם הרבה יותר מאשר כוחן של מידות (הלא מידות טובות נמצאות גם אצל בע"ח – צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה, דרך-ארץ מתרנגול וכד') יש לו כח ממשלה על המידות שבלב". עכ"ד. [בספרי "יצפן לישרים תושיה" (עמוד י') הבאתי להם מקור מלשון רבינו יונה (שע"ת שער א', י') – "והנה הבורא נפח באפי נשמת-חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מפניו ולמשול בגוף וכל תולדותיו כאשר המשילה על שאר בע"ח שאינם מדברים".] למדנו מדבריו שניתנה לדעת ממשלה על הרצונות והרגשות אשר הם תולדות הגוף. וממילא מוכרח שאפשרות הבחירה ברע אינה נגד הדעת אלא לשכנע את הדעת לאשר את הרצון.

אביא בזה ראיות שהבחירה ברע במזיד אינה התגברות הרצון על הדעת, אלא שיבוש הרצון את הדעת.

סוטה ג'. – "ריש לקיש אמר: אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, שנא' – איש איש כי תשטה אשתו, תשטה כתיב". עכ"ל. אילו שייך היה שיתגבר הרצון על הדעת, מניין לו לר"ל לתלות את סיבת העבירה ברוח שטות? אדרבא, יודע החוטא את רבונו ומתכוין למרוד בו! אלא משמע – ש"אילו היתה הידיעה רחבה על לב בני האדם לא היו חוטאים" (דרך עץ חיים).

שבת ל"ג: – "נשים דעתן קלה עליהן, דילמא מצערן לה ומגליא להו". עכ"ל. תלה רשב"י את אי יכולת הסבל של נשים ב"דעתן קלה". ולכאורה, יכולת האדם להחזיק מעמד ולא לעשות עוול כאשר מצערים אותו אינה נובעת מכח הדעת שבו; "כח סבל" הוא תכונה

בפנ"ע, מישך שייכא לגבורת נפש וכד'. מדוע איפוא הסביר רשב"י את אי יכולתן של נשים לסבול צער בכך שהן קלות דעת? אין זאת אלא שהכניעה לסבל אינה התגברות הרצון (שלא לסבול) על הדעת (שלא לגלות) אלא סילוק הדעת. רצוני לומר, אם אין האדם ניחון בכובד-ראש ודעתו אינה מיושבת – יש בכח העינוי הלוחץ להנשיב רוח שטות ולסלק את הדעת מן המוח; ברגע זה נדמה לו לזה שמענים אותו שאין סכנה להסגיר את המתחבא למבקשיו. לזה קראו חז"ל קלות ראש וקלות דעת. מי שדעתו קלה קל להמיש אותה ממקומה, ובקלות יציית לרצונו שלא לסבול.

ושוב מצאתי ראייה עצומה ליסוד זה: "אמר רבי חנינא: גדר גדול גדרו בה (במה שהצריכו טבילה ארבעים סאה) דתניא, מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה, אמרה לו: ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בס? מיד פירש" (ברכות כ"ב.). יעוין ברש"י שפי' שאותה אשה היתה פנויה, ולא היה בעבירה שרצה לעבור כי אם איסור דרבנן. אעפ"כ נראה פשוט, שלהתפלל וללמוד בלא טבילת-עזרא היא עוולה קטנה יותר מאשר אותו "דבר עבירה". א"כ יש להתפלל, איך יתכן שנרתע אותו אדם מחמת חסרון המקוה על אף שלא היה נרתע מעבירה של זנות? ואמנם, אילו היתה הבחירה מלחמה בין הדעת לבין הרצון – היתה זו קושיה עצומה, כי לא יתכן שתפישת האיסור של זימה לא תתגבר על התאוה לאותה אשה, ואילו תפישת האיסור ללמוד תורה ולהתפלל בלי טבילת עזרא כן תתגבר על אותה תאוה. אך הרי ביארנו שהמאבק אינו בין הדעת לבין הרצון אלא על הדעת עצמה, אם ינצח השכל התופס את המעשה הזה כאסור וכרע, או ינצח הדמיון המשטה שאין כאן לא איסור ולא עוול. על פי הגדרה זו נוכל לומר שכוחו של הרצון הוא, שבדבר שהוא מאד רוצה משתמש הוא בדמיון להראות את העקוב כמישור ואת הטמא כטהור. אכן רק באותו דבר שבו הוא חושק יש בכח **היצר** לצור **צורה** אחרת, לצייר **צויר** שונה, מכפי המציאות האמיתית. משא"כ בדבר שאינו חושק – רואה האדם את האמת כמות שהיא, ומכיון שהוא רואה את האמת בברירות לא יוכל היצה"ר להפילו ולנצחו. תאוה לאותה אשה היתה לו לאותו אדם, לפיכך איסור העריות נדמה לו כהיתר. תאוה להתפלל וללמוד בטומאה של קלות ראש – לא היתה לו לאותו אדם, לפיכך עבירה זו נדמית לו כאיסור. והבן, כי עמוק הוא ונפלא.

גם מדברי הגמ' חולין מ"ד: "איזהו **תלמיד-חכם**: זה **הרואה** טריפה לעצמו (כשנולד ספק טרפות בבהמתו ונראה בו טעם לאסור וטעם להיתר אינו חס עליה ואוסרה)" – משמע כדברינו, כי נראה מן הגמ' שזה שכן אוכל את ה"ספק טריפה" אין זה מחוסר צדקות אלא מחוסר חכמה, אין הוא **רואה את הטרפה**; רצונו מוליד דמיון הרואה את אדמומית הריאה כלבנבנה ואת איסורו של הש"ך כאילו היתר.

ועיין עוד נדרים ל"ב: "ואדם לא זכר את האיש המסכן – דבשעת יצר הרע לית דמדכר ליה ליצר טוב". עכ"ל. הגרי"ס זצ"ל לימדנו שהיצר הטוב הוא השכל, וא"כ מה הכוונה לית דמדכר ליצר טוב? שהדעת מסתלקת כמאן דליתא; הדמיון תופס את מקומה ומכשיר כל נבלה.

ד. ועתה נרחיב ביסוד השני.

ז"ל הרמח"ל בדרך-עץ-חיים – "ידיעת האמת מחזקת הנשמה ומרחקת היצר ודאי, ואין דבר מחליש הנשמה לפני היצר כחסרון הידיעה. ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני-האדם לא היו חוטאים לעולם, אך לא היה אפילו היצר קרוב אליהם ושולט עליהם, כמו שאינו שולט במלאכים". עכ"ל.

ולכאורה, דברי תימה הם, שהרי הם נסתרים מן המציאות שמפגישה אותנו עם יודעי האמת שהיצר קרוב אליהם ושולט בהם, וגם מגמ' מפורשת. ז"ל הגמ' שבת ל"א: – "אמר הקב"ה: לא דיין לרשעים שאינם חרדים ועצבים מיום המיתה אלא שלבם בריא להם כאולם, והיינו דאמר רבה: מאי דכתיב זה דרכם כסל למו, יודעים רשעים שדרכם למיתה ויש להם חלב על כסלם, שמא תאמר שכחה היא מהם, ת"ל: ואחריהם בפייהם ירצו סלה". עכ"ל. פרש"י: "לעיל מיניה כתיב: קרבם בתימו לעולם, והיינו קבורה, והדר כתיב: זה דרכם כסל למו, כלומר יודעים הם שזו דרכם אבל כסל למו – כליותיהם מחופים בחלבם מהשיב אל כליותיהם מחשבת סופם. ושמא תאמר מחמת החלב שכחו והרי הם שוגגין, ת"ל: ואחריהם – את העתיד לבוא לנפשם אחרי אובדם – בפייהם ירצו ויספרו תמיד, ואעפ"כ אינם חוזרים". עכ"ל. הרי מפורש שידיעת האמת אינה מרחקת את היצר ואינה מונעת מלחטוא, וא"כ דברי רמח"ל צע"ג.

אכן אחר העיון, לא רק שדברי הרמח"ל אינם נסתרים מדברי הגמ' אלא הם עוד מסתייעים ממנה (וממילא גם מן המציאות לק"מ). הלא הרמח"ל הדגיש בלשונו: "אם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם", ואילו הגמ', אדרבא, דברה בפ' על ידיעת המח ולא על ידיעת הלב (לבם בריא להם כאולם). יודעים הרשעים בידיעת המח שדרכם למיתה, אבל חסרה להם ידיעת הלב ולכן אינם חוזרים. ומדוע חסרה מהם ידיעת הלב? מפני שכליותיהם מחופות בחלב. מהי המשמעות של חיפוי הכליות בחלב? איתא בברכות ס"א. "כליות יועצות, לב מבין", ופרש"י: "כליות יועצות את הלב עשה כן, והלב מבין מה יש לו לעשות, אם ישמע לעצת הכליות אם לאו". ועוד אמרו שם: "שתי כליות יש בו באדם, אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה, ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו, דכתיב – לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו". הרי שידיעת הלב תלויה בעצת הכליות. וכאשר

כליות הרשעים מחופות בחלב מהשיב אל כליותיהם מחשבת סופם אין הידיעה חודרת ומגעת עד הלב, ודוקא משום כך אין הרשעים חוזרים בהם; "קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליותיהם". הרי להדיא כדברי הדרך-עץ-חיים. כמה מדויק לשונו של החזו"א זצ"ל (אמונה ובטחון, פ"ג אות ל') "אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעוות משפט"! החזו"א מדבר דוקא על הטית לב החכם, על מי שידעתו מושבת את לבו.

למדנו הבדל מהותי בין ידיעת הראש לידיעת הלב. ידיעת הראש עדיין אינה מושלת ברצונות ובמעשים. כי כאשר הידיעה אינה מושבת אל הלב יש עדיין בכח הרצון להוליד את הדמיון הרואה את העקוב כמישור ואת הרכסים כבקעה – הכל לפי האינטרסים של התאווה או הגאווה. ידיעת הלב – שהוא מרכז הרצונות ושולח את "הדם הוא הנפש" (נפש פירושו רצון) לכל אברי הגוף – מושלת ומכרחת לרצות ולעשות על פיה. אגב, תכלית המדרגה של ידיעת הלב תהיה בימות המשיח, כלשון הרמב"ן פר' נצבים: "וזה מה שאמר הכתוב בירמיה (ל"א, ל'-ל"ב) הנה ימים באים נאם ה' וכתתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה וגו' **נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה**, וזהו ביטול יצר-הרע ועשית הלב בטבעו מעשהו הראוי". עכ"ל.

על פי דברי הרמח"ל הללו זכינו להבין מדוע נקראת פר' "שמע" – קבלת עול מלכות שמים, וכן פר' "והיה אם שמע" – קבלת עול מצוות (ברכות י"ג.). כי מהו "עול"? ריתמה הכופה את הבהמה ללכת בדרך שאדונה רוצה שתלך. ומה כופה את האדם לשמוע בקול אדונו? ידיעת הלב! ואכן עיקר פר' "שמע" הוא "והיו הדברים האלה (יחוד ה' ואהבתו) **על לבבך**" – שיחוד ה' ואהבתו יהיו מושרשים עמוק עד כי ההשרשה הזאת תכפה ותחייב לנהוג על פיה. וממשיכה הפרשה ומפרשת איך מפנימים ואיך נוטעים את יחוד ה' ואהבתו במעמקי הלב, על ידי: ושננתם לבניך, ודברתם בם בכל מקום ובכל זמן, וקשרתם לאות על ירך, והיו לטטפת בין עיניך, וכתבתם על מזוזות ביתך. ועל דרך זה פר' "והיה אם שמע" נקראת קבלת עול מצוות בגלל הצווי "ושמתם את דברי אלה **על לבבכם**" שהיא הכותרת של צווי הפרשה, ומפרט והולך איך ישימום על הלב. והבן.

את הפסוק "כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה" (קהלת ט') פירשה הגמ' במסכת ברכות (י"ח.) כך: "כי החיים יודעים שימותו – אלו צדיקים. וביאר רש"י: ומאי יודעים שימותו? נותנים אל לבם יום המיתה ומושכים ידיהם מן העבירה. ורשעים (מתים) אינם יודעים מאומה – שעושים עצמם כאינם יודעים וחוטאים". עכ"ל. כמה מדויקים הדברים, הרי גם הרשעים יודעים שדרכם למיתה, כמ"ש בגמ' שבת הנ"ל, אם כן מה בין צדיקים לרשעים? שהצדיקים **נותנים אל לבם**, משא"כ הרשעים יודעים

במוחם ולא בלבם. הלא זו הכוונה "עושים עצמם כאינם יודעים" – וכי את מי הם מרמים? ועוד למה נחשב הדבר שהם "כאינם יודעים", הרי הם יודעים אלא שמתעלמים הם מידעיתם?! אלא הכוונה היא שאינם מוליכים את ידיעת המח אל הלב, ובשעה שהם חוטאים הם אכן אינם יודעים שזה חטא, כי באותה שעה נכנסת במוחם רוח שטות. נחשב הדבר שהם עושים את עצמם כאינם יודעים, מפני שמרצונם אינם משיבים את ידיעותיהם אל לבם. והבן. ונראה שהביטוי "חיים" שקרויים בו הצדיקים, לעומת "מתים" שמכונים בו הרשעים – אינו מליצה. אלא זוהי באמת ה"חיות" שבאדם – שהוא רודה על ידי שכלו ברצונותיו וברגשותיו על ידי שהוא משיב את שכלו אל לבו, ומי שאינו כזה חסר לו בעצם מותר האדם מן הבהמה, והריהו חשוב כ"מת" ביחס לרמת החיים של "אדם".

ד. אחר הקדמת שני היסודות הללו נשפוט מישרים ונאמר, שהמושג "חכמה המתקיימת" פירושו – ידיעת הלב שקביעא וקיימא ושום רוח שטות שמשיב הרצון אין בכוחה להזיז אותה ממקומה. לעומת זאת, חכמה שאינה מתקיימת היא ידיעת המח העלולה להסתלק על ידי תעתועי הדמיון שמוליד הרצון. כלומר, קיום החכמה האמור כאן הוא יכולת האדם בשעת נסיון ופיתוי לראות את ההלכה "כמות שהיא".

ו. ובטרם נחזור לבאר את השפעת המעשים על החכמה עלינו לדעת מי הוא המח ומי הוא הלב? העולה מן הספרים הק' הוא, שהאדם בנוי מנפש רוח ונשמה. ה"נפש" (הבהמית) משכנה בכבד, ה"נשמה" (האלקית) משכנה במח. ומכיון שא"א לנשמה אלקית ולנפש בהמית להתאחד ולדור בכפיפה אחת על כן מחברתו ממצעת ביניהם ה"רוח" שמשכנה בלב (מהרש"א ברכות י"ח:). "ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה (זו הנפש הבהמית) ויפח באפיו נשמת חיים (זו הנשמה האלקית) ויהי האדם לנפש חיה (זו הרוח האנושית) אשר נוצרה מבין שתיים, וכן תרגם אונקלוס "והות באדם לרוח ממללא" ("). וכבר האריכו בספה"ק שהבחירה היא ב"רוח" בה מתמזגים ונאבקים זו בזו הנשמה האלקית והנפש הבהמית. ז"ל הגר"א: "עיקר חיותו של האדם הוא הרוח, והוא האדם המקבל שכר ועונש, כידוע, והוא המרגיש, והוא כל כוחותיו וחושיו" (אורות הגר"א, מספר יצירה פ"א, מ"א, אופן ג'). מעתה פשוט הדבר: קל למח לדעת את האמת מפני שהוא משכן הנשמה, והנשמה האלקית מזדהה לגמרי עם דעת ורצון אלקים הלוא הן התורה והחכמה. אבל הדעת שבמח אינה שרויה בכל רובדי האדם, כי האדם בנוי גם מנפש בהמית שרצונה סותר ושולל ומתנגד לדעת הכובלת וכובשת את רצונות הבהמה. קשה לאלף לבהמה דעת, וכמו כן קשה להספיג את הדעת ברוח שבלב כיון שיש לה חיבור ומיזוג עם נפש הבהמית. הוא אשר לימדנו רבותינו שהמרחק בין "ידיעת היום" לבין "והשבות אל לבבך" רחוק יותר מאשר

המרחק שבין ארץ לשמים. וכל עוד שלא חלחלה הדעת אל ה"רוח" שהיא משכן הבחירה החופשית, השפעתה היא מבחוץ וקל להתעלם ממנה. וכאן מגיעים אנחנו אל העיקר – **כדי להספיג את הדעת ברוח הממוזגת מנשמה ונפש מוכרחה הדעת להתבטא במעשים.**

סוד גדול לימדונו רבותינו: "האדם נפעל כפי פעולותיו", (חינוך מ' ט"ז) "התנועה החיצונה תעורר הפנימית" (מסילת ישרים פ"ז) "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" (חינוך שם) הכל דבר אחד. מפני שידיעת "הלכות המעשים" היא סיבת העשיה, יש כח במעשים לחזק ולקיים את החכמה שהולידה אותם. כך הוא בכל דבר. כמו למשל – "אם רוצה אתה להדבק באהבת חברך הוי נושא ונותן בטובתו" (דרך-ארץ זוטא פ"ב). מדוע המשא-ומתן בטובתו של חברי יביאני לאהוב אותו? מפני שהמשא ומתן הזה נולד מן האהבה, על כן הוא חוזר ומוליד אותה. השמח רוקד מתוך שמחה ונהיה שמח כפליים, הכועס צועק מתוך כעסו ודוקא עז עולה כעסו על גדותיו ביתר שאת. כך היא המדה. ואף ביחס לקב"ה: "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי וגו' לאהבה את ה' אלקיכם וגו'", מדוע תגרום השמיעה אל מצוותיו של הקב"ה את האהבה אליו? מפני שהשמיעה הזו נולדת מן האהבה אליו ית', לכן היא חוזרת ומחזקת את מולידה.

הוא אשר אמרנו, מפני שהחכמה היא סיבת המעשים חוזר ריבוי המעשים ומשריש את החכמה. ומכיון שהמעשים נעשים על ידי הגוף וממוזג בהם כח הנפש והרוח – הרי הם מפנימים ומשרים את החכמה בתוך הלב. בקיצור, דעת המח זורמת אל הלב על ידי המעשים, ומשתיספג הדעת בלב לא תוכל רוח שטות לסלקה משם; לזה קראו חז"ל "חכמתו מתקיימת".

ז. ברכות י"ז. – "מרגלא בפומיה דרבא: תכלית חכמה – תשובה ומעשים טובים וכו' שנא': ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם – ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם וכו'". עכ"ל. פרש"י: "תכלית חכמה – עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים". הרי לנו שעיקרה של החכמה (תורה) – שכל טוב – הוא דוקא כאשר היא מתבטאת במעשים. הביאור בזה הוא כדאמרן.

מאמר מ'

יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל

בספר "אור יקרות" של הגאון הר"ר רפאל משה לוריא שליט"א אשר רוב מאמריו בנויים על אדני הקבלה הנסתרת ממנו, מצאתי מאמר יסודי שווה לכל נפש. המאמר הזה הוא כל כך חשוב ומאיר עיני חכמים עד שבחרתי בו לקשט את ספרי, לשמש כ"דבר אחד טוב" אשר יאציל על הספר כולו. על פי רצון המחבר שליט"א הריני מצטטו "מלה במלה", השמטתי את תחילת וסוף המאמר המשתייכים במסויים לחג החנוכה, קחם מספרו מאמר "הנרות הללו קדש הם".

בנוסח על-הנסים בתפלה אומרים: בימי מתת' בן יוחנן כה"ג חשמונאי ובניו כשעמדה עליהם מלכות יון הרשעה להשכיחם מתורתך ולהעבירם מחוקי רצונך. יש להבין משמעות להשכיחם מתורתך, ולא נאמר כפשוטו לבטלם מקיום תורה ומצוות, ומה ענין שכחה לכאן. ובהכרח שנרמז בזה דרך הרשע של מלכות יון להביא את כלל ישראל למצב של שכחת התורה. וכמו שמצינו שיש דברים שגורמים זכרון התורה, כמו שנאמר בפרשת ציצית למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי, כך יש דברים שמשכיחים את התורה וממילא עוברים על כל התורה כולה. ויש להבין את משמעות הדברים.

כדי לבאר זאת נקדים לבאר את דרך הקודש של לימוד התורה, דמשמע שיש בזה שני דרכים. הרמב"ם כתב בפ"ג מהלכות שמיטה ויובל ה"ב – "ולמה לא זכו בני לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן מכח גופם, אלא הם חיל ה' שנאמר בדרך ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך". עכ"ל. מבואר בדבריו, שבשני עניינים הובדל שבט לוי לה'. האחד – שהובדל לעבוד ולשרת לפני ה', שזה כולל עבודת הכהנים במקדש בהקרבת קרבנות ושאר עבודות הצריכות כהונה, ועבודת הלויים משוררים ושוערים שומרי משמרת המקדש. והשני – להורות משפט ותורה לישראל, וכמו שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. וכן כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ב, "ומצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולויים שנאמר ובאת אל הכהנים הלויים", ע"כ.

ובפרשת ויחי (מט, יד) נאמר – "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפטים וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד". ופרש"י – "יששכר חמור גרם,

חמור בעל עצמות, סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינים אותו משא כבד. רובץ בין המשפטים – כחמור המהלך ביום ובלילה ואין לו לינה בבית וכו'. ויט שכמו לסבול – עול תורה. ויהי למס עובד – לפסוק להם הוראות של תורה וסדרי עבדין שנאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל ראשיהם מאתים, מאתים ראשי סנהדראות העמיד וכל אחיהם על פיהם". ע"כ. הרי כי גם שבט יששכר זכה להיות מורה הוראה לישראל. אלא שבשבט לוי נאמר "יורו משפטיך ליעקב", ואצל שבט יששכר נאמר "יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל". משמע שיש חילוק בין דרך הוראת התורה של שבט לוי לשל שבט יששכר.

והנה בפשוטו צריך לומר, דכמו שבט יששכר ישבו ועסקו בתורה על ידי שזבולון העמיד להם כדי מחייתם וסיפוקם ועל ידי כך היו פנויים ללימוד התורה, כך שבט לוי על ידי שניתנו להם כ"ד מתנות כהונה ולא היו צריכים לדאוג למחייתם יכלו לעסוק בתורה ולהורות משפט לישראל. וכן אמנם כתב החת"ס בתשובה חלק אור"ח סימן ר"ח, שהשיב למהר"ץ חיות על מה שהוכיח מכמה פסוקים שרק שבט לוי הם הראויים להורות הוראה בישראל, וכמו שמצינו בכמה פסוקים שנאמר אל הכהנים הלויים ואל הכהן אשר יהי' בימך, וכן בדברי קבלה. והחת"ס השיב לו כי אין חילוק ביניהם לאחד מישראל שיושב ועוסק בתורה, כיון שלא דבר הכתוב אלא בהוה שבט כהונה היו פטורים מדאגת הפרנסה והיו יכולים ללמוד תורה, כמו שמצינו שבט יששכר, ולכן כל אחד מישראל שיושב ועוסק בתורה ראוי להורות הוראה בישראל. וכן משמע כדבריו בספר הבתים לרבי דוד הכוכבי במצוה ק"ל שמבאר ענין וטעם למצות שמיטת הארץ בשנה השביעית, שעיקר מצוה זו כדי שיהיו העם פנויים בשנה זו ללימוד התורה, ולכן ניתן לכל אחד זכות לקחת מפירות השדה כי כולם ככהנים הם שניתן להם מת"כ כדי שיהיו פנויים ללימוד התורה.

אכן מדברי מפרשי התורה משמע שאע"פ שההוראה בישראל יכולה להיות מכל מי שעוסק בתורה, כמו שמוכח משבט יששכר, אבל בכל זאת יש חילוק בדרך הקודש איד להגיע למדריגה זו של יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, ואשר בזה יש חילוק בין שבט לוי לשבט יששכר. דהנה בפרשת וזאת הברכה נאמר – האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. ובתרג"י מבאר – שעל ידי זה שבאים לעבוד עבודת הקודש במקדש מבן שלשים עד בן חמישים, אומרים לאביו ולאמו לא ראיתים וכו' עוזבים את משכנותיהן ובאים למקדש לעבוד עבודה, לכן אמר יורו משפטיך ליעקב – כשרין אינן למלפא סדרי דינך לדבית יעקב ואורייתא לדבית ישראל. עכ"ל. משמע שעל ידי שעוזבים בתיים ובאים לשמור משמרת הקדש ולעבוד לפני ה' זה מכשיר אותם להיות ראויים להורות משפט

ותורה ליעקב. והרמב"ן בפירושו שם מבאר כוונת הפסוק – על שעמדו בנסיונות ולא נמשכו אחר חטאי ישראל במדבר, ולכן ראויים וכשרים הם להורות דינים לישראל. וכן הוא בספורנו – שהיות שהם שבט כשר שלא עבדו ע"ז במצרים ובעגל וכו' בקש מרע"ה שינתן להם חן ושכל טוב שיורו משפטיך, כאמרם ז"ל: אם הרב דומה למלאך ה' צבקות יבקשו תורה מפיו.

מבואר מדברי הרמב"ן והספורנו כי הטעם שראויים הלויים להורות משפט ליעקב הוא מחמת היותם צדיקים ולא חטאו, שאל זה כוונת חז"ל שהרב צריך להיות דומה למלאך ה' צבקות. ומדברי התרגו"י משמע שבזה שמפרישין עצמם לעבודת המקדש ועוזבים בני משפחותיהן היא הסיבה שראויים להורות דינים לישראל. אמנם בשבט יששכר משמעות הפסוקים היא שעל ידי שיגעו בתורה לשמה כחמור למשא וקבלו עליהם עול תורה וישבו תמיד באהלי תורה, כמו שנאמר – שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך, וכפירוש רש"י שם באהלי תורה, הגיעו למעמד של יודעי בינה לעתים ומעמידים ראשי סנהדראות לדעת מה יעשה ישראל. והרי לפנינו שני דרכים איד להגיע למעמד של יורו משפטיך ליעקב ויודעי בינה לעתים. דרך שבט לוי – על ידי התמסרותם לעבודת ה' במקדש כדברי התרגו"י, ודרך שבט יששכר – על ידי יגיעתם בתורה.

ולהסביר את דברי התרגו"י נראה עפי"מ שמובא בשם האריז"ל בביאור מאמר חז"ל: שני כליותיו של אאע"ה נובעות לו כשני מעינות חכמה – שהכונה ע"ד האמור בתהלים: לעשות רצונך אלקי חפצתי ותורתך בתוך מעי – שעל ידי התקדשות באכילה להיות אוכל לשם שמים שורה עליו קדושה, ועל ידי זה נובעין כליותיו מעיינות חכמה. ועי' ירושלמי סוטה פ"ה ה"ה – "אברהם אבינו עשה יצה"ר טוב, מאי טעמא? ומצאת את לבבו נאמן לפניך. אמר ר"א: והפשיר עמו כמ"ש – וכרות עמו הברית", ע"כ. ובקרבן העדה בד"ה עשה יצה"ר טוב כתב – "שאף המעשים הצריכים תאווה גופנית כמו אכילה וכו' לא עשה להנאתו כי אם לאהבת המקום". לפי זה מבואר כי שבט לוי שהיו אוכלים משולחן גבוה קרבנות קדשי קדשים וקדשים קלים ואכילתן מצוה וכן תרו"מ שיש בהם קדושה – נמשך עליהם קדושה יתירה שעל ידיה הגיעו לידיעת התורה והיו ראויים להורות משפט ותורה לישראל. וכמו שזכו בני יששכר על ידי ישיבתם באהלי תורה ויגיעתם בתורה כשור לעול וכחמור למשא – לידיעת התורה, כך זכו שבט לוי על ידי התקדשות יתירה בהיותם בבית ה' לעבודת המקדש ובאכילת קדשים – שיאיר בהם אור התורה. ובאמת הכהנים היו צריכים לדעת הלכות הנוגעים להם בסדרי קדשים וטהרות וענינים חמורים כמו נגעים ואהלות, וזה בא על ידי הקדושה שנמשכה עליהם מכח אכילת לחם המקדש ותרו"מ בקדושה וטהרה. ולכן נאמר: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, וכמו שביאר רבנו יונה בשערי עבודה,

שבית המקדש היו בו שני ענינים – מקום תפלה והקרבת קרבנות ומקום שממנו נמשך אור התורה.

וביסוד הדברים יש לבאר מה שמובא במסכת שבת דף פ"ח שבמתן תורה כפה הקב"ה על ישראל הר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. ותמהו התוס' שם: למה היו צריכים לזה והרי אמרו קודם נעשה ונשמע וקבלו התורה ברצון, יעוי"ש מה שתירצו. ובמדרש תנחומא פר' נח מבואר בארוכה כי רצו לקבל רק תורה שבכתב ולא תורה שבע"פ, כיון שכדי לדעת אותה צריכים יגיעה עצומה ונדוד שינה ואין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה. והדברים צריכים ביאור, הרי תורה שבכתב בלי תורה שבע"פ אינה יכולה להתקיים, שהרי תורה שבע"פ באה לפרש את כל המצוות שנאמרו בתורה שבכתב, ואיך שייך לקבל תורה שבכתב בלי תורה שבע"פ.

אכן הביאור בזה, דבפר' יתרו לפני קבה"ת נאמר – ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אליהם. והיינו שקבלת התורה וידיעתה תהי' בדרך שבט לוי שעל ידי שיתקדשו בקדושה עליונה ישיגו אור התורה. ולא נאמר להם עדיין דרך השגת התורה של שבט יששכר ע"י יגיעה יומם ולילה בתורה לשמה ונדוד שינה, ועל כן אמרו ברצון נעשה ונשמע. וזה מדויק בתשובתם שהקדימו נעשה לנשמע, ואין זה מובן איך יעשו לפני שמיעה, אך הכונה שיעשו ויכינו עצמם שיהיו ראויים שתחול קדושה עליהם להיות ככהנים וזה יביא להם השמיעה והבנת התורה (כמו אצל אברהם אבינו). אכן הקב"ה רצה שיקבלו את התורה גם בדרך של יגיעה ועמל כיון שלא כל הזמנים שוים, וכמו שיש עת לבנות כך יש עת להרוס ולנתוץ אבנים, שישראל יהיו בגלות והקדושה בהסתר ואז ההכרח ללמוד תורה על ידי יגיעה ועמלות בדרכו של יששכר, לכן כפה עליהם הר כגיגית ואמר להם לקבל את התורה גם בדרך זה, ורמז להם: ואם לאו שם תהא קבורתכם, ולא אמר כאן תהא קבורתכם, כי הכונה היא על זמן הגלות וההסתר שאין שפע הקדושה, אם לא תקבלו ללמוד התורה מתוך יגיעה ועמל לא יהיה לכם קיום. ובדבר זה לא היתה קבלה ברצון אלא מצד כפיית ההר עד זמן נס פורים שראו עד היכן הגיעו מכח ההסתר פנים שהיה אז ליהנות מסעודתו של אותו רשע ולהשתחוות לצלם, הבינו כי עליהם לקבל דרך השגת התורה על ידי יגיעה ונדוד שינה שזה דרכו של יששכר.

וכן משמע בפשוטו כי החילוק בין בית ראשון לבית שני הי' בשני דרכים אלו. כי בבית ראשון שהיו הארון והכרובים "אורים-ותומים" היתה השפעת התורה בעיקר על ידי דרך שבט לוי, שנמשך קדושה על כלל ישראל מן המקדש שהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש על כלל ישראל, ועל ידי זה האיר בהם אור התורה. אבל בבית שני שחסרו חמשה דברים, אם

מאמר מ'

רמט

כי גם אז נמשכה קדושה מן המקדש, אבל עיקר השגת התורה היתה כמו שקבלו עליהם בימי המן מתוך יגיעה ועמלות. ובזה יש לבאר מה שמצינו בחז"ל ובמפרשי התורה כי הארון והלוחות מורין על השפעת התורה, וכן מצינו כי הרוצה להחכים ידרים והיינו שהמנורה היא הממשיכה אור תורה לישראל, ויש לבאר מה נמשך מן הארון ומה מן המנורה. ויש לומר להמבואר, כי מן הארון באה השפעת הקדושה להבין תורה שבכתב כמו עשרת הדברות המונחות בו. והמנורה המשיכה קדושה להבין תורה שבעל פה [והדלקת המנורה היא על ידי טירחא: (י.פ.ג.)], ולכן בבית שני נשארה המנורה אע"פ שהארון והלוחות נגנזו. ולכן לא ה' בית שני יכול להבנות אלא אחר שקבלו ברצון מה שלא רצו לקבל במתן תורה, כיון שחסרו חמשה דברים, ואם לא ה' מקבלים ברצון דרך זה היתה תורה ח"ו משתכחת מישראל, וכל הגזירה היתה רק כדי לעוררם לקבל עליהם השגת התורה גם על ידי עמל ויגיעה.

ובגמרא ברכות דף כ"ח, במעשה דרבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזרי', אמרו: תנא אותו יום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה רשות לתלמידים ליכנס, שה' ר"ג מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא איתוספו כמה ספסלי וכו' חלשה דעתו של ר"ג, אמר: שמא מנעתי תורה מישראל. אחזו ל' בחלמא חצבי חיורא דמליא קטמא. ולא היא, ההוא ליתובי דעתא הוא דאחזו ל'. עכ"ל. ויש לבאר, כי ר"ג שהכריז כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לימד בשיטת שבט לוי, שעל ידי התקדשות יתירה משיגים ידיעת התורה, ולכן הכריז כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס ללמוד בבית מדרשו. ולכן נמנעו רבים מלהכנס לבית מדרשו שלא הרגישו בעצמם יכולת להגיע למדריגה זו.

אמנם ראב"ע, שאמר הרי אני כבן שבעים שנה, כתב הרמב"ם בפירושו ברכות פ"א ז"ל – "ואולם מה שאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה, ולא אמר בן שבעים שנה, כי לא ה' בן שבעים אלא צעיר לימים ה', והי' מרבה לשנות וללמוד ולקרות יום ולילה עד אשר תשש כוחו ונזרקה בו שיבה וחזר כזקן בן שבעים שנה. והיתה התחלת השיבה ברצונו כמ"ש בגמרא. ואמר בענין תמיהה: הרי אני אע"פ שהשתדלתי והתחברתי עם אנשי החכמה לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת ציצית בלילה עד שדרשה בן זומא". עכ"ל. והרי כי דרכו בהשגת ידיעת התורה היתה בדרך יששכר על ידי יגיעה ועמלות. ולכן סלקו לשומר בית המדרש ונתוספו ספסלים מאותם תלמידים שמסוגלים להשיג ידיעת התורה על ידי עמל ויגיעה, וזה אשר הראו לר"ג בחלום כדים מלאים אפר שמרמז על חסרון ביראת-שמים כמ"ש המהרש"א שם, כי היו תלמידים אלו שפלים בעיני עצמם ולא החזיקו עצמם ראויים לדרכו של שבט לוי ולכן לא נכנסו רק עתה כשנעשה ראב"ע נשיא ולימד בדרך שבט יששכר דרך היגיעה והעמלות.

והנה כמו שמצינו שידיעת התורה באה על ידי שני דרכים אלו של שבט לוי ושבט יששכר, כך מצינו במלחמת אומות העולם עם ישראל לבטלם מן התורה שני דרכים. מלכות אדום רצתה לבטל התורה על ידי שגזרו שלא יעסקו בתורה ושלא יקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה כמו שמצינו ברבי עקיבא שנתפס על דברי תורה ונהרג על ידי מלכות הרשעה משום כך. ומלכות יון היתה דרכם דרך הרשע להשכיחם מתורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, להביאם למצב שממילא תשתכח תורה מישראל, וזה על ידי ביטול עבודת המקדש ואכילת קרבנות שתתבטל על ידי כך השפעת הקדושה. וכן בגזרותיהן המשיכו טומאה בכלל ישראל על ידי אכילת חזיר ומאכלות אסורות וכו' שזה גורם שכחת התורה, וכמו שמבאר הרמב"ם באגרות לאלו ששאלוהו מנין לתחיית המתים מן התורה, שכנראה שאינם נזהרים במאכלות אסורות ועל ידי כך עולים מחשבות כפירה במוחם, וכמו שנאמר בפרשת שמיני אחרי שהזהירה תורה על כל הדברים האסורים באכילה – והתקדשתם והיתם קדושים, שעל ידי התבדלות ממאכלות אסורות ממשיכים קדושה על עצמם.

עד כאן מאמרו הנפלא של הגאון הר"ר רפאל משה לוריא שליט"א. והנני להוסיף עליו כמה הוספות.

(א) בפסוק המדבר על שבט לוי נאמר – יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, ובפסוק המדבר על בני יששכר נאמר – יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל. ויש לדייק ש"בינה" היא הבנת דבר מתוך דבר, והשגה כזו היא בעיקר על ידי עמל. מה שאין כן השגה שמכח קדושה דומה להשגת התורה מכח לוחות הראשונים שבהם לא נלמד דבר מתוך דבר, כי כל התורה כולה היתה כתובה בלוחות הראשונים, כמ"ש בבית-הלוי דרוש י"ח.

(ב) בוודאי היו שבט לוי עמלים בתורה, היו שבט יששכר מקדשים את עצמם, כי הא בלא הא לא סגיא – ואכן בין בקבלת לוחות הראשונים ובין בקבלת לוחות האחרונים סיפרה התורה לא רק על ישיבתו של משה בעליונים ללמוד תורה אלא גם על שלא אכל ולא שתה ארבעים יום. לא נתכווין הגאון המחבר אלא שאצל בני לוי היתה הקדושה עיקר, ואצל בני יששכר היה העמל עיקר.

(ג) פשוט הדבר, שגם עצם עמל התורה, מקדש את הלומד, וזה נרמז בשני פירושי רש"י סנהדרין צ"ט: "שעל ידי טרחת הגוף בתורה נעשה הגוף נרתיק לתורה (הגאון ר' שמואל יעקב בורשטיין שליט"א).

(ד) נראה שבדורותינו נמסכו בכל אחד מאיתנו כוחו של שבט לוי וכוחו של שבט יששכר. "גמירי דלא כליא שיבטא" (ב"ב קט"ו) וזה גורם – העמל והקדושה – לעשות חיל בתורה.

מאמר מ"א

נר מצוה ותורה אור

א. סוטה כ"א. – "תניא: את זו דרש רבי מנחם בר יוסי – כי נר מצוה ותורה אור, תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור. את המצוה בנר, לומר לך – מה נר אינה מאירה אלא לפי שעה אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך – מה אור מאיר לעולם אף תורה מגינה לעולם. ואומר: בהתהלכך תנחה אותך וגו'. בהתהלכך תנחה אותך – זה העוה"ז, בשכבך תשמור עליך – זו מיתה, והקיצות היא תשיחך – לעתיד לבוא. משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ומחיה רעה ומן הליסטים, ואינו יודע באיזו דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ועדיין מתיירא מחיה רעה וליסטים, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטים ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך. הגיע לפרשת דרכים ניצול מכולם". עכ"ל הברייתא.

מפורש בברייתא שה"אבוקה של אור" (נר) המצילה מן הקוצים פחתים וברקנים היא המצוה, ה"עמוד השחר" (אור) המציל מחיה רעה וליסטים – הוא התורה. ובביאור הנמשל של ה"פרשת-דרכים" אמרו בגמ' שם: "מאי פרשת דרכים? א"ר חסדא: זה תלמיד-חכם ויום המיתה. רנב"י אמר: זה תלמיד-חכם ויראת חטא. מר זוטרא אמר: זה תלמיד-חכם דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא". עכ"ל.

ומהו הנמשל ל"מהלך באישון לילה ואפילה"? זהו הפרוזדור של העוה"ז הקרוי חשך [תשת חשך ויהי לילה – זה העוה"ז הדומה ללילה (ב"מ פ"ג:)]. שבו מהלך אדם אל הטרקלין שבסוף הדרך, הלוא הוא העולם הבא (מהר"ל).

ב. מסקנת הסוגיא שם שהחילוק בין מצוה לבין תורה נאמר לענין אגוני מן הפורענות. מצוה מגנא מן הפורענות בין בעידנא דאסיק בה ובין בעידנא דלא אסיק בה אך רק לשעה, בעוה"ז הקרוי חיי-שעה. ואילו תורה מגנא מן הפורענות לעולם, וכמ"ש הפסוק: "בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך". ופירש המהרש"א – "בעוה"ז תנחה אותך, מלשון מנוחה, מכל צרות. גם בשכבך תשמור עליך מחיבוט הקבר. גם לעוה"ב מדינה של גהינום היא תשיחך להליץ בעדך". [כן תירצו העיון-יעקב והמהרש"א את קושית תוס' ד"ה "מצוה"]. ונרמז החילוק הזה במשל, כי קוצים פחתים וברקנים מצירים לאדם לזמן מוגבל, ואילו חיה רעה וליסטים הורגים אותו לתמיד.

נאה פירש המהרש"א את הנמשל של אבוקת אור המצלת מן הקוצים, פחתים וברקנים. ז"ל: "כי האדם מחובר מגוף ונשמה, הגוף פועל מעשה המצוות, והנשמה שהיא שכלו של האדם פועל העיוני שהיא התורה. וכמו שהאבוקה בלילה מצלת את האדם מן הקוצים פחתים וברקנים, כן המצוות בעוה"ז הדומה ללילה מצילות את האדם מפורענויות המתרגשות בעוה"ז, שהם שלשה מעיקים כוללים בגוף מונעים אותו משלמות אנושי, והם: דבר, חרב, רעב. מן הקוצים – הוא רמז על קושי המזונות ורעב, וכמ"ש וקוץ ודרדר תצמיח לך. פחתים – רמז על הדבר שמת ונופל לשחת (בורות שבצדי הדרכים, כי במגפה אין מי שיקבור את המתים). וברקנים – רמז על צרת אויב מחרב ("ברק" הוא קרן חדה, כמו "ויצא כברק חצו", ומסמל כלי זין חד – עיין ספר שופטים ח', ז'). והמצוה שהיא שלמות הגופנים מגנת עליהם". ע"כ דברי המהרש"א. ור"ל, שכיון שמצוות נעשות על ידי הגוף יש בכוחן להגן עליו.

אך מה שהמשיך המהרש"א לפרש ש"חיה רעה וליסטים" הם משל ליצר-רע וחבר רע שמהם מצילה התורה לעולם, עיין שם, הוא פלא גדול בעיני. כי הלוא הוא עצמו פירש, ומוכח בכל הסוגיא שם, שהברייתא הזו מחלקת בין נר מצוה לבין תורה אור לענין אגוני מן הפורענות ולא לענין אצולי מן החטא, שהרי אין תורה מצלת מן היצה"ר אלא בעידנא דעסיק בה. ועוד קשה: מה שייך חבר רע בקבר ובגהינום?! [יש ליישב בדוחק]. על כן הריני מעיז לנטות מדבריו הק' ולפרש את הנמשלים של החיה-רעה והליסטים באופן אחר.

ג. בטרם אומר את הנראה לי כנמשל לחיה-רעה וליסטים אציין עוד קושי שגם אותו עלינו לרכך. בנמשל נבדלו המצוה והתורה זו מזו הבדלה של זמן, מצוה מגינה לשעה ותורה מגינה לעולם. ואילו במשל, עיקרו של החילוק הוא בין סוגי מזיקים שונים, קוצים פחתים וברקנים לעומת חיה רעה וליסטים. אתמהא. על כן עלינו למצוא שהנמשלים לחיה רעה וליסטים הם מזיקים יותר רוחניים המעיקים לנפשו של האדם, ומכיון שהנפש קיימת גם בקבר ובגהינום ממילא החלוקה ביניהם היא גם חלוקה של זמן.

ד. לענ"ד החיה רעה הטורפת את קרבנה מתוך תאוה היא סמל תאוותו של האדם ה"טורפת" אותו בכל פה, והוא סובל ממנה מאד בחייו. הסבל הזה אינו רק בעוה"ז אלא אף אחר המיתה ובעוה"ב, ורק התורה – ולא המצוות – היא אשר מונעת אותו. ונבאר את דברינו: חז"ל העידו, ואנו רואים זאת בעינינו שהתאוה היא כחבית בלי תחתית. אי אפשר להשביע את תאוות הגוף – "משביעו רעב"! "יש לו מנה רוצה מאתיים"! עיין מה שהארכנו בזה במאמר "אין טוב ואין כבוד אלא תורה". [ובדרך כלל גם נהרס גופו של הבעל-תאוה מן ה"ממתקים" בהם הוא מפנק את עצמו, והוא סובל כפליים] ולא רק בעוה"ז, אלא גם אחר

המוות, כמ"ש רבנו-יונה בדבריו המבהילים (שערי תשובה שער שני, י"ח) "ודע כי נפש הרשע אשר כל תאוותה לחפצי הגוף בחייו, ונפרדת תאוותה מעבודת הבורא ונבדלת משרשיה – תרד במוותו למטה לארץ אל מקום תאוותה ותהי תולדתה כטבע העפר לרדת ולא לעלות וכו' ונשמותיהם של רשעים חוזרות ויורדות ומטורפות לארץ וכו' כי לא תהיה תקוה לנפש הרשע לצאת מחשך לאור". עכ"ל. ועדיין לא ידענו מדבריו מה משמעות הירידה למטה להטרף בארץ, אך מצאנו במכתב מאליהו (ח"ד עמוד 169) הוספת ביאור, ז"ל: "מי שהיה דבוק בחייו בשאיפות הגשמיות לא רק שמתקשה להפרד מהן בשעת מיתתו, אלא גם לאחר יציאת הנפש מן הגוף עדיין היא סובלת מאד מזה ומשתוקקת היא לחזור אל הגוף, והיינו יסורי חיבוט הקבר ודין כף הקלע המוזכרים בגמ'". עכ"ל. והריני מצטט עוד קטע מדברי המכתב מאליהו (ח"ד עמוד 194) בו מפורשים הדברים ביתר שאת, ז"ל: "לימדנו חז"ל שכמה דינים יש לנפש לאחר המיתה. יש דין חיבוט הקבר וכף הקלע ויש דין גהינם. ענין חיבוט הקבר הוא שעל ידו מכיר האדם שכבר פירש מהעולם הזה ושלא תוכל הנפש לשוב עוד אל הגוף ותאוותיו. וענין כף-הקלע הוא שאף על פי כן נפש הרשע עדיין רודפת אחרי הרגל תאוותיה ואין לה מנוח, וכח התאוה יריצנה הנה והנה בחיפוש מטורף אחר מה שאי-אפשר למצוא שם וכו' הגהינם עניינו לראות באור גדול ובהיר מאד את עוצם חטאו וכו' כי מרגיש בנפשו העדר מציאות אמיתית על אשר הדביק את עצמו בחייו אל אֵין והבל וכו' ואין לך צער גדול מזה". עכ"ל. הרי לנו שהרעב למילוי התאוות והסבל מהיותו בעל-תאוה – מייסרים את הרשע גם בקבר וגם בגהינם. וביתר שאת, כי אין לו שם שום אפשרות למלא את תאוותיו. זוהי ה"חיה רעה" שאין כח במצוות הנעשות במעשי הגוף להגן מפניה, ואין מידה מציל כי אם התורה הנמשלת לאור-יום, כי בהאיר היום מסתלקות החיות הרעות מאליהן. דבר זה יבואר בהמשך. [שוב מצאתי באבות דר' נתן פ' ל"א – ייצר הקב"ה באדם כל מה שברא בעולמו וכו' ברא חיה רעה בעולם, ברא חיה רעה באדם – זה בני מעיו של אדם". עכ"ל. ופי' המהריעב"ץ: "שבולעים ומכלים כל מה שמכניסים להם". והם הם דברינו. אמנם הגר"א גורס שם אחרת.]

ד. ומי הוא ה"ליסטים"? הלא זו הגאווה שבאדם אשר מכוחה הוא מתנהג באנוכיות, גוזל וחומס עונג וכבוד המגיעים לו לפי דעתו, ומתנהג כאילו בשבילו לבד נברא העולם והכל משמשו ומצוותיו. בלי ספק, זוהי הרגשתו של "ליסטים" המרשה לעצמו ברוב חוצפתו לשדוד, ואף להרוג, את הנגזל על ידו – על כן נבחר ה"ליסטים" להיות סמל של "מידות רעות" ששורש כולן הוא הגאווה (האנוכיות). ואכן גם המידות-הרעות, כמו התאוה, ממררות את חיי האדם בעולם הזה וגם אחר המיתה. נקח לדוגמא את חמדת הכבוד – תולדת הגאווה. העידו חז"ל, וגם המציאות מאשרת את דבריהם כיהודה ועוד לקרא, שכל

הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו. כמה מתבזה אדם בשביל קמצוץ כבוד שברוב גאותו נדמה לו שגזלוהו ממנו, רץ אחריו ואינו מגיעו. תוך כדי רדיפתו אחריו נפעל הרודף כפי פעולתו לחשוק בכבוד בכפליים ולהתאכזב עוד יותר ממה שאינו משיגו, מגביר הוא את מרוצתו אחריו, ואחרי פעולתו נמשך לבבו לתאוב אליו בכפל כפליים, וחוזר חלילה.

האם הורדוס המלך, אשר צווה בחמתו לשחוט את יונת ההרדיסאות שאמרה "הורדוס עבד" תחת שתאמר "הורדוס מלך", נתפס בעינינו כמאושר מרוב הכבוד שהסבו לו התוכיים אשר זימרו "קירי קירי", (חולין קל"ט:) או כרעב מסכן שלעולם לא ישבע? זאת ועוד אחרת, פעמים הנגזלים על ידי הליסטים, אלו שהוא פוגע בכבודם או בממונם, אינם טומנים ידיהם בצלחת כאשר הוא מנסה לעושקם, ולא פעם הוא יוצא פגוע וחבול מאלו שלפי דעתו שנטרפה מגסות-רוח ראויים היו להיות עבדיו הכנעניים. והתבונן עוד כמה "מאושר" הכעסן, הקנאי, ושאר בעלי-מידות רעות. המלוסטס העיקרי הוא איפוא הליסטים עצמו הנשדד ונהרג בידי אנוכיותו הגאונית ותולדותיה. ואף אחר המיתה, כי כשם שבעל התאוה רץ אחר תאוותו גם בקבר ובגהינום, כך בעל הגאווה מבקש שם את גאוותו, כמה לכבוד של שקר בעלמא דקשוט ונכווה בגהינום מחופת גן-עדן של המזולזלים על ידו בעוה"ז.¹ [שוב הראוני שלא רק בגהינום, אלא אף אחר שנמצא האדם במחיצתו של הקב"ה, עודנו נטרף ושדוד על ידי החיה-רעה והליסטים. הראיה שאביא היא ביחס למידות הקנאה והכעס, ומסתבר שהוא הדין לשאר התאוות והמידות הרעות. למדנו במסכת סנהדרין ק"ב: שאף אחר שכבר היה רוח נבות היזרעאלי במחיצתו של הקב"ה היה רוחו מחזר לפתות את אחאב ולהפילו מתוך קנאה, וכשנקם כעסו מאחאב הוצא ממחיצתו של הקב"ה, ואמרו על זה בגמ' – "היינו דאמרי אנשי דפרע קיניה (הנוקם חמתו וקנאתו) מחריב ביתיה". מבהיל על הרעיון.]

1. ויש כאן עוד נקודה נפלאה להתבונן בה. המהלך באישון לילה ואפילה ומוצא אבוקה של אור, לא רק שהאבוקה אינה מועילה לו כנגד החיה רעה וליסטים אלא להיפך, האבוקה מזמינה וקוראת אליה את החיה רעה והליסטים שאולי לא היו מבחינים בקרבנם אילולא האבוקה. איך מתפרשים הדברים בנמשל? פעמים, דוקא המצוות שמקיים עם-הארץ הן הגורמות לו להתנהג בתאוה ובגאווה. מסיבת הסיפוק והחשיבות שהוא מרגיש בקיום המצוות הוא מזמין עליו את חית התאוה וליסטים הגאווה; "אם עם הארץ חסיד הוא אל תדור בשכנותו" (שבת ס"ג.). כי אכן רק התורה היא התיקון בשורשו לחית התאוה. אף ליסטים הגאווה אינו מסתלק מן היער כי אם בהאיר היום, הלוא זו תורתנו הקדושה אשר נמשלה לאור.

ז. בענין התאוה, כתב הרמב"ם סוף הל' איסור"ב – "גדולה מכל זאת אמרו: יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ובחכמה הוא אומר: אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד". אין זה משל, כי הובא בספה"ק ציטוט מן הזוה"ק (מדרש הנעלם פר' תולדות) "דאלמלא יצר-הרע – חדוותא דשמעתתא לא ליהוי". עכ"ל. הרי לנו שבמעמקי הנפש חשקת התורה והחשק לנשים ממעיין אחד הם נובעים! וביחס לתאוות אכילה התבטא פעם מרן החזו"א זצ"ל: כלום אתם חושבים שבעל קצות החושן נהנה מ"קוגל". ז"ל הלב – אליהו פר' אמור: "והמתמיד יש לו הנאה בחוש ממש מעצם הלימוד כמו שהבעל-תאווה נהנה בעת מילוי תאוותיו". והדברים מפורשים במשלי פ"ב: "כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם מזומה תשמור עליך תבונה תנצרכה וגו' להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה", ופי' הגר"א שם – שהזרה היא חמדת הממון והנכריה היא תאוות הגוף. [וכנגד שתייהן נאמר: "כי תבוא חכמה בלבך" – קנין החכמה לעומת קנין הבלי עוה"ז, "ודעת לנפשך ינעם" – נעימות החכמה לעומת נעימות ההנאה מסיפוק תאוות הגוף.] ומן האמור תבין מה שאמרו בתנא דבי אליהו רבה (כ"ו) "עד שאדם מתפלל שתכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו", שאין זה רק מפני שגוף מגושם אינו כלי-קיבול לתורה, אלא ששורש הרעב לתורה ולמעדנים הוא אחד, ומי שכבר שבע ממעדנים לא ירעב לתורה, כי הוא כבר שבע. וכן פי' הגר"א (משלי כ"ז, ז) את הפסוק: נפש שבעה תבוס נפת – שכיון ששבע ממעדנים הרי הוא בז לנופת של תורה. והבן.

וכמו כן ביחס לגאוה. תורה מביאה לידי ענוה, כמ"ש בויק"ר פר' ל"ו: "ושדיך כאשכולות – מה האשכול כל הגדול מחבירו נמוך מחבירו, כן תלמידי חכמים כל הגדול מחבירו נמוך מחבירו". ואמרו בסנהדרין כ"ד. שסימן לגסות-הרוח – עניות בתורה. והוא פשוט, כי צורת הלימוד של תורה היא בהתבטלות שְׁכָל הלומד אל דעת קודמיו הקרובים יותר אל מתן תורה בסיני, וזה מביא לידי ענוה. זאת ועוד אחרת, על תורה נאמר "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום", עיין כתובות קי"א: הבה נתבונן, גרגיר חול הנדבק אל הר גבוה – האם הוא גדול או קטן? בפני עצמו – הוא זעיר, כחלק מן ההר הרי הוא עצום. אילו היתה לגרגיר הזה חמדת כבוד – היא היתה באה על סיפוקה בהרגישו את עצמו חלק מן ההר הרבה יותר מאשר קודם דבקתו בהר, אעפ"י שהתנפח אז בדמיונו הרבה מעבר לגודלו של גרגיר. זהו הביאור למ"ש המסילת ישרים סוף פי"א – "והכבוד האמיתי אינו אלא ידיעת התורה באמת, וכן אמרו ז"ל אין כבוד אלא תורה, שנאמר – כבוד חכמים ינחלו, וזולתה אינו אלא כבוד מדומה וכוזב הבל ואין בו מועיל". כי מכיון

שהוא דבוק במלך הכבוד הריהו נכבד באמת (עין מהרש"א ב"ב ע"ה): ומה לו ולכבוד המדומה והכוזב ההבל שאין בו מועיל.

הרי לנו שהתאווה והגאווה באות על סיפוקן על ידי עסק וידיעת התורה. זו הכוונה, לענ"ד, שכאשר זורחת ה"אורה זו תורה" מסתלקים מאליהם החיות הרעות והליסטים.

ח. אך עלינו להוסיף להבהרת הענין, הרי מבואר בגמ' שם שתורה אינה מצילה מיצר-הרע בעידנא דלא עסיק בה, ולדברינו הרי היא מגינה מתאווה ומגאווה, האין זה נחשב שהיא מצילה מיצר-הרע? ויש לומר שיצר-הרע האמור כאן הוא כח רוחני רע שהגרי"ס קרא לו רוח-טומאה, ועליו אמרו חז"ל: "הוא היצה"ר הוא השטן הוא מלאך המוות" (ב"ב ט"ז.). ואילו אננו מדברים על התאוות והמידות שהם מיניה-וביה דהאדם עצמו מכח גופו. והבן.

ט. ננסה להבין את סיומת הגמ' הנ"ל, מהי ה"פרשת-דרכים". הנני מצטט שוב את לשון הגמ': "מאי פרשת דרכים? א"ר חסדא: זה תלמיד-חכם ויום המיתה. רנב"י אמר: זה תלמיד-חכם ויראת חטא. מר זוטרא אמר: זה תלמיד-חכם דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא". עכ"ל.

"ועדיין אינו יודע באיזה דרך הוא מהלך" – אמנם מוגן אותו הַלֶּךְ מפורענות של דבר חרב ורעב, וכמו כן מפגיעתן הרעה של התאווה והגאווה, אבל היצה"ר עדיין אורב לפתחו. מצוה אינה מצלת מיצה"ר, ותורה מצלא ממנו רק בעידנא דעסיק בה (למסקנת הסוגיא שם). והרי לא בכל עת עוסק אדם בתורה, והרי על זה גופא יש יצה"ר (שלא לעסוק בתורה) ועל זאת ממשכן עצמו היצה"ר ביותר, כי היא התבלין הגדול כנגדו. אם כן מתי יוכל האדם לידע בבטחון שאכן יזכה להגיע אל היעד – להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו בעולם הבא.

ובאו על זה שלש תשובות:

אמר רב חסדא: זה תלמיד חכם ויום המיתה. אל תאמין בעצמך עד יום מותך. אין שום ערובה ששוב לא יחטא האדם ויאבד את אשר השיג, אפילו צדיק גמור עלול למרוד באחרונה, ואף לתהות על הראשונות (עין קידושין מ'). לכן אין הקב"ה מייחד את שמו על הצדיקים, להקרא אלקיהם, עד יום מותם. פרשת הדרכים היא יום המיתה, קודם לכן עדיין אפשר לתעות.

רב נחמן בר יצחק אומר: **זה תלמיד חכם ויראת חטא**. יש "פרשת דרכים" בה מובטח האדם שלא יסטה מדרך הישר אף בעודו מהלך בפרוזדור. והיא, כאשר ההולך בדרך הוא תלמיד חכם שיש בו יראת שמים. ומסתפקנא איך לפרש זאת, אם הכוונה שבעידנא דלא עסיק בתורה תצילנו היראת-חטא מלחטוא. או שהכוונה שתורה באוצר של יראה היא "חכמתו מתקיימת", וכמ"ש: "יראת ה' טהורה עומדת לעד", והכוונה לתורה באוצר היראה, וחכמה המתקיימת יש בכוחה להציל מן החטא אף בעידנא דלא עסיק בה, ועיין רש"י. ויש להוסיף שרבי נחמן בר יצחק, בעל המימרא הזו, הוא אכן זה שראוי לאומרה. שהרי כתב רש"י מגילה כ"ח: "רב נחמן בר יצחק מחסידי בבל (כן מפורש בגמ' מגילה שם לפי גירסת רש"י) דבשלהי מסכת סוטה קאמר ליה לתנא: לא תיתני משמת רבי בטלה יראת חטא דהא איכא אנא". ואם כן יתכן שאין כאן מחלוקת, כי גם רב חסדא היה מודה שתורה ויראת חטא כזו של רנב"י – אכן נחשבת פרשת דרכים. אלא שרב חסדא דיבר על סתם תלמיד חכם שבדורו, שאף כאשר יש בו יראת חטא אינה מ"סוג" שהיה אצל רנב"י, ואצל רבינו הק' שכתב עליו הרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש: "והיה בתכלית החסידות והענוה והרחקת התענוגים כמו שאמרו – משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא". והבן.

מר זוטרא אומר: **זה תלמיד חכם דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא**. כתבו בתוס' "תימה והיאך ניצול מכולן והלא לא ניצול מיצה"ר בעידנא דלא עסיק בתורה? וי"ל: סתם תלמיד חכם תורתו אומונותו ועוסק בה ומהרהר כל שעה ואינו הולך ד' אמות בלא תורה". עכ"ל תוס'. [המצפה איתן ציין לברכות כ"ד: "ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה". מסופר על השאגת-אריה זצ"ל, שכאשר היה קרוב לגסיסה והגישו לו החברא-קדישא את ספר "מעבר יבוק" (וידוי "על חטא" קודם המיתה) דחהו בשתי ידיו ורמז שרצונו בגמ', והוסיף – שלא רק שלא חטא אלא אף לא הרהר בחטא, מפני שהיה תמיד עסוק בדברי-תורה, ולא היה לו פנאי לשום דבר נוסף].

י. אחר הדברים האלה נוכל להבין ביתר שאת גמ' ידועה במסכת ב"ב (ט"ז.) ז"ל – "אמר רבא: בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין. אמר לפניו: רבונו של עולם, בראת שור – פרסותיו סדוקות, בראת חמור – פרסותיו קלוטות. בראת גן-עדן בראת גהינום, בראת צדיקים בראת רשעים – מי מעכב על ידך? ומאי אהדרו ליה חבריה דאיוב? אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל – ברא הקב"ה יצר-הרע ברא לו תורה תבלין". [פירש המהרש"א: והוא מבואר, שהאדם בעל בחירה ואינו מוכרח על מעשיו לטוב ולרע, כמ"ש: המלאך הממונה על הריון מעמיד הטפה לפניו ית' ואומר טפה זו כו' גבור או חלש או עני כו' אבל צדיק ורשע לא קאמר כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. והנה איוב כפר בזה ואמר שהאדם הוא

מוכרח על מעשיו בתולדתו ובטבעו, ולזה אמר ולקח הדמיון משני בריאות הפכיים: בראת שור שהוא מובחר שבמינים שפתח בו הכתוב תחילה בטהורים, בראת חמור שהוא השפל שבמיני הטמאים מצד חומרו שע"כ נקרא חמור. והשור לא ישובח והחמור לא יגונה לקבל שכר או עונש כיון שכ"א מוכרח על טבעו מצד הבריאה, כמ"ש הפלוסוף ההכרח לא ישובח ולא יגונה, וכמו שהשיב ההוא סבא לרשב"א: לך לאומן שעשאני. והנה אמר כמו כן בראת צדיקים ובראת רשעים שכך יהיו מצד בריאתם והוא מוכרח, וז"ש על דעתך וגו' אם היית חפץ בבריאתי לא הייתי רשע ולא הייתי ראוי לעונש אבל אין מידך מציל כמ"ש ומי מעכב וכו'.

חידוש נפלא נתבאר בגמ' זו. איוב כפר בבחירה חופשית (הרבה "מתירנים" נתלים בדברי פסיכולוגים מסויימים להתיר לעצמם כל תועבה, וכבר קדמם איוב בטענתו זו). ומה ענו לו חביריו? לא התווכחו אתו שיש בחירה חופשית, שזו לכאורה הטענה הפשוטה שהיו צריכים לטעון כנגדו. אלא אמרו לו שברא הקב"ה תורה כתבלין ליצה"ר. מדוע לא ענו לו בפשטות: יש בחירה חופשית! מפני שהרגשתו של איוב שאין הרשע מסוגל לגבור על חומריותו (=חמור) היא נכונה. אמנם יש בחירה, אך אין משקל הבחירה החופשית מאופס אלא נוטה לצד הרע, וכן העידו חז"ל בקידושין דף ל': "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום וכו' ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו". ואמנם הקב"ה עוזרו, אך כיצד הקב"ה עוזרו? במה שנתן לו תורה תבלין. נמצא שזו התשובה היחידה שיכולה לסתום את פיו של איוב ותלמידיו. [ומובן גם איך הגיעו ה"פסיכו-רשעים" לשטות זו – לחשוב שאין "בחירה" – כי אכן לא זכו לאור התורה המאיר את חשכת היצר-הרע וממילא באמת אינם יכולים, כמעט, לגבור על תאוותיהם וגאוותיהם, וטועים שכלל אין בחירה חופשית.] וכן מוכח גם בקידושין דף ל': ממה שדרשו "ושמתם – סם תם וכו' משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו וכו'", מבואר שם שהרטיה ששם האב על מכת בנו היא התורה, ומשמע שהדרך היחידה לבחור בטוב נגד רצונו של היצר הרע הוא על ידי עסק התורה. עיין שם. אך צריך להוסיף שכפי הנראה על "ביטול תורה" אין ליצה"ר כח יותר מן היצר הטוב, כי אם גם ביחס לתלמוד-תורה היצה"ר חזק מן היצה"ט – עדיין טענתו של איוב מקטרגת שאין בכח הרשע להחלץ מן הגהינום. כפי הנראה, מכיון שהותר לאדם ללמוד גם "שלא לשמה" אין לו מכריח שלא לעסוק בתורה, ואין כוחו של היצה"ר לבטל מטה את מאזני הבחירה.

על פי דברינו במאמר זה נוכל להאיר זוית נוספת בדברי חז"ל אלו. הפסוק שממנו למדו חז"ל את תשובת חבריה דאיוב לאיוב – ברא הקב"ה יצר הרע ברא לו תורה תבלין – לא מדבר על תורה אלא על "יראה" ועל "שיחה"; "אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל!" אם הכוונה ל"תורה", מדוע היא נקראת בפסוק בשמות אחרים? [ועיין ברבנו גרשום כאן, והוא פלא!] אכן לענ"ד על פי הגמ' סוטה כ"א. הנ"ל תבואר גמ' זו כמין חומר. תורה

היא התבלין שכנגד יצר-הרע, אך יש תורה ויש תורה. יש תורה שהיא תריס כנגד היצה"ר ועדיין אין הלומד אותה מובטח על הרגע הבא, כי שוב עלול היצר-הרע להתגבר ושוב יוצרך האדם לבחור בעסק התורה וכך להתגונן מפניו – עד יום המיתה. לעומת זאת, יש מדרגות של תורה שמבטיחות את האדם גם לעתיד. טענת חבריו של איוב היתה שאיוב טועה בכפליים: לא רק שהרשע יכול לבחור בטוב ואין הוא מוכרח להרשיע, אלא גם להיפך – הרשע יכול להכריח את עצמו להיות צדיק. אם תהא תורתו במדרגת "יראה" – "תלמיד חכם ויראת חטא", או במדרגת "שיחה" – "תורתו אומנותו ועוסק בה ומהרהר בה כל שעה ואינו הולך, ד' אמות בלא תורה", אזי יהיה מוצל לגמרי מפגיעתו של יצה"ר ומובטח שיגיע אל היעד בעולם שכולו טוב. [מכמה פסוקים בתהלים פ' קי"ט משמע ש"תורתו אומנותו ועוסק בה ומהרהר כל שעה" היא הקרויה "שיחה", כמו למשל: "גם ישבו שרים בי נדברו עבדך ישיח בחוקיך", "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי", "מכל מלמדי השכלתי כי עדותיך שיחה לי". וכן מפורש בעירובין נ"ד: "שיחו – אלו בעלי תלמוד שכל שיחתן דברי תורה". עכ"ל.] נמצא שהגמ' לא שינתה מדברי הפסוק. אף הפסוק שנקט "יראה" ו"שיחה" כוונתו ל"תורה", אלא שנקט את המדרגות הגבוהות של תורה שמשמשות כתבלין היותר חזק נגד יצה"ר.

יא. ועוד מרגניתא טבא נקבעה בכתרו של פסוק זה. "אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל". מה הכוונה "לפני אל"? ידידי הרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א פירש עפי"ד, שכאן נרמזה מדרגת "תלמיד חכם דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא". ובשני סגנונות: מצד אחד, אמרו על דוד המלך: "וה' עמו – שהלכה כמותו בכל מקום", למדנו שת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא הוא "לפני אל". מאידך, אמרו חז"ל: "כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנא' – קומי רוני בלילה וגו' נכח פני ה'" (תמיד ל"ב:), ופירש המשך-חכמה (ויקרא ג', ב') שהכוונה למי שלומד בלי הפסק – אף בלילות. א"כ זהו התלמיד-חכם ש"עוסק בה ומהרהר כל שעה", ועליו אמרו ש"שכינה כנגדו". וזהו שאמרו כאן "לפני אל". דפח"ח.

מאמר מ"ב

כמה נפיש חיליה דאילנא

ב"ב ע"ג: – "ואמר רבה בר בר חנא: לדידי חזיא לי ההיא אקרוקתא (צפרדע) דהויא כי אקרא דאגרוניא (גדול היה כאותו כרד) ואקרא דאגרוניא כמה הוי? שיתין בתי. (הגמרא

קאמר ליה) אתא תנינא (רבה קאמר ליה) בלעה. אתא פושקנצא (עורב נקבה) ובלעא לתנינא, וסליק יתיב באילנא (על ענף אחד כדרך העופות). תא חזי כמה נפיש חיליה דאילנא. אמר רב פפא בר שמואל: אי לא הוואי התם לא הימני". עכ"ל.

זו אחת מאגדות רבה בר בר חנא דפרק הספינה. וידוע שנחלקו אודות אגדות אלו (ועל כיוצא בהן בש"ס) המהרש"א והמהר"ל. המהרש"א כאן כותב "אין להכחיש פשוטי הדברים", ואילו המהר"ל כותב כאן: "כבר ביארנו פעמים הרבה כי כאשר דיברו חכמים מן השיעורים המופלגים כמו אלו, אין הכוונה להם על השיעור הנמדד במדה הגשמית, שדבר זה אינו, כי אין זה מענין חכמים לדבר מן המדה הגשמית, אלא הכוונה בכל מקום על ענין בלתי גשמי". עכ"ל. אך גם המהרש"א מודה שמה שנתגלו דברים משונים כאלה ומה שסופר עליהם בש"ס – זה מפני שהם משמשים כמשלים לעניינים בלתי גשמיים, וכמו שהאריך שם לבאר כל מקרה.

אמרתי מה לי במקום מלאכים להיות איש, טובה דומיה, תהילה לאויל מחריש. אך האיסתרא בלגינא קורא קיש קיש, חכם הוא בעיניו כשואל בן קיש. תחת שיהיה נחבא אל הכלים, מחבב הוא להשמיע את קולו בצלצלים. ואף כי בזיון הוא לעצמו, שאין ה"לא-חכם" מכיר את מקומו. חמדת הכבוד היא כל כך גדולה, שווה אף להתבזות בשבילה. על כן נדחפתי במקום גדולים לעמוד, ובנפתולי אגדה זו לצעוד. וזה החילי, והצור חילי:

לדידי חזיא לי: דבר זה מבואר בסוף המאמר.

ההיא אקרוקתא:

לענ"ד הצפרדע מסמלת את כח הטוב אשר בבריאה. ומפני שלפום ריהטא דברי תמוהים, אבקש לכתר לי זעיר עד אשר אוכיח אותם.

כוחות הטוב שבאדם מתחלקים לשני ענפים ראשים: טוב לשמים וטוב לבריות (קידושין מ.).

המשותף לאופנים השונים של "טוב לשמים" הוא השבח וההודיה לקב"ה, כמ"ש הרמב"ן סו"פ בא: "אמרו: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה. שכולן חמודות וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהם לאלקיו". עכ"ל. והוא פשוט, כי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו. ובפרט עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו, עם נברא להלל י-ה יזמרנו כבוד ולא ידום – בתורה במצוות בתפילות ובכל מילי דמיטב. כל מהלכי העבודה לגבוה אינם אלא גווניו שונים של שיר ושבחה תודה וזמרה למלך מהולל בתשבחות. ומי

כהצפרדע שר ומשבח לקב"ה? הלא כך שנינו בברייתא הפותחת את פרק שירה: "בשעה שסיים דוד המלך ע"ה ספר תהלים זחה דעתו עליו, אמר לפני הקב"ה: יש בריה שבראת בעולמך שאומרת שירות ותשבחות יותר ממני? באותה שעה נזדמנה לו צפרדע אחת ואמרה לו: דוד אל תזוז דעתך עליך, שאני אומרת שירות ותשבחות יותר ממך, ולא עוד אלא שכל שירה שאני אומרת אני ממשלת עליה שלשת אלפים משל, שנא' – וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף".

התואר "טוב לבריות" ראוי לענ"ד להקרא על מי שמוכן לוותר על ה"שלו" הנצרך לו למען זולתו. ומכיון שאין דבר יקר לבעל-החיים יותר מעצם החיים שהוא קרוי על שמם – עור בעד עור וכל איש לאיש יתן בעד נפשו (איוב פ"א) – הרי שהמוותר על חייו למען חיי זולתו, אין לך "טוב לבריות" יותר ממנו. ועל הצפרדע אמרו בהמשך אותה ברייתא: "ולא עוד אלא שאני עוסקת במצוה גדולה – יש בשפת הים מין אחד שאין פרנסתו כי אם מן המים, ובשעה שהוא רעב נוטלני ואוכלני, לקיים מה שנאמר: אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו'". עכ"ל. הרי שהצפרדע היא גם הסמל של "טוב לבריות".

על כן אני אומר שהצפרדע שהיא הופעת שיא של כוחות הטוב אשר בבריאה מייצגת את כוחות הטוב אשר באדם, הן לשמים והן לבריות, שהרי ידוע שכל מה שיש בעולם יש באדם (אבות דר' נתן פרק ל"א), כי האדם הוא עולם קטן. ואולי זהו הטעם לכך שהקל-וחומר שעשו חנניה מישאל ועזריה, שהשליכו עצמם לכבשן האש, היה דוקא מן הצפרדעים – שקפצו לתנורים בשעה שהיו חמים בלא שנצטוו (פסחים נ"ג:). כי אכן הצפרדע היא סמל ההתבטלות לקב"ה ועשיית רצונו.

דהויא כאקרא דאגרוניא, ואקרא דאגרוניא כמה הוי? שתין בתני:

המספר "ששים", המופיע הרבה באגדות רבה בר בר חנא שבפרק הספינה, מורה על מכלול וריבוי (שש כפול עשר). כמו למשל: "קריבו לי שיתין צעי דשיתין מיני קדירה ואכלי בהו שיתין פלוגי" (מגילה ז'). "הנה מטתו שלשלמה ששים גיבורים סביב לה וגו'", "ששים המה מלכות" (דרשו זאת על ששים מסכתות הש"ס), וגם המושג של "ביטול בששים" מורה על כך שששים מסמל את הריבוי (ועיין עוד מהרש"א פסחים דף ק"י ד"ה "שלום").

עיר שיש בה ששים בתים מסמלת יחידה המורכבת מששים יחידות, קומה אחת בעלת איברים רבים. כי אעפ"י שכל בנין לחודיה קאי, מצורפים הבתים ליחידה של עיר, ואנשיה נחשבים כ"ציבור" ולא כהרבה בודדים. [ויוכיחו: תחום העיר (עירובין פרק רביעי), סוגית ס"ת של בני העיר (ב"ב מג.) ועוד].

בנדרים ל"ב: "אמר רמי בר אבא: מאי דכתיב – עיר קטנה ואנשים בה מעט וגו'? עיר קטנה זה הגוף, ואנשים בה מעט אלו אברים, ובא אליה מלך גדול וסבב אותה – זה יצר הרע, ובנה עליה מצודים וחרמים – אלו עוונות". עכ"ל. בוודאי אין הכוונה "זה הגוף" – לבשר גידין ועצמות, וכן "אלו אברים" – אין הכוונה לאברי הבהמה שבאדם, כי הלא איירי כאן בחלק הטוב והרוחני שבאדם אשר הוא אסור ושבו ביד היצה"ר המכשיל אותו בעבירות. אלא הכוונה לכחות הטוב שבאדם שהם הדומים לבניינים רבים בעיר אחת. מניין? ז"ל החזו"א (אמונה ובטחון פ"ד אות ג') – "בשרשם כל המידות הרעות מדה אחת היא וכל המידות הטובות מדה אחת היא. תועלת הריפוי של מדה פרטית היא תועלת ריפוי לכולן ועל ידי החלמת אבר אחד מתחזק כל הגוף וגורם עלוי למדה הטובה הכלולה מכל מידות הטובות". עכ"ל. על פי האמור נראה לי שצפרדע גדולה כאקרא דאגרוניתא בת ששים הבתים מסמלת את כוחות הטוב שבאדם המתפרטים לענפים אך יוצאים מגזע אחד.

אתא תנינא בלעה:

על הפסוק "קח את מטך וגו' יהי לתנין" פרש"י: "נחש", וכן פי' האבן עזרא בשם "יפת". וכתב על זה בשפתי חכמים: "כי שם התנין ביבשה הוא נחש, ובמים הוא דג. וכן פירש הרד"ק בספר השרשים בשרש תנין".

אם אמרנו שהצפרדע מסמלת את כוחות הטוב שבאדם, מי הוא איפוא ה"נחש" (התנין) הכולע את אותה צפרדע?

"נחש" הוא סמל כח הרע בבריאה ובאדם. נחש הקדמוני אשר היה הראשון לחטא ולמוות מייצג את ה"רע", כי גם החטא וגם המוות הן ביטוייו של כח הרע. הזהות שבין "נחש" לבין יצר-הרע וכוחות הרע היא ידועה וברורה, עיין מהרש"א חולין קל"ט: שכח עשו ועמלק הוא כח נחש הקדמוני. ובפנינים משלח הגר"א פר' בראשית (פ"ג פס' ג') "הדבר ידוע כי הנחש הוא יצר-הרע וכו'". ואין צריך להאריך בדברים הידועים.

אך מה הכוונה שה"תנינא" בלעה את ה"אקרוקתא"? ז"ל הרמב"ן פר' נצבים עה"פ "ומל ה' אלקיך את לבבך" – "נראה מן הכתובים ענין זה שאומר, כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוו להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפץ בו כלל. והיא המילה הנזכרת כאן. כי החמדה והתאווה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות

ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשתי בסדר בראשית (ב' ט'). וזהו מה שאמר הכתוב בירמיה (לא ל-לב), הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם וגו', כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם ונתתי את תורתם בקרבם ועל לבם אכתבנה, וזהו בטול יצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי". עכ"ל. למדנו מדבריו שערלת הלב היא היצר הרע, החמדה והתאוה. ומדוע הן נחשבות כערלה ללב? כי הן מסתירות אותן, כקליפה המסתירה את הפרי ונדמה שהיא הפרי. ר"ל, כאשר נתערבה זוהמת נחש ב"גנים" של המין האנושי נראה לאדם שרצון הנחש הוא רצונו שלו. אין האדם מבחין ברצונו הפנימי האמיתי לשמוע בקול הקב"ה, אלא נדמה לו שרצונותיו הגופניים – התאוות והגאוות – הם רצון ה"אני". ואילו רצונה של הנשמה, שהיא ה"אני" האמיתי שלו, נתפס אצלו כדרישה של מי שהוא מבחוץ (הקב"ה, התורה, ספר המוסר, המשגיח וכד'; אפילו ה"מצפון" דומה עליו כשכינה הקוראת לו מרחוק ודורשת ממנו לוותר על רצונו העצמי; עיין נפה"ח שער א' פ"ז בהגה"ה). כיסתה ערלת הלב את הלב והסתירה אותו מעיני בעליו עד כי כאילו אינו קיים כלל.

זה הוא התנין אשר בלע את הצפרדע, ולא נודע כי באה אל קרבו.

אתא פושקנצא (עורב נקבה) ובלעה לתנינא:

העורב מסמל את מידת האכזריות. מניין? ממה שדרשו בעירובין כ"ב. ועה"פ "שחורות כעורב" ("במי אתה מוצאן – את דברי התורה – במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו ופרש"י: עורב אכזרי על בניו, כדכתיב: לבני עורב אשר יקראו, והקב"ה מזמן להם יתושים ונכנסים לתוך פיהם). ונראה שלכן איירי כאן בפושקנצא שהוא עורב נקבה, כי האם שאמורה היתה לפרנס את ילדיה, כטבע הבריות שבתחילת חייהם האם דואגת למזונותיהם, היא המסמלת ביותר את מדת האכזריות כאשר היא מתעלמת מהם. ועלינו להוסיף עוד הקדמה: אכזריות שייכת אף ביחס לעצמו, כמ"ש בויק"ר פר' י"ט א' – "אם אין אדם נעשה אכזרי על גופו וכו' אינו זוכה לדברי תורה". עכ"ל. עכשיו נוכל לענות על השאלה – מה נרמז בעובדה שהעורב בלע את התנין? האדם היודע בשכלו שערלת הלב הנדמית לו כלב אינה רצונו האמיתי משתמש במידת האכזריות כדי להתעלם ממה שנדמה לו כרצונו העצמי ולהלך כנגד חמדתו ותאוותו. השכל כובש את הרצון לרע, אשר מסתיר את הרצון הפנימי לטוב, והאדם אינו מרחם על עצמו למלא את משאלות לבבו אלא חוסם את רצונו ומתנהל על פי שכלו. המשל לזה הוא העורב הבולע את הנחש.

הריני מביא דוגמא ל"שלש הקומות" אשר בבניינו של האדם: רצונו הפנימי, רצון יצרו השולט על רצונו, ושכלו הכופה את יצרו. ז"ל הרמב"ם פ"ב מגירושין הל' כ' – "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית-דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני לכתוב הגט והוא גט כשר וכו' ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס וכו'?! שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו". עכ"ל. ואמנם ברמב"ם מדובר על אדם שכפוהו בית-דין, אבל כמו כן כופה האדם את עצמו בדעתו וגם זו כפיה. וכן פי' המהר"ל את ענין כפית הר כגיגית (שבת פ"ח). שמתוך הכרתם השכלית היו כפויים לעשות כהשגתם. הרי לנו להדיא שהרצון הפנימי הוא לטוב (צפרדע) ועל גביו רצון היצר הרע התוקפו (תנין) ועל גביו השכל הכופה ומתיש את יצרו. [ובמקום שאין לו "שכל" משמשים בית הדין תחת שכלו ומתאכזרים אליו לכופו לעשות את רצון עצמו].

ובדרך דרוש י"ל: הארון היה מצופה מבית ומחוץ בזהב ותוכו היה עץ. ובגמ' יומא ע"ב: למדו מן הארון שאף הת"ח צריך להיות "תוכו כברו". ולכאורה הוא פלא, כי פנים הארון היה מעץ, וא"כ אדרבא הארון היה "מזוייף מתוכו", הנהו "תוכו כברו"?! אכן נרמז כאן המבנה הנ"ל: טוב, רע, טוב; זהב, עץ, זהב. והבן.

וסליק ויתב על אילנא:

האילן הזה מסמל את התורה הקרויה בכמה דוכתי עץ חיים, על שם הפסוק: "עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'". ובפרקי דר"א פ"ב פי' את הפסוק "ולשמור את דרך עץ החיים" (בגן עדן), שהכוונה היא – לעסוק בדברי תורה; עיין שם. מה שנשען העורב על האילן רצה לומר, שא"ל לשכל האנושי להתגבר על התאוות והמידות הרעות אלא כשהוא "נשען" על התורה, כדרך שלא יכול היה העורב לשאת את התנין שבלע צפרדע אילולא שנשען על האילן. התורה הנקראת עוז וגבורה (משלי ח') היא הנותנת כח לתלמיד-חכם להתאכזר על ערלת הלב ולמסור את עצמו לשמים ולבריות, כנדרש ממנו.

תא חזי כמה נפיש חיליה דאילנא:

הכוונה בזה היא, שכיון שהתנין אשר בלע הצפרדע נמצא בתוכו של העורב, והוא דוחק ולוחץ על ה"שכל" לעשות כרצונו להכשיר כל תועבה, אזי אילולא התורה היה

רסה

מאמר מ"ב

השכל מתעקם ומסתלף, כי יש כח ברצון להטות את השכל מקו הישר. אכן התורה הקדושה אשר פיקודיה ישרים היא מחכימת פתי ונותנת לאדם גבורה ותושיה לעמוד איתן נגד הרצונות המושכים אותו לדעתו של נחש. ובאמת אין כמו ידיעת האמת ("אין אמת אלא תורה") לעמוד כנגד יצר-הרע, כמ"ש הרמח"ל בדרך עץ החיים: "ידיעת האמת מחזקת הנשמה ומרחקת ממנה היצר ודאי. ואין דבר מחליש הנשמה לפני היצר כחסרון הידיעה, ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם לא היו חוטאים לעולם, אך לא היה אפילו היצר קרוב אליהם ושולט עליהם, כמו שאינו שולט במלאכים". עכ"ל.

אמר רב פפא בר שמואל – אי לא הוואי התם לא הימני:

צריכים אנו להקדים מה היתה כוונת רבה בר בר חנא באומרו: "לדידי חזיא לי וכו'". ונראה שרצה לומר שידוע הוא כל-זאת מיניה וביה, כי מרגיש הוא בעצמו את הלפני-ולפנים של מידת הצפרדע, ואיך היא בלועה בתנין – הלב המכוסה בערלת הלב – ואיך הוא מתאכזר כעורב על רצון יצרו המתחזה כרצונו, ואיך נותנת לו דעת התורה של עץ החיים את הכח לזה. ועל זה הוסיף רב פפא בר שמואל שאף הוא עצמו יודע זאת מחוייטו האישית במלחמת היצר. והבן.

ידידי הרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א נהנה מאד מן המאמר. ולנוכח התלבטותי אם לעמוד במקום גדלים ציטט בפני את דברי הק' הר"ר הירץ זצ"ל בסידור הקבלה שלו (והובאו דבריו בהקדמת ספר פאת השלחן), ז"ל: "ואמר 'עת וזמן לכל חפץ' – שיש עת וזמן לדורות האחרונים לחדש מה שלא יכלו דורות הראשונים לחדש, אף כי קוטנם של ראשונים עבה ממותנם של אחרונים, לפי שעדיין לא הגיע הזמן של החפץ בדור הוא". עכ"ל. ויש בזה עידוד גדול לכל "מחדש" – שאין לסתור את חידושו ממה שלא הקדימוהו דורות הראשונים. ושוב הראני ידידי שליט"א שאין בדברי כל-כך חידוש, כי זכיתי לכווין בעיקר רעיוני אל דברי המלבי"ם פר' בראשית פ"ב פסוק י"ט ב"תורה-אור".

מאמר מ"ג

העושה תורתו קרעים קרעים – אסף רוח

א. "אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם" (בחקתי כ"ו, ג'). רש"י: "אם בחקתי תלכו – יכול זה קיום מצוות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו וגו' הרי קיום מצוות

אמור. הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו – שתהיו עמלים בתורה". הרי שעמל התורה קרוי הליכה בחוקות ה'.

הגאון רמ"מ שולזינגר שליט"א בספרו משמר הלויים ברכות (דף ס"ד). הביא מעוד כמה מקומות שעמל התורה קרוי הליכה:

"בהתהלך תנחה אותך – בשעה שאדם יגע בתורה בחייו" (מדרש אגדת בראשית פמ"ו).

"את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו **ללכת בהם** וכו' (אחרי מות י"ח ד') פרש"י: "ללכת בהם – אל תפטר מתוכם, שלא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת האומות".

אבות דר' נתן פרק מ"א – "עמלה של תורה – כל הרוצה ליטול, יבוא ויטול שנא': הוי כל צמא **לכו** למים, הוי עמל בדברי תורה ואל תתעסק בדברי בטלה".

ועיין שם עוד ראיות.

ויש להוסיף עוד: "וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק, ואמר ר' יוחנן: מלמד שהלך בעומקה של הלכה" (עירובין ס"ג:). וכמדומה שמה שאמרו בברכות ח'. "מיום שנחרב ביהמ"ק אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה", פירושו: ד' אמות של הליכה בד"ת (ועל כן נקט "ד' אמות", דא"א לילך פחות מזה, כי מקומו של אדם הוא ד' אמות).

ב. ועדיין לא נתבאר מדוע נקרא עמל ועסק התורה בלשון "הליכה".

אם נבוא להגדיר "הליכה" נאמר שזוהי פעולה החוזרת על עצמה שוב ושוב כאשר בכל צעד נוסף מתקרב ההולך אל המטרה. בכל המצוות, מלבד מצות למוד תורה, אין מציאות כזאת. או שהמצוה היא חד פעמית, כנטילת לולב וכד', שבמעשה אחד יוצאים ידי חובה, וכאשר המעשה הזה חוזר על עצמו פעם נוספת שוב אין הוא מעשה מצוה. או שמעשה המצוה מתקיים אמנם בכל רגע ורגע, כתפילין המונחות על הגוף וכד', אך אין עדיפות לרגע השני על פני הרגע הראשון. ההיכוי-תמצוי היחידה למצוה הדומה להליכה, שכל צעד נוסף הוא מעשה מצוה וגם מקרב את הצועד יותר אל התכלית, זהו לימוד התורה. מחד – כל רגע נוסף וכל דף נוסף הוא מעשה מצוה נוסף, ומאידך – הלומד מתקרב יותר ויותר אל המטרה הלא היא ידיעת התורה.

יתר על כן, הלא הליכה אל מטרה אינה כי אם אמצעי, ומאידך אם תלתה התורה את הברכות והשכר בהליכה עצמה – הרי מוכח שההליכה היא תכלית. ואיך תתכן מצוה שהיא

גם אמצעי למטרה אחרת וגם תכלית בפני עצמה? דבר זה יתכן רק בלימוד התורה, שמצד אחד הלימוד הוא אמצעי אל הידיעה ומאידך הלימוד הוא תכלית בפני עצמו, כידוע. [עיין מנחות צ"ט: "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמה יוונית וכו'"; ועוד.]

ג. ועוד אתנו מהלך נוסף לבאר מדוע עמל התורה קרוי הליכה, ורוצה אני להרחיב בזה כי הוא עיקר שהרבה גופי תורה תלויים בו.

ברכות ס"ד. – "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, שנא' – ילכו מחיל אל חיל". נמצאנו למדים שלשון הליכה מתפרש: בלא מנוחה והפסק. ואכן זהו יתרון ההליכה על הריצה, שאם אמנם קצב ההתקדמות בריצה הוא מהיר יותר – הלא א"א לרוץ מרחקים גדולים בלא מנוחה בינתיים; משא"כ הליכה אם אמנם היא יותר איטית – מאפשרת היא התקדמות בלא הפסק.

כתב המאירי בפירושו למשלי ח', ל"ד – "הצורך בהתמדת העיון פירש זולתי (רס"ג) כי המלאכות אין החלק מהן תלוי בחלק האחר, שאם הוא עושה מלאכה ראויה לעשרה ימים הנה בראשון נשלמה עשירית המלאכה, ואם יבטל קצת זמן מ"מ כל אשר ישוב עליה ימצא העשירית עשוי לא יצטרך לחזור. אבל התורה אם יפסיק בה ויבטל בה הכל נשכח". עכ"ל. וכעין זה איתא בירושלמי סוף ברכות: "א"ר שמעון בן לקיש: במגילת חסידים מצאו כתוב – יום תעזבני יומים אעזבך", ופירשו המפרשים דקאי על לימוד התורה, עיי"ש. נמצאנו למדים שהפסק בלימוד התורה יש בו הפסד עצום, משא"כ בשאר מלאכות. שוב ראיתי שזו גמ' מפורשת: ברכות ה' – "אין עוף אלא תורה, שנא' – התעייף עיניך בו ואיננו (פרש"י): אם תכפול וסגרת עיניך בתורה, ואיננו – היא משתכחת ממך)".

נוכל לומר שעל היסוד הזה רמזו התורה הק' וחז"ל במה שקראו לעסק התורה – "הליכה". כווננו לומר בזה, דכמו שהליכה פירושה התקדמות בלא מנוחה, כדאיתא בברכות ס"ד, כן גם עסק ועמל התורה חייב להיות ברציפות בלא הפסק.

איתא בסנהדרין ע"א. – "א"ר זירא: כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים, שנא' – וקרעים תלביש נומה". אינו מובן כ"כ מאי קמ"ל רב זירא, הלא בודאי מי שישן בבית המדרש נקרע למודו על ידי כן לשני חלקים, ומה צריך לדרוש פסוק על כך? אך באמת חידוש גדול השמיענו ר' זירא ודריש לה מקרא: כשם שבגד שנקרע לשנים א"א להמשיך ללבוש את שני חצאיו כאילו היו בגד אחד שלם. אין הדבר כן, אלא בגד קרוע אינו בגד כלל. ואין זה כלחם שנפרס לשני חלקים או תפוח שנחתך – שאין משמעות

להתחלקותם) כן הדבר בלימוד התורה, שעה שנקרעה לשנים – נאבדה ואיננה. חצי שעה ועוד חצי אינם שעה!

ידועים דברי הרמב"ם פ"ג מת"ת הל' ד' – "היה לפניו עשית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו – יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". ומקשין העולם: מאי קמ"ל הרמב"ם במה שאמר "ויחזור לתלמודו", הלא בודאי כיון שעשה המצוה שוב אין לו פטור מת"ת? ומתריצין העולם דכוונת הרמב"ם לומר, שיפסיק מראש על מנת לחזור לתלמודו, ואז אין כאן הפסק אלא נחשב הלימוד כרציפות אחת. משא"כ אם מפסיק מלימודו שלא ע"מ לחזור, גם אם יחזור לתלמודו אחר שיעשה המצוה – הרי תורתו קרעים קרעים.

וכעין זה יש לדייק מדברי הרמב"ם שם בסוף הפרק: "לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהם בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". משמע שמי שאיבד לילה אחד, לא רק יהלום אחד מתוך הכתר איבד, אלא את הכתר כולו. [מנהג ישראל להיות נעורים בליל מתן תורה יכול להתפרש כמניעת הפסק מלימוד תורה בכדי לזכות בכתרה של תורה ביום מתן תורה].

ומה לנו יותר מן המעשה הנורא המובא בנדריים נ'. – שאחר שנים עשרה שנה שעזב ר' עקיבא את רחל אשתו כאלמנה חזר לביתו, וכששמע מאחורי ביתו שאמרה אשתו: "אי צאית לדידי להוי תרתי סרי שני אחרנייתא", חזר לאחוריו בלא להכנס הביתה כלל. ידע ר' עקיבא את הסוד והיסוד כי שנים עשרה שנות לימוד ועוד שנים עשרה שנות לימוד אינן שוות ואינן שקולות לעשרים וארבע שנות לימוד. (שיחות הגר"ח שמואלביץ תשל"א "הפסק והיסח הדעת"; עיי"ש). ושמעתי מוסיפים על דברי מרן זצ"ל שבגמ' כתובות ס"ב: מסופר שאחר י"ב שנה חזר ר"ע בלוויית שנים עשר אלף תלמידים, ואחר כ"ד שנה חזר ועמו עשרים וארבעה אלף תלמידים. ויש להרגיש כאן שינוי ממנהגו של עולם, כי בדרך כלל מספר תלמידי הרב מוסיף והולך בטור הנדסי, ואם בשנים עשרה שנה הראשונות היו לו שנים עשר אלף תלמידים היינו מצפים שאחר עשרים וארבע שנים יהיו לו כפל כפליים, ואיך קרה הדבר שבשנים האחרונות לא נתווספו יותר תלמידים מאשר בשנים הראשונות? אכן י"ל, שכיון שיצא ר"ע מבית-המדרש, אף שלא נכנס לביתו, כבר נהייתה תורתו קרעים במידה מסויימת וכאילו התחיל מהתחלה, על כן מספר האחרונים כמספר הראשונים.

הסכת ושמע הארה מחכימה:

כתובות ס"ג. – "רב יוסף בריה דרבא שדריה אבוהי לבי רב לקמיה דר' יוסף, פסקו ליה שית שני. כי הוה תלת שני מטא מעלי יומא דכפורי, אמר: איזיל ואיחזינהו לאינשי ביתי (ולאשתי). שמע אבוהי שקל מנא ונפק לאפיה, אמר ליה: זונתך (וי"ג זוגתך) נזכרת, איכא דאמרי אמר ליה: יונתך נזכרת. איטרוד, לא מר איפסיק ולא מר איפסיק". עכ"ל. (פרש"י: איטרוד – באותה מריבה. לא מר איפסיק ולא מר איפסיק – לא אכלו סעודת יום הכיפורים שמפסיקין בה אכילה להתענות).

נראה שלא במקרה נסתובב הדבר שלא הפסיקו האב ובנו באכילה קודם הצום, אלא עומק יש בדבר. מי שלא אכל סעודה מפסקת קודם הצום, הצום קשה עליו; הריהו צם בעצם מן הסעודה הקודמת עד סוף הצום – תוספת של כמה שעות. ולכאורה אינו מובן, הלא משך זמן אכילת סעודה מפסקת אינו אלא כרבע שעה, א"כ ההבדל בין מי שאכל סעודה מפסקת לבין מי שלא אכל סעודה מפסקת אינו אלא רבע שעה שהאחד אכל בה והשני צם בה, כי הלא קודם הסעודה המפסקת צם גם זה שאכל (למן הסעודה הקודמת ועד הסעודה המפסקת). א"כ יש לשאול: מדוע צומו של זה שלא אכל סעודה מפסקת אינו נחשב רק כצום של "עוד רבע שעה"? אך פשוט מאד, הסעודה מפסקת היא "הפסק" (כשמה). לא הרי שני צומות קצרים כצום אחד ארוך. הלא אנו צמים רוב חיינו, ומדוע אין צומות אלו נחשבים לכלום? כי אנו מפסיקים בין קטעי הצומות – בארוחות, ואף אם הסעודות הן קלות וקצרות הן שוללות את הצום מכל וכל.

קושי הצום באותו יום הכיפורים, מחמת אי ההפסקה בו בסעודה המפסקת, נועד להמחיש את צדקת טענת האב על משמעות הרציפות. שלש שנים ועוד שלש שנים אינן שש שנים, כשם שצום של קודם הסעודה וצום שלאחר הסעודה אינם מצטרפים ליחידה אחת של צום ארוך.

מן הפסוק "כי הוא חייך ואורך ימך", האמור על לימוד התורה, דרשו חז"ל ברכות ס"א: שהתורה לאדם כמים לדגים – "כשם שדגים שבים כיון שעולים ליבשה מיד הם מתים, אף בני אדם כיון שפורשים מדברי תורה מיד הם מתים" (עין מהרש"א ע"ז דף ג'). למדנו מכאן את תוכן מאמרנו, כשם שתכונת החיים מחייבת רציפות וא"א לחיות קרעים קרעים, כי מי שמת שוב לא יחיה. כמו כן בלימוד התורה שקרוי חיים, הפסק מן הלימוד אינו מפסיד רק את הלימוד שיכול היה להלמד באותו זמן אלא הריהו מאבד את הכל. ר"ל, את אותה דרגת חיים שיכול היה לזכות בה אלולא שפסק מלימודו – איבד לחלוטין. "הביטה ענני ה' אלקי האירה עיני פן אישן המות" (תהלים י"ג, ד') – שינה היא הפסק, והפסק הוא מוות; כנ"ל.

כל זה רמזו, התורה הק' ורבותינו ז"ל, במה שקראו ללימוד התורה "הליכה".

שוב חשבתי על משל ממחיש. הלא התורה נקראת "אור", כידוע. וכאשר אור ה"פלורסנט" נדלק ונכבה, כסדר, אנו מעדיפים שיכבה לגמרי; אי אפשר לסבול את ה"קרעים קרעים". והבן.

ד. ויש לעיין, מי שזקוק לעמול לפרנסתו וקובע עתים לתורה כפי יכולתו, בהתמדה ורציפות, כגון שהוא עובד בבקרים ולומד בכל יום אחה"צ תמידים כסדרם. האם על האופן הזה לא נאמר כלל החסרון של תורתו "קרעים קרעים", כיון שהוא לומד בקביעות ורציפות כפי יכולתו, או שמא סוף-סוף אין תורתו מקשה אחת, וגם הנקרע באונס קרוע הוא. וצ"ע.

וספק זה הוא במי שקובע עתים לתורה אלא שקביעותו לסירוגין. אבל זה שלומד בלא קביעות כלל, מצינו בחז"ל התייחסות שלילית מאד אל תורתו. ז"ל הגמ' ע"ז דף י"ט: – "אשר פרי יתן בעתו ועלהו לא יבול, ואם לאו – על הלומד ועל המלמד עליהם הכתוב אומר: לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח". פרש"י: "אם פרי יתן בעתו – שיקבע עתים לתורה. רשעים – תרי משמע, לומד ומלמדו". עכ"ל. משמע שתורה כזאת הדומה למוץ המיטלטל ברוח בלי שום קביעות – מוטב שלא נלמדה, כי היא מהווה זלזול וביזיון לתורה, עד כדי שאף המלמד נתבע על כך. נורא נוראות. ובאמת, בסנהדרין צ"ט: אמרו: "נואף אשה חסר לב – זה הלומד תורה לפרקים". ופי' הגר"א (הובא בס' מעלות התורה) כי הנואף אינו מזנה בקביעות, כי אין הזונה מיוחדת לו תמיד כאשתו. וממה שקראו ללומד לפרקים בתואר מגונה כזה למדנו כדברינו שאין זה רק חסרון מעלה אלא עוול.

ה. והנני מסיים בציטטה מתוך איגרת חזו"א (ח"א איגרת ג').

"ללמוד שעה אחת ולהפסיק שעה אחת הוא קיום התווה האפס וההעדר. הרי זה זורע ושולח עליהם מים לסחפן. עיקר הלימוד הוא התמידי והבלתי נפסק. בלימוד התמידי הוא סוד הקדושה, וזה שעושה תורתו קרעים קרעים – אסף רוח. מן הראוי לחבל תחבולות איך לקנות את התמדת הלימוד, ולהתפלל על זה תמיד. אפשר לקבוע לימודים שונים בכל יום, כמו – לימוד תורה שבכתב עם פרש"י, לימוד משנה, ספרי מוסר, גמ' בעיון ובמהירות. לקנות חבר טוב. ללמוד בבית המדרש, ועוד. והעיקר, לזכור לפני מי אתה עמל ולבלי להסיח דעת מזה". עכ"ל.

שוב ראיתי בספר "משמר הלוים" (ברכות) קטע מרטיט המוכיח שגם בדורותינו עוד שייכת מדרגה נפלאה זאת – שלא להפסיק בתורה כלל כל החיים. ז"ל שם: "אדמו"ר

החזון-יחזקאל זיע"א אמר לי פעם – אסביר לכם מה פירוש הדבר שאני שקוע בלימוד. מגיל עשרים שנה לא הסחתי דעתי אפילו לרגע מדברי-תורה. אני אוכל ולומד, אני שותה ולומד, אני מדבר עם בן-אדם ולומד בשעת מעשה, אני ישן ולומד, אני חולם ולומד, אני סובל יסורים ולומד, אני נושם ולומד. ולמה אני אומר מגיל עשרים? כי מאז אני בטוח שזה כך, ומלפני זה אני מסופק אם היה לגמרי כך". מבהיל על הרעיון. [אף אני בצעירותי, בלומדי בישיבת פוניבז', ת"ו, נזדמן לי פעם לנסוע באוטובוס עם מרן הגרא"מ שך זצ"ל, ושמחתי על שאוכל לשאול אותו קושיה יפה שהיתה באמתחתי. לתדהמתי ענה לי ראש-הישיבה, שהוא יכול ומוכן לשוחח עמי במילי דעלמא, אבל לא בדברי תורה, מפני שהוא עיין אז בסוגיה אחרת. דבר שפתיים אך למחסור.]

מאמר מ"ד

זאת התורה – אדם כי ימות באהל

א. "הסכת ושמע ישראל – כתתו עצמכם על דברי תורה (ודרש הס כמו עש – עשה; עשו עצמכם כתותים, להצטער על דברי תורה) כדאמר ריש לקיש: מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנא' – זאת התורה אדם כי ימות באהל וכו' אמרי דבי רבי ינאי: מאי דכתיב – כי מיץ חלב יוציא חמאה וגו'? במי אתה מוצא חמאה של תורה? במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה (המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה – חמאה היא לו)". עכ"ל הגמ' ברכות ס"ג.

שלשת המאמרים הללו לדבר אחד מתכוונים – שצריך האדם לצער את עצמו על דברי תורה עד הקצה האחרון. ויש הדרגה של "מוסיף והולך" בשלש המימרות הללו. "להמית עצמו עליה" פי' להוציא את החיות מן הגוף. "לעשות עצמו כתות על ד"ת" פי' לאבד אף את צורתו של הגוף. "להקיא עליה חלב שינק משדי אמו" פי' לפרק גם את החומר שממנו בנוי הגוף. והבן.

אין אני יודע את ה"נמשל" של שלש המדרגות הנפלאות הללו. כשם שאין הנמלה רואה את קצה ההר, והעומד על הארץ אינו מבחין בין הכוכבים, כן אי אפשר לי לדעת מה נחשב "ממית עצמו עליה", ומה נחשב עוד מעבר לזה "כותת עצמו עליה", ומיהו העולה על כולנה – "שמקיא חלב שינק משדי אמו".

די לנו אם נמשמש במדרגה הקטנה שבהם שאף היא גדולה למדי לפי ערכנו.

ב. "זאת התורה אדם כי ימות באהל". זאת – ואין אחרת! כי "אם ימית את חומרו יחיה שכלו" (קדמונים) ועד כמה שיחיה חומרו בה במידה ימות שכלו ולא יזכה לכוון לאמיתה של תורה; אי אפשר להם לשמש בכפיפה אחת, אלא כשזה קם זה נופל.

אך יש פה פלא, מדוע נזכר כאן "אהל" ולא נזכרה כאן "תורה", וכי האהל הוא העיקר? באהל אפשר לאכול, לישון, לשחק; וגם ללמוד, כמובן. האהל אינו מורה בבירור על עסק התורה, לכאורה. מדוע אם כן השמיטו את העיקר ונקטו את הטפל? [ואל תאמר כי סו"ס פשוטו של מקרא מדבר בטומאת אהל, כי כאשר אנחנו עוסקים ב"פן" של הדרש צריכים אנו להבין כל פרט כאילו נכתב הפסוק אך ורק בשביל הדרש.]

ובברכות דף ט"ז: – "למה נסמכו אהלים לנחלים, דכתיב – כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע ה' וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים (רש"י: בתי-מדרשות) מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות". עכ"ל. וגם כאן יפלא, למה נזכר האהל, למה דיברו על בית המדרש? תורה אפשר ללמוד גם בחוץ, ובאהל אפשר לעשות דברים אחרים, אתמהא. [גם את היות יעקב אבינו עוסק בתורה קראה התורה: ויעקב איש תם יושב אהלים]

כפי הנראה גילו לנו חז"ל בדרשות אלו, שה"אהל", הבית-מדרש, אינו טפל אלא עיקר. לא רק מפני ששמעתא בעא צילותא, אלא מפני שהתורה צריכה "עולם" בפני עצמו, "אהל" שאין בו שום דבר חוץ מ"תורה" והיא ממלאת את כל חללו. ז"ל הרמב"ם פ"ג מהל' ת"ת – "אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתלמודו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח". ובמהרש"א ב"מ נ"ט: – "מה ידוע כי הבתי-מדרשות הוא דבר הכרחי לתורה". עכ"ל.

ב"ק כ'. – "א"ל רב חסדא לרמי בר חמא: לא הוית גבן באורתא בתחומא, פרש"י: בתחומא – בבית המדרש". עכ"ל. נרמז בזה שביחס לעסק התורה בבית המדרש כל מקום וכל עסק הוא "מחוץ לתחום".

מעולם תמהתי על לשון "תא שמע", המופיע הרבה מאד בש"ס, שפי' "בוא ושמע". וכי מהיכן אמור לבוא זה שפונים אליו: "תא שמע"? אכן, נרמז בזה שתורה נקנית רק בפנים, באהל, במקום שאפס בלתה ואין זולתה; מי שלא יבוא ויכנס לא יזכה לתורה, ובכל עת צריך האדם לצאת מעולמו ולהכנס לעולמה של תורה – "תא שמע".

וכמה מתאים לדברינו ההיקש הנ"ל בו השוו אהלים ונחלים. מה נחלים מעלים את האדם מטומאה לטהרה דווקא כאשר כל כולו טבול בנחל, ואם ישאיר רק אצבע קטנה בחוץ לא יטהר כלל. אף אהלים – רק כאשר יבוא כל-כולו בתוך האהל תעלנו התורה מחובה לזכות. [כן פי' ב"אבן-שלמה" פ"ד, סעיף י"ד].

ג. הרי לך עוד ראייה ש"תורה" אינה סובלת שותפות, אין היא מוכנה לשום "הסדר" – עם צבא, עם עבודה, עם לאומיות, עם כל מה שהחורים שבכיפה מייצגים; עם כל מה שנתפס בעוה"ז כ"תכלית", כאילו היה טרקלין ולא פרוזדור. [כי התורה קרויה חיים – "כי הוא חייד ואורד ימיד" (פר' נצבים) והחיים אינם מצטרפים למשהו נוסף כחלק משלם, והבן:] מניין? ממה שאמרו בנדה דף ע': – "שאלו אנשי אלכסנדריא (את רבי יהושע בן חנניא): מה יעשה אדם ויחכם? אמר להם: ירבה בישיבה וימעט בסחורה". עכ"ל. ולכאורה, מיעוט הסחורה אינו אלא כדי לאפשר את ריבוי הישיבה, כי אם ירבה בסחורה לא יוכל להרבות בישיבה, ואם כן למה הזכירו כלל את מיעוט הסחורה. ועל כל פנים היה ראוי לומר בסדר הפוך: "ימעט בסחורה וירבה בישיבה". אתמהה. אלא משמע שריבוי סחורה הוא מפסיד בעצם, וגם זה שירבה בישיבה (ואילו לא שהרבה בסחורה היה מחכים) כיון שהרבה גם בסחורה – לא יחכים. וכמו שדרשו חז"ל: 'ר' יוחנן אמר: לא בשמים היא – לא תמצא בגסי הרוח, ולא מעבר לים היא – לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרים" (עירובין נ"ה.). כדרך שגסות-הרוח היא מפסיד בעצם, וכמ"ש פסחים ס"ו: – "כל המתייהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו", כן גם ריבוי הסחורה הוא מפסיד בעצם.

ובלי לפגוע בכבודו של האמורא הק' אילפא, נראה מן הגמ' ורש"י בתענית כ"א. שהוא היה גדול מר' יוחנן, ורק בגלל שיצא למיעבד עיסקא מתוך הדחק תפס ר' יוחנן את מקומו כראש-הישיבה. אם נשפוט על פי מראה עינינו חלקו של ר' יוחנן בתורה גדול לעין ערך מזה של אילפא, וכל זה מפני שאילפא שיתף עם התורה מעט דרך-ארץ, מתוך הכרח. כמה מחייבת הידיעה הזאת להחזיק מעמד גם במצב של אביונות, ולא להכניס "צרה" לאהלה של תורה. ובאמת הידיעה הזאת אינה רק מחייבת אלא היא גם זו שמאפשרת להחזיק מעמד, כי מסופר שם שר' יוחנן סבל את עניותו ולא יצא למסחר רק מפני ששמע ממלאכי השרת דקיימא ליה שעתא (עתיד להתנגד); עיין שם. הוא אשר אמרנו: סוד ההצלחה בתורה הוא ה"אהל", וככל שהוא יותר אטום ומבודד הן תלהט בו אש התורה ביתר שאת.

ז"ל הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל – "אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה'". לענ"ד, הדברים אמורים לא רק ביחס למי שבעצמו מתעסק במסחר או בשאר עניינים, חוץ מתורה, אלא אף במי שמתעניין במשהו

אחר זולתה. וכמה נפלא ה"מודד" שקבע הגאון הר"ר משה פיינשטיין זצוק"ל, באומרו על עצמו שבוודאי דעתו דעת תורה שהרי לא הציץ בעיתון מימיו. ובאמת הוא פשוט, הרי האדם מביע דעה על הרבה דברים מבלי שיהיה לו מקור מוכיח לדעתו. "נראה לי שכך הדין במקרה זה", "מסתבר שרצון ה' שאעשה כך", וכד'. כדרך שאבידה משיבים לא רק על פי סימנים אלא גם על סמך טביעות עין, כן גם בחיים עושה האדם את מעשיו, ומדריך אחרים, לא רק על פי הוכחות ברורות אלא גם על פי דעת-תורה שנתגבשה במוחו ובלבו מתוך כל מה שקלט וספג כל השנים. מי שמילא את מוחו בכל מיני דברים "חשובים" חוץ מתורה, אין לו שום ערובה שה"נראה לי" שלו הוא בר סמכא. נדמה לו כך או אחרת על סמך איזה שהוא מדרש שאינו נזכר את מקורו, ופתאום הוא נזכר ומתבייש: "סליחה, זה לא מדרש, זה היה סיפור שקראתי פעם בעיתון (חרדי, כמובן)". כך הידיעות וכמו כן הסברות. על סברא שאינה מן התורה אין וודאות שהיא מאירת עינים ומחכימת פתי, מאד יתכן שהיא כרסית ועקומה. ומכיון שבראש – כמו במערבל – מתמזגות הידיעות והסברות למקשה אחת, הרי דעת תורה שלו כבר איננה טהורה לגבי שום נושא. ומכיון שאינה טהורה אינה מתקיימת, שהרי מפורש בפסוק המדבר על תורה – "יראת ה' טהורה עומדת לעד", ומכלל הן אתה שומע לאו. [בהיותי משגיח קשה לי להתאפק מלהביע את צערי וחששי מן התופעה החדשה המתרחבת ופושה בישיבות מסויימות, שיותר ויותר בחורי ישיבה אינם יוצאים מן האהל אל הרחוב אבל מכניסים את הרחוב אל האהל – בכלי התקשורת ומכשירי הקשר. התופעה הזאת הורסת את האהל עצמו, ואם לא נעצור בעדה בעוד מועד אחריתה מי ישורנו. מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א פסק לישיבתנו שאין היא זקוקה לשמירה צמודה מפני מחבלים – כל עוד שאין בה מכשירי פלאפון. והבן את משמעותו העצומה של הפסק הזה. ויעויין בתענית דף ט"ו. – "מוציאין את התיבה לרחובה של עיר (הארון שספר תורה בתוכו) כלומר: כלי צנוע היה לנו ונתבזה בעווננו" (ברטנורא עפ"י הגמ'). ותמוה, אל יוציאו ולא יקוננו! אכן אם כבר נכנס הרחוב אל ביהמ"ד, עדיף להוציא את התיבה לרחוב. כך לפחות נדע שאנחנו ברחוב, לא כך נראה בית מדרש. והבן.]

ד. אין מאתנו מי שאינו רוצה שתהיה חכמתו מתקיימת. אכן צריך לזכור ש"רצון" ו"ריצה" נגזרים משרשים דומים, כי מי שרוצה בדבר רץ אליו, ומי שאינו רץ סימן שאינו רוצה. גם המליצה השחוקה שהוא "רוצה לרצות" איננה נכונה, כי אילו היה באמת רוצה לרצות כבר היה רוצה, ואילו היה רוצה היה רץ, כי אין דבר העומד בפני הרצון, ומי שאינו רץ סימן הוא שאין הוא אפילו "רוצה לרצות". ובאמת לא די לרצות בתורה, צריך **לחפץ** בה, כמ"ש בפסוק – "כי אם בתורת ה' חפצו". ומה בין "רצון" לבין "חפץ"? ז"ל הראשית-חכמה שער האהבה פ"ג – "חפץ" הוא יותר (מ"דבקות" ומ"חשק") שיהיה חפץ רצון האדם וכל מגמת פניו אל פניה (של התכלית שחפץ בה) אפילו שעה אחת לא יזוז

מאמר מ"ד

ערה

ממנה, כענין שנא' – בלב שלם ובנפש חפצה. והיינו (בראשית ל"ד) ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ בבת יעקב, והוא כאלו היה מת באהבתה, שלא היה לו רצון אחר בעולם אלא רצון זה לבד. עכ"ל.

הסכת ושמע מה נקרא לחפץ תורה. ז"ל מדרש שוחר-טוב עה"פ: "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה וילילה". "ר' אבא אמר: אם חפצת בתורה סופה נקראת על שמך וכו' תדע לך שכן התורה של הקב"ה היא, שנא' – תורת ה' תמימה, ומשה עלה למרום ועשה שם ארבעים יום ונתן נפשו עליה לפיכך נקראת על שמו, שנא' – זכרו תורת משה עבדי". עכ"ל. למדנו מתוך דברי המדרש שוח"ט הללו, ש"כי אם בתורת ה' חפצו" פי' חפץ ורצון עד כדי מסירות נפש. שהרי בשביל בשר ודם "ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי", פירשו "ממית עצמו עליה", ואת הדוגמא הזאת הביאו חז"ל שמי שנותן נפשו עליה היא נקראת על שמו, כלומר – מתקיימת בידו. וזה לשון הספרי: "יערוף כמטר לקחי – חכמים אומרים: אמר להם משה לישראל – שמא אתם ידועים כמה צער נצטערתי על התורה, וכמה עמל עמלתי בה, וכמה יגיעות יגעתי בה, כענין שנאמר: ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה. ונכנסתי לבין המלאכים ונכנסתי לבין החיות ונכנסתי לבין השרפים שאחד מהם יכול לשרוף כל העולם כולו. נפשי נתתי עליה, דמי נתתי עליה; כשם שלמדתי אותה בצער כן תהיו אתם לומדים אותה בצער וכו'". עכ"ל למדנו מהו רצון אמיתי (הקרוי "חפץ").

ויעויין עוד בתנא דבי אליהו רבא פרק כ"ב – "עד שאני עומד ומדבר עם הזקן הזה בא אצלי תלמיד אחד שאינו בקי בהלכה ואמר לי: עוסק אני בדברי-תורה, ומחמד ומתאוה ומצפה אני אם תורה תבא אלי – ואין תורה באה אלי. אמרתי לו: בני, לא זכה האיש לדברי תורה אלא אם כן מוסר נפשו למיתה עליה לכבוד שמים". עכ"ל. הרי להדיא שה"חפצו" שהותנה כתנאי לזכיה בתורה הוא במדרגה של מסירות נפש ממש. [אגב, האם אין התלמיד הזה מזכיר לך את עצמך?]

פוק חזי עד כמה "ממית עצמו עליה" מתפרש כפשוטו. ז"ל המדרש שוח"ט פרק קט"ז עה"פ "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" – "אמר הקב"ה: קשה בעיני לומר לאברהם שימות, שכבר הקנני שמים וארץ וירד לכבשן האש על שמי (מסר נפשו על הקנאה זו) וקידש שמי בעולם. וגם קשה לי לומר ליצחק שימות, שעקד עצמו על גבי המזבח וקידש שמי בעולם. וקשה לי לומר ליעקב שימות, שעמל בתורה כל ימיו. וקשה לי לומר למשה שימות, שהשלים נפשו בכפו וירד לפרעה שנא' ויבקש להרוג את משה. וכן דוד השלים נפשו וירד לגלית. וכן חנניה מישאל ועזריה שהשליכו עצמן לכבשן האש וכו'". עכ"ל. המתבונן יבחין

שיש כאן "יוצא מן הכלל", כי לכאורה לא דמיא הדוגמא של יעקב אבינו לשאר הדוגמאות. אברהם, יצחק, משה, דוד, חנניה מישאל ועזריה – מסרו את נפשם פשוטו כמשמעו, סיכנו את חייהם בסכנת מוות לכבוד שמים. ואילו יעקב – עמל בתורה כל ימיו; עמל יש כאן, מיתה אין כאן, אתמהה. אין זאת אלא ש"עמל בתורה כל ימיו" פי' מסר את עצמו למיתת הגוף, כמשמעו. "וישכב במקום ההוא – לשון מיעוט, באותו מקום שכב אבל י"ד שנים ששמש בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה" (רש"י ויצא כ"ה, י"א). משמע שלא שכב אפילו על הארץ, כמו במקום ההוא. והאם הכוונה שלא ישן? זה לא יתכן, שהרי "הנשבע שלא ישן שלשה ימים – מכין אותו וישן לאלתר", כי א"א לילוד אשה שלא לישן כלל, אפילו שלשה ימים, וקל וחומר ארבע-עשרה שנה. אלא הכוונה שלא "שכב", שלא הלך לישון, כי את טיפת הכח שמאפשרת להשכב העדיף יעקב אבינו לנצל ללמוד התורה, לתכלית ולא לאמצעי. היש לך "ממית עצמו עליה" יותר מזה, הלא בדרך הטבע א"א לחיות באופן כזה. [ואולי ניתן לפרש שמה ש"נשא הארון את נושאו" (סוטה ל"ה) מורה על כך שהם נשאוהו "בכל כוחם" עד שלא השאירו לעצמם אף טיפת כח לשאת את עצמם – על כן נשאם הארון. משל הוא זה לת"ח הממית עצמו על התורה והיא תחזור ותחינו.]

מפורסמים הם דברי הרמב"ם הנשגבים פ"ז מהלכות רוצח – "תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנא' – וחי, עשה לו כדי שיחיה; וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין". עכ"ל. המצייר בעיני רוחו את משמעות גלותו של הרב העוקר עם משפחתו מארצו וממולדתו ומבית אביו (הלא זה אחד מעשרה נסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו!) א"א שלא יתפעל איך החשיבה תורתנו הקדושה כל פרט באיכות לימוד התורה עד כדי לדרוש מן הרב שלא חטא הקרבה כ"כ גדולה. אך יותר מהמה בני התפעל מן המקור שממנו נלמדה הלכה זו בתורה – וחי! זכותו של הרוצח בשגגה לחיות, נתחייב אמנם בגלות, אך לא במיתה! וחיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה הם חשובים!! ומדוע באמת "כמיתה הם חשובים"? מפני שאת כל שאר רצונותיו, את חיותו הגשמית, המית התלמיד עוד קודם שהרג בשגגה – כדי שיתקיימו בידו דברי תורה. ומכיון שלא היו לו חיים חוץ מאשר עמלו ויגיעו בתורה – אין חיים אלא תורה – ממילא כל מיעוט בתורתו הריהו כמיעוט בעצם חייו. [אגב, לשון הרמב"ם: "בעלי החכמה ומבקשיה" – הוא בדיוק כאמור בפסוק: "כי אם בתורת ה' חפצו (מבקשיה) ובתורתו יהגה (תורה דיליה = בעלי החכמה) יומם ולילה". וקמ"ל הרמב"ם שלא רק בעלי החכמה, הת"ח שגמיר וסביר, אלא אף זה שגמיר ועדיין לא סביר (עיין ע"ז י"ט. ובמהרש"א שם) חיי חשובים כמיתה בלא תלמוד תורה. ואפשר עוד, שהרמב"ם דיבר גם על בעלי החכמה וגם על מבקשיה – מפני שרצה להצדיק גם את דין "רב שגלה שמגלין ישיבתו עמו".]

מאמר מ"ד

רעז

ד. דברי הימים א' פרק ד', י' – "ויקרא יעבץ לאלקי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלקים את אשר שאל". פרש"י: "והרבית את גבולי – בנחלות, והיתה ידך עמי ועשית מרעה – אם תהיה עמי ותצילני מרעה, לבלתי עצבי – שלא יארע לי שום נזק וצער ועצב; והוא נדר מה שנדר. ויבא אלקים את אשר שאל – ושלם נדרו וכו' ומדרשו ידוע". עכ"ל.

ומהו מדרשו?

"אם ברך תברכני – בתורה, והרבית את גבולי – בתלמידים, והיתה ידך עמי – שלא ישתכח תלמודי מלבי, ועשית מרעה – שיזדמנו לי רעים כמותי, לבלתי עצבי – שלא ישגבני יצה"ר מלשנות. אם אתה עושה כן – מוטב, ואם לאו הריני הולך בנסיסי (בעצבוני) לשאול. מיד ויבא אלקים את אשר שאל. כיוצא בדבר אתה אומר: רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה' – בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה; אם מלמדו – מאיר עיני שניהם ה', ואם לאו – עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה', מי שעשאו חכם לזה עושה אותו טיפש, טיפש לזה עושה אותו חכם; זו משנת ר' נתן". עכ"ל הגמ' תמורה ט"ז.

וצריך ביאור, הלא בפשוטו אין תפילתו של יעבץ סובבת כלל על תורה, וכמ"ש רש"י בדברי הימים, ומה ראו חז"ל להוציא את המקרא מידי פשוטו! והוספה זו ששמו בפיו – אם אתה עושה כן מוטב ואם לאו הריני הולך בנסיסי לשאול – הלא אין לה שום רמז במקרא, לכאורה?!

אך עלינו לדעת מי הוא אותו יעבץ. "תנא – הוא עתניאל הוא יעבץ, ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו. עתניאל – שענאו אל, יעבץ – שיעץ וריבץ תורה בישראל" (שם). ומה הכוונה יעץ וריבץ תורה בישראל? "במתניתא תנא – אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו, שנא' – וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב. [פרש"י: לקרית ספר, ומאי קרית ספר – הלכות. ופירש ה"עריב נחל" שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובאמת לא יכולים היו ישראל לכבוש את קרית ספר מחמת שחסרה להם "קריה" בספר התורה, ההלכות שהיו מכוונות כנגד העיר הזו, כי כל חלק בתורה יש כנגדו חלק בארץ ישראל, וכאשר החזיר עתניאל בן קנז את ידיעת ההלכות שכנגד העיר הזו יכלו ישראל לכבוש את קרית ספר.] ויתן לו (כלב) את עכסה בתו לאשה וכו' ותצנח מעל החמור, אמרה לו (עכסה לכלב אביה) מה חמור זה כיון שאין מאכל באבוסו מיד צועק, כך אשה כיון שאין לה תבואה בתוך ביתה מיד צועקת. ותאמר תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני – בית שמנוגב מכל טובה. ונתת לי גולות מים – אדם שאין בו אלא תורה בלבד". עכ"ל הגמ' שם. למדנו שהיה עתניאל (יעבץ) אדם המנוגב מכל טובה

גשמית ואין בו כי אם תורה. וממקומו הוא מוכרח, הרי למדנו: "אין ד"ת מתקיימין אל במי שממית עצמו עליה", מכיון שעתינאל בן קנז זכה להיות היחידי שנתקיימו דברי תורה על ידו כאשר נשתכחו בימי אבלו של משה, על כרחך שהוא היה ממית עצמו עליה ביותר.

אדם כזה המתפלל על ברכה ועל ריבוי גבול, על סייעתא דשמיא, על עזר מרעה ועל שלא יתעצב – פשוט הדבר, וסתמו כפירושיו, שאין כאן תפלה כי אם על תורה. כל צרכי האדם נכללים בחיים, ומי שאין לו חיים אלא תורה על כרחך שכל בקשותיו הן אודות תורה. מי שמת באהבתו את התורה הלא פשוט הדבר שתחנוניו על הצלחה בתורה הם כהכרזה מעומקא דלבא: הבה לי תורה ואם אין מת אנכי. והיא הנותנת ש"מיד ויבא אלקים את אשר שאל". מיד – כחמצן לנשימה שאם יתעכב רגע א"א לחיות.

ובהמשך הגמ' שם – "כיוצא בדבר אתה אומר רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה', בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה וכו'", פרש"י: "כיוצא בדבר אתה אומר – שכל המוסר עצמו לחזר אחר תורה ממלאים לו שאלותיו". אם יזכה הרב ילמד התלמיד מן הרב (מאיר עיני שניהם ה') ואם לא יזכה יירש התלמיד את של הרב (עושה כולם ה'). יהיה איך שיהיה, ימלאו לתלמיד את שאלתו אם ימסור עצמו לחזר אחר תורה. כמה הדברים מרוממים ומחייבים!

1. ילקוט שמעוני שמואל א' פרק י"ט – "ודוד ברח וימלט ויבא אל שמואל. רב הונא ברבי יוסי אמר: אותו הלילה שברח דוד מלפני שאול למד משמואל הנביא מה שאין תלמיד ותיק לומר במאה שנה". עכ"ל. בודאי היה זה נס, כי למד פי עשרות אלפים ממה שלומד תלמיד ותיק מרבו. אך מדוע נעשה הנס דוקא בנסיבות אלו כאשר ברח דוד משאול? נראה שהיכולת להתרכז בלימוד התורה כאשר כל קול עלה נדף וקול רמש מרחש מאיימים ומפחידים שמא הגיעו הרודפים וכלו הקצים – היא הקיום בפועל של "ממית עצמו עליה". אף רצון החיים החזק מכל הרצונות לא נחשב אצל דוד לכולם לעומת הרצון ללמוד משמואל. דוקא אז – כאשר "נתן נפשו עליה" – זכה בה.

2. טועים אנחנו טעות עצומה. כאשר הנסיבות מקשות עלינו להגות בתורה, אם מפני היסורים והטרדות או מחמת העול והחרדות, החברותא לא בא או המזגן לא עובד – עוברת בלבנו מחשבה שגם אם נתאמץ ללמוד הרי לא "יצא הרבה" מן הלימוד הזה. קשה להתרכז, ואם ממילא לא תהיה "תפוקה" אז למה להתייגע לריק; עד כאן דברי היצר הרע. ההיפך הוא הנכון, אם קשה ללמוד אזי הלימוד הזה, דוקא משום שהוא קשה, הוא בבחינת "ממית עצמו עליה". זהו הקיום המירבי של "כי אם בתורת ה' חפצו", חפץ אני בתורה גם

במחיר של כאבי גוף ויסורי נפש! דוקא בלימוד כזה, אם לא נישָׁבֵר ולא נחדול, נזכה למתנת התורה הרבה מעבר ליכולתנו האנושית בתנאים ההם.

ח. אך עוד לא ביארנו את סוד הענין. מדוע באמת אין דברי תורה נקנים ומתקיימים במי שאינו מת באהבתה של תורה ואינו מוסר נפשו עליה?

נראה שההסבר מרומז בדברי המדרש שוח"ט שהובא בתחלת דברינו. "תדע לך שכן התורה של הקב"ה היא, שנא' תורת ה' תמימה, ומשה עלה למרום ועשה שם ארבעים יום ונתן נפשו עליה לפיכך נקראת על שמו, שנא' – זכרו תורת משה עבדי". הקדמה זו היא ההסבר מדוע אין אדם יכול לזכות לתורה אלא אם ימית עצמו עליה. כי בעצם התורה היא אלוקית (של הקב"ה היא) וצדקה טענת המלאכים (שבת פ"ח:) "אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?!", כי איך תתחבר תורה רוחנית המופקעת מכל הגשמה (שקדמה לעולם) עם חומר מגושם? הדרך האחת והיחידה היא שימית האדם את חומרו, שיחריב את גופו, שיבטל את מציאותו ויטפילה לגמרי לקב"ה ולתורתו – רק אז יזכה למתנת התורה.

משעה שקבל משה את התורה עברו ארבעים יום עד שניתנה לו במתנה, ואמרו על זה במנחות צ"ט: "תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים (רש"י: צורת הולד לארבעים יום)". עומק כוונת האמור כאן הוא שיצר הקב"ה את משה מחדש, בבחינת יש מאין, כדי שיוכל לקבל את התורה במתנה. וכך הוא בכל "משה" בכל דור ודור – אין התורה מצטרפת למציאות קודמת-קיימת, אלא מהוה מחדש מציאות תורתית. כזרע הנרקב באדמה, ורק אחרי שהוא נרקב ובטלה מציאותו הקודמת צומח ממנו אילן, כן אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה. אז יזכה למציאות חיים חדשה – אין חיים אלא תורה.

ט. עברתי על כל המאמר, תוך כדי הכנתו לדפוס, ונזכרתי באזהרת המשנה – "חכמים הזהרו בדבריהם". אנטיגנוס איש סוכו לא אמר שאין שכר למשמשים את הרב, אעפ"כ נשתבשו תלמידיו להבין כן. אף אני לא אמרתי שהממית עצמו על התורה הוא אכן "מת" בעוה"ז, אלא שהוא מצדו ממית עצמו עליה. וכדי שלא יטעו בזה הנני מצטט את דברי רבנו יונה באבות על המשנה "מרבה תורה מרבה חיים", ז"ל: "דאגת התורה אף כי היא דאגה גדולה למבין כאשר יחשוב בהלכה עד יאמר דבר דבור על אופניו – אין יכולת לדאגה ההיא לעשות לו רע. אעפ"י שאמרו חכמי הטבע: היגון – חולי הלב, והדאגה היא כלות הלב, אך הדואג בתורה אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לו, ועל זה אמר שלמה: יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה". עכ"ל.

וז"ל המהרש"א עירובין ס"ה (מהדורא בתרא) – "כתב הזוהר פר' בשלח בפרשת המן, דמזונו של תלמיד-חכם אינו כמזונו של שאר אדם, כי הוא מזון לנשמה ולא לגוף מאתר עילאי דאיקרי ברכה. ומזה הטעם תלמידי חכמים חלשי בגופייהו תמיד, מפני שהמזון אינו הולך לגוף וכו' ואמר וברך את לחמך וגו' – שאתן לחם שלך מאתר (מקום) שנקרא ברכה, ושמה תאמר אם כן אהיה חלש וחולה, על זה אמר – והסירותי מחלה מקרבך, אל תירא". עכ"ל.

מאמר מ"ה

מתיקות וערבות טוב התורה

א. את הפסוק "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך וגו'" (כי תבוא כ"ו, י"א) פירש האור-החיים הק' כך: "ירמוז במאמר 'בכל הטוב' אל התורה, כאומרים ז"ל: אין טוב אלא תורה, שאם היו בני אדם מרגישים **במתיקות ועריבות** טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת את כל הטובות שבעולם. ואומר 'ולביתך', כי לא לנשמה בלבד יגיע הטוב אלא גם לבית הנשמה שהיא רוח ונפש שהן משכן הנשמה, כל אחד יתעדן כפי יכולתו". עד כאן דבריו המרוממים של האוה"ח הק'.

נראה לענ"ד שהאוה"ח הק' דייק בדבריו במה שכפל ואמר: "אם היו בני-אדם מרגישים **במתיקות ועריבות** טוב התורה", כי אכן כמעט שאין אנחנו מרגישים במתיקותה של התורה והיא אף אינה עריבה עלינו כראוי. את הכפילות הזו מקווים אנחנו להסביר במאמר זה.

ב. איתא ביומא דף ע"ה. – "ונחש עפר לחמו (ישעיהו ס"ה) רבי אמי ור' אסי (נחלקו בפ' הפסוק). חד אמר: אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר. וחד אמר: אפילו אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר". עכ"ל. למ"ד הראשון הבעיה היא בלשונו וחכו של הנחש, חוש הטעם שלו נפגע והוא טועם במעדנים טעם עפר. למ"ד השני הבעיה היא במוחו של הנחש, דעתו נשתבשה והוא מחזר אחר טעם עפר.

נבאר את הדברים. איך קורה הדבר שהנחש אוכל אפרוח ומרגיש טעם עפר? ז"ל המ"ב או"ח סי' ו' (אות ו') "ובכוונות כתוב שהנשמה נהנית מרוחניות המאכל והגוף נהנה

מגשמיות המאכל, ומכח זה קשורים זה בזה על ידי המאכל (מ"א). עכ"ל. הרחבת דברים בזה נמצאת בדברי ה"רוח-חיים" פ"ג מאבות ז"ל: "ידוע דברי קדוש ה' מכובד האלקי מורנו הרב חיים ויטאל ז"ל על הפסוק (עקב ח', ג') 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'.' כי ודאי הנשמה אינה ניזונה מלחם הגשמי, אך בשעה שאמר הקב"ה: 'תוצא הארץ דשא', וכן כל המאמרות, נוצר מהבל פיו יתברך שמו כח להדבר ההוא, ומקיים הדבר, ובהעדר השגחתו וכוחו ייעדר גם גשמיות הדבר. וזה הכח המקיימו הוא רוחני. ואם כן כל מאכל מורכב משני דברים, גשמי ורוחני. ולזה ירצו חכמינו ז"ל באומרם (ב"ר פ"י, ו') 'אין לך כל עשב בקרקע שאין לו מלאך ברקיע'. ובזה האדם ניזון, גוף האדם ניזון מגשמיות הלחם ורוח אלקים ניזון מרוחניות כח המקיים את הדבר. לזה אמרו: לא על הלחם לבדו, ר"ל: גשמיותו, רק על כל מוצא פיו יתברך שמו, כמו שנתבאר. ולכן על ידי האכילה מחוברים הגוף והנפש, משא"כ שאר רוחניות כתורה ותפילה הוא בלא גשמיות כלל ולא יתחבר הגוף עמו". עכ"ל.

נתקדם הלאה בציטוט דברי ספר "יסוד ושורש העבודה" שער הבכורות פ"ב – "בודאי יודה כל איש אשר נתן לו ה' חכמה וחלק לו בבינה, שהטעם והתענוג שהאדם מרגיש במאכל אשר הוא אוכל אינו גשמיות, כי בדבר גשמיותו עבה כעפר וכיוצא בו אינו מרגיש בהם טעם ותענוג כלל כשלועס אותם. והסיבה לזה, מפני שאין בהם ניצוצות קדושה רק מעט מזער כידוע, ולרוב עביותו-גשמותו אין אור הניצוץ מורגש בו. אבל בצומח שיש בהם ניצוצות קדושה הרבה – מרגיש אדם באכילתם טעם ותענוג, והטעם והתענוג ההוא הם ניצוצות קדושה וכו' וראה אמיתת הדבר שהטעם והתענוג של אכילת בע"ח מורגש יותר ויותר מהרגשת טעם ותענוג של צמחים וזרעונים אפילו מתובלים, והוא לרוב המצאות בהם ניצוצות הקדושה יותר ויותר מהצמחים וכו'", עיין שם שהאריך בזה ואין בדברי יסוד ושורש העבודה סתירה לדברי ה"כוונות" הנ"ל, כי הרגשת הטעם הרוחני הוא בכלל הנאת הגוף, והבן. [ושים לב שה"יסוד ושורש העבודה" כפל בדבריו פעמים הרבה את צמד המילים "הטעם והתענוג", וזה מקביל ממש את דברי האוה"ח הנ"ל "מתיקות ועריבות", ועוד ידובר בזה בהמשך בס"ד].

על פי הדברים הללו נשפוט מישרים ונאמר, שכיון שתחושת הטעם והתענוג נובעות מקליטת ניצוצות הקדושה מן האכל, מסתברא שגם למדרגת קדושתו של האוכל יש משמעות עד כמה יטעם ויתענג על ניצוצות הקדושה. וכן מבואר בסוטה דף מ"ט. "ר"ש בן אלעזר אומר: טהרה (שפסקה מישראל) ביטלה טעם וריח (הפירות שמתוך שהיו טהורים ונוהגים בטהרה אף הקב"ה מטהר פירותיהם מריח רע ומטעם רע) וכו' רב הונא אשכח תומרתא דחינוניתא (שמינה ויש בה ריח טוב) שקלה כרכה בסודריה, אתא רבה בריה אמר

ליה: מורחינא ריחא דחינוניתא. א"ל: בני, טהרה יש בדך ולפיכך מריוחה לך ולא בטל הריח מאצלך). עכ"ל. משמע שפסיקת הטהרה ביטלה טעם וריח גם מן המאכלים וגם מן האוכלים.

והנה הנחש היה, קודם חטא עץ הדעת, ממוצע בין מדרגת אדם למדרגת בעל-חיים (מהרש"א סנהדרין נ"ט: ט) כי היתה בו דעת (והנחש היה ערום וגו') והיה מדבר (ויאמר הנחש אל האשה) והיה מהלך בקומה זקופה על רגליו יתר על שאר בעלי חיים (מהרש"א שם; ונענש על גחונך תלך, "גחון" הוא ההיפך של "זקוף"). והלא שלש תכונות אלו – דעת דיבור וקומה זקופה – הוזכרו במסכת חגיגה ט"ז. כמותר האדם על הבהמה. [ועיין אבן עזרא בראשית ג', א'.]

מעתה נראה לומר שכאשר הסית הנחש את אדם וחוה לאכול מעץ הדעת ונענש לנפול ממדרגת תת-אדם למדרגת על-רמש ("החיה הרומשת – לאתויי נחש") באותה שעה נתמעטו מאד קליטתו והרגשתו בניצוצות הקדושה שבמאכלו. ובזה נחלקו רב אמי ורב אסי, איך בא הדבר לידי ביטוי. לחד מאן-דאמר לא הרגיש עוד בניצוצות הקדושה שבמאכלו וממילא טעם טעם עפר, וכמ"ש ה"יסוד ושורש העבודה" הנ"ל – "כי בדבר שגשמותו עבה כעפר אינו מרגיש טעם ותענוג כלל כשלועס אותם". וס"ל להאי מ"ד שאף אחר שנענש עודנו במדרגה לזכור ולהתאוות לטעמים קודם חטאו, וממילא הוא סובל ונענש במה שטועם באכילתו טעם עפר. הייתי מדמה אותו לאדם הרגיל להנות ממוסיקה יפה, אך בגלל רעשים באוזניים וחוש שמיעתו שנפגם אין הוא יכול להנות מן הקונצרט. ואילו אידך מאן-דאמר סבירא ליה שנפילתו של הנחש אינה מתבטאת במה שאינו מרגיש ב"טעם" המאכלים, אלא במה שאינו מתענג על טעמים. אדרבא, קולט הוא הנחש את רוחניות המאכל ומרגיש בדקות טעמו, אך מכיון שנתגשם – הטעם ה"עדין" של ניצוצות הקדושה שוב אינו ערב לגס שכמותו, אותו הייתי מדמה לאינדיאני ששמיעתו בריאה וחדה הנכנס לקונצרט של מוסיקה עדינה אך מתוך גסותו וזולתו אין הוא נהנה מן תשלובת המסודרת של הקולות הרגועים; "אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר". והבן.

ג. חוקת כ"א, ד' – "ויסעו מהר-ההר דרך ים סוף לסבב את ארץ אדום ותקצר נפש העם בדרך. וידבר העם באלקים ובמשה למה העליתנו ממצרים למות במדבר כי אין לחם ואין מים ונפשנו קצה בלחם הקלוקל. וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם וימת עם רב מישראל". עכ"ל. פרש"י: "יבוא נחש שכל המינים נטעמים לו טעם אחד (כמ"ד "אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר") ויפרע מכפויי טובה שדבר אחד משתנה להם לכמה טעמים". עכ"ל. נוכל להטעים יותר את דברי רש"י אם נאמר

שקודם תלונתם על המן, מתוך חטאם במה שקצרה נפשם בדרך ובמה שהשוו עבד לקונו (רש"י) שוב לא היו מרגישים ב"מן" את כל מיני הטעמים שהרגישו בו קודם שחטאו, על כן התלוננו עליו (ויתפרש "קלקל" כלשון "קלון", "נקלה" – בלתי חשוב) כי התגעגעו לריבוי הטעמים הנובעים מרוחניות המן שלא היו יכולים להשיגה ולכן נענשו במידה כנגד מידה על ידי הנחשים השרפים לרמז להם שאף הם כמותם, כי בסיבת חטאם הפסידו את ריבוי הטעמים של המן. והבן. [פירשנו על פי דברי רש"י למ"ד שטועם הנחש בכל דבר טעם עפר, אך הו"ה אפשר לפרש את המדה כנגד מדה למ"ד ש"אין דעתו מתיישבת עד שיאכל עפר"].

ד. אף התורה נמשלה למן. מה המן כולל את כל הטעמים אף התורה כוללת כל הטובות שבעולם. ומן הסתם כאשר ניתנה התורה במעמד הר סיני, וישראל היו אז במדרגת "אלהים אתם ובני עליון כולכם" כי פסקה אז מהם זוהמת נחש (שבת קמ"ו), הרגישו אבותינו במלוא מתיקותה ועריבותה של התורה ואף השתגעו והתלהטו אחריה. אפשר שלזה התכוונו במס' שבת פ"ח: "אריב"ל: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל, שנא' – נפשי יצאה בדברו". אך כאשר חטאנו בעגל וחזרה ונכנסה בנו (במידת מה) זוהמת נחש, כמ"ש בנפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה, ופי' כן את הפסוק "והמה כאדם (הראשון) עברו ברית", שוב אין אנו מרגישים במתיקותה ועריבותה של התורה. [אין אני מבין בנסתרות כוונת חז"ל (שבת קמ"ו) שקראו לפיתוי הנחש את חוה "שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא", אבל בפשטות י"ל שכל פיתוי פי' ביטול רצון המפותה לרצון המפתה, הוי אומר שרצון הנחש נהיה רצונה – במדת מה.]. כדרך שנתקלל הנחש שכל המעדנים נטעמים לו כעפר, ושאין דעתו מתיישבת עד שיאכל עפר (ואלו ואלו דברי אלקים חיים) אף ישראל כן – שנכנסה בהם זוהמת נחש וחלה בהם קללתו בכפליים. אין אנו מרגישים במתיקות התורה, כי לעומת טעמה האמיתי – ומתוקים מדבש ונופת צופים – הטעם שאנו טועמים בה הוא כטעם עפר לעומת מעדנים. ואף אין דברי תורה ערבים עלינו, כי גם במדה שעודנו מסוגלים לטעום את מתיקות התורה, אין המתיקות הזו עריבה עלינו כי נשתבשה דעתנו לחזר אחר "טעם עפר" של תענוגי עוה"ז.

ובאמת מסתברא מילתא, שחסרון ההרגשה במתיקות ועריבות טוב התורה חל בפועל עם שבירת הלוחות כתוצאה מן חטא העגל, כי מאז התחילה שכחת התורה (עירובין נ"ד). ונתערב השכל האנושי להמציא תורה מדעת. טעם (מתיקות) השכל הארצי לעומת השכל האלוקי הוא כטעם עפר לעומת מעדנים (הבנת הדבר נקראת "טעם") ואף כח התענוג (עריבות) נתעוות אז, שאין הדעת מתיישבת אלא מהגיון חכמת התשבורת הנכללת

ב"חכמה בגויים תאמין", תחת שנתענג על "תורה בגויים אל תאמין" אשר חלק הקב"ה ליראיו. והבן.

ובמגילה ז': – "אמר אביי: כי נפקי מבי מר הוה שבענא (כשיצאתי מבית אדוני רבה לילך לבית מרי בר מר הייתי שבע) כי מטאי להתם קרי לי שיתין צעי דשיתין מיני קדרה (קערות של מיני מאכל) ואכלי בהו שיתין פילוגי, ובישולא בתרייתא הוו קרי ליה צלי קדר ובעאי למיכס צעא אבתרא (הייתי חפץ לכוס הקערה אחריו). אמר אביי: היינו דאמרי אינשי – כפין עניא ולא ידע (רעב העני ואינו יודע). אי נמי – רווחא לבסימא שכח" (רווח מצוי לדבר המתוק בתוך המעיים). עכ"ל.

קשה להבין גמרא זו כפשוטה, איזה מסר לימודי או חינוכי יש בה? לענ"ד מסתתר כאן עומק. "הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם, מאי טעמא? ימי משתה ושמחה כתיב ביה" (פסחים ס"ח:). בפשטות, המשתה והשמחה הם על הצלת הגופים מגזירת אחשוורוש והמן. אכן כיון שאמרו שם, קודם לכן, "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה הוא (להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל, שניתנה בו תורה)" – מסתבר הדבר שסעודת פורים מבטאת גם את השמחה על קבלת התורה מרצון שהיתה מאהבת הנס, שהרי עיקר הרגשת "נוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה בו תורה" – היתה בפורים, ולא בעצרת, כי בוא"י סיון כפה עלינו הקב"ה את ההר כגיגית, ורק בימי אחשוורוש "הדור קיבלוה" (שבת פ"ח.). ואכן כתב הגר"א בביאור הקבלה "פורים = כפורים", שהם מהווים יום-טוב אחד שיוהכ"פ הוא החציו-לה' ופורים הוא החציו-לכם (עיין פחד יצחק פורים מאמר ח' וכ"א). כלומר, הסעודה הראויה להיות ביום-הכיפורים נאכלת בפורים. ואת מה חוגגים ביוה"כ? את מתן לוחות האחרונות שהם תורה שבעל-פה (עיין תענית ל'). נמצא שסעודת פורים יש בה שמחה והודאה על קבלת תורה שבעל-פה מרצון, שזה היה בפורים (ועיין מדרש תנחומא פר' נח). אם אכן כן הוא, שסעודת פורים מבטאת את השמחה בתורה שבע"פ שקיבלנו בפורים מרצון, יובן היטב מדוע דוקא בסעודה זאת נתגלה לאביי כמה רעב הוא האוכל ועד כמה מתוקים הם המאכלים.

נסביר את כוונתנו: מסיבת זוהמת נחש הקדמוני היה צריך לכפות אותנו לקבל תורה שבע"פ בסיני. הקב"ה כפה עלינו לקבלה, כי מעצמנו לא רעבנו אליה. ומדוע? כי טעמנו בה טעם עפר, ואף לא נתיישבה דעתנו ממנה בהיותנו מחזרים אחר עפר. כך זה נמשך עד פורים. אז, בימי אחשוורוש, מאהבת הנס נתעורר רעבונו של כנסת ישראל אל התורה ונתגלתה מתיקותה של התורה – על כן הדור קיבלוה אז מרצון. דבר זה בא לידי ביטוי בסעודת פורים של אביי אשר היתה ביטוי של תודה ושמחה על טובתה של התורה שבע"פ

מאמר מ"ה

רפה

שנהיתה נוחה ומקובלת עלינו בפורים. הוא נתוודע אז עד כמה גדול רעבונו ותאבונו וכפין עניא ולא ידע) ועד כמה מתוקים המאכלים (רווחא לבסימא שכיחא). והבן. [ואולי אירע כזאת דוקא לאביי, כי תורה שבעל-פה קרויה על שמו – "הוויית דאביי ורבא" (סוכה כ"ח.).]

הוא אשר אמרנו שדייק האוה"ח הק' בדבריו שאין אנו מרגישים לא במתיקות התורה ולא בעריבותה, כי המתיקות היא במאכל, והעריבות תלויה בחכו של האוכל; "ערב" אותיות "רעב". [ואפשר שמה שכפל שאילו היו בנ"א מרגישים במתיקותה ועריבותה היו **משתגעים ומתלהטים** אחריה, גם זה בדקדוק. כי מרוב מתיקות בא השגעון, וכמ"ש ברכות מ"ד. שאכל רשב"ל פירות גינוסר (מתוקים מאד – תוס') עד דמריד (פרש"י: נטרפה דעתו). וכמו כן הצמאון לד"ת ראוי להקרא "מתלהטים אחריה", כי "לוהט" פי' בוער, שורף, ואז בא היובש והצמאון. והבן.]

ה. ואין הדברים אמורים אך ביחס ללימודה, ידיעתה והבנתה של התורה, אלא אף ביחס למכלול הערכים והמושגים של בן-תורה. אין לנו בדורנו הירוד טעם בתפילה, ולא אל סוג התענוג הזה אנו מייחלים. אין לנו "מתיקות" בצניעות, ועד כמה שהיא עדיין מתוקה אין היא עריבה עלינו. לא רק שאין לשוננו וחכנו טועמים את האצילות השמימית של לחם אבירים (לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו) אלא אף דעתינו נשתבשה לחזר דוקא אחר ה"עפר" הערב לנחשים. ראיה לדבר, האם אנחנו כועסים על המזלזלים בתפילה ובצניעות או שאנחנו מרחמים עליהם? והבן עד כמה הראיה הזאת עמוקה ונכונה.

ו. וככל שתפסוק מאתנו זוהמת נחש הקדמוני, כך נרגיש עוד ויותר במתיקות ועריבות טוב התורה. והרי נחלקו בשבת דף קמ"ו. אם פסקה זוהמת נחש הקדמוני מכח קדושת האבות או מכח מעמד הר סיני, ואלו ואלו דברי אלקים חיים. הרי לנו שככל שנתחזק יותר במידותיהם של האבות שנקראו ישרים (ע"ז כ"ה) על כי זיככו את טבעיהם, ונספוג יותר את התורה והיראת-שמים שניתנו בהר סיני – כך נזכה למתיקות ועריבות טוב התורה.

ז. והנני יוצא מגדרי ומעתיק סיפור מספר "קול חוצב" להלהיב את הלבבות עד כמה היתה התורה עריבה ומתוקה על לומדיה.

החברותא סיפר לי בשם רבי שמחה זיסל ברוידא – ראש ישיבת חברון – ששמע עובדא רבוותא מרבה של צפת, הרב קפלן זצ"ל: כשספר קצות החושן עמד על פתח בית הדפוס רצה הקצוה"ח שהישועות יעקב יתן את הסכמתו על הספר. הוא נסע ללבוב לביתו של רבי יעקב הורונושטיין בעל הישועות יעקב, הראה את כתביו וביקש את הסכמתו. הקצוה"ח שהה באכסניה בעיר, הוא המתין עד שהישועות יעקב יעיין בחידושי תורתו.

באחד הימים שאחרי כן שמע הקצוה"ח קול שירה הבוקע ועולה מרחובה של עיר. הקצוה"ח נעמד להביט ולהבין את פשר השירה והשמחה. וראה עשרות בני אדם הולכים ליד חופה, כעין מה שעושים בהכנסת ספר תורה. הקצוה"ח הבין ששמחת "הכנסת ספר תורה" לפניו ומיד ירד להשתתף בשמחה. כשהקצוה"ח התקרב לעבר הקהל הבחין שהישועות יעקב הולך וכתבי הקצוה"ח בידי, הוא רוקד, וכל הציבור אחריו, לעבר אכסניתו של הקצוה"ח. (מפי ר' שלום שסיפר את הדברים בהתרגשות גדולה ואמר שמי שלא מתעורר ומתרגש ממעשה כזה – נפשו חסרה ופגומה.)

מאמר מ"ו

אין טוב ואין כבוד – אלא תורה

א. שבת פ"ח: – "א"ר יהושע בן לוי: מאי דכתיב – לחייו כערוגת הבושם? כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא העולם כולו בשמים. וכיון שמדיבור ראשון נתמלא, דיבור שני להיכן הלך (והריח)? הוציא הקב"ה הרוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון, שנא' שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר (על שהעבירן) אל תקרי שושנים אלא שושנים". עכ"ל.

ריח טוב של בשמים משמש לעונג ולכבוד. לעונג, כמ"ש ברכות (מ"ג:) "מנין שמברכים על הריח? שנא' – כל הנשמה תהלל יה, איזהו דבר שהנשמה **נהנית** ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר: זה הריח". ולכבוד, כמ"ש שבת (ל"ג:) "חזו ההוא סבא דהוה נקט תרי מעדני אסא (חבילות של הדס להריח בשבת) ורהיט בין השמשות, אמרו ליה? הני למה לך? אמר להו **לכבוד** שבת". וכן מצאתי בחינוך מצוה ק"ג שכתב בטעם מצות הקטרת במשכן – "להגדיל כבוד הבית, להיות מעלתו ומוראו על פני כל אדם. ואי אפשר להגדיל בלב דבר בן-אדם ומחשבתו רק **בדברים שהוא חושב אותם לגדולה וימצא בהם תענוג ושמחה**, וידוע כי ענין הריח הטוב הוא דבר שנפש אדם נהנית בו ומתאוה אליו". עכ"ל. מן הסתם, הריח הטוב של בשמים שנתמלא העולם כולו מכל דיבור ודיבור מעשרת הדברים בהר סיני, נועד להראות שעל ידי התורה מתמלא העולם ענג וכבוד, ובכזה ריבוי עצום עד שאין עוד מקום לתוספת ענג וכבוד (עד שהוציא הקב"ה רוח מאוצרותיו להעבירם). ואכן העידו חז"ל ש"אין טוב אלא תורה ואין כבוד אלא תורה" (אבות פ"ו). "אין טוב אלא תורה, שנא' – כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו", וכתב ע"ז באור-החיים הק' (כי תבוא כ"ו,

י"א) "שם היו בני-אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעין ומתלהטין אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם". עכ"ל. "אין כבוד אלא תורה, שנא' – "כבוד חכמים ינחלו", וכתב ע"ז הרמח"ל בדרך ה' – "ישנה השפעה אחת עליונה מכל ההשפעות, שעניינה הוא היותר יקר ומעולה מכל מה שאפשר שימצא בנמצאים, והיינו שהוא תכלית מה שאפשר שימצא בנמצאות מעין המציאות האמיתי שלו יתברך ויקר ומעלה מעין אמיתות מעלתו יתברך והוא מה שמחלק האדון יתברך שמו מכבודו ויקרו אל ברואי, ואמנם קשר הבורא יתברך שמו את השפעתו זאת בענין נברא ממנו יתברך לתכלית זה והוא התורה, וענין זה משתלם בשתי בחינות: בהגיון ובהשכלה". עכ"ל.

ב. נרחיב בזה בסיעתא דשמיא. תכלית הפרוזדור של העוה"ז הוא הטרקלין הקרוי עולם-הבא. ואיך הגדירו חז"ל את העולם-הבא? "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה" (ברכות י"ז). עטרותיהם בראשיהם – זהו כבוד, ונהנין מזיו השכינה – זהו עונג. מחד – "האדם לא נברא אלא להתענג על ה' וכו' ומקום העדון הזה הוא העולם-הבא" (מסילת ישרים פ"א). ומאידך – "אין כבוד אלא בעוה"ב" (אותיות דר' עקיבא אות ד'). [ולכן בשבת שהגדרתה היא "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה", וכמ"ש חז"ל "זה שבת, שהוא אחד מששים של עוה"ב שכולו שבת" – נצטווינו על כבוד ועל עונג, שנא': "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד" (רמב"ם פ"ל מהל' שבת)].

והרי לך גמרא מפורשת ששכר העולם הבא הוא גם עונג וגם כבוד. על הפסוק "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר" דרשו בגמ' שבת קנ"ג. כך – "א"ר יוחנן בן זכאי: משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה ולא קבע להם זמן. פיקחין שבהן קישטו את עצמן וישבו על פתח בית המלך, אמרו: כלום חסר לבית המלך (בתמיה, הכל מוכן ושמא יבהילונו לבוא פתאום ואנו צריכין להכנס לסעודה מקושטין). טפשיין שבהם הלכו למלאכתן, אמרו: כלום יש סעודה בלא טורח (ויש לנו שהות הרבה להתקשט). בפתאום ביקש המלך את עבדיו, פקחין שבהן נכנסו לפניו כשהן מקושטין והטפשיין נכנסו לפניו כשהן מלוכלכין. שמח המלך לקראת פיקחים וכעס לקראת טיפשים. ואמר: הללו שקישטו את עצמן לסעודה – ישבו ויאכלו וישתו, הללו שלא קישטו עצמם לסעודה – יעמדו ויראו (ואף לעוה"ב – צדיקים יושבים ואוכלים ורשעים עומדים ורואים). חתנו של ר"מ משום ר"מ אמר: אף הן נראים כמשמשים (אף הם היו נראים מן הקרואים לשמש, שכן דרך המשרתים עומדים, ואין כאן בושה) אלא אלו ואלו יושבים, הללו אוכלים והללו רעבים, הללו שותים והללו צמאים, שנא' – לכן כה אמר ה' הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו הנה

עבדי ישתו ואתם תצמאו, הנה עבדי ירונו מטוב לב ואתם תצעקו מכאב לב". עכ"ל. מה היתה טענת חתנו של רבי מאיר? שאם אמנם הטפשים לא יאכלו וישתו ולא יתענגו בעוה"ב, אך כיון שהם נראים כקוראים לסעודה הרי עכ"פ נתכבדו; בכדי שלא ישתתפו גם ב"כבוד" שבעוה"ב מוכרח שיהא ניכר שכלל לא נקראו לסעודה. רק כאשר הפיקחין יאכלו וישתו (ויתענגו) וגם ירונו מטוב לבב (מתוך כבודם) ואילו הטפשים ירעבו ויצמאו ואף יצעקו מכאב לב של בושה (רש"י) אז יהא החילוק בין הפיקחין לטיפשין מושלם.

ובאמת, אעפ"י שאין לנו שום מושג וציור ממהות עוה"ב, וכמ"ש ברכות ל"ד: "כל הנביאים לא התנבאו אלא לימות המשיח אבל עוה"ב – עין לא ראתה אלקים זולתך", נוכל להבחין מן המשלים שהמשילו חז"ל את העוה"ב, שמדובר בו גם על ענג וגם על כבוד. אמרו בפרק המוכר את הספינה שהרג הקב"ה את נקבת הלווייתן ומלחה ושמרה לאכילת הצדיקים לעוה"ב, וכמו כן את שור הבר. וכן אמרו בברכות ל"ד: "מאי עין לא ראתה אלקים זולתך? אריב"ל: זה יין המשומר בענביו". אלו הם משלים לענג. ולעומת זאת אמרו בפסחים ח'. שיאירו פני הצדיקים בעוה"ב, וכמ"ש – ונוגה כאור תהיה וגו', עיין שם. ומצינו דיבורים על "חלוקא דרבנן" וטלית נאה לעוה"ב – והם מעניין הכבוד. ובב"ב ע"ה. – "עתיד הקב"ה לעשות לכל צדיק וצדיק שבע חופות בגן-עדן וכו' כל צדיק וצדיק עושה לו חופה לפי כבודו". [ואמנם שם מדובר על גן-עדן, ואעפ"כ יש מכאן זכר לדברינו]. ואכן, מצינו בגמ' שבת דף י': שהעולם הבא קרוי מתן שכרה של שבת (ועיין היטב במהרש"א שם ד"ה "בבית גנזי") ובענין שכר שמירת וזכירת שבת נאמר בישעיהו פרק נ"ח – "אז תתענג על ה' והרכבתידך על במותי ארץ". אז תתענג על ה' – זו הבטחה לעונג. ומה הכוונה "והרכבתידך על במותי ארץ"? "שתהיה ברום המעלה והממשלה" (מלשון רכיבה והתנשאות) כן פי' המצודות. הרי ששכר-שבת שהוא העוה"ב – הוא גם ענג וגם כבוד. ויש לצרף לכאן מ"ש באבות פ"ו "ששלחנך גדול משלחנם וכתרך גדול מכתרם". "שלחנך גדול משלחנם" – הרי עונג, "וכתרך גדול מכתרם" – הרי כבוד.

ג. ועל אף שאין לנו שום מושג וציור ממהות עניינו של העוה"ב, גילה לנו "נפש-החיים" שער ד' פכ"א טפח באומרו: "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו' רמז להעדות וצחצוח הנפש באור הגנוז (=זיו השכינה) אשר גם כל מלאכי מעלה וחיות ושרפי קודש ושום נביא וחוזה לא השיגו כלל עצם עניינו וכו' והוא העדן והיין המשומר בענביו וכו' והכל אחד – סוד טעמי התורה הגנוזים שלא נתגלו עדיין וכו'". עכ"ל. [ויש למצוא רמז לדבריו במה שדרשו חז"ל במדרש-רבה פר' נשא: "יאר ה' פניו אליך – בתורה"]. וממילא מוכרח שכל הענג והכבוד שאוצר בחובו העולם הבא גנוזים הם בתורתנו הקדושה; אין טוב אלא תורה ואין כבוד אלא תורה. ועל כן אמר דוד המלך בספר תהלים על דברי תורה:

"הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים", זהב ופז – סמל הכבוד, דבש ונופת-צופים – סמל העונג.

על כן במתן-תורה נתמלא העולם בשמים – לכבוד ולעונג.

ד. ומכיון שהאדם נברא להתענג ולהתכבד בעולם שכולו ענג וכבוד, הוא נברא עם "תיאבון" לענג וכבוד. [ז"ל המסילת-ישרים פ"א – "יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם-הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה". משמע שהאדם צמא לטוב הזה.] אלא שהאדם מחליף עולם נצחי בעולם עובר, נשמה בגוף, ומחפש את הענג והכבוד שהוא משתוקק אליהם באמת – בענג וכבוד שלעולם לא יספיקוהו, אלא ישאירוהו מרומה ומאוכזב. משל למי שרעב, וחולם שהוא אוכל; צמא, ומדמיין שהוא שותה; הוא ישאר רעב וצמא, כמובן.

ואכן מדהים להתבונן באכזבה התמידית שמאכזבים הענג והכבוד של עולם הזה את האדם שכל-כך רודף אחריהם. נביא דוגמא אחת מענין הענג ודוגמא אחת מענין הכבוד.

ה. מענין העונג: "והאספסוף אשר בקרבו התאוות וישובו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו בשר" (בהעלתך י"א, ד').

א) יש לדקדק במה שנאמר "התאוות וישובו ויבכו", כשם שאוכלים אוכל ולובשים מלבוש כך מתאוים תאוה, א"כ מילת "תאוה" מיותרת.

ב) "מי יאכילנו בשר – וכי לא היה להם בשר, והלוא כבר נא' – וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר, ואם תאמר – אכלום, והלוא בכניסתם לארץ נאמר – ומקנה רב היה לבני ראובן וגו', אלא שמבקשים עלילה". עכ"ל רש"י. מה הכוונה "עלילה", וכי לא התאוות לבשר? א"כ לא בכו רק "עשו את עצמם" בוכים! והלוא נכתב בתורה "וישובו ויבכו גם בני ישראל". וגם איזו מין עלילה היא זו? בוכים על חסרון בשר כאשר יש בשר! הלא הם עושים את עצמם ללעג ולקלס!

ג) רש"י פסוק כ"ג – "רבן גמליאל בנו של ר"י הנשיא אומר: אי אפשר לעמוד על הטפל (הריב) מאחר שאינם מבקשים אלא עלילה לא תספיק להם, סופם לדון אחריו. אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו: דקה בקשנו, ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו: גסה בקשנו, חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו וכו' הלך משה לפייסן וכו' אמרו: פשרה היא זו, אין בו כח למלאות שאלתנו". עכ"ל. פלא הוא זה, הלוא אף במלצר פיליפיני אין מתעללים עד כדי כך. אתמהא.

אכן סוד הענין הוא, שכאשר הם בקשו בשר אחר ממה שהיה להם (מפני שמשל זה שהיה להם כבר התאכזבו; הוא אינו טעים ואינו משביע, כביכול) חשבו שהבשר אותו הם מבקשים ישביע את רעבונם ואת תאוותם. אך למעשה, כאשר תסופק תאוותם לאותו בשר שאותו ביקשו יתברר חיש מהר שגם הבשר האחר מאכזב. ה"גסה", ה"דקה", ה"דגים", ה"חגבים" – לא ימלאו את תאוותם. כי שורשה של התאוה הוא לענג שהנשמה נהנית ממנו, וא"א להשביע את הנשמה כאשר מאכילים את הגוף. הרעב לידידות לא ישביענו מספוא, קל וחומר כאשר את המספוא אוכל חמורו, ולא הוא. אלא שהאדם המתאוה והמתאכזב אינו מודע לכך שלעולם לא תשביע אכילת הגוף את רעב הנשמה, והוא תולה את אכזבתו בכך שה"גסה", ה"דקה", ה"חגבים", ה"דגים" – אינם טעימים דיים, על כן הוא ממשיך לחפש את הממתק הטעים באמת. א"כ בעצם לא התאו בני ישראל ל"בשר", אלא "התאו תאוה", תאוה סתמית, לשום דבר מסויים, כי אך דמיון הוא שהם מתאווים למשהו ידוע ומוגדר. המתאוה, תמיד, "יאמר כי הוא זה", אם יתנו לו "הוא" יאמר שרצונו ב"זה", וכן להיפך. ואולי ידעו אף בני ישראל מנסיון העבר ששום דבר לא ישביע את תאוותם ועל כך בכו. והבן. זהו סוד – "משביעו רעב". זהו פשר – "יש לו מנה רוצה מאתים". מדוע הוא רוצה דוקא "מאתים" ולא "אלף"? כי בעצם הוא רוצה רק "מנה" את אותו מנה, שציפה להתענג עליו ולשבוע מטובו אך התאכזב ממנו. רוצה הוא במנה אחר "אמיתי", לא "מזויף" כמו זה שבידו, וממילא יהיו לו אז מאתים. כמובן שאף המאתים יאכזבו אותו, ואז יבקש "ארבע מאות", כלומר – מאתים אחרים, כאלה שכן ישביעו אותו, כביכול. כי אכן: "העולם דומה לשותה מים מלוחים ידמה לו שמרוה, וצמא יותר" (אגרת הגר"א, ועיין פי' למגילת אסתר על דרך הרמז עה"פ: חור כרפס ותכלת).

ו. ומענין הכבוד: איתא בסנהדרין ק"א: "אמר רב נחמן – גסות הרוח שהיה בו בירבעם טרדתו מן העולם, שנא' – ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני ושב אל רחבעם מלך יהודה. אמר: גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד, כיון דחזו ליה לרחבעם דיתבי ואנא קאימנא סברי הא מלכא **והא עבדא**, ואי יתיבנא – מורד במלכות הוואי וקטלני לי ואזלו בתריה, מיד – ויוועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אליהם: רב לכם מעלות ירושלים הנה אלהיך ישראל וגו'". עכ"ל. יש כאן דקדוק נפלא, מהיכא תיתי שיאמרו הרואים את רחבעם יושב וירבעם עומד – שירבעם הוא עבד? וכי כל מי שאינו מלך ממלכי בית דוד הוא עבד? אתמהא! אכן גנוז כאן עומק. כי החומד כבוד, אם יחסר גרגיר חול אחד מהר הכבוד שהוא יושב עליו ירגיש את עצמו בתוך עמק השפלות. אף שהיה ירבעם מלך ישראל, כיון שחמד כבוד, אם היה

מאמר מ"ו

רצא

מעליו אפילו רק אדם אחד כבר הרגיש את עצמו 'עבד'. [הלא כך אמר המן לזרש אשתו וכל אוהביו: "וכל זה איננו שווה לי"; אם מרדכי אחד אינו משתחוה לי, אזי כל אשר גדלני ונשאני המלך וכל המשתחוים לי – הכל אינו נחשב מאומה:] על כן כאשר אומר הקב"ה לירבעם "חזור בד ואני ואתה ובן-ישי נטייל בגן-עדן" הוא אינו מסכים. מה יתן לו ה"גן-עדן" אם בן-ישי יהיה בראש, הוא יטייל בגן-עדן וישרף בו זמנית בגיהנום, באש חמדת הכבוד הבושרת בו.

ואיך אפשר להבין מציאות פלאית כזו?

רק מפני שה"כבוד האמיתי אינו אלא ידיעת התורה באמת, וכן אמרו ז"ל – אין כבוד אלא תורה, שנאמר: כבוד חכמים ינחלו. וזולתה אינו אלא כבוד מדומה וכוזב הבל ואין בו מועיל" (מסילת ישרים סו"פ י"א). הנשמה היא קרויה כבוד וצמאה לכבוד אמיתי, והיא לעולם לא תתפייס ב"מרדעת שעל גבי חמור".

ז. רק בתורה הקדושה ימצא האדם את מבוקשו, עליה יתענג ובה יתכבד. לזה נתכוונו בסנהדרין דף ק'. – "דרש ר' יהודה ברבי סימון: כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה הקב"ה מבהיק זיוו לעוה"ב, שנא' – מראהו כלבנון בחור הארזים. אמר רבי תנחום בר חנילאי: כל המרעיב עצמו על דברי תורה בעוה"ז. הקב"ה משביעו לעולם-הבא שנא' – ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם". עכ"ל. המימרא הראשונה כנגד הכבוד האצור בתורה, והמימרא השניה כנגד הענג שבה.

והנני משלים את הדברים בפירוש נאה מתוך ספרי "צרופה אמרתך".

"טוב לי תורת פיד מאלפי זהב וכסף" – הכפילות "זהב וכסף" צריכה ביאור, הלא זהב יקר ועדיף מכסף, א"כ די לומר "מאלפי זהב"!!

אך יש צד עדיפות לכסף על זהב. אמנם הזהב "חשיב" טפי – בעצמו, אך הכסף "חריף" טפי לקנות תמורתו; עיין ריש פרק הזהב ובמאמרנו הראשון בספר "בארות יצחק". ויש לשים לב איך משמע החילוק הזה בשמותיהם. "זהב" נדרש כנוטריקון – "זהב", דהיינו שרצונו של החומד ב"זה", דוקא. ואילו "כסף" מתפרש מלשון "כיסופין", שרוצים אותו אך בלי הדגשת ה"זה", כי אכן הרצון לכסף אינו ל"בעין" הזה דוקא אלא ל"ערך" אשר ניתן להמירו לכל "בעין" שהוא. והבן.

ועומק יש בדבר. אמות המדה בהן נמדדת ההצלחה בעולם הזה הן: הכבוד והעונג. בוא חשבון והבן, כי בצמד המושגים הזה נכללו כל חיי עוה"ז (כטרקלין, ולא כפרוזדור, כמובן). נראה ש"זהב" מסמל את הכבוד ואלו "כסף" מיצג את העונג. ונסביר את דברינו: ה"עונג"

יש לו מענגים רבים, מעצם תכונתו של כח התענוג נמאס לו לחזור על עצמו. "לא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה" (ע"ז י"ז). דוגמא היא זו לכל תאוה וחשק להנאות העוה"ז; אותו תענוג שוב אינו מענג, הוא "יוצא מן האף" ומבקשים אחר תחתיו, כאלו הבעיה היא שזה אינו "טעים". על כן דוקא ה"טיבעא" שאפשר לפרוט אותו לכל סוגי ה"פירי" בהיותו עובר לסוחר – הוא סמל ה"עונג". לעומת זאת ה"כבוד" מוכרח שיתבטא דוקא בצורה אחת, מסויימת. מוכרח שיהיה סגנון אחד, תכסיס אחד, אשר רק מי שמתעטר בו הוא המכובד. אילו היו הרבה סמלים לכבוד לא היה אף אחד מהם אומר כבוד, והבן. זהב – זה ה, זה דוקא, כי הוא אשר נתייחד להגדיר נכבדות.

הוא אשר אמרנו: הזהב מייצג את כבודו של בעל הממון והכסף את תענוגיו.

"טוב לי תורת פיד מאלפי זהב וכסף" – אחר קריאת מאמר זה מובן הדבר ביתר עוז ויתר שאת.

מאמר מ"ז

חידושי תורה – גילוי או יצירה?

א. ידוע הדבר, אף תורה שבעל-פה ניתנה למשה מסיני. כן מפורש בברכות דף ה'. – "א"ר לוי בר חמא אמר רשב"ל: מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם. לוחות – אלו עשרת הדברות. תורה – זה מקרא, והמצוה – זו משנה. אשר כתבתי – אלו נביאים וכתובים. להורותם – זה גמרא (סברת טעמי המשניות שממנו יוצאה הוראה), מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני". עכ"ל. וכן אמרו רבותינו בתורת כהנים פר' בהר – "מה שמיטה נאמר כלליה ופרטיה ודקדוקיה מסיני, אף כל המצוות נאמרו כלליהן ופרטיהן ודקדוקיהן מסיני". עכ"ל.

ומבואר ברמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, שאין הכוונה שאת כל הפרטים ופרטי הפרטים – תשובות השאלות אשר יתחדשו בכל הדורות – מסר משה ליהושע ויהושע לזקנים וכו'. ז"ל הרמב"ם – "כאשר מת (משה) עליו השלום, אחר שהנחיל ליהושע מה שנאצל עליו מן הפירוש, החכים והתבונן בו יהושע ואנשי דורו. וכל מה שקבל ממה שהיה או אחד מן הזקנים – אין לדבר עליו ולא נפלה בו מחלוקת. ומה שלא שמע בו פירוש מפי הנביא ע"ה, מן העניינים המשתרגים מהם, הוציא דינים בסברות במידות השלש-עשרה

הנתונות על הר סיני שהתורה נדרשת בהם. ובאותם דינים שהוציאו יש דברים שלא נפלה בהם מחלוקת אלא הסכימו עליהם, ויש מהם מה שנפלה בו מחלוקת בין שתי דיעות, זה אומר בכה וזה אומר בכה, זה סובר סברא ונתחזקה לדעתו וזה סובר סברא ונתחזקה לדעתו, כי מידת ההיקש שעל דרך התוכחת יקרה בסברותיהם המקרה הזה. עכ"ל.

רוצים אנחנו במאמר זה להבין את גדר הדברים שנתחדשו במשך הדורות על פי י"ג מדות מתוך התורה שבכתב. בוודאי שהמעמד של ה"חידושים" הללו הוא בתוקף של "דאורייתא", אבל הרי הם נקראים "חידושי תורה", וכמ"ש הקצה"ח בהקדמתו את מאמר חז"ל: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני". לכאורה, אם נאמרו הדברים למשה מסיני, ואם הגמרא והמשנה אינם אלא הפירוש של פסוקי התורה, הלא אין בפירושי התלמידים שום "חידושים", לא המציאו דבר אלא מצאוהו חבוי בין קפלי מילות תורה שבכתב; האמנם?! בפשטות הייתי אומר: אין, הכי נמו! לא נקראו "חידושים" אלא כלפי מחדשיהם שקודם עיונם בתורה לא ידעו ואחר עיונם דימו לחשוב "הנה זה חדש מצאתי", ובאמת אין כאן שום יצירה ושום חידוש. אדרבא, "חדש – אסור מן התורה", כי אם נשתתף בשר-ודם ביצירה של התורה הרי זה מגרע באלוקיותה של התורה, ח"ו. כך היה נראה במושכל ראשון.

שוב מצאתי את מקור הציטוט שבהקדמת קצה"ח הנ"ל, והוא בירושלמי פאה פרק ב' הלכה ד', וז"ל – "ריב"ל אמר: עליהם – ועליהם, כל – ככל, דברים – הדברים (ועליהם מיבעי ליה וכתוב ועליהם, וכן כל מיבעי ליה וכתוב ככל, וכן דברים וכתוב הדברים) מקרא, משנה, תלמוד ואגדה – אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש לפני רבו (גירסת הגר"א) כבר נאמר למשה בסיני. מה טעם? יש דבר שיאמר אדם ראה זה חדש הוא, משיבו חבירו ואומר לו: כבר היה לעולמים". עכ"ל. ועל דברי הירושלמי הללו נחזור ונעמיד את ספקנו: האם הכוונה שהמחדש חושב בטעות שהוא "חידש", או שמא באמת יש כאן חידוש?

ב. האמת יורה דרכו שתואר "חידושי תורה" אינו מליצה, אלא יש באמת בדינים הנלמדים דבר מתוך דבר עפ"י י"ג מידות התורה בחינה של חידוש ויצירה. ובטרם נסביר ונגדיר את חידושינו נוכיח שאכן כן הוא, מדברי הר"ן מס' נדרים דף ח'. – "שכל מידי דאתא מדרשה, אעפ"י שהוא מן התורה, כיון שליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו". עכ"ל. אם הדרשות מפענחות את הרמז בתורה שבכתב כמי ש"פותח" ראשי-תיבות – קשה מאד להבין שיהיה חילוק בדין "נשבע לקיים את המצוה" בין המפורש בקרא לבין הנדרש מקרא. אף מדברי הגמ' ע"ז דף מ"ו. יש להוכיח ראיה דומה, כי אמרו שם שיש ללמוד להתיר אבני הר שנדלדלו מ"הצד השווה" של הר ובהמה אלא

ש"להכי כתיב שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו, דאע"ג דאתיא מדינא להיתירא, לא תתיא". פרש"י: "אין לך להתיר בו אלא מה שהתיר לך הכתוב בפירוש, ולא את הנלמד ממדרשות". והבן. [ואף הרמב"ם ביד החזקה קרא ל"דאורייתא" הנלמד על פי י"ג מדות – "דברי סופרים"].

חולין ס'. – "דרש רבי חנינא בר פפא: יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו – פסוק זה שר העולם אמרו. בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' באילנות [באילנות נאמר למינהו, עשה פרי למינו, אבל הזרעים לא נאמר בצוואתם למינו אבל ביציאתם נאמר מזרע זרע למינהו] נשאו דשאים קל וחומר בעצמם: אם רצונו של הקב"ה בערבוביא למה אמר 'למינהו' באילנות (זו מידת "מה מצינו") ועוד ק"ו – ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא (שהרי גדולים הם וענפיהם מרובים, ואין ראויים ליגדל רצופים ותכופים כי אם מפוזרים) אמר הקב"ה 'למינהו', אנו (שרבים אנו ודרכנו לצאת תכופים ומעורבבין, ואם אין אנו נזהרים לצאת כל עשב לבד הרי אנו ניכרים זה מזה) על אחת כמה וכמה, מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר: יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו. (רש"י: שכולם זהירין במצוותיו) בעי רבינא: הרכיב שני דשאים זה על גב זה לר' חנינא בר פפא מהו? כיון דלא כתב בהו למינהו לא מיחייב, או דילמא כיון דהסכים אידיהו כמאן דכתיב בהו 'למינהו' דמיא; תיקו". עכ"ל.

גמרא זו תמוהה מאד. מצד אחד למד מכאן הגאון הר"ר מיכל פיינשטיין זצ"ל (מובא בשמו בהגדה של פסח של בית בריסק) חידוש נפלא על מהות הלימוד של קל וחומר. כי יש לתמוה: נהי שהויא קל וחומר שאין עליו פירכא, וידעו הדשאים וידעינן אנן שרצונו של הקב"ה שאף הדשאים לא יצאו בערבוביא, סו"ס לא נאמר "למינהו" בדשאים. וכיון שברא הקב"ה את עולמו במאמרות דוקא, ולא ברצונו, ולא נאמר "למינהו" בדשאים – איך נבראו הדשאים מפוזרים?! הלא אין הם בוראים את עצמם, ובמאמר שנאמר בבריאתם לא נאמר "למינהו", ואיך יתכן ומה גרם לכך שנבראו מפוזרים ולא רצופים ותכופים?! הסיק מכאן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שסברת קל-וחומר אומרת שהחמור נכלל בקל, וה"למינהו" של האילנות כולל בתוכו, וכאילו נאמר בפירוש "למינהו" ביחס לדשאים. [שמעתי מעירים על דבריו מדברי הרמב"ן (בראשית א' ג') "מלת אמירה בכאן להורות על החפץ וכו' כי כן הוא הרצון לפניו", שלפי הרמב"ן לק"מ קושית הגרמ"פ, כי אין צריך דוקא "מאמר" כדי להבראות. ולענ"ד אין זה תירוץ נכון, כי אף ש"ויאמר אלקים" מתפרש רצה, חפץ, אין הכוונה להסכמה ולניחותא, אלא לרצון חיובי, ולזה לא סגי בקל-וחומר, אילולא תירוצו של הגרמ"פ זצ"ל.]

מאמר מ"ז

רצה

ולענ"ד יש להוכיח כדבריו מן הגמ' סנהדרין צ"ט: "אפילו אומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מקל-וחומר זה – זהו דבר ה' בזה". עכ"ל. הרי שהנדרש מקל-וחומר אינו נחשב סברה אנושית אלא "מן השמים".

ג. אך מאידך, אין זה לגמרי כך, שהרי אם נכלל ה"למינהו" של הדשאים במאמר של "למינהו" שנצטוו בו האילנות, והרי זה כאילו נצטוו הדשאים להברא מפוזרין ורק מכח זה נבראו מפוזרין – א"כ לשמחה מה זו עושה? מדוע שמח הקב"ה על זהירותם של מעשיו במצוותיו, הלא לא עשו מעצמם כלום, ומוכרחים היו להברא מפוזרים מכח המאמר של "למינהו" האמור באילנות וכולל בתוכו (מכח מדת ק"ו) אף את הדשאים!?

וכמו כן יקשה מה נסתפק רבינא אם נאסרה הרכבת שני דשאים זה על גבי זה לרבי חנינא בר פפא, והצד להתיר הוא "כיון דלא כתב בהו למינהו" – הלא יש לאסור כאילו נכתב בהו "למינהו" כיון שנכללו הדשאים בצווי ה"למינהו" של האילנות. אתמהא!

ד. ויש לשים לב שה"מה-מצינו" וה"קל-וחומר" שעשו הדשאים הם בעצם ההופעה הראשונה של תורה שבעל-פה להבין דבר מתוך דבר. ומקובלנו שההופעה הראשונה של "מושג" בתורה היא הופעה מובהקת בה באים לידי ביטוי מהותו ואופיו המיוחד של אותו "מושג" (ועיין ב"ק דף נ"ה. "הרואה טי"ת בחלומו"). וא"כ, אופיה העצמותי של תורה שבע"פ בא לידי ביטוי במדת מה מצינו וקל וחומר שדנו הדשאים ומכוחה נבראו מפוזרים למינם. אם נשכיל להבין את גדרה של תורה שבע"פ – עד כמה היא מידי שמים וכמה היא בידי אדם – אז נבין שה"למינהו" שנבראו בו הדשאים יש בו גם גילוי וגם יצירה. מצד אחד: "הוא אמר ויהי", גם ה"למינהו" של הדשאים מאמר הוא, ומכח היותו "מאמר" יכולים היו להברא. ומאידך: אלולא שנזהרו הדשאים במצוותיו לא היה ה"למינהו" של הדשאים מאמר, ולא היו נבראים מפוזרין, ועל כן ישמח ה' במעשיו.

ה. זהו ביאור הענין לענ"ד. לשון הרמח"ל ב"דרך עץ החיים" עה"פ "הלא כה דברי כאש נאם ה'" כך הוא: "ואף גם זאת, הנה בדקדוק גדול נמשלה לאש ובהשוואה מדוקדקת, כי כאשר תראה הגחלת שאינה מלהבת, והשלהבת היא בתוכה כמוסה וסגורה, אשר בהפיח בה אז תתפשט ותתלהב ותצא מתרחבת והולכת, ובשלהבת ההיא נראים כמה מיני גוונים, מה שלא נראה בתחילה בגחלת, **והכל מן הגחלת יוצא**. כן התורה הזאת אשר לפנינו, כי כל מילותיה ואותיותיה כמו גחלת הן, אשר בהצית אותן הן כאשר הן לא יראו כי אם גחלים וגם כמעט עמומות, ומי שישתדל לעסוק בה אז תתלהב מכל אות שלהבת גדולה ממולאה בכמה גוונים, הן הידיעות העומדות צפונות בתוך האות ההיא וכו' ואין הדבר

משל אלא עצמי כפשוטו ממש וכו'". עכ"ל קדשו. יתכן שאנו דורשים במופלא ממנו, אך נראית כוונתו – כי כמו שהשלהבת היוצאת מן הגחלת על ידי הניפוח אינה תוספת הבאה מחוץ לגחלת אלא "הכל מן הגחלת יוצא", ואעפ"כ אין זה גילוי אלא זו היא יצירה! לא שהשלהבת היתה לוהבת ולוהטת בתוככי הגחלת ואך עינינו לא שלטו בה. לא כן, אלא הניפוח הוא שיצר את השלהבת אעפ"י שהכל מן הגחלת יוצא. כמו כן הוא בלימוד התורה! ז"ל: "אך כשמשדל האדם להבין וקורא וקורא, ומתחזק להתבונן, הנה כל כך מתלהטים האורות ההם ויוצאים כמו שלהבת מן הגחלת". **על ידי הבנת ה"בא מן הדין" מתוך הנידון נוצר ה"בא מן הדין" ונכלל בנידון.** אילולא שהבינו הדשאים במדת מה-מצינו וקל-וחומר שה"למינהו" של האילנות מחייב שגם הדשאים יצאו מפוזרים, לא היה ה"למינהו" של הדשאים נכלל ב"למינהו" של האילנות, כדרך שאין השלהבת כלולה בגחלת אעפ"י שממנה היא יוצאת. נמצא שמצד אחד יש לקב"ה סיבה לשמוח במעשיו, כי אך ורק מכח זהירותם במצוותיו אשר גרמה להם להבין דבר מתוך דבר, נכלל ה"למינהו" של הדשאים בצווי "למינהו" האמור באילנות. ומאידך סו"ס אין זו רק ראייה שרוצה הקב"ה שיבראו הדשאים מפוזרים, אלא אחר שנשאו הדשאים ק"ו הריהם מצווים לצאת למינם מכח המאמר של "למינהו" האמור באילנות. וממילא יובן היטב ספיקו של רבינא אם נאסרה הרכבת דשאים זה בזה. מצד אחד לא נאמר "למינהו" בדשאים, ואילולא שנשאו ק"ו בעצמם לא היו מצווים להברא מפוזרים, אך מאידך סו"ס נשאו ק"ו בעצמם והסכים הקב"ה עמהם, ונכלל רצונו של הקב"ה שלא יצאו הדשאים מפוזרים ב"למינהו" של האילנות; אפשר שדי בזה כדי להאסר באיסור כלאי דשאים, והבן.

1. ומפני שהדברים עמוקים עלי להאריך במשלים ודוגמאות. כדרך שהדר בחצר חבירו "יוצר" את "המגורים" במה שהוא "אוכלם", ואינו כאוכל פירות חבירו שהפרי קיים אף טרם אכילתו. כן גם המבין דבר מתוך דבר מייצר את ה"נידון" בתוככי הראיה, על ידי ההבנה שיש ללמוד את הנידון מתוך הראיה. נמחיש יותר: אדם מסתלק מן העולם והוא כותב צוואה לבנו הקטן איך ינהג כאשר יתבגר. האב היה רוצה לדרוש מבנו לפי חכמתו של הבן בעתיד. אם יהיה הבן חכם ניחא ליה לאב לדרוש ממנו הרבה, ואם יהיה טפש מעוניין האב להסתפק במועט. אך הבעיה היא שבעוד שהאב מסתלק מן העולם הבן עודנו רך בשנים ואין האב יודע אם יהיה חכם או יהיה טפש. מה עושים? מצא האב עצה, כתב צוואה שיש בה פשט פשוט ורמזים נסתרים. בפשט הפשוט דרש מן הבן מעט, ובנרמז בעומק הצוואה דרש מבנו הרבה. אם לא יבין הבן את העומק המסתתר בצוואה הריהו טפש ודי לו באמת לקיים רק את פשוטה. ואם יבין הבן את המעמקים הנסתרים בה הרי הוא חכם ומן הראוי שיעשה כמדרשה. האם הבן החכם רק גילה את משמעות הצוואה או

שהוא גם יצר אותה בעצם הבנתו? ברור הדבר, הבנתו כאילו הוסיפה על משמעות הצוואה. כן הוא גם בתורה שבעל פה הנדרשת מתורה שבכתב ב"ג מידות.

שוב הוסיף לי הבחור החשוב נחמיה כהן (אור-ישראל תשנ"ט) ראייה גדולה שהבנת דבר מתוך דבר אינה רק כפענוח ראשי-תיבות וכד'. ממה שאמרו בנדרים (ל"ח). שפלפולא של תורה (פרש"י: להבין דבר מתוך דבר) ניתן רק למשה ולזרעו, והוא נהג בה טובת-עין ונתנה לישראל. ואם אין בחלק הבינה "חידוש" וכי יעלה על הדעת שיעלימנה מישראל?! והבן.

כמליצה הייתי מוסיף, שהתכללותה של תורה שבע"פ בתורה שבכתב היא בבחינת "מכאן ולהבא למפרע".

ז. ויש להוסיף טעם מדוע תחלת יצירתה של תורה שבע"פ – ה"מה מצינו" וה"קל וחומר" שנשאו הדשאים בעצמם – מישך שייכי לבריאת הצומח ביום השלישי של מעשה בראשית. והוא על פי האמור בחגיגה דף ג': "כמסמרות נטועים – מה נטיעה זו פרה ורבה אף ד"ת פרים ורבים", והכוונה לתורה שבע"פ כמו שהמשיכו שם: "בעלי אסופות – אלו ת"ח שיושבים אסופות אסופות ועוסקים בתורה הללו מטמאים והללו מטהרים וכו' נתנו מרועה אחד וכו'", עיין שם. למדנו שהבנת דבר מתוך דבר בתורה שבעל פה נדמית לאילן הצומח ומתפתח מתוך הנטיעה. גם הטור או"ח (ס' קל"ט) פי' ד"וחיי עולם נטע בתוכנו" קאי על התורה שבע"פ, וכמו כן הגר"א פי' את הפסוק "אמת מארץ תצמח" על תורה שבע"פ הצומחת מן הארץ. [וכן בתענית ז', סוכה כ"א; חולין צ"ב. – נמשל תלמיד חכם לעץ פרי. ועיין עוד ב"ספר הזכות" לחידושי הרי"מ איך שייך את חלקם בתורה של ב"ש וב"ה למחלוקתם מתי עולה השרף באילנות (שאז ר"ה לאילנות)]. די לנו בזה כדי להבין מדוע מופיעה צמיחתה ופרייתה של תורה דוקא ביום השלישי בו נבראו הנטיעות והצמחים.

ועומק הדמיון לצמח ולנטיעה י"ל כנ"ל בביאור הדמיון של תורה שבע"פ ל"אש", כי האילן או הדשא היוצא מן הזרע הוא בבחינת "יש מאין" היוצא מן היש; יש כאן יצירה שלמה של מציאות חדשה – וכולה מן הגרעין היא יוצאת. כן היא מציאותה של תורה שבע"פ כמו שנתבאר, ועל כן ביום השלישי למעשה בראשית שבו נברא הצומח הדשאים והאילנות, הוא היום הראוי להתחדשותה, לגילוייה ולתחילת צמיחתה של תורה שבע"פ שאף היא בבחינת צמח ונטיעה.

ח. ועוד נרמז דבר עמוק במה שהופעתה הראשונה של תורה שבעל-פה היתה דוקא בחידוש של "למינהו". בנייתה של תורה שבע"פ מתוך תורה שבכתב היא על ידי פירוק כלליה של תורה שבכתב לפרטים; נבאר את דברינו. הרי דוגמא: "אבנו סכינו ומשאו

שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי? אי בהדי דאזלו קא מזקי היינו אש, מאי שנא אש דכח אחר מעורב בה וממונדך ושמירתן עליך הני נמי כח אחר מעורב בהם וממונדך ושמירתן עליך" (ב"ק ג'). כאשר אין אנחנו מנתחים את הכלל לנתחים, איננו מפרקים את האש לגורמים להגדירה "כח אחר מעורב בה וממונדך ושמירתה עליך" – אי אפשר ללמוד ממנה את דין אבן המונחת בראש הגג. אש היא אש, ואבן היא אבן. רק הפרדת הכלל לפרטים מאפשרת להבין דבר מתוך דבר, כאשר מבחינים שהפרטים היסודיים שעליהם בנוי הדין קיימים בנידון כמו בראיה. "בינה" דומה לבנין, ובנין בונים מלבנים. והבן. [בדורות האחרונים זכה מרן הגר"ח מבריסק לחשוף פן של עומק בתורה שבעל-פה. מהי הגישה שנתייחדו בה תלמידיו מכוחו? פירוק הדין למרכיביו! הגמ' משווה בין נידון לבין ראייה הדומה לו רק במקצת ויש מקום חילוק ביניהם, הרי זה פלא – איך הוכיחה הגמ' מן הראיה על הנידון אם יש מקום לחלק ביניהם?! ולפעמים נלמד הנידון מן הראיה רק במקצת דיניו. ואינה מובנת הפשרה, אם לומדים מדוע רק למחצה?! אכן, אם נתבונן נשים לב שההבנה הלמדנית בנויה על פירוק הדין לגורמיו. כאשר סותרים את הבנין ללבניו אפשר להבחין שיש "לבנים" המשותפות לנידון ולראיה וישנן לבנים אחרות הנמצאות רק בנידון או רק בראיה. הדמיון של הנידון לראיה אינו "בערך", כי ל"בערך אין ערך", אלא **בדיוק** ביחס למרכיב המצוי בין בנידון בין בראיה, ולגמרי לא ביחס למרכיבים שבהם הם שונים זה מזה; אי אפשר לפרש יותר. והרי זהו ההבדל בין אם יצאו הדשאים "בערבוביא" לבין אם יצאו "למינהו". ז"ל רש"י (פר' בראשית א', י"א) "לא דשא לשון עשב ולא עשב לשון דשא, ולא היה לשון המקרא לומר תעשיב הארץ, שמיני דשאין מחולקין נקרא כל אחד לעצמו עשב פלוני, ואין לשון למדבר לומר דשא פלוני, שלשון דשא הוא לבישת הארץ בעשבים וכו' תדשא הארץ – תתמלא ותתכסה לבוש עשבים כולן בעירבוביא, וכל שורש לעצמו נקרא עשב". עכ"ל. תורה שבכתב היא בבחינת "דשא" – שמה הכללי של עטיפת הארץ. ואילו תורה שבעל-פה היא בבחינת "עשבים", כל פרט לחודיה קאי. ההופעה הראשונה של תורה שבעל-פה – יציאת הדשא שאמור היה להיות אחד – לעשבים רבים נפרדים, מרמזת על מהותה של תורה שבעל-פה שהוא פירוק כל כלל לפרטיו. [הרעיון הזה שהבנת דבר לאשורו – ואז מתיישבות כל הסתירות – הוא על ידי ניתוח הידיעה למרכיביה, מרומז במ"ש סנהדרין כ"ד. – "הרואה את ר"ל בבית-המדרש – כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה". ה"טחינה" מרמזת על הפירוט וההפרדה הבאים בעקבות "התנגשות" ההרים זה בזה, כי כך תיושב הסתירה.]

ומצאתי דמיון לדברי בדברי המהר"ל (חידושי-אגדות מנחות כ"ט:) על מה שאמרו בגמ' שהוסיף הקב"ה תגין (כתרים) לאותיות מפני שלסוף כמה דורות עתיד להיות עקיבא בן יוסף שעתידי לדרוש מכל קוץ וקוץ (והתגין) תילי תילים של הלכות. ומשמע שם להדיא

שהיה בר"ע בענין זה צד יתרון על משה רבנו ולכן תמה משה: יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי. ובא המהר"ל לבאר את צד עדיפות ר"ע על משה רבנו, וז"ל: "ועוד יש לפרש מה שהיה ר' עקיבא מוכן אל השגות התנין שהם על האותיות, כי משה רבנו ע"ה היה משיג כלל התורה, והתורה היא כמו דבר אחד וכמו שפירשנו במסכת אבות אצל כי נר מצוה ותורה אור. והתנין שעל האותיות הם השגות פרטיים היוצאים מן התיבות כמו התג על האות, ולכך לא היה מוכן משה אל דבר זה. כי מרע"ה כמו שהיה שקול כנגד כלל-ישראל שנחשב כמו הכלל – היה השגתו בכלל, לא בתנין שהם על האותיות שהם השגות פרטיים. ור"ע היה משיג התנין שהיה ר"ע אדם פרטי וכו'". הרי זה מעין דברינו, שתורה שבעל-פה דומה לעשבים שיצאו כל אחד למינהו ולא הופיעו כיחידה של "דשא". נמצא שהופעת הדשא כעשבים נפרדים בטאה את אופיה של תורה שבעל-פה שמכוחה הופיעו בצורה שכזו. [ועיין עוד מאמר "כבוד התורה (ר"ע ותלמידיו)"].

מ. "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו לקב"ה שיושב וקושר כתרים (כגון התנין בס"ת) לאותיות. אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך (מה שכתבת שאתה צריך להוסיף עוד עליהם כתרים). אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע הראהו לי. אמר לו: חזור לאחוריד. הלך וישב בסוף עשר שורות ולא היה יודע מה אומרים, תשש כוחו, כיון שהגיע לדבר (אחד) אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להם הלכה למשה מסיני, נתישבה דעתו". עכ"ל הגמ' מנחות כ"ט..

שימו לב, הקב"ה מוסיף את התנין לאותיות רק כאשר משה עולה למרום להוריד את התורה לתחתונים, ורק מסיבת דרשותיו של רבי עקיבא. הסדר הוא הפוך! לא שמפני שישנם תנין לאותיות ר' עקיבא דורשם. להיפך, מפני שר' עקיבא שתורה שבעל פה נקראת על שמו (רמ"ע מפאנו מאמר חקור דין ח"ה פ"א) עתיד להוציא את התלתלים מתוך הקוצות לכן נתווספו הכתרים ונכללו באותיות; ולכן דוקא בשעה שתורה ניתנת לתחתונים נתווספו התנין. הרי כאן מפורש כדברינו: ר' עקיבא אינו רק מגלה את התלי תלין החבוין בכל קוץ וקוץ, אלא על ידו ומכח דרשותיו מוסיף הקב"ה את התנין וכוללם באותיות. זהו גם הביאור במה שמשה רבנו אינו יודע מה הם אומרים אעפ"י שאין הם אומרים כי אם את מה שנאמר למשה בסיני. הרי זה כמי שלא יכיר את הזרע בהביטו על האילן שיצא ממנו, אעפ"י שהאילן הוא הזרע. ועיין עוד בהקדמת ה"אור זרוע" שהפסוק: "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" סופי תיבותיו הם ר' עקיבא (וכ"כ פשיטא ליה רמז זה עד שהוכיח מכאן שתיבת "עקיבא" נכתבת בה"א בסופה). ואכן אותו אור של תורה שבע"פ –

העם ההולכים בחשך ראו אור גדול (תנחומא פר' נח) – עדיין אינו מאיר במתן תורה למשה רבינו כי הוא כבוש בזרע של תורה שבכתב. זרוע הוא לצדיק אשר אותיותיו נרמזו בפסוק זה, והוא מכח היותו ישר לב יוציא לאור תעלומה ויביא את השמחה – ישמח ה' במעשיו.

י. ויעוין עוד סנהדרין ל"ח: "כיון שהגיע (אדה"ר) לדורו של ר' עקיבא שמח בתורתו וכו'". וצ"ב, מה נשתנתה תורתו של ר"ע דוקא, לשמוח בה טפיו? אך יעוין רש"י סוטה מ"ט. "משמת ר"ע בטל כבוד התורה – שהיה נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות ואות וכו'", והיינו השיא של תורה שבעל-פה. ומכיון שה"יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו" היה על ידי יצירת תורה שבעל-פה, כמו כן שיא המדרגה של תורה שבע"פ יש בו ריבוי כבוד התורה (קוב"ה ואורייתא חד הוא) וריבוי שמחה.

יא. והוסיף ידידי-תלמידי, הר"ר יהודה בודניק שליט"א, ראה עצומה ליסודו של הגאון ר' מיכל פיינשטיין זצ"ל ולתוספת אשר הוספנו על דבריו. ז"ל המשנה סנהדרין פ"ט. – "נביא השקר והמתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו (אעפ"י שנאמר לחבירו) מיתתו בידי אדם". עכ"ל. ואמרו על כך בגמ' שם – "כגון חנניה בן עזור, דקאי ירמיהו בשוק העליון וקאמר: כה אמר ה' צבקות הנני שובר את קשת עילם. נשא חנניה ק"ו בעצמו – מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל אמר הקב"ה הנני שובר את קשת עילם, כשדים עצמן על אחת כמה וכמה, אתא איהו בשוק התחתון, אמר: כה אמר ה' שברתי את עול מלך בבל. א"ל רב פפא לאביי: האי, לחבירו נמי לא נאמר. א"ל: כיון דאיתיהב ק"ו למידרש כמאן דאיתמר ליה דמי, הוא ניהו דלא נאמר לו". עכ"ל. הרי מפורש בגמ' שנחשב ה"בא מן הדין" להיות כ"נידון", וכנאמר לירמיהו דמי. ואין כוונתי להוכיח רק מלשון הגמ' – כמאן דאיתמר ליה דמי – אלא מתוכן האמור שם, כי אילו היה "קל-וחומר" סברא חיצונה, אין שום טעם לחלק בין ירמיהו לבין חנניה בן עזור, למה יחשב הדבר שנאמרה הנבואה על שבירת עול מלך בבל לירמיהו ולא לחנניה? אלא על כרחך שנכלל הבא מן הדין בתוככי הנידון, ממש כטענת הגאון ר' מיכל פיינשטיין זצ"ל.

אכן, מעתה יקשה לאידך גיסא. אם אכן נכללת שבירת עול מלך בבל בשבירת קשת עילם – איך יתכן שלא נתקיימה הנבואה על שבירת עול מלך בבל! על כרחך כדברנו, שכיון שה"מבין" דבר מתוך דבר משתתף ביצירת "הבא מן הדין" – אין לזה תוקף של נבואה. [לענין כלאי דשאים נסתפקה הגמ' (חולין ס'): עד כמה נחשב הדבר "כמאן דכתיב בה למינהו דמיא", ולענין נבואה צ"ל שאין לזה תוקף של נבואה כיון שיש בה "תפישת יד אדם".]

יב. יש לדברים משמעות עצומה להלהיב את לב לומדי תורתנו הקדושה להעמיק חקר בה ולהוסיף עליה ציצים ופרחים. אין לומדי התורה נחשבים רק כקוראים בתורה, אלא הם הכותבים אותה, כביכול. כאילו נתן הקב"ה קולמוס ביד כל אחד מאתנו והרשהו להוסיף הערות בכתב ידו בשולי ספר התורה השמימי (עיין ע"ז ב'). החרוט באש שחורה על גבי אש לבנה. כמה "באימה וביראה ברטט ובזיע" מחייבת ההבנה הזאת, וכמה שמחה היא נוטעת. [אך יתכן שיש לחלק בין המחשבה הראשון שכאילו יצר את הדבר אשר הבין מתוך דבר, לבין הבאים אחריו הנחשבים רק כמגלים את חידושיהם, כי מפורסם בשם הבית-יוסף שאחר שהוריד חכם אחד את החידוש לעולם קל יותר לכווין אליו. וצ"ע].

מאמר מ"ח

ספר הישר

א. "ויקונן דוד את הקינה הזאת על שאול ועל יהונתן בנו. ויאמר ללמד בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר. הצבי ישראל על במותיך חלל איך נפלו גבורים וגו' איך נפלו גבורים ויאבדו כלי מלחמה" (שמואל ב' פרק א').

רש"י פירש: "ללמד בני יהודה קשת – מעתה שנפלו גבורי ישראל צריכים בני יהודה ללמדם מלחמה ולמשוך בקשת". [עיין בספר "עמודי-אור", בהקדמתו, דלה עומק נפלא מדברי רש"י אלן]. לפי רש"י גם פסוקים אלו הם מעצם הקינה. ואילו הרד"ק פי' – "קודם שהחל לקונן עליהם אמר לאנשיו: אל תתיאשו מן הטובה ואל ירך לבבכם במות שאול ויהונתן כי קשת המלחמה ביד בני יהודה ולהם הגבורה". [ולדבריו פסוקים אלו אינם מעצם הקינה אלא משמשים כהקדמה של נחמה].

ב. ומה הכוונה: "הנה כתובה על ספר הישר"? הפשט הפשוט הוא מש"כ בתרגום – "הא היא כתיבה על ספרא דאורייתא", וכן פי' הרד"ק – "הוא ספר התורה". כלומר, שדבר זה – ללמד את בני יהודה קשת – כתוב הוא בספר התורה. והיכן? בגמ' ע"ז דף כ"ה. נאמרו ג' דרשות המראות מקום היכן נאמר בתורה שכוחם של בני יהודה הוא במלחמת הקשת, ושם נדרש התואר "ספר הישר" ככינוי לספר בראשית, דברים, שופטים. אכן אלו הם "סימנים" של דרוש, ואולי נקטו אותם לזכרון בעלמא, ובודאי הפשט הפשוט הוא שספר הישר הוא כינוי לתורה. וכעין זה איתא בגמ' ע"ז שם, לעיל מינה, עה"פ "וידום השמש וירח

עמד עד יקום גוי אויביו הלא היא כתובה על ספר-הישר", ופירשו: "ספר בראשית, שהוא ספרם של אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים, ממה שכתוב שם על אפרים (שיהושע מזרעו) וזרעו יהיה מלא הגויים". וגם שם הפשט הוא ספר התורה.

ב. ננסה להבין מדוע קרויה התורה "ספר הישר", ומדוע נזכר תואר זה דוקא ביחס לגבורתם של ישראל (בני יהודה ושבת אפרים) במלחמה.

פשוט הדבר, וגם ידוע, שיתרון גבורתם של ישראל מאויביהם אינו בשוקי האיש וגבורת הסוס, אלא מפני היותם עוסקים בתורה. כך הובטחנו: "אם בחקתי תלכו – שתהיו עמלים בתורה – ורדפתם את אויביכם ונפלו לפניכם לחרב". רעיון זה חוזר ונשנה פעמים רבות גם בדברי חז"ל: "לולי דוד שעסק בתורה לא עשה יואב מלחמה" (סנהדרין מ"ט.); "מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה – שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה" (מכות י'). אף עולו של סנחריב חובל מפני שמנו של חזקיהו (סנהדרין צ"ד.). ועיין בספרי "שיר ורננים" (חנוכה) – מאמר ל"ד שם הוכחתי שבמאמר חז"ל (מגילה ג'): "גדול תלמוד-תורה יותר מהקרבת תמידין", הכונה היא שכוחה של תורה גדול מכוחם של הקרבנות לנצח את האויבים, שעל אף שהקרבנות נתייחדו להגן מפני הצרים – תורה משמשת כ"נשק" יעיל יותר. [על כן בשוב יהודה המכבי מנצח במלחמותיו בנה מנורה – סמל התורה – וקרא לה "מכבי הרג החזקים" (מגילת אנטיוכוס)]. ואין צריך להאריך בדברים הידועים, אך נזכיר את דברי האור-החיים הק' שפירש ששירת הבאר שבפר' חוקת – על התורה אמרו, כי היא הקרויה באר מים. ומדוע אמרו כאשר ראו את דם האמוריים? ומדוע הבאר אשר היא סמל התורה היא שהעלתה את אברי ההרוגים? כי התורה היא אשר הפילה את אויביהם לפניהם.

ג. מה שבאנו להוסיף היום הוא, שהסיבה שהתורה היא עוזם וגבורתם של ישראל במלחמותיהם עם אומות העולם היא מפני שעל ידה מתעצמת מדרגת "אלקים עשה את האדם ישר", כמו שיבואר; על כן דוקא כאן קרויה התורה – "ספר הישר". ואמנם הוא פשוט. כאשר הגדיר הקב"ה למלאכים מהו אדם, אמר כך: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו ויירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובחיה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ"; הרי שניתנה לאדם ממשלה על בעלי החיים. ומכיון שאמרו חז"ל על פי פסוק בספר יחזקאל – "אתם קרויים אדם ואין האומות העולם קרויים אדם" (יבמות ס"א). הרי ראוי הדבר שתהיה לישראל רדיה וממשלה על אומות העולם. מהו המאפיין של המין האנושי המזכה לו תואר "אדם" ויתרון על שאר בעלי-החיים? היותו ישר! מניין? ממה שנאמר בספר קהלת ז', כ"ט) – "אשר עשה אלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים"; ופירשו

כל המפרשים שהפסוק מדבר על חטא עץ הדעת. בחטא הזה איבד אדה"ר את הישרות ואת מדרגת אדם, להוציא ענף אחד – אלו ישראל – שהם היחידים שנאחזו במדרגת אדם. ואמנם עם ישראל הם הקרויים "ישורון" [ואף שם "ישראל" נגזר משורש "ישר", כי שין ושין מתחלפות (כלי יקר)]. והם נחשבים "אדם" מפני ישרותם. מסתבר לומר שמה שתורה קרויה "ספר הישר" זה מפני שהיא מעמידה את מדרגת "אדם ישר" של ישראל, לעומת העכו"ם שנשארו בעקמומיותם ונמשל כבהמות נדמו. לכן בקינת דוד על שאול ויהונתן, בעת שהוא מדבר על יתרון גבורתם של ישראל על פני האומות ששורשה בברכת ורדו בדגת הים וגו' האמורה לאדם שעודנו ישר כמו שעשה אותו אלקים, והוא מביא לזה מקור מן התורה הק' – הוא קורא לספר התורה "ספר הישר". והבן. [איתא בחז"ל: "אין חיה רעה מושלת באדם אלא אם כן נדמה לה כבהמה" (שבת קנ"א:). במה אין החיה מבחינה כאשר האדם נדמה לה לבהמה? בישרות קומתו, הזקוף נראה לה ככפוף. הרי זה רמז שמדרגת "אדם ישר" היא הנותנת לאדם רדיה וממשלה על החיות].

ד. אמרנו, התואר "ישר" – אלקים עשה את האדם ישר – מגדיר את יחודה של מדרגת אדם. אם נתבונן נשים לב שבנין מדרגת "אדם" של ישראל, לעומת שאר האומות, חל בשני שלבים. מכח אבותינו שנקראו "ישרים" (וברבנו בחיי פר' ויגש הביא מדרש שאף אברהם ויצחק נקראו "ישראל") חלה בנו מדרגת אדם מסויימת, והיא נשלמה במתן התורה הקרויה "ספר הישר". וברמח"ל (דרך ה' ח"ב פ"ד אות א'-ג') אכן מבואר שתחילת מדרגת אדם וישראל היתה בדור הפלגה ואז נדחו העכו"ם ממדרגה זו ואברהם לבדו נקבע להעמיד תולדות במדרגת אדם. [ובאה לידי ביטוי רדייתו של "האדם הגדול בענקים" באומות העולם שכבהמות נדמו – בנצחונו המופלא את המלכים]. אך ניתנה להם הזדמנות אחרונה, לפנים משורת הדין, שאילו היו מקבלים תורה היו חוזרים למדרגת "אדם". ומשמע שישראל שקיבלו תורה מרצון – אכן נתעצמה בהם אז מדרגת אדם. ואכן אילו זכו ישראל ולא חטאו בחטא העגל היו הם מושלים באומות העולם כמ"ש בעירובין נ"ד. – "מאי דכתיב: חרות על הלוחות? אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנא' חרות – אל חקרי חרות אלא חירות (בשביל הלוחות היו ישראל בני חורין)". ומכיון שלא היו העכו"ם שולטים בישראל היו ישראל שולטים בהם, שהרי "ולאם מלאם יאמץ – כשזה קם זה נופל" (מגילה ו' א').

בענין זה הארכנו והרחבנו במאמר "השלמת מדרגת אדם היא על ידי התורה".

ה. ומתאימים הדברים מאוד עם האמור במסכת שבת דף קמ"ו. – "מפני מה עכו"ם מזוהמין? שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל

שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עכו"ם שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן וכו' ופליגא דר' אבא בר כהנא, דא"ר אבא בר כהנא: עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו, אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד י"ב שבטים שלא היה בהם שום דופי". עכ"ל. [נראית כוונת רב אבא בר כהנא, שפסיקת הזוהמא נעשתה בהדרגה של "מוסיף והולך" על ידי ג' האבות. תחילת הבירור היתה בכך שחלקיקי זוהמת נחש נבדלו מזרע אברהם על ידי שפירשו בישמעאל, ושוב נתבררו חלקי הקדושה מן הטומאה בבירור נוסף כשנולדו יעקב ועשו ונתמצתה הזוהמא בטיפתו של עשו והטוב והנקי בטיפתו של יעקב. ומכיון שיעקב כבר היה מנוקה מכל תערובת של זוהמת נחש היתה מטתו שלמה להעמיד י"ב שבטים קדושים וטהורים]. ומכיון שקיי"ל ש"פליגא" (מחלוקת) פי' שחלק מן האמת בדברי זה וחלק אחר בדברי החולק עליו (ועיין מכתב מאליהו ח"ג עמוד 353) הרי לנו שפסיקת הזוהמא היתה באמת בשני שלבים. על ידי זְכוּת-אבות מחד, ועל ידי מעמד הר סיני – מאידך. ובלי להבין את עומקם של דברים נראה שפסיקת זוהמת נחש היא היא העמדת קומת אדם וישראל. כי הנחש היה "חיה", וכאשר זוהמתו מעורבת במין האנושי (עיין מהרש"א כאן) הרי זה חסרון במדרגת אדם. וכמו כן הנחש הוא "עקום" והוא קרוי "נחש עקלתון" על שהוא מעוגל ומפותל, ההיפך של "ישר" שעל שמו אנו קרויים ישראל וישורון. והבן. [בבדיחותא יש לומר שנקבע כינויו של הגוי "עכו"ם" – לרמז על עקמומיותו היפך הישרות שנקראו על שמה ישראל].

מאמר מ"ט

כבוד התורה (ר' עקיבא ותלמידיו)

א. יבמות ס"ב: "אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא מגבת ועד אנטיפרס וכולם מתו בפרק אחד שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ור' אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה השעה. תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת וכו' כולם מתו מיתה רעה, מאי היא? אמר רב נחמן: אסכרה". עכ"ל.

לא בכדי סיפרו לנו רבותינו שהאסון הנורא הזה (מאות לויות בכל יום!) היה מפסח ועד עצרת, ובפרט אם פסקו למות בל"ג בעומר, מדוע אמרו שמתו מפסח ועד עצרת? כפי הנראה הורו לנו בזה, שהיות וימים אלו מוקדשים להכנה לקבלת התורה, והנהגה של "לא

נהגו כבוד זה לזה" סותרת את ההכנה הזו – על כן נתבעו תלמידי ר"ע בזמן הזה על העיון הזה. [אך עיין מהרש"א].

התפישה הפשוטה תופשת את הענין כחסרון דרך ארץ, שמכיון שדרך ארץ קדמה לתורה, ובאין מידות טובות א"א לזכות לתורה באמת [ז"ל החזו"א ב"אמונה ובטחון" פ"א אות י"ב: מידות מושחתות – ערלת לב ואוטם המח, סוגרות דלתות החכמה ונועלות שערי בינה, כי בסוד החכמה נימין דקין, שרירים עדינים, לא יראום עין בשר, רק עין עדינה של לב עדין] על כן א"א היה ליתן תורה לתלמידים כאלו. ומכיון שאי אפשר לעולם בלא תורה, מוכרחים היו להעמיד תחתיהם תלמידים אחרים אשר יזהרו "אתם לא תהיו כראשונים" (מדרש רבה) ויהיו ראויים לקבל תורה. דבר שאין צריך לומר, שאנו מדברים ב"דקות", לפי ערכם.

אולם אפשר להבין את עוולתם של תלמידי ר"ע לא כחסרון של כבוד הבריות, דרך ארץ ומדות טובות, אלא כחסרון של כבוד התורה, כי המזלזל בתלמיד חכם הריהו כמזלזל בתורה עצמה. והמזלזל בתורה לא יזכה לתורה, כדאיתא במדרש רבה קהלת א', י"ז – "מטרונא אחת שאלה את ר' יוסי בן חלפתא וכו' אילו נתן הקב"ה חכמה לטפשים היו יושבים והוגים בה בבתי כסאות ובבתי תיאטראות ובבתי מרחצאות, אלא נתן הקב"ה חכמה לחכמים והם יושבים והוגים בה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות", עיין שם. ומכיון ש"לא נהגו כבוד זה בזה" משמעותו – לא נהגו כבוד בתורה, לכן לא היו ראויים לקבלת תורה והועמדו אחרים תחתיהם.

הזהות בין התלמיד-חכם לבית תורתו, אשר מחשיבה זלזול בכבוד ת"ח לזלזול בכבוד התורה, תובן יותר אם נעמוד על יחודו של ר' עקיבא כ"יוצר" תורה שבעל פה. אנסה לשכנע שר' עקיבא היה הדוגמא המרשימה ביותר להתמזגות התלמיד-חכם עם התורה, ועל כן דוקא מתלמידיו נדרש להתייחס לתלמיד חכם כאל התורה עצמה. כאשר זלזלו זה בזה נחשב הדבר הזה לגביהם כאילו זלזלו בתורה עצמה ולכן לא היו ראויים לקבלה. נרצה את הדברים כמאמר בפני עצמו, ואח"כ נשוב לגמרא שפתחנו בה.

ב. סנהדרין ל"ח: – "אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון בלשון ארמי ספר, שנאמר – ולי מה יקרו רעיד אל. והיינו דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב – זה ספר תולדות אדם, מלמד שהראהו הקב"ה דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, כיון שהגיע לדורו של רבי עקיבא שמח בתורתו ונתעצב במיתתו. אמר: ולי מה יקרו רעיד אל. [פי' המהרש"א על פי מגילה דף ט', ש"יקר" הוא תרגומה לארמית של המילה "כבוד"]. המאמר הזה זקוק להסבר כמובן. מה סוד השמחה על תורתו של רבי עקיבא יותר מאשר בתורת שאר התנאים, ומה ראה אדה"ר להתבטא בארמית בהתעצבו על מיתתו של ר' עקיבא?

ר' עקיבא לא היה רק הגדול שבתנאים, הוא היה "אב לתנאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו". ז"ל הרמ"ע מפאנו (מאמר "חקור דין" חלק ה' אות י"א) "שכשם שתורה שבכתב מתייחסת אחר משה רבנו – זכרו תורת משה עבדי – כן תורה שבעל פה מתייחסת אחר רבי עקיבא" עכ"ל. נוכיח בהדרגה את דבריו. אמרו בסוף סוטה: "משמת רבי עקיבא בטל כבוד התורה", ופירש: "שהיה נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות וכל שכן תיבות יתירות ואותיות יתירות וכו' וזהו כבוד תורה גדול שאין בה דבר לבטלה". ואמרו שם כמו כן: "משמת ר' עקיבא בטלו זרועי תורה ונסתתמו מעיינות החכמה", פרש"י: "עומק סברא ולסמוך טעמי תורה שבעל פה על מדרשי המקראות ואותיות היתרים ולשונות המשתנים במקרא". עכ"ל. בטול מציאות מסוימת פירושו שלא נשארה כמותה ולא כדומה לה, לא בכמות ולא באיכות. הרי זו ראייה שאחריו ובדורו לא היה כמוהו.

הדבר בא לידי ביטוי גם מבחינה הסטורית. על אחר פטירת תלמידיו הראשונים של ר' עקיבא התבטאה הגמרא (הנ"ל) "והיה העולם שמם". הרי שאף שהיו עוד תנאים גדולים בדורו, ומסתמא גם הם החזיקו ישיבות, נחשב הדבר שנשתומם העולם במות תלמידו ר"ע. היה זה כשבירת לוחות הראשונים. וגם בשניה, כאשר זכה ל"בערב אל תנח ידך", היו תלמידיו שבדרום אלו ש"העמידו תורה באותה שעה". והם הם בעלי הסתומות אשר עליהם אמרו "כולהו סתימתא אליבא דר' עקיבא" (סנהדרין פ"ו.).

מעלת רבי עקיבא על שאר תנאים מודגשת עוד יותר בדברי הגמרא מנחות כ"ט; ושם מתפרש צד עילוי אף כלפי קודמיו ואפילו כלפי משה רבנו. "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות (כגון התגין דס"ת). אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך (מה שכתבת, שאתה צריך להוסיף עוד עליהם כתרים). אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו ועתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין של הלכות". עכ"ל. רצה לומר, שלכן עתה כאשר התורה ניתנה לתחתונים אשר יוציאו מן ה"זרועי תורה" את ה"אמת מארץ תצמח" וחיי עולם אשר נטעו בתוכנו יפרו וירבו כנטיעה זו שפרה ורבה (חגיגה ג:) – נתווספו הכתרים לאותיות. [אילו הייתי מעיז הייתי צועד בדרכו של המהר"ל ומוצא רמז להוספה ש"הוסיף" ר"ע על התורה (תורה שבעל פה על זו שבכתב, תגים על האותיות) בשמו של רבי עקיבא. הלא הגדיר הקב"ה את ר' עקיבא: "אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו". "עקיבא" מלשון "עקב", ו"עקב" פי' "סוף", אחרי הסוף באה התוספת; "בן יוסף" – בן שהוסיף תוספת על העיקר (עייין מגילה יב:). אלא שלא מה שמותר למהר"ל מותר לנו, ואף המהר"ל כאן לא פי' כן.] בכל מקום, ה"כתר" מסמל את הכבוד, ה"כתרים לאותיות" הם כבוד התורה. ר' עקיבא הוא זה שמכוחו הולבשו הכתרים לאותיות. וכאשר הוא מת בטל כבוד התורה. והבן איך מראה הכתר הולם את תוכנו, כי

צורת התגנים מרמזת על "הררים התלויים בשערה" (מהר"ל) והלא זהו המאפיין של תורה שבעל-פה.

גם כל המשך הגמ' שם מורה על צד עדיפות שיש בר"ע כלפי משה רבנו (אל תיגעו במשיח!) כי אמרו שם שתשש כוחו של משה רבנו כששמע את שיעורו של ר' עקיבא "ולא היה יודע מה הם אומרים", ואח"כ אמר משה לקב"ה: "יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי". כל זה מורה ובא על דברי הרמ"ע מפאנו, כי עד כמה שיש בתורה שבעל פה צד עדיפות על תורה שבכתב ועיין ב"ב י"ב. "חכם עדיף מנביא", והקדמת מהר"ל ל"גבורות ה'", וביומא ס"ט: – "אתי אינהו ואמרו אדרבא וכו'" יש בר' עקיבא מה שאין במשה. ובמדרש רבה חוקת פר' י"ט, ו' עה"פ: "והולכתי עורים בדרך לא ידעו בנתיבות לא ידעו אדריכם אשים מחשך לפניהם לאור ומעקשים למישור אלה הדברים עשיתים ולא עזבתים" – בפשטות מדבר הפסוק על העתיד לבא, אך אמרו במדרש – "אעשה אין כתיב כאן אלא עשיתים, שכבר עשיתי לרבי עקיבא וחביריו; דברים שלא נגלו למשה נגלו לר' עקיבא וחביריו. וכל יקר ראתה עינו – זה ר"ע וחביריו". עכ"ל. [י"ק"ר פי' "כבוד", כנ"ל, והדברים מתאימים מאוד].

מפליאה היא פתיחת ההקדמה של ה"אור-זרוע" לספרו. ז"ל: "אור זרוע. קראתי בזה השם זה החיבור, אני המחבר יצחק ברבי משה נב"ה, מפני חבה יתירה שמצאתי בזה המקרא. אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה – סופי תיבות "רבי עקיבה". ונכתב בפירוש ולא ברמז, ורי"ש במילוי היינו "רבי", כי שי"ן בא"ת-ב"ש בי"ת. ומפני החבה הגדולה שהאיר הקב"ה את עיני שמצאתי את שמו נכתב בזה המקרא אור זרוע וגו' למדתי מכאן שיש לכתוב ר' עקיבה בה"א, ולא באל"ף". עכ"ל. כוונתו היא, כי אורה של תורה שבעל-פה גנוז הוא בתוככי תורה שבכתב, כאילן הגנוז בתוככי הזרע. כל עוד האור "זרוע" מגששים בחשך ומצטערים הרבה, כאמור במדרש תנחומא פר' נח – "זוהי תורה שבעל פה שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחשך". ומי הוא זה אשר זכה שיקויים בו הפסוק הנ"ל – "אשים מחשך לפניהם לאור ומעקשים למישור" – הלא הוא ר"ע (וחביריו) אליו רמז הפסוק: "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה". היפך החשך והצער – אור ושמחה. כמה מדויק: "מחשך לפניהם לאור" כנגד "אור זרוע לצדיק", "מעקשים למישור" כנגד "ולישרי לב שמחה", כי פיקודי ה' ישרים משמחי לב. [ויעיין בחולין ס'. שהגילוי הראשון של כבוד ה' ושמחתו – יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו – הוזכר בשעת ההופעה הראשונה של תורה שבעל פה בשעה שנשאו הדשאים קל וחומר (ואכן ראויה הופעת תורה שבעל פה הקרויה נטיעה, צמח, רביבים וכד' ליום בו נברא הצומח). הוי אומר שתורה שבעל פה משפיעה כבוד ושמחה. ומהאי

טעמא אצל ר"ע שהוא "עמוד תורה שבעל פה" מצינו ריבוי כבוד התורה (כבוד התורה וכבוד שמים – הכל דבר אחד) וריבוי שמחה (ולישרי לב שמחה).

זכינו לבסס את את דברי קדוש ישראל הרמ"ע מפאנו. ועל פי דבריו – שתורה שבעל פה מתייחסת אחר ר' עקיבא – נוכל לפרש שזו היתה תשובת הקב"ה למשה במנחות כ"ט: אחר שאמר הקב"ה שנתוספו כתרים לאותיות מסיבתו של עקיבא בן יוסף, שאל משה את הקב"ה: יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? והקב"ה ענה: שתוק כך עלה במחשבה. אפשר שהכוונה היא, שאין הכי נמי – עתידה התורה שתנתן גם על ידי ר' עקיבא, אלא שבינתיים זה עדיין בגדר "מחשבה", תכנית לעתיד (אם יחטאו בעגל וישברו לוחות הראשונות). ואולי לא במקרה קרוי הפרק המתאר את מעמד הר סיני ומתן תורה – "אמר רבי עקיבא".

ג. נתייחס למעלה אחת שיש בתורה שבעל פה על פני תורה שבכתב, ונצטט את לשונו של מרן ביה"ל זצ"ל בדורש י"ח – "והנה על ידי זה שניתנה להם אח"כ בעל פה (בלוחות השניות) נתעלו בה ישראל מעלה גדולה יותר, דמקודם שכל התורה היה רמוז בהלוחות (הראשונות) היו ישראל והתורה שני עניינים, דישראל הם המקיימים להתורה ושומרים אותה, והיו אז בבחינת כלי שמונח בו התורה וכו' והוא תשמישי קדושה. אבל אח"כ שניתן להם התורה שבעל-פה, נמצא שישראל הם בבחינת קלף של תושבע"פ, וכמאמר הכתוב – כתבם על לוח לבך. וכמו שהקלף הוא עצם הקדושה ולא תשמיש, דהקלף והכתב שכתוב בו שניהם ביחד הספר-תורה, כמו כן התורה וישראל כולא חד הוא". עכ"ל. כוונתו, דבמדרגת תורה שבכתב אין הת"ח משתתף ביצירת התורה אלא כל לימודו הוא להכניסה אל תוך דעתו, על כן הריהו בבחינת ארון הקודש שמכניסים לתוכו את ספר התורה. ואלו אחר שנשתברו לוחות הראשונים ופרח כתב "כל התורה כולה" מעל הלוחות, וגם נשתכחה ממוחותיהם ולבותיהם של ישראל, כדאיתא במדרש רבה שיה"ש, אזי הת"ח יוצר את התורה על ידי הבנת דבר מתוך דבר, והריהו כהקלף שמהווה ומעמיד את האותיות ונחשב לחלק מן הקדושה עצמה.

הרעיון הזה שככל שהתלמיד חכם יותר מחדש בתורה כך היא יותר "תורה דיליה" – מפורש במהרש"א ע"ז י"ט. בגמ' שם דרש רבא את הפסוק "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" בתי אנפי: א. בתחילה נקראת התורה על שמו של הקב"ה – תורת ה', ולבסוף על שמו של התלמיד-חכם – תורתו. ב. בתחילה ילמד אדם (יגרוס) ואח"כ יהגה (יעיין בלימודו). וכתב המהרש"א ששתי הדרשות הללו אחוזות זו בזו. כל עוד שהלומד גורס ומכניס לתוכו מה שהוא שומע מאחרים (חכמה) אין זו עדיין תורתו. ורק כאשר הוא

סובר בתורה, מבין דבר מתוך דבר (בינה) ויוצר ומוליד חידושי תורה – אזי היא תורתו. וכדרך שנאמר "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" ופרש"י: "ושם נעשה בשרם אחד", כן גם ב"אשת חיל" של תורה, כאשר דבק שכל הת"ח בשכל התורה ונהיו לאחד אז הוא מוליד ממנה חידושים (בינה=בנים).] ויעויין בברכי יוסף יו"ד סי' רמ"ו שפוסק שאין שונה הלכות (גמיר שאינו סביר) יכול למחול על כבודו, כי "תורה דיליה" נאמר רק על ת"ח דגמיר וסביר (כהמרש"א). אך יש כאן פלא, כי כל ת"ח ד"סביר" הוא גם "גמיר", וא"כ לא יוכל למחול על כבודו מכח ה"גמיר" שבו. אתמהה. אך כל הסובר את דברי הברכי-יוסף יבין את עומקם. אצל זה שזכה ל"ובתורתו יהגה", גם חלק ה"גמיר" הוא תורה דיליה, ה"סביר" אינו אלא סימן. מי שמוליד בנים על כרחך שהתחבר אל אשה, ומי שזכה לבינה הרי זה מורה שהחכמה שקיבל מרבותיו הפכה ל"תורה דיליה".

והנה רבי עקיבא היה יסוד תורה שבעל-פה, וכמשנ"ת, ולכן אמרו שבפטירתו נסתתמו מעיינות החכמה (לא הבורות – אלא המעינות) ופרש"י: עומק סברא. ומסתמא לא מקרה היה זה שתורה שבעל-פה, שעיקרה "בינה", מתייחסת אל מי שהיה בן-גרים והתחיל את לימודו בגיל ארבעים, שעליו אמרו "בן ארבעים לבינה" (אבות סו"פ ה'). כי תורה כזו אין בה "מלומדה" של בית אבא, ואין בה "קרי בי רב", אלא כולה "בינה"; גם ב"אלף-בית" היה לר' עקיבא תפישה של בר-דעת משלו – כדאיתא באבות דר' נתן פ"ו – "הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות, א"ל: רבי למדני תורה. אחז ר' עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח, כתב לו אל"ף ב"ת ולמדה עד תי"ו. הלך וישב בינו לבין עצמו ואמר: אל"ף זו למה נכתבה, ב"ת זו למה נכתבה וכו'". [ועייין עוד עירובין י"ג. – "אתא (ר"מ) לקמיה דר"ע, ומדלא מצי למיקם אליביה אתא לקמיה דר' ישמעאל וגמר גמרא, והדר אתא לקמיה דר"ע וסבר סברא". פרש"י: "ר' עקיבא היה חריף טובא וכו' שהיה חריף לפלפל ולדקדק במה שלמד להשיב תשובות ומשניות זו על זו ולתרץ". ובקינת ארזי הלבנון (הנאמרת ביו"ה כ) נאמר על ר"ע: "עוקר הרים וטוחנם זה בזה בסברא". ועייין עוד עירובין נ"ג: "לבן של ראשונים כפתחו של אולם – רבי עקיבא". ובאבות דר' נתן פ"ו – "אמר לו ר' טרפון (לר"ע) עליך הכתוב אומר: מבכי נהרות חשב ותעלומה יוציא אור – דברים המוסתרים מבני אדם הוציאם ר' עקיבא לאורה". עכ"ל.]

ידועים הם דברי הגמרא קידושין נ"ז. – "שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלקיך תירא' – פירש. אמרו לו תלמידיו: כל 'אתין' שדרשת מה תהא עליהם? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרשה כך קבלתי שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ולימד: את ה' אלקיך תירא – לרבות תלמידי חכמים". עכ"ל. יש לתמוה על התנא העמסוני, מדוע נרתע כל כך מלרבות תלמידי-חכמים למורא? וביותר, שהרי היו לו עשרות ראיות לדרוש כן, שאם לא ידרוש פסוק זה למורא

ת"ח יוצרך לחזור בו מכל דרשותיו, ואזי יוקשה בכפליים: א. כל ה'אתין' מה תהא עליהם? ב. כל הדינים שנלמדו מאותם 'אתין' מנין ילמדו, והרי לא נאמרו כהלכה למשה מסיני [וכפי הנראה מהאי טעמא הביאה הגמ' את שאלת התלמידים: "כל אתין שדרשת מה תהא עליהם" – להדגיש שאעפ"י שהיה לו הכרח כל כך גדול, לא הסכים בשום אופן לרבות ת"ח למורא]. אם כן, מדוע פירש?! אכן הוא פשוט, כי המתרבה מתיבת "את" הוא טפל הנכלל בעיקר. ומסתברא שדוקא טפל הנכלל בעיקר אפשר לרבות מתיבת "את", כי הלוא אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והפשט מדבר על העיקר. כמו למשל "את הגמל – לרבות את חלבו", "ולא יאכל את בשרו – לרבות את עורו", "וערלתם ערלתו את פרו – לרבות את השומר", וכד'. חלבו של הגמל נכלל בו ונטפל אליו, וכמו כן העור לשור-הנסקל והשומר לפר. לא היה שום קושי לרבות תלמידי חכמים ליראת הכבוד והרוממות אילו נלמדו מפסוק אחר, אך כאשר הם מתרבים מהפסוק "את ה' אלקיך תירא", מתיבת "את", הרי פירושו של דבר הוא שהם נטפלים ונכללים, כביכול, בקב"ה; זה לא יתכן. "כיון שהגיע לאת ה' אלקיך – פירש".

"עד שבא רבי עקיבא ולימד: את ה' אלקיך תירא – לרבות תלמידי חכמים". חידושו של ר' עקיבא יובן מאד, על פי מאמרנו, בהקדמת הסגנון בו נאמרו הדברים בירושלמי (הובא ב"יפה עינים" כאן). "נחמיה העמסוני שימש את ר' עקיבא כ"ב שנה ולמדו אתיו וגמין וריבויין וכו' א"ל: רבי, מה היא דכתיב: את ה' אלקיך תירא? א"ל: אותו ואת תורתו". דברי הירושלמי מובנים מאד, כי "קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא", והתורה – שלגבינו היא דעתו ורצונו של הקב"ה – נכללת בו ונטפלת אליו, עד ששייך לרבות את יראת התורה מן הפסוק "את ה' אלקיך תירא". [לשון חז"ל: "כל התורה שמותיו של הקב"ה" – עיין הקדמת הרמב"ן לתורה]. וא"כ גם דברי הבבלי מובנים היטב כי מכיון שתורה שבעל-פה מתיחסת אחר רבי עקיבא, כמו שנתבאר, ומכיון שהתורה שבעל-פה, דוקא, היא זו שמחשיבה את "יוצרה" כתורה עצמה (תורה דיליה) על כן דוקא רבי עקיבא היה זה שריבה את התלמידי חכמים להכלל ב"את ה' אלקיך תירא". ועיין עוד בקידושין ס"ו: ובזבחים י"ג. – מכח מה שחידש ר"ע מדנפשיה בתורה שבע"פ – קורא עליו רבי טרפון בר-פלוגתיה: "עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מן החיים". ויש לפרש, כי ר' עקיבא מזוהה עם התורה, ועל התורה נא' – "כי הוא חייך". [יעיין עוד שלהי מס' חגיגה – "תלמידי חכמים שכל גופם אש, שנא' הלא כה דברי כאש נאום ה'"]. הרי שתכונת ה"אש", שהיא תכונה של התורה עצמה, הופכת להיות תכונת גופם של התלמידי חכמים. ותכונת ה"אש" של תורה מתיחסת ביותר לתורה שבעל-פה, כמבואר ברמח"ל בתחילת "דרך עץ חיים". ועיין עוד כתובות קי"א. שהתלמידי חכמים כל כך דבוקים בקב"ה עד כי אף עמי ארצות המחזיקים אותם נחשבים דבקים בו ית'.

ד. נוסף עוד נדבכים על אשר בנינו.

כבר עמדו על הסתירה בין שתי גמרות בענין חיוב הקימה בפני תלמיד חכם. בקידושין ל"ג: נאמר – "איבעיא להו: מהו לעמוד בפני ספר תורה. ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי: קל וחומר, מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן". משמע שחיוב הקימה בפני ספר-תורה גדול יותר מחיוב הקימה בפני לומדיה. ואילו במסכת מכות (כ"ב:) "אמר רבא: כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר-תורה ולא קיימי מקמיה גברא רבה, דאלו בספר-תורה כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא". עכ"ל. משמע דחיוב הקימה בפני תלמיד חכם לא גרע מחיוב הקימה בפני ס"ת והמחלק ביניהם קרוי טפש. הרי זו סתירה.

התירוץ הנכון לסתירה זו הוא על פי דקדוק לשון הגמ' הנ"ל: במסכת קידושין איירי ב"לומדיה" של תורה, ואלו במסכת מכות איירי ב"גברא רבה", ב"רבנן". כוונתי לומר כך: המושג "גברא רבה" פ' שהגברא נתרבה ונתגדל על יד התורה שבו, אין התורה נפרדת ממנו אלא מתמזגת בו ומתגדלת אישיותו על ידה (תורה דיליה). "שונה הלכות" אינו גברא רבה – זהו העומק שבטענת רב נחמן (מגילה כ"ח:) אשר סירב להספיד שונה הלכות ששנה הילכתא, ספרא, ספרי ותוספתא, באומרו: "היכי נספדיה, הי צנא דמלי סיפרי דחסר (רש"י: אינו אלא כסל שמלאוהו ספרים)". כוונתו, כשם שהסל הוא אותו סל בין אם יש בו ספרים ובין אם יש בו פירות, כן גם שונה הלכות לא נתגדלה אישיותו, לא נהיה גברא רבה על ידי התורה שבו. והלא ההספד הוא על האדם עצמו, על אישיותו ולא על מה שהוא נושא על גביו. איתא בשבת ל"ב. שעמי ארצות היו מתים על שקראו לארון הקודש "ארנא" סתם. הם הם הדברים: ארון סתם, כביכול אותו ארון הוא בין אם יש בו קודש או שיש בו חול – כך מתייחס עם הארץ. אפילו "קרא ושנה" אינו מסוגל להבין את עומק המושג "תורה דיליה", עד כמה הופך הארון להיות עדות [הארון קרוי עדות!] האותיות לצורת הלוח [חרות על הלוחות] הת"ח לחפצא של תורה שכל גופו אש. יעויין בברכות ח' – "הזהרו **בזקן** ששכח את תלמודו מחמת אונסו דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחין בארון". ר"ל, זקן (נוטריקון: זה קנה חכמה) שהחכמה קנין בנפשו, אף אם שכח את תלמודו מן השפה ולחוץ, חקוקה היא עדיין בנפשו; ככתב הלוחות שהיה חרוט בלוח ולא יכול להפרד ממנו לעולם. ולעומת זאת אמרו על ס"ת שבלה שגונזין אותו אצל ת"ח **ואפילו שונה הלכות** (מגילה כ"ו:). כי מהי בלייתו של ס"ת? שנמחק ממנו הכתב! כתב הנמחק מן הלוח אינו אחד עמו, אין זה ככתב הלוחות שהיה חרוט בהן; זוהי מדרגת התורה של שונה-הלכות שאינו גברא רבה. [וצ"ע לדינא אם אכן אין חיוב לכבד שונה הלכות ששכח את תלמודו.]

חוזרים אנו לשוב הגמ' בקידושין ל"ג: עם זו שבמכות כ"ב: בקידושין איירי בלומדי תורה (לעולם ילמד אדם תורה – ההתחלה) אין הם נחשבים תורה עצמה כי אם כתשמיש לתורה, כארון לס"ת. הם מכילים בתוכם תורה ועל כן מצוה לכבדם כתכסיס-כבוד לתורה שבתוכם. וא"כ יש כאן קל וחומר: – "מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן". ואלו במכות כ"ב: איירי ברבנן, בגברא רבא שהתורה חשובה "תורה דיליה" מפני שנתאחד עמה לגמרי והוליד ממנה ולדות. קרינן ביה: "ותן חלקנו בתורתך" – הוא חלק מן התורה והתורה חלק ממנו. וראיה לדבר שביחס ל"רבנן" התורה היא תורתם, כי ניתנה להם הסמכות לשנות את משמעותה. כתיב בה "ארבעים יכנו" והם מפרשים שלשים ותשע מלקות. ומי נתן להם זכות וסמכות לשנות את משמעות התורה? מדרגת "תורה דיליה"! וכיון שהם עצמם "חפצא של תורה" אין חיוב הקימה אליהם נופל מזה של ספר התורה; טפס מי שמחלק ביניהם.

ד. אולם, החלוק שבין חלק הבינה (תורה שבעל-פה) לבין חלק החכמה (תורה שבכתב) הוא לא רק במידת התאחדותו של התלמיד-חכם עם התורה, אלא גם עד כמה קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא. אצבעותי מרטטות לצטט את אשר אביא מספר יערות-דבש (ח"א דרוש י"ג) ז"ל: "החכמים ברוח הקדש משיגים מחשבת הבורא ב"ה וכו' כי החכמה היא המחשבה! החכמים משיגים מחשבת ה' והוא רוח הקדש באמת ומדרגת נשמתם. ולכן חכם עדיף מנביא כי החכם מדבק נשמתו במחשבת ה' ומשיג יותר ממה שהנביא שומע מה שה' מוציא מפיו כביכול. ואפילו בשר-ודם יש דברים בלבו מה שאינו מוציא מפיו, ומכל שכן הקב"ה, ולכן החכם שמשיג במחשבת הבורא יותר גדול מנביא שהוא מלשון ניב שפתיים". עכ"ל. ר"ל, חלק התורה של החכמים, והכוונה לתורה שבעל-פה שכתב עלה המבי"ט בהקדמתו לקרית ספר שהיא גנוזה וסדורה בנפשות הצדיקים (כמ"ש היערות דבש שהיא מדרגת נשמתם), היא נחשבת למחשבת הקב"ה לעומת תורה שבכתב (נבואה) הנחשבת כדיבורו. ואמנם המחשבה היא יותר "מיניה וביה" מאשר הדיבור, ולכן את ההבנות וההרגשות האישיים אי אפשר לבטא בדיבור, כי הם נובעים מעצם האדם וכל אדם הוא יחודי ואין לזרים אתו. כמו כן ביחס לבורא ית"ש נחשבת תורה שבעל-פה מתיחסת אליו כ"חד הוא" יותר מאשר תורה שבכתב, וזהו צד עדיפות החכם על הנביא. [ואולי נתכוין היע"ד דווקא לנבואה, ולא לתורה שבכתב.] אם אכן הבנתי נכון את דברי היע"ד חושבני שעולה מדבריו שלא רק שה"ישראל ואורייתא חד הוא" הוא דוקא אצל ת"ח דסביר, אלא גם ה"קוב"ה ואורייתא חד הוא" מתאים ביותר להאמר על חלק תורה שבע"פ שהיא מחשבתו של הקב"ה, לעומת תורה שבכתב שהוא דיבורו. על כן בכפליים יובן שר' עקיבא הוה זה שזכה לחידוש של "את ה' אלקיך תירא – לרבות תלמידי חכמים".

ו. נתבונן בגמ' מנחות כ"ט: – "אמר לפנינו (משה לקב"ה) רבש"ע, הראתני תורתו הראיני שכרו. אמר לו: חזור לאחוריד, חזר לאחוריו, ראה ששוקלין את בשרו במקולין. אמר לפנינו: רבש"ע, זו תורה וזה שכרה?! א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני". עכ"ל.

בפשטות עלינו להבין את תמיהת משה רבנו כך: חז"ל העידו – "כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות" (אבות פ"ד). א"כ איך יתכן שר' עקיבא שכל-כך כיבד את התורה (כשמת ר"ע בטל כבוד התורה) יהא גופו מזולזל כל כך (אפילו בכור בהמה בעל מום אין בשרו נמכר באיטליז). אך על פי דברינו נוכל להוסיף עומק בתמיהתו של משה רבינו. ז"ל הגמ' חולין צ"ב. – "שלשים מצוות קיבלו עליהם בני נח ואין מקיימין אלא שלשה. אחת – שאין כותבים כתובה לזכרים, ואחת – שאין שוקלין בשר המת במקולין (שאין אוכלים בשר אדם מת בפרהסיא כל-כך). ואחת – שמכבדין את התורה". עכ"ל. והרי כאן תימה רבתי, אין לך "אדם" יותר מר"ע, שהרי התורה יוצרת את מדרגת "אדם" [הארכנו בזה במאמר "השלמת מדרגת אדם היא על ידי התורה"]. ואין לך מי שראוי להחשב "תורה" יותר ממנו, כמו שנתבאר, ואף על פי כן אותם בני נח שנהרו מלבזות אדם וכיבדו את התורה מזולזלין כל כך במי שהוא שיא האדם ושיא התורה. אתמהא. ויש לדייק את לשונו של משה רבנו: "זו תורה וזה שכרה?!", "זו תורה" – ר' עקיבא הוא התורה עצמה! וזה שכרה של התורה?! זו היתה תמיהתו של משה רבנו.

עכשיו נחזור לגמ' סנהדרין הנ"ל – "כיון שהגיע (אדה"ר) לדורו של ר' עקיבא שמח בתורתו ונתעצב במיתתו, אמר: ולי מה יקרו רעיד אל". תיבת "יקרו" פי' המהרש"א "נכבדו" (על פי מגילה דף ט'). ויש לנו לשאול: מכח מה הגיב אדה"ר "ולי מה יקרו רעיד אל", מדוע התייחס דוקא לכבודו של ר' עקיבא? ואמנם הוא פשוט, כי רצה לאפוקי ממראה העינים של הזלזול הנורא שנזדלזל ר"ע במיתתו. על כן סתר את מראה עיניו באמירה הפכית, שאדרבא ר' עקיבא הוא נכבד; ולי מה יקרו רעיד אל, אעפ"י שכבודו כל כך מזולזל. אכן, במחשבה מעמיקה יותר נראה לפרש, שהזלזול הנורא בר' עקיבא הוא עצמו היה מראה כבודו. אדה"ר הביט בקלונו של ר' עקיבא ועמד על כבודו דוקא מתוך בזיונו. מדוע באמת נתבזה ר"ע במיתתו? מפני שכשמת ר' עקיבא בטל כבוד התורה, ור' עקיבא הוא עצמו התורה, כביכול, על כן כאשר בטל כבוד התורה בטל כבודו של ר' עקיבא.

הזלזול הזה מייקר מאוד! הביזוי הזה מכריז למבינים על יתרון כבודו של ר' עקיבא!!! בשר ודם מזוהה כל כך עם התורה האלקית עד שביטול כבודה מומחש ומובלט על ידי ביטול כבודו.

אמנם כן, אך כל זה נכון אך ורק בתפישה של מחשבה. בבהירות של אספקלריא המאירה, במדרגת תורה שבכתב הנקראת על שום חוש הראיה "חזון", אי אפשר לראות "כבוד" בבזיון הזה; אין כאן מראה של שכר כי אם של עונש. ירמיהו ודניאל לא אומרים "גיבור" ו"נורא" אעפ"י שגם הם מבינים את ה"אדרבא" שאמרו אנשי כנה"ג (וימא ס"ט): כי סו"ס אינם רואים גבורה ונוראות, ואצל הנביאים נחשבת השגה שכלית – "כזב", כיון שאינה מאומתת בראיה. [וכמו כן משה מגדיר "כי לא יראני האדם וחי" את שישעיהו קורא "ואראה את ה'" (ויבמות מ"ט): כל-שכן שהשגה של חכמים אינה נחשבת השגה אצל משה רבינו]. וכן ביחס למשה רבנו, אי אפשר לדבר על כבוד כאשר רואים קלון, אפשר רק להבין שזלזולו זהו כבודו. על כן אומר הקב"ה למשה רבינו: "שתוק, כך עלה במחשבה", ברמה של "חכם עדיף מנביא" זהו הכבוד האמיתי ואין למעלה ממנו.

ז. "אדם הראשון בלשון ארמי סיפר שנאמר – ולי מה יקרו רעיד אל". לשון ארמי – לשון לעז היא. מוציאה לעז, שופטת על פי הכרת האדם השטחי המתפעל ממראה עיניו. לשון ארמית – לשון רמאית היא (איני זוכר את מקורו). מראה הזלזול של שקילת בשרו של רבי עקיבא במקולין מחליש את ההכרה בכבודו. "האדם יראה לעינים" – "האדם" כתיב, בה"א הידיעה; אפילו אדם הראשון ומשה רבינו. ההכרה בכבודו של ר"ע מתעמעמת כאשר מכח מראה העינים שואלות השפתיים: "זו תורה וזה שכרה?!", אף אם המחשבה מתפעלת מעוצמת הכבוד הגנוז בזלזול הזה. ולכן את הכרת כבודו של ר' עקיבא, בשעת עצבונו על מיתתו – מבטא אדה"ר בארמית, בשפת הרמאות והלעז. הכרה שטחית היא זו, הכרה חסרה. הכבוד האמיתי אינו אלא ידיעת התורה באמת, ומי ידע כל כך הרבה תורה באמת כר' עקיבא שנזדהה עם התורה עד כי ביטול כבודו נבחר לסמל את ביטול כבודה. נכבד הוא ר"ע בעיני אדה"ר, ודוקא במיתתו, אך מכיון שמראה העינים סותר את הבנת הלב הגדיר אדה"ר את הנכבדות הזו בארמית – ולי מה יקרו רעיד אל. [אגב, בעל המימרא בסנהדרין ל"ח: ובמנחות כ"ט: הוא אותו אמורא – רב יהודה אמר רב!]

ח. הדרן לראש מאמרנו. "יכולם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה". אמרנו, לא הלכות דרך ארץ ולא טענה על חסרון המידות הטובות שנו כאן. "לא נהגו כבוד זה לזה" פירושו לא נהגו כבוד לתורה. הלא זה היה תורף חידושו של ר' עקיבא בהוויתו ובדרשתו: התלמיד חכם הוא התורה, תורה דיליה.

אין קיום לתורה בלי כבוד התורה. כך הבאנו בראש מאמרנו מן המדרש על הפסוק "יהיב חכמתא לחכימין". וכך מתבארת היטב גמ' במסכת ברכות י"ט. "אמר רב פפא: חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל (דיבר בגנותו אחר מיתתו) ונפל קניא מטללא (קנה

גדול וכבד נפל מן הגג) ובזעא לארנקה דמוחיה (כיס שהמוח מונח בו)". המיתה המשונה הזאת מכוונת מדה כנגד מדה. המוח הוא מפעיל החיים של האדם. קרום המוח אינו כן. אך קרום המוח שומר על המוח, ובלעדיו אין מוח ואין חיים. כמו כן כבוד התורה הוא השומר על התורה, בלי "כבוד התורה" אין יודעים אותה, אין לומדים אותה; אין תורה. [עייניי שיערי תשובה שער ג' אות קמ"ז]. וזה לעומת זה, כמו שהמזלזל בכבוד התורה ובכבוד התלמידי חכמים – לא יזכה לתורה, כמו כן להיפך – "דמוקיר רבנן איהו גופיה הוי צורבא דרבנן" (שבת כ"ג:). ומכיון שכאשר לא נהגו תלמידי ר"ע כבוד זה לזה נחשב הדבר לזלזול בתורה ולא ראויים היו לקבל תורה, ובלי תורה אין חיים, נצרך הדבר שיפנו את מקומם לאחרונים אשר לא יהיו כראשונים, יוקירו רבנן ויזכו להיות תלמידי חכמים.

¶ ונסיים בהערה, על מה שאמרו בגמ' שבה פתחנו, שמתו תלמידי רבי עקיבא במיתה רעה הלא היא אסכרה. יש לשאול, הרי חקרו בשבת ל"ג: על איזה חטא באה האסכרה, והזכירו שם: האוכל פירותיו טבליים, לשון הרע וביטול תורה; אך לא נימנתה שם עבירה זו של "לא נהגו כבוד זה לזה". וצ"ע. ועוד יש להעיר על אריכות לשון הגמ' – "כולם מתו מיתה רעה. מאי היא? אסכרה". ולמה לא אמרו בקיצור: כולם מתו באסכרה. ונקדים עוד הערה: מדוע נזכר מספר הזוגות (שנים עשר אלף זוגים תלמידים) ולא מספר הבודדים (עשרים וארבעה אלף תלמידים) כמו שכתוב בכתובות ס"ג.

אפשר שעיקר העדר הכבוד זה לזה היה בין בני הזוג – החברותא – כי מן הסתם מאז ומתמיד למדו בבית המדרש זוגות זוגות. כאשר בין בני החברותא אין יחס של כבוד זה לזה אלא שוררת ביניהם קנאה ותחרות אזי הלימוד עצמו הופך להיות לביטול תורה וללשון הרע. ל"ביטול תורה", כי אין מחפשים את האמת כי אם את הנצחון. ול"לשון הרע", כי מהו לשון הרע? דיבורים מגנים ופוגעים – "דוקרים זה את זה בחרבות שבלשונם" (יומא ט'). וכזו היא צורת הלימוד בין בני החברותא שאינם נוהגים כבוד זה לזה. רמזו חז"ל על זה באריכות הלשון "מיתה רעה" קודם שפירשו שזו אסכרה. כי על תורה נאמר – "אין טוב אלא תורה", ו"לשון הרע" שמו מורה על היותו רע. ולכן העונש הראוי על ביטול של תורה ועל לשון הרע הוא "מיתה רעה".

כמובן, ביחס לתלמידי ר"ע הדברים אמורים בדקי דקות. אפשר גם להבין מה גרם להם שלא ינהגו כבוד זה בזה הלוא גילוי פנים בתורה שלא כהלכה קרוי "דבר ה' בזה" (סנהדרין צ"ט). וכאשר ברור ללומד שהוא מכוון לאמת ואעפ"כ חברו מתעקש לשים בפי רחמנא את אשר לא אמר, הרי הוא מתייחס אל חברו כאילו היה "מתנבא מה שלא שמע" שמיתתו בידי אדם (סנהדרין פ"ט). ההרגש של "קנא קנאתי" לכבוד התורה לא מאפשר

לי לנהוג כבוד בזה שלפי דעתי מבזה אותה. כאן נעוצה הסכנה: ואולי דוקא בדורו של ר"ע, כאשר על ידי ריבוי התלמידים פרתה ורבתה התורה לצדדים שונים ולפנים חלוקות, כנטיעה זו שענפיה פונים לכל עבר (עיין חגיגה ג'): אז באו לידי נסיון שלא עמדו בו לפי רום מעלתם.

יתן ה' שתשרור אהבה בין הלומדים, ונכבד זה את זה ואת התורה.

מאמר נ'

רבי אליעזר (בן הורקנוס) הגדול

א. אבות פרק ב' – "רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי. הוא היה אומר: אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, ואלו הם: רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע בן חנניה ורבי יוסי הכהן ורבי שמעון בן נתנאל ורבי אלעזר בן ערך. הוא היה מונה שבחן: רבי אליעזר בן הורקנוס – בור סוד שאינו מאבד טפה. רבי יהושע בן חנניה – אשרי יולדתו. רבי יוסי הכהן – חסיד. רבי שמעון בן נתנאל – ירא חטא. ורבי אלעזר בן ערך – מעיין המתגבר. הוא היה אומר: אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזניים ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה – מכריע את כולם. אבא שאול אומר משמו: אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזניים ורבי אליעזר בן הורקנוס אף עמהם, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה – מכריע את כולם." עכ"ל.

"חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי" – היתכן? הלוא אמרו בסנהדרין דף מ"א. – "כל שנותיו של ריב"ז מאה ועשרים שנה, ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, ארבעים שנה למד, ארבעים שנה לימד". לימד ארבעים שנה והיו לו רק חמישה תלמידים!! אתמהא. כפי הנראה לא כל הלומד מפי הרב נחשב "תלמיד". הלא התלמידים קרויים בנים, כמ"ש "ושננתם לבניך" (רש"י ואתחנן ו', ז') וכדרך שאין "אב" אלא לבנים בודדים כך אי אפשר להיות "רב" לרבים. אפשר ללמד רבים אך מעטים מתוכם ייחשבו תלמידים; אלו ישמשו את רבם והוא יגלה להם את מצפונוי לבבו שאינם נדרשים לרבים.

"הוא היה מונה שבחן" – "שבחן" – כמו שבח קרקעות, הפוטנציאל שיוצא מן הכח אל הפועל; ה"בכח" המשביח שממנו צומח אילנו של כל אחד, לא הרי זה כהרי זה. ולמי היה מונה את שבחם? למשובחים עצמם! כי אוי לו למי שאינו מודע למעלותיו. נגר שחושב

שאינן לו "מסור" בנגריה יתנהג בדיוק כזה שבאמת אין לו "מסור", אם כן ה"מסור" שלא נודע מקומו הוא כמאן דליתא, אין לו שום משמעות. גם כסף שאין בעליו יודע על קיומו אינו תורם לבעליו מאומה, הוא יחיה כמו עני שאין לו כסף. אפשר שזה הפשט במשנה באבות (פ"ג) "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם וכו' חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חיבה יתירה נודעת להם שנבראו בנים למקום וכו'", כי אלולא נודעה לו לאדם חיבתו שנברא בצלם ולישראל חיבתן שנקראו בנים למקום – לא היו מתנהגים בהתאם לחיבתם. ידועים הם דברי רבנו יונה בראש ספרו "שערי עבודה" – "הפתח הראשון הוא שידע האיש העובד ערך עצמו ויכיר מעלת אבותיו וגדלותם וחשיבותם וחייבתם אצל הקב"ה וכו'" עכ"ל. על כן מנה ריב"ז לתלמידיו את שבחיהם, כדי שישקה כל אחד מהן את אדמתו ויצמיח ממנה את תנובתה. [כמשגיח בשיבה שבחתי פעם בחור על התמדתו, באותה שעה סיפר לי שהתמדתו התחזקה מאד שנתיים קודם לכן מפני שאז שבחתי אותו בראשונה על התמדתו].

ב. על רבן יוחנן בן זכאי נאמר במס' סוכה (כ"ח). "שלא הניח מקרא ומשנה, גמרא הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגמטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלין, דבר גדול (מעשה מרכבה) ודבר קטן (הוויות דאביי ורבא) לקיים מה שנא' – להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". עכ"ל. אין אני יודע לפרש כל פרט מן הנמנים כאן, אבל נראה שנכללו כאן כל חלקי חכמה בינה ודעת. אוצרו של ריב"ז היה מלא ידע והבנה עד בלי די. כפי הנראה לא יכלו תלמידיו להכיל בשלמות את כל תורתו של רבם הגדול, והיא נתפצלה באופן שרבי אליעזר בן הורקנוס הצטיין ביותר בחלק ה"חכמה" ורבי אליעזר בן ערך בחלק ה"בינה". ז"ל רש"י פר' כי-תשא (ל"א, ג') "חכמה – מה שאדם שומע מאחרים ולומד. תבונה – מבין דבר מתוך דבר מלבדו מתוך דברים שלמד". עכ"ל. זהו בעצם ההבדל בין "בור סוד שאינו מאבד אף טיפה" (שבחו של ראב"ה) לבין "מעייין המתגבר" (שבחו של ראב"ע). הבור שומר על מים שנכנסו לתוכו מבחוץ אך איננו מחדש מים חיים מיניה וביה. לעומתו המעייין איננו שומר על מימיו אבל נובע ומחדש בכל עת מים חיים. עיין ע"ז דף י"ט, אחר שאמרו "לעולם ילמד אדם (מרבו עד שתהיה גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו) ואח"כ יהגה (ועיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ)" הוסיפו עוד – "עולא רמי: כתיב שתה מים מבורך וכתוב ונוזלים מתוך בארץ. בתחילה שתה מים מבורך ולבסוף ונוזלים מתוך בארץ"; ועיין ברש"י שם. הרי לנו שמה שאדם שומע מאחרים דומה למי בור מה שהוא מחדש מעצמו דומה למי באר. כמובן

שראב"ה נצטיין אף בבינה וראב"ע התייחד גם בחכמה, אך כדי להדגיש את "חלקו" של כל אחד מהם מתורת רבם תיאר אותם ריב"ז במשלים קיצוניים.

וכן נראה מדברי מפרשי המשנה. ז"ל הברטנורא: "מצאתי כתוב דאבא שאול לא נחלק על ת"ק, ושני הדברים אמרם ריב"ז ושניהם אמת, דלענין הבקיות והזכרון היה ר' אליעזר בן הורקנוס מכריע, ולענין החרפות והפלפול היה ר' אליעזר בן ערך מכריע (מקור דבריו ברבינו יונה)". ואילו התפארת-ישראל כתב: "פלוגתא דת"ק ואבא שאול היינו פלוגתא אי סיני עדיף או עוקר הרים עדיף בהוריות דף י"ד". בין כך ובין כך למדנו כדברינו, שראב"ה נצטיין בחכמה וראב"ע בבינה.

ומתאים הדבר מאוד, שעל שאלת ריב"ז "איזהו דרך ישרה שידבק בה האדם", ו"איזהו דרך רעה שירחק ממנה האדם", ענה ראב"ה: "עין טובה" ו"עין רעה", ואילו ראב"ע ענה: "לב טוב", ו"לב רע". כי החכם הלומד מאחרים זקוק ביותר ל"עין טובה", אחרת ימצא מומים וחסרונות בדברי רבותיו ולא ימלא את בורו ממימיהם. ואילו הנבון מחדש ד"ת מלבם – כמ"ש רש"י הנ"ל: "מבין דבר מתוך דבר מלבם" – על כן זקוק הוא ל"לב טוב", כדי שהחידושים שיצאו מאובנתא דליביה יהיו אמיתיים. ז"ל החזו"א (אמונה ובטחון פרק א' אות י') "ההבדל במידות הנפש, לכאורה, אין לו קשר למדת חכמתם של האישים הנבדלים, ומידות מושחתות לא יגרעו חכמת בעליהם, כי לחכמה צריך כשרון החכמה, שכל טוב ולב מבין; ומה הפסד לקנין החכמה אם הוא איש אכזרי נטול מידת הרחמים, או אם הוא גבה-רוח ורודף אחר הכבוד, וכיצא בו מן המידות הזרות. אבל אין הדבר כן באמת, כי חדל אצילות הנפש ונועם המידות הוא חדל בקנין החכמה הנטועה הרגשות נעימות ביסוד החכמה וכו' מידות מגונות ערלת לב ואוטם המוח, סוגרות דלתי החכמה ונועלות שערי בינה, כי בסוד החכמה נימין דקין שרירים עדינים, לא יראום עין בשר, רק עין עדינה של לב עדין". עכ"ל.

ג. נעסוק הפעם בשבחו של ר' אליעזר בן הורקנוס – "בור סוד שאינו מאבד אף טיפה".

ז"ל הגמ' בסוכה דף כ"ז: – "מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון בסוכתו של יוחנן ברבי אלעאי בקיסרי והגיעה חמה לסוכה, אמר לו: מהו שאפרוס עליה סדין? (לצל שלא תשזופך השמש, מי אסור משום מוסיף על אהל עראי בשבת או לא) אמר לו: אין לך כל שבט ושבת מישראל שלא העמיד ממנו שופט (השיאו לדבר אחר כדאמרין לקמן שלא אמר דבר אחד שלא שמע מפי רבו) הגיעה חמה לחצי סוכה, אמר לו: מהו שאפרוש עליה סדין? אמר לו: אין לך כל שבט ושבת מישראל שלא יצאו ממנו נביאים וכו' הגיעה חמה למרגלותיו של ר' אליעזר, נטל יוחנן סדין ופירש עליה, הפשיל ר' אליעזר טליתו לאחוריו

מאמר נ'

שיט

ויצא. לא מפני שהפליגו בדברים (מה שהשיאו לדבר אחר לא הפליגו ממנו לדחותו שלא ללמדו תורה מפני שאינו ראוי) אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם". עכ"ל.

שמא תאמר מן הספקנין היה, מאלו שיש להם שני צדדין וקשה להם להכריע ביניהם, אין הדבר כן. ז"ל הגמ' יומא ס"ו: – "שאלו את ר' אליעזר: חלה (השעיר לעזאזל) מהו שירכיבהו (המשלח) על כתפו? אמר להם: יכול הוא להרכיב אני ואתם (בריא וחזק היה השעיר להרכיב אותו ואתכם עליו. לקמן אמרין שלא היה חפץ להשיב על שאלתם מה שלא שמע מפי רבו). חלה משלחו מהו שישלחנו ביד אחר? אמר להם: אהא בשלום אני ואתם (כלומר, מה לכם לשאול על זאת, לא אני ולא אתם ניזקק לשילוחו). דחפו ולא מת מהו שירד אחריו וימיתנו? אמר להם: כן יאבדו כל אויביך ה' וכו' שאלו את ר' אליעזר וכו' לא מפני שהפליגו בדברים אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם (לא שהפליגו והפרישן לדברים אחרים כאדם המתכווין לדחות כשאינו יודע להשיב, אלא יודע היה אבל לא אמר דבר שלא שמע מרבו)". עכ"ל. הרי מפורש בפירושו של רש"י, שיודע היה להשיב ואעפ"כ לא השיב בדברים שלא שמע מפי רבותיו.

ד. ועדיין אין אנו יודעים אם היתה זו הנהגה "פרטית" של ראב"ה או שדרש זאת גם מאחרים, ומה טעם נהג כן. את זה נוכל לדעת מן הגמ' ברכות דף כ"ז: – "תניא, רבי אליעזר אומר: המתפלל אחורי רבו (ויהרא הוא) והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו (כשאר כל אדם – שלום עליך, ולא אמר לו: שלום עליך רבי) והחולק על ישיבתו של רבו והאומר דבר שלא שמע מפי רבו – גורם לשכינה שתסתלק מ ישראל". עכ"ל. למדנו שר' אליעזר דורש מכל אדם להתנהג כן, ולמדנו את טעם הדבר – מפני כבוד רבו, דומיא דשאר ההנהגות הפסולות הנמנות בברייתא שענינן זלזול בכבוד הרב. כבוד הרב מחייב להחשיב את דבריו ולעסוק בהם, להקדימם לחידושי התלמיד. ומכיון שרבו מאד דברי הרב לא נשאר לתלמיד זמן לחדש מעצמו; על כן מעולם לא אמר ר' אליעזר דבר שלא שמע מפי רבו, ואף דרש מאחרים לנהוג כן.

ואכן מסופר בגמ' (סנהדרין ס"ח.) על שעת פטירתו של ר' אליעזר: "נטל שתי זרועותיו והניחן על לבו, אמר: אוי לכן שתי זרועותי שהן כשני ספרי תורה שנגללין. הרבה תורה למדתי והרבה תורה לימדתי. הרבה תורה למדתי ולא חסרתי מרבתי אפילו ככלב המלקק מן הים, הרבה תורה לימדתי ולא חסרוני תלמידי אלא כמכחול בשפופרת, ולא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות בבהרת עזה ולא היה אדם ששואלני בהן דבר מעולם, ולא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות, ואמרי לה שלשת אלפים הלכות, בנטיעת

קישואין ולא היה אדם שואלני בהן דבר מעולם וכו'". עכ"ל. ומכיון שישנה כל כך הרבה תורה המסורה מדורות קודמים, והיא קרובה לסיני ויותר מוסמכת, מחייב כבודו של הרב לינוק ממנו את שינק הוא מרבו – על כן החשיב ר' אליעזר תלמיד המחדש מעצמו תחת שישמע מרבו כמזלזל בכבוד רבותיו וגורם לשכינה שתסתלק מישראל. [ושמעתי מדייקים שתבע את תלמידיו על ירידת הדורות, שהוא ביחס לרבותיו היה ככלב המלקק מן הים, שהכלב צמא ומשתוקק לשתות את כל הים, אלא שאינו יכול הן מצד הכמות והן מצד האיכות של המים. אבל יחס תלמידיו אליו היה כמכחול הנכנס לשפופרת וכלל אינו מנסה ליטול יותר מ"כל-שהוא"].

ד. ומענין לענין באותו ענין, מדהים לראות את פירושו של רבנו יונה לדברי ר' יוחנן בן זכאי במשנה הנ"ל, ז"ל: "הוא היה אומר אם עשית תורה הרבה אל תחזיק טובה וכו' – ועדיין אתה בהתחלה, ומתי תשיג עד האמצע ועד הסוף, כי התורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, ואין השגת אנוש יכולה להגיע אל הקצה האחרון, וכמה כל אדם מרוחק ממנו, ואיך יחזיק טובה לעצמו ולא עשה תורה אחת מני אלף ממה שיש לו לעשות. כי לכך נוצרת – הקב"ה לא המציאך יש מאין רק לעשות תורתו, וגם מזה הטעם אין לך להחזיק טובה לעצמך אם עשית תורה הרבה כי לכך נבראת, משל לבעל חוב שפרע את חובו וכי מחזיקין לו טובה על כך. וזאת המדה גם כן היא על המצוות, שאם עשית מצוות הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת". עכ"ל. פלא פלאים, מדוע המציא רבינו יונה דבר שלא כתוב במשנה, שחוץ מן הטענה של "כי לכך נוצרת" (שאותה פי' בסוף דבריו כטעם נוסף) הכחישה המשנה את המחשבה של "תורה הרבה" – שאין זה אפילו אחד מאלף. מה הכריח את רבנו יונה להעמיס על המשנה מה שלא כתוב בה? אתמהא. אכן, אם ילד הצובר פרוטות יחזיק טובה לעצמו על שיש לו הרבה כסף, הויכוח אתו לא יהיה האם מן הראוי שיחזיק טובה לעצמו על כך, אלא יהסוהו בביטול – "אין לך הרבה כסף!". כל כך היה ברור לרבנו יונה שלא שייך "תורה הרבה" עד שהוכרח להבליע במשנה אף את הטענה של "ועדיין אתה בהתחלה וכו'". וידוע הוא פירושו של הגר"א: "ארוכה מארץ מדה". – שאף הכלי-מדידה (הסרגל) שאתו מודדים את התורה הוא ארוך מארץ (קול אליהו השלם בביאורים על ספר איוב).

ו. הוכחנו שר' אליעזר קבל מרבותיו "ים" של תורה, ואמרנו שהיות שנצטוונו לבקש תורה ממלאך ה' צבאות והחשיב את (חגיגה ט"ו:) והראשונים דומים למלאכים, על כן דרש מעצמו ומכל אדם לעסוק בדברי הראשונים, ומי שאינו עושה כן כמזלזל בכבוד התורה ובכבוד רבותיו. וכמה נכונה הטענה הזו על צורת הלימוד בדורנו. החזו"א מתאונן ב"אמונה ובטחון" (פרק ג', י"ט) שתחת שנשנן ונתעמק בדברי הגמ' ש"כל תלמודה היא

תורה שניתנה מסיני וכו' רבה העזובה בבית המדרש פנימה הגורם להתרשל מעיון ההלכה הדק היטב, ולבלות הזמן ברעיונות ומחשבות בדויות לב ולחדש חידושים אין בהם ממה שנאמר למשה מסיני". סיפר לי הגאון רבי עמנואל טולידנו שליט"א שהרב מפוניביז' זצ"ל היה משתדל מאד שבחורי הישיבה ילמדו וידעו יותר גפ"ת ויתעסקו פחות בספרי האחרונים, ופעם ניגש ה"רב" אליו באמצע הסדר, חקר חקירה, הוכיח כאחד מצדדיה, סתר את הוכחתו והביא ראיה לאידך גיסא. ואז שאל את הבחור עמנואל וחברותו: מה דעתכם על ה"שטיקל תורה" שלי? אחרי שהגיבו בהתפעלות מן הדברים, פתח הרב זצ"ל את הגמ' בחלק השני של המסכת והראה להם שאת החקירה הזו חוקרת הגמ' והיא שמוכיחה ואף סותרת את הראיות שהביא להם. ואז הוסיף ואמר: אם כן מדוע אתם צריכים לחפש "תורה" בספרי האחרונים, הרי אתם בעצמכם אומרים שבגמ' יש חקירות יפות. אכן, האמת הכואבת מוכרחה להאמר, שרבים מאתנו לא מחפשים את התורה כי אם את עצמם, ומכיון שעם הגמ' אי אפשר להתווכח כדאי להם יותר לעסוק בדברי אחרונים שיש תקווה שיוכלו לדחות את דבריהם ולרשת אותם בחידושי "תורה דיליה".

ז. הדרן לעניינו. מה שנכתב עד כאן עלול להתפרש בשטחיות שיש בה פגיעה בכבוד ר' אליעזר הגדול שכל כך נזהר בדברי רבותיו. בגמ' ע"ז דף י"ט: אמר רבא שתי מימרות, האחת: "בתחילה נקראת (התורה) על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו (של לומדה) שנא' – **בתורת ה'** חפצו **ובתורתו** יהגה יומם ולילה". והשנית: לעולם ילמד אדם תורה (יגרוס) ואחר כך יהגה (יסבור) שנא' – בתורת ה', והדר: ובתורתו יהגה". עכ"ל. וכתב המהרש"א ששתי הדרשות מקבילות זו לזו, כל זמן שהוא גורס בתורה – הרי היא תורת ה', ומשעה שהוא סובר והוגה בה – הרי זו תורה דיליה (שכיון שזכה להתחבר לחכמה הקרויה "אשת חיל" הריהו מוליד ממנה "בינה" (כמו "בנים") – דבר מתוך דבר). מן האמור עד כאן – שמדתו של ר' אליעזר היא החכמה, לשמוע מפי אחרים כבור הקולט את מימיו מבחוץ – אפשר אולי להתרשם, ח"ו, שתורתו של ר' אליעזר אינה כל-כך "תורה דיליה". מן הטעות הזאת באנו לאפוקי בהמשך דברינו.

כבר הבאנו מרש"י יומא ס"ו: שיודע היה ר' אליעזר להשיב על שאלות שלא שמע מפי רבותיו אלא שלא רצה לענות עליהן. והדברים מפורשים בפרקי דר' אליעזר פ"ב (כאשר בא הורקנוס אביו בפני ריב"ז להדיר את אליעזר בנו מנכסיו על שעסק בתורה) "אמר ריב"ז לר' אליעזר בן הורקנוס: אמור לנו דבר אחד מן התורה: א"ל: רבי, אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לבור הזה שאינו יכול להוציא מים יותר ממה שהיה מוציא (שנכנס בו) כך אני איני יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקבלתי ממך. אמר לו (וריב"ז) אמשול לך

משל: למה הדבר דומה? למעיין שהוא נובע ומוציא מים ויש בכוחו להוציא מים יותר ממה שהוא מכניס, כך אתה יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקיבלו מסיני וכו' והיה אליעזר יושב ודורש ופניו מאירות כאור החמה וקרנותיו יוצאות כקרנותיו של משה ואין אדם יודע אם יום ואם לילה". [הודגש כאן אור החמה, כלפי מה שאמרו בב"ב ע"ה: "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה", שהחמה היא מקור האור והלבנה מקבלת ממנה, וכאן נתגלה כוחו כמקור (מעין) ולא כמקבל (בור). ובמאמר "שמחת עולם על ראש" פירשנו שאור פניו של משה היה מכח תורה שבעל-פה (פלפולא של תורה) שניתן לו, עיין נדרים ל"ח, ולכן דוקא אז האירו פניו של ראב"ה כאור פני משה]. הרי להדיא שיכול היה לנבוע כמעין אלא שבשיטה ובמכוון נהג כבור.

וממילא פשוט הדבר שהיתה לו בדברי רבותיו תפישה של חידושי תורה, ותורתם היתה "תורה דיליה", כי סבר והגה בדברי רבותיו עד שנתאחד עם הדברים ונקראו על שמו.

הלא באמת פלא הוא, אם מעולם לא אמר ר' אליעזר דבר שלא שמע מפי רבו, איך יש לנו בש"ס כל כך הרבה מימרות שמקורם הוא ר' אליעזר?! [הרבה יותר משל ר' אלעזר בן ערך שהיה כמעין המתגבר]. הלא הוא שמען מרבו, אם כן יקראו על שם רבו או על שם רב-רבו שהיה הראשון שחדשן. אתמהא. אלא על כרחך שהתמזג ר' אליעזר עם דברי רבותיו, התבונן בהן דרך אספקלרית נפשו וקנאן ב"שינוי", על כן ראוי היה שיקראו על שמו.

ונוכל לבאר בזה מדוע נקרא שמו בישראל "ר' אליעזר הגדול". [ודחוק לומר שהיה זה על שום שהיה מכריע את כל חכמי ישראל, שהרי לדעת אבא שאול ר' אלעזר בן ערך הכריע את כולם ולא מצינו שנקרא "גדול". גם דחוק לומר שהיה זה כפיצוי על זה שנידוהו ומת בנידויו]. במאמר "כבוד התורה" בספר זה הוכחנו ש"שונה הלכות" (גמיר ולא סביר) איננו "גברא-רבה", כי מכיון שלא נתאחד עם תורתו שתחשב תורה דיליה לא גבהה קומתו על ידה; הרי היא כמגבעת שעל הראש שאין לובשה נחשב "גדול" יותר על ידה. לענ"ד, דוקא מפני שהיתה מדתו של ר' אליעזר "בור סוד" לחכמה שגמר מרבותיו – חשוב היה להדגיש את היותו "גדול", כי היתה לו בדברי רבותיו תפישה של "תורה דיליה".

אך לא די בזה. לא נתכנה ר' אליעזר בתואר "גדול" כדי לחדש שגם הוא נחשב "גדול", אלא הוא זכה להחשב הגדול שבכולם ולכן נקרא ר' אליעזר הגדול, כי היתה התורה "דיליה" במדרגה שאין כמותה, ודוקא משום שנהג כבור ולא כמעין. ונבאר את דברינו. ז"ל המדרש תנחומא פר' חוקת – "בשעה שעלה משה למרום מצאו לקב"ה עוסק בפר' פרה ואומר: אליעזר בני אומר – פרה בת שתיים עגלה בת שנתה. אמר לפניו: רבש"ע, העליונים והתחתונים ברשותך ואתה אומר הלכה בשם בשר ודם?! א"ל: עתיד צדיק אחד לעמוד

מאמר נ'

שכג

בעולמי, ועתיד לפתוח בפר' פרה תחילה. אמר לפניו: יהי רצון שיצא מחלצי. א"ל: חייך שהוא מחלציד, הדא הוא דכתיב – ושם האחד אליעזר". עכ"ל.

המדרש הזה סתום וחתום. לענ"ד יש ל"פותחו" על ידי הגמ' במסכת שבת פ"ט, שם מבואר שמפני שכפר משה רבינו, מתוך ענוותו, בכך שניתנה לו תורה – דוקא מפני כן היא נקראה על שמו. ז"ל הגמ' – "אמר לפניו (משה לקב"ה) רבש"ע, חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי!! אמר לו הקב"ה למשה: הואיל ומעטת עצמד תקרא על שמך, שנא' – זכרו תורת משה עבדי" עכ"ל. איני יודע אם היה ר' אליעזר בן הורקנוס צאצא של משה רבנו דור אחר דור, יותר נראית לי כוונת המדרש שיצא מחלציו מבחינת התורשה הרוחנית להחזיק במדתו של משה רבנו למעט את עצמו. והרי אין לך הנהגה של מיעוט עצמו, שלא להחזיק טובה לעצמו, יותר מאשר שלא לאמר מעצמו שום חידוש של תורה. על כן נקראה התורה על שמו (נתאחדה עמו) ביותר, וכל כך הגדילה את קומתו עד שנקרא דוקא הוא ר' אליעזר הגדול. ואכן זכה ראב"ה למה שלא זכו תנאים אחרים: שהקב"ה עסק בדבריו כשעלה משה למרום לקבל תורה; שהחיבור הראשון של תורה שבעל-פה הוא שלו – "פרקי דר' אליעזר"; שבמשנה הראשונה של הש"ס הוא הנזכר ראשון; שיצתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום!! וכל זה מפני שהתנדמה למשה ביכולת להעלים את עצמו, על כן זכה שתקרא התורה על שמו ביותר. נמצא תואר "ר' אליעזר הגדול" ראוי דוקא לו.

ח. ועדיין לא יצאנו ידי חובת כבודו של ר' אליעזר הגדול אם נתלה את כל גדולתו בהנהגתו שלא לומר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם. הנני מצטט מספרו המוסמך של הגר"ד אליאד שליט"א "פנינים משלחן הגר"א" את דברי הגאון הנפלאים בביאור מחלוקת ר"א והחכמים בתנורו של עכנאי.

"תנא באותו יום השיב ר' אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח, נעקר חרוב ממקומו מאה אמה. אמרו לו: אין מביאין ראיה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי אמת המים תוכיח, חזרה אמת המים לאחוריה. אמרו לו: אין מביאים ראיה מאמת המים. חזר ואמר להם, אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו, הטו כותלי בית המדרש ליפול וכו'. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו, יצתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא? אמר רבי ירמיה: שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול וכו'" (ב"מ נט, ב').

יש לדקדק, כי אחר שראו האות הראשון שנעקר החרוב ולא השגחו בו, שנראה שלא סומכים על מעשה האותות, מה יתנו ומה יוסיפו האותות האחרים. ועוד, שאמרו אין מביאים ראיה מהחרוב ומאמת המים, שנראה כי הראיה היא מצד היותו חרוב ואמת המים, היה להם לומר בקיצור 'אין מביאין ראיה ממעשה נסים'. ועוד, מדוע תלה האותות דוקא בדברים הללו.

אלא, ידוע שאין התורה נקנית אלא בשלש מדות, הסתפקות, ענוה, ושקידה רבה. הסתפקות – כמו שאמרו "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו'" (אבות ו, ד). ועוד אמרו "חנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת". ענוה – כמו שאמרו "למה נמשלו דברי תורה למים וכו' לומר לך מה מים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה" (תענית ז, א). שקידה – כמו שאמרו חז"ל "במי אתה מוצאן במי שמשכים ומעריב עליהם בבית המדרש" (ערובין כא, ב). ושלש תכונות יקרות אלה, המה שערים גדולים לבוא אל הקודש פנימה, וכולן נקבצו אצל ר' אליעזר, עד שמפני זה היה ראוי לקבוע הלכה כמותו.

על כן הביא להם ראיה מן החרוב שנעקר, להודיע שנמצאת אצלו מדת ההסתפקות, כי שם חרוב מושאל על הסתפקות, כאמרם "די לו בקב חרובין וכו'". [כרוצה לומר שאם אין אתם פוסקים כמותי כאילו עקרתם את היסוד שההסתפקות במועט קובעת את ההצלחה בתורה.] אמרו לו: "אין מביאין ראיה מן החרוב", שאין זה אות מספיק ומכריח שכל המתעסק בתורה באופן זה לא יטעה בדין. אמר להם: "אמת המים תוכיח", הודיע בזה שנמצאת אצלו סגולת הענוה, אשר בעבורה נמשלה תורה למים, וראוי לפסוק הלכה כמותו, כבית הלל שזכו לקבוע הלכה כמותם "מפני שנוחין ועלובין היו" (עירובין יג, ב). [כרוצה לומר – שאם אין אתם פוסקים כמותי הרי זה כאילו תאמרו שאין המים (תורה) יורדים ממקום גבוה למקום נמוך.] אמרו לו: "אין מביאים ראיה מאמת המים", שלא כל מי שדעתו שפלה תהיה הלכה כמותו. כיון שכך בא אליהם בטענה שיש לו הסגולה השלישית, השקידה, כי משכים ומעריב הוא בבית המדרש והביא להם מכותלי בית המדרש, שיעידו ששקד עליהם. [כרוצה לומר – שאם אין אתם פוסקים כמותי כאילו היפלתם את כותלי ביהמ"ד לומר שאין משמעות לשקידה.] עכ"ד הגר"א.

רמז נאה לשלש השלמויות שאותן החשיב הגר"א כדרושות לשלמות החכמה מצאתי בברכות השחר. אנו מודים לקב"ה על שנתן לנו בינה, ועל שלא עשנו: גוי, עבד ואשה. לענ"ד נרמז בזה שה"בינה" תלויה בפרישה ממה שמסמלים – גוי, עבד ואשה. הגוי מסמל את הגאווה ("אל תקרי גויים אלא גאים") שהיא הציר שסביבו מנהל הגוי את חייו; ה"אני"

מאמר נ'

שכה

האישי או המדיני. העבד מסמל את התאוה, כי הוא טפל לאדונו ואין בו גאווה, אבל בהפקירא ניחא ליה והוא פרוץ בעריות. ועל נשים אמרו חז"ל בכמה דוכתי שהן עצלניות (פסחים ג'). אלו הם שלשה הפכים למעלות שציין הגר"א שבהן תלויה ההצלחה בתורה שהיא הבינה. והבן.

פ. רצוני להאריך במקום שקיצר הגר"א ולהוכיח את הצטיינותו של ר' אליעזר בן הורקנוס בשלשת התחומים הללו.

בתחילת דרכו, כמסופר בפרקי דר"א פרק א', בהיותו בן עשרים ושמונה שנים – עם הארץ גמור שאינו יודע אפילו ק"ש וברהמ"ז – בא ללמוד תורה. שמונה ימים לא בא אוכל אל פיו, ואף כאשר הזמינו ריב"ז לאכול על שולחנו התחמק באומרו שכבר אכל. לשון הפרקי דר"א שם – "והלוא יש לו שמונה ימים שלא טעם כלום". איזו פרישות והסתפקות נוראה מתגלית כאן! עובדה זאת נוצצת כפליים בזכרנו שהוא בא מבית עשיר מורגל לרמת חיים גבוהה. וכמה ענווה צריך בן עשירים מבוגר לבוא לישיבה ולהרגיש "מפגר", מאיגרא רמא של כבוד לבירא עמיקתא של בזיון. ומדוע באמת לא טעם כלום וכי נבצר ממנו להשיג פת לחם? מן הסתם הוא חס על זמנו היקר והעדיף לחזור שוב על תלמודו תחת שיבקש אכל להחיות את נפשו – היש שקידה גדולה מזו?

וגם בהמשך חייו.

בענין הסתפקות במועט: לא רצה לקבל מנכסי אביו (שרצה ליתן לו את כל נכסיו) אפילו כאחד מאחיו, באומרו: אילו קרקעות בקשתי מלפני הקב"ה וכו' ואילו כסף וזהב בקשתי וכו' לא בקשתי מלפני הקב"ה אלא תורה (פדר"א פ"ב). ואמרו: "איזו היא דרך ישרה שידבק בה האדם וכו' ר' אליעזר אומר: עין טובה", ופירשו הרמב"ם והרע"ב: מסתפק במה שיש לו, בין רב בין מעט. והוא הגבר הוקם על המשמש כדוגמא לפרישות מן ההנאות, כמ"ש בסימן ר"מ סעיף ח': "... באימה וביראה כמ"ש על ר' אליעזר שהיה וכו'" – עיין שם שהאריך השו"ע לבאר את הנהגת פרישותו.

בענין הענווה: מלבד הענווה העצומה שלא לומר מעולם דבר שלא שמע מפי רבותיו, אמרו עליו בסוכה כ"ח. "שלא פתח אדם דלת לתלמידיו אלא הוא בעצמו". ואמרו באבות דר' נתן פ"ו: "הוי מתאבק בעפר רגליהם – זה ר' אליעזר". ובירושלמי פ"ג דמו"ק הל' א' מסופר שכאשר עבר ר' אליעזר בשוק, בהיותו מנודה, ונפלה על ראשו אשפה שזרקה אשה אחת לחוץ, אמר בלבו: "דומה אני שהיום חבירי מקרבים אותי, שנא' – מאשפות ירים אביון". [יחשוב כל אחד מקוראי מאמר זה בלבו: איך הייתי אני מגיב על מקרה כזה.]

ובענין השקידה: אמר ר' אליעזר על עצמו בסוכה דף כ"ח. – "מימי לא קדמני אדם בבית המדרש, ולא ישנתי בבית המדרש לא שנת קבע ולא שנת עראי, ולא הנחתי אדם בבית המדרש ויצאתי, ולא שחתי שיחת חולין". שים לב, בנוהג שבעולם, אדם שתמיד בא ראשון לביהמ"ד ותמיד עוזב אותו אחרון, מקצר מאד בשינה בביתו; אילולא זאת לא יכול היה להיות תמיד הראשון והאחרון בביהמ"ד. אדם כזה משלים בדרך כלל את חוסר שנתו בהרדמו בבית המדרש. ר' אליעזר לא עשה כן, לא ישן על ספסל ולא נמנם על הסטנדר. אם כבר נמצא מתמיד נורא כזה, אזי, מן הסתם, יקרה הדבר שכדי להתאורר מעט הוא יפסיק לרגע ממשנתו לשוח שיחת חולין (לא שיחה בטלה, חלילה). ר"א לא עשה גם את זאת, מעולם! היש שקידה גדולה מזו.

י. וכמה נפלא להתבונן ששלוש המעלות הנפלאות הללו שנצטיין בהן ר' אליעזר נרמזות בכינוי "בור" שכינהו ר' יוחנן בן זכאי. כי איך נהיה "בור"? על ידי מיעוט חומריות – את מקומו של העפר החומרי והגס תופס האויר הרוחני הזך. ומהו בור? מקום נמוך אליו הולכים המים (שהם משל לתורה). וכאשר הבור איננו מכוסה הריהו קולט מים בכל עת שהן נשפכים אל תוכו, בין ביום בין בלילה. הרי לנו: פרישות, ענוה ושקידה.

יא. אעפ"י שהספר הזה עוסק בענייני תורה ולא בענין יום הדין, קשה להתעלם מלימוד נורא אשר ממנו נוכל להתרשם עמוקות דוקא אחר קריאת מאמר זה. ז"ל הגמ' בסנהדרין דף ק"א. – "אמר רבה בר בר חנה: כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו. אמר להם: חמה עזה יש בעולם (על עצמו היה אומר שכעס עליו המקום והכביד חוליו) התחילו הן בוכין ור' עקיבא משחק. אמרו לו: למה אתה משחק? אמר להם: וכי מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: אפשר ספר-תורה שרוי בצער ולא נבכה!! אמר להם: לכך אני משחק, כל זמן שאני רואה את רבי שאין יינו מחמיץ ואין פשתנו לוקה ואין שמנו מבאיש ואין דובשנו מדביש, אמרתי: שמא חס ושלוש קיבל רבי עולמו. ועכשיו שאני רואה רבי בצער אני שמח. אמר לו: עקיבא, כלום חסרת מן התורה כולה? אמר לו: לימדנו רבינו, כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". עכ"ל. נורא נוראות. תלמיד חכם נשגב שכזה, פרוש עניו ושקדן מאין כמוהו, סובל יסורים קשים מתוך שכועס עליו הקב"ה כעס עז, וכל כך למה? אין יודעים עליו שום חטא, אלא שמן הסתם חטא, כמ"ש: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". הוי אומר אפילו חטא קטן (כי על יותר מחטא קטן אין הכרח מן הפסוק) דיו להצדיק יסורים נוראים כאלו בעוה"ז. ומאידך גיסא, אילו לא היה מתייסר במחלתו יתכן שהיה אוכל את כל שכרו בעוה"ז!!! כמה צריכים אם כן לשמוח ביסורים! [ומה שצריך עוד ביאור, מדוע לא יחשבו היסורים האיומים של היותו מנודה מחבריו לעונש על

החטא שחטא, וכי כאשר הדבש מדביש או היין מחמיץ זה נחשב עונש יותר מאשר נידוי נוראי כזה!!
אתמהה. ואולי נחשב הנידוי כיסורים שהביא ר"א על עצמו בבחירתו, ויסורים כאלה אינם יכולים
להחשב עונש. וצע"ג בכל זה.]

מאמר נ"א

לא נפלאות היא ממך ולא רחוקה היא

"כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאות היא ממך ולא רחוקה היא. לא
בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו 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 לעשתו" (נצבים ל' י"א-י"ד).

מד"ר כאן: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאות היא ממך – זהו שאמר
הכתוב: ראמות לאויל חכמות בשער לא יפתח פיהו. רבנן אמרי: הטפש הזה נכנס לבית
הכנסת ורואה אותם עוסקים בתורה, והוא אומר להם: היאך אדם לומד תורה תחלה?
אומרים לו: תחלה קורא במגילה ואח"כ בספר ואח"כ בנביאים ואח"כ בכתובים, מי שהוא
גומר את המקרא שונה את התלמוד ואח"כ בהלכות ואח"כ באגדות. כיון ששומע כך אומר
בלבו: אימתי אני לומד כל זאת, וחוזר מן השער; הוי – בשער לא יפתח פיהו. א"ר ינאי:
למה הדבר דומה? לככר שהיה תלוי באויר, טפש אומר: מי יוכל להביאו? ופקח אומר: לא
אחד תלה אותו, מביא סולם או קנה ומוריד אותו. כך כל מי שהוא טפש אומר: אימתי
אקרא את כל התורה, ומי שהוא פקח מהו עושה? שונה פרק אחד בכל יום ויום עד
שמסיים כל התורה כולה. אמר הקב"ה: לא נפלאות היא, ואם נפלאות היא – ממך, שאין
אתה עסוק בה. הוי כי המצוה הזאת וגו'". עכ"ל (דב"ר ח' ג').

מדרש זה נפלא הוא ממנו מכמה אנפין:

א) לכאורה אין המשל דומה כלל לנמשל, בנמשל טוען הטפש שא"א ללמוד את כל
התורה כולה, והחכם סובר שכן אפשר להספיק ללמוד את כל התורה, והרי כאן מחלוקת.
ואילו במשל, כולי עלמא לא פליגי שבלי סולם וקנה א"א להוריד את הככר, ועם סולם
או קנה אפשר להורידו; אם כן אין הנמשל דומה למשל, היתכן? כפי הנראה גם בנמשל
מוצא החכם איזה שהוא "קנה או סולם" שהטפש אינו מעלה על דעתו. למה הכוונה?

(ב) האם יש כאן מחלוקת בחשבון? וכי א"א לעשות חישוב אם אפשר להספיק ללמוד את כל התורה במשך חיי אנוש? ועוד, שאם נעשה חשבון נראה לנו שהטפש הוא החכם; איפה הטעות שלנו?

(ג) מה כוונת המדרש בסיום דבריו – "אמר הקב"ה: לא נפלאה היא, ואם נפלאה היא – ממך! שאין אתה עוסק בה", וכי מספקא ליה לקב"ה אם נפלאה היא התורה או אינה נפלאה?!!

(ד) וכי מי שאינו עוסק בתורה – וממילא אינו יודעה – נחשבת התורה כנפלאה ממנו, הלא בידו לעסוק בה ולדעתה?!

נוסיף עוד קושי גדול בהבנת פשוטו של מקרא: הפרשה באה ללמדנו שאין המצוה הזאת (והכוונה ל"ידיעת התורה") נפלאה ולא רחוקה, אין היא בשמים ואינה מעבר לים, אלא קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו. הרי כאן פלא: אדם עלול לטעות טעות קטנה או גדולה, אבל אינו עלול לחשוב על מה שהוא קרוב אליו מאד – בפיו ובלבו – שהוא בשמים ומעבר לים; איך יתכן שה"הוא-אמינא" כל כך מופלגת מן המסקנה?

סוד הענין יובן על פי חידוש נפלא שחידש לנו רבנו המאירי (בשם רס"ג) בפירושו לספר משלי (ח' ל"ד) "והצורך בהתמדת הלימוד פירש זולתי וכו' שאם תייעד זמן בלימוד החכמה על דרך שאמרו בברייתא של אבות יכול אדם ללמוד תורה בעשר שנים, לא תחשוב שהחלק העשירי ממנה ילמד בשנה ראשונה, אלא בראשונה ישיג מעט, ובשניה כפליים, וככל שיתעסק בה עוד תקל הבנתו וימצא לפניו נתיב החכמה דרך סלולה. ויפה לו שעה אחת (בסוף) מאורך זמן בהתחלה". עכ"ל. וכעין דבריו כתב גם הגר"א בפירושו למשלי (ע"ה פ' שנתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארץ) ז"ל – "כן הוא בתורה, מתחילה צריך ליגע בה עד שיצא ממנה דבר מה לשנות (כמו בור) ואח"כ יכול למצוא בלא יגיעה רבה, ואח"כ בלא יגיעה כלל (כמו באר, שהוא מעין נובע)". עכ"ל. ויש לדבריהם בית אב בדברי הגמ' ברכות דף מ'. – "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם: כלי ריקן – מחזיק, מלא – אינו מחזיק. אבל הקב"ה אינו כן: מלא – מחזיק, ריקן – אינו מחזיק; שנא' – ויאמר אם שמע תשמע, אם שמע – תשמע, ואם לאו – לא תשמע". הרי שככל שהכלי מלא יותר, יכולת קליטתו גדולה יותר. (ועיין עוד ברכות נ"ה: ע"ה פ' "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה").

נכונים אנו עתה להבין את טעותו של הטפש. אין הוא טועה בחישוביו, אדרבא, הצדק עמו! לפי יכולת ההשגה של הלומד בתחלת לימודו אף אם יחיה אלף שנים פעמיים לא יוכל להכיל את כל התורה כולה. טעותו היא בכך שאינו מבין שעל ידי כל פרק ופרק שהוא

מאמר נ"א

שכט

לומד יכולת לימודו נכפלת ומשתלשת עד כי בסוף ימיו יתברר כי אותה תורה שבתחלת לימודו היתה באמת נפלאות ורחוקה, בשמים ומעבר לים, היתה בעצם קרובה אליו מאד, בפיו ובלבו. "שונה פרק אחד בכל יום" – זהו ה"סולם או קנה" שאתו מורידים את הככר מן ה"שמים".

אם המשילו חז"ל את לימוד התורה לכלי מתמלא, נוסיף על המשל כדי לסבר את האוזן. נתאר לעצמנו כלי שדפנותיו עשויים מחומר מתמתח מאד. טרם שמלאו את הכלי הקבולת שלו היא "לוג". עם מילוי הכלי מתמתחים דפנותיו והוא עשוי לקלוט שני לוגים (דהיינו: עוד לוג). עם מילוי הלוג הנוסף מתמתחים דפנותיו עד כי יכולת קליטתו היא עתה ארבעה לוגים (כלומר: יש מקום לעוד שני לוג). וכן הלאה, ככל שתמלא את הכלי יתפנה בו מקום כפול לעוד משקים. המתבונן בכלי בטרם מילואו משוכנע כי אי אפשר למלא בכלי זה יותר מלוג אחד, ואכן צודק הוא על פי מצבו הראשוני של הכלי. אעפ"כ טועה הוא, מפני שאינו יודע את סוד גדילתו של הכלי בד בבד עם מילואו.

זהו שבארו לנו חז"ל על ידי המשל של ככר התלוי באויר. כפי המצב בתחלה (טרם שהביאו סולם או קנה) צודק הטפש בטענתו: "מי יוכל להביאו". נפלאות ורחוקה היא ידיעת התורה, בשמים ומעבר לים, מי יעלה ומי יעבר לנזק ויקחה לנו? [ואף החכם בתחלת לימודו אינו יודע היאך יוכל להוריד את הככר אלא שמשוכנע הוא שהדבר אפשרי שהרי תלויה על מנת להורידו, רק אח"כ עם שהוא שונה פרק ועוד פרק נמצא הסולם או הקנה שעל ידם הוא מוריד אותו] זהו שאמר הקב"ה: "לא נפלאות היא, ואם נפלאות היא – ממך; שאין אתה עסוק בה". נפלאות היא ואינה נפלאות, כל עוד שאינך עסוק בה נחשבת היא כנפלאות ממך, כמי שאין באפשרותך להשיגה (כי לפי הכלי קבול העכשוי אף אם תרצה לא תוכל להכילה) אעפ"כ – "לא נפלאות היא", בידך להביא סולם או קנה; קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבך לעשותו. אכן יתכן לטעות על מה שקרוב מאד, בפיך ובלבבך – שהוא בשמים ומעבר לים, נפלא ורחוק.

הבה נתבונן בדברי המאירי הנ"ל. תחילת דבריו היתה: "והצורך בהתמדת הלימוד וכו'" – נראה מכאן שהקביעה של "יפה לו שעה אחת בסוף מאורך זמן בהתחלה" שייכת רק בלימוד רצוף ומתמיד. מי שאינו מתמיד בלימודו אלא מפסיקו ב"בין הזמנים" אשר הוא בודה מלבו מעבר לצורך לו כדי לפוש – מתחיל כל פעם מחדש ואינו רואה ברכה בלימודו. בא וראה עד כמה צדקו דברי המאירי הנ"ל. וכי תוכל על פי "חשבון" לבאר היאך זכו גדולי ישראל לידיעת-התורה כה מקיפה וכה עמוקה? אין זאת אלא מפני שלימודם רצוף בלא הפסק; כל שנה כפולה ומשולשת מקודמתה עד כי אחריתה מי ישרנו. ואילו האנשים

מן השורה, הפוסקים מידי פעם מלימודם ומתחילים בכל פעם מחדש, נמצאים כל ימיהם בשנה הראשונה אשר ישיג בה מעט. וד"ל.



הנני מצטט שוב את הפוסקים הנ"ל.

"כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו" (נצבים ל', י"א-י"ד).

הרוצה לעמוד על דיוקם של פסוקים אלו, יואיל נא להשתתף עמנו בהבנת המדרש הבא (ויקרא רבה מצורע פר' י"ט).

תלולית של עפר – מי שטפש מהו אומר? מי יכול לקצות את זו? מי שפקח מהו אומר? הריני קוצץ שתי משפלות היום, שתי משפלות למחר, עד שאני קוצץ את כולה. כך מי שטפש אומר: מי יכול ללמוד את התורה, נזיקין – שלשים פרקים, כלים – שלשים פרקים. מי שפקח מהו אומר? הריני שונה שתי הלכות היום שתי הלכות למחר עד שאני שונה את כל התורה כולה וכו'. **כבר תלוי באוירו של בית** – מי שטפש אומר: מי יכול להוריד את זה? מי שפקח אומר: ולא אחד תלאו?! אלא מביא שני קנים ומספקן זה לזה (וכמין מלקחיים) ומורידו. כך מי שהוא טפש אומר: מי יכול ללמוד תורה שבלבו של חכם. ומי שהוא פקח אומר: והוא לא מאחר למדם, אלא הריני **לומד** שתי הלכות היום ושתיים למחר עד שאני לומד את כל התורה כולה. עכ"ל.

ידוע הוא שהשגת התורה מתחלקת לשני חלקים: הידיעה וההבנה, או בלשון אחר: חכמה ובינה. חלוקה זאת נמצאת בש"ס בכמה סגנונות. אם כחילוק בין בעלי משנה לבין בעלי גמרא, בין מי שקרא ושנה ולא שימש ת"ח לבין מי שזכה לשמשם בלומדם בעיון. ואמרו: ליגרס איניש והדר ליסבר, ילמד ואח"כ יהגה, הס ואח"כ כתת; ואנו קוראים לזה היום: בקיאות ועיון וכד'. ואף שקשה לנו להבחין היכן עובר קו הגבול בין שני חלקי השגת התורה, מודעים אנו לכך שישנם שני שלבים בלימוד התורה. הראשון הוא איסוף הידיעות – כי אם בתורת ה' חפצו – התורה קרויה עדיין תורת ה' כי עדיין לא נתאחד הלומד עם התורה איחוד גמור. ואלו השני הוא חדירה לעומקן של הידיעות הללו, התאמתן זו לזו

כמקשה אחת שאין בה סתירות והתמזגותן המוחלטת עם דעתו של הת"ח – ובתורתו יהגה יומם ולילה – תורה דיליה (עיין ברכות ס"ג; ע"ז י"ט. ועוד).

אין ספק בדבר, שבמשל והנמשל הראשון מתווכחים הטפש והחכם אודות האפשרות לדעת את התורה, ואלו המשל השני עוסק בויכוח אודות היכולת להבין את התורה.

נבאר את דברנו:

תלולית של עפר: עפר – חומר בלי צורה, חלקיקים רבים שאינם מגובלים למקשה אחת; מרמז על ידיעות בלא "צורתא דשמעתתא". יתר על כן, העפר הוא מזון חסר טעם – "נחש עפר לחמו" – והבנת התורה קרויה "טעם", כמ"ש: "מאי טעמא" וכד'; הרי שאיירי כאן בידיעת התורה ולא בהבנת עומקה ומצפונייה. הקושי בהעברת ערימת עפר אינו נובע מחוסר כשרון, כל אחד יודע איך מעבירים חול ממקום למקום. הקושי הוא בריבוי הטרחא, הזמן והכח הנצרך למשימה זו. הטפש מתיימש מראש בראותו את הכמות של העפר, וכמו כן בנמשל – "מי יכול ללמוד את התורה, נזיקין שלשים פרקים, כלים שלשים פרקים". החכם אינו נבהל: שתי משפלות היום שתי משפלות מחר, שתי הלכות היום שתי הלכות מחר.

כבר תלוי באוירו של בית: הככר עשוי אף הוא מחלקיקים (קמח) אבל הם מגובשים ועשויים מקשה אחת. הככר יש בו טעם. הוא עשוי מדגן המרמז על חכמה, כמ"ש חז"ל (ברכות דף מ'). שאין התינוק יודע לומר אבא ואמא עד שטועם טעם דגן, ויש אומרים שעץ הדעת חטה היה. מלחמתה של תורה, הלא הם הויכוחים על הבנתה, קריים "לחם"; וכמ"ש – "לכו לחמו בלחמי" (עיין רש"י סוכה נ"ג.). המשל הזה איירי בהשגת עומקה וסודה וטעמיה של תורה. הבעיה בהורדת הככר משמי קורה אינה במשך הזמן, הכח והטירחא הנצרכים לזה. הבעיה אינה בכמות אלא באיכות: איך עושים את זה? חסר הרעיון, ההבנה, אם רק ימצא ה"איין-פאל" – בקלות יורד הככר ארצה. אך הטפש חושב שאינו מסוגל להבין איך עושים זאת. הנמשל כאן אינו ה"חומר" הרב שנדרשים אנו ללמוד כי אם ה"צורה" – "מי יכול ללמוד תורה שבלבו של חכם". בלבו של הטפש מקננת המחשבה: ה"לומדות" של תורה אינה בשבילי, זה עמוק מדי, מופשט מדי, שני צדדי החקירה נראים לי זהים, ובין קושיה לתירוץ איני מבחין כי אם לפי המנגינה. [נמשמע, שהחכם אינו מתווכח מתוך שנוכח כבר שאכן אפשר להבין תורה שבלבו של חכם, אלא שהוא מוכיח זאת – "והוא לא מאחר למדם".] ומה עונה לו החכם: הריני לומד (לא "שונה" כמו בנמשל הראשון) שתי הלכות היום שתי הלכות מחר וכו'. גם עיון התורה והבנתה נקנים בדרך של שתיים ועוד

שתיים. כן כן, מלהיות בקי בלומדות נהיים למדן, מנסיוני כמשגיח אני יכול להעיד על כך; לאט אבל בטוח.

אמרנו, הטפש הזה אינו כל כך טפש. אדרבא, הוא בא עם "מחשב", סופר את דפי הגמרא וסימני השו"ע וכנגדם את שעות הלימוד ושנות החיים, ומגיע למסקנה: לא יתכן להספיק, בשום פנים ואופן א"א ללמוד ולדעת את התורה. כמו כן הוא מודד את רמת כשרונו והבנתו ביחס לעומקה של חכמת התורה שאינה כחכמת התשבורת, וחשבונו הריאלי פוסק שהוא לעולם לא יתפוס את הדקות והעמקות של חכמת התורה. חשבונו צודק, ועם כל זה טפש הוא, כי אינו לוקח בחשבון את הידיעה החשובה שכלי מלא מחזיק וכלי ריקן אינו מחזיק. כמה מתאימים הדברים לדברי הרמח"ל בדרך עץ חיים שדימה את שכלו של לומד-התורה לאש. כי הרי טבעה של האש מיוחד בכך שכלל שהיא "אוכלת", יותר היא רעבה; ככל שהכניסה אל תוכה יותר, כן גדלה יכולת שריפתה לאכול עוד ועוד. ולא רק בכמות אלא גם באיכות, ככל שהמדורה גדלה החום שבתוכה מתגבר והיא מסוגלת להתידך חומרים יותר קשים. וכן בנמשל, ככל שהלומד "אוכל" יותר תורה, קבולת אכילתו מתגדלת ויכולתו לפרק קושיות מתגברת. נמצא שאעפ"י שבתחלת הלימוד נראה שהטפש הוא החכם, ושאכן באמת א"א לדעת ולהבין את תורת ה' הרחבה והעמוקה. אם רק יתחיל האדם ללמוד שתיים ועוד שתיים, ידיעות והבנות, יתקדם בהדרגה אך בקביעות (ויתחיל מהיום!) – "שתי הלכות היום שתי הלכות מחר" ימצא בסופו של דבר יודע ומבין את כל התורה כולה.

ונשוב עתה אל הפסוקים שבראש מאמרנו כדי לבארם היטב על פי האמור, מתוך ההנחה המבוארת במדרש ש"המצוה הזאת" הכוונה לתורה.

"לא נפלאות היא ולא רחוקה" – "נפלאות" פי' מכוסה, יתכן שהיא נמצאת בקירוב מקום וקל להשיגה אך נעלמת היא מעינינו, וכמ"ש אונקלוס: "כי יפלא ממך דבר – ארי יתכסי מינך פתגמא". לעומת זאת "רחוקה" יכולה להיות מגולה ונראית, אלא שזמן רב וטרחה מרובה נצרכת כדי להגיע למקום רחוק.

"לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים וגו'" – אלו הם שני משלים – ל"נפלאות" ול"רחוקה". הקושי של "מי יעלה לנו השמימה" אינו בגלל המרחק של השמים מן הארץ, אפילו שמים בגובה חמישים מטר יוצרים בעיה איך להגיע אליהם. אין לנו רעיון, הבנה, כשרון – לתפוס איך עושים זאת. ולעומת זאת כדי להגיע אל מעבר לים אין צריך "פטנט", איזה שהוא "קונץ", או הברקה – יורדים לאניה ונוסעים. הקושי הוא המרחק, קילומטרים רבים של דרך, ימים רבים של שהיה בלב ים – עד שמגיעים ליבשה שמנגד.

מאמר נ"א

שלג

הפסוקים הללו באים לאפוקי מטענתו של האויל. מהי טעותו "החוזר מן השער"? הוא מודד את הדרישה לדעת תורה ולהבינה על פי כלי הקיבול שיש לו בתחלת לימודו. עומד הוא וצווח כי המצוה הזאת, והכוונה להבנת תורה, נפלאה היא ממנו כאלו היתה בשמים – ככר תלוי באוירו של בית – אין לו את ה"כלים" להבין תורה שבלבו של חכם. כמו כן, בטוח הוא כי המצוה הזאת – ידיעת התורה – רחוקה היא ממנו כאלו היתה מעבר לים, כאילו היה נצרך להעביר תלולית עפר גדולה ממקום למקום.

ובאה התורה וטופחת על פניו: טפש אתה, הלא קרוב אליך הדבר מאד! וכי קשה לשנות ב' הלכות בכל יום!! וכי קשה ללמוד (להגות) שתי הלכות בכל יום?! אם רק תתחיל, אך בקביעות ומהיום, תמצא שקרוב אליך הדבר מאד. **בפיך** הוא תלוי לשנות ולגרוס עד שתדע את ידיעות התורה, כי השגת הידיעות תלויה בעיקר בגרסתם בפה, כמ"ש עירובין נ"ד – "א"ל שמואל לרב יהודה: שיננא פתח פומך קרי, פתח פומך תני, כי היכי דתתקיים בידך", וכן אמרו שם: "ואימתי תשמרם בבטנך (שאינן משתכחים ממך) בזמן שיכוננו יחדיו על שפתיך", עיי"ש עוד ראיות לזה. **ובלבבך** הוא להבינם על בורים לעומקם, כי הבנת התורה תלויה באובנתא דלבא, וכמ"ש: "מי יכול ללמוד תורה שבלבו של חכם". ואמר: "בפיך ובלבבך" – הקדימו את הפה ללב – כי אכן כך הוא סדר הלימוד: ליגרס והדר ליסבר.

ביתר דקדוק נוכל לומר שכל אחת מן הדוגמאות הללו: "בשמים" ו"מעבר לים", כוללת בתוכה את שתי הגריעות – נפלאה ורחוקה. עיקר הקושי להגיע לשמים הוא בהעדר הגישה אליהם (נפלאה) אבל גם המרחק מוסיף קושי. עיקר הקושי להגיע מעבר לים הוא המרחק אך גם העדר גישה יבשתית מוסיף קושי. וכמו כן בנמשל: הלימוד העיוני מצריך ידענות מסויימת, והלימוד הבקיאיתי מצריך הבנה מסויימת, כמובן.

ונראה עוד שזהו פשוטו של מקרא: "כי קרוב אליך הדבר מאד". ואם תתמה היתכן שהוא קרוב מאד, הלא הוא נדמה לי כמופלא ורחוק, כבשמים ומעבר לים?! על זה באה התשובה "בפיך ובלבבך לעשותו", ר"ל – לעשותו קרוב מאד! כי אמנם בינתיים, כפי כלי הקיבול בשעת ההתחלה, עדיין נפלאה הבנת התורה ורחוקה ידיעתה, אך בידך על ידי גרסתך ועיונך לעשותו קרוב אליך מאד.

מאמר נ"ב

בצל החכמה בצל הכסף (החזקת תורה)

א. "ועשו ארון עצי שטים וגו'" (תרומה כ"ה, י').

ז"ל הרמב"ן כאן: "ועשו ארון – יחזור אל בני ישראל הנזכרים למעלה. ואחרי כן: וצפית אותו, ויצקת לו – כולן בלשון יחיד; כי משה כנגד כל ישראל. ויתכן שירמוז (מה שדוקא עשית הארון נאמרה בלשון רבים) שיהיו כל ישראל משתתפין בעשיית הארון בעבור שהוא קדוש משכני עליון ושיזכו כולם לתורה. וכן אמרו במדרש-רבה: מפני מה בכל הכלים כתיב – ועשית, ובארון כתיב – ועשו ארון? אמר רבי יהודה ברבי שלום: אמר הקב"ה – יבואו הכל ויתעסקו בארון שזכו לתורה. והעסק – שיתנדב כל אחד כלי זהב אחד לארון, או יעזור לבצלאל עזר מעט, או שיכונו לדבר". עכ"ל. משמעות הדברים היא: שעל ידי הסיוע לבנית הארון המייצג ומסמל את התורה – יזכו לתורה. ומתוך שדוקא עשית הארון נאמרה בלשון רבים למדנו שאף שגם שאר כלי המשכן מסמלים ומייצגים תכנים מסויימים (שלחן – מלכות; מזבח הנחשת – עבודה; מזבח הזהב – תפלה, וכד') עם כל זה לא רמזה התורה שהמסייעים לבנין שאר הכלים יהיה להם חלק בתוכנם ועניינם של אותם כלים. ויש מקום להסתפק: האם אעפ"י שבכל כלי המסמל ומשפיע תוכן מסוים ישפיע העסק בו לזכות באותו תוכן – לא חששה התורה אם יזכו או לא יזכו לשאר המעלות חוץ מלתורה. או שמא הסגולה הזאת שעל ידי עזרה וסיוע זוכים לחלק בענין שאליו עזרו וסייעו – דבר זה אינו נוהג כי אם בתורה, ולכן רק בארון נאמר "ועשו".

בכמה וכמה פרטים חלוק כח תורה מכח מצוות, ושל תורה עדיף. כמו למשל: תורה מצלא מיצה"ר ומצוה לא מצלא, תורה מגנא מן הפורענות לנצח ומצוה מגנא רק בעוה"ז (סוטה כ"א). אור תורה מחיה מתים לעוה"ב משא"כ נר מצוה (כתובות קי"א: ויעוד. יש להניח ששורש החילוק בין תורה לבין מצוות הוא בכך שתורה נלמדת ונתפסת בדעת שהיא מן הנשמה אשר היא עצם האדם, בעוד שמצוות מתקיימות ונעשות על ידי הגוף שאינו אלא משרתו (עיין מהרש"א סוטה כ"א.). על פי זה היה נראה פשוט, שסיוע ללומדי תורה בגוף או בממון לא יחשב "תורה" כי אם "מצוה". אך כבר הוכיחו ממקומות רבים שאינו כן, אלא החזקת תורה נידונית כתורה, ולא כמצוה. עמי ארצות אף אם הם מלאי מצוות כרימון אינם חיים בתחית המתים לחיי עוה"ב, אבל אלו מהם שהשיאו בנותיהם לתלמידי-חכמים, עשו פרקמטיא עם ת"ח או הינו ת"ח מנכסיהם – יזכו לתהה"מ ועוה"ב (כתובות קי"א). כמו כן נשים לא זכין לעוה"ב על ידי מצוותיהן, כי אם על ידי "אקרויי

מאמר נ"ב

שלה

בנייהו לבי כנישתא ואתנווי גבריהו בי רבנן" (ברכות י"ז). זכות מצוה אינה תולה לסוטה להצילה מצביטת בטן ונפילת ירך, אך אם סייעה לבעלה וילדיה ללמוד תורה – תינצל (סוטה כ"א). אף לענין "אצולי מיצה"ר" כותב החיד"א בספר ראש-דוד פר' קדשים, בשם מהר"ח אבולאעפיה, שהמחזיק ניצול מיצה"ר. וסמך דבריו על הפסוק: "שלוש רב לאוהבי תורתך (אלו מחזיקי תורה) ואין למו מכשול (זה היצה"ר, כמ"ש בסוכה נ"ב)".

כמדומה שזהו תורף חידושו של המדרש-רבה פר' קדשים – "רבי הונא ור' ירמיה אמרו בשם ר' חייא בר אבא: עתיד הקב"ה לעשות צל וחופות לבעלי המצוות אצל בני תורה בגן-עדן. ואית ליה ג' קריין (שלושה פסוקים) חדא – כי בצל החכמה בצל הכסף. ב' – אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה. והדין: עץ חיים היא למחזיקים בה". עכ"ל. נקדים להבין: הקשר של עושה המצוה עם המצוה אינו כשל לומד התורה עם התורה; מקיים מצוה נקרא "בעל-מצוה" ואלו הלומד תורה נקרא "בן-תורה". וההבדל מבואר – "בעלות" היא קשר חיצוני שניתן להתרה, ואלו "בנאות" היא אחדות שלעולם לא תיפרד. זוהי הסיבה שתורה מזכה את לומדה לגן עדן, ימות המשיח ועוה"ב יותר ממצוות, כי על ידי תורה האדם בעצמותו נהיה "תורה'דיק", ואלו מצוותיו הם בגדר רכושו וקניניו שאינם עצם מעצמיו ובשר מבשרו. וקמ"ל הפסוקים הללו, שתומכי תורה אעפ"י שבעצם הם "בעלי-מצוות" – יהיו נידונים כ"בני-תורה". ובחיד"א שם כתב בשם חז"ל, שהמחזיק ת"ח זוכה ומלמדים אותו את כל התורה שלמד הת"ח, ואילולא כן מה טובה היא לו שתהא חופתו אצל חופת הת"ח, הלא יהיה נכווה מחופתו אם אין לו שייכות אל תורתו. [ונראה, שאעפ"י שלשון המדרש הוא: "עתיד הקב"ה לעשות צל וחופות לבעלי המצוות אצל בני תורה בגן עדן" – נקט לשון זה על פי הפסוק הראשון שהביא שאירי בגן-עדן. כי הפסוק השני – אשרי אדם יעשה זאת ובן-אדם יחזיק בה – איירי לענין ימות המשיח, כדמשמע מכל הפרק בישעיהו נ"ו, ומסיים – "נאם ה' אלקים מקבץ נדחי ישראל עוד אקבץ עליו לנקבציו", והיינו קיבוץ גלויות בימות המשיח. והפסוק השלישי – עץ חיים היא למחזיקים בה – איירי בחיי עוה"ב שאחר תחית המתים, כדמשמע מכתובות קי"א: ובריש פרק "חלק", דהמושג "חיים" פי' חיי-נצח בעוה"ב. ונמצא ששלשת הפסוקים שהביא המדרש הוסיפו זה על זה שנידונים תומכי-תורה כלומדי תורה הן בעולם הנשמות בגן עדן, הן בימות המשיח והן לתחית המתים לחיי העוה"ב].

חידוש הוא זה (ועוד נבאר את גדרו בהמשך). ומעתה יש לדון האם גם במצוות נמצא כדבר הזה, שהמסייע לאיזו שהיא מצוה יחשב המסייע כאילו קיים את אותה מצוה שסייע לקיומה. ונפקא מינה לענין מצוות שיש להם סגוליות מסוימת, כמו למשל מצות ציצית שכתב המ"ב (או"ח סי' כ"ד אות ה') "ומצוה זו מצילה את האדם מן החטא דכתיב ולא תתורו וגו' למען תזכרו וגו' והייתם קדושים, ואף דכל שאר מצוות אין בהם זאת הסגולה

להצילו מיצה"ר (כדאיתא בסוטה כ"א). ציצית עדיף, וכדאיתא במנחות מ"ד. מעשה באדם אחד. עכ"ל. איך יהיה אצל המסייע למצוות ציצית בממונו או בגופו, האם ג"כ ינצל מן החטא כאילו קיים מצות ציצית? או שמא חידוש זה לדון את האמצעי כתכלית, את ההכשר כמצוה, לא נתחדש אלא בענין תורה. ואף שלא יקופח שכר המסייע למצות ציצית – סיוע יש כאן, ציצית אין כאן; וסגולה זו של "מצלא מיצה"ר" לא נתחדשה כי אם במצות "ציצית" ולא במצות "סיוע למצוות". וצ"ע. זהו בעצם הספק אשר הסתפקנו בהבנת דברי הרמב"ן.

בענין זה דן רבינו ה"פחד יצחק" שבועות מאמר כ"ב. תמצית דבריו בלשון אחרת כך היא: בדעת שהיא בת הנשמה השמימית מכירים אנחנו ש"טעם העץ כטעם הפרי", ר"ל – חשיבותו של העץ המוליד את הפרי היא כשל הפרי, כי אלמלא העץ לא היה הפרי. אך ברגש שהוא בן הגוף הארצי לעולם לא נוכל לטעום בעץ את טעמו של הפרי. ופשוט הוא, הלא "איזהו חכם הרואה את הנולד" – לראות בעץ את הנולד ממנו (הפרי) צריך כח של חכמה. הקב"ה ציוה את הארץ להצמיח עץ פרי, ואילו היא שינתה והוציאה עץ עשה פרי, שטעם עצו אינו כטעם פרי. אין אנו מבינים איזו בחירה יש לדומם לשנות מן הנאמר בבריאתו, אך הרמז הנרמז כאן הוא שהחילוק הנתפס אצלנו בין האמצעי לבין התכלית הוא מצד הארציות שבנו, חלק האדמה שבאדם שהוא הגוף שממנו ההרגשות והתפישה החושית. וכאן הוא שורשו של החילוק שבין התורה הנלמדת בדעת שחוקיה בנויים על פי הגיונות שמים, לבין המצוות הנעשות על ידי הגוף הארצי שהרגשיו וחושיו נקבעים על פי חוקי הארץ. בתורה מצינו שכיון ש"תלמוד תורה" הוא מן הדברים שהאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז, כמו כן "השכמת בית המדרש" שאינה כי אם אמצעי לתלמוד תורה מאכילה פירות בעוה"ז (ועיין שבת קכ"ז). בשאר מצוות אינו כן. לעולם לא תמצא שותפות של "יששכר וזבולון", המזכה לזבולון שכר כאלו עשה את מה שעשה יששכר, כי אם בתורה. ההסבר לזה הוא כדאמר; זה תורף דברי הרב הוטנר זצ"ל. [הראוני שבספר "מנחת-אשר", בראשית (לגאון ר' אשר וויס שליט"א) דן בשאלה זו, וטוען שם שהמהר"ם אלשקר, ושלטי הגבורים אינם מחלקים בזה בין תורה לבין מצוות, ואילו שו"ת משיב-דבר (ח"ג, סי' י"ד) מחלק ביניהם כדברי הפחד-יצחק].

אחר הדברים האלה נכונים אנו לחזור אל דברי הרמב"ן שבראש דברינו ולהבין כי אכן רק בארון המסמל ומייצג את התורה נמצאת הסגולה שעל ידי הסיוע לבניית הארון (תורה) יזכו לתורה. בשאר כלים המסמלים שאר עניינים לא נמצא כדבר הזה שיהיה "טעם העץ כטעם הפרי".

מאמר נ"ב

שלז

ב. מכיון שבנה הרב את דבריו על הרעיון של "טעם העץ כטעם הפרי" יש בידינו למצוא רמז נאה לדבריו. מפורסם הוא המדרש: "מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח – כך ישראל יש בהם בני-אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים-טובים" (ויק"ר ל', י"א). הרי לנו שטעם האתרוג מרמז על תורה. ומכיון שבסוכה ל"ה. למדו ש"פרי עץ הדר" זהו אתרוג ממה שמשמע "פרי עץ" – שהעץ כפרי בטעם שוה, הרי לנו שטעמו של האתרוג המסמל את התורה מתפשט גם לעץ המצמיח את האתרוג הזה; טעמו של זבולון כטעמו של יששכר.

השתא דאתינן להכי נוכל לבאר דבר פלא אשר נלאו מפרשי המדרש להבינו. ז"ל המד"ר פר' קדשים כ"ה, א' – "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל, הה"ד: עץ חיים היא למחזיקים בה. אמר רב הונא בשם רבי יוחאי: שלא יהיו דברי תורה בעיניך כאדם שיש לו בת בוגרת והוא רוצה להשיאה למי שמוצא, אלא: בני אם תקח אמרי ומצותי תצפן אתך – אם יש לך זכות קח אמרי". עכ"ל. המדרש הזה מובן מאוד. במבט שטחי הלא נראה שתומכי התורה "עושים טובה" לתורה במה שהם מחזיקים אותה, הרי זה דומה למי שעושה טובה לאבי הבת הבוגרת ועל כן הוא מוכן לשאתה לאשה. אבל האמת היא בדיוק להיפך, לא נאמר כאן – עץ חיים היא למחזיקים **אותה**, אלא "למחזיקים **בה**"; לא את התורה הם מחזיקים, אלא את עצמם על ידה. התורה אינה זקוקה שיתמכו בה, היא זו שבזכותה נברא, קיים ומתפרנס – העולם כולו. כדרך שנושאי הארון נשאוהו (בעוברם את הירדן) כדי להיות נישאים על ידו, כי אלולא שישאוהו לא ינשאו על ידו כאשר ישא את עצמו. כך בדיוק, ההיכי תמצוי שתתפשט החיות מן העץ-חיים – זו התורה – גם לאלו שאינם עוסקים בה, היא על ידי שיחזיקו אותה. ההחזקה אותה אינה אלא החזקה בה. זהו שאמר הכתוב: "בני אם **תקח** אמרי" – אין קיחה אלא בכסף (קידושין ב'). קנה לך זכות בתורה! אתה הוא המקבל, לא הנותן! "ומצותי תצפן אתך" – כמי ששומר אוצר! אל תתייחס להחזקת תורה כאל חובה כי אם כזכות, כאוצר שנזדמן לידיך ואתה צופנו לזכות על ידו לגן-עדן, ימות המשיח ועוה"ב. עד כאן דברי המדרש הברורים. מה שמאד לא ברור, וכבר נתחבט ונדחק בזה מאד בפ' עץ יוסף, הוא הקשר והסמיכות של המדרש הזה אל הפסוק שעליו העמיד את דרשתו – "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל". איזה שייכות מצא המדרש בין ה"עץ מאכל" האמור בפר' קדושים לבין "עץ חיים היא למחזיקים בה", האם רק כיון שכאן וכאן מדובר על "עץ"? ויעויין במדרש כאן אריכות רבה בענין החזקת תורה, וכמו שנביא בס"ד בהמשך דברינו, ודחוק מאד לומר שכל הנושא הזה "נתגלגל" לכאן רק על ידי הדמיון של העץ מאכל לעץ חיים מפני היותם עצים.

אך על פי האמור במאמרנו זה, שעוצם זכותם ותוקף כוחם של מחזיקי תורה סמוך הוא על החוק השמימי – "טעם העץ כטעם הפרי", נבין היטב מדוע נדרשו דרשות אלו דוקא כאן. כי את הפסוק הזה "כי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" דרשו בגמ' סוכה ל"ה. – "מה תלמוד לומר עץ מאכל? עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר: זה פלפלין". ומכיון שאיירי כאן דוקא בעץ שטעם עצו כטעם פריו, וזו נקודת החידוש שבהחזקת תורה – שבעלי מצוות נידונים כבני תורה, על כן דוקא כאן דרשו חז"ל בהרחבה ובאריכות בשבחם ומעלתם של תומכי תורה. [ואפשר שמה שאמרו בגמ' סוכה שם "וללמדך שאין ארץ ישראל חסרה כלום" – אין הכוונה לשבח את ארץ ישראל במה שתבשיליה טעימים יותר על ידי הפלפלין, אלא במה שבארץ ישראל קלקולה של האדמה שלא להוציא עץ-פרי שטעם העץ כטעם הפרי – אינו מוחלט. הפלפלין שטעם עצם כטעם פרים הגדלים בארץ ישראל מורים על כך שחטאה של הארץ לשנות מן הצווי מכח היותה ארצית, אינו מוחלט בארץ ישראל; כביכול "שמימית" היא הארץ הזו, ועדיין מתקיים בה טעם העץ כטעם הפרי.]

ג. ועדיין לא ביררנו את גדרו של החידוש העצום הזה שיהיו בעלי המצוה של החזקת תורה נידונים כבני תורה. פשוט הוא, אין הכוונה שהחזקת תורה מצד עצמה נחשבת כמו לימוד תורה; הס מלהזכיר ומלחשוב כן. לא נתחדש כאן כי אם שמחזיקי התורה ולומדי התורה נידונים כמציאיות אחת, וממילא א"א לחלק ביניהם גם לענין השכר. כבדי הארון שאינם סרים ממנו לעולם – הוי אומר שהם חלק ממנו – כך נחשבים זבולון ויששכר כיחידה אחת לענין לימוד תורתו של יששכר. ז"ל הגמ' סוטה כ"א – "באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרין להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדיהו". וכן הוא לשון הרמ"א ביו"ד רמ"ו (בענין שותפות יששכר וזבולון) "ויחלוק עמו בשכר". לא ששכר סיוע ללימוד תורה שקול כשכר לימודה של תורה, אלא שהלומד והמסייע נידונים כאחד וממילא חולק זבולון בשכר של יששכר. [ומפורסם בשם החזו"א שאין יששכר מפסיד על ידי שזבולון חולק עמו בשכרו, לענ"ד הביאור הזה הוא כדאמרן. אין כאן חלוקה כמותית של השכר, אלא דבקוּתו של זבולון ביששכר, כבדי הארון בארון, גורמת ממילא שיתפשט וישתייך שכרו של יששכר גם אל זבולון. שוב הראוני לספר "מנחת אשר", בראשית, עמוד תע"ט, הביא בזה מחלוקת – האם מתמעט שכרו של יששכר על ידי שחולק עמו זבולון.]

משמעות הדברים נוראה היא למבינים, האחריות המוטלת על יששכר היא עצומה! מפני שהחזקת תורה אינה נידונית מצד עצמה כ"תורה", אלא רק נותנת לזבולון זכות שותפות בתורתו של יששכר – יקפח כל רפיון של יששכר את שכרו של זבולון. לא יוכל זבולון להצטדק במה שהוא מצדו קיים את חלקו בשותפות על צד היותר טוב ואין הוא

אשם בעצלותו של יששכר. הרי זה כמי שנתן מעות לשותפו לעשות בהם פרקמטיא ולא הרוויחו המעות שום רווח, בעל המעות אינו אשם אבל גם רווחים לא יקבל. כמה מחייב הדבר את לומדי הישיבות ואברכי הכוללים, הלא כולנו בעצם "שותפים" עם תומכי התורה!

ד. ועדיין לא יצאנו ידי חובת לימוד סוגיא זו של החזקת תורה. כי איך נפרנס את משמעות דברי חז"ל שזכותו של זבולון עוד רבה וגדולה משל יששכר? כמו למשל (במד"ר שם) "ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך – והלא יששכר גדול היה מזבולון? אלא על ידי שהיה זבולון מפרש מיישוב ועוסק בפרקמטיא ובא ונותן לתוך פיו של יששכר ניתן לו שכר בעמלו, לפיכך נקרא הפסוק על שמו. אמר רבי תנחומא: כל מי שיוצא למלחמה ואינו מכוין לבו למלחמה סוף שהוא נופל במלחמה. אבל שבטו של זבולון בין מתכוין ובין שאינו מתכוין יוצאין למלחמה ונוצחין, הה"ד – ומזבולון יוצאי צבא עורכי מלחמה ולעבור בלא לב ולב, מהו בלא לב ולב? אלא בין מתכווין ובין שאינו מתכווין הם יוצאין ומנצחין". עכ"ל. גם בברכות י"ז. אמרו – "גדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנא' – נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי. א"ל רב לר' חייא: נשים במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו ביה רבנן ונטרן לגברייהו עד דאתו מבי רבנן". עכ"ל. משמע שמאי דזכיין על ידי הסיוע לבניהן ובעליהן הוא יותר ממה שזוכים הגברייהו ובנייהו על ידי לימודם. ואיך יתכן דבר זה? ובפרט, אם כל כולה של זכות המסייע היא להחשב "פלגאן בהדיה"!!

אפשר שמלבד שזכות הסיוע לתורה מחשיבה את המסייע אחד עם הלומד, וכמו שנתבאר, עוד נחשבת החזקת תורה גם כמצוה בפני עצמה. וכן מוכח ממה שאמרו במד"ר שם: "למד אדם ולימד ושמר ועשה והיה סיפק בידו להחזיק, ולא החזיק – הרי זה בכלל ארור אשר לא יקים את התורה הזאת". הרי שהיו חיוב בפנ"ע להחזיק תורה, ואין יוצא הלומד ומלמד ידי חיוב החזקת תורה אם אפשר לו להחזיק ולא החזיק. ואילו היתה "החזקת תורה" נחשבת רק כ"היכי-תמצוי" לשותפות בתורתו של הלומד – היה הדין נותן שזה שלומד בעצמו יהיה פטור מהחזקת תורה. ואם אכן כן הוא, נמצאת זכותו של המחזיק יתירה מזו של הלומד, כי המחזיק הוא גם מחזיק וגם נחשב כלומד, ואילו הלומד הוא רק לומד ואינו מחזיק. כאשר האשה מסייעת לבעלה ללמוד וממתינה לו, והוא מתבטל מלימודו, אין לו אמנם במה להתחלק אתו, אבל לא יקופח שכרה כמסייעת לתלמוד תורה (כמי שמסייע למצות תפילין וכד'). וכן כותב הנצי"ב בספר מרומי-שדה. ודבר זה עדיין צ"ע. שוב מצאתי ב"ראש-דוד" לחיד"א, שנחלקו הראשונים ומהר"ש פלימו, בזבולון המחזיק

ידי יששכר אך יששכר לומד על מנת לקנטר ותורתו סם-המוות – האם יקופח שכרו של זבולון. ולדברינו אף שאין לו במה להתחלק עמו, לא יקופח שכר מצוותו כמחזיק תורה.

ד. ובדרך אגב למדנו מסוף דברי הרמב"ן שהחזקת תורה אפשר לקיים בממונו ובגופו וגם על ידי מחשבה ורצון, ז"ל שם: "והעסק – שיתנדב כל אחד כלי זהב אחד לארון, או יעזור לבצלאל עזר מעט, או **שיכונו לדבר**". ופי' ה"כלי-חמדה" את דברי הרמב"ן: "שאפילו במחשבה – מי שהיה משתוקק לסייע לבצלאל בענין עשיית הארון היה מקיים מצוה בעשיית הארון" (הערת הרב חיים דוד שעוועל). הדברים מחייבים: כל בחור או אברך, בין יש לו ממון בין אין לו ממון, יוכל להחזיק תורה על ידי שילמד בגופו עם חלש ממנו, ואפילו על ידי רצון כנה ותפלה על אחרים הלומדים. ברוך אשר יקים את התורה הזאת.

ו. הדברים הללו, אשר עשויים להלהיב את לב ה"זבולונים" לתמוך בידיהם של "בני יששכר", עלולים ח"ו לרפות את התלהבותם של בני יששכר מלעסוק בה. כי כידוע עסק התורה בעומק העיון קשה עד מאד – "יש בה צער גדול והיא משולה לחשך" – ובעת שכן-יששכר מסתבך ומתפתל ואינו רואה ברכה מיידית בלימודו, וגם פרנסתו בדוחק וצמצום, עלולה מחשבת פיגול להתגנב לחדרי לבבו: "מוטב אשכון לחוף ימים ואחזיק ידי כמה אברכים, אחלוק עמם בשכר כפול ומשולש ואהנה משני עולמות, מאשר שאחיה חיי צער ודוחק בעוה"ז וגם בעוה"ב לא יהיה לי יתרון כי בצל החכמה בצל הכסף". עד כאן דברי היצה"ר. נתחייבנו איפוא לאפוקי מן הטעות שכאילו אין הפרש בין יששכר לבין זבולון החולק עמו בשכרו.

ואמנם, אעפ"י שכתב מרן החפץ-חיים ("תורה-אור" פי"א) "כתבו הסה"ק – שכל תיקוני הנפש שנעשה על ידי הלימוד לתלמיד חכם יהיה גם כן למחזיק" – אין כוונתו כמשמעו שאין שום הבדל ביניהם, שהרי גמ' מפורשת היא שיש הפרש ביניהם. "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: כל הנביאים לא נתנבאו (הטובות והנחמות) אלא למשיא בתו לתלמיד-חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמם – עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו ולא נראית ולא נגלית לשום נברא". עכ"ל. למדנו להדיא מדברי הגמ' שאין לדמות כלל את שכרו של זבולון לשל יששכר, יש שכר ליששכר שאינו לזבולון. [אגב, נ"ל שמה שכפל רש"י "לא נראית ולא נגלית" זה כנגד "הטובות והנחמות", כי הטובות שתתחדשנה בעתיד תהיינה נראות אז, ואילו הנחמות אינן אלא מבט מתחרט התופס את שנראה בעבר רע – כטוב; על זה מתאים יותר לשון "נגלית", כאילו מסתיר איזה כיסוי את הטובה עד אשר תתגלה.] ואביא בזה עוד ראיה, לחלק בין מי שנחשב כאילו עסק בתורה מכח העמדתו את התורה לבין העוסק בה בפועל ממש, והוא ממה

מאמר נ"ב

שמוא

שאמרו במס' מגילה דף ט"ז: – "א"ר יוסף: גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, דמעיכרא חשיב ליה למרדכי בתר ארבעה, לבסוף בתר חמישה וכו'". ותמוה, הרי למדנו במנחות צ"ט: ש"ביטולה של תורה זהו יסודה", ופרש"י: "כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה – זהו יסודה, כלומר – מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה". עכ"ל. וא"כ המציל נפשות ג"כ נידון "כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה", ומדוע אמרו: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות"? אלא על כרחך שמה שנחשב המקיים מצוות כמעמיד ומייסד תורה (כי תורה שאינה מתקיימת למעשה – אינה תורה) אינו ממש כמו זה שיושב ועוסק בתורה.

ז. ננסה איפוא להגדיר עד כמה ובמה חולק זבולון בשכרו של יששכר.

בחלק השו"ת שבספר "אמרי-בינה" תשובה י"ג הביא מתשובת מהר"מ אלשקר, בשם רב האי גאון, ששאלוהו אם יכול אדם ליתן לחברו זהב על מנת שיקרא בתורה וזכות הקריאה תהיה לנדיב. והשיב ז"ל: "דברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהם, ואיך יעלה על לב שהשכר על מעשים טובים שעשה זה יהיה לזה, והכתוב אומר: צדקת הצדיק עליו תהיה. היחשוב כי מתן שכר של מצוות הוא דבר שישאהו אדם בחייו? אילו ידעו מהו השכר, לא היה זה נותנו לזה ולא זה מקבלו מזה. וכן הוא מתן שכר כבוד ויקר שנותנים לו לצדיק על מעשיו הטובים – כיתות כיתות שהן מקבלות פני שכינה מקלסין לפניו שבת, ואומרים לו לצדיק: עלה למדרגות ועמוד במחיצתך, אתה שכבשת יצרך ונשאת משאת המצוות ולא נטית לפרנסה מצויה אלא עזבת תאוותיך וסבלת עול יוצרך וסגפת עצמך ביראתך – עתה בוא וקבל שכרך ותהנה מזיו השכינה וכו' ודאי מי שעוזר לעוסקים בתורה ומצוות להפנות לבותם לעסוק בו יש לו שכר והשכר שיש לו על פעולתו הוא". עכ"ל. עיין שם. ונתקשה ה"אמרי-בינה" שדברים אלו נראים סותרים לדברי הרמ"א יו"ד סימן רמ"ו: "יכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר", ופירש הש"ך: "כלומר שכר התורה ושכר מה שירוויח יהיה בין שניהם ביחד". עכ"ל.

לישב את הסתירה צייר האמרי-בינה משל, ואני אוסיף לו צבע: ילד סבל מתת-תזונה מפני ששום אכל לא ערב לחכו, אביו שרצה בטובתו התחכם להבטיח לו אופניים חדשות אם יאכל כל החודש את כל אשר תגיש לפניו אמו. הילד רצה את האופנים אך התקשה לאכול את אשר אינו טעים לו, ולכן בקש מחבירו שישב עמו בעת הארוחות ויעזור לו לאוכלו, יפטט עמו תוך כדי אכילתו, יכניס לתוך פיו בשעת הצורך וכד'. תמורת זאת הבטיח לו שותפות באופנים. האם יוכל כמו כן להבטיח לחבירו שגם הוא יבריא ויתחזק בגופו כשכר על שהוא עוזר לחבירו לאכול? בוודאי שלא, מי שאכל הוא שישבע, יבריא

ויתחזק! כמו כן בנמשל, טוען האמרי בינה, ישנם שני סוגי שכר על כל מצוה שאדם מקיים ולכל תורה שהוא לומד (וכמו כן שני סוגי עונש על כל עבירה). ישנו שכר סגולי הנובע ממנהות התורה והמצוה והשפעתן המציאותית על נפש הלומד והמקיים, זה דומה לשביעתו והבראתו של מי שאוכל, את השכר הזה אי אפשר להעביר לאחרים. אך ישנו גם שכר גמולי, חיצוני, הניתן כתמורה על הצייתנות לפקודת הקב"ה, הוא דומה ל"אופניים" שהבטיח האב לבנו אם יאכל כראוי, שכר כזה ניתן להעברה לאחרים ולשותפות – כאשר קובעים כן מראש. זה תורף דברי האמרי בינה.

ואעפ"י שלשון החפץ-חיים הנ"ל אינו מתיישב כל כך עם תירוצו של האמרי-בינה, ברור הדבר שאי אפשר להשוות את שכרו של זבולון לשל יששכר; יבינו הלומדים ויתחזקו על עומדם! "לא נתעשר משה אלא מפסולתן של לוחות" (חז"ל). ומה עשה משה בעושר הזה? מן הסתם, החזיק תורה! ומכל מקום רק פסולתן של לוחות שימשה לזה. מי שיכול להיות "לוח" – לחרוט על לבו את דברי התורה – חייב להיות "לוח". רק מי שנפסל מזה – באשמתו או שלא באשמתו – הוא יהיה העשיר שיחזיק את לומדי התורה. והבן. [אך יודעני על מחזיק-תורה גדול שטען לפני גדול הדור שבשביל משפחתו יש לו כבר די והותר, ואולי ראוי הדבר שיתיישב ללמוד בעצמו כאברך כולל, ילמד הרבה ויתמוך מעט. ולא הרשהו גדול הדור להפקיר את הכלל ולדאוג לעצמו].

ח. על פי תירוצו המסתבר של האמרי-בינה נראה לי לדקדק נכונה בפסוק הבא.

"וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים לשומרי בריתו ולזוכרי פקדיו לעשותם" (תהלים ק"ג, י"ז-י"ח). ר"ל, שהקב"ה יתחסד עם יראיו בעוה"ז ובעולם הבא, ויעשה צדקה עם בני בניהם אם יהיו שומרי בריתו וזוכרי פקדיו לעשותם (אז יזכור להם את זכות אבותיהם – ספורנו).

ויש לעמוד על כמה הבדלים בין שני חלקי הפסוק.

"חסד" לעומת "צדקה".

"מעולם ועד עולם", ולא נזכר כן בסיפא אלא רק בעוה"ז (ספורנו).

"על יראיו" לעומת "לבני בנים".

עלינו לדעת מהו "חסד ה'" ומה היא צדקתו?

ז"ל הגמ' סוכה מ"ט: – "א"ר אלעזר: אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה, שנא' – זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד (פרש"י) – הנתנה היא הצדקה והטורח הוא החסד, כגון:

מאמר נ"ב

שמג

מוליכה לביתו, או טורח שתעלה לו להרבה כגון שנותן לו פת אפויה או בגד ללבוש או מעות בעת שהתבואה מצויה שלא יוציא מעותיו לאיבוד, שנותן לבו ודעתו לטובתו של עניו. ת"ר: בשלשה דברים גדולה גמילות-חסדים יותר מן הצדקה: צדקה – בממונו, גמילות חסדים – בין בגופו בין בממונו וכו'". עכ"ל.

כמדומני, שאם נבוא לדון ביחס לקב"ה מהו חסדו ומה היא צדקתו, נוכל להשתמש בדברי האמרי-בינה ולומר שהשכר הסגולי הוא "חסד ה'" ואילו השכר הגמולי הוא "צדקתו". נבאר את דברינו: "ואני קרבת אלקים לי טוב" (תהלים ע"ג); "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה" (ברכות י"ז); "יושבים לפניו ולומדים תורה מפיו ומחיצתן לפניו ממלאכי השרת" (רש"י בלק כ"ג, כ"ג) – בכל המשלים האלה שכרם של הצדיקים משתלם "מגופו" של הקב"ה, כביכול. לעומת זאת: "כד דמך (רבי אבהו) עברון קמיה י"ג נהרין דאפרסמון" (ירושלמי ע"ז פ"ג), ועיין עוד ב"מ קי"ד, וכמו כן סעודת שור הבר ולוייתן – הם משלים בהם משתלם שכרם של הצדיקים מ"ממונו" ית', כביכול. כפי הנראה ההמצאות בקרבנו ית' וכל הנכלל בזה נובעת מהזדככותו של האדם מהשפעתן הסגולית של התורה והמצוות. [הקב"ה נמשל בתורה כ"אש" (פר' ואתחנן) וככל שקרובים יותר לאש היא מאירה יותר ומחממת יותר]. ואילו הזכות להתענג בסעודה רוחנית וריחות גן-עדן הוא סמל השכר הגמולי על הצייתנות לקב"ה.

ממילא פשוט שחסד ה' הוא על היראים ועליהם בלבד. ז"ל תשובות רב האי גאון (הנ"ל) בהסבריו מדוע לא שייך להעביר שכר מצוה לזולת – "והכתוב אומר וצדקת הצדיק עליו תהיה"; ועל מה הוא דיבר שם על – "ותהנה מזיו השכינה". חסד ה' הוא קרבת אלקים שזוכים לה יראיו. ההשפעה הזו היא "עליהם", אי אפשר לפושטה מהם ולהלבישה על בניהם, כשם שלא יתכן שהאב יאכל ובנו ישבע ויבריא. הקרבה הזאת היא לעולם, מעולם ועד עולם, כי ההזדככות הזו נמסכה בצדיק והפכה להיות מעצם מציאותו. זהו העומק במה שאמרו חז"ל (סנהדרין צ'): שהדרשה הזו "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום – מה היום כולכם קיימים אף לעוה"ב כולכם קיימים" שכנעה את המינים. הכוונה היא ש"חיים" פירושה דבקות במקור החיים ואין דבקות לזמן ("קשר שאינו של קיימא" אינו נחשב לקשר אף בשעתו).

לעומת זאת השכר המשתלם מ"ממונו" של הקב"ה אינו על היראים אלא ב"כיסם", כביכול, והוא עשוי להנתן לבני-בניהם בעוה"ז.

מאמר נ"ג

ילך רשב"י שהוא מלומד בנסים

א. מעילה דף י"ז. – "פעם אחת גזרה המלכות גזרה שלא ישמרו את השבת ולא ימולו את בניהם ושיבעלו את הנדות וכו' אמרו מי ילך ויבטל את הגזרות? ילך ר' שמעון בר יוחאי שהוא מלומד בנסים (פרש"י: שנעשו לו נסים במערה, כדגרסינן בפרק במה מדליקין) וכו' אמר להם רבי שמעון: אילו היה יוחאי אבא קיים יכולים אתם לומר לו תן בנך להריגה וכו'". עכ"ל.

"מלומד בנסים" פירושו מורגל בנסים (כמו: "מצות אנשים מלומדה" ועוד) וזו היתה הסיבה ששלחו את רשב"י למה שנראה בדרך הטבע "להריגה". כי אעפ"י שאמרו בתענית כ': – "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושים לי נס – שמא אין עושים לו נס, ואם תימצי לומר עושים לו נס – מנכין לו מזכויותיו", אין הדברים אמורים במי שמורגל בנסים. ומדוע? כי לגביו הנס הוא כמו טבע! שים לב, מהו כל ההבדל בין נס לבין טבע? ההרגל! וכי צמיחת שבולת רבת גרעינים מזרע חטה שנרקב באדמה פחות נסית מאשר תחית המתים? לא ולא, אלא שלזה התרגלנו ולזה איננו רגילים. אם כן מי שמורגל בנסים – הנסים אצלו כטבע. [ומה שטען רשב"י כנגדם: אילו היה יוחאי אבא קיים וכו' – לא היה אלא דרך ענווה].

ב. הרי לנו דוגמא מרשימה, עד כמה זכה ילוד אשה שהנסים נחשבים אצלו כטבע, מרבי חנינא בן דוסא.

תענית כ"ד: – "אמר רב יהודה אמר רב: בכל יום ויום בת-קול יוצאת ואומרת – כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת (וכל השבת היה ניזון בכך, חסר לחם היה ומתגלגל היה בחרובין). הוה רגילא דביתהו למיחמא תנורא כל מעלי דשבתא (היתה רגילה אשתו לחמם תנור כל ערב שבת) ושדיא אקטרתא (נותנת בו דבר שמעלה עשן) משום כיסופא (שהיו שכינותיה אופות עיסה לכבוד שבת והיא אינה עושה כלום). הוה לה הך שיבבתא בישתא (היתה לה שכנה רעה) אמרה: מכדי ידענא דלית להו ולא מידי, מאי כולי היא?! (הרי אני יודעת שאין להם כלום לאפות בתנור, מהו איפוא העשן היוצא?) אזלא וטרפה אבבא (הלכה ודפקה על דלת הכניסה לבית רחב"ד). איכספא ועיילא לאינדרונא (התביישה אשת ר' חנינא ונכנסה לחדר הפנימי, שלא תראה אותה השכנה בבושתה). איתעביד לה ניסא וחזיא לתנורא מלא לחמא ואגנא מלא לישא

מאמר נ"ג

שמה

(נעשה לה נס וראתה השכנה את התנור מלא ככרות אפיות וגם קערה מלאה עיסה). אמרה לה (השכנה): פלניתא, פלניתא, אייתי מסא דקא חריך לחמיך (פלנית, פלנית, הביאי מרדה שכבר נחרך – כמעט – לחמך). אמרה לה: אף אנא להכי עיילי (אף אני לזה נכנסתי לחדר הפנימי). תנא – **אף היא להביא מרדה נכנסה מפני שמלומדת בנסים** (פרש"י והמהרש"א: שלתכלית הזו היה לה מרדה בבית, ואכן נכנסה להביאו). עכ"ל. אי אפשר להכיל את המסופר כאן – בלי לדעת מה קורה בתנור הריק, ברגע שדופקת שכנה נכנסת אשת רחב"ד להביא מרדה לרדות ככרות שלא נילושו ולא נאפו! ולשם הנסים התדירים האלה היא החזיקה מרדה בבית; הרי חרובים לא רודים מן התנור. נורא ונפלא!

וכמו כן המסופר שם בהמשך, על בתו של רבי חנינא: "חד בי שמשי (בין השמשות של ערב כניסת שבת) חזייה לברתיה דהוות עציבא (ראה את בתו שהיא עצובה). אמר לה: בת, אמאי עציבת (מדוע את עצובה)? אמרה ליה: כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן והדלקתי ממנו אור לשבת. אמר לה: בת, מאי איכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא, היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה". עכ"ל. גם העובדה הזאת אינה סיפור על נס חריג שנעשה בבית רחב"ד. העובדה שהנר דלק הרבה מכפי הצורך, שנהנו מן הנס אעפ"י שאין נהנים ממעשה נסים (שם כ"ד:), שלא נתהפך החומץ לשמן בנס חד-פעמי אלא החומץ המשיך לבעור בדרך נס כל רגע ורגע – כל זה מורה על מדרגת "מלומד בנסים", שאין אצלו הבדל בין טבע לבין נס. ולזה אכן נתכוון ר' חנינא באמירתו זו – "מאי איכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק" – אצלנו אין הפרש בין שמן לבין חומץ, בין טבע לבין נס.

ג. מה שאני מנסה לעשות במאמר זה הוא, להביא דוגמאות המוכיחות את היסוד הידוע, ששורש הנסים הוא מכח השתעבדות הטבע של הבריאה לתורה שאותה הוא נברא לשמש, ושככל שתגדל מדרגת התורה הקרויה "אור פניו" של הקב"ה, כן יתבטל החשך של טבעי העוה"ז ("תשת חשך ויהי לילה – זה העוה"ז הדומה ללילה") בריבוי נסים המכריזים: "אין עוד מלבדו".

ואמנם גמרא מפורשת היא שהמושכל הראשון לפרש הנהגה נסית הוא מכח ריבוי התורה. ז"ל הגמ' ברכות כ'. – "אמר ליה רב פפא לאביי: מאי שנא ראשונים דאיתרחש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מיתרחיש לן ניסא? **אי משום תנויי** וכו'". עכ"ל. הרי שסתמא דמילתא היה נראה לתלות ולפרש הנהגה של "איתרחיש להו ניסא" – משום תנויי.

וכבר הרחיב, בתלות שבין ריבוי תורה לבין ריבוי נסים, מרן ה"לשם" זצ"ל. יסוד דבריו הם דברי האוה"ח הק' "שהתנה ה' על כל מעשה בראשית להיות כפופים לתורה

ועמליה, ולעשות כל אשר יגזרו עליהם, וממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא; ובזה פירש שרבי פינחס בן יאיר שבקע את נהר גינאי (חולין ז'). היה שקול כמשה וששים ריבוא (שם) – מפני שהוא היה לאחר מתן תורה, וקריעת ים-סוף היתה טרם קבלת התורה; עיין שם. על פי דבריו ביאר ה"לשם" את הפלא המוזכר במס' ע"ז י'; שהתנאים החיו מתים הרבה יותר מאשר הנביאים. ופירש זאת, על פי המבואר במדרש פרקי היכלות פכ"ז, שכדי שיתרצו לבנות את ביהמ"ק השני הבטיח והשפיע הקב"ה עליהם השפעה עצומה של תורה, ומכיון שניתנה בידם התורה ניתנה בידם גם השליטה על הבריאה. זה תורף דבריו.

ולכאורה יש להקשות על דברי ה"לשם", קושיה גדולה ועצומה. ז"ל הגמ' יומא כ"ט. – "א"ר אסי: למה נמשלה אסתר לשחר (במזמור למנצח על אילת השחר) לומר לך: מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים. והא איכא חנוכה! ניתנה לכתוב (בכתבי הקדש) קא אמרינן". עכ"ל. הרי להדיא סתירה לדברי ה"לשם", כי מבואר בגמ' זו שפסקו הנסים מאז ימי מגילת אסתר. אתמהא.

אך נוכל להעזר בקושיית המהרש"א על גמרא זו כדי לישוב את דברי ה"לשם". ז"ל המהרש"א: "לכאורה, הרי הצרות נמשלו בכל מקום ללילה, והגאולה – ליום. אם כן בהיפך היה לו לומר: דאסתר נמשלה לערב, מה ערב סוף היום אף אסתר סוף הנסים שנמשלו ליום". עכ"ד. בכדי לישוב את קושייתו של המהרש"א נוכרח לומר דוקא כדברי ה"לשם". אדרבא, עד אסתר היו הנסים תופעות חריגות, ככוכבי שביט המאירים את הלילה. ומאסתר ואילך – בתקופת ביהמ"ק השני שהיא תקופת התנאים – נתרבו הנסים והופיעו ברציפות תדירה, עד כי כאילו תמה תקופת הנסים. שינויי הטבע מכאן ואילך אינם עוד בגדר "נסים", היציאה מגדרי הטבע נהייתה בגדר טבע; כאשר מאיר השחר אין מבחינים בכוכבים.

ד. ביציאת מצרים היו נסים עצומים ונוראים, ואמנם היה זה קודם מתן תורה ובקושי, כמ"ש האוה"ח הנ"ל, אבל ביחס להתגלות הקב"ה אל האבות היתה זו הארת פנים עצומה. לכן מפורש בפסוקים: "וארא אל אברהם ואל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי הויה לא נודעתי להם". ומדוע נתגלה הקב"ה לבנים יותר מאשר לאבות? מכח התורה שהוא עתיד ליתן לבנים. נסי יציאת מצרים היו מכח קבלת התורה – אעפ"י שעוד לא ניתנה – וכמ"ש: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", כי התורה היא מקור ושורש ההנהגה הנסית; כן מפורש באוה"ח הנ"ל.

וזו הסיבה שבשעה שניתנה התורה היתה ההתגלות גדולה וברורה בכפל-כפליים מאשר ביציאת מצרים, עד שהכירו כל ישראל שאין עוד מלבדו כלום. לא היו אז נסים

המאירים את חשכת הטבע אלא שראו שאין כלל טבע; "קרע להם הקב"ה שבעה רקיעים (שבעה מסכים) והראה להם שאין עוד מלבדו". כי על התורה נאמר (שבת ק"ה). **אנא נפשי כתבית יהבית**, ובמקום שמתגלה ה"אנכי" אין עוד מלבדו. והבן. [ואין לשאול מדוע אנו עושים ליל-סדר לתאר ולהשריש את התגלות הקב"ה בנסי-מצרים, ואין אנו מתארים ומספרים על התגלותו במעמד הר סיני שהיתה גדולה ממנה? אכן, אדרבא, היא הנותנת! במעמד הר סיני לא קרו דברים משונים שיש לזכרם (עכ"פ, לא זה היה עיקר הגילוי) אלא נהג העולם כמנהגו וראו שאין עולם, על מה יספרו ואת מה יתארו? והבן.]

ד. כהבדל שבין נסי יציאת מצרים (שאף הם בזכות קבלת התורה העתידית) לבין פנים בפנים דבר ה' עמכם בסיני בשעה שניתנה, כן גם ההבדל בנסיים שבבית המקדש, בין נסי העזרה וההיכל לבין נס קדש-הקדשים. כוונתי לומר כך, ז"ל הרמב"ן (פר' תרומה) "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהיא הארון" (ועיין רש"י פסחים ל"ח: ד"ה "זאת אומרת") למדנו שגם נסי המקדש היו מכח שהיה בו ארון, כלומר – מכח התורה. ואעפ"כ במקום הארון עצמו היה הגילוי באופן הרבה יותר נשגב. ז"ל הגמ' מגילה דף י': – "א"ר לוי: דבר זה מסורת בידנו מאבותינו – מקום ארון אינו מן המדה", פרש"י: "אינו אווז למעט מדת קרקע לכל צדדיו כלום, כדקתני יש לו עשר אמות לכל רוח, באמצע בית הקדשים היה יושב ויש ריוח בינו לבין הכתלים עשר אמות לכל צד, וכל הבית אינו אלא כ' אמה על כ' אמה, נמצא שאינו ממעט כלום". עכ"ל. הנס הזה לא שבר את הטבע אלא הראה שאין טבע, אין מה לשבור.

ו. והרי דוגמא נוספת לאותו רעיון. במסכת סוטה דף ל"ה. מבואר שכך היה סדר המעבר בירדן בימי יהושע בן נון. כאשר נגעו כפות רגלי הכהנים נושאי ארון ברית ה' בקצה מי הירדן – נעמדו המים שמצד צפון כחומה, ומצד שני זרמו המים עד כי תמו ונכרתו – לים המלח. אז עברו כל ישראל את הירדן, ורגלי הכהנים עודם על שפת הירדן. אח"כ חזרו הכהנים לאחוריהם, שבו מי הירדן לזרם כתמול שלשום, ורק אחרי שהיה הירדן מלא על גדותיו שנית – נשא הארון את נושאי על פני הירדן ועבר. כל מתבונן תמה ושואל, למה זה עשה הקב"ה נס נוסף בכדי? הלא כבר נבקע הירדן ונתגלתה היבשה, ומדוע לא עברו אז הארון ונושאי? אלא שאדרבא, לא הרי הנס האחרון כהנס הראשון. הנס הראשון הוא שינוי טבע, הנס השני – הטבע במקומו עומד ואעפ"כ אין הארון ונושאי מתחשבים בו, כאילו אינו. לגבי הארון (המסמל את התורה) ונושאי (הלא המה התלמידי חכמים) אין הטבע מפנה את מקומו מפעם לפעם לפי הצורך, אלא כאילו אינו קיים. אך

שים לב, גם מעבר כל ישראל את הירדן היה מכח התורה, לכן רק כאשר נגעו כפות רגלי נושאי הארון במי הירדן סב הירדן לאחור, ואעפ"כ – הארון עצמו שאני; כמו שנתבאר.

ז. נראה נכון, שמה שזכה רשב"י למדרגת "מלומד בנסים" – שמכח שהותו במערה זכה למדרגה זו גם לאחר שיצא ממנה – כל זה היה מפני שזכה בהיותו במערה להתאחד ולהתמזג עם התורה, עד שב"נס היה עומד" בבחינת "ארון". הלא מוצאים אנו את רשב"י חולק על ר' ישמעאל ואומר: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דשה וזורח בשעת הרוח – תורה מה תהא עליה! אלא בזמן שישאל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים" (ברכות ל"ה). ובשבת י"א. "חברים שהיו עוסקים בתורה – מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה. א"ר יוחנן: לא שנו אלא כגון רשב"י וחבריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפילה (והאילו ומפסיקין תורתנו לאומנותנו כל שכן שנפסיק לתפילה). ובאמת בדרך הטבע א"א להתקיים בלי "ואספת דגנך", כי הנהגה של "ועמדו זרים ורעו צאנכם" היא בינתיים "הלכתא למשיחא", אכן מדרגת התורה שזכה לה רשב"י במערה זיכתה לו את מדרגת "מלומד בנסים", וכמשנ"ת. ובסוכה מ"ה: "אמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה (פרש"י: בזכותי אני סובל כל עוונותיהם ופוטרים מן הדין). ואמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י: ראיתי בני עליה והם מועטים וכו' אם שנים הם אני ובני הם". עכ"ל. הרי שהיה הגדול שבדור. מסתבר שזכה רשב"י למדרגתו הנפלאה הזאת מכח צער מערה ששם הגיע למדרגה עצומה בתורה. [ולכן זכה אף ראב"ש בנו להיות עמו גדול הדור – "אני ובני הם".] ואכן אמר רשב"י לרפב"י (שבת ז"ג). "אשריך שראיתני בכך (שגופו סדוק ומבוקע מחמת החול שבמערה) שאלמלא לא ראיתני בכך לא מצאתי בי כך, דמעיכרא כי הוה מקשי רשב"י קושיא הוה מפרק ליה רפב"י תריסר פרוקי, לבסוף כי הוה מקשי רפב"י קושיא הוה מפרק ליה רשב"י עשרים וארבעה פירוקי". עכ"ל.

וכמו כן רבי חנינא בן דוסא, אף שלא מצאנו ממנו כמעט שמועות של דברי תורה, חס מלחשוב שהיה עיקר כוחו רק בצדקות ותפילה. שהרי אמרו בתענית שם "כל העולם ניזון בשביל חנינא בני", ומכיון ש"בראשית ברא אלקים – בשביל התורה שנקראת ראשית" – על כרחך שגם בתורה היה כוחו עצום ורב. וידוע מה שאמר האדמו"ר מקאצק זצ"ל, שמצינו משנה אחת מפי ר' חנינא בן דוסא והיא משקפת את יחודו – "רבי חנינא בן דוסא אומר: כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו – חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו – אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומר: כל שמעשיו מרובים מחכמתו – חכמתו

מאמר נ"ג

שפט

מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו – אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומר: כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו". עכ"ל. לענ"ד הכוונה היא שמסיבת יראתו, דקדוק מעשיו ומדותיו הטובות – היתה תורתו באיכות שאין כמוה, כי התורה היא התכלית והיא העיקר.

ח. ואולי נכון להוסיף, שמה שמצינו אצל רשב"י ורחב"ד שניזונו שניהם בצמצום מחרובים, עובדה זאת מלמדת אותנו שאימתי זוכה האדם להיות "ארון" לתורה עד ש"בנס היה עומד" – כאשר הוא מוסר נפשו שלא ליקח מן העוה"ז יותר מאשר כדי חייו בצמצום, כי רק "אם ימית חומרו יחיה שכלו" (קדמונים). כפי הנראה ה"חרוב" (כשמו: לשון חורב וחורבן) מסוגל לבנין הנפש בחורבן הגוף, ורק אז אפשר להיות מלומד בנסים.

ט. ארוחנא בזה לענות על קושיה גדולה. מדוע לא נקבע מועד בדברי ימי ישראל להצלה המופלאה של חזקיה ודורו מיד סנחריב ואשור? נפרט את שאלתנו: על פי המסופר בתנ"ך, ובפרק "חלק" שבמס' סנהדרין, לא היו אז בירושלים הנצורה אפילו אלפיים רוכבי סוסים. ואילו הגייסות הצרים עליה מנו מאה ושמונים וחמשה אלף (גייסות!). החומה היתה עלובה, ניתנת להריסה בידים בלא קרני מלחמה. בלילה שהיה אמור להיות אחרון לחייהם הקריבו חזקיה ובני דורו קרבן פסח בהלל מתוך שמחה והתעלמו מן העובדה ה"וודאית" שלמחרת יהרגו כולם ביד האויב. אלא שבאותו לילה שלח הקב"ה את המלאך גבריאל והוא "קצר" במגלו הנטוש את כל צבא אשור למעט ששה אנשים (סנהדרין צ"ה:). היש נס גדול מזה? מדוע, אם כן, לא נקבע זכר לדורות לישועה הנפלאה הזו?

על פי הנקנה באמירתנו, במאמר זה, נוכל לפרש כך: בזכות מה ניצל באמת דורו של חזקיהו? בזכות עמל ועסק התורה שהיו מופלגים בהם. כן מפורש בסנהדרין צ"ד: "וחובל עול מפני שמן – חובל עולו של סנחריב מפני עולו של חזקיהו שהיה דולק בבתי מדרשות". עכ"ל. וכל כך הרבו ללמוד לאורו של השמן עד שהפכו כל אנשי הדור להיות תלמידי חכמים, וכשבדקו מדן ועד באר שבע לא מצאו עם-הארץ. ומכיון שדבקו כל כך בתורה זכו להנהגה של "בנס היה עומד", כי ביחס לתורה והעמלים הדבקים בה אין "טבע". אילו היתה הישועה בגדר "נס" חריג היוצא מן הטבע היה נקבע עליה "זכר" לדורות. אכן אדרבא, זה טבעם של עמלי תורה שהנס להם כטבע, שכן התנה הקב"ה על כל מעשי בראשית. ועל "טבע" לא עושים "פרסומי ניסא". והבן.

מאמר נ"ד

עמי ארצות אינם חיים

א. ז"ל הגמ' כתובות דף קי"א: – "א"ר אלעזר: עמי ארצות אינן חיים, שנא' – מתים בל יחיו וגו' תניא נמי הכי – מתים בל יחיו, יכול לכל? ת"ל: רפאים בל יקומו – במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר. א"ל רבי יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת הכי, ההוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב. א"ל: מקרא אחר אני דורש, דכתיב – כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל, כל המשתמש באור תורה – אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו (ועליו נאמר: וארץ רפאים תפיל, נדרש כאילו נכתב וארץ לרפאים תפיל, למתרפים מלימוד התורה). כיון דחזייה (ר"א) דקא מצטער (ר"י) א"ל: רבי, מצאתי להם תקנה מן התורה (יהנו ת"ח מנכסיהם). ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום – וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב: כי ה' אלקיך אש אוכלה! אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". עכ"ל.

שים לב, על התלמידי חכמים לא היה קשה כלל איך יתקיים בהם "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום", אעפ"י שעל הקב"ה נאמר "כי ה' אלקיך אש אוכלה". ומדוע? כי גם התלמיד חכם הוא חפצא של "אש", ואש דבקה באש! מניין? מגמ' מפורשת בסוף מסכת חגיגה. ז"ל: "א"ר אבהו אמר ר' אלעזר: תלמידי חכמים אין אור של גהינום שולטת בהם, קל וחומר מסלמנדרא. ומה סלמנדרא (חיה הנבראת מן האור כשבווערין אש במקום אחד שבע שנים תמיד בלי הפסק) שתולדת האש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו. תלמידי חכמים שכל גופם אש, דכתיב הלא כה דברי כאש נאם ה' – על אחת כמה וכמה". עכ"ל. פלא פלאים. היכן מרומז בפסוק שגופם של תלמידי חכמים הוא אש, הרי הפסוק דבר על התורה עצמה – דברי – שהוא כאש? על כרחך שהיה פשוט לר"א שכיון שבוערת בתלמיד חכם אש התורה תמיד, וכל עצמותיו תאמרנה אש של תורה, אזי כל גופו נהיה חפצא של אש, ועדיף מזה שסך בדמה של סלמנדרא, כי הוא כהסלמנדרא עצמה. לכן לא הוקשה לגמ' על התלמידי חכמים עצמם איך ידבקו בשכינה. ועיין בהקדמת שו"ת בית הלוי לגמ' זו, הובאו כל דבריו במאמר "לבבתני אחותי כלה".

מדברי הגמ' הזו, ומביאורו הנפלא של מרן בית-הלוי שם, למדנו שאין קמים לתחית המתים בעולם הבא כי אם תלמידי חכמים ומחזיקיהם. "בעלי מצוות" לא יזכו לחיי העוה"ב שמהותם דבקות בקב"ה, כי הקב"ה הוא אש אוכלה ואי אפשר שידבקו בו אלא

מאמר נ"ד

שנא

ת"ח שכל גופן אש, ומחזיקיהם הדבוקים בהם כבדי הארון התקועים בארון ונחשבים כחלק ממנו. על בעלי מצוות לא שמענו שכל גופם אש, וממילא אינם יכולים להדבק בקב"ה, ולא יוכל להתקיים בהם המקרא – "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". גם במשנה במסכת אבות (פ"ב, ז') משמע כן – "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי עוה"ב", משמע דוקא תורה ולא מצוות.

ב. אך אין זה לגמרי כך. ז"ל הגמ' מנחות צ"ט: – "אמר ריש לקיש: פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, דכתיב – אשר שברת, יישר כוחך ששברת". פרש"י: "ביטולה של תורה – כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, זהו יסודה – כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה". עכ"ל. למדנו שהמבטל תורה למצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים נחשב הדבר כאילו עסק בתורה. ועל כרחך לומר כן, שאם לא כן למה ידחה תלמוד תורה שהוא "כנגד כולם" (ואמרו בירושלמי מס' פאה שכל המצוות כולן אינן שוות לדבר אחד מן התורה) מפני מצוה שהוא גדול ממנה? אין זאת אלא שגם הקיום הזה נחשב כמו לימוד, כמ"ש רש"י: "כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה". ונמצא, שאם אמנם ב"לומדות" רק תורה מזכה את לומדה ליאור באור החיים, ב"למעשה" נחשב גם קיום מצוות כתלמוד תורה כאשר התלמוד נדחה מפני המעשה. ואל תתמה, כי כאשר נבין את דברי רש"י מדוע יחשב ביטולה של תורה ליסודה נראה שאין בזה חידוש.

וזה פשר דברי רש"י: המבדיל בין תורה לבין שאר חכמות הוא היותה "למעשה", היא נקראת "תורה" מפני שהיא מורה מה לעשות (מהר"ל בהקדמה ל"תפארת"). והלוא רק משום שהתלמוד מביא לידי מעשה ניצח משה את המלאכים והורידה לנו. אין כוונתי לומר שהמעשה הוא התכלית והתלמוד משמש אותו כאמצעי לתכלית. חלילה, אין הדבר כן, אלא התלמוד הוא העיקר. אבל על כל פנים תנאי יש בעיקר שם "תורה", שכל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו (יבמות ק"ט:) ואם לא ידחה התלמוד מפני המעשה (כשא"א לעשותו על ידי אחרים) נשלל בזה שם "תורה" מן התלמוד. נמצא שהמעשה מייסד תורה, ממש כלשון ר"ל: "ביטולה של תורה זהו יסודה", כי המעשה הוא הבסיס והיסוד לתלמוד ובלעדיו אין זו תורה אלא חכמה תיאורטית שכמותה בגויים תאמין. לכן במשנה באבות סופ"ג נמשלו המעשים לשרשיה של החכמה (שנמשלה לענפים), ובסוטה כ"א. נמשלה המצוה לכלי שבו השמן הפתילה ("נר מצוה") והתורה לשלהבת ("תורה אור") ולכאורה היה צריך להיות להיפך, שכיון שהתלמוד מביא לידי מעשה, הרי התורה והחכמה הם הסיבה והאמצעי והמעשים והמצוות הם התוצאה והתכלית. אם כן מתאים יותר שתחשב החכמה לשרשים והתורה לכלי, ואילו המעשים והמצוות יחשבו לענפים ולאור.

מה טעם נתהפכו היוצרות? כי אכן המצוה היא השורש והכלי לתלמוד, אעפ"י שהתלמוד מביא לידי מעשה. ואם נתבונן יותר נבין שהמצוה שהתלמוד מתבטל כדי לקיימה, ועל ידי כן היא נחשבת תורה, היא בבחינת זבולון המייסד את תלמודו של יששכר ומעמידו על רגליו. כדרך שנחשב זבולון "בדי הארון" של יששכר והוא חולק אתו בשכר עוה"ב המובטח לתלמידי-חכמים (כתובות קי"א): כן גם כל פוסק מתלמודו כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים מייסד במצוותו את תלמודו ונוטל על קיומה בעולם הבא שכר תלמוד-תורה. עד כאן מדברי מרן "פחד יצחק" בהרחבה ותוספת.

ומפני שהדברים מחודשים אסתייע בדברי מרן הגראי"ל שטיינמן שליט"א, מנהיג הדור. מאן-דהו שאלהו לוא יצוייר רגע שבכל העולם אין מי שיעסוק בתורה כי אם אדם אחד, ומזדמן לפניו פיקוח נפש, ואם יפסיק מתלמודו הלא מפורש בנפש-החיים "שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחד ממש מהעסק וההתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות, עליונים ותחתונים, והיו לאפס ותוהו חס ושלום" – האם יותר לו להמשיך ללמוד מפני שאין בהצלת נפש זו שלפניו היתר של "פיקוח-נפש", כי יאבד החולה וכל העולם כולו ברגע בו יפנה הלומד מתלמודו להצלת החולה, או שאין לנו אלא דברי השו"ע ועל הלומד להפסיק את תלמודו ולעסוק בהצלת נפשות. עד כאן דברי השואל. וענהו מרן שליט"א שאף אם יפסיק מתלמודו לקיים את המצוה אשר התלמוד נדחה מפניה בנסיבה הזו – לא יחרב העולם, כי הקיום הזה נחשב אף הוא כתלמוד-תורה לקיים את העולם מכוחו. ויודעני שאין דברי מרן מוסכמים על הכל, ובדור של "חוצפה ישגא" אף נכתבו כנגדם דברי פלסתר. ומי אני שאחווה דעה בדבר שהעולם עומד עליו (כמשמעו), לא באתי אלא להסתייע מפסקו התיאורטי של ראש הישיבה ולסייע את דבריו מדברי הגמ' ורש"י ופחד-יצחק הנ"ל.

אך אני חוזר ומדגיש, בוודאי שהגמ' (שלחי כתובות) מתפרשת כמשמעה, שרק תורה והחזקת תורה – ולא מצוות – מקיימים את האדם לחיי העוה"ב, וכביאור ביה"ל בהקדמתו לשו"ת ומה שהוספנו על דבריו, אלא שגם קיום המצוה שהתלמוד נדחה מפניה נחשב "תורה", וכמו שנתבאר. הרוצה להבין ענין זה לעומקו יואיל ללמוד את מאמר "השפעת המעשים על החכמה".

ועוד חשוב להוסיף: אף תומכי תורה, וממילא גם מקיימי מצוות שמייסדים תורה, אינם ממש כמו תלמידי חכמים, כי מבואר בברכת דף ל"ד: שנתנבאו הנביאים על מהנה תלמיד חכם מנכסיו, בעוד שתלמיד חכם עצמו – עין לא ראתה אלקים זולתך. וכמו כן, מה שחילקו במס' סוטה כ"א. בין תורה לבין מצוה, שתורה מצלא מיצה"ר (בעידנא דעסיק

בה) ומצוה לא מצלא מיצה"ר – משמע אף הכנסת כלה ולווית המת וכד' שקיומן נחשב כיסוד וכעסק התורה.

ג. ועדיין יש כאן קושיה גדולה ועצומה, כי הגמ' הזאת – על אף ש"היקלנו" בפירושה – סותרת למשנה מפורשת בריש פרק "חלק". ז"ל המשנה שם – "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנא' – ועמד כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ וכו' ואלו שאין להם חלק לעוה"ב (ונמנו שם כמה אפיקורסים)". עכ"ל. הרי מבואר שסתם מקיים מצוות, שאינו מן התלמידי חכמים ומסייעיהם, יש לו חלק לעוה"ב, כל שאינו בכלל האפיקורסים שר"י. ואיך זה מתאים עם דברי הגמ' כתובות קי"א: הנ"ל? ומפורש בכל סוגית הגמ' ריש "חלק" שעוה"ב ותחיית המתים – הכל דבר אחד, עיין שם. וידעתי שיש מחלקים בין – "חלק לעוה"ב" שזה יש לכל ישראל, לבין "בן עוה"ב" שלזה זוכה רק ת"ח ומשמשי, אך כל זה איננו שוה לי, כי שפתי הגמ' בכתובות ברור מללו – "אינם חיים", משמע שאינם שייכים כלל לעוה"ב. וצע"ג.

לעצמי חשבתי, הרי דברי הגמ' בכתובות אינם מובנים גם אם לא נשווה אותם לאמור בריש פרק "חלק". הגע עצמך, האם כוונת הגמ' לומר שבעולם-הבא לא יהיה הפרש בין תלמיד חכם שנכנס ידי טובת קיום המצוות בדקדוק והידור לבין תלמיד חכם כמותו שהסתפק לצאת ידי חובת קיום המצוות בצורה מינימלית. זה לא יתכן! על כרחך עלינו לומר שאם אמנם את כמות ואיכות ה"חלק" בעוה"ב קובעות גם המצוות ואופן קיומן, ה"אשרת-כניסה" לשם תלויה אך ורק בזכות של תורה. [וכדמוכח גם מברכות דף י"ז. שחיפשו זכות לנשים לעוה"ב, ולא הזכירו כי אם את סיוען לבעליהם וילדיהם לעסוק בתורה, אף שיש בידן כמה וכמה מצוות.] אם כן יש לומר שאין סתירה בין המשנה בפרק חלק לבין הגמ' בסוף כתובות, כי אמנם מגיע עוה"ב למקיימי מצוות, אפילו אם אין מצוותיהם מייסדות תורה, אך הם לא יוכלו ל"ממש" את בעלותם על השכר הזה, כי הקימה לתחיית-המתים – הלא היא הכניסה לעוה"ב – תלויה בזכות תורה, דוקא. ומדוקדק מאד מדוע דברו בסוף כתובות על תחיית המתים ובפרק חלק על העולם הבא, כי תחיית המתים היא הכניסה לחיי העולם הבא. ואולי זו הכוונה במה שאמרו בסנהדרין ז'. שתחילת דינו של אדם היא על ד"ת, שנא' "פוטר מים ראשית מדון", והיינו כי התורה היא אשרת-הכניסה. מי שאין בידו זכות של תלמוד תורה או החזקת תורה יהיה חלק העוה"ב המגיעו עבור מצוותיו בגדר של "שלו ואינו ברשותו", ומי שתהיה בידו זכות תורה ויזכה לקום לתחיה לחיי עוה"ב בוודאי יתרבה ויתעצם שכרו על כל תוספת של מצוה והידור. [דוגמא לזה הא דאיתא בשבת קי"ט ע"ב – "כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי ג"ע וכו'", עיי"ש. ומכלל הן אתה שומע לאו, שכל מי שאינו

עונה אמן בכל כחו אין פותחין לו שערי ג"ע והוא נשאר בחוץ. וקשה, הרי מגיע לו שכר על שאר מעשיו הטובים!! וי"ל: שצריך זכות מיוחדת לצורך ה"אשרת-כניסה", כנ"ל.]

אבל אין לנו אלא דברי רבותינו הראשונים, ויש לנו על קושיה זו – סתירת הגמ' בכתובות למשנה בסנהדרין – תירוץ נפלא ונורא (תלוי למי) מרבנו המאירי. ז"ל: "לעולם יהא אדם זריז ללמוד תורה שהיא יתד שהכל תלוי בו. שאעפ"י שכל שאינו מנוחלי גהינום לדורי דורות הוא בכלל התחיה לחיי עולם מכל מקום **אין עדנה של תחית עמי הארץ חשובה לכלום בערך עדנה של תחית החכמים והחסידים**, וזהו ענין אומרם: עמי הארץ אינם חיים". עכ"ד. כלומר, אעפ"י שיש לעמי ארצות המקיימים מצוות (ואפילו אינם מקיימים מצוות אלא שאינם אפיקורסים) חלק לעולם הבא, העוה"ב הזה המובטח ל"כל ישראל" אינו נחשב לכלום לעומת העוה"ב המובטח לתלמידי חכמים (ומחזיקיהם) ולכן התבטאו במסכת כתובות – עמי ארצות אינם חיים. והדברים מחייבים מאד מאד!!!

ויש לי להבין גמרא שתומה על פי דברי המאירי. ז"ל – "דריש מרי בר מר: מאי דכתיב – והנה שני דודאי תאנים (סירות נחושת מלאות תאנים) מועדים (מוכנים) לפני היכל ה', דוד אחד תאנים טובות מאד כתאני הבכורות (תאנים חשובות הממהרות להתבשל) ודוד אחד תאנים רעות מאד אשר לא תאכלנה מרוע. תאנים הטובות – אלו צדיקים גמורים, תאנים הרעות – אלו רשעים גמורים (עיין מהרש"א). ושמה תאמר אבד סברם ובטל סיכויים? ת"ל – הדודאים נתנו ריח, אלו ואלו עתידים שיתנו ריח". עכ"ל הגמ' עירובין כ"א: משמעות הגמ' היא לענ"ד, שאמנם לא תהייה התאנים הרעות ראויות לאכילה אבל ריחן יהיה טוב. וצריך ביאור מה המשמעות שטעמן יהיה רע אבל ריחן יהיה טוב – בנמשל.

נוכל להעזר בדברי המד"ר הידוע (פר' אמור) אודות ד' המינים הניטלים בסוכות, שם נמשלה התורה לטעם (האתרוג והתמר) והמעשים-טובים לריח (האתרוג וההדס). וקמ"ל הגמ' כאן, שהרשעים הגמורים אחר שירצו את עונשיהם יזכו אמנם לחיי עולם הבא, אך יזכו רק לעוה"ב של בעלי מצוות (כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב) ולא לעוה"ב של התלמידי-חכמים. וזה נרמז במה שאמרו שהתאנים המסמלות אותם יש להן ריח ואין להם טעם, מצוות ולא תורה. ומן הסתם ההסבר לכך הוא, כי העוה"ב של בעל-מצוות יש בו חלק לכל ישראל מעצם היותם ישראל, כמ"ש: "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, שנא' – "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ" – אלא שכמות ואיכות ה"חלק" תלוי במידת ואופן קיום המצוות, והרשעים הפסידו את חלקם. אכן כיון שיש שייכות למדרגת עוה"ב הזו לכל ישראל, וגם הרשעים הם מכלל ישראל, על כן גם הרשעים שאיבדוהו בחטאיהם יוכלו לזכות אליו אחר שיצטרפו מפסולתם בעונשם. מה שאין כן העוה"ב של בעלי תורה – אין

שייכות אליו אלא לעמלי תורה ותומכיהם ומקיימי מצוות המייסדות תורה, לכן אף אחר הזיכוך בגהינום לא יוכל הרשע להתענג בו.

ד. וצריך לדעת שישנה מדרגה פחותה מן העוה"ב של "כל ישראל", ואף היא קרויה עולם הבא" [ואין אני מדבר על עולם הנשמות, אלא בעולם התחיה שמקובלנו שחיים בו בתוך גופים כשיטת הרמב"ן וסי'; אמנם יהיו הגופים מזוככים] ז"ל הגמ' סנהדרין בהמשך הסוגיא (צ"א): "עולא רמי: כתיב – בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים (רש"י: דלעתיד לבוא מאחר שחיים שוב אינם מתים) וכתיב – כי הנער בן מאה שנה ימות לא יהיה משם עוד עול ימים (אלמא מתין). לא קשיא – כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים. ועובדי כוכבים מאי בעו התם? הנך דכתיב בהו: ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם". עכ"ל. הרי שגם חסידי אומות העולם יש להם חיים בעולם הבא, אלא שמדרגתם שם כשמישים ומשרתים לשראל (עיין מהרש"א) שהיא בודאי מדרגה פחותה, ועוד שאינם חיים לנצח.

ד. אחר הקדמה זו, שנתבררו לנו ג' מדרגות זו למעלה מזו בחיי עולם-הבא, יאירו לנו באור חדש דברי רבנו הקדוש במסכת עבודה-זרה (י:), במעשה דקטיעא בר שלום. "תניא נמי הכי: שמה אדום (בגיהנום משתעי קרא) מלכיה וכל נשיאיה, מלכיה – ולא כל מלכיה, כל נשיאיה – ולא כל שריה, פרט לקטיעא בר שלום. קטיעא בר שלום מאי היא? דהוא קיסרא דהוא סני ליהודאי. אמר להו לחשיבי דמלכותא: מי שעלה לו נימא ברגלו (בשר מת ומצער) יקטענה ויחיה (ויבריא) או יניחנה ויצטער? אמרו לו: יקטענה ויחיה. [למדנו שיש "צדק ומשפט" אצל אומות העולם. חס וחלילה להשמיץ ולומר שקיסר רומי מחליט על דעת עצמו באופן שרירותי לקטוע את היהודים ממלכותו. להיפך, הוא מעמיד לדיון בפני חשובי מלכותו את השאלה האם לעשות כן אם לאו. דמוקרטיה זו דמוקרטיה, והכל מוכרע בצדק וביושר על פי דעת הרוב. אך האם באמת היהודים דומים לבשר מת ומצער – זה לא הועמד לדיון, הלא א"א על כל שאלה קטנה להטריח את ה"פרלמנט"]. אמר להו קטיעא בר שלום: חדא דלא יכלת להו לכולהו וכו' כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך א"א לעולם בלא ישראל, ועוד – קרו לך מלכותא קטיעא. [שים לב – אין הוא טוען: זה לא צודק, הוא טוען: זה לא אפשרי ולא כדאי; רק את ה"שפה" היו מבינים הרומאים]. אמר ליה (הקיסר) מימר שפיר קאמרת, מיהו כל דזכי למלכא (נוצח את המלך בדברים) שדו ליה לקמוניא חלילה (בושת היא למלך, ומשפט האיש ההוא להשליכו לבית מלא עפר, כלומר – לקוברו חי; ובר"ח כתוב – לכבשן האש) [אכן צדק! כד הוה נקטין ליה ואזלין אמרה ליה ההיא מטרוניתא (רומית) וי לה לאילפא (ספינה) דאזלא בלא מכסא (בלא מכס, כלומר: אוי לך הואיל ועליהם אתה נהרג שלא

מלתה את עצמך ותטול חלק עמהם) נפל על רישא דעורלתיה, קטעה, אמר: יהבית מכסי חלפית ועברית. כי קא שדו ליה אמר: כל נכסאי לר' עקיבא וחבריו וכו' יצתה בת קול ואמרה: קטיעא בר שלום מזומן לחיי העוה"ב. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים". עכ"ל.

אחר שלמדנו שג' מדרגות הן בעולם הבא, זו למעלה מזו, מתפעלים אנחנו מ"קפיצותיו" של קטיעא בר שלום מעולם לעולם בשעה אחת. כאשר נתווכח וניצח את המלך להצלתם של ישראל (הלא ידע שבזה הוא מתחייב מיתה) נעשה בזה מחסידי אומות העולם אשר יש להם חלק לעוה"ב; עולם הבא של שמשות לישראל, עוה"ב שיש בו מיתה אחר אריכות שנים.

כאשר קטע את עורלתו בכוונת מילה זכה ליטול חלק עמהם – בעוה"ב של "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", עוה"ב של עמי-ארצות שהרי לא קרא ולא שנה.

כאשר הכריז כל נכסאי לר' עקיבא וחבריו – נתעלה למדרגת: "מהנה תלמידי חכמים מנכסיו" אשר עדנתם בעוה"ב היא כמדרגת "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום"; אמנם לא לגמרי כמו שהוכחנו מברכות ל"ד:

אפשר שהתפעלותו של רבינו הק' היתה לא רק מזכייתו של קטיעא בר שלום בעולם הבא על ידי מעשה אחד, אלא ביותר מן ה"מוסיף והולך" – מצוה גוררת מצוה – איך תוך שעה אחת נתעלה משלב לשלב ומדרגה לדרגה, מבירא עמיקתא לאיגרא רמא.

[בסגנון אחר נאמר כך: בתחלה קידש קטיעא בר שלום את נפשו במה שמסר אותה להצלתם של ישראל, אח"כ קידש את גופו במה שמל את עצמו להיות כמותם, ושוב קידש את ממונו כשתרם אותו לר"ע וחבריו. הרי לנו פן נוסף – הקדושה מתפשטת מן הפנים החוצה.]

1. חולין דף ז. – "רבי פינחס בן יאיר הוה קא אזיל לפדיון שבויים, פגע ביה בגינאי נהרא, אמר ליה: גינאי, חלוק לי מימין ואעבור בך. אמר לו: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני (כל הנחלים הולכים אל הים בגזרת המלך) אתה – ספק עושה, ספק אי אתה עושה (שמא לא יתנו לך בפדיון) אני – ודאי עושה. אמר ליה: אם אי אתה חולק גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם. חלק ליה. הוה ההוא גברא דהוה דארי חיטי לפיסחא, אמר ליה: חלוק ליה נמי להאי דבמצוה עסיק (דכתיב: ושמתם את המצות, דמתחילת טחינה והרקדה בעי שימור לשם מצה). חלק ליה. הוה ההוא טייעא (סוחר ערבי) דלווה בהדיהו (נתחבר עמם בדרך) אמר ליה: חלוק ליה נמי להאי דלא לימא כך עושים (בתמיהה) לבני לוי (לבני חבורה, שמניחין להולך). אמר רב יוסף: כמה נפיש גברא ממשה

ושיתין ריבוא, דאילו התם חד זימנא והכא תלתא זימנן. ודילמא הכי נמי חדא זימנא (אלא מתיירא היה שלא יחזרו המים וישטפו השנים והוא מדבר עליהם שימתין להם הנהר) אלא כמשה ושתיין רבוון (שנחלק להם ים סוף). עכ"ל.

לענ"ד שלשת האנשים הללו, התלמיד-חכם (רפב"י) העוסק במצוה והגוי, מקבילים אל שלשת סוגי הזכאים לעולם הבא על שלש מדרגותיו. עומק תוכן דברי הגמ' הוא שהעולם-הזה משמש כפרוזדור לעולם הבא, ומן הראוי שיאפשר להולכים בו להגיע אל יעד, כי לכך נברא הפרוזדור. זוהי ההצדקה שיבקע נהר גינאי בפני רפב"י שהוא בן העוה"ב של התלמידי חכמים (ועיין אוה"ח פר' בשלח), בפני נושא החיטים שהוא בן עוה"ב של "כל ישראל", ובפני הגוי שלויתו הועילה להם ומצדיקה את שייכותו לעוה"ב של ה"אכרים" וה"כורמים".

ויש לשים לב שלא נבקע הנהר לנושא החיטים ובוודאי לא לסוחר הערבי, הוא נבקע לתלמיד-חכם בכח התורה, ורק בדרך "אגב", כטפלים המצטרפים לעיקר, עברו גם הישראל והגוי. וכמו כן בנמשל, נראה שעוה"ב של "כל ישראל" וכל שכן של בני הנכר אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא לעוה"ב של תלמידי החכמים. ר"ל, אילולא העוה"ב של התלמידי-חכמים לא היתה קרנם של בעלי מצוות וחסידיו אומות העולם קיימת לעולם הבא, אלא רק מכח טפלותם והתחברותם עם תלמידי החכמים זוכים גם הם למציאות של חיי-נצח.

ז. השתא דאתינא להכי עולה בדעתי רעיון לישוב את דברי הגמ' בכתובות (קי"א:) עם דברי המשנה בריש פרק חלק באופן נוסף, על פי מה שנדקדק היטב בלשון "עמי ארצות אינם חיים". כי כבר למדנו השב-שמעתתא בהקדמתו (אות א') ז"ל: "כל דלית ליה מגרמיה כלום – עני חשוב כמת, כמ"ש בגור-אריה דמי באר קרויים מים חיים לפי שהוא נובע מעצמו מה שאין כן מי בור. ולזה עני חשוב כמת, ושונא מתנות יחיה. עיין שם. ואם כן כל זמן היות הנפש במקורה והיא בבחינת בור אין לה חיות, כי מעצמה ריקה היא רק מה שמשפיעין אותה. ובעת רדתה הנה ונובעת מעצמה היא בבחינת באר ויש לה חיות. לזה אמר ויפח באפיו נשמת חיים, דעיקר בריאת האדם על הארץ היא בכדי שתהא הנפש בבחינת באר ותקרא נשמת חיים. וזהו: אלה המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". עכ"ל. ומכיון שאמרנו שהעולם הבא של "כל ישראל" מיתלא תלי בעוה"ב של תלמידי חכמים, כמו שעבר נושא החיטים למצות את נהר גינאי רק בדרך "אגב" לרפב"י, על כן אין העוה"ב של בעלי מצוות קרוי "חיים", ולזה אמרו "עמי ארצות אינם חיים" אעפ"י שהם קמים לתחיה לחיי העוה"ב.

אכן, כמובן, אין לנו אלא דברי רבנו המאירי, המלהיבים כל אחד להיות תלמיד חכם.

מאמר נ"ה

צורבא מרבנן – כפרצידא דתותי קלא (תענית ד').

א. שאלתי פעם את הגאון הר"ר שלמה פיישר שליט"א על הקל-וחומר שעשו חנניה מישאל ועזריה – "ומה צפרדעים שאין מצווים על קדושת השם כתיב בהו ובאו ועלו בביתך וגו' בתנוריד ובמשארותיך (ואימתי משארות מצוויות אצל תנור הוי אומר בשעה שתנור חם) אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה" (פסחים נ"ג:) האם העובדה שאין לצפרדעים "בחירה", אף לא "יצר-הרע", אינה פירכא על הקל-וחומר? התשובה שענה לי היתה מפתיעה: הקל-וחומר הזה אינו אמור לשכנע את השכל אלא את הרגש, והרגש אינו מתחשב ב"פירכא", מפני שהיא קושיה שכלית. כך אמר. משבקשתי הסבר הוסיף ואמר: בכל שיר ישנן מילים וישנה מנגינה, המילים מדברות אל השכל והמנגינה אל הרגש. אינך יכול לחפש את ה"הגיון" שבהשפעת המנגינה על הרגש, כי מהלך ההשפעה על הרגש שונה ממהלך ההשפעה על השכל. [ועיין בביאורו הנפלא של המשך חכמה פר' בא (וי"ב, כ"ב) לגמ' פסחים קי"ב: "ניזאה דתורא הן הן וכו'"]. לחנניה מישאל ועזריה לא היה ספק מה עליהם לעשות, ולא כדי להשתכנע בנכונות הצעד של מסירת הנפש עשו ק"ו מצפרדעים, הם ציירו לעצמם את מחזה הצפרדעים הקופצות לתנורים החמים כדי להלהיב את עצמם, כדי להתרגש, כדי שהפחד לא ימנע את קבלת ההחלטה השכלית או את ביצועה. ואעפ"י שישנה פירכא על הק"ו אין זו הונאה עצמית, שכיון שהשכל כבר משוכנע – כל שיכול האדם לעשות כדי להלהיב את עצמו ולהטות את רגשותיו לציית לדעתו אינו סותר את האמת, כי השכל הוא הקובע מה היא האמת. והבן. זה תורף דברי הגאון שליט"א למיטב הבנתי.

ב. ההקדמה הזאת משמשת כפתיחה למאמרי זה, ודוקא למאמר זה. בהשוואה למאמרים אחרים בספר זה הייתי מתייחס למאמר זה כאילו היה "שיר" אשר חרוזיו ומנגינתו מדברים אל הרגש. זהו תיאור הדמיון שהתעורר בי על ידי משל שנקטו חז"ל במסכת תענית דף ד'. – "אמר רבא: האי צורבא מרבנן דמי לפרצידא דתותי קלא, כיון דנבט – נבט". עכ"ל. איני יודע למה בדיוק התכוונו חז"ל בהשוואתם את הצורבא מרבנן (בחור חריף) לפרצידא דתותי קלא (גרעין שתחת גושה של קרקע) אבל מכיון שהשתמשו במשל זה רשאים אנחנו למשמש בצדדי הדמיון ביניהם; הלואי נתלהב על ידי כך לנבוט ולצמוח. [בסוף המאמר אחזור ואוכיח שחייבים אנחנו להתבונן בהשוואה הזאת, ושאיך השכל מסכים עמה.]

מאמר נ"ה

שנט

ג. כאשר אתה מביט באקליפטוס הענק הנשקף אל חדרך ונזכר שהוא נבט צמח וגדל מתוך גרעין קטן שעשרות כמותו נבלעים בחופן יד – אי אפשר שלא תתרגש ותתפעל מן העוצמה האדירה שטומן בחובו הזרע הקטנטן. ה"מסתכל בקנקן" לא יתייחס כלל לגרעינון קטנטן שאלפים כמותו גודלים בכל אקליפטוס, אבל המתבונן ב"מה שיש בו" אינו יכול להרגע מהתרגשות – היכן נטמן האילן הענק הזה בתוככי הזרע, הרי כולו צמח "מיניה וביה", שום עלה וענף לא נתווספו מבחוץ; לא הרכבה, לא הברכה, הגרעין הקטנטן הזה אצר בתוכו את העץ העצום הזה!! ואם תעצום את עיניך ותראה בדמיוןך את יער העצים שיוולדו מגרעיניו של אילן זה ותזכור שגם הם נכללו בסבא גרעינון – אזי תבין איזו עוצמה גונו בתוכו כל... צורבא מרבנן.

הוא נראה לך ולעצמו אחד מני רבים, צעיר ועלוב כגרגיר שיתרונו לא יובחן וחסרונו לא יורגש. הוא מחשיב את עצמו כקבור באדמה (פרצידיא דתותי קלא) ופשוט לא קיים, כמאן דליתא.

ולא היא!

אין מה להסביר; התבונן במשל, תרגיש ותאמין.

ד. למי חשוב לדעת את המשל הזה? לנמשל! כלומר – לתלמיד. הכרת ה"פוטנציאל" האצור בתלמיד היא אשר תאפשר לו להוציא את ה"בכח" הזה אל הפועל, בלעדי ההכרה הזאת לא יוכל לגדול! כך אמר גאון עוזנו הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל – "האדם יכול להגיע עד היכן שהוא חושב שהוא יכול להגיע". כמה נפלא המשפט הזה. נגר אשר חושב שהוא שכח לקחת עמו למלאכתו "מסור" – הוא באמת חסר מסור, אעפ"י שהמסור נמצא תחת למושב מכוניתו; הוא אינו משתמש בו בדיוק כמו במקרה שבאמת לא לקח אותו אתו. כך גם כסף שהוכנס לחשבוננו של אדם בארץ אחרת בלא ידיעתו לא יוסיף על רמת חייו; הוא יחיה כעני, בדיוק כאילו היה באמת עני. ז"ל הרבנו-יונה בפתיחתו לשערי עבודה – "הפתח הראשון הוא שידע האיש העובד ערך עצמו, ויכיר מעלתו ומעלת אבותיו וגדולתם וחשיבותם וחבתם אצל הבורא יתברך. וישתדל ויתחזק תמיד להעמיד עצמו במעלה היא וכו' כי כאשר יתאוה תאוה ויעלה בלבבו גאוה לעשות דבר שאינו הגון יבוש מעצמו ויבוש מאבותיו, וישיב לנפשו ויאמר: אדם גדול וחשוב כמוני היום שיש בי כמה מעלות טובות רמות ונישאות, ושאני בן גדולים בן מלכי קדם – איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים ולאבותי כל הימים". עכ"ל. [שים לב, "הפתח הראשון וכו'" – כלומר בלי ידיעה זו שערי עבודה נעולים והאדם נשאר בחוץ!]

אגב, יש לדקדק בדבריו, מה תתן לאדם הכרת מעלת אבותיו? אכן פשוט הדבר, כוונתו למעלת אבותיו השוכנות בו! זכות-אבות כמו זכות-אבות, הזוך השוכן בבנים מכוחם של האבות, כלשונו של הרוח-חיים: (אבות פ"ה, מ"ג) "כי כמה מידות שהצדיק טרח ויגע להשיגם לבניו אחריו המה כמו טבע מוטבע ובקצת יגיעה יגיעו לזה". עכ"ל.

ד. מי שניסה להצמיח עץ אבוקדו מגרעין שנותר אחר אכילת הפרי, או להנביט שבולת של קטנית משעועית בודדה, יודע עד כמה עדינים ורכים הם השורשים המתפצלים מן הנבט. ואף על פי כן, זוהי עובדה – השורשים הדקיקים הבוקעים מן הגרעין שתחת גושה של קרקע חודרים ומתקדמים אל תוככי מעבה האדמה הקשה והקשיחה.

כמה עזות צריך לזה! זה נראה חסר סיכוי, לחלוטין! איך יקדחו שורשים חלשים באדמה סלעית? איך יגיעו עד מי התהום הנמצאים במרחק רב מהם? והם אינם מתייאשים, נובטים למשימה בלתי-אפשרית. אתה מביט באקליפטוס ואז צף בזכרוןך הכלל שלימדנו הסבא מנובהרדוק: "אם אי אפשר לעבור אז מוכרחים לעבור", ואז עוברים. כן, מידת ה"עזות" מידה ברוכה היא כאשר משתמשים בה כראוי. [אגב אורחא, נבאר משנה שידיעתה חשובה לעבודת ה'. כך פונה ודורש יהודה בן תימא מכל צורבא דרבנן: "הוי עז כנמר, קל כנשר, רץ כצבי וגיבור כארי – לעשות רצון אביך שבשמים". פירוש דבריו: הרוצה לעשות את רצון אביו שבשמים מן הראוי שיתכונן לארבעה שלבים – התכנית, הזינוק, המשך, המשבר. בשעה שהוא מתלבט אם לקבל על עצמו משימה מסוימת והוא מתחבט אולי היא "גדולה" מדי, עליו להשתמש במדת העזות; כנמר הזה המתנפל אף על חיות חזקות ממנו (מהרש"א ביצה כ"ה). אחר-כך עליו להתחיל בתנופה. לא די לרוץ כצבי, צריך לעוף כנשר, כי כל ההתחלות קשות (רש"י פר' יתרו) והכל הולך אחר ההתחלה. "התחלה" כלשון "חלה וגם ילדה ציון", ההתחלה היא ההריון של ההמשך, וכל התרשלות בהריון תהיה ניכרת בולד. בהמשך צריך לרוץ כצבי. "צבי" בארמית פי' "רצה", ומי שרוצה – רץ (וגם "מרץ" נגזר מאותו שורש). ויהיו קשיים, ותבוא עת משבר – ואז צריך להתגבר כארי. ומה נותן כח ל"תכנית הארבע" הלזו? "לעשות רצון אביך שבשמים!"].

ואולי דוקא מפני שהשורשים עדינים ורכים הם מצליחים לחלחל בחול. מפני חולשתם הם מוכרחים לעשות זאת בעדינות ובהדרגה. תחת שיפעילו כח המעורר התנגדות, הם מתמידים בהתקדמות בלתי פוסקת, מזערית, מצטרפת – עד ש"הלא יאומן" הופך למציאות. אילו הם היו קשים הם היו נשברים. כך גם בנמשל: לא בכח ולא בקפיצות; לא ב"משמרים" ארוכים ולא ב"שקיעות" עד כאב ראש. לאט ובטוח, דף אחר דף, סדר אחר סדר; כלשון המדרש – "שתי הלכות היום, שתי הלכות מחר, עד שאני לומד את כל התורה כולה" (ויק"ר י"ט, ב').

מאמר נ"ה

שסא

י. שני חלקי הנבט המחוברים באמצעים אינם עוברים של האילן, הפסיג הקטנטן המצוי ביניהם הוא האילן. שני חלקי הגרעין הם מחסני המזון שהכין לו בורא העולם לכלכלו ולפרנסו עד אשר יעמוד על רגליו וישתה מן המים אשר יגיע אליהם בהמשך דרכו. אף צורבא מרבנן כן, כמה עוזרים ומסייעים בבית אבא ב"חדר" ובישיבה זנים וסועדים את ה"ינוקא", גומרים לו גמרא ומסבירים לו סברא, עד אשר "ובתורתו יהגה – תורה דיליה".

אף המים והשמש מוכנים מששת ימי בראשית שתנצל אותם הנטיעה לגבוה ולהתעבות ואח"כ לפרות ולרבות. ואעפ"י שהשתיל הקטן אינו מודע לכך – הוא אינו מיצר צרת מחר; אילו דאג הנבט מנין יאכל כשיגדל – לא היה מוציא שרשים. לעומת זאת, כמה "צורבי" לא נהיו "רבנן" מפחד של "וכי תאמרו מה נאכל הן לא נזרע ולא נאסוף וגו'". לפעמים חשוב להתבונן "מה נאה אילן זה" כדי לא להיות פוסק ממשנתו, כי האדם כעץ השדה, ולא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן אשר פרקו מעל צווארם את עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם.

ז. האם אפשר לגדול ולצמוח לרבות ולפרוח משתית מים?! הלומדים את תורת הצומח יודעים לספר שבכל עלה קיים בית-חרושת ההופך את המים לסוכרים על ידי קרני השמש. מנגנוני הגדילה הללו לא היו קיימים בזרע; הם התפתחו בד בבד עם גדילתו. כמה חיזוק יש בדברים הללו. הבעיה העיקרית של ה"צורבא" היא שאין הוא מאמין ביכולתו להיות "רבנן". "איך אוכל אני עם השכל הקטנטן שלי בחיים הקצרים העומדים לרשותי ללמוד ולדעת את כל התורה העמוקה הזאת" – שואל את עצמו כל תלמיד; "אין אלו כי אם חלומות באספמיה" – פוסק יצה"ר ומוסיף יאוש על יאושו. אמנם כן, בכלי הקיבול העומד לרשותך בתחילת הלימוד לא תוכל לאכסן את כל התורה, אף לא "חתיכה הראויה להתכבד" ממנה, כי אכן ארוכה מארץ מדה ועמוקה היא מני ים. אבל כדאי לזכור: מנגנוני הגדילה צומחים עם הצמח; גם אם ה"קיבולת" שלך קטנה בינתיים, הרי היא דומה לשקית גומי אלסטית שהקיבולת שלה מתרחבת על ידי כל מילוי נוסף. "אם שמוע בישן תשמע בחדש", כי לא כמידת בשר ודם מידת הקב"ה – ככל שהכלי יותר מלא יותר הוא מחזיק.

ח. והעיקר כמובן, עיקר העיקרים, הם ה"מים". אי אפשר לצומח בלי מים. אל המים מצטרפים חום השמש ואורה, וגם זבל האדמה יוסיף את תרומתו, אבל הכל מודים שהעיקר הם המים.

ובנמשל – אין מים אלא תורה. צריך לחזר אחריה, להשריש שרשים, לפלח גושי קרקע, לגדול כדי להגיע למקורות מים נוספים. ובכל עת של קושי יהא לך האקליפטוס הניבט

בחלון למשיב נפש, כי אכן אין דבר אשר יעכב ממך לעשות "שטייגען". הקב"ה מצדו כבר הכין את הכל, ממך הוא דורש לשתות ולשתות עוד. [אך שים לב, ישנם גם בארות מורעלים, עכורים].

ומה נמשל לשמש המחממת ומאירה לנטיעה הרכה? אולי הכוונה לרב המלמד המעודד את תלמידו בחמימות ומאיר לו את פניו, כעין שאמרו תלמידי ר' אליעזר לרבם – "טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה"; הלא אמרנו המאמר הזה הוא "מנגינה". [ואם מישהו יהיה סקרן לדעת מי הוא הנמשל של הזבל שבו מזבלים את האדמה והוא חשוב לגידול הצמח – הייתי מצביע על המלגות הכספיות שאמנם מצמיחות את ה"תורה שלא לשמה" אבל יש בהן ריח של "מסחר". ודי ברמיזא].

מ. רוצה אני לחזק את פתיחת המאמר, כמו שהבטחתי, למען אלו שכן עשויים להפיק ממנו תועלת, על כן אצטט את דברי רש"י לפר' נצבים. "העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך – אמר להם הקב"ה לישראל הסתכלו בשמים וכו' הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם שמה שינתה את מידתה? שמה זרעתם חטים והעלתה שעורים? ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכים אין מקבלים שכר ואם חוטאים אין מקבלים פורענות לא שינו את מידתם – אתם שאם זכיתם תקבלו שכר ואם חטאתם תקבלו פורענות על אחת כמה וכמה". עכ"ל. משמעות דברי חז"ל אלה הוא, שאעפ"י שיש לאדם יצה"ר ובחירה חופשית הדרישה ממנו היא בדיוק כמו מן הפרצידיא דתותי קלא – "אל תשנה את מדתך". גם האדם נברא עם תוכנת חיים שרק על פיה הוא יכול לחיות, בדיוק כמו כל בעל-חיים וכל צומח. ההבדל הוא רק אחד, החיה אינה יכולה לחיות על פי תוכנת הצומח, והצומח אינו מסוגל לתפקד כדומם. פוטנציאל החיים שלהם בוקע ומתפתח מאלו כפי אשר הוטבע בהם. ואילו לאדם ניתנה הבחירה לחיות שלא על פי טבעו האמיתי, ועל ידי כן להרוג את עצמו. ה"ד.N.A." של "אדם" מישראל הוא תורה ומצוות, אלא שבידו ל"סרטן" את עצמו בסטיה מקיום התורה ומצוותיה. כאשר מתפרצים דיבורי ומעשי האדם ממסגרת רקמת החיים שקבעה להם התורה הק' – כתאי הסרטן המשתוללים – מביא האדם על עצמו בהדרגה את המוות. הדרישה של "ובחרת בחיים" אינה כי אם – "אל תשנה את מדתך".

ובאמת, התבוננות האדם בארץ ובכל צבא אינה רק כדי ללמוד מהם "במה מצינו" מ"קל וחומר", אלא האדם כולל בתוכו את כל כוחות הנבראים התחתונים. הוא נקרא "אדם" יתר על שאר בעלי החיים והצמחים, אשר נבראו אף הם מן האדמה. משום שהוא

מאמר נ"ה

שסג

כולל בתוכו את כל אשר מכילה ואוצרת בתוכה אמא-אדמה. וכשאמרו חז"ל (עירובין ק'): "מלפנו מבהמות ארץ ומעוף שמים יחכמנו – אילמלא לא ניתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה ודרך-ארץ מתרנגול" הכוונה היא שב"וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה" נכללו ונבללו כל כוחות בעלי החיים למיניהם, על כן ישנה בו באדם, אף מסיבת גופו (ולא רק מכח נשמתו) נטיה אל צניעות, זהירות מגזל, נאמנות לבן-הזוג ודרך ארץ. וחז"ל רימזו על כך באמרו שמד' רוחות העולם הוצבר עפרו של אדה"ר, רצו לומר בזה שכל מרכיבי הבריאה שבתחתונים נמסכו ונמזגו בו באדם. והבן. והראוני שכך כתב המלבי"ם פר' בראשית ב', ז', עיין שם.

מכאן נבין כי ההתבוננות בשמים ובארץ, בחטין ובשעורים ובבעלי החיים, נדרשת היא מאתנו כחובה. ואם כן חוזרני בי, המאמר הזה אינו רק מנגינה הפונה אל הרגש, מילותיו פונות אל השכל (הסתכלו בארץ וכו') ודורשות ממנו לדעת מי הוא ה"אני" האמיתי שאליו קורא הקב"ה – "אל תשנה את מדתך". והבן.

י. אך מהו הפשט הפשוט של הגמ' שעליה נבנה מאמרנו, מה הכוונה "כיון דנבט – נבט"? לענ"ד, הכוונה היא שישנו שלב בסולם ה"צורבא מרבנן" שאם אך יגיע אליו יהא מובטח (כמעט) שישגשג ויפרח לתלמיד-חכם. עד לבקיעתו של הנבט – אין וודאות, אעפ"י שיש בו ומסביבו את כל הנתונים לצמוח ולהתגדל – א"א לדעת אם אכן יציץ האילן מתוככי הזרע או ישאר בתוכו רדום כמת. אך משבקע ו"יצא לדרך" – "כיון דנבט נבט". הורים ומורים – סבלנות! ה"סורר ומורה" שלכם עוד לא נבט. הוא מסרב ללמוד, פורק מעליו עול, אך לא לאורך שנים רבות תמשכנה המלחמות אתו. הרבו בתפילה (עיין "אורחות יושר" עמוד ל"ח) ועשו כל מאמץ לרכך אותו ולפתותו להוציא שרשים; הזורעים בדמעה ברינה יקצורו.

בשולי המזמור-שיר:

מכיון שהארכנו בדיבורים על גרעין הזרע, רצוני להוסיף ביאור על ביאורה של הגמ' – מדוע נקרא הזרע "גרעין". ז"ל הגמ' שבת ע"ז. – "איבעיא להו: גראנין או גרעינין? אמר רבא בר עולא – ונגרע מערכך (והגרעינין זורקין ונגרעים מתוך האכל)". עכ"ל. הרי מבואר שנקרא ה"גרעין" בשמו על כי הוא נגרע מן הפרי שבו גדל. והדבר פלא, כי הגירוע הזה אינו עיקרי עד כדי שיקרא הזרע על שמו. וכי לא עדיף לרמז בשמו של הגרעין את היותו העובר של האילן שיצמח ממנו בעתיד, הלא השם מורה על המהות! אתמהא.

ושמא נרמז כאן שאם לא יגרע הזרע מאביו הפרי לא יוכל להצמיח בצלמו וכדמותו. מה משמעות הדבר? שאם האבא לא יתמסר ללימוד ולחינוך בנו, אלא יחוס על "גרעונו" בחשבונות של בטול תורה וכד' – לא יראה זרע יאריך ימים בתורה. ה"גרעין" מגרע מן הפרי, זה חייב להיות כך, בלא כן לא יזריע זרע לא ינבוט ולא יצמח.

אולי זה לא פשט אבל זו מציאות.

קונטרס

יהודה

יעלה



כמנין "יהודה" הערות

בענייני תורה ומצוות

לעילוי נשמת אבי מורי היקר

הר"ר יהודה

ב"ר שלמה אלעזר גולדוסר ז"ל

נלב"ע בי"ט אדר שנת תשס"ג

לעילוי נשמת

אבי מורי היקר והאהוב

הר"ר יהודה ב"ר שלמה אלעזר ז"ל

נלב"ע י"ט אדר תשס"ג

תנצב"ה



יהודה יעלה

הקדמה

ביום י"ט אדר שנת תשס"ג שבק אבי-מורי - ר' יהודה ב"ר שלמה אלעזר גולדוסר ז"ל - חיים לכל חי. אבינו הביאנו לחיי העוה"ז, גדלנו הנאנו ודאג לכל מחסורנו בשפע ועין-טובה - שאי אפשר לתאר, כמובן. אך יתר על כן, וזה העיקר, הביאנו לחיי העולם-הבא, בהשרשתו בנו את הערכים אשר בהם נצטיין, והוא אשר מסרני לחינוך אשר אחד מפירותיו הוא הספר הזה. מכוחו ולשמחתו זכה לראות את נכדיו וניניו עוסקים בתורה, יראת-שמים ומוסר. ולמותר לציין שכל זאת ביחד עם אמנו מורתנו תבדל לחיים ארוכים ובריאים על כן נתחייבתי בכפל-כפליים לכבדו במותו.

הספר "ממדבר-מתנה" היה אמור לצאת לאור אף אילו זכינו שהיה אבי ז"ל חי עמנו כיום. על כן אין רצוני לצאת בו ידי חובה לעילוי נשמת אבי היקר ז"ל, אלא הריני נכנס ידי טובה בהוספת הקונטרס "יהודה יעלה" - שלשים הערות כמנין "יהודה" - אשר אקוה שימצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. אם אכן תהיה רוח המקום והבריות נוחה הימנו "יעלה" על ידו אבי-מורי ר' "יהודה" ז"ל, מחיל לחיל. ומכיון שהספר בכללותו עוסק בענייני התורה אף הקונטרס הזה המצורף אליו הוא בענייני התורה, והמסתעף ממנה.



עם צאת השנה, אצרף גרגר של הבנה, למה שפירשה התורה בציווי על כיבוד אב ואם - את מתן השכר של עולם הבא. כך נאמר בעשרת הדברות, בלוחות השניות - "כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה' אלקיך למען יאריך ימך ולמען ייטב לך על האדמה אשר ה' אלקיך נתן לך" (ואתחנן ה', ט"ז). ואמרו על כך בקידושין דף ל"ט: - "הא מני ר' יעקב היא דאמר: שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, דתניא - ר' יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחיית המתים תלויה בה, בכיבוד אב ואם כתיב - למען יאריך ימך ולמען ייטב לך, בשילוח הקן כתיב - למען ייטב לך והארכת ימים. הרי שאמר לו אביו: עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה? אלא: למען ייטב לך - לעולם שכולו טוב, ולמען יאריך ימך - לעולם שכולו ארוך". עכ"ל.

יהודה יעלה

והדבר תמוה, שלשון התורה שמשמעו להדיא על טובה ואריכות ימים בעולם הזה, כמ"ש "על האדמה", יתפרש באופן זר ורחוק על עולם הבא, וכי יש "אדמה" בעולם הבא? ובפרט לשיטת הרמב"ם שעוה"ב הוא עולם של נשמות נעדרי גוף, קשה מאד לקרוא לחיי עוה"ב "על האדמה". [ועיין בראשונים עה"ת שאכן פירשו "על האדמה" בעולם הזה].

נראה לי להבין זאת על פי מה שאמרו בפרק "חלק" – "שאלו מינין את רבן גמליאל: מינין שהקב"ה מחיה מתים? אמר להם: מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים, ולא קיבלו ממנו, עד שאמר להם מקרא זה וכו' ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום, מה היום כולכם קיימים אף לעוה"ב כולכם קיימים". עכ"ל. והוא פלא, כי מכיון שנתווכחו לדחות את כל ההוכחות שהביא לפנייהם רבן גמליאל, מה שיכנע אותם בדרשה זו, וכי א"א להתעקש ולומר: היום אתם חיים ולעוה"ב אין אתם חיים? אתמהה. אכן באמת מבואר במסכת ברכות דף י"ח שהצדיקים קרויים "חיים" אף במיתתן, והרשעים קרויים "מתים" אף בחייהם. ודייק מכאן בעל ה"שעורי-דעת", שאין מי שנחשב "חי" בחייו ו"מת" במותו (אלא אם כן נכרתו חייו). ולמדנו מכאן יסוד – "חיים" פירושם "נצח". אין חיים זמניים, ומי שאינו מעותד לחיי העולם הבא אינו נחשב חי גם בעוה"ז, אעפ"י שהוא נראה ונדמה כחי. [הריהו כמאוורר שעודנו מסתובב אחר שהוציאוהו מן השקע, כונב לטאה המקרטע אחר חיתוכו; ואולי אינו אלא כשעון עומד שמחוגיו מכוונים פעמים ביממה לשעה האמיתית והוא נראה אז כשעון מהלך]. ומדוע? כי "חיים" פירושם דבקות במקור החיים, אלקים חיים, והרי לא תתכן דבקות לזמן. כמו שקשר שאינו של קיימא אינה נחשב לחיבור גם בשעתו, כן גם דיבוק לזמן אינו דבקות כלל.

מעתה יש לומר שבאמת כוונת הפסוק "על האדמה" היא אמנם לחיי העוה"ז, ומבטיחה לנו התורה שחיי העוה"ז של מכבד אביו ואמו יהיו חיים טובים וארוכים, כי הם יהיו התחלה לרציפות של חיים בעוה"ז ובעוה"ב. כי מכיון ששכר כיבוד אב ואם הוא לעולם שכולו טוב וארוך, ממילא גם חלק החיים שבעוה"ז – על האדמה – יחשב לחיים ארוכים וטובים בהיותו חלק מחיי עולם. אף אם ימות הבן בקיצור ימים יחשבו ימיו ארוכים וטובים בהיותו "על האדמה", מפני המשכם של החיים האלה בעולם שכולו ארוך וטוב. כי ברור הדבר, שאיכות חיי העולם הזה שונה לגמרי בהיותם חלק בלתי נפרד מחיי העולם הבא, והבן.

יהודה יעלה

ובאמת תמוה, הרי ר' יעקב הנ"ל ס"ל שבכל המצוות "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", כמ"ש בקידושין שם, אם כן מדוע דוקא במצות כיבוד אב ואם פירשה התורה את השכר לעולם שכולו ארוך וטוב? אכן הוא פשוט. איתא בגמ' ב"מ דף ל"ג. "אבידת אביו ואבידת רבו – של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העוה"ב". עכ"ל. טעות היא לחשוב שהדברים מתפרשים כפשוטם, כי העוה"ז מצד עצמו "אינו שווה כלום" (עיין מסילת-ישרים פ"א). אלא בוודאי גם המחייב של כבוד אביו הוא שאביו הביאו לעוה"ב, אלא שהביאו לשם בעקיפין ובגרמא במה שהביאו לחיי העוה"ז. ומכיון שעדיין יכול להיות שלא יגיע הבן מן פרוזדור העוה"ז אל טרקלין העוה"ב – על כן חיוב כבוד רבו שהביאו ישירות אל העוה"ב גדול יותר. אך עכ"פ בוודאי שהמחייב של מצות כיבוד אב ואם הוא שהביאוהו לעולם הבא על ידי שהביאוהו לעוה"ז, ולא מה שהביאוהו לעוה"ז כטרקלין וכתכלית; וזה פשוט.

מעתה מיושב היטב מדוע דוקא במצוה זו פירשה התורה את שכרה לחיי העוה"ב. כי במצוה זו העולם-הבא אינו רק מתן-שכר, אלא הוא הסיבה והוא המחייב של המצוה. שמפני שאביו ואמו הביאוהו לעוה"ב על ידי שהולידוהו לעוה"ז, על כן נתחייב לכבדם, ועל ידי כן יזכה שהולדתם אותו תשא פרי ותוצדק, כי יזכה לטרקלין ארוך וטוב שלמענו הכניסוהו הוריו לפרוזדור. והבן.



אכפול תחינה ובקשה, למנחיל המורשה, תורתנו הקדושה – שיערבו המחמדים בפיות הלומדים, בבית-המדרש יתבררו וכנגדם יעוררו, דבש לארות ולהוסיף הארות, והיה זה חלקי ושכרי לעילוי נשמת אבי מורי.

ולאמי מורתי יוסיף בריאות וכן, שנים רבות לחיות ולשמוח. ויחד נזכה להקביל פני משיחנו, שיבוא בקרוב, במהרה בימינו.

כה דברי

יצחק פינחס גולדוסר

יהודה יעלה

☆ הלכה כרבים	שעא
☆ תורה שבעל-פה	שעב
☆ לא בשמים היא	שעג
☆ הרחב פיך ואמלאהו	שעה
☆ מעשיו מרובים מחכמתו	שעו
☆ אנכי ה' אלקיך	שעז
☆ וא"ו ההיפוך	שעט
☆ לעתיד לבוא תהיה הלכה כבית שמאי	שפ
☆ משמת רבן גמליאל בטל כבוד התורה	שפב
☆ שתי עיצות ללימוד העיוני	שפג
☆ השימוש ב"משל" בדברי חז"ל	שפה
☆ אהבה, יראה, כבוד – לתלמידי חכמים	שפז
☆ שכר הדרישה והפרישה	שפח
☆ ונתת אל הארון את העדות	שפט
☆ אזהרה לציבור	שצא
☆ "יהי רצון" שלפני הלימוד (נוסח הט"ז)	שצב
☆ ברית המילה והתורה	שצה
☆ חנוך לנער על פי דרכו	שצו
☆ קלני מראשי קלני מזרועי	שצז
☆ תורה וגמילות חסדים	שצח
☆ ושוחד – לא תקח – שוחד	ת
☆ מאהל מועד – מעל הכפרת	תא
☆ גביעיה כפתוריה ופרחיה ממנה יהיו	תב
☆ ר' אלעזר מחי ור' שמעון מסי	תג
☆ צדיק לשמים וטוב לבריות	תה
☆ פה קדוש יאמר דבר זה	תו
☆ ליתן שכר למביאייהם	תח
☆ אל תשנו את מידתכם	תי
☆ האומרים "שמע ישראל"	תיב
☆ בעוון שני דברים עמי הארצות מתים	תיד

קונטרס יהודה יעלה

הלכה כרבים

בתחילת המשנה הראשונה בש"ס מובאת העובדה כדלהלן: "מעשה ובאו בניו (של רבן גמליאל) מבית המשתה, אמרו לו: לא קרינו את 'שמע'. אמר להם: אם לא עלה עמוד-השחר חייבים אתם לקרות". את המעשה הזה פירשו בגמ' כך – "הכי קאמרי ליה: רבנן פליגי עילוון ויחיד ורבים הלכה כרבים, או דילמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה". עב"ל.

כלומר, רבן גמליאל סובר שזמן קריאת-שמע של ערבית הוא כל הלילה. רבנן חולקים עליו וסוברים: עד חצות. בני רבן גמליאל חוזרים מבית המשתה אחר חצות הלילה ועדיין לא קראו קריאת שמע. הם פונים לאביהם נשיא ישראל ושואלים אותו הלכה מתוך הנחה פשוטה שאין הלכה כמותו אלא כהחכמים החולקים עליו. ואף הוא עונה להם כמסכים עם הקביעה הזאת שהלכה כמו הרבים, אלא שביאר את דעתו שאף הם לא חלקו עליו אלא ב'לכתחילה'.

מסתבר הדבר, שרבינו הקדוש קבע את העובדה הזאת בתחילת הש"ס, כי אין כמוה להשריש בחזקה את היסוד של "אחרי רבים להטות". אף בני הנשיא בשאלתם את אביהם גדול-הדור מניחים כדבר פשוט, ואביהם מודה להם, שההלכה היא כמו הרבים. הידיעה הזאת חשובה עד מאד עד כי בלעדיה אין קיום לדתנו, על כן נקבעה בתחילת הש"ס. ז"ל ספר החינוך מצוה ע"ח – בביאור מצות אחרי רבים להטות – "נצטוינו בזה לחזק קיום דתנו, שאילו נצטוינו קיימו התורה כאשר תוכלו להשיג כוונת אמיתתה, כל אחד ואחד מישראל יאמר דעתי נותנת שאמיתת ענין פלוני כך הוא, ואפילו כל העולם יאמרו בהפכו לא תהיה לו רשות לעשות בהיפך האמת לפי דעתו, ויצא מזה חורבן שתיעשה התורה ככמה תורות, כי כל אחד יבין כפי עניות דעתו. אבל עכשיו שבפירוש נצטוינו לקבל את דעת רוב החכמים יש תורה אחת לכולנו והיא קיומנו, ואין לנו לזוז מדעתם ויהי מה". עב"ל.

תורה שבעל-פה

המושג "תורה שבעל-פה" צריך ביאור, כי לכאורה הכוונה היא לתורה שאינה כתובה על לוח אלא נאמרת בפה (ניתן לשומעה ולא לראותה). אך אם כן היה צריך לומר "תורה שבפה", ולא "תורה שבעל-פה".

ונראה לפרש על פי דברי המהרש"א גיטין דף ס': ז"ל הגמ' שם: "א"ר יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל-פה, שנאמר – כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל". עכ"ל. ולפום ריהטא דברי הגמ' פלא, כי הפסוק המובא כאן כראיה שהברית שכרת הקב"ה עם ישראל היתה על דברים שבעל-פה – מדבר על תורה שבכתב, וכמ"ש: "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (כי תשא ל"ד, כ"ז). הרי שמדובר כאן על 'כתוב לך את הדברים האלה', ופרש"י: "ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה", ומקורו ג"כ מגיטין דף ס':. אם כן מפורש בתורה שהברית נכרתה דוקא על תורה שבכתב ולא על תורה שבעל-פה, ואיך הפך ר' יוחנן את היוצרות? אתמהא.

אכן המהרש"א האיר כאן את עינינו, ז"ל: "יש לדקדק מלשון 'כי' (כי על פי הדברים האלה) דמשמע נתינת טעם הוא א' כתוב לך את הדברים וגו' (א"כ, אדרבא, קאי על תורה שבכתב). וי"ל: לפי שהשכחה מצויה בדבר שבעל-פה אם לא זכרון הדברים שבכתב, וכמה דברים שיוצאים מרמוז שבכתב. ולהכי קאמר: לכך כתוב לך את הדברים משום שעל דברים שבעל-פה כרתי אתך ברית ואי אפשר שיעלה זכרונם על לבך כי אם בתורה שבכתב". עכ"ל.

והנני מפרש את כוונתו: כאשר אני אומר שיחה בישיבה על פי ה"ראשי-פרקים", אין הכוונה שאני מקריא את ראשי-הפרקים עצמם, כמובן. אני נעזר בהם לומר על פיהם הרבה מעבר למה שכתוב בהם. כאשר אמר הקב"ה למשה לכתוב את התורה שבכתב נימק את צויו בכך שהוא כורת ברית עם ישראל על פי הדברים שבכתב, כלומר הברית אינה בדברים שבכתב אלא במה שעל פיהם. כלומר – התורה שבעל-פה, שתורה שבכתב משמשת לה בבחינת "ראשי פרקים".

לענ"ד, לכן נקרא פירוש התורה שבכתב "תורה שבעל פה, כלומר – התורה שעל פי התורה שבכתב. ואמנם שורש הביטוי "על-פי" הוא (ונתייחס לדוגמא של ראשי-פרקים) כאילו הודיעו ראשי-הפרקים בפיהם מה על הדרשן לומר. והבין.

לא בשמים היא

"... חזר (ר"א) ואמר להם: אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצאתה בת-קול ואמרה: מזה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא? אמר ר' ירמיה: שכבר ניתנה תורה מהר סיני. אין אנו משגיחים בבת-קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה – אחרי רבים להטות". עב"ל הגמ' ב"מ נ"ט.

לכאורה היה נראה שהלשון "לא בשמים היא" אינו אלא מליצה, ואין לזה קשר לאמור בפר' נצבים – "לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה", אך לא כך נראה מדברי הרמב"ם פ"ט יסודי-התורה. ז"ל שם בהל' ד' – "או שאמר (נביא) בדין מדיני התורה שה' צוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא שקר ויחנק אעפ"י שעשה אות, שהרי בא להכחיש תורה שאמרה לא בשמים היא". עב"ל. משמע מדברי הרמב"ם ש"לא בשמים היא" אינו מליצת לשון אלא דין התורה שלא להתחשב בפסיקת ההלכה בהתערבות "שמיימית".

אך צריך ביאור איך יתיישב הפירוש הזה עם משמעות המקרא הזה בפר' נצבים, הלא בפשטות נראה שכוונת הפסוק לשכנע אותנו שהתורה אינה מופלגת ומופקעת מתפישה אנושית אלא קרוב אלינו מאד לדעת ולהבין אותה. [ועיין במדרש-רבה שפירשו פסוקים אלו על ידיעת והבנת התורה, ולא על תשובה כמ"ש הרמב"ן].

אכן הוא פשוט, כי הפשט והדרש שולבים זרוע. אילו היה הקב"ה דורש מאתנו את האמת המוחלטת, השמימית, אכן היתה התורה נפלאה ורחוקה מאתנו. מדוע נחשבת היא קרובה לנו וגלויה אלינו? מפני שאין דורשים מאתנו להשיג את ה"צדק משמים נשקף" אלא רק את ה"אמת מארץ תצמח". והיא הנותנת שלא נתחשב בדברי בת-קול או נביא מזה אומרים בשמים. והבן.



ויש לדקדק את לשון הגמ' ב"מ הנ"ל – "שכבר ניתנה תורה מהר סיני וכו' שכבר כתבת בהר סיני בתורה". מדוע הזכיר ר' יהושע את מתן התורה בסיני?

ונראה ליישב על פי דברי הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ח הל' ג' – "לפיכך אם עמד נביא ויעשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעים לו, ואנו יודעים בייחוד שאותן האותות בלאט וכשוף הן, לפי שנבואת משה

רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה אלא בעינינו ראינו ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא. הא למה זה דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה, שאינו שומע להם אלא יודע בודאי שהן עדי שקר". עב"ל. וכיון שמעמד הר סיני בו נתאמתה לנו התורה (נבואת משה) הוא היסוד שלא נתפעל מדברי נביא או בת-קול הסותרים את דברי התורה – לכן הזכיר ר' יהושע בדבריו את נתינת התורה במעמד הר סיני. ואך יש להוסיף שבפשטות אין כוונת ר' יהושע לומר שהבת-קול אינה אמיתית (אלא לאט או כישוף וכד') כי עמד על רגליו לכבודה ודבר אל הקב"ה – "שכבר כתבת בהר סיני וכו'". אך עכ"פ לא התחשב בה מפני שהשגת האמת ותחושת הוודאות במעמד הר-סיני בו נדרשנו שלא נתחשב בבת-קול היו בדרגת שיא שאין למעלה ממנה.]

ועוד יתכן לומר, שהזכיר ר' יהושע בדבריו את מתן התורה בסיני מפני שאז ניתנה לנו התורה בתור "גזירת הכתוב", שעצם הפקודה מחייבת ולא הטעם והענין שמסבתם נצטוונו; דבר זה נתבאר היטב במאמר "שובו לכם לאהליכם" בספר זה. ומכיון שלא לשמוע לבת-קול אלא לפסוק נגד ר' אליעזר היא גזירת הכתוב להתנהג למעשה היפך הראוי על פי טעמי המצוות, שהרי נראים הדברים שר' אליעזר כיון לאמת יותר ו"תנור של עכנאי" הוא באמת טהור, על כן נזקק ר' יהושע להזכיר בדבריו את מתן התורה בסיני, שמאז הפקודה מחייבת אותנו כעבדים אף אם קיומה אינו נראה צודק. והרב יעקב שולמן שליט"א.]



יש לנו להוסיף דיוק. לשונו של ר' ירמיה, בהסבירו את דברי ר' יהושע, נראית לנו ארוכה ומסורבלת. ז"ל הגמ' – "מאי לא בשמים היא? א"ר ירמיה: שכבר ניתנה תורה מהר סיני. אין אנו משגיחים בבת-קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה – אחרי רבים להטות". האם אין כאן כפילות ושפת יתר?

אך יעויין בתוס' עירובין דף ו': ד"ה "כאן", שהקשו: מדוע קיי"ל כבת-קול דבית-הלל נגד ב"ש ולא קיי"ל כבת-קול דר' אליעזר. ותרצו בתירוץ בתרא – דבת-קול דר' אליעזר היתה נגד דעת הרוב ולכן לא קיי"ל כמותה. וחזרו תוס' ושאלו – שהרי הגמ' (שם) אמרה שר' יהושע לא ס"ל אף את הבת-קול דבית-הלל, ואם יש לחלק בין המקרים מנין לגמ' שר' יהושע חולק גם על בת-קול דבית-הלל? ותרצו תוס' – דר' יהושע עצמו אמנם סובר שאין משגיחין בשום בת-קול (מדקאמר: לא בשמים היא) אך בזה לא קיי"ל כמותו.

נמצא לפי דברי התוס' שכאשר טען ר' יהושע "לא בשמים היא" נכללו בזה שתי טענות. הוא עצמו סבירא ליה שאין להשגיח כלל בבת קול, אף אילו לא היה הרוב נגדה, שכיון שניתנה תורה לתחתונים אין להתחשב בדעת העליונים. אך בזה לא סבירא להו לשאר החכמים כמותו. ועל כן הוצרך לצרף לדבריו עוד טענה, שעב"פ במקום שהבת-קול היא נגד דעת הרוב אין משגיחים בה. על כן האריך ר' ירמיה בפירוש דברי ר' יהושע. ואכן דברי ר' ירמיה מדוקדקים מאד: א) שכבר ניתנה תורה מהר סיני ואין אנו מתחשבים בשמים כלל וכלל. ב) אין אנו משגיחים בבת-קול שכבר כתבת בהר-סיני אחרי רבים להטות.

הרחב פיך ואמלאהו

ברכות נ'. – "מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד-חכם הוא אם לאו. כיצד? רבי אומר: 'בטובו' – הרי זה תלמיד-חכם, 'ומטובו' – הרי זה בור. [מהרש"א: שמחסר טובו של מקום, כאילו כביכול מה שהוא נותן מטובו לאדם הוא מחסר מעצמו, כמידת בשר-ודם שמה שהוא נותן לאחר הוא מחסר מעצמו. ואין כן מידת הקב"ה, דמידת טובו לעולם לא תחסר, ועל כן נימא 'ובטובו' דמשמע שלא יחסר טובו גם כשהוא מיטיב לאחרים.] א"ל אב"י לרב דימי: והא כתיב – ומברכתך יבורך בית עבדך לעולם (הרי לשון 'ומברכתך' כמו 'מטובו')?! בשאלה שאני. [מהרש"א: בשאלה ודאי לא משמע שהוא מחסר מטובו אלא כשואל דברי מועט.] בשאלה נמי הא כתיב – הרחב פיך ואמלאהו [רש"י: לשאול כל תאוותך.] והוא בדברי תורה כתיב [מהרש"א: וסמך ליה – אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים, שאל תחשוב שלא אוכל למלא כל שאלתך, הרי אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים אשר ראית שם שהיכולת בידי למלא כל שאלתך בדברי תורה.]. עכ"ל.

וצריך ביאור, כיון שאין זה ממידת דרך ארץ לבקש הרבה כי אם מעט, מה טעם בדברי תורה אין זה חסרון דרך ארץ "לשאול כל תאוותך"?

נראה, דהנה צריך להבין, מדוע לבקש דבר מועט אינו חסרון דרך-ארץ, ואילו לבקש דבר מרובה הוא חסרון דרך ארץ, מאי שנא? ובפשטות החילוק הוא, כי הריבוי נצרך בדרך כלל רק להרווחה ותוספת, וכיון שאין המבקש מוכרח אל ה"מותרות" שבריבוי – הרי זה חוסר דרך ארץ לבקש מתנה וצדקה. ואם אכן כן הוא, י"ל שבתורה הקרוייה "חיים" – אין חיים אלא תורה – כל "משהו" הוא בגדר "הכרח". כאשר נמצא אדם בסכנת חיים וצועק "הצילו" אין מקפידים עליו על חסרון דרך-ארץ, וגם אין זה נחשב לחסרון דרך-ארץ. והבן. וכן מצינו בתמורה ט"ז. שביקש עתניאל בן קנז על

הצלחה בתורה וסיים את בקשתו באומרו: "אם אתה עושה כן – מוטב, ואם לאו – הרינו הולך בנסיסי לשאול (למה לי חיים)". כך צריכה להיות הרגשת כל מבקש תורה, וכיון שכן הותר לו להרחיב את פיו ולשאול את כל תאוותו וואכן רגע של חיים שקול כמו כל החיים, וההורג גוסס נחשב כרוצח חיי-עולם. וכמו כן כל "משהו" של תורה הקרויה חיים נחשב כחיים שלמים, כי חלק מ"אין-סוף" אף הוא "אין-סוף", ותורה היא דבקות ב"אור פני מלך חיים".

ובני שמואל נ"י פירש מה שאמרו "ההוא בדברי תורה כתיב", שכיון שזה עיקר רצונו של הקב"ה מן הברואים – אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי – אין נחשב לחוסר דרך-ארץ לבקש הרבה תורה. דדוקא על האמצעים העלולים לשמש שלא לרצונו ית' מן הראוי למעט בבקשה, מה שאין כן בקשה על תכלית רצונו של הקב"ה – זה נחשב שמבקשים למענו, כביכול.

מעשיו מרובים מחכמתו

אבות פ"ג משנה י"ז – "הוא היה אומר: כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטים והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו, שנא' – והיה כערער בערבה וגו'. אבל כל שמעשיו מרובים מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטים ושרשיו מרובים שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו, שנא' – והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו'". עכ"ל.

יש כאן פלא עצום, כי המעיין בספר ירמיהו (י"ז) ממנו הובאו הפסוקים הללו, יראה שהפסוקים האלה לא נאמרו על הממעט או המרבה במעשיו (לעומת חכמתו) אלא על הבוטח בבשר-ודם לעומת הבוטח בקב"ה. ז"ל: "כה אמר ה' ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו ומן ה' יסור לבו והיה כערער בערבה וגו' ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו והיה כעץ שתול על מים וגו'". עכ"ל. אם כן איך התעלמה המשנה מן המשמעות הפשוטה של הפסוקים והעמידתם על אלו שהנביא כלל לא דיבר אודותם! אתמהה.

שמעתי תירוץ אמיתי מן הרב אליהו קנדיבה שליט"א בשם הרד"ג ר' ישראל מאיר המניק שליט"א, מנהל-רוחני בישיבת יד-אהרן, ת"ו. רבנו יונה באבות פ"ג משנה ט' הקשה: "איך אפשר להיות מעשיו מרובים מחכמתו, ואם אינו יודע התורה והמצוות וכי יש לו לעשות המעשים האלו, על מה עשאים?!" ותירץ: "אלא שזו המשנה דברה וכו' למי שיקבל על עצמו לעשות כל הדברים אשר יגידו לו החכמים ולא יסור מהם

יהודה יעלה

שעז

ימין ושמאל וכו' ומיד שקבלה זו יקבל על עצמו בלבב שלם ובנפש חפצה מעלה שכר כאילו קיים כל המצוות (זו הגירסא הנכונה). ועל דרך זה אמרו: "כל שמעשיו מרובים מחכמתו", כי אף מי שאינו יודע ואינו עושה נקראים 'מעשיו' על שם שיש לו שכר עליהם כאילו עשאו מפני הקבלה. וכן מפורש באבות דר' נתן (פכ"ב, א') דתנן התם: כל שמעשיו מרובים מחכמתו – חכמתו מתקיימת, שנא' – נעשה ונשמע, שהקדימו ישראל עשיה לשמיעה. שהיה להם לומר: 'נשמע ונעשה', כי קודם שיוכל לעשות מעשה צריך האדם לשמוע מה שיתחייב לעשות. אלא שקיבלו עליהם תחילה לעשות כל אשר יצווה להם ה' יתעלה, ולשמע אחרי כן מה שיאמר, על כן קבלו עליהן שכר כאילו עשאו". עכ"ל.

הרי למדנו ש"כל שמעשיו מרובים מחכמתו" הכוונה למי שקיבל עליו בלבב שלם ובנפש חפצה לקיים את כל אשר יגידו לו, ממש כמו שאמרו ישראל בסיני – "נעשה ונשמע".

וממה נובעת היכולת לקבל עליו קבלה כזאת? זאת למדנו מתשובת רבא לצדוקי (שבת פ"ח.). ז"ל הגמ' שם – "א"ל (הצדוקי לרבא) עמא פזיזא דקדמיתא פומייכו לאודנייכו וכו' ברישא איבעיא לכו למשמע, אי מציתו קבליטו ואי לא לא קבליטו (קודם ששמעתם אותה היאך היא קשה ואם תוכלו לעמוד בה קבלתם עליכם לקיימה). א"ל: אנן דסגינן בשלמותא כתיב בן תומת ישרים תנחם (התהלכנו עמו בתום לב בדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שלא יטענו בדבר שלא נוכל לעמוד בו)". עכ"ל. הרי לנו שהיכולת להקדים נעשה לנשמע, לקבל עליו לעשות ככל אשר יורהו, היא ממידת הבטחון בקב"ה.

נמצאת המשנה מובנת ומדויקת. אמנם נכון שהמשנה דיברה על מי שמעשיו או חכמתו מרובים, ואילו הפסוק דיבר על הבוטח בקב"ה או באדם, אבל אלו הם שני צדדים של אותו מטבע. דברי פי חכם חן.

אנכי ה' אלקיך

שאלני בחור נבון, בישיבת אור-ישראל ת"ו, מדוע לא נצטוונו על תלמוד-תורה בעשרת הדברות, הלא "תלמוד תורה כנגד כולם". נשתוממתי כחודא שעה מן השאלה היפה ומן העובדה שמעולם לא שמעתי, אח"כ נתעשתתי ועניתי כך: בוודאי

שנצטווינו על תלמוד תורה בעשרת הדברות. היכן? בדברת "אנכי ה' אלקיך". ואפרש את שיחתי.

ז"ל הרמב"ן שם: "הדיבור הזה הוא מצות-עשה. אמר: אנכי ה', יורה ויצווה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה' והוא אלקים להם, כלומר – הווה, קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלקים להם שחייבים לעבוד אותו". עכ"ל. כלומר – בפסוק (הדבור) הזה נתחייבנו להשיג את הקב"ה השגה מירבית.

ופשוט הדבר שההשגה הגבוהה והברורה ביותר שניתן להשיג את הקב"ה היא השגת התורה הקדושה. כי חז"ל התבטאו שקוב"ה ואורייתא חד הוא, ו"אנכי" הוא ר"ת של "אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת ק"ה). שכביכול נתן לנו הקב"ה את עצמו בנתינתו לנו את התורה. לזה כוון ספר הבהיר (פרק נ') שהקב"ה גנו את האור בתורה, כי כמו שביום א' של הבריאה, בו נברא האור, לא היה ניתן לראות אלא ש"אין עוד מלבדו", ולכן נקרא היום יום אחד (ולא יום ראשון) שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, כן על ידי התורה אפשר לזכות להשיג את יחודו ית'. ולכן התורה ניתנה באות אל"ף, כדאיתא במדרש אותיות דר"ע, לעומת העולם שנברא בבי"ת. כי השגת הבורא מתוך הבריאה עדיין יש בה שניות (בי"ת מספרה שנים) ואילו השגת התורה היא היא השגת הקב"ה, וכמ"ש חז"ל: "יאר ה' פניו אליך – בתורה" (במד"ר שם) על כן ניתנה באות אל"ף (שמספרה אחד). ומסיבה זאת קרויה התורה "אור פניו" של הקב"ה (כברכת "שים שלום" – עיין מ"ב).

ויש עוד הרבה ראיות ליסוד הזה, ומהן: "והיו הדברים האלה", שפי' הפשוט הוא יחוד ה' הנזכר בפסוק "ה' אלקינו ה' אחד", נדרש בחז"ל על ידיעת התורה. וכן הפסוק "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח וגו'", שפשוטו קאי על התגלות האלקית במעמד הר סיני, נדרש במשנה אבות פ"ג על שכחת התורה. וקשה להאריך בדבר הידוע, וגם דובר על כך בספר זה.

על כן נכון הדבר לומר שנצטווינו על ידיעת התורה בדיבור של "אנכי ה' אלקיך".

ויעויין בהשגות הרמב"ן לספר המצוות (מצוות ששכח אותן הרב, מצווה ב') השיג על הרמב"ם שלא מנה את אוהרת שכחת מעמד הר סיני. (מן הפסוק: השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו' והודעתם לבניך). והקשה הרמב"ן על עצמו הרי מפסוק זה למדו בקידושין דף ל'. על החובה לתלמוד תורה לבנים ולבני-בנים, וא"כ אין מדובר שם על השרשת מעמד הר-סיני. ותירץ הרמב"ן, ז"ל: "כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה". נראית לי כוונתו, כי אמנם פשט הפסוק

קאי על הודעת מעמד הר סיני לבנים, אך לימוד התורה גם הוא נחשב כלימוד האמונה, כי הקב"ה מתגלה בתורה, וכמשנ"ת. וא"כ כמו כן י"ל שבצווי "אנכי ה' אלקיך" נכללת חובת תלמוד-תורה.

וא"ו ההיפוך

וא"ו ההיפוך משמשת בכפליים. להפוך עבר לעתיד, כמו למשל: "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ וגו' והפר את בריתי וגו' וחרה אפי בו וגו' ועזבתם והסתרת פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבו וצרות ואמר ביום ההוא וגו'". בכל המודגשים כאן הלשון הוא לשון עבר שהוא"ו מהפכו למשמעות של עתיד.

ועוד יותר מצוי, ואפשר לומר שכך הוא בדרך כלל, שמספרת התורה על דברים שקרו בעבר בלשון עתיד שהוא"ו מהפכה. כך הוא בכל: "ויאמר", "וידבר", "ויהי", "ויצא", "וילך"; אטו כי רוכלא ניזיל ונמנה אין ספור דוגמאות.

מדוע בחרה התורה להפוך עבר לעתיד ועתיד לעבר?

בדוגמא הראשונה, ביחס לסיפור העתיד בלשון עבר (מהופך), נוכל לומר שזה מוסיף עוצמה לסגנון הכתיבה, כאילו נאמר שכל כך ברור שיקרה העתיד הזה עד שכבר אפשר להתייחס אליו כאילו קרה. ואולי מבטא הסגנון הזה את הרעיון שהקב"ה הוא מעל הזמן, וכיון שהתורה היא אלקית יכול העתיד להיות מסופר בלשון עבר.

וביחס לסיפור העבר בלשון עתיד, נוכל להעזר בדברי הזוה"ק פר' תרומה המובאים בספר נפש-החיים שער ד' – "באורייתא כתיב בה: בראשית ברא אלקים את השמים, איסתכיל בהאי מלה וברא את השמים. כתיב בה: ויאמר אלקים יהי אור, איסתכיל בהאי מלה וברא את האור. וכן בכל מלה ומלה דכתיב בה באורייתא איסתכיל קוב"ה ועביד ההיא מלה. ועל דא כתיב ואהיה אצלו אמון – כגון דא כל עלמא איתברי". עכ"ל. וכיון שכל המסופר בתורה כעובדה שכבר אירעה היה כתוב בתורה גם קודם שזה קרה כתכנית מראש למה שאמור לקרות, ראויה התורה להכתב בסגנון המורה גם על עבר וגם על עתיד; על כן נכתב סיפור העבר בסגנון של עתיד מהופך.

לעתיד לבוא תהיה הלכה כבית שמאי

ר"א בן הגר"א מביא בשם אביו הגר"א, וכן הוא בסידור אבני אליהו בפי' לברכת יוצר-אור, וכן כתב החיד"א ב"פתח עיניים" (אבות פ"ה) בשם המקובלים – שלעתיד לבוא תהיה הלכה כבית שמאי (וכן כתב המלבי"ם פר' חוקת וב"פרי-צדיק", חנוכה, בשם האר"י הק'; אך לא כן משמע במסילת ישרים סו"פ כ').

האין זה מוזר שבכל-כך הרבה מחלוקות שיש בין ב"ש וב"ה אנו נוהגים בעוה"ז דוקא שלא כהלכה האמיתית? נכון שכן פסקה הבת-קול (עירובין י"ג:) ואין עלינו טענה מדוע אנו עושים שלא כשורה, אבל סוף-סוף התמיהה במקומה עומדת.

אכן, פירוש דבר זה הוא כפירוש דברי הגמ' בעירובין י"ג: – "א"ר אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים (לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים, שהיה נותן דעת מיושב והגון על אין-הלכה כהלכה). תנא: לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר שהוא מאיר? עיני חכמים בהלכה". עכ"ל. וצריך ביאור, אף שלא יכלו חבריו לסמוך על דעתם ביחס להוכחותיו של רבי מאיר, כיון שיכול היה לשכנעם אף על "אין-הלכה" שהוא הלכה. אך מדוע לא סמכו על דעתו הוא, כיון שידעו שאין בדורו כמותו?

ועל כרחק שתורה שבעל-פה ניתנה מעיקרא כפי אשר יבינוה בכל דור. משל לאב שהשאיר צוואה לבנו. אילו ידע מראש שיהיה בנו חכם היה דורש ממנו דרישה מרובה. אילו ידע מראש שיהיה בנו טפש היה דורש ממנו דרישה מועטת. עכשיו שלא ידע מראש אם יהיה בנו חכם או טפש – כתב את צוואתו בסגנון כזה שהטפש המבינה בשטחיות חושב שהוא נדרש על ידה מעט, והחכם המבינה לעומקה חושב שהיא דורשת ממנו הרבה. למה באמת נתכווין האב? למה שאכן יבין בנו בקוראו אותה. כן גם התורה הקדושה ניתנה לכל דור כפי אשר יבינוה אנשי אותו הדור. "לא היה בדורו של רבי מאיר כמותו" – זו היא סיבה שלא תפסק הלכה בדורו כמותו, כי לא לפירושו של רבי מאיר נתכווין נותן-התורה בנותנו אותה לאותו הדור. ולענ"ד לזה נתכווין הקרית-ספר בהקדמתו, שתורה שבע"פ חצובה מנפשות הצדיקים.

וכמו כן בדורם של ב"ש וב"ה אף שהיו ב"ש "מחדדי טפי" (יבמות י"ד). ניתנה תורה על דעתם של בית הלל. הן מפני שהם היו הרוב, והן מפני שהיו נוחים ועלובים ושונים דבריהם ודברי ב"ש ומקדימין דברי ב"ש לדבריהם. (עירובין שם).

יהודה יעלה

שפא

ולעתיד לבוא, עת יתקרב השכל האנושי לשכל האלוהי, יראו הכל שדעתם של ב"ש מכוונת יותר, ולאותו דור דעה העתידי בו תמלא הארץ דעה את ה' אכן היתה מראש כוונת המחוקק כפי הבנת בית-שמאי. והבן.

אך יש כאן עומק לפנים לעומק. על ב"ש נאמר שהיו "מחדדי טפ" (לשון אחד). ועל ב"ה אמרו שהיו שונים דבריהם ודברי ב"ש (לשון שנים). לענ"ד, כדרך שאין אנו מוצאים בראשונים את חקירות האחרונים, כי לא נתפצלה בדורם הסברא לשני צדדים אלו שחקרו בהם האחרונים; ממעלתם ולא מחסרונם (עיי' הקדמת ה"שב שמעתתא" אות ה'). כמו כן ראו ב"ה את שני הצדדים במחלוקתם עם ב"ש (כאחרונים) וב"ש ראו כלליות הענין במבט של ראשונים. כשאמרה הבת-קול (עירובין י"ג): "אלו ואלו דברי אלקים חיים הן והלכה כבית-הלל" – לא נתכוונה להחמיא לדברי ב"ש (שאעפ"י שאינם הלכה דברי אלקים חיים הם) אלא להיפך. מפני שאלו ואלו דברי אלקים חיים (ואפשר ש"חיים" הוא תואר לדברים, ולא לאלקים, כנטיעה זו שפרה ורבה וזוהי חיותה) ולפי ערך הדור שני צדדי המחלוקת הם תורה – אזי הלכה כבית-הלל. אילולא האישור של ה"בת-קול" שכבר פרתה ורבתה הנטיעה לשני צדדים אלו ושניהם תורה – לא היתה הלכה כבית-הלל. וכמו כן בעתיד כשתתגלה התורה במבט השורשי הכולל תהיה הלכה כבית-שמאי שמדרגתם "ראשונית" יותר וועיין ספר הזכות לחידושי הרי"מ שסופי תיבות לא איש דברים אנכי (שאמר משה) = שמאי. ואילו ראשי תיבות הוא יהיה לך לפה (האמור על אהרן) = הילל. כי "שמאי" הוא סוף בחינת "תורה שבכתב" (על כן נרמז בסופי תיבות) ומקביל אל משה שהוא כנגד הארון שבו הלוחות שהוריד משה. ואילו הילל הוא תחילת בחינת "תורה שבעל פה" (על כן נרמז בראשי-תיבות) ומקביל אל אהרן המדליק את המנורה שהיא שורש השפעת תורה שבעל-פה. ועיין עוד בדברי הגר"א בפי' שנות אליהו (ברכות דף נ"א:) שנחלקו ב"ש וב"ה האם מברכים "שברא מאור האש" על יסוד האש הנברא בידי שמים, או "בורא מאורי האש" על האשם המתחדשות בידי אדם. וכיון שהתורה היא אש – "כה דברי כאש נאם ה'" – הרי שגם מחלוקת זאת על פי פירוש הגר"א שייכת לדברינו, שב"ש שייכים יותר למבט הכללי-השורשי על תורה, וב"ה למבט המתפצל ומתרבה של "אלו ואלו דא"ח". והבן כי א"א לפרש יותר.]

משמת רבן גמליאל בטל כבוד התורה

סוטה מ"ט. – "משמת ר"מ – בטלו מושלי משלים, משמת בן עזאי – בטלו השקדנים, משמת בן זומא – בטלו הדרשנים, משמת ר"ע – בטל כבוד התורה, משמת רבי חנינא בן דוסא – בטלו אנשי מעשה, משמת ר' יוסי קטנתא – פסקו חסידים וכו', משמת ריב"ז – בטל זיו החכמה, משמת רבן גמליאל הזקן – בטל כבוד התורה ומתה טהרה ופרישות, משמת ר' ישמעאל בן פאבי – בטלה זיו הכהונה, משמת רבי – בטל ענוה ויראת חטא". עכ"ל המשנה.

יש במשפט המודגש דברי תימה, כי אינו בן בקתא חדא עם שאר הנמנים במשנה. בכל שאר הדוגמאות התנא הנזכר היה הוא עצמו – מושל משלים, שקדן, דרשן, דורש כל קוץ בתורה (וזהו כבודה), בעל מעשים, חסיד וכו' וכו' – ולכך נאה להתבטא לכבודו שכאשר הוא מת בטלה המעלה שהוא היה אחרון נושאה. אבל מה שאמר: "משמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה" נתפרש במגילה כ"א. – "מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו לומדים תורה אלא מעומד, משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדים תורה מיושב, והיינו דתנן – משמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה"; וכן פירש רש"י את המשנה כאן. אם כן אין לרבן גמליאל עצמו שייכות לכבוד התורה יותר משאר תנאים, אלא שפטירתו משמשת כתאריך היסטורי לזכור על ידו מתי ירד חולי לעולם.

האם זהו כבוד של רבן גמליאל שתשמש פטירתו כתאריך בעלמא לזכור על ידו את ירידת החולשה לעולם? וגם אין זה מסתבר שברשימה האחידה הזאת יוזכר אחד שאינו דומה לכל השאר. שומה עלינו לפרש שירידת החולי לעולם מורה על מעלת רבן גמליאל, ועל היותו אחרון למעלה זו. ועוד יש להעיר, אם ירד חולי לעולם ולכן לא למדו בעמידה, אין זה חסרון בכבוד התורה, כי כבוד הוא שחש המכבד לאותו ענין שאותו הוא מכבד, וכיון שלא נבעה העובדה שהתחילו לומדים מיושב מזלזול אלא מחולי – מדוע נחשב הדבר שבטל כבוד התורה?!

ונראה לומר על דרך האמור בב"מ (פ"ד) אודות ריש לקיש שמשקבל עליו ללמוד תורה לא יכול היה לקפוץ את הנהר כמו קודם קבלתו, ופרש": "דמשקבל עליו עול תורה תשש כוחו". וצריך ביאור, הרי עדיין לא טרח ולא יגע בלימודה, ומדוע נחלש? אכן הוא פשוט, שמכיון שכבר לא היה לו ענין ב"שוקי האיש" לא היה מסוגל לקפוץ את הירדן. כי האיכפתיות והרצון הן המחזקים הכח, ומשיאמר החלש "גיבור אני" הוא נעשה באמת גיבור, כמ"ש הגר"ח שמואלביץ זצ"ל את נוסח תפילת גשם – "ייחד לב

וגל אבן מפי באר מים". ומכיון שכבר לא היה לר"ל רצון להתחרות את ה"סוסים" – לא היה מסוגל לזה.

ונראה שכמו כן בענין היכולת ללמוד תורה בעמידה. אמנם ירד חולי לעולם, אבל הוא לא ירד בדיוק ביום פטירת רבן-גמליאל. האנשים נחלשו אך המשיכו ללמוד בעמידה, בהכירם את כבוד התורה מאישיותו הגדולה של רבן גמליאל הזקן, שטהרתו ופרישותו הצטרפו לתורתו ולמעמדו כנשיא ישראל ורוממו את כבוד התורה, עד שאף החלש התחזק ולמד בעמידה. ומשמת רבן גמליאל הזקן, הנשיא הנערץ, לא היה עוד מה שימריץ את החלשים להתאמץ ולכבד את התורה על אף חולשתם, והתחילו לומדים מיושב.

נמצא שלא שימשה פטירת רבן גמליאל הזקן כיום-זכרון לירידת החולי לעולם – שאין זה כבודו. אלא אדרבא, היה זה ביטוי לכבודו – שמתוך שכיבדוהו המשיכו ללמוד תורה בעמידה עד פטירתו, למרות החולשה, ונחשב הדבר כאילו רק אז ירד החולי לעולם. נמצא שהלשון "בטל כבוד התורה" הוא מדויק, כי לא רק התבסס החיצוני של הכבוד בטל מתוך חולשת הגוף, אלא יחס הכבוד הוא שבטל עם סילוק כבוד רבן גמליאל, כי בטלה אז הרגשת הכבוד ולא יכולים היו עוד ללמוד בעמידה מפני חולשתם. לפי זה הזכרת ביטול כבוד התורה בפטירת רבן גמליאל דומה לביטול שאר המעלות בשעת פטירת שאר התנאים, וכולהו בני ביקתא חדא נינהו.

שתי עיצות ללימוד העיוני

האחת: בימים עברו היה מצוי הדבר שמורה-הוראה אשר פסק הלכות לזולתו, היה גם מורה תורה לתלמידים בישיבתו. השילוב הזה גרם לאיזון בין כשרון הדימוי אשר משתמש בו הרב בדמותו את השאלה שלפניו לראיה שהוא פוסק על פיה את הנידון, לבין כשרון החילוק שבו משתמש הר"מ כדי להפריך את ההשוואה שבין ה"ורמינהו" לבין סוגיותיו. הצורך לפסוק הלכות הכריח לדמות מילתא למילתא, והצורך לומר שיעורים הכריח לחלק בין הנדמים כשוים; כך נמנעה הגזמה של השוואה מדי גסה ושל חלוקה מדי עדינה.

כהיום הזה, בישיבות הליטאיות, אנו עסוקים כמעט אך ורק בחילוקים. אין אנו מגיעים, בדרך כלל, עד מסקנת הסוגיא, וממילא איננו מתיימרים לנסות לפסוק שאלות מעשיות אשר פתרוןן גנוז במסקנות הסוגיות הנלמדות. לעומת זאת אנו לומדים לאט

ובעיון דק לחלק בין "זהים", עד כי פעמים הוא "דק עד אין נבדק". יש כאן נטיה לצד כח המחלק על חשבון כח המדמה. והלא כח החשיבה קרוי "שיקול-דעת", ועליו להיות שקול ומאוזן. על כן נראה לי שחשוב לפתח את היכולת לפסוק שאלות קלות מתוך הסוגיות. מלבד הענין הרב שימצאו בזה התלמידים, מזה שיגרום לזכרון הנלמד, הם יתרגלו גם לדמות מילתא למילתא וכח עיונם יתאזן.

השנית: אפתח בדוגמא. היתה לי קביעות עם זוג תלמידים כדי לפתח את יכולת עיונם. בשביל לחדדם הצגתי בפניהם "משנה-ברורה" מוקשה, אשר ראיתי באחת מחוברות החידודים, וקויתי שיעמדו מעצמם על הקשיים שבדבריו. ז"ל הרמ"א (או"ח שכ"ח סעיף י') "מי שרוצים לאונסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללים עליו השבת להצילו". וכתב על זה המ"ב (אות ל"א) – "דאין אומרים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חברך. אך אם הכפיה היה באחד מג' עבירות, ע"ז ג"ע ושפ"ד, והוא משער שהנאנס ימסור עצמו למיתה בשביל זה, אפשר דצריך לחלל כדי שלא יבוא לזה". עכ"ל. הדגשתי את שתי נקודות התורפה שבדברי המ"ב. א) "והוא משער וכו'" – מדוע צריך לשער שהאנוס ימסור את נפשו, הלא ספק פיקו"נ ג"כ דוחה שבת? ב) מדוע כותב המ"ב "אפשר" דצריך לחלל שבת, מה הצד לומר אחרת?

בקשתי מן האחד לחזור בפני בדיוק על הכתוב במ"ב, הוא חזר על כל הכתוב אך השמיט את "והוא משער". נתתי לאחר לחזור בפני על דברי המ"ב, הוא חזר על הכתוב אך השמיט את ה"ואפשר".

ומתוך שגיאת שניהם עמדתי על בעיה מצויה המפריעה מאד להצלחת העיון. הלא "קושיה" נכונה (שהיא המפתח להבנה יותר עמוקה של הסוגיא), נובעת מן העובדה שבקטע הנלמד ישנו פרט שהיה צריך להיות אחרת – לפי הבנתנו. אם כן, כאשר איננו קוראים בשימת לב כל פרט בקטע הנלמד – לעולם לא נשים לב לקשיים. כאשר אנחנו קוראים את הכתוב "בערך", ומשלימים את החסר על פי סברתנו, אנחנו משלימים את הפרטים החסרים לפי מה שצריך להיות על פי הגיונו – ואז באמת לא קשה כלום. אני חוזר שוב: מטמון הקושי גנוז דוקא בפרט הנכתב שאינו תואם את סברתנו, וכאשר אנחנו משלימים את הפרטים שלא שמנו לב אליהם מעצמנו – הם יושלמו באופן שעליו לא תהיה קושיא. ובאין קושיא נעול השער להבנה היותר עמוקה של התירוץ, וחבל. על כן חובה על כל מעיין, לעמוד איתן נגד הפיתוי – לקרוא או להקשיב ל"רובו ככולו" ולהשלים מעצמו את ה"תמונה".

יהודה יעלה

שפה

ז"ל מרן החזון-איש זצ"ל (או"ח סי' ס"ד אות י"ד) "ומטבע בני אדם לקרוא את הכתוב בספר בשטחיות כקורא אגרת, ומקנייני החכמה להתרגל לדקדק בלשון חכמים כי דבריהם נכתבו בדקדוק עיוני. קריאת המהירות וקריאת העיון הן הפכיות על הרוב, ותוצאותיהן נגדיות. ובשביל נטיית האדם אל החפזון, וביחוד לבעלי תפישה מהירה, יקרה שחכמים יקראו בספרים וייחסו להם דברים שלא חשבו ולא פללו, או שלא ימצאו (הקוראים) את הדייקנות שבהם. ובייחוד בדברים שבאמת הם עמוקים והכתב נפגש בקשיים להבליט את עומקם". עכ"ל.

השימוש ב"משל" בדברי חז"ל

השימוש ב"משלים" בדברי רבותינו – מצוי מאוד. אך כל אדם מתבונן שואל את עצמו: מה יתן ומה יוסיף לי המשל? הלא אם אינני מבין את הנמשל, ואת המשל אני כן מבין, הלא על כרחך שאין המשל דומה בדיוק אל הנמשל. אם כן הבנת הנמשל על פי המשל הוא הונאה עצמית (ח"ו) כי אילולא שאתעלם מן החילוק שביניהם עדיין לא יהיה הנמשל מובן; מה בצע כי אתן להטעותני בדבר הדומה?!

שתי תשובות בדבר, והן מתייחסות לסוגי משלים שונים.

א) פעמים שהנמשל דומה ברעיונו בדיוק אל המשל, אך קשה לחשוב על הנמשל מפני היותו מופשט או עוסק בנושא שפרטיו אינם מוכרים כל הצורך, על כן כדי להקל על ההתבוננות נוקטים משל. כדרך שמעדיף אדם לצמצם משוואה שמספירה גדולים ולחשוב על מספרים קטנים. וקל יותר לחשוב על אחד חלקי שנים מאשר על חמשת אלפים חלקי עשרת אלפים. כן, גם זה משל.

אתן דוגמא מדברי חז"ל. ז"ל הגמ' ברכות נ"ד: – "אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל – אמר: מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי, איזיל ואעקר טורא (הר) בר תלתא פרסי ואישדי עליהו ואיקטלינהו. אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה. ואייתי קודשא בריך עליה קמצי (נמלים) ונקבזה ונחית בצוואריה. הוה בעי למשלפה – משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה וכו' משה כמה הוה – עשר אמות, שקל נרגא (גרזן) בר עשר אמין, שוור (קפץ) עשר אמין, ומחייה בקרסוליה וקטליה". עכ"ל הגמ'. הרשב"א בפי' לאגדות האריך בפי' אגדה זו, שההר שרצה עוג להשליך על ישראל הוא משל לזכות אבות אותה קווה עוג להפוך, שתחת שתועיל לישראל היא תועיל לו מפני הטובה שעשה לאברהם בהודיעו לו שנשבה

בן-אחיו (לשם כך הוכיח הרשב"א שהורים נקראים הרים). וכמו כן ביאר הרשב"א שהנמלים (קמצי) הם משל לתפילותיהם של ישראל שאף הן נאמרות בפה, וכך האריך להסביר כל פרט; עיין שם ותשבע נחת.

אנכי לא באתי אלא לפרש מדוע היו צריכים חז"ל לדבר במשלים. כי נראה לי פשוט ששום תיאור של הנמשל לא ימחיש את עוצמת הסכנה שהיו בה ישראל מכח העובדה שאין זכות-אבות דישראל יכולה להועיל להם נגד עוג, כמו המשל שעוג מחזיק הר ועומד להשליכו על ישראל. ומכיון שהיתה אכן הסכנה קרובה ומוחשית ועצומה הרי שסיפור הדברים בצורה לא אמיתית (משל) מקרב אותנו אל האמת, כי כך מרגישים אנו יותר את הסכנה שהיו בה ישראל. כמו כן לא נצליח להרגיש את משמעות התפילות וההצלה שבעקבותיהן אם לא על ידי משל הנמלים שמפוררות את ההר. על כן נקטו חז"ל במשל.

ומן הסתם הגוזמאות שנקטו חז"ל במספרים (עיין מהר"ל בכמה דוכתי) נועדו אף הם בכדי להתקרב אל האמת, אף על פי של"אינם מבינים" נראית הגוזמא כהתרחקות מן האמת. נאמר כדוגמא, שהיו בצבא מסויים מעט חיילים והם היו גבורים עצומים, או שהיו להם פצצות שלא היו מוכרות בזמן הגמרא וכד' – איך יתארו את עוצמתו של הצבא הזה? לענ"ד אם "ינפחו" את מספר החיילים (מה שנראה שקר) נדע יותר את האמת על עוצמתו של הצבא; אם כן אין זה שקר אלא אמת. בכוונה לא נקטתי בדוגמא מסויימת.

ב) פעמים שהמשל אינו מובן יותר מאשר הנמשל, אלא ששניהם יחד מהווים הצלבה, כקו אורך הפוגש קו רוחב. אבאר את כוונתי. הנמשל כולל בתוכו בדרך כלל פרטים אחדים. כאשר אתה רוצה שיתבונן השומע או הקורא בנקודת ה"וורט" שבנמשל כדאי שתתן לו משל שהפרט היחידי בו ידמה לנמשל יהיה באותה נקודה שבה אתה רוצה שיתבונן. העובדה שנקודת ה"וורט" הוא הנקודה היחידה המשותפת שבין המשל לנמשל היא שמכוונת את הדעת לשים לב לנקודה הזאת. ממש כקו אורך החוצה קו רוחב ומסמן בנקודת המפגש שביניהם נקודה אחת על פני קו הרוחב. כן, גם זה משל.

אהבה, יראה, כבוד – לתלמידי חכמים

שבת כ"ג: – "אמר רבא: דרחים רבנן – הווי ליה בנין רבנן. דדחיל מרבנן – הווי ליה חתנוותא רבנן. דמוקיר רבנן – הוא גופיה הוי צורבא מרבנן". עכ"ל. [גירסת הגר"א; ועיין ב"קול אליהו" כאן, בשם הגר"א, מקור מן המקראות לדברי רבא.]

נראה לבאר מאמר זה בהקדמת פי' הגרי"ז הלוי זצ"ל לפס' "קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'", שפרשו כך: המקוה אל ה' יזכה לקוות אליו עוד יותר. ויש לבאר, מפני שהקב"ה נותן שכר ועונש בהנהגה של מדה כנגד מדה, על כן תמורת בטחון בה' השכר הוא תוספת בטחון. [וכן יתפרש הפס' "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה בה' מבטחו" (ירמיה י"ז, ז'), שהגבר אשר יבטח בה' יזכה לבטוח בו יותר – "והיה ה' מבטחו".]

עפ"י כלל זה נבוא לבאר דברי הגמ' המובאת בראש דברנו.

"דרחים רבנן הווי ליה בנין רבנן". האב אוהב את בנו ומרחם עליו ביותר, כידוע. ["כרחם אב על בנים רחם ה' על יראיו" (תהלים ק"ג, י"ג)]. האוהב חכמים זוכה שיהיו לו בנים חכמים, שמתוך שהת"ח הם בניו מתווספת אצלו אהבה לחכמים, וזה במדה כנגד מדה להיותו "רחים רבנן".

"דדחיל מרבנן הווי ליה חתנוותא רבנן". הירא מחכמים ראוי שתתווסף לו יראה מהם, זוכה לחתנים ת"ח. ידוע שיחס המחזות והחותנות לחתנם דומה קצת ליראה, שאין זו אהבה טבעית כאהבת הורים אל בנם אלא מעורבת בה זרות שיש בה מן היראה. ואמרו במשנה (דמאי פ"ג, מ"ו) – "הנותן לחמותו, מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל הימנה, מפני שהיא חשודה לחלוף את המתקלקל. אמר ר' יהודה: רוצה היא בתקנת בתה ובושה מחתנה". עכ"ל. הרי שהבדילו חז"ל בין יחס האם לבתה לבין יחס החמות לחתנה, ואת האחרון הגדירו כבושה. וידוע שבושה היא ביטוי של יראה כמ"ש: "לבעבור תהיה יראתו על פניכם – זה בושה" (מכילתא שמות כ', י"ז). מצינו איפוא אצל החותנות, וה"ה החותן, יראה מן החתן. ולכן, כשכר על יראתו את החכמים יזכה הירא לחתנים ת"ח, וכאשר יבוש מחתניו תלמידי-החכמים יהיה "דחיל מרבנן" ביתר שאת.

"דמוקיר רבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן". נקדים חילוק בין אהבה ויראה – לבין כבוד. אהבה ויראה הן תגובות רגשיות, כבוד הוא תגובה שכלית. בשביל לאהוב אין צריך להבין למה ראוי הנאהב להיות אהוב; מרגישים אליו אהבה בלי צורך בהסברים. גם יראה – כמו אהבה – היא תגובה שאינה עוברת את מבחן הדעת. משא"כ – כבוד,

הוא בנוי על הערכה שכלית; אין כבוד אמיתי שאינו תולדה של הכרה במעלת המכובד.

נמצא, שמי שמוקיר רבנן, ובמדה כנגד מדה ראוי לסייעתא דשמיא שיוכל לכבדם יותר, מוכרח שתתווסף לו הבנה במעלתם של רבנן, כי בלא הכרת מעלתם לא יוכל לכבדם. ונוסיף ונאמר, שבאמת אי אפשר לאדם להעריך שום מעלה ומדה טובה שאינו שייך אליה ולו במקצת. ראייה לדבר, דברי רבנו יונה עה"פ "איש לפי מהללו" (משלי כ"ז, כ"א), המפרש: אדם נבחן לפי מה שהוא מהלל. וכוונתו כדברנו, שאלולא שהיתה לו שייכות עם דרגת המהולל לא היה מבחין במעלתו וממילא לא היה מהללו, על כן מי שמהלל בעל מעלה סימן הוא שיש לו שייכות עם אותה מעלה. נמצא, שבכדי להעריך את בעלי החכמה מוכרח המעריך להיות בעצמו צורבא מרבנן. על כן מי שהוא "מוקיר רבנן" ושכרו הראוי הוא שיתאפשר לו לכבדם עוד יותר – "הוא גופיה הוי צורבא מרבנן". בקהלת-רבה (א', י"ז) נאמר כי אילו ניתנה החכמה לבלתי חכמים היו מהרהרים בה במבואות המטונפים. הרי מבואר כדברינו, שהבלתי חכמים אי אפשר שיכבדו את החכמה שלא להרהר בה במקום טנופת. וכשם שא"א להם לכבד את החכמה, כמו כן לא יתכן שיכבדו את החכמים. נמצא, שבשביל להוקיר רבנן צריך להיות צורבא מרבנן, כדברי רבא, וכמו שנתבאר.

שכר הדרישה והפרישה

"את ה' אלקיך תירא" (ואתחנן ו', י"ג). ב"ק מ"א: – "שמעון העמסוני היה דורש כל 'אתין' שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלקיך תירא' – פירש. אמרו לו תלמידיו: רבי, כל 'אתין' שדרשת מה תהא עליהן? א"ל: כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך קבלתי שכר על הפרישה". עכ"ל.

שכר הדרישה אינו מובן, שהרי איגלאי מילתא למפרע שטעה בדרשותיו, ואיזה מתן שכר יש על ידיעת טעויות? כמו כן שכר הפרישה אינו מובן, שהרי אחר הפרישה לא היו בידו ידיעות חיוביות של תורה אלא ששלל טעויות, ולמה יקבל על הפרישה שכר ידיעת התורה? [ושעל זה מורה לשון "כשם שקבלתי וכו'"] שהכוונה לשכר ידיעת התורה, כמו על הדרישה.].

אמנם, מה שהנחנו שכיון שנתברר לשמעון העמסוני שטעה בדרשותיו, הוברר למפרע שלא היו דרשותיו דברי תורה ואין עליהם קבלת שכר של ידיעת התורה –

נראה שאינו כן. וכמו שמצאנו שדברי בית שמאי, אעפ"י שאינם הלכה וביחס לעוה"ז אנו מתייחסים אליהם כאילו אינם אמת, גם הם דברי אלקים חיים ויש על ידיעתם קבלת שכר. ושכיון שהשליך הקב"ה את האמת לארץ (עיין קול אליהו ב"מ נ"ט). ומסרה לידי חכמי התורה, כל שעלה בידם על פי כללי לימוד התורה המסורים דור לדור מסיני דין דברי תורה עליו. כמו כן כל "הוא-אמינא" שאינה להלכה יש בידיעתה ידיעה של תורה. דרשותיו של שמעון העמסוני היו איפוא תורה גם אחרי שחזר בו מהן, ולכן אמר: "קבלתי שכר על הדרישה", שגם אם טעה קבל שכר על הדרישה.

ומעתה נראה פשוט, שמה שהנחנו עוד ששלילת טעות אינה נחשבת כידיעה חיובית של תורה – אינו בכלל גוונא; כשהטעות היתה דברי תורה גם שלילתה היא ידיעה של תורה. והחילוק מבואר, כי בשלילת ידיעה שמעולם לא ראוי היה לידועה אין תוספת חיובית, משא"כ כששולל ידיעה שראוי היה לידועה, עצם ההבהרה שפרט פלוני שעד עתה היה ראוי שנחזיקו כאמת אינו נכון – יש בה תוספת חיובית של ידיעת התורה. והבן.

וזהו שענה שמעון העמסוני על שאלת תלמידיו: "כל אתין שדרשת מה תהא עליהן?", (וענה בכפליים: א) קבלתי שכר על הדרישה, ולא כפי שתחשבו שהוברר למפרע שלא היו דרשותי דברי תורה. ב) עוד גם זאת: "כשם שקבלתי שכר על הדרישה", מפני היות הדרשות ידיעות של תורה, "כך קבלתי שכר על הפרישה"; וכמו שנתבאר, ששלילה של דברי תורה היא בעצמה ידיעה של תורה. והדגיש "כשם שקבלתי – כך קבלתי", כי שכר הפרישה מכח הדרישה.

ונתת אל הארון את העדות

"ונתת את הכפרת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדת אשר אתן אליך" (תרומה כ"ה, כ"א). פרש"י: "לא ידעתי למה נכפל שהרי כבר נאמר ונתת אל הארון את העדות. ויש לומר שבא ללמד, שבעודו ארון לבדו בלא כפרת יתן תחלה העדות לתוכו ואחר כך יתן את הכפורת עליו. וכן מצינו כשהקים את המשכן נאמר ויתן את העדות אל הארון ואח"כ ויתן את הכפרת על הארון מלמעלה". עכ"ל. וצריך להבין את משמעות הדברים, מאי נפקא-מינה אם תנתן העדות בארון קודם נתינת הכפורת או אחריה?

מצינו שנקרא הארון – "ארון העדות" (תרומה כ"ה, כ"ב; פקודי ל"ט, ל"ה). שם זה מורה על היות העדות מעצם הארון ולא רק נלוית אליו, כי כידוע השם מורה על המהות. השלחן, למשל, לא נקרא "שלחן לחם הפנים", ו"מזבח העולה" נקרא כן רק בכדי להבחין בינו לבין מזבח הקטרת. ויותר מזה מצינו בפר' אמור (כ"ד, ג'), שנקרא הארון עצמו "עדות". כי את הפסוק – "מחוץ לפרכת העדות", פרש"י: "פרכת שלפני הארון שהוא קרוי עדות".

ידוע הוא שכל מרכיב אשר הוא מעצם המהות מוכרח שיהיה בה מתחלת היותה ועד סופה, כי לא תתכן כלל מציאות המהות בלעדיו. והראש, הלב וכדו', מוכרחים להיות בגוף החי מתחילת מציאותו ועד סופו. לעומת זאת, הצפוניים, השערות וכדו', יכולים להופיע אחר ההתחלה ולהסתלק קודם הסוף. בכדי להורות על היות התורה מעצם מהות הארון, כפי שמוכח משמו, צווה הקב"ה שלא יהיה אפילו רגע אחד שבו תהיה מציאות של ארון בלא תורה. אילו היה הארון בלא עדות אפילו רגע אחד, היה זה מוכיח שהתורה נלוית אל הארון ולא מעצם מהותו. לכן, עוד קודם שנשלמה יצירת הארון על ידי הנחת הכפרת עליו, נצטווה משה להניח בתוכו את העדות. כשעשה משה מה שנצטווה, ונשלמה עשית הארון אחר שהיתה התורה חלק ממנו, היה ראוי להקרא "עדות" או "ארן העדת".

ובזה תתיישב הערת המנחת-חינוך (מצוה רנ"ד ס"ק י"ג) מדוע לא הזכירה הגמ' (ע"ז מ"ג.) שאסור לעשות "ארון" בתבנית ארון, כדרך שהזכירה שאסור לעשות שלחן בתבנית שלחן, ומנורה בתבנית מנורה. כי י"ל שארון בלא עדות אינו נחשב ארון.

נוכל להעמיק עוד בענין על פי מה שנמצא בדברי חז"ל בכמה דוכתי, שהארון הוא סמל ומשל לתורה. כגון במד"ר כאן: "מה התורה קדומה לכל, כך במעשה המשכן הקדים את הארון לכל הכלים", ועוד. ולכאורה אין זה מובן, דהעדות היא התורה, והארון אינו אלא הכלי המכיל את התורה. ויותר היה ראוי שיסמל הארון את תלמידי החכמים הלומדים את התורה? וביותר קשה, שמצינו שנמשל התלמיד-חכם לארון, כדדרש רבא: "מבית ומחוץ תצפנו – כל ת"ח שאין תוכו כברו אינו תלמיד-חכם" (יומא ע"ב:) ואיתא במד"ר (במדבר י' י"ד) – "מעשה ארון כנגד בעלי תורה". והרי כאן כדמות סתירה: האם מסמל הארון את עצם התורה או את לומדי התורה?

אך באמת אין "תלמיד-חכם" מציאות נפרדת הכוללת בתוכה תורה. אלא התורה הנספגת בדעתו והרגשיו מתיכה ויוצקת מחדש את אישיותו על יסודות התורה. תורתנו קרויה "תורת חיים" ואנו חוזרים ואומרים בכל יום: "כי הם חיינו וארך ימינו". אין זו

מליצה, חלילה, אלא כמשמעו ממש. התורה היא חיינו, וחיינו הם התורה. איננו, להבדיל, כאנשי המדע הנושאים את חכמתם כמדף ספרים, אנו הספרים עצמם. וחז"ל רמזו לזה במה שגיננו את הבבלים הקמים בפני ספר תורה ואינם קמים בפני תלמידי-חכמים (מכות כ"ב:), וכן במה שהמשילו זקן ששכח את תלמודו לשברי לוחות (ברכות ח'). ובחגיגה דף כ"ז. – "תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב: הלא כה דברי כאש נאם ה', על אחת כמה וכמה (שאין אור של גיהנם שולטת בהם)". ופי' המהרש"א – "דמתוך אש של דברי תורה שבהם נעשה גופם אש, כמ"ש: ת"ח דרתח, אורייתא הוא דרתחא ביה". נוכל אם כן לומר: שכשם שתלמיד-חכם הלומד את התורה מתאחד עמה ונחשב בעצמו לכעין ספר תורה, כך גם הארון, אף שהוא מסמל את לומדי התורה, ראוי הוא לסמל גם את התורה עצמה ולהקרא על שמה.

הוא אשר אמרנו, הקפיד הקב"ה שלא תהיה לארון מציאות נפרדת מן העדות שבתוכו, על כן דרש שלא יושלם הארון בראשונה בהנחת הכפורת עליו אלא אם כן העדות כבר בתוכו. וכמו כן על התלמיד-חכם להיות "אחד" עם תורתו, ולא "צנא דמלי ספרי" (מגילה כ"ח:).

על הפסוק "ולימדתם אותם את בניכם לדבר בם", כתב רש"י: "משעה שהבן יודע לדבר למדהו – תורה צווה לנו משה, שיהא זה תחילת דיבורו". עכ"ל. דברי רש"י יובנו היטב אחר הקדמתנו, כדי שיהיה כח הדיבור מאוחד לגמרי עם התורה מוכרח הדבר שמתחילת הווייתו יהיה הדיבור "תורה'דיק".

אזהרה לציבור

בפרשת "והיה אם שמע" ישנם ציונים שכבר נשנו בפר' "שמע". את הדרישה: "לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם", שלכאורה אינה אלא חזרה על הנדרש בפר' "שמע" – "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך", מסביר רש"י: "אלא אזהרה ליחיד, אזהרה לציבור". פירוש של רש"י צריך פירוש רש"י, כי הרי אין בכלל אלא מה שבפרט, וכיון שנתחייב כל יחיד לאהוב את הקב"ה בכל לבבו ובכל נפשו נמצא הציבור מחויב "לאהבה את ה' אלקיכם וגו' בכל לבבכם ובכל נפשכם", ועדיין מיותרת ה"אזהרה לציבור"!!

אכן נתחדש כאן מבט חדש. הכלל אינו קיבוץ של פרטים. ציבור איננו "הרבה יחידים" אלא "יחידה של רבים". אי לכך ב"אזהרה לציבור" נתחדש על כל יחיד חיוב

לדאוג לאהבת הקב"ה על ידי הכלל, בהיותו אבר מאברי קומת הציבור, גם במחיר של ויתור מסוים על אהבתו האישית לקב"ה.

דוגמא לכך נמצאת בהלכות אתרוג, או"ח תרנ"ח (מ"ב אות מ"ב) ז"ל: "אדם שיש לו אתרוג מיוחד ובעיר אחרת אין להם כלל – מוטב שישלחנו לשם והוא יברך על של הקהל, כ"כ מגן אברהם" עכ"ל. והלא ידועים דברי הרמב"ן פר' יתרו, שהאהבה לה' יתברך היא שורשן של כל מצוות העשה.

ומכיון שפר' "והיה אם שמע" היא "אזהרה לציבור", נוכל למצוא בה רמז נאה לדברי ימי ישראל העתידיים.

"ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (עקב י"א, י"ט). נראה ש"דברי הימים" של הציבור נרמזו בפרשה זו.

בשבתך בביתך – בהיות ישראל יושבים על אדמתם, בראשית ימיהם.

ובלכתך בדרך – בהיותם נעים ונדים מארץ לארץ, מגלות לגלות.

ובשכבך – בעקבתא דמשיחא ושכיבה, במקרא, משמעותה נפילה, כמ"ש: "ואשר שכב לא יוכל קום" – תהלים מ"א.

ובקומך – בזמן הגאולה הקרובה במהרה בימינו ובמשמעותה של "תקומה" – "כי נפילתי קמתי" (מיכה ז'), ועוד – שהגאולה נקראת בקר, כמ"ש: "אמר שומר אתא בקר" (ישעיה י"א) ובקר הוא זמן קימה.

נצטוינו ככלל – אזהרה לציבור – שילמד דור לדור את "דברי אלה" בכל המצבים שיעברו עלינו, מראשית היותנו ועד אחרית תקומתנו.

"יהי רצון" שלפני הלימוד (נוסח הט"ז)

יהי רצון מלפניך – נראה לי שהנוסח "יהי רצון מלפניך", המורה על כך שאין הקב"ה רוצה אלא יש רצון מלפניו, מבטא את העובדה שרצונו של הקב"ה אינו כרצון בשר-ודם. אצל בשר-ודם רצון מבטא חסרון, כי באין חסרון אין רצון להשלימו. ומכיון שהקב"ה שלם בכל השלמויות אין הוא רוצה מאומה (במשמעות "רצון" המוכרת לנו) אלא שאנו מבקשים שכביכול יהיה רצון מלפניו, נפרד ממנו, אשר מכוחו יסובב הענין אשר עליו אנו מבקשים.

יהודה יעלה

שצג

שתאיר עיני במאור תורתך – המושג "הארת עינים" מופיע הרבה בתנ"ך ובחז"ל. [מצות ה' ברה מאירת עינים" (תהלים י"ט), "ולמה קורים אותו ר' מאיר על שהיה מאיר עיני חכמים" (עירובין י"ג: ועוד).] והכוונה היא לחיזוק כח הדעת, כי כאשר אדם רואה בעיניו הוא מתרשם בבהירות ובעוצמה (יותר מאשר על ידי שמיעה, הרחה, טעימה ומישוש) על כן השגה ברורה נקראת "ראיה" "רואה אני את דברי אדמון". [שים לב: הוכחה שכלית קרויה ראיה, ואף "הוכחה" משמעה כאילו עומד האדם נוכח הדבר ורואהו. כמו כן "שכל" דומה ל"הסתכלות"]. ובמיוחד נצרכת הארת העינים בחכמת הנסתר, אשר שמה מעיד עליה שהיא נסתרת מעינינו. וכן פי' ב"אבן שלמה" (פרק י"א ס"ג, הערה ב') שבקשת והאר עינינו קאי על פנימיות התורה. אך יש כאן לכאורה אי-דיוק, כי ה"הארה" אינה בעינים, לכאורה, אלא במשטח שעליו מביטים. כאשר המקום בו נמצא החפץ שאותו רוצים לראות חשוך אי אפשר לראותו, וכאשר המקום מואר אפשר לראות את הנמצא בו; א"כ האור איננו בעינים, ומדוע הלשון "שתאיר עיני"?]

אכן פשוט הוא, הלא התורה היא עצמה "אור", כמ"ש: "ותורה אור". אין אנו מבקשים אור שיאפשר לנו לראות דברים אחרים לאורו אלא לראות את עצם האור. שים לב, האדם רואה דרך עיניו, לא שהעינים רואות! העינים אינן אלא פתחים בגוף האדם, ודרך ה"חורים" הללו רואה הנשמה. [אף שאר החושים הם על ידי הפתחים בגוף, כי הגוף הוא החוצץ ומונע בעד הנשמה מלהתרשם]. מבקשים אנו שזוגגית העין (אשר היא משל לשכל) תהיה בהירה ושקופה כדי שיבקע דרכה ויאיר בעדה אור התורה במוחנו ובלבנו [ואולי "הגית בו יומם ולילה" הוא מלשון נוגה שפירושו אור]. זהו פשר הלשון: "שתאיר עיני במאור תורתך".

ותצילני מכל מכשול וטעות – כאשר נתקל אדם במכשול הוא נופל ונחבט מן הקרקע, לא מן המכשול. כמו כן ל"טעות" – אשר היא הנמשל לעצם החבטה – ישנה הקדמה של שיבוש קודם הגורם אותה. עיקר בקשתנו שלא להכשל ולטעות היא בחלק ה"בינה" שבתורה, שפירושו "הבנת דבר מתוך דבר". כאשר אדם מבין את ה"דבר" המשמש כראיה בצורה שאינה מדויקת יהיה ה"דבר" הנלמד ממנה שגוי. ואנו מבקשים שהקב"ה יצילנו מ"מכשול" בראיה כדי שלא תהיה לנו "טעות" בנידון.

הן בהוראה הן בלימוד – כידוע, יש לתלמוד שתי מגמות: א) "גדול תלמוד המביא לידי מעשה" – משמש כאמצעי אל הקיום. ב) תכלית לעצמו, לדעת את רצון ה' ית' אשר זוהי עצם הדבקות בו. [וכנגדם אומרים בברכת המזון: ועל תורתך שלמדנו ועל חוקיך שהודעתנו (בסדר הפוך)]. נראה לי ש"הוראה" פירושה המסקנות המעשיות המורות איך

להתנהג (וכן פי' המהר"ל בהקדמתו לתפארת ישראל) ואילו "לימוד" פירושו ידיעת הדברים כתכלית.

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך – יש כאן כדמות סתירה. "נפלא" פירושו "מכוסה", כמו שתרגם אונקלוס: "כי יפלא ממך דבר – ארי יתבסי וגו'". "גל עיני" – משמע שהעינים הן המכוסות, ואילו "נפלאות מתורתך" – משמע שהדברי תורה הם המכוסים. מה העיקר? אכן לשון חז"ל על הפסוק "לא נפלאת היא ממך" (נצבים ל') הוא – "אם נפלאת היא ממך היא נפלאת, שאין אתה עוסק בה". הרי שנחשבת התורה כמכוסה כאשר עיני האדם עצומות מלהביט בה. דבר זה צריך עיון והעמקה.

ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת – "על" פי' סמוך, כמו "עומד על היאור", "להתענג על ה'" וכד'. מקרוב רואים היטב, ולכן מבקשים אנחנו שיעמידנו הקב"ה "על-יד" האמת כדי שנוכל להבחין בכל פרט שבה היטב. ואולי נרמז ב"על האמת", שפירושו בסמוך לה, שצעד אחד צריך האדם לעשות בעצמו, לכן יעמידהו הקב"ה רק בקירוב לאמת ויניח לאדם עצמו להתאחד עמה לגמרי.

ואל תצל (=תמונע) מפי דבר אמת – פעמים שאדם מבין את הדברים במוחו ובלבו אך מתקשה לאומרם בפיו (מקובל בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שחסרון ההסברה מורה על חסרון בהבנה). על כן אנו מבקשים שיעזרנו הקב"ה לומר בפינו את אשר נבין בלבנו. על חשיבות גירסת הלימוד בפה ובאמירה עיין אריכות דברים בעירובין נ"ד. ושם מדובר לענין הזכרון – שאמירת דברי התורה בפה מועילה לזכירתם. ובביאור הגר"א משלי (פ"א, ה') פירש שטוב ללמוד עם חבר טוב כי להבנת הדברים טוב להוציאם בפה. אם כן נמצא שהלימוד הראוי ביותר הוא בדיבור ולא במחשבה. וגם בברכת התורה אנו מבקשים: "והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו".

אך יש לעמוד על חידוש נורא המשתמע מסגנון בקשה זו. אנו מבקשים מן הקב"ה שלא ימנע מאתנו דבר אמת. כלומר, עלול להיות מצב שאנחנו היינו מגיעים לאמת והקב"ה מונע אותה מאתנו! אכן, הקב"ה מונע את השגת התורה מאלו שאינם ראויים לה, כי התורה קרויה "אור פניו" והוא מסתיר את פניו מהם. ואכן הראני הרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א, שעל מש"כ הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ו, סעיף כ"א) "ויסיר תענוגי הזמן מלבו" ציין בביאור הגר"א (אות נ"ד) אבות דר' נתן (פרק כ"ח) – "כל המקבל עליו תענוגי העוה"ז מונעין ממנו תענוגי עוה"ב", ונראה שהגר"א פירש שתענוגי העוה"ב עוה"ב הם השגות בתורה. הרי להדיא שיתכן מצב בו מונעים מן האדם השגות שיכול היה להגיע אליהן.

כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה – הטעם לכך שאנו חותמים את בקשתנו לחכמה ממני שהחכמה שלו בפסוק זה, יובן היטב על פי הגמ' נדה דף ע"ג, ז"ל "(שאלו אנשי אלכנדרים את ריב"ח) מה יעשה אדם ויחכם? אמר להם וכו' יבקש רחמים ממני שהחכמה שלו, שנא' – ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. תני ר' חייא. משל למלך בשר-ודם שעשה סעודה לעבדיו ומשגר לאוהביו ממה שלפניו (רש"י: כך חכמה שהיא לאוהביו של מקום ניתנה להם מפיו ולא מאוצר אחר)". עכ"ל. על כן בסיום ה"יבקש ממני שהחכמה שלו" אנו מזכירים את הפסוק הזה. ועיין מש"כ עוד בענין זה במאמר "שלא ברכו בתורה תחילה".

ברית המילה והתורה

ז"ל מרן רעק"א (קמייטא, תשובה מ"ב) "מתניתין סו"פ ג' דנדרים – גדולה מילה שאלמלא היא לא ברא הקב"ה עולמו, שנא' – אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. ואמרינן שם: גדולה תורה, שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנא' – אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי; משמע ש"אם לא בריתי קאי אתרווייהו, על מילה ועל תורה. והנה על התורה הפשט פשוט, 'בריתי יומם ולילה' – דכתיב בה 'זהגית בו יומם ולילה', אבל על מילה – הא אינה נוהגת בלילה! וכו' ונראה דבאמת מילה ותורה שייכים להדדי, וכמ"ש בעוללות-אפרים – שמילה החיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, וכשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל, עיין שם. א"כ מילת בשר מביא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ובמצוות, ויש לומר ד'אם לא בריתי' היינו מילה שעל ידי זה בא לשערי תורה להגות יומם ולילה". עכ"ל הנצרך לנו.

אך לא נתבאר בדברי הרעק"א תוכן הענין: מהי ערלת הלב, ומדוע היא מונעת את הלב מלהבין ולהשכיל בתורה, וכיצד מילה החיצונית של ערלת בשר היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב.

ויובן היטב על פי דברי הרמב"ן (נצבים ל', ו') "אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע. לא יתאוהו להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן (ומל ה' אלוקיך את לבבך). כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה". עכ"ל.

ומתוך דבריו למדנו מדוע "כשימול ערלת לבבו אז יהיה חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל בתורה ובמצוות". כי "פיקודי ה' ישרים", והתורה קרויה "ספר הישר" (ע"ז, כ"ה.), ואילו החמדה והתאוה הן המטות את שכל האדם מקו היושר, וכמ"ש: "איש איש כי תשטה אשתו" – מלשון "סטיה", שפי' התעקמות מקו היושר. וכידוע שאין מה שמעוור את עיני השכל מלראות מישרים כמו נגיעת התאוה והחמדה. הכתוב אומר: "אלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" (בחסא עץ הדעת – רש"י), ומה היו החשבונות? "תאוה היא לעינים ונחמד העץ להשכיל" – תאוה וחמדה. נכון איפוא לומר, שכל עוד שערלת התאוה והחמדה מכסות את הלב השופט לא יבין ולא ישכיל לאמיתתה של תורה.

ואיך נבין ש"מילה החיצונית היא סיבה למילה הפנימית מערלת הלב"? גם בזה נעזר בדברי הרמב"ן (פר' לך-לך) ז"ל: "ואמרו בטעם המילה, ששם הזכרון באבר התאוה רב המהומה והחטא לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר". עכ"ל. ומכיון שהזכרון הזה ממעט את כח התאוה (וממילא גם את כח החמדה, כי האדם חומד מה שעשוי למלא את תאוותיו) הרי צדקו דברי רעק"א שעל ידי מילת ערלת הבשר נימולית גם ערלת הלב.

חנוך לנער על פי דרכו

"חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" (משלי כ"ב). במדרש שוחר-טוב על פסוק זה נאמר כך: "כּהדא תורתא (פרה) דלא יליפא רדיא (שלא התרגלה לחרוש) ומתקשה עלה בסופא (קשה עליה הדבר בסוף). וכּהדא עוברתא דכרמא (זמורת כרם) דאית לה איתכפּיאת עד דהיא תאיבּה (שאפשר לכופפה כל זמן שהיא לחה-רכה) כדקשיא ליה את יכול (אם נתקשה אין אתה יכול לכופפה)". עכ"ל.

וצריך ביאור פשר הכפילות, כי משמע שאותו תנא אמר את שני המשלים גם יחד, ועל כרחק שאין זו מחלוקת אלא ישנן שתי תכליות לחינוך במי הנערות.

ואכן הוא פשוט, הרגל הפרה לחרוש בתלם אינו שינוי בעצם הפרה אלא בפעולותיה. מה שאין כן כפיפת זמורת הכרם יוצרת שינוי בעצם צורת הענף. וכמו כן בנמשל, החינוך התורני מתחלק לשניים: הרגל הפעולות של המצוות, הדיבורים הראויים וההמנעות מעבירות. וכמו כן את כניעת הנפש וכפיפתה לפני בוראה, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. ומצינו שהכפפות מסמלת את הכניעה, כמ"ש במסכת ר"ה

כ"ו: שתוקעים בשופר כפוף משום ש – "כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי". [בשפה המודרנית קוראים להרגל הראשון – "אילוף", ולקנין השני – "חינוך"].

קלני מראשי קלני מזרועי

סנהדרין פ"ו משנה ה' – "אמר רבי מאיר: בזמן שאדם מצטער (שפורענות באה עליו בעונו) שכינה מה הלשון אומרת? (באיזה לשון שכינה קובלת ומנודדת עליו) כביכול, קלני מראשי קלני מזרועי (ראשי כבד עלי וזרועי כבד עלי, כאדם שהוא עייף. קלני – איני קל)". עכ"ל המשנה ופי' הרע"ב.

נראית הכוונה, על פי הידוע שהמת כבד מן החי, וכמ"ש בגיטין נ"ו. – "דחייא קליל ממיתא". וידוע מאמר חז"ל שהרשעים בחייהם קרויים מתים (ברכות י"ח:) והביאו לזה אסמכתאות מקראי. ומדוע קרוי הרשע מת? כי "באור פני מלך חיים", ובמידה שיאיר באדם אור פניו של הקב"ה זוהי רמת החיות שבו. ולכן עיקר ה"חיים" הם תורה, וכמ"ש (כתובות קי"א:) "עמי ארצות אינם חיים", כי התורה קרויה "אור פניו" של הקב"ה, כמ"ש: "יאר ה' פניו אליך – בתורה" (במד"ר) ובאור פני מלך חיים.

ז"ל הרמח"ל בדרך ה' (חלק ראשון פרק ד' אות י') "ואולם סבת כל מצבי האדם, חשכתו ובהירותו, הנה היא הארת פניו ית"ש אליו או התעלמו ממנו, וכמו שזכרנו לעיל. כי הנה כל מה שהאדון ברוך הוא מאיר פניו מתרבה הזוהר והשלמות במי שהגיעה אליו הארתו. וכפי שיעור ההארה כך הוא שיעור השלמות והזוהר הנמשכים ממנה, והיפך זה – ההעלם. ואמנם האדון ברוך הוא מאיר תמיד למי שיתקרב אליו, ואין מניעת טוב מצדו כלל, אלא מי שלא יתקרב אליו תחסר הארתו, והמניעה מצד המקבל, לא מצד ה' יתברך. והנה גזרה החכמה העליונה שהעושה אותם ענינים שצווה, דהיינו דכלל המצוות כולן, כמו שזכרנו לעיל – בכל מעשה מהן שיעשה יהיה מתקרב על ידו מדרגה-מה ממדרגות הקורבה שאליו ית"ש ותגיע לו על ידי זה מדרגה-מה ממדרגות הארת פניו כפי הקורבה שאליו ית"ש, ותתעצם בו מדרגה מן השלמות שהיא תולדת מדרגת ההארה ההיא. והיפך זה העבירות: כל מעשה מהן שיעשה האדם, ח"ו, הנה יתרחק על ידו ממנו ית"ש מדרגה-מה ותתוסף עליו על ידי זה מדרגה ממדרגות העלם הארתו ית"ש והסתר פניו, ותתעצם בו על ידי זה מדרגה מן החסרון שהוא תולדת מדרגת ההעלם ההוא". עכ"ל הנצרך לנו. זוהי הסיבה שהרשעים נעדרי אור פניו של הקב"ה נחשבים "מתים".

והנה בכל מעשה עבירה נהיה חושך כפול: במעשה הרע – המתייחס אל הזרוע, ובדעה הרעה הנמשכת אחריו (וכמ"ש החינוך במצוה ט"ז – האדם נפעל כפי פעולותיו) המתייחסת אל הראש. ויעוין במדרש תנחומא (פרשת תצוה) שבשעה שאמרו ישראל "נעשה ונשמע" שלח הקב"ה לכל אחד שני מלאכים, והיה האחד חוגר לו זיינו ואחד נותן לו עטרה בראשו. ופי' ביה"ל פר' משפטים שהזיין המשמש לזרוע היה כנגד "נעשה", והעטרה שבראש היתה כנגד "נשמע". וכאשר חטאו בעגל ניטלה מהם אף העטרה שבראש, כי כל עבירה במעשה פוגמת גם ב"תורה" של אותה מצוה. וכמו כן אנו אומרים שכאשר אדם עשה עבירה הריהו מסלק בזה את אורו של הקב"ה גם מן הראש וגם מן הזרוע, וממילא ניטלת החיות מהם כי "באור פני מלך חיים". וכיון שניטלה מהם החיות הרי הם כבדים, כי כבר כתבנו שהחי קל מן המת.

השכינה האומרת "קלני מראשי קלני מזרועי", הוא אורו של הקב"ה המתפשט בכל העולמות ומחיה אותם, וכאשר מכח העבירה נסתלק האור והחיות ונהיו הראש והזרוע של העבריין כמתים – מתאונן הקב"ה שכביכול ראשו וזרועו כבדים עליו.

אכן, אין כאן טעות. ראשו וזרועו של העבריין הם כמתים, והם הנחשבים "כבדים", ואעפ"כ הקב"ה מתאונן על ראשו שלו ועל זרועו שלו, כביכול, שאינם קלים. מה הקשר? אכן כבר ביאר נפה"ח (שער א' פ"ט בהגה"ה) מה שאמרו במס' שבת (פ"ח) שנמשלו ישראל לתפוח ולמדו זאת מן הפסוק – "כתפוח בעצי היער", והוא פלא, כי הפסוק הזה ממשיך את הקב"ה ולא את ישראל (תוס' שם). אלא ש"ה' צלך על יד ימינך", וכדרך שאנו מתראים אליו ית', כך (כביכול) הוא מתראה אלינו. על כן כשרצו חז"ל לתאר את צער השכינה מכח ה"מוות" הגנוז בכל עבירה, המליצו זאת שהקב"ה אומר על עצמו: קלני מראשי קלני מזרועי. והבן.

תורה וגמילות חסדים

ר"ה י"ח. – "אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע? שנא' – לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עוון בית עלי בזבח ומנחה. אמר רבה: בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה. אביי אמר: בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה וגמילות חסדים. רבה ואביי מדבית עלי קאתו, רבה דעסק בתורה חיה ארבעים שנים, אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנים". עכ"ל הגמ'.

יהודה יעלה

שצט

וצריך ביאור, כי משמע מכאן ש"תורה וגמילות חסדים" עדיף מ"תורה" גרידא, אף שמן הסתם היה רבה מרְבָּה תורה מאד, כי בזמן שעסק אביי בגמילות-חסדים הוסיף רבה לעסוק בתורה. ולכאורה זה סותר לאמור בסוף פ"ק דמגילה – "אמר רב יוסף: גדול תלמוד-תורה יותר מהצלת נפשות, דמעיקרא חשיב ליה למרדכי בתר ארבעה, ולבסוף בתר חמישה (ופרש"י: ולפי שנעשה מרדכי שר בינתיים – ירד מחשיבותו אצל החכמים)". וכתב הט"ז (יו"ד סי' רנ"א אות ו') בפירוש גמ' זו – "ביותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד-תורה ולעסוק בהצלת נפש". עכ"ל. א"כ אינו מובן, מדוע ניצול אביי שעסק בגמילות חסדים יותר מאביי שעסק בו בזמן בתורה. וקשה לומר שמפני שהצלת נפשות היא חיוב גמור ("לא תעמוד על דם רעך") על כן אין היא נידונה כגמילות חסדים, שהרי כל חסד הוא חובה כמו שהאריך רבנו יונה בשערי תשובה שער שלישי אות י"ג, ואדרבא נראה דהצלת נפשות היא הגדולה שבחסדים. ואם כן צ"ע.

על שאלה זו ענה בני הבה"ח שמואל נ"י – שהדבר תלוי במידת ה"גמילות חסדים", וביחס שבינה לבין התורה. כמו בתבשיל, בוודאי שהבשר עיקר והמלח טפל אליו, ותבשיל שעיקרו מלח ומיעוטו בשר אינו נאכל מפני מלחו. ואעפ"כ במדה המזערית הראויה לתבלין – המלח עדיף על מעט הבשר שהוא תופס את מקומו, ואין כאן שום סתירה. כמו כן במידה מסויימת ראוי ועדיף ל"תבל" את התורה בגמילות חסדים, ואעפ"י שגמילות-חסדים היא על חשבון התורה, ומעבר לשיעור הראוי הדר דינא ש"תלמוד תורה כנגד כולם".

ולענ"ד נראה, שלענין גזר דין שיש עמו שבועה עדיפה "תורה וגמילות חסדים" מ"תורה ותורה", אעפ"י שבעלמא גדול תלמוד תורה יותר מגמילות חסדים. ומדוע? מפני שקריעת גזר-דין שיש עמו שבועה אינה משורת הדין אלא נחשבת לויתור שלפנים מן השורה, כמובן, ורק בעל-חסד המוותר משלו ונותן לזולתו את אשר איננו מגיע לו – הוא הראוי לויתור לפנים משורת הדין.

דוגמא לדבר, מ"ש בתענית כ"ה: – "שוב מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד ר' עקיבא אחריו ואמר: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למענך רחם עלינו – וירדו גשמים. הווי מרננו רבנו, יצתה בת-קול ואמרה: לא שזה גדול מזה אלא שזה מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר על מדותיו". עכ"ל. והיינו כדברינו, שאף שאין ר"ע גדול מר"א היתה סיבה מיוחדת – לפנים משורת הדין – להענות לר"ע, כי כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל

פשעיו, שבין שמשורת הדין היה ראוי שלא ירד גשם היו זקוקין לזכות מיוחדת שיעבור הקב"ה על פשעים, והקב"ה נענה להם בזכות ר"ע שהיה מעביר על מדותיו.

ובשבת קכ"ז: מבואר שאכילת פירות בעוה"ז שלא על חשבון הקרן, היא זכות השמורה דוקא לבעלי גמילות חסד (עיין מהר"ל חידושי אגדות שם). והיינו כנ"ל, כי אכילת פירות שלא על חשבון הקרן היא בחנם, ורק לגומלי חסד המתחסדים בחנם מגיע לקבל פירות בחנם.

ומענין לענין באותו ענין. הרב ישי לסר שליט"א שאלני פעם שדברי הט"ז הנ"ל "שיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה ולעסוק בהצלת נפש" – סותרים, לכאורה, לאמור במנחות צ"ט: "פעמים שביטולה של תורה – כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה; זהו יסודה – כלומר: מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה (רש"י)".

ועניתי לו, שכפי הנראה צריך לחלק בין "זכות" לבין "שכר", כי מפורש בגמ' ברכות ל"ד: שיש חילוק בעוה"ב בין מחזיקי תורה לבין תלמידי-חכמים עצמם, אעפ"י שהם חולקים עמם בשכר. עיין מה שכתבנו בזה במאמר "בצל החכמה בצל הכסף".

ושוחד – לא תקח – שוחד

בפרשת משפטים (כ"ג, ח') נאמר – "ושוחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים".

בפרשת שופטים (ט"ז, י"ט) נאמר – "ולא תקח שוחד כי השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים".

וצריך ביאור, מדוע השתנה הסדר, שבפר' משפטים הוזכר השוחד קודם אזהרת 'לא תקח', ובפר' שופטים קדם ה'לא תקח' לשוחד.

ונראה, דבאמת תרתי איתנייהו ביה.

מין החזו"א ב"אמונה ובטחון" (פרק ג' אות ל') מבאר, שאמנם ה"נגיעה" שנוצרה על ידי השוחד יש בה סיבה טבעית לעוור את עיני הפקחים (מראית המציאות) ואת עיני החכמים (מראית ההלכה). כי מכיון שנהיה הדיין אחד עם המשחד אותו (כמ"ש

בכתובות ק"ה: – שוחד = שהוא חד) אינו רואה חובה לעצמו אלא זכות, אך אעפ"כ יש בכח החכמה לעמוד כנגד פיתוי השוחד ולהתגבר על הנטייה הטבעית לפסוק לטובת משחדו. אלא שמכיון שגזרה התורה ואסרה לקחת שוחד (במקום שאסרה – במשפט ולא בהוראה) ניטל מן הדיין מחסה חכמתו והוא עלול לטעויות ושיבושים שלא היה עלול אליהם באופן טבעי. זה תורף דבריו. נמצא שבאמת יש שתי סיבות לעוורון הדיין וסילוף משפטו. האחת – העובדה המציאותית שנגיעתו מחמת נטילת השוחד עשתה אותו "אחד" עם משחדו (גם "נגיעה" פי' שהנוגע והנגוע נהיו אחד). השנית – האיסור שאסרה תורה מסלק את מחסה החכמה וגורם לעוורון ולסילוף.

עפי"ז נראה פשוט שבפרשת משפטים שבה קדם ה"שוחד" ל"לא תקח" מדובר על הסיבה הטבעית. ה"שוחד" – המתנה אשר נתן בעל-הדין לדיין והפכה אותם לאחד – הוא הסיבה ל"לא תקח", מפני שהשוחד מצד עצם מציאותו הטבעית – מעוור ומסלף. ואילו בפר' שופטים שבה קודם ה"לא תקח" אל ה"שוחד", מדובר על כך שה"לא תקח" שאסרה תורה הוא המשחד והופך את הדיין ובעל דינו לאחד, והוא (ה"לא-תקח") הסיבה לעוורון ולסילוף.

ומתאים הדבר שבפרשת "משפטים" בה מסופר על המציאות השליליות והמגונות (נזקים, גניבה וכד') מדובר על מציאות העוול של נטילת שוחד המטה את דעת הדיין. ואילו בפר' "שופטים" בה מסופר על הדיינים, מדובר על דיין שפסול מפני שניטל מחסה חכמתו מסיבת השוחד. והבן.

מאהל מועד – מעל הכפרת

עה"פ: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים וגו'" (תרומה כ"ה, כ"ב) כתב רש"י: – "ודברתי אתך מעל הכפרת – ובמקום אחר הוא אומר: וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר – זה המשכן מחוץ לפרכת, נמצאו שני הכתובים מכחישים זה את זה. בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם – ובבא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת וגו', משה היה נכנס למשכן, וכיון שבא בתוך הפתח קול יורד מן השמים לבין הכרובים ומשם יוצא ונשמע למשה באהל מועד". עכ"ל רש"י.

לענ"ד ישנה כאן רמיזה נפלאה. הלא באמת יפלא, איך יתכן ששיג בשר-ודם תורה אלקית? (וזה אכן היתה טענת המלאכים "חמודה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות

קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם" – שבת פ"ח:). ועל כרחק שהאדם אינו "שומע" אותה כפי שהיא יוצאת במקורה האלקי, כי אין לאדם גישה לקדש-הקדשים, ל"לפני ולפנים" של ידיעת והבנת התורה בשלמות, אלא התורה יוצאת אליו, להיכן שהוא מצוי, להקלט באזניו ב"מקום" שיש לו דריסת רגל. ואמנם גם ה"אהל מועד" הוא קודש, כי תורה אינה כחכמת התשבורת (רמב"ן בהקדמתו ל"מלחמות ה'" עמ"ס ברכות) וא"א ללומדה בלא קדושה, ועל כן "תורה בגויים אל תאמין". [שוב הראוני את דברי תוס' (סנהדרין י"א.) מדוע נקרא קול השמים "בת-קול" – "שלא היו שומעים קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו הקול יוצא קול אחר וכו' ואות קול היו שומעים, לכך קורין אותו בת קול". עכ"ל. וגם כאן נרמז אותו רעיון.

צריך הלומד לדעת, שהרבה יותר ממה שהבין והשיג אוצרת בתוכה התורה האלקית בת השמים. אף את לבושה הארצי – הקול כפי שהוא נשמע מבין שני הכרובים – אי אפשר לאדם להשיגה כפי שהיא במקומה, אלא היא יוצאת לחוץ – אל האדם התופס אותה כפי שכלו הארצי.

ולענ"ד גם כל תלמיד הלומד מרבו צריך לדעת, שעל אף שהרב הוציא את מסתרי לבבו בשפה ברורה החוצה אל התלמיד, למקום בו יכולות רגלי התלמיד לעמוד, לא ירד התלמיד עדיין אל מעמקי דעת רבו באובנתא דליביה. וכן אמרו במס' ע"ז (ה'): שלא קאי איניש אדעתא דרביה עד ארבעין שנין מתחילת לימודו (תוס' סוטה כ"ב:). ויש לדברים משמעות, למעשה, וד"ל.

גביעיה כפתוריה ופרחיה ממנה יהיו

במנורה היו כפתורים (כמין תפוחים – רש"י) גביעים ופרחים, והם היו ממנה (הכל מקשה, יוצא מתוך חתיכת העשת ולא יעשום לבדם וידביקם – רש"י). לענ"ד נרמז בזה, שתענוגי אכילה, שתיה וריח-טוב – מן התורה הם יוצאים. ונפרש את כוונתנו.

הדבר ידוע ומפורסם שהמנורה מסמלת את התורה, וכמ"ש: "הרוצה שיחכים – ידרים וכו' וסימנך מנורה בדרום" (ב"ב כ"ה:). ופשוטו של נמשל הוא, שתורתו היא נאה. אך גם רמז יש כאן שכל ה"אשר" (אכילה שתיה ריח) אף הוא נובע מן התורה.

כמו כן ידוע שהאכילה (סעודה) מסמלת את התענוג, ולכן "כל מקום שנא': "לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו – אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע" (פסחים כ"א:), כי "האכילה מין ממיני ההנאה" (רמב"ם ספר המצוות ל"ת, קפ"ז) והיא החשובה

והגדולה שבהם, על כן נקראו כולן על שמה. אף תענוג עוה"ב נמשל לסעודה, כמ"ש בשבת קנ"ג. "משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה וכו'"; עיין שם.

סעודה חשובה כוללת אכילה שתיה וריח טוב המובא לשלחן בסוף הסעודה, כמ"ש בברכות מ"ב: "והוא אומר על המוגמר – שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכלין על האש במחתות לריח טוב". ואפשר שה"נפש" נהנית מן האכילה, הרוח – מן השתיה (שהיא דקה יותר מן האכל המוצק) והנשמה מן הריח, כמ"ש בברכות מ"ג:.

נראה שה"כפתורים" דמויי התפוחים מסמלים את תענוגי האכילה, כמ"ש תוס' ברכות ל"ז (ד"ה בורא) "על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי – כלומר, על כל מה שבעולם, שגם אם לא בראם יכולים העולם לחיות בלא הם, שלא בראם אלא לתענוג בעלמא – כגון תפוחים".

וה"גביעים" המשמשים לשתיית יין, כמ"ש: "גביעים מלאים יין וכוסות" (ירמיה ל"ה) – משמע שהכוסות משמשות לשאר משקים והגביעים ליין. ואם כן הגביעים מסמלים את שתית התענוג, כי היין משמש כמשקה של תענוג (לאפוקי שכר שהוא משקה פשוט, עיין אבות דר' נתן פ"ז) ובכל התנ"ך מדובר על משתאות יין כסמל לתענוגים.

וה"פרחים" עומדים כידוע לריח-טוב, כי בשעה שהם נפתחים שאז הם קרויים "פרחים" הם בשיא ריחם; אם כן הם מסמלים את תענוג הריח.

העובדה שהכפתורים הגביעים והפרחים הם מקשה אחת עם המנורה משמעותה היא שהתענוג האמיתי אינו אלא מן התורה, לא כשכר גמולי אלא מינה ובה, כי התורה היא חפצא של "והערב נא", אהבה בתענוגים. [ועיין אוה"ח פר' כי-תבוא (כ"ו, י"א).]

ר' אלעזר מחי ור' שמעון מסי

שבת ל"ג: – "איתבו (רשב"י ור"א בר"ש) תריסר שני במערתא וכו'. נפקו, חזו אינשי דקא כרבי זרעי (חורשים וזורעים) אמרי: מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, כל מקום שנותנים עיניהן מיד נשרף. יצתה בת-קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם, חיזרו למערכתכם. הדור איזול, איתבו תריסר ירחי שתא, אמרי: משפט רשעים בגיהנום י"ב חודש. יצתה בת קול ואמרה: צאו ממערכתכם. נפקו, כל היכא דהוה מחי ר' אלעזר הוה מסי ר' שמעון, אמר לו (ר"ש לר"א) בני, די לעולם אני ואתה". עכ"ל.

צריך ביאור מה ענה רשב"י לבנו: "די לעולם אני ואתה" מה תשובה היא זו לטענת ראבר"ש: "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה"? והלא זו היא שיטת רשב"י, כמבואר בברכות ל"ה: – "רשב"י אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורח בשעת הרוח – תורה מה תהא עליה". ומהאי טעמא לא הפסיקו רשב"י וחבריו מתורתם אפילו לתפילה, כי ס"ל דאין מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, עיין שבת דף י' דקרי לתורה חיי עולם ולתפילה חיי שעה, לענין זה שאין להאריך בתפילה על חשבון התורה. ובאמת קודם שחזרו למערה ל"ב חודש היה גם רשב"י שורף כל מקום שנתן בו את עיניו, בטענת – מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, אם כן מה נשתנה אחרי ששהו במערה עוד י"ב חודש כמשפט הרשעים בגהינום. וגם צ"ב, איך משתמעת סיבת השינוי בטענה: "בני די לעולם אני ואתה"? ולמה דוקא רשב"י ולא ראבר"ש התחשב בטענה זו.

ונראה, דעד שיצאו שנית מן המערה מדדו רשב"י ובנו כל אדם בדינא קשיא – האם יש לו זכות קיום מצד עצמו, האם הוא מצדיק את חייו כתכלית, ולא כאמצעי לאחרים; כמו שדנים ביום א' של ר"ה, עיין מכתב מאלהיו ח"ב (עמ' 74). ובמבט הזה נמצאו החורשים והזורעים נעדרי זכות חיים, על כן נשרפו בעת שנתנו בהם רשב"י ובנו את עיניהם הביקורתיות. ומשחזרו להיות במערה י"ב חודש והחשיבו זאת כמשפט הרשעים בגהינום, שפט רשב"י עליו ועל בנו שאחר שנודככו בצער מערה הם כבר בגדר האדם השלם שעליו נאמר: "כי זה כל האדם – כל העולם לא נברא אלא בשביל זה" (ברכות ו'). ומכיון שכן הרי הם נותנים זכות קיום לחורשים והזורעים כמשמשי ומצוותי האדם השלם, אלו שזוכים לחיים ביום ב' דראש-השנה. ולכן היה רשב"י מרפא את אשר הכה ראב"ש בנו. ובאמת מצינו את רשב"י אומר (בסוכה מ"ה): "ראיתי בני עליה והם מועטים וכו' אם שנים הם אני ובני הם". וזהו שאמר כאן: "בני, די לעולם אני ואתה" – ליתן זכות קיום לעולם כולו כמשמשי האדם השלם. וכן אמר רשב"י בסוכה שם: "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי ועד עתה ואלמלי אלעזר בני עמי – מיום שנברא העולם ועד עתה". וכיון שבאמת היה זה נכון, וכמ"ש בזמירת "בר-יוחאי" – "נעשה אדם נאמר בעבורך", על כן היה אפשר שירפא רשב"י את מכותיו של ראבר"ש ויחיו כל המניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה מכוחו ובזכותו. ומכיון שראב"ש לא היה במדרגת אביו, כדאיתא בב"מ פ"ד שבתחילה לא נתן הנחש לקבור את ראבר"ש אצל אביו עד שציווהו – "פתחי פיך ויכנס בן אצל אביו" (הכוונה – דעם אביו, כטפל ומשלים לאביו, אף הוא בגדר אדם השלם, אך מצד עצמו לא היה כאביו) לכן היה ראבר"ש מחי, ודוקא רשב"י היה מסי.

צדיק לשמים וטוב לבריות

קידושין מ'. – "רמי ליה רבא לרב נחמן: תנן – אלו דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. אלו הן: כיבוד אב ואם וגמילות-חסדים והבאת שלום שבין אדם לחברו ותלמוד-תורה כנגד כולם. בכיבוד אב ואם כתיב – למען יאריכון ימיו (לעולם הבא – היינו הקרן) ולמען ייטב לך (בחייו – היינו הפירות). בגמילות חסדים כתיב וכו' בהבאת שלום כתיב וכו' בתלמוד תורה כתיב וכו', בשילוח הקן נמי כתיב: למען ייטב לך והארכת ימים – ליתני נמי הא? וכו' אמר רבא: בר אידי אסברא לי – אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב? אלא: טוב לשמים ובריות – זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות – זהו צדיק שאינו טוב (אינו דומה – שילוח הקן – לאלו, דהנך כולוהו הבריות נהנות ממנו ונמצא טוב לשמים וטוב לבריות, ובההוא כתיב כי פרי מעלליהם יאכלו, דבהאי קרא כתיב, כי טוב כי פרי מעלליו יאכל, בחייו. אבל בשילוח הקן טוב לשמים הוא ואין כאן טוב לבריות, ולא כתיב ביה כי פרי מעלליו יאכל, והלכך לא תנייה גבי אוכל פירותיהן בעוה"ז). עכ"ל.

אך צריך ביאור, כיון שנאמר בשילוח הקן "למען ייטב לך", ומתפרש הביטוי הזה (כשהוא מופיע בסמוך לאריכות ימים) כמתייחס לעוה"ז – כמו שמשמע בפסוקים העוסקים בכיבוד אב ואם – אם כן משמע שמשלם שכר שילוח הקן גם בעוה"ז. וא"כ עדיין אינו מובן מדוע לא נזכר שילוח הקן ברשימה של "אלו דברים" הנ"ל, מה בכך שאין משלח הקן טוב לבריות, סוף-סוף השכר הנזכר בו הוא גם בעוה"ז וגם בעוה"ב. ועל כרחק שאמנם ייטב לו בעוה"ז, אך לא יהיה זה בגדר "פירות" שאינם מנכים משכר הקרן הקיימת לעוה"ב, אלא על חשבונה של הקרן. וכן מוכח ממדרש תנחומא פר' יתרו (י"ד) – "למדנו רבנו: כמה דברים שכרן לעולם הבא? כך שנו רבותינו: אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, אלו הן – כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו ותלמוד תורה כנגד כולם". עכ"ל. והוא פלא, כי בוודאי כל המצוות שכרן לעוה"ב, ואדרבא – "שכר מצווה בהאי עלמא ליכא" (קידושין ל"ט). אלא כך היה המדרש צריך לומר, לכאורה, כמה דברים אוכלים פירותיהם בעוה"ז, שזהו באמת חידוש מיוחד בארבעת הדברים שנמנו במשנה. ועל כרחק שהם הם הדברים, וכוונת המדרש לשאול אילו דברים שכרם מושלם לעוה"ב, שאף אם היטיבו לעושה אותם בעוה"ז הקרן קיימת לו בשלמות לעוה"ב, כי נחשבת ההטבה להם כפירות של חנם. ונימנו ביניהם רק אלו שהם צדיקים לשמים וגם טובים לבריות.

והביאור בזה פשוט, כי המשותף לכל הנימנים הוא היותם גומלי-חסד וכמו שמפורש בשבת קכ"ז: – "הני נמי בגמילות חסדים שייכי" (וכן גרס המהר"ל שם). ומכיון שהטיבו לבריות בחנם ("חסד" פירושו הטבה בחנם) ראוי שהטובה שיקבלו בעוה"ז תהיה בחנם, לא על חשבון הקרן. וזהו תורף החילוק שבין כיבוד אב ואם שנאמר בה "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך", לבין שילוח-הקן שנאמר בה – "למען ייטב לך והארכת ימים"; בכיבוד אב ואם הטוב שבעוה"ז הוא בחנם ואינו על חשבון אריכות הימים בעוה"ב, ואילו בשילוח-הקן תנוכה טובת העוה"ז מן אריכות הימים לעוה"ב.

כל זה לא הובא כאן אלא כדי שנתענג על דקדוק לשון תורתנו הק', שבכיבוד אב ואם הקדימה את אריכות הימים לטובה, ובשילוח הקן הקדימה את טובת העוה"ז לאריכות החיים בעוה"ז; הלא דבר הוא! אכן יתיישב כמין חומר, בוודאי שהקרן היא העיקר וראוי להקדימה לפירות הנולדים ממנה וטפלים לה, וכך הוא באמת בכיבוד אב ואם. אך בשילוח הקן, דוקא, כיון שהפירות מתקזזים מן הקרן נמצאת הקרן תלויה בפירות, ועד כמה שיאכל פירות בעוה"ז כך יתחסר מן הקרן לעוה"ב, על כן דייקה התורה ושינתה את הסדר – "למען ייטב לך (בעוה"ז) והארכת ימים (לעוה"ב)", כי ה"ייטב לך" הקודם בזמן הוא יקבע כמה אריכות ימיו של זה. והבן.

פה קדוש יאמר דבר זה

"למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלהיכם" (שלא-לך ט"ו, מ'). "קדוש" פי' "פרוש", לכאורה, כמ"ש רש"י ריש פר' קדושים. וכן משמע במד"ר (פר' קדושים כ"ד, ד') – "אמר הקב"ה למשה: לך אמור לישראל – בני, כשם שאני פרוש כך תהיו פרושים, כשם שאני קדוש כך תהיו קדושים" (ומשמע שישנו חילוק מסוים בין קדוש לבין פרוש, וכבר נתבאר חילוק זה במסילת-ישרים פכ"ו, אך עכ"פ משמע שמשמעות שניהם ביחס לאדם היא: נבדל מן הגשמיות, רוחני דומה לבוראו).

אכן הביטוי "והייתם קדושים לאלהיכם" אינו סובל להתפרש כך, כי אי אפשר להתבטא: פרוש לאלקיו, נבדל לאלקיו, רוחני לאלקיו וכד'. ועל כרחך שתיבת "קדשים" האמורה כאן היא כמ"ש בקידושין דף ב': "האיש מקדש (את האשה) – דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". וכתבו תוס' שם – "הרי את מקודשת לי, כלומר – להיות לי, מקודשת לעולם בשבילי, כמו: הרי הן מקודשין לשמים, להיות לשמים". עכ"ל. ר"ל, שפר' ציצית שמוזכרת בה יציאת מצרים, מצווה אותנו להטיל בבגדינו חותם עבדות דמוי עבותות (תוס' מנחות מ"ג, ירושלמי ע"ז פ"ב) המזכיר לנו שאנחנו עבדי הקב"ה –

יהודה יעלה

תז

"עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". ועל כן אנחנו "אסורים" מלהשתמש בגופינו ובברכושינו כי אם לתכלית שאליה הוקדשנו, עבודת מלכנו. זהו פירוש המשפט – "והייתם קדשים לאלקיכם", מוקדשים לשמים. ומכאן, שכל שימוש שמשתמש האדם, במה שחננו הקב"ה, שלא לצורך גבוה – הריהו בבחינת מעילה. ויש נפקא-מינה בין שני הפירושים, האם דורשים מאתנו להיות רוחני-נבדל או להיות מוקדש לגבוה, במקום שהמצוה היא להנות מן העוה"ז – כגון סעודת שבת. אילו נדרשנו להיות פרושים מן החומר היתה המצוה הזו סתירה מסויימת לתכלית של הקדושה (והיינו אומרים: בהכי חייביה רחמנא). אבל לפירוש בתרא, כיון שהקב"ה מצווה אותנו להתענג בשבת באכילה ושתייה – הרי אנו משתמשים בעצמנו ובעוה"ז הניתן לנו לעשות את רצונו ית', ומה בכך שיש בזה הנאה (כל שהכוונה היא לשמים), אין בזה שום סתירה להיותנו מוקדשים לאלקינו.

ולענ"ד לזה נתכוונו בויק"ר (קדשים פר' כ"ד, ט') – "קדשים תהיו, יכול כמוני? תלמוד לומר: כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם". ותמהים כולי עלמא (הקדמת שערי-ישר, ועוד) איזו סלקא דעתך היתה שתהיה קדושתנו כקדושתו ית'!? לענ"ד הכוונה היא ל"סוג" הקדושה. כוונת סוף הפסוק – כי קדוש אני – לומר לישראל שהקב"ה אינו דורש מאתנו פרישות לשם פרישות, להיות רוחניים בעצם, אלא רק להיות מוקדשים לעבודתו, וכמו שנתבאר.

על פי האמור נוכל לטעום את מתק לשון הגר"א באיגרתו אשר התבטא – "כי הפה קדש קדשים". ר"ל, שכיון שאדם נברא לעמל פה של תורה – כמ"ש בסנהדרין צ"ט: – הרי כל שימוש אחר בפה, של לשה"ר ושל דברים בטלים, כמוהו כמעילה בקדשי קדשים (קדשים קלים אין בהם מעילה). ואך אין זה מוכרח, כי יתכן שכוונת הגר"א היא לכך שהדיבור הוא נקודת החיבור בין העליונים לתחתונים שבאדם כמו שקדש הקדשים הוא נקודת החיבור שבין העליונים לתחתונים שבעולם.]

בסנהדרין כ"ג. הגיב ר"ל על דבר תמוה שמסרו בשם רבי מאיר – "פה קדוש יאמר דבר זה!?!". ובפשטות אין זה מובן, מה ענין קדושה לכאן? יותר נכון היה להתבטא: פה חכם (או פה נבון) יאמר דבר זה!?! ונראה, דזה יובן היטב על פי דברינו. אך נקדים לומר שסתם טעות בדברי תורה אינה נחשבת כדברים בטלים, כי אף דרשה של טעות תורה היא, כמ"ש שמעון העמסוני: "כשם שקבלתי שכר על הדרישה" – אעפ"י שחזר ממנה. רק דבר המופקע שלא ניתן להאמר כלל – שאין בו קיום של מצות תלמוד תורה – עליו ניתן לומר שהפה האומר אותו מעל בתפקיד שבשבילו נברא. לזה נתכווין ר"ל באמורו

על דבר תמוה ששמע בשם רבי מאיר: "פה קדוש יאמר דבר זה". כלומר, פיהו של ר"מ שעוד לא נתחללל בהשתמשות של חולין, כי היה הגדול בדורו (כמ"ש בעירובין י"ג:). איך יאמר דבר זה, הרי זה כמעילה בפה שהוא קדש-קדשים. וועיין ב"ב כ"א תוס' ד"ה "ומקרי" – "דאותה שעה שמלמד להם טעות הם מתבטלים ואותה שעה אין יכולים להחזיר לעולם". הרי שיש טעויות שאינן נחשבות לדברי תורה.]

ומענין לענין באותו ענין. התבטאו שם (סנהדרין כ"ד.) שר"ל היה "עוקר הרים וטוחנן זה בזה" לענ"ד, למדנו מכאן שהדרך איך ליישב סתירות היא לפרק כל צד מצדי הסתירה למרכיביו. ועוד התפעלו שם ממה שקרא ר"ל לר"מ "פה קדוש" – דרך ענוה – ויישב את דבריו, ומשום כך קראו לתלמידי חכמים שבארץ ישראל "מקל נועם" (זכריה י"א) על שם היותם נעימים זה לזה. ולמדנו מכאן, שאף החברותא הנעים ביותר צריך להיות "מקל", אלא שהוא מכה בעדינות; אבל המסכים לכל דברי בן זוגו – חברותא כזו כמוה כמיתותא (ב"מ פ"ד. – "ואת אמרת תניא דמסייע לך", עיין שם).

ליתן שכר למביאיהם

"הקהל את העם, האנשים והנשים והטף – אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למד באים? כדי ליתן שכר למביאיהם" (חגיגה ג'). על דרשה זו התבטא ר' יהושע – "מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני" (שם). המרגלית הזאת נראית לקטני דעת כמוני כ"סתם זכוכית", כי אם אין טעם עצמי לביאתם של הקטנים, וכל הצווי להביאם היה בכדי לזכות את מביאיהם במצוה, הלא כמו כן כל דבר מיותר שתצווה התורה להביאו ל"הקהל" יקבלו מביאיו שכר על הבאתו, אם כן נחזור ונשאל: "טף למד באו", מדוע דוקא הטף? (והעולם אומרים שאת הטף היו האיש ואשתו לוקחים עמם אף אילו לא נצטוו, כי היאך ישאירו את ילדיהם הקטנים לבד בבית, והקב"ה נתחסד לצוותם על מה שהיו עושים גם בלי הצווי, כדי להרויחם מצוה. הפירוש הזה יפה מאד וכוונו אליו הרבה גדולים, אך הוא נסתר מדברי תוס', ז"ל: "כדי ליתן שכר למביאיהן – ועל זה סמכו להביא קטנים בבית הכנסת".) ועוד צריך ביאור, האם אין שום תועלת בהבאת הטף כי אם ליתן שכר למביאיהם, הלא בודאי שה"הקהל" עושה איזה שהוא רושם על הטף (על ר' יהושע נאמר "אשרי יולדתו" על שהביאה את עריסתו לבית המדרש).

עמדתי על פירושה הנכון של הגמ' מתוך עובדה שמצוי מאד לראותה. יושבת יידישע מאמע עם תינוקה בן השנתיים, והיא מנסה ללמד אותו לומר את הפסוק: "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב", לקיים את דרישת חז"ל: "ולמדתם אתם

את בניכם לדבר בם – משעה שהבן יודע לדבר למדהו 'תורה צוה לנו משה', שיהא זה לימוד (הרגל) דיבורו". הינוקא אינו מצווה עדיין על תלמוד-תורה, וה"שטייגען" אינו מעניין אותו בינתיים. כל ציפור וכל כנף משיחים את דעתו מן ה"שיעור" והוא אינו רואה ברכה בלימודו. אבל האמא איננה מתייאשת, בסבלנות אין קץ כשל רבי פרידא, היא חוזרת שוב ושוב על כל מלה ומלה, ואינה חודלת עד שמשלה'לה יגרוס (כמשמעו) את התיבות באופן הדומה לדומה לפסוק זה.

מאליה מתגנבת השאלה, האם המאמץ הזה כדאי? בודאי שכן, הלוא מסיים רש"י שם: "ואם לא עשה כן הרי הוא כאילו קוברו". אך אע"ז ואומר שלענ"ד התועלת שתהיה לזאטוט מן המאמץ העילאי שעשתה אמו אינה אלא אפס קצהו מן התועלת שהפיקה אמו מן ההקרבה הזאת. דוקא בגלל שהרווח מאילוף הפעוט לדקלם "תורה צוה לנו משה" נראה מזערי (הרי בעוד חצי שנה ילמד זאת בקלות!) ואעפ"כ האמא אינה מוותרת אף על המעט הזה, ברצותה שילדה יהיה קדש לה' מתחילת הוויתו כ"מדבר", דבר זה מצדיק ומבטיח שהאם תתעלה מאד ותתשכר הרבה על מסירות-נפש זו.

לזה נתכווין ר' אלעזר בן עזריה: "טף למה באו?" – הלא התועלת שיפיקו מן ה"הקהל" אינה מצדיקה את המאמץ הכרוך בהבאתם? "ליתן שכר למביאייהם!". וביחס הפוך, ככל שה"אוף-טון" פחות מרשים מגיע יותר שכר על ההתמסרות אליו.

לכשתמצי לומר, הכלל הזה נכון לא רק במי שמביא את ילדו, אלא אף במי שמביא את עצמו, ולא רק ל"הקהל". לא פעם אנחנו עושים מאמץ אדיר כדי להגיע לשיעור, אך למעשה הוא "ברח" לנו ברגע קטן שחלמנו בו בהקיץ. שואלים אנחנו את עצמנו: "למה באנו?" אך נענה לעצמנו – "ליתן שכר למביאייהם", על ההבאה שהבאנו את עצמנו בודאי שלא יקופח שכרנו. [וזאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזירותו יביא אותו אל פתח אהל מועד" (נשא ו', י"ג). פרש"י יביא אותו – יביא את עצמו. מדוע אם כן לא נאמר "יבוא"?! למדנו שפעמים שההבאה – ולא הביאה – היא העיקר.] ועיין ברכות ו': "אגרא דפרקא – ריהטא", פרש"י: "עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם הוא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן, שיקבלו שכר לימוד". עכ"ל. הם הם דברינו.

חשוב לזכור זאת בסדר-מוסר. המודד כמה התרוממת בסדר הזה אינו הקריטריון היחידי לדעת אם תקבל שכר עליו ועד כמה. העובדה שהבאת את עצמך לסדר הזה שכרה הרבה מאד!

וכשמרגיש התינוק את האיכפתיות הרבה של אמו המתאמצת מאד – הופכת התועלת הקטנה לגדולה! כי החשיבות של כל ענין נתפסת על פי המאמץ שמקדישים עבורו, ואפילו ילד קטן חש ומתרשם מן המאמץ שעשו הוריו עבור הידע שהקנו לו, ואזי הוא נתפס אצלו כחשוב. וכמו כן כל שיעור, שיחה, סדר מוסר – שהשקענו הרבה כדי להשתתף בו – ה"הבאה" תעשה עלינו כזה רושם שגם ה"ביאה" שוב לא תהיה ביאה ריקנית.

אל תשנו את מידתכם

את תורף הדברים שיובאו בזה שמעתי מן הרב נועם-חיים טאוב שליט"א.

"העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמוות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך" (נצבים ל', י"ט). פרש"י: "אמר להם הקב"ה לישראל: הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמה שינו את מידתם? שמה לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כענין שנא' – וזרח השמש ובא השמש. הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמה שינתה מידתה? שמה זרעתם אותה ולא צמחה או שמה זרעתם חטים והעלתה שעורים. ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכים אין מקבלים שכר ואם חוטאים אין מקבלים פורענות – לא שינו את מידתם. אתם שאם זכיתם תקבלו שכר ואם חטאתם תקבלו פורענות – על אחת כמה וכמה". עכ"ל.

הפניה הזאת – הסתכלו בשמים ובארץ – היא הקדמה לצווי שבסוף הפסוק: ובחרת בחיים. ואכן ה"מסתכל" בעיני שכל בדברי רש"י אלו מקבל מבט חדש על ענין הבחירה החופשית. מה דורשים מאתנו את **שלא נשנה את מדתנו!**

נחזור למשל. יש כאן כפילות: הסתכלו בשמים והסתכלו בארץ. ובכל אחד מהם יש להסתכל הסתכלות כפולה: שעשה את שאמור היה לעשות, ושלא עשה אחרת מן המוטל עליו. גלגל החמה עלה, ולא עלה מן המערב. הארץ צימחה, ולא הפכה חטים לשעורים. יש כאן דוגמא של צייתנות לקום-עשה ולצייתנות של שב ואל תעשה.

השמים והארץ אינם רק דוגמא. האדם הבוחר יש בו שמים ויש בו ארץ, הנשמה בת השמים והגוף מן הארץ. טבעם של השמים לעשות את שצריך להעשות ושלא לעשות את שאין לעשותו, וכמו כן טבעה של הארץ לעשות ולחדול, טבועים גם באדם אשר הוא חלק מן השמים והארץ. ביחס לנשמה השמימית אין בזה חידוש. אך גם

ביחס לגוף הארצי נכון הדבר – שטבעו הוא לציית לקב"ה ולהמשך אחריו הן בעשיותיו והן במחדליו. זהו תוכנה של ה"ישרות" שהיתה בו מעצם בריאתו – אלקים עשה את האדם ישר – עד שנכנס בו יצר-הרע. משיכתו של הגוף לתאוות ולגאוות מתייחסים לזוהמת נחש ולס"מ הרוכב עליו, והם קרויים בשמות ומשלים שונים: ערלת הלב, אל זר שבקרבו וכד', שהמשותף לכולם הוא שאינם האדם עצמו.

כך מפורש בנפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה, ז"ל בסירוגין: "זוה היה קודם החטא, לא היה כלול אז רק מכל עולמות וכוחות הקדושה בלבד ולא מכוחות הרע, אבל אחר החטא נכללו ונתערבו בו גם כוחות הטומאה והרע וכו' כי קודם החטא אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ, להיטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה, וגם כי הרי אחר-כך חטא. אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי כלול רק מסדרי כוחות הקדושה לבד, וכל ענייניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל, וכוחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמו חוץ ממנו. והיה בעל-בחירה להכנס אל כוחות הרע, ח"ו, כמו שאדם הוא בעל בחירה להכנס אל תוך האש, לכן כשרצה הסטרא-אחרא להחטיאו הוצרך הנחש לבוא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה לאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העוון, ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו. ובחטאו שנמשך אחר פיתוי הסטרא אחרא אז נתערבו כוחות הרע בתוכו ממש וכו'". עכ"ל.

הוא אשר אמרנו שבחירה בטוב פירושה: אל תשנה את מידתך, היה מה שאתה! ולכן נקראת הבחירה בטוב – בחירה בחיים, כי האדם נברא כנפש חיה – ויהי האדם לנפש חיה – ובחירתו בטוב ולא ברע פירושה לחיות כפי טבעו, טבע נשמתו וטבע גופו, כמו שנתבאר. וכשם שעץ שלא ישתה מים ובעל-חיים שלא יאכל – ימותו, כי יהיה המחדל הזה משתיה ואכילה הרס הטבע שבו תלויה חיותם, כן גם האדם המבטל מצוות ועובר על אזהרות – הורס את מנגנוני החיות שנבראו בו כפי טבעו.

אכן בזה שונה האדם מן השמים והארץ וכל צבאם, שיש לו בחירה להרוס את טבעיו. העוף אינו יכול לחתוך את כנפיו, והבהמה אינה יכולה לבטל את תיאבונה, וגם יש בהם "אינסטינקטים" השומרים על כל מה שחיותם תלויה בו. אבל האדם יכול לבחור ברע, לשבור את עצמו (רעוע פי' שבור) ולהמית את עצמו.

ושב הרב נועם חיים טאוב שליט"א וחזק את דבריו מדברי המסילת-ישרים ס"פ א', ז"ל: "ואמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך וכו' אלא להתקרב אליו ית' ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל ענייני החומריות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו ית' ממש כברזל אחר אבן השואבת וכו' וכענין שנאמר – דבקה נפשי אחריו בי תמכה ימינך, כיון שביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו – להשיג את הקורבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה". עכ"ל. המתבונן בדברים אלו יבחין בקלות, שה"בחירה" אינה להכריע בין שני כוחות המושכים לכיוונים סותרים, אלא המשיכה היא אחת – כברזל אחר האבן השואבת – אלא שמטעמי ומנעמי העולם החומרי משמשים כמחיצות המונעות ומפסידות את האדם מלהוציא את רצונו מן הכח אל הפועל, וביד האדם לסלק את המחיצות. והבן כי הם הם הדברים.

כמה חשוב לשנן: מה כבר מבקשים מאתנו – היתה מה שאתה! נורא למתבונן.

האומרים "שמע ישראל"

בסוף תפילת "תחנון" הנאמרת בשחרית ובמנחה אנו אומרים:

שומר ישראל שמור שארית ישראל ואל יאבד ישראל האומרים שמע ישראל.

שומר גוי אחד שמור שארית עם אחד ואל יאבד גוי אחד המייחדים שמך ה' אלקינו ה' אחד.

מקשין העולם: מהו "האומרים שמע ישראל", לכאורה הכוונה היא שאומרים "ה' אלקינו ה' אחד", כי "שמע ישראל" אינה אלא פתיחה וקריאה לישראל שיבינו ויקבלו ש"ה' אלקינו ה' אחד". ואם אכן זו הכוונה במשפט: "האומרים שמע ישראל" (כאילו אמרו "וגומר") אם כן מה נתווסף בפיסקה השניה – "המייחדים שמך ה' אלקינו ה' אחד", הלא היינו הך. [ובעין זה יש להקשות גם על נוסח הקדושה במוסף – "ויחון עם המייחדים שמו ערב ובוקר בכל יום תמיד פעמיים באהבה שמע אומרים"; גם כאן ישנה חזרה וכפילות, כי היינו ייחוד שמו היינו אמירת שמע].

ועל כרחך שיש איזה תוכן מיוחד במילים "שמע ישראל", ואין זה רק כפתיחה בעלמא להכרזת יחוד ה', אלא אמירת שמע ישראל עצמה מהווה עבודה גדולה וזכות מיוחדת. והדברים סתומים לפי שעה.

תוכנה של פר' "שמע" הוא יחוד ה' ואהבתו. ביחס ל"הדברים האלה" (יחוד ה' ואהבתו) נצטוונו בפר' זו שיהיו על לבבנו, שנשננם לבנינו, שנדבר בהם בכל מקום וזמן, שנקשרם כנגד הלב וכנגד המח ונכתבם על פתחי שערינו – מפני שאלה הם יסודי הדת.

בפשטות היה די שנקשור על ידינו ובין עינינו ונכתוב על מזוזות בתינו רק את שני הפסוקים הראשונים של פר' זו, אך ישנה דרשה מיוחדת "וקשרתם", "וכתבתם", שתהיה הקשירה והכתיבה "תמה" – שלמה וכוללת גם את הצווי לקשור ולכתוב את הדברים האלה. [ומן הסתם גם החובה לדבר בם ולשננם לבנים אינה רק אודות יחוד ה' ואהבתו אלא גם אודות החיוב לדבר בם ולשננם לבנים.] ומה העומק הנרמז בזה? **שהחיוב להשרות בקרבנו את יסודי הדת אף הוא מיסודי הדת.** כלומר, החובה להספיג את המח ואת הלב, ביחוד ה' ואהבתו על ידי הדיבור בהם והשינון לבנים, על ידי קשירת פסוקים אלו כנגד המח והלב, ועל ידי הפגישה בהם בכל כניסה ויציאה – אף הוא מיסודי הדת. ועל כן כל האמור ביחס ליחוד ה' ואהבתו אמור גם ביחס לחובת השרשתם. והבן.

שים לב, הפרשה הזאת קרויה "קבלת עול מלכות שמים". מהו "עול"? ריתמה המכריחה את הבהמה ללכת בדרך שאדוניה מכתוב לה. ומדוע קרויה פרשת "שמע" "קבלת-עול", כי יש בכוחה של פרשה זו להכריח אותנו לחיות על פי העקרונות של יחוד ה' ואהבתו. הא כיצד? על ידי שנשים דברים אלו על לבנו, שנשננם לבנינו, נדבר בם הרבה, נקשרם ונכתבם – ככל אשר צייתה אותנו פר' זו – תהפוך ידיעתם במח למושבת אל הלב, ועל ידיעת הלב כתב הרמח"ל בדרך עץ חיים שהיא מכריחה את האדם לחיות על פיה. ז"ל הרמח"ל שם – "ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם לא היו חוטאים לעולם אך לא היה אפילו היצר קרוב אליהם ושולט עליהם, כמו שאינו שולט במלאכים". עכ"ל [לעומת ידיעת המח שעליה נאמר יודעים רשעים שדרכם למיתה אלא שלבם בריא להם כאולם (שבת ל"א:).] על כן קרויה פר' "שמע" "קבלת עול מלכות שמים".

וכל זה נרמז בפתחת הפסוק: "שמע ישראל", שפי' "קבלו עליכם". כי אכן פסוקיה של פרשה זו הם עצות ודרישות איך יתקבלו יסודי הדת על הלב – "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך". נמצא איפוא, שיש בפרשה זו חיוב נוסף ונפרד מאשר יחוד ה' ואהבתו. יש בה חיוב לשמוע שמיעת הלב (לקבל כמוכרחים) את יסודי הדת, והחיוב הזה בעצמו הוא מיסודי הדת, כמו שנתבאר.

אם כן, סגנון תפילת התחנון הוא מדויק להפליא, כי אכן נכללים בפרשה זו שני ענינים: א) "האומרים שמע ישראל" – דורשים מעצמם להפנים ולהשרות בקרבם את אשר הם יודעים במוחם כדי להיות תחת "עול" מכח ידיעות אלו. ב) המייחדים שמך ה' אלקינו ה' אחד" – התוכן המיוחד שאותו נתחייבו להשריש – "ליחדך באהבה". והבן. וכמו כן נתיישב היטב הנוסח האמור בקדושת תפילת מוסף.

בעוון שני דברים עמי הארצות מתים

"תניא ר' ישמעאל בן אלעזר אומר: בעוון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון-הקדש ארנא ועל שקורין לבית הכנסת בית-עם" (שבת ל"ב). נראה לבאר גמ' זו בעמקות על פי מה ששמעתי פעם בשם הגאון ר' אריה זאב גורביץ זצ"ל, ראש ישיבת גייטסהעד ת"ו.

וזה תורף דבריו: ברשימת התרומות לבנין המשכן מופיעים גם שמן למאור ובשמים לקטרת הסמים. והדבר תמוה, כי לא נזכרו שם הקרבנות המוקרבים במשכן, כי אם התרומות הנצרכות לבנין המשכן. ולכאורה השמן למאור אשר בו מדליקים את המנורה יום-יום, וכן קטורת הסמים אשר מקטירים על המזבח יום-יום – ראויים להחשב כקרבנות המוקרבים-מוקטרים במשכן ואינם שייכים לבניינו, א"כ למה צויה משה על הבאתם טרם הקמת המשכן? וכבר עמדו על כך ראשונים.

והמוכרח מכאן שהדלקת האורה במשכן וכן גימורו בקטרת הסמים, אף שנעשו יום-יום, לא נחשבו כקרבנות המוקרבים במשכן אלא כגמר בנייתו והכנתו למגורים, כביכול. בית מואר שריח טוב מנעים את השהות בו – הוא הבית שכנסת ישראל מעמידה, כביכול, לנווה קדשו של הקב"ה (הלא כך הם הלשונות בחז"ל שהקב"ה דר כביכול, בקיטון הזה). עד כאן מדברי קדמונים.

והוסיף על דבריהם הגרא"ז גורביץ זצ"ל, שמכיון שהמשכן מקביל אל קומת האדם, כמ"ש בירמיה – "היכל ה' היכל ה' המה" (וגם בזה האריכו הקדמונים, עיין ספר "באר-יוסף" על פרשיות המשכן). והרי ידוע שמאור המנורה מסמל את אור התורה ("הרוצה להחכים ידרים וסימניך מנורה בדרום" – ב"ב כ"ה:). וכמו כן הקטרת מסמלת את התפילה, כמ"ש: "תיכון תפילתו קטרת לפניך" (וכן מרדכי שהיה כוחו בתפילה, כדאיתא במגילה י"ב, קרוי מר-דכי, מירא דכיא שהוא ראש – לבשמים). אם כן יש לומר, בדרך דרוש, שנרמז בכך שהדלקת המנורה והקטרת הקטרת הם מעצם בנין

יהודה יעלה

תטו

הבית – שתורה ותפילה הם מעצם בנין קומתו של האדם, ואינן כשאר מצוות שהן פעולות שהאדם עושה (כמו קרבנות המוקרבים בבית). ביחס לתורה הדבר פשוט, אין החילוק בין תלמיד חכם לעם-הארץ בכמות מצוות תלמוד-תורה שקיימו, אלא עם-הארץ אין לו זכות קיום כלל ואינו חשוב אדם (אילולי ה"בכח" שבו להיות תלמיד-חכם). הארכנו בזה במאמר: "השלמת מדרגת אדם היא על ידי התורה". וכמו כן ביחס לתפילה אמר דוד-המלך ע"ה "ואני תפילה", שהתפילה שלו היא מעצם ה"אני", ואינה רק כפעולה הנעשית על ידו.

נראה שעם-הארץ אינו מבין שהתורה והתפילה בונות ומשנות את מציאות האדם, אלא הוא מתייחס אליהן כמצוות, כפעולות ה"יוצאות" מן האדם. ולכן במבט של עם-הארץ הארון הוא אותו ארון בין אם יש בו קדש ובין אם יש בו חול. הרי זה משל לתלמיד חכם שהוא "ארון" לתורה, הנחשב בעיני עם – הארץ לסתם אדם שיש בו תורה. [עיי' מגילה כ"ח: שאמרו לרב נחמן לספור ל"שונה הלכות" (קרא ושנה ולא שימש ת"ח, ולחד מ"ד הוא הקרוי – עם-הארץ – סוטה כ"ב:)] ואמר: "היכי נספדיה, הי צנא דמלי סיפרי דחסר", פרש"י: "אינו אלא כסל שמילאוהו ספרים". והם הם דבריני. וכמו כן אין עם-הארץ מבין שהתפילה מגדלת את קומת ה"מבעה – זה אדם", שכפי מידת ה"תבעיון בעיון" כך מידת קומת האדם, כי אכן אצל עם הארץ אין זה כך. על כן קורא עם הארץ לבית הכנסת – בית עם, בית שמתכנסין בו העם, כאילו ה"בית" הוא אותו בית בין אם הוא בית-כנסת ובין שהוא בית-עם. והבן.

ובזה יובן מדוע התביעה על שיבושים אלו היא כל-כך חמורה עד כדי לחייב את עמי-הארצות מיתה, כי אכן בהעדר התפישה הזאת אין האדם ראוי ומוכשר להיות משכן לשכינתו ית', ואזי אין לו זכות קיום.