

ויחל משה

ביאורים על סידור התפילה

חלק ג – ברכו – גאל ישראל

יחיאל משה ורטהיימר

בהרה"ג רבי צבי שליט"א

1	ויחל משה.....
1	ביאורים על סידור התפילה.....
3	פרק לב - בין ישתבח ליוצר אות א - הקדיש לאחר ישתבח.....
9	פרק לב - בין ישתבח ליוצר אות ב - ברכו - מהותו ועניינו.....
13	פרק לג - ברכת יוצר אור אות א יסוד ומהות הברכה.....
20	פרק לג - ברכת יוצר אור אות ב - יוצר אור ובורא חושך.....
26	פרק לג - ברכת יוצר אור אות ג - המאיר לארץ.....
33	פרק לג ברכת יוצר אור אות ד - א-ל ברוך גדול דעה.....
38	פרק לג ברכת יוצר אור אות ה - קדושת יוצר.....
47	פרק לג ברכת יוצר אור אות ו - סיום הברכה.....
54	פרק לד - ברכת אהבה רבה - אהבת עולם אות א - מהות הברכה וכללות תוכנה.....
58	פרק לד - ברכת אהבה רבה אות ב - אהבת עולם או אהבה רבה.....
62	פרק לד - ברכת אהבה רבה אות ג - הבקשות על לימוד התורה.....
69	פרק לד - ברכת אהבה רבה אות ד - להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד.....
78	פרק לד - ברכת אהבה רבה אות ה - הבקשות על הגאולה העתידה.....
84	פרק לה קריאת שמע אות א - מצוות קריאת שמע.....
91	פרק לה קריאת שמע אות ב - ענייני אמירתה.....
98	פרק לו פרשת שמע אות א - כוונת פסוק ראשון.....
105	פרק לו פרשת שמע אות ב - הכוונה בתיבת 'אחד'.....
111	פרק לו פרשת שמע אות ג - ברוך שם כבוד מלכותו מקור אמירתו וכוונתו וטעם אמירתו בלחש.....
118	פרק לו פרשת שמע אות ד - ואהבת את ה' אלוך הפירושים והשיטות השונות במצוות אהבת ה'.....
131	פרק לו פרשת שמע אות ה - בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך.....
138	פרק לו פרשת שמע אות ח - "הדברים האלה".....
145	פרק לז - פרשת 'והיה אם שמוע' אות א - ייחודיותה של פרשה שניה.....
151	פרק לז - פרשת 'והיה אם שמוע' אות ב ביאור הפרשה.....
156	פרק לז - פרשת 'והיה אם שמוע' אות ג אזהרת העונש בפרשה אימתי וכיצד התקיימה.....
160	פרק לז פרשת 'והיה אם שמוע' אות ד סיום הפרשה והקבלתה לפרשה ראשונה.....
165	פרק לח פרשה שלישית בקריאת שמע אות א - פרשת ציצית 'ויאמר'.....
172	פרק לח פרשת שלישית אות ב - יחודיות פרשת ציצית.....
178	פרק לט ברכת 'גאולה' אות א 'אמת ויציב'.....
184	פרק לט ברכת 'גאולה' אמת ויציב אות ב - 'עזרת אבותינו'.....

פרק לב

בין ישתבח ליוצר

אות א – הקדיש לאחר ישתבח

מערכת תפילת שחרית

כבר עמדנו על כך, שכידוע, סדר תפילת השחר של יהודי בכל יום, אינו מהווה חטיבה אחת בעלת גוון אחיד, אלא מורכבת מחלקים שונים של עבודות ותפילות שתיקנו חז"ל וקבעו הקדמונים בזמנים שונים. גם מידת חובתם על האדם, אינה שווה בכולם, אלא תוקף חיובם הולך ומתעצם ככל שמתקדמים במעלה התפילה. שכן תחילה נקבעה עיקרה של התפילה, שהיא תפילת העמידה, שלדעת חלק מהפוסקים היא מן התורה. ולאחר מכן נוספו הוספות שונות הנאמרים לפניה, ברכות קריאת שמע מתקנת חכמים, ולפני כן פסוקי דזמרה, כמנהג שיסודו מדינא דגמרא ששבוהו חכמים וקיבלו עליהם כל ישראל. ולפני כן אמירת קרבנות שהוא מנהג מימי הגאונים והראשונים, ועוד הוספות שהונהגו בזמנים שונים.

גם החיבור בין חלקי האמירות והתפילות אין שרשו בעיקרי תקנת התפילות, ולמשל חובת ברכות קריאת שמע עומדת בפני עצמה, ואינה מחוברת בעיקרה לתפילת שמונה עשרה.

אולם עם זאת קיימים בחלכה דינים שגורמים לחבר את התפילה כולה למערכת אחת גדולה, שהרי שיבחו חז"ל למי שאינו מפסיק בין גאולה לתפילה, וברכת גאולה היא חלק מהרצף של ברכות קריאת שמע שאסרו חכמים להפסיק בהם, כך נוצר החיבור הרצוף בין ברכות קריאת שמע לתפילה.

וכך לגבי הרצף שנוצר מתחילת ברוך שאמר עד סיום התפילה, הרי בעצם אמירת 'ישתבח' מסיימת ומהווה ברכת חתימה של 'פסוקי דזמרה'. ואילו ברכת יוצר שאחריה היא מערכת נפרדת של ברכות קריאת שמע, שתוקף חיובם על האדם הוא כבר תקנת חכמים קדומה שנזכרת במשנה.

והבאנו במאמרים הקודמים שמעיקר הדין אמירת פסוקי דזמרה אינה מקושרת לתפילה או לברכת יוצר, שכן מעלת אמירתם בכל יום עומדת לעצמה, על פי דברי הגמרא (שבת קיח, ב) 'אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום', והגמרא מעמידה זאת לגבי 'פסוקי דזמרה'.

אולם עם זאת הגאונים והראשונים קשרו את אמירת פסוקי דזמרה עם מאמר חז"ל – (ברכות לב, א) 'לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל' [ראה רי"ף, וטור או"ח סימן נא]. בדומה לכך הבאנו מהקדמונים, שהשבח לפני התפילה בא כדי לבסס בקרבנו את ההשקפות היסודיות שעליהם מבוססת עבודת התפילה, (הרשב"א ועוד). המקובלים ('שערי אורה', של"ה, ובכל ספרי החסידות), כתבו שלשון פסוקי דזמרה הוא מלשון 'זמיר עריצים', דהיינו שהזמירות מחתכים את המקטרגים והמפריעים לקבלת התפילה.

וכך נקטו הפוסקים להלכה שעיקר המנהג שקיבלו ישראל עליהם לומר פסוקי דזמרה הוא בכדי להקדים שבחים לפני התפילה, ועבור זאת תיקנו לברך ברוך שאמר וישתבח, ולכן פסקו שאם לא אמר פסוד"ז לפני התפילה, שוב לא יברך ברכות אלו (שו"ע או"ח סימן נב).

קדיש שאחר ישתבח

לאחר ישתבח ולפני ברכו וברכת יוצר, אנו נוהגים לומר חצי קדיש. קדיש זה שייך לסיום פסוקי דזמרה, וב'ארחות חיים' מובא – 'כתב הר' עמרם יש לו לחזן לומר ישתבח על התיבה, כדי שיאמרו עליו קדיש'.

טעם אמירת קדיש זה מובא בבית יוסף סימן נד בשם 'האגור' – 'זוה לשונו השיב הראב"ד טעם על הקדישים שאומרים בתפלה אחד אחר פסוקי דזמרה שיש לשם הפסק דפסוקים, וקדיש אחר סיום תפלת שמונה עשרה שהיא מצוה בפני עצמה'. ב'שבלי הלקט' נוסף – 'לפי שכבר סיימו את המצוה של פסוקי דזמרה. ועכשיו יתחיל האחרת שהיא ק"ש בברכותיה ושמה יפסיקו לפסוק צדקה או לדבר אחר וכו' ויצאו בלא קדיש'.

כלומר שאף שיש לומר קדיש אחר כל דבר מצוה, היה ניתן להמתין אחר גמר כל התפילה, ומיישב שכיון שיש אופנים שמפסיקים אחר פסוקי דזמרה, לכן תיקנו לומר קדיש.

ב'מחזור ויטרי' כתב טעם אחר למה שקבעו כאן קדיש, כדי שידעו שאמירת ישתבח באה בקשר לפסוקי דזמרה, ולא כהקדמה לברכת יוצר – 'וקדיש מפסיק בין ישתבח ליוצר, להודיע שעל פסוקי זמרה קבעוה כמו ברכת הלל שלאחריו' (סימן א).

סח בין ישתבח ליוצר

בראשונים (הגהות מיימוניות, ספר המנהיג) מובא לשון תלמוד ירושלמי, שבירושלמי שלפנינו אינו נמצא, אולם העתיקוהו בטור ושו"ע סימן נד ס"ג – 'הסח בין ישתבח ליוצר אור עבירה הוא בידו, וחוזר עליה מעורכי המלחמה'.

בפוסקים מובאים דברים אלו בשם רב עמרם והרי"ף – 'ולאלתר מיבעי ליה לאיניש לאתחולי בפריסת שמע ויוצר אור, ואסור לאשתעווי בין ישתבחה לפריסת שמע'. (מובא במחזור ויטרי סימן א, ואבודרהם, טור אורח חיים סימן נד, ספר המנהיג דיני תפילה). בספר 'המנהיג' כתב שאולי סמך רב אלפס ז"ל על דברי הירושלמי הנ"ל.

ובכלבו (סימן ד מובא בב"י סימן נד) כתב הטעם 'לפי שברוך שאמר נתקן עם התפלה להסדיר שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל, וכיון שכן הוא אינו דין לדבר בין סידור השבח והתפלה'.

ב'ספר המחכים' מוסיף על דברים אלו – 'שכן תכסיסי מלכות כשצריכין מן המלך שולחין לו דורון ואחר כך מבקשין ממנו, ונוח לו כשאנו ממליכין אותו, כדאיתא במעשה מרכבה'.

ה'מטה משה' כתב שזו הכוונה 'חוזרין עליה עורכי המלחמה' – 'דרצה לומר אותם גדודים שמערכין המלחמה שלא יקובל תפילתו ונתפזרו על ידי פסוקי דזמרה, ועל ידי ששה חוזרים לעכב תפילתו' (מובא באלהיו רבה סימן נד).

עוד מובא באבודרהם וספר המנהיג – 'ואומר במדרש אמר רבי אלעזר ברבי יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי אליהו זכור לטוב ועמו ד' אלפים גמלים טעונים אמרתי לו מה אלו טעונים אמר לי אף וחמה. למה, לעשות נקמה באף וחמה ממי שמספר בין קדיש לברכו בין ברכה לברכה בין פרשה לפרשה וכו'.

בין קדיש לברכו

בראשונים ובפוסקים מובא שהיה נהוג שבין ישתבחה ליוצר, היו באים לבית הכנסת אנשים לקבול על עוולות שנעשו להם, וכן היו מכריזים על צרכי מצוה. ומובא בטור ובשולחן ערוך (סימן נד סעיף ג) – 'ויש מי שאומר שלצרכי צבור או לפסוק צדקה למי שבא להתפרנס מן הצדקה, מותר להפסיק'.

אולם הרמ"א מוסיף: 'ולאחר כך כשהוזרין להתפלל יאמר הש"צ מקצת פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם, כי לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה שלפניו'.

ב'דרכי משה' (סימן נד) מבאר הרמ"א את דבריו, שאין להפסיק בין ישתבחה לקדיש, שהרי הקדיש כאן עולה על פסוקי דזמרה. ומביא מדברי הכלבו שגם כן כתב כן. אולם המנהג הקדום היה להפסיק לצורך אחר ישתבחה לפני קדיש, ובכדי לא לשנות את המנהג תיקן שלאחר ההפסק יאמרו כמה פסוקים לפני קדיש. והרמ"א כותב שבתחילה תיקן בעירו שיפסיקו לאחר קדיש, אולם לאחר מכן ניחם כיון שראה בדברי אור זרוע שאין להפסיק בין קדיש לברכו, ומציין שגם על פי סתרי הקבלה אין להפסיק בין קדיש לברכו כמו שכתוב בסוף ספר 'מערכת אלהות'. ואז תיקן שיפסיקו

לפני קדיש אלא שיאמרו כמה פסוקים לאחר ההפסק, לפני קדיש, וכתב שעדיף שלא יפסיקו כלל לאחר ישתבח.

[יש לציין שב'פסקי הסידור' להגרא"ח נאה כתב שיתכן שזה המקור לתקנת האדמו"ר בעל התניא בסידורו, לומר בערבית והוא רחום קודם שיר המעלות, 'ואפשר לומר עוד שלא רצה לעשות הפסק בין קדיש לברכו, כמו ברכו דשחרית שאסור להפסיק בין הקדיש לברכו בשום דבר כמ"ש בשו"ע סימן נ"ד].

לפני התפילה – סמיכת גאולה לתפילה

בפרק הנוכחי נמשיך לעסוק בעוצם רוממותה של תפילת שמונה עשרה, היא פיסגת "העבודה" שבלב. וכפי שהגדירה חז"ל "עמידה לפני המלך", כלומר שהאדם מתייצב ופונה לנוכח השכינה ומדבר אל ה' יתברך כאילו הוא עומד לנגדו כדבר איש אל רעהו.

אחת ההכנות לתפילת העמידה קבעו חז"ל ב'סמיכת גאולה לתפילה', כלומר שלמרות שמעיקר הדין אין קשר בין ברכות קריאת שמע לתפילת שמו"ע, אולם חכמים ראו מעלה גדולה בסמיכת גאולה לתפילה, ויש לדון האם זו מעלה בתפילה שהיא באה סמוכה לגאולה, או שהיא מעלה לברכת גאולה שתיאמר בסמוך לתפילה.

'חקירה' זו לכאורה התלויה בשני הפירושים שנאמרו בטעם השיבות הדבר, זה לשון הגמרא (ברכות ד, ב) 'אמר רבי יוחנן איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה'. על כך כתב תלמיד רבינו יונה: 'הקשה רבינו יונה וז"ל וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכר כל כך שיהיה בן העולם הבא. ופירש הטעם שזוכה לשכר גדול כזה, מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים, היה להיותנו לו לעבדים שנאמר כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובברכת 'גאל ישראל' מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפלה היא עבודה כדאמרינן ועבדתם את ה' אלקיכם, זו היא תפלה. וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו, ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא.

כלומר שזכירת הגאולה מחייבת מיד 'עבודה' לה' שגאל אותנו, ואם כן הסמיכה היא "דין" בברכת "גאולה" שמחייבת שתבוא אחריה מיד עבודת התפילה, ואם לא יתפלל מיד מראה שחסר לו בהכרת טובת הגאולה.

עוד כתב: 'וטעם אחר מפני שכשמוזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד, הוא מראה שבוטח בה' בתפלה, כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום, וכיון שמוזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד, נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ומפני זה מוזכר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא'.

לפי פירוש זה הסמיכה היא דין במעלת התפילה, שמתפלל ומבקש צרכיו מאת ה', כיון שבוטח בו שהרי גאלנו.

יעמוד כשיגיע ל'תהלות לא-ל עליון גואלם'

במשנה ברורה (סימן צה סעיף ג) מביא מ'דרכי משה' 'מהרי"ל היה נוהג לעמוד בשחרית לתפילת י"ח מתי שהתחיל הש"ץ תהלות לא-ל עליון'.

יתכן שההסבר לכך הוא שכאשר מוזכרים שבעקבות הנם והגאולה אמרו ישראל תהלות ושירה להקב"ה, אז הוא הזמן שמתעוררים גם אנו לתהלות ה' בעבודת התפילה.

מקור הנהגה זו הוא מן הסתם בדברי הזוהר (חלק ב דף קכת, ב) 'ובשעתא דישראל עאלין לבי כנשתא ומצלן צלותהון, כד מטאן לגאל ישראל, וסמכין גאולה לתפלה, כדין האי גוון חוור אסתלק על רישא דאדרא, ואתעביד ליה כתרא (דקיימא), וכוזא נפיק ואמר, זכאין אתון עמא קדישא דעבדי טוב קמיה דקודשא בריך הוא, ורזא דא (ישעיה לח ג) והטוב בעיניך עשיתי, דסמך גאולה לתפלה. בגין דהא בההיא שעתא דמטו לתהלות לאל עליון, דסליק האי גוון על רישא דההוא אדרא, אתער האי צדיק לאתחברא באתר דאצטריך, ברחימו בחביבו בחדוה ברעותא, וכל שייפין כלחו מתחברן בתיאובתא חדא אלין באלין'.

אין לנו עסק בנסתרות, אולם מבואר שם שכשמוגיעים ישראל ל'תהלות לאל עליון' יש התעוררות בעולמות העליונים, והמידות העליונות מתחברות בהתאמה לפתיחת שערי רחמים ורצון לקבל תפילותיהם של ישראל.

ואין הכוונה רק לעמוד, אלא לכל ההכנה לקראת ששמונה עשרה כמובא ב'עטרת זקנים' (סימן צג ס"ק א) 'וצריך לעמוד במקומו להכין עצמו לתפלה כשהתחיל החזן תהלות לאל עליון' (מהרי"ל ריש הלכות תפלה מכל ימות השנה). וכך כתב ב'חיי אדם' (חלק א כלל כב סעיף א – ג) 'כשיגיע לתהלות לאל עליון, יעמוד, ויכין עצמו לתפלת י"ח, ויסיר כיחו וניעו וכל דבר המבלבל מחשבתו. וישמור עצמו שלא יגהק ולא יפהק וכו'. וכל מה שאסור בתפלה, אסור אפילו כשכבר סיים י"ח עד לאחר שפסע ג' פסיעות, דכל זמן שלא פסע הוי כעומד לפני המלך'.

ומשמע בפוסקים שאם יעסוק בהכנות לאחר אמירת גאל ישראל, אפילו שחות בעלמא, יהיה בכך הפסק בין גאולה לתפילה, לכן מתחילים להתכונן כבר באמירת 'תהלות', שהתפילה תהיה רצופה ממש בלי שום הפסק בין גאולה לתפילה.

פרק לב – בין ישתבח ליוצר

אות ב – ברכו – מהותו ועניינו

'ברכו' – אימתי החלה אמירתו

בטרם שהציבור מתחילים בברכת יוצר, אומר הש"ץ 'ברכו את ה' המבורך'. אמירת ברכו יסודה כבר בתקופת המשנה, וקשורה למושג הנקרא 'פורסין על שמע'. מושג זה מופיע כמה פעמים בש"ס, ועיקרו במשנה במגילה (כג, ב) 'אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה וכו' בפחות מעשרה'.

רש"י שם מפרש מדוע נקרא דבר זה 'פורס' ומבאר – 'מניין הבא לבית הכנסת לאחר שקראו הצבור את שמע, עומד אחד ואומר קדיש וברכו, וברכה ראשונה שבקריאת שמע, פורסין לשון חצי הדבר'.

הרמב"ם בפירוש המשניות מבאר באופן אחר – 'פורסין על שמע, היא הפריסה וההצעה שהיא קודם קריאת שמע, רוצה לומר שיסדר אדם אחד יוצר ואהבה'. וכעין זה מפרש רבינו יונה, ועוד רבים מהראשונים, שפורס הכוונה מברך, ומצינים שעל הפסוק 'כי הוא יברך הזבח' (שמואל א', ט') התרגום הוא 'הרי הוא פורס על מזווא'.

לפי כל הפירושים אנו למדים שהיתה זו תקנת חכמים קדומה לברך את ברכת יוצר, באופן שהש"ץ אומר והציבור שומעים ויוצאים ידי חובתם. והמשנה באה ללמד שסדר זה שהציבור יוצאים ידי חובתם מהש"ץ, אינו מתקיים רק בעשרה.

ישנה מחלוקת ראשונים גדולה מה הטעם שאין פורסין על שמע רק בעשרה, דעת הר"ן וסייעתו שהטעם הוא בשל הקדושה שנזכרת בתוך ברכת יוצר, ולכן פסקו שאכן היחיד ידלג על הקדושה.

אולם רבינו יונה (ברכות י, א בדפי הרי"ף) והריטב"א (מגילה שם) וסיעת ראשונים רחבה, נוקטים שקדושת יוצר מותר ליחיד לומר אותה, כיון שאין זו אמירת קדושה אלא סיפור דברים שהמלאכים מקדישים את ה'. והטעם שאין פורסין את שמע רק בעשרה, הוא מכיון שהיחידים רוצים לצאת ידי חובה באמירת הש"ץ, ואינם אומרים בעצמם את הברכה, וזה לא הותר כי אם בעשרה, שיש לזה שם תפילת ציבור.

מהותה של אמירת ברכו

על פי הדברים האמורים מתבהר לנו עניינו של 'ברכו'. וזה דבר שאינו ידוע לרבים.

כלומר שקבעו חז"ל שבטמם יברך הש"ן, יקרא לציבור להצטרף לברכתו, והם יענו ויסכימו לכך. ודומה הדבר לברכת הזימון, שהמזמן קורא לשומעים 'ברשות מרנן נברך שאכלנו משלו' והם עונים אחריו 'ברוך שאכלנו משלו'.

וזה לשון הריטב"א (מגילה שם) – 'שלא תקנו לומר ברכו אלא בראשי ברכות ובאומר ברכות אחריו להוציא לאחרים, כעין זימון של ברכת המזון, וכעין הקורא בתורה והמפטיר בנביא, וכן מברך ברכות של ק"ש'.

וכך כתב הראב"ן (שאלות ותשובות (בתחילת הספר) סימן עג) – 'שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה למה אומר לציבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודיו. והשבתי לו לפי שעזרא תיקן לישראל שיהיו קורין בתורה בב' וה' ובשבת והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתן מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכין לברך ולקרות כמוני, תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי והם עונים ומברכין. וכן ש"ן אומר ביוצר ומעריב, **לפי שהוא מוציא את הציבור ידי חובתו, ואומר להם תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכוהו עמי, והם עונים ומברכין ויוצאין ידי חובתו**. וכן המברך ברכת המזון, לפי שהוא מוציא בני הסעודה אומר להם תסכימו. ולכולן סמכו חכמים שתיקנו ממושה שאמר כי שם ה' אקרא ואתם הבו גודל לאלוקינו ותברכוהו אתי'.

ניתן להביא סימוכין לכך מלשון המשנה העוסקת במצוות זימון, (ברכות מט, ב) 'כיצד מזמנין בשלשה אומר נברך בשלשה והוא אומר ברכו בעשרה אומר נברך אלוקינו וכו' אמר רבי עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה' רבי ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך'. הרי שהמשנה משווה את 'ברכו' של בית הכנסת, לברכת הזימון.

לאור זאת מובנת החשיבות להסמיק את ברכו לברכת יוצר, וכך פסק בב"י ובשו"ע (סימן נז), שאחר שאמר החזן קדיש וברכו כאילו התחיל ביוצר אור ואין לספר אף בצרכי רבים. עד כדי כך שיש דעות בין הפוסקים האם ראוי לדלג עבור זאת בפסוקי דזמרה, (עיין במשנ"ב סימן נד ס"ק י"ד וביאור הלכה סימן סט, והגרש"ז אורבך זצ"ל בס' הליכות שלמה – תפילה, פ"ו הע' כ').

יש לציין את דברי הספרי (פרשת האזינו פיסקא א) – 'ד"א כי שם ה' אקרא. ר' יוסי אומר מניין לעומדים בבית הכנסת ואומר ברכו את ה' המבורך, שעונים אחריהם ברוך ה' המבורך לעולם ועד, ת"ל כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. אמר לו ר' נהורי השמים דרך ארץ היא, גוללירים מתגרים במלחמה וגבורים נוצחים.

ברכו בסוף התפילה

חוסר ההבנה במהותו של ברכו, נובע מהמנהג שאומרים ברכו לבד בסיום התפילה. הרי שאומרים ברכו גם כשאין באים לברך אחריו. ולכן מועים רבים שהיא שבה מיוחד כשלעצמו.

אולם ההסבר לכך נעוץ בהבנת השתלשלות ההלכה. כאמור במשנה נזכר 'פורסין על שמע', ורש"י פירש שאומרים רק מחצית, ובר"ן (מגילה יג, א) מבאר שמדובר באנשים שאיחרו ולא שמעו קדיש וברכו, ולכן הש"ץ אומר קדיש וברכו ומברך ברכה אחת. והבית יוסף (סימן סט) מבאר שכיון שהשליח ציבור אומר ברכו, על כל פנים צריכים לברך שום ברכה, שאם לא כן היו נראים כאילו הם כופרים חס ושלום, שאומר להם לברך ואינם הפצים ולכן אומרים ברכה ראשונה של ברכות ק"ש.

הדרכי משה (שם) נחלק עליו, שכיון שענו על ברכו, ברוך ה' המבורך לעולם ועד, אינם נראים ככופרים, שהרי עשו מה שאמר להם. וכיון שפורסין על שמע רק כדי לשמוע קדיש וברכו, אין צריך לומר ברכה ראשונה.

יש לציין שאכן הריטב"א (מגילה כג, ב) מביא בשם רבו שהמנהג לומר ברכו אחר התפלה הוא טעות, אולם הפוסקים שחלקו על כך סברו, שאף שעיקר תקנת ברכו הוא עבור ברכות ק"ש, אך עבור המאחרים עשו תקנה לקצר, עד שקיצרו ויוצאים ידי חובתם, באמירת ברוך ה' המבורך לבד.

נוסח אמירת ברכו

במשנה (ברכות מט, ב) נחלקו תנאים כיצד הוא הנוסח – 'אמר עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין אומר ברכו את ה'. ר' ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך. בגמרא מבואר (שם נ, א) שנהוג עלמא כרבי ישמעאל.

בגמרא מובאת מימרא 'אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל', כלל זה נאמר לגבי ברכת הזימון, שאין ראוי למזמן להוציא עצמו מן הכלל ועדיף לומר 'נברך' ולא 'ברכו'. התוס' מביא מהירושלמי שמקשה מן הקורא בתורה ומן החזן שאומר 'ברכו', ומפרש, כיון שאומר 'המבורך' אין זה מוציא עצמו מן הכלל.

ברבינו יונה (ברכות לו, ב בדפי הרי"ף) מביא 'וכתב הרב רבי יהודה ברצלוני בשם רב מעדיה גאון שהעולה לספר תורה אחר שיאמר ברכו את ה' המבורך ועונין השומעין ברוך ה' המבורך לעולם ועד יש לו ג"כ לחזור ולומר ברוך ה' המבורך.

ובמעדני יום טוב (מסכת ברכות פרק ז סימן כו) מבאר דלא סגי' במה שכולל עצמו, שב'המבורך' אינו אלא שכולל עצמו בהודאתו שהשם הוא מבורך, אבל האחרים שעונים ברוך, הם מברכים להש"י, ובזה צריך הוא ג"כ שיחזור ויברך ג"כ כמו האחרים.

וכן כתב הב"ח סימן נו 'הר"י ברצלוני סובר דצריך לחזור ולומר ברוך ה' המבורך וטעמו דאעפ"י שאמר המבורך אין משמעו שהוא מבורך עכשיו מפיו, אלא משמעו ברכו את ה' המבורך כבר מפי אחרים, ואין משמעו שהוא מבורך עכשיו מפיו, לכן צריך לחזור ולומר ברוך ה' המבורך לעולם ועד, כדי שלא להוציא עצמו מן הכלל שהקהל מברכין אותו.

פלוגתא זו מובאת בטור (אורח חיים סימן נו) ואומר ש"צ ברכו את ה' המבורך ועונין אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד כתב הרב ר"מ מרוטנברג שאין צריך ש"צ לחזור ברוך ה' המבורך אבל הר"ר יהודה ברצלוני כתב שצריך לחזור ברוך ה' המבורך.

מהר"ל מבאר בדרשה מפני מה מוסיף העונה על ברכת הש"ץ 'לעולם ועד'. מפני שצריך העונה להוסיף בשבח המקום ממה שאמר המברך, שהוא לא אמר רק 'ברכו את ה' המבורך' ועונים אחריו 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'. ואם לא עשה כן הוא מקל כבוד שמו כי המברך לא שמע את ה' רק מפי עצמו, והוא היה הקורא בעצמו, אבל העונה אם לא מוסיף בשבח המקום מה שהפרש בינו ובין המברך, שלא שמע את השם כלל, ולכן הוא צריך להוסיף 'לעולם ועד'.

פרק לג – ברכת יוצר אור

אות א יסוד ומהות הברכה

יסוד תקנת ברכות קריאת שמע

תקנת ברכות קריאת שמע, נזכרת במשנה בתחילת מסכת ברכות (פרק א משנה) 'בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפניו ושתיים לאחריה'.

רש"י ותוס' מציינים את דברי תלמוד ירושלמי שנתנו סימוכין לכך על שם הכתוב 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך' (תהילים קיט). כלומר שעל קריאת שמע שהיא 'משפטי צדקך', יש לומר שבעה הילולים.

מה שמעון ביאור הוא מדוע נחשבים ברכות אלו כ'ברכות קריאת שמע', והרי תוכן בברכת 'יוצר אור' הוא על יצירת האור, ו'מעריב ערבים' על עריבת היום, וברכת 'אהבת עולם' היא על נתינת תורה לישראל, וברכת 'אמת ויציב' ואמת ואמונה היא ברכה על יציאת מצרים, והיכן יש בהם רמז למצוות קריאת שמע.

בחינושי הרמב"ן המועטים שבאו לדפוס על מסכת ברכות (יא, ב) כתב שבאמת ברכות יוצר ומעריב ערבים הן ברכות השבה, אלא שתיקנו אותה לפני קריאת שמע, 'מפני שזמנה תלוי ביצירת האור ובעריבתו'. כלומר שמאחר שמצוות קריאת שמע תלויה בזמן שכיבה וזמן קימה, שהם תלויים במציאות האור והערב, על כן תיקנו לברך על האור והערב, בצמוד לקריאת שמע שחרית וערבית. אולם לגבי ברכת 'אהבה' נקט הרמב"ן שהיא ברכת המצוות לקריאת שמע.

השיטות שברכות ק"ש הם ברכת המצוות

בראשונים אנו מוצאים שנחלקו הדעת במהות ברכות קריאת שמע, האם תיקנו אותם כברכות המצוות על מצוות קריאת שמע, או שהם ברכות השבה בסדר התפלה ורק נתקנו לאומרם על סדר קריאת שמע.

הבית יוסף מביא בשם רבינו יונה (בפרק שלשה שאכלו), שכיון שאומר הברכות על קריאת שמע, אין לו להפסיק בין הברכה והדבר שמברכין עליו. ומשמע מדבריו שהבין מדעת הרבינו יונה שהם ברכות המצוות. וכן כתב ב'שבלי הלקט' (הלכות פסח סימן ריח) שקריאת שמע מעונה ברכה לפניו ולאחריה.

גם בשיטת הרמב"ם מדייקים המפרשים שלכאורה סבר שהם כן כברכת המצוות שכתב (פרק א' מהלכות ברכות הלכה יז) שאין לענות אמן אחר אחבת עולם, מפני שהיא ברכה שמברכין לפני קריאת הדבר, ואין להפסיק ביניהם. אולם יש המוכיחים שהרמב"ם אינו סובר שזו ברכת המצוות.

דעות הראשונים שברכות קריאת שמע אינם ברכת המצוות

לעומת זאת דעת הרשב"א בתשובה (סימן מז וסימן שיט, מובא בב"י אורח חיים סימן מז ד"ה ועכשיו) שאין ברכות אלו ברכת המצוות על מצות ק"ש, ומוכיח ממה שכתב רש"י בריש מסכת ברכות, שמה שקורים קריאת שמע בבית הכנסת לפני זמנה, היינו כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, אבל חובת הקריאה יוצאים ידי חובתם אחר כך בביתם. ולפי זה הוא תמה איך קוראים אותה בברכותיה, מאחר שלא הגיע זמנה. ומכך מוכיח – 'שברכות של קריאת שמע אינן ברכות של קריאת שמע ממש, כברכת התורה וכברכת המצוות, שאם כן היה לנו לברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את שמע', כמו שמברכין על קריאת המגילה, אלא ברכות הן שנתקנו בפני עצמן, ונתקנו לאומרן לפני קריאת שמע ולאחריה. וכן הסכימו הגאונים. ע"ש. וכן כתב הריטב"א (ברכות יב, ב). והמאירי (ברכות יא, ב), ואבודרהם.

המאירי כותב (ברכות יא, ב) 'שאין ה'שמע' מעכב את הברכות וכו', אלא ברכות אלו עיקרן לעצמן נתקנו, ראשונה למציאות היום והאור, ושניה לחיוב תורה, אלא שמאחר שנתקנו יסודם לפני שמע'. עם זאת כתב שברכות אלו פוטרים את קריאת שמע מברכת המצוות.

ברכות קריאת שמע – שלשת אופנים בהופעת ה'

בספרי המחשבה אנו מוצאים פתרון שעל פיו דברי הראשונים המנוגדים לכאורה זה לזה, יעלו בקנה אחד.

רמז לדברים אנו מוצאים בדברי האבודרהם, שמעורר את השאלה לפי אותם השיטות שאין ברכות קריאת שמע ברכת המצוות, מדוע אכן לא תיקנו ברכת המצוות לקריאת שמע, שהרי אנו מוצאים כמה מצוות שאין עניינם אלא אמירה, ואנו אומרים עליהם ברכה, כגון אמירת ההלל, וקריאת התורה, וקריאת המגילה.

וכתב – 'והטעם שאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על ק"ש כמו בשאר המצוות, מפני שענין הברכות כולם לקבל עול מלכות שמים עלינו, ופסוק שמע יש בו הזכרת השם, וגם כן הוא נחשב כמו מלכות'.

דבריו צריכים ביאור, לכאורה יש לפרש את כוונתו, שכל המצוות תיקנו חכמים ברכה, כדי לברך את ה' אשר מצווה אותנו במצוה מסויימת זו, אבל במצוות קריאת שמע, הרי עניינה הוא עצם האמונה בייחוד ה' וקבלת עול מלכותו עלינו, אי לכך אין מקום לתת ברכה על הציווי הפרטי לקרוא את שמע, שהרי אנו באים לעסוק בעצם הדבר גופו, בכללות מציאות ה' וייחודו.

הדברים יתפרשו היטב, על פי דברי המהר"ל (נתיבות עולם – נתיב העבודה פרק ז) והרמח"ל (דרך ה') שמהם עולה שבברכות קריאת שמע נאמרות על כלל העניינים שעל ידם אנו מוצאים את הופעת ה' בעולם. [נמנענו מלצטט את לשון המקורות הקשים להבנה, ואנו מביאים את תוכן העניין כפי הבנתנו].

כלומר מאחר שאין אנו מברכים על המצוה הפרטית שעל ידה מופיע עלינו הקב"ה, כאן הוא המקום לברך על כלל הופעת מציאות ה' בעולם. מכיון שאנו באים לקרוא את שמע ומקבלים את עול מלכות ה' עלינו ומייחדים אותו, אנו מברכים כביכול ברכה על השי"ת עצמו שפי שהוא מתגלה אלינו בכללות. ודבר זה מתקיים בכללות על ידי שלשה עניינים, שהם המתבארים בשלשה ברכות אלו.

האחד הוא בריאת העולם, שהיא ההופעה הראשונה שעל ידה ה' מתגלה לנבראים. השני הוא התגלות דברו ורצונו בתורה, כפי שהיה במעמד הר סיני, ועל ידי קיום חכמת התורה בישראל. והשלישי הוא הניסים והנפלאות שאירעו ביציאת מצרים.

ועל כך באים שלשה ברכות קריאת שמע, ברכת 'יוצר', על הופעת ה' כבורא העולם. ברכת 'אהבה' על ההתגלות ה' בנתינת התורה לישראל. וברכת 'גאולה' על ההתגלות שהיתה בעת יציאת מצרים בניסים ובנפלאות.

על פי דבריהם נוצרת כאן מעין פשרה המשלבת וממזגת את שני הדעות שנזכרו בראשונים, אם ברכות ק"ש הם 'ברכות השבח' או 'ברכות המצוות'.

לפי האמור, אין אלו 'ברכות מצוות' רגילות, אלא הם ברכות על המצווה כביכול עצמו, ברכה על כך שאנו זוכים להופעה של המצווה, בכך שאנו באים לייחד את שמו ולקבל מלכותו עלינו. וכמו כן אין אלו ברכות שבח פרטיות על פעולה מסויימת של ה' שנגלית לנו, אלא אלו העניינים שבהם נגלית לפנינו כלל הופעת ה'.

ה'תניא' – להכין את האדם לאהבת ה' בכל לבבו

בספרי החסידות מופיעים אותם הדברים על פי דרך העבודה שתיקן הכעש"ט. וכמו שכתב ב'תניא' (לקוטי אמרים חלק ראשון – פרק מט) 'ובזה יובן טוב מעם ודעת לתקנת חכמים שתקנו

ברכות ק"ש שתים לפניה כו' דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקים. ולמה קראו אותן ברכות ק"ש, ולמה תקנו אותן לפניה דווקא. אלא משום שעיקר ק"ש לקיים בכל לבבך כו' שני יצריך וכו' ואיך יבא האדם החומרי אל מדה זו לכך סידרו תחלה ברכות יוצר אור. ושם נאמר ונשנה באריכות ענין וסדר המלאכים העומדים ברום עולם, להודיע גדולתו של הקב"ה איך שכולם במלים לאורו ית' ומשמיעים ביראה כו' ומקדישים כו' ואומרים ביראה קדוש כו' כלומר שהוא מובדל מהן ואינו מתלבש בהן בבחי' גילוי אלא מלא כל הארץ כבודו וכו'. ואח"כ ברכה שניה אהבת עולם אהבתנו ה' אלהינו. כלומר שהניה כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו להיות נקרא אלהינו וכו', בעבור אהבת עמו ישראל כדי לקרבם אליו ליכלל ביחודו ואחדותו ית'. וז"ש חמלה גדולה ויתירה פירוש יתירה על קרבת אלהים שבכל צבא מעלה. ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם'.

יצירת האור – מפתח לבריאת העולם כולו

עיקרה של ברכת יוצר אור, היא ברכת השבח על יצירת האור, אולם כלול בה גם שבח על הבריאה כולה.

יסוד הדבר נעוץ בסדר הבריאה האמור בבראשית, שעל פיה בריאת האור היתה המאמר הראשון לאחר מאמר 'בראשית'. בריאת האור היתה אפוא המפתח והשורש הראשון לבריאת העולם כולו. וכך גם התאפשרה מציאות התחלקות הימים כמו שכתוב 'ויקרא אלוקים לאור יום, ולחושך קרא לילה, ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'.

נראה שתקנת הברכה ביסודה עניינה לברך את ה' על הבריאה כולה, אלא שאין מקום לברך על דבר שקיומו תמידי ואין נראית בו כל התחדשות. מציאות האור ועריבתו מדי יום, מעניקה לאדם את ההתבוננות בהתחדשות שיש בבריאה, ובכך הוא מגיע לידי התבוננות במי שברא הכל.

וכנוסח הברכה 'ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניינך'. וכן לקראת החתימה אנו אומרים 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'.

על חשיבותה של ברכת יוצר יכולים אנו לעמוד מכך שתקנו חכמים לאומרה בציבור, ואף שגם היחיד אומר אותה, אך יש עדיפות לאומרה בציבור, ויש לכך משמעות בהלכה, שכשאומרים אותה בציבור היחיד יוצא ידי חובתו על ידי הש"ץ. ולשם כך תיקנו את אמירת 'ברכו' כמו שהבאנו בפרק הקודם, כדי שהציבור כולו יצא ידי חובתו על ידי השמיעה. וזאת משום שזו ברכה ויסודית שכל יהודי חייב בה, לשבח את ה' על הבריאה שמחדש בכל יום.

ומובא במדרש (דברים רבה בסופו מדרש תנחומא בסופו פרשת וזאת הברכה סימן ז) 'אבל הרשעים במיתתן ובחיייהם קרויין מתים, וכו' לפי שבחיייו חשוב כמת, מפני מה, שרואה חמה זורחת ואינו מברך יוצר אור, שוקעת, ואינו מברך מעריב ערבים, אוכל ושותה ואינו מברך, אבל הצדיקים מברכין על כל דבר ודבר'.

בדומה לכך במדרש תהילים (מזמור כח) 'כי לא יבינו אל פעולות ה'. חזקיה אמר, אלו התקופות. רבי יהושע אומר, אלו ההגדות. ורבנן אמרו, זו קריאת שמע, שהן קורין יוצר אור. ואל מעשה ידיו. כמה שנאמר, (בראשית א, טז) ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים. יהרסם בעולם הזה, ולא יבנם לעולם הבא'.

בברכת יוצר כלולה גם 'ברכת הנהנין'

הרמב"ם מציין שישנם שלשה סוגי ברכות, ברכות השבח, ברכת המצוות, וברכות הנהנין. ברכות 'יוצר אור', כוללת לכאורה את כל שלושת הסוגים. בהגדרתה כ'ברכות השבח' ו'ברכות המצוות', כבר עסקנו. אולם לכאורה יש להוכיח שהיא ברכה שבאה על הנאת האורה.

שכן כך שנינו במשנה – (מגילה כד, א) 'סומא פורס את שמע ומתרגם. רבי יהודה אומר: כל שלא ראה מאורות מימיו – אינו פורס על שמע'.

ואמרו על כך בגמרא שטעמו של רבי יהודה משום שהברכה היא 'משום הנאה והא לית ליה הנאה' – ואף בטעמם של חכמים אמרו בגמרא שיש לו הנאה, כרבי יוסי. 'דתניא, אמר רבי יוסי: כל ימי חייתי מצטער על מקרא זה והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה, וכי מה אכפת ליה לעור בין אפילה לאורה, עד שבא מעשה לידי. פעם אחת הייתי מהלך באישון לילה ואפלה, וראיתי סומא שהיה מהלך בדרך ואבוקה בידו. אמרתי לו: בני, אבוקה זו למה לך, אמר לי: כל זמן שאבוקה בידי – בני אדם רואין אותי, ומצילין אותי מן הפחתין ומן הקוצין ומן הברקנין'.

מדברי הגמרא הללו עולה לכאורה שברכה זו באה גם משום הנאה.

אולם במדרש (תנחומא תולדות) מובאת הלכה זו בתוספת טעם חדש – 'רבי יהודה אומר כל מי שלא ראה מאורות מימיו לא יפרס על שמע, מפני שנראה כמעיד עדות שקר, שהוא אומר ברוך יוצר המאורות והוא לא ראה מאורות מימיו'. הרי מבואר שכיון שלא ראה מאורות מימיו, יש בכך עדות שקר.

ואולי יש לתרץ שבמושג 'הנאה' אין הכוונה כאן, להנאה כשאר הנאות שהאדם מברך עליהן, אלא הכוונה שזה דבר שאין לו כלל תועלת ממנו, ואין שייך אצלו ברכת השבח על כך, ולכן תלה את הדבר במי שלא ראה מאורות מימיו. אבל מי שנסתמא, אף שאין לו הנאה עתה, אבל מאחר

שיודע מה הוא האור יש לו מה לשבח על כך. ועל זה אמרו לו חכמים שאף מי שלא ראה מאורות מימיו, כיון שאנשים אחרים מסייעים לו על ידי האור, שייך שיברך על זה ברכת השבח.

ועיין בתוספות פסחים (נג, ב ד"ה 'אין מברכין') שכתבו שאין מברכין ברכת הנהנין רק כשגופו נהנה, אבל שאר הנאה כמו אור הנר אין מברכין ברכת הנהנין, רק ברכת השבח, 'ואף על גב דמברכין על אור השמש בכל יום, היינו משום שמתחדש בכל יום'.

דברים דומים אנו מוצאים ברמב"ן (ברכות נא, ב) – 'ולפי שהעולם אינו משתמש אלא באורה של יום, ובלילה הלכה לה אותה האורה והחושך ממשימש ובא, וכל בוקר מתחדשת לו אורה, תקנו בכל שחר ברכות המאורות, כמו שסדרו בה המחידש בכל יום תמיד מעשה בראשית'.

כלומר שדעת התוס' והרמב"ן שלחדיא אין זו ברכת הנהנין, ומה שאנו מברכים בכל יום על האור, היא בשל התחדשותו התמידית, ולא משום הנאה הבאה לנו.

יוצר אור – יוצר המאורות

הברכה פותחת ב'יוצר אור' וחותמת ב'יוצר המאורות'. שכן בתחילת מעשיו ברא הקב"ה את האור, כמו שכתוב 'ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור' (א, ג) והוא כאמור הבריאה החשובה ביותר, הבריאה הראשונה שנבראת בעולם, והיה באור זה להבדיל בין היום ובין הלילה.

אולם לאחר מכן ביום הרביעי נבראו המאורות – (בראשית א, יד) 'ויאמר אלוקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה, והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן'.

כלומר שאור 'להאיר על הארץ' כבר היה מיום הראשון, אלא שאור זה לא היה תלוי ב'מאורות'. וביום הרביעי ברא ה' את המאורות, שמעתה ואילך האור ניתן במאורות, והאור של היום הראשון נגנז. ובברכה אנו כוללים את שני הדברים כאחד. ולכן פותחים ב'יוצר אור' כי תחילת בריאת דבר זה היה באופן של 'יוצר אור', אבל מסיימים את הברכה ב'יוצר המאורות', כי בסופו של דבר ברא הקב"ה בריאה של מאורות שעל ידם יהיה האור.

בין ברכת 'יוצר אור' ל'ברכת החמה'

לכאורה ידוע לנו בהלכה ברכה נוספת על יצירת המאורות, והיא הברכה שאנו מברכים אחת לעשרים ושמונה שנה, כאמור בגמרא (ברכות נמ:; ונפסק בשו"ע (אורח חיים סימן רכט סעיף ב) שהרואה חמה בתקופתה, אומר ברוך עושה בראשית.

אין כאן המקום להיכנס לחישובים עליהם מבוססת קביעת הזמן של ברכה זו, אולם ברור שאין ברכת החמה ברכה על 'מאורע' מסויים בטבע העולם, כמו ברקים ורעמים וזיקין וזוועות, כי אין בזה איזה התרחשות אסמרונומית. כי הדבר הזה של חזרת המאורות לאותו מקום שהיה בעת תלייתו, אין בזה שום תנועה מיוחדת, אלא לכל היותר הוא ציון זמן כמו ראש השנה. אלא הברכה היא על עצם בריאת החמה, והיא מסוג הברכה על ימים ונהרות ומדבריות שהאדם מתפעל ממעשי הבריאה הגדולים. אלא שכיון שהחמה אינה נראית לפרקים כמו ימים ונהרות אלא מצויה תדיר, על כן קבעו הברכה עליה רק בתחילת תקופתה.

וכן מפורש בדברי הר"ן (פסחים נג:): שיסוד הברכה של יוצר אור, וברכת החמה, הם כברכת השבח של הרוואה את הים הגדול, אלא כיון שהוא נמצא תדיר תיקנו לברך עליו בזמן של תחילת ברייתו. וכן ברכת מאורי האש שתיקנו אותו במוצ"ש בתחילת זמן יצירתו, ולגבי חמה תיקנו ברכה זו בתחילת תקופתה.

מעתה יש לדעת אפוא מה ההבדל בין ברכת 'יוצר אור' שאנו מברכים על בריאת המאורות, לבין ברכת החמה, שבאה גם כן על בריאת החמה.

יש לבאר לפי האמור שמצד העניין של 'להאיר על הארץ', היה די באור הראשון, אלא שביום הרביעי ניתן דבר זה במאורות, ואז נוסף בהם גם המטרה של 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'. כי על ידי תנועת המאורות מסדר האדם את תקופות הזמנים, ויש לו שנים וימים ומועדים. כי השמש יש לה סיבוב שנתי שגורם את הקיץ והחורף וכן ניכר מהלכה ביחס למזלות. ועל ידי חידוש הלבנה יש גם חדשים.

וזה ההבדל בין ברכת 'יוצר אור' שאנו מברכים על החלק של 'להאיר על הארץ', שעל ידי זה נעשה יום ולילה ומעשי בראשית מתחדשים בכל יום. אבל על החלק של 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים', על זה באה 'ברכת החמה', שמברכים על דבר זה שברא הקב"ה בעולם מאורות שמשמשים אותנו לקביעת שנים ותקופות, ולזה נקבע העת בתחילת תקופה של כ"ח שנה. עיון תפילה

פרק לג – ברכת יוצר אור

אות ב – יוצר אור ובורא חושך

יוצר אור ובורא חושך

את הנוסח בתחילת הברכה יסדו אנשי כנסת הגדולה על פי לשון הפסוק בישעיה (מה, ז) 'יוצר אור ובורא חושך עשה שלום ובורא רע אני ה' עשה כל אלה'.

כך מבואר בגמרא (ברכות יא, א) 'מאי מברך, אמר רבי יעקב אמר רבי אושעיא יוצר אור ובורא חושך, לימא יוצר אור ובורא נוגה, כדכתיב קאמרינן. והקשו בגמרא – 'אלא מעתה עשה שלום ובורא רע מי קא אמרינן כדכתיב, אלא כתיב רע וקרינן הכל, לישנא מעליא הכא נמי לימא נוגה לישנא מעליא, אלא אמר רבא וכו' (יובא להלן).

ופירש רש"י 'כדכתיב קאמרינן – כתיב בקרא יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע'. גם לפי המסקנה שעבור לישנא מעליא תיקנו חכמים את הנוסח, ולא נצמדו בהכרח ללשון הכתוב, הרי עולה מכאן שמחברי התפילות ראו לנכון לקבוע את הנוסח על פי לשונות הכתוב, ורק בעת הצורך שינו מעט בלשון דומה.

להזכיר מידת לילה ביום

כאמור המשך הדיון בגמרא הוא, שמאחר שמתקנים מעט את הלשון בכדי להימנע מלשון שיש בו גנאי, מדוע הותירו את 'בורא חושך' – 'אלא אמר רבא כדי להזכיר מדת יום בלילה, ומדת לילה ביום, בשלמא מדת לילה ביום כדאמרינן יוצר אור ובורא חושך, אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה, אמר אביי גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור'.

בשיטה מקובצת שם מבאר שמאחר שצריך להזכיר מידת לילה ביום, אין די בכך שיזכיר 'בורא נוגה' כיון שצריך שיזכיר לשון מבואר, כי 'נוגה' יכול להשתמע גם אור, ולכן מזכירים בדברים ברורים 'בורא חושך'.

להוציא מלב האפיקורסים

בראשונים מבארים מה הטעם שאנו נזקקים להזכיר מידת לילה ביום, (רבינו יונה על הרי"ף ברכות דף ה, ב וכן בתוס' הרא"ש) 'יש ששואלין למה צריך לומר מדת יום בלילה ומדת לילה

ביום, הלא די כשיאמר מדת יום ביום ומדת לילה בלילה, והיה אומר הרב רבי אליהו הצרפתי ז"ל שטעם הדבר משום דאמרינן בגמרא (חולין פז, א) ההוא מינאה דאמר לרבי מי שברא אור לא ברא חשך, ומי שברא חשך לא ברא אור, שנאמר יוצר אור ובורא חשך, כלומר ממה שלא אמר יוצר אור וחשך, משמע שכל אחד ואחד היה לו בורא לבדו, אמר לו שוטה שפיל לסיפיה דקרא ה' צבאות שמו, שהוא לבדו ברא הכל, וע"כ אנו אומרים מדת יום בלילה ומדת לילה ביום להודיע שבורא אחד ברא הכל'.

יש להעיר שנוסח הגמרא בחולין שמציין רבינו יונה מתייחס לפסוק אחר – 'מי שיצר הרים לא ברא רוח ומי שברא רוח לא יצר הרים דכתיב (עמוס ד, יג) 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח' אמר ליה שוטה שפיל לסיפיה דקרא ה' צבאות שמו'. ומן הסתם צריך להגיה את דברי רבינו יונה, שהרי סיום הדברים שפיל לסיפיה דקרא בהכרח מתייחס לכתוב שם בעמוס. [דברי הגמרא בחולין מובאים גם בסנהדרין (לט, א) ורש"י שם מבאר את טענת הצדוקי – 'מי שברא הרים לא ברא רוח – שזה נקרא יוצר, וזה נקרא בורא, ושני שמות הם'].

ידיעה מעניינת מובאת בקשר לכך בסידור 'אוצר התפלות' בפירוש 'עיון תפילה', והוא מסביר מי הם המינים הללו שצריך להוציא מדעתם, היות שהפסוק בישעיה 'יוצר ובורא חושך וגו', נאמר לכורש מלך פרס, כמו שמתחיל הפרק (ישעיה מה, א) 'כה אמר ה' למשיחו לכורש אשר החזקתי בימינו לרד לפניו גוים וגו'. והפרסיים האמינו בדת שיש שני כוחות מושלים בעולם, ונקראים הורמיו והורמין (כנזכר בכמה מקומות בש"ס), לפיכך בא הנביא להשיב את כורש הפרסי מדרך תועים שמלך כשר היה, ומודיעו שה' הוא יוצר ובורא חושך.

בבית יוסף (אורח חיים סימן נט) מביא את דברי רבינו יונה, וכן פסק בשו"ע (סימן נט סעיף א) 'תקנו להזכיר מדת לילה ביום להוציא מלב האפיקורסים שאומרים שמי שברא אור לא ברא חושך'.

במדרש תנחומא (יתרו פרק יב) דרשו – 'וידבר אלהים את כל הדברים, הכל בבת אחת, ממית ומחיה בבת אחת, מכה ורופא בבת אחת, עונה אשה על המשבר יורדי ימים והולכי מדבריות חבושים בבית האסורין אחד במזרח ואחד במערב אחד בצפון ואחד בדרום יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע כל אלה בבת אחת'.

המהר"ל – היום והלילה הם דבר אחד

המהר"ל (נתיבות עולם א – נתיב העבודה – פרק ז) מבאר זאת על פי דרכו – 'ונראה הטעם שצריך להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה, כי אין הזמן מחולק שהרי כתיב (בראשית א')

ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, ואלו היה הלילה מחולק מן היום לא היו שניהם יום אחד, רק אין הלילה והיום מחולק לעצמו, ולפיכך צריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, כי היום מחייב את הלילה והלילה מחייב את היום, ואין זה בלא זה, כיון ששניהם משלימים זה לזה עד ששניהם ביחד יום אחד, ואם היה מזכיר היום בפני עצמו או הלילה בפני עצמו, היה שבח הש"י על חצי דבר, ואין ראוי לשבח את הש"י על חצי דבר.

ועוד כי הלילה והיום הוא אחד, וזה מורה כי הש"י אשר ברא אותם הוא אחד, כי אם לא היה מזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, רק היה מזכיר היום בפני עצמו והלילה בפני עצמו, והרי הלילה והיום הם מחולקים והם כמו הפכים, וא"כ היה ח"ו דבר זה כמו שהיו אומרים קצת מינים כי יש כאן שתי רשויות, והיו אומרים כי הפעולות המחולקות שהם בעולם דבר זה מורה על פועלים מחולקים, וכאשר שאנו באים עתה ליחד שמו, אם היה מזכיר מדת יום ביום ולא היה מזכיר מדת לילה כאלו היה כאן פעולה מחולקת, וא"כ ח"ו היה זה מורה על חלוק פועלים, ולכך צריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, כלומר שהיום מתחבר עם הלילה עד שהם יום אחד וא"כ אין כאן פעולות מחולקות והפועל הזה אחד. ואדרבא כאשר הם שני דברים מחולקים והם דבר אחד מורה על אשר ברא אותם הוא אחד, כי הוא ית' שהוא אחד מקשר ומאחד הדברים אשר הם מחולקים.

טעמים נוספים להזכרת מידת לילה ביום

בהמשך דבריו מביא הבית יוסף טעם נוסף – 'ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל נתן טעם אחר, והוא שאם לא היינו מזכירים מדת לילה ביום, היה נראה שהחשך רע, ואינו כן, שהכל עשה יפה בעתו, ע"כ.

הבית יוסף מעיר – 'ולפי דבריו לא היינו צריכים להזכיר מדת יום בלילה, אלא אידי דמדכרינן מדת לילה ביום'.

הרמח"ל בספר 'דרך ה' מבאר את מציאות כוחות הרע שבעולם, שאמנם "אין הקב"ה מיוחד שמו על הרעה", אולם העלם אורו והסתתר פניו נחשב לשורש כוחות הרע, מצד העדר הטוב. והקב"ה ברא שרש ומקור פרטי, לכל עניני הרע כפי הנצרך לתכלית הבריאה, והוא מה שאמר הכתוב, 'יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע'. וכפי שיעור החעלם, תינתן שליטה וממשלה אל כלל הכחות האלה, בהתגברם יוכחש כח הטוב, ויתקלקל מצב הבריאה, וכשיוכנעו הכחות האלה יגבר הטוב, ויתוקנו שרשי הנבראים ויטיבכו כמצב הטוב ויתחזקו הם וענפיהם (חלק א פרק ה – בחלקי הבריאה ומצביהם בפרט).

לשון יצירה באור ולשון בריאה בחושך

המפרשים דנים על לשון הכתוב (ובעקבותיה הברכה) שבאור נאמר לשון 'יוצר' ובחושך נאמר לשון 'בורא'.

רבנו בחי כתב (בראשית מז, כט) שעניינים חומריים נאמר בהם בריאה ועניינים רוחניים נאמר בהם לשון יצירה ולכן הכתובים מידחסים הבריאה לחושך והיצירה לאור, הוא שכתוב (שם מה, ז) יוצר אור ובורא חושך.

המלבי"ם (שם על הפסוק) כתב – ויש הבדל בין בריאה ליצירה, הבריאה היא הוצאת עצם הדבר, והיצירה היא הוצאת המקרים הדבוקים בו, וידוע בחכמת הטבע שכל עצם נושא מקרים הוא משתנה בהכרח מצד מקריו, כי המקרים ישתנו וימירו צורותיהם בכל פעם, הגם שהעצם הנושא אותם נשאר ולא ישתנה, ואם היה ברא האור, לא היה מקום להחשך, רצוני אם היה ענין האור עצם בלתי מקבל מקרים לא היה משתנה ולא יצויר חשך, אבל ע"י שיצר אור, והוא שעצם האור הוא עצם בעל מקרים, ע"כ ימצא החשך שהוא העדר האור מקום, עת ישנה האור מצבו ע"י התנועה שהוא מקרה קרה אל עצמו ומצד זה יאמר ג"כ שה' ברא את החשך, הגם שהעדר לא נברא כי אינו קנין

מקורות רבים בספרי החסידות מביאים מספרי הקבלה את הקושיא, שהרי בסדר העולמות בריאה היא למעלה מיצירה ואין יתכן שהחושך נאמר בו בריאה והאור נאמר בו יצירה, על כך מביאים בשם האריז"ל, שאדרבה, היא הנותנת, כי עולם היצירה לפי שהוא רחוק מהמאציל ויכולין אנחנו ליהנות מאורה, נקרא אור, ועל כן אומרים יוצר אור. ועולם הבריאה שקרוב יותר אל המאציל ואורה גדול ואין אנו יכולים לראות וליהנות מאורה נקראת חושך כי מחשיך עיני הראות מלהסתכל בה וזה ובורא חושך'.

האם החושך הוא בריאה

ספרי הקדמונים מעוררים נידון נוסף העולה מלשון הכתוב, שהרי בפשטות היינו אומרים שאין שייך בריאה אלא באור, אבל החושך הוא העדר האור, והנה נאמר כאן 'בורא חושך'.

אנו מוצאים התייחסות עקיפה לכך במדרש (בר"ר א, ט) 'פילסופי אחד שאל את רבן גמליאל אמר ליה צייר גדול הוא אלהיכם אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו, תהו ובוהו וחושך ורוח ומים ותהומות, אמר ליה תיפה רוחיה דההוא גברא כולחון כתיב בהן בריאה וכו', חושך יוצר אור ובורא חושך וכו'.

כבר הרמב"ם מתייחס לשאלה זו בספר 'מורה נבוכים' (חלק ג פרק י) וכתב שלשון בריאה מתאים גם להעדר, ומתייחס לכך שהבורא הסיר את המציאות החיובית. וכן הוא מכאן על פי זה את הפסוק 'מי ישום אדם' (שמות ד, יא) והביאו הרמב"ן שם. ולפי דבריו אין להוכיח מכאן שהחושך הוא בריאה.

אולם יש מפרשים שראו מכאן הוכחה לכך שהחושך אף הוא בריאה, כך כתב רבי יוסף בכור שור – (בראשית א, ב) 'החושך בריאה היא, כמו שכתוב "יוצר אור ובורא חשך", בדבר שיש לו צורה וממשות שייך לומר יצירה ובריאה, אבל בדבר שאין לו ממשות לא שייך לומר יצירה רק בריאה, ולפיכך אומר – "בורא חושך". וכן כתב החזקוני.

ידועים הם דברי הגר"א בנושא – אמו לי פא"פ בזה הלשון החושך אינו העדר כמו שאמרו המינים, אלא הוא בריאה נפלאה, ומה שהביאו ראיה מופתית (הוכחה) מבית סתום מאין בא לו החושך, או שאנו רואים שמדליקין נר בבית קטן מאיר בכל הבית, וכשמכבים חושך בבית, מאין בא החושך הא הבית סתום כמקודם, אלא ש"מ שהחושך הוא העדר, וכיון שנעדר האור ממילא הוא חושך, ע"כ טענתם, אבל לא דברו נכונה, כי באמת גם החושך הוא בריאה, כמו שאמר הכתוב יוצר אור ובורא חושך, ורצה לומר שמלת בריאה הוא יותר דק מיצירה, וכל שכן מעשיה שיצאת לפועל המעשה, והנה יוצר אור היינו שנתן צורה לאור וציירו עד היכן יתפשט, אבל חשך לא ציירו שיצא לפועל צורה, כי אין לו צורה עד היכן יתפשט, כי יכול להתפשט בכל מקום, לבד במקום האור אין לו רשות להתפשט, וזהו ויבדל בין האור ובין החושך והוא דוגמת האויר שהוא מלא העולם, והנה כשעומד שם אדם או שום דבר במקום זה אין שם אויר, כי כך ברא שיתרחק ויתן מקום לדבר, וכיון שזו האדם או הדבר ממקומו נתמלא תיכף המקום מאויר. עד כאן היתה דברות קדשו אש (ליקוטים על ספר יצירה הודפס בסוף הספר).

וכן מובא בשם הגר"א בספר 'הכתב והקבלה' (בראשית א, א) 'והמקרה יבחנו בבחינת דבר מי מהם יקום כמו החשך עד מקום שקרני נגהו מגיעות וכאשר יעדר מקבילו אז נשאר קיים על מתכונתו, לכן על חדוש החשך נאמר בריאה, בורא חשך, בעבור שהוא חומר עצם שאין כח באדם לדעת תוארו, ועל זכות האור הונחה מלת יצירה כי גבול שם לו לדחות החושך כפי כח ממשלתו והפקת נגהו, כמו צורת הכלי הוא בכמות כן צורתו הוא בגבולו אשר לא יעבור'.

וכך כתוב בספר הקבלה הקדמון 'ציוני' (פרשת בשלח) 'יוצר אור ובורא חשך, לפי סוד האמנה אנו צריכים להאמין שאור וחושך זה מששת ימי בראשית הוא, ולא להאמין שהחשך אפיסת האור, אכן מציאת החשך קודם לאור, וקודם הויות שמים וארץ'.

ב'ספר הבהיר' שהוא מדרש קדמון המיוחס לרבי נחוניא בן הקנה ז"ל, מובאת מחלוקת בדבר (אות יג) – 'ועוד ישב ר' בון ודרש מאי דכתיב יוצר אור ובורא חושך, אלא אור שיש בו ממש

כתיב בו יצירה, חשך שאין בו ממש כתיב ביה בריאה, כמה דאת אמר (עמוס ד, יב) יוצר הרים ובורא רוח. ואי בעית אימא אור שיש בו הויה דכתיב (בראשית א' ג) ויאמר אלהים יהי אור ואין הויה אלא ע"י עשיה, קרי ביה יצירה, חשך דלא הוה ביה עשיה אלא הבדלה והפרשה בלבד קרי ביה בריאה כמד"א חבריא פלוני'.

בספר 'תורה שלמה' כתב ששני הדעות שהובאו בספר הבחיר, נחלקו בפלוגתא זו, שהדעה הראשונה נוקטת דעת הגר"א שהחושך הוא בריאה דקה, והדעה השנייה ס"ל כדעת הרמב"ם שלשון בורא כאן הכוונה להבדלה והפרשה בלבד.

עשה שלום ובורא את הכל

'עשה שלום' הוא המשך הכתוב בישעיה 'עושה שלום ובורא רע', בספרי המקובלים פירשו שחלקו השני של הפסוק מקביל לחלקו הראשון של הפסוק, מיצירת האור נמשך מידת השלום שממנו הטוב והחיים, ומיצירת החושך נמשך הרע שממנו ההפסד והחורבן.

בתלמוד ירושלמי (ברכות פרק ח הלכה ד) פירשו שהשלום האמור כאן בא כפשרה, כלפי המחלוקת שבין האור ובין החושך, וההבדלה היא שאפשרה את השלום – 'יבדל אלהים בין האור ובין החשך'. אמר רבי ברכיה כך דרשו שני גדולי עולם רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש ויבדל אלהים אבדלה ודאי. רבי יהודה בי ר' סימון אמר הבדילו לו. ורבנן אמרין הבדילו לצדיקים לעתיד לבוא. משלו משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שני איסמטריגין זה אומר אני משמש ביום זה אומר אני משמש ביום, קרא לראשון ואמר לו פלוני היום יהא תחומך. קרא לשני ואמר לו פלוני הלילה יהא תחומך. הדא הוא דכתיב ויקרא אלהים לאור יום וגו' לאור אמר לו היום יהא תחומך ולחשך אמר לו הלילה יהא תחומך. וכו' אמר רבי תנחומא אנא אמרית טעמא יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום, משיצאו, עושה שלום ביניהן'.

בספרא פרשת בחוקותי דרשו מפסוק זה על חשיבות השלום (פרק א אות ח) 'שמא תאמרו הרי מאכל והרי משתה אם אין שלום אין כלום תלמוד לומר ונתתי שלום בארץ. מגיד שהשלום שקול כנגד הכל. וכן הוא אומר עושה שלום ובורא רע. מגיד שהשלום שקול כנגד הכל'.

כאמור לשון הפסוק הוא 'עושה שלום ובורא רע', מאחר שאין הקב"ה מייחד שמו על הרעה, תיקנו חכמים לשון נקיה וקבעו 'בורא את הכל'.

פרק לג – ברכת יוצר אור

אות ג – המאיר לארץ

המאיר לארץ ולדרים עליה

לאחר שפתח ב'יוצר אור' שהוא שבה כללי על יצירת עצם הבריאה של האור, מפרטת הברכה את משמעות החסד והטובה ביצירה זו, ההארה לארץ ולדרים עליה.

הלשון 'לארץ ולדרים עליה', הוא לכאורה אריכות דברים יתירה, שהרי מה תועלת האורה 'לארץ' עצמה, בנוסף 'לדרים עליה', ומבאר האבודרהם, שהשמש מגדלת את הצמחים וממתיקה את הפירות, כמו שנאמר (דברים לג, יד) 'וממגד תבואות שמש וגו'.

ברחמים – מעט מעט

במפרשים נאמרו כמה אופנים בביאור מילת 'ברחמים'.

האבודרהם מבאר – 'ואמר ברחמים, כי הוא מביא לנו האורה בדרך רחמנות מעט מעט, לא בפעם אחת כלה, כי הקם ממטתו אם רואה אור גדול אינו יכול לפתוח עיניו לראותו במהרה, כי קודם יעמוד שעה כמו סומא שלא יוכל להביט בו'. והביאו ב'אליה רבה' (סימן נט).

ה'אלשיך' מציין זאת בפירושו על קהלת הנקרא 'דברים טובים' על הפסוק (קהלת יא, ז) 'ומתוק האור וטוב לעיניים לראות את השמש' שפירושו שהאור של תחילת היום הוא ערב ומקבל, אך הוא להכין לעיני האדם שיוכל לסבול אור השמש העז, ומציין שזהו הפירוש בתפילה 'המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים'.

וכך מביא ה'בן איש חי' בספר 'בן יהודה' (שבת קיח, ב) כטעם למה שאמרו חז"ל 'מצוה להתפלל עם דמדומי חמה'. 'נראה לי בס"ד הטעם, מפני כי אותה שעה רואה בעיניו חסדו יתברך עם חבריות שאינו מוציא חמה בתוקפה אחר החשך הרב, וגם אינו מביא החשך הרב בשקיעת החמה בעודה בתוקפה, אלא עושה בין הביניים זמן ממוצע שהוא דמדומי חמה כדי שלא יזוק האדם באור עיניו, וכמ"ש המפרשים על הנוסח: 'המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים'.

למידת רחמים זו מצינו יסוד בדברי חז"ל (מדרש תהילים מזמור יח) 'א"ר יודן, לפי שאין הגאולה של אומה זו באה בבת אחת אלא קימעה קימעה. ומהו מגדיל, שהיא מתגדלת וחולכת לפני ישראל. לפי שהן עכשיו שרויין בצרות גדולות, ואם תבוא הגאולה בבת אחת, אינן יכולין לסבול

ישועה גדולה שהיא באה מתוך צרות גדולות. לכך הוא באה קימעה קימעה ומתגדלת והולכת. ולכך היא משולה הגאולה, כשחר. שנאמר (ישעיה נה, ח) אז יבקע כשחר אורח. ולמה נמשלה כשחר. שאין לך אפלה גדולה מאותה שעה הסמוכה לבקר. ואם יעלה גלגל חמה באותה שעה, כל חבריות נלכדין. אלא עמוד השחר עולה ומאיר לעולם תחלה, ואחר כך גלגל חמה עולה ומאיר ואין בריה נלכדת. שנאמר (משלי ד, יח) ואורה צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום.

ברחמים – בשיעור הראוי לדרי הארץ

רבי אברהם בן הגר"א בפירושו על התפילה מסביר, שהארץ ודריה אינם מסוגלים לקבל את רוב האור וגודל חמימותו ללא הפסק, לכן ברחמים רבים הגביל השי"ת את האור הן בזמנו והן בהיותו בריחוק מקום, כדי שיוכלו דרי הארץ ליהנות מהאור מבלי להינזק ממנו.

ה'חפץ חיים' מתאר זאת בציוריות, שהרי מרחקה של השמש מן הארץ הוא כמה מיליון פרסאות, ולדעת כל חכמי הטבע אילו היתה השמש קרובה במעט לכדור הארץ היה העולם חרב מן החום הלוחט של השמש, ואילו היתה רחוקה במעט היה העולם חרב מן הקור הנורא שהיה שורר בו. וכן הלבנה אילו היתה סמוכה מעט יותר לארץ או לשמש לא היתה יכולה להתקיים, ואף העולם לא יכול היה להתקיים, לכן מודים אנו להקב"ה על רוב טובו וחסדו על אשר הוא מאיר לארץ ולדרים עליה במידה המדויקת, ברחמים.

גם לכך נמצא יסוד הדברים בחז"ל (מדרש רבה בראשית ו, ו) 'גלגל חמה יש לו נרתיק, שנאמר (שם) לשמש שם אהל בהם וברכה של מים לפניו, בשעה שהוא יוצא הקדוש ב"ה מתיש כחו במים שלא יצא וישרוף את העולם, אבל לעתיד לבוא הקב"ה מערמלו מנרתיקו ומלחט בו את הרשעים, שנאמר (מלאכי ג) וליחט אותם היום הבא'.

המשך קיום האור הוא הרחמים

בסידור חסידי אשכנז מבאר באופן נוסף, שעצם קיום האור וחזרתו מדי יום הוא רחמים, שאם לא רחמיו וחסדיו כל כך על בריותיו, לא היה מאיר להם עוד משתחשך מרוב עונם ומכלה אותם.

וכך כתב מהרצ"א מדינוב בספר 'אגרא דכלה' (בראשית א, יז) 'זוהו שיסדו המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים, כי ברחמים הוא מאיר לארץ ולדרים עליה אפילו שאינו ראוי, ועיין במדרש פרשת בחוקתי (ויק"ר פל"ה ח') ג' דברים ניתנו במתנה, מאורות, לוחות, גשמים'.

המשגיח רבי אליהו לופיאן זצ"ל היה מסביר כעין זה, כי לעומת גשמים התלויים במעשינו, והקב"ה יושב ודן את העולם אם זכאי הוא לירידת גשמים אם לאו, הרי האור המאיר את העולם

הוא ברחמים גמורים מאתו ית' בלא תערוכת של דין, ובטובו מחדש בכל יום מעשה בראשית כסדרו ללא הפסק וללא הפוגה.

בפירוש 'עיון תפילה' על סידור אוצר התפילות מציין לכך את מאמר חז"ל (ויקרא רבה לא, ט) 'א"ר לוי בכל יום ויום הקדוש ברוך הוא יושב בדין על גלגל חמה ולבנה שאין מבקשים לצאת להאיר לעולם, מה הם אומרים חבריות מקטרגין לנו חבריות משתחוים לנו, אמר ר' יוסטא בר שונם מה הקדוש ברוך הוא עושה להם, יושב עליהן בדין ויוצאין ומאירין לעולם בעל כרחן, הה"ד (צפניה ג) בבקר בבקר משפטו יתן לאור לא נעדר מהו לא נעדר לא פסק'.

ובגמרא מובא שסירוב המאורות להאיר החל מאז מעשה קרח (גדרים למ, ב) 'באותה שעה ירה בהן חיצים וחניתות, אמר להם בכל יום ויום משתחוים לכם ואתם מאירים, בכבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם מחיתם, ובכל יום ויום יורין בהן חיצין וחניתות ומאירים, שנאמר לאור חציך יהלכו וגו'.

ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית

בכוונת התיבות 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית', אנו מוצאים ביאורים שונים במפרשים. בסידור ראב"ן פירש – 'מעשה בראשית – הם המאורות שמתחדשין בכל יום', לפי פירושו, מעשה בראשית הוא כינוי למאורות לבדם. והוא מציין לכך את הפסוק שאנו מציינים בסוף הברכה 'לעשה אורים גדולים כי לעולם חסדו' – 'שעושה בכל יום'. וכוונתו שהכתוב משבח בלשון הווה.

וכן יש לציין את דברי התוספות פסחים (נג, ב ד"ה 'אין מברכין') שהבאנו לעיל שהטעם שמברכים על אור השמש בכל יום היינו משום שמתחדש בכל יום.

דברים דומים הבאנו מהרמב"ן (ברכות נא, ב) – 'ולפי שהעולם אינו משתמש אלא באורה של יום, ובלילה הלכה לה אותה האורה והחושך ממשמש ובא, וכל בוקר מתחדשת לו אורה, תקנו בכל שחר ברכות המאורות, כמו שסדרו בה המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'.

כלומר שאנו מברכים בכל יום על האור, למרות שזו בריאה הקיימת תמיד. ובדבריו משמע שלכן אנו אומרים בתוך הברכה 'ומחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית', כדי לנמק את אמירת הברכה, שהרי בריאת האור מתחדשת בכל יום.

ב'אבודרהם' מבאר באופן שונה – 'ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית', רוצה לומר על זריחת האור בכל יום, שנאמר בו כי טוב. [כלומר שזה המקור לאמירת 'ובטובו' כיון שכבראית

האור נאמר כי טוב]. 'ואמר מעשה בראשית, כי כמו שהבדיל בין האור ובין החשך בששת ימי בראשית, כמו שנאמר (בראשית א, ד) ויבדל אלוקים בין האור ובין החשך, כך הוא מתמיד אותה הויה בכל יום. אמר תמיד, על שם (שם ה, כב) ויום ולילה לא ישבותו'.

מדבריו עולה כי מה שאומרים 'מעשה בראשית' הוא במובן של פעולה, שבכל יום מתחדשת ההתרחשות שהיתה במעשה בראשית, שהבדיל ה' בין האור ובין החושך, וכך הוא בכל יום.

מעשה בראשית – כללות הנבואים

יש מהמפרשים שמשמע מדבריהם ש'מחדש' בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית' הכוונה היא לכללות הבריאה, שעל ידי האור מתחדשת כל הבריאה.

ב'רוקח' פירש – 'ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית שבליילה יוצא וילון בפני האורה, וביום נכנס בתוך נרתיקו, ומחדש מעשה בראשית בכל יום'.

דבריו רומזים למה שאמרו בגמרא על שבעה רקיעים שישנם, והראשון שבהם נקרא 'זילון' (חגיגה יב, ב) 'זילון אינו משמש כלום אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית, ומחדש בכל יום מעשה בראשית. שנאמר הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת רקיע'. ומפרש רש"י – 'נכנס שחרית – לתוך תיקו, והאור נראה. ויוצא ערבית – מתיקו, ומתפשט למטה מן האור, והרי העולם חשך, וזהו חידושו למעשה בראשית בכל יום. כדוק – יריעה, טייל"א בלעז, אלמא יש שמים שאין משמשיין אלא תשמיש יריעה פרוסה'.

וכך נראה מלשון תוס' רבינו פרץ (פסחים נג, ב) – 'ואף על גב דאנו מברכין יוצר המאורות בכל יום ויום, היינו דווקא משום מעשה בראשית שמתחדש בכל יום'. מלשונו משמע שמעשה בראשית כולם מתחדשים בכל יום.

ר"י בר יקר מפרש – 'ובטובו מחדש בכל יום תמיד ר"ל על הזמנים כולם החוזרין חלילה תמיד, כגון זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו, וזהו תמיד ע"ש ויום ולילה לא ישבותו (בראשית ה, כב) והיינו נמי דאמרינן (במדבר רבה עה, א) חדשים לבקרים (איכה ג, כג) על שאתה מחדש אותנו בכל בוקר רבה אמונתך'.

ספרי החסידות והקבלה המחשבה המוסר (ראה לדוגמא מהרש"א מגילה ט, א), מציינים רבות קטע זה מהתפילה, כביטוי לכך שהקב"ה מחדש ומהווה את הבריאה כולה בכל רגע ורגע, לפתור דעת המינים כי ה' ברא את הארץ ומאז עזב אותה, שהרי עצם המציאות של יש מאין היא דבר מחודש, ואין הרגע הקודם מחייב את הקיום של הרגע לאחריו, הרי בהכרח שהקב"ה מקיים בכל רגע ומחדש ומהווה אותה מאין ליש. ובכל הספרים מציינים קטע זה 'מחדש בטובו בכל יום תמיד

מעשה בראשית'. שאם יפסוק חיותו יתברך רגע אחד מהבריאה יבטל קיומם של כל הנבראים ויאבדו ברגע כלא היו.

אם כי יש לציין שבספר מעשה ה' מעיר שלא יתכן לפרש כך, כי לפי זה מדוע אומרים 'בכל יום' ואין אומרים 'בכל רגע'. כל המחברים לא שעו למענה זו, כי 'בכל יום' מתפרש היטב כמו כל העת.

מה רבו מעשיך ה' – כולם בחכמה עשית

קטע זה הוא לשון פסוק בשלימותו ששולב בנוסח התפילה מפרק 'ברכי נפשי' (תהלים קד, כד).
'ר"י בר יקר' מציין את לשון פרקי דרבי אליעזר (פרק יא) 'כשנברא אדם עמד ונסתכל למעלה ולמטה וראה כל הבריות שברא הקב"ה, והיה משבח ומפאר ליוצרו ואומר 'מה רבו מעשיך ה'.

בספרים משווים לשון פסוק זה 'מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית' עם פסוק דומה במזמור שיר ליום השבת 'מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך' (תהילים צב, ו). כי לשון 'רבו' עולה על ריבוי הנבראים למיניהם השונים, ועושר גווניהם. והלשון 'גדלו' מתייחס לעוצם האיכות שבכל נברא בפני עצמו, בשיעור החכמה המרובה שמתגלה ביצירתו.

הריבוי הגדול של הנבראים מביא את ההתפעלות מחכמת ה' המופלאה שבשילוב הנבראים השונים, וההתאמה ביניהם.

המלבי"ם על הכתוב מבאר – שהגם שרבו מעשיך – בבריות שונות, בכל זאת כולם בחכמה עשית – שהכינות לכל אחד את האמצעים שעל פיהם יתקיים ולא יבלע אחד את חברו, ולבעלי חיים החלושים הכינות מעון ומשגב מפני החזקים, באופן שמלאה הארץ קנייך – וכולם יש להם קיום והמינים לא יכלו, והאישים יתרבו כפי הצורך עד שימלאו הארץ'.

בגמרא דרשו על פסוק זה – (חולין קכז, א) 'וכשהיה רבי עקיבא מגיע לפסוק זה אומר מה רבו מעשיך ה', יש לך בריות גדולות בים ויש לך בריות גדולות ביבשה, שבים אילמלי עולות ביבשה מיד מתות שביבשה אילמלי יורדות לים מיד מתות יש לך בריות גדולות באור ויש לך בריות גדולות באור אילמלי עולות לאור מיד מתות שבאור אילמלי יורדות לאור מיד מתות מה רבו מעשיך ה'.

ה'ספורנו' כותב – 'כל הנבראים נוצרו בחכמה למטרה ותכלית ידועה, וכפועל יוצא מכך מלאה הארץ קנייך, אין בבריאה דבר שנוצר באופן טבעי מעצמו ללא תכלית מכוונת, אלא הבריאה כולה היא קנייך, לתכלית שיעשה בהם השי"ת כרצונו'.

המלך המרומם לבדו מאז - המשובח והמפואר והמתנשא מימות עולם

בסידור חסידי אשכנז מבאר – 'המלך המרומם לבדו מאז' – קודם שנברא העולם. המשובח והמפואר והמתנשא מימות עולם – שהרי עד שלא נברא העולם לא הייתה ברייה משבחת, משנברא העולם נשתבחה ונתנשאה בפי כל בריותיו.

ביתר פירוט מתפרשים דברים אלו ברד"ל – 'מאז' היינו קודם שנברא העולם, ואז אין לנו לייחס לו שבח ותהילה, אלא רק שהוא 'מרומם' לבדו, כמו שנאמר (נחמיה ט, ה) 'מרומם על כל ברכה ותהילה' שהוא לבדו בלא השתתפות עם העולמות, הוא מרומם ונשגב מדעתנו לייחס לו ברכה ותהילה, אבל 'מימות עולם' מאז שנברא העולם הוא 'משובח ומפואר ומתנשא'.

[וכפי שמצינו בגמרא שלשון 'מאז' נדרש על קודם שנברא העולם (נדרים לט, ב) 'שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם אלו הן וכו' כסא כבוד דכתיב נכון כסאך מאז'].

בפשוטם של דברים יש לומר שהכוונה כאן לעושר הלשון ותפארת המליצה, שהשי"ת משובח מאז ומקדם, ולהבליט שבשונה משבחים שמצינים בברכות שונות על פעולות ה' המאוחרות כגון ביציאת מצרים ומתן תורה, שהם מאותה שעה שנעשו, הרי השבחים האמורים כאן על יצירת האור הם שבחים שנאמרים מאז ומקדם מראשית הבריאה, וזו הכוונה 'המרומם לבדו מאז' 'המשובח וכו' מימות עולם'.

אלוקי עולם ברחמיך הרבים רחם עלינו

קטע זה של בקשה באמצעה של ברכת השבח מעורר תמיהה אצל כל המפרשים, מה עוד שאין כאן בקשה מיוחדת על דבר מסוים, אלא 'רחם עלינו' בכללות.

ר"י בר יקר (השלמות) כותב על כך 'יש להפליא פליאה נשגבה' ומיישב על פי הדרוש. ובספר המנהגות כתב – 'יש לתמוה למה נתקן בברכת המאורות אלהי עולם ברחמיך הרבים רחם עלינו, ונראה בעיני משום דאמרינן בירושלמי (תענית פ"ד ה"ג) יהי מארת מארת כתיב חסר בלא וא"ו מפני שגורמין להפיל אסכרא בתינוקות. לפיכך תקנוהו לומר ברחמיך הרבים בברכת המאורות'.

בסידור חסידי אשכנז מבאר על פי פשוטו – 'אלקי עולם לפי שאתה אלקי עולם, וברוח פיך נברא העולם בלא עמל ויגיעה, לכן רחם עלינו ברחמיך הרבים שאתה אדון עוזינו צור משגבינו'.

כלומר מאחר שהוזכר כאן שהבריאה היא ברחמי ה' ובמידת טובו, על כן עולה כאן הבקשה שאכן יחמו רחמיו אלינו – 'ברחמיך הרבים, רחם עלינו'. יתכן להוסיף שמידת הרחמים מתעוררת

דווקא כשמבקשים אותה, ולכן כשמציינים את הרחמים, מיד אנו דורשים מאת ה' כי אכן ירחם עלינו.

הגר"ל מינצברג זצ"ל בספר 'בן מלך' (בראשית א, ג), מבאר שברכת יוצר כולה מורכבת משני חלקים, בתחילה אנו עוסקים בשבח ה' שברא את העולם מצד 'טובו', בחלקה השני של הברכה אנו עוסקים במה שברא ה' את העולם מצד 'כבודו' יתברך, קטע זה מתחיל בשבח 'א-ל ברוך גדול דעה' כמו שנבאר בהמשך.

הרי שבתחילת הברכה אנו עוסקים בטובו וחסדו – 'המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים ובטובו מחדש בכל יום תמיד וכו'.' [אלא שגם לקראת חתימת הברכה חוזרים מעין הפתיחה – 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור' לעשה אורים גדולים כי לעולם חסדו'. שמוכיחים את אמירתו שחידוש הבריאה הוא בטובו מהפסוק של המזמור 'כי לעולם חסדו'. ויש לציין שבדומה לכך מצינו בברכת המזון – 'הזן את העולם כולו בטובו כחן בחסד וברחמים, הוא נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו. ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו'. גם כאן חוזרים ומדגישים שהכל הוא בטובו, וגם מבליעים פסוק שלם ממזמור קלו הג"ל].

בטרם שאנו פונים לעסוק בחלק השני של 'כבודו', אנו מסיימים את השבח בבקשה שאכן יתקיימו ויתחזקו רחמיו של ה' עלינו.

פרק לג ברכת יוצר אור

אות ד – א – ל ברוך גדול דעה

א-ל ברוך גדול דעה – שבח באלף בית

פרק התפילה כאן מסודר לפי אל"ף בי"ת, למרות שמדובר באמצע נוסח הברכה. הדבר יוסבר לאור הדברים שנתפרשו לעיל כי תכלית הבריאח אנו מוצאים בה שני אופנים: א. חסדי ה' ורצון הטבתו לנבראים. ב. כבוד ה' ותפארת גדלו שיופקו ממנה. ותחילת הברכה עסקה בשבח על עניין 'חסדו' וטובו' הנגלים ביצירת המאורות והבריאח, ועתה אנו עוברים לעסוק בשבח על עניין 'כבודו' שיש במעשה הבריאח. והתחלה חדשה זו ראוי שתפתח באלף בית, כעין פיוט ושירה.

ב'אבודרהם' כתב – 'ומה שתקנו לומר אלפא ביתא ביוצר של חול ושל שבת, להודיע כי לא נתקיימו שמים וארץ ותולדותיהם אלא בעבור התורה, שנאמר (ירמיה לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. והתורה כולה יוצאת מאותיות אלפא ביתא כ"ב אותיות, וזהו שאמר הכתוב (שיר השירים א, ד) נגילה ונשמחה בך, ואומר במדרש חזית בך בכ"ב אותיות שכתבת בהן את התורה, והפוך כ"ב ויהיה בך'.

ובסידור ראב"ן כתב – 'מה שיסוד באלפא ביתא ביוצר אור' נראה לי מפני שהאור היתה תחילת בריאת עולם, כדכתיב (תהלים קד) 'עומה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה', ובבריאת עולם גילגל הקב"ה כ"ב אותיות וברא בהם את העולם, כמפורש בספר יצירה לכן משבחים את האור בכ"ב אותיות של בריאה'.

ובסידור רבי הירץ המקובל מובא בשם המדרש, שכאשר רבי אליעזר הקליר בא לייסד פיוטיו 'עלה למרום על ידי שם, ושאל את מיכאל המלאך כיצד מיוסדת שירתם, והשיבו מיכאל באל"ף בי"ת, והנהיג הוא גם כן לעשות כל שבחיו באלף בית'.

[בתפילת יוצר של שבת אין אומרים 'א-ל ברוך גדול דעה' אלא במקום זאת אומרים שבח ארוך הלא הוא השבח 'א-ל אדון' שאף הוא בא"ב, אלא שב'א-ל ברוך' יש תיבה אחת עבור כל אות, וב'א-ל אדון' מאריכים בבית שלם כנגד כל אות, ב'פרדס' לרש"י (עמוד רכט) כתב שאנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו א"ב לשאר ימים בפני עצמם, והוא הא"ב של אל ברוך גדול דעה וכו', שאומרים ביוצר של חול, וא"ב לשבת בפני עצמה, והוא הא"ב של אל אדון וכו', שבשאר ימים הוא א"ב של מעשה, ובשבת א"ב של מלכות, כמו שאומרים: המתגאה על חיות הקודש ונהדר בכבוד על המרכבה.

בזוה"ק (ח"ב דף רה עמוד ב) עוסק בהבדל בין הנוסח של חול לשל שבת, ומבואר שם על פי הסוד שבחול השבת הוא כנגד העולם התחתון, ולכן אין לכל אות אלא תיבה אחת, ואילו השבת של שבת הוא כנגד עולם העליון, ולכן האותיות מופיעות בדרך מרווחת בריבוי תיבות בין אות לאות.

גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה

בעוד בתחילת הברכה אנו משבחים אודות הרחמים המרובים שאנו רואים ביצירת המאורות, כאן אנו מציינים את החכמה העצומה והדעת העמוקה שרואים במעשה הבריאה, והיינו: 'גדול דעה – הכין ופעל זהרי חמה'. וכן תיקנו ב'א-ל אדון' בשבת: 'יצרם בדעת כבינה ובהשכל'. וכמו שנאמר בכתוב שהובא לעיל 'כולם בחכמה עשית', וכן כתוב (תהילים קלו, ה) 'לעשה שמים בתבונה'. וכתוב (משלי ג, יט) 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה'.

בספר 'לחם רב' מבאר את כפל הלשון 'הכין ופעל', שהרי הקב"ה ברא את העולם יש מאין, ולא היה כל חומר אשר ממנו יצר את הבריאה נמצא איפוא כי השי"ת לא רק פעל ויצר זהרי חמה, אף הכין תחילה את החומר, ממנו יצר וברא את הבריאה כולה. יש שפירשו שרומז לכך שהאור נברא ביום הראשון, אולם תליית המאורות ברקיע היתה ביום רביעי, והיינו תחילה הכין, ואחר כך ופעל.

בספר 'קדושת לוי' (פורים קדושה שניה) מביא את דברי הראב"ד בהקדמה לספר יצירה, ש'הכין ופעל' רומז לבחינת 'אין' שהיא ההכנה שקדמה להוצאת הבריאה לפועל, כמו שרמז הגויל, שעל גביה באה כתיבת האותיות דהיינו פעולת הבריאה עצמה, אש שחורה על גבי אש לבנה.

טוב יצר כבוד לשמו

באבודרהם מבאר – 'יצר כבוד לשמו על שם (ישעיה מז, ז) 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. כלומר שהוא מתכבד עם בריותיו שיצר, וכאלו יצר הכבוד לשמו'.

לפי זה שיעור התיבות הוא 'טוב' – הוא הקב"ה, 'יצר' את המאורות (ואת העולם), שזה מביא 'כבוד לשמו'.

בסידור רבי אברהם בן הגר"א מביא כאן בשם אביו ביאור יסודי שנוגע לכל תכלית הבריאה: 'שמעתי מאבא מארי הגאון זצלה"ה על דרך 'כל הנקרא בשמי ולכבוד בראתיו וגו' 'האומנם שמים ושמי השמים לא יכללוהו' הוא רוצה בכבוד השפלים שבעולם השפל וכל העולמות. העליונים משמשים ונותנים מאור ושפע לעולם התחתון, בעבור יתנו כבוד לשמו, וזהו טוב שאין למעלה ממנו, שיצר כבוד לשמו'.

זאת אומרת שאף הטעם שנאמר בתכלית הבריאה שזה למען כבודו יתברך, גם טעם זה ביסודו הוא הטבה, שנתאוות הקב"ה להטיב עם הנבראים, וההטבה הגדולה ביותר היא שמעניק להם את הזכות לתת כבוד לשמו.

לפי פירוש זה, שיעור התיבות הוא כך: 'טוב' – מידת טובו יתברך שאין למעלה הימנה, 'יצר כבוד לשמו' – ברא את הבריאה כולה בכדי להטיב להעניק את הזכות לנבראים לתת כבוד לשמו יתברך. [אם כי לא בהכרח שהוא התכוון לפרש כך בפשוטן של תיבות התפילה, ויתכן שכוונתו היתה רק למסר החשוב של האימרה].

דברים על דרך זו מופיעים גם ב'שפת אמת' (סוכות תרנ"א) 'הרי אמרו במשנה כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו, ויש להקשות דהא כתיב עולם חסד יבנה, ואמרו חז"ל כי כל בריאות העולם היה להטיב עם ברואיו, כי אין הקב"ה צריך ח"ו לבריותיו. אבל האמת כן הוא שזה חסדו וטובו ית"ש, שיזכה את הנבראים להיות זוכין לעבוד לפניו ית' ולהכיר כבודו'.

מאורות נתן סביבות עוזו

ב'עיון תפילה' (סידור אוצר התפלות) מפרש ש'עוזו' הוא כינוי לרקיע, שנאמר בו 'הללוהו ברקיע עוזו' (תהילים קנ). ואנו משבחים על שקבע ה' את המאורות ברקיע השמים.

מילים אלו יש להם משמעות רבה, ולכאורה נאמר כאן טעם מחודש לנתינת המאורות בשמים, שהיא במטרה שתהיה אורה בסביבת שכינת עוזו יתברך, זאת בנוסף על מטרתם הפשוטה של המאורות להאיר על הארץ ולדרים עליה, כמו שמצינים בתחילת הברכה. הראשונים מצינים לכך את הכתוב בדניאל (ב, כב) 'ונחורא עימיה שרא' (אבודרהם, רוקח).

ויסוד לזה יש במדרש – 'רבי שמעון בן יהוצדק שאל לרבי שמואל בר נחמן א"ל מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אנגדה, מהיכן נבראת האורה, אמר לו מלמד שנתעטף בה הקב"ה כשלמה, והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו' (בראשית רבה ג, ד). [וב'סידור חסידי אשכנז' וכן בספר 'סודי רזי' כתב שעל זה תיקנו – 'מאורות נתן סביבות עזו – הוא אור שנברא ביום ראשון'].

והגם שמאמר הוא מהסוג שנאמר עליהם 'אין לנו עסק בנסתרות', בכל אופן עולה מהדברים שעיקר בריאת האורה היא להוות בחינה מסוימת של כבוד ה', אלא שהופרש ממנה זיו הדר המבהיק מסוף העולם ועד סופו, כדי להטיב לנבראים להאיר להם. כלומר ששורש בריאת האור הוא משום שיש בו כבוד שמו יתברך, והחסד הניתן לברואים אינו אלא השפעה המשתלשלת מאורו ית"ש.

ולפי האמור זהו המשך למה שנאמר 'טוב יצר כבוד לשמו', שזהו הכבוד שיצר ה' לשמו, שסביבות עוזו ניתנו מאורות לשם הדר ותפארת מלכותו, וכן תיקנו ב'א-ל אדון' בשבת 'פאר וכבוד נותנים לשמו'.

ביאור זה משתלב עם מהלך הדברים הכללי שנתבאר, שכאן באים לעסוק בצד של כבוד ה' יתברך אשר מתבטא ביצירת המאורות. ובכך מתקשר והולך למישרים הקטע 'מאורות נתן סביבות עוזו', שהוא ביטוי לכך שיצר כבוד לשמו, להמשך הדברים שעוסקים במלאכי מרום 'פנות צבאיו קדושים', שהוא שלב נוסף בכבוד ה'.

בכך נמצא שכל פרק הברכה של 'א-ל ברוך' מהווה למעשה קטע קישור ומעבר, מיצירת המאורות אל העניין של בריאת המלאכים והשבח שהם משבחים. ולהלן יבואר כלל עניינה של קדושת המלאכים בברכה זו.

פנות צבאיו קדושים - רוממי ש-די תמיד מספרים

רבים אינם שמים לב לפירוש מילת 'פנות' שאינו במובן המוכר של המילה (זווית), אלא במובן של חשובים ונכבדים, האבודרהם ורוב מפרשי הסידור מבארים: 'פנות צבאיו קדושים, כלומר שרי צבאיו שנקראו קדושים, ופירוש 'פנות' – שרים, מלשון (שמואל א' יד, לח) 'גשו הלום כל פנות העם'.

'רוממי שדי תמיד מספרים כבוד אל וקדושתו – כך עושים המלאכים ערב ובוקר תמיד. ולקח לשון 'מספרים כבוד א-ל', על שם (תהלים יט) 'השמים מספרים כבוד א-ל' (אבודרהם).

וברוקה כתב 'קדושים רוממי שדי הם מלאכים הפנימיים המקודשין משאר המלאכים, לפי שרואין מחנה שדי באספקלריא המאירה לכך נקראו קדישין'.

השימוש בלשון 'מספרים כבוד א-ל' הוא מושאל, כי הפסוק עצמו מדבר על השמים ולא על המלאכים, וגם לשון הכתוב 'השמים מספרים כבוד א-ל', הוא בדרך מליצה, שמכאן בריאת השמים ניכר כבוד ה' וכאילו שהם מספרים, ואילו המלאכים שמדובר כאן מספרים בפועל כבוד א-ל.

ברוקה (ובסידור רבי הירץ) מובא בשם יש אומרים, שהמלאך מיכאל חיבר שבח זה, וחתם שמו בסופו 'מספרים כבוד א-ל'.

תתברך ה"א - על כל שבח מעשה ידיך

סיום הקטע הוא: 'תתברך ה' אלקינו בשמים ממעל ועל הארץ מתחת על כל שבח מעשה ידיך ועל מאורי אור שיצרת המה יפארוך סלה', ונבנוסח אשכנז: 'תתברך ה' אלקינו על כל שבח מעשה ידיך, ועל מאורי אור שעשית יפארוך סלה'.

קטע זה צריך ביאור מה הוא בא להוסיף, ויש לבאר כי קטע זה בא כהקדמה ל'תתברך לנצח וכו' בורא קדושים' שבו נעסוק בשבח על יצירת המלאכים ומתארים את מעלתם ואת מעלת השבח שהם נותנים לה'.

כי הנה יש הבדל גם בסוג השבח של העליונים, כי ברואי מטה משבחים רק על מה שה' עשה ויצר בעולם, כי רק ממעשי ידיו ופעולותיו ניכרת להם גדולתו, אולם צבא מרום עוסקים בגדלות ה' ומשבחים אותו לא מצד פעולותיו, אלא מצד עצם עצמותו, כבודו וקדושתו.

ועל כן אנו מקדימים תחילה, שאף אנו ברואי מטה נותנים ברכה לה' כפי יכולתנו, בשבח על כל מעשה ידיו, שמהם אנו מכירים את גדולתו ותפארתו.

ומוסיפים עוד שגם המאורות, הם עצמם מפארים לה' על יצירתם, וכמו שכתב באבודרהם בהמשך – 'ועל מאורי אור שיצרת יפארוך סלה' כתב – 'על שם השמים מספרים כבוד אל, ומדבר בו על המאורות שהם מפארים לשם'. כי למרות שהמאורות נתונים ברקיע הם מהנבראים הגשמיים, ואין הם יכולים לשבח אלא במה שניכר להם, וחיינו על עצם יצירתם.

בנוסח אשכנז אין גורסים מילת 'המה', ועיין באבודרהם שלמרות שאינו גורס 'המה', בכל זאת מפרש שהכוונה היא שהמאורות עצמם יפארו. אולם בסידור אוצר התפלות כתב שלפי גירסה זו – 'יפארוך' מוסב על המברכים לה' שאמר קודם לכן 'תתברך' על כל מעשה ידיך, ועתה מוסיף שעל המאורות, עוד יוסיפו הבריות לפאר את שמו, ו'לפאר' הוא יותר מ'לברך'.

אך כל זאת אינו מגיע לשבח הגדול של המלאכים, שהם בכוחם לשבח על מציאות ה' מצד עצם קדושתו, ולא מצד פעולותיו, כי ברום מעלתם הם משיגים בקדושת ה', והיא עצמה מעוררת בהם עמידה של אימה ויראה.

בסדור יעב"ץ מסביר את פירוש המלות בדרך מעט שונה, אך גם היא עולה בקנה אחד עם כיוון הדברים כאן. הוא מבאר ש'תתברך על כל שבח מעשה ידיך', הכוונה היא שיתברך יותר מהשבח של מעשה ידיו, ויותר ממה שיפארוך על מאורי אור. ולפי זה גם ה'תתברך' הראשון יכול להיות מוסב על שבח המלאכים, ובאים לומר שהוא למעלה מהשבח על פעולות ה'.

פרק לג ברכת יוצר אור

אות ה – קדושת יוצר

קדושת המלאכים בברכת יוצר

כאן עלינו לבאר את הדבר הטעון ביאור רב, מה שייכות שבח המלאכים לברכה זו, שעיקרה באה לשבח על יצירת המאורות.

על פי פשוטם של דברים, יש לבאר שמאחר שאנו באים לעסוק בשבח ה' וכבודו שאנו רואים במעשי היצירה, מוסיפים שיש עוד עניין מרכזי של כבוד ה', והוא הנעשה על ידי המלאכים.

במיוחד לפי מה שביארנו שיש תכלית בבריאת המאורות שהם נותנים כבוד לה' על ידי עמידתם בסביבותיו, ובדומה לצבאות משרתיו שבבריאה התחתונה, אנו מתעוררים לציין שכמו כן ישנה נתינת כבוד לה' שנעשה על ידי צבאות המלאכים העליונים.

גם בפרקי ה'הללויה' ניתן לראות כיצד המשורר מקשר כאחד את הלול המלאכים להילול צבא השמים הגשמי: 'הללוהו כל מלאכיו, הללוהו כל צבאיו, הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור' (תהילים קמה, ב-ג).

ובאבודרהם כתב: (וכן כתב ב'כלבו' בשם הרא"ש בשם ר' יוסי אבן פלט) ש'הטעם שתקנו לומר קדושה ביוצר אור, כדי להוציא מלבם של מכחישים שאומרים עזב ה' את הארץ, ונתן הממשלה לשמש ולשאר המאורות והם עושים חפצם בכל אשר ירצו, ואינו כן שאין השמש ושאר המאורות זזים כי אם במצות בוראם יתברך שמו, שהרי כל צבאות מעלה מקדישין ומיחדין אותו שהוא בורא הכל והוא מושל בכל.

וזהו שאמר הכתוב (תהלים עד, י) עד מתי ה' יחרף צר ינאץ אויב שמ"ך לנצ"ח, יש בו אותיות שצ"ם הנכ"ל. כלומר שהאויב אומר שנתן להם הממשלה. ולפיכך סדרם על סדר שמך לנצח, להשמיענו שהאויב נותן להם הממשלה, שהיא לשמו המיוחד לנצח.

ביאורים נוספים בטעם אמירת קדושת המלאכים

עוד יש לבאר על פי מה שהבאנו מהמהר"ל ובעל התניא שכללות ברכת 'יוצר' באה לתת שבח על חלק עיקרי במציאות השי"ת, והיינו בחופעתו כבורא, [בצד ברכת 'אהבת עולם' על התגלות ה' אלינו

בנתינת התורה]. וראו חז"ל לנכון שנדגיש בברכתנו, שאף שאנו מברכים את ה' כפי יכלתנו וכפי מידת השגתנו, אך אין אנו מגיעים למידת השבח הראויה שמתאימה להופעה כבירה זו. ואנו אומרים שהקב"ה יש לו צבאות של מלאכים עליונים שרפים וקדושי מרומים, שהם משבחים לפניו כפי מידת קדושתם הנשגבה, והשכלתם הרחבה בקדושת השי"ת, שהיא למעלה מעלה מהשגת אנוש.

כמו כן הבאנו את דברי ה'תניא' שבהקדמה לייחוד שם ה' יתברך, אנו מתעוררים מגודל האימה והיראה של עבודת המלאכים, בכדי לייחד את ה' בדחילו ורחימו.

דברים אלו מתקשרים למעם המובא בספרים על פי דברי חז"ל (עיין חולין צא, ב) שאין המלאכים אומרים קדושה במרום עד שישראל קוראים את שמע בתחתונים. ולכן במרם שאנו קוראים שמע אנו מזכירים את קדושת המלאכים, להזכיר מעלתם של ישראל.

תתברך לנצח בורא קדושים

'תתברך' פעם נוספת, פותח שבח מיוחד על יצירת המלאכים, ומתארים את שירתם ושבחם – 'בורא קדושים אלו המלאכים על שם (דניאל ח, יג) ואשמעה אחד קדוש' (אבודרהם).

'יוצר משרתים ואשר משרתיו כולם עומדים' – על פי האמור בפרק אין דורשין (חגיגה יד, א) 'כל יומא איברו מלאכי השרת מנהר דינור, שנאמר (איכה ג, כג) חדשים לבקרים'. וזה פירושו 'יוצר משרתים' – אותם המתחדשים בכל יום, 'ואשר משרתיו' – מעולם כגון מיכאל וגבריאל – כולם עומדים לפניו' (תוס' חגיגה יג, ב ד"ה מזיעתן, אבודרהם וטור סימן נט).

אנו מוצאים כאן כמה שמות למלאכים 'בורא קדושים', 'יוצר משרתים', בפירוש 'עיון תפילה' מבאר שיש שני סוגים במלאכים, יש שמטרתם לעמוד לפני ה' לשם כבודו והם הנקראים 'קדושים'. ויש שמטרתם לבצע שליחויות ה' לפעול בבריאה, והם הנקראים 'משרתים'.

מפרשי התפילות מציינים שכל הלשונות כאן מבוססים על פסוקים, הביטוי 'ומשמיעים ביראה יחד בקול' הוא על שם (שם ג, יב) 'ואשמע אחרי קול רעש גדול'.

'דברי אלוקים חיים ומלך עולם' – 'שבחיו ודברי הילולו' (עץ יוסף), על שם (ירמיה י, י) 'הוא אלוקים חיים ומלך עולם'. עוד יש מפרשים 'ומשמיעים בקול דברי אלוקים חיים' – שמכריזים גזירות היוצאות מלפניו ששומעים מאחורי הפרגוד (רבי אברהם בן הגר"א).

כולם אהובים כולם ברורים

עתה אנו מפרטים את המעלות הרבות של המלאכים שבהם הם מעולים על בני אדם, ועל כן השבח להקב"ה מהם הוא נכבד ונעלה, וכל זה סיבה לכאורה ששבח מלאכי השרת יהיה יותר מקובל ורצוי

לפני ה'. [עם זאת לפי האמת רצון ה' בעבודת ברואי מטה, שלמרות חסרונותיהם יש להם בחירה, ומתוך שפלות מנופם הם מקדישים את שם ה', וכמו שמאריך הפייטן בפיוט ליום הכיפורים 'אשר אימתך – ואביתה תהלה'.

והיינו 'כולם אהובים' – שאין ביניהם קנאה ולא שנאה, כמו בני אדם שכולו קטנה. 'כלם ברורים' – זכים ונקיים שאין בהם יצה"ר (עין יוסף), לעומת האנשים שהם בגוף עכור בכל מיני מומאות, והם כבהמה אוכלים ושותים ומוציאין רעי. 'כלם גבורים' – כמו שכתוב (תהלים קג, כ) 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו'. לעומת אנשים, שהם חסרי כח. 'כולם עושים באימה רצון קונם [קונייהם]' כמו שכתוב (שם קג, כא) 'מישרתיו עושי רצונו'.

וכלם עושים באימה וביראה רצון קונם

בארבעת התארים 'כולם אהובים, כולם ברורים, כולם גבורים, כולם קדושים' הבאנו דברי המפרשים שבאים לבאר מעלת שבה המלאכים על שבחי בני אדם, מכיון שהם נעלים בהיות זכים מכל שמיץ קנאה ותחרות, וזוהמת גופניות. ויש להוסיף שכמו כן אף האמירה 'כולם עושים באימה וביראה רצון קונם' הוא עדיין המשך התארים, שהרי סיפור הדברים מתחיל רק מ'כולם פותחים את פיהם'. [והרי לא יתכן שמתחיל מ'כולם עושים באימה וכו', ושוב מתחיל סיפור דברים נוסף 'כולם פותחים וכו'].

והביאור בזה הוא שאף מעלה זאת מתארת את תכונת המלאכים בעצם, שהם סוג נבראים שתמיד 'עושים באימה וביראה רצון קונם', וכמו שאמרו חז"ל בסוגיית מתן תורה (שבת פה, א) שהקדמת נעשה לנשמע, הוא סוד שמלאכי השרת משתמשים בו. שהמלאכים מעיקרם נבראו בכדי לעשות רצון ה', לעומת בני האדם שיש להם בחירה ורצונות עצמיים, ועלולים שלא לעשות רצון קונם.

ויש לעמוד על מה שמצויין כאן שעשיית רצון קונם היא 'באימה וביראה', הדברים יתבארו על פי יסודי המבואר בספרים (דעת תבונות אות עב, ר' ירוחם ממיר, אור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד) שאין העדר הבחירה במלאכים, מצד שאין בהם דעת לעשות דבר אחר, שאם כן הריהם כבהמות העושים רק מה שהוטבע בטבעם, ומה מעלת המלאכים, ומה כבוד יש לה' מעבודתם אחר שהם מוכרחים.

אלא וודאי שיש בהם חכמה מלאה רחבה ורוממה ודעת רחבה והם משכילים ביותר את מציאות ה' וקדושתו, ואדרבה מכח עוצם הכרתם, הם מתמלאים באימה ויראה עד שאין בהם יכולת ורצון להמרות רצון קונם, למרות שמצד עצם בריאתם יש בהם מסוגלות לפעול באופנים אחרים. וזה כבוד ה' שכאשר נגלה הכרת עוצם קדושתו, נשללת הבחירה. וכפי שהיה בעת מתן תורה, שכאשר נגלה קול ה' על ישראל נעקר יצה"ר מלבם (שיר השירים רבה א, טו).

וכן מבאר ה'בית הלוי' שפחד ה' מבטל מן המלאכים כל כח פנימי של קנאה ותחרות. ומכאן יראתם הגדולה במלים כוחותיהם הייחודיים, ועל ידי כך נעשה שלום בין מלאכי אש ומים, שטבעם העצמי במל מרוב יראת ה'.

באימה וביראה

במילים אלו רמוזה גם מעלת עבודת בני האדם על המלאכים, בכך שבני האדם זוכים לעבוד את ה' מאהבה. וכך מציין המהר"ל (חידושי אגדות מסכת מכות) ש'אהבה' היא מעלה שאינה נזכרת בעבודת המלאכים, שאין עבודתם אלא באימה ויראה, ולשם כך נצרכת הבחירה, בכדי שהאדם יוכל לבחור ולבוא מתוך נדיבות לבו לעבוד את ה', ואז יש לו מעלת עובד מאהבה. ועל כך תבוא להלן הברכה הבאה, שתדגיש את מעלת ישראל המייחדים את שמו באהבה.

וראה מה שכתב בספר 'יד המלך' (לר"א לנדא נכד הנו"ב, הלכות יסודי התורה פ"ב) 'זוהו הוא דמצינו בכמה מקומות לחכמינו ז"ל דיתירה מעלת צדיקי עליון יותר מן צבא מרום, משום דרך ברואי מטה זכו לכח זה לדמות הצורה ליצורה דהמה בעלי בחירה, והליכתם בדרכי השם הוא בכח בחירת עצמם וכו', משא"כ כל ברואי מעלה דאין להם כח בחירה, וכל פעולתם המובנת אינו מצד בחירתם רק בכח ורצון הנתונה בהם מאת הבורא ב"ה, על כן אין בהם כח זה לדמות הצורה ליצורה וכו', ובאמת עינינו הרואות דבכל הנוסחאות שתקנו לנו הראשונים דקדקו בשירותיהם ותשבחותיהם בכל עבודת השם הבא בצבא מעלה לתקן הכל בעבודה מיראה, וכמו שאמרו 'כולם עושים באימה וביראה רצון קונם'. וכמו כן 'משמיעים ביראה', גם 'עונים ואומרים ביראה', ורבות כדומה הכל בלשון פחד ויראה. אבל לא מצינו בשום מקום אצל ברואי מעלה עבודת השם מאהבה, ומשום דלא יצויר בהם מדרגה זו כלל'.

וכלם פותחים את פיהם - - בשירה ובזמרה

הלשון 'בשירה ובזמרה' הוא ייחודי לקדושת יוצר, בקדושת שחרית וכן בשבת ובמוסף נזכרים לשונות של 'נועם שיח', 'רעש גדול', 'משבחים ואומרים', אך לא 'שירה וזמרה'. אולם בחז"ל ישנם לשונות רבים המזכירים שמלאכי השרת אומרים שירה. ובמסכת חולין (דף צא, ב) אמרו שאמירת קדוש של המלאכים היא עצמה נחשבת 'שירה'.

בפסוקי התנ"ך המקור המפורש לכך שמלאכי השרת אומרים שירה, הוא בפסוק: (איוב לח, ז) 'ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלוקים'. ובגמרא (חולין שם) דרשו מכתוב זה, שאין המלאכים אומרים שירה עד שיאמרו ישראל תחילה.

ועוד הרבו לדרוש במדרשי חז"ל על שירת המלאכים בפסוקי המרכבה שביחזקאל כגון בפסוק: (יחזקאל א, כד) 'ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים, כקול ש-די בלכתם, קול המולה כקול מחנה, בעמדם תרפינה כנפיהן'. שאמרו על זה במדרש (בראשית רבה סה, כא) 'בשעה שישראל אומרים שמע ישראל המלאכים שותקין, ואחר כך תרפינה כנפיהן, ומה הן אומרים ברוך כבוד ה' ממקומו, וברוך שם כבוד מלכותו'.

ובספרי הקבלה הקדמונים מובא על הפסוק (ישעיה ו, ב) 'שרפים עומדים ממעל לו, שש כנפים שש כנפים לאחד'. שבכל אחת מששת הכנפיים אומרים המלאכים שירה, וכן מבואר ששש הכנפיים אומרות ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כל כנף אומרת תיבה אחת מתוך ברכה זו.

בספר 'אחרית לשלום' מובא שכנגד שש הכנפיים שכל אחת מהן אומרת שירה, פורטו ששה מיני שבח: ומברכים, ומשבחים, ומפארים, ומעריצים, ומקדישים, וממליכים. וכנגד ששה מיני השבח הללו מציינים בסמוך ששה תארים של שבח 'א-ל, המלך, הגדול, הגבור, הנורא, קדוש הוא'.

יש לציין פסוק נוסף בו מופיע שהמלאכים מקדישים את ה' הוא בתהילים: (מזמור פט, ח) 'א-ל נערץ בסוד קדושים, רבה ונורא על כל סביביו'. מכאן נלקח הביטוי 'ומעריצים' וכן 'נקדישך ונעריצך'.

את שם הא-ל – וכולם מקבלים

'המלך הגדול הגבור והנורא קדוש הוא' – באבודרהם מציין שנלקח מלשון הפסוק (תהלים צט, ג) 'ודו שמך גדול ונורא קדוש הוא'.

הלשון 'כולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה', מבוסס על הפסוק (ישעיה ו, יג) 'וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש וגו' והתרגום על כך הוא 'ומקבלין דין מדין'.

ורש"י שם מפרש: וקרא זה אל זה נוטלין רשות זה מזה, שלא יקדים האחד ויתחיל ויתחייב שריפה, אלא אם כן פתחו כולם כאחד. ומוסיף רש"י 'וזהו שיסד ביוצר אור' קדושה כולם כאחד עונים כו'.

וכן כתבו התוס' בחגיגה (יג, ב ד"ה מזיעתן) 'שיש אות במלאכים שממתינים זה לזה לומר שירה, ואילו החדשים שאינם יודעים הדת ממחרים לשורר ונתחייבו כליה, והיינו אשר תקנו ויסדו אנשי כנסת הגדולה ביוצר ונותנין רשות זה לזה'.

ב'אבות דרבי נתן' (פרק י"ב) אמרו: 'בשעה שפותחין את פיהם ואומרים שיר, זה אומר לחבירו פתח אתה שאתה גדול ממני, וזה אומר לחבירו פתח אתה, שאתה גדול ממני. לא בדרך שבני אדם עושין, שזה אומר לחבירו אני גדול ממך, וזה אומר לחבירו אני גדול ממך. וי"א כתות כתות הן כת אחת אומרת לחברתה פתחי את שאת גדולה ממני שנאמר (ישעיה ו) וקרא זה אל זה ואמר'.

ובספר 'פנים יפות' (ויקרא י, ג) מבאר שהמלאכים התחתונים אין מכירים כבודו של השי"ת, אלא בראותם האימה והפחד של המלאכים העליונים. והמלאכים עליונים מחמת אימתא ופחדתא, יראים לומר שיר, אלא שלמדין מן התחתונים בראותם שהקב"ה מקבל שבה מן התחתונים, הרי שכולם נותנים רשות זה לזה.

הביטוי 'קבלת עול מלכות שמים' ישנו בחז"ל לגבי אמירת שמע ישראל, כמו שאמרו במשנה: (ברכות פ"ב משנה ב) 'למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה'. ולשון זה מצוי הרבה בחז"ל כביטוי להכרה שלימה וקבלת מרותו. ומדברים עולה הקבלה בין המלאכים שמקבלים עול מלכות שמים ישראל באמירת קדוש, לבני ישראל שמקבלים זאת על ידי אמירת שמע ישראל.

הלשון 'בשפה ברורה' מיוסד על הפסוק 'ודעת שפתי ברור מללו' (איוב לג, ג). 'ובנעימה קדושה פירוש ובנעימת קול קדושה וטהורה'. 'ומפני שקרא לשפה ברורה, קרא גם כן לנעימה קדושה, דרך העברה', ויש יחידים קורים 'קדושה כולם כאחד וכו' והראשון נכון [אבודרהם].

ובכתבי הגאונים ותשובותיהם משמע שכבר בימיהם היו בזה שני נוסחאות חלוקות. כידוע שני הנוסחאות קיימות בסידורים השונים שלפנינו.

קדוש קדוש קדוש

בביאור הקדושה ועניינה, המקום להרחבת הדברים הוא בקדושה שבתפילת העמידה [ויבאר שם בעז"ה], וכאן נציין רק את יסודות הדברים השייכים לביאור מה שאומרים כאן.

עניין קדושת המלאכים מיוסד על לשון הפסוקים (ישעיה ו, א) 'בשנת מות המלך עזיהו ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל. שרפים עומדים ממעל לו, שש כנפים שש כנפים לאחד, בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו, ובשתים יעופף. וקרא זה אל זה ואמר, קדוש קדוש קדוש ה' צב-אות מלא כל הארץ כבודו'.

ובתרגום יונתן (שאנו אומרים בכל יום בקדושת 'זבא לציון') מתרגם ששלש פעמים קדוש, בא לומר הוא קדוש בשמי מרום העליונים, קדוש על הארץ בה פועל גבורתו, קדוש לעולם ולעולמי עולמים.

והכוזרי (מאמר רביעי אות ג) מפרש ששמע את המלאכים שהיו אומרים ללא הרף 'קדוש' פעמים רבות לאין קץ, וזו הכוונה קדוש קדוש קדוש, עד אין תכלית. ובדרך דומה פירשו הגר"א והמלבי"ם לפי פשוטו, שהוא כענין מלך מלכי המלכים, ר"ל השם קדוש יותר ממי שהוא קדוש על כל הקדושים, ורצה לומר שאין קדוש בקדושתו.

הרד"ק מבאר על פי פשוטו ששמע שהיה אומר אחד השרפים לחבירו דרך זרון, והיה קורא אחד לחבירו קדוש קדוש, כקורא לחבירו פלוני פלוני, והיו אומרים נקדש האל ביחד, ונאמר קדוש ה' צבאות.

ובדומה לזה הוא מה שאמרו בגמרא (חולין צא, ב) 'אמר רב חננאל אמר רב שלש כתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום, אחת אומרת קדוש, ואחת אומרת קדוש, ואחת אומרת קדוש ה' צבאות'. ודנו שם בסוגיא והמסקנה היא: 'אלא אחת אומרת קדוש, ואחת אומרת קדוש קדוש, ואחת אומרת קדוש קדוש קדוש'.

ובשם האריז"ל מובא שאין הכוונה שכל המלאכים אומרים ג' פעמים קדוש, רק ג' כתות מלאכים אומרים שירה, וכל אחת אומרת פעם אחת קדוש, אלא מדין שומע כעונה, הוי כאלו כת אחת אומרת ג' פעמים.

הרד"ק מפרש שהם כנגד שלשה עולמות עולם העליון והוא עולם המלאכים והנשמות, ועולם התיכון והוא עולם הגלגלים והכוכבים, ועולם השפל והוא זה העולם. שהוא קדוש ומרומם ונעלה מג' העולמות. והמהר"ל (נתיב העבודה) כתב שג' קדושות אלו הם ג' השגות רוממות בידעת ה', האחד שאינו גשם, והשני שאינו כח בגשם, והשלישי שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. וכנגדם יש שלש מדרגות בנפש. ועל דרך זה מפרשים הרבה מבעלי המחשבה והמחקר האלוקי (כגון אברבנאל ועקידת יצחק), שהם כנגד שלשה עולמות, או שלשה בחינות בנפש.

והאופנים וחיות הקודש

הפסוקים העוסקים באופנים וחיות הקודש, אינם כתובים באותו מקום (בישעיה) בו נאמר אודות השרפים האומרים קדוש קדוש, אלא הפסוקים הם ביחזקאל לקראת סיום מראות המרכבה אשר נגלו לו נאמר: (יחזקאל ג, יב-יג) 'ותשאני רוח, ואשמע אחרי קול רעש גדול, ברוך כבוד ה' ממקומו. וקול כנפי החיות משיקות אשה אל אחותה, וקול האופנים לעומתם וקול רעש גדול'.

אלא שחז"ל צירפו והתיכו את הפרשיות יחד, ותיקנו בסדר הקדושה, שהם שני סוגי כתות מלאכים, שמקדישים לה' יתברך זה מול זה, והשרפים הם האומרים קדוש, והאופנים הם האומרים ברוך.

ובתנא דבי אליהו פרק ט"ז אמרו שיש תקצ"ו אלפים רבבות מלאכי השרת, שעומדין לפניו ומקדישין שמו הגדול בכל יום תמיד, מיציאת החמה עד שקיעתה אומרים, קדוש, קדוש, קדוש, ומשקיעת החמה עד יציאתה אומרים, ברוך כבוד.

מתנשאים לעומת שרפים

כמובן שעניינים אלו אין לנו חלק בנסתרות שבחם, ויש לנו רק לציין את מאמרי חז"ל ודברי המפרשים שעליהם.

במסכת חולין אמרו: (דף צא, ב) 'ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות שנאמר שמע ישראל ה' וגו' ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב קדוש קדוש קדוש ה' צבאות.

והקשו בגמרא 'והאיכא ברוך' ומפרש רש"י: דהוזכר אחר ב' תיבות, כדכתיב ברוך כבוד ה'. ותירצו 'ברוך אופנים הוא דאמרי ליה, ואיבעית אימא כיון דאתיהיב רשותא אתיהיב'. וברש"י: ברוך האופנים הוא דאמרי ליה, שהם מכסא הכבוד עצמו, וכי אמרינן אנן במלאכים'.

ובתוספות ד"ה ברוך כתב: 'אבל קדוש אומרים שרפים, כדכתיב (ישעיה ו) שרפים עומדים ממעל לו וגו' וכתוב בתריה וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש וכו' ומה שאנו אומרים בתפלת יוצר, והאופנים וחיות הקדש כו', דחיות נמי אומרים ברוך, דעדיפי משרפים, וקרא נמי מוכח דחיות ואופנים אומרים ברוך, דבתר קרא דברוך כתיב, וקול כנפי החיות משיקות אשה אל אחותה, וקול האופנים לעומתם קול רעש גדול, ובכל דוכתא משמע דהאופנים בתר חיות גרירי וכו'.

בעל 'ערוך השולחן' (בספר דרשותיו) מבאר שאי אפשר לומר שאופנים הם גדולים משרפים, שהרי ידוע ששרפים גדולים מאופנים, ששרפים ראה ישעיהו ואופנים ראה יחזקאל וכו', ועוד שבכל ספרי המקובלים שרפים עומדים בעולם גבוה מאופנים. וכן בספרי בעלי המחקר האלוקי כהרמב"ם. אלא ודאי ששרפים גדולים מהאופנים, רק כששומעים האופנים איך מקדשים השרפים שמו ית' ואומרים קדוש, הם מתנשאים לעומתם ברעש גדול למעלה ממדרגתם, עד שאומרים שם השם אחר שתי תיבות ברוך כבוד ה' ממקומו.

ברוך כבוד ה' ממקומו

בקדושה של עמידה אומרים קדוש וברוך וימלך, ואילו כאן אומרים רק קדושה וברוך. ומבאר בסידור השל"ה שהשרפים אומרים 'קדוש' והחיות והאופנים שלמטה מהם אומרים 'ברוך'. וישראל למטה אומרים 'ימלך' שממליכים אותו ית' למטה, אך זהו דוקא בקדושה שבשמונה עשרה, שאז ישראל מקדשים וממליכים את ההשפעה למטה, אבל בקדושה שביוצר אין ישראל מקדשים, ואין הם ממליכים את ההשפעה למטה אלא רק מספרים כיצד העליונים מקדשים על כן אין אומרים ימלך.

ובמדרשים שהובאו בסידורים (ומקורם ברוקח) לאומרים למי שלא היה בציבור במקום קדושה של שחרית מובא: 'כשעלה משה למרום מצא כת אחת אומרת קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל

האריץ כבודו, וכת אחת אומרת ברוך כבוד ה' ממקומו. כלם עונים בפה אחד ואומרים ימלוך ה' לעולם
אלהיך ציון לדור ודור הללויה'.

פרק לג ברכת יוצר אור

אות ו – פיוט הברכה

לא-ל ברוך נעימות יתנו

תחילת פרק זה בברכה הנו קטע קישור, לאחר שעסקנו בעניין המלאכים שמשבחים את ה' על קדושתו, דהיינו שעצמותו של ה' היא מובדלת ונשגבת מאתנו, אנו שבים לעניינה המקורי של הברכה, שהיא שבחו של הקב"ה מצד פעולותיו הידועות שאנו משיגים. ואנו אומרים ששבח המלאכים שדיברנו בו הנו מכוון כלפי ה' יתברך, שהוא זה המלך הפועל ועושה גדולות בעולם, וכך אנו עוברים לעסוק בשבח יצירת המאורות.

ויש מפרשים שקטע זה בא במקום 'מלוך ה' לעולם' שאומרים בקדושה לאחר 'ברוך כבוד ה' ממקומו', וכאן לא תיקנו לאומרו, שאין כאן המקום לאמירת 'מלוך' שאינו מהמלאכים [כמו שהתבאר בפרק הקודם] אבל בכל זאת עוסקים כאן בשבחי ה' כמלך, ואומרים ששבח המלאכים ושירתם מכוונים 'למלך א-ל ה' וקיים', ומפרטים את הפעולות שעל ידם השי"ת נקרא 'מלך'.

ונזכרו כאן ג' הלולים 'נעימות' ו'זמירות' ו'תשבחות', וכתב ר"י בר יקר (וכן באבודרהם) שג' אלו הם כנגד קדוש קדוש קדוש שאמר למעלה.

כי הוא לבדו מרום וקדוש - פועל גבורות עושה חדשות

ההדגשה 'כי הוא לבדו מרום וקדוש וכו'' באה כנגד המינים הסוברים שיש שתי רשויות, האחת להיטיב ואחת להרע, וכפי שאמרו בחז"ל על 'יוצר אור ובורא חושך' [ונזכר בדברינו שם]. ועל כך אנו שבים ואומרים כי הוא לבדו רשות אחת בעולם להיטיב ולהרע, והוא לבדו 'פועל גבורות' 'בעל מלחמות' כלומר שפועל במידת הדין, ומאידך הוא עצמו גם 'זורע צדקות' 'מצמיח ישועות' 'בורא רפואות' שפועל במידת הרחמים (אחרית לשלום).

בפירוש התפילות לר"י בר יקר כתב שיש לפרש שריבוי הלשונות בא כנגד תקופות העולם השונים, שאחר שהזכיר בתחילת הברכה שברא את עולמו, מזכיר את הנהגת סדרי העולם, ואת הנהגת דינו בעולם הגמול, ימות המשיח, ונפילת מלכות הרשעה, ואחר כך רמז העולם הבא. ומציין פסוקים כמקור לדבריו.

חלקי הנהגת ה' בעולם

בדומה לדרך זו, עולה פירוש הברכה מכמה מפרשים שכאן באים לשבח את ה' על הנהגת העולם, שהרי ברכה זו בכללותה באה לעסוק בשבחו של ה' כאלוקי העולם, ועיקר הברכה אמנם עוסק בהיותו ה' בורא, אולם נוסף על כך הרי בהיותו אלוקי העולם נכלל גם שהוא 'מלך העולם', דהיינו 'מנהיג' כל הכוחות והפעולות שבבריאה. ולכן אחר שמברכים על 'הבריאה והיצירה', מציינים בקצרה את שבחי 'ההנהגה' של ה' כמלך העולם, וכמו שפתח 'למלך א-ל' חי וקיים זמרות יאמרו.

ותחילה אנו מקדימים כי הקב"ה בעצמו אינו מוגדר ומתואר בציור כלשהו אלא 'הוא לבדו מרום וקדוש'. וכל התארים שנבאר בהמשך הם רק פעולותיו וצורות הופעותיו.

ומפרטים תחילה שלשה מיני הנהגה כלליים שהקב"ה פועל בעולם, שאין ניכר בהם מגמה מיוחדת של הטבה, אלא עצם הדבר שהוא פועל ועושה: 'פועל גבורות', הם הגבורות הקבועות בעניינים המצויים שיש בהנהגת הטבע, וכמו שאנו אומרים באשרי 'כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו. להודיע לבני האדם גבורותיו'. וכן כתוב: (תהילים סה, ז) 'מכין הרים בכח נאזר בגבורה'. וכתוב (איוב כו, יד) הן אלה קצות דרכיו וגו' ורעם גבורותיו מי יתבונן.

ועל עניינים אלו אנו אומרים את ברכת 'גבורות' בשמונה עשרה, ומפרטים שם את גבורות ה' שמנהיג את העולם, כגון שמוריד גשמים ורופא חולים, מעשיר ומוריש משפיל ומרום.

'עשה חדשות' הם עניינים שמתחדשים מפעם לפעם ומרעישים את העולם, וכעניין הכתוב: (ישעיה מב, ט) 'הראשונות הנה באו וחדשות אני מגיד, בטרם תצמחנה אשמיע אתכם'. (שם מג, יט) 'הנני עשה חדשה עתה תצמח, הלוא תדעוה אף אשים במדבר דרך בשימון נהרות'. והיינו מאורעות מחודשים שאינם מצויים ובלתי צפויים, כמו סערות וסופות, רעשי אדמה, ושאר אסונות טבע וכדומה.

וההנהגה שיותר נדירה הוא 'בעל מלחמות' שזה החידוש הכי גדול בתוך דרכי הטבע, שה' הופך סדרי עולם ונלחם באומות בעת שראוי להם, וכאשר יוצא לישע בני ישראל ורב את ריבם. ויש שפירשו שה' הוא מעורר בלב האומות להתגרות במלחמה.

זורע צדקות מצמיח ישועות

המפרשים מציינים בכל מקום שנוסח התפלות מיוסד על לשונות הכתובים, וכאן הם מציינים את הפסוק:

(משלי יא, יח) 'זורע צדקה שכר אמת'. וכן את הפסוק (חושע י, יט) 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. על פסוק זה דרשו בגמרא: (סוכה מט, ב) 'ואמר רבי אלעזר אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה שנאמר זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'.

מובא במדרש תהלים (מזמור קיד) 'אמר ר' פנחס הכהן בר חמא, הרקיע ששמו ערבות, הקב"ה זורע מעשיהם של צדיקים עליו והוא עושה פירות'. על פי דברי חז"ל אלו מבאר ר"י בר יקר את לשון התפילה, שהקב"ה זורע את זכויותיהם של הצדיקים, ואחר כך מצמיח על ידם ישועות.

ובעין יוסף מבאר על פי דברי המדרש (דברים רבה ג, ג) 'מאמונתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה, מעשה ברבי פנחס בן יאיר שהיה דר בעיר אחת בדרום והלכו אנשים להתפרנס שם, והיו בידן שתי סאין של שעורים והפקידו אצלו, ושכחו אותן והלכו להן, והיה רבי פנחס בן יאיר זורע אותן בכל שנה, ועשה אותן גורן וכונסן, אחר שבוע שנים הלכו אותן החברים לשם לתבוע אותן ליתן להן, מיד הכיר אותן ר' פנחס בן יאיר, אמר להם בואו וטלו אוצרותיכם, הרי מאמונתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה'.

כלומר שהקב"ה זורע כל צדקות שישראל עושים בעולם הזה, ועתיד לשלם להם הקרן עם הפרי, וזהו שנאמר שהנותן צדקה הוא כאילו זורע את הצדקה הזו, וקוצר אחר כך יכול רב כפי החסד שהקב"ה עושה עמו שמשלם לו קרן עם הפרי ופירי פירות כאילו הם זורעים בכל שנה ושנה מעת נתינת הצדקה עד יום מיתתו.

זורע צדקות, מצמיח ישועות, בורא רפואות

על פי דבריהם, וכהמשך לדברים האמורים לעיל, יש לבאר את מבנה סדר השבחים כאן, שעתה מציינים עוד אופנים של הנהגת ה', אלא שהנהגות אלו כבר מכוונות להטיב:

תחילה 'זורע צדקות', שהקב"ה מכין טובה וברכה, אולם יתכן שלעת עתה הצדקה רק זרועה ועומדת לזכות הצדיק, ואין הטוב נגלה אלא הזכות הזאת עומדת וממתנת לשעה המתאימה, אם לאחר זמן בעוה"ז כשהצדיק מגיע לעת שהוא נצרך לזכויות, או לדורותיו הבאים אחריו, או השכר הצפון לצדיקים לעתיד לבוא.

ואחר כך 'מצמיח ישועות', זוהי הנהגה שמיימית כשהקב"ה כבר מתחיל בפועל תהליך צמיחה של ישועה, ויש לבאר שה' הרי מנהיג את העולם בדרך הטבע, ולכן כאשר נצרך האדם לישועה ה' מלביש זאת בשלבים וסיבות טבעיות וזה נקרא 'צמיחה', דהיינו תהליך של שלבים עד שמביא את הישועה.

ובדומה לזה אנו מוצאים בברכת 'את צמח דוד' שחותמין בה 'מצמיח קרן ישועה'. והוא על שם הכתוב – (ירמיה פרק לג, טו) 'בימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד צמח צדקה ועשה משפט וצדקה בארץ'. וכן נאמר (ישעיה סא, יא): 'כן אד' ה' יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הגוים'.

ומעלת הישועה שהיא באה בדרך צמיחה, שכך היא מבוססת על בסיס איתן של זכויות, ולכן אנו מבקשים שהגאולה תבא באופן זה, ולא כמו הגאולות הקודמות שלא היה להם קיום.

אמנם יש מצבים שהאדם זקוק להצלה מהרה, כגון חולה מסוכן שאינו יכול להמתין עד שתצמח הישועה בתהליך מדורג, וזו ההנהגה של 'בורא רפואות', שהקב"ה 'בורא' וממציא לו רפואה מיד בדרך יש מאין, ואף שעדיין אין מדובר על ניסים גלויים, אבל הם ניסים נסתרים.

נורא תהלות אדון הנפלאות

על גבי שלבים אלו, מוסיפים שיש עוד דרכי הנהגה שמיימיים נעלים מאלו, והם: 'נורא תהלות אדון הנפלאות', שהוא שלב נוסף, אחר חלקי ההנהגה של טבע בדרכו של עולם, ושל הטבה מיוחדת בתוך דרך הטבע, בחינת נס נסתר, יש סוג נוסף של הנהגה והיינו הניסים הגלויים הפורצים את גדרי הטבע, ככתוב בשירת הים: (שמות טו, יא) 'נורא תהלות עושה פלא'. וכבר בארנו בשירת הים שפירושו הוא כמו שכתב רש"י 'יראוי מלספר תהלותיו'. והיינו בראיית הניסים והנפלאות, הוא נוכחים כי קדושת ה' נוראה היא מלדבר בשבחו.

וכן נקראים הנסים הגדולים בכל כתבי הקודש 'נוראות' ו'נפלאות', (דברים י, כא) 'אשר עשה אתך את הגדולות ואת הנוראות האלה אשר ראו עיניך'. וכן כתוב: (תהילים קו, כא – כב) 'עושה גדולות במצרים. נפלאות בארץ חם, נוראות על ים סוף'.

המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית

מכאן ואילך חוזר לעניין הברכה מעין הפתיחה, ממש כמו הלשון שנאמר בתחילת הברכה 'ומחדש בטובו בכל יום תמיד מעשי בראשית', אלא שעתה מוסיף לכך מקור מן הכתוב בחלל הגדול: 'כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו' (תהילים קלו, ז).

בספר 'נפש החיים' מבאר מה מביא ראייה מן הפסוק: (שער א פרק ב) 'וענין מה שהוא יתברך נקרא בעל הכחות. כי לא כמדת ב"ז מדת הקב"ה. כי האדם כשבונה בנין. דרך משל מעץ. אין הבונה בורא וממציא אז מכחו העץ רק שלוקח עצים שכבר נבראו ומסדרם בבנין. ואחר שכבר סדרם לפי רצונו. עם שכחו הוסר ונסתלק מהם. עכ"ז הבנין קיים. אבל הוא ית"ש. כמו בעת בריאת העולמות כולם. בראם והמציאם הוא יתברך יש מאין בכחו הבלתי תכליתי. כן מאז 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. ולו היה הוא ית' מסלק מהם כח השפעתו אף רגע אחת. כרגע היו כולם לאפס ותהו. וכמו שיסדו אנשי כנה"ג המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. היינו תמיד ממש כל עת ורגע.

וראייתם מפורשת כאמור לעושה אורים גדולים. שלא אמר עשה אלא עושה'. וכן פירשו ספרים רבים (סידור השל"ה, מנוחה וקדושה, ועוד) כדבריו.

כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו

עם זאת בספרים שונים וכן בכמה ממפרשי הסידור, אין דעתם נוחה מהפירוש האמור בנוסח התפילה, וכבר הבאנו לעיל מספר מעשה ה' שתמה על ביאור זה, שהרי לפי דבריהם היה צריך לומר 'המחדש בכל עת', ומהלשון 'בכל יום' משמע כמו שהבאנו מדברי ראשונים רבים בתחילת הברכה, שהכוונה להתחדשות היום והאור, שעל ידם נחשב העולם כולו כמי שהתחדש.

עוד תמהו על הראיה מהפסוק, שהרי לשון 'לעושה' אינו מוכח שהוא לשון הווה, ויש שלשון זה משמש בלשון עבר כגון במזמור זה גופו 'לגזור ים סוף לגזרים'.

(עיין 'אגרא דכלה' דף רפב, 'בת עין' פרשת קרח, ועיין עוד 'ראשית חכמה' שער האהבה פרק ה).

ויש שפירשו שכוונת מתקני התפילה היתה להביא ראיה למה שאמרו 'המחדש בטובו', שלזה צריך מקור בכתוב, שהרי יש גם מקורות שה' יצר את העולם מטעמים אחרים, כגון 'לכבודו', וצריך מקור לזה שסיבת חידוש הבריאה היא מחמת מידת 'טובו' של הקב"ה. ועל כך מביא את הפסוק 'לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו', הרי שחסדו יתברך הוא הסיבה לעשיית אורים גדולים.

[ובדומה לזה מצינו שתיקנו חכמים בברכת המזון, שגם שם אמרו שה' זן את העולם כולו בטובו בחן בחדס וברחמים, ומיד אחר כך משלבים בברכה פסוק [אם כי בלי המילה 'כאמור'] בדיוק מאותו המזמור (קלו) "הוא נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו" ובטובו הגדול תמיד וכו'". כלומר שמפסוק זה מוכח שה' זן את הכל בטובו, וכמו כן כאן מחדש את העולם בטובו].

והתקין מאורות משמח עולמו אשר ברא

חלק מהנוסחים מוסיפים כאן שורה, 'והתקין מאורות משמח עולמו אשר ברא'. וכן הוא נוסח הגאונים (רס"ג ורב נטרונאי) ומעמם היה כדי לומר סמוך לחתימה מעין החתימה, ואולי נקטו ש'אורים גדולים' שונה מלשון 'מאורות'. ויש שכתבו שהוא על פי מה שמשמע בירושלמי שאין לסיים סמוך לחתימה בפסוק.

עוד מצויין בלשון זה שהמאורות משמחים את העולם, ובבית יוסף מובא בשם מהר"י אבוהב לא לאמרו שלא מצינו שנבראו המאורות לשמח. אולם הנוהגים לומר כן נקטו שמלבד שהם מועילים

להאיר לארץ ולדרים, הם באים לשמח את הנבראים. וכן אומרים בשבת 'צהלה ורנה לזכר מלכותו',
וכתיב (משלי יג, ט) 'אור צדיקים ישמח', וכתיב (שם טו, ל) 'מאור עיניים ישמח לב'.

אור חדש על ציון תאיר

כתב הטור (סימן נט) 'ונוהגין באשכנז לחתום כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו אור חדש
על ציון תאיר ונזכה כלנו במהרה לאורו בא"י יוצר המאורות, ואין נוהגין כן בספרד, וכן כתב רש"י
שאר לחתום באור העתיד, שאינו מעין החתימה, לפי שמדרו חז"ל הברכה על אור המתחדש בכל יום,
ולא על אור העתיד'. [וכן כתוב בתשובות רב סעדיה גאון].

אולם הטור מביא בשם הרא"ש שכתב בתשובה דהוי שפיר מעין החתימה ופתיחה, דיוצר אור היינו
אור שברא הקב"ה בו ימי בראשית ולא היה העולם כדאי להשתמש בו וגנוז לצדיקים לעתיד לבא,
ועל אור זה נאמר (ישעיה ס) והלכו גוים לאורך, והיינו נמי אור חדש שהדש בו ימי בראשית שעתידי
הקב"ה לחדש לנו ע"כ. וכן כתב הרוקח. ובלבוש מבאר שכיון שהוא אותו האור הקדום שנגנו, נמצא
שעליו אנו מברכים גם בתחילה, ושפיר הוי מעין החתימה.

ובשבלי הלקט כתב בשם ר' בנימין אחיו כתב שאין הכונה שמברכין על אור העתיד, אלא על האור
שאנו רואים עכשיו אמנם הקב"ה הבטיחנו לחדש זה האור ולהוסיף עליו שנאמר ואור החמה יהיה
שבעתים' (ישעיה ל, כ) והאור הזה שאתה עתיד לחדש ולהוסיף באורו תמיד ונזכה לאורו, ומעין
החתימה הוא.

ויש שפירשו שהוא האור שעליו נאמר (זכריה יד, ז) 'והיה יום אחד הוא יוודע לה' לא יום ולא לילה
והיה לעת ערב יהיה אור'.

עם זאת חלק מהפוסקים שהובאו בראשונים בפשוטם של דברים אין הכוונה בהם לאור ממש, אלא
לכך שה' ישפיע להם טובה ויכוון את דרכם (ישעיה ס, א) 'קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרה.
כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ידוד וכבודו עליך יראה. והלכו גוים לאורך ומלכים
לנגה זרחד'. (שם ס, יט) 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ידוד
לאור עולם ואלהיך לתפארתך'.

ובטור מובא בשם רב שרירא גאון שכתב על מה שכתב רב סעדיה גאון שאין לומר אור חדש על
ציון, אין בכך כלום, שלא על אותו אור אנו מברכין, אלא שהזכרה בעלמא היא. וב'סידור חסידי
אשכנז' יישבו המנהג, שכן דרך חז"ל שבכל הברכות תיקנו בסופם דברים על גאולתן העתידה של
ישראל, הן כאן, הן בברכת אהבה רבה, והן בברכת גאולה שסיימו 'צור ישראל קומה בעזרת ישראל'.
וכן בשאר ברכות.

ברוך אתה ה' יוצר המאורות

כבר צויין בתחילת הברכה שפותחים ב'יוצר אור' ואילו החתימה היא ב'יוצר המאורות'. שכן בתחילת ברא הקב"ה את האור, כמו שכתוב 'ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור' (א, ג) אולם לאחר מכן ביום הרביעי נבראו המאורות – (בראשית א, יד) 'ויאמר אלוקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה, והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן'.

כלומר שהאור שנברא ביום הראשון התחלף, ומאז היום הרביעי ניתן במאורות, ובנוסף הברכה תיקנו לפתוח ב'יוצר אור' כי תחילת בריאת דבר זה היה באופן של 'יוצר אור', אבל מסיימים את הברכה ב'יוצר המאורות', כי בסופו של דבר ברא הקב"ה בריאה של מאורות שעל ידם יהיה האור.

פרק לד

ברכת אהבה רבה – אהבת עולם

אות א – מהות הברכה וכללות תוכנה

שגב מעלת הברכה

ברכת 'אהבת עולם – אהבה רבה', היא הברכה השנייה מה'שתיים לפניה' [שתי הברכות שתיקנו חז"ל לפני קריאת שמע, אותם מציינת המשנה – ברכות פרק א משנה ג]. וכתב הטור (אורח חיים סימן ס) שאין היא פותחת בברוך בשל היותה סמוכה לחברתה. אולם יש לציין שבתשובות הרשב"א ז"ל (המיוחסות לרמב"ן סימן שי"ז ושי"ח) כתב 'ברכת אהבת עולם אינה סמוכה, אלא מעיקר מטבע שלה כך נתקנה בלתי פתיחה, ולא מדין סמיכותה אינה פותחת אלא שיש קצרות חותמות ואינם פותחות'.

ובגדר ברכה זו כבר הזכרנו בפתיחת ברכת יוצר שנחלקו הראשונים, הרמב"ן (ברכות יא, ב) נקט שברכת 'אהבה' היא כברכת המצוות לקריאת שמע, וכן מביא הבית יוסף בשם רבינו יונה, וכן יש המדייקים כן בשיטת הרמב"ם אולם יש חולקים עליהם. ואילו דעת הרשב"א, הריטב"א, המאירי, וכן כתב אבודרהם, שברכות קריאת שמע תיקנו חכמים בפני עצמן, ורק הסמיכו לאמרם לקריאת שמע.

אולם מעבר לגדרה ההלכתי ברכה זו מתייחדת במקומה המרכזי בחיי יהודי מצד תוכנה הייחודי, ורבות דיברו גדולי הדורות על שגב מעלתה של ברכה זו.

וכך כתב ב'אבודרהם': בברכה זו נכללים דברים רבים ותמצא כי בברכה זו נכללים דברים רבים כי השם יאהב אותנו מכל האומות ונתן לנו תורה ולהאמין ביחודו ושהוא אדון הכל.

מעלת הכוונה בברכה זו

כתב בספר 'סדר היום': 'ברכת אהבת עולם אהבתנו, וצריך לכוין בברכה הזאת הרבה מאוד שכוללת דברים הרבה ובפרט בענין נתינת הדת והחוקים והמשפטים אשר צונו אלקינו ובחר בנו מכל האומות וקדשנו מכל הלשונות בתת ה' לנו כלי חמדת וחשק שעשועיו, תורה תמימה וקדושה מרוב אהבתו אותנו ובחמלתו עלינו בעבור שמו הגדול ובעבור אבותינו שבטחו בו. ואנו מתפללים בה לאל ית' ויתעלה יפתח לבנו בתלמוד תורתו להבין ולהשכיל שלא ניגע לריק ח"ו ולא נלד לבהלה ויטע אהבתו

ויראתו בלבנו ולעבודתו יקרבנו. ומגודל מעלת ברכה בענין למוד התורה. אמרו רז"ל כי מי שלא בירך ברכת התורה ואמר אהבת עולם נפטר בה אותה הפעם מברכת התורה שגדולה היא כברכת התורה שכוללת ברכה והודאה לאל ית' על נתינת התורה ותפלה שידריכנו בה. ולכן צריך האדם שיכוין בה לשני ענינים ויועיל הרבה ללמודו ולפתיחת לבו.

ובעמרת זקנים (או"ח סימן מז מובא במשנה ברורה שם סק"י) כתב 'ותמיד תהיה תפלת האב ואם שגורה בפיהם להתפלל על זרעם שיהיו לומדי תורה וצדיקים ובעלי מדות טובות ויכוין תמיד בברכת אהבה רבה וכו' יעשה תפלתו קבע על בניו שיהיו לומדי תורה'.

ובאליה רבה סימן רכ"ד בשם ספר מענה לשון, (ומובא ג"כ באשל אברהם על השו"ע) 'לומר אהבה רבה עד וליחדך באהבה מסוגל מאד לשכחה'.

בשו"ת מהרש"ם (ח"ב בסופו) מובא שפעם אחת אמר הגה"ק רבי שמעלקא מניקלשבורג זלה"ה לפני תלמידיו כי מי שלא אמר ברכת אהבה רבה או אהבת עולם וברכת אתה חונן בכוונה, בלתי אפשר שיחדש באותו יום חידוש אמיתי, ואחד מתלמידיו ענה כי הוא חידש היום דבר אמת, אף שלא נתכון בברכות הנ"ל והציע החידוש, והגאון סתר דבריו והוכיח שאינו אמת.

וידועה העובדה שרבי איסר זלמן מלצר זצ"ל למד בוולוז'ין שבע שנים, והיה לומד עם הנצי"ב כשהכין את שיעורו, ופעם אירע שלמד עמו את השיעור כרגיל, אולם הנצי"ב סירב למסור את השיעור לפליאת התלמידים. וכאשר הפציר בו לגלות את נימוקו, אמר לו שביום שאינני בוכה בברכת אהבה רבה אינני מצליח לחדש חידושי תורה. והיום לא בכיתי באהבה רבה, ועל כן אינני יודע אם חידושי הם לאמיתה של תורה, ואינני חפץ למסור השיעור באופן זה.

הגאולה תלויה בכוונה בברכה זו

בספר 'תולדות יעקב יוסף' (פרשת וארא – אות א) כתב בשם הבעש"ט 'שמעתי בשם מורי מה שנאמר לו משמים טעם איחור ביאת משיח, שאין מאריכין באהבה רבה וכו' ותלד זכר שהוא רחמים ודפח"ח'.

ובסידור 'לב שמח' (אלעסק) ביאר יותר: 'עיקוב הגאולה, ידוע בספרי מוסר האו"ך צריך אדם להזהר מאד בבקשה אהבה רבה, וראיתי בספר שצדיק אחד נאמר לו בחלום על מה שאין משיח בא בשביל שאינם נזהרים באהבה רבה לומר בכוונה, והטעם אמר לו מחמת דעיקר ביאת משיח הכוונה שאז יתוסף אור גדול ויתרבה הדעת להבין ולהשכיל תורתו יתעלה, ממילא כשאנחנו מבקשים בכוונה הלב ותן בליבנו בינה להבין ולהשכיל' בזה מעורר כח של עתיד מאור של משיח לכך ע"י הכוונה בלב מביא גאולה התגלות אור של משיח וזה הפירוש והולכנו קוממיות לארצנו'.

ברכת אהבה רבה כברכת התורה

בגמרא מבואר שברכת 'אהבה רבה' יכולה לשמש כברכת התורה: (ברכות יא, ב) 'אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה'.

רש"י מבאר: 'שכבר נפטר באהבה רבה – שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חקי רצונך'.

התוספות שם ד"ה 'שכבר' כתב בשם הירושלמי שיש תנאי בדבר, שילמד מיד (לאחר התפילה) וכך ייחשב לו כברכת התורה, וכן נפסק בשו"ע או"ח סימן מז.

מדברי התוס' ומה שביארו הפוסקים בדבריהם, עולה הטעם מדוע אנו צריכים גם לברכת התורה וגם לברכת אהבה רבה, שכן עיקר ברכת אהבה רבה לא תיקנוה לברכת התורה אלא לקריאת שמע, ולכן דווקא אם ילמד מיד פוטר את עצמו מברכת התורה.

סדר הברכות ומקומה לאחר ברכת יוצר

כתב באבודרהם בשם בעל המנהגות שמה שסמכו 'אהבת עולם' ל'יוצר המאורות' לפי שבה מזכיר יחוד שמו של הקב"ה ונתינת התורה מאירה מכל המאורות, שהשמש אינו מאיר אלא ביום והתורה ביום ובלילה, ואחוז דרך המשורר במזמור (תהלים יט, ב) 'השמים מספרים כבוד א-ל' שהזכיר יצירת המאורות וסמך לזה (שם יט, ח) 'תורת ה' תמימה משיבת נפש' ואחר כך 'עדות ה' נאמנה' שאנו חייבים להעיד על יחודו האמיתי.

וכן כתב רבינו בחיי בכד הקמה (ערך נר חנוכה) 'המשיל התורה לאור השמש לפי שהוא מן הנבראים הנכבדים העליונים שאנו רואים לעין, שכן אמר דוד ע"ה במזמור (תהלים יט) השמים מספרים כבוד א-ל, הזכיר נפלאות בתנועת הגלגלים ובמהלך השמש ואיך הוא המאיר לכל העולם, והזכיר אחריו תורת ה' תמימה, להודיענו שעדיין יש אור גדול למעלה מן השמש הוא התורה, ומזה אמר מאירת עינים, כלומר יותר מן השמש כי אור השמש ממשלתו ביום ולא בלילה, ואור התורה בין ביום ובין בלילה. ועוד שאור השמש פעמים שיקדר וילקה האור מה שאין כן אור התורה שהיא מאירה לעד, זהו שאמר עומדת לעד, ולפי סדר המזמור תקנו לנו רז"ל והאר עינינו בתורתך לאמר אחרי יוצר המאורות, מן הטעם הזה בעצמו'. (וכעין זה כתב בסידור הרוקח).

וכבר הזכרנו בביאור ברכת יוצר את מבנה סדר הברכות, על פי דברי המהר"ל (נתיב העבודה פרק ד) שבכללות הופעת ה' ישנם שלש אופני גילוי כבודו, ובברכות קריאת שמע בכל יום, אנו נותנים

ברכה מיוחדת לה' על כל אחד מהן, ביוצר אור על הופעתו בעצם בריאת העולם, באהבה רבה על התגלותו בנתינת התורה, ובגאולה על ההתגלות שהייתה בניסים ונפלאות שביציאת מצרים.

ברכה זו מהווה אפוא קיום למצוות זכירת מעמד הר סיני, ואף שאין מזכירים בפירוש את המעמד, אולם הברכה באה על תוכן ההתגלות שהייתה במעמד, ואמנם שונה הדבר מזכירת יציאת מצרים שמזכירים אותה בפירוש. טעם ההבדל מבואר בספרים, שכן בעוד יציאת מצרים הוא מעשה שהיה בעבר, והמצוה היא לזכור אותו. אבל הופעת ה' לגלות את התורה, הוא דבר הנמשך כל העת בדיבור תמידי לבני ישראל, והתורה מתגלה לחכמיהם במשך כל הדורות בדרגות שונות של גילוי והשראה, שזה עניין תורה שבעל פה.

ועיין 'שפת אמת' (לך-לך תרמ"ו) 'כל המשפט שנעשה בר"ה לחדש העולם, וכן בכל יום שהקב"ה מחדש בטובו מעשי בראשית, הוא כדי לברר בחירת בני ישראל, וכן הוא סדר הברכות יוצר אור, אחר כך אהבה רבה שנתברר בכל יום'.

התבוננות באהבת ה' אלינו - הכנה למצוות אהבת ה'

בספר 'תפארת שלמה' (פרשת יתרו על הפסוק ויוצא משה) כתב ביאור נפלא במה שתיקנו ברכת אהבה לפני קריאת שמע: 'כבר התעוררו בזה הראשונים ז"ל על מצוות אהבת ה', כי האהבה תלויה בלב ולא תבא בהכרח זולת אשר יפעול בו החשק, וכל שלא ירגיש דבר שיפעול בו החשק אינו אוהב אף אם יכריחנו במצות המלך. אמנם הנה כתיב (מלאכי א, ב) אהבתי אתכם אמר ה', וכן אנו אומרים קודם קריאת שמע 'אהבת עולם אהבתנו אהבה רבה כו'.

ומעצם אור הנשפע בסוד אור חוזר הם שבים לאהבתו ית"ש כמים הפנים אל פנים (משלי כז, יט) ק"ו בן בנו של ק"ו למלך מלכי המלכים הקב"ה כאשר הש"י מראה אותות האהבה לבני ישראל ומתייחד עמם כמון שכתוב (שמות כה, ח) 'ושכנתי בתוכם' (שם כט, מה) 'ושכנתי בתוך בני ישראל' בקירוב ויחוד ממש, הנה בלי ספק כאשר ישים האדם אל לבו, אהבת הש"י אליו החפץ בו ואוהב אותו ושוכן בקרבו וסובבו, הנה ישוב לאהבתו, וזהו הציווי של (דברים ו, ח) ואהבת כו'. על כן אנו אומרים קודם קריאת שמע הבוחר בעמו ישראל באהבה בברכת אהבה רבה כו' כי הוא השורש והקדמה לקריאת שמע ליחוד שמע ישראל וגו' ואהבת את ה' אלהיך וגו' כי הוא שלך ואתה שלו והוא אוהב אותך ומזריח בך קרן אהבתו ראה נא להתעורר בקרבך האור הקדוש הזה בתוקפו. והוא שפרש"י כחתן היוצא לקראת כלה. כי הש"י כבר יצא לקראתם והאיר בלבבם אור אהבתו כדי שישבו להדבק בו גם הם באהבת הש"י ועי"כ יזכו לקבלת התורה בלב שלם.

פרק לד

ברכת אהבה רבה

אות ב – אהבת עולם או אהבה רבה

אהבת עולם או אהבה רבה

נוסח פתיחת הברכה שנוי במחלוקת כבר מימי חז"ל כלשון הגמרא: (ברכות יא, ב) 'ואידך מאי היא, אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה, וכן אורי ליה רבי אלעזר לרבי פדת בריה אהבה רבה, תניא נמי הכי אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם, וכן הוא אומר ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד'.

הרא"ש (ברכות פרק א) והרשב"א כתבו שהלכה כרבנן, כיון שפשטות הסוגיא משמע כן. עם זאת התקשו המפרשים שכן בהמשך הסוגיא, ובמקומות נוספים קראו לברכה בשם 'אהבה רבה', אמנם הראשונים מיישבים שאותן סוגיות הם אליבא דשמואל.

'רבנו בחיי' (דברים לג, כא וכן שמות מז, כה) כתב ביאור מחודש לפיו גם אם נוהגים לומר אהבת עולם קראו חכמים לברכה בשם 'אהבה רבה'. 'ונראה כי לזה רמז אונקלוס במה שתירגם ספרא רבא, שקרא המחוקק הגדול על שם שנבואתו בשם הגדול וכו', ומכאן יש לך להתעורר בכתבי הקודש באותן דברים שנקראו בשם גדול וכו' וכן במה שקורין חכמי האמת לשון רבא שהוא תרגום של גדול, כענין בקדיש אמן יהא שמייה רבא מברך, וכן יהא שלמא רבא, וכן קידוש היום שקורין קידושא רבא ולא כן של לילה, וכן ברכת היום של אהבת עולם אהבתנו שקורין אהבה רבה, ולא כן של ערבית, וכן קורין ליום שביעי של ערבה הושענא רבא'.

הרא"ש והרשב"א בהמשך דבריהם מביאים את דברי הגאונים שכתבו שיש לקיים דברי שניהם, ושכן נהגו באשכנז ובצרפת לומר בשחרית אהבה רבה ולומר בערבית אהבת עולם. וכן סתמא דגמרא לקמן בשמעתין הזכיר אהבה רבה בשל שחרית.

בשולחן ערוך (או"ח סימן ס) פסק המחבר שהנוסח הוא אהבת עולם, והרמ"א כתב שי"א אהבה רבה, וכן נוהגין בכל אשכנז. וכך מקובל היום בנוסח אשכנז, לומר אהבה רבה בשחרית, אולם בנוסח ספרד (על פי רוב המנהגים) אומרים אהבת עולם גם בשחרית.

ועיין ב'שערי תשובה' על השו"ע (סימן ס"ק א) שכתב שהנוהגין עפ"י האר"י ז"ל אומרים אהבת עולם כמו שכתב המחבר, רק בשבת יש לומר אהבה רבה כמבואר בספר פרי עץ חיים. וכתב כש"צ קבלתי בשם מהר"ם ווילנא ז"ל שביום הכפורים י"ל אהבה רבה ודברם של טעם הם למביני מדע כו'.

אהבת עולם בערבית ואהבה רבה בשחרית

הטעם שקבעו לחלק בין שחרית לערבית ביאר ב'פרישה' (או"ח סימן ס): 'יש לתת טעם דרב יהודה דסבירא ליה דוקא אהבה רבה מסייע ליה קרא דכתיב (איכה ג כג) חדשים לבקרים רבה אמונתך. וגם רבנן דסבירא להו אהבת עולם מסייע להו קרא דכתיב (ירמיה לא ב) אהבת עולם אהבתך על כן משכתיך חסד. וכיון דגבי בוקר כתיב לשון רבה יש לומר בשחרית אהבה רבה'.

הצל"ח מבאר אף הוא כעין דברי הפרישה, ומוסיף לבאר באופן נוסף, כי בערב אומרים 'אמת ואמונה' הוא על שם הכתוב ואמונתך בלילות, הרי אנו מבקשים בברכה שאחריה גם על העתיד, לכך גם בברכה שלפניה אנו אומרים אהבת עולם שלא תופסק האהבה לעולמים. הבט וראה כי גם בסיום ברכת אהבת עולם בערב החתימה היא, ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים, על כן הפתיחה מעין החתימה אהבת עולם. ובשחר שאנו נותנים הודאה בברכה שלאחריה על העבר, ואנו מגידים בבוקר חסדי הגדול שעשה עם אבותינו במצרים, בזה שייך אהבה רבה. גם שאר נוסח הברכה של שחר יוכיח, שתיכף אנו אומרים חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו, לכן שייך גם כן לשון 'רבה'.

הגר"א והמהר"ל: חוזק מול נצחיות

הגר"א (אדרת אליהו) מבאר את מהות ההבדל, ש'אהבה רבה' משמעותה אהבה גדולה ועזה. ואילו 'אהבת עולם' משמעותה אהבה שהיתה מעולם, היינו אין זו אהבה עצמית דוגמת אהבה רבה, כי אם אהבה הנמשכת מחמת האהבה הקדומה.

ובזה מבאר את הטעם לפרשה שהנהיגו הגאונים שבתפילת השחר שהיא כעין הגאולה, הרי בעת הגאולה יאהב השי"ת את עמו ישראל מחמת עצמם ומעלתם, לפיכך אנו אומרים אהבה רבה, אבל בתפילת הערב שהיא מעין הגלות, הרי האהבה לעם ישראל אינה מחמת מעלתם העצמית כי אם בגלל ההבטחה שהבטיח לאבותם, על כן אנו אומרים אהבת עולם.

בדומה לכך מבאר המהר"ל (נתיב העבודה – פרק ז): 'כי ההפרש שבין אהבה רבה ובין אהבת עולם, כי אהבה רבה הברכה היא על גודל האהבה, ואהבת עולם על נצחיות האהבה הזאת, וכל אחד הוא ענין מיוחד, גודל האהבה בפני עצמה ונצחיות האהבה בפני עצמה. ולפיכך פליגי למר עדיף גודל האהבה ולמר עדיף נצחיות אהבה'.

ולפיכך הכריעו לומר בשחרית אהבה רבה כנגד מדת היום, שהיום יש בו פנים מאירות פנים של אהבה יתירה לכך אומרים ביום אהבה רבה, אבל כלילה יותר מסתבר לומר אהבת עולם, שאין כלילה פנים מאירות רק שאנו מאמינים בו אף כי כלילה שהכל הוא ביד הש"י כמו שאמרנו אנו מאמינים בו שתהיה האהבה נצחית מבלי שנוי.

יש לציין בקשר לכך את לשון ספר ה'תניא' (חלק ראשון – פרק מג) מבאר את ההבדל: 'זנה באהבה יש גם כן שתי מדרגות אהבה רבה ואהבת עולם. אהבה רבה היא אהבה בתענוגים, והיא שלהבת העולה מאליה ובאה מלמעלה בבחינת מתנה למי שהוא שלם ביראה וכו'. אך אהבת עולם היא הבאה מהתבונה ודעת בגדולת ה' אין סוף ב"ה וכו'. וזה שייך גם לכל אדם, שיכול להלחיב נפשו ע"י התבוננות בגדולת ה'". ומרחיב שם עוד רבות בביאור שני בחינות אלו.

יסוד הדברים קשור במה שאמרו בזוה"ק (ח"ג דף רסג, ב) 'מאי טעמא איקרי 'אהבה רבה', בגין מאן דקאים בהאי אהבה אתקשר ב'עלמא עלאה', 'אהבת עולם' דא רזא ד'עלמא תתאה'.

בין ברכת אהבה בשחרית לערבית

הדבר מוביל אותנו להתבוננות בהבדל המהותי בתוכן הברכה בין שחרית לערבית, מלבד האריכות בשחרית, לעומת ערבית שמקצרים בה, ועוד הבדלים רבים, גם החתימה שונה, בשחרית חותמים 'הבוחר בעמו ישראל באהבה', ובערבית 'אוהב עמו ישראל'.

יש לעמוד על הבדל יסודי אחד, שהוא השורש לכל החילוקים, שבשחרית הברכה עוסקת גם בקיום המצוות 'לשמור ולעשות ולקיים' ודבק לבנו במצוותיך, ואילו בערבית הברכה מתמקדת בלימוד התורה בלבד. והסיבה לכך היא פשוטה, שכן היום הוא זמן עשייה וקיום מצוות מעשיות, והלילה אינו זמן עשייה כלל. ורק לימוד התורה שהוא שיחה והיגיון זמנו גם כלילה.

לכן בברכה שבשחרית תיקנו לברך גם על האהבה וגם על הבחירה שבאה בעקבותיה, שבחר בנו ה' להיות עמו ולמלא את תפקידנו בעשיית המצוות. אולם בערבית אין מזכירים את הבחירה, כי אם את עצם האהבה (שהיא הסיבה לבחירה), שכן לימוד התורה אינו רק חלק מהתפקיד של יהודי ככל המצוות, אלא הוא משקף את עצם הקשר בין הקב"ה ליהודי, כאשר יהודי הוגה בתורה הקב"ה מדבר עמו והיהודי מחובר אליו, ולכן גם כלילה כאשר אין זה זמן עשייה, ואין העת ראויה לציין את בחירת ישראל לעסוק בתפקידם, עדיין ישנה ברכה על עצם הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים, שהוא קשר של חיבור ואהבה, אשר מתבטא בלימוד התורה.

זה אפוא שורש הדברים המבוארים בדברי המפרשים הנזכרים, שבשחרית אומרים 'אהבה רבה' כיון שמציינים את האהבה היתירה שיש לישראל, דבר המתבטא בפועל בהתמסרותם לתורה ולמצוות

בהתאמצות יתירה. אולם בערבית אומרים 'אהבת עולם' כיון שהכוונה היא להתמקד בעצם הקשר
היסודי הקיים בין הקב"ה ועם ישראל, קשר המתקיים בכל העיתים והזמנים, ומתבטא בלימוד התורה
התמידי.

פרק לד

ברכת אהבה רבה

אות ג – הבקשות על לימוד התורה

אהבה רבה אהבתנו - חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו

ב'אבודרהם' מציין שמצינו שממך חמלה אצל אהבה, בפסוק (ישעיה סג, ט) 'באהבתו ובחמלתו הוא גאלם'.

בפירוש הגר"א לשיר השירים פירש שהם שני שלבים, תחילה בימי האבות ובעת צאתנו ממצרים אזי – 'אהבה רבה אהבתנו', אך לאחר שחטאנו בעגל וביקשת לבלותנו – 'חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו' וסלחת לעווננו, כי חמלה שייכת רק לאחר שהיה כעס.

על פי זה מתפרש יפה הלשון 'חמלה גדולה ויתירה', שהוא טעון ביאור מה משמעותו, יתירה על מה. ומבאר הגר"א שאמר 'גדולה ויתרה', כי לאחר חטא העגל השפעת עלינו טובה עוד יותר מבראשונה. שהרי זכו אחר הסליחה שתלך השכינה עמם בהנהגת רחמים וי"ג מידות, שאלו מעלות שלא היו להם קודם לכן.

ב'תניא' (לקוטי אמרים חלק ראשון – פרק מט) מבאר שלשון 'יתירה' נאמר כלפי מה שאמרנו עד כה בברכה הראשונה, על רוממות השגת שרפי מעלה המלאכים שזוכים לקירבת ה' רמה בדרגה נשגבה, שלמעלה מזה באה עתה הברכה השניה, אהבת עולם אהבתנו ה' אלהינו. 'כלומר שהניח כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו להיות נקרא אלוקינו וכו', בעבור אהבת עמו ישראל כדי לקרבם אליו ליכלל ביחודו ואחדותו ית'. וזה שתיקנו 'חמלה גדולה ויתירה', פירוש יתירה על קרבת אלוקים שבכל צבא מעלה. ובנו בחרת מכל עם ולשון, הוא חגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם'.

אבינו מלכנו בעבור שמך הגדול ובעבור אבותינו שבטחו בך

בנוסח ספרד אומרים 'בעבור שמך הגדול', ואחר כך 'בעבור אבותינו', פסקה זו כוללת אפוא שלשה שרשים רבי עוצמה שמונחים ביסוד הקשר בין השי"ת וכנסת ישראל והם:
א. 'אהבת עולם אהבתנו' – אהבת ה' לישראל מצד עצמם.

ב. 'בעבור שמך הגדול' – מה שפודנו וגואלנו למען שמו הגדול.

ג. 'בעבור אבותינו' – הברית והשבועה עם האבות.

[ניתן להבחין בשלשה יסודות אלו גם בברכה הראשונה בשמונה עשרה: א. 'וזכר חסדי אבות' – השבועה לאבות וזכותם. ב. 'למען שמו'. ג. 'באהבה', הרי עצם האהבה].

ויסוד הדבר מצינו בתפילת משה כאשר חטאו ישראל אשר פרט שלשה יסודות אלו – (שמות לב, יא) 'ויחל משה את פני ה' אלוֹקיו ויאמר: א. 'למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה'. דהיינו שהם עמו אהובו שהרי הוציאם ממצרים. ב. 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרוג אתם בהרים וגו''. דהיינו למנוע חילול השם. ג. 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך וגו'. הרי ברית ושבועה האבות. [ועוד נזכרים שלשה נימוקים אלו גם בתחילת פרשת וארא (שמות ו, ב) כסיבת הוצאתם ממצרים, וכן בסוף פרשת התוכחה בפרשת בחוקותי (ויקרא כו, עיין רמב"ן שם).

[בנוסף אשכנזו אין מזכירים כאן 'בעבור שמך הגדול', יתכן שהטעם הוא כי נימוק זה אף שהוא סיבה לעוצם החיבור עם ישראל, אך אין זה בגדר 'אהבה', ולכן אינו שייך לברכה זו].

בעבור אבותינו שבטחו בך – האבות הקדושים

שני פירושים בפיסקא זו נאמרו במפרשים. אופן אחד הוא שזה מוסב על האבות הקדושים, אברהם יצחק ויעקב, שבטחו בה' והאמינו בהבטחתו, ומצינו שלמדו האבות את התורה.

כך כתב בפירוש הרוקח – 'אבותינו שבטחו בך, באברהם 'והאמין בה'', וכשנאמר לאברהם 'לך לך', וליצחק 'גור בארץ הזאת', וליעקב 'אל תירא מרדה מצרימה', חמלת אותם ובטחו בך, 'ויתהלכו מגוי אל גוי'. ותלמדם חוקי חיים [כלומר לפי שבטחו בך, למדתם חוקי חיים] עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו' חוקותי ותורותי, מן ויעקב איש תם יושב אהלים. כן תחזינו כאשר חננתם'.

וכן פירש בסידור יעב"ץ, שהאבות עיקר נסיונותיהם היה במידת בטחונם בה', וכשנבחנו ונמצאו נאמנים לפניו, כרת בריתו עמם ולימדם את תורתו.

בספר 'שם משמואל' (בשלח תרע"ו) כתב על פי דברי הרמב"ן (בריש ספר האמונה והבטחון) כי בטחון הוא למעלה מהאמונה, שאין למעלה ממדת הבטחון, ועל כן אנו אומרים בעבור אבותינו שבטחו בך, הרי שהשבח היותר גדול משבחי האבות וזכותם היא מדת הבטחון.

בעבור אבותינו – מקבלי התורה

ב'אבודרהם' ועוד מפרשים, מבארים שהנוסח כאן מדבר על 'אבותינו' יוצאי מצרים, שקיבלו את התורה. ביאור נאה מופיע על כך בהקדמת ספר 'הפלאה', שההדגשה כאן על זכות האבות, כי כל זכיינתו בתורה היא בגדר נחלה מאבותינו, כמו שכתוב 'תורה צוה לנו משה מורשה' (דברים לג, ד). ולכן תקנו לבקש שכשם שלימדת את אבותינו, 'כן תחננו ותלמדנו'.

ומה שתלו זאת במה שבטחו בה', מבואר ב'אבודרהם' שהוא על פי הכתוב (ירמיה ב, ב) 'כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה'. שבטחו בה' והלכו אחריו במדבר. ובזכות בטחון זה לימדם ה' את התורה. וכוונתו היא להמשיך הכתוב שם 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. וכמו שאמרו חז"ל (מדרש תנחומא בא ט) 'וגם צדה לא עשו להן, להודיע שבחן של ישראל שלא אמרו היאך נצא למדברות ולים ואין לנו צידה, מלמד שהאמינו, ועליהם מפורש בקבלה הלך וקראת באזני ירושלים וגו' ומה שכרן קדש ישראל לה'.

הרי שבשכר הבטחון נתקדשו לה' ונעשו לחלקו, ובעקבות זאת קבלו את התורה, ולימדם ה' חוקי חיים.

בסידור 'באר חיים' (וכן ב'אוצר התפלות' בפירוש 'עיון תפילה') מבאר על יסוד דברי הגמרא (שבת פח, א) שאמר צדוקי לרבא שישראל הם עמא פזיזא שהקדימו נעשה לנשמע, ומי אמר להם שיוכלו לעמוד במצוות, ואמר לו רבא 'אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם'. ופירש רש"י 'התהלכנו עמו בתום לב, כדרך העושים מאהבה, וסמכנו עליו שלא יטעינו בדבר שלא נוכל לעמוד בו'.

הרי שנתנת התורה לישראל היתה תלויה במה שסמכו ובטחו על ה', וזהו בעבור אבותינו שבטחו בך.

חוקי חיים

התורה מכונה כאן 'חוקי חיים', באבודרהם ורוקה מציינים את הפסוקים (משלי ד, כב) 'כי חיים הם למוצאייהם'. (שם ג, יח) 'עין חיים היא',

ניתן לצרף לכך את הפסוקים בתורה 'כי הוא חייך וארך ימך' (דברים ל, כ), 'לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם' (שם לב, מז). וכן תיקנו בברכת אהבת עולם בערבית 'כי הם חיינו', וכן בשמונה עשרה בברכת 'שים שלום' – 'תורת חיים'.

מדגישים כאן בבקשת הרהמים שהתורה היא כה הכרחית ונחוצה עבורנו, שהיא חוקי חיים. בביטוי זה נכללים כמה יסודות עמוקים במהותה של התורה, הן שבלעדיה אין לנו חיים, והן שהיא מדריכה את כל סדרי חיינו.

ביתר העמקה מוסבר במפרשים, שגדר זה של 'חוקי חיים' משמעותו שחוקי התורה אינם מקבץ של מצוות וחוקים שונים ונפרדים, אלא הם מהלך מאוחד שמשנה את עצם החיים של האדם, ומעמידים אותו בדרגה אחרת של 'חיים'.

לפי הדעה שדברים אלו מכוונים על האבות הקדושים, יתכן לבאר את הטעם שנקטו בלשון 'חוקי חיים', שכן לאבות הרי עדיין לא ניתנה התורה ולא לימדם הקב"ה כדרך שלימד את משה רבינו בגדר של 'תורה', אולם לימד אותם בבחינת 'חוקי חיים', כי התורה היא הוראת דרך להנהיג נכונה וחיים מתוקנים.

כן תחננו ותלמדנו - ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל

בהתבוננות מופיעים כאן שלש קטעי בקשות: א. 'אבינו מלכנו בעבור - - כן תחננו ותלמדנו'. ב. 'אבינו אב הרחמן - - להבין ולהשכיל - - את כל דברי תלמוד תורתך באהבה'. ג. 'זהאר עינינו בתורתך, - - וליראה את שמך'.

אלו הם שלשה שלבים של בקשות על לימוד התורה. א. לימוד סתמא. ב. הבנה והשכלה בתלמוד. ג. דביקות והתאחדות הלב במצוות ובהקב"ה.

שלשת שלבים אלו, הם שלשה שלבים הנזכרים הרבה בכל הקשור לתלמוד תורה, וכבר ציינו הדברים לגבי ברכת התורה, (בשם המהר"ל, ובעין ב'נחלת יעקב' על התורה לבעל 'חוות דעת').

שני השלבים הראשונים מוזכרים בחז"ל בצורת הלימוד הבסיסית.

האחת עצם ידיעת הדברים, הדינים והמצוות והלכותיהם, שהאדם משנן בגירסתו בתחילת לימודו. וכפי שאמרו חז"ל - 'ליגמר איניש והדר ליסבר' (שבת סג.). ואמרו - 'אמר רבא לעולם ילמד אדם תורה ואחר כך יהגה', שנאמר בתורת ה' והדר ובתורתו יהגה' (עבודה זרה יט.). השלב הראשון הוא עצם הלימוד, ועל זה אנו מבקשים: 'כן תחננו ותלמדנו'.

הדרגה השנייה הבאה לאחר השינון הוא הבנת הדברים, והיינו הנקרא בחז"ל 'ליסבר', דהיינו לעמוד על מעמי החלכות וסברותיהם, ועל ידי שיחה והגייה רבה ביסוד החלכות ופרטיהן השונים, זוכה להבין את הסברא. וכמו שאמרו בגמרא - 'אגרא דשמעתא סברא' (ברכות ו:).

ועל זה בא החלק השני כאן – 'זתן בליבנו בינה להבין ולהשכיל'. כלומר שהרי הקב"ה באהבתו אותנו מלבד שהודיע אותנו את הדברים, גם נתן לנו את הכח ששכיל להבין את דבריה ונשיג את חכמתה בשכלנו. בקשה זו אכן נצרכת לרחמים יתירים, לזכות שהתורה תהיה מובנת בדעתנו ובשכלנו, והיינו בחינת 'מיסבר'.

אולם למעלה מזה באה הדרגה השלישית כאשר זוכה האדם שהתורה נקראת על שמו ונעשית 'תורתו'. לא רק שהוא זוכה להבין מבחינן כשומע את סברת התורה, אלא היא מתאחדת בשכלו העצמי וזוכה ל'דעת תורה', ומה שנקרא בחז"ל דרגת 'הגיע להוראה'.

ועל זאת באה הבקשה הגדולה – 'זהאר עינינו בתורתך, ודבק לבנו במצוותיך, ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך'. דהיינו שיאיר ה' את עינינו בתורתו, ועל ידי זה יהיה לבנו דבוק בעצם המצוות, ובזה נהיה מתאחדים בקדושת ה' ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך'.

אבינו אב הרחמן המרחם רחם עלינו

יש לעמוד על כפילות הלשונות, שהרי 'הרחמן' ו'המרחם', הם לכאורה אותה משמעות, בפשטות יש לבאר ש'הרחמן' מתחבר לתיבה הקודמת לו, כלומר שהוא 'אבינו' מסוג 'אב הרחמן', ומלבד זאת הוא 'המרחם' על כל הברואים אף שאינם בניו (על פי עין יוסף).

ובפירוש 'עיון תפילה' מבאר שיש אדם שהוא רחמן במעו, ובכל זאת בפועל אינו מרחם משום שאין הדבר בכוחו וכדומה, אבל הקב"ה אינו כן, אלא הוא הרחמן המרחם בפועל.

ובסידור 'אשי ישראל' בפירוש 'שיח יצחק' מבאר על פי מה שאמרו חז"ל (ר"ה יז, ב) 'ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה'. וזהו 'הרחמן' שגם קודם שיחטא האדם תלוי האדם ברחמי המקום התמידים, ו'המרחם' היינו שגם לאחר שחטא, הקב"ה מחדש ומעורר את מדת הרחמים כאשר שב בתשובה.

אבינו מלכנו – אבינו אב הרחמן

הבקשה הראשונה בברכה זו גם היא פתחה ב'אבינו' – 'אבינו מלכנו בעבור שמך הגדול', וכאן שבים ומבקשים 'אבינו אב הרחמן'. בכמה ממפרשי הסידור מבארים שבכך אנו מרמזים שאחת הסיבות שהקב"ה מלמד אותנו את תורתו היא מפני שאנו בניו, והרי האב חייב ללמד את בנו תורה!

ויש להבחין בין הבקשה הראשונה בה הזכרנו 'אבינו מלכנו', לעומת הבקשה כאן שאנו אומרים 'אבינו אב הרחמן'.

ויש לבאר על פי מה שנתבאר שיש כאן בקשות שונות על שלבים בלימוד התורה. ובהתאם לכך ישנם שני סיבות שעבורם האב מלמד את בנו תורה.

הסיבה האחת היא משום שהוא הסמכות להנהיג ולהדריך את הבן, והוא אחראי עליו ודואג שילך בדרכו הוא, שהיא דרך היושר והאמת, וזו גם ההצלחה הכי גדולה, ותפקיד האב להיות מדריך לבנו ולהורות לו הדרך הישרה, שיצליח ויהיה חנון.

והסיבה השנית היא משום שהוא אוהב את בנו ומרחם עליו וחפץ לשמח את לבו, ורצה ללמדו דברים טובים מובנים בטוב טעם, משמחי לב ומאירי עיניים בישרותם, ועל כן מלמדו את התורה.

וכמו כן משני טעמים אלו אנו מבקשים מהקב"ה שילמד אותנו תורה ממעם היותנו בנים לה' אלוהינו, שהרי בתור אב יש לו שני עניינים, כאמור.

ראשית, שהוא 'אבינו מלכנו' כלומר שהוא האב המדריך והמנהיג אותנו, ומצד זה מבקשים שילמדנו "חוקי חיים" כלומר הדרכה לחיים מתוקנים, כלומר שידריך אותנו כאב שהוא מלך, ועבור זאת די בידיעת עצם הדברים, גם ללא הבנה – 'למיגמר'.

בנוסף לזה הרי הוא 'אבינו אב הרחמן', וכמו שנתבאר הכפילות 'הרחמן המרחם', שבא לפרש שאבינו האמור כאן הוא בתורת 'אב הרחמן', ולא רק 'אבינו מלכנו', שמצד זה באה הבקשה הנוספת שיתן בלבנו את ההבנה בתורה – 'להבין ולהשכיל' – 'למיסבר'.

[ואמנם הבקשה השלישית הנעלית – 'והאר עינינו' שהאדם יזכה להתאחד עם התורה, אינה נובעת ממה שהוא 'אבינו', אלא היא אהבה יתירה למעלה מבחינת בן, דביקות והתאחדות בחינת 'שיר השירים'].

אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו

יש כאן ריבוי לשונות של רחמים: 'אבינו, האב הרחמן, המרחם, רחם עלינו'. שלא מצינו בשום מקום בתפילה לשון כזו.

ביקשו ללמדנו בזה אנשי כנסת הגדולה, כי עיקר חיינו בעולם ותכלית כל הבריאה היא לזכות ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתנו. ובלא זה לא יהיה כל ערך ותכלית לחיינו, וכפי שמסיים קטע התפילה: 'למען לא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד'. מובן אם כן, שזו היא הבקשה הכי גורלית ומכריעה לחיינו, לנצח, ואנו מבקשים על כך בכל לשון של תחינה ורחמים.

ישנו משל ידוע של רבינו החפץ חיים זצ"ל, אודות בקשה נמרצת זו, למה הדבר דומה, עני שבא אצל בעל הבית ומתחנן אליו בריבוי תחנונים שיעזור לו ויתן בידו מעות להחיותו, ונענה לו ברצון ואמר לו

שייכנסם ללשכתו ויתן לו כל חפצו. אך הוא לא נכנס, אלא למחר שוב בא להתחנן אליו, ואומר לו הלא נעניתי לך, קום והיכנס ללשכתי ואוסיף לך יותר. ושוב לא נכנס. כאשר שב אליו למחרת, הלא יכעם עליו, כלום אתה בא לשחוק עלי, הרי נעתרתי לבקשתך, ומדוע לא באת. כך נראה האדם המבקש ברחמים, הרחמן, המרחם, רחם עלינו, והוא משווע שיינתן לו בינה להבין ולהשכיל. אך במשך היום מבקש ה' ליתן לו חלקו בתורה, והוא אינו קובע עתים לתורה, הלא ירבה כעס ה' עליו.

פרק לד – ברכת אהבה רבה

אות ד – להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד

ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל

לפי נוסח ספרד אומרים 'ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל'. בנוסח אשכנז הושמטה תיבת 'בינה', מן הטעם ש'בינה להבין' הוא כפילות, כי 'בינה' היא להבין, עם זאת טעם המקיימים הנוסח הוא, כיון שהבקשה מאת ה' היא על תכונת ההבנה, ואילו 'להבין' הוא כבר פעולתה של התכונה, ורצו להדגיש שהבקשה היא שה' יתן בלבנו בינה שעל ידה יהיה בידינו 'להבין ולהשכיל'.

יש לבאר מהו 'להבין' ומהו 'להשכיל'. המושג 'להשכיל' מובא בכתוב בקשר לתורה בפסוק (דברים כט, ח) 'ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם, למען תשכילו את כל אשר תעשון'. לפי זה 'להשכיל' היינו לדעת להבחין מה לעשות.

יש פסוק בתורה בו מופיעים יחדיו שני המושגים הנרדפים בפרשת האזינו (דברים לב, כט) 'לו חכמו ישכילו זאת, יבינו לאחריהם'. ובדומה לו בתהילים (צד, ח) 'בינו בוערים בעם, וכסילים מתי תשכילו'.

ובחז"ל מובא בכמה מקומות (חגיגה יד, א) 'זנבון זה המבין דבר מתוך דבר'. ואף כאן הבקשה היא 'תן בלבנו בינה להבין', להבין דבר מתוך דבר. שכן ידיעת הדברים עצמם, כבר הזכיר בבקשה הקודמת 'כן תחננו ותלמדנו'.

לפי זה מתבאר ממילא ש'להשכיל' הוא דרגה נוספת, שלאחר שמבין דבר מתוך דבר בדרך החשבון, הוא תופס בשכלו את הדבר המחוודש, וממילא יודע כיצד לנהוג בפועל.

בפירוש 'עיון תפילה' פירש: 'להבין' – להבין דברי תורה בכח התבונה, 'להשכיל' – לקרבם אל השכל באמצעות משלים ודוגמאות מן המציאות.

לשמוע ללמוד וללמד

לכאורה צריך להקדים 'לשמוע' לפני 'להבין ולהשכיל', שאחרי שהאדם שומע יש בידו להבין ולהשכיל. לאור זאת יש שפירשו כי התיבות 'להבין ולהשכיל' אינם באים ברצף אחד עם ההמשך, אלא הם כעין כותרת כוללת, שה' יתן לנו בינה עבור כל שלושת אופני הלימוד הנזכרים בהמשך: 'לשמוע, ללמוד, וללמד'.

'לשמוע' אין הכוונה שמיעה גרידא כמשמעה, שהרי שמיעה היא חוש טבעי, והיא רק אחת הדרכים לקבל דברי תורה. ועוד יש להבין מה בין 'לשמוע' ל'למוד'.

יש מפרשים שביארו ש'לשמוע' האמור כאן אינה שמיעת האוזן גרידא, אלא כפי שמילה זו מופיעה בהרבה מקומות בתורה כביטוי לקבלת ציווי ה', כגון 'עקב אשר שמע אברהם בקולי' (בראשית כ, ה). 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלוקיך' (שמות טו, כו), 'נעשה ונשמע' (שם כד, ז), 'שמע אל החוקים ואל המשפטים' (דברים ד, א).

יש המפרשים (עיון תפילה) שכאן ה'שמיעה' המופיעה ברצף עם 'ללמוד' היא במובן של לימוד והתבוננות, על דרך שביקש שלמה 'ונתת לעבדך לב שומע' (מלכים א' ג, ט).

ויש המוסיפים על כך שהוזכרה כאן 'שמיעה', לקראת אמירת פרשיות 'שמע' 'והיה עם שמוע', שדרשו בפסוק 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי' (דברים יא, יג), ואמרו בספרי (עקב פיסקא ה) והיה אם שמע תשמעו אל מצותי. למה נאמר לפי שהוא אומר (דברים ה) 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם', שומע אני שלא נתחייבו בתלמוד עד שנתחייבו במעשה, ת"ל 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי', מגיד הכתוב שמיד נתחייבו בתלמוד'.

לפי ביאור זה צריך לבאר שההבדל בין 'לשמוע' ו'ללמוד', הוא בשלבי קליטת דברי התורה, כלומר ש'לשמוע' היינו שהאדם מפנה את לבו להיות קשוב לדברי התורה שהוא שומע מרבו, והוא מכין את עצמו להיות כלי קליטה לדברים חדשים, ומאזין היטב לדברים הנשמעים.

מעתה מתפרש 'ללמוד' שהוא כבר השלב הבא, שאחר שהאדם שמע היטב, האדם מתבונן ביישוב הדעת כיצד הדברים מתיישבים על לבו. כי 'לימוד' מתפרש במובן של הרגל, כי עיקר הלימוד הוא שיתחנך האדם וירגיל עצמו בדבר עד שיהא מונח בעומק לבו. ועל זה נאמר 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם', עיון בספר יראים שיש בזה אזהרה ללימוד תורה.

ללמד

כתבו המפרשים שהכוונה הן ללמד לבנים, כנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' (דברים יא, יא), והן לתלמידים, כפי שדרשו רבותינו בספרי 'ושננתם לבניך אלו התלמידים'.

מציינים כאן את הבקשה לזכות ללמד, כי המצוה ללמד באה תמיד צמודה יחד עם מצוות הלימוד, וגם בגדרי המצוה יש שנקטו שמצוות ללמד היא מצוה אחת עם המצוה ללמוד. כי תכלית התורה שהיא תהיה נתונה וידועה בקרב כלל ישראל, ועל כן אין מצוות התלמוד מגיעה לתכליתה, רק כאשר גם ילמד הלאה. [ובדומה לכך בברכת התורה מבקשים שנזכה שגם צאצאינו יהיו לומדי תורתו].

בפירוש 'ר"י בר יקר' מציין את דברי המדרש (ויקרא רבה כב, א) 'למד ולא לימד אין הבל גדול מזה'. לפי האמור לעיל כי הכל הם שלבים בקליטת דברי התורה, יש לבאר, כי אף המושג 'ללמד' אינו קשור דווקא במציאות תלמידים המוכנים לקבל ממנו ובזיכוי הרבים, אלא שאצל הלומד עצמו יהיו הדברים ברורים כל כך, עד שיהיה בכוחו ללמד את הדברים לאחרים.

לפי זה שלושת שלבים אלו 'לשמוע, ללמוד, וללמד', מקבילים לשלושת השלבים של לימוד התורה, שהוזכרו בפרק הקודם. השלב הראשון הוא 'למיגמר' לימוד ההלכה גרידא ללא הכנה בטעמי הדברים, זה 'לשמוע'. אחר כך בא השלב של 'למיסבר' כשהדברים מובנים בדעת הלומד, וזהו 'ללמוד'. השלב הנעלה הוא של התאחדות עם ההלכה, שהוא כבר אומר כך מתוך הבנתו העצמית, וזוהי הדרגה של 'ללמד'.

ללמוד וללמד לשמור ולעשות

ארבעת חלקים אלו בלימוד התורה נזכרים בכמה מקומות בחז"ל כסידרה אחת, והם מגדירים את עצם הלימוד שהוא מתקיים בארבעה אופנים אלו, וכך אמרו בגמרא (סוטה לז, א) 'תנו רבנן ברוך בכלל, ברוך בפרט, ארור בכלל, ארור בפרט, ללמוד, וללמד, לשמור, ולעשות, הרי ארבע'. וברש"י שם מבאר – ללמוד וללמד לשמור ולעשות – כל המצות כולן טעונות ארבעה אלה, 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם', וכתב 'ולמדתם אותם את בניכם וגו'', הרי כאן ארבע מצות לכל מצוה, ועל ארבעתן נמסרו ארור וברוך בכלל ופרט, ברוך אשר ילמדו ארור אשר לא ילמדו, וכן ללמד וכן לשמור וכן לעשות וכו'.

ארבעה אופנים אלו מתקשרים במיוחד לברכה זו, שכן אמרו בגמרא על פרשיות קריאת שמע, שהם באים להורות על כך: (ברכות יד, ב) 'תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר וכו', הכי קאמר: בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע – שזה 'ללמוד וללמד ולעשות', והיה אם שמוע לויאמר – שזה יש בה 'ללמד ולעשות', ויאמר – אין בה אלא 'לעשות' בלבד. [מימרא זו מופיעה גם ב'ספרי' (שלח פסקא קטו) ובסופה נוסף: 'שעל כך ניתנה תורה, ללמוד וללמד ולשמור ולעשות'].

וכך כתב ראב"ן (ביאורי הסידור) שמפני שפרשיות של שמע לשמור ולעשות, תיקנום בברכה זו. מושגים אלו מוזכרים גם במסכת אבות (פרק ד משנה ה) 'רבי ישמעאל בנו (של רבי יוחנן בן ברוקה) אומר הלומד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד, והלומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות'.

ובתוס' יו"ט מבאר על פי דברי הכסף משנה (הלכות תלמוד תורה פרק ג) שלומד על מנת לעשות הוא נחשב 'תורה לשמה', וזוכה שמחשבתו תתקיים.

לשמור ולעשות ולקיים

'לשמור ולעשות ולקיים', מלבד עצם חשיבות דברים אלו לחובת האדם בעולמו, הם מהווים גם תנאי בלימוד שיהיה כתיקונו, שמונתנה בכך שיהיה הלימוד מעיקרו על מנת לשמור ולעשות ולקיים. וכפי שאמרו בגמרא (ברכות יז, א) 'מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובעט באביו ובאמו וברבו, ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, לעושים לא נאמר אלא לעושיהם, לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא'.

ואמרו בגמרא (קידושין מ, ב) 'וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד נשאלה שאילה זו בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול, נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה'.

וכן אמרו (ירושלמי ברכות פ"א ה"ב) 'הלומד שלא לעשות, נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם'.

ובמדרש (ויקרא רבה לה, ז) מובא: 'ועשיתם אותם, תני ר' חייא, הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות, הלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. א"ר יוחנן, הלמד שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם. א"ר אחא, הלמד לעשות זוכה להקביל רוח הקודש, מאי טעמא למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל (יהושע א, ח), ואין תשכיל אלא רוח הקודש, כמה דאיתמר (תהלים פט, א), משכיל לאיתן האזרחי'.

לשמור ולעשות ולקיים

'לשמור ולעשות ולקיים' לשמור – היינו להישמר ולהיזהר במצוות לא תעשה, לעשות – מצוות עשה. וכפי שנקטו חז"ל 'שהשמר' בתורה הוא לא תעשה.

באופן נוסף פירשו (שיח יצחק, עיון תפילה, העמק דבר ויקרא יח, ה) כי 'לשמור' – היינו שיהיו דברי תורה שמורים בלב שלא ישתכחו, וכך נאמר בספרי 'ושמרתם' זה המשנה (ראה פיסקא נח). וכן פירשו הפסוק 'אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון' (דברים יב, א), 'תשמרו זה המשנה' (קידושין לו, א, ספרי ראה פיסקא נט).

ובכך מתפרש המשך התיבות 'לשמור ולעשות' שעל ידי שיהיו הדברים שמורים ממילא יעשה אותם, ועל דרך מה שאמרו בספרא (אמור פרשה ח פרק ט אות ג) 'ושמרתם זו משנה, ועשיתם זו המעשה, וכל שאינו במשנה אינו במעשה, ושמרתם את מצות ה' ועשיתם אותם ליתן שמירה ועשייה במצות'.

ב'העמק דבר' (ויקרא יח, ה) כתב ש'לעשות' היינו לחדש הלכות, ומוכיח מכך שהבה"ג מנה ארבע מצוות עשה ללמוד וללמד לשמור ולעשות, שיש לכך משמעות רק על פי פירוש זה, (עיין בדבריו יתר הוכחותיו).

לקיים

'לקיים' יש בו הוספה על 'לעשות', שקיום המצוות ועשייתן יהיו קיימים, היינו יציבים וקבועים ולא משתנים (שיח יצחק).

כשאומר 'לקיים' את כל דברי תלמוד תורתך באהבה' כיון בכלל מצות מחזיק ידי לומדי תורה, כמו שאמרו בירושלמי סוטה, 'למד ולימד ושמר ועשה, והיה סיפק בידו להחזיק ולא החזיק, הרי זה בכלל ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת'.

ומסיימים שכל זה יהיה 'באהבה', ומבאר באבודרהם: שנעשה המצות באהבה, כמו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך.

והאר עינינו בתורתך

שני אופנים נאמרו בפירוש 'והאר עינינו בתורתך', דרך אחת היא בקשה שה' יאיר עינינו להבין את התורה, וכענין 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (תהילים קיט, יח).

או שהבקשה היא להארת עיניים בכללות בדרכי החיים, שזו תבא על ידי התורה, כמו 'מצוות ה' ברה מאירת עיניים' (שם יט, ט).

יש שהוכיחו כפי הפירוש הראשון, מהמשך הבקשה ודבק לבנו במצוותיך, ששם הבקשה היא שהלב ידבק במצוות ה', ומסתבר שעל אותו משקל גם ייסדו את הבקשה הראשונה שהעיניים יאורו בהבנת התורה. ולמרות שמקור הביטוי הוא הארת עיניים כללית, השתמשו בביטוי זה דרך מליצה, אולם הכוונה היא להארת עיניים בהבנת התורה.

בשם האריז"ל (שער הכוונות) מובא שצריך לומר כפי הגירסא 'והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך' כי התורה נאמר בה 'תורה אור' והיא המאירה עינינו להבין בכח הפלפול ידיעת התורה, 'ודבק לבנו במצותיך' שיאהב לקיים המצות. אולם עם זאת יש הנוהגים לומר להיפך 'והאר עינינו במצותיך ודבק לבנו בתורתך'.

הארת עיניים לחזות בנסתרות

החסיד יעב"ץ בפירושו על אבות (פרק ג' משנה יב) כתב 'החכמה העליונה חכמת הקבלה, והיא ידיעת מעמי המצות, ועליה אנו מתפללים בכל יום והאר עיניו בתורתך, כי מה חסרנו באומרנו ותן בלבנו בינה להבין להשכיל לשמוע ללמוד וללמד, שאמרנו אח"כ והאר עינינו בתורתך, או אנו מכוונים לחכמה המפוארה הזאת, שעליה אמר (תהלים קיט) גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ולא אמר דוד כן על דיני שור מועד ושור תם, ואף לא על דיני איסור והיתר שהיו נשי ישראל בקיאות בהם, אלא על זו החכמה שאין לה סוף, כי כל תקותנו אינה אלא אל מול ההצלחה הזאת, כי מתוכה נהיה דבקים בשמו הגדול, וחכמת עשיית המצות אינה כלום אם לא תבוא לידי מעשה, ועליה נאמר לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה'.

בספח"ק אור המאיר (פרשת פקודי) מבאר שהכוונה ב'והאר עינינו בתורתך' היא על דרך המעשה בהבעש"ט זללה"ה ששאלוהו עניין אחד, ואזי פתח ספר הזוהר שהיה מונח על השלחן, והסתכל בו ואמר להם כל המאורע, ואחר כך נמצא האמת אתו שכיון בדבריו, וביאר להם שהלא מצינו (חגיגה יב, א) אור שברא בו הקדוש ברוך הוא את עולמו היה מאיר מראש העולם ועד סופו, וגם האדם יכול לראות מראש העולם ועד סופו עם אור הבהיר, וכיון שראה הקב"ה שאין העולם כדאי להשתמש עם זה האור, וגנזו לצדיקים, והיכן גנזו, גנז את האור בתורה שתורה אוצרו הטוב של הקדוש ברוך הוא (ר' זו"ה רות פת, א), וכשאדם לומד תורה לשמה, המאור הגנוז מאיר לו נתיב להשכיל ולראות. ועל זה אנו מתפללים ושואלים מאתו, והאר עינינו בתורתך, שהקדוש ברוך הוא יפקח עינינו לראות את האור הגנוז בתורה מאור שכעת הימים.

והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך

בשיטת מקובצת (בבא קמא יז, א) מובא בשם המאירי שתלמוד גדול מפני 'שהתלמוד מייפה את המעשה ומשלימו, והמצוה מהודרת יותר כשיוצאת מפי היודע עניינה'. ואם כן זה הפירוש שעל ידי שיאיר ה' עינינו בתורה, יהיה הקיום במצוות ביתר שלימות ודבקות.

וכן כתב בספח"ק 'תפארת שלמה' (לקוטים – שיר השירים ג) שעל ידי שיאיר ה' עינינו ויתן הקדוש ברוך הוא בלב כל ישראל מעם המצות, ואז יהיו עושים בשמחה, כמו שאמר האר"י ז"ל שהיה עושה המצוה בשמחה משום שהיה יודע כוונת ופעולת המצוה, ולזה אנו אומרים והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך'.

ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך

את המקור לביטוי זה מציין האבודרהם בפסוק (תהלים פו, יא) 'יחד לבבי ליראה שמך'.

המפרשים מבארים על פי מה שדרשו חז"ל 'בכל לבבך' – בשני יצריך יצר הטוב ויצר הרע, ולאור זאת אנו מבקשים, כי לא יהיה לבבנו מחולק לשני יצרים, אלא ייכנע היצר הרע והלב יהיה מאוחד לאהבת ויראת ה'.

מבואר בספרי החסידות שבקשה זו היא שיא הפיסגה ותכלית כל לימוד התורה וקיום המצוות, שאחרי כל שלבי לימוד התורה, לאחר שהאדם למד והשכיל והבין והאירו עיניו בתורה, הרי למעלה מכל זאת המטרה הגדולה היא להגיע לכך שלב האדם יהיה מיוחד ואחוז באהבת ויראת ה'.

למען לא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד

ביטוי המיוסד על הפסוק (תהילים סט, ז) 'אל יבשו בי קוֹיךָ ה' א' צבא-ות, אל יכלמו בי מבקשיך אלוֹקֵי יִשְׂרָאֵל'. הגר"י סרנא זצ"ל מציין את הפסוק (תהילים קיט, ו) 'אז לא אבוש בהיטוי אל כל מצוותיך', כי רק כשידע להביט אל כל המצוות אז לא יבוש.

הכרזה זו מבטאת את החשיבות היתירה של הבקשה כאן להצלחה בתורה ובמצוות ובדביקות בה' יתברך, שהרי שונה בקשה זו מכל הבקשות, כי שאר הבקשות הם על חיי שעה, פרנסה וחיים ובריאות ונחת, אך כאן הבקשה היא על חיי עולם, חי העולם הבא הנצחיים, כי אם לא יצליח בזה האדם, הרי הוא מועד ח"ו לבושה וכלימה וכשלון לעולם ועד, ועל כן אנו מבקשים כי תתמלא בקשתינו למען לא נבוש לעולם ועד.

כי בשם קדשך - בטחנו

'כי בשם קדשך הגדול הגבור והנורא בטחנו', היא השלמת הבקשה 'למען לא נבוש ולא נכלם וכו'. והיינו על דרך שאנו מוצאים הרבה במקראות שהאדם מבקש בזכות הבטחון שהוא חוסה בהקב"ה, שה' לא יכזיב את תוהלתו, ולא יבוש האדם שבטח בו. וכגון הפסוק (תהילים כה, ב – כ) 'אלוקי בך בטחתי אל אבושה וגו' גם כל קוֹיךָ לא יבושו, וגו' אל אבוש כי חסיתי בך'. (סט, ז) 'אל יבושו בי קוֹיךָ אד' ה' צבאות אל יכלמו בי מבקשיך אלוֹקֵי יִשְׂרָאֵל'. וכן פסוקים רבים. וועל יסוד זה גם תיקנו בפורים: 'להודיע שכל קוֹיךָ לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך'.

ומבואר בחז"ל שכך היא המידה, שכיוון שהאדם בוטח בה', אין הקב"ה מאכזב אותו. ואף שאין לו סיבה מיוחדת לבטוח שכך יהיה, הרי עצם הבטחון שהוא בוטח בה', גורם שיתנו לו מבוקשו.

וכך אמרו במדרש תהילים (מזמור כה) – 'דבר אחר, אלוקי כך במחתני'. מעשה בקיסטון אחד וכו', והיו שומרי המדינה עוברים ומצאו אכסנאי אחד ותפסוהו, ואמר, אל תכוני כי בן ביתו של מלך אני. כיון ששמעו כן, הניחוהו ושמרוהו עד הבוקר. בבוקר הביאוהו אצל המלך, ואמרו לו, בן ביתך מצאנו אמש. אמר לו המלך, בני, מכיר אתה אותי. אמר לו, לאו. ואם כן היאך אתה בן ביתי. אמר לו, בבקשה ממך, איני בן ביתך אלא כך במחתני. שאלמלא לא אמרתי כן היו מכים אותי. אמר להם, הואיל ובטח בי הניחו לו. וכן דוד אומר, אלוקי כך במחתני. ובשביל כך, אל יעלצו אויבי לי. ולא אני בלבד, אלא, גם כל קויד לא יבושו'.

[הוכחה לקשר שבין שני הקטעים, 'למען לא נבוש' – 'כי בשם קדשך – בטחנו', ניתן להביא מנוסחת הרמב"ם (סדר התפילות כת"י תימני) שהסדר שם הוא להיפך, תחילה נזכר 'בך בטחנו' ואחר כך 'לא נבוש', 'ולא נכלם'].

'בשם קדשך – הגדול הגבור והנורא' היא סידרת התוארים הרגילים להקב"ה בברכת אבות ומקומות רבים נוספים, ומקורו בפסוק (דברים י, יז). [בנוסח אשכנז משמיטים את מילת 'הגבור', ויתכן שמקור ההבדל הוא בכך שמספרו שביחם לשם קדשך, מתאימים רק התוארים 'גדול' ו'נורא', אבל התואר 'גבור' מתאים לייחם רק לה' עצמו, ולא לשמו].

'נגילה ונשמחה בישועתך', אף הוא המושך הבקשה האמורה, שבעקבות הבטחון שבטחנו בו לא נתאכזב, וממילא נזכה מהרה לישועת ה', כמו שכתוב (ישעיה כה, ט) 'ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה קוינו לו ויושיענו, זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו'. גם בפסוק זה מצויין היסוד האמור, שאנו מצפים לישועת ה' בזכות שאנו מקווים לו.

כי בשם קדשך בטחנו – הבטחון עיקר הדביקות

עוד יש לבאר שהזכרת בטחוננו כאן, היא במקביל למה שהוזכר תחילה בברכה זו, שאבותינו זכו לתורה 'בעבור אבותינו שבטחו בך', ואי לכך אנו מבקשים שאף אנו נזכה שהקב"ה ילמדנו את התורה מכיון שאף אנו בטחנו בו.

ההתמקדות דווקא בבטחון כהכשר לנתינת התורה, מורה לנו על מרכזיות ורוב ערכה של מידה זו בכלל חובת היהודי בעולמו. ואכן אנו מוצאים ביטויים עוצמתיים בספרי גדולי הדורות בעניין זה.

רבינו יונה במשלי (כב, יט) כתב שתכלית התורה והמצוות היא לבוא לבטחון, 'והבטחון מן המדרגות העליונות אשר ביראת הטא'. וכן בביאור הגר"א שם – 'עיקר נתינת תורה לישראל הוא כדי ששימו בטחונם בה'. וכו' לפי שעיקר הכל הוא הבטחון השלם, והוא כלל כל המצוות. וכן כתב ב'ארחות

חיים' להרא"ש, שבטחון הוא 'יסוד כל התורה כולה'. ועיין רבינו בחיי פרשת בשלח (שמות יג, יז): 'כי מדת הבטחון עיקר גדול ויסוד התורה והמצוה'.

הכלל העולה מדבריהם הוא שהבטחון האמור כאן, משמעותו כלל הקשר החי של היהודי עם נוכחות ה' בעולם. רק כאשר האדם חי עם השגחת ה' בחייו ומכיר בכך כי הוא המוביל אותו והוא המנהיג את כל המתרחש בעולם, אז הוא מוכשר להשיג את התורה, והוא יקבל אותה בשלימות. כי הוא יודע שהוא ישיג טובה וברכה מקיום התורה, ולעולם לא יפסיד מעשיית הטוב, ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב. ולכן אנו מבקשים כי כשם שאבותינו דבקו בה' וזכו עקב כך לתורה, אף אנחנו דבקים בה' וכוטחים בו, וממילא אנו זכאים שילמדנו את תורתו ויאיר את עינינו בה.

ורחמיך - - וחסידיך הרבים אל יעזבונו נצח סלה ועד

בנוסח ספרד וע"מ מסיימים [בנוסח אשכנז נעלם קטע זה]: 'ורחמיך ה' אלוקינו והסדיך הרבים, אל יעזבונו נצח סלה ועד' – ב'פירוש התפילות לר"י בר יקר' מציין שמקור ביטוי זה הוא בפסוק מתפילת הלויים בימי עזרא ונחמיה (נחמיה ט, לא) 'וברחמיך הרבים לא עשיתם כלה, ולא עזבתם'.

כלומר היות ופתחנו את הברכה בהזכרת רחמי ה' וחמלתו העצומה עלינו, על כן אנו מסיימים בקשה זאת, כי לא יהיה הפסק לכך, ורחמי וחסדיו לא יעזבונו לעולם.

לגבי הסיום 'נצח סלה ועד', מציין האבודרהם את דברי הגמרא (עירובין נד, א) 'תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב, כל מקום שנאמר: נצח, סלה, ועד, אין לו הפסק עולמית'. וציינו שם מקור לכל אחד הביטויים. מתקני הברכה בחפצם לחזק ולהעצים את נצחיות הבקשה, הדגישו זאת על ידי הזכרת כל הביטויים גם יחד.

ב'פרי צדיק' (חיי שרה – אות ז) 'אל יעזבונו נצח סלה ועד – שיהיה הישועה לעולמי עד. ולא כמו שהיה במתן תורה שבשעה ששמעו דיבור לא יהיה נעקר יצר הרע מלבם, ומכל מקום אחר כך חזר יצר הרע למקומו, כמו שאמרו במדרש, רק שיהיה הישועה לעולמי עד נצח סלה ועד'.

פרק לד – ברכת אהבה רבה

אות ה – הבקשות על הגאולה העתידה

מהר והבא עלינו ברכה ושלוש – והביאנו לשלוש מארבע כנפות הארץ

בקטע זה נתהוו במשך הדורות חילוקי נוסחאות מהותיים, שאין כאן המסגרת לברר את מקורותיהם הקדמונים. בנוסח הגאונים, הספרדים, האר"י, וספרד (החסידים) אומרים: 'מהר והבא עלינו ברכה ושלוש מהרה מארבע כנפות כל הארץ'. ואילו בנוסח אשכנז אומרים: 'והביאנו לשלוש מארבע כנפות הארץ'. ב'מחזור ויטרי' הנוסח הוא 'והבא עלינו ברכה ושלוש, ומארבע כנפות הארץ תוליכנו קוממיות וכו'.

בסידור ה'רוקח' כתב ביטויים חריפים נגד האומרים 'והבא עלינו ברכה ושלוש מארבע כנפות הארץ', 'כי אין להוסיף תיבה אחת מכל שתיקנו לנו בברכות חסידים ונביאים ראשונים, כי לא יסדו תיבה אחת בהנם, והמשנה עתיד ליתן את הדין'. ובסידור ר"ש מגרמייזא הקשה על נוסח זה: 'זתימא וכי הברכה והשלוש מארבע כנפות הארץ'.

ובפירוש ר"י בר יקר ביאר שאצל תורה יש ברכה ושלוש, דכתיב (תהלים כט, יא) 'ה' יברך את עמו בשלוש'.

בנוסח ספרד מוסיפים 'ושבור עול' – מעל צוארנו'. באבודרהם מציין שמקורו בפסוק בברכות שב'בחוקותי' (ויקרא כו, יג) 'ואשבור מוטות עולכם ואולך אתכם קוממיות'.

בקטע זה רבו הנוסחאות בתוך נוסח ספרד, יש אומרים 'ושבור עולנו', ויש אומרים 'עול הגויים', ויש אומרים 'עול הגלויות', יש המשלבים ואומרים 'עול הגויים ועול הגלויות'. בנוסח אשכנז אין אומרים כלל 'ושבור', אלא רק 'ותוליכנו קוממיות לארצנו'.

הביטוי המורגל בתפילות לגבי קיבוץ גלויות 'מארבע כנפות כל הארץ', מיוסד על הפסוק (ישעיה יא, יב) 'ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ, וכן כשמונה עשרה 'בברכת תקע בשופר' מבקשים 'וקבצנו מארבע כנפות הארץ'.

הביטוי 'ותוליכנו קוממיות' מיוסד על לשון הפסוק בפרשת בחוקותי (ויקרא כו, יג) 'אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות להם עבדים, ואשבור מוטות עולכם ואולך אתכם קוממיות'. ובספרי (מובא ברש"י) 'בקומה זקופה, ואין יראים מכל בריה'.

במגן אברהם (סימן ס) מביא בשם כתבי האר"י וכשאומר והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ יניח הכנפות של הטלית שעל כתפיו ליפול למטה עכ"ל.

מארבע כנפות הארץ - ותליכנו קוממיות לארצנו

חלקה השני של הברכה, יש בה בקשה עצומה על ישועת ישראל העתידה לבוא. ברם, כל קטע זה מעון בירור יסודי, מה שייכותה של הבקשה לגאולה השלימה ולקיבוץ גלויות לארץ ישראל, לברכה על נתינת התורה לישראל.

בספר 'עולת תמיד' ביאר על פי דברי חז"ל (חגיגה ה, ב) 'כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה', ולפיכך מבקשים על הגאולה השלימה שנוכל לעסוק בתורה ובמצוות ביישוב הדעת.

ב'פירוש התפילות' לר"י בר יקר, גם כן עוסק בשאלה 'מה ענין גאולת ארץ ישראל לכאן'. ומיישב על פי דברי הספרי (ראה פסקא כח) 'מעשה בר' מתיא בן הרש ורבי הנינא בן אחי ר' יהושע ור' יונתן שהיו יוצאים לחוצה לארץ ללמוד תורה, והגיעו לפלטום וזכרו את ארץ ישראל זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם, וקראו המקרא הזה וירשת אותם וישבת בארצם, וחזרו ובאו למקומם, אמרו ישיבת א"י שקולה כנגד כל המצוות שבתורה.

בסידור 'צלותא דאברהם' (ב'עמק ברכה') מופיע ביאור מחודש, שאכן אין ברכה זו אלא על בחירת ישראל והתורה, אלא שכדי לשמח לב העגומים המצפים לגאולה וישועה, קבעו אנשי כנסת הגדולה בכל ברכה מברכת ק"ש לפי ענינה גם בקשה על שיבת ציון, ולכן קבעו כעין מאמר המוסגר בברכת יוצר 'אור חדש על ציון תאיר', ובברכת אמת ויציב שנתקנה על גאולת מצרים בקשה על הגאולה ואומרים 'צור ישראל כו' ופדה כו'. וכן בברכה זו הסדר הוא שלאחר 'נגילה ונשמחה בישועתך' צריך לומר 'כי אל פועל ישועות אתה כו' ובזה יש קישור יפה, אלא שאח"כ שילבו בה תפלה על קיבוץ גלויות כמו בב' ברכות האחרות, ונשארה כמאמר מוסגר.

מדוע אין בקשת הגאולה בברכת גאל ישראל

בעצם נכללת בשאלה זו תמיהה יסודית, שהרי לכאורה הברכה הנוכחית 'אהבה' הרי עוסקת בטובה הרוחנית שיש לישראל מאת ה' בנתינת התורה והמצוות. ואילו לגבי ההשגחה וההטבה שה' דואג ומושיע את ישראל, הרי תיקנו חז"ל לברך על כך בברכות קריאת שמע בברכה נפרדת לאחריה, והיא ברכת 'גאולה', בה אנו מברכים ומודים על יציאת מצרים, ועל כך שה' הוא פודנו ומצילנו לאורך כל הדורות, ואם כן מקומה של בקשת הגאולה העתידה צריכה להיות שם, ולא כאן בברכת 'אהבה'.

ויתכן לתרץ על פי מה שבנוסח הספרדים אין אומרים 'צור ישראל קומה בעזרת ישראל', והראב"ה כתב שהטעם של אותם שאין אומרים כך הוא משום שאמרו בגמרא (ברכות לא, א) שאין לומר בקשה אחר אמת ויציב. (עיי"ש שחולק על כך).

[עוד ניתן לציין שבספר 'ויכוחא רבה' (לתלמיד הצמח צדק ומבאר את נוסח האריז"ל) כתב טעם נוסף לכך, משום שאין מן הראוי לומר בקשות בברכת אמת ויציב, שהיא הודאה ולא בקשה].
יתכן שמחמת טעמים אלו, נדדה הבקשה על הגאולה העתידה מברכת גאולה, לברכת 'אהבה רבה'.

נתינת הארץ לישראל תלויה בקיום התורה

אולם נראה שיש כאן עניין יותר מהותי, כי אכן ישנו קשר מיוחד בין ישיבת עם ישראל בארץ ישראל, לנתינת התורה. וכן אנו נוכחים לראות שחז"ל תיקנו בברכת המזון, שבברכה על הארץ, שהיא הברכה השניה 'נודה לך', תיקנו במטבע הברכה להוסיף הודאה על 'ברית ותורה', עד כדי כך שאמרו (ברכות מט, א) שכל שלא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו.

ופירש שם רש"י (מה, ב ד"ה צריך) 'צריך שיזכור בה תורה – שאף בזכות התורה והמצוות ירשו את הארץ, שנאמר למען תחיון ורבותם ובאתם וירשתם את הארץ' (דברים ה, א).

יש כאן הדגשה מיוחדת שנתנת הארץ כרוכה ומוותנית בקיום התורה, ויתכן שכשם שקבעו כך בברכת המזון, להזכיר את נתינת התורה שהיא התנאי לנתינת הארץ, כך גם תיקנו שבברכה על נתינת התורה שהיא 'אהבה רבה', תיקנו להזכיר בקשה על קיבוץ גלויות והגאולה השלימה, שעם ישראל ישוב להיות בארץ ישראל.

עוד יש לבאר שהשייכות בין תורה לארץ ישראל מבוססת על האמור בפרשת 'זוהיה אם שמוע', שבה מבואר שאם נקיים את המצוות, אזי תתברך הארץ וירבו ימינו וימי זרענו בה, אולם אם יסורו ישראל ויעבדו אלהים אחרים, יאבדו מעל הארץ המובת.

לפי זה יש לומר שבברכת 'אהבה' שהיא ברכה על קריאת שמע, כוללת את תוכן שני הפרשיות, בתחילתה את עניין ה'אהבה' בין הקב"ה לעם ישראל המבוארת בפרשה ראשונה. ובהמשכה את תוכן פרשה שניה, מתנת ארץ ישראל, שה' נותן לישראל מתוך אהבתו להם, ואחר שגלינו מן הארץ בחטאינו, אנו מבקשים שה' יחדש את התקשרותנו לתורה, ומתוך כך גם ישיב אותנו לארצנו.

שייכות זו של ארץ ישראל לתורה, אנו יכולים לראות גם בחג השבועות, שבתורה שבכתב הוא חג על הקציר והביכורים מתבואת הארץ, ואילו בתורה שבע"פ כפי שתיקנו לנו חז"ל, החג הוא על מתן תורה.

הדגשה זו מבליטה את המרכזיות של מתנת ארץ ישראל בתורה, דבר שניכר בכל פרשיות האבות ובהתגלות ה' למשה ביציאת מצרים. סוד הדבר טמון בברכה זו, ששמה את עיקר המבט בנקודת ה'אהבה' שיש בין הקב"ה לכנסת ישראל, שמבחינה זו אין הארץ רק בבחינת 'שכר' ותמורה על קיום התורה, אלא כל הקשר הוא בחינת ידידות, כך שמתנת הארץ, ולעומתה עבודת ה' שמצדנו, מתאחדים למציאות אחת של ידידות.

מעשה מיושבת התמיהה מדוע מתנת הארץ שייכת דווקא לברכת 'אהבה', שכן ברכת 'גאולה' עוסקת במדריגה הראשונית והבסיסית שהקב"ה הוא גואלם של ישראל דהיינו שמעניק לנו את עצם קיומנו, אבל ארץ ישראל והגאולה השלימה נובעים מהמדריגה היותר נעלית של עם ישראל, בה עוסקת ברכת 'אהבה', שה' אוהב אותנו וקרבתו לשמו הגדול.

כי א-ל פועל ישועות אתה ובנו בחרת מכל עם ולשון

בפירוש הסידור 'דובר שלום' מבאר: כי א-ל פועל ישועות, כלומר שאין עוד שום סיבה לעיכוב הישועה, שהרי מצדך אתה א-ל פועל ישועות, ומי יאמר לך מה תעשה. ואף מצדנו ראויים אנחנו להישועה יותר מזולתנו, כי בנו בחרת בבחירה מעולה יותר מכל העמים.

מזכירים כאן את בתמצית את מה שאומרים בתפילת יו"ט 'אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו וכו' וקרבתנו לעבודתך, ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת'. כי בחירת ישראל כוללת כמה מדריגות, ותחילתה בחירה ואהבה, שהיטיב לנו ביציאת מצרים, ועוד נוסף שגם קרבתנו לעבודתו, וזה היה במעמד הר סיני, עד שקרא עלינו את שמו הגדול.

ב'מגן אברהם' (או"ח סימן ס) כתב בשם כתבי האר"ז 'שיש לכוון כשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה. וקרבתנו – מעמד הר סיני. לשמך הגדול – מעשה עמלק, שאין השם שלם. להודות לך – הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע, וזהו זכירת מעשה מרים'.

להודות לך וליחדך באהבה

נוסח האשכנזים הוא 'להודות לך וליחדך באהבה'. בסידורי הספרדים הנוסח הוא 'להודות לך וליחדך, ליראה ולאהבה את שמך'.

העולה מלשון הברכה, שתכלית בחירת ישראל ומה שקרבם ה' לעבודתו, הוא בעיקר לשני אלו: להודות לה', וליחד את שמו.

בתיבות 'ליחדך באהבה' ישנם כמה ביאורים במפרשים, ביאור אחד הוא שזה מכוון על קריאת שמע, שאנו מייחדים את שם ה', וזאת אנו עושים מתוך אהבה, וכמו שאומרים בקדושת מוסף 'פעמיים באהבה שמע אומרים'.

באופן נוסף ביארו שכשיהודי מתבונן בייחוד שם ה', הדבר מוביל אותו לאהבת ה', וכמו שרואים בקריאת שמע שלאחר אמירת 'אחד' בא 'ואהבת'.

עוד פירשו בספרי החסידות, שהזכות שיש ליהודי להשיג הכרה זו של ייחוד ה', היא מתנה נשגבה הנובעת רק מתוך אהבת ה' לישראל.

כל הפירושים מתאחדים לפירוש אחד, שכן אהבה היא בהכרח הדדית, אהבת ה' לישראל, והאהבה שישראל אוהבים את ה', מתאחדים למציאות אחת של אהבה.

הבוחר בעמו ישראל באהבה

הראשונים (ראב"ן, ר"י בר יקר) מציינים שלשון החתימה מיוסד על הפסוקים: (דברים ז, ז-ח) 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים. כי מאהבת ה' אתכם, ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם'.

הרי מפורש שבחירת ישראל היא בשל האהבה שאוהב אותם ה'.

וכבר נתבאר בתחילת הברכה שבערבית אנו מברכים על עצם האהבה, 'אוהב עמו ישראל', אולם בשחרית אנו מוסיפים שהאהבה הזאת הביאה לידי כך שבחר בנו, כלומר – 'הבוחר בעמו ישראל' – בשל 'האהבה'.

פרק לה

קריאת שמע

אות א – מצוות קריאת שמע

רוממות מעלת מצוות קריאת שמע

קריאת שמע היא אחד ממוקדי סדר היום של יהודי, ויתכן שהמרכזי ביותר. פעמיים בכל יום, בוקר וערב מיוחד היהודי באהבה את שם קונו. כשאת כל סדר התפילה וברכות קריאת שמע תיקנו חז"ל כהכנה ורקע למצווה החשובה והמרכזית של קריאת פרשיות שמע והיה אם שמוע,

להלכה נקוט שהיא מצוה מפורשת בתורה, כמו שכתוב בפרשת 'שמע' עצמה: 'ודברת בם וגו' ובשכבך ובקומך', וכן בפרשת 'והיה עם שמוע' 'לדבר בם וגו' ובשכבך ובקומך'.

מצוה זו היא מיוחדת מכלל המצוות, והננו מוצאים שהיא סמל שהיהודי משתבח בו, ואף בתפילותינו אנו מזכירים את המעלה הגדולה שאנו קוראים את שמע פעמיים ערב ובוקר.

וכך אנו אומרים בנוסף קדושת כתר במוסף של שבת: "ויחון עם המייחדים שמו ערב ובוקר בכל יום תמיד פעמיים באהבה שמע אומרים". וכן בתחנון אנו מציינים זאת כזכות העומדת לנו: "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' אלוקינו ה' אחד".

ואמרו בגמרא (ברכות ו, א) 'ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישאל אין דכתיב את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישאל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'.

ובפיוט אקדמות בחג השבועות בזה מוגדרת פיסגת תפקידם של ישראל בעולם: 'עדב יקר אחסנתה, חביבין דבקבעתא – עבידין ליה חטיבא, בדנח ושקעתא'.

מצוות קריאת שמע – דמות בסיסית של יהודי

מצוות קריאת שמע היא מצוה בסיסית המזוהה עם דמותו היסודית של יהודי, וכמו שאמרו במדרש הקדום 'תנא דבי אליהו': (רבה פרשה ב) 'אפילו שאין בידו של אדם לא מקרא ולא משנה, אלא משכים ומעריב לבית הכנסת ולבית המדרש, וקורא קריית שמע בעבור שמי הגדול, ומתפלל תפילה

בעבור שמי הגדול, שכרו מונח לפני, ובלבד שיהא שמור מן העבירה, לכך נאמר קול ה' הוצב להבות אש'.

וכך דרשו על הכרות היוצאים למלחמה (סוטה מב, א) "ואמר אליהם שמע ישראל: מאי שנא שמע ישראל, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל, אפילו לא קיימתם אלא קריאת שמע שחרית וערבית, אי אתם נמסרין בידם".

ואמרו במדרש בפרשת בלק (במדבר רבה פרשה כ סימן כ) 'הן עם כלביא יקום – אין אומה בעולם כיוצא בהם, הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות ועומדין משנתן כאריות וחוטפין קריאת שמע וממליכין להקב"ה ונעשין כאריות, ומפליגין לדרך ארץ למשא ומתן אם נתקל אחד מהם בכולם או אם מחבלין באין ליגע באחד מהן ממליך להקב"ה לא ישכב עד יאכל טרף כשהוא אומר ה' אחד נאכלין המחבלין מפניו ומלחשין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ובורחין והוא נסמך בקריאת שמע'.

וכנגד זה החמירו מאד בעונש המבטלה: (חגיגה ט, ב) 'תניא נמי הכי מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל קריאת שמע של שחרית או קריאת שמע של ערבית או שביטל תפלה של שחרית או תפלה של ערבית'.

ועוד אמרו: (שבת קיט, ב) 'אמר רבי אבהו לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית, שנאמר הוי משכימי בבקר שכר ירדפו וגו' וכתוב והיה כגור ונבל תוף וחליל ויין משתייהם ואת פועל ה' לא יביטו וכתוב לכן גלה עמי מבלי דעת'.

ובמדרש אמרו שזכו לה ישראל מעת שנתברכו מעת יעקב אביהם (בראשית רבה פרשת ויחי פרשה צח סימן ג) 'הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם וכו' – אלעזר בן אחוי אמר מכאן זכו ישראל לקריאת שמע, בשעה שהיה יעקב אבינו נפטר מן העולם קרא לשנים עשר בניו אמר להם שמעו אל ישראל שבשמים אביכם שמא יש בלבבכם מחלוקת על הקב"ה א"ל (דברים ו) שמע ישראל אבינו כשם שאין בלבך מחלוקת על הקב"ה, כך אין בלבנו מחלוקת אלא ה' אלהינו ה' אחד אף הוא פירש בשפתיו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

ומעניין זה אנו מוצאים עוד בחז"ל: (ספרי דברים פרשת ואתחנן פסקא לא) 'אמר לו הקדוש ברוך הוא, יעקב הרי שהיית מתאוה כל ימך שיהו בנים משכימים ומעריבים וקורים קריית שמע'.

האם מצוות קריאת שמע היא מן התורה

למרות שכאמור מקובל כדבר פשוט שקריאת פרשיות שמע היא מצוה מן התורה, בתלמוד ישנה מחלוקת על כך האם מצוות קריאת שמע היא אכן מן התורה, או שהיא מדרבנן, והפוסקים מתפרשים על מצוות תלמוד תורה, והם נדרשים לגבי מצוות הקריאה רק כאסמכתא.

כמוכן גם אם זו הייתה מצוה מדרבנן, אין הדבר מפחית כהוא זה בערכה של המצווה היקרה והחשובה, שאנו חייבים לתת עבודה את כל מאודנו, וההבדלים הם רק לגבי דיונים הלכתיים של ספק באמירה, ונידונים דומים.

הבסיס לדיון הם דברי הגמרא בפרק מי שמתו (ברכות כא, א) 'אמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב, מאי טעמא קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא, ורבי אלעזר אמר ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא, ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל'.

על הפסוק המפורש אמרו בגמרא: 'מתיב רב יוסף ובשכבך ובקומך, אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב וכו'.

הרי"ף כתב על כך: (יב, ב) "ולית הלכתא כשמואל דאמר קריאת שמע דרבנן, דקו"ל קריאת שמע דאורייתא". וכן פסקו כל הפוסקים, רמב"ם, רא"ש, ואחריהם בטור ושו"ע.

בספר 'שאגת אריה' בתחילת הספר בסימניו הראשונים נותן סיכום רחב של סוגיות הש"ס ושיטות המחברים בנושא.

קריאת שמע - תלמוד תורה במידה המצומצמת ההכרחית

מתוך עיון והתבוננות במקורות חז"ל והפוסקים אודות מצוות קריאת שמע, נוכל להבחין שמצוה זו כוללת שני יסודות המתקיימים יחדיו. מצד אחד יש בקריאת שמע קיום בסיסי של מצוות תלמוד תורה. מצד שני זוהי מצווה מיוחדת שיש בה הכרזה וקבלת עול מלכות שמים.

ויש לכך משמעות גם באופן האמירה, שכן לימוד תורה משמעותה שדבר ה' מדבר אלינו, והלימוד נעשה באופן של הקשבה, כלומר שהאדם משנן בפיו ועל ידי כך מפנים את הדברים. אולם הכרזה וקבלת עול מלכות שמים, אנו פונים כלפי הקב"ה או כלפי הסביבה ומעידים על מלכות ה'. היות שישנם הוכחות לשני האופנים, עלינו לעשות את שניהם כאחד.

נציין תחילה את המקורות שמלמדים על חלק מצוות הלימוד שיש בה.

בכמה מקומות בחז"ל מוזכר שבקריאת שמע שחרית וערבית מקיימים את החובה ללמוד תורה בכל יום באופן הבסיסי ביותר.

הגמרא בנדרים (ח, א) עוסקת בדיון לגבי אדם שנשבע ללמוד תורה, האם השבועה חלה, מכיון שהוא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה, ומסיקה 'כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה'.

וכן אמרו במנחות (צט, ב) 'אמר רבי אמי מדבריו של רבי יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית, קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ'.

גם ממה שאמרו בגמרא שלפי הסוברים שקריאת שמע היא מדרבנן אזי הפסוק 'בשכבך ובקומך', מתפרש על דברי תורה, מסתבר שגם לדידן שהפסוק עולה על קריאת שמע, אין זו משמעות שונה לגמרי, אלא שרצון התורה להטיל חובה לומר בכל יום דברי תורה, וציוותה גם שהם יהיו דווקא פרשיות קריאת שמע, שהם יסודיים.

כמו כן כבר צויין בפרקים הקודמים שברכת 'אהבה רבה' שנאמרת לכאורה כברכה לקריאת שמע, משמשת בדיעבד כברכת התורה למי שלא אמר ברכת התורה, כמבואר בגמרא (ברכות יא, ב). בדומה לכך יש להוכיח ממה שכתב הפמ"ג (סימן רלט) שאין מברכים על מצוות ק"ש ככל מצוות עשה, כיון שכבר ברכו ברכת התורה, וקריאת שמע היא בגדר דברי תורה.

עוד הוכיחו ממה שאמרו לגבי מי שאיחר זמן קריאת שמע, שקורא אותה לאחר זמנה, ולשון המשנה הוא (ברכות ט, ב) 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה'. ובגמרא דייקו מכך: 'אמר רבי מני גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף'.

יש שביקשו ללמוד מכך שבכל קריאת שמע נכללת מצוות תלמוד תורה מלבד עניינה המיוחד של קבלת עול מלכות שמים, ומי שלא קרא בזמנה נותרה לו מצוות קריאת שמע שלא בעונתה, דהיינו רק מצוות תלמוד תורה הכלולה בקריאת שמע.

בספר 'מנורת המאור' מובא מדרש קדום (שלא נמצא במדרשים שלפנינו) 'למה התקינו ק"ש שחרית וערבית לפי שאמר הקב"ה לישראל לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה, וחזר ואמר (שמות לה) ששת ימים תעשה מלאכה, היאך יתקיימו שני מקראות הללו, לפיכך תיקן להם שחרית וערבית שכל הקורא אותם כאילו קורא כל התורה, משל למלך שנתן שדות הרבה והיה יגע בעבודתן כיון שראה המלך שהיה מתיגע בהן תיקן לו כרם והביא כל מעדני עולם ושתל בו כך הקב"ה נתן לישראל תורה נביאים וכתובים כל מי שמתגע בהן אין קץ למתן שכרו וכל מי שאינו יכול להתייגע בהן דיו קריאת שמע שחרית וערבית בשעה אחת.

גדר קריאת שמע – קריאת איגרת של מלך

במדרש פרשת אמור (ויקרא רבה כו, ו): 'עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתך ענה בי וכו' אמר ר' יצחק למלך ששלח פרוסדוגמא שלו למדינה, מה עשו בני המדינה, עמדו על רגליהן ופרעו ראשיהן וקראו אותו באימה וביראה ברתת ובזיע. כך אמ' הקב"ה לישראל הדא קרית שמע ופרוסדיגמא שלי, לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי לכם שתהו קורין אותה לא עומדין על רגליכן ולא פורעיין ראשיכן, אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך'.

דברי המדרש מובאים בטור (אורח חיים סימן סא) בשם רב עמרם, שלמד מכאן שיש לקרוא את שמע כאדם הקורא איגרת חדשה של מלך. והדברים מובאים בשו"ע ובמשנ"ב.

הטור מסיים בשם רב עמרם, שאמנם המדרש בא להקל שאין הקב"ה בא להלאות את בריותיו, ואין צריך לקרוא את גזירת המלך בעמידה ופרועי שער, "אבל באימה וביראה וברתת ובזיע מיהא צריך".

וכתב הפרישה דלחכי המשילו לפרוטגמא כתב וצווי המלך, לומר לך שלא תקרא קריאת שמע בחטיפה ובמרוצה ובערבוב הדברים, אלא במתון מלה במלה ובהפסק בין דבר לדבר, כאדם הקורא צווי המלך שקורא במתון גדול כל צווי בפני עצמו, להבינו על תכונתו כך יקרא קריאת שמע כל צווי וצווי עונש ועונש הנזכר בו ישים אל לבו להבינו כי הוא צווי המלך הגדול ברוך הוא.

בספר 'החינוך' (מצוה תכ) כתב על מהותה של מצות קריאת שמע: 'רצה השם לזכות עמו שיקבלו עליהם מלכותו ויחודו בכל יום ולילה כל הימים שהם חיים, כי בהיות האדם בעל חומר נפתה אחר הבלי העולם ונמשך לתאוותיו, צריך על כל פנים זכרון תמידי במלכות שמים לשמרו מן החטא' על כן היה מחסדו לזכותנו וציונו לזכרו שני העיתים האלה בקבע ובכונה גמורה'.

הדברים מעניקים לנו הבנה מעמיקה בצורת המצוה, קריאה ושינון של איגרת המלך, אך גם במקורות אלו אנו רואים שגדר הדברים הוא שאנו מקשיבים לדברים.

מצוות אמונה - קבלת עול מלכות שמים וייחודו

בחז"ל מצוי הרבה ביחס לקריאת שמע הכינוי 'קבלת עול מלכות שמים', לראשונה מופיע במשנה (ברכות יג, א) 'אמר רבי יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוחיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד'.

מכינוי זה לקריאת שמע, יש לנו ללמוד שאין קריאת שמע רק שמיעת דברי ה' ושינונם, אלא אף קיום בפועל של מה שאנו מצווים, כי בעת אמירת קריאת שמע אנו מכריזים על קבלת עול מלכותו יתברך עלינו.

'המאירי' (ברכות שם) מבאר היכן היא קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע: 'רצה לומר התבוננות מציאותו ית' ואחדותו והוא פסוק ראשון. וכמו שאמרו בהגדה מכילתא משל למלך במדינה יצאו בני העיר לקראתו אמרו לו גזור עלינו גזירות אומר להם קבלו מלכותי ואחר כך תקבלו גזרותי, כך הקדימו קבלת עול מלכות שמים בפרשה ראשונה'.

זאת אומרת שעצם ההכרה במציאותו והתבוננות בשגב אחדותו, היא עצמה המצוה החשובה ביותר, מלבד קבלת עול מצוות שבפרשה השניה.

כך גם בקדושת כתר ובתחנון ובמקומות נוספים, שם אנו מוצאים הגדרה נוספת למצוות קריאת שמע: 'המייחדים שמך'. כלומר שבקריאת שמע אנו מתבוננים בשכלנו באחדות ה', ובכך קובעים אותו בהכרתינו כאחד ומיוחד. שזו תכלית ומצווה בפני עצמה 'לייחדך באהבה'.

ויתכן שזה הביאור בלשון שאנו מוצאים בחז"ל שאמירת שמע נקראת בשם 'אמירת עדות': (ברכות יד, ב) 'אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו'. שכן קריאת שמע היא כאדם העמיד על מלכות ה' על העולם ועל עצמו, ושהוא מקבל על עצמו את המצוות, ובפרט המצוות המנויות כאן בקריאת שמע, שאחד מהם הוא תפילין.

הרמח"ל: להכירו ולהשתעבד אליו יתברך

וכך כתב הרמח"ל בספר דרך ה' – (חלק ד פרק ד) 'והנה ממה שיש עוד להבחין הוא, כי הבורא ית"ש הנה הוא מלך על כל בריותיו. ופירוש ענין זה הוא, כי אמנם אמתת מציאותו ית' הוא דבר בלתי נתלה בזולתו כלל ובלתי מתייחס לזולתו, כי הנה הוא מצוי מוכרח ושלם מצד עצמו, ואין לו שום יחס עם אחר כלל לא למעלה ממנו ולא למטה ממנו, פירוש – שאין לו סיבה שיתלה בה כלל, לא כמסוכב עם סיבתו ולא כמצטרף עם מצטרפו. והנה בבחינה זאת נקראה בשם אלוך ב"ה, דהיינו המצוי המוכרח מצד עצמו. ואמנם בהיות שרצה וברא נבראים וכלם תלויים בו במציאותם ובכל בחינותם וכמ"ש, נקראה בבחינה זו אדון כל, כי הכל ממנו והכל שלו והוא שליט בכל כרצונו. ואולם עוד רצה בטובו וחמדו, להשפיל כביכול בענותו את רום כבודו ולהיות מתייחס אל נבראיו, אע"פ שבאמת אין להם יחס עמו כלל, ורצה להיות להם במדריגת מלך אל עם, שיחשב להם לראש, ולמנהיג, ולהתכבד כביכול בם כמלך שמתכבד בעמו, וכענין שנאמר, ברוב עם הדרת מלך. ובבחינה זו נקראה מלכו של

עולם. והנה בבחינה זו הוא נחשב לנו לראש, ומתכבד בנו, וגם אנחנו חייבים לעבוד עבודתו ולישמע אליו לכל אשר יצוה, כמלך בעמו.

ואולם בבחינה זו גם כן חייבים אנו להכירו בכל יום, ולקיים מלכותו עלינו, ולהשתעבד אליו ולגזירותיו כעבדים אל מלכם, וזה נקרא קבלת עול מלכות שמים. ונכלל ענינה בפסוק זה של שמע ישראל, דהיינו החודאה בדבר זה שהוא מלך מלכי המלכים בדבר זה שהוא מלך מלכי המלכים מולך בכל בריותיו העליונים והתחתונים, ולקבל עול מלכותו והשתעבד אליו.

פרק לה קריאת שמע

אות ב – ענייני אמירתה

זמני חיובה – בשכבך ובקומך

בטרם נעבור לפירוש המילות בפרשיות קריאת שמע, נתמקד במספר נושאים כלליים במצוה זו, שנדונו בספרי הפרשנות והפוסקים.

נושא מרכזי ראשון במעלה הוא זמני חיוב קריאתה, שהם כלשון הפרשה "בשכבך ובקומך". ביחס למקרא זה קיים נידון מהו גדרם של שני חיובים אלו 'בשכבך' ו'בקומך', שלכאורה הם מקבילים ועומדים זה מול זה.

דעה אחת היא שבקביעת זמנים אלו כיוונה תורה שבשני הזמנים של היום ושל הלילה, צריך לעסוק ביהוד ה' ובדבריו, [ובדומה למצוות תפילה שקבעו חז"ל בזמני היום השונים].

בדומה לזה כתב ב'אבודרהם' (מצות קריאת שמע): 'זהמטעם שהייבתנו התורה ליחד את השם יתברך בשכבנו ובקומנו, להודיענו שהשם יתברך אחד והוא ברא היום והלילה, ולהוציא מלכם של כופרים שאומרים שתי רשויות יש, לפיכך יש לנו ליחד ה' יתברך בעתים הללו, לומר שהשם אחד ולומר לו: לך יום אף לך לילה' (תהלים עד, מז).

וכך למדו המפרשים מכך שתיקנו ברכות יוצר אור והמעריב ערבים כברכות לקריאת שמע, וכמו שכתב ברמב"ן בתחילת חידושו לברכות (דף יא:): 'שתיקנו בק"ש שתיים לפניה מפני שזמנה תלוי ביצירת האור ובעריבתו'. הרי כתב שזמני קריאת שמע תלויים בזמני היום והערב.

ולמרות שלשון הכתוב תולה את המצוה בשכיבת האדם וקימתו, כבר נאמר במשנה (ברכות י, ב) שהכוונה היא 'בשעה שבני אדם שוכבים, ובשעה שבני אדם עומדים'.

[אפילו בית שמאי החלוקים על דברי המשנה שם וסוברים שאת קריאת שמע של שחרית צריך אדם לומר בעמידה ושל ערבית בשכיבה, אינם חולקים על כך שזמן קריאת שמע הוא בעת שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. אלא שכיון שהכתוב משתמש בלשון 'ובשכבך ובקומך', למדו מכך שצריך להראות בעצמו בערב צורת שכיבה, ובשחרית צורת קימה].

כלומר שאמנם אין הדבר תלוי בזמני יום ולילה, אולם הדבר תלוי בסדרי החיים של בני אדם, שביום הם רגילים לקום ולהיות עירניים, ובלילה הם רגילים לשכב. ומצוות הקריאה היא שבשני זמנים אלו יהיה תוכן קריאת שמע קבוע בנפש האדם.

בין 'בשכבך' ל'בוקומך'

ב'כסף משנה' (על הרמב"ם הלכות ק"ש פרק א) נוקט בפשטות ש'בשכבך' מתפרש על כל הזמן שבני אדם שוכבים על מטתם, לפיכך הוא תמה מדוע בפסוק 'בוקומך', אין נוקטים שכל היום יהיה מותר לקרות. מסקנתו היא כי אכן זמן סוף קריאת שמע בשחרית הוא רק מדרבנן, אולם כל הפוסקים חלוקים עליו.

בספר 'החינוך' (מצוה תכ) מפרש גם הוא שהמטרה בקביעת התורה, לזכור את ה' בשני הזמנים 'יום ולילה', אולם לגבי הגדרת זמני המצוה כתב (באופן הב') 'שהתורה קבעה את הזמנים בהם האדם קם משנתו, ובערב בלכתו לישון'.

לעומת זאת רבים מהמפרשים והפוסקים כתבו שיש הבדל בין הגדרת המצוה ב'קימה' שהיא רק בעת קימתו, לבין המצוה ב'שכיבה' שהיא כל עת שהוא שוכב, למרות שבכך נמצא שאין 'בוקומך' מקביל ל'בשכבך' ('החינוך' (באופן הא'), חידושי 'המאירי' (ריש ברכות), מגן אברהם או"ח סימן נח ס"ק ז, מ"ז שם, פר"ח שם).

יש לבאר שהם נוקטים שהמצוה באה להקיף את מצבי האדם, ולא דווקא את סדרי יומו, שמוטל עליו לעסוק בקריאת שמע הן בזמן המנוחה, ואף מיד כשהוא מקיץ משנתו.

דרך נוספת במפרשים היא, שכוונת התורה שיקרא את שמע בתחילת היום ובסופו, ויתכן שזו סברת המ"ד שבערבית צריך להתפלל ואחר כך לקרות את שמע (ברכות ד, ב) 'רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה קריאת שמע סמוך למטתו, אף שכיבה נמי קריאת שמע סמוך למטתו'.

עשרת הדברות בפרשיות קריאת שמע

כתבו הפוסקים שראוי בעת קריאת שמע להרהר בעשרת הדברות שהן רמוזים בה. ומקור הדבר מפורש בתלמוד ירושלמי (ברכות פרק א הלכה ה' ט/א): 'מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום. רבי לוי ורבי סימון. רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה, רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן:

(א) אנכי ה' אלוקיך – שמע ישראל ה' אלוקינו. (ב) לא יהיה לך אלהים אחרים על פני – ה' אחד. (ג) לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא – ואהבת את ה' אלוקיך. מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמיה ומשקר. (ד) זכור את יום השבת לקדשו – למען תזכרו. רבי אומר זו מצוה שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה וכו'. (ה) כבד את אביך ואת אמך – למען ירבו ימיכם וימי בניכם. (ו) לא תרצח – ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל. (ז) לא תנאף – לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וכו'. (ח) לא

תגנוב – ואספת דגנך ולא דגנו של חבירך. ט) לא תענה ברעך עד שקר – אני ה' אלוהיכם וכתיב וה' אלוהים אמת וכו'. י) לא תחמוד בית רעך – וכתבתם על מזוזות ביתך, ביתך ולא בית חבירך'.

יש לציין שגם בתלמוד דידן (ברכות יב, א) מובא שבעת הקרבת התמידין קראו בבית המקדש את עשרת הדברות לפני קריאת שמע, ואמרו על כך 'אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. ובתוס' (שם: ד"ה בקשו) מציין לדברי הירושלמי הנ"ל.

בבית יוסף (או"ח סימן סא) מביא "וכן כתוב במדרש הנעלם (זהר חדש רות צה). אמר ההוא ינוקא אמר ודאי הכי אמר רבי יוחנן בן נורי ורבי יוסי בן דורמסקית משמיה דרבי עקיבא חסידים הראשונים תקנו קריאת שמע כנגד עשרת הדברות".

באליהו רבה (או"ח – סימן סא) מביא את הדברים בשם ה'כלבו' ומציין שמצא בירושלמי כדברי הכלבו, והעתיקו במשנה ברורה (שם ס"ק ב). וסיים שלפיכך צריך האדם להתבונן בהם בעת אמירת ק"ש ולקבל על עצמו שלא יעבור על אחת מהן.

עשרת הדברות בפרשה ראשונה לבד

דרך נוספת מביא ב'אבודרהם' (דיני קריאת שמע) בשם הריב"א שכתב כי פרשת שמע לבדה יש בה רמז לעשרת הדברות.

ומבאר בהמשך דבריו שכאשר נעיין במקור הפרשה בפרשת ואתחנן, מספר משה לישראל את כל מעמד הר סיני ואת עשרת הדברות ששמעו אותן מפי הגבורה, וישראל בראותם שלא יוכלו לעמוד בכך ביקשו אז ממשה (דברים ה, כד) 'קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלוהינו אליך ושמענו ועשינו'.

וכהמשך לסיפור דברים זה, אמר להם משה את פרשת שמע: 'ואמר להם משה שמע ישראל הריני בן אדם כמובם, והריני משמיעכם את דברי ה' ומפרש אני אותם אליכם: א) הנה שמעתם דבור ראשון אנכי ה' אלוהיך וקבלתם אלהותו עליכם כאשר עניתם נעשה ונשמע, לכן שמע ישראל ה' אלוהינו, לומר ה' עושה הכל הוא אלוהינו ואליו נשא עינינו, וממנו נשאל כל צרכינו כי הוא אלוהינו. ב) דבור שני לא יהיה לך אלהים אחרים, כנגדו אמר משה ה' אחד וכו'. ג) דבור שלישי לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא כנגדו ואהבת את ה' אלוהיך כי מי שהוא אוהב את המלך לא ישבע בשמו לשקר. ד) דבור רביעי שמור את יום השבת לקדשו כנגדו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום. וכתוב (שמות טז, לה) כי שבת היום וכו'. ה) דבור חמישי כבד את אביך ואת אמך כנגדו ושננתם לבניך וכו'. ו) דבור ששי לא תרצח כנגדו ובלכתך בדרך כי רוב הרציחות בדרכים וכו'. ז) דבור שביעי לא תנאף

כנגדו ובשכבך, וכתוב התם אשר ישכב את אשה. ח) דבור שמיני לא תגנוב כנגדו וקשרתם לאות על ידיך שלא תגנוב בהם. ט) דבור תשיעי לא תענה ברעך עד שקר כנגדו והיו לטוטפות בין עיניך, שלא תעיד אלא על מה שראית בעיניך. י) דבור עשירי לא תחמוד בית רעך, כנגדו וכתבתם על מזוזות ביתך, ולא על בית רעך.

ה'של"ה' הקדוש (מסכת תמיד – פרק נר מצות כד) מעתיק את דברי האבודרהם (אלא שמציין שהם מובאים בשם הרמב"ן).

חשבון הגר"א בעשרת הדברות בפרשה ראשונה

הגר"א (קול אליהו דברים ו, א, דבר אליהו על איוב) כתב בדרך משלו כיצד רמזים עשרת הדברות בפרשה ראשונה:

א) ה' אלקינו נגד אנכי ה' אלוך, ב) ה' אחד נגד לא יהיה לך אלהים אחרים, ג) ברוך שם כבוד נגד לא תשא ולזה תקנו חז"ל המזכיר שם שמים לבטלה שיאמר תיכף בשכמל"ו, ד) ואהבת נגד זכור את יום השבת כי ימות החול הוא דרגא דיראה, ושבת דרגא דאהבה, ולזה אנחנו אומרים בתפלת שבת באהבה וברצון הנחלתנו, ה) והיו הדברים האלה נגד כבוד את אביך כדדרשינן במה אתה מכבדהו בד"ת, ו) ושננתם לבניך נגד לא תרצה כמאמר חז"ל כל שאינו מלמד לבנו תורה כאלו רצחו, ז) ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך נגד לא תנאף כמאמר מזמור עליך, ואומר בהתהלך תנחה אותך ובשכבך תשמור עליך, ח) וקשרתם לאות על ידיך נגד לא תגנוב פי' לא תגנוב עם חיד, ט) והיו לטוטפות בין עיניך נגד לא תענה כמאמרם ז"ל עדים זוממים בראיה תליא. י) וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך נגד לא תחמוד בית רעך, אשת רעך וכל אשר לרעך.

יש לציין שגם בספר "חובות הלבבות" (שער היחוד – הקדמה) מובא עצם הרעיון שיש עשרה עניינים בקריאת שמע, שהם כנגד עשרת הדברות, אולם הוא מציין שם עשר מצוות של אמונה.

קריאת שמע כזכירת מעמד הר סיני

מדוע נחזין כל כך לחפש כיצד עשרת הדברות רמזים בפרשת שמע. יש בדברים הללו ליישב שאלה גדולה שיש לשאול, מדוע לא ציוותה התורה לזכור בפה את מעמד הר סיני מידי יום ביומו, כשם שציוותה לזכור את יציאת מצרים בשחרית ובערבית.

ואמנם יש מצווה שלא לשכוח את המעמד (דברים ד, ט – י): "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחורב וגו'".

הרמב"ן בהשגות לספר המצוות להרמב"ם אף מנה אותה במניין המצוות שהשמיט הרמב"ם (ל"ת ב'). ואמנם ב'מגן אברהם' (סימן ס"ק ב') הביא את דברי האריז"ל לכוון זכירה זאת כאמירת 'זקרבנו מלכנו', וכן יש מנהג לומר פרשת עשרת הדברות לפני התפילה, כדי לזכור מעמד הר סיני (כנפסק בב"י או"ח סימן א' ומובא בשו"ע סעיף ה'), ושש זכירות לאחר התפילה, ובטור (או"ח סימן מז) כתב לכוון על כך בברכת התורה בברכת 'אשר בחר בנו'.

אולם למעשה לא קבעו חכמים חובה גמורה לזכור בפה את המעמד בכל יום [ובמג"א הנ"ל מובאר שאת החובה מה"ת יוצאים ידי חובה בקביעת חג השבועות זמן מתן תורתנו]. ולכאורה תמוה שהרי מעמד זה הוא יסוד הדת ועמוד האמונה, ולמה ייגרע מזכירת יציאת מצרים, שמצוותו להזכירו בפיו בכל יום, שחרית וערבית.

לפי מה שהובא כאן הדברים מיושבים מאליהם, שהרי זו עצמה היא מצוות קריאת שמע, שציוותה תורה לזכור בכל יום שחרית וערבית את התוכן של מעמד הר סיני, שהוא קבלת אלוקותו יתברך וקבלת עול המצוות.

אמנם אין נכלל בזכירה זו זכירת צורת המעמד, בשונה מיציאת מצרים. ויתכן שהחסבר הוא, כי ביציאת מצרים עיקר המשמעות היא הסיפור שהיינו עבדים בארץ מצרים וה' הוציאנו משם, ועל כן הוא נעשה לאלוקינו. אולם במעמד הר סיני אין עיקר המשמעות בסיפור צורת הדברים, אלא העיקר הוא המסר של המעמד, גילוי אלוקותו וקבלת עול גזירותיו, ואת זאת אנו מזכירים בהידור בקריאת שמע. [אמנם וודאי שהמצוה המבוארת בכתוב "פן תשכח", היא גם לזכור את כל פרטי המעמד כמו שכתוב שם "את הדברים אשר ראו עיניך וגו'" וכמו שהאריך ברמב"ן שם].

וזה לשון רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק משפטים – אות ג) 'וזה ענין זכירת מעמד הר סיני שאנו מצווים לזכור בכל יום המכוון עול קבלת עול מלכות שמים מחדש מצדינו, כמו שאמרנו אז כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, שיתחדש בלבינו השמיעה והקבלה בכל יום מחדש. ועל זה הוא מצות קריאת שמע בכל יום בבוקר השכם שמע ישראל וגו', כדי לקבל עלינו עול מלכות שמים על ידי שמיעה הזו בכל יום מחדש'.

רמ"ח תיבות בקריאת שמע

אמרו במדרש תנחומא (קדושים אות ו) 'אמר רבי מני לא תהא קריית שמע קלה בעיניך, מפני שיש בה רמ"ח תיבות, כנגד אברים שבאדם, ומהם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אמר הקדוש ברוך הוא אם שמרתם שלי לקרותה כתיקנה, אף אני אשמור את שלכם, לכך דוד מקלם שמרני כאישון בת עין (תהלים יז ח), א"ל הקדוש ברוך הוא שמר מצותי וחייה (משלי ד, ד). אמר ר' שמעון בן חלפתא

למה הדבר דומה וכו', כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, שמרו מצותי, מצות קריית שמע שחרית וערבית, ואני משמר אתכם, שנאמר (תהלים קכא, ז) ה' ישמרך מכל רע ישמר את נפשך'.

על דברי המדרש הללו התעוררה תמיהה, מכיון שבחשבון התיבות נמצא שחסרים שלש תיבות להשלים לרמ"ח.

וכך כתב בשבלי הלקט (ענין תפילה סימן טו): 'ותימה שהרי בג' פרשיות שבקריית שמע יש רל"ט תיבות וכשתוסיף ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהן שש תיבות הרי רמ"ח ואנו אומרים רמ"ח ומצאתי בתשובות הגאונים ז"ל דתירין רב דניאל גאון זצ"ל רמ"ח תיבות יש בקריית שמע והוסיפו עליהם 'אל מלך נאמן' שהן שלש תיבות כדי שיעלו למנין רמ"ח כנגד רמ"ח אברים שבאדם. וכן כתב רבינו שלמה זצ"ל בפרדס שהיבר. ובטעמי ר' יהודה החסיד ז"ל מצאתי בקריית שמע יש רמ"ח תיבות עם אל מלך נאמן, כנגד רמ"ח אברים שבאדם'.

אמירת 'א-ל מלך נאמן' – דעות הפוסקים בעניין

מקור התיבות 'א-ל מלך נאמן' הוא בגמרא (שבת קטז, ב) 'מאי אמן – אמר רבי חנינא, אל מלך נאמן'. והתוס' (ד"ה א"ר חנינא) כתבו 'צריך להרהר בו בשעה שאומרים אמן'.

הטור (או"ח סימן סא) מביא את המנהג הקדמון לאמרו, ומביא דעת הרמ"ח ששלל אותו. וב'בית יוסף' שם מביא סיעת פוסקים שהביאו מנהג זה, ומנגד את הדעות שלא לאמרו. וכתב 'נראה לי שאע"פ שהרמ"ח סתר מנהג זה משום דליתא במתניתין ולא בגמרא מכל מקום נראה שמנהג קדמון היה, אלא שאח"כ בטלוהו כדי שלא יפסיק בין הבורח בעמו ישראל לשמע, ותקנו במקומו שיחזור שליח ציבור, ה' אלוקיכם אמת'.

ומביא הב"י את לשון ספר התיקונים (תיקוני זוהר תיקון י' דף כה ע"ב) שתחילה תיקנו לומר א-ל מלך נאמן כדי להשלים רמ"ח תיבות ובכדי למנוע את ההפסק תיקנו שהש"ץ יחזור ה' אלוקיכם אמת וכן מביא מספר הזוהר בסוף פרשת וירא ממדרש הנעלם (זהר חדש רות צה). שבק"ש אית רמ"ח תיבין עם ה' אלוקיכם אמת'. ומסיים התיקון: 'וכל האומר ק"ש שלא עם הצבור אינו משלים איבריו מפני שחסרו השלשה תיבות' 'מאי תקנתיה יכוין בט"ו ווי"ן דבאמת ויציב'.

וכתב הב"י ששמע 'שענין הכוונה בט"ו ווי"ן הוא לפי שט"ו פעמים וי"ו עולה צ' ושם ההויה עולה כ"ו ועם ד' אותיותיו עולה ל' ושלש פעמים שלשים עולה צ' הרי שמכוין בט"ו ווי"ן לשלשה שמות'. ובשו"ע (סימן סא סעיף ג) פסק שהיחיד יכוון כוונה זו.

והרמ"א (שם) כתב כמכריע, שהמתפלל ביחיד יאמר 'א-ל מלך נאמן', אולם המתפלל בציבור לא יאמרנו, וכך נהגו בקהילות אשכנז, אולם בהולכים על פי האריז"ל יש שנהגו שלעולם אין אומרים אותו.

פרק לו פרשת שמע

אות א – כוונת פסוק ראשון

הכוונה בפסוק ראשון מעכבת

בגמרא במסכת ברכות (דף יג) דנו בחובת הכוונה בקריאת שמע, ונאמרו כמה שיטות תנאים ואמוראים בדבר, ומסקנת הסוגיא היא, וכך נפסק ברמב"ם ובשו"ע (אורח חיים הלכות קריאת שמע סימן ס סעיף ה), שבפסוק ראשון אם לא כיוון, לא יצא ידי חובת קריאת שמע, אבל אם כיון בפסוק ראשון, ובהמשך הפרשה לא כיוון, יצא.

ואף שהשו"ע הביא מחלוקת הפוסקים (שם בסעיף ד) אם מצוות צריכות כוונה, מסבירים המפרשים (שו"ע הרב סעיף ה, משנה ברורה שם ס"ק יא) שישנם שני סוגי כוונה, שיש כוונה שהיא לעשות את המעשה לשם חובת המצווה, ובכוונה זו נחלקו השיטות אם הכוונה מעכבת. אבל הכוונה הנצרכת בפסוק ראשון היא הכוונה להתכוון ולשים על לבו מה שהוא אומר, כלומר שגם לפי השיטות שבכל המצוות אין צריך כוונה לצאת ידי חובת המצווה, אולם כוונה זו שיבין מה שהוא אומר כדי שיקבל מלכות שמים בהסכמת הלב, חייב בה בפסוק ראשון. אבל בהמשך קריאת שמע יצא, אפילו אם לא כיוון.

ידיעת כוונת פסוק ראשון היא אפוא נצרכת ביותר, שהיא מעכבת את קיום מצוות קריאת שמע כדינה.

ואם כי כוונת פסוק זה יש בה עניינים רמים ונשגבים וסודות נסתרים, בקדושת ה' יתברך, אולם כל אדם מחוייב לדעת עיקרי הדברים ופשטותם. ולאמתו של דבר יש מקום להאריך בזה הרבה, אלא שאין קץ ותכלית לדברים [כדוגמא יש לציין שהגאון רבי מנדל כשר זצ"ל בעל 'תורה שלמה', חיבר ספר עב כרס בשם 'שמע ישראל', שכולו פירושים וכוונות המפרשים בפרשת שמע].

וזה לשון תשובות הרשב"א (חלק ה תשובה נה): "שאלת לבאר לך ענין פרשת ק"ש, כבר אמרתי שאין לנו עסק בנסתרות, ויש לכל בעל דעה לדעת כי היא פרשה מיוחדת לנו כוללת היחוד והאמונה באמת, רומזת סודות ועיקרים גדולים שהם יסודות כל הבנין אשר בית ישראל עליהם, ואמנם יש לנו רשות להתבונן בפשטי הדברים שהתורה כולה רומזת".

"שמע ישראל" – משה אמר לעם ישראל

מילים אלו "שמע ישראל" אף הם חלק מפסוק ראשון, ואף עליהם כמובן חלה חובת הכוונה, ובמפרשים נאמרו כמה אופנים כיצד לכוון בתיבות אלו. שכן כוונת לשון הפסוק במקורו הוא דברי משה רבינו שפתח ואמר לעם ישראל: "שמע ישראל וגו'", ולכאורה זה לא שייך באמירתנו.

ומהרבה מפרשים משמע, ויש שכתבו כך להדיא (רוקח ועוד), שצורת הכוונה היא שאנו משננים את דברי משה אלינו, שכך אמר לנו "שמע ישראל וגו'", ואם כן קבלת עול מלכות שמים, היא כוונה נוספת שבאה ממילא, שמאחר שאנו מצווים, אזי מיד אנו מקיימים את הציווי, ואנו אכן שומעים ומקבלים את מלכות ה' עלינו. ואף שקבלת עול מלכות שמים אינה כלולה בגוף האמירה [לפי פירוש זה], אולם היא כוונה שאנו מקבלים בלבנו לאור האמירה.

ויש שכתבו שאף שכאשר משה אמרו היה הדיבור ממנו לעם ישראל, אולם כשאנו מקיימים את המצוה של קריאת שמע, אנו אומרים זאת כבר כקיום הציווי, ובאמירה זו שאנו מתבוננים בהכרה וידיעה זו, ממילא אנו כבר מקבלים בכך את עול מלכות שמים עלינו (המאירי ברכות יג, א). כי קבלת עול מלכות שמים, מתקיימת על ידי הידיעה וההתבוננות.

וזה לשון ספר 'המנהגות' (ר' אשר מלוניל) 'וקורא שמע ישראל, פירוש כל אחד ואחד מישראל אומר לעצמו ולחברו, קבל כי ה' אלהינו'. ובפירוש התפלות לר"י בר יקר כתב: "שמע ישראל – כל אחד מבני יעקב היה עושה התראה לחבירו ליחד השם, ולכך אמר לשון שמע'.

שמע ישראל – הכרזה ועדות לכל ישראל

ויש מפרשים שכתבו שאנו מפנים את הקריאה מצידנו בהכרזה הצהרתית, שכל אחד מודיע לכל עם ישראל, שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים.

וכך כתב ב'אבודרהם' – "ואומר שמע ישראל. ונהגו לאומרו בקול רם כדי לעורר הכונה בפסוק הראשון שבו עיקר הכונה. וגם הוא דרך עדות, כאלו כל אחד אומר לחבירו, שמע שאני מאמין כי ה' אלהינו הוא יחיד בעולמו. ולכן תמצא עין של שמע גדולה, ודלת של אחד גם כן גדול, שהוא סימן "עד" רמז לעדות".

יש לכך משמעות רבה, שבכך מצטרפים כל ישראל להכרזה מאוחדת, ועל ידי הקדמת ההכרזה "שמע ישראל" כל אחד מבקש לצרף את עצמו לחבריו שאינו כקול קורא לבדו, אלא הוא יחד עם הכלל מקבל עליו את עול מלכות שמים, ועולה כאן קבלת עול וייחוד שמו של העם כולו, וברוב עם הדרת מלך.

שמע ישראל – קריאה ליעקב אבינו

חז"ל דרשו את התיבות שמע ישראל, שהם מכוונים כלפי 'ישראל סבא' דהיינו יעקב אבינו. זה לשון הגמרא (פסחים נז, א): 'אמר רבי שמעון בן לקיש ויקרא יעקב אל בניו, ויאמר האספו ואגידה לכם ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד, [רש"י: 'שמע ישראל' – לאביהם היו אומרים]. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [דברי חז"ל אלו יבוארו בעזרשי"ת בהמשך בביאור בשכמל"ו].

דברים אלו מובאים במדרש (בר"ר צה, ג, וכו"ה בספרי ואתחנן, ובתרגום ירושלמי על הפסוק שמע ישראל): אלא שבמדרש נוסף: 'רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל הדא הוא שישאל משכימים ומעריבים בכל יום ואומרים שמע ישראל, אבינו ממערת המכפלה, אותו דבר שצויתנו, עדיין הוא נוהג בנו, ה' אלהינו ה' אחד'.

וכך כתב רבינו יונה בספר 'שערי העבודה' המביא את דברי חז"ל הללו, ומצטט מאמר חז"ל נוסף (פרקי היכלות לא, ד) שיש 'חיה' (מלאך) ברקיע ששמה 'ישראל', ומוסיף על כך רבינו יונה: "וכך היא חכונת היום, שמע ישראל, כלומר אתה אבינו ישראל שבמערה (מערת המכפלה), ואתה ישראל המלאך שבשמים, שמע שאנו מקבלים עול מלכות שמים עלינו, ושאנו מייחדים את הבורא יתברך ויתעלה. וכעין זה מובא בספר 'תוצאות חיים' (לבעל 'ראשית חכמה') בשם מדרש הנעלם על רות (זוהר חדש דף עו.).

פירוש המילה 'שמע'

כתב הרשב"א בתשובות: מילת 'שמע' כוללת שלשה ענינים, האחת היא שמיעת האוזן "שמעה ותאשרני" (איוב כט, יא), והושאלה לכונת הלב, "ונתת לעבדך לב שומע" (מלכים א ט), והושאלה גם לקבלה והאמונה בו, "שמע בני מוסר אביך" (משלי א, ח), "אשרי שומע לי (שם ה, לד), "אם שמוע תשמעו אל מצותי" (דברים יא, יג). וכאן רצה לומר 'שמע ישראל' כולל שלשה ענינים: (וכע"ז כתבו באבודרהם ושאר ראשונים), שנצטוונו לשמוע וללמוד, כי לולי שנשמע לא נתבונן אליו, ואחרי השמיעה והלימוד יחקור היטב, שנבוא מתוך השמיעה אל החקירה באמת, והחקירה תכריחנו לקבל ולהאמין כי הוא יתברך נמצא וכן הוא משגיה על פרטי מעשינו" (חלק ה תשובה נה,

וברבינו בחיי (על הפסוק) כתב: 'ולפי שהמדבר ידבר דבריו פעם שיתכוין בהם ופעם שלא יתכוין בהם, לכך הזכיר "שמע" שהוא לשון כולל שמיעת האוזן והבנת הלב, כלומר שיכוין לבו בדבריו בענין הייחוד כשהוא משמיע לאזנו'.

ה' אלוֹקֵינוּ

כתב רבינו יונה (שערי העבודה): הכוונה באמרו ה', מי ששמו ה', ותהיה הכונה בנכתב ובנקרא, ויכון באמרו אלוֹקֵינוּ כלומר מי ששמו יי, הוא אלוֹקֵינוּ, ואנחנו מקבלים עלינו אלהותו ומלכותו ועול תרי"ג מצוות, וזהו הנקרא 'עול מלכות שמים'.

ובשו"ת הרשב"א (שם) כתב: והוא אלהינו שלשון אלהות מנהיג ודיין, כמו נתתיך אלהים לפרעה (שמות ז, א) וכן אונקלוס בפסוק 'אלהים לא תקלל' (שם כב, כז) תרגום 'דיינא', ולפי שהמתפלסים משתבשין וגוזרין שהוא יתברך אינו משגיח בפרטים, ואפילו במין האנושי וכו'.

ובספר מלחמת מצוה לבעל 'המאורות' מבאר יותר: 'תחילה אמר שמע ישראל כלומר שישמע ויקבל כל עם ישראל ויאמין כי השם בן ארבע אותיות שמורה על היותו ומציאותו והמציאו כל הנמצאים וההווים, הוא אלהינו כלומר שהוא משגיח בנו להנהיגנו כפי הראוי לנו לפי מעשינו, וכפי גזרת משפטי חכמתו ורצונו כי לשון אלהים מורה על זה כלומר שהוא שופט ומנהיג, כמו שבא במקרא וכו',

אלוֹקֵינוּ – אלוֹקוֹתוֹ מיוחדת על ישראל

רבים טועים בכוונת מילת 'אלוֹקֵינוּ', וסבורים שכוונתו דומה לכוונת 'אלוֹקִים', הראשונים מדגישים שב'אלוֹקֵינוּ', צריך לכוון שהוא אלוֹקֵינוּ המיוחד לנו – עם ישראל, כפי שהפסוק פתח: 'שמע ישראל'.

וכך אמרו בספרי (פרשת ואתחנן פיסקא ו) 'ה' אלוֹקֵינוּ, למה נאמר והלא כבר נאמר ה' אחד, ומה ת"ל אלהינו, עלינו הוחל שמו ביותר. כיוצא בו אתה אומר (שמות כג) שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלהי ישראל, ומה אני צריך והלא כבר נאמר את פני האדון ה', על ישראל הוחל שמו ביותר, וכו'.

ובהמשך שו"ת הרשב"א: 'ועל בן אומר 'אלהינו', כי הוא משגיח בנו ומצטרף לזה שהוא דיינינו, ולא כוכב ולא מזל, ולא שר משרי מעלה, רק הוא יתברך, ושהוא הבדילנו ולקחנו לחלקו, כאומר (דברים לב, ח) 'בהנחל עליון גוים וגו' כי חלק ה' עמו'.

וב'מלחמת מצוה' הנ"ל: 'ואמר אלהינו ולא אמר אלהים, להורות כי עיקר ההשגחה היא בעם הדבקים בו והם ישראל הנקראים עמו וצאן מרעיתו, וזהו שאמרו (שבת קנו, א) אין מזל לישראל, ללמדנו כי

אע"פ שהעולם הזה השפל משתלשל ומדבק בכח המזלות וכו' אם ישראל עושין רצונו של מקום הוא מנצח המזל אם הוא לרוע, ומטיב להם'.

ה' אלוקינו ה' אחד

הרמ"א (שו"ע אורח חיים סימן סא סעיף יד) כתב: 'הגה, ויש להפסיק בפסוק ראשון בין ישראל לה', ובין אלוקינו לה' השני, כדי שיהא נשמע שמע ישראל, כי ה' שהוא אלוקינו הוא ה' אחד.

דברים אלו מיוסדים על דברי הגמרא שגינינו את ה' כורכין את שמע' (פסחים נו, א) ופירשו שם דהיינו ש'לא היו מפסיקים'. וכתבו התוס' (מנחות עא, א ד"ה וכורכין) 'ונראה לפרש דלא היו מפסיקין בין ישראל לשם, שלא יהא נראה כאומר לישראל שישמע את השם, ופשטיה דקרא היינו שמע ישראל כי ה' אלוקינו ה' אחד'.

ובספר 'על הכל' (להר"ר משה שניאור מאיברא תלמיד מהר"מ בר ברוך) הביא כעין דברי התוס' בשם ר"ת, וכתב שלפי זה היה משמע שישראל הוא אלוקינו, ולר"י נראה שצריך להפסיק בין ה' אלוקינו, לה' אחד, דפשטיה דקרא הכי הוא, שמע ישראל ה' אלוקינו פירוש [מי] ששמו ה' [הוא] אלוקינו, ומי ששמו ה' הוא אחד, והיינו קבלת מלכות שמים, אבל מי שקורא שמע ישראל ה' אל' ה' אחד ביחד, אין כאן קיבול עול מלכות שמים'. [וכנראה זה מקור דברי הרמ"א]. כלומר שקבלת עול מלכות שמים, מורכבת משני היסודות גם יחד, מכך שהוא אלוקינו והוא אחד.

רבינו יונה בשערי העבודה כתב: והכוונה באמרו ה' אחד יכוון במילת ה', כלומר מי ששמו ה' שקבלנו עלינו עול מלכותו וקבלנו אותו מלך ושופט עלינו, הוא אחד, והכוונה באחד שהוא אחד בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם וכו', וזהו נקרא ייחוד. וכן כתב בספר 'חיי אדם' (חלק ראשון – כלל כא) 'ה' שהוא אלוקינו, שאנחנו מאמינים בו, הוא ה' אחד בכל העולמות, בשמים ובארץ וד' רוחות'.

וברשב"ם (על התורה) פירש: 'ה' אלוקינו – ה' הוא לבדו אלוקינו ואין לנו אלוה אחר עמו וכו'. ה' אחד – לו לבדו נעבוד ולא נצרף עמו אלוה אחר וכו'. [משמע שבשם הראשון הכוונה לידיעה והכרה, והשני לגבי עבודה].

וברש"י על הפסוק (דברים ו, ד) פירש: 'ה' אלוקינו ה' אחד – ה' שהוא אלוקינו עתה ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ונאמר (זכריה יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

ה' אלוקינו ה' אחד – הכפלת השם

המפרשים התקשו מדוע נכפלה הזכרת השם הוי"ה פעמיים, ומבאר באבן עזרא (שם): 'דע, כי זה השם הנכבד הוא שם העצם, ואם כן מה טעם לאמרו פעם שנית. והתשובה, כי אדם שם עצם, ושם מקרה שאיננו כן. ואם הוא נקרא מעצם האדמה. וכן זה. והעד: השם שהוא סמוך אל 'צבאות'.

כלומר, שהשם הראשון נזכר כי זה שמו של הקב"ה, שמי ששמו הוי"ה – הוא אלוקינו, ובפעם השניה מוזכר השם לא מצד שזה השם, אלא מצד תוכן הדברים הטמון בשם זה 'הוי"ה' וכפי שפירשו המפרשים שהוא 'היה הוה ויהיה', שאותו ששמו הוי"ה הוא, כשמו כן הוא, שהוא היה הוה ויהיה, והוא אחד ומיוחד.

ברבינו בחיי, חזקוני, ובעלי התוס' כתבו שבלא שלש אזכרות אי אפשר, מפני קטרוג של אומות העולם, שאם אמר שמע ישראל ה' אחד, היו כל אומה ואומה אומרים על תרפותם, על שלנו הוא אומר שהוא אחד, עכשיו שאנו אומרים 'אלקינו' נודע שעל אלקי ישראל הוא, שהרי מדבר עמהם. ואם היה אומר ה' אלקינו אחד, היו אומרים שאלקי ישראל אחד מן האלהים. וכ"ש אם אמר שמע ישראל אלקינו אחד, אבל כשאנו כופלים, הכי קאמר ה' שהוא אדון שלנו, הוא אחד באדנות, ואין עוד מלבדו.

וב'תוצאות חיים' (לבעל 'ראשית חכמה') כתב: 'אמר הוי"ה אלקינו, הוי"ה פועל ברחמים בכל הנמצאות, ומצד שהוא אותם, ובפרטות משגיח בנו, וזהו אלקינו. ומפני שזה יורה ח"ו שינוי בו יתברך מפני שפרטי ההשגחה הם מינים רבים לאין תכלית לזה פועל דין בתכלית ולזה ברחמים זה בקצת עוני זה בקצת יסורין עד שאמרו זכרונם לברכה היין ע"ב אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה לזה אמר הוי"ה אחד' הוא הפועל הדין והרחמים והוא באחדותו עומד ואין בו שינוי ח"ו.

ה' אלוקינו - ה' אחד – שני דברים

כתב סמ"ק (מ"ע ב) בשם רב פעריה גאון, "כמו שצריכים אנו להאמין כי הוא האדון המנהיג הכל, כך יש לנו להאמין שאין זולתו מנהיג".

וכך כתב ב'בן איש חי' (שנה ראשונה פרשת וארא) כי ה' אלהינו, ועוד הנה הוא – אחד, ונמצא בזה יש קבלה והודאה בשתי דברים, הא' הוא קבלת מלכות שמים באומרו ה' אלהינו, דמודה שקבלנו אלהותו להיות לנו לאלוה ואנחנו עבדים לו, והב' הוא ענין יחוד השם באומרו ה' אחד שהוא בלי שיתוף אחר שאין לו שני, כמ"ש אליהו זכור לטוב אנת הוא חד ולא בחושבן.

ב'אור החיים' ביאר הכפילות שהיא באה לשתי הדרגות שיש לה, הא' שהוא אלהינו, והב' שהוא אחד. והכוונה בזה כי אנו מקבלין אלהותו יתברך עלינו למה שממנו, הגם שאילו היה במציאות שהיו

אלהות הרבה אין לנו בחרים אלא בשם זה הוי"ה הוא אלהינו, ובזה נכלל כמה פרטים א' אהבת הטוב, אהבת המועיל, אהבת הערב, ועוד לו שהוא אחד ואין זולתו אלוה בעולם, וטעם זה גם כן יספיק להתחייב להשתעבד לו ולמצותיו, הגם שהיה במציאות שלא היו הטעמים שמצדם בחרנוהו לאלוה:

נמצינו אומרים שבאחד משני הטעמים יספיק להשתעבד למאמריו ולמצותיו, אשר על כן אמר ה' אלהינו ה' אחד, בב' חלוקות שכל אחד כדאי לעצמו, ואם היה אומר הכתוב ה' אלהינו אחד, היה בנשמע כי מה שהם מקבלין אלהותו עליהם הוא להיותו אחד, ואין עוד מלבדו, יתחייב העבד לעבוד את רבו ואין מנוס ממנו לרצונו ושלא לרצונו, ולא כן לנו עם אלהינו שאנו חפצים באלהותו אהבת הטוב במה שהוא טוב נוסף על היותו אחד ומיוחד.

פרק לו פרשת שמע

אות ב – הכוונה בתיבת 'אחד'

להאריך באחד

שיא פסגתו של פסוק הנצח של העם היהודי, 'שמע ישראל' – הוא התיבה המסיימת 'אחד', בו טמונים הכוונות הפשוטות גם העמוקות, המשקפים את ייחודיותה של אמונת ישראל.

כשפנימה לכוונות אלו חבויים עוד ועוד רבדים של כוונות טמירות ועילאיות של ייחוד השם, וקבלת עול מלכותו עד מסירות נפש על קדושת שמו יתברך, כמו שיתבאר בהרחבה להלן.

וכך אמרו בגמרא (ברכות יג, ב): 'תניא, סומכוס אומר: כל המאריך באחד – מאריך לו ימיו ושנותיו. אמר רב אחא בר יעקב: ובדלי"ת. אמר רב אשי: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת.

ומפרש רש"י: ובדל"ת – 'ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר 'אח' בלא דל"ת לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה, כדמפרש לקמן. ובלבד שלא יחטוף בחי"ת – בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה, שלא יקראנה בחטף בלא פתח, ואין זה כלום'.

בהמשך הגמרא מספרת: 'רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חייא בר אבא, חזייה דהוה מאריך טובא. אמר ליה: כיון דאמליכתי למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת'.

וברש"י: 'דאמליכתי למעלה וכו' – שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וארבע רוחותיה'. מדברי רש"י עולה שעל ידי שהאדם מכיר במחשבתו שה' אחד בשמים ובארץ, זה נחשב **שהמליכו** למעלה ולמטה וכו'.

וברבינו יונה על הרי"ף: 'ובלבד שלא יחטוף בחי"ת, ואומרים רבני צרפת ז"ל דמכאן נראה שצריך להאריך מעט בחי"ת כשיעור שימליכוהו בשמים ובארץ, ובדלי"ת יאריך ג"כ כשיעור שימליכוהו בד' רוחות העולם, והכי משמע במנחות (ד' כט ב) דאמרינן התם חטריה לגגיה דחי"ת חי הוא ברומו של עולם, כלומר עושים כמו תג למעלה באמצע גג החי"ת להודיע שהוא חי ברומו של עולם מושל על הכל, לכך נראה שצריך בקריאה להמליכו בחי"ת בשמים ובארץ להודיע שהוא חי ברומו של עולם, ובדלי"ת להמליכו בארבע רוחות העולם כנגד הדלי"ת'.

הדברים נפסקים ברמב"ם הלכות קריאת שמע פרק ב, ובטור ושו"ע סימן סא ובבית יוסף מביא את דברי הסמ"ק (סי' ב א ע"ב) 'צריך לכון באל"ף שהוא אחד ובחי"ת שהוא יחיד בשבעה רקיעים ובארץ הרי ח', והדלי"ת רמז לארבע רוחות'.

נוראה בפוסקים מה שדנו אימתי צריך לכוון כל כוונה, ובאמירת איזה אות ותיבה, או שגם לאחר האמירה נמשך אחר התיבה, ואין כאן מקומו. עיין שו"ע הרב (סימן סא סעיף ז, מנחת שלמה להגרשו"א ח"ב סי' ד ס"ק יד).

להאריך באחד – להתעצם בכוונה

מדברי המפרשים משמע שמשמעות העניין להאריך באחד, כולל בעיקר את העיון וההתעצמות בכוונת האמירה וקבלת עול מלכות שמים עליו, שהרי הכוונה ב'אחד' היא אכן אינסופית ובעלת מעמקים אין חקר.

וכך מבאר המהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פרק ח) 'פירוש דבר זה מה שצריך להאריך באחד, כי הדברים שהם אחד הם הרבה, כי יאמר על השמש שהיא אחת, וכן על כמה דברים אומרים על דבר שהוא אחד, ואם יאמר אחד ולא יאריך אין כאן אחדות גמור, ומה שמאריך באחד הוא נותן אל הש"י אחדות גמור, ולכך צריך להאריך באחד לתת לו אחדות גמור, וכו'.

כי זהו ענין האריכות שהוא יתברך מצד שהוא אחד הוא הכל, לכך הוא בלתי תכלית. ואינו כמו שאר דברים שהם אחד ואינם הכל רק הם חלקים והחלק הוא קצת בעל תכלית ואין לו האריכות, אבל השם יתברך שהוא הכל ואין זולתו הוא נצחי בלתי בעל תכלית לכך צריך שיהיה מאריך באחד כי אחד זהו ארוך בלתי קץ וסוף אליו.

אנו יכולין ללמוד על ביאור המושג 'להאריך באחד' במעשה המסופר בגמרא על הריגת רבי עקיבא שהיו סורקין את בשרו במסרקות של ברזל וכו' היה מאריך ב'אחד' עד שיצאת נשמתו באחד, יצאת בת קול ואמרה אשריך רבי עקיבא שיצאת נשמתך באחד.

מכאן אנו למדים שה'הארכה באחד' היינו התעמקות בסוד הנשגב הנכלל בתיבה זו לייחד שם ה' עד להתפשטות הגשמיות והתאחדות עם שורש הנשמות, דביקות באור הנצחי של ה' יתברך מקור חיי החיים.

כמה משמעויות ל'אחד'

כמובן שאין גבול להעמקה בנושא עילאי זה, נציין כאן רק על קצה המזלג כמה מהדרכים העיקריות בביאור העניין המובאים במפרשים, לפי הסדר דלהלן, והם ביאורים רובד למעלה מרובד.

א. מפרשי הפשט – אחד באלהותו, שלילת עבודה זרה ואלוהים אחרים.

ב. רס"ג – אחד בסוגו ואין דומה לו.

ג. רמב"ם – אחד בעצמותו, הבחנה בהגדרת האלוקים.

ד. רמח"ל – אחד בהנהגתו שמנהיג הכל במהלך אחד לכוונה ותכלית אחת.

ה. בעלי הסוד ותורת החסידות – שאין כלל מציאות מלבדו כלל.

הפירוש על דרך הפשט – שלילת אל אחר ושלילת השיתוף

הפירוש העיקרי שיש לכוון בו הוא כמובן הפירוש הפשוט, שה' הוא א-ל אחד, ואין עוד אלוה עמו, והוא לבדו בעל הכח והוא הבורא לבדו בלא שום שיתוף כח אחר. וזו יסוד אמונת ישראל אשר אברהם אבינו כבר הודיע אותה בעולם, כי ישנו א-ל אחד בלבד ואין עוד זולתו. ובדומה לפסוקים האמורים שם בפרשת ואתחנן: (דברים ד, לה) 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו', (שם פסוק לט) 'יודעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'.

וזה לשון ספר החינוך (מצוה תיז) 'שנצטוונו להאמין כי השם יתברך הוא הפועל כל המציאות אדון הכל אחד בלי שום שיתוף, שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, וזו מצות עשה היא, שורש מצוה זו ידוע, כי זה עיקר אמונת כל בני העולם, והוא העמוד החזק שלב כל בן דעת סמוך עליו: ובהמשך דבריו כתב שמצוה זו היא מכלל איסור עבודה זרה שאנחנו מצווין ליהרג עליו בכל מקום ובכל שעה.

וכבר הבאנו לשון הסמ"ק (מ"ע ב) בשם רב פעריה גאון, "כמו שצריכים אנו להאמין כי הוא האדון המנהיג הכל, כך יש לנו להאמין שאין זולתו מנהיג". וברשב"ם (על התורה) פירש: 'ה' אלהינו – ה' הוא לבדו אלהינו ואין לנו אלוה אחר עמו וכו'. ה' אחד – לו לבדו נעבוד ולא נצרף עמו אלוה אחר וכו'.

החסיד רבי יוסף יעב"ץ במאמר האחדות (מובא בשל"ה הקדוש עשרה מאמרות מאמר ראשון אות ג) מבחין שעניין זה עצמו נחלק לכה חלקים: 'עיקרי האמונה הם שלושה, אשר הם פירוש שם ההויה, והם בעצמם פירוש של אחד. והנה האחדות נחלקת לשלושה חלקים, האחד והוא האחדות במוחלט, כי הוא יתברך בורא לבדו ואין אחר אתו, כמאמר הכתוב, אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים ואת הארץ. והחלק השני מאחדות של אלהינו, שהוא יתברך המשגיח האמתי ואין מבלעדיו. והחלק הזה אינו אחדות במוחלט כי הפעולות נעשים לפעמים על ידי אמצעי אך באמת אין כח לשום אחד מהאמצעיים לשנות על כן גם זה נקרא 'אחד'. והחלק השלישי מה שעתידי להיות, שהוא יתברך לבדו יעבד, כמו שאמר בספרי (ומובא ברש"י), ה' אלהינו בעולם הזה, ה' אחד לעולם הבא, כי אז יהיה אלהות השם יתברך ומלכותו ניכר ומפורסם למטה כמו שהוא למעלה.

רב סעדיה גאון: אחד - שאין כמוהו

רב סעדיה גאון (מובא בסמ"ג מצות עשה ב ובשל"ה עשרה מאמרות מאמר א) כותב בדרך נוספת, שהאמירה 'אחד' אינה באה רק לשלול שאין אלוהים אחרים, אלא גם בא להגדיר את מהות האלוקות שהוא סוג מציאות שאין דומה לה – 'זוה האחד אינו כשאר האחדים שהמלך הוא אחד בארצו, אבל אינו אחד מכל צדדין כי יש בארצו אנשים שהם אנשים כמותו, ובשאר ארצות יש מלכים כמותו, ואם מלאך מן השמים ירד למטה לארץ הנה המלאך ההוא אחד בארץ, אבל אינו אחד מכל צדדין כי יש בשמים מלאכים כמותו, אבל ה' אלקינו אינו כך הוא אחד מכל צדדין'.

לכאורה נראה שמחבר הפיוט 'אדון עולם' פירש כך את עניין האחדות – 'והוא אחד ואין שני, להמשיל לו להחבירה'. והוא על דרך הפסוק (ישעיה מ, כה) 'ואל מי תדמיני ואשווה יאמר קדוש'.

הרמב"ם: 'אחד' – מהות האלוקות חובקת כל

הרמב"ם ב'משנה תורה' מרחיב לבאר יותר במשמעות האחדות, ומדבריו נמצא שבמילת "אחד" נכלל כל עומק פיסגת השגתנו במציאות ה', שהוא מציאות שאינו גוף, ושהוא הווה קיים שאין לו סוף, מציאות בלתי מושגת במושגי החומר [אמנם יתכן שכלל דבריו נכללים במה שכתב הרמב"ם].

וכך כתב בהלכות יסודי התורה (פרק א) 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. וכו'. ובהלכה ז – 'אלוה זה אחד הוא ואינו שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחרים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחרים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם, אילו היו אלוהות הרבה היו גופין וגויות, מפני שאין הנמנים השוין במציאותן נפרדין זה מזה אלא במאורעין שיארעו בגופות והגויות, ואילו היה היוצר גוף וגוייה היה לו קץ ותכלית שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ, וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף, ואלהינו ברוך שמו הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פוסק שהרי חגלגל סובב תמיד אין כחו גוף, והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר, לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד, וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר ה' אלהינו ה' אחד'.

לדעת הרמב"ם נכללות במצוות הייחוד כל ההשגות העמוקות של תוארי השלילה, שה' יתברך אינו בעל גוף ואינו חומר, והוא אין סוף, האחדות גם מחייבת את ההשגות העמוקות שהוא וחכמתו ודעתו אחד, דברים שאין בדעת בן אנוש להשיג עד תכליתם.

רמח"ל – אחד בדרכי הנהגתו

הרמח"ל בעקבות דרכו הכללית בידיעות האמונה שם את הדגש על עניין ההנהגה האלוהית בעולם שאף היא מתוארת בבחינת 'אחד'.

וכך הוא כותב (דרך ה' – חלק ד פרק ד) ענין יחוד מציאותו ית' ויחוד שליטתו הא' הנה הוא קריאת השמע, וענינו יחודו ית' וקבלת עול מלכותו. והענין, כי הבורא ית"ש המציא ברצונו נמצאים שונים עליונים ותחתונים, רוחנים וגשמיים, וסדרם בסדרים שונים, ונתן בחק כל אחד מהם לפעול פעולות ולעשות מעשים להתגלגל בגלגולים ובסיבובים רבים ובדרכים שונים כפי מה שפילגה חכמתו ית' לכל אחד ואחד. ואמנם הנה הוא ית"ש השרש והסבה היחידית לכלם. וכו'.

יש ענינים רבים של דע שמתגלגלים וסובבים בעולם, אם מצד בחירתן של בני האדם החוטאים, ואם מצד מה שנגזר עליהם לענשן, ונראה הדבר לכאורה שזה הפך רצונו ית', כי הנה הוא ית"ש אינו רוצה אלא בטוב וכל הפצו להיטיב, והנה שמו ית' מתחלל בשליטת הרשעים ובתגבורת הרעות והקלקולים. אמנם היודע בדרכיו ית' ומעמיק בענינים, ידע, כי על כל פנים אין כל זה אלא סיבוב מסיבות בדרך עמוק, כלם מתכונים לנקודת השלמת הבריאה ובה מסתיימים, וכמ"ש בחלק א'. ונמצא שהקב"ה הוא המנהיג את הכל באמת, ועצתו לבדה היא תקום, שהיא הגיע טובו ושלימותו אל ברואיו, וכמ"ש שם. אלא שלפי אמתת הענין צריכים הדברים להתגלגל בגלגולים אלה על פי יסודות החכמה הנפלאה והטוב האמיתי, ויודע בסוף כל הגלגולים כי הוא ית"ש אחד יחיד ומיוחד, והוא סיבב כל המסיבות האלה בדרכיהם לבא אל התכלית האמיתי, שהוא הטוב האמיתי שזכרנו.

וממה שנכלל עוד בעומק זה הענין הוא בגילוי אמתת יחודו ית'. וכו' ואמנם שרש כל מציאות הרע, פעולתיו ושליטתו, הוא העלים הבורא ית' את יחודו, שאינו מתגלה בעיצם אמתתו לכל, וכפי שיעור החעלם כך הוא שיעור כח מציאותו של הרע, ושרש כל ביטול הרע והעברתו והקבע כל הבריאה בטוב, הוא גילוי אמתת יחודו ית'. והוא מה שאמר הכתוב, ראו עתה כי אני הוא וכו', וכתוב, למען תדעו ותאמינו וכו' לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה. ונמצא שסוף תיקון כל הבריאה תלוי בגילוי יחודו ית'. והנה הוא היה הוה ויהיה תמיד אחד יחיד ומיוחד, אלא שעכשיו אינו מגולה לכל כראוי, ולעתיד לבא יתגלה לגמרי לכל הברואים, כמ"ש, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

תורת החסידות – אין כלל עוד מציאות בעולם

אחד החידושים הידועים שחידשה תנועת החסידות הוא עניין אחדות ה' בכל המציאות, וכפי שמביא בספר התניא בשער הייחוד והאמונה בשם הבעש"ט, וסביב מהלך פנימי זה מקיפה והולכת כלל תורת החסידות, המבקשת לראות את נוכחות ה' בכל עניין ודבר שבעולם.

אולם האמת צריכה להיאמר שעצם ההבנה וההשגה הזאת במושג האחדות לא נתחדשה אצל הבעש"ט ותלמידיו, והיא כבר מופיעה בספרים בדור הקודם לו, אלא שהם חזקו וכיססו וייסדו את כל מהלך העבודה וסגנון החיים על יסוד השגה פנימית זו.

וכך כותב השל"ה הקדוש (עשרה מאמרות – המאמר הראשון (אות ה) 'עוד אודיעכם בני יצ"ו מן המושג אצלי בענין אחדותו יתברך בהשגחתו. הנה סברת העולם היא בענין מערכת צבא השמים כך, הבורא ברוך הוא חידש הכל יש מאין המוחלט, וכו', וכביכול זה ידו מהם, רק אם לעת מהעתים רוצה לשדד אותם, וכל זמן שאינו משדד, אז מנהיגם בכח שהושג להם בעת הבריאה. אמנם אמיתת האמונה הנראה בעיני היא, השם יתברך מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, בכוונה מכוונת שופע שפעו, ואילו היה מונע רגע אחד, היה הכל כלא היה, בטל המציאות. והוא פירוש הפסוק (דברים ד, לג), וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, אין הפירוש כי אין אלוה זולתו, כי זהו פשיטא, וכבר גילה זה בפסוק שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אלא רוצה לומר שאין עוד מציאות בעולם זולת מציאותו יתברך, כי בהסתרו יאבד הכל.

כך גם כותב הגר"ח מוולוז'ין [למרות היותו מראשי המתנגדים לדרך הבעש"ט], בספר 'רוח חיים': (אבות – פרק ג משנה ב) 'כי הנה באמרנו ה' אלהינו ה' אחד אין רצוננו לומר שהוא רק אחד באלהות, כי אם שהוא אחד ממש ואין דבר אחר בעולם זולתו. כי לוא רגע אחד יסתיר רצונו מכל העולמות היה כלא היו ספו תמו והיו כלא נאצלו וזה אמיתת כבודו יתברך שמו'.

כאמור תורת החסידות העמיקה והרחיבה לבאר את העניין הזה, שחז"ל מהקב"ה אין בעולם שום מציאות אחרת כלל, וכל המציאות אינה אלא גילוי האלוקות כפי שהיא מתלבשת בדברים נבראים.

וכפי שמביא בתניא: 'כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב ודבר אלהינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד כו' כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש, וכן בכל הברואים וכו' היתה חוזרת לאין ואפס ממש'.

פרק לו פרשת שמע

אות ג – ברוך שם כבוד מלכותו

מקור אמירתו וכוונתו וטעם אמירתו בלחש

מקור חובת אמירתו

'אחר פסוק ראשון צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו בחשאי' (שו"ע אורח חיים סימן סא סעיף יג). ומקורו בגמרא במסכת פסחים, על המשנה בפרק ד' 'ששה דברים עשו אנשי יריחו וכו' שאחד מהדברים היה שהיו 'בורכין את שמע'. והביאו בגמרא (פסחים נה, ב) כמה שיטות תנאים בברייתא בהסבר הדבר: 'רבי יהודה אומר: מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

והגמרא מבארת מה הטעם לאמרו, ובתוך כך מתבאר מה הטעם שאומרים אותו בלחש: 'כדדריש רבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

דברי הגמרא מובאים להלכה ברמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק א הלכה ד) [המפרשים מצינים בפליאה שבשונה מדרכו בכל ספר ההלכות, הרמב"ם מצטט כאן את כל האגדה עם יעקב אבינו]. וכן בטור ושו"ע.

בפוסקים דנו האם אמירתו מעכבת את מצוות ק"ש, ואם לא אמרו האם צריך לחזור, עיין ביאור הלכה (סימן סא סעיף יג ד"ה אחר וכו'). הלבוש סובר (סימן סג ס"ה) שברוך שם כבוד מלכותו דינו כפסוק ראשון, והוא גם כן בכלל קבלת עול מלכות שמים וגם הכוונה מעכבת בו. והאריכו בזה האחרונים.

משה גנב אותו מהמלאכים

במדרשי חז"ל מובא ששבת זה שייך ביסודו למלאכים: (בראשית רבה סה, כא) 'בשעה שישאל אומרין שמע ישראל המלאכים שותקין, ואחר כך תרפינה כנפיהן, ומה הן אומרין ברוך כבוד ה'.

ממקומו וברוך שם כבוד מלכותו, רבי לוי אמר (איוב לח) ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים, מה שזרעו של יעקב שנמשל לכוכבים מקלסין וכו' ואח"כ ויריעו כל בני אלהים אלו מלאכי השרת, מה הן אומרים ברוך שם כבוד מלכותו וכו'.

בקשר לכך מובא בפוסקים מדרש נוסף, המבאר את טעם אמירת בשכמל"ו בלחש (דברים רבה ב, לו): 'דבר אחר שמע ישראל, רבנן אמרין בשעה שעלה משה למרום שמע למלאכי השרת שהיו אומרים להקב"ה בשכמל"ו, והוריד אותה לישראל. ולמה אין ישראל אומרים אותו בפרהסיא, אמר רבי אסי למה הדבר דומה, לאחד שגנב קוזמין מתוך פלטין של מלך, נתנה לה לאשתו, ואמר לה אל תתקשטי בה בפרהסיא, אלא בתוך ביתך, אבל ביום הכפורים שהן נקיים כמלאכי השרת, הן אומרים אותו בפרהסיא בשכמל"ו'.

דברי המדרש מובאים ב'שור' בחלכות יום הכפורים (סימן תריט) כסמך למה שנוהגין באשכנז ביום הכיפורים לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם.

אמירתו בלחש

לאחר שהובא בגמרא מקור אמירתו מיעקב אבינו, אמרו על כך: 'אמרי רבנן, היכי נעביד, נאמרוהו, לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו, אמרו יעקב, התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי'.

ואמרו שם בגמרא טעם נוסף לאמירתו בחשאי: 'אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר, יש לה גנאי, לא תאמר, יש לה צער, התחילו עבדיה להביא בחשאי. אמר רבי אבהו התקינו שיהיו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין, ובנהרדעא דליכא מינין עד השתא אמרי לה בחשאי'.

ה'מגן אברהם' (סימן תריט ס"ק ח) מעיר על דברי הטור הנ"ל שמשם גנבו מהמלאכים, שהרי בגמרא אמרו שמשם לא אמר בשכמל"ו, ומיישב 'שלא כתבה בתורה, להצניעה מפני המלאכים'. אבל אמרה לישראל בחשאי.

הטעם שיעקב אמרו ומשה לא אמרו

דברי הגמרא, שיעקב אמרו ומשה לא אמרו, צריכים ביאור. המהרש"א (פסחים שם) מסביר את הדברים בדרך הפשט: 'כי יעקב אמרו כששמע שהיו בניו מזכירים שם שמים כשאמרו שמע ישראל, וכמו שאמרו ביומא כשהזכיר כה"ג השם ביוה"כ היו עונין אחריו בשכמל"ו וכו'. ומשה לא אמרו דהיינו בפרשת שמע ישראל שנכתבה בתורה, מפני שלא אמרו בדרך הקורא ק"ש כמקבל עליו מלכות שמים, אלא בדרך לימוד לישראל כתבה, ועל כן לא שייך ביה לענות אחריו בשכמל"ו, ולזה אמר שגם

אנו שאנו קוראים ק"ש לקבל עלינו עול מלכות שמים, היה לנו לומר גם כן בשכמל"ו, כמו שאמר יעקב בקבלת בניו עול מלכות שמים עליהם, וכדכתיב כי שם ה' אקרא חבו גודל, כמ"ש ביומא, אבל משום דלא אמרו משה בתורה, היה גנאי להוסיף על דברי משה ולהפסיק בקול רם בשכמל"ו, בין ה' אחד לואהבת, ומשום דאמרו יעקב בקבלת מלכות שמים יש לאמרו לפחות בחשאי.

אולם במפרשים רבים פירוש את הדברים בדרכי דרש וסוד, ולהלן נציין את חלקם.

אמירת בשכמל"ו במקדש ובמקומות נוספים

נוסח זה של 'בשכמל"ו', משמש במקומות נוספים, אחד מהם הוא לאחר אמירת ברכות במקדש, שכן מבואר בגמרא (ברכות סג, א תענית מז, ב) שאין עונין אמן במקדש, על כל ברכה הנאמרת במקדש, אלא הציבור עונין אחר האומר, בשכמל"ו.

וכן אמרו במשנה ביומא (פרק ג משנה ח) שביום הכיפורים בשעה שהכהן גדול מזכיר בוודיו את השם המפורש, העם עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ובגמרא שם (יומא לו, א) למדו כן מן הפסוק: 'תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא חבו גודל לאלהינו, אמר להם משה לישראל, בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם חבו גודל. חנניה בן אחי רבי יהושע אומר זכר צדיק לברכה, אמר להם נביא לישראל בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים אתם תנו ברכה'. כעין נוסח זה מובא גם בספרי (האזינו פיסקא שו) ובמכילתא (בא מסכתא דפסחא פרשה טז) [במכילתא מובאת ילפוטא נוספת: וכן דוד אומר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו (תהלים לד, ד)].

כמה ממחברי הדורות האחרונים כתבו שאמירת בשכמל"ו אחר פסוק ראשון בקריאת שמע, יסודו באותו כלל שאומרים אותו במקדש בשמיעת שם המפורש. ועל פי מה שכתב בביאור הגר"א (סימן ה) שבכל השמות שבתפילה, אף שכתוב שם הוי"ה, כיון שהוא קורא אדנ"י אזי גם הכוונה היא 'אדון הכל' ותו לא, אבל בפסוק ראשון של קריאת שמע צריך לכיון גם את הכוונה של שם הוי"ה, 'היה הוה ויהיה' – ו'אדון כל', וזהו לעיכובא. ונמצא שבפסוק ראשון מכוון האדם לאמרו ככתיבתו בתורת שם המיוחד, ועל כן צריך מיד לומר ברוך שם כבוד מלכותו, כמו במקדש.

אמירת בשכמל"ו נוהגת גם כתיקון לברכה לבטלה, ומקור הדין הוא בירושלמי (ברכות פרק ו הלכה א) מובא שמי שאמר ברכה על מאכל והמאכל נאבד ממנו, צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שלא להזכיר שם שמים לבטלה. ומובא בתוס' ברכות (לט. ד"ה בצר ליה), וברמב"ם (הלכות ברכות פרק ד הלכה י), ובכל הפוסקים.

פירוש בשכמל"ו

רב סעדיה גאון (האמונות והדעות מאמר ב אות יג) מבאר בפשוטו שהכוונה בזה לתת ביטוי של שבח וכבוד, וכפי שיש בפסוקים 'כבוד שמו', 'וברוך שם כבודו', 'כבוד הדר מלכותו'. ולהגדיל הפאר והכבוד מרבים במילים נרדפות, וכאילו היה אומר ברוך שמו וכבודו ומלכותו לעולם ועד.

מפרשים רבים כמו בעל 'צידה לדרך', 'נפש החיים', מעמיקים יותר בביאור העניין, שבאמירת 'ה' אחד' בפסוק ראשון אמרנו את ידיעת אמיתות עצמותו הנעלמה, אולם לגבי אמירת שבחו אין לנו יכולים אלא לפי מה שמתגלה לנו ע"י הנהגתו בלבד, ולכן אנו מברכים מיד את השם כפי המתגלה לנו ע"י 'כבוד מלכותו'.

הדברים יובנו על פי מה שמפרש המלבי"ם בנחמיה ט' על הפסוק "ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה", ומפרש "שם כבודך", השם שבו נודעת ע"י כבודך בהבריא שבראת, שעל ידה נגלה כבודך ומלכותך, לא את עצמותך, כי אתה לבדך מצד עצמותך נעלה ומרומם מכל ברכה ותהלה, ועל כן אין לנו לברך אלא את "שם כבודך".

ב'צידה לדרך' מבאר שזה הטעם שנתנו משל בזה ל'ציקי קדרה' שנותן טעם לעיקר, אבל אינו עיקר התבשיל, כמו שהוראת הפסוק הזה אינו עיקר הידיעה.

המהר"ל והרמח"ל: שבח נשגב הראוי לעליונים

המהר"ל גם הוא מבאר ששבח זה הוא נשגב מלאמרו (נתיב העבודה פרק ז) הזכרת השם הזה [הוי"ה אחד] אינו כמו שאר הזכרת השם, ששם זה הוא אחדותו ית' לגמרי, כי זהו מלכות שמים לכך היה אומר יעקב בשכמל"ו, שזה דרגה יותר נעלית משמע ישראל שאמרו השבטים, ואינו ראוי רק לאשר אינו גשמי וכו'. דהיינו למלאכים שאין להם גוף וכן ליעקב שהיה קדוש. ולכך במקום קדוש כמו ביהמ"ק, עונים גם כן ברוך שם כבוד מלכותו.

ומה שמשה לא אמר אותו, שאין כל אחד מישראל יכול לומר בשכמל"ו, ולפיכך לא אמרו משה וכו', אך אנו צריכין לקבל עלינו מלכות שמים כמו יעקב שהיה מקבל מלכות שמים בשלימות. ולכך תקנו שיאמרו בחשאי, כי באמת האדם מצד שיש בו נשמה נבדלת שהיא יושבת בנסתר, והנשמה היא קדושה נבדלת, יכול לומר ברוך שם כבוד מלכותו, ולפיכך תקנו שיאמרו אותו בחשאי, כמו שהנשמה שהיא קדושה היושבת בסתר.

בדרך ה' לרמח"ל (חלק ד פרק ד אות ז) כתב: 'והנה הנבראים מתנהגים בגלגולים שונים לפי כלל ההשפעות האלה ומסיבותיהן, וסוף הכל הוא, שיגיעו להשתלם בשלמות האמיתית'. ומסביר שגזרה החכמה העליונה, שהשלימות הזאת תבוא רק לעתיד לבוא. ולעת עתה אין הדבר שלם בתחתונים,

מפני שאינם עדיין שלמים, והרע מתערב בהם וכו'. ולכן המלאכים שהם כבר מתוקנים משבחים שבה זה, בשכמל"ו. אך התחתונים אי אפשר להם לשבח אותו, כי אינם ראויים לזה, ורק יעקב אבינו ע"ה זכה כבר לזה – שמצדנו אין אנו ראויים לענין הזה, אלא קצת ממנו ניתן לנו מצדו של יעקב אבינו, ועל כן אנו אומרים אותו, אך בחשאי, זולתי ביום הכפורים שמתעלים בו ישראל למדריגת המלאכים.

שבח המאחד וממזג ענייני השי"ת

ר' יצחק עראמה בכמה מקומות בספר 'עקידת יצחק', מאריך לבאר את עניין שבח זה, ותמצית דבריו הם שבהשגה אנושית מתחלק אופן אמירת שבחי 'עצמותו' יתברך, מאמירת שבחי 'מלכותו' והנהגתו, שהם סוגים שונים. והמיוחד בשבח 'בשכמל"ו' שהוא מאחד בשבח אחד את שני העניינים, כיצד הנהגת מלכותו מושגת מתוך מציאות עצמותו יתברך. והשגה נפלאה זו ישנה רק אצל המלאכים. ומכיון שאין אנו משיגים זאת, אין לנו רשות לומר זאת רק בלחש.

ב'עיון תפילה' לבעל 'הכתב והקבלה' מסביר ששבח נשגב זה מכבד את תפארת הנהגת השי"ת, בו מתאחדים סתרי הטבע עם סדרי המציאות הרוחנית, אולם בהכיר האדם דלות מעשיו חש בושה וכלימה לעמוד בנפש לא טהורה ולספר כבוד מלכותו, ואף בדורו של משה רבינו לאחר שהסירו עדיין מעליהם וחטאו בעגל חשו בושה לומר שבח נשגב זה, ומעתה מצד אחד חשים אנו בושה להוציא בשפתינו הפגומות שבח כבוד עליון, אך מאידך מצטערים אנו לאבד בידים שבח יקר זה שנאמר מפי יעקב, ולכן אנו אומרים בלחש.

באברבנאל מסביר בדרך דומה (ואתחנן פרק ו ד"ה האמנם) שבאמירת 'אחד' נכללים כמה עניינים, והמפורסמים והמושגים בהבנתם אצל ההמון הם שלילת ההרכבה ושלילת השניות. אולם המובן השלישי שב'אחד' דהיינו השלמות והמלכות, הוא היותר נשגב ונסתר ומופלא, והוא ענין מסור אל השכל המופשט. וזה נרמז בבשכמל"ו.

בשכמל"ו בספרי הסוד והחסידות

מי שבא קצת בספרי הסוד והחסידות, בוודאי נתקל בדברי הזהר הקדוש (ח"א דף יח ע"ב) המובאים בספרים רבים שפסוק 'שמע ישראל' הוא 'יחודא עילאה', ו'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' הוא 'יחודא תתאה'.

אין כאן המקום להאריך בעניינים עמוקים אלו, אולם לא ניתן להתעלם מביאור זה בבשכמל"ו ששומה בפי רבים.

נצטט רק בקצה המזלג מדברי ספר ה'תניא' בשער הייחוד והאמונה, שמבאר שכל מציאות העולם הנברא אינו אלא דבר ה' המחיה את הכל, וכל הברואים הם כח אלוקי המתלבש בלבושים של נבראים, ולפי האמת הרי כל נברא נחשב לאין ואפס לעומת אור ה' המחיה אותו. אלא שהקב"ה הסתיר והעלים את החיות האלוקית של העולם כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד ומרוחק בפני עצמו, ועל ידי זה תבוא מלכותו לידי ביטוי, והעלמה זו נקראת מידת מלכותו יתברך.

ובאמירת 'שמע ישראל וגו' ה' אחד', באה לידי ביטוי ההשגה האמיתית, שאין כלל מציאות נפרדת מבלעדי אור ה'. אולם באמירת בשכמל"ו אנו מתייחסים למה שנראה לעינינו כמציאות נפרדת, שגם זה הנו ביטוי והשתלשלות של דבר ה' שהוא בעל הכוחות כולם, ובסופו של דבר גם מקום ההסתר וההעלמה הכל מלא אור ה'.

רבי צדוק הכהן מלובלין מאריך בכך בעשרות מקומות בספריו הקדושים, וכדוגמא נצטט (דובר צדק – קונטרס נר המצוות מצות עשה א'): 'כי שם הוי"ה מורה היה הווה ויהיה והיינו שאין לו תחילה ולא סוף ואם כן אינו מוגדר בגבול והוא מלא הכל וכו', אמנם לפי שאין מלך בלא עם הוכרח להיות שם הוי"ה בהעלם ולתת מקום לצמצום התגלות שכינתו יתברך שלא יהיה נגלה כוחו. איך מלא כל הארץ כבודו ויהיה מקום לכח עבדים ובחירתם ויהיה מקום למלכות ואדנות שהעבד בכוחותיו יהיה סר למשמעתו. והן הם שני יחודים עילאה ותתאה דשמע וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כמו שמובא בזוהר (ח"ג רס"ד). דשמע הוא אחדות ממש שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה בכל גופים וברואים זהו יחוד עליון. וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא יחוד תתאה במדרגת מלכותו יתברך שאין מלך בלא עם ויש כוחות נפרדים, רק שהוא בעל הכוחות כולם כהוראת שם אלקים והוא אדון ומלך להם. והדברים ארוכים'.

יש לציין שגם בספר 'נפש החיים' (שער ג פרקים ו – יא) מציין לדברי הזוהר הללו, ומבאר בדברים דומים: בכלל ענין יחוד פסוק ראשון דקריאת שמע ה' אלקינו ה' אחד. לכיון שאדון יחיד ב"ה הוא אחד בכל העולמות והבריות כולם אחדות פשוט כמשמעו, וכולם נחשבים לאין, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי. ואף שברא והמציא מציאות כחות ועולמות ובריות, עם כל זה הוא בבחינת הוי"ה ואחד מצדו יתברך, שאין הברואים כולם חוצצים ח"ו כלל נגד אחדותו הפשוט יתברך הממלא כל, ונקרא גם עתה הויה ואחד.

ומוסיף על פי דרכו: ושלא נבא להתבונן חלילה על מהות הענין איך ומה, לזאת אנחנו אומרים אחר זה בשכמל"ו שיתבאר שם שהכוונה הוא על הבחינה שמצד השגתנו, שמתראה מציאות עולמות ובריות מחודשים ברצונו יתברך הצריכים להתברך מאתו והוא המולך עליהם, זהו בשכמל"ו. וזהו הענין שפסוק ראשון נקרא בזוהר יחודא עלאה ופסוק בשכמל"ו נקרא יחודא תתאה.

לסיום יש לציין את דברי הרמב"ן בפרשת ואתחנן שכתב על פי הסוד, שמושה רמז את עניין
בשכמל"ו באות ד' של 'אחד', שהיא אות רבת.

פרק לו פרשת שמע

אות ד – ואהבת את ה' אלוך

פירושים והשיטות השונות במצוות אהבת ה'

ואהבת את ה' אלוך – מצוות אהבת השם

פסוקים יסודיים אלו העוסקים בעניינים הנשגבים והעמוקים ביותר בחיי יהודי ודבקותו באלוהיו, אין גבול למרחב פירושיהם ומהלכיהם, נשתדל רק לתמצת את עיקרי הדברים על קצה המזלג.

מצוות אהבת ה' היא מצד אחד מהמצוות הבסיסיות ביותר, במקביל למצוות יראת ה'. ומאידך היא סמל לפיסגת המעלה של המדריגות הרמות בייסודו של האדם, וכל גדולי האומה וצדיקה לא נשתכחו אלא במידה זו של אהבת ה' ודבקות בו יתברך. שכן אין האהבה מציאות אחת של קיום שניתן לומר עליה שבה יצא האדם ידי חובתו, אלא דרגות רבות ישנן במידה זו, המשתרעות בין אופן הקיום הבסיסי לפיסגת המעלה בה, ובסולם המדריגות הזה ניצבים עובדי ה' כל אחד לפום דרגא דיליה, וככל שמתקדם האדם ומשקיע עבודת הלב בדבר, הוא עולה ומתעלה במעלות הצדיקים של אהבת ה'.

דרכים רבות נאמרו בכדי להגיע לאהבת ה' ועושר מדריגותיה, אולם יש להקדים שעצם פירוש מושג האהבה להשי"ת המדובר כאן, נאמרו בו כמה דרכים ואופנים, לא זו כהרי זו. האם הכוונה להגיע לאהבת ה' בעומק הנפש והכרת השכל, או שהכוונה היא בכלל לקיים את המצוות בנאמנות ומתוך אהבה. או שמא נדרש מהיהודי להלחיב את רגשותיו עד שלבו יתלהט וישגה תמיד בקירבת השי"ת. ועוד פירושים שונים.

הבנת המושג 'אהבת ה'" יש לה משמעות לפירוש הפסוקים בפרשת שמע, וידועים דברי חז"ל בספרי (ואתחנן ה, מובא ברש"י דברים ו, ו): 'לפי שנאמר ואהבת איני יודע כיצד אוהבים את המקום, ת"ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם'.

בדברי הספרי אנו מוצאים דעות ופירושים שונים, ב'ביאור הלכה' (או"ח סימן א' והוא מ'חיי אדם'), מביא (בשם ספר החינוך) את דברי הספרי ומפרש: 'וכיצד יגיע האדם לאהבה הוא ע"י התורה וכו' כלומר שע"י ההתבוננות בתורה יכיר את גדולתו של הקב"ה'. לעומת פירוש זה, יש מבארים בכוונת הספרי, שכוונתו שכיצד הוא הקיום למעשה של אהבת ה' – על ידי לימוד התורה. ויש עוד מקורות בחז"ל שמפרשים בפסוק להיפך, שאהבת ה' היא מביאה בעקבותיה את הלימוד והקיום.

וכידוע כל התורה מתפרשת בשבעים פנים, וכל הפירושים הם אמת, ומתקיימים כולם יחדיו זה לצד זה.

נאמנות לתורה ומצוות

במקורות רבים בחז"ל ובהלכה עולה שהמצווה 'ואהבת את אלוך', מתפרשת כמצוה כללית שעיקר משמעותה מצוות מעשיות, כלומר שזו כותרת לתפקיד עם ישראל להיות אוהבים לה' – כלומר נאמנים למצוותיו, ובדומה למושג יראת ה' בהרבה מקומות בתורה, שמשמעותו להיות מחוייב להוראותיו. ולפי זה הכוונה ב'ואהבת' אינה על מצוות הלב ועצם רגש האהבה, אלא על ההנהגה שבאה כתוצאה מאהבה, להתנהג בהנהגה של אוהבים, כלומר להיות נאמן ומסור.

משמעות פשטנית זו עולה לכאורה מפסוקים דומים, כמו בעשרת הדברות (שמות כ, ו) 'ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצוותי'. משמע ש'אוהבי' הוא דומה ומקביל ל'שומרי מצוותי', והיא דרגה קרובה לה.

מקור קדום לגישה זו במצוות אהבת ה' לכאורה יש לראות במשנה ברכות פרק ט (דף נד, א) "ואהבת את ה' אלוך בך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" – ביצר טוב וביצר הרע, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאודך בכל ממונך, דבר אחר בכל מאודך בכל מודה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו".

דרשת חז"ל זו 'בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך', מוכיחה לכאורה שכל הפסוק מוסב על המחויבות לקיום המצוות, כשהכותרת לכל זה הוא 'ואהבת'. כך גם הביאור 'בכל לבבך' בשני יצריך, נובע אף הוא מפירוש הפסוק במובן של נאמנות, כלומר שיקיים המצוות על אף פיתויי היצר, ויכבוש את יצרו הרע ויגביר את יצרו הטוב. וכמו כן 'בכל מאודך' שפירשו חז"ל 'בכל ממונך', כלומר שעבור האהבה יהיה האדם נכון להפסיד אפילו את כל ממונו.

ובמדרש תנחומא (נח פרק ג) משמע שלמד זאת מהמשך הפסוקים "והיו הדברים", ומפרש שלימוד התורה הוא המימוש והביצוע של ואהבת את ה' אלוך "ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו והיו הדברים האלה".

ההבדל בין עושה מיראה לעושה מאהבה

אלא שיש משמעות מיוחדת לחובת העשיה הבאה מתוך 'אהבה', מעבר למחויבות הנחשבת כ'יראה'. וכך אמרו ב'ספרי' (מובא בתמצית ברש"י על הפסוק): "ואהבת את ה' אלהיך. עשה מאהבה הפריש הכתוב בין העושה מאהבה לעושה מיראה, מאהבה שכרו כפול ומכופל. לפי שהוא אומר את ה' "

אלהיך תירא ואותו תעבוד, יש לך אדם כשהוא מתיירא מחברו כשהוא מטריחו מניחו והולך לו, אלא אתה עושה מאהבה שאין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד".

על דברי הספרי תמה ב'שפת אמת' על התורה (ואתחנן תרל"ד) 'וקשה הלא ירא, ואיך מניחו והולך לו. ולפי שכל אנושי נראה שיותר נשמר האדם ע"י היראה'. (עיי"ש שתירץ בדרך מחודשת שהקב"ה מניחו והולך לו).

בספרים מבואר שהכוונה לעשיה מעבר לחיוב, כי מי שאוהב נאמן לאוהבו יותר מהחיוב בצמצום, שכן אם האדם רק ירא, אזי כאשר יכול לפטור עצמו בנימוק מספיק שוב אינו מתאמץ יותר. ואילו האוהב מתאמץ מחמת רצונו העצמי. ואף אם קשה לו ויכול לפטור עצמו מכמה טעמים, הרי הוא מסור ונאמן לעשות כן (וכן יישב בשפת אמת עה"ת ליקוטים). וכן כתב במסילת ישרים (פרק טז ופרק יח) שהאוהב את ה' מחדר במצוות ושואף לדרגות רמות ונזהר אף בעניינים שאינם מפורשים.

הרמב"ן מביא דברי חז"ל שהם לכאורה להיפך מהספרי (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה): 'עשה מאהבה ועשה מיראה, עשה מאהבה שאין אוהב שונא, ועשה מיראה שאם באת לבעוט אל תבעוט'. [לשון הירושלמי בגירסה הנדפסת הוא (ברכות פרק ט): "עשה מאהבה ועשה מיראה, עשה מאהבה שאם באת לשונא, דע כי אתה אוהב ואין אוהב שונא, עשה מיראה שאם באת לבעוט, דע שאתה ירא ואין ירא מבעוט"].

לפי הירושלמי מעלת העבודה מאהבה הוא מצד עצם הדבר שאינו שונא, ועיין בספר החינוך – מצוה תיח – 'שורש מצוה זו ידוע, שלא יקיים האדם מצוות השם ברוך הוא רק באהבתו אותו'.

על פי זה גדר הדברים, שעל ידי כך העבודה באה מעצם נפשו ואישיותו של האדם ואינו פועל באופן שלבו רחוק מתוך כפיה חיצונית. כי אפילו לעומת יראת הרוממות יש ב'עושה מאהבה' יותר התחברות אישית לעשיית הדברים.

ובעין זה היא דרכו של הרמב"ם (הלכות תשובה פרק י ה"א): 'אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה להי העולם הבא וכו' שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה וכו' שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצות מאהבה.

[בהמשך יובא שברמב"ם עצמו מובאים ביאורים נוספים למצוות אהבת ה'].

הסיבות לעורר את האהבה בלב ובנפש

עד כאן הבאנו את הפירושים המבארים את האהבה לגבי חובת הנאמנות בפועל, לקיים את המצוות בשל האהבה לה'. הפירושים הנוספים מבארים את המצוה על עצם רגש האהבה, אהבה כמשמעה, ואף שאין שייך לצוות על הרגשת הנפש, אבל המצוה היא להתבונן בדבר ולהשתדל לעורר את ההכרה השכלית עד שיגיע בנפשו לאהבה את ה'. מקורות נוספים כתבו שהמצווה כוללת גם לעורר את רגשות הלב ולהלחיט ולהסעיר אותם ברגשי קודש של אהבה אל ה'. בהמשך נרחיב בכך.

לפי כל הגישות מוטל עלינו לבאר קושי מהותי שהתקשו בו כל המפרשים, כיצד מתאים רגש אהבה והתחברות בין ילוד אשה בשר ודם ובן תמותה אל האלוקים, אשר לגדולתו אין חקר ואין סוף לאחדותו, קדוש ונערץ אשר לית מחשבה תפיסא ביה כלל. ועל איזה סוג של אהבה דיברה אפוא התורה.

ונאמרו בספרים כמה אופנים וסוגים בביאור אהבת ה', וכן נאמרו כמה דרכים המעוררים ומביאים את האהבה, האם התבוננות בגדלות ה' ועצמתו, או בחסדיו ורחמיו, או באהבתו אלינו. ועוד על דרך זה.

אהבה - הערצה

אחד הביאורים היותר מקובלים במשמעות האהבה הוא במונח של הערצה והתפעלות מגדלו ומובו וקדושתו. כאשר מתבונן האדם כי הקב"ה הוא רב ושלטן והכל ממנו, והוא אחד המחויב המציאות הרי הוא מלא התפעלות והערצה על גודל עצמתו ורוב קדושתו, ונפשו מתפעמת מגודל המחזה שיש מצוי אחד ויחיד כביר כזה. וכפי שמשמע מהפסוק ש'ואהבת' הוא המשך ל'שמע ישראל ה' א' ה' אחד'. פירוש זה מופיע רבות בספרי החסידות במיוחד הרחיב בזה במשנת בעל ה'תניא' ו'לקוטי תורה'.

וכך עולה מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ב הלכה ב): 'והיאך היא הדרך לאהבתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר וכו'" וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד כי אראה שמיד מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו'.

לפי זה המצוה היא שהאדם יצור בנפשו רגשות עמוקים של הערצה אל האלוקים, מתוך הכרה בגדלותו ועוצמתו, או במוחלטות נוכחותו הממלאת את כל המציאות, או בהיותו שורש וסיבה לכל

המציאות. התבוננות בכך אמורה לחובל את האדם להזדהות חיובית עמוקה עם האלוקים ותשוקה וחפץ לב למלא את רצונו ולמסור מעצמו את כל מה שבכוחו.

שמחה ורצון בהנהגת האלוהים

פירוש נוסף שאנו מוצאים בחז"ל הוא שהאדם יהיה מרוצה מהנהגת האלוהים ויקבל אותה בשמחה, כי מציאות השם בעצמה אינה נגלית לאדם, אבל הנהגתו בעולם היא שנראה בה פעולתו ונוכחותו, ועליה מתאים המושג אהבה, כלומר שמשלים ומסכים ומרוצה ושמחה בהנהגת האל – ליתברך ומוצאת חן בעיניו. וכעין מאמר חז"ל 'גם זו לטובה' (תענית כא, א), מידה זו בדרך כלל נחשבת בין חלקי הביטחון שסומך על ה' שיעשה את הטוב ביותר.

דרך זו בפירוש מושג האהבה, אנו מוצאים בדרשת חז"ל (ספרי ואתחנן ז) המובאת ברש"י (ו, ה): 'בכל לבבך שלא יהא לבך חלוק על המקום'. לפי פירוש זה המשך הפסוק 'בכל נפשך' מתפרש כמובן 'בכל רצונך', שלא זו בלבד שלא יהיה 'לבו' חלוק על המקום, כלומר מסוכסך בעצמו עם רגשות התמרמרות ופקפוקים כלשהם על הנהגת ה', אלא גם בכל 'רצונו' יהיה מרוצה עם הנהגת ה'.

נראה שזו כוונת המשנה (ברכות נד, א הובא לעיל) 'חייב אדם לברך על הרעה, כשם שמברך על הטובה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו' [אלא שתחילה פירשו במשנה על דרך שנתבאר לעיל לגבי נאמנות בקיום המצוות, אבל עיקר הסיבה עבודה הפסוק מובא במשנה הוא ההמשך] – 'דבר אחר בכל מאודך בכל מידה ומידה שהוא מודד לך הוי מודה לו [במאד מאד]'.
דרשא זו של 'דבר אחר' נובעת ממהלך זה שלפיו אהבת ה' מתפרשת כמובן של שמחה והסכמה עם הנהגת ה'. וגם תחילת הפסוק מתפרש על דרך זו, שלב ראשון, בכל לבבך, שלא יהא לבך חלוק על המקום, יתירה מכך, בכל נפשך – הסכמת הרצון, ולא זו בלבד אלא גם שמחה והודאה בכל מידה ומידה שהוא מודד לך.

לפי פירוש זה במצוות אהבת ה', עליה אכן להימנות כמצווה במניין המצוות, והיא מצוות הדעות וההכרה. אולם אין המדובר כאן באהבה כמשמעה בין אנשים, אלא בהסכמה וקבלת הנהגתו יתברך.

בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך

לכאורה מדברי המשנה האמורה בברכות (נד, א) 'בכל לבבך בשני יצריך – ביצר טוב וביצר הרע, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאדך וכו'". עולה שהפסוק נדרש לגבי המחויבות לקיום המצוות, שעל האדם לדבוק בהם בכל לב ואפילו נוטלים את נפשו.

בגמרא מובאת ברייתא כהמשך לדברי המשנה (שם סא, א): 'רבי אליעזר אומר, אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך, ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, – אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו – לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו – לכך נאמר בכל מאדך. וכן מוכח מסוגיית הגמרא בסנהדרין (עד, א) המבקשת מקור לחיוב למסור את הנפש על עבודה זרה והגמרא מציינת את ברייתא זו.

מכך עולה שבכל אופן יש תוכן עצמי רב משמעות למצוות אהבת ה', כי כל החיוב למסירת נפש יסודו באהבת ה', כי רק מכח תוקף אהבתנו כלפיו, נח לו לאדם לאבד את חייו מאשר לבגוד בשמו ולעבוד ע"ז, וכאשר מוסר את נפשו הוא מבטא בכך את פיסגת אהבת ה'.

בכל נפשך - מיתת הגבורה של רבי עקיבא

בהמשך הגמרא (שם סא, ב) מובא הסיפור הידוע: 'רבי עקיבא אומר בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך. תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה וכו', בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה, זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים, אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן, אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו, היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד, יצתה בת קול ואמרה אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד'.

המפרשים תמהים, מה היתה כוונת תלמידיו באמרם עד כאן, וכי ביחס לרבי עקיבא רבם היה חידוש בעיניהם שמוסר את נפשו עבור השי"ת, וכי ההלכה 'בכל נפשך' – אפילו נוטל את נפשך, למדו אותה ממנה רק באותה שעה.

יש שתירצו שרבי עקיבא לא התכוון רק להלכה של מסירת הנפש, שעל ידו הוא מקיים 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך. אלא לפירוש השני שמעמיד את אהבת ה' כמטרה לעצמה, שדבק בה גם בשעה נוראה זו. וכשתלמידיו ראו שהוא קורא את שמע ומקיים בכך 'ואהבת את ה'א', השתאו על גודל המחזה, והקשו מניין המקור לכך, ועל כך אמר להם שכל ימיו היה מצפה שיזכה לקיים את הפסוק כלומר לאהוב את ה' אפילו כשהוא נוטל את נפשו ממנו.

וכך מובן לכאורה מהסיפור איך שהוא מופיע בירושלמי (ברכות פרק ט, בתרגום חפשי), שרבי עקיבא שחק כשקרא קריאת שמע, וטורנוסרופוס הרשע שאלו האם הוא מבעט בייסורין או מכשף, והשיבו שלא יחשוד אותו בכך, אלא שכל ימיו היה מצטער כיצד יקיים ואהבת את ה' בכל אלו לכבד נפשך

ומאודך, אהבתיו בכל לבי, ואהבתיו בכל ממוני, אך בכל נפשי לא הגיע אצלי עד כה הניסיון לבחון אותי, וכעת שהגיע העת של בכל נפשי, והנני קורא את שמע ולא נחלקה עלי דעתי, על כן אני שוחק.

אהבה – השגת ידיעתו

בתוך גישת המפרשים שאהבת ה' עיקר משמעותה כמצווה ומטרה בפני עצמה, מתפצלים הדרכים והאופנים בביאור מהות אהבה זו, כיצד היא מתקיימת, ומה משמעותה. כשכל העת מהדהדת התמיהה הגדולה, מה לו לקרוץ מחומר ילוד אשה עם האלוקים, ואיך יתכן יחס של קרבה וידידות כלפי הבלתי מושג הנצחי והאין סופי, 'ואל מי תדמיון א-ל, ומה דמות תערכו לו' (ישעיה מ, יח).

ראשונה נציין את אחת הדרכים בפירוש מושג האהבה, שאין עיקרה ברגשות הלב, אלא בדעות ובהשכלה, והיינו אהבה במובן של ההשגה בידיעתו יתברך, כי אהבה עניינה התאחדות, וההתאחדות ששייך עם הקב"ה היא השגה וידיעת מה. וכך גם משמע מלשון הברכה בסוף אהבה רבה "וליהודך באהבה", כלומר שהכרת ייחודו מתקיימת מתוך אהבה.

על פי מה שנתבאר בשרשי האהבה שהיא מתחייבת מצד היותו אלוקים המיוחד לישראל, זוהי אחת המשמעויות שה' הוא אלוקינו המיוחד לנו, בזה שהוא מעניק לנו את הזכות והרשות והאפשרות לדעת את שמו ולהשיג את ידיעתו בדרגה נעלית ביותר, והוא משפיע עלינו כלי השכלה, הארת השגות תבוניות, והשראת חושים נבואיים שנוכל להרגיש את מציאותו וקדושתו. וכן ביקשנו לפניו בברכת אהבה רבה: 'זתן בלבנו בינה להבין ולהשכיל וכו' והאר עינינו בתורתך וכו' ויחד **לכבנו לאהבה וליראה את שמך**'.

לפי פירוש זה המצווה היא לעסוק בעניינים המביאים לידי מעלה זו, דהיינו להיזהר בכל המצוות ולהוסיף עוד מידות נקיות וקדושה וטהרה המועילות להתקרבות אל האלוקים ולהשגת ידיעתו, ובמיוחד מועיל לכך לימוד התורה.

פירוש זה שאהבה משמעותה ידיעת ה', יש לו יסוד בדברי ה"ספרי" האמורים (ואתחנן פסקא ח) – "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך. למה נאמר לפי שהוא אומר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, ת"ל והיו דברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, והיו הדברים האלה על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו".

מלשון הספרי 'אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו' משמע שהכרת הקב"ה היא בעצמה האהבה. זאת היא המטרה העליונה, והדרך להגיע אליה היא מתוך הגיון והתבוננות בתורה.

כך גם כתב הרמב"ם במורה: 'אבל אמרו "ואהבת את ה' אלוך בכל לבבך" ... הכוונה שתשים תכלית כל מעשיך השגתו' (מו"נ חלק א', פרק ל"ט).

[גם ב'ספר המצוות להרמב"ם' (מצווה ג) כתב 'שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו וכו'. אלא שמהמשך לשונו מבואר שעיקר כוונתו שם הוא כמה שנתענג בהשגתו תכלית התענוג, ואופן זה בביאור האהבה, יבואר להלן].

הסרת אהבת כל דבר אחר

ספרי המוסר מוציאים ממצוות אהבת ה' שנכלל בה גם תביעה מן האדם, שמשמעותה שלא יהיה לאדם רצון אחר בעולם מלבד ענייני השי"ת, הכרה כי הקב"ה הוא הדבר היחיד שהוא בעל ערך שראוי להתייחס אליו ולהיות מחויב אליו ולרצות אותו.

וזה נובע משלימות ההכרה באחדות ה' המוחלטת, וכיון שכך כל דבר אחר הוא חסר ערך עצמי והכל תולדה ממנו יתברך. האהבה היא הפניית כל רגשותינו ומאווינו ומחשבותינו, הכל רק אל ה' יתברך. כי כל דבר אחר אין שום ערך לרצות אותו לעומת גודל קדושתו ועוצם אמיתת המצאו.

המקור לגישה זו הוא בספר החינוך (מצווה תיח אהבת השם) המבוסס על דברי הרמב"ם בספר המצוות והעתיקו ב'חיי אדם' (כלל א): והאריך בביאורו ומסיים 'ועניין אהבה זו, שישים האדם כל מחשבתו וכל מגמתו לאהבת השי"ת, ויעריך בלבו כי כל התענוגים שיש בעולם מעושר ובנים וכבוד, הכל כאין אפס ותוהו נגד אהבתו יתברך. ומוציא ה'חיי אדם' מסקנה מעשית בקיום מצוות אהבת ה' – 'והקובע מחשבתו בעניינים הגשמיים ובהבלי העולם שלא לשם שמים, רק להתענג ולהשיג כבוד, ביטל עשה זו, וענשו גדול' (ודבריו מובאים בביאור הלכה סימן א' ב'שש מצוות תמידיות').

אהבה כמצוות הלב והרגש

גישה המוצאת את מקומה ברבים מן הספרים במיוחד ספרי החסידות רואה במצוות האהבה, את פיסגת התכלית של עבודת היהודי, להגיע לאהבת ה' בשיא השלימות. כשיש בכך מטרה בפני עצמה להתלהב ברשפי אש מרוב עומק המושג וגדלות השי"ת אשר אין חקר לגדולתו. לפי זה זוהי מצווה שבלב וברגשות הנפש, וגדר החוב במצווה הוא להתבונן ולפעול פעולות שיביאו לידי התעוררות הלב הנדרשת.

החסידות מיסוד הבעש"ט, שמה דגש על מהלך זה באהבת ה', להלהיב את הרגש בשמחה ובהשתוקקות להשי"ת, בפרט בעת עשיית המצוות ובשעת ההכנה לקראתם, ורבו עד מאד תיאורי הצדיקים בכל הדורות על צורת עבודתם מי בהתלבות יוקדת פורצת גדרים, ומי בלהב אש עצור ומרוכז בנפש פנימה, עד שנעשו לאיש אחר. וכל אלו הם סעיפים במצוות אהבת ה'.

האדמו"ר הזקן מחב"ד בעל 'התניא', עוסק רבות בביאור מושגי אהבת ה', במאמריו הוא מבחין בין סוגי האהבה המבוארים כאן, ומגדיר שיש אהבה הקיימת במעמקי הלב הנקראת "אהבת עולם" ומעוררת את היהודי לקיום תורה ומצוות. ויש עוד אהבה בוערת כרשפי אש, והיא נקראת "אהבה רבה".

רגש הערצה

אך גם בסוגי הרגשות עצמם, ישנם כמה אופנים ודרכים המופיעים בספרים. ישנם הסבורים שהמצוה היא להתסים את הרגש ולהתפעל מתוך התכונות בעוצמתו ובנשגבותו של האלוקים. ויש לכך גם ביטוי ומשמעות מעשיים, במצוות הקשורות לעבודתו יתברך. ובעיקר התפילה על כל חלקיה, השבח וההודאה, הבקשה והשירה. כאשר רגשות הערצה מוערים נעשית התפילה והעבודה בתוספת איכות ועומק, מתוך רגש מלא ונכון ונפשו נלהבת בעבודת המצוות. הקושי בפירוש זה הוא שהמושג אהבה אינו מתפרש כל כך בפשטות על רגשות הערצה. אולם ניתן לומר שבהתפעלות עצמה יש שני חלקים, יש התפעלות עם גוון של הערצה שזו נוטה יותר לעניין של יראה, ויש התפעלות עם גוון של חיבה וקורת רוח לאדם שיש כזה אלוהים כביר לעולם, וחלק זה הוא הנקרא אהבה.

עונג ונועם בתחושת הקרבה לה'

עוד אנו מוצאים שיש מפרשים – בעיקר בספרי החסידות – שהאהבה היא הפעלת רגשות עונג ואושר בעצם מציאותו של השם יתברך, שכאשר מתבונן בזה שמלוא כל הארץ כבודו, והוא נוכח ונמצא עמנו בכל מקום, הרי מרגיש נועם וטוב לבב שיש לנו בעולם מציאות נפלאה נשגבה ורוממה כזו, והוא קרוב לכל אחד שהרי הוא נוכח בכל מקום ובכל דבר, ואין אלו רק רגשי התפעלות והערצה. אלא רגשי אושר ועונג ועריבות, שמתענג על ההתייחסות שיש לעולם אל הבורא הגדול והעצום הזה. כי מה שגדלות מביאה רק התפעלות ולא אהבה הוא רק כאשר אין קרבה אל הנאהב, אבל כאשר ישנה קרבה אזי ככל שהאוהב מכיר בגדלותו ובעצמתו של הנאהב הרי הוא מוסיף אהבה על אהבתו, אבל כשישמע האדם על מלך אחד רחוק ממנו, שהוא גדול ועצום, אכן יעריץ אותו אבל אין שייך כאן רגש אהבה.

ועיין בספר התניא – (לקוטי אמרים – פרק לג) 'עוד זאת תהיה שמחת הנפש האמיתית ובפרט כשרואה בנפשו בעתים מזומנים שצריך לזככה ולהאירה בשמחת לבב, אזי יעמיק מחשבתו ויצויר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית' האמיתי, איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים, וכו'.

והנה כשיעמיק בזה הרבה ישמח לבו ותגל נפשו אף גילת ורנן בכל לב ונפש ומאד, באמונה זו כי רבה היא כי היא קרבת אלהים ממש, וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאות כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו דירה זו בתחתונים. והנה כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים בהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר אתו עמו בביתו, וק"ו לאין קץ לקרבת ודירת מו"ה הקב"ה, וכדכתיב כי מי הוא זה אשר ערב לבו לגשת אלי נאם ה'.

רגש צמאון והשתוקקות

בדעת הרמב"ם אנו מוצאים שהוא מתייחס לכך בשני מקומות באופן שונה. באופן הראשון הוא מפרש שהאהבה היא ההשתוקקות והצמאון לדעת את ה', כך הוא כותב בספרו "משנה תורה" והיאך היא הדרך לאהבתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלוהים לא-ל חי. (הלכות יסודי התורה פרק ב הלכה ב)

הוא מבאר איפוא שהאהבה היא התשוקה והצמאון שהוא אחד מחלקי האהבה, כנראה כוונתו שלמרות שלעולם לא תגיע הנפש לידי הרוויית צמאון זה, הרי זו עצמה המצווה להיות מלא השתוקקות לדעת את מציאותו, והביאור בזה משום שגודל הדבר מעמיד תמיד את האדם מול ההידה והוא מתעלף לפענה אותה, ועמידה נפלאה זו היא עצמה התכלית.

ואכן ספר תהילים מלא בביטויים אלו, 'צמאה לך נפשי כמה לך בשרי וגו'', 'כן בקודש חזיתיך לראות עונך וכבודך'. וגם בשיר השירים מופיעים ביטויי תשוקה וצמאון בין כנסת ישראל לקוב"ה. גם פיוטים רבים כמו השיר 'ידיד נפש' עוסק ברגשות אלו.

רגש שגיון תמידי ודביקות

הסוג השני הנזכר ברמב"ם הוא בהלכות תשובה – 'וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותו אשה, והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד, כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך, והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה' (פרק י הלכה ג)

סוג זה של אהבה קרוי בספרי הדורות המאוחרים – 'דביקות', ונחשב כדרגה רמה במעלות הצדיקים, ובפרט בעולם החסידות של הבעש"ט ותלמידיו שנושא אהבת ה' היה אחד העיקרים הגדולים שהם

הדגישו במשנתם, הם תבעו סערת נפש מתמדת מתוך תחושת מציאות השם. עד שלא מצאו מקום לכל דבר אחר בעולמם.

עונג ונועם בהשגות וידיעת ה'

ועתה לדרכים המפרשים 'אהבה' כפשוטה, כמשמעותה בין אנשים, לפיה מזוהה האהבה עם העונג והאושר בהשגות אלו, ובמיוחד כאשר הם נתפסים בהרגשות חושיות, ומרגיש קרוב אל ה' שאז הרי אין שיעור לעונג שיש לו בזה. על רגש אהבה זה מדובר רבות בספרי תנועת החסידות, שכאשר זוכים לכך ניתן לאדם רגשות נבואיים וחושיים אלוקיים להרגיש קרבת ה', והקרבה הזאת מנעימה לאדם ומציפה אותו רגשות עזים כשכור מתרונן מיין, סימוכין לגישה זו ניתן לראות בבכך שבתנ"ך וחז"ל דימו את אהבת ה' לשאר מיני אהבות של חול, וכן הרבה מפסוקי תהילים כגון 'ואני קרבת אלוהים לי טוב'.

ובספר המצוות להרמב"ם: מצווה ג – היא שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד **שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג** וזאת היא האהבה המחוייבת, ולשון ספרי לפי שנאמר ואהבת את ה' אלהיך איני יודע כיצד אוהב את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. כבר בארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה ויגיע התענוג ותבא האהבה בהכרח.

[ואולם יש להבחין בין התענוג במשנת הרמב"ם שהוא תענוג בהשגה מושכלת, לעומת האהבה במשנת החסידות שהוא תענוג בהרגשות הנפש על קרבת ה' ללא צורך בהשכלה והעמקה].

*

נמצא שברמב"ם עצמו נאמרו ששה [!] דרכים בביאור אהבת ה': א. קיום מצוות לשמה. ב. הערצה מגודל מעשיו. ג. השגה בידיעת ה'. ד. השתוקקות לדעת אותו. ה. שיגיון ודבוקות. ו. תענוג בהשגתו.

*

כמובן שכל זה אינו אלא טיפה מן הים, מול הביאורים הנרחבים בספרי המחשבה המוסר והחסידות בעניין אהבת ה', ולא הצגנו אלא את תמצית השיטות וסידורם ביחס לביאור הפסוק.

אהבה כפשוטה - מתוך התבוננות בחסדו ואהבתו אלינו

גישה נוספת מבססת את האהבה לאלוקים על רגשי הכרת הטוב ותודה וחיבה אל ה' מצד חסדיו וטובתו בעולם. כמו שמצינו באברהם אבינו ע"ה שעליו נאמר 'אברהם אוהבי'. כי מתוך ההתבוננות

בחסדי ה' מגיעים לאהבתו. וכל הבריאה היא כולה חסד כדכתיב עולם חסד יבנה, וכתיב חסד ה' מלאה הארץ. ואין הקב"ה מיוחד שמו על הרעה, כי חפץ חסד הוא.

בדומה לכך ישנה גישה לפיה אהבת ה' מבוססת על הקשר המיוחד שיצר האלוקים עם העם היהודי. יש לשים לב שהפסוק מדבר על 'ואהבת את ה' אלוקיך' האהבה לה' באה כהמשך להכרזה שהוא אלוקינו, כלומר אלוקי ישראל, לפי זה האהבה מתפרשת באופן יותר קרוב למושג הרגיל, דהיינו רגשות עונג ואושר על הקירבה המיוחדת שהוא מתייחס בה אלינו.

כך גם יש להוכיח מהפסוק 'הישכם אוהבים את ה' אלוקיכם' (דברים יג) ובהמשך כתוב הטעם שעבורו יש לאהוב את ה' – 'כי דבר סרה על ה' אלוקיכם המוציא אתכם מארץ מצרים והפוך מבית עבדים להדיחך מן הדרך אשר צוך ה' אלוקיך ללכת בה'. הפרשה שם עוסקת באהבה במשמעות המעשית של נאמנות לה', אבל מבואר ששורש הרגש המחייב אותה הוא משום יציאת מצרים.

המהר"ל: סיבת האהבה מצד שה' הוא המעניק שלימות לנברא

המהר"ל מבאר שמושג ה"אהבה" בכלל וכך גם אהבת השם, יסודה בהתחברות והתאחדות בין האוהב והנאהב. אך גם כאשר אין שוויון ביניהם יכולה להיות אחדות כאשר אחד מהם משלים את רעהו.

כך כתב בספר 'נתיבות עולם' (חלק ב נתיב אהבת השם) "כי עיקר האהבה הוא לרע שלו מפני שהם שוים ודומים ולכך שייך בהם אהבה. ובכל מקום שהדבר מתאוה אל דבר שהוא הפכו הדבר הזה מפני שיושלם באותו דבר ומכיון שיושלם בו נעשה עמו דבר אחד ומצד הזה האהבה. – כי אף שהוא ית' בשמים ואתה על הארץ ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם ית' ובין האדם, אבל פירוש הדבר כמו שאמרנו, כי השם ית' הוא קיום האדם ואי אפשר זולתו ולפיכך שייך אהבה אליו, כי כל דבר הוא אוהב דבר אשר הוא השלמתו והוא יתברך השלמת האדם".

אולם בהמשך מציין המהר"ל פן נוסף – המציאות האינסופית והכוללת הכל של האלוקים מקיפה את האדם בתחושת התאחדות, והכרה שלימה בזה היא האהבה: 'אמנם אשר נראה מדברי חכמים, כי האהבה שיש לאדם אל השם ית' במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר רק מן השם ית' בא האדם ואליו האדם שב, וכו'. ולפיכך אמר ה' אלהינו ה' אחד – ואהבת את ה' אלהיך וגו', כי מצד שהוא ית' אחד אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלויים ודבקים בו יתברך כי הוא ית' עיקר הכל. זוהי אהבה מתוך התבטלות והתכללות.

פסוק התואם גישה זו הוא הכתוב בישעיה (כו, ט) – 'נפשי אויתך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך'. בו הנביא מזהה את האלוקים כנפשו הפנימית. פסוק זה מתפרש יפה בזוה"ק (ח"ג דף סו, א) 'רבי חייא

פתח, נפשי אויתיך בלילה, אף רוחי בקרבי אשחרך וגו', נפשי אויתיך בלילה, נפשי אוותך בלילה
מבעי ליה, מאי נפשי אויתיך, אף רוחי בקרבי אשחרך, ישחרך מבעי ליה. אלא חכי תאנא, קודשא
ברוך הוא רוחא ונפשא דכלא, וישראל אמרי, נפשי ורוחי אנת, בגין כך אויתיך לאדבקא בך, ואשחרך
לאשכחא רעותך'.

פרק לו פרשת שמע

אות ה – בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך

בכל לבבך ובכל נפשך – לפי פשוטו

‘ואהבת את ה’ אלוך בלבבך, ובכל נפשך, ובכל מאורך’, פסוק זה יחד עם פסוק ראשון מהווה את עיקר תוכנה ומשמעותה של פרשה ראשונה, עד שלאחת הדעות בגמרא (ברכות יג, ב), חובת כוונה היא רק בשני פסוקים אלו.

זכות הבכורה היא כמובן לפירושם של חז"ל כפי שהבאנו מהמשנה בברכות, (נד, א): ‘בכל לבבך בשני יצריך – ביצר טוב וביצר הרע, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאורך בכל ממונך. דבר אחר, בכל מידה ומידה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד’. וכך גם מפרש רש"י על הפסוק.

[ויש לציין שהרשב"ם ראש הפשטנים כתב שכאן הפשט הוא כדרשת חז"ל: ‘בכל נפשך – לפי פשוטו אפילו נוטלין את נפשך, שהרי כבר אמר בכל לבבך’].

אולם הרמב"ן מפרש שבדרך הפשט ‘לב’ ו‘נפש’ שהזכיר הכתוב הכוונה ל‘כח המתאווה’, ו‘נפש’ המשכלת של האדם [מה שנקרא בימינו ‘כח הרגש’ ו‘כח השכל’], והוא כותב שבהתאמה לפירוש חז"ל – ‘בכל לבבך – בשני יצריך’, אזי הלב הנזכר כאן הוא ה‘כח המתאווה’, ומציין לכך כמה לשונות תואמים בתנ"ך: ‘תאוות לבו נתת לו’ (תהלים כא ג), ‘אל תחמוד יפיה בלבבך’ (משלי ו' כה). וכתב: ‘אם כן בכל נפשך – הנפש המשכלת, וכן ‘זהיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים’ (שמואל א' כה, כט).

כח השכל וכח הרגש

ה‘אבן עזרא’ על הפסוק גם מפרש שהמדובר הוא על שני כוחות אלו, שכל ורגש, אלא שפירש להיפך: ש‘בכל לבבך’ – הוא הדעת, כינוי לרוח המשכלת, ומציין את הכתוב ‘הכפ לב יקח מצות’ (משלי י, ח). ואילו ‘בכל נפשך’ – היא הרוח שבגוף והיא המתאווה, שכוונתו היא לכה ‘הרצון’ שבאדם, הרמב"ן שמביא גם את פירוש האבן עזרא, מציין את הדוגמאות לכך במקרא: ‘כנפשך שבעך’ (דברים כג, כה), ‘נפש שבעה תבוס נופת’ (משלי כז, ז). והרמב"ן מציין שמהמשך הפסוקים משתמע כדעת האבן עזרא שכן כתוב ‘זהיו הדברים האלה וגו’ על לבבך’.

בספר 'המנהגות' [לרבי אשר מלוניל] מבאר בדרך דומה: 'בכל לבבך' שנשכיל מאד מאד כיצד נוכל לאהבה אותו אהבה תמימה בלי לב ולב, 'ובכל נפשך' רוצה לומר ובכל תאוותיך שלא תתאוה רק מה שהתיר לך. 'ובכל מאודך' בכל יתרונוך שהותירך על אחרים.

הפירוש הנוסף המובא ברש"י (והוא מהספרי) 'דבר אחר בכל לבבך' – שלא יהיה לבך חלוק על המקום, לכאורה נוטה כדעה זו ש'לבבך' הכוונה להסכמת השכל [ואם כן גם לדעה זו יש מקור בחז"ל]. [בשפת הדיבור של ימינו מקובל לייחס את הרגשות ל'לב', אולם לדעת האבן עזרא וסיעתו הרי בשפת המקרא ה'לב' מיוחס למחשבה ולשכל].

שלשה כוחות הנפש

בעל ספר 'העיקרים' (מאמר שלישי אות לה) מבאר באופן שונה קצת, ששלשה חלקים אלו 'בכל לבבך' ובכל נפשך' ובכל מאודך' הם שלשה כוחות באישיות האדם, כח השכלי, כח החיוני, כח המתאווה.

ב'אברבנאל' מפרש גם הוא כך, על פי החלוקה הידועה שישנם שלשה סיבות עבורם עושה האדם פעולות 'טוב', 'ערב', ו'מועיל'. כנגד ה'טוב' אמר 'בכל לבבך' שהוא החלק השכלי. נגד ה'ערב' אמר 'בכל נפשך' שהוא הנפש המתאוה אל הערב. ונגד ה'מועיל' אמר 'בכל מאודך', רצה לומר שבכל האהבות אשר יצויר תאהב את ה' על כולם.

המהר"ל (נתיב אהבת ה' פרק א) אף הוא רואה כאן חלוקה של שלשה רבדים בנפש, אלא שלפי דבריו הסדר כאן עולה מדרגה לדרגה, גוף, נפש, שכל. [כפי שידוע לרגיל בספרי, בביטוי 'שכלי' כוונתו לשכל העליון, שבשאר ספרים נקרא 'נשמה'].

'בכל לבבך' הוא כנגד הגוף, ובהתאם לדברי חז"ל שמכוון כנגד 'שני יצריך' – יצר הטוב ויצר הרע'. והוא מצד הרע ואין זה האדם עצמו, רק שנמשך אחריו, 'בכל נפשך' – בכל נפשך נגד האדם עצמו, כנגד ה'נפש' הטבעית שהיא רוח החיים האנושית, והיא עצם האדם, וכפי שאמרו אפילו נטל את נפשך. 'בכל מאודך' – כנגד המעלה השכלית, השכל העליון האלוקי, שהוא התוספת מעל לאדם.

בעל 'אור החיים': שלשה גדרי האהבה

ב'אור החיים' הק' כתב בדרך נוספת: 'נתכוון הכתוב לשלשה הדרגות, שהם כוללות גדרי האהבה, האחד כנגד ה'הרגש' הוא חמדת הלב, ואחד כנגד ה'צורך' שהוא מזון המחיה את האדם, ואחד כנגד השיעור, עד כמה צריך לצאת ידי חובת האהבה'.

כנגד גדר ההרגש אמר בכל לבבך, כי כשנכנס בלבו חמדת הלב ויתאוה וכו' יפול בו ההרגש עד שאינו יכול למשול ברוחו להטות לכו, – – – וכנגד גדר זה אמר הקב"ה שילחיק באהבתו עד גדר שישיג הרגש בלבו, ככל שיעזר שיכול הלב להרגיש בו, – – – בגדר הגדול שאין למעלה ממנו.

ואמר ובכל נפשך, שהם דברים שהנפש צריכה להם כגון אכילה ושתיה וכדומה, שהאדם מתעורר מעצמו להם בלא אמצעות דבר, כמו כן תהיה אהבת ה', והוא אומרו בכל נפשך שמטבעו תהיה אהבת ה' כמאכל ומשקה.

ואמר ובכל מאודך פירוש ככל ממון שאתה חפץ בו וכו', יצו ה' באהבתו שלא תשתער ותוגבל, וכשיגיע גדר אחד תגדל בו האהבה לגדר עליון מזה, ולדרך זה שיעזר אומרו מאודך, לא מה שקנה, אלא שחפץ לקנות.

כנגד אברהם יצחק ויעקב

בספרי אמרו (ואתחנן) 'רבי אליעזר אומר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך כאברהם שנאמר בו אברהם אוהבי, בכל נפשך כיצחק שעקד עצמו על המזבח, ובכל מאודך הוה מודה לו כייעקב שאמר קטנתי מכל החסדים'.

ועיין ברבינו בחיי (דברים שם): 'כנגד אברהם יצחק ויעקב, בכל לבבך כנגד אברהם שאהב הקב"ה בכל לבבו והמשיך הלבבות לאמונתו, ובכל נפשך כנגד יצחק שמסר נפשו על גבי המזבח, ובכל מאודך כנגד יעקב שהפריש מעשר מכל'.

מדרשים אלו מגדירים לנו את מהות סוגי חלקים אלו, שכן עבודת אברהם היתה אהבת ה' בכל לב, כאשר הכיר בחסדי ה' שברא את העולם, וקרא בשמו להודיע לבריות את גדלות הבורא.

ואילו יצחק עבודתו היתה 'בכל נפשך', שמסר את נפשו בעקידה, ומעשה העקידה משקף את כללות מהות עבודתו של יצחק, שלאחר השלב של הכרה בה' וראיית טובו וחסדו, שהתקיים באברהם, בא השלב של התמסרות גמורה שמגדל השגתו בגדולת ה' רוצה הוא להתבטל ולהתכלות למען קדושת שמו יתברך.

אמנם בחינת יעקב הוא 'בכל מאודך' שהוא בחינה למעלה מזו, וכאמור שבפשוטו 'מאודך' היינו במידה מופלגת ביותר לאין שיעור, דהיינו, למעלה ממסירת הלב והנפש והרצון האמורים לפני כן, שכן הקשר עם ה' הוא אצלו למעלה מהדבר היקר והחביב לו ביותר. ומדריגה זו עניינה דביקות גמורה והתאחדות הקדושה בשורש האישיות. עד שאינו צריך "למסור" את הנפש ואת הרצון, אלא ה"נפש" עצמה וה"רצון" עצמו, מתקשרים ומתאחדים עם ה'.

המהר"ל מבאר (נתיב אהבת השם – פרק א) כי האבות היו דבקים בו ית' כל אחד ואחד במדה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדבקות לגמרי וכל אחד היה לו דבקות מיוחדת, ולפיכך אמר כי תהיה אהבה הזאת כמו האבות. כי אברהם כל מעשיו אשר עשה לאהבת הש"י וזה נקרא אהב וכדכתיב זרע אברהם אהבני. אבל יצחק היה לו דבקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח, ומצד שמסר נפשו אליו דבר זה יותר גדול. ומדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה הש"י וזהו נכלל משניהם מן אברהם ויצחק.

בספר 'עבודת הקודש' (לר"מ בן גבאי חלק א פרק כח) כתב ששלשת אלו הם כנגד הדברים שהעולם עומד עליהם, תורה עבודה וגמילות חסדים. לבבך כנגד תורה, נפשך כנגד עבודה, מאורך כנגד גמילות חסדים.

בשני יצריך – ביצר הטוב וביצר הרע

המשנה כאמור מפרשת 'בכל לבבך' (ברכות נד, א) – 'בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע'. ומתקשים המפרשים מה היא הכוונה שצריך לאהוב את ה' בשני היצרים, 'ביצר טוב', מובן, שהרי הוא דוחף את האדם לעסוק בתורה ובמצות, אולם איך עובדים את ה' ביצר הרע, שמפתה את האדם למעשים רעים.

הרמב"ם בפירוש המשנה מבאר 'ומה שאמר ביצר טוב וביצר רע, רוצה לומר להשיב אל לבו אהבת האל ולהאמין בו, ואפילו בשעת העברה והכעס והאף שכל זה הוא יצר רע, כמו שאמר בכל דרכיך דעהו אפילו בדבר עבירה'.

כלומר שצריך האדם להתגבר על היצר המסיתו להתרעם ולהתמרמר על ההנהגה העליונה עמו, וכפי הנראה שלדעתו גם קטע זה במשנה נאמר בקשר לקבלת הדין באהבה, שצריך האדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה.

תלמיד רבינו יונה על הרי"ף (דף מד, ב) מבאר בשם רבו את המשנה בשני אופנים. האחד שעבודת יצר הטוב היא עשיית המצות, ועבודת יצר הרע הוא שיכבוש יצרו המתגבר עליו, וזו היא העבודה שלו מה שאדם יכול לעבוד לבורא ביצר הרע.

ביאור זה הוא על הדרך האמורה כפי שמפרש הרמב"ם, ובסגנון זה דרכו ספרים ומחברים רבים.

בהמשך כתב תלמיד רבינו יונה באופן יותר מחודש: 'עוד נוכל לומר שיצר הטוב הוא מדת הרחמנות וכיוצא בזה, ויצר הרע נברא לאכזריות וכשאדם אינו מרחם על הרשעים והוא אכזרי להם, נמצא שהוא עושה מצוה גדולה ועבודת השם עם יצר הרע'.

גם היצר הרע נצרך לעבודת ה'

על דרך פירושו השני של 'רבינו יונה' מפרש גם 'המאירי' (שם) בו בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע כלומר שאפי' בשעה שתתעסק בצרכי העולם ובענינים הגופניים תהא כונתך לשם שמים על דרך מה שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, וכן אמרו ז"ל למטה איזו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה בכל דרכיך דעהו אפי' לדבר עבירה'.

הגר"א בכמה מקומות בפירושו משתמש ביסוד זה כגון ביאורו על משלי (ו, כה) בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע לאמר שגם זה נצרך לעבודת ה'.

בעל 'הכתב והקבלה' (על הפסוק שם) מבאר באופן נוסף על פי מה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים שעבודת ה' מתחלקת לשני סוגים, שישנם מצוות שהם מן המושכלות ומפורסמות לרע אצל בני אדם; הנה בחלק זה מן המצוות צריכים אנו לסלק ולבטל בנו נטיית היצר אליהם. אמנם בחלק המצוות הנקראות חוקים שהם מן השמעיות שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, בחלק זה מן המצוות יותר טוב לנו לעבוד אותו יתברך בדרך הכיבוש, שיכפה את עצמו למרות שמצד עצמו אינו חושק במצוה.

ולפי זה לגבי המצוות שעלינו לרכוש את הטבע הטוב עלינו לקיימם ביצר הטוב, אולם את המצוות שנצטרך תמיד לכפות את עצמנו זוהי העבודה ביצר הרע, שלמרות נטיית יצרו הרע יתגבר ללחום נגדו.

בספרי הסוד המחשבה והחסידות, עוסקים לרוב בעניין זה ומבארים כיצד ישנם שני סוגי עבודת ה', האחד הוא התגברות על היצר הרע הנקרא 'אתכפיא', והשני הוא להפוך את טבעו עד שטבעיו הרעים ישמשו לטוב 'אתהפכא'.

בספרים רבים ובראשם ספר 'התניא' מבואר שאין מידת כל אדם שווה בזה, ויש שנועדו לכפות את יצרם, ויש שנועדו להפכו לטוב.

ושורש הדברים כבר נזכר בתלמוד ירושלמי (ברכות פרק ט הלכה א) 'אין לך חביב מכולם אלא פרוש אהבה כאברהם. אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכו'. אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו, מאי טעמא ולבי חלל בקרבי'. הרי שאפילו גדולי הצדיקים נחלקו בדרכיהם, שאברהם אבינו המתק את יצר הרע, ודוד המלך כפה אותו לגמרי.

בכל מאודך – בכל ממונד

'בכל מאדך' – מבאר האבן עזרא שהוא מלשון 'מאד מאד', כלומר אהוב אותו בכל מה שתוכל ותחיה אהבה גמורה בלב. כלומר ש'לבבך' ו'נפשך', הם מוגבלים במידת האדם, אבל מאד מאד, הכוונה היא בלי גבול וללא שיעור, עד מעבר לכח היכולת.

רבנו בחי מבאר שגם דרשת חז"ל 'בכל ממונד' נובעת ממשמעות הפשט: 'ובכל מאדך, מלשון מאד, כלומר אהוב אותו הרבה בכל מה שתוכל. והענין שלא יהא ממונו חביב עליו מן המצוות, שאין ראוי לו לחוס על פיזור ממונו אצל המצוה, שאפילו לא מצא לולב ואתרוג אלא בדמים יקרים לא יהוס על ממונו אלא שיקחנו, כמו שעשה רבן גמליאל שלקחו באלף זוז'.

'העיקרים' כתב ש'בכל מאודך' כנגד 'כח המתאוה', כלומר הדברים שהנפש מתאוה מעבר לרצון החיוני, שנזכר 'בכל נפשך'.

אדם שממונו חביב עליו מגופו

בהמשך לדברי המשנה 'בכל מאודך – בכל ממונד', מובאת בגמרא ברייתא (שם סא, א): 'רבי אליעזר אומר, אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, – אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו – לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו – לכך נאמר בכל מאדך'. [מובא גם ברש"י על הפסוק].

אולם המפרשים תמהים, כיצד יתכן שיהיה ממונו של אדם חביב עליו מגופו, שהרי אם יטלו את נפשו ממילא גם ממונו יינטל ממנו.

הגר"א ('קול אליהו' על הפסוק) מפרש שברייתא זו לא נקטה כפי הפירוש ש'בכל נפשך' היינו 'אפילו נוטל את נפשך', אלא הכוונה שיטרה האדם בגופו בכל כוחות נפשו, ועל זה אמר אם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו היינו כי יתעורר לעשות מצוה בגופו יותר ממה שיעשה בממונו כי טרחת הגוף הוא מוותר אבל לא להוציא ממונו, עליו הזהיר שיעשה בממונו והזהירו בכל מאדך.

המהר"ל ב'גור אריה' מפרש שמדובר בהגדרה עקרונית: 'תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, וכו', ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ומתריץ שמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ומבאר שאין הכוונה שבשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, הוה אמינא שלא ימסור ממונו, אלא שאילו כתיב "בכל נפשך", הוה אמינא דווקא אם נוטל נפשך יש לו למסור נפשו עליו, אבל אם נוטל ממונו אין צריך למסור, שבביל שיש לממונו האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש, שאין אנו שוקלין הקולות והחומרות בשום מקום, ואם יש חומרא קטנה בלמד שאין במלמד, אף על גב דאיכא במלמד חומרא גדולה, אין למדין זה מזה.

בכל מידה ומידה שהוא מודד לך

דבר אחר בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד. המשנה מתמקדת בעיקר בדרישה זו העוסקת בעניין קבלת הייסורים באהבה. לעניין פשט הפסוק די לנו בפירוש המילה מאודך, שהיא בכל מידה ומידה שהוא מודד לך. דחינו שימשיך לדבוק באהבת ה' גם אם יבואו עליו ייסורים ורעות ח"ו.

לפי פירוש זה מובן היטב מדוע היא נחשבת מעלה יותר גדולה מבכל נפשך, על פי מה שאמרו בגמרא (כתובות לג, ב) שאם היו מייסרים את חנניה מישאל ועזריה, לא היו עומדים בכך והיו עובדים לצלם נבוכדנצר.

פרק לו פרשת שמע

אות ח – "הדברים האלה"

'הדברים האלה' – אלו 'דברים'?

בפירוש הפסוק 'זהו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך', נאמרו פירושים שונים בחז"ל ובמפרשים מה הם "הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום". האם הכוונה לדברים שנאמרו בפסוקים הראשונים 'שמע' 'ואהבת', או שמדובר על כלל דברי התורה שה' מצווה את ישראל. ועוד יש מפרשים שהכוונה היא לעשרת הדברות שנזכרו בכתוב למעלה לפני פרשת שמע.

כידוע שהכלל במקראות הוא על דרך 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', 'אחת דבר אלוקים שתיים זו שמעתי'. ובצד פירושי חז"ל המקובלים, ישנו רובד של פשט ויש דרכי דרש, שכן יש במשמעות הכתוב מקום להעמים יותר מפירוש אחד, כך שכל הפירושים אמת. במיוחד יש לכך משמעות בהמשך הפרשה, שהפסוקים מתפרשים הן על דברי תורה, והן על מצוות קריאת שמע, כמו שנציין להלן.

וראה מה שכתב ב'קרבן אורה' (ברכות ג, א) 'זה כולי עלמא מודים דכל פרשיות שמע והיה אם שמוע גם בדברי תורה נאמרו, כדאיתא בקדושין וכו' ושננתם שיהיו דברי תורה כו', וכן מנאה הרמב"ם ז"ל במנין עשין ללמוד תורה, וכו', הרי שלמדו מפרשה זו לדברי תורה, אלא דהם ז"ל קבלו דגם חיוב קריאת הפרשה בעצמה גם כן נאמרה בה'.

בגמרא דרשו את פסוק 'זהו הדברים' על מצוות קריאת שמע (ברכות יג, א) ונחלקו בו תנאים לדעת רבי דרשו לקרותה ככתבה בלשון הקודש, 'זהו – בהוייתן יהו'. ולדעת חכמים 'זהו – שלא יקרא למפרע'. עוד דרשו שם: 'הדברים על לבבך, יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה, תלמוד לומר: האלה – עד כאן צריכה כוונה, מכאן ואילך אין צריכה כוונה, דברי רבי אליעזר. אמר ליה רבי עקיבא: הרי הוא אומר אשר אנכי מצוה היום על לבבך – מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה'.

להלכה אנו נוקמים שיוצאים בכוונה בפסוק ראשון בלבד, אך ב'ספר היראה' לרבינו יונה פוסק לכאורה כדעת רבי אליעזר שמצוות כוונה כוללת פסוק זה 'זהו הדברים'. ובדבריו רמזו הביאור לכך: 'על לבבך, עד כאן כונת הלב ועיקר קבלת עול מלכות שמים'.

באבן עזרא כתב: 'זהו הדברים האלה – אמרו המכחישים על עשרת הדברות, ועליהם נאמר וכתבתם על מזוזות ביתך. והאמת כל המצות'.

כבר הבאנו שחז"ל בספרי (ואתחנן ח) מפרשים שפסוק 'והיו הדברים' מהווה פירוש לפסוק 'ואהבת', לפי שהוא אומר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, ת"ל והיו דברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, והיו הדברים האלה על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו.

על פי דברי הספרי מתפרש הפסוק על לימוד התורה בכלל. במדרש תנחומא (פרשת נח) מפורש יותר: 'ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ואי זה זה תלמוד שהוא על הלב, הוי אומר ושננתם לבניך זו תלמוד שצריך שנון'.

ב'זוהר חדש' (פרשת כי תצא דף צו עמוד א) נאמרו דברים מלהיבים בפסוק זה: 'ועל דא בעי בר נש לשוואה מלין דאורייתא עליה, בגין דיהא תבירא ביה דלית ליה קטרוגא ליצר הרע בר מלין דאורייתא, ועל דא כתיב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך. על תרי יצריך. אמר ליה רבי יהודה יצר הטוב מאי בעי מלין דאורייתא, אמר ליה יצר הטוב אתעמר בהו, ויצר הרע אתכנע בהו'.

[תרגום: 'ועל כן צריך אדם לשים דברי תורה על לבו כדי שיהיה נשבר בקרבו, שאין נצחון על יצר הרע חוץ מדברי תורה, ועל זה כתוב והיו הדברים האלה על לבבך, על שני יצריך וכו', יצר הטוב מתעמר ומתחזק בהם, ויצר הרע נכנע על ידם'].

ובקהלת רבה (פרשה א) 'תאמר שמשעה שאדם מוציא את תלמודו לאחר, שוב אינה חוזרת עליו, ת"ל שם הם שבים ללכת, דכתיב (דברים ו') והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך'.

בספורנו כתב: 'על לבבך. שתזכור תמיד להישיר כל פעולותיך לזה התכלית'. ב'אור החיים' הק' כתב בביאור: 'ירצה ללמד בני ישראל דרך שיתקבלו הדברים אצלם לאהוב ה', כי האהבה אינה מעשה שיכריח האדם רצונו לעשות מצות המלך, אלא הוא דבר שתלוי בלב, וכל שהלב לא ירגיש דבר שיפעיל בו החשק אינו אוהב, הגם שיכריחנו בכל מין הכרח. לזה באה העצה מאל יועץ ואמר והיו הדברים האלה וגו' על לבבך, פירוש כשיתמיד שימת הדברים על לבו יולד בלבו חשק תאווה הרוחנית, וירוץ לבו לאהבת ה' בכל אשר ציוהו.

והוא ממשיך בגילוי לב נפלא: 'ודבר זה אנחנו יתמי דיתמי אנו מרגישים כי רבה תאווה בלבנו, וחשק אלהי עולם, יותר מכל הון עולם וכבוד מלכות, וכל ערב נרגש לנמבזה ונמם בערך חלק המועט המושג מהרגש היות הדברים על לבנו, אשרינו מה טוב חלקנו'.

הדרכים לקיום הייחוד והאהבה

באברבנאל (פרשת ואתחנן) מבאר שיש כאן ציווי על התבוננות בחלקי האמונה, שאחר שצויה בפסוק שמע על ידיעה ראשונה שעלינו לרכוש היא הייחוד, ואחר כך המצוה לאהבה אותו אחר שהיטיב עמנו כל כך. צויה עוד 'זהו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' שגם באמונות שהם הדברים שבלב, גם הם יקראו מצוות, ומאחר שהוא אמר אליהם בעשרת הדברות הדבור אנכי הכולל מציאותו ואחדותו והנהגתו אותם, יורה שגם בענין האמונות יפול שם המצוה, כלומר שיתנו לב לנפלאותיו ויעיין ויחשוב האדם בהם תמיד.

ה'אלשיך' (פרשת ואתחנן), וספר 'העיקרים' (מאמר שלישי אות לה) מבארים שהתורה מפרשת כיצד תבוא לידי ביטוי האהבה להשי"ת בפועל, והכתוב מפרט שלשה חלקים דרכם פועל האדם: מחשבה, דיבור ומעשה. ועל זה אמר 'זהו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' רומז על ה'מחשבה'. 'ושננתם לבניך ודברת בם' רומז על ה'דיבור'. וקשרתם לאות על ידך רומז על ה'מעשה'.

אשר אנכי מצוך היום

דרשו חכמים (ספרי ואתחנן לג. ומובא ברש"י) 'אשר אנכי מצוך היום, שלא יהו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה, אלא כדיוטגמא חדשה שהכל רצים לקרותה'. [רש"י – דיוטגמא – מצות המלך הבאה במכתב].

הדברים מקבילים למה שאמרו (ברכות סג, ב) 'פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש, הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם. וכי אותו היום נתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה! אלא ללמדך שהכיבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני. אמר רבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו, תדע, שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית, וערב אחד אינו קורא – דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם'.

הטור (סימן סא) מביא כן בשם רב עמרם (בסדרו ח"א סי' לו): 'לישווייה איניש לק"ש בכל זמן דקרי לה כפרוטגמא חדשה [הוא כתב צווי המלך על בני מדינתו]. ומבאר הבית יוסף: 'כלומר שלא תהיה בעיניו כדבר שכבר שמע אותו הרבה פעמים שאינו חביב אצלו, וכך אמרו חז"ל (ספרי) על אשר אנכי מצוך היום בכל יום יהיו בעיניך כחדשים'.

וב'ספר היראה' לרבינו יונה כתב: 'אשר אנכי מצוך היום – יפסיק עד יחשוב, היום נצטוו לי'.

ובפרישה כתב: 'שהמשילו לפרוטגמא כתב וצווי המלך לומר לך שלא תקרא ק"ש בחטיפה ובמרוצה ובעירוב הדברים אלא במתון מלה במלה ובהפסק בין דבר לדבר כאדם הקורא צווי המלך שקורא

במתון גדול כל צווי בפני עצמו להבינו על תכונתו כך יקרא ק"ש כל צווי וצווי עונש ועונש הנזכר בו ישים אל לבו להבינו כי הוא צווי המלך הגדול ברוך הוא.

והיו הדברים - ושננתם לבניך

האלישיך מבאר ש'יהיו הדברים' הוא הכשר והקדמה ל'ושננתם לבניך', אם יהיו הדברים איתנים ותקיפים בלב האב, או אז יפעל ויצלח חינוכו בלב הבן. כאשר יהיו הדברים 'על לבבך', שלמים בשני יצריך, אחרי כן 'ושננתם לבניך', לשון שינון, כי על ידי היות הדברים שלמים בלבבך, יתקבלו ויפלושו כחץ שנון בבניך.

רבים מהמפרשים מתקשים בפסוק 'ושננתם לבניך' - ודברת בם', כיצד הקדים את מצוות לימוד התורה לבניו לפני חיובו העצמי, והרי אם לא ילמד וידע בעצמו כיצד ילמד את בניו מה שאינו יודע. ונאמרו על כך יישובים שונים בדרכי הדרוש והפלפול.

אולם בדרך הפשט התשובה לכך נמצאת בפסוק הקודם, המצוה של ידיעת התורה שעל כל אדם לרכוש את ידיעת מצוות התורה בעצמו כתובה בפסוק הראשון "והיו הדברים האלה כו' על לבבך". ואכן רק אחר כך כמובן באה המצוה של 'ושננתם לבניך', ואילו המצוה 'ודברת בם' היא מצוה נוספת על לימוד תמידי ועסק בדברי תורה, כמו שנפרש להלן.

דרכו של אב שהוא מחנך את בניו ומלמדם את דרך החיים שהוא מאמין בה, וזאת כהמשך לאהבת ה' ושימת הדברים על לבו, מצד נאמנותו לדרך והכרתו בחשיבותה ומצד עוצם אחיזתו וחביבותו של האב לדרך, הוא שואף שימשך קיומה בעולם ולכן הוא מוסר זאת גם לבניו אחריו.

וכך כתב הרמב"ן: כי מאחר שצוה במצות, 'חקת עולם לדורותיכם', 'ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם', 'זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו', הנה אנחנו מצווים שידעו בנינו המצות, ואיך ידעו אותם אם לא נלמדם.

ושננתם

באונקלוס תרגם 'ותגמרינון', כלומר תלמדם. ובגמרא פירשו (קידושין ל, א מובא ברש"י על הפסוק) 'תנו רבנן: ושננתם - שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו, שאם ישאל לך אדם דבר - אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר: אומר לחכמה אחותי את'. וברש"י על הגמרא: 'חזור עליהם ובדוק בעומקם'. ברשב"ם מפרש 'ושננתם' - לשון חדוד **לפרשם חיטב**, כמו אשר שננו כהרב לשונם'. ובספורנו: 'תלמד אותם בשנון וחריפות מופתים שכלים'.

וב'עקידת יצחק' – 'ושננתם לבניך פירשוהו לשון משנה כתרגומו שיהיו סדורים לפניו, בביאור כעניין שהמשנה היא פירוש המקרא עוד אמרו (קידושין ל' א) מלשון שינון והוא פלפול וחרפות התלמוד וראה ב'משנה ברורה' (סימן סב סק"ג) 'תיבת ושננתם יש בו כמה ביאורים אחד לשון לימוד. ואחד לשון חידוד, כמו שאמרו חז"ל שיהיו ד"ת מחודדין בפיך, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו'. בגמרא אמרו (קידושין שם) 'אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם' שצריך האדם ללמוד מקרא משנה וגמרא. ובמהר"ל שם מבאר: 'נראה פירושו, כי השנון כאשר האדם מביין הדבר על בוריו ולא הבנה כל דהו, וזהו נקרא שנון שהוא חידוד, וזה ע"י מקרא משנה תלמוד אז יודע כל הדברים כמו שראוי לדעת וזה נקרא ושננתם, ואם חסר אחד מהם אין זה שנון שהוא חד בתורה, ומפני כך אמר אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם'.

כתב רש"י (והוא מספרי) 'לבניך – אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר (דברים יד, א) בנים אתם לה' אלהיכם'.

ודברת בס

כמו שכתבנו למעלה אין הכוונה למצוות תלמוד תורה הבסיסית, אלא כאן בא להוסיף על חובת האדם ללמוד בכל עת ולהגות בה תדיר, שזאת תהיה שיחתו ועסקו.

זאת על פי המבואר באחרונים (ראה שו"ע הרב יו"ד הלכות תלמוד תורה), שישנם שני ענינים בלימוד התורה. א. ידיעת התורה. ב. תלמוד תורה. מצוות ידיעת התורה היא מצווה יותר יסודית הקודמת לכל המצוות, שהרי חייב אדם לדעת את אשר יעשה בחייו, וכל עוד שאינו שולט בחלקי התורה הוא חייב ללמוד כדי לדעת, ויתכן שחייב זה נלמד מן הכתוב "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך". אך מצוות 'תלמוד תורה' היא אפילו לאחד שכבר יודע את כל חלקי התורה, גם אז חייב במצוות 'ודברת בס'. שדיבורו ושיחתו של האדם צריכים תמיד להיות בדברי תורה.

ובגמרא דרשו (יומא יט, ב): 'ודברת בס – בס יש לך רשות לדבר, ולא בדברים אחרים. רבי אחא אומר, ודברת בס – עשה אותן קבע, ואל תעשם עראי. אמר רבא, השח שיחת חולין – עובר בעשה, שנאמר ודברת בס – בס ולא בדברים אחרים, רב אחא בר יעקב אומר: עובר בלאו, שנאמר כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר'.

בספרי דרשו באופן דומה (מובא ברש"י): 'ודברת בס, עשם עיקר ואל תעשם טפלה, שלא יהא משאך ומתנך אלא בהם, שלא תערב בהם דברים אחרים כפלוני, שמא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת האומות, תלמוד לומר (ויקרא יח, ד) ללכת בהם, ולא ליפטר מתוכם'.

בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך

פסוק זה כפי הידוע לכל הוא המקור למצוות קריאת שמע, התיבות 'ובשכבך ובקומך' הם שני זמני היום בהם צריך לקרות את שמע, ברם ראשיתו של הפסוק לא בא לציין מצבים נוספים לחובת הקריאה, אלא ללמדנו על צורת הקריאה שחייב בה האדם בין בשבתו בביתו ובין בלכתו בדרך.

במשנה (ברכות י, ב) נחלקו בית שמאי ובית הלל בדיני קריאת שמע, לפי בית שמאי בקריאת שמע של ערבית שנלמד מ'ובשכבך' צריך האדם להמות עצמו כשוכב, ובבוקר הנלמד מ'ובקומך' צריך לעמוד. בית הלל אומרים 'כל אדם קורא כדרכו, שנאמר: ובלכתך בדרך'. כלומר שמכאן יש ללמוד על צורת האמירה. והמשנה מבארת את דעת בית הלל: 'אם כן, למה נאמר, ובשכבך ובקומך – בשעה שבני אדם שוכבים, ובשעה שבני אדם עומדים'.

לגבי פירוש הפסוק מובאת בגמרא (ברכות כא, א) מחלוקת חכמים אם קריאת שמע היא מן התורה או מדרבנן, והקשו לפי מ"ד שהיא מדרבנן איך יפרש את הכתוב 'ובשכבך ובקומך', ותירצו 'אמר ליה אביי: ההוא בדברי תורה כתיב'.

גם לפי הנקוט שמפסוק זה אנו למדים את מצוות קריאת שמע, מתקיים במקביל גם הפירוש על לימוד התורה, שחייב בה האדם בין בשבתו בביתו ובין בלכתו בדרך, בין בשכבו ובין בקומו.

באלישיך מבאר שמצבים אלו הם כנגד המצבים השונים שהאדם נצב בהם והתורה עומדת לו, וכמבואר במשנה באבות (פ"ו משנה ט) 'לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים בלבד שנאמר (משלי ו, כב) 'בהתהלךך תנחה אותך, בשכבך תשמור עליך, והקיצות היא תשיחך', בהתהלךך תנחה אותך – בעולם הזה, בשכבך תשמור עליך – בקבר, והקיצות היא תשיחך – לעולם הבא'.

וקשרתם לאות על ידיך – וכתבתם על מזוזות ביתך

אין כאן המקום להאריך בכל דיני תפילין ומזוזות, ודרשות הכתובים לגביהם. רק נסכם את הפרשה בדברי ספר 'עקידת יצחק' (פרשת ואתחנן שער צ) שכתב שחלקה השני של פרשת שמע מפרט את הדרכים לאחיזה איתנה בחלקה הראשון: 'אחרי שהשלים זה הענין מהייחוד ומהאהבה המיוחדת אליו כנזכר, הפליג להחמיר שיחיה תמיד ענינו נמצא בשכלו ובציורו, ושלא יסור משם רגע אחד, במה שאמר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך וגו' וקשרתם וגו'. וכתבתם וגו'. כי זו היא ראשית התחבולות שנהגה התורה להיטיב הזכרון על ידי מעשה מהמעשים – , ולזה אמר שהענין אשר בו יהיו אלו הדברים תמיד על לבבם ולא יסורו ממנו הוא

כשיהיה השנון בהם לבניו, והדבור בשבתו בבית ובלכתו בדרך ובשכבו ובקומו, ובקשירה על היד והעינים, ובכתיבה במזוזות בשערים, כי אל כל אשר יפנה ישכיל בו.

פרק לז – פרשת 'והיה אם שמוע'

אות א – ייחודיותה של פרשה שניה

פרשת והיה אם שמוע

פרשת 'והיה אם שמוע', משותפת היא לפרשת 'שמע' בכמה עניינים, ראשית כל, באמירתם יחדיו בקריאת שמע, שכן בשניהם נאמרה בפירוש המצווה לדבר בהם 'בשכבך ובקומך', ולמדו חז"ל שהכוונה לקרות פרשיות אלו בבוקר ובערב. כמו כן נצטוונו לכתוב שני פרשיות אלו יחדיו בתפילין יחד עם פרשיות 'קדש' – והיה כי יביאך', וכן מצוותן לכתבן במזוזות הבית.

מלבד זאת, פרשת 'והיה אם שמוע' יש בה לשונות רבים המקבילים לפרשת 'שמע', אולם עם זה ישנם ביניהם שינויים מהותיים, הנובעים מהבדלים בעצם מגמתם של הפרשיות. אי לזאת בצד פירושה של הפרשה עצמה, צריכים אנו להשוות בינה לבין פרשת שמע, ולעמוד על טעם ההבדלים ביניהם.

פרשת שמע כתובה בתורה בפרשת 'ואתחנן', בתוכחתו של משה רבינו, לאחר שהזכיר את מעמד הר סיני ופרט את עשרת הדברות ששמעו מאת ה' פתח בפרשת 'שמע', כפי שביארנו בפרשה ראשונה. פרשת 'והיה אם שמוע' כתובה בפרשת 'עקב', כהמשך משאו של משה על ייחודה של מתנת ארץ ישראל.

'והיה אם שמוע' המשך אחד עם פרשת 'ארץ ישראל'

ראשית עלינו להתבונן בתוכן פרשת 'והיה אם שמוע' על פי פשוטה, בכדי להבין זאת עלינו לפתוח את החומש ולקרוא פרשה זו מתוך ההקשר בו היא נאמרה, שכן כולה היא המשך הדיבור הקודם, ובלי להכיר את הפתיחה אין מבינים את תוכנה. וכמו שכתב רש"י על הפסוק 'והיה אם שמוע' – והיה מוסב על האמור למעלה למטר השמים תשתה מים'.

וכך היא תחילתה של הפרשה (דברים יא, י – יב) "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלוך דורש אתה תמיד עיני ה' אלוך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה". – ואז מגיע כמו מאליו ההמשך המתבקש – "והיה אם שמוע תשמעו וגו'".

ובאמת פרשת עקב כולה היא פרשת 'ארץ ישראל', ומתחילת הפרשה מפרש משה לפניו את עניינה המיוחד, הארץ שה' מביא אותם אליה, ומודיעים שיירשו אותה רק למען שישמרו בה את מצוותיו, ואחרי שהלכו במדבר שם נהג אותם הקב"ה בהנהגה מיוחדת כשהיו תלויים במזונם במן שהוא לחם מן השמים, הם יבואו "אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יצאים בבקעה ובהר. ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש". ובהמשך הפרשה מכביר עליהם משה בדברי מוסר שגם כשיזכו לעצמאות כלכלית לבל ישכחו את ה' הנותן להם כח לעשות חיל, ועוד דברי תוכחה רבים.

ולקראת סיום הפרשה מסכם כיצד יתנהלו החיים בארץ ישראל, שבה קיימת השגחה תמידית יותר מכל העולם, ועיני ה' תמיד בה, וממילא תלוי הדבר בהיותם נאמנים לתפקידם. זוהי ייחודיותה של ארץ ישראל עבור עם ישראל, זה המקום בו חייהם הגשמיים קשורים קשר איתן עם דרגתם הרוחנית, מובטחת להם ברכה והצלחה אלוקית גדולה, אולם הדבר מותנה בכך שמצידם הם יהיו מסורים לקיום מצוות ה' ועבודתו מתוך אהבה.

וכמו שכתב הרמב"ן (שם פסוק) 'ופשוטו של מקרא בדרך האזהרות נאמר, שאמר להם ושמרתם את כל המצוה וירשתם ארץ זבת חלב ודבש כי ה' יתן מטר ארצכם בעתו והארץ תתן יבולה, אבל דעו לכם שאינה כארץ מצרים להשקות אותה ברגל מן היאורים ומן האגמים כגן הירק רק היא ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים לא בעיני אחר, וצריכה שידרוש ה' אותה תמיד במטר, כי היא ארץ צמאה מאד וצריכה מטר כל השנה, ואם תעברו על רצון ה' ולא ידרוש אותה בגשמי רצון הנה היא רעה מאד, לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב בהריה. ויחזור ויפרש כל זה בפרשה השניה, כי אם שמוע תשמעו אל מצותי ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש תמיד, ואם לא תשמעו ועצר את השמים וגו' ואבדתם מהרה ברעב מעל הארץ הטובה, שלא תוכלו לחיות בה בלא מטר'.

ומוסיף הרמב"ן ידיעה יסודית: 'והנה הפרשה הזו תזהיר במנהגו של עולם, וממנה נלמד כי אף על פי שהכל ברשותו ונקל בעיני ה' יתברך להאכיל יושבי ארץ מצרים ולהוביש נהרותם ויאוריהם, אבל ארץ כנען תאבד יותר מהרה שלא יתן בה מטרות עוזו. החולה צריך זכות ותפלה שירפאהו השם יותר מן הבריא שלא בא עליו החולי, וכך המדה בעני ובעשיר ומאיר עיני שניהם ה'".

שני הפרשיות יסודות הדת

ההבדל המהותי העיקרי בין שני הפרשיות הוא אפוא, שבעוד בפרשת 'שמע', בא הציווי ללא כל גמול ותמורה, הרי בפרשה זו 'זהיה אם שמוע', התורה מוסיפה את היסוד של שכר ועונש. שבקיום המצוות תלוי כל הצלחת חיינו, ואת ההכרה הזאת שהיא יסוד גדול, עלינו לשנן בוקר וערב, ולאחוז בחוזק

בהכרה הנלמדת בפרשה שניה – אין עם ישראל כשאר אומות העולם החיים כנבראים ללא תפקיד מיוחד, אלא עיני ה' עליהם, והצלחתם בחיים תלויה בהתמסרותם לשמירת המצוות ודבקותם בתורה.

המהר"ל מבאר (גבורות השם פרק לט) שפרשת שמע מלמדת 'שהוא יתברך נקרא אלוקי ישראל ומיוחד שמו עליהם כדכתיב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ופרשת והיה אם שמוע 'כי השכינה היא בישראל תמיד, ומחמת שהשכינה בישראל מנהיג אותם לטוב אם ישמעו ואם לא ישמעו בהפך זה מנהיג אותם, וזה נזכר בפרשה והיה אם שמוע, ופרשה זאת הוראה גמורה שהשכינה עם ישראל ואינם נמסרים למערכת השמים'.

יש שכתבו שלאור חשיבותם של פרשיות יסודיות אלו 'זאתחנן' – 'עקב' בהם משה מלמד את כל יסודות הדת הנחוצים לכל יהודי, והיות שידיעתם והחדרתם בלב הכרחית כל כך, גזרה תורה שבכל יום ישנן יהודי לכל הפחות את תמציתם ועיקרם:

פרשת 'שמע' כתמצית המסר של פרשת 'זאתחנן' – דהיינו עיקרי ידיעת השי"ת וחובת האהבה והקשר התמידי עמו. ופרשת 'והיה אם שמוע' כתמצית המסר של פרשת 'עקב' – והיינו מציאותם הייחודית של העם בארץ ה', שמצב חייהם תלוי במצבם הרוחני, שכאשר הם הולכים במצוות ה' הם זוכים לרוב טובה, ואם ח"ו להיפך הרי הם מאבדים אותה.

'והיה אם שמוע' – קבלת עול המצוות

במשנה (ברכות יג, א) 'אמר רבי יהושע בן קרחה: למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע – כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצוות; והיה אם שמוע לויאמר – שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד'.

הרי לנו הגדרה ברורה ומחודדת מחכמי המשנה לשני פרשיות אלו, פרשה ראשונה עניינה 'קבלת עול מלכות שמים', דהיינו קבלת העול הכללית על עצם ההכרה והאמונה המביאה להזדהות שלימה, אהבת ה' ונתינת הדבר על הלב. ואילו פרשה שנייה מוגדרת כ'קבלת עול מצוות', כלומר שהאדם כבר מוריד את ההכרה והקבלה הכללית ליישום מעשי בפרטי החיים, ומקבל עליו לקיים את כל המצוות.

ועל כן מובן שקבעו להקדים תחילה את הקבלה הכללית של עול מלכות שמים, כיון שהיא היסוד והבסיס לקבלת עול מצוות, כי רק כאשר האדם משריש בקרבו את עול מלכות שמים, אזי מתבססת היטב בלבו קבלת עול המצוות הפרטיות. [בספר 'חובות הלבבות' כותב בהקדמתו שהוא מקדים לעסוק בעניין האמונה וייחוד ה', על דרך מה שאמרו חז"ל בעניין זה 'שיקבל עליו עול מלכות שמים

תחילה, ואחר כך יקבל עליו עול מצוות'. ועל כן רואה לנכון להקדים שער הייחוד על שאר שערי הספר].

והדבר מקושר למה שנתבאר, כי בפרשה ראשונה שעניינה קבלת האמונה שהוא בלב ובמחשבה, עדיין אינו מפרט גמול מעשי, בפרשה השנייה העוסקת במימוש מעשי וקבלת המצוות, מזכיר גם שלעומת זאת ישנו שכר טוב לשומעים ועונש לעוברים.

התוס' (שם יד, ב ד"ה למה) מעיר שלכאורה גם בלא טעם מיוחד ראוי שתקדמו שמע לזהיה אם שמוע, שכן גם בסדר הפרשיות שבתורה שמע קודמת, ותירצו שהכוונה היא מתוך שהקדימו את הפרשיות לפרשת ציצית למרות שהיא בחומש במדבר וקודמת לכולן, הרי שאין אנו מתייחסים לסדר שבתורה, והיה עלינו להקדים פרשת והיה אם שמוע שנאמרה בלשון רבים.

אם שמוע - תשמעו

המפרשים מציינים שהתורה נוקמת בלשון 'שמיעה', כי העיקר הוא הציות וקבלת העול, וזה נקרא 'שמיעה'. בחז"ל ובמפרשים נדרשים ללשון הכפולה 'אם שמוע תשמעו'.

יש שביארו שמכאן למדו חז"ל שפרשה זו היא 'קבלת עול מצוות', שזו היא הכפילות, נוסף על מה שכבר קיבל על עצמו ב'שמע ישראל', האדם מביא את עצמו לשמיעה בפועל ולקיום המעשי של המצוות, 'שמוע - תשמעו אל מצוותי', לשמור ולעשות ולקיים.

וראה בספה"ק 'שפת אמת': 'בכל דבר שנפתח קצת השגה לאדם צריך אחר כך להיות פתח שני לקבל ההשגה כראוי, כי הכפל הוא קיום הדבר, כמאמר 'שינה עליו הכתוב לעכב', וזה ענין אמרם ז"ל לקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך עול מצות, כי והיה אם שמוע היא השמיעה אחר שמע, שהיא שמיעה ראשונה' (עקב תרל"ה). 'התפשטות השכל וההשגה תוך המעשים זה בחינת עול מצות, ומקודם פרשת שמע היא הבנה והשגת הדעת כמו שכתוב 'דע את אלקי אביך'. אח"כ שמע תשמעו היא להשמיע בפה להכניס דברים אלו לאיברי הגוף, וזה בחינת ועבדהו, במצות' (כי תבא תרל"ז).

רש"י מביא את דרשת חז"ל: 'אם תשמע בישן תשמע בחדש, וכן אם שכח תשכח, אם התחלת לשכוח סופך שתשכח כולה'. ולכאורה כוונתו על דרך הספרי שדרשו מייתור תיבות אלו דרשה על מצוות לימוד התורה, ושם דרשו מלשון הפסוק שגם במצוות שעדיין לא נתחייבו בהם חלה מצוות תלמוד (עקב ה): 'שומע אני שלא נתחייבו בתלמוד עד שנתחייבו במעשה ת"ל והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי מגיד הכתוב שמיד נתחייבו בתלמוד'. ואולי הולך הספרי בזה לשיטתו בהמשך שם, שדרשו 'ולעבדו זו תלמוד'.

פרשת והיה אם שמוע - בלשון רבים

הבחנה בולטת שישנה בין הפרשיות היא שפרשת שמע נאמרה בלשון יחיד – 'ואהבת, בכל לבבך, בכל נפשך, מצווק וכו', ואילו פרשת והיה אם שמוע נאמרה בלשון רבים 'מצוה אתכם', 'בכל לבבכם ובכל נפשכם'.

וכמו שכתב רש"י (והוא מלשון הספרי) – 'והלא כבר הזהיר (בפרשת שמע) 'בכל לבבך ובכל נפשך', אלא אוהרה ליחיד אוהרה לציבור'.

ומסביר הרמב"ן: 'כי השם לא יעשה הנסים תמיד, לתת מטר הארץ בכל עת יורה ומלקוש ולהוסיף בדגן ובתירוש וביצהר ולהרבות גם העשב בשדה לבהמה או שיעצור השמים וייבשו, רק על מעשה רוב העם, אבל היחיד הוא בזכותו יחיה והוא בעונו ימות. והנה אמר כי בעשותם כל המצות מאהבה שלימה יעשה עמם את כל הנסים האלה לטובה, ואמר כי בעבדם ע"ז יעשה עמם אות לרעה.

ודע כי הנסים לא יעשו לטובה או לרעה רק לצדיקים גמורים או לרשעים גמורים, אבל הבינונים כדרך מנהגו של עולם יעשה בהם טובה או רעה כדרכם וכעלילותם.

יש שפירשו שגם הבדל זה, נובע מההבדל השרשי שהפרשה הראשונה עוסקת בקבלת עול האמונה שזה נוגע לכל יחיד ויחיד וכל אחד מצווה בזה כפי מידת כח הכרתו ושכלו, אולם פרשה שניה שעוסקת בקבלת עול מצוות, הרי קיום המצוות מתקיים בכללות העם כאחד.

מדוע לא נאמר בפרשה שניה בכל מאודכם

הבדל בולט נוסף בין הפרשיות, שבעוד בפרשת שמע נאמר 'בכל מאודך', אזי בפרשת והיה אם שמוע' נאמר רק 'בכל לבבכם ובכל נפשכם'.

כבר בחז"ל אנו מוצאים התייחסות לכך במדרש תנחומא (נח ג) 'ללמדך שפרשה ראשונה שבק"ש אין בה פירוש מתן שכרה בעולם הזה, כמו שנאמר בפרשה שנייה והיה אם שמוע תשמעו וגו' ונתתי מטר ארצכם, זה מתן שכר עוסקי מצות שאין עוסקין בתלמוד, ובפרשה שנייה כתיב בה בכל לבבכם ובכל נפשכם, ולא כתב בכל מאדכם ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה ויש מבלה ומנבל עצמו עליה לפיכך מתן שכרה לעולם הבא'.

בעל ה'משנה למלך' בספר 'פרשת דרכים', וכן הגר"א (בביאורו למסכת ברכות) מתנבאים בסגנון אחד ומקשרים את הדבר להבחנה הקודמת שפרשה שניה נאמרה בלשון רבים, והרי בגמרא (ברכות סא, ב) נתבאר הטעם להזכרת 'בכל מאודך' אחר שכבר נאמר 'בכל נפשך', כיון שיש לך אדם שממונו

חביב עליו מגופו, אולם תופעה זו אינה מצויה אלא אצל יחידים, אולם כאשר מדובר ברבים אין מקום לומר כן, ואין צורך להזכיר את הממון לאחר שכבר נזכרה מסירות הנפש.

בשם הרה"ק מרוז'ין מובא שתירץ שהפרשה הראשונה העוסקת בעול מלכות שמים, הרי אין שיעור לחיובת, וחייבים למסור אפילו 'בכל ממונך'. אולם בפרשה שנייה העוסקת בעול מצוות, ובמצוות עשה הרי נתנו חכמים שיעור, אל יבזבו יותר מחומש, ועד שליש בהידור מצוה, ולכן לא נאמר 'בכל מאודכם'.

ב'גיליוני הש"ס' לרבי יוסף ענגיל מובאת בעניין זה אימרה מחודדת, שיש לה משמעות אקטואלית בכל זמן, שממונם של רבים חשוב כדיני נפשות, ולכן בפרשה זו כשמדובר ברבים אין צורך להזכיר את הממון בפני עצמו.

פרק לו – פרשת ויהי אם שמוע אות ב ביאור הפרשה

עבודה שבלב זו תפילה

בפרשה שניה אנו רואים הוספה משמעותית על פרשה ראשונה, שנוסף על האהבה נצטוונו על העבודה 'לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם'.

וחז"ל פירשו (תענית ב.): 'איזוהי עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה'. וכך מובא ברש"י (והוא מלשון הספרי) 'עבודה שהיא בלב וזו היא תפלה, שהתפלה קרויה עבודה שנאמר אלהך די אנת פלח ליה בתדירא וכי יש פולחן בבבל אלא על שהיה מתפלל שנאמר וכין פתיחן ליה וגו'. וכן בדוד הוא אומר תכון תפילתי קטורת לפניך'.

הספרי מביא הוכחות נוספות לכך ומסיים בלשון זה: 'מה ת"ל ולעבדו זו תפלה כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תפלה קרויה עבודה'.

בספר 'שם משמאל' (עקב תר"ע) מבאר שזו הכוונה בדברי המשנה שפרשה שניה היא 'קבלת עול מצוות', אף שבפרשה זו אין נזכרים מצוות יותר מפרשת שמע, ההוספה המשמעותית היא זו, שהאהבה הרעיונית צריכה להתגשם לחובה ממשית של 'לעבדו'.

ויש לציין שאנו מוצאים מקור בחז"ל שהכתוב מתפרש על עבודת המזבח כפשוטה (אבות דרבי נתן פרק ד) 'על העבודה כיצד, כל זמן שעבודת בית המקדש קיימת העולם מתברך על יושביו וגשמים יורדין בזמנן, שנאמר לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו וכו', ונתתי מטר ארצכם וכו', ובזמן שאין עבודת בית המקדש קיימת אין העולם מתברך על יושביו ואין הגשמים יורדין בזמנן שנאמר וכו' ועצר את השמים וכו'.

בספרי מובאת דעה נוספת ומופלאה לפיה ולעבדו עולה על מצוות תלמוד תורה: 'ולעבדו – זה תלמוד. אתה אומר זה תלמוד או אינו אלא עבודה ממש, כשהוא אומר (בראשית ב) ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה וכי מה עבודה לשעבר ומה שמירה לשעבר, הא למדת לעבודה זה תלמוד ולשמרה אלו מצוות, וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תלמוד קרויה עבודה'.

ונתתי מטר ארצכם – משה מדבר בשם השכינה

המפרשים מציינים תופעה מיוחדת שמתבלטת בפרק זה, שנאמר כדיבור מפי ה' בגוף ראשון, שאף שמושה המדבר הוא לפעמים דובר בשם השכינה.

הרמב"ן רואה בדבר ביטוי לסגנון המיוחד של ספר דברים בו משה התעלה למדריגה של שכינה מדברת מתוך גרונו, וכך כתב (דברים ה, יב, וכע"ז כתב בויקרא יח, ב): 'והנראה בעיני על דרך האמת בזה גם בכל משנה תורה, כי משה ידבר כמפי הגבורה, כמו שאמר 'והיה אם שמוע וגו' אשר אנכי מצוה אתכם היום, וגו', ונתתי מטר ארצכם בעתו, ואין משה הנותן מטר על פני הארץ, ולא הנותן עשב בשדה'.

ובספרי 'ונתתי אני בעצמי ולא ע"י שליח, אימתי ארצכם ולא בשאר ארצות'. ומבאר בספר 'פרשת דרכים' שבא לומר שיש חילוק גדול בין כשהטוב בא ע"י הקב"ה בעצמו ובין שבא ע"י שליח. וכוונתו שהרי פרשה זו היא כאמור המושך לדברי הפסוקים הקודמים על ייחודה של ארץ ישראל שעניי ה' בה ותמיד דורש אותה, ועל כן נותן בה את המטר שלא על ידי שליח.

לאור זאת יש לומר שזה הטעם שמסר זאת משה בלשון המשלח, כיון שזה עיקר הנושא כאן, שהקב"ה בעצמו הוא הנותן המטר והוא פונה אליהם ישירות ומנהל עמדם מערכת יחס הדדית.

וברש"י: 'ונתתי מטר ארצכם – עשיתם מה שעליכם, אף אני אעשה מה שעלי', והוא מלשון הספרי. יש לכאור שגם דברים אלו קשורים למה שמתבאר כאן, שאין זה שכר ופרס מיוחד, אלא כיון שנשמע אל המצוות וננהג כפי המתבקש מאתנו, אף הוא יתברך יעניק את היחס ההדדי המתבקש ממנו כחלק מהמערכת של הארץ המיוחדת שעניי ה' בה.

וממשיך רש"י לפרש כאן (על פי הספרי) כל תיבה בפירוט להדגיש את גודל הטובה שבהנהגה אלוקית מיוחדת זו: 'בעתו – בלילות שלא יטריחו אתכם. דבר אחר בעתו, בלילי שבתות שהכל מצויין בבתיכם. יורה – היא רביעה הנופלת לאחר הזריעה שמרוה את הארץ ואת הזרעים. מלקוש – רביעה היורדת סמוך לקציר למלאות התבואה בקשיה ולשון מלקוש דבר המאוחר, כדמתרגמינן והיה העטופים ללבן לקשיא. דבר אחר לכך נקראת מלקוש שיורדת על המלילות ועל הקשין'.

ואספת דגנך – הנהג בהם מנהג דרך ארץ

הכתוב 'ואספת דגנך ותירושך ויצהרך' בדרך פשוטו הוא תיאור השכר המובטח לעם ישראל כאשר יהיה נאמן לתפקידו, אולם לשון 'ואספת דגנך' מיותר לכאורה.

רש"י מפרש 'ואספת דגנך' – 'אתה תאספנו אל הבית ולא אויביך, כענין שנאמר אם אתן את דגנך וגו' כי מאספיו יאכלוהו, ולא כענין שנאמר והיה אם זרע ישראל וגו'.

ב'דעת זקנים' מפרש, שהכתוב בא לתת ברכה שיאספו את הדגן בנחת: 'ואספת דגנך – כלומר ואחר כך לא ירדו גשמים, לפי שהוא זמן אסיפה וקציר, וגשמים בעת הקציר סימן קללה שנאמר (שמואל א' יב, יז) 'הלוא קציר חטים היום אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר ודעו וראו כי רעתכם רבה'.

בגמרא דרשו (ברכות לה, ב): 'תנו רבנן ואספת דגנך מה תלמוד לומר, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר 'ואספת דגנך', הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל'.

'והיה אם שמוע' – אין עושין רצונו של מקום?

בהמשך מובאת בגמרא הדעה החולקת: 'רבי שמעון בן יוחי 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 עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר (ישעיה סא, ה) ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר ואספת דגנך, ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר ועבדת את אויבך וגו'.

לסיום הגמרא מסכמת את המסקנה: 'אמר אביי הרבה עשו רבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן'.

המהרש"א על אתר תמה על מה שהעמידו את הכתוב 'ואספת דגנך וגו'', ב'אין עושין רצונו של מקום', וכיצד יתכן הדבר, שהרי מפורש בפסוק הקודם 'והיה אם שמוע וגו' לאהבה את ה' וגו', ועליו מוסב הפסוק דנן 'ונתתי מטר וגו' ואספת דגנך וגו'. והכתוב מזהיר שאם לא יעשו רצונו של מקום יתקיים ההיפך 'השמרו לכם פן וגו' ולא יהיה מטר וגו'.

המהרש"א מציין שהתוס' (ד"ה כאן) מקשים קושיא דומה, אלא שהם מקשים מקטע קודם בגמרא שם: 'רבי חנינא בר פפא רמי, כתיב (הושע ב, יא) 'ולקחתי דגני בעתו וגו', וכתיב ואספת דגנך וגו', לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום'. [הפסוק בהושע 'ולקחתי דגני' הוא פסוק תוכחה שהקב"ה מזהיר שאם יחטאו ישראל יוכיח ה' כי הדגן שלו הוא ויטלנו מאתם, והקשו מהפסוק 'ואספת דגנך' ומתרצת שכאשר ישראל עושין רצונו של מקום מתקיים בהם 'ואספת דגנך'], הרי גמרא מפורשת שפסוק זה נאמר כאשר 'עושין רצונו של מקום', וממילא הדברים סותרים לנאמר בשורות הבאות.

התוס' מתרצים שודאי הפסוק מדובר באופן שעושין רצונו, אבל אין עושין רצונו כל כך, דאינם צדיקים גמורים. [את הסתירה בין דרשות הגמרא מיישבים התוס' (עיין תוס' הרא"ש) באופן נוסף, שהדרשה הראשונה נאמרה, לפי שיטת ר' ישמעאל ולא לפי שיטת ר' שמעון].

המהרש"א מציין שבפרשה זו נאמר 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' ולא נאמר 'ובכל מאדכם', ואי לכך מוכח לגמרא שמדובר שאינן צדיקים גמורים, וכעין זה כתב הגר"א ב'קול אליהו'.

הנצי"ב ב'העמק דבר' מקשר את הדברים לכך שפרשת 'והיה אם שמוע' מתייחדת בעבודת התפילה כמו שאמרו 'ולעבדו בכל לבבכם' – זו תפילה. ואילו פרשה ראשונה מתמקדת יותר בלימוד התורה, ולימוד התורה נחשב יותר 'עושין רצונו של מקום', שאז זוכים ל'ועמדו זרים ורעו צאנכם'.

במשך חכמה (ויקרא כו, ו) מבאר שרבי שמעון בר יוחאי לשיטתו במקומות נוספים, שהצדיקים דבוקים תמיד להבורא יתברך בלי הפסק, אז אין עוד מלבדו כתיב, והוא למעלה מעולם הטבעי.

דברים דומים נאמרו בהרבה מקומות בספרי החסידות והדרוש, כשכל צדיק מתנבא בסגנונו המיוחד אודות שני המדרגות, וכפי שכתב הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק לך לך אות ג) 'שלא אמרו בגמרא שאין עושין מצותו של מקום, רק רצונו של מקום'. והיינו דודאי לא צוה השם יתברך לשבות כל הימים. רק רבי שמעון בר יוחאי אמר כיון שידוע שרצונו של מקום שיהיה האדם פנוי רק לדברי תורה, כמו שהיה קודם הקלקול שלא היה להאדם שום עסק בעניני עולם הזה'.

ונתתי עשב בשדך לבהמתך – ואכלת ושבעת

סדר מקרא זה טעון ביאור, שלכאורה כבר סיים עם ברכת 'ואספת דגנך ותירושך וכו'', ועבר להבטחת 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך', ומדוע רק לאחר מכן אמר: 'ואכלת ושבעת'.

האבן עזרא כותב שאכן זה חוזר ל'דגנך ותירושך ויצהרך'. הוא אינו מפרש מדוע דילג הכתוב, ויתכן שהדבר פשוט, שכן התוצאה הישירה מ'ונתתי מטר ארצכם וגו'' הוא 'ואספת דגנך ותירושך ויצהרך', וגם יהיה 'עשב בשדך לבהמתך', רק לאחר מכן כותב המקרא את התולדה מכך 'ואכלת ושבעת'. כי האדם נצרך להכנות רבות משלב הדגן ועד מאכלו.

רבינו בחיי מעתיקו, ומפרש באופן נוסף 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת, כשיהיה רב העשב בשדה והמרעה טוב, אז ואכלת ושבעת, כי הוא סימן השובע במזונות בני האדם'.

בדומה לכך הם דברי רש"י: 'שלא תצטרך להוליכם למדבריות, דבר אחר שתהיה גוזז תבואתך כל ימות הגשמים ומשליך לפני בהמתך ואתה מונע ירך ממנה שלשים יום קודם לקציר ואינה פוהתת מדגנה. ואכלת ושבעת – הרי זו ברכה אחרת שתהא ברכה מצויה בפת בתוך המעים, ואכלת ושבעת'.

זאת אומרת שכל הפסוק מדבר על שפע הברכה שיהיה בתבואה, שיתבטא הן בכך שיהיה בו גם כדי לתת לבהמה, והן בכך שתהיה איכותה מבורכת ותביא לשביעה.

הרמב"ן מפרש על פי הספרי שכוונת הכתוב שמרוב גשמים יהיה להם בשר למאכל: 'והנכון בעיני שהוא שב אל הכל, ואכלת ושבעת, דגן ותירוש ויצהר וגם בני צאן ובקר'. ומציין את דברי הספרי, שתחילה מובא בו פירוש נוסף (עקב מו): 'ואכלת ושבעת, כשבחמתך אוכלת ושובעת עובדת את האדמה, וכן הוא אומר (משלי יד, ד) ורב תבואות בכח שור. דבר אחר ואכלת ושבעת מן הולדות, אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר (ירמיה לא, יא) ובאו ורננו במרום ציון ונהרו אל טוב ה' על דגן ועל תירוש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר וגו', והרמב"ן מסכם 'וזהו הנכון'.

במפרשים מובא יישוב נוסף להזכרת 'ואכלת ושבעת' בסיום, שזה נאמר כהקדמה ל'השמרו לכם פן יפתה לבבכם'. וגם פירוש זה מובא בספרי: 'ואכלת ושבעת השמרו לכם פן יפתה לבבכם. אמר להם הזהרו שלא תמרדו בהקב"ה שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה שנאמר (דברים ח) 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך. מהו אומר אחריו ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך וכו'.

אסור לאדם לאכול עד שיתן לבהמתו

חז"ל דרשו הלכה ידועה מפסוק זה (ברכות מ.): 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך, והדר ואכלת, מכאן שאסור לו לאכול עד שיתן מאכל לבהמתו'. גם דרשה זו נלמדת משינוי הסדר, שהזכיר 'ואכלת' לאחר העשב לבהמה.

דרשה זו נובעת מסדר הדברים על פי הפשט, שתחילה מתאר הכתוב את ריבוי השפע הבא על ידי המטר, והאדם צריך לעסוק באסיפתו וכן מאכל הבהמה הוא עדיין חלק מטורח האדם, ורק לאחר מכן האדם יכול להתענג על רוב הטובה ומגיע לשלב השלוה 'ואכלת ושבעת'.

אין כאן המקום להרחיב בכך, נציין רק בקצרה שבמגן אברהם (סימן רע"א) מביא מתשובת מהר"ם שמשמע שאיסור זה הוא דרשה גמורה ואיסור תורה, אולם ברמ"א (אורח חיים סימן קס"ו) מביא דברי הכלבו בהם משמע שאיסור דרבנן הוא, וקרא אסמכתא בעלמא. וברמב"ם (הלכות עבדים פ"ט ה"ח) משמע לכאורה שהיא רק מידת חסידות: 'מידת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק וכו' חכמים הראשונים היו נותנין לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלין ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן'.

בפירוש רבי יוסף 'בכור שור' מציין שכך הוא גם סדר הכתוב בתהלים (קד, יד) "מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם, להוציא לחם מן הארץ", בדבריו הוא נותן קצת טעם לדין זה: 'וכן הקב"ה עושה, מקדים שחת בשדה שהוא לבהמה, ואחר כך בא הגרגיר שהוא לצורך האדם, לפי שאין הבהמה יודעת לקצור ולאסוף כמו אדם, הקב"ה מקדים לה מאכלה, כי רחמיו על כל מעשיו'.

פרק לז – פרשת ויהי אם שמוע אות ג אזהרת העונש בפרשה אימתי וכיצד התקיימה

פן יפתה לבבכם וסרתם

'השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחוויתם להם' – מפרש רש"י – 'וסרתם – לפרוש מן התורה, ומתוך כך ועבדתם אלהים אחרים, שכיון שאדם פורש מן התורה הולך ומדבק בעבודת כוכבים, וכן דוד אומר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', לאמר לך עבוד וגו' ומי אמר לו כך אלא כיון שאני מגורש מלעסוק בתורה, הריני קרוב לעבוד עבודת כוכבים'. (והוא מלשון הספרי).

בדרך הפשט מתאר הכתוב את החטא בלשון נקיה, שהלב יתפתה ויסור מן הדרך ויעבוד ע"ז. אולם יש כאן גם תיאור של תהליך הדרגתי, שתחילה האדם מתפתה להתרחק מעבודת ה', עד שמגיע לעבודת כוכבים. וחז"ל ראו את תחילת ההתדרדרות בעזיבת עסק התורה, שהיא השלב הראשון בדרך החטא.

הרמב"ם רואה בפסוק זה מקור לחטא עבודה זרה בהרהור (הלכות ע"ז פ"ב ה"א): 'זבענין הזה צוה ואמר השמרו לכם פן יפתה לבבכם, כלומר שלא תטעו בהרהור הלב, לעבוד אלו (הע"ז) להיות סרסור ביניכם ובין הבורא'. ובדרך זו פסק את הדין המבואר בגמרא (קידושין לט): שהאומר הרי זו מקודשת על מנת שאני רשע גמור מקודשת מספק, שמא הרהר בע"ז בדעתו, והוסיף לבאר (הלכות אישות פ"ח ה"ה): 'שעוון ע"ז גדול הוא, ומשיהרהר לעבוד בלבו נעשה רשע שנאמר 'פן יפתה לבבכם', וכתוב (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בלבם'.

ועצר את השמים ולא יהיה מטר

בספרי (עקב פיסקא ז) מפרט: 'ועצר את השמים. שיהיו עננים טעונים גשמים ואין מורידים גשמים אפילו טיפה אחת. ומניין אפילו טללים ורוחות תלמוד לומר (ויקרא כו) ונתתי את שמיכם כברזל, או אינו אלא בית השלחין יהיה עושה פירות, תלמוד לומר ואת ארצכם כנחושה'.

דרשת הספרי באה לבאר את הכפילות 'ועצר את השמים – ולא יהיה מטר', ומפרש שראשית תהיה עצירת גשמים בשמים ויימנעו העננים מלבוא, ויתירה על כך גם אם תהיה איזו סיבה מאת ה' שיהיו עננים טעונים גשמים עליהם, גם אז הגזירה תמנע מהם להוריד גשמים אפילו טיפה אחת.

ומוסיף הספרי לדרוש את הכתוב 'והאדמה לא תתן את יכולה', שאפילו אדמה שאינה זקוקה למטר בדומה לארץ מצרים, דהיינו בית השלחין שמשקים אותה מהנהרות או המעינות, גם היא לא תעשה פירות. ומציין לכך גם את הכתוב בפרשת בחוקותי 'ואת ארצכם כנחושה'.

עוד דרשו בספרי: 'והאדמה לא תתן את יכולה'. אף לא מה שאתה מוביל לה, [כלומר שלא תצמיח אפילו בשיעור מועט כפי השיעור שזרעו בה], או אינו אלא יהי אילן עושה פירות, תלמוד לומר שם ועץ השדה לא יתן פרי. או ילך לחוצה לארץ ויהיה שרוי בטובה, תלמוד לומר (דברים כח) 'והיו שמך אשר על ראשך נחשת והארץ אשר תחתך ברזל'.

ואבדתם מהרה

בפרשה זו יש מקום לבירור ועיון, שלכאורה משמע מהפסוקים שאם יחטאו ח"ו, עצירת הגשמים היא שתביא לאבדתם מן הארץ, וכדברי הרמב"ן בפסוקים הקודמים: 'דעו לכם שאינה בארץ מצרים להשקות אותה ברגל וכו', וצריכה שידרוש ה' אותה תמיד במטר כי היא ארץ צמאה מאד וכו', כי אם שמוע תשמעו אל מצותי ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש תמיד, ואם לא תשמעו ועצר את השמים וגו' ואבדתם מהרה ברעב מעל הארץ הטובה, שלא תוכלו לחיות בה בלא מטר'.

אולם מה שעולה ממהלך הדברים כמסופר בנ"ך ומאמרי חז"ל שהחורבן והגלות, בין בבית ראשון בין בבית שני, וכן גלות עשרת השבטים, הכל התרחש על ידי האויבים, שבאו והגלו את ישראל מעל ארצם, ולא על ידי שאבדו מן הארץ ברעב בעצירת הגשמים והמטר. וכיצד התקיימה הנבואה שבפרשה זו.

מתוך כך צריך לפרש שבאזהרה זו יש שני חלקים נפרדים, תחילה שתהיה עצירת גשמים ורעב, ולאחר מכן אם לא יחזרו בתשובה יגיע השלב היותר חמור, שיאבדו מעל הארץ הטובה ויגלו על ידי האויבים.

וכך נראה מלשון רש"י כאן: 'ואבדתם מהרה – על כל שאר היסורים, אגלה אתכם מן האדמה שגרמה לכם לחטוא'. משמע שהוא דבר נפרד. והוא מהספרי: 'אחר כל היסורים שאני מביא עליך אני מגלה אתכם, קשה היא גלות שהיא שקולה כנגד הכל, שנאמר (דברים כט) 'ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחימה ובקצף גדול וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה וכו'.

ועיין רש"י ריש פרשת האזינו על הפסוק (דברים לב, א) 'האזינו השמים וכו' ותשמע הארץ' (על פי הספרי שם) 'ולמה העיד בהם שמים וארץ וכו' שאם יזכו יבואו העדים ויתנו שכרם הגפן תתן פריה והארץ תתן יכולה, והשמים יתנו טלם ואם יתחייבו תהיה בהם יד העדים תחלה, ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יכולה, ואחר כך ואבדתם מהרה על ידי העובדי כוכבים'.

כלומר שהכתוב לא בא לפרט כאן כיצד יתקיים עונש הגלות, אלא לתאר את מצב הידידות הנעלה שזוכים לה בארץ ישראל שהגשמים באים כאשר עיני ה' בה, וממילא תלוי הדבר בשמירת המצוות.

וסרתם ועבדתם - ועצר את השמים – האם התקיים הדבר

בנביא (מלכים א' טז, לד) מסופר כיצד בימי אחאב מלך ישראל בנה אדם בשם 'חיל' בית האלי' את העיר יריחו, שיהושע קילל את מי שיבנה אותה שבכורו ימות בייסדו את העיר, וכל בניו ימותו עד שיסיים את העיר, ובהציבו את דלתיה ימות צעיר בנו, והתקיימה הקללה אצל אותו 'חיל' ככתבה וכלשונה. בגמרא (סנהדרין קיג.) מסופר שאחאב הגיע לנחמו, וראה שם את אליהו הנביא וטען לפניו שמאחר שקללת יהושע על יריחו מתקיימת איך לא מתקיימת קללת התורה על עבודה זרה: 'השתא לוותתא דמשה לא קא מקיימא דכתיב וסרתם ועבדתם וגו' וכתיב וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו' וההוא גברא אוקים ליה עבודת כוכבים על כל תלם ותלם, ולא שביק ליה מיטרא דמיזל מיסגד ליה וכו'.

[תרגום: מעתה שקללת משה איננה מתקיימת, שנאמר וסרתם ועבדתם וגו' וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים, ואותו האיש – כלומר אחאב בעצמו – העמיד עבודה זרה על כל תלם ותלם, ולמרות זאת יורדים כל כך הרבה גשמים, עד שירידתם אינה מאפשרת לצאת ולהשתחוות להם].

וכאשר שמע זאת אליהו נשבע לו שלא יהיה טל ומטר בארץ, ואז התחיל רעב שלש שנים, עד שאסף אליהו את כל העם להר הכרמל וראו את הנם, ושבו כולם והכריזו 'ה' הוא האלוקים', וחזר להם המטר, ואז שחט אליהו את נביאי הבעל.

בגמרא לא מוסבר מה היא התשובה האמיתית לשאלת אחאב, המלכיות (מלכים א' יז, א) מבאר שהתשובה היא שעונשי התורה הם רק בעת שישראל תחת ההשגחה האלהית, שאז המטר בא על ידי השגחה מיוחדת וממילא כאשר יעזבו את ה' תסור מהם ההשגחה, אמנם אחר שכרוב גלוליהם נעשו כגויי הארצות וסרה מהם ההשגחה לגמרי, והארץ נמסרה בימי אחאב אל הטבע והמערכה, לא יחויב שיפסק המטר הטבעי בעבדם גלולים, כי הטבע תעשה כמנהגה ואין לה קשר עם מעשי בני אדם.

ובדרך דומה כתב בספר 'פרשת דרכים' (לבעל 'משנה למלך' דרוש אחד ועשרים) שמפרש שמה שנאמר בתורה 'ועצר את השמים', היינו שלא ירדו גשמים מאוצר טוב שה' דורש את הארץ ועיני ה' בה, אולם עדיין יתכן שימשך אליהם מטר מהשפעה אחרת, שזה נמסר לשליח, ועל כן היה שפע מטר זה יכול להימסר לאליהו.

עצירת הגשמים – ביטול השפע האלוהי

הדברים מתחברים עם מה שנכתב כאן שפרשה זו שב'עקב' מתארת את המצב המרומם של הקשר שנוצר בארץ ישראל בין הקב"ה ועם ישראל, שיזכו לשפע על טבעי על ידי ההשגחה המיוחדת כנזכר בפסוק 'עיני ה' אלוךך בה', וממילא עצירת הגשמים הנזכרת כאן משמעותה שבעקבות המא ע"ז יוצר נתק בין הקב"ה ועם ישראל, וכל הידידות והרוממות שייעד הקב"ה לקיים בארץ הכל יתבטל.

וממילא עדיין יתכנו גשמים מצד סדר הטבע שאינם באות מצד הקשר המיוחד, כמבואר בדברי המפרשים הנ"ל, אלא שגשמים אלו אין בהם ברכה, ומועדים להיפסק כדרכה הטבעית של הארץ.

בדרך זו נזכה לתוספת ביאור בדרשת חז"ל בספרי (המובאת ברש"י) על פסוק זה: 'ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה וכו' משל למי ששלח בנו לבית המשתה והיה יושב ומפקידו אל תאכל יותר מצרכך שתבא נקי לביתך, ולא השגיח הבן ההוא אכל ושתה יותר מצרכו, והקיא וטנף את כל בני המסיבה, נטלוהו בידיו וברגליו וזרקוהו אחורי פלטרין'.

זאת אומרת שהעונש החמור האמור כאן של 'ועצר את השמים' 'ואבדתם מהרה', אינו בגדר נקמה וגמול על מעשיהם הרעים, אלא תוצאה המתחייבת מאליה שכאשר תתבטל המציאות המושגת יבואו לידי אבדן, כמו אותו בן האוכל ושותה יותר מהראוי ומקיא, שעצם מצבו גורם לכך שבני המסיבה זורקים אותו לאחורי הפלטרין.

פרק לז פרשת וחייה אם שמוע

אות ד

סיום הפרשה והקבלתה לפרשה ראשונה

ושמתם את דברי אלה

בפסוק 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם', פירש באבן עזרא: 'ואם תשימון על לב לא תאבדון מעל הארץ, רק תאריכו ימים כימי השמים על הארץ'. וכן כתב הרמב"ן בסוף דבריו 'עיקר הכתוב בארץ, דכתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה'.

כלומר שבשונה מדברי רש"י שיבוארו לחלק, אזי בדרך הפשט פסוק זה אינו קשור לזמן הגלות, אלא כאן כבר הסתיימו דברי התוכחה והאזהרה, ומוסב על הדברים שנאמרו בפרק זה, שיחדירו אותה אל תוך לבבם ונפשם, וממילא לא יאבדו ולא יגלו מן הארץ, וכמו שמסיים 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה וגו'.

ובפשטות דברים אלו מקבילים ללשון הכתוב בפרשה ראשונה 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך', וכמו כן כאן ישימו את האמור בפרשה על הלב. ויתכן שבפרשת שמע שעוסק בעיקר בהכרה במלכות שמים, די לכתוב 'על לבבך', אולם בפרשה זו שעוסק גם בקבלת המצוות בפועל נאמר 'על לבבכם ועל נפשכם'.

הציבי לך ציונים

ורש"י פירש על הפסוק 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם' 'אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו, וכן הוא אומר הציבי לך ציונים'.

כלומר שרש"י פירש פסוק זה על דרך המדרש, שכתוב זה הוא המשך לפסוק 'ואבדתם מהרה', שגם אחר שיגלו מצווה אותם במצוות, שיהיו להם ציון וזכרון לשוב למקומם.

ומפורסם בין דורשי רשומות מה שמוכא בספר "דברי אליהו" בשם הגר"א שטעות היתה בידי המעתיקים בדברי רש"י אלו, שהיה כתוב בראשי תיבות 'ע"מ ה"ת', וחשבו המעתיקים שיש לפתוח את ראשי התיבות "הניחו תפילין עשו מזוזות", משום שלאחר מכן כתוב בתורה 'וקשרתם לאות על ירך וגו', לכן סברו שראשי התיבות מדברים על תפילין ומזוזות. אבל באמת ראשי התיבות הם שונים לגמרי, והם: ה"ת – הפרישו תרומות. ע"מ – עשרו מעשרות.

אולם כבר העירו גדולים וטובים על כך שלא יתכן שיצאו דברים אלו מפה קדוש הגר"א ז"ל, כי היכן שמענו שמפרישים בחו"ל תרומות ומעשרות. וגם הרמב"ן מביא בשם רש"י את הלשון 'הניחו תפילין עשו מזוזות', ועיין גם ב"הכתב והקבלה" לפסוק זה, שהציע תיקון כזה, אך לא כתב כן בשם הגר"א (אף על פי שבמקומות רבים הביא דברים בשם הגר"א).

ובאמת דברים אלו לא רש"י חידשם מלבו אלא הם מפורשים בירושלמי ובספרי, ראה תלמוד ירושלמי (שביעית פרק ו הלכה א) 'יכול אפילו מצות שאינן תלויות בארץ לא יהו נוהגות אלא בארץ, תלמוד לומר השמרו לכם פן יפתה לבבכם וחרה אף ה' בכם וגומר, ושמעתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם מה אית לך כגון תפילין ותלמוד תורה, מה תפילין ותלמוד תורה שאינן תלויות בארץ נוהגין בין בארץ בין בחו"ל, אף כל דבר שאינו תלוי בארץ יהא נוהג בין בארץ בין בחו"ל'. הרי מפורש שלמדו מכאן דווקא על מצוות שאינן תלויות בארץ.

וראה לשון הספרי שהביא משל על כך (עקב פיסקא ז): דבר אחר, ואבדתם מהרה, על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ, היו מצויינים במצות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים. משל למלך שכעס על אשתו וחזרה בבית אביה, אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך, וכשתחזרי לא יהו עליך חדשים, כך אמר להם הקב"ה לישראל, בני היו מצויינים במצות שכשאתם חוזרים לא יהיו עליכם חדשים, שירמיהו אמר (ירמיה לא) 'הציבי לך ציונים' אלו המצות שישראל מצויינים בהם, וכו'.

מפורש בלשון הספרי שבדווקא נבחרו כאן מצוות תפילין ומזוזות שהם ציון ואות, ועל כן הם ישמשו כ'ציונים' בימי הגלות, וכמו שאמר במשל 'הוי מקושטת בתכשיטיך'.

הרמב"ן: עיקר קיום המצוות בארץ ישראל

הרמב"ן מעיר על דברי רש"י אלו, שהרי מצוות אלו הם חובת הגוף, ומהיכי תיתי שיעלה על הדעת שלא יצטרכו לקיים אותם בגלותם. וכתב שכדרך הסוד עיקר קיום המצוות הוא רק בארץ ישראל, שבו אין שליטת השרים העליונים אלא הקב"ה בעצמו מנהיג אותה.

'וכבר כתבתי פירוש הענין, כי המצות האלה חובת הגוף הם, ודינם בכל מקום כמו בארץ, אבל יש בו במדרש הזה סוד עמוק, וכבר רמזתי ממנו (ויקרא יח, כה) והנה החזיר במצות האלה תפילין ודברי תורה ומזוזות כאן פעם שנית, לרמוז בהיקש הזה שנהיה חייבים בהם לאחר הגלות בחוצה לארץ וכו', כך הוא נדרש בספרי, וכוונת המדרש, מפני שסמך ושמעתם אל ואבדתם'.

הרמב"ן מפנה את הלומד לדבריו בפרשת אחר, ואכן דבריו שם יסודיים מאד (ויקרא יח, כה) והוא מציין אליהם בהרבה מקומות. וכתב שם שאף שה' בורא ומנהיג הכל, נתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, והקב"ה

הוא אלוקי האלוקים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא מינה עליה שר ומלאך ומנהיג אותה בעצמו, ולכן עיקר חיוב המצוות הוא בארץ ישראל.

ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם

לשון הפסוק 'ולמדתם אותם את בניכם - לדבר בם - בשבתך בביתך ובלכתך בדרך', מעורר קושי רב בעצם יישוב המילים ושיעור התיבות, ומלבד השינוי שפתח בלשון רבים 'ולמדתם אותם', וסיים בלשון יחיד 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך'. גם אינו מתיישב על הלשון, שאם הכוונה שהבנים ידברו בם צריך להיות כתוב גם ההמשך בגוף נסתר - 'ולמדתם אותם שידברו בם - בשבתם בביתם ובלכתם בדרך'.

ורש"י הביא דרשת חז"ל שהכוונה ללמדם לדבר בדברי תורה, אולם בפשט קיים הקושי הלשוני האמור, ומלבד זאת צריך ביאור, שהרי עדיין לא נאמר שילמדם את התורה גופה, ומהיכן ידעו מה לדבר.

הרמב"ן ער לקושי זה ומבאר: 'ויתכן בדרך הפשט שבא להוסיף בכאן 'לדבר בם', כי שם צוה 'ודברת - אתה - בם בשבתך בביתך', וכאן אמר שנלמד אותם את בנינו, עד שידברו בם הבנים בכל שעה. וכעין זה פירש הספורנו: 'הרגילו את בניכם במצות - לדבר בם בשבתך - כדי שתדברו בם תמיד'.

לפי זה לשון הכתוב 'לדבר בם' עולה הן על הבנים והן על ההורים, וממילא שפיר מתאים על כך לשון נוכח ולשון יחיד.

הרמב"ן מבאר הבדל נוסף בין הפרשיות: 'הוסיף בכאן 'ולמדתם אותם', כי "ושננתם" שיספר להם המצות, וכאן עד שילמדו אותם וידעו ויבינו אותם ומעמיהם, לדבר עמך בם בכל העתים'.

הדרשנים העוסקים בענייני חינוך מזכירים תמיד את דברי ה'כתב סופר' (פרשת עקב) שתירץ את הקושיא בדרך דרש, שהרוצה שבניו יעסקו בתורה, ישמש דוגמא אישית בלימודו בעצמו בכל עת.

מדוע קדמה כאן תפילין לתלמוד תורה וקריאת שמע

הפסוקים המסיימים את פרשת 'והיה אם שמוע' דומים בכללות תוכנם לפסוקים בסוף פרשת שמע, אולם ישנם כמה הבדלים משמעותיים ביניהם, אחד מהם הוא שבעוד בפרשת שמע קדמה מצוות הלימוד עם הבנים ומצוות קריאת שמע למצוות כתיבת הפרשה בתפילין, אזי בפרשה זו הקדימה תורה את מצוות תפילין ללימוד עם הבנים ומצוות קריאת שמע. והמפרשים הרחיבו ביישוב העניין.

בתמצית, ההסבר לכך תלוי בהגדרת כלל שני הפרשיות, פרשת שמע תוכנה הוא שהאדם באופן אישי יראה להתחבר ברגש חלב להקב"ה וחובת מצוותיו, וגם מה שנוכח שם לשנן לבנים ולכתוב בתפילין ומוזנות, הרי זה נובע מכח החיבור האישי, שמרוב אהבת ה' המלהיבה את נפשו יגיע לכך שהוא יבקש לשנן את הדבר לסובביו ובניו, ולקבוע אותם על גופו ופתחי ביתו.

לעומת זאת הפרשה השניה כבר מוסיפה גדר מחודש, שהובת האדם לא רק להתחבר להקב"ה בלב, אלא להפנים את הדברים ולבססם במסגרת מעשית, דהיינו להתחייב בעול העבודה והמצוות, וממילא מה שנוכח כאן ללמד אחרים ולמדתם אותם את בניכם הוא בגדר חובה בפני עצמה שמוטל עליו בין כל חובות עבודת ה' גם ללמד לאחרים, ולהעביר את החיוב לכל הסביבה ולכל הדורות הבאים.

זהו ההסבר מדוע בפרשת שמע נזכרת מצוות התפילין רק לאחר מצוות הלימוד עם הבנים וקריאת שמע, שכן בפרשת 'שמע' גם הלימוד עם הבנים הוא חלק מעצם תוכן קיום הפרשה, שכך היא צורת אהבת ה' האישית שהאדם משנן לבניו את המצוות, ומדבר בהם בכל עת, וממילא כל זה אמור להיות כתוב על גבי התפילין, שבו צריך להופיע סיכום הפרשה.

לעומת זאת בפרשה השניה גוף הפרשה מסתיים ב'השמרו לכם וגו' ואבדתם מהרה וגו' ושמעתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם', ומכאן ואילך אלו הם 'מצוות תומכות' שהם דרכים שהאדם מחוייב להחדיר בכל צד לעצמו ולאחרים, את תוכן הפרשה האמור, הן לקבוע אותם על ידו ובין עיניו, והן ללמד אותם את הבנים. וממילא מובן שאין מקום לכלול את מצוות לימוד הבנים שהיא עצמה 'מצווה תומכת', כחלק מהדברים שצריך לקשור על היד והראש. ולמרות שלמעשה צריך לכתוב הכל בתפילין, כולל את לשון הכתוב העוסק בחובת התפילין עצמה 'וקשרתם אותם לאות וגו'.

זה ללמוד וזה ללמד

החלוקה האמורה בין הפרשיות רמוזה למעשה בדברי הגמרא ברכות (יד, ב) שם היא עוסקת בטעמים להקדמת 'שמע' ל'והיה אם שמוע', וכבר הובאו חלק מהדברים בתחילת הפרק, אולם הגמרא מציינת שם טעם נוסף:

'תניא רבי שמעון בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע, שזה ללמוד וזה ללמד, והיה אם שמוע לויאמר שזה ללמוד וזה לעשות'. לאחר משה ומתן בפירוש הברייתא, מסיקה הגמרא שכך הוא תוכן הדברים: 'בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד ולעשות, והיה אם שמוע לויאמר שזה יש בה ללמד ולעשות, ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד'.

למרות שהגמרא מתרצת את כוונת הדברים באופן אחר מן הכתוב בברייתא, נראה שאין הכוונה לשנות את הגירסה, אלא הגמרא מפרשת את אותם הדברים הראשונים.

כלומר שלמרות שבשני הפרשיות מופיעות מצוות דומות: לימוד התורה, לימוד עם הבנים, קריאת שמע, הנחת תפילין, קביעת מזוזות. אין המצוות בשתי הפרשיות נובעות מאותו עניין, אלא בכל פרשה הם באים מצד עניין שונה. בפרשת שמע מכח החיבור האישי והרעיוני, ובפרשת ויהי אם שמוע מכח המחויבות להעביר את חובות התורה לפן המעשי לעצמו ולכל העם.

למען ירבו ימיכם

הפסוק 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם' על פי פשוטו הוא כמו 'שכתב הרמב"ן (בפסוק יח) השלמת הצד החיובי של האזהרות על הגלות, שאומר הכתוב שאם כן יקיימו המצוות לא יאבדו מן האדמה, אלא יזכו לשבת עליה ימים רבים.

הביטוי 'ימי השמים על הארץ' בפשוטו הכוונה לימי נצח, וברשב"ם פירש שרומז למטר מן השמים והאדמה תתן את יכולה. רבנו בחיי מוסיף שלימד הכתוב שארץ ישראל נתונה לישראל לעולם כימי השמים על הארץ שהם לעולם, 'ואם יגלו ממנה עתידין לחזור לתוכה, שאין אומה ולשון מושיבין אותה ומחזיקין בה, כי אם ישראל'.

מסיום הפסוק דרשו חז"ל בפרק חלק (סנהדרין צ, ב) מקור לתחיית המתים מן התורה: 'אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת לכם את הארץ הזאת, כי אם לא תשמעו בקול ה' אלהיכם, לא תאבדו את הארץ הזאת, כי אם יגלו ממנה עתידין לחזור לתוכה, שאין אומה ולשון מושיבין אותה ומחזיקין בה, כי אם ישראל'.

ובדרך הדרש אמרו בספרי (עקב מז, כא): 'למען ירבו ימיכם – בעולם הזה, וימי בניכם – לימות המשיח, כימי השמים על הארץ – לעולם הבא', וביארו בספרים שמציאות העולם הבא הוא התחברות ההווי השמימי בתוך המציאות הגשמית והארצית, ולכן רמזו אליו בתיבות 'ימי השמים על הארץ'.

פרק לח

פרשה שלישית בקריאת שמע

אות א – פרשת ציצית 'ויאמר'

סיבת אמירת פרשת ציצית

הפרשה השלישית של קריאת שמע, היא פרשת ציצית שבסוף 'שלח', וקבעו לומר את כל שלושת הפרשיות על הסדר כחטיבה אחת, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק א הלכה א): 'פעמים בכל יום קוראין קריאת שמע בערב ובבוקר וכו' ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יהוד השם וכו' ואחריה והיה אם שמוע שיש בה צווי על שאר כל המצות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצות'. ומסיים בהלכה ג': 'וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה, היא הנקראת קריאת שמע'.

אולם בעוד פרשה ראשונה ושניה חובת אמירתם יסודה בגוף הפרשיות שנאמרה בהם המצוה לאמרם בשכבנו ובקומנו, הרי הפרשה השלישית אינה נכללת בחובה זו. ובפשטות לשון רש"י והרמב"ם משמע שעיין מה שקבעו פרשה שלישית בקריאת שמע, היא מפני חובת הזכרת יציאת מצרים ביום ובלילה.

ראה במשנה (ברכות יב, ב) 'מזכירין יציאת מצרים בלילות', שפירש רש"י: 'פרשת ציצית בקריאת שמע, ואף על פי שאין לילה זמן ציצית, דכתיב וראיתם אותו וזכרתם, אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה'.

וכן כתב הרמב"ם (שם הלכה ג) 'אף על פי שאין מצות ציצית נוהגת בלילה, קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך'. וכן מדייק בעל 'אור שמח' בדברי הרמב"ם, שפרשה זו היא חלק בלתי נפרד מקריאת שמע לכל דבר.

אולם בעל שו"ת 'שאנת אריה' מאריך בבירור עניין זה (סימנים ח-יא מובא במשנה ברורה סימן ע' סק"ב) ונוקט גם לגבי הלכה שמצוות זכירת יציאת מצרים נפרדת ממצוות קריאת שמע, [ואף זמניה שונים, ואין כאן המקום לכך].

אך גם אם סיבת חובת אמירתה אינו קשור לקריאת שמע, תיקנו לומר אותם ביחד, ומובא מהגר"ח מבריסק זצ"ל שתיקנו את זכירת יציאת מצרים יחד עם קריאת שמע, כיון שמטרת הזכרת יציאת מצרים שנקבל על עצמנו שיהיה ה' לנו לאלוקים, כלשון הפסוק 'אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם

מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים, ולכן תיקנו שתאמר כהמשך אחד עם קריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים.

ויש לבאר זאת, שפרשת שמע עניינה שינון והכרזה של יסודות ההכרה ואמונה עצמם, שזה 'קבלת עול מלכות שמים', ויחד עם זה אנו מצרפים את הזכרת יציאת מצרים שהיא 'השורש' וה'סיבה', ואנו משננים שהסיבה שעל ידה נעשינו מחוייבים לקבלת עול מלכות שמים, היתה בעת שהוציאנו ה' ממצרים, ונעשה לנו לאלוקים.

יש בה חמשה דברים

בגמרא ביארו הטעם לקביעת אמירת פרשה זו (ברכות יב, ב) 'פרשת יציאת מפני מה קבעוה'. ותירצו: 'אמר רבי יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים, מצות יציאת, יציאת מצרים, עול מצות, ודעת מינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה, וכו', עול מצות דכתיב וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', יציאת דכתיב ועשו להם יציאת וגו', יציאת מצרים דכתיב אשר הוצאתי וגו', דעת מינים הרהור עבירה והרהור עבודה זרה, מנלן, דתניא אחרי לבבכם זו מינות, וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים, אחרי עיניכם זה הרהור עבירה, שנאמר ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני, אתם זונים זה הרהור עבודה זרה, וכן הוא אומר ויזנו אחרי הבעלים.

באחרונים (מהרש"א ועוד) מסבירים ששאלת הגמרא היא מלבד עיקר הטעם שהוא זכירת יציאת מצרים, כלומר מדוע נבחרה לצורך הזכרת יציאת מצרים דווקא פרשה זו מתוך הפרשיות הרבות בתורה שנוכח בהם יציאת מצרים. ועל כן מנה חמשה דברים, [אף שבפרטן אתה מוצא ששה], דהיינו מלבד יציאת מצרים.

אולם בשאגת אריה (סימן ט) מוכיח מסוגיות הגמרא שתקנת אמירת פרשת יציאת אינה מטעם זכירת יציאת מצרים לבד, אלא יש לה חשיבות מצד עצמה עבור חמשה עניינים אלו, שראו חכמים להזכירם פעמיים בכל יום.

המהר"ל: קבלת המצוות מצד המעשה בגוף

המהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פרק ח) מסביר שחמשת הדברים הנזכרים בפרשה שאמרו בגמרא שמחמתם נבחרה לאמרה, קשורים ושייכים לזכירת יציאת מצרים, במשמעותה העמוקה.

והיינו על פי דברי הגמרא בפרק שני (שם יג, א) שפרשת ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד, עוד אמרו שקדמה שמע לוהיה אם שמוע, 'שזה ללמוד וזה ללמד, והיה אם שמוע לויהאמר, שזה ללמוד וזה לעשות'. כלומר שפרשת ויאמר עוסקת כבר בחובה המעשית לבדה. ומבאר המהר"ל שכאשר האדם מקבל עליו עול מלכות שמים בפסוק ראשון, צריך גם כן שיקבל עליו עול מצותיו המבואר בפרשה

שניה, שכן לא די במה שהוא מקבל עליו המלך, אלא רק אם מקבל עליו עול גזירותיו. והוסיפו עוד לקבוע אמירת פרשת ציצית, שכן קבלת עול המצות בפרשת והיה אם שמוע היא קבלה רק מצד השכל, שלשון הפרשה הוא 'תשמעו אל מצוותי', ועדיין צריך לקבל עול המצוות על ידי הגוף והמעשה, וזה נוסף בפרשת ציצית, שנאמר שם 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם'. וקבלה זו נובעת דווקא מיציאת מצרים.

ובכך מבאר את עומק כוונת המשנה 'שפרשת והיה אם שמוע נהג ביום ובלילה, ואילו ויאמר נהג ביום בלבד'. כי הלילה נחשב כזמן שאין בו עשיה ומציאות ולכן מתקיים בו צד קבלת השכל, אבל ויאמר שהוא קבלת הגוף מתקיים רק ביום. וכמו כן בפרשה שניה נאמר מצוות תפילין שהם על הראש שבו השכל ועל היד כנגד הלב, אבל בפרשת ציצית שהם בגדו שמכסה את גופו עד שהמצות שייכים גם כן לגוף.

על דרך זו המהר"ל מבאר מה ההוספה של קבלת ה' לאלוקים עלינו שבפרשה זו, שהרי כבר קיבלנו על עצמנו כן בפסוק ראשון, ולפי דבריו יש ייחודיות במצות ציצית שהיא בגופו של אדם, שגם הגוף מקבל המצות ובא לידי עשיה בפועל, ונכנס תחת גזירת השם יתברך.

ציצית – שקולה כנגד כל המצוות

מה שתיקנו לומר פרשת ציצית בוקר וערב מצביע על כך שציצית אינה רק מצוה אחת מתוך כלל מצוות ה', אלא מצוה זו מצוה כוללת, בדומה למצוות שבת, שיש בה הוראה כללית על מהותו של היהודי, וכפי שאכן אמרו (מנחות מג, ב מובא גם ברש"י על הפסוק): 'תניא, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' – שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות כולן'.

הייחודיות שעליה מורה מצוות ציצית מבוארת בהמשך הפרשה, שמצוה זו באה לתת אות על 'קדושת ישראל', שהיא הדרגה העליונה בהם שהם קדושים ודכקים בה' יתברך. ועל כן יש בה בפרשה זו דברים שאינם נכללים בפרשיות שמע והיה אם שמוע, והם החמשה דברים שכולם נובעים מקדושת ישראל. ועל כן גם קבעו לומר את הפרשה בכל יום בוקר וערב, שיתעצם כל אחד במעלות נשגבות אלו.

בגמרא מובא עוד (מנחות מג:): 'תניא היה רבי מאיר אומר, גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר הבא לי חותם של מיט, ולאחד אמר הבא לי חותם של זהב, ופשעו שניהם ולא הביאו, איזה מהן עונשו מרובה, הוי אומר זה שאמר לו הבא לי חותם של מיט ולא הביא',

ובתום ד"ה חותם כתבו: 'מה שמדמה חותם של מיט לציצית, שכן עושין לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה'.

על דברי התום' הוסיפו אחרונים, שבאם משלו את הלבן ב'חותם של מיט' שהוא חותם של עבדות, הרי התכלת שנמשלה ל'חותם של זהב' באה לומר שהיא חותם של כהונה ושררה שישראל מתעטרים בו.

רקיע דומה לכסא הכבוד

ובטעם מצוות התכלת אמרו בגמרא (מנחות מג:): 'תניא היה רבי מאיר אומר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד, שנאמר ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר'.

ופירש"י שם: 'ורקיע לכסא הכבוד – ומכאן התכלת מזכיר היושב על כסא, ועוד נאה לישראל שיהא כסאו עליהם, שנאמר ותחת רגליו וגו' דהיינו רקיע'.

כלומר שהלבן שהיא עיקרה של המצוה היא אות זכרון לעבדותנו כלפי ה', וכתוספת לכך ניתנה מצוה על גביה שהיא ציון לרוממות וקירבת ה' עילאית. כלומר לא זו בלבד שאנו עבדי המחוייבים לעשות את כל מצוותיו, אלא אנחנו זוכים להיות מקורבים אליו ודבקים בו ומתקדשים בקדושתו.

מעט התרוממות לסודה של מצוה כבירה זו, ניתן בפירושו של 'רבנו בחיי': 'ועוד יש במצוה הזאת סוד נפלא והוא שבה ישראל מתדמין לחיות המרכבה'.

כלומר שכאשר יהודי מתעטף בטלית, הוא מסמל את היותו מציאות קודש דומה למלאכי השרת, ועל כן קבעו לומר פרשה נשגבה זו, כדי שנאמר ונשגב את רוממות מעלתנו.

בהמשך רבינו בחיי מפרט באריכות, כיצד ישראל מתדמין לחיות הקודש כי לכל היה וחיה מארבע חיות יש לה ארבע כנפים וארבע פנים שהן שש עשרה כנפים ושש עשרה פנים לארבע חיות וכו' והנה הן שלושים ושנים וכו', וכל פן ופן מרובעת וכו' והן ששים וארבע כנפים וכו'. וכתב שזה הטעם שהזכיר הכתוב במצוה זו מלת 'כנפיהם', והיה יכול לומר על ארבעה צדדי או צלעות, כדי לרמוז לכנפי החיות.

על כנפי בגדיהם לדורותם

לשון הפסוק "על כנפי בגדיהם לדורותם" אומר דרשני, שבאמצע הציווי על צורת המצוה מוסיף 'לדורותם', ולכאורה היה נכון לכתוב 'ואמרת להם לדורותם ועשו להם' וגו'.

ב'אלשיך' וב'אור החיים' הק' פירשו שנכתב לדורותם לאחר הציווי על הלבן, לרמוז בזה כי הציצית שהוא הלבן – הוא לדורות, כלומר שיהיה מצוי בכל דור, ועליו נאמר "לדורותם", אך התכלת הרי אינו נמצא בכל דור ודור, על כן לא נאמר עליו "לדורותם". וכן מסר הגר"ז מבריסק זצ"ל בשם הגר"א.

ויש שפירשו על דרך הפשט שפיסוק התיבות הוא 'ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם'. שעד כאן הוא עיקר המצוה, ועל זה מסיים הכתוב 'לדורותם'. ואילו המשך הפסוק 'ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת', הוא תוספת מצוה על מצות הציצית.

הציצית מביאה לזכירת המצוות

התורה מפרשת להדיא את מטרת לבישת הציצית, שעל ידי לבישתו יזכור האדם את המצוות: 'והיה לכם לציצית, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם'. ובגמרא (מנחות מג:): 'ראייה מביא לידי זכירה, זכירה מביאה לידי עשייה'.

וידועים דברי הב"ח על מה שכתב המור (סימן ח) 'ויכוין בהתעטפו שצונו המקום להתעטף כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם'. שכיון שכתוב בפרשת ציצית למען תזכרו וגו' (וכן בתפילין ובסוכה) על כן עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה, מה שאין כן שאר מצוות דיוצא ידי חובתם אע"פ שלא יכוין בה דבר כי אם שעושה המצות לשם ה' שציוה אותו לעשותם.

רש"י מפרש כיצד היא הזכירה: 'וזכרתם את כל מצות ה' – שמנין גימטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חומים וחמשה קשרים הרי תרי"ג'. הרמב"ן תמה על חשבון הגימטריא, ומפרש שהזכרון הוא בחוט התכלת, 'שרומו למדה הכוללת הכל שהיא בכל והיא תכלית הכל'. ורומז לסודות התורה.

האלשיך הק' מבאר בדרך משל, שהוא כדרך אנשים שבבדי לזכור דבר שירצו לעשות, קושרים חוט באחת מאצבעותיו לראות ולזכור כל ישבה ממנו. אולם פשוט שזה בתנאי שהוא קשר זאת בכוונה לזכור, אבל בלא זה לא יועיל לו, על כן הזהירה התורה שהמטרה תהיה וזכרתם את כל מצוות ה', ואז יתקיים למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי.

והיה לכם לציצית

צריך ביאור ופשר מה משמעות הדבר ש'הציצית' יהיו לכם לציצית, המפרשים מסבירים שתחילה באה התורה לתאר מה היא המציאות שאמורה להיווצר על ידי עשיית הציצית: 'והיה לכם לציצית', דהיינו שהציצית מעצם טבעם מעוררים את האדם להביט בהם, וזה הפירוש 'והיו לכם לציצית' כלומר יהיו עבורנו לדבר מעורר ומגרה את הראייה, וממילא על ידי ראייה זו יזכרו את מצוות ה' ויעשו אותם, ולא נתור אחרי הלב ואחרי העינים.

וכפי שפירש רש"י: 'ולא תתורו אחרי לבבכם – כמו (במדבר יג) מתור הארץ. הלב והעינים הם מרגלים לגוף ומסררים לו את העבירות, העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירות'.

מה שיש לכאורה לתמוה שלפי דבריו היה צריך להקדים "אחרי עיניכם" קודם "אחרי לבבכם". וראה בספרי (שלח פיסקא קטו) ד"א ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, מגיד שהעיניים הולכות אחר הלב. או הלב אחר העינים, אמרת, והלא יש סומא שעושה כל תועבות שבעולם, הא מה ת"ל ולא תתורו אחרי לבבכם, מגיד שהעינים הולכות אחר הלב.

ויש לבאר שהכל מתחיל בלב, אלא שעל ידי ראיית העיניים מתעורר יותר חימוד הלב, עד שבא לידי מעשה.

למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי

פסוקים אלו לכאורה יש בהם כפילות הלשון, שכבר נכתב תחילה "וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם", ושוב חוזר הכתוב ואומר – "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי". ובמפרשים הרבו לתרץ כל אחד לפי דרכו.

מתמצית מפרשי הפשט עולה, שהכוונה היא שעד כה הפסוק תיאר את המציאות, ומעתה בא לומר 'טעם ונימוק' למצוה, שעל כן ציוותה התורה אותנו לעשות את הציצית, כי תכלית המצוה היא "למען תזכרו".

בכך מתיישב גם מה שתמהו רבים שהפסוק האמצעי כתוב בלשון נסתר: "וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם", הביאור הוא שכן בתיאור המציאות נוקט הכתוב הלשון כפי שנראה הדבר לעומד מבחוץ. אולם בפסוק האחרון כאשר מדבר על התכלית והמטרה של המצוה, כתוב בלשון המצווה עצמו: "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי".

במפרשים אחרים מתבאר בדרך נוספת, שעיקר מגמת פסוק זה הוא בסיומו, כלומר 'למען תזכרו וגו' ובסוף תבואו אל התכלית העליונה שהיא: 'והייתם קדושים לאלוקיכם'. וזה הטעם שאין בזה כפילות, כי יש כאן הוספה משמעותית, שעשיית המצוות אין סוף עניינה רק השמיעה בקול ה', אלא רצון ה' שיתקיים על ידם עניין נוסף שבעשיית המצוות יהיה האדם קדוש לאלוקיו.

והייתם קדושים לא-להיכם.

בספרי (פרשת שלח פיסקא ט): 'והייתם קדושים לאלוקיכם, זו קדושת כל המצות. אתה אומר זו קדושת מצוות, או אינו אלא קדושת ציצית, אמרת במה עניין מדבר בקדושת כל המצות. רבי אומר זו קדושת ציצית, אתה אומר זו קדושת ציצית או אינו אלא קדושת הגוף, כשהוא אומר (ויקרא יט)

קדושים תהיו הרי כל המצות אמורות, הא מה ת"ל והייתם קדושים לאלוקיכם זו קדושת ציצית, מגיד שהציצית מוספת קדושה לישראל'.

כלומר שמצוות ציצית מבטאת דרגה יותר רמה של קדושה, שבגינה מתחייבים כל המצוות בדרגת חיוב יותר עליונה. ונחלקו בספרי אם מצוות ציצית עצמה מוסיפה קדושה, או שהיא מבטאת את קדושת כלל המצוות בדרגה העליונה.

וזה דרגה נעלית ביותר המשקפת את הדרגה של ספר במדבר, שעם ישראל נעשו דגלים ומחנה לשכינה. והוא מה שאמרו ששקולה מצוות ציצית כנגד כל המצוות. שכן זה תוכן מצוות ציצית שהיא מבטאת את הדרגה העליונה של עמידת היהודי לפני ה' כמרכבה וכסא לשכינה, והרי היא חובקת את מצב הקדושה של כלל המצוות בדרגה העליונה ביותר.

אני ה' א' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים

פסוק זה הוא פיסגת מגמתה של אמירת פרשה זו, הזכרת יציאת מצרים זו אין תכליתה לבוא להודאה ושירה גרידא, אלא להטיל עלינו את מה שמתחייב ממנה, הקב"ה הוציא אותנו מארץ מצרים במטרה שהוא יהיה לנו לאלוקים ואנחנו נהיה לו לעם. ועניין זה עצמו הוא תפקיד שיש בו מדריגות על גבי מדריגות, עד לשיא המדריגות שהוא המבואר בפרשה כאן, שהמטרה היא שנהיה 'קדושים לאלוקינו', כלומר, הוא יהיה לנו לאלוקים ואנו עדת קדושיו ומלאכיו הנושאים את כסא כבודו.

והחזר ומסיים הכתוב 'אני ה' אלוהיכם'. כלומר אכן נתקיימה המטרה והייעוד התמלא: 'אני ה' אלוהיכם'.

פרק לח פרשת שלישית

אות ב – יהודיות פרשת ציצית

הזכרת יציאת מצרים בתורה כסיבה לחובת המצוות

בתורה נמצא כמה פעמים בהם נזכרת יציאת מצרים כסיבה כללית לקיום המצוות בסגנון של – 'אני ה' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. (ובגמרא ריש פרק 'איזהו נשך' (ב"מ סא:)) נתבאר טעם כתיבתם בכמה מהם, אולם הוא בדרך דרשה, וצריך לדעת את הביאור בדרך פשוטו של מקרא).

ובכדי להבין מדוע נבחרה דווקא פרשת ציצית יש להתבונן במבט מקיף על הפרשיות. ומתוך הקשרי הפסוקים ניתן ללמוד שנימוק זה של יציאת מצרים בכל מקום אינו קשור רק למצוות הפרטיות שנאמרו בסמוך אליהם, אלא הם פסוקי מפתח ראשיים, שבאים לנמק את כללות חובת היהודי כלפי ה', וכסיבה לחייב אותו במצוות הנזכרות בכל הפרשיות הסמוכות.

ואמנם יש מקומות שנוכח יציאת מצרים בקשר למצוות פרטיות, כגון במצוות אהבת הגר, ומצוות עבד עברי וכדומה, שבהם מוכח להדיא שזה כנימוק למצוה הפרטית, אך יש שמונה מקומות בתורה שדבר זה מופיע בסגנון כללי 'אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. או בדומה לזה.

יש כאן שלבים שונים בתורה ביחס בין הקב"ה ועם ישראל ובחובת המצוות שעליהם, כי בכל פעם שיש הזכרה כזאת ניתן להבחין בהבדלים בסגנון הכתוב בסמוך לזה. כלומר שבכל שלב של תוספת חיוב והתקדשות של כלל ישראל, חוזר הכתוב ומנמק כי לשם כך יצאו ממצרים והגיעו עד לדרגה הנוכחית. והתורה מוסיפה והולכת דרגה אחר דרגה, ובכל אחד מהם הדבר מצויין בפסוקים אלו שמוזכר בהם תכלית יציאתם ממצרים, כדלהלן.

שניים מהם הם היסודות השרשיים של מציאות עם ישראל, ואלו נזכרים בספר שמות. חמש מהם מפוזרים לאורך ספר ויקרא ומלווים את עליית המדרגות של ספר ויקרא שלב אחר שלב, עד לשיאו של הספר בסופו. מדרגה שמינית ועליונה שמעבר לכל השלבים האמורים נזכרת בספר במדבר.

שלבים ראשונים בספר שמות

א. הפעם הראשונה שמוזכרת יציאת מצרים כסיבה לחובת התורה, היא בעשרת הדברות – (שמות ב, ב) 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים'.

כאן מבואר השלב הראשון והבסיסי, דהיינו שיציאת מצרים מחייבת את ישראל להיות עם נאמן לה' ולקיים את המצוות משום שהוא אלוהינו ואנחנו עמו.

ושלב זה נמשך עד סוף פרשת משפטים, שהכל הוא המשך למעמד מתן תורה.

*

ב. הפעם השנית היא בסיום מצוות המשכן וכל כליו בסוף פרשת תצוה (שמות כט, מז) 'וידעו כי אני ה' אלוהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים, לשכני בתוכם אני ה' אלוהיהם'.

פסק זה מגלה לנו שאין סוף עניינה של יציאת מצרים רק ב'אנכי ה' אלוקיך', אלא עוד נכוננו לעם ישראל תפקידים נשגבים ונכבדים, שלא זו בלבד שהוא אלוקיהם, אלא שה' בא לשכון בתוכם, וגילה להם הקב"ה שכבר ביציאת מצרים היתה המטרה להגיע לדרגה זו 'לשכני בתוכם', וגם לשם כך הוציאם ה' משם, [וכן בשלבים הבאים].

ופשוט שאף שפסוק זה הוא כסיכום לפרשיות המשכן שנאמרו לפני כן, פרשיות תרומה ותצווה, עניין זה נמשך גם אחר כך, בפרשת מזבח הקטורת ופרשת כי תשא ויקהל פקודי. שהרי הכל עניין אחד.

ויש לנו ללמוד מכאן שפסוקי המפתח הללו של 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', אינם דווקא בסיום הדרגה והבחינה המסויימת, אלא נכתבו בגמר עיקר העניין, אך יש שאחר כך נמשך עוד עניינים ומצוות הבאים בקשר לדרגה זו.

ספר ויקרא – מעלות קדושה

ג. הכתוב השלישי הוא בסוף פרשת שמיני לאחר פרשת מאכלות אסורות (ויקרא יא, מה) 'כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-לֹהִים והייתם קדושים כי קדוש אני'.

זה השלב השייך לספר ויקרא – ספר הקדושה, כשהדיבור כבר בא מ'אוהל מועד' והשכינה שורה בישראל, ממילא הם מתעלים עוד יותר, ונדרש מאתנו שבהיות שהוציאנו להיות ה' לנו לאלוקים, עלינו להתקדש כיון שהוא קדוש, ופמליא של מלך דומה למלך. אין אנו יכולים לשקוע כאומות העולם בחומריות העולם המלאה סיאוב, לאכול שקצים ורמשים ולהיטמא בהם, אלא תפקידנו הוא להתרומם ולענן את נפשנו, ולהתהלך טפח מעל האדמה.

ואחר זה נאמרו – כחלק וכהמשך אחד עם דרגה זו של 'והייתם קדושים כי קדוש אני' – מצוות הטומאה והטהרה בפרשיות תזריע – מצורע – שגם הם מתחייבים מצד קדושת ה' השורה בינינו, שאחר שהוא שוכן בקרבנו עלינו להיזהר בדיני הטומאה והטהרה, כאמור בסוף מצורע (ויקרא טו, לא) 'והזרתם את בני ישראל מטומאתם ולא ימתו בטומאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם'. ולאחר פרשיות הטהרה באה פרשת 'אחרי מות' שהכהן גדול מכפר על 'הקודש' אחת בשנה מטומאות בני ישראל 'השוכן אתם בתוך טומאתם'.

ולרגל דרגה זו גם נתבעת מהם פרשת העריות שבסוף פרשת אחרי, שהכתוב מתמצת את תכליתם בכותרת (יה, ד-ה) 'את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם אני ה' אל-היכם. ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם אני ה''. שמכיון שאני ה' ואלו החוקים והמשפטים שלי, עליכם הקרובים ללכת בהם, ורק כאשר תעשום תחיו חיים אמיתיים.

ד. הפעם הבאה היא בפרשת 'קדושים'. לאחר פרשת משקלות בפרשת קדושים (ויקרא יט, לו) 'מאזני צדק אבני צדק איתך צדק והין צדק יהיה לכם אני ה' אל-היכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים. ושמרתם את כל חוקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם אני ה'.

פסוק זה שייך לכל פרשת קדושים. ויש כאן יש תוספת בגדרי הקדושה, שמחייב אותם לשמור את חוקי ה' שהם הנהגות קדושות ומרוממות. ואף שנזכרים כאן עניינים של בין אדם לחבירו ובין אדם לעצמו, כגון לא תגנבו, זה דרגה אחרת מציווי ההנהגות והמשפטים של פרשת משפטים, כי בספר

שמות הם חייבים מצד היותם עם ה' להתנהג כפי משפטי האלוקים בצדק ובמשפט. אבל כאן המצוות באות בתור הנהגות רוממות של הקרובים אל ה', מכסיס אצילות של רוזנים ובני מלכים, שמחייב אותם רק לקדושי אשר סביביו, ורק משום שעתה הגיעו לדרגה כזו של קרבת ה' מצב זה מחייב אותם בהנהגה רוממה כזו. [וכוודאי שנובע מזה גם דרגות יותר רמות של חיוב ויותר דקדוקים בפרטי קיומם].

ההבדל בין 'והייתם קדושים' של פרשת שמיני - ל'קדושים תהיו'

דרגה זו של פרשת 'קדושים תהיו' הינה יותר רמה ושלב יותר נעלה מדרגת 'והייתם לי קדושים' שנאמרה בפרשת שמיני, כי בפרשת שמיני זוהי קדושה של פרישות שיסודה ברוממות הנפש של האדם, שמצד מידת העדינות והקדושה, מתבקש ממנו לפרוש ממאכלות אסורות, ומן העריות [של פרשת אחרי] ובכך הוא מובדל מדרגת החומריות והגסות של אומות העולם. שמכיון שבני ישראל קרובים אל ה' עליהם להיות קדושים גם כן, זוהי פרישות שבאה מצד צד הקדושה שיש אצל כל יהודי.

אבל דרגה יותר רמה היא שמרוממים את סדרי חיי החולין עצמם שיתכווננו לסגנון של אצילות והנהגת קדושה עליונה, בהנהגה נבדלת וגבוהה ממה שיש ברגשי וסדר חיי האדם החי בזרימה טבעית פשוטה. זו דרגה יותר גבוהה שאפילו בנוגע ל'בין אדם לחבירו' כובש אותו רעיון הקדושה הנובעת מתוך נוכחות ה' בקרבנו, להתנתק יותר ויותר מאנוכיות עצמית, ובוה מדביק את הנהגתו בקדושה של הקב"ה. זוהי דרגת הקדושה של 'שמרתם את כל חוקותי ועשיתם אותם'.

המצוות שבין אדם לחבירו כבר נזכרים בפרשת משפטים, אך בספר שמות הם חייבים מצד היותם שהם עמו של ה' לשמוע בקולו וללכת בדרכו, ולהתנהג כפי משפטי האלוקים בצדק ובמשפט. אבל כאן המצוות באות בתור הנהגות רוממות של הקרובים אל ה', מכסיס אצילות של רוזנים ובני מלכים, שמחייבים רק את קדושי אשר סביביו.

בפרשת משפטים האדם מכיר בזכותו של הזולת לצדק משפטי, יש לו זכות שלא יפגעו בו, אבל כאן הוא כבר מגיע לדרגה של 'ואהבת לרעך כמוך', שהוא רוצה וזה עניינו האישי שיהיה טוב לזולת, הוא מרומם מהאגו הפרטי, כי הוא בפמליא של מלך, 'אני ה' אלוקיכם'.

וכן התוסף כאן גדר באיסורי עריות, שהרי עצם האיסור כבר נאמר לאדם הראשון ובני נח, כמו שדרשו בסנהדרין (נז, ב), וכן נשנה בהר סיני 'לא תנאף', ובספר הקדושה 'ויקרא' נתוספו עוד שני דרגות, האחת בסוף פרשת אחרי שכאמור היא נמשכת מהדרגה של 'והייתם קדושים' האמורה בפרשת שמיני, ועל גבי זה באה הדרגה היותר רמה של פרשת 'קדושים תהיו'.

והגדרתה נראה על פי האמור בסוף פרשת קדושים אחר פרשת העריות – (ויקרא כ, כב) 'ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם וגו'. והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'.

בפסוקים אלו מתבארת דרגת הקדושה של פרשת קדושים שהיא יותר רמה ממה שנאמר בפרשת שמיני, ויש כאן הבחנה יותר נעלית של 'והייתם לי קדושים' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'.

ומצד זה מתחייבת הפרישה המוחלטת מן העריות כפי שקבעה תורה בפרשה זו, וכן נאמרו רק כאן חיובי המיתה המפורטים לעוברים עליהם.

דרגת פרשת אמור – קידוש שם ה'

ה. בפרשת אמור אנו מוצאים פסוק נוסף המזכיר את יציאת מצרים (ויקרא כב, לב) 'ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם. **המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה'.**

כאן נוסף שלב בקדושת ישראל הבאה מקרבת ה' שכבר מחייבת 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. וכן בפרשיות הסמוכות נאמר כמה פעמים בדיני בעלי מומין, וטומאת מקדש וקדשיו – 'ולא תחללו את שם קדשי'. כי דרגת קדושה זו מחייבת 'קידוש השם'. וכן מצוות המועדים הסמוכה לה היא קידוש השם, וכפי שאומרים בתפילת שבת ויו"ט 'זינחו בו – וישמחו בך – ישראל מקדשי שמך'.

ובזה מבואר עניין נפלא, שהנה בקריאת התורה במועדות ביום השני של פסח וביום הראשון של סוכות שקוראים בעניין המועדות שבפרשת אמור, אין מתחילים בתחילת עניין המועדות [שמתחיל שם פרשה פתוחה], אלא מקדימים בפרשה הקודמת 'שור או כשב או עז כי יוולד', ולא נתבאר מה הטעם להקדמה זו. אולם על פי המבואר כאן נראה שהז"ל הפצו להסמך פסוק 'ונקדשתי' שנאמר כאן לפרשת המועדות. שהמקיים את המועדות מקדש את שם ה', וכמו שנתבאר שזה מוסב על כללות הפרשה.

פרשת בהר – דרגת ארץ ישראל

ו. השלב הבא הוא האמור בפרשת בהר לאחר מצוות איסור ריבית – (ויקרא כה לח) 'אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לא-להים'.

זהו פסוק הסיכום לכל פרשיות שמייטה ויובל שקדמו לה. ופסוק זה מיוחד בכך שהוא כבר מציין אחר יציאת מצרים את המטרה לתת לכם את ארץ כנען, להיות לכם לאלוקים.

ומפסוק זה דרשו חז"ל בסוף כתובות (קיב.) שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה וכו'. [והוא קיום ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו בברית מילה כמו שכתוב (בראשית יז, ח) 'ונתתי לך ולזרעך אחר כך את ארץ מגורך, את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים', וברש"י – 'זשם אחיה לכם לאלוקים אבל הדר בחוצה לארץ כמו שאין לו אלו-ה'].

הרי שפסוק זה עוסק בדרגה הנעלית ביותר בקיום המצוות, שעם ישראל דר עם ה' בארצו ושם הוא להם לאלוקים, כרעייה הבאה לדור בבית הדוד והוא פורש עליה את כנפיו.

ארץ כנען היא ארץ ה' שנהיה לנו לאלוקים, שאפילו בעת עסקנו בחיי החולין ועבודת השדה נקבע ונסדר אותם על פי סגנון החיים האלוניים, והיינו מצוות שמייטה ויובל.

הדרגה השביעית – אטייל עמכם בגן עדן

ז. הדרגה הנעלית ביותר היא האמורה בתחילת פרשת בחוקותי – (ויקרא כו, יב) 'והתהלכתי בתוכם' והייתי לכם לא-להים ואתם תהיו לי לעם. אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים ואשבור מוטות עולכם ואולך אתכם קוממיות'.

והז"ל דרשו פסוק 'והתהלכתי בתוכם' על העולם הבא שאהיה מטייל עמכם בגן עדן ולא תהיו מזדעזעים ממני. אך גם אם בפשוטו הכתוב מוסב על חיי העם בארץ ישראל בהשקט ושלום, הרי מדובר בדרגה הגבוהה ביותר של דבקות בה'.

ובדרשת הז"ל אמרו אם בחוקותי תלכו 'שתהיו עמלים בתורה', כי מצד הדרגה שנתוספה כאן לא נתחדשו מצוות מעשיות אלא הוא כבר בחינה של קיבול שכר, שזה עצמו התכלית, וצורת הדברים בחיי היהודי, הוא להיות עמל בתורה ובזה הוא דבק בה'. הוא אלוקינו ואנו עמו בדבקות והוא מטיב עמנו עד בלי די ומוליכנו קוממיות.

פרשת ציצית – הדרגה השמינית - למעלה מהעליונה

עוד פעם אחת מוזכרת יציאת מצרים בסגנון זה והוא בפרשת ציצית (במדבר טו, מ) 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לא-להיכם. אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים אני ה' א-להיכם'.

ונראה ש'זהייתם קדושים לאלוקיכם', היא דרגה יותר רמה מהדרגה של פרשת קדושים 'זהייתם לי קדושים', שכאן עליהם להיות 'קדושים לאלוקיהם'.

ובספרי (פרשת שלח פיסקא ט) 'זהייתם קדושים לאלוקיכם, זו קדושת כל המצות. אתה אומר זו קדושת מצוות, או אינו אלא קדושת ציצית, אמרת במה עניין מדבר בקדושת כל המצות. רבי אומר זו קדושת ציצית, אתה אומר זו קדושת ציצית או אינו אלא קדושת הגוף, כשהוא אומר (ויקרא יט) קדושים תהיו הרי כל המצות אמורות, הא מה ת"ל והייתם קדושים לאלוקיכם זו קדושת ציצית, מגיד שהציצית מוספת קדושה לישראל'.

כלומר שבהכרח יש כאן הוספה על מצוות קדושים תהיו שבספר ויקרא, אלא שמצוות ציצית מבטאת דרגה יותר רמה של קדושה, שבגינה מתחייבים כל המצוות בדרגת חיוב יותר רמה. [ונחלקו בספרי אם מצוות ציצית עצמה מוסיפה קדושה, או שהיא רק מבטאת את קדושת כלל המצוות].

וזו דרגה נעלית ביותר המשקפת את הדרגה של ספר במדבר, שעם ישראל נעשו דגלים ומחנה השכינה. והוא מה שאמרו (מנחות מג, ב) ששקולה מצוות ציצית כנגד כל המצוות. שכן זה תוכן מצוות ציצית שהיא מבטאת את הדרגה העליונה של עמידת היהודי לפני ה' כמרכבה וכסא לשכינה, והרי היא חובקת את מצב הקדושה של כלל המצוות בדרגה העליונה ביותר, למעלה מכל שבעת המדרגות המבוארים בפרשיות התורה הקודמים. ולזה רומז הרמז המובא ברש"י.

*

ונראה שזה עומק הטעם שקבעו אמירת פרשת ציצית בקריאת שמע, שאף כי עיקר המטרה באמירתה היא זכירת יציאת מצרים, לא נבחרו פסוקים אחרים של זכירת יציאת מצרים, אלא נבחרה זכירת מצרים זו שהיא הדרגה העליונה שבכולם.

ובגמרא אמרו כאמור שקבעוה מפני חמשה דברים שבה (ברכות יב:). והמשמעות היא שנבחרה דווקא פרשת ציצית לזכור את יציאת מצרים משום שיש שם כל החיובים הללו. וזה נובע מתוך שפרשה זו היא הדרגה העליונה ביותר שעבורה הוציאנו ה' ממצרים, על כן חלה עלינו דרגה זאת שנתחייבנו בכל אלו.

פרק לט

ברכת 'גאולה'

אות א 'אמת ויציב'

מהותה של אמירת 'אמת ויציב'

תיקנו חכמים שיחד עם קריאת שמע ייאמרו ברכות, 'בשחר מברך שתים לפניו ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניו ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה' (משנה ברכות יא, א). את השתיים לפניו כבר פירשנו בהרחבה הלא הם ברכת 'יוצר' וברכת 'אהבה', ואחת לאחריה היא ברכת 'אמת ויציב' החותמת ב'גאל ישראל' ונקראת גם ברכת 'גאולה'.

לאחר קריאת שלשת הפרשיות הכלולים במצות 'קריאת שמע', באה 'ברכה אחת לאחריה' והיא הברכה שתקנו חכמים הפותחת ב'אמת ויציב' וחותמת ב'גאל ישראל', תוכנה של ברכה זו הוא שבח על גאולת מצרים, והמשכה בחיות ה'גואלנו ועוזר לנו גם בהמשך הדורות

על ברכה זו אמרו בגמרא (ברכות יב, א) 'אמר רבה בר חנינא סבא משימה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית, ואמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבוקר חסדיך ואמונתך בלילות'.

רש"י מפרש 'כל שלא אמר אמת ויציב כתיקונה', וכן נפסק להלכה בשו"ע (אורח חיים – סימן סו סעיף י) 'כל מי שלא אמר אמת ויציב שחרית, ואמת ואמונה ערבית, לא יצא י"ח המצוה כתקנה' כלומר שדברי הגמרא לכאורה קשים להולמם, שהרי מי שלא אמר כלל, וכי הדבר צריך להיאמר שלא יצא ידי חובת הברכה, וכך כתב בכסף משנה (על הרמב"ם פ"א מהל' ק"ש ה"ז) וז"ל וכתבו על כך בהגהות מיימוני בשם הרמ"ך דלא יצא ידי חובתו היינו שלא יצא ידי חובת ברכה זו, אבל ידי ק"ש יצא, אפילו לא אמר הברכות כלל וכו'. ואני אומר שאם כן פשיטא הוא שמי שלא אמר אותה ברכה שלא יצא ידי חובת אותה ברכה, לכן יש לומר דכיון דברכות אלו שאנו מאמינים שכשם שעשה בגאולת מצרים כן יעשה בגאולה העתידה מעין ק"ש הם, ואם לא אמרן, נהי דידי ק"ש יצא, ידי ק"ש כראוי לא יצא עכ"ל. מבואר בדברי הכסף משנה שסובר שברכות ק"ש הם חלק מקיום מצות ק"ש עצמה שהם ביחד קיום אחד של קבלת עול מלכות שמים, ואם לא אמר אמת ויציב לא קיים מצות ק"ש עצמה כראוי. ונמצא שנחלקו הראשונים האם האמירה 'אמת ויציב וכו'" מוסבת על קריאת שמע, ובפלוגתא תלוי פירוש המילים 'הדבר הזה'.

'אמת ויציב' אינה פותחת ב'ברוך'

למרות שכאמור "אמת ויציב" הינה ברכה המסתיימת בחתימה 'גאל ישראל' אולם אין היא פותחת ב'ברוך' וכתב ב'אבודרהם' שהטעם הוא לפי שהיא כ"ברכה הסמוכה לחברתה" שדינה שאינה פותחת בברוך, ואע"פ שאין היא סמוכה ממש לברכה, היא נחשבת כסמוכה שלפני קריאת שמע, כי קריאת שמע לא הוי הפסק. אבל בתשובות הרמב"ן סימן ר"ב כתב שקריאת שמע הוי הפסק, וכן מוכיח מברכת התורה לאחריה שפותחת בברוך מפני שמצוה קריאת התורה מפסקת, וכן ברכת מגילה וכיסוי הדם, אלא כתב הטעם שכך תיקנו ברכה זו, במטבע קצר, שחותם ואינו פותח.

לגבי הטעם ללשון הפתיחה 'אמת ויציב' אמרו במשנה רבי יהודה אומר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק ובגמרא אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה דאמר בין אלוהים לאמת לא יפסיק, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן מאי טעמיה דרבי יהודה דכתיב (ירמיה י, י) 'זה' אלהים אמת',

כלומר שאף שפרשת ציצית בתורה בעצם מסתיימת במילים אני ה' אלוהיכם' ותו לא, אולם חז"ל תיקנו אחריה את ברכת אמת ויציב, שעל ידי כך יאמרו ברצף 'ה-אלוהיכם-אמת' כיון שמצינו לשון כעין זה בנביא הנ"ל: 'זה' אלוהים אמת הוא אלוהים חיים ומלך עולם, ומטעם זה, אף שלפי האמת יש כאן הפסק 'בין הפרקים', שמן הדין היה מותר להפסיק בו במקרים מסויימים, אולם בין אלוהים לאמת אסור להפסיק כמו באמצע הפרק. נויש מן הפוסקים שכתבו שכלל לא יפסיק אפילו כמו באמצע הפרק.

בסוגיית הגמרא דנו לגבי אמירת פרשת ציצית בלילה ועל כך אמרו (ברכות יד, ב) 'רב חייא בר רב אמר אמר אני ה' אלהיכם צריך לומר אמת לא אמר אני ה' אלהיכם אינו צריך לומר אמת', כלומר שכל מטבע הברכה שפותח באמת, קשור בהיותו המשך לפסוק 'אני ה' אלוהיכם', וכאשר אין אומרים את פרשת ציצית אין טעם לפתוח את הרכה במילת 'אמת'.

מי חיבר את "אמת ויציב"?

למרות שתופעת הכפילויות וה'לשונות הנרדפים' אינה נדירה במקרא ונוסחי התפילות, כמו חמש עשרה לשונות של שבת בישתבה, וכדומה. אך כאן ישנה חריגה גדולה, כשמילת 'אמת' ונרדפיה נכפלת חמש עשרה פעמים בזו אחר זו, 'ויציב', 'ונכון', 'וקיים', 'וישר', עד שעלו למספר המופלג של ט"ו ווי"ן בזה אחר זה, מפרשי התפילות טרחו למצוא פשר וסיבה לסגנון מיוחד זה. יש שפירשו באופן פשטני שהדבר בא להביע את עוצם רגשות הלב הגואים לנוכח הרצון להביע את אמיתות הדברים. עד שהאדם כופל וחוזר את כל ביטויי האמת שבפיו וכו' עד שעלו למספר המופלג של ט"ו ווי"ן בזה אחר זה.

אולם ב'פירושי התפילה להרוקה' וכן ב'שבלי הלקט' מובא על כך טעם מעניין: 'ראיתי במעשה הגאונים מאמת ויציב עד הדבר הזה לעולם ועד, אגרת אחת היתה לפי שכשיסדו מאה ברכות שלחו לגולה רצונכם לקבל עליכם לומר בכל יום מאה ברכות, שלחו להם אמת ויציב עד הדבר הזה עלינו לעולם ועד, ט"ו ווי"ן, זה אחר כגון ויציב ונכון וקיים וישר ונאמן ואהוב וחביב ונחמד ונעים ונורא ואדיר ומתוקן ומקובל וטוב ויפה ט"ו ווי"ן הם תשעים, הדבר הזה ב' החי"ן הם י', הרי ק' כנגד ק' ברכות, וכן מן אמת ויציב עד עוד זולתך מאה תיבות, כעד מאה ברכות, ט"ו ווי"ן, כעד ששכח משה מן הכסף שעשה לוויין אמר בלבו אנה שמתי את הכסף ובאילו ט"ו ווי"ן הוזכר ט"ו ווי"ן כמו ט"ו ממי"ן אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים ושמי השמים וכל צבאם והארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם וצבא השמים לך משתחווים וכנגדן שיר ושבחה בישתבח ט"ו, וכן ט"ו שיר המעלות וט"ו דברים

ובספר 'סדר היום' (סדר קריאת שמע) מביא זאת בנוסח אחר: שמעתי שזה השבח של "אמת ויציב" לחו בני הגולה שהיו רחוקים מירושלים ולא היו עם עזרא בבבל, ושלח עזרא אחריהם ולא רצו לעלות, באמרם שכיון שהיו עתידין להגלות פעם אחרת ובית המקדש עתיד ליחרב למה לנו להכפיל יגוננו פעם אחרת, טוב לנו לעמוד במקומנו ולעבוד את ה', ושמעתי שהם אנשי טוליטולה [ספרד] והקרובים אליהם וכדי שלא יחזיקו אותם באנשי רשע ומחוסרי אמנה חלילה כתבו להם זה השבח הגדול. [וכן מובא ב'מושב זקנים' על התורה פרשת צו].

בספר 'אליהו רבה' (על הלבוש או"ח סימן נו) כתב: 'מצאתי בראב"ן סימן י"ב נשאלתי למה תיקנו בקדיש ט"ו שבחות כגון יתגדל ויתקדש וימלך ויתברך וכו', עד ויתהלל שירתא ותשבחתא ונחמתא הרי ט"ו. ונראה לי כנגד ט"ו שיר המעלות וכן בישתבח יש ט"ו שבחות, וכן באמת ויציב יש ט"ו ווי"ן עד טוב ויפה, ו'אמת' אינו מן המנין כי הוא נחשב מחובר למעלה – "אלוקיכם-אמת", עד כאן'.

התיבות של 'אמת ויציב' כנגד פסוקי קריאת שמע

בפירוש 'עיון תפילה' על סדור 'אוצר התפלות' מובא פירוש נאה שהרצו אותו בפני הגר"א קילס אותו. והיינו שט"ו לשונות אלו מוסבים על קריאת שמע כולה, וט"ו הווי"ן יחד עם תיבת 'אמת' כנגד ט"ז פסוקים שיש בפרשיות 'שמע' 'זהיה אם שמוע', ומבאר כל תיבה כיצד היא מתאימה באופן מכוון עם הפסוק שכנגדה, כלומר שתיבת 'אמת' היא כנגד פסוק 'שמע', קומילת 'ויציב' הוא כנגד 'ברוך שם כבוד מלכותו', 'ונכון' כנגד פסוק 'ואהבת', וכו'. ומוסיף שיש בזה דבר נפלא שמילת 'ויציב' הוא 'אמת' בלשון תרגום, שבכל מקום בתורה שכתוב בתורה 'אמת' תרגם אונקלוס 'יציב', וידוע שאין המלאכים יודעים בלשון ארמית, וזה מתאים ל'בשכמל"ו' שהוא שבה שהמלאכים אומרים אותו ואנו אומרים

אותו רק בלחש. העיון הפילה הולך ומפרט כיצד מתאימה כל תיבת עם הפסוק המקביל בפרשיות ק"ש.

אמת ויציב - שלשה קבוצות של הכרזות

בהתבוננות במשמעות תיבות מילים אלו נוכל להבחין שאין אלו ממש מילים נרדפות אלא יש הבדל ביניהן, והם מתחלקים לכמה קבוצות, כי בעוד התיבות 'אמת, ויציב, ונכון, וקיים, וישר, ונאמן' מבטאות את היות הדברים מכוונים אל האמת והיושר, הרי קבוצת התיבות 'אחוב, ונחמד, ונעים' מבטאים את החביבות של 'הדבר הזה עלינו', 'נורא ואדיר' מבטאים את עוצמת החוב, ואילו 'ומתוקן ומקובל וטוב ויפה' הם סוג ביטויים המבטאים את היות הדברים נאים.

כלומר 'שהיות ה' לנו לאלוקים ואנו מחוייבים למצוותיו, אין זה עלינו רק כחוב ושעבוד מכביד, אלא הדבר גם חביב וערב עלינו, וגם הדברים מצד עצמם הם נאים ומושלמים.

ויש שפירשו ש'נורא ואדיר' מוסב על השי"ת שעליו נאמרו ביטויים אלו, אולם מפשט הלשון מוכח שזה חלק מכל סדר התיבות בהם מ'אמת ויציב' ואילך בהם אנו מצהירים ומכריזים על אמיתת ונכונות 'הדבר הזה', ולא על הקב"ה עצמו אלא על העקרון של קבלת אלוותו עלינו, וכאמור לעיל ביאור מהו 'הדבר הזה' תלוי בדעות המפרשים כלפי מה באה כל אמירת אמת ויציב, האם ההצהרה הזאת נאמרת כלפי כל מה שנאמר בשלושת הפרשיות של קריאת שמע, או מתייחסים בזאת רק לפסוק האחרון שה' הוציאנו ממצרים ונחיה לאלוקינו.

המשך הברכה נוטה יותר לפירוש השני, שכן כולה באה לומר שה' הוא מלכנו וגואלנו פודנו ומצילנו, אז ביציאת מצרים, ובכל הדורות אחר כך.

אמת - אלוקי עולם מלכנו!

בברכה זאת אנו באים להדגיש את היסוד 'שהיות ה' אלוקים לנו, לא היתה רק אירוע חד פעמי בעת יציאת מצרים אלא זו נמשכת כל הדורות עד עולם. וזה הציר שעליו סובב כל תוכן הברכה הזאת, ויש לבאר שהדבר נלמד מהפסוק עצמו שעליו מוסב כל האמת ויציב'. הלא הוא הפסוק 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים, אני ה' אלוקיכם'. שיש לשים לב לייחודיות של הפסוק שחוזר ומסיים באותם מילים שפתח בהם. 'אני ה' אלוקיכם', וכפי שדרשו חז"ל (מנחות מד, ב) אני ה' אלוקיכם במכת בכורות, ואני הוא אותו שעתידי להיפרע מעוברי מצוותי ולתת שכר למקיימיהם. כלומר שהפסוק בא לומר שאף בהמשך הזמנים הוא מנהיגנו כאלוקינו המשגיח עלינו בפרטות.

אי לכך לאחר ההצהרה הכללית בהתחלה, אנו מפרטים בהמשך את המשמעויות של היות ה' לאלוקינו בכל הזמנים, ועל כל משפט חדש פותחים ב'אמת' וחוזרים ומאמתים את הצהרתנו בפרוטרוט, וכך אנו מתחילים: 'אמת, אלוקי עולם מלכנו' 'אמירה זו מבוססת על הפסוק (ירמיה י, י) הנזכר ממנו נלקח הביטוי 'זה' אלוקים אמת' ושם נאמר בהמשך הוא 'אלוקים חיים ומלך עולם', כלומר שהוא חי לנצח וממילא גם הבטחתו לברית עם עם ישראל היא מובטחת לעולם. עוד יתכן שכאן משמש הביטוי אלוקי עולם במשמעות של אלוקי הבריה כולה, שלמרות זאת הוא מיוחד מלכותו עלינו והוא נקרא 'מלכנו' המיוחד לנו, והוא 'צור יעקב' ו'מגן ישענו'. כלומר סלע חזק שאנו נשענים עליו ובוחים עליו שיושיענו בכל עת.

בספר 'עקידת יצחק' לרבי יצחק עראמה (שער נח) כתב שתיקנו כאן שבעה פעמים 'אמת' כנגד שבעה עניינים שיש בקשר בין עם ישראל והקב"ה.

ואילו בספר 'ארחות חיים' חילק את הברכה לשלשה וכתב שהם כנגד שלשת פרשיות ק"ש: 'אמת אלוקי עולם מלכנו' – נגד פרשה ראשונה של קריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים, 'אמת אשרי איש שישמע למצוותיך' – נגד פרשה שניה שהיא קבלת עול מצוות, 'אמת ממצרים גדולתנו' – נגד פרשה שלישית שנזכרת בה יציאת מצרים שפדאנו מבית עבדים ולקחנו לו לעם סגולה ונתן מצות ציצית לאות ולהכיר כמנהג היום שנותנים אות' על העבדים הקנויים

ודבריו חיים וקיימים - והסרת הציצית ב'נאמנים ונחמדים'

המשך הדברים בא לחזק את ההכרזה שהבטחתו לנו שרירה וקיימת בכל הדורות. שכן, 'הוא קיים ושמו קיים, וכסאו נכון, ומלכותו ואמונתו לעד קיימת'. 'אמונתו' היינו הבטחתו שעליה אנו סומכים, שכשם שהוא קיים לעולם, כך גם הבטחתו קיימת לתמיד. וגם 'ודבריו חיים וקיימים נאמנים ונחמדים לעד ולעולמי עולמים'. בתיבה 'ודבריו' הכוונה למה שהבטיח לנו ביציאת מצרים שיהיה לנו לאלוקים, בסדורי הגאונים לא גרסו וקיימים, שכן חיים משמעותם קיימים.

'ודבריו' אלו נאמרו לא רק על אותו הדור כי אם 'על אבותינו ועלינו. על בנינו ועל דורותינו. ועל כל דורות זרע ישראל עבדיך'.

לגבי אמירת קטע זה נאמר בשו"ע (או"ח סימן כ"ד ס"ב): 'מצוה לאחוז הציצית וכו' בשעת קריאת שמע'. ובמשנה ברורה (ס"ק ד) כתב: 'כתוב בכתבי האר"י ז"ל וכו', ויהיו בידו עד שמגיע לנאמנים ונחמדים לעד, ואז ינשק הציצית ויסירם מידו עכ"ל. [אם כי בילקוט 'מעם לועז' במדבר, מובא בשם 'מדרש תלפיות', שהמנהג להחזיק הציצית עד אשרי איש שישמע למצוותיך וכו'].

[יש לציין ביאור במנהג שמופיע בספר "ביאורי רבי שמואל חג המצות" להגאון רבי שמואל ברנד זצ"ל (בהנדמ"ח סימן י) שמכאן טעם על פי פשט למנהג זה, שכיון שהציצית ניתנו כדי לזכור את מצוות ה', על כן כשקורין ק"ש, בשעת קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, אנו אוהזין הציצית שניתנו לזכור עול המצוות. ויש להחזיקם עד ונחמדים לעד, שעד כאן עיקר אמירת "אמת", שייך עדיין לקבלת עול מצוות של פרשת ציצית. ואילו בהמשך הברכה עיקר התוכן הוא על חסדי ה' וטובותיו עמנו].

על אבותינו ועלינו – על הראשונים

בהמשך אנו מפרטים ביתר פירוט שזה מתקיים כל הדורות. כשאנו חוזרים ומצהירים בביטויים שונים שדבר זה שהוא אלוהינו, נמשך ומתקיים שכשם שהוא אלוהינו כך הוא אלוהינו ומלכנו: 'על אבותינו – ועלינו. על בנינו – ועל דורותינו. – ועל כל דורות זרע ישראל עבדיך:

'על הראשונים' הוא המשך ופירוט נוסף המתייחס למה שאמרו תחילה 'על כל דורות', ועתה מפרטים אלו דורות, והיינו הן דורות הראשונים והן הדורות האחרונים. בסידור רב סעדיה גאון הנוסח יותר קצר, ויש בו רצף בין הקטעים, 'ועל כל דורות זרע ישראל עבדיך הראשונים והאחרונים דבר טוב וקיים וכו'.

וכאן יש לציין ידיעה 'שכנית' נחוצה, שלמרות שבדפוסי הסידורים שלנו יש כאן הפסק קטע, ומכאן מתחיל קטע [ולעיתים גם גודל גופן שונה]. ונדמה כביכול שהקטע 'על הראשונים ועל האחרונים', מתחיל קטע חדש. אולם כבר התפרסם שזה נובע מטעות שהחלה מסיבה שולית. שכן בדורות קדמונים היה נהוג להוסיף פיוט 'זולת', במועדים מיוחדים או כשהיתה ברית מילה בבית הכנסת, ובדפוסים הדפיסו מכאן ואילך את התפילה בשני טורים, כך שהפיוט הופיע בצד הקטע 'על הראשונים', וממילא הופיע 'על הראשונים' בטור צר וגופן מוקטן, ועל כן גם בסידורי דורנו שאבד זכרו של אותו פיוט, ממשיכים להדפיס את 'על הראשונים' כמו קטע חדש. אף שלפי האמת הכל המשך אחד ובעצם הפסק כאן הוא הפסק באמצע עניין ונכון להיזהר שלא להפסיק כאן (והוא אחד הטעויות הנפוצות שראוי שמעמדי הסידורים החדשים יתקנו).

פרק לט

ברכת "גאולה" וסמיכתה לתפילה

אות ב – 'עזרת אבותינו'

חלקה השני של ברכת 'גאולה'

חלקה השני של ברכת גאולה 'אמת ויציב' כוללת פירוט עניינים שעל ידם מתבטא מה שאמרנו בתחילת הברכה בכללות שה' נעשה לגואלם של ישראל בכל הדורות. וכאן המתפללים כבר מתחילים להתכונן לקראת עיקרה של עבודת התפילה היא תפילת העמידה ונרמזים בה כמה עניינים שיש להם קשר לחיבור גאולה לתפילה, כפי שנציין להלן.

והננו מוצאים חביבות יתירה אצל גדולי הדורות לקטע ברכה זה, וכך כתב הרוקח כל שאומר אותו בכוונת לבו מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עשרת הדברות וכן יחוד שמים ויראת שמים על כך מעלה עליו באילו ברשותו עומד בל מה שנברא בששה ימים. כמו כן ידוע שאצל גדולי המוסר ניתן משקל רב לכוון בברכה זו, ותלמידי קלם מתארים את גודל התענוג והאריכות שנהגו שם בברכה זו.

יתכן שהסיבה לכך קשורה במה כתב בספר ראשית חכמה שער האהבה (פרק ז) העוסק באהבת ה' לישראל והוא כותב 'וכן מהדברים המעוררים את האהבה אנו מזכירים בברכת אמת ויציב, וכו' עזרת אבותינו אתה הוא מעולם מוגן ומושיע להם ולבניהם, ומכאן ואילך כל הדברים כלם עד גאל ישראל, הכל מורה על אהבת הקדוש ברוך הוא לנו ועשיית כמה נסים כיציאת מצרים ומכת בכורות וקריעת הים ושאר הפרטים הנזכרים שיתן האדם אל לבו בקריאתו הברכה ולא יהא קורא אותה מצות אנשים מלומדה בודאי יתעורר לבו בחשק אהבה גדולה להקדוש ברוך הוא ויתדבק בו בהיותו עומד ומתפלל לפניו, וכו'.

עזרת אבותינו אתה הוא מעולם

'עזרת אבותינו אתה הוא מעולם מוגן ומושיע להם ולבניהם אחריהם' ביחס לאבות מוזכר 'עזרה' וכאשר מדובר עליהם יחד עם בניהם אחריהם משתמש בביטויים מוגן ו'מושיע', שלשת ביטויים אלו מופיעים גם בסיום ברכת אבות מלך עוזר ומושיע ומגן, ההבדל ביניהם פשוט לכל יודע לשון הקודש 'מגן' היינו הגנה על האדם שלא תתקרב אליו הסכנה כלל, הביטוי 'מושיע' מתאים כשהסכנה כבר מרחפת ונוכחת וצריך ישועה מתוך הצרה, ואילו 'עזר' נאמר כשהאדם עצמו פועל בדרכי הטבע והקב"ה מסייע בידו.

לפי זה יש להסביר שאבותינו שבאו בכח מעשיהם נחשב שפעלו בעצמם והקב"ה עזר על ידם, אולם בניהם אהריהם לא היה בידם כח, ובכדי להצילם היה הקב"ה בא להיות עמם באחד משני האופנים של 'מגן' ו'מושיע' בהתאם למצב זכויותיהם.

שכך אנו מוצאים במדרש (איכה רבתי ד, טו): 'ארבעה מלכים היו מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן דוד ואסא, יהושפט וחזקיהו, דוד אמר (תהלים יח) ארדפה אויבי ואשיגם וגו' א"ל הקב"ה אני עושה כן, ה"ד (שמואל א' ל') ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם וגו' עמד אסא ואמר אין בי כח להרוג להם אלא אני רודף אותם ואתה עושה אמר לו אני עושה, שנאמר (ד"ה ב' יד) וירדפם אסא וגו' כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו וכו', עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף אלא אני אומר שירה ואתה עושה אמר לו הקב"ה אני עושה שנאמר (שם כ') ובעת החלו ברנה ותהלח וגו' עמד חזקיהו ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה אמר לו הקב"ה אני עושה שנאמר (מלכים ב' י"ט) ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו'.

הרי שככל שירדו הדורות ונתמעטו הזכויות אפסו כוחותיהם ובקשו יותר ישועה שמימית.

ברום עולם מושבך

התפילה מציינת עניין כללי בסדרי הנהגת ה' שלמרות שמושב ה' הוא בשמים ממעל ככתוב בהרכה מקראות, עם זאת משפיל לראות במעשי הנבראים לשפוט אותם ומשפטו וצדקתו מגיעים עד קצות הארץ, וממילא אינו מתעלם מסבלותינו מיד רשעים הרודים בנו וממהר לגאלינו. הביטוי 'אפסי ארץ' מופיע רבות בתנ"ך וגם בתורה בברכת משה לשבט יוסף: (דברים לג, יז) 'בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ', כשהכוונה היא לקצוות הארץ. וראה בתפילת חנה שם מופיע ודן הביטוי בהקשר לאמור כאן שה' שופט ודן את קצוות הארץ (שמואל א' ב, י): 'ה' יחתו מריביו עליו בשמים ירעם ה', ידין אפסי ארץ'. דבר זה שממושביו שבשמים ה' שופט עד קצה הארץ, הוא מושג רווח בתנ"ך. כגון הפסוקים בתהילים (לג, יג) 'משמים הביט ה' ראה את כל בני האדם. ממכון שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ'. 'הוא ה' אלוקינו בכל הארץ משפטיו'. 'מי כה' אלוקינו המגביהי לשבת – המשפילי לראות בשמים ובארץ, ועוד דוגמאות רבות. לשון זה גם מזכיר לנו את הביטוי החז"לי (פסחים קיח.) 'שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה'.

עוד יש לבאר שכאשר אנו משבחים את ה' על היותו גואלנו ופודנו, עלול להשתמע מהברכה, שכל חברתנו בענייניו של השי"ת מתמצה בכך שהוא מטיב ודואג לנו, ועל כן מדגישים שרצון העיקרי של ה' בעולם הוא בהיותו אוהב משפט וצדקה והנהגת משפטו מגיעה עד לנבראים הקלים והמרוחקים ביותר עד אפסי ארץ.

אף המושך הנוסח מקושר לכך, תוצאה המתבקשת ממילא, מאחר שמשפטו מגיע לכל הארץ, הרי אין כדאי לו לאדם להתעלם מחובתו כלפיו: 'אשרי איש שישמע למצוותיך – ותורתך ודברך ישים על לבו'. הלשון תורתך ודברך, ב'רוקח' פירש ש'תורתך' היא תורה שבכתב 'ודברך' היינו תורה שבע"פ, ויש שפירשו ש'ודברך' מתייחס לקריאת שמע שנאמר עליה 'זהו הדברים האלה' 'ושמתם את דברי אלה'.

כל האמור עד כה הנו הקדמה לפרטי הנהגת הגאולה, ראשית כל אמרנו שה' משגיח ומנהיג את כל העולם בכללותו, וממילא כדאי לשמוע בקולו. ועתה מתחיל לפרט את סדרי הנהגתו הפרטיים:

'אמת אתה הוא אדון לעמך, ומלך גדול לריב ריבם לאבות ובנים'. הקב"ה מנהיג את ישראל בקירבה רבה כמו 'אדון' המצוי בקירבת מקום ודואג לעבדיו, וכמו שנאמר 'את פני האדון ה' אלוקי ישראל'. אולם בבואו לריב עם שונאיהם הוא מתגלה כ'מלך גדול'. ולא רק כאדון ששליטתו מצומצמת על נחלתו.

אמת אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע' על יסוד לשון הפסוק (ישעיה מד, ו) 'כה אמר ה', מלך ישראל וגואלו, ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון, ומבלעדי אין אלוקים'.

הזכרת מכת בכורות וקריעת ים סוף

'אמת ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו' הגר"ה מכריס ביאר שמלבד מה שהיו במצרים בפועל גם היו משועבדים לעבדות, וביחס להיותם גולים במצרים מתייחס הכיטוי 'גאלתנו' ואילו ביחס למה שהיו קנויים לעבדים נאמר 'פדיתנו'.

'כל בכוריהם הרגת' מלבד הזכרת יציאת מצרים שהיא עיקר חובת אמת ויציב, מזכירים גם את מכת בכורות וקריעת ים סוף, מקור הדבר בתלמוד ירושלמי (ברכות פרק א הלכה ו) שאמרו ביחס לברכה זו 'רבי אומר צריך להזכיר בה מלכות. אחרים אומרים צריך להזכיר בה קריעת ים סוף ומכת בכורים'.

בצל"ח (ברכות יג, א) פירש שהמקור להלכה זו הוא כיון שבקריעת ים סוף אז נגמר יציאת מצרים, כי מתחלה לא יצאנו לחלוטין כי אמרו דרך שלשת ימים וגו'. ומכת בכורות הטעם הוא, כי בפסוק 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים' שממנו למדו על מצוות זכירת יציאת מצרים, נאמר 'כי בחפז יצאת וגו', וכל חפז זה של מצרים היה ע"י מכת בכורות, שאמרו [שם] כולנו מתים, וזכירה זו הזהיר הכתוב לזכור, וא"כ צריך להזכיר מכת בכורות'.

כזכור התקשו המפרשים בפירוש דברי בגמרא (ברכות יב, א) 'כל שלא אמר אמת ויציב לא יצא ידי חובתו' שהרי פשיטא שמי שלא אמר לא יצא ידי חובת האמירה, ורש"י מפרש 'כל שלא אמר אמת ויציב כתיקונה', בספר אליהו רבה (סימן סו ס"ק יד) מבאר בשם ה'פרישה' שהכוונה היא למימרא זו

של הירושלמי 'שלא אמרן בנוסחיהון שתיקנו חז"ל שצריך להיות מוזכר בנוסח אמת ויציב גאולת מצרים וניסיהון, ועל כך אמרו שאם לא הזכירם לא יצא ידי חובת ברכה זו. ואכן במשנה ברורה (סימן סו ס"ק יג) כתב שמהרש"א משמע שהזכרות אלו הם לעיכובא.

גם בגמרא הבבליה שלנו מרומזת החובה להזכיר את ניסי קריעת ים סוף, שכן בגמרא מובא נוסח חלופי לאמת ויציב שאמרו אותו בערבית לפי המנהג שאין אומרים פרשת ציצית בלילה: (ברכות יד, ב) 'דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך'.

'ובכורך ישראל גאלת' על יסוד הפסוקים בהם נאמר שמכת בכורות באה מידה כנגד מידה כיון ששעבד את עם ישראל בנו בכורו של הקב"ה. (שמות ד, כב): ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל. ואמר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך'.

וזדים טבעת וידידים העברת

"זים סוף להם בקעת וזדים טבעת וידידים העברת, המפרשים מתקשים בסדר האמירה שהרי קודם עברו בני ישראל ורק אחר כך טובעו המצרים, ומדוע אפוא הקדים את טביעת המצרים להעברת בני ישראל,

וב'פירוש התפלות והברכות לר"י בר יקר' כתב שבא 'להורות כי עיקר הבקיעה היתה כדי לאבד המצרים אמר הקב"ה הם חשבו לאבד בני במים ואני נפרע מהם במים'. ואכן כל תוכן שירת הים אינו עוסק אלא בנקמה במצרים ולא בהצלת ישראל. וכמו כן עולה מהרבה מפרשים שמצד הדרך לארץ ישראל לא היה כלל צורך לעבור בים סוף.

מפרשים אחרים מציינים לדברי האבן עזרא על הפסוק (שמות יד, כט) 'ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים' שנאמר אחר טביעת המצרים וכתב 'מעם להזכיר זה פעם אחר. כי פרעה היה טובע ועוד נשארו אנשים מישראל בים עוברים. וזה הי' פלא בתוך פלא כי במקום שהיו ישראל עוברים בים היה שם רוח קדים מייבש ובמקום פרעה וחילו הביא השם רוח אחרת להמס המים שנקרשו'. וכן כתב שוב בפסוק כי בא (שם טו, יט) 'כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב ה' עליהם את מי הים ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים'. וכתב האבן עזרא 'לפי דעתי גם זה הפסוק מהשיר להזכיר הפלא שעשה בתוך פלא כאשר פירשתי'. משכך אין לתמוה שגם מחברי התפילה באו לרמוז גם זה והקדימו טביעת המצרים להעברת ישראל בים.

ביטוי זה שהקב"ה 'העביר' את ישראל כאב המעביר את ילדיו, מבוסס על הפסוקים בתהילים (עח, יג) 'בקע ים ויעבירם, ויצב מים כמו נד'. (קלו, יד) 'והעביר ישראל בתוכו כי לעולם חסדו'. הביטוי 'זדים'

על המצרים מבוסס על הפסוקים שנאמרו לגבי קריעת ים סוף: 'כי בדבר אשר זדו עליהם' (שמות יח, יא) וכן בנחמיה (ט, י) 'כי ידעת כי הזידו עליהם'.

הקטע המסיים 'ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר'. הוא פסוק שלם בתהילים (קו, יא) המובא כצורתו. כיסוי המצרים במים הוא ביטוי המוזכר פעמים רבות בשירה כשלימות עונשם: 'תהומות יכסומו', 'כסמו ים', 'תבלעמו ארץ'. ויש בכך קיום ההבטחה הנבואית (שמות יד, יד) 'אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם'.

על זאת שבחו אהובים

'על זאת שבחו אהובים ורוממו לא-ל ידידים זמרות שירות ותשבחות ברכות והודאות למלך א-ל חי וקיים' כפי שהובא לעיל יש עניין מיוחד לציין בתווך ברכה זו גם את העובדה שאמרו שירה, וכן לציין את המלכות שנאמרה בסוף השירה.

יתכן שהדבר קשור בקישור וסמיכת גאולה לתפילה, שכשם שהם בעקבות הניסים והגאולה אמרו שירה והמליכו את ה' כך גם מוטל עלינו בעקבות הזכרת הגאולה לבוא לפניו בשבח והמלכה.

רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ ומגביה שפלים עדי מרום' מבוסס על הפסוק (ישעיה יז, טו) 'כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים'. בשילוב עם לשונות מהפסוק (שמואל א' ב, ז) 'ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם'. וברבנו בחיי על הפסוק בשירה (טו, א) 'כי גאה גאה'. כתב 'לפי שאין בכל הבהמות מתגאה כסוס והרוכב מתגאה עליו ביאר הכתוב כי הקב"ה מתגאה על שניהם'.

'מוציא אסירים ופודה עניים ועוזר דלים ועונה לעמו ישראל בעת שועם אליו' מבוסס על לשון הפסוק (נחמיה ט, ט) 'ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף'. גם זה מתקשר לתפילה שהולכת ומתקרבת, שהרי בים סוף ענית לישראל בשוועם אליך, וכמו כן תעננו עתה כבואנו להתפלל.

תהלות לא-ל עליון גואלם ברוך הוא ומבורך משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה, ואמרו כולם' מי כמכה באלים' וכו'. יש לפרש על פי דברי הגמרא (סוטה ל, ב) 'תנו רבנן בו ביום דרש רבי עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים משה אמר 'אשירה לה' והן אומרים 'אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והן אומרים 'אשירה לה'. לפי זה יש לבאר שזה הפירוש 'לך ענו שירה' כלומר שאת רוב השירה אמרו משה ובני ישראל בדרך 'ענייה', כחזן וקהל שרק משה אמר את כל השירה והקהל ענה רק את ראשי הפרקים, ונחשב להם כאמירת השירה מדין 'עונה', נמצא שרק את ראשי הפרקים כולם אמרו

כאחד, ולכן את הקטע 'מי כמכה' שהוא ראש פרק אמרו כולם, והמילים 'ואמרו כולם' מתפרשים אפוא על ההמשך 'ואמרו כולם מי כמכה וכו'.

כאן יש להעיר שוב על צורת העימוד בסידורים, שערך כאילו 'ואמרו כולם' הוא סיום קטע. בעוד שלפי האמת אין כאן הפסק כלל ואדרבה, זה באמצע משפט ואמרו כולם – מי כמכה וכו', הסיבה לצורת עימוד זו נעוצה בכך שלפי פוסקים רבים אין לומר פסוקים ביחידות, וכיון ש'מי כמכה' הוא פסוק לכן המנהג היה שהחזן מסיים בקול רם 'ואמרו כולם', ואז כל הציבור אומרים ביחד 'מי כמכה וכו', אותו הדבר גם בהמשך שעושים הפסק ב'והמליכו ואמרו'. כשהסיבה היא שהפסוק 'ה' ימלוך' ייאמר בצוותא על ידי כל הציבור.

כפי שהבאנו מהירושלמי צריך להזכיר מלכות שמים. ולמטרה זאת שבים ואומרים 'שירה חדשה שבחו גאולים על שפת הים, יחד כולם הודו והמליכו'. כלומר שהשירה נאמרה בסגנון 'חדש' בכך שבשיאה נאמרה המלכת ה' באופן שלא היה עד כה, כמו שאמרו חז"ל: (שמו"ר כג, א) נכון כסאך מאז א"ר ברכיה בשם ר' אבהו אע"פ שמעולם אתה, לא נתיישב כסאך ולא נודעת בעולמך, עד שאמרו בניך שירה, ולכן נקראת 'שירה חדשה' כי עד עתה לא קראו אדם להקב"ה בשם 'מלך' (סידור אוצר התפלות) כאמור לעיל את האמירות המרכזיות בשירת הים אמרו כל ישראל כאחד, ולא רק משה הש"ץ. וזה הפירוש 'יחד כולם הודו והמליכו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד'.

צור ישראל

לקראת החתימה אנו חוזרים על תמצית תוכן הברכה 'סמוך לחתימה מעין חתימה', כשהשבה הופך לצורת בקשה מעין תוכן הברכה 'צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה כנאומך יהודה וישראל, כלומר שהיות אתה גואלנו בכל הדורות, קומה נא אף עתה וגאלנו מהרה, ומסיימים בפסוק שהוא ה"נאומך": [ונאמר] (ישעיה מז, ד) גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל'. [בנוסף אשכנז אין אומרים 'ונאמר', מכיון שכבר אמרו 'כנאומך'].

קטע זה נזכר בירושלמי הנ"ל 'וצריך לומר צור ישראל'. אולם בסידורי הספרדים אין מופיעה בקשה זו, אלא אומרים גואלנו ה' צבאות וכו' וחותרים גאל ישראל. משום שהגאונים כתבו שאין להוסיף דבר על מטבע הברכה, שהיא שבה.

וחותרים 'גאל ישראל', בגמרא מצויין שלשון זה הוא בלשון עבר בניגוד ללשון הברכה בשמונה עשרה 'גואל ישראל' שהיא בלשון הווה. (פסחים קיז, ב) 'אמר רבא קריאת שמע והלל גאל ישראל, דצלותא גואל ישראל מאי טעמא דרחמי נינהו'.

לפני התפילה – סמיכת גאולה לתפילה

אחת ההכנות לתפילת העמידה קבעו חז"ל ב'סמיכת גאולה לתפילה', כלומר שלמרות שמעיקר הדין אין קשר בין ברכות קריאת שמע לתפילת שמו"ע, אולם חכמים ראו מעלה גדולה בסמיכת גאולה לתפילה, ויש לדון האם זו מעלה בתפילה שהיא באה סמוכה לגאולה, או שהיא מעלה לברכת גאולה שתיאמר בסמוך לתפילה.

'חקירה' זו לכאורה התלויה בשני הפירושים שנאמרו בטעם השיבות הדבר, זה לשון הגמרא (ברכות ד, ב) 'אמר רבי יוחנן איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה'. על כך כתב תלמיד רבינו יונה: 'הקשה רבינו יונה וז"ל וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכר כל כך שיהיה בן העולם הבא. ופירש הטעם שזוכה לשכר גדול כזה, מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים, היה להיותנו לו לעבדים שנאמר כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובברכת 'גאל ישראל' מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפלה היא עבודה כדאמרינן ועבדתם את ה' אלקיכם, זו היא תפלה. וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו, ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא.

כלומר שזכירת הגאולה מחייבת מיד 'עבודה' לה' שגאל אותנו, ואם כן הסמיכה היא "דין" בברכת "גאולה" שמחייבת שתבוא אחריה מיד עבודת התפילה, ואם לא יתפלל מיד מראה שחסר לו בהכרת טובת הגאולה.

עוד כתב: 'וטעם אחר מפני שכשזכיר גאולה מצרים ומתפלל מיד, הוא מראה שבטח בה' בתפלה, כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בטח בו לא יבקש ממנו כלום, וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד, נמצא שגם הוא בטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא'.

לפי פירוש זה הסמיכה היא דין במעלת התפילה, שמתפלל ומבקש צרכיו מאת ה', כיון שבטח בו שהרי גאלנו.

יעמוד כשיגיע ל'תהלות לא-ל עליון גואלם'

במשנה ברורה (סימן צה סעיף ג) מביא מ'דרכי משה' מ'הרי"ל' היה נוהג לעמוד בשחרית לתפילת י"ח מתי שהתחיל הש"ץ תהלות לא-ל עליון.

יתכן שההסבר לכך הוא שכאשר מזכירים שבעקבות הנם והגאולה אמרו ישראל תהלות ושירה להקב"ה, אז הוא הזמן שמתעוררים גם אנו לתהלות ה' בעבודת התפילה.

מקור הנהגה זו הוא מן הסתם בדברי הזוהר (חלק ב דף קכת, ב) 'ובשעתא דישראל עאלין לבי כנשתא ומצלן צלותהון, כד מטאן לגאל ישראל, וסמכין גאולה לתפלה, כדין האי גוון חוור אסתלק על רישא דאדרא, ואתעביד ליה כתרא (דקיימא), וברווא נפיק ואמר, זכאין אתון עמא קדישא דעבדי טוב קמיה דקודשא בריך הוא, ורוא דא (ישעיה לח ג) והטוב בעיניך עשיתי, דסמך גאולה לתפלה. בגין דהא בההיא שעתא דמטו לתהלות לאל עליון, דסליק האי גוון על רישא דההוא אדרא, אתער האי צדיק לאתחברא באתר דאצטריך, ברחימו בחביבו בחדוה ברעותא, וכל שייפין כלהו מתחברן בתיאובתא חדא אלין באלין'.

אין לנו עסק בנסתרות, אולם מבואר שם שכשמגיעים ישראל ל'תהלות לאל עליון' יש התעוררות בעולמות העליונים, והמידות העליונות מתחברות בהתאמה לפתיחת שערי רחמים ורצון לקבל תפילותיהם של ישראל.

ואין הכוונה רק לעמוד, אלא לכל ההכנה לקראת ששמונה עשרה כמובא ב'עמרת זקנים' (סימן צג ס"ק א) 'וצריך לעמוד במקומו להכין עצמו לתפלה כשהתחיל החזן תהלות לאל עליון' (מהרי"ל ריש הלכות תפלה מכל ימות השנה). וכך כתב ב'חיי אדם' (חלק א כלל כב סעיף א – ג) 'כשיגיע לתהלות לאל עליון, יעמוד, ויכין עצמו לתפלת י"ה, ויסיר כיחו וניעו וכל דבר המבלבל מחשבתו. וישמור עצמו שלא יגהק ולא יפהק וכו'. וכל מה שאסור בתפלה, אסור אפילו כשכבר סיים י"ה עד לאחר שפסע ג' פסיעות, דכל זמן שלא פסע הוי כעומד לפני המלך'.

ומשמע בפוסקים שאם יעסוק בהכנות לאחר אמירת גאל ישראל, אפילו שהות בעלמא, יהיה בכך הפסק בין גאולה לתפילה, לכן מתחילים להתכונן כבר באמירת 'תהלות', שהתפילה תהיה רצופה ממש בלי שום הפסק בין גאולה לתפילה.

