

# **ויחל משה**

## **ביאורים על סידור התפילה**

חלק א – מודה אני - ישתבח

יחיאל משה ורטהיימר  
בהרה"ג רבי צבי שליט"א

## התוכן:

1	ויחל משה
1	ביאורים על סידור התפילה
4	הקדמה
7	פרק א – מודה אני
14	פרק ב – הברכה לה' סעיף א – פירוש מילת 'ברוך'
21	פרק ב – הברכה לה' סעיף ב – מהותם של הברכות
27	פרק ב – הברכה לה' סעיף ג – מטבע הברכות
34	פרק ב – הברכה לה' סעיף ד – ברכת המצוות
41	פרק ג – ברכת נטילת ידים בבוקר
48	פרק ד – ברכת אשר יצר
55	פרק ה – ברכת 'אלוקי נשמה'
64	פרק ו – ברכת התורה אות א – גדרי חובתה ועוצם חשיבותה
71	פרק ו – ברכת התורה אות ב – שלושת הברכות
78	פרק ו – ברכת התורה אות ג – לעסוק בדברי תורה
85	פרק ו – ברכת התורה אות ד – והערב נא
92	פרק ו – ברכת התורה אות ה – ברכת אשר בחר
95	פרק ו – ברכת התורה אות ו – פרקי הלימוד לאחריה
101	פרק ז – סדר עטיפת טלית
108	פרק ח – סדר הנחת תפלין
116	פרק ט מה טובו
123	פרק י – אדון עולם
130	פרק יא – ברכות השחר אות א – גדר תקנתם
139	פרק יא – ברכות השחר אות ב – הנותן לשכוי בינה
143	פרק יא – ברכות השחר אות ג – ברכות 'שלא עשני'
148	פרק יא – ברכות השחר אות ד – ברכות סדר ההשכמה
159	פרק יא – ברכות השחר אות ה – ברכות אוזר ישראל ועוטר ישראל
163	פרק יא – ברכות השחר אות ו – ברכת הנותן ליעף והמעביר שינה
168	פרק יב האמירות לפני תפילת שחרית 'יהי רצון, פרשת העקידה, 'לעולם יהא אדם'
176	פרק יג – אמירת הקרבנות
183	פרק יד קדיש אות א – 'יתגדל ויתקדש שמה רבא'
190	פרק יד – קדיש אות ב – טעמו ומקום אמירתו
197	פרק טו – הודו לה' קראו בשמו אות א – טעם אמירתו
205	פרק טו הודו לה' קראו בשמו אות ב – ביאור תוכן הפסוקים
214	פרק טו – הודו לה' קראו בשמו אות ג – ליקוט פסוקי דרחמי
219	פרק טז מזמור שיר חנוכת הבית
226	פרק יז פסוקי דזמרה
233	פרק יח – ברוך שאמר והיה העולם אות א – יסוד התקנה
241	פרק יח – ברוך שאמר והיה העולם אות ב – ביאור הברכה
249	פרק יט מזמור לתודה
256	פרק כ – יהי כבוד ה' לעולם אות א – תקנת אמירת הפסוקים וטעמה
262	פרק כ – יהי כבוד אות ב – ביאור תוכן הפסוקים
269	פרק כא – תהלה לדוד – אשרי אות א – חובת אמירתו
274	פרק כא – תהלה לדוד אות ב – הוספת פסוקי אשרי
279	פרק כא – תהלה לדוד אות ג – מבנה פסוקי המזמור
282	פרק כא – תהלה לדוד אות ד – פסוקי המבוא למזמור
287	פרק כא – תהלה לדוד אות ה – חלק ראשון: גדולת ה' וחסדיו
292	פרק כא – תהלה לדוד אות ו – חלק שני: ההנהגה – כבוד ה' וגבורתו

297	פרק כא – תהלה לדוד	אות ז – שלב נוסף בחלק ההנהגה – הפרנסה
304	פרק כא – תהלה לדוד	אות ח – חלק שלישי – ההנהגה המיוחדת עם המקורבים
311	פרק כא – תהלה לדוד	אות ט – פסוק הסיום "הללויה"
318	פרק כב	הללויה הללי נפשי
325	פרק כג	הללויה כי טוב זמרה
333	פרק כד	הללויה הללו את ה' מן השמים
341	פרק כה	הללויה שירו לה' שיר חדש
349	פרק כו	הללויה הללו א-ל בקדשו
357	פרק כז	ברוך ה' לעולם
360	פרק כח	ויברך דוד אות א – טעם אמירתו בכל יום
367	פרק כח	ויברך דוד אות ב – ביאור תוכן הפסוקים – לך ה' הגדולה
374	פרק כט	ויברכו שם כבודך – אתה הוא ה' אות א – שירת הלויים בספר עזרא
380	פרק כט	ויברכו שם כבודך – אתה הוא ה' אות ב – אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם
386	פרק כט	ויברכו שם כבודך – אתה הוא ה' אות ג – ותרא את עני אבותינו במצרים
390	פרק ל	שירת הים אות א – אמירת שירת הים בכל יום
393	פרק ל	שירת הים אות ב – מהותה של 'שירה'
395	פרק ל	שירת הים אות ג – מבנה שירת הים
399	פרק ל	שירת הים אות ד – ביאור הפסוקים בהתאם למבנה
400	(ג) ה' איש מלחמה	ה' שמו: מלחמה
401	(ו) ימינה ה' נאדרי בפתח	ימינה ה' תרעץ אויב:
402	(יא) מי כמכה בך-לם ה'	מי כמכה נאדר בקדש – נורא תהלת עשה פלא:
405	(יח) ה' ימלך לעלם ועד:	
407	פרק ל	שירת הים אות ה – סיום השירה
411	פרק ל	שירת הים אות ו – פסוקי 'מלכיות' בסוף השירה
414	פרק לא	ישתבח אות א – יסוד תקנתו וגדר אמירתו
420	פרק לא	ישתבח אות ב – ביאור המילים

## הקדמה

סידור התפילה מהווה אחת הפינות המרכזיות בסדר חיינו, ותופס חלק נכבד וקבוע מסדר היום שלנו, למרות זאת אין הוא זוכה לתשומת הלב הראויה לו במידה מספקת.

יהודים יקרים זוכים בימינו ללמוד מסכתות לא מוכרות ונושאים נדירים בהבנה מלאה, בעוד שהדברים שהם אומרים מדי יום ביומו, יכולים להיות עבורם כספר החתום. את נוסח התפילה שתיקנו קדמונינו קדושי עליונים, אנו אומרים שלש מאות וחמישים פעם בשנה, חלק מסוים שלש פעמים ביום, לאורך מאה ועשרים שנות חיים, ולא מעט אנשים אינם מודעים למשמעות הדברים שהם מוציאים מפיהם. רבים אחרים אמנם יודעים לפרש את הביאור המילולי, אך לא תמיד הם מבינים את המשמעות לעומק העניין, ומה הכוונה המדויקת שאנו באים לבטא בכל קטע וקטע.

ואך למותר הוא להרחיב בחשיבותה הרבה של הכוונה לערכה של התפילה, שרק כך היא נחשבת עבודה תמה, גוף עם נשמה, וקרובה להתקבל במרומים. וראוי להשקיע עמל בהבנת תוכן כל קטע בשיח שפתותינו לפני ה', שהתפילה לא תהיה מלמול דברים בעלמא.

אחד העניינים שחשוב לדעת בקשר לכוונת התפילה – מלבד פירוש המילות – הוא מקור ושורש אמירת כל דבר, וחשוב להדגיש שזה לא "מחקר היסטורי במנהגי ישראל" אלא זה נוגע לעצם הכוונה ומשמעות העשייה של האדם. שכן ישנם אנשים שבעיניהם התפילה כולה היא אמירה אחת גדולה מתחילת הסידור עד סופו, עד כי דומה בעיניהם שכל עבודת ה' שבדבר היא יגיעת המלמול, עד שיש מחשיבים זאת כעונש וסינוף.

בעוד האמת היא, כמובן, שכל אמירה יש לה תוכן נפשי ולכבי משלה, ויש הבדלים מהותיים בין הקטעים השונים. למרות שצורת הפעולה היא דומה, דהיינו אמירה בפה, אבל תוכן הפעולה הוא דבר שונה לגמרי. יש אמירות שהם תפילות ובקשות ותחנונים, ויש אמירות שהם שבחים ותהלות, יש קינות ויש סליחות, יש אמירות כעין הכרזה [כגון קבלת עול מלכות שמים], ויש אמירות שהם בעצם לימוד תורה, שזה כבר דבר אחר לגמרי. בתפילות אנו מדברים אל ה', ואילו בלימוד תורה ה' מדבר אלינו. רק בידיעת שורש וגדר האמירה בכל דבר, תיעשה עבודתנו כתיקונה.

מלבד זאת, מהווה סידור התפילה אוצר בלום של ידיעות יסודיות שכל יהודי צריך לדעת אותם בצורה בהירה וברורה. ויתירה על כך, ישנם יסודות רבים שאין די לדעת אותם, אלא אנו אמורים גם לחוש ולהרגיש אותם ואף להתפעל מהם, מנוסח התפילה מוכח שכך הבינו חכמים, שאלו הרגשות האמורים לפעום בנפש יהודי. יסודות של אמונה וידיעת ה', הכרה בהשגחה והנהגה עד לפרטי פרטים, יסודות של דביקות ואהבת ה', יסודות של התבוננות בהנהגת הבורא ובפלאי הבריאה. התרגשות מהקירבה המיוחדת של הקב"ה לבני ישראל, חביבות וחשיבות התורה והמצוות, ההשגחה הפרטית על עם ישראל.

במובן זה הסידור הוא ספר המחשבה העמוק ביותר, כפי שהתבטאו גדולי תורה ויראה. זמן התפילה אמנם אינו זמן של לימוד מוסר ואמונה, אבל אין ספק שמי שחפץ להיות יהודי כראוי, עליו להתייחס לסידור התפילה גם כספר מוסר וחסידות, להתבונן בו בזמנים שמחוץ לתפילה, וללמוד אותו כמו שלומדים כל סוגיא אחרת.

יהודי אמור להתעניין בנושאים אלו, מתוקף תפקידו כבן לעם הנבחר אשר התקדש לעבודתו של מקום, הוא צריך שיהיה לו מושגים ולהיות בעניינים של עבודת ה', אלו הם יסודות היהדות, אדם צריך להכיר את חלקי הנהגת ה', את האופנים בהם ניתן לראות את התגלות ה', שמותיו של הקב"ה, חובתו של יהודי לעבוד את ה', האושר של יהודי לקיים את המצוות, כל אלו הם נושאים שכל אחד מכיר אותם מקופיא, אבל ראוי לעסוק בהם יותר.

הזמן בו כל אחד נפגש עם המושגים הללו הוא בעת התפילה, נוסח התפילה הוא עצמו הוכחה שנושאים אלו אמורים להעסיק אותנו, כי הרי חז"ל תיקנו שנאמר את הדברים מתוך הרגשת לבנו. אלא שבשעת התפילה עצמה אין זמן להתבוננות, עיון בתוכן התפילה הוא אפוא הבסיס שניתן לבסס עליו התעסקות יסודית ביסודות היהדות.

זאת אומרת, שמלבד תפקיד הסידור להביא את נוסח התפילות, זה ספר היסוד שאותו קבעו חז"ל להתחזקות תמידית ביסודות העבודה.

ביאור זה צועד בעקבות ספרי הראשונים ובשאר ספרי"ק ומפרשי הסידור, לפי סדר התפילה ממזמור אנו ועד סופו. במקומות שאין המפרשים מרוויים את צמאוננו, ננסה להתחקות אחר הכוונה בספרים נוספים, ונחפש אחר רמזים דקים ששתלו חז"ל והמפרשים במקומות דומים. נתחקה גם אחר מקורותיו של כל קטע בנוסח התפילה, מי תיקן אותו ומדוע.

אף שבכל בית יהודי ישנם סידורים מבוארים וסידורים עם פירושי התפילה וכו', אולם בפועל בניית המאמרים היא יגיעה רבה מאד האורכת שעות וימים, שכן רבים מהביאורים הקיימים מבארים את המילים והקשרם באופן מקומי, אך את ההקשר לכלל הפסוקים ולכלל המזמור אין הם מפרשים. ישנם קטעים שלמים בתפילה שמשום מה המפרשים אינם מסבירים אותם, ומרחנו בזה לחפש ולבאר כל דבר.

במסגרת זו אין מגמתנו לבאר כל מילה ופסוק מסדר התפילה, אלא בעיקר להתמקד בתוכן הכללי של כל קטע, כאשר הרקע ברור מתבארים רוב הפסוקים בקלות, וכל מתפלל שהנו קצת בר-אוריין מבין את הכוונה. עם זאת ישנם מילים וביטויים מוקשים שכל מתפלל תוהה על פירושם, ובהם נשתדל להביא את דברי המפרשים.

ויהי רצון שיתקבלו תפילותינו ברחמים וברצון לפני שומע תפילה.



## פרק א – מודה אני

### מקור האמירה

אמירת 'מודה אני' אינה מוזכרת בחז"ל ובדברי הראשונים, והפוסקים מציינים שמקורו הוא בספר 'סדר היום'.

הספר 'סדר היום' הוא לרבי משה ב"ר יהודה בן מכיר שהיה בעין זיתים בדור גירוש ספרד, בעיקרו הוא ספר מוסר על פי הלכה וקבלה, המסודר לפי סדר היום והשנה. וכך נאמר שם: 'ובקומו יאמר מיד מודה אני לפניך מלך חי וקים שהחזרת בי נשמותי בחמלה רבה אמונתך. ואין צריך לזה נטילת ידים כי אפילו יהיו ידיו מטונפות אין חשש כיון שאינו מזכיר לא שם ולא כינוי'.

במגן אברהם (סימן ד ס"ק כ"ח) מעתיק את דברי בעל סדר היום כלשונם, וכמו כן מובא במשנה ברורה (סימן א ס"ק ח) במילים 'טוב לומר תיכף בקומו מודה אני וכו'.

בשולחן ערוך הרב מציין תועלת נוספת באמירה זו: 'וטוב להרגיל עצמו לומר מיד שניעור נוסח זה מודה אני וכו' ועל ידי זה יזכור את ה' הנצב עליו ויקום בזריזות'.

### דין הגמרא להקדים אמירת 'אלוקי נשמה'

טעם לתקנת אמירה זו מבואר באחרונים שהוא מיוסד על סדר השכמת הבוקר המובא בגמרא (ברכות סב) 'הנכנס לישן על מטתו וכו', כי מתער אומר: אלוקי נשמה שנתת בי טהורה וכו'. כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, וכו' כי מנח תפילין אדרעיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, וכו' כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים, כי משי אפיה לימא ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי ויהי רצון מלפניך וכו'. הרי שחז"ל תיקנו שהברכה הראשונה שהאדם מברך עם קימתו משנתו היא ברכת 'אלוקי נשמה'.

אולם מנהגנו הוא להקדים ברכת על נטילת ידים ואשר יצר לפני אלוקי נשמה. ומבואר בפוסקים (עפ"י רבינו יונה) שבזמן הגמרא היו זהירים וקדושים ולא היו ידיהם מטונפות בבוקר, והיו יכולים לברך מיד אלוקי נשמה בשם ומלכות, אבל אנו חוששים שהידים מטונפות ולכן נוטלים ידים תחילה, וממילא כבר הקדימו ברכת נטילת ידים. (ומה שהקדימו ברכת אשר יצר הוא על פי דברי הראשונים שסברו שברכת 'אלוקי נשמה' אינה פותחת בברוך משום שהיא סמוכה לאשר יצר, ויש שהקדימו ברכת התורה לכל הברכות. ויבואר במקומו).

[בדרך דרוש יש להוסיף, שהגר"א כתב בסימן ד' שתיקנו אשר יצר על הגוף, ואלוקי נשמה על הנשמה. על פי זה ניתן לומר, שבזמן חז"ל, שהבריות היו קרובות אל הקדושה והרוחניות, היה עיקר מבטו ומגמתו של האדם אל הנשמה, ולכן מיד בעת קימתו נוכח תחילה לראות את נשמתו בקרבו ונתחייב להודות על חזרת הנשמה, ורק אח"כ על הגוף. אולם עם ירידת

הדורות תיקנו להקדים קודם הברכה על הגוף, כי בתחילת קימתו הדבר הראשון שהאדם חווה בנפשו הוא 'הגוף', ולכן תיקנו לברך ברכת אשר יצר את האדם על פלאי בריאת הגוף, ואחר כך 'אלוקי נשמה'.

### **אמירת מודה אני – במקום אמירת אלוקי נשמה**

לאור זאת מבואר באחרונים, שמאחר שעל פי סדר הגמרא ראוי מיד עם הקימה לתת שבח והודאה על חזרת הנשמה, על כן תיקנו לומר 'מודה אני' שתוכנה הוא כמו זה של ברכת אלוקי נשמה. למרות שאנו מברכים מאוחר יותר את ברכת אלוקי נשמה, אנו רוצים לקיים את קביעת חז"ל להודות לה' מיד עם הקימה על חזרת הנשמה.

כך כתב בפירוש 'תקון תפילה' שבסידור 'אוצר התפלות': 'ונראה שתקנו אותו החסידים האחרונים לאמרו בשעת קימה תחת ברכת אלוקי נשמה, שאסור לאמרה בידים מוטונפות מפני האזכרות שבה',

סגנונו מורה שדבריו מיוסדים על הכתוב בסידור רבי יעקב עמדין: 'והאידנא דלא זהירי מנגיעת מקום הטינופת נהגו לאמתוני עד לבתר דמשי ידיהו, וכת חסידים מאחרונים ז"ל הוסיפו מדעתם והתחילו לנהוג לומר בהקיצם משנתם מודה אני וכו'". (לדברים אלו רומז גם בספר 'לקוטי מהרי"ח', ובספר 'פסקי תשובות' מביא הסבר זה בשם ספר 'שערי הלכה ומנהג' להאדמו"ר הרמ"מ מחב"ד זצ"ל).

[גם בדברי המגן אברהם הנ"ל משמע כן, כי דבריו מוסבים על דברי השולחן ערוך (סימן ד סעיף כג) שהישן ערום אסור לו לומר את ברכות השחר משום שאסור להזכיר את השם עד שינקה את ידיו, ועל זה כתב המג"א 'ומכל מקום בקומו יאמר מודה אני'. משמע שזה תחליף לאמירת ברכות השחר.]

יש לציין שבסידור היעב"ץ הנ"ל כתב שמי שישן בלי בתי ידים לא יאמר מודה אני לפני נטילת ידים רק יתרהר בלבו, אולם כל הפוסקים נחלקו עליו. אולם בקהלות הספרדים יש שנהגו להחמיר בזה. וב'כף החיים' (או"ח סימן א) כתב שהחיד"א ב'קשר גודל' כתב שיש שנהגו לאמרו אחר נטילת ידים, אולם נקטינן כרוב הפוסקים שאין צריך נטילת ידים.

### **נוסח הודאה המובא בירושלמי**

בביאור הלכה מביא בשם הירושלמי נוסח אמירה נוסף: 'נכון מאד ליזהר לומר קודם כל ג' תפלות הודאת יהי רצון המבואר בירושלמי פרק תפלת השחר, דהיינו בשחרית מודה אני לפניך ה' או"א שהוצאתני מאפלה לאורה. נוסח זה גם מוזכר במדרש רבה פרשת ויצא (פרשתא סח). ויש שכתבו שזה המקור לאמירת 'מודה אני' שלנו (סידור מקור התפילות).



## **'מודה אני' – הודאה על החיים**

לאור האמור שאמירת 'מודה אני' היא תחליף לאמירת אלוקי נשמה, נדע לפרש היטב כל מילה בנוסח זה, שהוא בעצם תמצית ברכת אלוקי נשמה, וכל מילה ב'מודה אני', מקבילה לקטע בברכת אלוקי נשמה.

עיקרה של ברכת אלוקי נשמה היא ההודאה שבסופה: 'כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי'. נוכחו שכתב בשולחן ערוך (סימן ו סעיף ג) 'ברכת א-להי נשמה אינה פותחת בברוך, מפני שהיא ברכת ההודאה ומקורו בתוס']. וכאשר תיקנו את תמציתה של הברכה פתחו מיד ב'מודה אני'.

בכללותו אנו מוצאים שעבודת ה' המיוחדת של 'הודאה' קשורה תמיד למתנת ה'חיים', וכמו קרבן תודה שחובת הבאתו הוא למי שניצול מסכנת חיים, כמו שאמרו 'ארבעה צריכים להודות' (ברכות נד,ב).

וכך אנו אומרים בברכת 'מודים' בשמונה עשרה: 'על חיינו המסורים בידיך', 'וכל החיים יודוך סלה'. 'על שהחיינו וקיימתנו'. וכן בברכת הודאה בברכת המזון מזכירים 'חיים'.

רעיון זה שהחיים הם המחייבים הודאה, מובע בפסוקים רבים כמו – 'כי אין כמות זכרך בשאול מי יודה לך' (תהילים ו). 'מה בצע בדמי ברדתי אל שחת היודך עפר היגיד אמתך' (תהילים ל). 'הלמתים תעשה פלא אם רפאים יקומו יודוך סלה' (תהילים פח) 'לא המתים יהללו י-ה ולא כל יורדי דומה' (תהילים קטו). 'כי לא שאול תודך מות יהללך, לא ישברו יורדי בור אל אמתך. חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אמתך' (ישעיה לח, יח).

כי עצם החיים הוא הדבר הנפלא ביותר שהאדם מקבל, מתנה זו נתונה לכולם ואין מי שפטור מהודאה זו, מי שזוכה למתנות נוספות כמוכן מתחייב בהרכה תודות, אבל תודת החיים היא ההודאה הבסיסית ביותר. מאותו רגע שהאדם חוזר לחיים בקומו משנתו, מתבקש איפוא לתת הודאה על החיים 'מודה אני'.

נוכל לשים לב שכל תחילתה של התפילה בשחרית היא סביב עבודת ההודאה: 'הודו לה' קראו בשמו'. 'ה' אלוקי לעולם אודך', 'מזמור לתודה'. וכמוכן כאן 'מודה אני'. כפי הנראה יש מטרה מיוחדת שהתחלת עבודת ה' של היום תהיה בדרך של הודאה. (עוד נאריך בכך אי"ה במזמור 'ארומך')

## **מלך חי וקיים**

מאחר שכאמור מטרת נוסח זה להיות חלק אמירת אלוקי נשמה, כיון שאין הידיים נקיות ואי אפשר להזכיר שם וברכה. על כן מזכירים כינוי זה 'מלך חי וקיים' תמורת אמירת השם 'ה' אלוקינו'.

'מלך חי' הוא תחת שם 'אלוקים'. כי המשמעות של 'מלך חי' היא שהוא מלך הפועל בעצמו, מלך בשר ודם אינו 'מלך חי', כי שלטונו של מלך בשר ודם הוא רק חיצוני כי עבדיו מצייתים לו, אבל המלכות מצד עצמה היא דוממת ואין לה חיות עצמית. אבל מלכות ה' היא מלכות

חיה, כמו גוף האדם שהאדם מולך באצבעותיו בכח חיותו, וכן הקב"ה הוא 'מלך חי' שמלכותו על כל הבריאה היא מלכות חיה, שמפעיל בכוחו את כל הכוחות ומנהיג את הבריאה בזה שהוא שולט בה בפועל ועושה בעצמו כל פעולה שבעולם, והוא תוכנו של שם 'אלוקים'. (על פי 'מעשה ניסים' לבעל נתה"מ בפירוש 'חי לעד וקיים לנצח').

בכינוי 'חי' יש גם תחליף וכינוי למילת 'ברוך', שכן ברוך כולל במשמעותו שה' הוא 'מקור הברכות' (ועוד יורחב אי"ה בביאור מילת ברוך), וזה גם העומק במילת 'חי' שה' הוא 'חי העולמים'.

הכינוי 'קיים' הוא תחת השם הוי"ה, שהרי משמעות השם הוי"ה שהוא הווה תמיד, כלומר מחייב המציאות. ולזה גם מרמז הכינוי 'קיים'.

[אין להקשות לפי זה מדוע הקדים 'חי' ל'קיים', אף שתמיד השם הוי"ה קודם לשם אלוקים, כי מצד תוכן הדברים וודאי שיש מקום להקדים ולתאר תחילה את הידוע ומושג לנו שהקב"ה הוא הכל יכול ובעל העוצמה של העולם, ואחר כך מוסיפים את השגה העמוקה שבעצמותו הוא הווה וקיים לעד. הסיבה שתמיד בברכות מקדימים שם הוי"ה לשם אלוקים היא משום שמלבד תוכן השם הוי"ה הוא גם נעשה שמו של הקב"ה, ונחשב כ'שם העצם', ומצד שהוא 'שמו' יתברך מקדימים אותו לשאר השמות שהם ככינויים לעומת שם העצם. וכמו שאומרים 'דוד המלך' שמקדימים את השם לתואר. אבל כאשר אנו עוסקים בתוכן הדבר ולא בשם, יש להקדים את התוכן המוכר והידוע לפני הידיעה היותר עמוקה].

ויש שכתבו שמזכירים כאן 'מלך חי וקיים', לאור ההכרה בעת הקימה שאנו בעצם פגרים מתים, ורק הוא יתברך החי האמיתי והנצחי שנותן חיים לכל חי (אמרי דוד).

## שהחזרת בי נשמת

זהו עיקר תוכנה של הברכה, למרות שמילים אלו אינם מופיעים בפירוש בברכת 'אלוקי נשמה', זוהי הכוונה בחתימת הברכה 'המחזיר נשמות לפגרים מתים', שהרי כידוע החתימה היא עיקרה ותמציתה של הברכה. כמו שמפרש באבודרהם: 'בא"י המחזיר נשמות כי בבוקר מחזיר לנו נשמותינו. לפגרים מתים וכו' כי השינה דומה למוות, וכן כינה הכתוב המות בשינה שנאמר וכו', וכן אמרו רבותינו (ברכות נז, א) 'שינה אחד מששים במיתה'. ב'מודה אני' אנו מציינים זאת בקצרה ובמפורש 'שהחזרת בי נשמת'.

גם בברכת מודים בשמונה עשרה בעת העמידה לפני ה', אנו חוזרים ונותנים הודאה מיוחדת על החזרת הנשמות בכל יום: 'ועל נשמותינו הפקודות לך'.

ועיין בספר יערות דבש (ח"א דרוש א על תפילת מודים) 'וביחוד יתן הודאה על החזרת נשמתו, כמבואר בזוהר [ח"ג קיט]. האי מאן דיהיב פקדון לחבירו והוא חייב לו, הלא תופס הפקדון בשביל החוב, ואנן מפקדין כל לילה הנשמות בידו, ומחזירן לנו בכל יום, ואינו תופסן בשביל מה שאנו חייבים לו בעו"ה רוב החובות, ולכך אמר בזוהר, שיש ללמוד הימנו שאין

לתפוס פקדון חבירו אפילו הוא חייב לו חוב, ומאן דתפס לית ביה הימנותא קדישא, ולכך אנו צריכים להודות ולשבח'.

## בחמלה

ההבדל בין 'רחמים' ל'חמלה', כי רחמים הוא בכל פעם שמטיבים מצד רחמנות, אבל חמלה הוא כשנמנעים מעשות לו רע. כלומר כאשר יש סיבה לפגוע באדם ובכל זאת חומלים עליו ונמנעים מפגיעה. ולכן כאן מתאים הלשון 'חמלה', מכיון שהנשמה ניטלה מן האדם היה עלול שהיא לא תחזור אליו, בהחזרת הנשמה נמצא שניצול ממות.

דברים אלו מפורשים בחז"ל במדרש תנחומא (משפטים פרק טז): אם חבול תחבול, אמר הקב"ה כמה את חייב לי אתה חוטא לפני ואני ממתין לך, ונפשך עולה אצלי בכל יום, ובכל אמש ואמש, ונותנת דין וחשבון והיא מתחייבת, אני מחזיר לך את נפשך שאתה חייב לי, אף אתה, אף על פי שהוא חייב לך אם חבול תחבול עד בא השמש תשיבנו לו.

## רבה אמונתך

כתבו הפוסקים שיש להפסיק בין 'בחמלה' ל'רבה אמונתך'. כי 'רבה אמונתך' היא אמירה בפני עצמה, המיוסדת על לשון הפסוק באיכה 'חדשים לבקרים רבה אמונתך' (איכה ג) 'שהקב"ה מקיים אמונתו להחזיר נשמות המופקדים בבוקר (משנה ברורה שם).

שעל זה באה עיקר הודאת 'מודה אני', כאמור, על כך שה' מקיים אמונתו ומחזיר לנו נשמתנו בבוקר.

וכאן המקום להעמיד במקומה טעות רבים, כי 'אמונתך' אין הכוונה אמונה שלנו בה, ובכל התנ"ך אין אפילו פעם אחת ש'אמונה' מתפרשת על אמונת האדם במציאות ה', והוא לשון מאוחרת שהשתגרה בלשון. אלא בכל המקומות 'אמונה' הכוונה יושר ונאמנות בקיום הבטחות. ואנו משבחים את הקב"ה שהוא נאמן בקיום הבטחותיו, וכן יש שמשבחים את הצדיק בנאמנותו 'וצדיק באמונתו יחיה'. ואילו הכרת ה' הנקרא בימינו 'אמונה' נקרא 'ידיעה' – 'ידיעת היום וכו' דע את אלוקי אביך]

תיבות אלו באים לרמוז גם על תוכן הדברים באלוקי נשמה, הודאה על תחיית המתים. שבה אומרים 'ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא'.

ואמנם יש לבאר מדוע מזכירים ב'א-להי' נשמה את תחיית המתים בכל בוקר, וההסבר הוא משום שעל ידי החזרת הנשמה בשחרית האדם מתעורר להכיר שה' הוא האדון על הנשמה, שכאשר היא חוזרת לאחר העדרה, מכיר האדם באפסותו ובכניעתו והודאתו לה'. ואז גם מודה ומכיר בתחיית המתים לעתיד לבוא.

נראה שגם זה נכלל בנוסח 'מודה אני', שרומזים כל זאת בשני המילים 'רבה אמונתך'. על יסוד הפסוק באיכה 'חדשים לבקרים רבה אמונתך' שממנו נדרש דבר זה. כמובא במדרש –

(מדרש רבה בראשית פרשה עה פסקה א): כתיב (איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך  
אמר רבי שמעון בר אבא על שאתה מחדשנו בכל בקר ובקר אנו יודעים שאמונתך רבה  
להחיות לנו את המתים.

נוסח דומה במדרש איכה (איכ"ר ג, ח) – חדשים לבקרים רבה אמונתך אמר רבי אלכסנדר  
על שאתה מחדשנו בכל בקר ובקר אנו יודעין שאמונתך רבה לתחית המתים.

וביתר אריכות במדרש תהילים (מזמור כה): אמר רבי אלכסנדראי, בשר ודם מפקידים בידו  
חדשים והוא מחזירן בלויים ושחוקים. אבל הקב"ה, מפקידים בידו בלויים ושחוקים והוא מחזירן  
חדשים. תדע לך, שכן הפועל הזה עושה מלאכה כל היום ונפשו יגעה עליו ושחוקה. וכשהוא  
ישן הוא יגע ומשלים נפשו להקב"ה ונפקדת אצלו, ולשחרית היא חוזרת בגופו בריה חדשה,  
שנאמר (איכה ג, כג) חדשים לבקרים רבה אמונתך. ר' שמעון בשם רבי סימון אמר, ממה  
שאתה מחדשנו לבקרים אנו יודעין שאמונתך רבה לגאלנו.

וכן בברכת תחיית המתים אנו מציינים לשון אמונה על עניין זה 'ומקיים אמונתו לישני עפר'.  
כפי הנראה שגם זה על יסוד פסוק זה.



## פרק ב – הברכה לה' סעיף א – פירוש מילת 'ברוך'

### הקושי בביאור המילה

בטרם נמשיך לתוככי ברכות השחר, עלינו לפרוש את היריעה בעניין היסודי של הברכות בכלל. שאחד המפתחות להגיע להבנתו הוא בהבנת המילה הפותחת את כל הברכות, הבנה שתשמש אותנו גם בהמשך בביאור התפילה כולה. הלא היא התיבה 'ברוך', שבפירושה נאמרו כמה וכמה דרכים בין מפרשי הדורות. ונידון נוסף שאינו מנותק משאלה זו, הוא כלל המהות של מושג ה'ברכה' להשי"ת, מהי המשמעות והחשיבות המיוחדת שישנם לברכות הממלאים את יומנו כעובדי ה' יתברך.

לכאורה המילה 'ברוך', היא בעלת משמעות ידועה ומוכרת שמופיעה כמה פעמים בתורה, כשהיא משמשת ביחס שבין בני אנוש, והיינו כעין איחול ותפילה שאדם מברך את רעהו או את בנו, שיתרבה ויתחזק, שיחול עליו כל הטוב ויבוא לו ריבוי שפע והצלחה.

אולם הקושי לבאר כן כאשר מדובר בברכה הפונה כלפי ה', היא משום שאיזה משמעות יש להענקת איחול וברכה למי שמהווה את כל המציאות, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם אין מציאותם אלא מכוחו ורצונו, וכל הברכות נתונות בידו. ובמיוחד כשהמברך עצמו הוא יציר קרוין מחומר שכל קיומו תלוי בו, ומה יוכל לתת לו, אחר שכל מה שיש לו אינו אלא מידו יתברך. ולכאורה יש בכך אף משום פחיתות כבוד בכך שהאדם מאחל ברכה לה', ומתייחס אליו כביכול שהוא נזקק לברכתו.

כך מבטא את הקושיא בעל 'ספר החינוך' במצוות ברכת המזון (מצוה תל) – 'הלא הגדתי לך בני כמה שקדם כי לשם ברוך הוא כל הכבוד וההוד, וכל הטוב וכל החכמה וכל היכולת וכל הברכה, ודברי בן אדם וכל מעשהו אם טוב ואם רע לא יוסיף ולא יגרע, על כן צריך אתה להבחין כי באמרנו תמיד בברכות ברוך אתה השם, או יתברך, אין המשמעות לפי הדומה להוסיף ברכה במי שאיננו צריך לשום תוספת חלילה, כי הוא האדון על הכל, וכל הברכות הוא מחדש אותן וממציאן מאין, ומשפיע מהן שפע רב באשר תהיה שם רצונו הטוב. על כן צריכין אנו לחפש כוונת הענין מהו, ולא נוציא זמננו במה שהעסק בו תמיד מבלי הבנה בו כלל.

ואכן המפרשים נטו משום כך מלפרש את מושג הברכה כפשוטו, וביארוהו באופנים אחרים כדלהלן, ואף אלו שבסופו של דבר מפרשים את יסוד המילה 'ברכה' כמשמעותה בין בני אדם, מבארים כיצד כלפי מעלה אותם דברים עצמם מקבלים משמעות אחרת.

אף שבין המפרשים הרבים הדנים בדבר ישנם כמה וכמה סגנונות והבדלים דקים בלשון, הרי בכללות ניתן לסכם שישנם שלשה פירושים במילת ברוך. א. הילול ושבח. ב. תואר מקור הברכות. ג. כמשמעה הבעת רצון שיהא מבורך. ונביא את מקורותיהם אחת לאחת.

## הפירוש המורגל בפי ההמון

אחד הפירושים הנפוצים ביותר בקרב הציבור, למרות שבין המפרשים זו דעת מיעוט, היא ש'ברוך' הכוונה 'מהולל'. הוכחה לפירוש זה יש מהפסוקים המקבילים ברכה לתהילה, כמו ב'אשרי' – 'בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד'. וכן (תהילים לד) 'אברכה את ה' בכל עת – תמיד תהלתי בפי'.

כפי פירוש זה נקטו רבים ממפרשי הסידור באידיש, (סידורי 'עברי-טייטש') אשר תרגמו 'ברוך' – 'געלויבט'. וכן נראה שמפרשים בספר השרשים לר"י ג'אנח ובאברבנאל שדכריהם יובאו להלן.

וכן רבים מן המפרשים שבאו לשלול פירוש זה, (ודכריהם יבואו להלן) מציינים שהפירוש המורגל הוא לשון 'תהלה ושבח'. כמו בעל 'הכתב והקבלה' (דברים ח, י) 'נפש החיים' שער ב, חיי אדם כלל ו', 'יד הקטנה' הלכות ברכות.

ועדיין לא ברור מה הכוונה המדויקת ואם נסביר שהכוונה 'ברוך' 'געלויבט', היא לומר שהוא אחד שמברכים ומשבחים אותו, תמוה שהרי דבר זה נקרא 'מבורך' ולא 'ברוך', וגם איך נוכל לבאר 'ברוך ה' המבורך'. אלא כנראה כוונתם לומר באמירת ברוך שתהא מהולל ממני, בזה שעתה אני מהלל אותך.

בחזקוני על התורה (בראשית כד, כז) כתב: 'ברוך ה' – כל לשון ברוך דגבי הקב"ה הן במקרא הן במשנה הן בתפלה הן במצוה הן בפירות, כולם מפורשים לשון נתינת שלום, או לשון שבח.

דבריו הקצרים אינן ברורים דים, אולם יתכן לפרשם על דרך זו, שיש כאן נתינת שלום באמירה שיהיה ברוך ומהולל.

## המילה 'ברוך' מתפרשת בכמה אופנים

הקושי העיקרי בפירוש זה הוא שבהרבה מקומות בתורה אי אפשר לפרש במילת ברכה שהכוונה היא הילול, כגון 'ויברך אותם אלוקים פרו ורבו', 'וברך את לחמך'. שהרי לא יתכן לפרש שיהלל את לחמך (יד הקטנה).

על קושיא זו מתרצים המפרשים שאכן מילת ברוך כוללת כמה פירושים.

כך כתב ר"י אברבנאל בביאורו על התורה (בראשית כז א י) – "ברכה" – שם משותף, יאמר כפי המברך והמבורך, כי הנה יש ברכה מהבורא ית' לברואיו, ויש ברכה מהברואים אליו יתברך, ויש ברכה מהברואים קצתם לקצתם. והברכה שהיא מהבורא לברואיו אין ספק שהיא השפעה ותוספת טובה בהם ובעניינם, לא תפלה ולא הודאה, אמר וה' ברך את אברהם בכל שהשפיע עליו טובות הרבה. יברך ה' מציון. ברכת ה' היא תעשיר ודומיהם. והברכה שהיא מהברואים אל הש"י אינה השפעה ולא הטבה כי הם מקבלים ממנו לא משפיעים ונותנים

אליו, אבל היא הודאה והלול ודרך שבה ויברך דוד את ה'. ואהבת את ה'. תמיד תהללנו בפני. ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם הללויה כלם לשון הלול והודאה ושבת. והברכה שהיא מהברואים קצתם לקצתם אינה השפעה ולא הטבה וגם אינה הלול ושבת אבל באמת היא הכנה למבורך, בתפלה ובקשת רחמים אליו ית' ויענהו ושישפיע עליו בברכתו'.

כבר המדקדק הקדום ר"י אבן ג'אנח (שורש ב. ר. ד.) כותב שמשמעות מילת ברוך מתחלפת לפי העניין – 'שעניין מברך רעהו נתינת שלום כמו ויברך יעקב את פרעה וכו' וענין ברוך כשנפלת על האדם התוספת והרבו, וענין ברוך ה' השבת והודאה'.

### **ספר החינוך – מקור הברכות**

בספר החינוך (מצוה תל) אחר ששולל את הפירוש הפשוט כותב: 'ידוע הדבר ומפורסם כי השם ברוך הוא פועל כל הנמצא, וברא האדם והשליטו על הארץ ועל כל אשר בה, וממדותיו ברוך הוא שהוא רב חסד והוא הפיץ בטובת בריותיו ורוצה להיותן ראויין וזכאין לקבל טובה מאתו, וכו'. ואחר הסכמה זו שידענו בחיוב מרוב שלמות טובו שחפצו להריק עלינו מברכתו, נאמר שענין הברכה שאנו אומרים לפניו איננו אלא הזכרה לעורר נפשנו בדברי פינו, כי הוא המבורך ומבורך יכול כל הטובות, וכו'. ונמצא לפי הנחת טעם זה, שיהיה ברוך תואר, כלומר הודאה אליו כי הוא כולל כל הברכות.

האבן עזרא בפרשת יתרו (שמות יח) עוסק בצד הדקדוקי של המילה, ומבאר שאין זה כפי שנדמה שברוך הוא פעול אלא הוא תואר כמו חנון ורחום, שהוא מקור הברכות.

דברים דומים כותב ב'ספר העקרים' לרבי יוסף אלבו (מאמר שני פרק כו) – ברוך שם משותף, יאמר על מקבל הטוב והשפע מזולתו כמו לא תאור את העם כי ברוך הוא (במדבר כ"ב) וכו'. וזה כי ברכה שם נאמר על רבוי ותוספת טוב ושפע וכשיאמר על המקבל יהיה ברוך פעול וכו' כלומר מושפע מרבוי הטובה, וכשיאמר על הנותן יהיה ברוך שם התואר כמו רחום וחנון שהם שמות תארים נקרא בהם הש"י להיות הפעל המגיע ממנו ברכה שהיא תוספת תוספת טובה ולזה יהיה ברוך בואר למשפיע רבוי הטובה. בהמשך דבריו הוא מבאר שלשון ברכה הוא ביטוי שכולל את כל הטובות וההצלחות.

האבודרהם (סדר ברכות השחר) נוקט אף הוא כך: 'וברוך אינו לשון פעול אלא כמו רחום וחנון, שהוא עצמו הוא מקור הברכות ואינו מקבלם מאחרים'. וכן היא דעת בעל 'יד הקטנה' ב'מנחת עני' הלכות ברכות.

### **הקשיים בפירושו של ספר החינוך**

בספר החינוך עצמו משמע שפשטות המילה ברוך מורה על נתינת ברכה ולא לכנות תואר, אלא שהוא נדחק מחמת ההכרח. גם רהיטת הלשון קשה שמקדימים תואר ושבת לפני שם ומלכות ואחר כך מפרטים את השבת הפרטי, והוא כמו שהיינו אומרים 'גדול אתה ה' בורא פרי העץ'.



אך מה שיותר קשה הוא לשון התורה 'וברכת את ה' אלוֹקֶיךָ', שהרי בכל המקומות שבתורה 'לברך' הכוונה היא לאחל טובה ושפע למקבל הברכה, כמו בברכת יצחק ליעקב ועוד רבים. כך מקשה בעל העין יעקב בפירושו 'הכותב' על העין יעקב ברכות דף ז.

ואמנם בעל העיקרים והחינוך ערים לקושי זה, ובעל העיקרים מיישב על פי דרכו שאין כל המקומות שווים, ובכל מקום הברכה מתפרשת לפי עניינה. אולם בעל העין יעקב שם כותב על כך שזה דוחק.

אולם בגמרא לכאורה מפורש שבפסוק זה 'וברכת' הכוונה דומה לברכה שאדם מברך את רעהו שכן אמרו במסכת בבא מציעא (דף קיד/א) 'אמר קרא 'ושב בשלמתי וברכך', יצא הקדש שאין צריך ברכה, ולא, והכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת'. הרי הגמרא משווה את ברכת העני כלפי המלווה, לברכת המזון שהאדם מברך את ה'. כך מקשים ברבינו בחי וב'נפש החיים' שדבריהם יובאו להלן.

עוד תמוה לפי פירוש זה, כיצד יתפרשו הברכות 'על הארץ ועל המזון' וכן 'על המחיה', ואיזה משמעות יש לאמירה 'מקור הברכות אתה על הארץ ועל המזון'.

## הרשב"א – הביאור על דרך הסוד

ברשב"א וברבינו בחי כותבים שהביאור הנכון הוא על דרך הסוד, ומשמעות המילה היא כפשוטה שכביכול האדם נותן ברכה לגבוה, והם מסבירים שבדרך הסוד הדברים ניתנים לביאור. למרות שמדובר בעניינים נשגבים, נקטו הגר"א ותלמידו רבי חיים מוולאז'ין שזהו הפירוש העיקרי, וכפי שיבואר בהמשך, וגם בעל 'התניא' כותב כן. אולם בספר 'יד הקטנה' מביא את דברי הרשב"א וכותב על כך 'אבל לנו אין עסק בנסתרות'.

זה לשונו של הרשב"א בפירוש האגדות על ברכות ז. (נדפס על גליון העין יעקב וכן כספר בפנ"ע מכת"י): וענין רבי ישמעאל בן אלישע שאמר ליה הקב"ה ברכני לא יעלם ממך כי הוא ענין כל הברכות, והוא שצונו כתורתו השלימה וברכת את ה' אלוֹקֶיךָ וכו'. ואל תחשוב כי הברכה ענין הודאה, כי הברכה לשון תוספת וריבוי מלשון וברך את לחמך וככה ברוך אתה ה' למדני חוקיך.

דברים דומים כותב הרשב"א בתשובותיו חלק ה' סימן נ' ונ"א אולם לשונו שם קשה וצריכה עיון רב.

ברבנו בחי (דברים ה, י) כותב: ועל דרך הקבלה וברכת את ה', אין הברכה צורך הדיוט בלבד וגם אינה הודאה בלבד אבל הוא לשון תוספת וריבוי מלשון וברך את לחמך ואת מימך (שמות כג, כה). וכו'. ומפורש אמרו בברכות (ז). אמר לו ישמעאל בני ברכני, וכן במסכת שבת (פט). אמר הקב"ה למשה היה לך לעזרני, והוא ענין הברכה. והנה כאשר אנו מברכים להקב"ה יש בזה תוספת רוח הקודש, וברכתנו היא סיבה שיתברכו כל בריותיו ממנו וכו'. אבל לשון וברכת ענין תוספת וריבוי, והוא מלשון ברכה הנובעת מן המקור, ולכך אנו

מזכירין בתפילתנו תתברך תתרום, וכן בלשון הקדיש יתברך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא.

### **הגר"א ונפש החיים : לשון תוספת וריבוי**

בספר נפש החיים (שער ב) מאריך לבאר את כללות העניין הנשגב הנ"ל בתורת הסוד, והוא פותח בקושי הקיים במילת ברוך: 'והענין כי מלת ברוך. אינו לשון תהלה ושבח כמו ששומה בפי ההמון וכו'. אבל האמת. כי ברוך פירושו לשון תוספת וריבוי. וכענין וברך את לחמך. וכו' שא"א לפרשם לשון תהלה ושבח. וכו'. אמנם ענין הברכה לו ית"ש. אין הכוונה לעצמות אדון יחיד ב"ה כביכול. חלילה וחלילה. כי הוא מרומם מעל כל ברכה. אבל הענין כמ"ש בזהר דקב"ה סתים וגליא. וכו'. שזהו רצונו יתברך מטעם כמזל אתו ית'. שנתקן ונייחד ע"י הברכות והתפלות הכוחות והעולמות העליונים. שיהיו מוכנים וראויים לקבל שפעת קדושת אור עליון. ולהמשיך ולהוסיף בהם קדושת האור ורב ברכות מעצמותו יתב' המתחבר אליה' ומתפשט בתוכם. וממילא יושפע זה התוספת ברכה והקדושה גם על עם סגולה. שגרמו וסבבו לכל הכבוד הזה, וזה שאמר רבי ישמעאל כשביקש הוא ית' מאתו ישמעאל בני ברכני.

גם המבי"ט בספר 'בית אלוקים' (שער התפילה פרק כ) מבאר את העניין במושגי הקבלה 'שעל ידי ברכותינו יהיה נאצל ונשפע שפע משכינה של מעלה לשכינה של מטה, כדי שנהיה מכוונים לעבודתו יתברך וכו'.

בחיי אדם כלל ו' הוא כותב דברים מפורשים בשם הגר"א: 'וכן שמעתי בשם הגר"א ש"ברוך" פירושו שיהיה מבורך, לא כמו שחושבים פירוש ברוך, לשון שבח. רק שאנחנו מבקשים שיהיה מבורך, כידוע'.

### **בעל התניא: 'גיבענצט' ולא 'גילויבט'**

מפליא לציין כי דברים דומים נאמרו מפי בעל התניא בכמה מקומות, כגון ב'מאמרי אדמו"ר הזקן' תק"ע עמוד נא – 'ברוך אתה הוי' כו' דהיינו שבחינת שם הוי' שהוא בחינת הגילוי דא"ס ב"ה שנקרא שמו כו', יתברך בברכה והוספה מרובה דהיינו שיומשך ויתפשט ויתגלה למטה מטה בבחינת גילוי ממש, כנודע כסידור ספרד שנכתב שם בל"א על ברוך 'גיבענצט' ולא 'גילויבט', ואין זה בחינת שינוי ח"ו במהותו ועצמותו ית' כו' ואף לא בהעצמות בחינת האור אין סוף כלל וכלל, כי הלא מקרא מלא כתיב 'אני הוי"ה לא שנית' דקאי גם על האור כו' וד"ל, כי אם השינוי הוא לגבי נבראים לבד, שכל הברכה הוא בריבוי ותוספת לבחינת שמו שהוא בחינת הגילוי, אינו אלא שיתגלה למטה למקבלים גם כן דוקא, שאין זה מונע לעצמותו כלל וד"ל'.

[כפתרון מעשי בכוונת התפילה לאור ריבוי הפירושים, יש בין מחברי דורנו שמנסים למצוא דרך למזג בין הפירושים גם בדרך הפשט. דהיינו שאכן משמעות המילה עצמה היא הענקה ואיחול של ריבוי ושפע, אך המטרה היא לתת שבח, כלומר שזו הדרך להביע שבח מופלג

באופן של התפעלות כמו 'וברוך טעמך' (שמואל א' כה, לג), והכוונה היא שהאדם מתוך התפעלות והתרגשות מאחל שהדבר יתרבה ויתחזק, ואף שבאמת אין ה' צריך לברכתו, אולם האדם מתפעל כל כך מגדלות ה', עד שמצדו מברכו מתוך לב הומה, וזה השבח הגדול והכללי ביותר.

ובדרך דומה יש שמציעים פתרון על פי הידוע שיש בלשון הקודש מילים שיסודם הוא במשמעות מסוימת אולם מתוך ריבוי השימוש לעניין דומה הם מקבלים משמעות נוספת כ'שם המושאל' (ראה ב'ספר מלות ההיגיון' להרמב"ם שער יג שמציין שני סוגים בזה 'שם המושאל' ו'שם הנעתק'), וכמו כן במילת 'ברוך', שאם כי בפשוטה משמעותה להעניק ולאחל שפע וריבוי, מתוך רגילות השימוש בה היא הפכה למילת שבח, גם כשאין מקום להעניק שפע וריבוי.



## **פרק ב – הברכה לה'**

### **סעיף ב – מהותם של הברכות**

#### **יחודיותה של ה'ברכה'**

עדיין עומדים אנו בשערי ברכות השחר, לאחר שבפרק הקודם הובאו השיטות השונות בביאור המילה 'ברוך' הפותחת את כל הברכות, עלינו לבאר מהו מהות הברכות בכלל, מה שורש חיובם, ובמה הם מתייחדים משאר דברי קודש בהם אנו פונים אל ה', כמו הילולים ותשבחות, תחינות ובקשות.

אנו יודעים שחז"ל תיקנו מסגרת מיוחדת של 'ברכות', וקבעו מטבעות לשון קבועות לברך על כל דבר ודבר, ברכות הנהנין, ברכות המצוות, וברכות השבח. וכן התפילות תיקנום בסדר ברכות.

במסגרת זו של גדר ה'ברכה' נאמרו הלכות רבות, הן לא לגרוע והן שלא להוסיף. עד כי חלק ניכר של מסכת 'ברכות' עוסקים בהלכות אלו, אשר מהם נראה עד כמה הגדירו חכמים את מסגרת הברכות באופן מדויק, שמצד אחד יש להם מטבע קבועה שקבעו חכמים אנשי כנסת הגדולה ואין לשנות מהם. עד שאמרו 'כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו'. וכן קבעו באופן מדויק את הנוסח המתאים לכל הנאה ולכל מאורע, פרקים שלמים במסכת זו ועשרות סימנים בטור וש"ע עוסקים בהלכות הקבועות ומגדירות איזה ברכה ראויה למאכל זה ואיזה ברכה ראויה למאכל אחר, האם זה בורא פרי העץ, האם זה בורא מיני מזונות. וכך אמרו בגמרא 'האי מאן דבעי למיהווי חסידא ליקיים מילתא דברכות' (בבא קמא ל, א).

#### **חומרת דין ה'ברכה'**

אם אין לנו רשות לשנות את נוסח הברכות, כל שכן שאין אנו רשאים להוסיף מעצמנו ולהמציא ברכה על עניין שלא תיקנוהו. ומי שמברך ברכה בשעה שאין חייב בה הרי זה עובר על איסור ברכה לבטלה, ויש אומרים שעובר על לאו של 'לא תשא', ואפילו להביא עצמו לידי חיוב אמירת ברכה שאינה צריכה אסרו חכמים.

נוסף לכך אנו מוצאים הרבה הלכות הנובעות מדין 'כבוד הברכה', כגון כל דיני הקדימה חביב ושלם וחשוב ונקי, ודין מלח בפת (משנה ברורה סימן קס"ק כז), והדין שצריך לבצוע במקום המובחר, סוגיות ערוכות שלמות עוסקות בסדר הראוי איזה אדם לכבד באמירת הברכה, בדין חובת הגדול לברך ואימתי מכבדים את מי שידיו נקיות מפני 'כבוד הברכה'.

מאידך מי שמחסיר ברכה גם החמירו בו מאד, עד שאמרו על הנהגה בלא ברכה שהוא גזול וגוזל את אביו ואמו וכנסת ישראל (ברכות דף לה, א). ואפילו על ברכות השבח מובא במדרש שהוא ממידת הרשעים שאינם עושים ברכה על כל דבר ודבר (תנחומא פ' ברכה).

ובברכת התורה החמירו מאד ואמרו על מה אבדה הארץ שלא ברכו בתורה תחילה. וכמו כן מצינו בברכת המצוות שהוא משלימות המצוה, והגרי"ז דייק זאת ממה שאמרו במשנה שהערום לא יתרום (תרומות פרק א משנה ו), משום שאינו יכול לברך, הרי שאין ברכת המצוות מצוה בפני עצמה אלא חלק מעשיית המצווה כתיקנה.

### **האם איסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא**

נחלקו הראשונים האם המברך ברכה לבטלה עובר בלאו מן התורה, התוס' והרא"ש (ר"ה לב, ב ד"ה הא) סוברים שהאיסור בברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, ומה שאמרו בגמרא (ברכות לג, א) שעובר ב'לא תשא', אינו אלא אסמכתא.

לעומת זאת דעת הרמב"ם – כפי שנקטו כמה אחרונים בדעתו – שדברי הגמרא בברכות הם כפשוטם שבברכה לבטלה עובר מן התורה על 'לא תשא'. דבברכה חמירא טפי מהזכרת שם שמים סתם, וזה לשון הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה טו) – כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן.

המגן אברהם (סימן רמז סק"ו) ורבי עקיבא איגר (שו"ת קמא סימן כה) נוקטים בדעת הרמב"ם שהוא חולק על התוס' ולדעתו עוברים על לאו מן התורה. [אמנם החזו"א (מועד אורח חיים סימן קלז אות ה) כתב על דברי המג"א שאין זה מוכרח מדברי הרמב"ם].

יתירה מזאת כותב רעק"א שחמור הוא דין הברכה שעוברים על לאו של 'לא תשא' אפילו בלשון לעז, והוא מוכיח את הדברים מכך שהרמב"ם משוה אמירת ברכה לבטלה לשבועה.

דין זה צריך ביאור, מה מיוחד כל כך בלשון ברכה שנעשה יותר חמור מהזכרת שם לבטלה, והרי אדרבה מפאר ומשבח את שם ה', ואינו כל כך לבטלה כמו הזכרת שם סתם, בשאלה זו עוסקים גדולי האחרונים (עיין פני יהושע ברכות לג. ובספר 'חיי אדם' – נשמת אדם חלק א כלל ה סעיף א)

### **הברכה – לחבר את הבריאה ליצורה**

התשובה לכך קשורה למה שהורחב בפרק הקודם אודות משמעות המילה 'ברוך'. דהיינו שאין הברכה שבח גרידא אלא יש כאן הכרזה הבאה מתוך הכרה עמוקה על כל השפע המתגלה בעולם שהכל אינה אלא יניקה מברכתו של הקב"ה, ונכלל בזה גם תפילה וציפיה להמשך והתרחבות ירידת שפע זה, שכן רצון ה' הוא להרבות ולהשפיע.

וכדברי הרשב"א בתשובותיו (חלק ה סימן נא) 'וככה ענין הברכות שאנו מודים לפניו, על מזונותיו ועל טובות המגיעות לנו מאתו ית', ומתפללים שיתמיד טובו לברכותיו, כדי שידעו הכל, שהוא ברוך'.

נציין גם את דברי המלבי"ם המתמצת את העניין בקצרה בפירושו על תהילים (קמה פסוק א) – 'ארוממך אלוקי המלך וכו' שאתה אלוקי מצד עצמך מרומם מכל ברכה ותהלה, אולם

אברכה שמך – שמצד שמך שהוא הפרסום שנתפרסמת ע"י ההנהגה, מצד זה אברכך, וגדר הברכה שמברכים את ה' הוא השפע והטוב היוורד מאת ה' אל עולמו ע"י צדקת התחתונים, אתה מקור הברכה והטוב, ויצייתו כמלך הנסתר בכבודו מרומם מכל שריו ועבדיו, ובכל זאת יוצא מאתו ברכה וטוב לכל עמו ועל ידי כן נודע שמו ומבורך'.

### **הברכה מכוונת את כל הנברא לכבוד ה'**

וכך מסביר המהר"ל כיצד הברכה מתירה את האכילה (נתיבות עולם א – נתיב העבודה – פרק יד) – 'כי הכל נברא לשמש את השם יתברך כי הכל ברא לכבודו יתברך, כי מן הנבראים כלם ומבריאם נראה כבוד מעשיו ולכך הכל קודש אל הש"י כמו שאר קדשי שמים שהם משמשים אל הש"י כמו שאמרנו, אבל כאשר ברא הכל לכבודו והוא מכיר את הש"י מפועל ידיו שהרי נותן הודאה על הפרי שנברא, הנה דבר זה הוא כבוד הש"י ג"כ דהיינו הברכה על הפרי שבראו ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם ית' אשר ברא אותו כי זה תמורת זה'.

דברים דומים אנו מוצאים בדרך ה' לרמח"ל – 'כל העניינים הנמצאים וחוקים בטבע הנה הם כולם פרטים מכוונים אל התכלית הכללית שהיא הגיע המציאות כולה אל השלימות וכו' ואולם יהיו הדברים באיזו מדריגה שיהיו הנה ראוי שלא יינטלו אלא לכוונה זו עזר אל השגת התכלית ולא לכוונה אחרת דהיינו כוונת התאוות והנטייה החומרית אל המותרות וכו', והנה למדתנו התורה שאחר שנהנינו במאכלינו ובשתייתנו נודה לפניו יתברך ונברך שמו ונחזיר הדבר אל התכלית האמיתית שלו שהיא העזר אל התכלית הכללית וכו'. וזה כלל ענין ברכת המזון וכן כל שאר ברכות הנהנין וכו' שגם קודם שישתמש האדם מן העולם יזכור שמו יתברך עליו ויברכהו ויתכוון שממנו יתברך בא לו הטוב ההוא ויתכוון באמיתת הטוב ההוא שאינו ענין גופני והנאה חומרית בלבד אלא שבאמת הוא ענין מוכן ממנו יתברך למה שיוצאת ממנו תועלת לטוב האמיתי, ובהקדים הענין הזה למעשה יישאר המעשה ההוא כולו לצד הטוב ולא לצד הרע ויתקן בו האדם ויתעלה'.

וראה ב'שפת אמת' (תרומה תרל"ב) 'אא"ז מו"ר ז"ל הגיד מאה ברכות בכל יום הם נגד מאה אדנים שהיו יסוד המשכן כו'. וכו' כי אם יודעין שהוא של הש"י ולח' הארץ, כפי ידיעה זו ניתן להאדם וכו'. כי הברכה שמברר האדם שהכל ממנו ית', ועי"ז נדבק הדבר בשורשו, ונמשך ברכה באמת לדבר ההוא להיות ניתן להאדם באמת עתה'.

### **ברכה – קריאת שם ה' על פעולותיו**

הגדרה יותר מחודדת אנו מוצאים בלשון המדרש המובא בתחילת ספר 'אבודרהם' 'ובמדרש אומר מנין שזוכרין את השם שנאמר 'ברוך אתה ה' למדני חוקיך', וכתוב (דברים לב, ג) 'כי שם ה' אקרא'. ומנין שאומר מלכות שנאמר 'ארוממך אלוקי המלך' וכו'.

ניתן ללמוד מכאן שהברכה היא 'קריאת שם' כלפי השי"ת, שהוא מופיע עתה לנגדנו כבעל הופעה כזו. כגון שרואה ברקים ורעמים, על ידי זה הוא קובע תואר לה' שהוא בעל מציאות של 'כוחו וגבורתו מלא עולם'. כאשר הוא בא ליהנות מאכילת פרי הוא משווה לנגד עיניו שה' הוא 'בורא פרי העץ'.

היהודי בברכתו הוא קובע 'שם' ותואר להקב"ה אודות השבח של ברכה זו. נויש לדעת שברכה אינה 'תודה' 'עבור' שה' עשה דבר מסויים, כי אם כן היה צריך להיות הנוסח 'שאתה' למשל 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שאתה יוצר אור ובורא חושך' וכמו שתיקנו במודים 'שאתה', אלא כאמור אנו מייחסים אליו תואר שה' מופיע לפנינו בהופעה כזו, שעתה נגלה לפנינו כ'בורא פרי העץ' או כמי 'שחלק מחכמתו ליריאי', או כ'יוצר אור ובורא חושך, וכו'.

ומשום שכל דבר מחודש בבריאה הוא גילוי הופעת ה' תיקנו חכמים ברכות רבות על כל דבר ודבר שמעורר התפעלות והתעוררות תשומת לב האדם. כי כן היא העמידה הנכונה של היהודי מול כל מאורעות העולם והחיים, שבכל דבר חדש רואה את הקב"ה. ובעת התעוררותו מכל עניין רואה בזה הופעה של ה' עד שהוא מכנה שם להקב"ה שהוא בעל פעולה זו.

וזה הטעם שאין כל אדם יכול לחדש ולבדות ברכות מלבדו, כי רק חז"ל היה להם הכח לקבוע אלו דברים ראויים שיקרא שם ה' עליהם שהוא מוגדר בכינוי זה. ואין הדבר נתון לכל אחד שיוכל לקבוע מדעתו כי ראוי לקרוא שם ה' שהוא בורא עננים וכדומה.

בכך אנו מבינים היטב את דעת הרמב"ם שבאמירת ברכה עובר בלא תשא כמו בשבועה. וזה יותר חמור מהזכרת שם ה' סתמא. כי בברכה האדם מוריד את שם ה' ומזכירו בהגדרה מסוימת, וכאילו מביא את נוכחותו, וכאשר עושה כן לחינם, דומה הדבר לשבועת שוא שאינו רק מזכיר את השם אלא משתמש בו, כשזה שימוש לשוא.

אבל הזכרת השם לבדה היא רק זלזול ביראת ה', שעליו לירא מהזכרת שמו ואיך עושה זאת ללא צורך. אבל אין כאן 'נשיאת שמו' לשוא. שזה רק כשמביא את תיאור נוכחותו יתברך.

### **תקנת מאה ברכות – החזרת החיים לבריאה**

מובא בחז"ל (במדבר רבה פרשה יח, ובטור או"ח סימן מו בשם רב נטרונאי גאון) שמאה ברכות תיקן דוד בעת המגפה, שבכל יום היו מתים מישראל מאה אנשים בא דוד ותקן להם מאה ברכות כיון שתקנם נתעצרה המגפה.

מכך אנו למדים שיש שייכות פנימית בין עצירת המגפה למאה ברכות. ואכן ישנו קשר כזה מפי דוד המלך בעצמו בספר תהילים. 'לא המתים יהללו י-ה ולא כל יורדי דומה ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם הללוי-ה. הנה מפורש שההיפך ממתים הוא 'ואנחנו נברך י-ה'.

נוכל לבאר את הדברים על פי דברי המדרש (דברים רבה בסופו, מדרש תנחומא בסופו פרשת וזאת הברכה סימן ז) הרשעים במיתתן ובהייהם קרויין מתים, וכו' לפי שבחייו 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,

המדרש תולה את קריאת הרשעים כמתים משום שרואה חמה זורחת ואינו מברך יוצר המאורות, שוקעת ואינו מברך המעריב ערבים. אוכל ושותה ואינו מברך.

מבואר בספרים (ראה ספר 'שיעורי ר' שמואל' מכות דף י) שההבדל בין דומם לחי הוא, שהדומם נראה שהוא קיים מאותה סיבה שהיה קיים קודם, ואינו צריך בכל רגע סיבה מחודשת שמחמתה הוא קיים עכשיו. לעומת זאת החי הוא בכל רגע ממשך לעצמו חיות ממקור יותר שרשי. וזוהי האיכות המיוחדת של החיים שהם תמיד רעננים ומפכים, כי אין הם יכולים להתקיים רק אם יש בהם עתה סיבה המקיימת אותם.

הצדיקים מלאים בהתפעלות וההכרה בקיום המציאות וכל עושר פרטיה והתחדשות ענייניה, עדין הנפש מתפעל בכל יום מחדש מנפלאות ה' שהוא 'חי העולמים'. אבל הרשעים קרויים מתים, כלומר שהם כמו דוממים, כל ההתרחשויות הטבעיות בעולם אינם מעוררים בהם שום יחס לבורא ומנהיג העולם, כי מרוב שחיתותם נתאבנו רגשותיהם שבוודאי כך צריך להיות וכך הוא מנהג העולם. וכשם שהדומם אינו צריך סיבה מחודשת להיותו, כך אצלם זריחת השמש וכל הנאותיהם, אין להם כל התפעלות בזה, ואינם חפצים לראות את ה' המחיה ומחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית. שהרי מבחינת מבטם כך צריך להיות. התאבנות זו של החושים היא הסיבה שהרשעים בחייהם קרויים מתים. ולזה התכוון דוד באמרו 'לא המתים יהללו י-ה'.

כאשר ראה דוד שיש מגפה בישראל הבין כי פשה בהם נגע זה של 'רשעים בחייהם קרויים מתים' ש'רואים חמה בזריחתה ואינם מברכים יוצר אור'. עמד ותיקן להם מאה ברכות, שיברכו על כל דבר ודבר, ובכך יכירו כי ה' יתברך הוא המחיה כל דבר ופועל כל הנפלאות וכל הטובות שבבריאה. הברכות מלמדות את האדם כי אין הבריה דבר מת ודומם, אלא הוא מלא חיות של 'חי העולמים'. בכל פרט ופרט, יוצר אור, בורא פרי העץ, מלביש ערומים, מכין מצעדי גבר, אין בשום דבר מנהגו של עולם כלל וכלל, אלא הכל חסד ה' מלאה הארץ.

והצדיקים קרויים חיים, מברכים על כל דבר בעולם, שבכל מה שמתרחש מיד מעמיק לראות את הופעת ה' שמאחורי דבר זה, וממילא כל מה שמתרחש בעולם הוא עבורו מכשיר להתגלות כבוד ה'. ועד למדריגה שכל מה שקורה בעולם וכל הנאה שמשג בעולם הוא עבורו רק היכי תמצי לגלות את שם ה' ולברכו ולשבחו.



## **פרק ב – הברכה לה'**

### **סעיף ג – מטבע הברכות**

**האם מילת 'אתה' מעכבת בנוסח הברכה \* מדוע הברכות פותחות בלשון נוכח וממשיכות בלשון נסתר \* כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה \* איזה שם מעכב בברכה \* אמר 'מלך' ולא אמר 'העולם' \* זאת ועוד במאמר שלפנינו.**

#### **צורתה של ברכה**

הברכות מתחלקים בתוכנן ומבניהן לכמה וכמה סוגים, ברכות השבח, ברכות הנהנין, ברכות המצוות, ועוד. למרות זאת, כל הברכות יש להן מבנה בסיסי אחיד בפתיחתן.

יוצאים מן הכלל הם הברכות המוגדרות כ'ברכה הסמוכה לחברתה' שהם חסרות את כל הפתיחה, משום שהברכה נסמכת על הפתיחה של הברכה הראשונה, והם מתחילות מיד בתוכן הברכה. וגם בכלל זה ישנם יוצאים מן הכלל, ישנם מספר ברכות שאינן פותחות בברוך למרות שאינן סמוכות, וגם אין להם את יתר מרכיבי הפתיחה היסודיים של הברכות, כמו ברכת 'אלוקי נשמה' (לפי חלק מהשיטות), וכמו 'תפילת הדרך'. בטעמים ובסיבות מדוע נשתנו ברכות אלו, נאמרו כמה דעות בראשונים, ובעז"ה נציגם בכל ברכה במקומה.

סממן אחיד נוסף הקיים בחלק גדול מהברכות, הוא ברכת ה'חתימה', בו חוזרים ואומרים 'ברוך אתה ה', וחוזרים על תוכנה של הברכה במילים בודדות.

כל הנושאים הללו זוכים לדיונים הלכתיים רבים בדברי הגמרא המפרשים והפוסקים, מתוך משא ומתן עיוני מסועף, במסגרת זו אין מטרתנו להיכנס לנדונים ההלכתיים, אנו נעלה על קצה המזלג רק את עיקרי הדברים שיש להם נגיעה לכוונת הלב.

#### **המבנה הבסיסי של הברכה - 'אתה'**

הצורה היסודית של כל הברכות – מלבד היוצאים מן הכלל, כאמור – היא הפתיחה שהיא 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם'. זה המטבע הבסיסי של הברכה שטבעו חכמים, ומבלעדיה אין יוצאים ידי חובת. כל מילה חובקת עולמות, כל אות עתירת משמעויות.

לפירוש המילה 'ברוך' כבר הקדשנו מאמר בפני עצמו, נוכל עתה לעבור למילה 'אתה'.

יש לשים לב לכך שהמילה 'אתה' היא מרכיב יסודי בכל הברכות, כולל אותם הברכות שאין פותחים בברוך ואין בהם שם ומלכות, משום שהן סמוכות לחברתן, עם זאת הם פותחים במילה 'אתה'. כמו 'אתה גבור', 'אתה קדוש', 'אתה חונן', 'אתה קדש', 'אתה בחרתנו'. מלבד ברכות הבקשה שגם בהם רבים מהם מסתיימים בלשון 'כי אתה', כי זו עצמה כל

מהותה של הברכה שהיהודי עומד בנוכה מול הקב"ה ונותן לו כבוד ושבה על מה שחזה או חווה בשעה זו.

עם זאת מצינו מחלוקת אמוראים האם תיקנו בכל הברכות את המילה 'אתה'. בירושלמי ברכות (פרק ט הלכה א) רב אמר צריך לומר אתה, ושמואל אמר אינו צריך לומר אתה.

פלוגתא זו מובאת במדרש תהילים בתוספת טעם (מזמור טז, ילקו"ש תהילים רמז תרסח) – 'שויתי ה' לנגדי תמיד. אמר רב, בשעה שהוא מברך צריך אדם לומר ברוך אתה ה'. ושמואל אמר, ברוך ה'. על דעתיה דרב, דכתיב, שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט'.

כל הברכות שלנו כידוע נתקנו בלשון 'אתה', ומה נראה שנקטו הלכה כרב. אולם בדברי חמודות על הרא"ש ברכות פ"ט אות ז כתב שלהלכה אין "אתה" מעכב, וכן פסק במשנה ברורה (סימן רי"ד סק"ג) שאם לא אמר 'אתה' יצא בדיעבד.

בשבלי הלקט (סדר ברכות סימן קסה) משמע שמחלוקת רב ושמואל היא ביסוד תקנת הברכה, האם דינה להיאמר בלשון נוכח או בלשון נסתר, וההכרעה היא לצאת ידי שניהם, ולכן נקטו לומר 'אתה' בנוכה, ו'אשר קדשנו' בנסתר. וראה מה שיובא בזה להלן.

יש לציין שבברכות המוזכרות בתורה, נאמר ברוך בלי 'אתה'. כגון אצל נח – (בראשית ט, כו) 'ברוך ה' אלוקי שם וגו', אצל מלכי צדק – (שם יד, כ) 'זכורך א-ל עליון אשר מגן וגו''. אצל אליעזר עבד אברהם (שם כד, כו) 'ברוך ה' אלוקי אדוני אברהם וגו''. וכן אצל יתרו – (שמות יח, י) 'ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה'. [יתכן שרק עם ישראל מצד קירבתם אל השי"ת רשאים לומר 'אתה', אולם כל אלו היו גויים והשגתם בה' היתה בדרך ריחוק וגוף שלישי].

### רוממות הכוונה במילה 'אתה'

אם רב הסבך בפירוש המילה 'ברוך', הרי המילה 'אתה' היא ברורה בלי שום חילוקי דעות, אולם כמה טעונה ומרטיטה היא מילה אחת זו – 'אתה'.

בספר שיחות החפץ חיים מסופר שפעם התבטא רבנו החפץ חיים באומרו: הן אם פירוש 'ברוך' הוא משובח, כדעת בעלי הפשט, והן אם פירושה מקור הברכה כדעת המקובלים, אבל המילה 'אתה' כולי עלמא מודי שמתפרשת כפשוטו באומרו אתה, וכי מילתא זוטרתא היא שאדם מישראל רשאי לפנות להקב"ה בכל רגע ורגע בלשון נוכח.

וכך כותב בעל 'יסוד ושורש העבודה' – 'כשיאמר ברוך אתה ה' יצייר במחשבתו כאילו ממש אומר ברכה זו כנגד הבורא ית' ויתעלה לנוכח כי לשון 'ברוך אתה' מורה על זה וזה חיוב גדול על כל אדם בכל התפלות ובכל השבחים והודאות ולא יהא שום דבר יוצא מפיו בעבודת הבורא ית' ויתעלה כמצות אנשים מלומדה ר"ל, רק לנוכח הבורא ית' כי מלא כל הארץ כבודו ומי שאינו מכין ומצייר במחשבתו כמשמעות הברכה שאומר נגדו ית' ממש לנוכח ברור לכל בר שכל שברכה כזו כאילו לא ברך כלל וענשו גדול שבטל ברכה שתקנו אנשי כנסת הגדולה וגורם העדר הנחת מהבורא יתברך'.

## הברכות בלשון נוכח ונסתר

כל נער אשר אך מתחיל להבין את פירוש המילות, מתעורר בשאלה עצומה, מדוע ראשיתה של הברכה פונה אל הקב"ה בלשון נוכח 'אתה', ואילו המשך הברכה היא בלשון נסתר כמו 'אשר קדשנו במצוותיו', 'אשר יצר', 'אשר בדברו מעריב ערבים', 'הוא נותן לחם לכל בשר'. רבים הם המפרשים המבארים את הדברים, המפורסם מכולם הוא הרשב"א בשו"ת (חלק ה סימן נב)

עוד שאלת: למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא, ומחצה נסתר. תשובה: דע, דיש לבעלי החכמה, סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם, יש טעם נגלה, גדול התועלת, במה שתקנו נוסח הברכות כן, ר"ל בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת, דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל. האחד: לדעת שהוא ית' מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו, ביאור רב. והב': שאין אמתתו ית' מושג, כי אם לעצמו ית' לבד, והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו, קבעו הנוסח בנגלה ונסתר. ברוך אתה, כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם, עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא ית' נמצא במציאות שאר הנמצאים ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו: אשר קדשנו; לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר שאי אפשר לדבר בו, רק בנסתר, ברוך הוא. וכן כתב רבינו בחיי בספר 'שולחן של ארבע' ערך 'ברכות'.

האבודרהם (סדר ברכות השחר) כותב דברים דומים בקצרה: 'זהריב"א כתב שהטעם שתיקנו הברכות בלשון נוכח ונסתר מפני שהקב"ה נגלה ונסתר, נגלה מצד מעשיו ונסתר מצד אלקותו. וגם הנשמה נראית ונעלמת לכן הנפש מברכת בנוכח ונסתר כמו שנאמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו' (עיי"ש עוד בשם אבן הירח).

בספר 'נפש החיים' (שער ב פרק ג) מבואר אותו רעיון בסגנון ספרי הקבלה – 'ולכן קבעו אנשי כנה"ג הנוסח של כל ברכות המצות בלשון נוכח ונסתר. תחלתם ברוך אתה הוא לשון נוכח. ומסיימים אשר קדשנו כו' וצונו לשון נסתר. שמצד התחברותו יתברך ברצונו אל העולמות שעי"ז יש לנו קצת השגה כל דהו. אנו מדברים לנוכח אתה ה' כו'. כי העולמות הם הצריכים לענין התוספת ורבוי ברכה מעצמותו ית' המתחבר אליהם. וזהו מלך העולם וכו'. והמצווה אותנו ומקדשנו הוא עצמותו ית' א"ס ב"ה לבדו הסתום מכל סתימין. לכן תקנו בלשון נסתר אשר קדשנו וצונו'.

רבנו צדוק הכהן מלובלין מבאר את הדברים בדרך העבודה (צדקת הצדיק אות ב, דובר צדק עמ' סג) – 'כל הברכות מתחילין בלשון נוכח, שמיד בהתחלת הברכה צריך להיות ה' יתברך נוכח עיניו כאילו עומד עליו ומצוהו, והסיום לשון נסתר דמיד נעלם כמו שנאמר 'על גוזליו ירחק', נוגע ואינו נוגע כידוע'.

כאמור לעיל בשבלי הלקט כתב ששני הלשונות נובעים מפשרה ושילוב שני שיטות, דעת רב שצריך לברך בנוכה, ודעת שמואל שצריך לברך בנסתר, ואנו יוצאים ידי שניהם.

ועיין בשו"ת התם סופר (חלק ד (אבן העזר ב) סימן מז) שכתב שאין בזה תמיהה בעצם הדקדוק, כי כן דרך הלשון בדיבור לשנות מנגלה לנסתר, כמו 'אתה הוא האיש שהלך עמדי' רק דייקו ממה שאינו כל כך לשון צה.

## הברכות טעונות 'שם' ו'מלכות'

לאחר 'ברוך', 'אתה', נבאר המשך מטבע הברכה.

המרכיב היסודי ביותר של הברכה הוא כמובן שם ה'. וכך אמרו בגמרא (ברכות מ, ב) 'אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. הגמרא שם מביאה מקור לחובת הזכרת השם – 'אמר אבבי כוותיה דרב מסתברא דתניא (מעשר שני פרק ה משנה יא) 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי, לא עברתי מלברכך, ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו'.

בגמרא שם מובאת דעת רבי יוחנן שגם הזכרת 'מלכות' מעכבת את הברכה. הגמרא מתקנת לפי דעה זו את נוסח המשנה במעשר שני – 'רבי יוחנן תני – 'ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו'.

מקור להזכרת מלכות מובא בירושלמי (ברכות פרק ט הלכה א) – 'רבי זעירא ורבי יהודא בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה, אמר רבי תנחומא אנא אמר טעמא ארוממך אלוקי המלך'.

בפירוש הט"ז על התורה (דברים כו, יג) למד מכאן שהנוסח של ברכה היא מן התורה בשם לרב, ולרבי יוחנן אפילו במלכות. אולם המזרחי וגור אריה (שם) כתבו שכוונת הפסוק הוא להזכיר שבח בעלמא, אבל מטבע הברכה הוא מדרבנן. ועיין במהרש"א (ברכות מ: וכתוס' יו"ט) (מסכת מעשר שני פרק ה משנה יא) שתמהו על דבריהם, שהרי מפורש בגמרא שלמדו מכאן ברכת המצוות, ואמנם כל הברכות הם מדרבנן, אלא שאין כוונת הגמרא לדרשא גמורה אלא זו אסמכתא.

כדאי לצטט את לשונו של המהרש"א בנידון שיש בהם ללמדנו על עיקר מהותה של הברכה: 'עיקר הברכות סמכוה אהאי קרא, ועניינו דבעי בכל ברכה 'שם', לייחד שמו על כל מין ומין מעין ברכותיו, ומ"ד דבעי נמי מלך הוא מהאי טעמא דמלך הוא מורה על אחדותו שהוא מלך מלכי המלכים, וכו'.

חשוב לציין את דברי התוס' שם ד"ה אמר אבבי, שאם דילג תיבת 'העולם' בלבד לא יצא כי 'מלך' לבד אינו 'מלכות'. ובשלטי הגבורים על הרי"ף שם, מביא בזה כמה דעות. בשולחן ערוך או"ח סימן ריד נפסק שבאמירת 'מלך' לבד לא יצא, ועיין שם בביאור הלכה המביא דעות שנחלקו על זה.

[ישנו דיון רחב בספרי הראשונים והפוסקים מדוע ברכה ראשונה של שמונה עשרה אין בה מלכות, ונעסוק בה במקומה בעז"ה.]

### **הזכרת שם 'אלוקינו' בברכה**

המשנה ברורה (שם) כתב שאם הזכיר שם אחד או ה' או אלוקינו יצא ידי חובת הברכה. אולם כמוכן שזה רק בדיעבד, שכן מטבע הברכה שתיקנו חז"ל הוא דווקא בהזכרת שני השמות.

מדברי המשנ"ב משמע שהזכרת 'אלוקינו' הוא בגדר 'שם', אולם יש שיצאו לדון שהזכרת אלוקינו נכללת בחובת הזכרת 'מלכות'. [עייין שו"ת הלכות קטנות ח"א סימן רסח, ובשדי חמד מערכת ברכות אות לו שפלפל בדבריו, וכן מאריך בזה הגר"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג עשה א'.]

השם 'אלוקינו' כידוע מורה לא רק על השם 'אלוקים', אלא גם על זה שה' הוא אלוקי ישראל. כמו שכתב הגר"א באדרת אליהו תחילת פרשת דברים – 'כי הקב"ה הוא נסתר מצד עצמותו ונגלה מצד מעשיו, לכן אנו אומרים בכל ברכה לשון נגלה ונסתר, ושם הוי"ה ברוך הוא הוא מורה על צד עצמותו יתברך, ולאלוקים הוא מורה על השגחתו על בריותיו, ולכן כתיב בכל פרשת בראשית שם אלוקים לבדו, ובהשגחה יש ב' ענינים השגחה כללית, דהיינו על כל בריותיו ועל כל העולם בכללותו, והשגחה פרטית שמשגיח על ישראל לבד, וכנגדו הוא שם אלוקים, וכן בתורה יש נעלם ונגלה כידוע וכו', ולכן אומרים בכל ברכה ה' אלוקינו מלך העולם, דהיינו ה' מצד הנעלם, ו'אלוקינו' שהוא משגיח עלינו בפרטיות, ו'מלך העולם' שאע"פ שמשגיח עלינו בפרטיות משגיח ג"כ על כל העולם כולו בכללותו ומושל עליהם'.

### **שם ומלכות – יחוד קוב"ה ושכינתיה**

מבואר בספרים הקדושים שהזכרת 'שם' ו'מלכות' בברכה, היא הביטוי לעומק סוד כל עניין הברכה, וכפי שהרחבנו במאמר הקודם, דהיינו להכיר כי שם ה' הנסתר והבלתי מושג, הוא זה שממנו נמשכת הנהגת העולם, ועניין ה'ברכה' היא לבטא בכל תופעה בעולם את ההכרה כי תופעה זו היא בעצם ביטוי של מלכות ה'. [כלומר בברכות הנהנין לייחס את ההנאה אליו ית', בברכות המצוות לייחס את הציווי אליו ית', ובברכות השבח לייחס את הנפלאות אליו ית'.] וכמו שכתב בתמצית ר' צדוק הכהן (דובר צדק עמוד נט) 'כל ברכה היא הכרת שם שמים נוכח עיניו לדעת מי צוה כן מי גזר כן'.

הכרה עמוקה זו היוצרת חיבור והמשכה בין מהותו הנסתרת של שם ה', לבין הופעת הקב"ה למולך ולהנהיג את העולם קרויה בספרי הסוד והחסידות 'יחוד קוב"ה ושכינתיה', וחיבור זה גם כן מעורר שפע ברכה והמשכה בעליונים, כידוע לכל המעיין בספריהם. עניין יסודי זה מתבטא בחובת הזכרת 'שם' ו'מלכות' בכל ברכה.

כך מבאר מורנו הבעש"ט הק' (בעש"ט על התורה שיר השירים – מקור מים חיים): 'כל ברכה שאין בה שם ומלכות, על דרך מה שכתב בזוהר לית טובא שריא אלא באתר דכר ונוקבא וכו' כי אין טוב בא ונשפע אלא על ידי משפיע ומקבל, שהוא בחינת נוקבא, והוא מדת הצמצום וכו' היינו לצמצם שיוכלו לקבלו. וזהו כל ברכה שאין בה שם, פירוש המשכה, ומלכות פירוש צמצום, אינה ברכה, שאין יכול לסובלו'.

ראה גם במה שכתב ה'צמח צדק' – 'ואל תיקרי 'מה' אלא 'מאה', להמשיך תחלה ע"י מאה ברכות והמשכות מבחינת 'סובב כל עלמין' ב'ממלא כל עלמין' וכו', ועי"ז יומשך ג"כ ההארה מבחינת מלכות למטה וכו', בחינת המשכה זו הוא בבחינת מלכות תחילה, ולכן אנו אומרים בא"י אקב"ו מלך העולם דוקא, וזהו ענין יחוד קוב"ה ושכינתיה. ולכן כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה' (ספר הליקוטים).

בקשר לכך יש לציין את המסופר בין חסידי חב"ד על החידושי הרי"ם שהיה רגיל לדבר בעניני חסידות עם חסיד חב"ד נודע בשם רבי שילם רייך זצ"ל מווארשא, שהיה חתנו של הרה"ק הרב"ש זצ"ל בן הצמח צדק, והנה פעם ביקש ממנו החידושי הרי"ם שיבאר לו פירוש נוסח הברכה ברוך אתה ה'א מלך העולם על פי חסידות, וביאר לו ענין המשכת שם הוי"ה לשם אלקים ומלכות, ואז פנה אליו החידושי הרי"ם ואמר לו ראה כמה הכל מדויק בסידור בעל התניא, שלא הכנים נוסח לשם יחוד לפני כל תפלה מפני שבברכה עצמה כלול כל הענין של יחוד קוב"ה ושכינתיה, אבל לפני התפלה שאין ברכה כתב לומר לשם יחוד. (שו"ת דברי פינחס סימן ב בשם הגר"י לנדא זצ"ל אב"ד בני ברק ששמע מפי הר"ד רייך זצ"ל בנו של הר"ר שילם הנ"ל, בכתבי חסידי חב"ד יש גירסאות נוספות מי היו בעלי המעשה, אך הרעיון הוא אחד).





## **פרק ב – הברכה לה'**

### **סעיף ד – ברכת המצוות**

#### **ברכת המצוות**

הברכה הראשונה אותה אנו מברכים מדי יום היא ברכת 'על נמילת ידים', שהיא ברכת המצוות.

מתוך הברכות מתייחד מקום בפני עצמו ל'ברכת המצוות'. שמלבד ההלכות הכלליות השייכות בכל הברכות, נאמרו הלכות רבות מיוחדות ל'ברכת המצוות', ורבו בהם הנידונים בש"ס ובפוסקים, נידונים שיש בהם כדי ספרים שלמים. כמו: זמן הברכה – 'עובר לעשייתן', אמירת הברכה כששליח עושה את המצוה, אמירת ברכה בספק מצוה, ברכה על מצוה המתקיימת ממנהג, הפסק בין אמירת הברכה לעשיית המצוה, שהות באמצע המצוה, המקור לחובת הברכה, וכמו כן האריכו המפרשים לתת טעם מדוע על חלק מהמצוות תיקנו ברכה ועל אחרים לא תיקנו, עוד ישנו נידון רחב כבר בגמרא על נוסח הברכה האם מברכים 'על' או 'ל'.

במסגרת זו לא ניכנס לסוגיות הלכתיות אלו. נעסוק רק במה שנוגע להבנת פירוש הברכה ומהותה.

#### **ברכת המצוות כחלק מהמצוה**

כמו כל הברכות, ברכת המצוות משמעותה לתת שבח והודאה לה' על נתינה שנתן לנו, כשכאן הנתינה היא המצוה. אולם אם בברכות השבח או הנהנין, הברכה היא כל המצוה והיא עומדת בפני עצמה, הרי בברכת המצוות אנו מוצאים שיש לברכה חיבור עם המצוה עצמה, ורבים המפרשים הסוברים שהיא נחשבת חלק מהמצוה. והנפק"מ היא שהמקיים מצוה בלי ברכה לא רק הפסיד ברכה, אלא החסיר בשלימות המצוה.

מפרשים רבים מציינים מקור ליסוד זה בדברי תוס' הרא"ש (ברכות טו, א) שכתב על פי דברי הגמרא שמה שהברכה אינה מעכבת בתרומה הוא רק משום שהברכה היא מדרבנן, אבל אם היתה הברכה מן התורה התרומה לא היתה חלה. ומוכיחים מכאן המפרשים שהברכה היא חלק מהמצוה, ולכן אם היתה חובתה מן התורה, כל שהיה מחסיר אותה היה חסר בקיום המצוה מן התורה.

אחת ההוכחות נפוצה בעולם התורה בשם מרן הגרי"ז הלוי ממה שאמרו במשנה (תרומות פרק א משנה ו) 'חמשה לא יתרומו', ואחד מהם הוא 'הערום', והיינו משום שערום אינו יכול לברך, ולכן אסור לו לתרום. ולכאורה מאחר שהוא ערום ואינו יכול לברך הרי הוא אנום ופטור מהברכה ומדוע חל עליו איסור לתרום. אלא מכאן ראייה שברכת המצוות היא חלק מהמצוה עצמה, ולכן אם יתרום בלא ברכה נמצא שלא עשה את המצוה כתיקונה.

מרן רבי משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרו"מ אורח חיים חלק ד סימן כא) מוכיח יסוד זה שהברכה נחשבת כחלק ממעשה המצוה ממה שאמרו במשנה (מעשר שני פרק ה משנה י"א) בפסוק 'לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי' ודרשו 'לא שכחתי מלברך', ופירש הר"ש שהן הברכות שעל המצות דהפרשת תרומה ומעשר וחלה, וכן הוא בפרש"י ברכות דף מ', אבל לא הזכירו גם ברכות הנהנין ואף לא בהמ"ז דאורייתא, משום שהברכה שתקנו על המצות הוא כחלק מהמצוה, אבל ברכות הנהנין לא שייך להמצות דתמ"ע שלכן לא שייכי להודוי. יש המוכיחים זאת ממה שכתב הט"ז (או"ח סימן תפט סק"ט) שלפי השיטות שספירת העומר דאורייתא, מי שמחוייב לספור מספק צריך לספור בברכה, 'כיון שעכ"פ הספירה דאורייתא' הוי כאילו גם הברכות דאורייתא'.

### **הברכה כהכנה וכוונה למצוה**

יחודיות זו של ברכת המצוות שנעשית חלק מהמצוה תלוי בהבנת עניינה ומהותה של ברכת המצוות.

הראשונים מבארים את טעם הדין שכרכת המצוות נאמרת לפני העשיה 'עובר לעשייתך', כך כתב המאירי (מגילה כא, ב) ד"ה כבר – 'בברכת המצות פשוט יותר בשלפניה כדי שיהיה ניכר שכוונתו למצוה'.

דברים נפלאים בסגנון 'חסיד' אנו מוצאים דווקא בחידושי אחד מגדולי הראשונים הלא הוא הריטב"א – 'וכתב הרי"ט ז"ל וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצות עובר לעשייתך כדי שיתקדש תחלה בברכה, ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת' (חידושים המיוחסים לריטב"א פסחים ז, ב).

בחידושי 'חתם סופר' (פסחים ז, ב) מביא רעיון זה בשם ה'כוזרי' – 'שטעם הברכה שיהיה ההכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה ההיא, על דרך שהוסיפו המקובלים עתה לומר הריני מזמן'.

הבאנו במאמרים הקודמים שעניינה של הברכה הוא ביטוי לראיית נוכחות ה' במאורע או בהנאה שנודמנה לפנינו, בברכת המצוות אנו רואים את נוכחות ה' בכך שהוא המצווה על מצוה זו. וכמו שכתב רבי צדוק הכהן מלובלין – 'כל ברכה היא הכרת שם שמים נוכח עיניו לדעת מי צוה כן מי גזר כן' (דובר צדק עמוד נט). מובן איפוא שבברכת המצוות הכרה כזו מעניקה משמעות וערך יותר נעלה לעצם המצוה.

### **ברכה – השלמת דיבור למעשה**

הריטב"א מוסיף תירוץ נוסף – ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעלה שהיא עבודת הגוף.

יש לציין לכך את דברי ה'נודע ביהודה' בתשובתו המפורסמת בנוגע לאמירת 'לשם יחוד' – 'ומה שכתב מעלתו שטוב להיות הקשר אמיץ בדיבור ומחשבה ומעשה. הנה אנשי כנח"ג הם תיקנו לנו תפלות וברכות וליכא מידי דלא רמיזא בנוסח התפלה והברכה, וברכה הוא התעוררות הדיבור ומחשבה, וכל מצוה שיש ברכה לפניו אין צריך לומר שום דבר לפניו רק הברכה' (שו"ת מהדורא קמא – יורה דעה סימן צג).

וראה ב'שפת אמת' – 'כל הדברים יש בחינת מעשה, דיבור, ומחשבה. לכן יש ברכה קודם המצוה שהיא בדיבור. והעיקר הכוונה. ואח"כ הוסיפו לומר לשם יחוד. אבל זה העיקר במחשבה. רק שלא לשכוח העיקר הזכירו לומר לשם יחוד (קדושים תרמ"ח).

## הברכה כשבח והודאה על המצוות

לעומת זאת אנו מוצאים כמה מן הקדמונים שכתבו שהברכה אינה אלא שבח והודאה למקום על המצוות.

כך משמע בספר 'האמונה והבטחון' להרמב"ן – 'כי חולי הנפש הוא המעשה הרע ובריאותה היא המעשה הטוב והיא נהנית ושמחה בשמחה מקובלים לפני בוראה כאילו אוכלת ושותה שהנפש מתענגת ושמחה בהנאת הגוף באכילה וכו' וכמו שאדם חייב לברך על המצוות וכו' וכמו שיש אכילה שצריכה ברכה לפניו ולא לאחריה וכו' כך יש מצוות שטעונות לפניו ולא לאחריהם (פרק ז).

באור זרוע (חלק א – הלכות ברכת המוציא סימן קמ) משמע שהברכה באה להוראת חביבות המצוה – 'זה הכלל שאני אומר בברכות כל מצוה שיש עתים למצוה וכו' הלכך כשמגיע זמן חיובם צריך לברך על עשייתם מחמת חיובם'.

במהר"ל בותב שהברכה היא ביטוי להכרת ערך וחשיבות המצוה – 'שאינ פירוש הברכה הדבור בפה בלבד, דודאי הדבור בפה היו מברכים, אבל הכוונה על הברכה בעצמה היא האהבה הגמורה והדבקות אל השם יתברך, לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה. ואין כל האהבות שוות, וכו', ולא היה להם האהבה הגמורה אל השם יתברך במה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך הש"י ויתעלה שמו על זה בכל לבו (תפארת ישראל – הקדמה). דבריו נאמרו אמנם בקשר לברכת התורה, אך הם נוגעים לכל ברכת המצוות.

בספר 'בית אלוקים' להמב"ט מבאר שברכת המצוות באה להורות שהמצוות הן לטובתינו, עד שאנו נותנים תודה על כך – 'מברכין על עשייתן להורות כי אין העבודה לא-ל ית' כעבודת העבדים לאדוניהם, כי עבודת העבד לאדון ראוי לגמול חסד לעבד על אשר עבד אותו בכל לבבו, ולא כן היא עבודתנו לא-ל ית', כי צריכים אנו לתת אל לבנו שאנו עולים במעלה כשנהיה מצווים לעבוד עבודתו ית', וראויים אנו לגמול חסד על זה

ולברך בשמו. ולזה אנו אומרים אשר קדשנו במצותיו, כלומר כי קדושה ופרישות ומעלה היה לנו להיותנו מצווים במצותיו' (שער התפילה – פרק תשעה עשר).

## ברכת המצוות המשכת קדושה עליונה

בספרי החסידות מבואר שהברכה היא הכנה רוחנית לקיום המצוה, וכך כותב בעל 'באר מים חיים' – 'בעת אשר יקרב אל המצוה לעשותה, הנה צריך לברך עליה עובר לעשייתו כמאמר חז"ל, פירוש שצריך להמשיך הברכה שהוא חיות נשמתה ואור קדושת שמו יתברך עליהן קודם שיעשה אותן. כי טרם העשיה צריך לכוון באור חיות הנשמה שבה שעבור כן הוא רוצה לעשותה וכו'. ועל כן צריך לברך עליה קודם. כי באמת הברכה אשר על כל מצוה ומצוה בה נרמז בחינת החיות הנשמה אשר בה וכו'. והברכה הוא מברך את המצוה להשרות על החפצים האלה אורו יתברך אורות עליונים קדושת ה', שעל ידי זה יוכלו אחר כך לפעול פעולתן בשמי השמים, ונמצא אשר חיות הנשמה שבה, מוכרחה להיות טרם עשיית גופה (פרשת עקב – פרק ז).

ה'שפת אמת' כותב בזה דברים נפלאים בשם החי' הרי"ם (תצוה תרל"א) – 'פירש אא"ז מו"ר זצלה"ה מה שאומרים 'אשר קדשנו במצותיו' שע"י הציווי נתן כח שנוכל לקיים המצוה'.

עוד כתב – 'אף שבפועל מקיימין המצוות כל בני ישראל, אבל לקבל הציווי ופקודת ה' הוא רק הנביא שנקרא מלאך ה' וכו', ובכח הצדיקים נשאר קדושה לכל בני". ומעין זה נמצא קצת בכל איש ישראל בפרט, כפי מה שמכין עצמו לקיים מצות ה'. וזה ענין ברכת המצוות 'עובר לעשייתו', שבה הברכה למעלה מגוף המצוה בחינת דביקות' (שפת אמת ויקרא תרמ"ב).

ובמקום אחר כתב זאת בסגנון נוסף – 'ענין ברכת המצוות שאמרו חז"ל שצריך להיות עובר לעשייתו היינו שהכנה והתשוקה קודם עשיית המצוה מתעלה עוד ביותר מעיקר המצוה, כי במעשה המצוה שייך פניות ותערובות אבל ע"י התשוקה מתדבקין בשורש המצוה כח התורה והקב"ה אשר צוה לעשות המצוה. וע"י אור תורה נעשה המצוה בלי פסולת' (ויקרא תר"ם).

## קדשנו במצוותיו מלשון קידושין

דברים נשגבים ומלהיבים בזה כותב האדמו"ר הזקן מחב"ד בספר ה'תניא' – 'וזה שאומרים 'אשר קדשנו במצותיו' כאדם המקדש אשה להיות מיוחדת עמו ביחוד גמור, כמ"ש ודבק באשתו והיו לבשר אחד. ככה ממש ויתר על כן לאין קץ הוא יחוד נפש האלוקית העוסקת בתורה ומצות, ונפש החיונית לבושיהן הנ"ל, באור א"ס ב"ה. ולכן המשיל שלמה ע"ה בשיר השירים יחוד זה ליחוד חתן וכלה בדביקה חשיקה וחפיצה בחיבוק ונישוק. וז"ש אשר קדשנו

במצותיו שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהיא קדשותו של הקב"ה בכבודו ובעצמו וקדושה היא לשון הבדלה מה שהקב"ה הוא מובדל מהעולמות וכו'. (חלק ראשון – פרק מו).

כך כתב גם בספר 'עבודת ישראל' – 'כי אי אפשר לאדם להיות קדוש בקדושה של מעלה אלא אם כן הוא פורש ובודל עצמו מכל תאות עניני העולם ומזמין את עצמו להשראת כבוד הבורא ב"ה אז יכול לקבל קדושת הבורא ב"ה. וזה אשר קדשנו במצותיו, מלשון קידושין ופירשו בגמרא (קידושין ב ע"ב) דאפך לה אכולי עלמא כהקדש, ואז היא מזומנת לו לבדו ובוה נקרא קידושין' (פרשת שמני).

## קדשנו במצוותיו לשון רבים

יש מקשים מדוע אנו אומרים בכל מצוה 'אשר קדשנו במצוותיו' לשון רבים, הרי עתה אנו מברכים על מצוה אחת. לכאורה התשובה היא שאנו מברכים על כללות קדושת המצוות שניתנו לנו.

אמנם יש לעיין לפי זה מדוע בברכת כהנים אין אומרים תחילה כמו בכל המצוות "אשר קדשנו במצוותיו". כי אף שרק הכהנים חייבים במצווה זו, אך מדוע אין אומרים שניהם "אשר קדשנו במצוותיו וקדשנו בקדושתו של אהרן וכו'". ולמה תגרע מצוה זו מכל המצוות. [ואכן במקור נוסח הברכה בגמרא סוטה לט. הרבה ראשונים גורסים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו בקדושתו של אהרן" והם רש"י (מגילה כז:)] וספר החינוך מצוה שעח, והגרי"פ פערלא על סה"מ להרס"ג מביא עוד חבל ראשונים שגורסים כן. אולם לגירסתנו צריך ביאור מדוע נשמט אמירה זו "קדשנו במצוותיו", שהיא מנוסח מטבע ברכת המצוות.]

התירוץ הוא אולי שבכל מצוה אנו מברכים על הקדושה המסויימת שניתנה בקשר למצוה זו, ולא על כללות קדושת ישראל במצוות, ולכן במצוה זו שחלה רק מחמת קדושת הכהונה, מזכירים רק את קדושתו של אהרן. לפי זה נצטרך לומר שמה שאומרים במצוותיו בלשון רבים, זה רק אגב גררא.

לשאלה זו אנו מוצאים תשובה יותר עמוקה בספרי החסידות:

בשם הבעש"ט הק' מובא שהטעם שאומרים 'קדשנו במצוותיו' לשון רבים – 'לקשר מעשה המצוה שעשה שנקרא מצוה תתאה, לייחדה אל מצוה עליונה, שהוא המחשבה והכוונה של המצוה, וזהו שאומרים על מצוה אחת אשר קדשנו במצוותיו לשון רבים' (אור הגנוז לצדיקים פ' וירא, בעש"ט על התורה – פרשת בשלח).

הגה"ק מרדומסק כתב על מה שתיקנו לשון רבים – 'בברכת המצות מה שאנו אומרים בכל מצוה בברכתה אשר קדשנו במצותיו. איך שייך לשון רבים על מצוה אחת. אך הנה בכל מצוה פרטית שהאדם עושה צריך לעשות בדחילו ורחימו והם שני מצות עשה אחבה ויראה נמצא בכל מצוה פרטית גוררת עמה הב' מצות יראה ואחבה כנ"ל. ועל זה שייך שפיר לומר מצותיו לשון רבים' (תפארת שלמה מועדים מבוא השער).

## **אשר קדשנו במצוותיו – וציוונו**

הגר"א באדרת אליהו מתייחס ללשון הכפולה בנוסח הברכה אשר 'קדשנו במצוותיו' 'וציוונו' – 'אף שטבע המצות שיחיו בהם שהם בעצם החיים לאדם, אפילו הכא לא תעשה המצוה אלא בשבילי שאני צויתך ואני ה'. וכן הפירוש 'אשר קדשנו במצוותיו' – במצוותיו לבד קדשנו שהם 'בעצם' חיים נצחיים לאדם, 'וציוונו' – ועוד שצוה אותנו לעשות כן ויש עלינו לשמור ציוויו' (ויקרא יח).

בקשר לכך יש לציין את דברי ה'שפת אמת' המבאר את הדברים בסגנון החסידות המכוון כלפי שני חלקים שיש בכל מצוה – 'כי כל המצות שורשם ברקיע גבוה מאוד והמעשים שבעוה"ז הם ציונים ורמזים להשרשים. וכו' וזה אשר קדשנו במצוותיו הוא שורש המצוות, וצונו הוא בפרט המעשה שבעוה"ז, כנ"ל' (קדושים תרמ"ח).

## **אשר קדשנו בעצם הציווי או בקיום**

יש לחקור בנוסח מטבע הברכה "אשר קדשנו במצוותיו", האם הכוונה שאנו משבחים להשי"ת על כך שקדש את ישראל בעצם זה 'שציווה אותנו במצוותיו'. או הכוונה לקדושה הבאה כתוצאה מהמצוה אשר מלבישה את האדם העושה אותה, ולפי זה הכוונה היא שקדשנו 'על ידי עשיית מצוותיו'. ובקצרה האם הכוונה לקדושה שהיא ה'סיבה' למצוות, או לקדושה שהיא 'תוצאה' מהמצוות.

לכאורה כשאנו אומרים 'קדשנו במצוותיך' שם וודאי התפילה לעתיד היא על הקדושה הנפעלת מעשיית המצוות.

אולם ניתן להוכיח כפי הצד הראשון שהכוונה היא לקדושה שהיא הסיבה לציווי, ממה שהכהנים מברכים לפני ברכת כהנים "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה". קדושתו של אהרן היא הרי וודאי ה'סיבה' למצוה ולא התוצאה, מסתבר שזו גם הכוונה בקטע המקביל 'אשר קדשנו במצוותיו'.

אפשר לתלות בחקירה זו את המחלוקת הידועה בין הרמב"ם והאור זרוע (מובא בהגהות האשר"י ברכות פרק א סימן יד) לגבי מי ששכח לברך ועשה את המצוה, שלפי דעת הרמב"ם יכול לברך רק כל עוד שהוא עסוק במצוה אבל אחר כך הפסיד את הברכה, ולדעת האור זרוע ניתן לברך גם אחר המצוה.

ניתן לומר שהרמב"ם סובר ש'קדשנו במצוותיו' היינו הקדושה המחייבת את המצוות, ולכן לאחר קיום המצוה אין כל מקום לברך על כך. ואילו לדעת האור זרוע הכוונה היא לקדושה שהמצוה מביאה על האדם, ולכן ניתן לברך גם מיד לאחר המצוה.





## פרק ג – ברכת נטילת ידיים בבוקר

### הברכה הראשונה בכל בוקר

הברכה הראשונה שאנו מברכים בכל בוקר עם קימתנו מהשינה, היא 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידיים'. ברכה זו לכאורה אינה קשורה לסדר "ברכות השחר", אותם אנו מברכים לרגל היום החדש והתחדשות כל פרטיו, שהרי זו ברכת המצוות שאנו מברכים משום נקיות הידים, וכמו שאנו מברכים ברכה זו בכל פעם כשאנו באים נוטלים ידיים לסעודה. אולם להלן נזכר כי ברכה זו היא אכן קשורה במהותה להשכמת הבוקר ולהתחלת היום החדש.

מקור חובת ברכה זו מפורש בגמרא במסכת ברכות (דף ס, ב) 'כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידיים'.

יש לציין [כפי שכבר הוזכר במאמר על 'מודה אני'] שהגמרא מפרטת את ברכות השחר בסדר שונה, כפי סדר הפעולות של האדם, כשיקום יאמר אלוקי נשמה, כשישמע קול התרנגול יאמר אשר נתן לשכוי בינה, כשיפקח את עיניו יאמר פוקח עורים. וכך הלאה.

הברכה הראשונה בסדר הגמרא היא איפוא ברכת 'אלוקי נשמה'. ואילו ברכת על נטילת ידיים נזכרת ברשימה זו כמעט האחרונה, לפני ברכת 'המעביר שינה'. אולם בראשונים (אבודרהם, שבלי הלקט, ספר המנהיג) מובא בשם תשובת 'רב נטרונאי גאון' (וכן כתב הרא"ש ברכות פרק ט סימן כג, ובטור סימן מז), שאנו איננו יכולים לברך את הברכות הללו כל אחד ואחד בזמנו, כיון שידינו עסקניות ובעת קימתנו הם מטונפות, על כן תיקנו לברך אותם על הסדר אחר שנטל ידיו, ולכן מקדימים עתה תחילה את ברכת 'על נטילת ידיים'.

### גדר חובת ברכת 'על נטילת ידיים'

טעות נפוצה בקרב רבים הסבורים שעיקר חובת 'נטילת ידיים' בשחרית מיד עם הקימה מהשינה היא מפני 'רוח רעה' השורה על הידים, או 'רוח הטומאה' הנזכרת בזוהר הקדוש, ויש לדעת שאין זה כך. אמנם האיסור ללכת ד' אמות ולנגוע בדברים, וכמו כן הדין לערות על הידים שלש פעמים, קשורה ל'רוח רעה', ו'רוח הטומאה', אבל החובה שתיקנו חכמים ליטול ידיים בשחרית, אשר עליה גם תיקנו לברך ברכה, אין לה קשר עם המציאות של 'רוח רעה'. כך מפורש בפוסקים (מגן אברהם סימן ד' ס"ק יג, משנ"ב ס"ק לב) שמשום רוח רעה לבד לא תיקנו ברכה.

החובה ליטול ידיים קשורה איפוא רק לנטילה מצד נקיות הידיים, שחכמים חייבו ליטול ידיים כדי שיוכל האדם להתפלל ולהוציא מפיו דברי קדושה. אולם חובה זו הנזכרת בגמרא ומה שתיקנו עליה אמירת ברכה, יוצרת קושי הלכתי, הגורר בעקבותיו מחלוקת ראשונים.

הקושי הוא פשוט, איזה חובה יש ליטול ידים בשחרית, והיכן מצינו מצוה זו, עד שתיקנו לומר 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידים'. ולא מצינו חובה זו כי אם בתקנת נטילת ידים לסעודה. וכמו שכתב הרשב"א – 'ואני לא מצאתי בשום מקום דבר ברור שיצטרך אדם ליטול ידיו שחרית' (שו"ת הרשב"א כמו שיובא להלן).

לאמיתו של דבר הקושי נובעת מתוך הסוגיא מיניה וביה, שהרי בגמרא זו מוזכר שכל ברכות השחר נאמרות לפני נטילת ידים, הרי מפורש שמותר לברך ברכות ולהזכיר שם שמים גם בלא נטילת ידים. אם אין כל חובה ליטול ידים לפני התפילה.

בדברי הראשונים אנו מוצאים שני שיטות לבאר את חובת נטילת ידים בשחרית, שיטת הרא"ש ושיטת הרשב"א. המבארים כל אחד בדרכו את טעם חובת הנטילה, ומדבריהם עולים גם כמה נפק"מ להלכה.

להלכה מובאים בפוסקים שני השיטות, משום שאנו חוששים לשניהם (לחומרא) בכל הנוגע להבדלים המעשיים ביניהם.

לנו חשובה ידיעת הדברים גם לצורך הכוונה בעת הברכה ומצוות הנטילה, כדי שנדע בדיוק מה אנו עושים ועל מה אנו מברכים.

### **חובת הברכה - לשיטת הרא"ש**

הרא"ש נוקט שהחובת הנטילה היא אכן משום הידים שאינן נקיות, וכך כתב (ברכות פרק ט סימן כג) – 'לפי שידינו של אדם עסקניות הם ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה, תיקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל'.

דבריו מבוססים על חובת האדם לנקות ידיו בשעת תפילה, כנאמר בגמרא – (ברכות יד, ב) 'אמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח וחקריב עליו קרבן דכתיב ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחיך'.

חובה זו מיוחדת דווקא לתפילה יותר מאשר ללימוד התורה ושאר ברכות, שכן לתפילה חייב ליטול ידיו אפילו אם אין ידוע לו שנגע במקום המכוסה, כי לדעת הרא"ש 'סתם ידים' שהסיח דעתו משמירה עליהן כשרות לתורה וברכות, ופסולות לתפילה.

למרות שהרא"ש מודה שיש הבדל בין חובת נטילת ידים לסעודה לבין חובת נטילת ידים לתפילה, שכן בנטילת ידים לתפילה אין חובה ליטול ידים דווקא במים ובכלי, וכפי שמפורש בגמרא שם (ברכות טו, א) שאם אין לו מים מנקה ידיו בכל דבר המקנה כגון בצרור ובעפר, עם זאת לא תיקנו לברך 'על נקיות ידים'. ומבאר הרא"ש שזאת משום שקבעו חכמים נוסח ברכה אחד הן לנטילת ידים לאכילה והן לתפילה. ובאכילה תיקנו את הלשון 'על נטילת ידים' על שם הכלי (ראה מסגרת).

מדברי הרא"ש עולה שגם בתפילת מנחה וערבית מי שנוטל ידיו משום שידיו מטונפות, צריך לברך על נטילת ידים. אך הפוסקים (עיין ב"י) כתבו שזה דווקא כשמתפלל מיד אחר שנטנפו ידיו או נזקק לצרכיו.

בנידון זה קיים משא ומתן מסועף בספרי הפוסקים, אולם העולה מדבריהם שגם לרא"ש ישנו הבדל בין שחרית לשאר התפילות. שכן דברי הגמרא על 'קבלת עול מלכות שמים שלימה' אמורים לגבי שחרית.

הנראה מכוונתם הוא שנטילת הידים בשחרית היא חלק בלתי נפרד ממערכת התפילה, כמו הנחת תפילין שיחד עם קריאת שמע והתפילה מהווים עבודת ה' שלימה. עבודת הבוקר היא עיקר היסוד לכללות עבודת ה' של האדם.

בספרים הקדושים מובאים דברי האריז"ל שהשלב הראשון של הכניסה לעולמות התפילה היא הנקיות ונטילת ידים, המכניסה את המתפלל לעולם 'העשיה', ואחר כך 'ציצית' כנגד עולם היצירה תפילין של יד כנגד עולם הבריאה וכו'. והדברים מקבילים איפוא להאמור במימרת הגמרא.

## **חובת הברכה - לשיטת הרשב"א**

הרשב"א חולק על הרא"ש ואינו מקבל את הטעם שחובת הנטילה שעליה תיקנו את הברכה היא החובה של נקיות ידים לתפילה.

ראשית הוא מוכיח מלשון הברכה 'נטילת ידים' שאין מדובר בנקיות ידים גרידא, אלא דווקא בנטילה במים ובכלי. כמו כן קשה שלפי שיטת הרא"ש יש לברך ברכה זו גם לתפילת מנחה וערבית, ואין נראה כן בדברי הגמרא והראשונים.

לפיכך קובע הרשב"א שתיקנו חובת נטילה מיוחדת בשחר עם הקימה, וכך כתב בתשובתו – (שו"ת הרשב"א חלק א סימן קצא מובא בית יוסף סימן ד) – 'ואם תשאל מאי שנא תפלת השחר מתפלת המנחה וערבית, יש לומר לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב (איכה ג, כג) חדשים לבקרים רבה אמונתך, צריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותם הברכות שאנו מברכים בכל בוקר ובוקר, ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו, עכ"ל.

דברי הרשב"א טעונים מעט הבהרה, שכן בתחילת דבריו משמע שחובת הנטילה שתיקנו היא משום חובת ההודאה שאנו צריכים להודות על שבראנו, ולכן אנו נוטלים את ידינו עבוד עבודת ההודאה.

אולם מדברי הפוסקים מבואר שעיקר הדגש הוא על עצם הדבר שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו. אלא שהוא מסביר שאף על פי שתפקידנו להיות עובדי ה' הוא תמידי, בכל זאת דבר זה מתחדש בכל יום מחדש, ולכן צריך כל יום ליטול ידים עם תחילת התחדשות העבודה. והוא מביא כראיה לכך את ההלכה שאנו לברך כל יום ברכות השחר ולהודות על כל מה שה' נותן לנו, מאותו טעם שכל יום הוא בריאה חדשה.

### **נטילת ידים - רוממות קדושת ישראל**

דברים נפלאים אלו מעניקים לנו טעם מיוחד ומרעיד אודות המשמעות של ברכה ראשונה זו שאנו מברכים מיד עם השכמת הבוקר.

המשמעות היא שכשיהודי קם בבוקר הוא לא קם סתם כך כי צריך לקום, הוא קם בבוקר כי מתעורר לעבודה, עבודת ה'. כל יהודי הוא כהן בבית המקדש, ממלכת כהנים וגוי קדוש.

זאת אומרת שהנטילה הזאת היא לא סתם מצוה, זוהי מצוה שמספרת לנו ומבטאת מה זה תפקידו של יהודי, לשם מה קמנו בבוקר. כלומר שקיום התורה והמצוות אינם משהו מהצד, כביכול האדם חי את החיים שלו, רק שעליו לקיים את המצוות. לא כן הוא, נטילת ידים מבטאת מסר רב עוצמה, המציאות כל יהודי הוא חייל, שר במשרה בכירה, מיד שהוא קם בבוקר הוא קם בשביל התפקיד, לעבודת ה' כמו כהן בבית המקדש.

### **יהודי שייך למדריגות הרמות ביותר**

אולם יתירה מזאת, מצוה ראשונה זו עוסקת במדריגה הגבוהה של 'טהרה'. אנו נבחרנו להיות קדושים וטהורים בכדי לעסוק במצוות הקדושות, הנטילה היא ביטוי לקדושת ישראל וטהרתם.

כל המצוות הקשורות ל'טהרה' מגלים לנו עד כמה שגבה ורמה מעלתו של יהודי. מצוות רבות בתורה ניתנו לעם ישראל, משום שהקב"ה מקדשם בקדושה עליונה, והם שייכים לדברים נעלים והנהגות רוחניות ביותר. בספרים הקדושים מבואר שהתורה ומצוותיה מקיפים את האדם מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין.

ישנם מצוות שהשכל האנושי מבין אותם בפשיטות, והם מצוות שאורם מתפשט עד לחיי האדם היומיומיים, עד כי גם האדם הפשוט יכול להשיגם ולהבינם. אולם מצוות השייכות לפנימיות היותר עמוקה של נשמת האדם, ונעוצים ברוממות המעודנת שלא כל אדם יודע לחוש בה. שטף החיים והחומריות הרבה בה שקועים הבריות, גורמים להם לאבד את

העדינות וחוש הקדושה הנשמתי העילאי, עד שהם חשים את הפחיתות רק בדברים החמורים ביותר.

ישנם כמה וכמה מצוות והלכות בחיי היהודי שלפי טעמם ועניינם לכאורה מתאימים לקדושי עליון וצדיקים נשגבים, אולם בפועל חז"ל חייבו בהם כל יהודי באשר הוא.

חכמינו באו ללמדנו שכל יהודי שייך למדרגות הגבוהות ביותר, וגם אם לעת עתה הוא עדיין רחוק מכך, הוא אינו מנותק לגמרי, ותיקנו הנהגות שונות שיצביעו לנו להיכן אנו שייכים באמת.

דבריו של הרשב"א על נטילת ידיים של שחרית הם דוגמא בולטת לכך, קימתו של יהודי בבוקר כמוה ככניסת כהן לעבודת המזבח.

בדומה לכך, כל תקנת נטילת ידיים לסעודה הרי נתקנה בשל 'סרך תרומה'. ומבאר בעל 'אבני נזר' בספרו 'נאות הדשא', שעומק הכוונה היא שבכל אכילה של יהודי יש בה מעין אכילת תרומה. עלינו להיות מודעים למשמעות הדברים, יהודי מתיישב לאכול את ארוחתו להשביע את רעבונו, והדבר נחשבת כהקרבת קרבן. כמו אכילה מכפרת עלינו כאכילת קדשי קדשים, או כאכילת תרומה לשם גבוה.

בספר 'שיח שרפי קודש' מסופר על אשתו של אחד ה'משכילים' שנכנסה בכאבה אל השרף מקוצק לדעת מה לעשות, ומאר לה שבאם מעמיד מים סמוך למטתו לנט"י שחרית אין צריכה להיפרד ממנו, כי בלי נט"י הוא טמא לנפש. מי שעדיין שייך למצוות נטילת ידיים, אות הוא כי לא כבה בקרבו הזיק הקדוש.

המצוה הראשונה בה מתעסק יהודי עם שחר היא מצוות הטהרה. מה נפלאה היא ברכה זאת, עמה אנו פותחים את יומנו – 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידיים'.

## מהו לשון 'נטילה'?

ברא"ש (ברכות פרק ט סימן כג) ובערוך ובראשונים נוספים כתבו שהלשון 'נטילת ידיים' הוא לפי שצריך ליטול מן הכלי והכלי שמו 'נטלא' בלשון הגמרא לכך תיקנו לברך על נטילת ידיים.

יש מן הראשונים שלמדו מכך שבמקומות שאין צריך דווקא נטילה בכלי לא יברך על נטילת ידיים, אלא על רחיצת ידיים, שכן לשון נטילה מתאים רק בנתינת מים מהכלי על הידים. אולם הר"ן (חולין לו, ב מדפי הרי"ף) כתב – 'דאפילו רחיצת ידיים שאינה צריכה כלי מיקרי נטילה בלשון חכמים לפי שרוב הרחיצות בכלי'.

הראב"ן (חולין סימן רעא) כתב שכלי זה ששמו 'נטלא' הוא כלי שהיה במקדש וממנה נוטלין ידיים ממי כיור ומחזקת רביעית הלוג.

בתשובות רש"י (סימן רסו, וכן במרדכי מסכת ברכות פרק אלו דברים רמז קצב, ועוד רבים מן הראשונים) כתבו ששם הכלי הוא 'אנטל' ומציינים לכך מימרא במסכת בב"ב (נה, א) 'אנפק אנבג אנטל', שמשמעות המילה 'אנטל' הוא כלי שיש בו רביעית.

אולם הרבה מן הראשונים כתבו שנקראת נטילה על שם שצריך להגביה ידיו (כמו שאמרו בגמרא סוטה ד, ב) והגבהה נקראת נטילה כמו שכתוב 'וינטלם וינשאם' (ישעיה סג). בשו"ת הרשב"א (חלק ז סימן תקלד) כתב טעם זה בשם תשובת רב האי גאון. (אם כי בראב"ן ובראבי"ה כתבו בשם רב האי את הטעם של 'נטלא')

בספרי החסידות רמזו סודות נשגבים במשמעות זו, כלומר שמצוה זו מרימה ומקדשת את עם ישראל מעלה מעלה.

כאשר היהודי מתעלה ומנטל הוא גם מרומם עמו את כל העולמות, ראה מה שכתב בעל באר 'באר מים חיים' (סידורו של שבת חלק א שורש ב ענף א) – 'ולכן צריך להעלות מים ג"פ על כל יד. עבור הידוע שכל העליות העולמות בכלל ובפרט הכל ע"י שם מ"ב והוא המעלה אותן למקור שורשם כידוע ליודעים ונגד זה הוא העראת מים ג"פ על כל יד כי ג"פ יד הוא מ"ב לעורר אות השם הלז כדי שע"י יתעלו כל העולמות. ורז"ל רמזו זה בלשון הברכה שתקנו לברך על נטילת ידים ונטילה זו הוא פירושו הגבהה ע"ד וינטלם וינשאם. להורות על האמור שעיקר מצותן להגביה עשר אצבעות הידים וליחדם זה עם זה וע"י יוגבהו ויתיחדו וינשאו כל העולמות'.



## פרק ד – ברכת אשר יצר

### פירוש ברכת אשר יצר מופיע בשולחן ערוך

בברכת 'אשר יצר' אנו מוצאים תופעה מעניינת, שהשולחן ערוך (אורח חיים סימן ו) מצא לנכון להביא בהרחבה את פירושה של הברכה, למרות שאין דרכו של השולחן ערוך לעסוק בביאורי ברכות ותפילות.

בעל 'ערוך השולחן' מסביר שהסיבה לכך היא שחכמים רמזו כאן בהסתר דברים נוספים, ולכן צריך לעיין היטב בברכה ולהבין את כוונתה. כשהוא מקדים להעיר על עצם הברכה שהיא שונה מכל הברכות שהם קצרות ומפורשות על הענין שעליו היא באה, ואילו ברכת אשר יצר למרות אריכותה עיקר הענין שעליה מברכין לא הוזכרה כלל.

מסקנתו היא – 'דהאמת כן הוא דחכמים לא מצאו מקום בברכה זו להזכיר יציאת הנקבים, חדא מפני שאינו ענין כבוד וכו', בהמשך דבריו מציין הערוך "ש טעמים נוספים. ומסיים – 'ולפיכך תקנוה חז"ל על יצירתו של האדם שמתוכה מבואר ענין הנקיות בהסתר פנים שלא תהא מגונה, וזהו טעם הטור והשו"ע שפירשו כונת ברכה זו מה שאין דרכם בכך שהרי לא פרשנים הם אלא משום דנוגע זה להעניין'. כלומר שהם מחכימים אותנו לשים לב כיצד מרמז בברכה עניין הנקיות.

בפשטות הסיבה היא משום שישנם כמה דעות בביאורה של הברכה, ויש לכך משמעות גם לגבי הגירסה הנכונה, ולכן מביא השולחן ערוך את הכרעתו לגבי פירושה של הברכה.

### תוכנה הכללי של ברכת אשר יצר

לפני שנרד לפירושי המילים הפרטיות, יש להגדיר את תוכנה הכללי של הברכה, על מה היא באה. נוכל לדעת זאת על פי חתימת הברכה שהיא תמיד התקציר והכותרת של עיקר הברכה. ואכן עלינו ללמוד מנוסח חתימת הברכה, שלמרות שהברכה מתחילה 'אשר יצר את האדם' אין תוכנה של הברכה שבח על עצם יצירת האדם, שהרי חתימת הברכה היא 'רופא כל בשר ומפליא לעשות', ואכן על כללות יצירת האדם מברכים בברכות הנישואין את ברכת 'יוצר האדם'. ואילו בברכת אשר יצר עיקר הדגש הוא על החמשך 'אשר יצר את האדם בחכמה', והכוונה היא לתת ברכה ושבח על הפלאים והחכמה הטמונים בגוף, אשר מרפא את עצמו.

ובעיקר על הפלא הגדול אשר האדם נוכח בו בכל עת שהוא נצרך לנקביו, הפלא של מערכת הרפואה העצמאית של הגוף המטפלת במזון ובחומרי הפסולת שהוא מכנים לתוך הגוף, ובהם חומרים רבים הגורמים מחלות ומסכנים את החיים, ומערכת הנקבים והחלולים מפליאה



לעשות בפינוי ובידוד הפסולת עד להפרשתו מן הגוף. וכמו שרש"י מפרש בחתימת הברכה 'רופא כל בשר – כנגד היציאה, שהיא רפואת כל הגוף'.

## בחכמה

הבית יוסף מציין את דברי רש"י על חתימת הברכה ש'בחכמה' היינו דבר נפלא זה שנברא נקבים נקבים ואינו רוחו יוצאת, (דברי רש"י יובאו להלן). כעין זה מבאר הב"ח ש'בחכמה' הוא כותרת להמשך הדברים שהנקבים אינם נסגרים והחלולים אינם נפתחים

התוס' (ברכות ס, ב ד"ה אשר) מביא את דברי המדרש תנחומא – 'ויברא אלהים את האדם א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואחר כך בראו, היינו דאמר בסנהדרין בסוף פרק אחד דיני ממונות, לכך נברא בערב שבת כדי שיכנס לסעודה מיד' ועל כן יסדו אשר יצר את האדם בחכמה'.

הבית יוסף כותב על כך – 'ועל מה שתקנו לומר אשר יצר את האדם בחכמה לא כתב רבינו למה רמזו, לפי שבריא את האדם דבר ברור הוא שחכמה נפלאה היא'.

האבודרהם מאריך באופן נפלא בתיאור כל החכמה והנפלאות שניתן לראות בבריאת האדם על כל חלקיו. ועיין ב'כוזרי' (מאמר שלישי אות יא) 'מה אכן כמה גדולה ברכה זו לפי תכנה, וכמה מתוקנות מלותיה לכל מי שמתבונן בה בעין אמת, פותחת היא במלה בחכמה וחזרתה במילים רופא כל בשר ומפליא לעשות להורות על הפלא המיוחד לבעלי החיים, שברא להם הא-לוה כח הדוחה וכח המחזיק'.

פירוש מפתיע מופיע במהרש"א, ש'בחכמה' היינו שהקב"ה ברא את האדם ונתן בו חכמה.

## חללים חללים או חלולים חלולים

נוסח הברכה מובא בגמרא בשלימותו במסכת ברכות (ס, ב) ורש"י מפרש – 'שם יפתח – אחד מהם – מן החללים, כגון הלב או הכרם או המעים. או אם יסתם אחד מהם – מן הנקבים הפתוחים, כגון הפה או החוטם או פי הטבעת, יפתח קאי א'חללים', יסתם קאי א'נקבים'.

המור כותב שיש לגרום 'חלולים חלולים' ולא 'חללים חללים', ומבאר הבית יוסף שההבדל הוא ש'חללים' הכוונה היא ליצירת החלל הריק בתוך האיברים, ו'חלולים' מוסב על כך שה' יצר איברים שהם חלולים. והלשון 'וברא בו' מתאים רק ביחס לאיברים ולא ביחס לחלל ריק.

לכאורה שבה זה אינו עוסק ישירות ביציאת האדם לנקביו, אלא קשור באופן צדדי. [וכמו שהבאנו מבעל ערוך השולחן שמחמת הכבוד נזכר עניין זה רק ברמיה] ואכן הבית יוסף כותב בהמשך – 'וכיון שבכלל הנקבים הו' פי הטבעת ופי האמה ובכלל האיברים החלולים הו' המעיים שפיר הו' שבה זה מענין עשיית צרכיו. ואפשר עוד שמאחר שאם יוצא לנקביו ביותר עד שאם עבר הגבול ימות בכלל שאם יפתח אחד מהם הוא והו' שאם יפתח אחד מהם מענין עשיית צרכיו ממש'.

## שיטת הב"ח והלבוש בביאור הברכה

הטור והבית יוסף ובעקבות זאת בשו"ע, מפרשים שהחללים והנקבים הם שני סוגי איברים הקיימים בגוף, והברכה באה לעסוק בחדש ה' שהחללים אינם נפתחים והנקבים אינם נסגרים. הדבר קצת תמוה, שכן מאיזה סיבה יש לחשוש שהחללים יפתחו, ומה פתאום שהנקבים ייסגרו. והיכן מצינו שמברכים על כך שלא קורים תקלות בלתי צפויות. זאת מלבד התמיהה האמורה, שאין הברכה עוסקת בעיקר הנושא.

בב"ח וב'לבוש' (או"ח סימן ו) אנו מוצאים שיטה שונה בביאור הברכה, לפי דרכם מובן היטב מדוע הברכה קשורה ישירות לאדם הנזקק לנקביו.

תוכן הביאור לפי שיטתם הוא שה' ברא את האדם בצורה שיש בו הרבה נקבים והרבה חללים, [ורש"י אכן גורם 'חללים' ולא 'חלולים'] והפלא שעליו אנו משבחים הוא, שלמרות שבאותה מערכת עצמה קיימים חללים ונקבים, הם נפתחים ונסגרים כל אחד בשעה הראויה לו, כך שהגוף משתמר בצורה הנכונה. כלומר שה' ברא מערכת נפלאה של פתחים כמו הפה ופי הטבעת, ומצד שני חלקים סגורים כמו הכרם והמעיים והלב, והמזון עובר מהפתחים אל החלקים הסגורים, שם הוא מעובד ומופרד לחלקים המזינים ולחלקי הפסולת, והפסולת יוצאת החוצה והמזון מקיים את הגוף.

ועל כך אנו מודים שהמערכת מורכבת מכל השלבים השונים של הפתחים והשסתומים הללו, שכן אם כל המערכת היתה פתוחה הרי כל המזון והפסולת היו יוצאים באופן מיידי, ואם כל המערכת היתה סגורה הרי לא היה ניתן להכניס אוכל ולהוציא פסולת. וה' ברא מערכת כה נפלאה שלמרות שהיא מלאה נקבים אין הם גורמים לדליפה בחלקים החלולים, אלא רק בהגיע השעה נפתחים השסתומים והחומרים מתפנים ממקום למקום. [וכעין זה כתב ב'עין יוסף' על הסידור בשם ר' יעקב מסלאנים נכד הגר"א].

וזה לשון הב"ח – 'שיצרו בחכמה שהפסולת יצא דרך הכרם והמעיים ופי האמה והטבעת, שאם יפתח הכרם או המעים כדי שיצא משם הפסולת, או יסתם פי האמה והטבעת שלא היה יכול לצאת משם הפסולת, שוב לא היה אפשר לו להתקיים'.

וכך כתב ב'לבוש' – 'שאם יפתח אחד מן הנקבים מכל האברים הנזכרים יותר מכדי צרכו ויכנס בהם המאכל פתאום והרבה ביחד בבת אחת, וכו', וכן בענין החוצאה אם היו נפתחים ביותר מדי והיה יוצא המאכל והמשקה פתאום ובבת אחת או בלתי מעוכל. וכן אם יסתם אחד מהם, אינו רוצה לומר סתימה לגמרי, אלא יותר משיעורו וערכו לפי גדלו וקטנו בין להכנסה בין ליציאה. אי אפשר לאדם לעמוד ולהתקיים לפניך, הזמן המוגבל לו מאתך יתברך, כי ודאי ימות כל אדם בלא זמנו'.

## שיטת רש"י בביאור הברכה

כאשר נדקדק היטב נמצא כי גם דברי רש"י בסוגיא נוטים לביאור הב"ה והלבוש, וכך גם מוכח במדרשי חז"ל.

על חתימת הברכה כותב רש"י 'ומפליא לעשות – כנגד שהגוף חלול כמו נאד, והנאד הזה אם יש בו נקב אין הרוח עומד בתוכו, והקדוש ברוך הוא ברא את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים הרבה, ואף על פי כן הרוח בתוכו כל ימי חייו, וזו היא פליאה וחכמה'.

כבר הזכרנו שהחתימה היא תמיד תמציתה ותוכנה של הברכה עצמה, לא יתכן שהחתימה מחדשת דברים שלא הוזכרו בברכה עצמה. ומכאן עלינו ללמוד שמה שכותב רש"י בחתימה הוא גם פירוש על תוכנה של תחילת הברכה.

ניתן להוסיף לכך הוכחה מכריעה, אם רוצים אנו לדעת למה התכוונו חז"ל, עלינו להתבונן במקורות חז"ל. פעמים רבות אנו מוצאים שהברכות מיוסדות על דברים שנזכרים במדרשי חז"ל. הדברים שמזכיר כאן רש"י מבוססים על מדרש חז"ל בבראשית רבה (פרשה א פסקה ג, מוכח בטור כאן) 'בראשית ברא אלוקים – רבי תנחומא פתח (תהלים פו) 'כי גדול אתה ועושה נפלאות' א"ר תנחום הנוד הזה אם יהיה בו נקב כחוד של מחט כל רוחו יוצא ממנו, והאדם עשוי מחילים מחילים נקבים נקבים ואין רוחו יוצא ממנו מי יעשה כן (שם) אתה אלוקים לבדך'.

הסגנון 'מחילים מחילים נקבים נקבים' נותן לנו מקום לחשוב, שדברי המדרש הללו הם ביאורה ותוכנה של ברכת אשר יצר. ורש"י הרי כותב במפורש שנושא זה הוא ה'מפליא לעשות'. מכל זה נראה שגם בתחילת הברכה רש"י אינו מפרש כמו הטור שהברכה מתייחסת לאיברים מסויימים, אלא למערכת האדם כמכלול. [גם חז"ל מעיר שהטור אינו מפרש כרש"י ותמה על השו"ע שמביא את שניהם כאחד.]

## גלוי וידוע לפני כסא כבודך

הביטוי 'גלוי וידוע לפניך' מופיע פעמים רבות בדברי חז"ל, אולם צריך להבין מדוע קבעו כאן לשון זאת.

מי שיתבונן ויעקוב אחר המקומות בהם מופיע ביטוי זה יוכל להבחין שהוא מתאים במקום שבאים בכעין התנצלות, כלומר שאני לא צריך להגיד לפניך את הסיבה כי הכל גלוי וידוע לפניך. כי בברכה זו טמונה חולשתו ושפלותו של בן אנוש, שהוא עשוי נקבים נקבים. וכמו שאמרו חז"ל על הפסוק שנאמר בחירם מלך צור שעשה את עצמו אלוה (יחזקאל כח, יג) 'מלאכת תופיך ונקביך כך ביום הבראך כוננו', על כך אומרת הגמרא (בבא בתרא עה, א) 'אמר לו הקדוש ברוך הוא לחירם מלך צור כך נסתכלתי ובראתי נקבים נקבים'.

האדם בא כאן בבושת פנים לתת שבח להקב"ה, כי בעניין הזה האדם נוכח לראות שאפילו בפרט כה בסיסי, לא היינו יכולים להתקיים אלמלא חסדו המיוחד של הקב"ה. ולכן אומרים

'גלוי וידוע לפני כסא כבודך' כלומר אנו מתביישים בזה אבל הרי זה גלוי וידוע לפניך שפלותנו.

הטעם שהזכירו כאן 'כסא כבודך' כתב הגר"א – 'שאפילו לפני כסא הכבוד שאפילו המלאכים הגבוהים עומדים כמה רבי רבבות פרסאות אפילו משם הוא משגיח על דברים שפלים כאלה' (מנחת אליהו עמוד א).

### **אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת**

בנוסחתנו בגמרא המשך הברכה הוא 'שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך'. אולם הרי"ף הרא"ש והרמב"ם גורסים 'אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת'.

יש לציין שעל הפסוק האמור ביחזקאל 'מלאכת תופך ונקביך ביום הבראך כוננו' מתרגם יונתן בן עוזיאל – 'חללין ונקבין דאינון צורכן דלא אפשר לך דתתקיים בלא בהון, מיומא דאתבריתא עמך מתקנין'.

ה'אבודרהם' וה'כלבו' מביאים בשם המהר"ם מרוטנבורג שאין לגרום 'אפילו שעה אחת', 'שהרי סותם את פיו הרבה שעות ויכול לחיות'.

אולם הטור מיישב זאת על פי דברי הגמרא במסכת נדה 'כל זמן שתינוק במעי אמו טבורו פתוח ופיו סתום, יצא לאויר העולם נפתח הסתום ונסתם הפתוח, שאלמלא כן אי אפשר לעמוד'.

ה'בית יוסף' מסביר שכוונת הטור ליישב את קושיית המהר"ם מרוטנבורג – 'דשפיר גרסינן אפילו שעה אחת וקאי אשעת יציאתו לאויר העולם, שאז אם היה נשאר פיו סתום או טבורו פתוח אפילו שעה אחת אינו יכול להתקיים, ואף על פי שאחר צאתו לאויר העולם סותם את פיו הרבה שעות ויכול לחיות כשיוצא ממעי אמו ופיו סתום אם ישאר כך אפילו שעה אחת אינו יכול להתקיים, כדקתני יצא לאויר העולם נפתח הסתום ונסתם הפתוח שאלמלא כן אינו יכול לחיות אפילו שעה אחת, ומשמע דבחדא מינייהו לא היה יכול לחיות אפילו שעה אחת'.

הבית יוסף בהמשך דבריו נדחק בדברי הטור ומסביר שלמרות שאם יפתח אחד מהם מתייחס לכל האיברים החלולים והסגורים, אבל 'אם יסתם אחד מהם' מתייחס רק לפה ו'אחד מהם' הכוונה המיוחד שבהם. כי על הפה נאמר שאם יישאר סתום בשעת הלידה אפילו שעה אחת לא יוכל להתקיים.

הבית יוסף מקשה עוד שאם מדובר על שעת הלידה מה הקשר בין זה לעשיית צרכיו.

הב"ח מיישב שכוונת הברכה היא גם על כל שאר הזמנים בחיי האדם, אלא שמציאות זו של 'אפילו שעה אחת' היא רק בשעת הלידה.

הבית יוסף מפרש משום כך שהכוונה 'אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת', 'כלומר שגבול יש לאדם שיכולין נקביו ליסתם ולא ימות וכיון שעבר אותו הגבול אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת'. ב'שולחן ערוך' המחבר מביא גם את פירושו של הטור, וגם את פירושו העצמי.

## אי אפשר לעמוד לפניך

הנוסח בסידורי האשכנזים הוא 'אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך', וכן הוא הנוסח ברא"ש. אולם לא נתבאר במפרשים מה הכוונה 'לעמוד לפניך'.

ביטוי זה נמצא בתפילת נעילה 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך'. כי העבודה לפני מלך נקרא בשם 'עמידה לפניו', וכמו שכתוב (מלכים א' יח, א) 'חי ה' אלוקי ישראל אשר עמדתי לפניו', וכן נאמר בשבט לוי (דברים י, ח) 'לעמוד לפני ה' לשרתו'. וכעין זה כתוב ב'עיון תפילה' בשם הרי"צ מעקלנבורג. ובפשטות זו הרחבה של 'להתקיים לפניך', כלומר שעיקר תכליתו של האדם הוא בכדי לעמוד לפני ה', ובלי זה אין תועלת בקיומו.

אולם לפי האמור לעיל בשם הלבוש יתפרש הדבר היטב, דהיינו שאם לא היה האדם מסודר בנקבים וחלולים, אזי הוא היה תמיד עלול להיות מזוהם בפסולת, וממילא לא היה אפשרי שיעמוד לפני ה' בצורה מכובדת כראוי. [לפי זה יתכן שגם הפסוק ביחזקאל 'מלאכת תופך ונקביך ביום הבראך כוננו', בא בפשוטו של מקרא להביע את שבחו של האדם, שהקב"ה ברא אותו במלאכת תופים ונקבים, בכדי שיוכל לעמוד לפניו בכבוד, שהרי כל הפסוקים שם עוסקים במעלתו של האדם ולא בחסרונותיו].

דברים דומים מובאים בשם החי' הרי"ם (שיח שרפי קודש – תפילה) שאם יפתח לא יוכל האדם לעמוד לפני ה', כי כדי שהרוחני יוכל לעמוד לפני ה' הוא זקוק לכלי הגשמי.

לפי פירוש זה יתבאר היטב גם הביטוי 'לפני כסא כבודך'. כי מכיון שמדובר בעמידה לפני ה' כמלך, מתאים הלשון 'לפני כסא כבודך', ואנו אומרים שאי אפשר היה לעמוד לפניו כשהוא יושב על כסא כבודו כמלך.

## ומפליא לעשות

כבר הבאנו את פירושו של רש"י ש'מפליא לעשות' הוא הפלא שלמרות הנקבים והחלולים אין הרוח יוצאת מן הגוף. ומובא בשו"ע.

עוד מובא בשו"ע ופוסקים בשם אבודרהם ומפליא לעשות, על שם שבורר הקב"ה טוב המאכל ודוחה הפסולת.

בדרכי משה וכן ברמ"א כתב ונראה לי שמפליא לעשות קאי על הנשמה שנתן באדם וזו היא פליאה גדולה שיתקיים דבר רוחני והוא מן העליונים בדבר גשמי בגוף האדם שהוא מן התחתונים וכו', ועל כן אמר רופא חולי כל בשר ועל ידי זה מפליא לעשות שהנשמה נקשרת בגוף.



## פרק ה – ברכת 'אלוקי נשמה'

מדוע מברכים ברכה זו • אימתי זמן אמירתה • המשמעות של 'טהורה' • האם גורסים 'טהורה היא' • מקור הלשונות 'בראתה' 'יצרתה' 'נפחתה בי' • מדוע אין הברכה פותחת בברוך • 'המחזיר נשמות לפגרים מתים' על תחיית המתים או על השכמת הבוקר.

### הגר"א – 'אשר יצר' על הגוף ו'אלוקי נשמה' על הנשמה

מקורה של ברכת 'אלוקי נשמה' הוא בגמרא בה מובא סדר הברכות של כל יום, (ברכות ס, ב) 'הנכנס לישן על מטתו וכו', כי מתער אומר: אלוקי נשמה שנתת בי טהורה וכו'. ולפי האמור שם הברכה הראשונה היא ברכת 'אלוקי נשמה'.

אולם הגאונים והראשונים קבעו לשנות את הסדר, מכיון שדין הגמרא נאמר לאותם הדורות ששמרו על נקיותם וברכו מיד שהתעוררו משנתם, אולם אנו שידינו אינם נקיות אין מברכים עד שניטול ידיים, ולכן צריך להקדים תחילה ברכת על נטילת ידיים, ולכן כבר הקדימו גם את ברכת אשר יצר. במקום אמירת ברכת 'אלוקי נשמה' קבעו רבותינו האחרונים לומר מיד עם הקימה 'מודה אני' שאינה ברכה ואין בה שם ה', ומותר לאומרה בלי נטילת ידיים. וכבר הרחבנו בכך בפרק הראשון על 'מודה אני'.

בביאור הגר"א על שו"ע (סימן ד) כתב שתיקנו ברכת 'אשר יצר' על הגוף, ו'אלוקי נשמה' על הנשמה. וכבר ביארנו בדרך דרוש, שבזמן חז"ל, שהבריות היו קרובות אל הקדושה והרוחניות, היה עיקר מבטו ומגמתו של האדם אל הנשמה, ולכן הקדימו את ההודאה על הנשמה, אולם עם ירידת הדורות הדבר הראשון שהאדם חווה בנפשו הוא 'הגוף', ולכן תיקנו לברך תחילה ברכת אשר יצר את האדם על הגוף, ואחר כך 'אלוקי נשמה'.

בספר 'קול מבשר' מובא שהרבי ר' בונם מפשיסחא זצ"ל אמר לברך 'אלקי נשמה' קודם ברכת התורה. כיון שבליילה מפקיד נשמתו, והקב"ה שומרו ומחזירו לו בבקר, שמדת דרך ארץ הוא לברכו על זה, ו'דרך ארץ קדמה לתורה'. ולכן מקדימין ברכת אלקי נשמה לברכת התורה.

### הטעם שאלוקי נשמה אינה פותחת בברוך

בברכת 'אלוקי נשמה' עוסקים רבים מהראשונים בשאלה מדוע אינה פותחת בברוך, ובאופן כללי תירוציהם מתחלקים לשלש.

יש מהראשונים (תשובות הרא"ש, פסקי רי"ד כתובות ה, א רבינו יונה בספר היראה, ועוד) שמתרצים שדינה כדין ברכה הסמוכה לחברתה, כיון שהיא סמוכה לברכת אשר יצר.

אולם רבים מהראשונים שוללים את הטעם שהיא סמוכה לברכת אשר יצר שהרי בגמרא מבואר שאלוקי נשמה וכו' היא הברכה הראשונה שמברכים בבוקר, וברכת אשר יצר אומרה לבדה בכל עת שעושה צרכיו.

הראב"ד ושכלי הלקט ועוד רבים מתרצים מפני שהיא סמוכה ל... ברכת המפיל חבלי שינה על עיני, כי השינה אינה נחשבת הפסק מפני שאינה מעשה.

רבינו תם (מובא בתוס' בכמה מקומות, כגון ברכות יד, א ד"ה ימים) ואחריו רבים מן הראשונים מתרצים שאינה פותחת בברוך מפני שהיא ברכת הודאה שמודה לשם שהחזיר לו נשמתו. ובהודאה אין פותחים בברוך, וכן ברכת הודאת הגשמים אין פותחת בברוך. בשכלי הלקט מוכיח זאת ממודים שבשמונה עשרה שהיא ברכה חשובה והיה צריך להיות לה ברכה בפני עצמה, אבל אינה פותחת בברוך מפני שהיא הודאה.

וכתירין זה גם פסק בשו"ע סימן ו, אולם המשנ"ב כתב שראוי להחמיר לצאת ידי הדעה שהיא סמוכה לברכת אשר יצר, ולסומכה אליה.

אולם עדיין עיקר הדברים צריכים ביאור מדוע הודאה אינה פותחת בברוך. ההסבר הוא שיש הבדל בין 'ברכה' ל'הודאה': ברכה היא 'שבח', כלומר, ביטוי התפעלות מגדלות ה', ואילו הודאה היא 'תודה' על טובה שהאדם קיבל. האופן שעל ידה עושים ברכה מהודאה, היא בכך שתחילה מודים לה, ואחר כך בא שבח דהיינו התפעלות מזה שהוא בעל ההודאות. וזו הכוונה בדברי האבודרהם שכותב – 'שאם אינו מקדים תחלה הודאה על מה שתחול הברכה הויא לה ברכה לבטלה'.

### **עיקר הברכה על החזרת הנשמה אחר השינה**

תירוצם של הראשונים שכרכה זו היא ברכת הודאה, מלמד אותנו כי עיקרה של הברכה הוא בסופה 'מודה אני לפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי'. ותחילת הברכה היא סיפור דברים כהקדמה לעיקרה של הברכה שהוא הקטע – 'כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי', לפי זה תוכן הכוונה היא הודאה על החזרת הנשמה והתקיימותה בגוף, ואילו הנושא של תחיית המתים נזכר רק בדרך אגב.

יש לציין שגירסת הגאונים היתה 'ואתה נטלתה ממני ואתה החזרת בי'. לפי גירסה זו ההודאה היא במפורש על החזרת הנשמה בבוקר, אך למרות שלפי הנוסח שלנו לא מזכירים זאת במפורש, הרי ברור שזוהי עיקר כוונת הברכה ותוכן ההודאה שבה, וזה נכלל במילים אלו שאנו מודים כל זמן שהנשמה בקרבנו, ואין מפרטים על מה, כי ההודאה היא על זה גופא, שהנשמה ממשיכה להיות בקרבנו. כך מפורש באבודרהם – 'וחזור ואומר מענין ראש הברכה על הודאת היקיצה, כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי'. [אולם ברבינו מנוח מבואר שעיקר הברכה הוא על תחיית המתים, ואומרים אותו כיון שהחשכמה בבוקר היא מעין תחיית המתים].



יש לכך משמעות הלכתית, לגבי מי ששכח לומר ברכת 'אלוקי נשמה' עד אחר התפילה, שדעת הפרי חדש שלא יאמרנה שוב משום שכבר יצא בברכת 'מחיה המתים', אולם השערי תשובה' כותב על כך 'ולדידי נראה שברכה זו נתקנה על החווה, דהיינו שהחזיר הנשמה אחר השינה דמעים מעם מיתה כמו שאמרו שינה אחד משישים במיתה וכן בכתוב כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי' וכו' ואין זה ענין לברכת 'מחיה המתים', שהוא עתיד להיות'.

בערוך השולחן מתריץ על טענת השערי תשובה – 'ואף על גב דשני ענינים הם דמחיה מתים הוא לעתיד לבא והמחזיר נשמות הוא על מנהגו של עולם שבכל יום ויום, מכל מקום יש בכלל מאתים מנה, וכיון שאמר מחיה המתים שוב אינו נכון לומר הדבר הקטן מזה'.

## נשמה שנתת בי

בברכה נכללת הודאה על עצם מציאות הנשמה, שהיא נפש החיים האלוקית הנתונה באדם, כאמור 'נר ה' נשמת אדם' (משלי כ), ומבאר האבן עזרא – 'כי הנשמה אצולה מאורו וכו' ומשם תאיר לרוח ולנפש בשכלה ויאורו באורה'.

בברכה מדגישים אינה מהנבראים הזמניים כמו הגוף ושאר הנבראים החי הצומח והדומם, אלא היא נברא נצחי, קדום מתחילת הבריאה עוד לפני בריאת שמים וארץ, ויותר מכך היא בעצמותה היא 'חלק אלוך-ה ממעל' האחוז בכסא הכבוד, ושרשה חצוב בעליונים אפילו בטרם נבראו המלאכים. וכמו שאמרו חז"ל שמחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר (בראשית רבה א, ד).

הקדמונים מוכיחים מלשון הברכה עד כמה מהותית היא האמונה במציאות הנשמה, שלא כדברי המחקרים שזה משל ורעיון עמוק וכדומה. הכוזרי (מאמר א) למד מכאן שכל שדרות האומה היו יודעים על רעיון השארת הנפש.

ובספר 'מעשי השם' – 'אל יפתוך דברי האומרים שהנשמה אינה בפועל שהכתוב מכריז ואומר (ישעיהו נז, טז) ונשמות אני עשיתי, וכן תקנו ז"ל בברכות אלהי נשמה וכו' אתה בראתה. ועוד כבר ידעת היות עיקר ויסוד באמונתנו אמתי ענין תחיית המתים עד שיהיה השכר הנצחי בגוף ובנפש'.

ובדרשות מהר"י מינץ (דרוש ב') 'מהפנות העיקריות ומשרשי היסודות הראשיים של תורתנו הקדושה הוא להאמין באמונת אומן שהנפש המשכלת אשר באדם היא עצם נבדל עומד בעצמו והיה לה מציאות רוחני טרם נזרקה בגוף, ודבר זה מקובל לחז"ל ומפורסם באומנתנו וכמו שסידרו מתקני התפילות אלקי נשמה שנתת בי טהורה היא' וכו'.

ב'תניא' (לקוטי אמרים פרק כט) מוכיח מלשון הברכה שהאדם עצמו אינו הנשמה, שהרי אומר 'שנתת בי', אלא המדבר עצמו הוא הנפש החיונית הבהמית.

## נשמה שנתת בי טהורה

הגדרה על תכונת הנשמה שהיא 'טהורה' מופיעה כמה פעמים בחז"ל כגון בגמרא (ברכות י, א) חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה, מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף וכו' מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה וכו'. וכן אמרו (נדה ל, ב) 'ומה היא השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע וכו', והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן כך טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה מוטב ואם לאו הריני נוטלה ממך'.

רבינו מנוח על הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ז הלכה ב) מסביר שההדגשה של 'טהורה היא' מגדירה את מהותה של הנשמה – 'שאף על פי שהיא משתתפת עם הגוף היא טהורה שלא ישיגוהו אחד ממקרי הגוף'.

לחלן נביא את דברי האריו"ל ש'טהורה היא' הוא השלב הראשון בסדר של 'אתה בראתה אתה יצרתה'.

## טהורה היא

הנוסח בסידורי האשכנזים הוא 'טהורה היא', ונוסח הספרדים הוא 'טהורה' בלי 'היא'. הטעם לכך הוא משום שרק בתחילה היתה טהורה, אבל כאשר חטא האדם היא מאבדת את טהרתה, אולם הגירסה 'טהורה היא' משמעותה שגם אחר נתינתה בגוף אין הנשמה עצמה נפגמת מן החטאים.

'ולכן אמרו נשמה שנתת בי טהורה, דשם אין שייך קלקול כי הוא חלק אלוהי-ה ממעל' (צדקת הצדיק – אות קצו). 'והנשמה שבמוח אינה נפגמת כלל כמו שאומרים נשמה שנתת בי טהורה היא, וכשפוגם מסתלקת הנשמה'. (פרי צדיק בראשית – אות טו, ועיין 'שם משמואל' שבת חוהמ"פ תרע"ד).

דבר זה הוא היסוד המרכזי הסובב בכל הספר הק' 'שפת אמת' שיש נקודה טהורה בכל איש ישראל שלעולם אינה נפגמת. ראה למשל לשונו (חנוכה תרל"א) – 'כתיב 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן'. וכו', כי ענין המשכן ובית המקדש נמצא בכל איש ישראל גם כן כענין ושכנתי בתוכם. וכפי מה שמברר האדם אצלו שכל החיות היא מהנשמה, כמו שאומרים כל יום נשמה שנתת בי טהורה כו'. והיינו שיש נקודה אחת טהורה בכל איש ישראל רק שהיא נסתרת וגנוזה'.

## שנתת בי – משמרה בקרבי

המפרשים עומדים על הבדלי הלשונות שתחילה אומרים 'שנתת בי' 'נפתתה בי', ואחר אומרים 'משמרה בקרבי', ושוב אומרים 'ולתחזירה בי', ואחר כך שוב כל זמן שהנשמה בקרבי'.

אנו מוצאים שלשה נביאים המתנבאים בסגנון אחד. בספר 'מעשי השם' מתרין – 'כי לא יתכן לומר בקרבי רק בהיותה בחומר העכור, ולכן בנתינתה שעדיין לא היה עכירות הגוף, אמר בי, ובהיותה בעכירות הגוף אמר משמרה בקרבי, ואחר שיחזירה שאין שם עכירות הגוף חזר ואמר בי, וזהו אמרו להחזירה בי, ר"ל שבהיותה בעוה"ז היתה בקרבנו, אבל בתחיית המתים תחזור להיות 'בו' כבראשונה לא 'בקרבו'.

אותו תירוץ בדיוק אנו מוצאים גם בסידור השל"ה, וב'עיון תפילה' [פירוש הסידור לבעל 'הכתב והקבלה'].

### **אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחתה בי**

כפל הלשונות 'בראתה', 'יצרתה', 'נפחתה', מלמדנו על המורכבות של הנשמה, שיש בה כמה וכמה אופנים ומדרגות של בריאה. הראשונים (אבודרהם, רוקח) מציינים שמצינו לשונות אלו בבריאת האדם בתורה, 'אתה בראתה' כאמור (בראשית א, כז) 'ויברא אלוקים את האדם'. אתה יצרתה כאמור (שם ב, ז) 'וייצר ה' אלהים את האדם'. אתה נפחתה בי שנאמר (בראשית ב, ז) 'ויפח באפיו נשמת חיים'.

הצל"ח (ברכות ס, ב) מבאר על פי מה שכתב הרמב"ן בפרשת בראשית ש'בריא' היא 'יש מאין', ו'יצירה' היא נתינת הצורה יש מיש. ותחילה נבראו הנשמות יש מאין 'אתה בראתה', ואחר כך ניתנה בה הצורה שתוכל להיכנס לגוף האדם, 'אתה יצרתה'.

המהרש"א (ברכות שם) מבאר שלשונות אלו באים כנגד חלקי הנשמה שהם נפש, רוח, ונשמה. 'אתה בראת' על הנפש הטבעית, 'ואתה יצרת' על רוח החיוני, 'ואתה נפחת בי' על הנשמה השכלית כמו שכתוב ויפח באפיו נשמת וגו'.

אולם יש לציין שהאריז"ל (שער הכוונות, מובא ב'בן איש חי') כתב שהסדר הוא להיפך, מלמעלה למטה, "טהורה" היא כנגד עולם האצילות אשר משם נשמה לנשמה, "אתה בראתה" כנגד חלק הנשמה הבאה מן ה'בריא', "אתה יצרתה" הוא סוד ה'רוח' הבא מן ה'יצירה', "אתה נפחתה בי" הוא 'נפש', שכנגד עולם ה'עשיה', ונמצא כי באומרו "נשמה שנתת בי" כולל כל הד' חלקים, וקראם כולם בשם נשמה'.

'ואתה משמרה בקרבי' מבוסס על הפסוק באיוב (י, יב) 'ופקודתך שמרה רוחי' (רוקח, סידור רבינו שלמה מגרמייזא), כלומר שמכיון שהנשמה היא מציאות רוחנית עליונה ושמימית, והגוף הוא חומר גשמי עכור, ושניהם צרות זו לזו ואם לא ישמור הקב"ה אותה שמירה מתמדת, הרי מאליה תיפרד הנשמה מן הגוף (סידור יעב"ץ).

### **ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבוא**

למרות שרוב הראשונים נוקטים שעיקר הברכה כאן היא על החזרת הנשמה בבוקר כאמור, אולם אגב כך אנו חוזרים ומזכירים את התחיה לעתיד לבוא, שעל ידי החזרת הנשמה בבוקר אנו מאמינים בתחיית המתים. כמוכא במדרש – (ב"ר עת, א, איכ"ר ג, ה, מדרש תהילים

כה): 'חדשים לבקרים רבה אמונתך' וכו', על שאתה מחדשנו בכל בקר ובקר אנו יודעים שאמונתך רבה להחיות לנו את המתים'.

בפשטות המטרה היא לבטא בזאת את החשיבות של הנשמה, ורגשי ההתפעלות והתודה שאנו חשים על היותה בקרבנו, ועל כן אנו מקדימים שהיא טהורה מאז ומקדם, ומדגישים שדווקא הנשמה היא זו שתתקיים לעתיד לבא.

'רבינו מנוח' על הרמב"ם מסביר שחז"ל ראו חשיבות מיוחדת בחיזוק תמידי של אמונת תחיית המתים לעתיד לבוא – 'וזה חסד גדול עמנו כי לולא זה מה תועלת בחיינו והודאתינו בעולם הזה, כי חיי העולם הזה הבל, ומה יתרון לאדם מן הבהמה אם ילך ולא ישוב, וכו' ואמונת התחיה תלויה באמונת החידוש שהוא שורש דתנו'.

ב'תניא' (חלק ראשון ליקוטי אמרים – פרק מא) מבאר שהכרה זו מחייבת עבודה במסירות נפש – 'וזהו שתקנו בתחלת ברכות השחר קודם התפלה אלהי נשמה וכו' ואתה נפחתה כו' ואתה עתיד ליטלה ממני כו' כלומר מאחר שאתה נפחתה בי ואתה עתיד ליטלה ממני, לכן מעתה אני מוסרה ומחזירה לך לייחדה באחדותך וכמ"ש אליך ה' נפשי אשא וכו' והנה בהכנה זו של מסירת נפשו לה' יתחיל ברכות השחר ברוך אתה כו'.

### **כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך**

רעיון זה נמצא הרבה במקראות שההודאה נמצאת רק אצל החיים. כמו שכתוב 'לא המתים יהללו י-ה וגו' ואנחנו נברך י-ה וגו' (תהילים קטז). וכן כתוב 'כי אין במות זכרך בשאול מי יודה לך' (שם ו). 'מה בצע בדמי ברדתי אל שחת היודך עפר היגיד אמתך' (שם ל). וכתוב 'הלמתים תעשה פלא אם רפאים יקומו יודוך סלה. היסופר בקבר חסדך אמונתך באבדון' (שם פח).

וכן ב'מכתב לחזקיהו' – 'כי לא שאול תודך מות יהללך לא ישברו יורדי בור אל אמתך. חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך' (ישעיה לה, יח). וכך אומרים בברכת הודאה 'על חיינו המסורים בידיך', 'וכל החיים יודוך סלה'. ובמודים דרבנן 'על שהחיינו וקיימתנו'. עבודת ה' המיוחדת של 'הודאה' קשורה תמיד למתנת ה' חיים, וכמו קרבן תודה שחובת הבאתו הוא למי שניצול מסכנת חיים, כמו שאמרו 'ארבעה צריכים להודות' (ברכות נד, ב).

לפי האמור לעיל, אמירה זו מקושרת יפה עם תחילת הברכה, שכן תחילה הדגשנו עד כמה מרוממת ומיוחדת היא הנשמה שהיא כשלעצמה 'טהורה' חלק אלוק-ה ממעל, ואחר כך השתלשלה שלב אחר שלב 'בראתה' 'יצרתה' 'נפחתה בי', ועם כל זאת עדיין צריכה שמירה מיוחדת 'ואתה משמרה בקרבי' כדי לקיים את המצב המיוחד והבלתי טבעי של נשמה בגוף. אי לזאת 'כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך'. כי כל רגע ורגע הוא נס מופלא.

### **המחזיר נשמות לפגרים מתים**

דעת האבודרהם שחתימת ברכה זו מכוונת על ההשכמה בבוקר כי בבקר מחזיר לנו נשמותינו. לפגרים מתים, כי השינה דומה למות וכן כנה הכתוב המות בשינה שנאמר (איוב ג, יג) כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי וגומר. וכן אמרו רבותינו (ברכות נו, א) שינה אחד משישים במיתה. אולם כאמור דעת רבינו מנוח על הרמב"ם שהברכה כולה מכוונת על תחיית המתים לעתיד לבוא.





## **פרק ו ברכת התורה**

### **אות א – גדרי חובתה ועוצם חשיבותה**

#### **ברכת התורה שונה משאר ברכות המצוות**

לרגל חג השבועות זמן מתן תורתנו דילגנו אל 'ברכת התורה'.

בטרם נבוא אל נוסח הברכה ופירוש המילות ישנם בעניינה של ברכת התורה ידיעות חשובות. במסגרת זו לא ניכנס לכל הנידונים ההלכתיים הרבים הנוגעים לברכת התורה, כוונתנו היא לציין רק מה שנוגע לחבנת מהותה של הברכה. ראשית יש לדון בחובת הברכה שהיא שונה ומיוחדת משאר כל הברכות, שחובתה היא מן התורה. כמו כן יש לעמוד על החומרה הרבה בה נוקטים חז"ל בחובת הברכה ובעונש הבא על העדרה.

#### **ברכת התורה - מדאורייתא**

ברכת התורה שונה ומיוחדת משאר ברכות המצוות, שכן חובתה היא מדאורייתא. כך אמרו בגמרא (ברכות כא, א) – 'אמר רב יהודה מניין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, מניין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו'.

רש"י מפרש ש'כי שם ה' אקרא' מוסב על הברכה, אשר באה לרגל מה שמושה אומר להם דברי תורה – 'כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי אמר, כי שם ה' אקרא בברכה, אתם הבו גדל לאלוקינו באמר'. בשיטה מקובצת מבאר יותר – 'והאי ברכה על התורה היא מדכתיב לעיל מיניה יערוף כמטר לקחי'.

אולם במהרש"א שם מביא פירוש נוסף – 'מצאתי כתוב דהכי משמע ליה ברכת התורה, כי שם ה' אקרא דהיינו כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב"ה, שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה כדאיתא במדרשות'. אז 'הבו גדל לאלוקינו'.

במקום אחר דרשוהו בגמרא מפסוקים נוספים (ברכות מה, ב) – 'ברכת התורה מניין אמר רבי ישמעאל קל וחומר על חיי שעה מברך על חיי עולם הבא לא כל שכן. רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך, הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך, ולחלן הוא אומר ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו'.

הרמב"ם אינו מונה במניין המצוות את ברכת התורה כמצוה והרמב"ן משיג עליו בהשמטות למצוות עשה (מצוה טו) – 'שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו, והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו. ובפרק שלישי של ברכות אמרו מניין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו'.



ב'קרית ספר' וכן בערוך השולחן (סימן מז) ובהגהות הגר"י פערלא לרס"ג תירצו שלדעת הרמב"ם מצות 'ברכת התורה' נמנית בכלל מצוות תלמוד תורה.

אולם הרמב"ן בעצמו שולל תירוץ זה – 'ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה, כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וסיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח'.

### **ברכת התורה מדאורייתא ברבים או ביחיד**

נחלקו המפרשים האם מה שברכת התורה היא מדאורייתא נאמרה רק לגבי קריאת התורה בציבור, או גם ביחיד.

יסוד הדברים הוא בירושלמי – (מסכת ברכות פרק ז) שם מובא הילפותא לברכת התורה לפניה מן הכתוב כי שם ה' אקרא, ואחר כך מובא שברכת התורה לאחריה נלמד מברכת המזון, ועל זה מובא שם – 'אמר רבי שמואל בר אבדימא לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים, ואם לרבים אפילו בינו לבין עצמו לא יברך. אמר רבי אבא מרי אחוי דר' יוסי עשאוה כשאר כל מצותיה של תורה, מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה'.

בעל 'משכנות יעקב' (סימן ס"ג) וכמו כן בספר 'באר שבע' על סוטה (דף מא.) נוקמים בביאור הירושלמי שכל מה שלמדו ברכת התורה מדאורייתא אינו אלא לקריאת התורה ברבים, אבל הלומד ביחיד ברכתו מדרבנן, ועל זה אמרו שעשאוה כשאר מצוותיה של תורה. כלומר שהלומד ביחידות חובת ברכת התורה שלו היא כמו כל ברכת המצוות, דהיינו מדרבנן. ה'דבר אברהם' (ח"א סימן מז) מסכים לדבריהם וכותב שזוהי דעת הרמב"ם שלא מנה אותה כמצוה.

לעומת זאת המשנה ברורה (סימן מז ס"ק א) כתב להיפך שדווקא ברכת התורה בצבור היא לכו"ע מדרבנן, משום כבוד הציבור.

את הראיה של ה'משכנות יעקב' מדברי הירושלמי דוחה ב'ערוך השולחן' (סימן מז סעיף ו) שהכוונה היא רק לברכה השלישית של ברכת התורה, וגם שאינו מתאים עם שיטת הבבלי.

גם מדברי הר"ן במסכת מגילה (כד, א) עולה לכאורה שאינו מפרש בירושלמי כפירושו של ה'משכנות יעקב' שכן הוא מבאר שדברי הירושלמי מוסבים רק על הברכה לאחריה, שאותה למדים מברכת המזון, [אבל הברכה שלפניה הרי נלמדת מן הפסוק 'כי שם ה' אקרא']. ועל זה אמר הירושלמי שברכה זו למדו רק לרבים, ועל זה הקשה הירושלמי שהרי גם היחיד בינו לבין עצמו מברך לפניה, ואם כן יש לנו ללמוד שיברך גם לאחריה, ותירצו שעשאוה כשאר המצוות שיש ברכה לפניה ולא לאחריה, כלומר שזוהי רק טעם שאין לנו ללמוד לברך גם לאחריה. ומפירושו בדברי הירושלמי עולה שהברכה לפניה גם אצל היחיד היא מן התורה.

## האם ברכת התורה היא ברכת המצוות

נוסח הברכה לכאורה דומה לכל ברכות המצוות 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה'. אולם ישנם כמה הוכחות שחובת ברכת התורה אינה קשורה בהכרח לגדר ברכת המצוות.

אחת הראיות שמובאת בהרבה ספרים היא ממה שנפסק בשו"ע סימן מז סעיף יד שנשים חייבות לברך ברכת התורה. על כך מקשים האחרונים ביניהם ה'מנחת חינוך' (מצוה תל אות ה) שכיון שאינם חייבים במצוות תלמוד תורה למה חייבים לברך. ואע"פ שצריכים לדעת הדינים הנוגעים להם, אין זה בגדר מצוות תלמוד תורה, אלא כדי לדעת מה שמוטל עליהם.

לאור קושיא זאת מעלה המנחת חינוך את הסברא שאכן ברכת התורה אינה כמו ברכת המצוות, אלא שהמצוה היא שמי שלומד תורה אע"פ שאינו מחוייב מצוה עליו לברך.

כדברים האלה כתב גם כן בחידושי מרן רי"ז הלוי הלוי הלכות ברכות פ"א בשם הגר"ח דבברכת התורה אין הברכה על קיום מצות תלמוד תורה רק דהוא דין בפני עצמו דתורה טעונה ברכה, וכדי לפינן לה בברכות מקרא דכי שם ד' אקרא וגו' א"כ אין זה ברכה שייך להמצוה כלל, רק דה'חפצא' של תורה טעונה ברכה. ובכך מיישב גם כן את הקושיא הנ"ל כיצד נשים מברכות על התורה.

מדבריו של הגר"ז נראה שהוא מתכוון להוכיח זאת מעצם הדבר שברכת התורה היא מדאורייתא, ואילו ברכת המצוות היא מדרבנן, כיצד אפשר לקשור את ברכת התורה לברכת המצוות.

אולם עם זאת יש לשים לב לדברי הירושלמי (ברכות פרק ו הלכה א) 'ומניין שכל המצות טעונות ברכה רבי תנחומא רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, הקיש תורה למצות מה תורה טעונה ברכה אף מצות טעונות ברכה'.

דרשא זו היא בהכרח אסמכתא, שהרי ברכת המצוות היא מדרבנן לכו"ע, אבל יש לנו ללמוד מכך שאף אם אין ברכת התורה ממש כברכת המצוות, אך עניינם דומה זה לזה, ולהיפך ברכת המצוות נלמדת מברכת התורה.

לפי דברים אלו נוכל להבין את האמור במדרש (דברים רבה פרשה יא פסקה ו) – 'וזאת הברכה הלכה אדם מישראל שעלה לקרות בתורה, אין מותר לו לקרות עד שלא יברך, תחלה מברך ואח"כ קורא, ומשה בשעה שזכה לקבל התורה, תחלה בירך ואח"כ קרא, אמר ר"א איזו היא הברכה שבירך משה בתורה תחלה, בא"י אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה וכו'.

לכאורה אין מובן מה השאלה איזו הברכה שבירך משה בתחילה, ומדוע לא נאמר שבירך כנוסח שאנו מברכים.

לפי האמור יובנו הדברים, בתחילה כשעלה לקבל התורה עדיין לא שייך לברך על הזכייה לקבל את התורה, "אשר נתן" או "אשר בחר בנו ונתן לנו", שעדיין לא ניתנה לישראל, אבל עצם החפצא של תורה מחייבת ברכה, ולכן מתרץ המדרש שמשה בירך בנוסח "אשר בחר בתורה הזאת וקדשה", כלומר על עצם מעלת התורה וקדושתה.

## **ברכת התורה כברכת הנהנין**

ב'קהלות יעקב' (ברכות סימן כב) רצה להוכיח שגדר ברכת התורה הוא כמו 'ברכת הנהנין' על פי מה שכתב הט"ז ביו"ד (סימן רכא) שהמודר הנאה מחבירו אסור ללמוד בספרו, אף שבכל המצוות הכלל הוא מצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל התורה הנאה היא שמשמחת את הלב.

אולם הקה"י מסתפק בכוונת המנחת חינוך והגרי"ז האם כוונתם לגדר של 'ברכת הנהנין', או שגדר החוב הוא 'ברכת השבח' על עצם התורה. לשונו של הגרי"ז אינה מבוררת, כי אכן הוא לא בא להגדיר מה היא הברכה, הוא רק בא לומר שאין הכרח שהיא 'ברכת המצוות', אלא היא חוב בפני עצמו של 'תורה' שמעונה ברכה.

הפני יהושע (ברכות יא, ב) מחלק בנידון זה בין שני הברכות שמברכים על התורה בשחר – 'דברכת וצונו לעסוק בדברי תורה היינו כמו שאר ברכת המצות וצריך לומר וצונו, משא"כ ברכת אשר בחר בנו לא דמי לברכת המצות אלא לברכת ההודאה שמברכין על ענייני עולם הזה שהוא חיי שעה, וכ"ש שיש לברך בכל יום ברכת הודאה על קבלת התורה שהיא חיי עולם'. גם המנחת חינוך (שם) כותב שלכאורה יש לחלק בזה בין ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו לבין ברכת אשר בחר בנו.

## **חומר העונש על שלא ברכו בתורה תחילה**

נוכל לעמוד על מהותה ותכליתה של ברכת התורה מתוך דברי הגמרא על חומרת הדבר לא לברך על התורה, ובמה שביארו המפרשים בעניין.

כך אמרו בגמרא – (בבא מציעא פה, א, נדרים פא, א) 'אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו אמרו נביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו שנאמר ויאמר ה' על עזבם את תורת אשר נתתי לפניהם אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה'.

הר"ן (נדרים שם, מובא בב"י סימן מז) מבאר בשם רבינו יונה – 'שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מוזלזלין בברכתה, והיינו לא הלכו בה כלומר בכונתה ולשמה, אלו דברי הרב החסיד ז"ל והם נאים ראויין למי שאמרם:

בספר 'תורת חיים' (ב"מ שם) מבאר 'דכיון שלא ברכו תחילה גליא דעתייהו שלא עסקו בה מפני חשיבותה והנאתה אלא לשם יוהרא וקנמור, דכל העושה דבר ונהנה בו מברך תחילה לשמו יתברך שזיכהו לכך וכדאיתא בפרק שלשה שאכלו ברכת התורה מניין אמר רבי ישמעאל קל וחומר על חיי שעה מברך על חיי העולם לא כל שכן ואינהו כיון שלא היה להן הנאה מגוף עסק התורה לכך לא ברכו עליה'.

הט"ז (או"ח סימן מז) מבאר – שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, משא"כ באותם שלומדים ד"ת מתוך עונג ואינם יגעים בה אין התורה מתקיימת אצלם.

הלבוש (שם) כותב – 'להראות שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו, ואם אינו מברך עליה מורה שאין קורא בה לשמה ואינו משמח עמה ולא נהנה בה, אלא היא בעיניו כאומנות בעלמא, וכו' כלומר שלא חשבו לימודה למיול והנאה רק לאומנות ושלא לשמה'.

בשו"ע הרב מביא את דברי רבינו יונה ומוסיף – 'ולכך יראה כל אדם שתהיה כלי חמדתו של הקדוש ברוך הוא שהיה משתעשע בה בכל יום, חשובה בעיניו לברך עליה בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם, שזה מורה שעוסק בה לשמה, ויזכה לשלשלת הנמשך לעוסק בה לשמה שהוא לא ימושו מפיך ומפי זרעך וגו'.

### **הב"ח – עסק התורה להתאחד עם הקב"ה**

מפורסמים הם דברי הב"ח בסימן מז שהאריך לבאר את עומק עניינה של ברכת התורה – 'דכונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה ולכן נתן הקדוש ברוך הוא תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח איברים ושם"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושם"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה, ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו וזוהי יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד.

אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן, גם להתגאות להראות חכמתם ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ, כדי שתעלה נשמתם למדרגה גדולה אחרי מיתתם הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה וזה היה גורם חורבנה ואבדתה וכו'.

'והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו על אשר קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום כדי שתתדבק נשמתנו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד השכינה בקרבנו, לא הלכו בה לעסוק בדברי תורה לשמה כי בזה נענשו

שנסתלקה השכינה מן התחתונים ואז אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עובר כלומר נחרבה ונשארה חומרית מבלי עובר שם קדושת השכינה כי נסתלקה השכינה לגמרי מן הארץ ועלתה לה למעלה, וכך היא גירסת רב אלפס (ברכות ה ב) ולומדי תורתך לשמה וכזה ראוי להגיה בסדורים'.

המהר"ל ב'תפארת ישראל' (הקדמה) מבאר בדרך דומה – 'אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סיבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזו היה השם יתברך סיבה גם כן שלא תתבטל התורה. אבל מפני שלא ברכו בתורה תחלה, שלא היו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, לא היה כאן סיבה מקיימת את התורה בישראל, ובאו לידי זה שעברו על התורה, ודבר זה גורם שאבדה הארץ'.



## **פרק ו – ברכת התורה**

### **אות ב – שלושת הברכות**

#### **שלושה ברכות על התורה**

על לימוד התורה הקדושה אין די לנו בברכה אחת כמו כל המצוות, מלבד ברכת אשר קדשנו במצוותיו, אנו מברכים גם ברכת 'אשר בחר בנו'. ויש דעות שגם 'הערב נא' היא ברכה בפני עצמה.

כאשר נתבונן בדבר, הרי מלבד שלושה ברכות אלו אנו אומרים בכל יום עוד שני ברכות על התורה, הלא הם ברכות 'אהבה' שלפני קריאת שמע, שתוכנם הוא ברכת התורה, ואכן מי שלא ברך ברכות התורה יוצא ידי חובתו בברכות אלו.

מלבד זאת, בימים שיש בהם קריאת התורה בציבור, כל אחד מן העולים מברך עוד שני ברכות על התורה אחת לפניו ואחת לאחריה, כך שיש שהאדם מברך ביום אחד שבע ברכות על התורה.

כמובן שאין מקום לברך אל אותו הדבר פעמיים, ברור שאם תיקנו לברך ברכות שונות על לימוד התורה, המשמעות היא שיש בלימוד התורה כמה וכמה חלקים, שכל אחד מהם מחייב ברכה בפני עצמו. בדברינו כאן נעמוד על דברי המפרשים מדוע תיקנו כמה וכמה ברכות על התורה.

#### **שלושת הברכות בדברי הגמרא**

יסוד הדברים מפורש בגמרא – (ברכות דף יא, ב) 'מאי מברך, אמר רב יהודה אמר שמואל, אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה'.

הגמרא מוסיפה – 'אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות'. ומבאר רש"י – 'וזו היא מעולה שבברכות – התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילום לתורה ולישראל'.

והגמרא מסכמת להלכה: 'הלכך לימרינהו לכולהו'.

הדברים צריכים ביאור, שמאחר שנקבע שהאחרונה היא המעולה, מדוע צריכים לומר את כולם. בעל 'מעדני יו"ט' מסביר שכיון שהברכות הראשונות הם על דעת שמואל ורבי יוחנן לא היינו מברכים את האחרונה שהיא של רב המנונא שהוא מאוחר להם, ורק מכיון שהיא מעולה שבברכות מברכים גם אותה.

בעל המאור כותב שלקביעה ש'אשר בחר' היא המעולה שבברכות, יש משמעות לגבי העולה לתורה, שקבעו לו את ברכת אשר בחר משום שהיא המעולה שבברכות. כמו כן קובע המשנ"ב (סימן מז סק"א) שמי שמסתפק אם בריך, יש לו לחזור ולברך משום שברכת התורה היא מדאורייתא, אבל די לו לברך את ברכת 'אשר בחר' שהיא המעולה שבברכות.

### **האם 'והערב נא' היא ברכה בפני עצמה**

כאמור נאמר בגמרא 'ורבי יוחנן מסיים בה הכי, הערב נא וכו' ומבאר רש"י 'דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך'. כלומר שהערב נא אינה ברכה בפני עצמה אלא סיום וחתימה לברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה.

כך היא גם שיטתו של רבינו תם בכמה מקומות בתוס' (ברכות מז, א ד"ה כל, כתובות ה,א ד"ה שהכל). שם הוא מאריך לעסוק בכללי הברכות איזה מהם קבעו חכמים שפותחים בברוך, והוא נוקט שברכה שבאה אחרי ברכה קצרה פותחת בברוך, לפי זה הוא הוא כותב 'והערב נא ברכה אחת היא דאי הוו שתי ברכות היה צריך לפתוח בברוך אע"ג דסמוכה לחברתה כיון שאותה שלפניה היא קצרה'.

אולם בעל המאור על הרי"ף (ברכות ה, ב בדפי הרי"ף וכן כתב הרשב"א בשמו) כותב שהם שלש ברכות. הראשונים מוכיחים כדעה זו מהלשון בסיום דברי הגמרא 'הלכך לימרינהו לכולהו', אם אלו שני ברכות אין מתאים הלשון 'לכולהו'. אולם והרא"ש מיישב שלפי ר"ת צריך לגרום 'לימרינהו לתרווייהו'.

כך גם הרמב"ם כותב בפירושו (הלכות תפילה פרק ז הלכה י): 'ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא'.

הנפק"מ להלכה היא האם צריך לומר 'והערב נא' כז"ו, בהתאם לשיטה שהיא המושך לברכה הקודמת. ואילו לפי הדעה שהם שלשה ברכות צריך לומר 'הערב נא' בלי זי"ו.

בשולחן ערוך (סימן מז סעיף ו) פוסק המחבר לומר 'והערב' עם זי"ו, ומבאר במג"א וז"ל שטעמו משום שזו ברכה אחת. ואילו הרמ"א כתב שנהגו לומר 'הערב' כדעת השיטה השניה, אך מסיים שיותר טוב לומר עם זי"ו. ומבארים מפרשי השו"ע שבכך יוצאים גם ידי שני הדעות. בשו"ע הרב מוסיף – 'וכן על פי הסוד היא ברכה בפני עצמה ויש לענות אמן בינתיים, ואעפ"כ יש לומר והערב בוא"ו'.

נפק"מ נוספת היא האם צריך לענות אמן אחר ברכת לעסוק בד"ת, המשנ"ב (ס"ק יב) כותב ש'רוב האחרונים מצדדים שלא לענות אמן, ונכון שיברך המברך ברכה זו בלחש'.

### **מדוע תיקנו שלש ברכות על התורה**

כאמור השאלה העיקרית היא מדוע תיקנו שלש ברכות על אותה מצוה.



בעל המאור (שם) כותב ששלושת הברכות הם כנגד שלשת חלקי התורה, התורה שבכתב, התורה שבעל פה, והתלמוד [ג. א. והמדרש]. 'ותקנו חכמים שלש ברכות אלו כנגד מקרא שהיא פר' צו ומשנת איזהו מקומן ותלמוד ר' ישמעאל שהם שלשה ענינים של תורה.

הראב"ד משיג על בעל המאור – 'וכי היכן מצינו שיברך תחלה על מצות הרבה ביחד ואח"כ יעשה אותם, אדרבה היה לו לומר שיקרא בסדר ברכותיו יברך ויקרא ויקרא'. משום הוא נוקט ששלושת הברכות נאמרות משום שאנו מסופקים איזו מהם עיקרית.

האבודרהם מביא על כך תירוץ בשם 'חדושי רב"ש' – 'הא לאו קושיא היא דמכל מקום אף על פי שהם שלשה ענינים כלהו תורה מיקרו, ואכל חד וחד שייכי כל הברכות, ומשום הכי אין אנו קפדין לברך ולקרות על סדר ברכותיו'.

נראה לבאר את דבריו ששלושה 'חלקים' אלו בתורה, אינם חלקים שונים אלא שלשה פנים במכלול התורה: א. מה שכתוב בפירוש. ב. המשנה דהיינו ההלכות המעשיות. ג. התלמוד והדרשות דהיינו הטעמים ושרשי הדינים. גם כשלושים תורה שבכתב כלולים בזה בעומקו של דבר גם ההלכות וגם הדרשות והטעמים. וכן להיפך כאשר לומדים הלכות או דרשות הרי זה נובע מהכתוב בתורה שבכתב. ואמנם ניתן להתמקד בכל אחד מהחלקים באופן מיוחד, אבל לעולם אין חלקים אלו מנותקים ונפרדים זה מזה.

רבינו יונה (על הרי"ף שם) מוסיף על כך שלדעת רבינו תם שאין אלו אלא שתי ברכות, ההסבר יותר פשוט – 'האחת כנגד תורה שבכתב, והאחרת כנגד תורה שבעל פה, שהמדרש והמשנה הכל בכלל תורה שבעל פה הוי וסגי ליה בברכה אחת'.

### הטור: שנתן לנו את תורתו הקדושה

הטור (או"ח סימן מז) נוקט כפי הדעה שברכת והערב נא היא ברכה אחת עם הברכה הראשונה, נותר לו לבאר רק מדוע נוספה ברכת 'אשר בחר' והוא כותב – 'ועוד יש ברכה אחרת על התורה בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נותן התורה, ויכוין בברכתו על מעמד הר סיני אשר בחר בנו מכל העמים וקרבנו לפני הר סיני והשמיענו דבריו מתוך האש ונתן לנו את תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום'.

ומסביר הב"ח: נראה דקשיא ליה דלא מצינו שתי ברכות מענין אחד על מצוה אחת כגון הכא שמברכין לעסוק בתורה וכו' ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל ויש חותמין ברוך אתה ה' נותן התורה וחוזרין ומברכין אשר בחר בנו וכו' ברוך אתה ה' נותן התורה.

ומתרץ דברכה ראשונה היא כשאר ברכה שמברכין על המצוה וכן כאן מברך לעסוק בדברי תורה על מצות עסק התורה ומסיים והערב נא וכו' והוא לפי שהקב"ה עוזר ותומך לכל העוסק בתורה ומלמד אותו להבינה על בוריה ולכן מבקשים ממנו יתברך ואומרים והערב נא וכו' ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל: אבל ברכה זו השנייה אינה כי אם ההודאה ושבח על מה שנתן לנו תורתו כלי חמדתו מתוך האש להורות על קדושתה ורוחניותה ובחר

בנו מכל האומות וקרבתנו לפני ה' סיני וכו', לפיכך צריך לבוין בברכה זו השנייה להודות לו יתעלה על מעמד ה' סיני וכו' ומסיים בה ברוך אתה ה' נותן התורה כלומר נותן התורה כלי חמדתו מתוך האש כאמור.

כלומר שהברכה השניה היא על קדושת התורה, על זה שהתורה היא מתנה מיוחדת בהיותה תורת ה', כלי חמדתו אשר היתה שעשועים לפניו יתברך.

### **ברכת המצוות, תפילה, הודאה**

ב'שו"ת מן השמיים' סימן יב מתייחס לשאלה זו: 'כי בעבור שהגיית התורה חיי האדם כל היום, תקנו עליה ג' ברכות, לעסוק, והערב, ואשר בחר בנו, וברכת לעסוק היא במקום ברכת המצוות, והערב היא שמתפללים לפניו שנזכה ללמוד וללמד, ואשר בחר הוא ברכת הודאה, שחייבים ישראל להודות לה' אשר בחר בם מכל אומה ולשון ונתן להם התורה. ותהלה לא-ל עליון'.

בפרק הקודם הוזכר הדיון האם ברכת התורה היא ברכת המצוות היא ברכת המצוות או ברכת השבח וההודאה.

הבאנו את דברי הפני יהושע (ברכות יא, ב) המחלק בנידון זה בין שני הברכות שמברכים על התורה בשחר – 'דברכת וצונו לעסוק בדברי תורה היינו כמו שאר ברכת המצוות וצריך לומר וצונו, משא"כ ברכת אשר בחר בנו לא דמי לברכת המצוות אלא לברכת ההודאה שמברכין על ענייני עולם הזה שהוא חיי שעה, וכ"ש שיש לברך בכל יום ברכת הודאה על קבלת התורה שהיא חיי עולם'. וכך גם כותב המנחת חינוך (שם), ועיין גם בקהלות יעקב ברכות סימן כב) כותב שלכאורה יש לחלק בזה בין ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו לבין ברכת אשר בחר בנו.

הרי לנו יישוב נאות לצורך בשתי הברכות, האחת ברכת המצוות, והשניה ברכת השבח וההודאה. והדברים קרובים לדברי השו"ת מן השמים.

### **מהרש"א – טוב, ערב, מועיל**

המהרש"א בחידושי אגדות (ברכות שם) מביא את ביאורו של בעל המאור ומוסיף: 'ואענה גם אני חלקי לפי שכל עסקי עולם בכלל נחלקים לג' דהיינו טוב ערב ומועיל ולזה בתחלה מברך שאין עסק טוב כעסק התורה שע"י קדשנו להיות קדושים כמלאכים שהוא טוב האמיתי שע"כ נקראת התורה טוב, ואח"כ והערב נא ה' כו' שאין לך ערב בכל עסקי אדם כמו עסק התורה כמ"ש תורת ה' וגו' ומתוקים מדבש וגו', ואח"כ אשר בחר בנו מכל העמים כו' להועיל לנו נגד כל העמים על ידי התורה ולהבדילנו מהם אשר אחרי לא יועילו הלכו ואמר שהיא מעולה בברכות ע"ש המועיל והלכך נמרינהו לכולהו שבה נכללו הג' חלקים טוב ערב ומועיל שהיה בשלימות ע"י התורה וק"ל'.

## **בעל התיבות: מצוה, פנימיות, נתינה**

רבינו יעקב מליסא בעל 'נתיבות המשפט' כותב בהקדמת ספר נחלת יעקב על התורה, שברכות אלו באים לתת שבה על המעלה המיוחדת בנתינת תורה לישראל, כי גם לאומות העולם ניתנו שבע מצוות, ומכל מקום יש שלושה הבדלים מהותיים בין תורת ד' שניתנה לעם ישראל לאותן שבע מצוות בני נח.

ראשית לימוד התורה עצמו יש בו מצות עשה מה שאין כן אומות העולם אינם מצווים על הלימוד. שנית לתורה יש לבוש חיצוני ופנימי ועל כן לא ניתנה התורה למלאכים אשר חפצו בה מאד וזאת משום שאין להם לבוש חיצוני ולאומות העולם לא ניתן להם הלבוש הפנימי כלל אפילו של אותן ז' מצוות שנצטוו. שלישית הכרעת ענייני התורה ניתנה לחכמי התורה ולמרות שהם מורים ומכריעים בשכלם האנושי כל אשר יורו יסכימו עימם בשמים, וכנגד שלושה יסודות אלו שיש בתורה נקבעו שלוש ברכות התורה.

ברכת 'אקב"ו' לעסוק בדברי תורה, על מה שנתחדש בישראל שיש מצוה בעצם הלימוד.

ברכת 'והערב נא' היא הברכה השניה המלמד תורה לעמו ישראל נתקנה כנגד פנימיות התורה אשר אותה לא ניתן להשיג בשכל אנושי, אלא ע"י שהשי"ת מערה עלינו רוח ממרום ולכך אנו מתפללים מדי יום המלמד תורה לעמו ישראל, שהקב"ה יערה עלינו רוח קדשו למען נשכיל ללמוד ולהבין את פנימיות התורה.

הברכה השלישית 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו' היא על מעלתן של ישראל שניתנה להם התורה כמתנה עד כדי כך שניתן להם הכח להכריע ולהורות כפי הבנתם ומן השמים מסכימים להם.

## **המהר"ל – מצוה, הבנה, נתינה לכלל ישראל**

המהר"ל מבאר (נתיב התורה – פרק ז) ואלו שלש ברכות ר' יהודא סבר כי יש לברך על ברכת התורה, כמו שאר ברכות המצוות שמברכין על המצוות כלם. ור"י סבר שאין לברך לעסוק בדברי תורה דאינו דומה לשאר מצוות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו שאר המצוות רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל, ולפיכך יש לברך על דבר זה הערב נא ה' אלהינו וכו' עד ברוך המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא סבר כי יותר יש לברך על שנתן תורה כולה לישראל, כי אם לא נתן תורה לישראל בתחלה לא היה תורה לכל ישראל, ולפיכך יאמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה.

וקאמר ר"פ הלכך נימרי לכולהו, שיש לברך על המצוות שעוסק בתורה כמו שמברך על שאר מצוות, ויש לברך כי השם יתברך מלמד תורה ומוציא שכלו של אדם אל הפעל, וכו', ומברך גם כן על שבחר בישראל ונתן להם התורה בכלל, ובכל יום נותן התורה גם כן ובזה מברך על הכל'.

## **ברכת 'אשר בחר' במקום ברכה לאחריה**

בעל ה'לבוש' מבאר את העניין במהלך מהודש – 'אין שייך לומר לברך לאחריה שאין זמן בכל היום ובכל הלילה לומר עליו שהוא לאחריה. ונ"ל שזה הטעם נכון למנהגינו שאנו מברכין בכל בקר שתי ברכות על התורה, כדי שתהא אחת נחשבת לברכה אחרונה על הלימוד שלמד אתמול שלא היה יכול לברכה קודם לכן עד שיישן בינתיים, דהוי השינה הפסק והוי שפיר אחריה, ואין לומר שהיה יכול לברכה כשהפסיק ללמוד אתמול כשהלך לישן, דהא חייב להגות בה אפילו במטתו עד שישתקע בשינה, וא"כ אין לו עת אחר לברכה עד הבקר כשיעור משנתו, והברכה השנייה היא נחשבת לברכה ראשונה על מה שילמוד היום שבא'.

ב'ערוך השולחן' כותב דברים דומים – 'ונראה ברור דזהו במקום ברכה אחרונה שבשעת קריאת התורה וביחיד לא שייך ברכה אחרונה דאין סוף ללימוד התורה וכמו שכתבתי ולכן קבעוה מתחלה'.

## **קוב"ה ואורייתא וישראל**

החיד"א ז"ל בפתח עינים (ברכות כאן) ביאר ענין הג' ברכות, שהם מכוונים לתת שבח והודיה לכל אחד ואחד משלשה אלו, קודשא בריך הוא אורייתא וישראל, לכן מברכין בראשונה ברכת "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה" – נגד קודשא בריך הוא, ברכת "והערב נא" נגד התורה, וברכת "אשר בחר בנו" נגד ישראל עכ"ד.

בשפת אמת (תרומה תרנ"ד) – 'במדרש, עלית למרום שבית שבי, לקחת מתנות וכו', ע"ש שדורש ג' בחינות שבי, לקיחה, מתנה, ונראה שע"ז תקנו שלשה ברכות, "לעסוק בדברי תורה" הוא מה שיכולין למצוא ע"י יגיעה בתורה ונקרא לקיחה, ויש בחינת מתנה וע"כ מבקשין "והערב נא" ומברכין "המלמד תורה לעמו ישראל" במידת טובו וחסדו. ויש בחינת שבי, הוא עיקר התורה הקדושה שנעלמה מעיני כל חי ונתלבשה בתורה ערוכה שלפנינו, וע"ז מברכין "אשר בחר בנו..." ונתן לנו את תורתו, וזו התורה כביכול בשביה אצלנו, כמ"ש במדר' משפטים כי ימכור וכו' בתו לאמה וכו' בת יחידה היתה לי ומכרתיה לכם, שאין אתם מוציאים אותה אלא חבושה בארון וכו'" עכ"ל ק.



## **פרק ו – ברכת התורה**

### **אות ג – לעסוק בדברי תורה**

#### **'לעסוק בדברי תורה' או 'על דברי תורה'**

חשיבותה של מצוות 'תלמוד תורה', ובעקבותיה ייחודיותה של 'ברכת התורה', באה לידי ביטוי גם ביחס לנוסח מטבע הברכה, שרבו הדעות בכמה וכמה מקטעיה איך הוא הנוסח הנכון. כמו כן רבו הפירושים בכל אחת ממילות הברכה, ביאורים שיש בהם להגדיר את מצוות לימוד התורה, ולהפליג ברוממות שבח לומדיה.

הנידון הראשון הוא מיד בתחילת הברכה, האם מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה' או 'על דברי תורה'.

מכיוון שמקור ברכה זו הוא בגמרא, נחלקו הגירסאות בנוסחת הגמרא. גירסת הרי"ף והרמב"ם היא 'על דברי תורה'. הרא"ש (ברכות פרק א סימן יג) ורבינו יונה (ה, ב בדפי הרי"ף) מביאים את שני הנוסחאות, ומציינים שעיקר הנוסח המדויק הוא 'על דברי תורה'. בטור (סימן מז) מובא 'נוסח אשכנזים' – לעסוק בדברי תורה, אולם בחידושי הריטב"א (פסחים ז, ב) כתב 'ומיהו נוסחא מדויקת וכן היא בכל נוסחי ספרד – לעסוק בדברי תורה'.

בשו"ע כותב המחבר שהנוסח הוא 'על דברי תורה', וכן הוא מנהג עדות הספרדים וסידורי חב"ד. המג"א והמשנ"ב מציינים שמנהג האשכנזים הוא 'לעסוק בדברי תורה'. ב'דברי חמודות' על הרא"ש תמה מדוע הרמ"א אינו מציין את מנהג האשכנזים.

#### **תלוי בנידון כל הברכות ב'על' או ב'ל'**

מדברי הראשונים משמע שהשאלה האם לברך 'על דברי תורה' או 'לעסוק בדברי תורה', קשורה לנידון הקיים ביחס לכל ברכות המצוות, האם מברכים "על" או "ל".

בנושא זה נחלקו בגמרא במסכת פסחים (דף ה, ב) בקשר לברכת ביעור חמץ האם מברכים 'על ביעור חמץ' או 'לבער'. ובתוס' והראשונים האריכו שם מה הטעם שחלק מן הברכות תיקנו ב'על' וחלק מהברכות תיקנו ב'ל'. ונאמרו בזה כמה דרכים בין הראשונים. בין דבריהם הם מציינים את ברכת התורה כל אחד לפי גירסתו.

הריטב"א (פסחים שם) נוקט במהלך שמצוות שמברכים לאחר עשייתה מברכים 'על', והוא מקשה לפי זה מהנוסח 'על דברי תורה', ומתריץ – 'וי"ל לפי שדברי תורה אין להם קבע, ומצוה להגות בהן תמיד, עשאוה כאלו אין לה התחלה אלא שהיא גמור'. ה'אבודרהם' (ברכת המצות ומשפטיהם) נוקט שמצוות שאפשר לעשותן על ידי שליח מברכים 'על', והוא מקשה – 'ומיהו קשיא לי להחיא טעמא מברכת התורה שא"א לעשותה על ידי שליח והיא להבא

ומברכין ב'על', ויש שמברכין 'לעסוק בדברי תורה'. ונוכל לתרץ שגם זו איפשר לעשותה ע"י שליח שאדם אחר יכול להוציא את הרבים ידי חובתן.

### **'על דברי תורה' כולל עשיית המצוות**

ה'בית יוסף' (סימן מו) מביא את דברי 'האבודרהם' וספר 'המנהיג' (הלכות תפלה סי' י) שיותר נכון לומר 'על דברי תורה' לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות, ואילו לעסוק בדברי תורה אינו אלא על קריאת התורה.

[וכך כתב גם ב'פסקי רבינו יוסף בן פלמ' (בתוך ספר הפרדס לרש"י סימן נ"ג) 'וברכת התורה שמעתי מברכין אותה בארץ לותיר אקב"ו לעסוק בדברי תורה ובהלכות גדולות אקב"ו על דברי תורה וכן טיבעה ברומי ובכל ארץ ספרד גם בארץ לנגוברדיאה, כי לא לעסוק בה בלבד, אלא ללמוד וללמד לשמור ולעשות'.]

הבית יוסף תמה על טעם זה וכותב שאדרכה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בדברי תורה שהיא ברכה מיוחדת על לימוד התורה, שהיא המצוה שהוא בא לעסוק בה כעת. מאשר לברך 'על דברי תורה' שכולל גם כן עשיית המצוות שאינו בא עכשיו לעשותם, ולכשיעשה מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה.

ב'ערוך השולחן' תמה על כך וכותב – 'ובדאי דגם 'על דברי תורה' הכונה רק על לימוד התורה, כמבואר ממה שאומרים אח"כ והערב נא וכו' בפנינו דזהו רק על לימוד התורה'.

מעניין לציין שב'אורחות חיים' (חלק א דין מאה ברכות) כתב להיפך שדווקא הנוסח 'לעסוק' כולל את קיום המצוות: 'ובתלמוד ובסדר רבי עמרם חותם לעסוק בדברי תורה והוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות, וכן מנהג ספרד'.

רבים מן האחרונים מבקשים לתלות את שני הנוסחאות בנידון שהעלינו במאמרינו הקודמים האם ברכת המצוות היא ברכת המצוות או ברכת השבח. לפי הצעתם, הנוסח הוא 'על דברי תורה' תואם עם השיטה שזו 'ברכת השבח', כלומר על עצם הדבר שזכינו לדברי התורה. הנוסח 'לעסוק בדברי תורה' מתאים עם השיטה שהברכה היא ברכת המצוות, ומברכים על מעשה העסק בתורה.

לפי מהלך זה מובנים גם דברי בעל 'המנהיג' וה'אבודרהם', כלומר שמאחר שברכת התורה היא ברכת השבח, יש מקום לכלול ב'על דברי תורה' את כללות המציאות שיש תורה בישראל, שבכלל זה גם מה שניתן לנו קיום המצוות.

שביב נאה אנו מוצאים בספר 'מנחת אשר' [להגר"א ווייס שליט"א], המיישב את מה שתמחו על מה שכתב ה'ביכורי יעקב' בסימן תרמד שאין ליטול את הלולב לפני ברכת התורה. על פי דברי האבודרהם הביאור הוא שיש בברכת התורה ברכה כללית על קבלת המצוות, וראוי להקדימה לכל המצוות.

## לעסוק בדברי תורה – ביגיעה ופלפול

עצם הנוסח 'לעסוק בדברי תורה' מעון ביאור מדוע נבחר דווקא ביטוי זה 'לעסוק'.

בפירוש רבינו מנוח על הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ז ה"י) כתב על הנוסח 'לעסוק' – ואפשר לומר שתקנו לומר לשון זה מפני כי למשנה ולתלמוד צריך עסק כלומר משא ומתן הרבה כדי להבין בהם ע"כ.

וכן כתב הב"ח – 'דלפי שעיקר ההבטחה שהבטיחנו הוא יתברך לא היתה אלא על עסק התורה, הוא העמל והטורה, וכמו שכתוב ואם בחקותי תלכו, שתהיו עמלים בתורה שבעל פה על מנת לשמור ולקיים ונתתי גשמיכם כו', לכך תיקנו לברך לעסוק בדברי תורה וכן עיקר'.

וכעין זה כתב הט"ז (סימן מז סק"א) – 'שעיקר מעלת עוסקים בתורה דוקא דרך פלפול בטורה ויגיעה ואל זה כונו בברכה לעסוק בדברי תורה'. ה'פרי מגדים' כותב 'שזה הטעם שמברכין תחלה 'לעסוק בדברי תורה', ולא 'אשר בחר בנו', 'כי עיקר היא, שאנו למידין תורה שבעל פה, ומחדשין חידושי דאורייתא ועמילים בתורה'.

הפרי חדש (אות ה) מקשה על כך – 'התינה תלמידי חכמים, אבל בעלי בתים שאינם יכולים לעסוק איך יאמרו לעסוק'. אולם הפרי מגדים (סק"ג) מתרין ש'כולם כאיש אחד הם, כמו והאר עינינו שמבקשים שיאר ה' עיני תלמידי חכמים, הם עיני העדה, וכמו כן מברכין 'לעסוק' על התלמידי חכמים, ויורה הוראה נכונה'.

בעניין זה נמסרה בשם ה'חתם סופר' אימרה נאה, שאין הכוונה דוקא לעסוק בעיון שזה שייך רק לתלמידי חכמים, אלא תורה היא כמו עסק יש עושה עסקים ע"י עמלו ויגיעו, ויש שמרויח ע"י שהשקיע ממון אף בלא טירחא כלל כך גם בתורה, ומי שזוכה לכך זוכה לתורה בכח עמל ויגיעה, אכן לתמוך ולעזור בממונו ללומדי תורה גם זה הוא סוג של עסק בתורה, וזו הכוונה לעסוק ולכן שייכת הברכה לכל אחד גם למי שאין תורתו אומנותו (תורת משה השלם אגדות הש"ס). ובשו"ת כת"ס (או"ח סימן כ) מובאים דברים דומים ביחס לנשים שתומכים בבעליהן ובניהן.

## לעסוק – כל דהו משמע

התורה יש בה יחודיות מופלאה, מצד אחד יש בה מדריגות נשגבות של שקידה ועמילות עד כלות הכוחות, תמיד ישנן מדריגות שהלומד מרגיש עדיין לא הגיע אליהן, הן בניצול הזמן והן במיצוי ריכוז כוחות המחשבה. אך מצד שני אין ערוך למעלתה של כל מילה של תורה. שני צדדים אלו באים לידי ביטוי בפירושים השונים במילת 'לעסוק', מצד אחד רואים במילה זו ביטוי לעמל האינסופי הנדרש בלימוד התורה, מצד שני יש הרואים במילה זו דווקא את הערך הרב שיש לכל משהו של לימוד התורה.

ה'פרי חדש' שהובא לעיל שמפרש שלעסוק הכוונה ליגיעה של תלמידי החכמים, מפרש בדרך נוספת ש-'לעסוק כל דהו משמע, ואפילו בעלי בתים יכולים זה'.



המהר"ל גם כן מציין מהלך זה אך הוא נותן את הדגש על תוקף האמת הנדרש בלימוד התורה, אשר 'לעסוק' בא לבטא שגם אם הלומד לא כיוון אל האמת בכל זאת הוא 'עוסק' בתורה.

זה לשונו בהקדמת 'תפארת ישראל' (וכן ב'נתיב התורה' פרק ז) – 'לכך מברכין לעסוק בדברי תורה, כי ללמוד תורה לא שייך רק על מי שלמד תורה ומכיון ההלכה לאמתתה, שבזה שייך למוד תורה, אבל מי שאינו מכיון ההלכה על אמיתתה אין זה למוד, לכך מברכין לעסוק בדברי תורה, בין שהוא מכיון ההלכה או שאינו מכיון ההלכה, רק שיכיון ללמוד האמת אע"ג ששגג'. בגבורות ה' (פרק סב) המהר"ל כותב שאפילו לימוד בלי הבנה נקרא 'לעסוק' בדברי תורה.

ובאותו סגנון מתנבא גם רבינו צדוק הכהן מלובלין ביחס ללשון 'דברי תורה' ולא 'לעסוק בתורה' – (צדקת הצדיק אות נט) 'ולכך אנו מברכין לעסוק בדברי תורה ולא בתורה דמאן ספין ומאן רקיע להיות בטוח שיעסוק בה דהיינו לשמה, רק על כל פנים הוא 'דברי תורה' ופמטיא דאורייתא שאותם הדיבורים הם תורה במקום אחר'.

### **לעסוק – דיבור או מחשבה**

המהר"ל (שם) מציג טעם נוסף – 'הברכה על למוד התורה לעסוק בדברי תורה, ואין מברכין ללמוד תורה כו', מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצות שחייב לברך על כל מצות עשה, ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא מצות עשה שחייב לעשות, ולכך יש לברך לעסוק דהיינו למוד תורה במעשה, וזה כאשר הוא מוציא הדבור זה נקרא עסק בתורה שהדבור נחשב מעשה, אבל למוד נקרא הבנת הדבר מה שלמד ואין הברכה רק על מעשה המצוה, ואם למד בעיון לבד אין לו לברך לעסוק בדברי תורה שזה נאמר על המעשה'.

כלומר מכיון שלימוד התורה שייך גם במחשבה, אבל בעת הברכה אנו באים להדגיש כי הברכה שייכת דווקא על המצוה שמתקיימת במעשה בפועל, כי על לימוד במחשבה אין צריך ברכה [לדעת המהר"ל] כיון שאין ברכה אלא על מצוה שיש בה מעשה, ולכן תיקנו את נוסח הברכה הוא 'לעסוק בתורה', כלומר דווקא עסק בדיבור ולא במחשבה שאין עליה ברכה.

בשולחן ערוך נפסק שמותר להרהר בד"ת קודם ברכת התורה, אולם כידוע שיטת הגר"א היא שכיון שמצוות תלמוד תורה מתקיימת גם בהרהור, אם כן גם אסור להרהר בדברי תורה לפני ברכת התורה.

ה'חיי אדם' (חלק א כלל ט) מביא את טענתו של הגר"א, אולם ב'נשמת אדם' שם כתב ליישב שיטת השו"ע והפוסקים 'דכיון דברכת התורה נפקא לן מקרא דכי שם ה' אקרא, וקריאה היינו דיבור, ולכן גם החכמים לא תקנו ברכה על ההרהור לפי שאינו ניכר'. ובחמשך הוא כותב 'ונוסח הברכה יוכיח שמברכין לעסוק בד"ת או על ד"ת'.

כאמור כבר קדמו המהר"ל בהוכחה זו מלשון הברכה, שתיקנו את הברכה דווקא בדיבור ולא במחשבה.

אולם המהר"ל בסוף דבריו מפקפק בהוכחה – 'ומכל מקום אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי עסק נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה מכל מקום פונה אליו ועוסק בו ולכך מברכין לעסוק'.

יש לציין שהמהר"ל במקום נוסף כותב טעם שלישי ללשון 'לעסוק בדברי תורה', וכך הוא כותב ב'דרך חיים' על אבות (פרק ג משנה ב) – 'אצל שנים אמר שנים שיש ביניהם דברי תורה, ואצל אחד אמר אחד שיושב ועוסק בתורה, לא קרא למוד של יחידי רק עסק בלבד. ומפני זה הטעם תקנו בברכה 'לעסוק בדברי תורה' ולא ללמוד בתורה, וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד, ולא נקרא זה למוד בדברי תורה רק עסק בדברי תורה'.

### **לעסוק – התעסקות תמידית**

ברוקח כתב 'לעסוק בדברי תורה – כדכתיב ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך, והגית בו יומם ולילה'.

מדבריו נראה כי התיבות 'לעסוק בדברי תורה' מגדירים במדויק את צורת המצוה של תלמוד תורה. שמקורו בפסוק 'ודברת בם'. כלומר לא רק ללמוד עד שידע, אלא לימוד של התעסקות תמידית, המצוה היא שמלבד עצם הידיעה עבור הקיום, צריך האדם לעסוק בדברי תורה שהיא תהיה שיחתו והתעסקותו בכל עת פנויה בדברי תורה. כי גם אחר שיודע האדם את כל התורה חייב הוא בכל עת להגות בדברי תורה, וזה נלמד משני פסוקים אלו שציין הרוקח 'ודברת בם', 'הגית בו יומם ולילה'. וכמו שדרשו 'ודברת בם ולא בדברים בטלים'. והברכה באה על גדר זה במצוות תלמוד תורה.

כך גם נראה מדבריו של רבי צדוק ר' צדוק הכהן (פרי צדיק חנוכה אות ב) 'והיינו שיהיה לו עסק בתורה, כי לעמל יולד, והיינו שיהיה לו עסק ולא ילך בטל'.

בספרי הדרוש מתהלכת אימרה נוספת, שתכלית הלימוד הוא שכל תהלוכות החיים יהיו על פי התורה, ולכן מברכים 'לעסוק בדברי תורה', דהיינו שגם התעסקות האדם בעסקיו תהיה באופן של 'דברי תורה'.

### **כמו עסק מעסקי העולם**

רבי יהודה ברבי יקר [רבו של הרמב"ן] ב'פרוש התפילות והברכות' כותב – 'עסק נופל על לשון שלומד על פה, ולפי שעסק אחר מבטל העסק הזה על שם הפסוק 'לקח' לשון עסק וגו'.

נראה כוונתו שהביטוי 'עסק' מבטא את התרכזות והשתקעות הנדרשות בלימוד התורה, עד כדי כך שכל התעסקות אחרת מפריעה את העסק הזה.

ידועים הם דבריו של הסבא מקלם (בכמה מקומות בספר חכמה ומוסר, וכן מובא בשמו בשיחות הגר"י לעוונישטיין זצ"ל), שכשם שבעניני העולם אין בעל עסק מסתפק בעשיית

מלאכתו והולך לדרכו, אלא חושב ומוציא דרכים להגביר ולהגדיל את עסקו וכל יומו טרוד במחשבות עסקו כן חייבת להיות עבודתנו.

באיגרת הוא כותב – 'כי שורש הכל שישתדל האדם לעשות עסק שמים לעסק, לא פחות מעסק מילי דעלמא ואז ישכיל להבין את אשר לפניו'. והוא מוכיח אותו בהמשך שלמרות שיש לו נימוקים טובים להתמהמהותו לנסיעתו אל הישיבה לבית המדרש, אולם אילו היה מדובר בעסק הוא וכל בני המשפחה היו מבינים שאי אפשר להתמהמה, ולהיפך היו מתפלאים עליו מדוע אינו מזדרז לנסוע.

במקום אחר שם הקלמאי זצ"ל את עיקר הדגש על שמחת הלימוד – 'וכמו שמברכים לעסוק בדברי תורה ולא ללמוד דברי תורה, כי העיקר שיעשה האדם עסק המצוות לעסק גדול ולא דרך טפל, והזריזות והשמחה מורין שהוא אצלו עסק גדול'.

הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל שוחח פעם עם איזה גביר, אשר המאמץ להשיגו היה כמו מסע ממורף, וכאשר הצליח לשוחח עמו, שאל אותו אימתי הוא מגיע לביתו, והוא השיב לו שהוא חוזר לביתו בשעה אחת עשרה בלילה ועוזב בשעה חמש לפנות בוקר, והוא שאל אותו אם כן למה לך בית מפואר כל כך, כיון שאינך רואה אותו כל עיקר, וענה לו שאמנם אין הבית המפואר עבורו אלא עבור אשתו ובני ביתו! כי הוא עצמו באמת טרוד בעסקיו. וכאשר ראש הישיבה השתומם למשמע דבריו, אמר לו הגביר, תדעו לכם רבי שאם רוצים להצליח בעסק צריכים להיות שקועים בו לגמרי. אמר הגר"מ למלווהו כי קבל הרבה יותר מתמיכה כספית, נתחוויר לי עתה הפירוש לברכת 'לעסוק בדברי תורה', נתברר לי שלימוד התורה הוא כמו עסק, ואם רוצים להצליח בלימוד צריכים להיות שקועים לגמרי ראשו ורובו בעסק התורה רק אז רואים הצלחה בלימוד, אך כאשר אדם שקוע בדברים אחרים וקובע עיתים לתורה אין זה לעסוק בדברי תורה.



## פרק ו – ברכת התורה

### אות ד – והערב נא

#### והערב נא

כאמור, נחלקו הראשונים האם 'והערב נא' הוא ברכה אחת עם 'אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לעסוק בדברי תורה'. ובה תלוי האם צריך לומר 'והערב נא' עם וי"ו או 'הערב נא' בלי וי"ו. אולם רבים הוכיחו בדעת האר"י שלמרות שענה אמן אחר 'לעסוק בדברי תורה', אמר 'והערב נא' עם וי"ו. והתירוץ הוא שלמרות שהם שני ברכות, הם קשורות זו לזו, כדין ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן תיקנו אותו עם וי"ו החיבור, כמו 'לירושלים עירך' בנוסח האשכנזים.

לפי שני השיטות שני הברכות קשורות זו לזו, ומאידך הם עוסקים בהיבטים שונים של מצוות תלמוד תורה. בעוד ההתחלה עוסקת בחלק 'המצוה' של הלימוד. ההמשך 'והערב נא' וכן החתימה 'המלמד תורה לעמו ישראל'. עוסקים בזכות הנפלאה שהקב"ה מלמד אותנו ונותן בלבנו להבין ולהשכיל את התורה, עד לדרגה שדברי התורה אחובים וערבים עלינו.

וכך מפרש רש"י בגמרא (ברכות יא, ב) 'הערב נא ה' אלהינו – יערבו עלינו לעסוק בהם מאהבה'.

המתיקות והערבות בלימוד התורה הוא מושג החוזר ונשנה בכל המקורות העוסקים במצוה זו. וכמו שאמר דוד המלך 'הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים'. ובמזמור קיט מתואר בכמה אופנים השעשוע והאהבה שיש בלימוד התורה.

כבר הבאנו את דבריו של הלבוש הכותב שזו החשיבות הגדולה של ברכת התורה, כדי לבטא שהוא שמח עמה ונהנה בה, ואינה בעיניו כאומנות בעלמא.

ב'דגל מחנה אפרים' (פרשת בשלח) מביא דברים דומים בשם זקנו הבעש"ט הקדוש, כי מה שאמרו שחרבה הארץ משום שלא ברכו בתורה תחילה היינו ברכת 'והערב נא' – 'כי התורה הוא סוד אדם שלם, ויש בה מים מתוקים ומים המרים, וצריך להתפלל ולבקש על זה מאת ה' יתברך שיטעום בתורתו טעם המים המתוקים והערבים, וזהו ברכת והערב נא'.

ידועים הם דברי האגלי טל' בהקדמתו – 'מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תורה'ק ואמרו כי הלומד ומחדש חדושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד התורה כ"כ לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה' אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו, ובאמת זה טעות מפורסם, ואדרבא כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמה ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה וכו' אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה.

## אחר העמל זוכים למתיקות

ב'אליה רבה' מבאר על פי מה שפירש בברכת 'לעסוק בדברי תורה' שהכוונה היא העמל והטורח בלימוד התורה, ולכן בהמשך אנו מתייחסים לצד השני של המטבע, שאחרי העמל נזכה שיערב לנו בפינו ולא יהא לנו לטורח אלא יהא סדורה בפינו. וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין צט:): 'נפש עמל עמלה בו כי אכף עליו פיהו, הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר', ופרש"י 'החוזר על התורה תדיר נעשית לו סדורה בפינו, ותורה עומלת לו שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה מפני שכפף פיהו על דברי תורה'.

יסוד דברים אלו אנו כבר מוצאים בספר 'המנוחה' לרבינו מנוח – 'והערב נא' פירוש שאחר הבנתם יהיו לנו ערבים ומתוקים ונשכח כל העמל שעמלנו בהם וישוב לנו העמל ההוא למנוחה ועונג וכו' ואיך יהיה זה אם יצא מן הכח אל הפועל ונבין הדברים.

רבי צדוק הכהן (צדקת הצדיק נט) כהמשך לפירושו ב'לעסוק בדברי תורה', ש'דברי תורה' הכוונה אפילו דיבורים שאינם אלא לאפוקי דברים בטיילים. שלכך אומרים אחר כך והערב נא וגו' מבקשים על עסק לשמה על ידי ההערבה ומיתוק של דברי תורתך בפינו ויתגבר החשק עד שעל ידי זה נגיע אחר כך למדריגת לומדי 'תורתך', ולא 'דברי תורתך', וכמו שאמרו (פסחים נ, ב) שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

הלבוש מבאר לפי שיטתו שברכה זו היא בגדר ברכה שאחריה על הלימוד של אתמול, שאנו מתפללין שיערב בפינו כל מה שלמדנו, ולא תשכח ממנו נעימות טעמה אף על פי שנלמוד היום יותר וטעמים אחרים, נתפלל שלא ידחה טעם מפני טעם, כמו שהוא הענין בדברים הנחנין הגשמיים, רק ישאר בפינו ערכות הטעם הראשון עם ערכות הטעם האחרון.

## והערב מלשון ערבות ובטחון

ב'אבודרהם' וספר 'המנהיג' וב'פירוש התפלות והברכות' לר"י בר יקר, מובא פירוש נוסף שהכוונה היא מלשון ערבות כמו 'כי עבדך ערב את הנער'. כלומר שדברי התורה יהיו לנו לבטחון, וה' יערוב לבטחוננו. או שהכוונה לבטחון ולהבטחה שהדורות הבאים אחרינו יהיו גם תלמידי חכמים כהבטחת חז"ל, כי שלשה דורות של תלמידי חכמים שוב אין התורה פוסקת מהם, ואמרו בגמרא שאמר הקב"ה אני ערב בדבר.

## ונהיה אנחנו וצאצאינו

בכל פעם שנזכרת בתורה מצוות לימוד התורה, מוזכרת בצידה המצווה ללמד את הבנים. 'ושננתם לבניך ודברתם בם', 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם'. 'והודעתם לבניך ולבני בניך'. משום שכך ניתנה לנו התורה, לא רק לדור אחד של מקבליה, אלא במטרה שתהא נתונה בעם ישראל בקביעות, בצורה שכל דור הינו חוליה בשלשלת נצחית, מהר סיני עד לסוף כל הדורות. ולכן גם בתפילותינו לזכות לתורה, אנו תמיד מתחננים ומבקשים על עצמינו וגם על צאצאינו.

כך היא גם ההבטחה של התורה (דברים לא, כא) 'כי לא תשכח מפי זרעו'. והמקבילה הנבואית (ישעיה נט, כא) 'ואני זאת בריתי אותם, אמר ה', רוחי אשר עליך, ודברי אשר שמתי בפיך, לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם'.

במסכת נדרים (פא, א) אמרו בגמרא – 'מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן. ואחד התשובות היא 'רבינא אומר: שאין מברכין בתורה תחלה'. לאור הקשר בין הברכה והזכייה לצאצאים תלמידי חכמים, מובן יותר מדוע דווקא בברכה זו אנו מבקשים על הצאצאים שיהיו מלומדי התורה.

ב'מפרש' בנדרים שם כתב 'מתוך שהן זהירין לעסוק בתורה ורגילין בה אינן זהירין לברך כשפותחין, לא מקיימא ברכתא, כדאמרינן בברכת התורה 'נהיה אנחנו וצאצאינו מלומדי תורה'. הבית יוסף מביא את דבריו, ומוסיף 'ורבינו הגדול מהר"י אבוביז' כתב שהטעם שאינם זוכים לבנים תלמידי חכמים מפני שאין מברכין בתורה הוא לפי שמאחר שאין מברכין על התורה מורה שאין קורין אותה לשמה אלא כאומנות בעלמא, לפיכך אין זוכין לשלשלת הנמשך לעוסק בתורה לא ימושו מפיך וגו'.

המהר"ל מסביר על פי דרכו (נתיבות עולם א – נתיב התורה – פרק ז וכן בהקדמת תפארת ישראל) – 'והוא הסיבה שלא יצא תלמיד חכם מהם כמו שאמרו שם, וזה מפני כי חסר מהם לתת ברכה אל השם יתברך שהוא ית' נותן ומשפיע התורה, ומפני כך אין משפיע להם בן תלמיד חכם, כי השפעת תלמיד חכם הוא השפעת התורה בעצמו, וכאשר מחסרים הברכה שאינה כפי מה שראוי להיות על השפעת התורה, גורם דבר זה שאין השם יתברך משפיע להם בן ת"ח'.

יש לציין את האמור בספר 'עבודת ישראל' להמגיד מקאזניץ – 'ואמרו וצאצאינו, ולא זרעינו או יוצאי חלצינו. לרמז בו שיהיה היחוד על ידינו בשם הוי"ה ובשם אדנ"י העולים צ"א. וזה הוא צאצאינו היוצא ונולד על ידי מעשינו ועסק התורה לשמה, ונבראים בזה עולמות חדשים שיחדש הקב"ה עלינו גזירות טובות ישועות ונחמות'.

### **צאצאינו וצאצאי צאצאינו**

אמרו בגמרא (בבא מציעא פה, א) – 'אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר ואני זאת בריתי וגו' לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם, מאי אמר ה' אמר הקדוש ברוך הוא אני ערב לך בדבר זה, מאי מעתה ועד עולם אמר רבי ירמיה מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה'.

הב"ח מציין את דברי הגמרא וכתב שעל כן תיקנו לומר ונהיה אנחנו וצאצאינו וכו', ומוסיף – 'ולפי"ז צריך שיאמר וצאצאינו וצאצאי צאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל וכו', וכן שמעתי שנוהגים כך במדינות אחרות ונכון הוא'.

ואכן גירסא זו 'וצאצאי צאצאינו' נמצאת בכמה נוסחאות קדמוניות כמו ב'טוב עלם', אבודרהם בשם המנהיג ועוד.

אולם ה'מגן אברהם' כתב שבמילת 'וצאצאינו' נכלל גם בני בנים ואין צורך לפרט – 'ולי נראה דצאצאינו היינו יוצאי חלצינו וכן תרגום באיוב (כא, כו) על וצאצאיו בניא ובני בניא, לכן אין לשנות הנוסחא'. [גם התוס' בשבת (קלז, ב ד"ה ידיד) מביא ראיה זו מאיוב לגבי הברכה וצאצאיו חתם באות ברית קודש].

יש מעירים שגם המילה זרע כוללת גם את כל הדורות הבאים, כמו 'ושמתי את זרעך כעפר הארץ' (בראשית יג, טו), ובכל זאת כתיב 'זרע זרעך', כי יש מקום לפרט יותר.

וכן כתב בהגהות 'יד שאול' (יורה דעה סי' רסה סק"ג) על פי דברי הזוהר שבתפילה צריך לבאר יותר שלא יטעה.

האדמו"ר הרמ"מ מלויבאוויטש (לקוטי שיחות חלק כו) מציין שלא רק שאין צריך, אלא אף מעליותא יש בדבר לומר דווקא 'צאצאינו', כי כאשר אומרים 'צאצאי צאצאינו' הבקשה כוללת רק בנים ובני בנים, ואילו כאשר אומרים 'צאצאינו' וכוללים גם בני בנים, הרי הכוונה היא עד סוף כל הדורות.

ה'מור וקציעה' ליעב"ץ מיישב את דעת הב"ח שאמנם כפיל לשון בכתוב יכול להתפרש שצאצאיו הם בני בנים, אבל צאצאיו לבד יכול להתפרש על בנים לבד. ולכן צריך לפרט שהכוונה גם לבני בנים.

בספר 'חזון עובדיה' (ר' עובדיה יהודה מו"ץ בווארשא תרמ"ט) כתב שאפשר שזה תליא בפלוגתא דת"ק ורבי יהודה בריש פרק הכותב (כתובות פג). לגבי המסלך עצמו מפירות השדה שדעת ת"ק שאם כתב 'פירותיהן' נכלל בזה פירי פירות, ולדעת רבי יהודה אין פירי פירות בכלל פירותיהן, עד שיכתוב 'פירותיהן ופירי פירותיהן עד עולם'. אם כי יש מקום לחלק בין 'פירות' ל'צאצאים'.

## יודעי שמך

לכאורה צריך ביאור מדוע קשרו את עניין 'יודעי שמך' לברכת התורה.

ב'עולת תמיד' מבאר שמצינו בכמה מקומות בתנ"ך שידיעת ועשיית צדק ומשפט, נקראת ידיעת שמו כמו שכתוב (ירמיה ט, כג) 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי'. הרי שידיעת התורה וערכיה היא היא ידיעת ה'.

ואכן מבואר בספרים שזה עוצם קדושתה של התורה, שהיא דעת אלוקים וחכמתו יתברך, וכמו שכתב בספר התניא (לקוטי אמרים פרק ה) – 'זהנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך, וכו'. הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה העורכה במשנה או גמרא או



פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה וכו', והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה, וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות'.

הגאון רבי משה שמואל שפירא זצ"ל (וכעי"ז גם בעולת תמיד שם) היה מציין לפסוק (ירמיה ב, ח) 'הכהנים לא אמרו איה ה' ותופשי התורה לא ידעוני והרועים פשעו בי והנביאים נבאו בבעל וגו'". ומכאן אנו למדים שמתופשי התורה יש תביעה שיהיו יודעי ה'.

ב'אליה רבה' מבואר בסגנון יותר עמוק – 'כלנו יודעי שמך ר"ל שתמסור לנו טעמי וסודות התורה, כי 'התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא' כנודע (זוהר ח"ב קכד ע"א, רמב"ן בתחילת פירושו על התורה). וכעין זה מפרש ב'עץ יוסף' על הסידור, וב'צדקת הצדיק' אות קפב.

בהמשך דבריו כותב האליה רבה רעיון נשגב, על פי דברי הזוהר שהעוסק בתורה אינו תלוי במזלות, כי העמל בתורה זוכה להתדבק בהנהגה עליונה של שם ה', וזה הכוונה 'יודעי שמך', ולא שמיה דכוכבים ומזלות.

הגר"ל מינצברג שליט"א בספר 'בן מלך' – חג השבועות, מציין שמצינו בכמה מקומות שגילוי אור התורה קשור בגילוי ידיעת שם ה'. כמו שהיה בשעת מתן תורה, שהיה שם 'ומראה כבוד ה' כאש אוכלת' (שמות כד, יז). וכן אמרו בגמרא על רבי עקיבא שנכנס לפרדס שהוא עניין ידיעת ה' במדרגה נשגבה, וביקשו מלאכי השרת לדחפו, ואמר להם הקב"ה 'הניחו לזקן זה שראוי להשתמש בכבודי' (הגיגה יד, ב). משמע שהיה רשאי לכך מחמת מעלתו כ'זקן' וחכם בחכמת התורה.

## ולומדי תורתך לשמה

בגמרא שלנו הנוסח הוא 'ולומדי תורתך', אולם ברי"ף הגירסא היא 'לשמה'. ומבאר באבודרהם 'ולא לקרותו רב, כדאמרי' בספרי (פרשת עקב) שמא תאמר הריני לומר תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רב בשביל שאקרא דיין ת"ל 'לאהבה את ה' אלקיך' אלא עשו דברים לשמן וסוף הכבוד לבא'.

הט"ז (סימן מז) כתב שאף מי שאינו גורם 'לשמה' יכוון על כך באמירת 'והערב נא' שתהיה התורה מתוקה עלינו שנתעסק בה לשמה ולא לכוונה אחרת חלילה. ומדבריו עולה שיש קשר בין מתיקות התורה ללימוד התורה לשמה.

ההדגשה על 'לשמה', תואמת היטב עם דברי המפרשים הב"ח ודעימיה, שהובאו במאמרים הקודמים, שכל תכליתה וחיבותה של ברכת התורה היא משום שעל ידה הלימוד יהיה לשמה.

יש שהביאו הוכחה מנוסח הברכה לדעתם של תלמידי הבעש"ט שהאריכו בעניין לימוד 'תורה לשמה', דהיינו לייחד שם ה' על ידי לימודו, ולכן קשורים כאן שני העניינים – 'יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה'.

ב'שיח יצחק' על הסידור מקשה שלכאורה בתחילה צריך להיות כתוב 'לומדי תורתך לשמה', ולאחר מכן 'יודעי שמך', שהרי בתחילה אדם צריך ללמוד תורה לשמה, ולאחר מכן זוכה לידיעת שמותיו הקדושים שנקראים סודות התורה ותורת הנסתר, ומתרגן על פי דברי הגר"א שאין הסדר כפי דעת העולם בתחילה פשט ולבסוף סוד, אלא מתחילים בסוד שנקרא יודעי שמך, ורק לאחר מכן יתגלה הפשט האמיתי.

### **ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל**

בראשונים מובאים נוסחאות שונים לגבי חתימת ברכה זו, יש שכתבו לחתום ב'ברוך אתה ה' למדני חוקיך'. כלשון הפסוק בתהילים קיט. אולם רש"י והתוס' (ברכות יא, ב) שוללים זאת שכן פסוק זה אינו שבה אלא בקשה, ואילו בברכה אנו צריכים שבת. בראשונים מובא בשם הירושלמי, שיש בכך חסרון נוסף שכן אין עושים ברכה פסוק.

נוסח נוסף מובא ברא"ש כחתימת הברכה השניה 'נותן התורה'. אולם הנוסח בגמרא ברמב"ם וברי"ף הוא 'המלמד תורה לעמו ישראל'. שכן ברכה זו עניינה שה' מלמד את התורה לעם ישראל והם מבינים אותה עד שהיא ערבה ומתוקה בפייהם.

בספרים רבים מדייקים בלשון הברכה הנאמרת בלשון הווה 'המלמד תורה' ולא 'שלימד תורה'. כי בכל עת שיהודי יושב ולומד תורה, הקב"ה מלמד אותו ונותן בו כח להבין ולהשכיל את התורה. וכפי שאמרו במשנה – (אבות פרק ג משנה ו) 'רבי חלפתא בן דוסא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם, שנאמר וכו' ומניין אפלו חמשה וכו', ומניין אפלו אחד, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'. השכינה מגיעה כדי ללמד את היהודי תורה, ומכוח הופעת השכינה הוא מסוגל להבינה ולקבוע את התורה בנפשו.



## **פרק ו – ברכת התורה**

### **אות ה – ברכת אשר בחר**

**ברכת 'אשר בחר' מעולה שבברכות / 'נותן התורה' בלשון הווה**

#### **אשר בחר בנו מכל העמים – המעולה שבברכות**

עסקנו במבנה שלושת הברכות, ומה עניינה של כל אחת מהם. על הברכה השלישית עליה אמרו בגמרא שזו היא 'המעולה שבברכות', לדעת בעל המאור ברכה זו מכוונת על לימוד הגמרא. הטור וכפי הסברו של הב"ח מבאר שהיא שבח על מה שנתן לנו תורתו כלי חמדתו מתוך האש להורות על קדושתה ורוחניותה ובחר בנו מכל האומות וקרבנו לפני הר סיני. מפרשים אחרים מסבירים שברכה זו היא ברכת הודאה ושבח על התורה.

בעל 'נתיבות המשפט' ועוד מבארים שהברכה השלישית 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו', היא על מעלתן של ישראל שניתנה להם התורה כמתנה כאילו שהיא התורה שלהם, עד כדי כך שניתן להם הכח להכריע ולהורות כפי הבנתם ומן השמים מסכימים להם.

#### **אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו**

המפרשים מתקשים בנוסח ברכה זו שעולה ממנה שהתורה ניתנה לישראל משום שה' בחר בהם, והרי ידועים דברי חז"ל במסכת ע"ז (דף ב, ב) שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה. ולפי זה נמצא שאין סיבת נתינתה להם משום שבחר בהם ה' מכל העמים, אלא ישראל הם שבחרו בתורה.

בעל 'עין יוסף' על הסידור מתרין על פי המשך דברי הגמרא שם שהגויים יטענו לפני הקב"ה – 'רבונו של עולם כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה כמו שעשית לישראל'. ועל כך אנו מברכים את ה' שכפה עלינו את התורה משום שבחר בנו מכל העמים. בספר 'דברי שאול' מוסיף שכפיה זו החדירה בישראל כח לקבל את התורה ונטעה בהם את הכח לעמוד בקיומה.

המהר"ל ב'תפארת ישראל' (פרק א) מבאר שעובדה זו שהגויים לא חפצו לקבל את התורה ואילו ישראל אמרו נעשה ונשמע, משמעותה של ישראל היתה הכנה נפשית וטבעם מתאים לתורה האלוקית ודרכי קדושתה. לפי זה אנו מברכים 'אשר בחר בנו מכל העמים' על הכנה טבעית זו. וכעין זה כותב גם הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל ב'עירות דבש' (ח"א דרוש ח) שהבחירה היא מה שהקב"ה הרים את ישראל למציאות מעל הטבע והמזל, מה שאין כן כל האומות שהם כפופים למזלם ולטבעם, ולכן אינם יכולים לקבל על עצמם מצוות המנוגדות לטבעם.

## ברוך אתה ה' נותן התורה

כאן בולט השינוי, אשר בעוד בגוף הברכה אמרנו 'נותן לנו את תורתו' בלשון עבר, הרי בחתימה אנו אומרים 'נותן התורה' בלשון הווה.

המהר"ל בכמה מקומות עומד על כך ומבאר שבתחילה מדגישים את הנתינה שהיתה במעמד הר סיני שהיא היתה בתוקף הגילוי האלוקי, ולאחר מכן מוסיפים כי בכל עת נמשכת נתינת תורה לפי דרגת המקבלים והקב"ה ממשיך כל הזמן לתת את התורה ללומדיה. כי בכל יום הקדוש ברוך הוא נותן תורה לישראל, דאם לא כן חס ושלוש נשתכחה התורה מישראל, כי נותן התורה שם התאר ור"ל שאף בכל יום ובכל עת נותן התורה ואם לא כן היה חס ושלוש נשתכחה תורה מישראל ודבר זה מבואר ליודעים. והוא נרמז במה שאמר קול גדול ולא יסף ואמרו בספרי (סוף נשא) קולו של הקדוש ברוך הוא לא פסק (נתיב התורה פרק ז).

וכן כתב בספר 'תורת חיים' (בבא מציעא פה, א) 'ועוד נראה דלהכי יסדו בחתימת ברכת התורה ברוך אתה ה' נותן התורה ולא תיקנו לומר נתן התורה כמו שתיקנו לומר בפתיחת הברכה ההיא רמזו שעוד היום הוא נותן התורה והוא קול שפע הבא ממנו למי שזוכה בו'.

המ"ז (או"ח סימן מז סק"ה) מבאר שהכוונה שהוא ית' נותן לנו תמיד בכל יום תורתו דהיינו שאנו עוסקים בה וממציא לנו הוא ית' בה טעמים חדשים וכמו שדרשו (עירובין נד, ב) על הפסוק במשלי 'דדיה ירווך בכל עת'. וכדברים האלה כותב גם מרן ה'חתם סופר' בחידושי (כתובות מב, ב) 'דלשון עבר קאי אגוף התורה והלכותיה שנאמרו מהקב"ה למשה בסיני ואותה הנתינה כבר חלף ועבר, משא"כ נותן הוא קאי אחריות וחידושי תורה מה שתלמיד ותיק מחדש בטובו בכל יום תמיד והקב"ה משפיע לו שמן ששון ועל זה מברכים נותן התורה'.



## **פרק ו – ברכת התורה**

### **אות ו – פרקי הלימוד לאחריה**

**מקור אמירת ברכת כהנים לאחר ברכת התורה / מדוע נבחרה דווקא משנת 'אלו דברים' / האם מסכת פאה פותחת את הש"ס / 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם' האם זו משנה או מימרא / על כך ועוד במאמר שלפנינו.**

#### **פרקי הלימוד אחר ברכת התורה**

אמירת 'ברכת כהנים' ומשנת 'אלו דברים' מיד אחר ברכת התורה, מבוססת על דברי הירושלמי המובאים בתוס' (ברכות יא, ב ד"ה שכבר) 'והוא ששנה על אתר'. כלומר שצריך ללמוד מיד אחר ברכת התורה.

התוס' מסבירים שלדעת הבבלי אין חובה ללמוד מיד, ואין זה כשאר ברכת המצוות שאסור להפסיק בין הברכה לבין קיומה משום שהם באים לפטור את הלימוד של כל היום. 'דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק'.

עם זאת מביא התוס' שמנהג הצרפתים להחמיר כדעת הירושלמי לשנות מיד, ולכן נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא (מסכת שבת קכז).

הסיבה שצריך ללמוד גם פסוקים וגם משנה וגם ברייתא, היא מכיון שבגמרא נחלקו על אלו חלקי התורה צריך לברך. (ברכות יא, ב) – 'אמר רב הונא למקרא צריך לברך ולמדרש אינו צריך לברך, ורבי אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה אינו צריך לברך, ורבי יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך, נאכל לתלמוד אינו צריך לברך, ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך'.

ולכן כדי לקיים את מצוות הלימוד נהוג לשנות את כל סוגי הלימוד: פסוקים, משנה, וברייתא שנחשב כתלמוד.

הגה"ק האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל בעל 'שפע חיים' היה מעורר שבאמירת 'אלו דברים' צריך להבין פירוש המילות, כי בתורה שבע"פ אם אינו מבין אינו נחשב לימוד, ואם כן אינו יוצא ידי חובת ברכת התורה.

#### **מנהגים קדמונים בפרקי הלימוד**

בטרם שנביא את הטעם לבחירת פסוקים ומשניות אלו, יש לציין שבדברי הקדמונים אנו מוצאים שהיו דורות שהיו אומרים אחר ברכת התורה פסוקים ומשניות אחרים.

בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי – אופק אורח חיים סימן ט) כותב שאומרים פרשת התמיד ואחר כך שונה פרק איזהו מקומן שהיא משנה, ואחר כך ברייתא דרבי ישמעאל שהוא מדרש, 'לקיים דברי ר' יוחנן ור' אלעזר ורב'.

סדר זה מובא גם ב'סדר רב עמרם גאון' ובאבודרהם, אלא ששם כבר נוסף ברכת כהנים לפני פסוקי פרשת התמיד.

בטעם למנהגם של אלו שנהגו לומר פרק 'איזהו מקומן' כתב האבודרהם – ותקנו לומר משנת פרק זה יותר מהמשניות אחרות לפי שהוא כלה בלא מחלוקת התנאים. ועוד שהוא סדר הקרבנות.

ברמב"ם הלכות תפילה (סדר תפילות כל השנה) מובא המנהג לומר פרשת צו ואחר כך ברכת כהנים. אולם אחר כך כתב המנהג לומר משנת אלו דברים.

### טעם נוסף לשלושת סוגי הלימוד

גם אנו נוהגים לומר פרשת התמיד ופרק איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל, אך יש להבחין שאנו אומרים זאת מטעם אחר.

בגמרא קידושין (ל, א) איתא – 'אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא מאי דכתיב ושננתם לבניך, אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם, לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד מי יודע כמה חיי לא צריכא ליומי'. ובתוס' שם (ד"ה ) – 'ונ"ל לפרש בכל יום ויום עצמו ישלש, על כן תיקן בסדר רב עמרם גאון כמו שאנו נוהגים בכל יום קודם פסוקי דזמרה לומר מקרא ומשנה וגמרא'.

לימוד זה לא קשור לברכת התורה, אלא עבור מצוות לימוד התורה שקבעו ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, וקבעו לימוד זה לפני התפילה.

מדברי האבודרהם משמע שלא נהגו לומר משנת אלו דברים, אלא בשלושת הלימודים הללו דחינו פרשת התמיד, איזהו מקומן, וברייתא דרבי ישמעאל, יצאו ידי חובת שני הדברים, גם את שלושת השיטות בברכת התורה, וגם את המטרה של 'שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד'.

אנו מוצאים במקורות נוספים שאיחדו בפירוש את שני המטרות באותו הלימוד המשולש. כך מובא בשיטה מקובצת (נדרים דף פא.) – 'ותקנו לקרות אחריהם ברכת כהנים ופרשת קרבנות התמידות, ואחריהם משנה דחינו פרק איזהו מקומן, ואחר כך רבי ישמעאל אומר שהוא תלמוד. וזה היה לשתי תועלות: האחד שיסמוך קריאת התורה על הברכות כדי לפטור קריאת כל היום מברכה כדאמרינן בירושלמי בברכות, והוא ששנה על אתר, כלומר מיד. והאחר כדי לצאת כל יום ויום ידי חוב למוד תורה ומשנה ותלמוד, כדאמרינן בפרק קמא דקדושין דלעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד'. הרי"ן ז"ל.

אולם מנהג האשכנזים הוא להפריד בין הדברים, ואנו לומדים את שני הסדרים בפני עצמם.



בסידור 'צלולת דאברהם' מבואר שלא הסתמכו על אמירת פרשת התמיד ואיזהו מקומן לשם ברכת התורה, כיון שלפעמים מברכים ברכת התורה בטרם עלות השחר, ואז עדיין אין הזמן לומר את הקרבנות, לכן תיקנו לומר פסוקים ומשניות אלו.

## **ברכת כהנים**

הטעם שנבחרה דווקא פרשת ברכת כהנים לשם קיום מצוות לימוד הבאנו לעיל דברי האבודרהם שהטעם הוא כדי להזכיר ברכתן של ישראל לפני התמידין.

ה'בית יוסף' (סימן מח) כתב – 'נראה שהוא מפני שאנשי משמר היו אומרים אותה בכל בוקר, וכמו שכתבו התוספות בסוף פרק קמא דברכות' (יא: ד"ה וברכת).

כעין זה כתב ה'כלבו' (סימן ב) שמביא שהמנהג הוא לומר ברכת כהנים אחר פרשת התמיד – 'שכן היו עושין במקדש מברכין ברכת כהנים אחר עבודה'. [ואולם לפי טעם זה אין מקום לאמרו בנפרד מפרשת התמיד (ועיין בזה בב"ח שם סימן מח).]

בספר 'מטה משה' מובא הטעם משום שכברכת כהנים יש ששים אותיות, והם כנגד תורה שבע"פ, שבמשנה יש ששים מסכתות.

המשנה ברורה (סימן מז ס"ק כ) מביא את דברי ה'אליה רבה' בשם 'לחם חמודות' – 'הטעם בג' פסוקים שרצו לסדר בדרך הקורא בתורה, ונקטו אלו משום שיש בהן ברכה'. כוונתו היא שמצינו בעולה לתורה שאין פוחתין לו מג' פסוקים, ולכן בחרו פרשה קטנה של ג' פסוקים, ומה שבחרו דווקא פרשה זו, מפני שיש בה ברכה.

יש לציין שבנוסף ספרד מוסיפים גם את הפסוקים – 'וידבר ה' אל משה דבר אל אהרן וגו' וגם פסוק 'ושמו את שמי וגו'. מדברי הלחם חמודות מוכח שיסוד המנהג הוא לומר רק ג' פסוקים, והפסוקים שלפניהם ואחריהם הם הוספה של מנהג מאוחר.

## **משנת אלו דברים**

הסיבה שקבעו לומר דווקא את המשנה 'אלו דברים שאין להם שיעור' שהיא המשנה הראשונה במסכת פאה. היא בפשטות משום שמוזכרת בו מעלת מצוות תלמוד תורה, שאין לה שיעור ואוכלים פירותיהם בעולם הזה והקדש קיימת לעולם הבא.

בספר 'באר משה' על התורה (דברים עמוד רמ"ח) כתב שבחרו במשנה זו להורות לנו שהתורה והחסד שלובים ואחודים יחדיו, ומאחר שבמשנה זו נזכרו גמילות חסדים ותלמוד תורה וכו' לפיכך שפיר נבחרה אותה המשנה לאמרה מיד אחר ברכת התורה ללמדנו יסוד חשוב זה.

ואולם יתכן שיש לכך סיבה נוספת, שכן במאירי ריש ברכות הוא מציין שהמנהג בזמנו היה שמסכת ברכות נכללה בתוך סדר מועד, וממילא נמצא שמסכת פאה היתה המשנה

הראשונה בש"ס, ואפשר שמוזה הטעם נבחרה משנת אלו דברים, שהיא המשנה הראשונה במסכת פאה.

וראה זה דבר נאה כי בספר 'שבלי הלקט' מובא שהמנהג הוא ללמוד אחר ברכת התורה משנת 'מאימתי קורין את שמע בערבית', שזוהי המשנה הראשונה בש"ס. מסתבר איפוא כי גם מנהגנו מיוסד על אותו כלל.

### **ברייתא ד'אלו דברים'**

את לימוד ה'תלמוד' מקיימים באמירת המשך המשנה 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו ותלמוד תורה כנגד כולם'. אולם בעוד שבמשנה במסכת פאה נזכרים רק ארבעה דברים, נזכרים כאן עשרה דברים.

מימרא כעין זו מובאת בש"ס במסכת שבת (דף קכז, א) 'אמר רב יהודה בר שילא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בנוי לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות'.

נוסח הסידורים שלנו שונה בכמה דברים מלשון המימרא שבש"ס, נוסף 'הכנסת כלה והלוויית המת'. שני הדברים 'הכנסת כלה והלוויית המת', נזכרים בכמה מקומות בש"ס כמצוות שמבטלין עבורם תלמוד תורה, וכן אמרו (סוכה מט, ב) 'עשות משפט זה הדין, ואהבת חסד זו גמילות חסדים, והצנע לכת עם א-להיך זו הוצאת המת והכנסת כלה'.

וכמו כן צורפו ארבעת הדברים הנזכרים במשנה בפאה. ומאידך נשמט 'והמגדל בנוי לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות'. כך שיחידיו נזכרים עשרה דברים. [בש"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן ב) מבאר שמגדל בנוי לתלמוד תורה נכלל ב'תלמוד תורה', והדן חברו לכף זכות נכלל ב'הבאת שלום בין אדם לחברו'. ועיי"ש עוד שמבאר הטעם שהוסיפו 'הכנסת כלה ולוויית המת'.]

התוס' בברכות יא: כותב שאלו דברים שאדם אוכל פירותיהן היא 'ברייתא', הנחשבת כתלמוד. ויתכן שסבר שהיתה ברייתא נוספת, מלבד מימרא במסכת שבת שהיא של אמוראים [ויש לציין שהמשנה ברורה (סימן מז ס"ק כא) מדייק וכותב שהיא 'מימרא'].

### **אוכלים פירותיהן בעולם הזה**

מקורם של הדברים האמורים במשנה זו שאוכלים פירותיהן בעולם הזה מובא בגמרא מסכת קידושין (דף מ, א) 'בכבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך (דברים ה, טז), בגמילות חסדים כתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד, ובהבאת שלום כתיב בקש שלום ורדפהו וא"ר אבהו אתיא רדיפה רדיפה כתיב הכא בקש שלום ורדפהו וכתוב התם

רודף צדקה וחסד, בתלמוד תורה כתיב כי הוא חייך ואורך ימך (דברים ל, כ). והגמרא שם דנה מדוע לא נזכרת במשנה מצוות שילוח הקן.

יש לציין שבנוגע לגמילות חסדים הדברים מפורשים בתורה, ניתן לשים לב שבכל מקום שנזכרים בתורה מצוות של צדקה וחסד נאמר שם 'יברכך ה' אלוקיך' (דברים יד, כט. טו.י. כג, כא. כד, יט. ועוד).

בתלמוד ירושלמי פאה פרק א מובאת על כך דרשא אחרת – 'ר' מנא שמע כולהון מן הדין קריא, כי לא דבר רק הוא מכם זה תלמוד תורה, כי הוא חייכם זה כיבוד אב ואם, ובדבר הזה תאריכו ימים זו גמילת חסדים, על האדמה זה הבאת שלום בין אדם לחבירו'.

הרמב"ם בפירוש המשניות מבאר – 'כשיעשה האדם המצות המיוחדות לנפשו מה שיש בינו ובין בוראו תחשב לו לצדקה ויגמלוהו הקב"ה עליה לעולם הבא, וכשיעשה האדם המצוות התלויות בתועלת בני אדם זה עם זה כמו כן תחשב לו לצדקה לעולם הבא לפי שעשה המצות, וימצא טובה בעולם הזה בעבור שנהג מנהג הטוב בין בני אדם, כי כשינהג מנהג הזה וינהגו אחרים כמנהגו יקבל כמו כן שכר מהענין ההוא'.



## פרק ז

### סדר עטיפת טלית

**מדוע מברכים להתעטף בציצית • מה מיוחד בעטיפה יתר על הלבשה • מה הקשר בין ברכי נפשי לעטיפת טלית • המקור לכך שהטלית רומזת לעטיפת הנשמה • מדוע אומרים 'מה יקר חסדך'.**

#### עטיפת טלית גדול

מנהג ישראל שאף שלובשים כל היום ציצית בטלית קטן, הרי בעת התפילה מתעטפים בטלית גדול ומכסים בו את ראשם ומברכים 'להתעטף בציצית'.

יסוד הדברים קשור בנידון הלכתי במצוות ציצית, שכן חובת ציצית היא דווקא בבגד שמתעטפים בו, ונחלקו הראשונים האם בגד שלובשים בלי עיטוף כמו טליתות קטנים שלנו, האם נחשב כעטיפה. בנושא זה ישנם נידונים הלכתיים מסועפים, ומנהגים שונים לגבי עטיפת טלית, והאם בחורים מתעטפים וכו'. שבמסגרת זו לא ניכנס אליהם. אך במה שנוגע לנוסח הברכה, יש לדעת שבגמרא מוזכר רק הנוסח 'להתעטף בציצית' (מנחות מג.), ואילו הברכה 'על מצוות ציצית' יסודה בראשונים (כלבו סימן כב), ומתבאר בפוסקים (דרכי משה או"ח סימן ח אות ה) שקבעו נוסח זה לטלית קטן מכיון שהוששים לדעות שאין יוצאים בזה מצוות ציצית.

על מעלת העיטוף כתב המשנה ברורה (סימן ח סק"ד) בשם הבית יוסף והב"ח 'שכיסוי זה מכניע לב האדם ומביאו לידי יראת שמים'.

וראה בספר 'כד הקמח' לרבינו בחיי (ערך ציצית) – 'ונצטוינו להתעטף בציצית ממה שדרשו ז"ל (ר"ה דף יז) 'ויעבור ה' על פניו, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו כביכול מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה בסיני סדר תפלה ואמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם על כל עונותיהם'. והכונה במאמר הזה שבא ללמדנו סדרי תפלה ובקשה איך נתחנן לפניו ושנתעטף בטלית ושנזכור לפניו שלש עשרה מדות בכונה וימחול לנו בזה. ובאמרו נתעטף ביאורו בטלית לבנה, שכן הזכיר הכתוב (תהלים קד) עומה אור כשלמה וגו'. וכתוב (דניאל ז) לבושיה כתלג חיור. ואנו נצטוינו בפסוק (דברים כח) והלכת בדרכיו. ולכך נתחייבנו להתעטף בטלית לבנה שהוא סימן סליחה וכפרה'.

ובספר 'ראשית חכמה' (שער הקדושה – פרק ששי) כתב – 'ובתיקונים (דף קכט ע"ב) זה לשונו, תא חזי כד בר נש מתעטף בעטופא דמצוה ומנח תפילין וקרי קריאת שמע הא תקין ליה כרסיא בעטופא דמצוה, וכו'. ואין אדם יוצא ידי חובתו כראוי בלבישת טלית קטן שמתחת לבושו לקיים דברי המאמרים האלו כי אם בפריסת מצות ציצית על ראשו שהיא היא הנקראת עטיפה'.

ראוי לציין את דברי המהר"ל על הגמרא בר"ה שמתוכם עולה הקשר בין העיטוף לעבודת התפילה – 'ומה שאמר שנתעטף כש"ץ, מפני כי העיטוף של ש"ץ הוא שלא יהיה לו נמיה ימין ושמאל לשום צד כלל וזהו העיטוף, ואז הקריאה בכוונה לגמרי מתוך עומק הלב ואמתתו, ולא כך כאשר אינו מעוטף שאז אפשר כי הוא פונה לדברים אחרים ואין הקריאה מאמתתו ודבר זה מבואר. אמנם אין הדבר תולה בעיטוף הטלית, רק כאשר הקריאה מאמתתו בכוונה, דבר זה נקרא עיטוף בעבור שהוא מסולק משאר דבר ואין לו נמיה ימין ושמאל, וזהו מהות העיטוף לא זולת זה. ולפיכך נאמר בכתוב לשון זה כאשר הוא קורא אל ה' מאמתות מחשבתו שכך כתיב תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו, וכן נפשם בהם תתעטף ויזעקו אל ה' בצר להם וגו', וזה כי העני שהוא חסר הפרנסה והוא צריך מאוד לפרנסה, מסלק עצמו מכל דבר עד שאין לו שתוף לשום דבר ואז קורא מאמתתו, וזה ולפני ה' ישפוך שיחו וכן נפשם בהם תתעטף, כי מפני הצרה שהגיע להם סכנה מסלקים עצמם מכל דבר מבלי פנות המחשבה לשום דבר. וזה שרצו חכמים ג"כ שאמרו שנתעטף כש"ץ וקרא לפניו שלש עשרה מדות, כי כאשר האדם מכוין לגמרי מבלי פנות ימין ושמאל ג"כ השם יתברך נמצא אליו, ואז האדם דבוק בו ית' במדת טובו, וזהו מהות העיטוף כאשר הקריאה בכוונה.

## פסוקי ברכי נפשי

לפני עטיפת הטלית בעת בדיקת הציצית אומרים את הפסוקים 'ברכי נפשי את ה' וגו' עומה אור בשלמה נוטה שמים כיריעה' (תהילים קד). אמירת פסוקים אלו תיקן רבי אליעזר מגרמיזא בעל הרוקח (כך מובא במבוא לספר הרוקח).

הדברים מבוססים על דברי חז"ל במדרש – (בראשית רבה פרשה ג פסקה ד) – 'ר' שמעון בן יהוצדק שאל לרבי שמואל בר נחמן, א"ל מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה, מהיכן נבראת האורה, א"ל מלמד שנתעטף בה הקב"ה בשלמה, והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו, אמרה ליה בלחישא, א"ל מקרא מלא הוא עומה אור בשלמה, ואת אמרת לי בלחישא, אתמהא, א"ל כשם ששמעתי בלחישא כך אמרתי לך בלחישא'.

המהרש"א בר"ה יז: (ד"ה אלמלא וכו') מקשר את דברי מדרש זה עם מאמר חז"ל שהוזכר לעיל שנתעטף הקב"ה בשליח ציבור בעת אמירת י"ג מידות – 'ובספר ישן מחכמת המקובלים מצאתי וז"ל: נתעטף הקדוש ברוך הוא באותו טלית לבנה שנתעטף בברייתו של עולם שעליו נאמר עומה אור בשלמה, שמבהיק מסוף עולם ועד סופו וכו' והאריך בסוד הענין'.

בספרי החסידות מבוארת המשמעות המרטיטה, שכאשר יהודי מתעטף בטלית הוא זוכה למדרגות נשגבות הנקראים 'אור המקיף', והאדם מתדמה בזה לבוראו. וכמו שהובא לעיל בדברי 'כד הקמח' שלמדנו עטיפת טלית ממה שנתעטף בה הקב"ה.

וכך כתב בספר סידורו של שבת – (חלק שני – הדרוש השני – פרק ב אות יב-יג) 'אורו כי רב הוא הוצרך להכליל ולהתלבש את האור הגדול והחזק הלז במדת החכמה בכדי שעל ידה יוכלו התחתונים קצת להשיג אורו. וזה שאמרו רז"ל וכו' מהיכן נבראת האורה א"ל מלמד שנתעטף הקב"ה בשלמה לבנה והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו וכו' כי ידוע מכתבי

האר"י שענין העטיפה בטלית לבנה רומז אל אור מדת החכמה כי הוצרך אור העליון להתעמק ולהתלבש בבחינת החכמה למען יוכלון להשיגו וכו'.

רבי צדוק הכהן מלובלין כותב להדיא שזה טעם אמירת הפסוקים הללו (פרי צדיק פרשת החודש – אות ו) – 'וכן מה שאמרו על ידי טלית מצויצת שהוא אור מקיף ואומרים בעטיפתו ברכי נפשי וגו', הוד והדר לבשת עוטה אור כשלמה וכו', דמלך בעשרה לבושים היינו שנתלבש בעשר ספירות שהאציל לבריאת העולם וכו', וזהו האור מקיף שזוכין על ידי טלית מצויצת ועל כן אומרים פסוקים הנזכרים לעיל'.

## לשם יחוד

אמירת 'לשם יחוד' היא נושא רחב, ונציין כאן רק את הידיעות הבסיסיות על קצה המזלג בנושא. המקובלים תיקנו אמירה זאת בטרם עשיית כל מצוה, ומקורו כבר בכתבי אריז"ל (שער רוח הקודש) 'קודם שיעשה האדם איזו מצוה או צדקה יאמר לייחוד שמא דקב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו בשם כל ישראל'. אולם אם בדורות הראשונים נהגו בכך רק המקובלים הרי בהופעת תנועת החסידות נפוצה אמירתו בכל שדרות העם.

בספרי החסידות מבוארת חשיבות אמירת הדברים בפה, בכדי שיחד עם המעשה יתקן האדם גם את בחינות המחשבה והדיבור, ראה בספח"ק נועם אלימלך (פרשת בא) – 'ובין המחשבה ובין הדבור צריכים להיות שניהם אחד בקדושה ובטהרה דהיינו אם הוא מחשב לעשות מצוה צריך גם כן להוציא בפיו בדבורו שהוא רוצה לעשות מצוה זאת ויאמר לשם יחוד קודשא ברוך הוא ושכינתיה. וזהו פירוש הפסוק לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם רוצה לומר במה שהוא מוציא מפיו שהוא עושה לשם ה' יחיה האדם זה הוא עיקר החיות של אדם'. [ראה גם בבעש"ט על התורה פרשת מטות].

וראוי להזכיר את דבריו של המגיד הקדוש מקאזניץ – (עבודת ישראל – לשבת הגדול) 'כמו שאומרים קודם כל מצוה לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה ליחד שם י"ה בו"ה, ולא אמירה היא עיקר כי אחר כוונת הלב הן הן הדברים ובלבד שיכוון לבו לשמים'.

נושא זה היה אחד מן הדברים שעליהם נסובה ההתנגדות לחסידות. וידועים דבריו החרפים של בעל ה'נודע ביהודה' – (מהדורא קמא – יורה דעה סימן צג) 'אשר שאל בנוסח לשם יחוד אשר חדשים מקרוב נתפשט ונדפס בסידורים, הנה בזה אני משיב עד שאתה שואלני נוסח אמירתו יותר ראוי לשאול אם נאמר כי טוב באמירתו. ולדעתי זה רעה חולה בדורנו ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות, וכו'. ועל הדור היתום הזה אני אומר ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם וחסידים יכשלו בהם. והרבה היה לי לדבר מזה אבל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע וה' ירחם עלינו'.

ואין כאן המקום להאריך בנושא מורכב זה.

## הריני מתעטף גופי בציצית

הנוסח 'הריני מתעטף גופי בציצית וכו' מקורו בספר 'שערי ציון' בו נלקטו כל נוסחאות התפילות שתיקנו על פי סודות הקבלה.

ראוי לציין מה שהעיר בסידור 'צלותא דאברהם' (מנכד הרה"ק מהר"א מטשכנוב) שבסדר הנחת תפילין מזכירים גם הטעם על פי פשוטו, ומשום מה בעטיפת טלית נשמט העיקר – 'ותימה בעיני שלא קבעו בה הפסקא שכתב הטור ושו"ע בסימן ה ויכון בעטיפתו שצונו המקום להתעטף כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם, וע"פ הפשוט הנה זה עיקר, ככתוב בתורה בפרשת ציצית וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם'. ועיין בב"ח או"ח סימן ה שכתב שאף שבשאר מצות אדם יוצא בו יד"ח גם כשאינו מתכוון רק שעושה המצוה לשם ה' אשר צוה לעשותם מ"מ בציצית תפילין וסוכה צריך להתכוון בעשותם לשם מה צוה ה' מצות אלו'.

ובכמה סידורים תיקנו הנוסח, וראה בספר עולת תמיד להגר"ש הומינר זצ"ל שכתב הנוסח שיש להוסיף בתוך הלשם יחוד – 'הריני מתעטף גופי בציצית כאשר צונו יוצרנו ובוראנו ית"ש לקיים מצות ציצית וכדי שנזכור כל מצותיו לעשותם'.

הלשון 'כן תתעטף רוחי ונשמת' מבוסס על דברי המקובלים שעטיפת הטלית רומז להתעטפות הנשמה בלבושים עליונים. כמו שכתב ב'ראשית חכמה' (שער הקדושה פרק ו'); 'ובענין כוונת הברכה להתעטף בציצית, ראוי לכוון שהנשמה היא באור מצוה מתעטפת בין למטה בין למעלה, שורש הנשמה שהיא למעלה גם כן תתעטף באור מצוה בבחינות שיתבארו'.

אור הציצית העולה תרי"ג כבר נזכר ברש"י על החומש (במדבר טו, לט) 'וזכרתם את כל מצות ה' – שמנין גימטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חומים וחמשה קשרים, הרי תרי"ג'.

ובספח"ק מאור עיניים (פרשת ואתחנן) כתב 'והנה האדם העושה מצוה כגון עטיפת טלית וציצית אף על פי שנראה לאדם שהוא דבר קטן, אף על פי כן הקדוש ברוך הוא עושה מן כל מצוה או מן כל חידושי תורה לשמה, שמים חדשים וארץ חדשה (הקדמת הזוהר ד"ד ע"ב וד"ה ע"א) כמו שאנו אומרים כן תתעטף נשמת באור הציצית העולה תרי"ג, הרומז לתרי"ג אורות, דעוטה אור כשלמה (תהלים ק"ד), גאות לבש לבש ה' עוז התאזר (תהלים צ"ג), התאזר גימטריא תרי"ג'.

ורבי צדוק הכהן מלובלין ספר דברי סופרים (אות לח) כתב – 'ועל כן אמרו (תנחומא פרשת צו ב') על פסוק (עובדיה ד') ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך כי עתיד עשו להתעטף בטליתו ובא ויושב אצל יעקב שחושב שיכול להתענות גם את השם יתברך הצופה ללבב שמצד ההתלבשות בטלית של מצוה שהוא הלבוש הנגלה שגוף האדם מתלבש וכך הנפש מתלבשת בלבוש'. וכן כתב בספר 'רסיסי לילה' (אות לד) 'ומצינו משה רבינו ע"ה אמר (דברים א, יג) וידועים לשבטיכם, שאין מכירם כשבא מעוטף בטליתו, וידוע דברי הזוהר שמושה רבינו ע"ה היה יודע להכיר אדם בראיה בלבד. רק על ידי עטיפת טלית של מצוה אי אפשר להכיר עוד'.



## וכשם שאני מתכסה בטלית בעולם הזה

האמירה 'כך אזכה לחלוקא דרבנן ולטלית נאה בעולם הבא', מיוסדת על דברי הגמרא – (שבת כג:): 'הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה'. ומבארים הספרים הקדושים שאין הכוונה רק בעולם הזה, אלא העיקר הוא לעולם הבא. שכן מבואר בזהר הקדוש (ח"א סו, א) שהאדם עושה בקיום מצותיו מלבוש לנפשו לעוה"ב הנקרא 'חלוקא דרבנן' כי באותו המלבוש עולה ליראות את פני ה' וליהנות מזיו השכינה שזהו תענוג העולם הבא.

ועיין ב'שפת אמת' (שלח תרל"ח) 'הגוף הוא רק מלבוש אל פנימיות הנשמה, ולאחר פטירת האדם יתלבש בלבוש עליון והוא עיקר המלבוש, וגוף האדם מפסיק בין הנשמה למלבוש העליון. וצריך האדם לידע ולהשתוקק למלבוש העליון, והטלית רמז למלבוש הנ"ל, וכמ"ש שמן קיום המצות נעשה מלבוש וחלוקא דרבנן בעולם הבא, וכפי הכנת זה המלבוש ע"י המצות כמו כן נתקן הפנימיות שהוא נשמת האדם אשר בקרבו. וזה שכתוב ולא תתורו כו' שלא לתור אחר מלבוש הגוף. וכפי התרחקות מהגוף באין לזכירה פנימיות אח"כ שהוא התעוררות הנשמה הטמונה בגוף עד שזוכין להתקדש כו'.

בספר 'תפארת שלמה' (פרשת חיי שרה) – 'מה שאומרים והטלית יפרוש כנפיו עליהם וכו' שמצות הללו הם אור המקיף, ודרך הלבוש להנצל מן החיצונים להיות להם שמירה מעולה. ואחר הברכה על הטלית אומרים מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיהם יחסיון, וזה פירוש ברכי נפשי את ה', ה' אלהי גדלת מאד. רומז למדת החסד כמו שכתוב לך ה' הגדולה וגו', הוד והדר לבשת וגו' שכל זה הוא בדרך לבוש להגן על האדם להיות בשמירה מעולה. והרחיב בביאור הדברים בפרשת וישב – 'זה שאומרים בלשם יחוד בעטיפת הטלית. ובזכות מצות ציצית תנצל נפשי וכו' והטלית יפרוש כנפיו עליהם. כי הטלית הוא בחינת אור המקיף להנצל מן החיצונים. ולכך מתעטפין בטלית בשעת התפלה על התפלין לצמצם האורות של התפלין.

## פסוקי מה יקר

הפסוקים שאחר העטיפה 'מה יקר חסדך אלוקים וגו' ירוויזן מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם' (תהילים לד, ח-י). תיקנו המקובלים הקדמונים, וכן כתב ב'פרי עין חיים' (שער הציצית – פרק ו). בסידורים מובא בשם קיצור של"ה שתיקנם מהר"נ שפירא זצ"ל וכתב שסודם רם ונשא.

ועיין ב'שפת אמת' (תולדות תרמ"ו) – הטלית הוא להתעטף בחסד ה' כמ"ש מה יקר חסדך והוא מדתו של אאע"ה לך לך שנמשך אחר השי"ת. ותפלין של יד בשמאל הוא מדת יצחק. ושל ראש הוא מדריגת יעקב שם ה' נקרא עליך ויראו ממך. והיא התורה ממש כמ"ש למען תהיה תורת ה' בפיך:

וראה עוד (שלח תרמ"ז) – בפרשת ציצית על כנפי בגדיהם. וענין עטיפת הטלית להתאחד בשורש האחדות וכו' וכשאדם מתעטף בטלית מצויצת. הוא כאלו נפרש ומובדל מזה העולם שהיא פריסת סוכת שלום שהקב"ה נתן לנו להבדילנו מן התועים ולחסות בצל הקודש, כי באמת כפי מה שנבדלין בנ"י מעוה"ז כך יכולין לכנוס בצלו ית'.

ועיין בספר 'תפארת שלמה' (הנ"ל פרשת חיי שרה) 'וזה שאומרים, מה יקר חסדך וגו' ואח"כ משוך חסדך ליודעך פי' אחר שנתעטף בטלית לצמצם החסדים מן החיצונים אז משוך חסדך ליודעך כנ"ל. ובפרשת תרומה – 'וזה ענין הטלית גדול שלובשים להיות בחינת אור המקיף והתפילין שהאדם מניח בשעת ק"ש ותפלה. וזה שאומרים מה יקר חסדך וגו' משוך חסדך ליודעך. כי אחר עטיפת הטלית אזי נמשכו החסדים רק לבני ישראל, ובני אדם בצל כנפיד יחסיון. וכו'.



## פרק ח

### סדר הנחת תפילין

#### הנחת תפילין כהכנה לתפילה

מצוות תפילין ביסודה אינה קשורה דווקא לתפילת שחרית, אלא מצוותן ללבשן כל היום, ובכל זאת יש עניין מיוחד ללבשן בשעת התפילה. כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תפילין פ"ד הלכה כו) 'אע"פ שמצותן ללבשן כל היום בשעת תפילה יותר מן הכל, אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו'.

מה שכתב שמצוה יותר מן הכל ללבשן בשעת תפילה, מבוסס על מאמר הגמרא (ברכות יד, ב) – 'ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' "

ורבינו יונה שם (דף ח, א בדפי הרי"ף) מבאר – 'הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה וכו' טעם הדבר מפני שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח, ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו, ומפני כך צוו להשים אותם כנגד הלב, שהלב היא עיקר התאוות והמחשבות ובוה יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו, וכו'. וכשקורא ק"ש ומתפלל בעניין שמשעבד לו נשמתו וגופו, זו היא מלכות שמים שלימה, ומדאמר ומתפלל משמע שגם בתפילה צריך שיתפלל ותפילין בראשו'.

ויש לכך משמעות הלכתית, שכן ברבינו יונה שם מובאת דעה שמותר לברך על התפילין באמצע ברכות ק"ש כדי שיתפלל בתפילין.]

#### הנני מכוון בהנחת תפילין

אודות אמירת 'לשם יחוד' בכל מצוה הזכרנו בקצרה במאמרנו על עטיפת טלית שהוא נובע מהנהגים על פי האריז"ל, ואין כאן המקום להאריך בכך. אולם המשך האמירה בסדר הנחת תפילין 'הנני מכוון בהנחת תפילין לקיים מצות בוראי שצונו להניח תפילין ככתוב בתורתנו וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפת בין עיניך'. מיוסד על פי כוונת הפשט [יש מציינים שמקור הנוסח הוא בספר 'מצוות תפילין' להשל"ה]. והוא דומה בסגנונו למה שכתוב בטור ושו"ע (או"ח סימן כה סעיף ה) – 'כיון בהנחתם שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהם יחוד שמו וכו'.

במצוה זו יש משנה חשיבות לאמירת 'הנני מכוון', כמו מביא המשנה ברורה (ס"ק טו) בשם הב"ח בסימן ה' שבמצוות תפילין עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונה שיכוין בשעת קיום המצוה מדכתיב 'והיה לך לאות על ירך וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך

וגו'. וב'ערוך השולחן' (סימן כה סעיף ח) כתב להלכה שאין יוצאים ידי חובה בלי כוונה זו, כי אף להנוקטים שאין מצוות צריכות כוונה אבל זה ודאי שיש לו לידע עיקר המצוה ומהותה – 'ובתפילין אם לא ישים אל לבו ענינה כלל לא קיים המצוה והוא כמעשה קוף בעלמא'. אולם הפמ"ג ובעקבותיו המשנ"ב פסקו שבדיעבד יוצאים בכוונה של עשייה לשם מצוה בלבד. הזכרת הפסוק 'וקשרתם וכו'" גם היא הידור בכוונה, לזכור את לשון הפסוק של המצוה בעת הקיום.

### **שיש בהם ארבע פרשיות אלו**

יש לשים לב לאמירה – 'שיש בהם ארבע פרשיות אלו שמע, והיה אם שמוע, קדש, והיה כי יביאך', שכן מלשון הטור והשולחן ערוך 'שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו' משמע שגם זו חלק מהכוונה הנכונה בהנחת תפילין, לדעת שהתפילין יש בהם ארבע פרשיות שדברים אלו כתובים בהם. יתכן להסביר שמאחר שמצוות תפילין בתורה מופיעה בנפרד בכל אחת מהפרשיות, יש לנו ללמוד שיש מצוה לזכור כל פרשה בפרטות, כאילו שיש כאן ארבע מצוות נפרדות שמצטרפות למצוה אחת.

הדברים קשורים לדיון מעניין שעורר הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל, אשר טען לגבי המניחים תפילין לאלו הרחוקים מיהדות, שאם המניח אינו יודע שיש פרשיות בתפילין, וסבור שזו קוביית עור שחורה גרידא, לא יצא ידי חובת המצוה שזה כמתעסק, והרי זה כמו האוכל מצה בליל פסח כשאינו יודע שהיום פסח או שאינו יודע שזו מצה שנפסק בשו"ע (או"ח סימן תע"ה) שלא יצא.

אולם האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש זצ"ל דחה את דבריו, וכתב שדי בכך שהוא יודע שמדובר בחפץ של דת וקדושה, והוא עושה זאת כמצוה מחמת ציווי אלוהי [משא ומתן הלכתי ארוך ומרתק התקיים ביניהם בנושא והתפרסם ב'קובץ חידושי תורה – בולטימור' תשס"ט, ובספר 'מבית הגנזים' של ספריית חב"ד תש"ע].

### **שיש בהם יחודו ואחדותו**

המשך הנוסח – שיש בהם יחודו ואחדותו וכו' וצונו להניח על היד וכו'. מיוסד כאמור על לשון הטור והשו"ע – 'שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו'. ומקורם בדברי רבינו יונה שהובאו לעיל.

הדברים מבוססים כמובן על האמור בפרשיות עצמם – 'יחודו ואחדותו יתברך שמו בעולם', הוא הנושא של פרשת שמע. 'שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו בהוציאנו ממצרים', זה

המסר של פרשיות 'קדש' ו'היה כי יביאך' – 'למען תהיה תורת ה' בפידך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים'. ו'היה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים'.

כמו כן האמירה 'ואשר לו הכה והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו', נובעת גם היא מהמשמעות שמאחורי ניסוי יציאת מצרים שבפרשיות 'קדש' ו'היה כי יביאך'.

מפורסמים בנושא הם דברי הרמב"ן על התורה במצוות תפילין (שמות יג, טז): 'והנה שורש המצוה הזאת שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש כנגד הלב והמוח שהם משכנות המחשבה וכו' שנצטוונו בהם לעשות יציאת מצרים טוטפות בין עינינו, וכו' ולכך אנו כותבים גם שתי הפרשיות ההן לטוטפות שהם מצות הייחוד וזכרון כל המצות ועונשן ושכרן וכל השרש באמונה וכו'.

'זאתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות, הנה מעת היות ע"ז בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה, וכו' וכאשר ירצה האלוקים בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כולם, כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלו-ה-מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול וכו' ולכן יאמר הכתוב במופתים 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ' (שמות ה, יח), להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם. ואמר (שם ט, כט) 'למען תדע כי לה' הארץ', להורות על החידוש, כי הם שלו שבראם מאין ואמר (שם ט, יד) 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ' להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו, כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה'.

### כוונות נוספות בהנחת תפילין

יש לעורר על שני נקודות מרכזיות בכוונת התפילין שמשום מה שלא נזכרו בנוסח 'הנני מכוון'. האחת נוגעת למשמעות של יציאת מצרים כיסוד לבחירת ישראל. וכמו שכתב 'הכוזרי' – כי אילו היה חיוב התורה מצד מה שהאלו-קה ברא את כולנו, היו שוים בה כל בני אדם כלבן כשחור, כי כולם ברואיו יתברך. אולם חיוב התורה עלינו, הוא מצד מה שהוציאנו האלו-קה ממצרים, ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו סגולת בני אדם (מאמר ראשון אות כז).

וכנראה שזה נכלל באמירה שאנו משעבדים את כוחותינו לה', והיינו דווקא אנו משום שאנו בני ישראל עמו המיוחדים לו.

עוד כוונה חשובה הכלולה במצוות תפילין היא מה שהתפילין הם 'פאר', דבר שיש לו גם משמעות הלכתית. שהרי האבל אינו מניח תפילין משום שהתפילין הם 'פאר' (גמרא ברכות יא, א). זו גם המשמעות של 'טוטפות' כלומר תכשיט ונוי. [כמו שכתבו התוס' (מנחות לד, ב) 'נראה דלשון טוטפת הוא הראש אצל המצח כמו 'טוטפת וסריטיים' דפרק במה אשה (שבת דף נז). דהיינו כלילא שמקפת כל המצח'].

זאת אומרת שמלבד הכוונה שאנו משעבדים את עצמנו להקב"ה, עלינו יחד עם זה גם להתפאר במעלתינו וחשיבותינו, ולכוון שהתפילין הם תכשיט ואות גדולה המורה על רוממותינו.

וכמו שכתב הטור (ומובא גם בשו"ע סימן כה) 'וראיתי לאדוני אבי ז"ל שהיה מדקדק להניחם כשהיה מסדר הברכות והיה מסדרם זה אחר זה עד עומר ישראל בתפארה, ואז היה מניחם ומברך עומר ישראל בתפארה, לפי שהתפילין נקראין פאר שנאמר 'פארך חבוש עליך, ונקראים תפילין לשון פלילה שהן אות ועדות לכל רואינו שהשכינה שורה עלינו, דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרשינן אלו תפילין שבראש'.

נאולי מחבר 'הנני מכוון' הסתמך על מה שיכוונו בעת הברכה 'עומר ישראל בתפארה', וכמו שכתב המשנ"ב בטעם מנהגו של הרא"ש (סימן כה ס"ק יב) 'כדי ליתן שבה והודאה בברכה זו גם על התפילין שנקראין פאר'.

### **כנגד הלב וכנגד המוח**

וצונו להניח על היד לזכרון זרוע הנטויה, ושהיא נגד הלב לשעבד בזה תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך שמו, ועל הראש נגד המוח, שהנשמה שבמוחי עם שאר חושי וכחותי כלם יהיו משועבדים לעבודתו יתברך שמו.

מקורם של דברים אלו הם בדברי רבינו יונה הנ"ל, והוכחתו היא כנראה מלשון הגמרא 'הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה' הרי שהנחת תפילין יש בהם קבלת עול מלכות שמים.

המקור לכך שתפילין של יד הם כנגד הלב הוא בדברי הגמרא – (מנחות לו, ב) 'דתנו רבנן על ירך זו גובה שביד וכו' ר' יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם – וקשרתם', שתהא שימה כנגד הלב'. הרמב"ן (שמות יג, טז) כותב שזה הטעם שהתפילין הם ביד שמאל, משום שהלב נוטה לצד שמאל.

ומשפע מצות תפילין יתמשך עלי להיות לי חיים ארוכים – מקורו בדברי הגמרא (מנחות מד, א) 'אמר ריש לקיש כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר, (ישעיה לח) 'ה' עליהם יהיו ולכל בהן חיי רוחי ותחלימני והחייני'. וברש"י מבאר 'אותם שנושאים שם ה' עליהם בתפילין יחיו'.

### **תפילין סגולה למחשבות קדושות**

יתמשך עלי – שפע קודש ומחשבות קדושות, בלי הרחור הטא ועון כלל, ושלא יפתנו ולא יתגרה בנו יצר הרע ויניחנו לעבוד את ה' כאשר עם לבבנו.

סגולת התפילין להציל מחטא וממחשבות רעות והרהורים רעים מוזכרת ברמב"ם – (פרק ד הלכה כה) 'קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו

הוא עניו וירא שמים, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק.

יסוד לדברים אלו מצינו בדברי הגמרא (ברכות ל, ב) 'אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר וגילו ברעדה כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא, רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר ליה בכל עצב יהיה מותר כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא'.

ומפרש רש"י – 'דהוה קא בדח טובא – יותר מדאי, ונראה כפורק עול. תפילין מנחנא – והם עדות שממשלת קוני ומשרתו עלי'. והרא"ה כתב – 'תפילין מנחנא – פירוש ואדם חייב שלא יסיה דעתו מהן, הילכך לא מסתפינא מיצר הרע'. ו'המכתם' פירש בשם רש"י 'ואימת ה' עלי ואין לחוש כי אפרוק עול'.

ועיין ב'אור שמח' על הרמב"ם ומהר"ן חיות בגמרא שם שמקורו של הרמב"ם הוא בדברי הגמרא הללו 'אנא תפילין מנחנא'.

כמקור נוסף ניתן לציין עוד מאמר חז"ל בדברי הגמרא (מנחות מג, ב) 'רבי אליעזר בן יעקב אומר כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק ואומר חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם'.

## ומחכמתך א-ל עליון

האמירה 'ומחכמתך א-ל עליון' אחר הנחת תפילין של ראש מקורה בספר 'היכל הקודש' להמקובל הקדמון רבי משה בר' מיימון אלבאו (מארצות המערב בן דורו של האריז"ל), ומובאת בקיצור של"ה עמ' פז בשמו.

ועיין ספר 'ליקוטי מהרי"ח' המבאר שהוא ע"פ דברי הזוהר (ואתחנן דף רסד) שם מובא שד' בתי התפילין הם כנגד המוחין 'חכמה' ו'בינה' והדעת מתחלקת ל'חסד' ו'גבורה', ולכן אומרים 'ומחכמתך' 'ומבינתך' 'ובחסדך' 'ובגבורתך', ואחר כך מבקשים שהשפע ירד לשבעת קני המנורה הם ז' המידות התחתונות.

אולם יש לדברים ביאור גם בדרכי הפשט, 'ומחכמתך תאציל עלי', כלומר שסגולת התפילין להאציל חכמה על האדם, והרי זה פסוק מפורש 'למען תהיה תורת ה' בפיך'. וכן הם דברי הרמב"ם הנ"ל – 'קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו וכו' אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק'.

'ובגבורתך תצמית אויבי וקמי', נראה שרומז להאמור בגמרא – (ברכות ו, א) 'ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש'.



‘ושמן הטוב תריק’ מצינו בגמרא שהתפילין נקראים שמן טוב כמו שאמרו (שבת קנג, א) – ‘בכל עת יהיו בגדיך לבנים אלו ציצית, ושמן על ראשך אל יחסר אלו תפילין’. וברש"י ‘אלו תפילין’ – שהם שם משמן טוב, דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ותנא, ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש'.

‘תריק על שבעת קני המנורה להשפיע טובך לבריותך’ – הכוונה היא לשבעת הספירות שהם המידות שבהם ה' מנהיג את עולמו. הביטוי ‘שבעת קני המנורה’ מבוסס על מחזה הנבואה של הנביא זכריה (זכריה ד, ב) ‘ראיתי והנה מנורת זהב כולה וגולה על ראשה ושבעה נרותיה עליה שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה – וברש"י – ‘שבעה ושבעה מוצקות’ – לכל נר ונר באין שבעה צנורות קמנים שהשמן זב מן הגולה דרך אותן מוצקות לכל נר ונר. מחזה זה משמש כמשל נרחב בתורת הקבלה לשפע האלוקי היורד לעולם בשבעה ספירות המקבילים לשבעת קני המנורה שבמחזה.

## וארשתיך

המנהג לומר הפסוקים (הושע ב, כא) ‘וארשתיך לי לעולם. וארשתיך לי בצדק וגו’ וארשתיך לי באמונה וגו’. מקורו בספר ‘מצת שמורים’ להרב נתן שפירא מגורי האריז"ל (אין זה רבי נתן שפירא בעל ‘מגלה עמוקות’), ומובא בשמו בקיצור של"ה, המנהג מובא גם בספר צפורן שמיר (בתוך ‘עבודת הקודש’) להחיד"א, המציין שאין לאמרם לפני ברכת התורה.

הדברים מבוססים על האמור בספרי הקבלה שהכריכות על האצבע הם רמז לקשר קוב"ה וכנסת ישראל בבחינת קידושין. כמובא בספר ‘תולעת יעקב’ (סוד התפילין), וב'פרי עין חיים' שער התפילין, וכבר נזכר בתיקוני זוהר (תיקון מז דף פד/א) ‘תפלין דאנח קודשא בריך הוא בכל יומא, וכו' רצועה כריכה באצבעא שמאלא דא קדושין דילה, דאיהי טבעת כריכא באצבעא דילה, ובה איהי קשירא עמיה ואיהו עמה'. דברי התיקוני זוהר מובאים בראשית חכמה, ומעתיקם השל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות כז)

יש לציין שבסידור הרב של בעל התניא לא הביא אמירת פסוקי וארשתיך, הגרא"ח נאה ב'קצות השולחן' מבאר שיתכן שמעמו משום שהכריכה היא שלימות הקשירה, ואין ראוי לעשות הפסק מהברכה עד השלמת קיום המצוה.

## קריאת פרשת קדש והיה כי יביאך

המנהג לקרות עם התפילין את פרשיות ‘קדש’ ‘והיה כי יביאך’, מובא במשנה ברורה בשם הב"ח והשל"ה, אולם יש לדעת שגדר הדברים אינו אמירת הפרשה אלא כל המטרה היא כדי לקיים כראוי את מצוות הכוונה. ב'ערוך השולחן' הוא מביא על כך ספרי מפורש על הפסוק ‘ושננתם לבניך’ – ‘שמע והיה אם שמוע בשינון ולא קדש וכי יביאך בשינון’.

לפי זה הוא כותב – ‘וזה שתמצא לגדולים שכתבו לומר גם פרשיות אלו, אינו לא לחובה ולא למצוה’ אלא אהבה יתירה כמדת הצדיקים, ולא באו אלא להורות דאין הכונה שאסרו

לקרותם אלא שלא חייבו לקרותם, והרוצה יכול לקרותם גם כן ואין מוחין בידו'. המשמעות היא שבאמירת פרשיות אלו אין כל תועלת אם לא מכוונים למה שכתוב בהם.



## פרק ט

### מה טובו

**מתי תיקנו את אמירת מה טובו • אלו מצוות מקיימים באמירת מה טובו • האם יש לחוש לכך שבלעם אמר פסוק זה • איזו סגולה לעין הרע יש באמירת פסוקים אלו • מתי הוא הזמן הנכון לאמירת מה טובו • היכן יש כאן רמז לשלושת האבות • מדוע שינו את הפסוק בואו נשתחוה ונכרעה \* האם נכון לומר את הפסוק ואני תפילתי**

#### אמירת מה טובו

פסוקי 'מה טובו' הם לקט פסוקים שונים, וכבר בזמן הגאונים נזכרת התקנה לאומרם, ב'סדר רב עמרם גאון'. תקנה זו אינה קשורה כלל לסדר תפילת שחרית, אלא לרגל הכניסה לבית הכנסת. ואכן בסדר רב עמרם הנ"ל [וכן ב'ארחות חיים' ועוד מפסקי הראשונים] הקטע מופיע לקראת סוף הסידור בין כל מיני ברכות ובקשות, 'הנכנס לבית הכנסת אומר 'מה טובו וכו' ואני ברוב חסדך'. ומשמע מדבריו שבכל פעם שבאים לבית הכנסת צריך לומר זאת.

זוהי כמובן הסיבה שיש הבדלים רבים בין הסידורים השונים והקהילות השונות אימתי אומרים את 'מה טובו', שכן הדבר תלוי מה נהוג באיזה שלב הגיעו לבית הכנסת, אלו שאמרו את ברכות השחר בבית הכנסת, אמרו את 'מה טובו' לפני ברכות השחר, ואלו שאמרו את ברכות השחר בביתם, אמרו את 'מה טובו' אחר כך.

[ראה בשו"ת מהרי"ל (סימן קנ) שמוכיח שמותר לומר שבחים לפני ברכת התורה, ממה שנהוג לומר מה טובו וכמה פסוקים בעת שנכנסים לבית הכנסת, קודם ברכת התורה].

#### קיום מצוות 'מורא מקדש'

אמירת פסוקי 'מה טובו' באים כדי להביע כבוד ויקר לבית הכנסת, בית ה'. ויתכן שתיקנו זאת כדי לקיים מצוות 'מורא מקדש'. וכן משמע מדברי השל"ה (מסכת חולין פרק דרך חיים תוכחת מוסר בהג"ה) שם הוא דן בעניין ההפסק בין הנטילה לברכת על נטילת ידיים והוא כותב – 'ומה שאנו מפסיקין בפסוק 'מה טובו' וגו', 'ואני ברב חסדך' וגו', וכיוצא באלה פסוקים שאנו נוהגין להתחיל בהם בבואנו לבית הכנסת, לא קשה מיד, דודאי ראוי ונכון לכל אשר בשם ישראל יכונה בבואו לבית הכנסת שהוא מקדש מעט לקבל עליו מורא מקדש ולשבחו ולפארו'.

ובספר היראה לרבינו יונה כתב – 'ובבואו סמוך לבית הכנסת ימהר פעמיו כמו שכתוב (תהלים נה) "בבית אלוקים נהלך ברגש", וכו'. ויבוא לבית הכנסת, ואומר בכניסתו: "ואני ברוב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך", וישב במקומו, וכו', וישב ולא

יפתח פיו עד שישיחה מעט, וישיב אל לבו לפני מי הוא עומד, ומי השומע דבריו, ואז ילבש חרדה ואימה וזיע ורתת, ויפתח תפלתו על הסדר'.

בנידון אם מורא מקדש בבית הכנסת בזמן הזה, הוא מדאורייתא או מדרבנן, נחלקו הפוסקים וכתב ב'הפץ חיים' (פתיחה עשין באר מים חיים סק"ז) שמהיראים (סימן שכד) ומהסמ"ג והסמ"ק משמע שהוא מדאורייתא אף בזמן הזה בבית הכנסת שלנו, מאידך הפמ"ג (סימן קנא משב"ז סק"א) כתב דמורא בית הכנסת הוא רק דרבנן. אך לכו"ע יש מצוה בדבר, ולכן תיקנו לומר פסוקים אלו לכבוד בית האלוקים.

## חיוב זכירת פרשת בלק!

הפסוק 'מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל'. הוא בתורה בברכותיו של בלעם (במדבר כד, ה).

הקשר בין פסוק זה לבית הכנסת הוא על פי דרשות חז"ל שפסוק זה מכוון כלפי בתי כנסיות ובתי מדרשות. כמו שתרגם בתרגום יונתן – 'כמה יאוון הינון בתי מדרשיכון במשכנא די שמש בהון יעקב אבוכון, וכמה יאי הוא משכן זמנא וכו'.

וכן אמרו בגמרא (סנהדרין קה, ב) – 'אמר רבי יוחנן מברכתו של אותו רשע, אתה למד מה היה בלבו ביקש לומר שלא יהו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות – מה טובו אהליך יעקב, לא תשרה שכינה עליהם – ומשכנותיך ישראל וכו'.

הגמרא שם מסיימת – 'אמר רבי אבא בר כהנא כולם חזרו לקללה חוץ מבתי כנסיות ומבתי מדרשות שנאמר ויהפוך ה' אלוֹקֵיךְ לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלוֹקֵיךְ קללה ולא קללות'.

ואכן בשו"ת מהרש"ל (סי' סד) כתב שנמנע מלומר "מה טובו" בגלל שאמרו בלעם הרשע – 'ובבוקר כשאני בא לבית הכנסת מתחיל אני בפסוק ואני ברוב חסדיך ומדלג הפסוק הראשון מה טובו אהליך שאמרו בלעם ואף הוא אומרו לקללה, כדאיתא בפרק חלק וגם אין כאן מקומו וכו'. ומביאו באליה רבה זימן מו, וכן כתב בסידור יעב"ץ.

אולם בספר 'דברי תורה' להגה"ק ממונקטש זצ"ל (חלק א אות צד) מיישב את טענת המהרש"ל שהרי אמרו שם בגמרא דכל הברכות חזרו לקללה חוץ מבתי כנסיות ובתי מדרשות, ואם כן מפסוק זה יצא רק ברכה ולכן שפיר אפשר לאומרו ודו"ק.

ובספר 'עובר אורח' להגאון האדר"ת (אות רח) תמה על סידור היעב"ץ הנ"ל (שכתב כהשל"ה) שהרי אמרו בגמרא (ברכות יב, ב) 'אמר רבי אבהו בן זוטרתני אמר רבי יהודה בר זבידא, בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע, ומפני מה לא קבעוה – משום טורח צבור'. הרי שרצו לקבוע פרשת בלק בק"ש ולא חששו לזה שבלעם אמר את הפסוקים הללו.

יש לציין שהפני יהושע (ברכות שם) כתב – 'ואף שאיני כדאי וכו' לכאורה היה נראה לי בזה שמלבד זה היה צד חיוב להזכיר ענין בלק בכל יום כדקאמר מיכה לישראל (מיכה ו, ה) 'עמי

זכר נא מה יעין בלק מלך מואב' משמע שיש צד חיוב לזכרו וכו' וכן משמע קצת מלשון ירושלמי וכו'. וכן כתב בשפת אמת (בלק – תרנ"ט).

האדמו"ר מגור זצ"ל בעל "לב שמחה" כתב (בלק – תדש"מ) דיש לומר שעל ידי שאומרים כל יום "מה טובו" שזה פסוק ממה שאמר בלעם, יוצאים על ידי זה חיוב זכירת סיפור בלק!

דבר מעניין אנו מוצאים בספר 'שיח שרפי קודש' (פרשת דברים) בשם הר"ר בונים מפרשיסחא זצ"ל, סגולה לעין הרע ר"ל לומר הפסוק 'אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך'. עפ"י המדרש (דב"ר א) וכתב שאולי משום זה תקנו בסדר התפלה אחר מה טובו אהליך כו' תיכף הפסוק ואני ברוב חסדך אשתחווה אל כו' לפי שהפסוק מה טובו כו' אמר בלעם הרשע שרצה להכניס עין רעה בישראל, ולא עלה בידו משום שאמרו ישראל הפסוק אשתחווה וכו' לא היה שולט בהם עין רע של בלעם הרשע.

### ואני ברוב חסדך אבוא ביתך

הפסוק 'ואני ברוב חסדך אבא ביתך, אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך' הוא בתהילים (ה, ח).

המקור לאמירתו הוא כבר בזוהר הקדוש (פרשת ואתחנן דף רסה ע"א, מובא בבית יוסף אורח חיים סימן כה) 'מאן דיעול קמיה לבי כנישתא, כד נפיק מתרעיה ולא תפילין ברישיה וציצית בלבושיה, ואומר, אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך, קודשא בריך הוא אומר, אן הוא מוראי, הא סהיד סהדותא דשיקרא. [תרגום – מי שהולך לבית הכנסת ויוצא מפתח ביתו בלי ציצית ותפילין, ואומר בכניסתו אשתחווה אל וגו', הקדוש ברוך הוא אומר, איה מוראי, והרי הוא מעיד עדות שקר].

ובלבוש (סימן כה) ובערוך השולחן (סימן צג) כתבו בשם הזוהר לומר פסוק ואני ברוב חסדך אבא ביתך, אבל אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך לא יאמר אא"כ מעוטף בתפילין.

במשנה ברורה (סימן מו בהקדמה) מביא דברי ה'שערי תשובה' בשם 'פרי עין חיים': 'קודם בואו לבהכ"נ בעוד שהוא עדיין בהחצר בית הכנסת יאמר בבית אלוקים נהלך ברגש. וירגיש וירתיע עצמו בהכנסתו לבהכ"נ מרוב פחדו, וימתין וישחא מעט ויאמר, 'ואני ברוב חסדך אבא ביתך אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך' ואח"כ יכנס'. [ועיין שם ב'שערי תשובה' שמסיק שצריך לומר פסוק 'ואני' בטרם הכניסה ולא לאחר הכניסה].

יש לציין שהגמרא (ברכות ל, ב) אמרו שמפסוק זה 'ביראתך' יש ללמוד שאין מתפללין אלא מתוך יראה וכבוד ראש.

היו מקומות שנהגו לומר כאן כל יום את כל פסוקי ההשתחויה שכתב דוד בספר תהילים ומובא ב'מטה משה' (סימן כט) ו'סדר טרוויש' (סימן ט) שהם י"ג פסוקים כנגד י"ג פרצות שנעשו בחיל שתיקנו כנגדם י"ג השתחויות במקדש (אנו נוהגים לאמרם בסליחות ב'לך ה' הצדקה').

## כנגד אברהם יצחק ויעקב

בזוהר הקדוש נאמר (חלק א דף יא, א) שבתחילת התפילה יקח האדם עצה וימלך אצל האבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב שהם תיקנו את התפילות לפני ה', וצריך לכלול את האבות בתחילה, ואחר כך ייכנס לבית הכנסת ויתפלל תפילתו. ודרשוהו בפסוק זה – 'ואני ברוב חסדך אבא ביתך' – דא אברהם (ונרמז במילת 'חסדך' ככתוב 'חסד לאברהם'), 'אשתחוה אל היכל קדשך' – דא יצחק (שכן השתחויה היא כנגד מידת הדין בחינת 'פחד יצחק' – 'תומר דבורה' להרמ"ק), 'ביראתך' – דא יעקב (כי 'נורא' כנגד יעקב).

בחלק מספרי הקדמונים מובא הפסוק 'ואני ברוב חסדך' לפני 'מה טובו', ובספר 'תולעת יעקב' כתב 'אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך' – זה יצחק, 'מה טובו אהליך יעקב' – כנגד יעקב.

בספר 'עולת תמיד' למהרש"ו כתב פירוש הפסוק – וזה שכתוב 'ואני ברוב חסדך אבוא ביתך' ר"ל איני כדאי ליכנס בביתך מצד עצמי כי אם ברוב חסדך, ולכן 'אשתחוה את היכל קדשך ביראתך'.

בספרי המקובלים כתוב בשם האר"י ז"ל כשבא אדם לבית הכנסת יאמר ואני ברוב חסדך אבוא ביתך וגו', משום שכשאדם בא אל היכל המלכות שם מצוי הדין וכו', וצריך לבא בחד גדול.

יש שכתבו שמקור המנהג הוא משום שהפסוק 'ואני ברוב חסדך' הוא בן עשרה תיבות, ובספר הקדמון ספר 'העתיים' (עמוד רנג) כתב שכשצריך למנות אם יש מניין עשרה ימנה על ידי פסוק זה 'ואני ברוב חסדך וכו' דקי"ל אסור למנות את ישראל. וכ"כ בספר הפרדס לרש"י (דף ח ע"ב) וז"ל: וכד מכנפין לבי כנישתא ובעי למידע אי הוו עשרה, היכי עבדי אמרי קרא דכתיב ואני ברוב חסדך וכו', וכי משלמי האי פסוקא ידעי דאיכא עשרה, דקי"ל אסור למנות את ישראל. וכיום נהוג למנות בפסוק 'הושיעה את עמך', וכנראה שהקדמונים בחרו בפסוק 'ואני ברוב חסדך' שהוא קשור לעניין ביאת בית הכנסת.

הפסוק 'ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך'. הוא בתהילים (כו, ח). ובגמרא הוא נדרש על בית הכנסת במסכת מגילה (דף כט, א) מובא שאמר אביי שבתחילה היה לומד בביתו ומתפלל בבית הכנסת, כיון ששמע מה שאמר דוד 'ה' אהבתי מעון ביתך' התחיל ללמוד בבית הכנסת.

## היכן מקור הפסוק 'ואני אשתחוה'

בסידורים מופיע ב'מה טובו' הפסוק 'ואני אשתחוה ואכרעה אברכה לפני ה' עושי'. אם נחפש בכל התנ"ך לא נמצא את הפסוק הזה, שכן הוא אינו נמצא... זהו עיבוד קל של הפסוק במזמור 'לכו נרננה' (תהילים צה, ו) 'בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושה'. ב'מה טובו' לשון רבים הפך ללשון יחיד.

נתופעה זו קיימת בכמה מקומות בתפילה כמו למשל בתחנון לשני וחמישי – 'אתה ה' לא תכלא רחמך ממנו, חסדך ואמתך תמיד יצרנו'. על בסיס הפסוק (תהילים מ, יב) 'אתה ה' לא

תכלא רחמיך ממני, חסדך ואמתך תמיד יצרוני'. אלא ששם זה להיפך, הפסוק המקורי נכתב בלשון יחיד, ובתפילה הפכו אותו ללשון רבים. וכן בסליחות בקטע 'לך ה' הצדקה' מובא הפסוק 'ואנחנו ברב חסדך נבוא ביתך, נשתחווה אל היכל קדשך ביראתך'. עיבוד של הפסוק (תהילים ה, ח) 'ואני ברוב חסדך וגו'.

יתכן שהסיבה היא משום שנהגו לומר פסוק זה לפני ברכת התורה, ולכן שינו אותו, וכמו שכתב החיד"א בספר 'יוסף אומץ' (סימן סו) לגבי פסוקים אחרים כאן – 'וראיתי מי שנהגו שאם הוצרך לבוא לבית הכנסת קודם שאמר הברכות, שצריך לומר פסוק "ואני ברוב חסדך וכו' ביראתך", היה אומר "ואני ברוב חסדו אבוא ביתו אשתחווה אל היכל קודשו ביראתו" כדי שלא יאמר פסוק ככתבו קודם ברכת התורה.

בפסוק זה לשון לשונות של השתחווה והרד"ק מבאר את ההבדל ביניהם: 'נשתחווה', הוא שפונה כל הגוף בארץ, פשוט ידים ורגלים. 'ונכרעה', כריעות הראש עם קצת הגוף כמו שאנו כורעים בברכות. 'נִכְרַךְ' היא כריעת הכרכיים בארץ, כמו: ויכרע על ברכיו (מ"ב א, יג). [יש לציין שבגמרא ישנה חלוקה מעט שונה (ברכות לד, ב) 'תנו רבנן קידה על אפים שנאמר ותקד בת שבע אפים ארץ כריעה על ברכים שנאמר מכרע על ברכיו השתחווה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה'. ויש ליישב ואין כאן מקומו].

ב'אליה רבה' סימן נא מובא שראוי לכרוע בעת האמירה – 'כתב של"ה (מסכת תמיד, נר מצוה ד"ה בענין) קבלתי ממורי מהר"ש [מלובלין – מהרש"ל] להשתחוות בעלינו כשואמרים ואנחנו כורעים ומשתחויים, דאל"כ הוחזק כפרן. וכן באשמורת כשנוהגין לומר באו נשתחוה ונכרעה וכו' נשתחווה אל היכל קדשך'. למעשה לא מובא שהקפידו לנהוג כן, וכבר דנו אחרונים במעם הדבר.

### **ואני תפלתי לך ה' עת רצון**

הפסוק – 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון אלוקים ברב חסדך ענני באמת ישעך', אף הוא בתהילים (סז, יד)

על פסוק זה מובא בטור (סימן רצב וסימן תרכב) דברי המדרש – 'שיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע רשעים כששותין ומשתכרין יושבין ומנגנין, ואני איני כן אלא ואני תפלתי לך ה' עת רצון, אע"פ שאני אוכל ושותה אני בא לפניך'. והטור מבאר שעל כן תיקנו אותו לומר במנחה שבת אחרי שאוכלין ושותין. ובסימן תרכב כתב הטור שאין לומר אותו ביום הכיפורים בהוצאת ס"ת במנחה 'כי מה שאומרים אותו במנחה בשבת הוא ע"פ המדרש וע"כ נוהגין לומר אותו בשבת במנחה לאחר שאכל מה שאין כן ביום הכיפורים'.



בש"ת מהרש"ל (סימן סד) כתב על פי הדברים האמורים – 'פסוק האחרון ואני תפילתי אני מדלגו כי אין לאומרו אלא במקום שקבעו חכמים דהיינו במנחה בשבת על פי המדרש כמו שכתב הטור'.

אולם מנהגנו לאומרו מיוסד כנראה על פירושו הפשוט של הפסוק שכתב רש"י בתהילים שם, שדוד המלך ביקש שתפילתו תהיה תמיד עת רצון לפני ה' לקבל תפילתו. ומקורו בחז"ל (ירושלמי מכות פרק ב הלכה ו, מדרש אגדת בראשית פרק כט) – 'אמר לו דוד, רבש"ע, כל שעה שאני מתפלל לפניך עשה אותו עת רצון'.

ובגמרא דרשו פסוק זה על התפילה בציבור – 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי מאי דכתיב ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין' (ברכות ה, א)



## פרק י – אדון עולם

### מקור השיר ומחברו

'אדון עולם' הוא שיר קדמון שנהגו מתקופות קדמוניות לאומרו קודם התפילה.

בספר 'מטה משה' (עמוד העבודה בית הכנסת, ברכות ופסוקי דזמרה סימן לא) מובא – 'ואחר כך מתחיל השליח ציבור אדון עולם, והוא שיר נאה ומעולה. ומצאתי כתוב כל מי שמכוון בעת התחלת אדון עולם, כתב רבי יודא החסיד ורב האי גאון ורב שרירא גאון, ערב אני בדבר שתפלתו נשמעת, ואין שטן מקטרג על תפלתו, ואין לו שטן ופגע רע בראש השנה וביום הכפורים בתפלתו, ואויביו נופלים לפניו, ויש אומרים אף יצר הרע משלים אתו. ועליו אמר שלמה המלך ע"ה ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו ע"כ. ואפשר שמזה נתפשט המנהג שאומרים אותו קודם כל ברכה ותהלה'.

מדבריו עולה ששיר זה כבר היה קיים בתקופת הגאונים. ובספר 'אמרי פנחס' לרבי פנחס מקאריץ זיע"א (שער ג אות צב) מובא 'פיוט אדון עולם חיבר רב האי גאון'. וכן כתוב בסידור רשב"ן שתקנוהו גאוני בבל לאומרו בריה ויוה"כ כאשר תלמידי הנכרי פרסמו את השילוש שלהם וזה יצא יוצא נגדם.

ובליקומי מהרי"ח כתב בשם ספר התחייה שרבי יוחנן בן זכאי חברו.

ובהרבה סידורים נדפס שמחברו הוא רבי שלמה אבן גבירול, וכן כתב בספר 'כתר שם טוב' (גאגין) על טעמי המנהגים בשם 'ספר התחייה' (ל'החכם שניאור זקש'). ובספר 'קו ונקי' כתב שהוא מרבי יהודה הלוי.

בסידור אהלי יעקב (ר"ה דף ס"ז ע"ב) כתב 'נראה שהיה קדמון דלא כמייחסים אותו לר"ש אבן גבירול אבל לא נוכל להקדימו מדורו של דונש כיון שהוא שקול, ודונש היה המתחיל בשורת המשקל ע"כ [דונש בן לבראט הלוי בעל 'דרור יקרא' נולד בבגדד בערך בשנת ד"א תר"פ לפני כאלף ומאה שנה והיה תלמיד הרם"ג].

### המנהגים אימתי לאומרו

בסידורים הקדומים שהשיר מופיע, הוא נאמר רק בליל יוה"כ לאחר התפילה, וכך גם משמע מהקטע המובא במטה משה, אלא שלאור חשיבותו התחילו לאומרו בכל יום לפני התפילה.

בקהילות רבות נהגו בעבר לאמרו גם בסיום התפילה (יוסף אומץ סימן ס), ובמטה משה (סימן רטז) כתב שהטעם הוא, דכיון דמתחילין אדון עולם אז אחר שמסיימין התפלה חוזרים ומתחילין, שלא יקטרג השטן, כמו שאחר שמסיימין התורה חוזרים ומתחילים בראשית מהאי טעמא. [ובספר 'שיח שרפי קודש' מובא – הה"ק מקאצק אמר הטעם, למה אומרים עוד הפעם אדון עולם אחר התפלה, מפני שזה מורה שלא התפלל עדיין כלום, שלא יסבור שעשה הרבה

בעבודת הבורא אלא הכל הוא מעט לפי גדולתו ורוממותו ית' לפיכך אומרים עוד הפעם אדון עולם, להורות שהוא מתחיל עוד הפעם התפלה לספר שבחו ותהלתו, כי מי יוכל לספר שבחו]. ויש שכתבו שמלשון סיום השיר 'בידו אפקיד רוחי בעת אישן ואעירה' מוכח שנתקן לאומרו לפני השינה. וכפי המנהג היום (אליהו זוטא סימן רלט) שאומרים אותו בקריאת שמע שעל המיטה.

### **הטעם שאומרים אותו לפני שחרית**

בסידור שער הרחמים להג"ר פנחס המגיד מפאלאצק זצ"ל תלמיד הגר"א כתב שמטעם זה אנו מתחילים התפלה עם "אדון עולם" על פי דברי הגמרא (ברכות ז, ב) 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנאמר ויאמר אדני ה' במה אדע כי אירשנה, אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנאמר ועתה שמע אל-הינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמים למען אד-ני, למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון'.

ולכן כשאומרים אדון עולם הרי נזכר בזה זכותו של אברהם אבינו ע"ה שהוא הוא אשר קראו להקב"ה אדון. וכיון שאאע"ה תיקן תפלת שחרית וע"כ ראוי לקבוע את השם הזה בראש תפילתו של אבינו אברהם ע"ה.

ובהקדמה לספר שו"ת כנפי יונה מביא, שמחבר שכשהמחבר ביקש הסכמה מהגר"א לסידורו ראה את הדברים, ואמר הגר"א כי אלמלא לא בא ספרו בדפוס, אלא בשביל זה דיו, ע"כ. וידוע מה שאמר על כך מרן הגרי"ז מברסק זצ"ל שנשאל מה ראה הגר"א להתפעל מפירוש כה קצר ופשוט, נענה ואמר שהגר"א אהב את האמת, ומה לי אמת גדולה או אמת קטנה, אם בעיקרו הוא דבר אמת צריכים לשמוח ולהתפעל ממנו כדבעי.

### **לזכור גדלות הבורא לפני עבודת היום**

איתא מרבי פינחס מקאריץ זיע"א (אמרי פנחס שער ג אות צ) – 'בשם ר' שלמה זלה"ה שהתפילה נתייסד מאדון עולם כדאיתא בשו"ע שצריך להזכיר קודם התפילה גדלות הבורא ושפלות האדם, על כן יסדו אדון עולם לזכור גדלות השי"ת ומתחילים להתפשט ולשבח קודם בריאת העולם, ואח"כ לעולם יהא אדם מה אנו מה חיינו לזכור שפלות האדם'.

יש בכך קיום של צוואת רבי אליעזר הגדול (ברכות כה, ב) 'וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים'.

ניתן לומר עוד שבכך מקיימים את תוכן המצוה של קריאת שמע 'בקומך', שעניינה להזכיר את ייחוד השי"ת מיד עם הקימה בבוקר, אלא שאנו מאחרים את אמירת קריאת שמע כדי לאמרה עם ברכותיה ולהסמיכה לתפילה, ולכן כבר מקדימים את פסוקי דזמרה ושאר אמירות, אך בכך אנו מאבדים מעט את המעלה של זכירת ייחוד השי"ת מיד עם הקימה,

ולשם כך תיקנו את אמירת הפזמון 'אדון עולם', בה משנן האדם את יסודות האמונה וההכרה בהשי"ת. שעל יסוד זה באה כל עבודת היום.

### **הקדמה לכוונת השמות בתפילה**

בספר טעמי המנהגים (אות כט) כתב בשם הרה"ק מאפטא זצוק"ל טעם שתקנו לומר אדון עולם קודם התפלה ואחר התפלה כי היא כמוסר מודעה שעל כוונה זו יזכיר השמות, והנה אדון עולם וכו' היא הקדמה לשם אד-ני בלי ראשית כו' ולו העוז והמשרה הוא הקדמה לשם אלקים דהיינו תקיף ובעל היכולת והוא היה והוא הוה וכו' הוא הקדמה לשם הוי' ב"ה ע"כ צריך לכוין מאוד באמרו אדון עולם ואח"כ על הקדמה זו יזכור כל השמות

וכן מובא בספר 'אמרי פנחס' להר"פ מקאריין (שער ג אות צא) – איתא בספרים במה שכתוב בש"ע לכוון באמירת השם הוי' אדון הכל והי' הוה ויהיה, שקשה לכוון בכל פעם שיזכיר את השם, ע"כ די פעם אחד כמו סופר שיכוון בשם ראשון ומקדשו ואח"כ כל השמות קאי על שם האחד, כך באמירה ג"כ. ואמר הוא נ"י שלכך תקנו אדון עולם קודם התפלה שכתוב בו אשר מלך, דהיינו היה, לעת נעשה, דהיינו הוה, ואחרי ככלות, דהיינו יהיה, עד כאן קאי על שם אדני שהוא ג"כ (כנ"ל) [היה הוה ויהיה] אף שאינו מרומז הוה אלא בשם הוה, מ"מ שם אדני ג"כ הוי', ואח"כ אומרים והוא היה וכו' שקאי על שם הוה ואח"כ מברכין הברכות ומתפללין וקאי על הנ"ל.

### **אשר מלך בטרם כל יציר נברא**

תוכן הפזמון עוסק ביסודות האמונה, למרות שהדברים נראים פשוטים וידועים, המשורר עוסק בעניינים נשגבים ושאלות עמוקות שעסקו בהם גדולי המחקר האלוקי. והוא רומז לתכלית הבריאה כולה.

עיין בספה"ק 'מאור עינים' (פרשת יתרו) – 'כי הנה השם ב"ה אין סוף והנה דרך הטוב להטיב, ואם בא השם להטיב לנו אי אפשר לנו לקבל רוב טובה כי היינו במילים ממציאות מחמת שהוא אין סוף ב"ה ומדרך הטוב להטיב ואם לא היה מגלה טובו לנו על ידי בריאת העולם איך יתקרי רחום וחנון וארך אפים, כי בודאי כל הנמצאים היה בכחו ומעצמותו קודם שנברא העולם וזהו אדון עולם אשר מלך בטרם כו' כי אצל השם הוא שוה מה שבכחו ובמה שיצא מכח אל הפועל הכל שוה אצלו כי הוא היה הוה ויהיה הכל שוים אצלו הן מה שיצא מכח אל הפועל והן מה שהיה בכחו קודם שנברא והיה מלך על כל הנמצאים בכח, רק לעת נעשה בחפצו כל אחר שיצא אל העשיה שברא את הכל בחפצו אזי מלך שמו נקרא שאנו קוראים אותו מלך, ויכול השם ב"ה להנהיג מדותיו הטובים אתנו להראות רחמנותו וחנינותו ואריכת אפיו'.

וראה עוד בסגנון דומה בספה"ק 'אור המאיר' (במדבר מגילת רות) – 'ואני אומר שלזה כיוונו במה שסדרו לנו לומר קודם התפלה, אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא, לעת נעשה

בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא, והכוונה, להורות האמור, אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא, אמנם החלוק שבין המלוכה שמלך טרם כל יציר, והמלוכה אחר היצירה ובריאת העולמות, זהו ההפרש, כי נודע אין מלך בלא עם, ובהעדר עם על מי לו למלוך, ולא נקרא שמו יתברך תואר מלך בשלימות כמו אחר הבריאה, שקנה בעצמותו ונקרא מלך במלוכה על עם קרובו ישראל, ולזה פירש בדבריו, לעת נעשה בחפצו כל, קנה שם המלוכה אזי מלך שמו נקרא דייקא, ולא מקודם שנעשה בחפצו כל.

ובספר 'ליקוטי מהרי"ל' (לרבי ר' יהודה ליב אב"ד זאקילקוב, תלמיד הרבי ר' אלימלך מליז'נסק זיע"א). – 'כי הקדוש ברוך הוא וברוך שמו אין צריך לשום הסכמה, כי היה הוה ויהיה, ומפני זה היה מלך אפילו קודם בריאות העולם, רק לא היה אדם שיקרא מלך. וזהו לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא, היה קראו מלך, אבל מלך היה ג"כ קודם'.

נראה שמוסיף שם דבר נאה – 'ומפני זה הדרך הטבע כשבא ח"ו ישראל בין העכו"ם אזי הם מסיתים אותו לכפור ח"ו רחמנא ליצלן כי הוא מלכותו רק מחמת הסכמה, כי מה טעם אין מלך בלא עם, רק מחמת זה כי המלך גם כן אדם כמו כל העולם, וגם כן אפשר יש בהעם יותר גבור ממנו רק שהוא מלך מחמת הסכמת המדינה. ומפני זה רוצים שיחיה יותר הסכמות, אבל אנו אין צריכין לשום הסכמה, ומפני זה אין אנו מסיתים כשבא עכו"ם בינינו!]

אימרה נאה כתב בסידור יעב"ץ בביאור 'אשר מלך בטרם כל יציר נברא' – 'אמרו רבותינו (בראשית רבה פט, ב) שקודם בריאת העולם היה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן באומרו יתהון לא הנניין לי, וזהו אשר מלך השי"ת מלך בעולמות שברא והחריבן עוד בטרם כל יציר נברא לפני שברא עולמו זה'.

### **ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא**

בספר 'שיח צבי' מובא בשם רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל שביאר על פי דברי חז"ל (ברכות י). על הנאמר בנביא עושה שלום ובורא רע, ומדוע בתפילה אומרים עושה שלום ובורא את הכל, ותירצו שאנו נוקטים בתפילה לישנא מעליא, כי אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה, נמצא איפוא שתיבת 'הכל' היא תחליף לרע, ולפי"ז גם כאן יתפרש ואחרי ככלות הכל, כאשר יכלה כח הרע המסיר לבבות בני אדם מאחרי ה', אזי לבדו ימלוך נורא, וכולם יטו שכם אחד לעבדו.

וכן ביאר ה'לשם שבו ואחלמה' – אין הכונה שהמציאות תתבטל לגמרי אלא יתבטלו הרע והטומאה והזוהמה וכל החומריות והגשמיות יזדככו, העוביות של הגופים תתבטל, כל חומר יתחפך לצורה, וכל גוף ייעשה לנפש רוח נשמה שבו, כל אחד יתעלה מעילוי לעילוי, כל תחתון יהיה למדרגת עליון וכל המדרגות יוכללו זה בזה להיעשות כולן אחד עד המלכות דאור אין סוף, כי יוכללו כולן בה להאיר באורה, וזו התכלית של כל הברואים להתייחד במלכות דאור אין סוף וזהו שאמרו ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא'.

את התואר 'נורא' הנזכר כאן מבאר בסידור 'באר חיים' על פי דברי חז"ל (מובא רש"י בפרשת בחוקותי) 'זהתהלכתי בתוככם אמייל עמכם בגן עדן יכול לא תראו ממנו תלמוד לומר והייתי לכם לאלקים'. וכן מפרש את הכתוב בתהלים (פט ח) 'א-ל נערץ בסוד קדושים רבה' אף שה' נמצא בחברת קדושים רבה מכל מקום 'נורא' על כל סביביו' כולם יראים ממנו. וזהו שאומרים ואחרי ככלות הכל לעתיד לבוא ימייל הקב"ה עם הצדיקים אך מכל מקום לבדו ימלוך נורא ומוראו יהא מוטל עליהם.

## והוא א-לי וחי גואלי

נראה שהוא על דרך הכתוב – (דברים יד) 'הן לה' אלוך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה. רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם, בכם מכל העמים כיום הזה'.

דהיינו שלמרות שה' הוא מלך גדול היה הוה ויהיה, הוא מיוחד שמו עלינו להיות אלוקינו וגואלנו.

וכן אומרים בשמונה עשרה 'גומל חסדים טובים וקונה הכל וזוכר חסדי אבות'. ומבאר בספר המנהגות להרא"ש מלונל 'וזוכר חסדי אבות כלומר אע"פ שהכל שלו והרבה חסדים טובים עושה עם האומות ועל כלם זוכר חסדי אבות והביא לנו גואל'.

וראה בספר 'עיון תפילה' (שוואב) בשם הרש"ר הירש 'פיוט אדון עולם כולו מפליג ברוממות ה' וגדולתו והוא היה והוא הוה והוא יהיה בתפארה וכו', על כך ממשיך ואומר שעם כל זה שהוא אדיר ונשגב בלי ראשית ובלי תכלית הוא "א-לי" שעם היותו אדון העולם כולו הוא הא-ל הפרטי שלי כביכול ויש לי שייכות אישית אליו'.

## הפיוט 'יגדל אלוקים חי'

גם הפיוט 'יגדל אלוקים חי' אינו ברור מי מחברו, יש סידורים שכתוב שהרמב"ם חיברו, אולם כנראה כוונתם שהרמב"ם סידר את י"ג העיקרים שעליהם הוא מיוסד. ובסידורים עתיקים מאיטליא, כתוב שחברו רבי דניאל ב"ר יהודה הדיין. [ובסידור יעב"ץ כתב שבסוף השיר מרומז השם 'יחיאל ב"ר ברוך'. 'מתים יחיה א-ל ברוב חסדו ברוך עדי עד שם תהלתו'. ויש מפקפקים בראיה זו].

טעם אמירתו דומה למה שנתבאר בעניין אמירת 'אדון עולם' שראוי בתחילת היום לכוון בייחוד השי"ת, ולבסס על יסוד זה את כל עמידתו ותהלוכות חייו. וגם בזה היו מנהגים שונים אימתי לאומרו.

ויש הנמנעים מלאומרו משום שלדעתם אין ראוי לקבוע שיש י"ג עיקרים בתורה כי כל התורה היא עיקרים. והאריז"ל לא אמרו משום שאינו מיוסד על יסודי חכמת האמת, וכן מנהג הרבה מקהילות החסידים שלא אמרוהו.

ועיין בסידור 'צלוחא דאברהם' המציין דברי הרדב"ז בשו"ת הלק א' סי' שד"מ – 'אין דעתי מסכמת לשום לתורתינו התמימה שום עיקר לפי שכולה מפי הגבורה, ואמרו חז"ל בפרק חלק כל האומר כל התורה כולה מן השמים הוי' מפסוק אחד כו' וא"כ כל מצוה ומצוה היא עיקר ופינה ויש לך מצוה קלה ויש לה טעם וסוד אשר לא נשיגהו וא"כ איך נאמר שזו טפילה ואחרת היא עיקר כו' שהתורה כל פרטיה ודקדוקיה כל אחת מהם עיקר ויסוד ופינה והמכחיש אותו נקרא כופר ואין לו חלק לעולם הבא, עכ"ל.

וכן כתב ב'ערוך השולחן' (אורח חיים סימן א) ויש עוד יסודי הדת והרמב"ם כללן ב"ג עיקרים ונדפסו בסידורים וידועים לכל אמנם האמת כי כל מצוה מתרי"ג מצות היא עיקר מעיקרי הדת, וכל אות מהתורה היא עיקר מעיקרי הדת וראיה שבחסרון אות אחד היא פסולה וכן בתורה שבע"פ הממאן לקבל דבר אחד הוא מין כמו שכתב הרמב"ם רפ"ג מממרים וז"ל מי שאינו מודה בתורה שבע"פ הרי זה בכלל המינים ע"ש ואין חילוק בין כשאינו מודה בכולה או אינו מודה במקצתה כמו בתורה שבכתב ואין להאריך בזה כי ידוע זה ללומדי תורה"ק'.





## **פרק יא – ברכות השחר**

### **אות א – גדר תקנתם**

**כמה ברכות יש בברכות השחר • מדוע תיקנו ברכות אלו • האם אלו ברכות הנהנין או ברכות השבח • מי תיקן לברך מאה ברכות כל יום • מה טעם תיקנו חובת מאה ברכות • מה הקשר בין עצירת המגיפה למאה ברכות**

#### **הברכות על סדר העולם ומנהגו**

לאחר הברכות הארוכות שבשחרית, אנו מברכים כל יום על כל פרטי העניינים המתחדשים על האדם. מקור ברכות אלו מפורש בגמרא (ברכות ס, ב) 'כי שמע קול תרנגולא, לימא: ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה. כי פתח עיניה, לימא: ברוך פוקח עורים. כי תריץ ויתיב, לימא: ברוך מתיר אסורים. כי לביש, לימא: ברוך מלביש ערומים. כי זקיק, לימא: ברוך זוקק כפופים. כי נחית לארעא, לימא: ברוך רוקע הארץ על המים. כי מסגי, לימא: ברוך המכין מצעדי גבר. כי סיים מסאניה, לימא: ברוך שעשה לי כל צרכי. כי אסר המייניה, לימא: ברוך אוזר ישראל בגבורה. כי פרים סודרא על רישיה, לימא: ברוך עוטר ישראל בתפארה. וכו'.

בסדר הברכות נאמרו כמה דעות ומנהגים, והסדר אינו מעכב בזה, מלבד ברכות מסוימות שאם הקדימם אי אפשר לברך את הברכות שאחריהן, וכמו שיובא להלן.

כמו כן ישנם חילוקי מנהגים לגבי הנוסח בחלק מהברכות יש גורסים 'אשר נתן לשכוי', ויש אומרים 'הנותן לשכוי', וכן 'אשר הכין מצעדי גבר', או 'המכין מצעדי גבר'. שינויי נוסחאות אלו כבר מובאים בראשונים.

הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ז הלכה ז) מציין שברכות השחר הם שמונה עשרה ברכות, וכבר דנו המפרשים אלו ברכות נכללו בחשבון מניין זה. בספר 'שער הכולל' על סידור הרב (פרק א אות יא) כתב שתיקנו י"ח ברכות אלו כנגד י"ח ברכות שבשמונה עשרה, וכן מה שהוסיפו בדורות שאחר הגמרא את ברכת 'הנותן ליעקב כח' [כאשר יבואר במקומו בעז"ה] הוא כנגד ברכת ולמלשינים שנתוספה על י"ח ברכות שבשמונה עשרה.

#### **מי חייב בברכות אלו**

נחלקו הראשונים האם ברכות אלו חובתן דווקא על המעשים והטובות שיש לאדם כפי שנזכרו בגמרא, או שכולם חייבים בהם.

בטור סימן מו מביא את שיטות הראשונים בפלוגתא זו, דעת הגאונים רב עמרם ורב נטרונאי, שאין נוהגים לברך את הברכות כמו שכתוב בגמרא לאחר כל שלב ושלב אלא נהגו

לסדרם בבית הכנסת, אולם מלבד החידוש שאין חייבים לברכם מיד, כתבו דבר מחודש שמברכים אותם אפילו אם לא נתחייבו בהן ובבית יוסף מביא לשון ה'כלבו' – 'וכן הנהיגו רב נטרוניא ורב עמרם ושאר הגאונים לסדר את כולם אפילו לא עשה המעשה שלא על עצמו בלבד הוא מברך אלא על כל העולם מברך את השם שעשה כל הטובות והחסדים האלו תמיד לכל'. וכן כתב הר"ן – 'שסדר ברכות הללו שמברכין בשחרית בבית הכנסת ברכות השבח הן על מנהגו של עולם ואפילו לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכולן ומנהגן של ישראל תורה היא'. וכן דעת הרמב"ן (בחידושו פסחים ז, ב).

אולם הרמב"ם קרא תגר על המנהג וכתב ומעוה הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה. המחבר בשו"ע פסק לחוש לדעת הרמב"ם שמי שאינו נהנה מהדברים הללו יברך בלי שם ומלכות, והרמ"א פסק כדעת הראשונים שיש לכולם לברך את כל הברכות.

הרא"ש ובעקבותיו הטור נקטו בדרך ביניים, שהברכות הבאות על סדרו של עולם כמו הנותן לשכוי בינה, יכול לברך אפילו אם לא שמע קול התרנגול, אבל ברכות שבאות על הנאותיו כמו מלביש ערומים, ושעשה לי כל צרכי, אינו מברך רק אם נהנה.

### **ברכות הנהנין או ברכות השבח**

מלבד הפלוגתא בנידון מי חייב בברכות אלו, האם היא חובה כללית על כולם, או רק מי שאירע לו הדבר ונתחייב בה, עולים מבין דבריהם חילוקי לשון עקרוניים בגדר מהותם של ברכות אלו.

שכן כידוע יש כמה סוגי ברכות כמו שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות ברכות (פרק א הלכה ד): 'נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה, שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו.

ברכות השחר הללו יש להסתפק בהם איפוא, האם האם הם 'ברכות הנהנין' או 'ברכות השבח', בעיון בלשונות המפרשים והפוסקים עולה שיש דעות שונות בדבר.

בדברי הר"ן והרמב"ן שהובאו לעיל מפורש שהם 'ברכות השבח', לשון הטור בתחילתו נראה דומה לדברי הראשונים, אולם בהמשך משמע שהם ברכות הנהנין. שכך כתב – דוד המלך תיקן מאה ברכות וכו' ועל כן תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות סדר העולם והנהגתו להשלים ק' ברכות בכל יום וצריך כל אדם ליזהר בהם והפוחת אל יפחות והמוסיף יוסיף על כל ברכה וברכה שנתקנה לו כמו שאמרו חכמים (ברכות מ, א) ברוך ה' יום בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו ואמרינן בפרק כיצד מברכין (לה, א) אר"י אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל וצריך כל אדם ליזהר שלא יבא לידי מעילה. הלוישן היא דו-משמעית, ואולי הוא סבור שהם ברכות מורכבות מנהנין ושבח ביחד.

[אולם אין זה בהכרח קשור לפלוגתא הנזכרת לעיל, כך למשל הרמב"ם שסבור שמברך רק מי שנתחייב בהם אין בכך הוכחה שהוא סבור שזו ברכת הנהנין, אלא שגם בברכת השבח נתחייב רק מי שאירע לו הדבר, וכמו ברכת אשר יצר שאינה ברכת הנהנין].

ישנו הבדל הלכתי משמעותי בין ברכות הנהנין לברכות השבח, שכן לדעת הרבה פוסקים בברכת הנהנין אין אדם יכול להוציא את חבריו, ואכן דעת ה'שיירי-כנסת הגדולה' שנקט שברכות אלו הם ברכות הנהנין, [מלבד ברכות 'שלא עשני' שהם ברכות השבח לכו"ע]. ומה שהתירו להוציא את חבריהם הוא רק בעמי הארצות שאינן יודעים לברך. אולם ה'פרי חדש' דוחה את דבריו. ה'פר"ח ע"צמו כתב - 'וזהו כבר ברכות הנהנין'. ומשמע שנקט בדעת הראשונים שהם ברכות מורכבות של שבח והנאה כאחד, אולם יתכן שכוונתו היא שהם ברכות השבח, אבל הם הם דומים לברכות הנהנין. לעניין זה שהם שייכות רק לאדם עצמו שאירע לו הדבר.

### **ברכות השחר מצד חובת מאה ברכות**

לשון הטור הוא (סימן מו) 'אבל ודאי חובה הוא על כל יחיד ויחיד לברך אותן דתניא היה ר"מ אומר מאה ברכות חייב אדם לברך בכל יום וסמכוה על דרש הפסוקים והשיב רב נטרוניא ריש מתיבתא דמתא מחסיא דוד המלך ע"ה תקן מאה ברכות וכו' ועל כן תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות סדר העולם והנהגתו להשלים ק' ברכות בכל יום'.

וכך כתוב בספר הפרדס שער המעשה בשם ר' יעקב החסיד (ממרויש) בשו"ת מן השמים: 'כי עיקר תקנות אלו הברכות היה להשלים מאה ברכות בכל יום. ואין לחוש לברך אותן. וכן כתב מורי ז"ל'.

האחרונים מדייקים כך גם בכוונת הרמב"ם שכתב בתחילת הלכות ברכות אלו (הלכות תפילה פרק ז הלכה א) 'כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו, תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום, אלו הן: כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה וכו'". ולכאורה לא ברורה מה כוונתו במה שקשר תקנת ברכות אלו לתקנת התפילות, שהרי בפשטות ברכות אלו הם ככל ברכות השבח או הנהנין שתיקנו חכמים. ובכלל צריך ביאור מדוע הוא קבע אותם בהלכות תפילה ולא בהלכות ברכות.

לפי מה שהבאנו מדברי הגאונים, יש לפרש שזו גם כוונת הרמב"ם שתיקנו ברכות אלו כחלק מסדר היום, וכחלק מתקנת מאה ברכות ביום, ואכן הוא בהמשך פרק זה הוא כותב את תקנת חובת מאה ברכות ביום. כפי הנראה נקט הרמב"ם שתקנה זו קשורה לתקנת סדר התפילות.

### **מקור תקנת מאה ברכות**

מקור תקנת מאה ברכות הוא בגמרא (מנחות מג, ב) 'תניא, היה רבי מאיר אומר: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר: ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך'. ומפרש רש"י

– 'מה' קרי ביה 'מאה'. והתום' כתבו 'פירש ר"ת דהוי מלא ויש מאה אותיות בפסוק, וי"מ דמה עולה בא"ת ב"ש מאה'.

המהרש"א מבאר שדרשו כן 'משום דלפי פשוטו דקאי מלת מה אני אם ליראה כו' קשה וכי יראה מלתא זוטרתא היא כו' כדמקשינן בפרק אין עומדין ובפ"ג דמגילה, וע"כ דרשו מיניה אל תקרי מה אלא מאה וה"פ דקרא מה ה' אלהיך שואל וגו' מאה ברכות ששואל הקדוש ברוך הוא מעמך אין כוונתו כי אם ליראה וגו' שהיא ודאי מלתא רברבי'. וכעין זה כתב ב'קרן אורה' שם – 'דעיקר הכוונה בברכה להדבק בו יתברך בכל ברכה וברכה'.

הפרישה (סימן מז) מבאר – 'כאשר ראה שבכל יום מתו מאה נפשות תיקן שיברכו בכל יום מאה ברכות ובזה יעצור המוות, ובודאי כיון במאה להסוד הידוע למקובלים על דרך אי"ק בכ"ר' [סוד זה מבואר במהרש"א מנחות שם, ובשל"ה (פרשת תולדות תורה אור אות ז) מביא זה בשם ספר 'שערי אורה'].

ברבינו בחיי ובעלי התום' (דברים י, ) כתבו עוד רמז – וכן יש אסמכתא לזה מפסוק (תהלים קכח, ד) "הנה כי כן יבורך גבר ירא ה'", כי ירא ה' יש לו לברך מנין "כי כן". עוד מובא רמז בראשונים שמאת האדנים במשכן הם כנגד מאה ברכות (בעל הטורים שמות לח, כז, וכן הוא בתיקוני זוהר קנד, א, שערי אורה לר"י גיקטליא, ומובא במגלה עמוקות, ובשל"ה, ועוד רבים מהמקובלים). וב'רוקח' כתב שמאה ברכות באים להציל מצ"ח קללות שבספר משנה תורה, ונוסף לזה עוד שניים בפסוק 'גם כל חלי וכל מכה' עוד מובא ברוקח שמאה ברכות הם במקום הקרבנות, שפרשת הקרבנות היא מאה פסוקים.

### **מן התורה, תקנת משה רבינו, דוד המלך, אנשי כנה"ג, תנאים ואמוראים**

במדרש (במדבר רבה פרשה יח, וכן הוא בתנחומא שם קרח פיסקא יח) מובא – [על הפסוק שנאמר בדוד 'נאום הגבר הוקם על' (שמואל ב' כג, א)] 'הוקם על' כנגד מאה ברכות שבכל יום היו מתים מישראל מאה אנשים בא דוד ותקן להם מאה ברכות כיון שתקנם נתעצרה המגפה.

בתשובת רבי נטרונאי המובאת בטור הנ"ל (סימן מז) מובא המדרש ביתר פירוט – 'זהשיב רב נטרונאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא דהע"ה תקן מאה ברכות דכתיב (שמואל ב' כג) הוקם על ע"ל בגימטריא ק' הוי כי בכל יום היו מתים ק' נפשות מישראל ולא היו יודעין על מה היו מתים עד שחקר והבין ברוח הקודש, ותקן להם לישראל ק' ברכות'.

הפרישה כתב על כך – 'לכן מסר דוד ע"ה סוד המאה לסנהדרין והם תקנו הברכות, אבל לא תיקן שיברכום אלו הברכות או מה נוסחן, אלא מסר זה לסנהדרין וחכמי דורו שהם יתקנו הברכות כטוב בעיניהן והם תקנו בחכמתן אלו הברכות שהם על סדר העולם'.

בספר 'המנהיג' לראב"ן הירחי כתב – 'ודבר זה מסורת בידינו מאבותינו למשה בסיני שיש עלינו לברך מאה ברכות בכל יום, מן התורה, ומן הנביאי' ומן הכתובים. מן התורה מניין, וכו' מן הנביאים מניין, שנאמר נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על, ודרשו רז"ל כשהודיעו

לדוד שהיו מתים בירושלים מאה בכל יום עמד ותיקן להם מאה ברכות. ונראין הדברים שאחר שיסדן משה רבינו ע"ה שכחום, וחזר דוד ויסדם, לפי שהיו מתים ק' בכל יום. וכן כתב ב'מגלה עמוקות' שמשו רבינו תיקנם כשנתן מצוות האדנים לישראל.

וב'מחזור ויטרי' (סימן א) כתב – בכל יום ויום היו מתים מישראל ק' איש ולא היו יודעים מפני מה עד שבא דוד וחקר הדבר והבין ברוח הקודש, ותקן מאה ברכות בכל יום ונראה הדבר שנשתכחו ובאו תנאים ואמוראים ויסדום. וב'יראים' (סימן רנה – דפו"י – י) כתב – 'ואנשי כנסת הגדולה קבעוה'.

הבה"ג מונה את 'מאה ברכות' במניין תרי"ג המצוות, והרמב"ם בספר המצוות בשורש הראשון מזכיר זאת ותמה על כך, שהרי זוהי תקנה דרבנן. אך שיטת הבה"ג למנות במניין המצוות גם מצוות דרבנן.

בספר שו"ת 'פני אהרן' למהר"א אמארייליו זלה"ה נקט בדעת הבה"ג שדרשת 'מה ה' אלוך דורש מעמך אל תיקרי מה אלא מאה' היינו שהיא תקנת משה רבינו, ולפי זה מאה ברכות הם דאורייתא, אך תמה עליו החיד"א ב'יוסף אומין' (סימן נ), שהרי גם תקנת משה רבינו היא מדרבנן ואין להחשיבה במניין הרמ"ה מ"ע.

### על ידי מאה ברכות האדם מראה יראתו

כתב 'הכוזרי' מאמר ג – 'וכבר קבלנו כי המעט שבשיעורים אשר יצא האדם בהם ידי חובתו מהתשכחות, הם מאה ברכות לא פחות. מהם המפורסמות, ואחר כן ישתדל במשך היום, להשלימם בריחנים ומאכלים ושמועות ומראות, יברך עליהם. וכל אשר יוסיף יהיה תוספת מקרבת אל האלוקים, וכמו שאמר דוד (תהלים ע"ט) פי יספר צדקתך כל היום תשועתך כי לא ידעתי ספורות, רוצה לומר כי שבתך לא יכללהו המנין אבל אקבלנו עלי כל ימי ולא אמנע ממנו תמיד'.

וזה לשון שו"ע הרב (סימן מו) – 'וסמך לדבר מן התורה ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אל תיקרי מה אלא מאה. והן מאה ברכות שהן ליראה את ה' ולאחבה אותו ולזכרו תמיד על ידי הברכות שמכרך תמיד ערב ובוקר וצהרים'.

המהר"ל ב'נתיבות עולם' (נתיב העבודה פרק יד) מבאר – 'פשט הכתוב שהאדם מחויב להכיר את השם יתב' שהוא עילתו, כדכתיב ועתה מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את השם יתב', וידע האדם כי הש"י בשמים והאדם על הארץ, ולפיכך יש לאדם לברך השם יתב' מאה ברכות ובה יכיר עילתו שהוא יתב' בשמים'.

ב'צרור המור' (פרשת עקב) מבאר את הרמז שדרשו חז"ל בפסוק 'מה ה' אלוך דורש' – 'ומה שאמרו אל תיקרי מה אלא מאה הוא כדמות אסמכתא. לפי שיש בזה הפסוק צ"ט אותיות ועם האל"ף שמוסיפין הם מאה אותיות כנגד ק' ברכות, וכל אות ואות כנגד ברכה אחת. והמשלים ק' ברכות בכל יום, חשוב עליו כאלו מקיים ליראה את ה' וללכת בכל דרכיו ולאחבה אותו ולעבוד את ה' ולשמור מצותיו. והוא עובד מאחבה ומיראה ועובד את השם

והולך בדרכיו ושומר מצותיו. בענין שבזה מקיים כל התורה כולה, ולפי שזה אינו טורח גדול לאדם בהשלמת ק' ברכות, אמר מה ה' אלהיך שואל מעמך'.

### מאה ברכות - המשכת חיים לכל המציאות

את השייכות פנימית בין עצירת המגפה למאה ברכות, אנו מוצאים מפי דוד המלך בעצמו בספר תהילים. 'לא המתים יהללו י-ה ולא כל יורדי דומה ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם הללו-ה. הנה מפורש שההיפך מ'מתים' הוא 'ואנחנו נברך י-ה'.

והיינו דהנה איתא במדרש (דברים רבה בסופו מדרש תנחומא בסופו פרשת וזאת הברכה סימן ז) אבל הרשעים במיתתן ובחיייהם קרויין מתים, וכו' לפי שבחיו 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.

ההסבר בזה הוא, שה'חיים' תמיד מתחדשים רעננים ומפכים, ואין חל בהם התיישנות, כי אין הם יכולים להתקיים רק אם יש בהם עתה סיבה המקיימת אותם. הרשעים קרויים מתים, כי מרוב שחיתותם נתאבנו רגשותיהם כאילו שכך צריך להיות וכך הוא מנהג העולם. ואינם חפצים לראות את ה' המחיה ומחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית. ולחם התכוון דוד באמרו 'לא המתים יהללו י-ה'. וכאשר ראה דוד שיש מגפה בישראל הבין כי פשה בהם נגע זה של 'רשעים בחייהם קרויים מתים' ש'רואים חמה בזריחתה ואינם מברכים יוצר אור'. עמד ותיקן להם מאה ברכות, שיברכו על כל דבר ודבר, ובכך יכירו כי ה' יתברך הוא המחיה כל דבר ופועל כל הנפלאות וכל הטובות שבבריאה. הברכות מלמדות את האדם כי אין הבריאה דבר מת ודומם, אלא הוא מלא חיות של 'חי העולמים'.

ועיין בספח"ק 'נועם אלימלך' פרשת תולדות איתא – 'זוהו ויזרע יצחק בארץ ההוא כנ"ל שהזריע בבני אדם יראה וקדושה וימצא בשנה ההוא מאה שערים: דחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, והם נתקנו נגד מאה נפשות שהיו מתים בכל יום ותיקן דוד המלך ע"ה נגדם מאה ברכות, והצדיק הזה המזריע קדושה ויראה בבני אדם הרי הוא כאלו מחיה אותם ועל ידי זה הוא גורם תיקן למאה שערים הידועים, כי לכל איש ואיש יש שער מיוחד לו והמקיימו הוא מתקן אותו השער המיוחד.

וב'שפת אמת' (עקב תרל"א) 'וצריך אדם לידע כי כפי הרצון מהאדם. היראה מילתא זוטרתי. רק שילך מדרגה אחר מדרגה וכו'. וזה עצמו ממה שאמרו 'מה' – מאה ברכות, שזה עיקר היראה לידע כי כל חיות האדם בכחו ית' כגרון ביד החוצב ואנחנו מה, וממילא מברך להקב"ה קודם כל דבר קטן וגדול וכנ"ל.

## התעוררות ההכרה בטובות הבורא לאדם

כדאי להעתיק את לשון ה"שיח יצחק" (פירוש על התפילה לרבי יצחק מאלצאן, נדפס בתוך סידור "אשי ישראל" נוסח הגר"א) המדגיש כי העיקר בברכות אלו הוא הרגשת האדם והתפעלותו מרוב טובות הבורא עליו, בכדי שיתמלא בהכרת הטוב לה' יתברך.

בתחילת דבריו הוא מעתיק את דברי החסיד ב"חובות הלבבות" בתחלת שער הבחינה, שכתב כי אחת מהסבות אשר רוב בני אדם אין להם הרגש והכרה ברובי טובות ה' עליהם, היא: "התגדלם בטובת ה' העודפות והתגלגלם בהם עד ששבו אצלם רגילות וידועות, כאילו הם עצמיות להם כלתי סרות מאתם ולא נפרדות מהם כל ימיהם, וכאשר ישכילו ותתחזק הכרתם יסכלו טובות ה' עליהם, ואינם משימים על לבם חיוב ההודאה עליה מפני שאינם יודעים מעלת הטובה והמטיב בה עליהם. ונמשלו בזה לתינוק שמצא איש אחד מאנשי החסד במדבר, וחמל עליו ויאספהו אל ביתו ויגדלוהו ויאכילוהו וילבישוהו ויתנדב עליו בכל הטוב לו, עד שהשכיל והבין אופני דרכי טובתו, ואחר כך שמע האיש ההוא על אסיר שנפל ביד שונאו והגיעהו אל תכלית הצער והרעב ימים רבים, ונכמרו רחמיו על צערו ופיים לשונאו עד שהתירו ומחל לו את דמיו, ויאספהו האיש אל ביתו והטיב לו במקצת הטוב אשר הטיב בו לתינוק, והיה האסיר מכיר בטובת האיש עליו ומודה עליה יותר מן התינוק שגדל בה, מפני שיצא מענין העוני והצער אל ענין הטובה והשלום בעת שהכרתו בה גמורה, על כן הכיר טובת האיש החסיד מאוד, אך התינוק לא הבין מעלת הטובה עליו, אף על פי שהתחזקה הכרתו והתישב בדעתו מפני שהיה רגיל בה מימי נעורותו" עד כאן לשון החובות הלבבות.

ומוסיף על כך בעל "שיח יצחק": "לזאת השכילו חכמינו זכרונם לברכה ברוח קדשם ותיקנו לברך בשחר על כל הנאה, ועל ידי זה לא ידמה האדם מרוב הרגלו כי כל ההנאות הנמצאות עמו תמיד כי הן מחויבות אליו, רק ידע כי הן רק מחסדי ה', על כן ישים זאת אל לבו בכל הברכות כמו בברכת המחזיר נשמות לפגרים מתים וכו', וכמו כן בברכת פוקח עורים, יחשוב גודל החסד של ענין ראיית עינים, וכמה מצטער הוא הסומא עד שחיוו אין חיים, וה' יתברך משפיע את האור ונותן כח הראיה בכל רגע ורגע, וכמה בני אדם אשר עיניהם כהו או נפסדו בלא יוכלו לראות, וכמו כן בברכת מתיר אסורים, זוקף כפופים, המכין מצעדי גבר, יתבונן רוב חסדי ה' שנתן להאדם כח לנדנד באבריו ככל אשר יחפוץ, ולהשים פעמיו אל כל אשר יהיה שמה הרוח ללכת, וכמה אנשים אשר בפתע פתאום איבריהם נשבתו מפעולתם כי אחזתם השבץ, כמה גדול צערם. וכן בברכת מלביש ערומים יחשוב חסדי ה' לא לבד אשר זכהו למלבושי כבוד בתור אדם המעלה, רק גם על מלבושים ההכרחיים לכסות מערומיו, ויחשוב אלו היה מוטל ערום בשדה ובא אחד והלבישו, כמה היה צריך להחזיק לו טובה. וכן כאשר יציג כף רגלו על הארץ ישים אל לבו הן אמת כי הורגלנו לדרוך על כמתי ארץ כמי על חומה בצורה, אמנם האם חזקתה וקיומה היה מוכרח מעצמה, הלא טבע העפר והחול לרדת למטה מן המים וטבע המים להתפשט ולהתרחב, ורק השם יתברך בחסדו היא רוקע הארץ על המים, ועל דרך זה בכל הברכות.







## **פרק יא – ברכות השחר**

### **אות ב – הנותן לשכוי בינה**

**מהו 'שכוי' • מדוע חשוב כל כך לברך על נתינת בינה לשכוי • מה היא הבינה הגדולה הנצרכת להבחין בין יום ולילה**

#### **'שכוי' - הלב או תרנגול**

סידרנו את הברכות כאן על פי המקובל ברוב הסידורים, וראשונה נתייחס לברכת 'אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה'.

כבר הזכרנו את מקור הברכה בגמרא (ברכות ס, ב) – 'כי שמע קול תרנגולא, לימא: ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה. כי פתח עיניה, לימא: ברוך פוקח עורים. וכו'. הברכה מבוססת (כמו רוב נוסחאות התפילה) על לשון הפסוק (איוב לח, לו) – 'מי שת בטוחות חכמה, או מי נתן לשכוי בינה'.

מהו 'שכוי' נחלקו המפרשים, יש אומרים שהכוונה לתרנגול הקורא לפני עלות השחר, ומסייע לאדם להשכים קום. דעה זו מבוססת על האמור בגמרא (ראש השנה כו, א) – 'אמר רבי שמעון בן לקיש: כשהלכתי לתחום קן נשריאי היו קורין לכלה נינפי, ולתרנגול שכוי וכו' אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא רבי יהושע בן לוי: מאי קרא – מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה. מי שת בטוחות חכמה – אלו כליות, או מי נתן לשכוי בינה – זה תרנגול. ובירושלמי (ברכות פרק ט) אמרו שברומי קוראים לתרנגולא שכוי.

וכך נוקט ה'אבודרהם' שהברכה היא אכן על התרנגול – 'ואנו מברכין על בינת התרנגול מפני שהוא מצרכי בני אדם שהם עומדין ממטתן לקולו, וזהו שאומר להבחין כלומר שיבחינו חבריות וידעו כי אז מתחיל היום. וזהו דבר פלא שאין בעולם מי שיודע להבחין בין יום ללילה, ואפילו האדם שהוא בעל דעה והשכל אלא התרנגול. וגם בחצות הלילה הוא מרגיש וקורא'.

אולם רבינו יונה (על הרי"ף ברכות דף מד, א) כתב שהכוונה היא ללב האדם – 'לשון שכוי נאמר בפסוק על הלב דכתיב או מי נתן לשכוי בינה מפני שהבינה תלויה בלב ועל ידי הבינה אדם מכיר בין יום ובין לילה, ומפני שהתרנגול מכיר ג"כ התקינו לומר ברכה זו שכן בערביא קורין שכוי לתרנגול, וכן כתב הרא"ש. וזה לשון הטור – 'ומפני שהתרנגול מביין, וגם בערביא קורין לתרנגול שכוי, תקנו ברכה זו לאמרה בשמיעת קול התרנגול'.

הלבוש מביא דברים אלו ומוסיף – 'וגם יש בשמיעתו הנאה שיודע שהוא קרוב ליום והגיע עת לקום ממטתו. לפיכך תקנו ברכה זו בשמיעת קול תרנגול' (מובא במשנ"ב סימן מז ס"ק ד).

## **קריאת התרנגול - קביעת זמן לברכה**

נראה שהראשונים מבקשים לשלב את שני הפירושים למילה שכו', לב האדם המבין ותרנגול, אולם לא ברור כיצד משתלבים שני הפירושים יחדיו. האם מטרת וכוונת הברכה היא לברך על חכמת הלב המבין או על בינת התרנגול הקורא בהשכמת השחר.

כדי להבין את דבריהם עלינו לציין מה שהוזכר במאמרנו הקודם אודות חובת ברכות אלו. כאמור נחלקו הראשונים האם ברכות אלו מתחייבות דווקא כשאדם עושה את המעשה, למשל כשהוא מתלבש הוא מברך מלביש ערומים, או שהם ברכות כלליות שמברכים בכל יום בלי קשר למעשים הפרטיים.

מהראשונים כאן משמע שהם משלבים את שני הגישות, כלומר ש'סיבת' אמירת הברכות היא החובה לברך על טובות כלליות שיש לאדם, ולא על הנאה מסויימת שיש לו באותו רגע, אבל למרות זאת את 'זמן' הברכה קבעו חכמים לפי שלבים מסויימים בהשכמה.

זה גם הפתרון בשאלת ברכת 'הנותן לשכוי בינה', העיקר ברכה הוא על בינת הלב, אבל קביעת הרגע בו מברכים הוא ב'זמן' קריאת התרנגול בו בא לידי ביטוי הבחנת הלב, ומשום שגם שלו קוראים שכו'.

## **ברכה על כח ההבחנה שבשכל**

זוהי בעצם ברכה על השכל, או יותר נכון על אחד מהכוחות החשובים שבשכל, כח ההבחנה. לא לחינם זוהי הברכה הראשונה שמברכים אחרי ברכת 'אלוקי נשמה', לאחר שמברכים על החזרת החיות והנשמה, מברכים על השכל שחנן אותנו הבורא, אשר אלמלא טיפת שכל זאת אין הבדל בינינו לבין הצמח בעציון. גם בשמונה עשרה ברכת הבקשה הראשונה היא על הדעה, כי אם דעה חסרת מה קנית.

כשנחשוב על כך הרי ההבחנה בין יום ובין לילה אינה צריכה הבחנה דקה כל כך, זו היא הרי הדוגמא לשני הפכים גמורים. יתכן שאנו מברכים על עצם כח ההבחנה דווקא בדוגמא הכי פשוטה שלו, שהוא משותף לכל האנשים. אולם יש המפרשים שאנו מתכוונים אכן דווקא לכח ההבחנה הדק שבו מתייחד התרנגול, שהוא חש בבוא השחר בעוד שעל פני היקום פרוש חושך הליל.

משום כך נקטו כאן אנשי כנסת הגדולה בהתייחסות ללב בשם הנדיר 'שכו', משום שהלב נקרא כן על שם כח ההבחנה. רש"י על פסוק זה באיוב מפרש שהמילה 'שכו' שרשה בפועל 'שוכה' שמשמעותו ראייה למרחוק: 'שהוא שוכה וצופה ומחשב את הנולדות'. [מילה זו אנו מוצאים בתרגום אונקלוס 'וישקף - ואסתכי' 'מצפה' - 'שכותא'].

יש לציין את דברי התוס' בברכות שם ד"ה כי שמע כתבו – 'דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האורה, שהתנגול מבחין והוא נהנה מן האור'. דברים אלו יכולים להתפרש בכמה אופנים.

### התנגול נקרא שכוי על שם ההבחנה

מעתה בין נבין שגם התנגול נקרא 'שכוי' משום שיש בו כח הבחנה זה. לפי זה אין מרחק כל כך גדול בין שני הדעות בפירוש המילה שכוי, ולא יהיה זה מן התימה אם נאמר ששני הפירושים אמת.

גם מה שכתבו הראשונים שלפי שהתנגול גם כן מבחין קבעו ברכה זו בשמיעת קול התנגול, אין זה קשר סתמי, אלא בעצם מדובר באותו כח הבחנה, שמעט מזעיר ממנו ניתן בתנגול, אולם הברכה היא על כללות חכמת ההבחנה שניתן באדם כמוכּן במידה רבה יותר.

כך כותב המהר"ל – (נתיבות עולם ב נתיב אהבת השם – פרק א) 'והתנגול דומה אל הנפש, שהרי התנגול יש לו יותר נפש מן שאר בע"ח שיש לו הבחנה, וכמו שאמרו נותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, אף כי אין דעת אלא לאדם בלבד, מ"מ התנגול קרוב לנפש השכלית מצד הבחינה שיש לו. ועוד יש לך להבין דבר מופלג כי התנגול שנקרא 'גבר', הוא דומה לנפש האדם כי הנפש הוא הגבר, ותנגול שהוא 'גבר', הוא לגמרי מתייחס אל הנפש. ועוד יש בזה איך התנגול הוא לגמרי מתייחס אל נפש האדם, והוא דבר חכמה מאד ואין לי להאריך, אבל הפירוש הזה ברור כי לא לחנם הנהיגו לשחוט תנגול בערב יום הכפורים שיהיה תמורת נפשו'.

בספרי החסידות כמוכּן יורדים לנקודת העומק שבדבר, שהרי כח ההבחנה החשוב באמת, הוא ההבחנה בין טוב ורע.

כך כותב ה'שפת אמת' בשם זקנו – (ראה תרל"ג) 'שהבחירה ביד האדם לבחור טוב או רע. ואמר אא"ז מו"ר ז"ל שע"ז מברכין הנותן לשכוי בינה כו'. ונראה פירוש 'ראה אנכי נותן לפניכם היום' שיש בכל יום בחירה חדשה. כי אחר שחוטא האדם מסתלקת הבחירה מהאדם כמ"ש ז"ל הרשעים ברשות לבם. ומ"מ הקב"ה מחדש בכל יום מ"ב ונותן בחירה חדשה לאדם בכל יום שיוכל להיות טוב מחדש כמ"ש לא יכשל בה ביום שובו כו'.

בספרי הסוד רומזת ברכה זאת לעניינים עמוקים הקשורים להתעוררות הארה עליונה המקרינה שפע אור אל תוך מצב החסתר והחושך וממתיקה את הגבורות, דבר המתבטא בעולמנו על ידי קריאת הגבר מחצות הלילה ואילך בטרם עלות השחר.



## **פרק יא – ברכות השחר**

### **אות ג – ברכות 'שלא עשני'**

#### **שלושת ברכות 'שלא עשני'**

ברוב הסידורים האשכנזיים מברכים אחר ברכת הנותן לשכוי את שלשת הברכות 'שלא עשני'. ברכות אלו מתייחדות בתוכן וסגנון שונה משאר הברכות, ואף מקורן בגמרא הוא במקום אחר. כל ברכות השחר נזכרות כאמור בגמרא במסכת ברכות, אולם שלשת הברכות שלא עשני מקורם במסכת מנחות (דף מג, ב) 'תניא היה ר"מ אומר חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום, אלו הן שעשאני ישראל, שלא עשאני אשה, שלא עשאני בור, בהמשך הסוגיא מסיקה שמברכים 'שלא עשני עבד', במקום 'שלא עשני בור'.

מימרא זו מקורה בתוספתא (ברכות פרק ו הלכה כג, וכן בירושלמי ברכות פרק ט הלכה א) ושם הנוסח הוא כפי שנדפס בסידורים שלנו 'שלא עשני גוי', בשונה מהנוסח בגמרא מנחות 'שעשני ישראל'.

השל"ה כותב שהנוסח הנכון הוא שלא עשני גוי, ואפשר שהמדפיסים שכתבו 'שעשני יהודי' שינו הלשון כאן מפני היראה של גלויות, וקל להבין...

יש שתמהו על הלשון 'גוי' שהרי במקרא גוי משמעותו 'עם', ומצינו שגם עם ישראל נקרא 'גוי', ויש ששינו הנוסח 'שלא עשני עובד כוכבים ומזלות' אבל בכך, בשו"ת 'האלף לך שלמה' מתרין שרק כלל ישראל נקרא 'גוי', אבל אצל אומות העולם כל אחד מהם נקרא 'גוי'.

#### **מדוע תיקנו ברכות אלו על דרך השלילה**

מה שצריך ביאור הוא מדוע ברכות אלו נאמרות בלשון שלילה, מדוע אין מברכים מהצד החיובי 'שעשני ישראל', 'שעשני בן חורין', 'שעשני איש'. על כך נאמרו כמה תירוצים במפרשים.

הב"ח (אורח חיים סימן מו) מביא תחילה מה שיש מפרשים על דרך מאמר חז"ל (עירובין יג ב) נוח לו לאדם שלא נברא משנברא כו' על כן אין מקום לקבוע ברכה על עצם הדבר שנבראנו, ולכן אין מברכים אלא על כך שלא נבראנו כגויים. והוא כותב על כך 'ונאה הוא לדרשא'.

עיקר התירוץ לדעת הב"ח הוא – 'אבל אין כאן קושיא, דאם היה מברך שעשני ישראל, שוב לא היה יכול לברך שעשני בן חורין, ושעשני איש, דלשון שעשני ישראל שכבר בירך משמעו בן חורין ומשמעו נמי איש ישראל ולא אשה דאשה נקראת ישראלית, וא"כ לא היה מברך שלש ברכות אלא ברכה אחת, ואין זה כוונתנו לקצר אלא להאריך בהודאות, ולברך על כל

חסד וחסד ברכה בפני עצמה, ועל כן מברך שלא עשני גוי, ועוד מברך על החסד שלא עשני עבד דזיל טפי, ועוד שלא עשני אשה'.

וכן כתב השל"ה (מסכת חולין פרק דרך חיים תוכחת מוסר) 'דאילו אמר שעשני יהודי, לא היה צריך תו למימר שלא עשני עבד. דבשלמא אם אומר שלא עשני גוי, שלא עשני אשה, אז הו' אלו השלש ברכות זאת אחר זאת לא זו אף זו לענין מצות וכו'.

המ"ז מתרין שתיקנו כן כדי להורות שגם הגוי האשה והעבד נצרכים לעולם אלא שחלקו יותר טוב, ואלו היה מברך שעשני ישראל היה משמע שעשיית האחרות אינה עשייה כלל.

### **דרגת 'ישראל' תלוי גם בבחירת האדם**

נחלקו הפוסקים האם גר יכול לברך ברכה זו, הב"י מביא דברי האבודרהם בשם הרמ"ה שלא יברך, אולם דעת הרמ"א שיברך לכאורה המחלוקת נעוצה בשורשי חובת הברכה, האם היא על מה שנולדנו יהודים משורש גזענו, או על החיים היהודיים שלנו, חיי התורה והמצוות. אולם בדרכי משה כתב טעמו משום שהגר נחשב כמו שנעשה מחדש כמו שכתוב 'זאת הנפש אשר עשו בחרן'.

הב"ה נוקט כדעת האבודרהם שכן לדעתו הפירוש שלא עשני גוי עבד אשה – 'הוא שלא מסר נפשו על ידי מלאכו להורידה לתוך גופו של גוי או עבד או אשה בתחלת ברייתו'.

משמעות דבריו היא שאין הברכה כלל על הדרגה השלימה של יהודי, דהיינו תורה ומצוות וקדושה וכו', (ולכאורה הוא חולק בזה על דברי הטור שכותב שהברכה היא על 'שבחר בנו מכל הגויים וקרבנו לעבודתו') אלא ברכה זו באה רק על השלב הראשון שהוא הרקע הבסיסי של קדושת הגוף של היהודי, ובאמת הרי על התורה ועל המצוות אנו מברכים כמה וכמה ברכות מיוחדות כמו שלש ברכות התורה, וברכת 'אהבה רבה' ו'אהבת עולם', וכן מברכים על כל מצוה בפרטות.

אם נתבונן בדברים הרי יש בזה יישוב נוסף על הקושיא מדוע תיקנו ברכה זו בדרך השלילה, כי כאן הברכה עדיין לא מדברת על מעלת היהודי, אלא היא באה על השלב הראשוני שהוא ראשית כל מה שהוא נוצר 'לא גוי'. הזכות להיות יהודי מושלם היא כבר מדריגה נוספת שעליה ישנם ברכות מיוחדות כאמור. כך גם משמע מלשון התוספתא והירושלמי בה מובאת ברייתא זו במקורה – 'ברוך שלא עשני גוי – שאין הגויים כלום – שנאמר כל הגוים כאין נגדו'. כלומר שברכה זו באה כנגד הגנות של הגויים, שזכינו ראשית כל לא להיות גויים, אשר מגונים בעיני המקום.

כעין זה הם דברי ה'ברכי יוסף' (סימן מו סק"ט) המבאר שה' עשה את האדם 'לא גוי', אבל להגיע למדריגת ישראל כראוי תלוי במה שאביו הכניסו בבריתו של אאע"ה, וגם על האדם עצמו לעמול להיות מן הצדיקים הנקראים 'ישראל' כמו שצריך להיות.

וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק פרשת אמור) 'והטעם שאין לברך שעשני ישראל, כי האדם עדיין הוא תחת הבחירה ובשם ישראל יכונה זה שבחר בטוב, ומי יודע אם



יכול לעמוד בבחירתו ולכן אינם מברכין רק שלא עשני גוי ועבד ועל כל פנים ניתן תחת הבחירה לבחור בטוב מחמת שאינו גוי ועבד'.

### **מדוע מברכים שלא עשני גוי בכל יום**

ב'טורי אבן' (מגילה כד, א) מעיר שלפי האמור שהברכות הם על תחילת ברייתו של אדם – 'שהרי ברכות הללו המה על חסדי המקום על בר ישראל בשעת הלידה שנברא איש ישראלי, ואין ראויין לברכם אלא על החסד שבשעת הלידה, וכיון שנולד זכר וישראלי שוב אי אפשר להשתנות לנכרי עבד ואשה, ואין מקום לברך ברכות הללו בכל יום'.

הוא נדחק לתרץ – 'אפילו הכי כיון דרמי חיובא של ברכות הללו עליו פעם אחת לברך על חסדי המקום שבתחילת ברייתו, רמו רבנן חיובא עליו לברך בכל יום ויום'.

יש מתרצים שמכיוון שבשעת השינה ניטלת מאדם חיותו ונשמתו הרי בכל בוקר הוא כבריה חדשה, כמו שכתוב חדשים לבקרים רבה אמונתך, ולכן חוזר ומברך שוב על מה שנברא בלי החסרונות של גוי עבד ואשה (סידור צלותא דאברהם).

בספר 'שיח שרפי קודש' (פרשת בהעלותך) מובא שהה"ק הרבי מקאצק זצ"ל אמר בשם היהודי הק' שאמר בכל יום הברכה שלא עשני גוי, שהרגיש בנפשו שנשתנה בכל יום כמו מאינו יהודי ליהודי.

בספרי המקובלים מובא (ריקנטי בראשית פרק ב) שמברכין בבקר שלא עשני גוי עבד אשה, מכיוון שהשי"ת משמר את נשמת האיש הישראלי שלא תתחלף בנשמת גוי, וכן מובא בבני יששכר (מאמרי חדשי כסלו טבת – מאמר ד), ובספר 'באר מים חיים' (פרשת וארא – פרק ח) בשם כוונות האר"י ז"ל.

### **השמחה בברכת שלא עשני גוי**

באיגרת המיוחסת לרבי אהרן הגדול [שלדעת רבים הוא מהרה"ק ר' חנוך העניך מאלכסנדר זצ"ל], נאמר: 'כשיהודי אינו הולך בשמחה הוא כפוי טובה לשמים, זהו סימן שהוא אף פעם לא הרגיש בנפשו את הברכה שלא עשני גוי'. הרבי ר"מ מקוברין אמר שמברכות השחר שלא עשני גוי ניתן ליטול שמחה לכל היום כולו.

בספרי ברסלב זהו אחד מהיסודות המרכזיים לחזק עצמו תמיד בנקודות טובות, שהעיקרית היא כמובן השמחה על 'שלא עשני גוי' (לקוטי מוהר"ן תניינא י').

ידוע הסיפור על ברכה זו עם ר' יהונתן אייבשיץ, ומעניין לציין שהעובדה מובאת בספר שם משמואל (שמות תרע"ז) 'שסיפרו על בעל אורים ותומים, שהאזינו אחריו שלא ברך שלא עשני גוי, ונשאל ע"ז והשיב כי בקומו ממטתו ונזכר שהוא יהודי נתרגש באהבה ובהגבהת הלב לשמים עד שלא עצר כח להמתין בברכת שלא עשני גוי לאמרה בתוך סדר הברכה ואמרה תיכף'.

בספר 'פרי צדיק' מובא סיפור דומה על הבארדיטשובער זיע"א (חג השבועות – אות יג) 'וכמו שאמרו בשם הרה"ק מבארדיטשוב וצלה"ה שפעם אחת דלג בברכת השחר הברכה שלא עשני גוי, וכששאלו לו על זה השיב שבקומו ממטתו בזה היום היה לו שברון לב מאוד, ולא היה לו במה לחזק עצמו עד שעלה על דעתו שעל כל פנים תולדתו הוא מצד שרש קדושת ישראל, ובירך בשמחה רבה הברכה שלא עשני גוי ובוזה השיב את נפשו'.

### **שלא עשני עבד – שלא עשני אשה**

כפי שהוזכר, מקור שלושת ברכות 'שלא עשני' הוא בגמרא (מנחות מג, ב) 'תניא היה ר"מ אומר חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום אלו הן שעשאני ישראל, שלא עשאני אשה, שלא עשאני בור'.

מבואר בראשונים שברכות אלו נועדו לפרט את חסדי המקום עלינו, שלא זו בלבד שזכינו להיות ישראל, אלא גם אין לנו את החסרונות שימנעו מאתנו לזכות לכל חלקי מעלת ישראל בשלימות, שכן האשה והעבד פטורים ממצוות עשה שהזמן גרמא (אבודרהם). וכך אמרו בירושלמי (ברכות פרק ט הלכה א) 'ברוך שלא עשאני גוי, שאין הגוים כלום כל הגוים כאין נגדו וכו', ברוך שלא עשאני אשה שאין האשה מצווה על המצוות'.

בגמרא במנחות שם מוסיפה הגמרא ומספרת שרב אחא בר יעקב שמע את בנו מברך 'שלא עשאני בור', ואמר לו האם עד כדי כך הנך מברך, רש"י מבאר שתמיהת רב אחא היתה שבשלמא עובד כוכבים ואשה, הואיל ולא בני מצוה נינהו מובן שפיר שצריך לברך על כך, אלא 'בור' בר מצוות הוא.

שאל הבן, ואלא מה יש לברך כדי שיהיו שלש ברכות, והשיב לו – 'שלא עשאני עבד', מקשה הגמרא על כך, והרי עבד הוא כמו אשה, על ההשוואה בין עבד לאשה מביא רש"י שני פירושים א. שאשה היא שפחה לבעלה כעבד לרבו. ב. דלעניין מצוות אשה ועבד שוין. ועל כך מתרצת הגמרא שלמרות זאת העבד מזולזל יותר מן האשה, וראוי לברך על כך ברכה בפני עצמה.

בראשונים מסבירים שהעבד אסור לישא בת ישראל והוא קרוב לגוי (אבודרהם). בספר 'המנהיג' כתוב שהשעבוד מעביר את האדם על דעתו ועל דעת קונו, וכעין זה כתב בפירוש התפלות לר"י בר יקר שאינו ברשות עצמו לקיים המצוות, משום שמכבידים עליו כל היום לעשות מלאכתו.



## **פרק יא – ברכות השחר**

### **אות ד – ברכות סדר ההשכמה**

#### **פוקח עורים**

כמו שהקדמנו, בגמרא במסכת ברכות (ס, ב) נזכרת אמירת ברכות אלו כסדר קימת האדם – 'כי פתח עיניה, לימא, ברוך פוקח עורים. כי תריץ ויטיב, לימא, ברוך מתיר אסורים. כי לביש, לימא, ברוך מלביש ערומים. כי זקיף, לימא, ברוך זוקף כפופים'.

לפני הרי"ף והרא"ש [וכן מובא ברמב"ם ובטור] היתה גירסה שונה בגמרא בנוגע לברכת פוקח עורים, 'כי מנח ידיה על עיניה אומר ברוך פוקח עורים', זאת אומרת לא פתיחת העיניים לבד, אלא 'כי מנח ידיה על עיניה', כלומר שפשוף העיניים ופקיחתם בידיים. [המפרשים מעירים שאסור לנגוע בעיניים לפני נטילת ידיים ומתירצים שהאדם עושה זאת על ידי בגד, מובא במשנה ברורה ס"ק ו'.]

גם סדר הברכות שונה לפי גירסתם ו'פוקח עורים' מופיע לאחר 'מלביש ערומים', יתכן שהדברים קשורים זה בזה, שכן פקחת העיניים היא מיד עם הקימה כשעדיין האדם במיטה לפני לבישת החלוק, אבל שפשוף העיניים בידיים נעשה אחרי לבישת החלוק. (וכעין זה כתב בסידור 'צלזא דאברהם').

#### **האם צריך להקפיד על סדר הברכות**

הב"ח מתלונן על המדפיסים שעשו שינויים בסדר הברכות בסידור, וכתב שעתידין ליתן את הדין, אולם המגן אברהם כתב על כך (סימן מו ס"ק ב) ולי נראה דהכל לפי הזמן והמקום, כלומר שהמנהגים השונים שבסדר הברכות נובעים משום סדר עשיית הדברים שנשתנה ממקום למקום. וכן מובא במשנ"ב שאין הסדר מעכב, [מלבד ברכת מתיר אסורים כמו שיבוא להלן].

אולם השל"ה כתב שיש להקפיד על כך (מסכת חולין ודרך חיים תוכחת מוסר אות סא) – 'וכל זה איננו שוה לי, רק עיקר סידורן זה אחר זה כאשר אתה מראה כאן נאצלים מאצילות הגמרא וכו' וכשתסתכל בסדר ברכות אלו זה אחר זה, תראה שהן מסודרים ממש על סידור העולם והנהגת האדם בקומו ממטתו בבוקר השכם זה אחר זה, כאשר אבאר לקמן בסמוך בעזר הש"י. ואף על גב דבימייהו היו אומרים כל אחת ואחת בשעתה, כמו שמשמע מלישנא דגמרא בסוף פרק הרוואה, וכו' אבל אנו שאין אנו יכולין ליזהר ולשבת בנקיות כל כך, תקנו לאומרן אחר הנטילה וכו' לא נאמר מפני זה כיון דאידיהו עד אחר הנטילה אידיהו נמי לזה שאין קפידא אם נאמר אותן שלא כסדר האמור בגמרא, אדרבה, הסברא נותנת כשברך אותם אחר הנטילה שנברך אותם לכל הפחות זה אחר זה כפי הסדר השנוי בגמרא זה אחר זה, ולא נשנה סדרם בכדי, הואיל והם מסודרים על סידור העולם והנהגת בני אדם זה אחר זה'.

## מקור הברכות בלשון הפסוק

בראשונים מציינים ששלושה מתוך שבחים אלו מופיעים בפסוק (תהילים קמו) – 'ה' מתיר אסורים. 'ה' פוקח עורים, 'ה' זוקף כפופים'.

אולם יש להעיר שלמרות ההשוואה הלשונית, נראה שאין הכוונה שווה בפסוק ובברכה, שכן בפסוק אין הכוונה לפקחת העיניים שבכל בוקר, אלא לכך שבאופן כללי ה' הוא סומך נופלים ורופא חולים, וכך מבואר שם בפסוק לדעת כל המפרשים, כלומר שהאדם יבטח בה' בעת מצוקה, שאף אם ח"ו יארע לאדם שייאסר בבית האסורים יבטח בה' שהוא מתיר אסורים, ואם ח"ו יתעוור יבטח בה' שהוא פוקח עוורים, וכו'. ואם יהיה עני וכפוף ה' יזקף את מצבו.

כך גם מוכח מאגדות חז"ל כמו שאמרו בגמרא – (יומא לה, ב) 'בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים וכו' אמרה לו השמע לי אמר לה לאו, אמרה לו הריני חובשתך בבית האסורין, אמר לה ה' מתיר אסורים, הריני כופפת קומתך ה' זוקף כפופים, הריני מסמא את עיניך ה' פוקח עורים'. כלומר שאינו חושש ממנה כיון שה' יושיע אותו.

ואילו בברכה הכוונה היא על כך שחזרה אליו ראייתו לאחר שנת הלילה. וכך מבאר האבודרהם – 'ואף על פי שאין האדם עור ממש אלא סתום העין, נופל בו לשון פקחה וכן (בראשית ג, ה) ונפקחו עיניכם, אף על פי שלא היו עורים אלא היו סתומים מן הדעת'. [וכן בברכות זוקף כפופים ומתיר אסורים כפי שיבואר להלן, שמכוונות למאורעות הקבועים אצל האדם בכל בוקר].

הפסוק משמש איפוא רק כמקור לביטוי הלשוני, וכמו רוב לשונות הברכות והתפילות שמיוסדות על לשונות הפסוקים, אך אין הכוונה לאותה משמעות.

ועיין בספר 'חיים לראש' להגר"ח פלאג'י שהביא שמקשים מדוע שינו מתקני התפילות מהסדר שסידר דוד 'מתיר אסורים, פוקח עורים, זוקף כפופים', עיי"ש שמביא כמה אופנים לתרץ.

יש לפרש באופן נוסף שברכת 'פוקח עורים' מכוונת באופן כללי לתת שבח והודאה על כח הראייה שנתן ה' לאדם, אלא שבעת שחוזר האדם להשתמש בעיניו הוא הזמן המתאים להודות על כך. [לפי זה 'פוקח עורים' הכוונה שנותן את כח הראייה לאדם שבלא זה היה עיוור, אולם בפסוק הנ"ל אין לפרש כך, אלא הכוונה שם כאמור במקרים שהאדם נפל לחולי ומצוקה וכו' מושיעו].

ספרי המוסר מעוררים שהעיקר הוא לעורר את רגש השבח וההודאה בברכות אלו על כל הטובות שנתן לנו ה'. ומסופר על אחד מגדולי הדורות שבאחד הימים חבש את עיניו ברטייה וביקש מתלמידיו לשאת אותו לבית הכנסת, וכאשר הגיע לבית הכנסת הוריד את הרטייה, ובירך בהתלהבות ברכת פוקח עורים, והסביר שרצה להרגיש את עוצם הטובה שנתן לנו ה', וכך לברך כראוי את הברכה עם מלוא רגשי ההודאה.

## **מלביש ערומים**

ברוב הסידורים בימינו הסדר הוא – פוקח עורים, מלביש ערומים, מתיר אסורים, זוקף כפופים. אף שבגמרא מלביש ערומים נאמר בין מתיר אסורים לזוקף כפופים.

הראשונים מציינים שהמקור שהקב"ה מלביש ערומים הוא בפסוק (בראשית ג, כא) 'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וכך אמרו בגמרא (סוטה יד, א) 'וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה והלא כבר נאמר כי ה' א-להיך אש אוכלה הוא אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך, הוא מה הוא מלביש ערומים דכתיב ויעש ה' א-להים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם אף אתה הלכש ערומים'.

ברוקח כתב על פי זה טעם שהקדים פוקח עורים למלביש ערומים (כפי גירסתו) – 'ברוך מלביש ערומים. דכתיב: ויעש אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, שנתן בהם דיעה שגזזו הצאן וטוו וארגו ותפרו ולבשו. ומה שאמר מלביש ערומים אחר פוקח עורים, לפי שכתוב ותפקחנה עיני שניהם ויתפרו עלי תאנה, הרי פקחה ואחר לבישה.

מדברי הרוקח עולה שהחלבה שהלביש הקב"ה לאדם הראשון היינו הדעת שנתן בו להכין לעצמו בגדים. ועל זה באה הברכה לתת שבה והודאה שיש לנו לבושים לכסות מערומינו.

אולם בספר 'לקוט קמץ' מבאר שהברכה היא על הרגש הטבעי של בושה וצניעות שחנן ה' את האדם בדעה להתבושש שהוא ערום, ונטע בו צורך לכסות את עצמו בלבושים (וראה במסגרת שכן נקט בפשטות הרמ"מ מרימנוב).

ולפי זה ברכה זו באה על רוממות מעלת האדם שהוא אחד מהדברים שבו יש לו מותר על הבהמה, ואכן בהמשך מברכים על הרוממות המיוחדת שיש לבני ישראל שהם אזורים בגבורה ועטורים בתפארה, אבל ברכה זו היא על השלב הראשון שמשותף לכל האנשים שהם זקוקים ללבוש.

## **באיזה בגדים עוסקת ברכת מלביש ערומים**

הבאנו לעיל את שיטת הרי"ף והרמב"ם (וכן הרא"ש והטור והשו"ע) שמקדימים את מלביש ערומים לשאר הברכות על כך כתבו הפרישה והשל"ה שאף שעיקר הלבישה היא אחר שקם ממיטתו, אבל את החלוק הרי לובש בעודו מושכב כמו שנתבאר בטור ושו"ע סימן ב', וכך מדקדק בלשונו בשולחן ערוך הרב 'וכשלוש חלוקו והוא מושכב יברך מלביש ערומים'.

לפי זה ברכה זו עיקרה על לבישת החלוק לכסות מערומיו, וכמשמעות הלשון 'מלביש ערומים'.

אולם ישנם כמה שיטות בנושא זה בין הפוסקים, שכן כמה ראשונים כתבו שהלך בכסותו אינו מברך 'מלביש ערומים'. ומלשון זה משמע כאמור לעיל שאין הברכה אלא למי שהיה ערום לגמרי ומתלבש בקומו. אבל הרבה פוסקים כתבו דלאו דווקא ערום ממש, כך כתב הפרי חדש ומובא במשנ"ב – 'לאו דוקא שישן ערום, אלא אפילו שישן עם חלוקו כיון שלובש מלבוש

העליון שעליו מברך ברכה זו לכולי עלמא'. כלומר שגם מה שלובש מלבוש עליון נחשב מלביש ערומים, כיון שהוא ערום מהלבוש הנצרך לו.

ניתן לומר שמחלוקת זו יסודה במחלוקת אמוראים בש"ס שנחלקו מה היו הבגדים שהלביש הקב"ה לאדם הראשון, שכך אמרו בגמרא (סוטה יד, א) 'כתנות עור רב ושמואל חד אמר דבר הבא מן העור, וחד אמר דבר שהעור נהנה ממנו'. ומבאר רש"י – 'דבר הבא מן העור – של צמר הוא'. 'שהעור נהנה ממנו – של פשתן שאדם לובש סמוך לעורו'. זאת אומרת שנחלקו האם הקב"ה הלביש את אדם הראשון בגדים הסמוכים לעור לכסות מערומו העשויים מפשתן, או שפסוק זה בא על המלבוש העליון היותר מכובד, העשוי מצמר.

## מתיר אסורים - זוקף כפופים

'כי תריץ ויתיב, לימא, ברוך מתיר אסורים. – – – כי זקיף, לימא, ברוך זוקף כפופים'.

כתב האבודרהם – 'כשישב על מטתו ומותח עצמותיו מברך מתיר אסורים, פסוק הוא (תהילים קמו) וגם זה כמו כן, אף על פי שאינו אסור ממש, אלא מפני שמניע איבריו שהיו כפותים כל הלילה. – – כשעומד ממטתו מברך זוקף כפופים פסוק הוא, ואף על פי שאינו כפוף ממש אלא לפי שזוקף קומתו שהיתה כפופה כל הלילה'.

'מותח עצמותיו' היא פירושו של האבודרהם לדברי הגמרא 'כי תריץ ויתיב'. והוא מלשון 'תירוצ' שמשמעותו ליישב וליישר דבר על מכונו, [וכמו שתרגם אונקלוס (שמות כג, ח) 'ויסלף דברי צדיקים – ומקלקל פתגמין תריצין', ופירש רש"י שם 'ישרים']. אולם בשם רב האי גאון מובא שכתב ש'כשמתעסק בידיו' מברך מתיר אסורים. וברמב"ם כתב כשיושב על מטתו, ואולי גרס רק 'כי יתיב'.

בטור (סימן מו) מובא 'וראיתי בסדורי רב עמרם כיון שבירך זוקף כפופים אין לברך מתיר אסורים', ומקשה על כך הטור 'ואיני יודע למה דהא בגמרא מפרש כל אחת ואחת למה נתקנה'.

הבית יוסף מתרץ על קושיית הטור – 'ונראה שיש ליישב שאף על פי שצריך לברך שתי ברכות אלו צריך לברך תחילה ברכת מתיר אסורים וכדאיתא בגמרא (ס:) כי תריץ ויתיב לימא מתיר אסורים, כי זקיף לימא זוקף כפופים כלומר כשיושב על המטה ומותח עצמותיו מברך מתיר אסורים, מפני שמניע עצמותיו שהיו כל הלילה ככפותים, וכשעומד על עמדו מברך זוקף כפופים מפני שהיתה קומתו כפופה כל הלילה, ואם בירך תחלה זוקף כפופים קאמר רב עמרם שלא יברך אחר כך מתיר אסורים, שלפי שבכלל זקיפת הקומה היא תנועת האברים ולמה יחזור לברך פעם שנית על זה וכן כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל.

[חופשי גנוזות מציינים שלאחר שנתגלה 'סדר רב עמרם' במקורו משמע כהבנת הטור בדבריו שהוא לא גרס כלל ברכה זו – 'ולא אמרינן מתיר אסורים, דבזוקף כפופים סגי ליה, דקיימא לן כל המברך ברכה שאינה צריכה מוציא שם שמים לבטלה'].

## משמעות הברכות על דרך הפנימיות והחסידות

ב'בן איש חי' (פרשת וישב) מובא בשם האריז"ל שסוד הברכה מכוונת ללבושי הנשמה, שעל ידי החטאים מסתלק הלבוש העליון הקדוש, ובכל יום מחדש לו הקב"ה בחסדו לבוש חדש.

בספח"ק נועם אלימלך (פרשת לך לך) כתב – 'הנה אנו מברכים בכל יום מלביש ערומים וזוקף כפופים, כי כל אדם מוקף בחיצוניות של עולם הזה וכשהוא במדרגה גדולה אזי הוא מופשט מחיצוניות של עולם הזה ונשאר ערום וזה אמרם (ברכות יז א) הוי ערום ביראה עד שמלבישין אותו בחלוקא דרבנן מעולם העליון: וזה שאנו מברכין מלביש ערומים אימת כשהוא זוקף כפופים, דהיינו שהולך לעולם העליון'.

וראה עוד בפרשת חיי שרה – 'וזהו שאנו מברכים בכל יום פוקח עורים. והכוונה לפקוח עינים למעלה להשגיה על ישראל וזהו עיני ה' אל צדיקים רוצה לומר ביד הצדיקים הוא לעשות עינים להשם יתברך להשגיה על ישראל וברכת מלביש ערומים הכוונה להלביש ולכסות העולם התחתון בפני הקליפות לבל יתאחזו'.

ובשפת אמת (שופטים תרמ"ז) 'שכל המצות ע"ז ניתנו להמשיך על ידיהם הפנימיות של כל האיברים והגידין שתלויין במצות התורה רמ"ח ושם"ה וכו'. והכל מאתו יתברך כדכתיב ה' מתיר אסורים, ה' פוקח עורים, וזה נוהג תמיד ומתחדש באיש ישראל בכל יום. וזה תש"י לזכרון זרוע הנטויה שזוכין לחירות בכל יום, וע"י זה פוקח עינים עורות כמו שכתוב בתפילין של ראש 'לזכרון בין עיניך כו' תורת ה' בפיך', שזוכה לראות בנועם ה'.

האדמו"ר האמצעי מחב"ד בספר 'תורת חיים' (שמות קח ב) כותב על כך – אמנם פרטות המדרגות לפי ציור קומת האדם בגופו כסדר, תחלה פוקח עורים שהוא שיסיר העין החומרי ויראה בראיית עיני השכל באלקים, כמו ראו מי ברא אלה עינים להם ולא יראו כו' וזהו פוקח עורים עינים לראות, תיכף ומיד בהקיצו מן השינה, ואח"כ מתיר אסורים בידים ורגלים שהוא מאסר חומר הגוף שיושב וקשור בחושך כו' וזוקף כפופים להיות בחינת אדם בקומה זקופה להכיר בוראו ולא כרוח הבהמה שיורד למטה כו' בבחינת אור פנימי בגוף באור וכלי. פוקח עורים בבחינת חב"ד [=חכמה בינה דעת], ומתיר אסורים בידים שהוא במדות, וכפופים ונופלים בנה"י [=נצח הוד יסוד] כו'.

הרה"ק רבי מנדל מרימנוב זיע"א כותב אודות חשיבות המלבושים (מנחם ציון פרשת כי תצא) – 'ועל מה מברכין בכל יום מלביש ערומים, שניתן באדם שכל והוטבעה בו בושה להכלם לילך ערום, ומה טובה יש בזה, הלא היה טוב יותר אם לא מצטרכין למלבושים והיו הולכין ערומים כבהמות שאעפ"כ הם להם ביותר, וכל משכיל על דבר ישפוט כי בלתי ספק יש בזה טובה ושכל פנימי, והמשנים מלבושיהם משחיתין הכונה'.



## כד נחית לארעא מברך רוקע הארץ

נמשיך לעיין בברכות השחר הבאות בתור, שכמו הקודמים מבואר בגמרא על מה תיקנו כל אחד ואחד מהם (ברכות ס, ב) 'כי נחית לארעא לימא ברוך רוקע הארץ על המים, כי מסגי לימא ברוך המכין מצעדי גבר, כי סיים מסאניה לימא ברוך שעשה לי כל צרכי'.

בברכות אלו 'רוקע הארץ על המים', 'שעשה לי כל צרכי', המכין מצעדי גבר', בולטת כוונתם של מתקני הברכות שהאדם ישים לב לברך ולשבח על כל פרט, כשהמגמה אינה לכלול ולאחד, אלא אדרבה לפרט את הברכות ככל האפשר.

כמבואר בדברי הגמרא, ברכה זו נאמרת כאשר האדם מציג את כף רגליו על הארץ. שאז נהנה מדריכתו על קרקע מוצקה שיש לו היכן להעמיד את עצמו. כמו ברכות נוספות גם זו מבוססת על לשון הפסוק, ומקורו במזמור של הלל הגדול (קלז) "לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו".

בכל הספרים הגירסא 'כי נחית לארעיה', ובתשובות רבי אברהם בן הרמב"ם מבואר שברכה זו שייכת רק במי שישן על המיטה, אולם מי שישן על גבי קרקע אין לו לברך ברכה זו, וכוונתו שלא התחדשה לו הנאה זו של עמידה על הקרקע.

אולם בפסקי הרי"ד והריא"ז הגירסא היא כי פשיט כרעיה לסגוי, כלומר כשפושט רגליו להלך. לדעתם ההנאה של הקרקע המוצקה היא דווקא בקשר להילוך.

וכן מבאר בסידור הרוקח ומציין לכך פסוק נוסף: רוקע הארץ על המים פירש ר"ח כי נחית ממטתיה על ארעא אומר רוקע הארץ על המים, כלומר להלך עליה בני אדם, כדכתיב (איוב) 'יוצר הרים ובורא רוח וגו' בארץ עיפתה כמו אופל, ודורך על במותי ארץ', שנותן כח באשוריו לדרוך על גבי קרקע, משום הכי מברך רוקע הארץ. וכתיב: 'לרוקע הארץ על המים'.

## לרוקע הארץ על המים

בביאור הכוונה "רוקע הארץ על המים" אנו מוצאים כמה דעות בין המפרשים.

באבודרהם מבאר שהאדם מודה ומשבח על מה שהקווה הבורא יתברך את המים אל מקום אחד, שאם לא כן לא היה לנבראים היכן להתקיים. "ואנו מברכין על רקיעת הארץ מפני שהיא מצרכי בני אדם שהבורא יתברך נתן כח שטח הארץ על המים, ואף על פי שהמים גבוהים מן הארץ הקוה אותם אל מקום אחד ונראית היבשה לחיות החיים והצמחים עליה שאם לא כן לא היה להם מקום להתגדל בו".

לפי זה הביטוי "רוקע הארץ על המים", אין הכוונה שעתה היא רקועה על גבי המים, אלא הכוונה במקום המים שהיו תחילה ונדחו מן היבשה.

המלבי"ם על הפסוק בתהילים כפי הנראה גם כן הוקשה לו שאין רואים שהארץ רקועה על גבי המים, ולכן מפרש – "רוקע הארץ על המים, כי ראשית הויית הארץ היתה מכוסה בתהומות, ואמר בזה בהזה לעושה, לרוקע, כי הוא מחדש בכל יום מעשה בראשית, וקיום

הבריאה היא בריאה מתמדת, ובארץ יש אפשרות תמיד שתחזור אל התהו ובהו כבתחלה, כי תחלת בריאתה היה שתהיה מכוסה במים, וכן צריך להודות חסדו על מה שהוא".

וכן כתב בשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן כו) – "ועל זה אנו מברכים רוקע הארץ על המים, שרוקע הארץ על המים חוץ למבע, שהמים היו ראויין להיות על הארץ, ועתה אף על פי שנדחו המים חוץ להעולם אל ים אוקינוס, מכל מקום נשארו מהם בהעולם ימים ונהרות ומה שבבטן הארץ, והם המעיינות, וזהו רוקע הארץ על המים".

בסידור "צלותא דאברהם" התקשה בפירוש זה שאם כן אין זה רוקע הארץ על המים, שמשמע שהפעולה היתה בארץ, והרי כל הפעולה לא היתה אלא במים שנדחו למקומם. וכתב שיתכן שהכוונה היא לכך שהארץ מוצקה ויבשה, שהקב"ה הפריד שהמים לא יהיו מעורבים בעפר אלא ירדו לתהום, וזה מחסדי המקום שאם לא כן היתה האדמה בוצית ולחה.

בסידור הרוקח מפרש באופן אחר את המשמעות של 'רוקע הארץ על המים': ולמה רוקע הארץ על המים, לפי שלקח הקדוש ברוך הוא שלג מתחת כסא כבודו וזרק במים וממנו עשה ארץ, שנאמר: כי לשלג יאמר הוי ארץ, הוא ארץ כתיב וכו', ולפי שהמים יצאו מלחלוחית הארץ היא יסוד הארץ, כי צפה הקדוש ברוך הוא ברוחו הגדולה והחזקה במים והקפיא המים בדביקת שלג ונעשית הארץ'.

### הארץ על גבי המים היפך הטבע

אולם מפרשים רבים נוקטים בלשון הפסוק כפשוטו, וכפי שמשמע בכמה מקומות בפסוקים ומאמרי חז"ל שהארץ עומדת על גבי מי התהום.

וכפי שכתב באלשיך על התורה – (שמות פרק כ) 'כי הוא יתברך עשה דבר שייראוהו העולם. והוא שהקוה המים גבוהים מן הארץ, למען יתנו אל לבם כי נקל הדבר מאד להציף המים על הארץ, על ידי הניח הדבר אל הטבע, כאשר היה בדור אנוש. כמו שאמרו ז"ל כי זהו הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ (עמוס ה ח). וגם בכלל הוא גם כן מה שרקע הארץ על המים הפך טבעם שהוא לרדת למטה מהם. כי על כן נברך בכל יום רוקע הארץ על המים. וכן אמרו רבותינו ז"ל, כי כשהרשע דורך על הארץ שהיא מתרעשת. שכוונתם בלי ספק שמצטערת להיות נרקעת על המים שלא כטבעה בשביל רשע אחד שידרוך ויתקיים עליה'.

וכן כתב בלבוש (סימן מו) – וכשירד ממטתו ויגיע ברגליו על הארץ היה לו לומר רוקע הארץ על המים, פירוש לתת שבח לשם יתברך שרקע הארץ על המים היפך טבעו כדי שיוכלו הבריות ללכת עליה, שהרי לפי טבען וסדר היסודות היה ראוי שהמים מקיפין את הארץ, ואם היה כן לא היה מקום לבריות לדור שם, וה' ברחמיו על בראויו שינה הטבע והרקיע הארץ על המים לתת מקום לדור עליה בראויו, ועל זה נאמר [תהלים קלו, ו] לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו, לכך מברכין עליו גם כן על החסד הזה.

וכן כתב באליה רבה (סימן מו ס"ק ה) "רוקע הארץ וכו'. לתת שבה להשם יתברך שהארץ על המים היפך הטבע".

מפרשים אלו נקטו שהארץ רקועה על גבי המים, בניגוד לדעת האבודרהם והמלבי"ם שהבאנו לעיל.

ברמב"ן על התורה בפסוק יקוו המים (בראשית א, ט) מביא את שני השיטות ונראה שמסתפק בזה – 'מתחת השמים היה התהום שהוא מים ועפר כעין המים העכורים, וגזר על המים שיקוו במקום אחד מסובב כל הפאות, וגזר על העפר שיעלה עד שיראה על המים ויביש, ותהיה יבשה שמוחה ראויה לישוב, וכן כתוב לרוקע הארץ על המים, או שמא שתהיה כדורית מקצתה מגולה ורובה משוקעת אשר ידמו היונים במופתיהם הנראים או המפתים'.

וכן ביאר בערוך השולחן – כלומר דעל פי הטבע היתה להארץ לשקוע בתוך המים ככל דבר כבד שנשקע בתוך המים, כדי שיהא להאדם מקום לעמוד ולילך ולכן אנו מברכים על זה להקב"ה.

### שעשה לי כל צרכי

בגמרא מבואר כאשר האדם קושר את מנעליו מברך "שעשה לי כל צרכי". ובאבודרהם מבאר שכל זמן שהוא יחף אינו יכול לצאת ולעשות צרכיו וצרכי ביתו וכיון שלבש מנעליו באלו נעשו לו כל צרכיו.

המהר"ל (גור אריה פרשת עקב דברים ח ) כתב הטעם שנקטו לשון זה על מנעלים – ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור לילך במנעלים, כדכתיב (שמות ג, ה) "של נעלך". נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים (ברכות ס ע"ב) כשלוש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד.

בדומה לזה כתב בחיי אדם (כלל מט) ומשווה ברכה זו לברכת שהכל שתקנוה על דברים שאינם חשובים, וכוונתו דאפילו דברים הפחותים האלו, הם בדברו ובהשגחתו, ונראה לי דלכן מברכין כשנועל מנעליו "שעשה לי כל צרכי" לפי שהוא דבר פחות.

ב"ערוך השולחן" מדגיש שמברך כל צרכי הכ"ף בחירי"ק ולא בקמ"ץ [צָרְכִי], דלא קאי על כל צרכי האדם אלא על המנעלים בלבד, והטעם דאין לך מגונה מההולך ערום ויחף ולכן מקודם בירך מלביש ערומים ועתה מברך שעשה לי כל צרכי, כלומר דבמנעלים השלים לי כל צרכי הלבישה.

הגר"א במסכת ברכות שהוא כנגד מה שהאדם שולט על כל החיות ועושה מעורם מנעלים לרגליו. שעל זה נאמר הלשון הכתוב "כל שתה תחת רגליו", וזה נרמז בלשון הברכה "כל צרכי".

וכן כתב השל"ה בשם רבו המהרש"ל שיש ארבע מדריגות דומם חי צומח מדבר, והצומח יונק מהדומם, והחי אוכל מהצומח, והמדבר אוכל מהצומח ומהחי. וכשלווקח מנעלים לרגליו מן החי כל שכן ששולט בצומח ובדומם, הרי מתקיים בו בשלימות "כל שתה תחת רגליו", שנמצא שהכל תחת רגלי האדם.

ב"חכמת שלמה" לרבי שלמה קלוגר על השו"ע מעלה רעיון נאה שכיון שאמרו בגמרא (שבת קכט, א) לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו, לכן מברך שעשה לי 'כל' צרכי, שאחר שיש לו מנעלים אינו צריך למכור הכל כדי לקנות מנעלים.

בעל בני יששכר (אגרא דפרקא אות שד) כתב שהטעם שצריך לנעול מנעלים הוא כדי להפסיק בין הקללה שחלה על האדמה לבין האדם – "ובזה מצאנו טוב טעם למשארז"ל ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו, דכיון שההפסק הוא בכדי להפסיק בין הקללה על כן ימכור כל מה שיש לו ויקח מנעלים להפסיק", ובה מצאנו ראינו כפשוטו טוב טעם ביום הקדוש יום הכפורים נאסר בנעילת מנעל, כי נתקדשה הארץ בקדושת היום ויוצאת אז מן הקללה לברכה. וכן במקום קדוש שהוא אדמת קודש צריך להסיר מנעליו. וזה שמברכין על מנעלים שעשה לי כל צרכי, כי זהו כל צרכיו, לחפזין בברכה ולהפסיק הקללה.

הבן איש חי בתשובות רב פעלים (ח"ד חלק או"ח סימן יג) נשאל במה שאמרו חז"ל להחליף מלבושיו לכבוד שבת קודש, האם גם מנעלים בכלל. והשיב דאין המנעל בכלל מלבוש, וראיה דברכת מלביש ערומים תקנוה כנגד מלבוש האדם, ולא נכלל בה המנעל, אלא תקנו לזה ברכת שעשה לי כל צרכי. ע"כ. וכן הוכיחו האחרונים מן הכתוב "וילבישום וינעילום".

### המכין מצעדי גבר

מלבד הברכה על תנועת האיברים בכללות בברכת מתיר אסורים וזוקף כפופים על העמידה, תיקנו ברכה נוספת על כח ההליכה, "הנותן מצעדי גבר". גם ברכה זו מיוסדת על לשון הפסוק (תהילים פרק לו) "מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ".

בסידור אוצר התפילות מבאר שתיקנו הברכה על הרגליים וכח ההילוך. ניתן להבחין אצל קמץ שגם אחר שבכוהו להניע איבריו לכל אשר יחפוץ, עוד זמן רב אחר כך הוא למד ללכת ברגליו, ועד שהולך באופן יציב.

רבינו מנוח בספר המנוחה מפרט: וראה ההכנה הנפלאה שעשה הבורא במצעדים (דהיינו הרגליים) שהם בעלי גידים רבים, גידי תנועה והרגש, לפי שהם צריכים תנועה רבה, ולהם פרקים הרבה עם קשרים חזקים, שאם היה פרק אחד היו משתברים בנקל מרוב ההליכה, וכשהם מפרקים רבים הם נקלים להסוב לכל צד שירצה, והכין ה' עור הכף קשה, מפני דריסת הקוצים והברקנים ולכתם במקום קשה, ועוד תכונה אחרת שכף הרגל חלולה, כדי שלא יתגלגל בעלותו ההרים הגבוהים.

בערוך השולחן מבאר כי האדם גדול בקומה מבעלי חיים והמה הולכים על ארבע והאדם הולך ברגליו לבד ומביט למעלה ונותן להקב"ה שבח והודיה על זה.

לגבי סדר הברכות כבר הבאנו את דברי המגן אברהם שהשיטות השונות בזה נובעות מסדר הדברים בכל מקום כפי מנהגו, שיש מקומות שנועלים מנעלים קודם שילכו לכן מברכים תחילה שעשה לי כל צרכי, ויש מקומות שהלכו קודם ולכן הקדימו ברכת המכין מצעדי גבר.



## **פרק יא – ברכות השחר**

### **אות ה – ברכות אוזר ישראל ועוטר ישראל**

#### **אוזר ישראל בגבורה**

שני הברכות הבאות בהמשך נזכרו אף הן בגמרא (ברכות ס, ב) 'כי אסר המייניה לימא ברוך אוזר ישראל בגבורה, כי פרים סודרא על רישיה לימא ברוך עוטר ישראל בתפארה'.

הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ז הלכה ) מביא את דברי הגמרא 'כשחוגר חגורו מברך אוזר ישראל בגבורה'. באבודרהם מציין את המקור לביטוי זה, על שם הכתוב (תהילים סח, ז) 'נאזר בגבורה' ועל שם (איוב לח, ג) 'אזר נא כגבר חלציד', וכו'.

ומבאר האבודרהם – 'ואמר 'בגבורה', כי באזר תלויה גבורת הגבור כי בו תולה כלי זיין שלו'.

וכן כתב בסידור הרוקח – אוזר ישראל בגבורה אוזר חלציו בזריזות לילך, כדאמרו במכילתא מתניכם חגורים מכאן ליוצאי דרכים שיהו זריזים. וגבי אוזר שייך גבורה, כדכתיב: נאזר בגבורה, וכתיב: ותאזרני חיל.

בדבריהם נראה שבאו ליישב מדוע מברכים ברכה כשלעצמה על חגירת החגור, ואין כוללים אותה עם שאר המלבושים, והביאור הוא משום שיש בכך שלב נוסף בסידור האדם בבוקר, כי על ידי חגירת החגור לאחר לבישת כל בגדיו ומנעליו, האדם מזרז וממריץ את גופו ומכין את עצמו להילוך. וכן כתב בערוך השולחן שהחגורה מחזקת את האדם על שם הכתוב אוזר כגבר חלציד.

באבודרהם מביא פירוש נוסף בשם הראב"ד ש'אסר המייניה' הכוונה על לבישת המכנסים שישראל חייבין בו משום 'ולא יראה כך ערות דבר'. וכן כתב בשו"ע שמברכין כשחוגר חגורו, והרמ"א מוסיף בשם הראב"ד 'או לובש האבנט המפסיק בין לבו לערוה', ומבאר במשנ"ב שכאן 'אבנט' הכוונה למכנסיים. [ואולם האבודרהם כתב שאין נראה לו כדברי הראב"ד ממה שסידרו בגמרא 'כי אסר המייניה' אחר 'כי משי ידיה' ואין אדם לובש מכנסים שלו אחר שיטול ידיו].

#### **הטעם שמזכירים "ישראל" בברכות אלו**

שני ברכות אלו מתייחדים בתוספת הזכרת שם 'ישראל', למרות שלכאורה מדובר על עוד שלב בסדר האדם והנהגתו, בהמשך לברכת מלביש ערומים, ואכן הפוסקים מתקשים בזה שהרי גם אומות העולם אוזרים עצמם בחגור.

הבית יוסף (סימן מו) אינו מתייחס בפירוש לקושי זה, אולם הוא מביא את לשון הרא"ה (פקודת הלוי פ"ט עמ' קפ"ח) 'כי אשר המייניה פירוש הוא האבנט שהוא צריך לאזור כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה'.

בדבריו רמזו היישוב לשאלתנו, שכן רק ישראל מצווים ללבוש חגורה, אבל שאר כל אדם אין החגורה הכרחית לו, וכפי שתירצו המפרשים דלהלן.

וכך כתב הב"ח (שם) 'ומה שתקנו שתי ברכות אלו על החגורה ועל הכובע ולא הוה סגי בברכת מלביש ערומים שפוטרו כל שאר המלבושים כו', נראה לי דהיינו טעמא דלפי שהגויים אינן חוששין לחגורה ולכובע שיהיו מלבושים בהם תמיד, אבל ישראל צריכין שיהיה עליהם חגורה תמיד, שלא יהא לבו רואה את הערוה, וכן שיהיו מלבושין בכובע שלא ילכו ארבע אמות בגילוי הראש ממורא שכינה שעל ראש ישראל, לפיכך התקינו בשתי ברכות אלו ברוך אזור ישראל בגבורה ברוך עומר ישראל בתפארה, כי באלה שתי המלבושים נבדלים ישראל מן האומות ועל כן אינן בכלל שאר המלבושים דמברכין עליהם בסתם ברוך מלביש ערומים, דאין בהם הבדל בין אומות לישראל אבל באלו מובדלין ישראל מן האומות'. [וכן כתב בפרישה בקיצור]. וכן כתב המ"ז, וכעין זה ב'לבוש'.

ב'פרי חדש' כתב שזה גם הטעם שייחדו ברכה מיוחדת למלבושים אלו, החגור והסודר, ולא נכללו בברכת מלביש ערומים, כיון שיש חובה ללבשם (לעיל הוזכר בזה טעם נוסף).

### **גבורה של תורה ומצוות**

גישה שונה לגמרי לפירושה של הברכה אנו מוצאים בספר "המנהגות" (לרבי אשר מלוניל) 'אזור ישראל בגבורה, וטעם זאת הברכה נראה בעיני כי כן הוא אזור ישראל בגבורה של תורה, כמו שכתוב אזור נא כגבר חלצ'ך. אבל הגוים אינן מצוין ללמוד תורה'.

לפי דבריו אין עיקר הברכה על החגור, אלא מברכים על גבורתם של ישראל בעבודת ה', שהם גיבורים בתורה ובכבישת יצרם. ההוכחה לפירוש זה היא מהקושיא האמורה, מדוע תיקנו ברכה זו דווקא על ישראל. לפי פירושו של בעל "המנהגות" עיקר הברכה היא על כללות גבורתם של ישראל ולא על חגירת החגור, אלא שקבעו לומר ברכה זו בשעה שחוגר חגורו שהוא הזמן המתאים להזכיר את עניין הגבורה.

[אולם יש לציין שהפוסקים דלעיל שכתבו שעיקר הברכה היא אכן דווקא על החגור וכן עומר ישראל על הכובע נקטו כן להלכה, שכתבו שהלבוש חגור חדש צריך לברך מעיקר הדין אזור ישראל, וכן בכובע, וכתבו לכתחילה לצאת ידי חובתו בברכות השחר].

בספר שיח שרפי קודש (פרשת וישלח) מובא בשם החידושי הרי"ם – 'אנחנו מברכין אזור ישראל בגבורה, כדי שלא יהיה לבו רואה את הערוה, והשי"ת עוזר שיהיה מפסיק באמת'..



## עוטר ישראל בתפארה

בגמרא נאמר שעל פריסת הסודר מברכין ברכת 'עוטר ישראל בתפארה', ומובא בשם הגאונים שבמקום שאין לובש מצנפת אין לברכה, וכן מובא באבודרהם שבארצות שאינם מניחים 'מצנפת' על ראשם נהגו שלא לברך ברכה זו, אולם התוס' והרא"ש כתבו שהברכה היא לאו דווקא על סודר אלא על כל כובע וכיסוי.

הבית יוסף כתב טעם לברכה זו לפי שאסור לחלך בגילוי הראש ועכ"פ היא מידת חסידות, 'ולפי שישראל הם המצווין בכך כדי שיהא מורא שמים עליהם אנו מברכים עוטר ישראל, ונקט לשון עיטור כלומר דרך מעלה צונו בכך'.

באבודרהם מובא טעם נוסף מדוע נזכרים ישראל בברכה זו מפני שישראל השכינה שרויה עליהם, ובספר המנהגות (להרא"ה מלוניל) מוסיף על כך 'מפני שכינה שהיא שורה עליהם, ולא יתכן שילכו בגילוי ראש ועל כן קשר להם כתרים בסיני לכל אחד, וכן אמרו בתלמוד שכינה למעלה מראשי, ולא כן הגויים'.

בספרי הפוסקים מובא מנהגו של הראש שנהג להניח תפילין בין שני הברכות, כדי שברכת עוטר ישראל בתפארה תחול על התפילין של ראש, שנקראים פאר. וכתב המשנ"ב שנהגו למשמש בתפילין של ראש בעת אמירת ברכת 'עוטר ישראל בתפארה'.

## אזור ישראל ועוטר ישראל על פי ספרי החסידות

בספרי החסידות כמובן עיקר הדגש הוא על הפנימיות הטמונה במלבושים אלו, החגור והמצנפת, המבטאים את רוממות קדושת ישראל.

בספרי רבי צדוק הכהן מלובלין ובספה"ק "שפת אמת", מתנבאים בזה בסגנון אחד ששני ברכות אלו מכוונות כנגד שני מדרגות נשגבות שיש בעם ישראל. האחת היא גבורת המעשים בפועל וההתגברות על היצר הרע, והשנית היא רוח הקדושה העליונה והשראת השכינה שעל האדם הזוכה לכך.

כנגד שני מדרגות אלו ניתנו ליהודי שני חלקי מצוות התפילין, תפילין של יד כנגד גבורת המעשים וגבורת הלב, ותפילין של ראש כנגד רוח הקדושה שבנשמה. וכמו כן זה עניין שני הכתרים נעשה ונשמע, נעשה כנגד מעשי האדם, ונשמע כנגד מדרגת ההשגה שלו. וכמו שאמרו במדרש על שני הכתרים של נעשה ונשמע – שני מלאכים אחד חוגרו זיינו ואחד נותן עטרה בראשו. (במדב"ר טז – כד ועוד מקומות במדרשים).

עיין פרי צדיק (ראש חודש אלול אות א') וזהו התפילין של ראש בחינת כתר נשמע. ותפילין של יד על יד כחה יד שמאל וכו' כנגד הלב לשעבד תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך שמו וכו'. ועל זה אנו מברכין השתי ברכות אזור ישראל בגבורה ועוטר ישראל בתפארה שבשניהם הזכר ביחוד לישראל דייקא וכו' (ועיין עוד בזה ב'פרי צדיק' פרשת ויגש אות ו, ופרשת קדושים אות ח).

ועיין שפת אמת (שמות תרמ"ח) ועל ב' אלו ניתקן ברכת אוזר ישראל בגבורה עומר ישראל בתפארת. והם בחי' תש"י ושל ראש תש"י הוא נגד הזרוע הנטויה וכו' שצריכין מקודם להיות בבחינת גלות ולגבור היצה"ר והוא בחינת תש"י, ועי"ז זוכין אח"כ להארות הקדושה אור תורה בחינת תש"ר.

## **פרק יא – ברכות השחר**

### **אות ו – ברכת הנותן ליעף והמעביר שינה**

#### **הנותן ליעף כח**

ברכה נוספת היא ברכת 'הנותן ליעף כח', הלשון מבוסס על הפסוק בישעיה (ישעיה מ, כט) 'נותן ליעף כח ולאינן אונים עצמה ירבה'.

כתב הטור (סימן מו) – 'עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנז בא"י אמ"ה הנותן ליעף כח, ונתקנה על שאדם מפקיד נשמתו בערב ביד הקדוש ברוך הוא עייפה מעבודה קשה כל היום ומחזירה לו בבוקר שקטה ושלוה וכו'.

ובבית יוסף כתב בשם האגור שלא לאמרה כיון שאין לה מקור בש"ס. אולם במגן אברהם (סימן מו ס"ק יב) מביא את דברי כנסת הגדולה – 'חכם אחד העיד שחזר הרב ב"י בסוף ימיו וצוה לאומרו בשם ומלכות, ואני מחיתי שלא לשנות מנהג קדמונים לאומרו בלא שם ומלכות'.

הב"ח כתב שמחייבי אמירתה כן גרסו ברכה זו בגמרא. ובט"ז כתב שאפשר שתיקנוהו הגאונים והיה להם סמך בגמרא, וכן כתב בשו"ע הרב – 'ותקנוהו הגאונים אחר חתימת התלמוד מפני תשות כח שירדה לעולם, ובכל יום מתחדש כחו של אדם'. אולם בים של שלמה (כתובות פרק א סימן כג) כתב שאין לברכה זו מקור בדברי הגאונים.

ובברכי יוסף כתב שעתה נתפשט המנהג בגלילותנו לברך זאת הברכה, עפ"י כתבי רבינו האר"י זצ"ל, עיי"ש. ובשיורי ברכה מביא בשם הרמ"ע מפאנו שמיישב הטעם שלא נזכרה בגמרא – 'שיסוד ראשונים היא על חידוש מעשה בראשית לכל יום, ולא הוצרכו בגמרא להזכירה, הואיל ואינה נטפלת למעשה בני אדם'.

#### **המעביר שינה**

הברכה האחרונה בברכות השחר היא ברכת המעביר שינה מעיני, כמובא בגמרא 'כי משי אפיה, לימא ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי'. כלומר כשרוחץ פניו ומעביר הלפלוף מעיניו.

ברכה זו באה בתום כל ההכנות לעמידת האדם, שלאחר שמתעורר ומתנער בכל חושיו ולובש את כל חלקי לבושו, הוא רוחץ את פניו ומסיר מעצמו לגמרי את חבלי השינה שדבקו בו, ועתה הוא מוכן לצאת לסדר יומו.

מבוסס על לשון הפסוק (תהילים קלב, ד) 'אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה' וכן (משלי ו, ד) 'אל תתן שנה לעיניך ותנומה לעפעפיך'. ומבאר שם הגר"א – 'שינה הוא הסתלקות המחשבות והיינו כאשר נשתקע בשינה, ותנומה הוא מבחול כאשר הוא נים ולא נים תיר ולא תיר בו' והיינו שעפעפים סגורות אבל אין מחשבתו נעדר ממנו, דקרי ליה ועני, וזהו אל

תתן שנה לעיניך בפנימיות שהסתלקות המחשבה, ותנומה לעפעפיך הוא חיצוניות שעפעפים הם סגורות'.

### **יהי רצון שתרגילני בתורתך**

לאחר ברכה זו בא נוסח היהי רצון בו מתפללים על תפקיד האדם בחייו, בנוסח זה רצון ישנם כמה וכמה מנהגים וגירסאות. האם אומרים אותה בלשון יחיד או בלשון רבים, וכן האם גורסים 'ואל ישלומי' או 'ואל תשלמי', ולא ניכנס לכך במסגרת זו.

נידון רחב בין הראשונים בנושא זה הוא האם היהי רצון והברכה המסיימת אותו הוא ברכה בפני עצמה, או שהוא המשך לברכת המעביר שינה. התוס' בברכות (דף מו, א ד"ה כל הברכות) כתבו – 'יהי רצון למי היא סמוכה ואומר רבינו תם שהיא מן הברכה ברוך אתה ה' המעביר שינה מעיני וכו' וצריך לומר ויהי רצון'. כלומר שצריך לומר בוי"ו.

מה שצריך ביאור לדעת התוס' הוא הבנת הקשר בין בקשות אלו לברכת המעביר שינה. וצריך לומר בפשטות שמכיון שברכה זו מסיימת את סדר ההכנות של האדם במעבר מן השינה לחיי היום, מבקשים בקשה כללית שמחלף היום יהיה מתוקן כפי שצריך.

כעין זה אנו מוצאים את דבריו של ספר המנהגות (לר' אשר מלוניל) "המעביר שינה מעיני כדי שאטרח לעבוד את ה', שהישן אינו יכול לעבדו על כן אומר ותן חלקי בתורתך, שתזמין לי פרנסתי שיהא חלקי בתורה ולא באומנות אחרות, או נאמר עיני שפקחת יהיו רואין בתורה וכן לבי וכל שאר איברי".

וכעין זה כתב בספר "אמרי נועם" בשם הגר"א, שכיון שהוא שבח אחר שרחץ עיניו על כן צריך לבקש שישמור עיניו שלא יסתכלו בעבירה רק בתורה.

ובסידור ראב"ן כתב כיון שמזכיר בה "בעיניך ובעיני כל רואינו", על כן קודם שיתעסק עם בני אדם צריך להתפלל שלא יעבור על שום חטא.

בספר "סדר היום" מבאר שהברכה היא על הסרת תנומת המחשבה, ולכן קשור לזה הבקשה על לימוד התורה והרחקת העבירה.

### **ואל תביאני לא לידי חטא**

הראשונים מתקשים ביהי רצון זה שיש בו בקשה שהאדם יקיים את המצוות ולא יבוא לידי חטא וידבק ביצר הטוב ולא ישלומי בו יצר הרע, והרי כל אלו נתונים לבחירת האדם.

וכמו שהקשה בספר עטרת זקנים שנדפס על השו"ע – 'דלא לימא ואל תביאני לידי חטא וכו', וכן אין לומר וכוף את יצרי להשתעבד לך, כי 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' (ברכות לג, ב).

אולם היעב"ץ בספר 'מור וקציעה' (סימן מו) כתב על זה – 'זהם דברים תמוהים בטלים ומבוטלים, וישתקע הדבר ולא יאמר, ומי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו למחוק מלשון

התלמוד ונהגו כן כל ישראל, ובכמה מקומות אנו מבקשים רחמים על זה שלא נבוא לידי חטא, והדבר ברור שרצון הקדוש ברוך הוא להתפלל על כך, וכמו שאמרו בסוכה (נב, ב) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אינו יכול לו.

וכבר קדמום הראשונים בקושיא ובתירוץ – באבודרהם כתב – 'ואף על פי שהטוב והרע מסורין ביד האדם הוא מתפלל לשם לסייעו לעשות טוב ולהתרחק מן הרע'.

ובספר המנהגות – 'ואל תרגילני לדבר עבירה, אל תניחני ללמוד עצמי לדבר עבירה שהמניח אדם לעשות דבר ויש בה בידו למנעו ואינו מונע קורא אותו הכתוב כאילו הוא עשה, כמו שכתוב ואני אקשה את לב פרעה וכתוב כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו, והטעם הבא ליטמא פותחים לו וכו'.

וברוקה – 'ואל ישלום בי יצר הרע שלא יטעני, כך קבלנו מרבתינו יצר הרע דומה לזכוב וכו' ובכל יום מתחדש על האדם דבריו ומבקש להמיתו וכו' ויועצו לחטוא ליוצרו

### **וכוף את יצרנו להשתעבד לך**

הפיסקא 'וכוף את יצרנו להשתעבד לך' מעוררת קושיא, שהרי לפני כן מבקשים 'ואל ישלום בנו יצר הרע'.

יש מבארים על פי המבואר בספרי המוסר (אגרת המוסר להגרי"ם) שיש שני מיני יצה"ר, יש המסיתו למרוד בה' ואותו צריך לסלק לגמרי שלא ישלום כלל, אולם יש יצה"ר שדוחף את האדם לתכונות שונות וניתן להפכו לטוב, ועל חלק זה מבקשים 'וכוף את יצרנו להשתעבד לך' (סידור שיח יצחק, ועוד הרבה אחרונים).

עוד יש מתרצים על פי דברי הירושלמי (ברכות פרק ט הלכה ה) 'אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב', כלומר שבתחילת הדרך יכול האדם לזכות שיצר הטוב יהא שולט ולא יצה"ר, אך לאחר מכן יכול להגיע האדם לדרגה שיצה"ר עצמו נהפך לטוב (מרפא לשון).

בפנים יפות (בראשית יד ועוד מקומות) מבאר שגם אחר שהאדם מקיים את המצוות מתעורר יצה"ר להסיתו לקיים על מנת לקבל פרס ולא לשמה, ועל כן אומרים וכוף את יצרנו להשתעבד לך, כלומר לעובד כעבד נאמן.

### **ותגמלני חסדים טובים**

בתוס' הנ"ל מבאר שהקטע ותגמלני חסדים טובים חוזר לענין הראשון – 'ואם תאמר והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן והא ליכא וי"ל דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים והיינו גמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו כדאמרינן במדרש חדשים לבקרים וגו' שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלתה אף על פי שהיתה עייפה והיינו כעין פתיחתה'.





## **פרק יב**

### **האמירות לפני תפילת שחרית**

#### **יהי רצון, פרשת העקידה, 'לעולם יהא אדם'**

#### **יהי רצון שתצילנו היום ובכל יום**

יהי רצון שתצילנו היום ובכל יום, בקשה זו מקורה בגמרא (ברכות מז, ב) שם היא נזכרת בין התפילות שאמרו האמוראים בסיום תפילתם, נוסח יהי רצון זה הוא תפילת רבי. 'רבי בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה"א וא"א שתצילנו מעזי פנים וכו'. האבודרהם קובע את נוסח יהי רצון אחר ברכות השחר, וכן מובא במחזור ויטרי [ובמחזור ויטרי מובאים עוד כמה מתפילות התנאים והאמוראים הנזכרים שם, לאומרם במקום זה].

רש"י בברכות שם מפרש את ההבדל בין 'עזי פנים' ל'עזות פנים' 'מעזי פנים' – שלא יתגרו ב'. 'ומעזות פנים' – שלא יוציאו עלי לעז ממזרות'. המהרש"א מבאר את דברי רש"י – 'שלא יעשו אותי עזות פנים, דהיינו שלא יוציאו עלי לעז שאני ממזר, כדאמרינן בפרק עשרה יוחסין (קידושין ע, ב) דכל עז פנים אינו מיוחד'. אולם האבודרהם מפרש 'מעזי פנים' – פירוש מאנשים עזי פנים שלא יתריסו כנגדי ויציאו עלי לעז של פסול, 'ומעזות פנים' – 'שלא אעז גם אני פנים כנגד אחרים כי עז פנים לגיהנם'.

עוד מבאר האבודרהם – 'ומשכן רע' – כדי שלא נלקה עמו, ואמרו רבותינו (אבות א, ז) הרחק משכן רע'. 'ומחבר רע' כדי שלא אלמוד מעשיו הרעים ואמרו רבותינו (שם) ואל תתחבר לרשע', 'ומפגע רע' – הם קורות הזמן ותחבולותיו'.

'מבעל דין קשה בין שהוא בן ברית ובין שאינו בן ברית' – מפרש רש"י 'שאינו בן ברית' – שאינו מהול'.

בנוסף ספרד נוספו עוד כמה דברים שאינם נזכרים בנוסחת הגמרא בתפילת רבי 'מעין הרע מלשון הרע וכו' וכן מסיימים בנוסח ספרד 'ומדינה של גהינם', וכן נזכר במחזור ויטרי.

#### **פרשת העקידה כהכנה לתפילה**

במזמור ושו"ע סימן א סעיף ה' מובא 'טוב לומר פרשת העקידה', ומבאר הבית יוסף – 'פרשת העקידה כדי לזכור זכות האבות לפני הקב"ה, וגם להכניע יצרו לעבודת השם יתברך כמו שמסר יצחק נפשו'. וכך גם עולה מנוסח הבקשות שנקבע בסידור, שמיוסדים על לשון הבקשות בברכת זכרונות בראש השנה. וב'אליה רבה' כתב בשם 'מקור חיים', שכשיאמר פרשת העקידה יכוין בפסוק ויעקוד את יצחק בנו שיעקוד הקב"ה ויקשור כל המקטרגים על ישראל למעלה ושלא יקטרגו בשעת תפילה. ועוד הביא בשם שו"ע האריז"ל כשיאמר פרשת העקידה בכוונה יכוין עונו, אם שב בתשובה שלימה!



הגר"א בשו"ע (סימן א) מציין את דברי רש"י ביומא (כח, ב) שכתב בשם הירושלמי שקבעו להזכיר זכות אבות לפני הקרבת התמיד, ומוסיף הגר"א שכמו כן תיקנו לפני התפילה. עוד מציין הגר"א לדברי המדרש בפרשת וירא (בראשית רבה פרשה נו) שאחר העקידה אמר אברהם אבינו לפני הקב"ה – 'יהי רצון מלפניך ה' אלהינו בשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים, תהא נזכר להם אותה העקידה ותתמלא עליהם רחמים'.

ובספר סדר היום כתב – 'ויתחיל מפרשת העקידה מפני שאין לנו סמך על מה לסמוך אלא על זכות אבותינו הקדמונים והוא מקיים אותנו בגליותנו, ומפני שענין העקידה היה גדול במאוד מאד בין מצד העוקד בין מצד הנעקד עד שהקב"ה הבטיח לישראל שביום הדין וכו', ואם כן ראוי הוא לזכור ענין העקידה כל יום ויום קודם שנסדר תפילתנו כדי שיתמלא עלינו רחמים אלוקינו שבשמים ויקבל תפלתנו ותחנתנו בחמלה, ובעל נפש לא יבטל אותה בשום ענין וגורם טובה גדולה לו ולכל ישראל. וכתב הרשב"י זלה"ה בספר הזוהר וזה לשונו לא אית מאן דמבטל מותנא מן בני אנשא כקרבן דעקידת יצחק וכו'.

יש שכתבו שסידרו פרשת העקידה במקום זה כדי להסמיך מסירות נפשו של יצחק לברכת 'המקדש שמו ברבים' שתחילתה ב'לעולם יהא אדם'.

### **פרשת העקידה כהקדמה לקרבנות**

בבאר היטב ומשנ"ב מובא שצריך לאמר את פרשת העקידה קודם פרשת הקרבנות, ומקורו בספר הכוונות להאריז"ל, המלבי"ם ב'ארצות החיים' מבאר שאמירת העקידה קשורה לאמירת הקרבנות, שכן כל הקרבנות יש בהם זכר ובעין המשך לעקידת יצחק, כי עיקר הקרבן הוא מה שהאדם מוכן למסור את נפשו ובמקום זאת מביא את הקרבן.

וכן כתב המלבי"ם בפרשת וירא – 'זה' צוהו על העקדה שיהיה זה הכנה לזרעו שיצטוו על הקרבנות וה' יקבל מחשבה זו של מסירת נפש כמעשה ממש, לכן הקדים זה ביצחק שהוא השורש לכל זרע ישראל שהוא הקריב את עצמו בפועל, ומאז כשאחד מבניו ימסור נפשו במחשבה יזכור עקדת יצחק ששם היה גם נשמת זרעו בכה, ויקבל זה כמעשה ממש, וזה שכתוב 'ויקרא אברהם שם המקום', שאז השיג אברהם את הענין הזה, שלעתיד יהיה שם מזבח בנו, ואת אשר נעשה בעקדת יצחק יראה ה' תמיד בכל קרבן שיביאו, שיהיה האיל כאיל יצחק ומסירת נפש במחשבה כמסירת נפש של יצחק, ועל זה אמר 'אשר יאמר היום', שזה הנאמר גם היום שבהר ה' יראה תמיד אפרו של יצחק כאלו נשרף עולה כליל'.

וכן כתב הרמב"ן בפרשת העקידה (בראשית כב, ב) 'וצוהו להעלותו במקום ההוא כי הוא החר חמד אלהים לשבתו, ורצה שתהיה זכות העקידה בקרבנות לעולם, כאשר אמר אברהם "ה' יראה"'.

## לעולם יהא אדם ירא שמים

אמירת 'לעולם יהא אדם' מקורה קדום ביותר, והוא כבר נזכר בתנא דבי אליהו רבה (פרק כא) 'העמופים ברעב וגו' אין רעב אלא בדברי תורה שנאמר הנה ימים באים נאם ה' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה' וגו'. מכאן אמרו שיהא אדם לומד תורה באימה וביראה מכאן אמרו לעולם יהא אדם ירא שמים וכו', ומובא שם בתנא דבי אליהו כל המשך הנוסח עד סיום כל הקטע 'בשובי את שבותיכם לעיניכם אמר ה'.

נוסח 'לעולם יהא אדם' מובא בסדר התפילה ב'סדר רב עמרם גאון' וב'מחזור ויטרי', וכן בסדר התפלות ברמב"ם.

בשבלי הלקט [דבריו מובאים בבית יוסף סימן מו] מובא הנוסח בשם 'תנא דבי אליהו' (עם מספר שינויים מהתנדב"א המצוי בידינו) – 'ועל אותו הדור הוא אומר לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר וכו'. ומציין השבלי הלקט – 'וקדמונינו ז"ל הנהיגו לאמרו בכל יום קודם שיתחילו בזמירות'. בטור סימן מו מעתיק את כל הנוסח וכותב שהוא הנוסח בסידורי האשכנזים. ובאבודרהם כתב שיש נוהגים לומר רבון כל העולמים וכו' ואין מנהגנו לאמרו.]

בשבלי הלקט כותב (בשם רבי בנימין אחיו) שמקורו של מנהג זה הוא בדורו של שמד, 'שלא אמרו אבא אליהו אלא כנגד דורו של שמד, שגזרו שלא לקרוא את שמע ולא היו יכולין להיות יראין בגלוי, על כן הזהירם וזרזם לקבל עליהם עול מלכות שמים בסתר, תדע לך שכן הוא שאומר וחייבין אנו לומר לפניך תמיד שמע בכל יום כו' ומייחדים את שמך פעמיים באהבה ואומר שמע ישראל כו', ועל כן אומר ברוך המקדש שמו ברבים, לפי שבשעת השמד אין שמו מקודש ברבים אלא בסתר על כן אין לנו לשנות.

לגבי הקטע 'לעולם יהא אדם וכו' עד וישכם ויאמר', מבואר בכמה סידורים עתיקים שאין זה חלק מסדר האמירה אלא הם דברי מוסר ותוכחה למתפלל, ואילו האמירה מתחילה רק ב'רבון כל העולמים', וכן משמע מכמה לשונות הקדמונים שכתבו לומר 'רבון כל העולמים', ברם, כבר במקורות הקדמונים מוכח שנהגו ישראל מאז להתחיל את האמירה מ'לעולם יהא אדם'.

הר"ר בונים מפרשיסחא הסביר פעם למי שתהא אצלו על איחור זמן התפילה אצלו: 'לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי ומודה על האמת ודובר אמת בלבבו'. פירוש אם יהיה לו כל המדות הללו אז 'ישכים ויאמר' פירוש אזי יכול להשכים ולהתפלל תיכף כי הוא מוכן לזה (שיח שרפי קודש).

## ירא שמים בסתר ובגלוי

הנוסח הקדום היה 'לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר', וכן נדפס בחלק מסדורי נוסח אשכנז. על כך ערערו הראשונים, מדוע שיהא ירא שמים רק בסתר. בשבלי הלקט (שם, מובא בב"י) מביא 'ורבינו שלמה זצ"ל הרגיל שלא לומר לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר, מפני שתהוין לומר וכי בסתר יהא אדם ירא שמים ולא בגלוי, ומתחילין לומר רבון כל העולמים. וגאון אחד

כתב שהגון לאומרו שהרי לדעתנו הוקבע שבא לזרז את האדם להיות ירא שמים ואפילו בסתר, ולדבר אמת אפילו בלבבו.

בהמשך מביא השבלי הלקט את הביאור האמור שתיקנו זאת 'כנגד דורו של שמד שגזרו שלא לקרוא את שמע ולא היו יכולין להיות יראין בגלוי על כן הזהירם וזרזם לקבל עליהם עול מלכות שמים בסתר'.

בלבוש מבאר באופן דומה – 'לכך מתחלת לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר וכו', כלומר אף אחר שנתבטל השמד ורשאיין לירא אותו בגלוי, מ"מ מזכירין שיהא כל אדם ירא שמים אף בסתר כלומר שיהא תוכו כברו'.

בחידושי הריטב"א (עבודה זרה ז, א) מוכיח מכאן שאם אדם בא לעשות תשובה בצינעא מקבלים אותו 'דהא ודאי זו היא תשובה שלימה ושלא להחניף ולהטעות העולם, וכדקאמרינן – לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר'.

ויש שגרסו 'בסתר כבגלוי', וכן נדפס בהרבה מסידורי הספרדים. ועיין בפרי חדש שמבאר זאת על פי דברי הגמרא (ברכות כה, ב) 'כשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו אמר להם יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו עד כאן. ואמר להם הלואי, תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם'.

אולם עיין בספר 'בעל שם טוב' על התורה ששלל נוסחא זאת – 'כי תכלית היראה הוא להיות בפנימיות ולא בגלוי, רק דווקא בסתר, ולא כנוסח דלעולם יהא אדם ירא שמים בסתר כבגלוי'.

בספר 'ישמח משה' (פרשת נח) כתב על דרך אחרת – 'הנה לפי השקפה הראשונה העושה בסתר משובח יותר מן העושה בגלוי, לפי שהעושה בסתר אינו עלול להתערב בו סיגים ממלאכת החונף, לכך נוסח אשכנזי הוא לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר כבגלוי, אבל נוסח ספרד הוא לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי, והוא נכון לענ"ד, דאם עושה בגלוי ובפרסום מעשים טובים כמו בסתר בלי מחשבת חוץ, הוא המדריגה הגדולה שבגדולות והוא העבודה האמיתית, שבסתר דבר קל הוא להיות זך בלי סיג, אבל בפרסום ובגלוי דבר קשה מאוד הוא'.

ובספר 'באר מים חיים' מבאר את הנוסחא 'בסתר כבגלוי' – (פרשת תצא) על כל פנים אל זה יביט האדם להיות סתרו בגלוי. ולהיות תחילה דובר אמת בלבבו ואחר כך וישכם ויאמר, שלא יאמר אמריו שלא בהשכל לבו, כי אם אחר כוונת הלב הן הן הדברים הנקנים באמירה.

## קריאת פסוקי שמע

בשבלי הלקט מבואר כאמור שעיקר תקנת כל אמירת 'רבון כל העולמים' היה עבור קריאת שמע בדורות שגזרו שלא לקרות את שמע, וזרזו לייחד שמו בסתר.

ובראשונים משמע שקבעו זאת בכדי לקרות קריאת שמע בהשכמה, כך מובא בבית יוסף שכתב הרא"ה שזה הטעם שאומרים בשחרית רבוננו של עולם וכו' ומיחדים שמך פעמים בכל יום ואומרים שמע ישראל וכו' ויוצאים בזה ידי קריאת שמע דאורייתא, ועם זאת חוזרים וקוראים שוב בברכותיה מדרבנן.

ובטור כתב שרבינו יהודה החסיד היה מכויין לצאת בו ידי חובת קריאת שמע משום שפעמים כשעושין קרובין מתעכבים מק"ש עד אחר זמנה, ואמר שהיה יוצא בזה כדאיתא בברכות שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד זו היא קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא.

אולם הרא"ה מערער על מנהג זה שכן עדיף שיברכו ברכות קריאת שמע על קריאת שמע דאורייתא, וכתב שלא לומר את כל הפסוק אלא – 'ומיחדים את שמך פעמים באהבה ואומרים ה' אלוקינו ה' אחד'.

אבל הבית יוסף מצדיק את מנהג העולם ומסביר שרוצים להדר לקרות קריאת שמע לפני הנץ החמה, ואפילו אם יהיה אחר הנץ מכל מקום טוב למהר ולהקדים ק"ש דאורייתא כל מה שאפשר, והב"י מוסיף: 'וגדולה מזו נראה מהירושלמי שכתבתי בסמוך שהיה מנהגם בציבור לקרות קריאת שמע בזמנה ואח"כ חוזרים וקורין אותה עם ברכותיה'.

נראה לפרש את כוונתם שאין כאן רק עניין של 'זריזין מקדימין' אלא מכיון ששורש המצוה היא לקרות את שמע הוא ככתוב 'ובקומך', על כן שלימות צורתה של המצווה היא לקרותה מיד עם הקימה ולא להמתין עד אמירתה עם ברכותיה, ולכן נהגו לקרותה מיד בהשכמה, ואחר כך חזרו וקראו שוב עם הברכות מצד שלימות ההידור של האמירה עם הברכות.

וויש לציין שישנם כמה מצוות שהמנהג הוא לקיימם פעמיים או יותר מטעם זה, שבתחילה רוצים לקיימם בהקדם ככל האפשר, ואחר כך מקיימים אותה עם כמה הידורים ותקנות. כמו קידוש היום בשבת, שתחילה מקדשים בבית הכנסת בתפילה, ואחר כך מקדשים שוב בבית על הכוס. כמו כן ישנם קהילות הנוהגים על פי מנהג כמה גדולים וצדיקים ליטול את הלולב מיד בבוקר לפני התפילה, ואחר כך חוזרים ומקיימים אותה בהידור עם ההלל[.]

במקורות הקדמונים אין מוזכר כאן רק פסוק ראשון של קריאת שמע, ובטור הוסיף שרבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחרי פסוק שמע ישראל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. מכיון שרצה לצאת ידי חובת קריאת שמע, כאמור.

ומבאר הבית יוסף 'דכשאינו אומר אלא שמע ישראל לבד נראה שאינו אלא ספור דברים שאומרים ישראל כשמיחדים אבל כשאומר בשכמל"ו שהוא מכויין עכשיו ליחד ומשום הכי מברך שם כבוד מלכותו דאם לא כן למה לו לומר בשכמל"ו.

## ברוך המקדש שמו ברבים

על הקטע 'אתה הוא עד שלא נברא העולם' כתב הטור שנתקנה על פי הירושלמי. בירושלמי שלפנינו לא נמצא, אולם בילקוט שמעוני פרשת ואתחנן (רמז תתלו) מובא שמלאכי השרת אומרים את הקטע 'אתה הוא עד שלא נברא העולם' ומצויין שם המקור בירושלמי פרק

הרואה. ומבואר שם שעל ידי זה שהמלאכים אומרים לפניו מעלת ישראל שמייחדים את שמו בזה הם מניחין דעתו של הקב"ה שלא להחריב את עולמו.

וכבר הבאנו לעיל דברי השבלי הלקט שאמירה זו תיקנוה בימי השמד 'ועל כן אומר ברוך המקדש שמו ברבים לפי שבשעת השמד אין שמו מקודש ברבים אלא בסתר, על כן אין לנו לשנות'.

מנהג אשכנז לברך בשם, ומנהג הספרדים ונוסח ספרד לברך בלא שם אלא ברוך המקדש שמו ברבים. הגר"מ שטרנבוך מעיר שכיון שאינה פותחת בברוך. על לנוהגים לחתום בשם ראוי לסמוך את אמירת לעולם יהא אדם לברכת הגומל חסדים כדי שתהא ברכה הסמוכה לחברתה.

ובשל"ה (שער האותיות אות אל"ף – אמת ואמונה) מבאר – 'ונתקנה על פי הירושלמי שגזרו שמד שלא לקרוא שמע, וקראו, ונתבטלה הגזירה, וחביב לנו זה שאנחנו מברכין עליו, אף על פי שלא בא לידינו אנחנו היום פה'. כלומר אע"פ שלא בא לידינו מצות מסירות נפש וקידוש השם, אנו מברכין על כך שהדבר חביב בעינינו.

מתוך כלל הדברים עלה בידינו שישנם שני טעמים לתקנת אמירת 'לעולם יהא אדם – רבון כל העולמים'.

טעם אחד הוא בכדי לקרות קריאת שמע עם ההשכמה, ולפי זה עיקר ברכה כוונתה לעסוק במעלת מה שאנו זוכים לקרות את שמע.

טעם שני הוא שברכה זו נתקנה בדורות השמד, ובעיקרה באה לעסוק במעלת קידוש השם, וכלשון החתימה ברוך המקדש שמו ברבים.

### **אבל אנחנו עמך בני בריתך**

בספר 'שמושה של תורה' מביא בשם הגר"מ שך את הסיפור הידוע שהגר צדק הגרף פוטוצקי כשהובילוהו לעקידה הלך אל המוקד שש ועלו בדרכו קרא ושורר, 'אבל אנחנו עמך בני בריתך, בני אברהם אברהם שושבעת לו בהר המוריה' וסיים בברכת "ברוך המקדש שמו ברבים".

ואמר ה'חפץ חיים' בשמו של הגר"א, שאילו היו עשרה יהודים כשרים מישראל במקום עליתו על המוקד של גר הצדק לענות אמן על ברכתו 'המקדש שמו ברבים', היה משיח בא מיד. ועוד מסופר שבעל 'יסוד ושורש העבודה' הגיע במסירות נפש למקום המוקד, והוא היה היהודי היחידי שנוכח בשעה ששרפו את גר הצדק ושמע איך הוא מברך ברכת המקדש שמו ברבים, וענה אחריו אמן.

בישיבת וואלוזין נהגו לשיר את ניגונו של גר הצדק אבל אנחנו בני בריתך בני אברהם אברהם' בו צעד לשריפתו. מרן הגר"א מ' שך שליט"א סיפר כי הכיר יהודי בסלוצק מדוכה ביסורים בנו של הגאון ר' ראובן דנענבורגר זצ"ל וכל ימיו עברו עליו בצרות ומכאובים, מידי

שנה במוצאי יום הכיפורים היה נכנס אליו ר' איסר זלמן מלצר ורוקד עמו את הניגון שהיתה קבלה בידו שהגראף פוטוצקי הלך עמו אל המוקד, והיו משוררים אותו ברוב שמחה.



## פרק יג – אמירת הקרבנות

### אמירת פרשת התמיד לצאת ידי חובת לימוד "מקרא" בכל יום

לומדי הגמרא בעיון ישיבתי נפגשים לעיתים במושג "שני דינים", דהיינו שיש שבאותו מעשה עצמו נכללים שני סיבות שונות או יותר משניים. אמירת פרשיות הקרבנות לפני תפילת שחרית הינה דוגמא למנהג שנקבע בכלל ישראל מכמה טעמים שונים זה מזה.

במקורות הקדמונים מוזכרת אמירת פרשת התמיד כלימוד פרשה בתורה שבכתב, היות שחייב כל אדם ללמוד בכל חלקי התורה, דהיינו מקרא משנה וגמרא, שכך הוא חובת "מצוות תלמוד תורה", על כן קבעו לומר פרשת התמיד כדי לצאת ידי חובת "מקרא".

הראשונים מתייחסים לאמור בגמרא (קידושין ל, א עבודה זרה יט, ב) 'לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד', ומסקנת הגמרא שבכל יום צריך אדם לחלק לימודו לשלשה חלקים אלו. וכתבו התוס' (שם, ויותר מפורש בתוס' סנהדרין כד, א ד"ה בלולה) "לעולם ישלש אדם שנותיו וכו' כן אנו קוראים בכל יום פרשת התמיד, ושונים במשנת איזהו מקומן, וגורסין רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות וכו'".

נימוק זה מובא בטור (אורח חיים סימן נ) 'וקבעו לשנות משנת איזהו מקומן, וברייתא דרבי ישמעאל אומר בי"ג מדות, אחר פרשת התמיד, משום הא דאמר רב ספרא לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד ופריך ומי ידע כמה חיי, ומשני לא נצרכה אלא ליומי שצריך בכל יום ללמוד משלשתן, ומדרש של ברייתא דרבי ישמעאל הוי במקום תלמוד שהמדרש כתלמוד'.

וכן מובא דין זה ונפסק בשולחן ערוך (או"ח סימן נ) – 'קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פ' איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, דברייתא דר' ישמעאל הוי במקום גמרא, שהמדרש בגמרא'.

מכיון שאמירה זו מטרתה לימוד ולא תפילה צריך להבין את הנלמד, כך מעורר המגן אברהם (סימן נ) – נ"ל דוקא בזמניהם שהיו מבינים לשון תרגום, אבל עכשיו שאין מבינים צריכים ללמוד להבין, דאם לא כן אינו נחשב ללימוד, ואף בתפילה וכו' שאף שהוא אינו מבין הקדוש ברוך הוא יודע כוונתו ומבין, אבל אם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד לכן צריכים ללמוד הפירוש'.

### אמירת הפרשה עבור לימוד ל"ברכת התורה"

לפי מנהג אשכנז הקדמון נהגו לומר פרשת התמיד וכן איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, מטעם שונה. לפי אותו מנהג היו מברכים את ברכת התורה רק לאחר כל ברכות השחר, ואמירת הפרשה באה כלימוד הנצרך מיד לאחר ברכת התורה, היות שמבואר בגמרא במסכת ברכות (דף יא, ב) שכל חלק בתורה דהיינו מקרא, משנה, ותלמוד צריכים ברכת



התורה, לכן תיקנו ללמוד אחר ברכת התורה שלשה לימודים אלו פרשת התמיד, פרק איזהו מקומן, וברייתא דרבי ישמעאל.

טעם זה אינו הטעם האמור לעיל, שהייב אדם ללמוד שלשת החלקים בכל יום, אלא הוא עניין בפני עצמו מצד חובת הלימוד לאחר ברכת התורה. ואכן מצד טעם זה היו מנהגים אחרים, וכפי שכיום אנו יוצאים ידי חובתנו בעניין זה בלימוד קטעים אחרים, דהיינו 'ברכת כהנים' למקרא, משנת 'אלו דברים' למשנה, והברייתא של 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן' לתלמוד.

בדברי הגמרא הנזכרים (ברכות יא, ב) מובא דעות האמוראים על אלו לימודים צריך לברך, למקרא, למדרש, למשנה ולתלמוד. על כך מביאים התוס' שבירושלמי מבואר שהציאה ידי חובת הברכה מותנית – 'זהו ששנה על אתר'. ומביאים דעת ר"ת שלהלכה אין צריך ללמוד על אתר, אולם הם מסיימים דבריהם שיש שהחמירו כדעת הירושלמי – 'זה צרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים, וגם אלו דברים שאין להם שיעור, שהיא משנה, ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו', שהיא ברייתא'.

בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי – אופק אורח חיים סימן ט) כותב שאומרים פרשת התמיד ואחר כך שונה פרק איזהו מקומן שהיא משנה, ואחר כך ברייתא דרבי ישמעאל שהוא מדרש, 'לקיים דברי ר' יוחנן ור' אלעזר ורב'. וכן כתבו ברבינו יונה בפרק קמא דברכות ובמאירי שם.

סדר זה מובא גם ב'סדר רב עמרם גאון', ובאבודרהם, [אלא ששם נוסף ברכת כהנים לפני פסוקי פרשת התמיד]. ברמב"ם הלכות תפילה (סדר תפילות כל השנה) מובא המנהג לומר פרשת צו (דהיינו פרשת התמיד) ואחר כך ברכת כהנים. אולם בחלק ה'משנה' כתב המנהג לומר משנת אלו דברים.

באבודרהם משמע שאמירת הפרשה והמשנה והברייתא יסודה בשני הטעמים כאחד. וכן אנו מוצאים במקורות נוספים שאיחדו בפירוש את שני המטרות באותו הלימוד המשותף. כך מובא בשיטת מקובצת (נדרים דף פא.) – 'ותקנו לקרות אחריהם ברכת כהנים ופרשת קרבנות התמידות, ואחריהם משנה דהיינו פרק איזהו מקומן, ואחר כך רבי ישמעאל אומר שהוא תלמוד. וזה היה לשתי תועלות: האחד שיסמוך קריאת התורה על הברכות כדי לפטור קריאת כל היום מברכה בדאמרינן בירושלמי בברכות, והוא ששנה על אתר, כלומר מיד. והאחר כדי לצאת כל יום ויום ידי חובת למוד תורה ומשנה ותלמוד, בדאמרינן בפרק קמא דקדושין דלעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד'. הרי"ן ז"ל.

### **השתלשלות ההבדלה בין ברכת התורה לפרשת התמיד**

המנהג בימינו הוא שעבור ברכת התורה אנו לומדים את שלושת הלימודים, מקרא משנה וגמרא, בפסוקי ברכת כהנים, משנת אלו דברים, וברייתת אלו דברים שאדם אוכל. ואילו

עבור חובת לימוד שלשת החלקים בכל יום אנו אומרים את פרשת התמיד, משנת איזהו מקומן, וברייתא דרבי ישמעאל.

מה שיש להקשות מדוע לא נוכל לצאת ידי חובת שני העניינים בלימוד אחד, נוכחו שאכן כתוב באבודרהם ובשיטה מקובצת] כאשר נתבונן בהשתלשלות הדברים נבין איך אירע הדבר.

במור אורח חיים סימן מו משמע שהוא זה ששינה את המנהג והפריד את אמירת הקרבנות מברכת התורה, וכך כתב – 'ובסידורי אשכנז כתוב אחרי יה"ר רבון כל העולמים וכו' ואח"כ ברכת התורה, ופרשת התמיד, ומשנת איזהו מקומן, והוקשה לי על זה הסדר לומר פסוקים קודם ברכת התורה, ונהגתי בעצמי מיד אחר ברכת אלהי נשמה לברך ברכת התורה ולומר אחריה פרשת ברכת כהנים ולסדר הברכות ויה"ר ורבון העולמים וכו' עד לעניינם אמר ה'".

כלומר שמכיון שהיה קשה בעיניו שיאמרו פסוקים לפני ברכת התורה, על כן הקדים את ברכת התורה לתחילת ברכות השחר, ואילו את אמירת הקרבנות הותיר במקומה לאחר רבון כל העולמים, ובכדי לצאת ידי חובת לימוד שאחר ברכת התורה אמר ברכת כהנים. כמנהגנו היום.

ועדיין צריך ביאור מדוע לא נאמר את פרשת התמיד מיד אחר ברכת התורה, התשובה לכך מצויה בדברי הטור בסימן הבא (סימן מז) שם מביא הטור את דברי אביו הרא"ש – כתב א"א ז"ל המשכים ללמוד קודם עלות השחר יברך ענט"י ואשר יצר ואלהי נשמה וכל סדר הברכות וברכת התורה, ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאור היום, שהיא במקום הקרבת תמיד שאין זמנו אלא ביום וכן ברכת הנותן לשכוי בינה לא יברך אלא ביום עד כאן'.

וכן כותב ב'פני יהושע' (ברכות יא, ב תוס' ד"ה שכבר נפטר) 'נראה לי דאע"ג דמסתמא אומרינן פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל כמ"ש התוס' פ"ק דקידושין, וכ"כ הטור או"ח (סימן מ') אלא לפי שאין אומרים עניני הקרבנות אלא ביום דוקא, ולפעמים שאדם משכים קודם עלות השחר שאין לומר קרבנות, משום הכי נהגו לקרות פסוקים של ברכת כהנים ומשנת אלו דברים כו' סמוך לברכת התורה ממש'.

ובצל"ח שם כתב שזה גופא הוא המבואר בדברי התוס' – 'נלע"ד שכוונת התוס' דלמה להו למימר הני פסוקים, הא בלא"ה צריכין לומר בכל יום פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, וכל זה קודמים לברכת אהבה רבה, ועל כרחק טעמייהו מפני שהם מברכים ברכת התורה ועדיין אינם אומרים פרשת התמיד עד אחר זמן מה כמנהגינו, וס"ל שאין להפסיק בין ברכת התורה להלימוד, כירושלמי'.

הב"ח בסימן מז מפלפל בארוכה בדברי התוס' ומבאר שהמנהג ללמוד את ברכת כהנים ואלו דברים מלבד פרשת התמיד ואיזהו מקומן, הוא חומרה שהנהיגו הצרפתים מאחר שחששו שאמירת הקרבנות אין מטרתה אלא כדי לצאת ידי חובת הקרבת הקרבנות, ואין יוצאין בזה ידי חובת ברכת התורה, וכן משמע מדברי הדרישה שם. אולם ה'פני יהושע' בברכות שם נחלק על הב"ח בביאור דברי התוס'.

## **אמירת הפרשה בכדי שיעלה לנו כאילו הקרבנו את הקרבנות**

הדברים האמורים מביאים אותנו למעם השלישי באמירת פרשת הקרבנות – בטור (אורח חיים סימן מח) כתב – וקבעו לקרות פרשת התמיד כדאיתא במדרש בזמן שאין בהמ"ק קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר הקדמתי להם סדר הקרבנות כל זמן שעוסקין בהן מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ובסדור רב עמרם כתוב פרשת ברכת כהנים אחר ברכת התורה קודם פרשת התמיד, ויש נוהגין לומר אחריה פסוק וערבה לה' מנחת יהודה וגו'. [דברי המדרש שהטור מציין מובאים בגמרא (תענית כז, ב מגילה לא, ב) שהקב"ה אמר בן לאברהם אבינו.] וכן כתב ברבינו יונה ריש ברכות שהביא דברי הגמרא כמקור לאמירת הקרבנות בכל יום.

דברי הטור באין כהמשך לסימן הקודם בו כתב שאחר ברכת התורה קוראים פרשת התמיד, ומשמע שנקט שיעקר הטעם לאמירת הפרשה הוא מן הטעם של לימוד מקרא עבור ברכת התורה, אלא שכאן מוסיף שנבחרה פרשת התמיד מטעם שקריאתה נחשבת כאילו הקרבנו קרבן.

בספר סדר היום כתב – וצריך לומר פרשה הזאת בשפה ברורה ובנעימה, שתעלה לנו במקום קרבן, וכולי האי ואולי. אחר כך יאמר איזהו מקומן של זבחים, וצריך לכוין בכל ענין וענין קריאתו במקום הקרבנות, לקיים 'ונשלמה פרים שפתינו'. ואם אינו מכין – לא הועיל במעשיו, דכולי האי ואולי.

בבית יוסף סימן א מביא – 'וכתב הר"י בר יקר טוב לומר עם הקרבנות פסוק זה ושחט אותו על ירך המזבח צפונה וכו' כדאמרין בויקרא רבה (ב י) אמר הקדוש ברוך הוא מעיד אני עלי שמים וארץ בין גוי בין ישראל בין עבד בין אמה בשעה שהן קורין מקרא זה צפונה לפני ה' אני זוכר עקדת יצחק בן אברהם'.

## **פרשת הקטורת**

מאותו טעם נהגו לומר את פרשת הקטורת והברייתא של עשייתה כמו שממשיך שם בבית יוסף בשם ר"י בר יקר – 'וכתוב עוד שם יש נוהגים לומר אחר ברכת התורה פרשת כיור, כי היא העבודה הראשונה, ואחר כך אומר תרומת הדשן, ואחר כך פרשת התמיד, ואחר כך פרשת מזבח מקטר קטורת, ופרשת סמני הקטורת ועשייתו, כי אחר הקרבת התמיד מקטירים הקטורת, ואחר כך פרשת ברכת כהנים כי אחר כך מברכין את העם.

ב'סדר היום' כתב – 'וענין הקטרת הוא ענין גדול לבטל כל נגע וכל פגע רע, כמו שהביא הזוהר פרשת ויקרא, שהוא משבר הקליפות ומונע ממנו יצר הרע, זה לשונו – כל מאן דאסתכל וקרי בעובדי דקטרת בכל יומא ישתזיב מכל מילין דחרשייא ומכל פגעין בישין וכו' החושש עליו ועל נפשו ראוי לו להשתדל בכל עז בענין הזה, ולכתוב כל ענין הקטרת בקלף כשר בכתיבה אשורית ולקרות אותו פעם אחד בבוקר ובערב בכוונה גדולה. ואני ערב'.

עוד כתב הטור 'טוב לומר אחריה סדר המערכה שזה נוסחה אבי מסדר סדר המערכה משמיה דגמרא וכו'.

במשנה ברורה מוסיף – 'ונראה לי פשוט דמי שידע ספר מצוה ללמוד בגמרא פירוש המימרא הזו וכן מה שאנו אומרים בכל יום עניני עשיית הקטורת כדי שיבין מה שהוא אומר, ובה תחשב לו האמירה במקום ההקטרה וכן כתבו הספרים דמה שאמר הגמרא כל העוסק בפרשת עולה וכו' והכוונה שהוא מתעסק להבין עניניה לא אמירת התיבות לבד'. דהיינו שגם מצד שהאמירה היא במקום קרבן צריך להבין הפירוש.

### **אמירת פרק איזהו מקומן**

נוסף על אמירת פרשת הקרבנות קבעו לומר פרק איזהו מקומן, וכבר הזכרנו את דברי הראשונים שפרשת התמיד עולה לשם לימוד מקרא, ופרק איזהו מקומן בא לשם לימוד משנה. הטעם שנבחר דווקא פרק זה במשנה מובא בבית יוסף – 'וכתב הרא"ה שתיקנו לשנות פרק איזהו מקומן לפי שאין בכל אותו פרק מחלוקת והיא משנה ברורה למשה מסיני עכ"ל'.

וכן כתב האבודרהם – ותקנו לומר משנת פרק זה יותר מהמשניות אחרות לפי שהוא כלה בלא מחלוקת התנאים. ועוד שהוא סדר הקרבנות.

ב'פרי מגדים' מבאר 'והא דקבעו פרק איזהו מקומן וברייטא דר' ישמעאל, כי אחר פרשת התמיד לומדים ענין הקרבנות משנה, והא דקבעו דווקא זה הפרק ולא פרק א' ממסכת זבחים לפי שאין באותו פרק מחלוקת'.

הטור עצמו כותב טעם נוסף בסימן זה – 'ומשנת איזהו מקומן קבעוה אחר פרשת התמיד משום דכתיב ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי וכי בכל מקום מוקטר מוגש, אלא אלו ת"ח שעוסקין בעבודה בכל מקום מעלה אני עליהם כאילו מקריבין ומגשים לשמי'. דרשה זו היא מדברי הגמרא במסכת מנחות (קי, א).

דהיינו שגם באמירת איזהו מקומן מלבד הטעם שהוא לימוד משנה, תיקנו זאת גם שיעלה לנו במקום קרבן.

מלשון הטור נראה שיש בלימוד פרק זה תוספת על אמירת פרשת התמיד, כי על פרשת התמיד הביא את המימרא שאמר הקב"ה לאברהם אבינו 'בזמן שקוראין בהן לפני, מעלה אני עליהם כאילו מקריבום לפני'. וביחס לאמירת המשנה הביא מימרא אחרת 'אלו תלמידי חכמים שעוסקין בעבודה'.

נראה שהמימרא הראשונה מכוונת כלפי קריאת הפרשה בתורה, והמימרא השניה היינו כשעוסקים בדרך לימוד של תושבע"פ. (ועיין כע"ז בספר משאת המלך).

כעין זה אנו מוצאים בתקנת קריאת התורה במועדים, שאמרו חז"ל משה תיקן להם לישראל שיחיו קורין כל מועד בענייננו, ועיין במשנה ברורה ושער ציון ריש הלכות פסח (סימן תכט) שכתב שתקנת קריאת התורה והתקנה ללמוד הלכות חג בחג הם שני תקנות נפרדות, ואין

יוצאים ידי חובת לימוד ההלכות בקריאת התורה, שכן התורה שבכתב והלכות תושבע"פ הם שני צורות שונות של לימוד התורה, ותיקנו חכמים שנלמד בשני האופנים. יתכן לבאר שמאותו טעם גם תיקנו בעניין הקרבנות גם לקרות את הפרשה וגם ללמוד את המשנה.

### **ברייתא דרבי ישמעאל**

כתב הטור (סימן נ) – 'ומדרש של ברייתא דרבי ישמעאל הוי במקום תלמוד שהמדרש כתלמוד, ועוד שהיא תחלת תורת כהנים שהוא ראש לכל הקרבנות קבעוה אצל הקרבנות'.

שוב אנו רואים את שני הטעמים המקבילים, לפי הטעם שלומדים את שלשת הדברים עבור לימוד התורה הוא מנמק שלומדים את הברייתא עבור חלק התלמוד. לפי הטעם שאומרים קרבנות כדי שייחשב כהקרבה, הנימוק הוא שברייתא דרבי ישמעאל קשורה לתורת כהנים.

על חשיבות אמירת הקרבנות מובא בהליכות שלמה על הגרש"ז אויערבאך זצ"ל – 'דעתו לא היתה נוחה ממנה שנתרופפו מלומר פרשיות הקרבנות, והיה מזרז התלמידים על כך, ואמר שאף אם קשה הדבר ראוי שיקפידו עכ"פ לאומרם בקביעות בחלק מימי השבוע, כגון בימים ב' וד', דאף שקודם מנחה יש שאינם נוהגים לומר אבל בשחרית נהגו מעולם לאמרם. וכן בבתי הת"ת יש לחנך התלמידים לומר עכ"פ חלק מפרשת הקרבנות'.

וכן כותב בעל "ילקוט יוסף" – 'אף בני ישיבות ותלמידי חכמים ישתדלו לומר בכל יום פרשת הקרבנות ואיזהו מקומן. ובפרט בזמן מגפה וחולי'.



## פרק יד

### קדיש

#### אות א – 'יתגדל ויתקדש שמיא רבא'

##### רוממות מעלת הקדיש

אמירת קדיש היא שבח קדמון נשגב מאד, ובתרגום ירושלמי (בראשית מט, א) מובא שיעקב אבינו ייסדו, ונזכרת להלכה בברייתות ובגמרא. ובחז"ל מחשיבים ביותר את אמירת הקדיש ועניית אמן יהא שמיא רבה, ואמרו (ברכות נז, א) 'העונה יהא שמיא רבא מברך מובטח לו שהוא בן העולם הבא'. (שבת קיט, ב) 'כל העונה אמן יהא שמיא רבא מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו'. וכן אמרו שהעולם עומד על זה (סוטה מט, א) 'מיום שחרב בית המקדש בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו וכו' ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושה דסידרא ואיהא שמיא רבא דאגדתא'.

הטעם על פי פשוטן של דברים ש'קדיש' הוא חשוב כל כך יותר מכל השבחים והתהילות שעוסקים בכבודו של הקב"ה, כי יש בזה דבר נפלא ונשגב עד מאד, שכן בכל התפילות אנו רק מבטאים שבח והתפעלות מגדלות ה' ומכבדים את שמו, אבל בקדיש זוהי 'בקשה' וייחול שיגדל ויתרבה כבוד ה' עוד ועוד, וזה מגלה שהרצון האישי והמשאלה שלנו הוא כבוד ה' יתברך.

وهוא מה שאמרו (כנ"ל) שכל האומר אמן יהא שמיא רבה בכל כוחו קורע מעליו כל גזירות רעות. ורש"י מפרש בכל כוחו בכל כוונתו, ובתוס' מובא פירוש שהכוונה היא בקול רם, ושני הפירושים כמובן עולים בקנה אחד. שכן למשל אם יש לאדם ל"ע חולה בתוך ביתו ובא אדם ומאחל לו שיחיה לו רפואה שלימה, אזי הוא עונה לו בהתרגשות רבה 'אמן', גם בקול רם וגם בכל כוונתו. העונה אמן יהא שמיא רבא בכל כוחו היינו שלזה אכן מקווה ומייחל בכל לבו ומאודו שיגדל כבוד ה', ואז עונה אמן בכל כוחו ובכל כוונתו.

##### מדוע יש צורך לבקש על גדולת וקדושת שם ה'

ראשית יש להתמקד בשאלה שכל המתבונן בתוכן הקדיש מתעורר בה, מה מקום יש לבקש על דבר זה וכי חסר משהו בקדושת וגדולת ה'.

המפרשים מבארים את העניין כל אחד בסגנונו, אולם תוכן תשובתם בקצרה הוא, שבוודאי שם ה' הוא קדוש ונעלה ונשגב מאד ומעולם, אלא שרצונו יתברך הוא שכבודו יתפשט על כל הנבראים שכולם יכירו את גדלו וקדושתו, וכמו שאומרים בתפילה ראש השנה 'ובכן תן פחדך על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת'. כלומר שה' ינהיג את העולם בהנהגה גלויה ויעניש את הרשעים וירומם את הצדיקים, עד שגם האנשים הרחוקים וכל הנבראים יכירו

במלכות ה' ויכבדו אותו. וזה הפירוש שיתגדל ויתקדש שמו, ודבר זה יתקיים בשלימות לעתיד לבוא.

### **והתגדלתי והתקדשתי לעתיד לבוא**

כתב הטור (אורח חיים סימן נו) 'יתגדל ויתקדש הוסיף על פי המקרא 'והתגדלתי והתקדשתי' האמור במלחמת גוג ומגוג שאז יתגדל שמו של הקדוש ברוך הוא, דכתיב 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

כוונתו של הטור היא לפסוק שנאמר במלחמת גוג ומגוג (יחזקאל לח, כג) 'והתגדלתי וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנוֹדַעְתִּי לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים וִידְעוּ כִּי אֲנִי ה'". ובהמשך הוא מציין פסוק שנאמר בנבואה נוספת על מלחמת גוג ומגוג בנביא זכריה (זכריה יד) 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

פסוק זה מתבאר בגמרא (פסחים דף נ, א) 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד אטו האידנא לאו אחד הוא, אמר רבי אחא בר חנינא לא כעולם הזה העולם הבא העולם הזה על בשורות טובות ואומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות ואומר ברוך דיין האמת, לעולם הבא כולו הטוב והמטיב. ושמו אחד מאי אחד, אטו האידנא לאו שמו אחד הוא, אמר רב נחמן בר יצחק לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י'.

דברי הגמרא נשגבים ועמוקים, אולם מבואר שם שיש דרגה נעלית בכבוד ה' וגילוי שמו יתברך, אשר בעולם הזה אינה בשלימות ובעולם הבא תבוא על שלימותה, בקשתינו היא אפוא על אותו גילוי שיבוא מהרה.

### **הקדיש בקשה למחיית עמלק שאז יהיה השם שלם והכסא שלם**

בתוספות (ברכות ג, א) ד"ה ועונין יהא שמיא הגדול מבורך. מביא בשם 'מחזור ויטרי' – 'יהא שמיא רבא, שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו כך יהא שמי"ה 'שם י-ה' רבא כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם, ו'מבורך לעולם' הוי תפלה אחרת, כלומר ומבורך לעולם הבא'.

[במחזור ויטרי שלפנינו לא נמצא קטע זה שמוכא בתוס', אולם רעיון זה נמצא בספר ליקוטי הפרדס מרש"י, וכן ברוקח, ארחות חיים, כלבו, אגור אבודרהם ובטור. במאסף 'ישורון' תשנ"ז מביא הרב אריה גודלשמיט כת"י קדום של מחזור ויטרי בו מובא קטע זה.]

התוס' מקשה על פירוש זה שכן לפי זה הפירוש במילת 'שמיא רבא' הוא ששם י-ה' יהיה גדול ושלם. ואילו בגמרא משמע שהפירוש הוא שיהא שמו הגדול מבורך'.



אולם למרות קושיית התוס' הדברים מובאים בטור (אורה חיים סימן נו וכן ביתר הראשונים הנ"ל) 'שמיא רבא יש מפרשים שם יה רבא שאנו מתפללין על שם יה שאינו שלם שיתגדל ויתקדש ושיחזור להיות שלם, והיינו לעת הגאולה שינקום מעמלק שנשבע שלא יהיה השם שלם עד שינקום ממנו, דכתיב כי יד על כס יה שאין הכסא שלם ואין השם שלם אלא לאחר שינקום ממנו ואז יהיה השם שלם וגם הכסא דכתיב (תהלים ט) האויב תמו חרבות לנצח וכתיבא) וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו הרי השם שלם והכסא שלם'.

## יישוב פירושו של המחזור ויטרי

המפרשים מסבירים שבוודאי פירושו של התוס' הוא הפירוש בלשון הקדיש לפי פשוטו, שיהיה שמו הגדול מבורך. ומה שכתבו המחזור ויטרי והראשונים שהכוונה היא שיהא שם 'י-ה' שלם, הוא בדרך הרמז שהוא רובד נוסף על דרך הפשט [ראה במאסף ישורון הנ"ל שהוכיח מלשון הכת"י שזו גם כוונת המחזור ע"ע צמח].

אך אין זה רק רמז רחוק, אלא הוא בעצם תוכן והבנת מהות הקדיש. שכן המקור הראשון בחז"ל שיש מה להוסיף ולהשלים בשם ה' ב"ה הוא במאמר זה בקשר לעמלק, שאין השם שלם עד שימחה זרעו.

עיין ספר 'ליקוטי אמרים' לרבי צדוק הכהן מלובלין (אות יא) 'וקושייתם שם לא קשה מידי דודאי גם עכשיו יש שם הוי"ה שלם וגדול, רק דאינו מבורך וכו', וזהו מצד זרעו של עמלק קיים וכו', וכיון דסוף סוף יתגלה זה שהכל מיוחד מאמיתות ה' יתברך ממילא גם עכשיו בהעלם יש לו קיום מן הצד הזה דתכליתו וסופו'.

בספר חרדים (מצוות עשה פרק ד מ"ע לזכור מעשה עמלק) מביא מנהג מעניין בקשר לכך – 'ומצאתי בת"ז דכש"ץ אומר קדיש, אומרים הצבור 'ויאמר כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק' ואח"כ עונין אמן יהא שמיא רבא, וכן העידו הזקנים שהיה מנהג זה בקאשטיליא בזמן הרבנים הגדולים הרב הגדול ר' יצחק אבוהב והרב הגדול ר' יצחק דילאון זצ"ל, וכן המנהג גם היום במקומות הרבה'.

## הקדיש בעקבות חורבן בית המקדש

בגמרא ברכות (דף ג, א) מסופר – 'תניא אמר רבי יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח וכו' ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו, ואמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות, ואמר לי חייך וחיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך, ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיא הגדול מבורך, הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם'.

ממאמר חז"ל זה עולה שיש קשר בין אמירת קדיש ויהא שמיא רבא לחורבן בית המקדש, ואמירתו מזכירה במרום את הצער על החורבן.

בערוך השולחן (סימן נה) אכן כתב שתיקנוהו בעקבות החורבן – 'הקדיש הוא שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חורבן בית ראשון, והיא תפלה על חילול שמו יתברך מחורבן בית המקדש וחורבן ארץ הקודש ופיזור ישראל בארבע כנפות הארץ, ואנו מתפללים שיתגדל ויתקדש שמו יתברך כמו שאמר הנביא והתגדלתי והתקדשתי וכו'.

בתוספות הרא"ש (ברכות שם ג, א) מוסיף על כך 'וזהו מה שאנו אומרים בקדיש תושבחתא ונחמתא שצריך כביכול תנחומים על צער החורבן, וכן כתבו באבודרהם ובעוד ראשונים.

### **הטעם שתיקנו הקדיש בלשון ארמי**

בשונה משאר התפילות שתקנו קדמונינו מתייחדת תפילה זו בכך שתיקנוה בלשון תרגום.

התוס' הנזכר בברכות דף ג. מביא 'וגם מה שאומרים העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום, שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו, וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי, אלא נראה כדאמרין בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיא רבא דבתר אגדתא, שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש, לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם.

הטור בין היתר מביא גם את הטעם הפשוט – 'ור"י פירש הטעם לפי שהיו רגילין לומר אותו אחר הדרשה כדאיתא בשילהי סוטה אמאי קאי עלמא אסידרא דקדושה ואיהא שמיא רבא דאגדתא והיו שם עמי הארץ שאינם מכירין אלא ארמית שהוא לשונם לכן נהגו לאומרו בלשון שהכל מבינים בו.

ועדיין צריך ביאור במה נשתנתה תפילה זו משאר תפילות שתיקנום בלשון הקודש. ב'ערוך השולחן' מבאר – 'ומפני גודל מעלתו תקנוהו בלשון ארמית, מפני שבבבל דיברו בלשון זה ולכן כדי שכולם יבינו תקנו בלשון המדובר ועוד יש טעמים כמוסים בזה'.

### **שלא יקנאו המלאכים**

המהר"ל ב'נצח ישראל' (פרק כב) מביא את הטעם שכתבו התוס' שלא יקנאו המלאכים וכתב על זה – 'ואין ספק שנמצא דבר זה במדרש חכמים'. ומבאר שרק ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך 'איש"ר וכו' לעלם ולעלמי עלמא, אבל המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא. 'ובזה מדריגת ישראל יותר קרוב אל השם יתברך מן המלאכים, ולפיכך יש כאן קנאה. ולכך יש לומר בלשון אשר הוא נבדל מן המלאכים. ודבר זה ענין עמוק'.

במזל מביא את הטעם שהזכירו התוס' ומוסיף הסבר לטעם שאיננו חפצים שיבינוהו המלאכים – 'וגם שע"י זה הקדוש ברוך הוא נזכר לחורבן הבית וגלות ישראל, כדאיתא בפ"ק דברכות וכו', וכביכול שיש דאגה לפניו ואם יבינו המלאכים זה יקטרגו עלינו, על כן אומרים אותו בלשון שלא יבינו שאינן מכירין ארמית'.

הלבוש מבאר מהו עניין הקטרוג – 'אם היו מבינים שע"י זכות השבח הנאה הזה הוא מתעורר לכך, יש להם מקום לקטרג ולומר, אין פיהם ולבם שוים ובלשונם יכזבו ולבם כל עמם וכיוצא בזה, כגון שיש להם עונות הרבה כנגד זה הזכות, וזה יש להם מקום קטרוג גדול מזה הענין, לכך אומרים לשון תרגום'.

### **בעלמא די ברא כרעותיה**

בכדי להבין את תוכן הקדיש יש לדעת שהמושג 'לעתיד לבוא' מתייחס באופן כללי לשני תקופות שיהיו באחרית הימים, והם "ימות המשיח" ו"העולם הבא". [אם כי בפרטי הדברים ישנם הרבה דעות וחילוקי מדריגות ושלבים שונים]. "ימות המשיח" נקראים גם תקופת "מלכות ה'" והיא התקופה האחרונה של ימות העולם הזה, בו תתגלה מלכות ה' בתפארתה, לאחר תום ימות העולם ישנה מציאות מחודשת של "העולם הבא", בו העולם כולו בטל וחרב, ואין נשאר אלא הקב"ה לבדו.

כמו שאמרו בגמרא (סנהדרין צז, א, ר"ה לא, א) "אמר רב קטינא שית אלפי שני הוו עלמא וחד הרוב שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא וכו'. כלומר שסוף ימות 'העולם הזה' מיועדים לתיקון עולם במלכות שד-י, ודבר זה יתקיים בביאת המשיח כאשר ימלוך ה' ותראה מלכותו על כל האומות, אולם מציאות נעלית ונשגבה זו עדיין אינה פיסגת התכלית, אלא לאחריה מחריב ה' את העולם, ומתחילה תקופת העולם הבא בו "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא".

ולכן בחצי הראשון של קדיש אנו מבקשים שיתגדל שמו של ה' ב'ימות המשיח' שבעולם הזה, וזה מה שאנו אומרים – 'יתגדל ויתקדש שמייה רבא בעלמא די ברא כרעותיה', כלומר בעולם הזה שה' ברא כרצונו. הגר"ח מוולאז'ין בספר רוח חיים על אבות (פרק ד משנה כב) מבאר ש'בעלמא די ברא כרעותיה' מכוון על שפלות העולם כעניין ברכת 'שעשאני כרצונו' בברכת אשה.

[אולם יש שפירשו ש'כרעותיה' מוסב וחוזר על יתגדל ויתקדש, כן כתב בערוך השולחן וכן י"א בשם הגר"א, אולם מלשונות כמה ראשונים מוכח שפירשו שמוסב על 'בעלמא די ברא'].

המשך לבקשת יתגדל ויתקדש הוא 'זימליך מלכותיה', שכאשר ימלוך ויתוודע בעולם אז יתגדל ויתקדש שמו, ובנוסף ספרד מוסיפים 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה', כי כל זה הוא משלימות העתיד לבוא שבעולם הזה. ועל כך אנו מבקשים שזה יהיה ממש מיד – 'בחייכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל' – פירוש – בחייהם של כל האנשים שנמצאים פה ובחיי כל ישראל החיים עמנו, ושזה יהיה 'בעגלא ובזמן קריב' – פירוש – במהרה ובזמן קרוב. ואומרים לקהל לענות על זה – 'ואמרו אמן'.

## **יהא שמיה רבא מברך – העולם הבא**

מכאן ואילך אנו עוברים לחצי השני של קדיש בו אנו מביעים את תפילתנו על גדולת כבוד ה' שיהיה בתקופה השנייה שהוא 'העולם הבא'. ועל זה אומרים 'יהא שמיה רבא מברך לעולם ולעלמי עלמאי', שפירושו הוא 'לעולם הבא'. כמו שכתבו התוס' ברכות ג, א הנ"ל, וכן מאריך המהר"ל לבאר שגודל קדושת וסגולת אמן יהא שמיה רבא, היא משום שהיא מכוונת למציאות הנשגבה של 'העולם הבא'.

ולכן סגולת איש"ר לבטל גזר דין, 'מפני שנגזר על כל עולמו, שהוא שבעים שנה. לכך בעולם הזה אין בטול לו, כי אם מן העולם הבא העליון, שיש השתנות אל גזירת עולם הזה, כי עולם הבא יותר במעלה מן העולם הזה. וכאשר אמר 'אמן יהא שמיה רבא מברך לעולם ולעלמי עלמאי', וממנו יכול לבטל הגזירה של ע' שנה' (נצח ישראל שם).

## **לעילא מכל ברכתא - - - ונחמתא.**

על תקופה נעלית זו אנו מבקשים – 'יתברך וישתבח וכו' שמיה דקודשא בריך הוא', וזה כבר יהיה – 'לעילא מן כל ברכתא ושירתא תושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא', כלומר שבעולם הבא יהיה כבוד ה' במדריגה הרבה יותר גבוהה למעלה ממה שיהיה בעולם הזה ובימות המשיח.

על פי זה מתבאר הביטוי 'ונחמתא', שכלאורה אינו מתאים לסידרת 'ברכתא ושירתא תושבחתא', לפי המבואר הפירוש הוא שהנבואות שאמרו הנביאים נקראים 'נחמות' שבהם ניחמו את ישראל על ימות המשיח, והנה אמרו כגמרא (ברכות דף לד, ב) 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלוקים זולתך'. וכך מפרש בערוך השולחן (שם). ולפיכך אנו מתפללים על הגילוי הנכבד של העולם הבא שהוא יהיה יותר מעולה ונכבד מהגילוי של השבחים והנחמות שנאמרו 'בעלמא' כלומר בעלמא הדין, אלא יהיה שמו הגדול מבורך לעילא מכל אלו של העולם הזה.



## **פרק יד – קדיש**

### **אות ב – טעמו ומקום אמירתו**

**מדוע אומרים קדיש \* מדוע תיקנו אמירת קדיש דווקא במקומות הללו בסדר התפילה \* האם 'חצי קדיש' הוא אכן 'חצי' \* האם קדיש דרבנן אומרים דווקא באגדה או בכל תורה שבע"פ \* האם יש חוב לומר 'קדיש יתום'.**

#### **יסוד עניין הקדיש – קידוש ה' במצוה הנעשית בעדה מישראל**

יש לדעת אימתי חלה חובת אמירת קדיש, והטעמים שנאמרו בקביעתו באותם מקומות. תקנת אמירת הקדיש, וכן המקומות בהם הוא נאמר, התקבלה ונמסרה בעל פה מדור לדור, עד שבימי הגאונים נקבעה בסידור כמו סדר רב עמרם גאון, או ברב סעדיה גאון.

ביסוד וטעם אמירת קדיש אנו מוצאים ב'שבלי הלקט' המביא בשם תשובות הר"ר אברהם ב"ר דוד זצ"ל – 'מצאתי על מעשה הקדיש לא נמצא בידינו דבר מבורר היטב מן הראשונים, אך סמכותו האחרונים על הפסוק הזה 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', ועל מה שאמרו רבותינו ז"ל במדרש כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מן הדברים הללו יוצא להן, שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה בין לתפלה בין לתלמוד תורה צריכין לקדש'.

כוונתו היא שבגמרא (מגילה כג, ב) דרשו פסוק זה של 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' רק לגבי קדושה וברכו וקריאת התורה, אך לא לגבי קדיש, ו"האחרונים" (הראשונים שקדמו לתקופת הראב"ד) סמכוהו גם כן על פסוק זה. אך נראה מדבריו שלא רק מה שצריך עשרה בקדיש נלמד מפסוק זה, אלא עצם אמירת הקדיש סמכו על הפסוק, ומתוכן הדברים עולה לנו טעם תקנת הקדיש, כלומר שבכל עת שעשרה יהודים מתאספים לקיים מצוה בצוותא, כגון תפילה או תורה, על ידי זה מתקדש שם ה', ולכן תיקנו לומר זאת בהכרזה ברורה, שתכלית מטרתנו היא ש'יתגדל ויתקדש שמיא רבא'.

[בשבלי הלקט שם מובא טעם נוסף – 'ומה שנהגו לומר קדיש אחר פסוקי דזמרא מצאתי הטעם לגאונים זצ"ל מפני מה מקדישין במקום שדורשין שם פסוקים, לפי שאין כל תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא מהן מה שאין אנו יודעין, לכך נהגו לקדש'.]

#### **קדישים בסדר התפילה - במקומות שהם סיום מצוה**

לאור הדברים האמורים אנו מבינים היטב את הכלל המובא בדרכי משה ובהג"ה (או"ח סימן נד) בשם ה'כלבו' ש'לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה שלפניו' או אחר גמר התפילה. לפי האמור, כלל זה נובע ממהות תקנת הקדיש, שאין הקדיש אמירה העומדת בפני עצמה, אלא להביע שהמצוה שקיימו ברבים היא במטרה לקדש שם שמים.

על פי יסוד זה מבאר הראב"ד (מובא ב'שבלי הלקט' הנ"ל, וכן ב'אגור' סימן צד, ומביאם הבית יוסף בסימן נה ובט"ז) את טעם אמירת קדיש במקומות השונים בסדר התפילה – 'לפיכך אחר פסוקי דזמרא סמוך לברוך הבוחר בשיר ובזמרה מלך אל חי העולמים יקדישו פעם אחת לפי שכבר סיימו את המצוה של פסוקי דזמרא, ועכשיו יתחיל האחרת שהיא קריאת שמע בברכותיה. ושמא יפסיקו לפסוק צדקה או לדבר אחר או שמא יעכב עליהם מעכב מלקרוא את שמע ויצאו בלא קדיש. לכך נתקן הקדיש אחר פסוקי דזמרא. וקדיש אחר יאמרו אחר סיום כל התפלה שכך הוא מצוה בפני עצמה. ואינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת התורה מפני שקריאת התורה בעשרה מצוה בפני עצמה היא. וקדיש אחר יאמרו אחר סדר קדושה מפני שגם היא מצוה בפני עצמה, והוא דבר שבקדושה ולא יהא פחות מעשרה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת מזמור או פרק או אגדה או משנה שרגילין לקרות במקצת מקומות, כמו שאמרו בסוטה עלמא אמאי מיקיים אקידושא דסידרא ויהא שמייה רבא דאגדתא. וקדיש אחר יאמרו אחר אשרי במנחה מפני שהיא מצוה בפני עצמה דאמר ר' אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. וקדיש אחר יאמרו אחר ברכת של קריאת שמע של ערבית. מפני שתפלה של ערבית רשות, ושמא יצא אדם מבית הכנסת אחר שגומרין הברכות של אמת ואמונה ולא יתפלל י"ח ונמצא יוצא בלא קדיש. וקדיש של אחר תפלת ערבית שכבר נשלמה התפלה'.

### מתי אומרים קדיש דרבנן

מלבד הקדישים שאומרים בסיום חלקי התפילה, ישנו קדיש הנאמר לאחר לימוד התורה. מקור קדיש זה הוא בדברי הגמרא – (סוטה מט, א) 'אמר רבא בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו שנאמר בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר חי בקר אילימא בקר דלמחר מי ידע מאי הוי אלא דחליף ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושה דסידרא ואיהא שמייה רבא דאגדתא'. וברש"י – 'אקדושה וכו' כיון שנוהג בכל ישראל בתלמידים ובעמי הארץ ויש כאן שתים קדושת השם ותלמוד התורה, חביב הוא, וכן יהא שמייה רבה מברך שעונין אחר הגדה שהדרשן דורש ברבים, בכל שבת היו נוהגין כך, ושם היו נקבצין כל העם לשמוע לפי שאינו יום של מלאכה, ויש כאן תורה וקידוש השם'.

מלשון הגמרא משמע שתיקנו את יהא שמייה רבא רק ב'אגדתא', ואכן בפירוש המשניות להרמב"ם בסוף פרקי אבות (פ"ו מ"א), כתב – 'ר' חנניא בן עקשיא אינו מן הברייתא אלא סיום נאה הוא, ונהגו העם לאמרו בסיום הפרקים, לפי שאין אומרים קדיש דרבנן על המשנה אלא על האגדה שאמר מר ואיהא שמייה רבא דאגדתא עכ"ל'.

בפוסקים מובא משמעות אגדות חז"ל נוספים שהקדיש הוא על האגדה, כגון האמור במדרש (מדרש משלי פרשה ו) 'למה לא למדת אגדה ולא שנית, שבשעה שהחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהן של ישראל, ולא עוד, אלא שבשעה שהן עונין אמן יהא שמייה רבה, אפילו אם נחתם גזר דינם אני מוחל להם ומכפר עונותיהן'.

וכן איתא במדרש (ילקוט'ש ישעיה תכ"ט) שלעתיד לבוא הקב"ה יושב ודורש תורה חדשה – 'וכיון שמסיום האגדה עומד זרובבל בן שאלתיאל על רגליו ואומר יתגדל ויתקדש שמיא רבא, וקולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל באי עולם עונים אמן יהא שמיא רבא'.

### האם קדיש דרבנן הוא דווקא על אגדה

לעומת דברי הרמב"ם בפירושו לאבות הרמב"ם עצמו בספר החלכות משנה תורה (סדר תפלה בנוסח הקדיש הלכה א) כותב דברים שונים – 'קדיש דרבנן כל עשרה מישראל או יותר שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש דרבנן כו' עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו שכל תורה שבע"פ אומרים קדיש דרבנן, ומה שאמרו אגדתא הוא לרבותא שאפילו דאגדתא וכל שכן דשמעתא דחביב טפי.

בספר 'באר שבע' על סוטה שם הקשה סתירה זו בדברי הרמב"ם, ומבאר שדעת הרמב"ם שעיקר תקנת הקדיש הוא לאחר הדרשה, ועיקר הדרשה היא בחלכות, ומה שדקדק הרמב"ם לומר בתלמוד תורה שעל פה, היינו משום שלא תיקנו קדיש דרבנן על קריאת הפסוקים לבד כמו שהם כתובים בתורה שבכתב, אלא דוקא על דרשא ואין דרשא אלא בתורה שעל פה. ואולי משום הכי נקרא "קדיש דרבנן" כלומר קדיש שעל תלמוד תורה דרבנן דהיינו שעל פה, ומסיק שהדברים האמורים בשם הרמב"ם בסוף אבות הם מתלמיד טועה.

במגן אברהם סימן נד מביא את דברי הבאר שבע, ומקלם את דבריו אבל אחר כך מביא שב'לקוטי פרדס' כתוב וז"ל – 'כשהצבור אומרים פסוק או משנה צריך לומר קדיש, לפיכך אומרים קדיש אחר פסוקי דזמרה, ואף אחר משנה כגון במה מדליקין, ואומר בסיומן אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא דהיינו כקריאת התורה כדי לקדש, שאין מקדישין אלא בסיום הפסוק או דרשת הפסוק עכ"ל.

וכתב שעל פי זה יש ליישב את כוונת הרמב"ם כדי שלא תקשי ידידיה אדידיה שאחר תורה שבע"פ יש לומר הגדה ואח"כ קדיש, וכן מנהג כל ישראל אחר פרקים ואין כאלהינו ובמה מדליקין הגדת אמר רבי אלעזר כו' א"כ כשלומדין משניות י"ל הגדה אחריו כדי לומר קדיש וכ"כ בספר מ"ש סי' ל"ג ועבב"י רס"י נ"ה:

בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן נד מסכם – 'ומנהג כל ישראל שאין מקדישין בקדיש לעולם אלא בסיום הפסוק או אגדה שהיא דרשת הפסוק, אבל לא בסיום התורה שבעל פה שאינה דרשת הפסוק, ולכן נוהגין לומר אחר פרקי אבות אגדת רבי חנינא בן עקשיא אומר כו', ואחר פיתום הקטורת ובמה מדליקין, אגדת אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים וכו', ואם כן גם כשלומדין משניות יש לומר איזה אגדה בסיומן כדי לומר קדיש לאחריה (אבל אחר 'איזהו' די בסיום תפלת יהי רצון). וכן כתב במשנה ברורה (סימן נד ס"ק ט).



## חצי קדיש, קדיש שלם, וקדיש תתקבל

בסיום הקדיש אנו מבקשים בקשה על ישראל, שבזכות עבודתנו לפני ה' יברכנו בשלום וחיים טובים – 'יהא שלמא רבא וחיים טובים וכו'.' ואחר כך אומרים 'עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום וכו', שזה כמו שנפרדים לשלום מאת המלך, ומבקשים ברכת שלום לפרידה. ופונים לקהל – 'זאמרו אמן'.

בקדיש שאחר התפילה נוסף הקטע 'תתקבל', הלבוש (סימן נה) מבאר שקדיש 'תתקבל' אומרים רק אחר תפילת שמונה עשרה, והט"ז מעיר עליו שגם אחר סליחות אומרים תתקבל, אולם הלבוש עצמו בסימן תקפא מתרין ששאני סליחות הואיל ותיקנו אותם כעין שמו"ע.

בכמה מקומות בתפילה אומרים רק 'חצי קדיש', ובטעם הדבר מתקשה ה'פרי מגדים' (משב"ז סימן נה) – 'והנה, חצי קדיש איכא לעיונא ביה, למה בחרו בחצי קדיש, ולא בקדיש שלם בלא תתקבל, כמו שאומרים קדיש שלם בלא תתקבל אחר פסוקים או הגדה. ואומר אני כפי דעתי ההדיוטיות, דכללא הוא, כל מקום שאומרים בשביל פסוקים או הגדה, אומר קדיש שלם. מה שאין כן כשאומר החזן להפסיק בין פסוקי דזמרה שנשלמו כאן, ואחר שמונה עשרה שהיא מצוה בפני עצמה, ואחר תהלה לדוד במנחה וכו', אומרים רק חצי קדיש'.

נראה הביאור בדבריו שהיכן שהקדיש מסיים דבר שלם בפני עצמו אומרים קדיש שלם, אולם היכן שהקדיש רק מפסיק בין מצוה אחת לזו שבאה אחריה אומרים חצי קדיש, כיון שעדיין לא נסתיימה התפילה. ורק בקדיש תתקבל כיון שאומרים 'תתקבל' אומרים גם 'יהא שלמא'.

וב'ערוך השולחן' (סימן נו) כתב שהשם 'חצי קדיש' הוא טעות – 'ודע שהעולם רגילים לומר חצי קדיש וקדיש שלם ויש מהחמון שסוברים דבאמת זהו חצי קדיש, וטעות הוא שבאמת גמר הקדיש הוא רק עד דאמירן בעלמא אלא שבסוף התפלה מוסיפין תפלת תתקבל ויהא שלמא רבה, דמשום שהשלום הוא עמוד העולם לכך אחר גמר התפלה וצריכין לצאת לאויר העולם אנו מבקשים מהשי"ת שיהיה שלום בתוכינו ומוסיפין עושה שלום במרומיו וכו' וזה שקוראין חצי קדיש הוא שם בעלמא'.

וכן כתב בספר 'מנהגים דבי מהר"ם' – 'כללו של דבר אין אומרים קדיש שלם רק אחר גמר תפילה'.

## קדיש יתום

נוסף על הקדיש שמיועדים לש"ץ, יש כמה מקומות שהקדיש מיוחד ליתומים. ונאמרו בזה כמה טעמים בספרים.

הטעם הפשוט הוא היות שאמירת הקדיש הוא דבר נשגב וזכות גדולה מאד, כאמור, ובפרט שהאומר קדיש הוא גם מזכה את הרבים שעונים אחריו אמן יהא שמיה רבה. על כן השאירו את הזכות הזאת ליתומים שיוכלו על ידי זה לגרום נחת רוח לאביהם או אמם בעולם העליון. ובפוסקים מובא בשם מסכת כלה אנדה על רבי עקיבא שפגע בנפטר אחד שהרבה לחטוא בחייו ונידון בדינים קשים, ואמר לו שאם בנו יאמר ברכו הוא יציל אותו מדיניו הקשים.

ומובא בטור ושו"ע (יורה דעה סימן שעו) ובדרכי משה וברמ"א ועוד מפרשים בשם מדרשי חז"ל שהנפטר שהשאיר צאצאים בעולם הזה והם עוסקים במצוות ומעשים טובים, ואומרים קדיש וברכו הם גורמים להצילו מדיני שמים ומגיהנום ולהעלותו ממדריגה למדריגה בעולמות העליונים.

ומובא שם בשו"ע שם ושו"ת בנימין זאב (סימן רב) ועוד פוסקים שלא רק קדיש מועיל לנפטר, אלא יותר טוב להתפלל את כל התפילה, אלא מכיון שישנם קטנים שאינם יכולים להתפלל לפני הציבור, וכן ישנם גדולים שקשה להם, על כן השאירו להם את הקדיש האחרון הנקרא 'קדיש יתום'.

[בנוסף למעם זה מובא בספרים טעמים נוספים שמחמתם קשורה אמירת הקדיש ליתומים, ובעז"ה נביאם במקומו].

ונחלקו בזה המנהגים בין האשכנזים והספרדים היכן מקומו של קדיש יתום (מובא בדרכי משה או"ח סימן קלג), למנהג האשכנזים מקומו אחר עלינו לשבח, ולמנהג הספרדים והאר"ז הוא אחר אין כאלוקינו לפני עלינו. וכתבו הפוסקים שאף שתיקנוהו מחמת היתומים אולם מאחר שכבר תיקנוהו צריך לאומרו גם אם אין חיוב, ויאמר אותו מי שאין לו אב ואם או מי שאין הוריו מקפידים. ובט"ז (סימן נה ס"ק א) כתב שמנהגנו לומר קדיש אחר עלינו כיון שיש בו פסוקים.

### **עפ"י הקבלה – הקדישים להעלות מעולם לעולם**

הבית יוסף מביא בשם האגור ושכלי הלקט – 'ואין פוחתין מז' קדישין בכל יום, והגאונים ז"ל סמכו על שם שבע ביום הללתיך'.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו כתב בשם הזוה"ק, שיש לומר 'י' קדישים, על שם הפסוק ויבא גוי צדיק, צ"ד'יק' תשעים אמנים, ד' קדושות, 'י' קדישים, ומאה ברכות. (מובא בשו"ע הרב, ובערוך השולחן סימן נה, וב'מחצית השקל' סימן ו). ומבאר בערוך השולחן שמלבד הז' שנזכר בראשונים הוסיפו עוד אחד בכל תפילה לאחר עלינו.

בכתבי האר"ז כתב שטעם הקדישים שאומרים בתפילה הוא משום שהתפילה מיוסדת שלבים שלבים על סדר העולמות העליונים, קרבנות עולם העשיה, פסוקי דזמרה עולם היצירה, ברכות ק"ש עולם הבריאה וכו', ובכל מקום שיש שלב נוסף, אומרים קדיש כדי לעלות מעולם לעולם. ויתכן שהשו"ע הרב רומז למעם זה שכתב 'אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בסדר התפלה'. על פי עניין זה תיקנו 'קדיש יתום' נוסף אחר שיר של יום, [ובערוך השולחן שכתבו שתיקנוהו משום היתומים המרובים].

בספר 'שער הכולל' על סידור הרב (סימן ד) כתב שלכן בסידור הרב לא כתב יהי רצון אחר ברייתא דרבי ישמעאל, כי זה נצרך רק לפי בעלי ההלכה כדי שיהיה דברי אגדה אחר המשנה, אבל לפי האר"ז שהקדיש הזה נצרך מצד סדר התפילה אין צריך לזה.

ויש שהקפידו מחמת זה לומר 'קדיש דרבנן' ו'קדיש יתום' אפילו כשאין יתום בבית הכנסת, כי הקדישים נצרכים להעלות את סדר התפילה. ועיין בספר 'ליקוטי מהרי"ח' בסוף 'סדר איזהו מקומן' שכתב שלפי האריז"ל הקדיש כאן הוא חובה כי עד כאן הוא עולם העשיה ומכאן הוא עולם היצירה. ומביא בשם ספרי אמרי קודש 'מהרב הקדוש מסטרעליסק, שקדיש זה שייך להבעל תפילה ולא כהמנהג שאומר אותו אדם אחר'.



## **פרק טו – הודו לה' קראו בשמו אות א – טעם אמירתו**

**הטעם לקביעת אמירת 'הודו' בתחילת פסוקי דזמרה \* מה מקור המנהגים השונים באמירת הודו לפני ברוך שאמר או אחריו \* מה השיר ששוררו הפרות לפני הארון \* ומה השיר שמשוררת השמש בלכתה לזרוח בכל יום \* כמה פעמים מופיעים פסוקים אלו בתנ"ך ואיזה מהם נכתב קודם**

### **פסוקי דזמרה – שבחו של מקום לפני התפילה**

בטרם יבוא אדם להתפלל ולקרות קריאת שמע בברכותיה, תיקנו חכמי המשנה והתלמוד להקדים אמירת פסוקי דזמרה, המקור לכך הוא בגמרא (שבת קיח, ב) 'אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום, איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כי קאמרינן בפסוקי דזמרא'. ברי"ף שם נוסף הקטע 'ומאי ניהו מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל י-ה'. וכן כתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפלה הי"ב) – 'ושיבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום מתהלה לדוד עד סוף הספר'.

טעם הדבר מבואר בראשונים (תשובות רב נטרונאי גאון או"ח סימן יב, סדר רב עמרם גאון, רי"ף ברכות כג, א, מחזור ויטרי סימן א, טור או"ח סימן נא) על פי מה שאמרו חז"ל (ברכות לב, א) 'דרש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של מקום, ואח"כ יתפלל מנא לן ממשה דכתיב ה' אלהים אתה החלות וגו' וכתיב בתריה אעברה נא ואראה וגו''. ולכן לפני התפילה צריך לומר ולהלל בפסוקי שבחו של מקום [ויורחב להלן].

### **מקור תקנת אמירת פסוקי הודו**

כפתיחה לפסוקי דזמרה נקבעה תקנה יותר מאוחרת, מימי הגאונים או תחילת הראשונים, לומר פסוקי 'הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו'. אלו הם מקבצי פסוקים שתחילתם פרק נרחב מ"דברי הימים" (דה"א פרק טז), המסתיים בפסוק "ברוך ה' אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם ויאמרו כל העם אמן והלל לה'", ואחריו נתוספו עוד ליקומי פסוקים שונים שקבעו חכמים קדמונים ברוח קדשם לאמרם בשלב זה בעבודת התפילה.

במסכת סופרים (פרק יח) איתא – 'אבל צריכין לומר אחר יהי כבוד, ה' מלך, ומזמור שירו לה', מדברי סופרים, ואחריו הודו לה' קראו בשמו, וששת המזמורים של כל יום; וכו'. אמרו, למה הזכיר דוד במזמור הודו לה' קראו בשמו, כהנים לויים וישראלים, להיות אומרים אותו בכל יום'. והגר"א גרס למה הזכיר דוד וכו' אברהם יצחק ויעקב להיות אומרים וכו'.

ב'סדר רב עמרם גאון' וב'אבודרהם' מובא שנהגו לומר הודו רק בשבתות וימים טובים, וכן בימים מיוחדים כגון הושענא רבה וכאשר יש חתן או בעל ברית בבית הכנסת. אולם רבים

מהראשונים כותבים בפשטות שנוהגים לומר הודו, בטור (או"ח סימן נא) כתב שיש מקומות שנוהגין לומר'.

יש לציין מקור מעניין שלא הובא בספרים, בו מובא שנהגו לומר הודו במקדש אחר הקרבת התמיד, ובו גם מבוואר טעם חדש לאמירת פרק זה. בילקוט שמעוני (תהלים רמז תרסז) – 'כהיהא דתנן ירדו ובאו להם, והלכו אל לשכת הגזית וקראו את שמע (עד כאן הוא ציטוט ממשנה תמיד לא, ב), רבי ירמיה בשם ר' שמעון אמר, היו קוראים מזמורים הללו הודו לה' קראו בשמו, ולמה היו קורין אותה לפי שכתוב בהן אשר כרת את אברהם, ושבעתו לישחק'. כלומר שרצו להזכיר זכות אבות בעת הקרבת התמיד [זית רענן' על הילקוט] וזה מתאים עם גירסת הגר"א במסכת סופרים.

### טעם המנהג – השבח שתיקן דוד לומר לפני הארון

כדי לדעת מדוע נבחר דווקא פרק זה לאמרו עם פתיחת עבודת הבוקר, עלינו לעיין במקורו בספר דברי הימים, שם מסופר המאורע שלרגלו נתקנו פסוקי שבח והילול אלו, היה זה בטרם נבנה הבית לה', בעוד המזבח עמד בגבעון, ודוד המלך העלה את הארון מקרית יערים [לאחר ששהה בדרך בבית עובד אדום הגת] אל האוהל בעיר דוד, וכך נאמר שם (דה"א טז, א) 'ויביאו את ארון האלוקים ויצגו אותו בתוך האהל אשר נטה לו דוד ויקריבו עולות ושלמים לפני האלוקים וגו' וגו', 'זיתן לפני ארון ה' מן הלויים משרתים ולהזכיר ולהודות ולהלל לה' אלוקי ישראל. אסף הראש ומשנהו זכריה יעזאל ושמירמות וגו' ביום ההוא אז נתן דוד בראש להודות לה' ביד אסף ואחיו. הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו וגו'.

ובאורחות חיים (הלכות ברכות סימן יח – כ מובא בבית יוסף או"ח חיים סימן נ) כתב – 'נהגו לפתוח אחר מדרש ר' ישמעאל בהודו לה' קראו בשמו, וכתב הבעל האשכול, שהטעם לפי שכל השנים שהיה הארון ביריעה תיקן דוד שיהיו אומרים זה המזמור, כמו שמצינו בספר יוחסין, ומפורש ב'סדר עולם' (פרק יד) כי בתמיד של שחר אומרים מהודו לה' עד ובנביאי אל תרעו, ובתמיד של בין הערבים משירו לה' עד והלל לה', ולפי שהזכרנו כל הקרבנות, אנו אומרים גם כן המזמור'. ובספר המנהגות כתב, שלכן אומרים הודו לפני ברוך שאמר (כמנהג ספרד), כדי לסמכו לאמירת הקרבנות.

דברים אלו של בעל האשכול צריכים עיון, שכן פסוקים אלו אמנם נאמרו לפני הארון 'בשחר' ו'בערב', אך לא בהקרבת התמיד שהוקרב במזבח בגבעון. ובסדר עולם שהוא מקורו של הארחות חיים כתוב שאמרו כן רק בעת שהיה הארון לבדו – 'וכך היו אומרים כל ארבעים ושלוש שנה לפני הארון, עד שהביאו שלמה לבית העולמים'. ואף שהקריבו קרבנות גם לפני הארון ככתוב שם בפסוקים, אבל קרבנות הציבור, וביניהם קרבנות התמיד, צריכים להקריב בבמה הגדולה שהיא היתה אז בגבעון ולא ליד הארון, וכן מפורש שם בהמשך הפרק בדברי הימים שהקריבו את התמיד בגבעון.

נאוליו השתדלו לכוון את השעה, ושוררו את המזמורים בעיר דוד, בשעה שידעו שמקריבים את התמידים בגבעון. או שהיה קבלה ביד הראשונים שגם אחר שנבנה בית המקדש המשיכו לומר פרקים אלו על הקרבנות (וכפי שהובא לעיל מהילקו"ש).

## השיר ששוררו הפרות

בספר שמואל (שמואל א' פרקים ד'–ו') מסופר שבימי עלי נשבה ארון הברית בידי הפלשתים, ואז הכה בהם ה' בחללים עד שהבינו שעליהם להשיבו למקומו, וכתוב שם שעשו עגלה חדשה ופרות עלות ושלחו עמהם את הארון וכך נאמר (שמואל א' ו, יא–יב) – 'וישימו את ארון ה' אל העגלה וגו' וישרנה הפרות בדרך על דרך בית שמש במסלה אחת הלכו הלך וגעו ולא סרו ימין ושמאל וגו'.

על מאורע זה דרשו חז"ל (מסכת ע"ז כד, ב) 'מאי וישרנה אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר שאמרו שירה, ורב זוטרא בר טוביה אמר רב שישרו פניהם כנגד ארון ואמרו שירה, ומאי שירה אמרו אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר אז ישיר משה ובני ישראל ורבי יוחנן דידיה אמר ואמרתם ביום ההוא הודו לה' קראו בשמו וגו', ועוד מובאים שם בגמרא כמה שיטות מה היתה שירת הפרות.

בגמרא הנ"ל מוזכר שהפרות אמרו את השירה 'ואמרתם היום ההוא הודו לה' קראו בשמו', שזהו פסוק בישעיה (יב, ד), אולם במדרש (בראשית רבה נד, ד מדרש שמואל יב, ג) משמע שאמרו את הפרק שלפנינו 'הודו לה' קראו בשמו', וכך כתב להדיא ברש"י בדברי הימים שם – 'ומפורש בב"ר לפי שהפרות כששרו אמרו שני מזמורים הללו, רבי שמואל בר נחמני אמר וישרנה הפרות מה שירה אמרו הודו לה' קראו בשמו, רבי אליעזר אמר שירו לה' כל הארץ וגו', לפיכך תקנם דוד לאמרם לפני הארון מזמור אחד שחרית ומזמור אחד ערבית, מפי רבינו אלעזר בר משולם ז"ל. וכן הביא בסידור הרמ"ק – 'ויש אומרים ששיר זה הוא ששוררו הפרות בעלותם עם ארון ה' משדה פלשתים, לכך אנו אומרים אותו בכל יום'.

## שבח לרגל הופעת השכינה

לאור הדברים האמורים נוכל להבין בעצמנו את הטעם לאמירת 'הודו לה' קראו בשמו' בכל יום לפני התפילה. שכן המכנה המשותף בין מה שתיקן דוד למשוררים, ולשירת הפרות, הוא שסדר שבחים זה הוא המתאים לאמרו לרגל הופעת השכינה בארון.

עמידתנו בתפילה היא הרי עמידה לפני ה' ושכינתו אשר על הארון, וכמו שאמרו חז"ל לגבי המתפלל (ברכות ל, א, 'כוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים'). (ועיין רבינו יונה על הרי"ף שם שאין זה רק העומד בבית המקדש אלא גם העומד בחו"ל ובא"י ובירושלים צריך לכוון לבו כנגד קודש הקדשים).

ומאחר שאנו בתפילתנו ממשיכים את ארון ה' ושכינת עוזו לנוכח פנינו, על כן אנו אומרים את השבח המתאים הנאמר בעת העמידה לפני הארון.

וכן כתב הרמ"ק בסידור תפלה למשה – 'ולי נראה הטעם כי כאשר העלה דוד ארון ברית ה' מבית עובד אדום אל אהלו תקן שבח זה לשבח אותו לפני הארון בכל יום, להודות על נפלאות תמים דעים וכו' וכיון שכוונתנו בזמירות הוא להמשיך השכינה עלינו, כדפירש בתיקונים וברעיא מהימנא, וכמו שנבאר, לכך מזמור ושבח זה, שהוא מה ששוררו הפרות בבוא השכינה, אנו אומרים אותו ראש לכל הזמירות'.

## השיר של השמש

בזהר הקדוש (ח"ב דף קצו, א) מובא שמזמור זה הוא השיר שאומר השמש בצאתו לזרוח – 'בשעתא דשמשא נפיק ביממא, ישראל נטלי שירתא לתתא, ושמשא לעילא, דכתיב "ייראוך עם שמש", בשעתא דנטיל שמשא בגלגלוי, פתח קל נעימותא ואמר שירתא, ומאי שירתא קאמר, הודו לה' קראו בשמו וגו', שירו לו זמרו לו וגו', וישראל משבחן לקודשא בריך הוא ביממא עם שמשא, הדא הוא דכתיב "ייראוך עם שמש".'

וב'תולעת יעקב' (לר"מ בן גבאי בעל 'עבודת הקודש') מביא את דברי הזוה"ק – 'הודו לה' קראו בשמו, שבח זה משבח השמש כשנוסע במסעותיו להאיר העולם, ואומר שיר זה בקול נעים וערב, וישראל משבחים להקב"ה עם שמש שנאמר "ייראוך עם שמש". וכבר ידעת כי שבח זה קבע דוד ע"ה לאומרו לפני הארון בכל יום, והלויים משוררים אותו למטה לפני הארון, גם הארון הלויים למעלה משוררים אותו לפני ארון הברית אדון כל הארץ, כי הכל דוגמא'.

## לפני ברוך שאמר או אחריו

כידוע נחלקו בדבר נוסח אשכנז ונוסח ספרד האם פסוקי הודו נאמרים קודם ברוך שאמר, או לאחר ברוך שאמר. אולם חילוקי מנהגים אלו כבר התחילו בימות הראשונים, כאשר יש מהם שנהגו כך, ויש שנהגו כך.

בספר 'המנהגות' כתב על כך – 'ותמה הוא למה לא נהגו לומר ברוך שאמר קודם הודו לה', ושמעתי מפני שהיו אומרים אותו בכל יום לפני הארון על הקרבנות, לפיכך תקנוהו אחר קרבנות'. כלומר שרצו לסמכו לאמירת הקרבנות ולא להפסיק עם ברוך שאמר. ואכן כתב החיד"א ב'עבודת הקודש' (קשר גודל סימן ז אות כד) שמטעם זה אין להפסיק בין הקרבנות לאמירת הודו.

באורחות חיים כתב טעם נוסף – 'ועוד שאינן מעניין ההלל והיאך נברך עליו ברכת הלל', כלומר שיש הבדל בתוכן המזמורים בין פסוקי דזמרה הנקראים 'הלל' ועליהם נאמר 'ברוך שאמר', לבין פסוקי הודו 'שאינם מעניין ההלל'.

הבנה בדברים אלו, נוכל לקבל בהמשך, כאשר נבוא לביאור עניין פסוקי הודו.

יתכן שהטעם למנהג גרס שיש להקדימו לפני ברוך שאמר, מכיון שהוא תקנה מאוחרת ולכן אין נכון להפסיק בפסוקים שלא תיקנו הקדמונים, בין ברכות "ברוך שאמר" ו"ישתבח" שהם



ברכות פסוקי דזמרה לפנייהם ולאחריהם (עיין שו"ת יביע אומר חלק ח או"ח סימן יא). ואילו מנהג אשכנז נקט שגם בדורות המאוחרים יש רשות לישראל להוסיף פסוקי שבחים והילול, ולכלול אותם במסגרת פסוקי דזמרה, וברכות ברוך שאמר וישתבח. וב'פרי עץ חיים' כתב טעם על פי קבלה לשני המנהגים.

[בדרך הלצה יש לומר שלמנהג אשכנז רק בעת התפילה האדם נחשב כעומד לפני הארון, ולכן אומרים אותו בתוך פסוקי דזמרה. אולם תלמידי הבעש"ט נקטו שעבודת האדם מקיפה את כלל עמידתו במשך כל היום, וממילא כל היום הוא כעומד לפני הארון, ולכן אומרים אותו מחוץ למסגרת פסוקי דזמרה. אולם אין זה נכון, שכן הדבר תלוי במנהגים קדומים לפני דורו של הבעש"ט].

### קטעים מקבילים בתהילים ובדברי הימים

כדי להבין את תוכן ופירוש פסוקי הודו, עלינו להקדים את הרקע ליצירתם.

יש לדעת שפרקי שבה אלו נמצאים בתנ"ך שתי פעמים, הקטע מ'הודו לה' קראו בשמו' עד 'ובנביאי אל תרעו', נוסף על היותו כתוב בדברי הימים, כתוב גם בתהילים במזמור קה, במספר שינויים קלים.

[פיהו – פיו, זרע ישראל – זרע אברהם, זכרו לעולם – זכר לעולם, ליצחק – לישראל, אתן ארץ – אתן את ארץ, בהיותכם – בהיותם, לאיש לעשקם – אדם לעשקם, ובנביאי – ולנביאי].

וכן הקטע מ'שירו לה' שיר חדש' עד 'אז ירננו עצי היער', מופיע בתהילים במזמור צו, גם כאן בשינויים מסויימים.

נוסף על השינויים בנוסח הפסוקים, הרי המזמורים בתהילים מאריכים ומפרטים עוד את המשך הדברים. אחרי הפסוק ובנביאי אל תרעו, ממשיך המזמור בתהילים קה לספר את המשך קורות עם ישראל לאחר תקופת האבות, ויקרא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר. שלח לפנייהם איש לעבד נמכר יוסף, וכך מסופר כל מעשה השעבוד למצרים ונפלאות המכות ויציאת מצרים. הסיום 'ובנביאי אל תרעו' הוא בעצם הפסק באמצעו של דבר.

הרד"ק בתהילים מבאר שתחילה תיקן דוד את הנוסח האמור בדברי הימים, ולאחר מכן כאשר בא לסדר את ספר תהילים האריך בכל חלק בהרחבה, כך המשיך דוד ופירט את כל השתלשלות מעשי עם ישראל. וכמו כן הקטע השני של הודו המתחיל 'שירו לה' שיר חדש' הוא רק נוסח מקוצר שתיקן דוד לאמרו לפני הארון, אולם כאשר חיבר את תהילים המשיך את הדברים במזמור צו, ובמזמורים שאחריו.

פירוש [המיוחס ל]רש"י על דברי הימים כתב, שאכן מה שכתוב בדברי הימים אינו אלא קיצור דברים, ומשמע מדבריו שמלכתחילה חיבר דוד את המזמורים לאמרם לפני הארון בשלימותם כפי שהם מופיעים בתהילים, ורק כאן בדברי הימים הם נכתבו בקיצור. וזה לשונו בפסוק כב – 'ובספר מפורש יותר כי המזמור אינו מסוים כאן, כדכתיב התם ויקרא רעב על הארץ וגו' כדי להגלותם למצרים'.

במלבי"ם מעלה אף הוא סברה זו, שהמזמורים בדברי הימים הם קיצור של המזמורים השלמים בתהילים. אולם הוא מסתפק האם אכן דוד סידר את המזמורים שנאמרו לפני הארון בדרך קצרה, עד 'בנביאי אל תרעו' ועד 'ואמרו הושיענו'. או שמא לפני הארון אמרו את כולו כמו בתהילים, ורק בכתיבת דברי הימים נכתב המזמור בקצרה כדרך הכותבים "וכלי".

לגבי החלק השני של 'שירו לה' שיר חדש' שהמקבילה שלו היא בתהילים צו, יש הוכחה מכרעת שהמזמורים נכתבו מלכתחילה בשלימותם, והם קוצרו רק אחר כך. שכן בחז"ל (מדרש תהילים מזמור צ מובא ברש"י בבא בתרא יד, ב) מבואר שאחד עשר המזמורים מ'תפילה למשה' (מזמור צ) ואילך נתחברו על ידי משה רבינו, ואם כן מזמורים אלו כבר היו קיימים מאז ומקדם, ודוד רק קצרם לרגל אמירתם לפני הארון.

### **פסוקי 'הודו' 'ואמרו הושיענו' 'רוממו'**

רש"י בפסוק לד שם, מבאר יותר שבעצם המזמור בשלימותו כולל גם את מזמור קו שבתהילים, אלא שהילקו דוד בתהילים לשני מזמורים משום שהוצרך להאריך. ולכן הפסיק באמצע והתחיל במזמור קו בהתחלה חדשה, הפותחת 'הללויה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. ואחר כך ממשיך המזמור ומתאר את ניסי המדבר והכניסה לארץ עד תקופת דוד.

על פי הסבר זה מבאר רש"י את שייכות הפסוקים 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו' והפסוק 'ואמרו הושיענו אלוקי ישענו' שנכתבו בדברי הימים לכאורה ללא קשר לפסוקים הקודמים. מכיון שבדברי הימים נכתב רק תמצית המזמורים, על כן נאמרו בסוף הפרקים, פסוקים אלו השייכים לסיום הקטע הראשון אשר הסתיים ב'בנביאי אל תרעו'. הפסוק 'הודו לה' כי טוב' הוא פסוק ההתחלה של מזמור קו, והפסוקים 'ואמרו הושיענו' 'ברוך ה' אלוקי ישראל' הם בתהילים סיום מזמור קו, המסתיים בפסוקים דומים.

לפי דברי רש"י נוכל אף אנו להוסיף הסבר מדוע תיקנו להוסיף בתפילה את שני הפסוקים 'רוממו ה' אלוקינו וגו' רוממו ה' כי קדוש ה' אלוקינו', שנתקשו בזה מפרשי הסידור שהרי פסוקים אלו אינם מוזכרים כלל בדברי הימים. לפי האמור אזי כשם שהמשורר בדברי הימים צירף את סיום פרק קו לסיים עמו את הפרק כולו, אף מסדרי התפילה צירפו את הסיום של פרקי 'שירו לה' שיר חדש' שנמשכים עד מזמור צט, ופסוקי הסיום שלו הם שני פסוקי 'רוממו' אלו.

### **האם משה רבינו חיבר את המזמורים כדי לאמרם לפני הארון**

הקטע השני המתחיל 'שירו לה' שיר חדש' מקביל ודומה מאוד למזמור צו בתהילים, ויש לציין שמזמור צו וכן הבאים אחריו התחברו על ידי משה רבינו, כמו שאמרו חז"ל (מדרש תהילים מזמור צ מובא ברש"י בבא בתרא יד, ב) שאחד עשר המזמורים מ'תפילה למשה' (מזמור צ) ואילך נתחברו על ידי משה רבינו.

לא רחוקה תהיה ההשערה שכשם שדוד המלך תיקן את אמירת הודו כדי לשורר אותו לפני הארון, (כמפורש בדברי הימים), כך זו גם הסיבה שמשנה רבינו חיבר את המזמורים האלו לרגל נתינת לוחות העדות לישראל, ונשיאת ארון ברית ה' על ידי הלויים.

קצת סמך לדבר יש בגמרא (עבודה זרה כד, ב) הדנה מה היה השיר ששרו הפרות בעת שנשא את הארון, בהמשך הסוגיא נאמר בגמרא שיש אומרים שכל הדיון הזה הוא ביחס לשירה שאמרו ישראל בעת נשיאת הארון במדבר "רב אשי מתני לה להא דרבי יצחק אהא ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה', ישראל מאי אמרו".

כפי שהבאנו בפרק הקודם אחת השיטות היא שהם אמרו 'הודו', דעות אחרות בגמרא מביאות שהם אמרו 'מזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו' (תהילים צח), ולדעה נוספת 'ה' מלך ירגזו עמים' (מזמור צט) או 'ה' מלך גאות לבש'. במדרש רבה (בראשית נד, ד, וכעין זה במדרש שמואל פרשה יב) אנו מוצאים נוסח שונה מעט – 'רבי יוחנן אמר שירו לה' שיר חדש (מזמור צח), רבי אליעזר אמר הודו לה' קראו בשמו, רבנן אמרי ה' מלך תגל הארץ (מזמור צז), רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר יצחק אמר תלת, שירו לה' שיר חדש (צח), שירו לה' כל הארץ (צז), ה' מלך ירגזו (צט), וכו'.

לאור דברי חז"ל הללו שמזמורים אלו נאמרו בעת נשיאת הארון, כאשר נחבר אותם עם מה שידוע לנו מהמדרש שהמזמורים הללו הם מזמורי משה רבינו, נוכל להגיע להנחה שזו אכן המטרה שלשמה חיבר אותם משה רבינו, כדי לשורר אותם לפני הארון.

רמז לכך אנו מוצאים במדרש הנ"ל ביחס לשירת הפרות – 'אמר רבי שמואל בר נחמן כמה יגיעות יגע בו בן עמרם עד שלימד שירה ללויים, ואתם אומרות שירה מאליכם יישר חילכם'. משמע שמשנה רבינו יגע לחבר שירה עבור הלויים בשירתם לפני הארון, עם זאת אין הדברים יוצאים מכלל השערה.



## פרק טו הודו לה' קראו בשמו אות ב – ביאור תוכן הפסוקים

### שבח על נפלאות הופעת השכינה בארץ

השבח 'הודו' נוצר כאמור על ידי דוד שתיקנו כדי לאמרו לפני הארון מדי יום, ויש להבין מה הטעם שדוד תיקן פסוקים אלו לאמרם לפני הארון, מה הקשר בין תוכן פרק זה לארון ברית ה'.

בספר הפרדס לרש"י כתב – 'בכל יום היו אומרים במקדש 'הודו לה' קראו בשמו' כדי להזכיר בכל יום נפלאות אלוֹקינו שבחר באבותינו והפרה והרבה אותנו הכל כמו שכתוב במזמור, כי כולו מספר לעניין ישראל, הילכך היו אומרים אותו. ועדיין צריכים הדברים הטעמה.

בהתבוננות כללית בתוכן השבחים שנאמר כאן (בתוספת ההמשכים שבספר תהילים), נוכל להבין את הרעיון הפנימי שהם באים להביע. והוא: 'תולדות הופעת השכינה בעולם'.

השבחים והתהלות ברובם עוסקים במעשי ה' יתברך בעת הבריאה, שברא שמש וירח וכוכבי אור וכו', יש מהם שעוסקים בהנהגת ה' הכללית שהוא מנהיג את העולם, סומך נופלים ורופא חולים ממית ומחיה. ויש שעוסקים בקדושת ה' יתברך בעצמו כבודו ונשגבותו ועליונותו.

אולם כל זאת מתייחס לצד הנסתר של מציאות ה' והנהגתו, כמלך השוכן בשמים ומשם מנהיג את העולם, ככתוב ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה.

ברם עלה ברצונו של הבורא יתברך לגלות את מציאותו להופיע ולהתגלות בתוככי העולם ולהנהיג ולפעול פעולות שיהא ניכר שהוא כמלך השוכן בארץ, וזוהי המציאות המיוחדת של עם ישראל.

ובמבט כללי החובק את כלל הדורות, דבר זה בא לידי ביטוי במשך תולדות העולם בעיקר בשני פרקי זמן: תקופת גילוי השכינה הראשונה הוא תקופת הופעת עם ישראל למן תקופת האבות בה החל הגילוי בדרך ניסית אם כי עדיין ניסים מוסתרים, עד לשיא ההתגלות בניסים גלויים ונפלאים בימי יציאת מצרים, תקופת גילוי זו נמשכת באופנים משתנים עד ימי דוד ושלמה.

התקופה השנייה בה מופיעה השכינה ומתגלה היא לעתיד לבוא, בימות המשיח יבוא ה' למלוך בעולם, ישפוט את הרשעים וישמח את הצדיקים והבריאה כולה תגיל ותרנן, כמו שמתואר באריכות בפרקי התהילים שאומרים בקבלת שבת ממזמור צו עד מזמור צט.

לאור זאת אנו מבינים היטב מדוע קבע דוד לומר לפני הארון דווקא דברים אלו, מאחר שה'ארון' הוא הביטוי העז ביותר להופעת השכינה בארץ, והוא מייצג את הופעת קדושתה, אי לכך מתאים ביותר לשורר ולספר לפני הארון את תולדותיה של הופעה נשגבה זו, ובכך לעורר את השומעים לתת כבוד ויחס ראוי לשכינה אשר באה לשכון בקרבם.

וראשית מספר השבחה כיצד התחילה הופעת השכינה בארץ בפעם הראשונה, תחילה בימי האבות, וכאמור בתהילים ממשיך הפרק לספר את כללות תולדות הופעת השכינה בעולם בימי יצירת עם ישראל, ביציאת מצרים והכניסה לארץ.

ואחר כך הקטע 'שירו לה' שיר חדש' מתאר את ההופעה השנייה של השכינה בעולם, זוהי התקופה שמלכות ה' תהיה בגילוי המלא והשלם, בימות המשיח.

### **הופעת השכינה בארץ סיבה לאמירת שבחים ותהלות**

מעתה יובן ביותר גם הטעם שתיקנו את אמירת 'הודו' שהוא שבח קולע ביותר להוות הקדמה לאמירת פסוקי דזמרה, שכן שבח זה קורא לכולם לבוא ולהודות ולשיר ולזמר לאלוקים אשר הנה זה בא לשכון עמנו בארץ.

והנה בפסוקי דזמרה עצמם תוכן השירים והזמירות עוסק ברובו בחלקי הנהגת ה' הכללית כבורא העולם וקדושו ומנהיגו, ורק חלק מהם מציין את הנהגתו שבהתגלות. אולם הסיבה למחויבותנו לעסוק בשירים אלו היא דווקא בואו והופעת שכינתו בהתגלות, כדרך מלך השוכן בתוך צבאו שהם מפארים אותו. וזה אחד מסממני המלכות, שהיא מחייבת התייחסות מאזרחי הממלכה<sup>1</sup>.

וכן אנו מוצאים בשירת הים שנאמרה לרגל הופעת מלכות ה' לשכון בארץ, וכלשון הפסוק 'זה א-לי ואנווהו', כלומר מאחר שא-לי נמצא עמנו בקרבנו, על כן מחייב הדבר 'ואנווהו' – דהיינו אספר נוי ושבחו<sup>2</sup>.

זו הסיבה שמציאות הארון הן במדבר והן בימי דוד, חייבה אמירת שירה, והעמדת לווים משוררים. וזה גם הרעיון שבא לבטא גם הפרות ששוררו, כי הופעת השכינה לפנינו מחייבת נתינת כבוד כראוי ואמירת שירה. ובפרט כאשר הארון מהלך בחוץ ישנו חיוב מיוחד של שירה, וכפי שהיה כאשר העלה דוד את הארון לעיר דוד, שכרך בכל עוז לפני ה'.

וזהו בעצם תוכנו של 'הודו', שאין הכוונה בפסוקיו לבטא את עצם ההודאה החילוץ והשבחה, אלא לעורר את חבריות על מעלת וחובת ההודאה השבחה והחילוץ. [בפסוקים הראשונים

---

<sup>1</sup> . סגנון מקביל אנו מוצאים בפרק 'לכו נרננה' (תהילים צה) שהוא בעצם ההקדמה בתהילים לסידרת מזמורי שירו לה', וגם שם מקדים המשורר כי תוכן השירים הוא על כללות שלטון ה' בעולם – 'אשר בידו מחקרי ארץ ותועפות הרים לו וכו' וכו', אולם את החובה לשיר הוא מטיל רק על עם ישראל – 'בואו נשתחוה ונכרעה' – 'כי הוא אלוהינו ואנחנו עם מרעיתו'.

<sup>2</sup> . גם הפירוש השני ב'ואנווהו' הוא מאותו עניין, שלרגל הופעתו נבנה לפנינו נווה מפואר לשכינתו, ושני הדברים מקבילים ובאים יחדיו, בניין בית לה' ושירה לפניו. ומצינו שבין ההכנות הגדולות שעשה דוד לבניין המקדש, לקראת התקופה הגדולה של ירידת השכינה לארץ, היה העמדת משוררים בעלי רוח נבואה מבני אסף ידותון והימן צאצאי שמואל הרמתי מבני קורח כמבואר בארוכה בדברי הימים. גם את חיבור ספר התהילים יש לקשר לתנועה נשגבה זו של השראת רוח נבואית של שיר והלל לה', לקראת בניין בית המקדש.

בקריאה מפורשת, ובהמשך על ידי תיאור השתלשלות הופעת השכינה בארץ, שגם זה סיבה לבוא להלל ולהודות].

עכשיו עתה נבין על נכונה את דברי ה'ארחות חיים' שהובא לעיל, המבאר את הטעם שאין הודו נאמר אחר ברוך שאמר, משום 'שאינן מעניין להלל והיאך נברך עליו ברכת הלל', כלומר כי 'הודו' מצד עומק תוכנו אינו עצם השבח וההלל, אלא כל כולו כהקדמה וקריאה ונתינת טעם לבוא להודות ולהלל, באשר השכינה באה לשרות בקירבתנו, הוא אשר אמרנו שפסוקי הודו 'אינם מעניין להלל'.

[במיוחד בולט הדבר בקשר לפסוקי 'יהי כבוד' שגם הם לקט פסוקים, ועם זאת הם נאמרים אחר ברוך שאמר, הסיבה היא כאמור, משום שהודו יש בו קריאה ועידוד להלל, אולם פסוקי 'יהי כבוד' הם עצמם באים לשם הלל].

### **הודו - קטע ראשון - הקדמה לעבודת שבחי ה'**

לפני שהפרק נכנס לפרטי השתלשלות המאורעות של גילוי השכינה, הוא פותח בקטע הקדמה בה קורא המשורר להודות ולהלל לפני ה', והוא מרחיב ומשתמש במגוון ביטויים לעבודה קדושה זו.

באורחות חיים (חלק א דין מאה ברכות מובא בבית יוסף או"ח סימן נ) כתב – ויש במזמור זה עשר לשונות של הודאה כנגד עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים ועשרה ניסים [שנעשו] לאבותינו על הים.

א. הודו לה'. ב. קראו בשמו. ג. הודיעו בעמים עלילותיו. ד. שירו לו. ה. זמרו לו. ו. שיחו בכל נפלאותיו. ז. התהללו בשם קדשו ישמח לב מבקשי ה'. ח. דרשו ה' ועוזו. ט. בקשו פניו תמיד. י. זכרו נפלאותיו אשר עשה מופתיו ומשפטי פיהו. [רעיון זה מובא גם בראב"ן, ומשם למדנו כיצד למנות את העשר לשונות].

בספר 'עבודת התמיד' לרבי אלישע חביליו מונה י"ב שבחים, [שכן הוא מונה גם את 'ישמח לב' ואת 'מופתיו ומשפטי פיהו']. כנגד י"ב שבחים שהם 'זרע ישראל עבדו בני יעקב בחיריו'.

יש לציין שגם בסידרת המזמורים בתהילים של 'שירו לה' שיר חדש' ממזמור צו עד מזמור צט, גם כן יש לפניו הקדמה בה קורא המשורר לרנן ולהלל את ה' – 'לכו נרננה לה', נריעה לצור ישענו, נקדמה פניו בתודה, בזמירות נריע לו'.

### **קראו בשמו - הודיעו בעמים עלילותיו**

רוב הביטויים בקריאה זו מובנים לכל, אולם כמה מהם טעונים הבהרה. מפרשי הסידור והתנ"ך מסייעים בעדנו.

'קראו בשמו' מבארים רוב המפרשים שהכוונה לפרסם ולהודיע את שם ה' בעולם, כמו שנאמר באברהם אבינו 'ויקרא בשם ה'". אולם המקור עצמו שהם מציינים נתון לפרשנויות

נוספות. אונקלוס מתרגם בכל מקום 'וצלי' דהיינו להתפלל אליו. הרד"ק אכן מביא את שני הפירושים, פרסום שם ה' או תפילה.

הספורנו מבאר זאת בפסוק 'ותקרא שם ה' הדובר אליה' (בראשית טז, יג) 'הנה קריאת שם ה' היא התפלה אשר בה שבחו של הקב"ה במחשבת המתפלל או בדבריו, כאמרם ז"ל לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל, כי בזה יכוין המתפלל לא-ל ית' כענין שויתי ה' לנגדי תמיד, וכן קראתי שמך ה' וכן ושמואל בקוראי שמו, וכן כי שם ה' אקרא'. לפי דעתו 'קראו בשמו' הכוונה שהאדם יתבונן וישווה לנגדו את נוכחות ה' וקירבתו.

'שירו לו - זמרו לו' - מבאר האבן עזרא שירו - בפה, זמרו - בכלי, שיחו - לאחרים.

ניתן להבחין ששני הפסוקים הראשונים עשויים כדרך השיר, במבנה מקביל. תחילה שני שבחים קצרים, 'הודו לה', קראו בשמו', ואחר כך ביתר פירוט 'הודיעו בעמים עלילותיו'. וכן בפסוק השני 'שירו לו, זמרו לו', שיחו בכל נפלאותיו'.

'עלילותיו' מבארים כל המפרשים 'מעשיו', אולם אין הכוונה למעשים סתם, אלא מעשים נפלאים שניכר בהם סיבה וכוונה ומביאים לידי התפעלות, כמו שמפרש רש"י 'מעלליו'. רש"י והרד"ק ועוד מסבירים שהכוונה כאן במיוחד בקשר לארון הברית שעליו תיקנו לומר שבח זה, ו'עלילותיו' היינו הניסים והנפלאות שאירעו לארון כאשר נלקח לארץ פלשתים, והם לקו במכות וחלאים עד שנאלצו להשיבו לישראל.

על השיחה בנפלאותיו מבאר האלשיך כי אינה רק הכשר לעבודתו, אלא היא עצמה אופן של שבח והילול לפני ה', וכמו שאמור בגמרא על מגילת אסתר 'קריאתה זוהי הלילא', שכן על ידי סיפור המעשים האדם בא לידי תוספת הכרה בגדולת ה'.

### **התהללו בשם קדשו ישמח לב מבקשי ה'**

'התהללו בשם קדשו', מבאר רש"י - 'התפארו במעוז שם קדשו שיש לכם פטרון כמוהו'.

בעל בינה לעיתים רואה בביטוי זה יסוד חשוב בכל עבודת ההילול, שלכאורה מה יתן לו ומה יוסיף אדם בן תמותה לפניו יתברך, אלא 'אדרבה השבח וההילול הוא לנו 'התהללו' שאנו נתהלל על ידי כך שנהיה ראויים לומר לשמו, והוא ית' מתרצה ומסכים לשמוע מפינו הילולו ושבחו, כאילו מחשיב זאת לנתינת כבוד לשמו ית', וזוהי תהילתנו ושבחנו על פני כל העמים וזוהי תפארתנו אצל האומות'.

המשך הפסוק 'ישמח לב מבקשי ה'', נראה לכאורה שאינו ממין העניין, שהרי אין כאן ציווי של הילול ושבח, אולם האמת היא שזה למעלה מהכל, כי עיקר העבודה היא בלב, והמשורר מדגיש שמבקשי ה' שמח לבם על ידי התבוננותם בגדלות ה'.

וכך כתב בעל ספר חסידים (אות יח) 'שורש התפלה שמחת לב בהקב"ה שנאמר 'התהללו בשם קדשו ישמח לב מבקשי ה'' ולפיכך היה דוד מלך ישראל מנגן בכנור על כל תפלותיו, כדי למלאות לבבו שמחה באהבתו של הקב"ה'.



## **דרשו ה' ועוזו בקשו פניו תמיד**

בשלב זה נוכל לשים לב שהמשורר מוסיף והולך, ומתאר למעשה תהליך של התקרבות לה' מדרגה לדרגה, תחילה הודאה לה' והתבוננות בגדלותו, לאחר מכן שירה וזמרה, לאחר זאת מגיע האדם לדרגה שהוא מתפאר ושמה בגדלות ה'.

לאור זאת יובן היטב ההמשך בו מוסיף המשורר את הביטויים – 'דרשו ה' ועוזו, בקשו פניו תמיד'. לכאורה אין קשר בין הדרישות הללו לסידרת ההילולים שבה פתח. אולם ההסבר הוא כאמור שמתואר כאן תהליך שעובר האדם. לאחר ההודאה השירה והזמרה ושמהת לבו בה', להיכן מגיע העובד, זהו המסע המופלא של עובדי ה', ככל שהם מגיעים ליעד, התכלית היא שהם שואפים ליותר, וזה עצמו היעד: לדרוש את ה' ולבקש את פניו, המתנה הניתנת ל'מבקשי ה' היא 'בקשו פניו תמיד', מתנה שאין לה סוף.

ביטוי זה מצוי כמה פעמים נוספות בתהילים, כמו – (מזמור כד) 'זה דור דורשיו מבקשי פניך יעקב סלה', (מזמור כז) 'לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש'. (מזמור מז) 'ישישו וישמחו בך כל מבקשך'.

וכך תובע הנביא בשם ה' – (ישעיה מה, יט) 'פִקְשׁוּנִי אֲנִי ה' דוּבַר צֶדֶק מִגִּיד מִיִּשְׂרָאֵל'. (שם נא, א) 'שִׁמְעוּ אֵלַי רֹדְפֵי צֶדֶק מִבְּקֹשֵׁי ה'".

בביטוי 'דרשו ה' ועוזו, יש רמז מפורש לארון הברית שנקרא 'עוזו', כלשון הכתוב (תהילים עח) – 'וַיֵּתֶן לְשִׁבְי עֹזוֹ וְכֵן (שם קלב) 'קוֹמָה ה' לִמְנוּחֶיךָ אֶתְּהָ וְאֶרֶן עֹזְךָ'. שכאמור זה נושא הפרק.

## **זכרו נפלאותיו אשר עשה מופתיו ומשפטי פיהו**

אחר כל ההקדמה בה הוא מעורר את הציבור להודות לה' ולהתקרב אליו, מגיע המשורר לתכליתו, והוא דורש משומעיו להתבונן במעשי ה'. יש המפרשים שהכוונה לניסי הארון בפלשתים, אולם בפשטות זוהי כותרת להמשך, דהיינו כלל מעשי ה' אשר פעל מעת אשר החל להשרות את שכינתו בארץ.

מה בין 'נפלאותיו' ל'מופתיו', בנפלאות הדגש הוא על מעשי הניסים המיוחדים שמעוררים פליאה, 'מופת' הוא דבר שבא לשם הוכחה גם אם אין בו צורך של הצלחה. 'משפטי פיהו' יש מפרשים שהכוונה לעונשים שפעל ה' בדברו, ומשפטים הוא כמו 'שפטים' (מלבי"ם ומצודות). ויש מפרשים שהכוונה להתבונן במשפטי התורה שלימד השי"ת (אבן עזרא).

## זרע ישראל עבדו - הוא ה' אלוקינו

הפסוק 'זרע ישראל עבדו בני יעקב בחיריו', הוא המשך לקודמיו, אתם אלו שהמשורר מפנה אליכם את קריאתו – ובפסוק הבא הוא מסביר מדוע – שכן – 'הוא ה' אלוקינו בכל הארץ משפטיו'. וכך מבאר הרד"ק – 'אעפ"י שבכל הארץ משפטיו הוא אלוקינו ואנחנו עמו'.

מבנה זה דומה לשירה המקבילה בפרק 'לכו נרננה' (תהילים צה) גם שם מקדים המשורר כי ה' מושל בכל העולם – 'אשר בידו מחקרי ארץ ותועפות הרים לו וכו', ולכן ראוי לגדלו ולשבחו, ולמרות זאת הוא קורא 'בואו נשתחוה ונכרעה' דווקא לעם ישראל – 'כי הוא אלוקינו ואנחנו עם מרעיתו'.

## תקופת האבות – זכרו לעולם בריתו

כאמור תחילה מספר השבח כיצד התחילה הופעת השכינה בארץ בימי האבות, שאז הגילוי היה במידה מצוצמצת (ביחס להמשך) והתבטא בכמה דברים עיקריים. א. השבועה והברית שברת ה' עם האבות. ב. ההשגחה עליהם כאשר התהלכו מגוי לגוי ומממלכה אל עם אחר, וה' שמר עליהם והצילם.

הפסוק 'בהיותכם מתי מספר' טעון ביאור, אחד הדרכים לפרשו היא שהוא מחובר להמשך, כלומר שמלבד ההבטחה לאבות על העתיד לזרעם, גם אירעו להם ניסים בפועל, כי גם אז בעוד שעדיין לא התקיימה ההבטחה, למרות שאז היו מעטים מכדי לתת להם את הארץ והתהלכו בה כגרים והלכו מגוי אל גוי, ומדרך הטבע אנשים ומלכים ניסו לעשקם, כמו פרעה ואבימלך ולכן, ובכל זאת ה' הגן עליהם והעניש ואיים על אותם אנשים לבל יפגעו באבות שהם נביאי ה' ומשיחיו.

הביטוי 'משיחיו' מוסב בפשטות על האבות, והרד"ק מפרש שהכוונה שהיו נכבדים כמו מלכים משוחים, יתכן שיש בזה גם רמז למה שאמרו בחז"ל (נדרים לב, ב) שאברהם אבינו היה כהן גדול ולכן הוא משיח ה'.

הפרק בדברי הימים נפסק בשלב זה בפסוק 'ובנביאי אל תרעו', אולם כאמור בתהילים (מזמור קה) ממשיך הפרק לספר את כללות תולדות הופעת השכינה בעולם – 'ויקרא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר. שלח לפנייהם איש לעבד נמכר יוסף', וכך מסופר כל מעשה השעבוד למצרים ונפלאות המכות ויציאת מצרים, ובמזמור שאחריו (קו) נמשך הסיפור עד לתקופת דוד.

## שירו לה' כל הארץ

כאמור הקטע מ'שירו לה' כל הארץ' ואילך, עוסק בנפלאות תקופת מלכות ה' בימות המשיח, אז ישירו לה' כל הארץ, את הביטוי 'בשרו מיום אל יום ישועתו' מבאר הרד"ק 'כמו יום ביומו, כלומר כל יום בשרו ישועתו כי תמיד הוא מושיע אתכם'. ויש שפירשו (ראה סידור השל"ה)

שכל יום יתחדשו ניסים ונפלאות, עד שכל יום יבשרו את ישועת ה', ולא יהיה כמאורע שחוזר על עצמו.

מה שמייחד את ימות המשיח הוא, שגם אומות העולם יכירו ברוממות וגדלות ה' – 'ספרו בגוים את כבודו, בכל העמים נפלאותיו, כי גדול ה' ומהולל מאד, ונורא הוא על כל אלוקים, כי כל אלהי העמים אלילים וה' שמים עשה'.

בפסוק הבא קיים הבדל מעניין בין הנוסח ב'הודו', לבין הנוסח המקביל בתהילים (מזמור צו) 'שירו לה' שיר חדש'. בהודו נאמר – 'הוד והדר לפניו עוז וחדווה במקומו', ואילו בתהילים נאמר 'הוד והדר לפניו עוז ותפארת במקדשו'. יתכן לבאר שההבדל נובע מכך שהמזמור בתהילים תוקן על ידי משה רבינו בשעה שהמשכן היה קיים, ואז מתאים הלשון 'עוז ותפארת במקדשו'. אולם את 'הודו' הרי תיקן דוד כאמור, בשעה שלא היה משכן אלא הארון עמד באוהל בעיר דוד, ולכן לא אמר אלא 'עוז וחדווה במקומו'. זה אולי גם פשר ההבדל בהמשך, שבהודו נאמר 'שאו מנחה ובואו לפניו', ובתהילים 'שאו מנחה ובואו לחצרותיו', שכן בימי משה היה קיים המשכן וחצרו, לעומת ימי דוד שהיה רק 'לפניו'.

בפסוק 'הבו לה' משפחות עמים הבו לה' כבוד ועוז', מלמדים אותנו המפרשים להבחין בין תחילת הפסוק 'הבו לה' משפחות עמים' שבו ה'משפחות עמים' הם אלה ה'גברא' שהקריאה 'הבו לה' מופנית אליהם, ואילו בסוף הפסוק 'כבוד ועוז' הם ה'חפצא' שכלפיו נקראים 'הבו לה'.

ב'מזמור לדוד' (תהילים כט) יש פסוקים מקבילים – 'הבו לה' בני א-לים הבו לה' כבוד ועוז. הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קודש'. אלא שבעוד שב'הודו' נוב'שירו לה' שיר חדש' קריאת 'הבו לה' מופנית ל'משפחות עמים', אזי במזמור לדוד הקריאה מופנית ל'בני אלים', שהם עם ישראל בני הנכבדים (אברהם יצחק ויעקב).

## ישמחו השמים ותגל הארץ

הפסוקים הבאים מתמצתים את עיקרי המאורעות שיהיו באותה תקופה לעתיד לבוא – 'חילו מלפניו כל הארץ, אף תכון תבל כל תמוט, ישמחו השמים ותגל הארץ, ויאמרו בגוים ה' מלך'. בתהילים הפסוק מופיע בסדר מעט שונה ונוספה בו הפסקה 'ידין עמים במישרים'.

לכאורה יש כאן סתירה, מצד אחד נאמר שהעולם יתמלא חיל ורעדה, ומצד שני נאמר שהשמים ישמחו והארץ תגיל. אולם לאמתו של דבר אין הדברים סותרים זה את זה. מצד אחד העולם נאחו חיל ורעדה מהופעת ה' אשר בא לשפוט את הארץ, אך מצד שני העולם מתמלא שמחה וגיל, כיון שה' מגיע לעשות סדר בעולם ולהשליט את הצדק.

יש כאן ביטוי חשוב המשתלב במערכת זו – 'אף תכון תבל כל תמוט', שאנו מוצאים אותו במקביל במזמור 'ה' מלך גאות לבש' (תהילים צג) וגם שם הוא צמוד ל'ה' מלך'. אם נתמצת ונרכז יחדיו את דברי המפרשים, המשמעות העולה היא שכל עוד שמלכות ה' מסתתרת, הקב"ה מאפשר לרוע ולרשע להתפרץ ולהשתולל עד גבול מסויים, וממילא כל קיומו של

העולם הנו רעוע ולא בטוח, אולם כאשר ה' יבוא לשפוט ולעשות סדר בעולם, ובכך יגלה את מלכותו בשלימות כראוי, אז העולם יהיה לו קיום יציב ואיתן, 'אף תכון תבל כל תמוט'.

לגבי הפסוקים הבאים 'הודו לה' כי טוב' 'ואמרו הושיענו' כבר הבאנו את דברי רש"י בדברי הימים שהם פסוקי התחלה וסיום למזמורים קה-קו העוסקים בתקופת יציאת מצרים עד ימי דוד. 'ואמרו הושיענו' מתייחס לתקופת הירידה בעת חורבן שילה, בו עם ישראל פונה לה' בצעקת ישועה והצלה מן הגויים.

הפרק 'הודו' בדברי הימים, מסתיים בפסוק 'ויאמרו כל העם אמן והלל לה'". וכאן הוא 'בין הפרקים' של פסוקי דזמרה. לדעת חלק מהפוסקים (אליה רבה וחיי אדם כלל י"ט סעי' ה') הקטע מהודו עד רוממו ה' אלוקינו וכו' קודם במעלתו לגבי מי שאין לו שהות לומר את כל פסוקי דזמרה, לעומת הפסוקים מכאן ואילך שהם פסוקים מלוקטים, ואינם חשובים כמו 'הודו'.

הפסוקים 'רוממו' 'רוממו', הם מתהילים ואינם מפרק 'הודו', אולם יש מהפוסקים הסוברים שהם עדיין שייכים לקטע הראשון של 'הודו'. הדברים יתבארו לפי מה שכתבנו במאמרינו הקודמים שהם פסוקי סיום לפרק השני 'שירו לה' כל הארץ'.



## **פרק טו – הודו לה' קראו בשמו אות ג – ליקוט פסוקי דרחמי**

### **המשך הודו - פסוקי פסקי**

לאחר פרק 'הודו' ופסוקי 'רוממו' מוסיפים לקט פסוקים שתיקנו הקדמונים. כך מבוא בבית יוסף בשם ארחות חיים וספר האשכול 'אנו מוסיפין אחר והלל לה' רוממו ה' אלהינו, ושאר פסוקי דרחמי'.

בסידורים הנדפסים בדורות האחרונים סודרו כל הפסוקים ברצף אחד, עד שאין אדם יודע היכן יש קשר בין הפסוקים והיכן מתחיל קטע חדש. למרות שיש בזה משמעות להלכה, שכן מבואר בפוסקים שגם בפסוקי דזמרה יש הבדל בין 'בין הפרקים' ל'אמצע הפרק', הפסוקים הבאים ממזמור אחד ברצף דינם כאמצע הפרק.

וכך כתב במשנה ברורה (סימן נא ס"ק יג) – ואלו הן באמצע הפרקים, מהודו עד אמן והלל לה'. מן תנו עוז וכו' עד ברוך אלוקים. מן א-ל נקמות עד על גאים. מן נפשנו חתה לה' עד יחלנו לך, וכו'.

### **פסוקי המתקת הדינים**

כתב בסידור הרמ"ק 'תפילה למשה' – 'ונהגו לומר אחר כך א-ל נקמות ה' וגו', ונראה לי הטעם מאחר שהשכינה והארון אנו נקמות בפלשתים ובבואו גם כן עם אנשי בית שמש, לכך אנו אומרים שאותה נקמה שהוא א-ל נקמות יעשה אותה עתה בגויים, אמנם על ישראל יהיה ברכה וכו'. ועוד יש לומר כי כל מקום שהתורה גולה ממקום למקום דין מתעורר, כדמוכח בזוהר פרשת אחרי מות בעובדא דגוש חלב, וכל שכן כששכינה וארון באים ממקום למקום שהדין מתעורר, ועכשיו שאנו קוראים השכינה עלינו אפשר שיתעורר דינה קצת עלינו כמו שעשה במשכן ששרף נדב ואביהוא כדפירשתי במקומו, לכן אנו אומרים שאותו הדין ואותה נקמה תהיה על הגויים. ועוד אפשר לומר כי בשבח זה י' לשונות של הודאה כנגד י' מכות שהביא הקב"ה על המצרים, לכך עתה אנו אומרים שכיון שהוא א-ל נקמות שנקם את ישראל ממצרים כן עתה יעשה נקמות באומות'.

וכבר הבאנו דבריו שעל כך מיוסדת כל תקנת אמירת הודו, משום שעמידת האדם לפני התפילה כמוה כעמידה לפני הארון, ובעת בואנו לפני הארון צריך לומר השבח הראוי לזה. כהמשך לזה מבאר הרמ"ק – שהעמידה לפני הארון גם מעוררת דין, שכן קירבת ה' גורמת שני התייחסויות הבאים כאחת מצד אחד רגשי רוממות ומעלה ומצד שני התעוררות רתיעה ויראת הכבוד לדעת לפני מי אנו עומדים. ולכן עלינו להתייחס למצב זה בגישה המתאימה ולהביע את רגש היראה והרתיעה, על ידי אמירת פסוקי הדין והנקמה, ולבקש שהנקמה תהיה כלפי הגויים.

יש לציין שמה שכתב הרמ"ק בשם הזוהר שכאשר השכינה והארון באים ממקום למקום מתעורר הדין, בעצם מפורש בתורה, כפי שקראנו בפרשת בהעלותך – 'ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפוצו אויביו וגו', ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל'. הרי שבעת הנסיעה ממקום למקום ההנהגה היא במידת הדין 'קומה ה' ויפוצו אויביו וינסו משנאיך'. ואילו בשעת המנוחה שבה הנהגה של שלוה ורחמים 'שובה ה' רבבות אלפי ישראל'. וגם שם השתמש משה רבינו באותה עצה להפנות את הדינים כלפי אויבי ה' ומשנאיו.

## פסוקי דרחמי

מדברי הרמ"ק האמורים נראה שזה גם הטעם שקבעו כאן את שאר פסוקי דרחמי, שכיון שהתעוררו הדינים בעמידה לפני הארון, צריך להמתיק את הדינים ולבקש רחמים.

הפותח את סידרת 'פסוקי דרחמי' הוא הפסוק 'והוא רחום' (תהילים עה, לח) שעמו אנו גם פותחים את התחנון של יום שני וחמישי שהם ימי דין, ולפני תפילת ערבית, כיון ששעת ערבית הוא זמן התעוררות דינים.

בפסוק זה יש י"ג תיבות כנגד י"ג מידות הרחמים, וגם תוכנו הוא תמצית של מידות הרחמים – א. 'והוא רחום יכפר עוון' מקביל ל'רחום וחנן' נושא עוון ופשע'. ב. ולא ישחית, כלומר שגם כאשר ה' מעניש אינו באופן של כליה והשחתה גמורה כדי שיוכל האדם לשוב. ג. והרבה להשיב אפו – מקביל ל'ארך אפיים', שממתין לאדם עד שישוב. ד. ולא יעיר כל חמתו – שהעונש בא מעט מעט ולא הכל בבת אחת שלא יעמוד בזה האדם. וכמו כן פסוקי 'אתה ה' לא תכלא רחמך' (תהילים מ, יב), ו'זכור רחמך ה' והסדיך' (תהילים כה, ו). הם פסוקי רחמים.

הפסוקים 'תנו עוז לאלוקים על ישראל גאווה וגו' נורא אלוקים ממקדשיך וגו', באים יחדיו ומקורם בתהילים סוף מזמור סח, העוסק בהופעת ה' במעמד הר סיני, והמשורר קורא לשבח את ה' במידת העוז והחוזק.

[בספרי הסוד והחסידות רמזו בפסוק זה שמעשי המצוות של ישראל נותנים כח בשכינה של מעלה, (זוהר ח"ב דף לב ע"ב) 'וכד עבדין עובדין דכשרן, יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא, ועל דא כתיב 'תנו עז לאלוקים', במה בעובדין דכשרן. וכעין זה אמרו במדרש (איכה רבה א, לג) בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה כמה דאת אמרת (תהלים ס') באלוקים נעשה חיל. אולם הפשטנים מבארים – 'תנו עוז לאלוקים', תנו שבח לפניו על מידת העוז.]

נראה שזה אופן נוסף של המתקת הדין, שעם ישראל נותן שבח לה' על מידת העוז והחוזק, ובזה נמצא כבוד ה' מתעלה. ובפסוק השני אומרים שחוזק זה אשר ניכר בהופעת ה' בבית המקדש, ייתן לישראל חוזק ותעצומות. ואחריהם הפסוקים 'א-ל נקמות' שכאמור בהם מפנים את הדינים כלפי השונאים.

## פסוקי 'ה' צבקות'

אחריהם תיקנו סידרת פסוקים שאנו מוצאים אותם יחדיו במקומות נוספים בתפילה, אף שמקורם מפוזר בתהילים, המשותף להם הוא היותם פסוקי ישועה ובטחון. 'לה' הישועה, על עמך ברכתך סלה (תהילים ג, ט) // ה' צבא-ות עמנו, משגב לנו אלוקי יעקב סלה (תהילים מז - פעמיים) // ה' צבא-ות אשרי אדם בוטח בכך (שם פד, יג) // ה' הושיעה, המלך יעננו ביום קראנו' (שם כ, י).

וכך אמרו בירושלמי (מסכת ברכות פרק ה הלכה א) 'רבי חזקיה רבי יעקב בר אחא רבי יסא בשם רבי יוחנן, לעולם לא יהא הפסוק הזה זו מתוך פיך ה' צבא-ות עמנו משגב לנו אלוקי יעקב סלה, רבי יוסי בי רבי אבון רבי אבהו בשם ר' יוחנן וחברו ה' צבאות אשרי אדם בוטח בכך'. וב'בית יוסף' מביא בשם ארחות חיים שתיקנו אמירת פסוקים אלו על פי דברי הירושלמי הללו.

בספר 'ראשית חכמה' (שער האהבה - פרק תשיעי) מבאר שחשיבות פסוקים אלו היא הדביקות בהשגחה העליונה והבטחון שבהם - 'עם היות שיש פרטים רבים בפירוש הפסוקים לרוב התועלת שבהם, מכל מקום הענין הכולל הוא שצריך לשים לעולם לנגד עיניו ההשגחה העליונה, ולכך אמר אל יהא פסוק זה זו מפיד, שהרי אומרו ה' צבאות עמנו הורה על אהבתו הגדולה עם ישראל, שעם היות שהו"ה הוא נקרא צבאות שהוא שר על הצבאות העליונים, מכל מקום השגחתו עמנו. ועוד שהוא משגב ומגן לשמור אותנו מפגעי העולם והוא סלה בלי הפסק, וכו'. ואפילו לדברי רבי אבהו שאמר שהפסוק הוא ה' צבאות אשרי אדם בוטח בכך, יש במדת הבטחון מעלות רבות, ואחת מהם הוא כי אי אפשר לאדם שיהיה דבק באלוקיו אם אין לו בטחון בו. וכשיבטח באמת הוא בודאי דבק בה' ואין לו פחד מכל עיני העולם'.

את ארבעת הפסוקים 'לה' הישועה, ה' צבאות עמנו, ה' צבאות אשרי אדם, ה' הושיעה, אנו אומרים גם בהבדלה לסימנא טבא בתחילת השבוע, וכמו כן בסליחות אחרי 'כרחם אב על בנים', להמשיך זכות וישועה לקראת אמירת הסליחות. אחרי פטום הקטורת לפני שחרית ואחר שחרית אנו גם כן אומרים סידרת פסוקים זו (בהשמטת הפסוק הראשון 'לה' הישועה').

החיד"א מביא פירוש נפלא בשם הרמ"ק, שפסוק 'ה' צבאות עמנו' אמרו אברהם אבינו ע"ה, ה' צבאות אשרי אדם' אמרו יצחק ע"ה, ה' הושיעה המלך יעננו' אמרו יעקב ע"ה.

במילים 'על עמך ברכתך סלה' ישנם שני פירושים - או שעל עם ישראל מוטל לברך את ה'. וכך אמרו במדרש תהילים, לה' הישועה, ומה עלינו לעשות, לברך ולחודות. או שהכוונה שברכתם והצלחם של ישראל היא מאת ה'.

הפסוק 'ה' הושיעה, המלך יעננו ביום קראנו', הוא המסיים את מזמור 'ענך', והוא הפסוק הנאמר על ידי כל יהודי, הכי הרבה פעמים בכל יום. (בין שתים עשרה לעשרים פעמים, תלוי במנהגים) ומלבד הסודות הרמוזים בו, הוא מתייחד בכך שהוא משתנה באמצעו מלשון נוכח ללשון נסתר, כמו שתיקנו חכמים במטבע הברכות. והוא כולל מלכות ושבה ובקשת ישועה.



## נפשנו חכתה - הראנו ה' חסדך

הפסוקים – 'נפשנו חכתה לה', עזרנו ומגננו הוא, כי בו ישמח לבנו כי בשם קדשו במחנו, יהי חסדך ה' עלינו כאשר יחלנו לך', הם סיומו של מזמור 'רננו צדיקים' (לג).

והם שורש ותמצית עבודת הבטחון, אשר יש בה בעצם הבטחון בה' לזכות להמשיך על האדם את הישועה והחסד. וכך כתב הכוזרי מאמר ב אות כד – 'כי הענין האלוקי איננו חל על האיש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה, ואילו היינו מזדמנים לקראת אלוקי אבותינו בלבב שלם ובנפש חפצה, היינו פוגעים ממנו מה שפגעו אבותינו במצרים'.

הפסוקים הבאים אף הם פסוקי בטחון, אלא שהם מכבאים גם את הציפיה שהישועה תמהר לבוא מיד ונראה אותה בעינינו.

הראנו ה' חסדך וישעך תתן לנו (תהילים פה, ח). קומה עזרתה לנו ופדנו למען חסדך (שם מד, כז). אנכי ה' אלוך המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו (שם פא, יא). אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוך (שם קמד, טו). ואני בחסדך בטחתי, יגל לבי בישועתך, אשירה לה' כי גמל עלי (שם יג, ו).

בסידור רבינו שלמה מגרמיזא כתב בשם רבי יהודה החסיד שכשם שתיקנו לקרות פסוק ראשון של שמע לפני התפילה שמא יעבור זמנה כמו כן הזכירו כאן יציאת מצרים כדי לצאת ידי חובת זכירת יציאת מצרים.

הפסוק 'אנכי ה' אלוך המעלך מארץ מצרים', מבטא אף הוא את קירבת הישועה, דהיינו שכשם שהוציאנו ממצרים משום שהוא אלוךינו כמו כן תמיד מוכן ה' להיענות לכל קריאה, על כן אם רק נבקש מיד ימלא ה' את בקשתנו, ככל שנרחיב לבקש. וכך אמרו בירושלמי (תענית פרק ג הלכה ו) ללמוד מפסוק זה שאין לאדם לצמצם בקשתו אלא לבקש בהרחבה. אולם בתלמוד בבלי (ברכות נ, א) מחלקת הגמרא בין בקשות על גשמיות שבהם ראוי למעט בקשתו, לדברי תורה שעליהם נאמר 'הרחב פיך ואמלאהו'.

בפסוק 'ואני בחסדך בטחתי' אנו מוצאים אימרה נפלאה בשם הגר"א (בסידור בנו רבי אברהם). שלימות הבטחון הוא כאשר ימצא בשלש זמנים אלו – א. כאשר הוא בעת צרה אל ה' ישא את נפשו. ב. כאשר יבא לו הישועה לא יבקש ישועה מבני אדם רק מאת ה'. ג. כאשר יושע לו ה' ביום ההוא ישיר לה' ולא ישכח ישועתו, אז הוא הבטחון בשלימות. לכן אמר ואני ביום צרתי בה' בטחתי ולא בזולתו, גם ביום ישועתו יגל לבי בישועתך, כי לא בקשתי מזולתו, אשירה לה' כאשר תושע לי זרועו וירום ימיני אשירה לו כי גמל עלי.



## פרק טז

### מזמור שיר חנוכת הבית

#### מקור אמירת המזמור

אמירת 'מזמור שיר חנוכת הבית' אינה מוזכרת בראשונים וגם לא בטור וש"ע, ולא נדפסה בסידורים קדמונים, אלא הוא מכתבי האר"י ז"ל. [ובספר 'פסקי תשובות' מציין שנמצא מקור אחד לאמרו עוד לפני זמן האר"י ל' והוא בסידור נאפולי שהודפס בשנת רנ"א].

בפרי עץ חיים נזכר אמירתו, ובסידור עם כוונות האר"י ל' (סידור רבי שבתי סופר) כתב טעם הדבר על פי קבלה [כדלהלן]. וכן כתב בשו"ת 'רב פעלים' (חלק ג סימן ה) בשם ספר 'משנת הסידים' ובשם סידור הנ"ל, וכתב שזה גם המשמעות בשער הכוונות.

ובספר 'יסוד ושורש העבודה' כתב – 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד הוא תקון גדול מתקוני התפלות לאומרו קודם ברוך שאמר ע"פ האר"י ז"ל, ובמזמור זה ראוי לכוין כוונת ישרות, וזה הוא כשיהיה לאדם איזה מיחוש או חולאת רחמנא ליצלן בבריאותו או בבני ביתו ח"ו ויתרפאו בעז"ה, אז כשיאמר אלו התיבות שועתי אליך ותרפאני, יתן בלבו ומחשבתו שבח והודאה גדולה בכוונה עצומה להבורא ית' על ששלח רפואה לו או לבני ביתו מהמחוש והחולי ר"ל.

ובטור סימן קל"ג מביא מנהג לומר מזמור זה ביומי דחנוכה בשיר של יום, וכן נוהגים הספרדים.

אצל הספרדים גם כן התקבל המנהג לומר את המזמור אלא שהם פותחים ב'ארומך ה' כי דיליתני, ולא ב'מזמור שיר חנוכה', כדי שיהיו מספר הפסוקים והתיבות תואמים עפ"י רזי הקבלה שבמזמור זה.

#### האם אומרים אותו בנוסח אשכנז

במעשה רב אות כ"ו מציין שהגר"א זי"ע לא אמר מזמור זה – 'הש"ץ מתחיל מברוך שאמר ואין אומרים מזמור שיר חנוכת הבית'.

ובסידור הגר"א כתב הטעם שלא נוכל לקבוע בציבור שום מזמור שאינו בסידורים הקדמונים. ובסידור הגר"א ז"ל על פי נסתר כתב הגרנ"ה הלוי ב'אמרי שפר' עמ' נ"ה טעמו של הגר"א – הנה לפי נוסח ספרד אומרים אחר הודו לד' קראו כו' מזמור שיר חנוכה כו' וכתב בסידור האר"י ל' ז"ל והם דברי נפשות העולים בסוד מ"נ וניצולו מהקליפות, ומודים להקב"ה כי העלה משאול נפשם, אמנם לפי נוסח אשכנז שהם אומרים הודו אחר ברוך שאמר, אז ההודאה הזאת היא במזמור לתודה, כמו שכתב רבינו בביאורו, ולכן מנהג רבינו שלא לאמר מזמור שיר חנוכה קודם ברוך שאמר שאין לו מקום כלל שם, ובמקומו הוא מזמור לתודה ע"כ.

בסידור אוצר התפילות תמה ב'תיקון תפילה' מי הכנים אמירת מזמור זה לנוסח אשכנז, אולם כפי הנראה הדבר נקבע על ידי המקובלים הנמשכים אחר האריז"ל, ואחריהם נעשה מנהג הכלל. ויתכן שנעשה בהשפעת מה שכתב 'יסוד ושורש העבודה' על גודל העניין באמירתו.

יש קהילות של מתפללי נוסח אשכנז בהם אומרים מלבד הקדיש אחר ברייתא דרבי ישמעאל, קדיש נוסף אחר מזמור שיר חנוכה הבית. ויש שיצאו עוררין על כך, אולם יש שיישבו את המנהג שהקדיש הראשון הוא מתיקוני התפילה על פי האריז"ל כדי לעבור מעולם העשיה לעולם היצירה, ואילו הקדיש השני הוא משום שאמרו מזמור תהילים, ולפי זה הקדיש דווקא מדגיש שהמזמור אינו מסדר התפילה אלא מנהג נוסף. ובסידור 'צלותא דאברהם' כתב שהנהיגו להפסיק בקדיש לומר שאינו שייך לפסוקי דזמרה אלא לקרבנות.

## טעם אמירתו

הבאנו שמקור אמירתו הוא על פי קבלה אשר תיקנו אותו על פי חכמת הסוד. ובסידור עם כוונות האריז"ל (סידור רבי שבתי סופר) כתב טעם הדבר על פי קבלה – 'ומזמור זה הוא דברי הנפשות והנצוצין דעשיה העולים למ"ן וניצולו מקליפות דעשיה ומודים להש"י שהעלה משאול נפשם'. וכן כתב בשו"ת 'רב פעלים' (חלק ג סימן ה) בשם ספר 'משנת חסידים' ובשם סידור הנ"ל, וכתב שכך גם עולה ממשמעות בשער הכוונות.

בספה"ק 'סידורו של שבת' (חלק ב דרוש ז פרק א אות ט) כתב – ועל בחינת תיקון ועליית הניצוצות הקדושות מתוך הקליפות והרע הנאמר סובב הולך כל הקפיטיל של מזמור שיר חנוכה הבית לדוד וגו'. כי הניצוצות האלו כשיוצאים אומרים שירה בכל כוחם, והנם משבחים ומפארים למלך הכבוד על שניצולו מפח יוקשם. ועל כן כשנבנה הבית המקדש ונתבנה בכל טוב לכבוד ה' וקדושתו, אז נתבררו כל בחינות הניצוצות שהיו בבנין המקדש כעצים ובאבנים וביריעות האוהל להתאחד עם הקדושה וכו', ולא שמחת אויבי לי, המה הקליפות הרעים.

ב'שפת אמת' מבאר קצת את הדברים – 'ובאמת בכל יום יש בירורים והעלאות נצוצות. ולכן אומרים בכל יום מזמור שיר חנוכה כמו שכתב האריז"ל (חנוכה תרנ"ג). ובסגנון נוסף – 'איתא שאומרים בכל יום מזמור שיר חנוכה, בשביל הארה שנתחדש בכל יום ונפשות שנתבררין בכל יום מחושך לאור' (חנוכה תרנ"ח).

למרות שאין לנו עסק בנסתרות, דברי המקובלים יש בהם כדי לכוון אותנו גם בדרך הפשט, שכן הסוד הוא תמיד רובד פנימי ועמוק של הפשט. נוכל לנסות להסביר זאת כך, בשלב הראשון של התפילה ('עולם העשיה') המסתיימת באמירת 'הודו', בהיות שאנו באים לעמוד לפני ה' בהכנעה וברתיעה, מתעוררת מידת הדין וכמו שמצינו בנשיאת הארון. משום כך תיקנו אחר אמירת הודו, מזמור של הודאה המעורר את לב האדם לשמחה. ואכן כתב החיד"א בספר 'דבש לפי' ש'מזמור שיר חנוכה הבית' ראשי תיבות 'שמחה'.

הספה"ק 'תפארת שלמה' מתרגם את הדברים לשפה מעשית בעבודת ה' (מועדים שער התפלה) – 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד. סדרו אנשי כנה"ג לומר מזמור זה קודם התפלה. דהנה ידוע שהתפלה היא העיקר ההכנעה קודם התפלה לחשוב ברוממות האל ובשפלות עצמו ובעונותיו המרובים. והנה יכול ליפול לב האדם לגמרי ויאמר מה תועלת בתפילתי בוודאי לא יעלה לרצון למעלה כלל, וזה הוא שני ההפכים בנושא אחד. ולזה צריך אמונה להאדם ויגבה לבו בדרכי השם שאדברא תפלתו עולה למעלה ובוקע חלוני רקיע. – – – וזה פירוש מזמור שיר חנוכת הבית לדוד. אליך ה' אקרא כו'. מה בצע בדמי ברדתי אל שחת היוודך עפר וכו'. דהפירוש במחשבת. שאל יהיה האדם שפל בשעת התפלה ויורד במחשבתו אל שחת. על זה אמר היוודך עפר אם אהיה שפל ונבזה יותר מדאי א"כ לא יהיה באפשר כלל להתפלל וכו'. פתחת שקי ותאזרני שמחה למען יזמרך כבוד ולא ידום היינו כנ"ל שהקב"ה יחזק לאדם ויסיר ממנו העצבות מעבירות שבידו למען יזמרך כבוד'.

## טעמים על דרך הפשט

בסידור 'צלותא דאברהם' כתב שיש לומר בזה גם על דרך הפשט על פי דברי חז"ל 'חשב לעשות מצוה אעפ"י שלא עשה מעליו עליו הכתוב כאלו עשאו תדע לך שכן הוא שהרי דוד המע"ה חשב לבנות ביהמ"ק ואע"פ שלא בנאו נכתב לשמו שנאמר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד' (שוח"ט). ולכן הנהיגו לומר מזמור זה אחר פרשת הקרבנות להדגיש שאנו מאמינים שעתיד עוד במהרה בימינו בית המקדש להבנות ונקריב עליו קרבנות בימינו, ומכיון שכך הרי הוא כאילו נבנה בימינו, ואנו כבר יכולים לומר מזמור שיר על חנוכתו.

וכעין זה כתב בסידור 'מקור התפילות' כתב שתיקנו לאומרו כהמשך לתפלה שאומרים בסיום הברייתא של רבי ישמעאל יהי רצון שיבנה בית המקדש' ולכך אומרים מזמור זה שמדבר מעניין בית המקדש.

ב'ערוך השולחן' (או"ח סימן נ סעיף ד) מחדש טעם נפלא, שתיקנוהו כהקדמה לפסוקי דזמרה, זה לשונו: 'וטעם אמירת פסוקים אלו דמזמור שיר חנוכת אמרו שלמה בשעה שהכניס הארון לבית קודש הקדשים ולא נענה עד שהזכיר זכות דוד כדאיתא בשבת [ל']. ולפי שכל פסוקי דזמרה הם פסוקי דוד המלך לפיכך הקדימו מקודם מזמור זה שבו נגלה צדקתו ולכן לא הכניסוהו בתוך פסוקי דזמרה (נראה ל')'.

ב'שפת אמת' (פרשת כי תבוא) אנו מוצאים טעם נוסף – 'זכמו כן בכל יום אומרים מזמור שיר חנוכת. פירוש חנוכת הבית אינו דוקא על בית המקדש רק כל מעשה בראשית בנין ביתו של הקדוש ברוך הוא. ועל ידי עבודת בני ישראל בתורה ותפלה מתחנך ומתחדש הבנין, כי הכל בכ"ב אתוון נברא, ויש חינוך במעשה כמו שהיה בביכורים, ויש בדיבור בתפילה'.

בהמשך דברינו נציין טעם נוסף העולה מהבנת תוכן המזמור.

## מזמור שיר חנוכת הבית לדוד

שאלה מעניינת מעלים מדרשי חז"ל, כיצד זה חיבר דוד מזמור שיר לחנוכת הבית, והרי הבית לא נבנה בימיו. וכך אמרו במכילתא פרשת בשלח (מסכתא דשירה פרשה א) – 'וכי דוד בנאו והלא שלמה בנאו, שנאמר ויבן שלמה את הבית ומה תלמוד לומר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד, אלא לפי שנתן דוד נפשו עליו לבנותו נקרא על שמו וכו', הא לפי שנתן נפשו עליו נקרא על שמו. וכעין זה הוא במדרש תהילים על המזמור.

הרד"ק על תהלים כותב ליישב שחיברו דוד שיאמרוהו בחנוכת בית המקדש, כלומר שכשם שהכין את הזהב והעצים והאבנים לבניין, כך גם הכין מראש את המזמור שישירו בעת חנוכת הבית.

ב'שפת אמת' (פרשת מקץ) כתב על כך דברים נפלאים – 'ויכולין באמונה להרגיש הארה גם ממה שעתיד להיות כמו שמצינו שדוד המע"ה תיקן מזמור שיר חנוכת הבית אף על פי שלא נבנה בהמ"ק בימיו, רק ע"י הכנה והנדבה בשמחה ואמונה ראה בעין בנין ביהמ"ק, ולאו דוקא דוד המע"ה שהיה איש אלקים, רק כל איש ישראל יכול להרגיש ע"י אמונה הכל כמ"ש וצדיק באמונתו יחיה'.

## מה בין תוכן המזמור לחנוכת הבית

שאלה יותר מהותית עולה מהתבוננות בתוכן המזמור שאין בו כל קשר למאורע של 'חנוכת הבית', אלא מתואר בו חולה שהיה מסוכן ונוטה למות, וה' הצילו ממוות ושאלו והחיה אותו מלרדת בור. מה אפוא הקשר בין דברים אלו לבין הכותרת 'מזמור שיר חנוכת הבית'.

הרד"ק כותב על כך – 'ואף על פי שאין בזה המזמור זכר הבית הזכיר בו סליחת פשעיו, שהיו חושבים אויביו שלא תתקיים לו המלוכה ולזרעו אחריו לעונש אותו עון. ומפרש כל המשך המזמור על סליחת החטאים 'ארוממך ה' כי דליתני, שטבעתי בבור החטא ואתה העליתני ממנו וכו'. ותרפאני, שריפאת אותי ממדוה הנפש. וכעין זה כתב האלשיך.

הגרי"ז מבריסק זצ"ל מבאר עניין זה בגדרי ההלכה, שבניין בית המקדש תלוי במלכות בית דוד, ועל ידי הצלת חיי דוד התאפשר בניין בית המקדש.

## השיר של חינוך העיר והעזרות

דומה שהפתרון לשאלת משמעות המזמור מצוי במשנה במסכת שבועות בה מתואר מעמד נדיר – 'שאיין מוסיפין על העיר ועל העזרות, אלא במלך ונביא ואורים ותומים, ובסנהדרין של שבעים ואחד, ובשתי תודות ובשיר, ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהם, וכל ישראל אחריהם וכו' (שבועות יד). ובגמרא שם למדו זאת מהכתוב בעזרא שקידש באופן זה את ירושלים ואת העזרה.

הגמרא מבארת שהשיר הנזכר הוא מזמורנו 'ארוממך', והוא מתלווה לשתי התודות (לחמי תודה עיי"ש). מכאן אנו למדים שמהותו של מזמור זה הוא 'תודה', כאן אנו כבר מוצאים

שיש קשר בין חנוכת העיר והעזרות לזבחי 'תודה'. כאשר נבין קשר זה, הדבר יאיר לנו גם על הקשר בין הכותרת 'מזמור שיר חנוכת הבית' לתוכן פרק ההודאה 'ארוממך ה' כי דליתני'.

נוכל להסביר זאת כדלהלן, 'חנוכת הבית' אינו רק השמחה על גמר הבנייה, אלא הוא גם התחלת ההשתמשות. ההשתמשות בבית המקדש היא כמובן עבודת ה' והקרבנות, אלא שמבין סוגי העבודות והקרבנות השונים, נבחר קרבן מיוחד המתאים להתחיל את העבודה ולחנך בו את הבית, הקרבן הוא קרבן תודה ומזמור ההודאה 'ארוממך'.

מעתה נוכל להבין באר היטב ש'מזמור שיר חנוכת הבית' הכוונה היא שמזמור זה מתאים לחנוכת הבית, אף כי תוכן המזמור עצמו הוא הודאה כללית.

### **ההודאה הגדולה - ההודאה על החיים**

ומדוע נבחר דווקא מזמור הודאה על חולה שהכריא מחליו, שכן אין לך תודה גדולה ממי שזכה לחיים, כמו שאומרים בתפילה: 'וכל החיים יודוך סלה' (שמונה עשרה), כלומר שעבודת ההודאה שייכת רק לחיים ולא למתים. רעיון זה מובע כמה פעמים בתהילים – 'כי אין במות זכרך בשאול מי יודה לך' (מזמור ו). 'הלמתים תעשה פלא אם רפאים יקומו יודוך סלה' (מזמור פח). 'לא המתים יחללו י-ה ולא כל יורדי דומה' (מזמור קמו).

וכעין זה ב'מכתב לחזקיהו מלך יהודה' (ישעיה לח, יח) 'כי לא שאול תודך מות יהלך לא ישברו יורדי בור אל אמתך. חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך'.

וכך מודגש בחמשך המזמור 'מה בצע בדמי ברדתי אל שחת היודך עפר היגיד אמתך' (תהילים ל). מזמור זה מתאר באופן מוחשי את חוויית הסכנה ורגשי התפילה שהתעוררו אז, ואחר כך כיצד הגיעה הישועה – 'ולבוקר רנה'.

יש לציין שבמדרש איתא (אסתר רבה י, ה), שמרדכי, בשעה שרכב על הסוס והמן מנהיגו, שר המזמור 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד' כו', וסיים "לעולם אודך". וכן במסכת מגילה (ד). למדו על קריאת המגילה ביום ובלילה מהפסוק במזמורנו 'למען יזמרך כבוד ולא ידום'. כי אכן בימי המן הגיע ישראל למצב של ממוות לחיים.

יתכן שזו הסיבה שמזמור זה עדיף על 'מזמור לתודה', שכן כאן מתוארת סיבת ההודאה, ואילו ב'מזמור לתודה' רק מתוארת השמחה של ההודאה עצמה.

### **השיר של הביכורים**

נותר לנו להבין מה הסיבה לעדיפות עבודת ההודאה בכלל, ומזמור זה בפרט, לפתוח בו את חינוך הבית, והתחלת העבודה היומית.

נפתח לנו פתח להבנה על ידי מקום נוסף בו אומרים את המזמור.

במצוות ביכורים נאמר בתורה 'ושמחת בכל הטוב', ודרשו חז"ל מכאן שהביכורים טעונים שירה (ערכין יא.) וכן בספרי (כי תבא ה) 'ושמחת בכל הטוב זה השיר'.

מהו השיר של הביכורים הנלמד מ'ושמחת', למרבית הפלא זהו אכן המזמור שלנו – 'ארוממך'.

כך אמרו במשנה במסכת ביכורים (פרק ג משנה ד) 'החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית. הגיעו להר הבית, אפלו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס, עד שמגיע לעזרה. הגיע לעזרה ודברו הלויים בשיר, ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי'.

למדנו אפוא מדברי חז"ל שכאשר התורה אומרת 'ושמחת בכל הטוב', זה מתקיים כראוי על ידי שירת 'ארוממך'.

יתכן שכאן נעוץ סודו של המזמור ושל עבודת ההודאה בכלל. עבודת ההודאה מתייחדת באופייה משאר חלקי עבודת ה', שכן בעבודת ה' בכללות מודגשת ה'יראה' וההכנעה – 'עבדו את ה' ביראה' (תהילים ב) 'שאותך לבדך ביראה נעבוד' (במוספי המועדים), 'לפניו נעבוד ביראה ופחד' (ברכת מגן אבות).

לעומת זאת בעבודת ההודאה יש דגש על עבודה בשמחה, כמו שנאמר במזמור לתודה – 'עבדו את ה' בשמחה'. משום כך קבעו חכמים לקיים את מצוות 'ושמחת' על ידי שירת ההודאה ארוממך.

ביכורים אף הם עבודה של התחלה וראשית, והמזמור המתאים שקבעו חז"ל הוא 'ארוממך', בו האדם נותן הודאה על החיים שניתנו לו במתנה.

ויתכן שזו הסיבה שתיקנו לפתוח את כל ההתחלות והחינוכים בעבודת התודה ובמזמור ארוממך, שכן אין מתאים מלהתחיל את העבודה כמו עבודה של שמחה.

כאן אנו חוזרים לשאלה היסודית בדבר תקנת אמירת מזמור זה בכל יום, מה עניינו ומה טעם תיקונו.

לפי האמור כאן, אמירת המזמור קשורה בהתחלת העבודה, שקבעו חכמים שראוי לפתוח ולחנוך כל דבר ב'עבודת ההודאה'. מזמור הודאה זה הוא עבורנו 'הנוכת הבית' של עבודת ה' של תפילת שחרית ושל היום כולו.

ואכן נוכל לשים לב שכל סדר התחלת היום רצופה בתפילות הודאה. עם פתיחת עין ראשונה 'מודה אני'. אחר כך ברכה ראשונה מדינא דגמרא 'אלוקי נשמה' שהיא ברכת הודאה (כמו שהתבאר במקומו). בהמשך 'הודו לה' קראו בשמו'. ועתה 'ארוממך ה' כי דליתני – ה' אלוקי לעולם אודך'. ואחר כך 'מזמור לתודה'.





## פרק יז

### פסוקי דזמרה

#### יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום

המקור לאמירת 'פסוקי דזמרה' הוא בגמרא (שבת קיח, ב) 'אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום, איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כי קאמרינן בפסוקי דזמרה'. רש"י מבאר 'פסוקי דזמרה' – שני מזמורים של הילולים הללו את ה' מן השמים הללו אל בקדשו'.

בר"ף שם נוסף הקטע 'ומאי ניהו מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל י-ה'. וכן כתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפלה הי"ב) – 'ושיבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום מתהלה לדוד עד סוף הספר'.

ב'שפת אמת' על הש"ס מבאר על פי שני הדעות את הלשון 'גומרי הלל' – 'משום דעיקר פסוקי דזמרה מלבד תהלה לדוד, הוא הללו את ה' מן השמים והללו אל בקדשו וכו', ואמר שחלקו יהיה עם הגומרים החמשה פרשיות שבתהלה לדוד עד סוף'.

הבן איש חי מבאר את הביטוי 'גומרי' – ונראה לי בס"ד אומרו גומרי הלל על פסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה', שהוא גמר של ההלל בכל יום שזה אומרים אחר כל פסוקי דזמרה, ופסוק זה מגיד לאדם שעל כל נשימה ונשימה תהלל יה במחשבה ולא יסור זה מלבבך, ואשרי המקיים מה שאמר הכתוב הזה שהוא גמר ההלל, שיהיה מהלל להשם יתברך במחשבתו על כל נשימה ונשימה באמת'.

#### ההבדל בין פסוקי דזמרה לקורא הלל בכל יום

ברבינו יונה (על הרי"ף ברכות דף כג, א) מבאר מדוע הקורא הלל הוא מחרף ומגדף, לעומת אמירת פסוקי דזמרה – 'נראה למורי הרב נר"ו שטעם הדבר הוא מפני שעיקר קריאת ההלל הוא על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור ואנו אומרים אותו באותה שעה כמו שאמרו דוד על הצרות שעברו עליו, וכשאומר אותו בכל יום נראה כמי שאומר שאין הקב"ה עושה נפלאות בכל יום, ולפיכך קורא הנסים שעברו כבר ונמצא שמחרף ומגדף כלפי מעלה, אבל תהלה לדוד שיש בו ג"כ מהעתיד וממה שעושה בכל יום, אמרו שיאמר אותו בכל יום ומובטח לו שהוא בן העוה"ב'. [עיין במהרש"א שמבאר באופן נוסף].

ברבינו יונה מוסיף – 'בירושלמי נותן טעם אחר משום דכתיב ביה עצביהם כסף וזהב וכשאומר אותו בכל יום נראה כמתכוין לחרף ולגדף כלפי מעלה ולומר שאינו יכול לבטלם מן העולם'.

המהר"ל מפרש (גבורות השם – פרק סא) את דברי הירושלמי – 'כי הרשעים ועובדי ע"ז בטובה, ואילו הצדיקים בצרה, אבל ענין הזה מפני שהעולם נהג כמנהגו, ולפיכך אין הקדוש ברוך הוא מאבד הע"ז מן העולם, והגומר הלל בכל יום נראה שהוא אומר שבכל עת הקב"ה מנהיג עולמו בדרך נס, ואם כן למה הצדיקים בצרה והרשעים בטובה ואינו מאבד הע"ז מן העולם, ואם כן ח"ו אין ביכלתו, וזהו חרוף וגדוף. וזהו שאמרו בירושלמי שלכך הוא מחרף ומגדף, מפני שאמר פה להם ולא ידברו וגו', ואם כן למה אינו מבטלם כאלו ח"ו אינו יכול, אבל האומר הלל בזמנה אומר שהעולם נהג כמנהגו, רק בזמנים מיוחדים ולדבר מיוחד, לא לכל דבר משנה הטבע, רק העולם כמנהגו נהג, והקב"ה מחדש נסים בזמן מן הזמנים וזהו שבח לו'.

### לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל

מהמימרא 'יהי חלקי עם גומרי הלל' עולה כי אמירת פסוקי דזמרה היא עבודת ה' חשובה בפני עצמה, להלל ולשבח את ה' ולומר לפניו, אולם בראשונים מבואר שתיקנו את אמירת פסוקי דזמרה לפני התפילה (תשובות רב נטרונאי גאון או"ח סימן יב, סדר רב עמרם גאון, רי"ף ברכות כג, א, מחזור ויטרי סימן א, טור או"ח סימן נא) על פי מה שאמרו חז"ל (ברכות לב, א) 'דרש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של מקום, ואח"כ יתפלל, מנא לן ממש דכתיב ה' אלהים אתה החלות וגו' וכתוב בתריה אעברה נא ואראה וגו'. [נאמנם דברי הגמרא נאמרו על אמירת שלשת הברכות הראשונות בתחילת התפילה, אולם הראשונים מקשרים זאת גם לפסוקי דזמרה].

ונחלקו הגאונים והראשונים לגבי תקנת 'פסוקי דזמרה' האם חובתם היא גם מצד עצמם, והקדמתם לתפילה היא עניין נוסף. או שכל עיקר תקנתם הוא רק כהקדמה לתפילה, מצד 'לעולם יסדר אדם שבחו של מקום תחילה'. ונפק"מ להלכה באדם שבא לבית הכנסת באיחור, אם יוכל לאמרם אחר התפילה, דעת רבינו יונה שאפשר לקרות פסוקי דזמרה עם ברכותיה גם אחר התפילה, אולם דעת רב נטרונאי (מובא בטור שם) מובא 'שאינו יכול כי תקנום קודם תפלה'. להלכה נפסק (שו"ע סימן נב) שאם לא יוכל להספיק תפילה בציבור אפילו עם דילוגים, יאמר פסוד"ז אחר התפילה, אולם ללא ברכות ברוך שאמר וישתבח.

בפשטות הטעם שצריך תחילה לסדר שבחו לפני התפילה, הוא הנהגה של כבוד ודרך ארץ, שבטמם נעסוק בבקשותינו ובצרכי עצמנו נקדים לעסוק בכבודו של מקום. כך נאמר בספרי (וזאת הברכה פיסקא ב) – 'ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר. מגיד הכתוב שכשפתח משה לא פתח לצרכם של ישראל תחילה עד שפתח בשבחו של מקום. משל למה הדבר דומה וכו', ואף שמנה עשרה שתקנו חכמים הראשונים שיהיו ישראל מתפללים לא פתחו בצרכם של ישראל תחילה עד שפתחו בשבחו של מקום שנאמר האל הגדול הגבור והנורא. קדוש אתה ונורא שמך. ואח"כ מתיר אסורים ואח"כ רופא חולים ואח"כ מודים אנחנו לך'. (ועיין ספרי בהעלותך מז.).

## חיזוק ההכרה בבסיס לתפילה בכוונה

עוד נתבאר בקדמונים, שהשבה לפני התפילה בא כחיזוק עצמי, לבסס בקרבנו בלב שלם את ההשקפות היסודיות שעליהם מבוססת עבודת התפילה, (הרשב"א בביאורי אגדות, מובא ב'הכותב' על עין יעקב ברכות לב, א, פירוש רבי יוסף קארו עה"ת שמות י, א. דרשות ר"י אבן שועב ואתחנן, בית אלוקים שער התפילה פרק ב.).

וכן כתב בספר 'עקידת יצחק' (שער נח) – 'כי התפלה ענינה הוא בקשת דבר בחזק במחוק, ואי אפשר זולת זה – שהוא אילן גדול ששרשיו מרובים וגדולים וכו'. כי המבקש אותו יתברך בחזק במחוק, חוייב שתוקדם אליו הודאתו בשחיתות יתעלה נמצא, ושהוא יכול לעשות בקשתו, וכי הוא משגיה, ורוצה טוב מבוקשיו. והם הדברים שצריך האדם לסדרם תחלה לבקשת צרכיו וכו', ולפי שהמון העם אינם בקיאים בכל אלו הענינים, הקדימו מתקני תפלות עניין פסוקי דזמרה וקריאת שמע וברכותיה אל סדר התפלה, לפי שאלו הענינים עם פרשת שמע וחברותיה, עם דברי חז"ל המתוקנים להם, הם הענינים השרשיים לאילן והענפים המחוייבים אליהם, שהם כוונות הכרחיות כמו שאמרנו:

בדומה לזה כתב הספורנו (בראשית טז, יג) 'כאמרם ז"ל לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל, כי בזה יכוין המתפלל לא – ליתברך, כענין שויתי ה' לנגדי תמיד'.

[למעשה, בסדר התפילה שלנו יש כמה חלקים של 'יסדר שבחו קודם התפילה'. מלבד 'פסוקי דזמרה' גם ברכות יוצר הם שלב נוסף של שבה, ואחר כך בשמונה עשרה עצמו שלש ראשונות עד שמוגעים לבקשות. יתכן שבכל חלק יש דגש על חלק נוסף של תועלת 'יסדר שבחו'.]

## לזמר עריצים ולהכרית הקוצים

המקובלים כתבו שלשון פסוקי דזמרה הוא מלשון 'זמיר עריצים' דהיינו שהזמירות מחתכים את המקטרגים והמפריעים לקבלת התפילה, מקור הדברים הוא ב'שערי אורה' לר"י גיקטיליא (שער ראשון מובא ב'מטה משה' ב'מנורת המאור' ובשל"ה ובכל ספרי החסידות) 'דע לך כי מן הארץ ועד לרקיע אין שם מקום פנוי אלא הכל מלא גדודים והמונים יש מהם כמה בריות טמאות מזיקות ומקטרגות וכו' כך תפלתו של אדם עוברת בין אלו הכתות ועולה לרקיע וכו' ואם אין בו זכות כמה פגעים ומשחיתים פוגעים בהם בדרך וכו' וכשבא דוד המלך ע"ה והתקין הזמירות בהיות אדם מסדר אותן הזמירות אזי מסתלקים והולכים להם אותם המשחיתים והמעכבים ונקראו זמירות' מלשון מזמר שנאמר (ישעיה יח ה) ייכרת הזוללים במזמרות'.

וכך ביארו מה שאמרו הירושלמי (לפנינו בירו') אינו נמצא אבל מובא בספר המנהיג ובהגהות מיימוניות, ובטור ושו"ע סימן נד ס"ג) 'הסח בין ישתבח ליוצר אור עבירה הוא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה' ומבאר ב'מטה משה', 'דרצה לומר אותם גדודים שמערכין המלחמה שלא יקובל תפילתו ונתפזרו על ידי פסוקי דזמרה, ועל ידי ששה חוזרים לעכב תפילתו' (מובא באליהו רבה סימן נד).

## להתפלל מתוך שמחה של מצוה

מעם נוסף לתקנת פסוקי דזמרה מבואר בראשונים על פי דברי המשנה 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש' (ברכות ל:;) ובגמרא שם 'תנו רבנן, אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה'. וכתבו על כך התוס' (ד"ה רבנן וכ"ה ברא"ש ומרדכי ומובא בטור או"ח סימן צג) 'ולכך נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר שמחה של מצוה שעוסק בדברי תורה'.

מעם נוסף מעניין זה הובא בראשונים כדי לקיים מה שנאמר על חסידים הראשונים שהיו שוחין שעה אחת קודם התפילה, כך כתב בספר 'המנהיג' (הלכות תפילה), וכן כתב הפרי מגדים (אשל אברהם או"ח סימן צג) שעל ידי פסוקי דזמרה אנו כמו אותם חסידים – 'ומיהו אנו מתפללין וקורים פסוקי דזמרה מקודם' (שיעור פסוקי דזמרה חצי שעה) ואח"כ ברכות וק"ש ושוהה מעט קודם שיתחיל פסוקי דזמרה הוה קרוב לשעה כמו חסידים'.

בשיטה מקובצת (ברכות ד, ב) משמע שתיקנו את הפסוקים גם לצאת ידי מצוות תלמוד תורה בכל יום. 'ומשום דאמרינן במנחות אפילו לא שנה אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים לא ימוש, משום הכי תקנו רבנן פסוקי דזמרה, ואיזהו מקומן, ור' ישמעאל קודם תפלה'.

בקשר לכך יש לציין את דברי ספר 'חרדים' – (פרק מז, יא) כתב – 'מצוה לומר פסוקי דזמרה בנעימה וקול רנה בבית הכנסת'. לשון זה בדיוק מקורו בקיצור פסקי הרא"ש (ברכות פרק ה אות ה). וב'חיי אדם' (חלק ראשון – כלל יח) – 'ויאמר כל פסוקי דזמרה בנחת ובנעימה ולא במרוצה'.

## מעורר דביקות

בספר 'ראשית חכמה' (שער האהבה – פרק עשירי) – 'וכן מהדברים הגורמים דבקות הוא בהתבודד וכן האדם מקצת היום כשיחשוב בגדולת יוצר הכל, וכו', וכן בקרוא האדם בכל יום פסוקי דזמרה ויאמר בכוונה ובקול רם ימוש עליו דביקות'.

וב'דרושי הצל"ח' (אהבת ציון – דרוש חמישי) – 'ואז יוכל לקבל דביקות ע"י אהבה עזה ועצומה למי שזוכה לזה תיכף ע"י פסוקי דזמרה שהמה שירות ותשבחות ששורר המשורר דוד המלך ע"ה, ומתעורר שמחת הנפש כי אין השכינה שורה מתוך עצבות, דרך כלל הצדיקים הגמורים בעת עשיית המצוה או עסקם בשירות ותשבחות הנה שכרם אתם תיכף ורואים עולמם בחייהם כי השמחה הגדולה שיש להם ברוב דביקותם אי אפשר להשיג ולהעריך, וזהו בעצמו השכר האמיתי וזהו שכר מצוה מצוה שהמצוה עצמה היא שכרם, ולזה אמרו יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי עוה"ב, אשרי מי שזוכה לזה'.

## במקום שירת הלויים שעל הקרבן

בפירוש התפלות והברכות לר' יהודה בר יקר (בפירוש ברוך שאמר) 'ועכשיו תקנו שיאמרו ישראל שירי דוד כיון שאין הלויים אומרים השיר במקדש שיעמדו ישראל אצלם, ואף מפני שאומר שיר אצל הקרבנות תקנו לומר שירים אצל תפילה שהיא במקום קרבנות'

ובספר 'מגלה עמוקות' (על ואתחנן – אופן רלמ) 'מזה הטעם תפלת שחרית התקינו מתחלה לסדר הקרבנות שהם לקביל כהנים בעבודתם, מן ברוך שאמר עד ישתבח הם פסוקי דזמרה לויים בשירן ובזמרון, ואחר כך קריאת שמע וברכותיה, בסוד שמע ישראל שהם ישראל במעמדן'.

האדמו"ר הזקן 'בעל התניא' כתב בלקוטי תורה (פרשת תצוה) 'אך הנה קודם קריאת שמע תקנו אנשי כנסת הגדולה פסוקי דזמרה והענין של פסוקי דזמרה הוא כדי שיוכלו להגיע בפסוק ראשון דקריאת שמע ליחוד העליון דה' אלקינו הנקרא נסתרות, ואם לא השיר והזמרה בפסוקי דזמרה אי אפשר לבוא למדרגת היחוד הזה וכו' וזה היה עבודת הלויים בשיר וזמרה כו"ו'.

## להעלות שירת כל הנבראים

כתב המקובל בעל מעבר יבוק – 'ובזמירות אנו מכניסים כל שירי הנבראים הנכללים בסוד פרק שירה' בכח צורת האדם שהיא רוצה על כולם בזה אנו מכלילים כל מיני זמרה ובפרט מהנבראים תחתונים וכל הנדרש נרמז בשירי זמרה ובפרט במזמור הללו את ה' מן השמים' ושם שירת החיה וכל בהמה וגו' מלכי ארץ וגו' בחורים' וגו' כל ברואי תבל תלויים בנשמת האדם שהוא מלך עליהם בתחתונים ועל ידו וככה חלקי נשמתו מעלה כל שירותיהם ותשבחותיהם לפני השכינה'.

ובספר הקבלה הקדמון 'עמק המלך' – שער יט כתב – 'באותו הזמן כל מלאכים אחרים, הנקראים כוכבי בוקר, אומרים שירה עם כל כוכבי הרקיע. וכל שאר מלאכים שלמטה, הם עוזרים ומסייעים להם לשורר, שנאמר 'ברן יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני אלוקים' (איוב לח, ז), והם משוררים עד שישראל הם מתחילים לשורר פסוקי דזמרה, אחריהם'.

## עבודת פסוקי דזמרה בדרך החסידות

מקום מרכזי ביותר תפסה עבודת 'פסוקי דזמרה' אצל הבעש"ט הקדוש ותלמידיו ההולכים בדרך החסידות. בבית מדרש זה מהווה פסוקי דזמרה היכל מפואר בפני עצמו של עבודת ה' נשגבה בהתלהבות וברשפי אש קודש, ובו עיקר העבודה לקראת הכניסה להיכל המלך עצמו.

בשם הבעל שם טוב הק' מובא (בעש"ט על התורה – פרשת נח, ליקוטים יקרים ד"ד ע"ג.) 'ולכן ניתקן לומר הודו תחלה, שהוא רק פסוקים מלוקטים ואינם פסוקי דזמרה ממש, בכדי שכשיגיע לפסוקי דזמרה יהיה בהתלהבות גדול ואז בא לו חיות יותר כי התלהבות הוא חיות, וביוצר יבא לו עוד יותר התלהבות ויבא למדרגת השרפים'.

כך מובא בספה"ק אמרי פנחס על מאמר חז"ל 'האי עלמא כבי הלולא דמיא' (ברכות נ"ד), שהלולא הכנה לחופה וקדושין וסעודות ואח"כ היחוד, כך האי עלמא כבי הלולא דמיא, כי בקרבנות וכו' ופסוקי דזמרה הוא כלי זמר ואח"כ ק"ש הוא היחוד ואח"כ מסמך גאולה לתפלה כי כשמתפללין וכו' נעשה יחוד וכו', כי גאולה הוא יסוד ותפלה מלכות וכו'.

דברים דומים נמצא בספה"ק 'תולדות יעקב יוסף' (פרשת שלח – אות ג) על פי משל המובא בספרי יריאים ענין כוונת הלב בתפלה, לאדם א' שביקש מהמלך שיתאכסן בביתו והבטיחו על זה, וקבע לו זמן שידע באיזה זמן יבוא המלך לביתו לפנות ביתו ולהכינו וטבח טבח והכין וכו', כך הנמשל בענין התפלה, הקרבנות הוא טבוח טבח והכין, ופסוקי דזמרה הוא הכלי שיר, ובתפלת י"ח יבוא המלך לביתו זה הלב, כמ"ש חז"ל אותו תעבוד עבודה שבלב היא התפלה'.

בספה"ק קדושת לוי – (פרשת בשלח) – 'כשאדם הולך דרך כל העולמות על השירות ותשבחות שאומר פסוקי דזמרה, אז בכל פעם משיג יותר שכל דרך המדות אבל עדיין לא הגיע אל המלך בעצמו להיות דבוק אצלו ממש וכו', וזהו בתפילות י"ח שאז האדם עומד בעולמות עליונים ובעולם האצילות שאין שום מסך וחלון הקדושה מפסיק ביניהם רק אורות של אין סוף המקיף את האדם מכל צדדין ולפני ה' ממש ישפוך שיחו. [ראה דברים דומים מאד בספר עבודת ישראל (קאזניץ) – פרשת נצבים].

ובספה"ק 'מאור ושמש' – (פרשת חקת) 'והנה אנשי כנסת הגדולה סדרו לנו מקודם פסוקי דזמרה ותפילת יוצר קודם קריאת שמע ושמונה עשרה כדי שהאדם ילחיק את עצמו בשירות דוד המלך ע"ה ובפסוקים המדברים בגדולת ובנפלאות הבורא ב"ה עד שיכרית כל החושים והקוצים הסוככים השושנה העליונה כדי שיבא למחשבה זכה וברורה וצלולה בשמונה עשרה ליחד הדיבור עם המחשבה'.





## **פרק יח – ברוך שאמר והיה העולם אות א – יסוד התקנה**

### **יסוד תקנת 'ברוך שאמר'**

ברכת 'ברוך שאמר' אינה נזכרת בתלמוד, אולם מובאת בכתבי הגאונים בסדר רב עמרם גאון ותשובות רב נטרונאי גאון.

ובמסור (אורה חיים סימן נא) כתב – 'ברוך שאמר צריך לאומרו בניגון ובנעימה, כי הוא שיר נאה ונחמד, וכתב בספר היכלות שיש בו פ"ז תיבות וסימנך 'ראשו כתם פז', וכן הוא נוסח אשכנזים'.

בספר 'תולעת יעקב' (סוד פסוקי דזמרה יא א, מובא בב"ח או"ח סימן נג) כתב וזה לשונו – וראיתי ב'אור זרוע' (אין זה 'אור זרוע' הידוע, אלא ספר קבלה בכת"י לרבי דוד נכד הרמב"ן) כי שבח זה תקנוהו אנשי כנסת הגדולה על פי פתקא שנפל מן השמים, ומצאוהו כתוב בה ויש בו פ"ז תיבות כו'.

דברים אלו מובאים בפוסקים בשו"ע הרב ובמשנ"ב. עם זאת כתב המג"א בס"ק ג' וכן פסק אחריו המשנ"ב בס"ק ב' שמותר לענות אמן על שאר ברכות באמצע אמירת ברוך שאמר, כיון שלא הוזכרה ברכה זו בגמרא.

וביאר הפוסקים שאף שזמן תקנת הברכה היא קדומה, עם זאת תוקף חיובו כברכה הוא פחות מתוקף חובת שאר ברכות שנזכרו להדיא בגמרא, ולכן צריך להפסיק ולענות אמן.

עם זאת יש לציין שברכות 'ברוך שאמר' ו'ישתבח' נמנית אצל הראשונים (מהזור ויטרי המנהיג האשכול ועוד) במניין 'מאה ברכות'.

### **האם נתקנה לאחר התלמוד**

הפרי חדש (סימן נא סק"א) נקט שנתקנה בזמן הגאונים והקשה: 'תמיהני מאחר שנסתם ונחתם התלמוד איך יכלו הגאונים לתקן ברכות מחודשות'. ותמה על הרא"ש (קידושין פ"א סימן מא) שהקשה כן על ברכת פדיון הבן, ובברכת ברוך שאמר הודה להם.

והשיב על כך הפרי מגדים (משב"ז סק"א) 'והנה בקבלה שאנשי כנסת הגדולה תקנוה, שהם היו מסדרי תפילות'.

וכן כתב בברכי יוסף – 'ואין כאן תימה דמוכח דברכת ברוך שאמר היא תקנה קדומה קודם התלמוד, דבזהר (ח"ב דף רטו סוף ע"ב) מזכירה. ותו דהמור כתב משם ספר היכלות דיש בו פ"ז תיבות. וכמדומה שפרקי היכלות הם מר' ישמעאל אחד מעשרה הרוגי מלוכה. ותו

דבירושלמי אמרו השח בין ישתבח ליוצר וכו' (מימרא זו אינה בירושלמי שלפנינו אולם הדבר מובא בהגהות מימוניות הלכות תפילה פ"ז אות ע' הביאו בית יוסף סוף סי' נ"ד, וכן מובא באבודרהם). וכן הוא במדרש. אלמא ברכת ישתבח בזמן שחובר הירושלמי, דקדים מובא לבבלי, כבר היתה מתוקנת. וברוך שאמר וישתבח בדיבור אחד נאמרו, וזו לפני פסוקי דזמרה וזו לאחריהם'.

אולם בסידור ר"ש מגרמייזא עמוד ע"ה כתב: תקינו "רבנן סבוראי" ברכה מקמיה פסוקי ברוך שאמר ופותח בה בברוך הא-ל האב הרחמן ומסיים בא"י מהולל בתשבחות ובתרא תקינו ישתבח, ומסיים חי העולמים עכ"ל.

גם לפי דעה זו שרבנן סבוראי תיקנום יש לישב את תמיהת הפרי חדש, שכן רבנן סבוראי עדיין היו קצת בגדר אמוראים חכמי התלמוד ונבדומה לזה מצינו בשבלי הלקט לגבי ברכת 'ראו עינינו' שמברכים בחו"ל בערבית 'ראשי ישיבות שבבבל הוסיפו פסוקים אלו וקבעום כנגד התפלה ושלחום לאנשי א"י וקבעום עכ"ל'.

כדי לפשר בין הדעות השונות, נוכל אולי לומר שנוסח הברכה אמנם נתקן בידי אנשי כנסת הגדולה על פי פתקא דנפל משמיא, אולם עדיין לא קבלו עליהו כחובה, אלא נמסרה מדור לדור בידי יחידים אשר חשקה נפשם לשבח ולברך את ה' בפסוקי דזמרה. ורק בימי רבנן סבוראי כאשר עם ישראל קיבל על עצמו את אמירת פסוקי דזמרה כחובה, קבעו הם גם את אמירת ברכה קדומה זו לכל כלל ישראל.

### **'ברכה לפני' של פסוקי דזמרה**

הרי"ף מבאר את מהותה של ברכה זו שהיא 'ברכה לפני' לפסוקי דזמרה – (ברכות כג, א בדפיו) 'כי קא אמרינן בפסוקי דזמרה אמרינן מאי ניהו מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה, ותקינו רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח הלכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעווי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים לשמונה עשרה'.

וכן כתבו הראשונים (עיין תוספות ברכות מו, א) שישתבח אינה פותחת בברוך מכיון שהיא נחשבת כברכה הסמוכה לברוך שאמר מכיון שתיקנו כברכות לפסוקי דזמרה והכל הוא חטיבה אחת.

וכן כתב הטור – 'ונתקנה ברכה זו משום הא דאיתא בפרק כל כתבי וכו', בהמשך מציין הטור את מקורות חובת אמירת פסוקי דזמרה הנזכרים בש"ס כפי שהבאנו במאמר הקודם, והוא מסיים – 'לכן תקנו לאומרים קודם תפילה, וקבעו ברכה זו לפניהם ואחת לאחריהם והיא ישתבח'. הב"ח מבאר את כוונת הטור שציין כמה מקורות בש"ס לאמירת פסוקי דזמרה, שמכיון שפסוקי דזמרה היא חובה, על כן תקנו לה ברכה לפני וברכה לאחריה.

בספר האשכול (הלכות פסוקי דזמרה דף ו עמוד א) מבאר יותר – 'פותחין בברוך שאמר שהוא ברכת החלל, כי פסוקי דזמרה שהן מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה נקראו חלל,

כדאמרינן אמר רבי יוסי יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום, ותקיננו להו רבנן ברכה בתחלה ובסוף כמו בקריאת ההלל'.

וכן כתב ב'ארחות חיים' (חלק א דין מאה ברכות) – 'וברוך שאמר הוא ברכת ההלל לפניו שהם פסוקי דזמרה מתחלה לדוד עד כל הנשמה תהלל י"ה והוא שאמר ר' יוסי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום. ותקנו חכמים ברכה לפניו ולאחריו כמו בהלל לפניו ברוך שאמר ואחריו ישתבח'.

ועיין במג"א (סימן תכ"ב סק"ו) שפסק שאם אחד איחר ונכנס לבהכ"נ והגיע הציבור להלל, אומר הלל בתוך פסוקי דזמרה ואינו צריך לברך ברכת ההלל, דברכת ברוך שאמר פוטרת את הברכה הראשונה דהלל – דהיינו הברכה של לקרוא את ההלל. [אולם בשם הגר"ח הלוי מובא שנחלק על פסק המג"א].

וב'לבוש' (סימן נא) כתב – 'מאחר שחייבו חז"ל לאומרם תקנו ברכה לפניהם וברכה לאחריהם, והם ברכת ברוך שאמר לפניהם וברכת ישתבח לאחריהם, כמו שתקנו ברכה על כל מה שחייבו חז"ל לעשות ברכה לפניו ולאחריו'.

### **במקום ברכת המצוות**

על דברי הראשונים שברכה זו היא כברכת הלל, יש לכאורה להעיר שברכת ההלל היא 'ברכת המצוות' אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא את ההלל, ואילו ברוך שאמר אין בה כלל לשון זה של 'אשר קדשנו במצוותיו'.

עוד יש להבין שבהכרח תוקף ברכה זו אינו כשאר ברכות, שהרי כל עיקר אמירת פסוקי דזמרה אינה חובה גמורה, אלא מעלה ששבתו חכמים (כלשון הרמב"ם) ואיך שייך לתקן ברכה גמורה על דבר שאינו חובה כלל.

שאלות אלו יובילו אותנו להבנת גדרה של ברכה מיוחדת זו 'ברוך שאמר', יחד עם רעותה ברכת 'ישתבח'.

יש לבאר שדווקא משום שאין חובה גמורה באמירת פסוקי דזמרה, ואי אפשר היה לתקן כאן ברכות רגילות כגון 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו', לכן תיקנו כאן 'מעין ברכות' שבהם שבת והודאה על 'הזכות' להלל ולשבח את ה'. וכפי שהכריע המג"א שברכות אלו אינן תוקפם כשאר ברכות.

ולכן תיקנו נוסח בסגנון שאינו מבטא חובה אלא מתאר את הזכות והמעלה שבדבר – 'הא–ל אב הרחמן המהולל בפה עמו. משובח ומפואר בלשון חסידיו ועבדיו'. אנו רק מתארים מציאות שה' משובח בפי עבדיו. וכן 'ובשירי דוד עבדך נהללך ה' אלוקינו בשבחות ובזמירות', אין כאן תיאור של חובה אלא תיאור של התנדבות.

הוכחה למהלך זה ניתן להביא ממה שכתב המחזור ויטרי (סימן רכ"ו) על רש"י, שבהלל של ראש חודש לא היה מברך 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא את ההלל', אלא 'היה מברך ברכת מלך מהולל בתשבחות דברוך שאמר'. כלומר שהרי מבואר בגמרא (ערכין י, ב) שהלל

של ראש חודש הוא רק ממנהגא. והרי לנו הוכחה ממנהגו של רש"י שהבין שברכת 'ברוך שאמר' מתאימה להלל שאינו של חובה.

[לפי זה מובנת דעתו של הגר"ח הלוי (שנחלק על המג"א בסימן תכב) ונקט שאין יוצא ידי חובת ברכת ההלל בברכת 'ברוך שאמר', כי זו ברכת הלל של חובה, וזו ברכת הלל המתאימה להלל של רשות].

עוד מבואר באחרונים שגם בכל אמירת הלל ה'ברכה לפניה' אינה רק לשם ברכת המצוות, אלא על ידי הברכה עצם צורת ההלל משתבחה במעלתו ושלימותו, בכך שכולו נאמר במסגרת של ברכה לשם ה'. ולכן נקטו הרבה מהראשונים לברך על ההלל אפילו בראש חודש.

### מצוה לאמרו בנעימה

כבר הבאנו בתחילה את דברי הטור 'וצריך לאמרו בניגון ובנעימה', כי הוא שיר נאה ונחמד למעלה'. וכן כתב בסידור הרוקח – 'ברוך שאמר צריך לאמרו בקול נעים בכוונת הלב בקול רם בניגון יפה למלך הכבוד למלך מלכי המלכים הקב"ה'.

ובספר 'סדר היום' – 'יתחיל ברוך שאמר בנעימה וקול זמרה בנחת ובכוונה מלה במלה, וראוי לעמוד בו כי הוא שבח משובח ומפואר מיוסד על אדני פז וכו' וראוי לאדם להתבונן בו הרבה מאד.

וב'לחם חמודות' לבעל התוס' יו"ט (על הרא"ש ברכות פרק א' אות ט') מציין שראה בבית הכנסת לוח שבו כתוב ה'ברוך שאמר', ומתוכו היו מזמרים אותו בציבור (!).

בקשר לכך יש לציין שיש בידינו ספר מאחד מהראשונים ושמו 'ברוך שאמר' על הלכות סת"ם מאת רבי שמשון ב"ר אליעזר. ומבואר שם בהקדמה שהמחבר היה קטן יתום מאב ואם ובן שמונה שנים, והיה אומר בבקר ברוך שאמר בקול נעים בבית הכנסת עד שכינאו 'ברוך שאמר'. (הספר נדפס לראשונה בתקס"ד ובספר 'שם הגדולים' ערך 'ברוך שאמר' לא ראה את הספר עצמו, אך מביא את הסיפור כפי שראה באחד הספרים).

### גודל מעלת השבח

בספר 'תולעת יעקב' הנ"ל כתב עוד בשם 'אור זרוע' – ועוד קבלו אנשי הקבלה ששבח זה צריך לאמרו מעומד לרמזו שהוא כנגד הצורה העליונה הדא הוא דכתיב (ישעיה ו, ב) שרפים עומדים ממעל לו, לכן בכל ארץ אשכנז וצרפת אומרים שבח של ברוך שאמר בעמידה, כך קבלו מן החסידים ואנשי מעשה שהיו אומרים אותו בעמידה עכ"ל. (ועיין בב"ח או"ח סימן נג שדן מדוע השמיט הטור דין זה של אמירת ברוך שאמר בעמידה).

ספר 'אור זרוע' הנ"ל שהוא מקור המסורת לא נדפס, והוא נמצא בכת"י במוזיאון הבריטי, ושם נמצא קטע נוסף – 'וברוך שאמר יש בו פ"ז תיבות, וכל מי שמוסיף וגורע מזה המספר

ודאי טועה הוא טעות גדולה, כי כן נתקבלה הקבלה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה'.

ובמנורת המאור כתב – 'ברוך שאמר ייזהר בו מאד ויאמר אותו באימה וביראה ויכוון בו את לבו'.

ובחיי אדם (חלק א כלל יח) 'יאמר ברוך שאמר בעמידה מלה במלה, והוא שבח גדול מאד'. בפירוש שיר השירים לרבי אביגדור כהן צדק כתב – 'כשישראל מרננין ברוך שאמר עושים ממנו חצי כתר להקב"ה וגם כן כשהמלאכים משבחין ואומרים את 'האדרת והאמונה' בכל יום לפני הקב"ה עושים ממנו חצי כתר, והם יחדיו מצטרפים לכתר שלם'.

ובדומה לזה כתב בסידור הרוקח – 'בברוך שאמר יש פ"ז תיבות, כי נתקן כנגד ראשו כתם פז, ואין להוסיף עליו, וניתקן כנגד האדרת והאמונה, שכך נמצא בספר רקמה שנכתב בכתיבת מלאכים, שהאדרת והאמונה שיר שלהם'.

## משונית ברכה זו

ברכה זו מתייחדת בכך שעיקרה מתחלת באמצעיתה, כמו שמעורר בעל 'ערוך השולחן' (סימן נא סעיף ג) – 'משונית ברכה זו דברוך שאמר מכל הברכות, דכל הברכות שפותחות בברוך ומסיימות בברוך אומרים בתחלה הברכה ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, ואלו ברוך שאמר אומרים זה באמצע הברכה אצל האב הרחמן המהולל בפה עמו, ולמה לא קבעוה בראשו כבכל הברכות, ולכן נלע"ד דבאמת עיקר ברכת פסוקי דזמרה מתחלת מן האב הרחמן המהולל, ובהכרח לומר כן שהרי כל ברכה הוא מעין הענין שאנו מברכין על זה, והרי מן ברוך שאמר עד המהולל בפה עמו אין בה כלל מענין הילול וזמירות.

על פי זה הוא מסיק – 'ולפי זה באמת הברכה מתחלת באמצע ורק הסמיכו לזה הך דברוך שאמר עד ברוך שמו, מפני שרצו אנשי כנסת הגדולה להזכיר בראשית התפלה איך שהעולם נברא במאמרו של הקדוש ברוך הוא ואיך שבטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית וזהו ברוך עושה בראשית'.

## 'ברוך הוא' ו'ברוך שמו'

כדי ליישב את תמיהתו של בעל ערוך השולחן עלינו להבין את מהותה וייחודיותה של ברכה זו. המפרשים מעמיקים לבאר ברכה זו בעניינים נשגבים ומושגים נעלים, ננסה בזאת לתמצת את דבריהם בשפה יותר פשוטה ומובנת.

סודה הנשגב של הברכה טמון כבר במילותיה הראשונות, 'ברוך שאמר והיה העולם'. זהו ביטוי ייחודי שאינו מופיע לעולם בנוסחי ברכות ותפילות, החכמים לא תיקנו כאן בפשטות ברוך 'שברא את העולם', אלא מודגש 'שאמר והיה העולם'.

הביאור הוא שמכיון שבברכה זו נתקנה בתחילת עבודת התפילה היומית, חפצו חכמינו שנפרט מעט את השגתינו בה' יתברך, שנתבונן למה אנו בדיוק מתכוונים כשאנחנו מזכירים את שם ה'. כשאנו מדברים בכללות על שם ה' נכלל בזה דברים רבים, וכאן אנו מפרשים אותם באופן יותר מפורט.

כפי שכבר ביארנו במאמרים הראשונים אודות עניין הברכות, כל הברכות מתחילות מיד ב'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם' ואחריהם מזכירים את השבח המסויים שבו זכינו לראות את הופעת ה' כמיטיב או כגבור או כמצווה. משום כך אנו תחילה מזכירים את שם ה' ואחר כך מזכירים את השבח המסויים שעליו נסובה הברכה.

אולם בברכה זו תיקנו חכמים להקדים הרחבה ופירוט בשם ה' עצמו, לפני שמגיעים לתוכן של שבה פרטי מסויים, כל תוכן החלק הראשון של 'ברוך שאמר', הוא הרחבה בהגדרת שם ה', אין אלו שבחים פרטיים מסויימים, אלא הגדרות יסודיות בהשגתינו את מציאות ה'.

כל המתבונן במציאות ה', בספרי הקדמונים או בספרי המחשבה והחסידות, מגיע עד מהרה להבחנה העמוקה היסודית בין השגת עצם מציאות ה', לבין הופעתו יתברך למלוך בעולם, כבורא וכמנהיג. כמו כן גם הופעת ה' בעולם מורכבת מחלקים שונים, בורא, מעניק קיום, מנהיג את סדר הטבע, מנהיג את חיי הבריות, מרחם על הבריות, את כל הפרטים הללו אנו מזכירים בתחילת ברכת 'ברוך שאמר', וכפי שכתבו הקדמונים שבברכה זו היא 'כנגד הצורה העליונה'.

רמז לתוכנה העמוק של ברכה זו, טמונה בנוסח הברכה, באמירה – 'ברוך הוא' בתחילה, ו'ברוך שמו' בסוף. הוי אומר, כל האמור כאן אינו אלא הזכרת שם ה' אריכתא, וכנגד זאת מברכים מיד 'ברוך הוא' ו'ברוך שמו'.

## סודה של ברכת ברוך שאמר

רבי צדוק הכהן מלובלין בספר 'דובר צדק' (עמוד ז) מביא את דברי האריז"ל על ברוך שאמר והיה העולם שהוא בסוד 'רישא דלא אתידע'. כלומר שרומז למדריגות נשגבות מאד בהשגת ה' שבשום ברכה אין אנו עולים להשגה כה גבוהה.

'פירוש ראשית ומקור המחשבה שזה אינו נודע ונגלה כי המחשבה כבר יש לה תפיסה מה במוח והיא נפרדת מן עצם המחשב והרי היא נגלית ונודעת להמחשב. אבל מקור המוליד המחשבה וראשיתה דבר זה אינו נגלה ונודע כלל כי הוא כמו ממוצע בין עצם המחשב ובין הנפרד ממנו שהיא המחשבה והוא כמו סוף המאציל ומחשב וראשית הנאצל. ועל ראשית המחשבה הזו בבריאת העולם [דענין זו המחשבה והפעולה הוא הכוללת כל שמותיו יתברך ותואריו וכל מעשה בראשית ומעשה מרכבה שהיא רק מצד הבריאה כידוע] נאמר הלשון שאמר והיה העולם. כי בדבר ה' שמים נעשו ודיבור הוא בקול כמו שמובא בזהר (ח"ג רכ"ז ב) וזהו העשיה. מה שאין כן אמירה בלחישת זהו ראשית ומקור המחשבה שהמחשבה כבר

היא בגלוי על כל פנים למחשב אבל בלחישה גמורה שאינו משמיע גם לאזניו היא רישא דלא  
אתיידע שנקרא דלא ידע ולא אתיידע כידוע.

אף שאין לנו חלק בנסתרות ואיננו מבינים את דבריו העמוקים של רבי צדוק הכהן, מבין  
בתרי הדברים אנו מקבלים מושג מה, עד היכן הדברים מגיעים.

הוא אשר הבאנו בדרך מפרשי הפשט, שאנו נוכחים לראות שברכה זו היא שונה מאד  
מברכות אחרות, שכאמור, חלקה הראשון מתייחס לעצם שם ה' באופן הנעלה ביותר שניתן  
להשיג בכוחנו, על מכלול חלקי ההתבוננות שבדבר.





## **פרק יח – ברוך שאמר והיה העולם**

### **אות ב – ביאור הברכה**

#### **ברוך שאמר והיה העולם**

הנקודה הראשונה אליה שמים המפרשים את דעתם היא מדוע מדגישים כאן דווקא את מה 'שאמר והיה העולם', ומדוע אין די לציין את עצם הדבר שהוא ברא את העולם 'ברוך שברא את העולם'. כל אחד מהם מבאר בסגנונו הוא, ואם ננסה לחבר את העולה מדבריהם בכיוון אחד, ניתן לסכם זאת כך.

ברוך 'שאמר והיה העולם' זה כינוי כללי לה' בעצמו, וכפי שאומרים על זה 'ברוך הוא'. ומשום כך אין אומרים 'ברוך שברא העולם' כי רוצים להדגיש כביכול את עצם ה'הוא', ולא רק כמי שברא את העולם, שזה כביכול כבר ירידה ביחס לעצמותו.

למשל כשאנו מתייחסים לאדם בשר ודם שפעל פעולה, כגון האדם שבנה את הבניין, אם נקרא לו "הבנאי" נמצא שאיננו מתייחסים לאישיותו הפרטית, אלא כבנאי הבניין בלבד. אולם אם נרצה להתייחס לעצם אישיותו נזכיר את שמו הפרטי. בנמשל דהיינו במציאותו הפרטית של ה' יתברך הרי אין לנו השגה, ואף כשאנו מזכירים את שם הוי"ה (בכינוי) אין לנו השגה ממשית בו. לכן אנו אומרים 'ברוך שאמר והיה העולם', כמו שהיינו אומרים על הבנאי, "אותו אחד שהתמנה כבנאי", הפירוט הזה מבאר שאיננו מתכוון להתייחס אליו כבנאי בלבד, אלא לעצם אישיותו. ובנמשל כביכול להתייחס לעצם שם ה'.

ואם כי כאמור אין לנו השגה בעצם מהותו של ה' יתברך, אלא כל השגתינו היא דרך פעולותיו שברא את העולם ומנהיגו. אולם בכל עת עלינו להזכיר לעצמנו כי הכרתינו זאת היא הכרה מוגבלת שאינו משיגה את עצם מציאותו. ומשום כך בתחילת עבודת היום כאשר אנו באים לשבח את בוראנו, אנו פותחים בכך שבעצם מטרתינו היא לשבח את ה' בעצמו הנשגב והקדוש והנעלה מכל השגה, וזה מהווה הקדמה והוראה שכל השבחים שנאמר אחר כך ובמשך היום, הוא בכוונה זו שכל השבחים נובעים מעצם מציאותו.

כבר הבאנו את דברי האריז"ל שברכה זו מכוונת למדריגה נעלית, ובמיוחד הקטע הראשון, והן הן הדברים. יתכן שזה הטעם שברכה זו אפילו אנשי כנסת הגדולה לא הרחיבו עוז לתקנה רק על ידי 'פיתקא שנפל משמיא' כמו שהבאנו במאמר הקודם. כי לפי האמור מדובר כאן על מדריגה שלמעלה מכל ברכה ותהלה.

#### **ברוך הוא**

כתב מהרש"ל ועוד מפרשים ש'ברוך הוא' אינו נמנה בין שבחי ה'ברוך' של ברוך שאמר. כי הוא הוספה לכבוד השבחים שאומרים, כמו שעונים אחר כל ברכה 'ברוך הוא וברוך שמו'.

ויש שכתבו ש'ברוך הוא' יסודו במנהג קדום שהקהל היה עונה אחר כל ברוך וברוך 'ברוך הוא'. [על פי 'סדר החכמים' ל'נתן הבבלי', וכן פירשו בהגדה של פסח – 'ברוך המקום – ברוך הוא, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל – ברוך הוא'].

לפי האמור לעיל בביאור המילים 'ברוך שאמר והיה העולם' יתכן שיש כאן הסבר הרבה יותר עמוק. אחרי כל הזכרת שם ה' אנו עונים 'ברוך הוא וברוך שמו', המפרשים מסבירים את הכפילות בכך שאנו נותנים שבח הן על עצם מציאות ה' יתברך, והן על הופעתו והתגלותו, כי זה הכוונה 'שמו' איך שהוא מתגלה [כפי שבא לפעול ולגלות את עצמו בעולם, בבריאה ובהנהגה]. (לעיון בהרחבה בנושא זה ראה ב'נפש החיים פרק ב', תניא אגה"ק פרק ז ופרק כה ועוד).

פרק השבח 'ברוך שאמר' כולו מפרט את שבחי ה', וכאן החלוקה היא יותר חדה וברורה, השבח הראשון של 'ברוך שאמר והיה העולם' הוא החלק של שבחי 'הוא'. ואילו כל יתר השבחים המתארים את פעולותיו כאשר יבואר להלן הם שבחי 'שמו'. ולכן אחר 'ברוך שאמר והיה העולם' אומרים 'ברוך הוא', ובסיום כל השבחים אומרים 'ברוך שמו'.

### **מבנה השבחים בברוך שאמר**

נקדים ונציין שישנם פירושים ואמרות רבות על כל סדר התפילה, אולם כדרכנו אין אנו מלקטים אימרות שונות, אלא מה שנוגע לפשט.

לאחר הזכרת עצמותו יתברך, פותחים בשבחי פעולותיו שעל ידם אנו מכירים אותו. בהתבוננות נוכל לראות שאין כאן אוסף של שבחים שונים, אלא מבנה מסודר של שבחי ה', שלשה חלקים שרואים בהנהגת ה'.

א. בורא העולם. ב. מנהיג העולם כלומר קביעת כלל המאורעות שנעשים בעולם, ג. ההנהגה המיוחדת עם הקרובים אליו.

החלק הראשון הוא: 'בורא העולם' – 'אומר ועושה, גוזר ומקיים, עושה בראשית'.

החלק השני הוא: 'מנהיג העולם' – 'מרחם על הארץ, מרחם על הבריות'.

החלק השלישי הוא: ההנהגה המיוחדת עם קרוביו – 'משלם שכר טוב ליריאו, פודה ומציל'.

[כעין חלוקה זו יש במזמור 'אשרי' (תהלה לדוד) כמו שיבואר שם בעז"ה. א. מ'זכר רב טובך יביעו' ואילך, חסדי ה'. ב. מ'כבוד מלכותך' הנהגת מלכות ה'. ג. מ'קרוב ה' לכל קוראיו' ההנהגה המיוחדת עם מקורביו].

### **ברוך אומר ועושה. ברוך גוזר ומקיים. ברוך עושה בראשית.**

'אומר ועושה, גוזר ומקיים, עושה בראשית'. שלשה שבחים אלו לכאורה כולם עוסקים בעניין אחד, ותמוה לכאורה, לשם מה נכפלו.

התשובה היא ש'ברוך עושה בראשית' הוא שבח כללי, השבחים 'אומר ועושה' ו'גזור ומקיים' הם פירוט של שני חלקים שהתקיימו במעשי בראשית.

'ברוך אומר ועושה' הוא צורת הבריאה בכל עשרה מאמרות, שעל ידי מאמר ה' נעשו ונבראו כל יצורי עולם.

'ברוך גזור ומקיים', יש לפרש על המשך קיום הנבראים בגזרת מלך, שכן גם לאחר שנבראו היו אפשרות שהנבראים יתפרקו ויחזרו למה שהיו. ועל כך אנו משבחים שה' גזר והם מתקיימים. שורש חלוקה זו אנו מוצאים בפסוק במזמור 'רננו צדיקים' (תהילים לג) – 'כי הוא אמר ויהי – הוא צוה ויעמוד'. אמירה היא על עצם מאמר הבריאה, וה'ציווי' הוא על המשך הקיום. [וכן כתב בשפת אמת (שבועות תרלג) ש'גזור ומקיים' הכוונה על קיום הנבראים].

לפי זה נמצא שבפעם אין הבדל מהותי בין 'נוסח אשכנז' ל'נוסח ספרד' ונוסח הספרדים, אלא שבנוסח אשכנז מקדימים 'ברוך עושה בראשית', מכיון שהוא כותרת לשני השבחים האחרים. ואילו בנוסח ספרד אומרים עושה בראשית לאחר שני שבחים אלו, כ'סיכום' לשלב של מעשי בראשית.

וכן כתב ב'ערוך השולחן' ש'ברוך אומר ועושה, ברוך גזור ומקיים' אלו השנים הם על שעת הבריאה, אלא שמבאר שב'עושה בראשית' הכוונה שמחדש בכל יום מעשה בראשית, וכתב שזה המעם לנוסחא הספרדית, משום ששני שבחים אלו נאמרים על שעת הבריאה, ו'עושה בראשית' הוא על כל יום.

אולם ב'אבודרהם' וב'מנורת המאור' מביאים בשם 'ספר המלמד' (הוא ספר 'מלמד התלמידים' לר' יעקב ב"ר אבא מרי הותנו של ר"ש אבן תבון) שמפרש להיפך ש'עושה בראשית' הוא על הבריאה הראשונה, ו'אומר ועושה' הוא על המשך הקיום שהקב"ה מחדש בכל יום את מעשי בראשית, ו'גזור ומקיים' הוא על חידושי הניסים שבכל הדורות.

### **ברוך מרחם על הארץ. ברוך מרחם על הבריות.**

עד כה עסק השבח כמה שהקב"ה הוא הבורא, מכאן ואילך עוברים לשבח על מה שה' הוא המנהיג של הבריאה, וממשיך להוביל את כל פרטי ענייניהם בהשגחה עליונה. ומציינים שלא הניח את העולם להנהגה שוטפת מאליה, אלא שם את עינו בה ומרחם עליה.

ויש כאן חלוקה יסודית על אופן ההשגחה העליונה, שיש השגחה כללית של רחמים על הארץ 'ברוך מרחם על הארץ', ומלבד זאת יש השגחה יותר פרטית על כל אחד ואחד מהנבראים 'ברוך מרחם על הבריות'.

וגם זה מרומז במזמור 'רננו צדיקים' הנ"ל 'ממכון שבתו השגיה אל כל יושבי הארץ. היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם', וכך אמרו חז"ל – (ראש השנה יח, א) שמצד אחד 'כל באי עולם עוברי לפניו כבני מרון', ומצד שני 'כולן נסקרין בסקירה אחת', עיין שם בגמרא ומפרשים שסמכו עצמם על פסוק זה.

## **ברוך משלם שכר טוב ליראיו, ברוך פודה ומציל.**

'משלם שכר טוב ליראיו' הוא גילוי יותר נרחב של הנהגת ה', שאין הוא מנהיג רק באופן קבוע לפי סדרי העולם, אלא הוא גם מתערב לפי הצורך בהתאם למעשי הצדיקים ונותן להם שכר טוב.

ונראה שגם זה מיוסד על מזמור רננו צדיקים הנ"ל – 'הנה עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו. להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב'.

החפץ חיים מבאר מהו 'שכר טוב' וכי יש שכר שאינו טוב, אלא שמבואר בקדמונים שתכלית ירידת הנשמה לעולם כדי שתהנה מהשכר מכח מעשי האדם עצמו, וזה הכוונה שכר טוב, שהוא שכר שאינו 'נהמא דכיסופא'.

וכן 'פודה ומציל' הוא אופן נוסף של הנהגה שמרומז בפסוק הנ"ל, שגם אם המקורבים אליו כבר נכנסו לצרה הוא מציל ופודה אותם.

## **חי לעד וקיים לנצח**

'חי לעד וקיים לנצח' כפל הלשון צריך ביאור, ומפרש בעל התיבות ('מעשה ניסים') על ה' בעצמו לא מתאים לשון חי, אלא 'חי' משמעותו שהוא מחיה את הנבראים, ולכן אמר על 'חי' לשון 'לעד', שזה כל ימי קיום הבריא, אבל לשון 'קיים' מכוון על עצם שם ה' ועל זה שייך לומר לנצח, שהוא היה הווה ויהיה, לפני העולם ואחרי העולם.

בנוסף שלנו השבח 'חי לעד וקיים לנצח' נקבע בין 'משלם שכר טוב' ל'פודה ומציל' ולכאורה אינו תואם למבנה הסדר שהצענו, שכן שבח זה חוזר על עצמות ה', ויש לציין שבכמה נוסחאות קדמוניות הוא אכן מופיע בסוף כל השבחים.

עם זאת יתכן לבאר שהוא השלמה ל'משלם שכר טוב' שעל כן שכרו הוא שלם ואמיתי כיון שאינו מוגבל ובכוחו לשלם את השכר לעולם. עוד יתכן לבאר שהנהגה מיוחדת זו של התערבות בתוך העולם, באופן של 'משלם שכר טוב ליראיו' ו'פודה ומציל', נובעת מגילוי עצמותו שהוא 'חי לעד וקיים לנצח', וכמו שמצינו שבעת יציאת מצרים גילה ה' את שמו הוי"ה המורה על עצמותו ונצחיותו. ואכמ"ל.

לאחר כל פירוט זה מגיע השבח 'ברוך שמו', כאמור, כי גילוי פעולותיו נקרא 'שמו' ביחס לעצמותו הנקרא 'הוא'.

## **נוסחאות נוספים בברוך שאמר**

יש לציין שהיו כמה נוסחאות בברכה זו, אם כי בנוסחאות הנהוגות בדורנו אין הבדל [מלבד רק הבדל קטן בסדר כאמור]. אולם בנוסחאות הקדמונים היה שינוי מהותי.

בנוסף המובא ברמב"ם ובאבודרהם ויסודו ב'סדר רב עמרם גאון', נוספו כמה קטעי 'ברוך' הוא 'ברוך מעביר אפלה ומביא אורה, ברוך משלם שכר טוב ליראיו, ברוך שאין לפניך לא עולה לא שכחה ולא כזב ולא מרמה לא משוא פנים ולא מקח שוחד'. [וכנגד זאת נעדרים מנוסח הרמב"ם 'ברוך עושה בראשית' ו'ברוך שמו']. כמו כן מובא בסדר רב עמרם ובאבודרהם מנהג שמוסיפים בשבת 'ברוך המנחיל מנוחה לעמו ישראל', וכן יש הוספות מיוחדות למועדים וראש השנה ויום הכיפורים.

### **האב הרחמן המהולל בפה עמו**

לאחר כל ההקדמה העוסקת בשם ה' אנו מגיעים אל עצם הברכה, שתוכנה הוא השבח שאנו משבחים אותו. 'הא-ל האב הרחמן המהולל בפה עמו, משובח ומפואר בלשון חסידיו ועבדיו'. כמו שביארנו זה מעין ברכת המצוות, שבח על כך שה' מופיע לנגדנו כמלך שאפשר לשבחו ולהללו.

וכאן מתייחסים למה שאנו עומדים לעשות עתה – 'ובשירי דוד עבדך נהללך ה' אלקינו בשבחות ובזמירות, ונגדלך, ונשבחך, ונפאריך, ונמליכך, ונזכיר שמך, מלכנו אלקינו'.

פירוש נפלא מופיע ב'עין יוסף' על הסידור – שרומזים כאן את כל השירות ותשבחות שנסדר מכאן ואילך: 'בשירי דוד נהללך ה' אלקינו' זה 'הודו' שיסדו דוד לומר לפני הארון, 'בשבחות' זה מזמור לתודה והוא שבח נפלא ועצום שלא יתבטל לעתיד, 'ובזמירות' אלו פסוקי דזמרה, 'ונגדלך' זו שירת הים, שנאמר ה'יד הגדולה שנתגדל שמו בעולם, 'ונשבחך' זה ישתבח, ונפאריך זה יוצר המאורות שנאמר 'פאריך סלה, 'ונמליכך' זו קריאת שמע, קבלת עול מלכות שמים, ונזכיר שמך זו אהבה רבה, כי בשם קדשך הגדול וקרבתנו לשמך. 'יחיד חי העולמים' כנגד תפילת העמידה שאנו מברכים לחי העולמים. וכו'.

### **יחיד חי העולמים, מלך משובח ומפואר עדי עד, שמו הגדול**

המושג 'חי העולמים' מוסבר בספרים שאם ח"ו השי"ת יסלק כחו מהבריאה אף רגע אחת ייפסק מיד חיות כל העולמות וכמו שנאמר 'ואתה מחיה את כולם'. (נפש החיים שער ג).

המילים 'עדי עד שמו הגדול' צריכים ביאור ביישוב התיבות, בסידור אוצר התפילות מבאר: 'סרם המאמר ופרשהו – מלך אשר שמו הגדול משובח ומפואר עדי עד'.

ההדגשה 'יחיד חי העולמים' כמו גם הסיום 'שמו הגדול', מכוונים אותנו לייחודיותו של 'ברוך שאמר', שמגמתו לברר שכל שבחינו והילולינו מיוחדים לשמו הגדול, דהיינו, שלמרות שתפיסתנו כנבראים היא במעשיו ופעולותיו של השי"ת, אבל אנו בכל עת חוזרים וקושרים לייחם את הכל לשמו הגדול.

## כמה 'ברוך' יש בברוך שאמר

בראשונים ישנם כמה מניינים למספר ה'ברוך' שיש בברוך שאמר: עשרה, אחד עשר, שנים עשר, שלשה עשר, וחמש עשרה. אולם הדעות השונות במניין ה'ברוך' אינן נובעות בהכרח מחילוקי נוסחאות, אלא גם מאופן חשבון מניין ה'ברוך', המהרש"ל (שו"ת סימן סד) כתב שעשרה הם ללא ברוך אתה ה' שבו תחילת הברכה עצמה, וכן אין מונים לפי חשבוננו את 'ברוך הוא' ו'ברוך שמו', וכן כתב בסדר היום, יש אומרים אותם חוץ מברוך של הברכה עצמה וי"א עשרה עם הברכה.

בספר האשכול כתב שיש בה עשרה פעמים ברוך, כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. וכן כתב ה"כל בו" ו'ארחות חיים', ובספר המנהגות כתב, כנגד עשרה מאמרות ועשר ספירות.

המהרש"ל (שו"ת סימן ס"ד) כתב שהם כנגד עשרת הדברות, ומשום כך היה נוהג לומר עשרת הדברות בכל פעם קודם ברוך שאמר. בדומה לזה כתב ב'אליה רבה' (סימן נג) שהטעם שנוהגין לומר ברוך שאמר על הבימה שקורין בספר תורה, נראה לי משום שהוא כנגד עשרת הדברות. ב'מטה משה' (עמוד העבודה בית הכנסת, ברכות ופסוקי דזמרה סימן מד) תלמידו של המהרש"ל מבאר שאין סתירה בין דברי רבו לדברי הכל בו, 'ושניהם לדבר אחד נתכוונו דמצינו באגדה (מדרש תדשא) שעשר דברות כלולים בעשרה מאמרות'. בספר 'סדר היום' כתב שיש בו י' פעמים ברוך, כנגד י' ספירות.

בסידור הרוקח כתב שיש ברוך שאמר י"א ברוך בלא שם, כנגד י"א פסוקים שבפרשת מעילה בסוף ספר ויקרא, [ובכך מכפר האדם על הוצאת שם ה' שהוא כמעילה].

בספר 'המחכים' כתב שיש י"ג ברוך, כנגד ז' רקיעים וששה אוירות, וכן בברכת ויציב י"ג, גם דוד אמר י"ג הילולים במזמור אחרון ויש אומרים שאמרן כנגד י"ג חדשי השנה עם חדש העיבור. וכן כתב האריז"ל (פרי עין חיים שער הזמירות פרק ד') שיש י"ג ברוך כנגד י"ג מדות של רחמים. וכן ברוקח (סימן שכ) מנה הרבה ענייני י"ג, וביניהם ברוך שבברוך שאמר.

אף ב'ערוך השולחן' מונה י"ג ומחדש טעם משל עצמו – (סימן נא) 'משום דבפסוקי דזמרה יש י"ג ענייני שבח והיינו הודו, ומזמור לתודה, ופסוקי יהי כבוד, ואשרי, וחמשה מזמורים דהללויה, וברוך ה' לעולם אמן ואמן, ויברך דוד, וכוונת הים, הרי י"ג, וכנגדם תקנו י"ג פעמים ברוך'.

ואילו בספר 'אבודרהם' כתב שמזכיר כאן ט"ו פעמים ברוך, כנגד ט"ו תיבות שבברכת כהנים. ובספר 'המנהיג' (דיני תפילה עמוד מג) כתב שיש ט"ו שבחות 'כנגד ט"ו מתנות שנתן הקדוש ברוך הוא לישראל המנויות באגדת פסח השנויה במכילתא' [פיוט כמה מעלות טובות].

## **אחיזת הציצית בברוך שאמר**

במגן אברהם (או"ח סימן נא) מובא בשם כתבי האריז"ל לאחוז שני חוטי הציצית שלפניו בברוך שאמר. הטעם הוא על פי סוד, ואם ננסה לתרגם את הדברים לשפה השוה לכל נפש, מערכת התפילה עשויה שלבים ומדריגות, שלב ראשון ברכות השחר המכוון כנגד עולם העשיה, שלב שני פסוקי דזמרה כנגד עולם היצירה, שלב שלישי ק"ש וברכותיה כנגד עולם הבריאה, תפילת העמידה כנגד עולם האצילות.

כמו כן האדם מתקדש בארבע מצוות בכל יום, נטילת ידים, ציצית, תפילין של יד, ותפילין של ראש. אף מצוות אלו מרוממות את האדם מעלה מעלה שלב אחר שלב, מצוות הציצית שהיא המצוה השנייה מקבילה לשלב השני של התפילה, משום כך אוחזים בציצית בעת תחילת פסוקי דזמרה, בכך מבטא האדם את התכנסותו והתחברותו לעולמה של תפילה, גם עם מעשי המצוות.





## פרק יט

### מזמור לתודה

#### מקור אמירת מזמור לתודה

אמירת 'מזמור לתודה' יסודה במנהג קדום המובא בסדר רב עמרם גאון ובמחזור ויטרי, ובטור כתב ש"ש מקומות שנוהגין לומר מזמור לתודה' (אורח חיים סימן נא), ובב"י הביא לאמרו בשם ארחות חיים וכן פסק בשו"ע.

בטעם המנהג כתב בסידור השל"ה ובסידור יעב"ץ – 'תיקנו לומר מדי יום ביומו מזמור לתודה לפי שאין יום שאין בו נס לאדם ואין בעל הנס מכיר בניסו, ומכיון שצריך האדם לתת הודאה על הניסים שעושה ה' עמו, קבעו לומר מדי יום מזמור לתודה, ומעין זה תיקנו לומר בתפילת ההודאה בשמונה עשרה מודים אנחנו לך על ניסיד שבכל יום עמנו'.

ובכף החיים (סימן סא ס"ק נט) כתב – 'סידרו לומר מזמור לתודה בריש פסוקי דזמרה, מפני שהוא שיר הנאמר על התודה וגם כתוב בו עבדו את ה' בשמחה, לרמוז כי צריך לומר הזמירות והתפילה מילה במילה ובשמחה רבה, כי על ידי השמחה יהיה לו לב טוב ולא יגמגם בדבריו'.

ב'שערי תשובה' על השו"ע מביא בשם כמה פוסקים שיש לאמרו מעומד, אולם בשם ספר הכוונות כתב דמשמע שיאמרנו מיושב. בשו"ע הרב סי' א' סעי' י"ד, סידור יעב"ץ, דרך החיים, ובקיצור שו"ע גם כן כתבו לאמרו מעומד, והבן איש חי כתב לאמרו מיושב. ונהרא ופשטיה.

[כמו כן ישנו נידון רחב בספרי ההלכה והמנהג לגבי אמירת 'מזמור לתודה' בשבת ויו"ט, וכן בערב פסח, בחוה"מ פסח, ובערב יוה"כ. ולא ניכנס לכך במסגרת זו.]

#### גודל מעלת 'מזמור לתודה'

ב'בית יוסף' (אורח חיים סימן נא אות ט) מובא – 'כתוב בספר ארחות חיים (שם סימן כו) שמזמור לתודה מצוה למשוך אותו בנגינה ולנגן כדאמרינן (ויק"ר ט, ז) כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה'.

וכן פסק בשולחן ערוך (סימן נא סעיף א) 'מזמור לתודה יש לאומרה בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה'. [הגרש"ז אויערבאך הביע לא אחת את פליאתו מדוע אין נוהגים כך, בפרט בקהילות בהם נוהגים לנגן ב'א-ל אדון' וכדומה.]

וזה לשון המדרש בשלמותו – (ויקרא רבה ט, ז) 'רבי פנחס ורבי לוי ורבי יוחנן בשם ר' מנחם דגליא, לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל, כל התפלות בטלות ההודאה אינה בטלה, הה"ד (ירמיה לג) 'קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול בלה, קול אומרים הודו את

ה' צבאות וגו' זו הודאה ומביאין תודה בית ה' זה קרבן תודה, וכן דוד אומר (תהלים נו) עלי אלוקים נדריך אשלם תודות לך תודה אין כתיב כאן אלא תודות ההודאה וקרבן תודה. [בביאור הגר"א שם בשו"ע מעתיק לשון המדרש]. וכעין זה לשון המדרש תהילים ('שוחר טוב' מזמור ק ובילקו"ש תהילים רמז תתנד).

הרד"ק בתהילים (מובא גם באבודרהם) מבאר את דברי חז"ל – 'שרצה לומר באמרו כי התפלות במלות שלא יצטרכו לשאול צרכי עולם כי בטובה גדולה יהיו כל הימים. ואין להם אלא שבח והודאה לשם יתברך, וכן לא יהיו חוטאים לעתיד לבא ואז לא יצטרכו לקרבן חטאת ואשם, כי אם קרבן תודה שאינו בא על חטאת. וזהו שאמר במדרש זיכור כי בשר חמה רוח הולך ולא ישוב, שלא ישוב למבעו וליצר הרע לימות המשיח.

בלבוש כתב – לפיכך – אמרו חז"ל כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה, כי חסדיו וטובותיו לא יפסקו לעולם, שנאמר "כי לעולם חסדו".

לגבי הילפותא שהתודה אינה בטלה לעולם מהפסוק 'קול ששון וגו' קול אומרים הודו את ה' צבקות', יתכן שהכוונה כמו שכתב המהרש"א במסכת כתובות (דף ה, א) 'כי בגלותן אמר (ירמיה ז, לד) 'זה שבתי מערי יהודה וגו' קול ששון וגו' קול חתן וגו' שהן ארבע קולות, ושוב בגאולה נאמר (שם לג, יא) 'עוד ישמע במקום הזה וגו' קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה וגו' והוסיף קול אומר הודו וגו'. דהמשמח חתן וכלה זוכה לה' קולות דכתובין גבי גאולתן של ישראל, משא"כ בהשבתת הקולות בגלותן לא כתיבי רק ד' קולות דהיינו קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה, אבל קול אומר הודו לה' וגו' לא ישובית גם בגלותן, דהיינו לתת שירות ותשבחות להקב"ה על הנסים שעושה עמנו בכל עת ושעה'.

### מחבר 'מזמור לתודה' - משה רבינו ע"ה

המחבר של 'מזמור לתודה' הוא משה רבינו כמו שאמרו חז"ל (מדרש תהילים מזמור צ) שי"א מזמורים מתפלה למשה ואילך חיברם משה כנגד י"א שבטים שברכם משה, וכן כתב רש"י להדיא במסכת שבועות (טו, ב) 'זהו מאחד עשר מזמורים שאמר משה בספר תהלים מתפלה למשה עד סוף מזמור לתודה'.

בספר 'תורת המנחה' לר"י סקלי (וזאת הברכה דרשה פד) מפרט כיצד י"א המזמורים הם כנגד הברכות של השבטים, ומזמור לתודה הוא כנגד שבט אשר, עיי"ש שעל ידי שהודה ראובן על מעשיו נתרצו לו אחיו.

מי ששם לב רואה שלשון המזמור דומה מאד ל'לכו נרננה' (מזמור צה), המתבונן בסדר הפרקים בתהילים יכול להבחין ש'לכו נרננה' הוא פתיחה לסדרת ארבעת המזמורים על מלכות ה' לעתיד לבוא, ובסיום חוזר וחותם מעין הפתיחה ב'מזמור לתודה'. אלא שהפתיחה היא בדגש על שבח ורננה, והסיום הוא בדגש על 'תודה', [בדומה לתפילת שמונה עשרה הפותחת בשבח וברכה, ומסיימת בהודאה].

## מזמור לתודה

במילים 'מזמור לתודה' נאמרו שני פירושים, יש מפרשים שהכוונה מזמור של 'הודאה', כך מפרש המלבי"ם 'מזמור לתודה' – על הודאה של נס'. אולם יש מפרשים 'מזמור של קרבן תודה'.

בתרגום יונתן על תהילים מתרגם – 'שבחא על קורבן תודתא', בעוד רש"י לכאורה מצרף את שני הפירושים – 'מזמור לתודה' – להודיה, לאומרו על זבחי תודה'.

בראשונים נאמרו כמה רמזים במזמור, בקשר להבאת קרבן תודה, ב'פירושי התפילות לרבי יעקב בר יקר' כתב 'מזמור לתודה יש בו מ' תיבות כנגד מ' חלות הבאות בקרבן תודה'. [הדברים צריכים ביאור שכן מניין התיבות הוא מ"ג, ואם כי יש לומר שהמניין הוא מלבד התיבות 'מזמור לתודה', עדיין יש מ"א תיבות, וצ"ע].

ובאבודרהם כתב – 'ותמצא במזמור זה ארבעה שמות, כנגד ארבעה הצריכים להודות'.

יש לציין אופן שלישי ש'מזמור לתודה' מלשון וידוי, כך אמרו בירושלמי (שבועות פ"א ה"ה) 'רבי תנחומא בשם ר"ל בשעה שאמר לו הקב"ה למשה והתודה עליו וכו' התחיל ואמר מזמור לתודה על שם והתודה עליו'. וכמו שמצינו במעשה דעכן (יהושע ז, יט) 'תן תודה', כלומר שנתן משה שבח להשי"ת על שמתרצה בוידוי.

## האם 'מזמור לתודה' נאמר כשיר על קרבן תודה

בעצם דברי רש"י שהמזמור נאמר על קרבן תודה, יש קושי, שהרי לא מצינו שירה על קרבן יחיד. קושיא זו מעורר בעל 'חיי אדם', [בתורת הודאה לה' על חיבור ספרו, כתב בסוף הספר מאמר בו מפרש בארוכה את פרק מזמור לתודה, וכתב שיחשב לו כאילו הקריב תודה. בהמשך יובאו ביאורים נוספים ממאמרו זה]. והוא מביא שמסקנת הגמרא בערכין (דף יא:): וכן כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' כלי המקדש (הלכה ב) דאין אומרים שירה אלא על חובת צבור.

לפיכך הוא מתרץ שכוונת רש"י בתהילים הוא על פי דברי הרמב"ם סוף הלכות מעשה הקרבנות (פרק ג הלכה טו), 'בשעת סמיכה מתוודה על חטאת עון חטאת וכו', ועל תודה ושלמים נראה לי שאינו מתוודה, אלא אומר דברי שבח'. וזהו כוונת רש"י שבשעת סמיכה אומר על תודה, מזמור לתודה. כלומר שאין הכוונה לשירת הלויים שנאמרת רק בקרבנות ציבור, אלא לאמירה פרטית של בעל הקרבן האומר מזמור לתודה בעת הסמיכה על קרבנו. וכן כתב ה'אור שמח' – בהלכות מעשה הקרבנות שם ש'דברי שבח', היינו כגון 'מזמור לתודה'.

כמו כן יש התייחסות לקושיא זו בשו"ת 'חתם סופר' חלק א (אורח חיים) סימן נא 'אגב אעורר כי לכאורה ממזמור לתודה מוכח דאמרינן שירה על נדבת יחיד', [אמנם יש לעיין היכן מצא דעת הרמב"ם דס"ל שאומרים שירה על קרבן יחיד].

למעשה קושיא זו מופיעה כבר ב'שיטה מקובצת' הנדפס על הדף על הגמרא שם בערכין בשם הר"י ז"ל בתוס' כתב וז"ל 'תימה אי [קרבן נדבת ציבור] אינה טעונה שירה איך מצינו

שיר בתודה. דאין תודה באה חובה. הגרי"פ פערלא מבאר שכוונת קושיית השטמ"ק היא מדברי רש"י על תהילים הנ"ל.

והשטמ"ק מתריץ 'דמשכחת לה בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה'. כוונתו למה שמבואר במסכת שבועות (דף טו, ב) במשנה שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא וכו' ובשתי תודות ובשיר וכו' ואמרו בגמרא 'תנו רבנן שיר של תודה בכנורות ובנבלים ובצלצלים על כל פינה ופינה ועל כל אבן גדולה שבירושלים'. ואומר ארוממך ה' כי דליתני וגו'. ופירש"י וז"ל ת"ר שיר של תודה היו אומרים שם בכנורות וכו'. ומהו שיר של תודה מזמור לתודה. הרי שיש היכי תמצי של תודה שבאה כחובת ציבור, ואז אמרו הלויים 'מזמור לתודה'.

### **הריעו לה' כל הארץ**

צריך להבין מדוע דווקא במזמור לתודה מכריז המשורר 'הריעו לה' כל הארץ'. הרד"ק מפרש על פי פשוטו שבעל הנם מרוב שמחתו קורא לכל באי העולם להשתתף בשמחתו ולהריע לה' על רוב טובו.

המלבי"ם מפרש שמכיון שהתודה באה על הנם, הרי בעת הנם ידמה כמלך היוצא מהיכלו ומתהלך בין העם להשגיח בעצמו על עניניהם, ואז יריעו כולם תרועה גדולה להמליכו.

ב'חיי אדם' (כנ"ל) מבאר שמזמור זה נאמר בעיקר על שם העתיד לבוא, כמו שאמרו שהודאה אינה בטלה, ועל אותו זמן נאמר 'הריעו לה' כל הארץ'. עיין בדבריו שהאריך בזה.

שני ספרי המקובלים 'עין הדעת טוב' למהרח"ו וב'שפתי כהן' בפרשת אמור, מתנבאים בסגנון אחד ש'הריעו לה', הוא מלשון שברון, מלשון 'תרועם בשבט ברזל', כי המביא קרבן תודה נפשו זחה עליו לומר שהוא מביא קרבן הודאה, לזה אמר דוד ראוי לו שישבר נפשו, כיון שנעשה להם גם ושמא ניכו להם מזכויותיהם.

### **עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה**

הפסוק הבא מגדיר את יחודיותה של עבודת ה' המתבקשת עתה, 'עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה'.

ומסבירים המפרשים (רש"י, אבן עזרא, מלבי"ם) שבכל עבודה אחרת אין האדם שמח בעבודה, אלא העבודה היא רק אמצעי ומקווה לתוצאה שהיא תביא לו את הפירות והשמחה, אבל בעבודת ה' העבודה עצמה היא התכלית ומקבל עליה שכר.

וידועים דברי רבינו בחיי בהקדמת פרשת נשא (במדבר ד, כב) 'וידוע כי השמחה במעשה המצות מצוה בפני עצמה, וכשם שהמצוה עבודה להשי"ת, כך השמחה על המצוה נקראת עבודה, והוא שכתב עבדו את ה' בשמחה, באר כי השמחה שלמות העבודה, ועל כן היה ענין השיר במקדש'.

חז"ל משווים פסוק זה מול הפסוק שלכאורה מנוגד אליו 'עבדו את ה' ביראה' (תהילים ב). וכך הקשו במדרש (שוחר טוב ק, תנחומא פרשת נח אות יט) 'כתוב אחד אומר, עבדו את יי' בשמחה. וכתוב אחד אומר, (תהילים ב, יא) עבדו את יי' ביראה. אמר רבי איבו, בשעה שאתה עומד ומתפלל יהא לבך שמח כי לאלוקים עליון אתה עובד'.

את הביאור בדברים נוכל למצוא ברבינו יונה על הרי"ף (ברכות דף כא, א) – 'שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג אבל הקב"ה איננו כן אדרבה כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה מפני שבאמצעותה מתעורר לקיים המצות ויש ונעלם בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו, ועל שמחה כזו תמצא שאמר בפסוק אחד עבדו את ה' ביראה וגו' ובפסוק אחר עבדו את ה' בשמחה ר"ל תעבדו את ה' ביראה ובאותו היראה תשמחו ותגילו בה'.

### **בעולם הזה ביראה – בעולם הבא בשמחה**

במדרש מופיע תירוץ נוסף, 'דבר אחר עבדו את ה' בשמחה. יכול שלא ביראה, תלמוד לומר, ביראה. אמר רבי אחא, בעולם הזה ביראה. אבל לעתיד לבוא, (ישעיה לג, יד) אחזה רעדה חנפים. ויהיו הצדיקים גילים ברעדה שדברתי על העכו"ם'.

דברים אלו קשורים לאמור בדברי חז"ל המובאים לעיל, שכל הקרבנות והתפלות יבטלו מלבד התודה, כי בזמן הזה העבודה היא ביראה והכנעה ושבירת הרע, אולם לעתיד לבוא כאשר הרע יתבטל, תתקיים רק עבודת ההודאה שהיא עבודה בשמחה, על זה שכבר נגאלנו מכוחות הרע.

### **דעו כי ה' הוא אלוקים**

רש"י מחבר את הדברים לפסוק הקודם, שמכיון שה' הוא האלוקים הוא הבעלים לשלם שכר, ולכן יש לעבדו בשמחה.

כלומר שהשם 'הו"ה' מורה על עצם מציאות ה' שהוא הסיבה לכל ההווה, ואומר המשורר שיש לדעת ש'הו"ה' הוא 'אלוקים' – כלומר הוא בעל היכולת לפעול ובעל הכוחות המנהיג את הכל.

ב'חיי אדם' מבאר שבעולם הזה נראים הרבה דברים כהנהגת דין, ואין רואים את הרחמים שבדבר. אולם לעתיד לבוא יראו שגם מה שהיה נראה כדינים היה באמת רחמים והכל היה לטובתינו. וכמו כן בשעת ההודאה על האדם להתבונן שגם מה שהיה נראה עבירו כצרה, באמת היה לטובתו. והיינו דעו כי 'הו"ה' הוא 'אלוקים', לזכור שגם מה שנראה כהנהגת 'אלוקים' דהיינו מידת הדין, באמת הכל זה 'הו"ה' דהיינו מידת הרחמים, ובכל הדין טמון תכלית טוב וחסד.

## **הוא עשנו ולא/ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו**

האבן עזרא מביא פירוש שהכתוב נקרא ברצף 'ולו אנחנו עמו', אולם אחר כך מביא את פירוש הגאון שמבאר גם את הכתיב 'ולא אנחנו' כלומר שה' הוא עשנו ולא אנחנו עשינו את עצמנו, ועמו וצאן מרעיתו' הוא דבר נוסף.

המלבי"ם מבאר שיש כאן ארבעה דברים שאנו מיוחסים אל ה': א. 'הוא עשנו', שעשה אותנו מאין ליש. ב. 'ולו אנחנו', שאנו קנויים אליו. ג. 'עמו' מצד ההנהגה שמנהיגנו. ד. 'צאן מרעיתו' – כצאן שהרועה יכלכל אותם.

דרך דומה אנו מוצאים לרבי יצחק עראמה בעל 'עקידת יצחק' (פרשת כי תשא) שבפסוק זה מצויינים שלש טובות שיש לנו מאת ה'. החיים, והדעת, והפרנסה. 'הוא עשנו' היינו החיים, 'ולו אנחנו עמו' היינו הדעת 'כי לא נקרא שמו עלינו רק בחיותנו מלומדים מאתו דעה ובינה והשכל'. 'וצאן מרעיתו' היינו הפרנסה כמשמעו.

בספרי המוסר והחסידות מקשרים את הקרי והכתיב זה לזה, דהיינו שבמידה שהאדם מתבטל ומכיר שהוא עצמו אינו כלום 'ולא אנחנו', באותה מידה הוא מקושר ודבוק בהקב"ה 'ולו אנחנו' (עיין שפת אמת חודש אלול).

באלשיך מבאר שזו דרך לאדם לעבוד את ה' בשמחה כאשר יתבונן שלא שלנו אנחנו כי אם שלו יתברך, ואין לאדם להצטער על עולם שאינו שלו.

## **בואו שעריו בתודה חצרותיו בתהלה הודו לו ברכו שמו**

במצודות ו'חיי אדם' מסבירים בואו שעריו בתודה, היינו בקרבן. חצרותיו בתהלה, היינו התפלה.

המלבי"ם מבאר ש'תהלה' הוא על כללות מעשיו, ו'תודה' על הטוב שקבלתי, וכן 'הודו', 'ברכו' – ההודאה על הטובה, והברכה על השפעתו הכוללת.

בעל 'עקידת יצחק' מבאר את הפסוק על פי האמור לעיל, שיש כאן שלש הודאות על החיים והדעת והפרנסה, על ההודאה על החיים אמר 'בואו שעריו בתודה'. ועל החלול מצד הפרנסה אמר 'חצרותיו בתהלה'. אמנם החלול המיוחד מצד החכמה והמדע אמר 'הודו לו ברכו שמו כי טוב ה' לעולם חסדו ועד דור ודור אמונתו'.

## **כי טוב ה' לעולם חסדו ועד דור ודור אמונתו**

באבן עזרא מסביר שזה תוכן התודה והתהלה – כי טוב ה' לעולם חסדו. והדבר מתחלק לשניים, ישנם החסדים שכבר נראים עתה וזה 'לעולם חסדו', ויש דברים שהובטחו לעתיד ואנו בטוחים בו שגם בזה הוא ייטיב כי 'עד דור ודור אמונתו'. שמקיים הבטחתו (רש"י ומצודות).



## **פרק כ - יהי כבוד ה' לעולם**

### **אות א - תקנת אמירת הפסוקים וטעמה**

#### **מקור אמירת פסוקי יהי כבוד**

המקור הקדום לאמירת 'יהי כבוד' הוא במסכת סופרים (פרק יח) - 'אבל צריכין לומר אחר יהי כבוד וכו'". קטע תפילה זה מלוקט מפסוקים שונים בתנ"ך, ומובא גם בסידור רב עמרם גאון וכן ברס"ג הוזכר לאמרם לפני תהלה לדוד, וכן מובא ברמב"ם ובאבודרהם.

[בעל סידור צלותא דאברהם (בספר 'זיעש אברהם') מדייק מלשון הגמרא 'פסוקי דזמרה' ולא שירי זמרה שכבר בזמננו היו אומרים פסוקים נפרדים, ולא רק את מזמורי הללויה].

בבית יוסף סימן נ"א כתב בשם הארזות חיים (ח"א אות כז) - 'ומסדרים עם יהי כבוד פסוקים אחרים, ויש בהם כ"א אזכרות כנגד כ"א פסוקים שבתהלה לדוד'. ומבאר ב'לבוש' שנמנה בזה גם השם בפסוק 'כי יעקב בחר לו י-ה', וכן מחשיבים גם את הפסוק 'ישמחו השמים ותגל הארץ' שראשי תיבות שלו שם הוי"ה. [ואילו בסידור אוצר התפלות מחשיב את השם שבפסוק 'אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוהיו' שלפני תהלה לדוד].

אולם בשער הכוונות להאריז"ל כתב שהם י"ח אזכרות, והם דוגמת י"ח ברכות שכברכות השחר, וי"ח אזכרות שבשירת הים. [ועיין ב'ערוך השולחן' שכתב שהם י"ח פסוקים כנגד י"ח ברכות שבתפילה].

בספר 'יסוד ושורש העבודה' כתב 'מי שיעיין בכתבי האר"י ז"ל בגודל מעלת פסוקים אלו בוודאי יתלהב לבו לאומרם בכוונה עצומה ובמתון, כי י"ח פסוקים אלו, וי"ח אזכרות שבהם, והקל"ח אותיות שבהם, ומספר ראשי תיבות וסופי תיבות שבהם, הכל במספר ובמפקד על סדר השמות הקדושים ומדות ועולמות עליונים הקדושים'.

#### **תוכן ומהות תפילת יהי כבוד**

על מהות תפילת 'יהי כבוד', נוכל לעמוד ממה שכתב ב'שערי תשובה' (סימן נא סק"ו) בשם פרי עין חיים שאין להפסיק בפסוקים בין פסוקי יהי כבוד לתהלה לדוד. מזה יש לנו ללמוד ש'יהי כבוד' הוא הקדמה ופתיחה לאשרי ופסוקי דזמרה.

המשותף בין הפסוקים המלוקטים הוא הנושא של 'מלכות ה'". דהיינו שבהקדמה לאשרי ושאר פסוקי דזמרה הבאים לתת הלל ושבח להקב"ה על מלכותו והנהגתו בעולם, אומרים מספר פסוקים יסודיים המתארים את רוממות מלכותו יתברך. כל אחד מפסוקים אלו מדגיש היבט שונה על מלכותו יתברך, והמתבונן בהם זוכה להשיג השגה רחבה במושג 'מלכות ה'".

מחברים ומפרשים שונים עומדים על מבנה וקישור סדר הפסוקים ב'יהי כבוד', אולם מבלי להיכנס כאן לדרושים ורעיונות, אם נביט על פשוטם של המקראות ומקורותיהם, אנו רואים כאן כמה סדרות של פסוקים שכל אחד מהם מתמקד בשלב נוסף.



הפסוק 'יהי כבוד' עומד בפני עצמו כהקדמה כללית לקטע, המגדיר את ייעודה ותכליתה של הבריאה.

לאחריו אנו אומרים שלשה פסוקים רצופים שמקורם ב'הלל': 'יהי שם ה', ממזרח שמש, רם על כל גוים'.

אחר כך מופיעה סידרת פסוקים שעניינם לתאר את הופעת ה' כ'מלך': ה' שמך לעולם, ה' בשמים הכין כסאו, ישמחו השמים, ובמרכזם האמירה 'ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך, ה' מלך עולם ועד.

הפסוקים שאחריהם כבר מתארים כיצד ה' מנהיג את העולם כפי תכניתו ועצתו לעבר הייעוד הרצוי, ומחשבות האנשים אינם מפריעות בעדו: ה' הפיר, רבות מחשבות, עצת ה', כי הוא אמר.

אחר כך מתוארת צורתו של הייעוד הגדול והיא בחירת ה' בישראל שעל ידם יתקיים 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו': כי בחר ה' בציון, כי יעקב בחר.

ונוספת הדגשה שאף אם יגרום החטא בכל זאת בסופו יתוקן הכל: כי לא ימוש, והוא רחום יכפר, ה' הושיעה.

### **יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו**

הפסוק הפותח את קובץ הפסוקים, עומד כאמור בפני עצמו והוא כעין הכרזה כללית על התכלית והייעוד של הבריאה. פסוק זה מקורו במזמור 'ברכי נפשי' (תהילים קד), כאשר לאחר שדוד המלך מתאר את כל הבריאה, ואת כל מהלך ימי עולם, הוא מסיים שהסיכום מכל זה הוא – 'יהי כבוד ה' לעולם – ישמח ה' במעשיו'. ובמדרש תהילים שם אמרו שפסוק זה נאמר על זמן תחיית המתים.

כלומר שעל ידי מהלך הבריאה וגלגוליו כל ימות העולם יתפתח גילוי ייחודו יתברך, וכבוד ה' יהיה בתוספת מעלה ושלימות, על ידי מה שברא את הנבראים ונמצא שדווקא על ידי מעשיו נתברר שאחרי הכל אין עוד מלבדו, ועל כן ישמח ה' במעשיו.

במדרש תנחומא (שמיני פרק ב) מבואר שפסוק זה נאמר בסיום מעשי בראשית, כלומר שכבר נגלה לה' התכלית הסופית של הבריאה כולה – 'כשברא הקב"ה את עולמו היתה שמחה גדולה לפניו שנאמר 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו', וכן הוא אומר 'וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', ללמדך שהיה הקב"ה מתגאה ומשתבח במעשיו מאד'.

וכן אמרו במדרש 'סידור רבה דבראשית' (אות טז – נדפס ב'בתי מדרשות' חלק א) שפסוק זה נאמר בשבת קודש בסיום הבריאה – 'בשביעי ישב הקדוש ברוך הוא על כסא שמחה והעביר לפניו שר של שמים בשמחה גדולה, ושר של ארץ בשמחה גדולה, שר של ימים בשמחה גדולה, וכו' והיו כולם עומדין בשמחה גדולה במעון של שמחה, ומשחקין ומשמחין ומרקדין

ומנגנים ומקלסין לפניו בכל מיני קילום ובכל מיני זמר ובכל מיני שבח והלל, והיו מלאכי השרת פותחין פיהן ואומרים 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'.

### ישמח ה' במעשיו

ברבנו בחיי (שמות כ, א) מבאר פסוק זה על פי אחד היסודות המרכזיים שהשריש רבו הרמב"ן (שמות כט, מו) אודות הסוד הנשגב שהשכינה בישראל לא צורך הדיוט בלבד אלא צורך גבוה. וכתב רבינו בחיי – 'כי כיון שהשם המיוחד המפורסם על ידי הכבוד, הנה הכבוד מקבל תוספת רוח הקודש, וזהו יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, ולכך יש להם כח לישראל להיות מחלישין או מוסיפים כח בגבורה של מעלה כפי מעשיהם'.

על דרך זה ביאר גם המגיד ממעזריטש זי"ע"א כמובא בספר 'אור המאיר' (על ראש השנה) – 'ששמעתי מהמגיד זל"ה שהיה אומר, יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו – עיקר כבודו יתברך, לברוא עולם העשיה החומריות, ותערובות רע יותר על הטוב, ולכאורה איה איפוא הכבוד של הקדוש ברוך הוא, אמנם שצפה התענוג והשעשועים שיקבל מנשמות הצדיקים, לדעת מאוס ברע ולבחור בטוב, מזה גופא מגיע עיקר הכבוד, וישמח לקראת הפקחים'.

ב'פרק שירה' אמרו חז"ל 'שרצים מה הם אומרים – יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'. בעל 'ספר העיקרים' (מאמר שני פרק א) מבאר שהמקור לזה מסמיכות הפסוק לכתוב במזמור 'ברכי נפשי' – 'שם רמז ואין מספר'. והוא מסביר שאחר שסיים המשורר לסדר שבח השם מצד היצירות הגדולות והנוראות, שב לשבח מצד היצירות הפחותות – 'להורות שמעלת הפועל וחכמתו יוכרו בתתו שלמות אל חומר גרוע מאד וכו' שישמח השם בהם כעבור שהן מעשיו מצד שחכמתו נכרת על ידיהן'.

### יהי כבוד ה' לעולם - שר העולם אמרו

במסכת חולין אמרו (ס, א) – 'דרש רבי חנינא בר פפא יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו פסוק זה שר העולם אמרו בשעה שאמר הקב"ה למינהו באילנות נשאו דשאים קל וחומר בעצמן וכו' מיד כל אחד ואחד יצא למינו, פתח שר העולם ואמר יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'.

ובתוס' שם ד"ה שר העולם – 'לפי מה שמפרשין דחנוך זה מטטרון, כמו שיסד הפייט תקיף מטטרון שנהפך לאש מבשר ואומר, דהוא שר העולם, כמו שיסד הפייט 'שר המשרת נער נקרא, הוא מטטרון הנכבד והנורא', ואמרינן בפרק קמא דיבמות (דף טז: ושם) 'נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי פסוק זה שר העולם אמרו' וכו' (על קושיית התוס' ראה מה שתירץ בדעת זקנים על התורה בראשית א, יב).

ובחתם סופר שם כתב שזה לעומת זה שהיה בזמנו שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים והתגשמו בלבוש גשמי, וקלקלו מן הכל והשחיתו והביאו מבול לעולם, לעומתם חנוך נהפך

מבשר לאש ואמר פסוק זה "יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו" כלומר שעל ידי עבודתו הנעלית לא יתעצב הבורא יתברך אל לבו.

כלומר שחנוך נתעלה ונזדכך עד שהגיע לתכלית השלימות המיועד לבריאה כולה, שהחומר נהפך לקדושה ולהיפוך מקלקול העולם שהרוחני נתגשם, ולכן אמר הפסוק "יהי כבוד וגו' ישמח ה' במעשיו" שהוא כבר הגיע לתכלית זכו.

כך מבאר גם ב"ערוך דבש" (חלק א דרוש ז) ומבאר ששורש תנועה זו של הנבראים לעבר ייעודם, לתקן את החומר, ניכר בכך שהדשאים עשו יותר ממה שנצטוו, כלומר שהחומר יש בו כח להתעלות לדרגה של שלימות יותר ממה שניתן במצבו הגולמי, וזה תכלית הבריאה, עד לשלימות של זיכך החומר כולו, ואז "יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו". [באופן דומה מבאר הרש"ר הירש בפירושו על התורה (בראשית א, יא).]

### **יהי שם ה' - ממזרח שמש - רם על כל גוים**

שלושת הפסוקים "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'". רם על כל גוים ה' על השמים כבודו. באים ברצף במקורם במזמור הראשון של ההלל (תהילים קיד) 'הללו עבדי ה' הללו את שם ה'".

בכך כבר מובן מאליו סיבת קביעת פסוקים אלו כאן, שהרי פסוקי דזמרה גם הם נקראים 'הלל' כמו שאמרו חז"ל (שבת קיח) 'יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום', וכשם שסדרו נביאים קדמונים פסוקים אלו בפתח ה'הלל המצרי', כך תיקנו חכמים אמירת פסוקים אלו בפתח גומרי ההלל שבכל יום.

תוכן פסוקים אלו הוא גודל כבוד ה' בכל העולמות. המהר"ל ('גבורות השם' פרק סב) מבאר ששלושה פסוקים אלו הם כנגד שלשת הקדושות שכתב המתרגם בקדושה דסדרא 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם' כנגד 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', 'ממזרח שמש עד מבואו' כנגד 'קדיש בשמי מרומא עילאה', 'רם על כל גוים' כנגד 'קדיש על ארעא עובד גבורתיה'.

במהר"ל מביא פירוש נוסף שנמנים כאן שלשה מרחבים שבהם גדול כבוד ה'. הראשון הוא 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם', כלומר מצד ה'זמן' הוא מבורך בכל הזמנים עד עולם. השני הוא 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', כלומר מצד ה'מקום' הוא מהולל בכל המקומות ממזרח ועד מערב. והשלישי הוא מצד הבריות 'רם על כל גוים ה' על השמים כבודו', שהוא ברוממות על הכל הן על האומות ואף על המלאכים אשר בשמים.

### **ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור**

הפסוק 'ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור' מקורו בהלל הגדול (תהילים קלה, יג), רש"י בתהילים מבאר בדרך פשוטו 'כגדולתך וכממשלתך אז, כן הוא גם עתה והיכולת בידך לדון ולנקום נקמתנו'.

אולם רש"י על התורה מסביר שפסוק זה הוא מקביל לפסוק שאמר הקב"ה למשה רבינו במראה הסנה: 'זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור' (שמות ג, טו) ומפרש שם רש"י 'זה שמי לעולם – חסר וי"ו לומר העלימהו שלא יקרא ככתבו. וזה זכרי – למדו היאך נקרא, וכן דוד הוא אומר ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור'.

על פי פירוש זה יש לומר שנקבע כאן הפסוק כהקדמה נצרכת לשבחו של מקום שאנו משבחים אותו במלכותו והנהגתו, ועל כן אנו מקדימים שם ה' בעצמו הוא נשגב ונעלה מכל רעיון, ועל זה רומז שם הוי"ה שאין אנו רשאים להוציא מפינו. אלא שמצד התפשטותו והתגלותו לנבראים אנו משיגים אותו כמלך ומנהיג, ועל שם זה אנו קוראים אותו בכל השמות הקדושים.

כלומר שאנו אומרים זאת כקישור וממוצע המחבר בין ההתבוננות הנשגבה בהשגת שמו יתברך, לשבחי פעולותיו, כלומר שאנו מבינים שמצד עצם עצמותו לא חל שום שינוי ותוספת, וכל מה שאנו משבחים אותו הוא מצד פעולותיו שעל ידם הוא מופיע כמלך. ומכאן ואילך אנו עוסקים בשבחי מלכותו והנהגתו שהם רק האופן כיצד הוא מופיע לברואיו, ולא נמעה שהוא עצם מציאותו.

### **ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה**

בהלל המצרי לאחר שלשת הפסוקים הקודמים נאמר 'מי כה' אלוקינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ'. שכן שם מדובר אודות ההנהגה המיוחדת של ה' עם ישראל שעושה עמהם ניסים ונפלאות. אולם ה'הלל' דנן, דהיינו פסוקי דזמרה, עוסק בהנהגת ה' שבסדר הטבע, ועל זה קבעו הקדמונים כאן הפסוק 'ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה' שמקורו בפרק קג בתהילים.

המלבי"ם ובדומה לו בעל 'בינה לעיתים', מבארים שבכללות השי"ת מנהיג את עולמו כפי ומנהלו כפי חוקי הטבע הקבועים בשמים, וזה מתואר במשל 'ה' בשמים הכין כסאו', אולם עם זאת – 'מלכותו בכל משלה', ינהיג הוא גם הנהגה השגחית בדבר מלך שלמון ומושל על המערכת להנהיג גם הנהגה לפי המעשה והשכר והעונש לשלם לצדיקים כפועל ידם'.

### **ישמחו השמים ותגל הארץ - ה' מלך - ה' מלך**

בקבוצת פסוקים אלו אנו מתארים את ה' כמלך, והם המקורות להכרזה המשולשת 'ה' מלך, ה' מלך, ימלך לעולם ועד'. שכידוע אינו פסוק בשום מקום, אלא הוא צירוף של לשונות פסוקים העוסקים במלכות ה'. המקור הראשון שמזכיר צירוף זה הוא ברייתא דמעשה מרכבה, שם אמרו שהארץ אומרת נוסח זה ה' מלך וכו'.

תחילה אנו מקדימים את הפסוק שהוא מקור האמירה 'ה' מלך' בלשון עבר, והוא הפסוק מתוך 'הודו לה' קראו בשמו' (דברי הימים א' טז, לא) 'ישמחו השמים ותגל הארץ ויאמרו בגוים ה' מלך'.

לאחרי ההכרזה אנו קורים את הפסוק שהוא מקור לאמירת 'ה' מֶלֶךְ בזמן ההווה. והיינו 'ה' מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו' (תהילים י, טז). כלומר שכאשר יכרית את האומות הרשעים כעמלק אז יכון כסאו ומלכותו יתברך.

הביטוי לעתיד 'ה' ימלוך לעולם ועד' הוא מן התורה בשירת הים (שמות טו, יח), והוא פסוק שנאמר בשלימותו בתוך ההכרזה.

המפרשים מקשים שלכאורה צריך היה לומר לפי סדר הזמנים תחילה בעבר, ורק לאחר מכן בהווה, ומה טעם שינו את הסדר ופתחו בהווה, ומבאר ב'ענף יוסף' שכן מצד הקב"ה אין הבדל בין ההווה לעבר והעתיד, ולכן העיקר הוא שבח ההווה שכולל הכל, ורק מנקודת מבטנו אנו מוסיפים שכן הוא גם בעבר ובעתיד.

ויש שכתבו בדרך מוסר ודרוש שאם יפתח האדם תחילה ויאמר 'ה' מלך בלשון עבר, עלול להוצר הרושם לרגע כמימריה כאילו רק בעבר מלך השי"ת, לפיכך פותחים ואומרים ראשית כל 'ה' מלך בלשון הווה ולאחר שכבר אין מקום למענות, שבים אל העבר וממשיכים בלשון עתיד.

## **פרק כ - יהי כבוד**

### **אות ב - ביאור תוכן הפסוקים**

#### **תוכן ומבנה פסוקי יהי כבוד**

כמו שכבר הוזכר, בפסוקי 'יהי כבוד' אנו משבחים את גודל מלכות ה' ומתארים את מהלך הדברים של התפתחות התכלית והייעוד של הבריאה, אשר מתמצה במילים 'יהי כבוד ה' לעולם - ישמח ה' במעשיו'. דהיינו שעל ידי מהלך הבריאה וגלגוליו כל ימות העולם יבוא גילוי ייחודו יתברך, וכבוד ה' יהיה ביתרון שלימות, כאשר יתברר שאחרי הכל אין עוד מלבדו.

עם זאת מודגש בכל הפסוקים הללו שכבוד ה' ומלכותו מצד עצמם אין הם צריכים לשום נבראים, אלא שמצד הגילוי לנבראים מתחדש יתרון ומעלה על ידי מהלך הבריאה, שבסופו של דבר יתגלה שבעצם בכל הזמנים היה הכל גילוי מלכותו. וזה תוכן שבה זה שצד אחד מדגישים שכבוד ה' הוא מצד עצמו לעולם, אבל מצד מעשיו יש מהלך שיביא ליתרון ויגלה את הכל בבירור.

ועיין של"ה (עשרה מאמרות מאמר שלישי ורביעי) - כי הקדוש ברוך הוא נקרא 'מלך' מצד מהותו, אף קודם שנברא העולם, שהיה הוא ושמו בלבד (פרקי דרבי אליעזר פ"ג, ה' מלך, והוא יתברך מלך בעצם, לא כמלך בשר ודם, שאין מלך בלא עם (פרקי דרבי אליעזר פי"א; כד הקמה, ראש השנה ע, א), אבל הוא יתברך אין צריך לעם, כי די לו במציאותו וגם ביכולתו להוות עם בעת שירצה, ואינו חסר. וזהו השבח 'ה' מֶלֶךְ קודם שנברא העולם, 'ה' מֶלֶךְ בפועל כשברא העולם, 'ה' ימלוך' לעתיד כשיתחדש העולם'.

#### **סדר ימי עולם - מהלך גילוי כבוד מלכותו יתברך**

בחלקו הראשון של יהי כבוד ביארנו שהפסוקים עוסקים בכך שכל המאורעות והברואים בעבר ובעתיד - מוגלים את מלכותו יתברך, עד להכרזה המשולשת הכוללת את כל הזמנים ובה מביעים את ההכרה הכללית כי הכל אינו אלא גילוי כבוד מלכותו.

בהכרזה משולשת זו מרמז כי בסדר ימי עולם טמונה תכנית ועצה עמוקה מאת קורא הדורות מראש, אשר מובילה לגילוי מלכותו בכל האופנים. ה' מלך בלשון עבר מבטא את היותו מלך גם בטרם כל יציר נברא, מצד שהוא יכול לעשות כל אשר ברצונו והוא 'מלך' מצד האפשרות בכח לעשות הכל ולשלוט בזה. 'ה' ימלוך לעולם ועד' מבטא שלעתיד לבוא יצא לפועל הדבר, וזה היתרון בכל מהלך הבריאה שיראו הכל שאכן הוא מושל ומלך והכל נפעל ברצונו, אפילו מה שהיו הבריות יכולים לחשוב עליו כמנוגד למלכותו.

הפסוק 'ה' מלך עולם ועד, אבדו גויים מארצו, הוא מקורו של ה' מלך בלשון הווה, שכן לפי האמת כבר עתה הוא מנהיג הכל לתכלית הידועה לו, אולם שלימות גילוי מלכותו יהיה כאשר יאבדו הגויים המתריסים נגדו מן הארץ.

תוכן זה מתחבר להמשך הדברים בו מפורטים כמה משלבי המהלכים שיוביל לשלימות גילוי מלכותו.

בהמשך סידרת הפסוקים אנו מציינים שמלכות ה' תתגלה בתקפה בכך שמוביל את מהלכיו ותכניותיו הנצחיות ומוציאם לפועל. ולמרות שהאומות מנסים להוביל מהלכים מנוגדים, ה' מקלקל את תוכניותיהם. ועיקרה של התכנית הוא כמובן בחירת ישראל ושכינת ה' בתוכם בציון. ועוד מציינים שאפילו אם יהיו סיבות וחמאים שעלולות לגרום ריחוק מעם ישראל, בכל זאת לא ימוש ה' עמו, ובסוף התוכנית תושלם כרצונו וה' ימלוך לעולם ועד.

### **פסוקי ה' הפיר - רבות מחשבות - עצת ה' - כי הוא אמר**

סדר הפסוקים ב'יהי כבוד' הוא: א. ה' הפיר עצת גוים. הניא מחשבות עמים. ב. רבות מחשבות בלב איש, ועצת ה' היא תקום. ג. עצת ה' לעולם תעמוד מחשבות לכו לדור ודור. ד. כי הוא אמר ויהי, הוא צוה ויעמוד.

יש כאן הרכבה ושילוב של פסוקים מפרק לג בתהילים יחד עם פסוק ממשלי, אולם יש שינוי גם בסדר הפסוקים.

סדר הפסוקים בתהילים הוא: א. כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד. ב. ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים. ג. עצת ה' לעולם תעמד מחשבות לכו לדר ודר.

הפסוק שמופיע בתהילים ראשון הוצב כאן אחרון, ובנוסף לכך שולב פסוק ממשלי (יט, כא) 'רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום'. כמובן שחז"ל טמנו בסדר הפסוקים גם סודות עמוקים, אבל בהתבוננות בתוכן הפסוקים נוכל להבין את הסיבה לכך גם בפשטות.

בתהילים הפסוק 'ה' הפיר' עוסק בהפרת עצת הגויים, והפסוק שאחריו 'עצת ה' מציינ במקביל שעצת ה' כן עומדת וקיימת ואי אפשר להפירה. הפסוק במשלי מאחד את שני הדברים בפסוק אחד 'רבות מחשבות בלב איש - ועצת ה' היא תקום'. משום כך בין הפסוק על חולשת מחשבות האדם, לפסוק של תוקף עצת ה', הוצב פסוק זה ממשלי המשלב את שניהם כאחד 'רבות מחשבות בלב איש - ועצת ה' היא תקום'.

הפסוק ממשלי אף מחדד ביתר שאת את משמעות הפסוקים בתהילים, שכן מפסוקי תהילים לבדם אפשר להבין שמדובר בשני מצבים שונים, והפסוק בא רק להקביל ולהעמיד את שבה הנהגת ה' שעצתו מתקיימת לעומת מחשבות האדם שאין להם קיום. אולם מהפסוק במשלי עולה שבאותו עניין עצמו עצת ה' מצליחה אף שהיא מנוגדת למחשבות הרבות שבלב האדם. [בהמשך הדברים יבוארו בתוספת עומק והדגשה].

הפסוק 'כי הוא אמר ויהי' מוצב בתהילים בתחילה ככותרת לדברים, וביהי כבוד הוא בסוף כסיכום, המוביל להמשך הדברים ואל הפירוט מה היא תוכניתו הגדולה של ה'.

### **ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים**

המפרשים (שיח יצחק ועוד) מבחינים בין הלשון 'הפיר' ללשון 'הניא', וכמו כן מבדילים בין 'עצת' ל'מחשבות'. ה'מניא' הוא זה שמונע הדבר מעיקרו ואינו מאפשר למחשבה להתחיל לפעול, ולכן ביטוי זה מתאים ל'מחשבות' דהיינו עצם התכנית של המזימה. כמו שמצינו בנדר 'כי הניא אביה אותה', כאדם המשכנע את חברו לבטל את מחשבתו משרשה. אולם ה'מפיר' אינו משנה את עצם המחשבה, אלא שמבטל ומיפר אחר כך את ה'עצה', בכך שהוא מקלקל ומבלבל את תוצאות המזימה שתכנן.

וזהו שנאמר בפסוק, לא זו בלבד שהשי"ת מיפר ומקלקל את התפתחות והצלחת עצתם, אלא אף הניא מחשבות עמים שהרבה פעמים הוא מונע את מחשבתם שמלכתחילה לא יעלו על לבם מחשבות רעות.

וכנגד זה יש אצל ה' שני בחינות אלו של 'עצה ו'מחשבה', ושניהם מתקיימים ועומדים כי אין מי שבכוחו למנוע בעדו. 'עצת ה' לעולם תעמוד – מחשבות לבו לדור ודור'.

### **רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום**

כבר הוזכר ש'מחשבות' בכל מקום הכוונה למה שקוראים היום 'תכניות', ואילו 'עצה' זו מגמת התוצאה של התכנית, ובפשטות בא הכתוב לומר שאף שיש לאדם מחשבות ותכניות רבות בלב, אולם כל אלו לא יצאו אל הפועל רק אם זו עצת ה'.

אולם יש כאן פירוש יותר עמוק המיוחס לרבי ר' בונים מפשיסחא שהרי תמוה וכי הכתוב בא להשיענו שחכמת הבורא גדולה מחכמת הנברא, מה חידוש הוא זה פשיטא, אלא כוונת הפסוק לומר שעצת ה' תקום, דהיינו שרצון ה' יוצא בסופו של דבר לפועל דווקא על ידי אותן רבות מחשבות בלב איש, שלפעמים חושב האדם ופועל כל מיני פעולות לבל ייצא רצון ה', אך לבסוף מתברר שלא די שהפעולות שעשה לא גרעו ולא מנעו את רצון ה', אלא אדרבה הן הן אשר סייעו והוציאו לפועל את רצון ה'.

והדוגמא הבולטת לכך המפורשת בתורה היא מה שאמר יוסף הצדיק לאחיו (בראשית נ, כ) 'ואתם חשבתם עלי רעה, אלוקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב'.

שהרי האחים זממו לקלקל את מה שהראו חלומותיו שיהיה מלך עליהם וישתחוו לו, ולכן מכרוהו לעבדות. ובסופו של דבר דווקא ירידתו למצרים היא הביאה אותו למלכות ולכך שיהיו נאלצים להשתחוות לו. נמצא שדווקא המחשבות הרבות שלהם והמעשים שעשו בכדי להוציאם לפועל הם גרמו להקמת עצת ה'.



במדרש משלי אמרו שכתוב זה נאמר כנגד המן, כאשר המן הרשע אשר הכין את העץ גבוה חמישים אמה לתלות את מרדכי עליו, ולבסוף התברר שהוא הכין את העץ לעצמו. וכן אמרו שם שנאמר כנגד פרעה, שגזר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו כדי להיפטר ממושיען של ישראל, ולבסוף דווקא גזירה זו הביאה שמושה גדל בתוך ביתו של פרעה ורכש שם גינוני הנהגה ומלכות.

בגמרא (סנהדרין כו, ב) נדרש כתוב זה על מחשבות המפריעות את לימוד התורה, שאם לומדין תורה לשמה במלות כל המחשבות, ועל זה נאמר 'ועצת ה' היא תקום – עצה שיש בה דבר ה' היא תקום לעולם'.

### **כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד**

אלו הם שני כוחות שהפעיל הבורא, כח הבריאה וכח הקיום, אשר כדי להתקיים זקוק העולם לשניהם כאחד, 'הוא אמר ויהי' זהו כח הבריאה, 'הוא צוה ויעמוד' זהו כח הקיום.

וכפי שאמרו בגמרא שהיה נצרך לגערה מיוחדת כדי לקיים את הבריאה (חגיגה יב, א) 'ואמר רב יהודה אמר רב בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו הקדוש ברוך הוא והעמידו שנאמר עמודי שמים ירופפו ויתמחו מגערתו'.

וברמב"ן על התורה כתב שזה רמז במה שנאמר 'וירא אלוקים כי טוב' שזהו הקיום (בראשית א, ד) 'אבל הסדר במעשה בראשית, כי הוצאת הדברים אל הפועל יקרא "אמירה", ויאמר אלוקים יהי אור, ויאמר יהי רקיע, ויאמר תדשא הארץ, וקיומם יקרא "ראיה"'.  
[וכן ביארנו לעיל בברוך שאמר 'ברוך אומר ועושה' כנגד כח הבריאה, 'ברוך גוזר ומקיים' כנגד כח הקיום].

### **כי בחר ה' בציון אוה למושב לו**

מסדר התפלות הסמיך כאן שני פסוקים שלכאורה אין ביניהם קשר, הראשון 'כי בחר ה' בציון אוה למושב לו', ממזמור 'שיר המעלות זכור ה' לדוד את כל ענותו' (קלב, יג) העוסק בבחירת ירושלים. ולאחריו את הפסוק 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו' מהמזמור הפותח את הלל הגדול (קלה) 'הללויה הללו את שם ידוד הללו עבדי ה'', העוסק בבחירת עם ישראל.

הקשר ביניהם הוא הלשון בחירה שנאמר בשניהם, כי הבחירה בציון משמעותה שבחירת ה' ביעקב היא באופן שבא להשרות שכינתו בתוכם בארץ באופן קבוע, מכון לשבתו עולמים.

הרמב"ן מציין פסוק זה בקשר ל'סוד גדול' בפירושו על התורה בפסוק (שמות כט, מז) 'אני ה' אלוקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם', וכותב הרמב"ן – 'ואם כן יש בענין סוד גדול, וכו' ופסוקים רבים באו כן, אוה למושב לו (תהלים קלב יג), פה אשב כי אויתיה (שם יד), וכתוב והארץ אזכור' (ויקרא כו מב).

מלמדנו הרמב"ן שבפסוקים אלו מרומז העניין הנעלה שיש ייעוד ותכלית נשגבה ורצון עליון שהשכינה תהיה בארץ וכמו שאמרו חז"ל (תנחומא פר' בחוקותי ופר' נשא) שנתאוזה הקב"ה שתהיה לו דירה בתחתונים.

זה אפוא הטעם שקבעו חכמים פסוקים אלו ב'יהי כבוד' כחלק מהמבנה של תכנית וייעוד מלכות ה' וגילויה בעולם.

### **כי בחר ה' בציון – כי יעקב בחר לו י-ה – כי לא יטוש**

הרמב"ם כידוע אינו נמנה בין מפרשי התפילות או התנ"ך, אולם כאן זכינו לפירוש מפתיע מהרמב"ם בפירוש המשניות למסכת זבחים. והוא מסמיך לכך את הפסוק השלישי 'כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעקב' [מזמור א-ל נקמות תהילים צד]

המשנה דנה שם בגדר קדושתה של ירושלים ושילה, שנלמד מן הפסוק (דברים יב, ט) 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה'. ואמרו במשנה (זבחים פרק יד משנה ה, בגמרא דף קיב, ב) 'באו לשילה נאסרו הבמות וכו' והיא היתה מנוחה, וכו' באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להן היתר והיא היתה נחלה'.

בגמרא (זבחים קיט, א) מובא שישנה מחלוקת בדבר – 'תנו רבנן כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, מנוחה זו שילה, נחלה זו ירושלים, ואומר היתה לי נחלתי כאריה ביער ואומר העיט צבוע נחלתי לי העיט סביב עליה דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר מנוחה זו ירושלים, נחלה זו שילה, ואומר זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איתיה, ואומר כי בחר ה' בציון אוה למושב לו'.

רבי שמעון מוכיח שירושלים היא נקראת מנוחה שהרי במזמור האמור (קלב) נאמר 'כי בחר ה' בציון אוה למושב לו' ומיד אחריו 'זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איתיה'. הרי שציון היא הנקראת 'מנוחה'.

הרמב"ם בפירוש המשניות בא ליישב את שיטת המשנה הקובעת שירושלים היא נחלה ושילה היא מנוחה.

הרמב"ם מאחד את שלושת הפסוקים במבנה אחד של משמעות, כלומר שכאשר נאמר כי לא יטוש ה' עמו הכוונה לבחירת עם ישראל הנזכר בפסוק כי יעקב בחר לו י-ה, ומכאן בהכרח שהאמירה 'נחלתו לא יעזוב' מכוונת כנגד הבחירה בציון שאף אותה לא יעזוב ה', ואם כן יש כאן מקור שירושלים נקראת 'נחלה'. ומשום שהיא קבועה ונצחית. [יש לציין שרבינו בחיי על הפסוק שם (דברים יב, ט) גם הוא מעתיק את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות].

על דברי הרמב"ם הללו מעיר הרש"ש בהגהותיו שם על הגמרא 'יראתי וזחלתי לומר על אדונינו עטרת ראשינו הרמב"ם זל"ה דלפי ששגור היה בפיו סדור הג' כתובים בנוסח יהי כבוד זה אחר זה כי בחר ה' בציון וגו' כי יעקב בחר לו וגו' כי לא יטוש וגו' סבר שכן המה סדורים בכתוב, ובאמת לא קרב זה אל זה, כי הראשון הוא בתחלים קל"ב הב' בקל"ה והג' בצ"ד'.

אולם המפרשים מסבירים שאכן ח"ו הרמב"ם לא טעה, אלא סמך עצמו על מסדרי התפילות הקדמונים, שצרפו שלשת פסוקים אלו מצד תוכנם המשותף, ומוזה הוכיח שירושלים נקראת נחלה.

### **כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב**

כבר הבאנו פירושו של הרמב"ם שעמו הוא העם ונחלתו היא ירושלים, אולם המפרשים על אתר מבארים שנחלתו הוא גם כן כינוי לעם ישראל, וכמו שכתוב (דברים לב, ט) 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. והספורנו כתב – 'כי לא יטוש ה' עמו' – תופשי התורה, 'ונחלתו' המון ישראל 'לא יעזוב', כמאמר הכתוב שנאמר ליעקב אבינו 'כי לא אעזבך'.

בעל ישמח משה מאלכסנדר מבאר שההבדל בין לא יטוש לבין לא יעזוב, כי יש בהסתר פניו של השי"ת שתי בחינות, האחת שאין השי"ת נגלה פנים בפנים, השניה זו בחינה של נמישה גמורה כדברי הפסוק (שמואל א' יז כח) 'ועל מי נטשת מעט הצאן'. ידוע כי בכל מקום בו נקרא כלל ישראל בתואר עם, הוא לשון גנאי, ואילו נחלתו זו לשון שבה, מעתה משמעות הכתוב היא כי לא יטוש ה' עמו, אפילו כאשר הם בבחינת עמו בדרגה נמוכה, אין השי"ת נוטשם ועוזבם לחלוטין, ואילו ונחלתו כאשר הם במעלה גבוהה הרי לא יעזוב אפילו עוזבה אין בהם, כי נגלה להם השי"ת פנים בפנים'.

### **והוא רחום – ה' הושיעה**

בזוה"ק וברוקח איתא, שג' פעמים נזכר הפסוק והוא רחום בתפילת שחרית, א' בפסוקי הודו ב' בפסוקי יהי כבוד ג' בפסוקי ובא לציון גואל, ומעמו של דבר כיון שבפסוקי והוא רחום יש י"ג מלים ואמירתן ג' פעמים יש בהן ל"ט מלים יש כאן בקשה מהקב"ה שיכפר עוונותינו שנתחייבו עליהם מלקות, וייחשב כאילו לקינו עליהם ל"ט מלקות.

כבר הבאנו בתפילת הודו שבפסוק זה יש י"ג תיבות, שמוכא בספרים שהם כנגד י"ג מידות של רחמים, שבעבורן יכפר השי"ת עווננו של האדם ולא ישחית.

כמו כן הבאנו שם את פירוש הפסוק 'ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו'. כאן זה מהווה פסוק סיכום שבסופו של דבר על ידי שהמלך יעננו ביום קראנו, ה' ישכון בציון ומלכותו תכון בישראל לדור ודור.



## פרק כא – תהלה לדוד – אשרי

### אות א – חובת אמירתו

#### מעלת אמירת תהלה לדוד

הפרק החשוב ביותר שתיקנו חכמים לאמרו בין פרקי 'פסוקי דזמרה', הוא הפרק 'תהלה לדוד', והוא מרכז ולב פסוקי דזמרה, ומבואר בפוסקים שעיקר החיוב והתקנה לומר ברכות ברוך שאמר וישתבח, הוא עבור המזמור 'תהלה לדוד'. וכן נפסק להלכה שמי שהותר לו לדלג על פסוקי דזמרה, הפרק שחובתו תקיפה ביותר ואסור לדלג עליו הוא הפרק 'תהלה לדוד'.

מקור תקנת אמירתו הוא בגמרא (ברכות ד, ב) 'אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים, מובטח לו שהוא בן העולם הבא'.

למרות שבגמרא אין קשר בין מימרא זו לתקנת 'פסוקי דזמרה' הראשונים מקשרים זאת עם דברי הגמרא על אמירת פסוקי דזמרה.

הרי"ף (בדפי הרי"ף ברכות כג, א) מקשר זאת עם המימרא – 'דרש ר' שמלאי לעולם יסדיר אדם שבתו של מקום ואחר כך יתפלל, מנא לן ממושה, דכתיב ה' אלהים אתה החילות וגו', וכתיב בתריה אעברה נא ואראה וגו' (ברכות לב, א), וגרסינן בפרק קמא אמר ר' אלעזר בר אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, וגרסינן בפרק כל כתבי הקודש (שבת קיה, א) אמר ר' יוסי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום, והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחורף ומגדף, כי קא אמרינן בפסוקי דזמרא אמרי, ומאי ניהו מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל י-ה'.

משמע מלשונו שכך היתה גירסתו בגמרא שם 'מתהלה לדוד עד כל הנשמה'. ובכל אופן מדבריו עולה שראה זאת כעניין אחד, שתיקנו חכמים ושיבחו את אמירת תהלה לדוד, ועוד הוסיפו ושיבחו מי שממשיך את האמירה עד כל הנשמה תהלל י-ה'.

וברבינו יונה שם (ברכות דף כג, ב בדפי הרי"ף) – 'וכתב רב עמרם גאון ז"ל שאם נכנס אדם לבית הכנסת ורואה שאם יתחיל לומר כל הפסוקים שלא יוכל להשלים ולהתפלל עם הצבור שיאמר ברוך שאמר ומזמורים של תהלה לדוד בלבד וחותרם בו בברכת ישתבח, שאע"פ שהגאונים תקנו לומר מתהלה לדוד עד כל הנשמה, כיון שעיקר התקנה נראה שלא היתה אלא מפני המזמור של תהלה לדוד בלבד שהרי אנו רואין שעל קריאת אותו המזמור בלבד אמרו שמובטח לו שהוא בן העוה"ב, די לו בזה המזמור כדי שיאמר ק"ש והתפלה עם הצבור. וכן כתב הרא"ש (פרק ה) 'ואגב אותו מזמור תיקנו לומר עד סיום תהלים'.

מדברי הראשונים אנו למדים מהו התוכן המחזיתי שעבורו תיקנו והחשיבו כל כך את אמירת מזמור זה, והיינו משום שתהלה לדוד היא תמצית וכללות התוכן של כל פסוקי דזמרה, ובעצם התהלה הכללית של שבחי מלכות ה' שהוא כללות תכנו של ספר תהלים. וכאשר יבואר בהמשך.

וכן כתב באבן יחיאל – 'הנה המזמור הלז והחמשה מזמורים הנמשכים אליו עד סוף ספר תהילים הם חתימת ספר תהילים והוא המשובח שבכל הספר, להיות החתימה כוללת תמיד רוב הדרוש במלות קצרות'.

### **חובת הכוונה בתהלה לדוד**

ברבנו בחיי (ויקרא ז, לז) מבאר שמה שאמרו שהוא בן העולם הבא, אין הכוונה לאמירה סתמית, אלא לאמירה שתביא אותו לכוונה והתעוררות. – 'זה ענין שהוא מתבונן בביאור הפרשה אל איזה ענין היא רומזת, כי מתוך כך יתגלו עיני שכלו ויבינו נפלאות וכו' כי אין לומר שתהיה הכוונה שיהגה ויגרום לשון הפרשה בפסוקי הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושה. וכיצא בזה אמרו 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא', הכוונה כי מתוך שיתבונן במה שיורו הפסוקים ואל מה שירמזו, אז יכיר ויבחין נפלאות תמים דעים ויתחזק לכו באמונת ה' יתברך ועבודתו, ובזה יירש חי העולם הבא.

וברבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף מסכת ברכות (שם) 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום ג' פעמים, ובלבד בכונה. מובטח לו שהוא בן העולם הבא, לפי שכולן שבח והודאה למקום והצרכת כל העולם לפרנסתו, והוא ברחמיו מכין להם צרכיהם, ומי שאומר בכונה באמת יש לו רוח נשברה'.

והרד"ק על תהלים כתב – 'תהלה לדוד. אלה ששה המזמורים עד סוף הספר הם כולם תהילות האל יתברך ושבחיו, לפיכך החל בהם בתהלה ומשלים בתהלה לגודל התהלה. וזה המזמור תחילת הפסוק הראשון תהלה ותחילת הפסוק האחרון תהלה, והחמשה מזמורים הללו בראש ובסוף, והכל לגודל התהלה. וכו' והמזמור הזה הוא כולו תהלת האל יתברך, לפיכך חיברו באל"ף בי"ת וכו'. והמתבונן בזה המזמור יראה בו נפלאות הבורא ומשפטיו על בראיו, לפיכך אמרו רז"ל (ברכות שם): כל האומר תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ולא אמרו על האומר בפיו בלבד, אלא בפיו ובלבו ובלשונו.

וכן מודגש בטור (אורח חיים סימן נא) 'וצריך לכוין בתהלה לדוד דא"ר אלעזר כל האומר תהלה לדוד בכל יום ג"פ מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ויותר יכוין בפסוק פותח את ידך וכו'.

ובספר 'חיי אדם' (חלק ראשון – כלל יח אות ב) 'תקנו חז"ל לומר ג' פעמים תהלה לדוד בכל יום. ומצוה זו מכרעת, שאם היה שקול, נחשב כרובו זכיות, ומכרעת שיהיה בן עוה"ב, ולכן חייב לכוין בה'.

### **טעם חשיבות תהלה לדוד**

בגמרא שם ביארו מדוע חשובה כל כך אמירת תהלה לדוד יתר על שאר מזמורים – 'מאי טעמא אילימא משום דאיתא באל"ף בי"ת, נימא אשרי תמימי דרך דאיתא בתמימי אפיין, אלא משום דאית ביה 'פותח את ידך', נימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר, אלא

משום דאית ביה תרתי. [רש"י – דאית ביה תרתי – דאית באל"ף בי"ת, ויש בו שבה הכנת מוזון לכל חי].

יש לציין הבחנה מעניינת המובאת בשם הגר"א (קול אליהו) בלשונו של רש"י שמדגיש 'ויש בו שבה הכנת מוזון לכל חי', שלכאורה התיבות לכל חי ברש"י מיותרות, ומבאר שלכאורה ישנו מזמור נוסף שיש בו שני המעלות, והוא המזמור קי"א הללויה אודה ה' בכל לבב וגו' דאית נמי באל"ף בי"ת, ואית ביה נמי פרנסה טרף נתן ליראיו, וטרף הוא מזונות, לכך פירש"י דבמזמור קי"א כתיב רק 'ליראיו', אבל בתהלה לדוד יש בו שבה הכנת מוזון לכל חי, כדכתיב פותח את ידך ומשביע לכל חי וגו'.

### **אלפ"א ביתא – בכל מוצאי הדיבור**

מעלת אלפ"א בית"א מבאר בשיטה מקובצת בפשטות – 'ואתיא באל"ף בי"ת שמסדר שבה הקדוש ברוך הוא בכל האותיות'. וכן כתב באבודרהם 'פירוש לפי שאדם משבח בה להקב"ה בכל מיני מוצאי הדבור'.

דבריהם מכוונים אותנו להגדרתו המיוחדת של מזמור תהלה לדוד, שהוא שבה תמציתי מקיף וכולל כל ענייני מלכות ה' והנהגתו. ולכן הוא נאמר באלפא ביתא, כלומר שבה מושלם מכל חלקי וצדדי המציאות.

וכך כתב רבי יהונתן אייבשיץ ב'ערוך דבש' – 'כי נודע כי כל הדיבורים נכללים בכלל אל"ף בי"ת וכו' באלו כ"ב אותיות נכללים כל הדיבורים, ואם כן אנו שמשבחים לה' יערוך אליו תהלה ולכך בהתייחס השיר באל"ף בי"ת הרי כאילו מורה כל הדיבורים שבעולם כלולים כולם בשיר שבה, ולא יבצר דבר מה שהפה יכול לדבר מה שלא יהיה נערך בשבח לה', והרי זה דרך כלל בכל הדברים. וכן בוידוי הוא מיוסד אשמנו' ועל חטא' באל"ף בי"ת כי חטאנו בכל מה שהפה יוכל לדבר בעוה"ר'.

[ב'חיי אדם' (חלק א כלל יח) מבאר שזה הטעם שמשמע מהפוסקים שצריך לומר את הפסוקים דווקא כסדרן 'כיון שאמרו בגמרא דלכך תקנו תהלה לדוד ולא הלל הגדול, משום שהוא מסודר ע"פ א"ב, אם כן צריך לומר כסדר דוקא'.]

### **אלפ"א בית"א - הוראה שהפרנסה מכח התורה**

ברבנו בחיי (שמות טז, טז) אנו מוצאים הסבר מה החשיבות של 'אלפ"א בית"א' – על הפסוק 'זה הדבר אשר צוה ה' לקטו איש לפי אכלו, מספר נפשותיכם איש לאשר באהלו תקחו'. הוא מגלה – 'ודע כי הכתוב הזה כולל שני ענינים גדולים שכל אחד מהם כולל העליונים והתחתונים, ואלו הם האותיות, והפרנסה, וכו'. והנה הכתוב הזה (זה הדבר וגו') יכול את שניהם כי עשרים ושתים אותיות התורה רשומות בו והוא מדבר בענין הפרנסה, ומזה דרשו חז"ל (מכילתא בשלח ויסע ב) 'לא ניתנה התורה אלא לאוכלי המן'.

וכן כתב המהרש"א – 'וזה שאמרו הכא אילימא משום דאיתא באל"ף ב"ת שהוא רמז ללימוד תורה שניתנה בכ"ב אותיות של תורה, ופריך ונימא אשרי תמימי דרך וכו', ומשני דאית ביה תרתי השייכים להדדי דהתורה היא מזון הנפש והלחם הוא מזון הגוף וכדאמר' אם אין קמח אין תורה ואם אין תורה אין קמח ודו"ק'.

דברים דומים כתב הפני יהושע – 'ותתחזק האמונה האמיתית בלבו שכל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה למי שעוסק בתורה שנתנה ע"י כ"ב אותיות הא"ב שיש בזה המזמור וכו', נמצא שמתוך כך בודאי יעשה מלאכתו עראי ומלאכת שמים קבע כמ"ש חז"ל שכל העושה כך זה וזה נתקיימו בידו. וזה שאמר מובטח לו שהוא בן עולם הבא וק"ל.

### **משך חכמה: אלפ"א ביתא מורה על סדר קבוע**

במשך חכמה (ויקרא כו, ד) מבאר מעלת אלפ"א בית"א – 'והנה על דרך נס בלתי סדור הטבעי אינו מן הפלא, כמו מן וכיו"ב, אבל הענין הנפלא בהטבע הוא ההזנה התמידית, שזה קיום הנמצאים והרכבת הנפרדים, ובדרך טבעי כל יום קבוע הזנה לאלפי אלפים בלי מספר נמצאים, מזון, אשר כל אחד יזון מן הטבע, הוא פועל מורה על חכמה ושלמות וכבוד השי"ת למבין, יותר ממה שמורה הנסיים, ולכן אמרו (ברכות ד:): משום דאיתא באלפא ביתא, שענין אלפא ביתא מורה על סדור טבעי, שאינו מדלג, רק שהולך מאלף עד תי"ו. ולכן בברכת המאורות בחול ושבת סדרו באלפי ביתא. והוא כמו סדור הטבע, שמתנהג בלא מרוצה, רק שהולכין הסבות קשורות והעלולים מסודרים, ובאופן הסידור הטבעי אם נותן מזון להנמצאים אז הוא ענין פלא.

### **טעם אמירתו של פעמים**

בגירסתנו בגמרא נזכר שמעלה היא לאמרו של פעמים, ומבאר רש"י 'שלש פעמים – כנגד שלש תפלות'. אולם יש מן הראשונים שלא גרסו בגמרא שלש פעמים אלא שנהגו כן.

בשבלי הלקט ענין תפילה סימן ז כתב שתיקנו לומר ג' פעמים – 'זכדי שלא יפגע אדם מלאמרו תיקנו שיאמרו אותו ג' פעמים, דאי אפשר דלא לימריה חדא זימנא'. ועוד כתב טעם – 'יש אומרים מה שתיקנו לאמרו ג' פעמים כנגד ג' אבות'.

באבודרהם כתב באופן דומה, שתיקנו ג' פעמים 'מפני שאי אפשר שלא יכוין דעתו באחת משלשתן'.

ובפני יהושע כתב – ונראה שהכוונה בזה שע"י שיאמר זה המזמור ג' פעמים בכוונת הלב בתלת זימני הוי חזקה, ותתחזק האמונה האמיתית בלבו.

הטעם שאנו אומרים אשרי ב' פעמים בשחרית ואחת במנחה, ולא בערבית, כתב ב'כלבו' (סימן יב) – 'ומשום דאית דאמרי ערבית רשות ופעמים שבשביל צורך היו מבטלין אותה, אבל לא בחנם, התקינו לאומרה פעמים שחרית, ולא רצו לתקנו בערבית דלמא אתי לשהויה'.



המהרש"א כתב טעם נוסף – 'ואנו אומרים אותו ב' פעמים בשחרית ופעם אחת במנחה ולא בערבית ויש לתת טעם בזה ואפשר שסמכו אותו לסדר קדושה שאמרו בפ"ב דסוטה אמאי מקיים עלמא אסידרא דקדושה ואאמן יהא שמיה רבא דאגדתא ופרש"י שם סידרא דקדושה שלא תקנוה אלא שיהיו כל ישראל עוסקים בתורה כו' עיין שם באורך והיינו דבשחרית איכא ב' פעמים סידרא דקדושה, ובמנחה פעם אחת בכל יום משא"כ בערבית דלית ביה סדר קדושה כלל, דעיקר לימוד תורה ביממא כדאמרינן יזף ביממא ופרע בליליא דלילה אינו רק פרעון בעלמא.

הפני יהושע מבאר לפי דבריו שמטרת תהלה לדוד להשריש הבטחון בה' שלא יתלה עיקר בטחונו במלאכתו – 'והשתא אתי נמי שפיר שתקנו חכמים לומר כל הג' פעמים ביום ולא בלילה סמוך לתפילת ערבית משום שעיקר יגיעות ועמל האדם במלאכתו הוא באותו זמן שאחר תפילת שחרית וכדכתיב יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב עד אחר תפלת המנחה'.

## פרק כא – תהלה לדוד אות ב – הוספת פסוקי אשרי

### טעם הוספת פסוק אשרי למזמור 'תהלה לדוד'

הפסוקים 'אשרי יושבי ביתך' ו'אשרי העם שככה לו' אינם חלק מהמזמור 'תהלה לדוד', הפסוק 'אשרי יושבי ביתך' הוא ממזמור פד העוסק בשבחה בית המקדש ('מה ידידות משכנותיך'). אולם החכמים הקדמונים תיקנו בכל עת שאומרים 'תהלה לדוד' לסמוך אליו את פסוקי אשרי.

ודייקו הפוסקים שמנהג זה כבר הונהג בימי האמוראים הקדמונים שהרי כבר בגמרא המזמור כולו מכונה 'אשרי' כמו שאמרו – (ברכות ד, ב) 'אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי'. [כך מדייק החיד"א בחומת אנך, בערוך השולחן, סידור הגר"י עמדין, ועוד רבים, אולם בסידור השל"ה דחה הראיה].

הטעם שנקבע להוסיף פסוק זה מבואר בראשונים על פי דברי הגמרא בפרק אין עומדין (ברכות לב:): 'תניא המתפלל צריך שישעה שעה אחת קודם שיתפלל, דכתיב אשרי יושבי ביתך עוד יהללך סלה'. ופירש רש"י יושבי ביתך, והדר יהללך.

[המהרש"א בחידושי אגדות מבאר את דרשת הגמרא ש'יושבי' הוא מלשון שיהיו ועכבה כמו 'ותשבו בקדש ימים רבים' (דברים א, מז) ומלת עוד נאמר על דבר הנוסף מהשיעור, וזה שאמר אשרי יושבי ושוהין בביתך עוד ויותר משיעור התפלה קודם התפלה, דהיינו שיהללך סלה אחר שישעהו. וכבר ביאר כן ב'שבלי הלקט' בשם רבינו שלמה (ענין תפלה סעיף ז) ופירושו אשרי יושבי ביתך השוהין בביתך לשון שהייה ועיכוב כמו ותשבו בקדש, זה מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל].

וכתבו התוספות (ד"ה קודם) 'ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד, לאפוקי מהני דאמרי אשרי הרבה'.

דברי הגמרא והתוס' מובאים בספרי הפוסקים הראשונים כטעם לאמירת פסוק אשרי, וכן הובא בטור ובית יוסף (אורח חיים סימן נא).

המהרש"ל בשו"ת (סימן סד) כתב – 'כשאני מגיע לאשרי מדלג אני ב' פסוקים של אשרי ומתחיל תהלה לדוד כי לא נתקן האי פסוק אלא כדי שישעה שעה אחת קודם תפילה, ועל כן אינני נוהג לאומרו אלא בעת המנחה קודם תפילה'.

דברי המהרש"ל מובאים במג"א (סימן נא סק"ז). ובמחצית השקל מבאר קצת יותר – 'דהטעם דמוסיפין פסוק אשרי הוא משום דצריכים לשהות שעה א' קודם שיתחיל להתפלל לכן ראו חז"ל לתקן לומר פסוק א' והוא שיעור השהיה, וכיון דמפסוק אשרי יושבי ביתך כו' דרשינן האי דרשא שצריכה לשהות שעה א', לכן תקנו לומר אשרי קודם תהלה לדוד. מה שאין כן בשחרית שתהלה לדוד הוא באמצע הזמירות, ולא שייך טעם זה, לא היה אומרה'.

ובסידור השל"ה חלק על המהרש"ל וכתב שתיקנו לאמרו גם בשחרית אף שכבר קדמו כמה מזמורים, כיון שרק באשרי מתחיל עיקר חובת התפילה ופסוקי דזמרה שיש לאמרם בבית הכנסת, ולכן אז מזכירים פסוקי מעלת ישיבת בית הכנסת.

#### עומק המשמעות בקביעת פסוק אשרי

יש להתבונן בטעם שכתבו הקדמונים לומר פסוק זה מכיון שבו למדו חכמים שיש לאדם לשהות בבין הכנסת שעה אחת קודם שיתפלל (ברכות לב:).

בפירוש מהר"י קארו ז"ל על התורה – (שמות י, א) מבאר שעצם תקנת אמירת תהלה לדוד היא קיום הוראת חז"ל לשהות שעה אחת, כלומר שהשהייה מיועדת להתבוננות בעבודת התפילה ובגדלות ה' ואמירת תהלה לדוד היא מתאימה ביותר לתוכן התבוננות זו – 'ועל כן אחר ששוהין שעה אחת ראוי לומר מזמור זה קודם להכיר חסדיו והשגחתו ית' לכיון לבם למקום ומדבר בענין התפלה'.

דרשת חכמים זו, יש בה ללמדנו על עומק הכוונה בפסוק זה, ובמשמעות השהייה קודם התפילה. לכאורה יש מקום להסביר את הוראת החכמים לשהות שעה אחת כעצה טובה מעשית לזיכוכ הכוונה וסילוק המחשבות המפריעות. אולם מפשטות לשון הכתוב עולה משמעות יותר עמוקה.

דהיינו שיש סוג של עבודת ה' רגילה, שהאדם השקוע בדרך כלל בענייניו מתנתק לזמן מה ומתרכז לעסוק בעבודת ה', מתוך גישה זו אין עמידתו לפני ה' אלא בשעה שהוא עוסק בעבודה המסויימת, התפילה או החילול, ומשעה שהוא מסיים את עבודתו הוא הולך לו ושב לעסקיו האישיים.

אולם יש אנשים בני עלייה ששמו לעצמם מטרה בחיים לעסוק בעבודת ה', ואנו מוצאים הרבה בתהילים שדוד מעלה על נם את המדריגה הזאת, וכל ימיו הוא מציין את השאיפה להיות מאנשים אלו. כגון – (תהילים טו) 'מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך'. (שם כג, ו) 'אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי ושבתי בבית ה' לארך ימים'. (תהילים כז, ד) 'אחת שאלתי מאת ה', אותה אבקש, שבתי בבית ה' כל ימי חיי, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו'.

וזה גם הפירוש 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללך סלה', 'עוד' הכוונה 'הרבה', דהיינו שאלו היושבים בבית ה' מרבים לעסוק בהללו.

לפי זה מובן שכאשר תיקנו חכמים לשהות שעה קודם שיתפלל, לא זו בלבד שדעתו מתיישבת עליו אלא יש לכך משמעות נעלית, כי בכך מבטא האדם שעבודתו היא מהסוג היותר נעלה, שאין הוא בא רק לעבוד את ה' ומסתלק מיד. אלא הוא תושב קבע שם, וסגנון מהלך חייו הוא להיות מהיושבים בבית ה', וזוהי משימת חייו, להלל בריבוי הלולים.

ובכך שאנו שוהים שעה קודם התפילה אנו מכריזים שאנו שייכים ליושבי בית ה' הללו, לפי זה מובן מדוע הוסיפו חכמי הדורות שנוסף על עצם השהייה גם נאמר אשרי – תהלה לדוד,

שכן בכך אנו מקיימים את ה'עוד יהללך סלה', לאמר אנו הם אלה אותם 'יושבי ביתך' היושבים בבית ה' ומהללים אותו תמיד, ועל כן 'אשרינו'.

### **אמירת הפסוק 'אשרי העם שככה לו'**

לאחר הפסוק אשרי יושבי ביתך אנו נוהגים לומר את הפסוק 'אשרי העם שככה לו, אשרי העם שה' אלוקיו'. שאף הוא אינו חלק מ'תהלה לדוד', פסוק זה מקורו במזמור הסמוך ל'תהלה לדוד' והוא סיומו של פרק קמד 'לדוד ברוך ה' צורי'.

טעם אמירתו כתב הלבוש – 'ואומרים גם פסוק אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלהיו, כלומר שנותנין לו שבח ותודה שזכינו לכך שנהללו תמיד' (סימן נא).

ובערוך השולחן כתב (סימן נא) – 'ואגב הסמיכו גם אשרי העם וגו' מפני שהוא שבח גדול לישראל כמובן'.

מדברי התוספות שהבאנו לעיל משמע שלפי מנהגם לא נהגו לומר פסוק 'אשרי העם שככה לו' וזה מה שכתב בסיום דבריו 'לאפוקי מהני דאמרי אשרי הרבה'.

וכן כתב בדברי חמודות (לבעל התויו"ט) על הרא"ש (ברכות פרק ה סימן ה ס"ק טז), שמהתוס' משמע שאין לומר פסוק 'אשרי העם שככה לו', אולם כתב שמנהג העולם לומר אותו, והביא את דברי הלבוש שכתב טעם אמירתו כנ"ל, ומציין כמה מקומות שמצינו כעין זה שמהללים את ה' על זה שזכינו לשבחו ולהללו, כמו במודים דרבנן.

בשבלי הלקט מובא טעם נוסף לאמירת פסוק זה – 'עוד הוסיפו לומר אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוקיו. וכתב אחי ר' בנימין נר"ו הנה שאנו אומרים בתחילת התהלה ג' פעמים אשרי כנגד ג' פעמים שאומרים תהלה לדוד בכל יום לאשר הזריז בה לאומרה'.

בשם הרמ"ק מובא טעם אמירת פסוקי אשרי, משום שהזמירות גורמים לשכינה שתרד לשרות בישראל, וזה סוד 'יושבי ביתך' שהם יושבים בשכינה הנקראת בית, ומכאן זה הם זוכים ל'עוד יהללך סלה' להוסיף ולהלל את ה' בברכות ק"ש, וכן הפסוק אשרי העם שככה לו, רומז לשכינה שנקראת 'ככה', ועל ידי הזמירות השכינה שורה עליהם והיא חלקם.

### **אמירת 'אשרי העם' משום סמיכת המזמור**

במהרש"א (ברכות שם) מתייחס לדברי התוס' שאין לומר אשרי טובא, וכתב – 'ואנן דאמרינן אשרי העם שככה לו וגו' לפי שהוא סמוך לתהלה לדוד וק"ל'.

בספר 'יהל אור' על תהילים מאדמו"ר ה'צמח צדק' (מלואים עמוד תרסט) כתב טעם אמירת פסוק 'אשרי העם שככה לו', על פי דברי המדרש תהילים (מזמור קמה) – 'תהלה לדוד ארוממך אלהי המלך וגו'. אמר ישעיהו (ישעיה כה, א) ה' אלהי אתה ארוממך וגו'. ואודה על זה הדבר לא על חנם, אלא על כי עשית פלא. וכו', וכן דוד אמר, ארוממך אלהי וגו'. ולא על חנם, אלא על שהבטחתנו למעלה מן הפרשה, שנאמר (תהלים קמד, יב) אשר בנינו כנטיעים

מגודלים'. הרי מבואר במדרש ש'תהלה לדוד' מחובר למזמור שלמעלה ממנו, ולכן מתחילים בפסוק המסיים אותו מזמור 'אשרי העם שככה לו'.

ועיין בספר 'מגיד תעלומה' להמחצ"א מדינוב בעל 'בני יששכר' (על מסכת ברכות ברא"ש סימן ה) שכתב שמה שהמזמור נקרא בגמרא 'אשרי', הוא משום שנהגו להתחיל אותו ב'אשרי העם שככה לו' שהוא מזמור קמח. וכתב עוד שהוא בכדי להתחיל את התהלה הפסוק באל"ף, אף שארוממך הוא באל"ף, אבל רצו שהתהלה הפסוק עצמו יהיה באל"ף. עיי"ש].

וכן כתב בסידור 'צלזא דאברהם' שלא מסתבר שנקרא בגמרא 'אשרי' משום שסמכו לומר 'אשרי יושבי ביתך', אלא 'נראה לי שהיה מנהגם לתקוף בכל פעם סוף המזמור שלפניו, אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, לתהלה לדוד ארוממך, משום שהוא שבחן של ישראל, וכמו שקפדו להסמיק אלקיכם לאמת, משום דכתיב וה' אלקים אמת, כן כך נהגו להסמיק לומר הפסוקים האלה שסמוכים בכתובים'.

### **מנהגים וטעמים נוספים לאמירת פסוקי 'אשרי'**

בסדר רב עמרם גאון ובמחזור רומא מובא הנוסח לומר גם 'אשרי תמימי דרך', וב'מחזור ויטרי' (סימן פט) מובא מנהג שאמרו ששה פסוקי אשרי לפני תהלה לדוד – 'אשרי תמימי דרך, אשרי נוצרי עדותיו, אשרי אדם עוז לו כך, אשרי איש ירא את ה', אשרי העם יודעי תרועה, אשרי יושבי ביתך'.

כפי הנראה לכך התכוונו התוס' בלשונם 'לאפוקי מהני דאמרי אשרי הרבה'.

ובביאור כוונת התוס' נראה שמאחר שטעם אמירת 'אשרי יושבי ביתך' הוא רק מטעם שנלמד מהפסוק מעלת ישיבת בית הכנסת, אם כן אין טעם לאמירת פסוקי אשרי נוספים שאין בהם עניין זה.

ולפי דרכנו למדנו שלשיטת המנהג שהוסיפו כמה פסוקי 'אשרי', בהכרח שיש טעם נוסף לאמירתם, ולא רק משום המצוה לשהות לפני התפילה.

לפי מנהגם לכאורה הטעם הוא משום חביבות פסוקי 'אשרי', שהיה רצון מתקני התפילות לצרף אותם למזמור יקר זה. והיינו על פי מאמר הגמרא (ברכות ט, ב) – 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי, וסיים בה באשרי, פתח באשרי דכתיב אשרי האיש, וסיים באשרי דכתיב אשרי כל חוסי בו'.

הסיבה לכך שדוד המלך בעצמו לא פתח מזמור חביב זה של 'תהלה לדוד' ב'אשרי', היא פשוטה ומובנת, שכן מעלת 'אשרי' שפתח בה דוד במזמורים החביבים עליו, הוא משום שבמזמורים אלו הוא מלמד ומתאר את צורת ההנהגה הרצויה והמרוממת, ומפרט בהם כיצד נראית דמותו השלימה והמתוקנת של האדם הצדיק השלם, 'אשרי האיש' 'אשרי תמימי דרך' 'אשרי איש ירא את ה'". אולם זה שייך רק במזמורים העוסקים בהנהגת האדם, אבל

במזמורים העוסקים בשבחו של הקב"ה לא שייך לפתוח בהם באשרי, ובמיוחד 'תהלה לדוד' שכל כולו מיוחד אך ורק לשבחו של ה', על כן לא פתח בו דוד באשרי.

אולם מכיון שאנחנו מבקשים לזכות גם בחביבות וחשיבות זו באמירתנו את הפרק החשוב והיסודי הזה, על כן אנו מצרפים לכאן פסוקי אשרי שיש להם שייכות כלשהי, וכגון 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה' שזו כעין הקדמה ל'תהלה לדוד', שאנו אומרים אשרי המהללים את ה', ומיד פותחים בהילול עצמו. וכן 'אשרי העם שככה לו' שכאמור מתפרש אף הוא שאנו מאשרים מעלת הזוכים להלל. [וכן יתר פסוקי אשרי לפי מנהג המחז"ן].

ב'אבודרהם' (אשרי ובא לציון) מובא טעם מופלא לאמירת אשרי ג' פעמים בכל יום [יחד עם תהלה לדוד] – 'אשרי יושבי ביתך וגו'. ונהגו לאומרו ג' פעמים בכל יום כנגד ג' פעמים שבת קול יוצאת ואומרת בשלש משמרות הלילה, אזי שחרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתי את בני בין אומות העולם (ברכות ג, א) ולכך אנו אומרים על הבית שנשרף, ואין לנו כי אם מקדש מעט, 'אשרי יושבי ביתך'. ועוד שאשרי הוא כנגד 'הוי' כמו שאומר במדרש תלים (פ"א, ח). עשרים אשרי יש בספר תלים' כנגד עשרים הוי שיש בספר ישעיה' (עיי"ש).

## **פרק כא – תהלה לדוד**

### **אות ג – מבנה פסוקי המזמור**

#### **מבנה פסוקי 'תהלה לדוד' – ההימנון הראשי של מלכות ה'**

תהלה לדוד כמוזבן מלא בסודות ורמזים נשגבים, אולם אין לנו עסק בנסתרות, ואנו מביאים כאן רק מה שקשור לפשט. בדרך הפשט מצינו במפרשים [בעיקר בדורות האחרונים] כמה דרכים לבאר את מבנה פסוקי אשרי. כדרכנו אנו משתמשים בדברי המפרשים השונים, ומרכיבים את מכלול הדברים למען יבוא לפנינו דבר ערוך ומתוקן המתיישב על הלב באופן שווה לכל נפש. למרות שניתן לחלק זאת בעוד אופנים שונים יותר מפורטים, העמדנו בזאת חלוקה כללית של הפרק.

כבר הזכרנו במאמר הקודם שתהלה לדוד הוא ההימנון הראשי והמרכזי של שבחי ה' כמלך העולם. מזמור אלפ"א בית"א זה כולל אפוא את סדר שבחי הבורא ומסדר את כל העניינים בתמצית.

#### **פסוקים ראשונים – מבוא - החשיבות לשבח את מלכותו יתברך**

החלק הראשון פותח ב'תהלה לדוד ארוממך אלוקי המלך' ובו מציינים חשיבות העסק בשבחו של המלך הקב"ה. וכן הפסוק 'בכל יום אברכך'. שכל זה הוא כהקדמה לסדר השבחים. וכמו כן הפסוקים הבאים מ'גדול ה' ומחולל מאד' מהווים המשך לכך, והם עוסקים בכללות בגדלות ה' ורוממותו ועדיין אין מתחילים את גוף השבח וההילול, אלא מקדימים שהוא גדול ונכבד להללו בפי חבריו, וכך גם הפסוקים הבאים 'דור לדור ישבח מעשיך', 'הדר כבוד הודך' 'עזוז נוראותיך'. שכל אלו מציינים בכללות את גדולת המלך והדברים הגורמים להללו ולשבחו. [בביאורי הפסוקים נפרט בעז"ה את החלוקה הפנימית שבסדר הדברים].

#### **חלק ראשון – טוב ה' וחסדו**

לאחר מכן מתחיל חלק שני, מאות ז' ואילך עוסק במידת טובו ורחמיו של הקב"ה: 'זכר רב טובך יביעו וצדקתך ירננו, חנון ורחום ה' ארך אפיים וגדל חסד, טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו'.

כאן מציינים ביטויים שונים של 'חסדי ה' וטובו', ובסיום 'יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברכוכה'. עד לאות כ' שבו מתחיל חלק שלישי והוא שבחי 'כבוד מלכותו' יתברך, דהיינו 'הנהגת העולם'.

ויש להבחין כאן בחלוקה של 'הודאה' ו'הלל': בעוד החלק הראשון העוסק בטוב וחסדי ה', מסתיים ב-'יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברכוכה'. הרי החלק השני העוסק במלכותו והנהגתו

יתברך, מסתיים ב- 'תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד'. כי על חסדי ה' באה 'הודאה', ועל מלכות והנהגת ה' באים 'הילול ותהילה'.

### חלק שני – מלכות ה' בתוקף סדרי הנהגתו

בחלק השני מקדימים תהילה פסוקי אותיות כ' ל' מ' [מל"ך] שבאים לעסוק במלכותו יתברך – 'כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו. להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו. מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור ודור'.

ומכאן ואילך הוא מפרטים כיצד היא הנהגת מלכותו, 'סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים'.

אין מטרת שבח זה לציין את רחמי ה', אלא זה פירוט של אחד מיסודות הנהגת ה' בבריאה, שכן הנהגת והוויית סדרי הטבע הקבועים הם מצד היותו "בורא", וזה כבר נשלם בששת הימים של בריאת העולם, ומאז חוקי הטבע מתנהלים בסדר קבוע, ומלכות ה' היא בזה שזוקף כפופים, כלומר שמעלה ומוריד בתוך סדרי הטבע בדברים שאינם קבועים, כי בחוקי הטבע לא נקבע למי יהיה יותר ולמי יהיה פחות, וזה הנהגת ה' התמידית כיום הדין ואדם נידון בכל יום, וככל הפרטים הנזכרים בברכת גבורות, פרנסה וגשמים, חיים ומיתה, רפואה וחולי, סומך נופלים ומתיר אסורים. וכמו כן במזמור 'תהלה לדוד' כאשר באים לעסוק במלכות ה', מציינים את הדבר המרכזי שה' מנהיג את ענייני העולם סומך נופלים וזוקף כפופים.

[להלן נבאר על פי זה כמין חומר את הטעם מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי. ואת עומק דברי חז"ל בעניין].

ומשום כך משולבים כאן שבחי המלכות עם שבחי גבורת ה', "כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו", "להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו". כי הנהגת המלכות יש לה אופי של גבורה משום שהנהגתו יתברך מתנהלת במידת הדין והמשפט המעוררת בבני האדם פחד ה' וראיית עוצם גבורתו.

וכך גם בהמשך הפסוקים עוסקים ביסודות מלכות ה' והנהגתו בעולם – 'עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו. פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון'. פסוק זה מתאר את תפקיד המלך הדואג לאספקת המזון לכל בני העם. וזה השבח החשוב ביותר שיש במלכות ה', שבזה ניכר ביותר מלכות ה' בעולם, שיש לכל הבריות מזונם ופרנסתם.

כי אחד העניינים הבולטים ביותר בהנהגתו ומלכותו יתברך, הוא מה שהוא זן ומפרנס את כל הנבראים בכל עת, ומחיה את כולם. כי עניין הפרנסה והמזון היא פעולה המיוחסת לו יתברך באופן תמידי, יותר משאר ענייני העולם אשר הוטבע בהם סדר קבוע. וכמו שאמרו בגמרא – (פסחים קיח.) 'שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה'.



## חלק שלישי – ההנהגה המיוחסת עם הזוכים לכך

החלק האחרון של אשרי הוא כעין מיוזוג של שני החלקים הקודמים. תחילה עסקנו בחסדו וטובו, ואחר כך בגבורותיו ומלכותו, ואחר כך עוסקים בהנהגת ה' עם המקורבים אליו, שזה מיוזוג מסויים של חסד וגבורה, כלומר שמשפיע באמת חסד וטובה בלי לדקדק כל כך בכל מעשיו של האדם, אבל רק למי שראוי מצד היותו קרוב אל ה'.

'צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו'. כלומר שממוזוג בהנהגתו יתברך שהוא צדיק והיינו הנהגת מלכות וגבורה שמנחית עולמו במשפט, אבל הוא חסיד בכל מעשיו, שיש בהנהגתו חסד ורחמים. ויש בזה שלש דרגות המבוארים בפסוקים הבאים: קוראיו, יריאיו, אוהביו – קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת. רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם. שומר ה' את כל אוהביו ואת כל הרשעים ישמיד.

לפנינו אפוא מבנה מסודר שתחילתו הקדמה לשבחי ה', ואחריו שלשה חלקים של שבחי ה': שהם א. חסדיו וטובו. ב. גבורותיו ומלכותו. ג. יחס מיוחד למקורביו. מבנה זה קיים בהרכבה מקומות בתפילה ובתנ"ך. וכבר הזכרנו דוגמא לכך במאמרנו על 'ברוך שאמר'. הרגילים בספרי חסידות ומחשבה יבחינו שזה הסדר הידוע של 'חסד, גבורה, תפארת', שהם כנגד אברהם יצחק ויעקב כידוע.

בסיום חותם המשורר מעין ההתחלה שתמיד יזכה לדבר את תהלת ה' – 'תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד'. הפסוק 'ואנחנו' אינו מהמזמור והוא מצורף בסדר התפילה, ויבואר בהמשך.

## פרק כא - תהלה לדוד אות ד - פסוקי המבוא למזמור

### תהלה לדוד

הכותרת הייחודית 'תהלה לדוד' לכאורה היתה יכולה להתאים לכל מזמור בתהילים, אולם מסביר ה'מצודות' שמזמור זה הוא התהלה המיוחדת - 'לפי שבהמזמור הזה אין בה שום שאלה ובקשה, כי אם שבחי המקום ולזה אמר 'תהלה לדוד' כי אין בה כי אם תהלה ושבח'.

האלשיך מבאר שבא לומר שמה שאני מרומם לו ית"ש אינו תהלה אליו בעצם, אלא הוא 'תהלה לדוד', שה' בעצם מכבד את דוד במה שנותן לו רשות לרוממו ולברכו.

### אלוקי המלך

הביטוי 'המלך' באמצע השבחים הנו ייחודי ואינו מצוי, בפרט כשמדברים בלשון נוכח. האבן עזרא מבאר שהכוונה היא שהוא המלך באמת, ולא רק מלך כעוד אחד מהמלכים, אלא באמת הוא המלך על הכל. נראה כוונתו שזה גופו אמירת שבח, ההכרזה שאתה המלך. ולא תואר גרידא. עוד הוא מוסיף שזה יסוד כל התהלה הזאת, כלומר שהקדים כאן 'המלך' כי כל המזמור עוסק שבחי מלכותו יתברך.

בתלמוד ירושלמי (ברכות פרק ט הלכה א) למדו מפסוק זה חובת הזכרת מלכות בכל ברכה, - 'רבי זעירא ורבי יהודה בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה, אמר רבי תנחומא אנא אמר טעמא ארוממך אלוקי המלך' (ועיין מה שדנו בזה בביאור הלכה ובשאר פוסקים בשו"ע או"ח סימן רי"ד)<sup>3</sup>.

### ארוממך אלוקי המלך ואברכה שמך לעולם ועד

'ארוממך' הוא ביטוי כללי של הכרה ברוממות ה' הנשגבה מעל כל רעיון, שזה מעבר ליכולת האדם להשיג. אולם רצון ה' שהאדם יכיר במציאות ה' ויתמלא בהתפעלות בשיעור שהוא

<sup>3</sup>. מן העניין לציין כאן אימרה נאה ומחודדת של בעל תוס' יו"ט [למרות שאינה בדרך הפשט], על פסוקים אלו. על פי דברי הרא"ש שהביא דברי הגמרא שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, והקשה שהרי ברכה ראשונה של שמו"ע אין בה מלכות, ומתוך הרא"ש, דברכה ראשונה של י"ח כיון דאמרינן 'הא-ל הגדול' נחשב כמו מלכות, ועל פי זה פירש התוס' יו"ט 'ארוממך אלהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד', כלומר כשאני מברך צריך לומר בברכה שם ומלכות, וזהו 'ארוממך אלהי המלך' - זה מלכות, 'ואברכה שמך' - זהו שם. והשתא יקשה מתפילת י"ח, וזהו שאמר 'בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד', כלומר שלמרות זאת 'בכל יום אברכך' בתפילת י"ח 'ואהללה שמך' דוקא, ולא אזכיר מלכות, וזה בכל יום דהיינו התפילות הקבועות בכל יום. לזה תירץ 'גדול ה' ומהולל מאד' הלא תראה דאמרינן 'האל הגדול' וזה גדול ה' ומהולל מאד, וזה עולה בשביל מלכות' (מוכח בספרי החיד"א בשם התויו"ט).

מסוגל להשיג, אף שזה בלי ערך לעצמות מציאותו יתברך. כהקדמה לשבחי תהלה לדוד שבהם מפרט המשורר ומתבונן בפרטים שונים מגדלות ה', הוא מקדים שהוא מרוממו ומכיר בעוצם נשגבותו, אולם למרות זאת הוא בא לברך את שמו, דהיינו לשבח ולבטא את ההתפעלות הניתנת להשגה.

וכך מבאר המלבי"ם – 'ה' נעלם מצד עצמו ונגלה מצד פעולותיו, וה'רוממות' הוא מן הצד שהוא מתרומם ונעלם מן ההשגה, ואמר שאתה אלוהי מצד עצמך 'מרומם' מכל ברכה ותהלה, אולם 'אברכה שמך', כלומר שמצד 'שמך' שהוא הפרסום שנתפרסמת ע"י ההנהגה, מצד זה 'אברכך', וגדר הברכה שמברכים את ה' הוא השפע והטוב היוֹרֵד מאת ה' אל עולמו ע"י צדקת התחתונים, אתה מקור הברכה והטוב, ויצייתו כמלך הנסתר בכבודו מרומם מכל שריו ועבדיו, ובכל זאת יוצא מאתו ברכה וטוב לכל עמו וע"י כן נודע שמו ומבורך.

נוסף מעט הסבר, הברכה לה' אינה תיאור וסיפור דברים בלבד, אלא היא עבודת לב ורגש שהאדם מביע בה את הכנעתו ואת התפעלותו, והיא דורשת מבט מקיף כולל ומאחד של הבעת ייחוד ה' ורוממות קדושתו מחד, ושל גדולת הופעתו וריבוי פעולותיו מאידך. זאת אנו אומרים בפסוק 'ארוממך – ואברכה', מתוך רוממותו אנו באים לברכתו. [דבר זה נקרא בספרים בחינת 'ייחוד קוב"ה ושכינתיה'].

### **ארוממך – ואברכה – כנגד שמע ישראל ובשכמל"ו**

רעיון דומה מובע בספר 'תורת המנחה' (לרבי יעקב סקילי – דרשה סו) שכתב שתיקנו במנחה במקום קריאת שמע תהלה לדוד וכן במוסף, מפני שהיא כנגד קריאת שמע. ארוממך אלקי המלך, כנגד יחוד השם ית', כי יחוד השם ית' הוא כשמיידך כל הדברים לעילת העילות וכו' ומתעלה ומתנשא ומתרומם אל ה' אחד עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות וכו'. וכל זה רמוז גם במילת ארוממך אלקי המלך, שהוא היחיד הגמור, וזהו שאמרו רז"ל (ברכות ו.) את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, ולשון האמרת והאמירך לשון רוממות, מלשון (ישעיה יז, ו) בראש אמיר, ולשון חטיבה לשון קשר ויחוד והתרוממות.

ועל פי זה הוא ממשיך לבאר ש'ואברכה שמך לעולם ועד – בכל יום אברכך וגו', הוא כנגד 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', וכפל אותו שני פעמים מפני שאינו כתוב בתורה כי דברי תורה אינם צריכים חיזוק.

על פי זה מתבארת נקודה נוספת עליה עמדו המפרשים, מדוע ב'ארוממך' הוא מתייחס לה' כ'אלוקי המלך' כלומר שהוא אלוקי האישי, בעוד בשאר השבחים במזמור מתייחס המשורר לה' בכללות כאלוקי העולם כולו.

התשובה נעוצה בביאור האמור, שכן בדומה לאמירת 'שמע ישראל' בו אנו עוסקים בייחוד ה' ובעצם רוממותו, אזי באה ההכרזה מצד ההכרה כ'ה' אלקינו' כלומר שהוא אלוקי ישראל,

כי ההכרה ביהודו יתברך היא זכות הנתונה רק לבני ישראל עם קרובו, דווקא כשהאדם עומד מול ה' כאלוקיו הפרטי אז הוא מתבונן בעוצם רוממותו וייחודו, אולם כאשר הוא בא לפרט את חלקי הנהגתו הוא מתבונן בו כאלוקי העולם בכללותו, ולאו דווקא כ'אלוקיו'.

### ארוממך - בכל יום אברכך

כבר צויין במבנה המזמור ששני פסוקים אלו 'ארוממך' ובכל יום אברכך הם פתיחת המזמור, ובה אנו מפרשים את תוכן וכוונת כל המזמור, שהוא – לרומם לברך ולהלל את שם כבוד מלכותו.

מה שמעון ביאור בפסוקים אלו הוא הכפילות לכאורה, שהרי בפסוק הראשון כבר אמרנו 'ואברכה שמך לעולם ועד', ואילו בפסוק השני הוא חוזרים ואומרים 'בכל יום אברכך', ומסיימים 'ואהללה שמך לעולם ועד'.

המלבי"ם מבאר – בכל יום אברכך, רצה לומר והברכה הזאת היא מתמדת ומתחדשת בכל יום, כי מחדש בכל יום מעשה בראשית ומוריד ברכה חדשה, ועל ידי כן אהללה שמך לעולם ועד, כי התחלה לא תצויר מצד עצמו כי לו דומיה תחלה, רק מצד הברכה המושפעת ממנו שעל ידה יוכר תהלתו, ואחר שהברכה מתחדשת תמיד כן תתמיד התחלה לעולם ועד.

בעל העיקרים (מאמר שני פרק כו) מבאר – 'התחיל בתחלתו ארוממך אלוקי המלך, ואמר שהרוממות יהיה – ואברכה שמך לעולם ועד, כלומר שיהללהו. ולזה כשחזר לומר בכל יום אברכך, אמר ואהללה שמך לעולם ועד, במקום ואברכה שמך שאמר בתחלה, ועל הכל אמר גדול ה' ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר, כלומר מצד עצמו כי השבח אי אפשר שיהיה אלא מצד המעשים, וזהו שאמר דור לדור ישבח מעשיך'.

קשה קצת לעמוד על תוכן דבריהם וביישוב הפסוקים על מכוונם, ונבאר את הדברים כמיטב הבנתנו, ואולי הדברים תואמים לכוונתם, וה' יאיר עינינו.

עבודת ה' ברכה, על אף שהיא כאמור הבעה המתייחסת להופעת ה' בפעולותיו, אולם עדיין יש להוסיף עליה את ה'תחלה' המרחיבה ומפרטת.

הברכה והתחלה הם שמות נרדפים וקרובים, וככתוב 'ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותחלה' (נחמיה ט, ה), ההבדל שבכל זאת קיים ביניהם, הוא שהמושג 'ברכה' מטבעו הוא כוללני ומוגדר, ואנו מתארים בה את ה' כבעל פעולה מסויימת, שבגינה הוא 'ברוך' [אין כאן המקום להרחיב בזאת, ונתבאר לעיל בביאור עניין הברכה], ואילו 'הילול' הוא שבח יותר מורחב ומפורט ללא הגבלה.

בפסוק הראשון 'ארוממך', חשוב לנו להדגיש בפני עצמו את האיחוד והייחוד של הכרת רוממות ה' שממנה נובעת הברכה, כאמור לעיל, וחלק הברכה מוזכר בו כמושג כללי אחד. בפסוק השני אנו באים להרחיב ב'ברכה' ולפרט את חלקיה, שהיא עצמה מתחלקת וכוללת שני חלקים, ה'ברכה' שהיא מוגבלת וכוללת, וההילול שהוא מתרחב עד בלי גבול.

[דוגמא לזה במה שמצינו ב'ברכה ארוכה', שהברכה מתרחבת בתהלות שונות, אולם בחתימה מקצרים בהגדרה אחת כוללת שהרי 'אין חותמין בשניים', הרי יש בזה קיום של 'אברך - ואהללה'].

כשאנו באים לעבוד את ה' עבודה שלימה, אנו מאגדים את כל הקצוות יחדיו, תחילה אנו מרוממים, ומתוך כך מברכים את ה', הוי אומר - 'ארוממך - ואברכה'. ובברכה עצמה אנו מפרשים שיש בה שני חלקי הבעה - חלק הברכה וחלק ההילול, הוי אומר 'אברך - ואהללה'.

## בכל יום אברך

כתב הרמב"ם 'לעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות, וכן דוד אומר בכל יום אברך' (הלכות ברכות פי"א הלכה ט"ז).

יתכן שהרמב"ם מוצא כאן רמז לתקנת חכמים לברך בכל יום מאה ברכות, שהרי בפסוק זה מבואר שגדר הברכות תלויות ב'יום' - 'בכל יום'.

ויש לציין את הרמז שכתב בספר 'מנורת המאור' (פרק ב - תפילה סדר מאה ברכות) שבשלושת הפסוקים 'בכל יום אברך ואהללה שמך לעולם ועד', ובפסוק 'ברוך ה' יום יום יעמם לנו האל ישועתנו סלה', ובפסוק 'אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי', בשלשה פסוקים אלו מאה אותיות כמנין מאה ברכות].

וכן כתב הרד"ק על פי דברי הגמרא (ברכות מ, א): 'בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו'. ולמדו זאת מהפסוק (מזמור סח, כ) 'ברוך ה' יום יום'. ומוסיף הרד"ק - 'וגם זה הפסוק הוא סמך לזה'.

על פי זה מבאר מרן הגר"ח קנייבסקי בספר 'טעמא דקרא', שהרי ברכות יש להם שיעור וקצבה כפי שתיקנו חכמים על כן כאשר האדם בא לברך את השי"ת אין לו לומר אלא את ברכות היום, ועל זה אמר 'בכל יום אברך'. לעומת זאת כאשר בא להלל להשי"ת אין קצבה ומידה להילול ועל זה אמר, ואהללה שמך לעולם ועד.

עוד מפרש הרד"ק - 'בכל יום אברך - בעולם הזה. ואהללה שמך לעולם ועד - לעולם הבא'.



## פרק כא – תהלה לדוד

### אות ה – חלק ראשון: גדולת ה' וחסדיו

#### גדול ה' ומהולל מאד

בטרם נבאר את הפסוקים הבאים, נתבונן מעט במבנה הכללי שהמשורר מבקש להעמיד בתוכן המזמור. לאחר שני פסוקי הפתיחה 'ארוממך' ו'בכל יום אברכך' אשר הכריזו על כך שהאדם בא לעסוק בהילול וברכה לה' יתברך, המשורר פותח בגוף השבחים.

כפי שהתבאר בפרקים הקודמים, חלקו הראשון של 'אשרי' עוסק בגדולת ה' ובחסדיו אשר התגלו במעשי הבריאה ובהמשך ההטבה לנבראים. וחלקו השני הפותח ב'כבוד מלכותך' עוסק בעוצם כבודו ותוקף מלכותו, אשר מתגלה בהנהגתו ובמשפטו.

חלק ראשון זה העוסק בגדולת ה' אף הוא מורכב משני שלבים, תחילה מציין המשורר את מה שה' הוא 'גדול', דהיינו היכולת לעשות כל מה שברצונו, כפי שמתגלה במעשיו הנפלאים וגבורותיו. ובחמשך עוסק הפרק ב'טובו ו'חסדו' ו'רחמיו'.

וכך כתב בפירוש מהר"י קארו ז"ל על התורה – (שמות י, א) 'כנגד יכלתו אמר 'הדר כבוד הודך, ודברי נפלאותיך, ועוזו נוראותיך וגבורתיך'. כנגד החסד 'זכר רב טובך, חנון ורחום, ארך אפים ורב חסד'. כנגד גדולת מלכותו כבוד מלכותך יאמרו'.

כלומר שכאשר אנו מתבוננים במעשי ה' הן בבריאה הראשונית, והן בהמשך קיומה התמידי וכל פעילותה, כמו תנועת השמש והכוכבים והצמיחה והחיים, והמון פרטי המציאות אשר לא יכלה הפה לתאר ולשער. אנו מגיעים לידי שני תחושות האחד הוא ראיית עוצם כוחו ויכלתו, שאנו מלאים בהתפעלות מעוצם הפעולות הגדולות והאדירות שעשה ה', שאין לבן תמותה כל השגה להשיג מציאות הבורא שייצר כל זאת.

יחד עם זאת מאותה בריאה עצמה מתעורר האדם גם לתחושת התפעלות מעוצם הטובה והחסד שמתגלה במעשים, כמה רצון להיטיב גלום בכל פרט ופרט בבריאה, ובכל הדאגה לצרכי הנבראים, להעניק להם כל מיני עונג ונחת רוח וטובה.

כנגד חלק ה'גדלות' נאמרו ארבעת הפסוקים – 'גדול ה' ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר. דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו. הדר כבוד הודך ודברי נפלאותיך אשיחה. ועוזו נוראותיך יאמרו וגדולתך אספרנה'. פסוקים אלו מביעים את גדול ה' – הדרו ועוזו, המתגלים מתוך מעשי הבריאה ורוב נפלאותיה.

כנגד חלק ההטבה והחסד נאמרו שלושת הפסוקים – זכר רב טובך יביעו וצדקתך ירננו. חנון ורחום ה' ארך אפיים וגדל חסד. טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו. בפסוקים אלו אנו משבחים על גודל חסדו ורב טובו הנגלים במעשיו,

שכן מעשי ה' בבריאה יש בהם גילוי של מידת טובו ורוב חסדו, וכמו שאנו אומרים בהלל הגדול (תהילים קלו) – 'לעושה השמים בתבונה, לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו'. הפסוק 'יודוך ה' כל מעשיך וחסדיך יברכוכה'. הוא מעין סיום לחלק הראשון. ומשם ואילך עוסק חלקו השני של המזמור ב'כבוד מלכות ה'.

### **ולגדולתו אין חקר**

לאחר ההקדמה על תשוקת המשורר להלל את השי"ת, מתחיל הפרק בגוף השבחים, כשבראש וראשונה ההשגה הראשונה והיסודית שהאדם מגדיר בה את הבורא יתברך היא 'גדולת ה'', דהיינו היקף פעולותיו שעושה ועושה מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית, ועוצמת יכולתו ליצור ולעשות, הן מעשים עצומים ואדירים כמו השמים ושמי השמים והארץ והים, והן ריבוי במספר שהוא לאין שיעור ובלי גבול.

וכך אמרו במדרש תנחומא על פסוק זה – (פרשת בראשית) 'עביו של רקיע כמון הארץ לשמים, ואם בריותיו כך הוא, הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה, וכן הוא אומר 'גדול ה' ומהולל מאד' (תהילים קמה) גדול מבריותיו וכו'.

### **גדול ה' ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר**

פסוק זה מתפרש כדבר וניגודו, כלומר הוא גדול מאד, ואי לכך מהללים אותו בגדולה זו, אולם עם זאת אי אפשר להשיג ולהגיע לידיעת גדולתו כפי שהיא שהרי אין לה חקר. כך כותב המצודות – 'ומהולל מאד – יותר ממה שמהללין אותו, כי אין חקר לדעת גדולתו ולהללו כפי מה שהוא'. וכעין זה כתב המלבי"ם.

האלישי"ך מחדד יותר את מהלך ביאור הפסוקים, ומבאר שבעצם כל הפסוקים הקודמים אינם אלא כאמירה של 'לו יהי', כלומר שאף אם היה כן במציאות שהאדם היה תמיד מהלל ומברך את ה' לעולם ועד, היעלה על הדעת שהיה מגיע לקצה שבחו, אלא וודאי שלגדולתו אין חקר.

### **דור לדור ישבח מעשיך**

הפסוקים 'דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו' 'הדר כבוד הודך ודברי נפלאותיך אשיחה' 'עוזו נוראותיך יאמרו וגדולתך אספרנה'. נראים כהקדמות על גבי הקדמות בטרם יבוא המשורר לעצם השבח, והוא מאריך כיצד כל הברואים בכל הדורות משבחים ומהללים בכל סוגי השבח וההילול. וכבר ביארנו שיש בכך ביטוי של רתיעה מהיומרה לתאר את שבחו של ה' כפי שהוא באמת, ולכן אומרים שזה מה שהבריות בכוחם לומר.

אולם בהתבוננות נוספת, דברים אלו הם מתוכן גוף השבח של מלכות ה', שכן המושג 'מלכות' משמעותו התפשטות השלטון וחדירתו לכל רובדי החיים וכל חלקי הממלכה. ודבר זה מתבטא בשני חלקים, האחד הוא בעצם מציאות השליטה וההנהגה, שהמלך קובע את כל



התנהלות פרטי האזרחים ועבדי הממלכה. אולם יש עניין נוסף של מלכות, בכך שהעבדים ואזרחי הממלכה מכירים במלכותו ומכבדים אותו ומעריצים אותו כמלך.

וכעין מלכותא דארעא כך היא מלכותא דרקיעא, כשהשי"ת עלה ברצונו להיקרא מלך הרי זה מתקיים בכך שישנה בריאה והוא שולט בה ומנהיג אותה כרצונו, ונושא זה של מלכות מצד עצם ההנהגה והגבורה בזה עוסק החלק השני של אשרי. אולם החלק הראשון של אשרי, עוסק בנושא המלכות מצד ההכרה והכבוד שהנבראים מכירים ומכניעים עצמם למלכותו. ולכן מאריך כאן בכך שהנבראים משבחים ומספרים את גודל מעשיו יתברך.

ופותח המשורר שההכרה הנרחבת בגדולת ה' אין די לה בהכרת הנבראים של דור אחד, ודור אחד בלבד אינו סיפק בידו לבאר את שבחי ה', אלא הוא מעביר את התפקיד לדור הבא, וכאשר מצרפים את שבח כל הדורות, אז עולה תמונה נרחבת של שבחי המלך.

### מעשיך, גבורותיך, נפלאותיך, נוראותיך

בכללות המשורר מציין בזאת את מעשי ה' על חלקיהם השונים, שכל אחד מהם מעורר את הדיבור בדרגה אחרת, יש בהם שהם 'מעשי ה' רגילים, ויש בהם פעולות המעוררים יראה ופחד והם 'גבורות' או 'עוזו נוראות', יש המעוררים התפעמות מצד יופיים והדרם 'הדר כבוד הודך', ויש ניסים הנקראים 'נפלאות'.

ויש לשים לב שזכרים כאן ארבעה סוגי מעשי אלוקים.

א. דור לדור ישבח 'מעשיך'. ב. ו'גבורותיך' יגידו. [הדר כבוד 'הודך' הוא תיאור של הופעת ה' ואינו סוג פעולה] ג. ודברי 'נפלאותיך' אשיחה. ד. ועוזו 'נוראותיך' יאמרו [גם ו'גדולתך' אספרנה, מוסב על הקב"ה ולא על מעשיו].

יש לבאר שהם באים כנגד חלקי הנהגת ה' בעולם:

'מעשיך' אלו הם עצם מעשי הטבע העצומים וסדרי ההנהגה בדרכו של עולם, שיש לשבח עליהם.

'גבורותיך', הם פעולות מעוררות השתוממות ורתיעה שאינם מהסדר הרגיל.

ויש להבדיל בין הנוראות והגבורות הנזכרים כאן, לבין הגבורות הנזכרים להלן עם 'כבוד מלכותו', 'וגבורתך ידברו' 'להודיע לבני האדם גבורותיו', שכן שם מדובר על גבורת 'ההנהגה', דהיינו העונשים לרשעים, וכמו שיבואר להלן. אולם כאן מדובר על גבורות ה' שמתגלים במעשי סדרי הבריאה, כגון ההרים הגבוהים כהררי א-ל, שנאמר בהם 'מכין הרים בכוחו נאזר בגבורה', וצאת השמש בגבורתו, והן הן הדברים שמברכים עליהם 'שכוחו וגבורתו מלא עולם', כמו רוחות סערה ('הזיקין'), רעידת אדמה ('הזוועות'), וברקים ורעמים, והרי געש.

'נפלאותיך', הם הניסים שמחולל ה' ומפליא לעשות בסדרי הטבע, כמו עשרה מכות וכדומה.

'נוראותיך' הם הניסים הנשגבים ביותר כמו קריעת ים סוף, היוצאים לגמרי מגדרי הטבע, ונקראים בתנ"ך 'נוראות'. שהם נשגבים מהבנה ולמעלה מבינתינו להכילם, כמו שפירשו המפרשים 'נורא תהלות' – יראוי מלספר תהלותיו.

יש לבאר שלכן מקדים לנפלאות את 'הדר כבוד הודך', כי הופעת ה' בניסים ונפלאות היא דרגה מחודשת של גילוי, שיש בה הוד והדר.

אשר למושגים 'הוד' ו'הדר' מבואר בספרים (מלבי"ם פנחס כז, כ, מי השילוח סוף פרשת חוקת) בהבדל שבין "הוד" ו"הדר", ש'הוד' מבטא יופי פנימי, ו'הדר' מבטא יופי חיצוני. [וכמו שנאמר במשה "ונתת מהודך עליו", ואמרו בספרי (פרשת ברכה פסקא יב) – 'בכור שורו הדר לו, מלמד שניתן לו הוד למשה והדר ליהושע']. גילוי הניסים הוא אפוא גילוי של 'הדר' המבטא את ה'הוד' הפנימי.

יתכן ש'גדולתך' אספרנה' הוא שבח כללי לסיכום, שכל חלקי הפעולות האמורים מביאים אותנו להכרה בכללות העניין של 'גדול'.

## זכר רב טובך יביעו

החלק הראשון של אשרי העוסק ב'גדולת' ה' יתברך, מציין תחילה את 'גדולת ה' ועוצמת יכולתו' אשר בפי הנבראים, ומאות ז' עוסק במידת 'טובו וחסדו' של הקב"ה – 'זכר רב טובך יביעו וצדקתך ירננו, חנון ורחום ה' ארך אפיים וגדל חסד, טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו. יודוך וגו'. עד האות כ' שמתחיל לעסוק במלכותו יתברך.

הפסוק 'חנון ורחום ה' ארך אפיים וגדל חסד', ניכר לעין כל שהוא מיוסד על י"ג מידות הרחמים שבתורה – 'א-ל רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד ואמת'. [יש לציין שבכמה מקומות בתנ"ך (כגון יונה ד, ב יואל ב, יג) חסד הוא כמו באשרי – תחילה 'חנון' ואחר כך 'רחום', הרי שאין הטעם רק בגלל שהמשורר נזקק לאות ח'].

המלבי"ם מבאר על דרך זה את שני הפסוקים – 'רחום וחנון ה' – ושכל מעשיו הם מצד החנינה והרחמים, וגם בענשו את הרשעים הוא ארך אפיים – ואינו מעניש תיכף, ורב חסד – אם ישובו בתשובה. טוב ה' לכל – ה' אינו כבשר ודם שהוא טוב לעבדיו וקנא ונוקם ושונא למורדים בו, כי ה' טוב לכל אף לרשעים, וחשב מחשבות להחזירם בתשובה, ורחמיו על כל מעשיו – ולא ירצה בהשחתת ברואיו וחשב מחשבות בל ידח מהם נדח'.



## פרק כא – תהלה לדוד

### אות ו – חלק שני: ההנהגה – כבוד ה' וגבורתו

#### כבוד מלכותך יאמרו

החלק הראשון של אשרי עוסק ב'גדולת' ה' יתברך, הכולל את יכולתו וריבוי פעולותיו וטובו וחסדו של הקב"ה כאמור, ובחלק השני מקדימים תחילה שבאים לעסוק במלכותו, דהיינו הנהגתו יתברך – כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו. להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו. מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור ודור.

וכמו שכתב בפירוש מהר"י קארו ז"ל על התורה (שמות י, א) 'כנגד יכלתו אמר הדר כבוד הודך ודברי נפלאותיך, ועוזו נוראותיך וגבורתיך, כנגד החסד זכר רב טובך חנוך ורחום ארך אפים ורב חסד, כנגד גדולת מלכותו כבוד מלכותך יאמרו, כנגד החזרת מלכות שכינה אמר מלכותך מלכות כל עולמים'.

וכבר הוזכר שיש להבחין שיש כאן חלוקה של הודאה וחלל, שהחלק הראשון העוסק בטוב וחסדי ה' מסתיים ב-יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברוכה. ואילו החלק השני העוסק במלכותו והנהגתו יתברך מסתיים ב-תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד. כי על חסדי ה' באה הודאה, ועל מלכות והנהגת ה' בה הילול ותהילה.

#### מלכותך - וגבורתך

בפסוקים אלו שבחי מלכות ה' משתלבים עם שבחי גבורתו יתברך, "כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו", "להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו".

החסבר לכך הוא כי הנהגת המלכות יש לה אופי של גבורה, משום שיש בה גם צד של הנהגת דין ומשפט, המעוררת בבני האדם פחד ה' וראיית עוצם גבורתו.

וידוע מהספרים כי מי שאינו מאמין שהקב"ה מנהיג את העולם בצדק ובמשפט, חסר לו בעיקר צורת האמונה. וזה פשוט. כי זה עיקר צורת מציאות ה' בעולם שהוא מלך, ובלי סדר ומשפט אין זה צורה של מלכות. וזה עיקר ההשגה הפשוטה בהנהגת ה' שהכל במהלך מסודר של משפט, וכמו שכתוב 'מלך במשפט יעמיד ארץ' (משלי ), 'ועוז מלך משפט אהב' (תהילים צט). [ואף שיש גם הנהגת רחמים וחסדים, זה מהלך נוסף ועליון ואין זה סתירה ליסוד שהכל במשפט, ואין כאן המקום לבאר עניין עמוק זה].

יסוד זה אנו מוצאים בפירוש במה שקבעו חז"ל את ברכת גבורות בשמו"ע, והיינו הברכה השניה הפותחת ב"אתה גבור", וכך גם מסיימים – מי כמוך בעל גבורות. אולם תוכן הברכה עצמה עוסק כמעט כולו ברחמי ה' – מחיה מתים משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים בחסד סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים וכו'. ומאידך לא נזכר בברכה זו שאר גבורותיו שמצינו בכתוב כגון "יוצר הרים ובורא רוח" "מכין הרים בכוחו".

ברבים משבחי ה' אנו מייחסים לו יתברך שני מידות אלו הגדולה וגבורה כמו 'לך ה' הגדולה והגבורה'. מבואר בספרים ששני העניינים הם שני התייחסויות של הנבראים לפעולות ה', ה'גדולה' היא מה שה' יתברך משפיע רוב טובה לעולם, וזה מעורר התפעלות בקרב היצורים, מצד רוב גדולתו וטובו, וכמו שהתבאר בחלק הראשון של 'תהלה לדוד'.

מאידך, מתוך אותה בריאה והנהגה עצמה, מתעורר האדם גם לידיעה שהכל מאתו, וממנו הכל ובלעדיו אין כלום ואיחור רב ושליט על כולא.

### **שליטת השי"ת בכל – ביטוי גבורה ועוצמה**

זוהי ה'גבורה', מתוך שהברואים רואים את העצמה והכח שבידי הבורא, הדבר מפיל עליהם יראה ורתיעה, פחד ובושה, שהרי הננו נתונים בידו. ומשום כך שבחי גבורותיו ומלכותו באים כאן כאחד.

וראה בריש"א במסכת תענית (ב). המבאר מדוע הגשמים נקראים 'גבורות' - 'שורדין בגבורה', שמפתח של גשמים לא נמסרים בידי שליח, אלא כדי לרדות בהם את הבריות, שחיי בני אדם בעוה"ז תלויים בהם'. בדבריו הוא רומז לדברי הגמרא (שם ב:) על המפתחות שבידי הקב"ה, והם הדברים שהם נתונים ביד ה' ולא נמסרו בידי שליח, כלומר שהדבר תלוי בכל עת כפי משפטו וכפי רצונו יתברך, הנה הנקראים 'גבורות', וההסבר הוא כאמור שכן שליטת ה' ואחיזת מאזני המשפט בידו, מעוררת את פחד הנבראים שתלויים בו.

וכל תוכן ברכת 'גבורות' בשמו"ע, הם עניינים אלו של הנהגת מלכות ה' הנזכרים באשרי, שהוא משפיל ומרומם כנגד 'סומך ה' לכל הנופלים' - 'סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים'. כי עניינים אלו הנתונים ביד ה' להטותם, והם מעוררים ביותר את ההרגשה של גבורת ה', וכנגדם את היראה והפחד.

ובתחילת הברכה מציינים את חלק ההנהגה שהוא יתברך מספק מזון לבריות. 'משיב הרוח ומוריד הגשם' - מכלכל חיים בחדש' שהוא חלק יסודי מהנהגתו התמידית שמתבטא בה גבורת מלכותו, שהמזון והגשמים נתונים בידו, וזה כנגד 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון', וכפי שיבואר בהמשך].

### **מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי**

בגמרא (ברכות ד:) אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי, מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, דכתיב 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל'. במערבא מתרצי לה הכי, נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל. אמר רב נחמן בר יצחק, אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקדש, שנאמר סומך ה' לכל הנופלים.

התמיהה במאמר חז"ל זה עולה מאליה, האם משום שמיצינו במקום אחד בנו"ן מפלתן של שונאי ישראל כבר נפסלה אות זו מלהלל בה את ה'. ועוד צריך ביאור, וכי לא מצינו ירידתן של ישראל בשאר אותיות, (ועיין שו"ת הרשב"א ח"א מט).

ועיין בפירוש מהר"י קארו ז"ל על התורה (שמות י, א) 'מאי קאמר מפני שיש בה מפלתן של שונאיהם של ישראל וכי יש אות באלפא ביתא שלא נכתב פסוק רע לשונאיהם של ישראל בתורה או בנביאים או בכתובים, ובפרט באלפא ביתא של איכה וכו'. ועוד למה כתב אות נון בכל המזמורים שבאו באלפא ביתא כמו ב'אליך ה' נפשי אשא' וב'שנותו את מעמו' וב'אשרי תמימי דרך'.

### מלכות ה' – הנהגת העולם במשפט

לפי דברינו במהלך פסוקי אשרי ומבנה המזמור יהיה מעט מובן לדברים, כמו שהוסבר, החלק השני של אשרי מתמקד בהיותו של הקב"ה ה'מלך', השולט המנהיג והקובע את סדרי החיים ופרטי הנבואים.

ותחילה מתארים את היחס שמעוררת הנהגה עליונה זו בקרב הנבואים, שזה מביא שעומדים לפניו בראת הכבוד ומכבדים אותו כמלך ונרתעים מגבורתו, עד להכרזת השבח הכולל 'מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור'. כלומר שמציאותו כמלך ומנהיג תהיה נמשכת בכל הזמנים וכל הדורות.

ומכאן ואילך באים לפרט כיצד היא הנהגת מלכותו, אולם כאן בא הפסוק – סומך ה' לכל הנפלים וזוקק לכל הכפופים. יש להבין שאין כוונת המשורר לציין את רחמי ה' על החלשים שבבריאה, והנפלים שהוא מקימם וסועדם. שהרי עניין זה שייך לחלקו הראשון של המזמור של חסדי ה' ורחמיו. אלא זה פירוט של יסודות הנהגת ה' בבריאה.

וכמו שאמרו במדרש (במדב"ר גו, ויק"ר ח,א. תנחומא וישלח י. מדרש שמואל ה) שאלה מטרונה אחת לרבי יוסי בן חלפתא אמרה לו הכל מודים שבששת ימים ברא אלהים את העולם משה ולכאן מהו עושה אמר לה מעלה סולמות ומוריד סולמות פלוני שהיה עשיר יעני ופלוני שהיה עני יעשיר שנאמר (שמואל א, ב) ה' מוריש ומעשיר וגו'. [וראה במקו"א בנוסח אחר קצת (בר"ר סח,ד. ובמדב"ר כב,ז. תנחומא מטות ו.) משפיל לזה ומרים לזה ומוריד לזה ומעלה לזה הוי אומר (תהלים עה) אלוקים שופט זה ישפיל לזה וזה ירים].

והכוונה היא, שהרי הנהגת והוויית סדרי הטבע הקבועים הם מצד היותו 'בורא', וזה כבר נשלם בששת הימים, ומאז חוקי הטבע מתנהלים בסדר קבוע, ושאלה המטרונא מהי הפעולה וההנהגה המתחדשת בעולם מצד הקב"ה, ועל זה השיב לה ש'עושה סולמות' ומעלה לזה ומוריד לזה. כי בתוך חוקי הטבע הרי לא נקבע למי יהיה יותר ולמי יהיה פחות, והקב"ה לא הפקיר זאת לסדרי הטבע, אלא זו הפעולה של 'מלכות ה' שמעלה ומוריד סולמות במסגרת סדרי הטבע, וככל הפרטים הנזכרים בברכת גבורות, פרנסה וגשמים, חיים ומיתה, רפואה וחולי, סומך נופלים ומתיר אסורים. ובמזמורנו 'תהלה לדוד' כאשר באים לעסוק במלכות ה', מציינים את הדבר המרכזי שה' מנהיג את ענייני העולם 'סומך נופלים וזוקק כפופים'.

## אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה

לפי זה מתעוררת מיד השאלה, שאם כן חסר כאן החלק הראשון, שלא נזכר אלא 'זוקף כפופים' ולא נזכר ההנהגה העליונה של 'משפיל גאים'. וכאן אנו באים אל הסוד שהז"ל הבחינו כאן, שאכן מצד הסדר של תוכן המזמור אזי לפני 'סומך לכל הנופלים', היה צריך ליכתב תוכן עניין זה של משפיל גאים, שזה הסדר תמיד 'משפיל גאים ומגביה שפלים', וכן בפסוקים הנזכרים במדרשים של הסולמות 'ה' מוריש ומעשיר', 'זה ישפיל וזה ירים'. ומקומו של שבח זה על פעולת ה', היה כאן באות נו"ן לפני 'סומך ה' לכל הנופלים', אלא שהאות נו"ן לא נאמרה, שלא רצה דוד לשבח את הבורא בחלק הנהגה זו של מפלה, כי 'אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה' (ב"ר ג, ו). וזה עומק הכוונה שאמרו "לפי שיש בה מפלתן של ישראל". כלומר שבאות נו"ן היה המקום לשבח את הבורא בחלק זה של הנהגה שמפיל ומשפיל את הראויים לכך, וכיון שלא רצה לכתבו על כן השאירו חסר, כלומר שיש כאן מה לומר אבל אין ראוי לאמרו.

וראה מה שכתב ב'אור החיים' (שמות ו, ב) – 'איך אתה מייחס לי מדה רעה ב"מ ותאמר אלי למה הרעותה, והלא אני ה' ומדתי מדת החסד והרחמים וטוב אני לכל, וכמו שכן אמר הנביא (איכה ג, לח) מפי עליון לא תצא הרעות, כי אם הטובות, ומה שאמר שם "והטוב", הוא על בחינת פרט טוב אחד, שהוא להיות אדם צדיק לא יגזור ה' דבר כן, אלא ביד כל אדם לבחור בטוב ותמצא שבכל פעם שיזכיר ה' זכרון תשלום הרעה לעושי רשעה ידקדק לומר כי מרשעים יצא רשע (שמואל א' כד, יג), וכן הוא אומר תיסרך רעתך (ירמיה ב יט), ותמוגנו ביד עוננו (ישעיה סד ו), וישלחם ביד פשעים (איוב ח ג), מה שאין כן הטוב, ה' יתן הטוב (תהלים פה יג), 'טוב ה' לכל'.

ועל זה אמר רב נחמן בר יצחק "ואף על פי כן חזר דוד וסמכן ברוח הקודש שנאמר סומך ה' לכל הנופלים", כלומר שמהסיפא נבין מה היה חסר ברישא, וממילא לא יחסר אות אחת משבחי הבורא, אלא יובן ברמיזה מה שהיה לשבחו באות נו"ן, שיש נופלים ל"ע, וכנגדם בא החלק השני שאחרי הנפילה יש 'סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים'.

אמנם יש להוסיף שממשמעות דברי הגמרא עולה שחלק זה של הנהגת השי"ת גם שייד לעניינו המסויים של אות נו"ן, ולכן אמרו שמצינו שאות נו"ן שייכת לנפילה "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל". אולם השמטת אות זו, היא דווקא במזמור זה העוסק בחלקי הנהגתו יתברך, ועל כן אין ראוי לציין את חלק הנו"ן של הנפילה.

וכשם שבאשרי מצניעים את חלק הנפילה, 'משום שיש בהם מפלתם של ישראל', ושבח זה מובן רק ברמיזה מתוך הפסוק הבא, כך גם בברכת גבורות אף שהמטרה לברך ולשבח על כלל גבורות ה', אין מזכירים אלא את חלק הטוב והתקומה. מחיה סומך ורופא ומתיר, ומתוך כך מתעוררים לראות גבורת ה', ורק בסוף הברכה מזכירים זאת פעם אחת במילה אחת 'מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה'. בכדי להדגיש כי הוא מלך המחיה אפילו את המתים, מזכירים גם כי הוא מלך ממית, ובסופו של דבר הוא מחיה.





## פרק כא – תהלה לדוד

### אות ז – שלב נוסף בחלק ההנהגה – הפרנסה

#### הקב"ה יושב ברומו של עולם ומפרנס כל בריה ובריה

הפסוקים – עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו. פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון. מהווים המשך והשלמת חלקו השני של 'תהלה לדוד', החלק העוסק ב'מלכותו' יתברך, דהיינו הנהגת ה' בתוך סדרי הבריאה.

בפסוקים אלו אין הכוונה לשבחי ה' מצד חסדו וטובו כבורא, שכן כאמור שבחי טובו וחסדו של הקב"ה מפורטים בחלקו הראשון של אשרי. אלא כאן מדובר על פעולות ה' לזון את הבריות מצד סדר הנהגתו כמלך הדואג לאספקת המזון לעם.

אולם חלק זה העוסק בפרנסה יש בו שבה ייחודי העולה על הפסוקים הקודמים העוסקים בהנהגה הכללית, כי ביחס להנהגה הכללית השבח הוא עצם הדבר שהוא עושה הכל, וההנהגה אחוזה בידו, שזה נקרא 'גבורה'. ברם בחלק הפרנסה השבח אינו רק ההכרה שהפרנסה אחוזה בידו, אלא שאכן הוא יתברך פועל באופן מכוון ומושגח לכלל הברואים יהיה מזון הנדרש לקיומם. [ואם מצינו אדם או בעל חי המתים ברעב או שחיים מתוך זלעפות רעב רח"ל, הרי זה משום שנגזר עליהם למות או להתענות ברעב, אולם באופן רגיל, כל עוד שהם חיים, הקב"ה מספק להם מזונם].

שכן שני עניינים אלו הם מבטאים ביותר את היות ה' מנהיג העולם: א. שהוא משפיל ומרומם, [סומך נופלים]. ב. מה שהוא זן ומפרנס את כל הנבראים בכל עת, ומחיה את כולם. וכמו שכתב בפירושו של מהר"י קארו ז"ל על התורה (שמות י, א) – 'ובהיות שזה המזמור של תהלה לדוד יש בו דברים רבים מתייחסים לענין התפלה וכו', כנגד השגחתו ית' – סומך ה' לכל הנופלים, עיני כל אליך ישברו פותח את ידיך קרוב ה' לכל קוראיו'.

משמע בכמה מקומות בדברי חז"ל שעניין הפרנסה והמזון היא פעולה המיוחסת לו יתברך באופן תמידי, יותר משאר ענייני העולם אשר הוטבע בהם סדר קבוע. כמו שאמרו בגמרא לגבי המזמור של הלל הגדול – (פסחים ק"ח, א) 'זלמה נקרא שמו הלל הגדול, אמר רבי יוחנן מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה'. בדומה לזה אמרו (עבודה זרה ג:) 'אמר רב יהודה אמר רב שתיים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות יושב ודן את כל העולם כולו, וכו'. שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כינים וכו'.

וכן אמרו במסכת תענית ש'מפתח של פרנסה' הוא אחד המפתחות שהשארין הקב"ה בידו, ולא מסרן ביד שליח, והדבר נלמד מהפסוק דנן 'מדכתיב פותח את ידך' (ב, ב) – 'ולא על ידי שליח' (רש"י שם).

ועיין 'כד הקמח' לרבינו בחיי (ערך פרנסה) – 'ידוע ומפורסם כי ענין הפרנסה עדות על הנפלאות הש"י ועל רוב חסדיו ממה שהוא נותן לחם לכל בשר, ומחלק מזונות לכל בריה'.

### חשיבות הכוונה באמירת פותח את ידך

בגמרא אמרו (ברכות ד, ב) – 'אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא, מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף ב"ת נימא 'אשרי תמימי דרך' דאתיא בתמניא אפין, אלא משום דאית ביה 'פותח את ידך', נימא הלל הגדול דכתיב ביה 'נותן לחם לכל בשר', אלא משום דאית ביה תרתי'.

מסוגיית הגמרא עולה שהטעם שנבחר מזמור 'תהלה לדוד' הוא עבור פסוק זה 'פותח את ידך'. וכמו כן היה מתאים לשם כך מזמור הלל הגדול בו נאמר 'נותן לחם לכל בשר'. אלא שבאשרי יש גם מעלת 'אלפ"א בית"א'.

כלומר שזה השבח היסודי ביותר שיש במלכות ה', שבזה ניכר ביותר הנהגת ה' בעולם, שמספק לכל הבריות מזונם ופרנסתם. כאמור.

כתב רבינו יונה על הרי"ף (ברכות דף כג, א) 'וכיון שעיקר אמירתו (של 'תהלה לדוד') הוא מפני זה הפסוק להודיע גבורותיו של הקב"ה שהוא זן מקרני ראמים ועד ביצי כנים, אומרים הגאונים שצריך לכיון באמירתו, ואם לא כיוון צריך לחזור ולאמרו פעם אחרת, ונראה שאע"פ שלא כיוון בכלול כיון שכיון בפסוק של פותח את ידך סגי ליה בהכי, כיון שעיקר האמירה היא בעבור זה הפסוק. מפי מורי הרב נר"ו'.

ומובא בטור (אורח חיים סימן נא) – 'ויותר יכוין בפסוק פותח את ידך, שעיקר מה שקבעוהו לומר בכל יום הוא בשביל אותו פסוק, שמזכיר בו שבתו של הקב"ה שמשגיח על בריותיו ומשביע לכל חי רצון'.

ישנם הסבורים שהכוונה האמורה בפסוק זה היינו לבקש על פרנסתם, אולם זה פשוט לכל בר בי רב שאי אפשר לכוון אלא מה שכתוב, שהרי אין זו בקשה אלא שבת. אלא מה שהאריכו הספרים שיש לכוון כאן בעוז ותעצומות, היינו על תוקף האמונה והבטחון בה' שכל הפרנסה אינה אלא מאתו, ולהשריש זאת בלבו איתן. וכאשר יכוון כזאת באמת אזי מאליו תתברך פרנסתו, כפי שהובטחו כל הבוטחים בשם ה' באמת.

עם זאת, כאמור, אין הכוונה בכך רק זאת שהפרנסה נתונה ביד ה', כמו כל העניינים המושגחים בפרטות מאתו יתברך, אלא שיש השגחה מיוחדת ורצון מכוון מאת ה', אשר דואג וחשב מחשבות שאכן יגיעו לכל בריה ובריה די פרנסתה, והוא מפעיל השגחתו לזון ולפרנס לכל בשר, מקרני ראמים עד ביצי כינים.

וכך כתב מרן הבן איש חי (ספר עוד יוסף חי – פרשת ויקהל) 'וצריך גם כן לכיון בפסוק פותח את ידך שהוא העיקר אשר בעבורו תיקנו לומר מזמור זה, יען כי בפסוק זה מזכיר שבת של הקב"ה שמשגיח על בריותיו השגחה פרטית, ומפרנס ומשביע לכל חי רצון, והזכרה ראויה להיות ביום בשחרית קודם שיצא אדם לפעלו ולמשא ומתן שלו, ובמנחה בין הערבים אחר

שעסק בעסקו, ונמצא בזה הוא מודה כי הקב"ה הוא הנותן לו כח לעשות חיל, ועל ידי השגחתו יתברך הוא עוסק, ולפיכך צריך לבוין מאד בכל המזמור הזה ויותר ויותר בפסוק זה של פותח.

נוקרב לומר שמי שיכוון רק בדרך בקשה לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולאמרו כדין מי שלא כיוון. ואם המצא תמצא בספרים לכוון על בקשת פרנסתו, היינו בדרך של כוונה דממילא, כתוספת מלבד עיקר הפשט, שמאחר שאנו משבחים שהוא יתברך מכוון ומשגיח לתת לכל חי את מזונו, אנו מוסיפים כוונה ורמז, כאומרים, ובכן, יהמו נא רחמך שיקיים בנו הפסוק, ולבל יגרום החטא].

### **עיני כל אליך ישברו**

בהתחלה לעניין ההנהגה האלוקית בעניין הפרנסה, פותח הכתוב בפסוק – 'עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו'. בכך מבטא המשורר רעיון יסודי על תופעה נפלאה שיצר ה' בבריאה, וזוהי המציאות שהאדם ושאר היצורים נבראו מחוסרי כל, והאדם שרוי תמיד בדאגה ובחוסר וודאות על הספקת צרכיו. ואפילו העשירים הגדולים תמיד דואגים שלא יאבדו את עשרם באיזה פגע רע.

ומבואר בקדמונים שישנה כזו גזירת שמים על כל הנבראים שלא יהיה להם בטחון קיומי בעולמנו – 'עיני כל אליך ישברו'. הכתוב כאן רומז לסיבת הדבר מדוע עשה ככה ה', שכן על ידי כך הנבראים תמיד תלויים בבורא ומנהיג העולם ועיניהם נשואות למרום, והם נכנעים לפני ה' יתברך.

ואפילו אוכלי המן שהיו פטורים מהעונש של 'בזיעת אפך תאכל לחם', שכן לא התייגעו כלל עבור פרנסתם. אולם לעומת זאת היו שרויים בהעדר מוחלט של מזון למחר, הם היו צריכים להיות דבוקים בבטחון בה' באופן נשגב כל כך, שהיה אסור עליהם להותיר כל פירור של מן לצורך מחר.

[וידועה אימרתו של הרבי ר' בונם שזו קללתו של הנחש שיהיו מזונותיו מצויין לו בכל עת כעפר, ולא יוצרך להזדקק לו הקב"ה לבקשותיו].

וכך אמרו בזהר הקדוש בפרשת בשלח (ח"ב דף סב ע"א) שבכל יום ויום חייב אדם להתפלל על מזונו. ולמדו זאת מפסוק זה 'עיני כל אליך ישברו'. בספר 'חרדים' כתב שזה הטעם (פרק לח) שתיקנו אמירת מזמור 'תהלה לדוד' בבוקר אחר העמידה, ובערב קודם התפילה, כדי שיתפלל על מזונו לפני הסעודה באמירת 'פותח את ידיך'.

### **ואתה נותן את אכלם – פותח את ידיך**

לכאורה יש כאן כפילות בפסוקים, שכבר אמר 'ואתה נותן את אכלם בעתו', ושוב חוזר ואומר 'ומשביע לכל חי רצון'.

המלבי"ם מבאר שלפעמים רצון ה' לתת לנברא בצמצום די חיותו, והיינו 'ואתה נותן להם את אכלם' שהיא הנתינה בצמצום, ורק בעתו בעת האוכל נותן לו כפי הצריך ולא יותר. אמנם לפעמים 'פותח את ידיך' דהיינו שמעניק בהרחבה ובשפע לשבוע ולהותיר.

בספר 'תולדות יצחק' על התורה מבאר – 'עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו', אלו הם בעלי בחירה שהם מייחלים לה', ואמר 'פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון', הם הבעלי חיים הבלתי מדברים שהם בעלי רצון' (ויקרא כה, ג).

בגמרא (כתובות סז, ב) מסופר בקשר לפסוק זה עובדא על האמורא רבא, שעני בא לפניו לבקש לאכול, שאל אותו רבא 'במה אתה סועד', אמר לו – 'בתרנגולת פטומה ויין ישן', אמר לו רבא, האם אינך חושש להטריח כל כך על הציבור, אמר לו העני, וכי מהם אני אוכל, והרי מאת ה' אני אוכל שהרי כתוב 'עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו', ודרשו חכמים 'בעתם' לא נאמר אלא 'בעתו', מלמד שכל אחד ואחד נותן הקב"ה פרנסתו בעתו. בתוך כך הגיע אחותו של רבא לבקרו לאחר שלא ראתה אותו שלש עשרה שנים והביאה עמה מנחת שי – 'תרנגולת פטומה ויין ישן', אמר רבא מה זה שאני רואה לפני, פנה אל העני ואמר לו 'נענית לך קום אכול'.

### **חיבור שמות הקודש בפסוק 'פותח את ידך'**

בהרבה סידורים מובא בשם המקובלים לכוון בפסוק זה כוונה על פי הסוד, באומרו פותח את ידיך יכוין לר"ת פא"י, והוא שם קדוש מספר צ"א חיבור הוי"ה אדנ"י. ואם כי לא באנו בסוד ה', אולם רמזים אלו יש בהם גם מבוא בדרך הפשט, בדברים הידועים לכל באי עולם המחשבה והחסידות.

ידוע כי שם 'אדנו"ת' רומז להנהגת ה' בדרך הטבע, כלומר שגם המתרחש בתוך חוקי הטבע הכל הוא יד ה' המנהיג וקובע את הכל. אלא שהנהגה זו היא נסתרת וחבויה, והקב"ה מכוון את הכל שיהיה באופן שנראה אקראי, כאילו שלכל דבר יש סיבה ועילה גשמית ומאורע גורר מאורע, ורק בהסתרה מוביל את העניינים לתכליתם.

לעומת זאת שם 'הוי"ה' מורה על עצמותו יתברך, וגילוי שם נשגב זה הנו בהנהגת הניסים הגלויים, כמו שהיה ביציאת מצרים. ובעת הנהגה זו רואים בעליל כיצד הרצון העליון מוציא לפועל דבר מכוון ומסוים, וברור לכל שאין כאן מקרה, [בספרי הרמח"ל נקרא 'הנהגת הייחוד'].

והנה בעניין הפרנסה יש צירוף של שני חלקי ההנהגה האלו, כי מצד אחד דרכי הפרנסה מתנהלים בטבעו של עולם, וכל אדם מוציא לחמו בזיעת אפו. אולם מאידך הקב"ה זן את העולם שיהיה לכל בריה די פרנסתה במגמה ברורה ומכוונת, כאמור, והנהגה כזאת היא בבחינת שם הוי"ה. ולכן בפסוק זה נרמז השם המחבר את השמות הוי"ה ואדנו"ת.

רעיון זה עצמו הוא מה שרמזו חז"ל במאמרם שהזכרנו לעיל – (פסחים קיה, א) 'שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה'. 'ברומו של עולם' היינו מציאותו

מצד עצמותו – בחינת שם הוי"ה, שמתוך זה 'יושב ומחלק מזונות לכל בריה' בסדר העולם התחתון, בחינת שם 'אדנו"ת'.

המהר"ל (גבורות ה' פרק סה) מאריך לבאר על פי דרכו – 'ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה וכו', ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, כי במזון הכל שוים וכו'. ועוד יש ענין מופלא מאוד וכו' כי עצם הבריאה מצד מהותו שהוא בריאה זאת הוא עלול, והוא חסר וצריך לקיום, רצה לומר לפרנסה, אבל הפרנסה הוא קיום הנברא, ולפיכך יש למזון יותר מדריגה'.

בספרי החסידות (עיין פרי צדיק שבת הגדול – אות ט) השוו מאמר זה 'ברומו של עולם' למה שאמרו (מו"ק כח.) 'חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליין אלא במזלא תליא מילתא', ובזהר הקדוש (ח"א רנז ע"ב, ח"ג עט ע"ב) מפרש 'מזלא' עתיקא קדישא. וכמו שפירש הבעש"ט 'אין מזל לישראל', שהמזל של ישראל הוא מידת 'אין'. וכן מובא בשם כתבי האר"י ז"ל (שער הכוונות דרושי ועבור דרוש ג) ש'מזלא' היינו מזל עליון, בחינת כתר שלמעלה מהשגה.

## ומשביע לכל חי

בספר 'בית אלוקים' להמב"ט (שער התפילה – פרק ט"ו) 'כוונת הכתוב הוא להורות כי הא-ל ית' אינו מדקדק עם האנשים אפילו עם החוטאים עד ככר לחם, אלא נותן להם מזונותיהם, וזהו פותח את ידך בין יד ימין לטובים, בין יד שמאל לחוטאים, לכולם משביע כיון שהם בגדר חי'.

מהגר"א מובא ב'קול אליהו' כעין זה, והוא מדייק במה שכתב רש"י על הגמרא 'משום דאית ביה תרתו, ופירש"י דאית ביה תרתו דאיתא באל"ף ביי"ת ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי', והנה לכאורה התיבות לכל חי ברש"י מיותרות, ומבאר שכוונתו כך הוא, משום דלכאורה המזמור קי"א הללויה אודה ה' בכל לבב וגו' אתי נמי באל"ף ביי"ת, ואית ביה נמי פרנסה טרף נתן ליראיו, וטרף הוא מזונות. ואם כן מה עדיפותו של 'תהלה לדוד'. לכך פירש רש"י דבמזמור קי"א כתיב רק 'ליראיו', אבל בתהלה לדוד יש בו שבח הכנת מזון 'לכל חי', כדכתיב פותח את ידך ומשביע לכל חי וגו'.

הספרים עומדים על התמיהה, שהרי אנו רואים רבים שאין מוצאים את צרכיהם, ואינם זוכים להשביע את רצונם.

בספר חובת הלבבות מבאר – 'דע כי הפנים שבעבורם ימנע מן הצדיק הזמנת מזונותיו וטרפו עד שיטרח עליו ויבחן בו אפשר שיהיה לעון שקדם לו התחייב להפרע ממנו, כענין (משלי יא) הן צדיק בארץ ישולם. ויש שיהיה דרך התמורה בעוה"ב כמו שאמר (דברים ח) להטיבך באחריתך. ויש שיהיה להראות סבלו והסברתו הטובה בעבודת השם כדי שילמדו בני אדם ממנו כענין איוב. ויש שיהיה ליישב אנשי דורו ויבחנוהו השי"ת וכו'.

מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר 'טעמא דקרא' מסביר זאת במשל לאדם שהיה חייב למלך מאה זהובים, ובעת שמחת המלך חילק לכל אחד מבני המלוכה מאה זהובים, וכאשר הגיע אותו אדם, אמר לו הנה אנבה את מאת הזהובים הללו בחובך.

### ומשביע לכל חי רצון

המפרשים מתקשים בפירוש המילה 'רצון', בעל המצודות מבאר – 'אתה פותח את ידך ומשביע לכל חי לפי רצונו'. נראה כוונתו כמו שהיה כתוב ומשביע רצון לכל חי, ועל דרך שמצינו בתורה (דברים לג, כג) 'נפתלי שבֵּע רצון'.

וכך אמרו במדרש (שמות רבה כ"ה, ג') 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון' (תהלים קמ"ה, ט"ז), לכל חי מזון אין כתיב כאן אלא רצון, שהוא נותן לכל אחד ואחד רצונו מה שהוא מבקש, וכן לעתיד לבוא, ואם תמה אתה על הדבר ראה מה עשה לישראל בעולם הזה שהוריד להם המזן שהיה בו מכל מיני מטעמים והיה כל אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה שכן כתיב (דברים ב', ז') זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר, מהו דבר כשהיה מתאוה לאכול דבר והיה אומר בפיו אילולי היה לי פטימא לאכול מיד היה נעשה בתוך פיו טעם פטימא, דבר היה אומר והקב"ה היה עושה רצונם, רבי אבא אמר אף דבר לא היה אומר בפיו אלא חושב בלבו לומר מה שנפשו מתאוה והקב"ה עושה רצונו והיה טועם טעם מה שהיה מתאוה, תדע לך שהוא כן שאמר יחזקאל (יחזקאל ט"ז, י"ט) ולחמי אשר נתתי לך סולת ושמן ודבש האכלתיך עד כאן'.

בספר מדרש שמואל על אבות – (פרק שלישי משנה כב) מסביר – כלומר אפילו מה שהוא ברצון האדם והוא בוש מלשאלו בפיו אתה פותח את ידך ומשביעו.

המהר"ל בנצח ישראל פרק יג מבאר שיש כאן רמז שהקב"ה משפיע את חיי הנצח לעולם הבא שרק להם יאות השם 'רצון'.

בספה"ק 'מאור עינים' (פרשת ואתחנן) מבאר בדרך החסידות – 'חי דייקא, שהוא במדריגת צדיק הנקרא 'חי', שיש בו בטחון הגדול על בעל הרצון לבדו, לו משביע רצון דייקא, המופשט ומורק מצימצומים שלא בירידת עולמות, רק מידו לבד שזהו פותח את ידך דייקא, ומשביע לכל חי שהוא במדריגת חי, שיש בו בטחון הגמור' לזה הוא משביע רצון' שהוא ניזון מרצון העליון ועל כן יש ברכה עליונה במזונותיו'.



## פרק כא – תהלה לדוד

### אות ה – חלק שלישי – ההנהגה המיוחדת עם המקורבים

#### צדיק ה' בכל דרכיו - וחסיד בכל מעשיו

כאמור לאחר החלק הראשון העוסק בחסדו וטובו של הבורא יתברך: 'זכר רב טובך' 'חנון ורחום ה', 'טוב ה' לכל'. והחלק השני עוסק בגבורותיו ומלכותו: 'כבוד מלכותך' 'גבורותיו וכבוד הדר מלכותו' וגו'. וכמו כן הפסוקים 'סומך ה' לכל הנפלים', 'פותח את ידך', הם פירוט של הנהגת גבורתו ומלכותו.

בא עתה החלק השלישי עוסק בהנהגת ה' עם המקורבים אליו, כלומר שהחלקים הראשונים שיקפו את חלקי הנהגת ה' חסד ו'גבורה' של המלך ה', ועתה מתוארת במזמור בחינה של מיוזג של חסד וגבורה, 'צדיק' ו'חסיד' כאחד, כלומר שמצד אחד זה דומה להנהגת החסד והטובה בלי לדקדק האם המקבל ראוי לכך על פי מידת הדין. אבל מאידך יש כאן הגבלה שהנהגה זו היא רק למי שראוי מצד קרבתו אל ה'. דהיינו – 'קוראיו', 'יראיו', 'אוהביו'.

#### מיוזג הנהגת צדיק וחסיד

פסוק זה טעון ביאור, שהרי ישנו הבדל בין 'צדיק' ל'חסיד', 'צדיק' הוא הנוהג בשלימות התיקון לפי מידת הצדק והמשפט. ואילו ה'חסיד' מתנהג בחסידות לפניו משורת הדין.

חז"ל דנים בניגוד זה בגמרא (ראש השנה יז, ב): 'רב הונא רמי, כתיב צדיק ה' בכל דרכיו, וכתיב וחסיד בכל מעשיו. בתחלה – צדיק, ולבסוף – חסיד'. רש"י על הגמרא מבאר שהכוונה בכך למה שאמרו במדרש (מובא ברש"י בראשית א, א, וכע"ז בב"ר יב, טז) 'ברא אלוקים – ולא אמר ברא ה' שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין. והיינו דכתיב ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'. כלומר שפסוק זה משקף את שני המידות שישנם בהנהגת ה', מצד אחד הנהגת ה' צדיק' במידת הדין, ומצד שני הנהגת ה' חסיד' בשיתוף מדת הרחמים.

לפי האמור בתחילת דברינו פסוק זה הוא אכן הכותרת לחלק שלישי זה אשר בא לבטא את ההנהגה האלוקית הממוזגת, שהוא יתברך צדיק וחסיד כאחד, והיינו שבכללות 'דרכיו' הוא 'צדיק' שמנהיג עולמו במשפט, אבל הוא 'חסיד' 'בכל מעשיו', שיש בהנהגתו שיתוף חסד ורחמים.

#### חז"ל: בתחילה צדיק ולבסוף חסיד

המהר"ל ב'חידושי אגדות' שם מבאר שסדר זה מתקיים בכל עת, בתחילה הקב"ה מתנהג עם האדם במידת הדין בהנהגת הצדיקים, וכאשר נוכח לראות שאינו מתקיים אז משתף את מידת הרחמים. ה'פני יהושע' מבאר שסדר זה הוא גם המהלך של ראש השנה ויום הכיפורים



בכל שנה, בראש השנה הקב"ה מנהיג במידת הדין בחינת 'צדיק', ולאחר מכן ביום הכיפורים מטה כלפי חסד, בבחינת 'חסיד'.

ועיין ב'אור החיים' בפרשת האזינו (דברים לב, ד) 'כי האדון ה' צבאות ברא העולם במשפט דכתיב (משלי כ"ט) במשפט יעמיד ארץ וכו', אכן הסדר הוא על זה הדרך כי מתחילה כשיושב על המשפט הוא מעמיד המשפט על תלו, וכשבא להשתלם מתרצה ברחמים ומתפיים בתחנונים, והוא על דרך אומרו (תהלים קמ"ה) צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו, פירוש כשהוא בא להדריך דבר, הוא מדריך על קו הדין, אבל ב'מעשיו' פירוש בשעת מעשה, כשבא אדם ומתחנן, א-ל רחום וחנן ירחמהו. דברים דומים כותב בעל 'בינה לעיתים'.

### **קרוב ה' לכל קוראיו – רצון יראיו – שומר ה' את כל אוהביו**

פסוקים אלו הם מיסודות הדת, שלמרות שה' מנהיג את העולם במשפט ובצדק, עם זאת הוא קרוב לקוראיו ומאזין לשוועתם, ועל ידי תפילה וקריאה אל ה' יש בכח האדם לשנות את מה שנגזר עליו מתחילה. ואין כאן המקום להאריך בקושיית הראשונים כיצד יתכן שינוי רצון אצל הקב"ה על ידי התפילה. אולם כן הוא האמת, וכפי שמבואר בספרים הקדושים, רצון ה' הוא להיות נוכח בתוך העולם באופן חי בלבם של הנבראים, ועל כן הוא קשוב ושומע לבקשותיהם של חבריו, והוא כבר מפורש על ידי משה (דברים ד, ז) 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו, כה' אלוקינו בכל קראנו אליו'.

הרד"ק מבאר שדוד המלך אמר 'לכל קוראיו', כוונתו לרבות אפילו גויים. ובמדרש תהילים משמע שבישראל אפילו רשע ה' עונה אותו, ואצל עכו"ם רק הראויים לכך. יש שפירשו שהבטחת התורה היא רק על הציבור כמבואר בחז"ל (ר"ה יח, א), אבל דוד המלך מוסיף שגם היחיד נענה תמיד.

### **'יכול לכל' - תלמוד לומר - 'לכל אשר יקראוהו באמת'**

בפסוק זה טמונה לכאורה סתירה פנימית, שהרי תחילה אמר 'קרוב ה' לכל קוראיו', ולאחר מכן מסייג את דבריו 'לכל אשר יקראוהו באמת'.

חז"ל במדרש מתייחסים לקושי בפסוק זה: (ויקרא רבה יז, א) 'קרוב ה' לכל קוראיו, יכול לכל, ת"ל לכל אשר יקראוהו באמת'. לכאורה הכוונה שהסיפא מפרשת ומגבילה את הרישא.

דברים דומים מובאים במדרש תהלים ('שחר טוב' מזמור ד) 'אמר דוד, רבנו של עולם אפילו רשע שבישראל בא וקורא לפניך אתה עונה אותו מיד וכו'. אף על פי כן צריך שתהא קריאתו באמת, שנאמר 'קרוב ה' לכל קוראיו, יכול לכל, תלמוד לומר, לכל אשר יקראוהו באמת'.

לכאורה כוונת המדרש שהפסוק בסיפא מפרש את דברי הרישא, שבתחילה אמר 'לכל קוראיו' ולאחר מכן מבאר שלמרות זאת זה דווקא בתנאי שהם קוראיו באמת.

החיד"א ('יוסף תהלות' על תהילים ובעוד ספרים) מבאר בכוונת המדרש – 'אפשר דקשיא ליה דאנו רואים דכמה קוראים באמת ואינם נענים. והתירוץ שהם קורין בעת צרתם באמת ואחר כך חוזרים לסורם, וזה שאמרו 'יכול לכל', ויקשה דכמה קוראים בכל לב ואינם נענים. לזה אמר 'לכל אשר יקראוהו' לעתיד 'באמת' וחוזרים בתשובה שלימה.

## הריבוי ב'לכל קוראיו'

הרבה מהמפרשים לא ניהא להם בזה שהסיפא מפרשת את הרישא, כי לשם מה פתח ברישא בריבוי 'לכל קוראיו' ואחר כך מיעט, שדווקא הקוראים אותו באמת.

וכפי שתמה רבי עזריה פיג'ו בעל 'בינה לעיתים' (חלק ב – דרוש ג לתפלה) 'כי אחר שפירש הפסוק שאינו קרוב לכל הקוראים אלא דוקא לכל אשר יקראוהו באמת, א"כ למה אמר תחלה קרוב ה' לכל קוראיו, שזה אינו כן כי באמת לא לכל הקוראים הוא קרוב. וכו' באמרו קרוב ה' לכל קוראיו הרי כלל כל הקוראים בכלל, ולא יסבול שנפרשהו בפרטית דוקא לכל הקוראים באמת'. [עיי' בתירוץ שמאריך ונדחק מאד].

הרד"ק כפי הנראה בא ליישב קושי זה והוא מפרש – 'קרוב ה' לכל קוראיו, מאיזה עם שיהיה, ובלבד שיקראוהו באמת, שיהיו פיו ולבו שווין'. כלומר שהריבוי הוא לכל סוגי האנשים, אבל בא למעט שיש תנאי שהתפילה עצמה תהיה באמת.

בדומה לזה מפרש רבי יוסף מסלוצק בדרשותיו ש'לכל קוראיו' בא לרבות גם את מי שאינו זכאי וראוי, ובכל זאת כיון שהוא צועק אל ה', ה' שומע שוועתו, אולם בתנאי שצעקתו היא 'באמת' מעומק הלב ופיו ולבו שווים, ומצפה לישועת ה'. [כך משמע גם מלשון המדרש תהילים שהובא לעיל].

בסדור יעב"ץ, מבאר שהשי"ת אמנם קרוב לענות לכל קוראיו ולשמוע תפלת כל פה, אבל אם אינם ראויים לפעמים מה שמתקבל תפילתם הוא לרעתם כגון עושר שמור לבעליו לרעתו, כי סופו לענה וראש, מה שאין כן 'לכל אשר יקראוהו' דייקא שקוראים לו לשמו, אזי הוא קריבות 'באמת'.

## חסר וי"ו בגין דאיהו חד

בספר קול מבשר (ח"א – ספר תהילים) מובאת עובדא שבהיות הרבי ר' בונם זי"ע בלובלין אצל החוזה זצוקללה"ה זי"ע, נכנס לבקר את הגאון מו"ה ר' עזריאל זצ"ל, הנקרא בפי כל – "ראש הברזל" ושאל את הר"ב זצ"ל, שיגיד לו פשט במאמר הזוה"ק: 'קרוב ה' לכל כו' – חסר וי"ו, בגין דאיהו חד'. ופירש לו הר"ב, שבכל המזמור הזה, ישנם בכל פסוק שתי בבות. ארוממך אלקי וגו', ואברכה שמך. בכל יום וגו', ואהללה שמך. ותמיד הבבא השניה מתחילה בוי"ו, ומן הראוי היה שגם בפסוק זה יהיה כתוב, קרוב ה' לכל קוראיו 'ולכל' אשר וגו'. אבל זה אינו, כי בפירוש אין כאן שתי בבות, רק בבא אחת. ולזה מביא הזוה"ק ואומר, חסר וי"ו,

ואם תאמר מדוע, בגין דאיהו חד. זה בבא אחת ולא שתיים. ובאמת הפשט הוא, שקרוב ה' לכל קוראיו, אך ורק לאלו שקוראים אליו באמת. והבן.

יש לציין שבקונטרס 'הבו לה' כבוד' (קולדצקי) הובא פירוש זה דווקא בשם הגר"א. ובספר 'אמרי יהודה' מובא מעשה על המגיד רבי מרדכי ממשרנוביל כאשר נסע לליטא לאחר פטירת הגר"א, אשר פירש מימרא זו על פי תורת החסידות (יש עוד לציין שלא מצאנו מאמר כזה בזוהר ובתיקונים, אמנם בזוהר ח"ב דף קפ, ב דן בחסרון ה' בפסוק, אולם אין בו את המילים 'בגין דאיהו חד').

### תירוץ האריז"ל – שני דרגות בתפילה

רבינו האריז"ל ב'שער הפסוקים' מפרש שאין הסיפא באה לסייג את הרישא, אלא אדרבה יש כאן שני דרגות שבהם שומע ה' את תפילת כל אדם. יש שני סוגים, אחד כשהוא צועק הוא נענה, וזהו 'לכל קוראיו', ולמעלה מזה כשרק חושבים לקרות, ה' ימלא משאלות לבם, וכמו שאמרו רז"ל זכה תאוות לכו נתת לו, וזהו 'אשר יקראוהו' שעתידין לקרותו.

החיד"א (יוסף תהלות) מבאר שפירושו של האריז"ל יכול לעלות בקנה אחד עם דברי המדרש האמורים 'יכול לכל, תלמוד לומר לכל אשר יקראוהו באמת'. כלומר שהכתוב אומר 'קרוב ה' לכל קוראיו' שמשמע שרק אם האדם יקרא אז ה' יענה, ועל זה אמרו 'יכול לכל' האם מדה פחותה זו תהיה בכל. תלמוד לומר 'לכל אשר יקראוהו', שיש סוג שני כשרק עתידין לקרותו מיד נענין. ובחמשך הפסוק הבא מפרש ב' הסוגים. תחילה מבאר מאי דסליק מיניה אלו שנענין כאשר 'יקראוהו בעתיד', ועליהם אמר 'רצון יראיו יעשה'. ולסוג הראשון 'זאת שועתם ישמע'.

### מי הם קוראיו באמת

לאור כל זאת יש להבין מה היא הקריאה 'באמת'. וכי יש קריאה שאינה באמת, ואם כן, הרי אין זו קריאה כלל. ומהיכתי תיתי לחשוב שישנה קריאה שאינה באמת. וכפי שמקשה כן בזוה"ק 'וכי יש מי שקורא אותו בשקר'.

זה לשון הזוהר (חלק ג דף רצז/א) – 'זכאה חולקיה מאן דקרי למלכא, וינדע למקרי כדקא יאות. ואי איהו קרי ולא ידע למאן קרי, אתרחיק קודשא בריך הוא מניה וכו', לכל אשר יקראוהו באמת, וכי אית מאן דיקרי ליה בשקרא. אמר רבי אבא אין, ההוא מאן דקרי ולא ידע למאן דקרי. מנלן. דכתיב לכל אשר יקראוהו באמת. מאי באמת. בחותמא דגושפנקא דמלכא וכו'.

הזוהר בתירוצו מעמיק בסתרי הסודות, אולם מהלך דבריו הוא שצריך לדעת לכוון באופן נכון את ההתבוננות למי מתפללים. [ויתכן שרומז למה שמובא בהרבה ספרים (פרדס לרמ"ק, עבודת הקודש לר"מ מ' גבאי ועוד) בשם הספרי – 'כה' אלו קינו בכל קראנו אליו, אליו ולא למדותיו'].

ובאמת משמעות דברי הזוהר שווים לכל נפש, שכן המתפלל צריך לכוון לבקש באופן נוכח מאת ה', וכמו שאמרו 'המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו (סנהדרין כב, א), וכן כתיב 'אליך ה' אקרא'. אולם ישנם אנשים שגם כאשר מכוונים בתפילה מחשבתם על ה' הוא בגוף נסתר, ולא כפנייה לא-ל חי מאזין ומקשיב, וכן יש הסבורים שהתפילה היא מעין 'לחש סגולי' של מילים שיש בהם כח לפעול עניינים, ובספה"ק כינוהו בבחינת 'לא תעשה לך פסל'. ועל כך מזהיר דוד המלך כי התפילה היא קריאה ופנייה אל ה', בתנאי שיקראוהו 'באמת' שיזכרו שהם פונים אל ה' בנוכח.

החסיד רבי יוסף יעב"ץ על מסכת אבות – (פרק ו משנה ח) מקשה אף הוא כן, ומיישב בדרך מחודשת. 'ויש להקשות האי קורא שלא באמת היכי דמי, אילימא שאינו מאמין בתפלה מין הוא, אלא שאינו מכיין, אינו קורא. והנראה לי, שהוא השואל מאלה הדברים כשגלוי לפני ה' שבדברים ההם ירום לבבו' עיי"ש.

### **"באמת" – עם התורה**

בספר 'צרור המור על התורה (בראשית מד, יח) מובא: אמרו ז"ל (מקורו ב'מדרש הנעלם' זוהר חדש דף כד, ב) על פסוק 'קרוב ה' לכל קוראיו', למלך שבא אחד וצעק לפניו והוא שומע, נתן קולו, והוא שומע ולא השיב לו. אמרו לו עבדיו אין זה מדרך המלך. אמר להם אדם זה פעמים רבות אמרתי לו שישמע לדברי ולא רצה, ועכשיו איני רוצה לשמוע לו. וזהו לכל אשר יקראוהו באמת.

כלומר שהקריאה באמת משמעותה שהוא מבקש להתחבר ולהתקרב אל ה', וזה גם מחייב שיתנהג בהתאם. אולם מי שרק צועק אל ה' שיושיעוהו, ואינו מוכן באמת לנהוג בהתאם הרי הוא מכחיש את עצמו, ואין זה 'קורא באמת', ואין הקב"ה רוצה לשמוע אותו.

בספר 'כד הקמח' לרבינו בחיי (ערך אמונה) כתב 'גדול כח האמת וכל המחזיק במדת אמת תפלתו נשמעת. וכן אמר דוד ע"ה (תהלים קמה) קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראו באמת'.

פירוש דומה מובא בספר ראשית חכמה (שער הקדושה – פרק שנים עשר) המצטט בשם חכם קדמון שאינו מציין את שמו: 'ואיזה דבר נקרא קריאת אמת, זה המפנה לבו מכל ענין שבעולם ומתקרב אל השם לבד ושכלו הולך ומתחזק להדבק באור העליון, וישים מחשבתו בחשקו תמיד'.

### **קוראיו – יראיו – אוהביו**

בפסוקים שלפנינו שלש דרגות הזוכים ליחס מיוחד, שהקב"ה נעתר להם לשנות את מה שנגזר מתחילה, והם 'קוראיו', 'יראיו', ו'אוהביו'.

הדרגה הראשונה הם גם אלו שאינם יראיו ואוהביו, אבל כאשר הם צועקים אל ה' וקוראים אליו באמת, הוא קרוב אליהם. הדרגה השנייה היותר נעלית היא 'יראיו', והם כבר אין

צריכים לקרוא אל ה' אלא די בזה שהם רוצים כבר שומע ה' את רצונם ושוועתם. הדרגה היותר עליונה היא 'אוהביו', שהם כבר אין צריכים אפילו לבקש במחשבתם, אלא מלכתחילה הקב"ה שומר עליהם שלא יבוא עליהם כל פגע וחסרון.

כך מפרשים הרד"ק ובאבן עזרא (וכן בספר העקרים מאמר רביעי פרק כג) ומפרשים רבים נוספים.

### **רצון יראיו יעשה – שומר ה' את כל אוהביו**

הפסוק 'רצון יראיו יעשה' משמע בתחילתו שדי להם ברצון בלבד, ואילו הסיום 'ואת שוועתם ישמע ויושיעם' משמע שדווקא כאשר הם צועקים ומשוועים הם נענים.

בספר העיקרים (שם) מיישב, שאמנם ה' נעתר לעשות רצונם מיד, אבל בכל זאת ה' מצפה לתפילתם בפועל, וכן כתב בספר פנים יפות פרשת בשלח. החיד"א (חומת אנך) מיישב, שביחס לעצמם עושה רצונם בלי בקשה, ונוסף על זה כשמשוועים בעד הציבור שומע להם. וכן משמע בפירוש הרד"ק [בשאלה זו ישנם בספרים עוד ביאורים מפולפלים דרושים והברקות, אולם הם רחוקים מדרך הפשט].

לדעת המלבי"ם יש כאן רק שני דרגות, והפסוק קרוב ה' הוא ככותרת לשני הפסוקים הבאים – 'שהגם ששומע לכל קוראיו, מ"מ יש מדרגות בין העובדים מאהבה להעובדים מיראה, כי יראיו מושיעים רק אחר ששועו לישועה, אבל את העובדים מאהבה הוא שומר תמיד כל תבא עליהם צרה, ולא יצטרכו לצעוק,

עוד ישנה מעלה שאצל העובדים מאהבה משמיד את הרשעים שרצו להרע להם, מה שאין כן אצל יראיו שזוכים רק לישועה לעצמם.

### **תהלת ה' ידבר פי**

המזמור מסיים מעין הפתיחה, כמו שכתבו התוס' על דברי הגמרא (ברכות י, א) 'כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי, וכתבו התוס' (ד"ה כל) – 'דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה, כמו תהלה שפתח בתהלה וסיים בתהלה, תהלת ה' ידבר פי, וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה'.

אלא שבחתימה מוסיף שההלול והברכה יהיו נמשכים לעולם ועד בלי סוף.



## **פרק כא – תהלה לדוד**

### **אות ט – פסוק הסיום "הללויה"**

#### **פסוק ואנחנו נברך י-ה**

המזמור 'תהלה לדוד' כפי שנכתב בתהילים, מסתיים ב'ויברך שם קדשו לעולם ועד'. אולם בסדר התפילה נוסף ל'אשרי' פסוק נוסף 'ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם הללויה', שמקורו ממזמורי ההלל. בפוסקים מבואר שהטעם הוא בכדי לאחד את אשרי עם מזמורי ה'הללויה' שאחריו, שבאים בזה אחר זה כשלשלת של חוליות.

כך כתב בטור (אורח חיים סימן נא) 'ואחריו נהגו לומר ואנחנו נברך י-ה וכתב רב עמרם (סדר רב עמרם גאון) לשלשולי הללויה בתר הללויה, דכולהו פרשיות עד כל הנשמה תהלל י-ה איתנהו סוף פירקא הללויה, וריש פירקא הללויה, דהללויה דבתר תהלת ה' ידבר פי ריש פירקא הוא, מש"ה מוסיפין ואנחנו נברך י-ה'.

בבית יוסף שם מביא בשם הכלבו טעם נוסף בשם בעל האשכול – 'וכתב הרב בשם מרן הלוי שהטעם שנהגו לומר פסוק זה, לפי שאמרו חז"ל כל האומר תהלה לדוד בכל יום מוכטח לו שהוא בן העולם הבא, לפיכך אחר שאמרנו תהלה לדוד אנו אומרים ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם, כלומר שנזכה לאומרו לעולם הבא ע"כ'.

#### **שלשלת של 'הללויה'**

בדומה לדברי רב עמרם שראוי לשלשולי הללויה בתר הללויה, אנו מוצאים ברד"ק בתחילת תהלה לדוד העומד על הקשר התוכני בין אשרי למזמורי 'הללויה' – 'אלה הששה מזמורים עד סוף הספר הם כולם תהלות הא-ל יתברך ושבתו לפיכך החל בהם בתהלה ומשלים בתהלה לגודל התהלה, וזה המזמור תחילת הפסוק 'תהלה' ותחילת הפסוק האחרון 'תהלה'. וחמשה מזמורים 'הללויה' בראש ובסוף, והכל לגודל התהלה'.

דברים נוספים מהרד"ק על חשיבות המזמורים הללו, אנו מוצאים בסוף פרק עב בפסוק המסיים ספר ראשון 'כלו תפלות דוד בן ישי'. וכתב הרד"ק – 'לא סדרוהו המסדרים שיהיה זה הספר האחרון, כי ראוי לחתום הספר בדברי הלולים ובמזמורי הללויה, ובעבור כי המזמורים ההם הם לעתיד בשוב ישראל מהגלות'.

וכבר הזכרנו דברי ה'אבן יחיאל' – 'הנה המזמור הלז והחמשה מזמורים הנמשכים אליו עד סוף ספר תהילים הם חתימת ספר תהלים, והוא המשובח שבכל הספר, להיות החתימה כוללת תמיד רוב הדרוש במלות קצרות'.

## תמיחת הכלבו על הוספת הפסוק

הבית יוסף שם מביא את דברי ה'כלבו' התמה על הוספת הפסוק – 'ואני הכותב מצאתי שאין להוסיף פסוק ואנחנו נברך י-ה, ומעוה הוא ביד המוסיפים אותו, הלא שלא אמרו דוד. ועוד שמצינו שאמרו חכמים (ברכות י, ב) 'כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח באשרי וסיים באשרי', אף כאן אנו יכולים לומר שפתח בתהלה לדוד וסיים בתהלת ה' ידבר פי [כבר הוזכרו דברי התוס' בברכות שם שאף הם כתבו כן], ואין ראוי להוסיף יותר. ועוד אין ראוי לסיים בהללויה, לפי שחמשה מזמורים סמוכים אחריו ופותחים בהללויה וחותרים בהללויה, והם עשרה פעמים הללויה כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים נצוה ניגון שיר וכו' ואם מסיימים תהלה לדוד בהללויה יהיו יותר'.

הכלבו אפוא מוכיח מכמה צדדים שתהלה לדוד מיסודו הוא נפרד מהללויה, וכיצד אנו מתאמצים לאחדם.

יתכן שהתשובה לכך היא שתהלה לדוד בהיותו תהלה מקיפה של כללות שבחי השי"ת, אינו מהווה חלק בלתי נפרד מסידרת ההללויה, אלא הוא מזמור פתיחה העומד על גביהם בנפרד, [בדומה להקדמה לספר שאינה חלק מסידרת פרקי הספר אלא דבר נפרד העומד לעצמו]. אולם חכמים ביקשו שבעת אמירתם אכן ניצור קשר בין האשרי וההללויה ואנו מסיימים את האשרי באמירה שאנו נענים לקריאת המשורר שסיים 'תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד', ואכן אנו מכריזים 'ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם הללויה'. וממשיכים להלל את ה' בקשר אחד עם מזמורי ההללויה.

## הללויה ריש פירקא או סוף פירקא

הגמרא במסכת פסחים (ק"ז, א) דנה בנוגע ל'הללויה' – 'אמר רב חסדא הללויה סוף פירקא, רבה בר רב הונא אמר הללויה ריש פירקא, אמר רב חסדא חזינא להו לתילי דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו הללויה באמצע פירקא אלמא מספקא ליה.

הרשב"ם מבאר שהדיון הוא רק היכן שיש רק הללויה אחד אולם היכן שיש שניים, פשוט שהראשון הוא סוף פירקא, והאחרון הוא ריש פירקא.

בהמשך מובא – 'אמר רב חנין בר רבא הכל מודים בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד, הללויה דבתריה ריש פירקא וכו'. כלומר שלכו"ע ההללויה דנן שייך להתחלת המזמור הללי נפשי את ה'.

בספר 'עלי תמר' על הירושלמי סוכה (פרק ג) מעלה על פי זה טעם נוסף מדוע תיקנו להוסיף באשרי את הפסוק 'ואנחנו נברך' – 'לולא דברי הב"י היה אפשר לומר דאף דרב חנן בר רבא אמר הכל מודים בתהלת ה' הללויה דבתריה ריש פירקא, יתכן שבא"י או אף בבבל היו קיימות בזה דיעות חלוקות, והיה מי שסובר דהללויה דבתריה סוף פירקא, ומפני כן הוסיפו הפסוק ואנחנו נברך י-ה וגו', כדי לצאת ידי שתי הדיעות בזה'.



## מילת המפתח - הללויה

מילת המפתח במזמורי פסוקי דזמרה היא 'הללויה', המבטאת את מהותם המיוחדת של המזמורים. ובטרם נעסוק בפירוש המילולי של המילה, יש לבאר מהי המשמעות של הזכרת תיבת 'הללויה' בתחילת הפרק ובסופו.

מדברי הראשונים נראה שזה בא להורות שהמזמור כולו הוא במסגרת של 'הללויה', כלומר שהפרק מוגדר כ'הלל', כך כתב רש"י (דברי הימים א' טז, ד, וכן כה, ג) ש'להודות' הם מזמורי 'הודו', ו'להלל' הם מזמורים שמתחילים 'הללויה'.

וכן כתב המלבי"ם ב'מדרש הגדה' על הגדה של פסח – 'הללויה הוראתה כמו 'מזמור' 'מכתם' הבאים כראשי המזמורים להודיע סוג אותו המזמור, והיא מלה מורכבת 'הללו י-ה' ובאה בראש המזמור המכלכל בתוכו רק תהלות ה' בעניינים כוללים, ולא במזמור מוסד על איזה ענין פרטי או תחנה והפלה והשתפכות הלב, כי אם שכולל תהלות ה' וגדולתו המקפת בכלל, ולהיותה מורכבת מן הלל ומן י-ה תבוא לאות נגינה של תהלת ה', שאין למעלה ממנה כדאמרינן בפסחים 'גדול מכלן הללויה שכולל שם ושבה בבת אחת'.

במסכת סוכה אנו מוצאים ששני כותרות אלו 'הללויה' ו'הודו' הם אמירות שהציבור עונה אחרי שליח ציבור (סוכה לח, ב) 'הוא אומר 'הללויה' והן אומרים 'הללויה', מכאן שמצוה לענות הללויה וכו' הוא אומר הודו לה' והן אומרים הודו לה' מכאן שמצוה לענות ראשי פרקים'.

כלומר שלפי המנהג הקדמון באמירת ההלל, הציבור לא קרא את כולו, אלא ההלל נאמר בשיתוף של שליח הציבור והקהל, הפתיחה והסיום ב'הללויה', הם סימן לייעודו של הפרק, שהציבור עונה בהם 'הללויה'. [למרות שדברי הגמרא מוסבים על ההלל של ימים טובים, יתכן שכך היתה הצורה הקדומה בכל אמירת הלל].

ואכן אנו מוצאים שבכל חטיבות המזמורים בתהילים המוגדרים כ'הלל', פרקיהם פותחים וחותמים ב'הללויה', והם שלשה: ה'הלל' הידוע של ימים טובים, הנקרא בחז"ל 'הלל המצרי', והם הפרקים קיג-קיו הפותחים ב'הללויה' הללו עבדי ה'. וכן ה'הלל' הגדול שהוא פרק קלח הפותח ב'הללויה' הללו את שם ה' הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה'. וכן 'פסוקי דזמרה' שלפנינו הנקראים בחז"ל 'גומרי הלל בכל יום' (שבת קיח, ב) והם הפרקים קמו-קנ.

מלבד חטיבות פרקי 'הלל' אלו, אנו מוצאים את תיבת 'הללויה' רק בסיום הפרקים קד, קה, קו, ובמזמור קו אף בפתיחתו. וכן בפתיחת הפרקים קיא וקיב.

## תיבה אחת או שתי תיבות

בגמרא אנו מוצאים התייחסות רחבה לתיבה נכבדה זו. וכמה מימרות נאמרו אודותיה, הסוגיא במסכת פסחים (שם) דנה בהרחבה במשמעות המילה – 'אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן הללויה וכסיה וידידיה אחת הן, רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן, רבה אמר מרחביה

בלבד, וכו'. איבעיא להו הללויה לרב מאי תא שמע דאמר רב חזינא תילי דבי חביבא דכתיב בהו הללו בחד גיסא ויה בחד גיסא'.

ואמרו על כך – 'ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי מאי הללויה הללויה בהלולים הרבה. ופליגא ידיה אדידיה, דאמר רבי יהושע בן לוי בעשרה מאמרות של שבת נאמר ספר תהלים, בניצוח, בנגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהללויה, גדול מכולן הללויה שכולל שם ושבת בבת אחת'.

כלומר שדעת רבי יוחנן ש'הללויה' היא תיבה אחת, וברשב"ם מבאר – 'הללויה. תיבה אחת היא כמו הילול', כלומר שזה שם דבר של הילול בכדי להעצים משמעותה המילה, הרשב"ם מציין דוגמאות לכך כגון (תהלים פו, יג) 'מִשְׁאֹל תַּחֲתֶיךָ', (יהזקאל מא, יג) 'וְהַגְדִּירָה וְהַפְגִּיחַ וְקִירוֹתֶיהָ אֶרֶץ מִאֲחָ אֶמְהָ'.

ניש לציין אפשרות נוספת בביאור המילה על פי מה שכתב הרד"ק בפסוק (תהלים לו, ז) 'כהררי אל', החרים הגבוהים. וכן מנהג הלשון, כשרוצה להגדיל הדבר סומך אותו אל הא-ל, כמו: עיר גדולה לא-להים (יונה ג, ג), ותהי לחרדת א-להים (ש"א יד, טו), 'מאפליה' (ירמיה ב, לא), 'שלהבתיה' (שה"ש ח, ו), וענפיה ארזי אל (מזמור פ, יא). וכן כתב על הפסוק (דברי הימים א' יב, ג) 'כמחנה א-להים'. ואף כאן נוכל לבאר הילול גדול אלוהים'.

ואילו דעת רב שהם שני תיבות, כלומר הללו את שם ה'. וכפי שבעלי הפשט האבן עזרא והרד"ק מבארים בכל המקומות, שהמשורר קורא לקהל להלל את שם ה'.

הגמרא מביאה שרבי יהושע סבור שזו מילה אחת שפירושה הוא – 'הללויה בהלולים הרבה', [וזה לכאורה כרבי יוחנן]. ובמימרא השניה של רבי יהושע מבואר שזה כולל את שם ה' ושבת ביחד.

יש לציין שבירושלמי מובא להיפך, שרב סבר שהיא תיבה אחת וכך אמרו שם – 'שמעית מן חביבי, אם יתן לי אדם ספר תילים של רבי מאיר מוחק אני כל הללויה שבו, שלא נתכוון לקדשן'. כלומר שמכיון שהיא מילה אחת אין לה קדושת שם ה' ומותר למוחקן'.

ובמדרש תהלים (שחר טוב מזמור קיג) אמרו – 'הללויה למה לא אמר הללו ה'. ר' ירמיה בשם ר' אלעזר אומר אין העולם כדאי להלל בכל השם, אלא בחציו שנאמר 'כל הנשמה תהלל י-ה' לכך הללו י-ה'.

## תיבה אחת מורכבת

המימרה השניה של רבי יהושע 'שכולל שם ושבת בבת אחת', היא דו משמעית, מצד אחד מודגש שיש כאן שתי משמעויות, וכך גם נראה ממה שאמרו 'ופליגא ידיה אדידיה' כלומר שכאן מוכח שדעתו שהם שתי תיבות. ועם זאת הרי מודגש בדבריו שהם נאמרים בבת אחת, כלומר ששם ה' משתלב בתיבה אחת עם ההילול, ואדרבה זו גדולתו של שבת זה שהוא מורכב עם שם ה' כאחד. וכך כתב המאירי שכאן ראייה שהיא תיבה אחת. לפי זה מה שאמרו 'פליגא ידיה אדידיה' הכוונה רק לעניין פירוש המילה, אבל לא לעניין חלוקתה לשתיים.

המפרשים והפוסקים האריכו בסוגיא זו בקשר להלכות שמות אנשים בגיטין (אבן העזר סימן קכז עיין ט"ז ועוד), ודנו בשמות כגון 'פדהצור' או 'ידידיה', וכן נפק"מ לגבי קדושת השם בכתיבה.

העולה מהסוגיות שיש בדבר מחלוקת חכמים, ואין כאן המקום להאריך בשיטות השונות לגבי הפסק, אולם העולה מכלל דבריהם הוא שאף שנחלקו אם הם שתי תיבות או תיבה אחת, אין הכוונה שהם כשאר שתי תיבות המחולקות לגמרי, ומאידך אין זו תיבה אחת גדולה כשאר תיבות יחידות. אלא זוהי סוג מילה מורכבת משתי תיבות, ונחלקו כיצד לדון בהלכה מצב כזה, האם ניתן לכתבו בשני שיטות, והאם יש להחשיב את שם ה' שבו בקדושה, או שכיון שהכל מתאחד למשמעות אחת דינו כתיבה אחת. [וזה לשון הרד"ק (דברי הימים א' יב, ג) 'ואעפ"י כי 'שלהבתי' מלה אחת וכן 'מאפליה', עניינם שתי מלות'].

### גדול שבכולן הללויה

יש להבחיר שאין הכוונה לעסוק בביאור תיבה יחידה, אלא מטרתנו להבין את כללות תוכן מזמורים אלו, מה מגמתם ומה הם באים להביע, הבנת המילה 'הללויה' מכוונת אותנו להשכיל כל זאת.

נוסף על המימרא האמורה – 'גדול מכולן הללויה שכולל שם ושבה בכת אחת'. אנו מוצאים במקום נוסף את החשיבות היתירה למילת 'הללויה', וכך אמרו בפרק ראשון בברכות (ט, ב) 'דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, מאה ושלוש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה'. (הגמרא שם דנה בהמשך האם הם ק"ג מזמורים או ק"ד, ואין זה מעניינינו כאן).

הרד"ק (מזמור קד) מציין לכך את הדברים האמורים ש'הללויה' גדול שבכולן. כלומר שעל כן המתין דוד עד שיגיע לשורר על מפלתן של רשעים, שזה יהיה בשלימות רק באחרית הימים, שכן כל עוד שאין השלימות בעולם עדיין אין זה הזמן המתאים לומר שבה גדול זה.

בזוהר בסוף פרשת וישלח (דף קע"ח ע"ב) 'בכל אינון שירין ותשבחן דקאמר דוד הא תנינן דלעילא מכלהון היא הללויה בגין דכלול שמה ושבהא כחדא וכו' [וכן בפרשת ויחי דף רל"ב].

ה'חתם סופר' כתב שבתפלת הללויה נרמזים ארבע שמות הקודש שהם א'ה'י'ה' ה'ו'י'ה' א'ד'נ'י' א'ל'ה'ים' ב"ה וב"ש. כיצד כשתחלק התיבה לשנים תמצא חציה הראשונה 'הלל' גמטריא ס"ה כשם א'ד'נ'י' ברוך הוא, וחציה השנית ו'י'ה' גמטריא כ"א כשם א'ה'י'ה' ב"ה, וכל התיבה גמטריא פ"ו כשם א'ל'ה'ים' ב"ה, ואותיות ה'ו'י'ה' בתוך התיבה נכתבים להדיא ושפיר קאמר שכולל שם ושבה בכת אחת, ובסגנון דומה כתב החיד"א בספריו בשם כתבי האריז"ל ש'הללויה' רמז ליחוד קב"ה ושכינתיה.

## שבח השייך לשם ה' בלבד

דברים עמוקים בנושא כותב המהר"ל בספר 'גבורות השם' – פרק פא – 'ובשביל כך גדול מכולם כי מצד שהוא כולל שעשה עמנו טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם, ואלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא רק הוא יתברך, ולפיכך החלול הזה הוא לשמו דוקא וכו'. ופסקי דזמרה שמסיים ומתחיל בהללויה וכו' גם הפעולות אשר נאמרו שם מתיחסים לשם ולא אל זולתו, ולפיכך שם גם כן הוא כולל שם ושבח להודיע כי השבח הזה מיוחד לשמו יתברך'.

לפי דרכנו למדנו כאן את ייעודם של חטיבת המזמורים הללו, שתכליתם להביע כיצד על ידי מעשי ופלאי השי"ת, אנו רואים דרכם את מציאותו ומתמלאים בהתרגשות מקדושתו יתברך, כאשר רגשות החלול וההתפעלות ממעשיו מתאחדים עם עמידת האדם מתוך רתיעה מהשגת עצם מציאותו הנשגבה.

בסגנון נוסף כותב המהר"ל בספר 'נתיבות עולם' (נתיב העבודה – פרק ו) – 'שאר השבחים אינם מורים על אמתתו יתברך, אבל השבח הנזכר בהללויה מורה על אמתת עצמו יתברך'. בהמשך הדברים מרחיב המהר"ל בסודות נפלאים – 'ומפני זה יש כאן ה' מזמורים שיש בהם הללויה נגד הה"א שבשם י-ה, ובמזמור הללויה מן השמים יש בו עשרה הללויה וכו'.

ובכך מבאר המהר"ל מדוע נקרא אמירת פסקי דזמרה 'גומרי הלל' – 'שיש לאדם להלל את הקדוש ברוך הוא בחלול שלם בכל יום, וזה לשון מגומרי הלל דהיינו חלול השלם וכו'. ולפיכך אמר יחזקאל חלקי מגומרי הלל בכל יום, שההלל הזה חלול שלם שנותן האדם אל השם יתברך חלול שלם מצד הפעולות שהם מסודרים מאמתתו'.

על דרך זה כתב הרש"ר הירש בביאור על שירת הים (שמות טו, ב) – 'בתיבת "הללויה" מתקשר שם ה' למושג אחד עם שיר ההלל למפעלות ה'. הרי זו צורת ביטוי שביסודה רעיון זה: ההתפעלות שבשיר ההלל למפעלות ה' – היא עצמה נעשית מעשה ה'. אפשר שזה גם ביאור דברי ר' יהושע בן לוי בפסחים: 'גדול מכולן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת'.



## **פרק כב**

### **הללויה הללי נפשי**

פרק הביטחון בה'

#### **הללי נפשי את ה' – מזמור העמידה האישית מול השי"ת**

לאחר הפרק 'תהלה לדוד' המקיף בכללות את מגוון תחלות מלכות ה', באים חמשת פרקי 'הללויה', שכל אחד מהם מתמקד בנושא אחד מתוך ענייני מלכותו יתברך. והם בעצם הרחבה ופירוט של הנקודות שזכרו בפרק תהלה לדוד בקצרה ובתמצית.

כאשר המפרשים באים להתבונן ולבאר את כוונת המזמורים, הם ראשית כל מקיפים כל מזמור במבט כולל, מה מכלול הנושא והכותרת הראשית של הפרק, ובעקבות זאת נפתחת הדרך בפנינו להבין כיצד כל פסוקי הפרק נובעים מנושא זה.

המזמור הראשון בפרקי הללויה, הוא הפרק 'הללי נפשי את ה'', והנושא הכללי שלו הוא העמידה האישית של האדם מול ה' יתברך, המשורר מתאר כיצד מוצא האדם את נוכחות ה' יתברך בחייו הפרטיים. ולכן הוא כביכול פונה אל עצמו ומצווה על נפשו להלל את ה', ולתאר כיצד היא מרגישה את החוויה של הנהגת ה', ואיזה משמעות יש לכך לגביה.

וכך כותב המלבי"ם – 'הללי נפשי את ה' – אחר שהלל על טובותיו הכוללים כל בריותיו, יצוה לנפשו שהיא תהלל את ה' ביחוד מצד טובותיו הפרטים אליו'.

עיקר תוכן הפרק עוסק בעניין 'הביטחון' בה', שכן הביטחון הוא המבחן של האמונה ביחס לאדם הפרטי. יכול אדם לדבר גבוהה גבוהה על אמונה והשגחה עליונה, הוא יכול ללמוד הרבה על מלכות ה' ועל היות ה' בורא ומנהיג אשר עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. אבל כל עוד שהוא לא מממש את האמונות הללו בחייו הפרטיים, הרי הוא רחוק מאד מהקב"ה.

דוד המלך רואה בנקודה זו שלב ראשון ומדריגה בסיסית אשר פותחת את שערי מזמורי מלכות ה'. דבר ראשון משורר האדם על עוז בטחונו ותקותו וסמיכתו על ה' אלוהיו.

#### **אהללה ה' בחיי - אזמרה לאלוקי בעודי**

ה'מצודות' והרד"ק מבארים על פי פשט – 'אהללה – בפה. בחיי – בעוד אני חי. אזמרה – בכלי נגון. בעודי – בעוד אני בקיומי'.

סגנון זה מופיע בכמה מקומות בתהילים ובנ"ך בכלל, שהמשורר משבח את החיים שרק בהם יש תהלה וברכה לה', ולא אחר המוות. כמו שמביא כאן במדרש תהלים – 'כך נאמר, אהללה ה' בחיי אזמרה לאלוקי בעודי. וכן שלמה אמר, (קהלת ט, יב) כי גם לא ידע האדם את עתו. אם אינו מקלם בעוד שהוא חי, מתי הוא מקלם. לא כשימות. שנאמר (תהלים קטו, יז) לא המתים יהללו יה. וכתוב (שם ו, ו) כי אין במות זכרך וגו'. ומי מהללך. ואנחנו נברך יה וגו'.

(ישעיה לז, יט) חי חי הוא יודך. ולא בשאול. וכן הוא אומר, (קהלת ט, י) כי אין מעשה וחשבון וגו'. לכך נאמר, אהללה ה' בחיי וגו'.

ניתן לומר שגם ביטויים אלו נובעים מתוך הקו הכללי של מזמור זה, מכיון שהאדם מדבר כאן על החוויה האישית שלו בעמידה לפני ה', מתאים לציין שהוא מהלל כל עוד הוא חי ומרגיש.

יתכן שיש כאן סיבה מיוחדת להדגיש זווית זאת, מכיון שבהמשך המשורר ממעיט את ערך מעשי האדם, אשר תצא רוחו אבדו עשתונותיו, על כן הוא מציין כי לעומת זאת ישנה מעלה והזדמנות מיוחדת בחיים הללו, שניתן להלל בהם את ה', ועל האדם לנצל את הזמן כל עוד הוא חי.

בספרים הקדושים מקשים שהלא הצדיקים עומדים ברומו של עולם, ותמיד מספרים כבוד אל וקדושתו בגן עדן העליון כנודע. ומבארים שאין האדם זוכה לפעול בעולם העליון, אלא כפי שהעמיד את מצב נפשו בחייו בעולם הזה. וכאשר האדם מהלל בחייו עם כל כוחות נפשו, אזי הוא זוכה לכך גם לעולם הבא, כאשר הוא נשמה בלא גוף, בבחינת 'כל הנשמה תהלל יה' (עיין תפארת שלמה פרשת נצבים, וברמזי פורים).

רעיון זה הוא למעשה עומק דברי הבית יוסף (בסימן נא) בשם ספר 'האשכול' במעם שנהגו לומר פסוק 'ואנחנו נברך י-ה' לפי שכל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, לפיכך אחר שאמרנו 'תהלה לדוד' אנו אומרים ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם, כלומר שנזכה לאומרו לעולם.

### **הללי נפשי את ה' - אהללה ה' בחיי - אזמרה לאלוקי בעודי**

המלבי"ם מבאר שיש כאן חלוקה לפי סיבות ההילול: אהללה ה' בחיי - הילול א' על החיים, ואזמרה לאלוקי בעודי - ועוד אומר על ה'עוד' והיתרון שנתן לי חוץ מן החיים. ויש הבדל בין ה' ובין אלוקי בכינוי, ששם ה' ידבר בו מצד ההשגחה הכללית במה שמהווה כל הוה, ושם אלוקי מדבר מצד ההשגחה הפרטית המיוחדת אליו, וכן הזמר הוא מעולה מן ההילול, ואמר שיהלל על חייו לה', כי החיים יתן לכל חי מצד שהוא מהווה וממציא כל נברא, ועל העוד והיתרון שנתן לי אומר לאלוקי, שמשגיה עלי בהשגחה יתירה פרטית מצד הקשר שיש לו עמי:

יש מהמפרשים שלדעתם 'בחי' ו'בעודי' הם הכוחות המהללים, ויש כאן רמז לשלש מדריגות בנפש האדם, כך מבאר בעל בינה ספר בינה לעיתים - (חלק ב - דרוש לו): באדם יש הנפש הצומח מקבילה אל העולם התחתון והיינו 'נפשי', והרוח החיוני הממוצעת כי ממנה התנועה וההרגשה והיינו 'בחי', ועל הנשמה המשכלת אומר אזמרה לאלוקי ב'עודי', רצונו אומר לה' עם החלק אשר הוא לי עוד תוספת ויתרון ועודיות על שאר הבעלי חיים.

[יש לציין שבספר התניא (שער היחוד והאמונה - פרק ו) מבאר להיפך - 'וכגוף שהוא טפל לנשמה וחיות שבתוכו, והו' שכתוב אהללה ה' בחיי אזמרה לאלוקי בעודי שהחיים נמשכים משם הוי"ה והעוד שהוא הגוף הטפל משם אלוקים].

ביאור נוסף הוא שהאדם מהלל את ה' בעצם חייו, כאשר הוא חי לפי דרך ה', כמו שכתב הרמב"ן על התורה (דברים ו, יג) כמו שאמרו (אבות ב יב) וכל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו צרכי גופו לשם עבודת האל יהיו, יאכל וישן ויעשה צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה' וכו' ויתכוין בכל צרכי הגוף למקרא שכתוב (תהלים קמו ב) אהללה ה' בחיי, אזמרה לאלוקי בעודי וגו'.

בדרך דומה מבאר בספר 'נפש החיים' – (שער ב – פרק יד) את הפסוק הללי נפשי את ה' שרומז לעבודה במסירת הנפש, וכמו שדרשו 'ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם'. 'שעבודת התפלה השלימה צריכה שתהיה עם הנפש. הוא ענין גדול ליודעים ומבינים קצת. כי מצינו בכמה מקומות במקרא ובדברי רז"ל שהתפלה נקראת בשם נפש. וכו' והענין שעבודת התפלה היא במקום עבודת הקרבן וכמו שענין הקרבן היה להעלות נפש הבהמה למעלה. ולכן עיקר הכפרה היה תלוי בזריקת הדם הוא הנפש וכו'. לזאת בעת עומדו להתפלל לפני קונו ית"ש יפשיט גופו מעל נפשו. היינו שיסיר כל רעיוני ההבלים הבאים מכחות הגוף שנחקקו ונתדבקו בנפשו, ותהיה עבודת תפלתו רק בהנפש ורעותא עלאה דיליה'.

## אל תבטחו בנדיבים

השגיאה השכיחה אצל הבריות ומשכיחה מהם את האמת של השגחת ה', היא שהם שמים את מבטחם בסיכות שונות, ובראש וראשונה באנשים ובהבטחותיהם. הרד"ק כאן משווה את הפסוק שאמר ירמיהו (ירמיה יז, ה) – 'כה אמר ה' ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרעו ומן ה' יסור לכו'. הרד"ק מבאר שגם אם לפעמים עוסק האדם בהשתדלות אצל נדיבים, אבל את סמיכת לבו יפנה רק כלפי ה'. 'אלא אם יבטח באדם ישים העיקר בא-ל יתברך, שיתן בלב האדם הנדיב לעזרו'.

בעל 'חובות הלבבות' פותח בשער הבטחון כדבר הכי יסודי לעובד האלוקים, ומדגיש שם שמלבד התועלת המעשית שיפנה לבו לעבודת ה' ולא יירא מאיש, אולם העיקר הוא עצם הדבר שהוא סומך על ה' ובכך הוא מדביק את מהלך חייו עם הקב"ה, ואם אינו בוטח הרי הוא סר מאת ה'. – 'כמו שהעבד חייב לבטוח על אדוניו, מפני שאם איננו בוטח באלוקים בוטח בזולתו, ומי שבוטח בזולת ה' מסיר האלוקים השגחתו מעליו ומניח אותו ביד מי שבטח עליו'.

## תצא רוחו ישוב לאדמתו

בעל 'בינה לעיתים' (חלק א – דרוש א ליום א של סוכות) מבאר את מבנה הדברים כולם כמין חומר:

לנדיבים ישנם ארבעה חסרונות עצמיים, ראשית כל יכולתו מוגבלת, ועל זה אמר 'בבן אדם שאין לו תשועה'. שנית, הרצון, ועל זה אמר 'תצא רוחו' אף שעתה הוא רוצה וחפץ למלא כל משאלותיכם, לא יתמיד כן, כי היום ירצה זה ועוד מעט ישתנה רצונו ותצא רוחו ממנו



ולא ירצה עוד. ועוד, כי היום יהיה בתקפו בחיים חיותו ולמחר סר כחו ממנו בבוא המות פתאום ועל זה אמר 'שוב לאדמתו'. והרביעית הידיעה, כי יחשוב מחשבות היאך יעשה מה שלבו חפץ להועיל, אמנם יקרה שתשאר עצתו נבערה, כי יאבדו המחשבות שלו ולא ידע בין ימינו לשמאלו, ועל זה אמר 'אבדו עשתונותיו'.

וכל זה הוא בהפך ממש אצלו יתברך. ולכן אשרי חלקו של האיש אשר אל יעקב לבדו הוא בעזרו. והטעם, כי שברו על ה' אלוקיו, ולא כבן אדם שאין לו תשועה. ובחלוק שאר החסרונות יאמר חיותו עושה שמים וארץ את הים ואת כל אשר בם וגו', כי בריאה נפלאה כמוה אי אפשר להתבראות אלא ע"י היודע חפץ ויכול בתכלית ההחלטה. ואם כן הוא מבואר שעליו לבדו תאות ההבטחה ולא לזולתו, כי הוא יספיק כל צרכיו.

### אשרי שאל יעקב בעזרו

אין כוונת המשורר לשבח את מי שזכה שא-ל יעקב עוזר לו והושיעו, שהרי אם עוזרו פשיטא שאשריו וטוב לו<sup>4</sup>, אלא הכוונה למי שמתחזק בבטחון וסומך על אלוקי יעקב שיעזרנו, וכן מוכח מהסיפא של הפסוק 'שברו על ה' אלוקיו'. ומה שנקט יעקב, בפשוטו הוא שם נוסף לעם ישראל, היינו שהבטחון מבוסס על זה שה' הוא אלוקינו, ובטח שאלוקי ישראל לא יעזבנו.

ובמפרשים פירשו שיש הדגשה על יעקב אבינו, והדברים עולים בקנה אחד, כי מאז יעקב אבינו הובטח עם ישראל שה' יהיה לנו לאלוקים. ראה רש"י – 'אשרי' – מי שאל יעקב בעזרו, שהבטיחו הקדוש ברוך הוא הנה אנכי עמך, ושמרתך, והשיבותיך. הבטחה זו נמשכת לדורות עולם, והסומך עליה בוודאי לא ייכזב.

רד"ק – 'זכר יעקב אבינו, כי הוא בטח באל. כי אחיו היה מתנכל להמיתו וברח מפניו, ולא בטח בלבן שיתן לו צורכי מחייתו, ואעפ"י שהיה הולך אליו, אלא באל יתברך, שאמר (בראשית כח, כ): ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש'.

ובמדרש תנחומא (מקץ ה) אמרו – 'זה שאמר הכתוב אשרי שאל יעקב בעזרו, לא נאמר אל אברהם או שאל יצחק, אלא שאל יעקב, את מוצא שלא נצב הקב"ה אלא על יעקב, שנאמר והנה ה' נצב עליו ויאמר'.

הכתב סופר בפרשת מקץ מבאר את המדרש שעבודת יעקב התייחדה בכך שלא הסתמך על הנם כאבותיו אברהם ויצחק, אלא חשש שמא יגרום החטא, ועשה פעולות השתדלות נחוצות, אך למרות זאת בטח בה'. ועל כן אנו למדים את מידת הבטחון דווקא מיעקב שבטח בה' גם כאשר יש מקום לירוא ולפחד.

<sup>4</sup> . החתם סופר (ליקוטים) מבאר על פי דברי חובת הלבבות בשער הבטחון כי הבטח בה' באמת, אפילו יש בידו עושר רב איננו בוחש בעשרו כי אם בה', והיינו אשרי שאל יעקב בעזרו ומצליח בנכסיו, ואפ"ה שברו על ה' אלוקיו ולא על עשרו שבידו.

נויש לציין לכך מה שכתב הגר"א במשלי (כה, טו) שזה שנאמר אצל אברהם "והאמין בה" ולא היה מתיירא שמא יגרום החטא, מפני שהחשיב כל שהקב"ה עושה עמו הם רחמיו וחסדיו בלבד ולא מצד זכויותיו, "ויחשבה לו צדקה" שאברהם החשיב את כל מה שנתן לו ה' כצדקה בעלמא, ועל זה לא שייך קטרוג שאינו ראוי לחסדים אלו, מה שאין כן ביעקב כתיב "ויירא יעקב מאד" [אע"פ שהבטיח לו הקב"ה ושמרתיך בכל אשר תלך, חשש] שמא יגרום החטא].

### **עשה שמים וארץ את הים ואת כל אשר בו**

הפסוקים הבאים מפרטים כיצד הבוטח בה' אין לו את כל החסרונות שיש לבוטח בנדיבים. ותחילה כנגד החסרון של בן אדם שהוא מוגבל בכוחו 'בבן אדם שאין לו תשועה'. הרי לעומת זאת הרי הבוטח בה' בוטח במי ש'עושה שמים וארץ'. וכמו שכתב רש"י – 'ולמה אשריו לפי שהוא עושה שמים וארץ ואת הים, וכיון שהכל שלו יש בידו לשמרו בים וכיבשה, אבל מלך בשר ודם אם שומרו כיבשה אינו יכול לשומרו בים'.

וכנגד חסרון הנדיבים שאין יכולים לקיים הבטחתם כיון שעתידים שתצא רוחם וישובו לאדמתם, הרי הבוטח בה' מובטח בדבר 'השומר אמת לעולם', כי הקב"ה קיים לעד ושומר הבטחתו לעולם. וכלשון המלבי"ם – 'שאמתת הבטחתו קיים לעולם כי הוא הנצחי והבטחתו לא תשתנה ע"י שום סבה'.

### **עשה משפט לעשוקים נותן לחם לרעבים ה' מתיר אסורים.**

הפסוקים הבאים הם המשך לקריאה לאדם לשים במחווה על ה', שאין להתייאש מלבטוח בו אף במצבים קשים, כיון שבידו להושיע תמיד: שהרי הוא 'עשה משפט לעשוקים, וכו'.

זהו בעצם פירוט של הנאמר באשרי על הנהגת ה' 'סומך ה' לכל הנופלים וזוקק לכל הכפופים', וכאן מציין המשורר דוגמאות נוספות, שבהם ה' מציל ומרומם מתוך קושי ומעידה. 'נותן לחם לרעבים, ה' מתיר אסורים, ה' פוקח עורים, ה' זוקק כפופים, ה' אוהב צדיקים, ה' שומר את גרים'.

חכמינו מתקני התפילות השתמשו בביטויים אלו בברכות השחר 'פוקח עורים', 'מתיר אסורים', 'זוקק כפופים'. אולם שם השימוש הוא במליצת התיבות אך בכוונה שונה, שכן שם מדובר על מה שה' בכל יום ויום פוקח עורים ומעניק את כח הראייה לכל הבריות, וכן מתיר אסורים וזוקק כפופים. ואילו כאן מדובר אפילו על עורים ואסורים וכפופים בפועל, שהקב"ה ברצותו הוא מתירם ופוקח את עיניהם.

וכמו שמצינו במדרש על אשת פוטיפר שהיתה מאיימת על יוסף כדי להישמע לה (ב"ר פז, י) – 'חייך שאני עושקתך בדברים אחרים, והיה אומר לה 'עושה משפט לעשוקים', חותכת אני פרנסה שלך, והיה אומר לה 'נותן לחם לרעבים' כובלתך אני והיה אומר לה 'ה' מתיר אסורים', כופפת אני את קומתך, והיה אומר לה 'ה' זוקק כפופים', מסמא אני את עיניך והיה אומר לה 'ה' פוקח עורים'.

מה שטעון ביאור הוא הביטוי 'ה' אוהב צדיקים', שלכאורה אין זה שייך לסידרת הסובלים, האבן עזרא וכן המלבי"ם מבארים שזו אמירה כללית ביחס לכל הפעולות האמורות – 'ומעם ה' אוהב צדיקים שהוא ישמרם ולא יהיו עשוקים ולא רעבים או אסורים או עורים או כפופים'. יתכן עוד לבאר שהרשעים לפעמים מנצלים את עדינות וזהירות הצדיק ומנסים לפגוע בו, ועל זה אמר שה' אוהב צדיקים, כמו הכתוב – (תהילים לז) 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו. ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו', וכנהנה הרבה פעמים בתהילים.

### **ימלוך ה' לעולם אלוקיך ציון**

פסוק זה צריך ביאור כיצד הוא מתקשר לכלל המזמור, הרד"ק בעקבות זאת מבאר את חלקו השני של המזמור על מצבם של ישראל, שהקב"ה שומר הבטחתו לעולם, כמו שעשה לישראל שהבטיחם להוציאם מן הגלות, ואחר שהיו שם זמן רב עד שנאשו כל הגוים מגאולתם, הוציאם. עושה משפט לעשוקים. בעבור ישראל שהיו עשוקים בגלות, וכו', ה' מתיר אסורים, בכל דור ודור, וכן עשה לישראל שהתירם ממאסר גלותם. ומתי יהיה זה? כשימלוך ה' לעולם ויאמרו כי הוא מלך על הכל, אחר שיעשה משפט ברשעים בעמק יהושפט.

בדרך הפשט אפשר לבאר שמכיון שפרק זה עוסק בעמידה האישית של האדם לפני ה', וכיצד הוא חי עם מלכות ה' במהלך חייו, על כן מסיים המזמור ונוסף תקווה בבטח כי עוד יבוא הזמן שבו מלכות ה' תהיה גלויה ומפורסמת לכל, ולא יצטרכו לחיזוק באמונה, אלא מאליו יכירו בו הכל בהכרה ברורה, וכל הנבראים יזכו להתחבר למלכות ה'.

פסוק זה הוא כידוע הפסוק שאנו אומרים בסיום הקדושה, ואין כאן המקום להרחיב בשייכות פסוק זה לאמירת הקדושה. יש לציין רק דבר מופלא המובא הקדמונים על מה שאמרו בחז"ל (מגילה ג, א) שכשתרגם יונתן בן עוזיאל נביאים נודעזעה ארץ ישראל ויצתה בת קול ואמרה מי הוא שגילה סתרי לבני אדם וכו' וכשבא לתרגם כתובים אמרו לו דיך ואמרו הטעם שם משום דכתיב שם קץ משיח, וברש"י פירש שזה בספר דניאל.

אולם באבודרהם (קדושה דסדרא), מביא שהרא"ש כתב שקבלה בידו שלא הורשה יונתן לתרגם כתובים מחמת פסוק זה – 'ימלוך ה' לעולם אלוקיך ציון לדור ודור הללויה'.

פסוק זה רומז אפוא לסודות עליונים הקשורים למה שיהיה בימי העולם הבא, והיינו כאשר מלכות ה' תהיה באופן המתקן שימלוך ה' לעולם בלי הפסק ושינוי, ואלוקי ציון יהיה מלך לדור ודור.



## פרק כג

### הללויה כי טוב זמרה

#### כי טוב זמרה

כאמור כל אחד מחמשת פרקי 'הללויה' מתמקד בנושא אחד מתוך ענייני מלכותו יתברך, שנזכרו בפרק תהלה לדוד בקצרה ובתמצית.

אולם בשונה משאר פרקי הללויה שכל אחד מהם מתמקד בנושא אחד, המתבונן בפרק זה מתקשה לראות את נושא הפרק, האבן עזרא מבאר 'הללויה' – דברי המשורר בדרך נבואה, ישבח השם בראותו בחזיון כי השם יבנה ירושלם ויקבץ נדחי ישראל'.

אולם הקורא את הפרק מתקשה לכאורה, כי אף שהוא פותח בבניין ירושלים, אך לאחר מכן מתאר את גדולת ה' המונה מספר לכוכבים, מדבר על מעודד ענווים ומשפיל רשעים, ואם בזה עדיין ניתן לפרש על נדחי ישראל, אולם בהמשך המשורר מדבר על – מכסה שמים בעבים, מצמיח הרים חציר, נותן לבהמה לחמה.

ובמעבר חד עובר המשורר – 'לא בגבורת הסוס יחפץ לא בשוקי האיש ירצה, רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו'.

ומכאן הוא שב לבניין ירושלים, שבחי ירושלים את ה', ומתאר כי חזק בריחי שערייך, ברך בנייך, גבולך שלום, ישיבך, והוא חוזר לתאר את מעשה ה' בכללות השולח אמרתו ארץ הנותן שלג, משליך קרחו. ומסיים בנתינת התורה לישראל, שהיא מיוחדת להם ולא עשה כן לכל גוי.

המפרשים נאלצים אפוא להתמודד עם תוכן המזמור וכללות מגמתו, כל אחד בדרכו, יש שנקטו שביאורי ההנהגה הכללית מדובר במשל, ויש שביארו שבא להוכיח את חכמת וגבורת ה', ויש ששילבו משניהם גם יחד.

בסידור יעב"ץ דווקא כותב בסיום פירושו – 'וכל פסוקי המזמור מקושרים בתורי זהב, מה נאוו פעמי מדברותיו, מה נמלצו לחכי אמרותיו, מי חיך יבוא ויטעום צוף דבש אמרי נועם, מתוק לנפש ומרפא לעצם השבור מכבלי ברזל הגלות החל הזה וכו'.

#### הראשונים – המזמור על קיבוץ גלויות

רוב הראשונים מפרשים את המזמור על קיבוץ גלויות, שעתיד הקב"ה לנחם את ישראל משברונם ולרפא מכאובם.

האבן עזרא מבאר שהרופא לשבורי לב הם אבילי ציון, וכן מונה מספר לכוכבים, בעבור שהזכיר נדחי ישראל שהם מפוזרים בכל הארץ הזכיר כנגד זה מונה מספר לכוכבים שהכוכבים הם מפוזרים בגלגל העליון, והוא ידעם כולם וזה מוכיח על גדולת ה' והנהגתו. וכן

'מעודד עניים' – הם השפלים והם נדחי ישראל, 'משפיל רשעים' הם מלכי העמים שהיו תחת ידי ישראל.

וכן ההמשך על כיסוי שמים בעבים מתאר את גבורות ה' ונפלאותיו שזו הוכחה שמראה גבורותיו בכל עת ודואג לחלשים, ונותן לבהמה לחמה וכן לבני עורב, הרי שדואג לחלשי הכה. והיינו שכמו כן מרפא את שברון נדחי ישראל. ואחר כך שב המשורר לדבר על ירושלים בתפארתה לעתיד לבוא.

גם הרד"ק בדומה לו מבאר את המזמור כהמשך והשלמה למזמור הקודם שמוסב על קיבוץ גלויות, כאשר לאחר שיהיו ישראל מוכים ונרדפים בגלות יקבצם ויתגלה כבוד מלכותו, ומתאר את גבורת ה' שמרומם את החלשים ומשפיל את הרשעים.

### **כי טוב זמרה אלוקינו כי נעים נאווה תהלה**

נחלקו המפרשים האם 'כי טוב' מוסב על 'זמרה', או שצריך לקבוע פסיק אחר כי טוב, דהיינו כיון שהקב"ה הוא טוב ונעים, לכן לו יאתה תהלה.

רש"י מבאר 'כי טוב' לומר לו, וכן צריך לפרש ההמשך כי הוא יתברך נעים ונאווה תהלה. הדוחק הוא ששני הלשונות באים בזה אחר זה, 'נעים' ו'נאווה'.

אולם המצודות ועוד מפרשים מבארים – 'כי טוב' – כי הוא טוב. זמרה אלוקינו – זמרה לאלוקינו. ולפי פירוש זה המשמעות היא כמו בהוספת ה'ל', 'כי נעים וגו' – על כי הוא נעים, לזה נאווה לו תהלה.

ומבאר הרד"ק – אז כשימלך ה' לעולם, הללויה כל בני עולם, שתכירו אז מלכותו, ואז יהיה שיר זמר שלכם טוב ונעים ותהלתכם תהיה נאווה.

ובדומה לו כתב המלבי"ם – 'אחר שסיים בדבר השגחת ה' אל ציון, ייחד לזה מזמור בפני עצמו, ואמר הזמר לאלהינו הוא טוב והתהלה הוא נעים ונאווה. הוא מציין שהזמר הוא מדרגה יותר מן התהלה, שהזמר בא על טובות העודפות ביתר שאת, ועל כן אמר שהזמר לאלהינו מצד השגחתו הפרטיית הנסיית הוא טוב, והתהלה מצד הטובות הרגילות הוא נעים ונאווה, מצד היופי שיש בהנהגה הסדורה.

### **בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס**

במדרש (תנחומא נח פרק יא) – 'אמר רבי שמואל בר נחמני מסורת אגדה היא שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגליות, ואם יאמר לך אדם שכבר נתקבצו הגליות ולא נבנית ירושלים אל תאמין, למה שכך כתיב בונה ירושלים ואח"כ נדחי ישראל יכנס, אמרו ישראל לפני הקב"ה רבש"ע לא כבר נבנית ירושלים וחרבה, אמר להם ע"י עונותיכם חרבה וגליתם מתוכה, אבל לעתיד לבא אני בונה אותה ואיני הורס אותה לעולם שנאמר כי בנה ה' ציון נראה בכבודו'.

משמעות הדברים היא שירושלים בעבר נבנתה על ידי אדם, ונחרבה בגלל חטאותינו, אבל לעתיד לבוא בניין ירושלים יהיה נצחי בידי הקב"ה, ואין הדבר תלוי במעשה בני אדם.

בגמרא למדו מכך הלכה (ברכות מט, א) 'אפילו פתח ברחם על ישראל, חותם בבונה ירושלים, משום שנאמר בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, אימתי בונה ירושלים ה', בזמן שנדחי ישראל יכנס'.

### **מונה מספר לכוכבים**

המפרשים מסבירים שזה נאמר בדרך משל על ישראל שנמשלו לכוכבים, שעתיד הקב"ה לקרוא בשמו של כל אחד ולתת להם חשיבות.

כדאיתא במדרש – (שמו"ר א, ג) 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו איש וביתו באו, שקולים הן ישראל כצבא השמים, נאמר כאן שמות ונאמר בכוכבים שמות, שנאמר 'מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא' אף הקב"ה כשירדו ישראל למצרים מנה מספרם כמה היו, ולפי שהם משולים לכוכבים קרא שמות לכלם הה"ד ואלה שמות בני ישראל וגו'.

עם זאת גם המשל יש בו תוכן בפני עצמו, שהכוכבים מורים על הכוחות של הבריאה, והקב"ה מושל בכל הכוחות כולם. וכך כתב הרמב"ן על הפסוק (בראשית א, יח) 'ולמשול ביום ובלילה – ענין ה'ממשלה' דבר אחר מבלי האורה שהזכיר, כי יכלול מה שאמר תחלה והיו לאותות ולמועדים, כי יש להם ממשלה בארץ בשנוייה אשר יולידו בה, וממשלה בהוייה ובהפסד בכל השפלים וכו'. והוא מה שאמר הכתוב 'מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא', וכן (ישעיה מ, כו) 'לכולם בשם יקרא' כי קריאת השמות היא ההבדלה בכוחותם לזה כח הצדק והיושר ולזה כח הדם והחרב וכן בכל הכחות כידוע באצטגנינות והכל בכח עליון ולרצונו ולכך אמר גדול אדונו ורב כח כי הוא גדול על כולם ורב כח עליהם וכן אמר ישעיה שם 'מרוכ אונים ואמין כח'.

וכן כתבו הגר"א ור' יהונתן איבשיץ בביאור פסוקי המזמור.

### **מונה מספר לכוכבים – גדול אדונו ורב כח**

הרד"ק מקשר את מונה מספר לכוכבים עם גבורת ה', ומביא בשם החכם הנשיא רבי אברהם בן רבי חייא, כי הכוכבים הגדולים המאירים על הארץ, יש להם מספר, כדברי חכמי התכונה, והכוכבים הקטנים שאינם מאירים על הארץ, רבים, ואין יכולים בני אדם לראותם, כל שכן למנותם ולדעת מספרם. ואותם שאינם מאירים על הארץ נבראו למשול על הארץ, ולא להאיר, כמו שאמר (בראשית א, טז) 'ולמשול ביום ובלילה'. אבל הקדוש ברוך הוא היודע כל הנסתרות, יודע מספרם, כי הוא בראם, 'לכולם שמות יקרא', וכן אמר ישעיה (ישעיה מ, כו), לכולם בשם יקרא. ופירושו כי האל יתברך בראם כולם במספר ידוע אצלו, ולכל אחד מהם קרא שם הנאות לו, לפי הדבר אשר בעבורו נברא, לסיבת אותו הדבר אחר סיבת עצמו, כי

כל הכוכבים יש להם כח וממשלה על יצורי מטה, כל אחד על מיין ידוע שנתן בו הכח לעשות מלאכתו. כמו שאמרו רז"ל (ב"ר י, ז) 'אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה מכה אותו, ואומר לו גדל'

וזאת הוכחה כי גדול אדונינו ורב כח. כי מלך בשר ודם שיש עליו להנהיג מדינות רבות ילאה להנהיגם כולם כאחת, הקרובות אליו והרחוקות ממנו. ואם ינהיג הקרובות על סדר הנכון, לא יעשה כן ברחוקות כי ילאה כחו בזה, ואם יהיה בו הכח, לא תהיה בו התבונה. אבל אדונינו הוא מנהיג את כל העולם הנהגה ישרה, כי הכח והתבונה בו, כי הוא גדול ורב כח.

בדומה לזה מבאר האלשיך שאל לישראל לדאוג מפאת מזלם, שהרי הקב"ה הוא הקובע את כוחות המזלות ולכולם בשמות יקרא, והוא יסבב המזלות באופן הטוב ביותר.

### **מעודד ענוים ה' - המכסה שמים בעבים**

ואף על פי שהוא גדול ורב כח, הוא משגיח על הענוים והשפלים והחלושים, ומנשא אותם ומשפיל הרשעים המתגאים עדי ארץ, ואף על פי שאינו נראה עתה אבל לעתיד לבוא יעשה זה על דרך השלימות.

הרד"ק מבאר שהנהגת ה' במטר היא הדוגמא לסיפור גבורותיו, שבעת שיגאל אותם ה' מהעמים יספרו בכל גבורותיו, ומציין הרד"ק שבספר איוב מרחיב לעסוק בנפלאות המטר שהן הן גבורות ה' שיש לספר בהם.

ועוד ששיבת הגלות תדמה למטר, שאין מייחלים בעבורו אלא לה' יתברך. וכן אמר מיכה הנביא (מיכה ה, ו), והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה' כרביבים עלי עשב אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם.

האלשיך מפרש שהמשורר מציין את דרכי ההנהגה האלוקית עם המזון, כדי להוכיח שהקב"ה חפץ להושיע למיחלים לחסדו, ולכן הבהמה ובני עורב אינם עמלים והארץ מלאה מזון עבורם, אבל האדם בחטאו צריך לעמול קשות, וכמאמרם 'אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי'.

בדרך אגב מלמדנו המזמור על מעלת המטר, שגורם שגם בהרים שאי אפשר להעלות המים לשם יצמח הציר לבהמה.

### **נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו**

הפסוק מוסיף והולך בדרך לא זו אף זו, נותן לבהמה לחמה, למרות שאין בה דעת להכין את לחמה, ויתירה מכך מספק את המזון לבני עורב אשר יקראו.

רש"י מביא – 'פירשו רבותינו שהוא אכזרי על בניו, והקב"ה מרחם עליהם ומזמין להם יתושים מתוך צואתם, ונכנסין לתוך פיהם'. וזה לשון פרקי דרבי אליעזר (פרק כא) 'שכר טוב נתן להם שהן מולידין את בניהם ורואין אותם לבנים, ובורחין מלפניהם וסבורים שהם בני



נחש, והקב"ה מזמין להם יתושים ונותן להם מזונם ואוכלין שנאמר מי יכין לעורב צידו, ולא עוד אלא קוראין ליתן מטר על הארץ והקב"ה שומע לקולן ושולח מטר על פני הארץ שנאמר נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו'. (וכעין זה במדרש תנחומא עקב פ' ב) הרד"ק לפי דרכו מציין שזו הוכחה שהנה הוא עוזר את החלשים שאין בהם יכולת מעצמם, וכן עשה לישראל שהיו נטושים בגלות מאין כח.

### **המלבי"ם – שני דרכי ההנהגה האלוקית**

המלבי"ם אינו נוטה ביסודו של דבר מדרכם של המפרשים שהמזמור מוסב בעיקרו על ישועת ישראל, אולם הוא משלב גם את חלקי המזמור העוסקים בהנהגת העולם, והוא מבארם כמין חומר.

ומבאר שהנהגת העכו"ם הוא על ידי מערכת הכוכבים וסדרי הטבע והמזלות, ואומר המשורר שבהנהגת הטבע לא נראה כל כך כח ה' כמו בהנהגה המיוחדת לישראל, כי אל הכוכבים הוא מונה מספר ואי אפשר להוסיף ולגרוע מן מספרם, אבל בישראל גדול אדוננו מצד שהוא אדוננו ומשגיח עלינו בהשגחה פרטיית שלא ע"י המערכת, ובזה הוא רב כח שמורה על רב היכולת, וכן בזה לתבונתו אין מספר ואין סוף לחכמתו. במה שהוא מעודד ענוים ומשפיל רשעים ע"י השגחתו הפרטיית, הגם שלפי המזל מתחייב שאלה יהיו ענוים ושפלים ואלה ירימו קרן, ישדד את המערכת, בזה נראה כחו וחכמתו.

והמשורר עורך כאן הקבלה בין ההנהגה של עם ישראל להנהגה הכללית – 'ענו לה', מצד שהוא ה' בורא העולם ומנהיג הנהגת הטבע הסדורה 'בתודה'. אבל 'לאלוקינו', בהצד שהוא משגיח עלינו בהשגחה פרטיית נסיית, שזה יציין בשם אלהים הבא בכינוי – תזמרו בכנור, שהזמר הוא מעולה יותר, ויהיה בכנור לרוב חשיבותו.

ועל זה אמר שבהנהגה הכללית נראה שהוא המכסה שמים בעבים, שהמטר הוא אות על ההשגחה וע"י המטר הוא מצמיח הרים חציר, עד שהשגחתו מתפשט גם על הבהמה, וגם לבני עורב נותן לחם.

המלבי"ם כאן מפרש בדרך מעניינת שבני עורב הם אשר יקראו ויכריזו 'לא בגבורת הסוס יחפץ', שאין צריך להשגת הטרף גבורה והשתדלות כי הוא מה', כי הלא מפרנס גם בעל חיים החלשים כבני עורב, וכל המיחל לו ימצא טרפו בביתו, ובלא סוס ורכב ומלחמה, כמו שממציא מזון בני עורב.

### **שבחי ירושלים את ה'**

זהו לבו של המזמור, שבחי ירושלים, כיון שבטחו בו, ובחזון העתיד הוא מתאר 'כי חזק בריחי שעריך', שלא תפחד לעולם שיבוא עליה אויב, כי האל ישמרנה כאילו בריחיה חזקים, 'ברך בנך בקרבך', שיהיו ברוכים בפרי בטנם ובמעשה ידיהם, בבית ובשדה. ולא זו בלבד אלא אף

גבולך ישים בו שלום, וכן תהיו ברוכים בחוץ, בשלום ובפרי אדמתם. חלב חטים, הטוב שבחטים והנבחר, ישביעך.

כאן משתווים המפרשים בפירושם, כיון שזוהי תכלית המזמור, שירושלים הבוטחת בה' תבנה ותכונן ותשכון לבטח.

## השולח אמרתו ארץ

בקטע זה בו שב המשורר לדבר על נפלאות המטר והשלג, שוב מתפלגים המפרשים. האבן עזרא מבאר שמכיון שסיפר על שבה חלב החיטים עוסק גם בסיבת הדבר. 'הנותן שלג כצמר' – בעתו כי בהיותו רב בימי החורף, אז יהיה חלב חטים בימי הקיץ. וכל הפרטים על רדת השלג והכפור הם הרחבת הדברים.

בדומה לכך מפרש הרד"ק אולם מציין שכשאמר ענו לה' בתודה זמרו לאלהינו, אמר שיזכרו בשירים ובזמרים מגבורותיו אלה המתמידים, שכשהם באים בצורה קיצונית הם באים לעונש, ואמר מי יעמוד, כלומר, מי יוכל לעמוד מפני הקרה החזקה.

האלשיך לעומת זאת מבאר שהוא משל כאומר אל תתמהו ואל יהיה כמו זר לכם, כי הלא השולח אמרתו ארץ לאמר תדשא הארץ וכו', ויהי כן בלי איחור, רק עד מהרה ירוץ דברו כי דברו יתברך לא ישוב ריקם וכמו רגע, יעשה הוא יתברך שירויץ דברו והוא עתה ויוציא פסת בר מהארץ הוא חלב חטים.

גם המלבי"ם מבאר שהוא משל לאמירה ששלח בציור השלג והכפור והקרה שמקפיא את חמים, כן מדת הדין יקפא מי החסד ויעצור את השפע הנזול ממעיני הישועה, ורצה לומר אם שלח אמרתו ארץ ובאמירה הזאת הוא נותן שלג כצמר ויפזר כפור כאפר וגם משליך קרחו כפתים עד שלפני קרתו מי יעמד ואין עומד בפני הרעה, אולם ישלח דברו וימסם, ישב רוחו יזלו מים, שישב את הגזירה ויבטלנה.

## מגיד דבריו ליעקב

מבאר האבן עזרא שבסיום מציין המשורר את הטעם לבחירת ישראל, כי להם הגיד דבריו הם המצות ליעקב וכן פירש להם חקיו ומשפטיו, כי הם סבת רדת הגשם בעתו ככתוב בפרשת והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי ונתתי מטר ארצכם בעתו, ולא נתן תורתו רק לעמו לבדו שהבדילו להיות לו לעם סגולה. שאר המפרשים מסבירים שהוא שבה נוסף שיש לירושלים לשבח את ה', שנתן להם תורה חוקים ומשפטים.

יש לשים לב להקבלה, כנגד 'מגיד דבריו ליעקב', אמר 'לא עשה כן לכל גוי', דהיינו לגויי הארצות לא הגיד דבריו, שלא זכו לשמוע את דבר ה'. וכנגד 'חוקיו ומשפטיו לישראל' אמר 'ומשפטים בל ידעום'. דהיינו לאומות העולם לא זו בלבד שלא הגיד דבריו, אלא אפילו הדברים שיש בכוחם לדעת מלבם שהם המשפטים שיודעים מחכמת תורה שבע"פ גם כן 'לא ידעום'.





## **פרק כד – הללויה הללו את ה' מן השמים**

### **הנכבד מכל הפרקים**

הפרק 'הללו את ה' מן השמים' הוא פיסגתו של פסוקי דזמרה, וכפי שכתב רש"י על המימרא 'יהי חלקי עם גורמי הלל בכל יום', ופירושוהו בגמרא על פסוקי דזמרה (שבת קיח, ב) וכתב רש"י על כך – 'שני מזמורים של הללו את ה' מן השמים, הללו אל בקדשו'. [ובבית יוסף (או"ח סימן נ) – 'ובשבלי הלקט (סי' ז) כתוב דבמסכת סופרים (פי"ז הי"א) מפורש דהיינו מתהלה לדוד עד סוף תהלים]. וכתבו הפוסקים להלכה שמי שנאלץ לדלג בפסוקי דזמרה יאמר לכל הפחות שני מזמורים אלו.

כתב האבן עזרא – 'זה המזמור נכבד מאד ויש בו סודות עמוקים'. ובסידור הרוקח – 'במזמור זה סודות מופלאות המכוסות מבני אדם'. רד"ק – בזה המזמור זָכַר כל הנבראים, בעולם הגדול והחל ובעולם הקטן פָּלָה.

ובזוה"ק (פרשת פקודי דף רלב) כתב: "הללויה הללו את ה' מן השמים וגו', תא חזי תושבחתא דא אמר דוד לקבל רזא דשמא קדישא, דאיהו כללא דתושבחתא דכלה, תרינ תושבחין אינן כגוונא דרגא דשמא קדישא עלאה, דאיהו כללא דתושבחתא דכלא, דכתיב הללויה הללו אל בקדשו" עכ"ל הזוה"ק.

### **הללו את ה' מן השמים – הללו את ה' מן הארץ**

מבנה המזמור גלוי לעין כל שהוא מחולק לשני חלקים, חלקו הראשון מתואר החילול העולה מהשמים וכל צבאם, וחלקו השני מתאר את החילול מהארץ ונבראיה.

האבן עזרא וכן המלבי"ם מבחינים כי בחציו הראשון של המזמור המדבר על השמים, מתחיל המשורר בנברא העליון ויורד והולך אל התחתון, ואילו בחצי השני של המזמור העוסק בנבראי הארץ הסדר הוא להיפך, שמתחיל בתחתונים והולך ועולה עד שמסיים במין האדם.

המלבי"ם מבאר את הטעם לדבר, משום שבבריאת העולם התחילה הבריאה להשתלשל תחלה מלמעלה למטה, ונתגשמה יותר ונתעבתה עד שיצא העולם השפל הרחוק מהאור העליון מרחק רב, אולם אחרי שהגיע לתכלית הגשמיית והעכירות התחיל המציאות לשוב ולהזדכך ולשוב אל מקומו מעלה מעלה, שנזדכך החומר והופשט חמריותו לאט לאט עד שהוכן לקבל נפש הצומחת, ואחר זה הזדכך יותר עד שהיה מוכן אל נפש החיונית, ואח"כ הטהר יותר עד שנעשה ראוי לקבל צורת הנפש המדברת, ונעשה האדם בצלם אלהים ובדמותו, הוא הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

יש לציין שכבר בחז"ל מודגש שההילול של האדם בא באחרונה (בראשית רבה ה, א) 'אמר רבי שמואל אף בקילום אינו בא אלא באחרונה, הדא הוא דכתיב הללו את ה' מן השמים וגו', ואומר כל הפרשה, ואחר כך הללו את ה' מן הארץ וגו', ואומר כל הפרשה, ואח"כ אומר מלכי ארץ וכל לאומים בחורים וגם בתולות'.

### **הללוהו במרומים – הללוהו כל מלאכיו – הללוהו כל צבאיו**

המשורר מתחיל לפרט מי הם אלו שמהללים את ה' מן השמים. תחילה 'הללוהו במרומים' – ומבארים המפרשים שהם שוכני העולמות העליונים מאד, והצורות העליונות.

ולאחר מכן 'הללוהו כל מלאכיו' – 'הללו כל צבאיו', יש מפרשים ש'מלאכיו' הם שלוחיו לבצע פעולות בעולם, ואילו 'צבאיו' הם אלו העומדים לפניו לכבודו.

אולם רוב המפרשים מבארים ש'מלאכיו' הם מלאכי מרום שאין להם גופים, ואילו 'צבאיו' הם הגלגלים והמזלות שהם נבראים שיש להם גוף זך, והם עליונים מהמאורות. ולפי זה מיושב סדר הדברים שיוורד והולך.

וכן משמע במדרש תהלים – 'הללויה הללו את ה' מן השמים, אלו שבשמים, ומי הם, מלאכי השרת, הללוהו כל מלאכיו, כשם שיש צבאות הרבה בארץ, כך הם בשמים וכו' לכך נאמר, הללוהו כל צבאיו, ומי הם צבאיו, שעושין צביונו של הקב"ה. שנאמר ברכו ה' כל צבאיו. לכך נאמר, הללוהו כל צבאיו'.

ואחר כך – 'הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור'. הזכיר תחילה שני המאורות הגדולים, ואח"כ הזכיר חמשה הכוכבים, והם כוכבי אור, כי הם מאירים על הארץ יותר (אבן עזרא ורד"ק).

כלומר שהכוכבים הרחוקים כגון המזלות נכללו ב'הללוהו כל צבאיו', והדרגה שלמטה משמש וירח הם כוכבי הלכת נקראים 'כוכבי אור'.

### **הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים**

המושג 'שמי השמים' מופיע כבר בתורה, (דברים י, יד) 'הן לה' אלוקים השמים ושמי השמים, ופעמים נוספות בתנ"ך.

וכך אמרו בגמרא – (חגיגה יב, ב) 'אמר רבי יהודה שני רקיעים הן, שנאמר 'הן לה' אלוקים השמים ושמי השמים, ריש לקיש אמר שבעה וכו'. [מבאר הגר"א ב'אדרת אליהו' שלא נחלקו אלא שרבי יהודה מתייחס בכללות לשמים הנראים, ו'שמי השמים' הם השבעה שאינם נראים].

הראשונים מזכירים בקשר לכך את המושגים של החוקרים הקדמונים כמו הגלגלים והיסודות, כדור האש וכדור הלבנה, מושגים שבימינו אין ידוע מה הם. הרד"ק כבר מציין שחכמי המחקר נחלקים בזה.

הרמב"ן על התורה ורוב המפרשים נוקטים שה'שמים' הם השמים העליונים בו כסא כבודו של ה', ו'שמי השמים' הם האויר הנקרא אף הוא בלשון השאלה 'שמים'. המהרש"א בחגיגה ומפרשים נוספים מפרשים להיפך שהשמים הם אלו הנראים לעינינו ושמי השמים הם העליונים.

'המים אשר מעל השמים' הם כאמור בתורה בבריאת יום שני (בראשית א, ו) 'יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים'. ויש שפירשו שמכוון על הספירות ועולמות העליונים, ויש שפירשוהו על המים שבעבים שמורידים מטר.

### **יהללו את שם ה' כי הוא צוה ונבראו**

יש להבחין בין הסיכום של נבראי השמים, לסיכום של נבראי הארץ. בנבראי השמים אמר 'יהללו את שם ה' כי הוא צוה ונבראו. ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור', ובנבראי הארץ אמר 'יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו הודו על ארץ ושמים'.

יש המפרשים בדרך פשוטה שהתחתונים מהללים את שם ה' כי הוא נשגב לבדו כלומר מרומם מהנבראים. אולם העליונים אף על פי שיש בהם נשגבות בכל זאת מהללים את שם ה', כיון הוא נשגב עליהם. 'כי הוא צוה ונבראו, הוא לבדו הקדמון, והם החדשים נבראים' (רד"ק). ועוד מפרשים שבעליונים ניכר להדיא כי הוא צוה ונבראו, אבל בארץ אין הדבר ניכר כל כך, רק נשגב שמו לבדו.

אולם רבים מן המפרשים מבארים שדווקא מן התחתונים עולה שבח יותר נשגב, כי בני השמים רואים רק 'כי הוא צוה ונבראו' רק עד כמה שרואים, אולם התחתונים שהם בעלי בחירה ויש בהם בכוח להתעלות יותר ממה שנבראו, משיגים שזה רק קצה ההשגה, אבל באמת הוא למעלה מעלה מהשגה 'כי נשגב שמו לבדו'. וזה תכלית הבריאה שיכירו ברואי מטה כי נשגב שמו לבדו, וזהו שאמר בהמשך 'הודו על ארץ ושמים', ומדגישים חז"ל שתחילה ארץ ואחר כך שמים.

וכך מפרש בעל 'מכתב מאלהו' את הפסוק 'קדוש קדוש קדוש ה' צבקות – מלא כל הארץ כבודו', דהיינו שהמלאכים משיגים רק את קדושתו שהוא למעלה מהשגה, אבל הצדיקים בארץ משיגים את כבודו ועצמותו.

### **ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור**

פעולת ה' במציאות כוללת שני חלקים, את הבריאה ואת המשך הקיום. והיינו 'כי הוא צוה ונבראו', ואחר כך 'ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור'. וכן בפסוק במזמור רננו צדיקים (הנאמר ב'יהי כבוד') 'כי הוא אמר ויהי – הוא צוה ויעמוד'. וכן ביארנו ב'ברוך שאמר' 'ברוך אומר ועושה – ברוך גוזר ומקיים'.

וזאת כי כאשר אומן בשר ודם פועל דבר, אין חידוש בקיום הדבר בנוסף לעשייתו, כי מעת עשייתו עומד מאליו. אולם הבורא יתברך שברא הכל יש מאין, הרי גם לאחר העשייה אין

סיבה שיימשך קיומו ועל כן מתחייב ההילול על שני החלקים, הן על עשיית הדבר, והן על קיומו.

כן יש לבאר לפי רבים מהמפרשים המבארים את הפסוק על עצם קיומם של ברואי מעלה, כי אינם כמו נבראי מטה, שאישיהם נפסדים והמין עומד, לא כן העליונים אלא לעולם אישיהם עומדים כמו המין, והחוק שנתן להם בתחילת בריאתם לעולם לא יעבור, כי כן יהיה לעולם ולא ישתנה סדרם.

אולם רש"י האבן עזרא והמצודות מבארים שהדברים מוסבים על סדר תנועת המאורות, סיבוב מחזורם ותקופותיהם, מתי ישמש זה ומתי ישמש זה, ולא יעבור החוק ההוא.

יש שתמהו שהרי אין הבריאה עומדת לעולם, ואיך אמר כאן 'ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור' וכן כתיב (שם קד, ה) 'יסד ארץ על מכונה בל תמוט עולם ועד'. אולם הביאור בזה הוא – 'אין ענינו שיגזור בהם נצחיות, אלא מצד תוקף בריאתם וחוק חמרם התקיף אמר כן, שהן ראויים לעמוד לעולם ושלא יתמוטטו כלל, עד שיגזור בביטולם מי שבראם' (רבנו בחי במדבר י, לה)

## הללו את ה' מן הארץ

כתב הרמב"ם הלכות יסודי התורה (פרק ג הלכה ט) 'כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירין את מי שאמר והיה העולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרים כמו המלאכים, וכשם שמכירין הקב"ה כך מכירין את עצמן, ומכירין את המלאכים שלמעלה מהן, ודעת הכוכבים והגלגלים מעומה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם'.

'ברא הא-ל למטה מגלגל הירח גולם אחד וכו', ארבעה גופות האלו אינם בעלי נפש ואינם יודעים ולא מכירים אלא כגופים מתים, ויש לכל אחד ואחד מהם מנהג שאינו יודעו ולא משיגו ואינו יכול לשנותו, וזה שאמר דוד הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תחומות אש וברד שלג וקיטור, וביאור ענין הדברים הללו בני אדם מגבורותיו, שתראו באש וברד ובשאר ברואים שתראו למטה מן הרקיע, שגבורתם תמיד ניכרת לקמן ולגדול'.

כוונת הרמב"ם שממה שאמר 'הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור' וכו', יש להוכיח שהכוכבים והגלגלים יש להם נפש ויודעים להלל את ה'. אולם בהמשך המזמור כשאמר 'הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תחומות' הכוונה היא שבני האדם יהללו מתוך ראיית נפלאות וגבורות הבורא.

וכן כתב הרד"ק – 'ומה שאמר הללו את ה', והם אינם בני דעה, רוצה לומר שבני אדם יהללוהו מנפלאות הא-ל הרואים בהם ומשכילים בהם'.



## **הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות**

כאמור בחלק הארץ מתחיל המשורר מהתחתונים ביותר, והיינו התנינים שהם הדגים במים אשר מתחת לארץ, וכן התהומות שהוא מעמקי הימים. המצודות מפרש באופן יותר מיושב, דהיינו כל השוכנים בתהומות.

במדרש תהלים מבאר שהסדר הוא דווקא לפי הגדול מחברו – 'הכל מקלסין את המלך. ומי המקלס אותו בתחלה, בני פלטרין, ואחר כך בני המדינה. לכך נאמר, הללו את ה' מן השמים וגו'. לאחר שקלסוהו בשמים. ומי מקלס תחלה, מי שהוא גדול מחברו. ומי הם הגדולים, אלו התנינים'.

## **אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עושה דברו**

אש, ברד, שלג, קיטור, רוח סערה, קיטור הוא הערפל. עושה דברו – המקיים גזרתו לעקור ארזים ולהפך הפינות וכדומה.

כל אלו נבראים השייכים לחלק הארץ, והם מתהווים באויר והזכירם סמוך למים, לפי שבסיבתם יעלו האדים שמהם המטר והשלג והברד, אחר כך מזכיר את היבשה ואת כל אשר בה.

ובגמרא איתא (חגיגה יב, ב) – 'מכון, שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד, ועליית טללים רעים ועליית אגלים, וחדרה של סופה וסערה, ומערה של קיטור ודלתותיהן אש, שנאמר יפתח ה' לך את אוצרו הטוב, הני ברקיעא איתנהו הני בארעא איתנהו, דכתיב 'הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות, אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עושה דברו', אמר רב יהודה אמר רב דוד ביקש עליהם רחמים והורידן לארץ, אמר לפניו רבונו של עולם לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע, צדיק אתה ה' לא יגור במגורך רע'.

ומעתה יתחיל לעלות מעלה מעלה מן הפשוט אל המורכב, הדומם ההרים וכל גבעות – למעלה ממנו הצומח עץ פרי וכל ארזים – עץ פרי ואילני סרק, למעלה ממנו בעלי חיים, חיה וכל בהמה, רמש, צפור כנף. הסדר הוא כאמור בסדר עולה, אולם בתוך כל שלב מקדים המין החשוב. בסדר לא זו אף זו, ההרים וכל גבעות. עץ פרי וכל ארזים. החיה וכל בהמה. רמש וצפור כנף.

הביטוי 'צפור כנף' בא ללמדנו שכולל כל המינים, כמו שכתוב ועיין בגמרא (חולין קלט, ב) 'תא שמע החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף, מאי לאו צפור בין טהור בין טמא, וכנף חגבים, לא צפור טהור, כנף טמא וחגבים'.

## **מלכי ארץ וכל לאומים שרים וכל שפטי ארץ**

רד"ק – אחר שהזכיר החי שאינו מדבר, הזכיר החי שהוא מדבר, שהוא סגולת העולם השפל. וכן ביצירה הזכירו באחרונה כיון שנברא באחרונה, לומר שהוא מושל על הכל, והוא המורכב האחרון לפי הטבע. והזכיר בבני אדם מעלת הכבוד ומעלת הימים, ואמר כי כולם יהללו את

ה' כנכבד כנקלה כקטן כגדול, אנשים ונשים. ואמר וכל לאומים, כי כולם יודו את ה' בביאת הגואל לישראל.

החיד"א מבאר שזקנים עם נערים יהללו יחד, שהזקנים ילמדו את הנערים, אבל בחורים לבד ובתולות לבד, משום קול באשה ערוה, ולכן כתיב 'וגם' בתולות.

והרד"ק מבאר 'אמר וגם, לפי שאין דרך הבתולות להתעסק אלא בקישוט גופן, יאמר שגם הם יתנו לב להלל לה'.

יש לבאר שכל אחד מהאמורים כאן מהלל סוג הילול שונה, ויש בזה מה שאין בזה. ואינו דומה ההילול של מלכי ארץ להילול של לאומים, וכן זקנים עם נערים, בחורים ובתולות, כל אחד נותן את הגוון המיוחד שלו להילול שמו של הקב"ה.

### **יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו הודו על ארץ ושמים.**

כאמור לעיל ברואי מעלה מהללים על שצוה ונבראו בצביונם ובמעמדם ואין בהם שינוי, ותכלית השגתם היא כמה שבראם הקב"ה, לעומת זאת ברואי מטה יש להם בחירה והם בכוחם להתעלות יותר מהמלאכים, ומשיגים כי שם ה' נשגב מעלה מעלה, ומשיגים בו בעצמותו שהוא נשגב, למעלה ממה שברא את העולם, ומתפשט הודו על ארץ ושמים.

בעל ההפלאה (פנים יפות בראשית א, א) מבאר שכל זמן שלא נתקן העולם הזה כראוי, אחז"ל (עירובין יג, ב) שנוח לו לאדם שלא נברא שעלול לחטוא, מה שאין כן המלאכים שהם נקראים עומדים, כמו שנאמר (זכריה ג, ז) 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'. וזה שאמר 'יהללו את שם ה' כי הוא צוה ונבראו ויעמידם', רצה לומר כיון שהם עומדים בבחינת בריאתם, ראוי להם להלל על הבריאה מה שאין כן באדם. אבל לעתיד כשיתוקן העולם, יהללו הצדיקים יותר. וזה שאמר בסוף המזמור 'יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו הודו על ארץ ושמים' רצה לומר כשיתוקן העולם ויהיה במדת הרחמים שהוא השם המיוחד, כמו שאמר הכתוב (ישעיה ב, יא) 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא', ואז יהיה הודו על ארץ ושמים, שיקדימו ארץ לשמים, והיינו דקאמר 'וירם קרן לעמו'.

ובפרשת דברים כתב – אבל לעתיד לבוא כתיב (במדבר כג, כג) כעת יאמר ליעקב מה פעל אל דהיינו שהצדיקים יהיו נשגבים במעלתם יותר מן המלאכים, והוא מה שאמר הכתוב 'יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו הודו על ארץ ושמים וגו'', והיינו לעתיד לבוא יקראו כולם בשם ה', ואז יהיו הצדיקים הקדושים אשר בארץ למעלה מן המלאכים, כי מדור השכינה תהיה בארץ הקדושה, וזה שאמר 'הודו על ארץ ושמים', והיינו ביום עשות ה' אלהים שיחיה נשגב שם המיוחד לבדו ויקרא ככתיבתו, כמשחז"ל בפסחים (ג). ואז יקדים ארץ לשמים.

### **וירם קרן לעמו, תהלה לכל חסידיו, לבני ישראל עם קרובו הללויה**

עיקר הגילוי העליון הוא כאשר ירים קרן לעמו, ובזה נגלה הנהגתו העצמית, כי ברואי מעלה מהללים על היותו הבורא והמקיים, והאנשים מהללים אותו על היותו המנהיג והקובע, אולם

הנהגת העולם היא עדיין בתוך סדרי המשפט ומידת הדין. אולם כאשר הקב"ה מנהיג את עם ישראל במידת הרחמים אז נגלה הנהגתו העצמית, שהיא עיקר רוממות שבחו. ועיקר הדבר מפרט במזמור שאחריו, אולם כאן הוא מסיים שפיסגת ההילול של ברואי מעלה וברואי מטה היא כאשר ירים קרן לעמו, ובאה תהלה מאת כל חסידיו שהם בני ישראל.



## פרק כה

### הללויה שירו לה' שיר חדש

הילול על ההנהגה המיוחדת עם ישראל

#### שיר חדש – לעולם הבא

מזמור זה נעלה ונשגב הוא עד מאד, שכן רמוזה בו הדביקות הנפלאה שלעתיד לבוא, הילול זה עיקרו בעולם הבא, שבו יזכו ישראל לחזות בנועם השכינה.

במדרש רבה מובא (ויקרא כ, ב) – 'ישראל לא שמחו בעולמי, שמח ישראל בעושיו אינו אומר, אלא ישמח, עתידין הן לשמוח במעשיו של הקדוש ברוך הוא לעתיד לבוא, כביכול הקדוש ברוך הוא לא שמח בעולמו, שמח ה' במעשיו אינו אומר, אלא ישמח, עתיד הקדוש ברוך הוא לשמוח במעשיהם של צדיקים לעתיד לבוא.

הביטוי 'שיר חדש' מופיע כמה פעמים בתהילים, ובמכילתא מבואר שכל אלו אמורים על העולם הבא, שכל השירות אמורות בלשון נקבה, חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר, כלומר שהנקבה יש לה צער לידה, אף כל הנסים יש אחריהם צער, חוץ מלעתיד שאין אחריה. (דברי המכילתא מובאים על ידי תוס' וכל הראשונים במסכת פסחים לגבי הנוסח הנכון בהגדה של פסח).

וכך אמרו: 'כל זמן שישראל רואין את הקב"ה הם נעשו חסידים, ראוהו בים, נעשו חסידים ואמרו שירה שנאמר אז ישיר משה וכו'. ראוהו בסני נעשו ישרים וכו'. ראוהו באהל מועד, נעשו צדיקים וכו'. וכשיראו אותו לעולם הבא, הם נעשים חסידים. שנאמר, תהלתו בקהל חסידים. וכל כך למה, שהן רואין ושמחים ועוד שמחים עמו' (מדרש תהילים).

#### הללויה שירו לה' שיר חדש

הפרק הנוכחי מתייחד בהקשר לקודמו כהוספה על גביו, בעוד 'הללו את ה' מן השמים – מן הארץ' עסק בגדולת ה' אשר ברא את כל חלקי הבריאה, פרק זה מתאר את פיסגת התכלית, ההילול המיוחד של עם ישראל, אשר מלבד תפקידם להלל בשם הברואים כולם על כללות הבריאה, וכמו שסיים במזמור הקודם – 'זירם קרן לעמו, תהלה לכל חסידיו לבני ישראל עם קרובו'. מלבד זאת יש להם הילול מיוחד על ההנהגה המיוחדת עמהם, אשר ה' מנהיג אותם בדרכי הצלחה ונצחון מופלגים.

אולם בהיות שההנהגה עם ישראל היא מופלאה ומיוחדת, נחשבים הם ליצירה מיוחדת מאת ה', ואין די לשם כך בשירים הרגילים בפי הנבראים על נפלאות הבריאה, אלא יש להם לחדש 'שיר חדש'. וכמו שכתב הרד"ק – 'כלומר שלא יהיה להם די בשירים אלה הכתובים, אלא אתם תחדשו לו שיר על הנפלאות שעשה עמכם'. ובמדרש תהלים – 'עם זו יצרתי לי וגו'.

(ישעיה כא). אמר הקב"ה, כשם שעשיתי אני כל החדשות, אף אתם תאמרו שיר חדש לי. שנאמר, 'שירו לה' שיר חדש'.

## **תהלתו בקהל חסידים.**

במדרש תהילים מבאר – 'ומי הם החסידים, אלו ישראל. מה כתיב למעלה מן הפרשה, (תהלים קמה, יד) וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו'.

החתם סופר (ע"ת בראשית כה, יד) מבאר 'אף על פי שסתמן נח להם שלא נברא וכו', מ"מ שירו שיר חדש מחודש, שהחסידים ואנשי מעשה יפה להם שעה אחת בתורה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, אותם מברכים ברוך הוא אלקינו שבראנו לכבודו, שמברכים על שבראם, והיינו שיר חדש ישמח ישראל בעושי שיעשאונו ושבראנו לכבודו.

## **ישמח ישראל בעושי**

בפסוק זה מבואר עניין יסודי שיצירתו של עם ישראל מתייחד בעשייה מיוחדת מאת ה', והקב"ה נקרא 'עושי'. ואף שהקב"ה הוא עושה שמים וארץ וכל אשר בס, מתייחד עם ישראל בכך שנברא בהשגחה מיוחדת מאת ה', ובנסים ונפלאות למעלה מדרך הטבע. וכן כתיב בפרשת האזינו – (דברים לב, ו) 'הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך' ובישעיה 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. וכן במזמור לתודה (תהילים ק) 'הוא עשנו ולו אנחנו'.

אי לכך ראוי לישראל לשמוח בה' העושה אותם, ולגיל במלכם. פסוק זה מהווה מקור לחובת השמחה שיחודי חייב לשמוח בה' יתברך, וכך ה'ספורנו' מציין בקרבן החגיגה 'תחוג לי, וכן בקרבנות של יתרו, את הפסוק דידן.

המסילת ישרים בבארו את ענפי אהבת ה' שהיא מחלקי החסידות מונה את השמחה שהוא עיקר גדול בעבודה, ומאריך במעלת השמחה, ומסיים (פרק יט) 'כי כל מה שזוכה האדם ליכנס יותר לפנים בחדרי ידיעת גדולתו יתברך יותר תגדל בו השמחה, ויהיה לבו שש בקרבו. ואומר 'שמח ישראל בעושי בני ציון יגילו במלכם'.

בעל התניא מבאר על דרך החסידות, וזה לשונו בפרק לג – 'זהו שכתוב 'שמח ישראל בעושי', פירוש שכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה', אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים שהם בחינת עשיה גשמיית ממש. וזהו שכתוב בעושי לשון רבים, שהוא עוה"ז הגשמי המלא קליפות וסמ"א, שנקרא רשות הרבים וטורי דפרודא, ואתהפכך לנהורא ונעשים רשות היחיד ליחודו יתברך באמונה זו'.

## **בני ציון יגילו במלכם**

המלבי"ם כדרכו מבאר את ההבדלים – בישראל נאמר שמחה, ובבני ציון נאמר גיל, שגיל מורה השמחה על דבר חדש, ובני ציון שהם החסידים יגילו תמיד גילה חדשה, כי מלכם יתהלך בקרבם, וישיגו אותו בכל פעם מדרגה אחר מדרגה.

הגר"י לעויןשטיין זצ"ל ביאר שסתם ישראל עליו לשמוח מצד שהשי"ת הוא עושיו, אבל בני ציון אלו המתגוררים בארץ ישראל הם יגילו במלכם, כי בארץ ישראל ראו בעיניהם בחוש את ניסי השי"ת במקדש והוא להם כמלך היושב בעמו.

בזוה"ק מבואר בדומה לזה שבעת הגלות הוא רק בחינת 'עושיו', אבל בעת הגאולה אזי 'בני ציון יגילו במלכם', שהקב"ה מראה מלכותו.

[יש לציין מימרא נוספת בזוה"ק בקשר לפסוק זה (ח"ג ריט, ב) 'ישמח ישראל בעושיו וכו' בשעתא דבר נש שתיף להקב"ה לחדווה דיליה וכו', קוב"ה אתי לגנתא דעדן ואעקר מתמן לאבוהי ואמיה דאינון שותפין בהדיה, ואייתי לון עמיה להחוא חדווה'].  
לכבודו

## **יהללו שמו במחול בתוף וכנור יזמרו לו.**

מבאר המלבי"ם – ובעת שיעשו מחול וינגנו לפני המחול בתוף וכנור, אז יהללו שמו – בעת המחול.

המפרשים מצינים לדברי חז"ל בסוף מסכת תענית (לא, א) 'אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם כגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו'.

והחתם סופר כתב (ויקרא כו, ט) – 'יהללו שמו במחול, שעתיד הקב"ה לעשות להם מחול ומראים עליו באצבע, וזה הוא הרבה יותר ממחיצת מלאכי השרת האומרים איה מקום כבודו, ובתוף וכנור יזמרו כקרובים אל המלך המזמרים לפניו בכלי נבל'.

## **כי רוצה ה' בעמו יפאר עניים בישועה.**

מפרט הטעם להילול המיוחד של עם ישראל, שאין להקב"ה רצון בכל הארץ רק בעמו לבדו (אבן עזרא). ואת העניים – שהם הצדיקים יפאר בישועה – עד שהוא יהיה להם לפאר ולכבוד (מלבי"ם).

וכך אמרו במדרש תהלים – 'כי רוצה ה' בעמו וגו'. כך אמר דוד, הכל מקלסין לפניו, שנאמר, הללו את ה' מן השמים וגו', כל הפרשה. ואומר, הללו את ה' מן הארץ וגו'. ואחר כולן מקלסין אותו אומות העולם, שנאמר, מלכי ארץ וגו'. הכל מקלסין להקב"ה. אמר הקב"ה, אף על פי שהכל מקלסין אותי, איני מבקש קילום אלא מישראל. לכך נאמר, כי רוצה ה' בעמו. למה. אמר הקב"ה, ערב עלי קילום של ישראל שמקלסין אותי. שנאמר (שיר השירים ב, יד)

השמיעני את קולך וגו'. (שם ד, יא) דבש וחלב תחת לשונך. ואומר, (תהלים קד, לג-לד) אשירה לה' בחיי וגו'. יערב עליו שיחי. לכך נאמר, כי רוצה ה' בעמו'.

יש כאן רמז למעלתן של ישראל שמצויינים במידת הענווה, ורק עבור זאת בחר בהם ה', כמו שאמרו במדרש (תנחומא עקב ג) 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו' לא ממה שאתם מרובין מכל האומות ולא ממה שאתם עושין מצוה יותר מהם וכו' כי אתם המעט, אלא בזכות שאתם ממעטין את עצמכם לפני, לפיכך אני אוהב אתכם שנאמר (שם) אהבתי אתכם אמר ה'.

הרבי רבי בונם מפרשסיחא פירש שהקב"ה מפאר בישועה דווקא את הענווים, יען שהם לא יתפארו ויטלו את הישועה לעצמם ויאמרו כוחי ועוצם ידי, אלא ייחסו את כל הפאר להקב"ה.

### **יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם.**

רד"ק ואבן עזרא מבארים – שהם יעלזו בכבודם שיעמוד לעולם. המצודות והמלבי"ם מפרשים שיעלזו בעבור כבוד הבא לה'. רבינו יונה (ברכות ה, א) משלב את שני הפירושים, כלומר שאף על פי שהצדיקים אינם רודפים אחר הכבוד, אולם הכבוד שלהם הוא כבוד הכורא יתברך שמו.

המילים 'ירננו על משכבותם' גם כן זוכים לכמה פירושים שלכולם ישנם סימוכין במדרשי חז"ל: א. בהתבודדו כלילה על מיטתם. ב. על מנוחתם, כמו 'ושכבתם ואין מחריד'. ג. המלבי"ם מבאר שגם אחר המחול שישכבו לנח, ירננו עוד מרוב השמחה. ד. עוד רומז שגם בעת הגויעה והשכיבה בקבר ירננו.

במדרש תהילים נדרש פסוק זה על התענוג בגן עדן 'כשהן מציעין להם בגן עדן משכבות פים, וכיון שהן רואין אותו הן מרגנין על מה שהתקין להם'.

### **רוממות א-ל בגרונם וחרב פיפיות בידם.**

הרד"ק מפרש בפשוטו כי בעת המלחמה והנקמה בגויים תהא התפילה בפייהם, והחרב בידם. ופירוש פיפיות, חרב בעלת שתי פיות שממותתת משני צדדיה.

רש"י ומפרשים נוספים מבארים שינצחו את האויבים על ידי שירוממו לא-ל, וכמו שמצינו ביהושפט (דברי הימים ב' כ, כא) שאמרו שירה ואויבים הרגו זה בזה. וכך ינצחו לעתיד לבוא במלחמת גוג ומגוג.

וכך אמרו במדרש תהילים – 'אמר הקב"ה, אתם מרוממין אותי, ואני עושה מלחמה בעדכם כדי להצילכם מן הגליות ומן השעבוד. וכן אמר הכתוב, פיהם של ישראל הוא חרבם. שנאמר, וחרב פיפיות בידם'.

על דרך זה היא דרשת חז"ל (ברכות ה, א) 'אמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאלו אוהו חרב של שתי פיות בידו, שנאמר רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם, מאי



משמע, אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי, מרישא דענינא, דכתיב יעלו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם, וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'.

המהר"ל (באר הגולה – הבאר השני) מבאר כי רוממות א-ל שהוא יתברך יחיד בעליונים והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע, וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך האחדות שלו מבטל כח המזיקים. והוא שאמר כאילו אוהו חרב של שתי פיות, כי חרב של שתי פיות הוא מחודד מכל צד, ואינו כמו שאר חרב שאין לו רק פה אחד ובאותה צד הוא חד ואצל השני אינו חד, אבל חרב שהוא בעל שתי פיות הוא חד כולו משני צדדין. וזה ההפרש שיש בין אחדות ה' יתברך ובין אחדות שאר הנמצאים, כי ה' יתברך אחד לגמרי מכל צד. ולפיכך אמר כאילו אוהו חרב של שתי פיות שהוא כולו חד ואין בו חלוק, ובוזה האחדות הגמור מבטל כח המזיקים שאין שולמים רק מצד השניות.

בעל 'יערות דבש' מבאר על פי האמור בספרים שהשומרים פיהם ולשונם ואינם מדברים לשון הרע נהפכת החרב לטובה ועושה נקמה באויביהם, לעומתם המדברים לשון הרע ותופסים אומנותו של נחש נהפכת החרב עליהם לרעה, נמצא איפוא כי נצחון המלחמה תלוי בשמירת הלשון, לפיכך נאמר כי כאשר רוממות א-ל בגרונם אזי וחרב פיפיות בידם.

### לעשות נקמה בגויים – תוכחות בלאומים

לעתיד לבוא תבוא שעת הנקמה בגויים, יש מהם שדינם להינקם, ויש מהם שיקבלו תוכחות להשיבם לעבוד השם שכם אחד.

'גויים' הם האומות שיש להם גאווה וחזון, 'גוי' מלשון גאות, והם מראשי היוזמים בעולם ויצרו להם שיטה ומטרה להציק לעם ישראל, ובהם תעשה 'נקמה' כראוי לאבדם מן העולם. 'לאומים' הם האומות מבקשי השלווה שאין להם תכלית ומטרה, ואינם אלא 'לאום' [מלשון 'אם'] דהיינו קבוצה וגזע ממוצא אחד, אולם כאשר ה'גויים' התעללו בישראל הם שתקו ואף שמחו לאידם של ישראל, ובהם יבוצעו 'תוכחות' וייסורים על התנהגותם.

ומפרט כיצד יתפשו מלכיהם ונכבדיהם חיים, ויאסרום בזיקים ובכבלי ברזל, להנקם בהם בחיים. במדרש מפרש בדרך יותר עמוקה – (דברים רבה א, כב) 'אמר רבי תנחומא מלכיהם אלו הם מלכי עובדי כוכבים, ונכבדיהם בכבלי ברזל אלו שריהם של מעלה, שאין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה'.

בכמה מפרשים מציינים את דברי המדרש (פתיחתא איכה רבתי ל) – 'ארבעה מלכים היו מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן דוד, ואסא, יהושפט, וחזקיהו. דוד אמר 'ארדפה אויבי ואשיגם וגו', אמר לו הקב"ה אני עושה כן, הה"ד 'ויכם דוד מהנשף ועד הערב'. עמד אסא ואמר אין בי כח להרוג להם, אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה, שנאמר 'וירדפם אסא וגו' כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו, לפני אסא אין כתיב כאן, אלא לפני ה' ולפני מחנהו. עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף, אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקב"ה אני עושה שנאמר 'ובעת החלו ברינה ותחילה נתן ה' מארבים על בני

עמוז וגו' וינגפו. 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 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויד במחנה אשור וגו'.

בפסוקים אלו נרמזו כל סוגי ההנהגה הללו מחזקיהו ועד דוד, 'ירננו על משכבותם' כנגד חזקיהו שביקש לישן על מטתו וה' יעשה, רוממות א-ל בגרונם' כנגד יהושפט שאמר שירה, וה' עשה. 'לעשות נקמה בגויים' כנגד אסא שרדף אחריהם וה' הרגם. 'לעשות בהם משפט כתוב' כנגד דוד שביקש להכותם בעצמו וה' עזרו.

### **לעשות בהם משפט כתוב**

'לעשות בהם משפט כתוב' מבאר בתרגום – 'למעבד בהון דין דכתיב באורייתא'. רש"י מפרש דהיינו המשפט הכתוב בפסוקי הנביאים – 'ונתתי את נקמתי באדום וגו' (יחזקאל כה), ואם תאמר עדיין לא נולד יחזקאל כשאמר דוד, זאת נתנבא דוד על קץ הגאולה וכשיבא הקץ כבר כתוב הוא המשפט זה ימים רבים'.

הרד"ק מציין את הכתוב בתורה (דברים לב, מא), אם שנותי ברק חרבי ותאחו במשפט ידי, והוא ה'כתוב' הנה, וביחזקאל (לח-לט), ובנבואת זכריה (יד, יב-יג).

ובמדרש תהילים – 'אמר הקב"ה, מה הם סבורים ששכחתי מה שעשו. כתובה היא לפני, שנאמר, לעשות בהם משפט כתוב. ואיזהו משפט כתוב, (מלאכי ג, יט) הנה היום בא בוער כתנור. וכתוב, (ישעיה סו, כד) ויצאו וראו בפגרי האנשים. לעשות בהם משפט כתוב. ואיזהו משפט כתוב, (תהלים קד, לה) יתמו חטאים מן הארץ. לכך נאמר, לעשות בהם משפט כתוב'.

ה'חפץ חיים' מבאר על דרך משל כבן מלך שתעה בדרכו ונקלע לחבורה של לסטים שביקשו להרגו באכזריות נוראה, ועד שלא הספיקו לבצע זממם, נתפסו בידי חיילי המלך וניצל בן המלך מידיהם, כאשר בא המלך להענישם על פשעיהם התנפלו הללו לרגלי המלך וביקשו רחמים על נפשם בטענה כי השאירו את בן המלך בחיים, אמר להם המלך הרי רצונכם היה להמית את בני, ולולי שנתפסתם הייתם מוציאים את זממכם אל הפועל, חייכם שאני עושה לכם כפי שזממתם לעשות.

כך גם יהא לעתיד לבוא כאשר תגיע שעת הפרעון משונאי ישראל שמררו את חיינו בכל הדורות, יטענו שונאים אלו הרי סוף כל סוף השארנו את ישראל בחיים, ישיבם הקב"ה הרי אתם ביקשתם לכלותם, ורק אני הצלתי אותם מידיכם האכזריות, לכן מן הדין לעשות בהם 'משפט כתוב', דהיינו המשפט שהם עצמם כתבו על ישראל, יעשה להם ויהיה זה 'הדר הוא לכל חסידיו', משפט נאה והוגן.

### **הדר הוא לכל חסידיו הללויה.**

מבאר הגר"א במסכת ברכות שאין שלימות האדם ניכרת רק אם יש בו שתי מידות הפוכות, כמו למשל רחמנות מחד ואכזריות מאידך. אם האדם רק רחמן, אין ראיה שרחמנות זו נובעת

מעשיית רצון השי"ת, כי שמא זהו טבעו, אך כאשר יש בו שתי מידות הפכיות ונוהג הוא בכל אחת מהן לפי רצונו יתברך, אזי אות וסימן הוא כי אכן צדיק הוא, לפיכך כאשר החסידים הנוהגים במדת הרחמים, עושים נקמה בגוים שהיא מידה הפוכה, זו הוכחה על חסידותם ולכן הדר הוא לכל חסידיו.



## פרק כו

### הללויה הללו א-ל בקדשו

ההילול הכולל והנעלה מכל

#### ההילול הכללי המאחד את כל פרקי ההילולים

מזמור פלאי ונשגב זה מלבד שהוא חותם ונועל את פרקי ההללויה, הנו חותם כללי לכל ספר תהילים, אי לכך הוא מהווה יצירה משוכללת שיש בה ביטוי כולל ושרשי לכלל ספר התהילים, כדרך החתימה הכוללת את מכלול תוכן הדבר.

גם מבחינת ההלכה מזמור זה הוא הנכבד בחשיבותו אחר 'תהלה לדוד', ומי שאין סיפק בידו לסיים את כל פסוקי דזמרה, עליו לומר אשרי, ומזמור 'הללו א-ל בקדשו' (עיינן שו"ע ופוסקים סימן נב).

רבינו האלשיך מבאר את המזמור כולו על שירת נשמות הצדיקים שהם למעלה מהמלאכים, שבהן נמלך הקדוש ברוך הוא וברא העולם כמאמרם ז"ל (בר"ר ה, ז), כי עליהם נאמר (דברי הימים א ד) המה היוצרים וכו' עם המלך במלאכתו ישבו שם עם מלכו של עולם במלאכת עולמו.

וכך הם דברי הזוהר – 'תרין תושבחן אינן כגוונא דרזא דשמא קדישא עלאה דאיהו כללא דתושבחתא דכלא, ואינן דא, ותושבחתא בתראה, דאיהי כללא דתושבחתא דכלא, דכתיב (שם קנ) הללויה הללו א-ל בקדשו וגו', אבל דא הוה על עשר מינים ודא הוה על שבע וכלא רזא חדא בשמא קדישא' (ח"ב דף רכ עמוד א).

יש לציין שבתלמוד ירושלמי (מסכת ביכורים פ"ג ה"ב) מובאת ברייתא שמביאי ביכורים היו אומרים כשהגיעו להר הבית 'הללויה הללו אל בקדשו כו', ובעזרה היו אומרים – כל הנשמה תהלל י-ה הללויה. משמעות הדבר שבהבאת הביכורים ניתן דגש מיוחד על שירה בכל מיני כלי שיר, כמו שכתוב 'ושמחת בכל הטוב' זה השיר, ועל כן מציינים זאת במזמור זה.

#### כמה הילולים יש במזמור

ברוב המקורות מציינים שישנם עשרה הילולים במזמור: א' הללו אל בקדשו. ב' הללוהו ברקיע עוזו. ג' הללוהו בגבורותיו. ד' הללוהו כרב גדלו. ה' הללוהו בתקע שופר. ו' הללוהו בנבל וכנור. ז' הללוהו בתוף ומחול. ח' הללוהו במינים ועוגב. ט' הללוהו בצלצלי שמע. י' הללוהו בצלצלי תרועה.

במסכת ראש השנה אמרו (דף לב, א) – 'חני עשרה מלכויות כנגד מי, אמר רבי לוי כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהילים, הלולים טובא הוו, הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר'.

בשם האר"י ז"ל מביא החיד"א (חומת אנך) – 'רמז כאן עשר ספירות הללו אל בקדשו כתר. הללוהו ברקיע עזו חכמה. הללוהו בגבורותיו בינה. הללוהו כרב גודלו חסד. הללוהו בתקע שופר גבורה. הללוהו בנבל וכנור ת"ת. הללוהו בתף ומחול נצח. הללוהו במינים ועוגב הוד. הללוהו בצלצלי שמע יסוד. הללוהו בצלצלי תרועה מלכות. עכ"ד רבינו האר"י זצ"ל. וכן כתב הריקאנטי, שהם עשרה, והחל בקודש הנסתר, וסיים בתרועה שהיא השכינה בסוף הבניין.

אולם ב'שבלי הקט' (הלכות ראש חודש סימן קעב, מובא בבית יוסף או"ח סימן תכב) מובא טעם לאמירת הלל בראש חודש 'מצאתי לגאונים זצ"ל מניין שאומרים הלל בראשי חדשים מצינו שרמזו דוד בתהלים הללויה הללו אל בקדשו י"ב פעמים הללו כנגד י"ב חדשים, ומשמע הללו אל בקדשו על קידוש החודש הללויה ולפיכך אנו כופלין כל הנשמה על שנה מעוברת שיש בה י"ג חדשים ועל חודש שני ימים'.

לפי דעה זו נמנים י"ב, כפי הנראה נמנים גם ה'הללויה' שבתחילת הפרק, וגם ה'הללויה' שבסוף הפרק. והי"ג הוא כאמור בהכפלת 'כל הנשמה'.

יש לציין שבטור שבידי ה'ישמח משה' נמצא הגהה מכת"ק שאם נחשוב מ'הללויה' מניסן ואילך, נמצא ש'הללויה' בתקע שופר' מכוון כנגד אלול, רמז לתקיעת שופר מר"ח אלול (שו"ת דברי יציב).

הרד"ק כאמור ציין י"ג הילולים, כנגד י"ג מידות, החשבון כולל את הללויה שבתחילה ובסוף, ואולי גם את ה'תהלל י-ה'. בספר 'אבני שוהם' מבאר שההילול של 'כל הנשמה' הוא בעולם הבא, ולכן בגמרא נמנים רק עשר ההילולים שבעולם הזה.

הר"ש שוואב כותב ב'עיון תפילה' שלעיל במזמור 'הללו את ה' מן השמים' ישנם שמונה 'הללו', כנגד הכנור של ימות המשיח שהוא בן שמונה נימים, ואילו ב'הללו א-ל בקדשו', ישנם י' כנגד הכנור של העולם הבא שהוא בן עשרה נימים. כמבואר בגמרא (ערכין יג, ב).

## ביחס למה מופנית הקריאה

כתב האבן עזרא – 'זה המשורר עם הלויים ידבר, שהם משוררים בנבלים ובכל מיני ניגונים'.

ראוי לשים לב למבנה המזמור, שהקריאה להלל בחלקים השונים אינה אחידה, וכן בתהילים בכלל אנו מוצאים קריאות 'הללו' שמכוונות למי שמהללים אותו ('מושא' ההילול), כמו 'הללו את שם ה', ויש המכוונות כלפי תוכן ההילול או סיבת ההילול ('ה'נושא') כמו 'הללוהו בגבורותיו, הללוהו כרוב גודלו'. וישנם קריאות העוסקות בכלי הנגינה שבהם יבוא ההילול 'הללוהו בתקע שופר הללוהו במינים ועוגב'.

במזמורים האחרים מצינו קריאות 'הללו' המופנות דווקא למהללים השונים, כמו 'הללו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו'. ויש אופנים נוספים. ויש גם קריאות המשולבות מכמה אופנים גם יחד.

ויש להתבונן בכל אחד מה'הללו' איזו סוג פניה היא, כי לפעמים ההבדלים בין הפירושים השונים, משנים באופן מהותי את סוג הפניה.

### **הללו אל בקדשו - הללוהו ברקיע עזו.**

האבן עזרא מבאר בשם רבי משה ש'בקדשו' הכוונה לשמים, ומקביל ל'ברקיע עזו', כמו ועזו בשחקים. ובשם רבי יהודה הלוי מפרש 'הללו א-ל' שהוא בקדשו' והטעם הדביר וההיכל, וברקיע עזו הוא הארון'. ולפי זה הקריאה היא ביחס לתוכן ההילול שיש להללו בכך שהוא נשגב במקום קדשו ומתעלה ברקיע עזו.

רד"ק מפרש שהקריאה הראשונה מתפרשת כלפי המהללים ומבאר – 'אמר תחילה 'הללו אל בקדשו', והוא עולם המלאכים, שהוא קודש קדשים. ואמר אחר כך 'הללוהו ברקיע עזו', והוא הגלגל העליון התשיעי, ובכללו כל העולם, הוא עולם הגלגלים [הכוכבים והמזלות], לפיכך אמר עזו, שבו נראה עוז האל יתברך'.

לפי פירושים אלו קריאת 'הללו' מגדירה את מקום ההילול, או את איכות המהללים, אלו הנמצאים במקום 'קדשו' או 'ברקיע עזו'.

המפרש אבן יחיא מבאר שארבעת הראשונים במזמור זה הם כנגד ארבעה סוגי מהללים בכללות, בקדשו, ברקיע עזו, בגבורותיו, כרוב גודלו. שהם, המלאכים, המזלות, הנכבדים בארץ, עם ישראל. ואחר כך מונה תשעה כלי זמר.

המלבי"ם מבאר שמזמור זה הוא סיכום לכלל התחילות שהלל עד הנה, [על פי דרכו שביאר במזמורים הקודמים] ולדבריו הקריאה היא ביחס לאופי ההילול – 'שיש שני מיני הלולים: הילול אחד שיהללוהו 'בקדשו', היינו לפי ההנהגה בקדש למעלה מן הטבע, שהיא ההנהגה ע"י המלאכים ושם קדשו. והשני 'הללוהו ברקיע עזו' – שהיא ההנהגה הסדורה על ידי הרקיע והגלגל והמערכה על פי הטבע'.

### **הללוהו בגבורותיו - הללוהו כרוב גודלו.**

האבן עזרא מבאר 'שתהללוהו בגבורותיו' – שתספרום'. דהיינו שאופן ההילול יהיה בסיפור גבורותיו.

בדומה לזה מפרש הרד"ק 'הללוהו בגבורותיו, שהראה להם מכל עם. הללוהו כרוב גדלו, שהתגדל והתקדש בעמים על גאולתם'.

ב'הללוהו כרוב גודלו', מפרש האבן עזרא והמצודות בעקבותיו בכיוון שונה – 'הללוהו הרבה, כאשר גדולתו רבה'. דהיינו שכאן הכוונה לשיעור ריבוי ההילול, שתהללו כמידת גדלו.

המלבי"ם ממשיך באותו קו המבוסס על שני ההנהגות העליונות שבהם מנהיג ה' את העולם, 'נגד הראשון אמר הללוהו בגבורותיו, ונגד השני אמר הללוהו כרוב גדלו, שאז לא יעשה גבורות להתגבר ולשדד את הטבע רק ינהיג כפי גדלו אשר ערך בעת הבריאה.

## הללוהו בתקע שופר - הללוהו בנבל וכנור.

מתוכן ההילול עובר המשוור לצוות על אופן ההילול שיהיה בכלים השונים.

רד"ק מציין שבכלל תקע שופר, נכלל תקע החצוצרות. ה'נבל' לדעת האבן עזרא הוא לא מקובל בימינו ככלי פריטה, אלא הוא כלי נשיפה שיש לו עשרה נקבים. ורש"י כתב בערכין (יג, ב) 'ונבל עשוי כמפוח של נפחים ומוציא קול ע"י רוח'. ואולי הכוונה שהוא כאקורדיון.

האלשיך מבאר שתקע שופר הוא הקול המעורר לשוב אל ה', וקורא להלל בו 'שעל ידי כן תזכו ותהללוהו בנבל וכנור וכל מינים אשר יזכיר, שכולם נמצאים בחג בשמחת בית השואבה, דתנן וחללים בכנורות ובנבלים ובמצלותים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר (סוכה נא, ב), ובא דוד וסידרן איך ישירו באופן ראוי לפני הקדוש ברוך הוא, והוא שצריך שיכנע האדם לפני קונו שיגיל ברעדה, על כן בתחלה יתחיל בנבל וכנור שקולם נמוך, ועוד מעט בכלים שקולם רם מאלו, הם תוף ומחול, ואחר כך יהללוהו במנים ועוגב שקולם עולה יותר.

בדומה לזה מציין המלבי"ם שתקע שופר שמורה החרדה שיפחדו מיראת ה' ורוממותו, ובנבל וכנור שמורה השמחה.

## הללוהו בתף ומחול - הללוהו במנים ועגב.

כיום מקובל לפרש 'מחול' כמעגל של ריקוד, אולם רבים מהמפרשים נוקטים שזהו כלי נשיפה כמין חליל. וכן מסתבר מהמזמור שמונה אותו בין כלי השיר.

'במינים' מפרש רב סעדיה גאון ז"ל, כלומר במינים רבים מכלי הניגון לא נזכרו הנה. וכן מבאר האבן עזרא הללוהו במינים – כלים רבים וניגון אחד.

הרד"ק מבאר כי 'מנים' – שם כלי ניגון לא נודעים אצלנו, וכן כתב רש"י שמנים ועוגב – מיני כלי שיר הם.

המלבי"ם על פי דרכו שמתחלק לפני דרכים, מבאר שבאופן הנעלה שזכו לו הקדושים, יהללו בנבל וכנור וגם בתוף ובמחול, והשם יהיה ראש המחול לצדיקים. וההילול השני אם יהללו במנים ועוגב, ויהללו בצלצלי שמע, והוא בעת שיתנהג עמם בדרך הטבע שאז יהללו ברקיע עוזו וכרוב גדלו.

וכתב רבינו בחיי (שמות לב) 'תמצא בכתוב שבעה מיני זמר, שהם כנגד שבעה כוכבי לכת: שצ"ם חנכ"ל, כנור כנגד שבתאי, תוף כנגד צדק, מחול כנגד מאדים. מנים כנגד חמה. עוגב כנגד נוגה, צלצלי שמע כנגד כוכב, תרועה כנגד לבנה, זהו שכתוב: "הללוהו בתקע שופר הללוהו בנבל וכנור, הללוהו בתוף ומחול. הללוהו במנים ועוגב, הללוהו בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה". והנה הם בין כלם תשעה מיני זמר כנגד תשעה גלגלים, ובעלי חכמת המוזיק"א יודעין לכיון כל מין ומין ממיני זמר הללו כנגד כל גלגל וגלגל, ושופר ונבל הנשארים בכתוב, השופר כנגד גלגל התשיעי המקיף, והנבל כנגד גלגל שמיני שבו הכוכבים'.



## הללוהו בצלצלי שמע - הללוהו בצלצלי תרועה.

כל המפרשים מבארים 'בצלצלי שמע', הם מצללים המשמיעים קול גדול למרחוק, וכן אמר בדברי הימים (א' טו, יט): במצללים נחושת להשמיע. בעל המצודות מפרט – 'הם שני כלי נחושת ומקישים זה בזה, ומשמיעים קול בהקשתן', ומציין את דברי המשנה 'הקיש בן ארזא בצלצל' (תמיד פ"ז).

התרגום מתרגם – 'שבחו יתיה בצלצלון דשמעין בלחודיהון, שבחו יתיה בצלצלון דמשמעין ביבבא'. כלומר שהכוונה במילה 'שמע' שהוא צלצל שהמנהג להשמיעו לבדו, שיהא ערבות קולו נשמע.

ואכן במשנה בערכין המפרשת את סדרי הנגינה במקדש אמרו – (יג, א) אין פוחתין משתי חצוצרות, מתשעה כנורות, ומוסיפין עד עולם, **והצלצל לבדו**. ובגמרא 'מנא הני מילי אמר רב אסי דאמר קרא 'ואסף במצללים משמיע'. דחינו שהוא משמיע לבדו.

בצלצלי תרועה, מבארים רוב המפרשים שהם מצללים המשמיעים קול תרועה. והמצודות מבאר ש'בצלצלי תרועה' – הם החצוצרות המשמיעים הרעשת קול תרועה, כי צלצל הוא ענין הרעשת קול.

האבן עזרא כותב – 'זה הכלל אין דרך לדעת אלה כלי הנגונים, כי כלים לנגונים הרבה ימצאו בארץ ישמעאל ואנשי אדום לא ראו גם יש באדום כלים לא שמעום חכמי ישמעאל'.

האלישיך על פי דרכו מבאר שמשלבים בכלי הנגינה שמחה והכנעה – 'בצלצלי שמע שמשמיע יותר מכולם, וכשגומר בסוף יהיה 'בצלצלי תרועה', לגמור בקול שעם היותו קול רם הוא בדרך תרועה והכנעה, וזהו הללוהו בצלצלי תרועה. ומסיק – 'הרי במועצות ודעת שתי אלה, אחת, שנשמח ביסורין, שנית, שיחרד לבבנו בראש השנה, תתקן משובתנו ונזכה לעלות לעולם הבא לאור באור החיים'.

בדומה לו המלבי"ם ממשיך בדרכו העקבית – שאם לא ישמחו שמחת המחול על השראת השכינה ביניהם, בכל זאת יהללו בצלצלי תרועה, שהתרועה מורה החרדה מפני השבר, וייראו מה' פחד העונש. בענין שבשני מיני ההילולים יהיה או שופר או תרועה, שופר מורה על יראת הרוממות, ותרועה מורה על יראת העונש, ותהיה היראה כלולה עם השמחה על דרך 'וגילו ברעדה'.

## כל הנשמה תהלל י-ה - הללויה.

מעל כל ההילולים הוא הילול הנשמה, והיא תתבונן במעשה האל יתברך, ובידיעה כפי כח הנשמה בעודה בגוף. (רד"ק). ובמצודות – 'כל מי שיש בו נשמה ונפש משכלת תהלל את י-ה'.

האבן עזרא מביא בשם 'רבי יהודה' – 'בעבור היות המנגן אומר נעימות על הכינור, וישתנו הנעימות כפי אריכות הרוח וקוצר הקול או גבהותו או שפלותו או מהירותו, על כן חתם כל

הנשמה תהלל י-ה'. כלומר שעיקר אופי הנגינה אינו תלויה בסוג הכלי, אלא במנגן. ובשם רבי שלמה הספרדי מביא 'כי זה רמז לנשמה העליונה שהיא בשמים'.

המלבי"ם מבאר שבכל אופן תתפשט תהלת ה' ממרום קדשו עד כללות כל הברואים, עד ש'כל הנשמה תהלל יה', וכן על כל נשימה ונשימה שישאפו רוח חיים וחסד, יהללו את ה' על חסדיו וטובותיו ומעשיו ונפלאותיו כי לא כלו רחמיו וחסדיו לא יתמו.

### **על כל נשימה ונשימה**

לפי הפירושים האמורים האמירה 'כל הנשמה תהלל יה' היא קריאה המתייחסת למהללים עצמם, אולם חז"ל דרשו זאת כסיבת ההילול. וכך אמרו במדרש – (בר"ר פרשה יד, ט) 'רבי לוי בשם ר' חנינא אמר על כל נשימה ונשימה שאדם נושם צריך לקלם לבורא מאי טעמא 'כל הנשמה תהלל י-ה כל הנשימה תהלל י-ה'.

וכן אמרו (מדרש תהילים מזמור סב) 'אמר רבי חייא בר אבא דמן יפו, הנשמה הזאת, כל שעה שהיא עולה ויורדת ומבקשת לצאת מן האדם, היאך היא עומדת בתוכו. אלא, הקדוש ברוך הוא מלא כל הארץ כבודו מניחה בגופו, והיא באה לצאת ורואה את יוצרה, וחוזרת לאחוריה וכו'. כל הנשמה תהלל יה. מהו תהלל יה, כל שעה שהיא עולה ויורדת בגוף, אנו חייבים לומר, הללויה. תהלל יה, על הנפלאים שהוא עושה עמנו בכל שעה, שלא להפליג ממנו שעה אחת'.

וכעין זה אמרו – (ברכות מג, ב) 'אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, מנין שמברכין על הריח – שנאמר, כל הנשמה תהלל יה, איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו – הוי אומר זה הריח'.

### **כל הנשמה – העשירי קודש**

בזוהר חדש מבואר ש'הנשמה' היא הכלי להלל בו (מדרש הנעלם דף יא, ב) – 'וכי צריך הקב"ה לחאי. אלא אמר דוד, כל מה שתשכחו לקמי קב"ה בהני מיני זמר, אינו כלום. כאדם האומר לחברו, עכשיו עשה זה וזה, וכל מה שתעשה אינו כלום, עד שתעשה דבר פלוני. כך אמר דוד, הללוהו בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה, כלומר אינו הללו, אלא מהו הללו. כל הנשמה תהלל קה הללויה. והאחר אינו כלום, אלא הלול הנשמה, הה"ד כל הנשמה תהלל יה'.

כלומר שכל המזמור בא בהקדמה לפסוק זה, שכל מיני הנגינה אין בהם ערך לגבי ההילול הנרצה לפני ה', אלא זאת נרצה לפניו, כאשר כל הנשמה תהלל י-ה. נמנים כאן תשעה כלים, והעשירי קודש הוא 'כל הנשמה', הוא אשר יופק ממנו ההילול הראוי לה'.

### הכפלת פסוק 'כל הנשמה'

כתבו הפוסקים שנהגו לכפול את הפסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה' (בית יוסף אורח חיים סימן נא) 'כדי להודיע שנגמרו המזמורים של סוף תילים', כלומר שמכיון שממשיכים בפסוקי דזמרה בפסוקים נוספים, על כן כופלים את כל הנשמה, כדי להודיע שהחלק של מזמורי התהילים נמתיים. וההמשך אינו אלא פסוקים מלוקטים.

וכן בשירת הים כופלין פסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד' מפני שהוא סוף השירה, והפסוקים שאחר כך הם הוספות שאינם מעיקר השירה. ב'מרדכי' מובא הלשון 'להפסיק ביניהם'.

כאמור מדברי השבלי הלקט מבואר שכופלין הפסוק, כדי שיהיו י"ג הילולים, כרמז להלל של ראש חודש אדר בשנת העיבור.

בפשטות זוהי דרך חתימה וסיום, כביטוי לסיום וסיכום הדבר, וכהבעה בהתרגשות הלב שהאומר חוזר וכופל – אכן 'כל הנשמה תהלל י-ה הללויה'.



## פרק כז ברוך ה' לעולם

### הפסוקים החותמים את ספרי התהלים

בנוסף ספרד נוחגים לומר אחרי כל הנשמה, ארבעה פסוקים הפותחים ב'ברוך', והם פסוקים החותמים את ספרי התהלים, שכידוע מחולק לחמשה ספרים.

ואלו הם מקורותיהם – 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן' (תהלים פט, יג סיום ספר שלישי). 'ברוך ה' מציון שוכן ירושלים הללויה' (שם קלה, כא 'הלל הגדול'). 'ברוך ה' אלוקים אלוקי ישראל עשה נפלאות לבדו. וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן' (שם עב יח-יט סיום ספר שני).

בספר אבודרהם מסביר את טעם אמירתם – 'שאלו הפסוקים מצינו אותם כתובים בסוף ספרי התלים, ולכן תקנו לאומרם בהשלמת התלים. ואחר כך אומר ויברך דוד'.

בספר מטה משה כתב 'מפני שבאלו המזמורים שלמעלה נשלם ספר תהלים לכך תקינו לומר אחריהם ברוך וכו' שאלו הפסוקים הם סוף ספרי תהלים, כאילו אמרנו כל ספר תהלים'.

### שהם כמו ברכה

בספר 'תשב"ץ קטן' (מתלמידו של המהר"ם מרוטנבורג הכותב על הליכות רבו) כתב (סימן רד) – 'ואסור לדבר מן ברוך שאמר עד סוף ישתבח. אבל שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד וכו'. אמנם מהר"ם ז"ל היה רגיל כשהיה מפסיק בין ברוך שאמר לישתבח, אומר אותן ג' פסוקים ברוך ה' וכו' אמן ואמן, עד ויברך דויד, וכשהחל להתחיל ממקום שהפסיק אומר אלו ג' פסוקים לפי שהם כמו ברכה'.

[הנהגה זו של המהר"ם מוכאת בארחות חיים, באבודרהם, בבית יוסף, ובבית חדש סימן נא, ונפסקה להלכה במשנה ברורה שם ס"ק ז].

ה'לבוש' כתב שמטעם זה קבעו הפסוקים האלה אחר כל הנשמה תהלה יה, שברוב פעמים כשמפסיקים מפסיקים שם.

בדברי חמודות (לבעל התו"ט) על הרא"ש, תמה על דברי הלבוש, מדוע מפסיקים דווקא שם. וכתב 'לכן נראה לי שהטעם שהוקבעו בזמירות כדי שיהיו רגילים וידועים בפי כל לאומרם לכשיצטרך, ולא יוכלו לקבעם בין תהלה לכל הנשמה שלא להפסיק במזמורי תהלים'. ו'האליה רבה' תמה עליו מדוע לא ניהא ליה בטעם האבודרהם.

מתוך דבריהם בוקע ועולה טעם מהותי לאמירת פסוקים אלו, שמכיון שהם כמו ברכה, אזי בסיום אמירת פסוקי דזמרה תיקנו גם אמירת פסוקים אלו שיחשב כמו ברכה, שזה גם טעם תקנת 'ויברך דויד' [וכאשר יבואר להלן מעלת הדבר].

יש לציין שה'בן איש חי' כותב שהוא נהג לומר פסוקים אלו כמה וכמה פעמים, ומועיל להשלים מניין תשעים אמנים, כשהוא אנוס ואינו הולך לבית הכנסת.  
[ואכן ב'בן איש חי' מציין שבשעת הדחק מועיל לומר פסוקים אלו להשלים מאה ברכות].

ומדוד המלך בעצמו יש לנו ללמוד כן, שבסיום ספרי התהילים ראה לנכון לחתום בפסוקים של ברכה, כאמור 'ברוך ה' לעולם וכו'. כי כן נכון לפרוש מסדר ההילולים מתוך עבודה של ברכה לה' יתברך. וכן תיקנו החכמים הקדמונים בסיומם של פסוקי דזמרה לחתום בברכה, הלא היא ברכת 'ישתבח'. [ולהלן יבואר מדוע תיקנו גם אמירת פסוקים אלו בנוסף לברכת 'ישתבח'].

לא ברור באיזה תקופה תוקנה אמירת הפסוקים, אולם מדברי התשב"ץ משמע שבתקופת מהר"ם מרומנבורג היה נהוג כן, שכתב 'עד ויברך דוד'. בארחות חיים כתב שנהגו לאמרם עם ויברך דוד 'לפי שהכל משירי דוד ע"ה'. [כנראה דבריו באים כנגד אלו שאמרום אחרי 'ישתבח', מפני שאינם מפסוקי דזמרה, והוא בא ליישב המנהג].



## פרק כח

### ויברך דוד

#### אות א – טעם אמירתו בכל יום

##### תקנת אמירת 'ויברך דוד'

במזמור כתב (אורח חיים סימן נא) שבימי הגאונים תיקנו את אמירת 'ויברך דוד', וכן מובאת אמירתו ברמב"ם. בעוד אמירת שירת הים מובאת ברמב"ם רק כמנהג מקצת מקומות לאמרו 'אחר ישתבח'.

וכך מובא בסידור הרוקח – 'ובימים קדמונים כשהיו מגיעים עד כאן לשם תפארתך, היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר ישתבח שמך, וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבנא קלונימוס בימי המלך קרלו למדינת מגנצא) היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד ושמו אחד, כי גדול היה ואין כל דבר נעלם ממנו, ורבנא משה הזקן שיסד קרובין "אימת נוראותיך", והוא היה תלמידו של אבן אהרן אבי כל הסודות בנו של רבינו שמואל הנשיא מבבל זכר צדיק וקדוש לברכה ע"כ'.

ודרך אגב יש לנו ללמוד מכך שאמירת 'ויברך דוד' היא תקנה קדומה, שאין לה קשר עם מנהג אמירת שירת הים. וממילא טעם אמירתו יש לבארו בפני עצמו.

##### הרקע לפסוקי 'ויברך דוד'

מקור פסוקי 'ויברך דוד' הוא בספר דברי הימים א' (כט י-יג) הרקע למאורע הוא כאשר דוד המלך סיים את מלחמותיו והתכונן לבנות את בית המקדש, אולם נתן הנביא מסר לו כי מן השמים אין מסכימים לכך, אלא שלמה בנו הוא יבנה את בית המקדש.

ומסופר שם שלאור זאת הכין דוד אוצרות זהב וכסף ועצים וכל הנצרך עבור שלמה בנו לבניין בית המקדש, ובהשלימו את מלאכת האיסוף הקהיל את העם, והם התנדבו בשמחה עוד זהב וכסף ואבנים יקרות. ואז נאמר – 'וישמחו העם על התנדבם כי בלב שלם התנדבו לה' וגם דוד המלך שמח שמחה גדולה. ואז נאמר – 'ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' וגו' וגו' ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל. ועתה אלהינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך. וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת כי ממך הכל ומידך נתנו לך וגו'.

תוכן הדברים הוא שלאור התנדבות בני ישראל בשמחה לתת לה' אזי מכריז דוד כי בעצם הכל מאת ה' והכל מידו, ואפילו כל המידות והמעלות שבעולם שניתן ליחס לה' בעצם המידות עצמם הם יצירי כפיו של ה', 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת, ומה אפוא רצון ה',



רק שתהיה הנתינה ביושר לב ברצון ובשמחה, והיות שראה דוד שהתנדבו בשמחה מבקש הוא שאותה זכות תעמוד להם לישראל.

### **טעם אמירת ויברך דויד – פסוקי 'ברכה'**

יש לנו לעמוד על יסוד אמירת 'ויברך דויד' על פי דברי הרמ"א בשולחן ערוך שכתב – (סימן נא סעיף ז) 'ונהגו לעמוד כשאומרים ברוך שאמר, ויברך דויד וישתבח'. [ב'דרכי משה' כתב – מהרי"ל (מנהגים ריש הלכות תפלה) לא היה עומד בשעה שאמר הפסוקים של לך ה' הגדולה כו', אבל המנהג עכשיו לעמוד מויברך דוד עד תפארתך].

מתוך דברי הרמ"א יש במשתמע שעניינו של 'ויברך דויד' יש להשוותו לברוך שאמר וישתבח, שהם ברכות, ואף 'ויברך דוד' ברכה היא, ועל כן היא צריכה עמידה.

מעתה יש לבאר שדבר זה עצמו הוא הטעם לתקנת אמירת 'ויברך דויד', שכן רצון חכמים היה לסדר אחר פרקי ההילול אמירת פסוקים של ברכה לה' יתברך. ובדומה למה שנתבאר בטעם אמירת פסוקי 'ברוך ה' לעולם', כאמור.

וכן כתב מפורש ב'סידור ראב"ן', שכיון שפתח ב'פסוקי ברכה' ['ברוך ה' לעולם' וכו'], על כן אומר 'ויברך דוד'.

כלומר שכן ראוי שריבוי ההילולים לא יותירו את האדם שווה נפש, כמתכוונן בעולמו של הקב"ה בגישה ריקנית וסתמית, אלא ההילול דורש ומחייב את האדם לתנועה ממשית של עבודה, וזהו הילול מושלם, כאשר בעקבותיה יבוא האדם להצמיח בנפשו פרי של הבעה וחיותם של הכרה אמיתית וממשית.

וואף שכבר תיקנו גם את ברכת ישתבח אחרי פסוקי דזמרה, בכל זאת יש מעלה מיוחדת לאמירת פסוקי 'ברוך ה' לעולם' שהם פסוקים מן המקרא. אך מאידך פסוקים הרי אין להם גדר ברכה ממש, ולכן תיקנו את ברכת ישתבח.

ופסוקי 'ברוך ה' לעולם' יש בהם מעלה על 'ויברך דויד', שכן הם מספר תהילים, ואילו 'ויברך דויד' הוא מדברי הימים. ובכל זאת תיקנו בפסוקי דזמרה את 'ויברך דויד', מכיון שהם גם כן מדברי דוד, אף שלא נכללו בתהילים. וכמו שהבאנו לעיל את דברי ה'ארחות חיים' 'לפי שהכל משירי דוד ע"ה'.

### **לך ה' הגדולה והגבורה - ברכה כוללת על שבחי השי"ת**

מעמד נדיר ומיוחד זה התנדבו נכבדי הקהל 'שרי שבטי ישראל' נדבות נכבדות לבית ה' אשר עתיד לקום, והתנדבו לכך בשמחה, גרם לדוד להתעורר בהשראה כבירה לנתינת שבח נשגב זה, בה פתח בברכה מיוחדת לאלוהי ישראל, והמשיך ופרט את שבחי הקב"ה:

ויברך דויד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דויד ברוך אתה ה' אלוקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם. לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש'.

במפרשים משמע שרשימת שבחים זו, היא עיקר ה'ברכה' שפתח בה ב'ויברך דויד', דהיינו שלרגל המעמד הנכבד פתח דוד בברכה כבירה וכללית על מציאות ה' בעולם, שמבטא את ההכרה העמוקה שכל המידות שמתבטאים בהנהגת הבריאה, נובעים הם מהשי"ת אשר המציא אותם, ונמצא שהמציאות כולה כלולה מאוחדת חבוקה ודבוקה באור שפעו יתברך.

וזה גדר ה'ברכה' שבפסוקים אלו, שבאמירה זו הוא מוסרים כעין סיכום והתימה על כלל פסוקי דזמרה.

והיינו, כי במזמורי ה'הללויה' אנו מתארים בהרחבה ובהתפעלות את כל פעולות ה' ונפלאותיו הכבירות: מטר לארץ, לחם לרעבים, הציר לבהמה, שמים וארץ, הרים וגבעות, וכו'. ואלו הם 'הלולים', ובסיום אנו חותמים ב'ברכה'. אשר כאמור המושג של 'ברכה' היינו שאנו מתארים את שבחי ה' עצמו [כביכול], שהוא עצמו מופיע כבעל תכונות היצירה וההשפעה של כל חלקי המציאות.

ולשם כך תיקנו כאן בסיום פרקי ה'הללויה' את 'ויברך דויד', שבו אנו אומרים את שבחי גדולת המלך עצמו, אשר לו הגדולה והגבורה והתפארת וממנו הכל.

### **לכלול כל אופני השבח בפסוקי דזמרה**

בטור (אורח חיים סימן נא) כתב הטעם באמירתו – 'ובתקון הגאונים יש נוהגין לומר ויברך דויד את ה' לעיני כל הקהל עד ומהללים לשם תפארתך כאשר הוא בספר דברי הימים, ויברכו שם כבודך עד שירת הים כאשר הוא בספר עזרא ושירת הים, והטעם לפי שכל אותם ט"ו לשונות של שבח הסדורים בברכת ישתבח דורש במכילתין מתוך שירת הים ומתוך אותן פסוקים של ויברך דויד'.

לא ברור לאיזה מכילתא מתכוון הטור, ואולי הכוונה למה שאמרו שם ב'פרשת השירה' (פרשה א) – 'אשירה לה', נאה גדולה לה' נאה גבורה לה'. וכן דוד אמר 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד'. [ישנם קטעים נוספים בהם מצויין במכילתא לשונות של שבח שאמרו ישראל, ויובא בעז"ה במאמר על שירת הים].

העקרון העולה מדברי הטור הוא, שבברכת ישתבח מנויים סוגי השבחים שעמהם אנו באים לפני ה', ובכדי שיהיו בידינו כל סוגי ואופני השבחים, אנו מוסיפים על פסוקי דזמרה את האמירות של 'ויברך דויד' ו'שירת הים', שעל ידי אמירתם יהיו בידינו אופנים נוספים של שבח להקב"ה.

כאן טמון הסבר נוסף לאמירת 'ויברך דויד', שכן בפרקי פסוקי דזמרה של מזמורי ה'הללויה', אמנם נכללים סוגי השבח של 'הלל וזמרה', ועדיין חסרים לנו האופנים של 'ברכה' ו'שירה', ובכדי להשלים את כתרו של הקב"ה מכל הצדדים שלא יחסר מאומה, אנו מוסיפים את

השבחים הללו, ולשם כך אנו באים עם 'ויברך דויד' לקיים את מעלת 'ברכה', וכמו שמזכירים בישתבח 'ברכות והודאות'. ובכדי לקיים מעלת 'שיר ושבחה' אנו מוסיפים את 'שירת הים'.

ובזה מתבאר הצורך בשני אופני הברכה, כי פסוקי 'ברוך ה' לעולם', באים כחתימה על פסוקי דזמרה, כסיכום בפועל של השבחים וההילולים. אולם פסוקי 'ויברך דויד' באים במטרה להביע שבח של 'ברכה' כשלעצמו, שיש בו מעלה מיוחדת כאמור.

### **מעלת ה'ברכה' על שאר שבחים**

על חשיבות הגוון המיוחד של 'ברכה' אמרו בגמרא (סנהדרין צד, א.) 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם, תנא משום רבי פפייס, גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך, עד שבא יתרו ואמר ברוך'.

ברש"י על פסוקי ויברך דויד כתב (דברי הימים א כט, י) 'ויברך דויד וכו' מעולם ועד עולם – אמר דוד גר אחד היה יתרו בין שש מאות אלף, ואמר ברוך ה' אשר הציל אתכם, גנאי גדול הוא זה לכל ישראל, ואני הריני מוסיף לברך את הקב"ה יותר מיתרו'.

בחשיבותה של הברכה לה' ויחודיותה ומעלתה על שאר שבחים והילולים כבר הרחבנו בארוכה (בפרק על עניין הברכה) ותמצית העניין הוא שהברכה היא הבאת ההילול לידי עבודה מעשית והכנעה, בעוד שההילול הוא סיפור תוכן דברים בהרחבה ומתוך התפעלות, כאשר האדם מגדיל לספר על מעשי ה' הנפלאים כהנה וכהנה, אולם ברכה הוא כבר פרי ההילול, הבעה מפורשת של הכרה והכנעה על היות ה' בעל העניינים האלו.

כאשר האדם עומד ומכריז ברוך אתה ה' בורא פרי העין, וכן כל ברכת השבח או ברכת המצוות, הוא מביע שהוא נותן שבח לרגל זאת שהוא נוכח עתה בחופעת ה' בהנאה זו שנתן לו, או במצוה או בפעולה הנפלאה. וזה שיא העבודה בכל תחום, כאשר האדם בא לידי הכרה בנוכחות ה' בדבר.

### **משה וששים רבוא לא אמרו ברוך**

דברי חז"ל המובאים ברש"י טעונים ביאור, מה הטעם באמת שמשה וששים רבוא לא אמרו 'ברוך', ודווקא יתרו שבא מן החוץ אמר זאת.

נראה לבאר ש'ברוך' הוא אופן של שבח המתאים בשלב הסיכום, כאשר רואים את כללות הדבר, ועולה ברכה המגדירה את כללות השבחים, ואין אומרים ברכה על חצי דבר. אולם בני ישראל היו עדיין שרויים בתוככי המהלך של חסדי ה' אשר הוציאים ממצרים וקרע להם את הים והיו באמצע הדרך להר סיני, ואף שאמרו שירה, אבל לא היה באפשרותם לראות את תמונת הדבר הכללית, באופן שעולה בקרבם הרגש המחייב לומר 'ברוך'. רק יתרו שבא מבחוץ וראה את כלל הדברים מנקודת מבט חיצונית, היה מסוגל לומר 'ברוך'.

מבנה התפילה הוא אפוא תהליך ההולך ומעלה את האדם משלב לשלב, תחילה הוא ניגש להלל ולזמר, עד שלבו מלא על גדותיו, והרי הוא מוכשר להביע את שבחו של הקב"ה מתוך הכרה שלימה, וזו היא הברכה.

### **לעיני כל הקהל**

אותו 'ויברך דוד' נאמר במעמד הגיגי, כאשר דוד והעם היו בשמחה גדולה לרגל הזכות להתנדב לבית ה', מעמד זה ציין את תחילת העבודה לבניין בית המקדש, ובאופן פרטי את עבודת הנדיבות מתוך לב שלם, וברוב רגש ורוממות הביע דוד את שטף רגשותיו העולה על גדותיו ורוממות ההשגות אליהם הביא אותו ההתנדבות והמעמד, ולאור זאת ברך את ה' 'לעיני כל הקהל', כלומר שהיתה זו ברכה לפני ה' שבא לומר בשם כל הציבור.

וכך איתא במדרש (בראשית רבה ע, ב) – 'רב הונא בשם רב אידי אמר כתיב 'וישמחו העם על התנדבם כי בלב שלם התנדבו לה' וגם דוד המלך שמח שמחה גדולה', ולפי שהיו עוסקים במצות נדבה ועלה בידן, לפיכך שמחו, לפיכך מהו אומר (שם) ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל וגו'.

לפי האמור לעיל שיחודיותו של מעמד זה היה עניין ה'ברכה' שחידש בו דוד, הרי אמירתו 'לעיני כל הקהל' היתה בבחינת שליח ציבור המוציא את הרבים בברכתו, מדין 'שומע כעונה'.

### **לעיני כל הקהל ויאמר דוד**

ב'דגל מחנה אפרים' מבוא ביאור נפלא בשם הבעש"ט הקדוש – 'שמעתי מאדוני אבי זקני זי"ע זללה"ה פירוש הכתוב ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל וגו', שהראה דוד בחוש לעיני כל הקהל שמלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי מיניה, ובמה הראה זה לכל, במה שאמר לך ה' הגדולה והגבורה, וכו' לך ה' הממלכה וכו', ואז ראו הכל ואפילו המון העם, כי הקדוש ברוך הוא הוא שורש כל הדברים והויותם (פרשת ראה ד"ה כי ירחיב).

דברים דומים מופיעים ב'שפת אמת' (חנוכה תרמ"ד) – 'בתוך רבים אהללנו. בתוך ממש. שהביא התעוררות בכל לב אנשי בני ישראל כמו שכתוב בפסוק ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל. והוי ליה למימר לאזני כל הקהל. רק שבדבריו האיר עיני כל הקהל וראו והבינו כי לה' הגדולה והגבורה והתפארת כו'. וכל זה הנוסח נתברר בפועל בכח ברכת דהמע"ה [ואיתא רמז 'ויברך דוד את ה' ר"ת השם הודאי שמו כן תהלתו. כי יש כח בשמות שיתפרסם מהות עדות שהשם מעיד עליו בפועל ממש, כידוע בספרים הקדושים כח דורות הראשונים שעסקו בשם המפורש. והמ"י] כי דוד המלך ע"ה לא היה איש פרטי ואיתא ד'לית ליה מגרמיה כלום', ועל ידי זה הביטול היה בכחו לעורר כל לבות בני ישראל, וכמו שאמרו חז"ל מה שביקש 'אגורה באהלך עולמים', שדבריו יעשו רושם בפי כל בני ישראל במזמורים שלו בספר תהלים.

## ברוך אתה ה' אלוקי ישראל אבינו

יש להדגיש כאן את פירושו של רש"י המבוסס על דברי חז"ל 'ברוך אתה ה' אלוקי ישראל אבינו – ישראל סבא וגם בבראשית רבה מפורש כך נדרתי אני דוד ועמי, כמו ישראל סבא'.

רש"י בא לשלול בזאת טעות נפוצה שרבים טועים בה, שהיתה אפשרות לבאר את הפסוק בהנחת אתנחתא על מילת ישראל, כלומר שהקב"ה הוא אלוקי 'עם ישראל', ואילו 'אבינו' היה מקום לפרשו על הקב"ה שאנו קוראים לו אבינו, וזאת בא רש"י לשלול שאבינו מוסב על מילת ישראל, שכאן הכוונה שהקב"ה הוא אלוקי ישראל סבא, דהיינו יעקב אבינו, ולא עם ישראל.

אי לזאת יש להסביר מדוע נקט דווקא ישראל, וזאת מבאר רש"י על פי המדרש (בראשית רבה ע, ב) 'לפיכך הזכיר ישראל יותר מאברהם ויצחק, לפי כי יעקב גם הוא נדר דכתיב וידר יעקב נדר (בראשית כח)'. 'וכל הנודר צריך להזכיר בנדרו ישראל וכן אשר נדר לאביר יעקב' (תהילים לב).

בהמשך הפסוק גם כן יש להסתפק בלשון הכתוב 'מעולם ועד עולם', האם הכוונה שה' הוא אלוקי ישראל 'מעולם ועד עולם', או שהכוונה היא שהוא מברך 'ברוך' 'מעולם ועד עולם', רש"י נוקט כפי הפירוש השני, כמו שכתב שדוד הוסיף על ברכת יתרו, שיתרו ברך 'ברוך' ותו לא, ואילו דוד הוסיף וברך 'מעולם ועד עולם'.



## פרק כח – ויברך דוד

### אות ב – ביאור תוכן הפסוקים – לך ה' הגדולה

#### לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת

פסוק זה הוא הבסיס לסדר מידות הנהגת ה' העליונות הנקראים 'הספירות' כמבואר בכל ספרי הקבלה, שבהם הקב"ה מנהיג את העולם, כלשון האמור ב'פתח אליהו' (הקדמת תיקוני זהר המצוי בסידורי הספרדים) 'אנת הוא דאפיקת עשר תקונין, וקרינן לון עשר ספירן, לאנהגא בהון עלמין וכו' ובהון אתכסיאת מבני נשא'.

אין לנו עסק בנסתרות ובמופלא מאתנו, אולם יש לבאר מדוע דרשו כאן את כללות מידות הנהגת ה' בעולם, שכן לכל העניינים הללו יש שורש בפשט שניתן להבינו. והביאור הוא שדוד בא כאן לייחס את עצם השבחים שישנם בעולם שהכל שייך להקב"ה, ובהקדמה לאמור שם בהמשך אחר הפסוק 'ומהללים לשם תפארתך', שדוד ממשיך (דברי הימים א' כט, יד-טז) 'וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת כי ממך הכל ומידך נתנו לך. וכו' כל החמון הזה אשר הכינונו לבנות לך בית לשם קדשך מידך הוא ולך הכל'.

כלומר שלמרות שהמטרה כאן היא לומר כאן את שבחי ה' עצמו, אולם באמת אין זה נכון לומר שהקב"ה בעצמו גדול וגבור ומפואר וכו', כי אי אפשר לייחס לעצמותו תארים כלשהם. אלא 'לך ה' הגדולה', כלומר שנגיע להכרה שכל מציאות המידות הללו גם זה מה' יתברך, כי הוא יתברך המציא את המושגים, וממילא כל מה שנשבח, אי אפשר לומר שהוא שבח בו עצמו, אלא שממנו נמצאים המידות הללו, וממילא מובן שסדר המידות שנאמרו כאן הוא סדר המידות שיצר עבור רצונו להנהיג עמהם את העולם.

בימינו נעשו מושגים אלו מוכרים לכל נער, ומצויים בכל הסידורים בסדר ספירת העומר, במשך הדורות ובספרים שונים, מידות אלו נתכנו בכינויים שונים לעיתים. ומדורו של האריז"ל מקובלים סדר שבע מידות אלו: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, ומלכות. בפסוק שלפנינו מידת החסד נקראת 'הגדולה', שאר המידות מכונים כלשונם. מידת 'יסוד' מרומזת בכתוב 'כי כל בשמים ובארץ' (בספרי הראשונים מכונה מידה זו בשם מידת 'כל'), ומידת 'מלכות' בכתוב 'לך ה' הממלכה'.

#### • רש"י – הודאה על חסדי ה' בהשגת הממון לבית המקדש

רש"י מפרש על פי פשוטו, שכל השבחים כאן אמורים בקשר לפעולותיו של דוד בהכנותיו לבניין בית ה'.

'לך ה' הגדולה – נתן שבח להקב"ה שנתן לו כל כך לקבוצ ממון כזה לבנין בית המקדש, וכתוב לעיל הוא יבנה בית, וסמך ליה ה' בעבור עבדך (וכלבך) עשית את כל הגדולה, וגם

לשון גדולה נופל על בנין בית המקדש כדכתיב (דברי הימים א' כב) והבית לבנות לה' להגדיל למעלה'.

כלומר שדוד משנן בעצמו שלא יגבה לבו על כך שהוא זוכה לבנות בית לה', אלא את כל פעולותיו הוא מייחס להקב"ה אשר הוא נותן לו את הכח והעצה לעשות חיל.

והוא מפרט – 'לך ה' הגדולה – אף על פי שהקבצתי כל הממון הזה לבנין בית המקדש שנקרא גדולה, אתה נתת לי כל הגדולה הזאת, והגבורה, שנתת לי גבורה להילחם עם שונאי ישראל ולבוז שללם לפני לבנות הבית, כדלעיל אחר שנלחם עם כל אויביו ונצחם, כתיב (דברי הימים א' יח) 'גם אותם הקדיש המלך דוד וגומר'.

והתפארת – כל שבחות אלו שבחו על שנתן לו הקב"ה כח לקבץ ממון לבנין בית המקדש שנקרא פאר דכתיב (ישעיה ס') 'לפאר מקום מקדשי', וגם למעלה (דברי הימים א' כ"ב) כתיב 'לשם ולתפארת'. וזנצח – שנתן לו הקב"ה נצחון לשלול שלל העובדי כוכבים לצורך הבנין'.

כי כל בשמים – לך הוא אפילו על מה שעל השמים אתה מושל כל שכן על מה שבארץ, לפיכך אתה יכול ליתן גדולה למי שאתה רוצה. ובארץ – אתנחתא ששם מסיים הפסוק ומוסב למעלה הימנו כדפרשתי'.

### • לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש

'לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש' מפרש רש"י – פתרון, מלך אם נתן לעבדו אחד שררה וממשלה במלכות אחר, השר הוא עבדו בכל מקום שהוא, אבל המלכות אינו של מלך, ומי שהמלכות שלו אין העבד המושל שלו, אבל הקב"ה שלו הוא העבד הממונה למושל, וגם המלכות שלו אקוטריא בלע"ז, ולפיכך כתיב לך ה' הממלכה והמתנשא עליהם, דאפילו ריש גרגותא משמיא מנו ליה'.

כלומר שלאמתו של דבר כאשר הקב"ה נותן שררה ומלכות למאן דהו, אין ההחלטות מסורות בידו של הממונה, אלא גם הוא עצמו נתון בידו של הקב"ה שממשיך למלוך על אותו חלק בעולם דרך הממונה.

מסר זה הוא תמצית משנתו של דוד המלך לאורך כל דרכו במלכותו, אשר הכיר בכך שה' הוא המלך והמנהיג בכל, ואין האדם עושה מאומה, וכמו שהדבר מבואר היטב במדרש תהלים (מזמור קמד) – 'לדוד ברוך ה' צורי וגו'. אמר שלמה (משלי ג, ו) בכל דרכיך דעהו. מהו בכל דרכיך דעהו. הוי נותנו בלבך לפניך, בכל דרך שאתה הולך בשם שהיה דוד עושה. היה מלך ואמר איני מלך, הוא מלך והוא המליכני. וכן הוא אומר, (שמואל-ב ה, יב) וידע דוד כי הכינו ה' למלך על ישראל. היה גבור ואמר איני גבור. היה עשיר ואמר איני עשיר. וכן הכריז ואמר, (דברי הימים-א כט, יא) לך ה' הגדולה והגבורה וגו'. וכן הוא אומר, (שמואל-ב ה, טו) ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו. ירד למלחמה ונצח, ואמר, לא מגבורתי נצחתי, אלא הוא עזרני והוא הנצחני ונצחתי, ויצרני להיות עושה מלחמה. וכן הוא אומר, (תהלים יח, לג) האל המאזרני חיל. לכך אמר, ברוך ה' צורי וגו'.



## • דרשת חז"ל על פעולות ה' בתולדות ימי עולם

בגמרא (ברכות נה, א) מובאת דרשת חכמים על פסוק זה ששבחיו נדרשים על פעולות ה' על פני ימי עולם, בהם הראה את גבורותיו ונפלאותיו.

לך ה' הגדולה – זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר עושה גדולות עד אין חקר.

והגבורה – זו יציאת מצרים, שנאמר וירא ישראל את ה' הגדולה וגו'.

והתפארת – זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע, שנאמר וידום השמש וירח עמד וגו'.

והנצח – זו מפלגתה של רומי, וכן הוא אומר ויז נצחם על בגדי וגו'.

וההוד – זו מלחמת נחלי ארנון, שנאמר על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו'.

כי כל בשמים ובארץ – זו מלחמת סיסרא שנאמר מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו'.

לך ה' הממלכה – זו מלחמת עמלק וכן הוא אומר כי יד על כס י-ה.

והמתנשא – זו מלחמת גוג ומגוג וכן הוא אומר הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל.

לכל לראש – אמר רב חנן בר רבא אמר רבי יוחנן אפילו ריש גרניתא מן שמיא מנו ליה'.

הצל"ח מוכיח שאין לומר שהגמרא באה לדרוש על סדר הזמנים, שהרי בהמשך אין הדברים מבוארים על פי הסדר. ומבאר, לך ה' הגדולה והגבורה, על פי הכתוב בשירת חים, שפירש רש"י שכתוב ימינך שני פעמים, כשישראל עושין רצונו השמאל נעשית ימין, וימינו נאדרי להציל ישראל, וימין השנית תרעץ אויב, ונמצא בעת קריעת ים סוף השמאל נעשית ימין, ושמאל היינו מדת הדין ושם הוא הגבורה לענוש את הרשעים, אבל הגדולה הוא רומז לחסד, וזהו עצם הגדולה להטיב לכל. וכיון שבקריעת ים סוף גם השמאל נהפך לימין, הרי הגבורה אז ראוי להקרא בשם גדולה, ולכן כתיב את ה' הגדולה, אבל באמת פעולתה אז להכות את מצרים, היינו גבורה.

והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע'. מבאר הצל"ח שמכיון שגם זה נראה בכל העולם כולו, וראו כל עמי הארץ ויראו מפני ישראל, ובתפילין דרשו 'וראו כל עמי הארץ וגו' ויראו ממך אלו תפילין שבראש', הרי שעמידת חמה ולבנה דומה לתפילין שבראש, ותפילין נקראו פאר, ולזה דרשו כאן והתפארת זו עמידת חמה ולבנה. 'והנצח זו מפלגתה של רומי'. כי אז הוא גאולה נצחית שלא יהיה שום גלות אחריה כי היא הגאולה האחרונה'.

וההוד זו מלחמת נחלי ארנון שנאמר את והב בסופה – מבאר הצל"ח כי הוד יש בו מדת הדין, כי הוד למפרע הוא דוח, וכן כתב בדניאל (י, ח) 'והודי נהפך עלי למשחית'.

## • והעושר והכבוד מלפניך

מבאר רש"י – 'והעושר הכבוד מלפניך – מידך, והכבוד נופל על העושר, כדכתיב בזו כסף בזו זהב וגו' (נחום ב') וכמו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה (בראשית לה), כלומר כל העושר שסגלתי מאתך הוא – כי אתה מושל בכל ובידך כח וגבורה וגו'.

המלבי"ם מפרט יותר – 'כל העושר והכבוד – אשר בעולם בא מלפניך – שתתנחו למי שימצא חן בעיניך, ואינך כשאר נותן שאחר הנתינה אין הדבר עוד ברשותו, כי אתה מושל בכל – כי לא יתקיים ביד הניתן לו רק בעוד שתמצה ותשפיע עליו, והכח והגבורה נשאר תמיד בידך, עד ש'בידך לגדל ולחזק לכל' – בכל עת שתמצה, כמו שאמרו הקב"ה עושה סולמות ברקיע, מוריש לזה ומעשיר לזה'.

### • ואתה מושל בכל

ב'מגן אברהם' (סימן נא סק"ז ומשנ"ב סק"ט) מובא על האריז"ל 'שכשאמר ואתה מושל בכל, נתן צדקה מעומד'. ובספרי הכוונות מבואר טעמיו על פי תורת הסוד.

לויש שכתבו שזה הטעם לעמידה באמירת ויברך דוד, כיון שנותנים צדקה, ומצוה ראוי לעשותה מעומד, אולם יש מקומות שמובא מהאריז"ל להיפך, שמכיון שראוי ליתן צדקה מעומד, על כן נתנם בעת אמירת ויברך דוד שאומרים אותו מעומד].

בספר 'שני לוחות הברית' מבאר על פי פשוטו (של"ה הקדוש – תולדות אדם יח): 'וכן בדברי הימים תמצא בהתנדבות דוד למקדש הוא והשרים נדבות גדולות ובשמחה, ואז ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל כו', כאשר מבואר בספר דברי הימים. על כן נכון בעיני המנהג שראיתי בקהילות ארץ ישראל, כשהגבאי הולך לגבות צדקה בבית הכנסת הולך לאחר ויברך דוד. ואומרים שכך מקובלים בשם האלהי האריז"ל, ואפשר שמעמו משום כי בהתנדבותו והתנדבות השרים אז ויברך דוד כו'. על כן ראוי בזה המקום לגבות צדקה'.

### • ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל

בביאור דברי השל"ה יש לומר, שאכן מאותו טעם שנאמרו הדברים אז לרגל התנדבות העם, על כן גם תיקן האר"י לכוון את נתינת הצדקה בעת אמירת פסוקים אלו.

שהרי כאמור באו דברי דוד לאור ההתעוררות המיוחדת באותו מעמד – 'וישמחו העם על התנדבם כי בלב שלם התנדבו לה' וגם דויד המלך שמח שמחה גדולה'. ואז אמר – 'ויברך דויד וכו' ועתה אלהינו מודים אנחנו לך ומחללים לשם תפארתך. וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת כי ממך הכל ומידך נתנו לך וגו'.

בסיום דברי דוד נאמר שם (דברי הימים א' כט, יז) – 'וידעתי אלוקי כי אתה בוחן לבב ומישרים תרצה, אני ביושר לבבי התנדבתי כל אלה, ועתה עמך הנמצאו פה, ראיתי בשמחה להתנדב לך'.

פשטות הכוונה היא שבאמת אין מקום להעריך את הנתינה עצמה לה', שהרי אין הקב"ה נצרך לבריותיו, וכמו שאמר 'ממך הכל ומידך נתנו לך', אולם מה שיש לשבח הוא את רצון ההתנדבות והשמחה, שזה מראה על קירבה ועבדות לה'.

ועל דרך זה גם באה התקנה להתנדב לצדקה בעת אמירת 'ויברך דויד', שתהיה הצדקה מתוך הכרה שאין אנו נותנים כלום משלנו, והעיקר הוא הרצון הטוב השמחה ונדיבות הלב.

ניתן לבאר באופן נוסף, שהדברים נאמרו בעקבות ההתנדבות בשמחה, כי בדרך הטבע כאשר האדם תורם ומפריש מממונו ונותן משלו, הוא חש בצער כלשהו שניטל ממנו דבר ונתמעט רכושו, ואף כאשר הוא מבין היטב את החובה ואת ההכרח לשלם, בכל זאת יש בו תחושת הפסד וחסרון. על כן בדרך כלל אין האדם תורם מתוך שמחה, אלא לבו נחמץ מתוך הרגשת חוב ואילוץ.

אולם כאשר ראה דוד שהמתנדבים כאן לבית המקדש התנדבו בשמחה, הרי זה כי הם הגיעו להכרה שאין הם נותנים כלל משלהם, שהרי העושר והכבוד הוא מאת ה' והוא הקובע את מי לגדל ולחזק, הרי זה 'ממך הכל' ו'מידך נתנו לך'. שום פרוטה לא נחסרה מרכושם, אלא בסך הכל הם קיימו את תפקידם לתת לה' משלו, שהרי הכל שלו, ואינו הוא מבקש אלא לבחון את לבבם ויושר לבם. ולא זו בלבד שהם הגיעו להכרה כזאת, אלא הגיעו להרגשה חושית ברורה שכבר השפיע על שמחת לבבם, כיון שהכירו שהכל של הקב"ה.

ואף כאן זה הטעם לנתינת הצדקה במקום זה, שתהיה נתינתו מתוך ההכרה כי כל העושר והכבוד הוא מאת ה'.

וכן יש לבאר שהמטרה היא שאמירת פסוקי דזמרה בהתכוננות תביא אותו לדרגה של אמונה והכרה מעשית עד כדי נתינת צדקה מהונו בשמחה ובטוב לבב, ומבטא בכך לא רק את מעלת הצדקה, אלא מוציא לפועל ומממש את גודל אמונתו, ועושה כלי וחפץ להכרתו הנשגבה.

### **ועתה אלוקינו מודים אנחנו לך**

לאחר הברכה המפורטת הפותחת 'ברוך אתה ה' אלוקי ישראל וכו' בה מביע דוד את ה'הכרה' כי כל מה שיש בידינו הוא מאת ה', באה שלב ה'הודאה'.

כלומר שיש להבחין בין 'ברכה' ל'הודאה', כי 'ברכה' היא 'שבח' ולא 'הודאה' ואין לערב בין שני המושגים, 'שבח' הוא ביטוי של הכרה בגדלות ה', שזו כשלעצמה הינה עבודת ה' יסודית שהאדם מכיר ומכניע עצמו שהוא אין לו כלום משלו, אלא הכל מאת ה' והכל נפעל מה' יתברך, ועל כך הוא מביע את התפעלותו מעצם גדולת ה' וטובו.

אולם אין זה 'הודאה', הודאה היא עבודה נוספת ומיוחדת ונעלית, שבה האדם מביע את שמחת לבבו ואת גודל תודתו האישית על מה שה' היטיב עמו, וזה בא לאחר הברכה. וכן אנו מוצאים בתפילת שמונה עשרה, שאחר עבודת כל הברכות של 'סדר השבח', וברכות 'בקשת צרכים', בא חלק ה'הודאה'.

ובזאת מסיים דוד 'ועתה אלוקינו', כלומר רק עתה לאחר שהבענו את ההכרה בגדולת ה', עכשיו אנו הגענו לשלב שכבר מביעים את ה'תודה' – מודים אנחנו לך, ומהללים לשם תפארתך'.

### **ומהללים לשם תפארתך**

ההילול הבא לאחר ה'הודאה', הוא כהרחבה ל'תודה', כי סוג זה של אמירה הנקראת 'הילול', יכול לבוא הן כהמשך והרחבה לסוג השבח של 'ברכה', כמו באשרי 'בכל יום אברכך – ואהללה שמך לעולם ועד', וכן – 'ומרומם על כל ברכה ותהלה'. ויכול לבוא גם כהרחבה של ההודאה, כאמור כאן 'מודים אנחנו לך – ומהללים לשם תפארתך'.

יש להבחין שב'מודים' אומרים 'לך', וב'מהללים' אומרים 'לשם תפארתך'. [וכן ב'ברכה' הברכה היא לו – 'אברכך', ואילו ההילול הוא ל'שמך']. התבדל הוא שה' מצד עצמו הוא נשגב ונעלם מהשגה, ועל כן הפנייה אל עצמו כביכול היא רק בפנייה מתומצתת, אנו 'מברכים' אותו ו'מודים' לו, אבל כשאנו מבקשים 'להלל' דהיינו להרחיב דברים, משמעות הדבר הוא שאנו מבקשים להתייחס אליו מצד פעולותיו, וזה נקרא 'שמו', כלומר, הצורה שהוא מופיע כלפינו.

כאמור, בפסוק 'ומהללים לשם תפארתך' מסתיים הקטע 'ויברך דויד' שהוא משירי דוד, ומכאן ואילך 'ויברכו' אתה הוא ה" הוא קטע נוסף מספר עזרא.



## פרק כט

### ויברכו שם כבודך – אתה הוא ה'

### אות א – שירת הלויים בספר עזרא

#### ויברכו שם כבודך – אתה הוא ה' לבדך

קטע התפילה של 'ויברך דוד' שמקורו בתפילת דוד בספר דברי הימים, הסתיים ב'ומהללים לשם תפארתך'. וכמובא לעיל מסידור הרוקח – 'ובימים קדמונים כשהיו מוגיעים עד כאן לשם תפארתך, היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר ישתבח שמך, וכשבא הגאון וכו' הנהיגו לומר מכאן ואילך עד ושמו אחד'.

הפסוקים מ'ויברכו שם כבודך' ואילך, הם אפוא קטע נפרד, הוספה שמקורה בספר 'נחמיה' (ט, ה-ו) [כידוע לפי חלוקת חז"ל הכל נקרא ספר 'עזרא', וספר 'נחמיה' אינו אלא המשכו, וכשם שחלקו את שמואל ואת מלכים לא' וב', כך חלקו את ספר עזרא לעזרא ונחמיה].

וזה לשון הפסוק בשלימותו: 'ויאמרו הלויים ישוע וקדמיאל בני חשבניה שרביה הודיה שבניה פתחיה, קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם עד העולם, ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה. אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים וכו' עד – 'ואת רודפיהם וגו' במים עזים'.

#### שלבי התפשטות מנהג אמירת פסוקים אלו

בטור (אורח חיים סימן נא) מביא את המנהג לומר 'ויברכו' יחד עם המנהג לומר 'ויברך דוד': 'יש נוהגים לומר ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל, עד ומהללים לשם תפארתך, כאשר הוא בספר דברי הימים, ויברכו שם כבודך עד שירת הים כאשר הוא בספר עזרא, ושירת הים'.

המקור הראשון בו מוזכרת אמירת 'ויברכו שם כבודך', הוא 'סדר רב עמרם גאון' שערך את סדר התפילה לבני הגולה, וזה לשונו – 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן כו' עד כל הארץ אמן ואמן. ויברך דוד את ה' וגו' עד ומהללים לשם תפארתך, ויברכו שם כבודך'.

מתוך כלל לשונות הקדמונים אודות תפילה זו, ניתן ללמוד שאמירת קטע זה מספר 'נחמיה' [עזרא] קשור למנהג של אמירת שירת הים, ובאותם מקומות שהחל המנהג לומר שירת הים הוסיפו גם את אמירת פסוקי 'ויברכו – אתה הוא ה' לבדך'.

כך מובא בספר אורחות חיים (חלק א דין מאה ברכות אות לב) – ואחר גמר ההלל שהוא 'כל הנשמה', אומר ישתבח שהיא ברכה של אחריו. אבל יש מקומות שאומרים קודם ישתבח, ברוך ה' ויברך דוד וכו' עד לשם תפארתך, לפי שחל משירי דוד ע"ה, ואחר כך אומרים ישתבח, וכן כתב רב עמרם, ושנהגו לומר אחר ויברך דוד, אתה הוא ה' לבדך, ושירת הים. ויש אומרים שאין היחיד אומר שירת הים אפילו במקומות שנהגו לאומרה בכל יום. ויש שנהגו לאומרה אחר ישתבח. [ובנוסח דומה בספר 'כלבו' סימן ה].

וכן כתב בספר האשכול (הלכות פסוקי דזמרה) 'והיה מן הדין לומר ישתבח אחר כל הנשמה שהוא סוף פסוקי דזמרה, אלא שנהגו להוסיף פסוקים אחרים ולך ה' הגדולה שהן משירי דוד. ועוד מוסיפין לומר השירה, והמנהגות כך נוהגין. והמנהג המחזור מכל אלו לומר ישתבח, אחר ועתה ה' אלוֹקֵינוּ מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ וּמַהֲלִילִים לְשֵׁם תְּפֹאֲרֶתְךָ, שֶׁהֵן שִׁירֵי דָוִד, עַל כֵּן טוֹב לומר עליהן ישתבח. ואחר כך יאמרו אתה הוא ה' לבדך וכו' עד סוף כל השירה'.

דברים אלו מצביעים על הקושי שהיה בהתקבלות אמירה זו לסדר התפילה, שכן בין 'ברוך שאמר' ל'ישתבח' אסור להפסיק בשום דבר שאינו 'פסוקי דזמרה', וכפי שאומרים בנוסח ברוך שאמר 'ובשירי דוד עבדך נהללך', ולכן מעיקר הדין היה ראוי לסיים אותם ב'כל הנשמה' ותו לא. לאחר מכן התקבל בקושי המנהג לומר 'ויברך דויד' עד 'ומהללים לשם תפארתך', שפסוקים אלו אף שאינם מתהילים הם גם משירי דוד. אך את ההמשך מספר עזרא, וכן את שירת הים, הם העדיפו לומר לאחר ישתבח, שלא יהיה הפסק בין הברכות. גם הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ז הלכה ג) מציין שיש מקומות שנהגו לומר את שירת הים, אך נהגו לאומרה לאחר ישתבח.

עם זאת המנהג שהתקבל בסופו של דבר, הוא לומר הכל בתוך פסוקי דזמרה, וכמו שכתב הרוקח (הלכות ברכות סימן שכ) – 'אך לאחר מיכן תיקנו לומר פרשה שבעזרא אתה הוא לבדך עד במים עזים. ויושע עד לעולם ועד. כי לה' המלוכה. ועלו מושיעים. והיה ה' למלך על כל הארץ. ועומד החזן ואומר ישתבח. וסיים בברוך עד אל חי העולמים'.

## טעם אמירת פסוקים אלו

תוכן הפסוקים עצמם מוכיח שאמירתם קשורה ומובילה לאמירת שירת הים, ובכך מתבאר מאילו טעם אמירת פסוקי – 'ויברכו, אתה הוא, וברוך', כהקדמה המובילה לשירת הים, שכן פסוקים אלו הם כרקע ו'סקירה מקוצרת' בפסוקים ספורים למאורע שבעקבותיו נאמרה שירת הים. ואנו מקדימים ומספרים איך התרחשה התופעה המופלאה הזאת שהאלוקים הגדול אשר לו הכל, הופיע בהטבעת מרכבות פרעה וחילו בים. כיצד האלוקים הגבור והנורא הנעלה מכל, צמצם את שכינתו והתמסר לגלות את שכינתו לקבוצה מסויימת.

תוכן הדברים דומה לאמור בפרשת עקב (דברים י, יד-טו) 'הן לה' אלוֹקֵיךְ הַשָּׁמַיִם וְהַיָּם, הַשָּׁמַיִם, הָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ. רַק בְּאֲבוֹתֶיךָ חֶשֶׁק הָיָה לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיִּבְחַר בְּזֶרַע אַחֲרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים כִּי הוּא הַיּוֹם הַזֶּה'.

משנה חשיבות לדברים, לאור המסגרת המיוחדת של 'פסוקי דזמרה' שבה אנו עוסקים בשבחי ה' יתברך כ'מלך העולם', ומייחדים הלל על כך, אמירת 'שירת הים' היא בעצם חריגה מתוכן זה שכן הוא עוסק בהתגלות ה' כ'מלך ישראל'. פסוקים אלו יש בהם כעין הסבר למעבר החד בתוכן, ובהם מתבארת הסיבה לכך שהאלוקים קבע שהתגלותו בעולם תהיה דווקא דרך עם ישראל, צאצאיו של אברהם.

מופיע כאן קיצור דברים, בו אנו מספרים תולדות המציאות מראשיתה עד לקריעת ים סוף, שהאלוקים הגדול אשר ברא את העולם וכל אשר בו, הוא אשר בחר באברהם וכתת עמו ברית לתת לזרעו את הארץ, ומכיון שזרעו היה נתון בסבל במצרים, ראה הקב"ה את עניים ועל ידי כך הראה את גדולתו ונודע שמו יתברך בעולם.

### **מעמד דומה למעמד ויברך דויד**

אפשר להוסיף כיוון נוסף בטעם קביעת פסוקים אלה כאן, על רקע המאורעות שהובילו לאמירת הדברים, הדומה לאמירת 'ויברך דויד'.

שכן כאמור דוד אמר את 'ויברך דויד' במעמד גדול לקראת הקמת 'בית ראשון', בדומה לזה אף אמירת 'ויברכו שם כבודך' – אתה הוא ה' לבדך' נאמרה אף היא במעמד הגדול של כריתת האמנה בכ"ד תשרי בתקופת עזרא ונחמיה, שהיתה בימי הקמת 'בית שני'.

כמסופר בכתבי הקודש – (נחמיה ט, א) 'וביום עשרים וארבעה לחדש הזה נאספו בני ישראל בצום ובשקים ואדמה עליהם. ויבדלו זרע ישראל מכל בני נכר ויעמדו ויתודו על חטאתיהם ועונות אבותיהם וגו' ויקם על מעלה הלויים וגו' ויאמרו הלויים ישוע וקדמיאל בני חשבניה שרביה הודיה שבניה פתחיה קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה, אתה הוא ה' לבדך וגו'.

בהמשך הפסוקים שם מתאר עזרא הסופר את קריעת ים סוף ומתן תורה, ומתאר בפירוט רב את ניסי המדבר, ואת כניסתם לארץ ואת כל חטאי הדורות, והגם כי מרו את דבריו לא הסיר חסדו מעמם, ושם חטאו והכעיסוהו והתגלגל עמהם ימים רבים כרחמיו עד נתנם ביד האומות, ובאשר בכל זה לא עזבם והשגחתו עליהם ומוכן עוד לשמור לעולם בריתו, יבקש ויזכור על התלאות אשר סבלו בגלותם. והם יתקנו חטא אבותיהם במה שכורתיים ברית לשמור תורותיו ומצותיו (עפ"י המלבי"ם).

### **ויברכו שם כבודך**

מנהג הספרדים ונוסח ספרד הוא להתחיל הקטע מעזרא מהפסוק הקודם 'ויברכו שם כבודך', ואילו בנוסח אשכנז מתחילים רק ב'אתה הוא ה' לבדך וגו'.

הרה"ק המהרצ"א מדינוב ספר 'אגרא דפרקא' (אות שיב) מוכיח מלשון הזוהר שצריך לאומרו, שכתב (זוה"ק שלח דף קס"ח ע"ב) – 'שמעו קל חילין ומשריין דהוו אמרי לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו' עד ומרומם על כל ברכה ותהלה, 'הנה, לך ה' הגדולה וכו' הוא בדברי הימים, ופסוק ויברכו שם וגו' הוא בדברי אנשי כנסת הגדולה בנחמיה, והאיך יצדק לומר עד ומרומם וכו' דמשמע דענין אחד הוא, על כרחך לומר שהוא ענין אחד בנוסח המסודר לתפלה.

הטעם שמנהג ספרד לפתוח ב'ויברכו', למרות שהוא חצי פסוק, מבואר במפרשים מכיון שמצד תוכן הדברים אמירה זו פותחת את תפילת הלויים בפסוק – 'ויאמרו הלויים ישוע



וקדמיאל וגו' קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם עד העולם, ויברכו שם וגו', והפסוק 'אתה הוא ה' לבדך' הוא כבר אמצע הדברים.

עוד מובא בספרים שראו לנכון לצרף חצי פסוק זה, לפני 'אתה הוא ה' לבדך'. שכן הוא דומה בתוכנו לסדרת הברכות של 'ברוך ה' לעולם', 'ויברך דוד', ומכיון שגם בפסוק זה ישנה ברכה לה', צירפו את אמירתו. ובכך הוא מהווה קטע מגשר בין 'ויברך דוד', ל'אתה הוא ה' לבדך'.

### ומרום על כל ברכה ותהלה

'ומרום על ברכה ותהלה' מפרש רש"י – 'כי הוא גדול ומרום על כל ברכה ותהלה, כי כל הברכות ותהלות שלו הם'.

'דבר אחר, ומרום על כל ברכה ותהלה, שאין בריה יכולה לברכו ולהללו כפי גדלו ורוממותו שהוא מרום ונשא יותר מה שאין הפה יכולה לדבר'.

וכעין זה במצודות – 'הן בני ישראל יברכו שם כבודך, אבל אתה מרום על כל ברכה ותהלה כי אין לספר כל תהלתך'.

יתכן שיש בזה טעם נוסף לאמירת פסוק זה לפי מנהג ספרד, שבשל המשמעות היסודית הטמונה בו, ראו לנכון לאמרו. שלאור הברכות והשבחים שאנו עוסקים באמירתם, עלינו להדגיש, כי אף על פי שאנו מברכים את שם ה', זה רק מצד פעולותיו יתברך, אולם ה' מצד עצמו, הוא בעצם 'מרום על כל ברכה ותהלה', ואין לסבור שכברכתנו השגנו משהו או דיברנו דבר בעצם מציאותו.

וכן כתב המלבי"ם – 'אתה כפי עצמותך מרום ונשגב מכל ברכה ותהלה, כי אין משיג אותך להללך, ולא את השפעתך מצד עצמותך לברכך מצד זה, כי אתה נעלם בתכלית ההעלמה נעלה מכל ברכה ושבח, רק מה שיברכו, הוא את 'שם כבודך', השם שבו נודעה על ידה כבודך, בהבריא שבראת שעל ידה נגלה כבודך ומלכותך, את שם הזה יברכו, לא את עצמותך'.

בברייתא המובאת בגמרא דרשו כאן את כללי הברכות והעניות (ברכות סג, א) – 'ומנין שאין עונין אמן במקדש שנאמר קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם עד העולם, ואומר ויברכו שם כבודך, ומרום על כל ברכה ותהלה, יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת, תלמוד לומר ומרום על כל ברכה ותהלה, על כל ברכה וברכה תן לי תהלה'.

### אתה הוא ה' לבדך

בספר 'תורת המנחה' לרבי יעקב סקילי (פרשת לך לך) כתב מעלת פסוקים אלו – 'כשעלו בני הגולה לירושלים עם אנשי כנסת הגדולה ובנו הבית והקריבו קרבנותיהם והתודו עונם ועון אבותם, אז אמרו וכו' הפסוק הזה כולל שבחיו של ה' בשלימות, ולא נמצא בשום מקום סיפור שבחיו של מקום בשלימות כמו זה, ואין בריה יכולה לכלול ולפרש כל כך שבחות

במלות קצרות כאלו. שהרי בתחלה ייחדו שמו לבדו שנאמר אתה הוא ה' לבדך, כי תחלת כל השבח וההלל הוא ליחד שמו לבדו. ואחר זה ייחס לו לבדו כל המציאות שהוא ית' המציאו מאתו ועשאו בתכלית השלמות, אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם'.

בספרים הקדושים למדו בפסוק זה התבוננות עמוקה בייחוד ה', והוא הסוד הרמוז בפרקי דרבי אליעזר (פרק ג), והביאו חכמי האמת בספרים – 'קודם שנברא העולם היה הוא ושמו לבד'. כי אין כתוב כאן 'אתה ה' לבדך עשית את השמים', אלא תחילה 'אתה הוא ה' לבדך', כלומר שהוא אחדות גמורה, המאחדת הכל, ואפילו בריאת שמים וארץ אין מקום להתייחס אליה מצד אחדות זו. ורק לאחר השגה עמוקה זו מוסיף הכתוב ומתחיל מחדש – 'אתה עשית את השמים ושמי השמים'.

ובספר 'יושר דברי אמת' (קונטרס ראשון) כתב – 'וזהו שאמר הכתוב אתה הוא ה' לבדך אתה עשית וגו', ולכאורה אתה פעם שני מיותר, אלא שהוא מאמר בפני עצמו אתה הוא ה' לבדך רצה לומר אין עוד בעולם רק השי"ת לבד כנ"ל בשם השל"ה, ואח"כ אמר דבר אחר אתה עשית את השמים ושמי השמים'.

### **השמים ושמי השמים וכל צבאם**

'אתה עשית את השמים ושמי השמים וכל צבאם, הארץ וכל אשר עליה, הימים וכל אשר בהם'. מקביל לפסוק בעשרת הדברות, 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וגו'', אלא שמפרט יותר.

מהזכרת 'שמי השמים' למדו חז"ל שהמאורות נתונים ברקיע השני (ב"ר ג, ו) – היכן גלגל החמה ולבנה נתונים, ברקיע השני, שנאמר ויתן אותם אלהים ברקיע השמים, רבי פנחס בשם רבי אבהו אמר מקרא מלא הוא, ואנשי כנסת הגדולה פירשו אותו אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם וגו', היכן הוא כל צבאם נתונים ברקיע שהוא למעלה מן השמים'.

### **ואתה מחיה את כולם**

באבן עזרא מפרש את פשטות הפסוק – 'ואתה מחיה – אתה נותן חיות ומזון לכולם'.

בספרים הקדושים הדגישו את הפירוש היותר עמוק – 'כי בהקב"ה נאמר ואתה מחיה את כולם, ולא נאמר החיית, אלא מחיה לשון הוה, כי לא כמדת בשר ודם מדת הקב"ה, מדת בשר ודם אחר שהאומן עושה הכלי שוב אין הכלי צריכה אל האומן ומתקיימת זולתו, משא"כ הקב"ה שברא כל העולמות וכל הברואים, אין כולם מתקיימים בלתי השפעת חיותו, ואלמלי יציור הפסק השגחתו והשפעת חיותו אפילו רגע כמימרא היו כל העולמות וכל אשר בהם בטלים ממציאות והיו כלא היו'.

קטע זה הוא ציטוט מספר 'ערבי נחל', אבל הרעיון מובא בכל הספרים, גם כאלה שאינם ספרי חסידות, כמו שבילי אמונה, תורת העולה להרמ"א, נפש החיים להגר"ח מוואלאז'ין, ספר הברית, שמירת הלשון להח"ח.

וכידוע בספר התניא – (שער היחוד והאמונה – פרק ב) מבסס על יסוד זה את דרכו בעבודת ה' – 'והנה מכאן תשובת המינים שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו כי כאשר יצא לצורף כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידי מסולקות הימנו והולך לו בשוק הכלי קיים בתבניתו וכו' וקל וחומר בבריאת יש מאין, שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף, על אחת כמה וכמה שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד, להחיותו ולקיימו, והן הן בחי' אותיות הדבור מעשרה מאמרות שבהם נבראו, ועל זה נאמר 'ואתה מחיה את כולם', אל תקרי מחיה אלא מחיה'.

במדרש מופיע פירוש נוסף, שעצם אור השכינה נותנת חיותו ומזון למי שזוכה ליהנות מזיו השכינה כגון המלאכים ומשה רבינו, והצדיקים לעתיד לבוא (שמו"ר לב, ד) 'שאין מלאכי השרת ניזונים אלא מזיו שכינה, שנאמר ואתה מחיה את כולם'.

דרשה מעניינת מובאת בגמרא – (בבא בתרא כה, א) 'אמר רבי יהושע בן לוי: בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה, דכתיב: וצבא השמים לך משתחווים'.

כלומר שתנועת השמש והירח והכוכבים על פני השמים, מתפרשת לנו כתנועת השתחוויה כלפי השכינה, ומאחר שהם נעים למערב, הרי שהשכינה במערב.

## **פרק כט – ויברכו שם כבודך – אתה הוא ה'**

### **אות ב – אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם**

#### **אתה הוא ה' האלוקים**

כפי שביארנו, פסוקים אלו נקבעה אמירתם יחד עם המנהג של אמירת שירת הים, שכן הם מספרים בתמצית את המאורעות מראשית הבריאה ומעשי האבות והללה, ונבחרו לקבעם כאן ככדי לומר את הרקע למאורע הגדול של גילוי מלכות ה' בהטבעת המצרים בים, אשר בעקבותיו נאמרה השירה הגדולה הזאת.

בספר נחמיה ממשיך לתאר את השתלשלות המאורעות כולם דרך מתן תורה ונפלאות ההליכה במדבר, הכניסה לארץ, נפילתם בידי האומות, עד למצבם בימי עזרא. אולם בנוסח התפילה מובא רק עד 'זאת אויביהם השלכת במצולות כמו אבן במים עזים', שזה מה שנוגע לשירת הים.

בפוסקים (מגן אברהם סימן נא סק"ט ועוד) מובא בשם כתבי הארז"ל שיש לעמוד ב'ויברך דוד', 'עד שיאמר א'תה ה'ז'א ה' האלוקים, ויכוין ראשי תיבות אהי"ה, ואח"כ ישב'.

העולה לכאורה מהדברים, שאף שכל הקטע 'ויברכו – אתה הוא ה' לבדך' אינו המשך אחד עם 'ויברך דוד', אלא הוא מספר נחמיה, אזי בתוכן הדברים יש לפסוקים אלו שייכות, עד 'אתה הוא ה' האלוקים'.

יש לבאר זאת, שכן ב'ויברך דוד', אמרנו ברכה ושבח לה' אשר לו הגדולה והגבורה, ופסוקים אלו אף הם יש בהם תוכן דומה של ברכה לה' על בריאת העולם ויצירת חלקיו, וחובת העמידה היא אכן עד סוף קטע זה שבו מברכים את ה'.

יש נוהגים עפ"י המקובלים לשבת בדווקא בהמשך האמירות, אולם כיום נוהגים האשכנזים לעמוד גם בהמשך האמירות ושירת הים עד ישתבה, ומקורו ב'דרך החיים', וב'קיצור שולחן ערוך' (סימן יד סעיף ד). וב'ערוך השולחן' (סימן נא סעיף ח) כתב שיש נוהגין לעמוד בשירת הים.

#### **אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם**

בפשטות בא הכתוב לספר כיצד השתלשלו המאורעות הכבירים הללו, שהאלוקים הגדול אשר ברא את העולם וכל אשר בו, הוא אשר בחר באברהם וברת עמו ברית לתת לזרעו את הארץ, ומכיון שזרעו של בן הברית היה נתון בסבל במצרים, ראה הקב"ה את עניים ועל ידי כך הראה את גדולתו ונודע שמו יתברך בעולם.

הכתוב כאן גם רומז ליסוד הגדול שכל תכלית בריאת העולם, שמים, והארץ, והים, היא בשביל הצדיקים, האבות וכל עם ישראל, וכך אמרו חז"ל במדרש רבה (ב"ר יב, ט) – 'אמר רבי יהושע בן קרחה בהבראם, באברהם בזכותו של אברהם (נברא העולם), רבי עזריה אמר על הדא דרבי יהושע בן קרחה 'אתה הוא ה' לבדך אתה עשית וגו' וכל אשר בהם כל

האונקים הזה בשביל מה, בשביל אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם'.

המלבי"ם (נחמיה שם) מפרש שבא לתאר כיצד שם ה' נודע ע"י ג' דברים: א. ע"י הבריאה, ועל זה אמר 'אתה עשית את השמים וכו'', ב. ע"י קיום הבריאה וההנהגה המתמדת, שעל זה אמר 'ואתה מחיה את כולם'. ג. ניכר שם כבודך ע"י ההנהגה ההשגחית הנסיית, שהיא לא תתנהג כפי סדרי המערכת, רק לפי מעשה הקדושים אשר בארץ יחידי סגולה, וההשגחה הזאת הוחל באברהם, ועל זה אמר 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם'. שבו בחר ה' שיהיה מרכבה להנהגה הפלאית, והוצאתו מאור כשדים, שאז החילות לבטל הטבע בעבורו וניצול מכבשן האש, ואחר זה 'שמת שמו אברהם', לאות כי יהיה אב המון גוים ושגם בניו יהיו סגולה וראוים אל הענין האלוקי ושתשרה עליהם שכינת ה'.

### **אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים**

בתורה לא נכתב אודות מעשי צדקתו של אברהם אבינו, בטרם אמר לו הקב"ה בחרן 'לך לך מארצך', אלא נאמר שאברהם ומשפחתו מעצמם יצאו מ'אור כשדים' שהוא שם מקום, ואחר כך נאמר לאברהם ללכת לארץ כנען.

אולם כאשר בא לכתוב ה' עמו את ברית בין הבתרים נאמר לו (בראשית טו, ז) 'אני ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מאור כשדים'. וחז"ל למדו מפסוק זה וגילו לנו ש'אור כשדים' הוא מלשון אש ומדורה, שנמרוד הטיל את אברהם לכבשן האש כאשר מסר את נפשו לעקירת העבודה זרה, והקב"ה ירד והצילו (בראשית רבה מד, יג, ובהרחבה בפרקי דרבי אליעזר, ובתנא דבי אליהו זוטא).

אך גם מתוך פשוטו של מקרא זה, אנו למדים שאברהם יצא מאור כשדים על ידי האלוקים, וכן מוכח מכאן שהבחירה באברם שנאמר בו 'אתה האלוקים אשר בחרת באברם', היתה עוד בטרם היציאה מאור כשדים.

ואכן ה'אבן עזרא' בפרשת בא על הפסוק 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה' (שמות יב, מ) מוכיח מכאן שאמירת 'לך לך מארצך' נאמרה לאברם בעודו באור כשדים כאשר היה בן שבעים שנה, ואז יצא עם תרה אביו לחרן, ומת תרה בחרן, והיה שם עד היותו בן שבעים וחמש שנה, ואז יצא מחרן ללכת לארץ כנען ככתוב בפרשת לך לך.

ראה שם, שבזה מבאר היטב את החשבון של ארבע מאות ושלושים שנה, שהחלו מאז שנאמר לאברם 'לך לך' ויצא מאור כשדים, שמאז החלה גלותם של 'בני ישראל' בארץ לא להם.

[אמנם במכילתא (בא מסכתא דפסחא יד) ובבריייתא ד'סדר עולם' (פרק א) איתא שגזירת ברית בין הבתרים נגזרה שלושים שנה קודם לידת יצחק כשהיה אברהם בן שבעים (ועיין

תוס' ברכות ז: ד"ה לא ושבת י: ד"ה ושל) אולם עיין במדרש (ב"ר מו, ב) 'בן שמונים וחמשה שנה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים'. הרי שנחלקו מדרשים בדבר.

אולם יש מקום ליישב בכוונת המכילתא והסדר עולם, ש'גזירת' בין הבתרים אכן נגזרה בהיות אברהם בן שבעים, וזה היה בעת שדיבר עמו ה' 'לך לך', כדברי הראב"ע, אולם 'ברית' בין הבתרים, נכרתה בפועל, לאחר מלחמת המלכים ובמלאת עשר שנים לישיבתו בארץ, בהיותו בן שמונים וחמש, כדברי המדרש רבה, ואכמ"ל].

ומבאר האבן עזרא שבחירת אברהם הנזכרת כאן בפסוק, התקיימה על ידי האמירה האלוקית 'לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו'', ואז יצא מאור כשדים כנאמר 'והוצאתו מאור כשדים', ואחר כך עלה מחרן לארץ כנען.

### **בחרת באברהם - ושמית שמו אברהם**

לכאורה תמוה, שהרי אין מטרת פסוקים אלו לספר את כל המאורעות, אלא מובא בהם תמצית העניינים שהובילו להתפתחות עם ישראל, אי לכך יש לבאר מדוע היה נחוץ כל כך לציין את עובדת שינוי שמו. ובפשטות יש לתרץ שמכיון שהכתוב חפץ לחזור לשורש הדברים מתחילת הבחירה בו, לכן הוא מציין שהיה זה כאשר עדיין נקרא אברהם, וממילא חייבים להוסיף שאחר כך נשתנה שמו לאברהם.

אולם בהתבוננות נוספת יש לבאר שעובדת שינוי שמו מציינת נקודה מכריעה בהיסטוריה של העם היהודי, ובמשמעות המאורע לכל העולם כולו, שזה עיקר המסר של פסוקים אלו. שכן משמעות שינוי השם היה שמתחילה היה אברהם אדם חשוב בפני עצמו 'אב לארם', אולם לקראת הברית עם ה' נקרא שמו 'אברהם', ככתוב - (בראשית יז, ה) 'ולא יקרא עוד את שמך אברהם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך' וכמו שמפרשים חז"ל (תוספתא ברכות פרק א הלכה יב) 'כתחלה הרי את אב לארם, עכשיו הרי את אב לכל העולם כולו, שנאמר כי אב המון גוים נתתיך', כלומר שמעתה הוא יהיה זה נקודת המוקד של תכלית הבריאה כולה, וממילא הוא יהיה אב לכל העולם.

יתירה מכך, המפרשים מדייקים שהכתוב נקט לשון 'ושמית שמו', ולא 'וקראת שמו', הדברים מתבארים יפה לפי האמור, שכן שינוי השם לאברהם, משמעותה היתה יצירה מחודשת שלו כאילו נולד מחדש, ואמרו חז"ל (רש"י בראשית טו, ה ב"ר מד, י) 'צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן, אברהם אין לו בן, אבל אברהם יש לו בן'. נמצא שפסוק זה מתאר בעצם את יצירתו של אברהם אבינו אבי האומה על ידי הקב"ה.

### **ומצאת את לבבו נאמן לפניך**

כלומר שאחר שבחר ה' באברהם, עדיין לא כרת עמו את הברית המוחלטת להעמיד ממנו את העם שבו תתקיים התכלית הנצחית של כל הבריאה, אלא רק לאחר שהעמידו בעשרה ניסיונות, וכאשר מצאו את לבבו נאמן, אז אז כרת עמו את הברית.

בחז"ל אנו מוצאים בפסוק זה דרשה נפלאה (ירושלמי ברכות פרק ט הלכה ה) – 'אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'. אמר רבי אחא והפשיר עמו, שנאמר 'זכרות עמו הברית' וגו', אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו. מאי טעמא (תהילים קט, כב) 'ולבי חלל בקרבי' [לביאור הדברים עיין ב'משך חכמה' וזאת הברכה דברים לד, ח, 'קרן אורה' זבחים קטז, א].

## טעותם של מדפיסים

בסידורים שלפנינו ולפחות ברובם. ישנה תופעה שגויה שגורמת לטעות, בכך שיש הפסק אחרי המילים 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך', כאילו שיש כאן סיום קטע. ישנם סידורים שעוד הגדילו לעשות, שהקטע 'זכרות' ואילך נדפס בגודל גופן שונה, מהקטע הקודם, ובכך נוצר רושם כאילו מדובר באמת בהתחלת קטע חדש.

בעוד האמת היא שלא זו בלבד שאין כאן קטע חדש, אלא מדובר כאן באמצע פסוק! כפי שיראה כל המעיין במקור הפסוק בנחמיה, ש'ומצאת את לבבו נאמן לפניך, זכרות עמו הברית' וגו' הוא פסוק אחד.

גם מבחינת התוכן בעצם מדובר על אותו מאורע ולא בשלבים שונים, שהרי שינוי שם אברהם לאברהם היה לקראת מעמד ברית המילה, כאשר הקב"ה כבר אמר לו ואתנה בריתי ביני וביניך, ולא מצינו שהיה איזה שלב מסויים שבו 'מצא ה' את לבבו נאמן לפניו', אלא שזה עצמו משמעות הברית, שכיון שמצא את לבבו נאמן אזי כרת עמו את הברית.

[באם כבר באים לעשות הפסק ברצף ההדפסה, ראוי היה לקבוע אותו ב'ומהללים לשם תפארתך', שבו מסתיים קטע התפילה 'ויברך דויד', ומתחיל קטע חדש מספר אחר בתנ"ך, 'ויברכו שם כבודך – אתה ה' לבדך' שהוא מספר נחמיה, (לתשומת לב המדפיסים)].

הסיבה ההיסטורית להפסק שקבעו המדפיסים במקום זה, נובע ממנהג קדמון, שלפיו ביום שיש ברית בקרב הקהל, נהגו לומר את פסוקי 'זכרות', או לאמרם פסוק בפסוק, ויש שנהגו שהמוהל הוא הקורא את הפסוקים לפני הקהל. היו שנהגו לקרות עד סוף השירה, והיו מנהגים שאמרו עד וישע בלבד.

במגן אברהם (סימן נא סק"ט) כתב 'תמהתי על שנהגו ביום המילה שאומר המוהל זכרות, ומחלק קצת פסוקים, דהא אמרינן ספ"ק דברכות כל פסוק דלא פסקיה משה באורייתא לא פסקינן, עיין מה שכתבתי סימן תכ"ב ס"ג, ונ"ל הטעם דאמרינן בסוטה פ"ה משה אמר אשירה לה' והם אמרו אשירה לה', א"כ מתחלה נאמרה פסקי פסקי, לכן אנן נמי אמרינן אותה כך'. משמע שהמנהג במקומו היה לומר עד סוף השירה.

בימינו המנהג בטל בהרבה מקומות, אבל ההפסק בסידור, והשיבוש שבעקבותיו נותר במקומו..

## וכרות עמו הברית

הלשון 'וכרות' מבטא פועל הווה, שמשמעותו שאך מאליה היה מתבקש מהלך זה, דהיינו – לכרות עמו את הברית הידועה אשר ממתנה מימות עולם לאדם הראוי לה.

הפסוק וכרות עמו הברית, מדבר על ברית המילה, [וכך משמע מהמנהג האמור], ולא על ברית בין הבתרים, שהרי רק ברית מילה היה לאחר שנשתנה שמו לאברהם.

יש הנוטים לפרש שהכתוב מדבר על ברית בין הבתרים, שכן בברית מילה לא נזכרו עמי כנען בפירוט כמו כאן, אולם לאמתו של דבר (מלבד הראיה הניצחת הנ"ל), יש להוכיח מכך את ההיפך, שכן בברית מילה נאמר (בראשית יז, ח) 'ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם', שמשמעותו ארץ שבעה עממים, והיינו 'ארץ כנען' המקודשת בגבולותיה ליוצאי מצרים. ואכן נזכרים כאן רק ששה עממים (החיוי אינו נזכר כאן), מה שאין כן ב'ברית בין הבתרים' נכרתה ברית על ארץ עשרה עממים כולל 'קיני, קניזי, קדמוני'. [הטעם שאין נזכר כאן 'החיוי' כתב בסידור 'אוצר התפילות' לפי שבני עם זה הם היו הגבעונים שכרתו ברית עם ישראל, ונמצא שלא ירשו את עריהם].

גם במדרשי חז"ל נקטו בפשיטות שמדובר על ברית המילה, וכך איתא במדרש (ב"ר מט, ב מובא ברש"י בראשית יז, כד) – 'נמל אברהם סכין והיה אוהו בערלתו ובא לחתוך, והיה מתירא שהיה זקן, מה עשה הקב"ה שלח ידו ואחו עמו, והיה אברהם חותך שנאמר וכו' וכרות לו הברית אין כתיב כאן, אלא וכרות עמו מלמד שהיה הקב"ה אוהו בו'.

## לתת - לתת

בפסוק זה ישנה לכאורה כפילות 'וכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני החתי וגו' והגרגשי לתת לזרעו'. בעל המצודות מפרש בפשטות 'מפני אריכת הדברים חזר לומר שוב מלת 'לתת', וכן דרך המקרא'.

אולם במפרשים מבואר שלשון זו נכתבה בדייקנות, שכן ניתן להבחין בהרבה מההבטחות שהבטיח הקב"ה את הארץ לאבות הקדושים, שההבטחה ניתנה בלשון כפולה 'לך – ולזרעך'. שכן הארץ ניתנה לאבות בשתי נתינות אחת להם בנתינה של הבטחה אלוקית, אולם עדיין ללא קניין ממשי, כמו שאמרו בגמרא – (בבא בתרא ק, א) 'קום והתהלך בארץ וכו' משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו'. שכן כל עוד שלא הגיעו לשלימותם כעם, עדיין לא הגיע הזמן לנחול את הארץ, והיתה צריכים להתקיים בהם גזירת 'גר יהיה זרעך בארץ לא להם'.

במקביל היתה נתינה נוספת לאחר זמן ביחס לבנים יוצאי מצרים, אשר כבר נחלו את הארץ בקניין גמור, כמו שכתוב 'ונתתי אותה לכם מורשה' (שמות ו, ז) ואמרו בגמרא (בבא בתרא קיז, ב) 'ליוצאי מצרים קאמר להו'.

ועיין בספה"ק 'עבודת ישראל' (ליקוטים) 'על פי מה דאיתא (רש"י שמות לג, ב) שהגרגשי פנה מעצמו וילך לו וכו'. ותיקונו יהיה לעתיד, והיינו, 'וכרות עמו הברית לתת את ארץ



הכנעני עד היבוס', אבל 'הגרגשי לתת לזרעו', דהיינו לעתיד לבא כנ"ל. ויש עוד לומר כדאיתא בגמרא (ב"ב קיט.) ארץ ישראל מוחזקת היא עי"ש. שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו ע"ה שבזכותו כדאי לתת ארץ הכנעני וגו' לזרעו. ואף גם הבטיחו שיהיה זרעו והיוצאים מחלציו ראויים במעשיהם גם כן לרשת את הארץ, וזהו וברות עמו הברית לתת את ארץ וגו', עמו דייקא בזכותו ומעשיו. וגם לתת לזרעו שיהיו הם הראויים לכך מצד מעשיהם'.

## **פרק כט – ויברכו שם כבודך – אתה הוא ה'**

### **אות ג – ותרֹא את עני אבותינו במצרים**

#### **ותקם את דבריך כי צדיק אתה**

בפסוקים אלו מבאר נחמיה את הסיבות לכך שה' הוציא את ישראל ממצרים, ונוכרים כאן שלשה דברים:

א. 'ותקם את דבריך כי צדיק אתה', דהיינו שקיים ברית האבות. כלומר למרות שהיו בידם חטאים והפרו את ברית המילה, והיתה מידת הדין מקטרגת הללו עובדי ע"ז והללו עע"ז, ונמצא שלא היו ראויים מצד עצמם, אלא רק משום שהקב"ה צדיק ונאמן לקיים את הברית.

ב. 'ותרֹא את עני אבותינו במצרים'. מחמת שעלה צערם של בני ישראל וזעקתם מחמת קושי השעבוד.

ג. 'ותעש לך שם כהיום הזה'. עבור גילוי שם ה' ופרסום כבודו בעולם.

לשלשה אלו אנו מוצאים מקבילות בתחילת פרשת וארא, בפסוקים בהם הקב"ה מסביר למשה את הסיבות עבורם הוא מבקש להוציא את ישראל ממצרים:

א. 'וארא בא-ל שד-י וגו' ושמי הוי"ה לא נודעתי להם', כלומר עבור שידעו את שם הוי"ה, ככתוב בהמשך 'ידעתם כי אני הוי"ה אלוהיכם'. מטרה זו נזכרת כאן בפסוק 'ותעש לך שם כהיום הזה'

ב. 'וגם הקמותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען', כלומר קיום ברית האבות, מטרה זו נזכרת כאן בפסוק 'ותקם את דבריך כי צדיק אתה'.

ג. 'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל', צערם וסבלם של ישראל, מטרה זו נזכרת כאן בפסוק 'ותרֹא את עני אבותינו במצרים'.

כאן נזכר דבר נוסף, שהאותות והמופתים ניתנו לשם מטרה נוספת לעשות נקמה במצרים מחמת רשעותם וזדונם, כמבואר כמה פעמים בפרשיות 'וארא' 'בא', שהיתה מטרה לעשות שפטים ונקמה במצרים וזה האמור – 'ותתן אותות ומופתים בפרעה ובכל עבדיו ובכל עם ארצו, כי ידעת כי הזידו עליהם'.

#### **ותרֹא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף**

פסוק זה מדגיש כי במצרים ראה ה' את סבלם ונאקתם, אולם רק על ים סוף שמע את תפילתם. בדברים ספורים אלו רמוזים יסודות נאמנים, הנדרשים כדי להבין את צורת המהלך של יציאת מצרים.

שכן לכאורה יש לתמוה על עצם מאורעות יציאת מצרים, מדוע היו צריכים להתחלק לשני שלבים, היציאה מעבדות במ"ו בניסן, ואחר כך אבדן המצרים בקריעת ים סוף. שאחר שכבר נגאלו בכח גדול ובזרוע נמויה אחר עשרה מכות קשות ונאמנות, וכבר יצאו לחירות, הנה

שוב יצאו מצרים לרדוף אחריהם עד שכל ההישג של היציאה אבד את ערכו, ונכנסו ישראל לסכנה וחששו לחייהם, עד למאורע המופלא של קריעת ים סוף וטביעת המצרים.

ובעצם הגאולה האמיתית והשלימה ממצרים היתה רק בעת קריעת ים סוף, שכן רק אז נושעו לגמרי מיד מצרים ככתוב 'ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים'. [ואכן בירושלמי פרק ערבי פסחים אמרו שהטעם שישראל לא אמרו שירה והלל מיד בליל היציאה הוא משום שעדיין לא נשלמה גאולתם עד קריעת ים סוף].

את הביאור בזה אנו מוצאים בחז"ל, שהקב"ה נתאוה לתפילתן של ישראל, ודרשו על כך את הפסוק (שיר השירים ב, יד) 'ונתתי בחגווי הסלע וגו' השמיעני את קולך'. ואמרו במדרש (שמו"ר כא, ה) – 'למה הדבר דומה למלך שהיה בא בדרך, והיתה בת מלכים צועקת לו בבקשה ממך הצילני מיד הלסטים, שמע המלך והצילה לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, היה מתאוה שתדבר עמו, ולא היתה רוצה, מה עשה המלך גירה בה הלסטים, כדי שתצעק וישמע המלך, כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה, לשמוע קולך'.

כלומר שבמצרים בהיותם שקועים תחת עול העבדות ובקוצר רוח, עדיין לא היה לבם של בני ישראל מוכשר לתפילה וצעקה אל ה', ולכן סיבב הקב"ה את יציאתם ממצרים לפני שצעקו אליו, אולם לאחר שהשתחררו ויצאו מעול עבדות מצרים, נתאוה לשמוע את צעקתם ותפילתם, ולשם כך 'גירה בהם את הלסטים', ואז שבו וצעקו אל ה' מעומק לבם – (שמות יד, י) 'ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם ויראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'". עתה לאחר שצעקו אל ה' ותלו עיניהם בו יתברך, יכולה היתה להגיע ישועתם השלימה בקריעת ים סוף.

ולמרות שיש לשאול שהרי כתוב גם במצרים (שמות ב, כג) – 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שוועתם אל האלוקים מן העבודה, וישמע אלוקים את נאקתם וגו'". כבר ביאר שם האור החיים הקדוש – 'מן העבודה, פירוש לא שצעקו לאל שיושיעם, אלא צעקו מן הצער כאדם הצועק מכאבו, ומודיע הכתוב כי אותה צעקה עלתה לפני ה' והוא אומר שוועתם וגו' "מן העבודה" פירוש "מצער העבודה", וישמע ה' את נאקתם פירוש הרמת קול כאבם'.

ועדיין יש לבאר את הכתוב בפרשת כי תבוא – (דברים כו, ו-ז) 'וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה. ונצעק אל ה' אלוקי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו'. ולפי דברי האור החיים' האמורים יש לבאר, שהכוונה בזה לצעקה אל ה' שהיתה על ים סוף, כי כאשר מספרים בכללות על מאורעות יציאת מצרים, מספרים על כלל התפילות והצעקות שהיו אז.

לפי זה מתפרש הפסוק שלפנינו כמין חומר – 'ותרא את עני אבותינו במצרים – ואת זעקתם שמעת על ים סוף'. כלומר שבמצרים ראה ה' את העני והסבל של בני ישראל, [ואף שמיעת הזעקה היתה שמיעת השוועה מן העבודה], אבל על ים סוף כבר שמע ה' את צעקתם שצעקו אליו.

## כי ידעת כי הזידו עליהם

הכתוב מציין שני נימוקים לנתינת האותות בפרעה ועבדיו ועמו, הראשון הוא 'כי ידעת כי הזידו עליהם', כלומר העונש על גודל רעתם. ומדגש כאן 'כי ידעת', כלומר שה' הוא בוחן לבות וכליות ויודע את מחשבותיהם. ומקביל ללשון שאמר יתרו (שמות יח, יא) 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוקים כי בדבר אשר זדו עליהם'

פסוק זה מובא על ידי המפרשים בקשר לקשיית הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ו הלכה ה) שמאחר שכבר הובטח לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, שהגוי אשר יעבדו יעבדו אותם וענו אותם ארבע מאות שנה, אם כן לא היתה הבחירה בידם של המצרים על כך, ומדוע נענשו. והרמב"ם עצמו מתרץ שגם אם נגזרה הגזירה על בני ישראל שיעבדו בהם ויענו אותם, לא נגזרה הגזירה על מי מהאומות שיבצע זאת.

אולם הרמב"ן (בראשית טז, יד וכן בפרשת יתרו שם) לא נחה דעתו בזה, ומתרץ שנענשו מפני – 'שהוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם דן אנכי, שאביא אותם במשפט, אם עשו כנגזר עליהם, או הוסיפו להרע להם, וזהו מה שאמר יתרו 'כי בדבר אשר זדו עליהם', כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול שאבדם מן העולם, וכן **'כי ידעת כי הזידו עליהם'**. [וכעין זה כתב הרד"ק שם ובהשגות הראב"ד על הרמב"ם, וכן כתב המלבי"ם בנחמיה].

הרה"ק מבארדיטשוב ב'קדושת לוי' (מאמר 'כללות הניסים' בסוף הספר) מעניק תוספת הרגשה – 'היו שמחים בצרות ישראל, אם כן מכל זה נראה שכונתם לעבור רצון הבורא ברוך הוא בעבודת הפרך, ולא לקיים גזירות יתברך שמו. וזה 'כי ידעת', כי ידע הא-ל 'כי הזידו עליהם', כי כונתם למען זדון לבם להרע לישראל ולא לקיים גזירות הבורא ברוך הוא. ולכן כיון דבזדון לבם עשו להרע לבני ישראל ולעשות נגד רצון הבורא ברוך הוא, ראוי לנקום ולעשות בהם מכות דצ"ך עד"ש באח"ב ור"ן מכות על הים'.

כלומר שה' אמנם גזר שישתעבדו בהם, אבל מצרים בחרו לעשות זאת ברוע בחירתם, וה' היודע מחשבות הלב ראה שמחמת רשעותם וזדון לבם ששו להציק לישראל במידה יתירה, ולא רק מחמת הגזירה [וכן כתב ב'משך חכמה' ביתרו שם].

יש בדבר לקח מוסרי מבהיל, שיש שהאדם נקלע למצב שהוא אנוס וכפוי לבצע דבר שלילי, והבחינה היא לפי השתתפות לבו במעשה, שאם הוא אכן עושה זאת כמי שכפאו שד, אינו נענש על מה שהוא אנוס, אולם אם הוא מבצע זאת בחדווה אזי הוא נענש גם על עצם המעשה, שהרי הוכיח שעושה זאת מרצונו בשמחה.

## ותעש לך שם כהיום הזה.

הנימוק השני לנתינת המופתים בפרעה ועם ארצו, הוא למען הודיע ה' את שמו, כמו שכתוב (שמות ט, טז) 'ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כוחי ולמען **ספר שמי בכל**

הארץ'. ואנו מוצאים בתנ"ך כמה פעמים ביטוי זה על ניסי יציאת מצרים וקריעת ים סוף, שעל ידם נודע שם ה' בעולם.

(שמואל ב' ז, כג) 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלוקים לפדות לו לעם, ולעשות לכם הגדולה ונוראות לארצך, מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוים ואלוים'. (ובעין זה בספר דברי הימים א' יז, כא).

(ישעיה סג יא-יד) 'ויזכור ימי עולם, משה עמו איה המעלם מים, את רועי צאנו, איה השם בקרבו את רוח קדשו. מוליך לימין משה זרוע תפארתו בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם. מוליכם בתהומות כסום במדבר לא יכשלו. כבהמה בבקעה תרד רוח ה' תניחנו כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת'.

(ירמיה לב, כ) 'אשר שמת אותות ומופתים בארץ מצרים עד היום הזה, ובישראל ובאדם ותעשה לך שם כיום הזה'.

(דניאל ט, טו) 'ועתה אד' אלוקינו אשר הוצאת את עמך מארץ מצרים ביד חזקה, ותעש לך שם כיום הזה'.

## פרק ל

### שירת הים

#### אות א – אמירת שירת הים בכל יום

##### מקור אמירת שירת הים

אמירת שירת הים בשחרית לאחר פסוקי דזמרה הוא מנהג שהחלו בו בימי הגאונים, והתבסס בקרב העם בדורות הראשונים, ויש מקומות שהיה נהוג לאמרו בשבת ויו"ט.

וכך מובא בתשובות רב נטרונאי גאון – (ברודי אורח חיים סימן יא) – 'ופסוקי דזמרא שאנו אומרים בכל יום, כאן בשתי ישיבות אין רגילין לומר אז ישיר משה, אלא לאחר שחותם על פסוקי דזמרא לאלתר חותם ופורס על שמע, וכן בבית רבינו. ובשאר בתי כנסיות אומר ויושע וכל השירה בכל השבתות ובכל המועדים וביום הכפורים, ואין ממחין בהן'.

בסדר רב עמרם גאון יש שכתבו שאין השירה נזכרת בו, אולם בנוסח שלפנינו כן מובאת אמירת השירה.

ובמחזור ויטרי סימן רסה מובאת תשובת קהל רומא: 'דעו כי שירת הים היה מנהגינו מנהג כל קהל רומא ומנהג כל קהילות אשר סביבותינו. ומנהג כל קהילות אשר בספרד מיום גלות ירושלים ועד עתה לזמרה כל השנה כולה בכל יום ויום זולתי תשעה באב בלבד. שאין אומרים אותה משום אבל. וכן בבית האבל אינו אומ' אותה כל שבעה ימים. ומנהג אבותינו תורה היא. וכו'.

בפירושי סידור התפילה לרוקח על ויברך דוד מובא קטע – 'ובימים קדמונים כשהיו מגיעים עד כאן לשם תפארתך, היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר ישתבח שמך, וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבנא קלונימוס בימי המלך קרלו למדינת מגנצא, היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד ושמו אחד, כי גדול היה ואין כל דבר נעלם ממנו'.

והנהיגו רבותינו לאומרה יען כי הזמירות חובה היה עלינו לאומרה בכל יום דא"ר יוסי יהי חלקי מגומרי הלל בכל יום. ומסקנא כי קאמרי' בפסוקי דזמרה. ולפיכך תיקנו רבותינו לומר עמהם זו השירה שהיא על מפלת אויבינו. ולתת שבח למפליא פלאות'. וכן מובא בספר האשכול שהמנהג לאמרו.

וברמב"ם הל' תפלה פ"ה יג כתב: יש מקומות שנהגו לקרות בהם את השירה בכל יום אחרי ישתבח, אולם בסדר תפילה לכל השנה אינו מביא את השירה.

בספר המנהגות (ר' אשר מלוניל) מובא מנהג 'שאין היחיד אומר שירת הים אפילו במקומות שנהגו לאמרו בכל יום.

באבודרהם מובא טעם נוסף לאמירתו – 'ואחר כך תקנו לומר ויושע ה' ושירת הים והוא זכר ליציאת מצרים. שני זכירות אלו כתובות בתורה, זכר למעשה בראשית שנאמר כי ששת ימים עשה ה' וגו'. וזכר ליציאת מצרים שנאמר וזכרת כי עבד היית במצרים וגו'.

## המקור לאמירתו במכילתא בשלח

עוד מביא האבודרהם – 'זהמטעם שנהגו לומר ויברך דוד ושירת הים, לפי שכל אותם חמשה עשר לשונות של שבת, הסדורים בברכת ישתבח דורש במכילתין מתוך שירת הים, ומתוך פסוקים של ויברך דוד'. ובטור (או"ח סימן נא) מעתיק לשון זה.

במכילתא שלפנינו לא נמצא דבר זה בבירור, אלא שישנם קטעים במכילתא בהם מובאים לשונות שבת האמורים בישתבח, ואולי לזה נתכוון הטור.

כגון ב'פרשת בשלח' (פרשה א) – 'ובני ישראל יוצאים ביד רמה. מגיד הכתוב שכשהיו המצרים רודפים אחרי ישראל היו מנאצים ומחרפים ומגדפים אבל ישראל מרוממים ומשבחים ונותנים שיר שבת וגדולה תהלה תפארת למי שהמלחמה שלו'. וכעין זה פעמים נוספות במהלך הפרשה.

## מעלת אמירת השירה בכל יום

במשנה ברורה סימן נא מובא (ס"ק יז) – 'ויאמר שירת הים בשמחה, וידמה בדעתו כאלו באותו היום עבר בים, והאומר בשמחה מוחלין לו עונותיו' הדברים כלשונם מובאים הוא ב'חיי אדם' (חלק א כלל יח).

בשער הציון מצויין המקור לדברים בזה"ק. ובזהר אכן מובא גודל מעלת אמירת שירת הים כמה פעמים: (ח"ב דף מד ע"ב) – 'תנינן כל בר נש דאמר שירתא דא בכל יומא ומכוון בה, זכי למימרא לזמנא דאתי, דהא אית בה עלמא דעבר, ואית בה עלמא דאתי ואית בה קשרי מהימנותא, ואית בה יומי דמלכא משיחא, ותלי עלה כל אינון תושבחהן אחרנין דקאמרי עלאי ותתאי, וכו'.

בזהר נדרש הדבר מלשון הכתוב – 'ויאמרו לאמר' – לדרי דרין בגין דלא יתנשי מנייהו לעלמין, ולפנינו המשך דברי הזהר (מתורגם): 'שכל הזוכה לומר את השירה הזאת בעולם הזה זוכה ואומרה בעולם הבא, וזוכה לשבת בה בימות המלך המשיח בשמחת כנסת ישראל עם הקב"ה. שכן כתוב 'לאמר', לאמר באותו הזמן, לאמר בארץ הקדושה בשעה שישבו ישראל בה, לאמר בגלות, לאמר בעת הגאולתתן של ישראל, לאמר לעולם הבא.

ובדף קלב ע"א איתא: 'בגין דא בעי בר נש לשוואה רעותיה בהאי שירתא, וכל מאן דזכי לה בהאי עלמא, זכי למחמי למלכא משיחא בתקוני ההוא כתרא ובחגירו דזייניה, וזכי לשבחה האי שירתא תמן'.

דרשה דומה מובאת בגמרא – (סנהדרין צא:) 'ואמר רבי יהושע בן לוי: כל האומר שירה בעולם הזה – זוכה ואומרה לעולם הבא, שנאמר אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה'. אלא שאין מוזכר שם דווקא שירת הים. אולם במדרש תנחומא (פרשת צו) דרשו כן על שירת הים – 'אמר רבי עקיבא כל מי שאומר שירה בעולם הזה זוכה לומר שירה לעולם הבא שנאמר,

אז ישיר משה אז שר לא נאמר אלא אז ישיר, הוי כל מי שאומר שירה בעוה"ז זוכה לומר שירה לעה"ב לכך נאמר זוכה תודה יכבדנני'.

הדרשא המובאת בזוהר מהפסוק 'ויאמרו לאמר', שמכאן יש הוראה לדורות לאמרו, מובאת גם במדרש תהלים (מזמור ד) – 'מהו ויאמרו לאמר, לאמר לדורות, כשאתם נכנסין בצרה אל תאמרו אנו עושין מלחמה, אלא ה' ילחם לכם, ואתם אומרים שירה, ותלך יד בני ישראל הלך וקשה (שופטים ד, כד), ואחר כך כתיב ותשר דבורה (שם ה, א), וכן הוא אומר קומה ה' הושיעני אלהי (תהלים ג, ח), ואחר כך כתיב כי הכית את כל אויבי לחי'.

אולם המובא בחיי אדם אודות אמירת השירה בשמחה, ושידמה כאילו באותו היום עבר, ושמוחלין עוונותיו. אינו מהזוהר לבד, אלא מבוסס על מקורות נוספים.

### האומרו בשמחה מוחלין לו כל עוונותיו

מקורם של דברי ה'חיי אדם' [ובעקבותיו המשנ"ב] הם ב'של"ה' (מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחת מוסר) המביא את דברי ה'חרדים' (מצוות התלויות בארץ ישראל פרק ז) שישנם כמה עניינים ומצוות סגוליות שמועילות לכפרת עוונות בנקל, והאחד מהם לכוון בשירת הים שאומרים בכל יום, לאמרה בקול ובשמחה רבה, כאילו אותה שעה יצא ממצרים.

כי הנה אמרו במדרש (שוחר טוב פי"ח) 'ויסע משה את ישראל מים סוף' (שמות טו, כב) שהסיעם מעוונותיהם, שנמחלו על ידי השירה שאמרו. שכל מי שנעשה לו נס ואומר שירה, מוחלין לו על כל עוונותיו. והנה אחר שציונו השם יתברך לומר שירה זו בכל יום, כדכתיב (שם שם, א) 'ויאמרו לאמר', דכתב רבי שמעון בר יוחאי (זוהר ח"ב דף נ"ד ע"ב) שרוצה לומר, שנאמר אותה בכל יום, בשמחה רבה, כשעה ראשונה שאמרנו אותה, ודאי כח סגולת כל יום, כשעה ראשונה שאמרנו אותה.

בעל ה'חרדים' מצרף יחדיו את דברי המדרש שכל מי שנעשה לו נס ואומר שירה בידוע שמוחלין לו עוונותיו, עם דברי הזוה"ק שהאומרה בכל יום זוכה לדברים הרבה. ומפרש שכוונת הזוהר לאמרה בשמחה כאילו היום עברנו בים.



## פרק ל – שירת הים

### אות ב – מהותה של 'שירה'

#### מטרת אמירת שירת הים – אמירת 'שירה'

בטור (או"ח סימן נא) מביא בשם ה'אבודרהם' שהטעם שנהגו לומר שירת הים בכל יום, הוא 'לפי שכל אותם ט"ו לשונות של שבח הסדורים בכרכת ישתבח, דורש במכילתין מתוך שירת הים'.

ביאור אפשרי בדבריו הוא, שמאחר שב'ישתבח' מזכירים בין יתר אופני השבח גם 'שיר', שהוא סוג מיוחד ונעלה מאד של שבח, על כן הוסיפו את שירת הים לפסוקי דזמרה.

'שירה' היא סוג מיוחד מאד של שבח, את הגדרת מהותה אנו יכולים ללמוד משיטת רב האי גאון (מובא בר"ן על הרי"ף פסחים דף כו, ב) 'שאיין מברכין על הלל שבילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה'.

המהר"ל מבאר את שיטתו ('גבורות ה' – פרק סב) 'כי אנחנו חייבים מעצמנו להלל לשבח לפאר, שכיון שהוא כאלו אנחנו יצאנו ממצרים'.

כלומר 'שירה' היא סוג של שבח שהאדם מביע את נפשו המשתפכת מאליה, ומבטאת את רגשותיה מעומק הלב.

על מהותה הייחודית של 'שירה', נוכל לעמוד גם מתוך לשון הפסוק הפותח את שירת הים: 'אז ישיר משה ובני ישראל'. התמיהה העולה מיד היא, מדוע נאמר הפסוק בלשון עתיד, ולא נאמר 'אז שר משה ובני ישראל'.

רש"י בהמשך ביאורו על הפסוק, מביא על כך את דרשת חז"ל הידועה, מכאן לתחיית המתים מן התורה. אך בתחילת דבריו הוא מבאר על דרך פשוטו – "אז כשראה הנם עלה בלבו שישיר שירה". כלומר שכאשר מתארים אמירת שירה, לא נכון לציין זאת כעובדה יבשה 'אז שר', אלא הצורה הנכונה היא לתאר ש'עלה בלבם לומר שירה', ומתוך השתפכות נפשם ברגשות העולים על גדותם נאמרה השירה מאליה.

#### מאפייני ה'שירה'

ל'שירה' ישנם כמה מאפיינים המייחדים אותה משאר דברים כתובים, בתורה עצמה מוגדר פרק זה כקטע יחודי 'השירה הזאת', ואם כי שירה זו ושאר השירות שבתורה ובכתבי הקודש, שונה מהשירה המוכרת לנו בשירת הראשונים והפייטנים, בהם אנו רואים תשומת לב מיוחדת למשקל או לחרוזים, ובדרך כלל לשניהם גם יחד. בשירות שבתורה לא מופיעים הצורות האומנותיות הללו. אולם בכל זאת שונה גם השירה בתורה משאר לשון התורה.

הדבר הבולט בזה הוא ראשית כל, צורתה החזותית של השירה שדינה להיכתב 'אריה על גבי לבנה' (מגילה טז, ב). נוסף לכך יש הבדלים בלשון הפסוקים, שכן השירות מתייחדים בסגנון מליצי וחידתי, ומופיעות בהם מילים קשות להבנה שאינן מצויות בשאר חלקי התורה כמו 'עזי וזמרת', 'יכסיומו', 'תבלעמו'. מאפיין נוסף של שירה הוא חזרה וכפילות של ביטויים, תופעה שבולטת במיוחד בספר תהילים שכולו שירה, ואכן כולו כתוב בשני טורים זה מול זה. ההסבר לכך נובע ממהותה של ה'שירה', שכאמור לא באה לצורך סיפור דברים או הוראה, אלא היא ביטוי של הנפש המבקשת להביע רגשות ולתאר חוויות.

וזוהי הסיבה לצורת 'אריה על גבי לבנה', כלומר שורות קצרות ומופסקות, דהיינו שאין כאן רצף של סיפור דברים, אלא הבעות חוויה קצרות המתארות זוויות שונות של הרגשות. ולכן הביטויים גם חוזרים על עצמם, כדרך של הבעת רגש, שנפשו של האדם סוערת, והוא חוזר ואומר אותם שוב ושוב. זו גם הסיבה שמתבקשות מילים בלתי רגילות, שזה ביטוי לניסיון לחדור לעומק עצם החוויה, ולהביע את מה שמעבר ומעל למילים הרגילות.

### **מדוע אין באמירת השירה את החסרון של 'אומרי הלל בכל יום'**

על פי דברים אלו יש ליישב קושיא יסודית המובאת בספרי גדולי הדורות על מנהג זה של אמירת שירה בכל יום. שהרי אמרו בגמרא (שבת קיח, ב) 'הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף'. והבאנו (בתחילת פסוקי דזמרה) את דברי רבינו יונה (על הרי"ף ברכות דף כג, א) שמבאר שכאשר אומר הלל רק על ניסים היוצאים מגדרי הטבע, נראה כמי שאומר שאין ראוי לשבח על הנפלאות שבכל יום, והרי זה כמחרף ומגדף.

והקשו המפרשים שאמירת שירת הים הרי היא שיר על נם, ואם כן לכאורה זה בגדר 'קורא הלל בכל יום'.

לפי האמור התמיהה מתיישבת, היות שאין המטרה באמירת השירה להזכיר את קריעת ים סוף ולהלל על ההנהגה המיוחדת של הניסים שהתגלתה באותה עת, אלא הכוונה היא רק להתבטא באופן השבח המיוחד והמרגש של 'שירה' לכבוד מלכות ה', ולכן אין זה כ'אומר הלל בכל יום'.

[להמחשת ביאור הדברים: משל לאדם המשמיע הקלטה של התזמורת מנישואיו, ואין כוונתו להזכיר את מעמד הנישואין, אלא לשמוע תזמורת בלבד].

## **פרק ל – שירת הים**

### **אות ג – מבנה שירת הים**

#### **הצורה והתבנית בשירת הים**

מלבד המאפיינים האמורים שישנן בשירה, בדרך כלל כל שירה עשויה גם במבנה מסוים, משקל או חרוזים, או סדר אלפא ביתא, המעניקים צורה אומנותית ויופי של שעשוע לשיר, וכמו כן הם מאחדים את השיר כולו לרצף מאוחד. אך צורות אלה אינם קיימים בשירה זו, אולם בכל זאת ננסה למצוא בו מבנה מסוים.

ואמנם במבט ראשוני דומה לקורא כי יש כאן אוסף אקראי של דברי שבח והילול על הנם הנשגב, וקשה מאד לעמוד על סדר מסוים במבנה השיר.

כמה ממפרשי התורה כמו הספורנו המלבי"ם והרש"ר הירש, מעניקים לנו זווית ראייה החובקת את מבנה כלל השירה בחלוקה לקטעים, כל אחד במהלך משלו, בעקבותיהם נסלול דרך במבנה השירה.

יש לציין שבגמרא (ראש השנה לא.) מבואר שבבית המקדש היו משוררים על התמיד של בין הערביים בשבת את השירות שבתורה. ומדברי הגמרא עולה בבירור כי השירה מתחלקת לשני קטעים עיקריים שהראשון שבו הוא עד 'מי כמכה', והשני מ'מי כמכה' ואילך.

בנוסף, יש לעמוד על ריבוי הביטויים החוזרים בצורות שונות, הנראים לכאורה כחזרה ללא צורך. כך נוכל להבחין כיצד מיתת וטביעת המצרים מוזכרים כמה וכמה פעמים, וכמו שכתב בפירוש 'רש"י' על מסכת אבות (פ"ה משנה ד) – 'עשר מכות הביא הקב"ה על המצריים במצרים ועשר על הים הן כנגד עשר נפילות שבשירת וישע – א. רמה בים, ב. ירה בים, ג. טובעו בים סוף, ד. תהומות יכסיומו, ה. ירדו במצולות, ו. תרעין אויב, ז. תהרום קמיד, ח. יאכלמו כקש, ט. כסמו ים, י. צללו כעופרת, הרי עשר נפילות'.

דבר זה ממחיש בפנינו את הכפילויות שמופיעות בשירה זו, ומעלה בפנינו את הצורך להבין לאן חותרת השירה הנשגבה הזו.

#### **השירה – שלשה חלקים**

כאשר מתבוננים היטב בסדר הפסוקים ובמשמעותם, אפשר להבחין שהשירה בנויה באופן של פסוקי כותרות של נושא, שאחריהם פסוקי המשך מפורטים, המרחיבים את נושאי הכותרות. נבחין כי השירה עשויה משלושה נושאים, כל אחד בקטע בפני עצמו הפותח בכותרת.

וזוהי הסיבה להופעת ה"כפילויות", כאשר השירה מציינת את אותו פרט פעם נוספת, היא עוסקת במבט מחודש ופן מסוים נוסף על המאורע ומתארת אותו מזווית חדשה.

מכנה משותף לפסוקי הכותרות, שהם כפולים, זאת אומרת שאותו משפט חוזר על עצמו בשינוי קל. תחילה נציג את כותרות חלקי השירה, בהמשך נבאר את כל השירה בהתאם לחלוקה זו:

#### **א. ה' איש מלחמה – ה' שמו'.**

קטע ראשון העוסק במציאות ה' שליטתו המוחלטת שהתגלו במלחמתו במצרים. והפסוקים הבאים – מרכבות פרעה, תהומות יכסיומו, מפרטים כיצד התבטאה מלחמתו של ה' במצרים, ונצחנו עליהם.

כלומר שבמאורע זה התבסס היסוד הראשון של אמונת ישראל והיא ידיעת ה': 'הו"ה שמו'. המציאות שה' קיים נוכח ושולט במאורעות העולם, ומוציא לפועל את רצונו, ואינו מניח לרשעים לפעול בניגוד לרצונו, וכאשר הם מעיזים להילחם ולבצע את זממם, הוא משפיל אותם ומנצחם.

#### **ב. 'מינך ה' נאדרי בכח – ימינך ה' תרעין אויב'.**

קטע שני על העוצמה ומידת הנקמה שהפגין הקב"ה בעונש המצרים. אשר תפורט בפסוקי ההמשך 'וברוב גאונך', 'וברוח אפך', אמר אויב, נשפת ברוחך.

זה דבר נוסף על ידיעת שמו ועצם שליטתו, שמלבד שאינו מניח לרשעים לבצע את זממם, הוא גם מעניש אותם ונוקם בהם. כלומר שכאן נודע לעין כל הנהגת ה' בעולם, שהוא מגלה עניין ומעורבות במעשי בני אדם, וכביכול מתמלא חרון אף על מעשי הרשעים.

#### **ג. 'מי כמכה בא-לים ה' – מי כמכה נאדר בקודש נורא תחלות עושה פלא'.**

קטע שלישי על קבלת מלכות ה' על ידי עם ישראל, אשר מכירים בקדושתו הנשגבה, וקיבלו אותו לאלוקים עליהם, והוא מנהיג אותם לבטח. הפירוט של חלק זה יבוא בטקסט השירה מהפסוק 'נמית' עד לסיום השירה ה' ימלוך לעולם ועד'.

### **פסוקי 'ויושע' כהקדמה לשלושת חלקי השירה**

נוכחנו אפוא לראות כי השירה מיוסדת על שלושה כותרות נושאים, שהם:

א. מציאות ה' אשר שולט ומנצח במלחמה.

ב. גבורת ה' אשר מעניש ונוקם ונפרע מצריו.

ג. קדושת ה' – הכרה בהיותו נורא וקדוש ובכך הוא מנהיג את עם ישראל.

שלושת הנושאים הללו מבוארים בפסוקי 'ויושע' הבאים כהקדמה לשירת הים, ונותנים תמצית של המאורע הגדול:

'יושע' ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים' היא פתיחה כללית שבקריעת ים סוף נשלמה ישועתן של ישראל. כי כל עוד שמצרים וחילותיהם היו קיימים, היה קיים איום על עם ישראל, ועדיין לא היתה גאולתם שלימה.

והכתוב ממשיך לפרט שבמאורע אדיר זה נגלו שלשה עניינים:

א. וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים' – זה החלק הבסיסי שבמאורע, שה' עושה את רצונו לקחת לו את עם ישראל לעם, ואינו מאפשר לרשעים לעשות את זממם.

וזה היה בראות ישראל את מצרים אשר איימו על ישראל, ועתה הם מוטלים על הקרקע – ובכך נושעו ישראל מהאיום שעמד עליהם, וראו כיצד הקב"ה מנהיג את העולם וכל אשר חפץ עשה.

והוא העניין הראשון הנזכר בשירה בפסוקי – 'איש מלחמה – מרכבות – תהומות'.

ב. 'וירא ישראל את הים הגדולה אשר עשה ה' במצרים' – זה החלק השני שבמאורע, שהקב"ה גם הראה את נקמתו ואת עונשם של המצרים אשר ה' התעלל בהם ועשה בהם שפמים, והראה בהם את נחת זרועו.

והוא העניין המבואר בפסוקי 'מינך ה' תרעץ אויב, 'זכרוה אפך נערמו מים'.

ג. 'ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו' – ה' נעשה נורא ומנהיג את ישראל.

וזה המבואר בפסוקי 'זה א-לי, וב'מי כמכה' ואילך.

### **שלושת החלקים בעשרת המכות**

בהתבוננות יותר מעמיקה, השורש לשלשה שלבים אלו כבר נמצא בעשרת המכות, שמחולקים ל'דצ"ך' 'עד"ש' 'באח"ב'.

יש לדעת שחלוקה זו, מיוסדת על חלוקה יסודית שקיימת בפסוקי המקראות, בשלושת המכות הראשונות בכל סידרה, דהיינו בדם ערוב וברד ניתנה התראה מורחבת, כאשר פרעה יצא המימה. ואילו במכות השניות בכל סידרה, דהיינו במכות צפרדע דבר וארבה, אמנם נזכרת התראה אך לשונה קצר. במכות השלישיות בכל סידרה דהיינו במכות כינים שחין וחושך, לא נאמרה כלל התראה.

נמצא שבכל אחד מסדרות מכות אלו, היתה התראה מיוחדת שנאמרה בה תכלית המכות, ויש להבחין שסגנון התורה בא בשלבים, זה על גבי זה.

לפני דצ"ך נאמר במכת דם – (שמות ז, יז) 'בזאת תדע כי אני ה'', כלומר מציאות ה' ונוכחותו.

וזאת נזכרו לראות בשלושת המכות הראשונות, שהיוו אות על מציאות ה' ופעולתו בעולם, שהוא מוציא לפועל את רצונו.

חלק ראשון זה במכות, מקביל למה שנאמר בשירה – 'ל'ה' איש מלחמה ה' שמו'.

לפני מכות עד"ש נאמר בהתראת ערוב – (שמות ח, יח), 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ'.  
בסידרת מכות זו כבר נוכחו לראות את מידת שכר ועונש שה' מנהיג בהם את הברואים, וזה  
נקרא 'בקרב הארץ' כלומר שה' מוכיח עניין במעשי האנשים ובוהן את מידת זדונם כמי  
שנמצא בתוך העולם.

חלק זה במכות מקביל לאמור בשירת הים – 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'  
ואילך. שבארנו שפסוקים אלה עוסקים בעונש ובנקמה שביצע ה' במצרים על רשעותם  
וזדונם.

לפני מכות באח"ב נאמר – (שם ט, יד) 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ'. כלומר שה'  
נשגב מאין כמוהו.

חלק זה מקביל לאמור בשירת הים – 'מי כמכה באלים ה' מי כמכה נאדר בקודש'. שבני  
ישראל קיבלו את מלכותו והכירו בהיותו נשגב וקדוש שאין כמוהו.

בזאת תיארנו את המבנה הכללי של השירה, בהמשך נבאר את הפסוקים על פי מבנה זה  
באופן מפורט.

## פרק ל – שירת הים

### אות ד – ביאור הפסוקים בהתאם למבנה

#### פתיחת השירה – במקביל לשלושת החלקים האמורים

הבחנו אפוא בשלושה חלקים בשירה הפותחים בכותרות, למן הפסוק 'ה' איש מלחמה'. הפסוקים הראשונים מטרתם להוות כותרות כלליות בראשה של השירה, שהם פסוקי 'אשירה לה' ו'עזי וזמרת'. זו היא סידרת כותרות, המקדימה ומקבילה לכותרות-המשנה שבהמשך. [וזהו סיבה נוספת שבגינה הדברים נראים לנו ככפילויות, שכן תחילה מופיע הנושא בקצרה בכותרת הכללית, ולאחר מכן בכותרת המשנית, ולאחר מכן בפירוט הדברים]. תחילת הפסוק הראשון הוא דברי הקדמה לשירה:

אֶז יִשִּׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַה' וַיֹּאמְרוּ לְאֹמֶר

מכאן ואילך מתחילה השירה בעצמה:

שני הפסוקים הראשונים של השירה הם הכותרות, הכוללים שלשה חלקים:

א. אֲשִׁירָה לַה' כִּי גָאֵה גָאֵה – סוּם וְרִכְבּוֹ רָמָה בָּיָם:

זהו קטע כותרת ראשון על מציאות ה' ושלטונו המוחלט שהתגלו במלחמתו במצרים. בכך שהשליך לים את הסוס ורכבו, ביטוי זה אינו מתאר נקמה ועונש, אלא השלכת כדבר שאין בו כח להתנגד, משום שבאו להילחם בה' ובעמו.

נושא זה כאמור מפורט בהרחבה בתת-הכותרת 'ה' איש מלחמה'.

ב. עֲזִי וְזִמְרָת יְיָ הַיְיָ לִי לִישׁוּעָה.

כותרת שניה על העוצמה ומידת הנקמה שהפגין הקב"ה בעונש המצרים. וזהו 'עזי', מידת העוז והגבורה, 'זמרת י-ה', גבורה זו של ה' מחתכת ומרוצצת את אויביו. נושא זה מפורט בהמשך בתת-הכותרת 'מינך ה' נאדרי בכח'.

ג. זֶה אֱלֹהֵי וְאֵנָהוּ – אֱלֹהֵי אֲבִי וְאַרְמְנָהוּ:

זהו כותרת שלישית על קבלת מלכות ה' על ידי עם ישראל, אשר קיבלו אותו לאלוקים עליהם.

הפירוט של חלק זה יבוא בטקסט השירה בתת-הכותרת 'מי כמכה בא-לים ה' עד לסיום השירה 'ה' ימלוך לעולם ועד'.

לפי מהלך זה, יש כאן התאמה מופלאה עם הפסוק בקטע השלישי שבשירה 'מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך'. ואכן בכותרת ראשית זו המקבילה לקטע זה – 'זה א-לי ואנוהו' וכמו שפירש רש"י מלשון 'אעשה לו נווה' וכן תרגם אונקלוס 'אבני ליה מקדשא'.

בזה יבואר מה שבברכת גאולה בשחרית ובערבית תיקנו חז"ל בנוסח הברכה להזכיר שני פסוקים משירת הים 'מי כמכה' ו'ה' ימלוך'. שני פסוקים אלו הם פסוקים שבהם עם ישראל הכריזו שהם מקבלים עליהם את עול מלכות ה', הפסוק הפותח 'מי כמכה', ופסוק הסיום 'ה' ימלוך'. והלא זוהי המטרה שאנו רוצים להפיק מזכירת יציאת מצרים וקריעת ים סוף בברכה זו.

בערבית אנו מזכירים פסוק שלישי – 'זה א-לי' ענו ואמרו'. הדברים תואמים באופן מופלא לנוכח המבנה שתוארנו, הכרות 'זה א-לי' היא הרי הכותרת הראשית והתמציתית של 'מי כמכה' ו'ה' ימלוך'.

## חלק ראשון בשירת הים:

### (ג) ה' אִישׁ מִלְחָמָה – ה' שְׁמוֹ:

פסוק זה הוא [כאמור] כותרת קטע, שתוכנו הוא כיצד התבטאה מציאות ונוכחות ה' יתברך במאורע הגדול, והראה כיצד הוא מנהיג את העניינים בעולם כרצונו, וכאשר המצרים חשבו לעקור את גאולת ישראל, הראה את כוחו כאיש מלחמה ואבדם מן העולם, והוכיח לעין כל כי הוא האלוקים המנהיג וקובע הכל.

ויש כאן הדגשה על 'שמו', כי הופיע בשמו המיוחד, 'הויה', אשר זאת היתה אחת המטרות העיקריות של גאולת מצרים, כמו שנאמר בתחילת פרשת וארא, בפסוקים בהם הקב"ה מסביר למשה את הסיבות עבורם הוא מבקש להוציא את ישראל ממצרים (ו, ג): 'וארא אל אברהם – בא-ל שדי ושמיי הויה לא נודעתי להם', כלומר שבא לגאלם בעבור שיוודע להם שם הויה, ככתוב בהמשך (ו, ז) 'וידעתם כי אני הויה אלוקיכם'. ועתה בא דבר זה לידי מימוש, שנודע כי 'הויה שמו'.

### (ד) מִרְכַּבַּת פְּרָעָה וְחִילוֹ יֵרָה בָּיָם - וּמִבְּחַר שְׁלִישֵׁי טַבָּעוֹ בָּיָם סוּף:

בפסוק זה מתוארת הופעתו כ'איש מלחמה', אשר נלחם ה' במצרים וכך ביצע את אשר הפך, והפך את זממם, כאשר מרכבות פרעה וחילו הושלכו בים, ומבחר שלישי טבעו בים סוף, ואבד כל כוחם.

פסוק 'מרכבות פרעה וחילו ירה בים' הוא מקביל של קטע הפתיחה – 'כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים', וכמו שכתב ברבינו בחיי 'לפי שאין בכל הבהמות מתגאה כסוס והרוכב מתגאה עליו, ביאר הכתוב כי הקב"ה מתגאה על שניהם'. וכאן מפרטת השירה יותר, שה' נתגאה במלחמתו על מצרים שביקשו להתנשא כנגדו והשליכם בהשפלה. מרכבות פרעה שעליהם גאוותם, ומבחר שלישי הם האמורים בתחילת הפרשה (יד, ז) 'ויקה שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים ושלישים על כולו'. איבדם ה' במלחמתו וטבעו בים סוף.



וכאן בולט הביטוי המקביל 'רמה בים' – 'ירה בים'. כלומר הושלכו ככלי אין חפץ בו, ונזרקו בבת אחת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, מאחר שכאן הנושא הוא גדולת הנהגתו של הקב"ה שנתגלתה במלחמה זו, מודגשת ההשפלה והתבוסה שהוא מנחיל לבעלי ריבו, ובכך אינו מאפשר להם לבצע את זממם, אלא הוא כל אשר חפץ עשה.

#### **(ה) תְּהִמּוֹת יַכְסִּימוּ - יָרְדוּ בַּמְצֹלֹת כְּמוֹ אֶבֶן:**

בכל הקטעים, הפסוק המסיים מתאר את סיומו של המאורע כאשר נתקיים הכתוב (יד, יג) 'לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', דבר זה מבטא את הנצחון המוחץ אשר בסופו של דבר הם נעלמו בכלל מפני האדמה וכוסו במים ולא נודע כי באו אל קרבנה. וכן גם בתהילים מודגש חלק זה (קו, יא) 'ויכסו מים צריהם' (עח, נג) 'ואת אויביהם כסה הים'.

תחילה מתאר הפסוק את הנצחון בהשלכתם אל הים, ולאחר מכן תהומות יכסיומו.

#### **חלק שני בשירת הים:**

#### **(ו) יְמִינָהּ ה' נֶאֱדָרִי בְּכַח - יְמִינָהּ ה' תִּרְעֵץ אוֹיֵב:**

פסוק זה פותח קטע שני בשירת הים, העוסק בגבורתו ומידת נקמתו של ה' בשונאיו. [מלבד שליטתו בכל, שעושה כל אשר חפץ, הוא גם מתעניין במעשי הנבראים בארץ, ונוקם ברשעים את נקמתו] חלק זה כאמור צויין בכותרת הראשית במילים 'עזי וזמרת ק-ה'.

כותרת זו מתחלקת לשני חלקים – א. עוצמת כוחו של ה' האדיר בכח. ב. בכוחו ה' מחץ ורוצץ את האויב.

שני חלקים אלו מפורטים בפסוקים הבאים.

#### **(ז) וּבְרַב גְּאוֹנָה תִּהְרַס קִמְיָךְ - תִּשְׁלַח חֲרֹנְךָ יֹאכְלֵמוּ פִּקְשׁ:**

פסוק זה הוא פירוט של 'ימין ה' נאדרי בכח', – ברוב גאונו הורס את קמיו, וכביכול חרונו וכעסו בוערים כאש המכלה את שונאיו כמו קש הנאכל ברגע. כי 'חרון' הוא ביטוי לכעס המתבטא בחימום. וכמו שכתב רש"י כאן (פסוק ח) 'וכל אף וחרון שבמקרא אני אומר כן חרה אף, כמו (אויב ל) 'ועצמי חרה מני חורב', לשון שריפה ומוקד, שהנחירים מתחממים ונחרים בעת הקצף, וחרון מגזרת 'חרה'."

[רש"י על הכתוב 'כמו אבן' (פסוק ה), מביא את דרשת חז"ל שטביעת הרשעים היתה כקש שאינו שוקע שהיו הולכין ומטורפין, וזה בדרך הדרש, אך בפשוטו המשילם לקש שנאכל באש, וכדברי התרגום 'שיצנון כנורא לקשא'].

### **(ח) וּבְרוּחַ אֶפֶיךָ נַעֲרָמוּ מַיִם - נִצְבּוּ כְמוֹ נֵד נִזְלִים - קָפְאוּ תְהִמֹת בָּלֵב יָם:**

זהו ביטוי גבורה נוסף של נאדרי בכח, שכוהו האדיר עומד כנגד כוחות הטבע כאשר המים נצבו כמו נד והתחוללו נפלאות במים.

בקטע זה מצויינת זווית מיוחדת של אופן הנצחון, שתחילה המים הנוזלים מטבעם נצבו כמו נד והתהומות קפאו, ועל ידי כך עברו המצרים, ואז התחכם להם ה' בתחבולות מלחמתו והים כסה אותם, ובתרגום אונקלוס תרגם 'נערמו מים' מלשון 'ערמה' 'חכימו מיא', כי הנצחון היה בהערמה ותרמית כדרך תחבולות מלחמה. [וזה המקור למה שתיקן המשורר בפיוט 'יום ליבשה': 'הטבעת בתרמית רגלי בת ענמית'].

וזה עוד פן של ההתעללות והריצוץ במצרים, שרואים בו גבורת ה' ומלחמתו בשונאיו. ואכן המצרים מכונים כאן 'אויבים' ו'קמים'.

### **(ט) אָמַר אוֹיֵב אֶרְדֹּף אֲשִׁיג אַחֲלֵק שָׁלַל תִּמְלָאֻמוֹ נִפְשִׁי אָרִיק חֲרָבִי תוֹרִישְׁמוֹ יָדִי:**

#### **(י) נִשְׁפָּת בְּרוּחְךָ כִּסְמוֹ יָם צָלְלוּ פְעוּפֶרֶת בְּמַיִם אֲדִירִים:**

שני פסוקים אלו הם פירוט של 'מינך ה' תרעץ אויב'. הפסוקים מתארים כיצד רוצץ ה' את ה'אויב'. שכן תחילה האויב נתן ביטוי לאיבתו, ואמר להרוג ולרשת, וכלפי אויב זה פעל ה' בנשיבת רוחו ומוטט אותו, ומצד פן זה מתואר שוב כיצד האויב כוסה בים צלל כעופרת ונעלם מן העין כששקע במים אדירים, ולא נודע כי באו אל קירבנה.

### **חלק שלישי בשירת הים**

## **(יא) מִי כָמֶכָה בָּא-לֵם ה' - מִי כָמֶכָה נֶאֱדָר בִּקְדֹשׁ -**

### **נוֹרָא תִהְלֹת עֲשֵׂה פֶלֶא:**

פסוק זה פותח את הקטע השלישי של השירה בכותרת המהווה הקדמה לקטע הבא, קטע זה מרחיב את הכותרת הראשית 'זה א-לי ואנוהו אלו-הי אבי וארוממנהו'. כאן הנושא הוא רוממות ה' מצד עצמו ועוצם קדושתו, שלאחר ההתבוננות במעשי נפלאותיו וגבורותיו מגיע האדם להשגה יותר עמוקה ומתחיל להתבונן במציאות ה' בעצמו, והוא מכיר בכך שה' בעצמו הוא למעלה מהשגה 'נורא וקדוש'.

וראה במכילתא - 'מי כמוכה באלים. כיון שראו ישראל שאבד פרעה וחילו בים סוף ובמלה מלכות של מצרים ונעשו שפטים בע"ז, פתחו פיהם ואמרו כולם, מי כמוך באלים'.

מאמר חז"ל זה בא לפתור שאלה ידועה שהעלו המפרשים, שלכאורה פסוק זה שמביע התפעלות מקדושת ה', אין מקומו אלא בסוף השירה, ולא באמצע הדברים כאשר לאחר מכן עדיין ממשיכים פסוקים של תיאור המאורעות. תשובת המכילתא היא שפסוק זה בא לאחר חלקה הראשון של השירה, לאחר שכבר שוררו על כך שאבד פרעה וחילו ואבדה מלכותו,

ובשלב זה בא פסוק זה שמסכם את משמעות המאורעות בהתפעלות כללית: 'מי כמכה באלים ה'.

וגם כל הקטע שנאמר אחריו הוא תוצאה מהכרזה זו, וזהו הקשר בין תוכן 'פסוק כותרת' זה לתוכן קטע זה, שתוכנו הוא שה' מנהיג את ישראל ואומות העולם מלאים אימה ופחד להילחם בהם. וממילא אף אנו מקבלים את מלכותו עלינו כאלוקים המיוחד לנו, מתוך השגתינו בהיותנו נאדר בקודש, הדבר מחייב לעבדו בהתקשרות מיוחדת.

עוד יש לבאר שמכיון שאנו מקבלים אותו עלינו כאלוקי ישראל והוא קרוב אלינו, על כן אנו מתבוננים בעצמות קדושתו הנוראה, כלומר שמלבד 'פעולותיו' של הקב"ה, הכירו עתה בעצם מציאותו, והשירה מכריזה שמציאות ה' הוא סוג אחר לגמרי שאין ניתן כלל להשוואה.

וזה הפירוש 'מי כמכה נאדר בקודש', משמעות 'קדוש' היינו עניין בלתי מושג המעורר יחס של כבוד ושל רתיעה, כלומר אין עוד כמוהו שיהא ניתן להשוותו, והיינו 'מי כמכה נאדר בקודש'. וכמו שכתוב (ישעיה מ, כה) 'ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש', וכן בפסוק בתפילת חנה שממנה למדים במדרשים את ברכת אתה קדוש כתוב (שמואל א, ב) 'אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו'. וכן אומרים בברכת מגן אבות 'הא-ל הקדוש שאין כמוהו'.

'נורא תהלות עשה פלא', כמו שפירש רש"י - 'נורא תהלות' - 'יראוי מלהגיד תהלותיך', כלומר שהנבראים נרתעים מלהשיגו ומלדבר בו, שזה עצמו עניין 'קדוש', דהיינו נשגב ונעלה מהשגה.

כאן אנו מוצאים יחדיו את ה'נאדר בקודש' ו'נורא', קשר שאנו מוצאים הרבה פעמים בתפילות. ונמצא בתהילים (קיא, ט) 'קדוש ונורא שמו'. וכן (צט, ב) 'יודו שמך גדול ונורא קדוש הוא'. וכן בתפילת ראש השנה 'קדוש אתה ונורא שמך' (ועיין בספרי פרשת ברכה שמשמע שכך היה הנוסח של ברכת אתה קדוש בכל ימות השנה). שכן קדוש ונורא הם מושגים מקבילים, שמציאות ה' עצמו היא בלתי מושגת ואנו נרתעים מלדבר בו.

### (יב) נְטִית יְמִינְךָ תִּבְלַעְמוּ אָרֶץ:

מאחר וקטע זה עוסק בפן של הנהגת ה' ומלכותו על ישראל, הריהו מזכיר במילים קצרות את הסיכום של קריעת ים סוף מהמבט של פן זה. בקטעים הקודמים הנושא היה מלחמה באויב, ולפיכך מרחיבים בצורת המפלה. ואילו כאן הנושא הוא הנהגת ה' אשר מנהיג את עם ישראל לבטח לדרכם, מזווית המבט של פן זה, טביעת המצרים מתוארת כפתרון להליכתם לבטח, ומחובר כהכנה לפסוק שלאחריו 'נחית בחסדך עם זו גאלת', האויב נבלע בארץ וכך נחית את עמך ללא שום מפריע. [ויתכן שעל כן נבחר משקל דומה 'נמית' - 'נחית', בכדי לרמוז על הקשר בין הפסוקים].

דומים פסוקים אלו לפסוקי התהילים (עח, נב-נד) 'ויסע כצאן עמו וינהגם כעדר במדבר. וינחם לבטח ולא פחדו, ואת אויביהם כסה הים. ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו'. כיסוי האויבים בים, נזכר כחלק מההנהגה והנחייה לבטח.

הביטוי 'תבלעמו ארץ' מקביל לביטויים 'תהומות יכסומו' 'כסמו ים', כאמור לעיל שבכך מסתיים בכל הקטעים המאורע האדיר של קריעת ים סוף, כשהשונא המאיים נמחק מתחת השמים כלא היה.

### **(יג) נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם זֶה גְּאֻלְתָּ - נִהְלַתָּ בְּעֶזְרְךָ אֶל נֹה קִדְשְׁךָ:**

פסוק זה משקף בבירור את נושא קטע זה, כאן מדובר על הנהגת ה' את עם ישראל, אשר מוליך אותם כמלך המנהיג את עמו. ורמוזה בזה שירה על עצם הגאולה ממצרים, ומאז והלאה ה' מנהיגם אל ארץ ישראל.

### **(יד) שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגְּזוּן חֵיל אֶחָז יִשְׁבִּי פְלִשְׁתִּי:**

#### **(טו) אֲזִי נִבְהָלוּ אֱלֹהֵי אֲדָוָה אֵילִי מוֹאָב יִאֲחֲזֻמוּ רָעַד נִמְגּוּ כָּל יִשְׁבִּי כְּנָעַן:**

#### **(טז) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וּפַחַד בְּגִדְלִי זְרוּעֶךָ יִדְמֻ כְּאֶבֶן עַד יַעֲבֹר עִמָּךְ ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קִנִּיתָ:**

אופיה של הנהגת ה' עם בני ישראל אשר נגלתה בקריעת ים סוף להיפרע מצריהם, היא באופן של נפילת פחד על העמים, ובכך ישראל מונהגים לבטח בלי פחד עד הגעתם למחוז חפצם.

### **(יז) תִּבְאֲמוּ וְתִטְעֲמוּ בְּהֵר נִחְלַתְךָ מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פַּעֲלַתָּ ה' מִקֹּדֶשׁ אֲדָנִי כּוֹנֵנוּ יְיָיִךְ:**

שיא הפיסגה של נושא קטע זה דהיינו 'הנהגת הקב"ה את עם ישראל', הוא בדרגה המושלמת של בניין בית המקדש.

לפי המהלך שאנו מציירים במבנה השירה, יש כאן התאמה מופלאה עם הפסוק שבכותרת הראשית המקביל לקטע זה – 'זה א-לי ואנוהו' וכמו שתרגם אונקלוס 'זאבני ליה מקדשא'.

\*

יש לציין שלפי סדר המבנה המתואר כאן, נמצא שהשירה מיוסדת של שלשה חלקים, שמספר פסוקיהם הם במשקל ובמניין המתאים לשיר מפואר, החלק הראשון שלשה פסוקים, חלק שני חמשה פסוקים, חלק שלישי שבעה פסוקים. דהיינו מבנה החולך ומתבסס, שבכל שלב נוספים שני פסוקים. מספר זה 3, 5, 7 הוא גם המספר של התיבות בפסוקי ברכת כהנים.

## (יח) ה' יְמִלְךָ לְעֵלָם וָעֶד:

סיום השירה בהכרזה הנצחית של קבלת מלכותו עליהם, וזו הכרזה חדשה העומדת בפני עצמה. מאחר שהשירה כולה ביטאה את מלכות ה' כפי שהופיעה במאורע נס זה, מבטאים בסיום את השאיפה והחזון שמלכות ה' תבוא לידי שלימות ונצחיות.

### שלושת החלקים כנגד הגדול הגבור והנורא

חלוקה משולשת זו, היא בעצם חלוקה הידועה לנו מעוד הרבה מקומות בתורה. א. גדולת ה'. ב. גבורת ה'. ג. קדושת ה'.

סדר משולש זה, הוא גם הסדר של התוארים בברכה ראשונה – הגדול, הגבור, והנורא. 'הגדול', במקביל לקטע של 'ה' איש מלחמה ה' שמו'. אלא שבדרך כלל מציאות ה' וגדולתו מתבטאת בטובו וחסדו, אשר מעוררת בקרב האדם רגש של התפעלות מעוצם גדולתו. אולם שירת הים עוסקת רק במלחמה עם המצרים, ובזה חלק הגדולה מתבטא בגאוותו על המצרים, שהוציא לפועל את רצונו ולא איפשר להם לבצע את זממם.

'הגבור', מקביל לקטע 'ימינך ה' נאדרי בכח'. והיינו ההנהגה של מידת הדין הגבורה והנקמה, המרוצצת את האויב ומעוררת עמידה של פחד ויראה.

ו'הנורא', מקביל לקטע 'מי כמכה באלים ה' מי כמכה נאדר בקודש נורא תהלות עשה פלא'. 'נורא תהלות' – 'יראוי מלהגיד תהלותיך'.

בזוהר הק' איתא שהשבחים 'גדול, גבור, נורא', הם כנגד שלושת האבות אברהם יצחק ויעקב, (ח"ב ע"ט). 'הנורא דא יעקב'. ומצינו שיעקב אמר 'מה נורא המקום הזה' (בראשית כח). ובתיקוני זהר (דף קכג, א): 'הא-ל הגדול מסטרא דגדולה, והגבור מסטרא דגבורה, והנורא מסטרא דעמודא דאמצעיתא', שלושת האבות הם כידוע כנגד המידות חסד גבורה תפארת.

על פי סדר משולש זה, מיוסדים גם שלש ברכות ראשונות של התפילה אבות, וגבורות, וקדושת ה'. ומצינו מדרשי חז"ל מפורשים (עיין פדר"א פ"ל ופל"ד, שבלי הלכת תפילה עניין יח בשם אגדה, אבודרהם, גבורות השם למהר"ל פרק מד) המקבילים את שלשת הברכות אבות גבורות וקדושת השם, כנגד אברהם, יצחק, יעקב.

ויתכן שהז"ל תיקנו סדר ברכות זה על פי הסדר שיסדו משה ובני ישראל בשירת הים.

### נאדר בקודש – נורא תהלות

מלבד מה שאנו רואים כאן חלוקה לשלשה חלקים יסודיים אלו, חשוב לנו להתבונן בהקבלה, שממנה אנו למדים על הקשר בין עמידת האדם בקירבה אל ה', להשגה הנעלית בקדושתו.

בכך נבין מדוע 'מי כמכה' הוא הפתיחה לנושא של קבלת מלכות ה' על ישראל. וכשם שבחינת 'נורא' שייכת דווקא ליעקב אבינו, שה' בחר בו ויש לו יחס קרבה מיוחד אל ה', 'כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו'.

כלומר, שקדושת ה' יתברך הבלתי מושגת, יש לה משמעות דווקא כאשר ישנם בעלי הכרה נכבדים העומקים בידיעתו יתברך ומכירים בקדושתו.

וביתר הבנה, מאחר שתואר 'נורא' וכן 'קדוש' המקביל לו, מתייחסים לעצמותו יתברך, נמצא שתואר זה הוא פיסגת ההשגה בה' ולמדריגה זו זוכים רק הקרובים, וזה שייך ליעקב ולעם ישראל בכללות מכיון שיש להם קשר עם הקב"ה והוא להם לאלוקים, המנחם ומנהלם להר קדשו. ועל כן הם מתייחסים אליו בתוארים הנשגבים המתייחסים לעצמותו: 'מי כמכה', 'נאדר בקודש' ו'נורא תהלות'.

מאחר ששלושת חלקי השירה מקבילים לשלושת האבות, ניתן להוסיף על דרך זה שהסיום 'ה' ימלוך לעולם ועד', מקביל לרגל הרביעית של המרכבה בחינת 'מלכות בית דוד', כידוע מספרי המקובלים (עיין רבינו בחיי בראשית לב, ט).

## פרק ל שירת הים

### אות ה – סיום השירה

#### ה' ימלוך לעולם ועד

שיאה של שירת הים הוא הפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד', הכרזה שעלתה פה אחד מפי משה ובני ישראל בסיכום השירה, על הנפלאות שעשה ה' עמם. בברכת גאל ישראל בשחרית מוגדרת הכרזה זו כהמלכת ה': 'יחד כולם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלוך לעולם ועד'. אולי גם הלשון בערבית 'ומלכותו ברצון קיבלו עליהם', מכוונת כלפי אמירה זו.

וכן אמרו במדרש (ויקרא רבה ב, ד): 'כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם משבעים אומות אוויתניטאות שיש לך בעולמך אי אתה מצוה אותי אלא על ישראל, צו את בני ישראל אמור אל בני ישראל, אמר לו, הן שהמליכוני תחלה על הים ואמרו לי ה' ימלוך לעולם ועד'.

ואכן אמירה זו הפכה לפסוק יסוד בישראל, ומתשתיות פסוקי האמונה, אחד מפסוקי מלכויות בראש השנה. ובדרך כלל הוא הפסוק הנאמר מספר פעמים הרב ביותר בכל יום, בסדרי התפילה: [באמירת 'ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד', ב' פעמים: לפני ברוך שאמר, בתוך יהי כבוד, באמירת שירת הים, בברכת גאל ישראל שחרית וערבית, בקדושה דסדרה, ב'ועל כן נקוה' בשלשת התפילות, בקריאת שמע שעל המיטה].

במכילתא אמרו (מסכתא דשירה פרשתא י) 'ה' ימלוך לעולם ועד, ר' יוסי הגלילי אומר אלו אמרו ישראל על הים ה' מלך לעולם ועד לא היתה אומה ולשון שולטת בהן לעולם אלא אמרו ה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא'.

#### כופלין פסוק ה' ימלוך

אנו נוהגים לכפול את פסוק 'ה' ימלוך', טעם הדבר מובא באבודרהם, שכתב בהכפלת פסוק 'כל הנשמה' שכופלין אותו משום שהוא סיום פסוקי דזמרה, ומוסיף: 'וכן בשירת הים כופלין פסוק ה' ימלוך, מפני שהוא סוף השירה, ואם לא היו כופלין אותו לא היה נראה כי הוא סוף השירה'. וכן כתב המרדכי (סוף פרק לולב הגזול רמז תשנה), והכלבו (סימן ד).

אולם עצם ההנחה ש'ה' ימלוך' הוא סוף השירה נתונה במחלוקת, ולחלן נביא את הדעות בזה. ועיין ב'דברי חמודות' על הרא"ש (לבעל תויו"ט הלכות קטנות הלכות ספר תורה) שהעיר שהרי לגבי הכתיבה אנו נוקטים ש'כי בא סוס' נכתב בצורת שירה, ומדוע כופלין, וכתב שאפשר שלגבי זה התפשט המנהג כשיטת החולקים. וכתב עוד שאפשר לתת טעם אחר שכופלין אותו מצד הביבות והשיבות הפסוק, ולא מטעם שהוא סוף השירה, וכך גם משמע מדברי האריז"ל שכתב לאמרו שניים מקרא ואחד תרגום.

בבית יוסף (או"ח סימן נא אות ט) כתב שאין כופלין את הפסוק, ומוכיח ממה שנהגו להוסיף פסוקים כדי להשלים מניין השמות, כמו שיובא להלן, ואם כופלין את הפסוק יהיה יתר על המניין, וכל המוסיף גורע'.

ואילו ב'מהזור ויטרי' (סימן א מובא ב'מטה משה' סימן נח) ובמהרי"ל כתבו להיפך שזה הטעם שכופלין, משום שעל ידי שכופל משלים מניין השמות. וכן מציין ה'כלבו' (סימן ד) שמצא 'בקונטרס אחד מלקוטות' שכופלין ה' ימלוד כדי להשלים השמות, אלא שאותו קונטרס כתב שטעות היא בידם, שהרי הם כאומרין 'שמע שמע', שאמרו חז"ל משתקין אותו.

### **ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמא**

אנו נוהגים לומר את התרגום לפסוק ה' ימלוד', וכך מובא בשם האריז"ל שיש לומר פסוק זה שניים מקרא ואחד תרגום.

תרגום זה מפרש את מילת 'ימלוד' – 'מלכותיה קאים', כפועל של הווה ועתיד ביחד, אולם הרמב"ן בפירושו על הפסוק מבאר: 'יאמר, כי הראה עתה כי הוא מלך ושלטון על הכל, שהושיע את עבדיו ואבד את מורדיו, כן יהי הרצון מלפניו לעשות בכל הדורות לעולם, וכו'.' כלומר שפסוק זה הוא תפילה ובקשה על העתיד (וכן מפרש הספורנו והעמק דבר).

וממשיך הרמב"ן – 'ואונקלוס נתיירא ממנו בעבור שהמלכות לא-להים היא לעולמי עד, ולפיכך עשאו לשון הוה ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמא, כדרך מלכותך מלכות כל עולמים וכו' ולא הבינותי דעתו בזה, שהרי כתוב יהי כבוד ה' לעולם, וימלא כבודו את כל הארץ, יתגדל ויתקדש וכו'.'

בפשטות נראה כוונת הרמב"ן שהאונקלוס נתיירא לפרש שהוא רק כבקשה על העתיד, ולכן פירשו כהכרזה על ההווה, והרמב"ן תמה שהרי בהרבה מקומות מצינו כתוב באופן של בקשה שמלכות ה' תתגדל ותתעצם לעתיד לבוא.

הרמב"ן מזכיר בדבריו שאמירה זו היא כעין 'יתגדל ויתקדש', לפי דבריו נמצא שיש לנו כאן מקור לאמירת קדיש בסיום 'דבר שבקדושה', כלומר בסיום מצוה שיש בה כבוד ה' בציבור, נושאים תפילה להתגדלות והתקדשות כבוד ה' בשלימות, כשם שבני ישראל אמרו כן בסיום השירה.

### **כי בא סוס פרעה**

מנהגנו לומר פסוק 'כי בא סוס פרעה' שנכתב בתורה לאחר השירה, וכן כתב במגן אברהם בשם כתבי האריז"ל (סימן נא) 'טוב לומר עם השירה פסוק כי בא סוס פרעה וגו'.' מדבריו לכאורה אין הוכחה שפסוק זה הוא חלק מהשירה, שהרי כתב רק שטוב לאמרו. אולם בסידור יעב"ץ כתב בשם המג"א שצריך לאמרו כי גם הוא מהשירה ועד כאן לא נשלמה הפרשה. ברם בשו"ת 'מור וקציעה' (סימן נא) כתב לאמרו מטעם שכל פרשה דלא פסקה משה אין להפסיקה.



מאידיך ב'סדר רב עמרם גאון' ציין לומר את השירה עד ה' ימלוך לעולם ועד, ואחר כך כי לה' המלוכה ויתר הפסוקים, ולא הזכיר 'כי בא סוס', וכן הגר"א כתב שלא לאומרו (מעשה רב אות כט).

אולם עיקר הנידון האם פסוק זה הנו מהשירה, שנוי במחלוקת קדמונים גדולה, שעיקר משמעותה היא להלכה לגבי צורת כתיבת פסוקים אלו, שהרי פסוקי השירה נכתבים 'אריה על גבי לבינה', ואילו שאר פסוקים נכתבים ברצף.

נציין תחילה את אלו המצדדים שהוא חלק מהשירה, ב'מסכת סופרים' (פרק יב אות יא) נמנה פסוק זה בין שלושים ראשי השיטין לכתבו אריה על גבי לבנה, וכן פסק הרמב"ם (הלכות ספר תורה פרק ה הלכה ד). ובמהזור ויטרי (סימן תקיט).

האבן עזרא (שמות טו, יט) כתב 'כי בא סוס פרעה לפי דעתי, כי גם זה הפסוק מהשירה, להזכיר הפלא שעשה בתוך פלא כאשר פירשתי'. כוונתו למה שכתב שהשיב ה' עליהם את מי הים בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוך הים, והיה חלק אחד מהים שב לאיתנו ומטביע המצרים, ובחלק אחר עוברים בני ישראל ביבשה.

ובמכילתא (מסכתא דשירה פרשה י) אמרו: 'ה' ימלוך לעולם ועד, מפני מה כי בא סוס פרעה ברכבו ופרשיו בים וישב ה' עליהם וגו'.

באברבנאל מבאר בפסוק שהוא טעם לה' ימלוך, שכיון שבא סוס פרעה והשיב ה' עליהם את מי הים, על כן ראוי לישראל שניצולו בזה, להמליך את ה' עליהם.

### דעת הסוברים שאין פסוק זה מן השירה

בצד הנגדי יש לנו את דעת הרמב"ן שכתב בפירושו – 'ואיננו בלשון השירה והנבואות. אבל פירושו, אז ישיר משה, כי בא סוס פרעה ביום ההוא מיד, לא מיום המחרת או אחרי כן. או טעמו אז ישיר, כאשר בא סוס פרעה בים והשיב עליהם ה' מי הים בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוכו, להגיד כי בלכתם בתוכו ביבשה אמרו השירה'.

כמו כן היא לכאורה דעת האבודרהם והמרדכי שהבאנו לעיל, בטעם שכופלין ה' ימלוך, כי הוא 'סוף השירה'.

כן יש להוכיח מדעת ילקוט 'לקח טוב' ורבינו בחיי, שכתבו שיש י"ח פסוקים בשירת הים, וכנגדם תיקנו י"ח ברכות בתפילה, והנה הפסוק 'כי בא סוס' הוא הפסוק הי"ט. וכמו כן הוכיחו מהפייט לשביעי של פסח 'אילי הצדק ידועים' שכתב דברי פיוט על כל פסוק ופסוק מהשירה, ולא כתב על 'כי בא סוס'.

[בקשר לכך מסופרת עובדה, שבעת כהונת מהרי"ל דיסקין זצ"ל בעיר בריסק, ביקש אחד הת"ח בעיר לשנות ממנהגם של הסופרים שכתבו פסוק זה בצורת שירה, שהרי מוכח ממנהגנו לכפול פסוק זה שאנו נוקטים שאין פסוק זה מן השירה, ולמרות שהמהרי"ל ניסה

להניאו שאין לשנות מנהג קדמונים מתוך סברא, עמד על דעתו ופעל בנידון, וסופו שנענש, רח"ל].

יש מן האחרונים שנקטו בזה דרך פשרה, שתוכל לקרב את שתי השיטות זו לזו, שאמנם אין פסוק זה מדברי השירה עצמה, ואינו מסגנון השירה. אך פסוק זה אינו מסיפור התורה, אלא בני ישראל הם שהוסיפו לומר פסוק זה בסיום אמירת השירה, כהסבר ונתינת רקע לדברי השירה. ולכן יש פנים לכאן ולכאן, וניתן לחשוב את ה' ימלך כסוף השירה, למרות שפסוק כי בא סוס, מצורף גם הוא אליה כנספח. [ודומה הדבר לפסוק 'למנצח מזמור לדוד' שבתחילת פרקי התהילים, שאף שאין הוא חלק בלתי נפרד ממבנה המזמור, הוא מצורף אליו ונאמר אתו].

## פרק ל – שירת הים

### אות ו – פסוקי 'מלכיות' בסוף השירה

#### פסוקי כי לה' המלוכה – ועלו מושיעים – והיה ה' למלך

בסיום פסוקי השירה מוסיפים כמה פסוקי 'מלכיות', ומקור ההוספה קדמון, ונזכר כבר בסדר רב עמרם גאון. בדרך הפשט הטעם הוא מכיון שהזכרנו את הפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד', אנו מציינים פסוקים מן הכתובים ומן הנביאים, על תוקף מלכות ה' בעולם.

כידוע, פסוקים אלו, כולל ה' ימלוך שבתורה, גם נזכרים בברכת מלכיות במוסף של ראש השנה. ויתכן שבאמירתם כאן אנו מקיימים את ההכרזה בברוך שאמר: 'ונמליכך'.

בספר 'יסודות התפילה' (ר"א לוי ת"א תשמ"ז) מובאת ידיעה מעניינת שמסר הרד"צ הופמן זצ"ל ששמע בשם הגר"א, שלכתחילה לא רצו הקדמונים להכניס את השירה שהיא מהתורה, לתוך פסוקי דומרה שהם אינם אלא שירי דוד עבדך, לכן דחו את אמירתה לסופם, ובכדי שלא לסיים בפרשה שאינה כלולה בשירי דוד, הוסיפו לה שלשה פסוקים שבנביאים ובכתובים.

בדברי הראשונים מובא טעם אמירת פסוקים אלו על פי דרך הסוד והרמז (מובא בבית יוסף או"ח סימן נא בשם ארחות חיים סימן לב, וכן כתב במחזור ויטרי וברוקח) שיש י"ח שמות הוי"ה בפרשת נס קריעת ים סוף, מפסוק 'ויט' עד סוף השירה, ומכיון שאנו אומרים את השירה רק מ'ויושע', חסרים לנו ארבע שמות, ומוסיפים אותם על ידי פסוקים אלו. והשם השני שבפסוק 'והיה ה' למלך', אף שהוא שם חמישי אינו נמנה בחשבון, כיון שאומרים בו, שכל השמות הקדושים יתאחדו ויהיה ה' אחד ושמו אחד].

את דבריהם יש לבאר על דרך הרעיון, שבעת הנס באו שמות ה' לידי גילוי בפועל, אולם לאחר מכן שם ה' מתבטא על ידי הנהגת מלכותו שנזכרת בפסוקים אלו.

#### כי לה' המלוכה

'כי לה' המלוכה ומושל בגויים' הוא פסוק בתהילים (כב, כט) כהמשך לפסוק שלפני כן – 'יזכרו וישבו אל ה' כל אפסי ארץ וישתחוו לפניך כל משפחות גוים – כי לה' המלוכה ומושל בגויים'.

הגר"א (משלי כז, כז) מבאר את ההבדל בין 'מלוכה' ל'מושל', שכן מלך הוא כאשר בני המלוכה מקבלים את מלכותו מרצון, ואילו 'מושל' הוא המושל בכח ובחזקה. וכתב שהרי סידרו בתפלה כי לה' המלוכה כו' ואחר כך אומרים שרק לעתיד יהיה 'והיה למלך על כל הארץ', אלא שאנחנו עמו בני ישראל קבלנו עול מלכותו עלינו, אך לא כן האומות אך שהוא מושל עליהם כרצונו ורודה בהם כחפצו, וזהו כי לה' המלוכה, זהו עלינו, ומושל, נקרא בגוים,

היינו בעל כרחם, אך לעתיד יתקיים והיה ה' למלך על כל הארץ, שכל הארץ יקבלו עול מלכותו עליהם.

## ועלו מושיעים בהר ציון

'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה', הוא פסוק בתרי עשר בדברי הנביא עובדיה (א, כא) המתנבא על מפלת אדום, שבסיומם תתנשא מלכות ה' בתפארתה.

רש"י מבאר ש'מושיעים' הוא כינוי לשרי ודייני ישראל, אשר יבואו לתבוע את נקמת ישראל מעשיו הרשע. והרד"ק פירש שהם המלך המשיח וחביריו, שבעה רועים, ושמונה נסיכי אדם. [על יסוד הפסוק (מיכה ה, ד) 'והקמונו עליו שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם'. ובגמרא (סוכה נב, ב): 'מאן נינהו שבעה רועים דוד באמצע, אדם, שת, ומתושלח מימינו, אברהם, יעקב, ומשה בשמאלו, ומאן נינהו שמונה נסיכי אדם, ישי, ושאל, ושמואל, עמוס, וצפניה, צדקיה, ומשיח, ואלהו']. המלכיים כתב שהמושיעים הם שני המשיחים ושבעה רועים.

מהרמב"ן בפרשת וישלח, למדנו לפי דרכינו את שיעור הכתוב, שהמושיעים שבהר ציון יעלו לשפוט את הר עשיו, (ולא שהמושיעים יעלו בהר ציון).

רש"י (בראשית לו, מג, במדבר כד, יט) והרמב"ן (בראשית שם) מבארים על פי דברי חז"ל בהרבה מקומות שאדום הוא רומי, והאברבנאל (ישעיה לה, י) מבאר את דבריהם בארוכה, מדוע בני רומי וכל בני דת הנצרות הנמשכים אחריהם, נחשבים כאדום.

בספר 'ערוך דבש' (דרוש י) מביא בשם התרגום, שיבואו בני רומי לציון, ושם יבואו מושיעים, ויהרגו טבח רב לה' ברשעים, ומבאר, שברומי ישנה כל כך התגברות הטומאה עד שאינו נאות ששכינה תשרה שם, ולכך הקב"ה נותן בלב רומי לילך ולצבוא על ירושלים, ושמה יעלו מושיעים, ושמה תהיה מפלתם בארץ ישראל, כי שם תהיה השריית השכינה.

## והיתה לה' המלוכה

הקשר בין איבוד עשיו למלכות ה' מבואר במדרשי חז"ל – (ילקוט שמעוני עובדיה רמז תקמט) 'ועלו מושיעים בהר ציון. כתיב עד אשר אבא אל אדוני שעירה חזרנו על כל המקרא ולא מצינו שחלך יעקב לשעיר. אלא אימתי ילך אצלו לעתיד הדא הוא דכתיב 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה', לפי שנאמר 'כי יד על כס י-ה' שאין הכם שלם ולא השם שלם עד שיכרית זרע של עשו, שנאמר האויב תמו חרבות לנצח וערים נתשת וגו' וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו', וכעין זה במדרש תנחומא (כי תצא אות יא, מובא ברש"י שמות יז, טז).

ב'מדרש חסרות ויתרות' הקדום (בתי מדרשות ח"ב פרשת בשלח) מקשר פסוק זה לפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד' שמילת 'מלך' נאמרה בכתיב חסר, שמלכות ה' אינה שלימה עד שיעשה בהן נקמה, שנאמר 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה.

אופן דומה אנו מוצאים במדרש (אסתר רבה א, יג): 'אמר רבי איבו כתיב כי לה' המלוכה ומושל בגוים וכו', לשעבר היתה מלוכה בישראל, כיון שחטאו נימלה מלכות מהם וניתנה לאומות העולם, וכאשר לעתיד ישראל עושין תשובה הקב"ה נוטלה מעובדי כוכבים ומחזירה לישראל, אימתי ועלו מושיעים בהר ציון'.

### **והיה ה' למלך על כל הארץ**

'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', הוא פסוק בזכריה (יד, ט) בפרק המתאר את מלחמת ה' בגויים לעתיד לבוא, ומתנבא על חזיונות העתיד, כאשר הר הזיתים יבקע, ויודע יום אשר הוא לא יום ולא לילה, ויצאו מים חיים מירושלים, או אז – 'והיה ה' למלך על כל הארץ'.

רש"י על הפסוק 'שמע ישראל ה' אלוֹקינו ה' אחד' (דברים ו, ד) מבאר – 'ה' אלהינו ה' אחד – ה' שהוא א-להינו עתה ולא א-להי העובדי כוכבים, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', ונאמר, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

לפי האמור לעיל פסוק זה משלים את התהליך כולו, וסידרת הפסוקים מתארת את שלביו: תחילה מלכות ה' מופיעה מחוסרת וכשאִיפה לעתיד – 'ה' ימלך לעולם ועד', וממשלתו היא בעל כרחם של האומות 'לה' המלוכה ומושל בגויים', וכאשר יעלו מושיעים בהר ציון תהיה לה' המלוכה, או אז יתקיים הכתוב – 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

### **ובתורתך כתוב לאמר**

בסידורים רבים מופיעה בסוף השירה ההוספה – 'ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל ה' אלוֹקינו ה' אחד'.

בסידורי התפילות הקדמונים אין נזכרת הוספה זו. וכן כתב בארחות חיים: 'זאין לכפול ה' ימלך. וג"כ אין לומר ובתורתך כתוב שמע ישראל לפי שמוסיף בשמות, וכל המוסיף גורע'.

אולם בסידור הרמ"ק מביאו, וכן נזכר בדרך אגב באלהי רבה סימן מו. אולם בכתבי תלמידי האר"י (פרי עץ חיים, משנת חסידים) מובא שלא לאמרו. במעשה רב כתב שהגר"א אמר שאין לאמרו, ונשתרבה הפסוק מתפילת מלכיות של ראש השנה.

ב'חתם סופר' (תורת משה שופטים) מצדיק אמירתו, כדי לייחד שם ה' בכל אחד מארבעת שלבי התפילה המכוונים כנגד עולמות אבי"ע.

ועל פי פשוטו מבאר שבא לרמוז למרות שכל הגויים יכירו לעתיד במלכות ה', בכל זאת תהיה ידיעת בני ישראל יותר נעלית בעניין ייחוד שמו יתברך.

## פרק לא

### ישתבח

#### אות א – יסוד תקנתו וגדר אמירתו

##### יסוד ברכת ישתבח

על יסודה של ברכת ישתבח, כבר עמדנו בדברינו על 'ברוך שאמר', ששני ברכות אלו אינם נזכרות בתלמוד, אולם מובאות בכתבי הגאונים בסדר רב עמרם גאון ותשובות רב נטרונאי גאון. ובסידור חסידי אשכנז (עמוד ע"ה) כתב ש"רבנן סבוראי" תיקנו את ברוך שאמר וישתבח, על פסוקי דזמרה לפנייהם ולאחריהם.

בנידון תוקף הברכה הרחבנו שם, ונציין רק תמצית הדברים, בפרי חדש (סימן נא סק"א) תמה 'איך יכלו הגאונים לתקן ברכות מחודשות', והפרי מגדים מיישב (משב"ז סק"א) 'זהנה בקבלה שאנשי כנסת הגדולה תקנוה, שהם היו מסדרי תפילות'. וכן כתב בברכי יוסף. [על פי ספר הקבלה הקדמון 'אור זרוע' שכתב שאנשי כנסת הגדולה יסדו ברוך שאמר על ידי פיתקא שנפל משמיא].

הוכחתו של החיד"א היא ממה שבירושלמי אמרו 'השח בין ישתבח ליוצר חוזר עליה מעורכי המלחמה' (מימרא זו אינה בירושלמי שלפנינו, אולם מובאת בהגהות מימוניות הלכות תפילה פ"ז אות ע', הביאו בית יוסף סוף סי' נ"ד, וכן מובא באבודרהם). וכן הוא במדרש. הרי שכבר תיקנו ברכת ישתבח בזמן שחובר הירושלמי, 'וברוך שאמר וישתבח בדיבור אחד נאמרו, וזו לפני פסוקי דזמרה וזו לאחריהם'.

וכתבנו שם שיתכן לבאר, שנוסח הברכות אמנם נתקן בידי אנשי כנסת הגדולה, אולם עדיין לא קבלו עליהם כחובה, שהרי פסוקי דזמרה עצמה אינם חובה, אלא נמסרו הברכות מדור לדור בידי יחידים אשר חשקה נפשם לשבח ולברך את ה' בפסוקי דזמרה. ורק בימי רבנן סבוראי כאשר עם ישראל קיבל על עצמו את אמירת פסוקי דזמרה להיות מגומרי הלל בכל יום, קבעו הם גם את אמירת ברכות קדומות אלו לכל כלל ישראל.

##### מי חיבר נוסח ישתבח

ב'ארחות חיים' (וכל בו) כתב – 'זה השבח יסד שלמה ע"ה, ותמצאנו חתום בראשי תיבות ישתבח "שמך" לעד "מלכנו" האל'. ב'אבודרהם' כתב על כך בסגנון מעניין – 'ותמצא כי שמך לעד מלכנו האל ראשי תיבות שלמה. ואיפשר כי החכם שחבר זה היה שמו כן, ועשאו לכבוד שלמה המלך'.

ובשער הכוונות כתב רבי חיים ויטאל: 'שמעתי מפי חכם אחד כי שבח זה תקנו אברהם אבינו ע"ה ונרמז בראשי תיבות שאחר סיום הברכה: א-ל-הודאות אדון הנפלאות, בורא כל

הנשמות, רבון כל המעשים, הבוחר בשירי זמרה, מלך א-ל חי העולמים'. ומסיים שלא קיבל דבר זה מרבו הארז"ל. [ודבר זה נמצא בקונטרס 'סוד הדלקת נרות חנוכה' לרבי יצחק בן הראב"ד].

בנו של המהרז"ו רבי שמואל ויטאל מקשה על כך מדברי הראשונים שישתבח תיקן אותה שלמה המלך ע"ה, וכתב שאפשר ליישב שתחילת השבח 'ישתבח שמך' תיקן שלמה, והסיום ברוך אתה ה' א-ל מלך וכו' תיקן אברהם אבינו ע"ה. והביא דבריו ב'בן איש חי' (שנה ראשונה פרשת ויגש אות טו) 'שבח ברכת ישתבח הוא עצום ונורא, ויש אומרים דתיקן אותו אברהם אבינו ע"ה, ויש אומרים תחלתו תקנו שלמה המלך ע"ה, והברכה עצמה תיקן אברהם אבינו ע"ה'.

בדעת זקנים מבעלי התוספות (שמות לה, כא) מובא שבשעה שחשדוהו למשה במלאכת המשכן אמר להם משה רוצה אני שיהא המשכן עדות וחזרו ומנו ומצאו שהושמו בוין לעמודים וכו' ומיד נתן משה ט"ו שבחות להקב"ה והן בישתבח שיר ושבחה, וכנגדן ט"ו ברוך בברוך שאמר, וכנגדן ט"ו ווין באמת ויציב וכו'. והמבי"ט בספר 'בית אלוקים' (שער היסודות פרק סא) כותב שיתכן שכל הברכות הללו הם עוד מזמן מרע"ה.

בסידור רש"י (וכן בספר האורה וספר הפרדס) נאמר, שנשמת וישתבח הם 'סוד תיקון אנשי כנסת הגדולה'.

הדעות נחלקו אפוא בזהות המחבר, אולם בכל אופן העולה מדבריהם, כי זו ברכה נשגבה עד מאד, שראויה לגדולי עולם כמו אברהם אבינו, משה רבינו, או שלמה המלך.

לגודל מעלת שבח זה כתב הרמ"א (סימן נא סעיף ו) שצריך לעמוד בעת אמירתו. ועיין במשנה ברורה סימן נג ס"ק א' שמביא שגם המתפלל ביחיד צריך לעמוד באמירת ישתבח ממנהגא (אליה רבה והגר"א), וכן כתב בלבוש שנוהגים אנשי מעשה לעמוד באמירת ישתבח בין בשבת בין בחול ואפילו ביחיד.

### **'ברכה לאחריה' של פסוקי דזמרה**

הרי"ף מבאר את מהותה של ברכה זו שהיא 'ברכה לאחריה' לפסוקי דזמרה – (ברכות כג, א בדפיו) 'כי קא אמרינן בפסוקי דזמרה אמרינן מאי ניהו מתחלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה, ותקינן רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח, הלכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעוויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים לשמונה עשרה'. ומובא ברא"ש ובטור.

וכן כתב ברש"י (ברכות יא, ב) שהיא כ'ברכת הלל' – 'דאילו ברכה דישתבח אינה מן המנין (של ברכות קריאת שמע), שהיא אחרי פסוקי דזמרה כמו ברכת הלל'. [וכן כתבו בכלבו והאשכול ושאר הפוסקים הראשונים].

ב'ארחות חיים' מביא הוכחה מפתיעה למהותה של ברכת ישתבח, אחר שמביא טעם על פי סוד לברכת ישתבח, כתב – 'ונראה לי טעם אחר כי נשמת וישתבח היא ברכה של אחריהם, כמו שאמרו בפרק ערבי פסחים דנשמת היא ברכת השיר, ועל כן ראוי לאומרו בכל יום'.

דברי הארחות חיים קצת קשים להבנה, אך נראה שכוונתו להוכיח מסוגיית הגמרא בערבי פסחים (פסחים ק"ח, א) שאמרו במשנה 'ואומר עליו ברכת השיר' ואמרו בגמרא 'מאי ברכת השיר, רב יהודה אמר יהללך ה' אלוקינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי'. הרי מבואר שגדרה של 'נשמת' הוא ברכת סיום לשירת ההלל הנאמרת בליל פסח. ומאחר שסיומה של נשמת הוא 'ישתבח', נמצא אם כן שגם 'ישתבח' הוא בעצם 'ברכת השיר' אלא שבליל פסח ובשבת אומרים 'ברכת השיר' באופן מלא, ובימות החול אומרים אותה באופן מקוצר, ועל כן תיקנוהו לאמרו בכל יום, כברכת סיום לפסוקי דזמרה שגם כן נקראים הלל ושירה, וכדברי הרי"ף.

### **הטעם שאין ברכת ישתבח פותחת בברוך**

הראשונים מקשים – 'יש שואלין למה לא פתחו ישתבח בברוך כמו ברכה שלפניו שהיא ברוך שאמר, וכמו שפותחין בברכת התורה לפניה ולאחריה, וכן יש לשאול ביהללך שהיא ברכת השיר למה לא פתחו בה בברוך'.

למרות שבסיום ישתבח אומרים 'ברוך וכו' א-ל מלך גדול', שאלת הראשונים היא על כללות האמירה מ'ישתבח' שלכאורה כולה ברכה ארוכה, ומדוע אינה פותחת בברוך, כדין ברכות ארוכות.

בתוספות ברכות (מו, א וכן ב'ארחות חיים', ו'העישור' ועוד) מתרצים – 'כי ברכת ישתבח היא סמוכה לברוך שאמר, ואין פסוקי דזמרה הפסק ביניהם'.

כדעה זו נפסק בשו"ע (או"ח סימן נד סעיף א) 'ישתבח אינה פותחת בברוך, לפי שהיא סמוכה לברוך שאמר, ששתייהן נתקנו על פסוקי דזמרה, זו לפנייהם וזו לאחריהם'.

התוס' מבארים את דבריהם, שאמנם יש הפסק גדול של פסוקי דזמרה, בין ברוך שאמר לישתבח, אך עם זאת עדיין נחשבת ברכת ישתבח סמוכה לברוך שאמר, ואין צורך לפתוח בה בברוך, כי מאחר שהברכה הראשונה באה לרגל פסוקי דזמרה כברכה לפנייהם, וישתבח היא הברכה המסיימת אותם, אין הם נחשבים הפסק, כי הכל נחשב כרצף אחד.

התוס' משווים זאת לברכה שאחר קריאת שמע, ברכת אמת ויציב, שגם כן אינה פותחת בברוך מטעם זה שהיא סמוכה לברכות הקודמות, ואף שקריאת שמע נאמרת באמצע אין היא מפסקת כיון שהברכות באים מחמתם.

### **האם הברכה מתחילה מ'ישתבח'**

כל המשא ומתן האמור, מבוסס על ההנחה שהברכה מתחילה ב'ישתבח', ולכן קשה מדוע אין הברכה פותחת בברוך. אולם יש מהראשונים הסוברים שתחילת 'ישתבח' אינה בגדר ברכה.



בספר 'המנהגות' (לר' אשר מלוניל דף ד עמוד א וכן ב'ארחות חיים' שם בתירוץ א') מתרין באופן נוסף על השאלה מדוע אין ישתבח פותח בברוך – 'ויש לומר שמסיים וחולך שבחו של מקום שהתחיל לשבחו בפסוקי דזמרה והלל, לפיכך אין מפסיק לומר ברוך עד סופו'.

הכוונה בשיטה זו היא, שחלקו הראשון של 'ישתבח' עדיין אינו בגדר 'ברכה' אלא הוא כהמשך השבחים של פסוקי דזמרה, ולפי זה רק בחתימה עצמה מתחילה הברכה המסיימת, שאינה חתימת ברכה, אלא היא סוג ברכה שאין בה חתימה: 'בא"י א-ל מלך גדול [ומהולל] בתשבחות וכו'.

והרי לנו מחלוקת מהותית, בין התוס' לבעל 'המנהגות' בגדר חלקו הראשון של ישתבח האם הוא בגדר 'ברכה'.

[ולכאורה הוא הדין 'נשמת', שהרי ישתבח אינו אלא המשכו, ובחול אומרים רק ישתבח שהוא קיצור של נשמת, וכפי שהבאנו לעיל מדברי ה'ארחות חיים', שישתבח הוא 'ברכת השיר'.

ונמצא שלפי דעת התוס' וסיעתו, כל 'נשמת' היא ברכה ארוכה, ואינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לברוך שאמר. ולפי דעת בעל 'מנהגות' וסיעתו, 'נשמת' אינו כברכה אלא שבח מיוחד הוא שתיקנו חכמים, ובסיום אומרים ישתבח שהוא המשך השבח, והברכה שלה היא רק כברכה שבחתימת ישתבח].

בספר המנהגות (שם) כתב עוד – 'ונראה בעיני כי ברכת התורה הוא דין שיכרך בפתיחה וחתימה, שאנו מברכין אותו על המתנה הגדולה שנתן לנו, אבל ברכת ישתבח ויהללך אינו כן, ועל כן נקראת ברכת השיר שאינה דומה לשאר ברכות'.

אין זה טעם נוסף, אלא הסבר מדוע לא ראו חכמים לנכון לקבוע כאן ברכה ארוכה כדרכם בשאר מקומות, ועל כך בא הביאור שכיון שאין כל כך חובה לברך לאחריה באמירת הלל ושבח, על כן היא ברכה שאינה פותחת בברוך.

בהתעמקות בדבריהם ניתן ללמוד על יחודיותה וחשיבותה העליונה של ברכת 'ישתבח', שכן כל הברכות שתיקנו חכמים הם על עניינים שנותן לנו הקב"ה, הן ברכות השבח והן ברכות הנהנין שהם על הדברים שברא או מחדש תמיד, וגם ברכות המצוות הם על נתינת התורה והמצוות מאת ה' לישראל. מיוחדת היא ברכה זו, שהיא על עצם הדבר שאנו אומרים שבחים והלל לה, ועל אמירת השבח עצמה אנו אומרים ברכה ושבח, שיש לנו הופעה של ה' כלפינו, בכך שאנו זוכים להללו ולשבחו.

### **מניין השבחים - הראשונים: ט"ו שבחים**

כתב ב'ארחות חיים', וכן בר"י בר יקר, וב'ראב"ן' (מובא באליהו רבה או"ח נו) שיש בישתבח ט"ו קלוסין כנגד ט"ו תיבות שבברכת כהנים ואלו הן שיר, ושבח, הלל, וזמרה, עוז, וממשלה, נצח, וגבורה, גדולה, תהלה, ותפארת, קדושה, ומלכות, ברכות, והודאות'.

וכן כתב באבודרהם שהם כנגד ט"ו שיר המעלות שאמר דוד, וכנגד ט"ו מעלות הסדורים בהגדת פסח.

ועיין ברבינו בחיי בפרשת תרומה (שמות כה, ז) שכתב שכלל המינים שבתרומת המשכן הם חמש עשרה, 'וכנגדן מצינו בפסוק בראשית חמש עשרה הברות, כי המשכן דוגמת בריאת העולם וכו', גם כנגדן נמצאו חמש עשרה פעמים חמש מאות בשבעה רקיעים, וכו', כנגדן תיקנו חכמי האמת בישתבח חמשה עשר שבחים שיש בו, ובאחרונה אנו אומרים לשמך הגדול. וכנגדם תיקנו חמשה עשר שבחים באמת ויציב חוץ ממלת אמת שהיא בראש, כנגדן אמר דוד חמשה עשר שבחים להקב"ה לך ה' הגדולה והגבורה וכו' וכנגדן הזכיר חמש עשרה פעמים שיר המעלות וכו', וכנגדן חמש עשרה תיבות בברכת כהנים'.

אולם ב'מחזור ויטרי' (סימן קסא) כתב בשם הרב ר' יעקב בר' שמשון שיש כאן – י"ח תושבחות כנגד י"ח ברכות שבתפילה שיר ושבחה כו', ונראה שאלו ג' משלימין גדול בתושבחות. אל ההודאות. אדון הנפלאות'. כי בלא אילו אין כאן אלא ט"ו. וכו' [המשך דבריו קשה להבנה, וביאורם יבוא להלן].

לאחר מכן הוא מציין את הדעה המובאת לעיל בראשונים – 'ואני שמעתי מפי הרב תיט"ב דט"ו שבחות יש בו, וט"ו ברוך בפתיחת הזמרה ובסיומה, בברכה שלפניה ולאחריה, כנגד ט"ו טובות שנתן הקב"ה לישראל הכתובות בהגדת פסח. הוציאנו ממצרים כו'.

### המקובלים מונים י"ג שבחים

לעומת זאת מובא בזוהר הקדוש (תרומה דף קלב) שיש י"ג שבחים כנגד י"ג מכילין דרחמי, וכן בכל ספרי המקובלים, פרי עין חיים, שער הכוונות, השל"ה, בן איש חי. [אם כי כמגן אברהם מביא בשם השל"ה שהם ט"ו שבחים, וכן מביא המשנה ברורה (סימן נג סעיף א)].

שיטת הזוהר מבוססת על כך שאין מחשיבים 'ברכות והודאות' השייכים להמשך הברכה 'לשמך הגדול והקדוש', ואין למנותם עם שאר השבחים.

והנה בנוסח ספרד הנוסח הוא 'ברכות והודאות לשמך הגדול והקדוש' ולפי זה הוא בהכרח סדר בפני עצמו, ואינו שייך ל'כי לך נאה', אך גם לפי נוסח אשכנז, מתפרשים יפה כשבחים בפני עצמם – 'ברכות והודאות מעתה ועד עולם'. וכן משמע מכך ש"ג השבחים באים בלשון יחיד, ואילו אלו באים בלשון רבים, ואין אומרים 'ברכה והודאה'. וכן יש במודים דרבנן לשון זה בפני עצמו 'ברכות והודאות לשמך הגדול' [אמנם בברכת אמת ויציב נאמרים בין שאר השבחים – 'זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות']. אולם עיין בספר 'ברוך שאמר' (לבעל 'תורה תמימה') שמתלונן על המדפיסים שנתנו נקודה אחר תפארת ומלכות.

ויתכן שאף לאלו שכתבו שנמנים כאן ט"ו שבחים, אין הכוונה שהם מפרשים אותם ברצף אחד, אלא שבכללות יש כאן חשבון של ט"ו שבחים.

וב'אור התורה' לה'צמח צדק' (פרשת תרומה עמוד א' שפג) כתב ש'ברכות והודאות' הם כנגד 'שמן למאור ובשמים לשמן המשחה' שבמניין תרומת המשכן, שאינם עבור הבניין והכלים, ולכן יש למנותם בפני עצמן.

בספר 'שער הכולל' על סידור הרב כתב שי"ג השבחים הם כנגד הזמירות וברכות קריאת שמע, ואילו 'ברכות והודאות' הם סוג אחר של שבחים, כנגד ברכות תפילת העמידה והודאות שבמודים.

וכתבו הפוסקים להיזהר מאד שלא להפסיק בין השבחים, והמפסיק עונשו גדול, (ומקורו בזוהר תרומה). וכתב בספר 'בן איש חי' (שם) – 'וצריך לאומרם בנשימה כמסדר שבחו של מלך, לכך לא יאמר אותם בנשימה כמנהג קצת בני אדם', וכתב שראוי שימנה אותם באצבעותיו. המג"א בשם השל"ה כתב לאמרם בנשימה אחת, אולם המשנ"ב מביא דברי החיי אדם בשם הגר"א שאין צריך שיהיה בנשימה אחת, וכן מביא מסידור ר' יעקב עמדין.

## פרק לא – ישתבח אות ב – ביאור המילים

### יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ לַעַד - הגדול והקדוש בשמים ובארץ

המפרשים דנים על אודות הביטוי 'יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ', הרוקח כתב שמאחר שפסוקי דזמרה מסתיימים בכתוב 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', לפיכך פותח השבח במילים 'יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ' כלומר אותו השם יהיה משובח.

ב'ארחות חיים' מביא בשם 'הרב נתן ז"ל' טעם על פי סוד לברכת ישתבח, 'ונראה הטעם לפי שבשירת הים עם הפסוקים שלאחריה יש י"ח שמות של ד' אותיות שעולים ע"ב, כנגד שם בן ע"ב, ולכך סמכו לומר אחריהם 'נשמת כל חי תברך את שִׁמְךָ' פירוש השם הגדול שהזכיר ברמיה. ואחר כך אומרים 'יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ' פירוש השם ההוא וכו'.

'לעד' – שכן התארים שמשבחים בשר ודם אינם לעד, שהרי אפשר שישתנה ממעלתו ויאבד מדריגתו, אבל שבחי ה' קיימים לעולם.

'בשמים ובארץ' – בסידור 'צלותא דאברהם' וב'אוצר התפילות' נקטו בפשיטות שתיבות אלו מוסבות על התיבות הקודמות 'יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ לַעַד' כלומר שהמלך הגדול והקדוש ישתבח בשמים ובארץ. שלא יתכן לומר שבא לומר שהוא גדול וקדוש בשמים ובארץ, כי גדלו וקדושתו אינו תלוי בשמים ובארץ, אלא בעצמותו.

אולם ברוקח כתב ש'בשמים ובארץ' מוסב על 'הגדול והקדוש', שגדולתו וקדושתו ממלאים את כל צבא השמים והארץ, וכעין זה בראב"ן שמפרש 'בשמים ובארץ' – מלאכים וישראל'. וכן משמע באבודרהם שכתב 'בשמים ובארץ' – על שם (דברים ג, כד) אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך'.

וב'שיח יצחק' על הסידור מבאר שבאים להדגיש את החידוש שבדבר, כי אצל האומות הוא 'גדול' בשמים, אבל בארץ הוא 'קדוש' ומרומם מהשגה, אבל אנו מכירים שהוא 'גדול וקדוש', הן 'בשמים והן בארץ'.

'כי לך נאה ה' מבאר הרוקח שלמלך בשר ודם אין נאה לשבח שאין שבו מתקיים, שמת, ועוד אין בו כל המידות, כי אם לך נאה שיר ושבחה.

### סדר השבחים

יש להקדים שבברכת 'יִשְׁתַּבַּח' ישנם הבדלים גדולים בין נוסח ספרד לנוסח אשכנז, והיו נוסחים נוספים, ורבים מפירושי הראשונים והאחרונים מתייחסים לנוסח מסוים, ויש לשים לב לכך.

כך גם בנושא של סדר השבחים, בחלק מהסידורים הקדמונים כמו סדר רב עמרם גאון, ובמפרשי התפילה כמו אבודרהם, הם מופיעים בסדר שונה, ובחלק מהסידורים הקדמונים כבר מופיע הסדר כפי שלפנינו.

וכתב ראב"ן – 'מה שאמר 'שבחה וזמרה', ולא אמר 'שבה וזמר', משום סופו שאומר ממשלה, גדולה, גבורה, תפארת, קדושה ומלכות, ומה שאמר שיר ולא שירה, מפני חבירו שלאחריו, הלל, עוז, נצח. ולשון צח נקט בכולן, שגם הפסוקים נוהגים להוסיף ה"א בסוף התיבה, בשביל צחות, כמו תנה אותו על ידי (בראשית מב, א) שהוא תן אותו, וכן רבים'.

ובספר 'סדר היום' כתב כעין זה – 'והם סדורים זכר ונקבה, כיצד שיר זכר, ושבחה נקבה, וכן הלל וזמרה, עוז וממשלה, נצח וגבורה, גדולה תהלה תפארת קדושה ומלכות. וכו' זה עיקר היחוד וכו' שש כנגד שש', עיי"ש שמרחיב על פי סודות הקבלה. ומדבריו עולה שגרם סדר שונה במעט, מהנהוג בזמננו.

והנה בסדר זה, יש להבחין שנמנים שני סוגים של שבחים, הראשונים שבהם: 'שיר, ושבחה, הלל, וזמרה', הם לשונות של האופנים הראויים לשורר ולשבח לה' על ידי הנבראים. אולם השבחים 'עוז וממשלה נצח גדולה וגבורה', הם שבחים על מלכות ה' עצמה, וכן ההמשך מתחלק כך, תחילה: 'תהלה ותפארת' שהם צורות של שבה מצד הנבראים, ואחר כך 'קדושה ומלכות', שהם מעלות בעצם.

לפי זה סדר השבחים מחולק לשני קטעים וכל אחד מהם מתחלק להקדמה ותוכן: כלומר שנאה לנו לעסוק ביחס לה' ב'שיר ושבחה הלל וזמרה', על כך שיש לו 'עוז וממשלה נצח וגדולה וגבורה'. וכן נאה לעסוק ב'תהלה ותפארת' על מה שיש לו 'קדושה ומלכות'.

ויש לדעת מדוע באמת נתחלק סדר השבחים לשני חלקים, ומה הטעם שלא אוחדו 'תהלה ותפארת' עם סדר השבחים שבתחילה, 'שיר ושבחה הלל וזמרה' לאמרם ברצף אחד.

ויתכן שמתקני שבח זה, היה רצונם לסדר את הדברים בעקבות לשון הפסוקים, ולכן ביקשו לסמוך לפי הסדר 'גדולה וגבורה ותפארת' שאמר דוד ב'ויברך דוד', אולם מכיון שכאן חילקו בין מעלות עצמיות למלכות ה', לבין מעלות על מה שהוא משובח, על כן סידרו 'גדולה וגבורה', שהם מעלות עצמיות עם שאר המעלות, ואחר כך את 'תפארת' בפני עצמו שהוא מעלתו כמשובח, ובכדי שיהיה לו בן זוג חיברוהו עם 'תהלה' הדומה לו 'תהלה ותפארת'.

## ביאור השבחים

אף שכאמור אין להפסיק בי"ג השבחים, והם נאמרים ברצף אחד, אולם בוודאי שיש לכוון בפירושה, ויש להתבונן במשמעות כל אחד מהם, שהרי אף שמשמעותן דומה, אין הם מילים נרדפות, ו'שיר' אינו 'שבחה', וכן כולם, ויש לאדם להתבונן כיצד כל השבחים הללו נאים ויאים לא-ל ההודאות.

'שיר' – הוא בפה, אמירה שיש בה תוכן של הבעת רגש והתפעלות, שמחה או צער וכדומה. גם כאשר נאמר בלא ניגון. ובפרק על שירת הים, הרחבנו בגדר 'שירה'.

'שבחה' – הוא אמירה במעלת דבר.

'הלל' – הפלגת אמירות בדרך שיר, שמהם עולה מעלת הדברים.

ובהבדל בין 'שבח' ל'הלל', נראה ששבח מיוחס לביטוי פרטי מסויים, שאומרים את עצם השבח שיש בדבר, ומגדירים את מעלתו, ולכן בדרך כלל השבח הוא קצר ומתומצת. אבל המושג 'הלל' מתייחס לאמירה הנאמרת במגמה להפליג במעלת הדבר או המאורע, ויש שההלל מופיע כפרק ארוך של שבחים והילולים, שניתן להרחיב בו בסיפור דברים. ולכן נמצא הלשון 'מהולל' בתשבחות'. כלומר שמשתמשים בביטוי 'שבח', כדי ליצור ולהרכיב מהם 'הלל'.

וכל הברכות הם בגדר 'שבח', שאומרים שבחו של מלך בפניו, דהיינו בלשון נוכח, ברוך אתה ה' הבורא כך וכך.

ובסדר התפילה ישנם שני החלקים, פסוקי דזמרה הם 'הלל', ואילו ברכת יוצר הוא 'שבח'.

'זמרה' – בדרך כלל מבואר במפרשים שזמרה הוא שירה בכלי, אבל יתכן שמתפרש גם על שירה בפה שנאמרת באופן של ניגון ונעימה ומשקל התיבות.

כאמור, כאן עוברים לדבר על עצם מעלות מלכותו יתברך.

'עוז' – תוקף וחוזק, שה' מנהיג את עולמו ביד רמה.

'ממשלה' – שלטון, ובשירת הים הבאנו דברי הגר"א על ההבדל בין מלכות וממשלה, שמלך הוא בהסכמת העם, ומושל הוא בעל כרחם.

'נצח' יש לשים לב שיש בו שני פירושים בתנ"ך ובתפילות, יש שמדובר על מידת הנצחון או ההנהגה כמו 'וגם נצח ישראל' (שמואל א' טו, כט), ויש שמדובר על תכונת ה'נצחיות', כמו 'ישכון לנצח' (תהילים סח, יז). ולפי העניין נראה שכאן הכוונה על האופן הראשון, נצחון והנהגה.

'גדולה' – התפשטות הופעת ה' בחסדיו, כבריאה ובהנהגת העולם.

'גבורה' – הופעת תוקף הנהגת ה' בסדרי הבריאה, כגון הזיקין והזוועות, ובהופיעו כגבור להילחם בשונאיו.

שב לדבר על מה שהבריות מהללים ומפארים את ה'.

'תהלה' – הוא אותו שורש כמו הלל, שביארנו לעיל שעניינו הפלגת אמירות במעלת דבר, וההבדל בין 'תהלה' ו'הלל', הוא ש'תהלה' הוא הילול בודד, והלל הוא לשון הפלגה, הטיבה שלימה של ריבוי תהלות.

'תפארת' – אחד מלשונות היופי המתאר עושר וריבוי גוונים, ומשמש בלשון השאלה כלשון נרדפת לשבח, כי המשובח מתייפה ומתנאה בשבחים.

לסיום חוזרים ומציינים שני מעלות על עצם מעלת ה' יתברך.

'קדושה' – שהוא נבדל מופרש ונעלה מכל השגה ורעיון, מעבר לגבול החשיבה הרגילה.

‘מלכות’ – הופעתו בעולם כמלך, המנהיג וקובע את כל מה שיהיה.

‘ברכות והודאות’ – לשמך הגדול והקדוש/ מעתה ועד עולם – כמו שצויין למעלה שיעור התיבות לכאורה מוכיח שהוא סדר בפני עצמו, שאינו מחובר למעלה לייג השבחים, אלא זהו ה‘פועל יוצא’, מאחר ש’לך נאה שיר ושבחה’ וכולי, על כן אנו באים אפוא ב-‘ברכות והודאות’ – לשמך הגדול והקדוש. [לפי נוסח אשכנז ‘מעתה ועד עולם’].

והיינו ש’ברכות’ ו’הודאות’ הם שני סוגי העבודה שישנם בתפילה, וכבר כתבנו על גדר ה’ברכה’ שאין היא בכלל ‘הודאה’, אלא ‘ברכה’ היא שבה והכרה בנפלאות הבורא, ואילו ‘הודאה’ היא ביטוי המשלב שמחה והכנעה על טובה שגמל ה’ עמו.

לפי נוסח ספרד נוסף – ‘ומעולם ועד עולם אתה א-ל’, על שם הפסוק בתפלה למושה ‘ומעולם ועד עולם אתה א-ל’ (תהילים צ, ב), ומשמעותו על פי פשוטו מטרם שהיה העולם עד סוף ימי העולם (במקביל לכתוב שם ‘בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל’). ושייכותו לכאן, שמאחר שאנו משבחים אותו בכל מיני שבחים, אנו אומרים כי לאמיתו של דבר אין אנו יכולים להקיף כל שבחיו, כי מציאותו היא נעלית ממצאות כל מה שאנו מכירים, ועוד לפני העולם וגם לאחר העולם הוא א-ל.

[והזו"ל פירשו מעולם הזה עד העולם הבא, וכן תיקנו לברך בבית המקדש מפני המינים שאין מאמינים בעולם הבא, ‘ברוך ה’ מהעולם ועד העולם’ כמבואר במסכת ברכות].

### **חתימה אריכתא – בא"י א-ל מלך גדול**

בפירוש ר"י בן יקר כתב שרק בברכות אלו ‘ברוך שאמר’ ו’יהללך’ מזכירים בתוכן הברכה ‘מלך’, ומבאר שכל הברכות הם על יצירת ועשיית דבר מסויים על ידי ה’, ואינו שייך להופעת ה’ כמלך, אבל ברכות אלו הם על נתינת השבחים להקב"ה, והיינו משום שבנתינת השבחים הוא מתכבד כמלך.

אכן מעלה יתירה לברכה זו ומשונה היא מכל הברכות, אפילו מאלו הדומות לה כמו ‘ברוך שאמר’ ו’יהללך’, שהתימתן היא ‘מלך מהולל בתשבחות’, שבכל הברכות אף כשהאריכו בהם אך החתימה היא לעולם קצרה, וכאן תיקנו חתימה ארוכה ביותר.

וכתב הרא"ש שאין לענות אמן אחר בא"י מלך גדול ומהולל בתשבחות, שאין זה סיום הברכה אלא אחר חי העולמים שהוא סיום הברכה. ובעניין זה כתב ב’ארחות חיים’ – ‘וחתימת ישתבח לפי דעת הפוסקים היא אל ההודאות עד חי העולמים, ואין זה כשתים דהכל הודאה אחת היא’. כלומר שכל האריכות היא רק הרחבה ופירוש של האמירה ‘מלך מהולל בתשבחות’, אלא שמרחיבים שהוא גדול ומהולל מאד, באופנים שונים.

ונראה טעם הדבר שהאריכו כאן בחתימה, שמאחר שהיא ברכה על הברכות והתשבחות, מתבקש שתהיה זו ברכה מיוחדת ורבת רושם עד מאד, והשבחים בה יהיו בריבוי מופלג. וכעין זה כתב ב’אבודרהם’ – ‘ומה שאמר בחתימת ברכה זו ‘מלך גדול’, יותר מחתימת ברוך שאמר וברכת יהללך שלאחר ההלל, לרמוז ששבח ברכה זו היא גדול ומעולה משבח שתי

ברכות האחרות, כי בכאן משבח את השם בחמשה עשר לשונות של שבה שהם נדרשים מן התורה ומן הכתובים כמו שאמרנו למעלה.

בסידור הגר"א מבאר את הביטוי 'מלך גדול ומהולל בתשבחות', שהרי ודאי שמהללים בתשבחות, ומבאר שאצל בשר ודם לפעמים מהללים אדם ומשתמעים מכך חסרונותיו, אך ביחס להקב"ה שהוא שלם בתכלית השלמות, אי אפשר להללו אלא רק בדברי שבה, לפיכך אנו מדגישים שהקב"ה מהולל בתשבחות דווקא ולא בשום צורת הלול אחרתם

### **'מלך גדול' או 'מלך מהולל'**

הפוסקים מציינים כמה מנהגים בנוסח ההתימה – יש אומרים 'מלך מהולל', ויש אומרים 'מלך גדול', ויש אומרים שני הדברים יחד 'גדול ומהולל', וכלשון הפסוק 'גדול ה' ומהולל מאד' (כלבו, אבודרהם).

'אל ההודאות' מבאר במחזור ויטרי – 'בעל ההודאות, נאה וטוב להודות לו'. וברוקח כתב 'שלך לבד הכל מודים'.

בגמרא במסכת תענית (ו, ב) דנו בנוסח התימת ברכת ההודאה – 'רבי יוחנן מסיים וכו' ברוך רוב ההודאות. רוב ההודאות ולא כל ההודאות. אמר רבא, אימא: אל ההודאות. אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרייהו: אל ההודאות ורוב ההודאות'.

ומפרש רש"י שיאמר נוסח שמשמע שניהם שיהיה ברור שכוונתו לריבוי ההודאות ולא רק לרוב, ומסיים רש"י: 'זכמו כן בישתבח אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות'. וכן כתבו שם התוס' ד"ה הלכך.

ב'מרדכי' (מסכת תענית פרק מאימתי רמז תרטז) מבאר יותר 'זכמו כן אנו עושין, שאנו אומרים בישתבח בא"י אל מלך גדול בתשבחות, היינו רוב ההודאות'. נראה כוונתו שאנו מדקדקים לומר 'גדול בתשבחות', שמתוך כך יובן שא-ל ההודאות הוא בריבוי ההודאות.

המהרש"א (תענית שם) מבאר שכמו דאמרינן הכא אחר שאומר רוב ההודאות יאמר אל ההודאות, כדי שלא למעט ב'רוב הודאות' את 'כל הודאות', כן בישתבח אחר שאומר בו ט"ו שבחות וגדול בתשבחות, כדי שלא למעט שאר כל שבחות יסיים בו אל ההודאות.

### **'אדון הנפלאות, בורא כל הנשמות, רבון כל המעשים'**

התיבה 'אדון הנפלאות' צריכה ביאור כיצד קבעה בתוך התימת הברכה, וכי באו בתוך התימת הברכה לפרט שבחים שונים, והרי קיימא לן אין חותמין בשתיים, וכן תמה בסידור 'צלותא דאברהם'. ובנוסח ספרד מוסיפים עוד את התיבות 'בורא כל הנשמות רבון כל המעשים', ובה תגדל התמיהה ביותר.

וכבר הבאנו דברי ה'ארחות חיים' המתייחס לשאלה זו וכתב – 'ואין זה כשתים דהכל הודאה אחת היא'. ויש לבאר כוונתו שבוודאי אין עיקר תוכן הברכה אלא 'מהולל בתשבחות' [בדומה



ל'ברוך שאמר' ו'יהללוד', אלא שכל ההוספות הם הרחבה מעניין זה, כלומר שהוא האדון והשליט על הנפלאות על כן יש לשבח לו לבד.

ולפי נוסח ספרד יש לומר שנמנים כאן שלושה דברים העיקריים המעוררים שבח והודאה: 'המעשים' שהם כלל מעשי הבריה, 'הנשמות' כלומר האנשים, 'הנפלאות' דהיינו הניסים המיוחדים, והנה מודגש בזאת שה' יתברך הוא הבעלים שהכל בידו, על כל הנפלאות והנשמות והמעשים, על כן לו לבד יאתה השבח וההודאה. והוא מעניין הברכה שראוי לשבח לו.

ונראה שלזה התכוון ב'מחזור ויטרי' שכתב בשם הרב ר' יעקב בר' שמשון שיש בישתבח י"ח תושבחות (מלבד ה"ו שבתחילה), שאלו ג' משלימין 'גדול בתושבחות. אל ההודאות. אדון הנפלאות'. וכתב על כך המחזור ויטרי: 'וא"כ שמן החתימה הן וחתימין בשמים. ועושים ברכות חבילות. וליתת. דהא לא חתמינן בשמים'. ודברים אלו קשים להבנה.

ונראה שהתכוון להוכיח שאין שלשה אלו נמנים במניין השבחים, שהרי הם באים אחר ה'ברוך' בתוך חתימת הברכה, ואם יש למנותם כשבחים, הרי זה בגדר 'חתימין בשניים', והרי נקטינן דאין לחתום בשניים. אלא בהכרח שאין אלו נמנים כשבחים, אלא הם מתוכן הברכה עצמה, והיינו כמו שביארנו שאומרים בזאת, שעל כן ראוי לשבח לו כי הוא בעל השבחים והאדון על הנפלאות.

### הבוחר בשירי זמרה

נוסחת רוב הראשונים היא 'הבוחר בשירי זמרה', אף ששיר וזמרה הם שני דברים, כתבו לפרש מילת זמרה במובן של שבח, כמו מזמרת הארץ, ורוצה לומר הבוחר בשירי שבח ולא בשיר שאינו של שבח.

ויש שנוסחתם היתה 'הבוחר בשיר ובזמרה' בעל 'המנהגות' דוחה נוסח זה שמשמע ממנו אפילו שיר שאינה של שבח, וזה לא יתכן אל השי"ת. הארחות חיים כותב על כך – 'וכבודו מונח במקומו, כי על דרך הפסוק נתקן, שירו לו זמרו לו'.

במילת 'הבוחר' נתקשו המפרשים, כי מילה זו מתאימה כשבורר לו דבר מתוך אחרים, וקשה מה בחירה שייך בשירי זמרה שמתוך מה נבחרו.

ובאבודרהם כתב: 'הבוחר בשירי זמרה על שם בחרתי בשבט הלוי', לפי שאומרים השיר במקדש, ויש כאן באל ההודאות חמש עשרה תיבות כנגד חמש עשרה מעלות שבמקדש שעולים מעזרת נשים לעזרת ישראל שעליהם עומדים הלויים בשיר'.

זקני הגאון רבי שלמה אהרן ורטהיימר זצ"ל בספר 'ביאור שמות הנרדפים', ערך 'זמר', מבאר על פי מה דאיתא בירושלמי פרק החליל על המשנה 'חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בשמחת בית השואבה והלויים בכנורות כו' ובכל כלי שיר, הלל הזקן אומר ולקלוסן הוא צריך, והכתיב אלף אלפין ישמשוניה ורבוא רבוון וגו' (דניאל ז, י), אע"פ שיש לפנינו כמה קלוסין, חביב הוא קלוסן של ישראל יותר מכל, מאי טעמא 'ונעים זמירות ישראל' (שמואל ב' כג, א)

‘יושב תהלות ישראל’ (תהלים כב, ג), נראה שדורש הכביכול יושב ומצפה לתהלות ישראל, מפני שחביבים עליו מן הכל, וזהו שאומרים הבוחר בשירי כלי זמרה של ישראל יותר משירי המלאכים שבפיהם’.

אמנם יש לבאר שה'בוחר' אינו דווקא כבורר דבר מתוך דבר, אלא כשיש נתינת ערך ומעלה לדבר נקרא בוחר, והיינו שמשום שאין חובה גמורה באמירת פסוקי דזמרה, ואי אפשר היה לתקן כאן ברכות רגילות כגון 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו', לכן תיקנו כאן 'מעין ברכות' שבהם שבח והודאה על 'הזכות' והמעלה שיש בלהלל ולשבח את ה'. וכפי שהכריע המג"א שברכות אלו אין תוקפם כשאר ברכות.

ועל דרך זה יש לבאר 'הבוחר בתורה ובמשה עבדו', וכן 'אשר בחר בנביאים טובים', שנתקשו בהם המפרשים, וכי בחר ה' את התורה מתוך דברים אחרים, אלא שהתורה והנביאים הם דברים נבחרים וחשובים לפניו.

### חי העולמים

כתבו כמה מגדולי הדורות (אליהו זוטא מהר"ל מפראג) שהניקוד הנכון הוא 'חי העולמים' בפתח, ובפשטות היינו שהוא חי לעולם, כעין הכתוב בהאזינו (דברים לב, מ) 'חי אנכי לעולם'.

וכתב באבודרהם שאומר 'חי העולמים' ולא לעולמים ולא בעולמים, לפי שהם מורים זמן וגבול ומקום, ואילו 'העולמים' מורה על הפלגה בלי גבול. ויש שפירשו שהקב"ה חי בשני העולמים ושולט בהם.

אולם המקובלים (פרי עין חיים, תוס' יו"ט סוף מסכת תמיד, סידור הגר"א ועוד) כתבו לנקד חי העולמים בצירי, ופירושו שהקב"ה מחיה את כל העולמות העליונים והתחתונים, וכן משמע באבודרהם שציין את הכתוב (דניאל יב, ז) 'וישבע ב'חי העולם'. ונכלל בזה הידיעה העמוקה שמחיה אותם כל רגע ורגע, שאילו היה מסיר את השגחתו מהם אפילו לרגע אחד מיד היו כלים. ועיין אבן עזרא על הפסוק בדניאל 'ב'חי העולם' שאף שנאמר שם בפתח מפרש שה' מחיה את העולם, כמו ואתה מחיה את כולם.

והרוקח ביאר 'מלך א-ל חי העולמים' שהקב"ה מלך על כל החיים הנמצאים בכל העולמות.