



אשכולות

הצ'און השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

פרשת בהר-בְּחֻקְתֵי

גליון 419 | כ"ד באייר תשע"ז
(שנה אחת-עשרה)

כניסת שבת 19:12
צאת שבת 20:16
סוזק"ש מג"א 08:27



אודך ה' כי אנפת בי

ר' דניאל ידיד ציון

רגילים אנו להיחרד פעמיים בשנה, מהצלילים הצורמים העולים (שלא באשמת הבעל-קורא חלילה) מן קריאת הקללות שבפרשת בחוקותיי או כ"י-תבוא - ובצדק; אלו קללות קשות ונוראות.

אבל אם נתבונן בגישה בוגרת יותר נוכל להרגיע את עצמנו ולהתעניין יותר בתוכן ובמסר העולה מן הקללות: הסיבה שהקב"ה מזהיר אותנו ומתריע על העונש הצפוי היא אהבתו אלינו וחפצו בטובתנו - ממילא הקללות זה לא דבר נורא ואיום אלא דבר נפלא שיכול לעזור לנו להימנע מן החטא ולהידבק בקודשא בריך הוא.

ובכן, ברצוני לעמוד על הסדר המיוחד שקיים בקללות שבפרשתנו.

בפרשת כ"י-תבוא כל הקללות כתובות ברצף אחד של חמישים ושלושה פסוקים, ומה שקוטע את הרצף הן תזכורות על החטא הראשון שבגיננו באו הקללות.

לעומת זאת, הקללות שבפרשתנו קטועות מאד, ובכל קטע קללות קצר יש תנאי מחודש "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתכם" (כו, יח), עם שינויים קלים מפעם לפעם. לכאורה משמע שהקללות יבואו בהדרגה, וככל שישראל יהיו עקביים ברשעים כך תבאנה קללות רעות יותר ח"ו.

נקודה מעניינת נוספת: בספר דברים יש המשך והשלמה לקללות ע"י פרשת התשובה, הגם שהיא מגיעה במרווח של פרק מהן: "והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה והשבת אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' אלוקיך שמה: ושבת עד ה' וכו'". לעומת זאת ספר ויקרא מסתיים בפרשת ערכין ולא מזכיר אפשרות של תיקון לאחר הקללות.

בנוסף, בפס' מ' כתוב שישראל יתוודו על עוונם, אך במקום סליחה ומחילה הקב"ה שוב אומר "אף אני אלך עימם בקרי והבאתי אותם בארץ אויביהם".¹

בסוף פרשת הקללות הקב"ה מבטיח שיזכור ברית ראשונים ולא ימאס בישראל בהיותם בארץ אויביהם. אך אינו מבטיח שיבה לארץ והרמת קרן ישראל לאחר הגלות.

אולי ניתן ללמוד מהבדלים אלו, בין קללות שנאמרו ע"י ה' (בגוף ראשון) לקללות שמשה אמרם, גישות שונות בענישה: אפשרות אחת להעניש שלב אחר שלב ולהחמיר את העונש בהתאם לתגובת הנענש - לכאורה זו השיטה ההוגנת ביותר. בשיטה זו יש צורך בעדכון הנענש כל הזמן כדי שיחוש בקשר בין מעשיו הרעים ובין העונש. אם העונש ההדרגתי לא הועיל הרי שחומרת העוון רק גדלה ובשלב מסוים כבר אין מקום לפיוס.

אפשרות שניה היא כבר מההתחלה להעניש בחומרה יתרה ולמנוע את ההתדרדרות - אין בזה צדק אך התועלת מושגת בצורה יעילה. כיוון שהתהליך מהיר ביחס לשיטה א' קל לנענש להפיק את הלקח ולתקן את אשר עיוות, ממילא מצוות התשובה תתקיים והמזהיר והנזהר ירבה שלומם כנהר.

¹ ראב"ע מפרש שהכוונה היא, שלפני הווידוי אלך עימם בקרי, והרמב"ן פירש שהקב"ה ממשיך להענישם כדי שיעשו תשובה יותר מעולה ומושלמת.

מלך טוב

לרב אהרן סילבר
לרגל הולדת הנכדה

לנדב בראל

לרגל ארוסיו

לדורון זהר

לרגל ארוסיו



קוד באתר: 7606

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshkolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

יעקב אביעד דואני

למרכי הראוי

אברהם ו"נברכו בך כל משפחות האדמה", ואמרו "אדם אומר לבנו, תהא כאברהם" (רש"י שם). זוהי תכליתם של ישראל, שימשו דוגמה לחיקוי. כאשר אכן יהיה לע"ל - "בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגויים, והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר **נלכה עמכם, כי שמענו אלקים עמכם**" (זכריה ח, כג).

וא"כ, ביהמ"ק, מקום האורה, לא **בנצח** יתגבר, לא בהוראת **ניצוח**, המורה התגברות של פגישה על ההתנגדות, כי אם **בהוד** הנתון עליו, ברוח החן והקדושה, לפניו יכרעו איים, ועמים רבים יבקשו את פני ה' בהר ציון, עפ"י תביעה הבאה מהכרה פנימית מצדם, שזוהו ערך פעולת **ההוד, כהוד** מלכות הנתון על מלך רב צדק ואביר חכמה, שמאבה ורוממות נפש ירוצו הכול להיכנס תחת דגלו.

רק כאשר עם ישראל יהווה מודל לחיקוי כלפי האנושות, כשכולם יכירו בערכו המוסרי, כשהוא באמת ייצג את האידיאל האלוהי, אז תבוא ההכרה בייחודו של ביהמ"ק, ומצדם של אומות העולם תבוא תביעה לבניין הבית, או אז תהיה הוכחה שאכן הגיע העת לבניינו. לרשיון הבנייה אין אנו זקוקים מטעמים בירוקרטיים, כפי שממתנים לרשיון מהעירייה, אלא שהרשיון מהווה הוכחה שאכן עם ישראל ממלא את ייעודו כראוי, וכולם מכירים בערכו ובהוד הנסוך עליו.

תפקיד זה מוטל על כל אחד מאתנו. אין אנו עוסקים בגדולות, אלא כפי שכתב הרבי מלובביץ' "זה המקום שבו כל יהודי יכול לתרום את חלקו בצורה מאוד מעשית ויעילה, ע"י הפצת וחיזוק היהדות, תורה ומצוות... ושוב, כדי להיות מעשי ביותר - אין כל צורך בתוכניות גרנדיוזיות, אלא לתת לכל אחד לעשות את החלק שלו או שלה, במשפחתו הפרטית ובחוג הקרוב אליו, צעד אחר צעד, הן כדוגמא חיה, הן ע"י דיבור עם הזולת, מפני שניתנה לנו ההבטחה ש"דברים היוצאים מן הלב, נכנסים אל הלב" (ספר הישר) (מורה לדור נבוכ כ"א, עמ' 195).

ובהקשר לזה מן הראוי לציין דברי הגמ' במס' יומא (פו ע"א) "ואהבת את ה' אלקיך, שיהא שם שמים מתאהב על ידך - שיהא קורא ושונה ומשמש ת"ח ויהא משאו ומתנו באמונה, ודיבורו נחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אשרי פלוני שלמד תורה, אשרי אביו שלימדו תורה". ובתנא דבי אליהו הוסיף "העבודה (לשון שבועה), שאף אני שולח את בני ללמוד תורה". כך יושפעו גם אומות העולם, עד שלבסוף יאמרו כולם "לכו ונעלה אל הר ה'... כי מציון תצא תורה".

את מאמרו הנפלא של הרב צבי יהודה זצ"ל "מאחר כותלנו", סיים במשפט הבא **"וכל הגויים יביאום אז, לעלות ההרה ולבוא אל המקום פנימה**, בהינשא פתחי עולם וכו'". אכן, אנו זקוקים לסיועם של האומות לעלות ההרה.

[וכיהודה ועוד לקרא: בספרו 'אלטנוילנד' מספר פרידריך (שלדעת מבקרי ספרות הוא הרצל עצמו) על ביקורו בירושלים. בסוף הספר הוא מדבר על תפילת קבלת שבת שהייתה בבית המקדש הבניי בירושלים. וכך הוא כותב "היהודים התפללו בדבקות, רבה או מועטה, בכל קצווי תבל, בבתי תפילה דלים ומפוארים, בכל לשונות הפזורה. אלקים הבלתי נראה, שכבודו מילא עולם, היה קרוב אליהם או רחוק מהם באותה מידה בכל אתר ואתר, ולמרות זאת קם המקדש במקום הזה. מדוע? משום שרק פה היה עם ישראל חופשי. רק פה היה מסוגל לפעול למען המטרות האנושיות הנעלות ביותר... רק כאשר זה קרה, ניתנה להם הזכות להקים את בית האלקים הבלתי נראה והכל יכול".]

"והשימותי את מקדשיכם, ולא אריח בריח ניחחכם" (כו, לא). בביאורו של הנצי"ב על מקרא זה כתב, שמאז חורבן הבית לא ניתן להקריב קרבנות שנאמר בהם 'ריח ניחח', ורק קרבן פסח, שלא נאמר בו 'ריח ניחח', אפשר להקריב גם בזמן שהבית חרב. וביחס לעתיד, כתב הנצי"ב, "אבל בזמן שחרב הבית, אפ"י המזבח קיים, אי אפשר להקריב שום קרבן שהוא לריח ניחח, עד שתהיה הערה מן השמים ורשיון מאומות העולם לבנות בית מקדש וכו'". כלומר, לא ניתן לבנות את ביהמ"ק עד שתהיה הערה מן השמים שהדבר מותר. אמנם אין אתנו היום נביא, ואיך נבחין בהערה מן השמים? התשובה היא - "רשיון מאומות העולם". אלא שהתמיהה גדולה, מדוע לבנות את בית מקדשינו אנו זקוקים לרשיון מהם, מה להם ולבית המקדש?

נדמה שהתשובה לשאלה זו מצויה בדברי קודשו של מרן הרב קוק זצ"ל. על הפסוק "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד". דורשת הגמ' בברכות (נח ע"ב) "והנצח - זו ירושלים, וההוד - זה בית המקדש". ואלו דברי הרב שם: תכליתם של ישראל להיות שוכנים בארצם, כעם חופשי המנהל את מדינתו עפ"י האידיאל האלוהי, כפי שנמסר בתורה. לשם כך הם זקוקים למדינה שבירתה ירושלים. "העוז הלאומי של המלוכה מקושר עם ירושלים, ששם ישבו כסאות לבית דוד". מגמה זו אינה נטולה קשיים. "החוסן הלאומי הישראלי פגש בדרכו ממשלים רבים, ועוד הוא עלול לפגוש, וכולם ינצח בעוז ה' ויעמוד לנצח". ירושלים היא בירת ישראל, סמל המלוכה, ואנו מצווים להילחם עליה, ומובטחים שננצח ושמלכותינו תיכון לנצח. זהו שאמרו חז"ל "והנצח זו ירושלים", נצח במשמעות של ניצחון במלחמה, ונצחיות בזמן.

שונה הוא עניין בית המקדש. "נבדל מזה הוא רוח ה' אשר על ישראל, שהוא עתיד להיות לאור עולם, בו אין תכונת הפגישה של התנגשות להתפשט בכוחו, כי לא נצטוונו לשאת חרב ומלחמה ולקרוא בשם ה' לעמים לא ידעוהו". אין לנו תרבות של מסעי צלב או מלחמות קדש, כפי שדתות אחרות מנסות לכפות את דתם בכוח הזרוע. איך א"כ אנו משפיעים בעולם?

כאשר יגדל שם ישראל, ועמים רבים יראו את ההוד והתפארת הקדושה, ושולם העולמים הנמשך מהוד דעות נשגבות כאלה... בלא פגישה של התנגשות, ובלא התגברות, ירוצו לבקש את שם ה' אלקי ישראל.

מדוע כל זה קשור לבית המקדש? כי ביהמ"ק מסמל את התכלית המוסרית של האנושות. שלמה המלך בחנכו את ביהמ"ק ביקש בתפילתו "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, ובא מארץ רחוקה למען שמך, כי ישמעון את שמך הגדול ואת ידך החזקה וזרועך הנטויה, ובא והתפלל אל הבית הזה, אתה תשמע השמים מכון שבתך, ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, למען ידעון כל עמי הארץ את שמך, ליראה אותך כעמך ישראל, ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי" (מלכים א, ה). ובסוף תפילתו שוב חזר על תכלית המקדש "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלהים" (שם).

דרך המקדש יודע לאומה"ע מהי דעת ה'. וכשמבקש הנביא לצייר את השלמות האנושית לעתיד לבוא, הוא קושר זאת לביהמ"ק "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונישא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים. ואמרו לכו ונעלה אל הר ה', אל בית אלקי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיה ב). א"כ לא בכוח תבוא ההשפעה על האנושות, אלא מתוך הכרה בצדקת דרכם של ישראל. ובזה יגיע עם ישראל לייעודו, כפי שהובטח לאבינו

פתיח בלמסכתא

פי יקח איש אשה ויבא אליה וישנאה: ושם לה עלילת דברים והוצא עליה שם רע ויאמר את האשה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים:

התורה מדברת על אדם שלאחר שבא על אשתו שלקח - מיד שנאה. מסתבר שהשנאה נבעה כתוצאה מהביאה (מעין מעשה אמנון ותמר, או שנמאסה עליו). כמו כן, התורה אומרת שאדם זה קידש אותה ("כי יקח") ואח"כ נשא אותה ("בא אליה")⁴. אם כן ודאי שהקיהה המוזכרת לפני הביאה לא היתה ע"י ביאה, שא"כ היה שונאה כבר אז.

בפס' השני אומר האיש לבית הדין - "את האשה הזאת לקחתי, ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים". מה פשר אריכות לשון זו? חז"ל הבינו שאדם זה אומר - את האשה הזאת לקחתי מאת אביה בכסף מלא, ועתה לא מצאתי לה בתולים. האיש מתרעם על כך שהוא נתן כסף בעבורה והיא בגדה בו.

אם כן, פרשת מוציא שם רע מדברת ככל הנראה על קדושי כסף.

בפרשת גירושין כתבה תורה (דברים כד, א-ב):

פי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בגדה ושלחה מביתו: ויצאה מביתו והלכה והייתה לאיש אחר:

גם כאן מדובר באדם שלאחר ביאתו מאס באשתו והחליט לשלחה, וגם כאן אומרת התורה שהיתה קיחה ואחריה בעילה, הוי אומר שלא מדובר בקיחה של קדושי ביאה.

אך האם הקיחה נעשתה ע"י כסף או ע"י שטר? בפס' הראשון נאמר שהאיש לוקח את אשתו ואח"כ משלחה ע"י ספר כריתות, ובפס' השני מוזכרת שוב היציאה והקדושין לאיש אחר. ונראה שזה עומק דרשת חז"ל שמקור קידושי שטר הוא מהיקש הויה ליציאה - חז"ל הכריעו שכוונת הפס' "כי יקח איש אשה" בפרשה זו היא ע"י שטר, כשם שהגירושין המוזכרים בה נעשים ע"י שטר. אמנם אין הכרח לזה, אך כיון שלא יתכן שהקיחה היא בביאה ומסתבר שהיא לא בכסף כי א"כ הביטוי "כי יקח" כאן לא מחדש כלום, לכן קבעו שכאן נאמרו קדושי שטר.

ובפרשה השלישית נאמר (שם, ה):

פי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושפח את אשתו אשר לקח:

כאן לא מוזכר מעשה ביאה שנעשה לאחר הקיחה, והתורה מדברת על איש ואשה שנשאו זו לזה, שהרי בארוס וארוסה אין דין "לא יצא בצבא" (כמוכח מפרשת החוזרים מעורכי המלחמה. משנה סוטה מג ע"א). חז"ל הבינו מכך, שהקיחה כאן נעשתה באותה הצורה שבה נעשים גם הנישואין, ולכן מכאן למדו דין קדושי ביאה.

השתא דאתינן להכי, מיושבת כמין חומר קושיית הראשונים (רמב"ן, רשב"א וריטב"א) מדוע כתבה המשנה בסדר הזה - "בכסף, בשטר ובביאה", ולא נקטה תחילה את ביאה המפורשת בתורה.

בחלב, שהתורה אמרה ג"פ "תבשל" ונאלצים לפרש על אכילה או הנאה בדרך "אם אינו ענין", ועוד, שכאן מסתמכים גם על הגז"ש וההקש ולא רק על היתור.

⁴ וא"א לומר ש"בא אליה" הוא פירוש ל"כי יקח", כי א"כ לא היה כאן שלב של קדושין, והרי בהכרח מדובר שהביאה היתה אחר שכבר נתקדשה לו, כי אם לא כן מדוע סוקלים אותה אם אמת היה הדבר, הרי נבעלה בעודה פנויה [וכך משמע גם מפס' יד - "את האשה הזאת לקחתי (קדושין), ואקרב אליה (ביאה)"].

כידוע כתב הרמב"ם (פ"ג מאישות ה"כ) שהמקדש בביאה ושטר הרי אלו קידושי תורה, ואילו כסף מדברי סופרים. אמנם דעת רוב הראשונים שקדושי כסף אף הם חלים מדאורייתא. וכך מבארים רוב מפרשי הרמב"ם בשיטתו, שאע"פ שכתב שהכסף מד"ס, כוונתו שאינו מפורש בתורה אך מ"מ דינו כדאורייתא לכל דבר¹. אך א"כ יש להבין מדוע באמת דינו כדאורייתא אם אינו מפורש בתורה, ומה בינו לבין שטר.

וכבר נשתברו כמה קולמוסים, ונכתבו דפים עמוסים, בין מתוכם ובין מעל גבם, בביאור שיטת הרמב"ם. האריכו בזה נושאי כליו (שם, וכן בפ"א ה"ב) שעל הדף ושחוצה לו, ויתר על כן בחידושי ושיעורי רבותינו האחרונים וראשי הישיבות בריש מכילתין, עיין שם ותמצא מלא כף נחת², ואנסה אף אני לעשות לדבריו פותחת.

אך בזאת אמרתי אבוא העיר: הדברים דלהלן מחודשים הם, ואיני מתיימר לומר שזהו אכן הביאור בדעת הרמב"ם. אך לענ"ד גם לכשעצמם הדברים נחמדים, והרי אמרו חז"ל: "אם בקשת ליחנק - התלה באילן גדול" (פסחים קיב ע"א, ע"ש רש"י ורשב"ם).

הפסוק "כי יקח איש אשה" מופיע שלש פעמים בתורה (ושלשתן בפרשת כי תצא): בפרשת מוציא שם רע, בפרשת גירושין, ובדין "נקי יהיה לביתו". לכאורה ההבנה הפשוטה של "יקח", לולי דרשות חז"ל, היא ע"י ביאה, וכמו שאומר הפסוק במוצ"ר "ובא אליה", ובגירושין "ובעלה" (וזה פירוש הלכיהה שהוזכרה קודם). אך חז"ל דרשו מגז"ש משדה עפרון ש"יקח" משמעו גם ע"י כסף, ודרשו מהיקש לגירושין שמשמעו גם ע"י שטר.

אמנם אפשר אולי לומר, שהבסיס העיקרי לשלשת דרכי הקדושין הוא העובדה שהתורה כפלה את הפסוק "כי יקח איש אשה" כצורתו שלש פעמים. מכך אנו למדים שישנן שלש דרכי קדושין. אמנם בתורה לא נתבארו בפירוש דרכי הקדושין עצמן, ולכן הוצרכו חז"ל לדרוש בגז"ש ובהיקש שהכוונה לכסף ולשטר. אך אחר שאנו יודעים שאלו הן הדרכים - הרי שכך מתפרשים פסוקי התורה שכתבה "כי יקח" ג' פעמים³.

ואף גם זאת - כשנעמיק בפרשיות הנ"ל, נוכל גם למצוא סמך בכל אחת מהן לדרך אחרת מדרכי הקדושין:

בפרשיית מוציא שם רע נאמר (דברים כב, יג-יד):

¹ [וכ"מ מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש ריש מכילתין, שכתב: "ולמדנו שהיא מתקדשת בכסף ממה שנאמר 'כי יקח איש אשה' ואמר בעפרון 'נתתי כסף השדה קח ממני' גמר קיחה. והקדושין בשטר... אמרו 'ויצאה והיתה' מקיש הויה ליציאה... וסדר הקדושין בביאה שיתייחד עמה בפני עדים לשם קדושין, ואין קדושין יותר מבוארים מאלה, וזה הוא שנתפרש בתורה שנ' ובא אליה ובעלה בביאה תעשה בעולת בעל". משמע שכולם מה"ת, אלא שביאה היא הדרך המפורשת ביותר, שנכתבה להדיא ולא נדרשה במידות שהתורה נדרשת. ומ"מ תנא דמתני' כתבן בסדר הזה, כי רוב הקניינים בכסף, ובתריה שטר כי אף הוא קניינו מרובה (עי' ר"ן א ע"א), ורק בסוף נקט ביאה, משום שאין לקדש בביאה משום פריצותא. וזהו י"ל דברי רש"י על המשנה "בשלש דרכים - כדמפרש ואזיל" וז"ל, דלכא' הוא מיותר, שנכתב מיד בסמוך במשנה? אלא מ"ש "כדמפרש ואזיל" היינו כסדר הזה דווקא, שהעדיפות היא בכסף ואח"כ בשטר ואח"כ ביאה, על אף שביאה מפורשת יותר בכתוב. וגם שטר מפורש יותר מכסף, דהתם היא גז"ש גמורה, משא"כ בכסף ש"א שהוא רק גילוי מילתא כדמשמע מלשון הגמ' ד ע"ב (שהוא מקור דברי הגמ' ב ע"א), וכסברת רבותי של רש"י (גיטין לג ע"א ד"ה בעילת זנות). וגדולה מזו אמרו שם, שהמקדש בביאה אין הקידושין חלים דאפקעינהו לקידושין מיניה, כיעו"ש, ואכמ"ל בביאור שיטתם. העורך]

² וגו' (קהלת ד, ו).

³ בדומה לכך מצאנו באיסור בשר בחלב, שהתורה כתבה ג"פ "לא תבשל גדי בחלב אמו", ודרשו חז"ל שיש שלשה איסורים - בישול, אכילה והנאה. ושלנו גדולה משלהם, שכאן לא מוציאים את הפס' מפשוטו אלא מבארים שזה גופא הפשט בפסוק (בניגוד לבשר

ע"פ האמור מובן מאד: אחר שלמדו חז"ל בדרשותיהם שכסף וטרף אף הם מקדשים, מעתה כך מתפרשים פסוקי התורה "כי יח איש אשה" בכל אתר ואתר, כל חד לגופיה, וא"כ שלשת דרכי הקדושין מפורשים בתורה. לכן נקטה המשנה כסדר פסוקי התורה – פרשת מוציא שם רע (כסף), פרשת גירושין (שטר) ופרשת אשה חדשה (ביאה)!

עתה נשוב לשיטת הרמב"ם. לדברינו ניתן לומר, שאמנם לולי כתבה התורה "כי יח" שלש פעמים, היינו אומרים שקדושי כסף וטרף תוקפן רק מדרבנן כיון שאינם מפורשים בתורה אלא נלמדים מגז"ש והיקש, וכשיטת הרמב"ם שבד"כ דינים הנלמדים מדרשה אינם דאורייתא⁵. אך כיון שהתורה עצמה כתבה "כי יח" שלש פעמים, ומתוך הפסוקים נראה שבאה לפרט את שלשת דרכי הקדושין, מעתה אף הרמב"ם יודה שגם כסף וטרף הם מן התורה כמו ביאה.

אמנם בכל זאת מכנה הרמב"ם את קדושי כסף כ"דברי סופרים", כיון שכפי שראינו, בפרשת מוצש"ר אין ראייה חיובית מוחלטת שמדובר בקדושי כסף (אלא שלא יתכן שמדובר בביאה ומלשון הפסוק "את האשה הזאת לקחתי" מסתבר שהיו קדושי כסף). סוף סוף דין קדושי כסף לא מפורש בתורה, ועל כן הוא נקרא "דברי סופרים" ככל דין שאינו מפורש בכתוב. אך מאידך ודאי שתוקף קדושין אלו מדאורייתא, שהרי כך פירשו חז"ל את פשוטו של מקרא בפרשת מוצש"ר.

אך את קדושי שטר מגדיר הרמב"ם כקדושי תורה, כיון שהשטר מפורש בפסוק בפרשת גירושין ("וכתב לה ספר"), ואמנם מוזכר הוא בענין גירושין, אך מתוך ההקשר והפסוקים למדו חז"ל שה"ה לקדושין⁶. כאן סבר הרמב"ם שניתן להגדיר דין קדושי שטר כדבר המפורש בתורה.

על דרך זו ניתן אולי לבאר מדוע בספר המצוות כתב הרמב"ם שקדושי כסף וטרף הם באותה דרגה, שאינם מפורשים בתורה כקדושי ביאה (אך גם הם דאורייתא⁷), שלא כדבריו בהל' אישות שכסף מוגדר דברי סופרים ואילו שטר וביאה מוגדרים דאורייתא.

⁵ הרמב"ם כותב בשורש השני לספר המצוות, שרק דבר המפורש בתורה, או שאמר עליו חז"ל בפירוש שהוא מן התורה – הוא בכלל דיני דאורייתא, אך מה שלא מפורש בתורה ולא מצינו שהוגדר בחז"ל כדאורייתא – הרי הוא מדרבנן. ובכל מקרה, כותב הרמב"ם, כל מה שלא הוזכר בתורה נקרא "דברי סופרים", אף אם תוקפו דאורייתא.
⁶ על פי האמור לעיל גם בביאה כך הוא, שהרי בפרשית אשה חדשה לא מפורשת ביאה, אלא שבפרשיות האחרות נאמר "ובעלה", "ובא אליה" (אודות שלב הנשואין), וזה מספיק להגדיר אותה כדבר המפורש בתורה. הגמ' (ד ע"ב, ט ע"ב) שדנה במקור לקדושי ביאה, מחפשת פסוק בתורה שבו מפורש מעשה הביאה בהקשר של לקוחין, גם אם לא זה הפירוש של הקיחה שבאותו פסוק, והקיחה המדוברת על ביאה נמצאת בפרשית אחרת ("כי יח איש אשה חדשה").
⁷ כך נלענ"ד יותר משמע בלשונו שם, ולא כמי שהבין בדעתו שרק בקדושי ביאה יש מצוה מדאורייתא לקדש ולא בכסף וטרף.

בגמ' (ד ע"ב) מובאים שני מקורות לקדושי כסף – קיחה קיחה משדה עפרון, ו"ויצאה חנם אין כסף". הרמב"ם בהל' אישות (ג, כ) הביא את המקור של שדה עפרון (וכן בפיהמ"ש), אך בסהמ"צ הביא את המקור של אמה עבריה, ולכאורה צ"ל שכאשר כתב את סהמ"צ סבר שהמקור העיקרי הוא אמה עבריה, אך במשנה תורה חזר בו וקבע שעיקר המקור לקדושי כסף הוא שדה עפרון.

אם השערה זו נכונה, מובן מאד השינוי בדעת הרמב"ם במעמד קדושי כסף ביחס לקדושי שטר: בספר המצוות כתב שקדושי כסף וטרף שווים הם, כיון שסבר שהמקור לקדושי כסף הוא מ"אין כסף". בפסוק זה מוזכר "כסף" בפירוש, ולכן אפשר להגדיר את קדושי כסף כדאורייתא, בדומה לקדושי שטר שתוקפם דאורייתא כיון שמוזכר "ספר" בפסוק שממנו הם נלמדים.

אך בהל' אישות סבר הרמב"ם שהמקור לכסף הוא משדה עפרון, וא"כ לא הוזכר כסף בפסוק שנאמר בקדושין "כי יח איש אשה"⁸, ולכן כתב שהכסף מדברי סופרים כיון שאינו מפורש בתורה, לעומת השטר שהוא מן התורה כיון שהוזכר שטר בפס' שממנו נלמדו קדושי שטר⁹.

⁸ אמנם בשדה עפרון נאמר כסף, אך ברור שאי אפשר לומר שמכח גז"ש יחשב כאילו נאמר כסף בקדושין ונדון זאת כדבר המפורש בתורה. משא"כ אם הלימוד הוא מ"אין כסף", שהכסף הוזכר בפסוק זה עצמו שממנו למדים על קדושי כסף.
⁹ לפי דרכנו אפשר לבאר את הסוגיא הרווחת בש"ס (כתובות ג ע"ב, גיטין לג ע"א ועוד), שבמקרים מסוימים "אפקעינהו רבנן לקדושין", ומקשה הגמ' "תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?". ובכל מקום מביא רש"י את פירוש רבותיו לקושית הגמ', שקדושי כסף דרבנן הם כיון שנלמדים מגז"ש, ולכן מובן שיכולים חכמים עצמם להפקיעם, משא"כ קדושי ביאה שהם דאורייתא. ורש"י מאריך לדחות ביאור זה ולהוכיח שגם קדושי כסף דאורייתא הם, ומבאר את הגמ' בדרך אחרת. אך מאידך לשיטת רש"י קשה – מדוע בקדושי כסף מובן יותר שיכולים חכמים להפקיעם מאשר בקדושי ביאה, הרי שניהם דאורייתא [א"ה: רש"י שם יפה פירש, דבכסף ניהא משום ששם התנאי של רבנן 'כדת משה וישראל' משמעותו שאם ניהא כהוגן יהיה כסף קידושין ואם לא – הוי כסף מתנה, היינו שבכסף היה מובן יותר דשייך באופן של נתינת מתנה. אבל בביאה מאי אפקעתא איכא? וע"ז תירצה הגמ' שגם בביאה שייך לומר שאם לא יעשה כתקנת חז"ל הוי בעילת זנות למפרע. העורף]. ועוד, שלפי פירוש יוצא לכאורה שאם אדם קידש שלא על דעת חכמים הם אינם יכולים להפקיעם, וזה מחודש ותמוה [א"ה: לא ייתכן שלא קידש על דעת חכמים. "כל דמקדש" היינו שאין אפשרות אחרת. הני"ל].

ובדעת הרמב"ם יש שהבינו שסבר כרבותיו של רש"י (ראב"ד אישות פ"ג ה"כ ולח"מ שם פ"א ה"ב), וא"כ תקשנה עליו קושיות רש"י. אמנם לדעת רוב המפרשים מסכים הרמב"ם עם רש"י שקדושי כסף תוקפם מדאורייתא, אך א"כ לכאורה יצטרך להסביר את הגמ' כרש"י, ויהיה עליו לתרץ את הקושיות הני"ל. [א"ה: לכא' מוכח ממש"כ בפיהמ"ש ה"ל שהרמב"ם כרש"י, ועוד שכתב שם שהמקדש בביאה קידושו חלים אלא שלוקה מכת מרדות, ודלא כרבותיו של רש"י. אמנם אפ"ל שהם ביארו דעת רשב"ג שם בסוגיא, אבל הלכה כרבי ש"ביטלו מבוטל" ולכן לא מפקיעים, וצ"ע. הני"ל].

לפי האמור ניתן לבאר שאכן לרמב"ם קדושי כסף תוקפם מן התורה כקדושי ביאה, שהרי "כי יח" דמוצש"ר נאמר על כסף כאמור (ולכן לא קשות קושיותיו של רש"י), אך הגמ' אומרת שבכ"ז אותם יכולים חכמים להפקיע, כיון שלולי דרשת חז"ל מגז"ש לא היינו מפרשים את הפס' "כי יח" שנאמר במוצש"ר על קדושי כסף, וכיון שהם אלה שגילו ע"י דרשתם שאפשר לקדש בכסף, יכולים הם גם להפקיעם, משא"כ בקדושי ביאה שמפורשים בתורה גם ללא דרשת חז"ל (ואולי זו כוונת הכס"מ בפ"א מאישות ה"ב בסוף דבריו. ע"ש).

בשר חיה בחלב - בירור דעת הרמב"ם

ר' אריאל שמואל דוד

א. הקדמה

שנינו במסכת חולין (פ"ח מ"ד):

...**רבי עקיבא אומר:** חיה ועוף אינם מן התורה, שנאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו" (דברים יד, כא) שלש פעמים, פרט לחיה ולעוף ולבהמה טמאה.

רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר (בתחילת אותו פסוק) "לא תאכלו כל נבלה" ונאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו", את שאסור משום נבלה אסור לבשל בחלב. עוף שאסור משום נבלה יכול יהא אסור לבשל בחלב? תלמוד לומר "בחלב אמו", יצא עוף שאין לו חלב אם.

חיוני הלכה

כלומר, רבי עקיבא סובר שרק בשר בהמה טהורה בחלב נאסר מן התורה ואילו בשר חיה בחלב אסור רק מדרבנן (חולין קטז ע"א), ורבי יוסי הגלילי סובר שהתורה אסרה גם בשר חיה.

כמי פוסקים?

בשורות אלו ננסה לבאר את שיטת הרמב"ם.

ב. סתירה בדעת הרמב"ם

בהלכות מאכלות אסורות (פ"ט ה"ג-ה"ד) כתב הרמב"ם כך:

אין אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, שנאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו"...

וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה, ואסור באכילה מדברי סופרים כדי שלא יפשעו העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב של תורה ויאכלו בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, שהרי אין משמע הכתוב אלא גדי בחלב אמו ממש, לפיכך אסרו כל בשר בחלב.

הרי לנו שהרמב"ם פוסק כר"ע, שבשר חיה בחלב מותר מהתורה.

אך בהלכות ממרים (פ"ב ה"ט) כותב הרמב"ם:

הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו? שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה, בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה.

כיצד? הרי כתוב בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמו", מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסור לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה. אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף. אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזר - שלא יבא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת חוץ מן העז, ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה או הכבשה שלא נאמר אלא אמו שהיא מינו, ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינה אמו מותר שלא נאמר אלא אמו - לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה, וכן כל כיוצא בזה.

מכאן לכאורה שפוסק הרמב"ם כריה"ג, שבשר חיה אסור מן התורה. והדברים סותרים!

ג. שני יישובים סותרים בעקבות כתבי היד

כידוע, פעמים רבות נפתרות סתירות ברמב"ם באמצעות נוסחאות מדוייקות. אך כאן הדברים מסתבכים:

בנוסח הדפוס (ובכתבי יד נוספים) נעשה המעבר בין הלכה ג להלכה ד כך:

...בשר בהמה טהורה שבשלו בחלב בהמה טמאה, או בשר בהמה טמאה שבשלו בחלב בהמה טהורה מותר לבשל ומותרת בהנייה ואין חיביבין על אכילתו משום בשר בחלב.

וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה...

אך בכמה כתבי-יד תימנים עתיקים של המשנה תורה (מובאים בשינוי² מהד' פרנקל) המעבר נעשה שלוש מילים אחר כך:

...אין אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה... וכן בשר חיה.

ועוף, בין בחלב בהמה בין בחלב חיה, אינו אסור באכילה מן התורה...

שינוי המיקום כאן הוא שינוי הדין. לפי נוסח הדפוס בשר חיה נכלל יחד עם בשר עוף להיתר, ולפי כתבי היד הוא נכלל עם בשר בהמה לאיסור. אם כן, לפי כתבי יד אלו הרמב"ם פוסק גם בהל' מאכ"א וגם בהל' ממרים כריה"ג, שבשר חיה בחלב אסור מדאורייתא.

אלא, שמצינו גירסה מדוייקת אחרת, שלא הגיעה לידינו, אך רבי יהושע הנגיד, שהיה בן נין הרמב"ם ובאמתחתו שהה העותק המקורי של משנ"ת, מביא בתשובותיו (סי' מה במהד' רצהבי):

מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסור לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר השור בין בשר השה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה.²

וכן הביא הרדב"ז בתשובותיו (ח"ה סי' א'שפב):

ובדקתי בספרים המדוייקים בספר שהוגה מספרו של הרב ז"ל שהיה בחלב³, וכך כתוב בו בהלכות ממרים: מפי השמועה למדו וכו' בין בשר השור בין בשר השה, אבל בשר העוף וכו' אם יבא בית דין ויתיר בשר שה בחלב הרי זה גורע וכו' ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש בתורה כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויצא אחר לומר אף בשר בהמה מותר חוץ מן העז וכו'...

אם כן, בהלכות ממרים שבכתב היד שהוגה מספרו של הרמב"ם, נפסק שרק בשר בהמה אסור מדאורייתא ולא בשר חיה, כר"ע, ולפי כתב יד זה אין סתירה בין הלכות ממרים להלכות מאכ"א שבדפוסים.

הרי ששתי דרכים לפתור את הסתירה לפנינו, והן סותרות אחת את השניה!

ג. שינוי דעתו של הרמב"ם

פתרון לבעייתנו טמון בפירוש הרמב"ם למשנה. מצוי בידינו בפירוש המשנה כתב ידו של הרמב"ם עצמו (על רוב הספר), ומלבד שהדבר מסלק טעויות הנגרמות מהעתיקות על גבי העתיקות בכתבי יד אחרים ובדפוסים, אנו יכולים לראות את תיקוניו של הרמב"ם לפירושו ולהסיק מכך מתי שינה את דעתו ומדוע.

את איסור בשר בחלב הזכיר הרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש (מהדורת הרב קאפח עמ' יב), ובמהדורה קמא כתב:

ואינו אסור מן התורה אלא בשר בהמה וחיה.

ובמהדורה בתרא תיקן מילה אחת וכתב:

ואינו אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה.

כלומר, בתחילה הכריע הרמב"ם כריה"ג. לכן כתב במהדור"ק של ההקדמה לפיהמ"ש שבשר חיה בחלב אסור מן התורה, לכן בהלכות מאכ"א הצמיד את בשר חיה לבשר בהמה, בהלכה ג ולא בהלכה ד (כפי שמשתקף בכתה"י התימנים, שנחשבים למדוייקים בהעתיקותם, אך במקרים רבים הם מהנוסח שם הוא מהדורה קמא של משנ"ת, כיוון שלא הגיעו אליהם אח"כ המהדורות עם תיקונים הרמב"ם⁴), ולכן הביא בהלכות ממרים את בשר חיה בחלב כדוגמא לדבר שאסור מן התורה.

אך בהמשך חזר בו הרמב"ם והכריע כר"ע, ולכן שינה בהלכות מאכ"א את המעבר בין הלכה ג' להלכה ד', כך שבשר חיה ניתק מבשר בהמה והוצמד לבשר עוף (כך תיקן הרמב"ם באופן שמבהיר את כוונתו אך משנה את הנוסח כמה שפחות). תיקן את הדוגמא לאיסור דאורייתא בהלכות ממרים מבשר חיה בחלב לבשר בהמה בחלב, ומחק בהקדמתו לפיהמ"ש את המילים "בהמה וחיה" ו"בהמה טהורה"⁵.

² יל"ע, שר"י הנגיד נשאל שם גם על הל' מאכ"א לפי חלוקת ההלכות שבדפוסים, ולא העיר על כך.

³ הרב שילת (במבוא לספר המדע שבמהדורתו, אות ד) כותב שאין הכוונה לספר שהוגה מכת"י הרמב"ם ממש, אלא לכלי שני, דהיינו ספר שהוגה מתוך ספר שהוגה מהעותק המקורי. אין אנו יודעים את הפרטים, אך הרדב"ז לא הכיר את העותק המקורי (האבוד, לעת עתה) של משנ"ת (שכנראה נשאר במצרים [ראה אצל הרב שילת שם], שם גר הרדב"ז), והכיר את הספר המוגה שהיה בחלאב (שמצויים ממנו בידינו, כיום, רק ספרי המדע ואהבה) והיו בהישג ידו ספרים שהועתקו ממנו.

⁴ ראה בהקדמת מדור השינוי"ס שבמשנ"ת מהדורת פרנקל.

⁵ בשורות אלו עסקתי רק בבירור דעתו הראשונה והשניה של הרמב"ם. יש עמדי גם הרחבה במקורות נוספים ברמב"ם שלכאורה מקשים על מה שכתבנו, והסבר מדוע צידד הרמב"ם בתחילה כריה"ג ומדוע שינה דעתו להכריע כר"ע - אך עדין לא הגיעו לידי ליטוש ואפרסמם אי"ה בעתיד.

¹ הובא בשו"ת אבקת רחל סי' לח. וצ"ב כי בכס"מ לא תירץ כך.

אדוני, בדוק את החוזה שלך!

ר' שאול אלעזר שנלר

זאת ניגש מיד לכריתת הברית החדשה בין ישראל לה', אותה קיבל בהר סיני², וזה סידורו של כל ספר ויקרא.

בין לפי הרמב"ן ובין לפי הראב"ע, ה'חוזה המחייב' הקושר אותנו עם הקב"ה בברית עד היום הזה, הוא פרשיות בהר-בחוקותי.

זוהי התשובה הפשוטה ביותר לשאלה "מה ענין שמיטה להר סיני". אין מדובר כאן ב'עוד מצוה' שבאופן חריג נכתב שניתנה בסיני. הפסוק הפותח את פרשת בהר איננו פתיחה למצוות השמיטה, אלא פתיחה למעמד כריתת הברית של ישראל והקב"ה, וממילא ברור שראוי להדגיש שהיתה בסיני (וכפי שמסכם בסוף אשר נתן ד' בינו ובין בני"ה בהר סיני).

מעתה מבוארת היטב תשובת השאלה בה פתחנו (מדוע ישנם 'שני פסוקי סיכום'). ההבדל בין הפסוקים עצום! הפסוק הראשון מסכם את הדברים "אשר נתן ד' בינו ובין בני"ה" - זוהי הברית, ואילו הפסוק השני, מסכם באמת את כלל הספר על כל מצוותיו, שנאמרו מחוץ לפרשיית הברית.

כך מצאתי שהדגיש גם רבינו הספורנו (סוף פרק כו):

"כל המצוות שנאמרו קודם שהתחיל פרשת אהרן בחוקותי, הם החוקים והמשפטים והתורות שעליהם נכרת הברית בברכות וקללות וזה הוא הברית שהזכיר באמרו "מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב":

'בינו ובין בני ישראל'. שנדר הוא יתעלה הברכות לכשיזכו וקבלו הם האלות אם לא יזכו. אבל ערכי אדם ודיני הקדש בית ושדה ובכור וחורמים ומעשר בהמה כלם נאמרו אחר זה הברית, אף על פי שנאמרו גם הם בהר סיני, כאמרו".

ובסוף פרק כו כתב:

"אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני. אבל לא נתנו בינו ובין בני ישראל בברית".

הראנו לדעת, כי בכוונה תחילה הוצאו המצוות שבסוף פרשתנו אל בין שני הפסוקים הנ"ל, וזאת משום שאינם בכלל הברית. אך עדיין נשאלת השאלה השניה ששאלנו - מדוע באמת לא זכו להיכלל בברית? מה בינם לבין המצוות 'הזוכות' שבפרשת בהר הדומות להן כל כך?

לא מצאתי במפרשים הסבר המניח את הדעת לפרשה זו. ננסה אפוא למצוא תשובה לדבר מתוך התבוננות בתוכן הברית.

בהעמיקנו ב'ספר הברית' נגלה עד מהרה דבר מדהים. לו נשאל אדם מן השורה אילו מצוות לדעתו היו מבוארות בספר ובו מנין מצוות מצומצם שעליהם בפרט כרת הקב"ה את בריתו עם ישראל, מן הסתם היינו מקבלים רשימה כגון: האמונה בד', ביעור העבודה הזרה, לימוד התורה, ק"ש, ציצית, תפילין, שבת, ציווי קדושה, מאכלות אסורות, ענייני בית המקדש וכד'.

אולם, רובן המוחלט של 'מצוות הברית' עוסק במצוות שבין אדם לחברו, וביתר מיקוד: בערבות ובתמיכה איש באחיו, ובפרט בחלשים שבהם -

בלב פרשת בחוקותי, מופיע פסוק-סיום נהדר לספר ויקרא: "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ד' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה". כמעט שיצאה מפינו קריאת 'חזק חזק ונתחזק', אבל - אופס, טעות קטנה. 'שכחנו' כמה מצוות...

התורה מוסיפה את 'המצוות הנשכחות' (פרק כז), ואז חותמת שוב בפסוק דומה להפליא: "אלה המצוות אשר צוה ד' את משה אל בני ישראל בהר סיני". הדבר תמוה מאוד, מדוע ה'סיכום' לפני הסיום? מדוע החזרה על פסוק החתימה?

הפליאה גדלה כאשר אנו מתבוננים בתוכן המצוות ש'הושארו לנספח': כולם עוסקים בדיני פדיונות (פדיון של: ערכי אדם, תמורה, קדשים, הקדשי בית ושדה מקנה/אחווה, בכור, בהמה טמאה, חרם, מעשר דגן ומעשר תבואה). הדמיון (בכלל ובפרטים, ואכמ"ל) בין מצוות אלה לבין פרשיות הגאולה והפדיון התופסות את רוב פרשת בהר, בולט מאוד לעין. מדוע לא צוות מצוות אלה לחברותיהן? מדוע נדחו עד אחר פרשיית הברכות והקללות ו'סיכום הספר'?

אם נשאל את האדם הממוצע מהן המצוות והתנאים שעליהם נאמרו הברכות והקללות, ניענה בדרך כלל שהתנאי הוא 'אם בחוקותי תלכו' וכו'. אך אליבא דאמת, תשובה זו הינה חלקית ביותר, וכדלהלן:

בפרשת בחוקותי ישנה תופעה ייחודית שלא מרבים לשים אליה לב. פרשה זו היא אחת היחידות בד' הספרים הראשונים שאיננה פותחת באות ו' או במילת הפתיחה 'אלה'.¹ הסיבה לכך היא שפרשת בחוקותי איננה פותחת ענין או דיבור חדש. חציה הראשון של פרשת בחוקותי הוא המשך ישיר של פרשת בהר, ובדיבור אחד נאמרו. ההפסקה בין הפרשיות היא ממש 'הפסקה באמצע משפט' של הקב"ה. לכן אין כאן פתיחת דיבור חדש (גם תוכנה של הפרשה מורה על כך - אנו שבים במהלך הקללות לפרשיות השמיטה והיובל שפתחו את פרשת בהר, וגם חתימת הפרשה מורה על כך - הדגשת 'בהר סיני' בתחילה ובסוף הפרשה).

מדוע דבר זה כה עקרוני? משום חשיבותן הקריטית של פרשיות אלה.

נחלקו הרמב"ן והראב"ע בריש פרשת בהר במהותה של פרשה זו: דעת הראב"ע שפרשה זו היא 'ספר הברית' אותו קרא משה באזני עמ"י (ככתוב בסוף פרשת משפטים), שעליו (ורק עליו) אמרו בני"ה נעשה ונשמע' וזכו לכל המעלות שאחז"ל, ועליו נכרתה שם הברית בין בני"ה להקב"ה (כמפורט בתורה שם).

הרמב"ן חולק על הראב"ע, באמרו שהתורה כסדר נכתבה, ומבאר שהברית הראשונה הנ"ל בטלה בחטא העגל, והוצרכנו לברית חדשה. הברית החדשה הזו - היא פרשתנו, וניתנה למשה רבינו בעלותו לקבל את הלוחות השניים. אולם משה רבינו המתין מלכרות את הברית עם ישראל עד שהושלם ענין המשכן עליו ציווה את ישראל ברדתו, ביום הקמת המשכן נצטווה בכל תורת הכהנים ומסרה לבני"ה, ומשהשלים

² נראה לבאר הטעם ששהה עד לאחר הקמת המשכן הוא משום שלא שייך לברות הברית עם ישראל קודם שתשרה שם השכינה ותהיה כריתת הברית 'במעמד שלושתם'. ובפ' משפטים היה כבוד ד' בענן בהר סיני (להרמב"ן שם, שהתורה כסדרה), ונצטוו במשכן ש"סוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתרו" (רמב"ן ריש פרשת תרומה). אך בחטא העגל נסתלקה השכינה ולא חזרה עד כלות בנין המשכן (רמב"ן הקדמה לספר שמות, ועי' רמב"ן שמות מ, א). ולכן כל זמן מלאכת המשכן לא שייך היה לברות הברית.

¹ היא היחידה בכל ספר ויקרא, והפרשות היחידות בבראשית שמות ובמדבר שאינן פותחות בו' הן: בראשית, אלה תולדות נח, אלה פקודי המשכן, אלה מסעי בני"ה. בספר דברים ישנן אמנם כמה פרשיות כאלה, ובדיקת מאותה סיבה של פרשת בחוקותי-מדובר ב'נאום' אחד רציף שנקטע באמצעו.

הפקרת הפירות בשמיטה, יובל -חזרת העבדים והקרקעות, גאולות קנייני היורד מנכסיו שמכרם, איסור ריבית לאחייך ש'מטה ידו', לא תעבוד בו עבודת עבד, לא תרדה בו בפרך, אונאת ממון, אונאת דברים, גאולת עבדים וכו'. מושאי המצוות הם אבינוי עמך, אחייך המך, אחייך העבד וכד'. כמוכן שעניינים אלו קשורים ונובעים מנקודת המבט האלוקית ויסודי אמונתנו -שבת לד', כי לי הארץ, כי לי בני"י עבדים, וכו'. אך המשמעות המעשית המודגשת היא - חסד לחלשים שבעם ישראל!

אכן, בסוף פרשת בהר 'דוחפים' בזריזות בשני פסוקים כמה מצוות יסודיות שבין אדם למקום (לא תעשו לכם אלילים...את שבתותיי תשמורו...). בנוסף, בכלל הברית האזהרה כללית שבראש פרשת בחוקותי לשמור את כל חוקי ומשפטיו, ובכלל זה דרשת חז"ל הידועה 'שתהיו עמלים בתורה', אך מכל מקום אנו רואים מה היה 'חשוב להקב"ה' להדגיש ולפרט באורך בספר הברית, עד שיתפוס את רובו המוחלט³!

עלולים היינו לחשוב שענייני בין אדם לחברו מוזכרים בתורה רק כי היא אמורה להסדיר את כלל החיים הישראליים. רבים חשים שיש 'להיות צדיק', - שזה בבין אדם למקום, וחוף מזה, אחרי שאני צדיק גדול ואהוב לפני המקום, יש גם איזה עניין כזה 'להיות מענטש'. באה פרשתנו ומלמדת שאין זה כך, 'בין אדם לחברו' איננו 'מותרות' אלא **חלק מהותי מבסיס היהדות!**

בעצם הדבר איננו כה מפתיע כשניזכר בשני לוחות הברית, אשר גם חצי מהם הוקדש לבין אדם לחברו⁴.

לאור תובנה זו נוכל להעז ולומר שזוהי התשובה לשאלה ששאלנו. הדמיון בין פרשיות בהר לפרשיות החותמות את בחוקותי הוא רב מאוד,

³ אבחנו זה נכונה גם ביחס לפרשה שהיא 'ספר הברית' הראשון לדעת הרמב"ן - פרשת משפטים.

⁴ ושמעתי מהרב אליהו בן חיים הערה נפלאה, שהנה 5 הדברות הראשונות מרובות מאוד במלל, ולעומתם 5 האחרונות קצרות מאוד. ע"פ השיטה המקובלת שהיו 5 דברות בכל לוח, ומן הסתם שני הלוחות היו כתובים מראשם עד סופם, נמצא שהלוח של בין אדם למקום היה מלא בכתב קטן וצפוף, ואילו הלוח של בין אדם לחברו נכתב באותיות קידוש לבנה הזועקות למרחוק. והדבר אומר דרשני!

וחשבתי לומר בדרך מליצה שהנה ידוע שכל התורה כולה ותרי"ג מצוותיה כלולים בעשרת הדברות, שכל אחד מהדברות הוא כלל בו נכללים מצוות רבות. ולפי זה יש

אך ההבדל ביניהם חד וברור - אלו שבפ' בהר עוסקות בעניינים הנוגעים בין אדם לחלשים שבחבריו, ואלו שבפ' בחוקותי כולן עוסקות בבין אדם למקום. מצוות ה'קודשים' לא זכו להיכלל בברית, ונדחו להוות השלמה לאחריה, ואילו המצוות שבין האדם לחברו - אותם חפץ הקב"ה להדגיש בבריתנו!

מכאן יוצאת התבוננות עצומה במקומו של הבין אדם לחברו בעבודת ד' וברצון ד'. וכדברי חז"ל:

"כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, בניי, כלום חיסרתי לכם, מה אני מבקש מכם, הא **איני מבקש אלא** כדי שתהיו אוהבין זה את זה, ותהיו מכבדין זה את זה, ותהיו יריאין זה מזה, ולא ימצא בכם לא עבירה ולא גזל ולא דבר מכוער, אלא שלא תבואו לידי פסול לעולם, שנאמר הגיד לך אדם מה טוב ומה ד' דורש ממך **כי אם** עשות משפט, ואהבת חסד, והצנע לכת עם אלוקיך" (מיכה ו' ח'), אל תיקרי הצנע לכת עם אלהיך, אלא: 'הצנע לכת - ועמך אלהיך', כל זמן שאתה עמו בצניעה, הוא יהיה עמך בצניעה" (תנא דבי אליהו רבה פרשה כו).

כמה מאירים ונהירים מעתה דברי רבי עקיבא "...זה כלל גדול בתורה", ודברי הקדום לו - הלל הזקן: 'דעלך סני... ואידך פירושא'. אין אלו דרשות רחוקות ח"ו, מקורן ברור ופשוט - בספר הברית שנתן לנו הקב"ה!

אמנם, יש להדגיש בצורה ברורה - לא זו בלבד שהברית איננה כוללת רק את 'בין האדם לחברו' אלא גם את יסודות המצוות שבינו למקום (כנ"ל). כשזה בלא זה - איננו מהווה כלל קיום הברית, אלא שגם בענייני האדם כלפי חברו מודגשת ללא הרף בפרשה דווקא **חשיבותם מהצד הרוחני והאמוני** (כנ"ל), ולא מהצד החברתי הפשוט (אף שודאי התורה באה לחנכנו לזאת, ואכמ"ל). וכן מקובלנו מרבותינו (ומן המציאות הפשוטה שסביב...) שאין חברה מגיעה לתיקון ראוי ובר קיימא בבין אדם לחברו כל עוד 'אין יראת אלוקים במקום הזה', ולא הקב"ה הוא שבראש מעייניהם.

יה"ר שזנוכה להפיק את הלקח הראוי מדברים אלו וליישמו, ונזכה: "כי **באור פניך נתת לנו: תורת חיים, ואהבת חסד**... וטוב יהיה בעיניך לברכנו ולברך את כל עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך", אכ"ר.

לבאר דברי רבי עקיבא: "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה" - שכלל זה נכתב בתורה (-בלוחות הברית) גדול...

אורח חיים

בהכוונת הרב רובינשטיין

מחזי כמתקן. מ"מ, שו"ע (שכו, ח) מתיר לאדם לטבול מטומאתו בשבת, וזאת מהטעם שלא ניכר שנכנס ע"מ להטהר, אלא יתכן ונכנס למים ע"מ לקרר עצמו. עפ"ז לכאורה, כיום נראה שאסורה הטבילה במקוה - ראשית, כיום אין רגילות האנשים ליכנס למקוה ע"מ להתקרר. כ"כ, ידוע מנהג בני אשכנז שלא לרחוץ אף במים צוננים בשבת (משנ"ב שכו, כא), א"כ חוזר עלינו האיסור לטבול בשבת מדין מחזי כמתקן.

על אף כל זאת יש להקל - הכריעו האחרונים¹ שכיום כיון שנתבטלה תקנת עזרא, ואין לנו טבילה לבעלי קרי, לכן אין האדם הטובל נחשב

¹ גדולי הדורות נהגו היתר לכתחילה לטבול בשבת, כמוכן בצונן (פסק"ת שכו, טו). יש לציין שהמנהג אינו כגר"א האוסר, ואף לא כביאור"ל (שכו, ח) סד"ה אדם שהסיק ש"אין למחות ביד הנוהג להקל". גם הביאור"ל שם העיד שנתפשט המנהג להתיר. כמוכן יש לזכור, שלא יבוא לידי סחיטה, כפי שכתב בסוף דבריו.

טבילת גברים בשבת

ר' איתן גרתי

רבים מקהל ישראל נוהגים להכנס למקוה טהרה מדי שבת, או אף מדי יום. בסוגיית הטבילה בשבת יש לדון בשני ענינים, והם: **א.** מחזי כמתקן מנא - עצם הטבילה במקוה לצורך הטהרות מְקַרֵי או אף לשם תוספת קדושה. **ב.** מדין האיסור לרחוץ במים חמים - האם אסרו טבילה במקוה חם משום גזרת הבלנים (האוסרת רחיצה בחמין בשבת, כנזכר במאמר הקודם).

א. מחזי כמתקן מנא - ידוע האיסור לבנות או לתקן חפצים בשבת (מדין בונה, מכה בפטיש). חדשו חכמים שיש לאסור אף תיקונים שאינם נוגעים בפירוק והרכבה, אלא מכשירים את הדבר לשימוש מבחינה הלכתית. לדוגמה, הפרשת תרו"מ בשבת, מליחת בשר מדמו, טבילת כלים וכדו', כל אלו נאסרו כיון שנראה כמתקן מנא. גם טבילת אדם מטומאתו (איש מקריו, אשה מנדתה) היתה צריכה להיות אסורה מדין

כמתקן כלל, כ"ש אם מטרת הטבילה אינה להטהר מקרי אלא לתוספת קדושה בלבד.

ב. טבילה במקוה חם - נהגו חלק מגדולי הדורות להקל לטבול אף בחמין ע"פ הקרב"נ² (הו"ד במשנ"ב שכו, ז) הסובר שלא גזרו על טבילה בחמין³. כמובן שההיתר הוא לטבול ומיד לצאת, ע"מ שטבילתו תהא לצורך מצוה בלבד, ולא שיהנה מהשהיה במים (אבנ"ז או"ח תקכו).

להלכה ולמעשה - **יש להחמיר** (כהכרעת שעה"צ שכו, ה דרק בשעה"ד ניתן להקל, דומיא דאשה שהגיע זמנה לטבול. וכן פסקו אול"צ ב, לה והליכו"ע ד, עמ' רט), **אמנם המקל אין למחות בידו** (כנוב"י מהדו"ת כד).

² הקרב"נ סתם שמוותר לטבול בחמין ולא פרש טעמו, אך חלק מהאחרונים הביאו סברות להיתר: א. במקוה שכיחי רבים, ומדכרי אהדדי, ולא יבואו להחם ח"ו (כשבת קמוז ע"ב). ב. לצורך מצוה לא גזרו. ג. אין זו רחיצה הכרוכה בשכשוך ובשפשוף, אלא כניסה למים גרידא (שו"ת נודע ביהודה מהדו"ת כד-כו, שו"ת משנה שכיר ב, סח ועוד). ³ השעה"צ (שכו, ה) הקל לסמוך על הקרב"נ רק בשעה"ד, כגון אשה שהגיע זמנה לטבול.

מקוה פושר⁴ - הגר"ע יוסף (הליכו"ע שם) אוסר אף זאת, אך משנ"ב (שכו, ז) ואול"צ (שם) מתירים.

מקוה קר - לכו"ע מותר.

תזכורת: כמובן שבעת עלייתו מהמקוה, יזהר שלא יסחט שערותיו מכל מקום בגוף, ובפרט מראשו וזקנו.

השלמה למאמר הקודם - שימוש במים חמים מהברז (תודה לרב יצחק ג'מאל):

ישנם בנינים כיום שאין להם דוד שמש, וחימום המים פועל באמצעות גז. המערכת משותפת לכל הבנין ודלוקה תמיד. אדם שגר בבנין כזה, יקפיד שלעולם ידית הברז תהא מכוונת למים הקרים ולא תטה כלל (כמו בדירה בה הבוילר היה דלוק מער"ש, וכמו בית חולים שם לעולם הבוילרים עובדים).

⁴ מעט נעימות, לא קרירות מוחלטת.

אם בַּחֲקָתִי תִּלְכוּ יעב"ץ

השירה הזאת

אל הקורא הנחמד!

ידוע בשער בת רבים המעשה ברבינו חיים בן עטר, שקיבל עליו גלות וכו' בשבוע פרשת בַּחֲקָתִי, ובזכות כך התגלו לו מ"ב ביאורים הפסוק הראשון, והביא את כולם בביאורו 'אור החיים'. הבאתי לפניכם את מ"ב הביאורים בחריזה, כאשר בכל פיסקה מופיעים שנים מהם. וזאת למודעי, שאין די בקריאת החרוזים כדי להבין כהוגן את כל הביאורים, אלא ראוי ורצוי לקראם מתוך הכתב, ושיר זה יהא בבחינת פרפרת לדברי רבינו חיים בן עטר זיע"א.

* * *

למעלה ממדרגת הבהמה האדם חשוב, שהולך ועולה שוב ושוב. או ללמדנו, בעת הנשמה אל יוצרה תשוב, חיש תגיע למקומה אשר אהבה.

מצוות התפילין נקראת חוקה, וההולך בה לתפילה תהיה לו לצדקה. או ללמדנו, שהרוצה לשלוט בטבע ביד חזקה, יקיים מצוות הא-ל בחיבה.

ניתן לשנות מה שנקבע במזל, כמנהג אמו של רב נחמן ז"ל. או ללמדנו, את מאמר חז"ל, שהנולד במאדים ישחט וכדו' ועל מזלו יגבה.

שמחים הם בבואם המזלות, ובדרך חוקותיהם עלינו לעלות. או ללמדנו, שהחפץ בחק לחם וחלות, ישמור מצוותיו וחוקיו באהבה.

עוד ירצה לומר שישכים לתפילה. כדרך השמש העולה בסוף הלילה. או ללמדנו, שהרוצה להקריב חק עולם כעולה, אם יגולנו יחשב לו חובה.

פירש את דרך עשיית מצוותיו, שבקיימו כאילו כיוון בכל כוונותיו. או ללמדנו, שבתפילין לא יחוק אותיותיו, ורק בתורה שלא כסדרה יכתבה.

צץ לפתע בשבת דבק בין אות לאות, ימשיך לקרוא בו כדקא יאות. או ללמדנו, שאם נדבק בשם ה' צבאות, מותר להפרידו בזהירות רבה.

קביעת החגים ועיבור השנה, יהיו ע"פ חוקות השמים ומועדי השנה. או ללמדנו, שאם מזלו ח"ו מטה פנה, יעסוק בתורה ושוב יהפך לטובה.

רצה לומר שהרשות לחקוק ניתנת, רק אם שומרים תורתו בצורה הוגנת. או ללמדנו, שאף מצוה שאינה מובנת, יקיימנה מיד ללא מחשבה.

שוב יום אחד לפני מיתתך נאמר, ואם יחשוב כך מעבירות יהא נשמר. או ללמדנו, שהלומד תורה ואף לאחרים גמר, לבדו יגיע אל הישיבה.

תמו להם מ"ב הביאורים, הנחמדים מזהב ומפז מאירים, אשר מהם ישתו כל העדרים, בזכות רבינו אור החיים זיע"א הדגול מרבבה.

אם בחוקותי תלכו - גם בלכתך בדרך, בחוקותי תעמול בכל הצורך. או ללמדנו, שהדבק בה לאין ערך, רגליו יוליכוהו כעל גבי מרכבה.

בתורה ארבע דרכים ולה שבעים פנים, ועל כן "חוקותי" - כמה מינים. או ללמדנו, "בכל דרכיך דעהו" גם כאשר לנים, זהו שלסור מדרך ה' לא אבה.

גם רצה לומר שאם תשמרו מצוותי, הרשות לכם נתונה לדרוש את חוקותי. או ללמדנו, שהנפש שאיננה בקיאה בתורתך, לא תתחסד ולא יגבה לבה.

דבר נוסף נלמד ממקרא זה, שישלה למקום תורה ללמוד מפי החוזה. או ללמדנו, בעבור שאת יצרו יבזה, ישמור מצוותיו ויעסוק בתורתו החביבה.

התורה נקנית במ"ח דברים, ורק על ידם ילך בדרך כשרים. או ללמדנו, שהלומדה כמנהג הישרים, תעמוד לו אף אם יעשה תועבה.

ועוד למדנו שאם כוונתו לשם שמים, יהיה מהמימינים בה ששכרם פעמיים. או ללמדנו, שאף אם זכותו מרובה כמים, ממעשיו לא תהא מרובה.

זכות נוספת יש לעוסק בתורתו, ששקול הוא כנגד העושה מצוותו. או ללמדנו, שהעוסק בדבר המלך ודתו, כמקיים מצוותיו אותו נחשיבה.

חובה ומצוה שאין ביד אחרים לעשותה, יעשנה הוא ולא ישיטנה בתה. או ללמדנו, שהנפש היוצאת לדרך מביתה, תקדים ותלמד מתורתנו האהובה.

טפלה התורה עשייה להליכה ושמירה, לומר שאם נאנס כאילו קיים התורה. או ללמדנו, שלמעלה מאספקלריא המאירה, זה שבלא רשות יעלה בה.

יאמר; אם תשמרו חוקותי, תזכו ללכת בגן עדן באורחותיו. או ללמדנו, שהדבק בו בכל עתותיו, עוה"ז לו כדירה, והבא כעליה שעל גבה.

כה חשובים הם לומדי התורה, שלקבוע עת מיתתם בידם הבחירה. או ללמדנו, שההוגה תדיר בתורה הברה, נפשו לעולם העליון תמיד תאבה.