

# אשכולות

העלון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביננה

## פרשת כי-תבוא

גליון 432 | י"ח באלול תשע"ז  
(שנה אחת-עשרה)

18:34 **כניסת שבת**  
19:32 **צאת שבת**  
08:50 **סוזק"ש מג"א**



## 'אשר לא יקים'

ניצן מנדלבלית (ה')

כתוב בפרשה (כו, כז) במעמד הברכה והקללה: "אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דְּבַר הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן". ובביאור 'אשר לא יקים' מצינו מח' רש"י ורמב"ן:

אשר לא יקים את דברי התורה הזאת - כאן כלל את כל התורה כולה, וקבלוה עליהם באלה ובשבועה, לשון רש"י. ולפי דעתו, כי הקבלה הזאת, שיודה במצות בלבו ויהיו בעיניו אמת ויאמין שהעושה אותן יהיה לו שכר וטובה והעובר עליהן יענש, ואם יכפור באחת מהן או תהיה בעיניו בטלה לעולם הנה הוא ארוּר... כי לא אמר הכתוב 'אשר לא יעשה' את דברי התורה הזאת, אלא אמר 'אשר לא יקים' את דברי התורה הזאת' לעשות, בטעם 'קיימו וקבלו היהודים' (אסתר ט, כז).

היינו שלדעת רש"י 'אשר לא יקים' הכוונה אשר לא יקיים את המצוות, וכל שלא קיים מצווה אחת אפילו מחמת עצלות (ולאו דווקא מחמת כפירה (הוי בכלל ארוּר זה, ואילו לשיטת רמב"ן 'אשר לא יקים' מלשון הקמה וביסוס, שעל ישראל לבסס את אמונתו בכל המצוות כולן. הביא הרמב"ן ראיה לשיטתו מהפס' באסתר 'קיימו וקבלו היהודים' ששם לא לשייך לפרש כשיטת רש"י. ועוד הקשה על שיטת רש"י שלשיטתו היה צריך להיות כתוב 'אשר לא יעשה'. וצ"ב בדעת רש"י על מה ביסס פירושו?

הנראה לבאר שרש"י סמך דעתו על המקרא בנחמיה (פרק ה):

(יא) הָשִׁיבוּ נָא לָהֶם כְּהַיּוֹם שְׁדֹתֵיהֶם פְּרִמֵיהֶם וְזִיתֵיהֶם וּבְתֵיהֶם וּמֵאֵת הַכֶּסֶף וְהַדָּגָן הַתִּירוֹשׁ וְהַיֶּזֶק אֲשֶׁר אָתָּם נָשִׂים בָּהֶם:

(יב) וַיֹּאמְרוּ נָשִׂיב וּמָהֶם לֹא נִבְקָשׁ כִּי נִעֲשֶׂה כְּאֲשֶׁר אָתָּה אֹמֵר וְאֶקְרָא אֶת הַכְּהֻנִּים וְאֶשְׁבִּיעֵם לַעֲשׂוֹת כְּדָבָר הַזֶּה:

(יג) גַּם חֲצֹנֵי נְעֻרְתֵי וְאִמְרָה כָּכָה יִנְעַר הָאֶלֶּהִים אֶת כָּל הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת הַדָּבָר הַזֶּה מִבֵּיתוֹ וּמִיָּגְעוֹ וְכָכָה יִהְיֶה נְעוּר וְרַק וַיֹּאמְרוּ כָּל הַשָּׂהָדָי אָמֵן וַיְהִלְלוּ אֶת ה' וַיַּעַשׂ הָעָם כְּדָבָר הַזֶּה:

שם נחמיה משביע את העשירים שבעם להשמיט את החובות מאת העניים ועוד שאר תקנות שעשה שם לטובת העניים. רואים בבירור שהמקרא מרמז פה למעמד הברכה והקללה שבה גריזים ובהר עיבל כשנחמיה קורא לכהנים<sup>2</sup> על מנת להשביע את העם בקללה שאם לא ישמטו את החובות ה' יפרע ממנו ובדומה למעמד הברכה והקללה שנעשה ע"י הלויים, וכן משתמש באותו ביטוי 'אשר לא יקים את הדבר הזה'. ונחמיה משביע את העם שעליהם לעשות למעשה את התקנות שנחמיה מצווה עליהם לעשות (כפי שכתוב פס' קודם 'לעשות כדבר הזה') וכשיטת רש"י שבמעמד הברכה והקללה הציווי והשבועה הייתה לעשות את כלל המצוות ושיטת רש"י א"ט.

לענין עבודת אלול מצינו מח' מעניינת במדרש משלי פרשה ו.

שאלו תלמידיו את ר' עקיבה אי זו היא גדולה, תשובה או צדקה, אמר להם תשובה, שהצדקה פעמים נותנה למי שאינו כדאי (ראה ב"ק טו ע"ב), אבל התשובה מעצמו הוא עושה אותה, אמרו לו רבי והלא כבר מצינו שהצדקה גדולה מן התשובה, באברהם הוא אומר ויחשבה לו צדקה (בראשית טו, ז), ובמקום אחר הוא אומר וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות (דברים ו, כה), ולא עוד אלא שבא דוד ופירש צדקתך כהררי אל (תהלים לו, ז).

נראה לבאר בדרך הדרוש מחלוקתם על פי דברינו לעיל, שר"ע סבר שתשובה היא עניין פנימי ומחייבת ביסוס של כלל המצוות בלב האדם וכשיטת הרמב"ן ואילו צדקה זה עניין חיצוני גרידא שפחות משפיע על התקרבות לה' ודלא כרש"י שאין עניין לקב"ה בקיום מצוות ללא כוונה ותכלית, ואילו תלמידיו סברו שצדקה גדולה משום שאחר המעשים נמשכים הלבבות ולפעמים כשאנשים מנסים ללמוד ולקיים בלבד את המצוות זה לא מספיק כלל, וכל עוד שלא ילכו בפועל לקיים את רצון ה' הדבר לא יתבסס בליבם באמת וכשיטת רש"י.

ביאור נוסף: לר"ע תשובה גדולה וכשיטת הרמב"ן ששיקר התורה היא ביסוס האמונה שכל המצוות הם משמיים ועל ידי כך נחזור בתשובה ונמנע מלחטוא והיינו שהעיקר הוא בין אדם למקום, ואילו דעת תלמידיו היא כרש"י שבמעשה של נחמיה הנביא השתמש בכוונה בביטויים הלקוחים ממעמד הברכה והקללה להורות שכל קיום התורה תלוי במצוות שבין אדם לחבירו ובייחוד במצוות הצדקה [התקנות לעניים שתיקן נחמיה].

ונראה שדרך הישר "טוב אֲשֶׁר תִּתְּאוּזוּ בָּהֶּה וְגַם מָזָה אֶל תִּנָּח אֶת יָדְךָ כִּי יָרָא אֶלֶּהִים יֵצֵא אֶת כָּלָם" (קהלת ז, יח).

<sup>1</sup> זהו המקום הנוסף היחיד בתנ"ך שבו מופיע הביטוי 'אשר לא יקים'.

<sup>2</sup> הפרשנים במקום הסבירו שקרא לכהנים כעניין מה שנאמר בסוטה 'השביע הכהן את האישה' שזה שבועה חמורה יותר. אך לדעתו העניין הוא כמו מעמד הברכה והקללה וכפי שאבאר. ואין להקשות שבנחמיה הביא כהנים ואילו במעמד הברכה והקללה הביא לויים, שהרי מצינו לפעמים שקוראים לכהנים לויים כגון 'הלויים הכהנים' (דברים יז, יט וכן בירמיהו לג, כא).

## מלא טוב

ליצחק שנלר  
לרגל נישואיו



קוד באתר: 7690

העלון יוצא לאור ע"י  
**ישיבת כרם ביננה**  
www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:  
eshckolot@gmail.com

**מערכת אשכולות**  
איתיאל סופר  
יעקב אביעד דואני

## מרכזי הראו"ה

אורחות חייו בדרך ה'. ע"כ הוקבעה מצוות וידי עם מצוות הפרשת המתנות המחויבות".

ועדיין יש לשאול, מדוע הבעת ספוק בקיום המצוות באה דווקא במצוה זו של קיום מתנות כהונה? על כך עונה הרב שיש במצוה זו כל העניינים והתחומים שיש בתורה, שהם ששה: "לאווין ועשין. מצוות הציבור והיחיד. בין אדם למקום ובין אדם לחברו. הזהירות מאכילת טבלים מתייחס אל הלאווין. עצם מצוות ההפרשה וקדושת התרומות כקריאת שם ונתינה למי ששייכים להם מצד המצוה, היא בכלל העשין. מצד החובה היחידית המוטלת על כל יחיד היא חובת היחיד, ומצד התכלית העולה לקיום הכהנים, תורתם ועבודתם בעם הוא מצות הציבור. מצד זכות הכהנים ויתר זוכי המתנות היא משער מצוות שבין אדם לחברו, ומצד עצם הקדושה וההפקעה מאיסור טבל היא בכלל מצוות שבין אדם למקום". יוצא א"כ שתיקון המעשרות כהלכתם כולל את יסודי חובות האדם כולם. וע"כ הוידוי הוא דוקא במצוה זו, ומידי פעם אנו מתודים על קיום חובותינו, כשם שאנו מתודים על חטאינו.

יחד עם זאת, נכון להטביע באדם מידת הישר והצניעות, שגם במקום שאנו באים לספר בשבח מעשינו, עדיין צריך לנטות אל מידת הענוה, ולהראות שהשבח הזה הוא למשא עלינו, וא"כ יש לאחורו ככל האפשר. וכיון שהמצוה היא להתודות עפ"י קבלת חז"ל ביו"ט האחרון, יאחרה עד הזמן היותר מאוחר שהוא מחוייב לקיים המצוה, וששוב אי אפשר לדחותה יותר, והוא זמן מנחה של יו"ט אחרון.

תנן במס' מעשר שני: "במנחה ביו"ט האחרון היו מתודים. כיצד היה הוידוי, 'בערתי הקדש מן הבית' - זה מעשר שני ונטע רבעי. 'וגם נתתיו ללוי' - זה מעשר לוי וכו'. 'עשיתי ככל אשר צויתני' - שמחתי ושמחתי" (פ"ה משנה י').

מה עניינו של הוידוי הזה שבו מספר אדם שעשה כל המוטל עליו, ומדוע דוקא במנחה של יו"ט אחרון? מסביר הרב קוק זצ"ל (עין איה מעשר שני פ"ה טו), שצריך שיהיה מוטבע באדם מישראל עוצם חיובו בעבודת ה', עד שיפנים בקרבו, שגם אם ישתדל בכל כוחו לרדוף אחר הטוב, מ"מ רחוק הדבר שיצא ידי חובתו הגמורה. משום כך מידתן של צדיקים שמשקיפים על עצמם כאלה המקצרים בצדקה ומעשים טובים, ושעדיין לא מילאו את חובתם כראוי. וע"כ הם מתנהגים בענוה ורחוקים מגאווה בהכירם את חסרונם.

ועם כל זה, אין טוב לאדם שמידה זו תפעל עליו יותר מדאי "עד שתדריכהו מנוחה ותגזול ממנו ששוננו ושמחתו ושלות נפשו". לא טוב לאדם לחיות כל הזמן בתחושה של חסרון ועצבנות, והוא זקוק מידי פעם להשקיף על עצמו בצורה חיובית, שאכן הוא מילא חובתו כראוי. "לשמח נפשו בפועל יושר כתורה וכמצוה, ראוי שימצא בנפשו קורת רוח וימלא שמחה ושלחה, ולא יהיה תמיד בעיניו כרשע וכמקצר, גם במקום שיוצא באמת ידי חובתו". וע"כ, כשם שיש תועלת גדולה לתיקון הנפש בוידוי העוונות, כך יש תועלת, בפרקים קבועים, שאמנם לא יהיו תדירים כ"כ כמו וידוי עוונות, אבל לפרקים ראוי הדבר ויהיה זה תועלת לעבדי ה' ישרי דרך ג"כ בוידוי המצוות, למען ישמח בלבבו ויחזק

## גדרם של המנהגים

### ר' דניאל סגרון

שכאשר זו תקנה לתקן פירצה וכיו"ב אין בזה פגם מצד לעז על קדמונים ובכה"ג אמרינן שמקום הניחו לאחרונים להתגדר בו.

מדברי הראשונים מבואר שלמנהג ישנה חשיבות לא רק מצד עצם העובדה שכן נהגו (סיבה) אלא שהעובדה שכן נהגו מהווה הוכחה (סימן) שכן דעת גדולי ישראל שהרי לא מיחו ביד בנהגים כן. בשו"ת הרשב"א רצ"ג כותב מכך שלא מיחו משמע שהדבר נכון ובשו"ת הרא"ש כלל נ"ה אומר הלך אחר המנהג דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהגיו המנהג שהלכה כן.

אמנם יש להקשות שהרי מצינו פעמים רבות תש"ח ניסו לבטל מנהגים ולא עלתה בידם ואם כן איך אפשר להוכיח מהעובדה שלא מיחו. ויש לומר שאם החכמים התנגדו היה להם לגלות דעתם באופן אחר כגון בספריהם שאין דעתם נוחה ממנהג זה ומכך ששתקו לומדים הרשב"א והרא"ש שזו דעתם.

### ב. היחס בין מנהג להלכה

בירושלמי מובא פעמיים כלל שמנהג מבטל הלכה. פעם אחת במסכת בבא מציעא לגבי דיני ממונות ופעם נוספת ביבמות פ"ב ה"א לגבי חליצה שאם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו. ובדברי האחרונים מצינו כמה כללים שנאמרו על דברי הירושלמי הללו. השדי חמד אומר שרק מנהג ותיקין גובר אך אם אין לו סימוכין הוי כטועה בשיקול הדעת, ושבית יעקב ח"ב סימן ו' כ' דוקא כשהוזכר בש"ס המנהג לפני שהוקבעה ההלכה אך אחר שנחתם התלמוד ונקבעה ההלכה לא מהני מנהג, והמאירי בר"ה ט"ו ע"ב כותב שמנהג מבטל הלכה זהו כאשר המנהג מחמי או כשאין איסור וכמו"כ צריך שהמנהג יהיה מנהג ותיקין (כדברי השדי חמד). והרשב"ש בתשובה מתייחס לירושלמי בחליצה

למנהגים ישנם חשיבות רבה בקיום ההלכה, ויש לעיין במקורם וביסוד גדרם ובהבדל בין מנהג להלכה. אבא שלי כתב על כך קונטרס בשם 'נעם אמרי' ובטור זה נתמצת חלק מהדברים המובאים שם.

### א. מקור סמכות המנהג

הגמרא בפסחים דף נ' לומדת זאת מן הפסוק 'אל תטוש תורת אמך', ובתשובה לרב שרירא גאון מובא מנלן דמנהגא מלתא דכתיב אל תסג גבול רעך אשר גבלו ראשונים. ונראה שיש הבדל בין שני המקורות - בפסוק 'אל תסג' מדובר על ביטול מנהג קדום או על הכנסת מנהג אחר או במנהג שהוכנס לתקנה, ואלו 'אל תטוש' מדבר על ההוראה לשמור את המנהגים. בבחינת 'זכור ושמור' - 'עשה' לשמור את המנהגים ולא תעשה' לא לבטל או לשנות מנהגים.

החת"ס ביו"ד ק"ז כותב, שאף שחלב עכו"ם דרבנן העובר על כך עובר על נדר דאורייתא, והקשה תלמיד בנו בעל הלבושי מרדכי ביו"ד מהדו"ת קס"ז מהגמרא בנדרים ט"ו, שמבואר שהעובר על נדר דרבנן עובר איסור דרבנן בלבד, ולכאורה יש לחלק בין קבלה מפורשת מחמת נדר לבין אם נוהג כן מחמת מנהג אבותיו או מנהג מקומו ולא אמר כלום.

כמו"כ שינוי מנהג מכניס לחשש של הוצאת לעז על קדמונים. בגמרא אמירה זו מובאת בענייני אישות וכיו"ב ונחלקו הפוסקים אם גם באיסור והיתר אמרינן כן. המהראנ"ח ח"ב סימן א' סבור שלא אומרים, אך מרן באבקת רוכל סימן רי"ב סבור שגם באו"ה אמרינן הכי (וע"ע חת"ס או"ח קפט, ונובי"ת או"ח מב, ופמ"א ב קעג, וט"ז קסא סק"ו), ובשדי חמד (מערכת כללים מערכה ל כלל עא) דן בזה באורך והסיק כהמארנ"ח וסיים שאין חשש לבטל מנהג כאשר הוא בעייתו מבחינה הלכתית, ורבים הם הפוסקים ששינוי מנהג כאשר הוא לא היה נכון לפי ההלכה, ובכה"ח תרי"ט אות כ"ט כתב

וכותב שאין זה נגד ההלכה כי התורה אמרה וחלצה נעלו בכל דבר שרגילים בו ולכן המנהג היינו הרגילות גובר על ההלכה היינו על המנעל הקדום כי ההלכה עצמה הגדירה את המנעל כרגילות העכשווית.

### ג. בין הלכה למנהג

מצינו כמה הבדלים בין הלכה למנהג. למשל, מדברי הרמב"ם מתבאר שכאשר ב"ד הגדול קובע דין מסוים אזי סמכותו שווה הן בהלכה הן במנהג, אך מנהג שנקבע אחר חתימת התלמוד מחייב רק את בני אותו מקום והלכה שהתבררה ע"פ מו"מ הלכתי תלוי הדבר בחכמי ישראל האם הם מקבלים את הברור. כמו כן במנהג אין לא תגודדו משא"כ בהלכה, במנהג לא שייך דין אין איסור חל על איסור, במנהג אין לך אלא במה שנהגו ולא למדים מכך איסורים נוספים. במנהג סומכים על קדמונים, משא"כ בהלכה דאמרינן הלכה כבתראי. במנהג לא אומרים סב"ל משא"כ בהלכה. מנהג תלוי בקבלת הציבור משא"כ בברור הלכתי. תנורף העניין שהלכה היא ברור דבר ה' על פי העולה מדברי חז"ל לאור הכרעת השכל האנושי ומנהג זה נוהג, מה מקובל. פוק חזי מאי עמא דבר. מכאן נובעים שבעת ההבדלים בין הלכה למנהג המנויים כאן. מכאן גם קל לצאת לחידוש שכתב אבא שלי בתחומין כרך כ"ו שאף שאין אדם יכול לומר לחברו שיעשה לו דבר האסור לו בשבת, מכל מקום במנהג שפיר יכול לומר לחברו הנוהג אחרת. וטעם הדבר הוא שכאשר ישנו ברור הלכתי אזי מבחינת האומר הדבר אסור וממילא אין הוא יכול לבקש מאחר שיעשה לו כי לדידו יש כאן איסור. אך במנהג אין ברור הלכתי אלא שהנוהג בדבר מחויב במנהגו כי אבותיו קבלו זאת על עצמם וכיון שאין ברור הלכתי ממילא אין לו מניעה לומר לאחר הנוהג אחרת לעשות עבורו דבר מסוים.

### ד. מנהג ירושלים

מתוך כל המנהגים בולט בייחודו מנהג ירושלים ומלבד החשיבות המיוחדת שיש לירושלים והלכות רבות הייחודיות לה, עוד בה בירושלים שלא פסקה ישיבתם של עם ישראל בעיר זו ולכן למנהג זה יש תוקף רב מפאת הרצף.

נקודה ייחודית נוספת שמצינו בירושלים היא דברי הפרי חדש (תצו אות כב) ש"בירושלים יש לנהוג חומרי המנהגות לעולם לפי שכולם הם לקוטאי ואפשר שהרוב יהיו ממקומות שנהגו חומרא ואיסור בדבר". והיינו שאף שבד"כ הבאים לעיר נגררים אחר תושביה כאן התושבים הם במיעוט מפאת ריבוי עולי הרגלים ולכן יש לחשוש לחומרא לכל מנהגי העם ונמצא שמנהג ירושלים מכיל בתוכו את מנהגי כל עם ישראל שהרי כולו עולה לרגל וכל המנהגים מזדקקים בעיר זו ולכן למנהג העיר ישנו חשיבות רבה.

החיד"א (מחזיק ברכה, קונטרס אחרון סימן תקעה) מביא שכתב הרב מזבח האדמה ששמע מהרב יצחקי שהחרים שלא לשנות בעיה"ק ת"ו שום מנהג קדום אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא. ובספר פקודת אלעזר כתב מנהגי ירושלים חמירי טפי בתוקפם וחומרתם וחובת שמירתם, ובחזון עובדיה ארבע תעניות עמ' ש"ע כתב והעיקר שאין לזוז ממנהגי ירושלים אשר יסודתם בהררי קודש ונקבעו ע"פ גאוני ירושלים, וביבי"א ח"ז יו"ד

סימן כ"א תמה על מי שנקל בעיניו לסתור מנהגי ירושלים שנסודו ע"פ גאוני עולם. אמנם למרות זאת אין מנהג ירושלים מחייב את כל הארץ, כמו שכתב ביביע אומר ח"ד יו"ד סימן כ"ה, אך כאשר מנהג ירושלים הוא גם מנהג שאר הארץ ראוי שהעולים מחו"ל יקבלו מנהג זה כפי שכתב ביחווה דעת ח"ה סימן מ'.

ונראה שיש מקום לומר שקהילה חדשה אשר זה מקרוב באו הרוצים לאמץ מנהגים מסוימים לקהילתם ראוי שיאמצו את מנהג ירושלים אשר ברור וסולת בכמה נפות ונשען ומיוסד על הגדולים אשר בארץ המה. ובפרט שישנם חלוקות שונות ולעיתים הדבר גורם לחיכוכים ולכן יש מקום לאמץ את הרעיון שכל יישוב חדש יאמץ לעצמו את מנהג ירושלים.

ולפ"ז יש לעיין מדוע הבי"א מאפשר להדליק נרות עשרים דקות לפני השקיעה? ויש לומר שכיון שכף החיים בסימן רנ"ו כותב כך להדליק עשרים דקות לפני השקיעה נמצא שאין זה מנהג קבוע וממילא אין הוא מחייב אלא את מי שנהג בו.

ועוד יש לעיין מדוע החמיר הבי"א כדעת ר"ת הרי כתב החיד"א בברכ"י סימן רס"א שפשט המנהג בירושלים ובחברון מזמן גאוני הדורות לנהגו כסברת הגאונים? וי"ל שכאשר המח' שקולה הולכים לפי המנהג אך כאן רבים הם הראשונים שחשו לדעת ר"ת, א"נ שלחומרא אפשר לחוש כנגד המנהג.

ולגבי נפילת אפיים ביום בר מצווה מנהג ירושלים שאין נופלין על פניהם ביום שיש בו בר מצווה, אך ביבי"א ח"ד סימן י"ד מביא עדויות שבזמן הישא ברכה נהגו כן לומר ומשמע שמנהג זה לא הושרש והתקבע וכן בציץ אליעזר י"א י"ז הביא עדויות שמנהג זה לא השתרש ולא התקבע בכל תחומי ירושלים.

ולגבי רה"ר בזמן הזה מנהג ירושלים היה ע"י צורת הפתח ובכל זאת מרן סתם כמחמירים, ותירץ הגר"מ מאזוז (במכתב לאבי) שכיון שמנהג זה נגד הרי"ף והרמב"ם שהם עמודי ההוראה ולא הזכירו כלל את התנאי של ס' ריבוא לכן אין להתחשב במנהג זה.

ולגבי ברכת מעין שבע, הרש"ש אמר לומר גם בבית חתנים ואבלים, וברב פעלים כתב שהוא מדין חזרת התפילה וכך הנהיג הרש"ש בירושלים, ולכאורה לפ"ז יש לעשות כפי המנהג הזה אף כנגד מרן שפסק לא לומר בבית חתנים ואבלים. אלא, אומר הרב יביע אומר (ח"י או"ח סימן נ"ה בהערות על הר"פ ח"ג או"ח כ"ג אות ט), שפרי האדמה אומר שהמנהג כמרן ועוד שאין חוששים אלא למה שגילה האר"י ועוד הוכיח יבי"א שמנהג זה היה בעיר העתיקה בלבד ולא בכל העיר, וכ"כ הגרש"ז בספר הליכות שלמה ועוד שזה מנהג נגד הגמרא שאומרת שטעם הברכה הוא מחשש סכנה ולא מדין חזרת הש"ץ.

המורם מן האמור שמנהג ירושלים מחייב כאשר אין הכרעה במחלוקת הפוסקים וכאשר הוא השתרש, וכמו"כ נתבארה כאן משנת גאון עוזנו מרן היביע אומר זצוק"ל בתוקפו של מנהג ירושלים.

ועוד חזון למועד בעז"ה להרחיב בנושאים חשובים אלו.

## טוב התורה

מפניני 'אור החיים' הקדוש

בְּקוֹלוֹ: וְהָאֲמִירָךְ הַיּוֹם לְהִיּוֹת לּוֹ לְעַם סִגְלָה כְּאֲשֶׁר דָּבָר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתַי: וְלִתְתֶךָ עֲלֵינוּ עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לְתַהֲלֵה וְלִשְׁמֹר וְלִתְפָּאֵרְתָּ וְלִהְיֶיךָ עִם קִדְשׁ לְהָאֱלֹהִים כְּאֲשֶׁר דָּבָר: (דברים כו, טו-יט)

אם היה עלינו לשבץ פסוקים אלו בתורה, מן הסתם היינו בוחרים את יום נתינת התורה כמעמד בו יתאר משה את הברית בין בורא העולם

## ה' הוא הא-להים

ר' דניאל ידיד-ציון

<sup>1</sup>הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מִצְוָךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְשִׁמְרָתָם וְעִשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: אֶת ה' הָאֱמִרְתָּ הַיּוֹם לְהִיּוֹת לָךְ לֵאלֹהִים וְלִלְכֹת בְּדַרְכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָיו וְלִשְׁמֹר וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ

<sup>1</sup> דע, כי ישנם עוד ביאורים נפלאים ומשמחים בפירושו של רבינו על פסוקים אלו ומקוצר היריעה נגעתי רק בנקודה אחת מתוכם.

לעמו ישראל בייחוד הדדי שכזה<sup>2</sup> ובו נצטוו על המצוות וקבלו ונשבעו לקיימן. אך כידוע רובו של ספר דברים הוא נאומו של משה בימיו האחרונים.

מבאר רבינו חיים בן עטר שמרע"ה מתכוון לתקופת כניסתם לארץ ישראל - התיישבותם בעבר הירדן המזרחי,<sup>3</sup> ומזמן זה חלו מצוות חדשות על עם ישראל - כמו המצוות התלויות בארץ וכן מצוות השייכות לייסוד מלכות ישראל (מכיבוש הארץ ועד ההסדרים החברתיים - שרובם מוזכרים בספר דברים, משנה התורה).

הכניסה לארץ אינה רק תוספת של מצוות לשו"ע הלכה למעשה אלא גם קבלת מלכות ה' מחדש כמאמר חז"ל 'שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו א-לוה' (כתובות קי ע"ב).

<sup>2</sup> ע"פ הגמרא בברכות ו ע"א: "את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

<sup>3</sup> "והגם שעדיין היו בארץ סיוחן ועוג עם כל זה כבר כתבנו שהיא מקודשת כיון שנכבשה כבוש רבים על פי נביא, וכמו שהוכחנו בפרשת מטות (במדבר לב, ג) ומעתה אין מקומה נחשב חוצה לארץ..." (לשנון הק').

מוסיף רבינו הקדוש: "עוד ירצה על דרך אומרם ז"ל (זוהר ח"א קה ע"ב) ששאר הארצות נמסרו ביד שרי מעלה מה שאין כן ארץ ישראל אין עליה שופט מבלעדי ה'"<sup>4</sup> ...

מעניין לגלות שאין זה תירוץ נוסף אלא ביאור התירוץ הראשון שכן המשך הגמרא שם: "וכל שאינו דר בארץ אין לו א-לוה? אלא לומר לך כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים". תמה מהרש"א במה יפה דימוי האחרון מן הראשון? ותירץ ע"פ הרמב"ן בפרשת וילך (לא, טז) שהקב"ה הוא בעצמו מנהל את ה'טבע' בא"י לעומת שאר הארצות שנמסרו ביד שרי אומות העולם ומי שיוצא לחו"ל בוחר בהנהגה ע"י אמצעי שזה כעין ע"ז.

עוד נתכוין לומר כי יאמירו ה' הגם כי יביאם במשפט לתת לאיש כדרכי וכמעשי הרעים, והוא אומרם את ה' האמרת וגו' להיות לך לא-להים, וידוע כי א-להים הוא מדת הדין אף על פי כן יאמיר ה' ויברך על הרעה מעין הטובה.

גם תירוץ זה אינו נבדל מהראשונים: בעצם כניסתם של ישראל לארץ הם מקבלים עליהם ברצון את השגחת ה' השורה בארץ ויודעים שכשה' מעניש - אין טובה גדולה מזו, כמו שכבר לימדנו הרועה הנאמן "וידעת עם לבבך כי כאשר יסר איש את בנו ה' א-להיך מיסרך" (דברים ח, ה).

<sup>4</sup> הכוונה בפשטות היא שבחוץ לארץ הקב"ה מנהיג ע"פ כללי הטבע ובא"י ע"פ השגחה פרטית לפי מעשי האדם והאומה.

## החקים והמשפטים והמצוה יעב"ץ

צוה משה, לעם לא ינשה, לשמור המצוות המצוות בו ביום.

כאשר, אותם קישר, להר עיבל השוכן כבוד בארץ ישראל.

ואני, עומד כעני, המבקש ביאור בזה מא-ל נורא ואיום:

אחוד - מה הייחוד, במצוה זו שכפל צוויה משה שליח הא-ל.<sup>1</sup>

ובאמת, בפרשה הקודמת, הוזהרו לשמור את המשפטים והחקים,<sup>2</sup>

והיה נראה, בעין רואה, שלקשור הפרשיות זו בזו רצה הבורא;

אינו רחוק, שהמשפט והחוק, הם הם מה שצוו על הר עיבל להקים,

אם תשאלני, זאת מי למדני - לעד מסייעני בפרשת ראה אני קורא.<sup>3</sup>

## השירה הזאת

גם שם, כך נרשם, שיתנו ברכה בעיבל וקללה בגריזים בעברם,

ונקרא, ע"י אשר ברא, 'חקים ומשפטים' המחויבים לקיימם בארץ.

נמצינו, למדים לעצמנו, שענין גדול נרמז בציווי זה ע"י הא-ל הרם,

מעתה, אומר לך אתה, מה יחודה של זו המצוה בקיצור ובמרץ.

אפשר, שהענין נפטר,<sup>4</sup> בהבינו גודל המעמד המתקיים בראש ההר.

הכתיבה, של תורה חביבה, בשבעים לשון<sup>5</sup> על אבנים לברית ואות.

וזאת אחרי, אזהרה לדר דרי, שאף בבואו לארץ במצוות יהא נזהר.

ועל כן, נכון וכן, לכפול בלשונות 'חק משפט ומצוה' להכינם לבאות.<sup>6</sup>

אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם: אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם לָךְ לְרִשְׁתָּהּ כְּלֵי הַיָּמִים אֲשֶׁר-אֲתֶם חַיִּים עַל-הָאָדָמָה (דברים יא, לב - יב, א). אם גם פה גם בפרשתנו אנו רואים את צמד המילים הללו כנראה שהם קשורים בפרשית הר עיבל.

<sup>4</sup> פי' מתבאר, עיין דניאל ה, יב.

<sup>5</sup> עיין משנה סוטה פ"ז מ"ה.

<sup>6</sup> כלומר, שלא יבואו להקל ראש בשמירת התורה והמצוות בארץ, לאחר שמשה יעזבם לאנחות, בא משה בציווי הבורא להזהירם מראש שמיד בכניסתם לארץ יבנו מזבחות שיהיו להם לעד בהם ובבניהם עד עולם, וכעין שמצאנו בסוף ספר יהושע שבניית מזבחה מסמלת ברית אמונים בין עם לבין קונו. לכן הרבו בציוויים ולשונות ציווי שונים, כי מעמד זה יש בו מעין ציווי חוזר על כל התורה מחדש.

<sup>1</sup> בפרשה זו בה נצטוו על המעשה אשר יעשו בהר עיבל, הוזכרו פעמיים ציוויים שמשה מצוה את העם: א. "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וְיִזְקֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-הָעָם לְאֹמֶר שְׁמֹר אֶת-כָּל-הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם" (דברים כז, א), ב. "וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְעָשִׂיתָ אֶת-מִצְוֹתָיו וְאֶת-חֻקֵּי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם" (שם פס' י). דבר זה בלתי שגרתי שמשה מצוה את העם פעמיים על אותו ענין [ואע"פ שבתחילה מדובר על הקמת האבנים בהר עיבל ובהמשך פס' זה הוא בפרשיה בפני עצמה, הלא הפרשיה שלאחריו עוסקת בקללה והברכה בהר גריזים והר עיבל, מוכח בודאות שפסוק זה שייך בקשר כלשהוא להר עיבל ולעסק הקורה שם].

<sup>2</sup> בפרשיה הבאה לפני הציווי על הר עיבל נאמר: "הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מְצַוֶּה לַעֲשׂוֹת אֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת-הַמִּשְׁפָּטִים וְשָׁמַרְתָּ אֹתָם כְּכֹל-לְבָבְךָ וּכְכֹל-נַפְשְׁךָ" (שם כז, טז). בפשטות אין זה קשור דוקא להר עיבל, אולם ברצוני לומר שפסוק זה ג"כ מתייחס עם כל הנאמר בו למעמד שיתקיים בהר עיבל בכניסה לארץ.

<sup>3</sup> גם בפרשת ראה מוזכר בקצרה הציווי לתת את הברכה על הר גריזים ועל הר עיבל, ואף שם בסוף הענין נאמר לשון זו בכפילות: "וְשָׁמַרְתָּם לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-הַחֻקִּים וְאֶת-הַמִּשְׁפָּטִים