

ספר
בן מלך
על התורה

שמות ב

מאמרי מבוא



יתרו

משפטים

מאת רבה של "קהל עדת ירושלים"
הגאון רבי **ליב מינצברג** שליט"א
בן להגאון רבי **אלימלך** זללה"ה הי"ד

פעיה"ק ירושלים תובב"א
חודש אייר תשע"ח

מכון 'כתבי בן מלך'
רח' אוהב ישראל 1/9 ביתר עילית
054-8422488

להערות והארות
057-3106174
דוא"ל toravadaat@gmail.com



לתרומות והנצחות
054-8422488

דברים אחדים

חודש אייר תשע"ח

נודה לה' ונישא כפינו אליו בשבח ובתודה על חסדיו הרבים עמנו אשר תמיד ידו נטויה עלינו להיטיב לנו בכל יום ובכל עת ובכל שעה, ובפרט על חסדו אשר הגדיל עלינו לראות בטוב ה' בארץ חיים בהדפסת ספר 'בן מלך על התורה', אשר כבר נדפס על ספר בראשית שלשה חלקים, ושמות חלק א'.

ועתה הרעיף ה' עוד מטובו וחסדו עלינו כאשר יוצא לאור עולם חלק נוסף על ספר שמות על הפרשיות 'יתרו - משפטים', אשר הם המה יסודות התורה, כאשר נגלה ה' מן השמים לדבר עמנו ולימדנו תורה ומצוות חוקים ומשפטים, אשר בפרשיות אלו כמעט על כל פסוק ופסוק ישנם ביאורים נפלאים, אשר מהם פינה ויתד להאיר את כללות המצוות ועניינים רבים בתורה. במה נקדם לה' נכף לאלוקי מרום, נבוא ביתו בתודה חצרותיו בתהלה.

כמו בחלקים הקודמים, ספר זה נערך מתוך שיעורים אשר נאמרו על ידי רבינו הגאון הגדול רבי לייב מינצברג שליט"א רבות בשנים, ובהתאם לתוכן העניינים נתחלקו דברי תורה אלו לשני מדורים בכל פרשה ופרשה, 'חלק הביאורים', ובו ביאורים הקשורים ללשון הפסוקים ומהלך הפרשיות. ו'חלק המאמרים' אשר בו נתבארו עניינים שלמים ומקיפים, יסודות ורעיונות הקשורים למכלול נושאי הפרשה והתוכן העולה מענייניה.

מעלה מיוחדת נוספה בכרך זה בעקבות הפרשיות העוסקות בנתינת התורה מן השמים, נתוספו כאן מאמרי רבינו שליט"א בענייני 'לשון התורה וכתביה', על 'לשון הקודש' ואופני כתיבת התורה, וכל הנוגע לעניינים אלו. כאשר אף במקצוע זה מאיר את עינינו כאשר היתה באמנה אתו, כיצד הכל מתבאר בדרך הפשט בהבנה ישרה ובהירה, מתוך הכרה כי כל דרכי הרמז והסוד באים רק לאחר הפשט וכהוספה על גביו. גליה לדרעיה ונפל נהורא בבית המדרש, כאשר תחזינה עיניכם מישרים.

מאמרים אלו נערכו ע"י האברך החשוב הרה"ג נחמן אנשין שליט"א אשר כתב וערך את המאמרים בחכמה ובדעת, וחתן רבינו הגאון רבי מאיר מינצברג שליט"א השקיע שעות רבות מזמנו היקר לעבור על המאמרים בעיון רב בתבונה ובהבחנה נכונה להעמיד דברים על דיוקם ובשיפור הלשון. ובכן נתונה להם התודה והברכה, אשרי חלקם ומן השמים ישולם שכרם, ויראו ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם.

ותפילה נישא אל ה' כי נזכה להמשיך במלאכת הקודש להשלים את כל חמשת חומשי התורה מתורתו הבהירה של רבינו שליט"א, ונזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה. וחפץ ה' בידינו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה ולגדל ולקדש שם שמים.

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

הדפסת מהדורת ספר זה נדבת

האי גברא רבה ויקירא ידידינו עוז
כביר המעש איש חי רב פעלים
איש חמודות ורב תבונות ראש וראשון לכל דבר שבקדושה
רודף תורה וחסד אוהב תורה ומחבב לומדיה
מוקיר רבנן ורחים רבנן ואיהו גופיה צורבא מרבנן
הנדיב הנכבד מחשובי ועמודי התווך של קהילתנו

הרה"ח רבי **משה פינחס פרוש שליט"א**

וזוגתו החשובה הי"ו
תומך מסור ונאמן למפעל הוצאת תורתו של רבינו שליט"א
אשר התנדב להוצאת ספר זה

'בן מלך - שמות חלק ב'
לעילוי נשמת האשה הצדקנית
מרת **לאה פערל פרוש ע"ה**
בת הרה"ח **משה פנחס עזריאל אייכלר זצ"ל**
נלב"ע ביום ח' תשרי תשס"ב

ולעילוי נשמת האשה הצדקנית
מרת **רוחמה בריינדיל לאנדא ע"ה**
בת הרה"ח **חיים אשר לדרמן זצ"ל**
נלב"ע ט"ו אלול תשע"ה

יתן ה' ויזכו לכל הברכות האמורות בתורה מתוך נחת והרחבת הדעת אושר ועושר
וברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת אמן

ברכת מדינו ורבינו שליט"א לתורם המהדורה

דעמיג ה' עדיק
א"י גלע
האמי גלדי אהוי גדיט נהו/ ויקיטו יבדיל ע"ס
ט"ש וט"שין אנה דדי שדקד"ש אל"י מ"ק
הנהל רבי גלע פילמס פילס פילט
אל"י גלע וט"שין אנה ע"י קה"ל וקד"ש וד"מ וד"מ
"בגדי בן מ"ק" אנה דדי גלע וט"שין וד"מ וד"מ
ז"ל ע"ס ע"ס אנה גלע וט"שין וד"מ וד"מ
ב"ק ע"ס אנה גלע וט"שין וד"מ וד"מ
וא"י וט"שין וד"מ אנה גלע וט"שין וד"מ וד"מ
הנהל רבי גלע
וי"י רבין וט"שין אנה גלע וט"שין וד"מ וד"מ
וי"י רבין וט"שין אנה גלע וט"שין וד"מ וד"מ
ז"ל ע"ס אנה גלע וט"שין וד"מ וד"מ
ואנה ע"ס אנה גלע וט"שין וד"מ וד"מ

דפ"ק וד"מ
א"י גלע

אייר תשע"ח

בעזרת ה' יתברך

שלמי תודה להאי גברא רבא ויקרא ידידנו עוז ראש וראשון לכל דבר שבקדושה אשרי חלקו
הרה"ח רבי משה פינחס פרוש שליט"א אשר מסור ונאמן לכל ענייני קהילתנו הקדושה ובמיוחד
למכון "כבתי בן מלך" להגדיל תורה ולהאדירה.
ועתה נדב לבו ליטול על עצמו את עלות הוצאת המהדורה הראשונה של ספר כרך שני על חומש
שמות בסידרת ספרי "בן מלך על התורה". ועליו נאמר "וחכם לב יקח מצוות" "ברוך אשר יקים את
דברי התורה הזאת".

ויהי רצון שיושפע מן השמים עליו ועל משפחתו רוב חסדים ורחמים, ויתן להם ה' תורה וגדולה
עושר וכבוד אורך ימים ושנות חיים בטוב ובנעימים, ויזכו לחזות בנועם ה' ולהתענג על רוב שלום.

בהוקרה ובברכה
ליב מינצברג

חילך לאורייתא

ברכת התורה

להאי גברא יקירא
איש חי ורב פעלים לתורה ולתעודה
העושה ומעשה וראש וראשון לכל דבר שבקדושה
העסקן המנהל הדגול והנמרץ

האברך החשוב

הרב **אריה קרישבסקי** שליט"א
מנהל מכון 'כתבי בן מלך'

הנושא בנטל קיומו במסירות ובמאמצים כבירים
ופועל גדולות ונצורות למען עריכת וכתובת דברי רבינו שליט"א
אשר עשה לילות כימים והשקיע עמל ללא לאות
ולא חסך טורח ויגיעה בהוצאת ספר זה
וזכה בזמן קצר ובמלאכה מרובה להוציאו לאור כלול בהדרו
יתן ה' ויזכה להוסיף לעשות כהנה וכהנה להגדיל תורה ולהאדירה
ותהיה ברכת ה' עמו ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח

והברכה אחת היא, לזוגתו החשובה תחי'
העומדת לימינו בכל פעליו למען הכלל והפרט
שיזכו לראות רוב נח"ר דקדושה מכל יוצ"ח שיחיו
ויהי ביתם בית של תורה וקדושה כשאיפתם הטהורה

יוסף שלו' אלישיב

ירושלים

בס"ד תמוז תשס"ו

לכבוד הרב הגאון המפורסם
ה"ה הגר"ל מינצברג שליט"א
רבה של קהל עדת ירושלים

ברכה ושלו' רב,

ספרו "בן מלך" הגיע לידי, ואף שלא הספקתי לעיין בו אבל מעלת
כבודו המפורסם בגודל השפעתו על שומעי לקחו להזריכם בנתיבי
התורה ויראת ד', חזקה שגם הספר יהיה לתועלת רב למעיינים בו.
יהי ד' עמו להמשיך להשפיע תורה ויראת שמים מתוך שלווה הנפש
והרחבת הדעת.

בברכת התורה



SHMUEL HALEVI WOSNER

RABBI OF

ZICHRON-MEIR, BNEI-BRAK

שמואל הלוי ואזנר

רב אב"ד ור"מ

זכרון-מאיר, בני-ברק

שבט תשס"ח לפ"ק

ב"ה, יום

כבוד הרב הנאון המפורסם בן גדולים וכו'
מוהר"ר ליב מינצברג שליט"א רב דקהל עדת ירושלים

אחדשה"ט כראוי,

שמחתי לשמוע כי כ"ת עומד להנציח לאור חידושי תורתו ושיעוריו
המפורסמים בעמקותם וישרותם שנאמרו בפני תלמידיו וקהל עדתו.
ואף שאין עתותי בידי לעיין בדבריו ולהעיר כדרכה של תורה אבל חזקה על
ת"ח גדול ומוזקק כמותו שספרו יביא ברכה להוגי התורה.
ואזכרו מקרב לב שיזכה להמשיך להנהיג עדתו הקדושה בהרבנות תורה
ויראת שמים, בדרך ובמסילת גדולי ולדיקי ירושת"ו מאז. ויפולו מעיינותיו
הברוכים חו"ה להגדיל תורה ולהאדירה.

לפי יצחקי מלך גאון ז. ס. ה.
שמעון/אליהו

Rabbi Shmuel Auerbach
Jerusalem

שמואל אויערבאך
פעניק ירושלים תובב"א

ב"ה, ירושלים, י"ח. ט. תשס"ג

הן איקלע לגבן ידידנו ומכובדנו משכבר הימים, נודע בשערים בתפארת עוז
תורתו ויראתו ובנועם חכמתו ורוחב לבו הכביר ה"ה הגאון הנשגב כש"ת
הרב ר' לייב מינצברג שלומו ישגא, והראה לפני בעניי אשר ערך והעלה ברוב
תבונתו חיבור יקר הערך עד למאוד מלא חכמה ודעת ואשר בשם "בן מלך"
יקרא, וכאמור דכבר איתמחי האי גברא רבה ברוב כוחו וגבורתו בעומק הדעת,
וגם אשר רבים מסתופפים בצילא דהאי אילנא רברבא, ומשפיע ומרעיף
מי הדעת ממעיין תורתו וחכמתו, ומה אשר עמדי להוסיף בזה, אך אמרתי
רצונו של אדם גדול זה זהו כבודו, והנני בעניי בברכתי אשר יזכהו ד' יתברך
לשבת כל הימים באהלה של תורה תוך בריות גופא ונהורא מעליא ומנוחת
הנפש והרחבת הדעת, וכה יוסיף לו ד' יתברך גבורה ועצמה להשפיע וללמד
תורה ודעת כיד ה' הטובה עליו, ויצו ד' את הברכה לו ולכל אשר לו ולכל
המסתופפים בצילו בכל מכל כל בזה ובבא, ונזכה בקרוב כי יקויים בנו ומלאה
הארץ דעה את ד' וגו' ונראהו עין בעין בשובו של נוהו וגו' בב"א

יגד ח"מ יוסף אייזיק זצ"ל
למלא (מלאכה) וסיון יג' אלול תשס"ג
א.א.א.

מכתבים שנתקבלו לרגל הוצאת ספרי "בן מלך"

הגאון הגדול רבי יצחק שיינר שליט"א
ראש ישיבת קמניץ

בס"ד, אייר תש"ע

לכ' ידי"נ הרב הגאון המפורסם מוהר"ר ליב מינצברג שליט"א,

רב דקהל עדת ירושלים

תשואות חן למעכת"ר שליט"א עבור ספרו היקר ומלא יראת שמים ואהבת תורה "בן מלך" אשר הוא אוצר בלום של הדרכה למבקש קירבת ה' ית' ואהבת תורה ועליה בדרגות הסולם העולה מעלה.

הנני בזה להביע הערכה והוקרה למעכ"ת שליט"א על עבודתו הק' בניהול עדה קדושה בדרך התורה והיראה, יה"ר שהקדב"ה יתן לכת"ר הרבה שנות בריאות טובה, אריכות ימים ושנים מלאים נחת והצלחה בעבודת הק', ונזכה כולנו יחד לקבל את פני משיח צדקנו בב"א.

במיוחד יצאנו יחד לקבל את פני משיח צדקנו בב"א.
יגאל שני

הגאון הגדול רבי מרדכי אהרן שיינברגר שליט"א

בעזרת ה' יתברך

חודש מרחשוון שנת השביעית תשע"ה

שמח לבי בראותי ספר נוסף מספרי "בן מלך" פרי עמלו של האי גברא רבה ידידי עוז, עוסק בתורה לשמה, מרביץ תורה לעדרים, ומחנך אלפי תלמידים לתורה ויראת שמים, מידות טובות ועבודת ה', בדרכם של בני ירושלים ה"ה הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א ראש "קהל עדת ירושלים".

וכבר כתבתי דברי הערכתי על ספריו הקודמים כאשר נודעו בשער בת רבים יקרת הדברים, בעמקותם ובהירותם אשר חותרים לנקודת הפשטות והאמת בכל דבר. ועתה באתנו הבשורה הטובה כאשר בעז"ה זאת הפעם הולכים ויוצאים לאור ספריו על התורה ובהם ביאורים ומאמרים על סדר החומש, ובמעט אשר עיינתי בו ראיתי כי המה חידושים נפלאים וביאורים נכוחים אשר כל רואיהם יאותו לאורם הבהיר, וגם יסודות נאמנים אשר יש בהם חיזוק והדרכה בעבודת ה', באופן המתיישב על הלב אשר לא בא כבושם הזה.

ויהי רצון שיצליח ה' דרכו וכל אשר יעשה יצליח ובמיוחד בעבודת החינוך לגדל דורות לתורה ויראת שמים על דרך התורה והיראה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא אורך ימים ושנות חיים.

ונזכה כולנו יחד לקבל פני משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.
מרדכי אהרן שיינברגר

הגאון הגדול רבי ברוך דוב פוברסקי שליט"א ראש ישיבת פוניבז'

בס"ד י"ד אייר תש"ע לפ"ק

מע"כ ידידי עוז הגאון הגדול חכם הרזים שמו מפארים עדת חבלו
מוה"ר ליב מינצברג שליט"א רבה של קהל עדת ירושלים

שלום וברכה עד בלי די

מה מאד התענגתי כאשר הובא אלי ספרו הנחמד "בן מלך" לקט שיחות ומאמרים אשר הוא
אוצר בלום של דברי אלוקים חיים בעומק הרעיון, תשואות חן חן לו.

והנה פה מקום אתי להביע רגשי תודתי מקרב לב על אשר זיכני כת"ר לקבל בקביעות
תמידים כסדרם גליונות 'תורה ודעת' דברי תורתו הנפלאים על פרשיות השבוע, ובכל עת
הבית מתמלא אורה, והנני מדושן עונג מדבריו העמוקים והמתוקים מדבש ונופת צופים.

לבי מלא שמחה בראותי יקר תפארת גדולתו זכה כת"ר בחכמתו ויראתו בעומק תבונתו
וביתרון השכל לגלות זיו צפונות התורה ולהאיר העניינים באור פני מלך לזכות את הרבים
הצמאים ומשתוקקים לשמוע דעת תורה מפיו המפיק מרגליות בטוב טעם ודעת, תחזקנה
ידי תלמידיו הנאמנים חכמי לב המתעסקים בעבודת הקודש להו"ל ספר 'תורה ודעת'
השלם ולהפיץ תורתו בישראל.

ואברכה בזה בלונ" את כת"ר שליט"א כי יזכהו השי"ת להוסיף עוד כהנה וכהנה כיד ה'
הטובה עליו בבריות גופא ובנהורא מעליא להנהיג עדתו הקדושה ברמה, עוד ינובון בשיבה
דשנים ורעננים יהיו כנפשו הטהורה וכנפש תדרשנו לטובה בכל עת.

בידידות נאמנה בהערצה וברוב יקר

ברוך דב פוברסקי

הגאון הגדול רבי אשר זעליג וויס שליט"א אב"ד וראש ישיבת 'דרכי תורה'

פסח שני תש"ע

בס"ד

כבוד ידי"נ הגה"צ מוה"ר לייב מינצברג שליט"א

תשואות חן לכת"ר על האי מתנתא טבא מרגניתא דלית ביה טימא ספרו "בן מלך" שיחות קודש הפותחים לבבות בשלהבת אש קודש לה' באהבת תורה ויראת שמים. הן כל ישראל בני מלכים המה (שבת סז וזוה"ק ח"ג כ"ח) ובנים אתם לה' אלוקיכם, בני מלך אנו למלכו של עולם. ובהקדמה לתיקוני זוהר איתא "כי לי בני ישראל עבדים" מסיטרא דבריאה, "בנים אתם לה' אלוקיכם" מסיטרא דאצילות. השכיל מעכת"ר"ה להשריש בלבבות כל הנלויים אליו תחושה נשגבה זו מסיטרא דאצילות שבני מלכים אנו וסמוכים על שולחן אבינו שבשמים.

התענגתי בספרו הגדול ובטוחני שרבים יאותו לאורו הבהיר.

ברכתי, ברכת הדיוט, לידי"נ החקוק על לוח לבי שיזכה עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה להרחיב גבולות הקדושה בשמחה בשלוה ובנחת, בבריות גופא ונהורא מעליא עד באג"צ במהרה.

בידידות עמוקה והוקרה מרובה

אשר וייס

הגאון הגדול רבי אברהם הלוי שארר שליט"א

אסרו חג השבועות תש"ע לפ"ק

לכבוד הגאון הגדול איש על העדה מפרסם כבוד שמים בעולם, להחדיר תורה ויראת שמים בלב, הכואב כאב עם ישראל, לרפא לב נשברים ולהלהיב אותם לתורה ולעבודת ד' התמימה

ה"ה מורנו הגאון הרב לייב שליט"א

באתי בדברים אישיים להביע הכרת הטוב על שנאות לשלוח ספרו היקר החדש 'בן מלך' שברכתי עליו ברכת שהחיינו על דברים עתיקים בכלי חדש מאיר העיניים להיות בני ישראל מרגישים היותם בני מלכים.

אברך ברכת הדיוט שיתן ד' ביכלתו להמשיך עבודתו להגביר חיילין לאורייתא ולמשכנא, וינהג עדתו ברמה וינהג אותם בקרוב לקראת משיח צדקינו

בברכה מעומקא דליבא

אברהם הלוי שארר

ברכת גדולי וזקני ירושלים שליט"א לחברי הוועד וקריאה אל מחזיקי התורה לעמוד לימינם ולסייע בידם

בס"ד, ירושלים תובב"א, מרחשוון תשס"ד

בואו ונחזיק טובה להאברכים החשובים מופלגי תורה אשר נטלו על שכמם את מלאכת הקודש, ומשקיעים מהונם ומרצם לזכות את הרבים, לערוך ולהוציא לאור עולם את דברי התורה היקרים, ביאורים וחידושים ישרים ועמוקים, המאירים עיני חכמים, מאת האי גברא רבא הגאון הגדול, מעוז ומגדול, הנודע בשערים לתל תלפיות, רבי ליב מינצברג שליט"א רבה של "קהל עדת ירושלים" וראש 'ישיבת המתמידים', המתנוססים לתפארה בעיר הקודש ירושלים ובערי ארה"ק, אשר זה כבר עשרות שנים מרביץ תורה ויראת ה' טהורה לעדרים רבים, טובי בני ציון היקרים השותים בצמא את דבריו, ושואבים מבארו אור תורה וארחות חיים לעלות ולהתעלות במסילה העולה בית א-ל. והעמיד תלמידים הרבה בני עליה וביניהם גדולי תורה ראשי ישיבות ורבנים, אנשי חינוך ואנשי חסד מופלגים.

ודבר גדול הוא וזכות כבירה להעלות את דברי התורה הזאת עלי ספר למען ישוטטו בהם רבים ויאوتו לאורם, ותרבה הדעת להגדיל תורה ולהאדירה.

ומצוה רבה לעמוד לימין האברכים הי"ו לעזרם ולתמכם, ולסייע בידם להוציא לאור את תורת הגאון שליט"א בכל מקצועות התורה, ויתברכו בכל הברכות האמורות בתורה ו'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

מרכזי אהרן שיינברג	זונדל קרויזר (זצ"ל) (בעמח"ס 'אור החמה')	יצחק שיינר (ראש ישיבת קמניץ)	אפרים פישל רבינוביץ (זצ"ל) (ראש ישיבת תפארת ישראל רו"ן)	עזריאל אויערבך (רב חניכי הישיבות בית וגן)
יצחק נתן קופרשטוק (זצ"ל) (בעמח"ס 'מאורות נתן')	משה דב בהגרי"צ ז"ל סלנט (זצ"ל) (ראש ישיבת 'בית הוראה')	חיים בנימין לוצקין (זצ"ל)	יוסף שטרן (זצ"ל) (מראשי ישיבת תורה אור)	

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

כתר תורה

הדפסת בן מלך על התורה

פרשת יתרו

נתרם על ידי

ידידנו הדגול ראש וראשון לכל דבר שבקדושה

האי גברא רבה ויקירא מחשובי קהילתנו

אוהב תורה ולומדיה איש חי רב פעלים

הרה"ג רבי **בן ציון שטיינברג** שליט"א

ונוו"ב היקרה הי"ו התומכת בעוז בכל פעליו

מסור מלב ונפש ומעמודי התווך של מכונו

משקיע מהונו ואונו ללא לאות עבור כל ענייני הוצאת ספרי רבינו

יהי רצון שיראה ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו

וזכות התורה תעמוד לו להתברך בכל הברכות

תורה וגדולה עושר וכבוד

ויזכו הוא ומשפחתו לרוות רוב נחת דקדושה

מכל צאצאיהם וברכה עד בלי די.

ויקויים בהם הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'

זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

כתר תורה

הדפסת בן מלך על התורה - פרשת משפטים

נוקף לזכותו של

ידידנו הדגול גברא רבה ויקירא מחשובי האברכים בקהילתנו

הרה"ח רבי **יעקב משה גומליב** שליט"א

שנדב סכום הגון להדפסת ספר זה

לרגל שמחת ה'בר מצוה'

לבנו היקיר כמר **שמעון** הי"ו

זכות התורה תעמוד לו להתברך בכל הברכות לעלות מעלה מעלה בתורה ויראת שמים
ויזכו הוריו לרוות רוב נחת דקדושה ממנו ומכל צאצאיהם וברכה עד בלי די.

ויקיים בהם הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'

זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו **מרפא** (משלי ד, כב)

חלק נכבד בהוצאות ספר זה

נתרם לזכות

הילדה **שירה אלין** בת **שושנה לאה** שיחיו לאוי"ט

זכות הצדקה והמסירות למען התורה ולומדיה תעמוד לה

ובשכר זה הקדוש ברוך הוא ימלא רחמים עליה

להחלימה ולרפאותה ולהחזיקה ולהחיותה

וישלח לה מהרה רפואה שלמה מן השמים לכל איבריה ולכל גידיה

בתוך שאר חולי ישראל

ישאו הוריה ברכה מאת ה'

וירווי רוב נחת ממנה ומכל משפחתם

ויתקיים בהם הכתוב

'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'

זכרון עולם בהיכל ה'



ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

תרומה נכבדה להדפסת ספר זה ניתנה

לעילוי נשמת

איש האשכולות עובד ה' בשלהבת קודש אהוב על הבריות

הגאון החסיד רבי **שלום חיים** זצ"ל

בהרה"ח רבי ליבר מרדכי זצ"ל פרוש

בעמח"ס "אור יקרות"

גלב"ע כ"ו מר חשון תשס"ה

לעילוי נשמת

האשה החשובה הצוה"ח מרת **מרים** ע"ה פרוש

בהגה"ח רבי אליעזר דוד זצ"ל ברנד

גלבע ר' טבת תשע"ו

ת. נ. צ. ב. ה.

נתרם על ידי צאצאיו ובני משפחתו

'ישאו ברכה מאת ה' ויקויים בהם הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'

זכות הרבים תלויה בהם וצדקתם עומדת לעד

זִכְרוֹן עוֹלָם בְּהוֹבֵל ה'



חלק נכבד בהוצאות ספר זה נתרם

לע"נ אאמו"ר

הרב **פנחס הלוי זצ"ל**

בן הרה"ג רבי שמואל שמעלקא הי"ד

נלב"ע י"ג מרחשון תשמ"א

א"מ מרת **חיה שרה ע"ה**

בת הר"ר חיים הכהן ז"ל

נלב"ע ז' אב תש"ע

מו"ח הר"ר **אליהו אלעזר ז"ל**

בן הר"ר יוסף ברוך חיים הי"ד

נלב"ע כ"א אלול תשנ"ט

ת. נ. צ. ב. ה.

זכרון עולם בהיכל ה'



האי גברא רבה אשר יגע בתורה מתוך הדחק שנים רבות יומם ולילה
זכה לדברים הרבה והשתלם בכל עמודי העולם
תורה עבודה וגמילות חסדים
האיר בכל חדרי תורה בסברא עמוקה וישרה ובהסברה נפלאה

שמואל ברנד זצ"ל
הגאון הצדיק רבי

מעמודי התוֹךְ וממעמדי דרך הלימוד והעיון בקהילתנו הקדושה
אשר רבות בשנים יגע בלימוד בצוותא עם רבינו שליט"א
בכל חלקי התורה
וחלק רב לו בדברים אשר בספרי 'בן מלך'

עשרות שנים הרביץ תורה בקהילתנו והעמיד תלמידים הרבה

נלב"ע י"ט סיון תשע"ז

יהי זכרו ברוך
ותהא נשמתו צרורה בצרור החיים

זכרון עולם בהיכל ה'



האי גברא יקרא יועץ ונבון וחכם חרשים
איש חי רב פעלים לתורה ולחסד
מסור מלב ונפש לקהילתנו ולרבינו שליט"א
אוהב תורה ולומדיה ואיהו גופיה צורבא מרבנן

הרה"ג רבי שמעון רבינוביץ זצ"ל

מסר נפשו להרמת קרן התורה
בישיבה ובכוללים שעל ידי קהילתנו הקדושה
ופעל במסירות מופלאה להדפסת כתבי רבינו
ממניחי היסוד ומעמודי התווך של מכון 'כתבי בן מלך'

נלב"ע כ"ב כסליו תשע"ח

יהי זכרו ברוך
ותהא נשמתו צרורה בצרור החיים

דבר המכון

ברוך אלוקינו שבראנו לכבודו, אשר בחר בנו מכל עם ונתן לנו את תורתו, אשרינו מה טוב חלקנו, מה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו.

תהילות לקל עליון, זה עשרות בשנים שהננו זוכים ליהנות מאור תורתו של רבינו הגדול שליט"א רבה של "קהל עדת ירושלים-ישיבת המתמידים", אשר ברוחו הגדולה עומד ומרעיף עלינו טללי חכמה וארחות חיים ומאיר את עינינו בכל חלקי התורה ובדרכי העבודה, להבין ולהשכיל לשמור ולעשות.

כבר נודעו בשער בת רבים שיעורי רבינו שליט"א בחתירתם לנקודת האמת ובחדירתם לעומק הפשט, הן במעמקי ים התלמוד וההלכה והן בפרקי אגדה ומחשבה, וחלקם החל להופיע בדפוס בשנים האחרונות בסידרת הספרים 'בן מלך', כאשר עד עתה יצאו לאור עולם - ספר 'בן מלך על המצוות התמידיות שבמקדש', לקט שיחות ומאמרים 'בן מלך' – 'חכמה ומוסר', 'בטחון', 'שיר השירים', וכן ספרי 'בן מלך' על 'שבת קודש', 'חג המצות', 'ספירת העומר וחג השבועות', 'ראש השנה ויום הכיפורים', 'חג הסוכות', 'חנוכה', 'פורים', 'בין המצרים גלות וגאולה'. ספרים אשר קנו את מקומם בהיכלי התורה ומתבדרים בבי מדרשא, וכבר הפכו לנכסי צאן ברזל בארון הספרים היהודי.

אמנם לא שקטה רוחנו ולא באה מנוחה לנפשנו כל עוד לא באנו אל הגשמת החזון הגדול, תקוות דורות של תלמידים, לעריכת והעלאת חידושי תורתו הרבים של רבינו שליט"א על התורה שבכתב, בעומק פשוטי המקראות ובפתרון יישובם עם מדרשי חז"ל, דבר דבור על אופניו אחר לשון המקרא.

הן משמיא קזכו ליה לרבינו שליט"א לפתוח שערים בדרכי לימוד המקראות ופסוקי התורה, ולא זו בלבד עצמם של ביאורי הכתובים הכובשים כל לב מבקש אמת ויורדים חדרי בטן, אלא שגם הלכה ונתגבשה, בסייעתא דשמיא, דרך ושיטה באופן הגישה ללימוד המקרא בכל היקף עומק פשוט, לדעת ולהבין את פסוקי התורה על מתכונתם, ולשובב נתיבות בדברי מפרשיהם הראשונים ז"ל על מכוונם.

דבר המכון

והנה על אף שבחיי היהודי תופס המקום היותר עיקרי, העיון בסוגיות הש"ס ודברי הפוסקים אשר מהם תוצאות חיים להלכה למעשה, הלא בוודאי חובתו של כל יהודי להגות ולעסוק גם בתורה שבכתב שהוא ספר האלוקים שניתן לנו מאתו יתברך על ידי משה רבינו, והוא העיקר והיתד שהכל תלוי בו, שכן רק מתוך עמל והתבוננות בהעמקה רבה בלשון התורה הקדושה אפשר לעמוד על גדרי המצוות ביסודם ובשרשם, ורק מתוך התחקות על אפנם וסידורם בתורה ניתן להגיע לחקר טעמם ותכליתם. כך גם כללות צורת היהודי ותפקידו עלי אדמות, לדעת על נכון מה ה' אלוקינו דורש מעמנו, כל זה אינו מתברר ומתחוור אלא מתוך יגיעה בתורה שבכתב בעיון תמידי הדק היטב.

ברם, התורה שבכתב היא בפני רבים כספר החתום, שכן קשיים ותמיהות רבות עולים וניצבים בפני הלומד את פסוקי התורה ומבקש לעמוד על דבר לאשורו, הן בפשט התיבות וביישוב הלשון וקישור המילות, והן בכללות מבנה הפרשיות ומהלך סדר עניינם, וכן ישנם כפילויות, מצוות ופרשיות שלמות שחוזרות על עצמן לכאורה ללא צורך, אלו כמו אלו נראים במבט שטחי כרחוקים מפתרון, ומתוך כך זנחו רבים את הלימוד הראוי בתורה שבכתב, ויוצאים ידי חובתם בהעברת הסדרה ללא עיון כל הצורך, מבלי מצאם דרך ומסילה להבין דרכה.

חיבה יתירה נודעת איפוא לשיעוריו של רבינו שליט"א במקצוע גדול ועמוק זה, באשר היה ה' עמו ובעזרתו יתברך פרץ דרך וסלל נתיב 'בחלמיש שלח ידו, הפך משורש הרים, בצורות יאורים בקע, וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח, ז-יא), ותהילה לקל רבים הם התלמידים אשר הנחילם את לקחו, והולכים בעקבותיו בחקור דבר ושום שכל, ויבינו במקרא.

זכה רבינו שליט"א אשר יחד עם חבר תלמידיו חתרו בכל כוחם בעמל רב במשך שנים רבות לעמוד על סוד פשטי המקראות וסדר עניינם באובנתא דליבא, ונתקיים בהם 'יגעת ומצאת תאמין' כאשר האיר ה' את עינינו ופתח לפנינו את שערי התורה שבכתב, והעמידנו על הדרך הישרה כיצד להעמיק בלשונות הכתובים ולגלות את הפשט הגנוז בהם, והיה זה מפתח לחשיפת תעלומות חכמה וטעמי תורה ומעמקיה, והראינו לדעת כיצד דרשות חז"ל בש"ס ובמדרשים משתלבים ומתאחדים עם פשוטו של מקרא באופן המתיישב על הלב וחודר לשיתין. פרשיות ועניינים שלמים הוארו באור חדש ונתפרשו כמין חומר מתוך בהירות והבנה ברורה, כאשר תחזינה עיניכם מישרים.

תורתו של רבינו שליט"א נמסרת בשיעורים שבועיים המתקיימים מזה למעלה מארבעים שנה, בהם מבסס את בית מדרשו ומעמיד את תלמידיו בדרכו המיוחדת לגלות את מסתרי עומק פשוטי המקראות, ואלפי התלמידים מצפים ומייחלים מאז לראות את כל האוצרות הגנוזים הללו יוצאים לאור עולם ונקבעים עלי ספר.

מה נכבד היום בו אנו זוכים לראות את פרי עמלנו יוצא לאור עולם, כאשר בעמל רב נאספו המאמרים והביאורים שנאמרו ונכתבו לאורך השנים, ועתה הם באים לאכסניה אחת בספר 'בן מלך על התורה', לשמחת לב שוחרי אמיתה של תורה.

עם זאת עלינו לציין כי המאמרים והביאורים שבספר זה באו ונקבצו ממקורות שונים, חלקם נתפרסמו בבטאוני 'תורה ודעת', וחלקם עובדו מהקלטות של שיעורים שנשמעו במשך השנים, אי לכך יתכנו כפילויות של דברים פה ושם, אך כדרכה של תורה יש בכל מקום איזה הוספות או הטעמות מחודשות, ואין בית המדרש בלא חידוש. כמו"כ קיימים עדיין ביאורים ומאמרים רבים שנאמרו במשך השנים ע"י רבינו שליט"א, שלעת עתה לא הצלחנו להגיע אליהם, ועוד חזון למועד בעז"ה.

*

ברכה מיוחדת קובע לעצמו העורך הראשי של כתבי 'בן מלך', הרב הגאון חכם וסופר רבי יחיאל משה ורטהיימר שליט"א העוסק בעבודת הקודש במסירות ובנאמנות שנים רבות, אשר ערך את הדברים בסגנונו המיוחד בטוב טעם ודעת, ואף קיבצם וקבע את סידרם באופן נאות. יהי רצון שתשרה ברכה במעשי ידיו ביתר שאת וביתר עז, ירעיף ה' עליו ועל משפחתו ברכה עד בלי די, ותהי משכורתו שלימה מן השמים.

ובזה הננו בברכה ועטרה לראש האי גברא רבה, רב קהילה בשכונת אגן האיילות - גבעת זאב, בן של קדושים ומצוקי ארץ, הרב הגאון רבי דוד אהרן בן הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א, העומד בראשות 'מכון כתבי בן מלך' ומנווטו בהשכל ודעת, תוך השקעת כוחות עצומים במסירות ונאמנות אין קץ לזכות את הרבים באור תורתו של רבינו שליט"א.

תודה וברכה מיוחדת להאברך החשוב מחשובי אברכי קהילתנו הרב בן ציון שטיינברג שליט"א אשר נרתם לסייע בעול קיומו של מכון 'כתבי בן מלך' ומשקיע מאמצים רבים במסירות ונאמנות למען יעמוד המפעל הקדוש הזה על בסיס איתן ויציב, מן השמים ישולם שכרו, ישא ברכה מאת ה' וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו ויתברך בכל הברכות האמורות בתורה.

ברכות שמים יחולו על ראש האברך החשוב הרב יוסף מיינצברג שליט"א אשר ידיו רב לו בכל פעילות המכון ובכל שלבי הוצאת הספרים לאור עולם, אשרי חלקו ויתברך מאת ה' בכל הברכות ובכל מילי דמיטב.

תודה מיוחדת להני צנתרי דדהבא מחשובי הת"ח בקהילתנו המסורים בלב ונפש לכל ענייני כתבי רבינו בחכמה ובתבונה, הרבנים הגאונים רבי חיים יצחק פרוש שליט"א, ורבי אברהם מיינצברג בן רבינו שליט"א אשר במסירות וללא לאות הניפו ידם ושמו עיניהם על הספר כולו והשקיעו ימים כלילות לצרפו ולהגיהו, למען שלימות המלאכה לכבודה של

תורה, ישלם ה' פעלם צדקה ושלוש ישאו מאלוקי ישענו ויתברכו כל מיילי דמיטב.

ברכות שמים מעל יחולו על ראש האברכים החשובים הרב יואל רוזנברג שליט"א והרב צבי לוצקין שליט"א, המסורים בנאמנות ועמלים ביגיעה אין קץ בכל ענייני הוצאת הספרים וכתבי רבינו שליט"א, אשר יצקו תורה מפוארה בכלי מפואר והשקיעו עמל כביר בספר זה. רוב ברכה והצלחה יושפעו עליהם ועל משפחתם, נחת ואושר, עושר וכבוד ושובע שמחות.

אחרון חביב, המנצח על מלאכת הקודש העסקן הנכבד המנהל הדגול הרב אריה קרישבסקי שליט"א, אשר לקח על עצמו את עול ניהול 'מכון כתבי בן מלך' ונושא בנטל קיומו במלוא אונו ומרצו, ומשקיע מאמצים כבירים במסירות ובנאמנות למען העלאת כתבי רבינו שליט"א על מזבח הדפוס, החל משלבי העריכה ועד להוצאתם לאור עולם. יהי ה' עמו ותשרה השכינה במעשי ידיו וחפץ ה' בידו יצליח, ויבורך יחד עם בני ביתו ברוב שפע ברכה והצלחה, אושר ועושר נחת וכבוד וכל טוב.

כצאתנו מן הקודש נכפול שבח והודאה לנוות התורה יתברך ויתעלה אשר הגיענו עד הלום, ועתירתנו תעלה לפניו לחיי רב רבנן רבינו הגדול שליט"א, כה יתן ה' וכה יוסיף לו תת כוח ועצמה בבריות גופא ונהורא מעליא להשקות ולהרוות ממקור החיים מים נאמנים לאורך ימים ושנות חיים דשנים ורעננים, ויתן ה' שנזכה להוציא לאור עולם את כל שיעורי רבינו שליט"א במערכות התורה ותלמודה וביסודי הדעת והעבודה, משוכללים ומתוקנים בשלימותם כראוי וכיאות, לקדש שם שמים ולהגדיל תורה ולהאדירה.

מכון כתבי "בן מלך"

שלמי תודה

ברוך ה' אלוקי ישראל אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, וחיי עולם נטע בתוכינו. 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל'. 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', וממנו תוצאות חיים להבין ולהשכיל דברי התורה הקדושה.

במה אקדם ה' אכף לאלוקי מרום, אשר שם חלקנו מיושבי בית המדרש 'אלוקים לימדתני מנעורי ועד הנה, וגם עד זקנה ושיבה אלוקים אל תעזבני'. 'ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני, בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני'.

אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה על רוב חסדיו עמנו ועל כל הטוב אשר גמלנו, הן אילו פינו מלא שירה אין אנחנו מספיקים להודות לו על אלף אלפי פעמים טובות ונפלאות שעושה עמנו. עד הנה עזרונו רחמיך ואל תטשנו ה' אלוקינו לנצח.

ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה, אשר ברוב חסדיו יתברך מזכנו להוציא לאור עולם ספר 'ביאורים על התורה' בתוספת מאמרי מבוא על דרכי לימוד התורה שבכתב והמידות שהתורה נדרשת בהם. בנוסף לספרי 'בן מלך' שיצאו לאור בעז"ה עד כה. אקוד על אפי ואפרוש לו כפי, מה אשיב לה' כל תגמולהי עלי, כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא.

יתן ה' ויתבדרון הני מילי בבי מדרשא ויחדו בהו רבנן ותלמידיהון, ואני תפילה לא-ל הרועה אותי מעודי ועד היום הזה, 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', ונזכה להוציא לאור עולם את כל אשר האיר ה' עינינו בביאור דברי התורה הקדושה ובדרכי תלמודה.

מה' מצעדי גבר כוננו, וזכות הרבים היא שעמדה לי לקנות חלק בתורה, הלא היא קהילתנו הקדושה והמפוארה "קהל עדת ירושלים - ישיבת המתמידים" אשר בניה ותלמידיה המה מהמשפחות המיוחסות שבירושלים עיר קדשנו קרתא דשופריא, טובי בני ציון היקרים מבקשי ה' ושוחרי תושיה, ורובי הדברים ויסודותיהם נתבררו ונתלבנו תוך הרצאתם בהאי חבורתא קדישתא, בצוותא ובמשא ומתן בפלפול התלמידים ובדיבוק חברים. ובמיוחד עם עמיתי בלימוד התורה ורעי כלבבי הארי שבחבורה הגאון רבי אליעזר רובין שליט"א אשר יחד אתו נתחדדו ונתבהרו הסוגיות והעניינים שעסקנו בהם.

קובע ברכה לעצמו איש אשר רוח בו, לשונו עט סופר מהיר הרה"ג רבי יחיאל משה ורטהיימר שליט"א אשר רחש לבו דבר טוב ונרתם בכל כוחו למשימה קדושה זו להעלות את הדברים על הכתב, ימים רבים עמל ללא לאות במסירות ובנאמנות להעמיד דברים על בוריים, ונתן לבו ונפשו להוציא מתחת ידו דבר שלם ומתוקן. איזן חיקר ותיקן כאמן מופלא ברוב כשרון ודעת,

שלמי תודה

ורב חלקו בבניינו ושכלולו של ספר זה ושאר ספרי 'בן מלך', דלה היא העט מלהביע לו רחשי תודה על כך. יישר כוחו וחילו ותהי משכורתו שלימה מאת ה'.

בכבוד ובמורא אעלה את זכרון הורי הנאצלים ע"ה אאמו"ר הגאון הצדיק רבי אלימלך זצ"ל הי"ד נצר לבית אבותיו הגדולים מגזע היחס אבירי התורה ומאורי החסידות. בנעוריו שם נפשו בכפו וגלה למקום תורה בישיבות טעלז וקעלם בליטא שם יגע ומצא כדי מידתו, ובשובו לארה"ק קנה מקומו בישיבת חברון בירושלים והיה לחד מהאריות שבה ומגדולי גידוליה. רב פעלים מקבצאל ונודע בעסקו במס"נ בחילוץ ילדי ישראל מצפרי השמד. קידש את השם בחייו ובמותו ונפל בידי בני עוולה בדמי ימיו ביום ז' תמוז תש"ח, כאשר חירף נפשו להציל נפשות מישראל בימי מצור ומצוק. לשמו ולזכרו קראתי שם הספרים 'בן מלך'.

אמי מורתי הצדקנית והחסודה מרת רבקה ע"ה בת הרב הגאון הגדול הצדיק רבי ברוך מרדכי הכהן חרושטשל זצ"ל רב ומו"ץ בעיר לובלין מגדולי חסידי פילוב-קאצק, אשר באלמנותה ובמשברי התקופה השכיחה לגדל את צאצאיה לתורה וליראת שמים, ומתוך מסירות נפש עצומה זכתה להקים בית גדול ונאמן לה', שלשלת תלמידי חכמים מופלגים מרביצי תורה ויראה. חכמות נשים בנתה ביתה, וחמין ושמן אשר סכתני בילדותי עומדים לי כל ימי. נלב"ע בשם טוב ביום כ' מנחם אב תשל"ח.

זכות אבותי ויושר הורי הם שעמדו לי להגיע עד הלום

יהא ספר זה לעילוי נשמתם ותהא נפשם צרורה בצרור החיים.

ברחשי כבוד אזכיר את מו"ח מנקה הדעת שבירושלים הרב הגאון הגדול הצדיק רבי אליעזר דוד בראנד זצ"ל וחמותי החשובה והצדקנית מרת ליבא זעליגא ע"ה אנשי שם אשר הקימו וטיפחו בהשכל ודעת ובמסירות נפש בית גדול של תורה, בנין וחתנין רבנן גדולי תורה דפקיע שמיהו, נכדים ונינים ת"ח מרביצי תורה ויראה. בית וועד שהיה לנו למקור חיים ממנו שאבנו מלא חפניים חיזוק ועידוד לעמל התורה ודקדוק המצוות.

זכרה להם אלוקים לטובה ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים.

ממעון קדשו מן השמים ירעיף הקב"ה טללי חיים ושפע ברכה על קהילתנו הקדושה "קהל עדת ירושלים" מבצר גדול לתורה ועבודת ה', לקיימה ולהחזיקה ולהגביר חיילים במפעלותיה, וכאשר היה ה' עמנו מאז ראשיתה אשר מצער היתה, ועל כפיים נשא אותנו ברוב חסדיו לכוונה ולשכללה איתן, כן יוסיף להיות עמנו תמיד, לרומם קרנה ולהרחיב גבולה. מהררי ציון יצו ה' את הברכה על כל בני הקהילה רבנן ותלמידיהון תומכיה ואוהדיה, ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך ברוב עוז ושלום, תורה וגדולה רוממות וקדושה, ונזכה לעבדו בלבב שלם שכם אחד מתוך שמחה והרחבת הדעת.

אשא תודה וברכה לחברי הנהלת מוסדות קהילתנו הקדושה, המוסרים את נפשם עבור קיום

שלמי תורה

המוסדות, למען התורה ולומדיה. ובמיוחד להנהלת 'מכון כתבי בן מלך' והיו"ר הרב הגאון רבי דוד אהרן סופר שליט"א המנצחים על המלאכה אשר מתמסרים בכל כוחם ואונם למען מטרה קדושה זו לזכות את הרבים. וברכה מיוחדת למנהל הדגול הרב אריה קרישבסקי שליט"א אשר קיבל על עצמו את משימת נטל קיומו של המכון ונושא בעולו במלוא אוננו ומרצו, ומשקיע מאמצים כבירים במסירות ובנאמנות למען הוצאת הספרים לאור עולם.

יתברכו מנותן התורה, הם וכל המסייעים על ידם, הקב"ה ישלם שכרם וישלח ברכה והצלחה בכל פעליהם, ויהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידיהם וחפץ ה' בידם יצליח להרחיב גבולות הקדושה ולהגדיל תורה ולהאדירה.

מנשים באהל תבורך נו"ב החשובה והחסודה אשת חיל מרת חנה תליט"א אשר ברוב מסירותה ואהבתה לתורה עומדת לימיני למען אוכל להתמסר לעסק התורה והרבצתה בשובה ונחת, וחלק כחלק לה בלימוד התורה וזכות הרבים, יאריך ה' ימיה ושנותיה בטוב ובנעימים, ויהי רצון מלפני אדון כל שנהוה יחד רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלצינו ומכל משפחתנו הי"ו, ונזכה לראות מהם דורות ישרים ומבורכים ששים ושמחים לעשות רצון קונם עולים במעלות התורה הולכים בדרכיו ודבקים במידותיו, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, אושר ונחת, אורך ימים ושנות חיים.

בצאתי אפרוש כפי אל ה' בתודה על העבר ובבקשה על העתיד שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, ונזכה במהרה לרגלי מבשר באמור לציון מלך אלוקיך ונגלה כבוד ה'.

חודש אייר תשע"ח

נתן יהודה ליב מינצברג

תוכן העניינים

תוכן העניינים

מאמרים - בענייני לשון התורה ובתיבתה

מאמר א - לשון הקודש 3

הקדמה * לשון הקודש - שפת הנפש • א. לשון הקודש - לשון 'בעצם' • ב. מילות הדיבור בלשון הקודש • ג. משמעויות לדינא הנובעים מגדר לשון הקודש • ד. אותיות שרשיות • ה. צליל שפת הדיבור

מאמר ב - אותיות לשון הקודש - צורתם ושמותיהם 16

א. צורת אותיות הכתב • ב. מבנה תמונת האותיות • ג. קביעת צורתה של כל אות • ד. שמות האותיות • ה. אותיות מנצפ"ך • ו. כיוון הכתיבה בלשון הקודש - משמאל לימין

מאמר ג - סדר אותיות 'אלף בית' 26

א. סדר האותיות - אף הוא "בעצם" ולא בהחלטה גרידא • ב. דרשת 'גימטריא' שנקבעה לפי סדר האותיות • ג. פרקים בנ"ך שפסוקיהם מתחילים באותיות אלף בית • ד. סדר אלף בית במגילת איכה • ה. עניינים נוספים שנסדרו לפי סדר אלף בית

מאמר ד - שינויים באותיות התורה 34

הקדמה • א. חסרות ויתרות • ב. אותיות גדולות וקטנות • ג. ו' קטיעא • ד. מ' סתומה באמצע תיבה, ומ' פתוחה בסוף תיבה • ה. אותיות הפוכות • ו. אותיות בצורות שונות • ז. נקודות על אותיות

מאמר ה - ארבעת החלקים שבאותיות התורה 'טנת"א' 47

טעמים נקודות תגין אותיות • הקדמה • א. מקורם של הטעמים • ב. מיקום הטעמים • ג. מהותם של הטעמים - מפסיקים ומחברים • ד. הטעמים באים לפרש את הכתוב • ה. הטעמים מבררים אופן הקריאה • ו. שמות הטעמים וצורתם • ז. כללי הטעמים המפסיקים • ח. טעם העליון וטעם התחתון בעשרת הדיברות

מאמר ו - אופני כתיבת ספר התורה 64

א. פרשיות פתוחות וסתומות • ב. בי"ה שמ"ו - סימן

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת יתרו

- יח, א** וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו
 כי הוציא ה' את ישראל ממצרים ג
- יח, א** וישמע יתרו כהן מדין חותן משה
 ד
- יח, א** וישמע יתרו כהן מדין חותן משה
 ה
- יח, ב-ג** ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה. ואת שני בניה וגו'. ה
- יח, ג-ד** ואת שני בניה אשר שם האחד גרשום כי אמר גר הייתי בארץ נכריה. ושם האחד אליעזר, כי אלוקי אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה. ה
- יח, ט-יא** ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים וגו'. עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם ה
- יח, י** ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה, אשר הציל את העם מתחת יד מצרים ו
- יח, י** ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים ז
- יח, יא** עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם ז
- יח, יב** ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלוקים ויבוא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלוקים
 ח
- יח, יז-יח** ויאמר חותן משה אליו לא טוב הדבר אשר אתה עושה. נבול תבול גם אתה גם העם הזה אשר עמך כי כבד ממך הדבר לא תוכל עשוהו לבדך ט
- יח, יט-כב** עתה שמע בקולי איעצך ויהי אלוקים עמך וגו'. ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם ט
- יח, כ** והזהרתה אתהם את החוקים ואת התורות והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון יא
- יח, א-ב** בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני. ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר יב
- יח, ב** ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני, ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר יד
- יח, ב** ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד ההר טו
- יח, ד** אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי טו
- יח, ד** אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי יז
- יח, ה** ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ יט

כ, א וידבר אלוקים את כל הדברים האלה
לאמר כז
כ, א וידבר אלוקים את כל הדברים האלה
לאמר כט
כ, ב אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך
מארץ מצרים..... כט
כ, ב אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך
מארץ מצרים..... לא
כ, ח זכור את יום השבת לקדשו לא
כ, ח זכור את יום השבת לקדשו לב
כ, ט ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך
לג
כ, י לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך
ובתך עבדך ואמתך ובהמתך, וגרך אשר
בשעריך..... לד
כ, יג לא תרצח..... לד
כ, יד לא תחמוד בית רעך לא תחמוד
אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל
אשר לרעך לה
כ, יד לא תחמוד..... לו
כ, יט ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל
בני ישראל, אתם ראיתם כי מן השמים
דברתי עמכם..... לו
כ, כ לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי
זהב לא תעשו לכם לו
כ, כא מזבח אדמה תעשה לי, וזבחת עליו
את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת
בקרך לו
כ, כא מזבח אדמה תעשה לי, וזבחת עליו
את עולותיך ואת שלמיך, את צאנך ואת
בקרך לז

יט, ה ועתה אם שמוע תשמעו בקולי
ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל
העמים כי לי כל הארץ כ
יט, ה ועתה אם שמוע תשמעו בקולי
ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה
מכל העמים כי לי כל הארץ כ
יט, ה-ו ועתה אם שמוע תשמעו בקולי
ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה
מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו
לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כא
יט, ו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי
קדוש כא
יט, י ויאמר ה' אל משה לך אל העם
וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם
..... כב
יט, יז ויוצא משה את העם לקראת
האלוקים מן המחנה ויציצבו בתחתית ההר
..... כג
יט, יח והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד
עליו ה' באש, ויעל עשנו כעשן הכבשן
ויחרד כל ההר מאד..... כד
יט, יח והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד
עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן
ויחרד כל ההר מאד..... כד
יט, כ וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר
..... כו
יט, כ וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר
..... כו
יט, כד ויאמר אליו ה' לך רד ועלית אתה
ואהרון עמך, והכהנים והעם אל יהרסו
לעלות אל ה' פן יפרץ בם כז

תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה
ותחללה. ולא תעלה במעלות על מזבחי
אשר לא תגלה ערותך עליו. לט

כ, כא בכל המקום אשר אזכיר את שמי
אבוא אליך וברכתיך לח
כ, כב ואם מזבח אבנים תעשה לי לט
כ, כב-כג ואם מזבח אבנים תעשה לי לא

מאמרים – פרשת יתרו

מאמר א – ברית הר סיני מג

ושמרתם את בריתי - מהי הברית • חובת ישראל לקבל את הברית • חובת הברית קדמה למעמד הר סיני • ברית מילה - ברית אירוסין, יציאת מצרים ומעמד הר סיני - נישואין • ברית האבות מחייבת את ברית הר סיני • ברית מילה וברית הר סיני - ברית נמשכת • ה'גרות' של מתן תורה - גמר גרות

מאמר ב – קבלת התורה ככפיה וברצון. מח

בפשטות קבלת התורה ברצון 'נעשה ונשמע' - בדרשת חז"ל כפיית הר כגיגית • בעומק הלב היה עדיין חסר בשלימות הקבלה • הוראה בדרכי החינוך - להתעלם מהעמדת פנים • הרצון הפנימי לטוב גם כשהחיצוניות מתנגדת • הנקודה הפנימית לעולם טהורה ושואפת לטוב • שלשה רבדים ברצון האדם • בענין האמונה וההכרה בה' היו נקיים בפנימיותם מתחילה • מידה טובה מרובה • הנקודה שבלב מזדככת והולכת בימי הגלות

מאמר ג – נעשה ונשמע נה

הקדימו נעשה לנשמע - קבלת עול • נשמע - הבנה עמוקה • תורה דיליה • קבלת התורה תיקון חטא עץ הדעת • האבות קבלו הוראת ה' ללא הרהור • סדר המדרגות עד לתיקון השלם

מאמר ד – כשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ס

מתנת התורה • המעלה העליונה - דרוש וקבל שכר • המטרה - עצם השגת הסברה • גדולי הדורות במעלת עצם העיון ביסודי התורה • התפתחות דרכי הלימוד בדורות האחרונים • קדושת המצוות הכנה להשגת התורה הנעלית

מאמר ה – תואר כלל מאד נתעלה סז

התורה 'מאורשה' לישראל • התורה כ'כלה' לישראל • קרני ההוד • תורה דיליה • ע"י דביקות בתורה דבקים בהשי"ת • דרגת תורה דיליה על ידי יגיעה וטהרת הלב

מאמר ו – שני הכתרים של נעשה ונשמע עג

אוזר ישראל בגבורה - עוטר ישראל בתפארה • לאות ולטוטפות • בשבת קודש חוזרים לישראל הכתרים של נעשה ונשמע

מאמר ז - ואתם תהיו לי ממלכת כהנים עו

חובת עם ישראל מצד קבלת העבודה על עצמם • מעלת העשיה מתוך מחוייבות
 - גדול המצווה ועושה • כל החיים חטיבה של עבודת ה' • מציאות של עובד •
 מסירת האישיות לעבודה • התפקיד - רוממות ומעלה • להיות עובדי ה' מחייב
 דרגות קדושה

מאמר ח - 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' עט

תמצית תפקיד היהודי • כלל המצוות מתחלק לשני חלקות עיקריות • קבלתם
 מלכותי - קבלו גזרותי • לימוד התורה יש בו שני המעלות • גוי קדוש - שני
 דרגות

מאמר ט - מן השמים דברתי עמכם פג

תורה קדמה לעולם • הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם • המלאכים רצו
 בחכמת התורה כשלעצמה • ארוכה מארץ מידה • דרוש וקבל שכר • בין תורה
 לחכמה • חכמת הקודש של התורה - ערכי מוסר ויושר צדק וקדושה • אסתכל
 באורייתא וברא עלמא • מגיד דבריו ליעקב • חסד לאומים חטאת • לא תגנוב
 מצד ערך הקדושה של הדבר

מאמר י - ומראה כבוד ה' צא

מעמד הר סיני - רצוננו לראות את מלכנו • כמה אופנים בראיית כבוד ה' • מעמד
 הר סיני דרגה מחודשת בראיית כבוד ה' • ראיית כבוד ה' - שלימות מלכות ה'
 על ישראל • דרגה ראשונה - ידיעת שמו • דרגה שניה - ידיעת ה' בכבודו
 ובעצמו • דרגה שלישית - ראיית מלכות ה' • דרגה רביעית - ראיית כבודו •
 דרגה חמישית - ראיית כבוד ה' לעיני כל העם • מדריגת הזקנים - שבעו מזיו
 השכינה • מדריגת משה רבינו - 'ותמונת ה' יביט' • מדריגת ראיית משה - ראיית
 כבוד ה' וידיעת דרכיו • בחינת ראייה רק בהשגה ולא בראיית הפנים • עמידה
 על סוד הנהגת ה' בשלימות רק לעתיד • דרגה שישית - ימות המשיח, דרגה
 שביעית - העולם הבא

מאמר יא - שלכי קבלת התורה בישראל כנבואה ותורה שבעל פה צט

שני אופני קבלת התורה • חמש דרגות של נתינה בתורה שבכתב • חמש דרגות
 בנתינת התורה שבע"פ • ירידת הדורות בתורה שבע"פ • עליה בכח החכמה
 והסברה • בחינת הד ובת קול של תורה שבע"פ בדורות המאוחרים • בימות
 המשיח - מעלת תורה שבכתב ותורה שבע"פ יחדיו

מאמר יב - נתינת תורה לארץ - לא בשמים היא קט

אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם • לא בשמים היא • אין הנביא רשאי לחדש דבר • אין משגיחים בבת קול • לא בשמים היא - הכרעות התורה על פי סברת החכמים בארץ • התורה כמתנה הנתונה לישראל

מאמר יג - זכור את יום השבת לקדשו - מצות קידוש היום בשבת קמו

גדר קידוש היום • ההכרזה מעניקה תוכן לשביתה • שיטת הרמב"ם - הקידוש כקבלת קדושת היום • דעת הרמב"ן - קביעת חלות קדושה על יום השבת • גדר תוכן הקידוש - הזכרת שבת או שבחו וקדושתו • קידוש על הכוס וקידוש בתפילה • הזמן הראוי לקידוש

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת משפטים

כא, ח לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו
בה קלו
כא, יא ואם שלש אלה לא יעשה לה,
ויצאה חינם אין כסף קלו
כא, יב מכה איש ומת מות יומת ... קלז
כא, יג ואשר לא צדה והאלוקים אנה
לידו, ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה. וכי
יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם
מזבחי תקחנו למות קלח
כא, יד-יז וכי יזיד איש על רעהו להרגו
בערמה מעם מזבחי תקחנו למות. ומכה
אביו ואמו מות יומת. וגונב איש ומכרו
ונמצא בידו מות יומת. ומקלל אביו ואמו
מות יומת קלח
כא, טז וגונב איש ומכרו ונמצא בידו
מות יומת קלט
כא, טז וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות
יומת קמ
כא, יח-יט וכי יריבון אנשים והכה איש
את רעהו באבן או באגרופ ולא ימות ונפל
למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על
משענתו ונקה המכה, רק שבתו יתן ורפא
ירפא קמא
כא, כ-כא וכי יכה איש את עבדו או את
אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם. אך
אם יום או יומים יעמד לא יוקם כי כספו
הוא קמב
כא, כ וכי יכה איש את עבדו או את
אמתו בשבט ומת תחת ידו נקום ינקם
..... קמב
כא, כא אך אם יום או יומים יעמד לא
יוקם כי כספו הוא קמג

כא, א ואלה המשפטים אשר תשים
לפניהם קכה
כא, א ואלה המשפטים אשר תשים
לפניהם קכו
כא, א ואלה המשפטים אשר תשים
לפניהם קכח
כא, ב כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד
ובשביעית יצא לחפשי חינם. קכח
כא, ב כי תקנה עבד עברי שש שנים
יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חינם קל
כא, ג אם בגפו יבא בגפו יצא אם בעל
אשה הוא ויצאה אשתו עמו קלא
כא, ד אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו
בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה
לאדוניה והוא יצא בגפו קלא
כא, ה-ו ואם אמר יאמר העבד אהבתי
את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא
חפשי. והגישו אדוניו אל האלוהים והגישו
אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדוניו את
אזנו במרצע ועבדו לעולם קלב
כא, ו והגישו אדוניו אל האלוהים
והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע
אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם
..... קלג
כא, ז-יא וכי ימכור איש את בתו לאמה,
לא תצא כצאת העבדים. אם רעה בעיני
אדוניה אשר לו יעדה והפדה וגו'. ואם
שלש אלה לא יעשה לה, ויצאה חינם אין
כסף קלג
כא, ח אם רעה בעיני אדוניה אשר [לא]
לו יעדה והפדה קלה

כא, כד עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל קמג
כא, כד עין תחת עין קמג
כא, כח-ל וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור וגו' והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת. אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו קמד
כא, כח וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור, ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי קמה
כא, לא או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו קמה
כא, לב אם עבד יגח השור או אמה כסף שלושים שקלים יתן לאדוניו קמו
כא, לג וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו קמו
כא, לג וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו קמז
כא, לג וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו, ונפל שמה שור או חמור קמח
כא, לד בעל הבור ישלם, כסף ישיב לבעליו, והמת יהיה לו קנ
כא, לה וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת, ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון קנב
כב, ג אם המצא תמצא בידו הגניבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם קנג
כב, ד כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה ובער בשדה אחר, מיטב שדהו

ומיטב כרמו ישלם קנד
כב, ד כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה קנד
כב, ה כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה קנה
כב, ו-ט כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגונב מבית האיש וגו'. כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור וגו' קנו
כב, ו-ט כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגו'. על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שלמה וגו'. כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור וגו'. ואם גנוב יגנב מעמו ישלם לבעליו קנז
כב, ח על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה, אשר יאמר כי הוא זה, עד האלהים יבא דבר שניהם, אשר ירשיעון אלוהים ישלם שניים לרעהו קנח
כב, יג וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת, בעליו אין עמו שלם ישלם קס
כב, יג-יד וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם. אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו קסא
כב, יז-יט מכשפה לא תחיה. כל שוכב עם בהמה מות יומת. זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו קסא
כב, יז-יט מכשפה לא תחיה. כל שוכב עם בהמה מות יומת. זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו קסב

כב, כ וגר לא תונה ולא תלחצנו, כי גרים הייתם בארץ מצרים קסד

כב, כז-ל אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור. מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי וגו'. ואנשי קודש תהיון לי, ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו. קסד

כב, כח מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי קסה

כב, כח מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי קסו

כב, כט כן תעשה לשורך לצאנך, שבעת ימים יהיה עם אמו, ביום השמיני תתנו לי קסז

כג, ב לא תהיה אחרי רבים לרעות, ולא תענה על ריב לנטות אחרי רבים להטות קסז

כג, ד כי תפגע שור או חמורו תועה השב תשיבנו לו קסט

כג, ה כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו, עזוב תעזוב עמו קסט

כג, ז מדבר שקר תרחק. קע

כג, ח ושוחד לא תקח כי השוחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים קע

כג, ט וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים קעא

כג, י-יא ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה. והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן תעשה לכרמך לזיתך . . . קעב

כג, יא והשביעית תשמטנה ונטשתה

ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה קעב

כג, יא-יב והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה. ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות. קעג

כג, יב ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות, למען ינוח שורך וחמורך, וינפש בן אמתך והגר קעד

כג, יג ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך קעה

כג, יג ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך קעו

כג, יד שלש רגלים תחוג לי קעז

כג, טו את חג המצות תשמור, שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב, כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם קעז

כג, טו את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב קעז

כג, טז וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה קעח

כג, יז שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה' קעח

כג, יז-יט שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה' וגו'. ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוך קעח

כג, יח לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בוקר קעט

כד, ה' וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים
קפה
כד, י' ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר קפו
כד, יא' ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו קפז
כד, יב-יח' ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן וגו'. ויבוא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה קפח
כד, יב' ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם, ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם קצ
כד, יז' ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל קצא
כד, יז' ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל קצא

כג, יח' לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בוקר קפ
כג, יט' ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך, לא תבשל גדי בחלב אמו קפא
כג, יט' ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך, לא תבשל גדי בחלב אמו קפא
כג, יט' לא תבשל גדי בחלב אמו קפב
כג, כ' הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינתי קפג
כד, ג' ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים קפג
כד, ד' ויבן מזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל קפד
כד, ד-ח' ויכתוב משה את כל דברי ה' וגו' ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל וגו'. ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח וגו'. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם וגו' קפה

מאמרים - פרשת משפטים

מאמר א - בין חוקים למשפטים קצה

מה בין חוקים למשפטים • חוקים - מצוות הבאים לסמל וקביעתם על פי גזירת מלך • גם במשפטים יש 'חוקים' • במצוות ירושה - חוקת משפט • כל המצוות מחייבים בהם כחוקים - גזירת מלך • שיעורי התורה - חוקים קבועים • 'מצוות' ו'תורות'

מאמר ב - 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' רג

יסודות משפטי הממון בתורה • שורש חיוב הנזקין • גרמא בנזקין • מקומות שחיוב תשלומין תלוי בכוונה • גרמא בנזקין חייב בדיני שמים • ארבעה אופנים של חיוב בדיני שמים • מצמצם • דינא דגרמי • אומד לנזקין • אומד בנזקי בהמה

מאמר ג - שורש חיובי הנזקין רטו

חיוב מזיק - משום שהנזק 'שלו' • חיובי ממון המזיק - משום שהנזק מיוחס אליו • חיוב השמירה הוא המייחס את הנזק לבעליו • חצי נזק בשור תם ובצורות • חובת תשלומין בשל חובת שמירה • חיוב המעמיד בהמה על קמת חברו

מאמר ד - גדר חיובי רוצח בפרשיות התורה רכא

פרשה שחזרה ונשנית • פרשת 'הורג נפש בזדון' בכל חמשת הספרים • גדר הורג נפש בספר בראשית - צלם אלוהים • בספר שמות - פרשת משפטים - פגיעה בזכויות הזולת • בספר ויקרא - ערך קדושת הנפש • בספר במדבר - תביעת המשפט מצד מלכות ה' • בספר דברים - 'ולא ישפך דם נקי' • בין מכה נפש שבמשפטים ללא תרצח שבעשרת הדיברות

מאמר ה - פרשיות דין ערי מקלט להורג בשנגה רכו

דין גלות בהורג בשוגג בשלשה חומשים • ערי המקלט - ערי לויים • מעם מזבחי תקחנו למות - מפתח לביאור גדר הגלות • פרשת הגלות בערי מקלט שבספר במדבר וספר דברים • גדר הגלות בערי מקלט • בין ערי המקלט לערי הלויים • דין המזבח כמקלט • תוקף קליטת המזבח

מאמר ו - גדר פרשיות שנשנו בפרשת משפטים רלד

מצות שבת שבפרשת משפטים • שבת בפרשת משפטים - זכות האדם למנוחה • שביבת בהמתו - נתינת זכות מנוחה לבהמה • גדר איסור מלאכה בעבד וגר תושב • גדר שביבת גר תושב מצד זכות המנוחה • מצות השמיטה • השבת

אבידה • משפטים - פריקה, כי תצא - טעינה • השבת אבידה - הברלים בין הפרשיות • מיני האבדות - שור, שה, חמור, שמלה • שור וחמור לענין פריקה וטעינה • נופלים בדרך בלא משא • גדר איסור הלאו בהתעלמות מפריקה וטעינה

מאמר ז - 'אחרי רבים להטות' רמו

ענף א

כללי הכרעת ההלכה בתורה • מקור כללי ההכרעה בכתוב • ריבוי דעות בהלכה - אלו ואלו דברי אלוקים חיים • טעם הכרעת ההלכה כפי הרבים וכפי הגדול בחכמה • במושב אחד - בטלים כולם לדעת הרבים • כשאין יושבים במושב יחדיו - ההכרעה על פי הגדול או לפי הרוב • ביאור 'הלך אחר המחמיר'

ענף ב

ביטול ברוב - ממנוא לא בטיל • הטעם שאין דין ביטול ברוב בממון • אפשר לברורי • מעין גדר 'נותן טעם' • היכר כל סוג כפי עיקר ייעודו

מאמר ח - פרשיות הרגלים בפרשת משפטים וכי תשא רנו

גדר מצות שלש רגלים תחוג לי בפרשת משפטים • שני חלקים ברגל - שמחה וביטוי עבודה לפניו • התוספת ב'כי תשא' - חיזוק בהכרת אלוקותו עלינו • זכירת מצות בכור בין המועדים בפרשת כי תשא • גדר הפרשה ב'ראה' - השמחה בטובת ה' עמנו • סיכום גדרי שלושת הפרשיות ברגלים • גדר נוסף במועדים 'מקרא קודש' - משותף לכל המועדים • גדר חובת כל חג מצד עצמו • סיכום כלל הגדרים שנאמרו במועדי ה' • פרשת המוספין לא באה לתת גדר נוסף במועד

מאמר ט - בגדרי מצות הראיה ברגלים רסד

מאימתי מתחילה מצות הראיה • משמעות הלשון 'רגלים' שגם העליה מכלל המצוה • מצות הראיה - הכנעה לאדון ה' • פטור מי שאינו יכול לעלות ברגליו • מצות ראיה חובת ציבור • דרשת הכתוב מ'כל זכורך' • חרש ואנדרוגינוס במצות ראיה • ברכת המצוות בעליה לרגל • משך זמן אמירת הברכה

מאמרים
בענייני
לשון
התורה
וכתיבתה

תוכן המאמרים

מאמר א - לשון הקודש	3
מאמר ב - אותיות לשון הקודש - צורתם ושמותיהם	16
מאמר ג - סדר אותיות 'אלף בית'	26
מאמר ד - שינויים באותיות התורה	34
מאמר ה - ארבעת החלקים שבאותיות התורה 'טנת"א'	47
מאמר ו - אופני כתיבת ספר התורה	64

מאמרים

בענייני לשון התורה וכתיבתה

מאמר א

לשון הקודש

הקדמה * לשון הקודש – שפת הנפש

אחד מחלקי חכמת התורה שיש להעמיק בו עיון, הוא עניינו של 'לשון הקודש', הלשון אשר קבע ה' להשמיע בה את דברו, ולמסור על ידה את התורה הקדושה, ולכתוב בה את עשרת הדיברות על הלוחות. ובה גם ברא הקב"ה את העולם, כדאיתא במדרש - 'לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת, מכאן שניתנה התורה בלשון הקודש, רבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון אמרי, כשם שניתנה תורה בלשון הקודש, כך נברא העולם בלשון הקודש' (ב"ר יח, ד).

ובירושלמי - 'ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, רבי לעזר ורבי יוחנן חד אמר שהיו מדברים בשבעים לשון, וחורנה אמר שהיו מדברין בלשון יחידו של עולם בלשון הקודש' (מגילה פרק א הלכה ט).

ומשום כך נקרא לשון זה 'לשון הקודש' כמו שכתב הרמב"ן - 'וכן הטעם אצלי במה שרבותינו קוראין לשון התורה "לשון הקודש", שהוא מפני שדברי התורה והנבואות וכל דברי קדושה כולם בלשון ההוא נאמרו, והנה הוא הלשון שהקב"ה יתעלה שמו מדבר בו עם נביאיו ועם עדתו, אנכי ולא יהיה לך ושאר דיברות התורה והנבואה, ובו נקרא בשמותיו הקדושים א-ל, אלוקים וכו', והשם הגדול המיוחד, ובו ברא עולמו, וקרא שמות שמים וארץ וכל אשר בס, ומלאכיו וכל צבאיו לכולם בשם יקרא מיכאל וגבריאל בלשון ההוא, ובו קרא שמות לקדושים אשר בארץ אברהם יצחק ויעקב ושלמה וזולתם' (שמות ל, יג).

וכן כתב הריטב"א - 'וודאי אין ספק שזה הכתב הנקרא אשורית הוא כתב הקודש שבלוחות, ועל שם כך נקרא קודש, וכן לשון הקודש כבר נודע לאבות ובני ישראל קודם מתן תורה, ובו השם מדבר עם נביאיו וקדושי' (מגילה ב:).

א. לשון הקודש – לשון 'בעצם'

לביאור חשיבותה היסודית של לשון הקודש, יש להקדים, כי הנה המטרה העיקרית של כל לשון הוא כדי ליצור על-ידה אפשרות של קשר בין בני אדם, להעביר מאיש לזולתו ידיעות, השקפות, בקשות, רעיונות, תודות, ושלל דברים נוספים הנדרשים לקיום המין האנושי המשותף.

אמנם יש הבדל גדול ויסודי בין לשון הקודש לבין שאר הלשונות, כי בכל שאר הלשונות אין במהותם וצורתם משמעות פנימית, אלא מכיון שכורח המציאות מחייב שכל דבר וחפץ יזוהה ע"י כינוי או תיאור, הוסכם ע"י יוצרי אותו לשון לכנות כל דבר בשם מסוים. וכלשון הר"ן בריש מסכת נדרים - 'שהרי כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה', וברשב"א שם - 'כל הלשונות אינן אלא מוסכמות'.

והיינו, שאם לדוגמא בלשון מסוימת הסכימו יוצרי אותו לשון על שם מסוים ל"שולחן", ול"כסא" שם אחר, אין זה משום שראוי ונכון שיהיו מכונים דוקא בשם זה מצד עצם מהותם, ובאמת היה אפשר שיסכימו להיפוך ולקרוא לשולחן באותו שם שקבעו לכסא, ולא קבעו את שמותיהם אלא באופן מקרי לפי מה שעלה בדעתם.

והנה כל לשון יש בו שני חלקים, החלק הראשון הוא שפת הדיבור, והיינו, שע"י המילים שנקבעו באותה שפה קיימת אפשרות בידי בני אדם ליצור קשר ביניהם. והחלק השני הוא הכתב, שכן במקרים רבים אין די בדיבור להעביר על-ידו את המסר הרצוי, אם משום המרחק בין אדם לזולתו, או למען יעמדו הדברים ימים רבים ויחקקו בספר עבור הדורות הבאים, ולשם מטרה זו הסכימו קובעי כל לשון לשרטט צורות וסמלים, הנקראים "אותיות", כאשר כל ביטוי והגייה נקבעה לו תמונה מסוימת, ובהצטרף אות לאות - תמונה לתמונה - מורכבים מהם תיבות, ובצירוף תיבה לתיבה הם יוצרים משפט שלם, ובכך ניתן להעביר את המסרים הרצויים על ידי כתיבה עלי גליון.

והנה גם תמונת האותיות שבכל הלשונות, נוצרו באופן הסכמי, כי באמת היה אפשר שיחליטו על תמונה של אות פלונית שתשמש בשביל אות אחרת, וכמו כן היה בידם לקבוע צורות אחרות לכל אות, אלא שלאחר שהחליטו היוצרים על צורות מסוימות לאותם אותיות, ובעקבותם הסכימה אומה או מדינה לקבל את קביעתם, יצירתם קנתה שביתה בקרב ההמונים שהורגלו לצורת דיבור זה ואופן כתיבה זו, ובכך נשתרשה אותה שפה בעולם והיתה לאחת הלשונות.

מה שאין כן 'לשון הקודש', שפה זו - "שפת הנפש" היא, כלומר, שפה "בעצם", תמונת אותיותיה ומשפט תיבותיה לא נוצרו בהסכמת בני-אנוש כשאר הלשונות. אלא התיבות עצמן מבטאים את מהות הדברים, וכל שם שנקבע לחפץ או לתיאור מסוים, הרי זה משום שבעומק נפש האדם אותו חפץ מזוהה דוקא בשם זה, וכפי שיבואר.

ועיין בביאור הלכה (או"ח סימן ס"ב ד"ה יכול לקרותה) שכתב - 'לשון הקודש הוא לשון מצד העצם משא"כ שאר לשון איננו כי אם מצד הסכם המדינה'^א.

וכן כתב בעל ה'בני יששכר' - 'והנה אין לך לשון מורה על עצמיות כל הדברים הנעשים תחת השמש, רק לשון הקודש שבו נברא העולם, וכל דבר אשר בשם יקרא בלשון הקודש הוא שמו העצמי מעת הבריאה, כענין 'שור' הנקרא בלשון הקודש הוא שמו העצמי, והנה בלשון עם ועם האין נקראת הבריה הלזו, אין זה שם בעצם רק סימן, למשל בלשון אשכנז נקראת הבריה הלזו אוק"ס הוא רק סימן, באמור תיבת אוק"ס הכוונה על הבריה הנקרא בשם העצם שור, וכן בלשון כל עם ועם' (אגרא דכלה פרשת שופטים).

ויסודו במדרש - 'אמר רבי אחא בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראות את האדם, נמלך במלאכי השרת, אמר להן נעשה אדם, אמרו לו אדם זה מה טיבו, אמר להן חכמתו מרובה משלכם, הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף, אמר להם זה מה שמו ולא היו יודעין, העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל, ואתה מה שמך אמר לו אני נאה להקרא אדם שנבראתי מן האדמה, ואני מה שמי, אמר לו לך נאה להקראות א-ד-נ-י שאתה אדון לכל בריותיך, אמר רבי אחא, אני ה' הוא שמי (ישעיה מב), הוא שמי שקרא לי אדם הראשון' (כ"ר יז, ד).

ובפירוש עץ יוסף על המדרש כתב - 'שמות אלו ודאי אינן שמות הסכמיים, כי זה אין בו חכמה, אלא מורים על שרשם וטבעם'.

וברבינו בחיי פירש בזה - 'נראה לי ביאור המדרש הזה כי האדם הבין בחכמתו ושכלו טבע כל בהמה וחיה וקרא לכל אחת ואחת שם מעין הטבע והמידה שהכיר בה, והאותיות

א. עם זאת מסתבר שגם בלשונות האומות מעורבים ניצוצות שיש להם זיקה לנפש, ויסודם ברוח ותרבות אנשי אותה אומה. וכן משמע לכאורה ממה שהתורה ניתנה בשבעים לשון, וכדאיא בחז"ל - 'אמר רבי יוחנן, כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקדוש ברוך הוא נהפך לשבעים לשון, אמר רבי יהושע בן לוי כאדם שמכה על הסדן, והניצוצות נתזות לכאן ולכאן, רבי יוסי בר חנינא אמר כאדם שהוא מכה בפטיש על אבן, והצרורות נתזות לכאן ולכאן' (ילקו"ש שמעוני תהלים רמז תשעה, ועיין תוס' ברכות יג. ד"ה בלשון). וכן איתא במדרש שהקב"ה למדו לאדם הראשון שבעים לשון (תנחומא דברים ב).

אולם בכל זאת אין בכל הלשונות הללו ערך של לשון 'בעצם', שכן בעיקרם נקבעו מתוך הסכמה בעלמא, מה שאין כן לשון הקודש, כל מכלול תיבותיה הם כולם 'בעצם'. זאת ועוד, מכיון שאין אומות העולם שלימים בנפשם, הרי שגם אותם ניביל לשון שהם נובעים מתוך נפשם אין בהם משום מהות הדברים 'בעצם', וכל קביעותם הינה רק בכואה דבבואה של מהות הדברים.

וזהו מה שנרמז בדברי חז"ל ששבעים לשון הם בחינת 'ניצוצות' מלשון הקודש, וכל לשון מאותם שבעים לשונות שרשו בניצוץ מסויים שנמשך מלשון הקודש.

בהקשר יש לציין לזה את דברי הגמרא שדרש רבי עקיבא לארבע בתים בתפילין מהא דכתיב 'לטפ' - 'טט בכתפי שמים, פת באפריקי שמים' (מנחות לד:). הרי שנסתייעו מלשונות העמים כדי לדרוש בכוונת לשון התורה.

ועיין מה שכתב בזה השל"ה הקדוש - 'כי כל שבעים לשונות אין לך שום לשון שאין מעורב בו איזה תיבות מלשון הקודש, כמו 'טט' בכתפי שמים 'פת' באפריקי שמים וכו', אמנם ישראל זכו ללשון קודש כולו, וזהו שאומרים ורוממו מכל לשון' (מסכת פסחים - דרוש ג' לשבת הגדול אות ח).

שצירף בשמותיהן הכל לפי טבעיהן ומידותיהן. והנה היו שמות מושכלות, כאמרך - הכיר בחכמתו טבע האריה שהוא גבור גדול ומלך שבחיות וכו', והנה שמו מבאר על מנהגו וטבעו ומה אחריתו' (בראשית ב, יט).

וכן מבואר בספר 'הכוזרי' - 'והלשון האלוקית הברואה אשר למדה האלוקים לאדם ושמה על לשונו ובלבבו, היא מבלי ספק השלימה מכל הלשונות והנאותה לקרואיה יותר מכולם, כמו שאמר - (בראשית ב, יט) 'וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו', רצה לומר שהוא ראוי לשם ההוא ונאות לו ומלמד על טבעו' (מאמר ד אות כה).

ובזה נבאר תחילה את מושג ה"בעצם" שבחלק הראשון, דהיינו תיבות הדיבור, ולאחר מכן יבואר החלק השני באשר לצורת אותיות הכתיבה.

ב. מילות הדיבור בלשון הקודש

כדי לבאר את המושג שמילה מסוימת משמעותה "בעצם", יוצעו - לשם הבנת עיקרם של דברים בזה - כמה דוגמאות אשר בהם בולט ביותר שהם "מילים בעצם", כדי לסבר את האוזן בכוונת הדברים ששפת לשון הקודש היא "שפה בעצם".

הן כמה וכמה ביטויים והבעות קיימים בעולם שהם משותפים לכלל השפות של כל אומה ולשון, ואינם משתנים בין שפה לשפה. ולדוגמא - כשאדם חש בהרגשת כאב - תיכף ומיד הוא מגיב במילה "איי", כאשר הבעה זו הינה נחלת כל בני אנוש בעולם. ולכאורה הוא דבר פלא, שהרי יוצרי כל שפה קבעו בה מילים שונות לתיאורם של כל המוני המושגים הקיימים בעולם, וכיצד אפוא הסכימו כולם כאחד שהביטוי להרגשת כאב יבוא דווקא באופן זה. יתר על כך, הרי אפילו תינוקות רכים שעדיין לא למדו כלל שום שפה - מתבטאים באותו אופן על כאב התוקף אותם. דבר זה מוכיח אפוא שמילה זו לא נקבעה בהחלטת בני אדם, אלא היא נובעת ועולה באופן טבעי מתוך נפשו של אדם, אשר כשהוא מרגיש כאב הוא מביע את תחושתו באופן זה, נמצא אם כן שמילה זו - מתארת הרגשת כאב "בעצם".

דוגמא נוספת שניתן להיווכח בה אצל כל בני אדם בעולם, שכאשר מפזמים שיר ללא מילים, ההגייה היא באות מסוימת שהיא חוזרת ונשנית, בדרך כלל באות ל', ולעתים ע"י אותיות אחרות [למשל - בים במ וכדומה], ואילו רוב האותיות לא יישמשו כלל לצורך זה, ומזה נראה בעליל כי שפת הנפש בענין שיר - הוא באופן זה.

עוד דוגמא שניתן להיווכח בה כי הנפש מבטאת את הבעת תחושתה ע"י אות מסוימת, הינה האות ש' אשר בהגייתה באופן רצוף ונשנה היא מורה על צו של שקט, וכדרך העולם שכדי להשקיט אדם המרעיש מתבטאים בצורה של - שששש, ולא ימצא במכלול הלשונות שיתבטאו באות אחרת לשם כך, והוא משום שגם הבעה זה נובעת מתוך הנפש, וגם אדם שאינו יודע לדבר יתבטא כך באופן טבעי.

והנה דוגמאות אלו, הינם ביטויים והבעות שלא נקבעו מתוך הסכמה והחלטה, אלא מתארים מצב מסוים בנפשו של אדם אשר בעטיו עולים מקרבו אותם הבעות, שכן הדברים הטבעיים משותפים הם לכלל האנושות בשפה אחת.^ב

אולם מלבד דוגמאות אלו והדומות להן - שהם משותפים כאמור לכלל הלשוניות בהיותם טבועים בנפש האדם - כל שאר התיבות שבמכלול כל שפה יסודם בהסכמה בעלמא ובהחלטה שרירותית.

אמנם 'לשון הקודש', מילותיה - הם כולם 'בעצם', דהיינו, ברצון הנפש לבטא כל דבר או חפץ - לשונה תהגה באופן טבעי אותם כינויים ותיבות שנקבעו להם בלשון הקודש.

כלומר, כשם שבדוגמאות הנזכרות, המילים הטבעיות המה ביטויים לאותה תגובות הנובעות מתוך הנפש, כמו כן זה שיש לו נפש עדינה ונאצלת יוכל לחוש כן בכל תיבות לשון הקודש. והדוגמאות דלעיל הם כאלו אשר גם נפש גסה מסוגלת להרגיש בהם, אך בעל נפש החדור רגשות עדינים יחוש בהגיית "שולחן" שהיא מבטאת את החפץ כפי אותה תחושה והרגשה של כל בני אנוש באותם ביטויים והבעות שהובאו בדוגמאות דלעיל.

והן אמת שלא כל אדם זוכה להרגשה זו, שכן לשם כך צריך שתהא לו נפש זכה ומרוממת, נקיה מכל הרגשות זרות, אך כאשר זוכה ומגיע לידי מידה זו, אזי כשרואה [למשל] שולחן לפניו, עולה ממיתרי נפשו באופן טבעי המילה "שולחן", בהיותה מתארת אל נכון ובאופן מדויק את תחושות הנפש כלפי מציאות שולחן.

אמנם יש להעיר, כי מסתבר שבמילים המורכבות מכמה אותיות, הרי שבכל חלק מהמילה מבטאים חלק מסוים של אותו חפץ או מצב שבאים לבטא, וכגון - שולחן, יתכן שהאותיות "שול" מבטאות את צורת השולחן דהיינו דף רחב, ואילו האות "ח" שלאחריהם מבטאת את ארבעת הרגליים שהדף עומד עליהם, כאשר ה"ן" הסופית מבטאת את מטרת השולחן ויעד שימוש. דהיינו, שה"בעצם" של המילה "שולחן" או כל מילה אחרת - מורכבת הן מצורתו והן ממטרת שימוש או כל חלק אחר שיש בחפץ או במצב שבאים לתאר, וכל אחד מהם מוסיף אות או שניים לכללות המילה.^ג ועל כל פנים, כאמור, אצל

ב. לחידוד הדברים יש להצביע על איזה דוגמאות נוספות לדבר זה. כשנפשו של אדם מתרחבת מרוב שמחה ועונג - עולה ממנו הביטוי "אאאה", ולא ימצא שאדם יבטא זאת באופן אחר כגון "זוזוז" וכדומה. או לדוגמא כשאדם בא לנזוף ולגער על דבר שנעשה שלא כהוגן - הוא מתבטא בצורה של "נאאאא", ולא מצינו שיתבטאו "גאאא" וכדומה. כמו כן לא יבטא שום אדם את כעסו בצורה של "שששש" או "זוזוז", אלא בהבעה של "רררר" וכדומה.

דוגמא נוספת המצויה בכל העולם - ש"התפעלות" מתבטאת באותיות "פסססס". וכן צורות שונות של "דחיה" המתבטאים באופנים שונים, כגון "אוף" או "פההה", "פוי" שכל אחת מהם מביעה צורה אחרת של דחיה, אך היסוד של המושג דחיה היא האות פ', וכפי שיבואר להלן שב"אותיות השורש" יש לעולם אות אחת או יותר - שהם השרשיים של השורש.

ג. ודוגמא לזה, מצורת ההבעה הרווחת בעולם - "אואהה", שכן מילה זו מורכבת מב' חלקים, החלק הראשון "או" - משמש לציון תחושת ההפתעה והחידוש שבדבר, והחלק השני - "אהה" - משמש לציון גודל ועוצמת הדבר. ולפעמים

הנפש הרגישה והעדינה - בראותה שולחן לפנייה על כל חלקיו וייעודיו - תצא מתוך נפשה מאליה - השם "שולחן".

[אגב יש לציין בזה דבר נפלא, כי ישנם כמה וכמה תיבות בלשון הקודש העוסקות בענין דיבור, והינם כולם מורכבות מאות ל', ולפעמים בהכפלה, והם המילים: למלל, לפלל, להלל, לילל, שכל אלו מתארים דיבור בפה. גם עצמה של "מילה" - יש אות ל'. וכך גם תיבת "לשון" - מופיעה האות ל', הן כשהכוונה היא לאיבר ה"לשון", והן כשהכוונה היא ל"שפה" [שאף היא מושאלת מאיבר הלשון]. ומכל מקום המשותף לכולם - שהם אופנים של דיבור או הברה בפה. וכאמור לעיל, גם בנגינה בפה - ההגייה היא באות ל'.

ואף שכל אחת מהם מתארת אופן אחר של דיבור, שהרי 'ללה' היא בכי, ו'הילול' הוא שבח והודאה, ולעומת זאת 'פילול' מבטא צורת דיבור של תפילה, מכל מקום הם כולם כינויים לצורת דיבור מסוימת. ומבואר דכאשר הנפש מבקשת להתבטאות בענין "דיבור" - עולה ממנה מאליה מילה שכלולה בה גם האות ל'. אלא שלכל אחד מאופני הדיבור - יש צורה או מטרה אחרת, ולכן ניתוספו עליה אותיות נוספות שיש בהם כדי לתאר את אופנו של אותו דיבור מסוים. אך האות ל' בכללה - מורה "בעצם" על דיבור].

וכפי שביארנו, שהנפש העדינה אמורה להרגיש בשפת לשון הקודש כיצד כל מילה מבטאת את תחושותיה כלפי אותו חפץ או מצב⁷.

ועל פי דברים אלו יבואר מה דאיתא בקדמונים שאדם הנולד במקום שאין בו בני אדם שילמדוהו לדבר - אזי יתכן שכשיגדל יתחיל מאליו לדבר בלשון הקודש. והנה הרי וודאי אין הכוונה בזה שתינתן לו לתינוק זה "נבואה" של שפת לשון הקודש מבלי שילמדוהו. אלא הכוונה היא, שבהיותו משוחרר מכבלי כל שפה אחרת, הרי שאם בעל נפש הוא יתבטא באופן טבעי בלשון הקודש, שהיא כאמור שפת הנפש. וכשם שכל אדם - גם אם לא למד לדבר - כשיחפוץ להשתיק את זולתו יביע זאת בהגייה של שששש.... - כן הוא הדבר כלפי כלל התיבות האצורים בשפת לשון הקודש.

כשאני קיים חלק החידוש וההפתעה - הביטוי הוא באמת רק בהברת "אהה" בלבד. וכן להיפך, כשקיים רגש החידוש וההפתעה אך אין מקום להבעה כלפי גודל הדבר - הביטוי הוא רק בהברת "או". ועל זה הדרך הוא בכל תיבות לשון הקודש.

ד. כמו כן יש לציין לגבי אותה דוגמא שהוזכרה לעיל לענין אות ש' שהיא מורה על השקטה מרעשים, כי גם תיבת "שקט" עצמה פותחת באות ש'. [ניתכן שמשום כך מופיעה האות ש' גם במילת "שלוח", כי השלוח גם היא ביטוי לשקט, אלא שהשקט הוא בעיקרו כלפי דיבור, והשלוח מורה על "שקט נפשי"], ואף בשפת האידיש - תיבת "שטיל" שהיא מורה על שקט - באה אף היא עם אות ש' בראשה.

ג. משמעויות לדינא הנובעים מגדר לשון הקודש

למעלתה וייחודה של לשון הקודש קיימת גם משמעות ונפקא מינה להלכה, שכן כמה ממצוות התורה התלויות באמירה נצטוונו לאמרם דווקא בלשון הקודש.

וכדאיתא במשנה - 'אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה, וידידי מעשר, קריאת שמע ותפילה, וברכת המזון, ושבועת העדות, ושבועת הפיקדון. ואלו נאמרין בלשון הקודש, מקרא ביכורים, וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים, וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם' (סוטה לב.).

אכן גם לגבי אותם דברים שהם נאמרים בכל לשון, יש משמעות בהלכה לגדר זה אשר נתבאר בלשון הקודש שהוא לשון 'בעצם', לעומת שאר לשונות העמים שאינם אלא מוסכמות בעלמא, וכדלהלן.

א. איתא במשנה - 'הקורא את המגילה וכו' בכל לשון - לא יצא. אבל קורין אותה ללועזות בלעז, והלועז ששמע אשורית יצא' (מגילה יז.).

וכן נפסק בשולחן ערוך - 'הלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון הקודש ובכתבי הקודש, אף על פי שאינו יודע מה הם אומרים, יצא ידי חובתו. היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות העכו"ם, לא יצא ידי חובתו בקריאתה אלא המכיר אותו הלשון בלבד' (או"ח סימן תרצ סעיף ח-ט).

ובהלכות קריאת שמע כתב המשנה ברורה שדין זה הוא גם לענין קריאת שמע ושאר מצוות, וזה לשונו - 'בכל לשון - ודוקא שמבין באותו הלשון, והוא הדין בתפילה וברכת המזון ובקידוש וברכת המצות והפירות והלל' (סימן סב ס"ק ג.).

כלומר, שבכל אלו אף שיוצאים בהם ידי חובה, גם כאשר הם נאמרים בכל לשון, מכל מקום זה אינו אלא אם האומרו מבין את אותו לשון. מה שאין כן כשהם נאמרים בלשון הקודש - אזי אפילו אם אינו מבין את הלשון - יצא ידי חובתו. ודבר זה טעון ביאור, דממה נפשך, אם צריך שהאומר יבין את אמירתו - מה לי אם הוא לשון הקודש או כל לשון אחרת, סוף סוף אינו מבין, ואם אין צורך שיבין, אמאי אינו יוצא ידי חובתו בשאר לשונות כשאינו מבין אותם, ומהו הטעם אשר רק בלשון הקודש עולה לו גם ללא הבנה.

ובפשטות היה אפשר לומר, שכיון שלשון הקודש היא 'שפת עם ישראל', הרי היא נחשבת לכל בר ישראל כאמירה מתוקנת גם אם אינו מבין מה שאומר, מה שאין כן בכל שפה אחרת, אם אינו מבין מה שאומר אין האמירה מיוחסת אליו.

אמנם לפי המתבאר הדברים מתפרשים כמין חומר, והיינו, שמכיון שכל שאר הלשונות אינן אלא "סימן והסכמה", אזי כל שאינו מבין את אמירתו - אין בדבריו אלא מלמולים וצפצופים בעלמא, כי "סימן" אין לו כל ערך כשאינו מובן מה שהוא מסמן. מה שאין כן

לשון הקודש, שכל מילה בה היא "בעצם", דהיינו שכל מילה מורה ומבטאת בעיקרה את מהותה ותוכנה, אזי אפילו אם זה האומרים אינו מבין מה הוא דובר, מ"מ סוף סוף הרי ביטא בדיבורו את עצם הדברים ומהותם.

כמו כן מצינו האי דינא לגבי ביטול חמץ, שכתב הרמ"א (או"ח סימן תלד ובמגן אברהם שם) שהאומר 'כל חמירא' צריך להבין מה שאומר, ואם אמרו בלשון הקודש שפיר דמי. וכפי שפירש דבריו ב'עולת שבת' שם - 'ומה שכתב ואם אמרו בלשון הקודש, פירוש אפילו אינו מבין מה שאומר יצא'.

ב. וכעין זה כתב האבני נזר לגבי מלאכת כותב בשבת - 'על כן נראה דכי היכי דבמגילה אינו יוצא בשאר לשון אלא אם כן מכיר. וכן כתבו הפוסקים בברכת המזון דאינו יוצא בשאר לשון שאינו מבין בו ודמוהו למגילה, הכא נמי אינו נחשב כתיבה בשאר לשון אלא אם כן מכיר בו' (שו"ת או"ח סימן ר אות ד).

ג. וכתב ב'ביאור הלכה' - 'ודע עוד דנראה לי בפשיטות, דאותן דברים הנאמרין בכל לשון הוא דווקא אם אנשי אותו המדינה מדברים כך, אבל אם אנשי המדינה אינם יכולים לדבר זה הלשון, ורק הוא ועוד איזה אנשים יחידים יודעים זה הלשון, זה לא נחשב לשון כלל למדינה זו שאינה מכרת בזו הלשון. דבשלמא לשון הקודש הוא לשון מצד העצם, מה שאין כן שאר לשון איננו כי אם מצד הסכם המדינה, וכיון שאין אנשי המדינה זו מכירין בלשון זה, לא נקרא לשון כלל' (או"ח סי' סב ד"ה יכול לקרותה).

ד. איתא באליה רבה בהלכות שבת (סימן שז אות ג): 'ואנשי מעשה נזהרים בזה שלא לדבר [בשבת קודש] אפילו ההכרחיים כי אם בלשון הקודש'. וכבר טרחו רבים לתת טעם בדבר זה. ויש שביארו שהוא משום סייג שלא לדבר דברים בטלים ביום השבת, או מפאת קדושת היום.

ולפי מה שנתבאר, יש לומר שכיון שיום שבת קודש הוא יום שביתה ומנוחה, לכן מן הראוי לשוחח אז רק בלשון הקודש, שכן לשון זה נובע מפנימיות הנפש ובטוי לחיים טבעיים המפכים בו, משא"כ הדיבור בשאר לשונות שאינם משפת הנפש אלא סימנים בעלמא, הרי זה בחינת עשייה ומלאכה, והבן.

*

אמנם נראה שבכל הני הלכות דאמרין בהו שבלשון הקודש יצא ידי חובתו גם אם אינו מבין הלשון, היינו דווקא באופן שהוא מבין על כל פנים מה שהוא עושה. וכעין מה שכתב במגן אברהם שם לגבי ביטול חמץ - 'ונראה לי דהיינו דוקא כשיודע לפחות ענין הביטול שיודע שמפקיר חמצו, אבל אותם שאין מבינים כלל, וסוברים שאומרים איזה תחינה, פשיטא דלא יצאו דהא ביטול מדין הפקר, ובעינן שיהא פיו ולבו שוין'.

ועל דרך שכתב הר"ן בשם הרא"ה לגבי האי מ"ד שסובר מצוות אין צריכות כוונה - 'דדווקא כי האי גוונא יצא, שיודע הוא שעכשיו פסח וזו מצה, אלא שאינו מתכוין לצאת, אבל כסבור חול הוא ואכל מצה, או כסבור לאכול בשר ואכל מצה ודאי לא יצא' (ר"ה כח. בדפי הרי"ף).

*

והנה באופן שאמר מקצת האמירה בלשון אחת ומקצת האמירה בלשון אחרת, דנו הפוסקים האם יוצא ידי חובתו, עיין בית יוסף (או"ח סימן תרצ) שדן ונתחבט בזה והביא תשובות הר"ן להריב"ש שכתב שאינו יוצא. ובמג"א שם משמע שדווקא לכתחילה בעינן לשון אחת, והרמ"א שם כתב שאם המגילה כתובה בשני לשונות כשרה, עיי"ש.

עוד דנו הפוסקים לגבי הכתב הנצרך בקורא בלשון לעז, שבשו"ע (או"ח סימן תרצ) פסק שאין לחוש באיזה כתב היא כתובה, ובמשנה ברורה פירש דבריו - 'דלא קפדינן שיהא דווקא הכתב של לשון זה שקורא, ואפילו בהיה הלשון גיפטית והאותיות כתוב עילמית, וכיוצא בזה נמי שרי' [ומ"מ בעינן שיהא מכיר הקורא אותו הכתב, דאי לאו הכי הוי בכלל על פה כשאנו מכיר]. אמנם עיין במשנה ברורה ובביאור הלכה שם שהביא דעות החולקים שאפילו כשקורא בלעז, הכתב צריך להיות דווקא אשורית - 'אבל כמה פוסקים חולקים וסבירא להו דמגילה בכל לשון שהיא, אינה כשרה לקרות בה ואפילו ללועז, אלא בשכתב שלה אשורית' (משנ"ב ס"ק לב).

ד. אותיות שרשיות

הנה כל תיבה של 'פעל', אותיותיה מורכבות משתי חלקים, האחת "אותיות השורש" והשנית "אותיות השימוש". אותיות השורש הם על פי רוב שלוש אותיות, ויש שאינם אלא שתי אותיות. וכגון "אכילה" - שורשה אותיות "אכל", הליכה - שורשה "הלך", ואליהם מצטרפות אותיות השימוש כדי להטות את התיבה לעבר ועתיד, זכר ונקבה, גוף נוכח או נסתר, וכגון - אכלתי, הלכתי, יאכל, יילך, וכן על זה הדרך.

והנה בעניינם של אותיות השורש ישנם שתי יסודות, המבוארים בספרי הדקדוק.

א. היסוד הראשון היינו שבשרשים רבים חלק מאותיות השורש מורים על 'מושג כללי', אשר ממנו מסתעפים צורות רבות ושונות של אותו שורש, כאשר תיבות רבות שיש להם משמעות דומה וקרובה זו לזו, מורכבים מאותם אותיות המורות על אותו מושג כללי אשר תחתיו 'חוסות' כלל התיבות הללו.¹ [והאותיות הנוספות בהם ומשתנות מתיבה לתיבה, מבטאות בפרטות את משמעה המסויים של כל תיבה מכלל אותם תיבות].

ה. ועיין בפירושי הרש"ר הירש על התורה שהאריך בזה בהרבה מקומות.

ולהמחיש כלל זה נציין דוגמא נבחרת, והיא - האותיות מהשורש "פר", שהוא מורה ביסודו על מושג של "הרחבה", אלא שרבים המה אופני ההרחבה והם באים בצורות רבות ושונות, ואלו הן:

פר - מורה על גודל וריבוי בשר שהרי הוא הגדול שבבהמות.

פרא - ככתוב על ישמעאל (בראשית טז, יב) - 'והוא יהיה פרא אדם, ידו בכל ויד כל בו', וזו דוגמא של התרחבות האדם בפראותו, שבכל מקום - ידו נמצאת, ויד כל בו.

פרד - מורה על הפרדה, שהיא גם התרחבות של הדבר האחד כשנפרד לחלקים.

פרה - כלשון הכתוב 'פְּרָה ורבה', וכן 'שורש פורה ראש ולענה' (דברים כט, יז), כלומר, מפרה ומרבה (רש"י שם).

פרו - כלשון הכתוב 'פרו ורבו ומלאו את הארץ' (בראשית א, כח). ויסודו 'פְּרָה' כנ"ל, ו'פרו' לשון רבים.

וונראה שמשורש זה מצינו מילת 'פרורים' (מלכים ב' כג, יא) - פירוש מגרשי הערים, תרגום ירעשו מגרשות יזועון פרורים (רד"ק ומצודות שם).

פרז - 'פרוזת תשב ירושלים' (זכריה ב, ח). עיר שאין לה חומה, הרי היא מפורזת ומפוזרת. [פיזור ו"פירוז", יסודם אחד הוא, והם מקבילים זה לזה בעניינם ובמשמעם, עיין רש"י מגילה ב: ד"ה הפרזים].

פרח - מורה על פריחה והתרחבות. - יציץ ופרח ישראל ומלאו פני תבל תנובה (ישעיהו כז, ו).

פרט - גם הוא מורה על התרחבות, פירוט לחלקים. - 'פרט כרמך' (ויקרא יט, י), 'גרגרי ענבים הנושרים בשעת בצירה' (רש"י שם), 'הגרגרים הנופלים והנפרדים מהענבים הן הנקראין פרט, וכן גרגרי התבואה יקראם הכתוב פרידות על שהם נפרדים זה מזה' (רבינו בחיי שם). [מתוך כך גם קרוייה המטבע הקטנה "פרוטה", על שם "פריטתה" ממטבעות גדולים. ובדברי רז"ל 'פרט וכלל' הוא ענין היחידות וההבדל מן הכלל (הרד"ק שם), 'כללי כללות ופרטי פרטות' (חולין סה:)].

פרי - מורה על התפשטות האילן והתרחבותו בצמיחת פירותיו.

פרך - 'לשון שברון הוא' (רשב"ם שמות א, יג). [עבודת פרך - עבודה המפרכת את הגוף ומשברתו (רש"י שם)].

פרם - משמעו פרימת וקריעת בגדים, כדכתיב בפרשת תזריע (ויקרא יג, מה) 'בגדיו יהיו פרומים', שכן בקריעת בגד הוא מתפשט לחלקים.

פרס - מורה על פריסה לחלקים. - "פרס לרעב לחמך" (ישעיהו נח, ז), וכמוהו פריסת מלכותך (דניאל ה כח), והטעם פריסת ככר לחם' (אבן עזרא שם). [מפרסת - 'סדוקה' כתרגומו. רש"י דברים יד, ו].

פרע - 'גדל פרע שער ראשו' (במדבר ו, ה), הוא סתירת קליעת השערות ופיזורם.

פרץ - 'ופרצת ימה וקדמה' (בראשית כח, יד) - היינו, פריצה והתרחבות.

פרק - פירוק לחלקים.

פרר - משמעו פירור והתפוררות - 'פור התפוררה ארץ' (ישעיהו כד, יט), 'לשון פירורים' (רש"י שם).

פרש - בש' ימנית משמעו 'פירוש' - 'לפרוש להם על פי ה' (ויקרא כד, יב), 'פרשת הכסף' (אסתר ד, ז) 'פירוש הכסף' (רש"י שם), היינו, הרחבת דברים מעבר למובנם המצומצם.

ובש' שמאלית משמעו 'פריסה לרוחב', כדכתיב (דברים כב, יז) - 'ופרשו השמלה'. ואף בזה הוא מורה על התרחבות של הבגד כשנפרס לארכו ורחבו.

פרת - 'נהר פרת' נקרא כך על שם שהוא הגדול שבנהרות, ומימיו פרים ורבים, (עיין רש"י בראשית ב, יד). (והוא 'שם דבר' שנגזר מ'שם פעל').

[ויש דוגמאות נוספות למילים דומות משורש זה, 'הפרתמים' - פירוש - שרים גדולים וחשובים¹, "איש אפרתי" (שמואל א' יז, יב) - גדול וחשוב²].

מכל אלו מבואר, כי השורש "פר" מורה על התרחבות³, אלא שכל צורה של הרחבה באה לידי ביטוי על ידי אותם אותיות שניתוספו עליו, כדי להורות על אופן הרחבתו המסויים של אותו חפץ או תיאור.

כלומר, בשפת נפש זו של לשון הקודש - הרי שעל התרחבות של "פריחה" [לדוגמה] - מתבטא מאליו השורש "פר" בתוספת אות ח'. אם משום צורתה של פריחה, אם משום אופן התרחבותה, או מכל סיבה אחרת. ופשוט שגם תוספת האות בכל אחת מהצורות נמשכת מה"בעצם" שבאותו אופן של התרחבות שהיא מורה עליו. [ולפי טוהר נפשו של אדם וזוך רוחו, יזכה לחוש ולהרגיש בנימי לבבו במכלול ניבי לשון הקודש, בהיותם בוקעים ונובעים כאמור מתוך מיתרי הנפש].

ב. היסוד השני הוא, שעל אף שכל שורש הוא בעל שלוש [או שני] אותיות, מכל מקום יש בו לעולם אות אחת שהיא האות היסודית ואבן השתיה של אותו שורש. [ולעתים

1. עיין רש"י מגילת אסתר א, ג.

2. עיין רש"י תהילים קלב, ורות א, ב.

3. יש להעיר, כי גם בשפת האידיש מתורגמת "התרחבות" במילת "פארשפרייט" כאשר השורש "פר" מורכב בתוכה.

תהווה אות אחת אף שורש עצמי של מושג כללי, ובכלל התיבות שבאותו מושג, תופיע תמיד אותה אות].

ולענין כלל זה - יש לציין מה דאיתא ב'בעל הטורים' על הפסוק 'ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה' (בראשית כג, ב), שעמד על כך שהאות כ' בתיבת "ולבכותה" היא אות זעירא, וכתב - "ולבכותה - כ"ף קטנה, שלא בכה אלא מעט לפי שזקנה היתה". אך יש להבין מהו שנתקטנה דוקא האות כ' שבתובה זו, ונראה דהיינו משום האי כללא שכל שורש יש בו אות אחת שהיא האות השרשית שלו, וכאן בתיבת לבכותה, הגם שאותיות השורש שלה הם 'בכה', מכל מקום האות העיקרית שבשורש זה היא האות כ', ולכן צויין מיעוט הבכי בקוטנה של אות זו^ט, [והוא כעין מה שנתבאר לעיל לגבי האותיות השרשיים שבכל תיבה, שהם מורים על עיקרו של המושג].

ה. צליל שפת הדיבור

עוד ישנו ענין נוסף שבו מתבטאת עליונותה של שפת לשון הקודש ומעמדה, והיינו בצליל הכללי של הלשון, ונקדים תחילה לבאר את מהותו ומשמעותו של צליל זה.

דהנה, מלבד עצם המילים שבהם מבטא אדם את מה שהוא חפץ לומר, כגון שולחן, כסא וכדומה, יש חלק נוסף בדיבורו של אדם, והוא - הצליל הכללי שכל שפה מתאפיינת בה^י. והיינו שבכל דיבור של אדם בכל שפה שהיא [גם כאשר תוכן המילים שבאותה שפה אינה מובנת לזה ששומע אותה], מתלווה צליל מסוים וקול הברה שעל ידם ניתן להבחין בזיהוי אותה שפה, כי לכל שפה ושפה יש צליל וצורה מסויימת שבה היא מובעת^{יא}.

והנה, זה הרי ברור כי אותו צליל הנלווה לכל שפה - לא נקבע מתוך הסכמה והחלטה של כל עם ועם על צליל פלוני או אלמוני, אלא שטבעם ומזגם ותכונות נפשם הוא אשר גורם להם [בלא יודעין] להביע את עצמם באופן זה ובאותם ניבים. ולדוגמא, טבעה ומזג נפשה של כל אומה מתבטא בצליל דיבורה, אם הוא "קליל" או "אוהד", "כבד" או "מתנכר".

ואם כן, הלא ברור כי שפת לשון הקודש שהיא נחלת עם סגולה, תבטא גם בצליל הברתה את תכונות נפשו של מבחר המין האנושי. [ומטו בה בשם הגה"ק רבי שמעון

ט. וכפי אותה דוגמא שהבאנו לעיל לענין המושג "שקט", דעל אף שכל שלושת אותיותיו הם מאותיות השורש שלו, מכל מקום האות ש' היא היסודית שבהם, ולכן מובעת אות זו בלבדה בכל ענין של השקטה.

י. המכונה בשפת אידיש "אויסשפראך".

יא. כדי לשבר את האוזן בהבנת דבר זה, הרי שהשפה הערבית, לדוגמא, מתייחדת במבטא גרוני עמוק, וניתן בקל להבחין בניכוי שפה זו גם כאשר אינו מבין אותה. כמו כן, הצליל הכללי של השפה האנגלית דומה [באופן כללי] להיגוי הדומה ל-"אואואו".

מזעליחוב הי"ד (מראשי ישיבת "חכמי לובלין" בפולין), שהעיד על עצמו כי בידו להבחין ולזהות לפי צליל שפתה של כל אומה את אופי תכונותיה של אותה אומה, וכי צליל לשון הקודש מורה על שלימות עילאית].



מאמר ב

אותיות לשון הקודש - צורתם ושמותיהם

א. צורת אותיות הכתב

עד כאן נגענו בחלק של "שפת הדיבור". החלק השני שבכל לשון הוא 'הכתב', והוא האופן להעביר דברים מאיש לזולתו כאשר אינו שומע אותו, או כאשר באים לחקוק את הדברים למען יעמדו ימים רבים. ודבר זה נעשה באמצעות אותיות הכתיבה, שהם "סימנים" לביטוי תוכן הדברים שחפצים לומר. [נמשום כך נקראו "אותיות" ע"ש שהם "אות וציון" על כוונת הכותב]. והנה לכל שפה יש צורות מסוימות של כתב, זו שונה מזו. והתיבות מורכבות מאותיות המצטרפות יחד לכדי תיבה שלימה¹.

אכן, גם בחלק זה של השפה - ישנו הבדל יסודי בין לשון הקודש לבין שאר לשונות, שכן כשם שנחבאר לגבי חלק ה"דיבור" שבכל שפה, כך הוא גם בחלק זה של "כתיבה", תמונות האותיות באותם שפות, נקבעו מתוך הסכמה בעלמא והחלטה שרירותית של יוצרי אותה לשון, מה שאין כן בלשון הקודש צורת האות ותמונתה, אף היא "בעצם", דהיינו שקביעת האותיות היא משום שכל אות מתבטאת תוכנה ומהותה דווקא על ידי תמונה וצורה מסוימת זו.

וכתב השל"ה בשם הרמ"ק - 'כי האותיות הקדושות שלנו אינם הסכמיות כאותיות האומות שהם סימנים בעלמא, רק הם עצמיות קדושות נחצבות מלמעלה' (מסכת פסחים מצה עשירה - דרוש ג').

ואמנם יש לדעת שלקדמונים בימי המקרא היה כתב נוסף 'עברית' שאינו אשורית, והיו בו כל כ"ב אותיות בציורים שונים מאשר בכתב שלנו, ונקרא בלשון חז"ל 'כתב ליבונאה' (ובירושלמי כתב 'רעץ'). ונחלקו חכמים בדבר (סנהדרין כא:) שיש סוברים שמתחילה ניתנה התורה בכתב עברי ואחר כך בימי עזרא, זכו לכתב אשורית, ולדעת רבי בתחילה ניתנה בכתב אשורית אלא שנשתכחה וחזר עזרא ויסדה, ולדעת רבי שמעון בן אלעזר משום רבי אליעזר בן פרטא משום רבי אלעזר המודעי, כתב זה לא נשתנה כל עיקר, ובכל הזמנים

יב. ונראה לבאר בסיבת הדבר שמילה כתובה נקראת "תיבה", דהנה שתי צורות יש בשפה, הדיבור בפה והכתיבה על גבי גליון, וכמה אותיות המצטרפות יחד - אם הוא בדיבור נקרא "מילה", שהוא משורש "מילול" [כדכתיב "מי ימלל גבורות ה'"]. ואילו בכתיבה, כשכותבים כמה אותיות המצטרפות יחד - אזי נקראים יחד בשם "תיבה" שהוא משורש "כתיבה" בהשטת האות כ'.

היה הכתב בתורה רק אשורית. וכתבו הראשונים שההלכה היא כשיטה זו, [עיין שם בר"ח, ועיין בחידושי הר"ן (סנהדרין שם), שכתב כי הלכה פסוקה שהתורה ניתנה בכתב אשורי]. ומבואר בדברי הראשונים, שלגבי הכתב שבלוחות לא פליגי, ולכל הדעות היה כתב אשורית (ריטב"א מגילה ב:, שו"ת הרמב"ם סימן ח).

ולצורך ביאור הטעם ביסוד צורות האותיות בכתב אשורית, יש להקדים ולבאר שורש מבנה צורתם.

ב. מבנה תמונת האותיות

צורות אותיות לשון הקודש מורכבות ביסודם משני חלקים, שהם, קווים ונקודות, כאשר כל אות נבדלת מזולתה בהטיותיה, ולדוגמא:

אות א' - מורכבת מקו נטוי ושתי נקודות, אחת מעליה ואחת מתחתיה.

אות ב' - להבנת מהות תמונתה, יש להקדים ולבאר יסוד צורת ארבעת האותיות ר' ד' כ' ס', וביאור קוטב ההבדל שביניהם. והנה, ההבדל המהותי בין אות ר' לאות ד' הוא שאות ר' מורכבת מקו מאוזן אחד המתעגל באמצעו ויורד למטה. לעומת זאת אות ד' - מורכבת מב' קווים, אחד מהם מאוזן והשני מאונך. וזה מתבטא בכך שבאות ר' - הקו המאוזן נמשך ומתעגל לקו מאונך, ואינו קו נפרד. אך באות ד' - הקו המאוזן שבו מסתיים בצד הימני, ומשם מתחיל ויורד בנפרד קו מאונך שאינו ממשיך את הקו המאוזן¹. ועל פי כלל זה נמצא שהאות כ' מורכבת אפוא כולה מקו אחד בלבד המתעגל פעמיים, תחילה הוא מתעגל ונמשך מהקו המאוזן לקו מאונך, ושוב מתעגל בשנית ונמשך בתחתיתו מהקו המאונך לצד שמאלו². וכך גם האות ס', מורכבת אף היא מקו אחד בלבד המתעגל לארבעת צדדיו.

והנה אות ב' אינה דומה לאות כ', שהרי הקו המאונך שבה אינו מתעגל כלפי שמאל, אלא נמשך למטה כפי שיעורו, והקו התחתון שבה הינו קו נפרד. נמצא אפוא כי אות ב' מורכבת משני קווים, האחד הוא הקו העליון, שהוא גם מתעגל ונמשך כלפי מטה, והשני הוא הקו התחתון.

יג. אמנם בצורת האות ד' כפי שהיא נכתבת, מתחיל הקו המאונך מעט פנימה מסוף הקו המאוזן, אך באמת אין צריך לזה כדי שיחשב הקו המאונך כקו נפרד שאינו נמשך מהקו המאוזן, ומה שמבליטים מעט את הקו המאוזן אינו אלא בכדי לחדד את היותו של הקו המאונך קו נפרד, אך להלכה אין הדבר מעכב, וכדי שלא יהא כאות ר' סגי בזה שהקו המאוזן שלו נחתך ביושר ואינו מתעגל.

יד. גם באופן הביטוי וההבעה של האותיות ר' וכו', ניתן להבחין בזהות שווה שקיימת בהם, שכן בהבעת האות ר' בחוזק - נשמע קרוב לביטוי של כ' [וידוע שבני מדינת צרפת מחליפים רבות את האות ר' באות כ'], ומתוך כך יש גם בצורתם של אותיות אלו דמיון מסויים, שבביטוי רפה - הוא קו שנמשך פעם אחת ממאוזן למאונך, וכאשר מבטאים אותו בחוזק [בצליל של כ'] - הוא נכתב באופן שאותו קו נמשך ונמתח בשנית ופונה לצידו, ודבר זה מורה על הדגש מסוים באותו קו עצמו.

אות ג' - מורכבת משני נקודות, האחת עליונה והשנית בצד השמאלי למטה, וביניהם קו המחבר בין שניהם. וכן על זה הדרך כל אותיות א' ב' מורכבים מקוים ונקודות, מלבד אות אחת שכל תבניתה נקודה אחת, והיא אות י'.

על פי יסודם של הדברים הללו, נראה לבאר כי טעם צורתו של אות א' - שהוא מורכב כאמור מקו אלכסוני ושתי נקודות מצדדיו - היינו כדי להורות שמבנה צורת האותיות מורכב מקוים ונקודות. כלומר, אות ראשונה זו באה כדי להתוות כי האותיות מורכבות מקוים ומנקודות, והיא משמשת מעין "כותרת" לאופי צורתם של כל שאר האותיות, ומשום כך נכללו בצורתה קו ונקודות במידה היותר מלאה ואפשרית, כאשר גם הקו שלה בא בצורה אלכסונית ומרחבית, שהיא הצורה המלאה ביותר של קו^{טו}.

ואגב דאיירינן בצורת האותיות, יש לבאר דבר פלא, והיינו, שאות פ' שבכתיבת סת"ם נכתבת באופן שהחלק הלבן שבתוכה הוא כתמונת אות ב' (כמובא במשנ"ב סימן לו ב' משנת סופרים' - אבל מבפנים יהיה לה זווית כדי שיהיה בלבן שבפנים צורת ב"ת), ולכאורה הוא דבר תמוה, שכן מה צורך יש בהרכבה של אות שונה בתוך אות אחרת.

ונראה שהטעם בזה הוא, כי בתבנית צורתה של אות פ' נוצר בחלק הלבן שבה תמונת אות כ', [בשונה מכל שאר האותיות, שאין החלל שבתוכם יוצר כל צורה שהיא דומה לאות], וכיון שאות כ' אין לה כל חיבור מסויים לאות פ', הוסיפו בה בליטה פנימית כדי שעל ידה תופיע בתוכה תמונת אות ב' אשר צליל הברתה קרוב הוא להגייתה של אות פ'^{טז}. אך באמת אין זה דין בתמונת אות פ' שתופיע בתוכה תמונת אות ב', והראיה לכך, דהרי באות פ' סופית [ף] אינה מופיעה אות ב', ואלמלא היה זה דין מסויים בעיקר תמונת אות פ' שיופיע בחלק הלבן שבה אות ב', הרי היה צריך שיהיה כן גם באות הסופית, [שכן כפי שיתבאר בסמוך בענין אותיות מנצפ"ך, בעצם עניינה של כל אות, אין שום הבדל אם היא אות סופית או פשוטה], אלא הטעם בזה אינו אלא כדי לשלול ממנה את צורת אות כ', וכיון שכן הרי שב'ף' סופית שאינה יוצרת בתבנית תמונתה כל צורה נוספת בתוכה, אינו שייך כלל דבר זה.

טו. ולהלן [בנידון כיוון צידי כתיבת האותיות] יבואר מדוע נקבע קו זה משמאל לימין.

והנה האות השנית שלאחריה - אות ב' - מורכבת מקוים בלבד, והאות השלישית - ג' - מורכבת ברובה מנקודות. ויש בכך מעין המשך לאותה כותרת שהאות א' טומנת בחובה, כאשר האות שלאחריה מורכבת מקוים בלבד, וזו שלאחריה מורכבת בעיקרה מנקודות.

ואגב יש לציין, שעשרת האותיות הראשונות מ-א' עד י', מורכבות אך ורק מקוים ונקודות, ואילו האותיות שלאחריהן - כבר מורכבות מעין 'תמונות וציורים' של צורות שונות שהם דומות לתמונות, וחלקם אף חורגים מקו השורה לצד עליון או תחתון.

טז. ובידוע, שבני ארצות ערב מתקשים בהגיית האות פ', ומחליפים אותה באות ב', מתוך קירבת ההברה הצלילית שביניהם.

ג. קביעת צורתה של כל אות

לאחר שנתבאר המבנה הכללי של האותיות, יש לדעת מהו הטעם שנקבעה לכל אות אותה צורה המיוחדת לה, שכן - כאמור - לשון הקודש על כל חלקיה, אינה מתוך החלטה והסכמה גרידא, אלא מצד עיקרם של דברים ותוכן עניינם.

והנה בעל ה"אבן עזרא" בספר 'צחות' מבאר שצורת כל אות נקבעה כפי צורת הפה והחיך בשעת ביטויה, ולדוגמא, לצורך הגיית אות ב' - יש להצמיד את השפתיים זו לזו, ולכן נקבעה צורתה כשני קוים המתחברים זה לזה [כעין תמונת שפתיים]. בהגיית אות ס' - צורת הפה כעין עיגול. בהבעת אות ל' - מתעגל הלשון בפה ומורם כלפי מעלה כעין צורת האות.

הרי לפנינו כמה דוגמאות של אותיות אשר תמונתם נמשכת מצורת הפה בשעת הגייתם. ועל דרך זה יש לתור ולמצוא טעם בכל האותיות. וכאמור, שלשון הקודש מושתתת כולה על יסודות שהם "בעצם" בכל מכלול חלקיה, ואדם אשר חכמת ה' בקרבו יוכל להבחין מתוך תמונת כל אות את אופן ביטויה והגייתה¹⁹.

ד. שמות האותיות

כל אות, בנוסף לאופן שבו היא מתבטאת, יש לה גם כינוי, אלף בית וכו'. ויש לבאר מהו שורש כינויה של כל אות בשם שנקבע לה. והנה, האות הראשונה בהגיית שם כל אות, פשוט הוא, כי כן הוא מן הראוי והנכון שתהא זו האות עצמה שעליה מורה שם זה, אלא שניתוסף עליה אות נוסף או מספר אותיות כדי להשלים את הבעתה ב'תיבה שלימה'. ובזה נבאר טעמים של דברים באותם אותיות שנוספו בשמו של כל אות, כדי להעמידה על מתכונתה.

א - מכיוון שהיא האות הראשונה שבאותיות, והראשון הוא "אלוף", משום כך נקרא שמה "אלף".

ב - צורתה קרובה לצורת בית [דירה], דהיינו - שלוש דפנות ופתח, ולכן היא קרויה בשם "בית".

ג - צורתה הכללית קרובה לצורת "גמל"²⁰.

19. וראוי לציין לשונו של האבן עזרא שם (ספר צחות שער האותיות עמ' ט) - 'כל טעם שאני אומר בצורת האותיות ובשמותם וכו' לא קבלתי מרבי ולא למדתי מספר, רק דרך סבא, ויתכן המשכיל הבא אחרי שיוציא גם הוא טעמים לאשר הזכרתי יותר נכונים מהטעמים שלי וכו' ישמע חכם ויוסיף לקח'.

ודבר שפתיים אך למותר, כי כמו כן הביאורים המופיעים כאן אינם באים להקיף ולמצות את כל היקפן של דברים בזה, ולא באנו אלא לתת בהם טעם לפי פשוטם של דברים, בבחינת 'תן לחכם ויחכם עוד'.

יח. ואף שכדי להבחין בדבר זה, יש "להרחיב" את הדמיון, כבר מצינו כעין זה בשמות המזלות, דהיינו גדי, טלה, דלי

- ד - צורתה קרובה לצורת "דלת" (משקוף ולחי).
- ה - מכיון שאין בצורתה כל עילה לכנותה בשם מסויים, די לה בקריאת האות עצמה, ונשאר שמה "הה". ודומים לה האותיות "מם" ו"נון", שאין בתמונתם כדי לגרום להם כינוי מסויים, ומתוך כך נכפלה בהם ביטוי האות עצמה וכך שם קריאתם.
- ו - צורתה דומה ל"וו" דהיינו מסמר, שבראשו מתרחב מעט^ט.
- ז - צורתה דומה לכלי זיין של מלחמה, כגון רומח או כידון.
- ח - צורתה דומה לכלי קיבול, ודומה ל"כף" [כלי אכילה]^ק.
- ט - דרך הלומד להוליך את ידו בתלמודו, ולפי תנועת היד בשעת לימוד היא דומה לאות ל', ולכן נקרא "למד" על שם צורת הלימוד (ועיין בזה במסכת ברכות ס"ב).
- מ, נ, - נתבאר לעיל, באות ה'.
- ס - צורתו נקבעה על שם הקו המתעגל וחוזר לקו הראשון והעליון שלו, כשהוא 'סומך' ותומך בו.
- ע - תמונת צורתה, קו ונקודה באמצעיתה, ודומה ל"עין" שהיא כעין קו ונקודה באמצעיתה.
- פ - בדומה למה שנתבאר לגבי אות ה', כך גם אות פ', לאחר שאין בצורתה כל עילה לכנותה בשם מסויים, שמה נקבע על שם האות עצמו. אך יתכן שהוא מצד דמיונה ל"פה" פתוח, ולשון בתוכו.
- צ - מכיון שבלשון הקודש כיוון הכתיבה הוא מימין לשמאל^{כא}, נראית אפוא הנקודה הימנית שבה כאילו "צדו" אותה, ועל כן נקראת "צדי".
- ק - צורתה כ"קוף" הדומה לאדם, ראש מתנשא וגוף משתלשל ממנו.
- ש - נקראת כך בהיותה מכילה כמה קווים מקבילים יחדיו זה ליד זה, ובכך היא נדמית לטור "שיניים"^{כב}.

וכדומה, אשר שמם נקבע כך במקביל לצורת כל כוכב במזלו שהוא קרוב בתמונתו לאותו הדבר, כאשר לעתים הוא דמיון רחוק מאוד, אלא שמכל מקום הוא מזכיר בצורתו את אותו דבר מסויים.

יט. אמנם יתכן להיפך, והיינו, שאותה סיבה שבגללה נקרא המסמר בשם "וו", הוא משום דמיונו לאות ו'. ולפי זה טעם קריאת שם אות ו' הוא מאותה סיבה שנתבארה לגבי האותיות מ' נ' שנכפל בהם ביטוי האות עצמה, לאחר שאין בצורתם כל דמיון מקביל שיש בו כדי לגרום להם לכנותם בשמו.

כ. ומאותו טעם נקרא בלשון מושאל "כף היד", שדומה לכלי קיבול.

כא. הכוונה בזה לכיוון הכתיבה הכללי, אך בכל אות לעצמו הכתיבה היא משמאל לימין, ולהלן יבואר טעם הדבר שכיוון הכתיבה הכללי הוא מימין לשמאל על אף דקיי"ל בעלמא דכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין.

כב. מצינו שהאות ש' נכתבת גם בארבעה קווים, כגון על דופן הבית של תפילין של ראש, וגם באופן זה צורתה קווים מקבילים הדומים לטור שיניים.

ת - נקראת כך על שם עצם הווייתה, כי המילה "תו" היא מילה נרדפת ל"אות" ו"סימן", וכאמור ביחזקאל (ט, ד) 'והתוית תיו'^{כג}.

מבואר אפוא כי "שמות האותיות" נקבעו גם הם בכוונת מכוין ו"בעצם", ולא בהסכמה בעלמא ובהחלטה גרידא.

ה. אותיות מנצפ"ך

במערכת אותיות לשון הקודש, ישנם חמישה אותיות שהם מופיעות בשתי צורות. שכשהם באים באמצע התיבה הם באות בצורה אחת, וכאשר הם באים בסוף תיבה צורתם משתנית. קבוצת אותיות כפולות אלו נקראים בפי חז"ל "אותיות מנצפ"ך", כאשר שינוי זה קבלה הוא בידינו מסיני, וכמו שאמרו - 'אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא מנצפ"ך צופים [נביאים] אמרו, ותיסברא והכתיב אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא מיהוה הוא, מידע לא הוה ידעין הי באמצע תיבה הי בסוף תיבה, ואתו צופים תקנינהו, ואכתי אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא שכחום וחזרו ויסדום'^{כד} (שבת קד.).

והדבר צריך ביאור רב, לשם מה נקבעו צורות מיוחדות לאותם חמשת אותיות כשהם באים בסוף תיבה, שכן אם היה ראוי באמת שכל תיבה המופיעה בסוף תיבה תבוא בצורה שונה כדי לציין על סיום התיבה, הרי היה ראוי שכל האותיות יבואו בצורה כפולה, ומעצם הדבר ששאר האותיות מופיעות כצורתם אף בסוף תיבה, מוכרח שאין צורך באות מיוחדת כדי לציין בה את סיום התיבה, ואם כן מדוע נשתנו צורות אותם חמשה אותיות, כשהם מופיעים בסופה של תיבה.

והנה, על אף שבוודאי יש בכל כגון זה ביאורים עמוקים על דרך הסוד, מכל מקום יש להבין יסודם של דברים בזה לפי פשוטם^{כה}. ואשר נראה בביאור הדברים על פי פשוט, דהנה, טבע האדם בכתיבתו, שלאחר שמסיים אות אחת, ידו נוטה ונמשכת לעבר האות

כג. ונראה כי הטעם שדווקא אות זו קרויה על שם 'אות' בעלמא, הוא משום שלא נמצאה לה עילה לכנותה בשם מסויים, ואף לא היה שייך לקבוע את שמה בהכפלת האות עצמו [ת"ת, דוגמת אות 'מ'ם' 'נר'ן', כאמור לעיל], שכן אז היתה מתחלפת באות ט"ת.

ויש להבחין בשמות האותיות, כי לעתים נקבעו על שם צורת האות [וכדוגמת בית ודלת], ולעתים על שם תוכנה [וכדוגמת אלף ותימן].

כד. יש לציין בזה כי מצינו פסוק יחיד בתנ"ך שבו מופיעים כל כ"ב האותיות, ואותיות 'מנצפ"ך' בכללם, והוא בספר "תרי עשר" - 'לכן חכו לי נאום ה' ליום קומי לעד, כי משפטי לאסוף גוים לקבצי ממלכות, לשפוך עליהם זעמי כל חרון אפי, כי באש קנאתי תאכל כל הארץ' (צפניה ג, ח).

כה. וכאן המקום להעיר על נקודה חשובה הנוגעת לשאלות מעין אלו המתעוררות בדברי התורה, כי בדרכם של רבים שכל קושי ותמיהה שיש להם במקראות, פוטרם עצמם בהנחה שדבר זה מתיישב רק על פי סוד. ובאמת היא טעות גדולה, כי כל תמיהה המתעוררת "על פי פשוט", בהכרח שגם התשובה עליה היא "על פי פשוט", והגם אמנם שיש לכל דבר גם ביאורים ורמזים על פי סוד, מכל מקום כל דבר שהוא טעון ביאור וישוב על פי פשוט לא יבוא על פתרונו ביישוב שאינו על פי פשוט. [אמנם, תמיהה שמתעוררת רק "על פי סוד", פשיטא שדי ליישבה בתירוץ על פי סוד]. וכך גם תמיהה

שלאחריה, ובלשון הקודש שהיא נכתבת מימין לשמאל¹³, נטיית היד באופן טבעי היא להמשיך לצד שמאל, ונטייה טבעית זו גורמת להטיית האות לעבר האות שלאחריה.

והנה אות כ' עשויה כולה מקו אחד שמתעגל פעמיים בזוויתיו, תחילה מלמעלה ללמטה, ובהמשך לצד שמאל, וא"כ אפוא ביסוד צורתה של האות כ' היא כאות ר', אלא שהיא נמשכת ונמתחת אף לצד שמאל, אך בעיקר צורת ותמונת האות אין נפקא מינה באיזה אופן היא נמתחת ונמשכת, אם כאות ך' סופית שהיא נמשכת כלפי מטה או כאות כ' פשוטה שהיא נכפפת לצד שמאל¹⁴, הואיל וסוף סוף היא משוכה כפי שיעורה ובכך מתבטאת צורתה. ולכן כשאין סיבה מיוחדת להטות את האות לצד שמאל, היא נמשכת כלפי מטה כאות ך' סופית. אולם כיון שמטבעם של דברים יד הכותב נוטה ונמשכת לכיוון האות שלאחריה, א"כ כשהאות כ' באה באמצעה של תיבה, אזי נטיית היד היא להטות את הקו הנמשך ממנה לצד שמאל, ומתוך כך נוצרת צורה של כ', אך כשהאות כ' באה בסוף תיבה, הרי אין שום סיבה להטות את הקו לכיוון מסוים, וכיון שכן נשארת צורת האות ך' בצורתה הטבעית, שהוא בהתמשכות הקו כלפי מטה. וזוהי אפוא הכפילות שמצינו בתמונת האות כ'.

והנה, מעצם הדבר שאות כ' מתבטאת בשתי צורותיה באותו ענין, מוכח שמצד עיקר תמונתה אין שום הבדל לאיזה כיוון נמתח הקו המשוך שלה, אם כלפי מטה או לצד שמאל, ואם כן בהכרח שסיבה צדדית [שאינה מיסוד מהותה של האות] גורמת להטייתה לצד שמאל, וכמו שביארנו.

אכן, לאחר שמתוך כך נקבעה תמונת אות כ' בשני צורותיה, כל שלא נכתבה האות באותה צורה שנקבעה לה, וכגון שכתב אות ך' סופית באמצעה של תיבה, אזי אע"פ שמצד עצם צורתו הוא כ' לכל דבר, מ"מ כיון שכשהוא נכתב בצורה זו הוא מורה על סיום התיבה, והרי אין כאן סוף תיבה, נפסלת האות בכך. וכן להיפך, אם יכתוב כ' כפופה בסוף תיבה, כיון שהיא מורה שהאות היא באמצעה של תיבה, כאשר בפועל היא בסוף תיבה, הינה אות פסולה.

ועל זה הדרך הוא גם בענין האותיות נ' צ' פ', עיקר צורת הקו המאונך שלהם הנמשך מלמעלה הוא בעצם התמשכותו של אותו קו, אלא שאין נפקא מינה לגבי עצם צורת האות לאיזה כיוון נמשך קו זה, ולכן כשאותיות אלו באות באמצע תיבה, הרי שמטבעם של

זו בענינם של האותיות הכפולות, בהכרח שיהיה לה ישוב ומענה לפי פשטם של דברים.

כו. ולהלן יבואר טעמו של דבר בהא דאופן הכתיבה בלשון הקודש הוא מימין לשמאל, על אף דקיי"ל בעלמא דכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין.

כז. ובאמת, מעצם צורתה היה שייך להמשיכה גם לצד ימין אם היה צורך בכך, וצורת האות לא היתה נפסדת מכך. ודוגמא לדבר - ראה מה שנתבאר להלן (במאמר על אותיות התורה, 'אותיות הפוכות') בענין אות נ' הפוכה בתיבת 'בחרן' (בראשית יא, לב).

דברים כאמור שהקו יימשך לצד שמאל, ואילו כשהן באות בסוף תיבה, הקו נמשך ויורד באופן טבעי בקו ישר. ובזה נתבאר פשרם של דברים בארבעת האותיות האחרונות שבסדר 'מנצפ"ך'.

ולצורך ביאור כפילותה של אות מ', יש להקדים כי צורתה מורכבת מאותיות כ' ו' [עייין בב"י הלכות תפילין - סימן לון], והנה בדרך כתיבתה היא נכתבת תחילה באות כ', והסיבה לכך היא בשל נוחות הכתיבה, כי הגם שבדרך כתיבת כל אות שאינה מורכבת מחלקים נפרדים וכגון באות ס', סדר הכתיבה הוא משמאל לימין, היינו משום שהיא אות אחת הנמשכת מתחילתה עד סופה, מה שאין כן בכתיבת אות מ' שהיא מורכבת כאמור מאותיות כ' ו', יש קושי להתחיל בכתיבתה עם אות ו' מתחתיתו לראשו ולהמשיך ממנו את אות כ', וע"כ נכתבת בה תחילה אות כ' ושוב נכתב חלקה השני שהוא כעין אות ו', ויחדיו הם מהוים צורת אות מ'.

והנה, האותיות כ' וו' כשהם נכתבים בצורתם הנכונה צמודים זה לזה, ויוצרים את אות מ', היא נראית כאות 'ם' סופית, סתומה מכל צד, וזו היא אכן צורתה היסודית של אות מ', ולכן כך היא צורתה כשהאות היא סופית ואין אחריה אות נוספת בתיבה, אך כשהיא באה באמצעה של תיבה, היד נוטה ונמשכת לכתוב את האות שלאחריה, וממילא האות ו' נמשכת מעט לצד שמאל והיא אינה מוצמדת לאות כ', וכך נוצרת אפוא צורה של מ' פתוחה, דהיינו, שבחלקה העליון צמודה האות ו' לאות כ', אך בתחתיתה היא מנותקת מעט מן האות כ'. והנה, ניתוק מועט זה אינו מפקיע ממנה את בסיס צורתה, על אף שיסוד צורתה הוא בשילובם של האותיות כ' וו'. ומכיון שניתוק מועט זה אינו פוגם בצורתה, לכן כשהיא באה באמצעה של תיבה יש לכתבה דוקא באופן זה, להורות שיש לאות זו המשך באותה תיבה, וכן הוא להיפך, בכתיבת מ' פתוחה בסוף תיבה.

ויש אם כן הבדל יסודי בין ארבעת אותיות נצפ"ך לבין אות מ', שבארבעת אלו - אין כל הבדל לענין עצם צורת האות להיכן פונה הקו הנמשך בהם, אם לצד שמאל או לצד מטה, שכן בשני האופנים, הן באות אמצעית והן באות סופית, הם מכלל עיקר צורתה, מה שאין כן באות מ', עיקר צורתה ביסודה היא בצורת 'ם' סופית, אך מחמת נטיית היד לצד שמאל, נפרדת מעט האות ו' - שבה מהאות-כ', אלא שאין קפידא בהיפרדות מועטת זו והיא נחשבת עדיין כ-מ' סתומה.

וכיון שאות מ' בצורתה היסודית היא סגורה מכל צדדיה, אזי במקום שיש להדגיש את האות מ' בצורה בולטת, היא נכתבת ב-ם' סתומה גם כשהיא באה באמצעה של תיבה, וזהו מה שמצינו בכתוב בספר ישעיה - 'למרה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו' (ט, ו). שכן בפסוק זה מדובר על המשרה אשר מלך המשיח עתיד לשאת עליו, ולכן מודגשת כאן תוקף ריבויה ועוצמתה של אותה משרה, ומתוך כך באה כאן צורת האות מ' בתמונתה השלימה והיסודית. [ואמנם בשאר אותיות נצפ"ך שבהם אין צורת

האות הסופית מורה על שלימות יתירא, לא מצינו באמת שיופיעו באמצעה של תיבה כצורתם בסוף תיבה].

אכן, כפי שכבר צויין לעיל, הרי וודאי שבכל אלו הדברים ישנם גם ביאורים ורמזים על פי תורת הסוד, ולא באנו לתת בהם טעם אלא לפי פשטם של דברים.

ו. כיוון הכתיבה בלשון הקודש – משמאל לימין

הנה, בלשון הקודש נכתבת כל אות משמאל לימין, היינו, בסדר כתיבתה של כל אות בפני עצמה, תחילת שרטוטה הוא מצידה השמאלית ונמשכת לצד ימין. אולם כיוון כתיבת כלל האותיות והתיבות הוא מימין לשמאל, דהיינו שהאות הראשונה נכתבת בצידו הימני של הגליון והאות שלאחריה נכתבת משמאלה, וכן הלאה. ודבר זה טעון ביאור, דהרי קיי"ל (יומא יז:): דכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, ומשום כך אמנם נכתבת כל אות בפני עצמה משמאל לימין, ויש להבין מדוע סדר כתיבת כלל האותיות והתיבות הוא מימין לשמאל. וכבר תמה על זה המהרי"ל שכתב - 'ותמיהני על כתיבת תורתנו הקדושה דפונין לשמאל' (שו"ת מהרי"ל סימן מ).

אמנם כאשר נתבונן, ניווכח שבאמת כל כתיבת לשון הקודש היא באופן של פנייה לימין, והיינו דמכיוון שכל אות נפרדת לעצמה, הרי האות הראשונה נכתבת בצידו הימני של כל דף וגליון, כיון שיש לפנות לימין, ואחר כך כשבא לכתוב את האות שלאחריה, שוב אין בידו להעמידה לימין האות הראשונה, שהרי אותה אות כבר קנתה מקומה בצדו הימני של העמוד, ולכן מעמיד בהכרח את האות השנית משמאלה של האות הראשונה, ובכך הוא עדיין מעמידה בצד הימני ביותר שעדיין נותר על הדף^כ, אלא שבכל אות ותיבה שהוא מוסיף מתרחק ה"ימין" יותר ויותר, וממילא נמצא שכיוון הכתיבה הוא מימין לשמאל, אך באמת מעמיד כל אות לעצמה כלפי צידו הימני של הדף, מה שאין כן כל אות בפני עצמה, נכתבת אכן בתנועת היד משמאל לעבר הימין^{כט} כדי שיפנה תמיד לימין^ל.

כח. וכן כתב בספר 'שו"ת צמח צדק' סימן סז עיי"ש.

כט. וישנן שפות אחרות - להבדיל, שבהם כיוון הכתיבה הוא בהיפוך, הן בכיוון הכתיבה הכללי של האותיות, והן בסדר כתיבתה של כל אות.

ל. ועיין בספר "בן מלך-חנוכה" (מאמר ה') שהבאנו מחלוקת הפוסקים בהדלקת נר חנוכה, האם מהיום השני ואילך מתחיל בהדלקתו מהנר השמאלי, שהוא הנר שניתוסף באותו יום, או שמתחיל להדליק מהנר הימני שהוא אותו נר שהדליק בו ביום הראשון, וממנו פונה וממשיך בהדלקת שאר הנרות, כאשר יש מהם שהביאו להוכיח בזה מסדר הכתיבה בלשון הקודש שהוא מימין לשמאל, ויש שכתבו לדחות דבריהם שמכל מקום כתיבת האות עצמה היא משמאל לימין. עיי"ש.

ולפי מה שנתבאר בזה בענין כיוון הכתיבה של האותיות, יש לומר כי אלו הסוברים שמדליקים תחילה את הנר השמאלי, היינו משום דלדעתם רואים את הנרות כולם כחטיבה אחת, ואם כן הרי כל הנרות מקבילות לאות אחת שהיא נכתבת משמאל לימין כדי לפנות לימין.

אולם אלו הסוברים שמדליקים תחילה את הנר הימני, המה רואים כל נר ונר כעין אות אחת, ולכן מדליקים תחילה את הנר הימני.

ולפי זה יבואר פרט נוסף בתמונת אות א', אשר כפי שנתבאר לעיל נתייחדה צורתו בקו ושני נקודות, בהיותו מהווה מעין "כותרת" להוראת מבנה צורת האותיות ע"י 'קוים ונקודות', שכן הקו האלכסוני שבאות א' משמש גם להוראת כיוון הכתיבה של האות עצמה, משמאל לימין, והיינו, שמכיון שבסדר כתיבת כל אות, הדרך הוא להתחיל את כתיבתה בחלקה העליון, הרי בהכרח שאותו קו אלכסוני הותחל מחלקו העליון לעבר חלקו התחתון, ואם כן נמצא כי קו זה של אות א', נכתב משמאל לימין.

כמו כן מוכיחה צורתה של אות א', כי סדר כתיבת התיבות הוא מימין לשמאל, שהרי הרגל שלה נוטה לצד שמאל, היינו לעבר האות הבאה אחריה, והבן.

נמצא כי אות א' שהיא הפותחת את סדר אותיות א' ב', טומנת בחובה הוראת כל כללי כתיבת לשון הקודש, דהיינו - שאותיותיה מורכבות מקווים ונקודות, ושכל אות נכתבת משמאל לימין, וכן שכיוון כתיבת התיבות הוא מימין לשמאל.

והנה, כיוון זה של כתיבת כל אות משמאל לימין, ניכר גם מהאותיות ב' ד' כ' ל' ק' ר', שאם לא כן היתה צורתן פונה לצד ימין.

כמו כן מוכח גם מצורתם של כמה אותיות שכיוון כתיבת התיבות הוא מימין לשמאל, וכמו שביארנו לגבי אות א' שרגלה נוטה לעבר האות שלאחריה, וכן הוא באות ג' שרגלה פשוטה לצד שמאל לעבר האות שלאחריה, וכן הוא באות ת', שכל אלו מורים כי כיוון כתיבת התיבות הוא מימין לשמאל, וכך גם באותיות נוספות ניתן להבחין על הוראת כל הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



מאמר ג

סדר אותיות 'אלף בית'

א. סדר האותיות – אף הוא "בעצם" ולא בהחלטה גרידא

כ"ב אותיות התורה, נמסרו לישראל בסדר מסוים, תחילה א', אח"כ ב', וכן הלאה. עיקרו של דבר זה ידענו מכמה מקומות בכתבי הקודש שניתנו בנבואה, שפרקיהם נסדרו בפסוקים לפי סדר א' ב', וכגון בספר תהלים (קמ"ה) בפרק "תהלה לדוד", ובפרק 'אשרי תמימי דרך' (קי"ט) שבה נכפלו אותיות הא' ב' בתמניא אפי, וכן פרק "אשת חיל" שבספר משלי (פרק לא), וכך גם ארבעת הפרקים הראשונים שבמגילת איכה. ומבואר אפוא שזהו סידרם הראוי.

אמנם יש להבין מהי המשמעות של "ראשוניות" באות א', ו"שניות" באות ב', וכן בשאר האותיות, והרי בוודאי אין זו "החלטה והסכמה" גרידא, ואם כן מדוע נקבע זה לפניו של זה, וכי אטו 'נוצרה' אות א' בטרם יצירתה של אות ב' וכו'.

והנראה בזה כי אות א' נקבעה ראשונה משום שהיא ההברה הפשוטה והראשונית שהאדם מוציא מפיו, שכן תיכף כשאדם פותח את פיו לדבר נשמעת ממנו הברת הא'. [וביותר ניתן להבחין בדבר זה בתינוקות, אשר תיכף כשמתחילים להשמיע הברה ראשונה בחייהם, יוצאת מפיהם הברה זו של אות א'^{לא}].

אות ב' - היא ההברה "המורכבת" הראשונה שאדם מוציא מפיו, והיא באה לידי ביטוי כשאדם מבקש לומר דבר מה והוא מתמהמה בדיבורו, נאמרת מאליה הברה של ב'. [נוכחי שרווח אצל תינוקות המוציאים לראשונה הברה מורכבת מפיהם, דכאשר התינוק חפץ בדבר מה הוא פותח וסוגר את פיו חלופות, והוא משמיע מלמולים בהברה זו].

הברה מורכבת יותר היא בהגיית אות ג', וזאת אפשר להבחין בתינוק שהוא בשלב מתקדם יותר, שבשעה שהתינוק מתרעם על שאין ממלאים לו את חפצו, אזי גרונו משמיע הברות ממושכות של אות ג'.

ולאחר אשר ניתן לתינוק את חפצו והוא שבע רצון, אזי מתבטאת שביעות רצונו בהגייה חוזרת ונשנית של אות ד'. דוק ותשכח.

לא. ועיין מה שכתב באבן עזרא - 'וראוי להיות תחילת האותיות מהגרון, כי הוא המוצא הראשון במתכונת האדם מלמטה למעלה, והאל"ף לפני הה"א, כי הוא הקל מאותיות הגרון, על כן הושם ראש לכל האותיות כנגד האחד' (שמות ג, טו). עיי"ש, ועיין עוד בספרו 'שפה ברורה'.

בשלב נוסף - כשהוא שבע נחת מתוך מילוי רצונו - הרי הוא מבטא את תחושתו בהכרת אות ה' [בכעין ניקוד פת"ח בצורה ממושכת].

נמצא שסדר האותיות הראשונות הם "הברות מינימליות", שאדם מוציא מפיו כדי להורות על תחושותיו ורצונותיו. ועל זה הדרך או כעין זה יש לבאר בכל סדר האותיות. וה' יאיר עינינו.

כללו של דבר, "סדר האותיות" בלשון הקודש, נקבע גם הוא בכוונת מכוון, ולא בהסכמה בעלמא ובהחלטה שרירותית. מבואר אפוא כי אות א' היא 'בעצם' אות ראשונה, וכן אות ב' היא 'בעצם' אות שניה, וכך גם כל יתר האותיות, וכמו שנתבאר.

ב. דרשת 'גימטריא' שנקבעה לפי סדר האותיות

והנה במדרשי חז"ל עשו שימוש רב בסדר האותיות, בכדי לקבוע גימטריא על פיו, דהיינו שאות א' מורה על ערך של מספר 1, אות ב' מורה על מספר 2 וכן הלאה^{לב}, ומצינו שאף קבעו הלכה בדברים מסוימים לפי מה שדרשו בגימטריא, וכגון במה שאמרו דסתם נזירות שלושים יום, ובגמרא דרשו לה מדכתיב (במדבר ו, ה) 'קדוש יהיה' - שהוא בגימטריא שלושים (נזיר ה.). וכן מניין אבות המלאכות שקבעו חכמים שהוא ארבעים חסר אחת, נדרש מגימטריא של תיבת 'אלה' שבתחילת פרשת ויקהל, בפסוק 'ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות' (שמות לה, א), שתיבת 'אלה' היא בגימטריא שלושים ושב, ומתיבת 'הדברים' - מרבים עוד שלשה, שהם יחד - שלושים ותשע (שבת ע.). וכמו"כ מידת ה'היך' שבתורה שהיא שנים עשר לוג, גם זה נדרש בגימטריא מדכתיב לגבי שמן המשחה 'ושמן זית היך' (שמות ל, כד), וכתיב התם 'שמן משחת קודש יהיה זה לי', 'זה' - בגימטריא י"ב (מנחות פט.).

[ועיין ב'מאמרי מבוא' (כרך בראשית א מאמר ח) שביארנו כי הלכות נלמדות רק מהמידות שהתורה נדרשת בהם ולא בדרך רמז, ותמהנו לפי זה שהרי הגימטריא שייכת לדרך הרמז, ואם כן אפוא כיצד למדו חז"ל מתוך חשבון וצירוף של גימטריא, הלכות שונות.

ולפי מה שנתבאר שם הרי על אף שאין בכוח הרמז להורות על כל דין, מכל מקום כאשר מתחייב מתוכן הכתוב לחפש אחר רמז, אזי כוחו יפה ללמוד ממנו אף פרטי דינים והלכות. ואכן בכל מקום שדרשו חז"ל הלכה מכוח הרמז, הרי זה משום שדברי הכתובים בהם סתומים ואינם מפרשים את הענין עד תומו, ובהכרח שכוונת הכתוב שיש לתור אחר

לב. והנה הגימטריא מבוססת כאמור בסדר עולה מאות א' עד אות י', ומאות י' ואילך ערך האות עולה בעשרות עד אות ק', ואילו מאות ק' ומעלה ערך האות עולה במאות. ואיתא בספרים כי האותיות מנצפ"ך ממשיכים את ערך המאות, דהיינו שאות כ' סופית ערכה 'חמש מאות', ואות מ"ם סופית ערכה 'שש מאות' וכן הלאה.

ועיין בגמרא (שבת דף קד.) אופנים שונים ונוספים שבהם נדרשים סדר האותיות וחילופיהם. וע"ע ברש"י פסחים ה. (ד"ה אך חלק), שמביא דרשה להלכה הנלמדת באחד מאופנים אלו.

רמז ומטמון שישלים את הדברים, וילמד על סוף כוונתם. ובאופן זה נדרשים דינים והלכות גם בדרכי הרמז²⁷. עיי"ש בהרחבה].

דוגמאות אלו שהבאנו, הם בחלק הנגלה שבתורה, ויש לדעת שבסודות התורה תופס ענין הגימטריא מקום נכבד ורחב, וכתבי האר"י הקדוש מלאים בדרושים ורעיונות עמוקים אשר נדרשים בגימטריאות. והנה, בכל הדוגמאות שהבאנו לעיל היא גימטריא פשוטה, דהיינו שכל אות יש לה ערך מספרי לפי הסדר. אמנם בתורת הסוד יש אופנים נוספים של גימטריא והם מכונים בשם 'מילוי', ולדוגמא, אות א' נמנית גם באותיות אשר שם האות מורכבת מהם, דהיינו, א' ל' ה', שבצירופם הם עולים בגימטריא מאה ואחד עשר. אופן נוסף ונרחב מזה היא הגימטריא המכונה 'מילוי דמילוי'. ולדוגמא, באות א', בנוסף לכך שמונים את האותיות א' ל' ה', מונים גם את הערך המספרי של שמות האותיות עצמם, דהיינו - א' ל' ה', ל' מ' ד', פ' א'.

והנה אופנים אלו של גימטריא מופיעים כאמור רק בתורת הסוד, והיינו מכיון שצורת גימטריא זו היא חבויה ונסתרת בעצם מהותה, שהרי באות עצמה אינן מופיעות האותיות המרכיבות אותה, וכל שכן אותם אותיות שהם בכלל 'מילוי דמילוי'. ובמקום אשר כוונת התורה לרמז על ענין מסויים מסודות התורה, בא הרמז דוקא באופנים אלו של 'גימטריא נסתרת', והוא משום שאותו הדבר הנרמז בו אינו אלא צד עמוק באותו ענין.

ועיין בספר 'תפארת ישראל' למהר"ל (פרק סג) שכתב כי ההשגות הדקות של התורה רמוזות דווקא בתגין ולא באותיות, ודו"ק.

ג. פרקים בנ"ך שפסוקיהם מתחילים באותיות אלף בית

מדי דברנו בענין זה של סדר האותיות, יש לבאר כמה מקומות בכתבי הקודש אשר פסוקיהם סדורים לפי סדר אותיות א' ב'.

והנה, ביסודם של דברים הוא מדרכי השיר, ומטרתו לפאר את הכתיבה ביופי מעשה אומן, ועוד שכשהוא ערוך ומסודר על פי מבנה מסויים המתחרז מתחילתו לסופו, הוא מתאחד בזה לשיר שלם. אולם לעתים מצינו בהם שינויים שונים ומסויימים, ויש לבאר פשר ענינם.

לג. ועל דרך זה ביארנו מה שמצינו בגמרא שדרשו מספר ההדסים הדרוש במצות נטילת לולב, מדכתיב 'ענף עץ עבות', ופירש רש"י - 'ענף חד, עץ חד, עבות חד. הרי שלשה' (סוכה לד:). ולפום ריהטא הדברים משוללי הבנה, וכי אטו בכל מצוה נמנה את מספר התיבות שנאמרו בה, כדי לקבוע על-פיהם את מניינה. [ועיין בתוס' שם שהקשו ונימא 'פרי עץ הדר' שלשה וכו' עיי"ש], אלא ביאור הדברים הוא כאמור שעצם ריבוי השיעור בהדסים ידענו מעצם משמעות הכתוב 'ענף עץ עבות' דהיינו 'עיבוי ענפי עץ', שהוא מורה על עיבוי של כמה ענפי הדס, אלא שלא נתפרש בתורה מספר הענפים הנדרש לשם כך, ולגבי זה סגי גם ברמז כדי להורות על מספרם, והיינו מה שלמדו חכמים ממספר התיבות שנאמרו בו, כי מספר ההדסים הוא שלושה.

בספר תהלים, פרק 'תהלה לדוד' (קמ"ה) פסוקיו חרוזים לפי סדר אותיות א' ב', אולם האות נ' נפקדה ממנו, ולאחר הפסוק "מלכותך מלכות כל עולמים" מופיע הפסוק "סומך ה' לכל הנופלים". ואמרו בזה בגמרא, 'אמר רבי יוחנן, מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי, מפני שיש בה מפתח של שונאי ישראל, דכתיב (עמוס ה, ב) "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" (ברכות ד:).

והדבר תמוה וטעון ביאור רב, וכי רק פסוק זה שיש בו מפתח של שונאי ישראל פותח באות נ', והרי בוודאי היה בידו של דוד לקבוע גם ענייני שבח והילול להשי"ת בפסוק הפותח באות נ'.

ונראה בביאור הדברים, דהנה פרק זה הוא שיר ושבח על מלכות ה', וכפי שהוא מורה בפתיחתו, 'ארוממך אלוקי המלך', ובמרכזו בא הפסוק - 'מלכותך מלכות כל עולמים', ומעתה לאחר שנאמר בשבחו יתברך כי מלכותו מלכות כל עולמים, דהיינו לעולמי עד, וממשלתו בכל דור ודור, הרי היה בדין להוסיף כי ישנם תקופות ארוכות - שלא ניתן להתעלם מהם - אשר בהם מלכותו יתברך היא בהסתר ואינה נגלית לעין כל, ולכן היה ראוי שתבוא כאן מעין 'הסתייגות' שתזכיר את תקופות הגלות שבהם כביכול אין מלכותו במלוא תוקפה והדרה. אמנם כיון שפרק זה עוסק בשיר והילול, אין זה מן הראוי שיוזכר בו ענין של העלם והסתר המלכות, אך מאידך - כאמור - לא ניתן להתעלם מזכרם של תקופות אלו, לכן מופיע כאן דילוג של אות, כדי לרמוז על דבר זה, שכן מתוך השמטה זו מובן שבמקום זה היה אמור ליכתב ענין מסויים שאינו רצוי להזכירו בפירוש בפרק זה העוסק בשיר ושבח על מלכות ה', והוא מופיע בכתוב 'כביכול' על ידי עצם ההשמטה. וזהו עומק כוונת הגמרא שבמקום זה היה אמור להופיע הפסוק "נפלה ולא תוסיף קום", כלומר, פסוק המדבר ב'נפילתה' של בתולת ישראל, שהקב"ה הוא מלכה וגואלה.

ואמנם כאשר נזכה לגאולת ישראל במהרה בימינו, וגילוי מלכות ה' יהיה בשלימות, כדכתיב - 'ונגלה כבוד ה' (ישעיה מ, ה), וכתוב - 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' (זכריה יד, ט), נראה שעתיד דוד המלך ע"ה להשלים שיר ושבח זה ולהוסיף בו פסוק הפותח באות נ', אשר יורה על מלכות ה' הנצחית.

פרק נוסף בתהלים אשר פסוקיו סדורים לפי אותיות א' ב' - הוא פרק 'לדוד אליך ה' נפשי אשא' (כ"ה). והנה, בפרק זה חלק מאותיות א' ב' מופיעים שנים יחד בפסוק אחד, ואילו האות ק' אינה מופיעה בו כלל, אך במקביל מופיעים בו שני פסוקים רצופים שהם פותחים באות ר'. ונראה הביאור בזה, כי הפסוק המתחיל באות צ' עוסק בצרות הגדולות שהיו לדוד המלך - "צרות לבבי הרחיבו, ממצוקותי הוציאני", וכאשר מדברים על צער, תיכף מתעורר האדם להתאונן על צרותיו, ומשום כך נושא כאן דוד המלך מיד תפילה אל ה' - "ראה עניי ועמלי, ושא לכל חטאותי", ודילג על פסוק הפותח באות ק', כאשר עצם השמטת האות ק' מורה על גודל צערו. אמנם לאחר מכן ממשיך בפסוק נוסף הפותח באות ר', לאחר שהפסוק הקודם לו בא כאמור במקומו של אות ק'.

שינוי נוסף יש בפרק זה, שלאחר הפסוק האחרון המתחיל באות ת', מופיע פסוק שאינו מסדר א' ב' - "פדה אלוקים את ישראל מכל צרותיו". ונראה בטעם הדבר, שלאחר שהתפלל דוד המלך תפילת יחיד על צרותיו ומועקותיו שלו, הוסיף תפילה כוללת על כל ישראל שיפדם ה' מכל צרותיהם, כי אחר שהתפלל עבור צרכיו האישיים, ראוי להוסיף ולבקש גם עבור הכלל. ומכיון שפסוק זה אינו מעניינו של כל הפרק, לכן הוא בא בסיומו, לאחר כל אותם פסוקים שנאמרו בו לפי סדר א' ב'.

גם פרק ל"ד שבתהלים - 'לדוד בשנותו את טעמו', ערוך בפסוקיו לפי סדר אותיות א' ב', אך לאחר האות ת', מופיע פסוק המתחיל באות פ'. וטעם הדבר בזה הוא, כיון שאותו פסוק הפותח באות ת' הוא פסוק של גנות, ואינו ראוי לסיים בגנות כדאיתא בגמרא (מגילה לא). דאין מפסיקין בקללות, עיי"ש, (וכך נפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן תכ"ח סעיף ו'). ולכן לאחר שאמר 'תמותת רשע רעה ושונאי צדיק יאשמו', מוסיף ומסיים שלעומת זה - 'פודה ה' נפש עבדיו ולא יאשמו כל החוסים בו'.

בפרק ל"ז שבתהלים - 'לדוד אל תתחר במרעים' סדורים פסוקיו לפי אותיות א' ב' בדילוג, היינו שלכל פסוק המתחיל באות מסויים מסדר א' ב' נתוסף פסוק שאינו מסדר אותיות א' ב'. והנה יש שינוי בפרק זה, שהאות ע' אינה מופיעה בו, ולעומת זאת לאחר הפסוק הפותח באות ס' נתוספו שני פסוקים [ולא אחד בלבד כסדר כל הפרק].

והנראה בזה, שמכיון שהפסוק שבאות ס' פותח ב'סור מרע', אזי ראוי להקביל אליו מיד 'ועשה טוב' בסמוך לו באותו פסוק, ואם כן האות ע' שבתחילת קטע זה בפסוק זה 'עשה טוב' חופפת לפסוק הפותח באות ע'. ומתוך כך נתוספו לאחר פסוק זה שני פסוקים [שאינם מסדר הא' ב'] אחד עבור ה'ס' ואחד עבור ה'ע', כאשר שני פסוקים אלו תואמים בתוכנם ובעניינם ל'סור מרע ועשה טוב', שהרי בראשון כתיב 'וזרע רשעים נכרת' שתוכנו מקביל ל'סור מרע', ובשני כתיב 'צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה' שתוכנו מקביל ל'עשה טוב ושכון לעולם'.

[וישנם שינויים נוספים בפרק זה הצריכים ביאור, וה' יאיר עינינו].

הפרקים קי"א וקי"ב שבתהלים - 'אודה ה' בכל לבב', מופיעים שניהם באותיות א' ב' כסדרן, כשבכל פסוק באות שני אותיות פותחות, בפסוק הראשון האותיות א' וב', בשני ג' וד', וכן בכל הפרק. מלבד שני הפסוקים האחרונים, בהם מופיעים שלושה אותיות בכל פסוק, דהיינו אותיות פ' צ' ק' - ר' ש' ת'. ונראה הטעם לשינוי זה, דהיינו כי משלימות המזמור שהוא מורכב מעשרה פסוקים שהוא מספר שלם¹², ואילו היו באים כל האותיות באופן של שנים שנים בפסוק, היו פרקים אלו מורכבים מאחד עשר פסוקים.

לד. ראה מה שביארנו בזה ב'תורת המספרים' (בראשית א' מאמרי מבוא - מאמר י').

פרק אחד בתהלים (ק"ט) 'אשרי תמימי דרך', נתייחד בכך שהוא מורכב מאותיות א' ב' כסדרן כפול שמונה, ונקרא בפי חז"ל 'תמניא אפי'. והנה, מספר זה של שמונה טעון ביאור, ועיין במאמר 'המספרים שבתורה' (כרך א', מאמרי מבוא, עמוד ק"ע) שביארנו שם כי מספר שמונה מבטא 'עשרה מחוסר' ואין לו הגדרה עצמית, [יעוי"ש ביאור הדברים בארוכה], ואם כן מהו שנכפלו בפרק זה פסוקי א' ב' במספר כפול שמונה, שאין לו כאמור משמעות עצמית. והנראה בזה, דהנה בפרק זה דוד המלך ע"ה משורר על מעלת ושבח התורה הקדושה, והם בתמניא אפי [אופנים] של לשונות וכינויים על מצוות התורה ומשפטיה. אמנם מכיון שהתורה בשלימותה עדיין אינה נגלית לנו, [ועתידה היא שתתגלה לעתיד לבוא], א"כ אפוא כאשר השירה היא בשבח התורה הינה נכפלת במספר כפול שמונה, שכן מספר זה אשר מבטא כאמור 'עשרה מחוסר' שאינו בשלימות, מורה על כך שהתורה כפי שהיא נגלית לפנינו כיום, עדיין אינה בשלימותה ובמלא יפעתה. וכאשר שלימות זו תתגלה לנו במהרה בימינו בביאת משיח צדקנו, [וכפי המתבאר ברש"י (בתחילת שיר השירים) שלעתיד לבוא נזכה למעמד מחודש של מתן תורה - 'ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה ומחלים פניו לקיים דברו, וזהו ישקני מנשיות פיהו' (א, ב)], אזי יוסיף דוד המלך ע"ה שני פסוקים נוספים לכל אחד משמונת הפסוקים שבתמניא אפי הללו, ואז תהא השירה הזאת לעד על שלימות דברי התורה עד תומם.

ד. סדר אלף בית במגילת איכה

מגילת איכה כוללת חמשה פרקים, בארבעת הפרקים הראשונים הפסוקים מופיעים לפי סדר א' ב', כאשר הפסוק הראשון פותח בא', השני בב', וכן עד סוף הפרק. אולם בפרקים שלאחר הפרק הראשון, היינו, בשני ובשלישי וברביעי, האות פ' מופיעה לפני אות ע', והוא דבר פלא.

ובחז"ל (סנהדרין ק"ד ע"ב) דרשו בזה שהוא לרמז על המרגלים שהקדימו פיהם לעיניהם^{לה}.

ולפי פשוטם של דברים, יש לבאר בהקדם כי הטעם לחריזת פסוקים או תפילות בסדר א' ב', הוא משום שבשעה שהנפש הומיה ברגשות שיר, היא מביעה את עצמה בסלסולי לשון. והנה קינה אף היא דומה לענין זה לשירה, וכפי שמצינו שבשניהם מחללים בחלילים (עיין שבת דף קנ"א ע"ב, וברש"י שם), שכן בזה כמו בזה נאמרים הדברים בריגשת הלב ובהשתפכות הנפש.

והנה הרי בוודאי יש טעם וסיבה מדוע אות ע' קודמת לאות פ' [וה' יאיר עינינו להבין פשר הטעם], אך יהיה מה שיהיה הטעם בזה, מוכח כאן (במגילת איכה) בבירור שכאשר

לה. והכי איתא בגמרא שם - "פצו עליך פיהם" (איכה ב, טז), אמר רבא אמר רבי יוחנן, בשביל מה הקדים פ"א לעיין - בשביל מרגלים שאמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם. ופירש"י, מפני מה הקדים פ"א לעיין - ברוב האלפא ביתא שבאיכה, מפני מרגלים שהקדימו מאמר פיהם עד שלא ראו בעין.

הנפש הומה בענין קינה אזי נכון הוא שאות פ' תופיע לפני אות ע', והוא מחמת עצם תחושת הנפש בעת קינה ונהי, שראוי אז להקדים באות פ' לאות ע'.

אמנם לפי זה צריך ביאור מדוע בפרק הראשון מופיעה אפוא אות ע' כסידרה ורק לאחריה באה אות פ', והלא אף פרק זה כולו קינה ונהי. ונראה הטעם בזה, כי אילו גם בפרק זה היתה נכתבת אות פ' תחילה, היה מקום לטעות ולומר שהנביא ירמיהו סבר [מכל טעם שיהיה] שלעולם אות פ' קודמת לאות ע', ולכן הוצרך להעלות תחילה את האותיות בסדרן, כדי שע"י זה יובן שמה ששינה וכתב בפרקים הבאים את אות פ' לפני אות ע', היינו משום שהוא עוסק בקינות.

והנה בפרק האחרון במגילת איכה, אין הפסוקים באים לפי סדר אותיות א' ב' כבארבעת הפרקים הראשונים. והטעם בזה פשוט, כי פרק זה אינו קינה אלא תפילה, ובתפילה ראוי שסידורה יהיה כפי תוכן הבקשה מה', ולא כמו בענין שירה שהמשורר חורז אותה בסממני מליצה. זאת ועוד, בשעת תפילה שהאדם עומד ביראה לפני ה', אינו ראוי לסלסל לפניו בסדר של שירה. אמנם כדי שיבוא בענין שווה עם הפרקים הקודמים לו, בא גם הוא בכ"ב פסוקים כמניין האותיות.

פרק אשת חיל שבספר משלי [פרק ל"א החל מפסוק י'] - אף הוא פסוקיו הם לפי סדר א' ב'.

ה. עניינים נוספים שנסדרו לפי סדר אלף בית

בכל אלו הדוגמאות שהבאנו - טעם סידורם לפי סדר א' ב' הוא כאמור באשר עניינם שירה או קינה. עוד מצינו מקום נוסף שנסדר לפי סדר א' ב', והוא בסדר תפילת תחנון, אשמנו בגדנו וכו'. ופשוט כי בזה אין טעם סידורו מתוך רגשות שירה או סלסול, אלא המטרה בזה היא כדי לבטא שהוידוי נאמר בשלימות ובאופן 'מלא'. והיינו, דכשהוידוי נאמר באופן זה הוא מורה על שלימות האמירה. וכן הם הדברים לגבי וידוי 'על חטא' הנאמר ביום הכיפורים, ושם הוא באופן של שניים שניים לכל אות, ואף זה הוא כדי להורות על שלימות הוידוי.

ובאמת גם כל אלו שהוזכרו לעיל שהם מופיעות באותיות א' ב' משום שעניינם הוא שיר וקינה, על אף שעיקר מטרתם הוא כאמור לשם סלסול והשתפכות, מכל מקום יש גם בהם ביטוי זה של שלימות, שכן שירה שהיא חרוזה לפי סדר כל אותיות א' ב' מורה על שירה שלימה ומלאה.

והנה בסדר הוידוי יש עוד פרט הטעון ביאור, והיינו, דבעוד שלכל אות שבסדר זה נקבעה תיבה אחת, הרי שלאות ת' שבסיומו של וידוי זה נקבעו שלושה תיבות של וידוי - 'תיעבנו תעינו תעתענו', ודוחק לומר כי טעם הדבר הוא משום ששלושה וידויים אלו הם עניינים עיקריים בתוכן הוידוי, וכמעט אשר נראה ש'טרחו' למצוא שלושה ענייני חטא

שהם פותחים באות ת'. אלא נראה שאף זה הוא משלימות הוידוי, והיינו, שבסיומו כופלים ומשלשים בכדי לבטא בכך שלא סיימנו את ווידוינו, ואילו היו עוד אותיות היינו ממשיכים להתוודות עוד, והוא כאילו היינו אומרים בסוף רשימת החטאים 'ועוד ועוד'.

בברכת 'יוצר אור', תיקנו בתוך הברכה שיר ופיוט - 'א-ל ברוך גדול דעה' בסדר א' ב'. [ובעז"ה במק"א יבואר מהו הטעם בזה].

והנה בברכת יוצר אור שבסדר שחרית של שבת, הוכפל ונתרחב הפיוט 'א-ל אדון על כל המעשים', וכל אחת מפיסקאותיו מורכבת מארבע תיבות, לעומת הפיוט 'א-ל ברוך גדול דעה' הנאמר בימות החול, שבו נתקנה לכל אות רק תיבה אחת. והטעם בזה פשוט, שכן יום שבת קודש הוא זמן של שירה לפני ה', וכמו שביארנו בספר 'בן מלך-שבת קודש' (שער ג' מאמר ב'), ולכן השירה נאמרת בו באופן כפול ומכופל.

אמנם בשיר זה יש דבר הצריך ביאור, והיינו, ששתי הפיסקאות הראשונות שבו מורכבות מחמש תיבות, ושתי הפיסקאות האחרונות מורכבות משש תיבות, בשונה מכל פיסקאות הפיוט שהם מורכבות כאמור מארבע תיבות. ונראה הטעם בזה, משום שכן היא דרך שירה, שבראשיתה היא מובעת בעוצמה וחוזק, ולאחר מכן היא נמשכת במתכונת שנקבעה לה [כפול ארבע], ובסופה מסיימים אותה במלוא התוקף, ולכן שתי הפיסקאות האחרונות הם של שש תיבות.

במוסף של שבת, תפילת 'תכנת שבת רצית קרבנותיה' באה בסדר א' ב' הפוך - תשר"ק. כלומר, סדר של א' ב' בצורה סמויה ונסתרת. ונראה כי הטעם שלא תיקנוה בסדר א' ב' רגיל, הוא משום שבשעת תפילת העמידה כשאנו עומדים לפני ה' ביראת הכבוד, אין זה מן הראוי להתפלל לפניו באופן של שירה. אמנם בשבת קודש כשכנסת ישראל שרויה עמו יתברך בידידות וקירבה יתירה, אזי גם תפילה אפשר שתהא בגוון של שירה, אך בכל זאת רק בצורה סמויה ונסתרת, מתוך יראת הכבוד¹².



לו. והנה אף בתפילת שחרית של שבת יש בה קטע שהוא נאמר ב'חרוזים', והוא 'ישמח משה במתנת חלקו' שכל פיסקא שבו מסתיימת באותו ניקוד, [חלקו, קראת לו, נתת לו, על הר סיני, הוריד בידו].

ובמאמר המוסגר - מצינו לעתים גם בתורה שהכתוב חרג מדרך הכתיבה הרגילה, בכדי שיתחרזו התיבות זו בזו, וכהא דכתיב 'ועשית לאהרן ולבניו ככה, ככל אשר צויתי אותכה, שבעת ימים תמלא ידם' (שמות כט, לה). הנה תיבת 'אותכה' נכתבה כאן בשינוי מדרך הכתוב בעלמא, דהיינו 'אותך', והיינו מכיון שבפסוק זה נאמר במשפט הראשון 'ועשית לאהרן ולבניו ככה', שמתוך חביבותה וחשיבותה של פרשת המילואים, קבעה התורה במקום זה צורת ביטוי של חרוזים.

במקום נוסף בתורה מצינו מטעם זה, צורת כתיבה שונה, באופן המעורר תמיהה, והוא בפסוק 'ויפרוץ האיש מאד מאד ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים' (בראשית ל, מג). וכבר נתקשו המפרשים, דבסדר הרגיל בכל התורה נזכרים העבדים לפני השפחות, ומה נשתנה כאן שהשפחות מופיעות לפני העבדים. ולפי האמור נראה כי הטעם בזה הוא כדי שיתחרזו התיבות זו בזו, וכך הוא שיעור הכתוב - 'צאן רבות ושפחות', 'עבדים וגמלים וחמורים'.

מאמר ד

שינויים באותיות התורה

הקדמה

בדרכה של כתיבה, כשכותבים מכתב או ספר, לא די בכתיבת האותיות והתיבות גרידא, כי פעמים רבות כדי להשלים את הנכתב או כדי להסביר את כוונת הנכתב - יש להוסיף 'סימני עזר' להבנה השלימה של הענין. וכפי שנהוג להוסיף סימני פיסוק המחלקים את הנכתב למשפטים נפרדים, וכן סימני שאלה וקריאה שמסייעים להבנת כוונת הדברים, וסימנים נוספים כגון מרכאות מקפים וסוגריים, לשם הדגשות או הוספות וכדומה, שלכל אחד מהם מטרה אחרת, אבל הצד השווה שבהם הוא - כאמור - שבלעדיהם הכתיבה חסירה ונעדרת הבנה ובהירות.

אולם בספר האלוקים, מכתב הקב"ה לישראל, אין כתוב אלא תיבות כתב התורה. ואמנם אף בתורה ישנם אמצעי פיסוק וקישור המסייעים להבנת הכתוב ואופן קריאתו, והם ה'טעמים' שניתנו במסורה, אך הם מכלל התורה שבע"פ, שהיא באה לבאר ולפרש את התורה שבכתב. וזו התחלת התורה שבע"פ, ולמעלה מזה ישנם המידות שהתורה נדרשת בהם, ודרכי הרמז, והלכות ואגדות, שניתנו כרוכים עם התורה שבכתב.

והנה כל אלו לא נכתבו בתורה, ונמסרו לישראל רק בעל פה, ונראה שהטעם בזה היינו משום כבוד אלוקים הסתר דבר, שדברי התורה לרוב רוממותם וקדושתם, אין ראוי שיבינום רק אלו הראויים לכך, והיינו בני ישראל עם קדוש¹, כמו שאמרו חז"ל במדרש - 'ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה זהו שאמר הכתוב 'אכתב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו' (הושע ח), אמר רבי יהודה בר שלום, כשאמר הקב"ה למשה 'כתב לך', ביקש משה שתהא המשנה בכתב, ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונת והם אומרים אנו ישראל, ועד עכשיו המאזנים מעויין. אמר להם הקב"ה לעכו"ם אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני, ואיזו היא זו המשנה שניתנה על פה' (תנחומא כי תשא פרק לד).

[ועיין להלן בהקדמה למאמר ה' דברים נוספים בענין זה].

לז. וכן בתוך עם ישראל עצמו, רק הראויים לכך, משכילים להבין את חכמת התורה, כמו שכתוב 'סוד ה' ליראי ובריתו להודיעם' (תהילים כה, יד). וכתב - 'אנשי רע לא יבינו משפט ומבקשי ה' יבינו כל' (משלי כח, ה).

והנה ישנם שינויים מסויימים בתיבות ואותיות התורה עצמם, כגון חסרות ויתרות, אותיות רבתיים ואותיות זעירות, נקוד על תיבות מסויימות, ועוד. ואלו כן מסומנים בתוך הכתב גופו, כי שונים הם סימונים אלו מפיוסוק הטעמים שנועדו לשם קריאתו הנכונה של הכתוב והבנתו, אשר בהם די שיהא נמסר בעל פה, ואינו מוכרח להיות מצויין בתוך הכתב. אבל שינויי האותיות יסודם בעניינים המצריכים שינוי בכתיבה עצמה, כלומר שהם באים להורות על שינוי משמעות שישנו במקומות אלו בתיבות עצמם, ולא רק באופן הקריאה והבנתה, כאשר יבואר. ובוזה אין די להסתמך על המסורת שבעל פה, כי עצם הכתיבה וודאי שצריך שתהיה בצורה נכונה ומדוייקת. ולכן דרך הכתיבה הנכונה היא, שיהיה דבר זה מסומן בכתב עצמו, ולשם כך נכתבה התורה עם השינויים הללו.

א. חסרות ויתרות

אחד מצורות הכתיבה שבתורה הוא - תיבות חסרות ויתרות, דהיינו שלפעמים משמיטה התורה מן התיבה אות מסוימת ולפעמים התורה מוסיפה אות [ושני צורות אלו מופיעות באופן שאין התיבה מאבדת את משמעותה המקורית כשנחסרת או ניתוספת האות, וכדוגמאות דלהלן]. ושני סוגים אלו - החסרות והיתרות - הם מהלכה למשה מסיני, והם באים להורות על תוכן הנכתב¹⁷ וכמו שיבואר להלן.

ונראה שמשמעותם של החסרות והיתרות, להורות על "מעט והרבה", או "קלישות וחוזק". כלומר כשכוונת התורה על דבר שהוא בעל עוצמה ושליומות, מוסיפים לה אות לבטא את שלמותו ומלוא משמעותו. ומאידך בתיבה בעלת משמעות קלושה, ממעיטים מאותיותיה המקוריות שהיתה אמורה להיכתב בהם כדי לבטא את גרעונה. ונביא כמה דוגמאות לדבר.

בפרשת ויקרא - 'ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע אם לוא יגיד ונשא עונו' (ויקרא ה, א), והטעם שתיבת "לוא" נכתבה בצורה מליאה היינו משום שבעינין שה"לא יגיד" יהא בעל עוצמה וחוזק. כלומר, שבכדי שעד זה המסרב להעיד ישא עונו - לא די בזה שהפצירו בו להעיד והוא סירב, כי בזה עדיין אין ה"לא יגיד" בחוזק כל כך, אלא רק באופן שהשביעוהו [-שמעה קול אלה] להעיד, ובכל זאת הוא עומד בסירובו ו"לוא" מגיד, אזי "ונשא עונו", והיינו שאז ה"אי הגדה" היא גדולה ונחרצת. ולכן נכתב תיבת "לוא" מליאה להורות שאין המדובר ב"לא" רגיל אלא ב"לוא" עם שבועה בבית דין, כדאיתא בפרק שבועת העדות (שבועות לא:)¹⁸.

לח. יש להעיר בזה, כי בשעת קריאת התורה יש להשכיל ולקרוא את התיבות החסרות באופן שיבחינו בחסרונם, ולעומת זאת את האותיות היתרות - היינו שמבחינת כללי הכתיבה הרגילים לא היו צריכים להיכתב - יש לקרואם בשעת הקריאה בצורה מודגשת באופן שיבחינו ביתרונם.

לט. ועיין בגמרא (שבועות לה.) מה שדרשו חז"ל מתיבת 'לוא' - 'תנו רבנן, שלח ביד עבדו, או שאמר להן הנתבע

בפרשת קדושים - 'דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם' (ויקרא ט, ב). הנה כאן - בפסוק אחד מופיע המושג 'קדוש' פעמיים, הראשון חסר ו' והשני מלא. ולפי המתבאר הטעם בזה הוא, שכאשר הכתוב מתייחס לקדושת ה' - נכתב 'כי קדוש אני' באופן מלא, אבל כשהכתוב מתייחס לקדושה שישראל נצטוו עליה - נכתב 'קדשים תהיו' באופן חסר, כי לעולם לא תדמה קדושתנו לקדושת ה', ולכן ה'קדושה' האמורה בישראל חסירה ואינה בצורתה המליאה¹. ועיין במדרש - 'קדושים תהיו, יכול כמוני, תלמוד לומר 'כי קדוש אני', קדושתו למעלה מקדושתכם" (ויק"ר כד, ט).

בפרשת חוקת - 'והזה הטהר על הטמא ביום השלישי וביום השביעי, וחטאו ביום השביעי, וכבס בגדיו ורחץ במים וטהר בערב' (במדבר יט, יט). הנה בפרשה זו של פרה אדומה - בכל מקום שנכתב 'טהור' - נכתב מלא עם ו', מלבד בפסוק זה שכתוב 'הטהר' חסר ו'. ועיין בגמרא שדרשו - "והזה הטהר על הטמא, טהר - מכלל שהוא טמא, לימד על 'טבול יום' שכשר בפרה" (יומא מג:), [כלומר שתיבת טהור יתירה היא]. ובזה מבואר צורת הכתיב החסר, שהרי 'טבול יום' אינו טהור עדיין לגמרי עד שיעריב שמשו, ומכל מקום כשר הוא לענין הזאת אפר פרה, וזה הטעם שנכתבה כאן תיבת 'הטהר' בכתיב חסר, בהתאם למידת טהרתו שאינה מושלמת.

בפרשת תולדות - 'וימלאו ימיה ללדת והנה תומם בבטנה' (בראשית כה, כד). כאן נכתב 'תומם' בכתיב חסר, ועיין ברש"י שפירש שבתמר כתיב 'תאומים' בכתיב מלא כיון שהיו שניהם צדיקים, וכאן נכתב בכתיב חסר כי היה אחד צדיק ואחד רשע. עיי"ש. ועיין במה שביארנו על פסוק זה, שהכתיב החסר מרמז על כך שהיה חסר ב'תאומות' שלהם, כי אינם דומים ושווים במעשיהם, שהרי אחד מהם היה צדיק ואחד רשע.

צורה מיוחדת של כתיבה חסירה - יש בפרשת שמיני - 'אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע אשר לא כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ' (ויקרא יא, כא). והנה תיבת 'לא' שבפסוק זה - פירושה 'לו', דהיינו שכל ההולך על ארבע אשר יש לו כרעיים - כשר הוא לאכילה. אמנם דרשו חז"ל - "רבי אלעזר ברבי יוסי אומר, 'אשר לא כרעים' - אף על פי שאין לו עכשיו, ועתיד לגדל לאחר זמן" (חולין סה:). כלומר שממה

משביעני עליכם שאם אתם יודעין לו עדות שתבואו ותעידוהו, יכול יהו חייבין, תלמוד לומר 'אם לא יגיד ונשא עונו'. מאי תלמודא, אמר ר"א 'אם לוא יגיד' כתיב, אם לו לא יגיד - ונשא עונו, ואם לאחר לא יגיד - פטור. ובעומק הדברים, גם הנימוק להלכה זו היינו משום שכשסמכר לשליחו אין זה נחשב לסירוב תקיף.

מ. וכן הדבר בכמה מקומות בתורה שהכתוב מצווה על קדושת ישראל ומזכיר את קדושת ה', שקדושת ישראל באה באופן חסר וקדושת ה' באופן מלא. לעיל (יא, מד) "והתקדשתם והייתם 'קדשים' כי 'קדוש' אני", ולהלן (כ, כו) "והייתם לי 'קדשים' כי 'קדוש' אני", וכן להלן (כא, ו-ח) "וקדשתו.. 'קדש' יהיה לך כי 'קדוש' אני ה' מקדישכם".

אמנם בכמה מקומות מצינו 'קדוש' מלא גם ביחס לקדושת ישראל כגון בפסוק - 'זאתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו), וכן - 'כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך' (דברים ז, ו). והטעם בזה שבמקום שהכתוב מדבר על קדושת ישראל ביחס לקדושת ה', אזי נכתב 'קדש' חסר, אולם במקומות שהכתוב מדבר על קדושת עם ישראל ביחס לאומות העולם, נכתב 'קדוש' מלא.

שנכתב תיבת 'לו' בצורה כזו של 'לא' יש ללמוד שהם טהורים גם אם אין להם כרעיים לעת עתה, כלומר שאף שבוודאי כוונת הכתוב היא שרק זה אשר 'לו' כרעיים הוא מין טהור, אולם מכיון שיש במינים אלו, אשר אין להם כרעיים בראשית חייהם, ובכל זאת הם טהורים משום שעתידים לגדלם לאחר זמן - על כן כתבה תורה את ה'לו' בצורה חסרה - חסר וי"ו, דהיינו 'לו' קלוש. אולם מכיון שאי אפשר לכתוב תיבה בת שתי אותיות באופן חסר, שהרי ישאר אות אחת [ל' בלבד], לכן נכתב בסופה האות א' כדי להשלים את מבנה התיבה הראוי.

וכעין זה בפרשת בהר - ואם לא יגאל עד מלאות לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לא חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו, לא יצא ביובל' (ויקרא כה, ל). ואף בפסוק זה כוונת הכתוב הוא שבית אשר יש לו חומה - אם לא יגאל עד מלאות שנה - יקום לצמיתות לקונה אותו. אלא שדרשו חכמים דכל שהיה לו חומה קודם לכן - אף שעתה אין לו - גם דינו כן. עיין ברש"י על פסוק זה - "אשר לא חומה - לו קרינן, אמרו רז"ל - אף על פי שאין לו עכשיו, הואיל והיתה לו קודם לכן". ואף בזה - הטעם שנכתב 'לא' - היינו משום שהוא האופן לכתוב 'לו' בצורה חסירה, כמו שביארנו.

הרי לפנינו כמה מקומות שדרשו מחסירות ויתירות, הלכות ופרטי דינים. והנה זה פשוט שכל היכן שנכתב באופן חסר או יתר, בהכרח שנכון וראוי לכתוב כן מצד תוכן הכתוב בדרך הפשט, כי לא יתכן שנכתבו תיבות התורה באופן משובש ובלתי נכון, רק בכדי להרוויח דרשה מסויימת הנלמדת מהם. אלא צורת הכתיבה נובעת בוודאי מחמת תוכן הכתוב עצמו, וכמו שנתבאר. והדרשות נלמדים בדרך ממילא, כי ספר האלוקים לשונו מזוקק שבעתיים, והדרש נובע מתוך הפשט^{מא}.

ב. אותיות גדולות וקטנות^{מב}

בתורה ובנ"ך מופיעים פעמים רבות אותיות מסוימות השונות בגודלן משאר האותיות, פעמים יותר גדולות ופעמים קטנות מסדר הכתיבה הרגיל. ואותיות אלו הם מהלכה למשה מסיני.

מא. והנה מצינו שנחלקו הקדמונים בענין הפיוטים בסדר התפילה, האם ניתן לנטות בהם מכללי הדקדוק ויושר הלשון למען יופי הפיוט ותפארת המליצה, או כדי לרמוז בהם חידות ומשלים ומדרשי חז"ל. והנה הקליר בפיוטים אשר תיקן לא הקפיד בהם על כללי הדקדוק ויושר הלשון. וידועים בזה דברי האבן עזרא שהתנגד לפיוטים אלה מטעם זה (בפירושו לקהלת ה, א).

והנה היא פלוגתא בסברא, שלדעת הקליר בשעה שעוסקים באמירת פיוטים, שכל מטרתם היא לזמר ולשורר להקב"ה, אין לדקדק כל כך ולהקפיד על דקדוק הלשון למען תפארת המליצה, ובעקבותיו דרכו פייטנים נוספים. ולדעת האבן עזרא אין לשנות מדקדוק הלשון בדברינו לפני ה', אפילו למען תפארת הלשון.

אמנם בלשון המקרא לית מאן דפליג שמכיון שהם דברי אלוקים חיים הרי הם מזוקקים שבעתיים בלי כל חסרון ושינוי, על פי יסודי לשון הקודש וכל משפטי חוקותיו.

מב. ובבואנו לעסוק בענינים אלו, ראוי להדגיש שהביאורים המופיעים כאן אינם באים להקיף ולמצות את כל היקפן של הדברים, אלא לבאר הדברים באופן כללי, ובבחינת 'תן לחכם ויחכם עוד'.

והנה אות גדולה, באה להורות על התפעלות או התרגשות מיוחדת בתוכן הכתוב, כי דבר של התפעלות - ראוי שיופיע באות גדולה המרמזת על הדגשה. ושני אופנים יש בענין זה, האופן האחד משום ההתרגשות וההתפעלות ממקומו המיוחד של האות, והאופן השני משום ההתפעלות מהתוכן המיוחד שבאותו אות^{מג}. ונביא כמה דוגמאות לביאור הדבר.

בתיבת "בראשית" שבה פותחת התורה - האות ב' גדולה, וכאן זה בא לבטא ההתפעלות מחשיבות אות זו, שבה נפתחת תורת ה' - שהמשכה - התורה הנביאים והכתובים. כלומר שכאן הסיבה להגדלת האות נובעת ממקומו המיוחד של התיבה. וכמו כן אות ו' של תיבת 'גחון' (ויקרא יא, מב) גדולה מצד מקומה המיוחד של אות זו, וכדאיתא בגמרא (קידושין ל). שאות ו' דגחון היא חצי התורה באותיות.

בפרשת פינחס - 'ויקרב משה את משפטן לפני ה' (במדבר כז, ה), אות נ' שבתבת "משפטן" - אף היא גדולה, אמנם כאן הסיבה היא מצד ההתפעלות המיוחדת מתוכנו של הכתוב. שכן היה זה חידוש גדול שבנות צלפחד שהם נשים, הציעו "משפט" - טענה לפני משה. וכל כך היתה משפטן/טענתן גדולה, עד שהוצרך מרע"ה לשטוח את הענין לפני ה'. ולא עוד אלא שזכו שהסכים הקב"ה לטענתן ומחמתן ניתוספה פרשה שלימה בתורה. והתפעלות זו - ראוי שתודגש בכתוב. והטעם שאות נ' - היא זו שהודגשה, היינו משום שההתפעלות נובעת מכך שמשפט זה - של 'בנות' [צלפחד] היה, דהיינו העובדא שמשפט זה היה "משפטן" שלהן, ולכן הודגש אות נ' שהיא מורה על היות המשפט של 'בנות'.

דוגמא נוספת לסוג זה של אות גדולה שהיא משום תוכנה, מצינו בפרשת "כי תשא" בפסוק 'נוצר חסד לאלפים' (שמות לד, ז), אות נ' בתיבת 'נוצר' גדולה היא, וזאת מתוך ההתפעלות הגדולה מכך שהקב"ה נוצר וזוכר את העושה חסד עמו לאלפי דורות, והיא מידה גדולה של רחמים, שהרי את העוונות פוקד הוא רק על שילשים ועל רבעים, דהיינו עד שלוש וארבע דורות, ואילו את המעשים הטובים זוכר לאלפי דורות. דבר זה מעורר התפעלות מיוחדת ולכן מודגשת אות זו.

בפרשת ואתחנן - 'שמע ישראל ה' אלוֹקינו ה' אחד' (דברים ו, ד). בפסוק זה נכתבים שתי אותיות גדולות, אות ע' של תיבת 'שמע', ואות ד' של תיבת 'אחד'. והטעם שפסוק זה טעון הדגשה יתירה כל כך - הוא משום היות פסוק זה המסר המרכזי והחשוב ביותר לעם ישראל, כי הוא מורה על אחדות ה' יתברך שמו. והובלט בפסוק זה אות ע' של

מג. וגם בזה בעלי קריאה מומחים ומדקדקים ישכילו לקרוא בהטעמה באופן שיוכלו להרגיש שהם אותיות רבות, ולעומת זאת האותיות הקטנות יש לקרוא בצורה מובלעת.

וסמך לזה מצינו בשו"ע בהלכות קריאת המגילה (או"ח סימן תרצא סעיף ד) - 'צריך להאריך בוי"ו דויתא (בכתיבתה ויש אומרים בקריאתה) (ר"ן בשם הרא"ש ומהרי"ל וב"י בשם א"ח) וזה לשון הילבוש' - 'וצריך להאריך וי"ו דויתא, יש מצריכין להאריך אותה בכתיבתה והיא מן האותיות הגדולות, ויש מצריכין להאריך בקריאה, ונוהגין כשניהם, ושניהם הוא סימן שכולם נתלו בזקיפה ושורה אחת זה על גב זה (סימן תרצא סעיף ד).

'שמע', בהיותו מורה על כך שהשמיעה למסר זה צריכה להיות שמיעה והבנה עמוקה וברורה. ומה שהודגש אות ד' של 'אחד', היינו להורות על אחדותו המוחלטת של ה', יחיד מוחלט. ומה שניתן הדגש באות ד' היינו משום שאות זו היא האות השרשית של 'אחד' [עייין מה שביארנו בזה לעיל במאמר 'לשון הקודש' בענין 'אותיות שרשיות', שלכל מילה בלשון הקודש יש אות שרשית שהיא היסוד של המילה]. והראיה לכך שאות זו היא השרשית, שהרי היא האות היחידה בתיבת 'אחד' שאינה נופלת ממנה בכל סוג של הבעת 'אחדות', וכגון בתיבת 'בדד' [שמשמעותה 'אחד לבדו'] - קיימת רק אות ד', ושאר האותיות א' ח' - נופלות ממנה, כיון שאינם מעיקר שורשו של המושג 'אחד'¹⁰.

אמנם יש להבחין, שאות גדולה שבאה כאמור להורות על התפעלות מצד תוכן הענין - יש שהיא מבטאת יתרון והתפעלות רק מתוכן התיבה, וכגון אות ע' של 'שמע' ואות ד' של 'אחד' שההדגשה מורה כאמור על 'שמיעה' חזקה ו'אחדות' מוחלטת. ואילו בדוגמא שהבאנו לגבי אות נ' של 'נוצר' - שם האות הגדולה מורה על התפעלות ממשפט שלם של כמה תיבות, דהיינו מכך שה' הוא 'נוצר חסד לאלפים', אלא שלשם כך די בהדגשת האות הראשונה של המשפט, שהיא ככותרת למשפט כולו.

ויש אשר האות המודגשת באה להורות על התפעלות מתוכנו של כל הפסוק, ודוגמא לזה במגילת אסתר - "חור כרפס ותכלת וגו'" (א, ו), שאות ח' של תיבת 'חור' גדולה, לרגל ההתפעלות מהיופי והפאר של כל הדברים שנמנו בפסוק זה.

ויש מקומות שסיבת האות המודגשת נובעת בהם הן מצד מקומה המיוחד של האות, והן מצד תוכנו. ושתי דוגמאות לדבר, אות מ' שבה נפתח ספר 'משלי' ואות ש' שבה נפתח ספר 'שיר השירים'. כי הנה מבין כל כ"ד ספרי התנ"ך - רק הספר הראשון ראוי שיפתח באות גדולה להורות על התפעלות ממקומה המיוחד של האות, והיינו ספר בראשית כיון שהוא ראש וראשון לכל כתבי הקודש. אבל שני ספרים אלו - אין האות הגדולה באה בהם משום שבה נפתח ספר זה, [כי ההתפעלות מעצם הדבר שהוא תחילת ספר, אין בו עילה מספקת כדי להדגיש את האות הראשונה שבה, שהרי שאר כ"ד הספרים אינם נפתחים באות גדולה]. אלא הטעם בזה משום שבשני ספרים אלו, התיבה הראשונה של הספר משמשת גם כ'כותרת' לתוכנו של הספר, בספר משלי - התיבה הראשונה מורה על כך שהוא ספר של 'משלים', וכן בספר שיר השירים - מורה התיבה הראשונה על כך שהוא ספר של 'שיר'. ואם כן, בשני ספרים אלו הודגשו אותיותיהם הראשונות, משום שהתיבה

מד. עייין ברש"י (שמות ל, לד) 'בד בבד יהיה' - ולשון בד נראה בעיני שהוא לשון יחיד, אחד באחד יהיה, זה כמו זה'. אמנם מצינו שיש מילים במשמעות מענין זה, שה-ד' נעדרת מהם, ומאידך דווקא ה-א' וה-ח' הם האותיות הקבועות בהם, והיינו 'אח', 'אחור', 'ואיחור'. והביאור הוא כי כשהכוונה היא להביע את החיבור בין שניים נפרדים, אזי האותיות השרשיות הם - א' ח', אולם כאשר הכוונה היא להביע את האחדות השרשית שאינה מורכבת, מביעים זאת באות ד'. כמו כן המושג 'גדוד' ו'אגודה' גם בהם האות השרשית היא ד', מכיון שעל ידי התאגדותם נעשים כחטיבה אחת. ועל דרך זה 'עדה' ו'עדר' והבן.

הראשונה בהם גם משמשת ככותרת לתוכנו המיוחד של הספר. שהרי הם יחידים בתוכנם בכל ספרי התנ"ך, 'משל' ו'שיר', לעומת שאר הספרים שהם דברי נבואה וכדומה.

ומה שספר 'קהלת' לא נפתח באות גדולה על אף שתיבותיו הראשונות 'דברי קהלת' משמשות ככותרת לתוכן הספר - דבריו של קהלת - שלמה המלך ע"ה, והרי גם ספר זה תוכנו מיוחד ושונה משאר ספרי הנביאים, היינו משום שהמילה הראשונה 'דברי' אינה מורה על תוכן הספר ועל יחודיותו, שהרי כל ספרי ופסוקי התנ"ך הם 'דברים'. ומטעם זה גם ספר 'תהלים' לא נפתח באות גדולה על אף שתוכנו מיוחד ושונה, תהילות ותשבחות להקב"ה, וזאת - כיון שהמילה הראשונה של הספר 'אשרי' - אינה מורה על תוכנו של הספר.

ובדומה לכך הם כל המקומות שמופיעים בהם אות גדולה, ונקטנו רק במספר דוגמאות בכדי לבאר על ידם את עניינו של האות הגדולה.

* * *

לעומת זאת, אות קטנה, שיש בה ביטוי של צמצום רומזת על כך שמילה זו כביכול "מובלעת", דהיינו שהדבר המתואר בכתוב היה במידה מסויימת ומצומצמת, ונביא כמה דוגמאות לדבר.

לבכותה - כ' זעירא

בפרשת חיי שרה - 'ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה' (בראשית כג, ב). בתיבת "ולבכותה" - מוקטנת האות כ'. וב'בעל הטורים' שם ביאר זאת כיון שהבכי על מות שרה אמנו לא היה בכי גדול, שהרי שרה היתה זקנה ובאה בימים, כלומר שהיה זה "בכי קלוש"^{מה}.

בפרשת תולדות - 'ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים' (שם כז, מו). האות ק' שבתיבת "קצתי" - היא אות זעירא. וביאור הדבר, כי רבקה אמנו אמרה ליצחק אבינו שהסיבה שחפצה היא שיעקב ינדוד לחרן, משום שקצה היא מפני בנות חת, ורצונה שיקח את זיווגו מחרן, שאם לא כן - "למה לי חיים". והנה בתורה עצמה (שם פסוק מב ואילך) מבואר שהטעם שבשל כך היה רצונה שיסע לחרן, היינו משום שעשיו היה רוצה להרוג את יעקב, וכפי שבעצמה אמרה ליעקב "למה אשכל גם שניכם יום אחד". אלא משום שלא היה ברצונה של רבקה לצער את יצחק, ולחשוף לפניו את כוונותיו הזדוניות של בנו עשיו. לכן התחכמה ואמרה לו טעם אחר, שאמנם גם הוא גם טעם נכון, שמחמתו לבד היה ראוי שילך יעקב לחרן, אבל אין זה הטעם העיקרי שגרם לה זאת. ולכן מוקטנת

מה. וכבר נתבאר לעיל במאמר 'לשון הקודש' בענין 'אותיות שרשיות', שהטעם שנבחרה האות כ' להיות מוקטנת היינו משום שהיא האות השרשית של ענין בכי, ולכן כשמציינים "בכי קלוש" ראוי לציין באות השרשית של בכי.

האות ק' בתיבת "קצתי", כדי להורות שסיבת "קצתי בחיי", אין היא הסיבה העיקרית לרצונה של רבקה.

והסיבה שהאות ק' בדווקא מוקטנת כאן, הוא משום שכשיש להקטין תוכן של קטע מסוים, אזי הדרך להקטין את האות הראשונה שלו, ועל ידי זה מורים בעצם על הקטנת כל קטע זה.

א' זעירא בתחילת פרשת ויקרא

דוגמא נוספת בפסוק 'ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר' (ויקרא א, א). האל"ף שבתיבת 'ויקרא' היא אל"ף זעירא, ועיין בפירוש בעל הטורים שהביא מדברי המדרש שמתוך ענוותנותו של משה לא רצה לכתוב 'ויקרא', אלא 'ויקר' כדרך שנאמר בבלעם ומחמת ציווי ה' לא השמיטה לגמרי אלא כתבה קטנה, והדבר צריך תלמוד.

ונראה בביאור הדבר, כי הנה הרבה הפליגו חז"ל במעלת קריאה זו וגודל החביבות אשר בה, וכמו שמובא ברש"י - 'לכל דיברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה לשון חיבה לשון שמלאכי השרת משתמשים בו שנאמר וקרא זה אל זה'.

ומאחר שתיבת 'ויקרא' מלמדת על חביבות גדולה, הרי שאין ראוי לכתבה בכתיב מלא באופן שתשתמע בצורה מלאה. מכיון שמצד רוממות כבוד שמים, לעולם לא תתכן התקרבות מלאה בין הבורא ית"ש לבין בשר ודם, אלא במובן מסוים ובמידה האפשרית, לכן נכתב ויקרא באל"ף זעירא, באופן שעדיין נשמר הכתיב מלא לקיים את לשון הקריאה וביטוי החיבה אשר בו, אך במידה מוגבלת, ומשמעות הדבר היא כי עד כמה שתיתכן קריאה של חיבה בין ה' לבין אדם, הרי שהקריאה האמורה כאן הינה בעלת משמעות מלאה, ברם מאחר שבחינה זו במלוא מובנה לא תיכון בין הבורא לנבראיו, נכתבה האל"ף קטנה ומצומצמת.

מ' שב' מוקדה'

בפרשת צו - "צו את אהרן ואת בניו לאמור, זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר, ואש המזבח תוקד בו" (ויקרא ו, ב). בפסוק זה האות מ' שבתיבת 'מוקדה' היא קטנה. והביאור בזה הוא, משום שכוונת הכתוב הוא לצוות על כך שתהא העולה על המזבח כל הלילה עד הבוקר, ואין כוונת הכתוב לצוות שקרבן העולה יהיה על המוקד. אולם מכיון שלמעשה מונחת העולה על המוקד, שהרי שם הוא מקום הקטרתה, לכן כתיב 'על מוקדה', וכוונת הכתוב 'אשר על מוקדה', ומכיון שתיבות אלו אינם מעיקר הכוונה לכן נכתבה באות קטנה, וכאילו היו תיבות 'על מוקדה' מסוגרים בסוגריים.

ש' בפרמשתא

הנה נתבאר שאות קטנה המופיעה במילה שיש בה תוכן, מורה על הקלשת התוכן. אבל יש פעמים שהאות הקטנה מופיעה במילה שהיא שם של אדם, ולדוגמא - האות ש' שבתיבת "פרמשתא" המופיעה במגילת אסתר ובעוד כמה משמות בני המן. ולכאורה מה שייך להורות על "קלישות" במילה שאין בה תוכן.

והנראה בזה, שכשם שבשמות הנפוצים בישראל מורגל לפעמים לכתות את האדם בכינוי מקוצר ובהבלעת חלקים מאותיות השם [כגון: יצחק - איצ'ה, וכדומה], כך להבדיל היה גם בשמות הגויים. ופרמשתא זה היו רגילים לכתותו בקיצור "פרמתא". והנה, כדי לציין שם זה באופן מדויק היה צריך לכתוב "פרמשתא דאיכרי פרמתא", אבל לצורך הקיצור - ניתן לכתוב פרמשתא ולהקטין את האות ש' הנשמטת בכינוי, ובאופן זה יש כאן הוראה על כך שבכינוי שמו היו מבליעים ומשמיטים את האות ש'. אמנם לא היה שייך לדלג לגמרי על האות ש', משום שסוף סוף שמו המלא הוא "פרמשתא".

כללו של דבר כשנכתב בתורה אות קטנה, הרי זה או משום שהאות מבטאת כתיבה קלושה, או שהוא בבחינת "נכתב ולא נכתב", בכל מקום לפי עניינו.

וכפי שביארנו לעיל בענין אותיות גדולות שיש מהן אשר באים להורות על הדגשת האות לבד, ויש מהן הבאות להדגיש את התיבה, המשפט או הפסוק, כך גם באותיות קטנות הבאות להורות על 'קלישות' הנכתב. ובדוגמאות שהבאנו - האות ק' של 'קצתי' - באה להקליש את כל המשפט דהיינו 'קצתי בחיי מפני בנות חת'. האותיות כ' של 'לבכותה', א' של ויקרא, ומ' של 'מוקדה' באות להקליש רק תיבה זו, ואילו האות ש' שבתיבת 'פרמשתא' שבמגילה - אינה באה לגרוע אלא מאות הזאת.

ג. ו' קטיעא

בתנ"ך מופיעים במקומות בודדים - צורות נוספות של כתיבה באופן משונה, ולדוגמא - אות ו' קטיעא המופיעה בריש פרשת פנחס בפסוק 'הנני נותן לו את בריתי שלום', שהאות ו' שבתיבת "שלום" - נכתבת קטועה באמצעיתה. ותוכן משמעות האות הקטועה, היינו שאכן היא אות ו' והיא מופיעה בכתב, אלא שקוטעים אותה. בבחינת "קיים ואינו קיים". כי אם אינה ראויה להיכתב - מדוע נכתבה, ואם ראויה היא להיכתב - מדוע נקטעה, אלא כאמור - להורות שיש סיבה שתיכתב ויש סיבה שלא תיכתב, וכשכותבים אותה מקוטעת, התוצאה היא שהיא מופיעה לפנינו בשני אופנים של קריאה, ניתן לקרותה וניתן שלא לקרותה, כביכול קיימת ואינה קיימת.

והטעם שצריכה אות ו' זו להופיע באופן מקוטע של "קיים ואינו קיים", נראה דהיינו משום ש"ברית שלום" בין אדם לקב"ה אינה כעין ברית שלום שעושים בין בני אדם, שהרי אין שייך מציאות כזאת שתהא ברית ידידות ושלום בין אדם עם בוראו במלוא המובן,

ו'מי איכא חברותא כלפי שמיא' (ברכות לד.), אלא שזכה פינחס לברית שלום עם ה', באותה מידה ששייך ברית שלום בין אדם להקב"ה, ומשום כך קטועה האות ו' בתיבת 'שלום' להורות על סוג שלום שהוא מצד אחד בשלימות, אולם מאידך אין זה במלוא המובן כשלום בין איש עם רעהו.

ד. מ' סתומה באמצע תיבה, ומ' פתוחה בסוף תיבה

אופן נוסף של כתיבה משונה מצינו בספר ישעיה (ט, ו), שם מופיעה אות סופית באמצעה של מילה, ועניינו נתבאר לעיל [בביאור משמעותם של האותיות הסופיות מנצפ"ך], שהאות מ' בצורתה המושלמת והנכונה היא באופן שסגורה מכל צדדיה, ולכן כשנדרשת הדגשה באות זו בצורה חזקה ובעלת משנה תוקף, עושים 'ם' סגורה אפילו כשהיא באה באמצע תיבה, ומטעם זה נכתב בפסוק זה – 'לסרבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו וגו'". כי מדובר שם על המשרה שעתידי מלך המשיח לשאת עליו, ומודגש פה חוזק ועוצם המשרה והמלכות שתהיה לו לעתיד לבוא, ומשום כך צורת האות מ' ראוי שתהיה בשלימותה.

ולעומת זאת מופיעה פעם אחת האות מ' בצורתה הפתוחה - בסוף תיבה, והוא בספר נחמיה (ב, יג) – 'ואצאה בשער הגיא לילה ואל פני עין התנין ואל שער האשפות ואהי שובר בחומות ירושלם אשר המ פרוצים ושעריה אכלו באש'. הרי לפנינו אות מ' בסוף תיבה הנכתבת בצורתה הפתוחה.

והביאור בזה הוא, כאמור שהצורה המליאה והשלימה של האות מ' - היא בצורתה הסופית דהיינו - ם, והצורה הקלושה היא בצורתה הפתוחה - מ'. והנה הכתוב מדבר שם על חומות ירושלים הפרוצים, וחומה פרוצה היא חומה רופפת. ומשום כך נכתבה תיבת 'המ' עם 'מ' פתוחה - להורות ש'הם' [החומות] - 'פרוצים', כלומר עמידתם חלשה ורופפת. ועיין בפירוש 'אבן עזרא' בפסוק זה שהביא שאנשי המסורה פירשו את המ' הפתוחה - שהצד הפרוץ שבה מרמז על החומות הפרוצות והפתוחות, עיי"ש. וראב"ע עצמו לא הסכים לפירוש זה. ולענינו - הדברים משלימים בדרך רמז את מה שביארנו.

ה. אותיות הפוכות

בפרשת בעלותך מופיעה האות נ' בצורה הפוכה, לפני הפסוק 'ויהי בנסוע הארון וכו' (במדבר י, לה). וכן לאחריה. ודבר זה טעון ביאור, מה משמעותו ועל מה בא להורות. ואיתא בגמרא (שבת קט"ו: קט"ז.) כי נוני"ם אלו הם סימניות, שהם באים להורות שספר במדבר מתחלק לשלושה ספרים, ספר אחד הוא מתחילת פרשת במדבר עד פסוק 'ויהי בנסוע', ופסוק 'ויהי בנסוע' הוא ספר לעצמו, ומשם ואילך עד לאחר פרשת מסעי - הוא ספר שלישי. ואותיות נ' ההפוכות באות להורות על כך, דהיינו שהאות נ' שלפני פסוק 'ויהי בנסוע' מורה שעד כאן ספר אחד, והנ' ההפוכה שלאחריה מורה שעד כאן ספר נוסף,

וממילא הפרשיות שלאחריה הוא ספר שלישי. [ועיי"ש בגמרא מה טעם נתחלקו לשלשה ספרים, ואכמ"ל]. נמצא שהנ' הפוכה מורה על הפסק, והוא כעין הסוגריים הנהוגים כיום כסימן הפסק לציון ענין כמאמר המוסגר.

והנה כדי להורות על הפסק לא היה צריך לשם כך אלא סימן בעלמא [כעין הנהוג בכתיבה שלנו בעשיית סוגריים], אלא מכיון שאין לכתוב בתורה סימנים שאינם מכלל אותיות הכתב כמו שביארנו לעיל, לכן נקבעו 'נוני'ם' הפוכים אלו, כדי לבטא על ידם הפסק זה.

מקום נוסף שבו מופיע נ' הפוכה [במסורה] היינו בפסוק 'וימת תרח בחרן' (בראשית יא, לב), ושם האות נ' של תיבת "בחרן" היא בצורת נ' [רגילה ולא סופית] הפוכה. ועיי"ש ברש"י שמבאר בטעם הדבר על פי דרש. אבל בפשוטו - הכוונה בזה שעד כאן מתארת התורה את תולדות האנושות מבריאת העולם ועד אברהם אבינו, ומכאן ואילך - נפתח הענין העיקרי והמרכזי של התורה, תולדות אבי האומה, אברהם אבינו ע"ה. כלומר שמה שנכתב עד כאן אינו אלא כעין הקדמה לענין זה^מ.

אכן כאן עולה פליאה גדולה לכאורה, כי הנוני"ם ההפוכים בפסוק 'ויהי בנוסע' - הם אותיות נוספות על הכתוב בתורה, ואילו נון"ן זה הרי היא אות בתיבת "בחרן", ותמוה שאם כן נמצא שאות זו נכתבה שלא כתיקונה ונמצא ס"ת חסר אות, שהרי בהפיכתו של האות נ' נפסלת היא מלשמש בתיבת 'בחרן'.

אמנם יש לדעת שאות נ' ה' הפוכה אינה הפוכה לגמרי, כי ראש הנ' נכתב ללא שינוי^מ, אלא שאת המשך האות דהיינו הקו היורד למטה - במקום להטותו בהמשך לצד שמאל - מטים אותו לצד ימין. וכבר ביארנו [במאמר "לשון הקודש" בביאור אותיות מנצפ"ך], שמעצם צורתה של אות נ' - אין הבדל להיכן נוטה הקו הנמשך, כי צורת נ' מורכבת מנקודה [ראש] וקו ארוך הנמשך ממנו, והנה המשך הקו ניתן להטותו לכל צד הנראה לנכון, כי כיוון הנטיה של הקו - אינו משנה לגבי עיקר צורתה של האות [וכפי שנתבאר שם], וכאן שנדרש לדמותה לצורה הסוגרת ענין - נכון להמשיכו לצד ימין. אבל כאמור - על ידי זה אין נפסדת צורתה הבסיסית של האות^מ.

מו. אף שרש"י מבאר שם על פי דרש 'עד אברהם חרון אף של מקום וכו'', אכן עצם הענין שהנ' משמשת כאן כהפסק - זה מבואר גם לפי דברי רש"י, שהרי הוא בא להורות שכאן נפסק חרון האף.

מז. ועיין בשו"ת 'נודע ביהודה' (קמא יורה דעה סימן עד) שהאריך בענין זה.

מח. וכבר נתבאר בהקדמה למאמר זה, שאף כשיש צורך להוסיף סימנים לנכתב לשם השלמת ההבנה - מכל מקום בספר התורה אין להוסיף סימן שאינו מאותיות התורה (מלבד נקודות המופיעות בכמה מקומות מעל האותיות), ואם כן מעצם הדבר שנכתב בתורה נון"ן הפוכה מוכח שמכל מקום אות נ' היא, שהרי אם לא היתה נחשבת לאות נ' - לא היה אפשר לכותבה בספר התורה. ועיין בספר 'בן מלך על התורה' - על פסוק זה, בהערה י"א.

ו. אותיות בצורות שונות

בתורה יש עוד סוגי צורות של אותיות, שבהיום אין אנו כותבים אותם, אבל הם מוזכרים בחז"ל, וכגון אותיות לפופות ועוד, שצורתם משונה^{מט}. ובמהלך הדורות נשתכחו המקומות ששם צריכים להיכתב, ויש בזה דעות שונות, ובעקבות כך גם נשתכחה צורתם המדויקת, וכיון שלהלכה צורות אלו אינן מעכבות את כשרות הספר תורה - הכריעו הפוסקים שלא לעשותם כלל מאשר לעשותם שלא במקום הראוי ושלא בצורתן הנכונה. ובעזרת ה' כשיבוא משיח צדקנו במהרה - יתגלה מקומם וצורתם וישובו ויכתבום בתורה. ואז - כאשר נדע את מקומם ונראה את צורתם - נוכל להתעמק ולהבין בסייעתא דשמיא את תוכן עניינם ולבאר מדוע ראוי שיכתבו בצורה זו במקום זה.

ז. נקודות על אותיות

תיבות מסוימות בתורה מופיעות עליהן נקודות. נקודות אלו באים להורות על כך שמשמעות התיבה שונה ממשמעותה הרגילה, [ונכעין מה שרגילים לציין כיום ב"מרכאות" לפני ואחרי התיבה]. ונביא לזה כמה דוגמאות.

בפרשת וישלח - 'וירץ עשו לקראתו ויחבקו ויפול על צוארו וישקו ויבכו' (בראשית לג, ד). על תיבת "וישקו" מופיעים נקודות, ובסיבת הנקודות ומה באים לבטא נחלקו בחז"ל^נ, חד סבר שבא להורות שעשיו בא לנשך את יעקב, אלא שנעשה נס ליעקב שצווארו נתקשה כשיש - לכן נעשה כנשיקה, כלומר שהנקודות מורות שהנשיקה לא היתה כמשמעה אלא נראית כנשיקה.

וחד סבר, שהרי "הלכה היא בידוע שעשיו שונא ליעקב", והרגילות היא שהוא שונא אותו, אלא שכאן נשתנה הדבר מהרגילות, ובאותה שעה נכמרו רחמיו ונישקו. כלומר שלפי דעה זו כוונת הנקודות להורות, שכיון שבדרך כלל אנו מבינים שכאשר כתוב על עשיו שנישק ליעקב - הכוונה היא לנשיקה תפלה הבאה מתוך שנאה, שהרי כך הלכה בידוע, ששונא. רק שכאן שונה מהרגילות ונכמרו רחמיו ונישקו בכל לבו, ולזאת מורים הנקודות, שכאן אינו כפי שמשמע פשטות תיבת "וישקו".

עוד מצינו בפרשת וירא - 'ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל' (בראשית יח, ט). נקוד על אותיות "איו" שבתיבת "אליו". והביאור בזה, שהרי מלאכים הם, וידעו היכן אשתו, [וכלשון רש"י - יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה]. אך כיון שהופיעו בדמות אדם - העמידו פנים כאילו אינם יודעים היכן שרה ושואלים אותו על

מט. ועיין בזה בספר 'קריית ספר' להמאירי מאמר ב' חלק א' שמאריך בתיאור צורתם של כל אלו.

נ. עיי"ש ברש"י - 'וישקו' - נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי (בהעלותך טט), יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר רבי שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו' עכ"ל.

כך. ואם כן באמת רק "אמרו לו", שהרי ידעו, אלא שהיה נראה כאילו "ויאמרו אליו" ולכן כתוב 'אליו'. כי יש הבדל בין אמרו 'לו', לאמרו 'אליו', כי כאשר האמירה היא חד-צדדית ופסקנית מאיש אחד לרעהו, כגון הוראה וציווי, או תשובה לשאלה וכדומה, אז נכון לכתוב 'ויאמרו לו'. אולם כאשר האמירה מכוונת לשתף את השומע, וזה האומר מצפה לתשובתו של השומע ונזקק לשיתופו בשיחה, בכגון דא כתיב - 'ויאמרו אליו'^{נא}.

והנה כאן אופי השאלה בצורתה החיצונית היה שהם נזקקו לשתפו בשיחה, ולכן כתוב 'ויאמרו אליו', כי כן היה נראה אופי השאלה כאילו שהם מצפים לתשובתו, היכן נמצאת שרה. אולם הניקוד בא לומר שלפי האמת היתה זו שאלה לשם כבוד ודרך ארץ בלבד, וכמו שאמרו חז"ל שיודעים היו מלאכי השרת היכן היתה, ועל כן לפי האמת היה ראוי ליכתב 'ויאמרו לו'.

ועל זה בא להורות הניקוד על "איו", כי הנקודות באות להורות על 'גריעה' של אלו האותיות הנקודות, וממילא נשארה רק האות ל', שבאה להורות שבעצם רק אמרו 'לו' (כי האות ל' - היא יסודה של תיבת 'לו'). והיינו שהנכתב אינו במשמעות הפשוטה.

כללו של דבר, שנקודות המופיעות על גבי הכתב - כוונתם להורות שהנכתב אינו במשמעות הרגילה כפי שהוא בכתוב.



^{נא}. וכן איתא בגמרא שדרשו על הפסוק - 'ותיראן המילדות את האלוקים ולא עשו כאשר דיבר אליהן מלך מצרים', 'להן מיבעי ליה אמר רבי יוסי ברבי חנינא, מלמד שתבען לדבר עבירה ולא נתבעו' (סוטה יא:).

מאמר ה

ארבעת החלקים שבאותיות התורה 'מנת"א' טעמים נקודות תגין אותיות

הקדמה

בכתיבת לשון הקודש מתבאר בדברי הקדמונים שיש ארבעה חלקים - טעמים, נקודות, תגין, אותיות, ונקראים בר"ת - טנת"א.

ארבעה חלקים אלו מתחלקים לשתיים, שניים מהם המה תורה שבכתב, ושניים הם תורה שבעל פה. העיקרית והחשובה מבין ארבעת אלו - הם האותיות, שהם מורות על צורת הביטוי של המילה הנכתבת, והאותיות הרי הם עצמם תורה שבכתב, וכמו כן התגים הם תורה שבכתב, שאף הם כתובים בתורה על האותיות. ושתי החלקים הנוספים - הנקודות המורות האיך לקרוא את המילה וכן הטעמים שהם תנועת הנגינה וה"טעם" של האות, ומטרתם להטעים את אופן הקריאה אם לחברה לתיבה שלאחריה או להפסיק [וכפי שיבואר להלן], הם "תורה שבעל פה" ואינם כתובים בספר התורה.

והדבר צריך ביאור, מדוע באמת שני דברים אלו דהיינו הנקודות והטעמים אינם כתובים בספר התורה, ולכאורה נראה שהנימוק הוא כדי לא להגביל את דברי התורה שיהיו נקראים דווקא בנקודות וטעמים אלו, ובכך יהיה מקום לחז"ל לדרוש את התורה בהרבה פנים. ואכן, הרבה הלכות ופרטי דינים נדרשו ע"י חז"ל מהאפשרות לקרוא תיבות מסוימות בניקוד אחר, בנוסף למה שמתפרש מהפשט הפשוט [כשהתיבה מנוקדת בניקוד הנכון של התיבה]. ודרשות אלו ניתנות לידרש רק משום שהתיבות בספר התורה הם ללא ניקוד וניתן לקוראם באופנים נוספים.

וכן הוא גם בענין הטעמים, שכן תיבות שמתוכן עניינם [וממילא גם טעמיהם] הן מחוברות, נדרשות לעתים באופן שהם מופרדות, וכן להיפך. ומהמשמעות הנוספת הזאת למדין הלכות ופרטי דינים מחודשים, כי מאחר שהנקודות והטעמים אינם כתובים במפורש, ניתן לדרוש את הכתוב בכמה אופנים.

וכן כתב בשו"ת רדב"ז - 'למה אין כותבין הנקודה בספר תורה כיון שהכל ניתן למרע"ה בסיני, וגם הטעמים היו ראויים שיכתבו אותם, כדי שיקרא הקורא קריאה ישרה בלי שיבוש, שהרי גם הטעמים מבארים טעם הכתובים לפעמים וכו'. והדבר ידוע כי האותיות בלא נקודות וטעמים, יש בהם משמעויות הרבה וצירופים שונים וקריאות הפכיות ולכן לא ניתנו הנקודות והטעמים ליכתב בספר תורה' (חלק ג סימן תרמג (אלף סח)).

אולם לפי מה שביארנו הך כללא רבתא שספר התורה הוא בוודאי מזוקק שבעתיים, ולא יתכן שהתורה לא תיכתב בצורת כתיבה נכונה, מפאת הצורך לדרוש. ואם כן בהכרח שגם מצד סדר הכתיבה עצמו, נכון לכתוב כן בלי ניקוד.

ונראה שהטעם הוא משום שהתורה מיועדת לעם חכם ונבון, והכתיבה הראויה לחכמים היא כתיבה בלי ניקוד וטעמים, שבחכמתם מבינים את הניקוד והטעמים לפי הענין. וחכמי תורה שבע"פ, הם המה המבינים את אופן קריאת התורה והבנתה^{נב}, וכמו שביארנו לעיל בהקדמה למאמר ד. עיי"ש.

התגים

"תגים" משמעותם בארמית - "כתרים". ואכן התגים נקראים בפי חז"ל - "כתרי אותיות" (מנחות כט:), והיינו, שהם ככתר ש"ענדו" על האות כדי לקשטו. והנה, שבע אותיות זכו להתקשט בכתרים אלו, והם האותיות "שעטנו גץ". ודבר זה צריך ביאור, מה טעם נשתנו שבעה אותיות אלו משאר האותיות. שכן אם הקישוט מוסיף יופי לאות, וכך נאה ויאה לאותיות הקדושות שיהיו מקושטות, מדוע לא נתקשטו כל האותיות אלא שבע אותיות הללו^{נב}.

וכדי לבאר זאת - נשוב לעיקרי הדברים שנתבארנו בענין 'מבנה תמונת האותיות', והיינו שצורתם בנויה מקוים ונקודות, יש מהם המורכבים מקוים בלבד, ויש המורכבים מקוים ונקודות, ויש אות אחת - 'י' - שהיא מורכבת מנקודה אחת בלבד. ונביא כמה דוגמאות. אות א' מורכבת מקו נטוי ושתי נקודות, אות ב' מורכבת מקו עליון ותחתון אלא שהקו העליון מתעגל ומחבר ביניהם. ג' - נקודה למעלה וממנה יוצא קו כעין רומח כלפי מטה, וממנו יוצאת נקודה לשמאל, ד' - שתי קוים. ו' - אינה נקודה וקו, כי כאמור שם, הכלל בזה הוא שכשהקו היוצא הוא קו נפרד, אזי הקו העליון מסתיים ביושר, וממנו נמשך קו חדש. אבל אות ו' - מקום יציאת הקו המאונך הוא באופן של התעגלות מצידו הימני של הקו העליון, וא"כ הוא המשך שלו ולא קו חדש. נ' - נקודה למעלה, וקו יוצא מאמצעיתו. ש' - מורכבת משלושה קוים ושתי נקודות מעל שני הקוים השמאליים [והקו הימני הוא המשך והתעגלות מראש הקו].

נב. ועיין במדרש - 'סוד ה' ליראיו, בתחילה היה 'סוד ה' ליראיו' (תהילים כה, יד), ואח"כ לישרים, 'ואת ישרים סודו' (משלי ג, לב), ואח"כ לנביאים, (עמוס ג) 'כי לא יעשה ה' אלוקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' (ב"ר מט, ב).

נג. ובספרי הסוד יש כמה טעמים בדבר, ואף המשנה ברורה בהלכות תפילין (או"ח סימן ל"ו ס"ק ט"ו) מביא טעמים לזה על פי הקבלה. אמנם כבר ביארנו במקום אחר, שכל קושי או תמיהה שהיא על פי פשט, וכגון בנדרון זה שהתגים מפורשים בתורה, אזי בנוסף לכך שבוודאי יש לכל דבר גם ביאור על פי הסוד והרו, על כרחינו שיהיה לזה גם ביאור על פי פשט. וזו גדולתה של התורה הקדושה, שכל כולה מבוארת ומוסברת בכל חלקי הפרד"ס, החל מהפשט הפשוט ועד לעומק שבעומק. וכאמור, התגים שהם מפורשים בתורה - צריכים לביאור גם על פי פשט.

והנה התגים מופיעים אך ורק בהתקיים שני כללים. א. באותיות המורכבות מקוים ונקודות. ב. באותיות שהנקודות מופיעות בראש האות, ועל נקודות אלו ניתנו הכתרים. [אולם על קוים אין תגים מופיעים כלל, מעיקר הדין¹¹]. והטעם לכך, כי כל אות שעל מבנה האות יש נקודה, הרי זה דומה לגוף שעליו ראש, ו"ראש" ראוי ונאה לכבדו ולתת עליו כתר לקישוט וייפוי¹². אבל כשבראש האות אין נקודה, אזי אין צורתו דומה ל"ראש" ואין מלבישים כתר זולת על ראש. ושני כללים אלו קיימים רק בשבע אותיות אלו וכדלהלן, ולכן רק עליהם ניתן כתר זה.

והנה התגים נתונים תמיד על הנקודה השמאלית דווקא, והטעם בזה, כיון שהאותיות נכתבות מימין לשמאל, ומשום כך כל אות נדמית כביכול שהולכת לשמאל, וא"כ צידה השמאלית נחשבת כ"פני האות" שהרי לשם "פניה" מועדות, ולכן הנקודה שעל האות נחשבת כ"ראש" האות רק אם היא מופיעה בצד פניה, דהיינו צד שמאל. ומטעם זה - אין תגים על האות א' אע"פ שיש נקודה בראשה, כי נקודה בצד אחוריה של האות אינה נחשבת כ"ראש". והנה האות ש' - אע"פ שיש לה שתי נקודות, עם זאת רק השמאלית נחשבת כראש ולכן מופיעים התגים רק עליה¹³.

הנקודות

ועתה נבאר בעז"ה את ענין הנקודות. הנה צורת הגייתם הוא מהלכה למשה מסיני [והשינויים שיש בין עדות עם ישראל באופן הגיית הנקודות - הם באמת כולם נובעים משורש משותף, רק שריבוי הגלויות גרם שישתדרשו שינויים מסוימים בין המקומות] אמנם לגבי תמונת צורתם ושם - יש נידון בקדמונים אם הוא מהללמ"מ. אבל איך שיהיה, פשוט שיש טעם והיגיון הן לתמונת צורתם והן לקריאת שמם [על דרך האמור במאמר "לשון הקודש"]. ויבואר להלן.

נד. אמנם, על פי קבלה מופיעים תגים על אותיות נוספות, והם באותיות "בדק חיה", שעליהם מופיע תג אחד. והנה, גם תג אחד הוא כעין "קישוט" לאות אבל אינו ככתר לאות כי אין צורתו ככתר. אמנם צריך ביאור מדוע דווקא אותיות אלו יש עליהם תג, ומה ההבדל ביניהם לשאר האותיות, אכן תגים אלו כל יסודם נובע מתורת הסוד, ומשום כך אפשר שאין להם ביאור על פי פשט, כי לפי המפורש בגמרא, רק על אותיות שעטנ"ז ג"ץ מופיעות תגים, והם מהלכה למשה מסיני. ויש נידון בפוסקים אם התגים מעכבים לכשרות הסת"ם, ולהלכה נפסק שאינם מעכבים (עיין אור"ח סימן ל"ו סעיף י"ג). אבל כל נידון זה אינו אלא לגבי התגים שעל אותיות שעטנ"ז ג"ץ, אבל התגים שעל אותיות "בדק חיה" - לכו"ע אינם מעכבים.

אולם עיין בגמרא (שבת קד.) 'ומאי טעמא מהדרה תגיה דקו"ף לגבי רי"ש' נרש"י - תגא דקו"ף - כמין זי"ן שעושין בסופו של גג קו"ף. ועיין עוד במנחות כט.; ומ"ט אית ליה תאגא, אמר הקב"ה.. וברש"י שם - אית ליה תגא לה"א כתר קטן בסוף גג דה"א. ועיין תוס' שם ד"ה ומ"ט. ומשמע שגם באותיות אלו ישנם תגין מדינא דגמרא, ויש לעיין בזה.

נה. והטעם שלאות י' אין כתר אע"פ שהיא נקודה, היינו משום שהיא נקודה בלא מבנה תחתיה, וממילא אינה נחשבת כ"ראש".

נו. ויש לדעת דאיתא בגמרא (מנחות כט:) שרבי עקיבא היה דורש תילי תילים של הלכות על כל תג ותג, ובמדרש "אותיות דרבי עקיבא" מדובר רבות על צורת האותיות דברים נפלאים ונסתרים. ובדברינו לא באנו לבאר אלא פשוטם של דברים.

ולענין מקומם של הנקודות - רובם של הנקודות נקבע מקומם מתחת לאות, וזאת משום היותם פחותים במעלה מן האות עצמה, שהרי אין הנקודות באות אלא לסייע בקריאת הכתב, והם כעין 'משמשים' לכתב שהוא העיקר, ומשום כך מקומם מתחת לכתב. ולהלן יבואר מדוע חלק מן הנקודות מופיעות לצד האות או מעליו.

ועתה נבאר מדוע נקבעו תמונות הנקודות כפי שנקבעו, והנה יש מכנה משותף בין תמונת הנקודות לתמונת האותיות, שאף הם בנויים על קוים ונקודות, הקמץ הוא קו ונקודה, הפתח - קו, ושאר הנקודות - מורכבים רק מנקודות [ומטעם זה שרוב הנקודות מורכבים מ"נקודות" - לכן גם נקבע שמם כך]. כמו כן יבואר מה הטעם לשמותיהם של הנקודות, שזה נקרא שמו "קמץ" וזה נקרא שמו "פתח" וכו'.

הקמץ - צורתו נקבעה כך בשל צורת הפה שדומה לציור זה בשעה שהוגים את תנועת הקמץ, ולכן גם נקרא שמו "קמץ", כיון שהפה "נקמץ" כשמבטאים אותו.

הפתח - צורתו כקו, משום שכך צורת הפה כשמבטאים את הפתח, כי בעת הגייתו נפתח הפה לצדדים וצורתו דומה לקו. ומטעם זה גם נקבע שמו "פתח" - על שם הפה הפתוח בשעה שמבטאים אותו.

הציירי - צורתו שתי נקודות, והיינו משום שכשמבטאים אותו נפתח הפה לשתי הצדדים ונוצרת כעין נקודה בכל אחת משני הלחיים ודומה לשתי נקודות. ובטעם שם "ציירי" - המפרשים מתחבטים הרבה לפרשו, ואפשר שהוא מבוסס על תיבת "תרי" שבלשון ארמי פירושו - שתיים, והיינו משום שצורתו שתי נקודות.

הסגול - כשמבטאים אותו אין הפה מתפשט לצדדים כל כך כמו הציירי, אבל לעומת זאת נוטה הפה גם כלפי מטה ונעשה הפה כעין צורת עיגול, וכיון שהניקוד מבוסס ובנוי על "נקודות" - נקבעה צורתו לשלוש נקודות הדומות יחד בצורתם לכעין עיגול, ונקרא שמו 'סגול'^{נז}, כפי שמצינו בגמרא (נדרים ס"ב ע"ב) לשון 'סגלגל', ומפרש רש"י דהיינו 'עגול', עיי"ש.

החיריק - צורתו נקודה אחת, והיינו משום שכך צורת הפה כשמבטאים ניקוד חיריק, שהפה נפתח רק באמצעו ונוטה קדימה כצורת נקודה. והטעם לקריאת שמו "חיריק", כי כשמבטאים אות בנקודת חיריק - יוצא הביטוי כחריקה מן החיך^{נח}.

נז. ואפשר שהטעם הוא כי "אשכול ענבים" מתרגם בתרגום ירושלמי (במדבר יג, כג) "סגול דענבין", וכיון שצורתו של הסגול הוא כאשכול ענבים - רחב מלמעלה וצר מלמטה - נקרא בשם זה. וכן מצינו בגמרא שבת (נ:) שמבאר רש"י את התיבה "סגלי", שהוא עשב בעל שלושה עלים.

נח. לחידוד הביאור בזה יש להוסיף, שידוע שכשדאם צרוד - הוא מתקשה הוא להגות את החיריק כהוגן, וזאת משום קושי ה"חריקה".

החולם - תמונתו כחיריק, נקודה אחת, וזאת משום שצורת הפה אף היא כנקודה בשעה שמבטאים אותה. והנה, נקודת החולם נקבע מקומה למעלה מן האות לעומת החיריק שהיא נתונה למטה מן האות, והטעם לזה, כי כשמבטאים את החיריק, הרי בנוסף לכך שצורת הפה היא כנקודה, הרי הפה נוטה מעט כלפי מטה, ואילו כשמבטאים את החולם - נוטה הפה כלפי מעלה.

השורוק והמלאפום - צורת הפה בשעת אמירתם דומה לצורת אמירת החיריק והחולם, שכן הפה נסגר בהגייתם לצורת נקודה אחת, ולכן צורתם הראויה - כצורת נקודה^ט. ואכן צורת המלאפום היא נקודה. והסיבה שנקבעה באמצע האות, היינו משום שצורת הפה בשעת אמירתה, אינה נוטה לא למעלה ולא למטה אלא פונה קדימה, ולכן מקומו הראוי - באמצע האות [וכפי שביארנו שהחיריק נתון למטה בשל נטיית הפה למטה, והחולם נתון למעלה בשל נטיית הפה למעלה]. והטעם לקריאת "מלאפום" - משום שביטוי המלאפום הוא בהתאמצות של "מלא הפה".

ובענין השורוק - שמו נקבע כך על שם שצורת שלושת הנקודות היא כשורה^ט. ולגבי צורת תמונת השורוק^{טא}, נראה שהנקודה האמצעית משלושת נקודות השורוק היא העיקרית, וכפי שביארנו שצורת הפה בשעת ביטוייה היא כנקודה אחת. והנה כפי שכבר ביארנו בנקודת מלאפום - מיקום הנקודה ראוי לה שתהיה באמצע האות, ולכן, כדי שתהיה נחשבת "באמצע" - באה נקודה מעליה ונקודה מתחתיה, ובאמצעם עומדת נקודת השורוק.

ותודה לא-ל מצאנו שכן כתב המהר"ל - 'החולם מפני שתנועתו למעלה ואין הקול יוצא קול רחב, לכך הונח על האות נקודה אחת, והחיריק הפך זה כי תנועתו למטה ולכך הונח החיריק למטה, והשורוק (מלאפום) תנועתו לא למעלה ולא למטה רק באמצע, שהוא מושך שפתיו לפניו ואין הקול היוצא קול רחב, ולכך הונח נקודה אחת תוך האות. והפת"ח התנועה בצורת קו רחב ולכך הונח קו רחב, והקמ"ץ כאשר הוא צורתו כך הוא התנועה שמרחיב השפה העליונה קצת והשפה התחתונה אינו מרחיב ונעשו שפתיו בצורות קמ"ץ לגמרי, והסגול הוא שפותח שפתיו משולש ולכך הונח הסגול בצורה זאת וכו'.

'אבל שלש נקודות (שורוק) שהוא 'קבוץ שפתיים' הם כנגד האמצעי שאינו אלא נקודה בלבד, ואי אפשר לעשות אמצעי בלא שלשה, ואותו שהוא בין השנים הוא האמצעי, פירוש כאשר הונחו שלש הנקודות בצורה זאת שהם נמשכים באלכסון, הרי הנקודה האמצעית

נט. רק שאת המלאפום מבטאים בהדגשה יותר מהשורוק, ולכן נקבעו בשני אופנים. ואף בחיריק - כשראו לבטאו בהדגשה יתירה - נותנים אות י' לאחריה [ונקרא "חיריק גדול"], ובחולם - מוסיפים ו' לאחריה ונותנים את הנקודה על הו' [ונקרא "חולם גדול"].

ס. ואפשר שהוא מטעם שכששורקים שריקה בפה - צורת הפה כצורת ביטוי השורוק, ולכן נקרא שורוק - על שם השריקה. סא. כי כפי שנתבאר לעיל בהערה - צורת ביטוי השורוק מודגשת פחות מצורת ביטוי המלאפום, ולכן ראוי לעשות לה צורת תמונה אחרת, וקבעו מקומה תחת האות מכיון שהיא פחותה מהמלאפום.

יש לה משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר, כי העליונה נוטה לשמאל והתחתונה נוטה לימין והאמצעית אינה נוטה לא לימין ולא לשמאל, רק עומדת באמצע וביושר כמשפט האמצעי, ובזה היא נבדלת לעצמה כאשר ראוי לכל אמצעי' (ספר 'תפארת ישראל' פרק סו).

השווא - פירוש מילה זו - "שווה", דהיינו שהביטוי של נקודת שווא אינה "חדה" לשום צד אלא שווה ופשוטה. [ושונה טעם זה משאר טעמי קריאת שמות הנקודות, שהרי בשאר הנקודות נקבע שמם או משום צורת תמונתם או משום צורת הפה בשעת ביטויים, אבל השווא קרויה על שם אופן ביטוייה]. וצורת השווא - שתי נקודות אחת מעל חברתה - משום שכל הצורות האחרות משמשים כבר לנקודות אחרות.

הטעמים

הקדמה

קריאת שם "טעמים" - שונה מבנקודות, כי השם "נקודות" נקבע כאמור לעיל - על שם שרובם של הנקודות בנויים על סימנים של "נקודות", אבל הטעמים נקראים "טעמים" על שם תוכנם, שמטעמים את הנכתב, וכדלהלן. והוא בדומה לנימוק שם "אותיות" שהוא על שם תוכנם.

הטעמים באים "להטעים" את התיבות, דהיינו לתת להם את המשקל הנכון או את הכוונה הכללית של כמה תיבות יחד. ובאופן כללי מתחלקים הטעמים לשני סוגים, 'מחברים' ו'מפסיקים', והיינו, שיש מהם הבאים להורות ששני תיבות או יותר - נקראים יחד, ויש מהם הבאים להורות על הפסק בינה לתיבות שלאחריה. ובמחברים ומפסיקים אלו - יש מהם הבאים להורות על הפסקה קטנה ומועטת ויש מהם הבאים להורות על הפסקה גדולה ורחבה יותר, וכמו כן על חיבור חזק או רפה. מטרה נוספת יש בטעמים מסוימים, כדי להורות על תיבות שיש בתוכם הדגשה מיוחדת, יש מהם שהם באים להדגש כבר ויש מהם שהם באים להדגש קל.

[ועד כמה מעכבת תנועת נגינות הטעמים בקריאת התורה, עיין בשו"ע או"ח סימן קמ"ב ובנו"כ].

א. מקורם של הטעמים

והנה עצם הדבר שתיבה פלונית יש להפסיק בה ותיבה פלונית יש לחברה לתיבה שלאחריה, או שתיבות מסוימות יש להדגישם - זהו לכו"ע מהלכה למשה מסיני, ואף 'נגינת' הטעמים לרוב הדעות הם מהללמ"מ (מחזור ויטרי סימן תכד).

ולפי דעות אלו תנועת נעימת הנגינה השונה של הנביאים - אף הוא מהללמ"מ, והיינו, שכשהנביא נתנבא - קיבל הוא מאת ה' את הנבואות בתנועות הנגינה הללו, וכך גם מסרו אותם הנביאים לישראל. וכן איתא ב'ספר חסידים' - 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים (דברים יט יד), שתיקנו הניגונים, שלא יאמר ניגון של תורה לנביאים וכתובים, ושל נביאים לתורה ולכתובים ושל כתובים לתורה ונביאים, אלא כל ניגון כמו שהוא מתוקן, שהכל הלכה למשה מסיני, שנאמר (שמות יט, יט) יעננו בקול' (סימן שב).

ומה שבעיתות וזמנים מסוימים משנים קצת את נעימת הנגינה, כגון בימים הנוראים, בעיקרה היא אותה נגינה, אלא שמשום אופי הימים מטעימים אותם בגוון של יראה וכובד ראש. וזה הוא גם סיבת השינויים של מגילת אסתר ואיכה, שבוז מביעים אותם בגוון של שמחה, ובוז בגוון של בכי ונהיטב.

ולגבי השינויים שיש בין העדות בישראל בנגינת הטעמים - כשמתבוננים אפשר להבחין בבירור שכולם נובעים מאותו שורש, אלא שריבוי הגלויות גרם שבכל מקום הנגינה היא באופן שונה מעט.

ולענין צורת תמונתם ושמותם של הטעמים [פשטא, זרקא וכו'] - יש אומרים [ומקורם בזה"ק] שאף הם מהללמ"מ, ויש אומרים שנקבעו במשך הדורות [כפי הנראה - מאנשי כנה"ג, אבל איך שיהיה, מקורם הוא מהקדמונים].

ב. מיקום הטעמים

יש טעמים שנתונים מתחת לאות, ויש שהם מעל לאות. ובאמת מן הראוי היה שכל הטעמים ינתנו מתחת לאות, משום שהם נחותי דרגה ביחס לאות, שהרי אינם באים אלא "להטעים" את האות שהיא עיקר הדבר, רק שלאחר שרוב הנקודות נקבעו מתחת לאות - לא היה מקום "להעמיס" סימנים רבים כל כך מתחת לאות, דבר שעלול לגרום לבלבול, ולכן ניתנו חלקם מעל לאות.

אמנם הקביעות איזה מן הטעמים ינתנו מתחת לאות ואיזה מהם מעל לאות, אף היא בכוונת מכוון. והיינו שהטעמים שתנועת הנגינה שלהם רפה [מרכא טפחא מונח אתנחתא, דרגא תביר, סוף פסוק] ניתנו מתחת לאות, כי לרוב פשטותם דומים הם יותר לנקודות [שאף הם ניתנו מתחת לאות], ואילו שאר הטעמים שהנגינה שלהם חזקה ומשמעותית יותר - ניתנו מעל לאות, וכעין התגין המייפים את האות.

סב. וכמו שנהוג בקריאת התוכחה להנמיך את הקול ולקרות בקצב מהיר, ומאידך בקריאת הברכות מגביהים את הקול וקוראים במתינות.

ובאמת כל בעל קורא שיש בו רגש ותבונה יודע להטעים בכל פרשה ובכל קטע את הנעימה התואמת לה, ואת קצב וגובה הקול הראוי לה.

ודוגמא לכלל זה - הטעמים "מונח זרקא מונח סגול", ששתי טעמי המונח ניתנו מתחת לאות וטעמי זרקא וסגול ניתנו מעליה, והיינו משום שטעם "מונח" הוא בעל תנועה רפה, ואילו הטעמים זרקא וסגול צליל תנועתם חזק ובעלי עוצמה יתירה, ולכן ניתנו מעל לאות. [אמנם יש מן הטעמים שאף שהנגינה שלהם רפה - לא היו יכולים לינתן מתחת לאות, כגון פשטא, קדמא ואזלא, כי הם דומים בצורתם למרכא טפחא].

ג. מהותם של הטעמים - מפסיקים ומחברים

כאמור לעיל, כלל הטעמים מתחלקים לשני סוגים, מפסיקים ומחברים. יש מהם שבאים להורות שתיבה זו מופסקת ואינה נמשכת לתיבה שלאחריה, ויש מהם שבאים להורות על חיבור לתיבה שלאחריה²⁰. ובכלל המפסיקים - יש מהם שהם "מפסיקים גדולים" אשר באים להורות על הפסק משמעותי, ויש מהם "מפסיקים קטנים", וכן הוא בטעמים המחברים. וכמה דרגות יש בכל אחת מהן, זו למטה מזו²¹. עיקר נוסף יש בקביעת הטעמים, להורות על ה"נגינה" התואמת לפי תוכן התיבות. ואף שיש כמה טעמים המשמשים לאותה מטרה [דהיינו להפסיק או לחבר], מכל מקום לכל דרגה של חיבור או הפסק - מותאמת נגינה הראויה לתוכנה. לדוגמא, טעמי מרכא טפחא וטעמי דרגא תביר - שניהם באים להורות על חיבור, אבל לכל אחד מהם נקבעה נגינה מיוחדת התואמת לדרגת החיבור שהיא מורה.

ואלו הם הטעמים המפסיקים - המפסיק הגדול מכולם הוא טעם "סוף פסוק", שבא להורות על סיום הפיסקא, בתוך הענין האמור. למטה ממנו הוא טעם "אתנחתא", ולמטה מהם הם הטעמים - פשטא, זרקא, סגול, רביעי, זקף, טפחא, פזר, תלישא גדולה, אזלא [של "קדמא ואזלא"], גרשיים, תביר, יתיב, שלשלת, קרני פרה.

והטעמים המחברים הם - מונח, מהפך, דרגא, מרכא, תלישא קטנה, קדמא [של "קדמא ואזלא"].

וכאמור, הנימוק שנקבעו כמה וכמה מחברים ומפסיקים, היינו משום שלפי תוכן הענין - לפעמים צריך הפסק גדול, לפעמים הפסק קטן, ולפעמים הפסק זעיר. וכן הוא גם לענין המחברים.

והנה צורת תמונת הטעמים, מורה על תנועתם, והמתבונן בהם יבחין בכל אחד מהם האם הוא טעם מפסיק או מחבר.

סג. ובספרי הקדמונים נקראים הטעמים המפסיקים בשם "מלכים", משום שהם הטעמים היסודיים והחשובים שבהם, ולטעמים המחברים קראו בשם "משרתים" משום שהם נחותים בדרגה כלפי המלכים.

סד. וסוגיא זו - לימוד שלם הוא, והרבה ספרים עסקו במשך הדורות בזה, ובאנו רק לבאר את שרשי הענין, ואת ה"מהלך" הכללי של הדברים, ותן לחכם ויחכם עוד. [והמבקש להרחיב עוד ולעיין בזה, יעיין באנציקלופדיה תלמודית בערך "טעמים", ובמראי מקומות שצינו לספרים שונים שדנים בענין זה. וכן בספר "טעמי המקרא" (הוצאת אשכול), המאריך הרבה בעניינים אלו].

פעמים נדירות יש בתיבה אחת שני טעמים שונים, והסיבה לכך היא, משום שחציה של המילה - תואם לתוכנה טעם פלוני, ולחציה השני מתאים לפי עניינו טעם אחר⁹.

בכמה מקומות בתורה מופיע על התיבה טעם 'מרכא כפולה'. ונראה שעניינו של טעם זה היינו כאשר לאותה תיבה יש משמעות כפולה, ומתוך כך מאריכים בתנועתה כאמירה כפולה של התיבה. וכגון בפרשת 'תולדות' בפסוק 'ויבא לו יין וישת' (בראשית כז, כה). שתיבת 'לו' מוטעמת במרכא כפולה, וכבר ביארנו בספר 'בן מלך' שם שלהבאת היין היו שני מטרות, האחת משום חשיבות הסעודה, והשניה [מובא ב'חזקוני'] שהיין מערבב קצת דעתו של אדם, וגם זה היה בכלל כוונתו של יעקב בהבאת היין, שלא יבחין יצחק שאין הוא עשיר.

וכמו כן מצינו בפרשת אחרי - 'ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו, ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת ויקריבו לפני ה' אש זרה, אשר לא צוה אותם' (ויקרא י, א). שעל תיבת 'לא' מצויין טעם 'מרכא כפולה'.

ונראה הנימוק בזה כי לפי הפשט הפשוט 'אשר לא צוה אותם' הוא כמשמעו שלא נצטוו על כך, אולם עיין בחזקוני שכתב - 'פירוש אשר לא לעשות צוה אותם, כדכתיב (שמות ל, ט) 'לא תעלו עליו קטורת זרה'. כלומר שיש לאו על הבאת קטורת זרה. ונמצא שתיבת 'לא' מתפרשת בשני אופנים, תחילה כפשוטו שלא נצטוו עליה, וממילא נמצא שהיא קטורת זרה, ומעתה יש ציווי שלא להקטירה. ומאחר שהתיבה מתפרשת בשני אופנים, באה כאן מרכא כפולה, כאמור.

מקום נוסף מצינו בפרשת מטות - 'ונובח הלך וילכד את קנת ואת בנותיה, ויקרא לה נובח בשמו' (במדבר לב, מב), שעל תיבת 'לה' ניתן מרכא כפולה. ונראה שהטעם הוא מכיון שקריאת השם היתה הן ל'קנת' והן ל'בנותיה', ועל כן תיבת 'לה' מתפרשת אף היא במשמעות כפולה, שכוללת בתוכה שני דברים¹⁰.

סח. ולפעמים יש בתיבה אחת טעם כפול, דהיינו שאותו טעם מופיע פעמיים בתיבה. והנימוק לכך הוא, משום שהטעמים נכתבים תמיד באות המודגשת והמוטעמת של המילה, כי הנה כידוע התיבות נקראים רובם במלרע, ומיעוטם במלעיל, והטעם נכתב על אותה האות שהיא מודגשת ומוטעמת. אמנם, כיון שהטעמים הם כאמור מחברים ומפסיקים, לכן מן הראוי לכתוב את הטעם גם לפי הענין, דהיינו אם הוא טעם מחבר - ראוי שיופיע בסוף התיבה להורות שהוא מחובר עם הנכתב להלן, ואם הוא טעם מפסיק - ואינו מתחבר עם הנכתב להלן, ראוי להציבו בתחילת התיבה. וכשיש ניגוד בין שני סיבות אלו, דהיינו שהתיבה נקראת במלעיל אבל הטעם הוא טעם מחבר - אזי נכתב הטעם פעמיים, הן בתחילת התיבה והן בסופה. והדבר מצוי מאד - בטעם 'פשטא', אשר הוא כאמור טעם מחבר ולכן הטעם בסופו אבל כשהטעמה היא באות הראשונה או השניה - אזי נכתב הטעם גם עליהם. וכן הוא בתלישא קטנה וגדולה, התלישא הקטנה מופיעה תמיד בסוף התיבה להורות על חיבור, והתלישה גדולה מופיעה תמיד בתחילת התיבה להורות על הפסק, אבל כשהטעמה היא באות אחרת - מופיע הטעם גם עליו. וכך הוא בזרקא וסגול, ואף בטעמים התחתונים יש שמופיע בשל כך טעם אחד פעמיים.

סו. והיינו הטעם שבאות ה' שבתיבת 'לה' אין מפיק ה"א, ועיין ברש"י מה שכתב בזה, אולם לפי דברינו הביאור בזה לפי פשוטו הוא, מאחר שקריאת השם לא יועדה רק 'לה' אלא גם לבנותיה.

ועל זה הדרך יש לפרש בכל המקומות שיש בהם 'מרכא כפולה', ותן לחכם ויחכם עוד.

ד. הטעמים באים לפרש את הכתוב

בהרבה מקומות הטעמים מורים על ביאורו הנכון של הכתוב, שאילולא הטעמים היו הדברים עלולים להתפרש שלא כהוגן.

ועיין בגמרא - 'אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מאי דכתיב - 'ויקראו בספר תורת האלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא'. ויקראו בספר תורת האלוקים - זה מקרא, מפורש - זה תרגום, ושום שכל - אלו הפסוקים, ויבינו במקרא - זה פיסוק טעמים, ואמרי לה - אלו המסורות. אמר רבי יצחק - מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתיבן ולא קריין - הלכה למשה מסיני' (נדרים לז:).

ובר"ן שם מבאר - 'שום שכל אלו הפסוקים - נקודות המפסיקות בין פסוק לפסוק, וקרי להו שום שכל שעל ידיהן אדם מבין המקרא כפי תנועת הטעמים'.

ובפירוש הרא"ש שם - 'ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים - שעל ידי הניגון מבינין לחבר המקרא למעלה או למטה'.

ונציין בזה כמה דוגמאות.

עיין מה שכתב רש"י על הכתוב ביחזקאל - 'ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה - אלמלא שראיתי טעם זקף גדול נקוד על ופניהם, לא הייתי יודע לפרשו, אבל הניקוד למדני להבדילם זו מזו, ולהעמיד תיבת ופניהם בפני עצמה' (א, יא).

בפרשת ואתחנן - 'ושננתם לבניך ודברת בהם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך' (דברים ו, ז). הנה מלשון הכתוב אין הכרע אם הציווי של 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך', קאי רק על 'ודברת בהם' או גם על 'ושננתם לבניך', דהיינו שיש מקום לומר שהשינון לבנים הוא ציווי באופן כללי, ורק ה'ודברת בהם' הוא בין בשבתך בביתך, ובין בלכתך בדרך, בין בשכבך ובין בקומך. אמנם טעמי המקרא מורים על הביאור הנכון, שהרי תיבת 'בהם' מוטעמת באתנחתא, שהוא טעם מפסיק, ואילו היה קאי סוף הפסוק עולה רק על 'ודברת בהם' - היה צריך להיות טעם מחבר ביניהם להורות שרק על 'ודברת בהם' אנו מצווים בשבתנו בביתנו ובלכתנו בדרך וכו'. וכיון שהטעם הוא מפסיק, אנו למדין כי הסיפא של הפסוק מוסבת גם על הרישא, דהיינו גם על 'ושננתם לבניך'.

בפרשת עקב - 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנוכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם' (דברים יא, יג). וכאן יש להסתפק בכוונת הכתוב, אם 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' קאי רק על 'לעבדו', דהיינו שעבודת ה' תהיה בכל לב ונפש, או שמא קאי גם על הרישא, דהיינו 'אהבת ה'', שאף היא צריכה להיות בכל

לב ונפש. וטעמי המקרא אף כאן מבארים את פשט הפסוק, כי בתיבת 'ולעבדו' יש זקף קטן שהוא טעם מפסיק, ואילו רק עליו היה מוסב הכתוב 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' היה צריך להיות לו טעם מחבר, וכיון שיש לו טעם מפסיק, הרי זה מורה שהסיפא של הכתוב מוסבת גם על הרישא, דהיינו שאהבת ה' צריכה גם היא להיות בכל לב ונפש.

ועיין בענין זה בדברי ה'אבן עזרא' (ישעיה א, ט), שלאחר שמבאר את הכתוב שם לפי טעמי המקרא, מסיים ואומר - 'כי עיקר גדול הוא לשמור דרך הטעמים', והיינו משום שבכמה וכמה מקומות היה מקום לטעות ולפרש את הכתוב שלא כהוגן, והטעמים מורים על הפירוש הנכון, וכפי שנתבאר.

וכן כתב האבן עזרא בספר 'מאזניים' ד - 'אזהירך שתלך אחר בעל הטעמים, וכל פירוש שאיננו על דעת הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע אליו'.

ומצינו שאפילו הלכות למעשה נלמדים מטעמי המקרא, וכמו שכתב הריטב"א על הכתוב בפרשת קדושים - 'לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו' (ויקרא יט, יא) - 'ואיסור גניבת דעתו של נכרי, כתבו קצת רבותינו בשם בעלי התוס' ז"ל שהוא איסור תורה, דנפקא לן מדכתיב 'לא תגנובו', וכי כתיב בסיפא דקרא איש בעמיתו דממעט הכותי, ההיא א"לא תכחשו ולא תשקרו' קאי וכו', והיינו נמי דיהביה אתנחתא בלא תגנובו' (חולין צד.).

ועיין עוד במה שכתב הריטב"א (יומא נב.) על דברי הגמרא - 'חמש מקראות אין להם הכרע'. 'נראה פירושו שאין להן הכרע מלשון דקראי, כל היכא דליכא פיסוק דקראי או הפסק טעמים, דאילו השתא דאיכא פיסוק דקראי והפסק טעמים נתברר ספיקן'.

ומצינו שאף דברים הנלמדים בדרשא יש להם רמז בטעמי המקרא. והיינו בהא דכתיב בפרשת 'בהר' - 'והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה לעולם בהם תעבדו, ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך' (ויקרא כה, מו).

ואיתא בגמרא - 'רב סעורם אחוזה דרבא הוה תקיף אינשי דלא מעלו, ומעייל להו בגוהרקא דרבא, אמר ליה רבא שפיר קא עבדת, דתנינא, ראית שאינו נוהג כשורה מנין שאתה רשאי להשתעבד בו, תלמוד לומר 'לעולם בהם תעבדו' - ובאחיכם, יכול אפילו נוהג כשורה, תלמוד לומר 'ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך' (בבא מציעא עג:). כלומר הגם שבפשוטו של מקרא וודאי מחוברת תיבת 'ובאחיכם' לתיבות 'בני ישראל' שאחריה, אך בדרך הדרש יש ללמוד פסוק זה במשמעות שתיבת 'ובאחיכם' מתחברת גם לתיבות שלפניה.

ומטו בה בשם הגר"א (ספר 'גנת אגוז' עמוד נ) שעל תיבת 'ובאחיכם' מצויינים הטעמים 'פשטא', ו'מהפך', והנה 'פשטא' הוא טעם מפסיק, ומשמעותו שהתיבה מחוברת לתיבות

שלפניה. ואילו 'מהפך' הוא טעם מחבר, דהיינו שהתיבה מחוברת לתיבות שלאחריה. וזה רומז לדרשה האמורה.

בדומה לזה כתב הגר"א בספר 'קול אליהו' על הכתוב בפרשת 'כי תשא' 'ונתנו איש כופר נפשו' (שמות ל, יב) שיש על מילת 'ונתנו' טעם 'קדמא ואזלא', שזה בא לרמוז שמילה זו נקראת פנים ואחור [כתמונת קדמא ואזלא], ללמדנו שהנותן תרומה לגבוה, חוזר וניתן לו שכרו מן השמים. וכענין הכתוב - 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר, ויהי טרף בביתי, ובחננוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די' (מלאכי ג, י). וכדאיתא בחז"ל - 'עשר תעשר - עשר בשביל שתתעשר' (שבת קיט.).

ה. הטעמים מבררים אופן הקריאה

מטרה נוספת ישנה בטעמי המקרא, והיא להורות את אופן קריאת הכתוב, אם לקרותו בצורה מודגשת וחזקה, או בצורה פשוטה וקלושה. שכן מן הראוי והנכון שכאשר קוראים ענין מסוים - להדגיש את החלקים העיקריים והחשובים של הענין, וכך היא צורה נכונה של קריאה, להרים ולהנמיך את הקול, ואף להטעים אותם בתנועת הנגינה בהתאם לתוכן הכתוב.

ועיין ברבינו בחיי שכתב - 'מתוך הטעמים שבתורה אנו מבינים מה שלא נכתב בה, כענין התנועות שבאדם שמתוכם נדע כוונת לכו' (בראשית לט, ח).

והדוגמאות רבות בזה, ונציין אחדים מהם בהם בולטים ביותר - תיבת 'ויתמהמה' האמורה אצל לוט (בראשית יט, טז) - מוטעמת בטעם שלשלת, וזאת משום שהוא דבר של פליאה וחידוש, שהיה מתמהמה כאשר נפשו עומדת לו מנגד. והוא מגנותו של לוט שלא היה מאמין בדבר המלאכים, או שהיה ממונו חביב עליו ביותר. ומשלמות צורת הקריאה שתיבה זו יובלט ויודגש בה דבר זה גם בנגינת והטעמת הקריאה.

וכן הוא בתיבת 'וימאן' הכתובה אצל יוסף הצדיק (שם לט, ח) שאף היא מוטעמת בשלשלת, כדי להבליט את שגב גודל צדקותו של יוסף שעמד איתן בניסיון. ועוד איתא במדרש שהיה זה מיאון תקיף ונחרץ ובעל משמעות גדולה - 'וימאן. טעמו בשלשלת, מיאון אחר מיאון, וכן אתה דורש ויתמהמה' (שכל טוב).

על דרך זו יש לבאר גם את טעם השלשלת בתיבת 'וישחט' האמור באיל המילואים (ויקרא ח, כג), והנה באותה פרשה מופיע שני פעמים נוספות לשון הכתוב 'וישחט' בתחילת פסוק, והיינו בפר החטאת ובאיל העולה, ובהם ניתנו טעמים רגילים. ורק כאן באיל המילואים ניתנה 'שלשלת', והיינו מרוב חביבות וחשיבות ענין המילואים, שבו נתמלא ידי הכהנים לתפקידם הנשגב כמשרתי ה', ובא טעם השלשלת לבטא את ההתרגשות והחביבות המיוחדת שבשחיטת קרבן זה.

ו. שמות הטעמים וצורתם

ועתה נברר על מה מיוסדת צורת תמונתם, וכן מה הסיבה לקביעת שמם של כל אחד ואחד מהטעמים [פשטא, זרקא וכו']. והנה בשמות האותיות ביארנו שיש מהם הנקראים על שם צורתם ויש מהם על שם תוכנם, וכך הוא גם בשמות הטעמים - יש מהם הנקראים על שם צורתם ויש מהם על שם תוכנם¹⁰, ונציין כמה מהם.

סגול - משום שצורתו דומה לעיגול, ובארמית תרגום עיגול הוא "סגול" [כפי שנתבאר לעיל בענין נקודת "סגול", ועיי"ש המקור לכך].

זקף - על שם צורתם של שתי הנקודות, שעומדות זקופות אחת מעל חברתה. ובטעם זקף קיימים שני סוגים, זקף קטן וזקף גדול, וההבדל ביניהם היינו שהזקף גדול הוא "מפסיק" יותר מהזקף קטן, ולכן נקרא המפסיק הפחות בשם "קטן". ומשום שהזקף גדול הוא מפסיק יותר גדול מהזקף קטן, לכן ניתוסף עליו קו מאונך שהוא גם סימן של הפסק - להורות על כך שהוא מפסיק יותר משני הנקודות כשהם לעצמם.

אתנחתא - משמעותו "מנוחה", והיינו שתוכן עניינו הוא להפסיק ולהורות "לנוח" בינו לבין התיבות שלאחריו, וצורתו כ"כסא", כאילו מורה ואומר שיש כאן "להתיישב לנוח".

פזר - נקרא כך הן על שם תנועת נגינתו והן על שם צורתו. כי הנגינה שלו הוא באופן שבתחילה מתנגן ביושר בתנועה פשוטה ולאחר מכן התנועה "מתפזרת". וגם צורתו כך, קו ישר ולאחר מכן נפרד ויוצא ממנו קו נוסף, ונראה כ"מתפזר".

קדמא ואזלא - עניינם הוא חיבור, ואף צורתם מורה על חיבור, וכצורת מרכא טיפחא למטה מן האות. ושמן נקרא כך - קדמא על שם שהוא הראשון מבין שניהם, ואזלא על שם שהוא חלקו השני הנמשך ממנו. בנוסף לכך, צורתו מורה גם על אופן נגינת הטעם.

דרגא - נקרא על שם צורתו, כי צורת תמונת הטעם הוא כעין "מדריגה".

דרגא תביר - הנה כבר נתבאר לעיל שטעם "דרגא" הוא טעם המחבר לתיבה שלאחריו. אבל טעם "תביר" - הרי תמונתו הוא כ"מרכא" ונקודה נתונה בתוכה. משמעות הדבר, שבעצם מילה זו שמוטעמת בטעם תביר - בעיקרה היא טעונה טעם מחבר לתיבה שלאחריה [והיינו מרכא], רק שבתוכנה דורש שתהיה מוטעמת בכל זאת בטעם מפסיק קצת, ולכן נותנים נקודה בתוך ה"מרכא" להורות על "שבירת" המחבר במידת מה, כלומר - "חיבור מופסק" ונוצר כעין "חיבור קלוש". והיינו "תביר" מלשון שבירה בארמית. נמצא שסיבת שם "תביר" הוא על שם תוכן הטעם.

10. ואילו בשמות הנקודות נתבאר לעיל שיש מהם הנקראים על שם צורת תמונתם [כגון סגול], ויש הנקראים כך על שם צורת הפה כשמבטאים אותם [כגון קמץ ופתח].

יִתִּיב - נקרא על שם תוכן עניינו, שהוא טעם מפסיק, והיינו "יושב", שבתרגום שבארמית הוא "יִתִּיב".

סוּף פְּסוּק - כשמו כן הוא שבו מסתיים הפסוק. וצורת תמונתו הוא קו מאונך המורה על הפסק, ומכיון שהוא ה"מפסיק" הגדול ביותר מבין כל הטעמים, צורתו מתבטאת בקו מפסיק^{טח}.

שלשלת - נקראת על שם צורתה, כשרשרת. בנוסף לכך, צורתה מורה גם על אופן נגינת הטעם, שהוא כידוע כעין שלוש תנועות החוזרות על עצמן.

קרני פרה - צורתו כעין שני "תלישות", גדולה וקטנה, ואף אופן נגינתו הוא צירוף של שני סוגי התלישא. ומשום שצורתו הכללית נראית כשני קרניים - נקרא קרני פרה.

ירח בן יומו - על שם צורתו, כשמו כן הוא.

בנוסף לסימני הטעמים - נקבעו סימנים נוספים להורות על הקריאה הנכונה של התיבות, ונפרט בקצרה את עניינם.

פסיק - צורתו הוא קו מאונך בין שתי תיבות. מטרתו - להזהיר על כך שמכיון שהתיבה הראשונה מסתיימת באות דומה לזו שהתיבה שלאחריה פותחת בה, ולכן ראוי להפסיק מעט ביניהם בכדי שלא "תיבלע" אחת מהן ולא תיקרא. [ולפעמים אף נקבע ה"פסיק" בין שתי תיבות שמעצם עניינם יש לקוראם במחובר, אלא שההפסק בא למטרת קריאה נכונה של התיבות כאמור]. והסיבה שצורת הסימן הוא קו מאונך - משום שהוא מורה להפסיק.

ומכיון שאינו כשאר המפסיקים שבאים להורות על הפסק מחמת תוכן התיבות, אלא בא להורות על הפסקה בגין "צורת הקריאה", לכן אין היא באה על התיבה, כי אם בין התיבות^{טט}.

מקף - צורתו הוא קו מאונך בין שתי תיבות. מטרתו - להורות על חיבור התיבות להיותם אחד, משום ששניהם כחטיבה אחת הם. וכגון תיבות "אש-דת" (דברים לג, ב), שמבחינת תוכנם הם ממש כאילו מילה אחת ואף נאמרים יחד [ואף ב'כתיב' של תיבות אלו בתורה - תיבה אחת הם], עד כדי שאף לא נקבע להם אלא טעם אחד משותף לשניהם. נמצא שמטרת סימן מקף דומה ל'פסיק' שאינו בא להורות על הטעמת התיבה עצמה, אלא להורות לחבר את התיבות.

סח. וצורת שני הנקודות זו מתחת זו שרגילים לציין בחומשים בסוף הפסוק, אינו מן הטעמים, כי אם סימן שהוסיפו המדפיסים להבלטת סוף הפסוק.

סט. וצורת ה'פסיק' דומה לטעם 'סוף פסוק', אלא ש'סוף פסוק' מצויין כמתג תחת התיבה, משום שהוא בא לתת סימן לתיבה עצמה.

ז. כללי הטעמים המפסיקים

הנה, בכל פסוק בתורה - ההפסקה הגדולה שיש לציין באותו פסוק - מציינים בטעם האתנחתא, שהוא מורה על הפסקה גדולה בתוך הפסוק, ואחריו באים שאר המפסיקים שנתבארו לעיל שהם כאמור פחותים בדרגות ההפסקה. והנה, כשיש פסוק קטן עם תוכן מועט - לדוגמא - שלושה משפטים בלבד, נמצא שיש לעשות בו שלושה מפסיקים, אזי מובן שאת המפסיק הגדול שבהם מציינים בסוף הפסוק בטעם "סוף פסוק", והמקום באמצע הפסוק שיש מקום להפסיק בו הפסקה משמעותית - נותנים בו את המפסיק הקטן יותר דהיינו אתנחתא, והמקום השלישי אשר לפי עניינו טעון הפסקה מועטת, נותנים בו מפסיק קטן יותר, לדוגמא - 'זקף קטן'. אבל פסוק שיש בו חמש מקומות הטעונים הפסקה, וכל אחד מהם הוא בדרגת הפסק שונה, אזי בהכרח יש להשתמש בעוד טעמים מפסיקים, כל מקום בהתאם לעוצם ההפסקה המתבקשת בו לפי תוכן הדברים.

ויש להבחין בנקודה חשובה בכללי המפסיקים, שישנם פסוקים שבמקום מסוים בהם ראוי ונכון מחמת תוכנו לציין בו טעם מפסיק גדול כאתנחתא, אך כיון שבפסוק זה קיימת כבר אתנחתא שנקבעה במקום הטעון הפסק יותר גדול, לכן נותנים על המקום הזה טעם מפסיק קטן יותר [דהיינו לא משום שבעצם תוכנו ראוי לו מפסיק קטן כזה, אלא משום שאינו נכון שיהיה בו מפסיק באותו החוזק של המפסיק הגדול ממנו שקיים כבר בפסוק זה]. ובאמת אילו היה נמצא "מקום ראוי להפסק" בדרגה כזו בפסוק שאין בו אתנחתא - הוא היה נקבע בטעם אתנחתא, כי מחמת עצם תוכן עניינו ראוי לו טעם אתנחתא.

אמנם, יש פעמים שנכתבו טעמים שונים מסוג אחד [דהיינו או מחברים או מפסיקים] לא כדי להורות על הפסק [או חיבור] גדול או קטן יותר, אלא בכדי לגוון את נעימת נגינת הכתוב. ונביא לכך שני דוגמאות.

א. בפרשת מסעי - "ומדותרם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה, ואת פאת נגב אלפים באמה, ואת פאת ים אלפים באמה, ואת פאת צפון אלפים באמה, והעיר בתוך, זה יהיה להם מגרשי הערים" (במדבר לה, ה). והנה בפסוק זה מופיעים ארבעה פעמים תיבות 'אלפים באמה', שמשמעותם ועניינם אחד, ואם כן היה מן הראוי שגם הטעמים המופיעים בהם יהיו שווים, אך בפועל הטעמים בהם שונים בכל אחת מהם^ע.

ב. בפרשת תרומה - "וכפתור תחת שני הקנים ממנה, וכפתור תחת שני הקנים ממנה, וכפתור תחת שני הקנים ממנה, לששת הקנים היוצאים מן המנורה" (שמות כה, לה). [ופסוק זה מופיע כמעט כצורתו גם בפרשת ויקהל]. וגם בפסוק זה מופיעים טעמים שונים בכל אחת משלושת חלקי הפסוק על אף שעניינם ומשמעותם אחד.

ע. ומהאי טעמא מצינו בפסוק זה טעמים מיוחדים שהם יחידים בתורה, והיינו 'ירח בן יומ' ו'קרני פרה'. מכיון שהיו צריכים לקבוע כאן כמה מפסיקים בפסוק אחד וצריך שיהיו שונים זה מזה, לכן נתוספו כאן טעמים מיוחדים אלו.

והטעם בזה דהיינו משום יופי נעימת הנגינה שלא יהיו כמה טעמים שווים באותו פסוק. שאין זה מיופי הנגינה שיהא בפסוק אחד נגינה החוזרת על עצמה כמה וכמה פעמים, ומשום כך - נשתנו הטעמים מזה לזה כדי להשביח ולגוון את הנגינה.

ה. טעם העליון וטעם התחתון בעשרת הדיברות

בעשרת הדיברות קיימים שני מערכות נפרדות של "טעמי המקרא", מערכת טעמים הנקראת בשבתות השנה בפרשיות 'יתרו - ואתחנן' הנקראים בשם "טעם התחתון", ומערכת טעמים אחרת הנקראת בחג השבועות הנקראים "טעם העליון". ויש לבאר בזה מה הסיבה לקביעת שני מערכות טעמים נפרדות, שהרי כפי שביארנו לעיל - הטעמים באים להורות על הפסקות חיבורים והדגשים מסוימים בפסוק, ואיך יתכן שלאותם התיבות יהיו שני מיני טעמים, ושניהם יהיו נכונים לפי הענין שבאים להורות עליהם.

והביאור בזה הוא, כי הנה עשרת הדיברות הם עשרה חטיבות - כל "דיבור" הינו חטיבה בפני עצמה, אמנם כשם שבכל התורה כולה נחלק כל ענין לפסוקים - כך גם עשרת הדיברות מחולקים לפי ענינים בכמה פסוקים. והנה כשקוראים את הדיברות ברצף כחטיבה אחת, לא נקבע טעם סוף פסוק אלא בסוף כל דיבור, שכן כל אחד מהדיברות נחשב לפסוק אחד, ומתוך כך משתנים ממילא כל המפסיקים, שהרי כפי שנתבאר לעיל כשיש בפסוק טעם מפסיק גדול, אזי באותו מקום בפסוק שהוא טעון "מפסיק" קטן ממנו, נקבע לו טעם מפסיק פחות ממנו. וכיון שכן, כשנקראים עשרת הדיברות כעשר חטיבות נפרדות שאין בהם פסוקים, משתנים כל המפסיקים וניתוספו להם מפסיקים שהם קטנים בדרגתם זה מזה ביחס למפסיקים הגדולים שבחטיבה זו^{עא}

ומכיון שרובם של הטעמים המפסיקים שניתוספו בקריאת עשרת הדיברות באופן של עשר חטיבות - הם טעמים המופיעים מעל לאותיות [כגון זרקא, רביעי, זקף, פזר, תלישא גדולה, גרשיים וכו'], לכן מכונה קריאה זו כקריאה ב"טעם העליון". מה שאין כן כשעשרת הדיברות נקראים לפי פיסוק פסוקים, הם באים בטעמי סוף פסוק וטיפחא ואתנחתא (או מפסיק נוסף), וכיון שבאופן זה פחות הוא מספר המפסיקים, נמצא שרובם של המפסיקים בקריאת הדיברות באופן זה - הם טעמים המופיעים מתחת לאותיות - על כן מכונה קריאה זו כקריאה ב"טעם התחתון".

והנה בחג השבועות קוראים את עשרת הדיברות בטעם העליון, כיון שביום זה ניתנה תורה, ומכלל כוונת הקריאה ביום זה להשמיע את דברי התורה באופן של "עשרה דיברות" שניתנו ביום זה, לכן קריאתם היא באופן של עשר חטיבות. מה שאין כן בקריאת התורה

^{עא} ופשוט, שעצם סוג ועוצם ההפסקה הראויה לתיבה זו הינו שווה בין כשהוא נקרא בטעם העליון ובין כשהוא נקרא בטעם התחתון, אלא דלאחר שיש באותה פיסקא מפסיק בעל דרגה גדולה יותר - ירדה תיבה זו לטעם מפסיק שהוא בדרגה פחותה ממנו.

שבשבתות השנה לפי סדר הפרשיות - הרי אין הכוונה אלא להשמיע את דברי התורה, וכיון שספר התורה מחולק לפסוקים, הקריאה היא לפי פיסוק הפסוקים ובטעם התחתון.

ועיינ ב'ביאור הלכה' - 'בשבועות נוהגין לקרות בציבור בטעם העליון, לעשות מכל דיבור פסוק אחד, לפי שבו ביום ניתנו עשרת הדיברות. ובפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קורין אף בציבור בטעם התחתון, ויש נוהגין לקרות בציבור לעולם בטעם העליון, דהיינו אף בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, רק היחיד הקורא לעצמו קורא בטעם התחתון, זהו תמצית דברי האחרונים' (שו"ע או"ח סימן תצד ד"ה מבחודש השלישי).



מאמר ו

אופני כתיבת ספר התורה

א. פרשיות פתוחות וסתומות

התורה מחולקת לפרשיות פרשיות¹¹, ושני אופנים הם בכתיבת התורה, לחלק בין פרשה לפרשה, אחת נקראת 'פתוחה', ואחת נקראת 'סתומה'. צורת ההפסקה בין פרשה לפרשה הוא בהשארת ריווח בין פרשה לפרשה בגליון ספר התורה. ובאופן השארת הריווח בין פרשה לפרשה כתב המחבר בשו"ע – 'בצורת פתוחה וצורת סתומה יש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, וירא שמים יצא את כולם ויעשה בענין שבפרשה פתוחה יסיים פרשה שלפניה באמצע שיטה, וישתייר בסופה חלק כדי תשע אותיות, ויתחיל לכתוב בראש שיטה שתחתיה. ובפרשה סתומה, תמיד יסיים פרשה שלפניה בתחלת שיטה ויניח חלק כדי תשע אותיות, ויתחיל לכתוב בסוף אותה שיטה עצמה' (יו"ד סימן רע"ה סעיף ב').

שני אופני הפסקות אלו [הן פתוחה והן סתומה] באות להורות על התחלת ענין חדש, שכן כך ראוי ונכון שבתחילתו של כל ענין חדש יהיה הפסק ורווח בין הענין הקודם לזה שלאחריו. כלל זה הוא כאמור בשני אופני ההפסקות, אלא שכאשר ההפסקה היא כדי להפריד בין שני עניינים גרידא, סגי בהפסקה מועטת, והיא הפרשה הסתומה, שלאחר ריווח של תשע אותיות מתחלת הפרשה החדשה שלאחריה. אך כאשר הענין החדש הינו שונה לגמרי מהענין שלפניו, אזי מפסיקים בנייהם בפרשה פתוחה שהיא מורה על הפסקה יותר גדולה, ומשום כך בנוסף על הרווח של תשע אותיות, יש להתחיל את הענין החדש בשורה חדשה.

אמנם, פעמים שהפרשה מתחלקת על אף שהפרשה החדשה באה בהמשך ובאותו ענין של אותה פרשה שלפניה, והיינו כאשר יש להדגיש ולהבליט פרט מסויים בפרשה, וכגון שאותו פרט הוא מחודש או בעל חשיבות יתירה, או כשהוא ענין המעורר את ריגשות הלב. דוגמא לדבר, בפרשת 'משפטים' אומר ה' לישראל שישלח את מלאכו לפניו, ואם ישמעו בקולו יזכו לרב טוב, ובתוך הדברים כתיב - "ועבדתם את ה' אלוהיכם וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך. לא תהיה משכלה ועקרה בארצך את מספר ימך אמלא" (שמות כג, כה-כו). והנה בין הפסוקים - לאחר תיבת 'מקרבך' יש הפסק של פרשה סתומה, והוא לכאורה דבר פלא, שהרי 'לא תהיה משכלה' הוא המשך הברכה, ומה

עב. אין הכוונה לפרשיות התורה בראשית נח וכו' שנקבעו לצורך קריאת התורה מדי שבת בשבתו, אלא לפרשיות הפתוחות והסתומות מהלכה למשה מסיני, וכפי שיתבאר.

טעם יש להפסיק ביניהם. אלא הטעם בזה הוא כאמור משום שברכה זו היא רבת חשיבות ועוצמה, ויש להבליטה ולהדגישה, ולכן היא נקבעה בתחילת פרשה.

ובזה נביא שתי דוגמאות של פרשיות שמצד עצם עניינם היו ראויות להיות סתומות [כי ההפסק בתוכן עניינם אינו גדול ומשמעותי כל כך], ובכל זאת הן פתוחות, והטעם בזה הוא שמתוך חשיבותם ראוי שיבואו בהדגשה והבלטה יתירה.

בעשרת הדיברות (שמות כ, א ואילך) - בין כל דיברה לחבירתה יש הפסק של פרשה סתומה, מלבד הדיברה של 'זכור את יום השבת לקדשו', שיש לפניו הפסק של פרשה פתוחה, לשם הדגשה והבלטה, וזאת משום חשיבות ורוממות ענין השבת.

דוגמא נוספת בפרשת 'וזאת הברכה' בברכות משה רבינו ע"ה לשבטי ישראל, שבין ברכת כל שבט לשבט שלאחריו, יש הפסק של פרשה סתומה, מלבד בשבט לוי, שברכתו מתחילה בפרשה פתוחה. והטעם לכך הוא, משום שברכה זו ראויה להבלטה מתוך חשיבותו של שבט לוי שהוא שבט משרתי ה', ומשום אותה ברכה המיוחדת שנתברך בה - 'תומיך ואוריך לאיש חסידך... יורו משפטיך ליעקב... ישימו קטורה באפיך...' (דברים לג, ח ואילך).

ולאידך גיסא, פעמים שעל אף שנפתח ענין חדש, מ"מ משום טעם מסוים יש צורך להשחיל את כתיבתו באופן שאינו בולט, ואז נמשכת הפרשה בלי שום הפסק.

ודוגמא לדבר, בפרשת הברכות והקללות שבפרשת 'כי תבוא' אשר בין כל מאמר 'ארור' לזה שלאחריו יש הפסק של פרשה סתומה כיון שכל מאמר הוא ענין חדש, מלבד מאמר אחד שנכתב בהמשך עם זה שלפניו בלי כל הפסק, והוא - 'ארור שוכב עם אשת אביו' (שם כז, כ), שלפניו אין הפסק של פרשה.

והנה הוא פלא גדול, שהרי הוא בא לאחר 'ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה' ואין כל שייכות בתוכן עניינם. אמנם נראה כי הטעם שהוא נכתב ללא הפסק היינו משום שכפי שנאמר בתחילת הפרשה העמיד משה רבינו ע"ה ששה שבטים על הר גריזים [ועל הר זה נאמרו הברכות] וששה על הר עיבל [עליו נאמרו הקללות], ושבט ראובן היה מאלו שעמדו על הר עיבל. וכיון שראובן נכשל בענין זה (בראשית לה, כב), על כן, בכדי שלא לפגוע בכבודו, מבליעים 'ארור' זה והוא בא בכתוב כהמשך ל'פסוק' שלפניו^{עג}.

לפעמים מצינו בתורה הפסק של פרשה באמצע פסוק, וכגון בפרשת פינחס - 'ויהי אחרי המגיפה פ ויאמר ה' אל משה ואל אלעזר בן אהרן הכהן לאמר' (במדבר כו, א). בפסוק זה יש הפסק פרשה לאחר תיבת 'המגיפה'. והביאור בזה הוא, דהנה הענין החדש שבפרשה זו מתחיל בפסוק 'ויהי אחרי המגיפה', אולם מכיון שאין להבליט דבר רע, לכן נקבע מקום תחילת הפרשה לאחר תיבות אלו.

עג. ולכאורה היה נאמר דבר זה בהבלעה, גם בזמן אמירתם.

ועל דרך זה מצינו בפרשת וישלח - 'ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא, וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל פ ויהיו בני יעקב שנים עשר' (בראשית לה, כב). שיש הפסק פרשה אחר התיבות 'וישמע ישראל'. וגם כאן הטעם הוא משום שאין לסיים בדבר שלילי [על דרך הא דאיתא באליה רבה או"ח סימן קלח סעיף ד', 'עו"ש'], ולכן סיימו את הפסוק אחרי התחלת הפרשה החדשה.

ועל זה הדרך הוא ביאור משמעותם של השינויים שמצינו בפרשיות התורה, שלפעמים פרשה מתחלקת על אף שהיא באמצע ענין, ולפעמים פרשה נמשכת על אף שמעצם עניינה היא חלוקה.

אמנם מצינו בתורה בכמה וכמה מקומות שינויים בפתוחות וסתומות שאינם עולים בקנה אחד עם אותם כללים שביארנו, וכגון 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה, ד) שהוא מצורף לפרשה שלפניו 'ארבעים יכנו'. וה' יאיר עינינו.

ב. ב"ה שמ"ו - סימן

והנה כלל זה שדבר מחודש ובעל חשיבות ראוי ונכון שכתובתו תהיה באופן של התחלה חדשה, מצינו בהלכות כתיבת ספר תורה (שו"ע יו"ד סימן רע"ג סעיף ו' ברמ"א), שבשישה מקומות יש להתחיל את הכתיבה בעמוד חדש, וסימן נתנו לדבר - ב"ה שמ"ו^{עד}, והוא סימן לשישה תיבות בתורה שהם צריכים להיכתב בתחילת עמוד חדש. ואלו הם - 'בראשית' (בראשית א, א), 'י'הודה אתה יודוך' (שם מט, ח), 'ה'באים אחריהם' (שמות יד, כח), 'ש'מר לך' (שם לד, יא), 'מ'ה טובו' (במדבר כד, ה), 'ו'אעידה בס' (דברים לא, כח). והטעם בכל אלו, משום שהם דברים מחודשים ובעלי משמעות יתירה. ולשם הבלטתם צריכים כל אלו להיכתב בראש העמוד [שהוא מורה על הבלטה גדולה יותר מאשר פרשה פתוחה].

והנה הראשונה - בראשית - טעם כתיבתה בראש העמוד מובן ופשוט שהוא משום חשיבותה, בהיותה פותחת את ספר התורה^{עד}. השניה - ברכת יעקב אבינו ליהודה, הבלטתו היא לגודל חשיבותו שנתברך במלכות על ישראל. השלישית - הוא תחילת ענין קריעת ים סוף שהוא מאורע רב משמעות. הרביעית - לאחר שנתפייס הקב"ה ב"ג מידות של רחמים חידש הקב"ה את הברית וציווה מחדש על יסודות התורה, ועל כן יש להבליט פרשה זו. החמישית - ברכת 'מה טובו', ראויה להבלטה מיוחדת בהיותה עוסקת בחשיבות ורוממות עם ישראל. והשישית - עוסקת בשירת 'האזינו', הראויה אף היא להדגשה יתירה, משום חשיבותה של שירה זו.

*

עד. על שם הכתוב בתהלים ס"ח ה'.

עה. והגם שבלאו הכי יש לכתוב את תיבת בראשית בראש העמוד, שהרי בה מתחלת כתיבת ספר התורה, מ"מ לאמיתו של דבר אכן ראוי לקבוע לה מקום בראש העמוד, משום חשיבותה של תיבה זו עצמה בהיותה ראשונה בתורה.

ואגב דאירינן בענין זה של כתיבת אלו התיבות בראש העמוד, נרחיב מעט בענין זה. הנה ההלכה היא שכל עמוד חדש הנכתב בספר התורה צריך שיפתח באות ו' (שו"ע שם סעיף ו בהגה), והטעם בזה, להורות שהוא המשך לעמוד שלפניו. מלבד ששה תיבות אלו שהזכרנו, אשר מחמת הצורך להדגישם ולהבליטם צריכים להיכתב בראש העמוד על אף שאינם פותחים באות ו'. ותיבת 'ואעידה' שהיא אחת מששת תיבות אלו, שהיא תיבה המתחילה באות ו', היינו שצריך לפתוח דוקא בה את העמוד.

ומהאי טעמא גם ברובם של עשרים וארבעה כתבי הקודש מתחיל כל ספר באות ו', מלבד כמה מהם, וכפי שיבואר.

והנה בחמשת חומשי תורה, ספרי 'שמות' ו'יקרא' 'במדבר', נפתחים באות ו', כי כולם המשך אחד שהם דברי ה', אבל חומש 'דברים' הם דברי משה¹⁷ [אלה הדברים אשר דיבר משה], ולכן אינו נפתח באות ו', שהוא נפרד משאר ספרים.

ובשאר כתבי הקודש יש שני סוגים, יש ספרים שהם קשורים לתולדות עם ישראל, ויש ספרים שהם ענינים לעצמם ואינם קשורים לסדר הדורות. והנה, אלו העוסקים בסיפורי התולדות - נפתחים באות ו' להורות שהם המשך דברי הימים. ולכן ספרי יהושע, שופטים, שמואל, מלכים ועוד, נפתחים באות ו'. אבל ספרי תהלים ואיוב, שיר השירים קהלת משלי, ישעיהו ירמיה, ועוד, שאינם ספרי תולדות אינם נפתחים באות ו', שהרי כל ספר הוא ענין לעצמו.

והנה אלו הספרים שאינם נפתחים באות ו', בחלקם תיבות פתיחת הספר מהווה מעין כותרת לדברים האמורים באותו ספר, וכגון 'חזון ישעיהו' שמורה על כך שתוכן הספר הוא נבואותיו של ישעיהו הנביא, וכן 'שיר השירים' - מורה שהוא ספר של שיר, וכן 'דברי קהלת' שהם דבריו של שלמה המלך, ו'משלי' שהם משליו של שלמה, וכמו כן עוד מספרי הקודש. אמנם אלו שהתחלת הספר אינה ככותרת, מתחילים באות א', שכן כך ראוי ונכון שפתיחת כל ספר תהא באות הראשונה שבסדר האותיות. וכך הוא בפתיחת ספרי 'דברים' 'תהלים' 'איוב' 'איכה', שהם ספרים לעצמם ולא מסדר דברי הימים, והם כולם נפתחים באות א'.

שונה הוא ספר דברי הימים, שעל אף שהוא כשמו תולדות דברי הימים - מכל מקום אינו מתחיל באות ו', וזאת כיון שמתחיל את סדר הדורות מראשיתם, ואינו כהמשך, ומטעם זה הוא נפתח באות א'.

וכבר ביארנו בספר 'בן מלך על התורה' (בראשית א, א) שמטעם זה היה ראוי גם ספר בראשית להיפתח באות א', והטעם שנפתח באות ב' היינו משום שבאמת תחילת דבריו של הקב"ה לישראל היו 'עשרת הדיברות', שהם נפתחים אכן באות א' - 'אנכי'. ופרשת בראשית היא המאמר השני שנאמר לישראל כשניתנה להם התורה, ולכן היא פותחת באות ב'.



פרשת יתרו

ביאורים על
סדר הפסוקים

פרשת יתרו

ביאורים על סדר הפסוקים

ומה שכתוב 'התלאה אשר מצאתם בדרך', היינו מלחמת עמלק, שנאמר בו - 'אשר עשה לך עמלק בדרך', 'אשר קרך בדרך' (דברים כה, יז-יח). כלומר שכיון שאלו היו הסיבות שבעבורם בא, הרחיב לו משה וביאר לו בפרוטרוט את אשר אירע להם.

והנה מאורעות אלו הם הטעם ששמע ובא, ובא הכתוב ללמדנו סיבת בואו, כי מן הכתוב אין עולה שבא להסתפח לעם ישראל, שהרי כאשר סיים את ביקורו שב לארצו. [ואף דאיתא בחז"ל שנתגייר (רש"י כאן ד"ה יתרו) אין זה מפורש בפשוטו של מקרא].

אלא מטרת בואו היתה כדי לשמוח בהם בשמחתם, מאחר ששמע מרחוק על קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, בא לשמוע את המאורעות מקרוב וליטול חלק בשמחת הצלתם. ואכן כאשר בא, סיפר לו משה את כל המאורעות שעשה ה' עמהם, כמבואר בהמשך הפרשה, שהרי לשם כך הגיע.

[ועיין ברש"י שכתב להלן 'ויספר משה לחותנו - למשוך את לבו לקרבו לתורה', דהיינו שהוקשה לו לשם מה סיפר

יה, א וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים.

וברש"י 'וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק'.

והנה בגמרא זבחים (קטז.) מובאת מחלוקת תנאים בדבר, רבי יהושע אמר מלחמת עמלק שמע, ולמד זאת מהסמיכות לפרשת עמלק. ורבי אליעזר סבר קריעת ים סוף שמע ובא, שנאמר בה 'ויהי כשמוע כל מלכי האמורי' (יהושע ה, א). ורש"י צירף שני השיטות, שאלו ואלו דא"ח.

והנה בהמשך הפרשה כתיב - 'ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות ישראל את כל התלאה אשר מצאתם בדרך ויצילים ה'' (יח, ט).

ונראה שמה שכתוב - 'אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות ישראל', היינו קריעת ים סוף, אשר ה' נלחם למען ישראל ונפרע מצריהם ונקם את נקמתם מפרעה ומצרים.

עצם אישיותו כתוב 'יתרו', והיכן שהסיבה נעוצה בהיותו 'חותן משה', מצויין שמו באופן זה.

והנה בתחילת ביאתו כתיב 'יתרו כהן מדין חותן משה', ונכתב תוארו המלא 'כהן מדין', שכן שבח הוא לישראל וליתרו, שלמרות שהיה יתרו אדם נכבד בארצו והיה כהן לעז, בא להיות עם ישראל לגדול מעלתם ובשל פרסום הניסים.

ובן נכתב 'יתרו חותן משה' שסיבת ביאתו היתה מצד שני הסיבות כאמור, וכן בפסוקים שאחריו העוסקים בלקיחת צפורה ובשני בניה ובבואו עמהם, כתיב 'יתרו חותן משה', שמחמת שני הדברים לקחם למשה וביקש להודיעו על בואו.

אולם כאשר שמח על הצלת ישראל וכאשר בירך את ה', נאמר 'יתרו' לבד, שמצד אישיותו הגיע להתפעלות זו.

ובאשר הקריב עולה וזבחים נאמר שוב 'יתרו חותן משה', כי הקרבת הקרבנות היתה מצד שני טעמים, הן משום שהגיע לידי התפעלות מצד עצמו על חסדי המקום עם כלל ישראל, והן מצד מה שהיטיב הקב"ה עם משה חתנו. אך בהמשך הפסוק כאשר באו אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם כתיב 'עם חותן משה', כי הם באו מצד חשיבותו כחותן משה.

ובחמשך בכל פרשת העצה שהעניק לו עד סיומה, כבר נקרא רק 'חותן משה', שבתור חותן משה שם לב לקושי, ויעץ את העצה להקל עליו.

לו כל הפרטים, שהרי את עיקר הדברים כבר שמע בעצמו, וזהו מדרשו שנתכוון למשוך את לבו, אך בפשוטו מילא את רצונו בזה].

ואכן כאשר בא לפניו תיאור הסיפור מעדות ראשונה, נתמלא שמחה, כמו שכתוב 'ויחד יתרו על כל הטובה' (פסוק י'), ופתח בשבח והודאה למקום, כמו שכתוב בהמשך - 'ויאמר יתרו ברוך ה' וגו'.

ולבאורה נראה שבא כדי להביא את צפורה אשת משה ושני בניה למשה, כאמור בהמשך הכתוב, והיינו שמאחר שמשה שילחה מאתו מחמת השעבוד והגזירות במצרים, (כמבואר ברש"י ממכילתא), אזי עתה כאשר השתחררו ישראל ויצאו ממצרים ובטל הטעם, מיהר יתרו להשיבם לבעלה ולאביהם.

אמנם נראה שהוא טעם נוסף בפני עצמו, שהרי תחילה נכתב בפסוק בפני עצמו, 'וישמע יתרו את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו', והיינו שביאתו היתה ענין בפני עצמו, ומלבד זאת 'ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה'.

יה, א וישמע יתרו כהן מדין חותן משה. יש לעיין בכל הפרשה, שבתחילה כתוב 'יתרו כהן מדין חותן משה', ויש פסוקים שכתוב בהם 'יתרו חותן משה', ויש פסוקים שנאמר בהם 'יתרו' לבד, ויש פסוקים שנאמר בהם 'חותן משה' לבד.

ויסוד הביאור בזה פשוט למתבונן, שכל היכן שסיבת פעולתו היתה מצד

והיינו משום שכלפי אביה היא יותר חשובה, ולכן כאשר לקח אותם עמו, וכן כאשר דיבר ביחס אליהם הקדים את האשה לבנים. וכמו שכתב באבן עזרא 'אני חותנך יתרו, ואשתך, שהיא העיקר, ושני בניה הבאים עמה'. אולם בסיפור הדברים שבאו אל משה, הרי כלפי משה הבנים יותר חשובים לו, והקדימם לאמם.

יח, ג-ד ואת שני בניה אשר שם האחד גרשום כי אמר גר הייתי בארץ נכריה. ושם האחד אליעזר, כי אלוקי אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה.

הבן הראשון גרשום נולד בשבת משה במדין, כמו שכתוב לעיל - 'ותלד בן ויקרא את שמו גרשום כי אמר גר הייתי בארץ נכריה' (ב, כב). ואליעזר נולד בסמוך ללכתו למצרים בציווי ה', והוא אשר נימול בדרך על ידי צפורה (לעיל ד, כה).

ויש לומר שקראו כך מאחר שאמר לו ה' - 'כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' (ד, יט). כי רק אז התברר לו בנבואה כי ניצל מחרב פרעה.

ובזה מיושב מה טעם קרא שם לבנו תחילה על שם הנדודים והגרות, ולא קרא תחילה על שם הצלתו מחרב פרעה, ולכאורה ההצלה מחרב פרעה על ידי בריחתו קדם בזמן לגרות, ולפי האמור, ההצלה האמורה היא רק כאשר נתבשר על כך מאת ה'.

יח, ט-יא ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים

יח, א וישמע יתרו כהן מדין חותן משה.

נחלקו בגמרא זבחים (קטז.) אם יתרו קודם מתן תורה היה, או אחר מתן תורה.

ולמ"ד שאחר מתן תורה היה, הטעם שנכתב לפני מתן תורה, כי טעם ביאתו היה בעבור יציאת מצרים כלשון הכתוב - 'כי הוציא ה' את ישראל ממצרים', דהיינו שהתפעלותו התעוררה דווקא מיציאת מצרים, ועל כן סמכוהו ליציאת מצרים. אלא שהקדימה התורה ירידת המן ומלחמת עמלק, שהם מאורעות הקשורים ביציאת מצרים. ומיד כאשר סיים לעסוק במאורעות של יציאת מצרים, בטרם שפתח במאורעות מתן תורה, קבע מקומו של סיפור יתרו.

אמנם כל הכתוב להלן בפרשת 'ויהי ממחרת' (פסוק יג ואילך), לכו"ע היה ממחרת יום הכיפורים [או לאחר זמן מרובה], ונקבע כאן במטרה לצרף את כל ענייני יתרו יחדיו.

יח, כ-ג ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה. ואת שני בניה וגו'.

באן הקדים את צפורה, ואחר כך את שני בניה. ובהמשך כתיב - 'ויבוא יתרו חותן משה, ובניו ואשתו אל משה' (פסוק ה). הרי הקדים הבנים לאשתו.

ובאשר מודיע לו - 'ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך, ואשתך ושני בניה עמה' (פסוק ו). שוב מקדים האשה לבנים.

ונו'. עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים
כי בדבר אשר זדו עליהם.

בשמיפר משה לחותנו את פרטי יציאת
מצרים, מודגש שהקדים וסיפר
לו על הנקמה בפרעה ובמצרים, 'את כל
אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות
ישראל'.

אך יתרו לעומתו, לא ציין בשמחתו את
הנקמה במצרים, אלא את הטובה
לישראל בלבד, 'ויחד יתרו על כל הטובה
אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד
מצרים'.

ורש"י הביא מה שדרשו בזה חז"ל (סנהדרין
צד.), 'ויחד יתרו - נעשה בשרו
חדודין חדודין, שהיה מיצר על אבוד
מצרים'. ולכאורה נראים הדברים סותרים
לחלוטין את מובנו הפשוט של המקרא,
שמשמעותו 'וישמח יתרו' (כמו שכתב רש"י).

אמנם לפי המבואר יכוננו כאן הפשט
והדרש כאחד, שכן אף בפשוטו של
מקרא לא נאמר 'ויחד יתרו' אלא על 'כל
הטובה אשר עשה ה' לישראל', ואילו את
החלק השני שהוא נקמת ה' במצרים
השמיט בדבריו במכוון, ללמדך שחלק
הנקמה, לא עליה היתה מוסבת חדותו של
יתרו, אלא אדרבה, נעשה בשרו חדודין
והיה מיצר על אוכדנם.

ולאחר שבירך על גאולת ישראל, הוסיף
לומר - 'עתה ידעתי כי גדול ה'
מכל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם'.
ובדבריו אלו לא נכללה ברכה אלא ידיעה

בלבד, והכרה במשמעותה של הנקמה
במצרים, שבאה בתורת עונש על עוונם.
כלומר שבכך נתגלתה מלכות ה' וממשלתו
על כל העמים, כי גדול הוא מכל אלוהיהם.
ואף שלא שמח יתרו למשמע הדברים,
אמנם הודה כי ע"י נקמת ה' במצרים
הוכחה גדולת האלוקים ומלכותו בעולם.

יה, י ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל
אתכם מיד מצרים ומיד פרעה, אשר
הציל את העם מתחת יד מצרים.

הפסוק טעון ביאור, שאחר שכבר אמר
'אשר הציל אתכם מיד מצרים'
ומיד פרעה, לכאורה כבר פירש הכל,
ולשם מה כפל ואמר 'אשר הציל את העם
מתחת יד מצרים'.

אלא שיש כאן שני חלקי הודאה, תחילה
הודה על הצלתם ממיתה לחיים, כי
בעת קריעת ים סוף ביקשו פרעה ומצרים
להרגם, כמו שכתוב בשירת הים 'אמר אויב
ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי
אריק חרבי תורישמו ידי' (טו, ט). ועל כך
אמר - 'אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד
פרעה', וכלל את משה עם כל העם שאף
הוא ניצל מאימת פרעה.

חלקו השני של הפסוק הוא הודאה על
יציאתם מעבדות לחירות, ועל כך
בא הלשון 'אשר הציל את העם מתחת יד
מצרים', 'תחת יד' היינו השעבוד והעבדות.
ובחלק זה נקט בלשון 'אשר הציל את
העם', כי הרי משה לא היה משועבד תחת
ידם, והלך לשם מרצונו כדי לגאלם.

הנה השווה 'כד מטי יומא דאיתרחיש ניסא', ל'כד מטי דוכתא דאיתרחיש ניסא', וכן מציין את המקור שלמדו בגמרא מפסוק דנן ויאמר יתרו, משמע שהוא מאותו גדר דראיית אדם או מקום. שכשם שראיית בעל הנס, וראיית מקום הנס, מחייבים ברכה ושבח, כמו כן זמן הנס, כאשר פוגעים בזמן הוא ענין שמזכיר הנס, ומצד התעוררות הזמן, חייבים לברך שעשה ניסים.

הרי לנו שלשה ברכות - על מקום הנס 'שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה'. ועל זמן הנס 'שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה'. ועל האדם שאירע לו נס 'שעשה ניסים לאדם הזה'. [הן על המקום, הן על הזמן, הן על האדם. והם שלש החלוקות הידועות, 'עולם, שנה, נפש' שסימנם עש"ן (ספר יצירה פ"ו)].

יה, יא עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם.

בדרך הפשט מתפרש הפסוק כמו 'כי על דבר אשר זדו עליהם', כלומר כי בא גמול נקם ושילם למצרים על זדונם שהצרו וצררו לישראל (וכן פירשו האבן עזרא ורשב"ם).

והיינו שבדבר זה מתבטא גילוי הנהגת ה' וגבורתו, כאשר עושה צדק ומנהיג את העולם במשפט, ומעניש לעוברי רצונו, כמו שכתוב - 'ויגבה ה' צבאות במשפט והא-ל הקדוש נקדש בצדקה' (ישעיה ה, טז).

יה, י ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים.

בגמרא (ברכות נד.) למדו מכתוב זה את חובת הברכה ברואה מקום שנעשו בו ניסים, דהיינו כשם שכשראה יתרו את העם שעמם התרחש הנס, נתן שבח והודאה למקום. כך כאשר אנו רואים את מקום הנס אשר מזכיר לנו את המאורע, עלינו להתעורר לברך ולשבח את ה'. הרי שלמדו בגמרא ראיית מקום הנס, מראיית האנשים שנעשה להם נס.

ועיין בשו"ע (או"ח סימן ריח סעיף ו) בהג"ה - 'יש אומרים שהוא הדין אם רואה האדם שנעשה לו הנס מברך עליו כמו שמברך על המקום שנעשה בו הנס'. ומקור הדין הוא מהא דילפי' בגמרא דין הברכה מיתרו. (ועיי"ש בשע"צ שמבאר בארוכה). כלומר דאדרבה זה יותר מפורש, שהרי ביתרו היה זה בראיית האדם.

וב'שאלות' (פר' וישלח שאלתא כו) משמע שגם ברכת שעשה ניסים שמברך המדליק והרואה בהדלקת נר חנוכה, הוא משורש הדין שנאמר ברואה מקום שנעשה בו נס, וזה לשונו - 'דמחייבין בית ישראל לאודיי ולשבוחי קמיה שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא וכו', וכד מטי דוכתא דאיתרחיש להו ניסא וכו' הרואה אותן צריך ליתן הודאה ושבח לפני המקום וכו' וכד מטי יומא דאיתרחיש ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים, מחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה וכו', שנאמר ויאמר יתרו ברוך ה' וגו'.

בגאולת ישראל, נתן יתרו שבח והודאה ואמר - 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו'.' וכנגד גילוי עוצם גבורתו בהכאת מצרים, פתח והכריז - 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוהים'.

ועבור שני חלקים אלו הקריב יתרו את שני סוגי הקרבנות - 'עולה וזבחים לאלוקים'. 'עולה' - הבאה מתוך הכרה במלכות ה' בעולם, כנגד ראיית עוצם גבורתו ושלטונו. ו'זבחים', היינו שלמי תודה - המבטאים את קירבת ה', ובאים להודאה על כל הטובה שעשה עם ישראל.

ונמצא שסעודה זו היתה סעודת הודאה שערך יתרו על הצלת ישראל שנתבשר בה, והלחם הוא על דרך שמצינו בקרבן תודה, שיש בה 'לחמי תודה', והיינו 'לפני האלוקים', שמצינו באכילת שלמים שנאמר בה אכילה 'לפני ה'' (דברים יב, ז. כז, ז).

ואף למ"ד שבא קודם מתן תורה ועדיין לא נתחייבו בגדרי והלכות תודה, השיגו מעצמם את תוכן הדבר שראוי לקבוע סעודה לרגל שמחת התודה, ובאו אהרן וכל זקני ישראל להשתתף בסעודה ולאכול לחם, כדרך תודה שנאכלת בקהל רב להודות לה' בפרסום.

ועיין ברש"י - 'ומשה היכן הלך והלא הוא שיצא לקראתו וגרם לו את כל הכבוד, אלא שהיה עומד ומשמש לפניהם'. ובדרך הפשט ביארו הרשב"ם ואבן עזרא שהיתה הסעודה באהליו של משה, ופירשה תורה שאהרן וכל זקני ישראל באו לאהליו

ובן הוכח בפעולות כבירות אלו תוקף יכולתו ושליטתו לעיני כל, שפועל כרצונו בכל חלקי הבריאה ואין מונע בעדו, כמו שכתוב - 'כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלוקים. כל אשר חפץ ה' עשה, בשמים ובארץ בימים וכל תהומות' (תהילים קלה, ה-ו).

כי הנה דעתם הנבערת של עובדי האלילים הקדמונים היתה, כי כל עם יש לו אלוה משלו, אשר בכוחו לשלוט על עמו בלבד ולהנהיגו כרצונו, ואילו על שאר העמים אין לו כל השפעה.

ברם כששמעו כל יושבי תבל, כי ה' אלוקי ישראל, מלבד אשר גאל את עמו מעבדות, אף נקם את נקמתו והכה את מצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, בכך הוכחה גדולתו ומלכותו, כי לא רק בישראל הוא מושל, אלא הוא האל היחיד השולט בעולם ועל העמים כולם, ואשר לו הכח והממשלה לעשות בכל הברואים כרצונו.

ומה שפירש רש"י שבדבר שזדו עליהם העניש אותם, הוא בדרך דרש ותוספת על העיקר, שכוחו רב אף להעניש במידה כנגד מידה.

יה, יב ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלוקים ויבוא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלוקים.

הנה בהנהגת ה' ביציאת מצרים באו לידי ביטוי שני גילויים, האחת - אהבת ה' לישראל ורוב חסדו טובו עמהם. שנית נודעה גבורת הבורא יתברך שמו וממשלתו בעולם, וכנגד הענין של טובו וחסדו

ה' למשה, לבחור שרי מאות ושרי אלפים, אולם זו רק עצה טובה וסדר נאה כיצד להקל על החיים, ואין זה מעניינה של התורה לתקן את סדרי העולם הזה^א.

שבן לא על עניינים אלו של ארגון וסדר תפארתו של עם ישראל, כי מעלתם של ישראל היא שזוכים להבין ולהשכיל ענייני יושר וצדק, ויודעי משפט ובינה לדעת מה יעשה ישראל. אולם העניינים של סדר באים לעיתים מאומות העולם, ואין בכך פגם ופחיתות שהגויים הם השמים לב ומתמחים בעניינים אלו.

ויתבן שזה הטעם שנכתבה הפרשה כאן לפני מתן תורה, כי זו עצה של סדר וארגון, אשר היא מחוץ למסגרת חוקי ומשפטי התורה, והוא מענייני דרך ארץ ותיקון העולם, בחינת 'דרך ארץ קדמה לתורה'.

יה, יט-כב עתה שמע בקולי איעצך ויהי אלוקים עמך וגו'. ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם.

חשיבות רבה מיוחסת בתורה לעצת יתרו, שפירטה תורה באריכות את כל השתלשלותה, ופירש רש"י - 'איעצך ויהי אלקים עמך' - בעצה, אמר לו צא המלך בגבורה'.

ויש להתבונן מהי אכן משמעותה המיוחדת של עצה זו, הנראית

להשתתף בסעודה, אבל משה היה בביתו ולא היה צריך לבוא.

והרמב"ן כתב שהיה זה קרבן גרות, שהוא עולה ושלמים, והסעודה היתה סעודת ברית לשמחת גרותו שהוא כיום חתונתו.

וגם זה תואם לדברינו, כי ההתבוננות והכרת גדולת ה', וראיית טובו ואהבתו לישראל, היא שהביאה את יתרו להתגייר ולהיכנס אף הוא בברית עם ה', ולהביא קרבנות עולה ושלמים.

יה, יז-יח ויאמר חותן משה אליו לא טוב הדבר אשר אתה עושה. נבול תבול גם אתה גם העם הזה אשר עמך כי כבוד ממך הדבר לא תוכל עשוהו לבדך.

הצעה זו נתחדשה בישראל על ידי יתרו, ונקבעה בישראל דווקא על ידי הגר אשר בא מבחוץ, והלא דבר הוא שענין נכבד כזה בסדרי ההוראה נתחדש על ידי אורח מקרוב בא.

ונראה, כי ענייני סדר וארגון אינם מעיקר עניינים של עם ישראל, אלא הם בחינת 'יפיותו של יפת' (מגילה ט:); אשר משתמשים בהם לצורך אהלי שם, להקל ולשפר את סדרי הליכות החיים, ואמנם התורה מבארת כיצד הזדקקו לעצתו של יתרו, וקיבלו את דבריו.

ואם היה בזה דבר עקרוני וערך מוסרי, היה ראוי שיהיה הוראה ברורה מאת

א. ומצינו שהרמב"ם שחיבר ספרו על פי סדר מסודר, דבר דבור על מתכונתו, שאין עוד בישראל ספר מסודר כזה, ונראה שדבר זה הוא בחינת 'יפיותו של יפת', שניתן ללמוד מהם עצה כיצד לערוך דברים באופן מסודר.

למסור את דבר ה', אלא כל שהגיע להוראה יש בידו להכריע ולהורות כמיטב שיקול דעתו.

עוד נראה, שהיה מקום לסבור שבכל שאלה המתעוררת צריך לפנות אל החכם הגדול ביותר, ואף אם ישנם תלמידי חכמים נוספים שהגיעו להוראה, מכל מקום אם ביכלתו לפנות אליו, לא יהא האדם רשאי להקל על עצמו ולהסתמך על הקטן ממנו.

והיתה עצתו של יתרו, לברור ולהבדיל בין השאלות הקלות הניתנות להכרעה ע"י כל מי שהגיע להוראה, שהם אכן יובאו להכרעתם, לבין אותם הדברים כבדי המשקל שבאמת זקוקים להכרעתו של משה עצמו.

והנה עצה זו, אף כי לכאורה היתה הצעה מעשית גרידא, וסידור הדברים על מכונם, אולם נתחדש בה יסוד חשוב בהוראה. ולשם קביעת הנהגה זו היה צריך להימלך בגבורה אם נכון לעשות כן, וכיון שהקב"ה הסכים על ידו, נהג משה על פיה - 'וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר'.

וזו הכוונה במה שאמרו חז"ל 'שבע שמות נקראו לו, רעואל, יתר, יתרו, חובב, חבר, קיני, פוטיאל, יתר על שם שיתר פרשה אחת בתורה, ואתה תחזה' (מכילתא עמלק א מובא ברש"י לעיל יח, א).

ונראה שאין הכוונה לסיפור הדברים גרידא שהוסיף פרשה בתורה, [שהרי הרבה אישים מסופר על מאורעות שהתרחשו עמם, פרשיות שלמות בתורה,

לכאורה כהמלצה מעשית פשוטה בתכלית, שאין דבר פשוט הימנה, שבמקום שיעמוד משה בגפו לשאת בעול משפטי העם - ימונו עוד שופטים לעזרתו, ובכך תקל המלאכה מעליו ומעל העם. ומדוע אפוא היה משה זקוק לעצתו של יתרו, ולא זו בלבד, אלא אף יתרו עצמו הסתייג מדבריו והורה לו להימלך בשכינה, אם עצה הגונה היא אם לאו.

והנראה בזה, כי הנה מצד הסברא היה מקום לומר, שכל ספק בדבר הלכה שיתעורר לאיש מישראל, או כי יפלא ממנו דבר למשפט, עליו לשאול את פי הנביא המוסמך למסור את דבר ה', ורק לפניו יבוא להתדיין.

ואכן כך נהג העם כשהיו בתחילת הדרך, כאשר התעוררו ביניהם נדונים רבים ושאלות שיש להכריע בהם ולדרוש את דבר האלוקים - 'וישב משה לשפוט את העם ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב'.

אך כאשר ראה יתרו את המשא הכבד הרובץ על שכמו בהיותו יושב לבדו לשפוט את העם, באופן שלא יוכל לעמוד בכך זמן רב - 'כי כבד ממך הדבר לא תוכל עשוהו לבדך' - השיא לו עצה זו, למנות ולהסמיך מורי הלכה ודיינים תחתיו - 'ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם והקל מעליך ונשאו אתך'.

ומשה נמלך בשכינה והסכים הקב"ה לעצתו, ומשמעות הדבר שבאותה שעה הוקבע הדבר שלא רק הנביא מוסמך

הדרכה כיצד לחיות את חיינו לפי הערכים האלוקים, כל מעשי המצוות והאיסורים הם מסכת אחת של דרך חיים אמיתית וקדושה.

וזהו דרך קדושה ורוממה, דרך ה' - ככתוב 'ושמרו את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (בראשית יח, יט). מתוך המצוות עלינו ללמוד כיצד היא צורתו השלימה של היהודי, המצוות המפורשות הם גם הדרכות כלליות של מערכה שלימה, הוראת כיוון בדרך הישרה.

ולכן התורה נקראת 'תורת חיים', 'כי לא דבר ריק הוא מכם, כי הוא חייכם' (דברים לב, מז), והיינו שהתורה והמצוות אינה רק ריבוי של עשיות ופעולות קדושות ונעלות, אלא התורה באה להורות לנו סגנון חיים. הקב"ה רוצה מאתנו שנחיה סוג חיים כמו שהתווה לנו. על היהודי לעצב ולהעמיד את מבנה חייו בצורת החיים שמלמדת התורה, צורת חיים נכונה, קדושה ורוממה.

ובגמרא איתא - 'תני רב יוסף והודעת להם זה בית חייהם, את הדרך זו גמילות חסדים, ילכו זו ביקור חולים, בה זו קבורה, את המעשה זה הדין, אשר יעשון זו לפנים משורת הדין' (בבא קמא ק.).

דרשה זו טמונה בעומק הפשט, כלומר שמתוך הבנה זו שהתורה היא 'דרך', יש לנו ללמוד הוראות והנהגות 'שרות מ'רוח' התורה, אף שלא נתפרשו להדיא, ויש ללמוד מעניינם של כלל המצוות, וכן בדרך פרט מתוך עניינה של כל מצוה ומצוה.

ולא נחשב ש'הוסיפו פרשה בתורה'. אלא היינו שנתקבלה עצתו והונהגה סברתו בעם ישראל, כלומר שהלכה מחודשת בתורה נתוספה על ידו, והרי היא מיוחסת לו.

ופרשה זו - הלכתא גבירתא שמעינן מינה, כי כאשר יתעורר לפני האדם ספק בדבר הלכה, אין חובה עליו לשאול את פי גדול הדור דווקא, אלא כל תלמיד חכם שהגיע להוראה ויודע דעת תורה - ראוי הוא ומוסמך לפסוק דינו. ורק שאלות חמורות ומורכבות, שאין בכוח הקטנים להכריע בהן - אותן יש להביא להכרעת דעת הגדול.

יח, כ והזהרתה אתהם את החוקים ואת התורות והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.

התורה והמצוות אינם רק ריבוי מעשים פרטיים, אלא שלימות של דרך חיים, מהלך מושלם של מבנה ואופי הראוי לעם ישראל בכללו ולכל יהודי בפרט, ולכן התורה נקראת 'דרך'.

אין התורה באה רק לחייב אותנו בעשיית מעשים מסויימים ובמניעה ממעשים מסויימים אחרים. אלא התורה מורה לנו כיוון ודרך בחיים, תרי"ג המצוות הם המה החוקים של סגנון החיים הראוי. על כל צעד ושעל התורה מלמדת ומדריכה אותנו כיצד לחיות נכון, וזהו 'תורת חיים'. כלומר לא רק במובן המעשי שאנו נתקלים בהוראות התורה בכל רגע ורגע בחיינו, אלא המטרה היא אכן ללמד אותנו 'סגנון חיים' קדוש ונעלה. הוראות התורה הינם

יט, א-ב בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני. ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר.

לשון הכתוב אומר דרשני, שאחר שכבר נאמר 'בחודש השלישי באו מדבר סיני', חזר הכתוב ואמר כיצד היתה נסיעתם שנסעו מרפידים ובאו מדבר סיני.

עוד תמוה הלשון 'בחודש השלישי לצאת בני ישראל', ולא נתפרש באיזה יום בחודש, עוד יש לבאר לשון הכתוב 'ביום הזה באו מדבר סיני', ומה זה בא ללמדנו.

ונראה, שאם היה פותח הכתוב ב'ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני', היה משתמע מכך שבאקראי אירע הדבר, שכן היתה התפתחות שלבי מסעיהם שבאו בחודש השלישי למדבר סיני. וכוונת הכתוב לומר כי לא כן הוא, אלא שנבחר היום הזה לביאתם למדבר סיני, כי בחר ה' יתברך בחודש השלישי לתת להם את תורתו. וביום הזה דווקא, ביום שבו מתחיל החודש השלישי באו למדבר סיני, והכינו עצמם לקבל את התורה.

והנה, נחלקו תנאים (יומא ד:): אימתי ניתנה תורה לישראל, דתניא בששה בחודש ניתנה תורה לישראל, רבי יוסי אומר בשבעה בו.

ויש לתמוה מאד, מה נשתנה יום מתן תורה מכל המאורעות החשובים בתולדות ישראל, שבהם פירשה תורה את התאריך המדויק שבו אירעו, ולמרבה הפלא, דווקא מאורע כביר וחשוב זה לא נתפרש אימתי היה, אלא סתם הכתוב

ובמו שכתב החזון איש באגרותיו - 'כל מצוות התורה וחוקיה ניתנו ללמוד מהן מלבד פרטי מצוותן, את חפץ ה' מאתנו בהנהגתנו, במעשה ובמחשבה ובסידור המושכלות בכל המושג אצלנו על פני האדמה, ומזה למדו חז"ל את תורת המידות, אם כי לא נתייחד להם דיבור מיוחד, אבל הן מעיקר כללות התורה הקדושה' (ח"ג קסה).

ובן פירשו חז"ל במשנה תורה בפסוק - 'ועשית הישר והטוב בעיני ה' (דברים ו, יח). וכמו שכתב שם הרמב"ן - 'ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין וכו', יאמר גם באשר לא ציון תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם וכו', חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין'.

ובעין זה בפסוק - 'שמור ושמעת את כל הדברים האלה וגו' כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלוקיך' (דברים יב, כח). שעל ידי 'השמיעה' וההתבוננות במצוות המפורשות יגיע לקיום ההנהגות הישרות שאינם מפורשים בתורה, אלא הם רק בגדר 'הטוב והישר בעיני ה' אלוקיך'. שלא צוה הקב"ה בפירוש עליהם.

ועל זה אמר דוד - 'גם עדותיך שעשועי אנשי עצתי' (תהילים קיט, כד) 'הדריכני בנתיבי מצותיך כי בו חפצתי' (שם לה).

ובשלישי ירד, ברביעי חזר ועלה להגיד את דברי העם, ואחריהם נדרשו שלשה ימי התקדשות והגבלה [ולמ"ד בשבעה ניתנה תורה, אף הוסיף משה יום אחד מדעתו, כאשר דרשו חז"ל]. עד שהושלמו והוכשרו התנאים למעמד נתינת התורה.

ומאחר שבאמת לא היה יום מסוים שנבחר מצד עצמו לשם מאורע זה, ואותו היום שבו ניתנה תורה בפועל לא היתה בו סיבה מיוחדת במהותו שגרמה לכך שהתורה תינתן דווקא בו, על כן לא פירש הכתוב אלא 'בחודש השלישי' כיון שהוא לבדו הזמן בעל המשמעות, שמפאת היותו 'החודש השלישי' - זו היתה הסיבה שבגינה ניתנה בו תורה, אך היום המדויק בתוך החודש עצמו אין לו כל משמעות מיוחדת, שבין אם בששה ניתנה תורה ובין אם בשבעה ניתנה תורה - אין הסיבה תלויה בעובדת היותו 'יום שלישי' לחודש או 'יום שביעי', אלא זמן המאורע מיוחס לחודש כולו שבמהלכו ניתנה תורה.

ועל היות החודש השלישי מיוחד ומובחר לזמן מתן תורה, מצאנו בדברי חז"ל 'דרש' שהוא גלילאה עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי [-לפרישה], בירחא תליתאי' (שבת פח.).

ומעתה תבוא על ישובה תמיהה שרבים נתקשו בה (מגן-אברהם או"ח סימן תצ"ג, ועוד מהאחרונים), כי הנה להלכה נקטינן כמאן דאמר בשבעה ניתנה תורה, אך את חג השבועות אנו מקיימים בששה לחודש, ואם כן כיצד אנו אומרים בתפילת החג 'זמן מתן תורתנו' בעוד שיום מתן

'בחודש השלישי', מבלי לציין באיזה יום בחודש ניתנה תורה לישראל. עד שנחלקו תנאים אימתי אירע מאורע כביר ויסודי זה בתולדות ושרשי עם ישראל.

ויש לבאר, כי כל מאורע שפירש בו הכתוב את יומו המדויק, הרי זה משום שאותו היום נבחר במיוחד כתאריך הראוי לאותו המאורע, והסיבה לקביעת המועד ביום זה נעוצה בייחודו וסגולתו של אותו היום, המתאים מצד מהותו לאותו הענין שנעשה בו.

בגון כאשר הדגישה תורה את יום יציאת מצרים בחמשה עשר לחודש - 'בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים' - הרי זה משום שיום זה הוא הזמן המתאים ביותר לצאת ישראל ממצרים, וכל כיוצא בזה.

שונה מכך הוא זמן מתן תורה, שלא נועד לו יום מסוים, אלא חודש מיוחד נבחר כמתאים לו, והוא החודש השלישי - שעניינו תקופה שלישית של היותנו עם ה', שכן כאשר עבר פרק זמן חשוב זה, כבר נמצאו ישראל ראויים לקבלת התורה. וכיון שהזמן הנועד לא הוגדר ליום מסוים אלא לכלל החודש, לפיכך - 'ביום הזה באו מדבר סיני', ופירש רש"י 'ביום הזה - בראש חודש', שכיון שהגיע 'החודש' שהוא הסיבה למאורע - לא היתה סיבה להתמהמה, אלא מיד עם תחילתו של החודש החלו ההכנות למתן תורה, שלהם עצמם נדרשו כמה ימים.

ובדאיתא ברש"י, שביום המחרת לכואם עלה משה אל האלקים

כמדבר זה שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו (עירובין נד.).

נתינת התורה במדבר מבטאת שהזכייה בתורה ובברית עם ה' מותנית בהפקרה עצמית של האדם, שיהא האדם מסור לקבלת עול זה, ויהיה מוכן לאבד את כל קנייני העולם הזה, ענייני עושר וכבוד וצרכי האדם. דהיינו שכאשר כל חפצו הוא בלתי להקב"ה לברו, והוא מתמסר לכך בכל מאודו, או אז הוא זוכה לתורה.

בלומר שהמדבר מבטא שהתורה היא ערכים עליונים בטהרתם שאין בהם שום אחיזה לחפצי העולם, ואילו מתן תורה היה בארץ ישראל בארץ נושבת, היתה המשמעות שחלק מהברית הוא חפצי עולם הזה וצרכיו. והאמת היא שהארץ ושפע ברכתה הם שכר טוב שבה זוכים בעבור קיום התורה, אך עצם הברית הוא מה שנתבע מישראל לקיים את ערכי התורה.

ועוד דרשו - 'בשלשה דברים ניתנה התורה, באש ובמים ובמדבר וכו', ולמה ניתנה בשלשה דברים הללו, אלא מה אלו חינוס לכל באי העולם, כך דברי תורה חינוס הם' (במדב"ר א, ז).

ובפשטות נראה, שהמדבר מאחר שאינו מקום יישוב בני אדם, הוא מקום ראוי לה', ואכן נתגלתה בו השכינה בסנה למשה, כי בתחילת השראת השכינה בעולם מקומה אינה עם בני אדם. ורק לאחר שעם ישראל התרומם למדריגתו, השרה הקב"ה שכינתו בתוכם.

התורה לדידן אינו אלא למחרת. אולם לפי האמור אין כאן כל קושי, שזמן מתן תורה אינו מיוחס דווקא ליום המסויים שבו ניתנה תורה, שהרי אין הוא יום נבחר אלא יום אקראי, והגדרת 'זמן המאורע' מיוחסת לכל החודש השלישי שבמהלכו ניתנה תורה, ולכן על אף שאנו מקיימים את חג השבועות - שהוא חג הקציר - בששה לחודש, מכל מקום שפיר נחשב אף הוא 'זמן מתן תורתנו' ככל ימי החודש לדברי הכל. וכך הולם הדבר גם בדקדוק נוסח ההזכרה בתפילה, שלא תיקנו לומר 'יום מתן תורתנו' אלא 'זמן מתן תורתנו' דייקא, שאין הזמן מוגדר ליזמו כאמור.

יט, ב ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני, ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר.

צריך ביאור סדר הלשון 'ויבואו מדבר סיני ויחנו במדבר', והיה נכון לומר 'ויחנו שם', או שהיה כולל הכל באמירה אחת 'ויחנו במדבר סיני'.

ונראה שבא הכתוב לומר שסיבת החנייה היתה משום שזה היה במדבר, שהוא המקום הראוי לקבלת התורה. וכדכתיב 'וממדבר מתנה' (במדב"ר כא, יח). ואילו היה כתוב ויחנו במדבר סיני, היה מקום לומר שנזדמן להם לחנות שם על אם הדרך, ובא הכתוב לומר שלא כן אלא בכוונת מכוון נקבע המקום.

ובטעם הדבר שמתן תורה הוצרך להיות דווקא במדבר, עיין בגמרא מה שדרשו בזה 'אמר רב מתנה מאי דכתיב וממדבר מתנה, אם משים אדם עצמו

שבעת קיום המצוות והעבודה לעשות זאת מתוך רגש ותחושה שעושים זאת בתור 'עם', דהיינו שכל אחד ממלא את תפקידו מצד שהוא חלק מהעם, וכל עשייתנו היא יחד עם כללות העם. כשהשמחה והסיפוק משמירת התורה והמצוות, הוא משום שבזה נמצא שהעם נוהג כראוי ומתעלה.

ובמו כן על כל אחד לשאוף שהעם כולו יתעלה וימלא את יעודו הנשגב, כי האומה כולה כחטיבה אחת היא, וכל יהודי הריהו כאבר מגוף כלל האומה.

יט, ד אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי.

כמה דרכים מצינו בראשונים בביאור ענין 'ואביא אתכם אלי'. רש"י פירש - 'כתרגומו', והוא על פי אונקלוס שתרגם לפולחני, כלומר ואביא אתכם לעבודתי. אולם הרשב"ם פירש - 'להיות אני לכם לאלקים'. כלומר תחת חסותי, שאני יהיה לכם לאלוקים לכל צרכיכם.

י"ש שפירשוהו (האבן-עזרא, הרמב"ן ועוד) 'אל הר סיני', שהוא מקום האלוקים'. והיינו מאחר שכבר הקדים והתגלה הקב"ה למשה בסנה, נחשב זה למקום האלוקים, וקרא אותם לבוא אליו. ועיין שם (לעיל ג, ב) שביארנו שהתגלות ה' למשה בסנה, משמעותה היתה שה' בא באותה שעה לקבוע מקום שכינתו בארץ בקביעות, ומאז כבר היתה שכינתו בתחתונים, שהאש שבסנה היתה אחר כך לאש שבמעמד הר סיני, ואחר כך שרתה השכינה במשכן, ולכן נקראת שכינת ה'

יט, ב ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד החר.

וברש"י - 'כאיש אחד בלב אחד'.

בכל התורה סגנון הכתוב הוא באופן של פניה ויחס אלינו כאל 'עם', כל הציוויים וההבטחות והיעודים, וכן האזהרות והתוכחות, מדברים אל כללות העם. וכל צורת העבודה וההנהגה הנדרשת, נתבעת מן העם בכללות.

וזו היתה הכוונה בבחירת עם ישראל, שיהיה 'עם' המתמסר לתפקיד של העיסוק בכבוד ה' ומלכותו ית"ש, 'עם' ההולכים בדרכיו שומעים בקולו ועושים רצונו, 'גוי קדוש' אשר שמו הקדוש נקרא עליהם. וכאשר ישראל עובדים אותו באופן זה שכם אחד, אזי עולה לפניו יתברך עבודה אחת גדולה מכללות העם. וכן כל התפילות מיוסדים בלשון רבים כלומר שהעם כולו פונה ומתפלל אל ה'. וזה עניינה של התפילה בציבור, כי כל בי עשרה נחשב כעדה וכקיבוץ העם. לאמר, העם פונה אל ה' ומתפלל.

[והמקובלים תיקנו לומר בכל מצוה 'בשם כל ישראל', והן הן הדברים].

י"ש עובדי ה' שעיקר עבודתם מבוססת על ההתעלות האישית, וכן כאשר מדובר על שכר ועונש, עוסקים בגמול העתיד לבוא עליהם בעוה"ז או על נשמתם בעולם הבא. ואף שיש גם לזה מקורות וסימוכין בפסוקים ובחז"ל, אולם יש לדעת כי עיקר הדגש צריך להיות מבוסס על ההשתייכות לעם. וצריך להפעיל בלב את הרגש של מחויבותנו כעם, הן לעבדו כעם, דהיינו

על שם הסנה - 'רצון שוכני סנה' (דברים לג, טז). והיינו 'ואביא אתכם אלי', כלומר למקומו שכבר שכן בו מתחילת ההתגלות, באש שבסנה.

והנה כל העניינים הללו הא בהא תליא, והכל נכלל ביסוד בחירת ה' בישראל להיות לו לעם לגאלם ולדאוג לכל צרכיהם, לעבדו ולדבקה בו, אשר על כן גם ראוי להם לשבת בפועל בקירבת מקומו.

ואכן בסיני קיבלו עליהם תורתו, וכן במדבר הקיפם בענני כבוד ונכנסו תחת חסותו ונהיו סמוכים על שולחנו, וסיפק להם כל צרכיהם כלשון הכתוב 'לא חסרת דבר' (דברים ב, ז).

והנה אחר כך בא הקב"ה לשכון בתוכם, כמו שנאמר במצות המשכן 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (להלן כה, ח).

ויש לבאר שהוא בבחינת 'את ה' האמרת', ואחר כך 'וה' האמירך'. שבתחילה באו הם אליו והתרוממו בעצמם לבוא אל מקום שכנתו, ואז בא לשכון בהם.

והנה מהפסוקים בשירת הים 'אל נה קדשך', 'תבאמו ותטעמו בהר נחלתך', מבואר שמעיקרו של דבר היה ראוי שבני ישראל יבואו אל מקום ה' בארץ ישראל, והוא צורת הדברים הראויה שבני ישראל באים אל מקום ה' הקבוע. אלא מאחר שהיתה מטרה שכריתת הברית ומתן תורה תהיה במדבר (ראה לעיל פסוק א), על כן הוקבע בהר סיני מקום ה' באופן זמני, ובני ישראל באו אל מקומו זה, ולאחר מכן נקבע המקדש בארץ באופן נצחי, מכון לשבתו עולמים.

ועוד יש לומר כי אילו היה מיד בא לשכון בקרבם, משמעות הדבר שהוא יורד למקום העם, ואינו מרומם ומכניסם לקרבת ה' בדרגה רמה. ולכן הסדר הראוי הוא, כאשר 'הביא אותנו אליו' במקומו השמימי, ומתוך כך בא לשכון בתוכנו וכביכול הוריד את השמים לארץ, אשר אז בא לידי ביטוי מידת החביבות והקירבה המיוחדת בהנהגת ה' את ישראל, כאשר קירבנו אצלו כסמוכים על שולחנו וכחוסים בצלו, ובא לשכון בקרבנו. והוא האמור - 'משכני אחר כך נרוצה, הביאני המלך חדריו' (שיר-השירים א, ד).

ואפשר שנכלל בזה שעצם ביאתם לשבת בקירבת ה', היא מכלל תפקידם לפני ה', להיות שוכנים בקרבנו וסביבתו, והוא מה שנצטוו בעת הליכתם בדגלי המדבר 'וסביב למשכן יחנו' (במדבר א, ג).

ואכן תיכף עם צאתם ממצרים כאשר שמו פניהם אל המדבר הגדול והנורא, אשר בדרך הטבע אין בו אפשרות לקיום, פרש עליהם כנפיו והקיפם בענני כבוד, והמטיר להם לחם מן השמים, והוציא להם מים מן הסלע. אשר לנוכח הנהגה קרובה זו, לא היו ישראל נחשבים כשוהים במדבר, אלא כביכול כבאי בית ה' וכמסתופפים בצילא דמהימנותא, ואומר - 'בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי' (שם ב, ג).

מעלת 'ואביא אתכם אלי', עלתה בדרגתה ונתעצמה ביתר שאת, עם כניסת ישראל לארצם, כי מאז אנו יושבים בארץ ה', ארץ אשר היא נה קדשו והר נחלתו, ואף הקב"ה קראה - 'ארצי ונחלתי' (ירמיהו ב, ז). וכמו שנתנבאו משה וישראל ברוח

תבל אגודה אחת לעבוד את ה', ויעלה כל העולם למעמד עולם ה'.

ומוקד השפעתו יהיה בארץ ישראל ובירושלים, שתשמש כעין בירת העולם, אשר עיני כל נשואות לאורה, כמו שאמרו חז"ל - עתידה ירושלים להעשות מטרופולין לכל הארצות (שמות רבה כג, י). וכמקרא שכתוב - 'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים' (ישעיהו ב, ב-ג).

יט, ד אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי.

חובת העבודה לה' המוטלת על ישראל תמורת יציאתם ממצרים, חוזרת ונשנית הרבה בפרשיות התורה, כאשר ברובם ניתן הדגש על העבדות הנתבעת מישראל תחת עבדותם את פרעה, כענין שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' (ויקרא כה, נה).

ברם בפרשה זו, עבדות מצרים והחירות ממנה אינה מוזכרת כלל, והדגש ניתן רק על צד המעלה שמנגד, על קרבת ישראל וחביבותם לפני המקום. וכל פלאי יציאת מצרים אינם מתוארים אלא כנשיאת ישראל על כנפי נשרים להביאם אל אביהם שבשמים. ולנוכח גילוי חביבות גדולה זו,

הקודש בשירת הים - 'נהלת בעוז אל נזה קדשך', 'תביאמו ותטעמו בהר נחלתך' (לעיל טו, יז).

והוא ענין המצוה של ישיבת ארץ ישראל, שזהו חלק מהתפקיד של עם ישראל לשבת אצל ה' ובמקומו. ואמרו - 'כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלו-ה', וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלו-ה' (כתובות קי:).

*

ושלימות מעלת בחינה זו תתקיים לעתיד לבוא, ביום ההוא אשר יהיה ה' אחד ושמו אחד, כי אז יתקדש כל העולם ויתעלה לדרגת 'עולם ה'''. ומעמד עם ישראל כחוסים בצל ה' - יתעצם ויתרבה עד מאד, בהיותנו יושבים בארץ ישראל, אשר תהיה אז כמרכז העולם, המפיצה מאורה על כל קצוות תבל. ומעלת 'ואביא אתכם אלי' תתבטא אז בהיותנו בעולם ה', כשכל ארצות העולם ישמשו כעין חצר ומבוי לארץ ישראל, ומקום שהותם של עבדי ומשרתי האומה הקדושה, ממלכת כהני ה'.

וזהו עומק מאמר חז"ל (פסיקתא רבתי א) - 'עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל, וארץ ישראל ככל העולם כולו'. כי בוודאי אין פירוש הדבר כי גבולות הארץ יתפשטו על פני כל העולם, עד שיהא כולו נידון כארץ ישראל, שהרי גבולות הארץ העתידה קבועים ומתוארים ביחזקאל (פרק מז) וכל אשר מחוצה להם אינו בכלל הארץ, אלא עניינו כי ביום ההוא יעשו כל יושבי

ועתה הגיעה העת להציע בפניהם את הברית אשר נכונה להם, אשר מצידם הם יתחייבו לשמוע בקול ה' ולשמור את בריתו, והקב"ה מבטיחם כנגד זאת לעשותם סגולה מכל העמים. וכמובן שאם לא יהיו מוכנים לקיום הברית, הכל יתבטל, ואף מה שיש בידם יינטל מהם.

והנה אצל אברהם היה הקב"ה בחינת 'אלוקי העולם', ואברהם נכנס לברית לעבדו כ'ידיד'. והיתה התביעה בברית מילה להתהלך לפניו בתמימות ובשלימות, שהוא ענין ההכרה והעמידה לפניו. אולם בשלב זה עמד עם ישראל לקראת התפקיד של 'עם ה' העומדים לפניו כשהוא מנהיג אותם כאלוקיהם המיוחד להם - 'אלוקי ישראל', ונדרש מהם לנהוג כעם לנוכח מלכו, שמקיימים חוקיו ומשפטיו, שזה ענין מתן תורה.

וזה היה סדר הדברים, שתחילה הוציאם ה' ממצרים והצילם מעבדות לחירות, ועדיין לא נתבע מהם קבלת עול תורה ומצוות, ורק בשלב השני נתבע מהם לקבל על עצמם את התורה ואכן אמרו 'נעשה ונשמע', כתמורה למה שהוציאם ה' ממצרים.

והנה לאחר מכן הגיעו למעלה יתירה, שזכו להשראת השכינה ביניהם במשכן ולוחות העדות, שזוהי בחינת הדביקות. ויתכן שזהו המשך הכתוב 'ואתם תהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש', שזה תוספת מעלה לאחר שיכנסו בברית עם ה' יזכו לעוד בחינות נעלות.

נתבעים ישראל אף הם לשמור את חלקם בברית, ולהיות לו סגולה מכל העמים.

ויש לבאר שמהלך הדברים הוא, שתחילה הקב"ה מיטיב עמהם מצדו, כעין טעימה ודוגמא מכל הטוב שעתיד להיטיב עמהם, וזאת בטרם שדורש את התמורה הראויה דהיינו העבודה המתחייבת לפניו. ולאחר תקופה של הטבה, באה הדרישה וההצעה לקיים ברית, שמשמעות הדבר שעם ישראל יתחייב על תפקידו וחובת העבודה, והקב"ה מצדו מבטיח להעמיק את ההטבה ולהרחיבה באופן נעלה.

ובן ביארנו בפרשת לך לך [חלק המאמרים מאמר ד - 'האבות הן הן המרכבה'] בענין אברהם אבינו שתחילה היטיב עמו הקב"ה ללא כל דרישה, אלא שאברהם אבינו מצדו עבד את ה' ללא תמורה. ולאחר מכן נראה אליו ה' והציג בפניו את האפשרות שיכרות עמו ברית, והיינו בברית מילה כאשר נאמר לו 'התהלך לפני והיה תמים' (בראשית יז, א). ואז גם הקב"ה מתחייב לאברהם להיטיב עמו פי כמה וכמה, 'וארבה אותך במאד מאד' (שם פסוק ב).

והוא אשר דיבר ה' לישראל כהקדמה למעמד מתן תורה, שבתחילה הוציאם ממצרים ללא כל בקשה ודרישה לעבודה כתמורה, וכאשר כבר זכו לטעימה מנועם ההנהגה האלוקית, כאשר לא חסרו דבר, והוא אשר נאמר 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וכו' ואביא אתכם אלי'. דהיינו שנעשו להם ניסים להצילם מאויביהם, קריעת ים סוף, לחם מן השמים, מים מן הסלע, וענני כבוד.

יט, ה ועתה אם שמוע תשמעו בקולי
ושמרתם את בריתי וחיתם לי סגולה
מכל העמים כי לי כל הארץ.

לפי מה שאמרו חז"ל (שבת פח.) שכפה
עליהם הר כגיגית, מתפרש מה שאמר
הכתוב - 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי',
שדווקא כאשר ישמעו אזי יזכו לכל הטוב,
והנה לא השלים 'ואם לא תשמעו לי', ולפי
דברי חז"ל פירושו שאם לאו, יהיה להיפך.

וגם מה שנאמר בהמשך בלשון תנאי 'אם
שמוע תשמעו', לא היה זה באופן של
שאלה האם הם מקבלים, אלא בדרך הודעה
בלבד, כי מוכרחים היו לקבל את הדברים.

ולבאורה הטעם לכפיה הוא משום
שהוציא אותם ממצרים על מנת
כן, כמו שאמר קודם לכן 'אתם ראיתם אשר
עשיתי למצרים וגו' ואביא אתכם אלי'.

עוד יש לומר שמחוייבים היו בדבר עבור
ברית האבות, וכדלהלן בביאור הבא.

עוד יש לבאר, שהחובה היא מצד עצם
הבריאה ומלכות ה' על העולם כולו,
שבהכרח צריך שיהיו בעולם כהנים
העובדים את ה', ומכיון שאומות העולם
ירדו ממדריגתם, ולא רצו לקבל את התורה,
על כן בני ישראל שהם הנכבדים חייבים
לקבל את התורה, שעבורם יתקיים העולם.

וחוץ מה דאיתא בגמרא 'אמר רבי שמעון
בן לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי
בוקר יום הששי (בראשית א, לא), מלמד
שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה
בראשית, ואמר אם מקבלין ישראל את

וסדר זה מבואר בתחילת שיר השירים -
'ישקני מנשיקות פיהו', כלומר
שתחילת הקשר והחביבות מתחיל מצד
הקב"ה כפי הנקרא בספרים 'אתערותא
דלעילא', שבאה הופעה של השי"ת
להשפיע, בבחינת 'ישקני'. ואחר כך 'משכני
אחרין נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה
ונשמחה בך' (א, ד). כלומר שתמורת זאת
ההטבה בני ישראל הולכים אחריו במסירות
'נרוצה', ואז זוכים לדביקות 'הביאני המלך
חדריו נגילה ונשמחה בך', כלומר התגלות
הופעתו בשלימות.

וזה היה הסדר ביציאת מצרים, שתחילה
הופיע עליהם לגאול אותם והיטיב
עמם, ולאחר מכן תבע מהם לקבל את
בריתו, וכאשר הלכו אחריו וקבלו עליהם
מצוותיו באמירת 'נעשה ונשמע', התגלה
עליהם וקבע את משכנו בתוכם ברום
המעלה.

ודבר זה מבואר להדיא בדברי הנביאים -
'כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך
אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ
לא זרועה'. והכתוב ממשיך כי אשר על כן
- 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה'
(ירמיה ב, ג). כלומר, שמכיון שעם ישראל
הלך בארץ לא זרועה והלכו אחרי ה'
במסירות נפש, ע"ז זכו להעשות לחלקו
ונעשו קודש לה'.

ובמקו"א [ע"ן 'בן מלך - חג הסוכות'
מאמר א] ביארנו שזה ענינם
של שלושת הרגלים, פסח הוא בחינת
'ישקני', שבועות חג מתן תורה הוא בחינת
'משכני אחרין נרוצה', וחג הסוכות הוא
בחינת 'הביאני המלך חדריו'.

ובדעת הרמב"ן צריך ביאור, שמאחר שנכרתה ברית המילה לחייב את ישראל בקיום התורה, לשם מה הוזקקו שוב לכריתת ברית מיוחדת עם יוצאי מצרים.

אכן נראה לומר שביאורי רש"י והרמב"ן צדקו יחדיו, כי ברית המילה הוא רק התחלת הדבר ושרשו, והיא כהתחייבות יסודית על קבלת הברית הנוספת שתהא בשעת נתינת התורה על כל פרטותיה ודקדוקיה. ולכן הזכיר כאן את הברית השרשית הגורמת את חיובה של ברית התורה, והמהווה את הסיבה לתביעתה מישראל. והכל כברית אחת המורכבת משני שלבים.

ועיין מה שנתבאר בזה בארוכה בחלק המאמרים - מאמר א' ברית הר סיני'.

יט, ה ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ.

ברש"י - 'אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי ואין לי אחרים עמכם ומה יש לי עוד שתהא חיבתכם ניכרת, כי לי כל הארץ והם בעיני ולפני לכולם'.

והיינו שבא לבאר חשיבות הסגולה מכל העמים, שאע"פ שכל הארץ שלו יתברך, בכל זאת בחר רק בהם. וכענין הכתוב - 'הן לה' אלוקיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה. רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם

התורה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתוהו ובוהו' (עבודה זרה ה.).

והיינו 'והייתם לי סגולה מכל העמים', כי רק אתם מוכנים למלא את תכלית העולם, ולפי זה יתפרש 'כי לי כל הארץ', כנתינת טעם לחובה המוטלת עליהם, שהעולם צריך עם סגולה, שיהיו לה' ממלכת כהנים וגוי קדוש.

יט, ה ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ.

דנו הראשונים מהו 'ושמרתם את בריתי' האמור כאן. רש"י פירש שהוא מוסב על העתיד - 'ושמרתם את בריתי, שאכרות עמכם על שמירת התורה'. והיא הברית האמורה להלן (כד, ז-ח) 'ויקח את ספר הברית וגו', ויאמר אלה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה'. ואם כן, מוסב הכתוב על הברית העתידה, אשר ישראל מתבקשים עתה לקבלה ולשמרה. ויש קצת קושי בדבר, שהרי עדיין לא נכרתה עמהם ברית זו, ואילו הלשון מורה משמעות כאילו היא חובה המוטלת עליהם כבר עתה לשמור את בריתו.

והרמב"ן פירש - 'הברית אשר כרתי את אבותיכם להיות להם לאלקים ולזרעם אחריהם. והיא ברית המילה אשר כרת ה' את אברהם, שם נאמר 'והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו' (בראשית יז, ז).

לחובת כלל אומות העולם. וכשם שיש למלך עם, ומלבד זאת יש לו משפחה, והוא מענייני המלך שכביכול מתכבד ומשתעשע במשפחתו. ויחס המשפחה גורר חובות מיוחדות ויחס מיוחד.

יט, ה-ו ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש.

הכתוב טעון ביאור, שלכאורה הסיוס 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ', הוא מתן שכרם על ידי שיקבלו את הברית, ואילו מהמשך הכתוב עולה שעדיין מבאר את התפקיד 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'.

והיה אפשר לומר ש'והייתם לי סגולה' הוא חלק מהתפקיד, והוא בחינת 'צורך גבוה' שיהיו ישראל מיוחדים לשמו, וגם ההמשך 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' הוא פירוט התפקיד, אולם לפי זה לא יכון הלשון - 'ואתם תהיו לי', והיה צריך לומר כהמשך אחד 'ותהיו לי', שיהיה משמע וגם זה תהיו.

ויתבן שגם 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', הוא בחינת מתן שכרם תמורת השמיעה בקול ה' ושמירת הברית. ופירוש רש"י 'כהנים - שרים', נוטה לדרך זו.

יט, ו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש.

בפסוק זה מבואר תמצית מצוות התורה בכללות והן שתי משימות נכבדות

אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה' (דברים י, יד-טו).

וביתר עומק, הרי בפסוקים אלו מוגדר בדברים יסודיים ביותר תפקידו ותכליתו של עם ישראל, ואכן הדברים טעונים בירור. כי הנה הקב"ה ברא את כל העולם וכל הארץ וכל העמים שלו הם, אולם בחר בעם ישראל להיות לעם סגולה. ואנו רואים בפסוקי התורה כמה צדדים במהלך הדברים.

ולכאורה היה אפשר לומר, שלאמיתו של דבר כל העולם היה חייב לעבוד את ה', אלא שרק עם ישראל נמצא מוכן לכך, ונבחר הוא לתפקיד זה, וכל אומות העולם למעשה בוגדים בתפקידם. אולם לשון הכתובים מורה, כי מלכתחילה נבחר רק עם ישראל לתפקיד זה. ויתכן לבאר את הדברים בכמה אופנים, אשר לכל אחד מהם ניתן לציין פסוקים ומאמרי חז"ל שתומכים בו, ויתכן שכולם אמת ויש כמה מבטים בזה, בבחינת 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

א. שעבור העולם די בכך שחלק מסויים, דהיינו קבוצה נכבדת, עוסקים בכבודו של הבורא, ובזה כבר מוציאים את העולם כולו ידי חובתו כלפי בוראו. ולפי זה עם ישראל מייצגים את אומות העולם.

ב. מבט נוסף הוא שמלכתחילה רצה הקב"ה שיהיו שני מערכות, מסגרת אחת של כל אומות העולם שחובתם רק כנבראים, וחובתם רק בז' מצוות בני נח. אך בנוסף לזה מתקיימת מסגרת נוספת של עמו המיוחד שלו, שאין לו כל שייכות

ובחמשך הסוגיא מבואר שבכל שלושת הדברים הללו שעשה משה מדעתו, למד זאת מדרשא וק"ו, ועיין שם בראשונים שתמהו, דאם כן לאו 'מדעתו' הוה. שהרי כך הם כל דרשות חז"ל, שאין הם באים מפורשים בכתוב, ולא מצינו שיהא צריך הסכמה מיוחדת על כל אחד ואחד מאת הקב"ה, ולמה היה נצרך דווקא בדרשות אלו להא דהסכים הקב"ה על ידו, הרי כל הש"ס וכל דברי חז"ל מלאים דרשות ק"ו וסברות, וזוהי כל התורה שבע"פ.

ונראה בזה, דאכן כאן בהסכמה זו שהסכים הקב"ה על ידו, היה השורש וההתחלה לנתינת כל חלקי תושבע"פ, ואלמלא הסכמה זו מי יימר דיש כח ביד החכמים לדרוש דרשות ולחדש הלכות מה שלא נאמר בפירוש. ומהיכי תיתי שכל זה יחשב לתורה.

ואכן משה רבינו ע"ה בעזוז רוחו ועוצם דעתו הרחבה חידש דרשות אלו 'מדעתו', והסכים הקב"ה על ידו, ורק אחרי הסכמה זו נקבע הדבר שאכן התורה נתונה לישראל באופן שישנה אפשרות לדרוש ולסבור בה.

כלומר שאין הכוונה שהסכים הקב"ה על ידו דווקא לשלשה דברים פרטיים אלו, אלא שאז היתה ההסכמה מאת הקב"ה וגילוי על כללות העיקרון שניתן לדרוש ע"י האופנים הללו, ונמצא ששורש תושבע"פ התחיל ממשה רבינו. ומני אז ואילך יש בכוחם של חכמי ישראל בכל דורות הבאים אחריו לדרוש ולחדש הלכות.

- 'ממלכת כהנים' - היינו עם שלם של כהני ה', כלומר משרתיו שתפקידם לעסוק בכבוד ה', להתבונן בגדולתו וברוממותו, לפרסם שמו, להחדיר בעצמינו רגשות אהבה ורגשות יראה, ולהשתחוות לפניו. ומזה נובעים חלק אחד ממצוות התורה כגון עבודת המקדש והקרבנות, שבתות ומועדים, תפילות והלל, ברכות והודאות, וכו'. כל המצוות שעניינם כבודו של מקום ועבודתו, חובתם היא מצד 'ממלכת כהנים'.

והחלק השני הוא 'גוי קדוש', כלומר העם החי בהנהגת קודש, דהיינו כל מצוות התורה שבסדר הנהגת האדם, סור מרע ועשה טוב, משפט ויושר, צדקה וחסד בין אדם לחבירו, איסורי עריות ומאכלות אסורות, וכו'. וכדכתיב - 'ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלוקיכם' (במדבר טו, מ).

ועיין בזה בהרחבה בחלק המאמרים - מאמר ח 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'.

י, ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם.

בגמרא - 'תניא שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו, הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות, הוסיף יום אחד מדעתו, מאי דריש, היום ומחר, היום כמחר, מה למחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידנא נפקא ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידנא, ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו, דלא שריא שכינה עד צפרא דשבתא' (שבת פז).

אלא נלמדה מדרשא כדאמרו 'אשר שיברת - יישר כח ששיברת' (שבת פז.). אכן את כח הדרשות כבר למדנו מזה שדרש והוסיף יום אחד מדעתו, ועל כך קיבל הסכמה מפורשת. ומאחר שכבר נודע לנו שניתנה התורה לידרש, למד משה מכח הדרשא שיש הסכמה מאת ה' גם לחדש הלכות מסברא].

נמצא ששלושת הדברים שעשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו, היו אלו שלושה שרשי תושבע"פ, 'דרשא דקראי', 'קל וחומר', ו'סברא'. והסכים הקב"ה על כל אחד ואחד מהאופנים האלו, כלומר שאז גילה הקב"ה שהתורה ניתנה להתפרש באופנים אלו, והכל תורה ודבר ה', והבין.

יט, יז ויוצא משה את העם לקראת האלוקים מן המחנה ויניצבו בתחתית ההר.

ברש"י - 'לפי פשוטו ברגלי ההר, ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית'.

והנה לעיל כתיב 'ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה', ומשמע מלשון זה שקיבלו עליהם בשמחה, וכן להלן 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע' (כד, ז), וא"כ לשם מה נכפה עליהם ההר כגיגית. ועיין תוס' שבת פח. ד"ה כפה שדנו בזה.

ולכאורה נראה, שאף שקיבלו עליהם בשמחה, בכל זאת אחר קבלתם הראה להם ה' שבעצם הם כפויים

והכל בכלל תורה יחשב, ואין צריך שוב להסכמת הקב"ה על כל דבר ודבר.

והמעם שהיה נדרש הסכמה מאת הקב"ה על שלוש דברים, נראה דהיינו משום ששלושת דברים אלו הם שלושת האופנים של תורה שבעל פה שהם - 'דרשות המקראות', 'קל וחומר', 'סברא'. שאז נתגלה ונודע מאת ה' שיש רשות למשה ולכל חכמי ישראל בכל הדורות לדרוש לישי דקראי, ולדרוש קל וחומר, ולחדש מסברת לבם.

כי הנה הא דהוסיף יום אחד מדעתו נלמד בגמרא שם מדרשא מלישנא דקרא, דכתיב 'היום ומחר', ודריש 'היום כמחר מה למחר לילו עמו אף היום לילו עמו'. הרי דזה נלמד מדרשא דקראי.

והא דפירש מן האשה נלמד שם מק"ו ד'נשא ק"ו בעצמו אמר ומה ישראל שלא דיברה שכינה עמהן אלא שעה אחת וקבע להן זמן אמרה תורה והיו נכונים וגו' אל תגשו אל אשה, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן על אחת כמה וכמה, הרי דדריש לה מק"ו.

ועל הך דשיבר את הלוחות דאמרו בגמרא 'אמר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן, וישראל מומרין על אחת כמה וכמה', כתבו שם התוס' (ד"ה ומה) ד'אין זה ק"ו גמור' עיי"ש בדבריהם בזה. כלומר דעיקרו של דבר, מסברא דנפשיה קאמרה.

[ואף שההסכמה מן השמים על שבירת הלוחות אף היא לא נאמרה להדיא

אמנם מהא שאמרו בגמרא 'מודעא רבה לאורייתא' משמע שכל קבלתם היתה על ידי כפיה, וכן הרי מקרא מפורש בתהילים - 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו, ולבם לא נכון עמו' (מזמור עח, לו-לז).

אולם מה שיש לבאר מדוע כל עצם הכפיה מרומז בדרש, ואילו פשטות הכתוב הוא שהיתה הקבלה מרצון ובשמחה. ועיין מה שנתבאר בזה בחלק המאמרים - מאמר ב 'קבלת התורה בכפיה וברצון'.

י, יה וחר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש, ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל החר מאד.

ראה חלק המאמרים - מאמר י 'ומראה כבוד ה'.

י, יה וחר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל החר מאד.

מצינו כמה פעמים בתורה ובנביאים כי הקב"ה מתגלה ושכינתו מופיעה באש, אולם יש להבחין שיש כמה אופנים בגילוי האש של מעלה, כי בסנה היתה אש שאינה אוכלת, כדכתיב - 'וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וירא והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל' (ג, ב). [ועיין מה שביארנו שם שמה שלא נאכל הסנה, היה מתוך תכונת האש שהיא אש של מעלה, ולא מחמת הסנה].

אולם על האש של הר סיני כתיב מפורש בסוף פרשת משפטים שהיתה אש

ומוכרחים לקבל זאת גם לולי רצונם, אלא שלא היו זקוקים לכפיה זו כיון שקיבלו מרצון.

ובעין זה כתב המהר"ל - 'מה שכפה עליהם ההר, שלא יאמרו ישראל אנחנו קיבלנו התורה מעצמנו, ואם לא היינו רוצים לא היינו מקבלים התורה, ודבר זה לא היה מעלת התורה, כי התורה כל העולם תלוי בה, ואם לא היתה התורה היה העולם חוזר לתוהו ובהו, ולפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל רק שהיה הקדוש ברוך הוא מחייב ומכריח אותם לקבל התורה, שאי אפשר זולת זה שלא יחזור העולם לתוהו ובהו וכו'.

שרבר זה ראוי מצד עצמו, כי איך תהיה התורה שהיא שלימות כל המציאות, על ידי שכך בחרו ישראל לקבל התורה, ואם כן שלימות העולם היה תולה בדבר אפשרי, שהיה אפשר שיקבלו ואפשר שלא יקבלו, ולכך כפה עליהם ההר כגיגית שאם לא היו מקבלים התורה שם תהא קבורתם.

ויש לומר גם כן שלכך כפה עליהם ההר כגיגית, שלא יאמרו ישראל כי יהיה חס ושלוש ביטול לקבלת התורה, כי מרצונם קיבלו ישראל ואפשר להפטר מדבר כזה, שהרי לא נעשה בהכרח רק היה אפשר לקבל ואפשר שלא לקבל, ולכך כפה עליהם ההר כגיגית לומר שהם מוכרחים לקבל התורה, וכל דבר שהוא מוכרח ומחוייב אין כאן הסרה וביטול אחר שהוא מוכרח' (תפארת ישראל - פרק לב).

רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן' (יומא כא:).

וחנה אש זו היתה סוג אש שלישית, אשר בה ראו הנהגה ממוזגת, [בחינת מידת 'תפארת']. אש של המזבח אכן היתה אש אוכלת, כי העבודה לפניו ית"ש יש לה אופי של חוב ותביעה, וגם העמידה לפניו היא ביראת הכבוד. אולם אכילתה היתה אכילת קרבנות, כלומר שהשכינה מקבלת את המתנות של כלל ישראל, אכילה שמביאה רצון. העשן בהר סיני הוא תוצאה ממה שהיא אש אוכלת. אבל היות שאכילה של מזבח היא אכילה של קרבנות לא היה בה עשן. העשן הוא תוצאה מאכילה של כילוי, אבל אכילה של רצון, [כמו כל אכילה] אין בה עשן.

ואכן כאשר ירדה אש זו מן השמים ביום השמיני למילואים, כתיב - 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח וגו' וירא כל העם וירונו, ויפלו על פניהם' (ויקרא י, כד). היו כאן שני הביטויים גם 'וירונו' מצד גילוי החביבות שזכו לה בירידת האש, וגם 'ויפלו על פניהם', מצד יראת הכבוד שמחייבת הופעה זו.

האש שהופיעה תחילה בסנה, ואחר כך בסיני, הגיעה לכלל שלימות ומיזוג באש של המערכה. הופעת ה' כמלך בתוך עמו החביב עליו - 'אמר רבי אלעזר מזבח מזיח ומזין מחבב מכפר, - מזיח גזירות, ומכפר עונות' (כתובות י:). האש על גבי המזבח, מבטאת את המיזוג של הופעת השכינה בישראל הן בכדי לעבדו, והן כדי להראות את הרצון והידידות בקבלת

אוכלת - 'ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל' (כד, יז).

ועוד יש להבחין כי באש שכאן בהר סיני מודגש שהיה ריבוי עשן, אולם באש של הסנה לא מצינו שהיה עשן, ונראה שהיא הנותנת כי אש אוכלת יש בה עשן.

ונראה הביאור בזה, כי אכן יש הבדל בין סוג ההתגלות של הקב"ה בתוך הסנה ובין סוג ההתגלות של הקב"ה במתן תורה. בסנה היתה ההתגלות למשה רבינו כדי לגאול את ישראל, כלומר אז בא הקב"ה למלוך על ישראל במטרה כדי לגאלינו, וזה בא לידי ביטוי באש שאינה אוכלת, בחינת רחמים וחסדים.

אך במתן תורה הופעת ה' למלוך על ישראל היתה במטרה להטיל עלינו את חובת עבודתו יתברך שנקיים גזרותיו. ואמרו 'תורה מפי הגבורה ניתנה' (שבת פח:). דרך נתינת התורה הוא בגבורה ובמורא, 'באימה וביראה ברתת ובזיעה' (מו"ק טו:). כאשר חלה עלינו חובת המצוות והעבודה כלפי ה', אזי השכינה מופיעה בדרך של אימה ומורא 'כי ה' א-ל קנא אש אוכלה'. ובשל כך בעת שהוא בא לגאלינו, האש אינה אוכלת בחינת 'חסד', אמנם כאשר אנו נתבעים לתורה, האש היא אוכלת בחינת 'גבורה', ולכן מודגש שהיתה זו אש אוכלת, דהיינו שהיא אש של פחד שיש בה מורא וחרדת קודש מהופעת השכינה.

עוד מצינו בישראל אש של מעלה, והיא האש שעל גבי המערכה, שעליה אמרו - 'חמשה דברים נאמרו באש של מערכה

הקרבנות, ובהשגחה עליהם להושיעם ולהשפיע עליהם טובה וברכה.

יט, כ וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר.

במדרש - 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ' (תהילים קלה, ו), אמר דוד אף על פי שגזר הקב"ה 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', משל למה הדבר דומה, למלך שגזר ואמר בני לא ירדו לסוריא, ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך כשברא הקב"ה את העולם גזר ואמר, 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כשביקש ליתן התורה ביטל גזירה ראשונה, ואמר התחתונים יעלו לעליונים, והעליונים ירדו לתחתונים, ואני המתחיל, שנאמר 'וירד ה' על הר סיני' (שמות יט, כ), וכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה'' (שם כד, א) הרי כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וגו' (שמו"ר יב, ג).

ועיין מה שכתבנו בזה בתחילת פרשת ויצא (כח, יב), ולהלן בפרשת תרומה (חלק המאמרים מאמר א).

יט, כ וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר.

כאשר הקב"ה בא ללמד תורה ומצוות לעמו ישראל, נתגלה עלינו באופן שתוך כדי שלימד תורה ראו את כבודו. וכן כתיב להלן - 'ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל' (כד, יז).

ודבר זה בא ללמדנו יסוד גדול, כי באמת לא רק באותה שעה נגלה עלינו ה' ללמדנו תורה ומצוות, אלא מני אז ואילך

נשאר לנו לתמיד הדבר הגדול הזה, שבכל עת כאשר אנו עוסקים בתורה הקב"ה בא ומלמדנו תורה. וכפי שאמרו חז"ל במשנה - 'רבי חלפתא בן דוסא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם וכו'. ומניין אפילו אחד, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך' (אבות פ"ג מ"ו). וכן אמרו - 'הלומד תורה בלילה שכינה כנגדו' (תמיד לב:).

ואין הכוונה בזה שהקב"ה יושב כנגדו רק למען גודל המעמד, לכבד את לומד התורה בנוכחותו יתברך, אלא הכוונה שהקב"ה יושב כנגדו בכדי ללמדו ולהבינו את התורה, וכדאיתא להדיא - 'כל ת"ח שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה, הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו' (תנא דבי אליהו רבה פרק יח).

ובמובן שכיון שהשכינה כנגדו זהו זמן מסוגל לראות פני השכינה, כלומר להרגיש השגות בקדושת השם ולידבק בשכינה, וכעין מתן תורה שראו את מראה כבוד ה'. אולם המטרה בזה הוא ללמדו את התורה, כאשר יהודי מתיישב ללמוד תורה, הוא זוכה כביכול ל'חברותא' רב המלמדו תורה, הקב"ה בעצמו בא ללמדו תורה ומסייע אותו להבין ולהשכיל את חכמת התורה הנשגבה והעמוקה בת השמים. [ועיין מה שכתב בזה ב'תפארת ישראל' למהר"ל פרק טז].

וזה כלול במטבע החתימה של ברכת התורה - 'המלמד תורה לעמו ישראל', לא רק בהר סיני לימד אותנו הקב"ה תורה. אלא בכל דור ודור כאשר בני ישראל

בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם' (יט, ט). אך כמו כן אהרן היה חלק בלתי נפרד ממעמד נתינת התורה, שהרי יש כמה פעמים בתורה שה' דיבר אל משה ואל אהרן. ויש כמה מקומות שדיבר אל אהרן לבדו. ולפיכך גם אצל אהרן היה צריך להתקיים במידת מה, בחינת 'בעבור ישמע העם בדברי עמך'. כי ההנהגה היתה משותפת למשה ואהרן, ואהרן קיבל את התורה יחד עמו, והוא ממקבלי התורה מסיני.

ומכיון שמשה רבינו היה עיקר, ואהרן רק משותף אליו, לכן כתיב 'ועלית אתה ואהרן עמך', ועם ישראל שמע כיצד ה' מדבר אל משה וגם אל אהרן.

אמנם האמור בסוף פרשת משפטים על עליית הזקנים 'ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל' (כד, ט), הוא ענין בפני עצמו, שזכו לעלות ולראות את אלוקי ישראל כחלק ממעשה הברית המבואר שם, ובאו בתורת נציגים של בני ישראל. ואין לזה ענין לאמור כאן על עליית אהרן, שזה שייך רק לאהרן שהוא מקבל התורה במידת מה.

כ, א וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר.

עשרה דיברות דיבר אלוקים עם ישראל, כמו שכתוב - 'ויכתוב על הלוחות

את דברי הברית עשרת הדברים' (להלן לד, כח). ובמשנה תורה נתפרש יותר - 'וידבר ה' אליכם מתוך האש וגו' ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים, ויכתבם על שני לוחות אבנים'

לומדים תורה ומתקשים להבין את עומק התורה ויושר משפטיה, הקב"ה פותח לבם מבוננם ומחכימם את עומק חכמתה וצוף מתיקותה.

ימ, כד ויאמר אליו ה' לך רד ועלית אתה ואהרן עמך, והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרץ בם.

וברש"י - 'ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים - יכול אף הם עמך ת"ל ועלית אתה. אמור מעתה אתה מחיצה לעצמך, ואהרן מחיצה לעצמו, והכהנים מחיצה לעצמם. משה נגש יותר מאהרן, ואהרן יותר מן הכהנים, והעם כל עיקר אל יהרסו את מצבם לעלות אל ה'.

ובפשוטו של מקרא חלוקה עליית אהרן ונפרדת לגמרי מהכהנים, כי הכתוב 'והכהנים' מחובר למקרא שלמטה 'והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה''. וכן מורים טעמי המקרא, וכן משמע בפסוקים שלפני כן שהכהנים הוזהרו כשם שישראל הוזהרו מלגשת, מה שאין כן אהרן שלא הוזהר, אלא שמהזכרת הכהנים בפני עצמם בכתוב, משמע שגם הם התקרבו יותר מהעם. ורש"י מציין בזאת את דרשת חכמים, שלשון הכתוב ניתן לקריאה באופן שאהרן והכהנים נקראים כאחד, שזו אחת מצורות הדרש שמצינו במקרא.

והיינו כי עליית אהרן עם משה נאמרה כאן כחלק מנתינת התורה, כי צורת מתן תורה היתה שעם ישראל שמע כיצד ה' מדבר אל משה, כאמור לעיל - 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם

הדיברות נאמר בלשון נסתר כמדובר בעד אחר [גוף שני]. וכתב הרמב"ן כאן, שמה למדו חז"ל שרק אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענו (מכות כד.), ושאר הדיברות שמענו מפי משה.

*

והנה עשרת הדברים נכתבו על שני לוחות, כמו שכתוב - ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני, שני לוחות העדות, לוחות אבן כתובים באצבע אלוקים' (להלן לא, יח)

ובמבט שטחי היינו אומרים שהטעם שנתחלקו הדברים לשני לוחות, היינו משום אריכות הדברים, שלא יהיה ריבוי דברים על לוח אחד ולכן חילקום לשני לוחות. ולפי זה היה צריך לחלק את הדברים על שני הלוחות לפי מספר תיבותיהם, באופן שמחציתם תהיה על לוח אחד ומחציתם על הלוח השני.

אולם גם בזאת חז"ל ברוחב דעתם השיגו כי סיבת החלוקה לשני לוחות היינו משום שהם שני נושאים, וכן ראוי ויאה שכל נושא יהיה על לוח בפני עצמו, ולכן קבעו שהיו חמש דיברות על לוח זה וחמש על לוח זה. כדאיתא בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ו ובמדרש תנחומא עקב ט). ועיין להלן שיבואר מה היא חלוקת הנושאים בין שני הלוחות.

ואף שלפי זה נמצא שעל הלוח הראשון יש יותר מפי חמש תיבות מאשר בלוח השני. [ובלוח הראשון היו צפופים מאה ארבעים ושש תיבות, ובלוח השני היו

(דברים ד, יב-יג). 'ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דיבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל' (שם י, ד).

והנה במבט שטחי היה נראה לחלק את הדיברות לפי הפסקי הפרשיות 'פתוחות' ו'סתומות', ולפי זה דיבור 'אנכי' ו'לא יהיה' הם פרשה אחת, ומשום שאין להחשיב את 'אנכי' כדיבור בפני עצמו, אלא הוא פתיחה והקדמה שהיא סיבה המחייבת את כל עשרת הדיברות.

ואילו 'לא תחמוד', נתחלק במקרא לשני פרשיות, 'לא תחמוד בית רעך' הוא פרשה אחת, ו'לא תחמוד אשת רעך וגו'' הוא פרשה שניה. הרי שלפי מבט זה היה ניתן לראות 'עשרה דיברות' בחלוקה אחרת.

אולם חז"ל ברוחב דעתם קבעו כי שני הפיסקות של 'לא תחמוד' אף שהם מופסקים לשני פרשיות בכל זאת נחשבים לדיברה אחת, כי עניינם אחד.

ומאידך 'אנכי' ו'לא יהיה' אף שהם בפרשה אחת, בכל זאת קבעו להחשיבם כשני דיברות נפרדות, כי מצד תוכנם הם שני עניינים. ומה שאין הפסק ביניהם נראה דהיינו משום שמתחייב זה כתוצאה מזה, כי 'אנכי' הוא בדרך החיוב לקבל את אלוקותו יתברך, ו'לא יהיה', הוא כנגד זה לשלול כל דבר המנוגד לאלוקותו.

ועוד מטעם שמשותפים שני דיברות אלו, שנאמרו בלשון נוכח מדבר בעד עצמו [גוף ראשון], מה שאין כן שאר

הקל, כי תחילה נתבע להתייחס אל החשובים ממנו, ואחר כך אל השווים אליו.

[אף שבוודאי 'לא תרצח' יותר חמור מכיבוד אב, אלא שבאלו שמעמדם גבוה מעליו, נתבע גם נתינת כבוד, ובאלו השווים אליו רק פגיעה נאסרת].

והנה היסוד המשותף לחמשת הדיברות הכתובות על הלוח הראשון, הוא להתייחס כראוי למי שגדול ממנו, תחילה להאמין בה', ואחר כך שלא להכחיש בו ולא לעבוד עבודה זרה. ובהמשך לכבודו וליראה את שמו, שזה מתחלק לשני חלקים, דהיינו בצד השלילה, שלא לישא את שמו לשוא, כלומר לא לזלזל בכבוד ה'. ובצד החיובי היינו לכבד את יומו ולקדשו.

גם כיבוד אב ואם ענינו כן, שעל האדם להכיר בחשיבותם ובמעמדם הגבוה מאיתו, ולחלוק להם כבוד.

ואילו חמשת הדיברות האחרונות, ענינם שלא לזלזל בזולתו השוה לו בערכו, לא לפגוע בו ושלא לשלול ממנו את זכויותיו. ומונה הכתוב והולך בדרך לא זו אף זו, מן הפגיעה החמורה ביותר - רציחת הנפש, ואחריה לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה ברעך עד שוא, ולא תחמוד.

כ, ב אנכי ה' אלוך אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

באבן עזרא כאן מביא - 'שאלני רבי יהודה הלוי מנחתו כבוד, למה הזכיר אנכי ה' אלוך אשר הוצאתיך מארץ מצרים

כתובים ברווחה עשרים ושש תיבות]. אין אנו משגיחים בזה, כי ראוי שתהא החלוקה לפי נושאים עקרוניים.

כ, א וידבר אלוך את כל הדברים האלה לאמר.

עשרת הדיברות על הלוחות, נחלקו תנאים (ירושלמי שקלים פ"ה ה"ו ובמדרש תנחומא עקב ט) 'כיצד היו כתובים, רבי חנניה בן גמליאל אמר, חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה, וחכמים אומרים שכל עשרת הדיברות נכתבו הן על לוח זה והן על לוח זה', כלומר, לגודל החביבות נתנם ה' בכפליים.

וגם למאן דאמר חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה, נראה דהיינו הטעם, שמתוך חביבותם חילקם ה' לשני לוחות, ולא באו כל עשרת הדיברות יחד על לוח אחד.

אמנם יש להתבונן מה טיבה של חלוקה זו, ובוודאי שאם אכן מחולקים לשני לוחות נפרדים וכתובים בשתי קבוצות - הרי זה מלמד שבשני סוגי מצוות הכתוב מדבר.

והנראה בזה, כי חמשת הדיברות הראשונות, תוכן ענינם אחד הוא, לצוות על האדם להכיר בעליונותו של החשוב מאיתו, ולהתייחס אליו לאור הכרה זו בצורה נכונה ומכבדת כמתחייב ממעמדו הרם. וחמשת הדיברות האחרונות ענינם באלו השווים למעמדו, שלא לפגוע ולשלול את זכויותיהם. ובזה הדיברות באות בדרך לא זו אף זו, מן החמור אל

ולא אמר שעשיתי שמים וארץ. ואני עשיתיך'.

והנה האבן עזרא מיישב שמאורעות יציאת מצרים הם עדות על יכולת ה', וממילא מודיע הדבר על בריאת שמים וארץ, וכן כתב הרמב"ן.

אמנם כל השאלה נובעת משיטת אלו הראשונים שחובת האדם מבוססת על היות האלוקים הבורא והמנהיג את העולם כולו, והתביעה על היהודי היא רק מכיון שלעם ישראל נודע האמת הזאת.

אמנם שיטת הכוזרי והמהר"ל, שחובת עם ישראל יסודה בכך שהקב"ה בחר בהם להיות לו לעם, ויצר אותם ביצירה ובהנהגה מיוחדת, ולפי זה אינו קשה כלל מדוע נזכר יציאת מצרים, כי זה כל הטעם והסיבה לחובה המיוחדת של עם ישראל לעבוד את ה'.

ובמו שכתב הכוזרי - 'כי אילו היה חיוב התורה מצד מה שהאלו'ק ברא את כולנו, היו שווים בה כל בני האדם כלבן כשחור, כי כולם ברואיו יתברך, אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו האלו-ה ממצרים, ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו סגולת בני אדם' (מאמר א אות כז).

והמהר"ל כתב - 'כי הכתוב רצה לומר למה הוא אלוקיהם ועל זה אמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים קיבלתם אותי למלך ותהיו עבדים לי, ואם יקשה להם כי הוא יתברך אלוקיהם לא

בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם והוא אלוקי הכל, ולפיכך הוקשה להם כי ראוי לומר אנכי אלוקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך, ולמה תלה בהוצאה בלבד, אלו האנשים מבינים כי אין חילוק בין אלוקותו יתברך על ישראל, ובין אלוקותו על הכל, וכמו שהוא יתברך אלוקי הכל, כך הוא אלוקי ישראל. ודבר זה טעות, כי מה שאמר הכתוב אנכי ה' אלוקיך, רצה לומר שאני אלוקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט, אף כי הוא אלוקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת, וזהו אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי לא דבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל, רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו ומלכותו עליהם' (תפארת ישראל - פרק לז).

וזו היתה המטרה לכתחילה ביציאת מצרים כמו שכתוב - 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים' (להלן ו, ז). וכן כתוב בסיום פרשת הקמת המשכן - 'ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלוקים. וידעו כי אני ה' אלוקיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלוקיהם' (להלן כט, מה-מו). וכן הרבה בכל התנ"ך שתפקידו של עם ישראל מבוסס על היותו עם לה', וה' הוא אלוקיהם המיוחד להם.

[והארכנו בזה לעיל בפרשת שמות חלק המאמרים - מאמרים א-ג].

ועם ישראל, חיוב זה על העולם מותנה בעצם יסוד תשתיתו.

[דונמא לזה מה שנאמר לגבי הנביא ירמיהו 'בטרם אצרך בבטן ידעתך, ובטרם תצא מרחם הקדשתך, נביא לגוים נתתיך' (ירמיה א, ה). כלומר שכאשר מייעדים אדם בעת תחילת יסודו למטרה מסויימת הוא נעשה מחוייב ומשועבד לדבר זה. אמנם צריך לייעדו לזאת עוד בטרם התחיל שורש הווייתו, שאז המשמעות היא שכל עצם יצירתו היא רק עבור מטרה זו, וכל יסוד קיומו מותנה בייעודו לתפקיד זה].

כ, ח זכור את יום השבת לקדשו.

בפשוטו של מקרא כוונת התורה בפסוק זה הוא, שיזכור בדעתו את יום השבת ואת מצוותו, שלא ישכח מלקיימו ולא יתחלף לו בשאר הימים כמו שכתב הרמב"ן, והיינו לקדשו בשביתת מלאכה, וכמו שסיים הכתוב ששת ימים תעבוד וכו'.

[ובן משמע ממה שבדיברות אחרונות נאמר 'שמור' את יום השבת לקדשו, והיינו ש'שמור' הוא באותה משמעות של 'זכור', ואמרו חז"ל - זכור ושמור בדבור אחד נאמרו (ברכות כ:). והיינו שמשמעות זכור הוא לזכור ולשמור את יום השבת, ולשים לב שלא לשכוח לעשות את מצוות (היום).

ובגמרא למדו מכתוב זה מצות 'קידוש היום' - 'זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו על היין בכניסתו' (פסחים קו.). והוא דרשת חכמים, שהרחיבו והוסיפו

כ, ב אנכי ה' אלוך אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

במדרש - 'אמר רבי טוביה בר רבי יצחק 'אנכי ה' אלוך' - שעל מנת כן - הוצאתיך מארץ מצרים - שתקבל א-להותי עליך' (שמו"ר כט, ג).

כלומר שיסוד מציאות עם ישראל, וכל יצירתו היא מאת ה', ומראשית הווייתו יועד לתפקיד הנשגב להיות לעם סגולה לה'. ובשל כך עצם מציאותו מחייבו למלא את התפקיד שלמענו נוצר, וכל עיקר זכות קיומו מותנה בקיום תפקיד זה.

ובמו שכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי ויספרו' (ישעיה מג, כא). וכן כתוב 'הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך' (דברים לב, ו). וכתוב - 'הוא עשנו ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו' (תהילים ק).

ומשום כך מתעצמת ביותר חובתנו לעסוק בעבודת ה' ובקיום מצוותיו, מאחר שכל מציאותנו קיימת אך ורק לשם תפקיד זה, ואיננו יכולים להיפטר ממנה בשום אמתלא.

ואמרו חז"ל שהעולם כולו מעיקרו נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, כמו שמובא ברש"י בשם המדרש (ב"ר א, ד) בפסוק בראשית ברא - 'בשביל התורה שנקראת (משלי ח) ראשית דרכו, ובשביל ישראל שנקראו (ירמיה ב) ראשית תבואתו' (בראשית א, א).

ומשמעות הדבר שכל בריאת וקיום העולם מיועד לכך שמתוך העולם יתקיימו שני דברים אלו, התורה

ונראה כי ההבדל ביניהם יסודו בכך, שהלוחות הראשונות ניתנו קודם החטא, בעוד האחרונות ניתנו לאחר החטא. לפני החטא, לא היה צורך להזהיר את ישראל בלשון 'שמור' על קידוש השבת, אלא די היה בנקיטת לשון 'זכור' כדי ללמד על מצוה זו. אולם כיון שחטאו וירדו ממעלתם, הוצרך אף מטבע הלשון להשתנות בעקבות כך, ובלוחות האחרונות נקט הדיבור לשון 'שמור', הוראה שיש עמה אזהרה, כדי להוסיף משנה תוקף לחומרת המצוה.

כמו כן נתחדשה תוספת דברים בדיברות האחרונות, כאשר הכתוב מטעים את חובת שמירת השבת בכך שהיינו עבדים במצרים, וכיון שהוציאנו ה' משם עלינו לעבדו ולשמוע בקולו. וכפי שפירש רש"י - 'על מנת כן פדאך שתהיה לו עבד ותשמור מצותיו'. אף תוספת זו נדרשה בעקבות ירידת מעלת ישראל לאחר החטא, אשר מחמתה הוצרכו לתוספת חיזוק והערת הלב, שישוו תמיד לנגד עיניהם את 'יסודות חובת עבודת ה' וקיום מצוותיו'.

בן מצינו הבדל נוסף בצורת הציווי על השבת, והוא בפרשת השבת והמועדים, המופיעה הן בפרשת משפטים (כג, יב-טז), והן בפרשת כי תשא (לד, יח-כג). בשתיהן מוזכרת השבת ושלש הרגלים, אלא שבפרשת משפטים מזכירים הכתוב בסדר הזה - שבת, פסח, שבועות וסוכות. ואילו בפרשת כי תשא סדר הכתובים משתנה - פסח, שבת, שבועות וסוכות.

ולפי האמור נראה לבאר, כי בפרשת משפטים שקדמה לחטא, מוזכרים

על משמעות פשט הכתוב, דלא זו בלבד שיזכרנו במחשבתו לקיים מצוותו, אלא גם יזכיר זאת בפה, שהיום הוא יום שבת קודש. ותואם בזה הפשט עם הדרש. והבן.

ובגדר המצוה, ראה בחלק המאמרים - מאמר יג 'זכור את יום השבת לקדשו'.

ועיין עוד בספר 'בן מלך - שבת קודש', שער ב מאמר א 'פרשיותיה של שבת', ושער ד מאמר א 'קידוש היום'.

כ, ה זכור את יום השבת לקדשו.

מצות קידוש השבת, כאחת מעשרת הדיברות, מופיעה גם בפרשת ואתחנן שבספר דברים, אם כי בשינוי לשון 'שמור את יום השבת לקדשו' (ה, יא).

בן הוסיף שם הכתוב דבר שלא הוזכר כאן - 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת' (פסוק יד).

וידועים דברי חז"ל כי 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו' (ר"ה כז.), אמנם מצינו עוד בחז"ל (עיין ב"ק נה.) כי עשרת הדברים שבפרשת יתרו היו כתובים על הלוחות הראשונות, ואלו שבמשנה תורה היו כתובים על הלוחות האחרונות, אחר שהראשונות נשתברו. ויש להבין, מה נשתנו האחרונות מן הראשונות לענין צורת הציווי על קידוש השבת, ומה משמעות שינויי הלשון שנקט הכתוב ביניהם.

לה' אלוֹקִיךָ'. וזה גדר מהותו של השבת 'שהוא יום ה'', וכדכתיב 'ויקדש אותו' (בראשית ב, ג), דהיינו שקידש אותו הקב"ה לשמו, וכלשון התפילה 'אתה קדשת את יום השביעי לשמך' (תפילת ליל שבת). כלומר מצות השבת שמוטלת עלינו היא שיהא יום זה מוקדש לגמרי אך ורק לשמו יתברך, וצריך כל אחד להסיח דעת לגמרי מענייני עצמו, ולהקדיש את היום הזה אך ורק לענייני ה' יתברך. וכמו שכתוב - 'אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצך ביום קדשי וגו', וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר' (ישעיה נח, יג).

וזה הכוונה 'כאילו כל מלאכתך עשויה', שביום השבת יש לאדם לנתק עצמו כליל מעסקי וצרכי עצמו, כי יום זה מיועד אך ורק לענייניו של הקב"ה, ולכן על האדם להתייחס לכל צרכיו כאילו הכל עשוי. ומשום כך אסור לו לאדם לעסוק בחפצי עצמו אפילו אם אין בהם גדר מלאכה. ואפילו סתם דיבורים בעלמא שאין בהם מענייני שבת או כבוד ה', אין לדבר בשבת, כדאיתא בפוסקים בשם הירושלמי (טור ושו"ע סימן שז).

וגדר זה הוא רק בשבת שהוא יום ה', אבל ביו"ט אין איסור להתעסק בענייני עצמו, רק שמשום כבוד קדושת היום שהוא 'מקרא קודש' צריך לשבות בו מ'מלאכת עבודה', אולם אין איסור בעצם הפנייה לעסוק בצרכי עצמו.

אמנם נראה שיש טעם נוסף לזה שדווקא בשבת נאמר 'שבות כאילו כל מלאכתך עשויה', והיינו מטעם גדר 'מנוחת השבת', שבשבת מצות המנוחה שתהא

הימים לפי סדרם הנכון מצד עניינם, תחילה מוזכרת השבת שהיא תחילה למקראי קודש, והיא תדירה ומקודשת משאר המועדים, ואחריה שלש הרגלים כסדרן.

אולם בפרשת כי תשא שלאחר החטא, שוב אין השבת מוזכרת ראשונה, אלא הכתוב מזכיר תחילה את חג הפסח, כהקדמה למצות השבת, באשר הוא נסוב על יציאת מצרים והחרות מבית עבדים, אשר יש בזה משום חיזוק ותוקף לשמירת השבת, כענין שהוזכר הדבר לגבי השבת שבעשרת הדיברות האחרונות. וכיון שהוזכר חג הפסח מזכיר הכתוב תיכף את יום השבת, ושוב חוזר למנות כסדרם את שני המועדים הנוספים - חג השבועות וחג הסוכות.

כ, ט ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך.

במכילתא - 'ששת ימים תעבוד. וכי איפשר לו לאדם לעשות מלאכתו בששת ימים, אלא שבות כאילו מלאכתך עשויה' (פרשת בחדש פרשה ז).

והנה דבר זה נאמר רק בשבת ולא ביו"ט, ואף שגם כל יו"ט הוא מקרא קודש ויום שבתון, אבל הלכה זו של 'שבות כאילו כל מלאכתך עשויה' הוא דין מיוחד לשבת בלבד.

והטעם בזה היינו משום אופי 'קדושת השבת', שכל מהותו וצביונו הוא בכך שהוא יום מקודש ומיוחד אך ורק לה', וכלשון הפסוק כאן - 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' - ויום השביעי שבת

דוגמת מנוחת השי"ת במעשה בראשית, שביום השביעי כבר היתה כל מלאכתו עשויה, וכמו שכתוב - 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה' (בראשית ב, א).

ולכן מוטל על האדם לראות כאילו 'כל מלאכתך עשויה', משום שמצות השביתה בשבת הוא סוג מנוחה מיוחד, מנוחה של עונג, 'מנוחת אהבה ונדבה', מנוחה משום שהכל מוכן ומתוקן, 'מנוחה שלימה שאתה רוצה בה', ולא רק משום שקדושת השבת מאלצת אותו להפסיק את המלאכה. וכמו שכתב רש"י - 'שבת שבתון - מנוחת מרגוע ולא מנוחת עראי' (שמות לא, טו).

הנה כי כן, הלכה זו שבשבת קודש חייב אדם לראות עצמו 'כאילו כל מלאכתו עשויה', נובעת גם משום 'קדושת השבת' וגם משום 'מנוחת השבת'.² ולכן נאמר דין זה רק בשבת שניתן לנו 'לקדושה ולמנוחה', מה שאין כן יו"ט שניתן לנו 'לששון ולשמחה'.

כ, י לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך, ונרך אשר בשעריך.

צריך ביאור מדוע 'גרך אשר בשעריך' נכתב לאחר 'בהמתך'. ועיין ברמב"ן שכתב שעל פי פשוטו איירי בגר תושב,

והיינו שלא יעשה מלאכה לישראל. אמנם חז"ל (יבמות מח:) דרשו בו גר צדק, ולפי שני הפירושים צריך ביאור, שהרי וודאי אדם חשוב יותר מבהמה.

ולכאורה יש לבאר שנקבע הסדר לפי קירבת הדבר אל האדם, 'אתה ובנך ובתך, עבדך ואמתך, ובהמתך', והבהמה שהיא רכושו של האדם, יותר קרובה אליו מאשר הגר שהוא אדם מבחוץ.

אמנם נראה שסדר הדברים הוא לפי החשיבות, אלא שאיסור המלאכה בגר הוא גדר בפני עצמו, שהרי אין הוא רכושו של האדם. כלומר, כי איסור מלאכת הבהמה נובעת מהיותה של בעליה, על כן חובתה קודמת, אבל איסורו של גר תושב, הוא רק מצד שהוא עושה מלאכה עבור ישראל.

כ, יג לא תרצח.

חמשת הדיברות האחרונות, עניינם שלא לפגוע בזולתו. והפגיעה הקשה והאנושה מכולם היא הראשונה שבהם דהיינו 'לא תרצח'. ושונה גדר לאו זה של רציחה שבעשרת הדיברות, מגדר 'מכה איש' והורג בזדון שנאמר בפרשת משפטים, כי שם הנידון הוא מצד נטילת חיותו וקיומו ממנו, ופשעו הוא מצד שלילת זכותו המשפטית של חבריו על חייו. אולם כאן הנידון הוא מצד עצם הפגיעה שהוא פוגע בו, שזה גדר שונה

ב. ועיין בטור שכתב שיש בזה גם משום 'עונג שבת' - 'ראה אדם בכל שבת כאילו מלאכתו עשויה ואין לך עונג גדול מזה' (או"ח סימן שו).

מנטילת קנין החיים ושליטת הבעלות על קיומו.

הפשע והעוולה בפגיעה אינה נובעת רק משום החוב לשמור על זכויות הזולת ולא ליטול אותם, אלא היא משום שיש בכך השחתה ושפלות מוסרית שהוא פוגע בחבירו, ולכן נאמר כאן בלשון 'לא תרצח', שזה שם תואר לשפלות עושה פשע ההריגה שנקרא 'רוצח'.

והנה אמרו חז"ל 'כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים' (בבא מציעא נח:). והנה המבייש לא נטל ממנו את חייו ולא שלל ממנו מאומה, אלא גדר הרציחה שיש במבייש נובעת מגדר הרציחה של עשרת הדיברות, שהיא מצד עצם הפגיעה בחבירו, שכן גם המבייש מזלזל ופוגע בחבירו בדומה לרציחה.

כ, יד לא תחמוד בית רעך לא תחמוד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך.

מלבד אשר הוזהרנו על הפגיעה הממשית בזולת, הזהירנו תורה גם על איסור 'לא תחמוד'. הרבה תמהו על פשר המצוה הזאת, כיצד יתכן לצוות על האדם שלא לחמוד בלבו דבר המוצא חן בעיניו אשר ראהו בידי חבירו, וכי מה רע יש בכך שיחפץ לב האדם לזכות בחפץ או רכוש כדרך אשר זכה בו זולתו. (עיין אבן-עזרא שמות כ, יג).

אך הנכון הוא, כי גם מצוה זו, כשאר המצוות שנכתבו על לוח זה, עניינה פגיעה בזולת, ואכן אין כוונת התורה שלא

יחפץ לב האדם בחפץ כדוגמת אשר זולתו. אלא האיסור הוא על האדם החומד את חפץ חבירו לעצמו, כלומר ששאיפת לבו שאותו החפץ השייך לזולתו יעבור בדרך כלשהי לרשותו. וכיון שזו היא תקוותו, הרי זה מהוה פגיעה בזולת, ועל כך הזהירנו הכתוב 'לא תחמוד'. אבל מי שחמד לזכות בדבר הנאה בעיניו כדוגמת אשר לחבירו, אך אין הוא מעלה על לבו לזכות בכך ע"י הפסדו של הלה, אין בכך משום לא תחמוד, שכן ברצון זה אין כל פגיעה בזכות הזולת.

והנה בעוד אשר כאן בפרשת יתרו לא הוזכר אלא 'לא תחמוד', נתחדש בעשרת הדיברות שבפרשת ואתחנן (ה, יח) גם לשון 'לא תתאוה', ויש להבין מה משמעותו של הוספת לשון זה.

והנראה לבאר, כי החמדה והתאוה - שתי מידות שונות הן: 'החומד' הוא הנותן עיניו ברכוש זולתו ולבו חומדו לעצמו, ושאיפת לבו היא שאותו החפץ השייך לזולתו יעבור בדרך כלשהי לרשותו [כדוגמת 'לא יחמוד איש את ארצך' (להלן לה, כד)], כלומר שלא יתנו בה עיניהם לכובשה]. אולם 'המתאוה' מידה אחרת לו, הלה אינו שואף דווקא שיעבור רכוש חברו לידי, אלא 'מתאוה' הוא להשתמש ולהנות בהם אף שלא כדין, [כמו 'כי תאוה נפשך לאכול בשר' (דברים כב, כ), שאין ענינה לקחת הבשר לרשותו אלא האכילה בלבד], למרות היותם שייכים לזולתו.

והנה ספר דברים כנוהו חז"ל 'משנה תורה', שתכליתו לחזור ולשנות את דברי התורה בתוספת ביאור ועומק טעם,

והנה איתא 'התורה נבראת קודם לעולם' (פסחים נד.). והביאור בזה היינו כי התורה יש לה מציאות וקיום גם בלא היות עולם, והיא אכן נבראה לפני העולם. כלומר שהיא חכמה עליונה, מושגי קדושה, ערכי צדק ועקרונות מוסר. שבעצם מהות רעיונם הם נעלים וקדושים, ממקור חכמתו יתברך, והעולם הוא רק היכי תמצוי עבורינו לקיים את התורה בפועל. ובזה ביארנו מה שהמלאכים ביקשו למנוע את נתינת התורה בארץ, ודרשו לתיתה בשמים. כי בחכמה עליונה זו שייך להתעסק ולהשתעשע ברעיונותיה העמוקים, גם אם אינה באה כלל לידי ביטוי בפועל ממשי.

ועיין בזה בהרחבה בחלק המאמרים - מאמר ט 'מן השמים דברתי עמכם'.

כ, כ לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם.

דרשו בגמרא - 'לא תעשון כדמות שמישי המשמשים לפני וכו', כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מנורה תבנית מנורה' (ע"ז מג.).

ראה בזה להלן פרשת כי תשא בפסוק 'ובמתכונתו לא תעשו כמוהו' (ל, לב).

כ, כא מוזכר אדמה תעשה לי, וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך.

מצוה זו נאמרה מיד לאחר עשרת הדיברות, בטרם הציווי על הקמת

כמו שפירש הכתוב בראש הספר - 'הואיל משה באר את התורה הזאת' (א, ה) - לכך נתוסף בו לשון 'לא תתאוה', לשם העמקת ענין האיסור, כי לא רק החמדה אסורה, אלא כל נתינת עין בנכסי הזולת שאינם שלו - אסורה, ואף אם אין בשאיפה זו הפסד חבירו מנכסיו אלא התאוה להשתמש בהם שלא כדין, גם היא מהוה פגיעה בזכויותיו של הזולת, ואיסורה כאיסור החמדה כנ"ל.

עוד יש הבדלים בין הדיברות כאן ובפרשת ואתחנן, ויבואר שם בעז"ה.

כ, יד לא תחמוד.

ראה ספר 'בן מלך - חכמה ומוסר' שער ה מאמר יא 'טוב עין הוא יבורך'.

כ, יט ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל, אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם.

כלומר שהתורה היא שמיימית ולא ארצית, ואילו היתה התורה ענייני נימוס ודרך ארץ היתה מובנת בפשטות לכל, והיתה זו תורה ארצית, אבל התורה דורשת עמל ויגיעה ואינה מובנת מקופיא, כי היא שמיימית. ובאמת רק בשמים היא מובנת לאשורה, אמנם ניתנה לנו במתנה, כלומר שניתנה לנו הרשות והאפשרות להבין ולהשכיל אחרי העמל, כעין שצריך מאמץ לראות דבר מרחוק. ולעתיד תהיה שלנו לגמרי, שאז נבין אותה בפשטות כמו ענייני דרך ארץ, וזהו בחינת 'תורתו של משיח'.

המשכן, כלומר שנתייחדה כאן פרשה בפני עצמה למזבח אדמה ומזבח אבנים, בלי קשר למצות המזבח הכלולה במצות עשיית המשכן.

והביאור הוא, שמלבד מצוות המשכן וכליו שבכללן מצות המזבח, יש עוד מצוה פרטית על המזבח לבדו, שמצוותו של עם ישראל להעמיד להם בתוכם מזבח לה'. והנה כשיש משכן הרי המזבח שבמשכן הוא מזבח העולה של עם ישראל. אולם גם כשאין משכן - מטעם כלשהו - עדיין לא נפטרו ישראל מלהעמיד להם מזבח ציבורי, והיא ההלכה של 'במת ציבור'.

ועיין בספר המצוות להרמב"ם (מצות עשה כ) שפסוק זה 'מזבח אדמה' בפשוטו מדבר בשעת היתר הבמות שאז חל חיוב לעשות במה גדולה. כלומר שבשעת היתר הבמות היה רשאי כל אחד מישראל לבנות מזבח ולהקריב עליו בכל מקום, אבל זה היה רשות ולא חובה. אמנם על תקופה זו באה מצוה זו של חובת עם ישראל שיקבעו להם במת ציבור, שיהיה מוכן להקריב עליו קרבנות לה'. ובמת ציבור אף שנקראת 'במה' אינה דומה לבמת יחיד שכשרה עבודתה בזר, אלא יש לו דיני מזבח שעבודתה ככהנים וטעונה בגדי כהונה, כמבואר הכל בגמרא זבחים (דף קיב-קכ:).

וזמן היתר הבמות היה במדבר ממתן תורה עד הקמת המשכן, וכן מעת שנכנסו לארץ בשבע שכיבשו ושבע שחלקו עד שנבנה המקדש בשילה. וכמו כן אחר שחרבה שילה כשהיה המקדש בנוב וגבעון הותרו הבמות.

והנה אף שבנוב וגבעון נבנה מקדש והיה שם אוהל מועד עם כל כליו, כדכתיב 'וילכו שלמה וכל הקהל עמו לבמה אשר בגבעון כי שם היה אהל מועד האלוקים אשר עשה משה עבד ה' (דברי הימים ב' א, ג). וכן מבואר (שמואל א' כא, ז) שהיו בו השולחן ולחם הפנים. ובכל זאת לא היה לו דין משכן ומקדש כי אם נידון כבמה, מכיון שלא היה בו הארון, כדאיתא בחז"ל (תוספתא זבחים פ"ג, ועוד, ועיין מאירי מגילה ט: בארוכה).

ובכל אותן התקופות התקיימה מצות המזבח מצד פסוקים אלו של 'מזבח אדמה תעשה לי'.

ועיין בהרחבה בפרשת תרומה חלק המאמרים - מאמר ג 'המזבח והארון', ומאמר ה 'גדרי מזבח אדמה'.

כ, כא מזבח אדמה תעשה לי, וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך, את צאנך ואת בקרך.

וברש"י - 'את עולותיך ואת שלמיך - אשר מצאנך ומבקרך. את צאנך ואת בקרך פירוש לאת עולותיך ואת שלמיך'.

והנה מה שהקדים עולות לשלמים מבואר שפיר, שכן הוא סדרו בכל התורה, ומשום שעולה יותר מקודש מהשלמים. אולם מה שהקדים צאן לבקר תמוה, שהרי בקרבנות, הבקר קודם בסדרו לצאן, בכל התורה.

ונראה שהטעם בזה, כי הכתוב 'צאנך' מוסב על 'עולותיך', כמו שיתבאר בעז"ה במקומו שלקרבן עולה יותר מתאים

וכדכתיב - 'זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה - צידה ברך אברך אביוניה אשביע לחם' (תהילים קלב, טו). וכתיב - 'כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם' (שם קלג, ג). וכתיב - 'ישלח עזרך מקודש ומציון יסעדך' (שם כ, ג).

כ בית המקדש והשראת השכינה והקרבת הקרבנות הם מקור ומעיין הברכה ושפע ההצלחה.

[ובעוונותינו כאשר חרב בית המקדש כל זה נחסר ובטל, באשר מקור הברכה חרב ויבש, כמו שאמרו - 'אמר רב חסדא מיום שחרב בית המקדש אין הגשמים יורדין מאוצר טוב' (ב"ב כה:). 'העיד רבי יהושע מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות, רבי יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות' (סוטה מח:)].

ועל מעלה זו שזוכים לשפע מזון משום השראת השכינה בירושלים ובבית דוד, תיקנו חז"ל את הברכה השלישית בברכת המזון, היא ברכת 'בונה ירושלים', שהרי לכאורה ענין ירושלים ובית המקדש אינו נוגע לענין המזון, אלא שעל ידי השראת השכינה בירושלים ובבית המקדש יש תוספת ברכה מיוחדת לישראל.

אמנם כל זה היה כאשר השכינה שרתה בבית המקדש. אבל כאשר חרב הבית פסקה הנהגה נפלאה ומיוחדת זו, על כן הברכה השלישית היא באופן של בקשה - 'רחם נא', וכן הבקשה על המזון הקשורה לכך 'רענו זוננו פרנסנו וכו'.

'צאן', והכתוב 'בקרך' מוסב על הכתוב 'שלמך', כי לשלמים יש מעלה בבקר. ונגרר הסדר אחר מה שפתח בו.

ומצינו כן שכתוב - 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים' (להלן כד, ה) ואיתא למ"ד בגמרא (יומא נב: ועוד מקומות) עולות כבשים, שלמים פרים.

ועוד איתא בגמרא - 'מותר הפסח קרב שלמים, שנאמר וזבחת פסח לה' אלוקיך צאן ובקר, וכי פסח מן הבקר בא, והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים, אלא מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר'. (פסחים ע:). הרי שרק שלמים נחשבים ל'דבר הבא מן הצאן ומן הבקר', אף שגם עולה באה מן הצאן ומן הבקר, אלא שעיקר עולה היא מן הצאן.

ואכן קרבן התמיד שהוא קרבן העולה העיקרי [כדדרשו חז"ל (פסחים נח:)] בפסוק וערך עליה העולה שהוא קרבן התמיד], אינו בא אלא מן הכבשים.

כ, כא בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך.

כלומר שכאן הובטח שפע ברכה לישראל, על ידי הקמת המזבח והעבודה עליו, והזכרת שמו יתברך. כמו שאמרו חז"ל - 'אמר רבי אלעזר מזבח מזיח ומזין מחבב מכפר' (כתובות י:).

ומאותו הטעם הרי בבנין בית עולמים תהיה ברכה זו ביתר שאת,

כ, כב ואם מזבח אבנים תעשה לי.

כתב המהר"ל - יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם, מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך - אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה. כי המעשה שהוא הכרחי וחובה אין צריך להביט אל שום טעם, רק הוא מקיים גזירת המלך, ואם עושה אלו שלשה דברים כאילו מקיים גזירת המלך - אין זה דבר. כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד - אין זה עבודה, כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד. וכן אם הלוח כסף כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה מצוה, כי צריך שיהיה מצות הלוואה מרצונו בלב טוב, כדכתיב אף בנתינה (דברים טו, י) 'ולא ירע לבבך'. וכן הקרבת העומר, וכו', וזה צריך הודאה בלב, לא כמלך בשר ודם המכריח את האדם שיודה במלכותו, אבל צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו, ואם הוא מקיים את המצוה כאילו הוא מוכרח מגזירת המלך, אין זה הודאה שהוא יתברך עשה את הכל, ולפיכך צריך לקיים כאילו הוא רשות' (גור אריה).

כלומר שהקיום המהודר בכל מצוה הוא כאשר בד בבד עם מחשבתו לקיים מצוות ה', מוצא האדם בלבו שגם מעצמו הוא נוטה לעשותו, ועצם נפשו מתאוה לנהוג כן, עד שאפילו אילמלא נצטווה היה עושה כן.

ויש לציין לזה מה דאיתא בגמרא - 'אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש, לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר (תהלים ד, ה) רגזו ואל תחטאו. אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יעסוק בתורה, שנאמר, אמרו בלבבכם. אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יקרא קריאת שמע, שנאמר, על משכבכם. אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יזכור לו יום המיתה, שנאמר ודומו סלה' (ברכות ה.).

במאמר זה מבואר כי ישנם כמה דרגות זו למעלה מזו בדרך להגביר את כח הטוב על עצמו ולנצח את יצר הרע. ולימדונו חז"ל שלכתחילה יפתח בדרך הראשונה שהיא הדרך המעולה הראויה לאדם השלם, ורק אם רואה שלא עלתה בידו ולא נצחו אז ישתמש בדרכים האחרות.

הדרך הראשונה והמעולה היא 'ירגיז יצר טוב על יצר הרע' - דהיינו שיש בנפש האדם עצמו 'יצר טוב' אשר די בו להילחם ולהרגיז כנגד יצר הרע ולנצחו. כלומר יש רגש נעלה ורוח קדושה בקרב האדם המושכים ומטים אותו לדרך הטוב, והוא 'יצר טוב' הצפון בלב האדם אשר שרשו בנשמתו האלוקית, ומתאוה ליושר וטוב. וכענין שנאמר באברהם אבינו ע"ה 'מעצמו למד תורה' (בר"ר צה, ג).

ועיין עוד ביאור מאמר זה בהרחבה, בספר 'בן מלך - חכמה ומוסר' (שער ב מאמר ח).

כ, כב-כג ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גוית כי חרבך הנפת עליה

ותחללה. ולא תעלה במעלות על מזבחי
אשר לא תגלה ערותך עליו.

כלומר שאי אפשר לבנות מזבח על
יסודות של פגיעה בחברו, וכן אין
לבנות מזבח על שמץ איסור ערווה.

והנה פרשה זו באה בראשיתה בפסוק 'לא
תעשון אתי אלהי כסף' (פסוק כ),
להוסיף דקדוקים באיסור החמור של ע"ז
עד קצה האחרון, ולשלול לגמרי כל זיקה
לחטא זה, ואפילו הוספת כרובים במקדש,
כמו שפירש רש"י.

והנה שלושת הדברים החמורים בתורה
הם ע"ז, גילוי עריות, ושפיכות
דמים, שעליהם מצווה האדם למסור את
הנפש, ודינו 'יהרג ואל יעבור'.

ועל כן אחר שכתבה תורה דיני חומר
ע"ז, הוסיפה התורה שגם בשני
האיסורים של גילוי עריות ושפיכות
דמים, יש גם לדקדק בהם ולהרחיקם,
והיינו שכאשר בונים מזבח לה', יש
להימנע מכל דבר שיש בו מעין ושמץ
של חטאים אלו.

פרשת יתרו

מאמרים

תוכן המאמרים

מאמר א - ברית הר סיני	מג
מאמר ב - קבלת התורה בכפיה וברצון	מח
מאמר ג - נעשה ונשמע	נה
מאמר ד - בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע	ס
מאמר ה - תואר כלה מאד נתעלה	סז
מאמר ו - שני הכתרים של נעשה ונשמע	עג
מאמר ז - ואתם תהיו לי ממלכת כהנים	עו
מאמר ח - 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'	עט
מאמר ט - מן השמים דברתי עמכם	פג
מאמר י - ומראה כבוד ה'	צא
מאמר יא - שלבי קבלת התורה בישראל בנבואה ותורה שבעל פה	צט
מאמר יב - נתינת תורה לארץ - לא בשמים היא	קט
מאמר יג - זכור את יום השבת לקדשו - מצות קידוש היום בשבת . . קטו	

פרשת יתרו



מאמר א

ברית הר סיני

ושמרתם את בריתי – מהי הברית

'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי. ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ' (יט, ד-ה).

רש"י פירש ש'ושמרתם את בריתי' מוסב על העתיד הסמוך - 'ושמרתם את בריתי, שאכרות עמכם על שמירת התורה'. והיא הברית האמורה להלן (כד, ז-ח) 'ויקח את ספר הברית וגו', ויאמר אלה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה'.

ואם כן, מוסב הכתוב על הברית העתידה, אשר ישראל מתבקשים עתה לקבלה ולשמרה, לרגל מה שגמל עמם ה' במה שעשה למצרים ונשא אותם על כנפי נשרים. אמנם הלשון קצת משמע שמכוון כלפי ברית קיימת מכבר, שמוטל עליהם לשמור אותה.

והרמב"ן פירש - 'הברית אשר כרתי את אבותיכם להיות להם לאלקים ולזרעם אחריהם. והיא ברית המילה אשר כרת ה' את אברהם, שם נאמר (בראשית יז, ז) 'והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו'.

ובדעת הרמב"ן צריך ביאור, שאם נכרתה ברית המילה עם האבות לחייב את ישראל בקיום התורה, לשם מה הוזקקו שוב לכריתת ברית מיוחדת עם יוצאי מצרים.

חובת ישראל לקבל את הברית

והנה על הברית הזאת עתה, מצינו שנתבעו ישראל לקבלה כחובה שאין לסרב לה, שכן אמרו 'כפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם' (שבת פח.).

ויש להתבונן בדבר, מהו שורש חובתם של ישראל לקבל את ברית התורה, והרי מתוך הכתובים מוכח שלא ביקש הקב"ה ליתן להם את התורה בעל כרחם, אלא תבע מהם את

הסכמתם לקבלה ברצון. אם כן, היאך נתבעים ישראל לקבלה עליהם, עד כדי שאם יסרבו לכך - 'שם תהא קבורתכם', וכיצד יעלו הרצון והכפיה בקנה אחד.

יתרה מזו מצינו במדרשי חז"ל (מכילתא ריש בשלח), שלא עלו ממצרים אלא אחד מחמשה, או אחד מחמישים, ואמרי לה אחד מחמש מאות, כאשר רבים מבני ישראל סרבו לצאת ממצרים, ופירשו חז"ל שהיה זה מחמת ששקעו בטומאת מצרים וסרבו לקבל את ברית ה', ולכן לא נגאלו משם, ועליהם אמרו - 'התאנה חנטה פגיה, אלו פושעי ישראל שמתו בשלשה ימי אפילה' (שה"ש רבה ב, יג). וכתשובת בעל ההגדה לשאלת הבן הרשע 'אילו היה שם לא היה נגאל'.

וצריך ביאור, כי אף שהתביעה מישראל כאן לקבל את הברית יסודה ביציאת מצרים, הרי מיתתם של אלו היתה קודם לכן, כיצד אפוא מכונים הם 'פושעי ישראל', ומפני מה נתחייבו ונענשו בטרם נעשה עמהם כל ברית.

חובת הברית קדמה למעמד הר סיני

אמנם תחילה יש להתבונן במהות הברית שבין ה' לישראל, שעל קבלתה ושמירתה הם מצווים. כי הנה מצינו שקירבת ישראל לה' בתקופת יציאת מצרים, מתן תורה, הקמת המשכן וההליכה במדבר, מתוארת במקרא ובמדרשי חז"ל כבחינה של 'נשואין' בין כנסת ישראל להקב"ה. בכללותה התבטאה בחינה זו על ידי ההנהגה הגלויה, הקרובה והישירה, בה הנהיג ה' את עם סגולתו - 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה' (ירמיה ב, ב). אך ביתר שאת וביתר עוז, באה בחינה זו לידי ביטוי במעמד נתינת התורה, והקמת המשכן שבאה אחריה - 'ביום חתונתו זו מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש' (תענית כו:). וכיון שכל אלו הם בבחינת 'נשואין', הרי מעתה יש להתבונן, אימתי נעשו 'הארוסין' שענין הנשואין מהוה המשך להן.

ברית מילה - ברית אירוסין, יציאת מצרים ומעמד הר סיני - נישואין

והנראה בזה, כי 'ברית המילה' שכרת ה' את אברהם, היא הברית הנחשבת כבחינת 'ארוסין', בה נאמר 'והקמתי את בריתי ביני ובינך ובינך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו' (בראשית יז, ז). וכמו שכתב רש"י שם 'ואתנה בריתי ביני ובינך - ברית של אהבה' (שם יז, ב). והקשר הנעלה בין כנסת ישראל להקב"ה, אכן התהווה בשני פרקים אלו, 'ברית הארוסין' שנכרתה אז, ו'ברית הנשואין' הנכרתה עתה עם בני ישראל היוצאים ממצרים.

מהותה של 'ברית ארוסין', הנכרתת בין החתן לבין הכלה, אינה אלא ברית התחייבות על העתיד, בה נועדים הם להינשא זה לזה בבוא הזמן.

זוהי ברית ראשונית שאינה מביאה לידי ביטוי את תכלית היחס והזיקה בין כורתי הברית, אלא כל עניינה לשם הזמנה וקביעה לכריתת הברית הנוספת בעת הראויה, היא

'ברית הנשואין'. ורק בזאת הברית האחרונה תתקיים מטרת הברית הראשונה, אשר לשמה נעשתה.

וגדר ברית האירוסין, הוא כלשון הגמרא בביאור לשון 'קידושין' - 'דאסר לה אכולי עלמא כהקדש' (קידושין ב:). כלומר שמהות הקידושין הוא שמחל עליה שם קדושה ואיסור לכל העולם, והיא מופרדת מכל העולם להיות מיוחדת לו. ודין הקידושין הוא ממצוות קדושת ישראל, כלשון הברכה 'מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין'. כלומר שלא יהא בן ישראל כבני נח שנוטל אשה מן השוק המותרת ועומדת לכל העולם, אלא תחילה ייחד אשה בקידושין, ורק אחר שהיא אסורה לכל העולם ומיוחדת רק לו, יקחנה לו לאשה, ויכנסנה בנשואין. ועל דרך זה הוא אופן הברית שנכרתה בין הקב"ה לאבות, שנבדלו מגויי הארצות ונעשו מיוחדים לשמו. ורק אחר כך היו ראויים לבוא בברית של יציאת מצרים ומתן תורה.

הנה כי כן, בברית המילה שנכרתה עם אברהם, עדיין לא התמלאה תכלית הברית, אלא הובטחה לו בחירת ה' בזרעו להיות להם לאלקים, ולהביאם אל ארצו ונחלתו. זוהי אפוא הברית המקדימה, בחינת 'ברית ארוסין', אשר עיקר תכליתה הוא הבטחה על העתיד, בו תכרת הברית הקבועה עם זרעו אחריו לדורות עולם, כשימלאו הימים ויגיע עת דודים.

ברית זו נשתמרה ועמדה בין ה' לישראל ארבע מאות שנה, עד לתקופת יציאת מצרים, המתוארת במקרא כזמן שהבשילו בו התנאים, ואשר בה הגיעה השעה היעודה לתביעת 'ברית הנשואין' - 'רבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי וגו' ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים ואפרוש כנפי עליך' (יחזקאל טז, ז-ח). זוהי אפוא בחינת 'ברית הנשואין', הבאה למלאות את תכלית ברית האירוסין, אשר כרת ה' עם אברהם להקימה עם זרעו אחריו.

ברית האבות מחייבת את ברית הר סיני

וזהו שאמר הכתוב - 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי'. לשון 'ואביא אתכם אלי' מורה על ענין הנשואין (עיין בעל הטורים), והמקרא הזה מורה כביכול על התביעה לקבלם. וכאומר - אתם ראיתם את כל המעשה אשר עשיתי בעבורכם, ברוב חיבה וקירבה, ובהנהגה מיוחדת שאין דומה לה, והרי כל זאת לא נעשה לכם אלא כדי 'להביא אתכם אלי', לפיכך אף אתם נתבעים להעמיד עצמכם להשלמת הברית, לקבלה ולשמור את משמרתה - אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי - והייתם לי סגולה מכל העמים.

א. ויש להוסיף שכמו כן גם בחיי אברהם עצמו התקיימו שני שלבים בכריתת הברית עמו, על דרך זו. תחילה הבדילו ה' מכל הגויים כלשון הכתוב 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' (בראשית יב, א), ורק לאחר שנבחן ועמד בניסיונות כרת עמו את הברית המוחלטת - 'והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו, לדורותם לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו' (שם יז, ז).

ועל אף שהברית, מעצם הגדרתה, הינה הסכמה הבאה מרצון שני הצדדים, מכל מקום משנכרתה ברית ארוסין, הרי שההסכמה לקבלת הנשואין מחוייבת ועומדת מכוח הברית הראשונה, וכאשר הארוסה נתבעת לקבל את הנשואין, חובה עליה להעמיד עצמה לכך, ואם לאו יחשב הדבר כהפרת ברית הארוסין, והכחשת המטרה שלשמה נכרתה.

אמנם בכל זאת, תביעה זו על ברית הנשואין צריכה להסכמה, לפי שאין הארוס כופה את ארוסתו לכונסה בעל כרחו [כמש"כ התוס' (כתובות ב. ד"ה נשאת) בלשון המשנה 'בתולה נשאת' שלא נקט 'נשואין את הבתולה', שמשמעו אף בעל כרחו. אלא 'נשאת' דווקא מדעתה. ועיין מהרש"ל שם], אלא תובע מעמה להעמיד עצמה מרצון לקבלת הנשואין. וטעם הדבר הוא, משום שהנשואין הם במהותם ברית אהבה וידידות, שאין לה כל טעם ומשמעות כשהיא נעשית על דעת יחיד ובכפיה, אלא כענין ששנינו בקרבנות (ערכין כא.) 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני' - על מנת שיתקיים בו 'לרצונו', כן תביעת ברית הנשואין, אין משמעותה אלא תביעת הרצון לקבלת הברית.

ברית מילה וברית הר סיני – ברית נמשכת

והנה הבאנו לעיל מה שדנו הראשונים מהו 'ושמרתם את בריתי' האמור כאן. רש"י פירש - 'ושמרתם את בריתי, שאכרות עמכם על שמירת התורה'. והיא הברית האמורה להלן (כד, ז-ח) 'ויקח את ספר הברית וגו'', ויאמר אלה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה'. ואם כן, מוסב הכתוב על הברית המחוייבת, אשר ישראל נתבעים עתה לקבלה ולשמרה. והרמב"ן פירש: הברית אשר כרתי את אבותיכם להיות להם לאלקים ולזרעם אחריהם. והיא ברית המילה אשר כרת ה' את אברהם, שם נאמר (בראשית יז, ז) 'והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך'. ואם כן, מוסב הכתוב על הברית הגורמת את חיובה של ברית התורה, והמהווה את הסיבה לתביעתה מישראל.

אמנם לפי האמור, שתי הבריות הללו ברית נמשכת אחת היא, המורכבת בעצם מהותה משני פרקים הבאים זה אחר זה. והברית האמורה בפרשה זו, אכן מוסבת על הברית הארוכה הכוללת את שתיהן גם יחד - ברית האהבה והידידות בין כנסת ישראל להקב"ה, שתחילתה בברית שנכרתה עם האבות, בתורת 'ברית ארוסין', והשלמתה בברית התורה העומדת להיכרת עם בני ישראל, בתורת 'ברית נשואין'.

ה'גרות' של מתן תורה – גמר גרות

ומצינו עוד, כי בני ישראל כבר נחשבו לעם מיוחד וקדוש לה', אף בטרם קבלו את התורה, וכבר היה מקום שיספחו עליהם גרים. עיין בחידושי רי"ז הלוי עה"ת (פרשת שמות) שהוכיח כן מכמה מקומות בדברי חז"ל והראשונים. וכן כתב הרמב"ן (במדבר ט, יד) כי הגר המוזכר בפרשת בא - 'וכי יגור אתך גר ועשה פסח' (יב, מח) - בפסח מצרים הכתוב מדבר, שכבר היו ביניהם גרים.

ויש לתמוה בזה הרבה, שכן בגמרא (כריתות ט.) מבואר כי כניסת ישראל לברית התורה, היתה בתורת 'גרות', ורבים מדיני הגרות - הטבילה והקרבן והרצאת דמים - נלמדים מפרשה זו. אם כן, כיצד יתכן מעמד של 'גר' קודם מתן תורה, וכיצד תחול על המתגייר תורת 'ישראל' - בשעה שעדיין לא 'נתגיירו' ישראל עצמם. אך לפי האמור יתבארו הדברים היטב, כי באותו הזמן היו ישראל נתונים בין ברית ראשונה לברית אחרונה, במעמד של ארוסין, והגם שהוא מעמד ביניים שעדיין אינו מושלם בתכלית, מכל מקום כבר נבדלו מגויי הארצות וכבר התחילה גרותם, ולכן כבר היה מקום להתגייר ולהסתפח בחלקם זה בנחלת ה', להכלל בברית הארוסין, הלא היא ברית האבות.

והדברים מפורשים בדברי הריטב"א, על סוגיית הגמרא בכתובות (יא.) הדנה בגר קטן כיצד מטבילים אותו שלא מדעתו - 'וא"ת ואמאי לא מייתי לה מן העומדים בסיני, שהיו שם כמה קטנים שנכנסו שם תחת כנפי השכינה והטבילום ומלום והזו עליהם, וי"ל דהתם משום דנתגיירו אבותיהם וניחא להו במאי דעבוד אבוהון, ותו דאילו זרע אברהם כבר נצטוו על המילה ולהכניסם מקטנותם בבריתו, ואין זה אלא גמר גרות'.

והן הן הדברים, כי כניסת ישראל לברית עם ה' במצות מילה, דינה כתחילת גרות, בחינת ברית ארוסין, ולא באה ברית קבלת התורה אלא להשלים את אשר החל אז, ודינה כגמר גרות, בחינת ברית נשואין, והוא השלמת הקשר המתקיים בין ישראל לה', אך ורק על ידי שמירת ברית התורה ומצוותיה, כדבר שנאמר - 'את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וללכת בדרכיו ולשמור חוקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמוע בקולו, וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה כאשר דבר לך ולשמור כל מצוותיו' (דברים כו, יז-יח).



מאמר ב

קבלת התורה בכפיה וברצון

בפשטות קבלת התורה ברצון 'נעשה ונשמע' – בדרשת חז"ל כפיית הר כניגית קבלת התורה מתוארת בתורה כמעמד שכולו רצון אהבה, כאשר כל ישראל חוברים יחדיו כאיש אחד בלב אחד לקבל את התורה בהכרזת 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע'. את ההתייצבות בתחתית ההר, מתאר משה רבינו בפרשת 'וזאת הברכה' כהתקבצות לפני ה', 'והם תוכו לרגליך ישא מדברותיך' (דברים לג, ג). כאשר כולם מקבלים מלכותו ברצון, כמו שפירש רש"י שם - 'והם ראויים לכך [לברכה] שהרי תווכו עצמן לתוך תחתית ההר לרגלך בסיני. תוכו לשון פועלו, הותווכו לתוך מרגלותיך'. ואשר אף הקב"ה קורא עליהם 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים' (דברים ה, כה).

ובמדרש - 'הביאני אל בית היין, אמרה כנסת ישראל הביאני הקב"ה למרתף גדול של יין, זה סיני, ונתן לי שם דגלי תורה ומצוות ומעשים טובים, ובאהבה גדולה קיבלתי אותם' (שה"ש רבה ג, ד).

אולם מצינו בחז"ל שדרשו במקראות משמעות אחרת, פחות נשגבה מכפי שעולה מפשוטם של דברים - 'ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם' (שבת פח.). דברי חז"ל הללו, נראים לכאורה היפך פשטות עניינם של הכתובים, כי לפי דבריהם בשעת קבלת התורה לא היו הלבבות שלמים, ולא היה הרצון מלא ומוחלט, אלא הוצרך הקב"ה לכפות עליהם הר כגיגית כדי שיאותו לקבל את התורה. ויש להתבונן אפוא כיצד יעלו בקנה אחד פשוטו של מקרא ומדרשו, וכיצד יתקיימו זה לצד זה הכרזת 'נעשה ונשמע' ונתינת התורה לישראל בעל כרחם.

בכדי לעמוד על פתרון הדברים, עלינו להבין תחילה את היחס בין דרשות חז"ל למה שנתפרש בתורה שבכתב. התורה המפורשת עוסקת בדברים המפורשים, ומדרשי חכמים עוסקים בדברים הבלתי מפורשים. וכדרך שמשפטי התורה ומצוותיה מלמדים הכתובים את הצורה הפשוטה והגלויה של כל דבר, ואילו התורה שבעל פה דורשת את העומק הנסתר אחורי מעטה הפשט - כן הוא הדבר בתיאור המאורעות שבתורה, שהכתובים המפורשים מתייחסים למאורע כפשוטו, כצלמו וכדמותו כפי המציאות הגלויה לכל, ואילו התורה שבעל פה נדרשת לרובד העמוק של המאורע, ובעוד שהכתוב מתייחס למעשים

ולפעולות, הרי שהמדרש - הנשען על נטיות דקות הנרמזות בלשון המקרא עצמו - מתייחס גם לכוונת הלבבות, העומדים אחר הפעולות.

הנה כי כן, מעמד הר סיני, אם להתייחס לפעולות, להופעתו של המאורע בדרך הפשט, לא היה בו כל דופי ופגם. 'ויתייצבו בתחתית ההר', איש מישראל לא נפקד, והסכמתם לקבלת התורה היתה ברורה - 'נעשה ונשמע'. וכיון שכך היו פני הדברים, הרי מכאן ואילך דברים שבלב אינם דברים.

בעומק הלב היה עדיין חסר בשלימות הקבלה

אך בתורה שבעל פה, הדורשת את פנימיות הדברים וכוונתם, נדרשו חז"ל גם לאשר שכן בסתר לבבם, ובכאן אמרו כי הכרזת 'נעשה ונשמע' לא היתה אלא העמדת פנים מן השפה ולחוץ, והתייצבותם האמיתית לקבלת התורה פה אחד לא באה מתוך אהבה ומתוך הכרה צרופה בערכה, כי אם מיראת העונש הכרוך בדחייתה, ואלמלא אזהרת 'פה תהא קבורתכם' לא היו מתרצים לקבלה.

ועל כך שנו חכמים בברייתא - 'שבעה גנבין הן וכו'', כשהיו ישראל עומדין על הר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה שנאמר כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע, כביכול גנב הוא להם, ת"ל מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי וגו', אם תאמר שאין הכל גלוי לפניו והלא כבר נאמר 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו', אע"פ כן 'והוא רחום יכפר וגו'', ואומר כסף סיגים מצופה על חרש שפתים דולקים ולב רע' (תוספתא בבא קמא ז, ג).

והדברים נפלאים עד מאד, כי אף הקב"ה הבוחן לב וכליות שאין דבר נסתר מפניו, 'כביכול גנב להם', וכאילו הניח עצמו להתרמות על ידיהם ולדונם לפי חיצוניותם, לפי העמדת הפנים שלהם, וכאשר טען משה על יראתם הגדולה מעם האלוקים, משיבו הקב"ה - 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים'.

אמנם, אם בשעת מעמד הר סיני עדיין היו הדברים בגדר דברים שבלב, אשר התורה שבכתב אינה מתייחסת להם מפורשות, הרי שלאחר כמה דורות כשכבר בצבצו הדברים מעבר לתחום מחשבת הלב, והעדר הנאמנות האמיתית התחיל להתבטא אף בגלוי, בא הדבר לידי ביטוי גם בכתובים, ודוד המלך אינו מסתפק עוד ברמזים דקים הנתונים לדרשת חז"ל בלבד, אלא בדברים מפורשים 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו, ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו' (תהלים עח, לו-לז).

ובכל זאת לא לעולם נשאר המצב כמות שהוא, כי אף על פי שבתחילה היו הלבבות רחוקים מן המעשים, ועיקר קיום המצוות היה מיראת העונש, מכל מקום ידוע מאמר החכם כי 'אחר הפעולות נמשכות הלבבות' (ספר החינוך מצוה צה), ואכן אחר דורות של קיום מצוות (כאלף שנה) נמשכו לבסוף אף הלבבות, כמו שאמרו חז"ל בגמרא שם (שבת

פח.) שחזרו וקבלוה מאהבה בימי אחשורוש, ולא הוצרכו עוד לאימת העונש כדי לשמור ולקיים את התורה.

הוראה בדרכי החינוך – להתעלם מהעמדת פנים

[ומכאן לימוד גדול במשפט הימין המקרבת, הנחוצה לכל אב כלפי בנו, והרב כלפי תלמידו. כי יש אשר הנער המתחנך בדעתו הצעירה עדיין אינו מרגיש בלבו את רום מעלת עבודת ה' וההליכה בדרכיו, והריהו מעמיד פנים ומתנהג כהלכה, אם כדי למצוא חן בעיני המופקדים על חינוכו, ואם כדי להינצל משבט מוסרם, והמחנך יודע ומכיר בו כי תוכו רחוק מברו, כי אז יש לנהוג בו במידה טובה, כדרך שנהג עמנו המקום ברוך הוא בעת אשר אף אנו נערים היינו, ונפתהו בפינו ובלשונונו כזבנו לו, ובכל זאת תחת אשר יגרשונו מפניו על הפתיות הגדולה שבניסיון לגנוב דעת העליונה, העלים עין ממחשבת לבנו וקרבתו לפניו באהבה וברצון, ודווקא על ידי זה, ניתנה לישראל האפשרות להמשיך את הלבבות אחר הפעולות, והנה אם לא ישכיל המחנך להבליג על העמדת הפנים אלא ידרוש מן הנער להשוות מעשיו לחכמתו, כי אז יצא שכרו בהפסדו, שהרי לא זו בלבד שלא יתעורר לבבו בכך לעבודת ה', אלא אף את הפעולות יפסיד, ויחד עמם גם את הלב שהיה יכול ברבות הימים להימשך אחריהם, ולהצית זיק הרגש והנאמנות האמיתית לה' ולתורתו].

הרצון הפנימי לטוב גם כשהחיצוניות מתנגדת

והנה בגמרא אמרו - 'אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא [רש"י: מודעא רבה - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם - יש להם תשובה, שקבלוה באונס]. אמר רבא אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש [רש"י: בימי אחשורוש - מאהבת הנס שנעשה להם]. דכתיב (אסתר ט) קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר' (שבת פח.).

והדברים צריכים תלמוד, התינח מימות אחשורוש ואילך, אך מיום שניתנה תורה עד אז - האומנם לא היה בדין שיקיימו ישראל את התורה, משום כפיית ההר עליהם כגיגית.

עוד יש לדון במה שאמרו חז"ל - 'יקריב אותו - מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, תלמוד לומר 'לרצונו', הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואמאי, הא בלביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינן דברים. ודילמא שאני התם, דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה. וכן אתה מוצא בגיטי נשים ושחרורי עבדים, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואמאי, הא בלביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינן דברים. ודילמא שאני התם, משום דמצוה לשמוע דברי חכמים' (קדושין נ.).

ובביאור הענין ידועים דברי הרמב"ם - 'מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני

ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו', ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס וכו', שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו' (גירושין פ"ב ה"כ).

והרי לכאורה נסתרים הדברים מן המקראות, כי לפי האמור מלמדים הכתובים על היפך הדברים, שאפילו כאשר אמרו ישראל בפייה 'נעשה ונשמע', הרי 'ויפתוהו בפייהם ובלשונם יכזבו לו', כלומר שאף במקום שהיו המעשים ראויים - היתה הכוונה בלתי ראויה, וכיצד נאמר כי אדרבה, אפילו כשמעשה האדם נוגדים את התורה, הרי דווקא בפנימיותו רצונו לטוב. ופשוט שאין מקום לומר כי ענין זה נתחדש רק לאחר ימי מרדכי ואסתר כשקבלוה מאהבה, שכן אם דרשוהו מן המקרא 'לרצונו', הרי שהדברים קבועים ובלתי משתנים, ומיום שניתנה בו תורה הם אמורים.

הנקודה הפנימית לעולם טהורה ושואפת לטוב

אלא הנראה בזה, כי אף בזמנים שעליהם אמרו שקבלת התורה היתה מן השפה ולחוץ בעוד שבלבם נתכוונו אחרת, מכל מקום ישנו רובד פנימי יותר בלבם של איש מישראל, שהוא קודש קדשים. זוהי נקודה יסודית הטמונה בשורש נשמתו, ויש אשר אין האדם מודע לה כלל, אבל בסופו של דבר, אפילו אם ברצונו הידוע לו הוא מתכחש לרצון הזה, אין זה אלא יצרו אשר תוקפו, אבל לאחר שעשה את המעשה הטוב, גם אם מתוך כפיה ואילוץ, הריהו משלים עם כך בפנימיות לבו ומסכים בלבם לרצונו של מקום.

שלשה רבדים ברצון האדם

נמצינו למדים, כי שלשה רבדים הם ברצון האדם, זה לפנים מזה: הרובד הראשון הוא המעטה החיצוני, הנידון לפי מעשיו הגלויים ואמרי פיו המפורשים, זהו הרצון הנראה לעין, שהיה נכון להסכים ולקבל את התורה במעמד הר סיני. הרובד השני, הוא מחשבת הלב, הידועה לאדם בינו לבין עצמו, אשר פעמים אף על פי שמעשיו רצויים כוונותיו אינן רצויות, כפי שאכן היה בעת קבלת התורה, ואשר על כך אמרו 'כפה עליהם הר כגיגית', וענין זה הוא אשר נשתנה לטובה בימי מרדכי ואסתר כשחזרו וקבלוה מאהבה. אך ישנו גם רובד שלישי, כאמור, שהוא הנקודה הפנימית שבלב שהיא צחה ומאירה מתחילתה ועד סופה. ועליה אמרו 'קריב אותו בעל כרחו' - לרצונו'. שכן גם בלב הפחות שבחוטאים ביותר, טמון ניצוץ אור שאינה כבה לעולם, ותהיה מחשבתו מרדנית ככל שתהיה, נקודה פנימית זו אינה זזה ממקומה.

וְנִמְצָא שְׁבַע־מֵק אֲפֹשֶׁר לֹמֵר, כִּי הַתּוֹרָה שֶׁבִּכְתָּב הַמַּעֲדָה עַל יוֹשֶׁר לִבְכֶּם שֶׁל יִשְׂרָאֵל בַּעַת קִבְּלַת הַתּוֹרָה, אֵינָה מִכּוּוֹנֶת רַק לַחֲצִיזוֹנוּת בַּעֲלָמָא, אֲלָא גַם לַצְּפוּנוֹת לִבְכֶּם, אֲשֶׁר טְמוּנָה בָּהֶם אִמֶּת צְרוּפָה הַתּוֹאֲמֶת לְאִמְרֵי פִיהֶם].

בענין האמונה וההכרה בה' היו נקיים בפנימיותם מתחילה

אִמָּנִים בַּמִּדְרָשׁ חֲז"ל מְצִינֵנו עוֹד בַּעֲנִין זֶה (עֵינֵי שְׁמוֹת רַבָּה כֹּא, ז' וִילְקוּ"ש בִּשְׁלַח רַלד) שְׁבַשְׁעַת קִרְיַעַת יָם סוֹף הִיָּה הַמִּקְטָרֵג אֹמֵר לִפְנֵינוּ 'הִלְלוּ עוֹבְדֵי עֲבוּדָה זֹרָה וְהִלְלוּ עוֹבְדֵי עֲבוּדָה זֹרָה, מָה רֵאִיתָ אֵלּוֹ לַעֲבוֹר בְּתוֹךְ הַיָּם בִּיבִשָּׁה לַחֲיִים, וְהִלְלוּ הַמִּצְרִים יְמוּתוֹ, אָמַר לוֹ הַקֶּב"ה שׁוֹטָה שְׁבַע־עוֹלָם אֶתָּה דָן שׁוֹגֵג כַּמִּזִּיד וְאוֹנֵס כְּרִצּוֹן'. כְּלוּמָר, אֵינָה דוֹמָה עֲבוּדָה זֹרָה שֶׁל יִשְׂרָאֵל לַעֲבוּדָה זֹרָה שֶׁל אוֹמוֹת הָעוֹלָם, כִּי בַּעֲדֵי שֶׁהָאוֹמוֹת עוֹשִׂים זֹאת מִרְצוֹנָם הַשְּׁלֵם, הִרִי יִשְׂרָאֵל לָבֶם טָהוֹר וּמִבְקֵשׁ אֵךְ קִרְבָּתוֹ יִתְבָּרֵךְ, אֲלָא שְׁצוּרֹת הַשְּׁעָבוֹד רוֹבְצִים עֲלֵיהֶם וְגוֹרְמִים לָהֶם לְסוֹר מִדְּרָכָם וּמִרְצוֹנָם הָאִמִּיתִי, וְלִכֵּן אֵף כִּשְׁחוּטָאִים בִּיּוֹדְעִין אֵינִם נִידוּנִים כַּמִּזִּידִים אֲלָא כְּשׁוֹגְגִים וְכַאֲנוּסִים.

וְלִכְאוּרָה נִרְאָה הַדְּבָר כַּסְתִּירָה עִם הָאִמּוֹר לַעֲלִיל, כִּי לִפִּי זֶה נִמְצָא שֶׁאֵף בִּשְׁעַת יִצִּיאַת מִצְרַיִם הִיָּתָה מַחֲשַׁבְתָּם רְצוּיָה, וְאִדְרָבָה, גַּם כִּשְׁמַעֲשִׂיהֶם הַחֲצִיזוֹנִיִּים לֹא הָיוּ כַּהוֹגֵן, הַתְּנַהֵג עִמָּהֶם הַקֶּב"ה לִפִּי מַחֲשַׁבְתָּ לָבֶם וְכוּוֹנָתָם הַטּוֹבָה. וְלֹא נִרְאָה כִּי כוּוֹנֶת הַדְּבָרִים הִיא לְאוֹתוֹ רוֹבֵד פְּנִימִי.

וְנִרְאָה, כִּי כָל מָה שֶׁאִמְרוּ שֶׁלֹּא הִיָּה לָבֶם שְׁלֵם עִם מֵאִמֵּר פִּיהֶם, לֹא נִאֲמַר אֲלָא לַגִּבִּי קִבְּלַת הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוּוֹת, אֲבָל לַעֲנִין עֵיקַר הָאִמּוּנָה וְקִבְּלַת עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם אֵינִן הַדְּבָרִים כֵּן, כִּי בִּאֲמַת אֵף לְאַחַר שֶׁנִּשְׁתַּקְּעוּ בִּשְׁעָרֵי טוֹמָאֵת מִצְרַיִם וְנִתְפַּסּוּ בַּגְּלוּלֵיהֶם, הִרִי כִּיּוֹן שִׁיִּצְאוּ מִשָּׁם וְהוֹסֵר עוֹל הַשְּׁעָבוֹד, הוֹסֵר עִמּוֹ גַּם הַטְּשָׁטוּשׁ, וּמִיד 'מַלְכוּתוֹ בְּרִצּוֹן קִבְּלוּ עֲלֵיהֶם'.

וְיִסּוֹד הַהִבְדָּל מִבּוֹאֵר אֵף בִּסְבָּרָא, כִּי הַתּוֹרָה וְתִרְי"ג מִצְוּוֹתֶיהָ אֲכָן הָיוּ חֲדָשִׁים לָהֶם, וְכִדִּי לְהַרְגִּילָם וּלְחַקֵּקָם בִּלְבָם הוֹצִרְכּוּ לְדוֹרוֹת הָרַבָּה שֶׁל קִיּוֹם מִצְוּוֹת וְהַלִּיכָה בְּדִרְכֵי הַתּוֹרָה, עַד שִׁיִּמְשָׁכוּ גַם הַלִּבְבוֹת. אוֹלָם בַּעֲיָקַר הָאִמּוּנָה בְּאִלּוּקִים וְקִבְּלַת מַלְכוּת שָׁמַיִם לֹא הִיָּה מִשּׁוֹם חִידוּשׁ בַּעֲבוּרָם, כִּי יְדוּעָה וְחִדּוּרָה הִיָּתָה בִּלְבָם מֵאִזְ שֶׁהִכִּיר אֲבִרָהֶם אֶת בּוֹרְאוֹ, וְכִבֵּר הַסְּפִיק הַזֶּמֶן לְהִיחָקֵק הַדְּבָר בִּנְפֶשׁם וּלְהִיכְתֵּב עַל לוּחַ לָבֶם.

מידה טובה מרובה

וְבוֹא וְרֹאֵה עַד כִּמָּה מִידָה טוֹבָה מְרֻבָּה, כִּי בִּשְׁאֵלַת 'בְּתֵר מַעֲשֵׂה אֲזִלִּינָן אוּ בְּתֵר מַחֲשַׁבָּה אֲזִלִּינָן', לַעֲוֹלָם מִטָּה הַקֶּב"ה לְיִשְׂרָאֵל כִּלְפֵי חֶסֶד, שֶׁכֹּאֲשֶׁר הַמַּעֲשִׂים רְאוּיִים לִפְנֵי הַמִּקְוֶה, אֲזִי אֵף עַל פִּי שֶׁהַכוּוֹנוֹת אֵינֶם רְאוּיֹת, דָּן הַקֶּב"ה אֶת הָאָדָם לִפִּי מַעֲשָׂיו בִּלְבָד, כֹּאֲשֶׁר הִיָּה בִּקְבֻלַּת הַתּוֹרָה. וְלֹאִידֵךְ גִּיסָא, כֹּאֲשֶׁר הַמַּעֲשִׂים אֵינֶם רְאוּיִים וּפְנִימִיּוֹת הַלֵּב טָהוֹרָה הִיא, יִרְאָה ה' לִלְבָב, וְאֵינּוּ שׁוֹפְטִים עַל פִּי מַעֲשִׂיהֶם אֲלָא 'כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה'.

וכשם שביציאת מצרים לא הביט הקב"ה אל המעשים החיצוניים אלא אל הלבבות פנימה, וראה את קבלת מלכותו באהבה העתידה להתגלות מיד עם גאולתם והסרת עול השעבוד מעל צווארם, כך גם בימי מרדכי ואסתר, אשר עליהם דרשו חז"ל - 'אני ישנה ולבי ער' - 'שהיו ישראל ישנים מן המצוות' (מגילה יג:), לא הביט הקב"ה אל ישראל הישנים, כי אם אל הלבבות הערים, אשר כחוט השערה מבדיל ביניהם לבין קבלת התורה מאהבה.

ואף אז לא ניתן פה למקטרג לומר הללו חוטאים והללו חוטאים, כמו שאמרו חז"ל - 'שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה וכו', מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו וכו', אמר להם, מפני שהשתחוו לצלם. אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם, הם לא עשו אלא לפנים [רש"י: מיראה] אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים' (מגילה יב). והיינו מכיון שהנידון היה בענין אמונה וקבלת מלכות ה', ניכר היה מיד טהרת ליבם ופנימיותם הזכה.

ועוד אמרו שם - 'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין וכו'. אמר רבא יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות, אבל אומות העולם שאוכלין ושותין, אין מתחילין אלא בדברי תיפלות וכו' (שם יב:).

וכיון שכך לא המתין הקב"ה עד שיתעוררו מתרדמתם מאליהם, אלא עשה עמהם את הנס הגדול, אשר בעקבותיו הקיצו הלבבות, וחזרו וקיימו באהבה - את מה שקבלו כבר בהר סיני מיראה.

הנקודה שבלב מזדככת והולכת בימי הגלות

ואם בימי מרדכי ואסתר הבשילו התנאים לקבלת התורה מאהבה, כשנמשכו הלבבות אחר שנים רבות של פעולות - על אחת כמה וכמה בדורות הללו, שנות אחרית הימים, אשר יותר ממה שחלפו ממעמד הר סיני עד ימי מרדכי ואסתר, כבר חלפו מימות מרדכי אסתר עד היום, ואחר למעלה משלושת אלפי שנה של 'פעולות' וקיום התורה ומצוותיה, אין לשער עד כמה גדלו ונתקדשו ונתרוממו לבבות ישראל. והוא אשר כתב רבי צדוק הכהן מלובלין - 'וכן קבלתי דאע"פ שהדורות הולכים ומתקטנים, הנקודה שבלב הולכת ומזדככת ומאירה יותר בכל דור עד עת קץ שיוזכרו לגמרי, כי הקדושה עושה פירות ופירי פירות והולך ומוסיף תמיד' (פוקד עקרים אות ה).

ובייחוד מתעצמים הדברים לאחר הגלות הארוכה, אשר 'עליך הורגנו כל היום' (תהילים מד, כג), ו'באנו באש ובמים' (שם סו, יב). ובכל זאת שמך לא שכחנו, כי בכך נתבררה קדושת ישראל וטהרת לבם העומדת בעוז ובגבורה חרף כל הקשיים והנסיגות, כי לא רק מתוך גאולה כיציאת מצרים נמשכים ישראל אל ה', ולא מתוך נס הצלה כפורים מתעורר לבם

לאהבתו יתברך, אלא אפילו מתוך עמק הבכא ומתוך מרירות התלאות והייסורים, כנסת ישראל כה חבוקה ודבוקה בשכינה עד שאין היא חפצה להיפרד, ויעבור עליה אשר יעבור. וזהו שהמשיל שלמה את כנסת ישראל המבקשת 'אנה הלך דודי', ונוכח שאלת אומות העולם 'מה דודך מדוד שככה השבעתנו' - וכמו שפירש רש"י - 'מה אלקיכם מכל האלהים שכך אתם נשרפים ונצלבים עליו' - כנסת ישראל עומדת בשלה: 'מה תגידו לו - שחולת אהבה אני' (שיר השירים ה, ט).

דרגת אהבה עצומה זו נראתה במוחש בדור האחרון, אחר השואה האיומה שהכריתה את מיטב בני עמנו, כאשר אותם שרידים מוצלים מאש, נתאספו אחד מעיר ושנים ממשפחה, ללקט את שבריהם ולהקים על חורבותיהם בית לה', להחזיר עטרה ליושנה ולכנות את בנין העם לתל תלפיות, להרבות כבוד ה' ולעבדו בלבב שלם. ואומות העולם מצווחים ואומרים: 'מה דודך מדוד - שכך אתם נשרפים ונצלבים עליו'. וכנסת ישראל אינה משיבה דבר מלבד 'חולת אהבה אני'. כי במעמקי אותו הלב המיוסר, הכואב והדואב מה זאת עשה אלוקים לנו, שם לוחשת גחלת האהבה לה' במלוא עוזה, ואינה סובלת כל פירוד והרחקה ממקור חייה.

וגם בדורות הללו, אשר רוב בניינו של כלל ישראל אינו עומד במצבו הראוי, אין זה אלא המעשים החיצוניים המעיבים כצללים על האור הגנוז במסתרים. כי הנקודה הפנימית שבלב, מעולם לא היתה קרובה אל האמת כפי שהיא בדורות הללו. והמשכיל אשר יתבונן יבין ויראה, כי בכדי להשיב את כלל ישראל אל ה' בתשובה שלמה, אין צורך כי אם בסימן אחד של גילוי שכינה, אות אחד שיעשה ה' עמנו לטובה, וכולם יקבלו עליהם עול מלכות שמים, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם.



מאמר ג

נעשה ונשמע

הקדימו נעשה לנשמע – קבלת עול

'דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע וכו'. אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו וכו', למה נמשלו ישראל לתפוח, לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע' (שבת פח.).

בתוך המעמד הנשגב של מעמד הר סיני ומתן תורה שהם פיסגת המעלה אליהם הגיע עם ישראל, מצויין במיוחד מה שישראל קיבלו על עצמם וענו והכריזו קול אחד 'נעשה ונשמע'. וידועים מאמרי חז"ל הרבים אשר האריכו לשבח את עוצם המדריגה של אמירה זו, וכמה גדלה מעלתם של ישראל לדורי דורות בעקבות הכרזה נשגבה זו.

והמפרשים האריכו לפרש בדרכים שונות את יחודיותה של הכרזה וקבלה זו ומשמעותה המיוחדת בהקדמת נעשה לנשמע, אולם כמובן שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, והיינו שקיבלו על עצמם לעשות ככל אשר יורה עליהם, אף בטרם ששמעו את מה שמצווה עליהם.

وهוא מה שאמרו חז"ל - 'ה' מסיני בא, נגלה על בני עשיו הרשע, ואמר להם מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם לא תרצח, אמרו לו הוא ירושה שהוריש לנו אבינו ועל חרבך תחיה. נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם מקבלים את התורה, אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם לא תנאף, אמרו לו והלא כולן בני מנאפים הן, שנאמר ותהרין שתי בנות לוט מאביהן. נגלה על בני ישמעאל, אמר להם מקבלין אתם עליכם התורה, אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם לא תגנוב, אמרו לו זו ברכה שנתן לנו אבינו, שנאמר והוא יהיה פרא אדם, וכתיב כי גנוב גונבתי. וכשבא אצל ישראל 'מימינו' אש דת למו', פתחו כולם ואמרו כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע' (ילקוט' ש שמות רמז רפו.).

דהיינו שבאמירה זו של 'נעשה ונשמע' נבדלו ישראל מאומות העולם, כי כשהקב"ה נגלה לאומות העולם ושאלם אם הם נכונים לקבל את התורה, הם לא קיבלו מיד אלא שאלו 'מה כתיב בה', וכאשר שמעו שיש בה מצוות המנוגדים לטבעם, לא קיבלו אותה. מה שאין כן עם ישראל, לא שאלו מה כתיב בה, דהיינו שהם מוכנים לקבל על עצמם

'לעשות' גם לפני ה'נשמע', גם בטרם ידעו מה הם הדברים, כלומר שמוכנים הם לקבל עליהם הכל, יהא אשר יהא, ואפילו לוותר על כל אשר להם ולמסור נפשם עבור התורה.

אכן נראה שהיה בקבלה זו דבר נוסף, שמלבד שקיבלו על עצמם את עצם ה'נעשה', לעשות ככל אשר יורה אותם, בין דבר קל ובין דבר כבד, יש במשמעות הקדמת 'נעשה' ל'נשמע' גם קבלת עול מוחלטת, דהיינו שאין דורשים להבין בשכלם את ההיגיון והטעם שבציווי, אלא הם נכונים לקבל על עצמם את ה'עשיה' גם לפני ה'שמיעה' וההבנה, כלומר גם אם סברתם מורה להם אחרת, מבטלים דעתם ונוהים אחרי התורה.

[כלומר ש'נשמע' יש בו שני משמעויות, האחת שמיעה על מנת לדעת עצם הדבר מהו מצווה אותם, והשנית הוא השמיעה העמוקה שהוא הבנת הדבר. והקדימו נעשה לנשמע לשני החלקים, הן שהסכימו לקבל על עצמם לפני שיודעים מהו עצם הדבר, וגם שהסכימו לעשות אף אם לא יבינו את טעם הדבר].

נשמע – הבנה עמוקה

והנה בהכרזת 'נעשה ונשמע' כלול גם המעלה הרוממה של 'נשמע', והיינו שעל ידי העשיה זוכה האדם בסופו של דבר גם לשמיעת והבנת הדברים, כלומר דכאשר האדם מכניע את דעתו כליל ומקבל על עצמו את הוראת האלוקים, בחינת 'נעשה'. אזי לאחר שמקיים את מצוות התורה, זוכה שעצם אישיותו משיגה את דעת האלוקים בחינת 'נשמע'. שמגיע להבנת התורה בדעתו העצמית דהיינו 'תורה שבעל פה'.

כי עניינה של 'תורה שבעל פה' הוא, שהאדם משיג את התורה בסברת עצמו, ונעשה חכם בחכמת התורה. ואף שמקור היושר וחובת המוסר הוא אלוקי, יכול האדם להגיע לדרגה שסברתו האנושית משיגה בעצמה את דעת האלוקים, ואז התורה אצלו בחינת 'תורה דיליה' (קידושין ל:).

אך השורש לכל זה הוא דווקא כאשר יש תחילה 'נעשה', ורק על גביו מגיע ה'נשמע'. וכדכתיב - 'טוב טעם ודעת למדני כי במצוותיך האמנותי' (תהילים קיט, טו). וכלשון ספר החינוך - 'אחר הפעולות נמשכים הלבבות' (מצוה טז).

תורה דיליה

ועוד איתא בחז"ל (עבודה זרה יט.) כי על ידי שהוגה האדם בתורה יומם ולילה מגיע לדרגת 'תורה דיליה'. וכיון שהגיע האדם לדרגה זו הרי הוא מקושר ודבוק עם התורה, עד כדי כך שאמרו על זה 'קוב"ה ואורייתא וישראל חד' (זוהר פרשת אחרי). וביד האדם להגיע לדרגה רמה כזו שדעתו 'דעת תורה', ואפילו דברים שלא נכתבו בתורה, וגם אין ללמדם מהמידות שהתורה נדרשת בהם, בידו לקבוע שאכן כך היא ההלכה, כלומר שזה הוא דעת האלוקים. ואמרו בגמרא (שם מ.) שהלכה שנתחדשה על ידי סברת האמוראים נחשבת כאילו

כתובה בקרא. ועוד איתא בגמרא שהקב"ה יושב ושונה את ההלכות בשם חכמי התורה 'אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר' (גיטין ו:).

ויותר מזה מצינו - 'קא מיפלגי במתיבתא דרקייעא, אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק, הקדוש ברוך הוא אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקייעא אמרי טמא, ואמרי מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות' (בבא מציעא פו:).

ועולה על כולנה מה דאיתא בגמרא (שם נט:): במעשה תנורו של עכנאי שלא השגיחו בכל הסימנים מן השמים, ואף לא בבת קול, ואמרו חכמי הדור - 'לא בשמים היא וכו', שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות'. ואמרו שם - 'אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה מאי עבד קודשא בריך הוא בההיא שעתא, אמר ליה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני'.

[וראה ביאור כל זה בהרחבה להלן מאמר יב].

קבלת התורה תיקון חטא עץ הדעת

והנה במתן תורה תיקנו ישראל את הפגם של חטא עץ הדעת, כדאיתא בגמרא (עבודה זרה ה:). שבטלה מהם מיתה, ואלמלא חטאו אחר כך לא היתה מיתה שולטת בהם והיו חיים לעולם.

ונראה כי בחטא עץ הדעת פגם אדם הראשון בשני העניינים הנ"ל, ראשית חטא בעצם הדבר שלא ציית לציווי ה', ונוסף לזה חטא בתוכן הציווי שרצון ה' היה שהאדם יכניע את עצמו לדעת עליון, אשר הוא יקבע עבורו את ההנהגה הראויה, ולא שהאדם יקבע לעצמו מהו טוב ומהו רע כפי דעתו האנושית.

והנה בוודאי שרצון ה' שיהיה האדם בעל דעת, שהרי זה מותר האדם מן הבהמה, וכדאמרו במדרש - 'מתלא אמר, דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית' (ויק"ר א, ו). ובגמרא - 'אמר אביי נקטינן אין עני אלא בדעה. במערבא אמרי דדא ביה כולא ביה, דלא דא ביה מה ביה, דא קני מה חסר, דא לא קני מה קני' (נדרים מא:). והוא מתכונות צלם האלוקים שניתן באדם. אלא ש'דעת' באופן הנכון והמתקן, היינו שמשיג בדעתו את דעת האלוקים, עד שסברתו תואמת את דעת התורה. והדרך להגיע לידי כך הוא אך ורק כאשר תחילה הוא מכניע עצמו לגמרי תחת ציווי ה' ומתנהג ברוח התורה ומשריש בתודעתו שיסוד סיבת האמת הוא דעת האלוקים, וכאשר דבר זה מבוסס בנפשו אזי רשאי הוא ומסוגל להשיג בדעתו העצמית את דעת האלוקים.

ואכן איתא בשם האריז"ל שאם היה אדם הראשון ממתין עד שבת היה מותר לו והיה מצוה עליו לאכול מעץ הדעת (שער הכוונות דרושי ר"ה), ובאור החיים הקדוש - 'כבר אמרו

ז"ל שאם היה ממתין עד ערב שבת היה מקדש על היין' (בראשית א, כט). ומתוך דבריהם אתה למד כי לא נאסר איסור עולם. והיינו כאמור כי לא היה רצון ה' לשלול את הדעת מן האדם, אלא שתהיה אצלו בצורה מתוקנת, והציות לציווי ה' ביום השישי היתה מקדשת את האדם ובצירוף קדושת השבת היה ביד האדם להשיג את הדעת בצורתה המתוקנת שהיא תואמת את דעת האלוקים.

אולם האדם לא עמד בנסיון זה, והעדיף את תאוותו לעץ אשר נחמד למראה וטוב למאכל', על פני ציווי ה', ובעיקר גרמה לו תשוקתו המשובשת להיות הוא בעל הדעה הקובע את טיב הנהגתו, וכפיתוי דברי הנחש שאמר לו 'והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע', כלומר שיהיה האדם בעל דעה עצמית לקבוע את הליכות הנהגתו, כפי מה שנראה לו בדעתו ובהבנתו האנושית. וכאשר חטא על ידי אכילת עץ הדעת בזה נפגמה מעלתו וירד מכל מדריגתו וניטל הודו, וכדכתיב 'ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו' (תהילים מט), ודרשוהו בגמרא (סנהדרין לח:): על אדם הראשון.

האבות קבלו הוראת ה' ללא הרהור

והנה תחילת התיקון לחטא זה היה באבותינו הקדושים ע"ה, אשר כפפו את עצמם לציווי ה' אף כאשר לא היה הדבר מובן להם, ולא הרהרו כלל אחר מידותיו של הקב"ה. ובמיוחד התקיים דבר זה כאשר אברהם מסר את נפשו על קדושת ה' לכבשן האש, ואחר כך בעקידת יצחק אשר היה בניגוד מוחלט לכל הבנתו של אברהם, [שהרי האמת הוא שהיה זה רק ניסיון, כי אין זה דבר ראוי ואין זה רצון ה' לשחוט את בנו], ובכל זאת כבש רחמיו והכניע דעתו לעשות רצון ה' בלבב שלם. ויצחק שהיה עולה כליל, היה גלום בו המציאות של מסירות נפש והתמסרות גמורה לה' ללא כל שיור של דעה עצמית.

וכתוצאה מכך נולד יעקב אבינו בחיר שבאבות, שהגיע למדריגה של בחינת הדעת המתוקנת, ועליו נאמר 'שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון' (בבא מציעא פד.), דהיינו צלם האלוקים. כלומר שהיה לו צלם האלוקים באופן הנכון שהוא משיג בעצמו בסברתו את דעת האלוקים. ונתקיים בו 'והייתם כאלוקים' בצורה הנכונה, כלומר שהוא מציאות של קדושה, וכמו שאמרו - 'אמר רבי אלעזר מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב א-ל, שנאמר ויקרא לו א-ל אלוקי ישראל' (מגילה יח.). [ועיין בספר 'מגלה עמוקות' פרשת ויגש שיעקב אבינו הוא בחינת תורה שבע"פ].

סדר המדרגות עד לתיקון השלם

והיה זה 'מעשה אבות סימן לבנים', שהתיקון בכללות נעשה בעת מתן תורה, כאשר הכריזו כל ישראל בלב אחד 'נעשה ונשמע', שזה כולל את שני החלקים שנפגמו בחטא עץ הדעת, הן את הקבלה בכל אופן גם אם יהיו הדרישות כבדות, ומוכנים להשתעבד לגמרי לקיום התורה עד כדי מסירות נפש עליה. והן את הנכונות לציית לה' אפילו באופן

כשהוא מנוגד להבנה העצמית, ולהיכנע לגמרי לדעת האלוקים שהוא הקובע את הטוב ואת הנכון.

ועל ידי שקיבלו עליהם דבר זה בטלה מהם המיתה, כאמור לעיל. והיה אמור שינתנו להם הלוחות הראשונות דהיינו שיגיעו לדרגה של דעת תורה, בחינת 'תורה שבע"פ', וכדאיתא - 'אמר רבי אלעזר מאי דכתיב חרות על הלוחות, אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל' (עירובין נד.). כלומר שהתורה היתה מאוחדת בנפשם בחינת 'תורה דיליה', ולכן לא היה שייך שתשלוט בזה שכחה.

אלא שאחר שחטאו ניטלה מהם מעלה זו, וחזרה עליהם גזירת מיתה, ולא זכו לדרגה של 'תורה דיליה'. ומני אז רק היחידים הממיתים עצמם על התורה והוגים בה יומם ולילה זוכים להגיע לדרגת תלמיד חכם בחינת 'תורה דיליה'. וכן זוכים יחידים אלו לבחינה של 'והייתם כאלוקים', כמו שדרשו 'את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא - לרבות תלמידי חכמים' (פסחים כב:).

אכן שלימות מדריגה זו תהיה לכל עם ישראל בימות המשיח, שהתורה תהיה מאוחדת בהם בחינת 'תורה דיליה', כאמור - 'נתתי את תורתִי בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא, לב). ופיסגת מעלה זו תהיה במלך המשיח - 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה', והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח' (ישעיה יא, ב). ואמרו בגמרא שיהא בידו לקבוע את הדין על פי חוש הריח - 'מורח ודאין' (סנהדרין צג:),

וכמו כן יאיר בהם אז צלם האלוקים בשלימות, ואמרו בגמרא - 'אמר רבה א"ר יוחנן עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה שנאמר (ישעיה מג, ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' (בבא בתרא עה:). דהיינו בחינת 'והייתם כאלוקים'. והיה רצון שנזכה לכל זה בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.



מאמר ד

בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע

דרוש וקבל שכר

מתנת התורה

מצינו כמה מאמרי חז"ל מהם עולה עוצם דרגתם של עם ישראל, עד כמה גדול חלקנו בתורה. היסוד המשותף שמתברר מתוך המאמרים הללו, הוא שה' נתן לנו את התורה לא רק באופן של ידיעתה וקריאתה בכדי לדעת על פי זה את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה, אלא גם נתן לנו את עצם חכמת התורה באופן נעלה ביותר שנוכל להבין אותה להשכיל את סברתה ולחוש את רגשות האמת והקדושה שבה. ניתנה לנו התורה באופן שנוכל להרגיש ולהבין אותה בשכל שלנו וברגשות שלנו. זכינו לדרגה רמה כל כך, שאדם בן אנוש - יהודי, יכול לזכות להיות חכם בחכמת האלוקים, להבין ולהרגיש את התורה בחושים שלו.

וכמו שכתוב בפרשת האזינו 'סובבנהו יבוננהו' (דברים לב, י). ומפרש רש"י (באחד האופנים) 'סובבנהו' היינו בהר סיני שסבבן בתחתית ההר, 'יבוננהו' היינו שהחכימם בחכמה ובינה. כלומר שבנתינת התורה בהר סיני לא רק הודיע להם את החוקים והמצוות, אלא לימדם והחכימם בבינה שיבינו את התורה.

המעלה העליונה - דרוש וקבל שכר

ויש בזה מאמר מופלא בגמרא (סוטה מד.) - ואף שלמה אמר בחכמתו 'הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך, אחר ובנית ביתך' (משלי כד, כז). דהיינו שבטרם יבנה ביתו יש לו להכין עצמו תחילה בהכנה אחת 'הכן בחוץ מלאכתך', ואחר כך הכנה נוספת 'ועתדה בשדה לך', ורק אחר כל זאת יבנה ביתו. ולמדו מכאן חז"ל שיש כאן יסוד גדול שבכדי להגיע אל המטרה, נדרשת הכנה ראשונית ולאחריה הכנה נוספת, ורק לאחר שני הכנות אלו ניתן להגיע אל ההתעסקות בתכלית המטרה עצמה. וביארו שם בגמרא כמה מהלכים כלפי מה מכוונים הדברים.

תחילה פירשו הפסוק כעצה נכונה לחיי האדם - 'הכן בחוץ מלאכתך זה 'בית', ועתדה בשדה לך זה 'כרם', אחר ובנית ביתך זו 'אשה'. והיינו שמייעץ שלמה בחכמתו תחילה להכין הבית והכרם, ואחר כך להגיע אל העיקר והתכלית נשיאת אשה. בהמשך מפרשת הגמרא שהפסוק נדרש על דרך לימוד התורה - 'דבר אחר, הכן בחוץ מלאכתך זה 'מקרא',

ועתדה בשדה לך זה 'משנה', אחר ובנית ביתך זה 'גמרא'. זאת אומרת שהמקרא והמשנה הם הכנה לגמרא, 'גמרא' היינו כמו שמפרש רש"י 'לתת סברא להבין בטעמי המשנה'.

מהלך נוסף בפסוק - 'דבר אחר הכן בחוץ מלאכתך זה 'מקרא ומשנה', ועתדה בשדה לך זה 'גמרא', אחר ובנית ביתך אלו 'מעשים טובים'. עוד מהלך מופלא מוסיפה הגמרא - 'רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, הכן בחוץ מלאכתך זה 'מקרא ומשנה וגמרא', ועתדה בשדה לך אלו 'מעשים טובים', אחר ובנית ביתך 'דרוש וקבל שכל'.

והנה מה שפירשו במהלך הקודם מובן שפיר, שמקרא ומשנה היא הכנה ראשונה, שקונה האדם את עצם ידיעות התורה, וההכנה השניה היא גמרא, שמבין הסברא והחשבון וידע היטב כיצד עליו לנהוג בכל המצבים. וכל זה מוביל את האדם אל התכלית של 'בנית ביתך' שהיא מצוות ומעשים טובים. שהרי כל התורה הוא הכנה לקיום המצוות ומעשים טובים, וכמו דאיתא בגמרא 'תכלית חכמה, תשובה ומעשים טובים' (ברכות יז.).

אולם המהלך האחרון הוא מופלא מאד, שבו נתבאר כי ההכנה הראשונה היא מקרא משנה וגמרא, דהיינו כל חלקי לימוד התורה, ההכנה השניה היא 'מעשים טובים', פירוש מצוות ומעשים טובים המקדשים את האדם ומרוממים אותו כהכנה אל המטרה, ומה היא איפוא המטרה הנשגבה - 'דרוש וקבל שכל'. והנה זה טעון ביאור, שהרי כבר הזכירו לימוד של כל חלקי התורה 'מקרא ומשנה וגמרא', ומה נתוסף ב'דרוש וקבל שכל'.

אלא הביאור בזה הוא שישנם שני דרגות של לימוד תורה, יש לימוד שעוסקים במקרא משנה וגמרא ויודעים את כל הידיעות ומבינים את הסברות ואת חשבון הסוגיות, ועל ידי כך יודעים את המעשה אשר יעשון, אולם הדרגה הנשגבה של 'דרוש וקבל שכל' היינו שמגיע ע"י לימודו להבין בלבו את חכמת התורה ולחוש את דעת האלוקים ברגשותיו, עד כדי כך שהיה אומר זאת מסברת עצמו, ונעשה מקושר בתורה כאילו שזה היה דבר שלו, שלא רק שהוא יודע לקרוא ולהבין את מה שנאמר, אלא גם הוא סובר כך, והדברים נעשים חלק ממנו.

כלומר שאין הוא לומד רק באופן הבסיסי כדי לדעת היאך לנהוג, כי אם לימוד מעמיק ופנימי על מנת להבין ולהשכיל, ומבואר בגמרא שלימוד המקרא המשנה והגמרא, ואף המעשים טובים, הם ההכנה ל'דרוש וקבל שכל'. כלומר שכדי להגיע לדרגה רוממה כזו, צריך האדם תחילה ללמוד את כל התורה כדי לדעת כיצד לקיים את המצוות, ואחר כך צריך לקיים את המצוות ולעסוק במעשים טובים בכדי שתתקדש מציאותו - 'אשר קדשנו במצוותיו', ורק אחר שלבו ונפשו הזדככו בעמל התורה ובקדושת המצוות, או אז יהיה מסוגל לדרוש ולהשיג דרגת הבנה זו. הקדושה והזיכרון מביאים אותו למעלה זו שיוכל להרגיש ולהבין את התורה ברגשותיו ובחושיו.

וזו פסגת ההשגה בתורה. בדרגת הלימוד של 'דרוש וקבל שכר', אין הלומד מבקש לדעת רק מה שנוגע לקיום המעשי, אלא הוא חותר להבין את עצמם של דברים ושרשם, ומעמיק בכל ענין שבתורה משום שהיא חכמת קודש עילאה, בכדי להשיג ולתפוס את עצם מעמקי הבנותיה, ולידע את מסתר צפונותיה.

וזו דרגה גבוהה ונפלאה שיהודי יכול להגיע אליה, להבין את התורה בחכמתו. כלומר לא רק שהוא מבין מה שכתוב, אלא אף סברת עצמו מסכימה לסברת התורה, גם הוא חושב וסובר כך, הוא נעשה מקושר בכל ידיעה ובכל הלכה כאילו שזה דבר שלו.

המטרה – עצם השגת הסברא

המושג 'דרוש וקבל שכר' מופיע פעם נוספת בגמרא, ומשם נוכל ללמוד על מהותו של המושג - 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב, 'דרוש וקבל שכר' וכו', עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות וכו', בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב 'דרוש וקבל שכר' (סנהדרין עא.).

כלומר ששאלת הגמרא היא שמכיון שבפועל אין מציאות שיתקיימו כל התנאים הנדרשים לקיום פרשה זו, אם כן לשם מה ניתנו פרשיות אלו בתורה, ומתוצאת הגמרא 'דרוש וקבל שכר'. והדברים צריכים ביאור, וכי התורה תכתוב דברים חסרי משמעות בכדי 'לקבל שכר', ומדוע זה יהיה שכר על לימוד דברים שאינם קיימים במציאות.

אלא הכוונה היא שהתורה קובעת מהי ההלכה באופן של 'לו יצויר' כן, כלומר שיש ערך נעלה לעצם הידיעה העקרונית שאילו היה כך וכך היתה ההלכה כך וכך. והטעם שנחוץ לנו לדעת זאת, היינו משום שאנו מבקשים לדעת את עצם החכמה שבדבר, את ההבנה ודעת האלוקים שבה. ולגבי החכמה והסברא לא איכפת לך אם הדבר אינו יכול להתממש במציאות. החכמה עצמה היא מעלה גדולה לא רק כדי לדעת מה לעשות, אלא עצם הדבר שהאדם הנו חכם בחכמת התורה ויש בקרבו את דעת האלוקים, זו דרגה נשגבה ורוממה. וזו הכוונה 'דרוש וקבל שכר', כלומר שאין תכלית בלימוד זה לקיום ההלכות, אלא כל תכליתה הוא בעצם ה'דרוש', שעליה לבדה כבר יקבל שכר.

ידועים דברי הבית הלוי (בהקדמה לשו"ת וכן בפרשת משפטים) שפירש את מאמר חז"ל - דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע (שבת פח.). שצריך להבין מדוע זכו ישראל לשני כתרים דווקא משום ש'הקדימו' נעשה לנשמע. הרי גם אם היו אומרים נשמע, ואחר כך נעשה, היו להם את שני המעלות של נשמע ונעשה.

ומפרש ה'בית הלוי' שאם היו אומרים ישראל נשמע ואחר כך נעשה, לא היה במשמעות קבלתם כי אם עול מצוות, מכיון שכל הלימוד הוא רק בכדי שידעו היאך לעשות, כלומר

שכל הנשמע הוא רק מבוא לעשיה, ואם כן הכל מעלה אחת והיו קושרים להם רק כתר אחד. אבל מכיון שהקדימו נעשה לנשמע, כלומר שנוסף על הלימוד המוכרח לפני העשיה, קבלו על עצמם גם את מצות הלימוד בדרגה הרמה, דהיינו ה'נשמע' שאחר ה'נעשה' שאינו לצורך נעשה אלא לשם השגת עצמות חכמתה, ואם כן הם שני דברים, ולכן קשרו להם שני כתרים.

[והנה כמבואר כאן יסוד דברי ה'בית הלוי' נמצאו מפורשים בדברי הגמרא הנ"ל, שיש מדריגת לימוד רמה ונעלית של 'דרוש וקבל שכר'].

גדולי הדורות במעלת עצם העיון ביסודי התורה

וכן כתב הגר"א - 'הם אמרו נעשה ונשמע, כי נגד המצוות המיוחדים לגוף, אמרו נעשה, ונגד התורה הלימודית המיוחדת להנשמה והשכל, אמרו נשמע' (אדרת אליהו האזינו לב,א).

ובפירוש 'עיון יעקב' על 'עין יעקב' - 'כי חלק העיון בלימוד יסודי ומחשבת האדם לעמוד על כוונת המצוה ושורשה, היא בוודאי העולה למעלה לראש, והיא השליכה העליונה במדריגת הסולם השמימי והעולה למעלה לראש והיא מעלת האומה, שכל עיקר חפצם לחלק עיון התורה, והשגת הסודות והכוונות הפנימיות. אשר בכל מצוה ומצוה, זאת רוצים להשיג, והוא החלק הנופל על זה לשון נשמע' (שבת פח.).

ובספר 'שם משמאל' - 'ונראה דנשמע כולל שני ענינים, שמיעה בשטחיות הענין לידע הציווי לנכון בלי שינוי, ושמיעה בפנימיות הדבר להיות רודף אחר כוונת התורה ותכלית הדבר מה שהתורה דורשת ממנו, [וכענין שפירש הרמב"ן במאמר קדושים תהיו, שיכול אדם להיות נבל ברשות התורה, ולזה באה מצוה כללית קדושים תהיו, והיפוך מבלעם שאמר לא אוכל לעבור את פי ה', שפירש כ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה היינו מאמר גלוי היוצא מפיו אבל לא הכוונה שבו, ועל כן אף על פי שידע שהכוונה שלא ילך ושלא יקלל, לא השגיח על הכוונה אלא על מה שנאמר לו בפירוש]. והנה השמיעה שקודם העשיה תיתכן כפשוטה לידע הציווי לנכון, אך השמיעה שלאחר העשיה היא רדיפת הכוונה. וע"כ הם שהקדימו נעשה לנשמע בהכרח הפירוש רדיפת הכוונה, שישאל כל מגמתם לרדוף אחר הכוונה וכמ"ש 'לעשות רצונך אלקי חפצתי', ע"כ ניתן להם כתר גם בעבור נשמע' (פרשת במדבר - תרע"ה).

*

והחתם סופר חידש בענין זה חידוש נפלא, על הא דאיתא בגמרא (סוטה כא.) שמצוה מגנא ומצלא דווקא בעידנא דעסיק בה, אבל תורה מגנא ומצלא גם בעידנא דלא עסיק בה. וכתב על זה החתם סופר - 'שיש תורה לשם שמים ממש, אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצוות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה, וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו

אלא כדי לקיים המצוה איננו עדיף מקיום המצוה גופיה, דבעידנא דלא עסיק ביה לא מגינא ולא מצלא, כמו כל המצוות. אך עיקר מצוות עסק התורה, הוא מצוה בפני עצמה להגות בה יומם ולילה, ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאיה, כי עמק מחשבותיה. ואם בחוקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה, לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה, אלא 'דרוש וקבל שכר'. היינו, הדרשה עצמה, היא השכר והנחת רוח לפני הקב"ה. וזהו, 'עוסק לשמה' - של תורה, לשם התורה עצמה, ועליה נאמר המעלה המיוחדת שמגינה ומצלי אפילו בעידנא דלא עסיק בה' (חידושי הש"ס נדרים פא.).

התפתחות דרכי הלימוד בדורות האחרונים

ויש לציין שזכינו בדורות האחרונים שנפתחו שערים חדשים בענין זה של 'דרוש וקבל שכר'. וכמו שכתב הגאון רבי לייב מאלין זצ"ל בקובץ 'התבונה' (סיון תש"ז) שרואה בכך פלא שמיימי - 'תופעה מופלאה אשר אין להחשיבה אלא כמופת של השגחה עליונה היא מה שדוקא בדור זה הפחות והשפל הרחוק מכל מחשבה ועיון, דוקא בדור זה נתגלו אורות עומק פנימיות התורה ע"פ פשוטו ע"י רבותינו האחרונים נ"ע, ובתקופתנו זאת האחרונה זכינו לאור גדול רבינו הגר"ח זצ"ל מברסק, אשר כמלאך ממרום שולח לגלות אור עומק הבנת התורה, ופתח שערים רחבים שערי אורה והאירה הארץ מכבודה'.

אור תורה מיוחד זה היינו עסק ההבנה הלמדנית המורגל בעולם הישיבות, התרחבה מאד מאז מרן הגר"ח מברסק ותלמידיו הגרש"ש והגר"ב זצ"ל ויתר ראשי הישיבות, והוסיף בה עומק מרן החזון איש זיע"א בסגנון שלו.

ועיין בספר 'שיעורי דעת' שבטלז היו ראשי הישיבה נוהגים לומר, אצלינו אין אומרים 'להבין' סברא, אלא 'להרגיש' סברא. והיינו כנ"ל שהתורה תהיה חלק מהאדם עצמו.

ואכן כמו שכתב הגרא"ל זו תופעה מופלאה שדווקא בדור ירוד כזה נתגלה אורה של תורה, ובוודאי שהסיבה לכך שזכינו בדורות האחרונים לגילוי אור נשגב זה, זוהי תוצאה של הדורות הקודמים שעמל התורה וקיום המצוות במסירות נפש של כל הדורות, בזכותם נפתחו שערי האורה של 'דרוש וקבל שכר'. וכמו שאמרו בגמרא שההכנה ל'דרוש וקבל שכר' הוא לימוד התורה ומעשים טובים. והיינו שכמו שבאופן פרטי אצל כל יהודי, על ידי הטהרה והזיכוכן מגיע לדרגה זו, כך גם באופן כללי אצל עם ישראל בכללות בשכר זאת שעסקו במסירות בתורה ובמצוות כל הדורות, נפתח לנו שערי אורה של 'דרוש וקבל שכר'.

קדושת המצוות הכנה להשגת התורה הנעלית

נתבאר איפוא בגמרא שלדרגה זו של מעלת השגת הבנת עומק התורה, מגיעים על ידי מצוות ומעשים טובים, והיינו משום שהמצוות מקדשות את האדם כדכתיב 'ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלוקיכם' (במדבר טו, מ). וכנוסח שתיקנו חכמים בברכת

המצוות - 'אשר קדשנו במצוותיו'. וכיון שנעשים קדושים, מתרומם האדם להשיג את חכמת ה' בקרבו עם רגשותיו העצמיים.

ויש להוסיף, כי לפי זה נמצא שבשבת קודש שהוא יום קדוש וכל יהודי נעשה בשבת יותר מקודש, וכפי דאיתא במכילתא 'כי אני ה' מקדישכם - מלמד שהשבת מוספת קדושה על ישראל' (כי תשא), אזי ניתן להבין ולהשיג יותר את סברת התורה ועומקה, את הסברות העדינות ורגשות הקודש.

והנה יסוד הדבר כבר מבואר בהאריז"ל שבשבת קודש הוא יום מסוגל להשגת 'סודות התורה' דהיינו פנימיות התורה. ויש לדעת שגם הסברות של הבנת הדברים הם דרגות של עומק ופנימיות התורה, וכמו שכתב הגרא"ל 'אורות עומק פנימיות התורה על פי פשוטו', כלומר שיש עומק פנימיות של סוד, ויש עומק פנימיות של פשוטו.

ועובדא הוה אצל מרן החזו"א זי"ע ששוחח בדברי תורה עם תלמיד חכם מבני ירושלים, ותוך כדי משאם ומתנם הגיעו לאיזה סברא דקה ועדינה, ואז התבטא החזו"א שסברא זו ניתן להשיגה רק בשבת. וכן גם מסופר על האבני נזר זי"ע, שתלמיד חכם הרצה לפניו חידוש שנתחדש לו, ואמר לו האבני נזר שאין לו ספק שדבר זה נתחדש אצלו בשבת קודש, שכן גם הוא חידש כן והיה זה בשבת. כי יש חידושים שרק בשבת ניתן להגיע אליהם. ותואם למה שביארנו, שלהגיע לסברא ועומק ההרגשה תלוי בדרגת הקדושה של האדם.

ובזה יבואר דבר נפלא, שיש כמה מקומות בנוסחי התפילות שמתפללים על תורה ועל מצוות, והנה בכל המקומות הסדר הוא קודם 'תורה' ואחר כך 'מצוות' כגון 'שתרגילנו בתורתך ודבקנו במצוותיך', 'והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצוותיך'. 'פתח לבי בתורתך ואחרי מצוותיך תרדוף נפשי', 'הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו לעשות רצונו', וכן הרבה. וכך הוא הסדר לעולם קודם תורה ואחר כך מצוות.

אך יש מקום אחד שמבקשים תחילה על מצוות ואח"כ על תורה, והוא בתפילת שבת - 'קדשנו במצוותיך ותן חלקינו בתורתך'. והוא דבר הצריך ביאור, שהרי תמיד הסדר הוא תחילה תורה ואחר כך מצוות.

ולפי דברינו הביאור בזה הוא כפתור ופרח, כי שני סדרים אלו תואמים הם לשני המהלכים בגמרא. האופן הראשון הוא שלימוד התורה הוא הכנה לקיום המצוות, אבל הבחינה היותר רוממה של לימוד התורה, היינו שגם המצוות הם הכנה, והתכלית היא הבנת התורה 'דרוש וקבל שכר'. והרי כפי שנתבאר, שבת קודש הוא זמן מיוחד למדריגת הלימוד של 'דרוש וקבל שכר', וממילא בשבת הסדר הוא תחילה 'קדשנו במצוותיך' ואחר כך 'ותן חלקנו בתורתך'.

והנה בלימוד התורה בדרגה זו, אזי קדושת האדם שנפעלת עליו ע"י קיום המצות הוא ההכנה לתורה, כמו שביארנו, ומדויק להפליא הלשון 'קדשנו במצוותיך'. שבכל המקומות נזכרים לגבי המצוות לשונות שונים - 'דבקנו', 'דבק לבנו', 'תרדוף נפשי', אבל כאן נקט לשון 'קדשנו', כי הקדושה שהמצוות פועלים באדם הם הם הפותחים לו את הדרך ל'דרוש וקבל שכר'. ולכן גם נקטו כאן בדווקא בלשון 'ותן חלקנו בתורתך', דהיינו שבשבת זוכים לדרגת הבנה כזו שכל מהותנו תהא מאוחדת בתורה, שהתורה תהיה לנו לחלקנו ונחלתנו. והבן.



מאמר ה

תואר כלה מאד נתעלה

התורה 'מאורשה' לישראל

אמרו חז"ל - 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, אל תקרי מורשה אלא מאורשה' (ברכות נז.).

ויש להבין מה נתוסף בזה שהתורה אינה רק ירושה אלא כמאורסה.

וכן בפסוק - 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו' (שמות לא, יח), דרשו חז"ל 'ככלתו' - ככלתו כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה' (רש"י שם על פי שמו"ר מא, ה). כלומר שיש בנתינת התורה סוד הבחינה הנשגבה שהתורה היא ככלה לישראל.

ועומק המשמעות הוא שכל כך אנו דבקים ומקושרים לתורה עד שהתורה היא חלק מאתנו, התורה ניתנה לנו להיות עצם מעצמינו ובשר משרנו כחתן וכלה.

התורה כ'כלה' לישראל

ובחינה זו היא בחינת 'ככלה', שהם דבקים עם התורה ומאוחדים בה. ולכן דווקא בפסוק של 'ככלותו לדבר אתו', רמזה תורה דרשה זו של 'ככלה'. שמכיון שכלה לדבר אתו, מעתה כיצד נדע מה לעשות אם יתעוררו בפנינו שאלות שלא נתפרשו להדיא. ולכן כאן למדך הכתוב שהתורה היא 'ככלה', כלומר שגם אם נסתיים וכלה הדיבור הגלוי שהיה בעליית משה למרום, עדיין נמשך דבר התורה ללב החכמים כי הם דבוקים בתורה ככלה, בבחינת קשר דוד ורעיה, ועל ידי כך יודעים עם ישראל כיצד לקיים את תורת ה' גם מה שלא נאמר ונכתב בתורה להדיא.

עוד יש להעמיק בזה, כי דרשא זו נדרשת ממה שכתוב ככלותו חסר וי"ו כאילו נכתב 'כלתו', וזה כלל גדול [שאכזה"מ להאריך] כי כל מקום שכתוב חסר, המשמעות היא שתוקף התיבה הזאת הוא פחות וחסר, ואינו במלוא מובנו. וא"כ מכיון שתיבת ככלותו כתובה חסר וי"ו, אזי הכוונה שלא היה כילוי הדיבור לגמרי, כלומר שעדיין נמשכת בחינה מסוימת של דיבור מאתו יתברך, ומתקיים דבר זה בלב החכמים אשר הקב"ה משפיע עליהם מחכמתו לדעת ולהבין תורה מלבם וסברתם. וזה גופא המשמעות של 'ככלתו' שהם דבקים בתורה כחתן וכלה, התורה היא עצם מעצמינו עד כדי שאנו יכולים לומר מעצמנו הלכות תורה, כי ניתנה בנו רוח קדושה אשר מלמדת אותנו להשכיל ולהבין את דעת

התורה. וכלשון הרמב"ן - 'אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים את האמת ברוח הקדש שבקרבם' (בבא בתרא יב.).

קרני ההוד

ובזה יש לבאר מה דאיתא במדרש - 'ומהיכן נטל משה קרני ההוד, רבי יהודה בר נחמן בשם רשב"ל אומר עד שהיה כותב בקולמוס נשתייר קימעא, והעבירו על ראשו וממנו נעשו לו קרני ההוד, שנאמר ומשה לא ידע כי קרן עור פניו' (שמות רבה מז, ו). ועיין באור החיים פרשת כי תשא (לד, כט) שכתב שדברי מדרש זה סתומים וחתומים המה.

ונראה שגם מדרש פלא זה בא לרמז על ענין תורה שבעל פה ועל דרך שנתבאר. כי בוודאי לא ניתן לו דיו יותר מהנצרך לכתיבת התורה. אלא המשמעות בכך שנותר דבר שלא נכתב בספר התורה, כלומר שעדיין לא כלו הדברים ולא נגמרה כתיבתם, ולכן 'נשתייר דיו קימעא' להשלים את כתיבת התורה. והיכן הוא מקומה של תורה זו, דיו זה שנותר ניתן כביכול על פני החכמים להאיר פניהם בחכמת התורה, הלא היא התורה שבעל פה הכתובה על לבם של חכמי התורה, וזהו סוד קרני ההוד שבאו מכוח 'שירי הכתב', כלומר 'חכמת אדם תאיר פניו', שמאירים באורה של תורה שבע"פ. ומכאן הכח של תושבע"פ בחז"ל ובכל הדורות, בחינת אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא, הדיו שנשאר בכתיבת התורה שניתן על פניו של משה מלמדנו שכתבת התורה נמשכת בלב החכמים.

תורה דיליה

אמרו חז"ל - 'בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר (תהלים א) בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה' (ע"ז ט.).

וכן אמרו - 'תורה דיליה היא, דכתיב ובתורתו יהגה' (קידושין לב:).

והנה הדברים צריכים ביאור, מאי משמעות 'תורה דיליה', במה היא שלו, כלפי מה היא שלו. אלא הביאור הוא שדעתו הושוותה לדעת התורה וכיון את לבו להבין את שכל התורה. כלומר שאחר כל העמל של 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', שכלו נעשית אחד עם התורה, הוא מעצמו כבר אומר כסברת התורה. זה הוא קנין אמיתי בתורה, שעליה נקרא התלמיד חכם 'ובתורתו יהגה' - 'תורה דיליה'.

כשם שכל אחד מבין ומרגיש את השחיתות והתיעוב של לא תגנוב ולא תרצח, לא רק שהאדם קורא זאת בתורה אלא הוא גם סובר כך בעצמו, כי בעבירה זו מתאים הרגש של כל אדם עם רגש התורה. כמו כן האדם הגדול בתורה, ההוגה בתורה יומם ולילה, זוכה שכל התורה על כל פרטי הלכותיה מובנת לו ומורגשת אצלו בדרגה זו שגם הוא בעצמו סבור כך. וכשמגיע האדם לדרגה זו, אזי כבר יש בכוחו לחדש סברות מליכו אפילו בעניינים שאינם מפורשים בתורה. כיון שלבו נהפך ל'דעת תורה', ומרגיש בעצמו את סברת התורה.

וזה השורש לכל התורה שבעל פה, כי אמנם יש חלקים מן הש"ס שדבריהם נובעים מדרשות הפסוקים, אולם יש חלקים שהלכותיהם מבוססים רק על סברות חז"ל, כגון יאוש שלא מדעת, אין ברירה ויש ברירה וכו', וכל אלו שרשם בסברות חז"ל, אשר קים להו מסברת ליבם והכל הוא 'תורה'. והנה מהיכן ידעו שכך היא רצון ודעת האלוקים, וכך היא אמיתת התורה, אלא שהם הבינו זאת בשכלם ובחכמתם ברוח הקודש שבקרבם, כי היה להם דעת תורה, וזה נקרא 'תורה דיליה'. הם אמרו הלכות מסברת עצמם והם הם 'גופי תורה'. כי הקב"ה נתן מתנת קודש זו לכנסת ישראל שיהיה להם שכל ובינה להבין דעת האלוקים. מדריגה נפלאה זו ניתנה לנו, וזה הביאור שהתורה היא 'תורה דיליה'.

הגר"ח שמואלביץ זצ"ל היה אומר שתלמיד אינו נקרא מי שיכול לצטט את דברי הרב, שהרי זאת יכול כל אדם שהגיעו הדברים לאוזניו, ואין צריך להיות 'תלמיד' לשם כך. אלא תלמיד הוא מי שתפס את מהלך רבו, ומעתה יכול לומר מה היה אומר רבו בכגון דא, גם כאשר לא שמע זאת ממנו. חכמי ישראל הם כביכול תלמידים של נותן התורה 'המלמד תורה לעמו ישראל'. חז"ל ידעו לומר 'מה היה הרב אומר במקרה כזה'. אביי ורבא אומרים מה הקב"ה היה אומר.

ואפילו בדורותינו אפשר להגיע למדריגה של 'תורה דיליה' להכריע הלכות מסברת ליבם. וכמו שמצינו במרן החזו"א שקבע הלכות רבות מסברת דעתו והבנת לבו, אף בלי ראיות מן הש"ס. וכל המעיין בספריו רואה זאת בעליל, שהם מלאים בהכרעות של 'ונראה'.

[ומסופר בספר 'מעשה איש' שאחד מתלמידי החכמים העיז פעם בעידן חדוותא בפורים ואמר לפניו בבדיחותא כי חבל שבכמה מקומות בגמרא נשארו בתיקו, ואם היו מניחים זאת לדורינו כבר הייתם בספרכם פושטים את שאלות אלו ב'ונראה'. נענה לו החזון איש בחיוך ואמר לו, לא כי, אם הגמרא לא היתה עוסקת בזה, אזי בספרנו היה כתוב על זה 'וצ"ע'. החזו"א היה בטוח שאם בגמרא כתוב על זה תיקו גם הוא היה אומר וצ"ע].

כמובן שלא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, אמנם החזו"א בעוצם יגיעתו וקדושתו קים ליה שגם אחר חתימת הש"ס אפשר להגיע לדרגה כזאת.

ע"י דביקות בתורה דבקים בהשי"ת

וכשמגיע האדם לבחינת 'תורה דיליה' אזי זו הדרגה הרמה ביותר של דביקות בה', משום ששכלו וחכמתו של האדם מתדבקים בחכמתו יתברך, ונמצא שדבוק בהשי"ת ממש. וכדאיתא בגמרא - 'אנכי, נוטריקון אנא נפשי כתיבת יהבית' (שבת קה), כלומר שהקב"ה כביכול מסר ונתן את עצמו בנתינת התורה לישראל. והיינו מה דאיתא בזוהר (אחרי עג). 'קוב"ה ואורייתא וישראל חד'.

ועיין בספר 'לקוטי תורה' בפרשת ויקרא (על הפסוק ולא תשבית מלח) שמאריך בזה ביותר באופן נפלא וכתב שם שהדביקות בה' שמשגיג האדם כאשר הוא עוסק בתורה ומבין את

סברת הסוגיא, יש בכך יותר דביקות ממי שעוסק בלימוד חכמת הקבלה. משום שכאשר עוסקים בחכמת הקבלה לומדים ורואים את גדלות ה', אבל כאשר מבינים את הסברא בלבנו שהסברא הזו היא בעצם חכמת ה', אזי הוא מאוחד ומדובק בזה כאחד. וכן האריך בזה בספר התניא פרק ד', וכמו כן כתב בספר נפש החיים שער ד'. ושניהם נתנבאו בסגנון אחד.

וזה העומק במאמר חז"ל הנשגב, שדרש רבי עקיבא 'את ה' אלוקיך תירא - לרבות תלמידי חכמים' (פסחים כב:). שלכאורה הדברים הם בלתי מובנים, דמה שיך לדמות צורה ליוצרה, ואיזה דבר בעולם ישווה וידמה לו יתברך, ואכן משום כך נמנע רבי נחמיה העמסוני מלדרוש פסוק זה. אמנם לפי הדברים האמורים, דרגת התלמיד חכם שהגיע למעלת 'תורה דיליה' היא דביקות גמורה בהקב"ה, ולכן יש מקום לדרשה זו.

ועיין מה שכתב רבינו יונה בפירושו על מסכת אבות - 'כשאתה מיגע עצמך בתורה תשתעשע בה, שמצינו שאמרה תורה ה' קנני ראשית דרכי' - 'ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום' (משלי ח, ל). הנה לך כי הקב"ה יתעלה משתעשע בה, ויש לך לעשות כן, וזהו שנאמר 'משחקת בתבל ארצו ושעשועי את בני אדם' (שם ח, לא) רוצה לומר כאשר היתה התורה שעשועים להקדוש ברוך הוא קודם יצירת העולם, כן תהיה משחקת בתבל אחר שנברא העולם, ושעשועים לבני אדם' (פ"ב מ"ד).

דרגת תורה דיליה על ידי יגיעה וטהרת הלב

והנה הדרכים להגיע לדרגה נשגבה זו, הם על ידי עמל התורה ביגיעה להגות בה יומם ולילה, להרבות בישיבה ולמעט בסחורה, ולשים לילות כימים בעמלה של תורה לצבור ולקבוץ הונה של תורה. וכדאמרו במשנה 'מרבה ישיבה מרבה חכמה' (אבות פ"ב מ"ז). וזה מביא למעלת 'תורה דיליה' כמו שהבאנו מדברי הגמרא במסכת קידושין.

וגם תלוי בתפילה ובקשת רחמים ממי שהחכמה שלו. וכדאיתא בגמרא - 'מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה, אמרו הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה וכו', מאי קא משמע לן, דהא בלא הא לא סגיא' (נדה ע:). ואכן תיקנו לבקש ריבוי בקשות על הצלחה בתורה, בברכת התורה 'והערב נא', וכן בברכת אהבה רבה 'המרחם רחם עלינו ותן בליבנו בינה להבין ולהשכיל' 'והאר עינינו בתורתך ודבק ליבנו במצוותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך'. הרי שבקשת החכמה מאת ה' היא חלק בלתי נפרד מהדרך להשגת התורה.

ועוד נצרך לזה גם התקדשות על ידי מצוות ומעשים טובים, שזו ההכנה ל'דרוש וקבל שכר' כמו שהובא לעיל מהגמרא במסכת סוטה. ויש להוסיף שנדרש לכך מעלה נוספת, והיינו טהרת הלב, מידות טובות ורגשות קודש, כלומר להיות 'מציאות של קדושה'.

כי קנין מדריגות התורה תלוי גם בטהרת הלב וקדושת הנפש - שמצינו בכמה מקומות במקראות ובחז"ל שמהתנאים להחכים בתורה צריך שיהא האדם ראוי לכך באישיותו, דכתיב - 'סוד ה' ליריאו ובריתו להודיעם' (תהילים כה, יד). וכן כתיב - 'תועבת ה' נלוז, ואת ישרים סודו' (משלי ג, לב). וכתיב - 'אנשי רע לא יבינו משפט, ומבקשי ה' יבינו כל' (שם כח, ה).

ובחז"ל אמרו שאחד מקניני התורה הוא הענווה נמיכות הרוח - 'למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב הוי כל צמא לכו למים, לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה' (תענית ז). 'רבי יוחנן אמר לא בשמים היא, לא תמצא בגסי רוח' (עירובין נה.).

והיינו שלקנין התורה צריך עדינות וענווה טהרת המידות ואצילות הנפש, כי הבדל תהומי משתרע בין שאר החכמות לחכמת התורה. כל החכמות אין להם כל דבר עם הקדושה, אבל התורה היא קדושה חכמת קודש, ולכן היא תלויה בקדושת הנפש וטהרת הלב.

ואיתא בחז"ל שכמו שהארון היה מצופה בזהב מבית ומחוץ כמו כן - 'כל תלמיד חכם שאין תוכו כבדו אינו תלמיד חכם' (יומא עב.). כלומר התלמיד חכם הוא בחינת 'ארון', כלי לקבלת התורה, ובכדי להגיע למעלת השגת תורה שבכתב, נבואה, צריך להיות כארון, תוכו כבדו. כוונת הלב צריכה להיות טהורה כזהב כמו המעשים, ועל ידי זה זוכים לשמוע את דבר ה'.

אך עוד מצינו שנמשל התלמיד חכם למנורה, כי נר מצוה ותורה אור. ונראה ששני הכלים הם משל לשני סוגי חלקים בתורה, הארון הוא בבחינת תלמיד חכם של תורה שבכתב, כמו הארון שהיה בו הלוחות, אך בתושבע"פ נמשל החכם למנורה. כלומר החכמים החפצים ללמוד ולהשיג תורה שבעל פה, לא די להם להיות תוכם כבדו. אלא צריכים להיות כמנורה, שהיא כולה מקשה אחת זהב טהור. לא רק מעשים וכוונה, כי אם מציאות של קדושה. עדינות נפש וענוות רוח, תכונות נעלות ומידות אצילות, לב טהור ורגשות קודש. ובזה מאיר בהם אור התורה להרגיש את חכמת התורה, ונעשים מציאות של תורה, שהדברים מתיישבים בליבותיהם והתורה נעשית חלק מהם, שכלם מסכים ומתאחד עם שכל התורה, והם כבר סוברים מעצמם כסברת התורה.

וידועים דברי מרן החזו"א - 'ואמנם האיש הזוכה לידעת התורה [רצה לומר שהשכל הניתן בנפש כגרעין בגומת השדה, התאחד עם החכמה והיו לבשר אחד] הוא הולך בין אנשים, ונדמה לאדם הרואה לעינים כבן אדם, אבל באמת הוא מלאך הגר עם בני תמותה, וחי חיי אצילות ומרומם על כל ברכה ותהילה' (קובץ אגרות ח"א יג).

ואיתא במהר"ל - 'אמרו בגמרא (קידושין מ:): 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד

התורה, וזה אינו כי בשביל כך אין גדול התורה, אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל, ומפני שהתורה היא עילה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, ובשביל כך אמר גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, כי התורה היא עילה פועלת, וידוע כי העילה גדול מן אשר הוא עלול' (נתיבות עולם א - נתיב התורה - פרק ה). והבן כל זאת.



מאמר ו

שני הכתרים של נעשה ונשמע

אוזר ישראל בגבורה – עוטר ישראל בתפארה

עם ישראל נבחר להיות עם ה', עבור תפקיד רם ונשגב. עם שכל תפקידם ומגמתם הוא להיות כהני ה', לעסוק בעבודתו, לשרתו ולכבדו ולהיות גוי קדוש ועם סגולה.

ועל זה תיקנו חכמים בנוסח תפילת 'אתה בחרתנו' - 'וקדשתנו במצוותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתך', היינו שנבחרו ישראל לעסוק במצוות ובעבודת ה'.

אולם יתירה על כך נאמרה מעלה נשגבת בישראל - 'ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת'. כלומר שיש עליהם השראת השכינה ומעלת הדבקות בה'. דרגה רוממה של השראת קדושה עילאית, אשר מנשאת את ישראל למדרגות רמות. מעלה שהיא כעטרה לראשם - 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' (דברים כח, י).

שני מעלות אלו שזכינו בהם, מתבטאים במעלת הפעולות ועשיית המצוות והעבודה, מחד. ומעלת השלימות בעצם הנפש והארת הנשמה, מאידך. על שני מעלות נשגבות אלו, אנו מברכים בכל שחר ברכות מיוחדות - 'אוזר ישראל בגבורה', 'ועוטר ישראל בתפארה'.

ברכת 'אוזר ישראל בגבורה' - היא כנגד מעלת 'קדשתנו במצוותיך וקרבתנו לעבודתך'. הכח שיש לישראל לחגור עוז בעול המצוות, הגבורה שמלבישים על עצמם, 'איזהו גבור הכובש את יצרו' (אבות ד, א). מעשי המצוות שהם פועלים בגבורתם ובכוחם, שיש לכל אחד מישראל כח ועצמה להתגבר על היצר ולהתאמץ בעשיית המצוות.

ברכת 'עוטר ישראל בתפארה'. היא כנגד המעלה השניה - הפאר ואור הקדושה החופף עליהם, בחינת 'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח, א). 'ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת', קרינת זיו השלימות, וזריחת הנוגה מטוהר נשמתם.

מעלה זו נמשכת ובאה כהמשך מן המעלה הראשונה, כתוצאה מגבורת ופעולת מעשי המצוות, כבר הם בעצמותם נעשים מציאות של קדושה, העומדים לפני ה' ברוממות ותפארת, בכבוד ובהדר. 'ישראל אשר כך אתפאר'.

לאות ולמוטפות

שני מעלות אלו הם בחינות תפילין של יד ותפילין של ראש. תפילין של יד הם בחינת המעשה, הזרוע והלב הפועלים במעשה האדם. תפילין של ראש הוא הפאר והטוטפות,

השראת הקדושה והרוממות המאירים בנשמה - 'שמך הגדול והקדוש עלינו קראת'. 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, אלו תפילין שבראש' (ברכות ו.).

וכנגד שני עניינים אלו, באו שני ההכרזות 'נעשה ונשמע'. 'נעשה' הוא קבלת מעשה המצוות, ההתגברות על היצר והזריזות בפעולתם. ואילו 'נשמע' הוא העסק בחכמת התורה ולרומם את ההשגה. על שניים אלו זכו ישראל לעדיי חורב, לשני הכתרים, כדאיתא בגמרא - 'דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע' (שבת פח:).

ובמדרש גילו לנו מה היו שני הכתרים הללו - 'מאה ועשרים רבוא ירדו, ואחד היה נותן עטרה בראשו ואחד חוגרו זיין' (במדב"ר טז-כד). כלומר שכנגד 'נעשה' נתקשטו בכלי זיין, כגבור מלחמה 'אזור ישראל בגבורה'. הגבורה לקיים את המצוות. וכנגד 'נשמע' זכו לעטרה בראשם. 'עוטר ישראל בתפארה', שלימות והארה עליונה, המרוממים את היהודי, וחכמת התורה המאירה את פניו.

בשבת קודש חוזרים לישראל הכתרים של נעשה ונשמע

באופן כללי הרי שני מעלות אלו, קיימים תמיד אצל העם היהודי. אך בפרטות, הרי בימות החול בולטת יותר המעלה של 'אזור ישראל בגבורה', העמל והיגיעה בלימוד התורה, הדאגה והזריזות בקיומה, וגבורת מעשה המצוות. ואילו ביום השבת בולטת יותר מעלת 'עוטר ישראל בתפארה'. התוצאה של מעשי המצוות ועסק התורה של ימות החול, מתנוצצת וזורחת בשבת. בשבת זוכים להרגשת והארת אור המצוות ואור התורה. כל המצוות שעושים בחול, אזי בשבת רושמים וקדושתם מורגשת בנפשם, ולימוד התורה שעוסקים בה בימות החול, מאירה על פניהם. בחינת - מי שטרם בערב שבת יאכל בשבת. בשבת קודש רואים יותר את 'שם ה' נקרא עליך'.

והנה בשבת קודש פטורים מתפילין מטעם שהן עצמן 'אות', כלומר שמכח השבת גם בלי התפילין ישראל מעצמם מצויינים באור ה', השכינה שורה על פניהם. אור המצוות מזככם ומקדשם, ובשבת, קדושה זאת מתגלית ומאירה. השראת שכינה חופפת על כל בן ישראל.

וידועים דברי האריז"ל (פרע"ח שער שבת פ"ח) שבשבת משה רבינו מחזיר לישראל את עדיים מהר חורב הכתרים של נעשה ונשמע שניטלו מהם כאשר חטאו. כלומר שבשבת מתעלים ישראל לבחינת לוחות הראשונות שהתורה חקוקה על לבם, ואזי קורן אור פניהם בקרני הוד שהוא ענין הכתרים, כמו שכתבו התוס' במסכת שבת (פח. ד"ה שני כתרים).

ועיין ספר פרי צדיק - 'והב' כתרים הם תפילין של יד והתפילין של ראש, תפילין של ראש שעל המוח חכמה מוחא 'כתר נשמע', ותפילין של יד לקשר מעשה האדם שמכונים

על שם הידים כלי המעשה, שיהיה הכל לעבודתו יתברך שמו זהו 'כתר נעשה' וכו', ובשעת מתן תורה נכתר כל אחד מישראל בב' הכתרים כתור תורה, ואף שאחר כך פרקום וזכה משה ונטלן (שבת שם) איתא בפרי עץ חיים שבשבת מחזיר משה רבינו הכתרים לישראל, וזה שאמרו בגמרא (עירובין צו.) דשבת אין צריכין תפילין שהם גופן אות, והיינו שאז נכתרין ישראל בכתרי נעשה ונשמע כמו במתן תורה, וממילא כל היום וכל הלילה האדם מוכתר בתפילין של ראש ותפילין של יד, וזה שכתוב קדושה לישראל לעולם דהוא כתר תורה זכו ישראל לעולמי עד' (פרשת קדושים - אות ח).



מאמר ז

ואתם תהיו לי ממלכת כהנים

קבלת העבודה כ'תפקיד'

חובת עם ישראל מצד קבלת העבודה על עצמם

עצם העבודה לה' והליכה בדרכיו ועשיית רצונו, הרי היא מתבקשת מצד עצמה, הן מצד גדולת ורוממות השי"ת ועוצם קדושתו, והן משום שהוא מיטיב עם כל הנבראים, ובמיוחד עמנו עם ישראל, זאת נוסף על עצם האמת והיושר שבמשפטי התורה. אולם עבודתם של ישראל היינו משום שקיבלו על עצמם חובה קדושה זו כתפקיד, ומצד התחייבותם בדבר זה.

ולשם כך בחר ה' באבותינו, שאחר שהיו נאמנים לשמו - דהיינו שתחילה עסקו בעבודתו והלכו בדרכיו מצד ההכרה בעצם הדברים - נמצאו ראויים להטיל עליהם משימה קדושה זו כתפקיד, ונבררו האבות שמהם יהיה העם שיזכו לתפקיד נעלה זה. ועבור זאת הוציא ה' אותנו ממצרים וכת עמנו ברית בחורב, ועם ישראל התחייב בעול זה באמירת 'נעשה ונשמע', והכניסו עצמם בברית נצח להיות עם השומר תורתו ית"ש ומקיים מצוותיו, ולהיות לו ממלכת כהנים וגוי קדוש. שכן הוא רצון השי"ת שהעבודה לפניו ועשיית המצוות תהיה במסגרת של התחייבות ותפקיד המוטל עליהם.

מעלת העשיה מתוך מחוייבות - גדול המצווה ועושה

וכמה מעלות יש בנטילת תפקיד לעומת עבודה בלי עול של התחייבות.

ראשית, עצם קבלת הדבר כעול קבוע, וכל שכן בברית ובשבועה, יש בזה חיזוק החוב והשעבוד לעשיית מעשי המצוות. שנוסף על מה שראוי ונכון לעשותם מצד עצם הדברים, הרי מעכשיו הוא משועבד לכך מצד ההתחייבות שנטל על עצמו, ומעתה אין בידו להיפטר מזה.

נוסף על זה, יש מעלה בצורת הקיום של חוב, שבכך נעשה הדבר ביתר תוקף שהיא עשיה באופן של בדווקא כשהוא משועבד ומאוגד בקיומה ואין עשייתו כדרך ארעי ומקרה. ומענין זה אמרו חז"ל 'גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה' (ב"ק לח.). שכן יש תוקף וחיזוק בעצם הפעולה כאשר הוא מצווה בדבר.

ועיין עוד בתוס' קידושין (לא. ד"ה גדול) שכתב הטעם במעלת המצווה ועושה, משום

שצערו יותר גדול בקיומה שאין לו פת בסלו, ולפום צערא אגרא. ובריטב"א שם כתב בשם הרמב"ן שמעלת המצווה ועושה, משום שנוסף על עצם מעשה המצווה, מקיים בזה גזירת המלך ושומע בקולו.

כל החיים חטיבה של עבודת ה'

עוד זאת יתרון מעלת הקיום בתורת תפקיד, שכן בהיותו מתחייב, כבר עתה הוא מסכים וקבע בדעתו שלאורך כל עתידו יהא כפוף לקיום מצוות אלו, ונמצא כל חייו הם חטיבה אחת של קיום. מה שאין כן העושה בלי התחייבות, בכל עת בידו להפסיק קיום דבר זה, ועשייתו עתה אין בה כל הבטחה לגבי העתיד, ונמצא שכל פעולה עומדת בפני עצמה, ואין בה את החשיבות והרוממות של קיום רצוף ושלם לאורך זמן.

מציאות של עובד

יתירה על כך, הרי העושה ומקיים משום רצונו, אינו שייך לעשייה זו אלא בעת העשייה והקיום, ומשסיים את הפעולה הרי בשעה זו אינו עוסק בעבודת ה'. לעומת זה, המשועבד והמחוייב לתפקיד, הרי בכל עת הוא עומד הכן לעסוק בכל מה שמצווה עליו. ואף כאשר אינו עוסק בפועל במעשה המצות הרי עול קיומם מוטל עליו, והוא בבחינת עומד לפני ה' לשרתו בכל עת.

מסירת האישיות לעבודה

בנוסף למעלות אלו בתוקף הקיום, יש בכך גם שינוי באיכות, כי 'תפקיד', ממלא את כל מהותו של האדם, שהוא נעשה בעל התפקיד כמו 'מלך' או 'כהן גדול' שכל מציאותו וסדר חייו הוא מלכות וכהונה. 'תפקיד', משמעותו שזה הדבר המרכזי בחיים, כלומר לא רק שעושים זאת כתוספת ותחביב, אלא זה 'היעוד' אשר מוסר אליו את כל אישיותו.

ומשמעות הדבר היא הן בכללות העם, שכל מהות כנסת ישראל מאוחדת עם יעוד זה לעסוק בענייני השי"ת לעבדו ולעשות רצונו, התפקיד נעשה מושתת ביסוד מציאותנו עד שאין כל תכלית לקיום העם בלתי תפקיד נכבד ויעוד זה, לשאת שם ה' עלינו לתקן עולם במלכות שד-י.

וכן בא הדבר לידי ביטוי באופן פרטי, שכל יהודי רואה את כל מציאותו כעובד ה', והיותו יהודי משמעותו שכל יעודו ומגמתו לעסוק בענייני השי"ת, וכענין המובא במשנה ברורה (סימן ד סק"א) בטעם שתיקנו נטילת ידים שחרית - 'והרשב"א כתב לפי שבשחר אחר השינה אנו נעשים כבריה חדשה וכו', לכן גם דבר זה תיקנו בשחר להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו'. כלומר שעלינו להתייחס לסדר חיינו היומיומי כאל עבודה, אנו משכימים בבוקר בכדי לעמוד לפני ה' ולעסוק בעבודתו, וכמו הכהן הבא אל בית ה' לשרתו ולהקריב על המזבח.

מרכזו של האדם הוא ה'אני', ה'אני' של כל יהודי, הוא תפקידו כאיש ה', וזה עצם זהותו, כשכל מחשבותיו הם סביב התפקיד והמשרה, והוא חי ומתהלך עמה בכל עת, ובכל יום הוא בודק ומודד את עצמו האם הוא פועל כפי המתבקש מתפקידו. לכל אדם יש בחייו גם דברים נוספים שהם אינם ה'אני' שלו. שורש עבודתנו הוא ההכרה שהאני של היהודי הוא התפקיד הרם והנישא, דהיינו אדם העומד לפני ה', הולך בדרכיו ונתון לעבודתו. וכך יהא שואל את עצמו תדיר כיצד ניתן למלא תפקיד זה בדרגה יותר רמה. כיצד ניתן לשפר בזה, מה ניתן להוסיף בעבודת ה', בכבודו ביראתו ובאהבתו.

התפקיד – רוממות ומעלה

עוד יש בכך מעלה נוספת שאינו קשור לעצם החיוב, שכאשר מקבלים את העבודה והמצוות כתפקיד ושררה, הרי זה כבוד ופאר לאדם שנתעטר בתפקיד נעלה זה, והדבר אף מעניק לו נחת רוח ורוממות. כי עצם הדבר שהוא בעל תפקיד ובן ברית עם המלך הרי זה מעלה נשגבה ונכבדה. וכדכתיב - 'וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה כאשר דיבר לך ולשמור כל מצותיו' (דברים כו, יח). כלומר שעול המצוות שהוטל עלינו, הם מעלה ורוממות שה' בחר בנו להעניק לנו באהבתו אותנו. והוא ענין המצוה של 'והיו לטוטפות בין עיניך' (שם ו, ה), דהיינו שיש בקבלת התפקיד חשיבות ויקר, והמשרה הנכבדה הזו היא לנו לפאר ולתכשיט, והשעבוד שלנו להקב"ה היא גאוותנו וקישוטנו.

להיות עובדי ה' מחייב דרגות קדושה

ותוצאה נוספת מזה, שהדבר מחייב אותנו לנהוג גם בשאר ענייננו כפי שמתאים למי שנושא תפקיד זה. בעל משרה הרי כל הנהגתו היא כפי המתבקש ומתאים לבעל משרה זו, אפילו עדינות תנועותיו וסגנון דיבורו, נקבעות לפי עיסוקו.

ואכן הרבה מן המצוות שבתורה שעניינם קדושת ישראל, נובעים מכך שאנו כהנים משרתי ה' שעל כן עלינו להתנהג כראוי למשרתי המלך. [ושלימות קיום מצוות אלו, הוא כאשר יעשה אותם מתוך רגש שבהיותו בעל תפקיד קדוש זה, מחוייב הוא בגין כך לנהוג בדרגה כזו של קדושה ורוממות].

כמו"כ הוסיפו חז"ל הנהגות של קדושה ואצילות, המתבקשים מהיותינו עבדי המלך. ועוד נתוסף בזה מנהגי ישראל קדושים. וכן כל אחד ואחד, ככל שהאדם מרגיש בעצמו במוחש ורואה יותר את מעלתו כבעל תפקיד נכבד וקדוש זה, הרי הוא מוסיף ומתעלה בתוספת הנהגות רוממות ועדינות.



מאמר ח

'ממלכת כהנים וגוי קדוש'

תמצית תפקיד היהודי

כללות תפקידו של עם ישראל, מורכב משני חלקים שהם התמצית והדבר המרכזי של התורה. והיינו מה שאמר הקב"ה למשה לומר להם לישראל לפני מתן תורה - 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' (יט, ג).

שני היסודות הם - 'ממלכת כהנים', ו'גוי קדוש'. ועיין שם ברמב"ן - 'ממלכת כהנים - ותהיו ממלכת משרתי. וגוי קדוש - לדבקה בא-ל הקדוש, כמו שאמר קדושים תהיו כי קדוש אני ה'".

פסוק זה בא כהקדמה למתן תורה, וכהמשך לקודמו - 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ'. כלומר אם תקבלו עליכם את התורה, בכך תהיו - 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'.

ובפשטות יש לבאר ששני עניינים אלו הם בבחינת מתן שכר שעם ישראל יזכה לעדיפות ולהטבה יותר מכל העמים.

וכן משמע בלשונות הכתוב פסוקים כעין אלו, בפרשת הברית בערבות מואב ב'כי תבוא' - 'ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש לה' אלוקיך כאשר דיבר' (דברים כו, יט). ובפרשת ברכות וקללות כתיב - 'יקימך ה' לו לעם קדוש כאשר נשבע לך כי תשמור את מצוות ה' אלוקיך והלכת בדרכיו' (שם כח, ט).

כלל המצוות מתחלק לשני חלוקות עיקריות

ונראה כי שני תארים אלו הם גם כוללים את חובת תפקידם של ישראל, ו'ממלכת כהנים וגוי קדוש' - הינם הגדרות כוללות על כל תרי"ג מצוות התורה, חוקותיה ומשפטיה, אשר חלק מהם שורש חובתם מצד 'ממלכת כהנים', וחלקם שורש חובתם משום 'גוי קדוש'.

'ממלכת כהנים' היינו מלכות של כהני ה', כלומר משרתיו שתפקידם לעסוק בכבוד ה', להתבונן בגדולתו וברוממותו, לפרסם שמו, להחדיר בעצמינו רגשות אהבה ורגשות יראה, ולהשתחוות לפניו. ומזה נובעים חלק ניכר ממצוות התורה אשר עניינם עבודה ושירות לכבוד ה', כגון בנין בית המקדש ועבודת הקרבנות, מצוות אהבת ויראת ה', ברכות

ותפילות, שבת ומועדים וכיו"ב. בקיום מצוות עבודה אלו כהלכתם, הננו מקיימים את חובתנו להיות לו ממלכת כהנים, משרתי א-ל עליון. כל המצוות שעניינם כבודו של מקום ועבודתו ית"ש, חובתם נובעת מצד החלק של 'ממלכת כהנים'.

והחלק השני הוא 'גוי קדוש', כלומר הנהגת קודש - דהיינו כל שאר מצוות התורה - כולל את המצוות שבין אדם לעצמו ושבין אדם לחבירו, אשר אין עניינם עבודה ושירות לה' כי אם ענייני קדושה וטהרת הלב, המחייבים את האדם במשאו ומתנו ובאורח חיו, סור מרע ועשה טוב, הן במצוות עשה - כגון משפטי הממונות, השבת אבידה, צדקה והלוואת דלים וכיו"ב, שהם מצד הדרך הישרה שעל האדם להתנהג בה, והן במצוות לא תעשה, כגון המאכלים האסורים והעריות וכיו"ב, שחובת ההימנעות מהם היא בהיותם נוגדים את קדושת וטהרת הלב. וכמו שכתוב פעמים רבות בתורה וכגון - 'ואנשי קודש תהיו לי ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' (שמות כב, ל).

ובמיוחד פרשת 'קדושים תהיו' (ויקרא יט, ב) אשר בה מפורטים רבים מן המצוות, אשר שרשם ברעיון הקדושה שבישראל.

וכמו שמצינו בכתוב - 'לא תאכלו כל נבלה וגו' כי עם קדוש אתה לה' אלוהיך' (דברים יד, כא). ואכן על ידי הדביקות ביושר והטוב והרחקת הרע והמגונה, חשובים ישראל 'גוי קדוש', ועל כגון אלו נאמר - 'ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלהיכם' (במדבר טו, מ).

ולכן הוא אומר - 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. שכאשר תשמעו בקול ה' לשמור בריתו ומצוותיו, כי אז תזכו לשני המעלות הנשגבות, להיות הן ממלכת כהנים והן גוי קדוש.

קבלתם מלכותי - קבלו גזרותי

והנה אמרו חז"ל - 'אני הוא שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשם שקיבלתם מלכותי קבלו גזרותי' (מכילתא פרשת בחודש פסוק לא יהיה לך).

בדברי המכילתא מבואר שכבר במצרים בטרם קבלת התורה היתה 'קבלת מלכותו', והיינו כמו שנתבאר בפרשת בא שזה היה על ידי קרבן הפסח, שהוא היה ביטוי לכך שקיבלו על עצמם לכבד את מלכותו בקרבנות ובשאר חלקי העבודה. במתן תורה בהר סיני ניתוסף השלב של קבלת גזירותיו, כלומר לא רק לכבדו ולעבדו, אלא גם לקיים כל המצוות ופרטיהם לשמוע בקולו וללכת בדרכיו.

שני חלקים אלו של 'קבלת מלכותו', ו'קבלת גזירותיו'. הם בעצם כללות תפקידו של עם ישראל, שני הדברים המרכזיים של התורה. והוא מה שאמר הקב"ה למשה לומר להם לישראל לפני מתן תורה, 'ואתם תהיו לי 'ממלכת כהנים', ו'גוי קדוש'.

לימוד התורה יש בו שני המעלות

והנה על מצות תלמוד תורה שנינו (ריש פאה) - 'ותלמוד תורה כנגד כולם'. והכוונה בזה שמצות עסק התורה שקולה כנגד כל המצוות, ועולה במעלתה על שני החלקים יחדיו - הן כנגד המצוות הבאות מצד חובת העבודה, והן כנגד המצוות הבאות מצד חובת הקדושה.

ומצינו שביחס לשני הבחינות הנ"ל של תפקיד עם ישראל, נחשב לימוד התורה כמצוה יותר יקרה ונעלית. הן ביחס לחלק העבודה של 'ממלכת כהנים', והן ביחס לחלק המצוות של 'גוי קדוש',

ואכן מצינו בחז"ל שדרשו במקום אחד - 'יקרה היא מפנינים' 'מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים' (הוריות יג.).

ועוד איתא בחז"ל - 'וכל חפצים לא ישוו בה' (משלי ח, יא) - 'אפילו חפצי שמים' (מו"ק ט:). וכן אמרו - 'וכל חפצין לא ישוו בה'... אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה' (ירושלמי פאה פ"א ה"א, ילקוט משלי תתקלד).

הרי שהעמידו חכמים את מצות תלמוד תורה כגדולה ועולה על כולנה.

הן מצד העבודה שבתלמוד תורה, אשר יקרה היא מן העבודה הנעלית ביותר - כשהכהן הגדול נכנס לבית קודש הקדשים, ללמדנו כי העסק בתורת ה' ודרישת חוקיו ומצוותיו, ועמלה להבין ולהשכיל, הינה עבודה לה' שאין דומה לה במעלתה.

וגם מצד הקדושה וטהרת הלב המושגת על ידי תלמוד תורה - גדולה היא ועולה על כל המצוות הבאות מצד חובת הקדושה.

כלומר שלימוד התורה יש בה גם משום קיום התפקיד של 'ממלכת כהנים', דהיינו שיש בכך עבודת ה' נפלאה כדאיתא בחז"ל - 'ולעבדו - זה תלמוד' (ספרי עקב י, מא). ועבודת עמלה של תורה יקרה היא יותר מן העבודה של כהן גדול, שנכנס לפני ולפנים.

וגם יש בלימוד התורה קיום של 'גוי קדוש'. כדמצינו שהלימוד הוא המצוה החשובה ביותר - 'כל המצוות כולם אינם שווים לדבר אחד מן התורה'. כי בעצם יגיעתה וידיעתה, מקדשת התורה ומרוממת את נפש האדם ביושר אמריה, במידת קדושה שאין למעלה הימנה. וחזינן מזה רום מעלת חשיבות לימוד התורה, ויקרת רוממות וקדושת התלמיד חכם.

גוי קדוש - שני דרגות

והנה הנדרש מהם להיות 'גוי קדוש' נובע מתפקידם משני טעמים, דהיינו ראשית משום תפקידם כ'ממלכת כהנים', שבהיותם כהני ה' יאה להם לנהוג בהנהגת קודש, ולא לחלל

את כהונתם. וכן משמע בכמה מקראות. וכפי שאומרים בנוסח תפילת נשמת - 'ובקרב קדושים תתהלל'. וכן בנוסח הפיוט לימים נוראים - 'נאה לקדוש פאר מקדושים'.

נוסף על כך הוא תפקיד כשלעצמו שנדרש מהם כתכלית ומטרה לשמה, שרצונו יתברך שיהיה לו 'גוי קדוש', כמו שאמרו 'פמליא של מלך דומה למלך' (תורת כהנים קדושים פיסקא א), כלומר מכיון שהם כגודודו של מלך אשר הוא שורה בקרבם, ולפיכך מתחייב מהם הנהגה רוממה וקדושה.



מאמר ט

מן השמים דברתי עמכם

תורה קדמה לעולם

‘ועל הר סיני ירדת, ודבר עמהם משמים, ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת, חוקים ומצוות טובים’ (נחמיה ט, יג).

התורה הינה חכמת ה' יתברך, חכמה עליונה וקדושה. 'משפטים ישרים ותורות אמת חוקים ומצוות טובים'. והנה חכמינו גילו לנו שלא נבראה חכמה קדושה ועליונה זו, כתורה לצורך העולם, אלא התורה היא כשלעצמה בטהרתה היא רעיון נשגב ונעלה.

وهוא עומק מאמר - 'התורה נבראת קודם לעולם' (פסחים נד.). כי התורה יש לה מציאות וקיום גם בלא היות עולם, והיא אכן נבראה לפני העולם. העולם הוא רק היכי תמצי עבורינו לקיים את התורה בפועל. אחר שנברא העולם ניתנה בו התורה כדי לקיים אותה, אבל התורה עצמה קיימת לפני העולם. כלומר רוממותה של תורה אינו רק משום שכאשר יברא העולם יהיו בו חוקים ומשפטים אלו, לצורך הנהגה נכונה לקיום העולם. אלא יש בה חכמה עליונה, מושגי קדושה, ערכי צדק ועקרונות מוסר. שבעצם היותם, במהות רעיונם הם נעלים וקדושים, ממקור חכמתו יתברך.

כלומר שהתורה היא 'חכמה בעצם', גם כאשר אין עולם, כי הדבר מחמת עצמו נכון. לדוגמא, נכון ואמת נעלה וקדוש הוא העקרון, שאילו יהיו שני אנשים יחדיו מן הראוי מצד עצם הרעיון שיעשו חסד זה עם זה. העולם הוא רק מקום לבצע חסד, אבל רעיון החסד הוא רעיון נצח. העולם הוא רק מקום בו יכולה החכמה להתגלם ולהתגשם בצורת מעשה, אך הערכים הנם נצחיים לפני היות העולם, וגם לולא היה עולם.

ועל דרך זה, גם מעלת האדם אשר רוחו רוממה ודעותיו קדושות, אין מעלתו רק משום שכאשר יבוא לידי מעשה ידע את אשר נכון לעשותו. אלא עצם הדבר שהוא איש חכם, חכם לב שחכמתו טבועה בנפשו, שהקדושה והיושר ממלאים את נשמתו ומאירים את נפשו, זה עצמו מעלתו ורום ערכו. החכמה היא עצמה ערך נעלה, לדעתה להשיגה ולחיותה.

הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם

יותר מכך, לא רק שהתורה לא נבראה עבור העולם. אלא אדרבה העולם נברא עבור התורה. כי העולם הוא המקום, בו התורה אמורה להתקיים בפועל. העולם נברא כדי

שהתורה תוכל להתבצע. וכמו שאמרו במדרש - 'ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום (משלי ח) - התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה. האומן אינו בונה מדעת עצמו, דיפתראות ופנקסאות יש לו וכו', כך הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם'. (בראשית רבה א-ב). ובהקדמת הזוהר - 'קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא'.

הרי, שלא נבראה התורה, עבור העולם. אלא התורה היתה קיימת מאז ומקדם, שעשועים לפני הקב"ה. ואדרבה העולם נברא עבור התורה. שאם כי החכמה נעלית ונשגבה כשלעצמה, גם בלי היות העולם כלל. אך עם זאת, מעלה ויתרון תהיה לה לתורה, שהיא גם תהיה מבוצעת בפועל בעולם. על כן אחר שהיתה התורה קיימת, נברא העולם למטרה זו, כדי לבצע את התורה. תכליתו של העולם היא, לשמש את התורה, עולם שתתקיים בו חכמת התורה למעשה.

ולכן התורה היא הפנקסאות והדיפתראות של העולם, כל התכנית של העולם עשויה באופן כזה שהתורה תוכל להתקיים בה, שיזדמנו בו כל אופני המציאות, הנצרכים לקיים את כל המצוות בפועל. ויבואו לידי ביטוי אוצרות גווני החכמה שבתורה. הקב"ה הסתכל בתורה מה היא צריכה כדי לקיימה בפועל הלכה למעשה, וברא את העולם.

המלאכים רצו בחכמת התורה כשלעצמה

ובזה יבואר מאמר הגמרא - 'אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו אמר להן לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם. 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים' (תהלים ח). אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה החזיר להן תשובה וכו', אמר להן למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם וכו' כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין לשבות וכו' משא ומתן יש ביניכם וכו' אב ואם יש לכם, שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר ה' אדנינו מה אדיר שמך וגו' (שבת פח:).

ולכאורה, אין מובנת טענת המלאכים, וכי למה להם תורה שאין להם בה שום קשר. אין להם אב ואם, אין להם יצר הרע, אין להם משא ומתן.

אלא שהמלאכים חפצו בתורה, כפי שהיא בעצם. אף שאין למלאכים שייכות אל ביצוע מצוות התורה בפועל, אבל רצו המלאכים להתעסק עם חכמת התורה כשלעצמה. הערכים הנצחיים והאמיתיים הכתובים בה. ומדויקים דברי המאמר מה שאמרו - 'חמדה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם'. הדגישו המלאכים, שהם חפצים בתורה כפי שהיא בעצמותה, כמו שהיתה לפני בריאת העולם. גם בלי לבצע את דבריה במעשה. כי בחכמה זו שייך להתעסק ולהשתעשע ברעיונותיה העמוקים, גם אם אינה באה כלל לידי ביטוי בפועל ממשי.

המלאכים שהם משרתיו העוסקים בכבוד ה' ית"ש, היתה טענתם, כי חכמה זו שהיא חכמה נעלית, חכמת ה' - 'הודך'. היא חכמה השייכת לשמים, ואין יאה לה שתהיה על הארץ. 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו'. שאין לו לאדם חשיבות ויקר בכדי להשיג את התורה הקדושה. וראוי יותר שיהיה 'תנה הודך על השמים'. אך עם זאת רצה הקב"ה לתיתה לישראל, כדי שהם יקיימו אותה בפועל על הארץ. וזה מה שהשיב להם משה למלאכים, כי עם שהחכמה בעצמותה שייכת לשמים, אך יש יתרון בחכמה, שגם תגיע לידי מעשה בפועל. המעלה הזאת בתורה, של ביצועה בפועל לא שייכת אצל המלאכים. כלום אב ואם יש לכם. לקיים את התורה בפועל, שייך רק בידי אנוש ועל הארץ.

ארוכה מארץ מידה

והנה, אף שהעולם עשוי עבור התורה, וכל תכליתו הוא להיות מקום ואפשרות לביצוע חכמת התורה, אך בהיות חכמת התורה גדולה כל כך ורחבה כל כך. אין בעולם כולו, די מרחב ואפשרויות, בכדי להכיל בתוכו את כל חכמת התורה האדירה.

שכן אמרו חז"ל - 'אמר רב חסדא דריש מרי בר מר, מאי דכתיב (תהלים קיט, צו) 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד', דבר זה אמרו דוד ולא פירשו וכו' עד שבא זכריה בן עדו ופירשו דכתיב 'ויאמר אלי מה אתה רואה ואמר אני רואה מגילה עפה ארכה עשרים באמה ורחבה עשר באמה'. (זכריה ה), וכי פשטת לה הויה לה עשרין בעשרין, וכתיב 'היא כתובה פנים ואחור'. וכי קלפת לה כמה הויה לה ארבעין בעשרין, וכתיב - 'מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן וגו' (ישעיהו מ, יב). נמצא, כל העולם כולו - אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה' (עירובין כא.).

וצריך להבין, מה הפירוש שהתורה רחבה מן הארץ כך וכך פעמים. וכי בא ללמדינו שאם יכתובה על הארץ לא יספיק המקום, וכי באו חז"ל לומר לנו כמה פעמים צריך לפרוש את הארץ כדי לכתוב את התורה. ונראה שהפירוש הוא, שאף שחלק מן התורה מתאימה למידת הארץ, כלומר שהעולם ממציא לאדם הזדמנויות להתנהג בהם לפי התורה, וכגון מה לאכול וכיצד להשכים, כיצד לקנות וכיצד לדון, וכל סדר החיים. אך חז"ל כאן מורים לנו, שהתורה בעצמה עוד רחבה יותר מן העולם. לא רק הוראות להיכני תמצוי שיש בעולם קיימות בתורה, אלא יש בחכמת התורה, אלפי פעמים יותר ממידת העולם. כלומר יש בה חכמה והוראות על ציורים שלא יהיו ולא נבראו. כך רחבה היא התורה, ג' אלפים ומאתים פעמים מהנצרך להנהגה בעולם. והנה אף שאסתכל באורייתא וברא עלמא, ואכן העולם נברא לפי מה שכתוב בתורה. אמנם יש עוד אלפי חלקים בתורה, שהבריאה אין בידיה לתת את ההזדמנות לקיים אותם, ולא יבואו לכלל מעשה בעולם. כלומר שנותר חלק תורה זה רק בצורה חכמה מופשטת, 'לו יצויר' שהיתה היכי תמצוי כזו, היה צריך להיות הדין כך וכך. אילו רצה הקב"ה שכל ענייני החכמה שבתורה יוכלו להגיע לידי מעשה,

היה על העולם להיות גדול בשיעורו כנאמר בזכריה, ג' אלפים ומאתיים פעמים ממה שהוא במציאות.

היקום על כל מליארדי בריותיו, מאורעותיו וצירופי גווניו, וכל מצבי המציאות המתרגשים ובאים בו - מצבים שעליהם קובעת התורה, כיצד לנהוג בכל אחד ואחד מהם - היה לו לעולם להיות עוד ג' אלפים ומאתיים פעמים הזדמנויות, כדי להכיל את כל חכמת התורה, כדי להביא לכלל מעשה את כל יסודות האמת שבה.

הנה כי כן, חשיבות לימוד התורה, אינה רק משום שעל ידי כך ידע לחיות כראוי וכהוגן. אלא עצם ידיעת והשכלת הדברים הקדושים הללו, היא כבר מעלה ורוממות. ידיעות התורה הם כשלעצמם ידיעות אמת יסודיות, שהקונה אותם קונה רוממות והשגה.

דרוש וקבל שכר

וזה הטעם שחכמי התורה בכל דור ודור לומדים ועוסקים, גם בהיכי תמצי שלא היה ולא נברא. 'לו יצויר' כי האי גוונא, ולו יצויר כאידך גוונא. כי חכמת התורה אינה רק על מה שקיים בעולם, אלא היא קדמה לעולם והיא גדולה מן העולם, התורה הינה חכמה גם בלי שום התייחסות למציאות. ואמרו על זה בגמרא - 'איה סופר את המגדלים' (ישעיה לג, יח), שהיו שונין שלש מאות הלכות במגדל הפורח באויר. ואמר רבי אמי, תלת מאה בעיי בעו דואג ואחיתופל, במגדל הפורח באויר' (חגיגה טו:).

'מגדל הפורח' היינו היכי תמצי שלא תיתכן, חקירות עמוקות של 'לו יצויר', שאינם באים לפסוק את הנפקא מינה למעשה, רק לפשוט את כל צדדי החקירה. וזוהי מדריגה גבוהה ביותר בלימוד התורה, ועליה מקונן הנביא 'איה סופר את המגדלים'.

והנה גם בתורה הכתובה ישנם פרשיות ערוכות שאין בהם נפקא מינה למעשה, כי לעולם לא יהיו בעולם. וכך אמרו בגמרא - 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב 'דרוש וקבל שכר' וכו' עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות וכו', בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב 'דרוש וקבל שכר' (סנהדרין עא.). ואילו היתה התורה רק דינים כדי לדעת את אשר נעשה, לשם מה נכתבו פרשיות אלו, שלא היו ואין עתידים להיות.

ועוד איתא - 'תנן התם כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר וכו', וליכתוב רחמנא קשקשת ולא ליכתוב סנפיר, אמר רבי אבהו, וכן תנא דבי רבי ישמעאל 'גדיל תורה ויאדיר' (חולין טו:).

ובודאי אין הכוונה שיש להגדיל את התורה בדברים חסרי משמעות, רק ענין הגדלת התורה הוא שגם דברים שאין להם נפקותא למעשה, נכתבו בתורה כי הם מחכמת התורה האמיתית. וכאמור, שאין התורה רק הדרכה מעשית כיצד לקיים את המצוות, כי עבור זאת

אכן היה די בנתינת סימן הקשקשת שהוא הוכחה שהדג טהור לאכילה. אכן התורה באה ללמד את האמת והראוי מצד עצם הדבר, ומפורש בזאת שהסנפיר והקשקשת הם שגורמים לדג להיות טהור, ואין אלו סימני היכר גרידא. ומאחר שהסימנים הם גורמי הטהרה, הלא הם גופי תורה, ובזה הגדיל ה' תורה במה שהורה לנו בתורתו שסיבת הטהרה נעוצה בסנפיר כבקשקשת. אלא שבפועל אין נפק"מ בדבר כיון שבלאו הכי כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, אבל זאת האמת וקביעת התורה בעצם, שטהרת המינים הללו לאכילה היא רק משום שיש בהם גם סנפיר וגם קשקשת.

[ונראה שזה כוונת דברי הריטב"א שם - 'גדיל תורה ויאדיר - פירוש דלסמוך בודאי בקשקשת סגי לך, ומיהא כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגיא דלא להוי התם, כיון שיש שם קשקשת, ואולי הוא גם כן גורם טהרתו, ואף על פי שהוא לבדו אינו גורם טהרה'].

[ועיין לעיל מאמר ד' בשעה שהקדימו נעשה לנשמע' בביאור ענין 'דרוש וקבל שכר', ועוד הארכנו במקו"א במה שיש לומר בזה, בטעמי סנפיר וקשקשת].

בין תורה לחכמה

זהו ההבדל העצום בין חכמת התורה לחכמות העולם, נוסף על מה שהתורה היא חכמת קודש, חכמת הקב"ה. זה גם סוג אחר לגמרי של חכמה, התורה היא שרשים של ערכי קודש עצמיים ומוחלטים. לעומת זאת החכמה אינה עקרונית, כי אם ידיעות בעלמא.

כל הידיעות והחכמות שבעולם, באים לספר את המציאות הקיימת. או מתארים סיבות ופעולות ותהליכים. או מבארים כיצד מתרחש דבר זה, כתוצאה מזה מתרחש זה. הרכב החומרים, התנהגות החומרים, פעולות שונות בהתחבר חמרים שונים והשפעות שונות. הכל הכרת המציאות. כל החכמות הם תורת המציאות, מה פועל ואיך פועל. ומטרת ויעד כל ידיעת אלו החכמות, הוא כיצד להתנהג עם המציאות. כיצד להשתמש, כיצד להתמודד עם המציאות הנלמדת בחכמות הללו. וכיצד ניתן להפיק תועלת מכך. איזה תרופה אפשר לפתח מחמרים אלו. איזה מכשיר חדש אפשר להמציא ולהקל על החיים.

חכמת הקודש של התורה – ערכי מוסר ויושר צדק וקדושה

אבל התורה לא באה לומר כל אלו. התורה אינה באה לספר על המציאות, אלא התורה באה לומר מה האמת, כיצד צריך להיות. התורה היא תורה של ערכי קודש, תורה שמלמדת כיצד 'ראוי' להתנהג, לא מה קיים, אלא מה נכון שיהיה. גם אם ענין מסוים אינו בא לידי מעשה, אבל הערך קיים כשלעצמו. ראוי הדבר מחמת עצמו, ששני נבראים יעשו חסד האחד עם רעהו. כי כך ראוי, וכך קדוש. זוהי אמת נעלה העומדת בפני עצמה. כלומר התורה היא ערכים קדושים ומקודשים. מה ראוי לעשות - מה טוב, ומה רע, מה צדק, ומה הגון. ומה טהור, ומה קדוש.

כל החכמות שבעולם אינם ערכים, אלא כלי שימוש. כל חכמת העולם הינה מכשיר כיצד להסתדר עם העולם. כיצד יהיה העולם משוכלל ומסודר, טוב ונוח לחיות בו. אבל התורה היא חכמה עליונה, היא שקובעת עבור האדם. האדם נברא כדי לשרת את התורה, ואילו חכמת העולם מטרתה כדי לשרת את האדם.

ואפילו כל חכמות המוסר והמשפט שבעולם, וחוקי החברה והכלכלה. הם רק תורות של שירות, הנחוצות לבריות כדי להתקיים כחברה שאפשר ונוח לחיות בה. וכן נימוסים ותרבות הם עצות וחכמות שמושיות, כמה שיהיה תועלת מהם ויפיקו מהם סדר ונוחות.

לעומת זה כל הדרכים הטובים שהתורה מלמדת, קדושה, הגינות, טהרה, יושר, צדק, אמת, כל הדברים הללו אין מטרתם כדי שיהיה נח, כי אם שכך הוא אמיתת הדבר. זוהי האמת כערך עליון. העקרונות הללו הם מציאויות מוחלטות. לא מחמת שנעים ונוח וטוב על הלב שיתנהג כך העולם, רק כי זה חשוב וראוי שיהיה כן [ועיין להלן פרשת משפטים חלק המאמרים - מאמר ב 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', שהארחנו במשמעות הדברים].

אסתכל באורייתא וברא עלמא

התורה קובעת היאך הם פני הדברים באמיתתם ובשרשם, מה קדוש בעצם ומה משוקץ מחמת מהותו. מה טהור בעצם ומה טמא. איזו פעולה היא מצוה מעצם הווייתה, ומה הוא איסור מחמת מהותו. כאשר התורה אומרת לא תגנוב, אין האיסור רק מחמת חורבן העולם שישתתר כתוצאה מכך. אלא גניבה היא רע מעצם מהותה. גניבה היא דבר עוולה במהותה, בקביעה שמיימית נצחית ומוחלטת.

ואמנם אמת הדבר, שההנהגה על פי התורה. היא גם נועם וטובה לפי מציאות העולם. אך זאת, לא משום שהתורה הותאמה למידות העולם, ונבנתה על פיו. אלא להיפך, כיון שהעולם נברא לפי המידות של התורה. משום כך, אם ילכו בדרך התורה, גם העולם יהיה גם נוח ומשוכלל. כי גם זה כלול במאמרם 'אסתכל באורייתא וברא עלמא'. שהעולם נברא באופן כזה, שאם ילכו בו על פי התורה יהיה העולם מתוקן. ובאם לאו, יהיה משובש. אך לא מקור התורה הוא העולם. אלא התורה היא 'יסוד היסודות ועמוד החכמות'. ולכן לתורה יש את שני המעלות שהיא גם תורה וגם חכמה. היא גם תורה נצחית ואמיתית, אך היא גם מתאימה לתיקון וסדר העולם. דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום (משלי ג, ח).

לדוגמא, מידת החסד הוא דבר נעלה מחמת עצמו. ועל כן ברא הקב"ה 'עולם חסד יבנה'. שהעולם יהיה, עולם מתוקן עם חסד, ובלי זה יהיה משובש. וכן הערך השלילי של 'לא תגנוב'. בהיות שהגניבה היא דבר מושחת במהותו. וכיון שהעולם נברא על פי זה, אכן העולם יהיה מקולקל אם לא ישמרו על לא תגנוב. וכן הדבר בכל מצוות התורה.

אין משפטי התורה ערכים יחסיים המשתנים לפי מצב הבריאה. אלא זוהי חכמה של אמיתות צדק ועקרונות מוסר קבועות ונצחיות - 'תורות אמת'. אין החוקים ישרים משום שהעולם יהיה יפה בכך, אין המצוות טובים, משום שכך יאה להם מן הבריות. אלא הם ישרים וטובים, משום שהם בעצם ישרים וטובים.

אבל חכמת העולם אינה ערך עצמי, וכל כולה רק חכמה של נוחות. כיצד ניתן יהיה ליהנות מן העולם באופן הנוח על הצד הטוב ביותר. ועל כן חכמת האומות היא 'חכמת ארץ'. מקור החכמה ומטרתה, הוא העולם כפי שהוא. אבל חכמת התורה היא 'חכמת שמים', לא המציאות העולמית היא מקור החכמה. כי אם ערכי הקדושה השמימיים, הם תוכנה של התורה.

מגיד דבריו ליעקב

ועל זה אמר דוד - 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל 'ידעום' (תהילים קמז, יט). 'ישראל יש להם לשבח על שנתן להם חוקים ומשפטים ש'כל גוי' 'בל ידעום'. אי ידיעה זו של הגויים בתורה, אינה רק חסרון במה שלא שמעו את דבר התורה, ואילו ישמעו כבר ידעו. אלא שאין שייך שידעו אותם. אין להם כל שייכות ואפשרות להבין תורה. גם אם יאמרו להם את מה שכתוב בתורה, גם אז יהיו 'בל ידעום'. ואף על פי שיש בהם חכמים גדולים מביני חוק ומדע. אבל תורה, אי אפשר שישגיגו. כי התורה היא סוג אחר של חכמה, גויים לא זכו למתנה זו של קנין התורה. אין לבם מסוגל לקלוט, שקיים מוסר שמימי מוחלט, כל המוסר של הגוי הוא רק מוסר של נוחיות וקיומיות.

חסד לאומים חטאת

ובגמרא - 'חסד לאומים חטאת (משלי יד), כל חסד שאומות העולם עושים חטא הוא להם שאין עושים אלא לעצמם' (בבא בתרא י: ע"ש). 'כל טיבו דעבדין עממיא לגרמייהו עבדין' (תיקוני זוהר תיקונא שתיאה דף כב ע"א). שאף הטוב שעושים האומות, הכל לעצמם הם עושים. דהיינו שאפילו החסד והמשפט שעושים הגויים. הוא רק עבור עצמם ונוחיותם. כי עושים חישוב לעצמם, שלבסוף הם ירוויחו מכך שיהיה עולמם מתוקן ומשוכלל. ויתנהל בסדר ואוירה נוחה. ומשום כך נחשב לחטא, כי הכל סובב בסופו של דבר עבור הנאת עצמם. ואין להם בזה שום משמעות של ערך נעלה וקדושה.

אבל בישראל חסד שעושים, הוא בבחינה גבוהה ונעלית לאין ערוך, הצדק נעשה כי כך נכון וראוי בעצם. כאשר נעשה צדק בישראל, מתבצע כאן ערך מרומם ונשגב, כי קדוש ונעלה לעשות כן, וזהו ההבדל בין תורה לחכמה. הגוי אינו מסוגל להשיג את התורה, כי נפשו אין לה שייכות לכך, נפשו היא נפש ארצית והתורה היא חכמת שמים. לא עשה כן 'לכל גוי', גם חכמי אומות העולם אינם מסוגלים להשיג בתורה, החכם הנכרי אין נתפס

בלבו רגשות מוסר מוחלט, רגשות קדושה אמיתיים, הוא מרגיש רק רצון לסדר ונוחיות, משפט שיסדר את העולם.

לא תגנוב מצד ערך הקדושה של הדבר

וזהו הטעם שהתורה דיברה על הדברים הפשוטים של לא תגנוב ולא תרצח, כי התורה לא באה לומר עצות טובות, התורה אינה מקבץ עצות טובות איך להתנהג עם העולם. ה'לא תגנוב' של התורה אינו ה'לא תגנוב' של הגוי. רק זה ערך 'לא תגנוב' מצד הקדושה שבו. וכן כל המצות. כלומר ה'לא תגנוב' של הגוי הוא מפני 'תיקון העולם', שאם זה יגנוב וזה יגנוב, יחרב העולם ו'איש את רעהו חיים בלעו'. חסד לאומים של הגויים. אבל הלא תגנוב של התורה הוא מחמת שהוא עוול בעצם.

ומחמת כן אסור אפילו לגנוב על מנת לשלם כפל (בבא מציעא סא:), ואילו כל האיסור היה רק מחמת הפסד של הזולת ותיקון העולם, הרי במקרה זה היה ראוי להתיר. אבל כיון שזה עוול ופחיתות בעצם, הרי עצם הלקיחה מהשני זה כבר עוון ופגם. ועיין מה שכתב ביד רמ"ה על מה שאמרו בגמרא על איוב 'מלמד שהיה גוזל שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להן' (כ"ב טז.), וקרא אותו הכתוב 'ירא אלוקים וסר מרע'. והקשה ביד רמ"ה מהא דאסור לגנוב על מנת להשביח. ותירץ דאזיל לפי מ"ד שאיוב היה גוי, כי רק לישראל אסור לגנוב אפילו על מנת להשביח. והן הן הדברים שביארנו, כי לעכו"ם שכל האיסור הוא רק משום אמצעי סדר ומחמת הנוחיות, להם לא נאסר באופן כזה.

[אמנם מצינו שתיקנו חכמים תקנות וגזירות לתיקון סדרי העולם, וזה נוסף על משפטי התורה, שהם משפטים בעצם].

ובכל זה נרחיב עוד להלן בפרשת משפטים חלק המאמרים - מאמר ב' ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'.



מאמר י

ומראה כבוד ה'

מעמד הר סיני – רצוננו לראות את מלכנו

'ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם ויגד משה את דברי העם אל ה', ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם וגו' והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני' (שמות יט, יא).

ופירש הרמב"ן 'ירד ה' לעיני כל העם - שכולם יראו בודתו שם, כי יראו מראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר'. והוא על פי האמור להלן בפרשת משפטים (כד, יז) 'ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל'.

במאמר זה נענה הקב"ה לבקשתם של ישראל הרמוזה בפסוק הקודם, לראות בעצמם את מראה כבודו, כמו שכתב שם רש"י: 'ויגד משה את דברי העם אל ה' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו'. ועל כך: 'ויאמר ה' אל משה - אם כן, שמזיקין לדבר עמם - לך אל העם וקדשתם וגו' והיו נכונים ליום השלישי וגו'.

כמה אופנים בראיית כבוד ה'

את הדבר הנשגב הזה שזכו ישראל בראיית כבוד ה', אנו מוצאים כמה וכמה פעמים, במגוון צורות ואופנים. יש אשר הדבר מתבטא על ידי בקשה ישירה מאת ה' שיתגלה במראה כבודו - כפי שהדברים מבוארים כאן. ויש אשר ההתגלות היא פתאומית - כפי שדרשו חז"ל בקריעת ים סוף - 'זה א-לי ואנוהו' - ראתה שפחה על הים מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל' (מכילתא בשלח ג). ולמדוהו מלשון 'זה' שהיו רואים ומורים עליו באצבע. כמו כן, יש אשר הקב"ה מראה את כבודו לעיני כלל העם - כדוגמת קריעת ים סוף ומתן תורה. ויש אשר הוא מתגלה לעיני יחידים - כפי שאנו מוצאים להלן באצילי בני ישראל - 'ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר' (כד, י), וכפי שאנו מוצאים במשה רבינו, שביקש בפרטיות - 'הראיני נא את כבודך' (לג, יח).

וכך אנו מוצאים גם בנביאים שבדורות המאוחרים, ישעיהו ויחזקאל, שזכו כיחידים לבחינה רמה זו של ראיית כבוד ה'. כנאמר - 'בשנת מות המלך עוזיהו ואראה את ה'

יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל (ישעיה ו, א). וביחזקאל - 'ואני בתוך הגולה על נהר כבר נפתחו השמים ואראה מראות אלוקים' (יחזקאל א, א).

מעמד הר סיני דרגה מחודשת בראיית כבוד ה'

והנה, אף על פי שכבר זכו ישראל לדרגה זו על הים, מכל מקום הוסיפו כאן וביקשו שוב 'רצוננו לראות את מלכנו', ומשמע שהיתה זו בקשה יוצאת דופן, אשר נצרכה לכך רשות מיוחדת, ואף הוצרכו להתקדש שלשה ימים לקראתה, מה שלא הוצרכו בקריעת ים סוף. וראוי להעמיק ולהתבונן בענין נשגב ומופלא זה. ראשית דבר, מה טיבה של עצם הבקשה 'לראות פני שכינה', ואף כי מהותה של הראיה בוודאי נשגבה מבינתנו, מכל מקום שומה עלינו לדון מה עניינה ותכליתה של ראיה זו, ומדוע אף לאחר שכבר זכו לראיה בעבר, נחשבת ראייתם זו בעת מתן תורה לראיה חדשה הטעונה רשות והכנה בפני עצמה. כמו כן יש להתבונן מה טעם ומשמעות הדבר, שאף על פי שכבר ראו כל העם, זכו יחידי הסגולה שבישראל לראות עוד, בראיה מחודשת ויתירה מכל שאר העם.

ראיית כבוד ה' – שלימות מלכות ה' על ישראל

ובכדי לעמוד על ביאור הדברים, יש להקדים, כי ראיית כבוד ה' וגילוי שכינתו יתברך לעיני יראיו, הינה שלב הכרחי בהתקרבות ישראל אל ה' והתקשרותם אליו כעם למלך. ולכן ככל שנתהדק הקשר ונתאמצה הברית בין כנסת ישראל לאביהם שבשמים, הוצרכו ישראל לראיה נוספת, ברורה יותר ונעלה מקודמותיה.

הקשר האמיץ בין העם לבין המלך, אינו בנוי רק על האמונה בעצם קיומו, אלא גם בידיעת דרכיו והכרת מידותיו. עם המאמין במציאותו של המלך, אך אינו מכיר את דרכיו, אינו מבין ומשיג סגנון הנהגתו, ואינו 'רואה' את מלכותו השוררת על כל הארץ, אינו יכול להיחשב כעמו, הדבוק בו. [וכיון שאין מלך בלא עם, הרי ככל שהעם נעשה יותר 'עם', כך המלך נעשה יותר 'מלך']. בקשה זו 'רצוננו לראות את מלכנו' הינה אפוא בקשת ישראל להעלות את בריתם עם ה' כ'מלך ועם' בדרגה נוספת - רצוננו, כעם המבקש לקבל מלכותו, לראותו, להכיר את דרכיו ולעמוד על מהות הנהגתו, למען נוכל להיות 'עמו' הדבוק בו בקשר אמיץ.

בחינה זו של ראיית כבוד ה' מתחלקת לכמה וכמה דרגות, וככל שגדלה ונתרבתה הופעת מלכות ה' על ישראל, אף מעמד כנסת ישראל כעם ה' הלך וגדל, ובד בבד עלתה גם דרגת ראייתם את כבודו, כאשר כל דרגה נוספת בראיית ה' - משמעותה העמקה נוספת בהכרת קדושתו, דרגה נוספת של דביקות כנסת ישראל להקב"ה.

דרגה ראשונה – ידיעת שמו

ראשית התגלות הקב"ה לבני ישראל, היה בשליחת משה אליהם עם בשורת הגאולה, זהו השלב הראשון, כשבא הקב"ה לגאול את ישראל ולקחתם לו לעם. הופעת המלכות

על ישראל היתה אז בתחילת דרכה, בהתוודעות בלבד ובבשורה על גאולה עתידה, ולכן אף דרישת ישראל להכיר את ה' ולדעת את מהותו היתה בראשית המדרגה, כפי שיש ללמוד מדברי משה - 'הנה אנכי בא אל בני ישראל וגו' ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם', אשר על כך השיב לו הקב"ה - 'כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם' (ג). וכפי שכבר נתבאר בארוכה [פרשת שמות שם, ובחלק המאמרים מאמר ו' מה שמו'], כי ידיעת שם של דבר, פירושה ידיעת מהותו, הגדרתו ותכלית הווייתו. אכן בשלב זה עדיין לא ביקשו ולא הוצרכו ישראל לראותו ממש, אלא לדעת 'מה שמו', שהיא בחינה מועטת מראיית כבודו.

דרגה שניה – ידיעת ה' בכבודו ובעצמו

השלב השני בהופעת מלכות ה' על ישראל, היה כאשר ההבטחה לגאולה החלה להתקיים בפועל, זוהי עליית מדרגה בקשרי המלכות בין ה' לישראל, כאשר עשה הקב"ה שפטים במצרים על אשר נשתעבדו בישראל, והוציאם ביד חזקה ובזרוע נטויה. ובעוד שבבשורת הגאולה זכו רק לידיעת שמו, כלומר לידיעת דרך הנהגתו בעולם, הרי כאן כבר ידעו אותו על ידי ראיית הנהגתו המיוחדת עם ישראל בפועל, וכפי שהכתוב אומר - 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם' (ו, ג-ו-ז).

דרגה שלישית – ראיית מלכות ה'

השלב השלישי אנו מוצאים בקריעת ים סוף, בו עלתה דרגת הופעת הקב"ה כמלך ישראל, יותר מאשר הופעתו בעשר המכות. כי בעשר המכות גילה הקב"ה את נאמנותו לעם ועמידתו לימינו להושיעו מצרתו. שונה הדבר בקריעת ים סוף, שבה עמד הקב"ה בראש המחנה ונלחם למען ישראל - כמלך 'הנלחם' בעד עמו - 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון' (יד, יד), וכפי שאמרו המצרים בראותם כי כלתה אליהם הרעה - 'אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים' (יד, כה). בענין זה אנו מוצאים לראשונה לשון 'מלחמה' לגבי מעשה ה' והנהגתו בעולם, שכן שכר הצדיקים ומשפט הרשעים הכללי בעולם אינו נחשב למלחמה, אלא למשפט, אך כאן 'נלחם' ה' בעד עמו, כמלך גיבור העומד בראש הגדוד.

במעמד זה - בו הופיע הקב"ה לראשונה כמלך על ישראל בהנהגת מלכות גלויה ומובהקת - כבר לא היה די לישראל ב'ידיעת ה'' בלבד, אלא באותה שעה 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל'. ולראשונה מאז היות ישראל לגוי, זכו המה לבחינה של ראייה ממש, הדרגה הראשונה של 'ראיה' ההכרחית לקיום הקשר בין העם והמלך העומד בראשו.

אמנם, מתוך שראיה זו לא הוזכרה במקרא במפורש, אלא נרמזה בדרשת 'זה א-לי ואנוהו', יש ללמוד שלא היתה זו ראייה גלויה ומפורשת, אלא בחינה של ראייה נסתרת

וחפזוה, ובדרגה מועטת מן הראיות המוזכרות להלן במקראות המפורשים. וכפי שכבר נתבאר (לעיל מאמר ב' 'קבלת התורה בכפיה וברצון') כי כדרך שבמשפטי התורה ומצוותיה, מלמדים הכתובים לפי פשוטם את הפשט, כלומר את הצורה הפשוטה והגלויה של כל דבר, ואילו התורה שבעל פה דורשת את העומק הנסתר תחת מעטה הפשט, כן הוא הדבר בתיאור המאורעות שבתורה, שהכתובים המפורשים מתייחסים למאורע כפשוטו, כצלמו וכדמותו כפי שאירע במציאות, ואילו המדרש - הנשען על נטיות דקות הנרמזות בלשון המקרא - חושף את הרובד העמוק של המציאות, ומגלה את תוכן משמעותה ואת הדברים הנסתרים בה. נמצינו למדים, כי באותו מעמד שהופיעה מלכות ה' עלינו כמלך ממש, העומד בראש המחנה ולוחם למעננו ביום קרב, זכו ישראל למידה של ראייה, אשר לפי דברי חז"ל היו בה צדדים שאף עלו בדרגתם על ראיית הנביאים, אמנם היתה זו ראייה זעירה באיכותה.

דרגה רביעית – ראיית כבודו

השלב הרביעי בהתגלות מלכות ה' על ישראל, היה בנתינת המן. לא הרי מלכות העומדת לימין העם בזמני מלחמה, כהרי מלכות המכלכלת את העם אף בעתות שלום, ודואגת לזונם ולפרנסם תדיר. בנתינת המן במדבר, הופיע הקב"ה על ישראל לא רק כמלך אלא אף כפטרון, המנהיג את עמו ונושא בעולו, כאשר הוא פורש עליהם חסותו ומחזיקם סמוך על שולחנם. וכך בבד עלתה גם קירבת ישראל לה', עד שבאותו ענין אנו מוצאים לראשונה ראיית כבוד ה' במקרא מפורש - 'ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים, ובוקר וראיתם את כבוד ה' בשמעו את תלונותיכם וגו'' (טז, יז). כלומר, מעתה מלכות ה' אינה דומה למלך רחוק, המוסתר מן העם ואינו מתגלה אלא בשעות גורליות, אלא למלך הקרוב אל העם וקשוב לצרכיו היום-יומיים, מלך 'השומע את תלונותיכם', וכיון שמלכות ה' כה גלויה עליכם - 'וראיתם את כבוד ה'' (עיי' אבן עזרא).

ואמנם לפי פשוטו של מקרא, כתבו המפרשים, כי אין משמעות הדבר ראיית פני השכינה ממש, אלא עצם הורדת המן מן השמים היא הנקראת 'ראיית כבודו', כמו שפירש רש"י שם - 'כך אמר להם, ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתנה לכם, כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך, ביירידתו לבוקר תראו את כבוד אור פניו, שיורידהו לכם דרך חיבה בבוקר, שיש שהות להכינו, וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא (טז, יז). ואף בקריעת ים סוף נראה לפרש כן לפי פשוטו של מקרא, וכפי שהתקינו חז"ל בנוסח ברכות ק"ש של ערבית - 'מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה, זה א-לי ענו ואמרו'.

הרי שעצם מראה קריעת הים, זוהי הראייה שעליה אמרו 'זה א-לי', אולם בעומקם של דברים, הרי מבואר בדברי חז"ל כי אף בחינה של ראייה ממש היתה כאן, שהרי דימו אותה

למראה שנגלה לנביאים, וכן מבואר במדרש בענין ירידת המן, שאף בו היתה ראייה ממש (מדרש שכ"ט שמות טז): 'וראיתם את כבוד ה' - בענן הוא נגלה עליכם'. (וראה רמב"ן ורבינו בחיי להלן יז, ו).

דרגה חמישית - ראיית כבוד ה' לעיני כל העם

השלב החמישי העולה על כולנה בהופעת מלכות ה' על ישראל, היה בעת מתן תורה, כאשר נגלה הקב"ה בכבודו ובעצמו על הר סיני ללמד לעמו תורה ומצוות, ונתוודע להם בגלוי ובפרסום גדול בפנותו אליהם ישירות: 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. נתינת התורה לישראל היתה אפוא דרגה גבוהה ביותר של התגלות מלכות ה' על עמו, ושל דביקות ישראל בו ובתורתו, בבחינת 'קוב"ה אורייתא וישראל חד הוא'.

כאשר בקשו ישראל במעמד זה 'רצוננו לראות את מלכנו', הרי בעוד שכל הראיות הקודמות היו רמוזות ונסתרות, וכדברי המפרשים לעיל - מולבשות בתוך ההנהגה, בקשו כאן ישראל לראות פני המלך, בלא התלבשות בהנהגה כלשהי הגלויה רק לעיני השכל, אלא על ידי שמיעת האוזן וראיית העיניים כפשוטה, כמלך הנגלה לעמו במלוא הדרו. ולבקשה זו נענה הקב"ה בתשובתו למשה: 'כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני'.

התגלות כבוד ה' לישראל במעמד קבלת התורה, היתה אפוא - אף לפי פשוטו של מקרא - ראייה גמורה ומוחשית, שהרי הכתוב אף מדמה את תואר המראה - 'ומראה כבוד ה' - כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל' (כד, יז). וכן יש ללמוד מדרשת חז"ל, הובאה ברש"י 'לעיני כל העם' - מלמד שלא היה בהם סומא, שנתרפאו כולם' (יט, יא), משמע שהיתה זו ראיית עינים גמורה.

מדריגת הזקנים - שבעו מזיו השכינה

והנה גם בשעה שלימה זו, שכל ישראל זכו לראות את כבוד ה' בראיה גמורה, לא היתה דרגת כל אחד ואחד שוה, והדבר התבטא במהות המראה והדמות אשר בה נראה הקב"ה ונתגלה לפנייהם.

כי בעוד שכל ישראל ראו את מראה כבוד ה' 'כאש אוכלת', הרי שאצילי בני ישראל - שהם אהרן נדב ואביהוא ושבעים הזקנים - השיגו מראה במדרגה גבוהה יותר - 'ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר' (כד, י). ונראה כי ההבדל בין המראות הוא, כי מראה האש האוכלת הינו הכרת ה' וידיעתו מצד היראה, והשגת החובה והעבדות לפניו. ואילו מראה לבנת הספיר שראו הזקנים, הינו הכרת ה' וידיעתו מצד האהבה, והשגת הערב והטוב שבדביקות בו, בחינת הנאה מזיו השכינה, כמו שנאמר שם 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו', וכמו שפירש רש"י - 'ויאכלו וישתו' - שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו' (ברכות יז. ובמדרש ויק"ר כ, י).

מדריגת משה רבינו – 'ותמונת ה' יביט'

ובעוד שכל הזקנים זכו לראות את המראה הגדול הזה, הרי משה רבינו זכה לדרגה שלא זכה לה איש לעולם, ועליו הכתוב אומר - 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט' (במדבר יב, ח).

ומכלל הדברים נראה, כי הבדלי הדרגה לא התבטאו רק בשלש חלוקות אלו, אלא כל איש ואיש מישראל ראה לפי דרגתו, ואף שבמהות המראה לא היה הבדל ביניהם, הרי שהדעת נותנת כי היו נבדלים באיכות המראה ובשלימות השגתו.

כמו כן יש ללמוד מלשון הכתוב, כי מראה האש האוכלת לא היה אלא 'לעיני בני ישראל', אבל איש מאומות העולם אילו נזדמן לשם, בוודאי לא היה רואה מאומה. וכדרך שאמרו חז"ל בעקידת יצחק - 'וירא את המקום מרחוק' - ראה ענן קשור על גב ההר וכו', אמר לו ליצחק רואה אתה מאומה, אמר לו ענן קשור על גב ההר. אמר להם לישמעאל ולאליעזר רואים אתם מאומה, אמרו לו לאו. אמר להם הואיל ואין אתם רואין וחמור זה איננו רואה, 'שבו לכם פה עם החמור' (בראשית כב, ה), עם הדומה לחמור' (ב"ר נו, א).

מדריגת ראיית משה – ראיית כבוד ה' וידיעת דרכיו

והנה משה איש האלקים, הוסיף לבקש ראייה נוספת 'הראני נא את כבודך' (לג, יח). בקשה זו באה בעקבות בקשה קודמת - 'הודיעני נא את דרכיך ואדעך', ופירש רש"י 'הודיעני נא את דרכיך, מה שכר אתה נותן למוצאי חן בעיניך, ואדע בזו מדת תגמולך מה היא מציאת חן שמצאתי בעיניך'. כלומר, ביקש משה לעמוד על סוד הנהגת ה' בעולם, כיצד הוא גומל שכר לצדיקים. ובגמרא דרשו (ברכות ז.) 'ביקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו, שנאמר 'הודיעני נא את דרכיך', אמר לפניו: רבוננו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו'. וכיון שנענה על בקשה זו הוסיף לבקש עוד, כמו שפירש רש"י (לג, יח) 'ויאמר הראני נא את כבודך' - ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול לראותו מראית כבודו.

ולפום ריהטא אין הדברים מבוארים, שכן מה ענין שתי הבקשות הללו זו לזו, ומנין למד משה שאם נתרצה הקב"ה להיענות לו בבקשת ידיעת דרכיו, אות היא שהשעה כשרה אף לבקשת ראיית כבודו.

ונראה כי עומק משמעות הראיה היינו השגה מוחלטת ועמידה גמורה על סוד הדבר, ולכן בד בבד עם קירבת משה אל ה' שהביאה לקבלת בקשתו 'הודיעני נא את דרכיך', ביקש משה אף את הראיה המקבילה לדרגה זו - 'הראני נא את כבודך'.

בחינת ראייה רק בהשגה ולא בראיית הפנים

אלא שהשגה מלאה והבנה ברורה במהות הנהגתו של הקב"ה, עד לדרגת ראייה מוחשית, אינה ניתנת לבשר ודם, ולכן לא נענה לו הקב"ה לבקשתו זו בשלימות - 'ויאמר

לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי וגו' והסרתי את כפי וראית את אחורי ופני לא יראו' (לג, כ-כג). ומכלל הדברים אנו למדים, כי אף הבקשה הקודמת 'הודיעני נא את דרכיך' לא נתמלאה אפוא בשלמות, לפי שלא הושלמה על ידי בחינת הראיה השייכת לה. וכן פירש רש"י שם - 'ויאמר לא תוכל לראות את פני - אף כשאעביר כל טובי על פניך, איני נותן לך רשות לראות את פני'.

והן הן הדברים, כי כל דרגה בהשגת טובו של ה' - יש לה בחינת ראייה המקבילה לה, ואולם כאן, בגילוי שלש עשרה המדות, לא ניתנה רשות למשה אלא להשיג את דרך ההנהגה כשלעצמה, אך לא את ראיית הפנים השייכת לדרגה זו.

עמידה על סוד הנהגת ה' בשלימות רק לעתיד

ואכן שאלה זו 'מפני מה יש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' עומדת בראש התמיהות והתהיות שבכל הדורות, והיא מהוה מאז ומקדם עדות ניצחת לקוצר הבנתנו ומיעוט השגתנו בהנהגת הקב"ה את העולם. אולם הדרישה הנחרצת ביותר לזכות בתשובה על שאלה זו, אנו מוצאים בדברי חבקוק הנביא (פרק א) בה הוא קובל על המשפט הבלתי צודק כביכול, הנראה בארץ - 'תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט, כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל', ובדברי תלונה שאין דומים להם הוא פונה כלפי המקום - 'למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו'. וככלותו לדבר הוא אומר (פרק ב) 'על משמרת אעמודה ואתיצבה על מצור ואצפה לראות מה ידבר בי ומה אשיב על תוכחתי'. ועל כך באה תשובת ה' - 'ויענני ה' ויאמר... כי עוד חזון למועד'. כלומר, עוד עתידים הדברים להתברר בבוא המועד.

ונראה כי היינו מה שאמרו חז"ל - 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד (זכריה יד, ט), אטו האידנא לאו אחד הוא - אמר רבי אחא בר חנינא: לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה, על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת. לעולם הבא - כולו הטוב והמטיב' (פסחים נ).

והקשו המפרשים, כלום בעולם שכולו טוב ישנן בשורות רעות כלל, והלא כולו אינו אלא טוב. וכתבו האחרונים (עיין צ"ח בשם מוהר"ר אפרים) שהדברים מוסבים על הבשורות הרעות שבעולם הזה, שעליהם ברכו כל הדורות 'דיין האמת', כי אז בעולם שכולו טוב - יברכו עליהם למפרע 'הטוב והמטיב', כאשר יתגלה כי תכלית כולן לטוב היה, וכל מאי דעביד רחמנא לטב עביד.

ואכן בד בבד עם העמידה על סוד הנהגת ה' את העולם, והשגת התשובה לשאלת הנצח 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', יזכו ישראל לעתיד לבוא לראיית פני שכינה ממש, בדרגה שבעולם הזה אי אפשר לזכות לה, וכמובא בזוה"ק - 'וישראל כהיה שעתא לא חמו לעלמין, ולזמנא דאתי זמין קודשא בריך הוא לאתגלאה על בניו ולמחמי כולא יקרא דיליה

עינא בעינא נ- ולעולם לא ראו עוד ישראל כמו שראו באותה שעה, ולעתיד לבוא עתיד הקב"ה להתגלות לבניו ולהראותם את כל כבודו עין בעין [דכתיב (ישעיה נב, ח) 'כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון' (פרשת משפטים דף קכו.)].

דרגה שישית – ימות המשיח, דרגה שביעית – העולם הבא

והנה זמן זה העתיד לבוא מתחלק לשני פרקים, בהם יהיו שני שלבים בהתגלות וראיית כבוד ה', התקופה הראשונה היא 'ימות המשיח' והיא השלב השישי בגילוי כבוד ה', כאשר תתגלה מלכות ה' על העולם בשלימות, שעליה נאמר - 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' (זכריה יד, ט). ועיין רש"י על הפסוק - 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד' (דברים ו, ד) - 'ה' שהוא אלוקינו עתה ולא אלוקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', ונאמר, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

ולאחר תום כל ימות העולם הזה, תבוא תקופת 'העולם הבא', שהוא עולמו של הקב"ה, כמו שאמרו - 'שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב, שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא' (ראש השנה לא.).

דרגת 'העולם הבא' תהיה דרגה שביעית, הגילוי העליון ביותר, ועליה אמרו - 'העולם הבא... צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה' (ברכות יז.). וכן אמרו - 'עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה קוינו לו ויושיענו, זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בו' (תענית לא.).



מאמר יא

שלבי קבלת התורה בישראל בנבואה ותורה שבעל פה

שני אופני קבלת התורה

התורה הקדושה שנתן לנו ה' יתברך, התורה שבכתב והתורה שבע"פ, ניתנה לנו בשני אפיקים שעל ידם נוכל להשיג את דבריו. האחד הוא ענין הנבואה שעל ידה קבלנו את התורה שבכתב ממושה רבינו אבי הנביאים. וכן את יתר דברי הנביאים והכתובים על ידי הנביאים שאחריו.

דרך נוספת שהקב"ה נותן לנו את תורתו הוא על ידי חכמת הלב, ששם ה' באדם ההוגה בה שכל להבין את התורה, כמו שהובטחנו מאתו יתברך - 'רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרעך מעתה ועד עולם' (ישעיה נט, א), וממנו יתד לתורה שבעל פה, מה שהשיגו חז"ל בחכמה האלוקית שבהם, מתוך יגיעתם וטהרתם.

והנה יש להבחין, שב'נבואה' שהוא עניינה של תורה שבכתב, ככל שעוברים הדורות היא מתמעטת והולכת, ודרגתה פוחתת ונחלשת משלב לשלב. אך מאידך, הענין של חכמת הלב הולך ומתחזק, כמו שיבואר להלן. ואפשר שהדברים תלויים זה בזה, שמכיון שאין אנו זוכים לשמוע את דבר ה', וא"כ היאך נדע את אשר נעשה, על כן נצרכים אנו לחכמת הלב להשכיל ולדעת את דבר ה' ורצונו יתברך. ולשם כך האדם צריך להשקיע מאמצים ולהתבונן ולהתייגע בעמל התורה, כי אז ה' נותן בו כח להבין סוד תושבע"פ. ועל דרך זה הנבואה נחלשת מדור לדור, ומאידך התורה שבע"פ מתגברת והולכת.

חמש דרגות של נתינה בתורה שבכתב

וכאשר נבוא להתבונן בדרגות וסוגי הגילוי של התורה, מצאנו חמש דרגות בנבואה, להם זכה עם ישראל בכללותו. וכמו כן חמש דרגות בתורה שבע"פ.

דרגת הנבואה הגבוהה ביותר שמצאנו בעם ישראל, היתה במעמד הר סיני, שה' יתברך בכבודו ובעצמו ירד אלינו על הר סיני, כמו שכתוב - 'וירד ה' על הר סיני' (יט, כ). ואז כל כלל ישראל שמעו נבואה זו. והיה זה מעמד נבואי אדיר ונשגב ביותר, שלא זו בלבד שכל עם ישראל שמעו נבואה מפי ה', אלא היה זה באופן שה' ירד ונגלה אליהם על הר סיני בכדי לדבר עמם - 'ומראה כבוד ה' בראש ההר לעיני כל ישראל' (כד, יז). [וגם בזה עצמו היה כמה דרגות, משה מחיצה בפני עצמו, אהרן מחיצה בפני עצמו, והזקנים מחיצה בפני עצמן].

דרגא שניה מצאנו בתורה, אצל משה רבינו שהוא עלה למרום, 'עלה אלי ההרה והיה שם' (כד, יב), ושמע תורה מפי הקב"ה. והוא דרגת נבואה רוממה ונשגבה ששומע תורה באופן שנמצא במרום מקום ה', הגם שאין זה כמו הדרגה הקודמת שה' ירד אליהם ונגלה לעיני כל ישראל, אבל הוא דרגה נפלאה, לשמוע את דבר ה' כאשר הוא נמצא במקומו במרום.

הדרגא השלישית, היתה לאחר שירד משה מהר סיני, ושמע קול ה' מאוהל מועד. ככתוב - 'וישמע את הקול מדבר אליו וגו' מבין שני הכרובים' (במדבר ז, ט). ואם כי אינו כמו דרגת שמיעת דבר ה' כשנמצא במרום, אך זכה משה לדרגה רמה בנבואה, כדאיתא על נבואת משה רבינו שהיתה 'שכינה מדברת מתוך גרונו' (זוהר ח"ג רלב ע"א), כלומר שנגלה אליו דבר ה' באופן כשהשכינה מדברת בקרבו.

הדרגא הרביעית, הוא דרגת הגילוי של חומש דברים, כמו שאמרו חז"ל שכל התורה כולה משה מפי הגבורה אמרן, ואילו ספר משנה תורה היה גדרו - 'משה מפי עצמו אמרן' (מגילה לא:). כלומר שאין זה באותה דרגת גילוי הנבואה של שאר החומשים. שהיתה שכינה מדברת מתוך גרונו, אמנם אפילו דרגה זאת היתה בבחינת הנבואה הרוממה של משה רבינו שהיא עליונה על כל הנביאים, ועליה אמר הכתוב - 'אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט' (במדבר יב, ח).

והדרגה החמישית היא דרגת הנבואה של שאר הנביאים ששונה היא מנבואת משה, כאמור. ואף שגם בין הנביאים עצמם ישנם חילוקי מדרגות, אולם מה שמצאנו מפורש בכתוב הוא ההבדל שבין משה רבינו לבין שאר הנביאים, שנבואת כל הנביאים שונה מנבואת משה, שנבואתם אינה בדרגת פה אל פה.

הנה כי כן רואים אנו שככל שמתאחר הזמן דרגת הנבואה יורדת. ואחר כך משחרב הבית בראשונה פסקה נבואה מישראל, כמו שאמרו - 'משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל' (יומא ט:).

חמש דרגות בנתינת התורה שבע"פ

בתורה שבעל פה אנו מבחינים שמהלך הדברים היה שונה, בדרך מוסיף והולך.

שורש תורה שבעל פה מצינו כבר אצל משה רבינו, כמו שאמרו חז"ל (שבת פז.) על זמן מתן תורה, שהוסיף משה יום אחד מדעתו. והיה זה לפני מתן תורה כשעמדו ישראל לקראת קבלתה. [ועיין בביאורי הפסוקים יט, י שביארנו שמצאנו אצל משה רבינו, שורשם של כל שלושת הסוגים שישנם בתורה שבע"פ, עיי"ש].

לאחריו ביתר תוקף, מצאנו אצל אהרן הכהן, שעניינו לבאר את התורה לבני ישראל, כדכתיב - 'וירו משפטך ליעקב ותורתך לישראל' (דברים לו, י), וכן כתיב - 'כי שפתי כהן

ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו' (מלאכי ב, ז). ומצאנו מפורש בתורה שחידש הלכה מעצמו בסברא, והיינו ביום השמיני למילואים כשקצף משה על אלעזר ואיתמר שלא אכלו את שעיר החטאת. ואהרן השיב לו - 'הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם ותקראנה אותי כאלה ואכלתי חטאת היום, הייטב בעיני ה'.' וישמע משה וייטב בעיניו' (ויקרא י, יט) ובחזו"ל פירשו (זבחים קא.) - 'אם שמעת בקדשי שעה תאמר בקדשי דורות'. והדברים הוטבו בעיני משה.

כלומר שזכה אהרן הכהן לחדש סברא שיסודה מכח תורה שבע"פ שלא היתה ידועה למשה [ונענין שמצינו בחזו"ל (יובא להלן) לגבי ר"ע וחבריו שנגלו להם דברים בתורה מה שלא נגלו לו למשה רבינו]. והנה זו היא סברא והבנה של תורה שבע"פ, שכבר נזכרת בתורה שבכתב.

דרגא שלישית ויותר עליונה, בסברא מכח תורה שבע"פ, מצאנו אצל שלמה המלך, כמו שכתוב - 'ויתן אלוקים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורוחב לב כחול אשר על שפת הים' (מלכים א' ה, ט). וכתוב - 'ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם ואיזן וחקיקר תיקן משלים הרבה' (קהלת יב, ט). ודרשו חזו"ל 'ואיזן - שעשה אזניים לתורה' (עירובין כא:). ובמדרש - 'עד שלא עמד שלמה לא היה אדם יכול להשכיל דברי תורה, וכיון שעמד שלמה התחילו הכל סוברין תורה' (שיר השירים רבה א, ח).

כלומר שמאז ואילך החלו להשיג את סברת התורה ורעיונה, ומכיון שעמד שלמה על כך, השכיל לתקן את ההוספות של עירובין ונטילת ידים, כי כאשר משיגים את חכמת הדברים, יכולים להרחיבם על פי רוחם ובהתאם לתוכנם. ואיתא בחזו"ל - 'בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים, יצתה בת קול ואמרה, בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני' (שבת יד:). כי לשם הוספת תקנות צריכים לחכמת לב לסבור את טעם הדבר, כאמור.

ואמנם שלמה המלך הוא שחיבר את מגילת 'שיר השירים', שמתאר בו את דביקות הקשר של קוב"ה וכנסת ישראל במשל של דוד ורעיה. משום שבימיו הגיעו ישראל לדרגה זו שיש להם הבנה עצמית בתורה 'שהיו הכל סוברין אותה'. והבנת התורה באופן זה הוא מקביל לבחינת רעיה. כי הבן מאזין להוראת אביו שומע בקולו והולך בדרכו, ואין תפקידו להבין מעצמו רצון האב. אולם הרעיה היא עומדת מול הדוד ותפקידה להבין מעצמה מה הוא רצונו, וכדאיתא 'איזו אשה כשרה שעושה רצון בעלה' (תנ"כ"א פרק ט). וזה שורשה ויסודה של תורה שבע"פ להשכיל לעמוד על רצונו ית"ש, כמו שמצינו באהרן שאמר 'הייטב בעיני ה' (ויקרא י, יט).

ועיין בספר 'אור שמח' - 'והא דקרי לה הגמרא דאורייתא, היינו שיש תקנות חכמים שאין זה רק משום משמרת וכו', ויש ענינים שהם להפקת רצון הבורא אף כי לא הטיל ולא הכביד בתורת חובה, בכל זאת כאשר ראו ראשי הכנסיה, כי זהו הפקת רצון הבורא

לאופן היותר נרצה, התחייבו בזה וזהו אל תבזו כי זקנה אמך וכו', וזהו השלמת רצון הבורא, לכן מקרי דאורייתא, עיי"ש (הלכות קריאת שמע פ"א הל"ג).

הדרגה והעליה הרביעית, היתה אצל עזרא הסופר, כדכתיב - 'כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט' (עזרא ז, י). וכן מצינו עליו - 'ושום שכל ויבינו במקרא' (נחמיה ח, ח).

והכי איתא במדרש - 'מיום שניתנה תורה לישראל ועד שנבנה הבית האחרון תורה ניתנה, אבל הדרה ויקרה כבודה וגדולתה ותפארתה וכו' זיוה וזיותה וכו' לא ניתנה עד שנבנה הבית האחרון' (פרקי היכלות פכ"ז). ועוד שם - 'ולא עלתה על לבי ליתנו לכל הדורות הללו מימות משה ועד עכשיו, לדור הזה היה שמור להשתמש בו עד סוף כל הדורות וכו', ועל אותה שעה הוא אומר 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון' (שם פכ"ט).

ועיין רש"י זכחים שבבנין בית שני, דרשו ממקרא להוסיף על המזבח עד ששים אמה, ושלמה - בבנין הבית הראשון - לא הבין לדרשו (סב. ד"ה אלא).

והדרגה החמישית והנעלה ביותר, היא בתורתם של חכמינו ז"ל שנקראים בתלמוד 'רבי עקיבא וחבריו'. שר"ע הוא היה 'עמוד תורה שבע"פ' (לשון השל"ה), כדאיתא בגמרא - 'אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות' (מנחות כט:). ואמרו חז"ל - 'דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו, וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח, י) זה רבי עקיבא וחבריו' (במדב"ר יט, ד), ועליהם אמרו 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול', וזו היתה התרחבות של תורה שבע"פ בדרגה הרמה ביותר.

ירידת הדורות בתורה שבע"פ

והנה כשם שתקופת הנבואה פסקה, כך גם בגילוי תורה שבעל פה בלב החכמים החלה ירידה, כאשר התגברה גזירת הגלות על ישראל, ומדור לדור נחלש כח הסברא, עד סוף זמן האמוראים שאחר כך פסק לגמרי כח ההוראה כדאיתא - 'רב אשי ורבינא סוף הוראה' (בבא מציעא פו.).

והוא מה שאמרו - 'אמר רבי יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית, ראשונים רבי עקיבא, אחרונים רבי אלעזר בן שמוע, איכא דאמרי ראשונים רבי אלעזר בן שמוע, אחרונים רבי אושעיא בריבי, ואנו כמלא נקב מחט סידקית, אמר אביי ואנן כי סיכתא בגודא לגמרא, אמר רבא ואנן כי אצבעתא בקירא לסברא, אמר רב אשי אנן כי אצבעתא בבירא לשכחה' (עירובין נג.).

ובירושלמי - 'רבי כד הוה בעי מקשייה על דרבי יוסי אמר אנן עליבייה מקשייא על דרבי יוסי, שכשם לבין קדשי הקדשים לבין חולי חולין כך בין דורינו לדורו של רבי יוסי,

אמר רבי ישמעאל בי רבי יוסי כשם שבין זהב לעפר כך בין דורינו לדורו של אבא' (גיטין פ"ו ה"ז).

וכן איתא - 'אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים' (שבת קיב:).

ומתוך כך נובע תוקף כוחם של התנאים על האמוראים, שאין בכוחו של אמורא לחלוק על דברי התנאים.

עוד איתא בגמרא - 'משמתו חגי זכריה מלאכי בטלה רוח הקודש, ועדיין היו משתמשיין בבת קול' (סוטה מח:). ו'בת קול' היינו הד ובבואה של הקול, כלומר ניצוץ מן הנבואה. אכן כשם שבדרגות הנבואה עצמה חלה ירידה דרגה אחר דרגה, כך גם ב'בת קול' של נבואה היתה ירידת הדורות שכח הקדושה והגילוי של 'בת קול' הלך ופחת. ואכן לא מצינו 'בת קול' אלא בתנאים.

אמנם וודאי שבבואה ובחינה מסוימת של בת קול נמשכת בחכמי ישראל לדורותיהם, וכמו שאמרו בגמרא - 'מיום שחרב בית המקדש אע"פ שניטלה נבואה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה' (בבא בתרא יב.). וברמב"ן שם - 'הכי קאמר אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם'.

וגם בענין זה היה הולך ופוחת, שהראשונים היה להם יותר הרגשת האמת. וכדמצינו בגמרא שאמרו על סברת אחד התנאים - 'אין אלו אלא דברי נביאות' (עירובין ס:), ובתוספות שם כתבו - 'אומר ר"י דבכל מקום שאומר אין אלו אלא דברי נביאות הוי לשבח, כלומר אין חכמה כזו שמבין לחלק כל כך סברא מועטת, וברוח הקודש אמר'. [ואלו שהם בדרגא זו של הרגשת האמת כעין נביאות, מבינים מעצמם מתי יכולים הם לסמוך על כך].

עליה בכח החכמה והסברא

והנה איתא בתיקוני זוהר (תיקון יא) שהאמוראים היו עדיפים בבחינה מסוימת מהתנאים, שלכאורה זה פלא שהרי לכו"ע אין בכח האמוראים לחלוק על התנאים.

ונראה דכוונת דברי התיקון"ז שהיה להם איזה בחינה יתירה בכח חכמה ותושבע"פ, אולם גודל מעלתם ודרגתם הנשגבה של התנאים, היינו מצד ההרגשה הנבואית שהיתה יותר גדולה אצל התנאים שהיו משתמשיין בבת קול. וכעין דאיתא בגמרא - 'מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לנו ניסא, אי משום תנויי, בשני דרב יהודה כולי תנויי בנוזיקין הוה ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא, ואילו רב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מטרא, ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחינן ולית דמשגח בן, א"ל, קמאי הוו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם' (ברכות כ.).

כלומר שאף שב'תנויי' התורה היו אמוראי בתראי יותר מהראשונים, מ"מ קמאי עדיפי ד'מסרי נפשייהו אקדושת השם'. כלומר שהיו בדרגה יותר רמה בדביקותם בה' והיו יותר קרובים לדרגות קדושה ורוח הקודש.

בחינת הד ובת קול של תורה שבע"פ בדורות המאוחרים

ונראה דכשם שיש 'בת קול' של הנבואה כמו שאמרו 'ועדיין משתמשים בבת קול', כך גם בענין תורה שבע"פ, אף שרבינא ורב אשי 'סוף הוראה', גם אחריהם נמשך בחינת 'בת קול' של הוראה, דהיינו הד וניצוץ של סברת וחכמת תושבע"פ, כלומר דבכל זמן הגלות עדיין מבצבצת היא אותה 'הוראה' בזעיר אנפין, בליבם של חכמי ישראל לרוב קדושתם ועוצם יגיעתם בתורה. ובכל הדורות עדיין ישנם הוראות של תושבע"פ בדרגה מסויימת.

אמנם, בנבואה הרי כשם שהיא עצמה היתה מתקטנת והולכת מדור לדור, גם ה'בת קול' שלה מתמעטת והולכת מדור לדור, שיש בחינת 'בבואה' ו'בבואה דבבואה' כמו שנתבאר. אבל בתורה שבעל פה, אף שמאז רבינא ורב אשי, נפסק הגילוי הישיר של תורה שבע"פ, אולם בחינת ה'בת קול' של תושבע"פ גם בזה יש לעיתים אורות מחודשים בדורות המאוחרים.

وهוא מנפלאות תמים דעים שמפעם לפעם הקב"ה מבזיק באור תורה להאיר את שמי הגלות, ובמיוחד מצינו כזאת לאחר תקופות של התגברות החושך בגזירות ושמדות, ששולח הקב"ה האורות אלו לחזק ידי עיפי הגלות, למען לא תשכח תורה מישראל, כאמור 'כי לא תשכח מפי זרעו'.

וכגון רבינו סעדיה גאון שכתב עליו הרמב"ם באגרת תימן - 'וכמעט שתאבד תורת ה' לולא הוא עליו השלום שגילה מן התורה מה שהיה נעלם, וחיזק מה שנדלדל והודיעו בלשונו ובכתבו ובקולמוסו'. והראב"ד בספר הקבלה כתב - 'והיה אב וקצין לכל קהילות ישראל כי לא היה חכם בדורו כמוהו, הוא רבינו סעדיה וכו', ולאורו הלכו כל ישראל ממזרח שמש עד מבואו'.

וכן הרמב"ם הנשר הגדול אשר על חיבוריו הכבירים נשען כל בית ישראל, עד שכתבו עליו בני דורו 'ממשה ועד משה לא קם כמשה'.

וכתב רבי צדוק הכהן מלובלין - 'וכן קבלתי בפירוש כי הגם שהדורות הולכים ומתמעטים הנקודה שבלב הולכת ומזדככת בכל דור, - - - שאין לך דור שאין בו התחדשות חכמת התורה שבעל פה של חכמי ישראל שבאותו דור ועל ידי זה נוסף קדושה בכלל הכנסת ישראל' (פוקד עקרים - אות ו). 'שמעתי מרבינו הקדוש [מאיזביצ'א] זצ"ל שאמר בשם הרבי ר' בונם [מפשיסחא] זצלה"ה שאמר שאף שהדורות המוחות מתמעטין בכל פעם, אבל נקודת החיים שבלב מתרחב תמיד ונעשה מזוכך בכל פעם בגלות יותר. ואמר רבינו הקדוש שהיה לו זה לדבר חדש כששמעו בפשיסחא, ואחר כך מצא הדבר מפורש

בכמה דוכתי ולא פירש לן איה מקומן' (פרי צדיק פרשת ואתחנן - אות כא). 'כל שהדורות הולכים ומתקטנים רזי התורה הולכים ומתגברים ומתפשטים ומתרחבים בלבות בני אדם' (רסיסי לילה - אות ד).

ואכן מצינו בתקופות המאוחרות שה' שתל בהם מאורי אור, אשר האירו את העולם בתורתם והעניקו חמה בקומתם.

במיוחד התבלטה תופעה זו בתקופה שלאחר גירוש ספרד, כאשר בדורו של הבית יוסף קם דור דעה כאשר יחד עם הבית יוסף היו בדורו, רבו מהר"י בירב והמבי"ט והרמ"א, וגדולי עולם נוספים, אשר חתמו את השולחן ערוך לעם ישראל.

ועיין מה שכתב הגאון האדיר רבי יונתן אייבשיץ בספרו אורים ותומים - 'ומי לנו גדול מרבינו מהר"י קארו וצ"ל אשר ממש מימי רבה ורב יוסף לא קם כיוסף הזה, סיני ועוקר הרים זקן ויושב בישיבה' (ריש סימן כה). ועוד הוסיף - 'רוח הקודש נוססה בקרבו דמון להיות לשונו מכוונת להלכה, ואפילו בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידו הצליח, ואין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידו' (קיצור תקפו כהן אות קכד).

ובאותה תקופה עצמה נגלה רז חזות לעם ה' על ידי הרמ"ק והאריז"ל וגוריו, אשר גילו סודות בתורת הקבלה באופן נשגב אשר לא שמענו כמותם בדורות שלפניהם.

והנה דבר זה כבר מבואר בתיקוני זוהר (תיקון ו) שספר הזוהר וסודותיו לא יתגלו כי אם ב'דרא בתראה'.

וכך כתב המהרח"ו בהקדמתו לספר 'עץ חיים' - 'וכמ"ש בתקונים דבדרא בתראה בסוף יומיא יתפרנסון מהאי חבורא ובגיניה 'וקראתם דרור בארץ' וכו'. הרי מבואר כי עד עתה היו דברי חכמת הזוהר נעלמת, ובדרא בתראה תתגלה ותתפרסם חכמה הזאת, ויבינו וישכילו ברזי התורה שלא השיגו הקודמים אלינו. ובזה נסתלקה השגת הפתאים המקשים ואומרים איכשור דרי, ואם דורות שלפנינו לא השיגוה איך נדענה אנחנו, ובזה יסכר פיהם וכו'. והנה היום אביע חידות ונפלאות תמים דעים, כי בכל דור ודור הפליא חסדו אתנו א-ל ה' ויאר לנו ע"י השרידים אשר ה' קורא בכל דור ודור כנזכר, וגם בדורינו זה אלוקי הראשונים והאחרונים לא השבית גואל מישאל ויקנא לארצו ויחמול על עמו, וישלח לנו עיר וקדיש מן שמיא נחית הרב הגדול האלוקי החסיד מורי ורבי כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה, מלא תורה כרמון במקרא במשנה בתלמוד בפלפול במדרשים והגדות. במעשה בראשית במעשה מרכבה, בקי בשיחת אילנות בשיחת עופות בשיחת מלאכים מכיר בחכמת הפרצוף וכו', וכל החכמות הנזכרים היו אצלו כמונחים בחיקו בכל עת שירצה בלתי יצטרך להתבודד ולחקור עליהם, ועיני ראו ולא זר דברים מבהילים לא נראו ולא נשמעו בכל הארץ מימי רשב"י ע"ה ועד הנה'.

וכן לאחר כמה דורות שלח הקב"ה את שני המאורות הגדולים להאיר על הארץ, הלא המה מרנן ורבנן הבעש"ט הקדוש והגאון החסיד הגר"א מוילנא, זכותם יגן עלינו, אשר

כל אחד מהם פתח שערי אורה וייסדו בתי מדרש, בתים גדולים שמגדלין בהם תורה ועבודת ה', והבהיקו בהם אורות מחודשים, והתוו דרך ומסילה, כל אחד בחלק התורה והעבודה השייך לו, והמשיכו אחריהם עדרים עדרים של תלמידים ותלמידי תלמידים, ועד היום הודם סוכך ואורם זורח על עם ישראל כולו.

ועל מרן הבעש"ט כתב הרה"ק רבי מענדל מוויטבסק זצ"ל - 'היו היה דבר השם ביד הבעל שם ויגזור אומר ויקם, אחד היה ומהקדמונים לא קם כמוהו, ואחריו על עפר מי יקום' (פרי הארץ - מכתב יט).

והרה"ק רבי שלמה מלוצק זצ"ל כתב בהקדמת ספר 'ליקוטי אמרים' - 'עד אשר מחמלת ה' עלינו האיר אור ישראל ה"ה הרב האלקי הקדוש מוהר"ר ישראל בעל שם טוב וכו', הוא גילה מקור יקר תפארת חכמה זו על כל קוץ וקוץ תלין של הליכות עולם העליון, והתאחדותו בעולם התחתון, בכל תנועה והילוך ודיבור ועובדא כמאמרם ז"ל על חנוך שהיה תופר מנעלים, והיה אומר על תפירה ותפירה לשם יחוד'.

ועל מרן הגר"א כתב תלמידו הגדול הגר"ח מוואלז'ין זצ"ל - 'בחמלת ה' עלינו להקים את דברו הטוב כי לא תשכח וגו', שלח לנו עיר וקדיש משמיא איש אשר רוח אלוקים בו, רבינו הגדול הגאון אור העולם אשר קדושת תורתו וצדקתו הכריזו עליו מסוף העולם עד סופו, מרנא ורבנא מוהר"א חסידא קדישא מוילנא נ"ע אשר כל רז לא אניס ליה, והאיר עינינו ע"פ חבוריו הקרושים בנגלות ובנסתרות, תעלומות חכמה יוציא לאור דמטמרן מגליא לן - - למען צדקו להגדיל תורתו ית"ש ולהאדירה, ולהראותנו נפלאות מתורתו ית"ש הפליא הגדיל חסדו עמנו, וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתא וליה יהב יקר, אחד היה האדם הגדול, אשר כמוהו לא נהיתה מכמה וכמה דורות שלפניו, לו נתן ה' לב לדעת ועינים לראות ונהירין הוו ליה שבילי וארחי דחכמתא בנגלות ובנסתרות, בינה יתירה נודעת לו הוא ניהו האי גאון עולם חסידא ופרישא רבינו הגדול והקדוש נ"ע, אשר זה היה דרכו בקדש מעודו להשכיל ולהתבונן ולהתייגע יגיעות גדולות ונוראות אין להעריך וכל פה ילאה לספר, ובדביקות עצום נפלא מאד ובקדושה יתירה ובטהרה נפלאה, עד אשר זכה לבוא עד קצה תבונתם להיות עולים כולם ברורים לאמיתתם במקורם ומקור המקורות כולם' (הקדמתו לספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א).

ובדור האחרון כתב הגאון רבי אריה לייב מאלין זצ"ל - 'בדור זה נתגלו אורות עומק פנימיות התורה על פי פשוטו על ידי רבותינו האחרונים נ"ע, ובתקופתנו זאת האחרונה זכינו לאור גדול רבינו הגר"ח ז"ל מבריסק אשר כמלאך ממרום שולח לגלות אור עומק הבנת התורה, הוא ז"ל גילה דרכי הלימוד של דקות ועומק הלכה ע"פ פשוטו ופתח שערים רחבים שערי אורה, ותלמידיו אחריו וכו' הרחיבם והעמידו תורה על תלה, קבעוה כמסמרים והאירה הארץ מכבודם וכו', ורבינו ישראל סלנטר ותלמידיו אחריו גילו אורות צפונות ועמקות נפלאה לאמיתה של תורה בעומק פשוטם של דברי חז"ל וכו', גילה כל

מצפוניה דברים אשר לא שערם זה כמה עידינים, ופתח שערי אורה וכו' (מאמרו בקובץ התבונה סיון תש"ז).

וכשם שישנה התפתחות והתרחבות בהבנת התורה הנגלית בדורות המאוחרים, יש גם תוספת השגה וגילוי בדורות המאוחרים בידיעות פנימיות התורה וחכמת האמת. והגדיל לעשות הגאון הקדוש רבי צדוק הכהן מלובלין זיע"א, אשר מהספרים שנותרו לפליטה שהם רק מעט מאוצרות כתביו העצומים, האיר בזה לכל ישראל מזיו צפונות התורה וגילה מעמקים ורזים באופן בהיר להבין ולהשכיל את כל אשר בא לעסוק בפנימיות התורה, ופתח פתח כפתחו של אולם לכל המבקשים לבוא בגנוזי היכלא דמלכא.

ובדורנו אנו בתקופת החושך העבות, חמל ה' על פליטי החרב אשר שרדו לאחר תקופות משבר ההשכלה ומאורעות השואה, ובתוככי האפילה זכינו לאור החמה שבעתים, אורו הכביר של מרן החזו"א זיע"א, אשר כברק נוגה הופיע ממרום לאמץ ברכיים כושלות, ולתת רוח ונשמה בעם, ובעוצם יגיעתו וקדושתו גילה מעמקים בכל חלקי התורה, חשף זרוע קדשו וגילה נהורא זיו עצמות ליבה של תורה, סברותיה והרגשותיה. אור בהיר ומחודש אשר לא נגלה עד הנה כמוהו. ובעוז ותעצומות בירר וליבן סוגיות עמומות, ויפח באפינו נשמת חיים.

בימות המשיח – מעלת תורה שבכתב ותורה שבע"פ יחדיו

אמנם בימות המשיח נזכה לשני העניינים הן בחינת הנבואה והן בחינת חכמת תושבע"פ ביתר תוקף.

כי אז תחזור הנבואה לעם ישראל בדרגה עליונה של שלימות, כדכתיב - 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר, וניבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלומות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו' (יואל ג, א). והיינו שהנבואה תהיה לכל ישראל, שכח הנבואה שבטלה משחרב הבית בראשונה תשוב בבנין הבית בימות המשיח ביתר שאת.

לא רק שנזכה לדרגות הנבואה בשיא תקפם, אלא בנוסף על כך יתחדש בימות המשיח שהנבואה לא תבוא בדרך של השגה המרוחקת ממהותו של האדם ע"י יגיעה מיוחדת, אלא תהיה גם על 'בניכם ובנותיכם', כלומר שהשגת הנבואה תהיה בדרך טבעית, ולא יהיו צריכים להיות בעלי דרגא בשביל כך, אלא תשרה עליהם מעצמם רוח ה' לשמוע ולהשיג דברו, שזהו שיאה של הנבואה.

וכן בתורה שבעל פה שמצינו שעלתה מעלה מעלה עד רבינא ורב אשי סוף הוראה, אמנם בימות המשיח יהיה פי כמה וכמה, וכדאמרו חז"ל - 'תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח' (קהלת רבה יא, ז).

והוא מה שכתוב - 'כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה', נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה - - ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את

אחיו לאמר דעו את ה', כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם נאום ה' (ירמיה לא, לב). כלומר שדעת ה' תהיה מושרשת בטבעם, מקטנם ועד גדולם, וכתובה על ליבם, דהיינו שתהיה סברת התורה מאוחדת עם רגשות ליבם באופן טבעי ופשוט.

ואז גם יתאחדו התורה שבכתב בחינת הנבואה ותורה שבע"פ בחינת הבנת הלב, ביחודא שלים, כאשר נזכה להשיג את השגות התורה הנבואיות בכל עומק פנימיותם.

ונמצא שבכללות, ישנם שלש תקופות בהשגת התורה:

התקופה הראשונה היא עיקר זמן הנבואה ותושבע"פ, דהיינו הנבואה ממתן תורה עד סוף הבית הראשון. ותורה שבע"פ, מהבית השני עד רבינא ורב אשי שהם סוף הוראה.

התקופה השנייה היא זמן הגלות בה יש רק הד ו'בת קול' של הנבואה ו'בת קול' של חכמת הלב.

והתקופה השלישית הם ימות המשיח, שאז יהיו גם הנבואה וגם הבנת התורה בשיא עוזם ותוקפם, בטבעם ועצמותם של ישראל, למקטנם ועד גדלם. ויהי רצון שנזכה לזה במהרה.



מאמר יב

נתינת תורה לארץ - לא בשמים היא

אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם

איתא בחז"ל, שבעת נתינת התורה התווכח משה רבינו עם המלאכים על נתינתה לישראל - 'בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו וכו'. אמר לפניו רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה וכו' לא תשא, משא ומתן יש ביניכם, שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך, אב ואם יש לכם, שוב מה כתיב בה, לא תרצח לא תנאף לא תגנוב, קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם, מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא וכו' (שבת פח:).

והנה לכאורה תמוה מה היה הוויכוח, וכי לא יתכן לקיים שניהם, וכי אם התורה ניתנת בארץ אי אפשר שילמדו אותה המלאכים במרום, והיה אפשר שהתורה גם תישאר במרום, וגם תינתן בארץ.

ונראה הביאור בזה, על פי מה דאיתא בחז"ל בעובדה הידועה בגמרא (בבא מציעא נט:): בתנור של עכנאי, שנחלקו בו רבי אליעזר וחכמים לטמא או לטהר, ואמרו - 'באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו וכו', אמר להם אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו, 'צאתה בת-קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, עמד רבי יהושע על רגליו ואמר - לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא, אמר רבי ירמיה שכבר ניתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת-קול'.

כלומר שנתינת תורה לארץ יצרה מציאות מחודשת שחכמי התורה אשר בארץ להם נתונה קביעת ההלכות, ומאז ואילך 'לא בשמים היא'. וזאת היתה תביעת המלאכים, שהתורה תישאר בשמים, וקביעת ההלכות תהיה על פי הסברא המקובלת בין מלאכי שמים. וכאשר יבואר.

לא בשמים היא

והנה דרשו זאת מהכתוב 'לא בשמים היא' (דברים ל, יא), ויש להבין כיצד מקושרת דרשה זו עם משמעותם הפשוטה של הכתובים.

ונראה לבאר שיסוד הדרשה הוא, כי כוונת הכתוב בפשוטו שהתורה אינה מופלאה ורחוקה להשגה, ראו בזה חכמים קביעה מוחלטת, שספר התורה הנתון בידינו שלם וחתום הוא, ואין בו כל שיור שידרוש השלמת דברים ממקור אחר, וממשמע שנאמר 'לא בשמים היא' דרשוהו, שלעולם לא יתכן שלצורך קיום התורה, נזדקק ביום מן הימים לנבואה או לאות מן השמים למען נדע את המעשה אשר נעשה, או על מנת לפתור ספק הלכה שיתעורר באחת ממצוות התורה. לפי שאין לנו אלא את דברי התורה הזאת, המסורה לחכמים שבכל דור ובכל מקום, ועל פיהם ישק כל דבר.

ומאחר שקבעה תורה שלעולם לא נצטרך לאות מן השמים שיורנו את הדרך בה נלך, מתוך כך נמצינו למדים כי לא זו בלבד שאין אנו זקוקים לבקש תורה בכוחות שמימיים, אלא אף כאשר תבוא הוראה כזו, ובאזנינו נשמע קול מן השמים הקובע ברורות גדרי תורה או הכרעת דין, הרי שאם לא יעלו הדברים בקנה אחד עם דעת החכמים שבאותו הדור, אין לנו לשמוע אלא בקול החכמים. והדבר מוכרח מכלל האמור, שמאחר שאין אנו זקוקים לבקש גילוי מן השמים, הרי שאם יש לנו לשמוע לבת-קול ולקבל את הדברים למרות סתירתם עם דעת חכמים, נמצאנו זקוקים לתורה שאלמלא הקול מן השמים לא ידענוה. והתורה אמרה לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו?

לפיכך, כאשר נחלקו חכמי התורה בהכרעת דין, ודעת רוב החכמים חלוקה על דעת רבי אליעזר, ואף לאחר שהשיב כל תשובות שבעולם עדיין נותר הרוב איתן בדעתו הראשונה, הרי שאין בבת-קול תוקף כדי להטות הכף ולקבוע הלכה כמותו, שכיון שכבר ניתנה תורה מהר סיני - שוב אין אנו משגיחים בבת-קול.

אין הנביא רשאי לחדש דבר

יסוד זה מהווה נדבך נוסף על מה שדרשו חז"ל - 'אלה המצוות' (ויקרא כו, לד) - שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה' (שבת קד.). כלומר - אלה הן המצוות ולא יתוספו עליהן עוד, שאין בכוחו של הנביא לחדש מצוה חדשה שלא נאמרה בתורה או פרטי דינים שונים שאינם נלמדים מדברי התורה. אך מכלל הנאמר 'לא בשמים היא' למדנו יתירה מזו, שלא זו בלבד שאין ביד הנביא להוסיף דברים חדשים על מצוות התורה, אלא אף לאותן המצוות והעניינים האמורים בתורה, אשר עיקרם ויסודם גלוי ומבואר, אלא שנפלה שאלה בהבנת גדריהם בנוגע לצורת קיומם, או ספק באופני החיוב בהם. אף בכגון זה 'לא בשמים היא',

ב. ועל זו הדרך שנתבארה דרשת חז"ל 'לא בשמים היא', כך יש לבאר גם את הכתוב המקביל - 'ולא מעבר לים היא' (שם). שכן מעבר למשמעותו הפשוטה של 'ולא מעבר לים היא' (שם), יש בעומקם של דברים משמעות נוספת, שלעולם לא יהיה צורך להרחיק לכת לשאול את פי החכמים שבארץ רחוקה, על מנת לשמוע את דעתם בדברי התורה (עיין ספורנו). ומתוך כך נמצינו למדים, שאין לו לדיין אלא מה שענינו ראות ודעתו משגת. ודבר זה מוכרח מיסוד הדברים, שדברי התורה לעולם אינם תלויים בדעת חכם מסוים באופן שרק על פיו תיקבע ההלכה, עד שיאלצו הרחוקים ממנו לבוא עד למקומו כדי לבקש את דעתו, אלא כל חכם שהגיע להוראה יש תוקף בידו לקבוע הלכה על פי דעתו והבנתו את דברי התורה.

אלא כל חלקי התורה, מן היסודות הגדולים ועד לדקדוק פרטי הדינים הקטנים, נתונים להכרעת חכמי ישראל כפי הבנתם את דברי התורה, ואך דעתם היא המכרעת כל דת ודין.

יתר על כן איתא בגמרא - 'שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם - 'לא בשמים היא', אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם - 'אלה המצות' שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה' (תמורה טז). ולהלן אמרו - 'אלף ושבע מאות קלין וחמורין וכו' נשתכחו בימי אבלו של משה, אמר רבי אבהו, אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו' (שם).

הנה כאן אין המדובר בדרישת מצוות חדשות מפי הנביא, וגם לא בתוספת פרטים על מה שכתבה תורה, אלא רק בהזכרת נשכחות, הלכות שכבר נודעו ונדרשו מדברי התורה, והיו ידועות זה מכבר אלא שנשתכחו. הרי מבואר בזה, שלא זו בלבד שאין הנביא 'מחדש' דבר מעתה, ושאיין הוראה מן השמים מכרעת בהיותה נוגדת לדעת החכמים, אלא גם הלכות ישנות שנתעלמו מעיני חכמים, ומעתה מוטלים הדברים בספק ופותר אין להם, אף על פי כן 'לא בשמים היא', אלא כל עוד לא נמצא חכם שיחזירם בחכמת התורה, נותרו השאלות בלתי פתורות, עד שבא עתניאל בן קנז והחזירן - אך ורק מתוך פלפולו.

אין משגיחים בבת קול

אכן לכאורה עצם הענין המופלא הזה של 'לא בשמים היא' עד שאין משגיחים בבת-קול, צריך ביאור מדוע הוא כן, וכיצד אין משגיחים בגילוי האות הבא מן השמים, וכי יעלה על הדעת שדעת החכמים קרובה אל האמת יותר מאשר דעת שמים, והלא הדבר ברור כשמש, שאם יצאה בת-קול ואמרה הלכה כרבי אליעזר, אין ספק שבעומקם של דברים הצדק עמו. ואף אמנם שאין צורך לדרוש דעת תורה מכוחות שמים, אלא חכמת התורה שבלב החכמים כוחה יפה כדי לקבוע כל דין, מכל מקום לאחר שכבר נשמע קול אלוקים מדבר וקובע הלכה כרבי אליעזר, כיצד זה נוכל להתעלם מן הגילוי הזה, ומן האמת שאין איש יכול לערער עליה.

ובהמשך הגמרא במעשה בתנורו של עכנאי - 'אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא, אמר ליה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני' (בבא מציעא שם). והדברים מופלאים עד אין קץ, והלא כל התורה היא תורת ה', וכל דבריה נאום ה', וכל מגמתם של חכמי התורה והוגיה היא אך ורק לכוון לדעת ה', וכיצד אפוא תיקבע הלכה למעשה על פי דעת חכמי התורה, בעוד שהחכמה העליונה אינה מסכמת על ידם. ועד שהקב"ה בכבודו ובעצמו אומר 'נצחוני בני', בכך שלא קיבלו את דברי הבת-קול אלא קבעו הלכה כמותם.

ולבאר כל זה, יש להקדים את אשר אמרו חז"ל שבכל מחלוקת בין חכמי התורה - 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' (עירובין יג:).

כלומר שאף שישנם הרבה דרכים בביאור התורה שנחלקו בהם החכמים, אין זה שחלה טעות בדעת חלק מהחכמים, אלא שבדרך האמת עצמה ישנם כמה דרכים, וכולם תורת אמת, דברים נכונים וקיימים.

אלא שלגבי ההנהגה למעשה אזי 'באתרא דמר נהיגי כמר', שבכל מקום נקבעת ההלכה כדעת החכמים שבמקום זה. ואם יש מחלוקת, עומדים למנין, והלכה כרבים. ויש כללים בהכרעה כיצד לנהוג, אף שכל המהלכים הם לאמיתה של תורה.

וכדאיתא בגמרא (גיטין ו:): 'אשכחיה רבי אביתר לאליהו אמר ליה מאי קא עביד הקב"ה וכו' ומאי קאמר, אמר ליה, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה, חס ושלום, ומי איכא ספיקא קמי שמיא. אמר ליה, אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

הנה כי כן, מאחר שדעת חכמי התורה, זוהי אמיתה של תורה, הרי שבמקום שנחלקו חכמים, נמצא שהתורה עצמה העלתה שתי דעות שונות, והאמת כוללת את דעת שניהם, ושתי דרכים הן על פי דעת תורה לדון את הנידון במחלוקתם, ויסודם אחד בדברי אלוקים חיים.

והנה כשם שישנה סברות שונות בין חכמי הארץ, כמו כן יש לפעמים חילוקי דעות וצדדי סברות שונים בין סברת חכמי הארץ לסברתם של מלאכי מרום. וגם על זה נאמר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

אלא שמאז מתן תורה וירידתה לארץ, נקבע שקביעות הלכות התורה למעשה, תהא על פי קביעת החכמים אשר בארץ. והנה המלאכים טענו שהתורה היא שמיימית במהותה, ועל כן קביעות דיניה ראויה שתישאר במרום, ואף שבוודאי הסכימו שאי אפשר לקיימה רק בארץ, אך תבעו שתהיה תורה שמיימית במהלך שמיימי, שהוא מבוסס על מבט יותר עמוק ונעלה, והוא יותר כבודה של תורה.

ועל זה השיב להם משה רבינו שכיון שהמקיימים אותה בפועל הם אנשי הארץ, על כן ראוי הדבר שגם הגיונה וקביעות הלכותיה, יהיו על פי מהלך דעתם של חכמי ישראל הנמצאים בארץ.

והנה חז"ל ברוחב דעתם ירדו לעומקם של דברים בכל מצוה ובכל דיני התורה, וקבעו מהו סברא עמוקה שהיא בגדר שמיימי, ומהו הסברא שהוא בגדר סברת ארץ, וקבעו הלכה למעשה כפי סברת הארץ. כלומר שגם הסברות העמוקות שהם שמיימיות עמדו עליהם חז"ל ברוח קדשם, אלא שקבעו שאין לקבוע כן הלכה למעשה. ויש לפעמים שהיה פלוגתא ביניהם על דבר זה, וכגון מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שבית שמאי היו 'מחדדי טפי' (יבמות יד.). ולכן נקטו שסברתם היא סברת ארץ, והנה בית הלל בוודאי עמדו על

סברתם של בית שמאי, אלא שסברו שהיא סברא דקה השייכת לבחינות שמיימיות, ולכן אין להתחשב בזה לגבי הלכה למעשה¹.

וזה כלול בדרשה זו של 'לא בשמים היא', שגם אופי ההכרעה יהא בהתאם לסברא המקובלת בין חכמי התורה הדרים בארץ, שאף שמקור התורה מן השמים וחוקיה חוקים שמיימים הם, אולם משניתנה לארץ, תהא קביעת הדברים על פי דעת וסברת חכמי הארץ. לפיכך, אף במקום שהחכם יודע ומכיר כי ברובד העמוק - פני הדברים שונים מהבנתו את התורה ברובד המושג בדעתו, מכל מקום מאחר שגם דעתו היא דעת תורה, אין לו לדרוש ולהשגיח במופלאות ממנו כדי לקבוע הלכה למעשה, כי התורה הזאת לא נפלאה היא, ולא מן המרחק תבוא. אלא על פי חכמתו והשגת דעתו - כך יורה וכך ידין, כי זו היא אמיתה של תורה.

וכיון שהתורה לא ניתנה למלאכי שמים, אלא לבני ישראל אשר בארץ המה, הרי שדעת התורה הקובעת הלכה למעשה, היא אך דעתם של חכמי ישראל, לאור הבנתם והשגתם בתורה, בחינת 'באתרא דמר נהיגין כמר'.

לא בשמים היא – הכרעות התורה על פי סברת החכמים בארץ

והוא הטעם למה שמצינו בגמרא - 'אמר רבי אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו' (עירובין יג:).

והנה הדברים הללו מפליאים עד מאד, כיצד באמת יש בטעם זה - שלא ירדו לסוף דעתו - סיבה מספקת שלא לקבוע הלכה כמותו, כי הנה על אף שנתבאר שהתורה נתונה לכל חכם באשר הוא, הרי שעל כל פנים בקביעת ההלכה שלא כרבי מאיר יש לתמוה הרבה, שכן כפי המבואר בגמרא, לא סברו חכמים שרבי מאיר טועה, אלא באמת הכירו בו שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ואם כן מה בכך שלא ירדו לסוף דעתו, מדוע אפוא לא ביטלו דעתם לדעת רבי מאיר לקבוע הלכה כמותו.

ולפי האמור מבואר הדבר שפיר, שאף שסברת רבי מאיר היא יותר עמוקה, אין היא שוללת את דעותיהם של שאר החכמים, שהרי 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. ולגבי ההכרעה הלכה למעשה, מכיון שאין חכמי דורו יורדים לסוף דעתו, הרי קביעת ההנהגה היא כפי הדעות המושגות לרוב החכמים, שהם 'אתרא דמר'.

התורה כמתנה הנתונה לישראל

ועל פי זה יש לבאר מה דאיתא בגמרא - 'אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא, בא וראה שלא כמידת הקדוש ברוך הוא מידת בשר ודם, מידת בשר ודם אדם מוכר חפץ

ג. והוא המבואר במקובלים שלעתידי לבוא תהיה ההלכה כבית שמאי, כי אז יתרומו הכל לדרגת 'מחדדי טפי', ותהיה הסברא העמוקה סברת ארץ.

לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, נתן להם תורה לישראל ושמח, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו' (ברכות ה.).

ועיין שם בהגהות רא"מ הורוויץ שהקשה דאינו מובן מה הדמיון למוכר חפץ, שהרי בכל מוכר חפץ, מסתלק החפץ מהמוכר, אבל התורה גם אחר שניתנה לישראל לא הסתלקה מהקב"ה. עיי"ש.

ובהקדמת ספר 'קצות החושן' כתב, שהחידוש בזה שאפילו אם ילמדו באופן מוטעה גם אז נחשב תורה כיון שהת"ח סבור כן. 'דתורה שבע"פ ניתנה כפי הכרעת החכמים אע"פ שאינו אמת'. וזה מחודש ודבר פלא לומר כן, ועוד דאטו מעליותא היא במעלת התורה, שגם הטעות לתורה יחשב, וקשים הדברים להולמם.

ולפי המבואר כאן מתפרש שפיר לשון חז"ל שהשוו נתינת תורה למכירת חפץ, כי אכן ניתנה התורה לקבוצה הלכותיה על פי בני ישראל אשר בארץ, והם הבעלים עליה להכריע כפי סברתם, הנה כי כן מכירה ונתינה של ממש היא.

ועיין בפירוש הגר"א ז"ל על שיר השירים - 'אמרו רז"ל לא כמידתו של הקב"ה מידת בשר ודם, מידת בשר ודם שמוכר חפץ לחבירו המוכר עצב, אבל הקב"ה נתן תורה לישראל ושמח. וקשה שאין המשל דומה לנמשל, דבשלמא בשר ודם המוכר עצב שאין לו אותו חפץ שמכר, אבל כאן גבי תורה למה יעצב הקב"ה, כי אפשר לו ג"כ לעסוק בתורה. אבל הענין הוא שהקב"ה שנתן תורה לישראל, ואף שעוסק בתורה אומר הלכה בשם בשר ודם, כענין אליעזר בני אומר, ואינו מחדש בעצמו כענין רבה שהכריע טהור טהור כו'. (ג, יא). עיין שם באריכות. והן הן הדברים.



מאמר יג

זכור את יום השבת לקדשו - מצות קידוש היום בשבת

גדר קידוש היום

אמרו בגמרא - 'זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו' (פסחים קו.).

ובפשטות, ענין 'קידוש היום' הוא הכרזה על קדושת היום, הכרזה על היום כי קדוש הוא. כלומר, שאף שהיום קדוש מעצמו, ואין צריך לקבוע את קדושתו, בכל זאת ציוותה תורה שיכריזו על כך בפה שהיום הזה קדוש הוא לה'.

ונראה שהטעם שציוותה התורה על הזכירה במצוה זו, היינו משום שאין יום השבת קבוע בתאריך בזמן מסויים, ואין כל ציון בטבע הבריאה ובמערכות השמים שניתן להכיר ממנו את מציאות השבת, ואינו אלא מניין של עם ישראל המונה ששת ימי מלאכה והיום השביעי הוא שבת, ומכיון שאי אפשר להכירו ולזהותו מתוך עצם הזמן, לכן צריך לשמור על חשבון הימים, וגם לציין אותו ולהכריז על בואו.

ולפי טעם זה מבואר שפיר דעת רוב המפרשים, שבכל המועדים לא קבעה תורה מצות קידוש, [עיי' מג"א סימן רע"א סק"א ועיי' בספר 'בן מלך - שבת קודש' (שער ד מאמר א), שהבאנו המקורות בזה] דהיינו משום שכל מועד קבוע בתאריך מסויים, ביום ובחודש. שזה דבר הניכר במציאות במהלך הלכנה, ואף חשבון חדשי השנה נעוץ בסדרי החמה והלבנה. ומכיון שניתן להכיר את מציאותו, לכן לא קבעה תורה חובה לזכרו ולעשות בו 'קידוש', אמנם חכמים תיקנו מצות קידוש גם בכל המועדים, כיון שבכל זאת אין מציאות המועד ניכר רק על ידי התבוננות ועיון, על כן תיקנו גם בו לקדשו ולהכריז על בואו.

ההכרזה מעניקה תוכן לשביתה

ויש להוסיף עוד במהלך זה שהקידוש הוא הכרזה, שמכיוון שמן התורה כל עבודת השבת היא המנוחה, וכמו שתיקנו חז"ל לומר 'רצה במנוחתינו', והרי השביתה עצמה אין בה כל מעשה, אלא שלילת מעשה, ואין בשביתה האדם הוכחה שהוא שובת בשל קדושת השבת, שהרי יתכן שסיבת שביתתו היא במקרה. לכן הקיום המלא של מצות השבת הוא כאשר יכריז ויקדש בפה על קדושתו, ואז תהא לשביתתו משמעות של שביתה הבאה מחמת קדושת היום.

והוא על דרך שמצינו ב'ברכת המצות', שאיתא במפרשים שהברכה מעניקה שלימות בקיום המצוה על ידי ההכרזה שהיא מצות ה', ובזה המצוה נעשית בכוונה נכונה מתוך

משמעות של עשיית מצוה, דהיינו שעל ידי הברכה מתבטא שאין זו עשייה סתמית אלא קיום ציווי ה'. כלומר שאין הברכה רק בגדר שבח לה' על נתינת המצוה, אלא גם מעשה המצוה עצמו משתבח ומתעלה על ידי הברכה. ועל דרך זה יש לומר גם במצות השבת, שעל ידי אמירת הקידוש, ניתן משמעות למעשה השביתה שלו, שהוא משום קדושת היום.

ובזה גם מתבאר הטעם שבמועדים אין מצות הקידוש מדאורייתא, שמכיון שבכל מועד יש בו עשיית מצות היום, כגון מצה לולב ושופר, הרי עצם קיום מצוות אלו מבטא את תוכן היום, והוא כמכריז על קדושת היום. ואף שביעי של פסח ושמיני עצרת, אף שאין בהם מצוות פרטיות מיוחדות, יש בהם חובת שלמי חגיגה ושלמי שמחה.

ועם זאת תיקנו חכמים שגם בכל המועדים יכריזו על כך בפה שהיום הזה הוא מועד ומקרא קודש, כאמור.

שיטת הרמב"ם – הקידוש כקבלת קדושת היום

מהלך שני שמצינו בביאור מצוה זו, הוא דעת הרמב"ם, שמבאר את גדר ה'קידוש' שאין עניינו רק הכרזה על עצם בואו של היום, אלא הוא הכרזה על 'קדושת היום' וחשיבותו, כלומר שהמצוה היא לקדם ולקבל את כניסתו של היום הנכבד באמירה של שבח ומעלת היום, [כעין 'קבלת שבת']. שכתב - 'מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו' כלומר זכרוהו זכירת שבח וקידוש' (הלכות שבת פכ"ט ה"א). וכן כתב בספר המצוות - 'שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה זכור את יום השבת לקדשו. כלומר זכרוהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קידוש' (מצות עשה קנה).

דעת הרמב"ן – קביעת חלות קדושה על יום השבת

בניגוד לדעה זו שהקידוש הוא רק מעשה הכרזה על בוא יום השבת, יש דעות שהקידוש הוא מעשה קביעת חלות קדושה על יום השבת.

כן משמע בפירוש הרמב"ן על התורה, שכתב - 'אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת 'לקדשו', שנקדשהו בזכרון, כענין 'וקדשתם את שנת החמישים שנה', שהוא טעון קידוש ב"ד לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן ציוה שזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא (כאן) לקדשו, קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו וכו', וזהו קידוש היום, והוא מן התורה, אינו אסמכתא. וכך אמרו (ברכות כ:): נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, וזה על קידוש הלילה, לפי שכל הטעונים קידוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קידוש החודש, וקידוש היובל'.

[ועיין מהר"ם חלאווה (פסחים קו). על מה שאמרו בגמרא - 'עיקר קידושא בלילה הוא. פירוש בכניסתו, כדרך שבי"ד מקדשין המועד'].

וקצת ראייה לצד זה הוא ממה שנקרא בפי חכמים 'קידוש'. ולפי שיטה זו מבואר ביותר הדין לקדשו בכניסתו, שעיקר המצוה היא בכניסתו של היום שאז אנו מקדשים אותו ומחילים בו את קדושתו.

והנה באמת, הרי היום מקודש הוא מאת ה', וכדכתיב 'ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו'. אך בכל זאת יש מצוה לקדשו - 'קדש וקבל שכר'. וכעין שמצינו בבכור בהמה, שאע"פ שקדוש מאליו בכל זאת יש מ"ד דס"ל ש'מצוה להקדישו' (ערכין כט). וכמו כן גם בשבת תוכן המצוה שגם עם ישראל יקדשו את היום.

אכן הדבר צריך ביאור, דאם יסוד קדושתם נתקדש מאליו, לשם מה עלינו להקדישם, ואיזו משמעות יש להקדש זה. וכדאמרינן בגמרא התם טעמא דרבי שמעון - 'כיון דכי לא מקדיש ליה קדוש, לא צריך לאקדושיה'.

והנראה, דבאמת מה שקדוש מאליו, אינו משום שחלות קדושתו אינה שייכת לאדם, אלא בעצם אכן עלינו לעשותו קדוש ולקדשו. ובשורש ומהות קדושות אלו, מציאות חלות הקדושה הוא משום שהאדם חייב לקדשם, ומה שנעשה הדבר מאליו, הוא תוצאה מחמת החיוב שבדבר, דמכיון שאנו חייבים לקדש יום זה, משום הכי כבר נתקדש היום אף בעל כרחו של האדם. והבן.

אולם מאחר ששורש ומהות קדושת היום הוא משום חובת האדם לקדשו, לכן לכתחילה מצוה על האדם שאכן יקדש את היום בפועל כדיבורו.

ולפי זה הרי גם בתרומות ומעשרות ובמעשר בהמה, היה ראוי שתחול הקדושה בעל כרחו של האדם, כיון שחייב להפרישו. אולם מה שאין הקדושה חלה מאליו, היינו משום שעל האדם עדיין מוטל לברר איזה מן הפירות יהיה קודש. אבל בבכור ויום השבת שקבועים ועומדים לקדושה, אזי חלה הקדושה עליהם בעל כרחו של האדם. אלא שבכל זאת יש עליו עדיין מצוה להקדישו, כיון שביסוד המצוה, החיוב הוא שהאדם יקדיש.

גדר תוכן הקידוש – הזכרת שבת או שבחו וקדושתו

והנה לשון הגמרא הוא - 'זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו על היין בכניסתו' (פסחים קו.).

ובמכילתא על הפסוק כאן - 'לקדשו - לקדשו בברכה. מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו'.

ויש לדון אם עיקר הלימוד של מצות קידוש היום נלמד מ'זכור' או מ'לקדשו'.

והנה לשון הרמב"ם הוא - 'מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו' כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה' (הלכות שבת פכ"ט ה"א).

משמע מדבריו שעיקר הלימוד הוא ממילת 'לקדשו', ולכן צריך 'זכירת שבח וקידוש'. וכן משמע בלשון המכילתא הנזכר.

והנה במגן אברהם (סימן רעא) כתב שיוצא ידי חובת קידוש מדאורייתא בתפילה. ובהגהות הגרעק"א כתב שלכאורה אין צריך דווקא בתפילה, אלא יוצאים גם באמירת 'שבתא טבא' ובכל דרך שמזכיר ששבת היום.

ובביאור הלכה (שם ד"ה דאיתקש) הקשה על דבריו 'ולפלא דהרי הרמב"ם כתב דבעינן זכירת שבח וקידוש'. כלומר שצריך לומר דברים בשבח השבת ומעלתו.

אולם בספר 'מחזיק ברכה' להחיד"א כתב בשם תשובת הרשב"א - 'דמדאורתא יוצא ידי חובת קידוש באמירת ויכולו או ושמרו, או לזכור בפיו שבת ובזה יצא ידי חובת זכור את יום השבת לקדשו, והשאר הכל מדבריהם' (סימן רעא אות א). הרי להדיא דעת הרשב"א שדי לזכור בפיו ששבת היום, לצאת ידי עיקר חובת המצוה.

ונראה לבאר בטעם מחלוקתם, שדעה זו שאין צריך דווקא שבח אלא די בזכירת היום ששבת הוא, נקטו שעיקר הילפותא לקידוש היום הוא מתחילת הכתוב 'זכור את יום השבת', ומה שנאמר 'לקדשו' הכוונה 'לעשותו', כי על ידי שנזכור את היום ונכריז שהוא שבת, נקדש אותו בשביתת מלאכה.

אולם הרמב"ם שכתב שצריך זכירת שבח, נקט שמצות קידוש נלמדת מן הכתוב כולו 'זכור את יום השבת לקדשו'. כלומר להכריז על קדושתו, ולכן עיקר מצות הזכירה היא לומר שהיום קדוש. ועיין ברמב"ן שדייק שלפי דברי המכילתא עיקר הדרשא של קידוש היום הוא ממילת 'לקדשו'.

קידוש על הכוס וקידוש בתפילה

והנה תיקנו חכמים שצריך לקדש גם בתפילה וגם על הכוס, וכלשון הגמרא (ברכות לג:): 'מקדש בצלותא מקדש אכסא'. ותמהו המפרשים אמאי תיקנו לקדש שתי פעמים, גם בתפילה וגם על הכוס. ובשלמא בהבדלה איתא בגמרא שם שהטעם שכאשר היה בידם להשיג יין, תיקנו להבדיל על הכוס, וכאשר נעשו עניים חזרו ותיקנו בתפילה, אמנם אמרו שמי שיש בידו יבדיל גם על הכוס. אבל בקידוש שתיקנו כן לכתחילה, לקדש הן בתפילה והן על הכוס, צריך ביאור למה הוצרך דבר זה.

ויותר תמוה שהרי קידוש צריך שיהיה במקום סעודה ושיהיה על הכוס, והנה בעת שמקדש בתפילה הרי יוצא בזה ידי חובת קידוש מן התורה, ונמצא שעל ידי זה מפסיד שלימות מצות הקידוש שתיקנו חכמים שיהא על הכוס ושיהא במקום סעודה וסמוך לה. ובמשנ"ב כתב - 'ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע ד'זכור' בתפילה, כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין, וטוב יותר שיצא אז המ"ע

דאורייתא משיצא עתה, ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה' (סימן רצא ס"ק ב). וזה תמוה מאד דהרי תיקנו חכמים 'קידוש בצלותא', ואטו יכוון שלא לצאת ידי תקנת חכמים, (ועיין באגרות משה או"ח חלק ד סימן סג שהאריך בזה). וצריך ביאור אפוא אמאי תיקנו תרתי קידושא.

ונראה הביאור בזה, דהנה איתא בגמרא לגבי שבת ויו"ט שצורת עשיית היום היא 'חלקהו, חציו לה' וחציו לכם' (פסחים סב: ביצה טו:), וכן איתא בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) לגבי שבת 'תן חלק לתלמוד תורה, וחלק לאכול ולשתות'. כלומר שעשיית השבת והיו"ט מתקיים בשני אופנים, הן בעבודת ה' מיוחדת לכבוד קדושת היום, והן באכילה ושתיה לכבוד היום. והם שני סוגים וצורות לעשות על ידם את השבת ואת היו"ט.

ובזה מבואר מה שתיקנו חכמים שני קידושים, אחת בצלותא ואחת על הכוס במקום סעודה, דהיינו, שתיקנו לקדש על כל אחד מהאופנים של עשיית היום¹. ובקידוש שעל הכוס תיקנו להקדים את הקידוש לפני הסעודה, שבכך יש הכרזה על הסעודה שהיא לכבוד היום, ואילו בקידוש בצלותא הקידוש הוא בתוך התפילה, והקידוש והתפילה באים כאחד, ובא לבטא שאף עצם התפילה באה לרגל היום, [כי קדושת היום מחייבת תפילה, אף אלמלא היתה מצות תפילה בכל יום].

הזמן הראוי לקידוש

בגמרא - 'זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מניין תלמוד לומר - זכור את יום השבת' (פסחים קו:). כלומר שנוסף על הקידוש בלילה צריך גם לקדש ביום.

ומבואר בפוסקים (רמב"ם הלכות שבת פכ"ט ה"י ובראב"ד ובמגיד משנה) שמצות הקידוש ביום הוא רק מדרבנן, וילפוטא זו לחייב קידוש ביום היא רק אסמכתא. [אולם יש דס"ל שגם ביום הקידוש הוא מדאורייתא].

והנה דברי הגמרא צריכים ביאור, כי מצינו בחז"ל בכמה מצוות שבתורה שלמדו מן הכתוב 'יום' שאין מצוותו אלא ביום, כגון מצות מילה שאין כשר אלא ביום, שנלמד בגמרא (מגילה כ:). מן הכתוב 'וביום השמיני ימול'. וכמו כן מצות לולב ושופר שאין מצוותם אלא ביום מדכתיב בהם 'יום', כדאיתא בגמרא - 'ולנטילת לולב דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון, ולתקיעת שופר דכתיב יום תרועה יהיה לכם' (שם ע"ב).

ד. וכעין דברים אלו איתא בשער הכוונות להאריז"ל - 'דע כי ב' מיני תוספת קדושת שבת נתוסף ביום שבת, האחד היא ע"י כוונת התפילה, והב' היא ע"י כוונת הסעודות, וכנגד המשכת תוספת קדושת שבת לימי החול מבחינת הסעודות אנו עושים סעודה רביעית במוצאי שבת, וכוונתה היא לכוין להמשיך אור קדושת סעודות שבת לכל סעודות ימי החול. וכנגד המשכת תוספת קדושת שבת מבחינת התפילות, אנו אומרים מזמור זה של יהי נועם, וע"י זה אנו ממשיכים אותו נועם העליון בכל תפילות החול' (דרושי סדר שבת דרוש א ענין יהי נועם דמוצ"ש).

וצריך להבין איפוא מדוע בקידוש שגם בו נאמר 'זכור את יום השבת' קבעו חז"ל שעיקר החיוב מן התורה לקדש בלילה, ואילו הילפותא מ'יום' לקדש ביום, הוא רק כתוספת על עיקר הקידוש של הלילה, וגם זה אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא.

ונראה הביאור בזה, כי 'יום' יש לו שני משמעויות. משמעות אחת היא 'יממה', דהיינו כל המעת-לעת, הלילה והיום יחדיו, וכעין שמצינו בפרשת מעשה בראשית 'יום אחד', 'יום שני', וכן ברוב הפעמים שכתוב בתורה 'יום', כגון 'ארבעים יום' כולל את כל המעל"ע. אמנם יש שהכוונה היא למשמעות יותר מצומצמת שכוללת את חלק היום המואר בלבד. וכגון האמור 'ויקרא אלוקים לאור יום', 'לרוח היום', 'כחום היום'.

והנה בכל מצוות התורה שנאמר בהם 'יום', כגון 'ולקחתם לכם ביום הראשון', 'יום תרועה', אזי בפשוטו של מקרא, אין שם היום מוסב על חלק היום המואר בלבד, אלא הכוונה שכל היממה כולל הלילה הוא יום תרועה ויום לקיחה, וזה פשוט. תדע, שהרי קדושת מקרא קודש חלה על היום כולו, מערב עד ערב.

ומה שלמדו שאין מצוותם אלא ביום, הוא מדרשת חכמים שדייקו מלשון הכתוב לדרשו גם במשמעות הנוספת שיש למילת 'יום', דהיינו 'יום' במובן המצומצם הכולל רק את חלק היום המואר.

כלומר שהתורה קבעה שמעשה המצוה בפועל שבעקבותיו נעשית יממה זאת ל'יום תרועה' ו'יום נטילה', יהיה דווקא בחלק היום המואר, שהוא החלק העיקרי והחשוב של היום והוא זמן עשיה ופעולה, ולא בלילה שהוא זמן מנוחה ושינה, ואינו עיקרו של יום.

אמנם כל מה שדרשו כן הוא רק באופן שאין משמעות הדרשה סותרת את משמעות פשוטו של הכתוב, כי כאשר מריעים בשופר ונוטלים את הלולב ביום, הרי מתקיים בכך גם 'יום תרועה' ו'יום לקיחה' בכל המעל"ע, כי על ידי התרועה והלקיחה ביום נעשה המעל"ע כולו יום לקיחה, מכיון שכל היממה היא חטיבה אחת.

אולם במצות קידוש היום, המשמעות של פשט הכתוב 'זכור את יום השבת' מחייבת שהקידוש יהיה בכניסת המעל"ע בתחילתו, כי הקידוש הוא הכרזה על קדושת כל היממה ועל כל רגע ורגע ממנו, [וזה גם הטעם שמצוה למהר לקדש מיד (שו"ע או"ח סימן רע"א סעיף א ומשנ"ב שם)]. ואם ימתין מלקדש עד הבוקר, כפי הדרשה שדורשים 'יום' בשאר המצוות, נמצא שמגרע בשלימות המצוה כפי שעולה ממשמעות הפשט, והרי זה וודאי שפשט הכתוב עדיף על הדרש, ולכן כאן הדרש אינו מפקיע את המשמעות הפשט דהיינו המעל"ע¹, אלא בא להוסיף שיש מצות קידוש גם ביום.

ה. וכמו כן בספירת העומר אף דכתיב 'תספרו חמישים יום', בכל זאת מצות הספירה היא בלילה, כדי שהיום כולו יהא נספר.

והטעם בזה, נראה לפום ריהטא, דהיינו שמאחר שסוף סוף היום והלילה הם שני פרקי זמן, יש יותר שלימות והידור אם יקדש פעם נוספת את פרק הזמן של היום, ואמנם לא חייבו לקדש בברכה עם כל הנוסח, אלא די לקדשו בהבאת כוס יין וברכת בורא פרי הגפן. שבכך מבטא שנמשך הכרזת הקדושה גם על חלק היום שביום השבת.

וראה בכל זה בהרחבה בספר 'בן מלך - שבת קודש' שער ד מאמר א - 'קידוש היום'.



פרשת משפטים

ביאורים על
סדר הפסוקים

פרשת משפטים

ביאורים על סדר הפסוקים

כא, א ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם.

פרשה זו מחוברת ונמשכת אל האמור בסוף פרשת יתרו, ואף שנקבע כאן הפסק בין הסדרות, בתוכן הדברים ובסדרם הוא המשך אחד, שאחר מעמד עשרת הדיברות אמרו בני ישראל למשה 'דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות' (לעיל כ, טז), ואכן משה הלך לשמוע את דבר ה' - 'ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלוקים', ונענה הקב"ה לבקשתם ודיבר עם משה שהוא ימסור דברי ה' לעם. ותחילת הענין שדיבר עמו ה' הוא בפסוק - 'ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל, אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' (פסוק יט). ואחר שנצטוו כמה מצוות שבין אדם למקום - 'לא תעשון אתי אלוהי כסף' ו'מזבח אדמה תעשה לי וגו'' (פסוקים כ-כג), נתן לו הקב"ה את מצוות 'המשפטים', שגם זה ימסור להם.

ואליו עצמו ניתן הציווי לעלות אליו. ובסיום נאמר - 'ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים' (כד, ג). ועיין שם מה שנבאר בזה.

והנה מבואר בזה כי אלו הם יסודות התורה העיקריים, אשר בני ישראל נדרשים לקיימם כדי להעמיד את 'מבנה העם' באופן הרצוי לפני ה'. כי כך היא צורתו הנכונה של עם ה'. וזה כולל הן את החובה הבסיסית של 'עבודת ה'', כמבואר בפסוקי 'לא תעשון אתי אלוהי כסף', 'מזבח אדמה תעשה לי'. והן לנהוג ביושר על פי ה'צדקה והמשפט', כמבואר בכל פרשת משפטים.

ובמו"ב בעשרת הדיברות, מבוארים שני עיקרים אלו, בלוח האחד מבואר חובת עבודת ה', ובלוח השני המצוות שבין אדם לחבירו, לא לפגוע בזולת ובזכויותיו.

*

ונראה שעל זה מבוססת תשובתו של הלל הזקן, לאותו גר שביקש לדעת את התורה על רגל אחת ואמר לו - 'דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך, פירושה הוא, זיל גמור' (שבת לא).

ונכלול בדברי ה' שנאמרו באותו מעמד גם כל פרשת משפטים, עד להלן בסוף הפרשה - 'ואל משה אמר עלה אל ה'' (כד, א), כלומר שאל בני ישראל נצטווה 'כה תאמר' למסור את כל הדברים שנאמרו לו,

'קדושים' ונובעת מקדושת ישראל, שכבר מתחייבים בעדינות ורוממות יתירה.

כא, א ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם.

עם ראשית נתינת המצוות בתורה, יש להקדים, שכלל המצוות מתחלקים לכמה וכמה סוגים, ישנם מצוות המתחייבות מצד שהם יושר וצדק, וישנם מצוות שהם בגדר חובת עבודת ה', ויש מצוות שהם בגדר הנהגה של קדושה. וכו'.

וביאורנו בהרחבה בחלק א' [מאמרי מבוא - מאמר ה' האור הגנוז בחמשת הספרים] שעל יסוד זה נתחלקו חמשת החומשים, משום שכל חומש וחומש יש בו תוכן וצביון מיוחד המפריד ומייחד אותו מיתר החומשים, שבכל אחד מתחדש גדר חיוב נוסף במצוות התורה. וממילא המצוות הכתובות בכל אחד מהספרים, נובעים מגדרו המיוחד של ספר זה. עיין שם.

כמו כן, לאחר החלוקה הכללית לחמשה גדרי חיוב בחמשת הספרים, יש חלוקה בתוך כל חומש בפני עצמו, והמצוות מופיעים בו בקבוצות מחולקים לפי נושאים, ולעיתים ניתנת כותרת לקבוצת המצוות, כגון 'קדושים תהיו' (ויקרא יט, ב) שהיא כותרת לכל הפרשה האמורה שם, וכמו שנאמר שם בסוף הפרשה - 'והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' (שם כ, כו).

ופסוק זה שלפנינו 'ואלה המשפטים', מהווה כותרת לכלל הפרשה שלפנינו, העוסקת ב'משפטים', שזהו

ונראה שלמד זאת מפרשיות אלו, הן מעשרת הדיברות, והן מפרשת משפטים, שבשניהם ניתנו המצוות של עבודת ה', והמצוות שבין אדם לחבירו, הרי שאלו הם עיקרי התורה שהם מתחייבים מצד עצם עמידתם כעם ה'.

ואמנם ישנם מצוות שנתוספו אחר כך בספרי ויקרא במדבר ודברים, הבאים מצד קדושת ישראל, והם הוספות ודרגות יותר נעלות שנתחייבו בהם בני ישראל לרגל תפקידם להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, ומשום שהם בחינת בנים להקב"ה, אבל יסודי התורה שניתנו להם הם עבודת ה' ועשות משפט.

ומה שלא אמר הלל לגר את חובת עבודת ה', היינו משום שזה דבר פשוט ומובן מאליה, שהרי זה יסוד תפקיד היהודי, אבל שאלת הגר היתה מה הוא תוכן כל מצוות התורה, ועל זה אמר לו הלל 'דעלך' שני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה'.

ויש השואלים מה טעם אמר לו הלל בלשון שלילה 'מה דעלך' שני לחברך לא תעביד, ומדוע לא אמר לו בלשון חיובית במידה טובה מרובה, וכלשון התורה 'ואהבת לרעך כמוך', ולפי דברינו תשובתו של הלל מיוסדת על העיקר של התורה אשר מבואר בעשרת הדיברות ובפרשה זו שנאמרה לרגל קבלת התורה. ובאלו לא מצינו אלא את החיוב הבסיסי הנתבע מעם ה', והיינו שלא לפגוע בזולת ולא לשלול את זכויותיו. אולם המצוה של 'ואהבת לרעך כמוך', היא כבר דרגה יותר רמה ונעלית, אשר נתפרשה בפרשת

שמחייב אותו, כי אילו היה גדר חיובו מטעם אחר, לא היה מקומו כאן.

[ויש לדעת שישנם מצוות רבות, שאותה המצוה מתחייבת מצד כמה גדרי חיוב, כגון שאותה מצוה עצמה מתחייבת הן מצד הנהגת משפט, והן מצד קדושת ישראל. ונתבאר שם ב'מאמרי מבוא' (מאמר ד' פרשה שנשנית) שמזה נובע מה שמצינו בתורה 'פרשה שנאמרה וחזרה ונשנית', כלומר שיש הרבה פעמים בתורה מצוה שנצטוו עליה יותר מפעם אחת, והטעם הוא משום שכל פרשה נוספת שנאמרה במצוה אחת, באה ללמדנו עוד גדר ותוכן מחודש במצוה זו, ואותו הגדר המחודש הוא המחייב את אותן פרטי ההלכות הנלמדות והמתחדשות בהאי פרשה שנשנית. עיי"ש].

והנה מצוות ה'משפטים' עיקרם הם דינים שבין אדם לחבירו, אולם ישנם גם מצוות בחיובי האדם כלפי המקום שהם מתחייבים מצד גדר 'משפט', וכמו כן ישנם מצוות שבין אדם לנבראים ולבהמות, שכל יסוד חיובם הוא מגדר 'משפט'.

וזה הטעם למה שנאמרו כאן כמה מצוות שאינם מצד 'בין אדם לחבירו', כגון 'מלאתך ודמעך לא תאחר', 'בכור בניך תתן לי', 'איסור מכשפה', 'איסור שוכב עם בהמה', 'איסור טריפה', 'איסור זביחה לעבודה זרה', כי אף שיש במצוות אלו גדרים נוספים, אולם כאן בא הכתוב לפרש גדר חיובם שיש בהם מצד הפן ה'משפטי' שבהם. ולכן נאמרו כאן, ומכל העריות נזכר רק שוכב עם בהמה, ומכל ענייני עבודה זרה נזכרו רק מכשפה וזובח לאלוהים, כי כאן בא

מקצוע ותחום כשלעצמו בתורה. וכאן בא הכתוב לתת לישראל את חיובי ה'משפטים', הנתבעים מצד חובת המשפט והצדק, שמתחייב מצד עצם עמידת האדם לנוכח הזולת.

והנה ב'עשרת הדיברות', נמסרו לנו הדברים השרשיים והיסודות של כל התורה. וכמובא במפרשים שכל תרי"ג המצוות נכללים בהם [עיי"ן רש"י להלן כד, יב - 'כל שש מאות ושלוש עשרה מצוות בכלל עשרת הדיברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד, לכל דיבור ודיבור מצוות התלויות בו'].

אולם לאחר שניתנו יסודי הדברים, באופן של המעמד הנעלה עם האש הגדולה, החל הקב"ה לתת לנו את התורה עצמה בכללותה ופרטותיה. ותחילה נמסרו לנו המצוות היסודיות המחייבות אותנו מצד עצם היותנו עם לה', שנתחייבנו להעמיד את מבנה העם באופן הרצוי לפני ה', והדברים כוללים הן את חובת 'עבודת ה'' היסודית, והן את ה'משפטים'.

ולאחר שנאמרו בכתוב כמה מצוות שהם היסודות של עבודת ה', נמסרה לנו פרשה זו, בו ה' מצווה אותנו את המצוות שיסוד חיובם הוא משום 'עשות משפט', וכן נמסרו בסוף הפרשה עוד מספר מצוות יסודיות של עבודת ה'.

והנה גדר החיובים שבפרשתנו הוא 'משפטים', וזה מפתח להבנת המצוות האמורות בפרשה זו, שגדרם הוא מצד 'משפט', וכלשון התורה 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'. ויש לעיין בכל אחד מהם ולעמוד על גדר המשפט

מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל' (להלן כה, כב). ולגבי המזבח כתיב - 'עולת תמיד לדורותיכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם' (כט, מב). וברש"י שם כתב - 'יש מרבתינו למדים מכאן שמעל מזבח הנחושת היה הקב"ה מדבר עם משה, משהוקם המשכן. ויש אומרים מעל הכפורת כמו שנאמר ודברתי אתך מעל הכפורת'.

וכמו כן ה'הוראה' בלשכת הגזית שהיא 'תורה שבעל פה' כיצד להביא לידי מעשה את מצוות התורה, וכוח ההכרעה שניתן להם, יונק ממקור הקדושה של השראת השכינה בבית המקדש. וכוחם בא להם משני הכלים הללו שניתן בהם אור הנבואה, האחד הוא מעל הארון, מקום הלוחות וספר התורה, וכשם שמעל גבי הכפורת נשמע קול הדיבור האלוקי למשה רבינו להורות לו את התורה, כך מופיע משם גם הרגש הפנימי שמלמד הוראה. ועל זה נאמר שהמקום גורם, וממנו יוצאת הוראה. והשני הוא מהסמיכות למזבח שנלמד כאן, שאף הוא מקור שפע לתורה שבעל פה.

ועיין מה שיבואר בזה להלן פרשת תרומה חלק המאמרים - מאמר ד' מקורות השראת השכינה - הארון והמזבח'.

כא, ב כי תקנה עבר עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם.

יש לבאר את סדר הדברים בפרשת ואלה המשפטים, על מה יסודם הטבעי, וכיצד כל פרט מוסיף והולך על חברו.

הכתוב לחייב את כל אלו מצד גדרי ה'משפט'.

ולהלן יבואר כל דבר על מקומו, כיצד שייכים בהם גדרים שונים של חיוב, שמשום כך נאמרו בכמה פרשיות בתורה, ובכל פרשה נתחדשו בהם פרטי הלכות מחודשים מצד עניינה של אותה פרשה. [ועיין בזה עוד בחלק המאמרים מאמר ד' ה' ו'].

כא, א ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם.

וברש"י - 'נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המזבח' (עפ"י מכילתא, וכן הוא בירושלמי מכות פ"א).

ובן כתוב בפרשת שופטים על מקום המשפט שאינו אלא בלשכת הגזית בבית המקדש - 'וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוקיך (דברים יז, ח). ולמדו חז"ל - 'וקמת ועלית אל המקום, מלמד שהמקום גורם' (סנהדרין פז). ועיין בתוס' מסכת עבודה זרה - 'דלגבי דיני נפשות לא איקרי מקום אלא לשכת הגזית, שהיתה חציה בקדש וחציה בחול, והיינו טעמא משום דבעינן סנהדרין סמוך לשכינה' (ח: ד"ה מלמד). ועוד איתא - 'הר המוריה וכו', הר שיצא ממנו הוראה לישראל' (תענית טז). וכן כתיב 'כי מציון תצא תורה, ודבר ה' מירושלים' (ישעיה ב, ג).

ומצינו ששני כלים בבית המקדש היו מקום להשראת הנבואה על משה רבינו, הארון והמזבח, כדכתיב בארון - 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת

ואיסור נשך, שהם דרגה נוספת שהם חיובי חמלה וצדקה ביחס לחבירו.

ונראה עוד בטעם שפתח את המשפטים בהלכות עבד עברי, שמכיון שהוציאם עתה מארץ מצרים מבית עבדים ושבר מוטות עולם, על כן תבע מהם ראשית דבר לא להשתעבד איש באחיו, וכלשון הנביא בירמיה שם - 'כה אמר ה' אלוקי ישראל אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר. מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך וכו' אתם לא שמעתם אלי לקרוא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו, הנני קרא לכם דרור נאום ה' אל החרב אל הדבר ואל הרעב' (ירמיה לז, יג-יז)^א.

ובזה יבואר מה טעם נקטה כאן תורה לשון 'עברי', וכן בפרשת עבד במשנה תורה 'כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה' (דברים טו, יב), ובכל התורה כתיב 'מבני ישראל' וכדומה, כי מכיון שבמצרים נקראו בני ישראל בכינוי 'עברים', על כן כאשר עוסקים בענין זה מזכיר השם 'עברי', ולכן גם הנביא מציין 'אחיו העברי' שהוא לשון התורה בענין זה.

ונראה עוד שנקטה תורה כאן ביטוי מתאים שהוא טעם למצוה, שיסודו בזה יען אשר הוא 'עברי', דהיינו מגזע אברהם יצחק ויעקב, שנקראים עברים כמו

והנה בתחילה פתח בחובת המשפט המוטלת על כל אדם לתת לזולת את זכויותיו.

כלומר שבטרם יבוא הכתוב לבאר דיני הפוגע בזולתו, כגון המכה את רעהו וכדומה, מעמיד הכתוב את דיני הזכויות של הזולת שבסדר החיים הרגיל, ולכן פתח בדיני 'עבד' ו'אמה', שבימיהם היתה עבודת עבדים ומקח וממכר בהם חלק מסדר החיים.

ורק אחר כך מסדר הכתוב את הדינים באופנים היוצאים מסדר החיים הרגיל, ובאים המשפטים לגבי החוטא כלפי חבירו - 'מכה איש ומת', 'מכה אביו', 'וגונב איש' וכו'. [ובביאור סדר הפסוקים בתוך קבוצת מצוות זו, ראה להלן בפסוק 'וכי יזיד איש' (פסוק יד)].

ואחר כך באו פרטי משפטי הנזיקין שגם בזה הנידון למי שחטא כלפי גופו של חבירו, ואחר כך לגבי פגיעה בממונו, ואחר כך חיובי שומרים שגם הם בגדר מזיק את חבירו בממונו.

וסדר הדברים הוא מן הכבד אל הקל, דהיינו 'לא זו אף זו', תחילה היותר פשוט בחיובו, הפוגע בחייו ובגופו של חבירו, ולאחר מכן היותר מחודש, שאף פוגע בממונו חייב לפצותו.

ולאחר מכן באים חיובי השבת אבידה ופריקה וטעינה, והחזרת משכון

א. ויש להבחין כי בתחילת דיני המשפטים ניתנה מצות שחרור עבדים בשנה השביעית, שהוא מענין רעיון השבת (כדאיתא ברמב"ן עיי"ש), וכן בסיום המשפטים, ניתנה מצות שביעית ומצות שביית בהמתו ועבדיו, שגם הם מענין השבת. והוא נפלא.

כי כאן בספר 'שמות' העמידה תורה את סדר המשפטים וזכויות המשפט שנצטוו בו מצד שהם בני ישראל זרע אברהם יצחק ויעקב, וקבעה תורה שמשפט החזקת עבד עברי הוא לשש שנים בלבד, כלומר שמלכתחילה הגבילה את זכותו של האדון להשתלט בעבדו, באופן שככלות שש שנים יצא לחפשי ממילא.

אולם בפרשת ראה [שהוא בספר דברים - המציין את היותנו בנים למקום ואחים זה לזה], הלכות עבד עברי הם מדיני 'אחיק' כלשון הכתוב. ומטעם זה נאמרה דין שילוח העבד כחובת האדון לעבדו, דמכח חובתו לאחיו מוטלת עליו ההתייחסות בדרך חמלה, וזהו שהדגישה תורה שם 'ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך'. והבן.

ואבן על חובת ההענקה לעבד נצטוונו בספר דברים - 'וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם, הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך וגו'. כי יסוד חיוב זה הוא נובע מחובות ההטבה שחייב בהן האיש הישראלי לאחיו, ועל כן מקומו בפרשה זו שבספר דברים דייקא.

ובן גם הכתוב 'כי טוב לו עמך' (שם טו, טז), - שממנו למדו חז"ל (ב"ק פז: ועיי"ש בתוס') 'עמך במאכל עמך במשתה', עד שאמרו 'כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו' - נאמר בפרשה זו, מכיון שחיובים אלו הם מצד האחווה.

אמנם הלכות עבד עברי הכתובים בספר ויקרא בפרשת בהר, התם מפורש להדיא שיסוד חיובן הוא מצד קדושת

שכתוב 'אברם העברי' (בראשית יד, יג), כלומר שהם צאצאי משפחה נכבדה, [מלבד מעלתם המיוחדת כעובדי ה' וכעם קדוש], על כן חובתנו המשפטית לכבד את זכויותיו של העברי, ולא להשתעבד בו בלי גבול. [ובמקביל לבני חם שהם משפחה פחותה ונתקללו 'עבד עבדים יהיה לאחיו' (בראשית ט, כה)]. וזכות חירות זאת נובעת מעצם היותו 'עברי', ולא דווקא בהיותו 'מבני ישראל', שהוא כבר מעלה נכבדה ביותר.

כא, ב כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם.

דיני עבד עברי, מוזכרים בתורה שלש פעמים, כאן ובפרשת בהר בספר ויקרא ובפרשת ראה בספר דברים.

והנה כאן בפרשת משפטים לישנא דקרא הוא - 'כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם', ואילו במשנה תורה לשון הכתוב הוא - 'כי ימכר לך אחיק העברי או העבריה וגו' ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך' (דברים טו, יב). הרי לפנינו שני הבדלים: א. עצם תואר העבד - בפרשת משפטים נקרא 'עברי' ובספר דברים 'אחיק'. ב. דין שילוח העבד - בפרשת משפטים מוגדר בלשון 'יצא לחפשי', ובספר דברים 'תשלחנו חפשי'.

וביאור הדברים נעוץ בגדר החומשים השונים, אשר ביארנו ב'מאמרי מבוא' לבן מלך על התורה [כרך א - מאמר ה 'האור הגנוז בחמשת הספרים'].

מביא ממכילתא דרשב"י שאין האדון זכאי במעשי ידיהם של אשתו ובניו, וכתב שהכוונה שאינם חייבים לזון ממנו ולתת לו מעשי ידיהם, אבל אם רצו אשתו ובניו ליזון משל אדון הוא לוקח מעשה ידיהם, ולא באו למעט בברייתא הזו אלא שאינם שלו כדין עבד כנעני.

ולפי דבריו מובן שפיר לשון ויצאה אשתו 'עמו', כי היתה אשת העבד עם בעלה כשפחה לאדוניו, שהרי מעשה ידי שניהם שלו והוא חייב במזונותיהם, ואין ביניהם אלא שהרשות ביד האשה ללכת לנפשה.

אמנם הרמב"ם (הלכות עבדים פ"ג ה"ב) כתב - 'אף על פי שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו אין לו במעשה ידיהם כלום, אלא הרי מעשה ידי האשה ומציאתה לבעלה'. כלומר שסמך על דברי המכילתא דרשב"י, ופירשה כפשוטו.

כא, ד **אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בנפו.**

וברש"י - 'מכאן שהרשות ביד רבו למסור לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים'.

הדבר צריך ביאור, שהרי ישראל הבא על השפחה עובר באיסור תורה (עיין רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ב ה"ג), ועבד עברי הרי הוא ישראל החייב בכל המצוות, ואסור הוא בשפחה כנענית, ואם כי מכר עצמו לעבד, הכיצד הופקעה קדושתו. ומהו גדר ההיתר שהותר לו לשאת שפחה כנענית של אדונו. ומאי שנא משפחה כנענית

ישראל שהם עבדי ה', ולא עבדים לעבדים, ובפרשה זו נתחדשה יציאת עבדים ביובל, שנובעת מצד היותם עבדי ה' שעל כן לא ימכרו לצמיתות. כדכתיב בקרא - 'לא תעבוד בו עבודת עבד וגו' עד שנת היובל יעבוד עמך וגו'. ושב אל משפחתו וגו' כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד. לא תרדה בו בפרך' (ויקרא כה, לט-מג).

ובך נתחדשה שם מצות גאולת עבדים מידי נכרי, 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלוקיכם'. הוי אומר, שכל הלכות עבדים שנאמרו בפרשת בהר נובעות מצד היותנו עבדי ה', ושייכים שפיר לספר הקדושה והעבודה - ספר ויקרא.

כא, ג **אם בנפו יבא בנפו יצא אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו.**

וברש"י 'ויצאה אשתו עמו - וכי מי הכניסה שתצא, אלא מגיד הכתוב שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו ובניו' (קידושין כב).

וברמב"ן כתב - 'ולא נתברר לי בדין הזה אם מעשה ידי האשה והבנים לאדון כל הימים אשר יזון אותם, והנראה בעיני שהוא נכנס במקום הבעל, כי חמלה התורה על האשה והבנים שחיהם תלויין להם מנגד מצפים לידי הבעל, ועתה שנמכר יאבדו בצרתם, ולכן צוה את האדון אשר הוא לוקח מעשה ידיו להיות להם במקומו, ואם כן לא יהיה על האדון רק חיוב הבעל בלבד, [כלומר] יקח מעשה ידיהם כאשר יעשה הבעל ויזון ויפרנס'. ובהמשך דבריו

כא, ה-ו ואם אמר יאמר העבד אחבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי. וחגישו אדוניו אל האלוהים וחגישו אל הדלת או אל המוזה ורצע אדוניו את אונו במרצע ועבדו לעולם.

יסוד ענין הרציעה הוא מעשה קנין בעבד, ותוכנו הוא גדר הוראת בעלות, כלומר שחוקק חותם עבדות בגופו של העבד. וכן משמע מלשון המשנה בקידושין 'עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וכו', הנרצע נקנה ברציעה' (יד:).

ובל עוד שנמכר כדין עבד עברי לשש שנים, הרי מכירתו היא זמנית, ונקנה בכסף ובשטר, אולם כאשר נעשה קנוי עולמית, מתבטא הדבר בחותם החקוק בגופו.

והנה עבד כנעני שבכל אופן נמכר לעולם, הרי עצם מכירתו כעבד בכסף ובשטר ובחזקה מבטאת את מכירתו הקבועה, אולם עבד עברי אין הקנין בו מבטא זאת, שהרי סתם עבד עברי נמכר לשש, ורק הרציעה מבטאת את הקנין לעולם.

וביסודו של דבר קבעה התורה כי אין לאדון כל אופן של בעלות לקנות עבד עברי כי אם לשש שנים, והוא זכות המוקנית לעבד להשתחרר בתום התקופה. ורק אם הוא רוצה מנפשו להשתעבד עוד, ניתנת לו הרשות לכך. ואז נקבע בו חותם הקנין באופן קבוע.

ועל פי פשוטו, הטעם שהרציעה נעשית באזנו, כי הוא המקום הראוי ביותר לקבוע בו את חותם העבדות, שאין האדם

בעלמא של אדון אחר, שבוודאי אסורה לו ככל בן ישראל.

ונראה הביאור בזה, שמסירת השפחה לעבד עברי הוא מגדר עבדות העבד שעובד את אדונו, ומכיון שהוא עבד שנמכר לאדונו לכל מלאכה, נכלל בזה גם מלאכה זו, ללדת לו זרע עבדים ושפחות אשר יהיו קנויים לו. וזה הוא גם יסוד ההיתר בדבר, שאין העבד עוסק בזה מצד גדר אישות וחיתון, אלא בגדר מלאכה ועבודה, ומכיון שהוא עבד שנמכר לאדונו לכל מלאכה, נכלל בזה גם מלאכה זו.

וטעם זה עולה ממשמעות סוגיית הגמרא, שדרשו את הכתוב 'כי משנה שכר שכיר עבדך' (דברים טו, יח) - 'שכיר אינו עובד אלא ביום, עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה, וכי תעלה על דעתך שעבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה, והלא כבר נאמר 'כי טוב לו עמך', עמך במאכל עמך במשתה, ואמר רבי יצחק מכאן שרבו מוסר לו שפחה כנענית' (קידושין טו:).

הנה מפורש שגדר הדברים הוא שעבודה היא המוטלת עליו, בגדר 'עובד בלילה', והיא אשר הותרה לו.

ונראה שזה הטעם לדין שמביא רש"י מהגמרא - 'בגפו יצא' - מגיד שאם לא היה נשוי מתחילה, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים (קידושין כ:). כי כאשר הוא נשוי אזי מסירת השפחה מתפרשת כעבודה, אולם כאשר אינו נשוי, והשפחה היא האשה היחידה שיש לו, אזי תתפרש נתינתה כקשר אישות וחיתון, אשר לא הותר לו, ככל בן ישראל.

של תורה, שהיא קובעת את גדרי המצוה לפי הסדר והמנהג הראוי.

כא, ז-יא וכי ימכור איש את בתו לאמה, לא תצא כצאת העבדים. אם רעה בעיני אדוניה אשר לו יעדה וחפדה וגו'. ואם שלש אלה לא יעשה לה, ויצאה חנם אין כסף.

ופירש רש"י - 'לא תצא כצאת העבדים - כיציאת עבדים כנענים שיוצאים בשן ועין, אבל זו לא תצא בשן ועין, אלא עובדת שש, או עד היובל, או עד שתביא סימנין, וכל הקודם קודם לחירותה, ונותן לה דמי עינה או דמי שינה, או אינו אלא לא תצא כצאת העבדים בשש וביובל, תלמוד לומר, כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, מקיש עבריה לעברי לכל יציאותיו, מה עברי יוצא בשש וביובל אף עבריה יוצאה בשש וביובל, ומהו לא תצא כצאת העבדים, לא תצא בראשי אברים כעבדים כנענים, יכול העברי יוצא בראשי אברים, ת"ל העברי או העבריה, מקיש עברי לעבריה, מה העבריה אינה יוצאה בראשי אברים אף הוא אינו יוצא בראשי אברים'.

וחנה פרשה זו צריכה ביאור מתחילתה ועד סופה, ומיד בפתיחתה טעון ביאור מהו 'לא תצא כצאת העבדים'. ומה שכתב רש"י דהיינו שלא תצא בשן ועין כעבד כנעני, צריך ביאור, מהיכי תיתי שתצא כעבד כנעני. ועוד, שעדיין לא נתפרשה כלל יציאת עבד כנעני.

ועצם פירוש זה מפליא ותמוה, שהרי דין זה שאין יוצאים בשן ועין נאמר גם

ניזק בו מחד, ומאידך הוא מקום בולט וניכר, וכן הוא סדר העולם לקבוע בו תכשיטים. ויתכן שהוא כהכנה לקבוע בו חותם עבדות.

אמנם מלבד מעשה הקנין שבדבר, נכלל בזה גם מצוה לעשות בו דווקא רציעה. [כי לא מצינו שהתורה קובעת להדיא מעשי קניינים, אלא נלמד מסברא או מדרשה]. והטעם כדי שיחקק בו אות קלון וביזיון שמכר עצמו לעבדות עולם, ולא שם אל לבו את מעלת וקדושת ישראל, וכענין הכתוב 'כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד' (ויקרא כה, מב). כלומר שחותם העבדות כולל גם מעשה קנין, וגם אות קלון.

והוא מה שהביא ברש"י בשם המכילתא - 'ומה ראה אוזן להירצע מכל שאר אברים שבגוף, אמר רבי יוחנן בן זכאי אוזן זאת ששמעה על הר סיני לא תגנוב, והלך וגנב, תרצע. ואם מוכר עצמו, אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים, והלך וקנה אדון לעצמו תרצע'.

כא, ו והגישו אדוניו אל האלוהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם.

כלומר שמצמיד אזנו לדלת, ונוקב במרצע עד שמגיע לדלת, וכן כתב הרמב"ם (הלכות עבדים פ"ג ה"ט). וזה טעם הדלת או המזוזה, כמו שכתב הרשב"ם ובפירוש 'בכור שור', שהם תמיד של עץ וראויים לרצוע עליהם, מה שאין כן קירות הבית הם בדרך כלל מאבן, שלא ניתן לרצוע עליהם ולנקוב יפה. וכך היא דרכה

מלאכה בלבד, והוא כאשר נקנית בעודה קטנה, בשעה שהיא עדיין אינה כשרה לאישות אלא לעבודת מלאכה, אך גם זאת דווקא מתוך כוונה כי בכוא השעה הראויה יקחנה לו לאשה, או ישיאנה לבנו, ואז ישלים את מסגרת האישות הנדרשת למעמדה כעזר כנגדו. אך בהעדר כוונה זו, כגון אם איננה ראויה לו מחמת קריבות וכיוצא בזה, אין היא נמכרת לו מלכתחילה. נמצא, כי קנין אמהות הוא ביסודו התחלת קנין אישות.

ובזה מבואר מה דאיתא בגמרא (שם יט: ואלבא דת"ק דברייתא) שבבוא האדון ליעדה מקדשה באותן המעות שבהם נקנתה בתחילה, שכן 'מעות הראשונות לקידושין ניתנו'.

וזהו פשוטה של פרשה זו ויסוד הדינים שנדרשו בה - 'וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים', וכפי שפירש הרשב"ם 'לא תצא כצאת העבדים בשש שנים, אלא יקחנה לו לאשה כמו שמפרש והולך'. וכעין זה כתבו עוד מפרשים.

ונמצא שבפשוטו הפירוש הוא ש'לא תצא כצאת העבדים' היינו למעליותא, שלא ימתין עמה עד שש, אלא יש לה לצאת מעבדות לפני כן, באחד האופנים המבוארים בפרשה.

ולכתחילה הדרך הראויה היא שמיד עם היותה ראויה לאישות ייעדנה לו, שכל מטרת קניית אמה היא לשם יעוד. [ועיין רש"י - כאן רמז לך הכתוב שמצוה ביעוד].

לגבי עבד עברי, אשר זה עתה נתפרשו דיניו, ומדוע לא נכתב שם דין זה שאינו יוצא בשן ועין, ונכתב דווקא עתה באמה.

ובן מבנה הדברים בהמשך הפרשה צריך תלמוד, שפתח 'אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה' והיינו שתלה הכתוב ענין הייעוד בקניינה, והוא פלא, כיצד מקושרים שני הקניינים הללו - קנין עבדות וקנין אישות - שלכאורה שונים ורחוקים זה מזה במטרותיהם ובגדריהם. וכיצד נכרכו זה בזה, עד שציוותה תורה את האדון ליעדה לו בבוא העת, ואם אינו חפץ בה, עליו לשלחה לחפשי, והרי זה לא קנאה אלא לעבדות.

והנה שנינו (שם יח:) שאין מוכרה לקרובים, כלומר שאין האמה העבריה נמכרת אלא למי שקידושו תופסים בה, באופן שתהא ראויה לייעוד, אבל למי שאינו יכול ליעדה - אינה נמכרת מלכתחילה.

ואשר נראה בזה, כי הנה האשה מתחילת בריאתה נועדה לשמש את האיש כעזר כנגדו, וזהו כל תכלית הווייתה ויעודה הטבעי מעצם בריאתה. שהיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, והיא עשויה לשמש את בעלה מתוך שהיא מקושרת עמו בקשר אישות.

ולכן קבעה תורה שלא יוכל האדם לקחת אשה לעזר לו בקנין עבדות, אלא במסגרת קנין אישות בלבד, ובדרכים הנכללים בברית הנישואין.

עם זאת, התירה תורה באופנים מסויימים לאדם לקנות לעצמו אשה למטרת

כרחו דאב' (קידושין יח.) וברש"י - 'אם יש לו, כופין אותו ופודה אותה'.

וגם כאן מציין רש"י את דרשת חכמים ש'והפדה' עולה גם על האדון, כלומר שמכיון שיש אפשרות גם לפרש את הכתוב באופן זה, שמכוון על האדון, אנו למדים מכאן גם דין זה, כמו שכתב רש"י שאף האדון מסייע בפדיונה.

והנה, כל עוד שהיא קטנה רשאי האדון לדחות את היעוד מפאת קטנותה, אבל משעה שהביאה סימנים וכבר הוכשרה לאישות, שוב אין לו כל אמתלא לנהוג בה מנהג עבדות, אלא מעתה אם רוצה לקיימה אצלו, ייעדנה לו או לבנו לאשה.

אולם 'ואם שלש אלה לא יעשה לה' - כלומר אם למרות שבגרה לא נישאה לו או לבנו, ולא נפדתה - 'ויצאה חנם אין כסף', שבכך פקעה עבדותה ושוחררה מזיקתה לאדוניה, וכאשר היא יוצאת בסוף הזמן, אין היא נזקקת להביא דמי פדיונה, אלא יוצאה חנם אין כסף.

כא, ה אם רעה בעיני אדוניה אשר [לא] לו יעדה והפדה.

בכתוב 'אשר לא יעדה', כתיב 'לא' באל"ף, והקרי הוא 'לו' בוי"ו. ובדומה לזה בכמה מקומות בתורה - 'אשר לו כרעיים ממעל לרגליו' (ויקרא יא, כא). 'בעיר אשר לו חומה' (שם כה, ל). שהכתיב בהם הוא לא באל"ף, וחז"ל דרשו בכל מקום מה שדרשו.

ועל דרך הפשט, הביאור הוא על דרך שביארנו בכמה מקומות על ענין 'קרי

ובזה יתבאר גם לשון הכתוב בתחילת הפרשה דכתיב 'וכי' ימכור בוי"ו, כי הוא נמשך אחר פרשת עבד עברי, שבשונה ממנו שיוצא רק בשש, לעומתו, אמה העבריה אין לה להמתין עד שיגיעו שש שנים, אלא חלה עליו המצוה ליעדה, ואם אינה מתייעדת מוטל על אביה לפדותה.

[ומה שדרשו חכמים 'לא תצא כצאת העבדים' שאינה יוצאת בשן ועין, היינו כי בדרכי הדרש יש כאן משמעות וצליל ש'לא תצא' כלל כצאת העבדים, ואילו ביציאת שש, הרי היא באמת יוצאת בו, אם לא יצאה קודם לכן, ולכן בדרך הדרש בהכרח יש ללמוד מפסוק זה גם על יציאה נוספת. והיינו, בשן ועין. והוא גם מתוכן ענין הכתוב, דהיינו שאין גדר שפחותה כעבד כנעני, שיציאה זו בשן ועין מורה על פחיתות והשתעבדות].

ובמו כן מתבאר כמין חומר מה דכתיב 'אם רעה בעיני אדוניה', ולא הוסיפה כאן תורה וי"ו, כי הוא נמשך אחר האמור לפני כן, שהתורה הולכת ומפרשת כיצד יתקיים דבר זה ש'לא תצא כצאת העבדים', ש'אם רעה בעיני וכו'', אזי חובה על אביה לפדותה, ואם ייעדנה לבנו או לעצמו הרי זה בוודאי יותר עדיף. וכדאמרו במכילתא - 'אשר לא יעדה והפדה, מכאן אמרו, מצות ייעוד קודמת למצות פדייה' (מסכתא דנזיקין ג).

והיינו 'אם רעה בעיני אדוניה, והפדה', שאם נוכח האב לראות שאינה מתייעדת לאדוניה, אזי חובה על האב לפדותה, וכמו שאמרו בגמרא 'ומפדין אותה בעל כרחו', וביארו שם דהיינו 'בעל

איתא במכילתא (כאן) 'לעם נכרי לא ימשול למכרה, הרי זו אזהרה לבית דין שלא ימכרנה לנכרי'.

והנה איסור זה למכור בתו לנכרי, היא גם בתחילה כאשר עדיין לא מכר אותה לאדון ישראל. ומה שנכתב דווקא כאן אחר שהיתה ברשות האדון, על פי פשוטו, היינו משום שדיבר הכתוב בהווה, שהרי מלכתחילה לא שכיח שימכור אדם את בתו לנכרי, ויתכן דבר זה רק כאשר היא 'רעה בעיני אדוניה', ואין אדם מישראל חפץ בה, אזי צריך להזהיר שגם במצב כזה לא ימכור אותה לנכרי.

אמנם מה שאמרו חז"ל שאינו רשאי למכרה שנית אפילו לישראל, היינו שדרשו את הכתוב מצד קביעתו כאן, לאחר שנמכרה ורעה בעיני אדוניה, שמזה דרשו חכמים שחל עתה איסור מחודש הנובע ממה שכבר נמכרה פעם אחת, ולא יתכן שזה קאי על נכרי, כי זה הרי אסור אפילו במכירה הראשונה, ובהכרח שרמזה לנו תורה במה שנאמר כאן 'לא ימשול למכרה', דין נוסף, דהיינו שאחר שכבר מכרה, לא ימכרנה לאדון אחר אפילו לישראל.

כא, יא ואם שלש אלה לא יעשה לה, ויצאה חנם אין כסף.

בגמרא דרשו - 'תניא ויצאה חנם' - אלו ימי בגרות, 'אין כסף' - אלו ימי נערו' (קידושין ד:). ולכאורה אין מבואר היאך נדרשת דרשה זו, וכי היכן משמע

וכתיב, שכל היכן שהכתוב מבקש להקליש את הביטוי, שאין הוא מתפרש במלוא משמעותו אלא רפה במקצת, אזי הכתיב הוא חסר. וכמו כן כאן במילת 'לו', בא הכתוב לבטא קלישות במשמעות ה'לו', והיה ראוי שיכתב חסר וי"ו, אולם מאחר שאין אפשרות לכתוב תיבה בת אות אחת, על כן נקבע במקומו אל"ף, כלומר 'לו' באופן רפה.

ומשמעות הדבר שאף שמלכתחילה האדון אכן ייעד אותה לו, וכמו שביארנו לעיל, אבל עתה נתברר שהיתה קלישות בייעוד זה, שהרי הנה כך היה לבסוף, שלא חפץ בה מחמת שהיתה רעה בעיני אדוניה. ועל דרך זה מתפרש בכל המקומות, שכוונת הכתוב שה'לו' יש בו קלישות ורפיון מה.

כא, ח לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה.

וברש"י - 'אינו רשאי למכרה לאחר, לא האדון ולא האב. בבגדו בה, אם בא לבגוד בה שלא לקיים מצות ייעוד, וכן אביה שבגד ומכרה לזה'. וכוונתו למה שדרשו בגמרא (קידושין יט.) שלמדו מפסוק זה שאחר שמכר אותה אינו רשאי שוב למכרה לאדון נוסף, 'כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למכרה'.

אבל בוודאי פשוטו של מקרא הוא לעם נכרי כמשמעו, לגוי, ובשונה מדין העבד שיש 'נמכר לגוי' (בפרשת בהר ויקרא כה, מז), אסרה תורה למכור בתו לנכרי. וכן

ב. וכן מצינו כעין זה בפרשתנו שכתוב 'אם אחרת יקח לו, שארה כסותה ועונתה לא יגרע'. כלומר שרק מחמת שיקח לו אחרת, יש לנו לחוש שיגרע את שארה כסותה ועונתה, אבל כאשר ייעדנה לכתחילה, אין צריך להזהיר על כך.

נאמר משום חידושו שאין המזבח קולטו. והכתוב כאן עוסק באינו מכוון דווקא להרוג, אך לא נזהר שלא להרגו, והכהו מכה שיש בה כדי להמית. ומענין זה נאמר אחר כך שאם המכה מכה זאת 'לא צדה', כלומר שלא נתכוון להכות, אזי ינוס לעיר מקלט.

וברש"י - 'מכה איש ומת - למה נאמר, לפי שנאמר (ויקרא כד) 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת' וכו', ואם נאמר 'מכה איש' ולא נאמר 'ואיש כי יכה כל נפש' הייתי אומר אינו חייב עד שיכה 'איש', הכה את האשה ואת הקטן מניין, תלמוד לומר 'כי יכה כל נפש אדם', אפילו קטן, ואפילו אשה'.

ונראה בזה, שכיון שפרשה זו עוסקת בחלק המשפטים אשר בין אדם לחבירו, לכן לשון התורה כאן הוא מכה 'איש', שמשמעותו הכאת איש שהוא בעלים על עצמו, [ובסמוך לפסוק זה באים יתר הדינים המסתעפים מהעוול להפסיד ולהחסיר את ה'איש' - 'וגונב איש ומכרו', 'וכי יריבון אנשים' וגו']. והיינו מצד הגדר המשפטי שבאיסור זה, אשר שולל מחבירו את הזכות והבעלות על עצמו, שנוטל את חייו השייכים לו.

ומצד גדר זה ד'מכה איש' היה מקום לפטור אדם ההורג את הקטן, אף שבוודאי הוא פשע חמור, אבל חיוב עונש מיתה שמצד גדר זה אינו אלא בהריגת גדול, מפני שבהריגת הקטן אין כל כך פגיעה בבעלות האיש על עצמו, ולכך אתי קרא 'מכה נפש' שבספר ויקרא דהיינו שאף ההורג את הקטן חייב, מצד הגדר של חילול קדושת הנפש המבואר שם.

בלשון 'ויצאה חינם' רמז ליציאת ימי בגרות, וב'אין כסף' זכר ליציאת ימי נערוּת.

והביאור הוא לפי האמור כי זמן היציאה הוא בזמני הבגרות והנערוּת, כי אז הוא הזמן שאין לדחות עוד את היעוד, ואם אינו חפץ בה כאשר, אין עוד מקום להחזיק בה כשפחה. וגם אלמלא כפילות הלשון יש ללמוד מכאן שבמלאות הימים הללו תצא לחפשי, והיינו בסוף הזמן, בימי הבגרות.

ומתוך כפילות הלשון 'ויצאה חינם, אין כסף' - למדו חז"ל (קידושין ד.) שיש כאן הדגשה יתירה על יסוד ענין זה, ודרשוהו ליציאת בגרות ויציאת נערוּת, כלומר שדי בהבאת סימני נערוּת בכדי להוציאה מתחת חסות אדוניה, שמאחר שלא יעדה עד כה - שוב אינה משועבדת לו, והרי היא יוצאת לחפשי חינם.

ובל שכן שמשגהיעה לגיל זה אין יכול למכרה מתחילה, כדתניא בברייתא - 'יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר, ומה מכורה כבר - יוצאה, עכשיו שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר' (ערכין כט:).

כלומר שמתוך כך למדנו, שאין הבת נמכרת לשפחה אלא בקטנותה, אך משעה שהביאה סימנים, שוב אין אביה רשאי למוכרה. וכמו כן אין היא יכולה למכור עצמה לאמה.

כא, יב מכה איש ומת מות יומת.

פירוש בלא שנתכוון דייקא להורגו, ואף מה שנאמר להלן 'וכי יזיד איש',

ששם עובדים לפניו יתברך. ואכן כך היא ההלכה שהמזבח קולט כדאיתא בגמרא (מכות יב.).

והביאור בזה הוא, שמכיון שהרוצח בשוגג אין אשמתו מלאה אלא 'האלוקים' אנה לידו', על כן ניתנה לו האפשרות למצוא חסות ומפלט אצל האלוקים במקום ששם את שמו שמה, ושם לא יפגע בו גואל הדם, כי האלוקים אינו מניח לפגוע בנמלטים אליו לבקש חסותו. ובזה מדויק גם לשון הכתוב שדווקא כאן הגדיר את ההורג בשוגג כמי ש'האלוקים' אנה לידו', כי זה גופא הטעם שערי האלוקים הם מקלט ומנוס עבורו, שמשום שאין הוא אחראי לגמרי למעשיו, אלא 'האלוקים' אנה לידו', ולכן דורש בצדק מהאלוקים לפרוש עליו חסותו והגנתו.

וזה הטעם שכל ערי הלויים הם ערי מקלט, כמבואר בפרשת מסעי, כי הם ערי ה', המיועדים לשבט משרתיו.

ויבואר כל זה בהרחבה בחלק המאמרים - מאמר ה' פרשיות דין ערי מקלט להורג בשגגה'.

כא, יד-יז וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות. ומכה אביו ואמו מות יומת. וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת. ומקלל אביו ואמו מות יומת.

בארבעה פסוקים אלו, נסמכו ארבע אזהרות שונות שהעובר עליהם חייב מיתה: הריגת נפש, הכאת אב ואם,

ועיין בזה בהרחבה בחלק המאמרים - מאמר ד' גדר חיובי רוצח'. וראה להלן מה שיתבאר בפסוק 'אם בן יגח או בת יגח' (פסוק לא).

כא, יג ואשר לא צדה והאלוקים אנה לידו, ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה. וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות.

בלשון הפסוק 'ושמתי לך מקום', לא נתבאר איזה סוג מקום הוא, ובמה כוחו גדול לנוס שמה ולהינצל.

ויש ללמוד יסוד גדר מצוה זו מהפסוק - 'וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות', כלומר שהדין לנוס אל המקום המיועד הוא רק עבור מי שלא צדה, אולם אשר יזיד על רעהו להרגו בערמה, עליו לא נאמרה מנוסה זו אלא 'מעם מזבחי תקחנו למות', כלומר שאפילו אם ינוס אל המזבח לא יינצל אלא יקחוהו משם למות.

והנה פסוק זה שופך אור על תוכן הענין כולו, כי מאחר שהתורה באה לשלול מהרוצח במזיד שאפילו המזבח אינו מקום עבורו לנוס שמה, עולה מכך להדיא שהמזבח הוא מקום המנוסה המעולה ביותר. ונמצינו למדים על הכלל כולו, שענין מקום המנוסה בכללותו הוא מקום שנקרא עליו שם ה', וזה הכוונה 'ושמתי לך מקום' היינו שישם לו מקום אשר שם ה' נקרא עליו, ועל ידי זה הוא מקום למנוסה, ומעתה מובן שהמזבח הוא המקום המעולה ביותר משום שה' שם את שמו עליו, מכיון

ונעלה כמתחייב מצד 'כבד את אביך ואת אמך'. ולכן אף אם לא נגע בהם לרעה אלא קללם בפיו, חייבתו תורה מיתה, כיון שבקללו אותם נרמס כבודם ושלל מהם כליל את ערך מעמדם. ועל משקל מכירת אדם לעבד - קללת האב היא ביטול והפרת כל יחס לאבהותו.

כא, טז וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת.

הפסוק מיניה וביה דורש ביאור, שהרי מכרו והיאך הוא נמצא בידו, וחז"ל דרשו שהכוונה שנמצא בידו קודם המכירה, שתנאי הוא בחיוב המיתה, שיהיה הנגנב נתון תחת ידי, וכמו שכתב ברש"י 'שאוהו עדים שגנבו ומכרו, ונמצא בידו כבר קודם מכירה'. ולפי זה הקדים הכתוב את המאוחר, דהיינו שהוברר שמתחילה לפני שמכרו, היה האיש בידו.

ונראה שלפי פשוטו ש'נמצא בידו' הכוונה לקונה את העבד (וכן כתב הרמב"ן בסוף דבריו בדרך אפשר), כלומר שהאיש הנקנה נמצא בידו וברשותו של הלוקח.

אולם צריך לדעת מדוע הדגיש זאת הכתוב דווקא כאן, ולא נכתב כן בדין 'וטבחו או מכרו' (להלן פסוק לו) שחייב הגנב ארבעה וחמשה, ולא נזכר בכתוב שיהא החפץ 'נמצא בידו'. ונראה דהיינו משום שבכל גניבה בשאר חפצים, שייך בהם 'קנייני גניבה', וכאשר כתבה תורה 'מכרו' ממילא מובן מאליה שהגניבה 'נמצאת בידו' כלומר קנויה לו. אבל באדם הרי לפי האמת אין שום משמעות למכירת

גניבת איש ומכירתו, וקללת אב ואם. ויש להבין מהו המשותף בין ארבעה עניינים אלו שסדרם הכתוב בזה אחר זה.

ונראה שבשני עניינים קרובים הכתוב מדבר, שניהם עוסקים בפגיעה חמורה בזולת עד כדי שלילת מציאותו וזכויותיו הבסיסיות, ובשניהם חמור הדבר באב ואם מאשר בכל אדם, לאור מעמדם המיוחד, כאשר יבואר.

שתי האזהרות הראשונות עניינם לחייב עונש מוות על הכאת אדם, אמנם בעוד שהמכה את חברו אינו חייב אלא אם ירצחנו נפש, שבכך הוא נוטל ממנו את קיומו בעולם, הרי שבאביו ואמו ישנה אזהרה נוספת, שלא לפגוע במציאותם כהורים, שהם בעלי הסמכות וראשי הבית. ולכן אף כשלא המיתם אלא הכה אותם ועשה בהם חבורה, חייבתו תורה מיתה, שבמקום אשר הבן יהיה נכנע תחת הוריו ויקבל את מרותם - הוא מכה אותם ומעמידם במצב נחות תחתיו, ובכך שלל מהם כליל את מעמדם הבסיסי כאב ואם. והרי זה שקול כמיתה בשאר אדם, שהכאת אב היא בחינת 'מיתה לאבהותו'.

ובמקביל לסדר הזה, עוסקים שתי האזהרות האחרונות בהשפלת כבוד האדם, אמנם בעוד שבשאר כל אדם אינו חייב עד שיגנבנו וימכרנו לעבד, שבכך נוטל ממנו את כל ישותו וחירותו, ומבטל את יסוד אישיותו כאדם ברשות עצמו, הרי שבהשפלת כבודם של אב ואם נוספה אזהרה מיוחדת, שלא לפגוע במעמדם כהורים, הראויים ליחס מכובד

ונראה ביאור גדר הדברים, כי חומרת הדבר הוא משום שמתעלל בנפש בן חורין ועשה אותו לעבד, והנה אם לא הכניסו לרשותו, אלא מכרו כשהוא נמצא ברשות אחרת והוא לא השתלט עליו תחילה, ואם כן לא עשאו לעבד, אלא הוא כסרסור שרימה את הקונה ואמר לו שאדם זה הוא עבדו, בחינת מראה מקום הוא לו, והרי זה כגרמא, ואין לחייבו בדין גניבת נפש, רק אם תחילה השתלט עליו והכניסו לרשותו, שאז הוא זה שהורידו לעבדות וגם מכרו אחר כך.

ובמו' כן מה שהצריכה תורה שישתעבד בו, הוא ביטוי נוסף לכך שמשתלט עליו ועושה ממנו עבד, שלא רק שמכניסו לרשותו אלא גם מעבירו בפועל. וכן המכירה הוא שלב נוסף במעשה הגניבה שקובע בו מציאות עבדות שמוכרו לאחרים, וכאשר עושה בו כל אלו אז חייב מיתה.

אולם יש לדון בגדר ההשתעבדות והמכירה, מה היא מהות העבירה שעבורה מתחייב מיתה, כי אפשר לומר שעיקר גדר פשיעתו בחבירו הוא מה שעל כרחו עושה אותו כסחורה למסחר וליהנות ממנו, ומנצל את אישיותו לשם השתכרות ממון, אלא שתנאי הוא שתחילה יהיה נהנה ממנו בעצמו ומשתמש בו לעבודה, ולא זו בלבד אלא שעוד מוכרו תמורת ממון.

אכן ניתן לבאר באופן נוסף, שעיקר פשיעתו הוא עצם ההשפלה שמורידו ממעלת בן חורין ועושהו עבד ומשתלט עליו, ומשתמש בו בעצמו, שזה שלב נוסף של השפלה ומדגיש יותר את העבדות, אלא

אדם, ואין בו 'קנייני גניבה' ואין כל אחיזה למעשיו, וכל מה ששייך בו 'מכירה', היינו אופן פעולה חיצונית שנראית כמכירה. ולכן מדגיש הכתוב שחיוב מיתה חל, רק כאשר צורת המכירה תהא באופן שהאיש הנגנב יהיה 'נמצא בידו', דהיינו ברשותו של הלוקח, ומשועבד תחת ידו. אבל אם עשה בו קניינים ואינו נמצא בפועל תחת ידו, לא עשה כלום ואינו חייב.

כא, מז וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת.

ברש"י 'שראוהו עדים שגנבו ומכרו ונמצא בידו כבר קודם מכירה' (עיין לעיל). והוא מה ששינינו במשנה - 'הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו' (סנהדרין פה:). וברש"י שם - 'דכתיב 'ונמצא בידו', ותניא במכילתא ונמצא, אין מציאה בכל מקום אלא בעדים, בידו, אין בידו אלא ברשותו, וכן הוא אומר ויקח את כל ארצו מידו'.

עוד נאמר בדין גונב נפש בפרשת כי תצא - 'כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו, ומת הגנב ההוא ובערת הרע מקרבך' (דברים כד, ז). ומפסוק זה למדו שמלבד שצריך שיכניסנו לרשותו צריך גם שיתעמר בו, כלומר שישתמש בו שימוש של עבדות, ורק אז מתחייב מיתה אם מכרו אחר כך (רש"י שם ומקורו בסנהדרין פה:).

נמצא שבכדי להתחייב מיתה בגונב נפשות אנו נזקקים לשלשה תנאים - שיהיה תחילה ברשותו, ושישתעבד בו, ושימכרו לאחר.

שבנוסף לזה יש גם תנאי שיהא מוכרו כעבד, שזה מדגיש את היותו עבד לממכר.

והנה בפסוק 'והתעמר בו' תרגם אונקלוס 'ויתגר בה', ומשמע שהעיקר הוא ההשתכרות והמסחר שעושה בו. אולם במשנה (סנהדרין פה:) פירשוהו שישתמש בו. ומובא ברש"י על הפסוק 'והתעמר בו'.

ונראה ששני צדדים אלו תלויים במחלוקת שנחלקו תנאים במשנה (שם) ונתבאר בגמרא שנחלקו בעימור פחות משה פרוטה, שלרבי יהודה בעינן דווקא שישתמש בו שוה פרוטה, ולחכמים כל התעמרות מחייבת מיתה. ונראה שדעת רבי יהודה שעיקר גדר החיוב בגונב נפש הוא משום שעושה בו מסחר ומשתכר ממון מרעהו, שזה צריך לבוא לידי ביטוי הן בהשתמשות והן במכירה, ולכן גם בהשתמשות צריך שיהיה שוה פרוטה.

אולם דעת חכמים שעצם ההשפלה שעושה בו מעשה עבד, ולכן אין הבדל בשווי השימוש שעושה בו, אלא כל שימוש יש בו מעשה עבד ומחייב מיתה.

אכן המכירה לכולי עלמא צריך שתהיה עבור ממון, אבל אם נתן אותו במתנה לאחר אין חייב, כן מבואר ברשב"א (בבא קמא עח:) שכתב בפשיטות דלענין גונב נפש ומכרו אין מתנה כמכר. אולם מזה אין להוכיח שהעיקר הוא השתכרות ממון, כי גם אם גדר החיוב הוא מצד השפלת נפש מישראל, הרי פשוט שמכירה תמורת ממון הוא השפלה יותר גדולה, שקובע בו

מציאות של עבדות שעושה אותו כדבר הנקנה מיד ליד, מה שאין כן מתנה אין בה השפלה זו.

כא, יח-יט וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרופ ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה, רק שבתו יתן ורפא ירפא.

וברש"י - 'ונקה המכה - וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג, אלא למדך כאן שחובשים אותו עד שנראה אם יתרפא זה, וכן משמעו כשקם זה והולך על משענתו אז נקה המכה, אבל עד שלא יקום זה לא נקה המכה'.

ולכאורה הוא אסמכתא בעלמא, כי הדין לחבוש את המכה הוא מדרבנן, ואינו אלא עצה טובה שלא יימלט. ולא נתבאר מאי קא משמע לן, שהתהלך על משענתו.

ויש לבאר בפשוטו של מקרא, שבא ללמדנו רבונא, והוא כהמשך לכתוב הקודם, שבמכה איש ומת, הרי דינו מות יומת. ולעומת זאת - 'ואשר לא צדה' שלא נתכוון כלל להרוג, דינו לנוס לעיר מקלט. ונאמר עתה דין נוסף, שאם הכה את רעהו 'באבן או באגרופ', דהיינו שיש בהם כדי להמית, שלא איכפת לו אם ימית את רעהו, אך 'ולא ימות ונפל למשכב', ומשמע להדיא שאם אדם זה מת מחמת המכה, אפילו אחר ימים רבים, בוודאי חייב מיתה.

[ועיין בלשון הרמב"ם גבי עבד (ראה להלן כא, כ), שדייק מדכתיב גבי עבד 'בשבט', דלא כתיב בהו 'באבן או באגרופ',

משמע שאבן או אגרוף יש בהם כדי להמית].

בינתיים הרי הכל תוצאה מהמכה, ואם בסופו של דבר מת, נענש על מיתתו.

כא, כ-כא וכי יבה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם. אך אם יום או יומים יעמד לא ינקם כי כספו הוא.

כתב הרמב"ם 'יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף, או באבן ואגרוף וכיוצא בהן, ואמדהו למיתה ומת, אינו בדין יום או יומים אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו, לכך נאמר 'בשבט', שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, לא הכיית רציחה' (הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב הי"ד).

כלומר שאם נתכון להמית, חייב גם אם מת אחר חודש וחודשיים, ודיוקו מדלא כתיב באבן או באגרוף, כמו בכתוב למעלה. אלא הכהו בשבט דרך ייסור ותוכחה, שמטרת השבט לייסר, ככתוב - 'אל תמנע מנער מוסר, כי תכנו בשבט לא ימות' (משלי כג, יג), שזה נועד להכאיב ולא להמית. ולכן תלה הכתוב ב'כי כספו הוא', כי מחמת כן יש לו רשות לאלפו מוסר בשבט. ואם עמד יום או יומיים, הרי אין מיתתו מחמת עצם המכה, אלא יסורי המכה גרמו את מיתתו, ועל זה לא ינקם האדון.

כא, כ וכי יבה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם.

'נקום ינקם' לשון זה מצינו רק כאן בעבד, אבל בבן ישראל הלשון הוא 'יומת', כי בבן ישראל אין אנו יוצאים לישע דלים,

אולם אם לאחר שנפל למשכב מחמת המכה נרפא והבריא, והיינו 'אם יקום והתהלך בחוץ', ואף אם צריך למשענת וסמיכה, והוא מעורער ונחלש מזגו, הרי כבר חלפה ממנו המיתה שבאה מחמת המכה, ונפק"מ שאם חזר וחלה מחמת חולשת מזגו, ומת בחליו, אזי 'ונקה המכה'. והגם שחולשתו נבעה מתוך המכה, ומחמת זה נפל עליו חוליו האחרון, הרי גרמא. כי המכה גרמה לו חולשה ולא מיתה, והמחליש את חבירו אינו חייב מיתה, אלא שבשל חולשתו היה קרוב למיתה הבאה מחללים אחרים.

והנה באופן זה פטור אף שנתכוון להרגו בעת המכה, כיון שאותה מיתה נסתלקה ממנו. ומאידך יש רבותא בדין זה, שאם לא התהלך בחוץ על משענתו, אף אם לא מת מיד, אלא מחמת המכה נפל למשכב, ובסוף מת מאותה חולשה חייב, אך עיקר החידוש שבאה התורה לחדש, הוא דין הפטור, שאם יקום והתהלך בחוץ על משענתו, זה מוכיח שאינו מסוכן עוד מחמת המכה, אלא לכל היותר גרם לו חולשה בגופו, ובכחאי גוונא פטור מעונש [בדיני אדם].

ומענין זה בא הכתוב הסמוך (פסוק כ-כא) שב'עבד' הדין שונה, שאם הכהו ונפל למשכב ועמד חי יום או יומיים ואחר כך מת, אין עליו עונש מיתה. מה שאין כן בישראל, כאמור שגם אם המכה גרמה לו ליפול למשכב זמן רב, כל שלא הבריא

אלא מחמת עצמנו אנו תובעים את משפטנו וממיתים אותו. אולם העבד כיון שאינו ממש בן ישראל, אין גדר המיתה מתחייב מאליו, כי הוא אינו מתוך החבורה, אלא שאנו יוצאים להיפרע עבורו, ולתבוע את משפטו ולנקום את נקמתו.

כא, כא אך אם יום או יומים יעמד לא יוקם כי כספו הוא.

ברש"י - 'אם על יום אחד הוא פטור, על יומים לא כל שכן, אלא יום שהוא כיומים, ואיזה זה מעת לעת (מכילתא). ויש לדעת כיצד דרשו זאת.

ונראה בזה, דהנה בפשוטו כוונת התורה לומר 'מיום ואילך', אם יום או יותר, דהיינו יומיים, יעמוד. וכעין שמצינו בתורה 'על פי שניים עדים או שלשה עדים', שבדרך פשוטו, היינו שניים ויותר.

אמנם בדרך הדרש, בדרישת עומק הכתוב, למדו מזה שבהכרח ש'יום' האמור הכוונה בו היא 'מעת לעת', שאם הכוונה 'יום', לשעת האור בלבד, הרי שכשבאים להוסיף על זה, השיעור הוא 'יום ולילה'. וכאשר רואים שההוספה היא 'יומיים', בהכרח שהיום האמור בתחילה הוא מעת לעת, דהיינו 'יום ולילה'.

כא, כד עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל.

לעולם סדר התורה כסדר 'לא זו אף זו', מן החמור אל הקל, ולפי זה צריך ביאור כאן סדר הדברים.

והביאור בזה שכאן נקטה כסדר הגוף מלמעלה למטה - עין, שן, יד, רגל. אמנם אחר כך הסדר הוא מן החמור אל הקל - כויה, פצע, חבורה.

כא, כד עין תחת עין.

דרשו בו חז"ל (ב"ק פג:): דהכוונה תשלומי ממון דהיינו דמי עינו, וצריך להבין מדוע אכן כתבה התורה 'עין תחת עין', ולא כתבה מפורש דצריך לשלם ממון. והוא אחד העניינים בהלכות תושבע"פ הנראים מקופיא כנוגדים לגמרי את פשט הכתוב.

ועיין מה שביארנו בזה בארוכה בביאור יסודי דרשות חכמים [מאמרי מבוא לבן מלך על התורה - בראשית כרך א מאמר ז], דאכן פשוטו של מקרא הוא 'עין תחת עין' ממש כשם שבדין האמור בסמוך לו 'נפש תחת נפש' הוא כפשוטו, שכן הוא מצד האמת והצדק שיינקם בו עין תחת עין. ולכן כתבה תורה 'עין תחת עין', כי אכן כך הוא ענשו המגיע לו.

אמנם מה שמשלם ממון אינו אלא בתורת כופר ופדיון נפש. וכן מוכח מדרשת הגמרא שם - 'לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי איברים שאינן חוזרין'. ונתבארו שם בגמרא כמה וכמה דרשות שמהם יש ללמוד שעין תחת עין אינו כפשוטו, וכל אחד מדרשות אלו הוא נימוק המבאר מה הטעם שבהשתלשלות הדין בפועל, צורת הקיום הנכונה היא דווקא ממון ולא עונש גוף כפשוטו.

עין תחת עין הקילה תורה להמיר אותו בכופר תשלומי ממון.

[ויש להוסיף שיש לכך גם משמעות למעשה, דנראה שאם לא ישלם ממון, אזי יהא עליו עונש בידי שמים 'עין תחת עין', כמו שמצינו בשור שהמית אדם שאם אינו משלם כופר יש עליו עונש מיתה בידי שמים, כדאיתא בחז"ל (מכילתא פרשת משפטים ובגמרא כתובות לז:). ואם כן הא דכתיב 'עין תחת עין' יש בו משמעות גם למעשה].

כא, כח-ל ובי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור וגו' והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת. אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו.

ברש"י - 'וגם בעליו יומת' - בידי שמים. יכול בידי אדם ת"ל (במדבר לה, כא) מות יומת המכה רוצח הוא, על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו (סנהדרין טו:).

כלומר שהוקשה לו לשם מה נכתב יומת, מאחר שבהכרח אין משפטו אלא כופר. ולכן פירש דהיינו בידי שמים.

ולפי פשוטו בא הכתוב לומר שמעיקר הדין חייב מיתה בידי אדם, אלא שכיון שיש אפשרות של כופר, מעתה בטל חיוב המיתה, כי חייבים לפנות לאפשרות של נתינת כופר. ולכן אם לא ישלם כופר, עדיין חל עליו דין המיתה, אלא שאי אפשר לחייבו כיון שבאפשרותו לשלם כופר, אבל בידי שמים שהכל גלוי

ובן כתב באבן עזרא שם - 'והנה יהיה פירוש עין תחת עין, ראוי להיותו עינו תחת עינו אם לא יתן כפרו'. ובספורנו - 'עין תחת עין, כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מידה כנגד מידה, ובאה הקבלה שישלם ממון', וכן כתב הרמב"ם - 'זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו', אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה, ולפיכך משלם נזק, והרי הוא אומר 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח' לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש כופר' (הלכות חובל ומזיק פ"א, א-ג).

והנה אילו היה כתוב תשלומי ממון בפירוש, היינו סוברים דהיינו כמו כל תשלומי ממון על נזיקין, שכל חיובו הוא רק ממון, אבל תורת האלוקים התמימה המזוקקת שבעתיים, כתובה באופן שהמפורש בה כולל גם את כוונתם ותוכנם המדויק של המצוות והמשפטים, וכאן יסוד החוב הוא הנקמה בחובל שעליו להענש 'עין תחת עין', כי כך היא דרכה של תורה שבפשוטה היא באה ללמדנו את עצם יסודי חוקי הצדק והמשפט. ואילו ההנהגה בפועל כיצד לבצע זאת למעשה, זאת לימדה אותנו התורה בדרכי הדרש, שתמורת העין משלם ממון כופר.

אשר על כן כתבה תורה 'עין תחת עין' שגדר דינו הוא עין תחת עין ממש, אלא דמדרשות ומילפותות המבוארות שם בסוגיית הגמרא, אנו למדין, דהעונש של

בשור הנסקל, שסקילתו זו היא שחיטתו, ושפיר איצטריך קרא לומר שלא יאכל את בשרו (סוף מצוה נ"ב). וכן הקשה הרש"ש (פסחים כב:).

וחגר"ח הלוי מבריסק ז"ל תירץ דדוקא לגבי שעיר לעזאזל שהוא בהמה טהורה, שפיר איכא למימר דמצות דחייתו לצוק זו היא שחיטתו, אבל שור הנסקל שנוהג בכל הבהמות, ואף בבהמות טמאות, תו ליכא למימר דנימא בהו סקילתו זו שחיטתו (חידושי הגר"ח על הש"ס קידושין נו:).

אמנם לפי דברינו, לא קשה מידי, דדוקא לגבי שעיר המשתלח שהמצוה היא דחייתו לצוק, הוא דאמרינן 'דחייתו זו היא שחיטתו', כי יש מטרה בעצם המתתו שהוא המביא ריצוי וכפרה, וכמו כן בעריפת העגלה, הרי העגלה רצויה ואנו משתמשים בה באופן של עריפתה, והיא המכפרת על ישראל.

אבל לגבי שור הנסקל, הרי כוונת התורה היא שאותו שור שנגח יתבער מן העולם, וסקילתו היא במטרה לכלותו ולבערו, ולא שייך לומר עליו 'סקילתו זו היא שחיטתו'. וכמו שנתבאר לעיל שזה גופא כוונת התורה על פי פשוטו, בהא דכתיב 'ולא יאכל את בשרו', שאין לנו מטרה בעצם סקילתו, ולכן לא יאכל את בשרו, כי מטרתינו לבערו מן העולם.

כא, לא או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו.

לבאורה ייפלא, מדוע יש צורך להדגיש כדבר בפני עצמו שהקטן שווה

לפניו יתברך, אפשר שייענש במיתה הכתובה בו.

כא, כח וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור, ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי.

בגמרא - 'תניא ממשמע שנאמר סקול יסקל השור, איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה, מה ת"ל לא יאכל את בשרו, מגיד לך שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה' (קידושין נו:).

והנה תשובת הבריייתא הוא בדרך דרשות חז"ל, ויש לדעת מה בא הכתוב לומר על פי פשוטו, ומאחר שגזרה תורה את דינו - סקול יסקל השור, מה צריך לומר שלא יאכל את בשרו.

ויש לבאר שכוונת הכתוב לפרש ולהגדיר את מהות מיתת השור בסקילה, כלומר שסוקלים את השור במטרה של כיליון ואיבוד מהעולם, והיינו 'ולא יאכל את בשרו', כלומר שמאבדים אותו כליל ואין משתמשים בו כלל.

והנה על דברי הגמרא 'ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שנבילה היא', הקשה ב'מנחת חינוך' שהרי אמרו בגמרא (יומא סד.) לגבי 'שעיר המשתלח' שדחייתו היא בגדר שחיטה ראויה [לענין איסור 'אותו ואת בנו לא תשחטו'], משום ש'דחייתו לצוק זו היא שחיטתו'. ועיין שם בתוס' ד"ה דחייתו (וכן בחולין פב. ד"ה עגלה), שגם בעגלה ערופה שייכא סברא זו 'דעריפתה זו היא שחיטתה'. [והוכיחו כן מדברי הגמרא (זבחים ע:)] דאמרינן דעריפה מטהרת מידי נבילה]. ואם כן הכי נמי נימא

כשיעור ערכין, שמצינו ששלושים שקלים הוא שיעור ערך האשה בערכין (ויקרא כו, ד), כי העבד והאשה, שניהם מהותם עזר וטפלים לאנשים. וכן העבד שווה לאשה בכל המצוות שהזמן גרמא (חגיגה ד.).

כא, לג וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו.

אחר שנכתבו דיני פגיעה באדם, דהיינו תחילה אדם שהרג, ואחר כך דין נזקי אדם, ובסופו שור שהרג אדם, כתבה כאן התורה דיני אבות נזיקין, דהיינו נזקי ממון. וסידרם, בור, שור נגח, גנב, שן ורגל, אש, ולאחריהם דיני השומרים. והוא כדרך כל התורה, בסדר 'לא זו אף זו', מן החמור אל הקל.

והיינו כי בור הוא מציאות של מזיק, וכלשון הגמרא 'כל עשייתו לנזק' (ב"ק ג:), ואחר כך שור שאין עצם מציאותו בגדר 'מזיק', אולם חיוב נזקיו הוא כאשר 'כוונתו להזיק'.

ואחר כך כתבה תורה את חיובי הגנב, ואף שהוא אדם הפוגע בכוונה, אך יש בזה צד קולא שאינו בא להזיק ולהשחית, אלא גונב לעצמו, ואף שהמעשה הוא חמור, אך בסדר הדברים הוא לאחר הבור והשור ששחיתות רבה יש בהם, שמזיקים ללא תועלת.

ואחר כך הוסיפה התורה חיוב מזיק ד'שן ורגל', והנה 'שן' דומה לגנב, שמשמש ונהנה מממון הזולת. וב'רגל' יש קולא אחרת, שאין במעשה הבהמה כל כוונה לפגוע בממון הזולת, אלא הבהמה

לגדול לענין זה, שהרי בנוגע להריגת נפש מה משקל יש להיותו של האדם גדול, וכאשר רק יצא מכלל נפל בוודאי ההורגו הוא רוצח. וכן תמוה, מה שריבה כאן הכתוב את הנשים והדגיש 'והמית איש או אשה'. וכי הבדל יש בהורג נפשות בין איש לאשה שהכתוב צריך לרבותו.

ונראה לבאר על פי דברינו לעיל בפסוק 'מכה איש ומת' (פסוק יב) שמבואר בחז"ל (המובא ברש"י שם) שמצד הפסוק האמור כאן במשפטים, לא היינו מחייבים עונש מיתה בהורג קטן ובהורג אשה, ורק מהכתוב בספר ויקרא 'ואיש כי יכה כל נפש אדם', חל חיוב מיתה גם בהם. וביארנו שמצד הגדר המשפטי המבואר בפרשתנו, עונש מיתה על רציחה הוא מצד פגיעה חמורה בזכות הבעלות של האדם על עצמו, עי"ש, וזה נאמר רק ב'איש', למעט אשה וקטן, אלא שנתרבה חיוב עונש מיתה גם על הקטן מצד קדושת הנפש שיש בו, וכן באשה.

אכן כל זאת הוא רק לגבי חיוב עונש מיתה החמורה, שבזה יש לחלק בין איש לאשה וקטן מצד פרשת משפטים, אבל חיובי שור שנגח, דהיינו סקילת השור, וחיוב מיתה בידי שמים על בעליו, והכופר שמשלם תמורת זאת, ריבתה התורה שחל גם ב'איש או אשה', וכמו כן גם - 'אם בן יגח או בת יגח', שמתחייב בכל המשפטים האמורים.

כא, לב אם עבד יגח השור או אמה בסף שלושים שקלים יתן לאדוניו.

גזרה תורה שלא ישלם כפי ערכו בשוק, אלא סכום קצוב. ונראה שהוא

ממלא את יעודו כיאות אין בו כל דופי, אלא שפתיחת בור - זו היא יצירת המזיק, כי 'בור פתוח' ברשות הרבים הריהו הופך למזיק.

לפיכך היה מקום לומר, כי דווקא 'הפותח בור' הוא המוגדר כמזיק גמור, משום שכל גדר פעולתו הוא 'יצירת מזיק'. אבל כריית בור אינה נחשבת 'יצירת מזיק' אלא 'יצירת בור', ובור כשלעצמו הרי אינו מוגדר כמזיק. אלא שחידשה תורה כי מאחר שהכורה לא כיסהו לאחר הכריה, הרי שמשום 'ולא יכסנו' חייב הכורה על נזקיו.

[משל למה הדבר דומה, לבונה בית ולא עשה מעקה לגגו, שבוודאי מעשהו פחות חמור ממי שהסיר מעקה קיים מגג, כי הבונה בית אין בכך יצירת מזיק. ובבור ברה"ר אף שבוודאי נחשב יוצר מזיק יותר מבונה בית, אבל הפותח כיסוי בור, יותר פשיטא להחשיבו כ'יוצר המזיק', ואילו הכורה כל חומרת מעשהו הוא באי הנחת הכיסוי].

והנה מצד העשיה שביצירת המזיק, הרי שפעולה שאין בה מעשה כדוגמת - אי כיסוי הבור, פחותה בחומרתה מפתחת בור בדיים, שהיא פעולה שיש בו מעשה. ולכן הוצרכה תורה לפרש שניהם ולומר, כי לא זו בלבד שעל הפתיחה חייב, אלא אף על הכריה הקלה ממנה חייב.

אמנם אין בדברים הללו אלא כדי להוציא את הפתיחה מכלל מעשה הכריה, וליישב את פשוטו של מקרא, כי אין זה 'בכלל מאתיים מנה' אלא פתיחה וכריה

הולכת כדרכה ואגב כך נעשה נזק. ואחר כך נאמרה בתורה פרשת 'אש', שכל גדר חיובו הוא מצד חובת השמירה המוטלת עליו, בשל האש היוצאת מרשותו, כמו שיבואר להלן (כה, ה).

ואחר כך חיובי שומרים, שחובתם באה מחמת התחייבותם לשמור, ותחילה שומר חנם שחייב בפשיעה, וזה יותר פשיטא משומר שכר שחייב אפילו על גניבה ואבידה, ואחר כך שואל שחייב באונסין.

כא, לג' וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו.

בגמרא - 'כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כריה לא כל שכן, אלא להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון' (בבא קמא נא.).

אמנם בפשוטו של מקרא תמוה הדבר ביותר, כי לכאורה מאחר שחייבה תורה על הפתיחה, מה צורך יש להזכיר כריה, ולא רק משום שהדבר נלמד מקל וחומר, אלא משום שבכלל מאתיים מנה, כי כל הכורה בור הרי הוא גם פותח בור, ואף אם תמצי לומר שעל הכריה אינו חייב, הרי שמכל מקום יתחייב על הפתיחה שבכלל מעשיו [ועיי' רשב"ם שנדחק בזה].

והנראה בזה, כי הנה יסוד חיוב הבעלים בנזקי הבור הוא משום שיצר 'מזיק', אמנם בור כשלעצמו אינו בגדר מזיק, כי הרי כל העולם מלא בורות מתוקנים העומדים לשימוש האדם ולשמירת חפציו, ובאמת כאשר הבור

נחשבים למזיקים אלא באופן של 'הולך ומזיק', כלומר כשהנזק נובע מתוך פעולה חיובית שעושה המזיק, כגון שור שהלך והזיק בגופו, או אש שיצאה וביערה בשדה אחר, שאז יש להם גדר 'מזיק', אבל באופן שהניזק בא בעצמו למקום הנזק והזקק בו, אין החפץ שבו הזקק מוגדר כמזיק כלל. ברם חידוש מיוחד נתחדש בבור, שאע"פ שאינו הולך ומזיק אלא עומד על מקומו, והניזק הוא אשר נופל בו מעצמו, חייב בעל הבור בתשלומי הנזק.

ובי"ן שהבור אינו הולך ומזיק, לכן אלמלא חידשה תורה חיוב תשלומים על נזקי בור, היינו דנים את מעשה כריית הבור כדרך כל גרמא בנזיקין, שכל שלא נעשה מעשה היזק בידי האדם, אלא רק יצר מצב מסויים המביא לידי כך שבתנאים הקיימים ינזק ממון חבירו מאליו - הרי הוא פטור, שכל עוד לא עשה פעולת היזק בגוף הדבר - אינו אלא גורם ולא מזיק. ואף הבור היה בכלל זה, כיון שבעת התרחשות הנזק אין בעל הבור פועל כלל, והגם שהתנאים הגורמים לכך שינזקו הבריות נוצרו על ידו, מכל מקום עדיין אין בעל הבור נחשב בכך למזיק אלא לגורם בעלמא.

ברם חידשה תורה, כי מאחר והבור יש בו חומר 'תחילת עשייתו לנזק', שמשעה שנוצר מוכן ומזומן הוא להכשיל את העוברים על פניו - הריהו 'מזיק' גמור מצד עצם מציאותו. לפיכך אין הבור בעצמו צריך להיות 'הולך ומזיק' כדי להיחשב מזיק, אלא מאחר שרשות הרבים הינו מקום שהבריות מהלכות בו תדיר, הרי

שני סוגי מעשים הן. ואולם עדיין היה מקום ללמוד את הכורה מן הפותח - מצד דרשת קל וחומר, שהיא מהמידות שהתורה נדרשת בהן נוגדר מידה זו, שכל ענין של חומר שישנו בבא מן הדין ואינו בנידון - די בזה לדרוש ממנו בקל וחומר, גם כאשר בכלליות הדברים חמור הנידון על פני הבא מן הדין. ויבואר במקום אחר - שעל אף שהפתיחה באמת חמורה מן הכריה, מכל מקום יש גם חומר בכריה על הפתיחה, כי הכורה יצר את הבור הפתוח מתחילתו, ומתוך כך היינו למדים את חיוב הכורה מן הפותח. אלא מכאן דרשו חכמים להביא כורה אחר כורה, שאף הוא חייב על הכריה לחודה, משום שסילק מעשה ראשון.

ועיין בכל זה בספר 'שיעורי בן מלך - בבא קמא'.

כא, לג וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו, ונפל שמה שור או חמור.

דרשו חז"ל - 'ונפל שמה שור או חמור - שור ולא אדם, חמור ולא כלים' (ב"ק נג:). ויש לדקדק כיצד נדרשה דרשה זו, ודווקא בזה הדרך - שהשור ממעט אדם, ומהחמור נתמעטו כלים. ויותר יש להתבונן בגדר הדבר, מדוע אכן פטרה תורה את בעל הבור מנזקי אדם וכלים, ולא חייבתו אלא על נזקי בהמה.

והנה ההבדל היסודי הקיים בין הבור לבין שאר אבות הנזיקין, כבר מבואר במשנה (ריש ב"ק): 'ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק, כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק'. כל שאר אבות הנזיקין, אינם

בהולכת החמור, אין הוא עשוי להיכשל בבורות.

ולבן פירשה תורה 'ונפל שמה שור או חמור', ללמדנו כי הן לגבי השור והן לגבי החמור, נחשב הבור כמזיק מתחילת עשייתו, וטעם הדברים הוא, כי אין די במידת פיקחתו של השור בכדי להוציאו מכלל ניזוקי הבור, ומאידך אין די בזהירות הנהוגה בהולכת החמור כדי לפטרו, שבכל זאת כיון שהוא ברשות עצמו יש אשר מתרחק קמעא מבעליו ועלול להינזק. אולם מקרא זה אין לך בו אלא חידושו: 'שור' שהוא אמנם פיקח - אך לא למעלה משור, דהיינו האדם שהוא פיקח ביותר ובר דעת, המביט נכוחה ועיניו פקוחות לראות את אשר לפניו, שבוודאי 'בעי ליה עיוני ומיזל' ואינו עשוי ליפול בבורות. כמו"כ 'חמור', שאמנם אינו מפקח דיו - אך לא למטה ממנו, דהיינו כלים שלעולם נתונים הם בידי בעליהם, הנזהרים בהם שלא ינזקו.

*

גדר זה של מזיק 'בור', שאינו מחייב את בעליו בתשלומים אלא בשל היותו 'תחילת עשייתו לנזק', הוא הגורם לכמה וכמה חילוקי דינים שונים הנובעים מעניינו.

הנה על אף שמיצט הכתוב אדם בבור, אמרו בגמרא (שם כח:): 'הני מילי לענין קטלא אבל לענין נזקין אדם חייב'. לפי שאין הכתוב מדבר אלא במיתה, אך אם הוזק האדם חייב בעל הבור בנזקיו. וטעם הדברים אף הוא כדרך שנתבאר, שכיון שדרך האדם להישמר ממכשול שיש

שעצם מציאות 'בור פתוח' ברשות הרבים, היינו מציאות של מזיק, לפיכך בעל הבור, הוא הנתבע על הנזקים שנגרמו בעטיים.

אולם, לא כל הנופל בבור זה מחייב את הבעלים באחריות נזקיו, אלא 'שור ולא אדם, חמור ולא כלים'. כי הנה מבין כלל בעלי החיים, נחשב השור לפיקח למדי, לעומת החמור שהוא חסר-דעה. לפיכך אלמלא פירשה תורה 'ונפל שמה שור', היה מקום לומר כי השור לפי פיקחתו דרכו להיזהר ואינו עשוי ליפול בבור הפתוח לפניו בדרך הילוכו, ואשר לכן כאשר אמנם אירע שנפל בו שור, אין הבור נחשב לגביו כמי שתחילת עשייתו לנזק, מכיון שהבור לא היה עשוי להכשילו והנזק שנגרם לו מכוחו לא היה צפוי להתרחש, ואם כן שוב לא נדונו אלא כדין גרמא ויפטר. [ואכן מצאנו שעל נפילת שור פיקח ביום, פטורים הבעלים מתשלומים - 'מאי טעמא דבעי ליה עיוני ומיזל' (שם נד:). והיינו משום סברא זו, שלאור פקחתו היה עשוי באור היום להבחין בבור הפתוח לפניו, ולגביו אין הבור נחשב כתחילת עשייתו לנזק].

מאידך, אילו לא פירש הכתוב חיוב נזיקין על נפילת חמור, היה מקום לומר כי מאחר שהחמור חסר-דעה הוא ובלתי מפקח דיו, נזהרים בו הבעלים בדרך הילוכו, ולעולם מקפיד המחמר להנהיגו בסמוך אליו ובהשגחה יתירה שלא יכשל, ודווקא בשל כך היתה הסברא נותנת, שאין הבור נחשב כלפיו כתחילת עשייתו לנזק, שלנזכח משנה הזהירות שנוקט האדם

להמית, דרך האדם להיזהר לבל יפול בו כלל.

כללו של דבר הוא, כל שהבור הביא לנזק שתחילת עשייתו לו - חייב בעל הבור בתשלומיו, הואיל ותוצאת הנזק נזקף לחובתו, וכל שהבור גרם לנזק השונה מיעודו הטבעי, שאין תחילת עשייתו לו - אין בעליו חייב עליהם, הואיל ונזקים כגון אלו אינם נחשבים כתוצאה ישירה ממעשיו, אלא כגרמא בעלמא¹.

ועיין בכל זה בספר 'שיעורי בן מלך - בבא קמא'.

כא, לד בעל הבור ישלם, כסף ישיב לבעליו, והמת יהיה לו.

בפרשיות המזיקים בתורה מצאנו כמה סוגי לשונות לחיוב התשלומין - 'בעל הבור ישלם' - 'כסף ישיב לבעליו' - 'שלם ישלם שור תחת השור' - 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם'.

ועיין בגמרא (כ"ק ה.) שהביאו בזה ארבע לשונות כלליים - 'תחת' 'נתינה' 'ישלם' 'כסף'. עיי"ש שלמדו זה מזה לענין תשלומי מיטב.

בו סכנת נפש, על כן אין הבור נחשב כמי שעשוי להמיתו, אולם מידת זהירות זו אינה מוכרחת במכשול שיש בו סכנת נזק בלבד, ולכן לענין נזקין אף האדם הפיקח הוא בכלל העשויים להינזק בבור.

גם בענין שאמרו ששור פיקח ביום פטור, כתב הרמב"ם (הלכות נזקי ממון פ"ב הט"ו) שאין זה אלא למיתה, אבל לענין נזקין חייב אף בשור פיקח. והסברא בזה, כי לא גרע שור פיקח מאדם שחייבים על נזקיו. אולם הראב"ד השיג עליו וכתב שבבמה לא נתחדש הבדל זה בין מיתה לנזקין, אלא לעולם אינו חייב על שור פיקח. ועיין מגיד משנה (שם) שפירש טעמו, כי האדם שהוא בעל מחשבה, אינו מתבונן כ"כ בדרכים אלא לשם זהירות מסכנת מיתה, אבל בהמה דרכה להתבונן בכל ענין (ועיין סמ"ע חו"מ סימן תי"ק לג).

במו"ב שנינו (שם נ:): ששיעור בור שיש בו כדי להמית הוא עשרה טפחים, ואם היה פחות מעשרה טפחים ונפל לתוכו שור או חמור ומת - פטור, ואם הוזק בו - חייב. ועיין משך חכמה (כאן) שהביא שיטת הירושלמי, שבבור שיש בו עשרה טפחים - פטור גם על נזקי אדם, שכיון שהבור עשוי

ג. ומטעם זה יש לבאר הדין המיוחד שנאמר בבור, לגבי 'שור פסולי המוקדשין' שנפל לבור. דאיתא בגמרא 'אמר רבא, שור פסולי המוקדשין שנפל לבור פטור, שנאמר והמת יהיה לו, במי שהמת שלו' (נא.). והדבר צריך ביאור מאי שנא כל אבות נזיקין שחייב המזיק אף בשור פסולי המוקדשין, ורק בור פטור עליו.

ולפי מה שביארנו נראה, שמאחר ש'שור פסולי המוקדשין', אסור בגיזה ועבודה, וכן אסור לתת נבלתו לכלבים, כמובא ברש"י שם - 'דכתיב והמת יהיה לו, מי שראוי לו להאכיל נבילתו לכלבים יצא זה כו' דהכי אמרינן בבכורות (דף טו) גבי פסולי המוקדשין שנפדו, תזבח ולא גיזה, בשר ולא חלב, ואכלת ולא לכלבין'. ומשמעות הדבר שאין האדם נעשה בעליו של השור, אלא רק יש לו בו היתר אכילה. וכאשר מזיקים לשור כזה הוא 'מעין גרמא', שהרי אין הוא בעליו, אלא שמפסידים ממנו את אכילתו.

והנה 'בור' אף שהתורה חייבתו, יש בו 'זיקה של גרמא' כמו שביארנו, ולכן כאשר מצטרף לכך גם 'מעין גרמא' של שור פסולי המוקדשין, התורה פטרתו. והבן.

ולעצמו. ולפיכך עליו 'להשיב' את הדבר הניזק לבעלים.

והסברא השלישית שיש לבאר בחיוב התשלומין, היא מצד 'עלות'

הנזקים. שכיון שבסדר חייו של האדם וחיי בהמתו וחפציו, קיימת מציאות של נזקים הבאים על ידם, אם כן הדין נותן שהאדם זה הוא אשר ישלם את שווי נזקים אלו, שהרי אי אפשר שעלות חייו יהיו על חשבון חבירו, על כן עליו 'לשלם' לחבירו את עלות חייו וחיי חפציו.

נמצינו למדים שבכל נזק המתייחס אליו ישנם ארבע סיבות לחיוב התשלומין. א. מפני שהנזק 'שלו' ועליו לשאת בהפסד הנזק. ב. משום שעליו 'לתקן' את הנזק, ולהסיר את העוול כלפי חבירו. ג. שעליו 'להשיב' את הדבר אשר 'נלקח' מחבירו. ד. מצד שמחיר הנזקים הם מכלל 'עלות' חייו וחיי חפציו.

וארבע סיבות אלו נבדלות הן בעיקר גדר התשלומין המתחייבים מהן. כי מצד הסיבה הראשונה - שהיא היותו ה'בעלים' של הנזק - גדר החיוב, שהוא ישא בהפסד הממוני. ומצד הסיבה השנייה, גדר החיוב הוא, 'לתקן' את הנזק ולהשלימו לחבירו. ומצד הסיבה השלישית הגדר הוא, 'להשיב' לבעלים את אשר נלקח ממנו. ולפי הסיבה הרביעית הגדר הוא, 'לשלם' לחבירו את 'עלות' הנזקים.

ומכל גדר מגדרי חיוב נזיקין אלו, נובעים דינים מסויימים בחיוב התשלומים, אשר אינם מתחייבים מצד שאר הגדרים. ולפי זה היו ראויים להיות הבדלים בדיני

ומשמע כי ישנם כמה גדרים וגוונים בחיובי התשלומין, שכן זה פשוט ומבואר שכל לשון מורה על ענין אחר, וכל ביטוי מביע גדר מיוחד של חיוב תשלומין.

ואכן אחרי ההתבוננות בזה נמצא, שמלבד הסברא היסודית שעצם התייחסות הנזקים אל האדם מחייבת אותו לשאת בהפסידם כיון שהוא ה'בעלים' שלהם - ישנם גדרים וסברות נוספות לחיוב התשלומין. כלומר שבגדר זה עצמו - של נזקים המתייחסים אליו - ישנן סברות נוספות לחיובו בתשלומין. והנפקא מיניה בין סברות אלו הוא לענין צורת התשלומין, כי מכל סברא נובע גדר אחר של תשלומין, וכל גדר גורם לדינים מיוחדים בצורת התשלומין.

ומצינו בזה שלוש סברות נוספות לחיוב התשלומין, מלבד הסברא היסודית שביארנו.

הסברא הראשונה היא, מפני שההיזק הוא עוול כלפי חבירו, ועל כן מוטל עליו 'לתקן' את הנזק. כלומר, שכשם שמתחילה אסור לו לאדם להזיק את חבירו, כן אחר שכבר הזיקו עליו לתקן את הדבר הניזק, ולהסיר את העוול שנגרם על ידו לחבירו. וכל עוד שאינו מתקן את הנזק יש כאן עוול כלפי חבירו.

הסברא השנייה היא, מפני שכל נזק שמזיק האדם את חבירו יש לראותו כעין 'לקיחה'. שעצם מעשה הכילוי הוא מעשה של בעלות על החפץ וניצולו, שהרי לוקחו מתוך רשותו של חבירו ומנצל אותו

האמור לגבי קרן, והלוא ודאי חלות החיוב הוא רק על הבעלים.

ואשר יבואר בזה שחיוב קרן אכן אינו כשאר נזקי ממונו, אשר עצם הנזקים מתייחסים אל הבעלים, אלא נזקי הקרן מתייחסים בתחילה אל השור - אשר בכוונתו הוא מזיק, אלא שנתחדש בתורה כי גם הנזקים המתייחסים אל השור חייב בהם הבעלים, כלומר שעל ידי בעלותו על השור הוא נתבע גם על הדברים המתייחסים אל השור. והיינו - 'חיובא דשור', שאליו מתייחסים נזקים אלו, אמנם כאשר יש לו בעלים הריהו נתבע על נזקים אלו ומתחייב עליהם.

והוא יסוד הדין לגבי שור תם, אשר אינו משתלם מן העלייה אלא מגופו. כי מאחר שנזקי הקרן מתייחסים הם אל השור עצמו, ולכן תובעים את הנזק מגופו.

ומשום כך 'נגח ואח"כ הפקיר' פטור מלשלם (ב"ק יג:), והנה אם היה החוב רק על הבעלים, אין טעם לפטור את הבעלים מחיובו אחר שהפקיר את השור, אלא מבואר בזה כי החוב חל גם על השור. ועיין שם בגמרא שהיה צד לחייב בנזקין גם את שור ההפקר, אף שאין לו בעלים כלל [ונפקא מינא אם קדם אחר ותפס]. ומבואר מכל זה כי שייך גדר של חוב על השור עצמו, והרי לגבי השור ודאי לא שייך גדר של עונש ואשמה, אלא על כרחך גדר החיוב הוא מצד עצם התייחסות הנזקים אליו.

וחנה מאחר שחיוב שמירתו הוא פחות כיון שהוא משונה, ואינו מעלה

התשלומים בין סוגי המזיקים השונים, באופן שכל מזיק יתחייב רק בגדר התשלומין שנתפרש אצלו בתורה, ותו לא. אמנם מבואר בגמרא (ב"ק ה.) שלהלכה אין הבדל בזה בין המזיקים, כיון שאנו למדים כל המזיקים זה מזה. והביאור בזה הוא, משום שבאמת בכל אחד מן המזיקים יש במידה מסויימת כל ארבע הסיבות, אלא שהתורה נקטה אצל כל מזיק את הלשון, כפי גדר החיוב הראוי לו ביותר. אמנם למעשה ילפינן כל גדרי החיוב זה מזה, כלומר שכל הגדרים שייכים אצל כל המזיקים.

ועיין בכל זה בהרחבה בספר 'שיעורי בן מלך - בבא קמא'.

כא, לה וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת, ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון.

שני הלכות נאמרו במזיק של 'קרן', אחת לחלק בין תמה למועדת, שאין שור תם חייב אלא חצי נזק בלבד, ושנית שחצי נזק זה משתלם מגופו של השור בלבד.

יסודה של הלכה זו נעוצה בכללות גדרי חיובי הנזיקין [עיין חלק המאמרים מאמר ג] שחובת התשלומים אינו חובת תשלום גרידא כעונש על אשמתו, אלא היא חלה מצד התייחסות הנזקים לאדם.

והנה בגמרא נקרא חיוב מזיק של 'קרן', בשם 'חיובא דשור', ולא 'חיובא דבעלים' (בבא קמא מד:) והדברים צריכים ביאור רב מהו גדר זה של 'חיובא דשור'

ויבואר בהרחבה בעז"ה בספר 'שיעורי בן מלך בבא קמא'.

כב, ג **אם המצא תמצא בידו הגניבה משור** עד חמור עד שה חיים שנים ישלם.

איתא בגמרא (בבא קמא עט:): 'שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן, אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו'. ופירש רש"י 'השוה כבוד עבד - לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה, אבל גנב לא השוה עבד לקונו אלא כיבוד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם ומעין של מעלה לא נזהר'.

אמנם לפי הפשט, אם משום טעם זה לחוד, עדיין יש מקום לשאול מדוע דווקא הנגנב הוא הזוכה בתשלומי הכפל שבהם מחייבים את הגנב, אלא בוודאי יש למצוא מלבד דרש זה גם טעם ממוני, שמחמתו חייב הגנב לשלם שנים לנגנב, מה שאין כן בגזלן.

ונראה שהטעם הפשוט של תשלומי כפל הוא, כיון שהגנב החסיר את רכושו של הנגנב, לפיכך בנוסף על עצם הגניבה שיש לו להשיב לבעליה, חייבתו תורה גם עונש וקנס, לשלם לנגנב כערך הממון שגנב מעמו - מידה כנגד מידה. וכך מדויק בלשון הרמב"ם 'גנב שהעידו עליו עדים כשרים שגנב חייב לשלם שנים לבעל הגניבה וכו' נמצא מפסיד כשיעור שביקש לחסר את חבירו' (הלכות גניבה פ"א ה"ד).

ברם ענין זה אינו שייך אלא בגנב, שעשה מעשהו בהעלם ובצנעא ואין ידוע

בדעתו את חובת שמירתו על כך, לכן משלם רק חצי נזק, כמבואר בסוגיית הגמרא (שם טו.). דהיינו כיון שיש צד קולא בחובת שמירתו. וכאשר ישנה סיבה לחייב, ומאידך ישנה סיבה לפטור, שורת הדין נותנת לחייבו חצי נזק.

ונחלקו בגמרא (שם) אם 'פלגא נזקא ממונא' או 'פלגא נזקא קנסא', ונתבאר בגמרא דלמ"ד ממונא בדין היה לחייבו הכל - 'ורחמנא הוא דחס עליה, דאכתי לא אייעד תוריה', ולמ"ד 'קנסא' בדין היה לפטרו לגמרי, 'ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה'.

והנה בוודאי הכוונה בכל זה בגדרי המשפט, דהא דרחמנא חס עליה, כלומר שראוי לניזק לחוס על הבעלים של השור, שלא לתבעו במלוא חומר הדין, כיון שלא עלה בדעתו חובת שמירתו. ומוטל עליו להתחשב בזה, וממילא משלם חצי נזק. ולמ"ד קנסא, היינו שלנזק משונה כזה שלא הועד, אין חלה התייחסות הנזק אליו, אולם בכל זאת מכיון שבהמה זו היא בתחום אחריותו ראוי שיטול חלק בתשלומי הנזק, ונקרא 'קנס' מכיון שאינו מעיקר הדין.

[ומצינו עוד כעין זה בדין 'צרורות', שנאמרה בו הלכה למשה מסיני שמשלם חצי נזק, ושם הטעם להקל הוא בהתייחסות המעשה אל הבהמה, משום שאין הנזק בא מגוף הבהמה אלא מכוחה דרך אגב, והוא קלישות ביחס מעשה ההיזק אל ממונו, ויש צד לחייבו וצד לפוטרו, אשר על כן הלכה למשה מסיני שמשלם חצי נזק].

והביאור בזה 'דאורחיהו הוא' הכוונה שבדרכו של עולם כך הם חיי הבהמות שהולכים כדרכם ואוכלים מן המזדמן לפניהם, וממילא הם מזיקים בשן ורגל, ומכיון שרשות הרבים הוא מקום שעשוי להתהלך בה בני אדם ובהמות, ואי אפשר להגביל את סדרי החיים, ממילא על הניזק לשמור עצמו מנזקי שן ורגל. וכלשון הרא"ש שהוסיף - 'ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרתו תורה ברשות הרבים, לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד' (פ"א סימן א).

אך מה שקרן מועדת חייב משום ש'אורחיה הוא', היינו שמאחר שבהמה זו מועדת לנגוח ודרכה להזיק, הוא סיבה לכך שאין מקומה ברשות הרבים, וחייב הוא לשומרה בביתו, ואם מוציאה לרשות הרבים עליו ללכת עמה ולשומרה.

וזו כוונת הרא"ש שם - 'אבל קרן חייבת ברה"ר אע"פ שדרכו לילך שם, דכיון דאייעד ויודע שהוא נגחן הוה ליה למריה לנטוריה'.

כב, ד כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה.

כתיב 'בעירה' בה"א, והקרי הוא 'בעירו'. וכבר ביארנו שכל כהאי גוונא משמעותו שהוא חסר וי"ו, אלא שכדי להשלים התיבה נכתב ה"א בסופה, והטעם לחסר הוי"ו היינו שבא להורות על קלישות בתוקף שייכות הבהמה אליו. כלומר כי גם במקום שאין הבהמה שלו ממש, יש

מיהו, שבכך נטל מן הנגנב את עצם בעלותו על הממון. מה שאין כן בגזלן, שכיון שעשה את מעשיו בגלוי ולעין כל, הרי שלא החסיר מרכושו של הנגזל מאומה, שהכל יודעים שהממון של הבעלים הוא, אלא שאינו יכול להשתמש בו בפועל כיון שגזלוהו ממנו. הרי שהגזלן לא לקח לעצמו את הבעלות על הממון אלא משתמש בו כנגד רצון הבעלים הקיימים. וכיון שכך, אין מקום לחייבו בתשלומי כפל, שאין להפסידו יתר על מה שחיסר את חבירו, נואילו לחייבו מידה כנגד מידה ולתת זכות ביד הנגזל להשתמש בחפצי הגזלן שלא ברצונו במקביל למעשה הגזילה, הרי ודאי שאי אפשר, שאין מקום לבעלות כזו שרשות אחרים בה לעשות בנכסיו כרצונם]. לכן אין הגזלן משלם קנס, אלא משיב את הגזילה כמו שהיא.

כב, ד כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה ובער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם.

שן ורגל פטורים ברשות הרבים, ונלמד מהכתוב 'ובער בשדה אחר' ולא ברשות הרבים (ב"ק יד).

ובטעם הפטור כתב הר"ף (דף א ע"ב) דהיינו 'משום דאורחיהו הוא'.

ולכאורה דברי הר"ף צריכים ביאור רב, מה טעם הוא זה לפטור את הבעלים משום דאורחיהו להזיק, והלוא גם קרן מועדת מבואר בגמרא (ד). דאחר דאייעד אורחיה הוא, ומכל מקום חייבת, וגם לעולם 'דרכו להזיק' הוא סברא הגורמת לחייב ולא לפטור.

מבואר בזה ששונה גדר החיוב בין מזיק בידים לשומר שפשע בשמירתו, כי מזיק בידים חייב בכל אופן שהחפץ ניזק אפילו אם למראית עין היה נראה פחות בשוויו. אולם שומר שפשע אינו חייב אלא כשיעור שוויות החפץ הנראה לעיניים.

וחנה מזיק ד'אש' שונה בגדרו משאר המזיקים, כי שאר המזיקים, אדם ושור, באים המזיקים ותוקפים את הניזק, וכן בור כיון שתחילת עשייתו לנזק נחשב כבא על הניזק. אולם אש 'כח אחר מעורב בו' והרוח מוליכו, וכלשון הכתוב 'כי תצא אש', כלומר שאין חיובו אלא בגדר 'שמירה', מחמת שחייב לשמור על האש שלא תצא. וממילא גם גדר החיוב בהם אינו רק כדין שומר שפשע בשמירתו, ולכן פטור על הטמון, שאינו נראה וגלוי לעיניים.

ובזה יבואר מה שאמרו שם (סא.) שהמדליק בתוך של חבירו חייב על הטמון, ועיין תוס' (ד"ה אלא) שכתבו - 'וטעמייהו יש לפרש דרבי יהודה לא פטר בטמון כלל, ורבנן במדליק בתוך שלו פטרי כדמשמע קרא כי תצא אש, ומשמע דאיירי דמדליק בתוך שלו, אבל במדליק בתוך של חבירו מחייב וכו'.

וחנה אף שלמדו זאת מקראי, בכל זאת טעמא בעי מה ההבדל בין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חבירו. ולפי דברינו מתבאר שפיר, כי מאחר שפטור 'טמון' הוא משום שכל חיוב נזקי אש הוא בגדר 'שמירה', ולכן במדליק בתוך של חבירו אף שעיקר התביעה עליו היא משום שלא שמר על האש שלא תלך ותזיק, בכל

שהאדם מתחייב עליה, מחמת אחריותו עליה. והיינו כדאיתא בגמרא ש'המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב' (בבא קמא נו:)

ועיין תוס' ד"ה המעמיד - 'ואף על פי שאין הבהמה שלו, חייב מטעם שן ורגל, דאף על גב דכתיב 'בעירה' כדידיה חשיבא, הואיל והוא עשה'.

ולפי האמור, נמצא שדבר זה נרמז בלשון הכתוב בעירה בה"א, שיש אופן שמחשיבים את הבהמה כבעירו, אף על פי שאין היא שלו.

כב, ה כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הכערה.

בגמרא למדו שהמזיק באש פטור על הטמון, ולמדו זאת מהכתוב 'הקמה', 'מה קמה בגלוי אף כל בגלוי' (בבא קמא ס.). והנה דבר זה צריך עיון, מה נשתנה דין מזיק ד'אש' משאר המזיקים שפטור על הטמון, שהרי אדרבה טבע האש שהיא מכלה הכל, וכאשר מחייבים אותו על נזקי האש, היה ראוי לחייבו על כל התוצאות של מעשיו.

והנראה בזה להקדים הא דאיתא בגמרא - 'אמר רבא הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה הזהרי בו של כסף הוא, הזיקתו משלמת דינר זהב, משום דאמר לה מאי הוה ליך גביה דאזקתיה, פשעה בו משלמת של כסף, דאמרה ליה נטירותא דכספא קבילי עלי נטירותא דדהבא לא קבילי עלי' (שם סב.).

ובפרשה שניה שדיברה בבהמות, שהדרך להוליכם עמו למרעה, לכן כתיב 'יגנב מעמו'.

אמנם חז"ל העמיקו להבחין כי מידת החיוב תלויה בסוג השמירה שהשומר קיבל על עצמו, והנה בפרשה ראשונה דיברה תורה באופן שקיבל על עצמו לשמור על ידי שמחזיקו בביתו, כלומר שקיבל על עצמו שמירה פחותה להניחו בין חפצי ביתו, ותו לא. ודיבר הכתוב בהווה, שסוג שמירה כזה מקבל על עצמו אדם בהפקדת כסף או כלים, שאין צורך לטירתה יתירה.

[ו**פרשה** זו דיברה להדיא גם על שמירת בהמות, שהרי בהמשך הפרשה הראשונה נאמר 'על כל דבר פשע על שור על חמור על שה'].

וחנה הדרך ליטול על עצמו שמירה כזו, היא כאשר מקבל אותה בחינם, שאין הוא מתחייב לטרוח סביב הפקדון, אלא יניח אותו במקום מוצנע בביתו, ועל סוג שמירה כזו של 'שומר חנם', חייב רק על 'פשיעה', כלומר שהפר את התחייבותו להחזיקו בביתו, וכגון שלא נעל את דלת ביתו או שלא נעל כדרך שרגילים לנעול, והרי זה כאילו הוציאו מביתו.

ואילו בפרשה שניה דיברה תורה על אדם שקיבל על עצמו שמירה מעשית, שלא רק שנותן רשות שהפקדון יהיה נתון בביתו, אלא הוא מקבל על עצמו שיהיה מתלווה אליו, וכלשון הכתוב 'גנוב יגנב מעמו'. וכפי שרגיל הדבר בנתינת בהמות לשמירה, שצריך לדאוג למזונותיה ושאר

זאת מאחר שיש תביעה עליו גם על עצם מעשה ההדלקה בתוך של חבירו, לכן חייב אף על הטמון.

כב, ו-ט - **כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגונב מבית האיש וגו'.** כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור וגו'.

ברש"י - 'כי יתן איש אל רעהו חמור או שור - פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, לפיכך פטר בו את הגניבה, כמו שכתוב וגונב מבית האיש, אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית לשבועה, למדת שפוטר עצמו בשבועה זו, ופרשה זו אמורה בשומר שכר, לפיכך אינו פטור אם גנבה, כמו שכתוב ואם גנוב יגנב מעמו ישלם'.

ובגמרא (בבא מציעא צד:) מבואר שלמוד זאת משום שדיני הפרשה השניה יותר חמורים, על כן בהכרח שפרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, ופרשה שניה בשומר שכר.

וחנה כל זה תואם את לשונות התורה בפרשיות אלו, שמהם ניתן ללמוד את גדרי השמירה, כי יש להבחין ששני הבדלים ישנם בין הפרשיות, שבפרשה ראשונה דיבר הכתוב על 'כסף או כלים', ולשון הכתוב הוא 'וגונב מבית האיש', ובפרשה שניה מדובר על 'חמור או שור או שה וכו'', והלשון הוא 'גנוב יגנב מעמו'.

וב**פשוטו** הביאור הוא שפרשה ראשונה שמדובר בכסף או כלים, שהדרך לשמרם בבית, כתיב 'מבית האיש',

כמו כן הם דיני השומרים. וכענין שנתבאר כאן לגבי השואל, שהיות שהחפץ מסור לו לגמרי לשימוש, נחשב כאילו החפץ שלו, וכל האונסים שאירעו אירעו אצלו, ואף שאין החפץ בבעלותו, הוא נושא בהפסדו.

ועל דרך זה הוא גדר הדברים גם בשומר חנם ושומר שכר, ששומר שכר נחשב כבעלים לגבי השמירה שנתחייב בה, שמכיון שקיבל שכר על השמירה הרי השמירה היא שלו, וכאשר נגנב או אבד, הרי נפגעה השמירה שהוא בעליה, ואצלו אירע הדבר, ולכן הוא הנושא בהפסד. וכן שומר חנם שחובת שמירתו הוא בגדר נתינת רשותו להנחת החפץ בתוכה, הוא אחראי על שמירת ביתו, אבל כאשר פשע, נמצא שניזוק הדבר בתוך תחום שמירתו, ואצלו ניזוק החפץ ולכן חייב עליו.

ואכן מבואר שם (משנה שם) שמתנה שומר שכר להיות כשומר חנם, כי יש באפשרותו לקבל על עצמו שמירה בדרגה אחרת, אבל כשלא קיבל עליו סוג שמירה מסוימת, אזי בכל דרגה שהוא שומר, שמירתו מגדירה אותו כבעלים על תחום שמירתו, והיא המחייבת אותו משורת הדין את האופן לשאת בהפסד.

כב, ו-ט כי יתן איש אל רעהו כסף או בלים לשמור וגו'. על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שלמה וגו'. כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בחמה לשמור וגו'. ואם גנוב יגנב מעצמו ישלם לבעליו.

יש לעמוד על סדר הפרטים שנשנו בפרשיות השומרים, כי בפרשה

צרכיה, ולהוציאה ולהוליכה למרעה, ולהעמידה במקום מיוחד שלא תטנף. וכיון שקיבל על עצמו להתלוות אל הפקדון, לכן חייב גם על 'גניבה ואבידה', כיון שזהו סוג השמירה שקיבל על עצמו.

והנה בדרכו של עולם, שמירה כזו אינה נעשית אלא בשכר, כיון שכרוך הדבר בטירחה רבה. וכאמור, שסוג שמירה זו הוא ב'שומר שכר'. שכאשר מקבל שכר על שמירתו, אז מקבל על עצמו שמירה יתירה, כלומר שיהא הוא מתלווה תמיד אל החפץ ויהיה 'עמו'.

אמנם גם שומר שכר, אם שמר כראוי לו ובכל זאת ניזוק החפץ באונס, הרי הוא פטור מכיון שהנזק לא נגרם מחסרון בשמירתו.

אולם ה'שואל', כלומר שקיבל את החפץ לתועלתו ולשימוש, חייב אפילו אם הוזק באונסין, כמו שכתוב 'וכי ישאל איש מאת רעהו ונשבר או מת וגו' שלם ישלם'. ואף שאין כל תביעה עליו שהרי הוא אנוס, אולם מכיון שהפיקדון עומד לגמרי לשימוש, וכל הנאה שלו, אזי נחשב כאילו היה החפץ שלו, וכאשר נאנס, הרי אצלו אירע האונס, והוא הנושא בהפסדיו.

ונראה שאין גדר חיובי השומרים נובע מזה שהתורה אמדה את דעתו של האדם, שבשומר חנם מקבל על עצמו רק חיובי פשיעה, ובשומר שכר מקבל על עצמו גם חיובי גניבה ואבידה, וכו'. אלא עצם הדבר הוא מצד שורת הדין, וכשם שביארנו לגבי דין מזיק שגדר חיובו היינו משום שהאחראי לנזק, ההפסד הוא שלו,

אולם בפרשה שניה הכתוב מדבר על שמירה כשהם נמצאים מחוץ לבית, כפי הנהוג בשמירת בהמות, ובהליכה בחוץ הסדר הוא שונה, כי במצב זה ה'חמור' צריך שמירה יתירה, שמחמת חוסר פקחותו הוא עלול להינזק בהליכתו מכל מיני מכשולות, ולכן הוא נמנה הראשון להתחייב עליו, שבוודאי מעלה השומר על דעתו את הצורך לשמרו. אולם ה'שור' שדרכו להישמר בהליכתו, וכמו שהבאנו לעיל (בפסוק 'ונפל שמה שור או חמור' כא, לג) את דברי הגמרא - 'דבעי ליה עיוני ומיזל' (ב"ק נד:). היה מקום לסבור שאין מוטל עליו האחריות כל כך על שמירתו, ולכן מוסיף הכתוב גם את חיובו אם ניזוק ה'שור', ואחריו את ה'שה' שמזגו נוח והולך בעקבי הצאן אחר הרועים, ובזה יש יותר חידוש שחייב אם הוזק על ידי אי שמירתו.

כב, ה על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שלמה על כל אברה, אשר יאמר כי הוא זה, עד האלהים יבא דבר שניהם, אשר ירשיעון אלוהים ישלם שניים לרעהו.

הראשונים נתקשו מאד בפשוטו של מקרא כאן, ונחלקו בפירוש הכתוב 'אשר יאמר כי הוא זה'.

וברש"י פירש על פי דרכו - 'לפי פשוטו, אשר יאמר העד כי הוא זה שנשבעת עליו, הרי הוא אצלך, עד הדיינן יבוא דבר שניהם, וכו' ואם ירשיעו את העדים שנמצאו זוממין ישלמו הם שנים לשומר'. ועיין בשאר ראשונים שפירשו בכמה אופנים.

ראשונה כתבה תורה הסדר - שור, חמור, שה, שלמה. ואילו בפרשה שניה הסדר הוא - חמור, שור, שה. הנה תחילה הקדים שור לחמור, ואחר כך הקדים חמור לשור.

ונקדים בזה מה שביארנו לעיל שפרשה ראשונה גדר השמירה האמור בה, היינו שמקבל על עצמו שמירה בכך שיניח את הפיקדון בביתו, וישמור עליו כדרך שמשמר אדם את החפצים שבביתו. ואילו בפרשה שניה גדר השמירה שבה היינו שמקבל על עצמו שמירה יתירה, משום שמדובר באופן שהפיקדון מתהלך בחוץ. ובזה ביארנו גדרי החיובים האמורים בהם.

ויש לבאר לפי זה גם סדר הפרטים הכתובים כאן, כי סדר התורה הוא בכל מקום 'לא זו אף זו', דהיינו מוסיף והולך מן הפשוט אל המיוחדש. וככל שהדבר צריך יותר שמירה, יותר פשוט שחייב בזה, כיון שעל זה קיבל חובת שמירה, אבל מה שאין צריך כל כך שמירה יש בחיובו יותר חידוש, כי לא אסיק כל כך אדעתיה שיארע לו נזק. והנה במקבל עליו שמירה על החפץ שנמצא בתוך הבית, מטבע הדברים ה'שור' צריך שמירה יתירה, כיון שהוא פיקח ושובבני ועלול לחמוק מהבית וכדומה. אבל ה'חמור' שאינו פיקח כמוהו, וגם הוא יותר מתון, אין צריך כל כך שמירה, וצריך הכתוב לחדש שגם עליו חייב השומר, ולא רק זו אלא אף ה'שה', שהוא נוח ביותר בטבעו, אם ניזוק חייב השומר באחריותו, והדרגה היותר מחודשת היא ה'שלמה', שהיא חפץ דומם, שמונחת במקומה, ובכל זאת חייב השומר לשום עינו עליה ולשמרה.

לשומר, כלומר שאם לא ימצא הגנב, והמפקיד טוען שאולי השומר פשע בשמירתו, ולכן אבד הפקדון - 'על כל דבר פשע על שור על חמור וגו'', והשומר לעומתו בא בטענה 'אשר יאמר כי הוא זה', כלומר שאכן זה כל מה שהתרחש ותו לא, כלומר שהפקדון נגנב.

ותובן הטענה היא שאמנם מודה הוא שקיבל עליו שמירה, וזהו אמת - 'כי הוא זה', אך לא קיבל עליו שמירה אלא מפשיעה, ועל טענתו שהוא פשע הוא מכחיש, וחייבתו תורה שבועה לברר טענתו זו.

וקים להו לחז"ל שהטעם שהתורה חייבתו כאן שבועה, היינו משום שיש בדבריו הודאה חלקית, שהרי הוא מודה שקיבל על עצמו שמירה על הפקדון, אלא שכופר בטענת הפשיעה, ועל זה חייב שבועה. אולם אם הנתבע מכחיש את עצם קבלת הפיקדון ואומר להד"ם, או שטוען החזרתי, יהיה פטור אפילו משבועה. (עיין שבועות מה: ותוס' ד"ה מתוך).

וקבעו חז"ל שדין זה אינו רק בשומרים, אלא בכל טוען ונטען חל משפט זה, שכאשר יש דין ודברים, והנתבע מודה במקצת הטענה, הריהו חייב שבועה לברר צדקתו. והנה במלווה אין מציאות של הודאה בחיוב רק כשמודה במקצת הסכום, שהרי אם מכחיש את עצם ההלוואה, או טוען פרעתי כולה, הרי הוא כופר הכל

ובהמשך הביא רש"י את דרשת חז"ל (ב"ק קו:) - 'דרשו כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר לך כך וכך אני חייב לך, והמותר נגנב ממני'.

ולבאורה הדבר תמוה היכן רמוז דבר זה בכתוב, מאחר שבפשוטו עוסק הכתוב בעדים שמעידים שהפקדון נגנב על ידי השומר, כיצד באו לדרוש שמדובר כאן במודה במקצת.

ועיין בגמרא (שם קז:) שנחלקו אמוראים בדבר (כמו שהעיר כאן ברמב"ן), ולהלכה נקטינן שבשומרין חייבין שבועה גם כשאין מודה במקצת, ודרשא זו של 'כי הוא זה' נוגעת רק בהלוואה, ואם כן דרשה זו אינה במקומה כלל. ואכן אמרו על כך בגמרא 'עירוב פרשיות כתוב כאן'. וברש"י שם - 'פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו, דהאי 'כי הוא זה', ב'אם כסף תלוה' הוה ליה למכתביה דהתם קאי'.

וזה בוודאי צריך ביאור רב, היתכן שנדרה דרשת הכתוב ממקומה, ונכתבה בפרשה אחרת שאינה כלל מעניינה, וכבר ביארנו בכמה מקומות שבוודאי שהתורה שהיא ספר האלוקים, מסודרת בסדר הנכון ביותר, ומקומה של כל דרשה מוכרחת להיכתב כאן בדיוקא, על פי עומק האמת ויסודי גדרי ההלכות.

ונראה שפשוטו של מקרא זה מתפרש על הדין ודברים שבין המפקיד

ד. ובדומה לזה פירש הרמב"ן כאן שהשומר טוען 'כי הוא זה', שרק חפץ זה ניתן בידו ולא כטענת המפקיד, כלומר שמודה במקצת וכופר במקצת. אולם כתב בעצמו שזה שלא כהלכה, שהרי להלכה שומר אינו צריך הודאה במקצת. ולפי דברינו מיושב שפיר.

רק אם נשבר ישלם, אלא אפילו אם מת, שהוא אונס גמור חייב לשלם. והנה 'נשבה' אפילו אין צריך לומר, שהוא דרגה יותר פחותה מנשבר, ופשיטא שישלם.

כב, יג-יד וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם. אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו.

שורש הדבר נראה, דהיינו שכאשר אדם עושה במלאכה עבור רעהו, הרי כל כליו נגררים אחריו. דהנה לו יצויר שאומן נשכר לעשות מלאכה בבית רעהו ומביא לשם כך את כלי אומנותו, ובעת עסקו במלאכתו נשבר אחד מכליו, הרי פשיטא שאין בעל הבית נעשה אחראי על כלי האומן, אף על פי שהם עומדים עתה לשירותו ולצרכו, אבל אין רואים אותם כנכנסים לאחריותו בנפרד מהאומן, אלא הם נותרים באחריותו של האומן והם מתלווים ונגררים אחריו.

וקים להו לחז"ל שכן הוא הדבר בכל שאלת חפצים המתרחשת בשעה שבעליהם נשכר או נשאל למלאכה, אף שהוא עוסק במלאכה אחרת, וכמו שכתב רש"י - 'אם בעליו עמו - בין שהוא באותה מלאכה בין שהוא במלאכה אחרת, היה עמו בשעת שאלה, אינו צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה'. ומקורו בגמרא (בבא מציעא צו.).

והמעם הוא שכן דרך התורה שלא נתנה דבריה לשיעורין, ולכן בכל אופן אין נחשב זאת כמעשה שאלת החפץ בפני עצמו, אלא כל החפצים נגררים אחר

שאיין לו דין ודברים עמו. והמצב של 'אשר יאמר כי הוא זה', יתכן רק כאשר מודה בחלק מסכום התביעה, שמודה ואומר 'כי הוא זה', שחיובו הוא רק על חלק מהסכום שתובעו, ואז חל עליו החיוב להישבע בבית דין לברר צדקתו.

כלומר שהעיקרון שהודאה במקצת הטענה היא המחייבת שבועה, אכן שייך לדין השומרים שבפרשה זו, ובוודאי שהכתוב 'אשר יאמר כי הוא זה' שייך לכאן, ולא זו ממקומו. אלא מכיון שלמדים מפסוק זה את ההלכה של מודה במקצת הנוגעת רק להלכות הלוואה, לכן קראוהו 'עירוב פרשיות'.

כב, יג וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת, בעליו אין עמו שלם ישלם.

הקדים 'נשבר' ל'מת', ולעיל בפרשה האמורה בשומר שכר (פסוק ט), סדר הכתוב הוא 'ומת, או נשבר, או נשבה', הקדים מת תחילה.

והביאור הוא פשוט, שסדר הדברים הוא כרגיל 'לא זו אף זו', ולכן, שם שבא הכתוב לפטור את השומר, כתב תחילה הדין היותר פשוט, שכאשר 'מת' הפיקדון, שהוא בוודאי אונס גמור, פטור, ולא רק זו אלא אף 'נשבר' שיש באפשרותו לשמור שלא יישר, גם כן פטור כאשר אירע הדבר באונס, ואחר כך 'נשבה' שיותר מסתבר שהוא באחריותו, וחדש הכתוב שגם בזה פטור כיון שהוא אונס.

אולם בשואל הרי בא הכתוב לחייבו, על כן סדר הדברים הוא בהיפך, שלא

אלו, שיש בהם משום פגיעה בכבודו של מקום^ה.

והנה בהתבוננות על כלל הפרשה ניתן להבחין, שקבוצות פסוקים כגון אלו, דהיינו שעוסקים במצוות שבין אדם למקום, מופיעים כמה פעמים, כל פעם לאחר סידרת מצוות ומשפטים שבין אדם לחבירו. ושלש פסוקים אלו באים ראשונה, לאחר סדר פרשיות של דיני פגיעות החמורות שבין אדם לחבירו שחייב עליו מיתה או ממון, ומענין זה כתבה תורה גם את החיובים שבין אדם למקום, המתחייבים מצד הגדרים המשפטיים, וכאן נכתבו החיובים החמורים שחיובם חיוב מיתה.

ובמו כן להלן, לאחר הפרשה העוסקת באיסור הונאת גר ואלמנה ומצות הלוואה לעני, נאמר - 'אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור. מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי. כן תעשה לשורך לצאנך שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי. ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו' (כב, כז -ל).

והיינו כי פרשה זו עוסקת בחיובי בין אדם לחבירו בדרגה פחות חמורה, שעד כה עסקה הפרשה בדברים חמורים שיש בהם מיתה או היזק לזולת, ועתה באה התורה להזהיר שחייב האדם לא לצער ולהונות את חבירו גם באופן שאין בו היזק ממוני, וכן מצוה לגמול חסד עם העניים ולהתחשב בהם. ובמקביל לכך באים

מלאכת בעליהם, וכולם נחשבים ככלי אומנותו הבאים עמו לבית בעל הבית, ואין חובת אחריות נופלת על השואל.

כב, יז-יט מבשפה לא תחיה. כל שוכב עם בחמה מות יומת. זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לברו.

צריך לבאר סמיכות מצוות אלו זה לזה, וכן צריך ביאור עצם שייכותם לפרשת משפטים שבו נכתבו משפטי בין אדם לחבירו, ומה טעם שכאן אזהרות ועונשים אלו.

ונראה בזה, שנוסף על מה שחייבים עם ישראל לעבוד את ה', משום התפקיד להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש', מלבד זאת יש בהם גם גדר משפטי, שהאדם נתבע להעניק את הזכויות ואת הכבוד שמתחייב ממנו כלפי הקב"ה. וכענין שמצינו בכתוב - 'רעך ורע אביך אל תעזוב' (משלי כז, י). ופירשו חז"ל זה הקב"ה (רש"י שם, ובשמו"ר כז, א). ובגמרא על דברי הלל שאמר לגר - 'דעלך סני לחברך לא תעביד - זו היא כל התורה כולה, ואידך - פירושה הוא, זיל גמור' (שבת לא.). פירש רש"י 'רעך ורע אביך אל תעזוב - זה הקדוש ברוך הוא, אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאווי שיעבור חבירך על דברך, לשון אחר - חבירך ממש, כגון גזילה גניבה וכו'. ולכן בשעה שפירשה תורה את הדינים והמשפטים שחייב האדם בין אדם לחבירו, כתבה תורה גם איסורים

ה. ועיין במקו"א (עלון 'תורה ודעת' גיליון 129) שביארנו שמה שרבינו הקדוש קבע את מקומה של מסכת ע"ז בסדר נזיקין, היינו מהאי טעמא.

לעבודה זרה, האמור כאן, וכן חיוב המיתה שנאמר בהם בפרשה זו, יסודם בגדרי חיוב המשפטים שלא לזלזל בכבוד ה', ולא לפגוע בכיכול בזכויותיו.

כלומר שאיסור 'מכשפה' המדובר כאן, אינו מצד עצם תיעוב מעשה הכישוף המתחייב מצד תפקיד בן ישראל בעבודת ה', ומצד קדושת מעמדו, שזה נאמר בפרשת שופטים - 'לא ימצא בך וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף' (דברים יח, י). אלא כאן מדובר מצד שיש בזה פגיעה במלכות ה', וכמו שאמרו חז"ל - 'למה נקרא שמן כשפים, שמכחישין פמליא של מעלה' (סנהדרין טז:).

ובמו כן 'שוכב עם בהמה', מלבד החובה האישית של בן ישראל להיות קדוש ופרוש מתועבות, אשר נצטוו עליה בספר ויקרא, יש בכך מידה חמורה ביותר של שיבוש הסדרים האלווקיים, [והיינו מענין האיסור של 'בהמתך לא תרביע כלאיים' (ויקרא יט, יט)], כאשר אדם שוכב עם בהמה, ומידה כזאת של שיבוש בסדר העולם שקבע האלוקים, היא התרסה חמורה כלפי מעלה ופגיעה בהנהגת ה' המחייבת מיתה.

[והיינו כמו שביארנו בכמה מקומות בהרחבה את הכלל הגדול שכל מצוה שיש בה 'פרשה שנשנית', שמשמעות הדבר שמצוה זו יש בה כמה גדרים, וכל פרשה באה לחייב מצד הפן המסויים שבה,

חיוביו המשפטיים של האדם כלפי הקב"ה, לא לזלזל בכבודו, ויתירה מכך לא לאחר את התרומות והביכורים הראויים לתת לו, וכן לא להתעכב מהקרבת הבכור. וגם נכלל בזה מידה מסויימת של מצות הקדושה, שהאדם חייב להעמיד להקב"ה, 'ואנשי קודש תהיו לי', וזה המחייבו שלא לאכול טריפה בשדה.

ושוב חוזרת התורה לעסוק במצוות בין אדם לחבירו בדרגה יותר נעלית, דהיינו מצוות סדרי הדין הישרים לשפוט ביושר וצדק, והשבת אבידה ומצות פריקה, ובמקביל נאמרו לאחריהם מצוות שחיובם הוא מצד דרגה יותר נעלית המתחייבת מצד עדינות הנפש, ונכתבו שם (כג, יב ואילך) מצוות השביעית והשבת, שמצד החמלה על העבד והשור והחמור וחיית השדה.

הרי לנו שלשה סדרי פרשיות, המסודרים בסדר פוחת והולך בחומרתם, דהיינו לא זו אף זו, שנצטוונו תחילה על החיובים החמורים, ואחר כך נוסף הציווי על היותר קלים, ובמקביל לכל סדר של מצוות בין אדם לחבירו, ניתנו בסופו כמה מצוות של בין אדם למקום, ששורש חיובם דומה.

כב, יז-יט מכשפה לא תחיה. כל שוכב עם בהמה מות יומת. זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו.

ביארנו שגדר שלושת האיסורים של מכשפה, שוכב עם בהמה, וזובח

1. כלומר שלא בא הכתוב כאן לחייב מצות 'קדושים תהיו', שיש בו משמעות של מידה יתירה של קדושה ופרישות, אלא כאן בא הכתוב רק לבאר את המצוות שמצד גדרי המשפטים, שמחמתם חל גם חוב על בני ישראל להעמיד עצמם כ'אנשי קודש' להקב"ה, שזה קדושה במידה מסויימת בלבד.

שהיא חסרת הגנה באופן נלוז ומגונה. [וכמו שיבואר להלן בפסוק 'ובשר בשדה טריפה' (כב, כט)]. וכלשון האבן עזרא - 'הזכיר בתחילה פתוי הנערה שאין לה דעת, גם הזכיר הבהמה שאין לה פה לצעוק כמו האשה'.

וכמו כן הכתוב 'זובח לאלוהים יחרם' הכוונה כאן היא מצד הפגיעה שיש בכך בבעלי החיים, ומה שמותר לזבוח למטרת אכילה, אין בכך כל פגם כי הבהמות מיועדים למען האדם, אולם לזבוח אותם למטרה נפשעת של אלוהים אחרים, על כך ענשו להחרים את חייו. ולא הותר לזבוח נפש בהמה 'בלתי לה' לבדו^ז.

ובזה יבואר מדוע איסור חמור זה של 'זובח לאלוהים' נכתב אחרון בסידרת איסורים אלו, שהרי דרך התורה הוא תמיד להקדים את החמור, בסדר 'לא זו אף זו', ואילו היה המדובר כאן מצד חומרת איסורי עבודה זרה, הרי 'זובח לאלוהים' היה צריך להיכתב ראשון, שבוודאי הוא יותר חמור ממכשפה ושוכב עם בהמה. אכן לפי דברינו שכאן בא הכתוב מצד הפגיעה בבעל-חי, מיושב שפיר.

*

וכאן בפרשת משפטים, כל המצוות הנזכרות כאן, באו מטעם הגדר 'המשפטי' שמתחייב במצוה זו, וגדריהם הנוספים שנויים בפרשיות האחרות. ועיין חלק המאמרים מאמר ד' ה' ו'^ז

והדבר השלישי דהיינו 'זובח לאלוהים', הרי הוא מבואר ופשוט שהוא פוגע במלכות ה', וכמו שנאמר 'וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים' (ישעיה מב, ח), והציבור חייב להחרים ולענשו במיתה.

*

ונראה עוד שבגדר המשפטי האמור בפרשה זו, כלול גם איסור פגיעה בבעלי החיים. כי באותה פרשה שהתורה מצווה על חובת שמירת זכויות הזולת, היא גם מצרפת את החובה לא לפגוע בזכויות נפש החי.

והנה במעשה המכשפה ישנו קלקול עמוק שהיא גורמת תקלות לבני אדם, ופוגעת במבנה החברתי וישוב העולם, כמו שביאר בספר החינוך (מצוה סב), וכמו כן כתב הרמב"ן כאן, עיי"ש.

ואחר כך נצטוו עוד על חומר השוכב עם בהמה, וכאמור אין הכתוב כאן עוסק מצד חומרת מעשה התועבה, אלא משום הפגיעה בבהמה, שמשמש בבהמה

ז. ובה מיושב על מכוננו הלשון 'בלתי לה' לבדו, שהוא תמוה. ועיין ב'ספורנו' כאן שמחמת כן נדחק לחדש ולפרש - 'זובח לאלהים' - לכל האלוהות יחדיו, אף על פי שבכללם יכוין לכלול את הא-ל יתברך וגו', בלתי לה' לבדו. בלא שיתוף אלהים אחרים.

ולפי פירושו שהפסוק מוסב על השיתוף, יש לפרש לשון הכתוב כמין חומר, שבשוכב עם בהמה נאמר 'כל שוכב עם בהמה'. שמכיון שבן נח מצווה על הבהמה, כדאיתא במסכת סנהדרין (נח.), לכן נקט הכתוב לשון 'כל'. מה שאין כן ב'זובח לאלוהים' לפי פירוש הספורנו שעוסק בשיתוף, לכן נכתב בלי 'כל', כדעת התוס' (שם סג: ד"ה אסור) שבן נח אינו מזהר על השיתוף.

השדה והביאום לה' אל פתח אוהל מועד וגו' ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם' (שם יז, ד-ז).

כב, כ וגר לא תונה ולא תלחצנו, כי גרים הייתם בארץ מצרים.

כתוב זה לכאורה נכפל להלן - 'וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים' (כג, ט). ויבואר שם.

כב, כו-ל אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור. מלאכתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי וגו'. ואנשי קודש תהיון לי, ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו.

כאמור לעיל פרשה זו עוסקת ביחס המשפטי המתחייב ביחס למלכות והנהגת ה', וכלול בגדר זה גם דיינים ונשיא המנהיגים את העם.

ואחר כך בא הציווי לא להימנע מלתת לה' את החלק המיועד עבורו - 'מלאכתך ודמעך לא תאחר' דהיינו ביכורים ותרומה, והנה לא נכתב עצם החיוב, כי הוא מובן מאליו שזה חלק הניתן לה', והכתוב לא בא אלא להזהיר שלא לעכב ולאחר מלתת לו את הראוי לו (ועיין בזה להלן). וכמו כן הבכור אשר הוא חלקו של הקב"ה, כלשון הכתוב 'כי לי כל בכור, ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים, הקדשתי לי כל בכור בישראל, מאדם עד בהמה' (במדבר ג, יג). ובא הכתוב להזהיר לתתו מיד, ורק שבעת ימים יהיה עם אמו, אבל 'ביום השמיני תתנו לי'.

ומצינו בתורה שהיא חסה על חיי בעלי חיים, ומצווה להתייחס בכבוד לנפש בהמה. והגם שכאשר שוחטים בהמות לאכילה בדרך הראויה אין בכך פגם, כי הבהמה מיועדת לשירות האדם, ובכלל זה גם אכילת בשרם, אבל כל שאינו השתמשות כדרכה, התורה רואה בדבר פגיעה בנפש.

וניתן לציין לכך כמה מקומות, האחד הוא דין 'שור הנסקל', שצריך בית דין של עשרים ושלוש לדונו, כדאיתא בריש סנהדרין (ב), והיינו שזה נחשב דיני נפשות ולא כדיני ממונות שדי בשלשה דיינים, ואפילו תרנגול שהרג את הנפש הושיבו בית דין לסקלו כדאיתא במסכת עדיות (פ"ו מ"א). והנה שוויות הממון של תרנגול הוא מועט, אך מחמת יקר ערך הפגיעה בנפש, צריך בית דין של כ"ג.

כמו כן מצינו בפרשת אמור שהכתוב מדמה הכאת נפש בהמה למכה נפש אדם - 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש' (ויקרא כד, יז-יח). כלומר שהפרשה שם עוסקת בגדרי קדושת הנפש, וחובת התשלום על הכאת בהמה הוא בחינת 'נפש תחת נפש'.

ובן בפרשת אחרי בפרשת שחוט חוץ נאמר שהשוחט בהמה בדרך שאינה ראויה הוא נחשב כשופך דמים - 'ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן וגו' דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך ונכרת האיש ההוא מקרב עמו וגו', למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים על פני

כב, כח מלאתך ודמעך לא תאחר בכור
בניך תתן לי.

וברש"י - 'מלאתך - חובה המוטלת עליך
כשתמלא תבואתך להתבשל והם
בכורים. ודמעך - התרומה ואיני יודע מהו
לשון דמע'.

וברמב"ן פירש שלשון מלאה מצינו
בתבואה, ולשון דמעך נאמר על
תירוש ויצהר וכו', כי דמעך רמז לתירוש
ויצהר, מושאל מן דמעת העין, בעבור
שידמה לה ברדתו טיפות, או שכל טיפות
היורדות שמם דמעה וכו', לא תאחרם
בידך, כי בראשיתם תתנם לי, כמו שאמר
ראשית דגנך תירושך ויצהרך'. וכעין זה
כתבו רוב המפרשים.

ולפי כל הפירושים, צריך ביאור מדוע
נקטה התורה דווקא כאן לשון זה
'מלאתך ודמעך', ולא כתבה באופן המובן
'דגן תירוש ויצהר'.

ונראה ש'דמעך' הכוונה לפרי יגיעת האדם
כפי שנאמר 'הזורעים בדמעה'
(תהילים קכו, ה), ובא הכתוב לומר שמרוב
נאמנות ואהבה שיש לנו אל ה' אלוקינו,
עלינו להביא לפני ה' את התבואה החביבה
עלינו אשר בה באנו ברינה למלא את
אסמינו, והיינו 'מלאתך', וכן 'דמעך' היינו
שחביבה עליו עבור שהשיג אותה על ידי
יגיעתו בדמעה^ח, ונצטוונו שלא נאחר
להביאם לה'.

ואחר כך בא הציווי של - 'ואנשי קודש
תהיו לי', כלומר שבני ישראל
העוסקים בכבודו של מקום, עליהם להיות
'אנשי קודש', וכלשון הפייט 'נאה לקדוש
פאר מקדושים'. וכאן מדובר על 'קדושה'
המחייבת הנהגת 'משפט' רוממה. על דרך
שביארנו שהמצוות כאן נתחייבו מצד גדרי
המשפטים, וזהירות מפגיעה בזכויות
הזולת.

ובמו כן באיסור טריפה בשדה, איסורו
הוא מאותו שורש שנאסר 'אבר מן
החי', שעניינו פגיעה בבעלי החיים, שיש
בזה אכזריות של אכילת בעלי החיים בעוד
נפשם בם, וזה נאסר אפילו לבני נח. אולם
בני ישראל ניתנה להם מעלת קדושה לשים
רסן לנפשם, שלא לאכול כל בשר טריפה
בשדה, שניטלה בדרך אכזרית, שאינו
מתאים לעדינות הראויה לאנשי קודש.

ועל דרך זה גם ביארנו לעיל (כב, יז-יט) את
האיסור של 'שוכב עם בהמה' וזוהב
לאלוהים', שהכתוב בא לתת גדר נוסף
באיסורים אלה מצד שיש בזה פגיעה
וזלזול שפל בנפש הבהמה.

*

ומה שנאמר 'לכלב תשליכון אותו' מבואר
בגמרא (פסחים כא:): שבא ללמד היתר
הנאה, שאין איסור האכילה בטריפה כולל
איסור הנאה כערלה וככלאים, ולא נאסר
אלא אכילתו. ובפשוטו בא לנמק גדר
האיסור שבשר כזה הוא מאוס, ואינו ראוי
לאנשי קודש אלא לכלב.

ח. וכמו שמצינו בפרשת כי תבוא שמבטאים את חביבות היכול על ידי הדגשת היגיעה שעל ידה השיג אותה בעליה -
'פרי אדמתך וכל יגיעך יאכל עם אשר לא ידעת' (דברים כח, לג).

[ולבן] נאמר יחד עם מצות 'בכור', שנראה שגדר מצוותה כאן אינה בעבור זכירת מכת בכורות, האמורה בפרשת בא, אלא בפרשה זו נוסף גדר במצות בכור, והיינו מצד שהבכור הוא הבן החביב אצל אביו, ועלינו להביא לה' את הדבר החביב עלינו].

וגדר זה במצות ביכורים הוא נוסף על גדר המצוה האמור בפרשת 'כי תבוא', ששם כוונת המצוה לבטא את ההכרה שה' הוא אשר נתן לנו את הארץ, וכל פירות האדמה משלו הם. וכלשון הכתוב שם - 'והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלוקיך נותן לך נחלה וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלוקיך נותן לך ושמת בטנא וגו' (דברים כו, א-ב). ועל כך הוא כל המשך הווידוי שעונה מביא הביכורים, שמודה לה' על נתינת הארץ. אולם כאן גדר המצוה היא גם אלמלי החובה המיוחדת מצד הארץ, אלא מצד עצם הדבר שמוטל עלינו להביא את הדבר החביב עלינו לה' אלוקינו.

ועל פי זה יבואר, מדוע נאמרה כאן מצות נתינה זו בלשון 'לא תאחר', כי מאחר שרעיון מצוה זו הוא לבטא את החביבות והאהבה לאלוקינו, על כן מצורת הדבר

הוא לעשות זאת בזריזות ללא איחור, והבן. וכענין שמצינו באברהם אבינו במצות העקידה שנאמרה לו כדי שיבטא בה את אהבתו להקב"ה, ונאמר בו 'וישכם אברהם בבוקר' (בראשית כב, ג).

כב, כח מלאכתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי.

כתוב זה מעורר פליאה, שעדיין לא כתבה תורה על חובת הבאת 'מלאכתך ודמעך' שהם התרומה והביכורים, וכיצד יתחייב האדם עליהם ב'לא תאחר'.

ונראה שדרכה של תורה היא, שישנם דברים שנכתבה מצוותם באופן זה, ללמדנו שעצם חיובם הוא כה פשוט ומובן מאליו, עד שלא היה נצרך לכתבם^ט.

ולבן כאן כתבה תורה את מצות 'מלאכתך ודמעך' באופן זה, מאחר שחיובם פשוט וטבעי, שהרי הכל מאת ה' ניתן לנו, וכביכול לא הוצרך הכתוב אלא להזהיר את האדם ש'לא תאחר' להביאם.

ומצינו כבר בתחילת הבריאה, כאשר ניתן לראשונה לבני האדם ברכת השפע מאת ה', חשו חובה בנפשם להביא לפניו את ביכורי יבולם. והיינו בני אדם הראשון קין והבל, שנאמר בהם - 'ויהי מקץ ימים

ט. כלומר שהתורה באה להדגיש חומר הדבר, עד שכמעט לא היה צורך לכתבם. אמנם יש דברים חמורים ביותר, שחיובם כל כך פשוט, עד שאכן לא נכתבו כלל. וכגון מה דאיתא בחז"ל - 'אין לך אדם בזוי ופגום בעולם אלא המהלך ערום בשוק' (ספרי דברים פרשת האזינו פסקא שכ). והעובר על זה אין עליו שום איסור מן התורה, וכן אכילת בשר אדם, שנחלקו ראשונים ויש דסבירא להו שלא נאמר עליו איסור כלל. אף שדבר זה בזוי ומשוקף ביותר עד דאיתא בחז"ל שהוא אחד משלושת הדברים החמורים ביותר שאפילו הגויים מקיימים אותם - 'אחת שאין שוקלין בשר המת במקולין' (חולין צב:). ובכל זאת לא ציוותה תורה על כך, והיינו כמו שכבתנו שפחיתות וחוסר אנושיות במידה כזאת הוא דבר שאין צריך להיכתב בתורה. כי התורה פונה לבני אנוש, ולא לברברים ושפלי אדם. והנה עצם הדבר שהם לא נכתבו בתורה, מורה שהם יותר חמורים מכל הדברים שנכתבו.

והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה' (ויקרא כב, כז).

ויש לעיין מה טעם נשתנה הלשון שכאן נאמר 'שבעת ימים יהיה עם אמו', ואילו שם כתוב 'והיה שבעת ימים תחת אמו'.

ונראה שבכל אחד מהכתובים מבואר נימוק שונה ומחודש לדין המבואר בו. והיינו שכאן הכתוב מדבר בבכור, שהיא חובה לתתו לה', ועל זה אמרה תורה 'שבעת ימים יהיה עם אמו', כלומר שאין רצון ה' לקחת שה ועגל מאמו טרם שעברו שבעת ימים מלידתו, שיש בזה מעין עוולה, ואין ראוי לעשות כן עבור גבוה. ולכן כתיב 'שבעת ימים יהיה עם אמו', כי החובה של 'תתנו לי' היא רק ביום השמיני.

אולם בפרשת אמור מדובר בקרבן רשות, שהאדם חפץ להביא מצאנו ומבקר, ואין חובה להקדישו, אלא יש בדבר טעם נוסף, שמיד אחר לידתו הוא עדיין חסר שלימות ולא הגיע למידת ההתפתחות הנצרכת, ועדיין אין הוא רצוי לקרבן. ולכן שם הלשון הוא 'והיה שבעת ימים תחת אמו', כלומר שיהיה תחת אמו אשר תועיל לגדלו ולפתחו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן'.

כג, ב לא תהיה אחרי רבים לרעות, ולא תענה על ריב לנמות אחרי רבים להטות.

וברש"י - יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא

ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'. והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן (בראשית ד, ג-ד).

ובעין זה מצינו בפרשת דיני ירושה שאמר הכתוב 'איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו' (במדבר כז, ח). ובשום מקום לא כתבה תורה דין זה שהבן עצמו יורש, ולא נכתב אלא כאן באופן זה, להורות לנו שהוא דבר המובן מאליו, וכביכול אין צורך לכתבו, שהרי פשוט הוא שהבן עומד במקום אביו, וכדכתיב - 'תחת אבותיך יהיו בניך' (תהילים מה, יז).

עוד מצאנו כן בפרשת חלק בכורה שאמר הכתוב - 'והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו, לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים' (דברים כא, טז-יז). והנה טרם שציוותה עלינו התורה על דין נתינת פי שניים לבכור, כבר הזהירה על האב שלא יוכל לבכר את בן השנואה, והיינו כאמור שבא ללמדנו שדין זה של נתינת פי שניים לבכור, הוא פשוט ומובן מאליו, וכשם שמצינו ביעקב אבינו שאמר בשעה שבירך את בניו - 'ראובן בכורי אתה כוחי וראשית אוני יתר שאת ויתר עז'. (בראשית מט, ג). וברש"י - 'יתר שאת - ראוי היית להיות יתר על אחיך'. ובאבן עזרא 'ראוי היית ליתרון על הכל שתהיה נישא'.

כב, כט בן תעשה לשורך לצאנך, שבעת ימים יהיה עם אמו, ביום השמיני תתנו לי.

מצוה זו נשנתה גם בפרשת אמור, ככתוב - 'שור או כשב או עז כי יולד,

כאשר דעתו של הדיין שונה מהם, יש ללמוד מכך שההנהגה הנכונה היא לקבוע על פי הרבים.

עוד למדו חז"ל מפסוק זה את הכלל הגדול בתורה של הליכה אחר הרוב, שאין זה דווקא ברוב מנין החכמים, אלא בכל דבר, כמו שאמרו בגמרא - 'מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא מנלן דכתיב אחרי רבים להטות' (חולין יא.).

כמו כן מצינו שפסוק זה מהווה מקור להאי דינא של 'ביטול ברוב' לגבי דיני איסור והיתר, כמובא בראשונים (רש"י ביצה ג: ד"ה אפילו, רא"ש חולין פרק ז סימן לז).

כלומר שאנו לומדים מכאן לא רק שהולכים אחר הרוב, אלא גם שהמיעוט 'בטל' אל הרוב והרי הוא כמי שאינו. והיינו כי במושב בית דין כאשר מכריעים את ההלכה בכח רוב, הרי חסרים למנין בית הדין אותם החכמים שבדעת המיעוט. ובהכרח דהיינו משום שבית הדין כולו רואים אותו כחטיבה אחת, ואנו מחשיבים את 'רובו ככולו', ואחר שרוב החכמים נוקטים כדעה אחת, אף המיעוט נגזרים אחריהם להיחשב כמי שפסקו כולם כאחד את הדין. וכמו"כ דין זה של 'ביטול ברוב', הוא משום שהתערובת כולה נידונת כאחת, וקובעים את דין כולה לפי רובה.

[ועיין בכל זה בהרחבה בחלק המאמרים - מאמר ז 'אחרי רבים להטות' - כללי הכרעת ההלכה בתורה].

מיושב בהן על אופניו וכו', והאריך להביא הרבה דרשות חכמים בכתוב, עיי"ש. ובסופו כתב - 'ואני אומר ליישבו על אופניו כפשוטו, כך פתרונו, לא תהיה אחרי רבים לרעות - אם ראית רשעים מטיף משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם, הנני נוטה אחריהם. ולא תענה על ריב לנטות וגו' - ואם ישאל הנדון על אותו המשפט, אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמיתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצוואר הרבים'.

נמצא שבפשוטו של מקרא הכתוב בא לומר שלא יטה השופט את המשפט אחר הרבים להטות את הדין מחמתם, אלא יאמר בנקיות את דעתו.

והא דאמרו בגמרא בכל מקום - 'אחר רבים להטות', שהולכים אחר הרוב, (בבא מציעא נט:). וכן אמרו בתוספתא - 'לימדנו, אחרי רבים להטות, אף על פי שאתה אומר כך, וחביריך אומרים כך הלכה כדברי המרובין' (ברכות פ"ד ה"טו). ובירושלמי - 'וידבר ה' אל משה, אמר לפניו רבונו של עולם, הודיעני היאך היא ההלכה, אמר לו אחרי רבים להטות, רבו המזכין זכו רבו המחייבין חייבו' (סנהדרין פ"ד ה"ב).

הנה כל זה היא דרשת חכמים, הנלמד ממשמעות הפשט, אבל אינו פשוטו של מקרא.

ודרשה זו עולה היא ממשמעות ותוכן הכתוב בפשוטו, שמאחר שבא הכתוב לשלול את הנטייה אחר הרבים

כג, ד כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו.

כאן מדבר הכתוב באבדת האויב ובחמורו של השונא, והתורה מזהירה לבל יתן האדם לרגשי שנאתו, להביאו לידי רוע לב ולחדול מעזור לזולתו ומלחוס על ממונו.

ואילו בפרשת כי תצא כתיב - 'לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך (כב, א).

הבדלי הלשון בין שתי פרשיות אלו בולטים ומוכחים, בפרשת כי תצא הכתוב מדבר בהשבת אבדת 'אחיך', ובהקמת בהמת 'אחיך', בלשון 'אחוה' שבו מכנה הכתוב כל איש מישראל כלפי רעהו.

והנה כבר נתבאר אצלנו רבות, כי כל פרשה שחזרה ונשנתה בתורה, מלמדנו הדבר כי יש בעניינה כמה גוונים וצדדים, אשר כל אחד מהם מצד עצמו - בכוחו לחייב את קיומה, והפרשה הנוספת לעולם באה להוסיף טעם ומשמעות, ולהרבות בפרטי דינים או להוסיף בשיעור הדברים, כהרחבה על הנאמר בפרשיות שקדמו לה בספרים שלפניה.

והנה בספר שמות החוקים והמשפטים שבין איש לרעהו גדרם מצד חיובי עם, משפטיו וזכויותיו. ואילו בספר דברים ניתוסף בהם חומר מצד חיובי אחוה של התחסדות בני ישראל זה עם זה.

ולכן כאן נאמר - 'כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו'. אמנם בספר דברים מצות ההשבה נובעת מצד חיובי אחוה, 'שור אחיך', ועל כן נתחדשו

בו הלכות נוספות עד כמה אנו מצווים לחוס על ממון אחינו, ולדאוג להשבת אבידתו - 'ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו על תוך ביתך והיה עמך' [חיוב 'שומר אבידה'], 'לא תוכל להתעלם' - כאשר כל אלה סיבת חיובם הוא מצד 'אחיך' [ואינם מוזכרים בספר שמות, מפני ששם יסוד חיובו הוא ענין משפטי בלבד].

כי אף הלכות בין אדם לחבירו באים מצד כמה פנים, המתבטאות בפרטי ההלכות ובסגנון לשון הכתוב.

ועיין בזה בהרחבה, בחלק המאמרים - מאמר ה 'פרשיות שנשנו בפרשת משפטים'.

כג, ה כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעוזב לו, עוזב תעוזב עמו.

בפרשת כי תצא נצטוונו עוד - 'לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו' (דברים כב, ב). ופירשו חז"ל דהכתוב בפרשת משפטים מיירי בחיוב 'פריקה', ואילו חיוב 'טעינה' נאמר רק בפרשת כי תצא, בקרא ד'הקם תקים עמו' (עיין רש"י). והנה מצות טעינה יש בה יותר חידוש, כדאיתא בגמרא, שאין בה צער בעלי חיים ויש בה חיסרון כיס (ב"מ לב:).

והדברים יסודם באותו הטעם שנתבאר לעיל בהשבת אבידה - והדברים עולים בקנה אחד, שמצד חיוב המשפטי שבין איש לרעהו נתחייבו רק בחובת פריקה, ולכן כתבה תורה חיוב זה בפרשת משפטים. אולם חיוב מצות טעינה

עוד יש לבאר שהם שני סוגים של עיוות, והיינו משום שבכל דיון מחשבתי עלולים לבוא שני מינים של שגיאה וטעות.

טעות אחת נובעת מאי הבחנת מלוא הצדדים שבדבר, כלומר כשיש בדברים אשר דנים בהם מקום לצדדים שונים, אזי כאשר דעתו נוטה ומשוחזת, נעלם ממנו צד מסויים, שאין הוא רואה אותו ואינו מבחין בו. ועל טעות זו נאמר 'יעוור פקחים', דהיינו שהשוחזר גורם לו שיתעוור שכלו ודעתו מלראות ויתעלם ממנו צד זה עד שלא יראהו.

אך יש חמור מזה, שעל אותו צד שהסברא שוללת אותו, מחליט בדעתו שכביכול הוא צד קיים ונכון, שהשוחזר מטה את לבו עד כדי כך שהופך ומעקם את סברתו, ורואה דברים חסרי שחר כצדדים אמיתיים, ועל זה נאמר 'ויסלף דברי צדיקים'.

וביתר עומק יש לומר, כי כל משפט מורכב משני חלקים, תחילה הבנת גוף המעשה עצמו, כלומר כאשר הדיין מפרש ומנתח את המציאות הבאה לפניו, ומגדיר את משמעות המעשה ביחס לסוגיא המשפטית. ולאחר מכן בא לדון בשיקול הדעת ולקבוע את ההלכה וההכרעה הדינית המתאימים לשאלה זו.

ובכח פעולת השוחד לעוות שני חלקי המשפט האמורים, תחילה 'יעוור פקחים', דהיינו שמחמת השוחד חל טשטוש ביחס לראיית המציאות באופן הנכון, אשר על זה מתאים לשון עיוורון. ולאחר מכן 'ויסלף דברי צדיקים', שגם בהכרעת שיקול הדעת שתלוי בלב וסברא,

המתחייבת מצד גדר ה'אחזה' שבין ישראל, נצטוו עליה בספר דברים, שבו נתחדש חיובי האחזה כנ"ל.

ועיין בזה בהרחבה, בחלק המאמרים - מאמר ה' פרשיות שנשנו בפרשת משפטים'.

כג, ז מדבר שקר תרחק.

בכל האיסורים שאסרה תורה לא מצינו לשון הרחקה, כי אם אזהרה שלא לעשות, אולם באיסור השקר כתבה תורה לשון התרחקות - 'מדבר שקר תרחק'.

ולעומת זאת יש להבחין כי צדק היא המצוה היחידה בתורה שנאמר בה לשון רדיפה 'צדק צדק תרדוף' (דברים טז, כ). כלומר שכל המצוות שבתורה מוטל עלינו לשמרם ולעשותם, אבל לא מצינו בהם לשון 'רדיפה', רק במצות הצדק, להעמיד האמת והישר על תלם, צייתה תורה לרדוף אחריה ולהשתדל בה.

הנה כי כן, השקר הוא הפכו של הצדק, ומן השקר ציוותנו התורה להתרחק, ועל הצדק והאמת ציוותה עלינו לרדוף אחריו. ללמדך עד כמה מעלתה של מידת האמת והצדק, ועד כמה מגונה שפלות השקר והמרמה.

כג, ח ושוחד לא תקח כי השוחד יעויר פקחים ויסלף דברי צדיקים.

יש לבאר שהשוחד תכונתו שמעוור פקחים, ומטה את לב הדיין מלראות נכוחה, והתוצאה אחר כך היא שממילא מסלף את פסק הדין.

אולם הפסוק כאן הוא מענין הפסוקים הקודמים לו 'מדבר שקר תרחק וגו', ושוחד לא תקח וגו' (ז - ח), העוסקים במצוות המוטלות על הדיינים, ונצטוו בית דין שגם במשפט לא ילחצו את הגר. אף שסדר הדין לפעמים מחייב ללחוץ על בעלי הדין, כדי להוציא משפט צדק, אולם אם הבא לפניהם הוא גר, אין ללחוץ אותו.

בלומר שכאן בא הכתוב על מה שיש להיזהר בגר יותר משאר אדם מישראל, שגם במקום שלוחצים את האזרח, בכל זאת את הגר אין ללחוץ. ובא כתוב זה כהמשך לפסוקים הקודמים המזהירים את בית דין להוציא דין אמת לאמיתו, 'מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג וגו' שעניינם לחקור ולדרוש את הדין היטב, ובאשר על כן לפעמים בית דין מוצא לנכון ללחוץ את בעלי הדין, בכדי להוציא את הצדק לאור. ולכן הזהירה תורה, שאת הגר אין ללחוץ. ואף שבוודאי יש לעמוד על משפט האמת, אולם על הגר הם מזהירים לעשות כן בלי אמצעי לחץ.

וחנה אין הכוונה שניתנים לגר זכויות יתירות, אלא מכיון שנפשו נמוכה ועלובה, וכאשר לוחצים אותו הוא נפגע ונלחץ במידה רבה יותר משאר אדם, ונעשית נפשו עגומה עליו, על כן יש להימנע מכך.

ועל זה בא כאן הנימוק - 'ואתם ידעתם את נפש הגר', וכמו שכתב רש"י 'ואתם ידעתם את נפש הגר - כמה קשה לו כשלוחצים אותו'. והנה נימוק זה נאמר דווקא כאן, כי הוא הטעם שיש להיזהר בו במידה יתירה, יותר מכל אדם מישראל,

חל בזה עיוות, שעל כך מתאים לשון סילוף, שמסלף את עקרונות הצדק והסברה המשפטית.

ומדויק בזה גם לשון 'פקחים' ו'צדיקים', כי ראיית המציאות היא ביטוי של פקחות, שעל ידי החכמה משכילים להבחין ולהבין את המציאות, והעיוורון של השוחד מטשטש חכמה ופקחות זו. אולם הכרעת הדעת ועקרונות הצדק היא חלק נוסף בלב החכם אשר על שמו הדיינים נקראים צדיקים, שיודעים להכריע בלבם את עקרונות ההלכה, וכמו שפירש רש"י 'דברי צדיקים - דברים המצודקים משפטי אמת'.

כג, ט וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים.

כבר נכתב לעיל - 'וגר לא תונה ולא תלחצנו, כי גרים הייתם בארץ מצרים' (כב, כ). ורש"י כאן בא ליישב תמיהה זו - 'בהרבה מקומות הזהירה תורה על הגר מפני שסורו רע'. וצריך לבאר בדרך פשוטו, לשם מה בא כתוב זה. עוד יש להתבונן מדוע דווקא כאן כתבה התורה הנימוק 'ואתם ידעתם את נפש הגר'.

ונראה בזה שהפסוק לעיל עוסק במצוה המוטלת על כל אדם, שלא להונות את הגר ולא ללחוץ אותו. והאזהרה שלא ללחוץ את הגר, הוא מעין האזהרה שלא לענות אלמנה ויתום האמור שם, והיינו כי דרך בני אדם לזלזל באלו יותר מכל אדם, ולנצל את חולשתם שאין להם מושיע העומד להם למגן, ולכן הזהירה תורה שלא לעשות כן, אלא יש להיזהר בכבודם ולא ללחוץ אותם יותר משאר בני אדם.

ולבהמה שגם זה מוטל על האדם. והיינו 'ויתרם תאכל חית השדה'. וכן במצוה שאחריה העוסקת במנוחת השבת, כתבה תורה את חשיבות נתינת המנוחה לבעלי החיים 'למען ינוח שורך וחמורך'.

כג, יא והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה.

עיקר מצות השמיטה נכתבה בתורה בספר ויקרא בפרשת בהר, והנה בפרשת השמיטה שם הציווי הוא 'ושבתה הארץ שבת לה', 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור', 'את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור' (ויקרא כה, ג). אולם כאן לא נתפרש בו שהוא מטעם 'שבת הארץ', ולא נזכר בו כלל מצות השבתת הארץ מעבודה וגם לא קדושת פירות שביעית, אלא דין הפקר השדות בלבד.

ובך מבואר בספר המצוות להרמב"ם שמצות הפקר השדות כתובה בפרשת משפטים, ומצות השביטה מבוארת בפרשת בהר - 'שצונו להפקיר כל מה שתצמיח הארץ בשנת השמיטה והפקיר צמחי אדמתינו כולם לכל אדם, והוא אמרו יתברך 'והשביעית תשמטנה ונטשתה וכו'' (מצוה קלד). ואילו לגבי מצות השביטה כתב - 'שצונו לשבות מעבודת הארץ בשנה שביעית והוא אמרו יתברך (שמות לד, כא) בחריש ובקציר תשבות. וכבר נכפל הצווי הזה פעמים ואמר (ויקרא כה, ה) שנת שבתון יהיה לארץ' (מצוה קלה).

והדברים מבוארים על פי יסוד דברינו בענין גדרי הפרשיות שבסדר

אבל בפסוק הראשון שמדובר שלא ללחוץ את הגר מחמת חולשתו, אין צריך לנימוק זה.

כג, יא ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה. והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה בן תעשה לברמך לזיתך.

יש לעיין מה טעם פתח הכתוב בוי"ו המחבר 'ושש שנים', והרי אין הענין קשור למעלה, כי מה קשר בין הלכות הגר להלכות שמיטה.

והנה מצות השמיטה שנצטוו כאן יסודה בנתינת זכויות שיש להעניק לאביונים, והוא מאותו ענין של מצות הגר שיש להתחשב במצבו המיוחד, כמו שביארנו לעיל. ומכיון שכאן מתחילה התורה לצוות על מצוות ממין חדש, שעד כאן היו המצוות שלא לפגוע או לשלול את זכויות הזולת, אבל כאן הוסיפה תורה גם לתת לו משלנו, ולהעניק לו מצד החמלה. ומכיון שהוא מין נוסף של מצוות, כתבה תורה וי"ו המחבר, כלומר 'וגם זה מוטל עליכם', להדגיש שגם מצוות אלו הם מטעם דיני המשפטים.

ובמצות השבת שבהמשך הפרשה 'ששת ימים תעשה מעשיך וכו' לא נכתב וי"ו, כי הוי"ו המחבר כאן מוסב גם עליו, שעל ידי כך מתחבר כל ההמשך אל האמור למעלה.

ובאמור, שאף שכל המשפטים עיקרם בין אדם לחבירו, עם זאת צירפה התורה אליהם גם את הדאגה לחיה

ובל זה מתאים על פי דברינו [בראשית כרך א' מאמרי מבוא - מאמר ד האור הגנוז בחמשת הספרים] דספר ויקרא עוסק בענייני המקדש והקדושה, אשר על כן כתבה בו תורה דיני קדושת הארץ בשמיטה וביובל.

ועיין בזה בהרחבה בחלק המאמרים מאמר ה - 'פרשיות שנשנו בפרשת משפטים'.

כג, יא-יב והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה. ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות.

ברש"י - 'וביום השביעי תשבות - אף בשנה השביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר, הואיל וכל השנה קרויה שבת, לא תנהוג בה שבת בראשית'.

ומקורו במכילתא - 'ששת ימים תעשה מעשיך. נאמר כאן שבת בראשית לענין שביעית, שלא תסתיר ענין שבת בראשית ממקומה' (מסכת נזיקין פרשה כ).

ונראה לבאר, שהנה ענין השמיטה הוא ממש עניינו של שבת, וכמו שכתוב בפרשת בהר - 'ושבתה הארץ שבת לה' וגו' ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' (ויקרא כה, ד), שהארץ שהיא ארץ ה', ציוותה תורה שתחול גם עליה מצות שבת, לעשות בה שבת לה'. והוא אותו ענין של שבת בראשית, אלא שאצל האדם כל יום הוא פרק זמן של עבודה, ולכן אחר כל ששה ימים בא פרק זמן של מנוחה, שהוא יום השבת. אבל בארץ הרי כל עונת

החומשים נכמו שנתבאר לעיל בפרשיות עבד עברי (כא, ד) ורוצח (כא, יד), דבפרשת משפטים לא נצטוו כי אם על החובה להפקיר השדה ולהשאירו לאביוני עמך וחית השדה ותו לא. כלומר, ההלכות המשפטיות וזכויות היחס ההוגן והחמלה שבין אדם לחבירו, שבמצות השמיטה, ולכן אתי שפיר מקומו בין דיני המשפטים.

אולם בפרשת בהר הציווי הוא על קדושת הארץ 'ושבתה הארץ שבת לה' (ויקרא כה, ב), וביארה התורה היאך תתקיים שביתה זו, דהיינו על ידי 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'.

ומטעם זה יבואר הא דגם דין הפקרת השדות שונה בין מה שכתבה תורה כאן לבין מה שכתבה תורה בספר ויקרא, דבפרשה זו גדר הך הלכה היא חובת הבעלים, וכעין חיוב נתינה לאביונים, וכלשון התורה שנאמר בסגנון דרמאי חיובא על בעל השדה 'תשמטנה ונטשתה'. אבל בספר ויקרא, גדר ההלכה היא 'אפקעתא דמלכא', שיסוד החיוב הוא להשבית את השדה לה', ובגין כך נפקע בעלותו ונעשה השדה הפקר, וכן הוא לשון התורה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך וגו' ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', כלומר דכל עיקר ההפקר אינה אלא 'תוצאה' משביתת הארץ לה' שהיא עיקר המצוה. [ואכן בפרשת משפטים לשון הכתוב הוא 'שמיטה' ו'נטישה', ואילו בפרשת בהר לשון הכתוב הוא 'שביתה', ודו"ק].

בן אמתך והגר'. והיינו כי פרשה זו של שבת, באה משום הצד ה'משפטי' שבמצות השבת, דהיינו שקבעה תורה בסדר המשפטים, שלכל אחד תהיה מוקנית הזכות להיות שובת ונח בשבת.

כלומר שיש בשבת גם ענין זה שיהיה יום שביתה לבריות שבו ינפשו מעמל העולם ועסקיו, ולא יהיו טרודים בעסק ובמעשים כל ימיהם. והוא גדר מחודש במצות השבת ואיסור המלאכה, מלבד יתר פרשיותיה של שבת.

ומצד גדר איסור המלאכה הנובע מפרשה זו, אסרה תורה המלאכה בעשה של 'תשבות', דהיינו להיות האדם שובת מכל עסק וטורח מלאכה. ולשון הכתוב הוא - 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות'. ההדגשה היא על השביתה מ'תעשה מעשיך', וכן השביתה היא על האדם עצמו 'תשבות'. כלומר שאין ההדגשה כאן רק על 'היום' שיהיה בו שביתה, אלא יש כאן מטרה באדם עצמו שישבות.

ומצוה זו היא גם על האדון, שינוח הוא וינוחו גם עובדיו, העבד והגר והבהמה, שמצות האדון שלא להשתעבד בהם כל הימים, אלא להניח להם ביום השביעי - 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'.

ביאור גדר השביתה שבפרשה זו, ובגדרי שביתה בהמה, ושביתה עבד וגר תושב, ראה בהרחבה בחלק המאמרים - מאמר ה' פרשיות שנשנו בפרשת משפטים'.

חריש וקציר היא תקופה אחת, וכל 'שנה' היא 'פרק זמן' אחד של עבודה, לכן אחר שש שנות עבודה, בא פרק זמן של שנת שבתון, וזוהי מצות השמיטה.

ומשום כך הוה אמינא שבשנת השמיטה דבלאו הכי מתקיים בו ענין מצות שבת, שהרי יש שבת לה' על ידי שביתה הארץ, [ואדרבה בשנה זו מתקיים ענין השבת כל ימות השבוע] והוה אמינא דמשום כך תיבטל בשנה זו מצות שבת בראשית. ולכך גילתה תורה בפרשה זו, שנאמר שבת בראשית סמוך לענין שביעית, למילף מיניה שגם בשנת השביעית לא תבטל השביתה של שבת בראשית.

והטעם שנכתבה הילפותא דווקא בפרשה זו, היינו משום שלמרות שמצד ענין קדושת השבת, יש קיום ליסוד ותוכן המצוה על ידי מצות השמיטה בארץ. אולם ענין המנוחה לבריות מהטירדה והמעשים של ששת הימים, שהוא הגדר שנתבאר בפרשה זו [כדלהלן], אינו מתקיים על ידי שביתה הארץ, ולשם כך צריכים לשבת בראשית דווקא, בכל שבעה ימים.

[וזה פשוט שאחר שגילתה תורה כאן דגם בשנת השביעית לא נעקרה שבת בראשית, הרי וודאי שחל בו מצות השבת, מצד כל העניינים האמורים בשבת].

כג, יב ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות, למען ינוח שורך וחמורך, וינפש בן אמתך והגר.

בפרשה זו לא נזכר כלל ענין קדושת השבת ושהוא יום לה' אלוך וכו', אלא 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש

פנים, כדרך שעושים למלכים, ולכך הזהיר מצות אלו על הברית שהיה כורת' (להלן לד, יח).

והטעם לסדר הדברים באופן זה, הוא כמו בכל התורה שהכתוב הולך ומוסיף מן הדבר היסודי אל הדברים היותר מחודשים, ותחילה הזהיר על המצוות הבסיסיות ביותר, והיינו האיסור על 'אלוהי כסף', ומצות 'מזבח אדמה' שהוא המצוה היסודית של עבודת ה', ולאחר מכן באים המשפטים, שהם יסודות ההנהגה הישרה שהתורה מחייבת, [ומכך יש ללמוד על עוצם חובת המשפטים בתורה], ואחריהם נאמרה מצות שלש רגלים, שגם הוא מיסודות העבודה, אבל בדרגת חיובו הוא לאחר 'משפטים'.

וזה הטעם שכתב כאן 'וי'ו המחבר' - 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו', כי כמו שביארנו לעיל (פסוק י - יושש שנים תזרע) שכאשר הכתוב עוסק בענין אחד, אין צריך לקשר את הפסוקים בוי'ו המחבר, שכן המצוות באות זו אחר זו ברצף אחד. והוי'ו נצרך דווקא כאשר מתחיל ענין נוסף, והכתוב בא להדגיש שגם זה נכלל בציווי ה'. ומכיון שכאן תמו 'המשפטים', והכתוב שב לענייני עבודת ה', כהמשך לדברי ה' שהחלו בסוף פרשת יתרו, כתב וי'ו - 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו', לחבר את הדברים, להדגיש שנאמרו באותו רצף של דיבור הקב"ה עם משה. [ועיין להלן כד, ג מה שיתבאר בזה].

כג, יג **ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך.**

פסוק זה מהווה פתיחה לפרשת שלש רגלים, ומתחיל כאן ענין חדש. כי עד כאן נאמרו ענייני 'משפטים', דהיינו חובת האדם לא לפגוע בזכויות הזולת, ואף להעניק לו את אשר מגיע לו, ומלבד עיקרי המשפטים שהם המצוות שבין אדם לחבירו, נכללו בזה כמה מצוות שבין אדם למקום, שאף כלפי הקב"ה ישנם חיובים אשר נתבעים מן האדם בגדר 'משפטים' כמו שבארנו לעיל (כב, יז). אולם מצות שלש רגלים פשוט שאינם בגדר 'משפטים', אלא הם מצד תפקיד עבודת ה' המוטל על עם ישראל.

ונאמרו כאן דברים אלו כהמשך לפרשת 'כה תאמר אל בני ישראל וכו'', 'אלוהי כסף ואלוהי זהב לא תעשון לכם' 'מזבח אדמה תעשה לי' (לעיל כ, יט-כג), שבהם מתבארים יסודות עבודת ה' המוטלים על עם ישראל, ואחרי שנצטוו באותו מעמד גם על חיוב המשפטים, שב הכתוב לעסוק במצוות שהם עיקרי עבודת ה' המוטלים על בני ישראל. דהיינו לשמור ולציית בקול ה', ולהישמר מאד מאלוהים אחרים, ולעסוק בעבודת שלושת הרגלים.

ועיין לשון החזקוני בפרשת כי תשא - 'כל המצות הללו אות וסימן הם שאנחנו עבדיו של הקדוש ברוך הוא, שאנו באין לפניו במועד ומביאים לו דורונות להקביל

י. ומה שדרשו חכמים פסוק זה על ענייני שבת הכתובים לעיל, אינו משום שהוא נמשך אחריהם, אלא הוא משום שדרשו 'סמוכים'.

כג, יג ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך.

דרשו חכמים - 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו' - למה נאמר, לפי שהוא אומר לא תעשה כל מלאכה, אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה, דברים שהן משום שבות מניין, תלמוד לומר, ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו' (מכילתא מסכת נזיקין פרשה כ).

אמרתי אליכם תשמרו, שנשמך הדבר להמשך הפסוק 'ושם אלהים אחרים לא ישמע על פיך'. שסמכה תורה מצות שבת לאיסור ע"ז, כי מחמת חומר זה שבמצות שבת שחילולה דומה לאיסור ע"ז (עירובין טז:), ציוותה תורה לעשות שמירה מיוחדת לאיסורי שבת, ודרשו חכמים להוסיף איסורי שבות הבאים מחמת גדר וסייג.

*

ובנמרא דרשו מפרשה זו, דין 'שביתת כלים' לבית שמאי, הסוברים ששביתת כלים היא מן התורה - 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים' (שבת יח.).

אולם עיין בירושלמי (שבת פ"א ה"ה) דאמרו - 'טעמהון דבית שמאי ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, כל מלאכתך גומרה מבעוד יום'.

ונראה שהם שני גדרים שונים באיסור שביתת כלים. דלפי דרשת הבבלי גדר האיסור הוא בגדר פרשת 'משפטים', שמצות 'תשבות' היא על הגברא שלא יהא טרוד במלאכה, והרחיבה התורה האיסור שגם לא תעשה מלאכה על ידי כליו, כיון שבעת שכליו עושים במלאכה, הפעולה מטרידה אותו ומעסיקה את דעתו, ודואג על הצלחת המלאכה.

אבל לפי דרשת הירושלמי, דיליף לה מקרא דפרשת יתרו, נראה שהוא גדר שונה באיסור זה. כי שם גדר הפרשה הוא

כלומר כיון דסמוך למצות שבת ואפקיה קרא בלשון 'שמירה', סמכו עליה חכמים להוסיף גזירות לעשות סייג ומשמרת שלא יבואו לידי מלאכה של חילול שבת. ובאמת בכל מצוות התורה נצטוו החכמים לעשות משמרת, לעשות סייג לתורה ולגזור גזירות. כדאמרו במשנה - 'ועשו סייג לתורה' (אבות פ"א מ"א). ודרשוהו באסמכתא - 'ושמרתם את משמרת' - עשו משמרת למשמרת' (יבמות כא.). אכן בשבת החמירה תורה יותר משאר מצוות, ונוסף כאן הלכה מיוחדת של 'את שבתותי תשמורו' - להביא דברים שהם משום שבות' (מכילתא כי תשא). שעל מצות השבת הוזהרנו להעמיד משמרת מיוחדת לשמירה יותר, ולהיזהר שלא לבוא לידי חילולה על ידי עשיית מלאכה. וכפי שאכן מצינו שהחמירו חכמים בשבת והרבו לגזור גזירות על שמירתה יותר מעל כל מצוות התורה.

ונראה דמשום כך כתבה תורה אסמכתא זו דווקא בהאי קרא ד'ובכל אשר

דבר נשגב זה שה' הוא אלוקינו, שלש פעמים בשנה.

והנה מצד עצם גדר זה שבמצוה, היתה התורה יכולה לקבוע לחוג כל ד' חדשים. אלא שראתה התורה לנכון לקבוע המועד של שלש פעמים אלו בזמנים שבהם יש ביטוי מיוחד להיות ה' אלוקי ישראל.

ומה שמצינו פרשיות נוספות שבהם בא חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות בפני עצמם, הוא גדר נוסף במצוה זו.

כג, טו את חג המצות תשמור, שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב, כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריכם.

ראה 'בן מלך - חג המצות' מאמר ז.

כג, טו את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב.

ובן בפרשת כי תשא - 'את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חודש האביב' (להלן לה, יח).

ובן מצינו בתורה כמה פעמים מצות עשיית חג המצות, והנה בכל פעם שנזכרת מצוה זו, אף שהמטרה היא רק להזכיר את קביעת החג, מלבד עצם הזכרת שמו כ'חג המצות' נזכרת גם מצות אכילת מצות שבעת ימים.

ובן בפרשת אמור - 'ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו' (ויקרא כג, ו). ובפרשת

כמו שנתבאר, שחל קדושה בחפצא של היום שיהיה כולו קודש לה', ומשום כך צויתה תורה אליבא דבית שמאי, שאפילו הכלים של איש ישראל לא יהיו עושים במלאכה ביום השבת.

כג, יד שלש רגלים תחוג לי.

בחמשך הפרשה מונה הכתוב כל חג בפני עצמו, 'את חג המצות תשמור וגו' וחג הקציר וגו' וחג האסיף וגו'. ובמבט שטחי הפסוק הראשון הוא סיכום דברים, שכאשר נבוא לחשבון נמצא שהחגים הם שלשה.

אולם יסוד מוסד הוא שביארנו בכמה מקומות, שבתורה לא נכתבו דברים שהם במקרה שכך הזדמן התוצאה. וגם אין לומר שהמטרה בזה לתת בידינו חשבון וסיכום של החגים המנויים כאן, כי חשבון יכול כל אדם לעשות בעצמו.

אלא וודאי המספר 'שלש' כאן, הוא בדווקא מצד עצם רעיון המצוה, דהיינו שציוותה תורה שמוטל על האדם לחוג לפני ה' שלש פעמים בכל שנה על דבר זה שה' הוא אלוקי ישראל, כלומר שגדר מצות המועדים בפרשה זו הוא מצוה אחת כוללת לחוג לפני ה' 'שלש רגלים בשנה', דהיינו שאין גדר המצוה בפרשה זו רק מצד כל חג וחג בפני עצמו, שהיום המסויים הזה מחייב לעשות בו חג, אלא המצוה בפרשה זו היא לחגוג לפני ה' סביב מעגל השנה שלש פעמים. וגדר מצוה זו הוא מצד כללות מציאות עם ישראל, שה' הוא אלוקינו ואנחנו עמו, ולכן אנו חייבים לחגוג, ולבטא את שמחתנו הגדולה על

כג, מז וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה.

ראה ספר 'בן מלך ספירת העומר חג השבועות', וספר 'בן מלך - חג הסוכות'.

כג, יז שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'.

מצות ראה - ראה בחלק המאמרים מאמר ח' ומאמר ט'.

כג, יז-יט שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה' וגו'. ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך.

לבאורה יש לתמוה על מה שנכתבו מצוות אלו כאן, שהרי עדיין לא ציותה תורה על מצות עשיית מקדש ובניית בית לה'. והנה על מצות 'יראה אל פני האדון ה'', היה מקום ליישב שהכוונה ל'מזבח אדמה תעשה לי', דהיינו 'במה גדולה', שנצטוו עליו לעיל בסוף פרשת יתרו (כ), (כא), ונחשב 'אל פני האדון ה'', כמו שנאמר עליו - 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'. אבל 'תביא בית ה' אלוקיך' האמור בביכורים, תמוה, שהרי עדיין לא נצטוו על עשיית מקדש, ועל איזה בית דיבר אפוא הכתוב'.

ומכאן יש ללמוד שכן הוא דרך הכתוב שלפעמים מצווה על דבר שיתפרש

המוספים שבפרשת פנחס - 'ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל' (במדבר כח, יז).

וצריך ביאור שכשם שלא פירש שם הכתוב בחג הקציר וחג האסיף את פרטי הלכותיהם, כמו כן לא היה צריך לפרוט את מצות אכילת המצות שבעת ימים.

והנה בפרשת המוספין ובפרשת המועדים שבאמור, היה ניתן לבאר שמכיון שלא נזכר בהם השם 'חג המצות' על כללות החג רק על יום חמשה עשר בלבד, על כן בהכרח צריך הכתוב להוסיף שכל שבעת הימים נמשך אכילת מצות כהמשך לחג זה, שמשום כך חייבים בקרבן בכל שבעת הימים.

אולם כאן בפרשת משפטים וכי תשא שכל החג נקרא 'חג המצות', צריך לדעת לשם מה הוזכר מצות אכילת מצות שבעת ימים.

ונראה הביאור בזה, כי 'חג הקציר' ו'חג האסיף' הם מציאות בטבע העולם שבתקופה זו הוא זמן הקציר והאסיף והחג בא לרגל זה, אבל 'חג המצות' הרי אין המצות דבר קיים במציאות, אלא כל מהותה היא מצוה, על כן בהכרח צריכה התורה לפרש ששמו ומהותו של חג המצות מיוסד על המצוה של 'שבעת ימים מצות תאכלו'.

יב. והנה בנוב וגבעון שהיה שם אוהל מועד, אלא מכיון שלא היה שם הארון היה להם דין 'במה גדולה', נחלקו הראשונים, אם מביאים לשם ביכורים, עיין רמב"ן (דברים כו, ב) שהסתפק בזה, והתוס' זכחים (ק"ט. ד"ה באו) כתבו שניתן היה להביא לשם ביכורים. אולם זה וודאי שהוא רק בנוב וגבעון שהיה שם 'אוהל מועד', ונתקיים בזה 'בית אלוקיך', אבל ב'מזבח אדמה' לבד, וודאי שאין זה בית ואין מביאין לשם ביכורים.

ונראה שמשמעות כתוב זה, היינו לא לשחוט את הפסח לפני זמנו, והיינו בשעה שעדיין יש בידו חמץ. ואחר כך מזהירה התורה בפסוק זה שהקטרת האימורים לא תהיה לאחר הבוקר, דהיינו שאין לאחר את הקרבת הפסח לאחר זמן הלילה שהוא זמן היציאה ממצרים. [ובפרשה זו אין האיסור בגדר 'נותר' שיש בכל הקרבנות, אלא הוא דין נוסף שישנו רק בקרבן פסח, שצריך להקריבו ולאכלו בזמנו]. ובזה מוטעם ביותר קשר ושילוב הפסוק מתחילתו לסופו, כלומר לא להקדים את הפסח ולשחטו בעת שעדיין חמץ ברשותו, ולא לאחר את אכילת והקטרת בשרו, ולהלינו עד בוקר, אלא לעשותו בזמנו המדויק, דהיינו בליל היציאה ממצרים^י. וכן מצינו בלשון הכתוב בפרשת ראה שהקפיד הכתוב על עשייתו בזמנו - 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר וגו', שם תזבח את הפסח בערב, כבוא השמש מועד צאתך ממצרים' (דברים טז, ד-ו).

וחנה מצינו שיטת רבי יהודה בן בתירא שמכשיר הקרבת קרבן פסח ביד ניסן בשחרית (פסחים קח.), וכתבו התוס' - 'דברי יהודה בן בתירא לא מכשר אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור, משום לא תשחט על חמץ, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים, עד ו' שעות' (שם ד"ה נימא).

בהמשך הפרשיות, וגם כאן הסתמך הכתוב על מה שיצווה עליהם אחר כך על עשיית מקדש ובניית בית.

ואבן מצינו בכמה מקומות שציוותה תורה על עניינים שונים, והסתמכה על כך שיתפרשו ענייניהם בהמשך הפרשיות. ונציין כמה מהם, כגון האמור לעיל 'מלאתך ודמעך לא תאחר' (כב, כח), שהכוונה על ביכורים ותרומה, ועדיין לא נצטוו על מצוות אלו. וכמו כן 'לא ילין חלב חגי עד בוקר' (כג, יח), ועדיין לא נתפרשה מצות הקרבת חלבי הקרבנות רק בפרשת ויקרא. וכן 'הבהמה הטהורה' (בראשית ז, ב) האמור בפרשת נח, ועדיין לא הודיעתנו התורה מה היא הבהמה הטהורה. וכעין זה 'והשליך אותה וגו' אל מקום הדשן' (ויקרא א, טז) שנאמר בפרשת עולת העוף, ומקומו של הדשן, נתפרש רק להלן בפרשת צו בפרשת דישון המזבח. ועוד כהנה.

חרי שכן היא דרך התורה, להתייחס לדברים שפירטיהם יתפרשו לאחר מכן.

כג, יח לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בוקר.

וחזרה ונשנתה אזהרה זו בפרשת 'כי תשא' - 'לא תשחט על חמץ דם זבחי, ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' (להלן לד, כה).

יג. ומטעם זה מצינו באכילת פסח מצה ומרור שדינם לאכלם דווקא בלילה, ולא בשעת תוספת יו"ט, כדאיתא בתוס' ריש פרק ערבי פסחים - 'דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך, וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה, ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום (צט: ד"ה עד שתחשך).

והנה מבואר במשנה ובגמרא שאיסור זה של 'לא תזבח על חמץ', אינו שייך דווקא לקרבן פסח, דשיטת רבי יהודה (סג.) שאף השוחט את התמיד על החמץ עובר בלא תעשה, ורבי שמעון ס"ל שכל הזבחים בשבעת ימי חג המצות, עובר עליהם בלאו זה. וכן האיסור של 'לא ילין חלב חגי עד בוקר', לא קאי רק על הקרבן של חג הפסח, אלא מכאן למדין לכל הקרבנות שאסור להותיר את האימורים עד בוקר. וכמו שכתב רש"י להלן בפרשת כי תשא - 'זבח חג הפסח - אימוריו ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואברים' (לד, כה). ועיין בתוס' פסחים (עא. ד"ה מנין) 'ולא ילין וכו' מהכא נפקא בכל אימורין'.

ונראה שאיסורים אלו יסודם בדין כללי בחובת עבודת ה', ונובעת מפרשה זו שנאמר בה המצוה 'שלש רגלים תחוג ל', כמו שנתבאר לעיל שפרשה זו עוסקת בעבודת ה' הבסיסית שנאמרה תיכף לאחר מעמד הר סיני, שעל ידי הרגלים אנו מציינים שה' הוא אלוקי ישראל וחוגגים על כך [כמבואר בחלק המאמרים - מאמר ח 'פרשיות הרגלים בפרשת משפטים'].

ומשום כך נאמרו כאן אזהרות אלו, שכנגד המצוה האמורה כאן לשמוח בהיות ה' אלוקי ישראל, לא נבטא חלילה את ההיפך בעשיית הקרבן תוך זלזול בשמחת החג וחילול קדושתו, והיינו כאשר מחזיק חמץ ברשותו בחג המצות, וכן כאשר מניח את האימורים מלהקטירם בזמנם עד הבוקר, שבזה הוא מזלזל בחביבות הקרבן ובקדושתו. ובשעה שבאים לחוג שלש רגלים לפני ה' אלוקי

ואף שיכול הוא לבער את חמצו ולא יהא קיים אצלו חמץ בשעת שחיטה, קים להו לתוס' שאפילו באופן שאותו אדם ביער את חמצו, בכל זאת עובר על 'לא תשחט על חמץ', כיון ששוחטו בזמן הראוי לאכילת חמץ, הרי הוא 'שוחט על חמץ'. כלומר שנקטו התוס' בפשיטות בגדר האיסור, שעניינו לא לשחוט את הפסח בטרם זמנו, דהיינו בשעה שעדיין מותר באכילת חמץ.

ומזה נלמד אף לדידן לשיטת רבנן שאין מקריבים את הפסח אלא בין הערביים אחר חצות, גם לדידהו גדר האיסור של 'לא תשחט על חמץ' יסודו בהקרבת הפסח קודם זמנו הראוי. כלומר, כי מה שציוותה תורה להשבית את החמץ מחצות היום, ביארנו במקו"א (בן מלך - חג המצות מאמר ח) דהיינו משום שהוא זמן הכנת צרכי הערב, וכביכול כבר התחיל זמן הערב כלפי קביעת מאכלו של האדם, וזה גם הטעם ששחיטת הפסח היא בשעה זו, משום שנחשב כלילה, כלשון הכתוב 'שם תזבח את הפסח בערב'. והנה אם יש חמץ ברשותו, הרי נמצא שאצלו אין זמן זה נחשב לזמן הלילה, ואם כן השוחט את הפסח בשעה זו, הרי זה כאילו הקריבו לפני זמנו. והבן.

כג, יח לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בוקר.

יש לתמוה, מדוע נכתבו דינים אלו דווקא בפרשת 'משפטים', ולא נכתבו יחד עם כל דיני קרבן פסח בפרשת 'בא'.

ובנה באותו יום. וכמו כן מצות שילוח הקן ואיסור לקיחת האם על הבנים, שהוא מאותו ענין שלא להתאכזר ולהשתלט כליל על קן צפור, האם יחד עם הבנים, גם את הבנים וגם את האם אשר היא הסיבה להם.

אלא שכל מצוה ניתנה בגדריה ופרטיה המיוחדים לה לפי עניינה, שבבשר וחלב נאסר רק כאשר מתבשלים יחדיו. ואילו בקן ציפור נאסר רק אם יקח לעצמו גם את האם וגם את הבנים, וב'אותו ואת בנו' נאסר דווקא אם ישחטוהו באותו היום [ויבואר כל אחד במקומו בעז"ה].

ובן מצינו באיסור דם, שמלבד חיוב כרת באכילת דם שהוא רק בדם הנפש, יש לאו מיוחד על דם התמצית ודם האיברים, שבהם אינו עובר אלא בלאו, שנלמד מהכתוב - 'רק חזק לבלתי אכל הדם, כי הדם הוא הנפש, ולא תאכל הנפש עם הבשר' (דברים יב, כה).

ויסודו של גדר איסור זה ב'דם', הוא כלשון הכתוב שלא יתקיים מציאות של אכילת הבשר עם הנפש, שכאשר אוכל הבשר והנפש יחדיו הרי יש בזה בליעת שני הדברים יחד, גם את הדבר עצמו, וגם את הסיבה המחייבה אותו, ויש בכך משום אכזריות ונטילה במידה יתירה.

כג, יט **ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוֹקֶיךָ, לא תבשל גדי בחלב אמו.**

יש לתמוה מה ענין מצות ביכורים לאיסור בשר בחלב, ונלאו בזה המפרשים לבארו. והנה בטעם איסור בשר בחלב, עיין ברבינו בחיי שכתב טעמו של הרמב"ם -

ישראל, באותה שעה חלה ביתר שאת החובה שלא לבטא אפילו שמץ של זלזול בשמחה ובעבודתו יתברך.

ובתבה תורה איסור זה לגבי קרבן פסח שהוא הביטוי העיקרי לכניסה לעבודת ה' ולשמחת עם ישראל באלוקותו עלינו, אך אין זה שייך דווקא לגדר הפרטי של קרבן פסח ודיניו המיוחדים, אלא הוא דין כללי השייך לכל הקרבנות, ולכן לא נכתב בפרשת בא, אלא כאן בפרשה העוסקת בכלל החובה לבוא לחוג לפני אלוֹקי ישראל.

ומשום כך למדין מכאן דין זה לכל הקרבנות, הן לגבי שחיטת קרבן התמיד על חמץ לרבי יהודה, והן לגבי כל הקרבנות בחג המצות לרבי שמעון, שעובר עליהם בכל תשחט. וכן לגבי איסור הלנת אימורים עד הבוקר בכל הקרבנות כל ימות השנה.

כג, יט **ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוֹקֶיךָ, לא תבשל גדי בחלב אמו.**

איסור בשר בחלב שכתבה אותו תורה בלשון 'לא תבשל גדי בחלב אמו', מלמדנו שיסוד האיסור הוא שלא לבשל הגדי יחד עם סיבת גידולו המחייבה אותו. שיש בכך מידת אכזריות ונטילה במידה יתירה שנוטל מין בעל חי, ומבשלו בתוך הסיבה המגדלת אותו.

ובן מצינו שהתורה אסרה כמה דברים כעין זה, כגון איסור 'אותו ואת בנו', שאסרה תורה לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, שזה מעשה אכזריות לכלות האם

ולבאורה הוא פלא, כי מה ענין שלש
הבריתות שכרת הקב"ה עם
ישראל, לאיסור בישול בשר בחלב. אמנם
לפי האמור מבואר שפיר, שהתורה קבעה
את הדרך הראויה לבטא את ההכרה בו
יתברך שאנו עמו בברית והוא מקור השפע
עבורנו.

וחנה על מה שכתב הרמב"ם שטעם
האיסור הוא כדי שלא להידמות
לעובדי ע"ז, יש לתמוה כי לפי זה היה
לתורה לאסור דווקא באופן של הבאה לפני
ה', ולא כשאנו מבשלים לעצמנו. ועל
כרחך שהטעם הוא משום שהוא מעשה
אכזריות, כאמור.

כג, יט לא תבשל גדי בחלב אמו.

בגמרא איתא - 'דבי רבי ישמעאל תנא,
'לא תבשל גדי בחלב אמו' שלש
פעמים, אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור
הנאה, ואחד לאיסור בישול' (חולין קטו:).

והדבר צריך עיון רב מדוע נכתב בלשון
זו, ולא בלשון אכילה, ורק בדרך
הדרשה למדו מזה איסור אכילה ואיסור
הנאה. ובראשונים נתקשו בזה מאד, עיין
רמב"ם הלכות מאכלות אסורות (פ"ט הלכה
ב), והרשב"א ב"תורת הבית' (הובאו דבריו
בטור יור"ד סימן ס"ז).

ונראה שמבואר בזה שאכן עיקר גדר
האיסור הוא 'בישול' הבשר בחלב,
וכמו שנתבאר לעיל שטעמו של דבר משום
שיש בבישול גדי בחלב אמו מעשה
אכזריות. ומה שאסרה תורה גם את
האכילה, היינו משום שהבישול הוא חמור

מפני שהיה מנהג עובדי אלילים שהיו
אוכלים בשר בחלב בבית תועבותם בימי
חגיגה, על כן באה התורה לאסור אותו
וכו', כי כן דרך התורה לאסור הדברים
שהם לאלילים, ותצוה עלינו לעשות ההיפך
כדי לעקור שורש אלילים מן העולם'.

ונראה שכוונתם של עובדי האלילים
בנתינת בשר וחלב לפני אליליהם,
היתה לבטא בזה שהאליל שלהם הוא מקור
השפע, ולכן הם נהגו לבשל לע"ז את הגדי
יחד עם הדבר אשר בו נתגדל, שהוא חלב
אמו המחיה אותו, לומר שכשם שהחלב
הוא המגדל את הגדי ובו גם נתבשל ונעשה
ראוי לאכילה, כך האליל הוא המספק להם
כל צרכיהם. והנה התורה אסרה זאת גם כדי
להתרחק מע"ז, וגם משום שיש בזה מעשה
אכזריות, כמו שנתבאר לעיל.

אמנם עלינו ציוותה תורה לבטא הכרה זו
שכל הנמצא לנו הוא מאת ה',
באופן אחר, והיינו על ידי ראשית ביכורי
אדמתך תביא בית ה' אלוֹקֶיךָ. כלומר שעל
ידי שאנו מביאים לפניו את ראשית ביכורי
אדמתנו, אנו מבטאים בזה כי כל תבואתנו
ופירותינו הכל יש לנו מאתו יתברך. ולכן
צירפה תורה שני דברים אלו בפסוק אחד.

ובזה יש לבאר מה דאיתא במכילתא - 'לא
תבשל גדי בחלב אמו. רבי ישמעאל
אומר, מפני מה נאמר בשלש מקומות, כנגד
שלש בריתות שכרת הקדוש ברוך הוא עם
ישראל, אחת בחורב ואחת בערבות מואב
ואחת בהר גריזים והר עיבל' (מסכתא דכספא
פרשה כ).

כד, ג ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים.

ברש"י פירש את הפרשה לפי מ"ד שהיה זה לפני מתן תורה, אולם עיין רשב"ם ורמב"ן שמפרשים את הכל כסדרו, כפשוטו וכמשמעו של מקרא.

ולפי זה 'כל המשפטים' היינו כפשוטו, כל הפרשה מ'ואלה המשפטים', וכמו שביארנו בתחילת הפרשה, שהכל נאמר כהמשך לפסוק בסוף פרשת יתרו 'כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם וגו'' (כ, ט), וברצף אחד נאמר 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם'.

אכן יש לדעת מה הם 'דברי ה'', ועיין בספורנו כאן שכתב - 'ויספר לעם את כל דברי ה' - מתחילת כה תאמר עד ואלה המשפטים. ואת כל המשפטים - מתחילת ואלה המשפטים עד ואל משה אמר'.

והנה מה שכתב שהמשפטים נמשכים עד 'ואל משה אמר', הדברים תמוהים, כי כל האמור בסוף הפרשה, דהיינו מצות שלש רגלים, וכל הפרשה של הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' (כג, כ) אין זה 'משפטים'.

ונראה שהמשפטים נמשכים רק עד 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו' (כג, ג), ומשם ואילך חוזר להיות 'דברי ה'', שאינם משפטים. ולפי זה 'כל דברי ה'' היינו המצוות שבסוף פרשת יתרו עד ואלה המשפטים, וכן פרשה זו המתחילה 'ובכל אשר אמרתי אליכם' הכוללת את מצות שלש רגלים, וכן ההמשך 'הנה אנכי שולח מלאך' עד 'ואל משה אמר'.

כל כך עד כדי שיש לאסור גם את האכילה ממנו, כי בשעה שבא לאכלו אזי על ידי אכילתו הוא מבטא כביכול אישור והסכמה למעשה בישול הבשר בחלב.

ולמדו זאת חז"ל מחזרת האיסור שלש פעמים, כי כאשר חזר ונשנה איסור זה, משמעות הדבר תוספת חומרא באיסור הבישול, והיינו שיש להחמיר באיסור זה, שאסור אפילו להשתמש בבישול זה לאכילה. כלומר שכאשר אוכל אזי נחשב כאילו עובר פעם נוספת על 'לא תבשל'. וכאשר שוב חזר איסור זה ונאמר בשלישית, למדנו מכך להחמיר יותר, שאפילו לא נבוא ליהנות ממעשה בישול זה, מאותו הטעם.

כג, כ הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הבינתי.

חרי מבואר שאף שהיו בפיסגת המעלה אחר מתן תורה, לפני שחטאו, כבר נאמר להם שלפניהם ילך מלאך והוא אשר יביאם אל ארץ הכנעני, ובא הכתוב לבשר להם על גודל מעלתם. אולם רש"י פירש - 'כאן נתבשרו שעתידין לחטוא, ושכינה אומרת להם 'כי לא אעלה בקרבך'. ולכאורה הדברים סותרים לפשוטו של מקרא, וגם יש לתמוה מדוע בשרם על כך, ו'דיה לצרה בשעתה'.

וליישב כל זה, עיין מה שנבאר בזה בהרחבה בפרשת כי תשא להלן (לג, א).

ויש להוכיח דבר זה, כי הנה בפרשת כי תשא אחר החטא, כאשר משה ביקש על הסליחה ועל חזרת השכינה לישראל, חזר הקב"ה וקרת עמו ברית, ואמר לו 'שמר לך את אשר אנכי מצוך היום' (לד, יא), ושם נשנתה כל הפרשה שלפנינו עם שינויים קלים. והנה לא חזרה תורה שם על כלל פרשת משפטים, ונשנו רק פסוקים אלו של מצות שלש רגלים והפסוקים הנלווים אליהם.

והטעם בזה כי מאחר שנכשלו בחטא, וחל התרופפות בעצם קבלת עבודת ה' עליהם, חזר הקב"ה וחידש עמהם את הברית וציווה עליהם שנית פרשה זו של עבודת ה', אבל על 'המשפטים' לא היה צורך לחזור ולצוות, כשם שלא חזר וציווה עליהם את עשרת הדיברות, כי אחר שקיבלו על עצמם מחדש את קבלת מלכות ה' עליהם, ממילא מתחייבים בכל תוכן התורה שציווה אותם.

[ועיין שם בפרשת כי תשא, שביארנו את כל השינויים שנאמרו בין לשונות הפרשיות].

כד, ד ויבן מזבח תחת החר ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל.

כלומר שהיה ברית עם כל שבט ושבט, ויחד עם זאת היה המזבח אחד ומשותף לכולם.

ועיין מה שכתבנו בפרשת ויחי בענין הברכות שברך יעקב את בניו, שגם

בהם בא לידי ביטוי ייחודיותו של כל שבט בפני עצמו, ולבסוף כללם יחד, כמו שכתב רש"י בפסוק המסיים את ברכת יעקב את בניו - 'כל אלה שבטי ישראל שנים עשר, וזאת אשר דיבר להם אביהם, ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם' (מט, כח). וכתב רש"י - 'ברך אותם - לא היה לו לומר אלא איש אשר כברכתו ברך אותם, מה תלמוד לומר ברך אותם, לפי שנתן ליהודה גבורתו של אריה, ולבנימין חטיפתו של זאב, ולנפתלי קלותו של איל, יכול שלא כללן בכל הברכות, תלמוד לומר ברך אותם'.

ובן מצינו באבני החושן שהיו בגוונים שונים וכל שבט היה לו אבן משלו בהתאם לעניינו ותכונתו, ויחד עם זאת היו כל האבנים יחדיו מרכיבים תכשיט אחד המאגד את כולם יחד.

ובמו כן היה בקריעת ים סוף שנחלק הים לייב שבילין כדאיתא בחז"ל (תנחומא בשלח י, מכילתא בשלח פרשה ד, פרקי דר"א פרק מא), כלומר שגאולת מצרים היתה גם עבור כל שבט בפרטיות.

ובן בכניסתם לארץ ישראל מבואר ביהושע (פרק ג - ד) שהנס בעת עברם את הירדן התרחש כאשר שנים עשר אנשים מכל שבטי ישראל איש אחד לשבט נכנסו לירדן ואז נבקע הירדן, כלומר שנס הכניסה לארץ היה עבור שנים עשר השבטים, וכן מבואר שם שנצטוו יהושע לקחת שנים עשר אבנים מן הירדן ולשים אותם בגלגל

יד. ומה שלא חזר בפרשת כי תשא על מצות 'מזבח אדמה תעשה לי', היינו משום שבאותה שעה כבר נצטוו על הקמת המשכן והמזבח בתוכו, ופשוט.

'וּזְרוּק עַל הָעָם', דהיינו שזרק על המצבות, שהם כנגד העם.

ועיין במפרשים שאכן נתקשו בזה, כיצד זרק את הדם על כל העם, וברש"י הביא את תרגומו 'זרק על מדבחא לכפרא על עמא'. ויש שפירשו שזרק כנגד העם. ולפי דברינו מיושב שפיר שאכן זרק על המצבות שמייצגים את כל העם.

ומה שפירש התרגום שזרק את הדם על המזבח, כן משמע בגמרא (זבחים צז:): שלמדו מכאן דין כלי בקבלת הדם של קדשים, מדכתיב 'וישם באגנות'. והרי הדם שנתן באגנות היה הדם שזרק 'על העם', הרי מוכח שבגמרא נקטו כתרגומו שדם זה נזרק על המזבח.

ונראה שבתורת דרשה למדו כן, ובוודאי שבפשוטו היה הזריקה 'על העם' וכמו שפירשנו דהיינו על המצבות, אלא שדרשו כן מהלשון שכתוב 'וּזְרוּק', ולשון זריקה מתאים במזבח, כי על העם היה מתאים יותר לשון 'הזאה'. וכמו שפירש רש"י 'וּזְרוּק' - לשון הזאה'. ומשום כך דרשו שחצי הדם זה שבאגנות, שהוא חלק העם, בנוסף לזריקה שזרקו ממנו על העם, גם זרקו ממנו על המזבח לכפר על העם (ועיין בהעמק דבר).

כך, ה' וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים.

מקרבנות אלו שעשו ישראל לרגל הברית בהר סיני, למדו חכמים דין 'קרבן הגר', כמו שאמרו בגמרא - 'תנו רבנן כאשר תעשו כן יעשה, מה אתם עולה ושלמים, אף הוא עולה ושלמים, שנאמר

לזכר הנס, וכן נתן שנים עשר אבנים בתוך הירדן, וכל זה מורה שהנס והברית עם כניסתם לארץ נעשה מצד עמידת ישראל כי"ב שבטים.

ובעין זה מצינו במזבח שעשה אליהו בהר הכרמל שנאמר בו - 'ויקח אליהו שתים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב וגו' ויבנה את האבנים מזבח בשם ה' (מלכים א' יח, לא).

ועיין מה שביארנו בזה בהרחבה בפרשת ויחי בחלק המאמרים - מאמר א' גוי וקהל גויים'.

כך, ד-ח ויכתוב משה את כל דברי ה' וגו' ושתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל וגו'. ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח וגו'. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם וגו'.

יש לעיין לשם מה בנה משה את שתים עשרה המצבה 'לשנים עשר שבטי ישראל'. אחר שהעם כולו נמצא לפניו, ומה צריך מצבה לסמל את העם.

ונראה שעשה כן משה כהקדמה למה שהוצרך אחר כך לזרוק את הדם, חציו על המזבח וחציו על העם, והיינו כדרך כריתת ברית, שזורקים את הדם על שני הצדדים כורתי הברית, ולכן חצי הדם זרק על המזבח והיינו לשם ה', והחצי השני הוצרך לזרוק על העם. וכדכתיב 'ויקח משה את הדם ויזרוק על העם'. ומכיון שאין שייך לזרוק את הדם על ששים רבוא, לשם כך העמיד את שתים עשרה המצבות, כלומר שהם מסמלים את העם, וזה הפירוש

'כבכורה בטרם קיץ אשר יראה הרואה אותה, בעודה בכפו יבלענה' (ישעיה כח, ד).

כד, י ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר.

גם בשעה גדולה זו, שכל ישראל זכו לראות את כבוד ה' בראיה גמורה, לא היתה דרגת כל אחד ואחד שוה, והדבר התבטא במהות המראה והדמות אשר בה נראה הקב"ה ונתגלה לפניו. כי הנה, בעוד שכל ישראל ראו את מראה כבוד ה' 'כאש אוכלת', הרי שאצילי בני ישראל - שהם אהרן נדב ואביהוא ושבעים הזקנים - השיגו מראה במדרגה גבוהה יותר - ושבעו מזיו השכינה.

ונראה כי ההבדל בין המראות הוא, כי מראה האש האוכלת הינו הכרת ה' וידיעתו מצד היראה, והשגת החובה והעבדות לפניו. ואילו מראה לבנת הספיר שראו הזקנים, הינו הכרת ה' וידיעתו מצד האהבה, והשגת הערב והטוב שבדביקות בו, בחינת הנאה מזיו השכינה, כמו שנאמר 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו', וכמו שפירש רש"י (ברכות יז. וכ"ה במדרש ויק"ר כ, י) 'ויאכלו וישתו' - שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו'.

ובעוד שכל הזקנים זכו לראות את המראה הגדול הזה, הרי משה רבינו זכה לדרגה שלא זכה לה איש לעולם, עליו הכתוב אומר (במדבר יב, ח) 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט'.

ככם כגר וכו', אי מה אתם עולה ושלמים, אף הם עולה ושלמים, ת"ל ככם כגר יהיה, לכם הקשתיו ולא לקרבנותיכם, רבי אומר ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים' (כריתות ח:).

ועיין מה שהרחבנו בזה בפרשת בא חלק המאמרים - מאמר ג 'קרבן פסח - קרבן הברית'.

והנה איתא בירושלמי - 'רבי לעזר ורבי יוסי בן חנינה, רבי לעזר אמר שלמים הקריבו בני נח, רבי יוסי בן חנינה אמר עולות הקריבו בני נח וכו', התיב רבי לעזר לרבי יוסי בן חנינה, והא כתיב וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים, מה עבד לה רבי יוסי בן חנינה, שלימין בגופן בלא הפשט ובלא ניתוח' (מגילה פ"א ה"א, וכן הוא בבר"ר כב-ה).

ועיין שם שביארנו שמשמעות הוראת שעה זו שהיתה שם, שהקריבו את העולות שלימין בלא הפשט וניתוח, באה להורות על גודל החביבות והאהבה שנתן לנו הקב"ה כאשר כרת עמנו ברית על התורה ואמרו נעשה ונשמע, ובשל כך חשק ונרצה לקבל עולתם כליל בלי הפשט, כלומר שהאש של מעלה אכלה כל הקרבן כולו, ואפילו עורו שאינו ראוי להקטרה.

ובמו כן מה שהקטירוהו בלי ניתוח, היינו שלרוב חביבות האהבה לא המתין הקב"ה עד שינתחוהו, אלא מיהר לקבלו ברצון לאשה ריח ניחוח, בחינת הכתוב -

כב, ועיין מה שנבאר שם) 'היתה עלי יד ה' (יחזקאל לז, א). בכל זאת היו בכוחם לחזות ולראות את האלוקים, ובפירוש 'ויאכלו וישתו' יש כמה אופנים במפרשים על דרך החיוב, שאכלו לרגל שמחת הראיה כענין אכילת זבחי שלמים, או שהתענגו על זיו השכינה, כאילו אכלו ושתו, ועל דרך שיהיה לעתיד לבוא בסעודת לויתן ושור הבר.

אולם בדרך מדרשו פירשו חז"ל שדיבר הכתוב על פגם וקלקול שהיה במעשיהם, כמו שכתב רש"י - 'ואל אצילי - הם נדב ואביהוא והזקנים. לא שלח ידו - מכלל שהיו ראויים להשתלח בהם יד. ויחזו את האלהים - היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה, כך מדרש תנחומא (אחרי ו').

וברש"י לעיל - 'נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן. ולזקנים עד ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה בקצינים שבמחנה' (תנחומא שם).

ויש לעיין בדברי רש"י מה טעם נתחלף ונבדל עונשם זה מזה, שנדב ואביהוא נשרפו בהקריבם קטורת זרה אשר לא צוה ה', ואילו הזקנים נשרפו באכילת בשר תאוה. ומה משמעות הדבר.

והנראה בזה, כי ברצון הנעלה שיש לבני העליה להשיג עניינים רמים ונישאים, ישנם שני אופנים העלולים לגרום להם להרוס אל ה' מעבר למידה הראויה.

ובכלל שנתקרבו יותר אל מקום השכינה, כך היתה מדרגת ראייתם גבוהה יותר, אהרן והזקנים ראו יותר מאשר העם, ומשה עצמו ראה יותר מן הכל.

ומכלל הדברים נראה, כי הבדלי הדרגה לא התבטאו רק בשלש חלוקות אלו, אלא כל איש ואיש מישראל ראה לפי דרגתו, ואף שבמהות המראה לא היה הבדל ביניהם, הרי שהדעת נותנת כי היו נבדלים באיכות המראה ובשלימות השגתו.

ופשוט שאין בחינות ראייה זו האמורה כאן, נוגעת לבחינת הראיה שביקש משה 'הראני נא את כבודך', שאפילו באותה עת רצון לא נענה אלא במידה מוגבלת - 'לא תוכל לראות את פני וראית את אחורי ופני לא יראו' (לג, כג).

וההבדל המבואר בזה הוא, שכן משה ביקש לראות את פני ה', דהיינו להשיג בחינות בעצם קדושת ה', לדעת את מהותו יתברך. ועל זאת נענה כי לא יוכל לראות אלא את ההשתלשלות שהוא בחינת 'אחורי'. אולם מה שנגלה כאן לזקנים היא בחינה יותר נמוכה, שכן כתוב 'ותחת רגליו', אך גם לזה זכו רק זקני ישראל, בשעה גדולה ומיוחדת זו של התגלות לרגל ברית הר סיני.

כד, יא ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו.

בפשוטו בא הכתוב לספר מעלת אותה שעה, שאף על פי ש'לא שלח ידו' אליהם, שהוא לשון האצלת נבואה, כמו 'ושכותי כפי עליך עד עברי' (להלן לג,

בחינה אחת היא הרצון הבא מצד העונג הנשגב שיש לאדם המשיג השגות נפלאות ומרוממות אלו, ונהנה מזיו השכינה, ומצד שהוא מתאוה למתיקות עונג זה, לפעמים מפריז על המידה להתבונן במופלא ממנו. בחינה נוספת היא מצד עצם נשגבות הדבר וקדושתו, שנמשך אחר רוממות הקדושה וחפץ להידבק בנשגב ובנעלה.

ונראה שבוזה נבדלו שבעים הזקנים מבני אהרן, ששבעים הזקנים עברו על המידה מצד הרצון לעונג נשגב, וכמו שכתוב 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו', והיה אף עונשם מידה כנגד מידה, שבעת שהעניש ה' את המתאוננים שנתאוו לבשר תאוה, באותה שעה גמל את העונש לזקנים, שנתאוו לתאוות רוחניות. אולם נדב ואביהוא ביקשו את עצם הדביקות, ולכן אף מיתתם היתה בבחינה זו כאשר נמשכו אחר דביקותם, ומתו 'בקרבם לפני ה'".

ובמו שכתב ב'אור החיים' בפרשת אחרי מות - 'דיבר ה' למשה דרך מיתתן שהיתה על זה הדרך בקרבם לפני ה', פירוש שנתקברו לפני אור העליון בחיבת הקודש ובוזה מתו, והוא סוד הנשיקה, שבה מתים הצדיקים, והנה הם שוים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים

הנשיקה מתקרבת להם, ואלו הם נתקברו לה, והוא אומרו בקרבם לפני ה'. ואומרו וימותו בתוספות וא"ו, רמז הכתוב הפלאת חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות עד כלות נפשותם מהם, והבן' (ויקרא טז, א).

ויש ללמוד מכך על חביבות מעלת התורה, שאף שגם בחנוכת המשכן היתה שמחת עם ישראל, אולם הקפיד הקב"ה שלא תתערב שמחת התורה, יותר משמחת חנוכת המשכן^[ט].

כך, יב-יח ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן וגו'. ויבוא משה בתוך הענן ויעל אל החר ויהי משה בחר ארבעים יום וארבעים לילה.

ארבעים יום הוצרך משה לשהות בהר, כדי לקבל בסופם את שני לוחות העדות. ואמרו חז"ל - 'ארבעים יום עשה משה בהר, קורא בדת מקרא ביום ושונה בדת משנה בלילה, ולאחר ארבעים יום לקח את הלוחות' (פדר"א פרק מו). ובירושלמי - 'מקרא, משנה, תלמוד ואגדה, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה מסיני' (פאה פ"ב

^{טו}. ואיתא בגמרא בענין ארבעה שנכנסו לפרדס ונפגעו שלש מהם מלבד רבי עקיבא - 'רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום, ועליו הכתוב אומר 'משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו'. ואף רבי עקיבא בקשו מלאכי השרת לדחפו, אמר להם הקדוש ברוך הוא, הניחו לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי' (חגיגה טו). ועיין ברבינו חננאל שם שכתב 'שראוי להסתכל בכבודי'. כלומר שהמלאכים סברו שרבי עקיבא עבר על המידה בהסתכלותו בפרדס, אבל הקב"ה אמר להם שעליהם להניח 'לזקן זה', כי רבי עקיבא היה זקן שקנה חכמה שהיה 'עמוד התורה שבע"פ', כלומר שהעמלים בתורה שבע"פ, מתקדשים בקדושה עליונה, והם זכאים להסתכל בכבוד ה' בדרגה רמה.

ועיין מה שהארבנו בזה בספר 'בן מלך' - ספירת העומר וחג השבועות שער ב מאמר ד 'אור מופלא רום מעלה'.

ה"ו). ויש להתבונן מה משמעות מספר הארבעים יום, שהוצרכו למשה עד לקבלת הלוחות.

ועיין אבן עזרא שכתב: 'ריקי מח יתמהו מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה, ולא ידעו, אם יעמוד שם עם השם כמספר הזה וכפל כפלו שנים, לא יוכל לדעת חלק מאלף ממעשה השם ודרכיו וסוד כל המצוות שצווהו' (להלן לא, יח). אך עיין 'אברבנאל' (דברים י, י) שהקשה מאידך גיסא, כי בוודאי לא היו הארבעים יום שיעור זמן בעלמא - לפי שלא היתה פעולתם טבעית שיצטרכו אל זמן מוגבל וגדול לעשותם, כי הם נעשו בדרך פלא, והדברים הנסיים והפעולות האלקיות אין להם זמן שרשי ובעת אחת יוכלו להיות ... ואם העולם כולו נברא בששת ימים איך נאמר שהלוחות יצטרכו לארבעים יום וארבעים לילה לעשייתם ... כי אין מעצור ביד השי"ת ללמדו תורה על רגל אחת.

והנראה לבאר בזה, כי הוראת ה' למשה לעלות אליו השמימה כדי לקבל את לוחות העדות, היו בה שני חלקים: החלק האחד הוא העליה למרום - 'עלה אלי ההרה'. והחלק השני הוא השהיה שם - 'והיה שם'. ורק בהשלמת שני עניינים אלו - 'ואתנה לך את לוחות האבן'.

כלומר שכדי לקבל את התורה מן השמים, נקרא משה בראש ובראשונה לעלות למרום, לפי שהתורה היא תורה שמיימית, ומצד שרשה - מקומה בשמים ולא בארץ, וכשחפץ הקב"ה ברוב אהבתו ליתנה כמתנה לישראל, היה על משה לעלות השמימה וכביכול לקחתה ממקום

הימצאה, כענין שנאמר - 'עלית למרום שבית שבי, לקחת מתנות באדם' (תהילים סח, יט) - כביכול ששבה משה שבי במרום, בעבור האדם אשר בארץ [ראה עוד בזה להלן פרשת כי תשא חלק המאמרים - מאמר ב 'הלוחות קנין התורה במתנה לישראל'].

אולם בהיות שהתורה שמיימית היא, וגבוה מעל גבוה מחצבתה, הרי שהאדם הארצי במצבו החמרי אינו מסוגל להכילה, ואם כן, בכדי שיוכל האדם להשיג את פנימיות חכמת התורה, עד שתהא מפעמת בקרבו בבחינת 'תורה דיליה', ותהיה חקוקה בלבו וטבועה ברוחו - אין די בעליה השמימה ונטילתה משם, אלא לשם כך צריך האדם 'להיות' בשמים ולהפוך כביכול לאחד העליונים, כדי לקבל את דברי ה' ולעמוד על סודם. לפיכך, בטרם יקבל משה את לוחות הברית, המציינים את הדרגה העליונה מן הכל בקבלת התורה שניתנה לו 'ככלה לחתן', היה משה צריך 'להיות' בהר, להדמות לעליונים בהתפשטות גשמיות מוחלטת - 'לחם לא אכל ומים לא שתה' (להלן לד, כח) - ואך בזאת נעשה ראוי לקבל בשם כל ישראל ובעבורם, את הלוחות מעשה אלקים, הכתובים באצבע אלקים.

*

מספר 'ארבעים' הוא הזמן הנחשב לשהות ממושכת, והוא שיעור שיש בו משום קביעת מציאות חדשה. מצב הנמשך ארבעים פרקי זמן רצופים - ארבעים יום, ארבעים שנה, או ארבעים דורות - נחשב כמצב של קבע, המטביע את מציאותו

כי מספר הארבעים מיוחד הוא בעניינו להשגת התורה וקניינה הנצחי. וסימנך - 'תנא מיניה ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה' (פסחים עב.).

כר, יב ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה ויהיה שם, ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם.

במעמד זה נאמרה פרשת מעשה המשכן, ופרשת כלי המקדש והכהונה, על כל פרטיהם ודקדוקיהם, אחריהם נאמרה מצות השבת שבפרשת כי-תשא - 'אך את שבתותי תשמורו' (לא, יג). ובתום כל אלה נתן הקב"ה למשה את לוחות הברית - 'ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות לוחות אבן כתובים באצבע אלוקים' (לא, יח).

והדברים צריכים ביאור, כי הלא מטרת עליית משה אל ההר, היתה לשם קבלת הלוחות, כמו שפירש לו ה' 'עלה אלי ההרה וגו' ואתנה לך את לוחות האבן'. ולמה זה כאשר עלה משה אל ההר נשתנה הענין, כי אז מצווה ה' על מצות עשיית המשכן על כל פרטיו ועניניו, ושונה לו את מצות השבת, ואך ככלותו את הדברים - נותן בידו את הלוחות שלשם עלה משה למרום. ואם ללמדו תורה ומצוות היה צריך, מהו אפוא ענינם המיוחד של שתי מצוות אלו, כי מבין כל מצוות התורה - ניתנו דווקא הם במעמד נתינת הלוחות.

והנה עשיית המשכן מטרתה גם להיות מקום ללוחות ונקרא על שמם משכן העדות (שמות לח, כא), אולם שבת קודש לכאורה אין לה קשר עם נתינת הלוחות.

וקיומו לעולם נכשם שאנו מוצאים בירידת המבול, שארבעים יום הוצרכו לשחת הארץ ולמחות כל זכר מן היקום. ועוד כיו"ב].

לפיכך, אף 'והיה שם' האמור כאן, אינו מתקיים אלא בשהייה הנמשכת ארבעים יום. וכלשון הספורנו - 'ויהי משה בהר ארבעים יום וכו' לקנות תחתיו הויה נכבדת, ראויה לשמוע מפי הרב מה שלא ישיגהו זולתו' (פסוק יח).

וראה זה פלא, כי כל קנייני התורה בישראל לדורותיהם, נדבך אחר נדבך, הוצרכו לפרקי זמן במספר ארבעים, כדי לקבעם כמציאות מוחלטת וקנין נצח. כדרך שקבלת יסוד התורה, הלא הוא עשרת הדברים החרותים על הלוחות - הצריכה ארבעים יום, כאמור בפרשה זו, כן הוצרכו ארבעים שנה של הליכה במדבר, לשם קניינה המלא של התורה כולה (עיין ע"ז ה:), כאשר כל פרשיות התורה ומצוותיה נפרשו על פני אותו הזמן, בו היתה קירבת ישראל לה' מרובה מכל דור ודור, בהיותם דור דעה החוסים בצילא דמהימנותא, וכן אמרו 'לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן' (מכילתא בשלח ב). והחותמת את הכל היא התרחבותה הגדולה של התורה, הלא היא התורה שבעל פה, שהוצרכו ארבעים דורות לקביעתה והנחלתה לישראל. כפי שמציין הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה, שממשה ועד רב אשי - מקבלת התורה עד לחתימת התלמוד, יש ארבעים מוסרי התורה.

וזהו עומק מאמרם ז"ל - 'אמר רבי יוחנן כל אותן ארבעים יום שעשה משה בהר סיני היה למד תורה ומשכחה ובסוף נתנה לו במתנה' (ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב).

ישראל, אבל איש מאומות העולם אילו נזדמן לשם, לא היה רואה מאומה.

ועל דרך זה אמרו חז"ל בעקידת יצחק (ב"ר נו, א) - 'וירא את המקום מרחוק - ראה ענן קשור על גב ההר וכו' אמר לו ליצחק רואה אתה מאומה, אמר לו ענן קשור על גב ההר. אמר להם לישמעאל ולאליעזר רואים אתם מאומה, אמרו לו לאו. אמר להם הואיל ואין אתם רואין וחמור זה איננו רואה, 'שבו לכם פה עם החמור' (בראשית כב, ה), עם הדומה לחמור'.

כד, יז ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש החר לעיני בני ישראל.

באופני גילוי האש של מעלה, עיין מה שכתבנו בפרשת יתרו, בפסוק 'מפני אשר ירד ה' עליו באש' (יט, ח). ולעיל פסוק י, ובפרשת יתרו חלק המאמרים - מאמר י 'ומראה כבוד ה'.

והנראה, כי יסוד גדול משותף לשלשת הדברים שניתנו למשה במרום. שכן התורה, השכינה, והשבת - הינם עניינים שמימיים, אשר מצד שורשם - מקומם בשמים שהוא מקום ה', אלא שחפץ הקב"ה ברוב אהבתו ליתנם לישראל קדושים אשר בארץ המה. ולכן, על מנת לזכות בעניינים שמימיים ולהורידם לארץ, היה על משה לעלות השמימה ולקחתם ממקום הימצאותם בשמים.

ועיין בפרשת כי תשא חלק המאמרים - מאמר 'ויתן אל משה ככלותו'.

כד, יז ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש החר לעיני בני ישראל.

יש ללמוד מלשון הכתוב, כי מראה האש האוכלת לא היה אלא 'לעיני בני

פרשת משפטים

מאמרים

תוכן המאמרים

מאמר א - בין חוקים למשפטים	קצה
מאמר ב - 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'	רג
מאמר ג - שורש חיובי הנזיקין	רטו
מאמר ד - גדרי חיובי רוצח בפרשיות התורה	רכא
מאמר ה - פרשיות דין ערי מקלט להורג בשגגה	רכו
מאמר ו - גדרי פרשיות שנשנו בפרשת משפטים	רלד
מאמר ז - 'אחרי רבים להטות'	רמו
מאמר ח - פרשיות הרגלים בפרשת משפטים וכי תשא	רנו
מאמר ט - בגדרי מצות הראיה ברגלים	רסד

פרשת משפטים



מאמר א

בין חוקים למשפטים

מה בין חוקים למשפטים

'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' (כא, א).

המצוות נקראים בתורה פעמים רבות בשם 'חוקים' ו'משפטים', ויש לדעת מה בין חוקים למשפטים, אלו מצוות נחשבים 'חוקים', ומה הם הנחשבים 'משפטים'.

ידוע מה דאיתא בחז"ל ובעקבותם במפרשים, שחוקים הם המצוות שאין בהם טעם ידוע, והמשפטים הם המצוות שטעמן ידוע.

וכגון מה שכתב רש"י 'משפטי' - משמע דברים המיושרים, והדין נותן לעשותו' (יומא טז:). ועל ה'חוקים' כתב בפרשת בשלח - 'ושמרת כל חוקיו' - דברים שאינן אלא גזירת מלך בלא שום טעם, ויצר הרע מקנטר עליהם מה איסור באלו, למה נאסרו כגון לבישת כלאים ואכילת חזיר ופרה אדומה וכיוצא בו' (שמות טו, כו).

וכן כתב בפרשת פרה אדומה 'זאת חוקת התורה' - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חוקה גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה' (במדבר יט, ב).

ומקור הדברים הוא בתורת כהנים (אחרי מות פרק יג אות ט, תנחומא משפטים ז) - 'את משפטי תעשו אלה הדברים הכתובים בתורה שאילו לא נכתבו בדין היה לכתבן, כגון הגזילות והעריות וע"ז וקללת השם ושפיכות דמים, שאילו לא נכתבו בדין היה לכתבן. ואת חוקותי תשמרו ללכת בהם, אלו שיצר הרע משיב עליהם ואומות העולם משיבין עליהם כגון אכילת חזיר, ולבישת כלאים, וחליצת יבמה, וטהרת המצורע, ושעיר המשתלח, שיצר הרע משיב עליהן ואומות העולם עובדי כוכבים משיבין עליהם, תלמוד לומר אני ה' חקקתים, אין אתה רשאי להשיב עליהם'.

והובאו דברים אלו ברמב"ם - 'המשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם. והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע' (הלכות מעילה סוף פרק ח).

חוקים – מצוות הבאים לסמל וקביעותם על פי גזירת מלך

אמנם נראה שאין גדר הדברים שכל מצוה שאין טעמה ידוע לנו נקראת 'חוק'. שהרי מצינו כמה וכמה מצוות שטעמן ידוע כגון קרבן פסח, שנתפרש טעמה להדיא בכתוב - 'ואמרתם זבח פסח הוא אשר פסח וגו' (שמות יב, כז). ובכל זאת נאמר בה 'חוק' - 'זאת חוקת הפסח' (שם פסוק מג). וכן יתר מצוותיו של חג המצות נאמר בהם - 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שם יג, י).

ועוד שידיעת הטעם יש לה הרבה דרגות, ויש מצוות שטעמן ידוע לרבים, ויש מהם שאין סודן מסור אלא ליחידים. [והנה הרמב"ם דקדק בלשונו ולא כתב שאין בהם טעם, אלא כתב שאין טעמן ידוע. ועיין במהר"י קורקוס שם - 'הכוונה בחוקים, שאין טעמן ידוע, לא שאין להם טעם'. וכן כתב ברמב"ן על התורה במצות שילוח הקן (דברים כב, ו) 'שאינן מניעות טעמי תורה ממנו אלא עיוורון בשכלנו, וכבר נתגלה טעם החמורה שבהם לחכמי ישראל']. ואטו למי שאין ידוע לו טעמם של מצוות מסויימות הם נעשות לו ל'חוקים'.

והנראה בזה, שמה שהגדירו חז"ל את החוקים כמצוות שאין בהם טעם, הוא רק בדרך דרש ובדרך השאלה שמצוות כאלו נקראים חוקים, וכמו שיבואר להלן. אולם לפי הפשט, 'משפטים' הם מצוות שהשכל מחייבם, כלומר דברים פשוטים המחוייבים מצד עצמם, שאין צורך לגזירת מלך כדי לחייבם ולהגדירם, וגם אלמלא נצטוונו על כך, היה לנו לדעת את המחוייב בענין זה.

לעומת זאת 'חוקים' היינו דברים שחיובם מוכרח להתבסס על יסוד קביעה והחלטה. ואף שבוודאי יש לקביעה זו נימוק שכלי וטעם הגון ומובן, בכל זאת נצרכת המצוה להתבסס על קביעה, כי משום עצם תכלית המצוה, לא היה מוכרח שייעשה הדבר דוקא באופן זה, והיתה תכלית זו יכולה להתקיים גם באופנים נוספים. ומה שסדר המצוה הוא דווקא באופן זה היינו רק מחמת הקביעה וגזירת מלך. ומילת 'חוק' שורשה 'חקיקה' וחריטה, שמשמעותה קביעות איתנה, וכן בכל דבר קבוע מתאים לשון חק כגון 'ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור' (תהילים קמח, ו).

והנה סוג מצוות אלו, שכל יסודם הוא בכדי לבטא ולסמל עניינים מסויימים, אזי בהם אין הדעת מכרחת שיהיו דווקא באופן מסויים, ואלמלא נקבעו באופן זה, היה עניינם יכול להתבטא גם באופן אחר. וכל תקפם ומה שהם דווקא בצורה הזאת, הוא רק מחמת גזירת מלך והחוק שחקק הקב"ה. וכגון צפרי מצורע, ושעיר המשתלח ועגלה ערופה, ובעז"ה כל אחד יבואר במקומו.

ומכיון שכל החוקים אין הם דברים מוכרחים מצד עצמם אלא נזקקים לגזירת מלך, לכן בצורה מושאלת נקראים 'חוקים' גם כל אלו המצוות שאין טעמם ידוע.

גם במשפטים יש 'חוקים'

והנה אף במצוות שביסודם הם 'משפטים' שטעמם ידוע וחיוכם ברור ומובן מאליו. גם בהם ישנו חלק של 'חוק', דהיינו הגדרת אופן קיום המצוה ופרטיה המדויקים.

וכגון במשפט הראשון בפרשה זו 'כי תקנה עבד עברי', הרי עצם הדבר שלא יתכן שאיש עברי יהיה עבד עולם, דהיינו שעלינו להתייחס בהגינות לאדם המשתייך לעם העברי הנכבד, גם כאשר הוא נתון תחת דינו. הרי דין זה הוא 'משפט', שהשכל והרגש מחייבים אותו והוא מתחייב ומסתבר מצד עצמו. אמנם פרטי הדינים שקבעה תורה שלא יעבוד אלא שש שנים, ושם יש לו אשה ובנים ואמר 'אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי' הרי הוא נרצע ועובד עד עולמו של יובל. כל אלו הם 'חוקים' שקבעה התורה. כי אין האדם יכול לקבוע אותם מתוך סברת הצדק והמשפט לבד, אלא צריך שמישהו יקבע אותם. ובוודאי שגם לכל פרט כזה יש נימוק [וכגון ענין זה של עבודת עבד עברי שש שנים ובשביעית יוצא לחפשי, שכתב הרמב"ן שהוא כענין שבת, שלאחר שש תקופות של עבודה הוא נזקק וזכאי למנוחה]. אבל הם נימוקים שצריכים קביעה, כי אין הדבר מוכרח מצד עצמו שייקבע דווקא שיעור זה. והבן היטב.

דוגמא נוספת, דין שור המזיק. הרי עצם הדבר שהוא חייב בתשלומין הוא משפט הפשוט לכל בעל סברא ישרה, אמנם מה שתם משלם חצי נזק הוא 'חוק' שקבעה תורה. ואף שיש בו נימוק, וכמו שדנו בגמרא (ב"ק טו.) אם הוא קנס כדי שישמור שורו, או רחמנא הוא דחס עליה, אבל דבר זה אינו מובן מאליו שיהיה דווקא כך, וגם היה יכול להיות שיעור אחר לתשלומי שור תם, כגון שליש נזק או שתי שליש. ובענין בזה שהתורה תקבע את כל פרטי דיניו.

וכן דין הגנב, הרי מה שהוא חייב לשלם את מה שגנב, הוא וודאי 'משפט' הפשוט לכל, אבל מה שמשלם כפל וכשטבח ומכר שור ושה משלם ארבעה וחמשה, לא פחות ולא יותר, כל זה הוא רק משום קביעות התורה.

ואף שבוודאי יש לכל פרטי דינים אלו נימוקים וטעמים, אבל צריך לזה קביעות. ולפיכך הם נקראים 'חוק', מלשון 'חוקה חקקתי', כלומר שאין די בזה ההיגיון הצדק והמשפט שבהם, אלא בענין לזה קביעה וחקיקה של גזירת מלך.

ובזה מבואר שפיר מה שמצינו מצוות שטעמן ידוע, ובכל זאת נאמר בהם חוקה. וכגון חג המצות שהוזכר לעיל. והיינו כי עצם הדבר שצריך לעשות חג על המאורע הנפלא הזה בו גאל אותנו ה' והוציאנו ממצרים ולקח אותנו לו לעם, הרי הוא מצוה שיש בה טעם פשוט וברור, שבוודאי חייבים לעשות זכר גדול למאורע ולחגוג ולשמוח לפני ה' ולהודות

לו, וא"כ עצם הדבר אינו 'חוק'. אולם זה שהחג הוא דווקא שבעה ימים ולא כל מספר אחר, וכן מה שהציין לזכר מאורע זה הוא דווקא על ידי אכילת פסח מצה ומרור, כל זה צריך קביעות וגזירת מלך. ואף שהנימוק והטעם ידועים וברורים, אין זה מוכרח מצד עצמו, מכיון שניתן לעשות זכר זה על ידי אופנים רבים אחרים. והקביעה שדווקא מצה וקרובן פסח הם יהיו הזיכרון, ולא ענין אחר, הוא 'חוק', הנה כי כן עצם הדבר לעשות חג הוא 'משפט', אולם צורת החג על כל פרטיה הוא 'חוק' כלומר קביעות התורה.

ונמצא לפי זה שכל המצוות כולם, יש בהם חלק 'משפטי' וחלק 'חוקי'. אכן מה שנאמר לגבי פרה אדומה זאת 'חוקת התורה', הכוונה בזה כי מצוה זו היא כולה חוק, וכל כולה היא רק קביעות וגזירת מלך, שאין בה שום חלק משפטי שהיינו משיגים אותו לבד מסברתינו. וכל כלליה ופרטיה הכל נזקק לקביעות, מעצם הדבר של הבאת פרה, ומה שנצרך שתהיה אדומה, ושישרפו אותה, וכל מה שמתלווה לשריפה, עץ ארז ואזוב ושני תולעת, וכן ההזאות ומספר הימים, הכל חוק, כלומר הלכות שזקוקים לקביעה, והתורה קבעה את כל כלליהם.

במצות ירושה – חוקת משפט

והנה במצות ירושה נאמר בה שילוב של שני הלשונות גם יחד - 'והיתה לכם לחוקת משפט' (במדבר כז,יא) וכן מצינו בגואל הדם, 'והיו אלה לכם לחוקת משפט' (שם לה,כט).

ונראה הביאור בזה, שכללות הדברים במצוות אלו הם בוודאי 'משפט', שהרי עצם הדבר שהירושה ניתנת לקרובים, וכן עצם המצוה לעשות דין ברוצח, הם משפטים המוכרחים מצד עצמם והסברא מחייבת אותם. אולם צורת הקיום בפועל כיצד ייעשה הוא דבר שזקוק לקביעה. והנה מצוות אלו שונים הם מכל מצוות התורה שבהם רק פרטיהם הם 'חוקים', משום שבהם רק הפרטים אין מוכרחים ומתחייבים מצד עצמם, ולכן מה שמחייב את הפרטים הוא ה'חוק' והקביעות. אבל כאן גם כללות המשפט עצמו נדרש שיהיה מוגדר בגבולות מסויימים, כלומר שבפרשיות אלו לא רק הפרטים נזקקים לחוקים, אלא כל המשפט עצמו מתחילתו נזקק להיות מוגדר בגדרים של חוקה שקבעה תורה. ונמצא שהמחייב את הדבר, הוא המשפט והחוק יחדיו, וזה נקרא 'חוקת משפט'.

כלומר, שמצות הירושה היא מצוה שכלית ומתבקשת, ואכן מה שהבן יורש לא נכתב בפרשה זו, משום שזה דבר מובן מאליה ואין צורך לקבוע שהבן קם תחת אביו. אמנם כאשר אין בן, הרי עצם הדבר באופן כללי ששאר הקרובים באים לירש הוא 'משפט', אולם עדיין נצרך לזה כללי הקדימה וסדרם, ועל זה באו חוקי הירושה להגדיר את גדרי משפט הירושה, שהבת קודמת לאב ולאחים, והאחים קודמים לאחי האב וכו'.

וכמו כן בפרשת הורג נפש, שכללות הדבר לעשות דין ברוצח הוא משפט, אולם המשפט עדיין נזקק לגדרים וגבולות כיצד יתקיים הדבר, ועל זה באה 'חוקת המשפט'.

וקבעה דין גואל הדם ודין עיר מקלט ושיבת הרוצח בה עד מות הכהן הגדול וכל יתר פרטי הדינים.

כל המצוות מחוייבים בהם בחוקים – גזירת מלך

מלבד זאת שבכל מצוה אף שבכללותה היא משפט, יש בה חוקים וקביעות בפרטיה ודקדוקיה, כאשר ביארנו. יש משמעות יסודית נוספת לחלק החוק שבכל המצוות. כי כל המצוות, מלבד זאת שהם מחוייבים מצד עצם היותם 'משפטים', דהיינו הנהגות צדק ויושר מצד עצמן. חייב בהם כל בן ישראל גם בגלל היותם 'חוקים', שחקק ה' בגזירת מלך.

ואין דבר זה נוגע רק לחובת הלבבות וכוונת הקיום, אלא יש בזה גם משמעות ונפקא מיניה למעשה קיום המצוה.

כי הנה זה כלל גדול בתורה, שכל מצוה שצויה ה', גם כאשר ידוע לנו בבירור הטעם, בכל זאת חייבים לקיימם גם במקרים מסויימים אשר בהם לא שייך טעם זה. ואין הדין משתנה בכל מקרה לגופו, והוא כעין מה שמצינו בגזירות חכמים 'לא פלוג', כך היא גם המידה במצוות התורה שהמצוה מתחייבת בכל אופן.

ודבר זה נובע משום היות כל המצוות 'חוקים', כלומר שמכיון שהדבר יצא כן במאמרו של מלך, הרי זה כשלעצמו כבר מחייב אותנו, ואף שאם נדון מצד ההגיון של 'משפט' המצוה אין סיבה לחיוב בכגון דא. בכל זאת אין המצוה בטלה כיון שמלכו של עולם גזר וקבע כן, והקביעות היא תמידית אפילו כאשר אין הנימוק קיים, ונמצא כי כל 'משפטי' התורה הם גם 'חוקים'.

ודוגמא לדבר הוא מצות פדיון בכור, שמבואר בגמרא (שבת קלה:): כי הטעם שאמרה תורה שבכור האדם אינו נפדה אלא מבן חודש ומעלה, הוא מפני שבעודו פחות מבן חודש - הריהו בספק נפל, לפי שלא הוחזק עדיין כחי. ומכאן למדו חז"ל אף לענין שאר דיני התורה, שכל שלא מלאו לו שלושים יום עדיין הוא ספק נפל.

ועיין בתוס' (בבא קמא יא: ד"ה בכור) שהקשו - 'משמע קצת דאם קים לן בגויה דכלו לו חדשיו וחי, היה חייב לפדותו. וקשה דבפרק יש בכור (בכורות מט.) אמר גבי פודה בנו תוך שלושים יום ונתאכלו המעות לאחר זמן, אין בנו פדוי, ואמאי והא איגלאי מילתא למפרע דלא נפל הוא. אלא וודאי גזירת הכתוב היא מופדיו מבן חודש תפדה, דאפילו קים לן שכלו חדשיו צריך שלושים יום'.

והנה הדברים צריכים ביאור, שהרי למדו מכאן שכל שלא מלאו לו שלושים יום הריהו ספק נפל, ולפי מה שכתבו התוס' שהוא 'גזירת הכתוב', איך למדו מכאן שביום שלושים הוא יוצא מספק נפל.

אלא ביאור הדבר היינו משום האי כללא שביארנו לעיל, שאף שהנימוק למצוה אינו תקף במקרים מסויימים, עדיין נוהג הדבר מצד החוק שבו, שכך היא גזירת מלך. כלומר

שהואיל וגזרה תורה וקבעה שלושים יום משום שאז הולד וודאי מוחזק כחי, הרי מעתה אין אנו נדרשים אלא לגדר הדברים בלבד. וגם בוולד שכלו לו חדשיו בבירור, כל עוד לא מלאו לו שלושים יום, אין הוא בר פדיון. וזהו מצד ה'חוקיות' שכל המצוות נכללים בה.

שיעורי התורה – חוקים קבועים

עוד יש דבר יסודי במשמעות הדבר שהתורה קראה למצוות 'חוקים', והיינו לגבי קביעת השיעורים שבכל דבר. שגם זה נובע מצד חלק החוק שבכל המצוות, כי אף שכל אדם הוא שונה וכל מצב הוא שונה, למרות זאת מתייחסים לשיעור כלפי קיום המצוות בגדר קבוע אף שהוא רק על צד הקירוב, כלומר שאף שלפי האמת אין המציאות מדויקת, בכל זאת מתייחסים לזה כלפי ההלכה למעשה כאילו הדבר מדויק, וגם זה נכלל בחלק ה'חוק' שבמצוות.

וכבר ביארנו במקו"א [בן מלך - חג הסוכות' מאמר יג] את הגדר במידות ושיעורים של תורה, שאין הכוונה בזה שכך בדיוק היא המציאות של הדבר בפועל, אלא שיעורי התורה נקבעו לפי הרוב ולפי כללות הענין. וכלשונו הזהב של החזו"א (או"ח מועד סימן קלח אות ד) - 'וניתנה ההלכה לחשוב בקירוב, שלא ניתנו המצוות אלא לצרף הבריות, ולדקדק בצוואותיו יתברך לקבלת מלכותו יתברך, וגם לקיום חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה, ולסוד הפנימיות. ולכל הני, אינו מפסיד אם הקביעות של גבולי הצמצום יהיה בקירוב. כדי שיוכלו לקיים את מצות המעשיות אף חלושי הדעת'.

כלומר שלא נתנה תורה דבריה לשיעורין ושינויים שכל פעם ישתנה הדין לפי האומד, אלא השיעורים קבועים בגדרים תמידיים.

וכאמור דבר זה הוא מחוקי התורה שנתייחס אל השיעור שנקבע כאילו הוא מדויק, כלומר שאחר קביעת השיעור מתייחסים לזה כאילו כן הוא המציאות באופן ברור ומדויק, ועל פי זה נקבעת ההלכה. וכמו כן נקטו חכמים בדרכה של תורה, לחתוך קצבה ושיעור לכל תקנותיהם.

והכי איתא - 'אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא וקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש, אמר ליה לאו אמינא לך לא תפיק נפשך לבר מהלכתא, כל מידות חכמים כן הוא' (ר"ה יג.).

וכן אמרו כלפי אשה שגובה כתובתה עד כ"ה שנים ולאחר מכן מוחלת - 'אמר ליה אביי לרב יוסף, אתאי קודם שקיעת החמה גובה כתובתה לאחר שקיעת החמה לא גביא, בההיא פורתא אחילתא, אמר ליה אין, כל מידת חכמים כן היא, בארבעים סאה טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן' (כתובות קד.). וברש"י - 'כל מידת חכמים כן היא - העמידוה יתד ולא תמוט'.

ונמצא, שמה שהמצוות מוגדרים כ'חוקים', הרי נוסף על עצם המשמעות הפשוטה שפרטי הדינים מבוססים על 'קביעות התורה' כמו שביארנו, נכללים בגדר זה עוד שני כללים הנוגעים לכל המצוות.

א. 'לא פלוג' - כלומר מה שהם מתחייבים בכל האופנים, אפילו כשאינן הנימוק תקף.

ב. 'שיעורים של תורה' - כלומר שצורת קיומם מוגדרת בשיעורים שקבעה תורה.

ועיין בספר 'מנחת-חינוך' (מצוה ק"צ אות ה) שהשיעור שנקבע בשנות האדם שנעשה איש בהיותו בן י"ג שנה נאמר רק לישראל, אבל בן נח שאינו במסגרת גדרי התורה אינו בכלל הלכות השיעורים, וכלפיו אזלינן לפי אומדן דעתנו אם הנער הגיע לדרגת בר דעת (עיי"ש שהביא כן משו"ת חתם סופר יורה דעה סימן שיז). הרי שהשיעורים אינם מציאות גמורה מדויקת רק קביעות התורה שנתנהג כן.

ועיין במה שאמרו בגמרא (ב"ב טז.) על איוב 'מלמד שהיה גוזל שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להן', וקרא אותו הכתוב 'ירא אלוקים וסר מרע'. וכתב על זה ב'יד רמה' - 'והני מילי באומות העולם אבל לישראל כי האי גוונא לאו מעליותא היא, דגרסינן בפרק איזהו נשך (ב"מ סא:) לא תגנוב על מנת לשלם תשלומי ד' וה'".

ויסוד דבריהם שכתבו שהגוי נשתנה מישראל בגדרי דיניו, מתבאר שפיר על פי האמור כאן, כי הכפירות הקבועה לשיעורים וכמו כן דין 'לא פלוג' נובע רק מחובת ה'חוק' וציווי ה' שבמצוות. ובזה רק ישראל משועבדים לחוקי התורה, אבל האומות שלא ניתנה להם תורה ולא נאמר להם דבר ה', אין שייכותם למצוות רק מצד עצם הצדק שבהם, ואין הם שייכים לגדרי ה'חוק'.

'מצוות' ו'תורות'

עוד מצינו בתורה שמלבד שהמצוות מכונים 'חוקים' ו'משפטים' הם נקראים פעמים רבות 'מצוות' ו'תורות'.

והנה אין אלו שני סוגים, אלא כל המצוות נקראים 'מצוות' וגם נקראים 'תורות'. והביאור בזה הוא, כי הנה ישנם שתי משמעויות בכל המצוות. האחד שהם דברים שה' אלוקינו ציוה אותנו, ועלינו לשמוע בקולו ולשמור מצוותיו.

ושנית, משום שכן הוא האמת והראוי, שזוהי הנהגה נכונה וישרה, קדושה ורוממה. וכדכתיב - 'ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום' (דברים ד, ח). וכתב - 'ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת, חוקים ומצוות טובים' (נחמיה ט, יג).

והנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן מהו עיקר מטרת המצוות, ומהו שורש טעם הדבר שה' ציווה אותנו עליהם. שדעת הרמב"ם שעיקר המטרה בציווי על המצוות הוא בכדי לבטא

את הכנעתנו לאדון שאנו מצייתים לו, וכל המצוות הם רק היכי תמצוי שנוכל לקיים את ציווי. ואילו דעת הרמב"ן שמטרת המצוות היא לצרף ולקדש את האדם, בהיותם הנהגות של יושר וצדק רוממות וקדושה, ולעדן בכך את מידותיו ותכונות נפשו, ולכן ציוה אותנו ה' עליהם כדי לזכננו ולקדשנו (עיין רמב"ן במצות שילוח הקן - דברים כב, ו).

אמנם זה פשוט שלכל הדעות יש במצוות את שני העניינים. ומזה נובעים שמותיהם 'תורות' ו'מצוות'. 'תורה' היינו מה שיש בהם הוראה, כלומר הכוונה והדרכה כיצד ראוי לנהוג מצד עצם הדבר. ומה שהם נקראים 'מצוות' היינו מצד שהם מצווים עלינו בציווי וגזירת האדון.

עוד יש הבדל נוסף בין 'תורות' ל'מצוות', שהלשון 'מצוה' מתאים לעיקר המצוה שעליה נכון לומר שציוו אותה. אולם פרטי הדינים של קיומה אין כל אחד ואחד מהם 'מצוה' בפני עצמה, אלא הם רק הוראה והכוונה כיצד לקיים את המצוה הכללית, ופרטי דינים אלו הם הנקראים 'תורת', וכגון 'תורת העולה' 'תורת המנחה', 'תורת הנזיר', כלומר כל מכלול ההוראות הקשורות בקיום המצוה נקרא 'תורת' המצוה.



מאמר ב

'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'

יסודות משפטי הממון בתורה

בפרשת משפטים נתפרשו בתורה משפטי הממון, ועלינו לדעת כללות גדריהם, אשר זה גם מהווה יסוד להבין את טעמי וגדרי כל אחד מדיני המשפט, כי ידיעת השורש הכללי של כל חוקות המשפט, ישפוך אור על ההסבר והסברא בכל אחד מן הענפים והפרטים, ובכך יובנו בעזרה על נכון כל הסוגיות והלכותיהן ויתבארו ויתיישבו על הלב.

והנראה בזה, שכל דיני המשפטים שבתורה שרשם בעצם שורת הדין, כלומר שאין טעמים כפי שניתן לסבור לכאורה שהם אמצעים לתיקון וסדר העולם, וחיובי התשלומין באים בתורת עונש והרתעה למען לא ירבו המזיקים והגזלנים, אלא כל חיובי התשלומים שבתורה נובעים מעצם האמת והמשפט, ומתחייבים מתוך עומק שורת הדין. ולא באו לשרת מטרה צדדית או תועלת כלשהי.

וזה ההבדל היסודי בין משפטי התורה למשפטי העמים, כי החוקות שקבעו העמים כל מטרתם להיות אמצעי סדר כדי שיהיה העולם מתנהל ומתוקן כראוי, ולכן מענישים את מי שפוגע ומפריע את סדר העולם, כדי להרתיע ולמנוע פגיעה ושיבוש בסדרו של עולם.

ומשום כך במשפטי העמים עיקר הנידון הוא במידת האשמה והזדון של האדם, ועונשו נקבע על פי מידת חומרת אשמתו ופשיעתו וכוונתו הזדונית. אי לכך אם היה שוגג וכל שכן אם הוא אנוס במעשיו, הוא סיבה לפטור מעונש. ומאידך, אם מעשהו היה מתוכנן ובכוונה תחילה רצה לגרום את הנזק, אזי אף אם צורת המעשה היתה בדרך גרמא, אין זו סיבה לפוטרו מעונש ותשלומין.

לעומת זאת במשפטי התורה, כאמור, נקבע המשפט על פי שורת הדין, כלומר באיזה מידה מעשה הנזק מתייחס אליו, ולכן אדם המזיק חייב בתשלומין ואפילו אם הזיק בשוגג או באונס, וכאשר יבואר להלן. ומאידך אף אם הזיק ברצון ובכוונה אך היה זה על ידי גרמא, שאז אין המעשה מתייחס אליו, אזי פטור מתשלומין.

[אמנם מצינו שבעת הצורך 'בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה' (יבמות ז:), והיינו לפי ראות עיניהם כפי הנצרך להעמיד את סדר העולם על תיקונו].

ובאמת דבר זה הוא מרוממות תורתנו הקדושה, שדיני התורה חוקתיה ומשפטיה הם אמת בעצם, ונובעים מעומק שורת הדין, מה שאין כן אומות העולם לא נתחייבו להשתית

את סדר והנהגת חייהם על דרך נעלית זו, וגם אין בכוחם להשיג השגות אלה של אמת וקדושה, ככתוב - 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום' (תהילים קמז). וכל חוקות ומשפטי הגויים אינם אלא 'אמצעי סדר' כפי המתבקש לצורך תיקונו של עולם.

ובמקו"א הרחבנו בביאור כלל גדול זה [יתרו חלק המאמרים - מאמר ט' מן השמים דברתי עמכם] שכל מצוות התורה אין מטרתם להדריך את האדם כיצד יהיו חייו נוחים ונעימים בעולם, אלא התורה באה לומר מה היא ההנהגה הנכונה ומה היא הדרך הישרה וההגונה שעל האדם לילך בה. התורה היא תורה של ערכי צדק - משפטים ישרים ותורות אמת חוקים ומצוות טובים (נחמיה ט, יג). התורה מלמדת מה המה ארחות יושר ומה הם דרכים עקלקלות. כל התורה היא ערכים קדושים ומקודשים - מה ראוי לעשות וממה צריך להימנע, מה טוב ומה רע, מה צדק ומה שיבוש, מה הגון ומה נלוז. עקרונות התורה הם אמיתויות מוחלטות מצד עצמן. לא מחמת שנעים ונח שיתנהג כך העולם, כי אם שכך הוא אמיתת הדבר, זוהי האמת כערך עליון. ואפילו בציוויי התורה 'לא תרצח' ו'לא תגנוב', אין טעם איסורם מחמת חורבן העולם שישתרר כתוצאה מכך. אלא משום שרציחה וגניבה הם דברים רעים מעצם מהותם, וכן כל דיני התורה הם אמת מצד עצמם, בקביעה שמיימת נצחית ומוחלטת.

אמנם כן הוא המציאות שהליכה בדרכי התורה היא גם שלום ונועם בעולם, וזאת משום שהקב"ה 'איסתכל באורייא וברא עלמא'. כלומר שהעולם נברא באופן המתאים למשפטי ודרכי התורה, שכאשר ינהגו בהם אזי העולם יהיה מתוקן, ואם לאו יהיה העולם משובש ומקולקל.

ובגמרא מבואר (סנהדרין נו.) שגם בני נח נצטוו על הדינים. והנה נחלקו המפרשים מה הם הדינים שנצטוו בהם בני נח. האם הכוונה שידונו בדיני ישראל, או שנצטוו לשפוט בחוקים נימוסיים לפי הקביעות שלהם. עיין בזה בשו"ת הרמ"א סימן י', ובשו"ת חת"ס ח"ו סימן יד, ועיין בהעמק שאלה בשאלתא ב שכתב שם הנצי"ב בתוך דבריו - 'הא מיהא לכו"ע לא נצטוו בני נח על פרטי דינים, ומקרא מלא הוא - ומשפטים כל ידעום. ועיין מדרש תנחומא פרשת שופטים'.

הנה כי כן דיני ישראל שונים, כאמור, בעיקר מהותם ושורש חיובם מגדר החיוב שנצטוו בני נח לדון בדינים, כי הטעם שנצטוו בני נח על הדינים היינו כדי להעמיד גדרו של עולם, שלא יהא כל אחד הולך ותוקף רכושו של חברו, ונמצא העולם חרב. וכל חוקות העמים כולם, כל מטרתם ועניינם אינם אלא משום תקנת העולם. מה שאין כן חוקות התורה הם כולם אמיתיים בעצם - כלומר שהאמת מצד עצמה ושורת הדין קובעים את חיובם.

וכמו שהאיר בזה את עינינו הר"ן בדרשותיו (דרוש האחד עשר) - 'ואני מבאר עוד ואומר, שכמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם - במצוות וחוקים, אין עניינם תיקון

מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא שיחול השפע האלוקי באומתנו והידבקו עמנו, וכו', וזה שנתייחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון ענין קיבוצם וכו'. אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין האלוקי בנו... ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר היה משלימו המלך. אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם כי מצד שהם צודקים בעצמם, רצה לומר משפט התורה כמו שאמר הכתוב - 'ושפטו את העם משפט צדק', ימשך שידבק ויחול השפע האלוקי בנו. ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלוקי, והוא ענין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית' ע"כ לשונו הזהב.

ועיין מה שהובא למעלה לשון היד רמ"ה על מה שאמרו בגמרא על איוב 'מלמד שהיה גזול שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להן'. (ב"ב טז.) ובגין כך קרא אותו הכתוב 'רא אלוקים וסר מרע'. והקשה ביד רמ"ה מהא דאסור לגנוב אפילו על מנת להשביח. ותירץ שכיון שאיוב היה גוי הרי כלפיו שפיר ומעליותא למיעבד הכי, כי רק לישראל אסור לגנוב על מנת להשביח.

והיינו כנ"ל כי בישראל איסור גניבה אינו מחמת התוצאה של קלקול סדר העולם, אלא מצד הפגם שבעצם הדבר, ומשום כך אסור לגנוב אפילו באופן שיש בסופו של דבר תועלת לנגנב, וכגון הגונב על מנת לשלם כפל שלמדו מדרשא שהוא אסור. והנה אם כל טעם האיסור היה מחמת הפסד של הזולת ותיקון העולם, הרי באופן זה היה נכון להתיר. אמנם מכיון שגניבה היא עוול ופחיתות בעצם, הרי עצם הגניבה מהזולת הוא עוון ופגם. והיינו מה שכתב הרמ"ה שבישראל בכה"ג הוא אסור, ורק משום שאיוב היה גוי, שבחווהו על מעשה זה.

שורש חיוב הנזקין

נתבאר כי משפטי ודיני התורה מחוייבים מצד עצמם, ועל דרך זה הוא השורש והיסוד של כל חיובי הנזיקין, אשר מתחייב האדם בתשלומים כשהזיק ממון חבירו, או כשממונו הזיק את ממון חבירו. דהיינו שאינם באים כעונש על פשיעתו, משום שנהג שלא כשורה, וגם אינם בתורת קנס והרתעה בכדי להשליט סדר בעולם, אלא כל חיובם נכוחים וישרים בעצמם.

ונראה הטעם לחיובם, דהיינו משום שכל מעשה הנעשה בידי האדם, הרי תוצאות מעשה זה שורת הדין שיפלו בחלקו של העושה, כי כל מה שנעשה על ידי האדם, ראוי ונכון שהוא זה אשר יהא נושא את תוצאות המעשה. ובדומה לסברא הפשוטה שכאשר מאן דהו יוצר ומחדש חפץ מסויים הרי החפץ שייך לו, מכיוון שהוא עשה והמציא אותו.

ואף על פי שלא עשה בו כל מעשה קנין, אלא עצם זה שנעשה החפץ על ידו הרי שורת הדין נותנת שיהא קנוי לו.

וכעין זה היא הסברא במי שהביא במעשיו היזק, ויצא 'הפסד ממון' מתחת ידיו. שגם בזה שורת הדין נותנת שההפסד יפול על בעל המעשה אשר ממנו יצא ההיזק. ומשום כך חייב המזיק לשלם לניזק את שווי הנזק, כי עליו לשאת את ההפסד הנגרם ממעשיו.

כלומר שעצם הדבר שמציאות הנזק וההפסד יצא מתחת ידו, הוא המחייב אותו בתשלומים. כי הוא הנו 'בעליו' של הנזק ועליו לשאת בתוצאות.

גרמא בנזקין

ובזה יבואר טעם הדין שנתבאר בגמרא (בבא קמא נט: - ס.) שגרמא בנזקין פטור. דהיינו שכל היזק שאינו תוצאה ישירה ממעשה האדם, אלא רק נגרם על ידו, הרי האדם שגרם את הנזק פטור מלשלם. ואף באופן שעשה את המעשה בפשיעה גמורה וכל כוונתו היתה להזיק את חברו.

והטעם בזה הוא כאמור, כי כל חובת תשלומי נזק היינו משום שהנזק שבא על ידו מתייחס אליו ולכן ההפסד שלו, אבל כשהזיק על ידי גרמא, ולא הוא עשה את פעולת הנזק, אלא שמתוך מעשיו נגרם ואירע היזק זה לחבירו, אין לחייבו בתשלומי הנזק, כי אין הנזק הזה שלו ואין עליו לשאת בהפסד.

לעומת זאת מבואר בגמרא כי אדם המזיק חייב אף כשהזיק באונס (מתניתין כו.). הרי להדיא שאין החיוב נובע מחמת זדון לבו או פשיעתו שפשע בממון חברו וגרם לו הפסד. אלא כמו שנתבאר, שעצם התייחסות מעשה הנזק אליו מחייבת אותו לשאת בהפסד שבא על ידו. ואף במקום שאינו אָשָׁם בנזק זה כלל, מ"מ מאחר שהנזק בא על ידי מעשיו, הרי ההפסד אירע לו והוא שלו בלבד. וכן הרבה מהלכות נזיקין יובנו ויתבארו על פי יסוד זה.

ובתמצית הדברים הכלל העולה מיסוד זה הוא שבכדי שיתחייב האדם בנזקים, נדרש - או שמעשה ההיזק יהיה שלו, דהיינו שהוא עשה זאת. או שמעשה ההיזק יתייחס אליו, דהיינו שהוא אחראי על המזיק ושמירתו מוטלת עליו. וכל שאין בו אחד משני תנאים אלו פטור.

והיינו הטעם שיש אופני היזק שפטרה תורה את האדם בעל המזיק מלשלם. וכגון, בור ט' למיתה, וכלים ואדם בבור, שמכיון שאין הבור 'עשייתו לנזק' כלפיהם. וכמו כן טמון באש, ושן ורגל ברה"ר, שטעם פטורם נובע משום שבכגון דא אין המעשה מתייחס אל האדם, כיון שאין השמירה מוטלת עליו לגבי נזק זה.

והרבה מסוגיות הגמרא עניינם לבאר באיזה אופן מתייחס הנזק אל הבעלים, ואימתי אין הנזק מתייחס אליו. או לדון באיזה אופן נחשב כמעשה, ואימתי אינו אלא גרמא. וכל זה יבואר בארוכה בעז"ה בספר 'שיעורי בן מלך' - בבא קמא'.

מקומות שחייב תשלומין תלוי בכוונה

ביארנו שאין טעם חיוב התשלומין במזיק משום עונש, ולכן אין תלוי כלל במידת אשמתו וכוונתו, אלא כל חיובו הוא משום שהמעשה מתייחס אליו. ולפי זה יש לתמוה ממה שמצינו בכמה מקומות שהמזיק חייב בתשלומין רק באופן שנתכוון להזיק, ולכאורה נראה מכאן שבחובת התשלומין ישנם גם נימוקים של עונש ותלונה על המזיק.

אכן לכשנדקדק שפיר, נמצא שבכל המקומות אין חיוב התשלומין אלא אך ורק משום התייחסות המעשה אליו. אלא שיש לפעמים שהמעשה אינו מתייחס דיו לבעל המעשה, וצריך לצרף את הכוונה והפשעה, שזה יוסיף תוקף בשייכות והתייחסות המעשה אל האדם, כלומר שרק על ידי הכוונה ניתן להחשיב את המעשה כמתייחס אליו לגמרי.

ומצינו כן בכמה דינים והם - א. לגבי חיוב גרמא לצאת ידי שמים. ב. לגבי דינא דגרמי. ג. לגבי מצמצם. וכאשר יבואר להלן.

גרמא בנזקין חייב בדיני שמים

איתא בגמרא שאף שגרמא פטור בדיני אדם, אבל בדיני שמים גם הגורם לנזק חייב (בבא קמא נט:). ובירושלמי (ריש הכונס) איתא ש'אין שמים מוחלין לו עד שישלם'.

והנה חיוב זה בדיני שמים, יש לעיין מה גדרו, שהרי כל חיובי התורה הם 'דיני שמים' שהקב"ה תובע מהאדם לקיימם.

והנה דעת רש"י שחייב בדיני שמים, היינו שנתחייב עונש על העוולה שעשה, ולכן נקרא 'דיני שמים', כי העונשים על האדם באים מן השמים. כמו שפירש בדברי הגמרא - 'העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים' (גיטין נג.), ופירש רש"י - 'וחייב בדיני שמים - פורענות לשלם לרשעים, שנתכוין להפסיד את ישראל'. אלא שכשמשלם לחבירו פוטר עצמו מהעונש, וכלשון רש"י בבבא קמא (קד. ד"ה שכבר) 'מיהו ידי עונש אין יוצא עד שישלם'.

אולם דעת המאירי שחייב ממש ממון בדיני שמים, וזה לשונו (ב"ק נו.) - 'כל שכתבנו עליו כאן שהוא חייב בדיני שמים, פירושו שהוא חייב בו בהשבון, הא לענין איסור, אף מה שהוא פטור בו מדיני שמים, איסור מיהא יש בו, אלא שלענין השבון נאמרה, ומכאן כתבו גדולי הדורות, שכל שנאמר עליו חייב בדיני שמים פסול הוא לעדות עד ששייב, והדברים נראין, שמאחר שהוא חייב להשיב, תורת גזילה חלה עליו עד ששייב'.

וכן מבואר בקצה"ח (סימן לב סק"א), שהחוב בדיני שמים היינו תשלומין, כי עונש איכא אף בגוונא דפטור גם מדיני שמים. וזה לשון החזו"א (סימן ה סק"ד ד"ה ב"ק) - 'והאי חייב בדיני שמים, אינו רוצה לומר דאסור לעשות כן והעושה כן עבירה היא בידו, וכדמשמע לכאורה מלשון רש"י גיטין (נג.), אלא רוצה לומר דאינו יוצא ידי שמים עד שישלם, כדאיתא בירושלמי בפרקין'. ועיין עוד בזה בשו"ת מהרי"ט ח"א סימן צה.

ולפי דבריהם בדיני שמים חייב הוא לשלם את הנזק, ולא רק תרעומת על העוולה שעשה לו. ויש לעיין בחיוב תשלומין אלו, מה גדרם. דהא לכאורה ממה שפטור הוא בדיני אדם, מבואר שאין במעשיו די כדי לחייבו בתשלומין ג' - וכמו שנתבאר הטעם בזה, משום שאין הנזק מתייחס אליו, ומהו א"כ גדר חדש זה לחייבו לצאת ידי שמים אף בהזיק ע"י גרמא.

ואשר נראה בזה, לפי מה שנתבאר לעיל לגבי מזיק, שיסוד חיובו היינו משום שהוא שעשה את הנזק, או משום שהנזק מתייחס אליו, ולכן ההפסד הוא שלו, וזה גדר חיוב בדיני אדם, שעצם ההפסד שייך אליו.

אמנם חיוב בדיני שמים, היינו שיסוד חיובו הוא מצד אשמתו, וכגון הגורם נזק לחבירו ונתכוון לכך, אזי נתבע ממנו לתקן את אשמתו, כי עצם האשמה מחייבת תשלומין, וזה נקרא 'חייב לשלם בדיני שמים'. כלומר דאף שלא נתהווה הנזק על ידו ממש אלא בדרך גרמא, אכן מכיוון שנתכוין להזיק את חבירו, ועל ידי פשיעתו נגרם הנזק, הרי יש לחייבו בתוצאת ההפסד הנגרם מהנזק. וזו הכוונה 'דיני שמים' שחובתו לשלם כאשר הוא אשם, ולתקן בתשלומיו את אשמתו.

ונמצא לפי דברינו, כי החיוב בדיני שמים - כאשר הזיק בדרך גרמא, הוא רק כאשר עשה כן בכוונה ובפשיעה. אבל אם גרם היזק לחבירו בשוגג, אין לחייבו על כך אף בדיני שמים. ואכן כך כתב המאירי - 'והרבה כיוצא באלו שהם גרמא ופטור, אלא שיש מהם שפטור אף בדיני שמים, והוא כשאין כוונתו כלל להזיק, כי הוא יודע תשלומות לב (ב"ק נ.). וכן הוכיח החזו"א (סימן ה סק"ו ד"ה ב"ק) מסוגיית הגמרא. וזה לשונו: 'ב"ק נו א, מהו דתימא לימא מי הוה ידענא דאתיא רוח שאינה מצויה. מכאן נראה דכשוגג אינו חייב בידי שמים'.

ארבעה אופנים של חיוב בדיני שמים

ונראה פשוט שבכל היזק שהזיק אדם לחבירו, הרי מלבד התשלומין שחייב לו, חייב גם לפייסו ככל צער שאדם גורם לחבירו, ואין לו כפרה בדיני שמים עד שיפייס את חבירו.

והנה נמצא שבכלל מיני המזיקים, יש ארבעה חלוקות - יש מהם שחייב בדיני אדם וחייב בדיני שמים, ויש מהם שפטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, ויש מהם שחייב בדיני אדם ופטור בדיני שמים. ויש שפטור משניהם.

והיינו שבכל הנזקים שהזיק מכיון שהוא אשם בהיזק משום שפשע או לא שמר כראוי, אזי נוסף לחיוב ממון בדיני אדם, חייב גם בדיני שמים, והיינו שמוטל עליו לפייס את חברו.

אמנם כשהאדם הזיק באונס אזי אף שחייב בדיני אדם, מכיון שהנזק יצא מתחת ידו, אולם זה פשוט שמכיון שאינו אשם בדבר, אינו חייב בדיני שמים, ואין מוטל עליו חובת פיוס. [וכאשר הזיק ב'שוגג', יש להסתפק אם חייב לפייס את חברו, שהרי מצינו שחייבה תורה את החוטא בשוגג להביא קרבן חטאת ולהתפייס לפני ה'].

וכאשר אדם מזיק בגרמא, הרי דינו שפטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים. וחייבו כפול, הן שחייב תשלומין כדי לצאת ידי שמים, ובנוסף לזה מוטל עליו לפייסו.

אמנם כאשר הזיק אדם בגרמא, ואירע דבר זה באונס או בשוגג, בכהאי גוונא פטור הן מדיני אדם והן מדיני שמים.

והנה נחלקו האחרונים באופנים שפטרה תורה בנזקי ממונו, שן ורגל ברשות הרבים, אדם וכלים בבור, וכן טמון באש, האם חייב בדיני שמים, והגאון רבי ברוך בער זצ"ל (ברכת שמואל סימן ב') כתב לחלק בין שן ורגל שאינו בכלל שמירתן עליך לענין זה, ופטור אף לצאת ידי שמים, אבל אדם וכלים בבור וטמון באש, אף שאין בהם חיוב תשלומין, חיוב שמירה איכא, וחייב לצאת ידי שמים. אמנם בחזון איש (סימן ב' סק"ז, וסימן ה' ס"ק ד') פשיטא ליה דכל היכי דפטרה התורה, גם לצאת ידי שמים פטור.

אולם נראה שכל מה שנחלקו היינו לענין חיוב ממון בדיני שמים, אבל חובת פיוס בוודאי איכא לכו"ע.

מצמצם

ומצינו עוד דבר הדומה לגרמא ובכל זאת חייבה אותו תורה והיינו דין 'מצמצם' לגבי רציחה, כגון מי שנכנס למים או במקום חמה וחבירו כובש אותו שם ומונעו מלהסתלק עד שמת, שמבואר בגמרא (סנהדרין עו:): שחייב כדין רוצח, ונלמד מן הכתוב 'או באיבה' לחייב את המצמצם. ולכאורה הדבר צריך ביאור שהרי גרמא וודאי פטור ברציחה, אף שהוא מכוון להרגו.

ואשר נראה בביאור ילפותא זו ד'או באיבה', כי ה'איבה' מצטרפת למעשה הצמצום וגורמת לייחס את הרציחה כמעשה שלו. כלומר, כי באופן זה אשר מחזיק את האדם בכח במקום המביא מיתתו, אמרה תורה, שכשעושה כן באיבה דהיינו בכוונה ובמזימה, נחשב כאילו הוא המיתו בידיים. כי מה שמצמצם אותו במקומו בכוונה ובאיבה, זה מייחס את המיתה אל הרוצח, להחשיבו רוצח בידיים.

ואף שהרוצח את חבירו על ידי גרמא פטור מעונש, ואפילו אם עשה זאת בכוונת זדון, אמנם המצמצם כיון שמה שהוא כובש אותו בכח הוא קרוב למעשה, אזי בצירוף כוונתו וזדון לבו רואים זאת כמעשה ממש.

והיינו כמו שנתבאר לגבי חיוב התשלומין - בדיני שמים - אצל גרמא, אלא שב'מצמצם' מכיוון שהוא סוג גרמא הקרוב יותר להחשיבו כמעשה שלו, ועל כן יש בכוונתו ופשיעתו להצטרף למעשהו, כדי לייחס את התוצאות אליו ולחייבו אף בדיני אדם.

והנה לגבי נזקין נחלקו שם רבינא ורב אחא אי חייב בו המצמצם, דרבינא מחייב - ק"ו מרוצח שלא חייב בו אונס כרצון, ורב אחא בר רב פטר, דאמר קרא 'רוצח הוא' רוצח הוא דחייב לן מצמצם אבל בנזקין לא'. ויש לעיין, לדעת רב אחא בר רב, מפני מה נשתנה בזה באמת נזקין ממיתה - שפטר בו הכתוב את המצמצם, והרי מן הדין ק"ו הוא לחייב מצמצם לגבי מזיק, וכמו שאמר רבינא. וצ"ב.

ואשר נראה בזה, על פי מה שנתבאר בגדר חיוב מצמצם - שהוא מצד הצטרפות ה'איבה', ולכן לענין זה נשתנתה רציחה מנזיקין. דלגבי רציחה מאחר שאין חייב הרוצח מיתה אלא כשהרג במזיד, הרי שהזדון הוא חלק מעיקר חיוב האדם ברציחה, ולפיכך חייבה בו תורה אף את המצמצם, דיש בכח זדונו וכוונתו להצטרף למעשה המצמצם ולייחס הרציחה אליו, מאחר שהזדון הוא מגוף החיוב ברציחה. אבל לגבי נזקין שאין החיוב מצד פשיעתו, בזה לא מהני פשיעתו לייחס הנזק אליו.

אכן דעת רבינא שגם בנזיקין ילפינן דין זה מרוצח, משום שסוף סוף נתגלה בקרא ד'או באיבה', שכל המצמצם באיבה מתייחס הנזק אליו, כי לעולם יש ב'איבה' כדי לייחס את תוצאות הצמצום אל המצמצם. ואף שאין החיוב בנזיקין תליא בפשיעתו, אבל כשפשע הרי יש בכח הפשיעה להצטרף למעשה הצמצום ולייחס את הנזק אליו.

דינא דגרמי

עוד מצאנו אופן נוסף שבו הכוונה והפשיעה מביאים לייחס את הנזק אל הגורם, והיינו לגבי 'דינא דגרמי'. שנתבאר בגמרא (ב"ק צח:): שאף שאינו נחשב למעשה ממש, בכל זאת נחלקו בזה שיש שדנו דינא דגרמי כלומר שחייב בתשלומין, ויש שסברו שאין לדון דינא דגרמי.

וכבר האריכו הראשונים לבאר מה גדר הדברים שנתחייבו בהם ב'דינא דגרמי' ובמה חיובם יותר מ'גרמא'. ועכ"פ הכלל בזה הוא שהם דברים שיש בהם לייחס את המעשים להמזיק יותר מ'גרמא', ולכן יש מ"ד שחייב, כיון שהם קרובים ודומים למזיק בידים.

והנה דעת כמה ראשונים דאף דקיי"ל דדיינינן דינא דגרמי, בכל זאת היינו רק באופן שהזיק בכוונה, אבל אם הזיק שלא בכוונה אזי לכו"ע הוא פטור. עיין במאירי (ב"ק נה:).

[ועיין ביאור הגר"א שהאריך לבאר בכמה דוכתין (סימן כה אות כז, וסימן שפח אות לד, וסימן שצו אות ח) בדעת הרי"ף והרמב"ם, שהם נקטו כי ההבדל בין גרמא וגרמי הוא, דגרמי היינו בכוונה, ושלא בכוונה הוא גרמא. וכן כתב הרמב"ם להדיא בתשובתו לחכמי לוני"ל (הובא במגיד משנה ובמגדל עוז פ"ד מהלכות נז"מ ה"ב), לחלק בין כוונה לשלא בכוונה, עיי"ש. ועיין מחנה אפרים נזקי ממון סימן ו, אמנם דעת הרמב"ן דדיינינן דינא דגרמי אף בשוגג ואכמ"ל].

והביאור בזה הוא כאמור, כי מכיוון שבגרמי עדיין אין זה מעשה שלו לגמרי, לכן אינו חייב עליו אלא באופן שמזיק בכוונה, שאז מחשבתו וכוונתו להזיק מועילה לייחס את תוצאות הנזק אליו, אף כשמצד עצם מעשיו לא היה נחשב לגמרי כמעשה שלו, וכמו שנתבאר לעיל בגדר מצמצם.

ואכן מבואר בפוסקים, כי אין דנים דינא דגרמי אלא לגבי האדם עצמו שהזיק, אבל בבהמתו שהזיקה על ידי גרמי, פטור. וכמו שכתב הרמ"א (ריש סימן שפו) - 'ודוקא באדם חייב דינא דגרמי, אבל בבהמה לכולי עלמא פטור' (ועיין שם בש"ך ובביאור הגר"א). והדברים מבוארים וברורים שבבהמה אין מחשבה ומזימה אשר תצרף את המעשה הנגרם להיחשב כפעולה המתייחסת אליה.

אומד לנזקין

והנה יסוד גדר זה שיש בכח הכוונה לתת משמעות למעשה, מצינו שהוא משמש גם לצד קולא, כלומר שיש לפעמים מעשה היזק שמצד צורתו היה לו להיחשב כמעשה של האדם, אך הכוונה הגלומה בו גורמת שלא ייחשב כמעשה שלו, ואינו חייב בנזקין.

והיינו מה שאמרו בפרק החובל (ב"ק צא). ש"יש אומד לנזקין'. כלומר, שבכל מעשה נזקין אשר מחייב את האדם, אומדים בתחילה אם ראוי היה נזק זה לצאת מפעולה זו. ואם אמדו שלא היה ראוי לצאת מפעולה כזו נזק כזה, אזי פטור מן השיעור שהזיק יותר מן הראוי לו. וילפינן לה מקרא ד'או באגרופ' - 'מה אגרופ מיוחד שמסור לעדה ולעדים, אף כל מיוחד שמסור לעדה ולעדים'.

ודין זה צריך ביאור רב, כי אף באופן שמצד האומד אין ראוי לצאת היזק זה, אבל הרי וודאי האדם המזיק הוא זה אשר עשה את הנזק, שאף שבדרך כלל אין ראוי לצאת מפעולה כזו נזק כזה, מכל מקום הרי פעולה זאת היא שהביאה את הנזק, והרי אדם המזיק חייב אף באונס, וסוף סוף כל הנזק הוא תוצאה ממעשיו.

ואשר נראה לבאר בגדר דין אומד, שבוודאי אין זה מצד דין אונס. אלא שאמרה תורה כי כל שאומדים פעולתו שאינה ראויה להביא היזק זה, אזי רואים אותו כאילו הנזק לא בא ממנו, ומה שבכל זאת נגרם הדבר על ידי מעשיו כגרמא בעלמא חשבינן ליה. כי כל שהפעולה מצד עצמה אינה ראויה בדרך כלל לגרום לנזק, נתחדש בתורה שבכהאי גוונא

אין מייחסים את התוצאה והנזק אל המזיק, אלא נחשב כגרמא בעלמא וכאילו הנזק נעשה מאליו.

[ועיין שם בגמרא שבתחילת הסוגיא בעיא היא בגמרא: 'איבעיא להו יש אומד לנזקין או אין אומד לנזקין, מי אמרין לקטלא הוא דאמדינן בהכי נפקא נשמה, בהכי לא נפקא נשמה, אבל לנזקין כל דהו, או דלמא לא שנא'. והיינו דנסתפקו אי איכא למילף נזקין מרציחה לענין אומד או לא.

והנראה בביאור דברי הגמרא וצדדי הספק בזה, דברציחה שכל חיובו הוא רק בזדון, אזי כל שאמדו את המכה דבהכי לא נפקא נשמה, שוב אין עליו שם 'רוצח', ולכך פטרתו תורה. אבל לגבי נזקין שחייב גם בשוגג ובאונס, הרי גם כשאמדו את הפעולה שאינה ראויה לנזק גדול כל כך, מכל מקום כיון שממעשיו התרחש הנזק הריהו נחשב מזיק, ויש לחייבו על הכל, דיש לומר שבזה לא חידשה תורה דין אומד, אלא כל שבא היזק זה ממנו, חייב.

אכן מסקנת הגמרא שגם בנזקין יש אומד, דמאחר שמצד ידיעת האדם אין פעולה זו גורמת בדרך כלל לנזק זה, אזי אף כשנתכוין להזיק נזק [במידה מסויימת], מ"מ אמרה תורה שאין יתר הנזק מתייחס אל פעולתו, אלא כאילו נעשה מאליו].

אומד בנזקי בהמה

והנה הוכיחו כמה מהאחרונים שדעת הרמב"ם שאין דין אומד אלא לגבי אדם המזיק, אבל לגבי ממון המזיק סבירא ליה שאין בו דין אומד. ועיין מה שכתב בזה בספר אבן האזל (סוף פרק יא מנזקי ממון), שכן מוכח מדברי רבינא לעיל (כד:), דסבירא ליה שאין צריך לאמוד את הנגיחה אם ראויה היא לנזק זה. ולכן פסק הרמב"ם כן, משום דרבינא בתראה הוא.

אלא שיש לעיין בסברת דין זה, מה נשתנה דין נזקי ממון מנזקי גופו, לענין דין אומד, שרק לגבי אדם המזיק נתחדש דין אומד.

והנראה בזה, דאחרי שילפינן דין אומד מקרא דכתיב גבי אדם, קים להו לחז"ל דכל עיקר דין אומד נובע מצד היות האדם בעל מחשבה וכוונה היודע ושוקל את תוצאות מעשיו.

ומכיון שבעולמו של האדם יש משמעות לידיעה וכוונה, חידשה תורה, שהתייחסות הנזקים אליו תלויה גם במידת ההסתברות של תוצאות כאלו ממעשהו. שכך היא הצורה הנכונה לדון את האדם בחיוב נזקיו. ולכן כשאומדים פעולה מסויימת שאינה ראויה לגרום נזק זה, אזי אף שבוודאי נעשה הנזק על ידו, בכל זאת אין הנזק נקרא על שמו, אלא נחשב כגרמא בעלמא. אבל לגבי נזקי בהמתו, אין התייחסות המעשה אליה תלויה כלל במידת

היות התוצאה ידועה מראש, אלא הדבר תלוי בעצם היות הנזק בא ממנה. כי מאחר שהבהמה אינה בת ידיעה ומחשבה, על כן אין מתייחסים אל האומד, אלא אל המעשה כמו שהוא.

נמצא כי לעומת מה שנתבאר בדין גרמי ומצמצם, כי יש לפעמים אשר מחשבתו וכוונתו מביאים לייחס את התוצאה אליו - אף שבאמת גרמא הוא, נתחדש כאן גם להיפך. והוא כי באופן שמצד ידיעת האדם אין התוצאה צפויה, הרי אף כאשר ההיזק נעשה על ידו בהחלט, אין התוצאה מתייחסת אליו.

והנה הבאנו לעיל שיטת הפוסקים שאף למ"ד דדאין 'דינא דגרמי', היינו דווקא באדם ובאופן שהוא יודע שמעשהו יגרום את הנזק, אולם לגבי בהמה אין דין דנא דגרמי, משום שאינה בת מחשבה וכוונה, והנה נתבאר [בדעת הרמב"ם] גם להיפך, כי דין אומד - לפטור את המזיק אם לא היתה הפעולה ראויה לנזק זה, לא נאמר אלא לגבי אדם היודע את תוצאות מעשיו, אבל בנזקי בהמה אין שמין את הפעולה אם ראויה היא לגרום הנזק, אלא כל שהנזק בא ממנה על הבעלים לשלם.

וביאור הדברים הוא, כי כאמור ביסודו של דבר התייחסות הנזקים אל המזיק היא מצד עצם היות הנזק בא על ידו, ולכן אף כשהזיק באונס חייב, אלא שלגבי אדם, מאחר שבעל מחשבה ודעה הוא, נתחדש בתורה כי צורת ההתייחסות של נזקיו אליו נקבע גם על ידי מחשבתו ודעתו. כי דעת האדם היא חלק מעצם צורתו ומהותו, ולכן כשאנו דנים אותו ואת התייחסות נזקיו אליו, עלינו להתייחס גם אל מחשבתו וידיעתו. ומשום כך גם כאשר מצד מעשיו בלבד אין לנו לחייבו, פעמים שמחשבתו וכוונתו הן שגורמות לו להתחייב, וכמו שנתבאר באורך לגבי 'מצמצם' ו'גרמי'. ומאידך גם כאשר מצד עצם מעשיו שפיר יש לחייבו, פעמים שאנו פוטרים אותו, משום שמצד ידיעת האדם אין פעולה זו מביאה בדרך כלל לנזק זה, וכמו שנתבאר בגדר דין 'אומד'.

וכל זה הוא רק לגבי אדם, אבל לגבי בהמה שאינה בת מחשבה וידיעה, אזי ההתייחסות תלויה רק בעצם היות הנזק בא ממנה, ותו לא. ומשום כך אין מחייבים אותה בדינא דגרמי, כיון שמצד עצם מעשיה אין כאן אלא גרמא. ומאידך אין פוטרים אותה מדין אומד, כיון שסוף סוף בא הנזק על ידה.

ועיין רמב"ם (פ"ג מהלכות רוצח ה"ו) שהביא המקור לדין אומד, מקרא ד'או באיבה'. וזה לשונו: 'ומנין שמשערין בכל אלו, שנאמר - או באיבה הכהו בידו וימות מות יומת המכה, אף על פי שנאמר בידו הצריך הכתוב להיות ההכיה באיבה, מכלל שמשערין כח ההכיה'. ומקורו הוא מהספרי (פרשת מסעי).

והנה בגמרא למדו לחייב את 'המצמצם', מפסוק זה - 'או באיבה' לרבות את המצמצם. והוא דבר פלא שמאותו הפסוק אשר לומדים ממנו דין חיוב ב'מצמצם', מפסוק זה עצמו

לומדים לפטור את האדם מדין 'אומד'. אכן לפי דברינו הדבר מבואר כמין חומר, כי שני דינים אלו - הן לחייב את האדם לגבי מצמצם, והן לפטור את האדם מדין אומד - שורש אחד להם. והיינו כי התייחסות המעשה אל האדם תלוי גם במידת מחשבתו וידיעתו, הן לחייבו והן לפטרו. ולמדין זאת מלשון התורה 'או באיבה' שיש להעלות במשקל הדין גם את איבתו וזדון לבו, משום שאצל האדם המחשבה והידיעה הם מעיקר מהותו, ואין לדונו לפי מעשיו בלבד.



מאמר ג

שורש חיובי הנזיקין

חיוב מזיק – משום שהנזק 'שלו'

יש לבאר הגדר בחיוב נזיקין שמתחייב האדם לשלם את מה שהזיק. שהרי לא זכה המזיק בממון זה לעצמו [ו- ואם כן אין לחייבו 'להחזיר' את הממון לחבירו], אלא שגרם לחבירו להפסיד ממון. וצריך ביאור גדר חיוב תשלומין אלו.

ואין לומר, כי אדם המזיק חייבתו תורה מפני שהוא אָשֵׁם בנזק זה, כלומר, מאחר שהוא עשה את הנזק, ובאשמתו הפסיד חבירו ממון, על כן חייבתו תורה לשלם את ההפסד לחבירו. שהרי מבואר בגמרא כי אדם המזיק על ידי גרמא פטור מלשלם [בדיני אדם] (ב"ק ס.), ואף בגוונא שהיתה כוונתו להזיק וגרם את הנזק בפשיעה גמורה^א. הרי מבואר כי אף באופן שהוא לבדו אָשֵׁם בנזק זה בהחלט, שהרי הזיק בפשיעה גמורה, מכל מקום אין מחייבים אותו על הנזק כל שלא הזיק את הממון בצורה ישירה, ועל כרחק שאין החיוב בא על אשמתו בנזק זה.

ומאידך מבואר במתניתין (ב"ק כו.) כי 'אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין ער בין ישן'. והיינו כי האדם חייב אף על מה שהזיק בשוגג ואף על מה שהזיק בשעת שינתו. ועיין רמב"ן במסכת בבא מציעא (פב.) שכתב, כי האדם חייב אף על נזקין שבאו לו על ידי אונס גמור, כגון שנפל מן הגג על ידי רוח 'אפילו כאותה של אליהו' והזיק. הרי להדיא כי החיוב אינו נובע מצד 'אשמתו'.

[ואף החולקים על שיטת הרמב"ן בזה, וסבירא להו שאין חייבים על אונס גמור, מ"מ על כרחק אין כוונתם שהחיוב הוא על מה שפשע בממון חבירו, אלא מטעם אחר הוא, ויבואר בספר 'שיעורי בן מלך' - בבא קמא].

והנראה בביאור גדר חובת תשלומי הנזקין, שהוא מצד היותו ה'בעלים' על נזק זה. כלומר, כי כל שהנזק נעשה על ידו ומתייחס אליו, הרי נזק זה שלו הוא - ועליו לשאת בהפסד. כלומר, הנזק אשר קרה כאן, קרה למי שהנזק נתהווה על ידו ומתייחס אליו, ולכן עליו לשאת את ההפסד ולשלם את דמי הנזק לחבירו.

וביאור הדברים בזה הוא, כי לעולם מעשי האדם ופעולותיו המתייחסים אליו - הדין נותן שיהיו שלו הן לטוב והן למוטב. והגע עצמך, לו יצויר שיוכל אדם לברוא כלי

א. כגון אלו המבוארים ריש פרק הכונס, עיין שם.

בפעולה מסויימת, הרי הדבר פשוט הוא ומבואר שיהא כלי זה שייך אל האדם אשר יצר אותו, ואף שלא עשה בו שום קנין, כי עצם היות הדבר 'יצירתו' משייך אותו אליו - להיות שלו. וכפי שאכן מצאנו בגמרא לגבי שבח כלי, שאמרו - 'אומן קונה בשבח כלי' (בבא קמא צח:), כלומר ששבח הכלי שייך לאומן שעשאו אף ללא שום קנין¹. וכן מבואר בתוס' ריש פרק בן סורר (סנהדרין סח: ד"ה קטן) כי אף שאין זכייה לקטן, מכל מקום מעשי ידיו הם שלו, 'דמלאכתו ושכר טרחו שלו מדאורייתא'. והיינו כי עצם היות הדבר 'מעשה ידיו' משייך אותו אל בעליו.

ומעתה נראה פשוט כי על דרך זה הוא גם כאשר נוצר על ידו נזק, כי מי ש'יצר' את הנזק הוא הבעלים עליו - לשאת בהפסד הנזק, ועל כן חייב לשלם את דמי הנזק לחבירו.

וגדר זה של 'בעלות' על הנזק, אינו תלוי במידת פשיעת המזיק ואשמתו, אלא במידת התייחסות עצם תוצאות הנזק אליו. ולכן גם כאשר הזיק באונס וללא פשיעה כלל, מכל מקום כיון שהנזק בא על ידו, א"כ הוא מתייחס אליו - להיות שלו ולשאת בהפסדו, והוא הבעלים על נזק זה. ומאידך, גם כאשר הוא אשם לגמרי בגרימת הנזק לחבירו, מכל מקום כל שאין הנזק מצד עצמו מתייחס אל המזיק, כיון שלא נוצר על ידי המזיק אלא שמתוך מעשיו נגרם הנזק לחבירו, ככהאי גוונא אין מקום לחייבו בדיני אדם, כיון שאינו נחשב הבעלים של הנזק. [ויבוארו הדברים עוד בהרחבה בעז"ה בספר שיעורי בן מלך - בבא קמא].

חיובי ממון המזיק - משום שהנזק מיוחס אליו

ועל דרך זה נראה לבאר גם את חיובי ממון המזיק. כלומר, שמלבד חיוב אדם המזיק - שמתחייב לשלם את הנזק כאשר נעשה הנזק על ידי גופו - נתחדשו בתורה בפרשיות הנזיקין אופנים נוספים, אשר גם בהם מתייחסים תוצאות הנזקים אל הבעלים להיות שלו. כי כל אחד מאבות הנזיקין הוא גדר נוסף אשר יש בו כדי לייחס את תוצאות הנזק אל הבעלים להיות הנזק נחשב שלו, ולכן עליו לשאת בהפסד הנזקים.

כי כשם שנתבאר לגבי הדברים הנוצרים על ידי גוף האדם, שהדין נותן שהם שלו והוא הבעלים עליהם, כן הוסיפה תורה אופנים נוספים שהמצב הנוצר מתייחס אליו להיות שלו, ולכן הוא חייב בתשלומי נזיקיהם.

ובכללות, מצאנו שלושה אופנים כלליים של התייחסות הנזקים אליו - מלבד נזקי גופו. האופן הראשון הוא כאשר ממונו הזיק, ואופן זה מבואר בפרשיות שור המזיק. האופן השני הוא כאשר יצירתו הזיקה, והוא המבואר בפרשת 'בור', כי נזקי הבור מתייחסים אל

ב. ואף מאן דפליג וס"ל דאין אומן קונה בשבח כלי, נראה פשוט דלא פליג בסברא זו שמעשי ידיו שייכים לו, אלא סבירא ליה דמאחר שעושה השבח בשביל בעל הבית, על כן הוא של בעל הבית.

הבעלים כיון ש'יצירת המכשול' היתה על ידו. והאופן השלישי הוא כאשר מעשיו הזיקו [- ולא גופו], והוא המבואר בפרשת 'אש'. שזה גדר המזיק שבו, שהוא משום שהאש נחשב ל'מעשיו' של האדם. והיינו, ששלושה דברים מייחסים את התוצאות אל בעליהם, והם - ממונו, יצירתו ומעשיו. [ובספר 'שיעורי בן מלך - בבא קמא' נבאר כל זה בהרחבה].

ונמצא לפי דברינו, כי אופנים אלו אשר חייבה בהם תורה את הבעלים בתשלומי הנזקין, הרי הוא הדין גם לאיך גיסא - כאשר דברים אלו הביאו לידי יצירת דבר ושבח - אזי הוא שייך לבעלים. כי כל אלו הם אופנים המייחסים את התוצאות אל הבעלים הן לטוב והן ולמוטב. וכגון לגבי שורו של אדם, דכשם שנזקיו שייכים אל הבעלים, והרי זה כאילו השביח השור את שדה חבירו, הרי השבח שייך לבעלים, וכמי שהשביח הוא עצמו את השדה - אשר מבואר בגמרא כי על בעל השדה לשלם למשביח. ועיין בחידושי הגרש"ש (כ"ב סימן ד אות ו ד"ה ונ"ל) לגבי דינא דאומן קונה בשבח כלי, שאכן נקט בפשיטות, כי כאשר שורו השביח את הכלי, יקנה הבעלים. וזה לשונו: 'דכמו דאמרינן אומן קונה, כמו כן מהראוי להיות אם ממונו משביח את של חבירו, דמה לי אומן מה לי ממונו'.

ובגיטין (נט:) שנינו: 'מצודות חיה ועופות ודגים יש בהן משום גזל - מפני דרכי שלום, רבי יוסי אומר, גזל גמור'. והנה המצודות הם כעין בור, כי כשם שהבור עניינו שהוא 'מכשול' הגורם להזיק שור וחמור, כמו כן המצודה היא מכשול לצוד את החיות. הרי מצאנו גם גדר של בור לענין זכיה בדברים. אמנם בגמרא מבואר כי אף לרבי יוסי שאמר כי יש בזה גזל גמור, היינו רק מדבריהם, אבל מדאורייתא אינו גזלן. [והנפקא מינא בין תנא קמא לרבי יוסי הוא לענין הוצאה בדיינים, כי לת"ק שהוא רק מפני דרכי שלום אין מוציאים אותו בדיינים, אבל לרבי יוסי דהוה גזל גמור מוציאים אותו בדיינים]. ונראה הטעם בזה שאין במצודות קנין גמור מדאורייתא - אף שמעשי מצודתו מתייחסים אליו, משום שהמצודה אינה 'יוצרת' את החיה הניצודת, אלא רק 'צדה' אותה במקום זה, ולכן אין גוף החיה שייך לבעלים מכח זה. אכן מכל מקום נראה פשוט שזהו הגדר בדברי רבי יוסי דהוה גזל גמור מדבריהם, כי לפי דבריו אין זו רק תקנה בעלמא מפני דרכי שלום, אלא שיש כאן באמת מעין גזילה דאורייתא, והיינו משום שפעולת הצידה מתייחסת אליו. ועל כן שפיר שייך בזה גדר כעין גזילה, והרי זה גזל גמור מדבריהם.

[אמנם אף שנתבאר כי כל האופנים שחייב בהם האדם על נזקי ממונו, הוא הדין שהוא זוכה על ידם בדברים שהשביחו, הנה כל זה הוא רק באופן שדבר זה דרכו להשביח, אבל באופן שאין דרכו להשביח, אלא שבמקרה נוצר שבח מסוים על ידי ממונו, ככהאי גוונא ודאי אין השבח שייך לבעלים. וכדרך שמבואר במתניתין לגבי נזקין, שרק כאשר דרכו להזיק - חייב הבעלים. [ועיין להלן מה שיתבאר הטעם בזה]. נמצא כי ברוב האופנים שחייב האדם בנזקי ממונו, מ"מ לא יזכה הבעלים בשבח הבא על ידם, כי רק הנזקים מתייחסים אליו - כיון שדרכם להזיק, אבל השבח אינו מתייחס אליו, כיון שאין דרכם להשביח].

חיוב השמירה הוא המייחס את הנזק לבעליו

נתבאר כי חיוב נזקי ממונו הוא, משום שבכל אלו - ממונו, מעשיו ויצירתו - מתייחסות התוצאות אל הבעלים להיות הנזקים שלו ובבעלותו. אמנם במתניתין ריש ב"ק מבואר כי החיוב תלוי בתנאים נוספים, כדתנן: 'הצד השוה שבהן, שדרכן להזיק ושמירתן עליך, וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ'. והיינו, כי מלבד היות הדברים הללו מתייחסים אליו מפני היותם ממונו - או מעשיו ויצירתו, תלוי החיוב גם בהיות דרכם להזיק ושמירתם עליך.

והנה ידועה חקירת האחרונים בגדר דין השמירה שנאמר לגבי ממון המזיק, האם חיוב השמירה הוא עיקר המחייב את האדם בנזקים, כלומר, שמפני שלא שמר את ממונו כראוי על כן הוא מתחייב בנזקיו, או שהשמירה היא רק סיבה לפטור את האדם מן החיוב, אבל עיקר החיוב אינו מצד חסרון השמירה, אלא מצד עצם היות הדבר ממונו. והאריכו בזה האחרונים הרבה, והביאו ראיות לשני הצדדים. יעויין בדבריהם הלוא הם בספריהם.

ובאמת שגם מסברא צריך עיון בשני צדדים אלו, דלהצד שעיקר החיוב הוא עבור חסרון השמירה, הרי בוודאי שאין הכוונה משום עונש עבור פשיעתו - שלא שמר את בהמתו כראוי, דהלוא חיוב נזקי ממונו אינו בכלל הקנסות שבתורה, אלא חיוב ממון הוא, ופשוט הוא כי חיובי הממון והמשפט שבתורה אינם באים כעונשים על פשיעת האדם, אלא הם מתחייבים מעיקר הסברא ומעומק שורת הדין. ולפי דבריהם לכאורה אין זה אלא עונש בעלמא עבור פשיעת האדם. וצריך עיון.

וגם הצד השני שהעלו בזה, כי השמירה פוטרת את האדם מעיקר חיובו, אינו מבואר, דאטו גדרי השמירה שנאמרו בזה הם בגדר אונס - אשר רחמנא פטריה, והלוא ברוב המזיקים מצאנו כי די בשמירה פחותה בעלמא לפטור מן החיוב, ושמירה פחותה ודאי אינה בגדר אונס. ועיין עוד בתוס' ריש הכונס (נה: ד"ה נפרצה) דמבואר שם דגם כאשר נודע לו שנפרצה הגדר בלילה, 'אין לו לטרוח יותר מדאי לחזור אחריה באפילה'. ופשוט שאם היה הפטור מחמת גדרי אונס, לא היה הדבר תלוי לפי גודל הטיחתה. וגם עיקר הדבר צריך עיון, שאם חיובו הוא מצד עיקר הדין, שחייב לשלם עבור נזקי ממונו, אם כן היכן מצאנו שייפטר מחיובו מחמת שאינו אשם. וצריך עיון.

אמנם לפי מה שביארנו ביסוד חיוב ממון המזיק, שהוא מפני שבכל אלו מתייחסים עצם התוצאות אליו והוא הבעלים על הנזק, אם כן נראה פשוט, שדין השמירה האמור כאן אינו לא בגדר סיבה המחייבת את הבעלים, וגם אינו בגדר פטור מחיוב הנזקין, אלא הוא מגדרי ותנאי התייחסות הנזקים אליו. וכמו שיתבאר.

כי לפי מה שנתבאר בדברינו, הרי חיוב נזקי ממונו אינו נובע מעצם היות הדבר ממונו, כלומר שעל הבעלים לשאת בכל ההפסדים הנעשים על ידי ממונו - כיון שהוא ממונו, אלא שהיות הדבר ממונו הוא רק סיבה לייחס את תוצאות הנזקים אל הבעלים - ומשום

כך אין כל הנזקים הנגרמים על ידי ממונו מחייבים אותו בתשלומים, אלא רק כאשר אפשר לייחס את התוצאות אל הבעלים, שיהיו נחשבים הנזקים 'שלו'. ובזה הוא שנאמרו תנאים נוספים בחיוב תשלומי נזקי ממונו, שרק בהשתלם תנאים אלו נמצאו הנזקים מתייחסים אל הבעלים, והוא הוא 'בעל הנזקים'.

וגדר הדברים הוא, כי שלושה דברים אלו - ממונו מעשיו ויצירתו, פועלים בשביל הבעלים, והוא אכן הבעלים על תוצאות פעולותיהם. אמנם שני תנאים נאמרו בזה - לייחס את תוצאות פעולות ממונו אליו. התנאי הראשון הוא שיהיה 'דרכו להזיק', כלומר, שרק פעולה כזו שהיא מדרכו הרגילה של ממונו, היא נכללת בכלל רשותו ובעלותו של האדם, אבל כאשר נעשתה פעולה שאינה מכלל דרכו של ממונו, הרי פעולה זו אינה מתייחסת אל הבעלים, כי זו אינה אלא תוצאה מקרית שנגרמה על ידי ממונו, ואינה מכלל בעלותו. ובכגון אלו על הניזק לשמור את עצמו מפגעי העולם. והתנאי השני הוא שיהיה 'שמירתו עליך'. כלומר שרק כאשר ממונו נמצא ברשותו ולא שמרו, אז מתייחסות התוצאות אליו, אבל כאשר הוא שמר כראוי, או שמסר לאחר לשמור עליו, מעתה שוב אין התוצאות ברשותו להתחייב עליהם. כיון שאין החיוב תלוי בעצם היות הדבר ממונו, אלא בהיות הפעולות נעשות ברשותו ובשבילו, וכמו שנתבאר.

והתייחסות נזקי ממונו אליו באה רק מתוך שני הדברים יחד דהיינו כשממונו הזיק והיותו חייב בשמירתו, כי בהיות הדבר המזיק שייך לו, וגם הוא זה אשר עליו מוטל לשמור אותו לבל יזיק, אז נעשה הדבר בתחום אחריותו ומתייחס אליו, וממילא הנזק שייך לו.

ואתי שפיר לפי זה, כי מה שאמרו במשנה שחיוב השמירה הוא המחייב את הבעלים בתשלומי הנזק, אין הכוונה שהחיוב הוא בגדר עונש וקנס על שלא שמר כראוי, אלא שעל ידי חיוב השמירה מתייחס הנזק אליו.

ובכדי להתחייב בעיני לשני התנאים, הן שיהיה הנזק מתייחס אל ממונו, והן שיהיה הוא מחוייב בשמירתו. ואם חסר אחד מהם נפטר מחיובו. וכדמצינו שממונו שהזיק בגרמא פטור, וזה משום שאין הנזק מתייחס אל ממונו, למרות שהיה חייב בשמירתו.

ומאידך מצינו שגם כאשר המזיק הוא ממונו אולם כשלא היה חייב בשמירתו אזי הוא פטור, דהנה כתבו התוספות (ב"ק טו: ד"ה והשתא) דלמ"ד פלגא דנזקא ממונא, כלבא דאכל אימרי לא מיחייב כלל, דלאו אורחיה דכלבא למיכל אימרי רברבי, והיינו שאין שמירתו עליו לענין זה.

נתבאר, כי דין השמירה לפטור את האדם מחיובו, אין זה מטעם שהוא אנוס מאחר ששמר, ולכן גם כאשר שמר על ממונו - אפילו שמירה פחותה - שוב אין הנזקים מתייחסים אליו. וכמו שנתבאר.

חצי נזק בשור תם ובצורות

והנה בשני התנאים הללו מצינו שכאשר סיבת החיוב היא קלושה באחד מהם גם התשלום אינו שלם, דהיינו מחצה. דהנה ישנם שני אופנים של תשלום חצי נזק, האחד בקרן בשור תם, וכן ברגל על ידי צורות. וסיבת הקולא בשור תם הוא מצד שחיוב שמירתו הוא פחות כיון שהוא משונה, ולכן משלם רק חצי נזק, כמבואר בסוגיית הגמרא (טו). וסיבת הקולא בצורות משום שאין הנזק בא מגוף הבהמה אלא מכוחה, והוא קלישות ביחס מעשה ההיזק אל ממונו, ולכן גם בזה משלם רק חצי נזק.

חובת תשלומין בשל חובת שמירה

ולגבי דין השמירה מצאנו עוד, שפעמים האדם חייב על הנזקים גם כאשר אינו ממונו, אלא מפני חיוב שמירתו בלבד. וכמבואר במתניתין (מד:) 'מסרו לשומר חנם ולשואל, לנושא שכר ולשוכר - נכנסו תחת הבעלים'. כלומר, שחיוב השמירה מחייב את השומר בתשלומי הנזקין. ומבואר בזה כי אין החיוב תלוי רק בהיות הדבר ממונו, אלא כל שהשור נמצא ברשותו לענין השמירה, יש כבר בזה כדי לייחס את הנזקים אליו. כי אכן אין החיוב נובע מצד עצם בעלותו על המזיק, אלא החיוב הוא משום שהנזק נעשה ברשותו ומתייחס אליו, ולכן גם כאשר אינו ממונו, אלא עכשיו הוא ברשותו לענין שמירתו, די בזה כדי לייחס את הנזק אליו להיות שלו.

חיוב המעמיד בהמה על קמת חברו

וזה גם הביאור במה שמצאנו בגמרא (נו:) דין מחודש, כי כאשר לוקח האדם בהמת חבירו אשר אינה ברשותו כלל, ומעמיד אותה על קמת חבירו, חייב המעמיד. והנה הרשב"א (שם) ביאר בדברי הגמרא, שהוא נחשב בזה לאדם המזיק, ויתחייב אף על פירות ברשות הרבים. עיי"ש. אמנם בתוס' שם (ד"ה המעמיד) נקטו שחיובו הוא מדין שן ורגל, וזה לשונם: 'ואע"פ שאין הבהמה שלו חייב מטעם שן ורגל, דאע"ג דכתיב בעירה, כדידיה חשיבא, הואיל והוא עשה, כמו מדליק פשתנו של חבירו בנרו של חבירו'. והביאור בזה הוא, כי מאחר שהוא העמידה על הקמה ודרכה הוא לאכול, הוא נעשה אחראי על מעשה אכילתה, והנזק מתייחס אליו.



מאמר ד

גדר חיוכי רוצח בפרשיות התורה

פרשה שחזרה ונשנית

כבר כתבנו כמה פעמים על היסוד הגדול של 'פרשה שנשנית', כלומר שיש הרבה פעמים בתורה מצוה שנשנית יותר פעם אחת, וביארנו על פי דברי חז"ל - 'תנא דבי רבי ישמעאל, כל פרשה שנאמרה ונישנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה' (סוטה ג: ועוד רבים).

ועלה בדינו לבאר, שאין הכוונה רק לתוספת הלכה מחודשת, שאם כן היה לתורה לכתוב הלכה מחודשת זו בפרשה הראשונה, אלא יש בזה יסוד גדול, דהיינו שכל פרשה נוספת באה ללמדנו עוד גדר ותוכן מחודש במצוה זו, ואותו הענין המחודש הוא המחייב את אותן ההלכות הנלמדות והמתחדשות בהאי פרשה שנשנית. והרחבנו בביאור יסוד זה בהרחבה ב'מאמרי מבוא' מאמר ד (בראשית כרך א) ומשם תדרשנו.

וביארנו על דרך זו כמה וכמה פרשיות בתורה שחזרו ונשנו כגון פרשיות התמידין, פרשיות המוספין, פרשיות עשיית הקטורת, פרשיות הדלקת הנרות, פרשיות לחם הפנים. (ספר 'בן מלך - המצוות התמידיות במקדש'). פרשיות קרבן פסח (ספר 'בן מלך - חג המצות'). פרשיות שביתת השבת ('בן מלך - שבת קודש').

והנה דבר זה של 'פרשה שחזרה ונשנית' מצינו לא רק ב'מצוות', אלא גם ב'דינים ומשפטים' כגון דיני עבד שנאמרו בריש הפרשה, ועוד נאמרה בו פרשה והלכות נוספות בפרשת בהר, ועוד פרשה נוספת בפרשת ראה. ובכל אחד מאלו באים הדינים מצד גדר חוב מחודשים שחלים מצד עניינה של אותה פרשה.

וכמו כן מצינו בדיני הורג נפש במזיד ובשוגג שנכללו פרשיותיהם, כמה פעמים בתורה, וכן דיני מכה בהמה נכללו ב'משפטים' וב'אמור'. מצות הלוואה ואיסור ריבית נאמרו כאן ב'משפטים' ונשנו ב'בהר' וחזרו ונשלשו ב'כי תצא'. וכן רבים.

בפרשתנו פרשת משפטים, מופיעים כמה מיסודי המצוות והמשפטים, כשהם חוזרים ונשנים בפרשיות נוספות, ובעז"ה נבאר בזאת כמה מהם, ואת גדר המצוה הנובעים מגדרה המיוחד של פרשת משפטים.

והנה עוד זאת יסדנו שם, כי הטעם שהתורה נתחלקה לחמשה חומשים נפרדים, הוא משום שכל חומש וחומש יש בו תוכן וצביון מיוחד המפריד ומייחד אותו מיתר החומשים,

ואף המצוות הכתובות בכל אחד מהספרים, נובעים מגדרו המיוחד של ספר זה. עיין שם בהרחבה [מאמרי מבוא מאמר ה' האור הגנוז בחמשת הספרים].

פרשת 'הורג נפש בזדון' בכל חמשת הספרים

והנה דין הורג נפש, אנו מוצאים שחזר ונשנה בחמשת החומשים כולם, ובכל מקום ומקום בלשון שונה ובסגנון מיוחד. בספר בראשית (ט, ו): 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', בספר שמות - בפרשת משפטים (כא, יב): 'מכה איש ומת מות יומת', בספר ויקרא (כד, יז): 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת', בספר במדבר (לה, טז) 'רוצח הוא מות יומת הרוצח', בספר דברים (יט, יא): 'וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת וגו' לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מיראל וטוב לך'.

ויש לעמוד על ההבדלים הלשוניים הבולטים, שבספר בראשית מוגדרת עוולת ההורג 'שופך דם האדם', ובספר שמות 'מכה איש', בספר ויקרא 'כי יכה כל נפש אדם', בספר במדבר בלבד הוגדר תוארו של ההורג 'רוצח', ובספר דברים 'ולא ישפך דם נקי' - תוארו של הנרצח-הנהרג משתנה מחומש אל חומש: אדם, איש, נפש, דם נקי.

ויתבאר לפי היסוד האמור, שהפרשיות החוזרות על אותה המצוה באות לחדש עוד גוון וגדר נוסף בחיובה של אותה האזהרה או המצוה, כלומר דאיסור זה של הורג נפש מוזהרין אנו עליו מצד חמש סיבות, שכל אחת מהן די לה כדי לחייבנו במצוה זו.

ומשום כך נכתבה המצוה בכל ספר מחמשת הספרים, מפני שכל פרשה שנאמרה במצוה זו וגילתה בה פן וגדר נוסף, תואמת את התוכן והאופי המיוחד של הספר שבו נכתבה, ושורש חיובה נובע מעניינה.

גדר הורג נפש בספר בראשית - צלם אלוקים

בספר בראשית, שהוא ספר העוסק בבריאת העולם ויסודות התפתחותו, גם מצוותיה ואזהרותיה מתחייבות מצד עצם הבריאה האלוקית, לכן איסור רציחה נאמר בה בלשון 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם' - כאן נאמר איסור רציחה מצד הטעם - אשר האדם הוא 'צלם אלוקים', ובראו הקב"ה בצלמו ובדמותו, זה גופא מחייב שלא לשפוך את דמו, ואכן ה' דורש את הדם, כדכתיב התם - 'מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש באחיו אדרוש את נפש האדם'. העוולה מוגדרת אפוא כפגיעה בכבוד האלוקים אשר הנרצח הוא בצלמו, ולכן הקב"ה בעצמו 'דורש' את דם הנפש. ומשום כך נלמד האיסור להורג את עצמו דווקא מפרשה זו, משום שגם באופן זה נעשית אותה פגיעה בכבוד המקום. ומהאי טעמא אין האזהרה מיוחדת לעם ישראל דווקא, אלא לכל באי עולם. ומקום אזהרתו יאות בספר 'בראשית', בסמיכות לבריאת האדם.

בספר שמות – פרשת משפטים – פגיעה בזכויות הזולת

אמנם בספר שמות נכתב הדבר בפרשת משפטים - 'מכה איש ומת מות יומת' (כא, יב) - ופשוט, דכיון דפרשה זו עוסקת בחלק המשפטים אשר בין אדם לחבירו, הרי כאן הוא המקום להורות את משפט ההורג את רעהו. ולכן, לשון התורה כאן הוא מכה 'איש', שמשמעותו וכוונתו על הכאת האיש שהוא בעלים על עצמו, [ובסמוך לפסוק זה באים יתר הדינים המסתעפים מהעוול להפסיד ולהחסיר את ה'איש' - 'וגונב איש ומכרו' (כא, טז), 'וכי יריבון אנשים וגו' (שם, יח)]. והגדרת איסור ההורג בספר שמות הוא מצד האיסור המשפטי שבזה, אשר שולל מחבירו את הזכות והבעלות על עצמו, שנוטל את חייו השייכים לו. ואכן משום כך קרא ד'מכה איש' היה מקום לפטור אדם ההורג את הקטן, כמובא ברש"י בשם המכילתא, מפני שבהריגת הקטן מתמעטת העוולה של הפגיעה בבעלות האיש על עצמו, [ורק מצד הקרא 'מכה נפש' שבספר ויקרא ידעין שאף ההורג את הקטן חייב].

בספר ויקרא – ערך קדושת הנפש

ושוב חזרה התורה על איסור זה גם בפרשת אמור, בספר ויקרא שהוא כאמור ספר הקדושה, העוסק בחיוביהם של ישראל מצד קדושת השם השורה בתוכם. והנה פרשת 'מכה נפש' ומשפטו נאמרה יחד עם אזהרת ברכת השם, כדכתיב - 'איש איש כי יקלל אלקיו וגו' ואיש כי יכה כל נפש אדם וגו' (כד, טו-יז), כלומר, דבפרשתא דא מוזהרים אנו שלא לפגוע בדבר קדוש ונעלה. והתחיל הכתוב באזהרת המקלל, שחילל את קדושת ה', ועל זה הוסיפה התורה עוד איסור לפגוע בערכי קודש, והיינו איסור הכאת נפש אדם שנכתב כאן. ולא בכדי לשון הכתוב הוא 'ואיש כי יכה כל נפש אדם', שזה בא ללמדנו כי משפט מות יומת המוזכר כאן הוא על הפגיעה בקדושת 'הנפש' של האדם, לא שנא גדול ולא שנא קטן. [ובגמרא (סנהדרין פד.) ישנה הוה אמינא דאפילו על הריגת נפלים יהיה חייב משום האי קרא, דהא 'נפש' ניהו]. ואכן בהמשך המקרא נאמר 'ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש', דהיינו משום הפגיעה בערך הנפש שבבהמה.

[והנה גם בפרשת נח הוזכר 'אדרוש את נפש האדם', אך כאן הכוונה שלא לפגוע ב'אדם' שנברא בצלם אלוהים, ושפיכת דמו ונפשו היא הפגיעה החמורה ב'אדם', אולם בויקרא ההדגשה היא על הפגיעה ב'נפש', שהרי גם הכאת נפש בהמה הוסמכה לכאן, אלא דכתב 'נפש אדם', מכיון שיש יתרון ומעלה ב'נפש' של אדם, לכן הפגיעה בנפש כזו מחייבתו מיתה].

ומבואר באופן נפלא הא דבספר בראשית נקרא 'אדם' על שם שנברא בצלם, ובשמות 'מכה איש' כהגדרה לבעלותו העצמית של הנהרג, ואילו בחומש ויקרא עוולת הרוצח נקראת הכאת ה'נפש'.

בספר במדבר – תביעת המשפט מצד מלכות ה'

ומה שנשנו הדברים בספר במדבר בפרשת מסעי, נראה שהוא על דרך שנתבאר [מאמרי מבוא שם], כי ספר 'במדבר' עניינו אשר ה' אלוֹקינו הוא מלך ישראל, והמצוות שבו נובעים מצד יחס זה של מלכות ה' עלינו. ומשום כך נכתב כאן דינו של הרוצח בכל החומר שבו, בחינת 'מלך המשפט' אשר תובע עונש ודין. ועל כן הוא נקט הכתוב כאן משפט הרוצח בלשון 'רוצח הוא מות יומת הרוצח', ודייקא כאן הודגש תוארו שהוא 'רוצח' (שלא הוזכר תואר זה בפרשיות המקבילות), וכמו"כ בפרשה זו הורחבו הדברים אודות חומרת עונשו של הרוצח - 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת', מכיון שספר במדבר עוסק בהנהגת מלכותו ית', אשר מחובת המלך לתבוע משפט וכדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ', וכלשון הכתוב כי מעשה הרציחה פוגעת בארץ 'ולא תחניפו את הארץ וגו' כי הדם הוא יחניף את הארץ ולא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו. ולא תטמא את הארץ וגו'', (במדבר לה, לג).

וגדר איסור הרציחה בפרשה זו, כדי לשמור על הסדר המדיני בעם ישראל, והעמדת הארץ על מכונה - והוא מתפקידו של המלך, 'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו'.

בספר דברים – 'ולא ישפך דם נקי'

בספר דברים נכתב בנוסח שונה לגמרי - 'ולא ישפך דם נקי בקרב ארץ', 'לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך'. כאן הודגש צד הכאב על הנרצח ודמו הנשפך חנים, ואכן כאן הדבר נובע מצד תוכנו של ספר דברים, אשר 'בנים' אנו לה', ועם ישראל 'אחים' זה לזה, אשר הוא היסוד להזהיר שלא ישפך דם נקי. והנה בפרשת מסעי נובע העונש מצד 'מלך במשפט יעמיד ארץ', וההקפדה היא על שמירת סדרי ארץ 'ולא יכופר לדם', אמנם בספר דברים הוא למען אחוותם של ישראל, ולכן מסיים הכתוב 'ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך' [ואכן, ההדגשה על איסור רציחת נפש 'מישראל' לא הוזכר אלא בספר דברים - דגדר האזהרה כאן הוא מצד אחוות ישראל, וכמו שנתבאר (מאמרי מבוא שם) דבספר זה נתחדשו מצוות שיסודם משום שבני ישראל נחשבים אחים זה לזה].

הרי לנו דאיכא חמשה גדרים באזהרת איסורו של רוצח, מחמת חמשה עניינים נפרדים: א. שלא לפגוע בצלם אלוֹקים. ב. שלא לפגוע באישיותו-בעלותו של האיש. ג. שלא לפגוע בערכה וקדושתה של הנפש. ד. למנוע עוול הרציחה, כדי להנהיג ארץ במשפט. ה. לחוס על שפיכת הדם הנקי בישראל.

הראינו בזה לדעת מדוע ולמה נשנתה פרשת הריגת נפש במזיד בכל חמשת החומשים, ובכל פעם בסגנון שונה ופרטי דינים שונים, כי חמשה גדרים וטעמים ישנם באיסור רציחה, אשר אי לכך נזכר בכמה סגנונות והבדלי לשון, ובכל חומש וחומש נכתב אחד מהם

בהתאם לעניינו ותוכנו של הספר. ובכל פרשה אנו למדים פרטי דינים מחודשים הנובעים מהגדר שנתחדש בפרשה זו, ויבואר כל דבר במקומו.

בין מכה נפש שבמשפטים ללא תרצח שבעשרת הדיברות

בעשרת הדיברות, מופיע איסור זה בסגנון מיוחד - 'לא תרצח'. והנה חמשת הדיברות האחרונות, עניינם המשותף בהם הוא שלא לפגוע בזולת. חמש דיברות אלו באים במקביל ובהמשך לחמשת הדיברות הראשונות שעניינם לכבד את ה' ואת ההורים דהיינו לתת כבוד למי שנכבד ממנו, וכנגד זה באים חמשת הדיברות האחרונות, שלא לפגוע בזולתו. והפגיעה הקשה והאנושה מכולם היא הראשונה שבהם דהיינו 'לא תרצח'. ושונה גדר לאו זה של רציחה שבעשרת הדיברות, מגדר 'מכה איש' והורג בזדון שנאמר כאן בפרשת משפטים, כי כאן הנידון הוא כמו שנתבאר מצד נטילת חיותו וקיומו ממנו, ופשעו הוא מצד שלילת זכותו המשפטית של חבירו על חייו. אולם שם הנידון הוא מצד הפגיעה שהוא פוגע בו, שזה גדר שונה מנטילת קנין החיים ושלילת הבעלות על קיומו.

הפשע והעוולה בפגיעה אינה נובעת רק משום החוב לשמור על זכויות הזולת ולא ליטול אותם, אלא היא משום שיש בכך השחתה ושפלות מוסרית שהוא פוגע בחבירו, ולכן נאמר בלשון 'לא תרצח' שזה שם תואר לשפלות עושה ההריגה שנקרא 'רוצח'. וכן כל חמשת הדיברות האחרונות, הם חיובים בסיסיים של האדם שלא להשחית ולהרע בפגיעה בזולת. והרי זו פרשה נוספת של איסור רציחה כפי שהיא נאמרה ב'עשרת הדיברות', ונמצא לפנינו ששה גדרים באיסור רציחה.

ונראה שמגדר זה הוא שלמדו חז"ל שהמבייש את חבירו הרי הוא כשופך דמים, והרי המבייש לא נטל ממנו את חייו ולא שלל ממנו מאומה, אלא שגדר הרציחה שיש במבייש נובעת מגדר הרציחה של עשרת הדיברות, שהיא מצד עצם הפגיעה בחבירו, שכן גם המבייש מזלזל ופוגע בחבירו בדומה לרציחה.



מאמר ה

פרשיות דין ערי מקלט להורג בשגגה

דין גלות בהורג בשוגג בשלשה חומשים

פרשת ההורג בשגגה נכתבה שלש פעמים בתורה, בספר שמות ובספר במדבר ובספר דברים.

בספר שמות בפרשת ואלה המשפטים נאמר עצם משפטו של ההורג בשגגה, כחלק מהמשפטים אשר הושמו לפני עם ישראל, ובו נאמר עיקר הדבר ויסוד משפטו, כדכתיב 'ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה' (כא, יג). דהיינו שלא נמית את ההורג בשוגג, אלא שעליו לנוס אל עיר מקלט.

והנה בלשון הפסוק 'ושמתי לך מקום', לא נתבאר איזה סוג מקום הוא, ובמה כוחו גדול לנוס שמה ולהינצל.

ובפרשת מסעי פירשה תורה את מצות המקום - 'והקרייתם לכם ערים, ערי מקלט תהיינה לכם, ונס שמה רוצח, מכה נפש בשגגה' (במדבר לה, יא).

ערי המקלט – ערי לויים

והנה שם בפרשת מסעי, ציוותה תורה גם לתת ערים ללויים, ושם נאמר - 'ואת הערים אשר תתנו ללויים, את שש ערי המקלט אשר תתנו לנוס שמה הרוצח, ועליהם תתנו ארבעים ושנים עיר' (שם לה, ו). כלומר שאותם הערים שנקבעו כערי מקלט יהיו ערים ללויים, ועליהם נוספו עוד ארבעים ושניים עיר שהם ערים ללויים.

וממה שתלתה התורה את נתינת ערי הלויים בהיותם ערי מקלט, משמע שיש קשר בין ייעוד העיר להיות עיר מקלט לבין נתינתה ללויים, וצריך להבין מה טעם הדבר ומה הקשר בין שני העניינים.

ובספר החינוך (מצוה תח) כתב שהטעם הוא - 'משום ששבט הלוי מבחר השבטים ונכון לעבודת בית ה', ומפני גודל מעלתם וכושר פעלם וחזין ערכם, נבחרה ארצם לקלוט כל הורג נפש בשגגה יתור מארצות שאר השבטים, אולי תכפר עליו אדמתם המקודשת בקדושתם'. ועוד כתב טעם נוסף - 'כי בהיותם אנשי לבב ידועים במעלות המדות וחכמות נכבדות, ידוע לכל שלא ישטמו הרוצח שינצל אליהם ולא יגעו בו'.

מעם מזבחי תקחנו למות – מפתח לביאור גדר הגלות

אמנם בהתבוננות בלשון הפסוקים כאן בפרשת משפטים, ניתן לעמוד על שורש ויסוד גדרי מצוה זו.

כי הנה נאמר בפסוק שאחר זה - 'וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות' (כא, יד), כלומר שהדין לנוס אל המקום המיועד הוא רק עבור מי שלא צדה, אולם אשר יזיד על רעהו להרגו בערמה, עליו לא נאמרה מנוסה זו אלא 'מעם מזבחי תקחנו למות'. כלומר שאפילו אם ינוס אל המזבח לא יינצל אלא יקוהו משם למות.

והנה פסוק זה שופך אור על תוכן הענין כולו, כי מפורש בזה שהתורה באה לשלול מהרוצח במזיד שאפילו המזבח אינו מקום עבורו לנוס שמה, ועולה מכך להדיא שהמזבח הוא מקום המנוסה המעולה ביותר. ונמצינו למדים על הכלל כולו, שענין מקום המנוסה בכללותו הוא מקום שנקרא עליו שם ה', וזה הכוונה 'ושמתי לך מקום' היינו שישם לו מקום ויקבע שהוא מקום ה', ועל ידי זה הוא מקום למנוסה, ומעתה מובן שהמזבח הוא המקום המעולה ביותר מצד שם ה' נקרא עליו, מכיון ששם עובדים לפניו יתברך. ואכן כך היא ההלכה שהמזבח קולט כדאיתא בגמרא (מכות יב.), ויבואר להלן.

דהיינו שמכיון שהרוצח בשוגג אין אשמתו מלאה אלא 'האלוקים אנה לידו', על כן ניתנה לו האפשרות למצוא חסות ומפלט אצל האלוקים במקום שנקרא שמו עליו, כלומר, עליו לנוס אל מקום האלקים אשר הוא אנה לידו מעשה זה, ולחסות בצל הגנתו, ושם לא יפגע בו גואל הדם כי האלוקים אינו מניח לפגוע בנמלטים אליו לבקש חסותו.

ומתוך פרשה זו מתבארת המשמעות של גלות, והמושג של 'עיר מקלט', מדוע היא מצלת את הרוצח מיד גואל הדם. כי ערי המקלט הם הם 'ערי האלוקים', ואכן משום כך ניתנו ערים אלו ללוויים, אשר ה' הוא נחלתם.

ובזה מדויק גם לשון הכתוב שדווקא כאן הגדיר את ההורג בשוגג כמי שהאלוקים אנה לידו, כי זה גופא הטעם שערי האלוקים הם מקלט ומנוס עבורו, שמשום שאינו אחראי לגמרי למעשיו, אלא 'האלוקים אנה לידו', ולכן דורש בצדק מהאלוקים לפרוש עליו חסותו והגנתו.

ומבואר שפיר קשר הדברים לפסוק שלאחריו: 'וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות' כלומר, שחמור משפטו של ההורג בזדון, דלא רק ערי הלוויים אינם קולטים אותו להצילו ממוות, אלא אפילו מזבח - שהוא מקום המקדש - אין הוא קולטו.

והנה עיקר הדבר אשר באה תורה לבאר כאן, הוא פטור ההורג בשגגה מחיוב מיתה, ובדרך אגב ציינה התורה שבכל זאת אינו פטור לגמרי, אלא 'ושמתי לך מקום אשר ינוס

שמה'. וכתבה תורה בקצרה את עיקרי דיני גלות. אולם בספר במדבר ובספר דברים הרחיבה תורה וביארה את כל דיני הגלות.

פרשת הגלות בערי מקלט שבספר במדבר ובספר דברים

ובטעם שחזרה ונשנית פרשת גלות הרוצח בשוגג בספר במדבר ובספר דברים, יש להקדים ולבאר דבעיקר דין גלות תרתי איתנהו ביה: א' - דין עונש. היינו, דכל הורג נפש בשגגה מתחייב גלות כעונש על חטאו. ב' - דין מקלט והצלה. כלומר יש בגלות גם אמצעי הגנה על העושה בשגגה, דיוכל לנוס ולחסות בערי המקלט כדי למלט נפשו מנקמת גואל הדם.

והנה בספר במדבר בפרשת מסעי דאיירי שם בתביעת המשפט לעשות דין ברוצח ההורג במזיד, כדנתבאר לעיל (מאמר ד), הוא הדין חובת הגלות להורג בשגגה שבהאי פרשתא, עוסק בדין 'העונש' שבגלות, ועל כן הוא נאמר בכל תוקף 'ואם יצוא יצא הרוצח את גבול עיר מקלטו וגו' ומצא אותו גואל הדם וגו' ורצח גואל הדם את הרוצח אין לו דם'. ובהמשך הכתובים נאמר 'ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן', דהיינו כל חומרו של דין הורג נפש בשגגה, שלא נחוס עליו לתת לו אפשרות להיפטור מן עונש הגלות. ולכן אפילו כאשר אין כאן גואל הדם חלה עליו חובת גלות, וכלשון הרמב"ם 'ומצות עשה להגלותו שנאמר וישב בה עד מות הכהן הגדול' (הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ה ה"א).

ואכן מפרשה זו ילפינן בגמרא דאף אם מת אחר שנגמר דינו, מוליכין את עצמותיו לעיר מקלט, מדכתיב 'לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן' ואיזהו ישיבה שהיא בארץ, הוי אומר זו קבורה (מכות יא:) - והלא בקבורת עצמותיו בעיר מקלט אין בו שום ענין של 'הצלה', הרי להדיא שדין הגלות שבכאן אינו אלא מצד 'העונש' שבו.

אמנם פרשת הגלות שבספר דברים (פרק יט), יסוד עניינה הוא בגדר ההצלה שבגלות לערי מקלט, ומשום כך הקדימה תורה וכתבה 'תכין לך הדרך' וכמבואר שם ברש"י - 'מקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים', כלומר להכין דרך סלולה ומבוררת על מנת לסייע בהצלת הרוצח בשוגג הנס על נפשו, וכן מה שציוותה תורה 'ושלשת את גבול ארצך' היינו כדי שהערים יהיו קרובות בשוה לכל גבולי הארץ, וכנאמר שם 'פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו, והשיגו כי ירבה הדרך והכהו נפש, ולו אין משפט מוות, כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום'. וכמו כן מבואר בפרשה זו המצוה להוסיף עוד ערי מקלט כאשר ירחיב ה' את גבול הארץ. והיינו מה שהפרשה מסיימת 'ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה והיה עליך דמים'. כלומר דפרשה זו עוסקת בגדר ההצלה שבדין גלות לערי מקלט, שלא ישפך דם ההורג בשגגה אשר אין לו משפט מוות. וזה הטעם בכפילות הפרשיות בספר במדבר ובספר דברים.

[ומן הענין לציין, דכבר מצינו יסוד ושורש לענין עונש הגלות בפרשת בראשית, במעשה קין שהרג את הבל אחיו ונענש ע"י הקב"ה 'נע ונד תהיה בארץ וגו' הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה וגו', שהוא כדוגמת עונש הגלות. והתם בודאי בגדר עונש הוא כלשון התורה שם, [מה גם שמעשה קין היה בזדון ולא בשגגה, אלא דעונש הגלות ניתן לו מיד עד אשר יגיענו עונש המיתה - 'שבעתים יוקם קין'.¹ ואכן בשונה מההורג בשגגה שיש לו עיר מקלט הקולטת אותו, הרי קין שהיה מזיד היה מגורש מכל פני האדמה, ולא ניתן לו מקום להמלט בו. ומצינו כמה מצוות שנצטוונו עליהם לאחר קבלת התורה, ויש להם שורש ויסוד גם בספר 'בראשית', כגון מעשרות שמצינו אצל האבות, וכן מצות ייבום שהתקיים אצל תמר ועוד].

גדר הגלות בערי מקלט

והנה מדין המנוסה לערי מקלט שנתפרש בפרשה זו, יש להוכיח שכח הקליטה של ערי המקלט אינו תלוי בהיותם ערי לויים, שהרי בפרשה זו עדיין לא נבחרו הלויים משבטי ישראל לעבוד את ה', אלא היתה העבודה בבכורות כמו שנאמר בסוף פרשת משפטים - 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות וזבחו זבחים וגו' (כד, ה) ופירש רש"י שהם הבכורות. ומכיון שלא היה מיועד כלל להיות שבט מיוחד לשרת את ה', ממילא לא היו צריכים ערים מיוחדות לשבתם, אלא כל בכור היה דר בנחלת שבטו. ואם כן כאשר נאמר 'ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה', לא יתכן לפרש את הכוונה בזה שהתורה קובעת שינתנו ערים ללויים, ואי אפשר לומר שכוחם של ערי המקלט נבע משיבת הלויים בהם.

ואכן בהמשך העניינים שם בפרשת מסעי, בפרשה בה קובעת התורה את המצוה לתת שש ערים למקלט עבור הרוצח בשגגה, שם אין נזכר כלל שערים אלו הם ערי הלויים. וכמו כן חזרה ונשנית מצוה זו בפרשת שופטים (דברים יט, ב) וציותה תורה להבדיל שלש ערים בעבר הירדן למקלט מגואל הדם, בלי כל ציון שמדובר בערי הלויים.

הרי להדיא שערים אלו יסוד עניינם והפרשתם הוא להיות 'ערי מקלט', כלומר שהם ערים הנחשבים כמקום ה', ולכן הם קולטים את ההורג בשגגה, שה' נותן בו את חסותו לאלו אשר האלוקים אנה לידם והם באים להימלט בצלו, כאמור.

אכן כאשר נקבע ששבט לוי יהיו משרתי ה' ולא ינחלו נחלה והוצרכו לקבוע להם ערים לשבת, אזי מכיון שערים אלה הם ערי ה', על כן ה' הוא נותן אותם ללויים שהם שבט משרתיו.

בין ערי המקלט לערי הלויים

והנה שאר מ"ב ערי הלויים לא נזכר בפסוק שהם קולטים, אלא בגמרא מבואר (מכות

ג. ויתכן דהטעם לכך, בכדי שיהא בינתיים קיום להמשך תולדות העולם.

(י) שגם ארבעים ושתיים ערי הלויים גם הם קולטים כעיר מקלט. [ונראה בגמרא שם (יב): שבמדבר שימש 'מחנה לוייה' כמקום מקלט ולשם היה גולה רוצח בשגגה].

והנה ערים אלה יסוד הקצאתן היה שכל שבט הפריש מעריו למושב עבור הלויים, כלומר שעיקר ייעודם הוא להיות ערים ללויים. ומה שהם קולטות רוצח בשגגה הוא התוצאה, שמכיון שערים אלו כבר הופרשו לשבט משרתי ה', הרי גם ערים אלו נחשבים כערי ה' ובכוחן לקלוט את הרוצח.

אמנם יש הבדל בין ששת ערי המקלט העיקריות לערי הלויים, כי ששת הערים קולטות בכל אופן אף אם ההורג לא נכנס בהם במטרה שיקלטו אותו, ואילו שאר ארבעים ושתיים ערי הלויים אינן קולטות אלא לדעת, שבא לשם במטרה שתקלוט אותו, כדאיתא בגמרא (שם י:) ונפסק ברמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ח הלכה ט-י).

וזה מבואר שפיר על פי דברינו, שיש הבדל יסודי בין גדר ששת ערי המקלט לגדר הקליטה בשאר ערי הלויים. כי בששת ערי המקלט יסוד הבדלתן הוא להיות ערים לה' שינוס שמה הרוצח בשגגה, ומה שהם ערי לויים הוא תוצאה, ולכן כל מי שנכנס שם נקלט ומוגן מגואל הדם כי כל מהות ערים אלו הם ערי מקלט. מה שאין כן ערי הלויים צריכים דעת והחלטה שרצונו לחסות בה בתורת עיר מקלט, כי עצם מהות הערים הללו הם ערי מושב ללויים. והבן.

עוד מצינו בדברי האחרונים שחידשו הבדלים נוספים בין ששת הערים לערי הלויים.

עיין 'אור החיים' בפרשת מסעי (במדבר לה, יד) שבשש הערים הגולין קודמין ללויים, מה שאין כן במ"ב ערי הלויים, הלוויים קודמים. וכעין זה כתב בספר 'פנים יפות' שם, שבערי הלויים, אם אין מקום פנוי לדור, אין הלויים נדחים מפני הרוצחים שלא היה המקום מיוחד להם.

עוד כתב בספר 'משך חכמה' 'שש ערי מקלט תהיינה לכם - יתכן דאמרו בסוף סוטה (מח:) שמשחרב מקדש ראשון בטלו ערי מגרש ללויים, וא"כ אז לא היו בבית שני שייכים ללויים הערים שלהם, ואז לפי דעתי לא קלטו רק הששה ערים בלבד.

ועיין במשנה במכות (יג:) שנחלקו רבי יהודה ורבי מאיר אם היו הרוצחים צריכים להעלות שכר ללויים, ומסקינן בגמרא 'מחלוקת בארבעים ושתיים, אבל בשש דברי הכל לא היו מעלים להן שכר'. הרי שהדברים מפורשים כאמור.

ונראה להוסיף בזה, שלכאורה כל הדינים שנאמרו בשש ערי המקלט 'תכין לך הדרך' 'ושלשת את גבול ארצך', כלומר שיהיו קרובים ונוחין לנוס שמה, כל אלו פרטי הדינים אינם אלא בשש ערי המקלט המיוחדים מלכתחילה למען הצלת הרוצח בשגגה, אבל מ"ב ערי הלויים שהם דרך אגב מקום מקלט, לא נאמרו בהם דינים אלו. וכן משמע בפנים יפות הנ"ל עיי"ש, ומצאנו שכן כתב ב'ערוך השולחן' (חושן משפט סימן תכה סעיף סב).

דין המזבח כמקלט

בגמרא (מכות יב.) אמרו שהמזבח קולט, אולם לא נתבאר שם מקור הלכה זו ומניין נלמד. והרמב"ם כתב שנלמד מכתוב זה - 'המזבח קולט שהרי נאמר בהורג בזדון' מעם מזבחי תקחנו למות' מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח, לפיכך ההורג בשגגה וקלטו מזבח והרגו שם גואל הדם, הרי זה נהרג עליו כמי שהרגו בתוך עיר מקלטו' (הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ה ה"ב).

והנה מבואר בגמרא שם ונפסק ברמב"ם, שאין המזבח קולט אלא כהן ועבודה בידו, אבל זר או כהן שלא בשעת עבודה אינו נקלט. ונראה הטעם בזה, כי בכדי שיהיה נקלט וניצול במקלט צריך שיהיה לו שייכות למקום, והנה ערי המקלט וערי הלויים הם ערי מושב שנועדו למגורים, ולכן כאשר נכנס להיות שם הוא נקלט, שכן הוא נעשה מקומו. אולם המזבח אינו מקום לשהות בו אנשים, אלא הוא מקום לה' לעבודתו יתברך. ורק אם הוא כהן ועבודה בידו אז מתפקידו הוא לשהות שם, ואז המזבח קולט אותו. אולם זר או כהן שלא בשעת עבודה, הרי המקום אינו מיועד עבורו, ולכן אין נקלט בו.

ונראה שזה הטעם שרק המזבח עצמו הוא מקום מקלט, ולא העזרה כולה, אף שכל המקדש הוא מקום ה'. ולפי האמור היינו משום שדווקא המזבח שהוא מקום העבודה שמיועד לעמידת הכהן בעת עבודתו הוא שבכוחו לקלוט, אולם העזרה וההיכל אף שהם מקום ה', אך מכיון שאינם מיועדים לשהות שם בני אדם לכן אינם קולטים.

ולפי דברינו יבואר מה שלא מצינו שהר הבית בכוחו לקלוט, ולכאורה זה תמוה שהרי במדבר היה 'מחנה לוייה' קולט בדומה למ"ב ערי הלויים בארץ, ו'הר הבית' הרי דינו כ'מחנה לוייה' לענין שילוח מחנות, ומדוע אינו קולט. אולם לפי דברינו מיושב שפיר, דהיינו משום שאינו מקום דירה, ולכן אף שיש בו קדושת מחנה לוייה, בכל זאת מכיון שאינו מקום דירה אינו קולט.

והנה נתבאר שם בגמרא וברמב"ם שאין קולט אלא גגו של מזבח, כלומר שמלבד שצריך להיות כהן ועבודה בידו, צריך לעמוד דווקא על גגו של מזבח, אולם אם עומד על ריצפת העזרה אף שעוסק בעבודת המזבח, כגון בזריקת דמים הניתנים למטה, אינו נחשב כעומד במקום מקלט¹, כי דווקא בניצב על המזבח עצמו ובשעת העבודה, הוא קולט. ונראה פשוט שמהאי טעמא העוסק בשאר העבודות שבמקדש, כגון המיטיב את הנרות, והעורך את השולחן, והמקטיר את הקטורת במזבח הזהב, אינו נקלט, אף שעבודה בידו, אולם מכיון שאין הוא עומד על גבי הכלים אלא בצידם, אין הוא נקלט.

ד. ועיין שם בגמרא 'שתי טעיות טעה יואב באותה שעה, דכתיב (מלכים א' ב) וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח, טעה, שאינו קולט אלא גגו, והוא תפס בקרנותיו'. ולפי דברינו נמצא שטעותו לא היה רק בזה שתפס בקרנותיו, אלא גם אם היה עומד עליהם, לא היה קולט, כיון שרק גג המזבח מיועד לעמידת הכהנים, אבל קרנות המזבח אינם מקום עמידה.

והנה, אף שכוחו של המזבח לקלוט רב מכוח ערי מקלט, כאשר יבואר להלן, עם כל זה נראה שאין הוא קולט אלא לדעת, וכמו שנתבאר שמה שמ"ב ערי הלויים אינן קולטות אלא לדעת, היינו משום שאינן מיועדות לכך מעצם מהותן, ולכן צריך הרוצח לכוון לעמוד בה בתורת עיר מקלט, וכמו כן מכיון שהמזבח אין עיקר מטרתו להיות מקום מקלט, מסתבר שאין הוא קולט אלא לדעת.

תוקף קליטת המזבח

והנה ממה שהתורה מציינת כחידוש שאפילו 'מעם מזבחי תקחנו למות' משמע שהמזבח הוא יותר ראוי לקלוט מערי מקלט.

ואכן כתב הרמב"ם שהמזבח אינו קולט רק את ההורג בשגגה, אלא כל הנהרגים במצות המלך יכולים להינצל בקליטת המזבח. וכך כתב בהלכה יד - 'מי שפחד מן המלך שלא יהרגנו בדין המלכות או מבית דין שלא יהרגוהו בהוראת שעה, וברח למזבח ונסמך לו ואפילו היה זר הרי זה ניצל, ואין לוקחין אותו מעל המזבח למות לעולם, אלא אם כן נתחייב מיתת בין דין בעדות גמורה והתראה כשאר כל הרוגי בית דין תמיד'. ועיי"ש במפרשים מקורו לזה בירושלמי.

כלומר שדין 'מעם מזבחי תקחנו למות' הוא דווקא אם מחוייב מיתה על פי דיני התורה, שאז התורה עצמה מצווה להרגו. אולם אם נתחייב מיתה שלא מעיקר הדין, כגון מצד משפט המלך או הוראת שעה של בית דין שהרשות בידם להרוג בלי משפט לפי הצורך. אזי אם נמלט אל המזבח, הוא נכנס תחת חסותו של ה' ואסור להרגו. והנה דין זה נאמר רק במזבח ולא בערי מקלט. ונראה שזה נרמז במה שהתורה ציינה זאת כחידוש כנ"ל, שמזה יש לנו ללמוד שיש מעלה במזבח יותר מערי מקלט, כי הוא וודאי יותר מקום ה' העיקרי וכוחו רב להגן על כל החוסים בצלו.

*

והנה נתבאר בגמרא וברמב"ם שם שאין קולט אלא מזבח בית עולמים, אולם דעת רש"י שבא לאפוקי מזבח של במה, שעשה דוד לפני הארון שהיה באוהל אשר נטה לו דוד בעיר דוד, ומשמע דס"ל שכל במה גדולה בכוחה לקלוט, ורק הבמה שעשו לפני הארון, שלא היה לו דין במה גדולה אינה קולטת. (ועיי' בזה בספר 'דינא דחיי' על ספר המצוות להרמב"ם עשין עה ובשו"ת 'חיים שאל' חלק א סימן סד ובערוך לנר מכות יב. שכתבו כן, עיי"ש).

והנה שיטת הרמב"ם תמוהה מאד, שהרי הכתוב 'מעם מזבחי' נאמר בפרשת משפטים בטרם שנאמרה המצוה 'ועשו לי מקדש', ועדיין לא היתה בישראל מצות משכן, וא"כ איך יתכן לומר ש'מעם מזבחי' איירי במזבח בית עולמים.

ונראה לבאר, שאין הגדר בזה משום דבעינן דווקא 'בית עולמים' או דווקא בית, אלא שצריך להיות במקום המיוחד ששם נקרא שם ה' על המזבח, וכמו שכתב רש"י שם שנלמד

מדכתיב 'מזבח' ודרשינן 'המיוחד לי'. והנה בטרם נצטוו בעשיית המשכן כבר היו מצווים בעשיית מזבח, כמו שציותה תורה מיד אחר עשרת הדיברות - 'מזבח אדמה תעשה לי' (שמות כ, כא).

והנה כל עוד שלא נאמר להם 'ועשו לי מקדש', היה המזבח מקום ה' בישראל, וכמו שנאמר שם בהמשך הפסוק של מצות מזבח אדמה 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'. ועל זה נאמר 'מעם מזבחי'. אולם אחר שנאמר 'ועשו לי מקדש', מעתה רק המקדש הוא מקום ה', ומקדש היינו דווקא בית שיש בו הארון, אמנם בית עולמים מכיון שהוא בית הקבוע לעולם הרי הוא מקום ה' אפילו כשאין בו ארון, וכמו שהיה בבית שני. וזה הביאור בדעת הרמב"ם שדווקא מזבח בית עולמים בכוחו לקלוט, והיינו לאפוקי המזבח בגבעון^ה, שאף שהיה שם בית, אולם הארון היה במקום אחר, ולכן לא היה קולט.



ה. ואכן מקור הלכה זו שאין קולט אלא בית עולמים הוא במעשה דיואב, ובימיו היתה הבמה הגדולה בגבעון. עיי"ש בגמרא.

מאמר ו

גדרי פרשיות שנשנו בפרשת משפטים

שבת, שביעית, פריקה ומעילה, השבת אבידה

מצות שבת שבפרשת משפטים

מצות שבת קודש מופיעה בספר 'שמות' ארבע פעמים. בפרשת בשלח, בפרשת יתרו, בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא. וכבר נתבאר כל אחד במקומו, ויצויין בקצרה.

וביארנו בזה שבפר' בשלח, עוסקת הפרשה בגדר השבת מצד 'ברכת השבת', ואף איסור המלאכה שבפרשה זו, גדרו הוא מדין ברכת היום, כלומר שמוטל על ישראל לעשותו 'יום מבורך', דהיינו שלא לטרוח בו במלאכה ולהתעסק בצרכי היום, אלא דכל צרכיהם יהיו מוכנים ביום השישי, כלשון הקרא - 'והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו' (שמות טז, ה).

ובפרשת יתרו נזכרת מצות השבת במתן תורה בין עשרת הדיברות - וציווי זה בשבת היא מצד חובת העבודה לה' אלוקינו, לקדש את יומו. ולכן מקומה ב'עשרת הדיברות' שבהם כתובים החובות היסודיות של עם ישראל כלפי השי"ת. ואשר על כן הוזהרנו בו גם על השבת 'זכור את יום השבת לקדשו וגו' ויום השביעי שבת לה' אלוקיך לא תעשה כל מלאכה'.

אולם בפרשת משפטים מדובר בו בחוב המשפטי שבין איש ישראל לזולתו, כאן הוזכר השבת מצד חובת המשפט הנכלל בו, כדכתיב - 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות, למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'. ואכן, נכתב בסמיכות למצות השמיטה, שבפרשה זו נצטוו עליה מצד הדין המשפטי שבה. ויש לבאר גדר שביתת השבת בפרשה זו, ומה נתוסף בה.

שבת בפרשת משפטים - זכות האדם למנוחה

והנה בפרשה זו לא נזכר כלל ענין קדושת השבת ושהוא יום לה' אלוקיך וכו', אלא 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'. ומשמע שפרשה זו של שבת הנזכרת בפרשת 'משפטים', היא משום הצד המשפטי שבמצות השבת. כלומר שקבעה תורה בסדר המשפטים והזכויות של כל אחד להיות שובת בשבת.

ואכן פסוק זה נאמר בין כל הפסוקים העוסקים בזכויות העניים והאביונים - 'ודל לא תהדר בריבו וגו' לא תטה משפט אביונך בריבו. ושוחד לא תקח וגו' וגר לא תלחץ וגו',

וכן גם מצות השביעית הנזכרת בפרשה זו היא מצד זכויות האביונים - 'והשביעת תשמטנה ונטשתה, ואכלו אביוני עמך, ויתרם תאכל חית השדה, כן תעשה לכרמך לזיתך'. ולא נזכר כאן שהוא שבת הארץ לה'. וכמו כן השביתה בשבת שבפרשה זו היא מצד זכותו של האדם, שיהיה לו יום קבוע לנוח בו אחר כל ששת ימי עשיה.

ועיין ברבינו בחיי שמבאר טעם שביתת השבת - 'ועל דרך השכל במצות השבת, וכו' שלא להטריח את הבריות בעמל תדירי בכל הימים, אלא שיהיה להם יום מנוחה בשבוע, שינוחו בו מן המלאכות ומטורח הגופות, ומזה יהיה שביעית חייו של אדם במנוחה והשקט וכו'. ואע"פ שהשבת מקובלת ושרשי התורה והאמונה בנויים עליה הנה זה מדרך השכל אפשר להאמר בו' (שמות כ, ח).

מבואר בדבריו שלמרות שעיקר עניינו של שבת, הוא משרשי התורה והאמונה, וקדושתו קביעא וקיימא, אך יש בו גם ענין זה שיהיה בכל שבוע יום שביתה לבריות שבו ינפשו מעמל העולם ועסקיו, ולא יהיו טרודים בעסק ובמעשים כל ימיהם. ולפי מה שביארנו, זה הוא רעיון מצות השבת של פרשת משפטים, שהוא גדר מחודש במצות השבת ואיסור המלאכה, נוסף על הפרשיות הנוספות.

ולפי זה גדר איסור המלאכה הנובע מפרשה זו, הוא שלא להיות עסוקים וטרודים במלאכה כל הימים. ומשום כך לא כתבה התורה כאן 'לא תעשה מלאכה' כמו בשאר המקומות, אלא אסרה תורה המלאכה בעשה של 'תשבות', שזה עצמו הוא גדר איסור המלאכה, להיות האדם שובת מכל עסק וטירדת מלאכה. ואכן בפרשה זו לשון הכתוב הוא - 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות'. ההדגשה היא על השביתה מ'תעשה מעשיך', וכן השביתה היא על האדם עצמו 'תשבות'. כלומר שאין ההדגשה כאן רק על 'היום' שיהיה בו שביתה, אלא יש כאן מטרה באדם עצמו שישבות.

ומצוה זו היא גם על האדון, שינוח הוא וינוחו גם עובדיו ואנשי ביתו. והנה גם בו מתקיים ענין המצוה שלא יהיה מתאמץ ועוסק בעבודה יותר מששת ימים. אלא שהמצוה נאמרה במיוחד על העבד והגר והבהמה, כאשר הם משועבדים לבעל הבית, ועליו מוטלת המצוה מצד עניינה של פרשה זו, שלא להשתעבד בהם במלאכות כל הימים, אלא להניח להם ביום השביעי. והוא דבר נוסף ומחודש שיש בשבת, שקביעות מנוחתו הוא גם בין המשפטים שנקבעו במשפטי ישראל, שעל האדם לתת לכל העובדים אצלו יום מנוחה אחר כל ששת ימי עבודה - 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'. ולכן ביום המנוחה המקודש לישראל, מחוייב הוא לתת גם לכל העובדים ברשותו.

שביתת בהמתו - נתינת זכות מנוחה לבהמה

ובפרשה זו חידשה תורה הצווי על שביתת בהמתו, כדאיתא בירושלמי - 'הוא מצווה על שביתת בהמתו כמוהו, שנאמר למען ינוח שורך וחמורך' (שבת פ"ה ה"ג, ועיין תוס' שבת

נא: ד"ה במה). והיינו דאף באופן שאינו מחמר אחריה¹, ואינו עוסק כלל במלאכה עמה, גם כן מצווה שתשבות בהמתו ותנוח ממלאכה. ומדין שביתת בהמתו מוטל עליו גם שלא להשכיר בהמתו לנכרי, שיעשה עמה מלאכה. ואיסור זה נובע מגדר איסור המלאכה שבפרשה זו, דהיינו שהמנוחה כשבת היא גם זכות משפטית, וציוותה התורה לשמור גם על זכות בהמתו של ישראל שלא יעשו עמה מלאכה.

וברש"י - 'למען ינוח שורך וחמורך - תן לו נייח, להתיר שיהא תולש עשבים מן הקרקע, או אינו אלא יחבשנו בתוך הבית, אמרת, אין זה נייח אלא צער'. והוא ממכילתא. והביאור בזה, דגדר שביתת בהמתו שנצטוינו בתורה הוא לתת נייחא לבהמה, שאנו לא נטריד אותה במלאכות, אבל המלאכות שהיא עושה מעצמה, אין הבעלים מצווה למונעה, [שהרי אין הבהמה מצווה על המנוחה, אלא האדון הוא שמצווה לתת לה מנוחה], ואדרבה, זה הוא מנוחתה שעושה כרצונה².

גדרי איסור מלאכה בעבד וגר תושב

בפרשה זו כתוב - 'וינפש בן אמתך והגר'.

ובגמרא פירשו - 'דתניא וינפש בן אמתך, בעבד ערל הכתוב מדבר, אתה אומר בעבד ערל, או אינו אלא בעבד מהול, כשהוא אומר למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, הרי עבד מהול אמור, הא מה אני מקיים וינפש בן אמתך, בעבד ערל. והגר זה גר תושב, אתה אומר זה גר תושב, או אינו אלא גר צדק, כשהוא אומר וגרך אשר בשעריך, הרי גר צדק אמור, הא מה אני מקיים והגר, זה גר תושב' (יבמות מח:).

1. עיין תוס' שבת (נא: ד"ה במה בהמה) - 'דאדם מוזהר על שביתת בהמתו דכתיב 'למען ינוח שורך וחמורך', ומיהו לאו דלא תעשה מלאכה אתה ובהמתך, ליכא אלא במחמר אחר בהמתו'.

והיינו ד'שביתת בהמתו' ואיסור 'מחמר' הם שני איסורים שונים באיסור מלאכה דבהמה. ד'איסור מחמר', היינו כשעושה מלאכה יחד עם בהמתו, כגון שהיא טעונה משא והוא מוליך אותה ארבע אמות ברה"ר או מוציא אותה מרשות לרשות. ואיסור זה יש גם בבהמה שאינה שלו, אם מפעיל אותה שתעשה מלאכה מחמתו. וגדר האיסור הוא מחמת שביתת האדם, כלומר שלא יעשה מלאכה אפילו בשיתוף עם בהמה. אבל 'שביתת בהמתו' היינו שמוטל עליו לשמור על בהמתו שתנוח, גם אם הוא אינו מפעיל אותה בעצמו, אלא נותנה לנכרי, גם כן מצווה עליה לדאוג שלא יעשה בה מלאכה. ואיסור זה הוא רק בבהמה השייכת לו. ובזה גדר האיסור הוא מחמת שביתת הבהמה, וכלשון המכילתא 'תן לו נייח'.

[ופשוט, שאם הבהמה היא שלו והוא מפעיל אותה שתעשה מלאכה, עובר בשני האיסורים, גם משום מחמר, וגם משום שביתת בהמתו].

2. ועיין בגמרא - 'מעמיד אדם בהמתו על גבי עשבים בשבת'. ובתוס' - 'כדדרשינן במכילתין, למען ינוח שורך וחמורך וגר', יכול לא יניחנו תולש לא יניחנו עוקר, ת"ל למען ינוח, ואין זה נוח אלא צער' (שבת קכב).

ומבואר הכא בגמרא דאף שאינה עושה מעצמה, אלא הוא מעמיד אותה על גבי העשבים ונמצא שהוא מביא אותה לעשות מלאכה זו, מכל מקום מותר כיון שאוכלת לצרכה, ונייחא היא לה.

[ויש גם לומר שמכיון שכך היא דרכה שאוכלת מן המחומר, כל שהוא בסדר החיים אינו מלאכה, ואם כן לא נעשית מלאכה כלל. ועיין חזו"א - 'אע"ג דלענין נזקין מעמיד חשיב אדם המזיק לדעת הרשב"א, אלא דבמזיק שנאוי לפני המקום הנזק, ובשבת שנאוי לפני המקום טורח האדם במלאכת חול' (או"ח סימן לו אות א). ולפי דברינו אין צריך לזה, שכיין שאכילה מן המחומר הוא דרך חיים שלה, אין זה נחשב כלל מעשה מלאכה].

ועיין בגמרא (ע"ז סד:) דגר תושב היינו שקיבל עליו בפני ג' לקיים ז' מצוות בני נח, לרבנן דהלכה כוותיהו, ועי"ש יתר השיטות בזה. [אולם שאר גויים אין אנו מצווים עליהם שום מצוה מן התורה בשבת, ואיסור אמירה לעכו"ם הוא רק שבות דרבנן].

ובדין 'בן אמתך' נתחדש עוד, דבעבד של ישראל אף שלא מל, מצווה על שביתתו אף כשלא קיבל עליו ז' מצוות, שאינו חייב מצד גר תושב, מ"מ חייב מצד שהוא עבד של ישראל.

והנה על גר תושב מוזהר כל אחד מישראל שלא לעשות בו מלאכה, אולם על עבד שלא מל ולא קיבל עליו ז' מצוות, נחלקו הפוסקים אם רק אדונו מוזהר עליו, או דינו כגר תושב שכל ישראל מוזהרים עליו. כמובא בשו"ע (סימן דש סעיף א).

מצוות שביתה זו של עבד וגר, נובעת מגדרה המיוחד של פרשה זו באיסור המלאכה, שמשום כך הטילה תורה על האדון להעניק להם מנוחה בשבת ממלאכתם, וכמו שיבואר.

ובגמרא - 'תנו רבנן, גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו, כישראל בחולו של מועד. רבי עקיבא אומר כישראל ביו"ט, רבי יוסי אומר, גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל בחול' (כריתות ט).

ובגמרא שם נפסק שמותר במלאכה כחול. ובראשונים מבואר (עיין תוס' שם ד"ה לעיל וברמב"ן ורשב"א יבמות מח:), דלפי זה קרא דכתיב 'וינפש בן אמתך והגר', בא לאסור רק כשעושה הגר תושב מלאכה בשביל צורך ישראל¹¹, אבל לעצמו מותר בכל מלאכה כבחול. ולפי זה גדר מצוות השביתה בגר תושב, הוא כדין הבהמה, שאסור לישראל לעשות בו מלאכתו, כלומר שמצווים אנו לתת לגר נופש ולא נשעבד אותו במלאכתו¹². ולא נצטוונו כלל על שביתתו במלאכת עצמו. וכאשר נתבאר, שפרשה זו עוסקת בדין הזכויות המשפטיות שעל הישראל להעניק לבהמתו ולעבדו והגר.

ח. ועיין ברשב"א ביבמות שם דמסתפק כשלא אמר לו הישראל אלא הגר תושב עושה מעצמו לצורך ישראל, אם צריך למחות בו - אפשר שהוא מותר לפי שאינו עושה אלא מדעת עצמו. ודעת הרמב"ם דאין אסור מן התורה בגר תושב אלא כשהוא שכיר ולקיטו, כלומר ששכרו להיות פועל אצלו - 'הואיל גר תושב עושה לעצמו מלאכה בשבת, וגר צדק הרי הוא כישראל לכל דבר, במי נאמר וינפש בן אמתך והגר, זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל כמו בן אמתו, שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת, אבל לעצמו עושה' (הלכות שבת פ"כ הי"ד ועיין במ"מ שם שהאריך בשיטתו). אבל כשהגר אינו פועל שלו, אינו אסור אלא בשבות מרבנן כשאר אמירה לעכו"ם.

ט. וגדר איסור זה של אמירה לגר תושב [האסור מן התורה], שונה מגדר האיסור של אמירה לעכו"ם [שאינו אלא שבות מרבנן]. דאמירה לגר תושב אסורה, מצד שביתת הגר עצמו, שאסור לנו להפריע מנוחתו ולשעבדו למלאכתו. אבל אמירה לעכו"ם אסור מצד השביתה שלנו, שהאמירה עצמה נחשבת מעין מלאכה לנו, שהיא דיבור חול ועסק מלאכה. או משום שהמלאכה שהוא עושה על ידי אמירתנו נחשבת כמלאכתנו.

אכן עיין ברשב"א המובא להלן בהערה הבאה דמשמע מדבריו שגדר איסור שביתת גר תושב הוא מאותו גדר של אמירה לעכו"ם.

גדר שביתת גר תושב מצד זכות המנוחה

ובדעת התנאים שאפילו במלאכת עצמו אסור הגר תושב קצת במלאכה כיו"ט או כחולו של מועד, נתבאר הטעם ברבינו גרשום שם (כריתות י:) כיון שיש בו קצת גירות. אכן לפום ריהטא זה תמוה שמחמת קצת גירות יהיה לנכרי חלק בקדושת השבת, וגם אינו מובן מהו קצת גירות שכתב, שהרי אינו מקבל על עצמו רק שבע מצוות בני נח. ומה שנקרא 'גר' הוא רק - 'שמותו לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל' (לשון הרמב"ם איסור יד - ה"ז). אבל וודאי שאין בו שום צד יהדות, ולמה יהא אסור בשבת במלאכת עצמו¹.

אולם עפ"י מה שנתבאר ביסוד פרשה זו של 'שבת דאלה המשפטים'. שכאן המצוה היא כדברי רבינו בחיי 'שלא להטריח את הבריות בעמל תדירי בכל הימים, אלא שיהיה להם יום מנוחה בשבוע, שינוחו בו מן המלאכות ומטורח הגופות'. יש לבאר שלכן אמרה תורה, לתת גדר זה שבשבת גם לגר תושב, וכשם שמצינו שמצוה להחיותו (פסחים כא:) דכתיב - 'גר ותושב וחי עמך' (ויקרא כה, לה), כיון שחי בתוכינו וקיבל עליו ז' מצוות. והוא מה שכתב רבינו גרשום שיש לו 'קצת גירות', כלומר הא שמניחין אותו לגור בינינו ומצוה להחיותו. וכמו כן ניתן לו חלק זה בשבת, מה שהוא זכות אנושית ומוסרית לנוח אחת לשבוע מטורח המלאכה, כיו"ט או כחזה"מ, ובדרגה זו של מנוחה חובה עליו לנוח גם ממלאכת עצמו.

ולמדו דבר זה מתוך תוכן פרשה זו, דמכיון שגדר איסור המלאכה שבפרשה זו הוא כדי לפוש מן הטורח, קים להו להני תנאי דסגי לזה שישבות ממלאכה כיום טוב או כחזה"מ², למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. אמנם וודאי שאין לנכרי שום שייכות לקדושת השבת, וכפי שמשבחים בזה את גודל מעלת השבת בנוסח התפילה - 'ולא נתתו ה' אלוֹקינו לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים, וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים כי לישראל עמך נתתו באהבה'.

1. ועיין רש"י (יבמות מח:) שכתב על דברי הגמרא - והגר זה גר תושב - 'שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים, ואוכל נבילות והזהירו הכתוב על השבת, דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים'. וברשב"א שם הקשה עליו - 'ואינו מחזור, דגר תושב היינו בן נח והוא אינו מוזהר על השבת, אדרבה אמרו ז"ל (סנהדרין נח:) עכו"ם ששבת חייב מיתה. ועוד דבכריתות (ט) אמר רבי שמעון אחד גר תושב ואחד עבד ואמה התושבין עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול, ואמר רבי אידי בר גרשון אמר רב אדא בר אבהו הלכה כרבי שמעון, ולא אמרה תורה שישבות הגר והעבד אלא ממלאכתנו, ולא להם אסרה תורה אלא לנו, שלא לעשות מלאכתנו ע"י עבדינו ולא ע"י גר תושב, ואף על פי שאין באמירה לעכו"ם דעלמא אלא שבות של דבריהם, הכא גזירת הכתוב היא וכו' וכן הוא בתוס' וברמב"ן, עיי"ש. ועיין בערוך לנו שפירוש רש"י היינו לשיטת הני תנאי דפליגי התם בכריתות וס"ל דאסור במלאכה קצת כיו"ט או כחזה"מ. ולפי זה קרובים דברי רש"י לדברי רבינו גרשום, דלהני מ"ד יש קצת מצוות שבת על גר תושב. אכן על זה קשה קושיית הראשונים, דהרי אין הנכרי מוזהר כלל על השבת, והוא מה שהקשינו על דברי רבינו גרשום. ועיין בפנים במה שיישבונו בדבריו. אולם בדעת רש"י צ"ע.

2. ונראה דמה שאמרו גוי ששבת חייב מיתה, הוא רק כששבות מכל מלאכה כשבת דישאל, ונמצא שעשה לעצמו מנוחה שלימה, ונטל כביכול מתנת המנוחה של שבת. אולם כששבות רק כדין האמור בו כיו"ט או כחזה"מ, ועדיין עוסק קצת במלאכה, אינו חייב מיתה. כי נטל ממצות השבת רק חלק זה שהוא מצד 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'.

3. ולפי"ז להני מ"ד אם היה חייב השבת רק מצד פרשה זו, גם ישראל לא היו מצווים בשביתה רק כיו"ט או כחזה"מ.

מצות השמיטה

עיקר מצות השמיטה נכתבה בתורה בפרשת בהר בספר ויקרא, אמנם הוזכרה גם בספר שמות בפרשת משפטים, ובספר דברים בפרשת ראה נוסף בו הציווי על השמטת כספים. והדברים מתבארים היטב על פי היסודות שהנחנו. ונזכיר כאן רק עיקרי הדברים בקצרה.

בפרשת משפטים, לא נתפרש בו שהוא מטעם 'שבת הארץ', ולא נזכר בו כלל מצות השבתת הארץ מעבודה וגם לא קדושת פירות שביעית, אלא דין הפקר השדות בלבד - 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וגו'.

ואילו בפרשת השמיטה שבספר ויקרא, סגנון הכתוב שונה, דשם הציווי הוא 'ושבתה הארץ שבת לה', 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור', 'את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור'.

וכך מבואר בספר המצוות להרמב"ם שמצות הפקר השדות כתובה בפרשת משפטים, ומצות השביטה מבוארת בפרשת בהר. 'שציונו להפקיר כל מה שתצמיח הארץ בשנת השמיטה והפקיר צמחי אדמתינו כלם לכל אדם. והוא אמרו יתברך והשביעית תשמטנה ונטשתה וכו' (מצוה קלד). 'שציונו לשבות מעבודת הארץ בשנה שביעית והוא אמרו ית' (להלן לד, כא) בחריש ובקציר תשבות, וכבר נכפל הציווי הזה פעמים ואמר (פרשת בהר ד) שבת שבתון יהיה לארץ' (מצוה קלה).

והדברים מבוארים, דבפרשת משפטים לא נצטוו כי אם על החובה להפקיר השדה ולהשאירו לאביוני עמך וחית השדה ותו לא, כלומר, ההלכות המשפטיות, בין אדם לחבירו, שבמצות השמיטה, ולכן אתי שפיר מקומו בין דיני המשפטים.

אולם בפרשת בהר הציווי הוא על קדושת הארץ 'ושבתה הארץ שבת לה', וביארה התורה היאך תתקיים שביטה זו, דהיינו על ידי 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'.

וכן נתחדש בפרשה זו ההלכות של 'קדושת פירות שביעית', דמהפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', למדו חז"ל דיני קדושת פירות שביעית לאכלה ולא לסחורה וכו', דינים הנובעים מקדושת שבת הארץ שהיא לה', ואל לו לאדם לשלוט על הקרקע בשנה זו מעשה בעלים^{יב}.

ומטעם זה יבואר הא דגם דין הפקרת השדות שונה בין מה שכתבה תורה בספר שמות לבין מה שכתבה תורה בספר ויקרא, דבספר שמות גדר הך הלכה היא חובת הבעלים, וכעין חיוב נתינה לאביונים, וכלשון התורה שנאמר בסגנון דרמיא חיובא על בעל השדה 'תשמטנה ונטשתה'. אבל בספר ויקרא, גדר ההלכה היא 'אפקעתא דמלכא', שיסוד החיוב

יב. ועיין ברש"י על פסוק זה שכתב וז"ל - 'אע"פ שאסרתים עליך, לא באכילה ולא בהנאה אסרתים אלא שלא תנהוג בהם כבעל הבית'. כלומר דמאחר שנצטוו על קדושת הארץ לה', הוה אמינא דנאסרו הפירות גם לאכילה, וקמ"ל 'לכם לאכלה'.

הוא להשבית את השדה לה', ובגין כך נפקע בעלותו ונעשה השדה הפקר, וכן הוא לשון התורה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך וגו' ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', כלומר דכל עיקר ההפקר אינה אלא 'תוצאה' משביתת הארץ לה' שהיא עיקר המצוה. [ואכן בפרשת משפטים לשון הכתוב הוא 'שמיטה' ו'נטישה', ואילו בפרשת בהר לשון הכתוב הוא 'שביתה', ודו"ק].

וכל זה מתאים על פי דברינו במקו"א [בראשית כרך א' מאמרי מבוא - מאמר ה' האור הגנוז בחמשת הספרים] שספר ויקרא עוסק בענייני המקדש והקדושה, אשר על כן כתבה בו תורה דיני קדושת הארץ בשמיטה וביובל.

בספר דברים בפרשת ראה כתבה תורה רק דיני שמיטת כספים, ולא יתר ההלכות שבשנת השביעית. וגם זה יתבאר על פי דברינו, דבספר דברים נתחדשו בו המצוות שיסוד חיובם הוא מצד האחוה שבישראל כמו שנתבאר (במאמר הנ"ל). ומזה הטעם הוזהרו בו על שמיטת כספים, דיסודה היא משום החובה לאחיק, כמפורש בקרא 'את אחיק תשמט ידך', כלומר דשורש מצות שמיטת כספים אינה דין משפטי, כי אם משום היחס המיוחד של אחוה, שיש לו לאח לשמוט חובו של אחיו לרגל בוא התקופה החדשה, אחר שעברה תקופה ארוכה של שמיטה. והבן.

ואכן כמה מצוות הסמוכין שם בפרשת ראה למצות שמיטת כספים, עניינם בחובות האחוה שבין איש לאחיו, דוק ותשכח, כי כן הוא לשון הכתובים ומטבע סגנונם בכמה מצוות המוזכרות בפרשה זו.

ומצינו גם אשר אותן האזהרות של 'בין אדם לחבירו' שכבר הוזהרנו עליהם במקומות אחרים מצד חיובם המשפטי והחוקי [והוזכרו בתואר 'רעך' וכיו"ב], ואילו בספר דברים חזרו ונשנו הני חיובים מצד 'אחיק', כלומר דנצטוונו עליהן ביתר שאת ובתוספת דינים, משום חיובי אחוה והנהגת איש באחיו, כדלהלן.

השבת אבידה

בפרשתנו נאמר - 'כי תפגע שור או איבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו' (כג, ד).

כאן הכתוב מדבר באבידת האויב ובחמורו של השונא, והתורה מזהירה לבל יתן האדם לרגשי שנאתו, להביאו לידי רוע לב ולחדול מעזור לזולתו ומלחוס על ממונו.

ואילו בפרשת כי תצא כתיב - 'לא תראה את שור אחיק או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיק' (כב, א).

הבדלי הלשון בין שתי פרשיות אלו בולטים ומוכחים, בפרשת כי תצא, הכתוב מדבר בהשבת אבידת 'אחיק', ובהקמת בהמת 'אחיק', בלשון 'אחוה' שבו מכנה הכתוב כל איש מישראל כלפי רעהו.

והיינו שבספר שמות החוקים והמשפטים שבין איש לרעהו גדרם מצד חיובי עם, משפטיו וזכויותיו. ולכן נאמר כאן - 'כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו', ואילו בספר דברים ניתוסף בהם חומר מצד חיובי אחוה של התחסדות בני ישראל זה עם זה, ומצות ההשבה נובעת מצד חיובי אחוה, 'שור אחיך', ועל כן נתחדשו בו הלכות נוספות עד כמה אנו מצווים לחוס על ממון אחינו, ולדאוג להשבת אבידתו - 'ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו על תוך ביתך והיה עמך' [חיוב 'שומר אבידה'], 'לא תוכל להתעלם' - כאשר כל אלה סיבת חיובם הוא מצד 'אחיך' [ואינם מוזכרים כאן בספר שמות, מפני שיסוד חיוב המצוה כאן הוא ענין משפטי בלבד].

הנה כי כן, אף הלכות בין אדם לחבירו באים מצד כמה פנים, המתבטאות בפרטי ההלכות ובסגנון לשון הכתוב.

משפטים - פריקה, כי תצא - טעינה

בפרשתנו נאמר - 'כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזוב תעזוב עמו'.

ובפרשת כי תצא כתיב - 'לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם, הקם תקים עמו' (דברים כב, ד).

והנה דרשו חז"ל (בבא מציעא לא.) והעמידו שני הפרשיות בשני עניינים - זו האמורה בפרשתנו - באה ללמד על הפריקה, כשהחמור רובץ תחת משאו ויש לפרקו מעליו, וזו האמורה בפרשת כי תצא - על הטעינה, כשהמשא מונח לצדו והבעלים מתאמץ להטעינו עליו. ואמרו שם, כי הפריקה חמורה מן הטעינה, הן לענין קדימה, שהפריקה קודמת לטעינה, והן לענין שכר, שלפרוק חייב אפילו בחינם, ולטעון אינו חייב אלא תמורת שכר. והרי הדברים אמורים בדרך לא זו אף זו, לא זו בלבד שעל הפריקה החמורה הזהירה תורה (בפרשת משפטים) לכל נחדול מעזוב לו, אלא אף בטעינה שמידת חומרתה מועטת ממנה, הזהירה תורה (בפרשת כי תצא) 'הקם תקים עמו'.

ואף שבכתובים לא נתפרש בבירור ענין 'פריקה' או 'טעינה', דרשו חכמים את האמור בפרשה דידן לפריקה החמורה יותר, כשהחמור רובץ תחת משאו, והאמור בפרשת כי תצא לטעינה הקלה ממנה, והדברים עולים יפה עם המבואר ביסודן של שתי פרשיות אלו, כי אכן מצד חובת 'עזוב תעזוב עמו' שבפרשת משפטים, הבאה להזהיר רק על איסור הנהגת איבה בין איש לרעהו, לא חייבה תורה אלא בפריקה החמורה, אבל בפרשה זו, בה הוסיף הכתוב ללמדנו על חובת הנהגת האחוה בין איש לרעהו, נתוספה מצות הטעינה המועטת בחומרתה, לומר כי אף באופן זה - לא תוכל להתעלם, אלא 'הקם תקים עמו'.

השבת אבידה – הבדלים בין הפרשיות

והנה גם בהשבת אבידה מצינו שיסגור הבדלים נוספים, המקבילים ותואמים לענין הפרשיות. הבולט ביניהם הוא ענין אסיפת האבידה לתוך ביתו, שבפרשת כי תצא מתחייב להחזיקו ולהחיותו 'עד דרוש אחיך אותו'.

עוד יש להבחין שכאן נקט הכתוב לשון 'תועה', ובפרשת כי תצא נקט לשון 'נידחים'. וכמו שכתב הרמב"ן (דברים כב, א) - 'זו מצוה מבוארת, שאמר בתורה כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו, והוסיף בכאן לאמר 'נדחים', כי 'תועה' שתעה מדרכו ויכול להטותו הדרך בלא עמל גדול, ועתה הזכיר 'נדחים' שברחו ממנו והרחיקו וכו', ולכך ביאר בכאן ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך'.

אמנם מתוך לשונות הכתובים נמצינו למדים, כי לא רק הרחבת דברים ותוספת יש כאן, אלא שתי פרשיות שונות בגדרן נאמרו בזה, ולא הרי גדר מצות 'עזוב תעזוב' ו'השב תשיבנו' שבפרשת דנן, כהרי גדר 'הקם תקים' ו'השב תשיבם' שבפרשה כי תצא. כאן בפרשת משפטים - עיקר כוונת הכתוב היא על דרך השלילה, להזהיר שלא ינהיג איש כלפי רעהו דרכי איבה ושנאה, כלומר, אף על פי שהוא שונאך ואויב לך, אל תשפטהו כמשפט השונאים לראות בנפילתו ולהניחו אבוד מנכסיו, ודבר הכתוב בהוה, שאין דרך האדם להתעלם מזולתו אלא אם כן הוא שונאו. אבל בפרשת כי תצא - עיקר כוונת הכתוב היא על דרך החיוב - 'אחיך' הוא, ולכן חובתך אחת היא לנהוג בו מנהג אחוה ורעות, לאהבו כמוך ולחפוף בטובתו, ולהיות ממונו חביב עליך כשלך.

ונראה לבאר בזה, כי אכן מכח מצות השבת אבידה האמורה בפרשת משפטים - שאין עניינה מצד הנהגת אחוה ורעות, אלא מצד אזהרה מהנהגת איבה ושנאה - לא היתה חובה להשיב אבידה אלא ביודעה ומכיר את בעליה, ואשר נמצאה בגדר 'תועה' מן הדרך והריהו יכול בקל להחזירה למקומה. אך אבידה כגון זו הכרוכה בטירחה יתירה, כבהמות 'נידחים' ואבודים מבעליהם, הרחוקים ממקום הימצאם, עד שאין הלה יודע למי אלה לפניו, לא היתה שורת הדין מחייבת להטפל להם, כי התעלמות והימנעות מעשות כל זאת - עדיין אינה בכלל מעשה איבה ושנאה, עליהם הזהיר הכתוב בפרשת משפטים, ולכן לא הוזכרו שם אלא החובות הבסיסיות שבהשבת אבידה, שהנמנע מהם עושה מעשה שונא ואויב, ותו לא.

ועל כך באה הפרשה בכי תצא להוסיף טעם והרחבה לדברים, כי לא זו בלבד שלא ינהג איש עם רעהו מעשה אויב ושונא, אלא אדרבה, הרי 'אחיך' הוא, ומצד נאמנות האחוה והרעות, הוסיפה תורה והזהירה לבל נתעלם מאבידת כל איש מישראל באשר הוא; גם כשהאבידה נידחת ואבודה מבעליה והשבתה כרוכה בטורח גדול; גם באופן שאינו יודעו ואינו קרוב לו, ואף באופן שהכריז ואיש לא נענה - מכל מקום 'אספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרוש אחיך אותו והשבתו לו'. כי כאשר מדובר בממון אחיך עליך

לחבבו כשלך, ולעולם לא תתנער משמירתך מעליהם, ויהיו אסופים ועומדים בביתך עד שיתבררו ויתאמתו בעליהם.

מיני האבדות – שור, שה, חמור, שמלה

והנה אנו מוצאים שכאן בפרשתנו לא הזכיר הכתוב אלא שור וחמור בלבד, בעוד שבכ"י תצא פירטם הכתוב כמונה והולך - 'שור אחיך או את שיו וגו' וכן תעשה לחמורו, וכן תעשה לשמלתו, וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה'.

לפי האמור, זהו טעם ההבדל שבמשפטים נאמר 'שור וחמור', ואילו שם פירט הכתוב כמה וכמה מיני אבידות. אכן בגמרא למדו מייטורים אלו דרשות הרבה (עיין בבא מציעא לא.), אולם אף בפשוטו של מקרא נראה לבאר, כי הדברים סדורים כדרך המקרא בסדר 'לא זו אף זו', מן הפשוט אל המחודש. כי הנה כאן לא נאמר אלא 'שור וחמור', לפי שהשור פיקח מן החמור, ואילו לא נאמר אלא שור, היה מקום לומר כי דווקא בשור דיבר הכתוב, שכיון שהוא פיקח, מצוי הדבר שיניחוהו הבעלים לילך לבדו בלא שמירה מעולה, ולכן אירע שתעה מדרכו, אבל בחמור שאינו פיקח דיו, אם אבד - אות הוא שנתרשל הבעלים בשמירתו, והיה מקום לומר 'איהו דאפסיד אנפשיה'. לכך הוסיף הכתוב ללמד כי אף בחמור אין לומר כן, אלא השב תשיבנו לו.

מיני האבידות שנתרבו בפרשה שם שנים הם: השה, והשמלה. ונראה לפי סדר הדברים, שהשה, מצד פיקחותו ויכלתו להכיר דרכו, הריהו בדרגה קרובה לשור, ולכן נמנה לצדו: 'שור אחיך או שיו'. אולם, את החמור צירף הכתוב כדיבור אחד עם השמלה ושאר האבידות, כי מפאת חוסר תבונתו הרי הוא נידון כמעט כחפץ דומם. ולפי האמור מבוארים הדברים היטב, כי השמלה והחפצים הדוממים אכן ראויים להיות אחרונים, לפי שאבידתם מורה בוודאות על התרשלות הבעלים בשמירתם, שלא נתנו עינם עליהם ונפלו או נשכחו בדרך. ואלמלא השמיענו הכתוב שאף השמלה בכלל כל אלה, היה מקום רב לומר שבכגון זו אין חובה לטרוח בעבודה להשיבה לבעליה. ועיין בספורנו שם - 'וכן תעשה לשמלתו. אף על פי שאין אבידתה מצויה כל כך, אל תחשבה לאבידה מדעת'.

ואכן, מצד השבת אבידה שבפרשת משפטים - שלא באה אלא להזהיר מהנהגת מעשה איבה - אין שורת הדבר מחייב זאת, כי ההימנעות מאבידת שמלה שפשעו הבעלים בשמירתה אינה בכלל איבה, ורק בפרשת כי תצא נתחדש עד היכן מגעת חובת השבת אבידה, כי מצד היותו 'אחיך', עליך לחוס על ממונו ולהשיבו מאובדנו - בכל אופן וענין.

שור וחמור לענין פריקה וטעינה

שינוי לשון נוסף שיש לדקדק בו הוא, כי בעוד שבהשבת אבידה נקט הכתוב 'שור' ואח"כ 'חמור', הרי שבפריקה וטעינה [בפרשת כי תצא], נקט הכתוב להיפוך: 'חמור' תחילה ואח"כ 'שור'.

ונראה, כי כדרך שנתבאר לעיל גבי אבידת שור וחמור - אף לגבי פריקה וטעינה סדורים הדברים בדרך 'לא זו אף זו', אלא שכאן החמור הוא הפשוט והשור הוא המחודש. שכן, אילו לא נאמר 'הקם תקים עמו' אלא בחמור, היה מקום לומר כי רק בחמור דיבר הכתוב, שדרכו להטעינו במשא, ומילתא דשכיחא הוא שהטעינוהו וכרע ונפל תחתיו, אבל בשור שאין דרכו להיות טעון משאות כבדים, היה אפשר כי שורת הדין אינה מחייבת לבוא לעזרת בעליו, שכן 'איהו דאפסיד אנפשיה' בהטעינו את בהמתו משא שמעל לכוחותיה. ולכן ריבה הכתוב בפרשה זו גם 'שור', להשמיענו שאף הוא בכלל חובת פריקה וטעינה זו.

נופלים בדרך בלא משא

והנה, בפרשת כי תצא הכתוב עצמו סותם 'נופלים בדרך' ואינו מפרש מה טיבה וסיבתה של נפילה זו, אלא חז"ל קים להו שסתם נפילה היא מחמת משא ובכגון זה דיברה תורה. אולם עדיין יש מקום לעיון, מהו דינו של הרואה את שור וחמור רעהו נופלים בדרך, בלא משא על שכמם, האומנם באופן זה לא תחול עליו חובת 'הקם תקים עמו'.

אכן הדעת נוטה, כי לא ריבתה תורה פריקה וטעינה אלא ללמד, שאף זאת מוטלת על האדם - לבוא לעזרת אחיו גם בפריקת המשא וטעינתו, ולא רק בהקמתו מנפילה. ואפשר עוד שהדברים נידונים בקל וחומר, כי עיקר החידוש בחובה זו הוא, שלא להתעלם מן הזולת אף באופן שיש מקום להיפטר מן הדין ולומר 'איהו דאפסיד אנפשיה', אבל באופנים שאין כל יסוד לטענה זו, כשלא היתה ביד הנופל שום יכולת למנוע את הדבר, הלא אין לך חובה גדולה מזו, לחוש לעזרתו ולא לעמוד מנגד לסבלו. ועדיין צ"ע בזה.

גדר איסור הלאו בהתעלמות מפריקה וטעינה

עוד הוסיף הכתוב בפרשת כי תצא, יתר על האמור כאן, ליתן 'לא תעשה' במי שמבטל את המצוות הללו. בין בהשבת אבידה - 'לא תוכל להתעלם', ובין בפריקה וטעינה - 'לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם'. ונראה כי גם אזהרה זו באה לתוספת חומר, שיסודה בחובת האחווה בין איש לרעהו שנתחדשה בספר דברים. ובעוד שמצד הפרשה כאן לא היו החובות הללו אלא במצות עשה, הרי שבפרשת כי תצא בא הכתוב להזהיר עליהן גם באיסור לאו.

ואם כן נמצא לכאורה, כי איסור הלאו אינו בפריקה, אלא בטעינה בלבד, אמנם עיין במנחת חינוך (מצוה תקמ) שכתב שיש לדונו בקל וחומר, מה על הטעינה הקלה הזהירה תורה בעשה ובלא תעשה, כל שכן בפריקה החמורה, שהמבטלה עובר גם באיסור לאו. עיי"ש.

אולם נראה כי אין צורך לדרוש קל וחומר בזה, אלא היינו הך, שהרי באמת לא הקפיד הכתוב בפרשת כי תצא על לשון 'טעינה' דווקא, אלא 'נופלים בדרך' סתמא נאמר כאן, וכל נפילה כלולה במצות 'הקם תקים', אמנם חז"ל דרשו כי הכתוב בא לרבות אפילו

טעינת המשא, אך לענין ההקמה, אטו חמור הרובץ ונאנק תחת משאו גרע מחמור הנופל בדרך וזקוק לטעינה, והרי בכלל מאתים מנה.

והיוצא מן הדברים הוא, שאם נזדמן לו לאדם חמור שהוא זקוק לפריקה וטעינה גם יחד, והלה עבר והתעלם ממנו, הרי שלדעת המנחת חינוך ביטל בזה שני עשין [עזוב תעזוב, ו'הקם תקים'] ושני לאווין [לא תראה וגו' והתעלמת' בביטול הטעינה, ולא תעשה הלמד בק"ו בביטול הפריקה], ואילו לפי דברינו, עבר אמנם על שני העשין, אך הלאו הוא אחד בלבד, המוסב על כל אופן של התעלמות מהקמת הזולת מנפילתו [ועיין קרית ספר (פי"ג מהל' רוצח ושמירת נפש) שפירש כן בדעת הרמב"ם].



מאמר ז

'אחרי רבים להטות'

ענף א

כללי הכרעת ההלכה בתורה

מקור כללי ההכרעה בכתוב

אמרו בגמרא בכל מקום שנחלקו הדעות בין החכמים - 'אחר רבים להטות', שהולכים אחר הרוב (בבא מציעא נט: ועוד). וכן הוא בתוספתא - 'לימדנו, אחרי רבים להטות, אף על פי שאתה אומר כך, וחביריך אומרים כך הלכה כדברי המרובין' (ברכות פ"ד הט"ו). ובירושלמי - 'וידבר ה' אל משה, אמר לפניו רבונו של עולם, הודיעני היאך היא ההלכה, אמר לו אחרי רבים להטות, רבו המזכין זכו רבו המחייבין חייבו' (סנהדרין פ"ד ה"ב).

[ועיין בביאורי הפוסקים שנתבאר כיצד נלמד זאת מפשוטו של מקרא].

ועוד דרשו (סנהדרין לו.) בפסוק זה 'לא תענה על ריב' שהכתיב הוא 'על רב', כמו שהביא ברש"י - 'ולא תענה על ריב, על רב, שאין חולקין על מופלא שבבית דין, לפיכך מתחילין בדיני נפשות מן הצד, לקטנים שבהן שואלין תחילה, שיאמרו את דעתם'. ומזה נשמע ממילא שכאשר ישנם דעות שונות בין החכמים, ההלכה היא כדעת הגדול שבהם.

וכן אמרו בגמרא - 'היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין - הלך אחריו' (ע"ז ז:).

ונמצא שמפסוק זה נלמדו שני היסודות העיקריים של הכרעת הדין והפסק, שעליהם מבוססים כללי ההלכה בגמרא וספרי הפוסקים בכל הדורות.

א. שההלכה היא כרבים. ב. שההלכה היא כדעת הגדול בחכמה.

ריבוי דעות בהלכה – אלו ואלו דברי אלוקים חיים

והנה בטעם שני כללי הלכה אלו, שההלכה היא כרבים, ושההלכה היא כדעת הגדול, כתבו המפרשים דהיינו משום שמסתבר שהרבים מכוונים אל האמת יותר מהמיעוט, וכן הגדול יותר משכיל בדעתו הרחבה לכוון אל האמת (עיין בספר החינוך מצוה עח).

אמנם הדבר צריך עיון וביאור, שהרי כלל גדול קבעו חז"ל, שבכל מחלוקת בהלכה בין חכמי התורה - 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' (עירובין יג:). וכן אמרו - 'בעלי אסופות - אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות ואסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה, תלמוד לומר כולם ניתנו מרועה אחד, א-ל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב 'וידבר אלוקים את כל הדברים האלה' (שמות כ, א), אף אתה עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין' (חגיגה ג:).

כלומר שאף שישנם הרבה הלכות בתורה שנחלקו בהם החכמים, אין זה שחלה טעות בדעת חלק מהחכמים, אלא שבדרך האמת עצמה ישנם כמה דרכים, וכולם תורת אמת, דברים נכונים וקיימים.

ואכן מצינו שכאשר ישנה מחלוקת בהלכה בין שני חכמים שאין אחד מהם גדול מחבירו, אזי כל אדם רשאי לעשות כפי דעת החכם שבוחר לעצמו, וכדאיתא בגמרא כלפי הפלוגתא של רבנן ורבי יהודה לגבי זמן תפילת מנחה וערבית מפלג המנחה ואילך - 'השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד' (ברכות כז:)¹.

והנה אם הוא ספק מהו האמת, הרי היה לנו להכריע כפי כללי הספיקות, כגון ספק דאורייתא לחומרא, וכהנה. אלא וודאי טעם הדבר הוא כפי שנתבאר ששני הדעות שנאמרו על ידי חכמים שהגיעו להוראה, שניהם הם נכונים לאמיתיה של תורה. ו'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', ולכן בידו של האדם לבחור ללכת בעקבות אחד מהם.

ועוד יש להוכיח מהכלל הנקוט בחז"ל 'באתרא דמר נהיגי כמר', שבכל מקום נקבעת ההלכה כדעת החכמים שבמקום זה. ואף שאין דעת הרבים מסכמת עמהם, וכדאיתא בגמרא 'במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת [לצורך ברית מילה], במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב' (שבת קל:). אף שרוב החכמים פליגי עליהם, בכל זאת על אנשי מקומם של חכמים אלו, לנהוג כפי הכרעת דעת רבם, ואין להם לחוש לדעת הרבים. והנה אם הטעם שהולכים אחר הרבים היינו משום שמסתבר שהם מכוונים לאמיתיה של תורה, מאי שנא בין מקום החכם למקום

יג. וכעין זה מצינו גם במסכת שבועות - 'השתא דלא איתמר הלכתא לא כרב ושמואל ולא כרבי אלעזר, האי דינא דעבד כרב ושמואל - עבד, דעבד כרבי אלעזר - עבד' (מח:). אולם נראה שאין להוכיח משם, כי שם אפשר שהכוונה שמכיון שלא נקבע הלכתא כחד מיניהו, על כן אם הדיין עצמו סובר כאחד הצדדים רשאי הוא לנהוג כדעתו. מה שאין כן אילו נפסקה הלכה כאחד האמוראים הקדמונים, שוב אין רשאי הדיין לנהוג כפי דעתו. וכן כתבו התוס' (בבא בתרא סב. ד"ה איתמר) דהכי איירי באופן שלדיין סבירא ליה כחד מיניהו. ועיין עוד תוספות בכורות מח. ד"ה דאמר.

אחר. אלא וודאי שאפילו דעת היחיד היא אמת לאמיתה של תורה, וממילא על אנשי המקום להתנהג כפי הכרעת רבם.

עוד מצינו בגמרא - 'מעשה ועשה רבי כרבי אליעזר, לאחר שנזכר, אמר, כדאי הוא רבי אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. מאי לאחר שנזכר, אילמא לאחר שנזכר דאין הלכה כרבי אליעזר אלא כרבנן, בשעת הדחק היכי עביד כוותיה, אלא דלא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר, ומאי לאחר שנזכר, לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה, אלא רבים פליגי עליה, אמר, כדאי הוא רבי אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק' (נדה ו:).

והנה אם טעם ההלכה כרבים היא משום שמכוונים יותר אל האמת, מה מקום יש להקל בשעת הדחק. אכן לפי מה שנתבאר, שגם דעת היחיד היא 'דברי אלוקים חיים', ועל כן יש מקום לסמוך על דעה זו בשעת הדחק.

טעם הכרעת ההלכה כפי הרבים וכפי הגדול בחכמה

אלא שלפי זה צריך ביאור הכללים האמורים שנאמרו בהכרעת הפסק, שהולכים אחר רבים, וכן הולכים אחר הגדול שבכולן, שמאחר שגם דעת המעטים וגם דעת הקטנים בהוראה, הן לאמיתה של תורה, ונאמר עליהם 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', ואם כן מדוע לא יהא רשאי האדם תמיד לנהוג כפי שיבחר בין דעות החכמים, ומדוע המיעוט כפוף לדעת הרבים, ולדעת החכם הגדול.

ונראה הביאור בזה, שהיינו מאותו הטעם של 'אתרא דמר נהיגי כמר', שכאשר כל החכמים החולקים נמצאים באותו מקום, אזי הרבים נחשבים יותר ל'מרי דאתרא', ועל כל בני המקום להתנהג כפי דעת המרי דאתרא, וכמו כן הגדול שבחכמים נחשב יותר 'מרא דאתרא', והכרעת ההלכה נקבעת על פי דעתו.

ונראה שיסוד הלכה זו, הוא מטעם שכל אדם שהגיע להוראה חייב לנהוג כפי דעתו אשר שכלו הבינו במצוות ה', וכמו שכתב ב'מנחת חינוך' - 'ונראה פשוט דזה דוקא אחרים שסומכים על הוראות החכמים, אבל החכמים החולקים הם יעשו כסברתם' (מצוה עח). ואפילו אם רבים חולקים עליו, הוא צריך לנהוג כפי הבנתו וחלקו בתורה, ו'אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות' (כבא בתרא קל:). ועל זה נאמר 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי' (תהילים סב, יב), כלומר שדיבורו של הקב"ה יכול להתפרש בכמה פנים, ואצל כל אחד כפי אופן שמיעתו, כך הוא דבר ה' אליו.

אלא שכאשר האדם לא הגיע להוראה, ובהכרח עליו להסתמך על החכמים, אזי כל רב ומורה בני עירו ותלמידיו נגזרים אחריו, ועליהם להתנהג כפי הוראת רבם, ואין להם לחוש לדעת מורים אחרים, וכאילו שזו היא דעתם.

וכן כתב החזון איש על דברי הגמרא הנ"ל - 'אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין, הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר' - 'ונראה דהא דאמר דבשל תורה הלך

אחר המחמיר, אינו אלא בשאין אחד מהם רבו, אבל אם אחד מן החכמים הוא רבו הלך אחריו אף להקל' (יורה דעה סימן קנ' בהנהגת איסור והיתר).

ובזה נראה לבאר מה דאיתא בגמרא - 'אמר רבי אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוקים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין ועלובין היו [רש"י - 'עלובים - סבלנים'] ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן' (עירובין יג:).

ולכאורה הדבר תמוה, וכי מפני שהם נוחין ועלובין נקבעה הכרעת ההלכה כמותם, וכי קביעות ההלכה היא שכר על צדקתם. ולפי מה שביארנו הדבר נראה שהביאור הוא, דהיינו שמשום כך שהם נוחים וסבלנים הם קרובים אל הציבור, ונחשבים יותר רבותיהם של הכלל. על דרך מה שאמרו - 'כל מי שהוא חכם ושפל ברך ודעת הבריות נוחה הימנו יהא דיין בעירו' (סנהדרין פח:). שעל ידי מידות אלו הוא מתאים להורות לכלל העם, וההלכה נקבעת לפי מרא דאתרא.

במושב אחד – בטלים כולם לדעת הרבים

והנה עוד למדו חז"ל מפסוק זה את הכלל הגדול של הליכה אחר הרוב, שאין זה דווקא ברוב מנין החכמים, אלא בכל דבר, כמו שאמרו בגמרא - 'מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, מנלן דכתיב אחרי רבים להטות' (חולין יא:).

כמו כן פסוק זה הוא המקור להאי הלכתא של 'ביטול ברוב' בכל חפצי איסור והיתר, כמו שכתב רש"י - 'דמדאורייתא חד בתרי בטיל, דכתיב אחרי רבים להטות' (ביצה ג: ד"ה אפילו). וכן כתב הרא"ש - 'חד בתרי בדבר יבש דאפילו מדרבנן בטל, דלא משום ספיקא שרינן ליה וכו', אלא משום דגזירת הכתוב הוא, דכתיב אחרי רבים להטות, הלכך חד בתרי בטל, ונהפך איסור להיות היתר, ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת' (חולין פרק ז סימן לז).

והנה צריך ביאור כיצד למדו הלכה זו של 'ביטול ברוב' מדין 'אחרי רבים להטות', שהרי לכאורה אין ללמוד מכאן אלא זאת שאנו הולכים אחר הרוב, שכמו שמצינו שכאשר יש דעות בין החכמים והללו מחייבים והללו פוטרים, אנו קובעים את הכרעת ההלכה לפי דעת רוב החכמים, משום שאנו הולכים אחר הרוב. כמו כן בכל הלכות התורה שפיר יש ללמוד מכאן האי דינא של 'הלך אחר הרוב', כגון תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ונמצא חתיכת בשר בעיר אזי אמרינן 'הלך אחר הרוב' (כתובות טו:), ומותרת באכילה.

אולם עדיין צריך לדעת מהיכן למדו מכאן שכשנתערב מיעוט דבר איסור ברוב היתר, אזי המיעוט 'בטל' אל הרוב והרי הוא כמי שאינו, ומותר לאכול את כולם.

והביאור בזה הוא, שאכן גם זה שנקבעת ההלכה כפי רוב הדיינים, היינו משום 'ביטול ברוב', שהרי קביעת הדין בבית דין, מוכרחת היא לבוא מכח כל הדיינים יחדיו, שהרי אין בית דין פחות משלשה, ובדיני נפשות צריך עשרים ושלשה (סנהדרין ב.), ואם כן כאשר מכריעים את ההלכה בכח רוב, הרי חסרים למנין בית הדין אותם החכמים שבדעת המיעוט. ובהכרח דהיינו משום שאנו רואים את כל הבית דין כולו כחטיבה אחת, ואנו מחשיבים את 'רובו ככולו', ואחר שרוב החכמים נוקטים כדעה אחת, אף המיעוט נגררים אחריהם להיחשב כמי שפסקו כולם כאחד את הדין. [ועד כדי כך, שכאשר טעו בית דין וחיבו אחד מבעלי הדין שלא כהלכה, אזי באופן שעמדו על טעותם ומתחייבים לשלם לבעל הדין, יש צד בגמרא (סנהדרין ל.) שגם המיעוט שזיכו אותו, עליהם להשתתף בתשלומי נזקן].

ודין זה של 'ביטול ברוב' באיסורין, אף הוא יסודו מטעם 'רובו ככולו', שמכיון שלא ידוע לנו מהותו של כל חלק מהתערובת, אזי כל התערובת כולה נידונת כאחת, וההלכה היא להתייחס אל התערובת כולה כפי רובה, ואין אנו מתייחסים כלל למיעוט.

כשאין יושבים במושב יחדיו – ההכרעה על פי הגדול או לפי הרוב

ביארנו לעיל שכח הכרעת חכמי התורה לפי הרוב, היינו משום שהרוב נחשבים יותר ל'מרי דאתרא'. והנה הוא דין נוסף על מה שנתבאר כאן שעל ידי הרוב נחשב בית הדין כולו כסוברים כדעת הרוב ודעת המיעוט בטלה. כי הלכה זו שבית הדין כולו נידון כחטיבה אחת, הוא דווקא כאשר יושבים במושב אחד כ'בית דין', ומקבלים את הכרעה יחדיו, שאז נעשים כחטיבה אחת, ודעת המיעוט בטלה מטעם 'רובו ככולו'.

אולם ההכרעה לפי רוב החכמים שבעיר או שבדור, היינו גם כאשר אינם יושבים במושב אחד, והיא הלכה נוספת הנלמדת אף היא מאחרי רבים להטות, מגדר 'הלך אחר הרוב'. והטעם בזה היינו כמו שביארנו לעיל שהרבים נחשבים יותר 'מורים' של הציבור, בבחינת ה'מרא דאתרא'.

ויש הבדל בין שני גדרי הכרעות אלו, והיינו כאשר מיעוט החכמים הם גדולים בחכמה יותר מהרובים, או שנמצא ביניהם אחד הגדול מכולם, כי אז אם דנו בדבר במושב חדא, אזי אין מתחשבים במידת החכמה של כל אחד מהם, אלא נמנים כולם כאחד, והמיעוט בטל אל הרוב⁷. אולם כאשר לא דנו בדבר כאחד במושב בית דין, וכל ההכרעה על פי הרוב היא מטעם שהם בחינת 'מרי דאתרא', אזי לפעמים החכם הגדול מכריע יותר מהרוב, כי כאמור שהחכם שחכמתו מרובה נחשב יותר 'מרא דאתרא', אלא שהדבר תלוי במידת גדלותו בחכמה לעומת רוב החכמים¹⁰.

יד. ואפילו הדיינים עצמם חייבים להתנהג כדעת הרוב, אמנם יש סוברים כי הם עצמם צריכים להתנהג כסברתם וכדעתם, ורק במושב הסנהדרין של לשכת הגזית, עליהם לבטל את דעתם לגמרי. ועיין רמב"ן סנהדרין (לב.).

טו. ונראה שמטעם זה נסתפק הדבר כיצד להכריע בין בית שמאי ובית הלל, כדאמרו בסוגיא ביבמות יד. שבית הלל היו רובא, אבל בית שמאי היו מחדרי טפי, והיתה שקולה מידת 'מחדרי טפי', נגד משקל ה'רוב' של בית הלל. ועיין בתוס' רובא,

ביאור 'הלך אחר המחמיר'

אך מה שיש לעיין, שבמסכת ע"ז שם אמרו - 'אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין, הלך אחריו, ואם לאו, הלך אחר המחמיר, רבי יהושע בן קרחה אומר, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל' (ז).

הרי לכאורה משמע שכל היכי שישנם חילוקי דעות בין החכמים אזי ההנהגה בזה היא כדין הספיקות, וקשה על מה שהוכחנו לעיל, שכל מגוון דעות החכמים הם לאמיתה של תורה, ו'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', וכל אדם רשאי לבחור לפי איזה מורה לנהוג 'דעבד כמר עבד'.

והנראה בזה, שמה שאמרו 'הלך אחר המחמיר' אין זה מחמת ששני הצדדים מעמידים ספק לפנינו, ומשום שעלינו להחמיר בספיקות. אלא הטעם הוא מכיון ששני הצדדים הם אמת ו'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', ועל כן עלינו לקבל ולנהוג לפי שני הצדדים, וממילא ההכרעה למעשה היא להחמיר, כי כאשר באים לפנינו צד להחמיר וצד להקל, קבלת שניהם כאחת היא קבלת צד החומרה. והבן.

וכעין שמצינו בתוספות בבא קמא ג. ד"ה דומיא, שבתחילה סברו התוס' שטעם הכלל דאמרינן בכל מקום 'כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן' (יבמות ח.), היינו משום דמחמירינן מספק, ולכן הקשו דהני מילי באיסורא אבל בממונא לא. ואחר כך כתבו - 'ואומר ר"ת דמידה היא בתורה לא שנא באיסורא ולא שנא בממונא'. ונראה בביאור הטעם של מידה זו דהיינו כאמור, שמכיון שניתן להקיש הן לקולא והן לחומרא, אזי עלינו לנקוט כשניהם, וכלשון הגמרא - 'מכדי שקולין הן ויבאו שניהם' (בבא קמא שם), וממילא למעשה נוהגים כפי החומרא].

וכן יש להוכיח שאין הטעם מדין הנהגה של ספק, שהרי לרבנן אפילו בדברי סופרים אמרינן 'הלך אחר המחמיר', ובכל התורה ספיקא דרבנן לקולא. אלא כאמור שזה מצד קבלת שני הצדדים גם יחד, משום ש'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

ומה שאמרו במסכת ברכות שרשאי אדם לבחור כדעת מי לנהוג, 'דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד', היינו משום ששם מיירי בגוונא שיש חומרא וקולא בכל אחד מהצדדים, ולכן מכיון ששניהם הם לאמיתה של תורה, בידו לבחור איזה צד שירצה¹⁰.

שם ד"ה רבי, שכתבו שמטעם זה היה כח בידי בת קול להכריע - 'אבל כבת קול דבי הלל קי"ל, משום דהווי בית הלל רובא, אלא דבית שמאי מחדדי טפי'. ועיין בזה בריטב"א ראש השנה (יד:).

טז. ומיושב בזה מה שתמה הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל) קונטרס דברי סופרים - סימן ד אות ד) על הא דאמרו 'דעבד כמר עבד', דכיון דמספקא לן הילכתא כמאן צריך למייל לחומרא, ולנהוג כחומרת שניהם. (עיי"ש מה שנדחק ליישב בזה). ולפי המבואר שדעות חכמים בהלכה אינם כספיקות, אלא 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', מיושב הכל שפיר.

וגם לרבי יהושע בן קרחה דס"ל שבשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל, נראה דאין זה משום ספק, אלא דס"ל שכאשר באים לפנינו שני צדדים, אזי בשל תורה עלינו לקבל את שניהם גם יחד, אבל בדברי סופרים, ניתן להקל ולנקוט כהצד המיקל.

אולם אפשר שהטעם שחולק על חכמים היינו משום דס"ל שאף דאמרינן 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. מכל מקום מכיון שישנם לפנינו שני דעות, שיש מן החכמים הסוברים כך ויש מן החכמים הסוברים להיפך, הרי עלינו להתייחס לכללות הנידון כאילו עומד ספק לפנינו, ולכן אנו דנים אותו כדיני הספיקות.

ועיין ב'חזון איש' (יורה דעה סימן קנ) שדן בכל זה בארוכה.

ענף ב

ביטול ברוב – ממונא לא בטיל

הטעם שאין דין ביטול ברוב בממון

והנה כלל גדול זה שמיעוט בטל ברוב, היינו רק לגבי מיעוט איסור ברוב היתר, אמנם לגבי ממון פשיטא לתלמודא שלא שייך ביטול, כגון שנתערב מעות או חפצים של שני אנשים, אין אומרים שיזכה בהם מי שרוב הממון שלו. וכדאמרו בגמרא - 'הרי שנתערב לו קב של חטין בעשרה קבין חטין של חבירו, יאכל הלה וחדי וכו', מי קא מדמית איסורא לממונא, איסורא בטיל, ממונא לא בטיל' (ביצה לח:).

[ובירושלמי (ערלה פ"א ה"ה, מובא בתוס' בבא מציעא נג. ד"ה באחד) איתא שהטעם שבתרומה שנפלה לאחד ומאה, בטל האיסור, ובכל זאת צריך להעלות כשיעור התרומה שנפלה ולתתו לכהן, היינו משום שהוא ממון השבט. והיינו נמי מהאי סברא, דממונא לא בטיל].

אמנם צריך לדעת טעם הדבר, שמאחר שמצינו בכל התורה שדבר שנפל לתערובת בטל דינו הראשון של הדבר שהוא מיעוט, וחל עליו דין הרוב שנפל אליו, מדוע לא יהא דין זה גם בממון שנפל לתערובת.

והביאור בזה נראה בהקדם ביאור הטעם להלכה זו של 'ביטול ברוב', דהיינו משום שכל דבר בעולם, חפץ או מאכל, מוגדר כסוג מסוים, דהיינו או איסור או היתר, ולא יתכן שיהיה אותו דבר הן איסור והן היתר. ולכן כאשר אירעה תערובת של איסור והיתר, אזי משפט התורה לדון את התערובת כולה כגוף אחד, ולקבוע את שמה וגדרה הכללי של התערובת על פי רובה, וממילא המיעוט בטל, כלומר שמתייחסים אל המיעוט כאילו אינו קיים ונקראת התערובת כולה על שם הרוב, וכעין הכלל בכל דיני התורה שאומרים 'רובו ככולו' (נזיר מב. הוריות ג:).

אולם ממון שנתערב אינו מצריך לדין ביטול, מכיון שבממון יש מציאות של שותפות, דהיינו שהממון הוא גם של ראובן וגם של שמעון ואין סתירה בדבר. ולכן לא שייך כאן דין ביטול, כי נוצר כאן מציאות משותפת שהממון הזה הוא של ראובן ושל שמעון יחד, וכל אחד שליט על הממון כפי חלקו¹.

אפשר לברורי

ועוד יש לומר שהטעם שבעל המיעוט תובע את חלקו היינו משום שמצינו בממון דין 'משתרשי ליה' (בבא מציעא מב:), ודין 'נהנה' (בבא קמא כ:), כלומר שעצם הדבר שעל ידי התערובת נתרבה ממנו של בעל הרוב, יש על זה טענת 'ממוני גבך', וכיון שנתוסף ערך הממון שבתערובת על ידי ממון המיעוט, הוא תובע את בעל הרוב מדין 'ממוני גבך'.

עוד יש לומר שמכיון שניתן לשלם את השוויות של החלק המעורב לבעליו, אזי התערובת הוא בגדר 'אפשר לברורי', ובכחאי גוונא אין דין ביטול.

ונפק"מ בזה, דהנה מצד שני סברות אלו, מצד 'משתרשי ליה' ומצד 'אפשר לברורי', אף שבעל הרוב חייב לשלם לבעל המיעוט את שוויות חלקו הנמצא בתוך התערובת, אולם לגבי הבעלות על עצם החפץ הרי הוא בטל ברוב, לגבי שיהיה מותר להשתמש בהם ולא יעבור בלא תגזול, ושאר דינים התלויים בבעלות.

וכן כתב ב'בכורי יעקב' (או"ח סימן תרמ"ט ס"ק י"א) שאם גזל הדס ונתערב בשאר הדסים יצא ידי חובתו, אף שממונא לא בטיל מ"מ האיסור גזל בטל, ונעשה הכל שלו וחייב רק לשלם. ולכאורה סברתו דדין ממונא לא בטל הוא רק לגבי השוויות, אבל לגבי גוף החפץ כן שייך ביטול.

אמנם לפי הסברה הראשונה שביארנו דנעשים שותפים בתערובת, אזי אף בגוף התערובת נותר בעל המיעוט בעליו של החפץ, ושניהם שותפים בכל החפצים, ואין הם

1. עיין ספר 'שב שמעתתא' (שמעתא ו' פ"ד) שהביא דברי התוס' (מעילה דף כא) לגבי נפל מטבע של הקדש לכיס מלא מעות והוציא אחת מהן דמעל מספיקא, והקשו התוס' דליבטל ברובא. ותמה הש"ש דהא קי"ל דממונא לא בטיל, ומכיון שאיסור מעילה תלוי במה שמעל בנכסי גבוה, וא"כ היכי שייך ביה ביטול.

והאחרונים תירצו על קושיית הש"ש (עיין שיעורי רבי שמואל מכות כ. בשם חידושי הרי"ם), דהא דממונא לא בטיל היינו משום דאין כאן סתירה בין דין הרוב להמיעוט, דהא יכולין להיות שותפין בממון, ולא דמי לאיסור שנתערב בהיתר דדיניהם סותרין זה לזה, מה שאין כן הכא. אכן כל זה שייך בממון הדיוט, אבל בממון הקדש שאסור בהנאה, א"כ הרי אין באפשרותם להשתמש בו כשותפין, ולהכי שפיר בטיל ברוב. וסברא זו כתב בחידושי הרי"ם גם בחידושי על הש"ס (בבא מציעא לו:).

אמנם לפי מה שכתבנו אין מתיישב בזה קושיית הש"ש, דהרי מה שהקדש אסור בהנאה הרי הוא כתולדה ממה שהוא ממון של הקדש, ומכיון דלא שייך ביטול בדבר שבממון משום שבהכרח נעשים שותפים, וממילא מאחר שהקדש הוא שותף בממון חל עליו איסור הנאה. ואינו דומה לדין תרומה שנפלה למאה, שהבאנו לעיל מדברי הירושלמי שהאיסור בטל ורק חל עליו חוב ממון לשבט, דבתרומה אין האיסור נובע מצד היותו ממון כהן, אלא הם שני עניינים שונים, ולכן אף שנותר כאן ממון כהן יכול האיסור להתבטל, מה שאין כן בהקדש שכל איסורו היינו משום שהוא ממון הקדש, כאמור. ואפשר שדעת התוס' שגדר ממון ורשות הקדש אינו כגדרי בעלות ממונית, ולכן שייך בו ביטול.

יכולים לצאת בהם ידי חובת ארבעה מינים וחובת מצה דבשני מצוות אלו בעינן שיהיה 'לכם' ייחוד.

מעין גדר 'נותן טעם'

והנה סברות אלו די בהם ליישב הדבר, אולם נראה שיש בזה סברא נוספת שמחמתה אין מקום לביטול בתערובת ממון.

דהנה כל דבר ה'נותן טעם' אין בו דין ביטול (פסחים כט:), כלומר שאף שכל תערובת דינה שבטלה ברוב, אולם אם נתערב מאכל הנותן טעם ממין איסור בתוך מאכל היתר, אזי אף שהמאכל ההיתר הוא רוב, בכל זאת התערובת כולה אסורה באכילה, כיון שטעם האיסור מורגש בה.

והנה הדבר צריך ביאור, שהרי בכל האופנים של ביטול גם כן ידעינן בוודאי שיש כאן חלק איסור, וגם שיעור התערובת נתרבה, ובכל זאת מתירין התערובת כולה.

אכן הביאור הוא שהרי זה וודאי שאילו היינו רואים את האיסור עצמו בעליל, אזי אפילו באופן שאי אפשר להפרידו, הרי פשיטא דבכהאי גוונא לא היה האיסור בטל, דאף שהתערובת בכללותה נידונה על פי רובה, אולם אי אפשר להתירה כאשר האיסור ניכר בעין, [וכן מבואר בלשון השו"ע יורה דעה סימן קט דדין תערובת הוא דווקא כשאינו מכיר, ועיין תוס' יו"ט כלאים פ"ב מ"א, ולבוש או"ח תרל"ב].

והנה במאכלים שעיקר ייעודם למאכל, אזי באופן שנותן טעם, הרי זה כאילו אנו רואים את האיסור בעליל, שהרי הטעם הוא נשמת המאכל, וכיון שבעת האכילה אנו חשים את מציאות האיסור, לכן אינו מתבטל.

ועיין מה שכתב הרשב"א בשם הראב"ד - 'וקשיא לן בכל דוכתא מדאורייתא חד בתרי בטיל, וא"כ היכי משכחת ליה טעמו ולא ממשו דאורייתא, ואפילו כזית בכדי אכילת פרס

יח. ועיין בספר 'דרך אמונה' (להגרח"ק שליט"א - הלכות תרומות פרק ו' ב'ציון ההלכה' אות עז) שכתב שהחזו"א הקפיד לגבי כזית מצה שלא יהיה מעורב בו 'מעשר ראשון' [שנוהגים לקרוא עליו שם מעשר, ואין נותנים אותו ללוויים, מדין המוציא מחבירו עליו הראיה] מכיון שאם יתברר מי הוא לוי יצטרך לתת לו, אין זה 'שלכם'. הרי דנקט דלא כה'בכורי יעקב', דאף לגבי עצם הבעלות על החפץ בתערובת נקרא שם בעל המיעוט עליו. ובהכרח שסבר כהסברא הראשונה, דנעשים שותפים.

ועיין בנתיב"מ (סימן רכט ס"ק א) שכתב שעל השוויות לא היה כלל הו"א בגמרא שיתבטל, וכתב בשם הפני יהושע דהיינו משום סברא זו דהוי 'זה נהנה וזה חסר'. אלא כל הנידון הוא רק על עצם החפץ לגבי יוקרא ואם יש רשות לאוכלו, ועל זה אמרו דממונא לא בטיל. ואם כן גם הוא נקט שיש בזה סברא נוספת מלבד סברא זו שלשויות לא שייך ביטול משום 'משתרשי ליה', והיינו כהסברא הראשונה הנ"ל.

[ועיין שם עוד שכתב שדין זה דממונא לא בטל, הוא דווקא בדבר שיש לו שוויות, שלא פקע שם הבעלות על החפץ על ידי ביטול, והסיק לדינא דדבר שאין לו שוויות כגון צרור, ככה"ג זוכה בו בעל הרוב מדין ביטול. אולם עיין ב'שערי יושר' (שער ג פרק כד) שנחלק בזה על דברי הנתה"מ, וחידש סברא נוספת בטעם דין 'ממונא לא בטיל'].

היכי משכחת ליה. ומתרצינן דהאי דאמרינן חד בתרי בטיל מדאורייתא, דוקא דקיימא איסורא באפי נפשיה והיתירא באפי נפשיה וכו', אבל כשקיבל ההיתר טעם האיסור נעשה הכל איסור שהרי ניכר הוא וידוע בכל ההיתר. וכו' אבל כל היתר שמקבל טעם מן האיסור וטעם האיסור ניכר בו טעימתו זו הכרתו, כדכתיב (איוב יב, יא) וחיך אוכל יטעם לו, אין חשיבות האוכל אלא בטעמו' (חולין צח:).

הרי מבואר שסברת הדבר שנותן טעם אינו בטל, הוא משום שנחשב שהאיסור עצמו ניכר בתערובת.

והנה זה פשוט, שאין הגדר דווקא 'נותן טעם', אלא תלוי בכל דבר על פי ייעודו, כלומר שבמאכלים שייעודם למאכל ולטעם, נקבע מציאות הדבר המתבטל לפי הטעם. ו'שאור' שייעודו להחמיץ את העיסה, שיעורו אם יש בו כדי להחמיץ. וכדאיתא במשנה - 'שאור של חטים שנפל לתוך עיסת חטים, ויש בו כדי לחמץ, בין שיש בו לעלות באחד ומאה ובין שאין בו לעלות באחד ומאה, אסור' (ערלה פ"ב מ"ו). ולגבי 'דם' הנזרק על המזבח תלוי במראה, וכדאיתא במשנה - 'דם שנתערב במים, אם יש בו מראית דם כשר' (ובחים עז:). וכן לגבי כיסוי הדם (חולין פז:). והוא הדין בבשרים שכל ייעודם הוא להריח, שיעורו אם יש בו 'נותן ריח'.

ומעתה לפי זה, לגבי תערובת ממון, היה ניתן לומר לכאורה, שמכיון שעיקר ייעודו של הממון הוא השוויות, הרי בכל תערובת שלו יש לו מציאות ניכרת כ'נותן טעם', שהרי נוסף השוויות של ממון הזולת במכלול הממון, והרי זה כנותן טעם דלא בטל. אמנם אין הדבר כן, שאף שנתרבה השוויות, אולם אין ניכר בתוספת השוויות של מי הוא.

היכר כל סוג כפי עיקר ייעודו

ונראה שמה שנתבאר שבדומה ל'נותן טעם' כך יש גם דין 'נותן ריח' או 'נותן מראה', הרי זה בכל דבר כפי עיקר ייעודו. כגון דבר שייעודו למאכל, אם אין בו נותן טעם, לא איכפת לן כמה שיש בו מראית דבר האיסור שנתבטל בו, וכן איפכא דבר שייעודו לצבע נקבע רק לפי נתינת חזותו, ולא לפי טעמו. כי כאמור, הרי אנו יודעים שהאיסור מצוי כאן, והדבר הגורם לנו שיהא האיסור ניכר ולא יתבטל ברוב, היינו דווקא בדבר שהוא עיקרו וייעודו של מין זה.

ות"ל מצאנו שכן כתב ה'פרי חדש', דהנה איתא בשו"ע (יורה דעה סימן קב סעיף א) שביצה אסורה שליבנו בה מאכל, שאין האיסור בטל מכיון שנותן מראה במאכל, וכתב על זה בפר"ח - 'ודע דכל זה אינו אלא במידי דעביד לחזותא כגון כרכום, וכן כל כיוצא בזה שנתנו בתבשיל אדעתא דחזותא, אבל חזותא דעלמא דלא עבידא להכי פשיטא דבטלה' (ס"ק ה), [אולם עיין פרי מגדים סימן ק שנחלק בזה].

וכן כתב בספר 'מנחת כהן' - 'אמנם מה שאמרנו שאם מראה האיסור ניכר בהיתר, אינו בטל אפילו באלף, נראה לי שזהו בדבר העשוי לתת מראה בהיתר, וכמו שאמרו מידי דלחזותא עבידא לא בטיל משמע שדרך אותו איסור לתקן בו המאכל, אבל אם אינו עשוי לכך, נראה לי שבטל בס' אע"פ שמראהו ניכר בהיתר כגון יין אדום של איסור, ויש בהיתר ששים לבטל טעם האיסור הרי זה מותר, אע"פ שמראה היין ניכר במים כיון שלא ניתנו בהם היין לתת בהם מראה, ולפיכך הואיל ואין שם טעם יין מותר' (ספר התערובות פ"ג ה"ג).

ובספר 'מנחת יעקב' על ספר 'תורת חטאת' כתב - 'ועוד נראה לי דאפילו ערלה ושביעית דאמרינן גביהו חזותא מלתא היא, היינו דוקא לענין בגד וכה"ג דלצביעה קאי, ולא שייך אצלם טעם, על כן אסרה תורה הנאתם, אבל בדבר מאכל דעיקר הנאתו אכילה היא, הכל בטעם תליא מילתא, אפשר דאף שניכר מראיתו לאו כלום הוא' (כלל עד).



מאמר ח

פרשיות הרגלים בפרשת משפטים וכי תשא

גדר מצות שלש רגלים תחוג לי בפרשת משפטים

'שלש רגלים תחוג לי בשנה. את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות וגו'. וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה. שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'" (כג, יד-יז).

מלשון הפסוק הפותח את הפרשה 'שלש רגלים תחוג לי בשנה', יש לנו ללמוד, שגדר מצוות המועדים בפרשה זו הוא מצוה אחת כוללת, לחוג לפני ה' 'שלש רגלים בשנה', כלומר שאין גדר המצוה בפרשה זו מצד כל חג וחג בפני עצמו שהיום המסויים הזה מחייב לעשות בו חג, אלא המצוה בפרשה זו היא לחגוג לפני ה' סביב מעגל השנה שלש פעמים. וגדר מצוה זו הוא מצד עצם הדבר שה' הוא אלוקינו ואנחנו עמו, ולכן אנו חייבים לחגוג, ולבטא את שמחתנו הגדולה על דבר נשגב זה שה' הוא אלוקינו, שלש פעמים בשנה.

שהרי זה פשוט שכשכתבה תורה 'שלש פעמים' לא באה בזה לתת בידינו חשבון וסיכום של החגים המנויים כאן, כי חשבון יכול כל אדם לעשות בעצמו. ועוד שבתורה אין כתובים דברים שהם במקרה שכך הזדמן התוצאה, אלא וודאי המספר שלש הוא בדווקא מצד עצם רעיון המצוה, כלומר שמספר שלש פעמים שקבעה תורה שצריך האדם לחוג לפני ה' בכל שנה על דבר זה שה' הוא אלוקי ישראל, היינו משום שעל ידי חגות האדם שלש פעמים בשנה, מתבטא נכונה גודל הדבר הנשגב הזה.

ונראה כי מצד עצם גדר מצוה זו, אין צורך לחגוג דווקא בימים מסויימים, והיתה התורה יכולה לקבוע לחוג כל ד' חדשים. אלא שראתה התורה לנכון לקבוע המועד של שלש פעמים אלו בזמנים שבהם יש ביטוי מיוחד להיות ה' אלוקי ישראל, והיינו בחג המצות שבו הוציאנו ה' ממצרים, ובחג הקציר שבו מבטאים את ברכת הקציר שה' מברך את ישראל, וכן בחג האסיף שמברכת ה' יש לנו את שפע האסיף. וכיון שבימים אלו ניכר ביותר אלוקותו עלינו והנהגתו המיוחדת עמנו, לכן נבחרו ימים אלו לחגוג בהם את כללות הענין שה' הוא אלוקינו.

אולם אין הכוונה בפרשה זו, שבכל חג יחוגו את הענין הפרטי של אותו היום, אלא כל שלושת הרגלים בפרשה זו עניינם אחד והריהם כחטיבה אחת, לחוג בהם על זה שה'

הוא אלוקי ישראל. והמאורעות הפרטיים של כל חג הם רק סיבה המעוררת ומביאה לידי ביטוי את המצב הנשגב של היות ה' אלוקי ישראל.

והטעם שמצוה זו נאמרה בסוף פרשת משפטים, היינו משום שאחר יציאת מצרים וקריעת ים סוף וירידת המן ואחר שניתנה התורה לישראל עם פרטי משפטיה, שכל זה נובע משום היות ה' לנו לאלוקים, ולכן אחר כל זה, באים המצוות הכלליות הנובעים ממציאות נכבדה זו שה' הוא אלוקי ישראל.

ותחילה ניתנה מצוה של 'סור מרע' הנובעת מהיות ה' אלוקינו - 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך' (שם פסוק יג). כלומר שמאחר שה' הוא אלוקינו חובה עלינו להתרחק ביותר מכל ענין של היפך זה, עד שלא להזכיר כלל שם אלהים אחרים.

ולעומת זה לרגל היות ה' לנו לאלוקים באה גם המצוה הכללית של 'עשה טוב' - והיא מצות 'שלש רגלים תחוג לי בשנה'.

[ומצד גדר זה מביאים שלמי חגיגה, שהוא כביכול סעודה משותפת להדיוט ולמזבח, כדאיתא בגמרא 'עבד שרבו בא לסעוד על שולחנו' (חגיגה ו:)].

שני חלקים ברגל - שמחה וביטוי עבודה לפניו

והנה מצות הרגלים בפרשה זו יש בה שני חלקים, הן לחגוג בכל חג את עניינו המיוחד ולבטא את שמחת דבר זה, שעל זה נאמר 'שלש רגלים תחוג לי', וגם כלול בה מצוה ועבודת ה' לבטא ולהביע את היחס הזה שאנו עמו והוא האדון.

ונראה שמצד חלק זה של המצוה לבטא ולהביע את עבודתו ואת קבלת עול אלוקותו עלינו, באה המצוה של 'ראיה', לעלות לרגל למקום ה' ולהראות את עצמנו אליו ולהשתחוות לפניו, כאומרים הנה אנו לפניך ועבדיך אנחנו. והוא הפסוק המסיים את הפרשה 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'". כלומר שבאותו הזמן שנקבע לחגוג על היות ה' אלוקינו, גם נבוא להראות את קבלת מלכותו עלינו.

התוספת ב'כי תשא' - חיזוק בהכרת אלוקותו עלינו

מצוה זו של שלשת הרגלים שנאמרה בפרשת 'משפטים', חזרה ונאמרה כמעט כצורתה פעם נוספת בפרשת 'כי תשא'. והיינו אחרי שנשלח חטא העגל ונכרת ברית חדשה, כתיב 'אלהי מסכה לא תעשה לך'. את חג המצות תשמור וגו' (לד, יז). אמנם יש להבחין בכמה שינויים, כמו שיפורט להלן.

והביאור בזה הוא, שמכיוון שחטאו בעגל ואמרו 'אלה אלוהיך ישראל', היה צריך לחדש ולחזק את הביטוי שה' הוא אלוקי ישראל, ונשנתה פרשה זו של מצות הרגלים

בכדי לבטא דבר זה ביתר תוקף. ולכן פותחת הפרשה 'אלוהי מסכה לא תעשה לך' במקביל לאמור כאן בפרשת משפטים 'ושם אלוהים אחרים לא תזכירו'. והיינו כי כאן נצטוו על הרחקה מעבודה זרה, שלא להזכיר כלל את שמם, אבל על גוף העבירה לא היה צריך כלל להזהיר. אולם לאחר שנכשלו בחטא, מעתה צריך להזהירם על גוף החטא החמור.

וכמו כן כפלה התורה את מצות המועדים, והיינו לחזק את הביטוי להיות ה' אלוקי ישראל, ומאחר שבפרשת כי תשא, עיקר גדר המצוה הוא בחלק ההבעה שה' הוא אלוקי ישראל. ומשום כך לא נאמר שם הפסוק 'שלוש רגלים תחוג לי'. ומטעם זה בפסוק המסיים - 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלוקי ישראל'. נתוספה שם ההדגשה 'אלוקי ישראל', והיינו מהאי טעמא שבפרשה שם עיקר מצות הרגלים הוא להכריז שה' הוא אלוקי ישראל.

זכירת מצות בכור בין המועדים בפרשת כי תשא

וזה גם הביאור לשינוי נוסף שישנו בפרשה, שאחר חג המצות כתבה תורה את מצות פדיון בכור, אף שלא נכתב כאן בפרשת משפטים בתוך מצות הרגלים [אלא נזכר בין המשפטים 'בכור בניך תתן לי' (כב, כח) והוא מגדר אחר, עיי"ש בביאורי הפסוקים מה שביארנו בזה]. והיינו שמכיוון שתוכנה של פרשה זו הוא להביע את קבלת אלוקותו עלינו על ידי המועדים שבהם מתבטא הדבר שה' הוא אלוקי ישראל, על כן מענין זה היא גם מצות קידוש בכורות, שעל ידו מצויין ונזכר המאורע של מכת בכורות שבזה לקח ה' אותנו לעם. אבל כאן בפרשת משפטים אין התורה מזכירה את מצות בכור בתוך מצות המועדים, מאחר שעיקר תוכן המצוה כאן הוא החגיגה והשמחה באלוקותו עלינו, ובמצות קידוש בכור אין בו ביטוי של חגיגה, ולכן אין מקומו אלא בפרשה שם.

גדר הפרשה ב'ראה' – השמחה בטובת ה' עמנו

פרשה נוספת וגדר נוסף בתורה במצות הרגלים הוא האמור בפרשת ראה - 'שמור את חודש האביב וגו' ועשית חג שבועות לה' אלוקיך וגו' חג הסוכות תעשה לך וגו' (דברים טז, יג).

והנה גדר חובה זו של החגים היא כמו שנאמר שם בחג השבועות - 'ושמחת לפני ה' אלוקיך אתה ובנך וגו' (שם טז, יא). ובחג הסוכות - 'ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו' כי יברכך ה' אלוקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך והיית אך שמח' (טז, טז).

דהיינו שנצטוונו לעשות חגים לשמוח בהם לפני ה' על כל הטוב אשר נתן לנו. וגדר זה הוא שונה מגדר פרשת משפטים - 'שלוש רגלים תחוג לי', כי כאן המצוה היא לחוג לפנינו על עצם הדבר שהוא אלוקינו, שהאלוקים הגדול והקדוש קרוב אלינו והוא אלוקינו. אבל עשיית החגים בפרשת ראה היא לחגוג על הנתינה של הטוב המסויים הזה שנותן לנו ה' במועד הזה, ועל כך אנו באים לשמוח לפניו בקרבנות שמחה. והבן.

ומצוה זו מצטרפת לעוד כמה מצוות בפרשת 'ראה' שעניינם לבוא אל המקום אשר בחר ה' ולשמוח בכל הטוב אשר נתן לנו ה'. וכמו שנאמר שם בפרשת קביעת מקום המקדש - 'ואכלתם שם לפני ה' אלוהיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלוהיך' (שם יב, ז).

ועוד שם - 'והיה המקום אשר יבחר ה' אלוהיכם בו לשכן שמו שם, שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם וגו' ושמחתם לפני ה' אלוהיכם אתם ובניכם ובנותיכם וגו' (יב, יא).

וכן בפרשת מעשר שני שם - 'ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלוהיך ושמחת אתה וביתך (יד, כו).

וכמו כן שלשת הרגלים, מכיוון שהם זמנים שבהם נותן לנו ה' טובה, על כן עלינו לבוא לפניו במקום אשר בחר לשמוח בכל הטוב הזה.

[ועיין בפרשת בא (חלק המאמרים - מאמר ז 'פרשה שנשנית במצות קרבן פסח') שנתבאר שם גדר מצות קרבן פסח המבוארת בפרשת 'ראה' שהיא מצד השמחה שלנו בטובת הגאולה].

והנה בסוף הפרשה שם חזרה התורה על מצות ראה - 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ה' אלוהיך אשר נתן לך' (שם טז, טז).

וגם זה נובע מהגדר המיוחד של פרשה זו, כלומר שלרגל כל הטוב והברכה שנותן לנו ה' כשאנו באים להיראות עליו לשמוח ולהביא קרבנות ומתנות לפניו מתוך הטוב הזה, שבזה מביעים שכל הטוב הוא ממנו יתברך. וכמו שהכתוב מסיים 'כברכת ה' אלוהיך אשר נתן לך'.

סיכום גדרי שלושת הפרשיות ברגלים

ונמצא שמצות הראיה יש בה שלשה גדרים אלו של שלושת הפרשיות הללו, ולכן חזרה המצוה ונשנתה בשלשתם.

דהיינו שבפרשת משפטים, מצות הראיה היא לבוא להיראות לפניו היא מצד החגיגה שבאים לחוג ולשמוח לפני ה' על היותו אלוהינו, ובפרשת כי תשא הראיה באה כהכרזה וביטוי לזה שה' יתברך הוא אלוהי ישראל, ובפרשת ראה נתוסף בה מצד השמחה בכל הטוב שנתן לנו ה'.

גדר נוסף במועדים 'מקרא קודש' - משותף לכל המועדים

והנה בגדרים אלו של פרשת 'משפטים' ו'כי תשא' וכן פרשת 'ראה' נכללו רק שלושת הרגלים, חג המצות, חג השבועות, וחג הסוכות.

אמנם יש גדר מצוה נוסף שמשותף לכל המועדים, והיינו הגדר של 'מקראי קודש'. והוא נובע מכללות תוכן המצוות של חומש ויקרא דהיינו ענייני המקדש והעבודה, שמצד עמידתנו לפני ה' בהשראת קדושתו בתוכנו, נצטוונו לעשות ימי מקראי קודש שהם ימי עבודה לה'. וציוותה תורה שכל הימים החשובים בשנה יש לעשותם מקראי קודש להקריב בהם אשה לה'. ודבר זה משותף לכל הימים הקדושים דהיינו שבת והרגלים וכל המועדים. והנה גדר 'מקרא קודש' הוא נוסף על גדר ה'חג', כי ה'חג' עניינו כאמור לחוג לפני ה', דהיינו עבודה בגוון של שמחה וחגיגות לרגל הקירבה שיש לעם ישראל לה' ובהשגחתו המיוחדת עליהם. אולם 'מקרא קודש' עניינו הוא העבודה שאנו עובדים בהם את ה', לרגל שהם ימים מקודשים 'מועדי ה'', ובכל יום מן המועדים עלינו להקריב אשה לה'. וכמו שנאמר בסיום הפרשה שם - 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו' (ויקרא כג, לז). [והקרבן אשה זו מתקיימת בקרבנות המוספין].

גדר חובת כל חג מצד עצמו

והנה מלבד גדרי מצוות המועדים השונים שנתפרשו בפרשיות הכלליות של הרגלים והמועדים, ישנם שלשה מועדים שיסוד חיובם מופיע בפרשה בפני עצמה, בלי קשר למועדים ורגלים אחרים, כלומר שגם אלמלא ניתנה בתורה פרשה כללית של חובת המועדים, היה מועד זה קיים מצד הענין המיוחד שבו.

והיינו חג המצות שעיקר יסוד חיובו מבואר בפרשת בא, וניתן מיד עם צאתם ממצרים, ואף בטרם נתחייבו בפרשיות הרגלים והמועדים, ניתנה להם מצות עשיית חג המצות משום מאורע יציאת מצרים.

וכמו כן מצות יום הכיפורים שנאמרה בו פרשה בפני עצמה בפרשת 'אחרי מות', שאחר שכתבה תורה את כל סדר הכפרה במקדש, נאמר - 'והיתה לכם לחוקת עולם בחודש השביעי בעשור לחודש תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר הגר בתוכם' (ויקרא טז, כט).

וכמו כן מצות חג הסוכות, נתפרשה בתורה בפני עצמה אחר סיום פרשת מקראי קודש שבפרשת אמור, אחר שכבר סיכם הפסוק 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש וגו'. חזרה התורה וחדשה פרשה מיוחדת - 'אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים וגו' ולקחתכם לכם פרי עץ הדר וגו' בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' (שם כג, לט).

סיכום כלל הגדרים שנאמרו במועדי ה'

ונמצא שחג המצות יש בו ארבעה פרשיות, דהיינו שיש בו גדר חיוב עצמי מצד פרשת יציאת מצרים, וגם נכלל בגדר 'שלש רגלים תחוג לי', וכן מצד גדר 'מקראי קודש', וכן מצד חובת פרשת ראה דהיינו 'לשמוח בכל הטוב לפני ה'.

וכמו כן חג הסוכות יש בו גדר ארבעה פרשיות אלו, וכמו שנתבאר.

ואילו יום הכיפורים מלבד גדר חיובו העצמי שבפרשת אחרי, נתוסף בו דין 'מקראי קודש'.

והנה 'חג השבועות' אינו מופיע בפרשה בפני עצמה, ובכל הפרשיות הוא מופיע כחלק מסדר המועדים הכללי, הן כחלק ממצות 'שלוש רגלים תחוג לי בשנה', והן ממצות 'מקראי קודש', והן מגדר ה'שמחה בכל הטוב' בפרשת ראה.

וכמו כן 'יום הזכרון' אינו נזכר בפרשה בפני עצמה, וכל גדר חובתו הוא בפרשה של 'מקראי קודש'.

וכבר ביארנו בכמה מקומות ענין 'שני פרשיות' שאמנם המצוה מתקיימת במעשה אחד, אבל בעשיה זו מתקיימים כמה וכמה גדרים מצוה כפי המפורש בכל אחד מן הפרשיות. וכמו כן הם מצות המועדים שיש בהם כל הגדרים ובעשיית היום כהלכתו מתקיימים כל הגוונים שבהם כאחד.

[והנה נוסח התפילה בכל המועדים כפי שנזכר במסכת סופרים (פרק יט), 'ותתן לנו את יום חג הפלוני הזה ואת יום טוב מקרא קודש הזה' (וכן הוא נוסח הספרדים ונוסח 'סידור הרב'), הרי מבואר בלשון זה שהם שני גדרים שונים החלים בימים טובים. ותואם את יסוד דברינו].

ומלבד המשמעות שיש בהבחנות אלו לענין ידיעת תוכן מצוות המועדים ולימוד עומק גדר הימים, נוגע הדבר גם לגבי עבודת הלב, שבכל מועד מוטל על האדם לכוון את לבו לכל אחד מגדרי העבודה עם הסגנון והאופי המסויים הנובע מכל פרשה. שהרי אינו דומה גוון של חגיגות, לגוון של עבודת מקרא קודש, וצריך לשים את הלב לכל אחד מהגוונים המופיעים בכל מועד ולעשותו כראוי בשלימות. ויש מקום בלב וברגש לכלול את כולם יחד.

פרשת המוספין לא באה לתת גדר נוסף במועד

אמנם במועדים הכתובים בפרשת פינחס לא בא הכתוב להוסיף עוד גדר בתוכן החג, אלא להורות מצות הקרבת קרבנות המוספין בכל הימים המיוחדים, שהם תוספת על התמיד שבכל יום, ונזכרים בפרשה זו גם מוספי שבת וראש חודש.

והנה מה שתיקנו חז"ל תפילת המוספין שרשו בקרבנות המוסף של פרשת פינחס, שהרי תפילות כנגד תמידין תיקנום, וקרבן המוסף הוא הוספה על התמידין. ולכן בתפילת מוסף מזכירים רק את קרבנות המוסף ולא מזכירים את קרבנות החגיגה והשמחה, וכן לא מזכירים בה את קרבן העומר ושתי הלחם וקרבנותיהם. ואפילו לא את עבודת הקרבנות של יום הכיפורים. ופשוט.

אכן צריך ביאור מדוע קבעו אנשי כנסת הגדולה להזכיר את מצות הראיה וקרבנו בתפילת מוסף של שלש רגלים. זה' יאיר עינינו.

וכן יש לדעת הטעם שבכל תפילות המוספין מזכירים את קרבנות המוספין ומנחתם ונסכיהם אך לא מזכירים את שירת הלויים הנאמרת עליהם, ורק בתפילת מוסף של ראש חודש מזכירים גם את שירת הלויים 'ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך האמורים לפני מזבחך אהבת עולם תביא להם וברית אבות לבנים תזכור'. [ועיין מה שכתבנו בזה ב'תורה ודעת' גליון 26 ביאורי עניינים].



מאמר ט

בגדרי מצות הראיה ברגלים

מאימתי מתחילה מצות הראיה

'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' (כג, יז). נצטוינו בזאת שכל ישראל יראו בבית האדון ה' שלוש פעמים בשנה. והנה בלשון חז"ל מכונה מצוה זו 'עליה לרגל'. וכן בנוסח תפילת המוסף תיקנו אנשי כנסת הגדולה - 'ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות וכו' ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלוש פעמי רגלינו'.

ויש להתבונן ולעיין האם 'העליה' עצמה היא גם חלק מהמצוה, וכבר מיד בשעת העליה כשהעולה עושה את דרכו להיראות במקדש, הוא עסוק כבר בקיום המצוה. או שכל המצוה היא רק ה'התראות' במקדש, והעליה שעולה האדם אל המקדש היא הכשר מצוה בלבד, כעין בניית סוכה ואפיית מצה.

והנה בריש מסכת חגיגה תנן - 'החיגר, והסומא, והחולה, והזקן, ומי שאינו יכול לעלות ברגליו, פטורים מן הראיה' (חגיגה ב.). היינו שמצות עליה לרגל לא נאמרה אלא למי שיכול לעלות עליה זו ברגליו בהילוך יפה כרגיל, אבל מי שאינו מסוגל לכך, אינו חייב במצוה. ולכאורה משמע מזה שגם ההליכה היא חלק מהמצוה.

ועיין בחזו"א (או"ח קכט-א) שכבר ישב על מדוכה זו, ומחלק בין ההליכה שהולך האדם מביתו עד פתח הר הבית, לבין העליה שמפתח הר הבית עד העזרה, דלגבי העליה עד ירושלים נקט בוודאות שאינה מענין המצוה, ולפי זה גם פשוט לו שכל דיני 'אינו יכול לעלות ברגליו' לא נאמרו לענין הליכה זו^ט, וזה לשונו - 'אבל עד מחנה לויה לא נתמעט מי שכוחו רע ואינו יכול להלוך ברגליו, שאין זה ההילוך עיקר המצוה רק מכשירי המצוה כדי שיוכל להראות ולכנוס במחנה שכינה'. אבל לגבי ההליכה בתוך הר הבית עד העזרה מסתפק הוא, אם היא גם מעיקר המצוה או לא - 'אבל הילוך מחנה לויה אפשר שזה עיקר המצוה, ואף את"ל דעיקר המצוה היא ההתראות בעזרה מ"מ מה דילפינן מרגלים הילוך יפה, אינו אלא בהילוך מחנה לויה'.

ועיין בספר 'אגרות משה' שדן בזה בארוכה ומסיק בפשיטות שההליכה אין לה שום שייכות למצוה, ואינה אלא הכשר בעלמא, וזה לשונו - 'והנה פשוט שעצם ההליכה להעזרה אינו מהמצוה אלא הוא הכשר מצוה, משום שבלא ההליכה לשם לא יוכל להראות בעזרה,

יט. ולהלן נביא את שיטת התוס' בבידוק.

והוא כמו עשיית סוכה שעצם המצוה היא הישיבה בסוכה והעשייה היא הכשר המצוה שכלא העשייה לא יוכל לישב בסוכה, וכן הוא ממש בהליכה לעזרה וכו', ומוכרחין לפרש שהוא מיעוט בעלמא על מי שאינם יכולין לילך ברגליהם' (חלק קדשים וטהרות סימן כא).

משמעות הלשון 'רגלים' שגם העליה מכלל המצוה

אכן אחר העיון בסוגיית הגמרא נראה שהעליה היא חלק מגוף המצוה. דהנה מבואר שם דילפינן דין זה ממה שנאמר 'שלוש רגלים'. - 'תנו רבנן 'רגלים' פרט לבעלי קבין, דבר אחר רגלים פרט לחיגר ולחולה ולסומא ולזקן ולשאינו יכול לעלות ברגליו' (ד.). ופירש"י - 'רגלים למעוטי מי שצריך משענת אחרת לבד מרגליו'. וכן שם עוד (דף ג.) 'אמר רבי תנחום, חיגר ברגלו אחת פטור מן הראיה, שנאמר רגלים. והא רגלים מבעי ליה פרט לבעלי קבין, ההוא מפעמים נפקא. דתניא, 'פעמים', אין פעמים אלא רגלים וכו', ואומר 'מה יפו פעמך בנעלים'.

והנה מעצם מה שבדרשות חז"ל משמשים הלשונות 'פעמים' ו'רגלים' שבפרשה בהוראה של הליכה ברגלים, מוכח שגם עצם ההליכה היא חלק מהמצוה, ויתר על כך יש להכריח זאת ממה שלמדו מכאן שיעורים וגדרים בהליכה, שהרי פשוט שכל הגדרים שקבעה התורה במצוות נובעים הם מן המצוה עצמה וענינה, אבל אי נימא שכל ההליכה היא רק הכשר מצוה בעלמא, וכהליכה לכל המצוות, לא מובן כלל מדוע נתחדשו בה פטורים, שלא מצאנו כדוגמתם בשאר מצוות, וכגון מי שאינו יכול להלך ברגליו כדי לקנות ארבעת המינים, או למול את בנו, או מי שאין בכוחו לבנות סוכה במו ידיו וכדומה.

ועיין בחידושי הריטב"א במסכת סוכה (כה.) שכתב להדיא שעצם העליה לרגל' היא גם מעיקר המצוה, דילפינן שם בסוגיא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ממה שנאמר 'בשבתך בביתך', וההולך לדבר מצוה פטור מן המצוה, ממה שנאמר 'ובלכתך בדרך' 'בשבת דרך' ובלכת דרך'. והקשה הריטב"א דלכאורה הדברים ק"ו ומה ההולך לדבר מצוה פטור, כל שכן העוסק במצוה עצמה, ולמאי איצטריך קרא ד'בשבתך', ותירץ - 'יש לומר דאילו לא כתב אלא ובלכתך בלחוד הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש, כגון ההולך להוצאת המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מקריאת שמע ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מייתר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה'.

הרי מפורש בדבריו שההליכה היא חלק בלתי נפרד מעצם המצוה, ונפלא הוא. [וכפי הנראה לא היו דברי הריטב"א לנגד עיני החזו"א והאגרו"מ].

ומעתה עלינו להתבונן מה פשרה של הליכה זו ומהו הטעם שהיא חלק מהמצוה.

מצות הראיה – הכנעה לאדון ה'

והנראה בזה, כי מצות ראייה נובעת בשורשה מכך שישראל הם עבדי ה' והקב"ה הוא אדונם, וכלשון הכתוב - 'יראה כל זכורך אל פני האדון ה'', (כג, יז). וכן - 'יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלוקי ישראל' (להלן לד, כג). ומדרכי ביטוי ההכנעה של העבד כלפי האדון, שהוא עוזב את מקומו ואת אשר לו, ובא אל אדוניו, לפיכך ההליכה היא מגוף המצוה, ומשעה שהעולה לרגל פונה לעלות אל בית האדון ה', הרי הוא בעיצומה של המצוה שהיא 'לעלות ולבוא' אל בית ה'.

ואפשר להוכיח זה ממה שאמרו בפסיקתא - 'מתי אבוא ואראה פני אלוקים' אמרו לו ישראל רבוננו של עולם אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולין בשלשת פעמי רגלים ורואין פני השכינה, ... אמר להם בני בעולם הזה כמה פעמים הייתם עולים, לא שלשה פעמים בשנה, כשיגיע הקץ אני בונה אותו, ואין אתם עולים שלשה פעמים בשנה, אלא כל חודש וחודש ובכל שבת ושבת אתם עתידים להיות עולים שם, כמה שנאמר (ישעיה סו, כג) 'והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה'' (רבתי פסקא א).

ובהמשך הדברים שם - 'דבר אחר 'והיה מדי חודש', והרי שאירע ראש חודש להיות בשבת, ואמר הכתוב מדי חודש ומדי שבת, היאך, אמר רבי פנחס הכהן בן חמא בשם רבי ראובן, באים שני פעמים - אחד של שבת ואחד של ראש חודש, והעבים טוענין אותן בהשכמה ומביאין אותן לירושלים, והם מתפללים שם בבוקר, והן טוענין אותן לבתיהן ומחזירים לירושלים, 'מי אלה כעב תעופנה' הרי של בוקר, 'וכיונים אל ארובותיהן' הרי של מנחה'.

הרי שהושוותה מצות עליה לרגל לעליה מידי חודש בחדשו ושבת בשבתו שלעתיד לבא, והנה אז אם יארע שיזדמנו שבת וראש חודש ביום אחד, אין די במה שיבואו פעם אחת וישתחוו שם שני פעמים אחת בעבור השבת ואחת בעבור החודש, אלא מכיון שישנן שני חיובים לבוא ולהשתחוות, צריך שתהיה ביאה מיוחדת לכל חיוב וחיוב, הרי מבואר להדיא כדברינו כי מצות עליה לרגל היא 'לעלות ולבוא', ולפיכך בעינן שיחזרו ויבואו פעם נוספת.

[ותואם הדבר למה שמצאנו כמה פעמים במקרא שעליה לרגל נזכרת בלשון 'לבוא' אל ה', כגון - 'לבוא כל ישראל לראות את פני ה'' (דברים לא, יא), וכן 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' (דברים יב, ה ועיין רמב"ן שם), ו'כי תבואו לראות פני, מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי' (ישעיה א, יב), וכן בספר תהילים שמבקש דוד המלך 'מתי אבוא ואראה פני אלוקים' (תהילים מב, ג), ופירש"י שם לעלות לרגל, יתפרש על זו הדרך, היות והמצוה היא 'לעלות ולבוא ולראות'].

פטור מי שאינו יכול לעלות ברגליו

ובענין 'מי שאינו יכול לעלות ברגליו', שיטת התוספות (ב: ד"ה מי) דהיינו מי שאינו יכול לעלות ברגליו מעירו לעזרה, ואף אם מירושלים עצמה יכול לעלות ברגליו לעזרה, אינו מחויב לעלות לירושלים בקרון או בעגלה ומשם לעלות ברגל, אלא פטור הוא ממצות ראיה, וכן משמע מדברי הרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"א). אולם בחזו"א (שם) כתב - 'דהא וודאי מי שאי אפשר לו לעלות ברגליו לירושלים רוכב על החמור ועולה וכו', דהא דפטרין חגיר זקן וחולה תלוי בהילוך מחנה לויא דהיינו הר הבית'. - ועיין שם בהמשך שהרחיב בענין זה.

והנה לפי מה שנתבאר שגם ההליכה היא חלק מהמצוה, הרי פשוט שלדברי התוס' מצות ה'עליה לרגל' מתחילה כבר מראשית הדרך, דהיינו מיד כשיוצא לדרך מביתו ופונה לעלות אל בית ה', אבל דעת החזו"א שרק ההליכה מפתח הר הבית יש לומר שהוא מצוה, אבל ההליכה מביתו עד הר הבית וודאי שהוא רק הכשר מצוה. ונראה בטעם שיטתו, דס"ל שהמקום שממנו ואילך נחשב כמי שבאים ועולים משם לעזרה הוא רק מפתח הר הבית, אבל ההליכה עד הר הבית אינה נחשבת כמעשה של 'עליה לרגל', מכיון שכל התחום שמחוץ למקדש ראוי למושב ישראל, ולפיכך כל עוד שהם מתהלכים שם עדיין לא נחשב בזאת שעזבו את 'מקומם', ורק משעה שעוקרים ממחנה ישראל לבוא לעזרה, מתחיל מעשה ה'עליה' אל בית ה'.

והנה זה פשוט דלדעת התוספות אף מי שאינו יכול לעלות ברגליו מעירו לעזרה דאינו חייב במצות ראיה, אולם אם בכל זאת הגיע לירושלים בקרון וכדומה, אזי חייב הוא לעלות משם להר הבית, ולא עוד אלא שנראה שגם הגעתו מעירו על ידי קרון ועגלה עד ירושלים יש להחשיבה כ'קיום' מצות 'עליה לרגל'. ומעתה יש להתבונן מדוע באמת לא חייבה אותו תורה להתקרב בקרון ובעגלה, על מנת שיוכל לקיים את המצוה.

והנראה בזה כי אכן מיוחדת היא מצות ראיה בעצם יסוד חיובה, ובשל כך אם אינו נמצא במצב שיכול לקיים את המצוה כרגיל בהילוך יפה, פטרה אותו תורה ממצוה זו, כי הנה מצוות התורה מצאנו אותן חלוקות בין מצוות שהן 'חובת יחיד' המוטלות על הפרט, כציצית תפילין מזוזה מילה וכו', ומצוות שמעצם יסודן הן 'חובת ציבור', כגון עבודות המקדש, קידוש החודש, שימת מלך ומינוי שופטים וכו'. ופשוט הוא; שב'חובות הציבור' אין המצוה מתייחסת לשליח המקיימה, כי הרי הוא אינו אלא שליח, והמצוה עצמה מיוחסת לכלל הציבור, והם אלו שקיימה ע"י העושה בפועל.

מצות ראיה חובת ציבור

והנה מצות ראיה נראה שהגם שכל יחיד ויחיד שעולה לרגל נחשב כ'מקיים מצוה', ואף מביא הוא קרבן ראיה הנחשב לקרבן יחיד, ואם אינו עולה לרגל הרי הוא מבטל מצות עשה, מ"מ נראה שבעצם יסודה היא 'חובת ציבור' המוטלת על הכלל, כלומר ש'עם

ישראל' יעלה להיראות בבית ה', וכפי שמורה לשון הכתוב - 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך'. משמע שהציווי הוא על הכלל שכל זכוריו יעלו להראות ולהשתחוות, ואילו היתה המצוה 'חובת יחיד' היתה התורה מצווה את היחיד באופן ישיר שלוש פעמים תראה [או תראה] אל פני האדון ה'.

ובכל זאת שונה מצות ראייה משאר 'חובות הציבור' שבהן לא שייך כלל לייחס את קיום המצוה אל הפרט, משא"כ במצות ראייה שכל אחד ואחד מן העולים לרגל הרי הוא 'מקיים מצוה'. והנראה בזאת כי בשאר 'חובות הציבור', המצוה היא שמתוך כלל הציבור תיעשה מעשה המצוה, התמיד ישחט, העומר יקרב וכו', וכאשר המצוה נעשית ע"י שליח הציבור, הרי נמצא בזאת שעם ישראל קיים את חובתו.

אבל ב'ראיה' אדרבה המצוה היא שכל העם יעלה בהמוניו שלוש פעמים בשנה לראות ולהשתחוות, וכלשון הכתוב - 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך' (כג, יז). ולכן אף שהמצוה היא ביסודה חובת הציבור, בפועל על כל יחיד ויחיד להיות נמנה בין המון העם העולה לרגל, ובכך תתקיים המצוה שעם ישראל כולו בא להראות.

ונראה שזהו שורש הטעם למה שהקילה תורה ופטרה את מי שאינם יכולים לעלות ברגלם ממצות ראייה, דהיות והמצוה היא חובה כללית המוטלת על כלל הציבור, די בזה שכל אלו שבכוחם לעלות ברגלם הילוך יפה יבואו ויעלו, ובכך כבר נחשב שהעם בכללותו עלה אל פני האדון ה'. ומכיון שהמצוה מתקיימת באופן כללי בעבור חובת העם, מתוך כך נחשב גם לאלו שאינם יכולים לקיימה, שנתקיימה חובתם ע"י כלל העולים גם בעבורם.

אך מי שמשמט מלעלות אף שהוא מסוגל ויכול לעלות הילוך יפה, אין להחשיבו בכלל ה'עם' ולומר שכבר התקיימה המצוה גם בעבורו, שהרי הוא באי עלייתו מפקיע עצמו מן הכלל.

[וכעין זה פירשנו במקו"א כמה שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אין גדר הדבר שהן מופקעות ממצוות אלו, [וכפי שמצאנו פעמים שמצוה מוטלת על חלק מן העם והשאר מופקעים הימנה, וכגון ישראל מברכת כהנים]. אלא הטעם שמצוות אלו די להם שיתקיימו על ידי עיקרו של העם דהיינו האנשים. ומכיון שהנשים בטבען טפלות הן אל האנשים, הרי כמה שהמצוה מתקיימת על ידי האנשים יש בזה בכדי להחשיבן ולהכלילן במצוה. ולפיכך נשים החפצות בכך יכולות הן לקיים מצוות שהז"ג ותחשב להן עשייתן כמצוה, ולדעת ר"ת אף מברכות הן ברכת המצוות].

דרשת הכתוב מ'כל זכורך'

ויש להוכיח יסוד זה שמצות ראייה היא 'חובת ציבור', מהא דאיתא בגמרא - 'אחרים אומרים, המקמץ, והמצרף נחשת, והבורסי - פטורין מן הראייה, שנאמר 'כל זכורך' - מי שיכול לעלות עם כל זכורך, יצאו אלו שאין יכולין לעלות עם כל זכורך' (חגיגה ד.). [שמפני

מלאכתן נודף מהם ריח רע ואינם יכולים להצטרף עם הכלל]. וכן להלן (ז). 'רבי יוסי ברבי יהודה אומר, שלש רגלים בשנה נצטוו ישראל לעלות ברגל וכו' ואין נראין חצאין משום שנאמר 'כל זכורך'. ובהמשך הסוגיא מבואר שאין נראין חצאין היינו המקמץ והבורסי שלא יעשו חבורה קטנה ויעלו בעצמם. (עיי"ש וברש"י).

ולכאורה דבר תימה מכופל הוא. א. שבכל מקום בתורה 'כל' בא לרבות וכאן ממעטת הגמרא ממה שנאמר 'כל', ב. אם אינם יכולים לעלות עם הכלל מדוע שלא יעלו חצאין ויעשו הם חבורה לעצמם.

אכן לפי מה שנתבאר שמצות ראייה היא 'חובת ציבור', מבואר שפיר שכל אלו שאין יכולין להצטרף עם הכלל הוי סתירה לענין מצוה זו שגדר חובתה ש'כל העם' יעלה, ומתמעטים ממקרא זה שבא להורות ש'כל' העם יחדיו צריך לעלות, ומוכן גם היטב מה שאמרו בגמרא שלא יעשו הם חבורה לעצמם ויעלו, כי מכיוון שהמצוה היא ש'עם ישראל' יעלה לראות, אין נכון שתהא עליה של יחידים בצורה נפרדת.

חרש ואנדרוגינוס במצות ראייה

ולפי הדברים הנ"ל מבוארים עוד שני דינים נוספים שנתחדשו במצות ראייה, ששינו שם שהחרש והאנדרוגינוס פטורים מן הראיה, ומבואר בגמרא שאיירי בחרש המדבר ואינו שומע ובאלם השומע ואינו מדבר, שאף שחייבים הם בשאר מצוות שבתורה פטורים הם מן הראיה, דאיתקש ראייה להקהל, ובהקהל נאמר 'למען ילמדו' ואמר מר זוטרק קרי ביה 'למען ילמדו', עיי"ש.

והנה לגבי הקהל שהמצוה היא לשמוע ללמוד וללמד מוכן שפיר שהמצוה אינה שייכת באלם וחרש, אך לגבי עליה לרגל שהמצוה היא לראות ולהשתחוות, לכאורה דבר פלא הוא מה שייך לפטור בה את החרש והאלם. ועין בספר 'טורי אבן' שדן בזה וכתב דהוא מילתא בלא טעמא וגזיה"כ לפטור אותם, אף שחייבים בכל המצוות שבתורה. אך על פי מה שנתבאר נראה, שמכיון שהמצוה היא על הכלל לבוא כאחד, לפיכך מי שאינו שומע או שאינו מדבר כיון שאינו מקושר עם הסובבים אותו, אינו נחשב כמי שעלה לרגל יחד עם הכלל, אלא כמי שבא בגפו, ולכן אינו שייך במצות ראייה.

ופטור אנדרוגינוס יליף בגמרא (ד). ממה שנאמר כל 'זכורך', והקשו שם וכי איצטריך קרא למעוטי ספיקא, אמר אביי כשביציו מבחוך, כלומר דאיירי בטומטום שהוא ודאי זכר שחייב בכל מצוות עשה שהז"ג חוץ מראיה. ועיין שם בטורי אבן שכתב 'ובעל כרחך היינו טעמא דמיעטו משום דמשונה הוא ולא דמי לסתם זכרים'. ודין זה נראה כנפלא עד מאד, שבשאר מצוות שהזמן גרמא לא איכפת לן דמשונה הוא משאר זכרים, ואין שום נפקותא בינו ובין שאר זכרים, ורק לענין מצות ראייה מיעטו קרא הואיל ומשונה משאר זכרים.

אמנם לפי מה שנתבאר מתיישבים הדברים שפיר, שכל מצוות עשה שהז"ג מוטלות הן על הזכר כחובתו הפרטית, ומכיון שלקושטא דמילתא זכר הוא, חייב לקיימה כשאר זכרים, אבל כאשר המצוה מוטלת על העם שישלח את זכריו, לא נכלל בה מי שזכרותו משונה משאר הזכרים. ועתה מדוקדקת דרשת הגמרא כמין חומר, דאמרינן בגמרא 'זכור' למעט את הנשים, 'זכורך' למעט את הטומטום, דאילו נאמר רק זכור היה משתמע שהטומטום בכלל, אבל ממה שנאמר 'זכורך', משמע שהציווי הוא על העם שישלח את זכריו, אבל זה שמשונה משאר כל הזכרים אינו נחשב בכלל זכרי העם.

והנה הרמב"ם לא פסק כמסקנת הסוגיא וכתב שהטומטום פטור מראיה משום שהוא ספק זכר, [ועיין בנו"כ מה שכתבו ליישב את דבריו]. ומ"מ גם לשיטתו, יש להתבונן מה בין מצות ראייה שהטומטום פטור ממנה לגמרי, לשאר מצוות עשה שהז"ג שהוא חייב לקיים לכה"פ מדין ספיקא. ולפי מה שנתבאר מבוארים הדברים, דבשאר מצוות עשה שהז"ג שהחובה מוטלת על הזכר באופן פרטי חייב הוא לקיימה בכדי להנצל מן הספק, אבל כשהחובה מוטלת על הכלל שישלח את זכריו, אזי זה שזכרותו מוטלת בספק, אינו נחשב כלפי הכלל 'זכורך'.

ברכת המצוות בעליה לרגל

והנה כתב הגאון האדר"ת (קונטרס 'זכר למקדש' סימן ב) שבעליה לרגל תיקנו ברכת המצוות. ולפי מה שנתבאר שגם ההליכה מביתו היא חלק מהמצוה, יש לדון אימתי יש עליו לברך את הברכה, האם בתחילת קיום המצוה דהיינו כשיוצא מביתו בדרכו לעבר בית המקדש, או כאשר משלים את המצוה דהיינו כשעומד להציג את כף רגליו על ריצפת העזרה.

ומצינו נידון דומה באחרונים (עיין קונטרס מזוזות ביתך להגר"ח קנייבסקי שליט"א שנדפס עם מסכת מזוזה 'הלכות מעקה') לגבי הברכה על עשיית מעקה, האם יש לו לברך כשמתחיל לעסוק בהקמתה בהנחת האבן הראשונה שאז מתחיל עסק קיום המצוה, או שכיון שאין מצוותו נשלמת ולא קיים חובתו אלא באבן האחרונה, אף זמן הברכה הוא בהנחת האבן האחרונה.

אמנם יש מקום לחלק בין מעקה לעליה לרגל, שבעשיית המעקה הרי בסופו של דבר המעקה מורכב מכל האבנים ביחד, וגם אם היה מניח את האבן האחרונה בלי האבן הראשונה לא היתה המעקה נשלמת, ונמצא שמתחילת בניינה נצרכים כל חלקי העשיה עבור קיום המצוה, והכל הוא חלק בלתי נפרד מעשיית המעקה. אולם במצות עליה לרגל, אף שמתחילת ההליכה נחשב עוסק במצוה, אולם הקיום עצמו הוא על ידי ביאתו לעזרה, וכל הדרך הוא רק הפעולה שהיתה נדרשת שעל ידה יגיע להשלמת המצוה. והבן.

משך זמן אמירת הברכה

והנה זה פשוט שאף אם נאמר שזמן אמירת הברכה מתחיל ביציאתו מביתו, בוודאי

שאם לא בירך בתחילת דרכו יכול הוא לברך כל עוד שלא השלים את חובתו ועדיין לא נכנס לעזרה, ונחשב כ'עובר לעשייתן'.

אמנם נראה דאף לאחר שנכנס לעזרה ושוהה בה, עדיין יכול לברך. ואף שכבר השלים את חובתו בכל זאת מכיון ש'הראיון' הוא מהמצוות שאין להם שיעור, כלומר דאם שוהה בעזרה אפילו כל היום כולו, אזי כל משך הזמן ששוהה בה יש לו קיום מצוה, עדיין הוי כ'עובר לעשייתן'. כדאיתא בתוס' (סוכה לט. ד"ה עובר) שבמצוה נמשכת יכול לברך כל זמן שעוסק בקיום המצוה כגון בנטילת לולב, שמצינו מנהגן של אנשי ירושלים שהיו נוטלין לולביהן כל היום, ולכן אף שכבר יצא ידי חובתו בהגבהה בעלמא, כיון שיש קיום מצוה בהמשך נטילתו חשיב כעובר לעשייתן. וכמו כן במצות הראיה אף שכבר יצא ידי חובתו כיון שהקיום נמשך יוכל לברך כל זמן שהוא בעזרה.



מפתח ערכים

על פרשיות
יתרו משפטים

מפתח ערכים על פרשיות יתרו משפטים

אבות

אברהם אבינו

- כריתת ה' ברית עמו יח
- נכנס לברית עם ה' לעבדו כ'דיד' יח
- שני שלבים בכריתת הברית עמו מה

יעקב אבינו

- תיקן חטא 'עץ הדעת', ונתקיים בו
- 'והייתם כאלוקים' בצורה הנכונה נח
- בחר ה' באבותינו, שהלכו בדרכיו מעצמם,
- ונמצאו ראויים להטיל עליהם משימה
- קדושה זו כתפקיד עו
- התחילו לתקן חטא 'עץ הדעת', ע"י שכפפו
- את עצמם לציווי ה' נח

אדם

- אכילת בשר אדם - חמור ופחות כ"כ, שאין
- צריך להיכתב בתורה קסו

אהרן הכהן

- זכה לחדש שלב נוסף בתורה שבעל
- פה קב

אומות העולם

- אין לבם מסוגל לקלוט את חכמת התורה,
- להבין שקיים מוסר שמיימי מוחלט פט
- חסד לאומים חטאת, חסד שעושים הגויים
- הוא רק עבור עצמם ונוחיותם פט

אותו ואת בנו

- מידת אכזריות לכלות האם ובנה באותה
- יום קפא

איוב

- גנב ע"מ להשביח מפני שהיה גוי, אבל
- לישראל אסור רה

אלו ואלו

- כלל גדול בתורה קיא

אליעזר

- הטעם שקרא משה כך רק לבן השני ה
- הטעם שקראו משה כך ה

אמה עבריה

- 'לעם נכרי לא ימשול למכרה' - בפשוטו
- שלא ימכרנה לגוי ויבואר הדרש דמיירי
- במכירה לאדון שני קלו
- אינה יוצאת בשן ועין - ביאור איך נדרש
- מפשוטו קלה
- אשר לא יעדה, הכתיב 'לא', והקרי 'לו' -
- ביאור קלו
- 'וכי ימכור' - בוי"ו החיבור - ביאור קלה
- ייעוד - תכלית מכירתה, ואם לא נתקיים -
- ויצאה חינם קלו
- יציאתה בבגרות ובנערות - בפשוטו זמן
- היציאה בבגרות כיון שלא קיים בה
- יעוד קלו
- 'לא תצא כצאת העבדים' בפשוטו שלא
- תצא כעבד רק יקחנה לאשה קלד
- תכליתה לשמש כאשה, ולא כשפחה ... קלד

אמונה

- ישראל היו מאמינים בה' בפנימיותם
- מתחילה, משא"כ בקבלת עול התורה נב

בית דין

מצווים לא ללחוץ את הגר אף במקום
שלוחצים על שאר בני אדם קעא

בית המקדש

בית המקדש והשראת השכינה הם מקור
ומעיין הברכה והשפע לח

בית שמאי ובית הלל

ב"ה עמדו על סברתם של ב"ש, אלא
שסברו שהיא סברא דקה השייכת לבחינות
שמיימיות קיב
הלכה כב"ה שנחשבים כרבותיהם של
הכלל רמט

בכור

גדרו ב'משפטים' - שהבכור שחביב לאביו
יש להביאו לה' קסו
האיסור לאחר מלתנו לה', גדרו, מצד
היחס המשפטי המתחייב לה' קסד
חלה הקדושה מאלוה, שהאדם חייב
לקדשו קיז

במה גדולה

היתר במות היה ממתן תורה עד הקמת
המשכן, וכן בכיבוש הארץ לז
מזבח אדמה תעשה לי - גדרו, החובה
לעשות "במת ציבור" אפי' כשאין
משכן לו
פרשת 'מזבח אדמה תעשה לי', לא חזר
עליה בפרשת כי תשא - ביאור קפד

בני נח

חייבים בקיום המצוות רק מצד הצדק
שבהם רא
נצטוו על הדינים, רק משום תקנת
העולם רד

ארץ ישראל

הירדן נבקע לי"ב שבטים, כלומר שהכניסה
לארץ בעבורם קפז
המצוה לדור בה, שמתפקידם של עם
ישראל לדור במקום ה' טז
לעת"ל יתעצם מעמד עם ישראל כדרים
במקום ה', שא"י תשמש 'כמרכז
העולם' יז
עתידה ירושלים להיות כא"י וא"י ככל
העולם כולו - ביאורו יז

ביטול ברוב

ע"ע רוב - ביטול ברוב

ביכורים

חיובה במשכן נוב וגבעון - מחלוקת
הראשונים קעח
לבטא שהכל מאת ה', בשונה מעובדי
אלילים שביטאו זאת ע"י 'בשר וחלב' לכך
נכתבו יחד קפא
גדרו ב'כי תבוא', לבטא את ההכרה שה'
הוא נתן לנו את א"י קסו

ביכורים ותרומה

האיסור לאחר מלתנו לד', גדרו מצד
היחס המשפטי המתחייב לד' קסד
נכתב איסור 'לא תאחר' אף שעדיין לא
נצטוו בהבאתם, ללמדנו שחיובם מובן
מאליו קסו
נכתבו בלשון 'מלאתך ודמעתיך', שגדרם
ב'משפטים' שיש לאדם להביא את הדבר
החביב לו לה' קסה

בין אדם לחבירו

הבסיס לא לפגוע בזולת, והמצוה 'ואהבת
לרעך כמוך' תוספת על זה קנו
נשנו בספר 'דברים', מצד חובת האחווה
שבישראל רמ

בעש"ט וגר"א

הבהיקו אורות מחודשים, בתוך חשכת
הגלות קה

ברית הר סיני

ע"ע מתן תורה - ברית הר סיני

ברית מילה

ברית אירוסין, תכליתה התחייבות על
"ברית הר סיני" מה

ברכה על הנס

ג' אופנים בברכת הרוואה מקום הנס - על
המקום, והזמן, ועל האדם שנעשה לו נס ... ז

ברכת המזון

רחם נא, הבקשה על בנין ירושלים, משום
שעל ידה זוכים לשפע ברכה במזון לח

ברכת המצוות

במצוה נמשכת, כלולב, ובראיה רעא
מעניקה שלימות ומשמעות בקיום
המצוות קטו

בשר וחלב

איסור אכילה והנאה נלמד מ'לא תבשל',
שגדר האיסור הוא הבישול, והאכילה
מבטא הסכמה לזה קפב
ואותו ואת בנו, ושילוח הקן, ודם
התמצית, שורש איסורם אחד קפא
טעם איסורו, שלא לבשל הגדי יחד עם
סיבת גידולו קפא
מפני מה נאמרה בג' מקומות כנגד ג'
בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל -
ביאור קפב
קושיא בדברי הרמב"ם שכתב שהטעם
הוא כדי שלא להידמות לאלילים קפב

בת קול

הד ובבואה של נבואה, גילוייה הלך ופחת
מדור לדור קג

גונב איש ומכרו

ונמצא בידו' - בפשוטו שהעבד משתעבד
תחת יד הלוקח קלט
אין שייך קנייני גניבה באיש שמכרוהו
בע"כ קמ
ג' תנאים - שיהא ברשותו, ושישתעבד בו
ושימכרנו קמ
הגדר, שמתעלל באדם בן חורין, ועושה
אותו מציאות של עבד קמ
נתן אותו במתנה אין חייב קמא
עימור פחות משהו פרוטה - במחלוקת ר"י
וחכמים אם המיתה עבור המכירה או על
ההשפלה קמא

גזירות חז"ל

בכל התורה ובשבת, ההבדל ביניהם קעו

גלות

הנקודה שבלב הולכת ומזדככת בימי
הגלות נד
לאחר התגברות תקופות החושך, שולח ה'
גילוי אורות תושבע"פ קד

גנב**כפל**

- בגזלן לא משלם שלא חיסר ממנו
בעלותו קנד
- מידה כנגד מידה על שהחסיר מחבירו
ערך ממון זה קנג

לא תגנוב

- מצד ערך הקדושה של הדבר, אפי'
ע"מ לשלם כפל צ

ההלכה - כללי הכרעה**אלו ואלו**

- ריבוי דעות בהלכה - אלו ואלו דברי
- אלוקים חיים רמו

ב"ש וב"ה

- הטעם שהיתה הסתפקות כמי
- להכריע רנ
- הלכה כב"ה שנחשבים כרבותיהם של
- הכלל רמט

דעביד כמר עביד

- ביאור דעת רבי יהושע בן קרחה
- שבשל תורה הלך אחר המחמיר
- רמח, רנב
- דווקא בגוונא שיש חומרא וקולא בכל
- אחד מהצדדים רנא

הלכה כפי הגדול בחכמה

- הטעם מצד הכלל של 'אתרא דמר
- נהיגי כמר' רמח

הלכה כרבים

- בטעו בי"ד, בהו"א של הגמ' שאף
- המיעוט ישלם לבעל דין רנ
- במושב אחד, בטל המיעוט לדעת
- הרבים, אך מצטרף לכח בי"ד רמט
- דין ביטול ברוב באיסורין, נלמד מהא
- דהמיעוט מצטרף למושב בי"ד רנ
- הטעם מצד הכלל של 'אתרא דמר
- נהיגי כמר' רמח
- המיעוט עצמו איך עליהם לנהוג רנ
- כשיש בין המיעוט אחד הגדול בחכמה
- במושב בי"ד, וכשאין יושבים במושב
- יחדיו רנ
- לפי רוב החכמים שבדור, שהרבים
- נחשבים ל'מארי דאתרא' רנ
- צ"ע בדברי החינוך שכתב שהטעם
- משום שמסתבר שמכוונים על
- האמת רמו

גר

- ב' ציונים לא לענותו - אחד איסור על כל
- אדם ואחד על בית דין קעא

גרוש ספרד

- לאחריה נתגלה אור גדול בתושבע"פ
- ובקבלה קה

גרים

- נסתפחו לישראל במצרים, אף שעדיין לא
- קיבלו ישראל התורה - הטעם מו

דור המדבר

- ארבעים שנה הלכו במדבר, כדי לזכות
- לקנין התורה קצ
- הטעם שלא נכנסו לארץ ישראל מיד טז
- ישראל במדבר נחשבו כבאי בית ה' טז
- עצם הישיבה בקרבת ה' במדבר, הוא
- מכלל התפקיד של עם ישראל טז

דורינו

- זכינו בדורות האחרונים למעלת 'דרוש
- וקבל שכר', בזכות הדורות הקודמים
- שעמלו בתורה במסירות נפש סד

דם

- לאו על אכילת דם התמצית, שהוא
- אכזריות ונטילה במידה יתירה קפא

האור"י הקדוש

- גילוי תורת הקבלה דווקא בתקופת
- החושך קב

הדרכה והשקפה

- ה'אני' של כל יהודי, הוא תפקידו כאיש
- ה' עז

הלכה למעשה

- אין הלכה כר"מ, שקביעת ההנהגה היא כפי הדעות המושגות לרוב
- החכמים קיג
- אף במקום שהחכם יודע ומכיר כי ברובד העמוק פני הדברים שונים מהבנתו קיג
- ב"ה עמדו על סברתם של ב"ש, אלא שסברו שהיא סברא דקה השייכת לבחינות שמיימיות קיב
- קבעו חז"ל מהי סברא עמוקה שהיא בגדר שמיימי, ומהי הסברא שהיא בגדר סברת ארץ, וקבעו הלכה כפי סברת הארץ קיב
- אדם שהגיע להוראה חייב לנהוג כפי דעתו רמח
- ההלכה כרוב, נדרשת מפשוטו של מקרא קסז
- המקורות בתורה לכללי ההכרעות רמו

הלל הזקן

- תשובתו לגר בלשון שלילה, שהבסיס של בין אדם לחבירו לא לפגוע בזולת קכה
- תשובתו לגר למד מעשרת הדיברות ומפרשת משפטים קכה

המבייש את חבירו

- נלמד מ'לא תרצח' שהמבייש את חבירו הרי הוא כשופך דמים רכה

הנהגת ה'

- 'כי בדבר אשר זדו' - בנקמת ה' במצרים התבטא שה' עושה משפט ושולט על כל העמים ז
- יברכו למפרע 'הטוב והמטיב' על בשורות הרעות של עולם הזה צז

לעולם מטה הקב"ה לישראל כלפי חסד,

- או לפי המחשבה או לפי המעשה נב
- עמידה על סוד הנהגת ה' בשלימות רק לעתיד צז

הקב"ה

ע"ע נבואה

השבת אבידה

- ב' פרשיות, משפטים - חוב משפטי, דברים - חיובי אחוה עם בני ישראל קסט
- במשפטים - חוב משפטי, בדברים - מצד חיובי 'אחוה' רמא
- דין שומר אבידה נתחדש ב'כי-תצא', ב'משפטים' החובה רק כשמכיר את הבעלים רמב
- לא תוכל להתעלם וחיובי שומר אבידה, נתחדשו בדברים - מצד חיובי 'אחוה' קסט, רמא
- מיני אבידות, ב'כי-תצא' הוסיף הכתוב 'שמלה' ו'שה' - ביאור רמג

השואה

- נתגלה שהנקודה שבלב הולכת ומזדככת נד

זובח לע"ז

- 'בלתי לד' לבדו' - ביאור קסג
- גדרו בפר' משפטים, פגיעה במלכות ה' שמכבד אלילים קסג

חזו"א

- גילה נהורא זיו ועצמות ליבה של תורה ... קז

חטא העגל

- בכריתת הברית נשנו שוב פר' שלש רגלים, משום שנתרופפו בקבלת עבדות ה' קפד

חינוך

מדרכי החינוך להתעלם מהעמדת פנים,
נלמד ממתן תורה נ

חמשת הספרים

בכל חומש יש חלוקה נוספת של המצוות
לפי נושאים קכו
בכל חומש מתחדש גדר חיוב נוסף
במצוות התורה קכו

טעינה ופריקה

ב' פרשיות, משפטים - חוב משפטי, דברים
- חיובי 'אחזה' קסט
מצות טעינה נתחדשה בדברים מצד חיובי
'אחזה' קסט

טריפה

'לכלב תשליכון אותו' - בפשוטו
ומדרשו קסה

טריפה

איסור אכילתו, שאינו מתאים לאנשי
קודש קסה

י"ג מידות

ע"ע משה רבינו

יו"ט

לא נאמר בו דין 'כל מלאכתך עשויה' לג

ימות המשיח

השגת הנבואה תהיה בדרך טבעית קד
יתאחדו תורה שבכתב - שבחינת נבואה,
ותושבע"פ ביחודא שלים קח
סדר המדרגות עד לתיקון השלם נח
צלם אלוקים בשלמות, בחינת 'והייתם
כאלוקים' נח

שלימות בבחינת 'תורה דיליה' נח
תתגלה מלכות ה' על העולם בשלימות ... צח

ימי המילואים

האש שירדה מן השמים לאכול הקרבנות,
היה בה ב' בחינות כה

יציאת מצרים

ע"ע גרים
ע"ע יתרו
'כי בדבר אשר זדו' - בנקמת ה' במצרים
התבטא שה' עושה משפט ושולט על כל
העמים ז
ב' גילויים - אהבת ה' לישראל, וגבורת ה'
וממשלתו ח
ג' שלבים בכריתת הברית עם ה' יח
הטעם שמתו פשעי ישראל במכת חושך,
אף שעדיין לא נכנסו בברית מג
כמחייב בעבודת ה', משום שעצם מציאות
העם קיימת למלא תפקיד זה לא
לא הביט הקב"ה אל המעשים החיצוניים
אלא אל הלבבות פנימה נג
קיבלו מלכותו במצרים, ובהר סיני קיבלו
גזירותיו פ

ירושה

ירושת הבן - לא נכתב בתורה משום
שהוא מובן מאליו קסז
פי שניים - לא נכתב בתורה משום שהוא
מובן מאליו קסז

יתרו**הסעודה**

- בדברי הרמב"ן שהקריב קרבן ברית
..... ט
- הלחם שנאכל בסעודה בחינת 'לחמי
תודה' ח

סיבת בואו למדבר מחלוקת התנאים, ואיך
הוא מדויק בקרא ג
סיבת השתנות התוארים בשמו - "כהן
מדין" "חותן משה" ד
שמח בהצלת ישראל, מצד אישיותו הגיע
להתפעלות זו ד

כיבוד אב ואם

הכאת אב שקול כמיתה, בחינת 'מיתה
לאבהות' קלט
עניינו, שעל האדם להכיר במעמדם הגבוה
מאיתו כט
קללת אב שקול כגונב איש, שולל מהם
את ערך מעמדם קלט

כללים בתורה

כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא
לחומרא מקשינן - ביאור רנא

לוחות הברית

ע"ע מתן תורה

לעיתיד לבא

ע"ע ארץ ישראל
גילוי שכינה העליון ביותר צח
יברכו למפרע 'הטוב והמטיב' על בשורות
הרעות של עולם הזה צז
יזכו ישראל לראיית פני שכינה ממש צז

לפנים משורת הדין

רוח התורה, נלמד מתוך הבנה שהתורה
היא 'דרך' יא

מאורעות בתורה

כשנכתב התאריך המדויק, לבטא שהוא
היום הנבחר יב

- הסעודה עם זקני ישראל, מצד
חשיבתו 'חותן משה' ד
- הקריב עולה וזבחים, עבור שני
חלקים שנתגלו ביציאת מצרים ח
- נתקיימה באהלו של משה - לכן לא
נזכר שמו ח

עצתו למשה

- הוצרך להימלך בשכינה כיון שנתחדש
בה יסוד חשוב בהוראה ט
- מבחינת 'פיותו של יפת' ואין בו ערך
מוסרי ט
- מלמד הנהגה למעשה, כאשר יש
לאדם ספק בדבר הלכה יא
'כי בדבר אשר זדו' - בנקמת ה' במצרים
התבטא שה' עושה משפט ושולט על כל
העמים ז
אשר זדו עליהם - פרש"י במידה נגד מידה,
תוספת על הפשט ח
ג' אופנים בברכת הוראה מקום הנס - על
המקום, והזמן, ועל האדם שנעשה לו
נס ז
הודה לה' על ב' דברים - על הצלתם
ממיתה לחיים, ועל יציאתם מעבדות
לחירות ו
הקריב קרבנות, מצד ב' טעמים ד
טעם שהקדים הכתוב ציפורה לשני בניה,
ואח"כ להיפך ה
לא שמח בנקמת ה' במצרים, משא"כ
משה ה
למ"ד שביאתו אחר מתן תורה, הטעם
שנכתב קודם ה
מטרת בואו, גם להביא את ציפורה
ובניה ד
מטרת בואו, לשמוח בשמחתם ג
נקרא 'יתר' שהלכה מחודשת נתוספה על
ידו י

מודה במקצת

נלמד מפרשת שומרים, ועירוב פרשיות
כתיב כאן, ביאור איך יתכן שהפרשה נדדה
ממקומה קנח

מועדים

ע"ע שלש רגלים

חג המצות

- נזכרה בכל פעם עם מצוות אכילת
מצה, שאין זמנה קיים בטבע
העולם קעז

ראש השנה

- אין לו גדר חג בפני עצמו רסב

שבועות

- אינו מופיע בפרשה בפנ"ע, רק בסדר
המועדים הכללי רסב
- חג השבועות נחגג ב-ו' סיון אע"פ שאנו
סוברים שב-ז' ניתנה תורה - ביאור ... יג
אין הקידוש מדאורייתא, שניכרים

במציאות היום קטו
מנוסח התפילה במסכת סופרים, משמע
שיש שני גדרים במועדים רסב
פסח, סוכות, יום הכיפורים, יש להם גדר
חובת חג מצד עצמם רס
פרשה שנשנית בהם, נוגע לידיעת תוכן

המצוות ועבודת הלב רסב
פרשת המוספין בפנחס, לא באה לתת גדר
נוסף במועדים רסב
תפילת המוספין, לא מזכירים שאר
קרבנות ועבודות היום, שהמוספין תוספת
על התמידין רסב

מזבח

ע"ע במה גדולה

ע"ע במת ציבור

אש המערכה, אש אוכלת בלי עשן - בחי'
'תפארת' כה

בבנייתה, הרחיקה התורה משמץ של
איסורי ע"ז גילוי עריות ושפיכות

דמים לט
ע"י הקמתה והעבודה עליה הובטח שפע
לישראל לח

מזיק

ע"ע נזיקין

מידות

נלמדות מרוח התורה יב
רק ע"י זוכים לבחי' "תורה דיליה" עא

מכשפה לא תחיה

גדרו בפר' משפטים, פגיעה במלכות
ה' קסב

ממונות

ע"ע נזיקין

מן

ראיית כבוד ה' בנתינתה, בפשוטו
ובמדרשו צד

מעמד הר סיני

ע"ע מתן תורה

מצוות ואיסורים

בן סורר ומורה

- נכתב בבחי' 'דרוש וקבל שכר' - לדעת
את ההבנה ודעת האלוקים שבה סב

סנפיר וקשקשת

- יגדיל תורה ויאדיר - ביאור דברי ר"י
בשאלת הגמ' למה נכתב סנפיר פו

עיר הנדחת

- נכתב בבחי' 'דרוש וקבל שכר' - לדעת
את ההבנה ודעת האלוקים שבה סב

תרי"ג מצות

- הוראות התורה כיצד לחיות לפי הערכים האלוקיים יא
ע"ע שיעורים בתורה
בפרשת קדושים מצד רעיון הקדושה
שבישראל פ
ג' חלקות - יושר וצדק, חובת עבודת ה',
הנהגה של קדושה קכו
גדול המצווה ועושה, שאין עשייתו כדרך
ארעי עו
גדר המצוות בפרשת ראה, לבא אל
המקדש ולשמוח בטוב שנתן לנו רס
הקדושה והזיכוך מהמצוות מביאים אותו
שיוכל להרגיש ולהבין את התורה סא
ישנם איסורים חמורים ביותר, שפשוטים
כ"כ שאין צריכים להיכתב בתורה קסו
כלל המצות מתחלקות לב' חלוקות
עיקריות, ממלכת כהנים - חלק העבודה,
וגוי קדוש - חלק המצוות עט
מטרתם - במחלוקת הרמב"ם
והרמב"ן רא
מצוות ותורות - עיקרי המצווה ופרטי
הדינים רב
מצוות שבין אדם לחבירו - חובתה מצד
"גוי קדוש" פ
נקראים מצוות - שמצווים לשמוע בקול
ה', נקראים תורות - שהם הנהגה נכונה
וישרה רא
קיומם בשלימות, כאשר מתאווה לנהוג כן
אף אילמלא נצטווה לט

משה רבינו

י"ג מידות, השיג בחינת ראייה רק בהשגה
ולא בראיית הפנים צו
ניתנו לו במרום לוחות הברית, השבת
והמשכן, שמצד שורשם מקומם
בשמים קצ

קרני ההוד שנעשו משיירי הכתב, מרומז
על בחי' תושבע"פ שהאיר בלבו סח
שהה במרום מ' יום, כדי להשיג התורה
בחי' 'תורה דיליה' הוצרך להדמות
לעליונים קפט
שהה במרום מ' יום, שהוא מספר של
קביעות מציאות חדשה קפט

משכן

ע"ע במת ציבור
בחינת 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' יח

משניות

מסכת עבודה זרה נקבעה בסדר נזיקין -
ביאור קסא

משפט

מורכב מב' חלקים - הבנת גוף המעשה,
ואח"כ שיקול הדעת והכרעת ההלכה קע

משפט

ע"ע נזיקין

משפטים

ע"ע פרשת משפטים

מתן תורה**ברית הר סיני**

- ברית האמור בפרשה, כוללת שני
הבריתות - ברית מילה, וברית הר סיני
שהם ברית אחת נמשכת מז
- ברית מילה - ברית אירוסין, יציאת
מצרים ומעמד הר סיני - נישואין מד
- הגרות של מתן תורה - גמר גרות מז
- היה הברית לכל שבט, וגם מזבח
משותף לכולם, וכן מצינו בכמה
מקומות בתורה קפד

- ראיית הזקנים, בפשוטו לא היה פגם
בראייתם קפז

כפה עליהם הר כגיגית

- אחר הפעולות נמשכות הלבבות, והדר
קיבלו מאהבה בימי אחשורוש מט
- ביקשו ישראל לגנוב דעת עליונה -
דנם הקב"ה לפי העמדת פניהם מט
- בעומק הלב היה עדיין חסר בשלימות
הקבלה מט
- בפשט - קבלת התורה ברצון, בדרש -
כפה עליהם הר כגיגית מח
- ג' טעמים למה מחוייבים לכפיה זו יט
- לאחר כמה דורות נתבטא העדר
הנאמנות האמיתית מט
- להורות שמוכרחים לקבל התורה
שקיבלו מרצון כג
- מפורש בקרא יט
- נכתב בתורה ע"פ פשוטו בתיאור
שהכל היה ברצון, בלא כפיה מט

לוחות הברית

- חלוקת שני הלוחות אינה משום ריבוי
הדברים, אלא לפי חלוקת
הנושאים כח
- חלוקתם, בלוח אחד להכיר בעליונותו
של החשוב מאיתו, ובלוח השני שלא
לפגוע באלו ששווים למעמדו כט
- חמשה דיברות אחרונות, הסדר בדרך
'לא זו אף זו' כט
- חמשה דיברות הראשונות - סדר
כתיבתם כט
- כדי לקבלה הוצרך משה לב' חלקים -
עליה למרום ולשהות שם קפט
- לוחות ראשונות - קודם החטא,
ולוחות שניות - אחר החטא לב
- לחכמים נכתבו עשרת הדיברות על כל
לוח בפנ"ע, לגודל חביבותם כט

- הקריבו עולות שלמים בלא הפשט
וניתוח, לגודל החביבות קפו
- והייתם לי סגולה, ישראל נבחרו לעבוד
את ה' ולא האומות - ב' מבטים לכך ... כ
- 'ושמרתם את בריתי' - במחלוקת רש"י
והרמב"ן מהי הברית מג
- 'ושמרתם את בריתי', במחלוקת
הראשונים באיזה ברית מדובר כ
- 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' - תמצית
מצוות התורה בכללות, שתי משימות
נכבדות לעם ה' כ
- 'ממלכת כהנים וגוי קדוש', בחינת מתן
שכר תמורת שמירת הברית כ
- מקרבנות שהקריבו נלמד דין "קרבן
הגר" קפה
- נתבעו בעל כרחם לקבלת הברית
מרצון מה
- סדר הפרשיות שנכתב עליהם ברית,
בסדר 'לא זו אף זו' קעה
- סדרי הפרשיות - במחלוקת רש"י
והרמב"ן קפג
- סדרי הפרשיות - לשיטת הרמב"ן, 'את
דברי ה' כולל את פר' שלש רגלים

..... קפג
- פר' שלש רגלים ופר' עבודה זרה, נשנו
ב'כי תשא' בתוספת חיזוק רנח
- שתיים עשרה המצבה, דרשת הגמ'
שחלק הדם של העם זרקו על המזבח,
היינו בנוסף לזריקה על המצבה ... קפה
- שתיים עשרה המצבה, כדי לזרוק חלק
הדם של העם עליהם קפה

ברית הר סיני - ראיית כבוד ה'

- ההבדל בין הפגם והעונש של נדב
ואביהוא לבין שבעים הזקנים קפז
- ראיית הזקנים היה בחי' ראייה, שהיא
פחותה מבחי' פנים קפז

לוחות ראשונות

- אילו זכו, בטלה מהם המיתה, ולא
- שלטה שכחה נח

נעשה ונשמע

- אומות העולם "שאלו מה כתיב בה",
- שלא רצו לקבל עול נה
- ב' מעלות - קבלת המצוות, והעסק
- בחכמת התורה עד
- בפשוטו, שקיבלו על עצמם לעשות
- ככל אשר יורה עליהם נה
- בשבת קודש חוזרים לישראל הכתרים
- עד
- בשעה שהקדימו ישראל נעשה
- לנשמע, בקושיית הבית לוי סב
- זכו לב' כתרים, כנגד נעשה - נתקשטו
- בכלי זיין, וכנגד נשמע - בעטרה
- לראשם עד
- ע"י ה"נעשה", זוכה לבחינת "נשמע" -
- תושבע"פ נו
- קבלת עול מלכות מוחלטת, אף אם
- אין מבינים בשכלם נו
- שני מעלות - עוסקים בעבודתו
- והשראת השכינה עג

עשרת הדיברות

- אנכי ה', הזכיר יציאת מצרים, שחובת
- העבודה עלינו משום שהוציאנו
- ממצרים כט
- 'בהמתך וגרך אשר בשעריך' - הטעם
- שנאמר בהמה קודם גר לד
- 'זכור את יום השבת', בפשוטו
- ובמדרשו לא
- 'לא תחמוד', איסורו שחומד שחפץ
- חבירו יעבור לרשותו לה
- 'לא תחמוד', ב'דברים' נוסף לשון "לא
- תתאוה" - ביאור לה

- 'לא תרצח', השחתה ושפלות מוסרית,
- ושונה מגדר 'מכה איש' לד
- ההבדל בציווי על השבת, בין לוחות
- ראשונות לשניות לב
- חלוקתם אינה לפי פתוחות וסתומות,
- אלא לפי תוכנם כז
- יציאת מצרים כמחייב בעבודת ה',
- משום שעצם מציאות העם קיימת
- למלא תפקיד זה לא
- יש בה שני עיקרים - עבודת ה', ובין
- אדם לחבירו קכה
- שונה גדרו המשפטי של 'לא תרצח'
- מגדר 'מכה נפש' שבמשפטים רכה

ראיית כבוד ה'

- איש מאומות העולם אילו נזדמן להר
- סיני, בוודאי לא היה רואה את גילוי
- השכינה צו, קצא
- ג' דרגות של ראייה - משה, אצילי בני
- ישראל, כלל ישראל קפו
- כל אחד מישראל ראה לפי דרגתו ... קפז
- כלל ישראל זכו לראות בחי' יראה,
- אצילי בני ישראל בחי' אהבה קפו
- אהרן נקרא לעלות להר יחד עם משה, לפי
- שיש מצוות בתורה שנאמרו לאהרן
- לבדו כז
- 'אתם ראיתם כי מן השמים' - אמר להם
- שהתורה היא שמיימית ולא נימוס ודרך
- ארץ לו
- באמונה בה' היו נקיים בפנימיותם
- מתחילה, משא"כ בקבלת עול התורה נב
- בכל עת שעוסקים בתורה בא הקב"ה
- ללמדנו התורה, לכן הוא גם מסוגל לראות
- פני השכינה כו
- בעומק, כשהתורה מעידה על רצונם לקבל
- התורה, מתכוונת גם לרצונם הפנימי
- האמיתי נב

פירשה התורה את התאריך המדויק,
משום שכל חודש סיון הוא החודש
הנבחר יב
פרשת "ויהי ממחרת" לכו"ע אחר מתן
תורה היה ה
צורת נתינתה היתה, שעם ישראל שמע
כיצד ה' מדבר עם משה כד
קיבלו מלכותו במצרים, ובהר סיני קיבלו
גזירתו פ
ר"ח סיון נבחר ליום שיבואו למדבר סיני,
להורות שבחר ה' בחודש סיון לתת
התורה יב
ראיית כבוד ה' לעיני כל העם - ראייה
גמורה ומוחשית צה
רצוננו לראות את מלכנו, כדי להעלות את
בריתם עם ה' בדרגה נוספת צא, צב
שלשה דברים עשה משה מדעתו, היה בזה
הסכמה לנתינת כל חלקי תושבע"פ כב
שלשה רבדים ברצון עם ישראל בעת
קבלת התורה נא
תיקון חטא 'עץ הדעת' בשני העניינים - אי
הציות, ובחוסר ההכנעה לדעת עליון נח

נבואה

ראיית כבוד ה'

- במתן תורה - ראייה גמורה ומוחשית
לעיני כל העם, שאר הראיות -
נסתרות ומולבשות בתוך ההנהגה
..... צה
- בקריעת ים סוף - בחי' ראייה נסתרת
וחפוזת הנלמדת מדרש צד
- דרגה שישית - ימות המשיח, דרגה
שביעית - העולם הבא צח
- ידיעת ה' בכבודו ובעצמו, כשעשה
הקב"ה שפטים במצרים צג
- ידיעת שמו, כשהודיע למשה בשורת
הגאולה צב

בפרשיות אחר מעמד הר סיני נענה ה'
לבקשת ישראל, ודיבר עם משה לבדו
שהוא ימסור דברי ה' לעם קכה
דרגת הנבואה הגבוהה ביותר צט
המלאכים רצו להתעסק עם חכמת התורה
כשלעצמה, ותשובת משה להם פד
'אביא אתכם אלי' - פי' אל מקום
הסנה טו
וויכוח המלאכים עם משה -
ביאור קט, קיב
ויחנו במדבר - הטעם שלא נכתב 'ויחנו
שם' יד
חג השבועות נחגג ב-ו' סיון אע"פ שאנו
סוברים שב-ז' ניתנה תורה - ביאור יג
חובת עם ישראל לעבוד את ה', מצד
קבלת העבודה על עצמם עו
ירידת ה' על ההר, ביטול גזירת 'השמים
שמים לד' כו
'ככלתו' - כתיב חסר, שנמסרה לו תורה
במתנה ככלה לחתן - פשוטו ומדרשו סז
כל איש ואיש מישראל ראה את כבוד ה'
לפי דרגתו צו
כריתת הברית עם ישראל - ג' שלבים
בכריתת הברית יז
מדריגת הזקנים שנהנו מזיו השכינה - בבחי'
האהבה, וישראל השיגו מבחי' יראה צה
מזבח אדמה תעשה לי - גדרה, החובה
לעשות "במת ציבור" אפי' כשאין
משכן לו
ניתנה במדבר, לבטא שאין לתורה אחיזה
בחפצי העוה"ז יד
ניתנה במדבר, שהוא מקום ראוי להשראת
השכינה יד
ניתנה עצם חכמת התורה, להרגישה
ולהבין אותה ס
נתגלתה השכינה באש אוכלת ועשן,
בחינת 'גבורה' כד

- 'עין תחת עין' - בפשוטו עין ממש,
והממון ככופר ופדיון נפש קמג
- 'עין תחת עין' וכו' - הסדר, כסדר הגוף
מלמעלה למטה קמג
- באונס חייב, שהנזק בא ע"י מעשיו,
אף שאינו אשם רו
- מטבע שחשב שהוא כסף והיה זהב
משלם זהב, משא"כ בשומר - ביאור
קנה

אומד לנזקין

- באיבעיא אם יש אומד לנזקין -
ביאור ריב
- בנזקי בהמה, אין מתייחסים לזה
שאינה בת ידיעה ריג
- הביאור שב'גרמי' באדם חייב שיש לו
כוונה ובבהמה פטור, ובאומד להיפך
אדם פטור ובהמה חייב ריג
- הפטור בזה, שנחשב כגרמא, שאין
מתייחס הפעולה למזיק ריא
- ילפינן מ'או באיבה' שפטור, וצ"ע
שמפסוק זה נלמד שמצמצם חייב -
ביאור ריג
- מתייחסים לזה כיון שבעולמו של
אדם יש משמעות לידיעה וכוונה
ריב

אש

- אין חיובו אלא בגדר 'שמירה', וחייב
כדין שומר שפשע בשמירתו, ולכן
פטור על הטמון קנה
- טמון הדליק בתוך של חבירו חייב
שחוש מחובת השמירה חייב גם על
עצם מעשה ההדלקה קנה

בור

- 'וכי יפתח וכו' או כי יכרה' - בפשוטו
נכתבו שניהם שהיה צד שכורה בור
אינו נחשב 'כיוצר מזיק' קמז

- לעתיד לבא יזכו ישראל לראיית פני
שכינה ממש צז
- מדריגת הזקנים שנהנו מזיו השכינה -
בבחי' האהבה, וישראל השיגו מבחי'
יראה צה
- משמעות הראיה, השגה מוחלטת
ועמידה גמורה על סוד הדבר צז
- ראיית כבוד ה', שלב הכרחי
בהתקשרותם אליו כמלך ועם - ז'
מדרגות צב
- ראיית כבודו, בנתינת המן הופיע
הקב"ה 'כפטרון לעמו' צד
- ראיית מלכות ה', בקריעת ים סוף
כמלך 'הנלחם' בעד עמו צג
- בימות המשיח, השגת הנבואה תהיה בדרך
טבעית קד
- חלה ירידה בדרגות גילוייה, וכן בבת
קול קב
- חמש דרגות בנבואה בנתינת תורה
שבכתב צט
- משבטלה, ניתנה בלב החכמים להרגיש
"הרגשת האמת" קג

נדב ואביהוא

ההבדל בין הפגם והעונש שלהם לבין פגם
שבעים הזקנים קפז

נזיקין

אדם המזיק

- 'וכי יריבון אנשים' - מדובר שהכה
במכה שיש בה כדי להמית, כהמשך
לפרשת שוגג מזיד קמא
- 'ונקה המכה' - בפשוטו מיירי בנרפא
והבריא וחזר ונחלה ומת שהוא
פטור קמב
- 'עין תחת עין' - אם לא ישלם ממון
יענש בידי שמים בעין ממש קמד

- יסוד חיובו משום ש'יצר מזיק' קמז
 - שור ולא אדם - הכלל הוא שחייב רק
 על חיה שאינה מתבוננת בדרך, שהבור
 צפוי להכשילו קמט
 - שור ולא אדם - לענין נזקין חייב
 שדרכו להישמר רק ממכשול שיש בו
 סכנת נפש קמט
 - שור פיקח פטור כיון שלגביו אין הבור
 נחשב כתחילת עשייתו לנזק .. קמט
 - שור פיקח, לענין נזקין - מחלוקת
 הרמב"ן והראב"ד קנ
 - שור פסולי המוקדשים, פטור כיון שאין
 הוא בעליו הוי רק 'מעין גרמא' קנ
 - תחילת עשייתו לנזק - שבור ברה"ר
 היינו מציאות של מזיק, שמזומן
 להכשיל את העוברים על פניו ... קמח

גרמא

- ע"ע נזיקין - חייב בדיני שמים
 - פטור, שאין הנזק שלו, שאינו תוצאה
 ישירה ממעשיו רז
 - פטור, שרק יצר מצב מסויים המביא
 לידי כך שינזק ממון חבירו מאליו
 קמח

גרמי

- הכוונה מועילה לייחס את תוצאות
 הנזק אליו ריא
 - כשהזיק שלא בכוונה - מחלוקת
 הראשונים רי
 - ע"י בהמה פטור, שאין כוונתה מועילה
 לייחס את הנזק עליה ריא

חייב בדיני שמים

- ארבעה אופנים רח
 - באופנים שפטרה תורה בנזקי ממון -
 מחלוקת האחרונים רט
 - חייב בתשלומין רק בנתכוון להזיק
 רח

- יסוד חיובו, מצד שהוא אשם בנזק,
 ע"כ נתבע לתקנו רח
 - פי' שחייב בתשלומין - דברי
 המפרשים בזה רז

מזיק עבד

- 'יום או יומיים יעמד' - פשוטו
 מדרשו קמג
 - 'נקם ינקם' - אין בכוחו לתבוע ואנו
 תובעים את נקמתו קמב
 - שהכה רבו בסיף וסכין ונתכווין
 להמיתו חייב קמב

ממון המזיק

- ג' אופנים כלליים - ממון הזיק - שור,
 יצירתו הזיקה - בור, מעשיו הזיקו -
 אש רטז
 - גדר חיובו שהנזק מיוחס אליו רטז
 - המעמיד בהמה על קמת חבירו חייב,
 שנעשה אחראי על מעשה האכילה
 רכ
 - חיוב שמירה - בחקירת האחרונים
 בגדרה, צ"ע בב' הצדדים ריז
 - חיוב שמירה, בשור שהזיק ברשותו
 של השומר, סיבת החיוב משום
 שנעשה ברשותו רכ
 - חיוב שמירה, הוא המייחס את הנזק
 לבעליו ריח
 - חיוב שמירה, חצי נזק בצרורות משום
 שסיבת החיוב קלושה רכ
 - חיוב שמירה, חצי נזק בשור תם
 משום שסיבת החיוב קלושה ריט
 - חיוב שמירה, שני תנאים - דרכו
 להזיק ושמירתו עליך, כדי לייחס את
 מעשה הנזק לתחום אחריותו ריח

מצמצם

- בנזקין - במחלוקת רבינא ורב אחא אי
 חייב רי

שן ורגל

- ביאור דברי הרי"ף 'אורחיהו הוא' קנד
- ברה"ר פטורים, שרה"ר הוא מקום שעשוי להתהלך בה בהמות, ודרכן לאכול מן המזדמן להן. קנד
- המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב, מרומז בקרי - 'בעירו'. קנד
- כתיב 'בעירה' בה"א והקרי 'בעירו', להורות על קלישות בתוקף שייכות הבהמה אליו. קנד
- ג' מקומות שחייב התשלומין תלוי בכוונה. רז
- גניבה ע"מ להשביח אסור, ולא יוב שהיה גוי מותר. רה
- ד' סיבות לחיוב תשלומין, ובכל מזיק כתוב מחייב אחר, אך נלמדים אחד מהשני. קנ
- חובה על המזיק לפייס הנזק. רח
- לחייב אדם צריך ב' תנאים - או שמעשה ההזיק שלו, או שאחראי על המזיק. רז
- מזיק, גדר חיובו מצד היותו הבעלים על הנזק. רטו
- משפטי התורה - לפי מידת התייחסות הנזק אליו, משפטי העמים - כפי מידת האשמה. רג
- משפטי התורה נקבעים ע"פ שורת הדין, משפטי העמים כאמצעי להשליט סדר בעולם. רג
- סיבת חיובו, שהוא 'בעליו' של הנזק ועליו לשאת בתוצאות. רה
- סיבת כל הפטורים, שאין מעשה ההזיק מתייחס אל האדם. רז
- עצם התייחסות הנזקים אל האדם מחייבת אותו לשאת בהפסדים הנגרמים ע"י כיון שהוא ה'בעלים' שלהם. קנא

- ה'איבה' מצטרפת למעשה, וגורמת לייחס הרציחה לרוצח. רט
- שונה משאר מעשה 'גרמא'. רי

צורות

- משלם חצי נזק, שיש קלישות ביחוס מעשה ההיזק אל ממונו. קנג

קרן

- גדרו שמתייחסים אל השור שהוא המזיק בכוונתו, אך תובעים את הבעלים שהוא בעל השור. קנב
- מועדת חייב, שאין מקומה ברה"ר. קנד
- נגח ואח"כ הפקיר פטור, שהחיוב חל גם על השור. קנב
- שור הפקר, ביאור ההו"א בגמ' לחייבו. קנב
- תם חצי נזק, במחלוקת אם נזקא או ממונא - ביאור. קנג
- תם משלם מגופו, שנזקי הקרן מתייחסים לשור עצמו. קנב

שור שהזיק אדם

- בקטן ואשה נמי נהרג, משא"כ בפר' דרוצח במשפטים. קמה
- הסקילה אינה נחשבת כשחיטה, כמו בשעיר המשתלח. קמה
- וגם בעליו יומת - בפשוטו חייב הבעלים מיתה אך הכופר מבטל המיתה. קמד
- ולא יאכל את בשרו - בפשוטו לפרש שהסקילה במטרה של איבודו מן העולם ואין המטרה הסקילה עצמה. קמה

שור שהזיק עבד

- שור שהרגו משלם שלשים שקלים, כפי שיעור ערכין של אשה. קמו

שבח כלי שהושבח ע"י שורו נקנה

לבעלים ריז

נטילת ידים שחרית

תיקנוה משום שעלינו להתייחס לסדר

חיינו היומיומי כאל עבודת ה' עז

נס

ברכה על הנס

נפש החי

התורה מצווה מפני פגיעה בזכויות הנפש

החי - ג' דוגמאות קסד

נשיא, לקללו

האיסור לקללו - מצד היחס המשפטי

המתחייב למלכות ה' קסד

נשים

פטורות ממצוות שהזמן גרמא, שדי

שמתקיימים המצוות ע"י עיקרו של העם -

אנשים רסז

סנה

מאותה שעה ירדה שכינה לתחתונים

בקביעות טו

סנהדרין

אצל מזבח, שאור תושבע"פ יונק מהארון

והמזבח קכח

ספירת העומר

מצוותו בלילה ולא ביום, שיהא היום כולו

נספר קכ

ספר דברים

עניינה לחזור ולשנות את התורה בתוספת

ביאור ועומק לה

עבד עברי

פרשה שנשנית

- בויקרא - גדרו מצד קדושת ישראל

קל

- במשפטים, בהר, ראה - ג' גדרים . קל

- הענקה נאמר ב'דברים', מצד חובת

ההטבה הנובעת מצד 'האחזה' קל

- ב'דברים' - נאמר דין שילוח עבדים,

מצד שהעבד 'אחיק' קל

- ב'משפטים' - גדרו שמצד המשפט זכות

החזקת עבד רק לשש שנים

קל

אשתו ובניו בחובה לזונם, ואם מעשה

ידיהם לאדון - מחלוקת הראשונים, וביאור

פשוטו קלא

גאולתו מיד נכרי, מצד קדושת

ישראל קלא

הותר לו לשאת שפחה כנענית, מגדר

עבודת העבד שעובד את אדונו קלא

הנמכר לשש, מכירתו זמנית קלב

יוצא ביובל, מצד קדושת ישראל קלא

כשלא היה נשוי אינו נושא שפחה כנענית,

משום שאז נחשב כנישואין קלב

נכתב בו לשון 'עברי' - ב' טעמים קכט

'עמך במאכל ובמשתה', חובתה מצד

'האחזה' קל

פתח בה בפר' משפטים, מכיון שזה עתה

יצאו מבית עבדים לכן תבע זאת מהם

קכט

רציעה, - באזנו,ש מקום הראוי לחתום

עבודת קלב

רציעה, - בדלת קלג

רציעה, - מעשה קנין בעבד קלב

רציעה, - מצוה על האדון, לאות קלון

ובזיון קלג

עבודת ה'**אמת וצדק**

- גדול מעלתה עד מאוד, שכתוב בה
"תרדוף" ובשקר 'תרחק' קע

דביקות בה'

- תורה דיליה - הדרגה הרמה של
דביקות בהשי"ת סט

חובתה

- המעלה בהתחייבות, כל החיים חטיבה
של עבודת ה' עז
- המעלה בהתחייבות, שאין עשייתו
כדרך ארעי ומקרה עו
- המעלה בהתחייבות, שינוי באיכות
ע"י מסירת האישיות לעבודה עז
- המעלה בהתחייבות, שנעשה מציאות
של עובד, בחינת עומד לפני ה' לשרתו
בכל עת עז
- המעלות בעשיה מתוך מחוייבות -
גדול המצווה ועושה עו
- חובת עם ישראל לעבוד את ה', מצד
קבלת העבודה על עצמם עו
- יש בה מעלה נוספת שהוא כבוד לאדם
שהוא בעל תפקיד ובן ברית עם המלך
..... עח
- יש בהם גם גדר משפטי, ומבוארים
בפר' משפטים קסא
- ישראל נבחרו לעבוד את ה' ולא
האומות - ב' מבטים לכך כ
- להיות עובדי ה' כמחוייבים, מחייב
דרגות קדושה עח
- ממלכת כהנים וגוי קדוש - תמצית
מצוות התורה בכללות, שתי משימות
נכבדות לעם ה' כ
- מצד אלוקי ישראל או מצד אלוקי
העולם כט

יצר טוב ויצר הרע

- ירגיז יצר טוב על יצר הרע - כי היצר
טוב שורשו בנשמתו האלוקית לט

קדושה

- חז"ל הוסיפו הנהגות של קדושה
ואצילות עח
- נדרש מכלל ישראל להיות "גוי קדוש"
- ב' טעמים פא
בחר ה' באבותינו, שהלכו בדרכיו מעצמם,
ונמצאו ראויים להטיל עליהם משימה
קדושה זו כתפקיד עו
הנקודה הפנימית לעולם טהורה ושואפת
לטוב נא
כלל המצוות מתחלקות לב' חלקות
עיקריות, ממלכת כהנים - חלק העבודה,
וגוי קדוש - חלק המצוות עט
ממלכת כהנים וגוי קדוש - תמצית תפקיד
היהודי עט
מתוך רגש שיהיה להקב"ה עם שעובדים
לפניו טו
שלשה רבדים ברצון האדם נא

עגלה ערופה

העריפה נחשבת כשחיטה, שיש מצוה
ומטרה בעריפתו קמה

עולם

נברא במטרה שבתוך העולם יהיו התורה
ועם ישראל לא

עזרא הסופר

בימיו הדרגה והעליה הרביעית בגילוי
תורה שבע"פ קב

עליה לרגל

ע"ע ראיה

עם ישראל

לאחר אכילת והקטרת בשרו, שזמנו
בליל היציאה ממצרים קעט
- האיסור לשחטו על החמץ, ולא לאחר
הקרבת בשרו, נאמרה במשפטים
מחובת ה' הבסיסית לא לזלזל
בקדושת הקרבן קפ
- הקרבנו לחכמים מחצות היום, שהוא
זמן הכנת צרכי הערב קפ
- זמן הקרבנו, בליל היציאה ממצרים
קעט
- נלמד ממנו האיסור לשחוט על החמץ,
לר"י קרבן התמיד ולר"ש כל קרבנות
החג קפ
- שיטת ר' יהודה בן בתירא להקריבו
בי"ד שחרית, הוא רק בדיעבד שזמנו
הראוי אחר חצות. קעט

פריקה וטעינה

איסור לאו אף בטעינה ואין צריך לק"ו,
והנפק"מ להלכה רמד
איסור לאו, נלמד ב'דברים' מצד חובת
'אחזה' רמד
ב'משפטים' - פריקה מצד איסור הנהגת
איבה, ב'כי תצא' - טעינה מצד חיובי
'אחזה' רמא
החובה בזה אף בנופלים בדרך בלא
משא רמד
נאמר חמור קודם שור - ביאור רמג
פריקה קודמת לטעינה רמא

פרשה שנשנית

במשפטים

- במצוות שבין אדם למקום
ב'משפטים' קסב
- שבת, שביעית, פריקה וטעינה, השבת
אבידה - גדרם רלד

ע"ע ארץ ישראל

אנשי קודש תהיו לי, הנאמר במשפטים
חוב משפטי על משרתי ה' קסה
ג' שלבים בכריתת הברית עם ה' יח
הנקודה שבלב הולכת ומזדקקת בימי
הגלות נד
הנקודה שבלב הולכת ומזדקקת בכל דור
קד
שני מעלות - אזור ישראל בגבורה, עוטר
ישראל בתפארה עג
תכלית בחירתם, שתהיה עבודה אחת
גדולה מכללות העם טו
תפקידו כעם, ב' חלקים - "ממלכת כהנים"
ו"גוי קדוש" עט

עץ הדעת

אם היה אדם הראשון ממתין עד שבת
היה מותר לו נז
האבות התחילו לתקן חטא 'עץ הדעת',
ע"י שכפפו את עצמם לציווי ה' נח
הפגם בשני עניינים - עצם אי הציות,
ובחוסר ההכנעה לדעת עליון נז
סדר המדרגות עד לתיקון השלם נח

פורים

ע"ע מתן תורה - כפה עליהם הר כגיגית
היטה הקב"ה לישראל כלפי חסד, והביט
אל הרצון הפנימי נג

פסח

חמץ

- השבתתו מחצות היום, שהוא זמן
הכנת צרכי הערב קפ

קרבן פסח

- האיסור לשחטו כשיש לו חמץ, ולא

פרשת ראה

גדר המצוות בפרשה זו לבא אל המקדש
ולשמוח בטוב שנתן לנו **רס**

פשט ודרש

בדרשת חז"ל במילת "יום" לגבי חובת
עשיית מצוות ביום **קכ**
בתיאור המאורעות שבתורה **מח**
בראיית כבוד ה' בקריעת ים סוף **צג**

ציפורה

ע"ע יתרו

קבלת התורה

ע"ע מתן תורה

קדושה

רק ע"י זוכים לבחי' 'תורה דיליה' **עא**

קידושין ונישואין

גדרם **מד**
הבעל יכול לתובעה לנישואין אך צריך
הסכמתה **מו**

קין והבל

יסוד ושורש לענין הגלות מצינו אצלו קין
כשהרג הבל **רכט**

קרבן

ולד בן שבעה ימים פסול לקרבן, ב'
פרשיות במשפטים - בקרבן חובה, באומר
- קרבן רשות **קסז**

קרבן הגר

נלמד מקרבנות שהקריבו בברית הר
סיני **קפה**

בעשיה אחת מתקיימים כמה גדר

מצוה **רסב**
גם ב'דינים ומשפטים' **רכא**

פרשת משפטים

בפרשת 'מכשפה לא תחיה', יש גם איסור
משפטי לא לפגוע בבעלי חיים **קסג**
ג' קבוצות של מצוות של בין אדם למקום
משולבות בתוך ג' דרגות של סדרי מצוות
של בין אדם לחבירו - ביאור **קסא**
יסודות המשפט והצדק שבין אדם לחבירו,
המעמידים את מבנה העם **קכה**
מחוברת לפרשת יתרו, ונאמרה למשה
אחר מעמד הר סיני **קכה**
מצוות שמיטה ושבת - סוג חדש של
חלוקת מצוות במצוות של בין אדם
לחבירו **קעב**
מקצוע ונושא כשלעצמו, בחובת המשפט
בעמידת האדם לנוכח הזולת **קכז**
נאמרו בה מצוות שבין אדם לחבירו מצד
חוב המשפטי, וב'דברים' גדרם מצד
"אחיך" **רמ**
סדר הדינים, בדרך "לא זו אף זו", דיני
פגיעה באדם נזקי ממון ודיני
שומרים **קמו**
סדר המצוות בפרשה בדרך 'לא זו אף זו',
מן הפשוט למחודש **קכח**
סדר הפרשיות שנכרת עליהם ברית הר
סיני, בסדר 'לא זו אף זו' **קעה**
פרשת שלש רגלים, כהמשך לפרשת 'כה
תאמר' ב'יתרו' **קעה**
רציחה במזיד, מכה אביו, גונב איש,
ומקלל אביו - נסמכו יחד, שב' עניינים
אלו עוסקים בפגיעה בזולת,
ובשבשניהם שבשניהם חמור הדבר באב
ואם **קלח**

קרבנות

את צאנך ואת בקרך - הטעם שהקדים
ב'משפטים' בקר לצאן אף שבכל התורה
כתוב להיפך לז
הלנת האימורים, האיסור נלמד מקרבן
פסח, - הטעם קפ
כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שהרצון
הפנימי לטוב נ
עיקר קרבן עולה בא מן "הצאן" ובשלמים
יש מעלה ב"בקר" לח

קריעת ים סוף

נקרע ל"ב שבילין, כלומר שגאולת מצרים
לכל שבט בנפרד קפד
ראיית כבוד ה', בחי' ראייה נסתרת וחפזה,
הנלמדת מדרשה צד

ראיה

אם יש מצוה בעצם 'העליה' - שיטות
החזו"א והאגר"מ רסד
אנדרוגינוס פטור, שמצוה על העם שישלח
את זכריו רסט
בדעת החזו"א 'שהעליה' הוי רק הכשר
מצוה רסז
בלשון המקרא נקרא בלשון 'לבוא' רסו
ברכת המצוות, אפשר לברך אף כשנכנס
לעזרה, שהיא מצוה נמשכת רעא
ברכת המצוות, יש להסתפק אם לברך
בתחילת ההליכה ער
ההוכחה ש'עליה' מכלל המצוה
מהפסיקתא שכתוב שבר"ח שחל בשבת
יביאו ב' פעמים רסו
הכנעה לאדון ה' כעבד ואדון, לפיכך
ההליכה מגוף המצוה רסו
חובת ציבור, וכל אחד ואחד מקיים
המצוה הציבורית רסח

חרש פטור, כיון שאינו מקושר עם
הציבור, נחשב שבא בגפו רסט
טומטום לדעת הרמב"ם פטור, שמצוה על
העם שישלח את זכריו ער
מדברי הריטב"א משמע ש'העליה' חלק
מהמצוה רסה
מי שאינם יכולים לעלות פטורים,
שמתקיימת ע"י כלל העם רסח
מי שיכול לעלות ואינו עולה, אין מקיים
המצוה רסח
משמעות הלשון 'רגלים', מורה שגם
'העליה' מכלל המצוה רסה
פטור המצרף והבורסקאי, כיון שאינם
יכולים להצטרף עם הציבור רסט

רבי חיים מבריסק

גילה עומק פנימיות התורה ע"פ
פשוטו קו

רבי מאיר

אין הלכה כר"מ, שקביעת ההנהגה היא
כפי הדעות המושגות לרוב החכמים קיג

רבי סעדיה גאון

גילוי אור גדול בתושע"פ בתוך חשכת
הגלות קד

רבי עקיבא

בימיו התרחבות תורה שבע"פ בדרגה
הרמה ביותר קב

רבי עקיבא

זכה לכבוד ה' בדרגה רמה, שתובע"פ
מקדשת קפח

רבי צדוק הכהן

גילה אורות חדשים בפנימיות התורה ... קז

רוב

ע"ע ההלכה - כללי הכרעה

רוב - ביטול ברוב

בממון אין ביטול, דאפשר לברורי רנג
 בממון אין ביטול, מטענת 'משתרשי
 ליה' רנג
 בממון אין ביטול, משום שיש אפשרות של
 שותפות רנג
 בממון אין ביטול, שהשוויות של הממון
 יש לו מציאות ניכרת כ'נותן טעם' רנה
 בנותן טעם, אינו בטל שנחשב שהאיסור
 עצמו ניכר בתערובות רנד
 בנותן טעם, גדרו בכל דבר על פי
 ייעודו רנה
 בנותן ריח ובנותן מראה, בדבר מאכל שלא
 איכפת לן המראה והריח רנה
 בקושיית התוס' בנפל מטבע של הקדש
 לכיס מלא מעות, שמעל, והקשו דליבטל
 ברובא רנג
 גזל הדס ונתערב בשאר הדסים לצאת ידי
 חובתו, הנפק"מ בין הסברות רנג
 נלמד מהכלל ש'ההלכה כרבים' -
 ביאור רמט
 נלמדת מהא שבמושב בית דין המיעוט
 נגרר אחר הרוב קסח

רוב - הלך הרוב

הולכין בתר הרוב באיסורין, נדרשת
 מפשרו קסז

רוצח במזיד**מזבח כמקלט**

- רוצח בשוגג נלמד, מהפסוק ברוצח
 במזיד קלח

פרשה שנשנית

- בספר במדבר - הורחבו הדברים אודות
 חומרת עונשו של הרוצח רכז
 - בספר במדבר - תביעת המשפט מצד
 מלכות ה' על ישראל רכז
 - בספר בראשית גדר הורג נפש - צלם
 אלוקים רכב
 - בספר בראשית, - האזהרה היא לכל
 אומות העולם רכב
 - בספר דברים - גדר האזהרה הוא מצד
 אחוות ישראל רכז
 - בספר ויקרא - ערך קדושת הנפש
 רכג
 - בספר ויקרא, ההוה אמינא דאפילו על
 הריגת נפלים יהיה חייב רכג
 - בספר שמות - פגיעה בזכויות הזולת
 רכג
 - בעשרת הדיברות - נלמד שהמבייש את
 חבירו הרי הוא כשופך דמים רכה
 - השינוי בתוארו של הנרצח בין
 הפרשיות - אדם, איש, נפש, דם נקי
 רכג
 - פרשת 'הורג נפש בזדון' נשנתה בכל
 חמשת הספרים - חמשה גדרים
 ברציחה רכב
 - שונה גדר המשפטי של 'לא תרצח'
 מגדר 'מכה נפש' שבמשפטים רכה
 ע"ע נזיקין - מצמצם
 'המלבין פני חבירו' - נלמד מגדר רציחה
 של 'לא תרצח' לה
 גדרו, במשפטים - ששולל מחבירו את
 הזכות והבעלות על עצמו, בויקרא - חילול
 קדושת הנפש קלז
 ההורג את הקטן, מצד גדר רציחה
 שב'משפטים' היה צד לפוטרו קלז
 מעם מזבחי תקחנו למות - נכתב שאף
 שהוא מקום מקדש אינו מצילו רכז

- קולט אף הנמלט ממשפט המלך, או מהוראות שעה של ב"ד **רלב**

ערי מקלט

- מ"ב ערי הלוויים מצילים, רק כתוצאה מכך שהופרשו למשרתי ה' **רל**
- מצילים מצילים משום שהם 'מקום ה', ולא משום ערי הלוויים **רכט**
- קולט משום שנועדו למגורים, ונעשה מקומו **רלא**
- קולטים בלא דעת, משא"כ ערי הלוויים **רל**
- רקרק בה נאמר דין תכין לך הדרך, ולא בערי הלוויים **רל**

פרשה שנשנית

- ב'במדבר', ילפינן כשמת הרוצח אחר שגמר דינו מוליכין את עצמותיו לעיר המקלט **רכח**
- ב'במדבר', ילפינן שאף כשאין גואל הדם חייב בגלות **רכח**
- ב'במדבר', עוסק בדין 'העונש' שבגלות **רכח**
- ב'דברים', ילפינן דצריך לכתוב בדרכים סימון היכן הוא עיר מקלט כדי להצילו **רכח**
- ב'דברים', ילפינן שהערים יהיו קרובות בשוה לכל הארץ כדי להצילו **רכח**
- ב'דברים', ילפינן שיש מצוה להוסיף ערי מקלט כשירחיב ה' גבולך **רכח**
- ב'דברים', עניינה גדר ה"הצלה" שבגלות **רכח**
- ב'משפטים', עיקר הפרשה לפוטרו מחיוב מיתה **רכז**
- דין גלות בהורג בשוגג נשנה בשלשה חומשים - ג' גדרים **רכז**
- יסוד ושורש לענין הגלות מצינו אצל קין כשהרג הבל **רכט**

פרשת 'הורג נשים בזדון' נשנה בכל חמשת הספרים - חמשה גדרים ברציחה **רכב**
שני פרשיות, לא תרצח - שפלות מוסרית, מכה איש - נטילת קנין החיים **לד**

רוצח בשוגג

גלות

- ב' דינים - דין עונש, דין מקלט והצלה **רכח**

גלות

- גדרו שהאלוקים אינה לידו, לכן ניתנה לו אפשרות למצוא מחסה אצל האלוקים **רכז**

מזבח כמקלט

- איוב טעה, שקרנות המזבח אינו מקום עמידה **רלא**
- אינו קולט אלא לדעת, שאינו מיועד לכך **רלב**
- דווקא כהן ועבודה בידו, שאז נעשה מקומו **רלא**
- דווקא כשעומד על גג המזבח **רלא**
- דעת הרמב"ם, דדווקא בבית עולמים קולט - ביאור **רלב**
- העוסק בשאר עבודות שבמקדש אינו נקלט, שאינו עומד עליהם **רלא**
- ולא העזרה וההיכל שאינם מיועדים לשהות שם **רלא**
- ולא הר הבית אף שדינו כמחנה לוויה **רלא**
- מזבח מציל משום ש'האלוקים אינה לידו', ולכן מבקש בצדק מה' לפרוש עליו חסותו **קלח**
- מציל את הרוצח, מכיון שהוא מקום ה' **רכז**
- נלמד מהפסוק שבמזיד אינו מציל **רלא**

ערי הלוויים הם ערי מקלט, שהם ערי ה' והנמצא שם נמצא תחת חסותו קלח
ערי מקלט - מצילים את הרוצח מכיון
שהם 'ערי האלוקים'..... רכז

שבח כלי

אומן קונה בשבח כלי, מצד שהוא יצר
'יצירה' זו לכן משתייך אליו רטז
מצודה של חיות - אין בה משום גזל
מדאורייתא, שאין מעשה הצידה 'יוצרת'
את החיה ריז
מצודה של חיות - דברי ר' יוסי דהוי גזל
גמור מדבריהם - ביאור ריז
שהושבח ע"י שורו נקנה לבעלים רטז
שהושבח ע"י שורו, באופן שאין דרכו
להשביח ריז

שבטים

בחי' מיוחדת לכל אחד, ובחי' משותפת
לכל השבטים יחד, וכן מצינו בכמה
מקומות בתורה קפד

שבירת הלוחות

ע"ע תושבע"פ

שבת

אמירה לעכו"ם

- איסורו מצד השביתה שלנו, ושונה
מאיסור אמירה לגר תושב רלז
ב'משפטים'

- גדרו, זכות האדם למנוחה רלד

במשפטים

- גדר איסור מלאכה, מצד שהאדם
עצמו ישובות מכל עסק וטירדה רלד

גזירות בשבת

- הוזהרנו להעמיד משמרת מיוחדת
שלא לבא לחילולה קעו

פרשה שנשנית

- ההבדל בציווי עליה, בפרשת השבת
והמועדים בפר' 'משפטים' לבין
הפרשה בכי תשא' לב
- נשנית ד' פעמים בשמות: ב'בשלח' -
ברכת השבת, ב'תרו' - יום ה',
ב'משפטים' - מצד חובת המשפט ... רלד

פרשה שנשנית - במשפטים

- ב'משפטים' - השביתה בלשון הכתוב,
על האדם, שהאדם חייב לשבות ... קעד
- ב'משפטים' - שביתת העבד והגר, מצד
המשפטי שבשבת קעד
- במשפטים - גדרה מצד המשפטי,
בזכות שיש לאדם להיות שובת ונח
בשבת קעד
- בפרשת משפטים הוסיפה תורה
החובה של למען ינוח 'שורך' קעב

קידוש

- ביום, תיקנו רבנן מצד שהוא פרק זמן
נפרד קכא
- במועדים אין הקידוש מדאורייתא
..... קטו
- דעת הרמב"ן - קביעות חלות קדושה
על היום קטז
- הכרזה על קדושת היום, הטעם דבעי
הכרזה קטו
- נדרש מ"זכור את יום השבת", הרחבה
על פשוטו של מקרא לא
- עיקר מצוותו בכניסת השבת, לכן לא
נדרש כבשאר מצוות שחובתם ביום
דווקא קיט
- על הכוס וקידוש בתפילה, שעשיית

השבת מתקיימת בב' אופנים -

- בעבודת ה' ובסעודת היום קיח
- שיטת הרמב"ם - הקידוש כקבלת
- היום קטז
- תוכן הקידוש, מחלוקת הראשונים -
- הזכרת שבת או שבחו וקדושתו קיז
- ההכרזה מעניקה תוכן לשביתה קטו

שבות

- איסורה נדרש ב'משפטים', ונסמכה
- לאיסור ע"ז - הטעם קעו

שביתת בהמתו

- ב' איסורים שונים, איסור מחמר
- ושביתת בהמתו רלו
- בהמה, גדר איסור עשיית מלאכה בה,
- מצד הבעלות לד
- גדרה מצד זכות המנוחה שבשבת
- רלו
- מעמיד אדם בהמתו ע"ג עשבים
- בשבת אפי' מחובר, שאין שאינו אסור
- כמו במזיק רלו
- צורת המנוחה, לתת לה לעשות
- כרצונה רלו

שביתת גר תושב

- בקושיית הרשב"א ברש"י שפירש
- שחייב, משום שכל המחלל שבת
- כעובד ע"ז רלח
- לדעת ר' יוסי גדרו, שיש לו זכות
- משפטית למנוחה בשבת רלז
- לתנאים שאסור במלאכה, גדרו שניתן
- לו השבת מצד זכות המנוחה
- שבשבת רלח

שביתת כלים

- שני גדרים, ב'משפטים' - איסור גברא,
- ב'יתרו' - איסורו בחפצא של
- היום קעו

שביתת עבד שלא מל

- נחלקו הפוסקים אם גם ישראל סתם
- מוזהר עליו רלז

שביתת עבדו ואנשי ביתו

- שנקבע במשפטי ישראל לתת להם
- יום מנוחה רלה

תפילות שבת

- תחילה 'קדשנו במצוותיך' ואחר כך
- 'ותן חלקנו בתורתך' - ביאור סה
- ביאור ההו"א שבשנת שמיטה תיבטל
- מצות "שבת" קעג
- בשבת ניתן להבין ולהשיג יותר את דרגת
- הלימוד של 'דרוש וקבל שכר' סד
- בשבת קודש חוזרים כתרי 'נעשה ונשמע'
- לישראל עז
- גר, איסורו במלאכה, משום שעושהו עבור
- ישראל לד
- דיבורים בעלמא אין לדבר בשבת, משום
- שהוא יום ה' לג
- ההבדל בציווי על השבת, בין לוחות
- ראשונות לשניות לב
- התוצאה של מעשי המצוות ועסק התורה
- של ימות החול, מתנוצצת וזורחת בה ... עד
- חוזרים לישראל הכתרים של נעשה
- ונשמע עד
- 'כל מלאכתך עשויה' - מצד גדר 'מנוחת
- השבת' לג
- 'כל מלאכתך עשויה', דין מיוחד לשבת ולא
- ליו"ט לג
- כל מלאכתך עשויה - שצריך האדם
- להתנתק מעצמו כיון שהוא יום ה' לג
- מהותו, שהוא יום ה' - להקדישו
- לשמו לג
- פטורים מתפילין, מטעם שישראל עצמן
- 'אות' עד

שוחד

ב' סוגי שוחד - מדוקדק הלשון 'פיקחים'
 'וצדיקים' קעא
 ב' סוגי שוחד, יעוור פקחים - שמטשטש
 הבנת גוף המעשה, 'ויסלף דברי צדיקים' -
 שהופך ומעקם הכרעתו קע

שוכב עם בהמה

גדרו בפר' משפטים, פגיעה בהנהגת
 ה' קסב

שומרים**שואל**

- בעליו עמו פטור, שהכלים נגרים
 אחר הבעלים, לכן הם באחריותו
 קס
 - חייב באונסין, שנחשב כאילו החפץ
 שלו והאונס אירע אצלו קנז
 - כתיב 'ונשבר או מת', ובש"ש כתיב
 'מת או נשבר' - ביאור קס

שומר חנם

- חייב משום שניזוק הדבר בתוך תחום
 שמירתו קנז
 - מתנה שומר חנם להיות כש"ש, שמה
 שמקבל על עצמו מגדירו כבעלים
 לכך קנז

שומר שכר

- חייב בגניבה, שכיון שקיבל שכר, הוא
 הבעלים על השמירה קנז
 ע"ע נזיקין - אדם המזיק
 'כי הוא זה' - בפשוטו מיירי הפרשה בויכוח
 שיש בין המפקיד לשומר, ומודה במקצת
 שקיבל עליו שמירה, ומכאן למדו לכל
 מודה במקצת קנח
 חיוב שמירה, בשור שהזיק ברשותו של
 השומר, סיבת החיוב משום שנעשה
 ברשותו רכ

פרשה ראשונה בשומר חנם שניה בשומר
 שכר, יתבאר שכן מדוקדק בלשון
 הכתובים קנו
 פרשת שומר חנם וש"ש - ביאור סדר
 הפרטים שבש"ח הקדים שור לחמור
 ובש"ש להיפך קנז

שור הנסקל

ע"ע מצוות ואיסורים - נפש החי

שחוטי חוץ

ע"ע מצוות ואיסורים - נפש החי

שיעורים בתורה

אינם בצמצום, דברי החזו"א בזה ר
 בבן נח, אזלינן לפי אומד הדעת רא
 מכח החוקיות שבמצוות, ולא שהוא כך
 במציאות ר

שכינה

ע"ע נבואה
 ע"ע מתן תורה - ברית הר סיני
 ירדת ה' על הר סיני, ביטול גזירת
 'השמים שמים לד' כו
 נתגלה בג' סוגי אש, - סנה, הר סיני,
 מזבח כד

שלמה המלך

שלמה המלך, חיבר "שיר השירים", לכך
 ישראל בימיו הגיעו להבנה עצמית
 בתורה קא
 שלמה המלך, תיקן עירובין ונטילת ידים,
 גילה השגת עצם סברת התורה לכך הוסיף
 עליהם קא

שלוש רגלים

ע"ע מועדים

פרשה שונשנית

מצד גדר נוסף, גדר 'מקרא קודש' - ימי
עבודה לד' רס

- במשפטים, בכי תשא, ובראה - ג'

גדרים רס, רנז

פרשה שונשנית - בכי תשא

- נוסף מצוות בכור רנט

- תוספת על פר' משפטים, חיזוק

בהכרת אלוקותו עלינו רנ

פרשה שונשנית - במשפטים

- אין הכוונה שבכל חג יחוגו את הענין

הפרטי של אותו היום רנז

- ב'משפטים' נזכר חיוב עליה לרגל,

שדרך הכתוב להתייחס לדברים

שפרטיהם יתפרשו אח"כ קעח

- גדרה ב'משפטים' לחגוג לפני ה'

במעגל השנה ג' פעמים קעז

- גדרו, לחגוג ולשמוח ג' פעמים בשנה

שה' הוא אלוקינו רנז

- הפרשה במשפטים כהמשך לפרשת

'כה תאמר' ביתרו קעה

- נאמרה אחר יציאת מצרים, כמצוה

כללית של 'עשה טוב' רנז

- פרשת שלש רגלים ב'משפטים' נכתב

בוי"ו החיבור - הטעם קעה

- שלמי חגיגה מצד פרשה זו רנז

- שני חלקים ברגל - שמחה, וביטוי

עבודה לפניו רנג

פרשה שונשנית - בראה

- גדר המצוות בפרשה זו, לבא אל

המקדש ולשמוח בטוב שנתן לנו

..... רס

- גדר הפרשה, לחגוג על הנתנה של

הטוב המסויים שנתן לנו ה' במועד

זה רנט

- גדר מצות 'עליה לרגל', לבטא שכל

הטוב ממנו ית' רס

שמיטה**הפקרת השדות**

- בשמות - חובת בעלים, בויקרא -

אפקעתא דמלכא רלט

פירות שביעית

- דיני קדושתה, נובעים מגדר השמיטה

שבפר' בהר רלט

פרשה שונשנית

- ב' פרשיות, במשפטים - ואכלו אביוני

עמך, ובבהר - שבת הארץ קעב

- ב' פרשיות, במשפטים - חובת בעלים,

בבהר - אפקעתא דמלכא קעב

- ב'בהר', מצד קדושת הארץ רלט

- ב'דברים', חיובו מצד חובת האחוה

שבישראל רמ

- ב'משפטים' - מצד הזכויות שיש

להעניק לאביונים קעב

- ב'משפטים' - נכתב ב'וי' - 'ושש

שנים', שמקושר להלכות הגר קעב

- ב'משפטים' נאמר בה רק ההלכות

המשפטיות שבה רלט

- בשמות, בויקרא, ובדברים - גדרם

..... רלט

פרשה שונשנית

- נכתב בספר ויקרא שעוסק בענייני

המקדש והקדושה קעג

שמיטת כספים

- אינה דין משפטי, רק משום חובת

אחוה שבישראל רמ

אחת לשש שנים - לאחר שש פרקי זמן

של חרישה וקצירה קעג

ב'משפטים' הלשון 'שמיטה ונטישה',

ב'בהר' - 'שביתה' קעג

- ב"ה עמדו על סברתם של ב"ש, אלא
- שסברו שהיא סברא דקה השייכת
- לבחינות שמיימיות **קיב**
- קבעו חז"ל מהי סברא עמוקה שהיא
- בגדר שמיימי, ומהי הסברא שהיא
- בגדר סברת ארץ, וקבעו הלכה כפי
- סברת הארץ **קיב**

חכמי התורה

- את ה' אלוקיך תירא - לרבות תלמידי
- חכמים, משום שזוכים לבחינת 'תורה
- דיליה' **ע**
- כביכול נמשך בהם בחי' נבואה **סז**
- כוחם נמשך מבחי' 'קרני הוד' שנטל
- משה **סח**
- תלמיד חכם, מעלתו, שחכמת התורה
- טבועה בנפשו **פג**

חכמת התורה

- 'ארוכה מארץ מידה', יש עוד אלפי
- חלקים בתורה שהבריאה אין בידה
- לתת את ההזדמנות לקיים אותה **פה**
- 'גדיל תורה ויאדיר', ביאור דברי ר"י
- בשאלת הגמ' למה נכתב סנפיר **פו**
- אומות העולם אין לבם מסוגל לקלוט
- שקיים מוסר שמיימי מוחלט **פח**
- אסתכל באורייתא וברא עלמא,
- שהעולם נברא כדי שהתורה תוכל
- להתבצע **פג**
- המלאכים רצו להתעסק עם חכמת
- התורה כשלעצמה, ותשובת משה
- להם **פד**
- העולם נברא לפי המידות של התורה,
- ולכן יהיה העולם יותר מושלם, ולא
- להיפך **פח**
- חכמה עליונה, חכמות המוסר
- והמשפט שבעולם - חוקים ליחסי
- חברה נוחים **פח**

- ביאור ההו"א שבשנת שמיטה תיבטל
- מצות "שבת" **קעג**
- החובה לדאוג לחיות השדה **קעב**

שעיר המשתלח

- סקילתו זו היא שחיתותו, שיש מטרה
- בהמתתו לריצוי **קמה**

שקר

- נאמר בה לשון 'תרחק', משום שבצדק
- נאמר 'תרחק' **קע**

תורה

דרוש וקבל שכר

- בדברי החת"ס דמגנא ומצלא גם
- בעידנא דלא עסיק בה **סג**
- בשבת ניתן להבין ולהשיג יותר את
- סברת התורה ועומקה **סד**
- גדולי הדורות במעלת עצם העיון
- ביסודי התורה **סג**
- המעלה העליונה, לחוש את דעת
- האלוקים ברגשותיו **סא**
- המקרא המשנה והגמרא והמצוות, הם
- ההכנה לדרגה זו **סא**
- זכינו לכך בדורות האחרונים, בזכות
- הדורות הקודמים שעמלו בתורה
- וקיימו המצוות במסירות נפש **סד**
- עיר הנדחת, ובן סורר ומורה, לא היו,
- ונכתבו רק למטרה זו **סב**

הלכה למעשה

- אין הלכה כר"מ, שקביעת ההנהגה
- היא כפי הדעות המושגות לרוב
- החכמים **קיג**
- אף במקום שהחכם יודע ומכיר כי
- ברובד העמוק פני הדברים שונים
- מהבנתו **קיג**

- ע"י היגיעה בתורה זוכה שדעתו
נעשית "דעת תורה" אף בסברא נו

תורה שבע"פ

- אהרן הכהן זכה לחדש דרגה נוספת
בתורה שבעל פה קג

- בחינת הד ובת קול בדורות
המאוחרים קד

- בימות המשיח, תורה שבע"פ תהא
מושרשת בדעת בטבעם קח

- בכוח החכמים לחדש גם מה שלא
נכתב בתורה סז

- גם הסברות של הבנת הדברים ע"פ
פשוטו, הם דרגות של עומק ופנימיות
התורה סה

- חמש דרגות בנתינתה לעם ישראל
..... קג

- יתאחדו תורה שבכתב - שבחינת
נבואה, ותושבע"פ, ביחודא שלים
..... קח

- מדור לדור חלה ירידה בגילוייה בלב
החכמים קב

- ניתנה נבואה בלב החכמים, להרגיש
"הרגשת האמת" קג

- עזרא הסופר, בימיו הדרגה והעליה
הרביעית לתורה שבע"פ קב

- רבי עקיבא, בימיו התרחבות תורה
שבע"פ בדרגה הרמה ביותר קב

- שלמה המלך, חיבר "שיר השירים",
לכך ישראל בימיו הגיעו להבנה
עצמית בתורה קא

- שלמה המלך, תיקן עירובין ונטילת
ידים, גילה השגת עצם סברת התורה,
לכך הוסיף עליהם קא

- שלשה דברים עשה משה מדעתו -
שלושה שרשי תושבע"פ 'דרשא
דקראי', 'קל וחומר', ו'סברא כג

- לא תגנוב מצד ערך הקדושה של
הדבר, אפי' ע"מ לשלם כפל צ

- לימוד התורה באופן של "לו יצוייר",
מדריגה גבוהה ביותר בלימוד התורה
..... פו

- שרשים של ערכי קודש עצמיים
ומוחלטים, חכמת העולם - ידיעות
בעלמא פז

- תורה קדמה לעולם, כי התורה יש לה
מציאות וקיום גם בלא היות עולם
..... פג

כללים בתורה

- בתורה לא נכתבו דברים במקרה כדי
לעשות חשבון ומנין קעז

- וי"ו החיבור - בפר' שלש רגלים
ב'משפטים' קעה

- להתייחס לדברים שפרטיהם יתפרשו
לאחר מכן - כמה דוגמאות קעח

שלבי קבלת התורה בישראל

- בחומש דברים גילוי נבואה מבחי'
'שכינה מדברת מתוך גרונו' ק

- חמש דרגות של נתינה בתורה
שבכתב צט

- שני אופני קבלת התורה - תורה
שבכתב ותושבע"פ צט

תורה דיליה

- בדורינו זכה החזו"א לדרגה זו סט

- הדרגה הרמה של דביקות בה' סט

- הכוח לחדש סברות שאינן מפורשות
בתורה סח

- זוכים לזה ע"י טהרת הלב ומידות
טובות ע

- זוכים לזה ע"י עמל בתורה ותפילה
..... ע

- ע"י ה'נעשה' - קבלת עול, זוכה
לבחינת 'נשמע' - תושבע"פ נו

סגנון התורה בכל מקום פניה ויחס אלינו
 כ'עם'..... טו
 עקרונות התורה בעלות אמיתיות
 מוחלטת, ולא לתיקון העולם..... רד
 שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו
 של משה..... קיא
 תנורו של עכנאי - הויכוח בין חכמי
 התורה לסברתם של מלאכי מרום, ו'אלו
 ואלו דברי אלוקים חיים'..... קיא

תלמידי חכמים

את ה' אלוך תירא - לרבות תלמידי
 חכמים', משום שזוכים לבחינת תורה
 דיליה..... ע

תנאים ואמוראים

אין בכוח אמוראים לחלוק על התנאים,
 שחלה ירידה בגילוי תושבע"פ..... קג
 מעלת התנאים שקרובים לרוח הקודש,
 אמוראים מעלתם ב'תנויי'..... קג

תפילה

ברכת התורה

- 'המלמד תורה לעמו ישראל' - בכל עת
 הקב"ה פותח ליבות ישראל להבינם
 התורה..... כו
 'אזור ישראל בגבורה' - עוטר ישראל
 בתפארה - ב' מעלות..... עג
 'אתה בחרתנו' - ב' מעלות..... עג
 בכל המקומות מזכירים קודם 'תורה' ואחר
 כך 'מצוות', ובשבת להיפך - ביאור..... סה
 בציבור, לבטא שהעם פונה אל ה'
 ומתפלל..... טו
 תפילת המוספין, לא מזכירים שאר
 קרבנות ועבודות היום, שהמוספין תוספת
 על התמידין..... רסב

- שלשה דברים עשה משה מדעתו, היה
 בזה הסכמה לנתינת כל חלקי
 תושבע"פ..... כב
 ע"ע ההלכה - כללי ההכרעה
 בכל קנייני התורה בישראל לדורותיהם
 הוצרכו לפרקי זמן במספר ארבעים..... קצ
 בלימודה מתקדשים, ומביאה לטהרת
 הלב..... פא
 בלימודה, יש ב' מעלות - "ממלכת כהנים"
 ו"גוי קדוש"..... פא
 בעת שאדם עוסק בתורה, הוא זוכה
 שהקב"ה בעצמו בא ללמדו את
 התורה..... כו
 דעת באופן הנכון, כאשר מכניע עצמו
 לגמרי תחת ציווי ה'..... נז
 ההליכה בדרכיה, מביאה גם לשלום ונועם
 בעולם..... רד
 היא שמיימית וניתנה לנו האפשרות
 להבינה רק בעמל..... לו
 התורה כמתנה הנתונה לישראל, אף אם
 טעו בה נחשבת כתורה..... קיד
 כדי לקבלה הוצרך משה לב' חלקים - עליה
 למרום ולשהות שם..... קפט
 'ככלתו' - כתיב חסר, שנמסרה להם תורה
 במתנה ככלה לחתן - פשוטו ומדרשו..... סז
 כל חכם שהגיע להוראה יש תוקף בידו
 לקבוע הלכה על פי דעתו..... קי
 'לא בשמים היא', ביאור איך למדו חכמים
 מכאן שאין משגיחין בבת קול..... קי
 לפנים משורת הדין - רוח התורה, נלמד
 מתוך הבנה שהתורה היא 'דרך'..... יא
 מטרתה ללמד אותנו 'סגנון חיים' קדוש,
 לפי הערכים האלוקיים..... יא
 מעלתה יותר משמחת חנוכה
 המשכן..... קפח
 נתינתה לארץ יצרה מציאות מחודשת שרק
 לחכמי התורה נתונות קביעת ההלכות... קט

תפילין

בשבת פטורים מתפילין, מטעם שישראל
עצמם 'אות'..... עד
של יד - בחי' מעשה, של ראש - בחי'
'פאר', השראת הקדושה..... עג

תרומות ומעשרות

ע"ע ביכורים ותרומה
היה ראוי שתחול הקדושה מאליה קיז