



## "גם לנשמה מגיע אוכל"

הלות לחשה חיצוים ואקטואליה לפי סדר פרשיות השבוע

### פרשת האזינו שנת תשפ"ו

גיליון מספר: 497

1. נבואת משה רבינו מדוע בחר לפתוח בגשם כבד ולא בטל רך?
  2. הסוד הנסתר במילים "ברוך הוא וברוך שמו"
  3. דור עיקש ופתלתל האבחנה הכפולה של משה רבנו
  4. מדוע רואים צורת אדם קטן בתוך השחור שבעין?
  5. "לולי כעס אויב" הסוד הנורא שמחזיק את ישראל קיימים
  6. מה מסתתר בשם העיר חלב שבסוריה?
  7. האם אפשר להיענש על מה שעוד לא נעשה? הוכח מפרשת השבוע!
  8. בניית הסוכה בלילה והפרעה לשכנים האם מותר או דהוה מצווה הבאה בעברה?
- בעה"י בשבוע הבא תצא חוברת חגיגית מורחבת ומרתקת על חג הסוכות ושמחת תורה!



עלון זה יוצא לאור בס"ד ע"י בית המדרש "בית - יוסף"  
לע"נ רבי יוסף ב"ר יצחק ז"ל ויצמן  
רחוב קרית יערים 32 גבעת זאב

ניתן לקבל את העלון מידי שבוע: בהודעה ליוצא: 052-8144488 או בהודעה למייל: [beitmidrash2@gmail.com](mailto:beitmidrash2@gmail.com)

## 1.

## נבואת משה רבינו מדוע בחר לפתוח בגשם כבד ולא בטל רך?

להנחילה להם כגשם רב ועז. ולפיכך בא הפסוק לכלול את כל סוגי הקבלה, ללמד שהתורה יורדת לכל אחד לפי כוחו. נמצא כי כל המפרשים עמדו על סוד המשל במטר ובטל, אך השאלה עדיין עומדת במקומה מדוע הקדים הכתוב את המטר לטל, וכי אין ראוי להקדים את הברכה ואת ההגון על פני הדין והשאינו הגון.

במסכת תענית (דף ז ע"א) נאמר "אמר רבי חנינא בר פפא כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאשר, וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם מיתה שנאמר יערף כמטר לקחי. אם תלמיד חכם הגון הוא תורתו תיזל עליו כטל ואם לאו ערפהו כמטר".

במסכת חגיגה (דף יד ע"א) מצינו שהתורה נמשלה לאש ולמים, ללמד כי יש בה כח להחיות ויחד עם זאת כח להחריב אם אינה נלמדת כראוי. וכך גם הדרשה בתענית מלמדת אם הלומד הגון תורתו נמשלת לטל המוסיף חיים, ואם אינו הגון הרי היא לו כמטר כבד המעריף ומכה.

במסכת יומא (דף עב ע"ב) אמרו על תלמיד חכם שאין תוכו כבד שנמשל לקדש מבפנים ומבחוץ, שאם אינו הגון סופו שנעשית לו התורה סם מיתה. הרי שיסוד הדברים אחד הוא התורה בכוחה לבנות אך אם איננה נלמדת על ידי אדם הגון בכוחה גם להחריב.

הרי לנו שדרשת חז"ל בתענית מציבה הבחנה ברורה בין תלמיד חכם הגון לתלמיד חכם שאינו הגון, אלא שהשאלה נשארת במקומה מדוע הקדים הפסוק את המטר, את צד הדין ואת דמותו של תלמיד שאינו הגון, לפני הטל, שהוא המשל לתלמיד חכם הגון ותורתו לברכה.

הרשב"א, חידושי אגדות למסכת תענית (דף ז ע"א), כתב כי נמשלה התורה למטר ולטל, ללמד שאף על פי שהתורה כולה חיות, אם אינו לומד לשמה או שאינו הגון, עלולה להיות לו לרועץ. המטר פעמים רבות מזיק, אך הטל לעולם לברכה. נמצא שהקפידו חז"ל להדגיש שהלימוד צריך להיות בכשרות ובטהרה, ולא די בעצם העיסוק בתורה.

המהרש"א, חידושי אגדות למסכת תענית (שם), ביאר כי "יערף כמטר" מורה על השפעה מרובה וגדולה, שאם הלומד אינו הגון הוא נחנק בה, ואילו "תיזל כטל" היא השפעה מועטת ונעימה, ההולמת את מי שמוכן לקבלה. לשון עריפה מורה על קושי, ואילו לשון טל מורה על נועם.

רבינו בחיי, בפירושו על התורה (דברים פרק לב פסוק ב), כתב כי התורה נמשלה למטר ולטל, כי המטר קשה והטל רך, ללמד שאם האדם הגון התורה תהיה לו לרפואה ונחת, ואם אינו הגון הרי היא לו לקושי ועריפה.

הריטב"א, חידושי אגדות למסכת יומא (דף עב ע"ב), חיזק כי התורה עצמה היא אש ומים, והיא יכולה להיות חיים או מיתה, הכל תלוי במעמדו הפנימי של הלומד. וזהו שדרשו חז"ל ביעקבין הפסוק יערף כמטר לקחי.

נמצאנו למדים מכל דברי הראשונים שתורת ה' היא ככוח של מים יורדים מן השמים, והאדם הקולט אותם הוא שיקבע אם יהיו לו לברכה או חלילה לנוק. אלא שעדיין נותרה עומדת השאלה, מדוע הקדימה התורה את המטר, שהוא משל לשאינו הגון, לפני הטל, שהוא משל להגינות ולטוב.

מרן השולחן ערוך, (או"ח סימן רפה סעיף א) פסק שכל ברכת התורה נאמרת קודם הלימוד. ובביאור הגר"א שם נתבאר שטעם התקנה נובע מן הדרשה בתענית על הפסוק יערף כמטר לקחי. הרי שיסוד חובת הברכה קשור ישירות להבנת הפסוק ולמשלו של מטר וטל.

הגאון רבי יהודה ליווא, בעל ספר נתיבות עולם נתיב התורה (פרק א), כתב כי התורה היא חיות לעולם כולו, אלא שכאשר היא נלמדת שלא כהגון היא נהפכת לסם מיתה, ולכן נמשלה למטר ולטל. המטר פעמים יורד בעז ומזיק, והטל תמיד לברכה. סדר הפסוק עצמו בא כרמז אזהרה, להקדים ולהבין שסכנת הלימוד שלא לשמה או שלא בהגינות היא קודמת.

יש רגעים בתורה שבהם הסדר הדק מן הדק מגלה לנו עולם שלם. לא במקרה פתחה שירת האזינו במילים יערף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי.

חז"ל דרשו שתלמיד חכם הגון תורתו נמשלת לטל, ותלמיד חכם שאינו הגון נמשל למטר כבד המעריף ומכה.

והשאלה חודרת ללב, מדוע הקדימה התורה את המטר שהוא משל לתלמיד חכם שאינו הגון לטל, שהוא משל לתלמיד חכם הגון. וכי אין ראוי לפתוח דווקא בהגון, בנועם הטל, ברכות התורה המתפשטת ברכות ובחן. מדוע איפוא סדרה התורה אחרת, להקדים את מה שנראה שלילה על פני האור.

האם יש כאן רמז עמוק על סדרי לימוד התורה, או שמא מדובר בהוראה חינוכית כללית שהסרת הרע קודמת לבניין הטוב. האם מטר התורה הקשה והכבד קודם לטל התורה הנעים, או שמא המפתח טמון בחובתנו להרחיק תחילה את הפסול כדי שתוכל להתקיים התורה בהדר ובטהרה.

אמרנו חז"ל במסכת תענית (ז' ע"א) על הפסוק יערף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי, שאם תלמיד חכם הגון הוא תורתו תיזל עליו כטל, ואם אינו הגון ערפהו כמטר. הנה לפנינו חלוקה ברורה בין תלמיד חכם הגון לבין תלמיד חכם שאינו הגון, בין טל המעיד ומחיה ברכות, לבין מטר כבד הסוחף ומעריף. אך מתבקשת כאן השאלה הגדולה, מדוע סדר הכתוב הפוך מן המצופה. היה ראוי שיזכיר תחילה את הטל, את החן, את ההגינות, את דמותו של תלמיד חכם הגון, ורק לאחר מכן יזכיר את המטר, את הסילוק והעריפה. מדוע איפוא הקדימה התורה דווקא את המטר לטל.

הרי אין זה דבר מקרה בסדר המקרא, שכל אות וכל מילה מדוקדקים הם, וכל שינוי בסדר הוא גילוי של סוד. ואם כן, כיצד נבין את סדר הפסוק, שבראשית נזכר המטר שדרשו בו חז"ל לתלמיד חכם שאינו הגון ורק לאחר מכן נזכר הטל שדרשו בו חז"ל לתלמיד חכם הגון. האם יש בכך הוראה על קדימות עקרונית, או שמא יש כאן דרך חינוכית עמוקה ללמדנו דרך בלימוד התורה ובחיי הרוח.

שאלה זו מעוררת מחשבה רבה, שכן התורה הייתה יכולה לכתוב את הדברים בהיפך, לפתוח בטוב ואחר כך להזכיר את שאינו הגון. וכיוון שלא עשתה כן, אנו נדרשים לעמוד על עומק הדבר, להבין מהו יסוד ההקדמה הזאת, ולמהות איזו נקודה עמוקה ביקש הכתוב לרמוז לנו בזה.

"יערף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי" (דברים פרק לב פסוק ב) רש"י פירש "יערף כמטר לקחי" לשון הורדה ונטיפה, תיזל כטל אמרתי דברי תורה נמשלו למטר ולטל, לומר לך מה המטר לטובה אף דברי תורה לטובה. אלא שהמטר פעמים שהוא קשה ומזיק, ואילו הטל לעולם לברכה, ללמד כי כך תלמיד חכם אם הגון הוא תורתו לברכה, ואם אינו הגון הרי היא לו לרועץ.

האבן עזרא פירש כי המטר יורד בכובד ובכוח, ואילו הטל יורד בנחת, ולכן נמשלו דברי התורה לשניהם יש בהן צד של חוזק ועמל, ויש בהן צד של נועם ועדינות.

הרמב"ן כתב כי נמשלה התורה למטר ולטל, מפני שכשם שהעולם אינו יכול להתקיים בלא מטר ובלא טל, כן אין העולם יכול להתקיים בלא התורה. אלא שיש מדרגות בהשפעתם, המטר משפיע בעוז ופורך גבולות, ואילו הטל יורד תמיד ברכות ומחיה בעדינות.

בעל הטורים כתב כי המילה "יערף" רומזת לעריפה, דהיינו שיש בתורה צד של דין וחומרה, והטל רמז לחסד ונעימות. לכן נזכרו שניהם יחד כדי ללמד על שני צדי הלימוד.

הספורנו פירש כי "יערף כמטר" בא לומר שלימוד ההלכה הקשה והעמוקה הוא כגשם עז המפרה את השדות, ו"כתזל כטל אמרתי" רמז לדברי אגדה המיישבים את הדעת ומביאים נעימות, כטל המאיר בלילה.

האור החיים הקדוש כתב כי התורה נמשלה למטר ולטל, כי יש לתלמידים שמוכנים לקבלה כטל מעט מעט, ויש לתלמידים שאפשר

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

המטר גשם עז ורב מייצג את צד הדין, את חומרת התורה, את עמל ההלכה המכביד והכופה את הלומד למסור נפשו על הבנת דבר ה'. הטל לעומתו מייצג את החן, את נועם התורה, את הדרוש והאגדה המרוויים את הלב ומנעימים את הדרך. שני הצדדים הכרחיים, אולם הפסוק לימדנו כי אין טל בלי מטר מקדים. אי אפשר להגיע לנעימות בלא עמל, אי אפשר לטעום את מתיקות התורה אם לא קדם לה זיעת הלימוד.

יש כאן גם מסר מהותי על מהות התורה. המטר יורד ברעש, בסערה, בשאון, ואילו הטל יורד בחשאי, באין מרגיש. כך היא התורה פעמים מתגלית בעמל קשה ובכובד, ופעמים חודרת אל הלב בשקט ובנעימות. המטר הוא תיקון של החוץ, והטל הוא חודר אל הפנים.

עוד נרמז כאן סדר החינוך. קודם כל יש להזהיר את האדם מפני הפסול, מפני קלקול הלימוד וההשפעה הזרה, ורק אחר כך לפתוח לפניו את שערי הנועם. התורה לימדה אותנו שמי שמדלג מיד אל הטל בלי שיעבור דרך המטר עלול לטעות ולהטעות. כך מתגלה עומק סדר הפסוק הקדמת המטר לטל אינה רק סדר מילים, אלא סדר חיים, דרך בעבודת התורה ובבניין האדם.

התבוננות נוספת מגלה שהמטר והטל אינם רק ציורים חקלאיים אלא משלים למציאות רוחנית כוללת. המטר מסמל את השפע הגלוי, הכבד, הנראה לכל, אך הוא תלוי בעננים וברוחות, והוא יורד בזמנים מסוימים בלבד. הטל לעומתו יורד תמיד, בלילה ובשחר, חרישי ונעלם, אך דווקא הוא קבוע ונאמן לעולם.

כך גם בלימוד התורה. יש תלמיד חכם שנראה כאילו גדול ורב ענפים, מרעיש בקול ובכובד ידיעותיו, אך אם אין תוכו כבדו עלול המטר שלו להפוך לסערה המערפת ומשחיתה. ולעומתו יש תלמיד חכם הגון, אולי צנוע ושקט יותר, אך תורתו מחלחלת כלב טל, תמידית, משרה חיים וברכה.

המחשבה העולה מכאן היא שהתורה ניתנת בשני רבדים האחד עוסק בכוח הגלוי, בעמל הכבד של ההלכה, בחידודים ובפולפולים, והשני עוסק בכוח הפנימי, בנועם של אמונה ויראה. אך שניהם יחד הם חטיבה אחת של חיי תורה. ההקדמה של המטר לטל באה ללמדנו כי האדם נדרש ראשית להתמודד עם כובד האחריות, עם המתח ועם המשא של עמל התורה, ורק אחר כך יכול הוא לטעום את נעימותה המתמדת והפנימית.

והרי זו מגמת כל מחשבת התורה לחנך את האדם שלא לחפש קיצורי דרך ולא לרדוף רק אחר המתיקות, אלא להבין כי דווקא דרך הקושי והעמל מגיעים אל הנועם. התורה יורדת כמטר וכתל גם יחד, וכל יהודי נדרש לבחור להיות כלי קיבול מתאים לקבלת שניהם.

המסר המוסרי הצפון בפסוק יערף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי נוגע אל חיי היום יום של כל יהודי. האדם מטבעו מבקש את ה"טל" את הנעימות, את השקט, את המילים הרכות של התורה המחיות ומנעימות את הנפש. אך התורה הקדימה ואמרה יערף כמטר לקחי, ללמדנו שאין טל בלי מטר, אין מתיקות בלי אחריות, אין חן בלי עמל.

על כן על האדם לשאול עצמו תמיד, האם הוא מחפש בתורה רק את הנועם והחן, או שהוא מוכן למסור נפשו גם על הקושי, על היגיעה, על חבלי הסברא והפולפול. שהרי מי שמבקש לקפוץ ישר לטל עלול להיכשל, כי המתיקות בלי אחריות עלולה להטעות.

עוד יש כאן תוכחת מוסר עזה. אם תלמיד חכם אינו הגון תורתו עלולה להפוך לסם המוות. אין די בידיעות, אין די בחידושים, אם הפנימיות מקולקלת. התורה עצמה נעשית לו למטר מעריף, לאסון ולאובדן. מכאן שהעבודה המוסרית של תיקון המידות והטהרת הלב קודמת לכל, שכן בלעדיה גם לימוד התורה עלול להחרב במקום לבנות.

מוסר השכל נוסף הוא: שהחיים כולם נדרשים לסדר הזה. תחילה לסלק את המטר המזיק, להתרחק מכל השפעה פסולה, מכל חבר שאינו הגון, מכל ספר שאינו נקי, ורק אז יוכל הלב לקלוט את טל

הגאון רבי יחזקאל לנדא, בעל ספר נודע ביהודה דרשות (דרוש לחנוכה), כתב כי התורה היא מקור חיים לעולם, אלא שלומד שאינו הגון מושך על עצמו קטרוג, וזהו שנאמר יערף כמטר לקחי. וכך חידד שהפסוק מזהיר תחילה מפני הנזק ורק אחר כך מגלה את צד הברכה.

הגאון רבי משה סופר, בעל ספר חתם סופר חידושים לתענית (דף ז ע"א), פירש כי התורה בכוחה להפוך למטר סוחף או לטל מרווה, ולכן הקדים הכתוב את המטר כדי להזהיר מפני הסכנה, ללמד שסכנת הפסול קודמת להבטחת הברכה.

הגאון רבי חזקיה מדיני, בעל ספר שדי חמד מערכת התורה (חלק ח כלל קז), אסף את כל הדרשות על הפסוק, והכריע שהקדמת המטר לטל נועדה להורות שכאשר יש תלמיד שאינו הגון יש לחשוש תחילה לנזקו, ורק אחר כך להכיר בברכה שבהגון.

הגאון רבי יחיאל מיכל אפשטיין, בעל ספר ערוך השולחן (או"ח סימן מז סעיף ב), כתב שהפסוק מלמדנו כי עיקר התורה הוא מקור חיים, אך צריך להזהיר תחילה את הלומד שאינו הגון פן יתהפך לו לרועץ. לכן פתחה התורה במטר ורק אחר כך בטל.

הגאון רבי יעקב חיים סופר, בעל ספר כף החיים (או"ח סימן מז ס"ק ז), כתב שהתורה נמשלה למטר ולטל מפני שהיא משפיעה על כל אדם לפי מדרגתו. מי שאינו ראוי סובל ממנה, ומי שראוי נהנה ממנה. הקדמת המטר באה להזכיר תמיד את צד הדין שבדבר.

הגאון רבי יצחק יעקב וייס, בעל ספר מנחת יצחק (חלק י סימן צט), כתב כי המטר קודם לטל להורות שתחילה יש לעמוד על חשש קלקולו של הלימוד, ורק אחר כך ניתן להתבונן בברכתו של הטל. הגאון רבי יצחק יוסף, בעל ספר ילקוט יוסף ברכות (חלק א עמוד רנה), סיכם את דברי חז"ל והאחרונים כי יסוד הפסוק בא להזהיר שהלימוד צריך להיות בכשרות, ואם אינו כן נעשה לרועץ. לפיכך לא הוזכר הטל אלא לאחר שנאמר תחילה יערף כמטר לקחי.

לאחר שפרסנו את הדברים נביא את הנפקא מינות למעשה: א. בלימוד התורה יש להדגיש תחילה את הזהירות שלא יהפוך הלימוד לרועץ. לכן קודם כל נדרשים לברר שהלומד לומד לשם שמים ובטהרה, ורק אחר כך לעסוק בהנאות של נעימות התורה. ב. בענייני חינוך תלמידים, אם נמצא תלמיד שאינו הגון, יש להקדים את הסרתו או תיקונו בטרם יישב עם חברים הגונים. שהרי מהכתוב למדנו כי חשש הקלקול קודם להבטחת הברכה. ג. בסדרי הלימוד, חובה להניח יסוד של יגיעה ועמל בהלכה, גם אם היא דומה למטר כבד וקשה, ורק אחר כך לעבור ללימוד אגדה ונועם הדרוש הנמשלים לטל.

ד. בתפילה ובעניית אמן, יש להיזהר שהפה יהיה טהור, כי אם אינו הגון אף ברכות ותפילותיו נהפכות עליו למטר מזיק, ואילו אם הוא הגון כל דבריו כטל המוסיף חיים.

ה. בהנהגת הציבור, יש להקדים ולברר את ניקיון המחנה מכל פגם ותלמיד שאינו הגון, בטרם ניתן מקום לפריחת התורה. זהו סדר הפסוק להסיר את המטר המזיק לפני שנקבל את ברכת הטל.

ו. גם בלימוד אישי, על האדם להקדים לעצמו בדיקה אם כוונותיו לשם שמים ואם דרכיו נקיות, פן יהפוך הלימוד עליו לרועץ. רק לאחר ההקדמה הזו יוכל להרגיש את מתיקות הטל.

ז. לענין כתיבת ספרים ודרשות, יש להיזהר שלא להכניס בהם ח"ו דברים של קלקול או רעיונות פסולים, כי אז יהפכו הדברים כולם למטר מזיק. רק בדברי הגון תימשך הברכה ותהא תורתו כטל.

ח. במוסדות התורה, סדר הקבלה והסינון הוא נפקא מינה ישירה, כי התורה הקדימה את סכנת המטר. תחילה יש להרחיק מי שעלול לקלקל, ורק אחר כך לגדל את ההגונים.

ט. בהדרכה רוחנית, סדר ההשפעה חייב להיות זהיר להקדים אזהרה מפני הסכנות, ורק לאחר מכן לפתוח את השער לברכה.

י. כל אדם בחיי הפרטים לומד מכאן שההתמודדות עם חולשותיו ותיקון פגמיו קודמים לכל חכמה שיקבל. רק לאחר העריפה של הפסול מתאפשרת ירידת הטל של התורה לחייו.

יסוד גדול מתגלה בפסוק יערף כמטר לקחי תיזל כטל אמרתי. התורה מודמה עצמה למים היורדים מן השמים, אך מייחדת שני סוגי ירידה מטר כבד וטל עדין. חז"ל גילו לנו שאין זה משל סתמי אלא מפתח להנהגת התורה עצמה.



התורה. ברגע שהלב פנוי מטומאה ופסולת, מילות התורה יורדות עליו בנחת, כמטר וטל המפרים ומחיים.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: א. כל אדם מחפש נעימות בלימודו, אך הפסוק מלמדנו כי הנעימות האמיתית של התורה באה רק לאחר יגיעה ועמל. לכן ראוי שכל לומד יקדים לעצמו סדר קבוע של עמל הלכה, ורק אחר כך יפתח עצמו לנועם הדרוש והאגדה.

ב. בעולם החינוך נלמד כי יש להרחיק תחילה כל השפעה פסולה. כל עוד נמצא בסביבה תלמיד שאינו הגון, יש חשש שיקלקל את חבריו. קודם כל יש להסיר את המטר המזיק ורק אחר כך לאפשר לירידת הטל לברך.

ג. בהנהגת הבית, קודם נדרשים לשרש הרגלים רעים, דיבורים אסורים או אווירה פסולה, ורק לאחר מכן תוכל השכינה לשכון בבית כטל המרווה ומחיה.

ד. גם בחיי היום יום, לפני שמחפשים חוויות רוחניות נעימות, יש לעמול בסילוק המכשולים, בין אם זה תיקון המידות, או ריסון היצר, או סדר יום ברור. רק לאחר העריפה בא המטר לטובה, ורק אז יורד הטל לברכה.

ה. בתפילה, אל יסתפק אדם בחוויה של שירה ונעימות, אלא יקדים לעצמו הכנעה ויראה. תחילה יערף כמטר ההכרה בעול מלכות שמים ובכבוד הדין ורק אחר כך תיזל כטל תחושת המתקנות והנועם.

ו. בבניין האישיות, סדר הפסוק מנחה אותנו שלא לדלג על שלב ההתמודדות. מי שמבקש להגיע ישירות לטעמו המתוק של הטל, בלא שיקדים לעצמו את כובד המטר, סופו שייכשל.

## 2. הסוד הנסתר במילים "ברוך הוא וברוך שמו"

הנזכרת משום שאומר בתוספת "ו" ולא במהירות שנראה כ"ברוך הוא ברוך שמו".

"כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו" (פרשת האזינו, דברים לב ג). רש"י (דברים לב ג) כתב: "כי שם ה' אקרא אני אברך ואתם תגדלו לאלוקינו וענו אחריי ברוך ה' המבורך". הרי שמראשית דברי חז"ל בפירוש הפסוק משתקפת ההבנה שזהו מקור לעניית הציבור בשבח לאחר שמיעת שם ה'.

הספורנו (דברים לב ג) כתב: "כי שם ה' אקרא כאשר אני אקרא בשמו הגדול והנורא אתם הבו גדל לאלוהינו הודו והגדילו את שמו". דבריו מורים שעניית הציבור איננה תוספת בלבד אלא היא חלק בלתי נפרד מן הקריאה בשם ה'.

בעל הטורים (דברים לב ג) כתב: "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו מכאן שמי ששומע ברכה מפי חברו חייב לענות אחריו ברוך הוא וברוך שמו". כאן מפורש שכבר בפסוק זה נרמז המנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו.

הרמב"ן (דברים לב ג) כתב: "כי שם ה' אקרא הודיע כי כל אזכור שמו של מקום דורש מהנוכחים להוסיף שבח והודיה". כלומר עצם ההזכרה של שם ה' אינה שלמה בלי שציבור יגיב בשירה והלל.

המלבי"ם (דברים לב ג) כתב: "כי שם ה' אקרא לא יספיק שאקרא אני בשם ה' אלא עליכם מוטל להוסיף הבו גדל לאלוהינו כי השירה תושלם כאשר הציבור כולו משתתף בה". יש כאן הדגשה שההשתתפות במענה היא יסוד בהשלמת הברכה והשבח.

בגמרא במסכת יומא (דף לו עמוד א) נאמר: "תניא רבי אומר מנין שעונין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחר הזכרת השם תלמוד לומר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו".

ובגמרא במסכת סוטה (דף מא עמוד א) מובא: "ואמר רבי חנינא בר פפא מנין שאין עונין אמן יתומה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו".

ומבואר בדברי חז"ל כי עיקר הפסוק בא ללמד שכאשר שם ה' נקרא ונשמע בפי מברך או קורא, חובה על הציבור להגיב בשבח והודיה. יש המפרשים את המענה בברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ויש שתלו בזה גם את המנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו, שהוא לשון שבח והודיה לשם ה' הנאמרת מיד עם הזכרתו.

יש בתפילה רגעים דקים, עדינים, כמעט בלתי נראים לעין אך הם נוגעים בנקודת הלב. החזן מברך בשם ה', והציבור, כזרם אחד, עונה "ברוך הוא וברוך שמו". מילים קצרות, פשוטות, אך יש בהן הודיה, יש בהן שירה, יש בהן הכרה שכל מה שיש לנו מאתנו איננו, אלא הכל מאתו יתברך. לכאורה, מה יכול להיות טהור יותר מלשבח את שם ה' ברגע שנשמע בפנינו?

אך דוקא שם, במקום הכי זך והכי טהור, קמה מחלוקת. היו גדולים שהנהיגו את תלמידיהם להרגיל לשונם באמירת "ברוך הוא וברוך שמו" בכל ברכה וברכה, לראות בכך קיום הציבורי "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו". ומאידך, היו מגדולי ישראל שנהירו מלהוציא את הביטוי הזה בפה אם מפני חשש הפסק, אם מפני סיבה היסטורית, ואם משום דקדוקי כוונה שלא יופרדו מן הברכה עצמה.

מה פשר הדבר? כיצד ייתכן ששבח לשם ה' יהפוך למוקד מחלוקת? האם יכול להיות שמילים כה טהורות יובילו לחשש של פגם בתפילה? וכי מה עומד מאחורי ההימנעות הזאת? השאלה הזו חושפת בפנינו מתח עדין בין ההלכה לבין רגשי הלב, בין הצורך לדייק בנוסח לבין התשוקה לשבח ולפאר.

כתב הטור (או"ח סימן קכ"ד) וז"ל: "שמעתי מאבא מורי הרא"ש שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו וזה שאמר משה רבינו כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו". וכן כתב מרן בשולחן ערוך שם (סעיף כה).

בספר מעשה רב בהלכות תפילה מובא מנהג הגר"א שלא להקפיד על אמירת "ברוך הוא וברוך שמו" משום שהש"ץ אינו ממתין עד שתכלה מפי העם ומפסיד חזרת התפילה. ובספר מעשה רב השלם (אות י) מובא מכתב יד סנסינטיל שכאשר הש"ץ ממתין בחתימת הברכה בזה אף הגר"א אומר שיש לומר "ברוך הוא וברוך שמו" כדמוכח בטור בשם הרא"ש.

הגר"ב אפשטיין זצ"ל בעל התורה תמימה כתב בספרו ברוך שאמר (עמוד קיד) שמקובל אצלו מגדולי ישראל שבימי שבתי צבי ימ"ש דקדקו תומכיו לומר "ברוך הוא ברוך שמו" שמכוון בגימטריה כשמו של מנהיגם ארבע מאות שמונה עשרה ולכן הם נמנעו מלאומרו. אלא שכתב שמכוון שבטור מובא "ברוך הוא וברוך שמו" בתוספת וי"ו אם ידקדק לומר כך אינו נכנס לגימטריה

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידושים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

שהשומע נשען על שומע כעונה לצאת ידי חובה. בכך נוצר כלל ברור למעשה לציבור. בערוך השולחן (או"ח סימן קכ"ד סעיפים כב עד כד) מתאר שהמנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו רווח ופשוט בבתי כנסיות, ומבאר שכבוד השם מחייב כן. עם זה מסייג שבמקום שהשומע נצרך לצאת בברכת חברו, אין לענות כדי שלא יהיה הפסק בין הברכה למעשה המצווה או לשמיעת החיוב. הדברים קובעים מסלול עבודה ציבורי מאוזן בעבודת התפילה.

בספר מעשה רב (אות מו) מביא: "לא היה מקפיד לומר ברוך הוא וברוך שמו לפי שאין השי"ץ ממתין עד שתכלה מפי העם ונמצא מפסיד חזרת השי"ץ". היסוד כאן איננו התנגדות לשבח מצד עצמו אלא זהירות מפני הפסד עיקר החזרה וזרימתה. נפסק העיקר שתקניות סדר התפילה קודמת לתוספת השבח.

מעשה רב השלם (אות י) מביא מכתב יד שסיפר שכאשר השי"ץ ממתין בחתימת הברכה היה גם הוא אומר ברוך הוא וברוך שמו כדברי הטור. נמצא שכשארין חשש הפסד התפילה, אף הזהיר מקפיד על אמירת השבח.

כף החיים לרבי יעקב חיים סופר (או"ח סימן קכ"ד) מדגיש את מעלת אמירת ברוך הוא וברוך שמו כשמזכירים את השם, כמנהג נכון ומושרש, ומציב גבול ברור שבמקום שהשומע נזקק לצאת בברכת חברו לא יאמר כדי שלא יהא הפסק. עוד מטעים את חשיבות כוונת הלב בשבח, שלא ייאמר כהרגל שפתיים בלבד אלא מתוך התעוררות לקדושת השם.

מין הראשלי"ץ הגר"ע יוסף זע"א בספרו חזון עובדיה (הלכות תפילה) מורה למעשה לענות ברוך הוא וברוך שמו על כל ברכה ששומע, זולת במקומות שבהם אמירתו תקטע יציאה ידי חובה או תפגע בשמיעת החזרה, כגון בקידוש ובהבדלה וכיוצא בהם. כמו כן מציין שכאשר השליח ציבור ממתין בחתימה ואין חשש שיבוש במהלך התפילה, יש הידור באמירה.

הראשלי"ץ הגר"י יוסף בספרו ילקוט יוסף (הלכות תפילה) מבאר באריכות את דין התשובות והעניות בבית הכנסת ומסכם בכלליות כדברי הפוסקים שהובאו: נכון לענות ברוך הוא וברוך שמו בכל מקום שאין חשש הפסק הלכתי, ובפרט שלא להפסיק במקום שבו השומע נשען על שמיעתו לצאת, או כאשר הדבר יגרום לפגיעה בסדר החזרה.

הגר"ב אפשטיין בעל התורה תמימה בספרו ברוך שאמר (עמוד קיד) מביא טעם היסטורי שנשמר במסורת, שבתקופת שבתי צבי היו מטעימים אמירת נוסח מסוים מפני גימטריה מפוקפקת, ולכן נמנעו גדולים מסוימים מן האמירה. ומוסיף שכאשר מקפידים לנוסח המובא בטור ברוך הוא וברוך שמו בתוספת וי"ו, אין כאן אותו חשש כלל. דברים אלו אינם באים לקבוע עיקר הלכה אלא לתאר שכבה היסטורית ורגישות ציבורית שהתווספה על הדיון ההלכתי.

מן האחרונים ואחרוני האחרונים עולה קו ברור. שבח ברוך הוא וברוך שמו הוא מנהג נכון ומבורך ונחשב המשך הקריאה בשם ה'. כל זה בתנאי שלא נגרם על ידו הפסד הלכתי או סדרי תפילה, ובעיקר במקום שהשומע יוצא ידי חובה על ידי שמיעתו. כאשר יש השהיה מסודרת של השליח ציבור או שהשומע אינו תלוי בברכת חברו לצאת, יש מקום נאה לאמירת השבח, ואף טוב ויפה שכן יעשה. כאשר האמירה תקטע חובת שמיעה או תבלבל את הסדר, נזהרים ומוותרים כדי לשמור את עיקר התפילה בשלמותה.

נפקא מינות למעשה: א. בברכות שמוציאים בהן את הציבור ידי חובה כגון קידוש בליל שבת, ברכת המוציא בסעודת שבת, ברכת המילה וכיוצא בזה. מאחר שהשומעים חייבים בעצמם בברכה ונשענים על דין שומע כעונה, אם יענו ברוך הוא וברוך שמו ייחשב הדבר כהפסק בין הברכה למעשה המצווה או בין הברכה לשמיעה. לכן אין לענות כלל. כך פסק המשנה ברורה (או"ח סימן קכ"ד ס"ק מא), וכן בערוך השולחן (או"ח סימן קכ"ד סעיפים כב עד כד) ובכף החיים (או"ח סימן קכ"ד).

ב. בחזרת השי"ץ: כאשר השליח ציבור אינו ממתין, עלול הציבור להפסיד מילים מן החזרה, ולכן חשש הגר"א במעשה רב (אות מו)

הרי שיסוד אמירת ברוך הוא וברוך שמו נעוץ בדברי חז"ל עצמם, שראו בפסוק זה מקור לעניית שבח מצד הציבור בכל עת שנשמע שם ה'.

הטור (או"ח סימן קכ"ד) כתב כך: "שמעתי מאבא מורי שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו וזה שאמר משה רבינו כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו". הטור מבסס במפורש את המנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו על הפסוק בהאזינו. הרי שמה שנראה כתוספת לבני אדם אינו אלא חלק מן הציווי של משה רבינו לישראל. כאשר מזכירים את שם ה', אין העם רשאי להישאר דומם אלא מחויב להגדיל ולפאר.

מין בשולחן ערוך (או"ח סימן קכ"ד סעיף כה) פסק: "כששומע שם ה' בברכה יאמר ברוך הוא וברוך שמו". מדבריו עולה לשון חיוב ולא רק מנהג טוב. ההוספה הזו נחשבת לתגובה הכרחית על שמיעת הזכרת שם ה' בברכה, והיא מבטאת שהשומע אינו רק קהל פסיבי אלא שותף בהודיה ובהגדלת שמו יתברך.

הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים לב ג) כתב: "כי שם ה' אקרא... הודיע כי כל הזכרת שם ה' מצריכה את הציבור להוסיף שבח והודיה".

הרמב"ן רואה בכך כלל רחב, לא רק לתפילה אלא לכל מקום שמוזכר שם ה'. אמירת ברוך הוא וברוך שמו היא ביטוי של כלל זה: בכל פעם ששומעים את שמו הקדוש, חובה להגיב בהגדלה ושבח.

בעל הטורים על התורה (דברים לב ג) כתב: "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו מכאן למי ששומע ברכה מפי חברו שיאמר אחריה ברוך הוא וברוך שמו".

בדבריו אנו מוצאים מקור ישיר וברור לכך שהמילים הללו הן לא תוספת מאוחרת אלא נרמזו כבר בפסוק עצמו.

דברי הראשונים הללו מציבים יסוד ברור: עניית ברוך הוא וברוך שמו איננה חידוש של דורות מאוחרים בלבד אלא שורשה בפסוק מפורש, ונתפרשה בדברי הטור, השולחן ערוך והמפרשים על התורה. יש כאן חיבור מובהק בין דברי משה רבינו בשירת האזינו לבין המנהג החי בכל תפילה ותפילה.

כתב מין בשולחן ערוך (או"ח סימן קכ"ד) "כששומע שם ה' בברכה יאמר ברוך הוא וברוך שמו". מידת הלשון מורה הנהגה מחייבת לענות שבח בשעת הזכרת השם, לא כקישוט חיצוני אלא כהשלמת הקריאה בשם ה'. הביאור הפשוט הוא שעניית השבח היא חלק מן הכבוד לשם הנקרא בפי המברך, ועל כן נחשבת המשך טבעי של הברכה ולא הפסק.

הטור (או"ח סימן קכ"ד) כתב: "שמעתי מאבא מורי שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו וזה שאמר משה רבינו כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו". יסוד המנהג מושתת בפירוש על הפסוק, ומתפרש כהוראה כללית של משה לישראל שהקריאה בשם ה' מזמינה תגובת שבח מן השומעים. מכאן שכאשר אין חשש הלכתי נלווה, זהו שבח ראוי ונכון.

המגן אברהם (או"ח סימן קכ"ד ס"ק ח): "כששומע ברכה מפי חברו יאמר ברוך הוא וברוך שמו ואף באמצע ברכה קצרה יכול לומר כן דלא הוי הפסק". התחדשותו היא שהאמירה נחשבת חלק ממעשה השבח ואינה הפסק טכני. מכל מקום דבריו נסובים על מקום שאין שם חיוב אישי לצאת בברכת חברו, שאז אמירת השבח משתלבת במעשה ההודיה ואינה קוטעתו.

הפרי מגדים במשבצות זהב (או"ח סימן קכ"ד ס"ק ח) מקבל את עיקרי דברי המגן אברהם ומדייק את הגדר: אמנם שבח הוא, אך המדד תמיד הוא האם ייגרם פגיעה בנוסח החיוב או בשמיעת הברכה כראוי. במקום חשש להפסק מעשי או להפחתת הכוונה, עדיף להבליג.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (או"ח סימן קכ"ד ס"ק מא) כתב: "טוב לענות ברוך הוא וברוך שמו על כל ברכה ששומע אלא שלא יאמר כן בשעת שמיעת ברכה שהוא מחויב בה בעצמו כגון בקידוש ובהמוציא דעל ידי ענייתו מפסיק בין הברכה לאכילה ואינו יוצא ידי חובתו בשמיעה". היסוד המנצח בדבריו הוא האזיון: שבח בכל עת שמיעת ברכה, ועם זאת הימנעות במקום

והורה שלא להקפיד על אמירת ברוך הוא וברוך שמו. אולם אם השליח ציבור ממתין, כמו שנכתב במעשה רב השלם (אות י), נכון לענות. בזה מתמוזגים דברי הרא"ש והטור עם הזהירות המעשית של הגר"א.

ג. בברכות של אחרים שאין יוצאים בהן ידי חובה: כגון אדם ששומע חבר מברך ברכת שהכל על כוס מים, או מברך ברכת האילנות, או מברך שהחינו. בזה אין לאדם שמיעה מחייבת אלא הוא רק שומע ברכת שבח, ובה טוב ונכון לענות ברוך הוא וברוך שמו. כך כתב המגן אברהם (או"ח סימן קכ"ד ס"ק ח), וכן פסקו שאר האחרונים.

ד. בברכות באמצע ברכה אחרת: המגן אברהם והפרי מגדים כתבו שגם אם אדם נמצא באמצע ברכה קצרה רשאי לומר ברוך הוא וברוך שמו כי אין זו נחשבת הפסק. אולם האחרונים מורים שהדבר נכון רק במקום שאין בכך חשש לקטיעת חובת הברכה עצמה.

ה. במקומות של חשש זכר למינוח: דבריו של הגר"ב אפשטיין בספר ברוך שאמר (עמוד קיד) מלמדים על תקופה מסוימת בה חששו מייחוס אמירת ברוך הוא ברוך שמו לחוגי שבתי צבי. בזמננו אין עוד חשש כזה, ובפרט כאשר מקפידים לומר ברוך הוא וברוך שמו בלשון מלאה. נפקא מינה היא שאין כל מניעה היסטורית היום לאומרו, וכל החשש מוגבל להקשר ההלכתי בלבד.

ו. חינוך הקטנים והציבור הרחב: בקהילות רבות נוהגים להרגיל את הקטנים לענות ברוך הוא וברוך שמו בכל ברכה כדי להחזיר בלבם את תחושת השבח. אולם במקום ברכות שהם עצמם חייבים בהן, יש ללמד אותם לא לענות כדי שידעו את הגבולות ההלכתיים. מכאן אנו רואים שהמנהג מקובל ורצוי, אך הוא מסויג מאוד: טוב בכל מקום שאין בו חשש הפסק, ומנגד אסור היכן שהדבר פוגע בעצם קיום הברכה.

שורש המנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו מגלה לפנינו מתח עדין הקיים תמיד בעבודת התפילה. מצד אחד עומדת ההלכה המדודה, המעצבת את גבולות הנוסח, את סדר הברכות, את המותר והאסור. ומן הצד האחר עומד הלב, המתרגש מאלו בשעת שמיעת הזכרת שם ה' ומבקש לפרוץ בשירה ותודה.

הטור והרא"ש ראו בפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו" יסוד מחייב לאמירת השבח, ללמדך שאין די בהקשבה פסיבית אלא יש צורך במענה פעיל, בביטוי שבלעדיו הקריאה בשם ה' איננה שלמה. ואילו הגר"א, אף שידע את שורש המנהג, נמנע ממנו במקום שיכול היה להפסיד את עיקר החזרה, ללמדנו שהרגש הדתי חייב להתיישב על אדני ההלכה והסדר.

בכך מתגלה מהותה של היהדות: לא דיכוי רגשי ההתלהבות, אלא עיצובה והכוונתה. כשם שאש המזבח צריכה להיות תמיד דולקת אך גם נתונה תחת מסגרת מזבח מסודרת, כך גם כאן ברוך הוא וברוך שמו הוא ביטוי לאש ההתלהבות, וההלכה היא המזבח שגודר את גבולותיה.

גם דברי התורה תמימה מזכירים אותנו כי בכל הדורות נדרשה זהירות, שלא לתת למילים קדושות להישאב למשמעויות חיצוניות או כוזבות. יש כאן שיעור עמוק: אפילו המילים הטהורות ביותר זקוקות לשמירה ולהכוונה כדי שיישארו בקדושתן.

העיון במנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו מעלה יסוד גדול בעבודת האדם. עצם העובדה שעם ישראל אינו מסתפק בשמיעת שם ה' בלבד אלא עונה ומוסיף שבח מלמדת על תנועת הנפש הטבעית של יהודי. כשנשמע שם ה', הנשמה אינה יכולה להישאר דוממת אלא פורצת בקריאה של הודיה.

אולם לא פחות חשוב הוא הצד השני: ההכרה שצריך גבול. התורה אינה מאפשרת לכל רגש להתפרץ ללא מסגרת, כי אז עלול השבח להפוך להפסק, וההתלהבות עלולה להוציא את האדם מגבולות המצווה. כאן מתגלה עומק עבודת ה' החיבור בין האש הפנימית לבין הכלי החיצוני, בין הרגש לבין החוק.

במבט מחשבתי, אמירת ברוך הוא וברוך שמו מסמלת את דיאלוג האמונה. האדם שומע ברכה, והמילים אינן נשארות חד צדדיות. הוא משיב ומוסיף, מראה שהוא שותף. אין זה רק מענה טכני אלא

חותם של קשר פנימי: כשם שהשם נקרא מלמעלה, כך נענה אנו מלמטה.

ובכך מתבררת מהות האמונה החיה: כל הזכרת שם ה' מחייבת את האדם להיות פעיל, להגיב, להכיר, להודות. ומצד שני, עליו לדעת שהתגובה תישאר בתוך גבולות ההלכה. כאן טמון האיוון האמיתי של עבודת ה' בין ההתלהבות הפורצת לבין המשמעת המכוונת.

האמירה "ברוך הוא וברוך שמו" מזכירה לנו עיקרון מוסרי עמוק. יהודי שומע את שם ה', והוא איננו עובר על כך בשתיקה. גם מילה קצרה של שבח, גם קול קטן של הודיה, יש בו כדי להראות שהלב ער, שהנפש חיה, שאין אנו מתרגלים לשמוע את שם ה' כבדרך אגב. וכאן מתגלה יסוד המוסר: האדם נבחן לא ברגעים הגדולים בלבד, אלא דווקא בפרטים הקטנים. האם הוא מגיב בכל פעם שהוא פוגש את שם ה', או שמא התרגל לשמוע ואינו מתעורר? אמירת ברוך הוא וברוך שמו היא תרגול תמידי של ערנות הלב, שלא להניח להזכרת שם ה' לחלוף מבלי שנגיב.

ומנגד, ההימנעות במקומות שההלכה דורשת להימנע, מלמדת אותנו מוסר הפוך אך משלים: לדעת לעצור גם כשאנו מלאים רגש. לא כל מה שהלב רוצה מותר בפועל. יש צורך ללמוד את שיעור המשמעת, את הכנעת הרצון לפני מסגרת התורה. זהו שיעור במוסר ההלכתי, שמלמד אותנו שגם כשהלב שואף, עלינו לדעת להגביל את עצמנו לפי מה שציוותה התורה.

ובכך השבח הקטן הזה הופך לבית ספר מוסרי שלם: מצד אחד להיות רגיש לכל הזכרת שם ה', ומצד שני להיות נשלט ומכוון על פי דרך התורה.

ומכאן ניקח תובנות לחיי היום יום: אמירת "ברוך הוא וברוך שמו" איננה רק חלק מן התפילה בבית הכנסת. היא מלמדת אותנו שיעור חשוב לחיי היום יום. פעמים רבות אנו שומעים דבר טוב, בשורה משמחת, מילה נכונה או ברכה מפיו של אחר. האם אנו מגיבים? האם אנו מוסיפים מילה של תודה, הערכה או שבח? או שמא אנו ממשיכים הלאה בשתיקה קרה?

התרגול לענות בכל פעם שמוזכר שם ה' מלמד אותנו להיות בני אדם שמגיבים למציאות. לראות טוב ולהודות עליו, לשמוע מילה ולחזק, לא להישאר אילמים. זהו תרגול שמחנך את הלב להיות מלא הכרת טובה, לא רק כלפי שמיא אלא גם כלפי הבריות.

ומצד שני, ההלכה שמגבילה אותנו במקומות מסוימים מלמדת אותנו גם שיעור של משמעת יומיומית. יש פעמים שאנחנו רוצים לומר או לעשות משהו, אך המסגרת איננה מתירה. במצבים כאלה אנו לומדים שהכוח האמיתי איננו רק לדבר אלא גם לשתוק, לדעת מתי להבליג. כך הופכת אמירת ברוך הוא וברוך שמו לאבן יסוד במידותינו: להיות מלאי הודיה ותודה, אך גם לדעת לרסן את עצמנו ולפעול במתינות ובשיקול דעת.

**עיקר העניין:** שורש אמירת "ברוך הוא וברוך שמו" נעוץ בפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו" (דברים לב ג). כך ביארו רש"י, הספורנו, הרמב"ן, בעל הטורים ועוד, שהזכרת שם ה' דורשת תגובה של שבח והודיה.

הטור והרא"ש העמידו מכאן יסוד למנהג שכל השומע ברכה יענה ברוך הוא וברוך שמו. מרן בשולחן ערוך פסק כן בלשון חיוב. המגן אברהם והפרי מגדים ראו באמירה זו המשך טבעי לברכה שאינו נחשב הפסק. המשנה ברורה, הערוך השולחן וכפ החיים חידדו שהדבר נכון בכל ברכה שאין בה חיוב אישי לשומע, אך כאשר השומע יוצא ידי חובה בעצמו, אסור לענות כדי שלא יפסק רצף הברכה.

הגר"א, כפי שנכתב במעשה רב, לא הקפיד על אמירתו כאשר השי"ץ לא ממתין, כדי שלא ייגרם הפסד לחזרת התפילה. אך במעשה רב השלם הובא שכאשר השי"ץ ממתין, אף הוא היה אומר.

פוסקים רבים בדורות האחרונים, וביניהם כפ החיים, חזון עובדיה וילקוט יוסף, ביארו שמנהג ישראל קדום לענות בכל ברכה שאין בה חשש הפסק, וכי זהו שבח גדול לשם ה'.

הגר"ב אפשטיין בספרו ברוך שאמר הזכיר גם סיבה היסטורית: בתקופת שבתי צבי החשיבו תומכיו את הנוסח "ברוך הוא ברוך שמו" לגימטריה של שמו, ולכן נמנעו מלהזכירו. אך כאשר מקפידים לומר "ברוך הוא וברוך שמו" בלשון מלאה, החשש נעלם.



וזהו עומק מנהג "ברוך הוא וברוך שמו". זה איננו קישוט בלבד, אלא ביטוי לכך שאנו איננו דוממים מול הזכרת שם ה'. זהו רגע שבו כל יהודי אומר לעצמו: אינני יכול להניח לשמו של מלך מלכי המלכים לעבור לידי מבלי שאענה. אני חייב להוסיף מילה של תודה, שבח, הכנעה.

ואם כך הוא, כמה יש לנו ללמוד מזה לימינו. כמה פעמים אנו שומעים את שם ה' בעולם

בשיחה, בברכה, בפסוק ואיננו מגיבים. השירה של משה קוראת אלינו גם היום: אל תישארו אילמים. אל תשבו מנגד. כל קריאה בשם ה' דורשת תשובה, דורשת השתתפות.

ודוק: "הבו גדל לאלוהינו" בלשון רבים. לא רק היחיד מחויב, אלא הציבור כולו. זהו חינוך לאומה כולה להיות קהילה מגיבה, חברה שלמה שלא נותרת אילמת אלא מחזירה הד של אמונה ושירה. כך הופך הפסוק הזה לא רק למקור הלכתי, אלא גם לצו נצחי: בכל מקום ששמו של ה' נקרא בבית הכנסת, בבית, ברחוב, במחשבה תן לו הד. אמור בלבך, אמור בפיך, אמור במעשיך: ברוך הוא וברוך שמו.

מסקנת הדברים: מנהג מבוסס ועתיק הוא לענות "ברוך הוא וברוך שמו" על כל ברכה ששומע, כל עוד אין הוא יוצא בה ידי חובה בעצמו, וכל עוד אין בכך הפרעה למהלך התפילה. בכך נשלם איוון עדין בין רגש הלב הפורץ להודות על כל אזכור שמו של הקב"ה, לבין סדרי ההלכה המכוונים את ההתלהבות ומעניקים לה גבולות נכונים.

אמירה קצרה זו מחנכת אותנו להיות רגישים וערניים, להודות תמיד, ולהבין שההתלהבות אינה עומדת לבדה אלא מתעצבת במסגרת התורה. מתוך כך נשמע קול ישראל אומר בכל עת שהשם הקדוש מוזכר: ברוך הוא וברוך שמו.

שירת האזינו איננה רק שירה עתיקה שנאמרה ביום פטירת משה רבינו. היא צו חיים, מנגינה נצחית שנכנסת לכל דור ודור. משה עומד מול עם ישראל כולו, וברגעים האחרונים של הנהגתו הוא קורא: "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו". לא עוד צו של מנהיג, אלא קריאה של נביא שבלבו בוער אש בכל פעם שנשמע שמו של הקב"ה, אין לאדם רשות לשתוק.

הפסוק הזה הוא שירת התגובה. התורה מלמדת אותנו שאין די בהכרזה חד צדדית. הקריאה בשם ה' צריכה לעורר הד, צריכה לעורר ניגון חוזר. כשם שהאדם קורא, כך הציבור עונה. כשם שהשמיים מכריזים "מגיד הרקיע מעשה ידיו", כך גם אנחנו, בני אדם, נקראים להשיב "הבו גדל לאלוהינו".

## "ותן חלקנו בתורתך"

זה התחיל כמעט בצנעה. עלון אחד, מודפס בפשטות, מחולק לשולחנות שבת. כמה רעיונות קצרים, שורה של הלכה, פסקה של מחשבה. לאט לאט מצאו דברי העלון את דרכם אל לבבות האנשים.

אנשים מספרים: העלון שינה לנו את שולחן השבת, כל המשפחה מחכה לקרוא אותו. אחרים מעידים: למדנו את פרשת השבוע עשרות שנים, ופתאום גילינו אותה מחדש. יש שאמרו: העלון שינה לנו את צורת החשיבה, הוא התחיל להפעיל לנו את גלגלי המוח. ובכל שבוע נוסף עוד ניצוץ קטן.

שנים חלפו. העלון גדל. נוספו מדורים חדשים, נושאים מרתקים, הלכות מעשיות, דברי חיזוק, מחשבות לעומק. מאות עלונים נכתבו, אלפי עמודים הודפסו. הם נאספו בבית אב של תלמידי חכמים, בבתי כנסת, בבתים. דפי נייר פשוטים אך דיבוריהם היו מלאים אור.

והנה, עתה, אחרי מסע של שנים כל האוצר הגדול הזה מתאגד לכדי יצירה אחת אדירה:

**חמישה כרכים מפוארים על פרשיות השבוע ושלושה כרכים על המועדים. ספרים שיחזיקו בין דפיהם את עמל השנים, את ההשראה ואת הרגעים שבהם עלון קטן הפך למגדל של תורה.**

אך יש עוד שלב במסע הזה והוא מזמין אותך. הספרים הללו לא נכתבים על נייר בלבד. הם נכתבים בזכות ובשותפות. הקדשה נצחית בכרך שלם, בפרשה מסוימת ביום היאצייט, או בפרק לעילוי נשמת יקיריך היא הדרך שלך להיות חלק מן המסע. שמך ושם יקיריך יחרטו בדפי תורה חיים, ויזכו להיקרא בכל מקום שבו יפתחו הספרים, בכל זמן שבו יילמדו. יש מי שמנציח בניין. יש מי שמקים גשר. אך יש מי שמקים דברי תורה וזוהי הנצחה שאין לה קץ. בכל בית, בכל שולחן, בכל שיעור יעמדו דברי חיים, יוסיפו אור וזכות, וילוו את נשמות יקיריך לעולם.

**לפרטים נוספים והקדשות: הרב יוסף ויצמן 052-8144488**

**הצטרף למסע. היה שותף בזיכוי הרבים ובהפצת התורה. קנה חלק נצחי בספרי התורה וקנה את עולמך.**

### 3. דור עיקש ופתלתל האבחנה הכפולה של משה רבנו

איננה רק הסטייה מן הדרך הישרה, אלא ההרגל להפוך כל דבר ולהתפתל, פעם כך ופעם כך, עד שאין מקום לתירוץ או להצדקה. רבי אברהם אבן עזרא (שם) פירש שעקש הוא ההולך בדרך שאיננה ישרה, ופתלתל המתפתל ומתעקם יותר מדי, עד שהעקמומיות עצמה הופכת ליסוד דרכו. לשיטתו, הכפילות בפסוק באה להעצים את החומרה, שלא רק דרכם אינה ישרה, אלא היא גם סבוכה ורבת פנים.

הרמב"ן (שם) כתב שהכוונה לעקמומיות המידות והמחשבות, שהם מעקשים דברי התורה ומפרשים אותם כפי רצונם, ופתלתל שהופכים את היושר עצמו לפיתול, עושים מן האמת שקר ומן השקר אמת, ומתעצמים בעצמם ובזולתם.

בעל הטורים (שם) העיר ש"עקש" בגימטרייה זהו היצר, לרמוז שכל עקמומיות נובעת מיצר הרע. ו"פתלתל" בגימטרייה שקר, ללמד שהעקמומיות הכפולה באה מתוך דיבורי השקר המפתלים את האדם.

הספורנו (שם) ביאר שעקש הוא מי שנוטה מן האמת בדעתו, ופתלתל מי שבמעשיו מתפתל לפי התועלת והמקרה. נמצא שהפסוק מצייר דור שלא רק מחשבתו מקולקלת אלא גם מעשיו מתעקמים בכל פניה.

יש מילים שנשמעות כצלילה. משה רבנו עומד בסוף ימיו ומטיח כלפי העם: "דור עיקש ופתלתל" (דברים פרק לב פסוק ה). אין זו מליצה, אלא תוכחה נוקבת החושפת את עומק נפשם של ישראל. לא דור של טועים בעלמא, אלא דור של עקשנים, דור שמעקם דרכו, דור שכפיפתו איננה רק לצד אחד אלא פתלתול פעם לכאן ופעם לכאן, ובכל פניה ניכרת סטייה מן האמת.

חז"ל במדרש רבה הוסיפו נופך נורא: "אוי לנו מיום הדין, אוי לנו מיום התוכחה". הם גילו כי יש שני רבדים במשפט שמעל לכל הדינים שבעולם דין ותוכחה. יום הדין הוא על עצם המעשה, החטא או הזכות. אולם יום התוכחה זה השלב שבו מראים לאדם את הסתירות שבחיינו, איך במעשה אחד הוא מצדיק, ובאחר הוא מרשיע, וכיצד כל טענותיו ותירוציו מתמוטטים לנגד עיניו.

וכאן מתפרצת השאלה הגדולה: מה משמעותם של "עיקש" ו"פתלתל" בלשון התורה, ומה ראתה התורה לחלק בין יום הדין ליום התוכחה, וכיצד מתאחדות שתי המדרגות הללו בתוכחתו של משה רבנו?

רש"י על התורה (דברים לב פסוק ה) כתב "דור עיקש ופתלתל" עיקש בעקמומיות אחת, ופתלתל בעקמומיות כפולה, שמעקמים דרכם לכל צד כדי להתרחק מן האמת. בכך מבאר רש"י שהבעיה

האור החיים הקדוש (שם) כתב שהעיקש הוא העקשן בדרכו, שאיננו מוכן לשמוע דברי אמת, והפתלתל זה המעמיד עצמו כפעם לכאן ופעם לכאן, כדי להטעות ולבלבל, ובכך חמור עונו שבעתיים.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף קג ע"א) דרשו על מנשה המלך שהיה עוקש ומפתל דרכי ה', שנאמר "ויעש הרע בעיני ה'". חז"ל מלמדים שעקשנות אינה רק סירוב, אלא עקמומיות שמתחפשת לדרך עבודה, הופכת את התורה

ומשתמשת בה לרעה.

במסכת שבת (דף קד ע"א) נאמר "כל העוקש עצמו מן הדין סופו ליפול ביד מי שאינו הגון", ללמד שעיקשות ועיוות היושר מביאים לאדם שיפול בידי מי שאיננו שופט צדק, מדה כנגד מדה.

במדרש תנחומא (פרשת האזינו סימן ג) נאמר "דור עיקש זה דור שמעקש דרכיו מן האמת, פתלתל שמתפתל להטות גם אחרים מדרכם". כאן מתבאר שהפתלתול איננו רק עיוות אישי אלא גם השפעה על הזולת.

במדרש רבה דברים (פרשה ח סימן ו) דרשו את מאמר אבא כהן ברדלא "אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה", והסבירו שביום הדין דנים את האדם על מעשיו, ואילו ביום התוכחה מראים לו הסתירות מתוך מעשיו שלו עצמו. נמצא שהעיקש הוא מי שמעקש דרכו כלפי עצמו, ופתלתל מי שמסתבך בסתירות פנימיות עד שלא יוכל להשיב דבר.

הרמב"ם בספר מורה הנבוכים (חלק ג פרק יב) כתב שכשם שיש חטאים שנובעים מחומרות ותאוות, כך יש חטאים שנובעים מהעקמומיות שבלב והמחשבה. דור עיקש הוא דור שמעקש את הדעת ומתערך תירוצים כדי להצדיק דרכיו. פתלתל כשכוח השכל עצמו מתפתל לשני כיוונים, פעם לכאן ופעם לכאן, עד שאין דרך אמת.

הרשב"א בחידושו למסכת ראש השנה (דף יז ע"א) ביאר שביום הדין נמדדים המעשים כפי שהם, ואילו ביום התוכחה מראים לאדם כיצד במעשה אחד דרש מן הזולת צדק מוחלט ובמעשה אחר ביקש רחמים לעצמו. הסתירה הזו מחריפה את עונו. דור עיקש מי שעומד על תירוציו, דור פתלתל מי שמתפתל לפי העניין, פעם כך ופעם אחרת.

הריטב"א בחידושו למסכת כתובות (דף קד ע"א) עמד על עניין פטירת רבי והמשכת התפילה, וביאר שהקב"ה מראה לאדם במעשיו הסתירות שבדבריו ותפילתו. כשם שבתפילה מתגלה עד כמה יש לאדם כוונות סותרות, כך ביום התוכחה יראו לו עד כמה דרכו פתלתלה.

רבינו בחיי על התורה (דברים לב פסוק ה) כתב כי "עיקש" הוא מי שמעקש את הדין כלפי אחרים ומבקש להטות את המאזניים לרעתם, ו"פתלתל" זה המתפתל כלפי עצמו, פעם מצדיק ופעם מרשיע לפי הנוחות. וביאר שיום הדין הוא על המעשה, ויום התוכחה על הסתירה שבין מעשה למעשה.

הגאון רבי אליהו מוילנה בפירושו על משלי (פרק יז פסוק ט) כתב כי "מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם" אדם כזה מעמיד עצמו בעמדה של עקשנות כפולה, פעם להקל ופעם להחמיר, לא מצד דין אמת אלא מצד פיתול לבו. זהו דור עיקש ופתלתל שהעקמומיות בו היא גם פנימית וגם חיצונית.

הגאון רבי שמשון רפאל הירש בפירושו על דברים (לב ה) ביאר שעקש הוא מי שסוטה מן הישר בקו אחד עקבי, ופתלתל מי שהולך פעם לימין ופעם לשמאל, לפי הרוח והאינטרס. בזה מתבטאת חומרת הדור אין לו דרך אחת, אפילו לא עקמומיות, אלא פיתול תמידי המבלבל את כל המערכת הערכית.

הגאון רבי מאיר שמחה מדווינסק בספרו משך חכמה (דברים לב ה) עמד על כך שעקש ופתלתל איננו רק תיאור מוסרי, אלא מבטא את שיטת האדם בהצדקת עצמו. עיקש עומד בעקשנותו גם אם יופרכו דבריו. פתלתל מחליף סברות ותירוצים לפי הצורך, ומתפתל עד אין קץ. ביום הדין דנים את המעשה, ביום התוכחה נחשפת התמונה הכוללת והאדם ניצב מול סתירותיו.

הגאון רבי חיים מבריסק כפי שמביאו תלמידו בספר אילת השחר על דברים (לב ה) פירש שעקש הוא מי שאינו מוכן לקבל דין אמת כלל, ופתלתל מי שמראה עצמו כלמדם גדול, מסובב ומפתל את הסברות עד שיראה צודק, אך סוף סוף כולו שקר.

מין הגאון רבי יוסף חיים בספרו בן איש חי (דרושים פרשת האזינו) ביאר שעקש הוא מי שנוטה מן הדרך במעשה אחד קבוע, ופתלתל מי שמעמיד עצמו כלפי כל צד, פעם מצדיק רשע ופעם מרשיע צדיק, ועל זה נאמר שתועבת ה' גם שניהם.

הגאון רבי עובדיה ספורנו, אף שכבר הבאנו פירושו על התורה, חזר וכתב בספרו דרשות (דרוש לימים נוראים) כי תוכחת משה באה להראות לישראל שהקב"ה יעמידם מול מעשיהם שלהם עצמם, ואז יתברר כי עקשנותם ופתלתלותם אינם אלא גילוי חוסר נאמנות פנימית.

הגאון רבי יוסף שלום אלישיב בספר דברי אגדה (האזינו) חידד כי ההבדל בין דין לתוכחה הוא הבדל בין ראיית המעשה לבין ראיית מכלול החיים. הדין על כל עבירה, התוכחה על הסתירה שבין העבירות לבין ההצטדקויות. זו המשמעות של דור עיקש ופתלתל.

הגאון רבי חיים קניבסקי בספרו טעמא דקרא (דברים לב ה) כתב כי משה רבנו קרא להם דור עיקש ופתלתל כדי להזהירם שלא להסתפק בהצדקות ותירוצים שונים, כי לעתיד לבוא יראו להם מן השמים את הסתירות שבתוך מעשיהם, ואז ייפול כל בניין ההצדקות.

נפקא מינות למעשה: א. בענייני תפילה מתוך דברי חז"ל על יום הדין ויום התוכחה מתברר שאין לאדם להסתפק בהצדקות ותירוצים, אלא עליו להתפלל באמת ולבקש רחמים מתוך לב נקי. אם אדם מתפתל בתפילתו, פעם באמונה ופעם בהסחת הדעת, הרי זו פתלתלות שנגלית לעתיד לבוא. נפקא מינה שעלינו לכוון בתפילה בלי סתירות, לא רק להתפלל אלא גם לחיות לפי מה שמתפללים. ב. בלימוד התורה מי שמעמיד סברות כדי להצדיק את רצונו ולא כדי לגלות את האמת, הרי הוא בבחינת "פתלתל". נפקא מינה שבלימוד יש לשאוף לישירות, לברר וללכת לשם שמים, ולא להעמיד עיקשות לשם עקשנות.

ג. בהנהגת בית דין וצדק הדין או מנהיג הציבור נדרש להתרחק מכל פיתול. אם הוא נוטה להחמיר על אחרים ולמצוא להם עוולה, ובמקום אחר להקל מתוך אינטרס, הרי זו פתלתלות. נפקא מינה שחובה על מנהיגי ישראל לשמור על עקביות של אמת ולא להסתבך בסתירות מוסריות.

ד. במידות שבין אדם לחברו אדם שדרכו פעם להעלים עין מנגעי חברו ופעם להקפיד על קטנות, לפי אינטרסיו, הרי הוא מתפתל. נפקא מינה לחיי היום יום להיות ישר, שדרכו תהיה שווה עם כל אחד, ולא למדוד לפי נוחות אישית.

ה. בהכנות ליום הדין ההכרה שתבוא גם תוכחה ולא רק דין מחייבת את האדם לחשוב איך מעשיו משתלבים יחד. לא די לבחון עבירה עבירה, אלא עלינו לשאול: האם חיי הם ישרים, או שמא הם פתלתולים מלאי סתירות. נפקא מינה שעל האדם לעשות חשבון נפש כולל, לא רק נקודתי.

ו. בהדרכת הבנים בחינוך אין להתעקש מצד אחד ולהתיר מצד אחר, כי הילד קולט את הסתירות. נפקא מינה שעל ההורה והמורה להיות ישרים, אחידים ועקביים, כדי שהמסר לא ייהפך לפיתול.

יש הבדל דק אך עמוק בין יום הדין ליום התוכחה. יום הדין הוא השלב שבו נשקלים המעשים על המאזניים מצוות מול עבירות, זכויות מול חובות. זהו חישוב קר ויבש, מעין מאזני צדק שמודדים מה נעשה ומה הוונח. אולם יום התוכחה כאן מתגלה רובד פנימי בהרבה. כאן האדם רואה את עצמו בראי חיי, כיצד אותם תירוצים שבהם ניסה להצדיק חטא אחד נסתרו במעשה אחר, כיצד אותה "מדיניות" של לימוד זכות על הרשע נהפכה להרשעת צדיק, כיצד עמידתו הפנימית לא הייתה אלא פתלתלות.

זהו בדיוק "דור עיקש ופתלתל". דור שאינו חוטא בעקביות, אלא מתפתל מצד לצד. אילו היה רק "עיקש" הולך בעקמומיות אחת עדיין היה קו ברור במעשיו. אך "פתלתל" הוא מי שמסוגל באותו פה להלל ולהרשיע, באותו שכל להצדיק ולהכחיש, לעמוד על



ד. בחינוך, הילדים קולטים היטב אם דברינו מלאים עקמומיות. כשהורה נוזף על דבר מה שהוא עצמו עושה, או כשמחנך דורש יושר אך מתפתל במעשיו המסור נעלם. הדרך היא לשדר עקביות וישרות.

ה. בחשבון הנפש, לא להסתפק בשאלה אם עשיתי עבירה או מצווה, אלא לשאול: האם חיי מהווים קו ברור של עבודת ה', או שאני מתפתל פעם לכאן ופעם לכאן. זו השאלה שביום התוכחה יציבו מול האדם.

**עיקר העניין:** במילים "דור עיקש ופתלתל" (דברים פרק לב פסוק ה) טמון ציור נורא. עיקש זה ההולך בעקמומיות אחת, שאינו מוכן להישיר מבט אל האמת. פתלתל זה ההולך ומתפתל פעם לכאן ופעם לכאן, אין בו קו ישר, אלא כפיפות וסיבובים בלי סוף. חז"ל גילו שיש יום דין ויש יום תוכחה. בדין שוקלים את המעשה כשלעצמו, אך בתוכחה מציבים לפני האדם את הסתירות הפנימיות שבמעשיו, ומראים לו כיצד טיעונו קורסים לנגד עיניו. הלך ברור, לא די להתרחק מחטא, אלא צריך להתרחק מן הפיתול. הישרות היא סימן ההיכר של עובד ה'. אדם יכול לטעות, יכול ליפול, אך אם דרכו ישרה ועמידתו כנה, יש לו על מה לחזור בתשובה. אבל מי שחי חיי פתלתול, מתעקס פעם לכאן ופעם לכאן, הרי שאין לו נקודת אחיזה של אמת.

וכאן מתגלה כוח התוכחה של משה הוא לא הוכיח על חטא מסוים בלבד, אלא על עצם צורת החיים, על ההרגל להיות לא עקביים, לא אמתיים. ומכאן נלמד כי עלינו לבקש קו אחד ברור בעבודתנו, להיות אנשים של אמת, לא מתפתלים ולא מתחמקים, אלא הולכים בתמימות עם ה'.

הדימוי הנצחי הוא מראה שהעמיד המדרש: ביום הדין האדם עוד מחזיק בתירוציו, אך ביום התוכחה מראים לו את הסתירות שבחיים עצמם. אז הוא מבין כי כל פיתוליו היו הבל ורעות רוח. ודווקא מכאן יוצאת קריאה אל הנשמה, הימים האלה הם ימי דין ותוכחה, ימי בחינה על כל מעשיו. אם נבקש דרך אמת, אם נלך בישרות, אם לא נתעקס ולא נתפתל נוכל לעמוד ביום הדין בלב נקי. ואם נרומם עינינו ונאמר "הבו גודל לאלוקינו" נהפוך את היום הקשה ליום של רחמים וישועה.

סתירה פנימית ולחיות עמה. וכשבאים להוכיחו ממעשיו שלו, נסתמות כל טענותיו.

הרעיון הוא שמעל הדין עומדת התוכחה. הדין הוא מה שעשית. התוכחה היא מי אתה באמת. ביום הדין אפשר עוד להתלות בתירוצים, ביום התוכחה כל אותם תירוצים מתנפצים, והאדם מבין שכל הפיתולים לא היו אלא הבל ורעות רוח.

ומכאן נבין את חריפות תוכחת משה לא די להתריע מפני חטא זה או אחר, אלא לקרוא לעם כולו "דור עיקש ופתלתל". לא הדגש על חטא יחיד, אלא על דפוס חיים של עקמומיות ופתלתלות. זהו שורש הקלקול לא מעשה בודד אלא מבנה שלם של הסתבכות, של חוסר אחידות, של חוסר אמת פנימית.

האדם נברא להיות הולך ישר, כמו שנאמר "אלוקים עשה את האדם ישר והמה ביקשו חשבונות רבים". הישרות היא פשטות, אמת, אחידות בין הפה ללב, בין המחשבה למעשה. אך ברבות הימים מתרגל האדם לפיתולים. כאן הוא עיקש מתעקש לעמוד על שלו, גם אם האמת איננה עמו. ושם הוא פתלתל משנה עמדותיו לפי הנסיבות, פעם נוח לו ללמד זכות, פעם נוח לו להרשיע. וזה החטא הנורא לא רק שכשל, אלא שהוא חי חיים של חוסר אחידות, חיים של סתירה פנימית. ביום הדין ידונו אותו על מעשיו, אבל ביום התוכחה יעמידוהו מול המראה של חייו כיצד צדד ברע כשהיה נוח, ומחה בטוב כשלא מצא חן בעיניו. או אז יתברר כי לא עוונות גרידא חטא, אלא שהפך את דרכו לדרך פתלתול, לא מצא קו אחד של אמת.

והמסר ברור, צריך אדם לחיות חיים של קו אחד, חיים של אמת. אם הוא מחמיר יחמיר לעצמו ולזולתו במידה שווה. אם הוא מלמד זכות ינהג בכך בעקביות. אך לא יעקם את דרכו פעם לכאן ופעם לכאן, כי זהו שורש כל חורבן.

המוסר דורש מאתנו לא רק לתקן מעשה, אלא לתקן מבנה חיים. להיות בני אדם ישרים, שאינם זקוקים לתירוצים וחשבונות, אלא דרכם קבועה באמת אחת, ביושר אחד, בהליכה לפני ה'.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: א. אדם צריך להרגיל את עצמו לחשוב האם דרכי עקבית, או שמא אני פותל את עצמי לפי הנסיבות. האם אני מתנהג בעבודה אחרת ממה שאני בבית, האם אני נוהג במשפחה אחרת ממה שאני נוהג בבית הכנסת.

ב. בתפילה, בלימוד ובמעשים טובים צריך לשים לב שלא לפעול בעקשנות ריקה מצד אחד ובפתלתלות מצד אחר. להיות אמיני, לבוא לפני הקב"ה בלב שלם, בלי תירוצים מתפתלים.

ג. ביחסי אנוש, לא למדוד אדם אחד במידה זו ואחר במידה אחרת. אם אנו נוהגים באהבת חינוס, זה צריך להיות כלפי כולם. אם אנו תובעים אמת, זה צריך להיות בלי משוא פנים.

#### 4. מדוע רואים צורת אדם קטן בתוך השחור שבעין?

רש"י (שם) פירש: "כאישון עינו כאותו דבר השחור שבעין שהוא רואה בו את הכל". כלומר האישון הוא מרכז הראייה, ועל כן נמשל בו הקב"ה בשמירתו את ישראל.

המצודות (תהילים יז ח) ביאר: "אישון הוא השחור, ונקרא כן על שנראה בו צורת איש קטן, והנו"ן יורה על קוטן הדבר". הוא הדגיש שהתמונה הזעירה של העומד מול האדם נראית משתקפת בתוך האישון.

האבן עזרא (דברים לב י) כתב: "כאישון עינו הוא מקום הראייה, וכאשר יישמר שלא יזקק, כן שמר ה' את ישראל". לשיטתו, המשמעות העיקרית היא מקום שמירה רגיש, אך מכל מקום עצם מושג האישון הוא כלי שבו נחקקת תמונת הנראה.

הרמב"ן (שם) העיר: "יצרנהו כאישון עינו אין לך שמירה יותר מהאישון, שכל אדם מגן עליו בכל כוחו". הרמב"ן מטעים את הדימוי של רגישות וחשיבות האישון, שדרכו נקלטות התמונות. מכאן יוצא שלפי פשוטו של מקרא האישון הוא המקום שבו נראית צורת האדם שמוֹלֵךְ, ולכן נקרא "אישון". תכונה זו עצמה משמשת כמסד לרעיון ההשתקפות של פני האחר בעין האדם.

בגמרא במסכת ברכות (דף סא עמוד א) נאמר: "מה אישון זה כל הגוף רואה על ידו אף ישראל אין רואין ברכה אלא בשביל התורה". הגמרא משתמשת בדימוי האישון כדי ללמד על ישראל. כשם שהאישון הוא כלי הראייה המרכזי שבאמצעותו רואה האדם את

בעולם מלא סודות וגילויים פלאיים, עין האדם נחשבת לשער הנפש. כבר דוד המלך בתהילים ביקש: "שמרני כאישון בת עין" (תהילים יז ח), ובפרשת האזינו נאמר על ישראל "יצרנו כאישון עינו" (דברים לב י). האישון אותו עיגול שחור קטן נקרא כך משום שבתוכו נראית דמות אדם זעירה. מצודות ציון פירש כי שמו בא על שם "האיש הקטן" המשתקף בו.

ומכאן לשאלה מסעירה: האם אפשר לראות בעין הנרצח את דמות הרוצח? בשו"ת בית יצחק (אהע"ז חלק א סימן פז) מביא שראה ושמע כי שופטים בימיו הסתכלו באישון עיני הנרצח, ובו נראתה דמותו האחרונה של מי שעמד מולו. מכיוון שכל מראה שאדם רואה נשאר חקוק בעינו, הרי שהתמונה האחרונה שהביט בה היא דמות הרוצח. אמנם הדגיש שאין לסמוך על כך להוציא דין מוות, אך הדבר עשוי לשמש כלי מסייע להגיע אל האמת.

השאלה מעוררת פליאה עצומה: הכיצד יתכן שהעין משמרת את דמות האחר, עד שניתן להבחין בה גם לאחר מיתה? האם זהו רמז טמון בפסוק "כאישון עינו", או תופעה פיזיולוגית טבעית שההלכה התייחסה אליה בגבולות מסוימים?

הפסוק אומר: "יצרנהו בארץ מדבר ובתוהו ילל ישימון יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו" (דברים לב י).

כל העולם, כך ישראל הם הצינור שדרכו העולם כולו מקבל ברכה בזכות התורה.

בתלמוד ירושלמי במסכת ברכות (דף ט עמוד ב) נאמר: "מה האישון הזה כל איבריו של אדם תלויין בו כך ישראל כל העולם תלוי בהן".

ממקורות אלו אנו רואים שהאישון נחשב בעיני חז"ל מוקד מרכזי שבו מתנקזת המציאות כולה. זה מתאים לדברי המפרשים שהתבוננות באישון מגלה דמות זעירה של מי שעומד מולו, עד שניתן היה להעלות על הדעת שגם דמות

האחרונה שראה הנרצח תישאר חקוקה שם.

הרד"ק בפירושו לתהילים (פרק יז פסוק ח) כתב: "שמרני כאישון בת עין האישון הוא השחור שבעין שבו רואה האדם. ונקרא אישון על שם שנראה בו דמות קטן של הרואה". דבריו מחזקים את המצודות, שהאישון נקרא כן על שם ההשתקפות הנראית בו.

רבנו בחי (דברים לב י) כתב: "יצרנהו כאישון עינו הוא מקום הראייה שבו נראית צורת האדם שמולו, ועל כן נקרא אישון". הוא מסביר שהאישון אינו רק דימוי לשמירה אלא ממש כלי שבו משתקף הזולת.

האבן עזרא (דברים לב י) הסביר: "כאישון עינו מקום הראייה שהוא עיקר השמירה". אף על פי שהוא מדגיש את השמירה, מכל מקום ההבנה הפשוטה היא שזהו המקום שבו נראית דמות הנראה.

ספר החינוך (מצוה תלה) מבאר את הדימוי "כאישון העין", ומדגיש שכל דבר שאדם רואה חקוק באישון ולכן זהו משל על שמירה יתירה.

מדברי הראשונים עולה שהאישון נתפס לא רק כמרכז השמירה והראייה, אלא גם כזכוכית קטנה שבה משתקפת דמותו של הזולת.

שו"ת בית יצחק (אהע"ז חלק א סימן פז) מביא חידוש מעניין: "שמעתי כי המציאו השופטים עילה להכיר את הרוצח להביט היטב באישון עיני הנרצח. וכיון שכל מראה שאנו רואים נשאר חקוק בעינינו, התמונה האחרונה אשר הביט בה הנרצח הלא היא דמות הרוצח. אמנם ודאי לא נוכל להרוג על פי זה, אך יועיל להגיע על ידו אל האמת". הוא מתאר מציאות שבה האישון נתפס כמעין עדות אילמת על מה שנראה בו.

החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת א אות י) ביאר את מקור השם אישון: "מפני שכל אדם רואה בו צורת עצמו, ולכן נקרא כן". החיד"א מחזק את הרעיון שהאישון משקף דמות זעירה של מי שניצב מולו.

הכף החיים (או"ח סימן קיב ס"ק ח) כתב: "האישון נקרא כן מפני הצורה הנראית בו, ויש בזה גם סוד על פי הקבלה, שהעין משקפת את אור הנשמה, ולכן נראה בו דמות העומד מולו". דבריו מחברים בין פשט וקבלה, ומגלים שההשקפה הנראית באישון איננה מקרית אלא חלק ממבנה רוחני.

רבנו יוסף חיים בספרו בן איש חי (שנה שניה פרשת תולדות הלכה א) כתב על הפסוק "שמרני כאישון בת עין": "האישון משקף צורת מי שניצב מולו, ולכן נבחר כמשל לשמירה יתירה". הוא מחזק את דברי הראשונים ומראה שהדבר נוגע גם להבנת נוסח התפילה.

מין הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו ילקוט יוסף (או"ח חלק א עמוד קצז) כתב: "האישון נקרא כן מפני שנראית בו דמות זעירה של הניצב מולו, ובה מובן המשל 'שמרני כאישון בת עין' כשם שאדם שומר את עינו לבל תיפגע, כן על האדם לשמור את נשמתו ותורתו".

בשו"ת שבת הלוי (חלק י סימן יט) הביא הגר"ש הלוי וואזנר זצ"ל את דברי בית יצחק, והוסיף: "הגם שאין בזה הוראה להוציא דין, מכל מקום יש בדבר רמז למה שאמרו חז"ל כי כל הנראה לאדם חקוק בו".

בעל ערוך השולחן (או"ח סימן קיב סעיף ד) חזר על יסוד זה, שהאישון משמר דמות, והדגיש כי זוהי עדות על רגישותו של מקום הראייה, ועל כן בחרה התורה במשל "כאישון עינו".

כל אלה מצטרפים לתמונה רחבה: החל מהחיד"א ועד לבית יצחק, מהכף החיים ועד מין הרב עובדיה יוסף, מהבן איש חי ועד שבת הלוי – כולם מציינים שהאישון משקף דמות ממשית, ומכאן יסוד לרעיון שייתכן לראות בעין הנרצח את דמות הרוצח.

נפקא מינות למעשה: א. במשפט ובהלכה: האפשרות לראות באישון עין הנרצח את דמות הרוצח איננה יכולה לשמש כראיה הלכתית גמורה להוצאת דין נפשות. כך כתב בשו"ת בית יצחק, שאין להעניש אדם על סמך תופעה זו בלבד. אולם היא עשויה לשמש כלי מסייע, שמכוון את השופטים לחפש ראיות נוספות עד שיגיעו לאמת.

ב. בשמירה על קדושת החיים: הידיעה שכל מראה נחקק בעין, ושבמיוחד הרגעים האחרונים נחרטים בנפש ובעין, מלמדת על אחריות עצומה. כל אדם שניצב מול חברו משאיר בו חותם, וזהו לימוד מוסרי עמוק.

ג. בחינוך ובמוסר: המשל של "שמרני כאישון בת עין" מדגיש שכל מה שאדם רואה נחרט בו. מכאן נפקא מינה גדולה לחינוך: לשמור על קדושת הראייה, להיזהר מתמונות פסולות, כי כל מראה נחרט בעין ובנפש.

ד. בהבנת הדימויים בתפילה ובמקרא: הדימוי לאישון איננו ציור פיוטי בלבד, אלא משקף מציאות: האישון משמר את הדמות הנראית מולו. מכאן נפקא מינה להבין טוב יותר את דברי הפסוקים והברכות שבהם מופיע משל האישון.

האישון איננו רק אבר פיזי בעין, אלא נקודת מפגש בין גוף לנפש. חז"ל בחרו בו כמשל לתורה ולישראל, מפני שבתוכו נראית השתקפות של הזולת. בכך מגלה האישון את יסוד הראייה בעולם האדם לעולם איננו רואה רק חפץ או עצם, אלא הוא רואה את עצמו משתקף בזולתו.

המשמעות היא עמוקה: כאשר התורה אומרת "יצרנהו כאישון עינו" הכוונה שהקב"ה שומר את ישראל כמו שהאדם שומר על עינו. אך מעבר לכך, כפי שהאישון משמר את הדמות האחרונה שנראתה מולו, כך ישראל נושאים בקרבם תמיד את השתקפות פני ה'. כל פעולה של ישראל נראית כחקוקה בעין האלוהית, ואיננה נמחקת.

ובכך מתבארת גם שאלתנו: אם האישון מסוגל לשמר דמותו של האחר אפילו ברגעים האחרונים של חיים ומוות, הרי זו המחשה לעקרון, התורה והמצוות נחקקים בעומק האישון הרוחני של ישראל, ולעולם אינם נמחקים.

האישון משמש לא רק כדימוי לשמירה אלא גם כצוהר למבט פנימי על משמעות החיים. כשחז"ל אמרו שכל מראה נחקק באישון, הם לא התכוונו רק לפיזיולוגיה אלא גם למסר רוחני. כל חוויה, כל מפגש וכל תמונה שאדם רואה, נחרטים בנפשו ומשפיעים על עולמו הפנימי.

מכאן ניתן להבין מדוע דוד המלך ביקש "שמרני כאישון בת עין". הוא ידע שהאישון קולט ומנציח כל מה שעובר מולו. לכן התפלל שהקב"ה ישמור עליו כפי שהאדם שומר על עינו, שמירה מתמדת ובלתי פוסקת, לבל ייפגם.

המסר המחשבתי הוא שהעין היא חלון הנשמה, ומה שנכנס דרכה מעצב את זהות האדם. אם האישון יכול לשמר אפילו את דמות הרוצח מול הנרצח, הרי שבאופן חיובי כל דבר קדוש וטהור שנראה בעין נחקק לעד בנפש ומלווה את האדם במסעו הרוחני.

האישון מלמד אותנו שיעור גדול במוסר החיים. כשם שהעין משמרת כל תמונה הנראית בה, כך גם הלב והנפש משמרים כל חוויה שאדם עובר. כל מילה שנאמרת, כל מעשה שנעשה נחרטים בזיכרון הרוחני.

לכן על האדם להיזהר במה שהוא מראה לאחרים ובמה שהוא עצמו רואה. אם אפילו פני הרוצח נחקקים בעין הנרצח, קל וחומר שמראה של קדושה, של חסד ושל טהרה נחקק בלב כל רואה. זהו כוחו של הרושם הראשון, של החוויה החזותית, שהופכת להיות חלק בלתי נפרד מהנפש.

יש כאן גם תוכחה מוסרית: אדם איננו יכול למחוק את מה שראה בעיניו. עליו לבחור היטב במה למלא את ראייתו. אם ימלא אותה בקדושה, יישאר רושם של קדושה. אם ימלא אותה בהבל, יישאר רושם של הבל. האישון הוא מראה שאיננה משקרת.

ומכאן ניקח אתנו תובנות לחיי היום יום: כוח המבט כל דבר שאדם רואה נחקק בעיניו ובלבו. לכן עלינו לבחור במה להתבונן: מראות של קדושה וטוב יישארו צרובים בנו וילוו אותנו תמיד. שמירה על הראייה: כשם שאדם שומר על אישון עינו מכל משמר, כך עליו לשמור על עיניו מפני מראות פסולים. מה שנכנס לעין נשאר חלק מנפשו.

משמעות הלכתית, מחשבתית ומוסרית: מה שאדם רואה נחרט בו לעד, לטוב או למוטב. "יצרנהו כאישון עינו" (דברים לב י). התורה בחרה לדמות את שמירת ישראל לאישון העין. אין שמירה עדינה ויקרה מזו. כל אדם מגן על עינו בכל מאודו, וכל פגיעה באישון נתפסת כסכנה ממשית לכל חייו.

דרשני הוא לראות שבאישון נראית דמותו של האחר איש קטן. בכך רמזה התורה: עם

ישראל חקוק כאיש קטן בעין האלוקית. כשם שאישון משמר את הצורה האחרונה שעמדה מולו, כך הקב"ה שומר את דמות ישראל לנצח, גם בשעות קשות, גם בגלות, גם בארץ מדבר ותוהו.

ומכאן מסר מוסרי: אם אפילו פני רוצח נחרטים באישון הנרצח, קל וחומר שפניו של הקב"ה נחרטים באישון של עם ישראל. האדם נושא בקרבו רושם נצחי מכל מה שענינו ראות. וכשנזהר לשמור את עינו בקדושה, הופך האישון להיות כלי קודש שבו נחקקת דמות השכינה.

כך מתחברים פסוקי התורה, פירושי המפרשים, דברי הפוסקים והמסורת הדרשנית כולם מלמדים שהעין אינה רק רואה אלא גם שומרת. והיא עצמה סמל ליחס ה' אל עמו, שמירה מתמדת ועדינה, חקוקה באישון עינו.

## 5. "לולי כעס אויב" הסוד הנורא שמחזיק את ישראל קיימים

בגמרא במסכת ברכות (דף לב ע"א) מתואר כיצד התפלל משה רבינו לאחר חטא העגל ואמר לפני הקב"ה "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם", כלומר שעצם החשש מחילול השם היה הנימוק המרכזי לבקשתו.

ובמסכת שבת (דף פט ע"א) מסופר שכאשר ביקשו מלאכי השרת לקטרג על ישראל לאחר החטא, עמד משה ואמר לפני הקב"ה: אם תכלה אותם מה יאמרו אומות העולם, שמא לא יכול ה' להביאם לארץ. נמצא שעיקר הטענה הוא על חילול שם שמים.

במדרש תנחומא (פרשת כי תשא סימן יא) נאמר: "אמר משה לפני הקב"ה, ריבונו של עולם, לא היו ישראל אלא שליחים, אתה הוא שהוצאתם ממצרים, ואם תכלה אותם יאמרו אומות העולם שאין בידך להכניסם". הרי שגאולת ישראל והמשך קיומם בעולם הם גילוי כוחו של הקב"ה.

ובספרי (פרשת האזינו פסקא שו) על פסוקנו: "לולי כעס אויב אגור אלמלא הייתי מתיירא שמא יאמרו אומות העולם לא בכחם ולא בחילם של ישראל אלא בידי שמים, היו נאבדים. אבל כדי שלא יחלל שמי אני מקיימם".

המדרש רבה (שמות פרשה מג) הרחיב את רעיון "מה יאמרו הגויים" וקשר אותו אל הפסוק "ישראל אשר בך אתפאר", ללמד שאין כבוד שמים מתגלה אלא בישראל.

רבינו שלמה יצחקי בפירושו על התורה (דברים לב פסוק כז) כתב: "לולי כעס אויב אגור אלמלא הייתי ירא שכעס האויב יגבר, ויאמרו ידענו רמה, כלומר לא בזכותי ולא בכוחי עשה הקב"ה, אלא אנחנו בעצמנו השמדנום". הרי שכוונת הכתוב היא למנוע חילול השם, שלא יחשבו אומות העולם כי ידם היא שעשתה.

רבינו משה בן נחמן בפירושו על התורה (שם) הרחיב וביאר: "והטעם בטענה זו אינו כרוצה להראות כוחו בין שונאיו, כי כל הגויים כאין נגדו, אלא מפני שברא את העולם כדי שיכירו אותו ויודו לשמו, וכשיאבד ישראל יישכח שמו ולא יישאר יודע אותו בעולם". דברי הרמב"ן מגלים סוד עמוק, שעצם תכלית הבריאה היא קיומם של ישראל כעדים לא-ל, ואם יאבדו יתבטל כביכול כל רצון הבריאה.

רבינו אברהם אבן עזרא בפירושו (שם) כתב: "פן יאמרו אויביהם כי אנחנו בכוחנו יד רמה לנו, ולא יד ה' פעל כל זאת". לפי דבריו, עיקר העניין הוא מניעת טעות גסה של האומות, העלולה לגרום להכחשת ההשגחה האלוקית.

רבינו בחיי בן אשר בפירושו על התורה (שם) הוסיף טעם נוסף: "כי יש חילול השם גדול כשיאמרו האומות כי לא יכול ה' להכניסם

יחס אל הזולת: נזכור שתמונת פנינו נראית בעיני האחרים, תרתי משמע. החינוך, המבט, הדאגה כל אלו נחרטים בלבם ממש כמו שהאישון משמר צורה.

זהירות ממעשים שליליים: אם אפילו פני רוצח נחרטים בעיני קרבנו, קל וחומר שמעשים רעים מותרים רושם שאי אפשר למחוק. האדם נדרש לחשוב היטב על מעשיו כי חותמם נחרט לעד. בניית זיכרון של קדושה: אדם יכול למלא את עינו בלימוד, בתפילה ובחסד, וכך ליצור זיכרון חיובי שמלווה אותו ואת סביבתו. זהו יישום מעשי של "שמרני כאישון בת עין".

**עיקר העניין:** הפסוק "יצרנהו כאישון עינו" (דברים לב י) מלמד שהאישון הוא המקום הרגיש ביותר בעין, דרכו נקלטות כל התמונות, ובו אף נראית דמותו של הזולת. הראשונים רש"י, מצודות, רד"ק, רבנו בחיי ואחרים ביארו שהאישון נקרא כן משום שבו משתקפת דמות האדם שמולו.

האחרונים הרחיבו, ובפרט בשו"ת בית יצחק, שהעלו אפשרות להכיר את דמות הרוצח בעיני הנרצח, מפני שהתמונה האחרונה נחרטת שם. אמנם ההלכה אינה מתירה לפסוק על פי ראייה זו בלבד, אך הדבר מעיד על עוצמת המציאות. גם החיד"א, הכף החיים, הבן איש חי ומרן הרב עובדיה יוסף ביארו שהאישון משקף דמותו של האחר, ולכן נבחר כמשל לשמירה יתירה.

עולה מכאן מסקנה ברורה: האישון אינו רק אבר פיזי אלא מראה נאמנה, כלי זיכרון שבו נחקקות התמונות האחרונות. מכאן נובעת

יש פסוקים שאינם רק דברי תוכחה אלא מגלים את עצם סוד קיום ישראל בעולם. "אמרתי אפאיהם אשבייתה מאנוש זכרם לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה' פעל כל זאת" (דברים פרק לב פסוק כ"ו). במילים אלו מצטיירת תמונה מטלטלת: כביכול נגזרה על ישראל כליה, אלא שבכבוד שמים עצמו תלויה הישועה. לא מצד זכותם, לא מצד מעשיהם, אלא מפני שבלעדיהם לא יהיה בעולם מי שיכיר את בוראו.

כמה פעמים בתורה מופיעה אותה טענה "למה יאמרו הגויים", כאילו תלוי הדבר במבטם של אומות העולם. כך בחטא העגל, כך בפרשת המרגלים, כך ביהושע אחר מפלת העי. ושוב ושוב מתעוררת השאלה וכי מה איכפת לשכינה מה יאמרו הגויים, האם נזקק הבורא ליחסי ציבור? הרמב"ן כבר עמד על כך, והעמיק לגלות שהטענה איננה למראית עין אלא לעצם כוונת הבריאה: שהעולם נברא כדי להכיר את בוראו, ואם יאבד ישראל לא יוותר בעולם עד שיעיד עליו.

השאלה נוקבת: כיצד אפשר להבין את עומק הסוד, שכבוד שמים וגילוי מלכותו כביכול תלויים בקיומם של ישראל, עד שאפילו בעת הדין הקשה ביותר אומר הכתוב "לולי כעס אויב אגור". מה טמון במילים אלו? מהו סוד העם שהקב"ה קשר את שמו בו עד שאין שמו מתגלה אלא דרכו?

הפסוק העומד במרכז הוא "אמרתי אפאיהם אשבייתה מאנוש זכרם לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה' פעל כל זאת" (שם).

רש"י פירש: "לולי כעס אויב אלמלא הייתי ירא שכעס אויב יגבר ויאמרו ידינו רמה". כלומר לא זכותם של ישראל היא שעמדה להם אלא כבוד שמו של הקב"ה, שמא יתחלל שמו אם יאמרו האומות כי בכוחם ניצחו.

הרמב"ן ביאר שעיקר העניין אינו מה יאמרו האומות מצד כבודו של הקב"ה, שהרי הם כמאפס נגדו, אלא מפני שתכלית הבריאה היא שיכירו את בוראם. אם יאבד ישראל לא יוותר בעולם עם שיודע את השם, והרי תכלית הבריאה בטלה. נמצא שכבוד שמים וגילוי האלוקות תלויים בקיומם של ישראל.

הספורנו כתב: "לולי כעס אויב אגור לולא הייתי ירא פן יתחלל שמי ויאמרו האומות כי לא ה' פעל כל זאת, הייתי מאבדם". התורה עצמה מעידה שכבוד שמים הוא הערובה לקיומם של ישראל בכל מצב.

האבן עזרא פירש בקצרה כי החשש הוא פן יטעו האומות ויאמרו כי נצחונם נובע מכוחם ולא מיד ה'. נמצא כי גם עונשם של ישראל מוגבל, כדי שלא תתקלקל ההכרה באדנותו של הקב"ה.



לארץ, על כן לא השמידם לגמרי, אלא ייסרם ויענישם מעט מעט". נמצא שגם הענישה נמדדת לפי השיקול של קידוש השם.

הספורנו בפירושו (שם) כתב: "פן יאמרו ידיו רמה שאם יושמדו ישראל יאמרו האומות כי לא היה זה בעבור חטאם אלא בעבור גבורתנו. ולמנוע חילול זה אמר ה' שלא ישביתם לגמרי". רבי חיים מוולוז'ין בספר נפש החיים (שער ב פרק יא) חידד שעיקר יסוד התפילה והעמידה לפני הקב"ה הוא לא על צרכיו הפרטיים של

האדם אלא על כבוד שמו יתברך. ולכן בכל זמן שישאל בצרה, חובה לכוון על חילול השם הנעשה כאשר יאמרו האומות שאין יד ה' פעלה זאת. זו תמצית כוונת הפסוק לולי כעס אויב אגור.

רבי שלמה קלוגר בספר חכמת התורה (דברים לב כז) כתב שמגמת התורה ללמדנו שאין מדת הרחמים כאן באה מצד זכות ישראל אלא מצד קידוש השם. ואף כשהם חוטאים אין הקב"ה מכלה אותם מפני שכבוד שמו מתחלל בכך, וזהו צורך גבוה כביכול.

המלבי"ם בפירושו על התורה (שם) הדגיש שהחשש הוא כפול: הן מצד חילול השם אם יחשבו האומות שידם גברה, והן מצד אובדן תכלית הבריאה אם ייאבד עם ישראל, שהרי רק הם נושאים את שם ה'. נמצא שהישועה לישראל היא גם ישועה לעולם כולו.

רבי יוסף חיים בבן איש חי בדרשותיו להאזינו ביאר שהקב"ה קשר את שמו בישראל עד שאי אפשר לגלות את מלכותו בעולם אלא על ידם. לכן אומר הכתוב לולי כעס אויב אגור, שאף אם מצד הדין ראויים לכליה, מכל מקום עצם גילוי שמו תלוי בהם.

רבי יצחק הוטנר בספר פחד יצחק (מאמרי יום הכיפורים מאמר ט) כתב שגילוי מלכותו יתברך בעולם אינו מציאות אובייקטיבית אלא מתגלה דרך ישראל. כשישראל אינם קיימים או נרדפים, כביכול נחלשת הופעת מלכותו. לכן הרחמים על ישראל הם גם צורך גבוה, מפני שבלעדיהם אין עדות לשמו בעולם.

נפקא מינות: א. כוונת התפילה: כאשר יהודי עומד לפני קונו בתפילה, אינו מתפלל רק על ישועתו הפרטית אלא בראש ובראשונה על כבוד שמים. זהו היסוד שהעמיד רבי חיים מוולוז'ין, שאין עיקר התפילה לצרכי עצמו אלא לתוספת כח בקדושה בעולם. נפקא מינה שכל תפילה על צרת ישראל צריכה להיות מנוסחת גם מנקודת המבט של חילול השם.

ב. יחס לעם ישראל: אם ישראל הם הכלי היחיד שדרכו מתגלה מלכות שמים, נפקא מינה שכל פגיעה בישראל היא פגיעה בכבוד שמים. מכאן האחריות הגדולה לכבוד ישראל, גם בפועל וגם בדיבור, כי בזה תלוי גילוי מלכותו יתברך בעולם.

ג. חיזוק התורה: כיוון שכנסת ישראל היא הלבוש של האלוקות בעולם, לימוד התורה וקיומה מבטאים את נוכחותו של הקב"ה. נפקא מינה שעל כל יחיד לעמוד בתורה, כי כל חיסרון בה הוא מיעוט כבוד שמים.

ד. מדת הרחמים: הבנת דברי הפסוק מלמדת שהישועה לישראל אינה רק חסד עליהם אלא גם צורך גבוה. נפקא מינה שעל כל יחיד לדעת שגם כשאינו רואה את זכותו האישית, בכל זאת זכאי הוא לרחמי שמים כי שמו של הקב"ה קשור בגורלו.

ה. יחס לאומות: מתוך דברי הרמב"ן למדנו שעיקר טענת "למה יאמרו הגויים" אינה מחשש ליחסי הציבור אלא מפני תכלית הבריאה. נפקא מינה שכל הופעה של ישראל בגויים היא עדות חיה לקיום השגחתו יתברך, ומוטלת עלינו החובה לייצג את שמו בכבוד.

הפסוק מגלה לנו סוד עמוק: קיומו של עם ישראל בעולם אינו רק תולדה של זכויותיו או חסד זמני, אלא עצם גילוי מלכות שמים תלוי בהם. הקב"ה קשר את שמו בעמו, עד שאין העולם יכול להכיר את בוראו אלא דרך עם ישראל. לכן גם בשעה שהדין מחייב מורענות, באה מידת הרחמים ואומרת לולי כעס אויב אגור. לא מפני חולשה ח"ו אלא מפני שתכלית הבריאה גילוי כבוד שמו עלולה להתבטל אם יאבדו ישראל.

זהו עומק דברי הנביא אתם עדי נאום ה' ואני א-ל. כביכול קיומו כאלוקי העולם מותנה בכך שיש מי שיעיד עליו. כשיש עדים מתגלה שמו. כשאין עדים שמו נסתר. לכן גאולת ישראל אינה רק ישועתם אלא גם צורך גבוה. כשישראל נגאלים שמו מתקדש, וכשישראל בצרה כביכול שמו מתחלל.

מכאן גם משמעותה של התפילה על חילול השם. אין זו תחינה אגואיסטית אלא שותפות עם רצון הבריאה כולה, שיתגלה שמו בעולם. זה מה שאמרו חכמים שבשעת דין בראש השנה כל העולם צועק תן לנו חיים ופרנסה, אך אין מי שמבקש על עלבונה של שכינה. מי שזוכה לבקש כך הופך להיות שליח אמיתי של כלל הבריאה להחזיר את העולם לתכליתו.

האדם נוטה לחשוב שכשמתפלל או מבקש ישועות הרי זה לצרכיו הפרטיים בלבד בריאות, פרנסה, נחת. אך התורה מגלה לנו אמת אחרת: כל מצבו של ישראל בעולם איננו רק שלו, אלא קשור בכבוד שמים. כאשר ישראל נרדפים או מתמעטים, העולם עלול לפרש חלילה שיד האומות רמה ולא ה' פעל כל זאת. נמצא שכאב ישראל הוא חילול שמו יתברך, ושמחת ישראל היא קידוש שמו.

מכאן קריאה מוסרית נוקבת: כשאדם עומד בצרה אל לו לחשוב רק על עצמו. עליו לומר בלבו איני מתפלל רק על מכאובי, אלא על צער השכינה. כל תפילה פרטית הופכת להיות תפילה כללית, וכל ישועה פרטית היא קידוש שם שמים.

בכך נמדדת גדלותו של יהודי האם הוא חי בשביל עצמו בלבד, או שהוא מבין שכל חייו הם שליחות לגלות שמו יתברך בעולם. אדם שחי כך הופך כל לימוד וכל מצוה לעדות חיה על בוראו, וכל מעידה שלו עלולה חלילה להפוך לטענה בידי האומות.

וממילא גם בחיי היום יום, כאשר אדם מתנהג באמונה, ביושר ובצניעות, הרי הוא מגלה בעולם שה' פועל כל זאת. אבל כאשר הוא מועל באמונה או מתנהג שלא כהוגן, עלול הדבר לגרום שיאמרו האומות ידיו רמה.

ומכן ניקח עמנו תבונות לחיי היום יום: א. בתפילה: על האדם לזכור שתפילתו איננה רק על בריאותו ופרנסתו אלא על כבוד שמים. כאשר הוא מבקש ישועה, עליו להתכוון שגם שמו יתברך יתקדש דרך אותה ישועה.

ב. בהתנהגות יומיומית: בכל מעשה של יהודי רואים אומות העולם את יד ה'. אם יתנהג ביושר ובאמונה, הרי זה קידוש השם. ואם חלילה להפך, הרי זה חילול השם.

ג. בלימוד התורה: לימוד התורה אינו רק בניין אישי אלא הופעה של נוכחות אלוקות בעולם. כל שעה של לימוד מוסיפה אור בעולם כולו, וכל זלזול בו מחליש את הופעת שמו.

ד. בכאב ובשמחה: כשאדם בצרה, עליו לדעת שגם השכינה עמו בצרה. וכשישראל נגאלים ושמחים, מתגלה כבוד שמים ביתר שאת. מכאן האחריות לראות בכל שמחה פרטית חלק מקידוש שם שמים.

ה. ביחס לעם ישראל: כל אחד צריך להבין שהחיבור לישראל, לעזרת חברו ולדאגה לכלל, איננו רק מצוה בין אדם לחברו אלא גילוי של אחריות על כבוד שמים בעולם.

**עיקר העניין:** הפסוק "אמרתי אפאיהם אשבייתה מאנוש זכרם לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידיו רמה ולא ה' פעל כל זאת" (דברים פרק לב פסוק כ"ו) פותח צוהר להבנת סוד קיומו של עם ישראל. מצד הדין ראויים היו ישראל לעונש כבד ואף לכליה, אך כבוד שמים גור אחרת. כי בלעדי ישראל לא יוותר בעולם מי שיעיד על אלוקותו, ותכלית הבריאה להכיר את בוראו תתבטל. חז"ל לימדונו במקומות רבים שטענת "למה יאמרו הגויים" היא יסוד רחמים לישראל. הרמב"ן גילה שעיקר העניין אינו דאגה למראית עין אלא לגילוי שמו של הקב"ה בעולם. הראשונים והאחרונים הדגישו שגאולת ישראל היא צורך גבוה, וכי כנסת ישראל היא הכלי היחיד שדרכו מתגלה האלוקות. לכן גם כאשר אין בידינו זכויות, הרחמים נמשכים עלינו, מפני ששמו הגדול נקשר בנו.

המסקנה ברורה: חיינו אינם פרטיים בלבד. כל צעד של יהודי, כל תפילה, כל לימוד וכל מעשה, הם עדות חיה על קיומו של בורא עולם. כאשר אנו חיים באמונה ובקיום מצוות, מתקדש שמו, וכשאנו נכשלים חלילה, מתחלל שמו.

ישראל הם הראי שבו משתקפת מלכות שמים. כשעם ישראל עומד, שמו מתגלה. כשעם ישראל נופל, כביכול מתכסה שמו. אך הבטחת הכתוב היא נצחית לולי כעס אויב אגור. כבוד שמו הוא הערובה שנישאר עדים לעד, ומבעד לייסורים ולגלויות נמשך לשאת את נר האמונה עד הגילוי השלם במהרה.

רבי פתחיה מרגינשבורג במסעותיו (הובא בהקדמה לספר באר יצחק לרבי יצחק שרים זצ"ל) כתב: "ומשם לחלב" היא ארס צובה, ולמה קורין אותה 'חלב'? כי בהר היה צאנו של אברהם ומעלות יורדות מן ההר ששם היה מושיט לעניים חלב".

מדבריו אנו רואים חיבור ישיר בין שמו של מקום למעשה חסד של אברהם אבינו. לא די בכך שחיו של אברהם היו מלאים חסד – אלא שחסד זה נחרת במרחב הגיאוגרפי עצמו, עד שעיר שלמה נושאת את זכרו. עצם העובדה שמעשה נתינת חלב לעניים הפך לשם עיר מראה את עוצמתו של החסד, שהוא עצמו הותיר רושם נצחי.

הטור על התורה (דברים לב יד) דרש: "חמאת בקר וחלב צאן – כנגד אברהם שהאכיל המלאכים בחמאה ובחלב". כאן כבר נקשרת מילה אחת בפסוק למעשה אבותינו, עד שהחלב איננו רק מזון אלא זיכרון חי למעשה החסד הגדול. לכן לא פלא ששם העיר חלב קיבל משמעות עמוקה של חסד אברהם.

רבנו בחי (דברים לב יד) כתב: "חמאת בקר וחלב צאן זה רמז לחסד האבות, שפרנסו אורחים מכל טוב, ולכן נזכר כאן חלב".

רבנו בחי מוסיף חיזוק למחשבה שהחלב איננו רק תיאור של שפע, אלא סמל של חסד. בכך מתיישבת גם המסורת ששם העיר חלב מקורו במעשה החסד של אברהם אבינו.

נמצא בדברי הראשונים שהחלב שבפסוק איננו מקרי אלא טעון בזיכרון היסטורי ורוחני, ומכאן מובן כיצד נשתרש השם בעיר חלב, היא ארס צובה.

רבי אליהו שרים בהקדמתו לספר באר יצחק כתב: "שמעתי בשם רבי פתחיה מרגינשבורג כי מקור שמה של העיר חלב נעוץ בצאנו של אברהם אבינו ובהזנת העניים מן החלב אשר נחלבה מהם". דבריו מהווים המשך לדברי הראשונים, ומחזקים את הקשר הישיר בין מעשי החסד של האבות לבין השם שנשתרש לדורות בעיר חלב. הוא מציב לפנינו תמונה חיה: הרים גבוהים, עדרי אברהם רועים, ומעלות היורדות אל העיר שבה זכו העניים לחלב. אותה תמונה הפכה לשם של עיר גדולה ומרכזית לדורות.

עוד הוסיף רבי אליהו שרים שם: "וסוריה היא הארץ שכבש דוד בכיבוש יחיד עם שר צבאו יואב בן צרויה, וכתב על אבן אחת שבחומת העיר אני יואב בן צרויה כבשתי את העיר הזאת, ויתכן שהשם צרויה הפך לסוריה".

כאן אנו רואים כיצד שמות גיאוגרפיים אינם עומדים בחלל ריק אלא הם חותם של מעשה גבורה היסטורי. אם בשם חלב נחרת חסד אברהם, הרי שבשם סוריה נחרת גבורה צבאית של דוד ושר צבאו.

המהר"ש יפה (בפירושו למדרש רבה, בראשית רבה פרשה ג) הזכיר שכינויים של ערים ואומות פעמים רבות משתלשלים מזיכרון מעשים גדולים שנעשו בהם. זה מתאים היטב לדברי המסורת שמצאה את חלב קשורה באברהם ואת סוריה ביואב בן צרויה.

כף החיים לרבי יעקב חיים סופר (או"ח סימן רסח) הביא בשם קדמונים שכינויי מקומות לא נולדים במקרה אלא יש בהם תמיד רמז למעשים שנעשו בהם בעבר, וכך דרשו חז"ל על שמות מקומות רבים. לפי זה מקבל גם השם חלב משמעות של רמז ולא רק של לשון גיאוגרפית.

בימינו, מרן הראשל"צ הרב עובדיה יוסף בספרו חזון עובדיה על מועדים מביא פעמים רבות שמות מקומות בהקשר ההיסטורי, ומטעים כי המסורת שבידי חכמים על שמות מקומות חשובה לא פחות מן הידיעה הארכאולוגית. הרי שגם אם החוקר המודרני יאמר אחרת, אנו יודעים שדברי רבותינו הם מקור סמכות ואמת. מכאן ברור שהדברים לא רק מאשרים את מסורת הראשונים אלא גם מרחיבים אותה: חלב היא עדות חיה לחסד האבות, וסוריה עדות חיה לגבורה של דוד ויואב. השמות עצמם הם מצבות חיות למעשי ראשונים וגדולים.

נפקא מינות למעשה: א. בלימוד התורה והפרשה: כאשר אנו קוראים את פסוקי האזינו "חמאת בקר וחלב צאן" איננו רואים עוד רק תיאור פיוטי של שפע גשמי, אלא זכר ממשי למעשה החסד של אברהם אבינו שהעניק חלב לעניים. זה מעניק ללימוד התורה

שמות אינם צירוף אותיות גרידא. השם הוא זהות, הוא זיכרון, הוא עדות נצחית על מה שהיה. וכשמדובר בשמות ערים וארצות, הרי הם משמרים בתוכם סיפורים קדומים שהטביעו חותם בהיסטוריה האנושית. הנה לפנינו חלב שבסוריה, עיר שמאז ומקדם נודעה כמרכז תרבות ומסחר, אך בדברי רבותינו מתברר ששמה אינו תוצאה של מקרה לשוני אלא חותם חי ממעשי אברהם אבינו, שחלב

מצאנו זרם מענוות הר אל פיות העניים. והנה סוריה כולה – לא עוד שם גיאוגרפי, אלא זכר לכיבושו של דוד המלך ביד יואב בן צרויה, עד ששמו של שר הצבא נחקק באבן ונשתמר בדורות בשם של ארץ שלמה.

הרי לנו שמאחורי כל שם מסתתרת נשמה, מאחורי כל עיר סיפור עתיק. מה שנראה בעיני ההיסטוריון מקרה לשוני או גלגול תרבותי, הופך אצל חכמי ישראל לתמרור מוסרי ולזיכרון אמוני.

מהו המקור לשמה של העיר חלב שבסוריה, ומה מקור שמה של העיר סוריה?

בהקדמה לספר באר יצחק, פירוש על האבן עזרא לרבי יצחק שרים זצ"ל, מביא רבי אליהו שרים בשם רבי פתחיה מרגינשבורג, אחיו של רבינו יצחק הלבן מבעלי התוספות, שסבב הרבה בעולם: "ומשם לחלב" היא ארס צובה, ולמה קורין אותה חלב? כי בהר היה צאנו של אברהם ומעלות יורדות מן ההר ששם היה מושיט לעניים חלב".

והביא שם עוד שסוריה היא הארץ שכבש דוד בכיבוש יחיד עם שר צבאו יואב בן צרויה, שכתב על אבן אחת שבחומת העיר: "אני יואב בן צרויה כבשתי את העיר הזאת". ויתכן שהשם "צרויה" הפך ל"סוריה".

"חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים ואילים בני בשן ועתודים עם חלב כליות חיטה ודם ענב תשתה חמר" (פרשת האזינו, דברים לב יד). רש"י (דברים לב יד) פירש: "חמאת בקר וחלב צאן כל טוב השדה והמקום נותן לכם". כלומר החלב שבפסוק הוא סמל לשפע האלוהי השופע על ישראל.

הספורנו (דברים לב יד) כתב: "חמאת בקר וחלב צאן בעבור שלא יצטרכו לרדוף אחר טרף, יספיקו להם חמאת בקר וחלב צאן בהיותם מצויים אצלם". הספורנו ראה בפסוק ביטוי למנוחת עם ישראל בארצו, שבה השפע בא בלא טורח.

הרמב"ן (דברים לב יד) הרחיב: "חמאת בקר וחלב צאן תיאר הטובה בארץ, שהיא מן המובחר שבארצות, שיש בה כל טוב מחלב ועד יין". הרמב"ן ראה בחלב את סמל הברכה שהקב"ה משפיע בעולמו.

בעל הטורים (דברים לב יד) דרש: "חמאת בקר וחלב צאן כנגד אברהם שהיה מפרנס אורחים בחמאה ובחלב". הרי שהפסוק נקשר במפורש למעשה אברהם אבינו שהגיש חלב לאורחים, וכך נוצר הקשר הישיר בין החלב לבין החסד.

המלבי"ם (דברים לב יד) כתב: "החלב הוא מזון הראשית, ממנו ניזון התינוק, ובו רמזו שה' השפיע לישראל לא רק מזון משלים אלא אף יסוד חיותם". בכך החלב איננו רק סמל לשפע גשמי אלא ביטוי לקשר חיוני בין ישראל לקב"ה.

מכאן מתברר שהפסוק המדבר על שפע החלב נושא בחובו גם זיכרון לחסד האבות וגם סמל לשפע האלוהי, וזהו הבסיס לשם העיר חלב.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף צד עמוד א) נאמר: "דרש רבא מאי דכתיב ויהי בעת שוב יואב ויך את אדום בגיא מלח שנים עשר חדש... מלמד שכבש יואב את ארס צובה".

וכן בגמרא במסכת ברכות (דף סג עמוד ב) נזכר הפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו" כמקור לעניית שבח הציבור אחר הזכרת שם ה', והגמרא מייחסת אותו גם לכיבושי דוד.

נמצא שמצד אחד תיארה הגמרא את כיבושי יואב בן צרויה, שר צבאו של דוד, ובתוכם כיבוש ארס צובה – היא חלב. ומצד שני, דרשו חז"ל את פסוק האזינו כמחייב מענה ושבח ציבורי עם הזכרת שם ה'. שני העניינים מתחברים, שהרי מקום הכיבוש, ושמו של השר הכובש, נקשרו לדורות בשמות חלב וסוריה.

ממד חי ומחבר את הפסוק למציאות היסטורית רוחנית שנחרתה בשם עיר קיימת עד היום.

ב. במסעות ובזיהוי מקומות: מי שמבקר בחלב שבסוריה יכול לראות בעצם שם העיר עדות למסורת עתיקה על חסד אברהם. שם העיר הופך לתזכורת תמידית שכל מקום ומקום יכול לשמר רישומו של מעשה קדוש.

ג. בהבנת כיבושי דוד ויואב: הידיעה ששם סוריה קשור בשם צרויה אם יואב נותנת רובד נוסף לסיפורי הכיבושים. אין מדובר רק במעשה

צבאי חד-פעמי אלא בזיכרון שנשמר בשמות הארצות עד לדורות.

ד. במוסר ובחינוך: שמות מקומות מלמדים אותנו שהעולם אינו שוכח. חסד קטן של אברהם וחזקה גדולה של יואב הפכו לשמות ערים וארצות. בכך נוכל לחנך עצמנו ולמד את ילדינו שכל מעשה שלנו קטן כגדול עשוי להטביע חותם שנשמר לעד.

ה. בהלכה ובמנהג: פוסקים ואחרונים שהביאו את המסורת על שמות הערים מלמדים אותנו שגם שמות גיאוגרפיים יכולים להיות מקור לדרשות ולמנהגים. לפיכך, בעת לימוד פרשת השבוע ניתן לשלב מסורת זו כדי להמחיש כיצד התורה חיה במציאות המוכרת לנו.

יש כאן חידוש מופלא: שמות הערים אינם רק נתון חיצוני אלא חלק מתורת ישראל. כשם שהתורה מספרת על באר שבע כי שם נשבעו שניהם, ועל בית אל כי שם נגלו אליו מלאכי אלוקים, כך גם שם העיר חלב נושא בקרבו את זכר חסד אברהם, ושם הארץ סוריה טומן בחובו את זכר כיבושי דוד ויואב.

במבט למדני, נוכל לומר שהדבר מלמדנו על כוחו של מעשה אבות. חז"ל אמרו "מעשה אבות סימן לבנים". לא רק במוסר ובדרך ארץ, אלא אף במציאות עצמה. המעשה נחרט עד שהוא קובע את שם המקום. נמצא שאין החסד והגבורה מעשים פרטיים בלבד אלא הם משפיעים על עצם המציאות ומעצבים אותה.

עוד יש לעיין: חלב נקראת על שם חסד, וסוריה על שם גבורה. הרי לנו ששני כוחות אלו, חסד וגבורה, נצרפים יחדיו כדי לבנות את ההיסטוריה. בלי חסד לא יתקיים העולם, ובלי גבורה לא יוכל לעמוד מול אויביו. שם העיר ושם הארץ הם עדות לכך שהנהגת ישראל תמיד מורכבת משני עמודים אלו.

וכן מצאנו בדברי רבותינו שבשירת האזינו מוזכרים גם השפע וגם הכיבוש. בתחילה מתוארת טובת הארץ "חמאת בקר וחלב צאן", ובהמשך מתוארים מאבקי ישראל עם אויביהם. שני היסודות האלה הם יסודות הקיום.

במבט מחשבתי, שמות הערים חלב וסוריה אינם רק זיכרון היסטורי אלא שיעור אמוני. חלב מסמלת את מקור החיות, שכן החלב הוא המזון הראשוני של התינוק. כאשר העיר נקראת בשם זה, היא נושאת בקרבה מסר נצחי: חסד איננו תוספת חיצונית אלא יסוד החיים עצמם. כשם שהתינוק חי מן החלב, כך גם עני חי מן החסד. מעשי אברהם לא היו נדבות מקריות אלא נתינת חיות של ממש, ומתוך כך חקק את שמו על העיר.

וסוריה אם מקורה בשמו של יואב בן צרויה, הרי שהיא נושאת מסר על כוח הגבורה. לא גבורה לשם שליטה, אלא גבורה לשם הגנה על מלכות דוד ועל שלמות העם. השם שנשמר הוא אות לכך שגם גבורת ישראל נחרתת בלוחות ההיסטוריה, עד ששמה של ארץ שלמה מזכיר לעולם את השר שהיה זרועו של דוד המלך.

שני השמות הללו, חלב וסוריה, משלימים זה את זה. חלב חסד החיים. סוריה גבורה ושלטון. שני עמודים שעליהם עומד העולם, ושניהם חקוקים בשמות מקומות עד היום. המסר המחשבתי ברור: כל מעשה חסד וכל מעשה גבורה נושאים פירות לדורות, ומטביעים חותם שאיננו נמחק.

שמות הערים מלמדים אותנו מוסר גדול. חלב נושאת בקרבה את זכר החסד של אברהם אבינו. מה היה המעשה? לא מלחמה ולא בניין ארמון, אלא נתינת חלב לעניים מצאנו. מעשה פשוט, טבעי, אך מלא מסירות. והנה מעשה זה לא נשכח, אלא נהפך לשם של

עיר גדולה. מכאן אנו למדים שאין לזלזל בשום מעשה חסד קטן. מה שנראה ככוס חלב לפני עשוי לחקוק זיכרון לדורות רבים.

וסוריה זכר לגבורתו של יואב בן צרויה. האבן שבה חקק את שמו נשארה לדורות והפכה לסמל שנטבע בשם ארץ שלמה. גם כאן מוסר השכל ברור: מעשה גבורה שנעשה לשם שמים, מתוך נאמנות למלכות דוד, איננו נשכח. העולם זוכר, ההיסטוריה זוכרת, ואף שמות מקומות נושאים בקרבם את הזיכרון.

מכאן נלמד מוסר כפול: עלינו להרבות בחסד קטן, ועלינו גם לדעת לעמוד בגבורה בעת הצורך. שני היסודות הללו חורטים את שמנו ואת שמות המקומות שסביבנו.

הסיפור על חלב ועל סוריה אינו רק זיכרון היסטורי אלא הדרכה ממשית לחיים. כאשר אדם נותן מעט כוס חלב, פרוסת לחם, מילה טובה הוא עשוי לחשוב שאין במעשיו משמעות גדולה. אך האמת היא שמעשים אלו נחרטים, יוצרים מציאות חדשה, ומלווים את העולם לדורות. אם עיר שלמה נקראה על שם החלב שנתן אברהם לעניים, קל וחומר שכל מעשה חסד שלנו יכול להיות בלבבות עוד שנים רבות.

ומנגד, כשנדרש האדם לעמוד על עקרונותיו, להיאבק על קדושה ועל שלמות חייו, יש בידו לחקוק חותם שאיננו נמחק. יואב בן צרויה לא רק כבש עיר אלא השאיר אחריו זיכרון עד שנשתמר בשם של ארץ שלמה. כך גם כל אדם: גבורה מוסרית, עמידה על האמת, יכולה לעצב את חייו ואת חיי בניו.

התובנה המעשית היא שכל פעולה יומיומית בין אם היא חסד קטן ובין אם היא עמידה איתנה יכולה להפוך ליסוד שמחנך, מזכיר ומשפיע גם הרבה אחרי שהמעשה נעשה. האדם נדרש להיות מודע לכך, כדי לחיות את חייו מתוך משמעות תמידית.

**עיקר העניין:** מקור שמה של העיר חלב נעוץ במעשה חסד קדום של אברהם אבינו, אשר החזיק צאן בהר וחילק חלב לעניים היורדים מן ההר, עד שנחרת זכרו בשם המקום לדורות. כך מסר רבי פתחיה מרגינשבורג, והדבר הובא בהקדמת ספר באר יצחק לרבי יצחק שרים.

מקור שמה של סוריה קשור לפי המסורת בכיבוש דוד המלך באמצעות שר צבאו יואב בן צרויה, שכתב על אבן שבחומת העיר "אני יואב בן צרויה כבשתי את העיר הזאת". מכאן שייתכן ששמה של ארץ זו השתלשל מן השם צרויה.

שמות אלה אינם מקרה לשוני בלבד אלא עדות חיה לכך שמעשי אבותינו חסד וגבורה נחרטים בהיסטוריה עד שהם נותנים שמות לערים ולארצות. חלב מזכירה את החסד, סוריה את הגבורה, ושניהם יחד מציבים תמרור לדורות: חסד וגבורה הם היסודות שעליהם העולם עומד.

שירת האזינו מתארת את מתנות הארץ: חמאת בקר וחלב צאן, יין ודגן. אך אין זה רק תיאור חקלאי של שפע חומרי, אלא ציור פיוטי של חיים מלאי חסד וברכה. החלב הוא סמל התמימות, המזון הראשוני של התינוק, החיות הפשוטה שאין בה תחכום אלא נתינה טהורה. וכשפסוק זה נחרת בשירת משה הוא נועד להזכיר לישראל שלא ישכחו לעולם כי כל חיותם נובעת מהקב"ה, הנותן להם חלב וברכה. ומכאן נבין גם לשם העיר חלב. כשם שהחלב נותן חיים, כך חסדו של אברהם אבינו נתן חיים לעניים, עד ששמו של המעשה נקבע לשם העיר. אין כאן רק היסטוריה, אלא קריאה נצחית: כל יהודי נקרא להיות "עיר של חלב", מקום שמזרים חיות לאחרים.

וסוריה אם מקורה ביואב בן צרויה היא קריאה אחרת: לדעת לעמוד בגבורה, לבנות חומות, להגן על קדושת ישראל. כשם שחלב היא נתינה, כך סוריה היא עמידה. שתיהן יחד מלמדות אותנו כי חיי האדם בנויים על שני עמודים: חסד וגבורת הלב.

כך הופכת שירת האזינו למסר חי ורענן: אל תסתפקו בשפע החומרי. הפכו אותו לשפע של חסד. אל תסתפקו בגבורה פיזית. הפכו אותה לגבורה מוסרית. ובכך ייקבע גם שמכם לדורות, כשם ששמות ערים וארצות נקבעו על יסודות של חסד וגבורה.

## 7. האם אפשר להיענש על מה שעוד לא נעשה? הוכח מפרשת השבוע!

לב פסוקים יט-כ). כיצד יתכן שהעונש אינו רק על מה שנעשה בפועל אלא גם על מה שעתידי להיעשות? הלא כלל הוא בידו ש"אין

יש פסוקים הנושאים בקרבם רעד עמוק של דין וגורל. "וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו, ויאמר אסתירה פני מהם, אראה מה אחריתם כי דור תהפוכות המה, בנים לא אמון בס'" (דברים פרק



דרכו ברשעה וקבע לעצמו מסלול שברור לאן יולך, שם יש גם שיקול של העתיד. במדרש תנחומא (פרשת האזינו סימן ד) נאמר: "אראה מה אחריתם מלמד שאף כשהקב"ה מעניש את ישראל, אינו מעניש אלא כדי לראות מה יהיה אחריתם, אם ישובו". הרי לנו שגם כאשר ההסתכלות היא על הסוף, אין הכוונה לנעול את שערי התקווה, אלא לעוררם לשוב.

במדרש רבה (בראשית פרשה לח סימן ו) על "וזה החילם לעשות" נאמר שהקב"ה שפט את דור הפלגה על שם סופם, מפני שכבר התחילו במעשה מרידה. זהו המקור שהביא בעל "בינה לעתים", ללמד שהתחלת הקלקול נחשבת כבר סיבה להחמיר בדין, כי הסוף גלוי לפניו יתברך.

הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ג פרק יז) כתב שדרך ההשגחה האלוהית לדון את האדם כפי מעשיו באותו הזמן, שכן זהו צדק אמיתי "באשר הוא שם". אולם כשהאדם יוצר בעצמו דרך חיים של חטא ומקלקל עד שמעמיד את עצמו במדרון שאין ממנו עליה, הרי הוא דומה לבן סורר ומורה, שנידון על שם סופו. בזה מתפרש עניין הסתרת הפנים שהקב"ה כביכול נוטל את ידו ממנו ומניחו לדרכו, ואז סופו נכלל כבר בגזר הדין.

הרשב"א בחידושי למסכת סנהדרין (דף ע"א דף ע"ב) דן בטעם דין בן סורר ומורה, וכתב שדנים אותו על שם סופו מפני שכבר נגלה כוונתו הפנימית, שמעשיו הראשונים מוכיחים על העתיד. וזהו גם בעניין דור הפלגה, שכבר "החלו לעשות" ולכן נידונו על מה שעתידין. וכך גם בפסוקנו, שכשישראל מתחילים להתרחק ונעשים דור תהפוכות, הרי סופם נידון עמהם.

הריטב"א בחידושי למסכת ראש השנה (דף טז ע"ב) ביאר שהדין הרגיל הוא לפי מעשיו של אדם באותה שעה, אבל כאשר מדובר באומה שלימה שהחלה לנטות מדרך האמת, דנים אותה גם על שם אחריתה. כך יובן "אראה מה אחריתם", שהשאלה איננה רק מה עשו עכשיו אלא לאן דרכם פונה.

רבינו בחיי על התורה (דברים לב פסוק כ) כתב ש"אסתירה פני מהם" הוא רמז להסרת ההשגחה והפקרתם ליד המקרה, ומתוך כך יתברר "מה אחריתם". והוסיף ביסוד אמוני: כיון שישראל נקראים בנים, גם בעת חטאם, הרי סופם לשוב. ואם כן גם כאשר נידונים על שם סופם, אין זה כדי להאבידם אלא כדי להעמידם על דרך שישובו לאביהם.

הגאון רבי אליהו מוילנה בביאורו למשלי (פרק כא פסוק ל) ביאר שכאשר אדם מעמיד עצמו בעיקשות על דרך רעה, גם אם טרם הגיע לקלקול המוחלט, דנים אותו כבר לפי סופו, מפני שהתחילתו מוכיחה על אחריתו. ועל פי זה יובן "אראה מה אחריתם" שכבר בראשית דרכם ניכר כיוון העתיד.

בעל המשך חכמה (דברים לב פסוק כ) כתב שהסתרת הפנים איננה נטישה גמורה, אלא מצב שבו הקב"ה אינו מתערב לעצור את מהלך רשעתם. בזה דומה הדבר לדין בן סורר ומורה, שאביו ואמו אומרים "איננו שומע בקולנו" ומכאן ואילך מניחים אותו לדרכו, והדין עליו כעל שם סופו.

רבי שמשון רפאל הירש בפירושו על דברים (לב פסוק כ) עמד על הלשון "בנים לא אמון בס'", וכתב שאין הכוונה שחל הקשר של בנים, אלא שאין להאמין ליציבותם, מפני שהם הפכפכים ונוטים להפוך כיוונם תמיד. דווקא מפני שהם בנים, כואבת יותר בגידתם וחוסר אמונתם.

רבי יוסף חיים בן איש חי (דרושים פרשת האזינו) ביאר שכשם שבן סורר נידון על שם סופו כדי להצילו מלהגיע לשפל חמור יותר, כך גם "אסתירה פני מהם" אינו אלא כדי לעצור את המשך הידרדרותם. ההסתרה עצמה היא רפואה, שתגרום להם להתעורר ולשוב.

החפץ חיים בספרו שמירת הלשון (שער התבונה פרק ו) כתב שכל הסתרת פנים נועדה לעורר את האדם שיבין כי מעשיו משפיעים לא רק עליו אלא גם על הדורות הבאים, ואם הולך הוא בדרך רעה הרי הוא מחנך בכך גם את בניו. זהו שאמר הכתוב "מכעס בניו ובנותיו" שהחטא של האב מוליד חולשה בבנים.

אדם נידון אלא לפי מעשיו" כמו שנאמר אצל ישמעאל "כי שמע אלקים אל קול הנער באשר הוא שם" (בראשית פרק כא פסוק יז). והנה מצאנו בבינה לעתים על דור הפלגה, שנאמר בהם "וזה החילם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות" (בראשית פרק יא פסוק ו), שדינם נגזר לא רק על מה שעשו אלא גם על מה שעתידים לעשות, כי כבר החלו ברעתם ונידונו על שם סופם. וכעין דין בן סורר ומורה, שנידון על שם סופו כי כבר התחיל לנטות לדרך רעה.

מכאן מתחדדת השאלה האם גם בפסוקנו, בעונש הסתרת הפנים, יש לראותו כמידה של דין על שם הסוף, שישאל נידונים לא רק על חטאם אלא גם על חטאי זרעם שעתידים לצאת מהם? ומה משמעות הדבר שנאמר "בנים לא אמון בס'" האם הכוונה לחסרון האמונה של הבנים עצמם, או שמא לנטייה שקלקול האב מטביע בבניו?

רש"י על התורה (דברים לב פסוק כ) פירש "אסתירה פני מהם" אסתיר מהם פני, שלא אראה בצרתם ולא אשגיח עליהם. "אראה מה אחריתם" מה יהא בסופם, שכאשר תסור השגחתי מהם, יתגלה אם ישובו אלי או ירבו בפשעם.

רבי אברהם אבן עזרא (שם) פירש ש"אסתירה פני" עניינו הסרת ההשגחה, ו"אראה מה אחריתם" הכוונה שאניחם ביד המקרה לראות עד כמה יצליחו לבדם. "בנים לא אמון בס'" שאין לבטוח בנאמנותם, כי אינם עומדים באמונה יציבה.

הרמב"ן (שם) עמד על הלשון "בניו ובנותיו" אף בשעת חטאם, וכתב שמראה הכתוב כי גם בחטאיהם לא נתבטלה מהותם כבנים. אלא ש"לא אמון בס'" אין אמון באמונתם, ועל כן העונש הוא הסתר פנים עד שיתברר סופם.

הספורנו (שם) כתב ש"אסתירה פני מהם" פירושו שאעזבם לגורל אומות העולם, ולא אזקוף עליהם השגחתי. בכך יתברר "מה אחריתם" כי כאשר יתנסו בצרות יכירו שאין להם קיום בלעדי, ואולי יחזרו בתשובה.

האור החיים הקדוש (שם) חידד שההסתרה עצמה אינה ביטול הקשר, אלא העלמת פני הרחמים כדי שיתעוררו לשוב. "אראה מה אחריתם" לא כדי לאבדם אלא כדי לבחון אם יהפכו את דרכם לטוב. "בנים לא אמון בס'" אפילו בהיותם בנים, אין לסמוך עליהם, כי דרכם מהפכת מצד אל צד.

עד עתה ראינו בפירושי המפרשים שהסתרת פנים מתוארת כעונש הסתלקות ההשגחה, הסרת פני הרחמים. אולם רבי שלמה קלוגר מוסיף נדבך חדש: אין זו בהכרח קללה, אלא פנים לטובה. הוא נשען על דברי בעל העיקרים, שביאר יסוד גדול שכרו של האדם נצחי, מפני שהשכר הוא דבקות באל-נצחי; אבל עונש האדם אינו נצחי, כי החטא אינו פועל כלפי מעלה אלא כלפי האדם עצמו, ואדם הרי נפסד הוא, ולכן עונשו נפסק.

ולפי זה מתפרש הפסוק באופן מחודש: "אסתירה פני מהם" לא אשקול את חטאם לפי מי שחטאו לו, כלפי מעלה, שאז היה העונש חס ושלום נצחי, אלא אסתיר פני והסתכל רק בהם עצמם. "אראה מה אחריתם" שהם בני חלוף וכלים, וממילא עונשם לפי ערכם עונש חולף, לא נצחי. נמצא שדווקא בהסתרת הפנים מתגלה חסדו של הקב"ה, שמחשיב את עונשם לא לפי ערך הנצח אלא לפי ערך האנוש.

בכך מתווספת נקודת אור בתוך החושך אפילו בשעת כעס ועונש, אף כשהקב"ה אומר "אסתירה פני מהם", מסתתר חסד עצום, שאין עונש ישראל נצחי, אלא כל מטרתו להחזירם לדרך הטוב.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"א דף ע"ב) דנו בדין בן סורר ומורה, שנידון "על שם סופו". אף על פי שעדיין לא חטא את כל החטאים הכתובים בתורה, כיון שכבר התחיל בדרך רעה של זוללות וסובאות, התורה גזרה את דינו מראש, כדי שלא יגדל להחריב. חז"ל מבארים שזה דין ייחודי, חריג, אבל הוא מגלה לנו עיקרון יש מציאות שבה אדם נידון לא רק לפי מעשיו בהווה, אלא גם לפי מהות דרכו ומה שעלול לצאת ממנו.

במסכת ראש השנה (דף טז ע"ב) מצאנו "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון" נידונים על פי מעשיהם בכל שנה ושנה. ושאלו המפרשים איך זה מתיישב עם "באשר הוא שם" שנאמר בישמעאל, שאינו נידון אלא לפי מצבו הנוכחי. ותירצו, שהדין הרגיל הוא לפי ההווה בלבד, אולם כאשר מדובר במי שכבר החל

הגאון רבי יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (חידושי מרן הגרי"ז על התורה, האזינו) העיר ש"אסתירה פני מהם" פירושו שהדין איננו נראה מדה כנגד מדה, וממילא הנידון אינו יכול להצדיק את גזר דינו. זהו עונש חמור יותר, שנראה כהסתר פנים, כי אין האדם מבין כיצד חטאו גרר עונש כזה – אלא שבשורשו זה מפני השפעתו על דורותיו.

הגאון רבי חיים קניבסקי בספרו אורחות יושר (שער האמונה) חידד כי גם כאשר הקב"ה דן את האדם על מהלך סופו, אין זה מתוך נקמה אלא מתוך הנהגת צדק ואמונה. שכן ברגע שהאדם יוצר נתיב חיים מסוכן, אין הוא לבדו ניוזק אלא גם בניו אחריו, ועל כן נידון על מכלול דרכו.

הגאון רבי יוסף שלום אלישיב בדרשותיו לאזינו (נדפס ב"דברי אגדה") הוסיף שדווקא "אראה מה אחריתם" הוא גם לשון תקווה לראות כיצד לבסוף ישובו לשרשם. אף על פי שהם "דור תהפוכות", מהפכנים לרעה, יש בהם גם כוח ההתהפכות לטובה. נפקא מינות למעשה: א. אחריות ההורים, נלמד מן הפסוק שדרכי האב משפיעות על בניו, ואם הולך הוא בעיקשות וברשעה, הרי הוא מגלגל קלקול גם בבניו, ודינו חמור אף על מעשיהם העתידיים. נפקא מינה שכל הורה חייב לראות לא רק את מעשיו הוא, אלא גם את החינוך והדרך שהוא מטביע בדורות הבאים.

ב. תפילה על הדורות, כשם שהחטאים משפיעים על הבנים, כך גם הזכויות. נפקא מינה שאדם יתאמץ להתפלל על זרעו, להרבות תורה ומצוות בזכותם, כדי שהשפעה על הדורות תהיה חיובית ותעמוד להם ליום הדין.

ג. חינוך עצמי, כשאדם מתחיל להדרדר, גם אם נדמה לו שמדובר רק בנקודה קטנה, מן השמים כבר דנים את תחילת ההרגל כסימן לסוף. נפקא מינה שעליו לעצור מוקדם ככל האפשר, לא לתת לחטא הקטן לגדול עד שיהפוך לדרך חיים.

ד. מבט על הסתרת פנים, פעמים שהאדם חווה קושי, חוסר הבנה על עונש שנראה גדול מדי ביחס למעשה. הפסוק מלמד שזה נובע מכך שהעונש נמדד גם על שם סופו ועל השפעתו. נפקא מינה שעליו לראות בהסתר פנים לא נטישה אלא אות להתעורר לתיקון מהיר.

ה. תקווה תמידית, אף על פי שהקב"ה דן על שם הסוף, סופם של ישראל להיות בנים השבים אל אביהם. נפקא מינה שאין לאבד תקווה גם בשעת ירידה, שכן כשם שהחטא משפיע על הדורות, כך גם חזרה בתשובה ומעשה טוב מטביעים חותם לדורי דורות.

היסוד של "דין על שם הסוף" מגלה עד כמה התורה רואה את האדם לא כרגע מנותק אלא כמכלול מהלך חייו. בן סורר ומורה איננו נידון על זוללות אחת, אלא על הדרך שבה נכנס. דור הפלגה איננו נענש רק על מגדל של לבנים, אלא על מהלך של מרידה מתמשכת. כך גם ישראל – "וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו... אראה מה אחריתם" לא על מעשה בודד נגזר דינם, אלא על הכיוון שהחלו לפסוע בו, ומה שצפוי לצאת ממנו.

אך יש כאן עומק נוסף: ההסתרה עצמה היא אמצעי תיקון. אילו היה העונש מיד מדה כנגד מדה, הכל היה מובן, והאדם היה יכול להצטדק ולומר "קיבלתי כפי חטאיי". אבל כאשר באה הסתרת פנים, כשהעונש אינו נראה שייך לחטא עצמו, כאן מתעוררת בנפש תחושת חוסר מנוחה: למה? מה חסר בי? דווקא תחושת ההסתרה דוחפת את האדם לחשבון נפש עמוק יותר, מעבר לפעולה אחת אל כל צורת חייו, אל עתידו, אל אחריתו.

וזוהו גם חסד גדול. כי אם היה נידון האדם אך ורק לפי מה שעשה בפועל, היה עלול להסתפק בכך ולומר: יצאתי ידי חובתי. אבל כשהקב"ה דן על שם הסוף, הוא מגלה לאדם את אחריותו הרחבה על בניו, על תלמידיו, על ההשפעה העתידה. כך מתרחבת נקודת המבט האנושית, עד שאדם מבין שחטא קטן שלו היום עלול להדהד דורות רבים.

ובמקביל, אותו דין על שם הסוף פותח גם פתח של תקווה: כשם שחטא קטן מוליד השפעה לדורות, כך מצוה אחת יכולה להפוך למגדל אור אינסופי. כל דיבור תורה, כל תפילה בכוונה, כל מעשה חסד קטן חורטים חותם על העתיד, ויכולים לשנות לא רק את חייו של האדם אלא את חיי דורותיו.

האדם נוטה לראות את עצמו כעומד לבדו חי את יומו, עושה מעשיו, והכול כביכול מסתכם בו. אך התורה מגלה לו: "אסתירה פני מהם... אראה מה אחריתם" אין האדם יחיד במערכה, כל דרכו מייצרת עתיד, כל בחירה מטביעה חותם על הבנים ועל הסביבה. החטא איננו רק עבירה פרטית, אלא פתח של השפעה שעלולה להרחיב את זוהמתו לדורות.

מכאן אחריות עצומה על כל מילה שנאמרת, על כל מעשה שנעשה. האב שמקל ראש בתפילה, הילד רואה ולומד. האם שמזלזלת בכבוד התורה, הבת קולטת ומעתיקה. כל תנועה קטנה הופכת לזרע שממנו יינקו הבנים. ולכן אמר הכתוב "מכעס בניו ובנותיו" החטא של האב מתגלגל בכעס הבנים, והאב נענש גם על תולדותיו. אך באותה מידה יש כאן בשורה של תקווה. כשם שהחטא מתפשט, כך גם זכות. אדם יכול במעשה אחד של אמת, בויתור קטן לשם שמים, בהוספת מילה טובה או לימוד תורה במסירות, להניח יסוד חדש שימשיך לפעום בבניו ובבני בניו. במקום להפוך ל"בן סורר ומורה" שמדרדר את דרכו ודרכי זרעו, יכול להפוך ל"בן תורה" שמאציל קדושה וברכה לנצח.

והמוסר נוקב, האם אני חי חיים של "באשר הוא שם", מתרץ לעצמי שכל עוד עכשיו איני חוטא אין מה לחשוש, או שאני חי חיים של אחריות, שואל את עצמי לאן דרכי מוליכה, איזו דרך אני מציב לילדי, איזה אחרית אני כותב במעשיי.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחי היום יום: א. בחיי המשפחה, כל הורה צריך לדעת שכל התנהגות קטנה בבית הופכת להיות שיעור חי לילדים. תפילה בכוונה, ברכה באהבה, שמירה על לשון נקייה כל אלו מטביעים דפוסי חיים שימשיכו גם כאשר לא יאמר דבר במפורש.

ב. בעבודת התפילה, כשם שהדור הפלגי ונידון על שם סופו, כך גם המתפלל צריך לחשוב לא רק על מילותיו כעת, אלא על המהלך שהוא בונה בתפילתו. תפילה עקבית, גם קצרה אך מלאה אמת, משרישה בלב מסלול של קרבת אלקים לדורות.

ג. ביחס לאחרים, אדם נוטה לפעמים לומר: מה לי ולאחרים, אעשה לעצמי. אך האמת היא שכל מילה, כל מעשה, כל דוגמה אישית משפיעה, גם בלי שנגיש. מבט של אמון, מילה טובה, כבוד זולת כל אלו מצמיחים אחרית טובה גם לסובבים.

ד. בהתמודדות עם הסתר פנים, כשקשה, כשנראה שאין מדה כנגד מדה, על האדם לדעת שזה אות משמים להסתכל קדימה: מה אחרית הדרך, לאן הולך המסלול שלי. במקום ליפול ביאוש, עליו להפוך את ההסתרה למנוף לחיזוק ולתיקון.

ה. בתקווה לדורות, מי שחושב על בנו ונכדו בשעה שהוא לומד או מתפלל, ימצא כוח נוסף. הידיעה שכל מצוה שלי מצמיחה פירות לדורות מעניקה לעבודה טעם חדש, והיא עצמה מצמיחה חיות וחוזק.

**עיקר העניין:** הפסוק "וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו ויאמר אסתירה פני מהם אראה מה אחריתם" כי דור תהפוכות המה בנים לא אמון בס' (דברים פרק לב פסוקים יט כ) מגלה לנו כי דינו של אדם אינו מצטמצם למה שעשה ברגע מסוים, אלא גם לדרכו ולאחריתו. כשם שבן סורר נידון על שם סופו, וכשם שדור הפלגה נדונו על מה שעתידיים לעשות, כך גם כאן החטא של האדם נמדד גם לפי השפעתו על הדורות הבאים.

הפרשנים ביארו בדרכים רבות: יש שהגישו כי ההסתרה נועדה לעורר את האדם לחשבון נפש עמוק, יש שראו בזה דין על אחריות ההורה על בניו, ויש שביארו שדווקא מתוך ההסתרה מתגלה חסד ה', המעניש רק לפי ערך האדם ולא לפי ערך מי שחטאו נגדו. כל הדברים מובילים לאותה נקודה: הקב"ה דן את ישראל בחומרה משום שהם בנים, אך מתוך כך גם מצפה מהם לשוב לשרשם.

המשמעות המעשית גדולה עליו להבין שכל מעשה שלנו חורט חותם לא רק עליו אלא על דורותיו. חטא קטן יכול להפוך לדרך חיים, אך גם מצוה אחת יכולה להפוך דורות רבים. הסתרת פנים איננה נטישה אלא קריאה פנימית להתעורר, לראות לאן מובילה הדרך, ולחזור לשרשנו כאוהבי ה'.

יש רגעים שבהם נדמה כי השמים סגורים, פני ה' נסתרים, וכל מהלך חיינו חשוך. אך דווקא שם טמון האור כי בהסתרה מבקש ה' שנחפש את אחריתנו, שנראה את בנינו ובנותינו ונשאל מה נרצה להנחיל להם. ואם נבחר בטוב, יהפוך ההסתרה לגילוי, ויתקיים בנו "שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם" (ירמיהו פרק ג פסוק כב), ונחזה כולנו בגילוי פניו באחרית הימים.

## בניית הסוכה בלילה והפרעה לשכנים האם מותר או דהוה מצווה הבאה בעברה?

בגדר הכשר בלבד. ובהכשר מצווה כלום מצאנו שהתירה תורה להפריע לאחרים? אם כן, לא רק שאין היתר, אלא אדרבה יש כאן חשש של גזל שינה, שהוא בכלל בין אדם לחברו שאין יום הכיפורים מכפר עליו עד שירצה את חברו.

ומכאן תתחדד השאלה במלוא עומקה: האם בניית הסוכה היא מצווה בעצמותה, באופן שמותר לאדם להרעיש אף על חשבון שכניו, או שמא אינה אלא הכשר מצווה, ובכך אין כל היתר לגרום צער לאחרים ועדיף להמתין לבוקר, אף אם החמצנו את ההתלהבות של "ילכו מחיל אל חיל"?

מה גובר קול הפטיש או קול בכי התינוק? קדושת הסוכה או קדושת מנוחת הבריות? האם מצות "חג הסוכות תעשה לך" פירושה בנייה בכל מחיר, או שמא דווקא ההבנה שדירת עראי אין בונים על חורבן מנוחת הזולת?

"חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנד ומיקבך" (דברים טז, יג). פסוק זה הוא מקור הציווי לא רק על הישיבה בסוכה, אלא גם על עצם העשייה "תעשה לך". חז"ל למדו מכאן (סוכה יא ע"ב) את הכלל "תעשה ולא מן העשוי", שהעשייה עצמה מהווה חלק ממנהות המצווה. כבר לשון הכתוב מעוררת שאלה האם "תעשה" הוא לשון חיוב על עצם הבנייה, או שמא אינו אלא הוראת הכנה כדי לקיים את הישיבה?

רש"י על הפסוק (דברים טז, יג) כתב: "חג הסוכות תעשה לך מלמד על חיוב עשייה, שתהא עשויה לשם מצווה". כלומר, לא די בסוכה קיימת, אלא נדרש מעשה לשם מצווה. לפי זה יש מקום להבין כי עצם הבנייה יש בה משום קיום.

הרמב"ן (שם) עמד על צירוף שני עניינים בפסוק: מחד "חג הסוכות תעשה לך" העשייה, ומאידך "שבעת ימים" הישיבה. ונמצא כי הכתוב כלל את שני החלקים, אלא שעיקר הציווי נתון לישיבה.

הספורנו (שם) כתב: "חג הסוכות תעשה לך תכין סוכות לישיבה, כדי שתהא כל שמחתך לפני ה'". משמע מדבריו שהעשייה אינה מצווה עצמאית אלא הכשר לקיום המצווה של הישיבה והשמחה.

בעל הטורים (שם) העיר: "תעשה בגימטריה הלכה למשה מסיני". ללמדנו שעצם הדינים של מחיצות הסוכה והסכך אינם כתובים אלא נמסרו במסורת, ומכאן מובן שאין העשייה סתם בניין, אלא בניין מכוח ציווי מיוחד.

החזקוני (שם) ביאר ש"לך" ללמד שכל אחד מחויב בעשיית סוכה לעצמו, ולא יצא ידי חובה בסוכה שאינה שלו. מכאן רואים שהעשייה כוללת גם את פן הבעלות וההכנה האישית למצווה.

האלשיך הקדוש (שם) כתב ש"באספך מגרנד ומיקבך" נועד ללמד כי גם בשעה שאדם מלא בעסקי תבואה ויין, עליו להניח הכל ולבנות סוכה, ללמד שהעשייה היא חלק מהתעלות האדם.

נמצא שהמפרשים נחלקו בהבנת "תעשה": יש שראו בו מצווה עצמאית שיש בה קדושה (רש"י, בעל הטורים), ויש שראו בו הכשר מצווה בלבד (ספורנו, חזקוני), ויש ששילבו את שני הפנים שהעשייה היא מעשה של הכנה לשם שמחה לפני ה'.

בגמרא מצינו כמה מקורות יסוד לנידון זה של מעמד עשיית הסוכה: במסכת סוכה (ט ע"א) נאמר: "סוכה גזולה פסולה, משום דכתיב חג הסוכות תעשה לך משלך". הרי שהעשייה נדרשת להיות אישית, ויש כאן דגש לא רק על הישיבה, אלא על ה"תעשה".

עוד שם בגמרא (יא ע"ב) הובא דין "תעשה ולא מן העשוי" שאם נפלו סכך מאליו, אינו יוצא עד שינענע או יעשה בו מעשה מחודש. מבואר שמעשה הבנייה הוא חלק מהותי בהגדרת מצות הסוכה, עד שחיסרון בעשייה מפקיע את חלות המצווה.

לעומת זאת במסכת מנחות (מב ע"א) דנה הגמרא על ברכות המצוות, ושם נאמר שאין מברכין "לעשות סוכה", משום שאין זו גמר המצווה. מכאן שצד אחד בגמרא מורה שעצם הבנייה אינה אלא הכשר מצווה.

ובמסכת שבועות (כט ע"א) אמרו: "הנשבע שלא לעשות סוכה זו היא שבועת שווא". ולכאורה מבואר שהגמרא תפסה את לשון המצווה "לעשות סוכה" כלשון חיוב ממשי, והנשבע לבטלה עליו הרי זה נשבע לבטל מצווה.

עוד מצינו בגמרא בבא בתרא (כא ע"ב) שדבר מצווה מותר גם אם יש בו טורח או רעש לשכנים, משום ש"גדול כבוד התורה". מכאן

ערב חג הסוכות. או ליתר דיוק הימים הלחוצים שבין מוצאי יום הכיפורים לבין כניסת חג הסוכות. ימים ספורים בלבד, עמוסים במטלות: קניות לחג, סידור הבית, בישולים, הכנות לילדים, וגם בניית הסוכה. כולנו יודעים את לשון המדרש על הפסוק "ילכו מחיל אל חיל" (תהלים פד, ח) שמיד בצאת יום הכיפורים ניגשים ישראל, עדיין עטופים בקדושת התפילה והטהרה, לבנות את הסוכה. זו שעת רצון, זהו

ביטוי לחיבוב מצווה. וכמה יפה לראות משפחות שלמות יוצאות מבית הכנסת במוצאי הצום, עייפות אך מלאות התלהבות, ומתחילות במלאכת הקודש להעמיד סוכה לשכינה.

אבל כאן, בתוך כל ההתרגשות, טמון גם מוקש. לא כל אחד מספיק לסיים ביום. יש מי שדוחה למחר, יש מי שמתחיל אחר הצהריים, ויש מי שמחליט להמשיך בלילה המאוחר. וכאן מתנגשים שני עולמות: מצד אחד חיבוב מצווה, הרצון להראות "אני ראשון למצווה", ומצד שני חיי היומיום של השכנים.

תאר לעצמך את התמונה: יהודי טרוד רץ עם קרשים, פורק לוחות עץ כבדים, מעלה סולם, מכה בקורנה, מקבע מסמרים. השעה כבר חצות לילה. ברקע תינוק שרק לפני שעה נרדם אחרי יום קשה של בכי ומחלה קלה. אמו, יולדת טרייה, סוף סוף עצמה עיניה לשינה קלה לראשונה מאז הלידה. והנה שוב נקישות הפטיש קורעות את הדממה. הבכי מתחדש, האם מתעוררת מותשת, גם האב חסר אונים.

בקומה אחרת, עובד שחזר זה עתה ממשמרת, מייחל למעט שקט כדי שיוכל לקום לתפילה בכוח מחודש. גם הוא מזדעק: "עד מתי הרעש הזה?"

ואילו הבונה לבו חם, כוונתו לשמים. הוא מתלהב: "הרי כתוב 'חג הסוכות תעשה לך'! איזו זכות יש לי! אני קובע עתה את סוכתי, זוכה להעמיד דירת עראי לשכינה, מה אכפת לי אם זה לילה?"

אבל כאן נעוץ השורש של השאלה: האם החיבוב הזה באמת ראוי, כאשר הוא בא על חשבון מנוחת הזולת? האם בניית הסוכה עצמה היא מצווה שמצדיקה את ההפרעה, או שמא אינה אלא הכשר מצווה ואז לא זו בלבד שאין רשות להפריע לשכנים, אלא יש בכך גם גזל שינה, עבירה חמורה שבין אדם לחברו, שאין יום הכיפורים מכפר עליה עד שירצה את חברו.

יתירה מזו: אנשים שוכחים שאפשר גם להתחיל סוכה בלי לסיים אותה. די להעמיד דפנות, להניח מעט סכך, כדי שנאמר "התחיל במצווה". אין חובה להשלים את כל המבנה דווקא באותו לילה, ובוודאי שלא על חשבון צער הבריות. ההפך הוא הנכון מי שבונה חלק קטן מתוך חיבוב מצווה במוצאי יום הכיפורים, וממשיך ביום למחרת להשלים את כל פרטי הסוכה בלי להפריע לאיש, זהו באמת "ילכו מחיל אל חיל".

הגמרא בבבא בתרא מורה לנו על כוחו של קול מצווה, כאשר קול לימוד תשב"ר אינו נדחה מפני טרדת השכנים. השאלה היא האם דימוי זה נכון גם לשאר מצוות? האם מותר להפר את שלות הציבור בשם עשיית מצווה, או שמא התורה עצמה העמידה את מצוותיה על יסוד של "דרכיה דרכי נועם" שאין אדם רשאי לבנות את דירת עראי שלו על חורבן מנוחת חברו?

בבניית הסוכה אנו נוגעים בדיוק בנקודה זו: האם מלאכת בניית הסוכה מוגדרת כהכשר מצווה בלבד, שאין בה קדושת מצווה עצמה ולכן לא תדחה את מנוחת הבריות, או שמא אף עשיית הסוכה עצמה היא מצווה העומדת בפני עצמה וממילא אפשר לראות בבנייתה בלילה חלק בלתי נפרד מקיום הציווי האלוקי?

אם נאמר שבניית הסוכה עצמה מוגדרת כמצווה, כפי שמשמע מלשון הפסוק "חג הסוכות תעשה לך" (דברים טז, יג), הרי שבונה הסוכה עוסק במצווה ממש. ואם כן, כשם שבדין תשב"ר למדנו שאין מעכבים מפני הרעש כיון שזו מצווה, אולי נאמר שגם כאן מצוות הסוכה דוחה את טענת השכנים על מנוחתם, ואין ביכולתם לעכב? אבל אם נאמר כדעת רבים מן הראשונים והאחרונים, שעשיית הסוכה אינה אלא הכשר מצווה, והמצווה עצמה היא הישיבה בה, נמצא שכל קולות הפטישים והמסמרים אינם אלא



יסוד לשאלה אם גם בניית הסוכה בכלל זה, או שרק לימוד תורה וכיוצא בו.

הסוגיה במסכת מכות (ח ע"א) מביאה דין: "מצא עצים חטובים אינו חוטב כדי לסכך", ומכאן שעדיין לא חל שם מצוה על חטיבת עצים, אף שהוא לצורך הסוכה, דלא הוי אלא הכשר. הראשונים עמדו על מתח זה שבין "תעשה" לבין "תשב", ונחלקו כיצד להגדיר את מעשה בניית הסוכה: רש"י, מכות (ח ע"א ד"ה אינו חוטב) כתב: "אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה".

משמע מדבריו שעצם חטיבת העצים הוא הכשר, אבל בניית הסוכה עצמה יש בה מצוה. כלומר, רש"י חילק בין פעולות ההכנה המוקדמות לבין גמר מעשה הסוכה.

הרמב"ם, תשובה סימן רמב (הובא בבית יוסף או"ח תרל"ט) כתב: "המצוה היא הישיבה בסוכה, לא עשייתה". וכמו שכתב בהלכות שופר (פ"א ה"ב) שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה. נמצא שהרמב"ם רואה בעשייה הכשר בלבד, ורק הישיבה היא המצוה. הרמב"ן, חידושי בבא בתרא (כא ע"ב) ביאר שלענין רעש מצוה, רק בלימוד תורה יש היתר, משום תקנת יהושע בן גמלא, אבל בשאר מצוות יכולים השכנים למחות. משמע מדבריו שגם אילו בניית הסוכה הייתה מצוה, אין דינה כלימוד תורה.

הריטב"א, תשובות (סי' רל"ד) כתב שכל דבר מצוה בכלל אם יש בו רעש, אין למחות, לאו דווקא תשב"ר. ולדבריו יש לדון שגם בבניית סוכה הדבר בכלל.

התוספות, סוכה (מו ע"ב ד"ה העושה) ציטטו ירושלמי שמברכים "לעשות סוכה", הרי שלדעתם יש צד לראות את העשייה כמצוה עצמאית, ולא כהכשר בלבד.

הטור, חו"מ סימן קנ"ו כתב במפורש: "אין יכולים למחות בידו... והוא הדין לכל דבר מצוה". משמע שגם בניית סוכה בכלל זה. הנצי"ב, העמק שאלה (שאלתא קס"ט אות א') דייק מלשון רש"י שדווקא חטיבת עצים אינו מצוה, אבל בניית הסוכה עצמה יש בה שם מצוה, כיון דכתיב "חג הסוכות תעשה לך".

הרש"ש, שבועות (כט ע"א) ביאר למה הגמרא אמרה "נשבע שלא לעשות סוכה" ולא "נשבע שלא ליישב", מפני שתעשה ולא מן העשוי מחייב מעשה. אך באמת עיקר המצוה היא הישיבה, לא העשייה. מהר"ח אור זרוע (סי' קפ"ט) כתב בפירוש שעיקר המצוה אינה העשייה אלא הישיבה.

הרשב"ש (סי' תצ"ג) כתב: "בניית הסוכה אינה מצוה אלא הכשר מצוה".

החתם סופר, יו"ד סימן רע"א כתב בפשיטות: "אין בניית הסוכה מצוה, אלא הישיבה בה, ועל זה קאי הכתוב חג הסוכות תעשה לך". ובה נמצאו למדים, שדעת רוב הראשונים שהובאו להלכה הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"ש, מהר"ח אור זרוע, החתם סופר – שעשיית הסוכה אינה אלא הכשר מצוה. ואילו דעת רש"י, התוספות (ע"פ הירושלמי) והנצי"ב שיש מקום לראות בבנייה עצמה מצוה מסוימת, אף אם אין מברכים עליה.

ומאידך, התוספות במסכת סוכה (מו ע"ב ד"ה העושה) הביאו ירושלמי הסובר שמברכים על עשיית סוכה "אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה", ומשמע שיש כאן מצוה בעצם הבנייה. נמצא שהגמרא בבבלי מדגישה יותר את הישיבה כמצוה, והעשייה כהכשר בלבד, אולם כמה לשונות הן בשבועות הן בסוכה נותנים מקום להבין שעצם הבנייה נחשבת מצוה. הירושלמי נקט להדיא שיש בכך חיוב מצוה ובברכה.

והנה רבי יוסף חיים בשו"ת תורה לשמה (סימן רל"ד) כתב: "אם אמר אלך לקנות עצים לסוכה, לא הוי נדר מצוה, כי אם מצא עצים חטובין אינו חוטב, אבל אם אמר אלך לעשות סוכה הרי זה נדר מצוה, דבניית הסוכה הוי מצוה". מדבריו עולה הבחנה ברורה: פעולת ההכנה חטיבת העצים היא רק הכשר, אבל עצם בניית הסוכה כבר מוגדרת כמצוה ממש. ובה מתיישבת לשון התורה "חג הסוכות תעשה לך", שהעשייה עצמה קיבלה ערך של קיום מצוה. מתוך דבריו מתברר, שיש מעלה עצומה בעצם טורח הבנייה, ולא עוד אלא שנדר עליה נחשב כנדר מצוה, בדומה לנדר על תפילין ולולב.

רבי אברהם בורנשטיין, בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תנו אות י): דייק מן הגמרא בשבועות (כט ע"א): "הנשבע שלא לעשות סוכה,

זו היא שבועת שווא". ושואל: אם בניית הסוכה היא רק הכשר, מהי שבועת שווא כאן? ומוכיח מזה שעצם העשייה נחשבת מצוה גמורה. האבני נזר מעלה בזה יסוד עמוק שיש שתי דרגות: ההכשר, שאינו יוצר שם מצוה, והעשייה עצמה, שכבר יש בה קיום מצוה. ולכן מי שנשבע שלא יעשה הרי הוא נשבע על מה שכתוב בתורה.

רבי עובדיה הדאיה, בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ח או"ח סימן לו): דן באריכות בשאלה אם יש לברך על בניית הסוכה, ומכריע שאין לברך כיון שאין זה גמר מצוה, אלא שהבנייה עצמה ודאי חשובה, והיא מעלה של "מצוה בו יותר מבשלוcho". ממילא, אף שאין זו מצוה גמורה, מכל מקום יש בה חביבות המצווה והידור גדול, ולכן יש להשתדל לעשותה בעצמו.

רבי יעקב חיים סופר, כף החיים (סימן תרל"ט ס"ק ח): הביא את שיטות רש"י, התוספות, הרמב"ם ושאר הראשונים, ופסק: "עיקר המצוה היא הישיבה בסוכה, אבל יש מעלה גדולה בבניית הסוכה עצמה, ומי שזוכה לבנותה בעצמו נחשב לו כמצוה".

הוא מדגיש שההלכה למעשה אין מברכים על עשייה, אבל אין להקל ראש במעלתה. ומוסיף, שכיון שהמצוה היא בישיבה, אין להתיר להרעיש בלילה ולצער שכנים בטענה של מצוה, כיון שעצם הבנייה אינה אלא הידור וכעין מצוה, ולא חיוב גמור.

רבי משה סופר, חתם סופר (יו"ד סימן רע"א): "עיקר מצוה אינה הבנייה, אלא הישיבה, ועל זה נאמר חג הסוכות תעשה לך". החתם סופר בפשיטות דוחה את שיטת הירושלמי שנקט בברכה על עשיית סוכה, ומבאר שאין לברך אלא על עצם הישיבה, שהרי הבנייה אינה אלא הכשר. מתוך דבריו עולה יסוד חשוב: יש להיזהר שלא לטשטש בין הכשר למצוה. כיון שהכשר אינו מצוה, אין הוא מתיר לאדם להפריע לשכניו.

רבי יעקב עמדין, שו"ת שאילת יעב"ץ (חלק א סימן קע"א): גם הוא דן בבניית הסוכה, וכותב שמעלת העשייה היא "להכין עצמו למצוה", אך לא מצוה עצמאית. אולם מוסיף שעם כל זאת, הקב"ה מחשיב גם את ההכנה, כדברי חז"ל "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה".

רבי חיים פלאג'י, מועד לכל חי (סימן ד אות טז): מביא שיש להיזהר מאוד שלא לגרום צער בשעת בניית הסוכה, כי כל ערכה של הסוכה הוא באחדות ובשלום, "ופרוס עלינו סוכת שלומך". אם עוסק בהכנת סוכה וגורם לריבוי מחלוקת ורעש שמצער אחרים הרי זה היפך תכליתה.

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג, סימן תתמ"ד) כתב יסוד גדול: כל מצוה שאפשר לעשותה בלא לגרום היזק לחברו אין בה כדי להתיר את ההיזק, ורק כאשר אין שום ברירה אחרת אפשר לדון אם מצוה דוחה. נמצא, שבניין סוכה בלילה, כאשר יכול לבנות ביום, אינו אלא גרימת צער בידים ואין בזה היתר, ומצוה כזו אינה אלא עבירה. כאן למדנו את הגבול: מצוה איננה מתירה לאדם להפריע לשכניו אלא אם כן אין כל אפשרות אחרת.

ומהר"ק בשורש קפ"ד הלך בדרך זו והדגיש יותר: לא כל דבר מצוה דוחה היזק, אלא דוקא מצוה ציבורית שאין לה מקום אחר, כגון בית הכנסת או מלמד תינוקות של בית רבן. שם גורו חכמים תקנת יהושע בן גמלא, שלא תשתכח תורה מישראל, ואין אפשרות אחרת אלא להעמיד את תשב"ר בכל מבוי. אבל מצוה של יחיד, בפרט כשהיא רק הכשר מצוה, וכגון בניית סוכה שיכול היה לבנות ביום, ודאי אין בה כוח להתיר. נמצא שלפי מהר"ק אין כל היתר להרעיש בלילה בשכונת מגורים.

והרשב"א בתשובותיו (חלק א סימן תרכ"ז) הוסיף כלל: כל היזק קול אם אפשר לדחותו חייב לדחות, ולא נאמר שמצווה תדחה אלא כאשר אין שום דרך אחרת כלל. הרשב"א מלמדנו שהטענה "אני עושה מצוה" אין לה שום משמעות כאשר יכול היה לדחות את עשיית המצווה לשעה אחרת, ואז אין זו מצוה אלא קללה.

ובדברי מהרש"ם (חו"מ סימן רכ"א) מצינו לשון חריפה ביותר: נזקי קול נחשבים כהיזק גמור, ואין הבדל אם זה קול של חול או קול של מצוה. וכיוון שכך, גם אם אדם אומר "אני בונה סוכה" – סוף סוף רעש הפטיש והמסור מפריע לשכנים ומדיר שינה מעיניהם, והוא בגדר מזיק. אין כאן שום כוח של מצוה שיתיר. רק במקום מצוה ציבורית שאין לה תחליף היה מקום לדון, אבל כאן הרי ביכולתו להמתין ליום.

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

שליח לבנות ביום ולא יאמר "מצוה בו יותר מבשלוחו", כיון שבניין בעצמו תוך היזק לשכנים אינה מעלה אלא חסרון.

לדעת הגר"ש אלישיב הבנייה אינה מצוה אלא חביבות. נפקא מינה: גם אם נניח שהשכנים מוותרים ומוחלים, עדיין אין בידו מצוה גמורה אלא חביבות, ואם עשה בלילה בהפרעה הפסיד אף את המעט.

לדעת הציץ אליעזר, שגם קול של מצוה לא

הותר אלא כשאין אפשרות אחרת יוצא נפקא מינה: אם אדם נוסע למחרת לחו"ל ולא יוכל לבנות ביום כלל, אולי יש מקום לדון להקל. אבל כל זמן שיש לו אפשרות אחרת, אין היתר.

לדעת המנחת יצחק, לילה הוא קו גבול מוחלט. נפקא מינה: אפילו אם השכנים אינם ישנים, כגון בליל חג שמחה או באירוע מיוחד, אין היתר מצד הדין. לילה גזירה שווה לכל.

לדעת האגרות משה, אם אין הכרח גמור, אסור. נפקא מינה: אם מדובר בשעת דחק שאין פועלים ביום או שהמקום סגור, רק אז אפשר לדון. אבל בלא זה אסור.

לדעת תשובות והנהגות, הבנייה היא הכשר מצוה בלבד. נפקא מינה: אפילו אם השכנים מחלו על ההיזק, אין כאן מצוה כלל, ומוטב לבנות ביום ולא להיכשל.

ולפי הדעה שהובאה ברש"י ובנצי"ב, שבניית הסוכה גופא היא מצוה, נפקא מינה היא כביכול לצד השני: אם מקבלים שזו מצוה ממש, יש מקום להקל ולהתיר גם בלילה, שהרי כל מצוה אינה נדחית מפני טענות שכנים. אבל לפי רוב הפוסקים שדחוה לא קיי"ל הכי, ונשאר הדין שמצווה זו אינה דוחה.

נמצא לפנינו סיכום של הנפקא מינות: א. לפי רוב הפוסקים: לילה אסור, יום מותר. ב. לפי מהרשד"ם: גם ביום, אם הרעש חריג, אסור. ג. לפי המנחת יצחק: לילה אסור בכל גוונא, גם אם שכנים ערים. ד. לפי האגרות משה: אם אין הכרח גמור, אסור גם ביום. ה. לפי רש"י והנצי"ב: בנייה היא מצוה ממש, ויש מקום לדון בהיתר, אבל לא קיבלנו הלכה כמותם.

כל זה מביא אותנו לנקודת עומק: עצם המחלוקת האם בניית הסוכה מצוה או הכשר מצוה היא זו שמציירת את הגבול. רוב הפוסקים כתבו בפירוש שהיא רק הכשר, ועל כן אין להקל בלילה. ומי שמחמיר לבנות בעצמו, צריך לזכור: מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה אלא חטא.

חג הסוכות כולו הוא חג של יציאה מן הבית הקבוע אל הדירת הארעי. יש כאן מסר עמוק: האדם מגלה שבעצם אין לו בעלות מוחלטת על חייו, ביתו, רכושו, אלא הכול מתנת שמים. לכן הוא יוצא מביתו המבוצר, מרצפת האבן והבטון, ויושב תחת סכך פשוט, לראות ולהבין כי "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" ה' הוא המושב, ה' הוא המגן.

ומעתה, דוקא בסוכה, כאשר האדם רוצה להידבק במצווה ולהוסיף חביבות, התורה מזכירה לו אל תשכח את רעך. אם בניית סוכתך באה על חשבון שנת חברך, אין זו שמחת מצוה אלא חלילה שמחת עצמך. כאן מתבררת נקודת יסוד: מצוות שבין אדם למקום לעולם אינן באות על חשבון מצוות שבין אדם לחברו. כבר אמרו חז"ל (יומא פה ע"ב): עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, אבל שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו.

ומאידך, הרעיון העמוק יותר הוא שהסוכה עצמה מסמלת את השלום, כמו שאמרו במדרש (ויקרא רבה ל): "פרי עץ הדר אלו ישראל... כפות תמרים אלו ישראל... ענף עץ עבות אלו ישראל... ערבי נחל אלו ישראל, ואין הקב"ה מתגדל אלא כשכולן אגודה אחת". הסוכה מאחדת את כולם תחת צל סכך אחד. אם כן, איך יעלה על הדעת שהבניה של הסוכה עצמה תעשה פירוד, מחלוקת ומריבה? הרי היא נועדה להיות סמל של אחדות.

נמצא, שהמחלוקת ההלכתית בין הפוסקים אם בניית הסוכה היא מצוה או הכשר מצוה, יש לה פן פנימי: האם המצווה היא בבניין או בתוצאה הישיבה. אם נאמר שהמצווה היא הישיבה הרי עיקרה הוא יצירת שלום, אחווה, רוגע, אוירה של קדושה. ואם נאמר שגם

ולא נסתפקו הראשונים בזה, אלא אף האחרונים שבימינו חזרו והדגישו שוב ושוב. מרן הראשון רבנו עובדיה יוסף, ביחווה דעת (חלק ג סימן מ"ז) ובחזון עובדיה (סוכות עמ' שטט), כתב אמנם שמצווה בו יותר מבשלוחו, ולכן יש מעלה גדולה בכך שאדם בונה סוכתו בעצמו, אך מכל מקום אין היתר להטריד שכניו ולעורר עליהם תרעומת. ובפרט בלילה, כאשר הבריות ישנים ומבקשים מנוחה, אין שום מצוה שתעמוד לו לזכות אם הרעש שלו מעיר תינוקות ומצער שכנים. דבריו מראים לנו את האזיון: מצוה גדולה לבנות, אך גדולה ממנה מצות "ואהבת לרעך כמוך".

הגר"ש אלישיב, בהערותיו על סימן תרל"ט, כתב שהמצווה היא הישיבה בסוכה, הבנייה עצמה אינה אלא חביבות בעלמא, ולכן אין בה כוח לדחות צער שכנים. מתוך דבריו נשמע פסק ברור: אם אדם בונה סוכה בשעה שמפריע לשכניו, לא רק שלא הרוויח מצוה אלא הפסיד גם את מעט המעלה שבבנייה עצמה.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן י"ז), שדן בשאלה אחרת רעש תפילה באמצעות מיקרופון בלילה סיים ואמר שכל מקום שיש צער הבריות אין שום מצוה בעולם שתדחה. ומה שהתירו חז"ל קול של מצוה, לא נאמר אלא במקום שאין ברירה אחרת או כשמדובר בציבור כולו, ולא ביחיד שמרעיש את סביבתו. אם כך הוא בדין תפילה בציבור, קל וחומר בבניית סוכה שהיא רק הכשר מצוה.

בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה סימן צ"א) קבע כלל פשוט: קול מצוה לא הותר אלא בשעות סבירות, אבל לא בשעות הלילה, שהן שעת מנוחת הבריות. הוא לא חילק בין סוגי מצוות אלא קבע מסמרות: לילה - אסור. והדברים מדברים בעד עצמם.

הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (ח"מ חלק ב סימן כ"ו) כתב להדיא שאפילו כשעוסק במצווה, אם אינו הכרחי אסור לו להזיק. המצווה אינה הופכת אותו לפטור מדיני מזיק. ובנידון שלנו, שבוודאי אפשר לדחות את הבנייה לשעות היום, אין שום היתר להרעיש בלילה.

מו"ר הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ב סימן רפ"ה) כתב במפורש: בניית סוכה אינה אלא הכשר מצוה, וכיוון שכן אין לה שום היתר לגרום היזק לשכנים.

הרי לנו אפוא שלשלת של פוסקים מראשוני הראשונים ועד אחרוני האחרונים, מכל הגוונים ומכל הדורות, כולם כאחד קבעו כלל ברור: אין מצוה בעולם שדוחה בין אדם לחברו כאשר אפשר אחרת.

יש יוצא מן הכלל אחד ויחיד קול תשב"ר, שהוא צורך ציבורי שאין לו תחליף, והוא מפני תקנת יהושע בן גמלא. אבל בניית סוכה בלילה, שאינה אלא הכשר מצוה ואפשר לעשותה ביום, אינה בכלל ההיתר.

ומכאן גם נשקף אור גדול: הסוכה נועדה להיות סמל של שלום ושל אחווה, "ופרוס עלינו סכת שלומך". אם אדם בונה את סוכתו על חשבון צער שכניו, אין זו סוכת שלום אלא סוכת מחלוקת. ומוטב לו לבנותה בשעות היום, בנחת ובשמחה, ואז יוכל לומר באמת: "בסוכות תשב"ו תחת כנפי השכינה, בלא לעורר תרעומת הבריות אלא מתוך אהבה ואחדות.

ניכנס עכשיו לעומק הנפקא מינות ונראה כיצד כל שיטה מביאה להשלכות שונות למעשה: לפי מהר"ם מרוטנבורג ומהר"ק והרשב"א: כולם שמו את הדגש על הגבול בין מצוה ממש לבין הכשר מצוה. ממילא הנפקא מינה פשוטה: אם מדובר בבניית סוכה בשעת לילה מאוחרת, לדעתם אסור בהחלט להרעיש. אבל אם זה באמצע היום, כאשר הבריות ערים, אין להם טענה, שהרי ביום ממילא יש רעשים, ואין כאן היזק גמור. נמצא, שלילה אסור, יום מותר.

לפי מהרשד"ם, שאחזו שהיזק קול דינו כהיזק ממוני ממש, יוצא נפקא מינה נוספת: גם ביום, אם הרעש הוא חריג עד שמפריע ממש לשכנים (כגון דפיקות ברזל כבדות או קולות ניסור צורמים), הרי הוא בכלל מזיק ואסור. בנידון כזה, גם אם היום, וגם אם מצוה, לא הותר. נמצא שנחלקו האם ביום אפשר להקל מצד מצוה או שגם יש לאסור לפי העניין.

לדעת מרן הראשון רבנו עובדיה יוסף, יש מעלה בכך שאדם בעצמו בונה את סוכתו, אבל אין זה מצדיק פגיעה בשכנים. נפקא מינה: מי שידוע ששכניו רגישים מאוד לרעש, טוב יותר שימנה



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

ב. המצוות שבין אדם לחבירו אינן "תוספת", אלא יסוד של עבודת ה'. מי שמקפיד שלא להפריע לשכנו בלילה, מגלה שהוא חי לא רק עם עצמו אלא גם עם האחר.

ג. הסוכה עצמה היא דירת ארעי מסר לאדם שכל מה שבונה בעולם הזה חולף, ומה שנשאר באמת הוא איך התייחס לזולת.

ד. ההקפדה לא להרעיש, לא לפגוע, לא להטריד זו סוכה רוחנית אמיתית. זהו הבית הפנימי שבו ה' חפץ לשכון.

**עיקר העניין:** נמצאנו למדים כי השאלה אם מותר להרעיש בבניית הסוכה בלילה איננה שאלה טכנית בלבד, אלא עומדת על הצומת שבין עולמות מצד אחד מצוות הסוכה וחביבות ההידור בה, ומצד שני כבודה של הבריות, מנוחתם ורגשותיהם. גדולי הראשונים והאחרונים האריכו אם בניית הסוכה היא עצמה מצוה או רק הכשר מצוה, ולדינא העלו רבים שאין בה דין מצוה גמורה לעניין היתר להרעיש, וממילא אסור להפריע לשכנים, שכן מצוות שבין אדם לחבירו קודמות, ואין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו. אדרבה, ההקפדה שלא לפגוע בזולת בשעת בניית הסוכה, היא עצמה חלק ממצוות הסוכה, כי הסוכה אינה רק קירות וסכך אלא מרחב של קדושה ושל רגישות אנושית.

וכך מתבררת לנו נקודת עומק: הסוכה היא דירת עראי, אך היא בונה בנפשנו דירה נצחית של מידות טובות ושל אהבת ישראל. כשאדם עוצר מלהרעיש באמצע הלילה, אף על פי שחפץ להשלים את סוכתו, הרי הוא בונה באותה שעה סוכה רוחנית בלבו סוכה של חסד, של כבוד הדדי, של שלום ושל אחדות.

בין קרשי הסוכה ורשרוש הסכך, בוקע קול דממה דקה זה קולו של הלב הרואה את זולתו. לא ברעש ולא בהמולה חפץ ה', אלא במנוחת הבריות ובנחת רוחם. הסוכה שאנו בונים אינה רק מחצלת ועצים, אלא משכן לשכינה, ושכינה שורה רק במקום שיש בו אהבה, שלום ורעות.

בבניין יש מצוה עדיין חייבת מצוה זו להתבצע באורח שמחבר ולא מפריד.

והנה דבר נפלא: בסוכה אנו מקבלים "אושפיזין" אברהם, יצחק, יעקב, משה, אהרן, יוסף, דוד. כל אחד מהם היה איש של חסד, תורה, קדושה, או גבורה, אבל כולם יחד נכנסים אל דירת הארעי הזו. הסוכה מלמדת שהקדושה אינה מתגלית בצעקות ובדפיקות פטיש באמצע הלילה, אלא דווקא בשלווה, בכבוד ובאהבת רעים.

האדם נבחן לא רק במצוות שבינו לבין המקום אלא בעיקר במידת ההתחשבות שלו בזולת. הסוכה, שהיא מצוה כל כך חביבה, באה ללמד אותנו שיעור עצום: הקדושה אינה רק בבניין הסוכה ובסכך שעל גביה, אלא בעיקר בבניין האדם, במידותיו ובהתנהגותו כלפי סביבתו. אדם יכול לבנות סוכה מהודרת, סכך מהודר, נוי סוכה מרהיבים, אבל אם בנייתה נעשית בצעקות ובקולות שמפריעים לשכנים חסר בתוכן הפנימי של המצווה.

חז"ל אמרו (אבות ב, א): "הוי זהיר במצווה קלה כבחמורה". יש מי שסובר ש"זהיר" פירושו הידור, אבל במבט מוסרי עמוק, "זהיר" פירושו זהירות שלא לפגוע באחר. זהירות שלא לדרוך על רגשותיו של הזולת. דווקא בלילות שבין יום הכיפורים לסוכות, כשהלבבות רגישים והאדם רוצה למהר בבניית סוכתו, נבחנת מידת הענווה והזהירות האם מוכן הוא להקריב מעט מהנאותו למען מנוחת חברו.

ומכן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: א. חיי האדם מלאים "בניית סוכות" פרויקטים, חלומות, מטרות. לעיתים ההתלהבות שלנו כה גדולה, עד שאנו עלולים לשכוח את הזולת שנמצא לידנו. סוכות מלמדת אותנו: גם כשאתה בונה עצור לרגע, הקשב אם אינך מפריע למישהו אחר.

9. **ערב פסח מול ערב סוכות מדוע מלאכה נאסרה כאן ולא שם?**

10. **בין גלות לצילא דמהימנותא מהות מצוות הסוכה**

11. **מדוע לא נאמר חג הסוכה כשם חג המצות סוכה אחת או סוכות רבות מה עומק ההבדל?**

12. **מדוע סוכות בחודש תשרי ולא בניסן? סוד הזמנים הנסתרים**

13. **סוכה זכר לענני הכבוד. אז איפה הזכר למן ולבאר?**

14. **לחיות בעולם אחר סוד הסוכה**

15. **המתארח בסוכות אצל אחרים האם מותר לו להזמין את האושפיזין דהרי אין אורח מכניס אורח?**

16. **מדוע נשים אינם חייבות בסוכה הרי אף הם היו באותו הנס של ענני הכבוד?**

17. **סוכה זכר לענני כבוד או זכר לכל ארבעים שנה במדבר?**

18. **מדוע פטרה התורה מצטער רק במצוות סוכה ולא בשאר מצוות?**

19. **מצטער בסוכה לגבי צער עתידי, האם נחשב צער עכשווי?**

20. **האם כל אדם יכול להחליט שהוא מצטער מהסוכה ולמרות שלשאר האנשים אינו מפריע?**

21. **שתיית יין במועד האם הווה חובה יומית או הידור בלבד? והאם יוצאים בקידוש?**

22. **מדוע שמחת יו"ט נותרה בלא ברכה מיוחדת?**

23. **האם מותר לתלות קישוטי סוכה ע"י גוי או ילד קטן?**

**"גם לנשמה מגיע אוכל" השאלה היא – מי ישים את זה על השולחן?**

**סדרת הספרים שתפתח לבכם ותשביע את נשמתכם – יוצאת לאור!**

**בקרב בעז"ה תושלם סדרת הספרים הייחודית**

**"גם לנשמה מגיע אוכל"**

חמישה כרכים מעוררי עומק על התורה, ושלושה כרכים מלאי טעם על המועדים, העוסקים בשאלות, רעיונות, פנינים וחקירות המוגשים בשפה חיה, עם עומק ודיק הלכתי. כעת – זו ההזדמנות שלך להיות שותף בהוצאת הסדרה ולהיות שותף בזיכוי הרבים! ניתן להקדיש: מהדורה שלמה כרך בודד פרשת שבוע לפי תאריך היארצייט להנצחת קרוביכם, או להצלחה שלום בית, זש"ק...

**לפרטים הרב יוסף ויצמן: 052-8144488**





# גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע