



"גם לנשמה מגיע אוכל"

הלות לחשה חיצוים ואקטואליה לפי סדר פרשיות השבוע

פרשת וילך שבת שובה יום הכיפורים שנת תשפ"ו

גיליון מספר: 495

תחיל שנה וברכותיה

1. סוד הכינוי: מדוע אומרים תמיד משה רבינו?
2. ארבעים או שלושים מתי מסתלק צלם אלוקים מהאדם קודם מותו? הוכח מפרשת השבוע!
3. המספרים שלא מסתדרים חיי משה בין החשבון לפשט
4. האם מותר לעורר בשבת לתשובה גם אם הדבר מביא דמעות? הוכח מפרשת השבוע!
5. מי באמת נשא את ארון הברית הכוהנים או הלוויים?
6. חמישים אלף דולר לנשמה ספר אחד או חמישים אלף דפים של תורה? מהו הכתר האמיתי?
7. ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה האם די באחד מן הדברים לקרוע גזר דין?
- סוד שלושת המפתחות לקריעת גזר דין
8. האם די בקבלה לעתיד, או שהתורה דורשת מסלול מלא של חרטה ווידוי?
9. מי אשם באמת בחטאים היצר הרע או האדם עצמו?



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 לווצאפ: 052-8144488 או בהודעה למייל: beitmidrash2@gmail.com

1. סוד הכינוי: מדוע אומרים תמיד משה רבינו?

בעת הסתלקותו נשאר משה כמות שהוא, ואחר כך באה הנהגתו כרבים של ישראל.

הריטב"א בחידושי למסכת ראש השנה (דף כא ע"ב) מבאר שכל חכם מחדש רק מתוך מה שניתן למשה בסיני, ולכן אין מקום להקדים תואר "רבינו" לשמו, כי אין רב בישראל אלא הוא. נמצא שדווקא השם "משה" קודם, ורק אחר כך הרבנות שלו.

כך מתבאר מדברי הראשונים שהכינוי "משה רבינו" הוא הדגשה של זהותו העצמית כמקור התורה, ורק אחר כך תוארו כרבו.

בספר חיי אברהם (אות ל) כתב בשם ספר מעיל שמואל (קיצור שני לוחות הברית דף צב ע"ב) טעם נפלא. קודם מתן תורה נקרא משה בלבד, ואחר מתן תורה נעשה רבינו. לכן דוקא אצלו בא הסדר "משה רבינו". תחילה שמו הפרטי, ואחריו הרבנות. ללמדך שכל מה שכל חכם מחכים ומחדש כבר היה כלול במה שנמסר למשה בסיני, ולכן אין ראוי להקדים הרבנות לשמו.

בשו"ת תשובה מאהבה (חלק ב סימן שכז) מובא בשם הנודע ביהודה, שמה שאנו אומרים תמיד "משה רבינו" הוא מפני שמשה לא נתעלה על ישראל מצד תפקידו בלבד, אלא מצד עצם מהותו. העם ראה בו את משה האיש, ורק אחר כך את רבו. ומכאן שדווקא שמו קודם, ואחריו הרבנות. במשמרת איתמר (פרשת וילך) ביאר את הפסוק "וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל". על פי דברי הזהר שמשה נמצא בכל דור וניצוצותיו מתפשטים בצדיקים, הרי שאף כשמשה הלך מן העולם, דמותו ושמו עצמו ממשיכים להנהיג. ולכן לעולם שמו קודם, ואחריו רבינו, להורות שהוא משה האיש הנצחי ורבו בכל הדורות. המהר"ל בספרו נתיב התורה (פרק טו) כתב שהנהגת משה היא הנהגה כללית שאינה תלויה בזמן. לכן שמו קודם, מפני שהוא נושא את כללות נשמות ישראל, ואחר כך הרבנות.

החתם סופר בדרשותיו (חלק ב עמוד כג) כתב שמשה הוא מקור לכל התורה שבעל פה, וכל מה שחכמים מחכמים אינו אלא גילוי ממה שנאמר למשה בסיני. לכן אי אפשר לומר "רבינו משה" כי אין לנו רב נפרד ממנו, אלא הוא עצמו משה, שממנו נובעת הרבנות.

בשו"ת בנין ציון (ח"א סימן קמב) הסביר שכונינו "משה רבינו" בא לרמוז שגם לאחר פטירתו אנו נשארים בתלמידיו, מפני שכל חידוש וחכמה שלנו הם בבחינת תלמידי משה. לכן אנו מכנים אותו תמיד בשמו תחילה, כי הוא השורש, ורק אחר כך רבינו, כי דרכו אנו לומדים.

בשו"ת מקראי קודש (ימים נוראים סימן לו) כתב הגרצ"פ פרנק שהצירוף "משה רבינו" בא לומר שאין הבדל בין משה האיש לבין משה רבנו, כי שניהם חד הם. הוא משה, והוא רבינו. וכל התארים אינם מוסיפים על שמו אלא נמשכים ממנו.

גם בספר שיח יצחק (או"ח סימן רצב) חידד, שאצל כל חכם שם הרבנות קודם לשם הפרטי, כי אנו לומדים תורתם ולא מהם עצמם. אך אצל משה הכל נובע ממנו עצמו, מהווייתו. לכן שמו קודם, ואחר כך הרבנות.

בספר ערבי נחל (דרוש לשבת שובה) כתב שרם משה היה מתפשט בכל נפש ישראל, וכל אחד נושא בתוכו ניצוץ ממה. לכן אנו אומרים "משה רבינו" כדי להורות שהוא משה לכל ישראל ורבונו גם יחד, אך תחילה השם, כי מהותו קודמת לכל.

כך מתברר מדברי האחרונים כי הכינוי "משה רבינו" אינו נוסח פשוט אלא ביטוי עמוק. הוא מורה על כך שמשה אינו רק רב המוסר תורה, אלא משה עצמו הוא התורה. שמו קודם לרבנותו, מפני שהרבנות היא תוצאה ישירה מעצמיותו.

נפקא מינות רבות יש בהבנת הסדר המיוחד של הכינוי "משה רבינו": האחת, ביחס לתלמידי חכמים שבכל דור. אצל כל חכם אנו מכנים תחילה "רבינו" כי הוא רב מצד חכמתו ותורתו. אבל אצל משה השם קודם, כי האישיות עצמה היא מקור התורה. נפקא מינה חינוכית היא שעלינו להבין שהאדם עצמו, בטהרתו ובדבקותו בה', הוא שמעניק כח לתורתו. אין התורה מנותקת מהאישיות.

השנייה, בהדרת התלמידים. כשאנו לומדים תורה עלינו לזכור שהחכמה אינה רק רעיונות מופשטים אלא המשך ישיר של משה האיש. כל חידוש שאנו מחדשים הוא ניצוץ ממה שנמסר למשה. נפקא מינה היא בהרגשה הפנימית של הלומד לראות עצמו תלמיד ישיר של משה רבינו, ולא רק של רבותיו שבדור.

השלישית, בהבנת מעלת המנהיג האמיתי. מנהיג אינו רק בעל תואר אלא קודם כל אדם שלם, צדיק, טהור. משה היה משה עוד לפני שנעשה רבינו. כך גם כל מנהיג בישראל, אין די בתואר או בכתר, אלא העיקר הוא האישיות שמכוחה נובעת הרבנות.

הרביעית, ביחס שלנו לדמותם של צדיקים. אם אצל משה שמו קודם לרבנותו, הרי שהאדם קודם לתואר. נפקא מינה להנהיגו היא לא להסתפק בממדו חיצוני אלא לחפש את הפנימיות את האישיות האמתית שממנה נובעת ההשפעה.

החמישית, בהכרת ערך התורה שבעל פה. כל מה שחכמים חידשו כבר ניתן למשה בסיני. לכן אין "רבינו" קודם ל"משה". נפקא מינה היא שהלומד תורה צריך לראות את עצמו כמי שמתחבר ישירות אל הר סיני, אל משה רבינו, ולא רק אל שרשרת מסירת המסורה.

דמיין אדם פשוט הפותח ספר, שומע בכל מקום את הצירוף "משה רבינו". לא "רבינו משה" כפי שאנו רגילים לקרוא לכל חכם "רבינו תם", "רבינו יונה", "רבינו גרשום". והנה אצל משה, עמוד הבנויה ונותן התורה, מתהפך הסדר. תמיד "משה רבינו". וכאן צומחת פליאה גדולה: למה לא יקדים התואר לשם, כפי הנהוג בכל מקום? האם אין כבוד התורה מחייב שיקדים הרבנות לשמו? השאלה מתעצמת עוד יותר כאשר נביט ביסודות שכתבו ספרי הקבלה והמוסר. בזהר הקדוש נאמר שמשה בכל דור ודור, והצדיקים הגדולים הם ניצוצות מנשמתו. נמצא שמשה לא פסק מלהנהיג את ישראל. אם כן, מדוע קבעו לשונו דוקא כך "משה רבינו"?

בספר משמרת איתמר ביאר את הכתוב "וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל בני ישראל" (דברים לא, א) שעל אף שמשה הלך מן העולם, בכל דור ודור הוא עדיין מדבר אל ישראל, מפני שניצוצו חי בצדיקי הדור. וזה מתאים לשאלה שלנו: השם "משה" הולך תמיד לפני "רבינו".

ובספר חיי אברהם (אות ל) בשם מעיל שמואל (קיצור שני לוחות הברית דף צב ע"ב) כתב טעם אחר: לפני מתן תורה נקרא משה בלבד, ואחר מתן תורה נעשה רבינו. לכן דוקא אצלו שמו קודם לרבנותו, להורות שהוא משה בעצמותו, ואחר כך רבינו. ועוד כתב שטעם נוסף הוא שמשה מתפשט בכל דור ודור בניצוצותיו, ולכן תמיד יישאר שמו קיים, ואחריו הרבנות המתמשכת לעולמים.

הרי שהשאלה שלנו מעוררת מחשבה עמוקה: מה סודו של סדר המילים "משה רבינו", ומדוע אין אנו מוצאים כך אצל שאר חכמי הדורות?

הפסוק הפותח את פרשת וילך הוא יסוד דברינו: "וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל" (דברים לא, א). רש"י (שם) כתב: "וילך משה להיפרד מישראל". כלומר, משה היה צועד בין השבטים להיפרד מהם ולחזקם. יש כאן הדגשה שהשם "משה" עצמו, קודם כל, הוא שעומד לפני העם, לפני כל תואר או מעלה.

הספורנו (שם) ביאר: "וילך משה להודיע שלא ימנע עצמו מלשמש גם ביום מותו". נמצא שמשה עצמו, האיש, קודם לרבנותו. עצם הווייתו היא מקור ההנהגה.

האור החיים הקדוש (שם) הוסיף נופך: "וילך משה פירוש שנתן עצמו לילך מעצמו ולא הוצרך קריאה". כלומר, הוא עצמו, משה האיש, בא מיוזמתו אל העם. מכאן מתבאר סוד גדול: השם "משה" קודם, ורק אחר כך "רבינו", כי הנהגתו נובעת מהעצמיות שלו ולא רק מתפקיד חיצוני.

בספרי (פרשת וילך פיסקא ש) נאמר: "וילך משה להודיע חיבתו של ישראל שלא רצה לפרוש מהן עד אחר שדיבר דברי תוכחותיו". חיבת העם קשורה בזהותו האישית של משה, ולכן נקבע שמו תחילה, ללמד שהאדם עצמו קודם לרבנותו.

מתוך כך אנו מבינים: סדר הלשון "משה רבינו" נובע מן התורה עצמה, שכבר בפרשה זו מעמידה את דמותו של משה קודם לכל תואר, ללמד שהנהגתו נובעת ממי שהוא, ואחר כך מצירוף הרבנות.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"א ע"א) נאמר "משה שפיר קאמרת". הביטוי הזה חור כמה פעמים בדברי האמוראים, ומבואר על פי הזהר שהכוונה היא לניצוץ נשמת משה שמאיר בכל דור ודור. הרי לנו שחז"ל עצמם הזכירו תמיד את שמו קודם, ואחר כך הכירו בו כרב לכל ישראל.

בגמרא במסכת ברכות (דף לב ע"א) נאמר "מלמד שעמד משה בתפילה לפני הקב"ה עד שנעשה בלשון". ויש מבואר שהאיש משה, עוד קודם לכל תואר, הוא זה שעמד בתפילה. לא נאמר "רבינו משה" אלא תמיד "משה".

בתלמוד ירושלמי במסכת סנהדרין (פרק יא הלכה ה) נאמר "אין הדור יתום כל זמן שמשה בתוכו". ומשם למדו המפרשים שגם לאחר פטירתו ניצוצותיו קיימים בכל דור. ולכן תמיד שמו בא קודם לרבנותו, כי האישיות עצמה ממשיכה לחיות גם אחר כך.

עוד מצינו במדרש תנחומא (פרשת תצווה סימן ג) "משה לא מת אלא עומד ומשמש". שמו של משה הוא שנוצר ראשון. רק אחר כך אנו מכנים אותו רבינו, משום ששמו הוא המהות והניצוץ הקבוע, והרבנות מתלבשת עליו בכל דור מחדש.

נמצא שחז"ל בלשונו קבעו סדר ברור. האיש משה קודם, ואחריו הרבנות. על כן נתקבע בלשונו הצירוף "משה רבינו".

הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה כתב כי משה הוא אב לנביאים כולם, ושורש נבואתו עומד לעולם. נמצא ששם "משה" קודם לכל תואר, כי מעצם מהותו נעשה רב לכל ישראל.

הרשב"א בחידושי למסכת ברכות (דף ז ע"א) כתב כי נבואת משה אינה נבואה פרטית בלבד אלא היא שייכת לכל ישראל, כי קיבלו דרכה את התורה כולה. אם כן, משה האיש קודם לכל תואר של רבנות, ורק לאחר מכן מכנים אותו רבינו, מפני שהוא עצמו הצירוף הכללי.

בעל הטורים על התורה (דברים לא, א) העיר על הלשון "וילך משה" שהפסוק פותח בשמו של משה עצמו, כי עיקר החידוש הוא שאפילו

כבר היה משה, בעל נשמה קדושה, ענו מכל האדם, מסור לעם, נאמן בביתו של הקב"ה. מכאן אנו לומדים שעלינו לעבוד על עצמנו להיות "אנשים" עוד לפני שנהיה "תלמידי חכמים" או "מנהיגים". השאלה הראשונה היא מי אתה, לא מה תפקידך. משה קודם לרבנו מפני שמהותו הקודמת היא שיצרה את רבנותו.

מוסר נוסף הוא ביחס לחינוך. לעתים אדם מייחס לעצמו חשיבות רק אם קיבל תפקיד או תואר. אבל מלשון "משה רבינו" נלמד שתפקידים באים אחר כך. קודם כל היה משה, האיש שהקב"ה בחר בו מפני ענוותנותו, מפני טהרת לבבו, מפני שהיה מוכן למסור נפשו על ישראל. התארים הם רק תוצאה.

ועוד מוסר לדורות. משה לא מת, כדברי חז"ל, אלא עומד ומשמש. ניצוצותיו קיימים בכל דור. מכאן שאין יהודי מנותק מהנהגותו של משה. כל אחד יכול למצוא בעצמו ניצוץ ממשה, נקודת אמת, ענווה ואהבת ישראל.

וכך מתברר שמעלת האדם נקנית באמת הפנימית שלו. לא מה שאחרים יאמרו עליו, לא התואר או המעמד, אלא מהותו. כמו משה, ששמו קודם, ומתוכו נובעת הרבנות.

תובנות לחיי היום יום רבות נולדות מתוך ההבנה של הכינוי "משה רבינו". האחת, כל אדם צריך לזכור שהכוח האמיתי שלו אינו טמון בתארים או במעמדות אלא בזהותו הפנימית. כמו שמשק קודם לרבנו, כך גם אצל כל יהודי, האישיות קודמת לתפקיד. לכן על האדם לעבוד על ענווה, יושר ואמת, ומתוך כך יבואו גם מעלותיו החיצוניות.

השנייה, בלימוד התורה יש להרגיש תמיד חיבור ישיר למשה רבינו. כשאדם פותח ספר ומעמיק בסוגיה, עליו לדעת שהוא לומד מתורת משה, לא רק מפי רבני דורו. תחושת הקרבה הזו נותנת כוח והשראה בלימוד.

השלישית, בחינוך הילדים יש להדגיש שהשם הפרטי קודם לתואר. אל תמדוד את עצמך לפי מה שיאמרו עליך, אלא לפי מה שאתה באמת. אם תהיה אמיתי, גם הרבנות תבוא מאליה.

הרביעית, בחיי הקהילה חשוב לזכור שהמנהיגות אינה תוצאה של תואר אלא של אישיות. הקהילה תכבד את הרב אם היא חשה שהוא משה בתחילה, אדם אמיתי, ורק אחר כך רבנו. כך נבנית מנהיגות נכונה.

החמישית, בימים הנוראים וביום הכיפורים יש מקום לחשוב על זה. כשאנו מבקשים מחילה ותשובה, הקב"ה שואל אותנו לא על התארים אלא על עצמיותנו. מי אנחנו באמת. אם נהיה אמתיים כמו משה, נוכל לזכות שגם אנו נהיה לרבנים של עצמנו ולמשפחתנו.

השישית, בעבודת היום יום אדם שיוצא לעבודתו או לעסקיו צריך לזכור שהשם שלו, האישיות שלו, קודמת למקצועו או תוארו. אל יתלה את ערכו במה שמקנה לו העולם, אלא במהות הפנימית שבו. כך נלמד מ"משה רבינו" מסר נצחי: האדם קודם לרבנות. המהות קודמת לתואר. וכל אחד מאתנו יכול להיות משה קטן אם יעמול על טהרתו הפנימית ויתמסר באמת לעם ישראל ולתורה.

עיקר העניין: נמצאנו למדים שטעם קריאתנו לו "משה רבינו" ולא "רבינו משה" הוא מפני שמשק קודם לכל היה משה, האישיות הפנימית, עניו מכל האדם, ורק לאחר מכן תורה נעשה רבנו. ומכאן שני מסרים גדולים: הראשון: שאין הרבנות והתארים מגדירים את האדם אלא אישיותו הפנימית, ענוותנותו וקשרו הישיר עם הבורא. השני: שמשק אינו רבו של דור אחד בלבד, אלא רבינו לדורות עולם, שהרי ניצוצותיו מתפשטים בכל דור ודור בתלמידי חכמים ובצדיקים המנהיגים את העם.

כשאנו אומרים "משה רבינו" אין זו רק קריאה היסטורית, אלא זעקה נצחית: המנהיגות בישראל אינה נבנית מכוח שררה או תארים, אלא מכוח אמת ותורה. משה, שזכה לתואר זה, הפך לסמל הנצח של עם ישראל, רבנו בכל דור, מדריך בכל צעד. וכשם שהוא הקדים להיות "משה" לפני שהיה "רבינו", כך כל אחד ואחד מאתנו נדרש להיות אדם שלם באמת הפנימית שלו, ומתוך כך יהפוך גם הוא לרב לעצמו ולסובבים אותו.

השישית, בהדרכה לחיי המעשה. יהודי פשוט יכול לדעת שגם אם אין לו תואר או תפקיד, העיקר הוא עצמותו ואישיותו. אם יזכה לדבוק בה, גם שמו קודם לרבנותו. לא הכותרת היא העיקר אלא האדם עצמו. השביעית, בהבנת נצחיות התורה. מאחר שניצוצות משה מתפשטים בכל דור ודור, כל חכם נושא בקרבו משהו ממשק. לכן הכינוי "משה רבינו" קבוע ואינו משתנה. נפקא מינה היא שכל דור יכול להרגיש את עצמו תלמידו הישיר של משה.

השמינית, בהדרכה מוסרית. משה לא היה זקוק לתואר כדי להיות גדול. הוא עצמו היה המהות. מכאן מוסר לכל אדם אל ירדוף אחר תארים וכתרים, אלא יעמול להיות "משה" אמיתי, ומתוך כך תבוא הרבנות. התשיעית, בהבנת מושג הכבוד. פעמים רבות אנו מקדימים תארים לשמות כדי להרבות בכבוד. אך אצל משה אנו לומדים שהכבוד האמיתי נובע מן השם עצמו, מן האישיות עצמה.

העשירית, בחינוך הדור הצעיר. ללמד את הילדים שהגדולה האמתית אינה נעוצה בכינוי או בתואר, אלא בשם העצמי ובחיבור לאביהם שבשמים. כשאדם נעשה אמיתי אזי ממילא נעשה גם רבם של ישראל. כאשר אנו אומרים "משה רבינו", אנו מכריזים שהאדם משה הוא הצינור דרכו קיבלנו את התורה. שמו קודם לתואר, ללמד שהרבנות אינה דבר חיצוני שנוסף עליו אלא נובעת מעצמיותו. משה היה הכלי הטהור ביותר, שזכה לקבל את התורה ככתבה וכלשונה, ולמסור אותה לדורות.

זה מבטא רעיון עמוק באמונה. התורה אינה רק ספר חוקים שמסר רב מסוים, אלא חקוקה בעצם שמו של משה. לכן נאמר בגמרא במסכת שבת (דף פט ע"א) "זכור תורת משה עבדי". לא תורת ה' בלבד אלא תורת משה, מפני שהקב"ה הטביע את שמו של משה בתוך התורה. הרבנות אינה חיצונית אלא חלק בלתי נפרד ממנו.

עוד נבין בזה את דברי חז"ל שמשה לא מת אלא עומד ומשמש. עצמותו חיה לדורות, ולכן שמו קודם לתוארו. לא "רבינו משה" רב מסוים ששמו משה אלא "משה רבינו", האיש שהפך לנצח לרבנו, רב של כל הדורות.

מכאן גם עומק דברי חז"ל במסכת אבות (פרק א משנה א) "משה קיבל תורה מסיני". הלשון אינה "הרב משה" אלא "משה". האיש עצמו קיבל. זה בא ללמד שהקבלה אינה תלויה בתואר אלא בעצמות, במי שהוא. באופן זה אפשר להבין גם את נצחיות התורה. כל חכם בכל דור מחדש אדם ורק מה שניתן למשה. לכן אנו אומרים תמיד "משה רבינו". השם קודם, כי ממנו הכל נובע. הרבנות נמשכת ממנו לכל הדורות. ברעיון המחשבה נגלה כי הכינוי "משה רבינו" מלמד יסוד עמוק בתפיסת חיי הרוח של האדם.

שם האדם מבטא את מהותו הפנימית. אצל משה שמו היה ביטוי לנשמתו הייחודית שנלקחה מן המים ונמשתה משם, וכפי שקראה לו בת פרעה "כי מן המים משיתיהו" (שמות ב י). זהו סוד עצמותו כוח הגאולה וההצלה. ולכן שמו קודם לכל תואר. הרבנות אינה אלא גילוי חיצוני של פנימיותו.

בכך נלמד יסוד לכל אדם מישראל. מעלתו נובעת לא מן התארים שהוא נושא אלא מעצמותו, מהיותו חלק אלוה ממעל. כשאדם מגלה את שורש נשמתו, כל רבנות ותפקיד שיוטלו עליו אינם אלא תוצאה של זהותו. משה רבינו הוא המופת לכך: שמו קודם, כי מי שהוא באמת קודם לתארו כרבים של ישראל.

הרחבה נוספת היא בהבנת נצחיות הדבקות. משה אינו רק רב של דורו אלא רב בכל הדורות. ניצוצותיו קיימים בצדיקים ובתלמידי חכמים. לכן תמיד שמו נישא תחילה. זה מורה שהרבנות לא פגה ואינה זמנית, אלא נמשכת מכוח האישיות הנצחית של משה.

וזהו גם יסוד באמונה. התורה נמסרה דרך אדם חי, לא על ידי מלאך ולא על ידי קול עליון בלבד. "משה רבינו" פירושו שהתורה והאדם מתאחדים. לא תורה מופשטת, אלא תורה המחוברת לשמו של משה, לנשמתו, לאישיותו.

כך מתקבלת תמונה מחשבתית שלמה: משה קודם לרבנותו, כי עצמותו היא המקור לכל. וכל יהודי הלומד תורה הוא בעצם תלמיד ישיר של משה רבינו, לא רק תלמיד של רבני דורו.

כשאנו אומרים תמיד "משה רבינו", אנו לומדים שהגדולה האמתית אינה נמדדת בתארים חיצוניים. לא התואר קודם אלא האדם עצמו. משה לא היה זקוק לתואר כדי להיות גדול. עוד קודם שנעשה רבנו

2. ארבעים או שלושים מתי מסתלק צלם אלוקים מהאדם קודם מותו? הוכח מפרשת השבוע!

השאלה היא: כמה ימים לפני הפטירה אפשר להרגיש ששר מהאדם צלם אלוקים? האם מדובר בארבעים יום? בשלושים יום? האם יש בכך מידה קבועה, או שזהו עניין פנימי המתגלה לגדולי עולם בלבד? והרי מצינו בפרשת השבוע "ויילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל בני ישראל" (דברים לא א), ומפרשים כתבו ש"ויילך" רומז להליכת רוח החיים שבו. כאן המקום לחקור: האם משה רבינו זיהה את יום הסתלקותו מתוך אותה הכרה פנימית שצלמו כבר מתחיל להסתלק?

ישנה חרדה סמויה בלב כל אדם החי, אימתי יתקרב יומו ואיך תיראה שעתו. אין אדם יודע את קיצו, אך הצדיקים בעומק נשמתם חשים לפעמים בהתקרבות היום הזה. חז"ל גילו לנו סוד נורא: נשמת האדם אינה מסתלקת בבת אחת, אלא צעד אחר צעד, כאילו אורו הפנימי הולך ודועך, וצלם האלוקים שבו זה שהוא עיקר חיותו וקדושתו מתחיל להתרחק. זהו רגע נורא ונשגב כאחד, רגע שבו בשר ודם חש כי אינו עוד אותו אדם שהיה, כי כבר נלקח ממנו חלק מאורו.

"וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל בני ישראל" (דברים לא א). בפסוק זה דרשו רבים מן המפרשים שהלשון "וילך" אינה מתייחסת רק להליכת רגליים אלא להליכת מהות, הליכת רוח החיים שבו. האור החיים הקדוש פירש שארבעים יום קודם פטירה נשמת האדם הולכת ממנו בהדרגה, והצדיקים מכירים בדבר, וזהו "וילך משה" רוח החיים שבו הלכה כסדר הרגיל למי שמגיע קצו, ומשה רבינו הכיר ביום זה כי הגיע זמנו. והוסיף האור החיים הקדוש בפירושו לבראשית (מז כט) על "ויקרב ימי ישראל למות" ששלושים יום קודם הפטירה מתחילה הסתלקות הנשמה, וכך מובא גם בזוהר הקדוש שם "תלתין יומין קדים" שהצלם מתחיל להתרחק. נמצא שיש שני שיעורים, שלושים יום וארבעים יום, ולמדו מזה שיש מדרגות שונות בסילוק הנשמה ובצלם אלוהים.

המחזה אברהם (סוף פרשת וזאת הברכה) כתב על מה שאמרו שמה כתב "וימת שם משה" בדמעה, שהכוונה בדמעה מלשון מדומע ומעורבב, כי משה רבינו ראה בעצמו שהצלם האלוהי כבר סר ממנו, והרגיש כי בזה כבר הוא כמת, שהרי אין אדם אלא בצלמו. מתוך כך כתב בעצמו "וימת משה".

רש"י על הפסוק "וילך משה" פירש בפשטות שיצא מבית המדרש והלך אצל כל שבט ושבת להיפרד מהם, אבל בעלי הדרוש ביארו כפשט האור החיים הקדוש, שהליכתו היא הסתלקות רוחו.

בעל הטורים כתב על "וילך משה" שזהו רמז להליכת צלמו והכרת קצו, שהרי כתיב סמוך לכך "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" היום מלאו ימי ושנותי, היום אני נסתלק.

המלבי"ם ביאר ש"וילך משה" אינו מיותר, אלא בא ללמד שהרגיש בהליכה פנימית, כי עד עתה היה משה שווה לכלל ישראל, וכעת הלך ונפרד.

נמצא שבין שלושים לארבעים יום קודם הפטירה כבר מתחילה הסתלקות הנשמה, והצלם האלוהי הולך ונעלם בהדרגה, אך עיקר ההכרה ביום המדויק שייכת לגדולי עולם שזכו להשגה פנימית, כמו משה רבינו, אשר הרגיש שצלמו סר ממנו וידע כי הגיע זמנו.

בגמרא במסכת מועד קטן (דף כח ע"א) נאמר שרב יוסף אמר "לא תיפטר נפשא דרב יוסף עד תלתין יומין", ומבארים שם שצדיקים חשים בסילוק נשמתם שלושים יום קודם לכן. מדברי הגמרא משתמע שיש הכרה מוקדמת במועד הסתלקות האדם, וזה מתאים למה שכתב האור החיים הקדוש בפירושו לבראשית ששלושים יום קודם לכן מתחילה הסתלקות הנשמה.

הרמב"ן בפירושו לתורה (בראשית מז כט) כתב על "ויקרב ימי ישראל למות" שזה לשון ששלושים יום קודם הפטירה מורגשת קרבת היום, כי הנשמה מתחילה להסתלק. וכעין זה כתב גם רבנו בחיי שם שצלם האדם מתחיל להתמעט לפיכך ניכר אצלו שמתקרבים ימיו.

רבי יעקב עמדין בסידור בית יעקב (סדר הסליחות) כתב שהימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים נחשבים כעין ימי גסיסה כללית של כל העולם, ובהם מתמעטת החיות והצלם עד יום החתימה. הרי לנו שגם מושגי גסיסה והסתלקות החיות אינם מוגבלים ליחיד אלא כלליים.

החיד"א בספרו פני דוד (פרשת וילך) כתב ש"וילך משה" מלמד שהכיר משה רבינו בעצמו שהסתלקות החיות, מפני שנשמתו כבר החלה להתרומם למעלה, ולזה אמר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" רצה לומר שכבר היום הוא גמר שנותיו, מפני שצלמו סר ממנו.

הגאון רבי יצחק אייזיק חבר בספרו אגרת תימן (נדפס בסוף ספר עץ הדעת טוב) כתב שעצם ההכרה בסילוק הצלם תלויה בדרגת האדם: יש שהצלם מסתלק ארבעים יום קודם פטירתו, ויש שלושים יום, ואצל גדולי הצדיקים הדבר ניכר להם בבירור עד כדי ידיעת יום הפטירה ממש.

נמצא בדברי הראשונים והאחרונים יסוד גדול: יש מציאות של שלושים יום קודם הפטירה שבה הנשמה מתחילה להסתלק, ויש מדרגה אחרת של ארבעים יום, והיא מדרגה גבוהה יותר. הצדיקים מכירים בשינוי הפנימי בכך שהצלם האלוהי מסתלק מהם והדבר מבשר להם כי קרב יומם.

הגאון רבי עקיבא איגר בדרשותיו (דרוש לשבת תשובה) רמז לכך שצדיקים מרגישים בחסרון כוחם הרוחני והגופני כבר זמן רב קודם הפטירה, מפני שהצלם האלוהי שבהם הולך ומתמעט. הוא הדגיש שהכרת הצדיקים בזה היא עדינה מאוד, והם יודעים לפרש נכון מה שאדם אחר היה מחשיב כחולשה טבעית.

הנודע ביהודה בדרשותיו (דרוש ליום כיפור) כתב שכאשר כתוב על משה רבינו "וילך משה" הכוונה שהלך ונעתק מאותה מדרגה עליונה של דבקות בשכינה, ונעשה כאדם פשוט, וכך ידע שנגזר עליו להסתלק. הוא מדגיש שההבחנה בהסתלקות הנשמה אינה דבר טבעי בלבד אלא גילוי אלוהי לצדיקים.

החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת מ אות קפג) כתב שמה שכתבו בזוהר על שלושים יום או ארבעים יום קודם פטירה, אין הכוונה שהצלם מסתלק כולו אלא שנפסקת הארה גדולה מן הנשמה, וזה מה שהצדיקים חשים בעצמם.

רבי שלמה קלוגר בהגהותיו לשולחן ערוך (או"ח סימן רלב) העיר על כך שכאשר מתמעט כח האדם בעבודתו הרוחנית, זה סימן שצלם אלוהים שלו מתחיל להתכנס ולהתרחק, ויש צדיקים המבחינים בזה שלושים יום קודם.

בשו"ת דברי יציב (ח"א או"ח סימן רו) כתב האדמו"ר מצאנו מקלויזנבורג זצ"ל שמעלת הצדיקים שהם מרגישים לא רק בזמן הסתלקותם אלא גם בסילוק הנשמה מן הדורות הקודמים, ומכאן שידיעת מועד פטירתם נובעת מהכרת ההעדר בצלם.

הגאון רבי יצחק הוטנר בפחד יצחק (מאמרי יום הכיפורים מאמר יז) ביאר שמושג הסתלקות הצלם הוא גילוי שהאדם מתדבק בכלי עבודתו בעולם הזה, והכרת הצדיק בזה היא כעין נבואה פנימית שמזככת אותו לקראת הסתלקותו.

הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ד סימן סז) רמז לדברי האור החיים הקדוש, שצדיקים מכירים בעצמם הסתלקות הצלם, ובכך יש חיזוק לאמונה בחיי הנפש אחר המוות, כי אין זה רק מיתה גופנית אלא סילוק אור פנימי.

הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו חזון עובדיה (ימים נוראים עמוד רלו) הביא את דברי האור החיים והחיד"א, וכתב שגדולי ישראל ידעו מועד פטירתם מפני שראו בעצמם שנפסק מהם אותו אור, וזו מדרגה עליונה שאינה מצויה אלא ביחיד סגולה.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך בספר הליכות שלמה (תפילה פרק ח הערה 12) אמר שכאשר חז"ל דיברו על שלושים יום או ארבעים יום, אין הכוונה לזמן מוחלט לכל אדם אלא למדרגות שונות, ויש נשמות שמחן מסתלק האור מוקדם יותר, והצדיקים מרגישים בכך.

נמצאנו למדים שגם בדורות האחרונים עסקו רבותינו בביאור דברי האור החיים והזוהר, והדגישו שאין מדובר בהסתלקות חיצונית אלא פנימית, שבה הצדיקים מרגישים שחסר מהם אותו אור של צלם אלוהים, ומתוך כך יודעים כי קרב יומם.

נפקא מינה רבות יש בידנו מן הידיעה ששלושים או ארבעים יום קודם הפטירה מתחיל סילוק הצלם האלוהי. ראשית, ביחס לצדיקים וגדולי תורה: כאשר הם מזהים בעצמם שינוי פנימי, חולשה שאינה כדרך העולם או תחושת הסתלקות נשמה, יש בכך כשום אות אזהרה פנימי להתכונן כראוי. לכן מצינו בגדולי עולם שציוו על בני ביתם ולמדו תורה בעמל מיוחד באותם הימים, מפני שהכירו שקרב קצם.

שנית, נפקא מינה לדיני כתיבה או אמירה של צדיק סמוך לפטירתו. דבריו נחשבים לדברי פרידה ודברי צוואה בעלי משקל מיוחד, מפני שהם נאמרים מתוך תחושת סילוק הצלם. כך נוכל להבין את לשון משה רבינו "וילך משה וידבר" שדבריו האחרונים נמסרו דווקא מתוך אותה תחושת הסתלקות.

שלישית, נפקא מינה ביחס להנהגת בני המשפחה: כאשר רואים על גדול הדור או על צדיק שינוי חריג, עליהם לדעת שאין זו רק חולשה טבעית אלא ייתכן שזהו אות על הסתלקות הנשמה. ממילא יש להדר במצוות, להרבות בתפילה ולעסוק בהכנות רוחניות, כי אלו ימים המסוגלים ביותר.

רביעית, נפקא מינה ביחס ללימוד אמונה והשקפה: הדברים מלמדים אותנו שצלם אלוהים אינו רק ענין של לידה אלא ענין מתמשך לאורך כל חיי האדם, ויש מצב שבו הוא מסתלק. זה מחזק את הבנתנו שאין האדם אלא כלי לאור העליון, וכל זמן שהאור הזה שורה עליו הוא חי באמת, וכשנסתלק הרי הוא כמת.

חמישית, נפקא מינה להלכות גסיסה ותחום החיוב במצוות: מצינו בפוסקים דיון האם הגוסס הוא כחי לכל דבר או כמת. אם נאמר שצלם אלוהים סר ממנו כבר ימים קודם, יש מקום לדון כיצד להתייחס למעמדו. אמנם להלכה פסקו הפוסקים שהגוסס חי הוא, אך התפיסה הרוחנית מעניקה הסבר מדוע חז"ל אמרו שחייו של הגוסס מלאים ביראה ומורא.

שישית, נפקא מינה גם למוסר השכל: אם האדם ידע שיש שלב שבו צלם אלוהים מתחיל להסתלק ממנו, עליו לדאוג כל עוד צלמו עליו להרבות בתורה ובמצוות, ולא להמתין לרגעים האחרונים.

ההבנה בצלם אלוהים קשורה ישירות ליסוד חיי האדם. צלם אלוהים אינו רק חותם בראשית שניתן לאדם בשעת בריאתו, אלא אור פנימי מתמיד השוכן בו ומעניק לו חיותו. כשם שהאדם אינו יכול להתקיים בלי נשימה, כך אינו יכול להתקיים בלי הצלם הזה. הצדיקים שזכו להשגה פנימית מרגישים בבירור מתי מתחיל האור הזה להתרחק מהם, ולפיכך הם מתכוונים להסתלקותם בקדושה ובטהרה.

ימים אלו שלושים או ארבעים יום קודם הפטירה דומים מאוד לימים הנוראים, שבהם האדם חש שסילוק השכינה ממנו קרוב, ועל כן הוא שב אל ה' בתשובה שלמה. ההקבלה הזו איננה מקרית: כשם שהיחיד מתכוון לפטירתו, כך כלל ישראל מתכוון בימים אלו לחתימת הדין ביום הכיפורים.

במבט עמוק יותר, סילוק הצלם הוא קריאה פנימית מהשמיים: האדם נקרא להתבונן בחייו, לבחון את מעשיו ולדעת שכל אשר עשה נרשם לפני כסא הכבוד. דווקא מתוך תחושת החיסרון מתגלה הגדלות, כי ברגע שהאדם מבין שהצלם עלול להיעלם הוא מתעורר להשיבו ולחזקו במעשים טובים.

גם לנשמה

מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

ודאות כמה ימים נשאר לכל אדם עם צלמו בשלמותו. לכן אסור לדחות תיקונים והתחזקויות ליום אחר, אלא על כל אדם לחטוף ולעשות היום, כי מחר אולי כבר יהיה קשה יותר.

התובנה השלישית היא להתרגל לראות בכל אדם את צלם אלוקים שבו. הידיעה שצלם זה עתיד להסתלק מן האדם מזכירה לנו להעריך את חייו וזולתנו, לכבד את דמותו, ולא לזלזל בו. כי מי שמבזה את חברו, מבזה את הצלם האלוקי שבו.

התובנה הרביעית היא התבוננות ייחודית לימים הנוראים. כשם שבפרט, הצלם מתחיל להסתלק סמוך לפטירה, כך בכלל ישראל יש ימים שבהם אנו מרגישים הסתלקות של השראת השכינה. זו בדיוק התחושה של ימי אלול וימים נוראים ההבנה שהשכינה מסתלקת, והאדם נקרא להחזירה אליו בתשובה ובמעשים טובים.

התובנה החמישית היא לא לחשוש מהסוף אלא להתכונן אליו. מי שחי כל ימיו עם תחושת אחריות לשמור על צלם אלוקים שבו, יזכה שגם כאשר תבוא שעת הסתלקותו יוכל להיפרד מתוך שלמות, כפי שמשה רבינו אמר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום".

עיקר העניין: נמצאנו למדים שצלם אלוקים הוא עצם חיותו של האדם. הצדיקים חשים בזמן הסתלקותו, שלושים יום או ארבעים יום קודם הפטירה, ומתוך כך יודעים כי קרב יומם. משה רבינו לימדנו זאת בפרשת וילך, כאשר הרגיש בעצמו שהצלם מסתלק ממנו ואמר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום". ההכרה הזו היא נוראה ונשגבה כאחת, והיא מחייבת את האדם לחיות כל ימיו מתוך תחושת אחריות שלא לבזבז את ימיו אלא למלאם בתורה, מצוות ומעשים טובים. המסר החי לכולנו הוא שצלם אלוקים איננו מתנה אוטומטית אלא אור שצריך לשמור עליו בכל רגע. מי שחי כך, זוכה שגם שעת הסתלקותו הופכת לרגע של דבקות ושלמות, ולא של ריקנות.

"וילך" משה וידבר את כל הדברים האלה אל בני ישראל" לא הליכה של רגלים בלבד, אלא הליכת צלם אלוקים שבו. משה לימד אותנו כי גם ברגעים האחרונים אין האדם מתרוקן אלא מתעלה, וכל עוד הוא שומר על צלמו הוא חי חיים נצחיים. זהו המסר לפרשת וילך ולחינו: להוקיר כל יום שבו הצלם שורה עליו, ולהפוך אותו ליום מלא באור תורה ומצוות.

כך נבין את עומק הפסוק "וילך משה" משה לא הלך סתם, אלא הוא לימד אותנו שהאדם צריך להכין עצמו להליכה האחרונה כבר בחייו. והכנה זו אינה אלא שמירה על צלם אלוקים שבו, שהרי כל זמן שהוא דבוק בקונו הרי הוא חי חיים נצחיים.

הצלם האלוקי הוא סוד חיותו של האדם, והוא המשקף את דמותו הרוחנית. כאשר הוא מתמעט או מסתלק, אין זו רק תופעה סמויה אלא קריאה עליונה המורה לאדם להיערך לשינוי גדול. מבחינה מחשבתית, התופעה מגלה שהאדם איננו בעל הבית המוחלט על חייו אלא כלי לאור עליון. כל עוד הצלם שורה עליו, הוא חי חיים של קדושה ושליו, וכאשר הוא מתחיל להסתלק, זוהי הזמנה לחשבון נפש עמוק ולהכנות אחרונות.

מבחינה מוסרית, הדברים מלמדים אותנו שלא לחכות לרגעי הסיום כדי להתעורר. אם הצדיקים חשים שלושים או ארבעים יום קודם פטירתם בסילוק הצלם, הרי לנו שעלינו לחיות את כל ימינו בהרגשה שהצלם עלול להתרחק אם לא נשמור עליו. זו קריאה לחיות מתוך ערנות, להוקיר כל יום שבו הצלם שורה בנו, ולא לבזבזו על הבל.

בימי הרחמים והסליחות אנו חשים משהו מהלך זה באופן כללי. יש תחושה שהעולם כולו עובר תהליך של הסתלקות חיות ושל צמצום, עד ליום הכיפורים שבו נחתם הדין. האדם שחי בתחושת אחריות על צלם אלוקים שבו, הופך כל רגע למלא קדושה, וכל מעשה קטן הופך לנשיאת אור נצחי.

המסר ברור: צלם אלוקים איננו מתנה אוטומטית, אלא אחריות יומיומית לשמור על הקשר עם הבורא. כאשר שומרים עליו, גם אם תגיע השעה שבה הוא מסתלק, היא תהפוך לשעה של שלמות, של דבקות ושל קרבה, ולא של אובדן וריקנות.

התבוננות לחיי היום יום הנובעות מדברי האור החיים ושאר המפרשים חריפות ביותר. אם הצדיקים מכירים מתי מתחיל להסתלק מהם צלם אלוקים, הרי שכל אחד ואחד מאתנו חייב לשאול את עצמו: מה עושה הוא כדי לשמר את הצלם הזה בעודו חי ובריא.

התובנה הראשונה היא לחיות בתחושת אחריות מתמדת. צלם אלוקים שוכן באדם כל עוד הוא מחובר אל מקורו. ברגע שאדם שוקע בחומריות ובשכחה רוחנית, הרי שהוא מחליש את האור הזה, אף שעדיין חייו ממשיכים. לפיכך, כל יום הוא הזדמנות לחזק את הצלם על ידי תורה, תפילה, מצוות ומעשים טובים.

התובנה השנייה היא להוקיר את ההווה. אם יש מציאות שבה שלושים או ארבעים יום קודם המוות הצלם מסתלק, הרי שאין

3. המספרים שלא מסתדרים חיי משה בין החשבון לפשט

אלא שכשמתחילים לחשב, מתעוררת השאלה הגדולה: האם החשבון יוצא נכון? שהרי משה היה בן שמונים בעומדו לפני פרעה, משפט מצרים נמשך שנה תמימה, ארבעים שנה במדבר, ובסופו של דבר יוצא מאה ועשרים ואחת. כיצד איפוא ניתן ליישב את הפשט עם החשבון? האם יש כאן סוד נסתר במניין השנים, או שמא יש לדרוש את הכתובים והמספרים בדרך אחרת? שאלה זו לא נותרה בלא מענה, וגדולי עולם האריכו בה, כל אחד לפי דרכו, ומכולם מצטיירת תמונה עמוקה של מושגי זמן, חיים, ומילוי שנות הצדיקים.

"ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבוא וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה" (דברים לא ב). בפסוק זה התורה מעידה בפשטות על שנות חייו של משה רבינו, ובמילה "היום" דרשו חז"ל במסכת ראש השנה (דף יא ע"א) שהכוונה שביום ההולדת עצמו נשלמו שנותיו. מכאן נלמד שמשה חי בדיוק מאה ועשרים שנה.

רש"י על אתר מביא את דברי הגמרא שביום זה נולד וביום זה מת, ללמד שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים.

הרמב"ן ביאר כי המילה "היום" מלמדת על שלמות, כלומר לא רק שהגיע למניין מאה ועשרים אלא שהשלים אותו ביום המדויק. בעל הטורים כתב שרמז לכך מופיע במילה "היום" שערך בגימטריה כמניין "שלם", ללמד ששנות משה היו שלמות עד תומן.

האור החיים הקדוש כתב כאן שהדגש "היום" בא לומר כי ביום זה עצמו הושלמו כל שנות חייו, כדי להודיע לישראל שאין פגם או חיסרון בשנותיו אלא חיי שלמות שלמים.

נמצא שהפסוק עצמו מעיד במפורש כי לא מדובר במאה ועשרים ואחת אלא במאה ועשרים בדיוק, וכל הביורורים של גדולי הפוסקים והמפרשים נדרשים ליישב את החשבונות ולא לשנות את מסקנת הכתוב.

בגמרא במסכת עדויות (פ"ב משנה ו) נאמר שמשפט מצרים היה שנים עשר חודש, ומכאן החשבון שכשעמד משה לפני פרעה היה בן שמונים, ולאחר שנה זו עשה בן שמונים ואחת. אם נוסיף לכך ארבעים שנות המדבר הרי יוצא מאה ועשרים ואחת. זו בדיוק קושיית הטורי אבן במסכת ראש השנה (דף ג ע"א) איך אמר משה "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום".

בית המדרש "בית יוסף"
580726644 ר.ו
רחוב קרית יערים 32 גבעת זאב

**זה הכסף
ילך לצדקה,
ואני אלק
לחיים טובים!**

כדי שזוכה לשנה טובה ומתוקה
השנה יותר מתמיד מביאים את פדיון הכפרות
לקול אליה גבעת זאב למען בניית בית הכנסת והופכים
להיות חלק בזיכוי הרבים וקונים סגור ליום הדין
ניתן להעביר את פדיון הכפרות והתרומות
לבנק מרכזיאל דיסקונט סניף 621 מספר חשבון 89099
או בבית למספר 052-8144488
אבינו מלכנו קרע רוע גזר דיננו
שזוכה כולנו לשמים רבות נעימות וטובות

חיי משה רבינו הם דגם ומופת לחיי מנהיג ונביא בישראל. התורה קובעת נחרצות: "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום". פסוק זה הפך לאבן יסוד בתודעת העם כולו ימי חייו של משה היו מאה ועשרים שנה בדיוק, לא פחות ולא יותר.

רש"י במסכת כתובות (דף נ ע"א דיבור המתחיל בת י"ב לתענית) ביאר שביטוי "בן" יכול להתפרש ככניסה לשנה ולא דווקא שלמותה. החתם סופר ביאר מכאן שאפשר שמשנה היה בתחילת שנת שמונים ולא בסופה. ולפי זה בסוף ימיו היה בתחילת שנת מאה ועשרים ולא בתחילת מאה ועשרים ואחת.

הרמב"ן בראשית (פרק ל פסוק יב) כתב שבחשבוני השנים של צדיקים כל יום בשנה נחשב לשנה שלמה. מכאן ניתן להבין שכלול שנותיו של משה היה בדיוק מאה ועשרים.

הריטב"א במסכת ראש השנה (דף יא ע"א) ביאר את הדרשה שצדיקים מתים ביום שנולדו, ללמדנו שאין כאן חיסרון כלל אלא חיים שלמים. ממילא החשבון הפנימי של שנותיהם אינו נמדד כדרך העולם אלא כפי סדר הנהגתו.

כך הראשונים ביררו את הכתובים: האם בן שמונים פירושו שמלאו לו שמונים או שנכנס לשנת שמונים. והאם "בן מאה ועשרים" פירושו שמלאו לו או שנכנס לשנה זו. כל אלו כדי ליישב שהכתוב אמת והמספר שלם.

החתם סופר בשו"ת (חלק ו סימן כט) האריך בזה, ותמה איך יתכן שהיה משה בן מאה ועשרים בלבד אם החשבון מורה שהיה בן מאה ועשרים ואחת. ותיירץ שבפסוק "בן שמונים שנה בעמדו לפני פרעה" אין הכוונה שמלאו שמונים אלא שכבר נכנס לשנת השמונים, וממילא בעת יציאת מצרים היה בן שמונים שלמים. וכשנספדו ארבעים שנה במדבר נשלמו מאה ועשרים בדיוק. עוד חיזק דבריו מדברי רש"י במסכת כתובות (דף נ ע"א) שגיל יכול להיחשב לפי הכניסה לשנה ולא לפי שלימותה.

במקום אחר, בדרשותיו ליום ז' אדר, כתב החתם סופר חידוש נוסף. קודם מתן תורה היו שנות האדם נמנות מעת לעת, ומשניתנה תורה נקבע מניין השנים מתשרי. ולפי זה אין החשבון מורה שהיו לו מאה ועשרים ואחת שנה, אלא ביום לידתו עצמו ז' באדר נשלמו לו מאה ועשרים ולא יותר.

החזון איש (או"ח סימן קמב ס"ק א) הקשה כקושיית הטורי אבן שאם נמנים מתשרי הרי יוצא מאה ועשרים ואחת. ותיירץ שצריך לומר ששנות הצדיקים נמנות לפי חשבונם הפרטי ולא לפי שנות העולם. כמו שמצינו במסכת ערכין (דף יח ע"א) ששלושים יום בשנה נחשבים שנה, כך גם כאן החשבון משתנה כדי שישתלם בדיוק מאה ועשרים. בשו"ת תשובה מאהבה (חלק ב סימן תקצז) כתב שהעיקר הוא מה שנאמר בפסוק "היום" שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים בדיוק ביום הלידה. אם כן, אף שהחשבונות נראים סותרים, באמת מתיישבים כולם בכך שמשנה נפטרו ביום שבו נשלמו לו מאה ועשרים ולא יותר.

בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"א סימן רו) חיזק את דברי החתם סופר שהכניסה לשנה נחשבת לשנה שלמה, וממילא לא הגיע משה ליותר ממאה ועשרים.

נמצא שכל האחרונים יישבו בדרכים שונות אבל כולם הגיעו לנקודת הסיום האחת: התורה אמרה בפירוש "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", ומשמעותה שלמות השנים ולא יותר.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ד סימן סז) כתב הגאון רבי משה פיינשטיין שצריך להבין את הפסוק כפשוטו, שמשנה חי מאה ועשרים שנה ולא יותר. כל החשבונות שמביאים לידי תוספת שנה נובעים מלשון הכתובים, אולם התורה עצמה קבעה את המספר המדויק. הוא הוסיף שמציאות זו היא גילוי של הנהגה מיוחדת שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים.

הגאון רבי יצחק הוטנר בספר פחד יצחק (מאמרי ראש השנה מאמר יז) דן בשאלת שלימות שנות הצדיקים וביאר שעצם העובדה ששנות משה נשלמו ביום הולדתו מלמדת על שלימות ייחודית שאין בה תוספת ואינה ניתנת לחלוקה. לדבריו, התורה הדגישה "היום" כדי להורות על מציאות שאין בה תוספת ולא חיסרון, והמספר המדויק הוא מאה ועשרים.

הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו חזון עובדיה (ימים נוראים עמוד רלח) הביא את דברי החתם סופר, החזון איש ושאר האחרונים, והכריע שכל החשבונות באים ליישב את פשט הפסוק, אבל סוף דבר שהתורה אמרה בפירוש שמשנה היה בן מאה ועשרים שנה ביום פטירתו, ואין מקום להוסיף. הוא חיזק את הדברים מהדרשה במסכת ראש השנה (דף יא ע"א) "ביום שנולד בו בו ביום מת", ללמד שאין שינוי מהמספר הכתוב.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך בספר הליכות שלמה (תורה פרק יב הערה 25) העיר כי שאלות אלו באות מפני שהאדם מנסה למדוד את חייו הצדיק לפי המבט של העולם הזה, אך באמת שנותיהם של צדיקים נמדדות לפי השלמות הרוחנית שלהם. משה הגיע לשלמות ביום מלאות מאה ועשרים, ואין לכך תוספת.

בשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן סו) כתב הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר כי כל החשבונות מתיישבים על פי הכלל שכל כניסה לשנה נחשבת שנה, ועל כן לא הייתה למשה תוספת שנה. הוא הדגיש שהפסוק "בן

מאה ועשרים שנה אנכי היום" הוא הקובע, וכל הדיונים הם רק ביאור ליישב את חשבון השנים עם מה שהתורה עצמה אמרה. כך עולה בבירור מכל גדולי הדורות עד ימינו. אף על פי שהחשבון הפשוט מעורר קושיה, כולם מתכנסים לאותה מסקנה ברורה: משה רבינו חי מאה ועשרים שנה בדיוק, לא פחות ולא יותר, כפי שהעידה התורה במפורש.

נפקא מינות רבות עולות משאלת שנות חייו של משה: נפקא מינה ראשונה היא לגבי קביעת אמתות הכתובים. כשחז"ל והפוסקים מדייקים בלשון התורה, אנו למדים שהתורה עצמה היא הקובעת את מספר שנותיו של משה, וכל החשבונות שבאים ליישב את הפסוקים אינם אלא דרכים לפרש את הכתובים. נמצא שכל מקום שבו נראה סתירה במספרים, אנו הולכים אחר לשון התורה עצמה.

נפקא מינה שנייה היא להבנת המושג "בן" בלשון התורה. למדנו מכאן ש"בן" יכול להתפרש גם בתחילת השנה ולא דווקא בסופה. זה משליך על דינים אחרים שבהם מופיע גיל, כגון "בן י"ג למצוות", "בן חמש למקרא", "בן עשר למשנה", וצריך לדייק מתי נחשב האדם כאילו נכנס לשנה זו.

נפקא מינה שלישית היא לעניין מילוי שנותיהם של צדיקים. מהסוגיה הזו למדנו שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים בדיוק ביום הולדתם. מכאן חיזוק לאמונה שהחיים אינם נקטעים במקרה, אלא בהשגחה מדויקת עד היום והדקה.

נפקא מינה רביעית נוגעת ללימוד מוסר. משה רבינו חי מאה ועשרים שנה בדיוק, מספר שלם ומדויק. זהו סמל לכך שחיי הצדיקים הם שלמים, שאין בהם חיסרון. מכאן מסר לכל אדם להשתדל לחיות חיים מלאים ושלמים, לא חיים של חצי דרך.

נפקא מינה חמישית היא בהבנת מנהגי ישראל לומר "עד מאה ועשרים" בברכה לחיים ארוכים. אין זו סתם ברכה של אורך ימים, אלא שאיפה לשלמות חיי משה רבינו, חיים מדודים בדיוק, חיים של שלמות רוחנית שלא נותר בהם חסר.

המספר מאה ועשרים בחיי משה איננו צירוף מקרי אלא מספר בעל משמעות רוחנית עמוקה.

ראשית, כבר עמדו חכמים על כך שהמספר מאה ועשרים מתחלק לשלושה חלקים בני ארבעים. ובגמרא במסכת אבות (פרק ה משנה כא) שנינו: "בן ארבעים לביתה". ואכן משה חי שלושה שלבים בני ארבעים כל אחד: ארבעים שנה בבית פרעה, ארבעים שנה במדבר כרועה צאן, וארבעים שנה מנהיג ישראל במדבר. שלושה שלבים אלו מגלמים שלמות מיוחדת חכמה, בינה ודעת, שלושת הכוחות המרכזיים שבאדם.

שנית, חז"ל אמרו במסכת ראש השנה (דף לא ע"ב) שהעולם עתיד לעמוד ששת אלפים שנה, ובחלוקה פנימית מתגלה מבנה של שלמות במספרים כפולים ומכופלים. מאה ועשרים הוא שישה פעמים עשרים, ויש בו רמז לשש תקופות של תיקון בחיי העולם כולו.

שלישית, מצינו בספרי קבלה שמספר מאה ועשרים רומז לשלוש מדרגות של ארבעים ארבעים יום של מתן תורה ראשונים, ארבעים יום אמצעיים של תפילה על חטא העגל, וארבעים יום של לוחות שניות. משה הוא זה שעבר את שלושת השלבים האלו, ומכאן שימי חייו שיקפו את מהלך גאולת ישראל ותיקונם.

יתירה מזו, מספר זה מסמל חיים שאין בהם קיצור או בלבול. לא מאה ותשע עשרה ולא מאה ועשרים ואחת, אלא בדיוק מאה ועשרים. ללמד שחיי הצדיקים הם מדודים ומדויקים, מלאים ושלמים. זו מתנה מיוחדת מן השמים, שמחברת בין יום הלידה ליום הפטירה בשלמות של מחזור סגור.

ומבחינה רעיונית, יש כאן לימוד עצום על שלמות ההנהגה. משה נקרא "איש האלקים", ולימד אותנו שחיי מנהיג אמיתי אינם חיי הפקר אלא חיי שלמות שמקיפים את כל כוחות האדם מחשבה, רגש ומעשה. מאה ועשרים משקפים שלמות זו שלמות שכלית, שלמות מוסרית ושלמות מעשית.

המספר מאה ועשרים בחיי משה איננו צירוף מקרי אלא מספר בעל משמעות רוחנית עמוקה. ראשית, כבר עמדו חכמים על כך שהמספר מאה ועשרים מתחלק לשלושה חלקים בני ארבעים. ובגמרא במסכת אבות (פרק ה משנה כא) שנינו: "בן ארבעים לביתה". ואכן משה חי שלושה שלבים בני ארבעים כל אחד: ארבעים שנה בבית פרעה, ארבעים שנה במדבר כרועה צאן, וארבעים שנה מנהיג ישראל במדבר. שלושה שלבים אלו מגלמים שלמות מיוחדת חכמה, בינה ודעת, שלושת הכוחות המרכזיים שבאדם.

שנית, חז"ל אמרו במסכת ראש השנה (דף לא ע"ב) שהעולם עתיד לעמוד ששת אלפים שנה, ובחלוקה פנימית מתגלה מבנה של שלמות במספרים כפולים ומכופלים. מאה ועשרים הוא שישה פעמים עשרים, ויש בו רמז לשש תקופות של תיקון בחיי העולם כולו.

שלישית, מצינו בספרי קבלה שמספר מאה ועשרים רומז לשלוש מדרגות של ארבעים ארבעים יום של מתן תורה ראשונים, ארבעים יום אמצעיים של תפילה על חטא העגל, וארבעים יום של לוחות שניות. משה הוא זה שעבר את שלושת השלבים האלו, ומכאן שימי חייו שיקפו את מהלך גאולת ישראל ותיקונם.

יום הוא חיים. אם חלילה ריקנות, אזי ימי חיינו עלולים להיות "שנים בלי חיים". התובנה השלישית היא שכל יום ניתן לראות כעולם מלא. החת"ם סופר רמז שאין זה משנה אם זה יום אחד נוסף או חסר כי כל יום שווה עולם. האדם חייב לשאוף שכל יום שלו יהיה עולם מלא של עשייה.

התובנה הרביעית היא שכל אחד צריך לשאוף לא רק לאורך ימים אלא גם לאיכות ימים. לא די להגיע ל"בן מאה ועשרים",

אלא יש למלא את השנים באור התורה ובמעשים טובים. כך גם אם יזכה לפחות שנים, הרי ערכן הרוחני שקול כנגד חיים ארוכים.

והתובנה החמישית היא שעלינו להכיר כי ימי חיינו מדודים, ואין להמתין ליום המוות כדי "להתחיל לחיות". משה לימד אותנו למלא את חיינו מהתחלה ועד הסוף, וממילא גם היום האחרון יהיה מלא ושלם.

עיקר העניין הוא: שמשה רבינו מלמדנו שאין החיים נמדדים רק לפי מספר השנים אלא לפי מהותם. לכן דקדקו חכמי ישראל אם חי מאה ועשרים או מאה ועשרים ואחת, ללמדנו שאין יום בחיי האדם הולך לריק. כל יום הוא נרשם בספר הזיכרון של מעלה, וכל יום עשוי להיות מכריע. מה שחשוב איננו הארכת הזמן אלא מילוי בתורה, יראת שמים ומעשים טובים. משה רבינו הגיע ליום מיתנו במלוא כוחו, ובלשון הכתוב "לא כהתה עינו ולא נס לחה", ללמד שכל חיינו היו מלאים. מכאן קריאה לנו: למלא כל יום וכל שעה בתוכן נצחי, עד שגם כשיגיע יום סיום חיינו נוכל לומר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", שכל יום היה חיים שלמים, וכל שנייה הייתה מתנה שלא בזבזה.

משה רבינו עמד לפני כל ישראל ואמר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", ובאותה מילה "היום" גזר סוד גדול. ללמדנו שאין לאדם אלא את היום. אל תאמר מחר אתקן, בשבוע הבא אתחזק, בשנה הבאה אשוב. כל עיכוב הוא אובדן, וכל דחייה היא איבוד עולמות. משה לימד שכל יום מלאכתו, וכל יום מתנה, וכל יום הוא נצח קטן שניתן ביד האדם. אשרי מי שזוכה להעמיד כל יום במלואו, להאיר בו באור תורה ותפילה ומצוות, עד שגם כשיגיע יומו האחרון יוכל לומר בלב שלם שכל ימיו היו חיים, וכל ימיו היו נצח.

יתירה מזו, מספר זה מסמל חיים שאין בהם קיצור או בלבול. לא מאה ותשע עשרה ולא מאה ועשרים ואחת, אלא בדיוק מאה ועשרים. ללמדנו שחיי הצדיקים הם מדודים ומדויקים, מלאים ושלמים. זו מתנה מיוחדת מן השמים, שמחברת בין יום הלידה ליום הפטירה בשלמות של מחזור סגור.

ומבחינה רעיונית, יש כאן לימוד עצום על שלמות ההנהגה. משה נקרא "איש האלוקים", ולימד אותנו שחיי מנהיג אמיתי אינם חיי הפקר אלא חיי שלמות שמקיפים את כל כוחות האדם מחשבה, רגש ומעשה. מאה ועשרים משקפים שלמות זו שלמות שכלית, שלמות מוסרית ושלמות מעשית.

כאשר חז"ל והפוסקים חקרו אם משה נפטר בן מאה ועשרים או בן מאה עשרים ואחת, מתגלה כאן עומק עצום לחיי האדם בכלל. לא השאלה המתמטית כרונולוגית היא העיקר, אלא ההכרה שכל רגע ורגע מחיינו של צדיק שייך לתכלית אלוקית. הלשון "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" באה ללמד שכל ימיו של משה היו מדודים ומכוונים ביד ההשגחה. לא נוסף יום אחד לחינם ולא נחסר יום אחד בחסרון. מכאן מתעורר הלב להבין שגם ימי חיינו, בין אם הם מאה ועשרים, פחות מכך או יותר מכך, אינם הפקר. כל יום שניתן לאדם הוא מתנה מדודה, ועליו למלא אותה בשליחות שמים.

יש כאן גם מסר חריף: החת"ם סופר, הטורי אבן, החזו"א ושאר גדולי הדורות שדנו בפרט דק זה, אינם עוסקים בחשבון גרידא, אלא מרמזים שהאדם חייב לדקדק עם עצמו איך הוא מנצל כל יום, אם הוא נחשב בכלל לימי חיינו או שהוא "יום אבוד". משה זכה שכל ימיו היו מלאים ושלמים, וכל אחד מאתנו נדרש לשאוף לכך.

ומוסר גדול יוצא מכאן: לא השאלה אם האדם יחיה "בן מאה ועשרים" או "בן מאה עשרים ואחת" היא הקובעת, אלא אם כל יום ויום מחיינו יהיה מלא באור תורה, במצוות, בגמילות חסדים ובקידוש השם. כשאדם ממלא כך את ימיו, כל יום נחשב שנה, וכל שעה נחשבת חיים שלמים.

ומכאן ניקח תובנות אל חיי היום יום: התובנה הראשונה היא שאין יום "סתמי". אם גדולי הפוסקים יגעו להבין אם משה חי בדיוק מאה ועשרים או מאה עשרים ואחת, הרי שכל יום בחיי האדם הוא נרשם ונחשב. מכאן האחריות שלנו שכל יום לא יעבור בחוסר תכלית.

התובנה השנייה היא שעלינו למלא את ימינו בתוכן רוחני. כשמשה אומר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", מלמד אותנו שיום הלידה ויום הפטירה נקבעים על ידי שמים, אבל מה שבתוך השנים זה תלוי בנו. השאלה היא מה נמלא בהם: אם זה יהיה תורה ותפילה, אזי כל

4. האם מותר לעורר בשבת לתשובה גם אם הדבר מביא דמעות? הוכח מפרשת השבוע!

מותו, ומכאן ראה גדולה שעצם התוכחה איננה מבטלת את חובת השמחה אלא היא מצווה גמורה.

הרמב"ן (שם) העיר ש"וילך משה" מורה על שקם ממקומו והלך מחנה מחנה כדי להזהירם ולחזקם. הרי לנו שדווקא הליכה יזומה לצורך תוכחה נחשבת מעלה, ולא חיסרון.

הספורנו (שם) הוסיף: "וילך משה טרח בעצמו לדבר לכל אחד ואחד דבריו", כלומר לא הסתפק בדרשה כללית אלא ניגש גם ליחידים לעוררם. והרי זה לימוד גדול שגם במקום שעלול להתעורר צער, עצם הדיבור נחשב רפואה ולא מכשול.

נמצא לפי המפרשים שפסוק זה "וילך משה" הוא היסוד לכך שמותר ואף מצווה לעורר את הציבור לתשובה, גם אם הדבר גורם תחילה לרגש של עצבות, שכן מטרתו היא רפואה לנפש, חיזוק, והעמדת העם כולו במדרגת תיקון לקראת יום הכיפורים.

רבי שלמה זלמן אוירבאך, הליכות שלמה (פרק ג, עשרת ימי תשובה באורחות הלכה ס"ק 10): "בעשרת ימי תשובה מותר לאדם לבכות בשבת על חטאיו, כיון שלנחת ולעונג ייחשב לו הדבר". מדבריו למדנו שכשכבי של שבת נובע מתוך עצבות חולין אסור. אולם כאשר הבכי נובע מתוך קדושה, מתוך התרגשות של תשובה ועבודת ה', הרי הוא בכלל שמחת מצוה. ואם כן, אף לעורר ציבור לתשובה בשבת מותר, מפני שאין זו עצבות האסורה אלא התעוררות של שמחה פנימית.

החתם סופר, דרשות חתם סופר (עמוד קלא): "על פי מדרש רבה בהאזינו, חושש באזנו מותר לרפאות בשבת, ללמד שמותר להוכיחו בשבת על חטאיו להשיבו אל ה'. דומה הדבר לפיקוח נפש, שאף אם אינו שומע תוכחה בנחת, מכל מקום רפואה היא לו. וכשם שבשבת עצמה מותר לחלל משום פיקוח נפש גשמי, כך פיקוח נפש רוחני מותר ומחייב". החתם סופר מחדש חידוש עיוני עמוק ותוכחת תשובה היא עצמה בגדר פיקוח נפש רוחני. לכן אין לחשוש לעצבות שבה אלא לראותה כחלק מההצלה.

רבי ישעיה הלוי הורוביץ, השל"ה הקדוש במסכת יומא (נר מצוה, ענייני עשרת ימי תשובה): "בעשרת ימי תשובה מותר לאדם לבכות בשבת, כי לנחת ולעונג נחשב הדבר, כיון שבוכה הוא על חטאיו וקרבו לבו לאביו שבשמים". יסודו של השל"ה בשבת רגילה הדמעות נחשבות חלישות ועצבות, אבל בשבת שבין כסה לעשור הדמעות הן

דמיון את בית הכנסת בליל שבת שובה, אור נרות השבת מאיר את פניהם של המתכנסים, השקט קדוש ומלא הוד, והלבבות פתוחים לקבל את דבר ה'. פתאום עולה הדרשן, קולו חודר ועמוק, ומדבר על התשובה, על החטאים, על הצורך לשוב אל בורא כל עולמים. אולם לא כולם חשים את אותה הרגשה. יש שמוצאים את עצמם נשברים דמעות בעיניהם, ליבם מלא עצבות. וכאן עולה השאלה הנוקבת: האם ראוי בשבת, יום שנצטוונו בו על עונג ושמחה, לעורר את הלבבות לתשובה, גם אם הדבר עלול להביא צער ועצבות? האם אפשר לומר שדווקא בשבת חובה להזכיר את מצוות התשובה, מפני שחיי הנפש תלויים בכך, או שמא בשבת צריך לחדול מכך כדי שלא לבטל את מצוות עונג שבת?

משה רבנו, בערוב ימיו, הולך אל העם ואינו ממתין שיבואו אליו, "וילך משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל". הכלי יקר שואל: להיכן הלך? ומבאר שהלך להוכיחם, משום שאין שואלים הלכות תשובה לרב מפני שמתביישים, ולכן משה הלך בעצמו לזרום. הנה דמותו של משה רבנו, גדול הנביאים, נושא רגליו אל העם כדי להעירם בתשובה. מכאן נולד הצורך לשאול: האם גם אנו רשאים ללכת בדרך ולעורר על תשובה אפילו בשבת, או שמא קדושת היום, שמחייבת שמחה, דוחה זאת? זוהי השאלה שבמוקד: האם מותר לעורר את הציבור לתשובה בשבת, גם אם נולדת מזה עצבות בלבבות, או שמא ראוי להימנע מכך מפני כבוד ועונג השבת?

הפסוק אומר "וילך משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל" (דברים לא, א).

רש"י (שם) מבאר: "וילך משה להיפרד מישראל, שלא היה בדעתו להוכיחם עוד". אבל לפי דברי הכלי יקר (שם), לא מדובר כאן רק בפרידה, אלא ש"וילך משה" מלמד על תנועה יזומה משה הלך אל מחנה ישראל כדי להוכיחם ולעוררם לתשובה, מפני שהתביישו לשאול בעצמם על הלכות תשובה. נמצא שהפסוק עצמו הוא מקור לאפשרות לעורר לתשובה גם בשעה שאינה רגילה לכך, שהרי משה לא המתין אלא הלך אליהם בעצמו.

האור החיים הקדוש (שם) כתב על "וילך משה": "הכין עצמו לקיים מצוות היום ולהוכיחם", ומשמע שתנועתו של משה אל העם הייתה מתוך הבנה שעצם ההליכה וההוכחה הם חלק מתפקידו האחרון ביום

עונג רוחני. מזה נלמד שכאשר הדרשן מעורר את הציבור לתשובה, גם אם עיניהם זולגות דמעות, הרי אלו דמעות של עונג מצוה.

רבי אליעזר אפוא, פלא יועץ (ערך שבת): כתב במפורש שבשבת יש לזוהר שלא להכניס עצבות, אבל אם הדברים מביאים ליראת ה' ולתיקון המעשים אין זו עצבות אלא שמחה של מצוה. דבריו מחזקים את כל מהלך ההיתר אין להיבהל מהעצב הזמני, כי תכליתו שמחה אמיתית.

המגן אברהם (או"ח סימן תקפ"א ס"ק א): מביא שמנהג קדום שהדרשן דורש בשבת שובה בדברי התעוררות ומוסר. עצם התקנה להקדיש שבת זו לתוכחה מלמדת שאין זו הפסקה של עונג השבת אלא אדרבה ביטוי של עונג הרוחני. רבי שלמה גאנצפריד, קיצור שולחן ערוך (סימן קכח סעיף ב): "מנהג ישראל קדוש שהרב דורש בשבת שובה בדברי מוסר והלכות הימים". התקנה קבועה לכל ישראל, ומעולם לא עלה על הדעת למנוע תוכחה זו מחשש עצבות, אלא אדרבה זו עבודת השבת.

רבי יעקב חיים סופר, כף החיים (או"ח סימן תרב ס"ק יט, כב): "מנהג ישראל קדוש להוכיח בשבת שובה בדברי תוכחה ומוסר... ואף אם יגרום הדבר לדמעות הרי זו שמחה של מצוה ואין בזה פגיעה בעונג השבת". הכך החיים מחלק בין עצבות טבעית ועצבות של מצוה. הראשונה אסורה, והשנייה מותרת ואף מחויבת.

רבי יוסף חיים, בן איש חי (דרוש לשבת שובה, שנה ראשונה): נושא דרשה שלמה בשבת שובה בענייני תשובה, ומביא דברי מוסר נוקבים, דרשות על חטא ועונש, ומכאן ראייה שמנהג קהילות המזרח היה לעורר לתוכחות חזקות בשבת זו. אילו היה בזה חשש של עצבות האסורה לא היה נוהג כך. אלא ודאי שתכלית הדברים היא שמחה של קרבת ה'.

מגן הראש"ל צ"ח הגר"ע יוסף, חזון עובדיה ימים נוראים (דיני שבת שובה, עמ' שנו ואילך): "הרב דורש בשבת שובה בדברי התעוררות ותשובה, ואף אם יש מהשומעים שנכנסים בבכי מכל מקום אין בכך כל חשש, כל דמעות אלו נחשבות לשמחת מצוה". פסק הלכה ברור בדורנו, שהמנהג הזה מחויב, ואין בו חשש של עצבות.

רבי יעקב ישראל קניבסקי, קהילות יעקב חידושי הרי"ם (שבת שובה): כותב במפורש שדברי תוכחה נחשבים לפיקוח נפש, ולכן אין איסור לעורר גם בשבת, אלא אדרבה מצוה. תוכחת אמת איננה עצבות של חולין אלא חיות של קודש.

הרי לנו מכלול שלם של דברי האחרונים וכולם פה אחד שמותר ואדרבה מצוה לעורר את הציבור בשבת שובה לתשובה, כיון שאין זו עצבות האסורה אלא שמחת מצוה.

נפתח בבירור הנפקא מינות למעשה מכל דברי הראשונים והאחרונים שהבאנו: האחת, לפי דברי החתם סופר (דרשות חתם סופר עמוד קלא) שתוכחה בשבת נחשבת פיקוח נפש רוחני, יוצא שאם הציבור שרוי ברפיון רוחני ואין מי שיעוררם, לא רק שמותר לדרוש בדברי תוכחה בשבת אלא חובה גמורה לעשות כן, שהרי פיקוח נפש דוחה שבת. נמצא שמלמד תורה או דרשן שאין בכוחו להוכיח בימות החול מפני טרדות הציבור, חייב לנצל את שבת שובה או שבת אחרת סמוכה לימים נוראים כדי לעוררם.

השנייה, על פי דברי הש"ח (מסכת יומא, נר מצוה, ענייני עשרת ימי תשובה) שמותר לבכות בעשרת ימי תשובה גם בשבת, יש נפקא מינה כיצד ניהגו השומעים: אם מתוך דברי הדרשן מתעוררים לדמעות, אין להם לחשוש שמא פוגעים בכבוד השבת, אלא אדרבה יוסיפו לבכות מתוך שמחת מצוה. הדרשן מצדו רשאי אף להתכוון לכך, כיון שזהו חלק מהתעוררות לתשובה.

השלישית, לפי דברי הכף החיים (או"ח סימן תרב ס"ק יט וכב) והבן איש חי (דרוש לשבת שובה), יש נפקא מינה בדבר סגנון הדרשה. אף כי מותר לעורר, מכל מקום חובה להיזהר שסגנון הדברים לא יהיה של ייאוש או שבירת הלב עד כדי דכדוך, אלא של חיזוק המעורר ליראה בשמחה. נמצא שעל הדרשן לשלב דברים קשים עם מסרים של תקווה ויעוד, כדי שהעצבות תהיה עצבות של מצוה. הרביעית, מתוך דברי הרב שלמה זלמן אוירבאך (הליכות שלמה פרק ג, ס"ק 10), עולה נפקא מינה להלכה במי שבדרכו האישיית מתקשה לשמוע תוכחות קשות עליו לדעת שאין זו עצבות רגילה אלא מצוה, ולכן אינו רשאי להימנע מן הדרשה או מלשמוע התעוררות זו בטענה שמדכדת אותו, כי באמת השפעתה ברוכה.

החמישית, לפי דברי חזון עובדיה (ימים נוראים, עמ' שנו ואילך), יש נפקא מינה אם הרב רשאי לדרוש גם על ענייני עוונות חמורים בציבור ולגרום שיבכו והוא מתיר בפשיטות. הרי שאין מקום לחשש של פגיעה בכבוד הציבור או ביזוי השבת, אלא אדרבה זהו כבוד השבת ותכליתיה.

השישית, לפי דברי המגן אברהם (או"ח סימן תקפ"א ס"ק א) שתקנו לדרוש בשבת שובה דווקא בדברי תשובה, יש נפקא מינה ביחס לשאר שבתות השנה שבהן אין חיוב קבוע לדרוש על תשובה, ורק בשבת שובה תקנו כך. אמנם מדרשת החתם סופר והש"ח אפשר להרחיב

שגם בשבת אחרת, כאשר יש צורך גדול לעורר את הציבור, הדבר מותר ומצוה.

השביעית, מתוך דברי רבנו יונה (שערי תשובה שער ד אות טז), נפקא מינה לחיי המעשה היא שגם יחיד יכול בשבת לשבת ולעורר את עצמו לתשובה, אפילו אם יגיע לידי דמעות. אין זו פגיעה בעונג שבת אלא אדרבה תענוג אמיתי של קדושה.

השמינית, לפי דברי המשנה ברורה (סימן תרב ס"ק ב, ד), יש נפקא מינה לגבי תוכן הדרשה: לא די במוסר והתעוררות בלבד אלא גם בהוראת ההלכות הנוגעות לימים. מכאן יוצא שאם ידרוש רק בדברי התעוררות מבלי להורות את ההלכות, אין זה קיום מלא של התקנה. התשיעית, לפי דברי הרב צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק לשבת תשובה מאמר א), יש נפקא מינה בדרך הצגת הדברים כיון ששבת שובה עצמה היא זמן של "יראה המשמחת", חובה לשזור בדברי התוכחה גם מסרים של חידוש, התחלה חדשה ויכולת להשתנות.

העשירית, נפקא מינה לכל הרבנים הדרושים בכל קהילות ישראל, שאין להם להירתע מלהשמיע דברי תוכחה קשים בשבת מתוך פחד שמא תבוא מזה עצבות, אלא ידעו שכל מה שמעורר לתשובה נחשב שמחה של מצוה.

כיצד מתיישבים לכאורה שני הפכים בנושא אחד עצבות התשובה מול שמחת השבת.

שורש הדבר הוא מה שכתבו הראשונים, שהיראה והשמחה אינן הפכים אלא שני צדדים של מטבע אחד. כך כתב הריטב"א במסכת ראש השנה (דף יח ע"א) שביום הדין מצווים אנו לשמוח, "כי יראה ושמחה מתאחדות", כי אין שמחה גדולה מזו שהקב"ה קרב את עמו לדן לפניו. ומבואר שאין כאן סתירה, אלא היראה עצמה היא מקור השמחה.

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התשובה פ"ב) מחדד שעצם התשובה היא חידוש בריאה, וכשם שהנברא בשעה שנברא יש בו שמחה והודיה, כך אדם ששב בתשובה הרי הוא נברא מחדש. אם כן, גם אם בשעת השבירה של הלב יש תחושת עצבות, אין זו אלא "קליפה" חיצונית, ואילו הפנימיות היא שמחה גדולה.

רבנו יונה בשערי תשובה (שער ד אות טז) כבר ציין לכך במפורש: "כשהאדם שומע דברי תוכחה ולבו נשבר בקרבו אשריו, כי מזה תצמח לו שמחת לב ונחת רוח". נמצא ששבירת הלב היא רק מדרגה מקדימה, ותכליתה שמחה עמוקה יותר.

ועוד נראה להעמיק על פי דברי הזוהר (פרשת וילך דף רפח ע"ב): "לית נהורא אלא דאתי מגו חשוכא". כלומר, אין אור אלא כשהוא יוצא מתוך חושך. התעוררות הלב מתוך בכי של תשובה זו עצבות הנובעת לא מן הייאוש אלא מהכרת החיסרון, ומכאן נובעת השמחה של התשובה.

ומזה ניתן להבין היטב את לשון הפסוק בפרשת השבוע "וילך משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל" (דברים לא, א). הרי משה ידע כי מיתתו קרבה, ובכל זאת לא נמנע מלדבר לתוכחות. כי הבין שעצם הדיבור, אף אם יגרום לשברון לב רגעי, יוליד שמחת עולם של תשובה.

ועל פי זה מתבארים דברי הכלי יקר (דברים לא, א) ש"וילך משה" הלך אל ישראל לעוררם, כי בהלכות תשובה מתבניינים לשאול. הרי לך שהתעוררות הלב לתשובה איננה מבטלת את השבת אלא היא עצמה השבת, כי שבת עניינה לשוב אל מקור הכל, והשיבה היא שמחה עליונה.

בעל ספר העיקרים (מאמר ד פרק לה) כתב שהתשובה היא "מתנת חסד גמורה" מאת הקב"ה, כי אילו היה נידון האדם רק על פי הדין לא היה יכול לעמוד. נמצא שהתשובה מגלה שהעולם אינו סגור בדין אלא פתוח לרחמים. והרי זהו גם עניינה של שבת: השבת איננה יום של עמל ומדידה, אלא יום של מנוחה ורחמים. לכן דווקא בשבת מתגלה כוחה של התשובה, והם חד הם.

המהר"ל במסילת ישרים (פרק א) מגדיר את השבת כיום שבו הנשמה חוזרת לשורשה, והשיבה הזו היא עצם עניינה של התשובה. נמצא ששבת ותשובה אינן זרות אלא מהויות תאומות שתיהן מחזירות את האדם אל מקורו, ומעמידות אותו לפני פני ה'.

המהר"ל בגבורות ה' (פרק מג) כתב שעצם מציאות השבת היא מעין עדות תמידית שהעולם נברא יש מאין. כל יהודי ששומר שבת מעיד שהעולם אינו סגור בתוך גבולות החומר אלא נפתח אל אין סוף. והתשובה היא אותה תנועה ממש שהאדם מגלה שגם נפשו אינה סגורה בתוך חטאיה אלא יכולה להיברא מחדש.

רבי צדוק הכהן מלובלין בפרי צדיק (שבת שובה, מאמר א) כותב ש"שבת היא עצם שורש התשובה, כי שבת היא 'תשובה'. כלומר, כל שבת היא מציאות של חזרה אל המקור, אל הנשמה, אל נקודת האמת. ובפרט שבת שובה אז מתגלה שהשבת עצמה היא הכלי המאפשר לעם ישראל לשוב בכל לב.

הזוהר הקדוש (חלק ג דף קצב ע"א) מבאר ששבת היא "יום דנשמתין מתתקנין", כלומר יום שבו הנשמות מתקונות וחוזרות למקומן. וזהו בדיוק עניין התשובה תיקון השבר וחזרת הנפש למקורה. מעתה נבין, שאין מקום לשאלה כיצד אפשר לעורר לתשובה בשבת כי באמת שבת ותשובה מהות אחת להן. השבת היא ההקשר הנכון ביותר

השישית, יש להשליך את הדברים על היחסים שבין אדם לחברו: כשאדם נעלב או נפגע, לא יסתפק בלשכוח אלא ישוב ויבקש סליחה. כשם שבין אדם למקום התשובה היא הדרך לבנות מחדש, כך גם בין אדם לחברו. זהו לימוד מעשי עצום מהתשובה של שבת שובה.

השביעית, הורה בבית צריך לדעת ללמד את ילדיו את סוד השילוב הזה איך אפשר להיות בשמחה וביחד עם זה להכיר בחסרונות ולשוב מהם. כשילד לומד מגיל צעיר ששמחה ותיקון הולכים יחד, כל חייו נבנים באופן נכון.

השמינית, בעבודת התפילה: כשאדם מתפלל בימי החול, יוסיף רגעים קטנים של חשבון נפש, ויזכור שכל תפילה היא בעצם "שבת קטנה" עצירה של השגרה לשוב ולהתחדש.

התשיעית, במעשי חסד: מי שמרגיש שפלות ועצבות שיחפש לעשות חסד באותו רגע. כשם שבתוך שבת שובה הדמעה הופכת לשמחה, כך בחיי היום יום הכאב הופך לאור אם נעשה ממנו חסד עם הזולת. העשירית, המבט הכולל: חיי היום יום מלאים קונפליקטים, שמחה ועצב, הצלחה וכישלון. מה שלמדנו שאין סתירה, אלא חיבור. מי שמאמץ זאת לחייו לומד שכל עצבות לשם שמחה הופכת לשמחה, וכל שברון לב הופך לתקווה.

עיקר העניין: הסוגיה אם מותר לעורר את הציבור לתשובה בשבת אף שעלול הדבר להביא לדמעות ועצבות, התבררה מתוך פסוקי התורה "וילך משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל" (דברים לא, א), ומדברי חז"ל בגמרא, ראשונים ואחרונים. נתבאר שהיראה והשמחה אינן סתירה אלא מציאות אחת "יראה ושמחה מתאחדות". תוכחה אמיתית איננה עצבות פסולה אלא שמחה של מצוה, רפואה לנפש.

דברי האחרונים, מן החתם סופר עד לכף החיים והחזון עובדיה, כולם פה אחד: מותר ואף מצוה לעורר את הציבור בשבת שובה לתשובה, ואף אם נולדות דמעות, אין בכך חסרון אלא אדרבה זו עדות לשמחת מצוה. כל דמעה שנובעת מתוך רצון לשוב אל ה' היא עונג קדוש. לכן על כל אדם להבין ששבת ותשובה עניין אחד להם שבת היא עצם מהות ה"תשובה", החזרה למקור, ודווקא בה יש לכוון את הלב לשוב אל ה'. שמחת השבת מתמזגת עם דמעת התשובה, ושניהם יחד יוצרים חיי קדושה.

שבת שובה היא שבת פלאית שבת שבה השמיים פתוחים, וכל דמעה של יהודי נחשבת כעטרת שמחה. אנו עומדים בבית הכנסת, שומעים דברי התעוררות, הלב נשבר לרגע אבל אז מתמלא באור. כי דמעת התשובה איננה חושך אלא אור, איננה עצבות אלא שמחת מצוה. כשם ששבת מחזירה את העולם למקורו, כך התשובה מחזירה את הנשמה לשורשה. וכשם שש"ת נכתב על עור בהמה והופך לקדוש קדושים, כך גם האדם אפילו אם היה כל השנה רחוק בשבת שובה יכול להתקדש כולו.

והמסר חד: אל נפחד מן הדמעות, אל נירא מן השברון. זהו שער השבת, זהו שער התשובה. אשרי הדור שזוכה לבכות בשבת כי זו בכיה של שמחה.

לדבר על התשובה. וכשנשמע תוכחה בשבת ונרגיש שברון לב, אין זו סתירה לשמחת השבת אלא גילוייה האמיתי.

האדם נוטה פעמים רבות להפריד בין עולמות יש עולם של שמחה ועונג, ויש עולם של תשובה ושברון לב. אולם דברי רבותינו הקדושים מלמדים אותנו שזו טעות גמורה: השמחה האמתית נובעת מתוך הכרה באמת, והלב השבור הוא שורש השמחה. כי אין שמחה כהתרת הספקות ואין מנוחה גדולה כהנחת העול החטא.

הרי בשבת כולנו עוזבים את טרדות השבוע, מתנתקים ממלאכה ומחול, ונכנסים לעולם של מנוחה. ומהי התשובה אם לא אותו דבר עצמו עזיבת החטא, ניתוק מן היצר, וחזרה לשורש הנפש? נמצא ששבת היא הזמן הנכון ביותר לדרוש תשובה, דווקא מפני שהיא זמן של מנוחה פנימית.

וכאן ההוראה המעשית: כשאדם שומע תוכחה בשבת והוא נזדעזע, עליו לדעת שאין זו פגיעה בעונג שבת אלא בנייתו. כי תכלית השבת איננה רדיפה אחרי תענוגי הגוף בלבד אלא שלווה הנפש. ושלווה הנפש האמתית באה רק כאשר האדם מתמודד עם חסרונותיו, שובר את לבו וחוזר אל אביו שבשמים.

ועוד, יש כאן לימוד מוסרי לדרשנים ומנהיגי ציבור: כשדרשים בשבת על התשובה, עליהם לשזור את הדברים במידת הרחמים והאהבה. שהרי תכלית התשובה איננה להפיל את האדם לייאוש אלא להרים אותו מתוך חטאיו ולתת לו כוח לחיות מחדש. אם הדברים ייאמרו מתוך אהבה אז גם הדמעות תהיינה דמעות של שמחה.

והמסר לכל אחד ואחד מאתנו אל יפחד מן הדמעות בשבת שובה, אל יירתע מן הכאב. אלו הן דמעות טהורות שמביאות אור לנשמה. ואדרבה, מי שאינו מתעורר לדמעות, יחפש בתוכו את הדרך לבכות על חטאיו, כי בזה מונחת השמחה האמתית.

ועתה ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: הראשונה, כל שבת ושבת היא הזדמנות לעצור את המרוץ, לשבת עם עצמנו ולשאול: האם השבוע היה כפי שרצינו? האם נוכל לשוב ולכוון את עצמנו מחדש? בדיוק כפי שבשבת שובה הדרשן מעורר את הציבור, כך כל אדם יכול לעורר את עצמו בכל שבת.

השנייה, כאשר אדם חש עצבות על חטאיו, עליו לדעת שלא מדובר בעצבות פסולה. אם היא נובעת מהכרה בחטא ומתוך רצון לתקן הרי היא עצבות בונה, והיא עצמה הופכת להיות שמחה פנימית. מכאן יסוד מוסרי לחיים: ההרגשה של שברון לב איננה חולשה אלא שער לגדלות.

השלישית, חיי היום יום מלאים ניסיונות ותקלות. האדם נוטה להיבהל מהם או להחזיקם. אבל לימודנו הוא שאין מה לברוח אדרבה, להרים את הכאב למודעות, להכניסו אל תוך עבודת ה', להפוך אותו לתשובה. כך גם מצבים קשים בעבודה, במשפחה, או עם הילדים כל משבר יכול להפוך לקריאה פנימית לשוב אל ה'.

הרביעית, שבת מלמדת אותנו שהפסקת עמל הגוף יוצרת רווחה לנפש. כך גם התשובה מלמדת אותנו שהפסקת חטא ועזיבת ההרגלים הרעים יוצרת מנוחה גדולה לנשמה. ולכן בחיי היום יום עלינו לחפש "שבתות קטנות" רגעים של שקט, מנוחה קצרה, חשבון נפש יומיומי, שבהם אפשר לשוב על מעשים ולבנות את עצמנו מחדש.

החמישית, על כל אדם לדעת שמותר לו לבכות. גם בחיים המעשיים, כשעומד מול קושי, דמעה של אמת איננה בושה אלא כוח. כך בדיוק לימדנו רבותינו לגבי שבת שובה, דמעה הנובעת מיראה ומרצון לתקן היא דמעה משמחת.

5. מי באמת נשא את ארון הברית הכהנים או הלויים?

הרי לפנינו סתירה גלויה: בתחילה הכהנים מקבלים את ספר התורה, ואחר כך הלויים.

רש"י (לא ט) פירש ש"אל הכהנים בני לוי" היינו לכהנים שהם גם בני לוי, והם נושאי הארון. משמע שגם הכהנים עצמם בכלל הלויים, ולכן אין סתירה כולם הם נושאי הארון, אלא שלפעמים הכינוי מתמקד בכהנים ולפעמים בכלל שבת לוי.

הרמב"ן (לא ט) תמה על לשון הכתוב, שהרי מצינו בפרשת במדבר שנישאת הארון היא מתפקיד בני קהת ולא של הכהנים. וכתב ליישב שהכוונה לכהנים בשעה של מסעות מיוחדים, או שכוונת הפסוק אינה לנשיאה בפועל אלא לאחריותם על הארון.

החזקוני (לא ט) כתב ש"אל הכהנים בני לוי" הכוונה שהמסירה היא גם לכהנים וגם ללויים, שכן שניהם בכלל "נושאי הארון".

בדברי הדעת זקנים מבטלים התוספות (לא כו) מבואר שמסר משה י"ג ספרי תורה לכל שבת ושבת, ועוד ספר אחד הניח לצד ארון ברית ה'. ומכאן שאין הכוונה למסירה בלעדית לכהנים או ללויים, אלא לשניהם, כל אחד בחלקו.

בעל הטורים (לא ט) ציין שנאמר כאן "אל הכהנים בני לוי" כדי לרמוז שהכהנים מצאצאי לוי ולא עם בפני עצמו, ובכך נרמז ששניהם יחד אחראים על שמירת התורה.

דמיון את הסצנה, היום האחרון בחייו של משה רבנו. כל ישראל נאספים לשמוע את דבריו האחרונים, רגע שבו כל נשימה הופכת לנבואה וכל מילה נצרכת לנצח. משה כותב את ספר התורה, יצירת חותם חייו, ומוסר אותו לעם.

אך כאן מתגלה פלא: התורה מספרת "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה'", ובהמשך נאמר "ויצו משה את הלויים נושאי ארון ברית ה'".

וכאן מתפרצת השאלה במלוא עוצה האם ספר התורה נמסר לכהנים או ללויים? מי באמת נשא את הארון, הכהנים או הלויים ממשפחת קהת, כפי שכתוב בפרשת במדבר? ואם נשיאת הארון היא עבודת הלויים, מדוע התורה מכנה כאן את הכהנים "נושאי הארון"? ולמה אצל הלויים נאמר בלשון ציווי "לקוח את ספר התורה הזה", ואילו אצל הכהנים לא מצאנו זאת?

השאלה נוגעת לא רק להיסטוריה של עם ישראל במדבר, אלא ליסוד העמוק של חלוקת התפקידים והסמכויות בין כהנים ללויים, ולמהות עצמה של מסירת התורה לישראל האם היא מסירה זמנית, או שמא מסירה כפולה לדורות?

בפסוק בדברים (לא ט) נאמר "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה'". ובהמשך בפרשה עצמה (לא כה) נאמר "ויצו משה את הלויים נושאי ארון ברית ה'".

החיד"א בספרו פתח עיניים (חגיגה ג ע"א) העיר שבגמרא שם נאמר "טף למה באין לתת שכר למביאייהם". וכתב לבאר שגם מסירת התורה לכוהנים וללויים יחד היא כדי לתת שכר לשניהם, ללמד שכולם שותפים בהחזקת התורה ובנשיאת הארון.

בעל חידושי הר"י הלוי על הרמב"ם הלכות כלי המקדש (פ"ב) חידש שיש שני דינים בנשיאת הארון. דין אחד בזמן המדבר, שבו הנשיאה היא חלק מעבודת הלויים, והוא נמסר לבני קהת. דין שני נשיאת הארון לדורות, לאחר בואם לבית עולמים, ושם דווקא הכוהנים נושאים אותו, כמו שמצאנו ביהושע (פרק ג) "והכוהנים נושאי הארון". לפי זה נבין מדוע התורה כותבת גם לכוהנים וגם ללויים במדבר הלויים נשאו את הארון, ולדורות דווקא הכוהנים.

נמצא אפוא שכל אחד מן המפרשים נוגע בזווית אחרת: יש שאומרים שהכוהנים בכלל הלויים, יש שמפרשים שמדובר בזמנים שונים, ויש המרחיבים שכל ישראל קיבלו בפועל חלק במסירת התורה. בספר משך חכמה (דברים לא ט) כתב שהכפילות נועדה להדגיש ששמירת התורה אינה נתונה ביד שבת אחד בלבד אלא ביד כל שבת לוי, והכוהנים בכלל זה. ולכן הדגישו התורה פעם את הכוהנים ופעם את הלויים, כי האחריות מתחלקת בין שניהם, וכל אחד מצווה לשמור ולהעביר את התורה בשלמותה.

המלבי"ם (דברים לא ט) עמד על הלשון "ויכתוב משה ויתנה" לעומת "ויצו משה את הלויים לקוח", והסביר שהמסירה לכוהנים הייתה מסירה רוחנית של אחריות על התורה, והמסירה ללויים הייתה מסירה נפשית לקחת ולשמור את הספר. נמצא שהכוהנים נושאים את התורה מבחינת הייעוד הרוחני של הוראת ההלכה, ואילו הלויים נושאים את התורה מבחינת שמירתה הפיזית.

החתם סופר בדרשותיו (דרוש לשבת שובה) הוסיף שדווקא הכוהנים קיבלו ספר תורה כי הם עיני העדה, אבל גם הלויים קיבלו כדי להבטיח שהספר לא יישכח. בכך נבנית מערכת כפולה כוהנים לשפוט ולהורות, ולויים להחזיק ולשמור.

בשו"ת בנין שלמה (חאו"ח סימן נא) כתב שיש כאן לימוד לדורות שצריך שכל חכמי ישראל יהיו מופקדים על התורה, ולא רק קבוצה אחת. לכן התורה הדגישה גם את הלויים וגם את הכוהנים, ללמד ששמירת התורה היא על שם שלם ולא של יחידים.

הכל יקר (דברים לא ט) רמז בזה שהכוהנים מסמלים את התורה שבכתב והלויים את התורה שבעל פה, ששניהם יחד מרכיבים את שלמות התורה. לכן נכתבה התורה בלשון כפולה, להורות שבלי שני החלקים אין קיום לתורה.

הערוך לנר בחידושיו על מסכת סוטה (דף לה ע"ב) דן בכך שכאשר נשאו הכוהנים את הארון בימי יהושע נתקדשו במעלה מיוחדת, ולפי זה מבואר מדוע התורה מקדימה כאן את הכוהנים בני לוי.

בדברי מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו ילקוט יוסף (הלכות ספר תורה עמוד תקטז) כתב שבכך נרמז שאין שום צד בעם ישראל שאין לו שייכות אל שמירת התורה, וכשיש ספר תורה בבית הכנסת אין זה רכוש פרטי של יחיד אלא נחלת הכלל, ועל כן נמסר לכוהנים וללויים כאחד.

הגאון רבי יעקב חיים סופר בכף החיים (יו"ד סימן רפב ס"ק ס) העיר שכל מסירת התורה נועדה ללמד שמירה יתירה על קדושתה, וכשם שלא נמסרה רק לכוהנים ולא רק ללויים, כן גם בכל דור ודור אסור להפקיע את התורה לרשות יחידים אלא חייבת להיות נמסרת לכל ישראל.

בעל שו"ת דברי חיים מצאנו (חאו"ח סימן ו) הוסיף שבכך התורה רמזה שעבודת הכוהנים והלויים אינה שלמה זו בלא זו, ובליל יום הכיפורים כשנושאים ספרי תורה זוכרים אנו שכולם שותפים בקבלת התורה.

כל דברי האחרונים הללו מאירים את הסתירה שבפסוקים כמשל לאחדות ישראל סביב התורה הכוהנים מורים, הלויים משוררים, וכל אחד מהם נושא חלק מן הארון, חלק מן התורה, וכולם יחד יוצרים שלמות אחת.

ראשית, מתוך מה שראינו שהמסירה נעשתה גם לכוהנים וגם ללויים, נוכל להבין שהמסור המרכזי הוא אחריות קולקטיבית. מכאן נובעת נפקא מינה ראשונה היא בחובת שמירת ספר התורה. מתוך מה שראינו שהמסירה הייתה גם לכוהנים וגם ללויים, אנו למדים שכל ספר תורה שבבית הכנסת אינו קניין יחיד אלא חובת שמירה של הציבור כולו. ולכן כל פגיעה בספר תורה או ולזול בו אינה רק פגיעה ביחיד אלא פגיעה בכלל ישראל.

נפקא מינה שניה היא בהוראת התורה. הכוהנים נצטוו "ויראו משפט" ליעקב ותורתך ל"ישראל", והלויים נקראו "המשוררים והשוערים" שמחזקים את קדושת המקדש. נמצא שמצוות הוראת התורה ושמירתה מתחלקת בין שתי קבוצות, ומכאן שכל תלמיד חכם המלמד ברבים מקיים שליחות הכוהנים, וכל מי שמחזיק ישיבות ותומך בתורה מקיים שליחות הלויים.

נפקא מינה שלישית היא ביחס לדורות. במדבר נשאו הלויים את הארון, ובבית עולמים נשאו אותו הכוהנים. מכאן נלמד שהנהגת התורה משתנה לפי המקום והזמן, אך תמיד יש מי שנושא את הארון. אף בדורותינו, גם אם אין מקדש, חובת נשיאת התורה מוטלת על כל מי שמסוגל להחזיק בה.

נפקא מינה רביעית היא בהבנת מצוות כתיבת ספר תורה. אם ספר התורה ניתן גם לכוהנים וגם ללויים, הרי שכל יהודי, אף שאינו כהן ואינו לוי, חייב להשתתף במצווה זו, כי התורה איננה שייכת לשבת מסוים אלא לעם כולו. לכן כל הדפסה של ספרי קודש, גמרא, הלכה ומוסר נחשבת חלק מהקיום של "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת". נפקא מינה חמישית היא בהנהגת הציבור. אסור להניח שהתורה תהיה רכוש בלעדי של חוג מסוים, אלא יש חובה להפיצה לכולם כוהנים, לויים וישראלים כאחד. זוהי אחריות ציבורית כוללת, כפי שמסר משה רבנו את התורה לשני השבטים יחד, כסמל לשותפות כללית.

נפקא מינה שישית היא בחינוך הדורות. כשם שמשה מסר לכוהנים וללויים, כך כל דור חייב למסור תורה לבניו ולתלמידיו, ואין אדם יוצא ידי חובה במסירת התורה אם אינו מעבירה הלאה. התורה אינה רכוש פרטי אלא ירושה לכל ישראל.

נמצא שכל המסירה הכפולה של ספר התורה מלמדת אותנו על אחריות משותפת, על חובת ההחזקה והשמירה, על מצוות הוראה והפצה, ועל הקשר שבין התורה לכל שכבות העם.

ומכאן ניגש להרחבה הרעיונית, לראות את העומק הפנימי שבכפילות מסירת התורה לכוהנים וללויים.

ראשית, עלינו לשים לב שהכוהנים מייצגים את ההוראה, כמו שנאמר "ויראו משפט" ליעקב ותורתך ל"ישראל", ואילו הלויים מייצגים את השירות, את השירה ואת השמירה. נמצא שכאשר התורה נמסרת לשניהם יחד, יש כאן מסר כפול התורה צריכה גם את הפן של לימוד והוראה וגם את הפן של שמירה ועמידה.

ומכאן נוכל להבין נקודה שניה. משה רבנו מוסר את התורה לכוהנים וללויים, כדי לומר שהתורה אינה רק ספר של הוראות הלכה, אלא גם מקור של השירה, שירה וקדושה. בלי ההלכה התורה חסרה, ובלי השירה והרגש היא חסרה לא פחות.

ומזה נעבור לנקודה שלישית. העובדה שהכוהנים נשאו את הארון בבית עולמים בעוד הלויים נשאו אותו במדבר, רמזה לך שהתורה מתאימה את עצמה לכל מצב. במדבר כשהעם נמצא במסע מתמיד התורה ביד הלויים, שהם המלווים את העם במסעותיהם. אך בבית עולמים כשהעם זוכה למנוחה התורה ביד הכוהנים, שהם עיני העדה, עומדים במקדש ומלמדים הוראה. נמצא שכפילות זו מבטאת את הנצחיות של התורה, היכולה להתאים לכל מצב.

ועוד יש להוסיף נקודה רביעית. המסירה הכפולה מלמדת שגם כשנראה שיש הבדל בין שבטים או תפקידים, בסופו של דבר כולם שותפים. הכוהנים והלויים, השונים בתפקידיהם, מתאחדים סביב התורה. זהו מסר עמוק שהתורה יכולה להיות שמורה באמת רק כאשר יש אחדות בין חלקי העם.

ולבסוף נקודה חמישית. התורה נמסרה לשבת לוי על כל ענפיו, כדי לומר שהתורה זקוקה לשילוב לכהן המורה וללוי המשורר, לרב הפוסק ולמחזיק התורה. כל עוד שניהם יחד נושאים את התורה והתורה חיה.

נמצא שסידור המסירה הכפולה הוא ללמד שהתורה איננה שייכת ליחיד אלא לעם כולו, ואיננה רק שכל יבש אלא גם חיות, ניגון והדרכה.

התורה נמסרה לכוהנים וללויים ומכאן מסר עצום לכל אחד ואחד מאתנו. שהרי אין יהודי יכול לומר: התורה שייכת רק לגדולי הרבנים, או רק לאנשי הקודש המיוחדים. כשם שבמדבר נמסרה התורה ללויים שהם משרתי המשכן, וכשבאו לבית עולמים נמסרה גם לכוהנים שהם מורי ההוראה כך נמסרת התורה לדורות לכולם, לכל מי שיש לו חלק בעבודת ה'.

והברר מלמד אותנו על איזון פנימי. התורה דורשת מן האדם שני פנים: מצד אחד להיות תלמיד חכם ולומד, כהן המורה הלכה, ומצד שני להיות לוי משרת, מזמר, נושא בעול, יודע לשיר את שירת התורה גם במסעות החיים הקשים. יהודי שלם הוא מי שמחבר את שני הצדדים הללו בתוכו: הלכה ושירה, הוראה ועבודת הלב.

עוד יש כאן חיוק עצום בעניין אחר. פעמים האדם מרגיש שהחיים שלו הם "מדבר" נדודים, חוסר מנוחה, קשיים ואתגרים. אז התורה נמצאת ביד הלויים, היא מלווה אותו בנדודיו. פעמים אחרות זוכה הוא למנוחה, ל"בית עולמים" אז התורה אצלו ככהן בבית ה', באיתנות ובהדרכה יציבה. המסר הוא שהתורה קיימת תמיד, בכל שלב ובכל מצב, והיא נושאת את האדם או שהוא נושא אותה.

נוסף לכך, יש כאן לימוד גדול בעניין האחדות. התורה אינה נמסרת לשבת אחד בלבד, אלא גם לכוהנים וגם ללויים, ללמד שכל קבוצה בעם ישראל היא חלק מהשמירה על התורה. גם אם יש מחלוקות, גם אם יש הבדלים בין דרכים וסגנונות, בסופו של דבר כולם צריכים להיות נושאי ארון ברית ה'.

התובנה המרכזית היוצאת מכל זה היא שכל אדם יכול להפוך את חייו לנשיאת הארון במחשבה, בדיבור ובמעשה. כל צעד קטן בקדושה, כל שעה שמוקדשת ללימוד, כל רגע של תפילה מתוך אמת, כל סבלנות והבלגה מול יצר הרע הכל נחשב כחלק מנשיאת ספר התורה.

עיקר העניין הוא: שהתורה הדגירה שנמסר ספר התורה גם לכוהנים וגם ללויים כדי להורות שאין היא רכוש של קבוצה

מסוימת בלבד אלא ירושה לכלל ישראל. הכפילות מלמדת על שני שלבים היסטוריים במדבר הלויים נשאו את הארון, ומשכנסו לבית עולמים הכוהנים קיבלו על עצמם את תפקיד הנשיאה ובכך מובהר שכל אחד מישראל מחויב ושותף לנשיאת התורה.

הלכה למעשה עולה כאן יסוד עמוק: כל יהודי, בכל דור, נדרש לקחת אחריות על התורה בחייו בלימוד, בהנהגה, בקדושה. לא די לומר שהתורה מופקדת בידי תלמידי חכמים או גדולי ישראל, אלא כל אחד לפי מדרגתו חייב להרגיש שהוא נושא בארון הברית.

מהפך הרעיוני נמסר לנו מסר של שותפות: התורה היא עול שמרומם. כאשר נושאים אותה יחד, הופכת היא למקור חיות ושמחה. מתוך שותפות זו עם שאר העם, התורה אינה מנותקת מהחיים אלא נישאת על כתפי כולם, ונעשית יסוד קיומנו.

מהפך המוסרי לומדים אנו כי נשיאת הארון דורשת מסירות נפש והתמדה, גם כשכבד גם כשקשה. כך נדרשים אנו לשאת את עול התורה ביום יום, במאבקי היצר ובניסיונות, ולעשות זאת מתוך אמונה שבכך אנו מממשים את ייעודנו.

התובנה העמוקה היא שכל אחד מאתנו נדרש לראות בחייו האישיים נשיאה של הארון. כל מילה של לימוד, כל תפילה בכוונה, כל קיום מצווה באמונה ובאהבה כולם חלק מנשיאת התורה. זוהי ירושתנו וזוהי שליחותנו, לשאת את ספר התורה בלב ובמעשה, כיחידים וכציבור, עד שנזכה לאור פני ה'.

וכשם שנמסרה התורה לכוהנים וללויים, כך היא נמסרת היום לכל אחד ואחד מישראל, בין תלמידי חכם היושב באוהל יומם ולילה ובין יהודי הפשוט המתאמץ להקדיש רגעים יקרים ללימוד התורה בתוך עמל חייו. כשם שהלויים במדבר נשאו את הארון במסירות וכשם שהכוהנים בבית עולמים נשאו אותו בחרדת קודש, כך מוטלת המשימה על כל יהודי לשאת את אור התורה בליבו ובמעשיו.

וכמה גדול הרמז שיש כאן, שהרי ספר התורה נכתב על גבי קלף שמוצאו מעור בהמה, וכוח הקדושה הופך אותו ממצע חומרי פשוט לכלי קודש עליון שאין למעלה ממנו. בזה יש קריאה רמה לכל יהודי, שגם אם נדמה לו שהוא שקוע בעפר הנשמיות או טרוד בענייני העולם, אם יקדש עצמו ויקבל עליו עול תורה יהפוך מכלי חומרי לכלי שרת בקודש.

וזוהו עומק הציווי החוזר ונשנה, "לקוח את ספר התורה הזה", כאילו הקב"ה פונה לכל אחד ואחד ואומר לו: קח את התורה, היא שלך, היא ירושתך, אל תניחנה בידי אחרים בלבד. קח אותה על כתפך, קח אותה ללבך, ותן לה להדריך את דרכך.

ומכאן עולה קריאה חיה ורוטטת, אם בדורות עברו נשאו הלויים את הארון במדבר והכוהנים בבית עולמים, הרי אנו בדורנו נושאים את התורה בגלות הארוכה. אנו השליחים להמשיך את הנשיאה, להחזיק את הספר הקדוש בזרועותינו, להגן עליו בחיינו, ולהעבירו לזרענו אחרינו. בכך אנו מחיים את הברית העתיקה בין עם ישראל לתורתו, וממשיכים את מהלך הדורות באהבה ובמסירות.

6. חמישים אלף דולר לנשמה ספר אחד או חמישים אלף דפים של תורה? מהו הכתר האמיתי?

רש"י (שם) פירש: "כי היא חייכם על ידי החזקת התורה תחיו ימים רבים בארץ". כלומר התורה איננה רק מצוה פרטית, אלא היא מקור החיים עצמם. לפי דבריו, אין חיות לישראל בלי תורה. מכאן שהשקעה בתורה בין על ידי כתיבת ספר תורה ובין על ידי החזקת לומדי תורה היא עצם קיומו של עם ישראל.

הרמב"ם (שם) ביאר שהכוונה היא שהתורה היא דבקות בהקב"ה עצמו. "כי התורה היא חיי הנפש בעולם הזה ובעולם הבא". מכאן יוצא שגדולת התורה אינה בעצם הספר בלבד אלא בהיותה מחוברת אל הנפש הלומד.

הספורנו (שם) כתב: "כי היא חייכם לא תחיו חיי אדם אלא בהיותכם דבקים בה' על ידי התורה". כלומר, יש חיים גשמיים רגילים, אך אין בהם ערך אם אינם מלווים בחיי תורה. התורה היא תנאי לקיום אנושי אמיתי. לפי זה, ברור שהעדפת החזקת הלומדים מחיה את התורה עצמה, ולא רק משמרת את כתיבתה.

המלבי"ם (שם) הסביר שהתורה היא המקור לחיים נצחיים. "התורה נותנת חיים לנפש, והיא מקור האורך בעולם הזה ובעולם הבא".

ומכאן מסקנה חיה לימינו: כל אדם צריך לראות עצמו כשותף בשמירת התורה ובהעברת מסורתה. אין מי שיכול לפטור את עצמו באמירה שהתורה "שייכת לאחרים". כל יהודי, במעמדו ובמקומו, נושא חלק מן הארון.

כאשר התורה מתארת שנמסרה גם לכוהנים וגם ללויים, יש כאן תוכחה מוסרית עמוקה: אל יאמר אדם, אני קטן ובלתי חשוב, מה לי ולהחזקת התורה. לא! גם מי שאינו כהן גדול, גם מי שאינו לוי בשיר ובמשא, הוא חלק משרשרת הנושאים את ארון הברית. כל אדם נדרש לראות את חייו כמשא של קדושה, ומתוך כך להיות נושא התורה במעשיו, בדיבוריו ובמחשבותיו.

מכאן אנו למדים חובה עצומה של אחריות. פעמים רבות אנשים אומרים: אני אדם פרטי, אינני רב, אינני מנהיג, התורה תישמר על ידי אחרים. אך לימדנו פסוקים אלו, שאין לאדם רשות להיפטר מאחריותו. כל אחד, בביתו ובמשפחתו, בקהילתו ובסביבתו, נושא חלק מן הארון. כאשר האב מקדש את ילדיו לאו"ח תורני, הוא נושא את הארון. כאשר האם משרשה בבית אווירה של קדושה, היא נושאת את הארון. כאשר אדם עובד ביושר ובאמונה, מקפיד על כשרות, שבת ותפילה, הוא נושא את הארון.

עוד נוכל ללמוד מכאן מוסר חזק של שותפות. פעמים שאדם אומר: אני לבדי אינני יכול להרים את התורה, היא כבדה עלי. אך כשם שנשיאת הארון לא הייתה בידי יחיד אלא בידי רבים יחד כך התורה נישאת מתוך שותפות, כאשר כל יחיד מוסיף כתף, והעם כולו הופך לנושא התורה.

ואם נבקש מוסר נוסף, הרי שדווקא הלשון "נושאי ארון ברית ה'" באה ללמדנו: אין התורה תלויה רק בכבוד, בהדר ובתפארת, אלא גם בעמל, במאמץ, במוכנות לשאת. והרי זהו יסוד מוסרי לכל אדם שהתורה אינה מתנה המגיעה מאלה, אלא היא משא שעלנו ליטול על שכמנו, לשאת אותו באהבה ובמסירות, גם אם המשא כבד.

ובסוף כל הדברים, נשאת המסקנה המוסרית העמוקה: עלינו להיות נושאי ארון הברית בחיינו, כלומר, לא רק ללמוד את התורה אלא גם להיות אותה, לא רק לשמוע אותה אלא לשאת אותה, לא רק להחזיק בה אלא שהיא תחזיק בנו.

התובנות לחיי היום יום זועקות מתוך הפסוקים ומדברי חכמים: כאשר התורה מספרת שמסירת ספר התורה הייתה גם לכוהנים וגם ללויים, אנו מקבלים מסר חד לחיים המעשיים: אין יהודי שיכול לומר שהתורה איננה עניינו. בכל תחום בחיי היום יום, התורה דורשת מאתנו ליטול אחריות. כאשר אדם פותח את יומו בתפילה בכוונה הוא נושא את ארון הברית. כשעקרת בית מכינה אוכל כשר בהיודור ומחזירה לבית חום של קדושה היא נושאת את ארון הברית. כשילד או נער מתאמץ לשמור עינו ולבחור בטוב הוא נושא את ארון הברית. מתוך כך נבין שגם במעשים הקטנים יש ערך עצום. חיך, מילותיך, מחשבותיך כולם חלק מהנשיאה. כל ויתור על עוון קטן וכל מאמץ לעשיית מצווה, הם כתף נוספת המעמיסה את הארון, עד שהעם כולו נושא יחד את הברית.

בנוסף, לימוד זה מחנך אותנו לשותפות. התורה לא נישאת על ידי יחיד אלא על ידי רבים. גם בחיים שלנו משפחה, קהילה, חברותא בלימוד השותפות היא המאפשרת לשאת בעול. כאשר אנו מתעקשים לשאת לבד, אנו מתעייפים. כאשר אנו משתפים אחרים, נושאים יחד את הקדושה, היא הופכת קלה וזורמת.

ומכאן גם קריאה חדשה לעמידה איתנה: נשיאת הארון לא הייתה דבר פשוט, אלא נדרשה מסירות נפש. כך גם בחיינו לא די ברצון להיות קשור לתורה באופן חיצוני או קל, אלא עלינו להיות מוכנים לעמל, למאמץ, להתגבר על קשיים. התורה דורשת נשיאה בפועל, גם כשהיא כבדה, וגם כשיש אתגרים.

יהודי יקר עומד על פרשת דרכים בחייו. לא זכה להעמיד ילדים, וליבו בוער למצוא דרך כיצד להשאיר חותם נצחי לעילוי נשמתו. סכום נכבד של חמישים אלף דולר מונח בידו, והוא מבקש להפוך אותו למגדלור של תורה שיאיר לעד.

אך לבו נבוכ: האם יבחר בכתיבת ספר תורה מהודר, שיונח בארון הקודש ויקרא ברבים לעד, אותיות קודש המחזיקות את עם ישראל מאז מעמד הר סיני? או שמא עדיף לו להעניק חיים של תורה ללומדי בית המדרש, לפרנסם ולהעמיד מהם גדולי תורה, שכל רגע ורגע של לימודם יתנוצץ לעילוי נשמתו? השאלה הזאת אינה שאלה פרטית בלבד, היא נוגעת בעצם מהותה של קדושה האם עיקר מעלת התורה במציאות הפיזית שלה, או בחיות הפנימית המתפרצת מתוכה בלומדיה?

"כי היא חייכם ואורך ימיכם" (דברים ל, כ). פסוק זה מופיע בסיום פרשת נצבים, לאחר שהזהירה התורה על בחירת החיים: "ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך". הפסוק חותם את עניין הבחירה ואומר שהתורה עצמה היא חיינו ואורך ימינו.

ומוסיף שאף מי שדואג לזכרו בעולם, עליו לדעת שרק מי שתומך בתורה משיג חיי עולם ונצח אמיתי.

האור החיים הקדוש (שם) ביאר ש"כי היא חייכם" התורה היא זו המחברת את כל ישראל לשרש החיים. כל קיום של תורה, בין בלימוד ובין בכתיבה, מחבר את האדם לעץ החיים. אולם כאשר התורה נכתבת ונשארת בארון בלבד, החיות שלה מוגבלת, ואילו כאשר היא נלמדת בפועל היא הופכת לחיים ממש.

בעל ספר החינוך (מצוה תי) כתב שמצוות כתיבת ספר תורה היא כדי שכל אחד יהיה כלי בידו ללמוד ממנו, כי "עיקר החיות בתורה אינו בקלף אלא בלימוד". דבריו מדגישים שהפסוק "כי היא חייכם" מכוון על עצם העיסוק בפועל, לא על ההחזקה בספר עצמו בלבד.

הכל יקר (שם) דרש שהפסוק בא ללמד שאין חיים לאדם בלי שיהיה קשור בתורה, ויותר ממה שהתורה צריכה אותנו אנחנו זקוקים לה לחיות. הוא מדגיש שכשאדם מחזיק לומדי תורה, הוא כותב את התורה בלבבותיהם, וזהו חיי נצח ממש.

בגמרא במסכת מגילה (דף כז ע"א) "תנו רבנן אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה ולישא אשה". הגמרא מבארת שמכירת ספר תורה, שהיא מעשה חמור מאוד כי ספר התורה הוא חפצא דקדושה שאין למוכרו, מותרת רק לשם לימוד תורה או לשם נישואין. הרי לנו שעצם לימוד התורה, שהוא מביא לידי מעשה, חשוב יותר מקדושת הקלף עצמו.

רש"י (מגילה דף כז ע"א ד"ה אלא ללמוד תורה) "להתפרנס בשעה שהוא לומד". פירושו מבהיר שההיתר הוא דווקא כשאין לו קיום כלכלי בלא זה, ועל מנת שיוכל לעסוק בתורה. נמצא שהעיקר הוא לימוד התורה החי, ולא עצם החזקת ספר התורה בארון.

בתלמוד ירושלמי במסכת שקלים (סוף פרק ה) "רבי חמא בר חנינא ורבי הושעיה הוון מטיילין באילין כנישאת דלוד, אמר ליה רבי חמא בר חנינא לרבי הושעיה כמה ממון שקעו אבותיי כאן, אמר ליה וכמה נפשות שקעו אבותיך כאן". הירושלמי מלמד יסוד עמוק אפשר להשקיע ממון בבתי כנסיות ובבניינים מרשימים, אך אם אין פרנסת תלמידי חכמים, אין חיות לתורה. רבי הושעיה מוכיחו שלא זהו הנצח, אלא הנשמות שהיו יכולות להתפרנס ולהעמיד תורה.

הרמב"ם הלכות תלמוד תורה (פרק ג הלכה י) "כל עיר שאין בה תלמידי חכמים יושבים בה תנף, סופה ליחרב". הרמב"ם מחדד שהחזקת לומדי תורה היא עצם יסוד קיומו של היישוב היהודי. ללא תלמידי חכמים החיים בתורה, אין לעיר זכות קיום. מכאן נלמד מעלת פרנסת הלומדים העולה אף על כתיבת ספר תורה.

מרן בשולחן ערוך (יו"ד סימן ט סעיף א) "מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה... ואינו רשאי למכרו אפילו יש לו הרבה ספרי תורה. ואפילו למכור ישן כדי לקנות חדש אסור. אבל ללמוד תורה או לישא אשה מותר למכור". מרן פוסק בפירוש שעצם מצוות כתיבת ספר תורה אינה מתירה למכור אלא לשם לימוד תורה. הרי שהלימוד עצמו הוא התכלית והעיקר, ואילו הכתב הוא רק אמצעי.

ספר החינוך (מצוה תל) "שנצטוונו שיהיה לכל אחד ספר תורה משלו... כדי שיהיה לכל אחד ממנו ספר מוכן בידו ללמוד ממנו תמיד ולא ישאלנו". דבריו מבהירים שעיקר המצווה איננו בעצם הכתיבה אלא בתכלית הלימוד המתמיד. אם כך, כאשר הספר נותר בארון הקודש ואינו נלמד ממנו, תכלית המצווה חסרה. ואילו החזקת לומדי תורה מקיימת את התכלית בשלמות.

החתם סופר בתשובותיו (יו"ד סימן רנד) כתב שהמצווה של כתיבת ספר תורה בזמן הזה מתבטאת בעיקר בקניית ספרי תלמוד ופוסקים ללמוד מהם, כי בימי חז"ל ספר התורה היה כלי הלימוד היחיד, אך כיום הלימוד נעשה בספרי ההלכה. נמצא כי מי שתורם ממון ללימוד התורה בפועל הרי הוא מקיים את עיקר מצוות כתיבת ספר תורה. דבריו מורים שכאשר התורה כתובה בלבד ואין לומדים בה, התכלית חסרה, ולעומת זאת פרנסת הלומדים היא עיקר החיות.

הפרי חדש (יו"ד סימן ער ס"ק א) הדגיש כי עיקר המצווה בכתיבת ספר תורה היא כדי שילמדו ממנו בפועל. אם הספר כתוב ונגנז בארון ולא משתמשים בו ללימוד, אין מתקיים עיקר המצווה. ממילא עולה שמי שתומך בתלמידי חכמים הלומדים יומם ולילה הרי הוא מחזיק את קיומה האמיתי של מצוה זו.

הפרי מגדים במשבצות זהב (יו"ד סימן ער ס"ק א) עמד גם הוא על כך שהמעלה הגדולה בכתיבת ספר תורה היא לימוד התורה הנובע ממנה, ובלא זה נשארה המצווה טקסית וחיצונית בלבד. על כן פרנסת תלמידי חכמים היא קדימה ברורה, שהרי היא עצם חיות התורה והמשכנתה לדורות.

הנודע ביהודה (מהדורה תניינא יו"ד סימן רמה) דיבר בחריפות על מעלת לימוד התורה עצמו, והעמיד את המצווה של כתיבת ספר תורה כתכליתית רק כאשר היא מביאה לידי לימוד בפועל. מכאן נלמד שכל השקעה שמביאה לידי הגברת לימוד התורה עדיפה על פני כתיבת ספר תורה שלא נלמד.

המהר"ם שיף בחידושי (סוף מסכת חולין) הדגיש שכלי קודש ותשמישי קדושה נמדדים לא בקיומם הגשמי בלבד אלא בתכליתם בהעמדת מצוות מעשיות. כך גם ספר תורה, מעלתו היא כאשר ממנו לומדים ומקיימים. פרנסת לומדי תורה היא מעלה גדולה פי כמה כי היא מביאה את התורה לידי מעשה.

החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן עא) פסק כי מי שתומך בלומדי תורה יש לו זכות עצומה יותר ממי שכותב ספר תורה בלבד. כי הספר הוא אמצעי ללימוד, אך הלומדים הם עצם החיים, והמחזיקים נעשה שותף בכל מצוה ומצוה שהם מקיימים.

הערך השולחן (יו"ד סימן ער סעיפים ב עד ד) כתב שזמנו שונה מזמן חז"ל, כי ספר התורה כבר אינו משמש כלי לימוד עיקרי אלא ספרי הגמרא והפוסקים. לכן מי שתורם להחזקת לומדי תורה או להדפסת ספרי לימוד הרי הוא מקיים את התכלית האמתית של מצוות כתיבת ספר תורה.

הגרש"ז אויערבאך בספר מנחת שלמה (ח"א סימן פג) הורה בפשטות כי בזמנו ראוי יותר להעדיף החזקת תלמידי חכמים על פני כתיבת ספר תורה, מפני שהחוב של כתיבת ספר תורה בזמנו מתפרש כהעמדת כלי לימוד, וכלי זה מתקיים בפועל דווקא בספרי התלמוד והפוסקים.

מו"ר הראשלי"צ הגר"ע יוסף זיע"א בספר יביע אומר (חלק ח יו"ד סימן כד) האריך לבאר שמצווה גדולה לכתוב ספר תורה, אולם בזמנו עיקר המצווה מתגשמת בהדפסת ספרים ובהחזקת לומדי תורה. הוא הביא מקורות רבים והכריע שעדיף בהרבה להשקיע בפרנסת תלמידי חכמים, כי כל לימוד ולימוד שלהם עולה לזכותו של המחזיקים.

הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן קסג) פסק בפירוש שבדורנו מצוות כתיבת ספר תורה מתבטאת ברכישת ספרי לימוד ותמיכה בלומדי תורה, ולא בעצם כתיבת ספר תורה המונח בארון. וזהו הדרך האמתית להעמיד תורה חיה.

מו"ר הגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (חלק ד סימן רנח) כתב שכל מצוות כתיבת ספר תורה בזמנו משתנה, ותכליתה העיקרית היא החזקת התורה החיה והנלמדת. לכן עדיפות ברורה יש למי שמשקיע בפרנסת לומדי תורה, שהרי הם הם נושאי התורה בגופם ובנפשם.

מו"ר הגרש"ה וואזנר בשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן סו) הכריע שגם בזמן הזה יש מעלה גדולה בכתיבת ספר תורה, אך כאשר יש כבר ספרי תורה בבית הכנסת, המעלה הגדולה יותר היא בהחזקת תלמידי חכמים, מפני שזו קדושת חיים שמתקיימת יום יום שעה שעה.

נפקא מינות רבות יוצאות מכל המקורות שהבאנו עד כה, וחשוב לפרט אותן לפניך לאותו כדי לראות את ההשלכה המעשית בטח.

אם מדובר במקום שאין להם כלל ספר תורה כשר לקריאה בציבור, אזי ודאי שהמצווה לכתוב ספר תורה או לתרום אחד מהודר היא גדולה מאוד. כי בלא ספר תורה אי אפשר לקיים את מצוות קריאת התורה בציבור, שהיא מצוה דרבנן יסודית, ואין דבר שבקדושה בלא ספר תורה. במקרה כזה תרומת ספר תורה נחשבת כקיום חיוני שאין תחליף לו, ולכן עדיף שיקנה ספר תורה ולא יעסוק רק בפרנסת הלומדים.

לעומת זאת, אם יש כבר כמה וכמה ספרי תורה כשרים בבית הכנסת, והוספת ספר תורה נוסף אינה נדרשת כלל, אלא התיבה בעיקר לתפארת או ליופי, הרי זו דומה לספר תורה ישן שאינו מביא לידי תוספת מעשה. במצב כזה עולה נפקא מינה ברורה נחשבת גדולה יותר להחזיק תלמידי חכמים, מפני שהם עצמם התורה החיה, וכל רגע לימוד שלהם הוא מצוה בפני עצמה.

עוד נפקא מינה, אם אותו אדם מבקש להעמיד זכר קבוע לעילוי נשמתו: ספר תורה אמנם מתקיים דורות רבים, אך פעמים רבות נגנז בארון הקודש, ואינו נלמד ממנו בפועל אלא נקרא בו בשבתות ומועדים בלבד. לעומת זאת החזקת תלמידי חכמים פועלת יום יום שעה שעה, וכל אות וכל תיבה מלימודם נזקפת לזכותו. לכן מי שמבקש לעילוי נשמה מתמיד עדיפות ברורה לפרנסת לומדי תורה.

נפקא מינה נוספת, אם יש חשש שלאחר כתיבת ספר התורה יונח הוא בארון ולא יקרא בו תדיר, או שמא יאוחסן מפני ריבוי ספרי תורה במקום, נמצא שאין במעשה זה כמעט פועל רוחני ממש. לעומת זאת בלומדי תורה, עצם העובדה שהם ניזונים מכספו היא קיום מיידי של "כי היא חייכם", שהרי הם חיים את התורה בזכותו.

נפקא מינה גם לגבי ההשקעה בממון: סכום של חמישים אלף דולר בכתיבת ספר תורה יניב חפץ אחד, בעוד שבפרנסת לומדי תורה אותו סכום יכול לפרנס כמה תלמידי חכמים במשך זמן רב, וכל רגע ורגע לימוד שלהם ייחשב לעילוי נשמתו.

נפקא מינה אחרונה, כאשר במקום פלוני יש צורך לחזק את כבוד הציבור ולקרבם על ידי ספר תורה מהודר, שמביא שמחה והתעוררות לעבודת ה', ייתכן שיש מעלה להעדיף כתיבת ספר תורה, מפני שהיא מחזקת את הציבור כולו. אולם אם אין בכך צורך חיוני, עיקר העדיפות לפרנסת הלומדים.

התורה ניתנה לנו בסיני בשני פנים. מצד אחד, היא ספר כתוב, "מכתב אלוקים הוא" שנחקק באותיות על הלוחות, ולאחר מכן בקלף ספר התורה. מצד שני, היא תורה שבעל פה, הנשפעת מפה לפה, חיה בלבבות ישראל ואינה מוגבלת לכתב. שתי פנים אלו משלימות זו את זו, אך שאלתנו נוגעת במהות מהו חיי התורה באמת, הכתב או האדם הלומד.

בעל ספר חסידים (סימן תתקמ"ג) כתב שמי שנותן ממון לפרנסת תלמידי חכמים הרי הוא שותף בכל תורתם, וכל מילה שהם לומדים נזקפת גם לזכותו. זהו מסר מוסרי חד: האדם נמדד לא במה שהותיר אחריו לחוץ, אלא באש החיה שהדליק בלבבות אחרים.

המסר המוסרי ברור מי שתומך בלומדי תורה, הופך להיות אב רוחני לרבים. גם אם לא זכה להעמיד דור בשר ודם, הרי הוא זוכה להעמיד דור של תלמידי חכמים שקרויים על שמו, וכל חיותם עומדת לו לעילוי נשמתו.

תובנות לחיי היום יום העולות מכל דברינו אינן נשארות במישור התאורטי בלבד אלא נוגעות בכל אחד מאתנו.

האדם נוטה פעמים רבות להתרגש ממעשה גדול ומפואר לעין, ספר תורה מהודר, בניין בית כנסת מרשים, או כל זכר נצחי לעין כל. אך התורה מלמדת אותנו שהנצח האמיתי נמדד בחיים עצמם, עד כמה התורה חיה ופועמת בנפשות בני האדם. כך גם בחיי היום יום, אין די בחזקת ספרים יפים בארון, אלא השאלה כמה אנו לומדים מהם, כמה אנו נותנים מזמננו ומכוחנו להחיות את התורה בתוכנו.

במשפחה, ניתן לראות את הלך כאשר הורה משקיע את כולו בלימוד ילדיו, בהחדרת אהבת תורה בליבם. זו הדוגמה האישית שמביאה חיים נצחיים הרבה יותר מכל חפץ יקר. בעבודה, כאשר אדם מפרש מזמנו או מכספו לסיוע ללומדי תורה או לחיזוק שיעורי תורה, הרי הוא הופך את מעשיו היומיומיים לכלי קודש שממשיך חיות אלוהית בעולם.

הלך נוסף הוא שכל יהודי יכול להיות "מחזיק תורה". לא תמיד בממון גדול, אלא גם במילה טובה, בעידוד הלומדים, בהשתתפות בשיעור קבוע. כל פעולה שמחזקת את לימוד התורה יוצרת חיי נצח. עוד תובנה מעשית: אין להסתפק בלימוד תיאורטי בלבד, אלא להפוך כל לימוד למעשה. כשם שפרנסת תלמידי חכמים היא המרת כסף למעשה תורה, כך כל לימוד שלנו צריך להתגלם במעשה יומיומי במידות טובות, בהנהגה ישרה, בהחדרת קדושה בבית.

בסופו של דבר מתברר שהחיים עצמם הם ספר התורה הגדול ביותר. לא רק אותיות בדיו אלא אותיות חיות בנפש. מי שזוכה לכתוב אותיות אלו בחייו האישיים הופך להיות ספר תורה מהלך.

עיקר העניין: לאחר עיון במקרא, בגמרא, בראשונים ובאחרונים, ומתוך העמקה רעיונית ומוסרית, מתברר יסוד ברור: ספר התורה הכתוב הוא חפץ קדוש שאין דומה לו, אך עיקר מצוותו היא כאשר לומדים ממנו ומביאים את התורה לידי מעשה. בזמן שבקהילה יש כבר ספרי תורה כשרים, הוספת ספר תורה נוסף אינה מהווה עלייה בקדושה אלא תוספת חיצונית בלבד. לעומת זאת, החזקת לומדי תורה היא יצירת חיים, היא עצם ה"כי היא חייכם ואורך ימיכם".

מי שתומך בלומדי תורה, הרי הוא כותב ספר תורה חי בלבבותיהם, וכל מילה ותיבה שהם הוגים בתורה עולה לזכותו ונזקפת לעילוי נשמתו. אם אין ספר תורה במקום, בוודאי חובה להעמיד ספר תורה כדי לקיים קריאת התורה בציבור. אך אם יש כבר ספר תורה כשר, עיקר העדיפות המוחלטת היא להחזיק תלמידי חכמים. בזה נעשית התורה לאותיות חיות, לא נגזזות בארון, אלא בוערות בפי הלומדים בכל יום ובכל שעה.

המעשה הזה יוצר זכר נצחי לאדם, גם אם לא זכה להעמיד ילדים משלו. הלומדים יהיו כבניו הרוחניים, וכל חייהם וכל תורתם יעמדו לנשמתו לעד.

הפסוק אומר "ובחרת בחיים" (דברים ל, יט). החיים אינם נמדדים בקירות של בניין ולא באותיות של קלף בלבד. החיים נמדדים באדם החי את התורה. כאשר יהודי נותן ממנו להחזיק לומדי תורה, הוא בוחר בחיים עצמם, הוא נותן נשמתו בעץ החיים. כל דיבור של תורה היוצא מפיהם הוא נשימה לנשמתו. זהו ספר תורה שאינו מתבלה, שאינו נגזז, אלא מתחדש בכל יום מחדש. בזה הוא זוכה לכתוב ספר תורה נצחי לא בדיו על קלף, אלא בדמעות עמל התורה על פני תלמידי חכמים, ספר תורה חי שאין לו סוף.

חז"ל אמרו בגמרא במסכת קידושין (דף ל"א) "ושיננתם לבניך אלו תלמידים", ללמד שהתורה חיה בלומדיה, וזו חובת כל אדם למסרה הלאה. נמצא שהתורה אינה עומדת כלואה בקלף, אלא היא נשפכת בדיבור, בלימוד, במסורת החיים.

המחז"ל בגבורות ה' (פרק כט) מבאר שהלוחות הם גוף התורה, אך הנשמה שבה היא התורה שבעל פה. גוף בלי נשמה אינו קיים, אך גם נשמה בלי גוף אין לה קיום גשמי. חיבור שניהם הוא שלמות. עם זאת, עיקר החיות נמצא בלימוד החי, לא בכתב לבדו.

הזוהר הקדוש (פרשת פנחס דף רנ"ב) אומר שתלמידי חכמים נקראים "ספרי תורה מהלכים", משום שכל תיבה היוצאת מפיהם היא אות חיה בתורה. ספר התורה שבארון הוא קודש, אך הלומדים עצמם הם ספר התורה המתגלה בעולם.

הרמח"ל במסילת ישרים (פרק יט) כתב שדבקות האדם בה' תלויה בהעמקת התורה בליבו. כי עיקר החיים של התורה הוא בהיותה חלק מנפשו, ולא כשהיא רק מונחת לפניו על הקלף.

מתוך כך מתבאר שהתשקעה בלומדי תורה היא כתיבת ספר תורה חיה בלבבות. כל תלמיד חכם שניזון מממון הנדיב הופך לאות נוספת בספר תורה נצחי. בעוד הספר הכתוב הוא חפץ קדוש ונשגב, הרי שהתלמיד החי הוא התורה עצמה בפועל.

מכאן נובעת נקודת עומק בשאלתנו: מי שמשקיע בלומדי תורה אינו רק תומך בחייהם, אלא כותב דרכם ספר תורה נצחי שאינו נגזז לעולם, ספר שממשיך להיכתב בכל יום מחדש. זהו פירוש הפסוק "כי היא חייכם ואורך ימיכם" התורה איננה רק אותיות חקוקות, אלא חיי האדם הממשיך את נשימתה בעולם.

בהרחבה מחשבתית נעמיק להבין את מהות ההכרעה. התורה איננה רק חפץ של קדושה אלא היא חיי הנפש ממש. הפסוק אומר "ובחרת בחיים למען תחיה" (דברים ל, יט). החיים האמיתיים אינם מתבטאים רק בקיום גופני אלא בהיות האדם מחובר למקור חיותו שהוא התורה.

הרמב"ם בפירושו על התורה (דברים ל, כ) כתב שהתורה היא חיי הנפש בעולם הזה ובעולם הבא. נמצא שהתורה הכתובה בקלף היא כלי, ואילו התורה החיה בלב הלומדים היא עצם החיים עצמם.

הרמח"ל בספר דרך עץ החיים (פרק ג) ביאר שהתורה היא צינור השפע המחבר בין האדם לאלוקים, וכל דיבור ודיבור של תורה הוא אור עליון הממיר בנשמת האדם. כשאדם מחזיק לומדי תורה, הוא למעשה יוצר זרם מתמיד של חיות אלוהית.

האדמו"ר הזקן בעל התניא בליקוטי אמרים (פרק ה) כתב שהתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, וכשלומד אדם תורה נעשה הוא עצמו מאוחד עם רצון ה'. מכאן שהמחזיק תלמידי חכמים הופך להיות שותף ישיר בדבקות הזאת, כי הוא מאפשר את קיומה בפועל.

המחז"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה פרק טו) ביאר שהתורה איננה נפרדת מן האדם הלומד אלא נטמעת בו עד שנהיה הוא עצמו ספר תורה מהלך. זה עומק ההכרעה ספר התורה הכתוב הוא קודש, אך הלומדים הם גילוי התורה בחיים ממש.

נמצא שהשקעה בלומדי תורה אינה רק סיוע חומרי, אלא היא הפיכת הממון עצמו לחיי נצח, כי כל רגע של לימוד הופך את התורה לחיים הממשיכים לא תעבד". הרי שהתורה מתפרשת בעיקר במעשה החיים, לרצות להותיר אחריו זכר גשמי מוחשי, ספר תורה כתוב וקלף מצויר בדיו, מעשה נאה לעין ומרשים את הבריות. אך התורה מלמדת שהנצח אינו במעשה הנראה אלא בחיים הנושמים של התורה.

הגמרא במסכת שבת (דף לא ע"א) מספרת על הלל הזקן, שכאשר בא הגר ושאלו ללמוד כל התורה על רגל אחת, אמר לו הלל "דעלך שני לחברך לא תעבד". הרי שהתורה מתפרשת בעיקר במעשה החיים, ביכולת להפוך אותה למידות ולחיים יומיומיים. החזקת תלמידי חכמים איננה פעולה חיצונית, אלא עיצוב הדורות, בניית עמוד השדרה של כלל ישראל.

ספר מסילת ישרים (פרק א) פתח ואמר שכל תכלית חיי האדם היא להתענג על ה' ולדבוק בו. מי שתומך בלומדי תורה משתף את ממנו באותה דבקות עצמה, כי התורה היא הצינור הישיר לדבקות בה'. נמצא שלא רק לומד התורה דבק בקונו, אלא גם המחזיקו זוכה לאותה דבקות.

7. ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה האם די באחד מן הדברים לקרוע גזר דין?

סוד שלושת המפתחות לקריעת גזר דין

אומרים אף שינוי מקום. אך הפייטן רבי אמן מנגנצא הזכיר שלושה בלבד. מדוע? ומהי משמעות ההבדל?

בפיוט "יונתנה תוקף" נאמר: "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה". ויש לדון, האם כל אחד משלושת אלו מועיל בפני עצמו לקרוע גזר דין, או שמא רק בצירוף כולם יחד. והנה בגמרא במסכת ראש השנה (דף טז ע"ב) אמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין גזר דין של אדם צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי המעשה, ויש אומרים אף שינוי מקום. הרי שמדברי הגמרא נראה שכל אחד מהם לבדו

הנה ימים נוראים באים עלינו לטובה, וצלילי הפיוטים מהדהדים בעוז בבתי הכנסת: "יונתנה תוקף קדושת היום... ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה". והלב רועד. האם באמת יש ביד האדם כוח לעקור גזירות קשות שכבר נגזרו מלמעלה? האם די בארבעה כמה פסוקים או בנתינת צדקה כדי לשנות את מה שכתב בראש השנה ונחתם ביום הכיפורים? או שמא נצרך מהפך פנימי עמוק יותר, חרטה, וידוי ותיקון? והנה, בגמרא מוזכרים ארבעה ואף חמישה דברים שיכולים לקרוע גזר דין צדקה, צעקה, שינוי השם, שינוי המעשה, ויש

מועיל. ומדוע לא נזכרו בפיוט אלא שלושה בלבד תשובה תפילה וצדקה ולא שינוי השם ושינוי המקום? האם אלו נכללים בגדר התשובה, או שמא אין כוחם אלא לשנות מזל ולא לתקן חטא? "כי המצווה הזאת אשר אנכי מצוה בך היא לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא... כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים פרק ל, יא יד, פרשת נצבים).

פסוק זה מתאר את סוד התשובה קרובה אליך, אשר דיבר לעשות להם ולא עשה' (יונה ג, י). ויש אומרים אף שינוי מקום, וידוי, ובלבבך (חרטה), לעשותו (קבלה לעתיד). הרי שהתורה עצמה נתנה ביד האדם את

הכוח לבטל גזרות, להפוך דין לרחמים.

בגמרא במסכת ראש השנה (דף טז ע"ב) נאמר: "אמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, ואלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי המעשה. ויש אומרים אף שינוי מקום. צדקה, דכתיב: 'וצדקה תציל ממות' (משלי י, ב). צעקה, דכתיב: 'ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם' (תהלים קז, כח). שינוי השם, דכתיב: 'שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה, וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן' (בראשית יז, טו טז). שינוי המעשה, דכתיב: 'וירא אלוקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה, וינחם האלוקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה' (יונה ג, י). ויש אומרים אף שינוי מקום, דכתיב: 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך, ואעשך לגוי גדול' (בראשית יב, א ב).

פסוק דברי הגמרא מורה שכל אחד מן הדברים הללו פועל בכוחו לקרוע גזר דין צדקה בכוחה להציל ממוות, תפילה וצעקה בכוחן להציל מצרה, שינוי השם בכוחו לשנות מהות האדם ולברוא לו מזל חדש, שינוי המעשה מביא לידי תשובה גמורה, ויש אף בכוח שינוי מקום להכניע את לבו של אדם ולפתוח לו שערי רחמים.

רש"י (בראשית יז, טו) כתב על שינוי שמה של שרה: "לא תקרא את שמה שרי שרי לשון גבירה על עמה, ושרה על כל באי עולם". ומבואר מדבריו ששינוי השם אינו רק טכני אלא שינוי מהותי במעמדה ובמדרגתה, ועל ידי כך נפתחו לפניה שערים חדשים של השפעה וברכה. שינוי השם מורה על שינוי פנימי בזהות ובמהות, וממילא גם הגזירה הקודמת אינה חלה עליו.

הרמב"ן (בראשית יז, טו) האריך לבאר: "וטעם שינוי השם כי כאשר יקרא שם לאדם יתחייב בו שיהיה נמשך במעשיו ובמזלו אחר אותו השם... ועתה הוסיף לה האות ה', להיות לה שורש השפעה לילד". ובזה מבואר ששינוי השם אינו רק סמל, אלא פועל ממש על מהות האדם והשפעתו, ולכן מועיל אף לשינוי גזרות הקשורות למזל ולגורל. הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב הלכה ד) כתב: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כוחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר: אני אחר ואני אותו האיש שעשה אותו המעשה, ומשנה כל מעשיו לטובה ולדרך ישרה, וגלות ממקומו, שגלות מכפרת עוון מפני שגורמת לו להיות עניו ושפל רוח".

הרי לשיטתו כל הארבעה צדקה, צדקה, שינוי השם, שינוי המעשה, ואף הגלות כולם אינם עניינים נפרדים אלא כולם נכללים בגדר "דרכי התשובה". נמצא שכל מה שנמנה בגמרא הוא פירוש של דרכי תשובה, ולא רשימה של דברים עצמאיים.

המאירי (ראש השנה טז ע"ב) כתב: "אף על פי שהוחלט אדם בעבירות עד שקו הדין נותן להיות נגמר דינו לרעה לא יתייאש מן הרחמים... אלא ירבה בתפילות ובצדקות, וישנה מעשיו, ויעשה בעצמו תחבולות להתעורר בשינוי הנהגותיו כגון שינוי השם, עד שיתעורר בשינוי זה שהוא אחר".

ומבואר מדבריו כי שינוי השם אינו סגולה מיסטית בלבד, אלא בעיקר תחבולה פסיכולוגית רוחנית לעורר את האדם לחיים חדשים. הכוח של שינוי השם הוא בכך שהוא מסייע לאדם להרגיש כי "אני אחר", ומכוח תחושה זו הוא שב בתשובה אמיתית.

רבנו יונה בספרו שערי תשובה (שער ב אות יט) כתב: "מן התשובה שיכניע עצמו ויגלה ממקומו למקום אחר... כי על ידי שינוי המקום ייכנע לבו וייכנע יצרו ויוסיף עליו רוח נמוכה, ויהיה נוה להתעורר לשוב". הרי ששינוי מקום אינו אלא אחד מדרכי התשובה, המכוון לשבירת הגאווה ולעורר ענוה.

המהרש"א בחידושי אגדות ראש השנה (טז ע"ב) העיר: "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" משמע שרק שלושה דברים אלו הם המועילים לקרוע גזר דין, ולא שינוי השם ושינוי מקום. ותיירץ כי באמת חלוקים הם: תשובה תפילה וצדקה ניתנו לבטל גזרות שבאות על חטא, אבל שינוי השם ושינוי מקום אין כוחם בכך אלא לשנות מזלו של אדם, כפי שהיה אצל אברהם ושרה, שלא חטאו כלל אלא מזלם לא היה מאפשר להם פרי בטן, ושינוי שמם ומקומם שינה את מזלם.

מדבריו ניכר חילוק יסודי: יש גזירה מחמת חטא ותיקונה בתשובה, תפילה וצדקה, ויש מצב של חיסרון במזל ותיקונו בשינוי שם או מקום.

הערוך לנר (ראש השנה טז ע"ב) הקשה: מדוע הגמרא סידרה את הדברים שלא לפי סדר הפסוקים: הרי שינוי השם נלמד מן התורה, שינוי מעשה מן הנביאים, צעקה מן הכתובים, וצדקה ממשלי ולמה נהפך הסדר? ותיירץ: "סידרה הגמרא כסדר פעולתם... הצדקה כוחה גדול ביותר, שהיא מצילה ממוות... אחריה הצעקה מן המצוקות בלבד... אחריה שינוי השם שמשנה המזל... ולבסוף שינוי המעשה שאין בו אלא למנוע רעה שעדיין לא באה". ומבואר בדבריו שגם הוא חילק בין דרגות הכוח לא כולם שקולים, אלא כל אחד פועל בעוצמה אחרת.

הרמ"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות (מאמר חקור דין חלק ג פרק כב) כתב: "שינוי השם ושינוי מקום אינם מועילים לקרוע גזר דין שנגזר מחמת חטא מסוים... אלא הם פועלים בסדרי המזל".

ובזה סבר כדברי המהרש"א, אלא שהוסיף להדגיש שאין בכוחם של שינויים אלו להועיל במקום שנגזרה גזירה מחמת עוון.

הסמ"ג (עשין יז) כתב טעם אחר: "שינוי השם מועיל, לפי שהמשנה שמו הרי הוא כאומר בפירוש אני אחר ואני אותו האיש שעשה אותו המעשה". מדבריו משמע ששינוי השם הוא עצמו צעד של תשובה, ולא רק סגולה. בכך קרוב לדבריו של הרמב"ם שהעמידו כחלק מדרכי התשובה.

הר"ן בדרשותיו (דרוש על ראש השנה) כתב: "מה שמועיל שינוי מקום, לפי שמועיל שגולה נכנע לבו ונשבר רוחו, והוא מתעורר לשוב". מכאן שאין זו סגולה חיצונית אלא אמצעי לשבר את הלב ולעורר את כח התשובה.

המאירי ראש השנה (טז ע"ב) הבאנו שביאר ששינוי השם ושינוי המקום אינם עצמאיים אלא תחבולות להתעורר לשוב, ולפיכך כלולים הם בתשובה עצמה.

המהר"ל בחידושי אגדות ראש השנה (טז ע"ב) כתב: "שינוי השם הוא שינוי במהות האדם, עד שאינו אותו האיש שעליו נגזרה הגזירה. ולכן אפילו נגזרה גזירה עליו משנתה שמו ומהותו, והגזירה אינה חלה עליו עוד". כוחו של המהר"ל הוא בהדגשת המהפכה המהותית לא ענין סגולי, אלא מציאות חדשה של אדם אחר.

הנודע ביהודה (מהדורה תניינא י"ד סימן ריד) דן בכוח שינוי השם לחולה, וכתב שיש בזה טעם נכון, כיון שעל ידי השינוי מתעורר האדם לתשובה, וגם מתעורר עליו רחמי שמים כאלו נברא מחדש בשם אחר. הפרי מגדים במשבצות זהב (יו"ד סימן שלד ס"ק כב) כתב: "מה שנהגו לשנות שם לחולה יש בו טעם נכון, דהרי בגמרא מפורש ששינוי השם קורע גזר דין".

הרי שמצאנו מסורת פסיקתית מעשית בדבר: בערוך השולחן (יו"ד סימן שלד סעיף מב) כתב: "מה שנהגו לשנות שם לחולה... יש לזה יסוד נאמן מדברי חז"ל, שהרי ארבעה דברים מקרעין גזר דין... אלא שבאמת עיקר התועלת היא כאשר השינוי מתלווה לשינוי מעשים ותפילה וצדקה". כלומר, אין לסמוך על עצם שינוי השם, אלא לראותו כצעד משלים לתשובה שלמה.

נפקא מינות: נפקא מינה ראשונה, האם כל אחד מן הדברים מועיל בפני עצמו או שמא נצרך השילוב. לשיטת הגמרא בבבלי, שכל אחד מן הדברים נמנה בנפרד, נראה שכל אחד פועל בפני עצמו לקרוע גזר דין. נמצא שאם אדם עסק בצדקה או בצעקה מעומק הלב יש בכוח זה לבטל גזירה. אבל לפי נוסח פיוט "ונתנה תוקף" שמקורו בירושלמי תענית (פ"ב ה"א) "שלושה דברים מבטלין את הגזירה: תפילה וצדקה ותשובה" הרי שאין די בשינוי שם או שינוי מקום, אלא שלושה אלו בלבד הם העיקרים.

נפקא מינה שנייה: חולה שמבקשים לשנות את שמו. אם נלך בדרכו של המהרש"א והרמ"ע מפאנו שינוי השם מועיל דווקא לגזירה שמקורה במזל ולא בחטא, ולכן חולה שאין בידו עוון שגרו למחלתו השינוי יועיל. אבל אם החולי הוא מחמת חטא, אין בשינוי זה די אלא בצירוף תשובה ותפילה וצדקה. אולם לשיטת הרמב"ם והסמ"ג גם שינוי השם עצמו הוא מדרכי התשובה, ולכן אפילו אם נגזרה גזירה מחמת חטא, השינוי מועיל כמעשה של תשובה.

נפקא מינה שלישית: אדם שנמצא בצרה ומבקש לעקור את רוע הגזירה. לפי הערוך לנר, הצדקה היא הגדולה מכולן עד שהיא מצילה ממות, ולפיכך אם יש בידו לבחור מעשה אחד מתבקש שיתמקד במעשה הצדקה. אבל לשיטת הרמב"ם אין כאן עדיפות מהותית, אלא כל המעשים כולם הם נתיבים של תשובה, וכל מה שעושה נכלל בכלל תשובה. נמצא שמי שנותן צדקה בלבד, לשיטת הרמב"ם עדיין נחשב כמתקן בגדר תשובה.

נפקא מינה רביעית: שינוי מקום. לדעת חלק מהראשונים והאחרונים, שינוי מקום הוא סגולי, ולפיכך מי שגולה ממקומו יתכן שבכוחו להשתחרר מן הגזירה. אבל לדעת הרמב"ם ורבנו יונה אין זה אלא מדרכי תשובה, כדי להכניע את הלב. נמצא שמי שגלה ממקומו ולא שינה את מעשיו לא הועיל כלום.

נפקא מינה חמישית: סדר ההנהגה לימים נוראים. אם ננקוט כדעת המהרש"א, יש חלוקה ברורה: שלושה דברים (תשובה תפילה וצדקה) על חטא, ושניים (שינוי השם ומקום) על מזל. נמצא ששל חטאיו מחויב האדם בשלושה דברים אלו, אך אם רוצה לתקן עניינים כלליים בחייו

תשובה איננה רק וידוי בשפתיים, אלא אומץ להודות שטעית, ולהאמין שאני יכול להיות טוב יותר. תפילה איננה רק טקסט, אלא אומץ שהקב"ה שומע קול עניי, ושום דמעה לא נאבדה. צדקה איננה רק מתן מטבע, אלא שינוי מהותי: לא אני במרכז, אלא זולתי. שלושת אלו מלמדים אותנו להתבונן בימי הדין לא כעונש חלילה אלא כהזדמנות לשינוי. והמסר המוסרי: אל תחכה לגזירה קשה כדי להתעורר. עשה תשובה מתוך

בחירה, התפלל מתוך קרבה, תן צדקה מתוך אהבת חסד. אז לא תצטרך לגזירות כדי להינער, כי כבר הקדמת תרופה למכה.

ומכאן ניקח תובנות לחיי היום יום: הדברים הללו אינם שייכים רק לבית הכנסת בימים הנוראים, אלא נוגעים ממש לשגרת חיינו: כשאדם מתרגל לומר לעצמו "אני אחר" הוא לא נשאר שבו בתדמיתו הקודמת. גם אם נכשל, גם אם החמיץ הזדמנות בכל יום הוא יכול לשנות שם פנימי, זהות חדשה, ולעמוד מחדש מול חיי.

כשאדם נותן צדקה לאו דווקא ממון. גם חיוך, מילה טובה, זמן שמקדיש לילדו או לחברו הרי זו צדקה. וכשם שצדקה מצילה ממות, כן היא מצילה אותנו ממוות פנימי של ניכור ואדישות.

כשאדם מתפלל לאו דווקא מתוך סידור. גם תפילה בלחש, בקול שקט, בזמן קושי היא יצירת קשר עם השם יתברך. זה מלמד אותנו שגם ברגעי חולין, באמצע יום עבודה או נסיעה, אפשר להרים עיניים וללחוץ "ריבוננו של עולם עזור לי".

כשאדם שב בתשובה לא רק בעשרת ימי תשובה. בכל יום, בכל רגע, יש אפשרות לעצור, להודות בטעות, ולבחור מסלול חדש. בכך ניתנת לאדם יכולת מופלאה לבטל גזירות לא רק בשמים, אלא גם גזירות שהוא עצמו גזר על חיי בהרגליו הרעים.

התובנה המרכזית לחיי היום יום היא: אין דבר קבוע באדם, אין גזירה שאין לה פתח. כל עוד הוא חי יש בידו להשתנות. וזה עצמו סוד החיים.

עיקר העניין: נמצאנו למדים כי חז"ל והפייטנים חציבו בידינו מפתחות שונים לקריעת גזר דין: במרמז בבבלי נמנו ארבעה ואף חמישה צדקה, צעקה, שינוי השם, שינוי המעשה, ויש אומרים אף שינוי מקום. בפיוט "ונתנה תוקף" שהלך בדרכי הירושלמי הוזכרו שלושה תשובה, תפילה וצדקה.

נחלקו הדרכים: המהרש"א והערוך לנר חילקו בין שלושה דברים המבטלים גזירות שנגזרו על חטא, לבין שינוי שם ומקום הפועלים על מזל.

הרמ"ע מפאנו כתב ששינוי השם והמקום אינם מועילים במקום שהגזירה על חטא, אלא רק לשינוי מזל.

הסמ"ג והרי"ן הדגישו ששינוי השם והמקום הם דרכי תשובה ממש, כמעשה של "אני אחר". המאירי הראה ששינוי השם אינו סגולה גרידא אלא תחבולה לעורר את הלב לשוב.

הרמב"ם סיכם שכולם צדקה, תפילה, שינוי שם, שינוי מעשה וגלות ממקום אינם אלא פרטים במצוות התשובה.

מכאן נפקא מינה רבות: חולה ששינו שמו האם מועיל מצד שינוי מזל או מצד תשובה? האם צדקה עדיפה על תפילה או כולן שוות? האם שינוי מקום יכול לעמוד פני עצמו או רק כחלק מתהליך תשובה?

ברובד הרעיוני למדנו: תשובה היא שינוי יחס האדם לעצמו, תפילה שינוי יחסו לקב"ה, צדקה שינוי יחסו לזולתו. שלושה עמודים המקיפים את כל חי האדם. שינוי השם והמקום אינם אלא ביטוי חיצוני לכך שהאדם יכול לומר על עצמו "אני אחר".

ברובד המחשבתי למדנו: אין גזירה סופית, אין עבר כובל. האדם בידו לחרוט מסלול חדש בחייו, כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו.

ברובד המוסרי והתבוננות לחיי היום יום: כל אדם יכול לקום בבוקר ולהכריז אינני אותו אדם שהייתי אתמול. כל יום הוא הזדמנות לשינוי, לכל אחד יש אפשרות לפתוח מחדש את שערי שמים, אם רק יבחר בתשובה, תפילה וצדקה.

עיקר העניין: הפיוט "ונתנה תוקף" לימדנו שאין יהודי נעול תחת גזירה נוקשה. תמיד יש בידו לשנות, להפוך, לקרוע, להיוולד מחדש. שלושה מפתחות בידינו: תשובה, תפילה וצדקה. וכל אחד מהם, אם ייעשה בלב שלם, בכוחו להאיר את הדין ולהפוך אותו לרחמים.

יש מקום גם לשינוי שם או מקום. אבל לשיטת הרמב"ם הכל נכלל בדרכי תשובה, והעיקר להתמסר לתהליך אחד כולל.

הרחבה רעיונית: עומק גדול טמון בעצם ההשוואה בין הפיוט "ונתנה תוקף" לדברי הגמרא. הגמרא מונה ארבעה או חמישה דברים, והפייטן הסתפק בשלושה. מה ההבדל? כאן נוגעים אנו בהגדרת המושג "קריעת גזר דין". האם הכוונה לשבירת גזירה שכבר נגזרה מחמת עוונות, או לשינוי גורל האדם גם אם לא נגזרה עליו גזירה?

המהרש"א חילק בין תשובה, תפילה וצדקה שמבטלים גזר דין על חטא, לבין שינוי שם ומקום שמשנים מזל. נמצא שגזירה על חטא היא דין רוחני, והדרך לבטלה היא חרטה, תפילה ונתינה. לעומת זאת, שינוי מזל שייך בעצם למבנה האישיות ולמציאות הקוסמית, והדרך לשנותה היא יצירת מציאות חדשה שם חדש, מקום חדש.

הרמב"ם לעומת זאת סבור שכל אלה אינם עניינים נפרדים אלא כולם פרטים במצוות התשובה. דהיינו, עיקר העניין איננו באיזה "טריק" קוסמי שמבטל את הדין, אלא בשינוי פנימי מהותי באדם עצמו. אם הוא צועק הרי זו תשובה. אם הוא נותן צדקה זה ביטוי לתשובה. אם הוא משנה שמו או מקומו גם זה מהלך תשובה. הכל חוזר לשורש אחד שינוי האדם מבפנים.

הערוך לנר הוסיף נדבך חשוב: לא כל הדרכים שוות בכוחן. הצדקה פועלת בעוצמה עצומה עד שהיא מצילה ממות. הצעקה פועלת פחות. שינוי השם משנה מזל. שינוי המעשה מונע גזירה עתידית. למדנו מכאן שהדרכים הן מדרגות, וכל אחת פועלת מישור אחר.

רעיון זה מתיישב עם דברי המהר"ל שכתב ששינוי השם משנה את מהות האדם. לפי זה מתברר: לא עצם ה"אותיות" הן הפעילות, אלא המהות הפנימית שנבראת מחדש. כשאדם אומר "איני אותו האיש", הרי הוא מתנתק ממהותו הקודמת והגזירה שכבר חלה עליו מתבטלת, כי היא נאמרה על אדם אחר.

ומכאן עומק הפיוט "ונתנה תוקף". הפייטן בחר בשלושה דברים בלבד, משום ששלושתם – תשובה תפילה וצדקה אינם מצריכים שינוי חיצוני אלא פועלים ישירות על האדם בכל עת ובכל מצב. הם נגישים לכול, ובכוחם להעמיד את האדם מחדש. שינוי השם והמקום אינם נחלת כל אחד, אלא נסיבות המיוחדות. אך שלושת העמודים תשובה, תפילה וצדקה הם היסוד המחיב בכל גזירה, ועליהם מתמקדת הקריאה הפיוטית בימי הדין.

יש כאן נקודה עמוקה ונשגבה בתפיסת העולם היהודית על אודות הגזירה והאדם. בעולם האנושי הטבעי, אם שופט גוזר פסק דין הרי הוא חתום ואין להשיבו. אבל אצל מלך מלכי המלכים הקב"ה, יש אפשרות לאדם עצמו לשנות את מה שנחתם עליו. זהו פלא שאין דומה לו: ניתנה ביד האדם מפתחות של גורלו.

תשובה: עניינה גילוי כי האדם איננו נתון בידי עברו. הוא יכול להפוך את עצמו מאדם שחטא לאדם חדש. בכך הוא יוצר מהפך אונטולוגי, מהותי. תפילה: מגלה שהאדם איננו סגור בתוך מסגרת סיבתית, אלא הוא יכול לפנות ישירות אל בוראו, לחולל קשר חדש, ולבקש מעבר לסדרי דין.

צדקה: מלמדת כי האדם איננו קיים לעצמו בלבד. ברגע שהוא פותח את ידו ונותן לאחר הוא יוצא ממרכזיות עצמו, והופך לבריה חדשה. כל שלושת אלו מתגלים כשלושה פנים של שינוי מהות האדם: שינוי ביחסו לעצמו (תשובה), שינוי ביחסו לקב"ה (תפילה), ושינוי ביחסו לזולתו (צדקה). שלושה צירים המקיפים את כל חיינו. וממילא הגזירה שחלה על מציאותו הקודמת איננה חלה עוד על מציאותו החדשה.

וזהו גם עומק דברי המהר"ל "שינוי השם הוא שינוי במהותו של האדם". שם האדם מסמל את זהותו. כשמשתנה שמו, הרי שהוא מכריז: "אני אחר". אך באמת, שלושת הדברים שבפיוט מגלמים שינוי פנימי זה באופן שלם יותר. הם אינם "סגולה" אלא יצירת מציאות חדשה.

ומכאן מתבארת ההבחנה בין בבלי לירושלמי. הבבלי ראה גם את השינויים החיצוניים ככוח לפעול. הירושלמי לעומתו התמקד בשלושה יסודות מהותיים תשובה, תפילה וצדקה שהם לב ליבה של עבודת האדם. והפייטן "ונתנה תוקף" הלך בעקבות הירושלמי, כדי למקד את האדם בעיקר, במה שנוגע לכל אחד, בכל שנה ושנה.

מכאן יוצאת קריאה מוסרית נוראה לימי הדין: אל יאמר אדם כך נגזר עלי, אין בידי לשנות. היהודי מאמין כי בידו להפוך את גורלו. אם יאמר "כך אני וכך אשאר" הוא כובל את עצמו בגזירות עברו. אבל אם הוא מתנער ואומר "אני אחר" נפתח לפניו שער חדש.

8. האם די בקבלה לעתיד, או שהתורה דורשת מסלול מלא של חרטה וידוי?

ייראה הדבר גם בעיני התורה? בעיני השו"ע? ובעיני מלך מלכי המלכים?!

הבחור מצטדק: "אני מקבל על עצמי להשתדל מעתה להקפיד. הלא זו תשובה!" והמשגיח משיב בעיניים לוהטות: "תשובה אינה רק קבלה לעתיד. תשובה היא חרטה, וידוי, עזיבת החטא, וקבלה. בלי כל אלו אין תשובה שלמה".

דמיין לעצמך ערב אלול בשיבה. בית המדרש מלא אור נרות ולחשי לימוד, ובפינה צדדית יושב בחור צעיר, ספר פתוח לפניו אך עיניו מהסוות. ניגש אליו המשגיח, קולו רך אך חודר, והוא פותח בשיחה: "יקירי, שמתי לב שאינך מקפיד על סדרי התפילה. אתה נכנס מאוחר, מדלג על פסוקי דמזרה, לפעמים מתפלל ביחידות. אולי בעיניך זו רק חולשה קלה, הנהגה בלתי מתוקנת, לא חטא ממש. אבל האם כך

דו שיח זה איננו מתרחש רק בין משגיח לבחורים. זהו הדושיח הפנימי של כל יהודי, מדי יום ביומו. כמה פעמים אנו מוותרים לעצמנו ואומרים "זה לא חטא, זה רק חוסר שלמות". כמה פעמים אנו מחליקים הנהגה פסולה כאילו היא רק חולשה אנושית. אבל השאלה העמוקה נותרת: האם אכן אפשר להסתפק בקבלה להבא, או שמא התורה דורשת מאתנו תשובה מלאה, בכל פרטיה?

אחת הסוגיות המרכזיות בחיי עבודת ה' היא השאלה: מה דינם של אותם מעשים המפורשים להדיא בשולחן ערוך כחובה גמורה, אך בעיני רבים נתפסים כ"בלתי מתקנים" בלבד ולא כחטא ממשי. מצוי הדבר מאוד שאדם מזלזל בקביעות במצוות כאלו, ואף על פי כן אינו רואה בעצמו "עבריין". הזקוק לתשובה, אלא סבור שדי לו בקבלה על העתיד להשתדל יותר.

כדי להמחיש את הנדון, נצטייר דרשיח חי ונוקב. בחור ישיבה המגיע לתפילה בקביעות רק לקראת ברכו, מתפלל פסוקי דזמרה מקוצרים, ולעיתים אף מתעצל ומתפלל ביחידות. המשגיח ניגש אליו בנועם ומעורר אותו: "יקירי, הרי כל ההלכות הללו מפורשות במשנה ברורה ובפוסקים החובה לבוא לתחילת התפילה, החובה שלא לדלג פסוקי דזמרה אלא בצורך דחוק, החובה לקבוע תפילתו עם הציבור בבית הכנסת. איך תוכל להקל ראש בכך?"

הבחור משיב בתמימות: "מודה אני שלא התנהגתי כראוי, ומקבל על עצמי שמעתי אקפיד". בעיניו זו תשובה. אלא שהמשגיח מוסיף: "דע לך שאין תשובה בלי ארבעה יסודות חרטה, עזיבת החטא, קבלה לעתיד ויודי, כפי פסק הרמב"ם בהלכות תשובה וכפי שכתב רבינו יונה בשערי תשובה. לא סגי בקבלה להבא בלבד".

והבחור מתעקש: "וכי אני עבריין גמור? כל חטאי אינו אלא הנהגה בלתי ראויה. וכי על כך נדרשים כל גדרי התשובה? אולי די לי בקבלה להבא, ואם חסרתי מקצת, תשובתי תתקבל כפי ערכה".

ויכוח זה איננו דמיוני בלבד, אלא הוא הדושיח הפנימי של כל יהודי עם עצמו. שהרי לא מדובר כאן רק באיחור לתפילה או בדילוג פסוקי דזמרה, אלא בעשרות הלכות הנזכרות בשולחן ערוך העובר לפני המתפלל, היושב בתוך ד' אמות של המתפלל, המאחר לתפילה עד שאינו זוכה לומר קדיש וקדושה, המדבר באמצע חזרת הש"ץ, הזורק ברכות מפיו בלא כוונה, ועוד רבות. רבים רגילים לזלזל בהן, אם מתוך חוסר ידיעה ואם מתוך תחושה ש"אין זה חטא אלא הנהגה לא מהדרת".

והשאלה היא: האם זלזול כזה נחשב לעבירה גמורה החייבת תשובה על פי כל נדרה או שמא אפשר להסתפק בקבלה על העתיד בלבד. האם באמת כל פגם בסדרי התפילה ובדקדוקי ההלכה הוא "חטא" או שמא יש מקום להבחנה בין חטאים גמורים לבין חסרונות מדרגתיים.

בפרשת נצבים (דברים ל יא) נאמר: "כי המצווה הזאת אשר אנכי מצווך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה וייקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים וייקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו".

פסוקים אלו מתפרשים על מצוות התשובה, ומלמדים שאין התשובה עניין רחוק או עליון עד שאין ביכולת אדם להגיע אליו, אלא כל יהודי מחויב בה בכל פרטיה, גם בדברים שנראים לו "קטנים" או "בלתי שלמים".

רש"י (שם פסוק יא) כתב שמדובר על מצוות התורה כולה, ובדברי חז"ל (בגמרא במסכת ערכין דף לב ע"ב) מבואר שמכוון בעיקר למצוות התשובה. כלומר, אין התשובה ענין נסתר ונשגב שאדם פשוט לא יכול להשיגו, אלא דבר קרוב מאד "בפיך" זה וידוי, "ובלבבך" זו חרטה, "לעשותו" זו עזיבת החטא.

הרמב"ן (שם) האריך לבאר שהפסוק עוסק במצוות התשובה העתידה לבוא לישראל, ומפורש בדבריו כי חובת התשובה חלה על כל עוון, גם אם בעיני האדם הוא קל או שגרת. התורה עצמה קובעת כי המצווה הזאת קרובה היא, ואי אפשר לאדם להתחמק בטענה "לא חטאתי אלא חסרתי שלמות".

הספורנו (שם פסוק יב) כתב ש"לא בשמים היא" אין זה ענין נבואי או עליון שצריך מיוחד במעלה להשיגו, אלא כל יהודי מחויב בה. ובפסוק יד פירש: "כי קרוב אליך הדבר מאד" שאין לאדם תירוץ, כי ביכולתו של כל אחד להתוודות, להתחרט, ולעזוב דרכו הרעה.

הכלי יקר (שם פסוק יא) הוסיף נופך עמוק: פעמים רבות האדם מתנחם בעצמו שחטאיו אינם גדולים ולכן די בקבלה קלה, אך התורה אומרת "לא נפלאה היא ממך" אל תחשוב שהתשובה שמורה רק לעבירות חמורות. גם במעשים קטנים חייבים לשוב כראוי.

מכאן נלמד יסוד נורא: השאלה אם לזלזל בתפילה או בהלכות "קטנות" דורש תשובה שלמה כבר נענתה בתורה עצמה. "כי קרוב אליך הדבר מאד" כל יהודי נדרש לכל שלבי התשובה גם על חטאים שנראים לו קלים.

בגמרא במסכת יומא (דף פו ע"ב) נאמר: "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר שובו בנים שובבים. ריש

לקיש אמר: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר ובשוב רשע מרשעו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה".

ובגמרא במסכת ראש השנה (דף טז ע"ב) נאמר: "למה תוקעין בראש השנה? רחמנא אמר תקעו. ולמה מריעין? רחמנא אמר זיכרון תרועה. ולמה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן".

ובגמרא במסכת ברכות (דף ו ע"ב) נאמר: "כל הקובע מקום לתפילתו אלוקי אברהם בעזרו, וכשמת אומרים עליו עניו חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו".

הגמרא ביומא מגלה לנו יסוד נורא: התשובה איננה רק תיקון של פגם גדול, אלא כח מטפסי שמסוגל להפוך מציאות להפוך זדון לשגגה, ואף לזכות. מכאן שאין עבירה קלה שאין התשובה יכולה להפוך את מהותה.

הגמרא בראש השנה מדגישה את התוקף של סדרי התפילה והשופר "רחמנא אמר". אין זה רק חיזוק מוסרי, אלא גזירת הכתוב. ומכאן למדנו שגם בדברים שאדם חושב שהם "קלות", כמו איחור לתפילה או דילוג פסוקים, יש תוקף מוחלט "רחמנא אמר".

והגמרא בברכות מדגישה: אפילו קביעות מקום לתפילה, פרט שנראה לאנשים רבים "דקדוק שאינו מחייב", חז"ל הפליגו בו עד שראו בו יסוד של חסידות וענווה ותלמידות לאברהם אבינו. ואם במנהג פשוט כזה רואים חכמים מעלה כה גדולה, הרי שמי שמזלזל בו זלזולו חמור מאד וצריך תשובה גמורה.

הרמב"ם הלכות תשובה (פרק א ה"א): "כל מצות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא, שנאמר 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם... והתוודו את חטאתם אשר עשו'. זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה".

לשון הרמב"ם "כל מצות שבתורה" משמיעה שכל עוון, קטן או גדול, מחייב תשובה וידוי. אין הבדל אם האדם רואה במעשהו "זלזול" קל או "עבירה" גמורה. כל מה שמפורש בהלכה הוא בכלל מצוות התורה, וחייב עליו תשובה.

רבינו יונה שערי תשובה (שער א אות יט): "ומכל עיקרי התשובה רבים הם, אך שלשה מהן עיקריים, והם חרטה על העבר, עזיבת החטא, וקבלה על העתיד, ואלו שלשה מעכבים את התשובה, ושאר העיקרים אם עשה אדם מהם מה שידו משגת, הרי זו מעלה, אבל בלא שלשה אלו לא נשלמה תשובתו".

רבינו יונה קובע שכל מי שחושב שדי בקבלה להבא טועה. שלושת היסודות מעכבים, ותשובתו לא שלמה בלעדיהם. מכאן שאין מקום לטענת הבחור בדושיח שדי לו בקבלה בעלמא.

רש"י על התורה (דברים ל יא): "כי המצווה הזאת התורה. לא נפלאה איננה רחוקה ממך, שאתה אומר מי יעלה לנו לשמים ללמוד אותה". אף שרש"י פירש על התורה בכלל, מבואר בחז"ל ובמדרשים שכוונת הפסוק גם על מצוות התשובה. אין להגדיר את התשובה כעניין רחוק או גדול מדי. גם על פרט קטן כל יהודי נדרש לשוב.

הרמב"ן (שם): "והנכון בעיני כי 'המצווה הזאת' על התשובה הנזכרת, כי הזכיר למעלה 'ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך וגו', ואמר כי המצווה הזאת אשר אנכי מצווך היום לעשותה היא מצות התשובה". הרמב"ן מפרש במפורש שהתורה מצווה על התשובה. ומכאן שגם חטאים שאדם חושב שהם 'מנהג לא טוב' הרי התורה עצמה חייבה לשוב מהם.

ספר החינוך (מצוה שסד): "שנצטוונו להתוודות לפני האל יתברך על כל חטאינו, וידוי דברים בפה, ולומר אותם בפיו".

ספר החינוך מדגיש שכל חטא מחייב וידוי, ואין חילוק בין גדול לקטן. ממילא כל זלזול קבוע בהלכות תפילה או כל מצוה אחרת דורש תשובה גמורה.

המשנה ברורה (סימן א ס"ק יט): "מי שהוא חלש בטבעו ואינו יכול לעמוד כל כך הרבה, מכל מקום יתחיל עם הציבור מראש התפילה וידלג מה שירצה, ובלבד שלא ידלג תמיד, שאם עושה כן בקביעות הרי הוא פושע".

המשנה ברורה מגלה לנו שדילוג על פסוקי דזמרה או איחור קבוע לתפילה אינו הנהגה קלה אלא בגדר פשיעה. פושע צריך תשובה גמורה, אף אם בעיני עצמו הוא מחשיב זאת רק כחולשה.

המשנה ברורה (סימן נב ס"ק א): "ואם בא לבית הכנסת אחר שציבור התחילו ברוך שאמר ידלג כדי להתפלל עמהם, אבל אין נכון לעשות כן בקביעות". גם כאן חזר העיקרון אין להקל ראש. מה שנראה בעיני רבים "קיצור כדי להספיק" הוא בגדר הנהגה פסולה אם נעשה בקביעות.

המשנה ברורה (סימן צ ס"ק כח): "מצוה מן המובחר להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואפילו יש לו מניין בביתו מצוה גדולה יותר להתפלל בבית הכנסת". אדם מתעצל ומתפלל ביחידות או בביתו אינו רק חסר במעלה אלא מבטל חיוב גמור של תפילה בציבור.

הספר אורחות יושר (שער התפילה אות א): "וכן יזהר מאד שלא יעבור לפני המתפללים ולא ישב בתוך ארבע אמות של מתפלל... והמזלזל בדברים אלו כאילו אין מאמין ח"ו שהקב"ה עומד בבית הכנסת ושומע תפילתו". הדברים חריפים מאוד הזלזול בסדרי התפילה

מצוון היום לא נפלאות הוא ממך ולא רחוקה הוא... כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו".

ונמצא שלפי פשוטו של מקרא, התשובה היא מצוה קרובה לכל אדם לא ענין גדול ושגב בלבד, אלא מציאות יומיומית שמחייבת כל יהודי. לכן גם מי שמזלזל באיחור לתפילה, או במעבר לפני המתפלל, או בדילוג קבוע על פסוקי דמרה, חייב בתשובה ככל עוון אחר. ועוד יש להבין: מדוע דווקא בעבירות קטנות

בני אדם נכשלים ומזלזלים בהן? משום שהיצר הרע יודע את ערכן. כך כתב החפץ חיים בספרו שמירת הלשון (חלק ב פרק יא) שאין לך חטא קל שאין לו שורש גדול של ריחוק מהשם יתברך. נמצא שדווקא "הקטנות" הן המסוכנות, כי הן מצטברות והופכות לחומה עבה המפרידה בין אדם לאביו שבשמים.

ומכאן עומק דברי חז"ל במסכת אבות (פ"ב משנה א): "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". אין הכוונה רק לשכר המצווה, אלא גם לתיקון התשובה על כל דבר קטן חייב לשוב כראוי.

ולפי זה נבין גם את מחלוקת הראשונים שהבאנו האם תשובה חלקית מועילה. לפי דעת המב"י יש ערך גם למקצת, ולפי החובות הלבבות אין ערך עד שתהיה שלמה. והרי זה דומה ממש למצוות עצמן יש מצוות שדבר אחד מעכב ומבטל את כולן, ויש מצוות שגם אם עשה חלקן נחשב כאילו עשה מקצת מצוה. אך בתשובה, שהיא שיבה אל הקב"ה, כל שלב מקרב את האדם, אבל שלמות התשובה היא דווקא כשכל הגורמים מתחברים יחד.

במבט של עומק מחשבת, התשובה איננה רק פעולה הלכתית של ארבעה שלבים ודיו, חרטה, עזיבה וקבלה אלא היא עצם תנועת הנפש של היהודי לשוב אל מקורו. כל יהודי חי בעולם הזה בתוך הרגלים, שגרות, ולעיתים קהות חושים. הוא מתרגל לעבור על דברים "קטנים" מבלי להרגיש. אך ברגע שמזכיר לו הקב"ה את קרבתו, מתעוררת בו תשוקה לשוב.

הפסוק אומר (ירמיהו לא, יט): "כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך, בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעוריי". כלומר, עצם תנועת השיבה יוצרת בוש פנימית, הכרה, וממנה נולדת תשובה שלמה. לא מפני שמישו מוכיח אותו מבחוץ, אלא משום שנפש היהודי בעצמה מבקשת את מקורה.

וכאן עומק דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ז הלכה ו): "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה שנוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד". תשובה אינה רק כפרה על חטא, אלא מהפך של מעמד האדם מריחוק לקרבה.

ומכאן נבין: גם על מעשים שנראים קלים איחור קבוע לתפילה, דיבור באמצע קדיש נדרש האדם לתשובה. לא מפני שהחטא חמור כמו חילול שבת, אלא מפני שכל זלזול קטן יוצר סדק בקשר. ותשובה שלמה היא התיקון המחזיר את הקשר להיות חזק, בהיר וקרוב.

הזוהר הקדוש (פרשת נצבים רפא ע"ב) כותב שתשובה היא "תשוב ה"א", כלומר להשיב את האות האחרונה של שם הוי"ה למקומה. זהו סוד גדול: בכל חטא קטן יש התרחקות, ובכל תשובה אפילו על פרט דק יש חזרת שכינה למקומה.

במבט מוסרי, כל אדם נוטה להמעיט בערכם של חטאים קטנים. הוא אומר בלבו: וכי מה בכך אם איחורתי כמה דקות לתפילה? מה נורא אם דילגתי פסוקים? וכי עבירה היא לדבר באמצע קדיש? אך האמת היא שכל זלזול כזה משדר לנפש מסר הרסני שאין מלכות שמים חשובה כל כך, שאין עמידה לפני מלך מלכי המלכים דורשת זהירות מרבית.

רבותינו המשגיחים בישיבות דיברו רבות על כך שאדם נבחן דווקא בדקדוקים הקטנים. כי החטאים הגדולים קל לאדם להתרחק מהם, אבל הזלזול בפרטים שם נבחנת נאמנותו. וכך כתב ה"מסילת ישרים" (פרק יא) שבמידת הנקיות נמדד האדם אם הוא נקי גם מן הדקות, מן הנטיות הקטנות, מן הדברים שאדם אומר עליהם "זה לא נורא".

והרי זה דומה למי שמגיע לאירוע מלכותי, ולובש בגדים מכוונים אך מוכתמים בכתם קטן. גם אם שאר הלבוש מהודר, אותו כתם מבייש אותו ומגלה את חוסר תשומת הלב. כך גם בעבודת ה' גם אם האדם שומר שבת ותפילין, אם הוא מזלזל בתפילה או בברכות הרי הכתם הזה מעיד על יחסו הפנימי.

מוסר נוסף יש כאן: התשובה דורשת ענווה. מי שאומר "אין אני חוטא, רק לא נוהג כהוגן", בעצם נועל את שערי התשובה בפני עצמו. כי תשובה מתחילה בהכרה: "חטאתי". רק מי שמסוגל לומר כך בלב שלם, הוא זה שנפתח לו שער הרחמים.

ובזה מובן מה שאמרו חז"ל (יומא פו ע"ב): "גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם". לא נאמר "גדולה תשובה על עבירות חמורות", אלא על כל תשובה גם על חוסר תשומת לב קטן, גם על זלזול בפרט של תפילה. כל חזרה אמיתית מקרבת את העולם כולו לרפואה ולגאולה.

מבטא חוסר אמונה במציאות השכינה בבית הכנסת. זהו פגם באמונה עצמה, ודורש תשובה חמורה.

הספר אורחות יושר (שם אות ו): "מי שיכול לבוא לתפילה בזמנה ובשאת נפש מאחר אין לך מבזה עבודת ה' יותר מזה. ולפניו לא תתקבל תפילה זו". כאן מונח יסוד גדול האיחור הקבוע לתפילה נחשב ביזוי עבודת ה', ולא עוד אלא שמעמיד בספק את קבלת התפילה. איך אפשר לומר על הנהגה כזאת שהיא "רק חוסר שלמות"?

הגר"א מוויילנה בביאורו למשלי (כח, יג): "ומודה ועוזב ירוחם זהו עיקר התשובה. בלא וידוי וחרטה אין תשובה". הגר"א שולל כל טענה שדי בקבלה לעתיד. גם חטא שנראה קל דורש את מלוא תנאי התשובה וידוי, חרטה, עזיבה וקבלה.

החפץ חיים בספר שמירת הלשון (חלק ב פרק יא): "אין לך חטא קל שאדם דש בעקביו שאין לו שורש גדול של ריחוק מהשם יתברך, ואם אינו שב עליהם הם מצטרפים לחשבון גדול". חטאים קטנים, ואפילו דקויות של הנהגה, אם אינם מתוקנים מצטרפים לחשבון גדול. וממילא ברור שצריך עליהם תשובה שלמה.

הכף החיים (או"ח סימן צ ס"ק קכד): "ודאי שמי שמזלזל בתפילה בציבור או בסדרי פסוקי דמרה הרי זה בכלל עוזבי ה'". הכף החיים מגדיר מפורש זלזול בסדרי התפילה הוא בכלל עוזבי ה'. ודאי שאין זה רק 'הנהגה לא מתוקנת'.

מן הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל, יביע אומר (חלק ו או"ח סימן ז): "המזלזל בסדרי התפילה, כגון שאינו בא לבית הכנסת בזמן או שמדלג פסוקי דמרה בקביעות, הרי זה בכלל עובר על דברי חכמים, וחייב תשובה גמורה". ומכאן שגם בעניינים שהרבה נכשלים בהם, לא די בקבלה לעתיד בלבד, אלא חייבים בכל ד' תנאי התשובה.

רבנו יוסף חיים בספרו בן איש חי (שנה א, פרשת תולדות הלכה טו): "צריך האדם להשתדל לבוא לבית הכנסת קודם התפילה, כדי שיוכל לומר כל הסדר כסדרו... ולא יקצר בפסוקי דמרה אלא לצורך גדול, כי אם יעשה כן בקביעות הרי זה פוגם בתפילתו". נמצא שגם הוא מדגיש שהקיצור אינו מנהג גרידא אלא פגם המחייב תיקון ותשובה.

הכף החיים (או"ח סימן נב ס"ק א): "מי שמתרשל לבוא לבית הכנסת בזמנה, ומחמת זה דולג פסוקי דמרה אינו אלא מבזה תפילתו ומזלזל בה, וראוי לו לעשות תשובה שלימה". ולפי זה ברור שכל זלזול קבוע הוא בגדר עוון ממש ולא הנהגה צדדית.

הראשון לציון הרב יצחק יוסף כתב בספרו ילקוט יוסף (תפילה ח"א סימן נב): "אין לסמוך כלל על ההיתר לדלג פסוקי דמרה כדי להספיק תפילה בציבור בקביעות, שהרי זוהי זלזול בסדר התפילה, ואסור לאדם להרגיל עצמו בכך. ואם התרשל, עליו לשוב בתשובה על מנהגו זה".

נמצא שגם בדורנו הפוסקים כתבו בפירוש שזלזול קבוע בסדרי התפילה דורש תשובה שלמה.

הנפקא מינות: מי שמתרשל ואינו בא לבית הכנסת אלא מתפלל ביחודא אינו רק חסר מעלה אלא עובר על חיוב גמור. נמצא שחייב תשובה שלמה על כך, עם כל דקדוקיה, ולא די בקבלה קלה להבא.

מי שמגיע בקביעות מאוחר ומדלג פסוקי דמרה אינו נחשב "אינו מהדר" אלא נכנס בגדר פושע. נמצא שחייב תשובה גמורה, ולא די לו לומר "מהיום אשתדל יותר".

מי שמזלזל בפרטים שנראים קטנים כעובר לפני המתפללים, או מדבר באמצע קדיש וקדושה נכנס בגדר מזלזל בכבוד השכינה. נמצא שעליו לשוב בכל ארבעת שלבי התשובה, אף אם נדמה לו שחטאו קל.

מי שעשה קבלה להבא אך לא התוודה ולא התחרט לדעת רוב הפוסקים תשובתו אינה שלמה, ואין יום הכיפורים מכפר לו עד שישלים כל פרטיה. נמצא שחייב להוסיף וידוי וחרטה, ולא יסתפק בקבלה בלבד.

מי ששב תשובה חלקית כגון שקיבל להבא או עזב את החטא אך טרם התחרט על העבר אף שלדעת המב"י יש ערך לתשובתו, מכל מקום לא נחשב כתשובה שלמה, וביום הדין נידון לפי מדרגתו החלקית. נמצא שחייב להשלים כל פרט כדי להיקרא בעל תשובה גמור.

מי שנמצא במהלך שינוי חיובי קבוע כגון שהיה רגיל לאחר ובתשובתו התחיל לבוא בזמן אף אם עדיין לא השלים חרטה גמורה, מכל מקום נחשב בעל תשובה במהלך, והקב"ה מחשיבו כמי שנטש דרכו הרעה. נמצא שגם תשובה בהתהוות נחשבת, אך אין להקל בהשלמת יתר התנאים.

מי שמזלזל במצוות דרבנן לדעת הרמב"ם שחייב לשמוע לדברי חכמים, הרי שעובר על "לא תסור". נמצא שגם בזה חייב תשובה גמורה, ולא יאמר בלבו "זה רק דרבנן".

יסוד גדול נלמד מכאן על מהות התשובה. רבים חושבים שתשובה שייכת רק על עבירות חמורות, על נפילות גדולות, על מי שסטה מן הדרך באופן בולט. אך באמת מבואר ברמב"ם ובספרי המוסר כי התשובה שייכת גם על כל דקדוק קל, על כל חוסר הקפדה. שהרי התורה עצמה העמידה את התשובה כמצווה נצחית, וכפי שנאמר בפרשת נצבים (דברים ל, יא עד יד) "כי המצווה הזאת אשר אנכי

עיקר העניין: התברר לנו כי אין דבר כזה "חטא קל" שאין עליו דין תשובה. כל מה שמוזכר בשולחן ערוך בין אם בדיני תפילה, בין אם בפרטי הנהגות מחייב כל יהודי. הלזול הקבוע בסדרי התפילה, באיחור, בדילוג פסוקי דזמרה, בדיבור באמצע קדיש או קדושה אינו רק "חוסר שלמות", אלא עוון גמור המחייב תשובה שלמה בכל פרטיה.

התשובה איננה רק על עבירות חמורות, אלא גם על כל פגם קטן, כי כל זלזול מגלה יחס פנימי של חוסר יראת שמים. הפוסקים כולם מגדולי הראשונים ועד לאחרוני הדורות הורו שתשובה חלקית איננה מספקת, וחייבים חרטה, עזיבה, קבלה ווידוי. אמנם כל התקדמות נחשבת בעיני שמים, אך רק תשובה שלמה מזכה את האדם בהטרה מוחלטת.

ומכאן המסר הגדול: אל יאמר אדם "אין אני חוטא", אלא יכיר כי גם בהנהגות שנראות קלות עליו לשוב. דווקא בתשובה על הדברים הקטנים מתגלה אמתית הלב, ומתוך כך נפתח שער הרחמים הגדול. והרי זהו עומק הכתוב בפרשת נצבים (דברים ל, יד): "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". התשובה קרובה, אפשרית ומצויה בכל רגע גם על הגדולות וגם על הקטנות. כל מה שנדרש הוא לב אמתית המודה, מתחרט, מקבל ומתוודה.

החיים האמיתיים אינם נמדדים בגדולות בלבד, אלא דווקא בדקדוקי הקטנות. מי ששב על כל פרט, זוכה שהקב"ה ישיב עליו רוח טהרה מלמעלה. אשרי מי שזוכה להפוך כל איחור, כל זלזול, כל חיסרון למנוף של שיבה מחודשת, לקרבת אלוקים שאין למעלה ממנה.

ומכן ניקח תובנות לחי היום יום: א. סדרי התפילה כאשר אדם מתרגל לבוא בזמן, לומר פסוקי דזמרה כסדרם, ולא לדבר באמצע קדיש וקדושה הוא לא רק מקיים ה"אלא בונה לעצמו משמעת פנימית, מסגרת שמלמדת אותו שהחיים אינם הפקר אלא עמידה מתמדת לפני מלך. ב. יחס לפרטים אם נרגיל עצמנו להקפיד גם על מה שנראה לנו "קטן", נפתח עין רגילה גם ביחסי אנוש. נלמד שלא לזלזל במילה לא מכובדת, באיחור לפגישה, בהבטחה קטנה שלא קוימה. כל פרט הוא אבן בבניין המידות.

ג. חינוך עצמי מי שמתרגל להודות על טעותו גם בדברים קלים, לחזור בתשובה אפילו על חוסר הקפדה זעיר, יוצר לעצמו נפש אמתית של לומד ומתפתח. הוא מוכן להכיר בחולשותיו, ובכך הוא פותח פתח לשינוי מתמיד.

ד. ענוה קבלת האמת שגם איחור לתפילה או דילוג פסוקי דזמרה דורשים תשובה, בונה בלבנו ענוה. איננו אומרים "זה לא נורא", אלא "חטאתי". זהו כוח פנימי שמלווה אותנו בכל תחום בחיים.

ה. קרבת ה' עצם הידיעה שגם חטא קטן דורש תשובה מחברת אותנו לקב"ה בכל יום מחדש. כל יום הוא הזדמנות לחזור, לתקן, להתקרב. וכאשר התשובה נעשית יומיומית, היא הופכת את החיים למסע מתמיד של עלייה.

"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 ובשופות. הקדשה נצחית בכרך שלם, בפרשה מסוימת ביום היארצייט, או בפרק לעילוי נשמת יקירך היא הדרך שלך להיות חלק מן המסע. שמך ושם יקירך 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 יקירך 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.

9. מי אשם באמת היצר הרע או האדם עצמו?

מכאן שפסוק זה מאיר את שאלתנו: יש עבירות שאינן באות מפתוי חיצוני, אלא מתוך פנימיותו של האדם, וכאשר הוא נכשל בכך, הקב"ה מתבונן עליו מתוך הבנה עמוקה אבל מחייב אותו להתוודות ולהכיר בחטאו, גם אם היה כולו יצירת דמיונו והזמנת יצרו.

בגמרא במסכת ברכות (דף נד ע"א) נאמר: "בכל לבבך בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע". וכבר תמחה המפרשים, כיצד ייתכן לעבוד את ה' גם ביצר הרע?

בגמרא במסכת הוריות (דף י ע"ב) נאמר: "גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה". יש מצבים מיוחדים שבהם היצר הרע עצמו נעשה כלי לעבודת ה', כאשר האדם שולט בו ומכוון אותו כלפי מעלה. עוד מצאנו בגמרא במסכת סוכה (דף נב ע"א): "עתידי הקב"ה להביאו ליצר הרע ולשוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים". הצדיקים רואים בו רב גבורה, והרשעים חוט השערה, ללמד שההתמודדות עם היצר משתנה לפי מדרגתו של האדם.

כל אלו מלמדים שהיצר הרע איננו רק מסית מבחוץ, אלא אינטגרלי מהווייתו של האדם, והבחירה החופשית היא אם להשתמש בו לעבירה או לרוממו לעבודת ה'.

רבי בחיי אבן פקודה בספרו חובות הלבבות (שער יחוד המעשה פרק ה) כתב, כי האדם אינו נכשל תמיד בגלל יצר חיצוני, אלא פעמים רבות מתוך עצמו, מתוך רצונו לחפש לעצמו תענוגים מדומים, אפילו מבלי שיהיה פיתוי של יצר הרע גלוי. בזה ניכר כוח הבחירה של האדם אם ילך אחר דמיונותיו או יכוון מחשבותיו לשם שמים.

יום הכיפורים. קול הווידי מתנגן בבתי הכנסת, שפתיים רועדות, לבבות נשברים, וכל אחד מונה חטא אחר על סדר האל"ף ב"י. אך בתוך הרשימה הארוכה צדה את העין שורה אחת מפתיעה: על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע. והרי פלא וכי יש חטא שאיננו קשור ליצר הרע? הלא כל העבירות נובעות ממנו, הוא המפתה, הוא המסית, הוא המדרדר. אם כן מה חידוש יש בהתוודות זו?

כאן נוגעת השאלה בעצבים החשופים של חיי האדם. האם יש מצבים שבהם אין מדובר ביצר הרע המושך את האדם, אלא באדם עצמו שמביא על עצמו את הניסיון, שמגרה את יצרו מתוך פנימיותו? האם ייתכן חטא שהוא כולו יצירה של המחשבה הפנימית, של דמיון מתעתע, גם בלי שהייתה עצת יצר בפועל?

השאלה הזאת איננה תאורטית בלבד. היא נוגעת ליסוד הבחירה החופשית, למקומו של היצר בעבודת ה', ולהבנת עומק משמעותו של הווידי ביום הקדוש ביותר.

בפרשת האזינו נאמר: "כי ידון ה' עמו ועל עבדיו יתנחם כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב" (דברים לב לו). פסוק זה מתאר את מבטו של הקב"ה על האדם כאשר אין לו כח לעמוד ביצרו, כאשר "אזלת יד" והכוחות אוזלים. חכמי המדרש ראו כאן ביטוי לרחמי ה' גם בשעה שהאדם נכנע ליצרו, ואפילו כאשר הוא עצמו מביא על עצמו את הניסיון. שהרי הקב"ה מתנחם על עבדיו גם כאשר נפלו, משום שהכיר במציאות יצרם ובחולשת כוחם.

כשהאדם לומד להשתמש באנרגיה שלו כדי להתחזק, הרי שהיצר הרע נהפך להיות עזר כנגדו. אך כאשר האדם מביא על עצמו את היצר שלא לצורך, הוא חוטא בעצם החטאת הכוח שניתן לו לעזר.

בכך מתבררת עמקוּתה של עבודת יום הכיפורים: הווידוי איננו רק רשימה של עבירות, אלא מבט פנימי אל שורשי החטא גם אל אותם חטאים שנוולו מתוכי הלב בלי עצת היצר בפועל. הווידוי על חטאים שנעשו

"ביצר הרע" מגלה רובד עמוק בתורת הבחירה. הרי בדרך כלל אנו רגילים לראות את האדם כמי שנאבק ביצר חיזוני לו, ככוח זר המתנגד לרצונו הטוב. אך כאן נחשף שהחטא עלול לנבוע מעצם פנימיותו, מן הרצון של האדם עצמו להיכשל, מן הפיתוי שהוא ממציא לעצמו גם בלי הסתה מפורשת.

מחשבה זו מתיישבת עם דברי חז"ל ש"בא לטמא פותחין לו" (יומא דף לח ע"ב). כלומר, אם האדם עצמו פותח את הדלת, אזי ניתנת לו האפשרות ליפול, והיצר הרע אינו אלא שליח. מכאן האחריות הכבדה המוטלת על האדם לשמור לא רק על מעשיו, אלא אף על הגיונות לבו. בהבנה מחשבתית רחבה יותר, מתגלה כאן סוד "העבירה לשמה". כי יש אפשרות שהיצר הרע יתפזר חלק מן עבודת ה' כאשר האדם מכניס אותו למקום הנכון, כמו שאמרו חז"ל בדוד שנשא את מעשה יעל לשבח. אך אם האדם עצמו מביא את יצרו כדי ליפול הרי הוא חוטא לא רק כלפי שמיא אלא אף כלפי יצרו, שנועד להיות שליח נאמן לקב"ה.

נמצאנו למדים, שהווידוי ביום הכיפורים איננו רק הודאה על מעשים, אלא על אחריות פנימית ליצירת מצבים. בזה מתחדדת תחושת הבחירה, ומתגלה עד כמה עבודת האדם עמוקה ורבת פנים.

יש כאן לימוד חזק לעבודת המידות. פעמים רבות האדם מטיל את האשמה על "היצר", כאילו מדובר בכוח חיזוני שתקף אותו בלא שליטתו. אך האמת היא שלעיתים האדם הוא זה שמושך את יצרו, ממציא מחשבות של הבל, נכנס למקומות שאינו צריך להיות בהם, ופותח בעצמו את הדלת לניסיון.

המוסר הנלמד מכאן הוא אחריות מלאה. אין להסתפק בלהאשים את היצר, אלא להכיר בכך שחלק מן החטאים מתחילים ברצון הפנימי של האדם. על כן עיקר התשובה הוא להתחיל מן השורש: לסגור את הדלתות, לנקות את ההרהורים, לא לתת דרור לדמיון החוטא.

ובמקביל יש כאן גם עידוד: אם היצר הרע עצמו אינו אלא שליח של הקב"ה, הרי שגם הוא איננו אויב מוחלט אלא אמצעי לבחון את האדם. כאשר האדם מבין זאת, הוא יכול להפוך את כל כוחותיו גם היצר לעבודת ה'. הווידוי המיוחד ביום הכיפורים מזכיר לנו שהקדושה מתחילה גם מהתמודדות נכונה עם החולשות הפנימיות.

הווידוי "על חטא שחטאנו ביצר הרע" מעניק לנו תובנה יומיומית עמוקה: לא תמיד הפיתוי מגיע מבחוץ, לפעמים הוא נולד מתוכנו. לכן עלינו לפתח רגישות פנימית לשים לב מתי אנו אלה שפותחים את הדלת ליצר, מתי אנחנו עצמנו גורמים לניסיון.

מכאן נלמד להתרחק ממקומות שעלולים לעורר אותנו לרע, גם אם אין בהם עבירה מובהקת. האינטרנט, הרחוב, או חברה מסוימת אינם רק ניסיונות שנכפים עלינו, אלא פעמים רבות אנחנו אלה שבוחרים להיכנס אליהם. עוד נוכל ליישם בחיי היום יום את האחריות למחשבותינו. הרהור רע שאדם שומר בלבו, אפילו בלי מעשה, הוא עצמו תחילת החטא. אם אדם ילמד לנקות את מחשבותיו ולכוון אותן לטוב, הוא ימנע נפילות רבות. ולבסוף, יש כאן קריאה לחנך את עצמנו ואת ילדינו לא רק להתרחק מן העבירה, אלא גם לא לתת מקום בלב לדמיון של חטא. החינוך איננו רק "אל תעשה", אלא "אל תחשוב שאתה רוצה לעשות". בכך נבנית תודעת קדושה חזקה שמלווה את האדם לאורך חייו.

עיקר העניין: שאלת הווידוי "על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע" מגלה רובד עמוק בעבודת התשובה. לא כל החטאים נובעים מפיתוי ישיר של היצר, ישנם חטאים שהאדם עצמו יצר על ידי מחשבות דמיון, על ידי כניסה למצבים של ניסיון, על ידי גירוי פנימי שפתח את הדלת ליצר. מדברי הראשונים והאחרונים עולה יסוד משותף: האחריות היא על האדם. השל"ה, האליה רבה, רבי שלמה קלוגר ואחרים לימדו כי הווידוי הזה מתקן מצב שבו לא היצר לבדו חטא, אלא האדם עצמו הביא אותו. זהו חטא שדרוש וידוי בפני עצמו, משום שהוא נוגע לשורש ההכנה ולא רק למעשה בפועל.

המסקנה החדה היא, שהאדם מחויב לעבוד את ה' לא רק בשעת ניסיון, אלא גם בהכנה לניסיון. עליו לשמור את מחשבותיו, את עולמו הפנימי ואת בחירותיו הקטנות כי לעיתים הן הן השורש של כל הנפילות. ביום הכיפורים, ביום שבו אנו חושפים את כל חולשותינו, אנו מודים גם על זה: שלא תמיד נפלנו מפני יצר, אלא מפני עצמנו. בפרשת האזינו נאמר: "כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב" (דברים לב לו). פסוק זה מצייר תמונה של אדם שנחלשו כל כוחותיו,

הרמב"ם בהלכות דעות (פרק ו) מתאר כי יש לאדם נטיות טבעיות שיכולות להוביל אותו לחטא גם ללא גירוי חיזוני. ולפיכך הציווי הוא לכוון את נטיות אלו אל המידה האמצעית, ולהכניסן לעבודת הבורא. נמצא שלעיתים האדם חוטא לא מפני שהיצר התגרה בו, אלא משום שהניח לנטיותיו הפנימיות לסטות ללא גבול.

רבנו יונה בספרו שערי תשובה (שער א אות יט) כתב, כי החטא מתחיל במחשבות הלב, אף על פי שאינן באות על ידי היצר הרע בפועל. יש לאדם אחריות לשמור את מחשבותיו, ואם הניח להן לנדוד אל העבירה, הרי הוא נושא באשמה גם אם בפועל לא נכפה עליו יצר חיזוני.

השל"ה הקדוש בספרו של"ה (שער האותיות, אות יו"ד יצר טוב) הקשה על נוסח הווידוי: וכי כל החטאים אינם מן היצר הרע? ותיירץ, שכל החטאים הם בשעת מעשה כשבא לידי ניסיון, אבל כאן מדובר על אדם שממציא לעצמו תכונה רעה, שחושב מחשבות און על דברים שאין לו יכולת לבוא לידי קיומם. זהו חטא של הזמנת היצר מלבו פנימה לא פיתוי שהגיע מבחוץ, אלא חטא עצמו מתוך מחשבותיו. האליה רבה (סימן תרז) כתב, כי כוונת הווידוי היא שאדם הביא את עצמו לידי יצר הרע. כלומר לא היצר בא אליו, אלא הוא גרם לעצמו להיחשף אליו. זהו חטא כפול לא רק שנכשל, אלא שיצר את הפיתוי במו ידיו.

הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו חכמת שלמה (פרשת נח) חידד שהחטא "ביצר הרע" הוא כאשר האדם עצמו מגרה את יצרו, ובכך מאבד את שליטתו. בזה מתוודה האדם שלא שמר על חומת הלב ולא נעל את שערי מחשבתו.

רבי יעקב מליסא בדרשותיו (ליקוט ביאורי תפילה מסידור דרך החיים) ביאר בדרך זו, שהווידוי אינו רק על מעשים, אלא על כך שהאדם עצמו חיפש מקום ליצר להיכנס בו. זה מלמדנו שהאחריות על החטא מתחילה עוד בשלב הכנת הקרקע ליצר.

בעל יושר דברי אמת (ליקוטים) מביא יסוד עמוק על פי דברי הזוהר הקדוש בפרשת תצווה: היצר הרע הוא כשליח המלך, המנסה את בנו אם יעמוד בניסיון. תכליתו היא להיכשל בו כדי שהאדם יעמוד בצדק. ולפי זה כשאדם חוטא, הוא חוטא לא רק כלפי שמיא אלא אף כלפי היצר עצמו, כי היצר אינו רוצה באמת שיעברו עליו אלא שהוא עושה שליחותו. לכן וידוי "על חטא שחטאנו ביצר הרע" פירושו שחטאנו אפילו כלפי מהות היצר שלא השכלנו להבין שמטרתו להיבחן, אלא נפלנו בפח.

נמצא לפי כל האחרונים הללו, שהחטא "ביצר הרע" איננו חטא רגיל, אלא חטא עמוק יותר חטא שהאדם עצמו יצר, בין אם במחשבות על תאוות בלתי אפשריות, בין אם בגירוי היצר מבפנים, בין אם בחוסר הבנת שליחותו האמתית של היצר. זהו חטא שבו האדם אינו קורבן בלבד אלא יוצר בעצמו את הפיתוי ועל כן יש בו צורך מיוחד להתוודות.

מן ההבנה שהווידוי "על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע" מתייחס למצב שבו האדם עצמו מגרה את יצרו או ממציא עבירה בלבו, יוצאות כמה נפקא מינות למעשה: האחת: האחריות האישית. אין האדם יכול להצטדק ולומר "היצר הכריחני", כי לפעמים הוא עצמו גרם לכל הניסיון. נמצא שאפילו הרהור של "אילו הייתי במקום פלוני הייתי חוטא" הוא עצמו חטא המחייב וידוי.

השנייה: שמירה על גבולות. אסור לאדם להכניס עצמו למקומות שעלולים לגרות בו את היצר. זה נוגע לבחירת מקומות בילוי, שימוש באמצעי תקשורת, שיחות או מראות. ההלכה מלמדת שאסור להביא עצמו לידי ניסיון, והווידוי הזה מחדד עד כמה החובה היא להתרחק מתחילה.

השל"ה: חינוך הילדים. יש חובה ללמד את הדור הבא שלא רק המעשה בפועל אסור, אלא אף הכנת הקרקע ליצר. אם הילד או הנער לומד להתרחק מן ההרהור ומהדמיון, הרי שהנחת היסוד לחיי קדושה מושתלת בו מבעוד מועד.

הרביעית: בעבודת ה'. כפי שהזכיר השל"ה והזוהר, גם ליצר הרע יש שליחות אלוהית. מי שמבין זאת יידע שאין הוא צריך רק להיחלם בו אלא להשתמש בו ככוחותיו לעבודת ה'. בכך הווידוי מלמד את האדם לבחון עצמו לא רק על מה שעשה, אלא גם על מה שגרם לעצמו להיכשל.

שאלת מקומו של היצר הרע נוגעת בעצם מהות האדם. אם נבין שהיצר הוא שליח ה', הרי שאין מדובר בכוח זר הבא להחריב, אלא בכוח שנברא כדי לאמן את האדם בעבודת הבחירה. וכשם שחייל נבחן רק בשעת קרב, כך האדם נבחן כאשר הוא עומד מול יצרו.

כאשר האדם עצמו יוצר את הניסיון, הוא כאילו קורא ליצר להופיע. במצב זה נחשפת מהות פנימית עמוקה: האדם מראה את נגמתו אם נגמתו לשם שמים או חלילה לשם תאוה. כאן בא הווידוי המיוחד "על חטא שחטאנו ביצר הרע", להראות שהאדם אינו רק מתוודה על תוצאה, אלא על הכוונה שהביאה לתוצאה.

רעיון נוסף הוא שמצוות "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך" בשני ציריך באה ללמד שגם היצר הרע עצמו יכול להפוך לכלי בעבודת ה'.

וכשמבין שהקב"ה רואה אותו גם ברגעים שבהם "אזלת יד", ומתוך כך מתרומם לשוב אליו זהו שיאו של יום הכיפורים. הפסוק מלמד שגם כאשר האדם ממציא לעצמו את היצר, גם אז אין ה' עוזב אותו. להיפך, שם מתגלה רחמיו שיראו עד כמה אנו חלשים, ועד כמה אנו זקוקים לרחמים. וכאשר האדם מתוודה על כך, הוא מגלה שהחולשה עצמה יכולה להפוך למנוף תשובה, להעמיק את הקשר עם הקב"ה ולהחזיר את לבו אל אביו שבשמים.

"אזלת יד" ואין לו עוד במה להיאחז. לכאורה זהו מצב של נפילה, אך דווקא אז הקב"ה מתנחם על עבדיו, מתוך ידיעה שהחולשה האנושית היא חלק ממסע חייו של האדם. המסר העמוק כאן הוא שהקב"ה איננו דורש מאתנו מלאכיות אלא אנושיות אמיצה. כשהאדם מודה שגם חטאיו אינם תמיד פרי יצר מתוחכם אלא פרי חולשה פנימית, הרי זה וידוי אמיני.

10. האם ישנה מצוות קריאה במשנה תורה, בזמן שאין מלך על ישראל? הוכח מפרשת השבוע!
11. סוד י"ג ספרי התורה ביום פטירת משה, שבת ערב שבת וכתובת התורה חידה נצחית.
12. הכתיבה מולידה חיים מה הקשר בין ספר תורה לבין זרע של קיימא?
13. ספר תורה על הירח קידוש ה' או ביזוי הקודש?
14. האם אמירת י"ג מידות עם הציבור חובה על כל יחיד או רק זכות? האם חובה לענות עם הציבור או רק לשמוע?
15. מה דינו של אדם ששכח לחתום "המלך הקדוש" בתפילת ערבית של ליל שבת?
16. איך התיר רבי נטרונאי גאון תענית בשבת שובה?
17. מה ראתה כנסת ישראל לפתוח את היום הקדוש ביותר בהוצאת ספרי התורה?
18. האם הווידוי על חטאים שלא עשיתי נחשב שקר? כשאין חטא האם יש מקום לוידוי?
19. אין קטגור נעשה סניגור שעון זהב או משקפיים מוזהבות האם מותרים ללבישה ביום הכיפורים?
20. האם יש מצוה לשתות יין בערב יום כיפור?
21. מצות אכילה בערב יום כיפור גם למי שאינו מתענה?
22. זימון בבית החולים ביום הכיפורים חובה או איסור?
23. חולה ביום הכיפורים וברכת המזון. האם יאמר יעלה ויבוא?
24. חולה שאוכל פחות מכשיעור האם צריך לברך בכל פעם שאוכל?
25. חולה שצריך לאכול ביום כיפור האם צריך להעדיף שלא לאכול לחם כדי שלא יצטרך ליטול נטילת ידיים?
26. חולה הצריך לאכול מזון ביום כיפור האם יאכל אוכל רגיל או שיאכל על ידי אינפוזיה?
27. מי שאינו צם ביום כיפור או שעושה מלאכה האם עיצומו של יום הכיפור מכפר עליו?
28. הכהן הגדול היוצא מקודש הקדשים במוצאי יום הכיפורים האם היה פותח בברכת הגומל?
29. "כי ביום הזה יכפר עליכם" אז מדוע אנו לא נגאלים?

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

סדרת הספרים שתפתח לבכם ותשביע את נשמתכם – יוצאת לאור!

בקרוב 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 ודיוק 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

