



# אשכולות

הצילון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

## פרשת ויצא

גליון 480 | ט' בכסלו תשע"ט  
(שנה שלוש-עשרה)

כניסת שבת 16:18  
צאת שבת 17:19  
סוּזֶק"ש מג"א 08:10

## מה ליופי ולצדיקים?

ר' דניאל ידיד-ציון



ולבן שתי בנות שם הגדלה לאה ושם הקטנה רחל: ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תאר ויפת מראה: ויאהב יעקב את רחל ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה: (כט, טז-יח)

בעל אור החיים הקדוש מביא שני פירושים לביטוי "יפת תאר ויפת מראה":

- א. שיש ב' בחינות ביופי, הא' בכל פרט ופרט כמו שתאמר העינים האף הרקת צואר... ובחינה ב' היא כללות הפנים וכללות הגוף...
- ב. יפת תואר כמשמעה, ויפת מראה שהיה לה חן שיתאוה לה כל רואה.

הרד"ק ורשב"ם פירשו שיופי המראה הוא צבע העור.

גם ברבקה מצאנו שהתורה שיבחה את יופיה: "והנעך טבת מראה מאד" (כד, טו).

וכאן המקום לברר לשם מה צויין עניין היופי באימהות הקדושות בקשר לשידוכים, הרי בתקופתם היה כ"כ קשה למצוא כלה יראת שמים, כמבואר בפסוקים על רשעותן של בנות חת ובנות כנען, והיינו מצפים שלשיקולי מראה יהיה יחס שולי ומבוטל, וגם אם היה זה שיקול - מ"מ היה עדיף להימנע מלהזכירו אם אין בכך תועלת?

מתרץ ה'אור החיים' הקדוש: "יאמר על דרך אומרם ז"ל בדין זיווג תלמיד חכם שצריך שתהיה לו אשה נאה כנגד יצר הרע. והגם כי ישתנה יעקב למעליותא שמושלל מיצר הרע, עם כל זה התורה תלמד לאדם דעת".

וכדי להבין את כוונתו נלמד את דברי הגמרא דלהלן, ע"פ ביאורו של מהר"ל מפראג.

"ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה" (איכה ג, יז). מאי נשיתי טובה? אמר רבי ירמיה: זו בית המרחץ. רבי יוחנן אמר: זו רחיצת ידיים ורגלים בחמין. רבי יצחק נפחא אמר: זו מטה נאה וכלים נאים שעליה. רבי אבא אמר: זו מטה מוצעת ואשה מקושטת לתלמידי חכמים. (שבת כה ע"ב)

מבאר מהר"ל, שהנחת היסוד היא ש'טובה' היא דווקא דבר שאינו צורך בסיסי לאדם, אלא תוספת מעבר לנדרש, ולכן לכל הדעות הנאת אכילה אינה מוגדרת כ'טובה', כיוון שבלעדיה האדם חסר ומצטער.

אמנם נחלקו האמוראים עד כמה הדבר צריך להיות בגדר 'מותרות' כדי להיחשב 'טובה', ולכן לדעת ר' ירמיה זה בית המרחץ, אך לדעת ר' יוחנן בית המרחץ עדיין נחשב לצורך בסיסי ואינו טובה, לעומת רחיצת ידיים ורגלים בחמין שזה 'פינוק' מיותר יחסית. לדעת ר"י נפחא גם רחיצה זו נצרכת היא, ו'טובה' היינו דווקא מיטה וכלים נאים, ולדעת ר' אבא המיטה והכלים אינם מיותרים כל כך, ולכן הטובה שהיא עודף הנאה שאינה חסרה, היא מיטה מוצעת וקישוטי האישה לתלמידי חכמים.

וקצת יותר בעומק: רחיצה היא הנאת הגוף, החלק הגס של האדם; ידיים ורגליים הם אברים, ומעלתם גדולה ממעלת הגוף; מיטה וכלים מהנים את הנפש, והמדרגה הגבוהה של טובה והנאה זו הנאת השכל - מיטה מוצעת ואשה מקושטת לתלמידי חכמים, ובלשון מהר"ל:

ואין ראוי לך לטעות, כי מה שאמר מטה מוצעת ואשה מקושטת, שהכוונה פה על תאוות האדם.

אלא הכוונה פה במה שטוב האדם כאשר יש לו קניין נאה... ולפיכך אין לעם הארץ טוב בתכשיטי אשה כי חיבורו הוא מצד התאוה, אבל ת"ח שאין בו דבר זה וחיבורו לאשתו מסולק מן פחיתות החמרי והגנות, ראוי לו אשה מקושטת לפי מדרגתו והוא שרוי בטובה בעניין זה.

נמצאנו למדים, שאכן לאבות הקדושים יש עניין גדול ביופי מצד הנאת השכל מקניין טוב, וכל זה דווקא בזכות ההשקפה הרוחנית והשכלית שלהם. ודבר זה, לא רק שאין מניעה להזכירו בתורה, אלא אדרבא - יש בכך חשיבות עליונה, ללמדנו שהקב"ה לא ברא את היופי רק בשביל הצד החומרי שבאדם, אלא ליופי ישנה תועלת לעבודת השם אם מביטים בו במשקפיים הנכונות.

הדברים אמורים באופן מיוחד לגבי יעקב אבינו, שכן הוא עמוד התורה והאמת והוא סמל ומקור להשקפה הישרה והנכונה של תלמידי החכמים על יופי.

יהי רצון שנזכה לשקוד על התורה הקדושה באיכות ובכמות, וע"י זה נסגל לעצמנו הסתכלות טהורה וקדושה על העולם שברא אבינו שבשמים.

## ללא סוב

### למשגיח הרב יוסט

לרגל ארוסי בתו

לר' יהודה פין

לרגל הולדת הבן

לדוד קליין

לרגל נישואי

לגרשון רבינוביץ'

לרגל ארוסי



קוד באתר: 8303

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

שלמה שינובר, יצחק שיבני

פתח במסכתא

ונקדים לבאר את תירוץ התוס'. מהר"ם מלובלין ביאר, שכוונת התוס' שחילקו בין "אינו יכול לומר" ובין "ולא אמר", ד"אינו יכול" משמע שעתה אינו יכול, אך קודם לכן היה יכול, וזה לא שייך באלם או במי שלא ראה מעשה הכתיבה, ששני אלו לא יכלו לעולם. ולכן אי מיירי באלם וכו' הולל"מ "ולא אמר" [והוסיף מהר"ם דלפ"ז באמת הוה מצי לאקשוויי מתחילה "אילימא חרש - ולא אמר מיבעי ליה" (שהרי להבנה זו גם בחרש לא שייך הנוסח "ואינו יכול לומר") אלא דעדיפא מינה מקשי]. עכ"ד.

אבל מהר"ם שייף ביאר אחרת את תירוץ התוס', ותורף דבריו, דבאלם לא שייך הלשון "אינו יכול", לפי שהוא יכול לכתוב שהרי הוא בר דעת לכל דבר אלא ד"פומא הוא דכאיב ליה" (ע"פ הגמ' ביבמות קד ע"ב), ואילו "אינו יכול" משמעותו שאין לו שום יכולת להעביר את המסר שהגט נכתב לשמה, וזו כוונת התוס' דאי איירי באלם הולל"מ "ולא אמר" (ועי' בזרע יצחק לר"י לומברוזו שכתב כעין זה). ונמצא לפ"ז שהתוס' תירצו ממש כתירוצם של הרמב"ן והריטב"א והר"ן, אלא שקיצרו בלשונם. והרש"ש בתחילת דבריו כתב "ודברי מהר"ם בזה דחוקים", ולא פירש מדוע.

ובאמת דברי מהר"ם תמוהים מתרי אנפי:

האחד, מנא ליה החילוק שכתב, ד"אינו יכול" משמעותו בהווה ו"לא אמר" היינו לעולם, הרי בכמה מקומות מצאנו ד"אינו יכול" הכוונה אי יכולת כללית, ולא דווקא שנתחדשה בו עתה [ושור' בס' ארים נסי שכתב כן ע"ד מהר"ם].

ועוד נלע"ד להקשות קושיא חזקה יותר על פירוש מהר"ם: לדבריו, אמאי לא מוקמינן למתני' באופן שנתנו לה כשהוא בריא, ולא הספיק לומר בפנו"נ עד שנתאלם, ובאוקימתא זו נרוויח הכל:

- א. לא תהיה קושיא על רבה, משום שאלם בר-דעת הוא, ואע"פ שאינו יכול לבטא בשפתיים מ"מ יוכל לכתוב שהגט נכתב ונחתם לשמה (כמ"ש מהרש"א בביאור קושיית התוס').
- ב. מובן שפיר לשון המשנה "אינו יכול", שהרי לפ"ד מהר"ם "אינו יכול" היינו שקודם לכן היה יכול, וא"כ לשון זו מתאימה גם לבריא ונתאלם, שבעבר יכול היה לומר ועתה נסתם פיו ואינו יכול לומר.

ואפשר שתמיהות אלו הן שהביאוהו למהר"ם שייף לבאר באופ"א, ולשיטתו מיושב, ד"אינו יכול" היינו שאין לו יכולת לבטא בשום אופן שהגט נכתב ונחתם בפניו, וממילא באלם או בבריא ונתאלם לשון זו אינה שייכת, כי שניהם יכולים לכתוב שהגט נכתב לשמה, וא"כ היה לה למשנה לכתוב "ולא אמר".

ואחר כתיבי ראיתי בחי' רע"א בשמעתין שהקשה ע"ד מהרש"א, אמאי לא מוקמינן בבריא ונתאלם, ע"ש. [ושור' גם בחידושי הר"מ שהעיר מזה ועי"ש]. ונראה שהגרע"א תפס בהבנת התוס' כדעת מהר"ם, דאינו יכול היינו בהווה וכו', ולכן הקשה כן. אך לפמשנ"ת לק"מ, וכדברי מהרמ"ש.

והנה, להבנת מהרש"א בתוס' משמע דס"ל, דאם היה אלם מביא את הגט, היה כשר. ואע"ג דאינו יכול לומר בפנו"נ, מ"מ יתקיים בחותמיו

בגמ' (ד סע"ב): "תנן המביא וכו' ואינו יכול לומר וכו' אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו. והוינן בה מאי ואינו יכול לומר, אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא וכו', שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק לומר בפנו"נ עד שנתחרש, לרבה ניחא לרבה קשיא". ע"כ. ובתוס' (ד"ה אילימא) הקשו, אמאי לא מוקמינן לה באלם או במי שלא ראה כתיבת הגט. ותירצו, דא"כ הו"ל למימר "ולא אמר", ולא "ואינו יכול לומר". המפרשים האריכו לבאר כוונת התוס' בקושייתם ובתירוצם, ונדון בדבריהם להלן.

ומצאנו בדברי הראשונים תירוצים נוספים לקושיית התוס'. בתורא"ש ביאר, דלא אוקימנא למתני' באלם, משום שבזה ליכא שום חידוש, דהא לקמן בסוף העמוד איתא דהמביא גט ממד"ה ולא אמר בפנו"נ יתקיים בחותמיו, ולמסקנא מעמיד רבה בשניטת, וכ"ש באלם, ולכן מוקמינן לה הכא בפקח ונתחרש, דהוי רבותא טפי, דלא דמי לחרש גמור דלאו בר דעת הוא ולא מצי לאתויי גיטא. [וכע"ז כתב הרש"ש והרב משמרות כהונה מדנפשייהו].

והרמב"ן והריטב"א (לקמן ט ע"א במשנה) והר"ן (ג ע"א מדפי הר"ף, ד"ה מאי) פירשו, דלא מצי לאוקמי באלם, משום שהוא יכול לכתוב שהגט נכתב לשמה, אע"פ שאינו יכול לומר, וא"כ לא היה צריך שיתקיים בחותמיו. וק"ו מעדות אשה, שנאמנת לומר מת בעלי, כ"ש הכא דגופו של גט מוכיח עליו. ע"ש. [ונראה להוסיף, שהרי אמירת בפנו"נ היא מתקנתא דרבנן, כדאי' לעיל ריש מכילתין (ב ע"ב), ובפרט לפמ"ש התוס', דאין כאן אלא חשש לעז בעלמא. וכבר כתב בקצה"ח (סי' כח סק"יו), דבמידי דרבנן הכשירו מפי כתבם, יעו"ש].

ועי' למהרש"א שכתב בביאור קושיית התוס', דהשתא דאוקמא למתני' באופן דחוק, שנתנו לו כשהוא פקח ולא הספיק לומר עד שנתחרש, אבל אי הוה מוקים ליה באלם או שלא ראה כו' תוקמא בפשיטות טפי דנתנו לו ג"כ כשהוא אלם דראוי הוא לשליחות דבר דעת הוא. והוסיף, שעפ"ז נוכל גם ליישב קושיית הרשב"א (ועי"ש מה שביאר) מדוע הוצרך להאריך ולומר "והוינן בה" וכו', ולא מקשינן לרבה מגופה דמתני' (כצ"ל, ודלא כנדפס לפנינו 'בברייתא'), אלא לדברי התוס' ניחא, דאי הוה מיירי באלם, לק"מ לרבה, דהא באלם לא סגי בקיום חותמיו אלא בעינן שיכתוב בפנו"נ, דלענין לשמה סגי בכתיבה, ואין בזה דין מפייהם ולא מפי כתבם, והקיום שיש בו עדות נעשה ע"י עדים, וממילא יובנו דברי המשנה אף לרבה. ולכן צריך להביא דברי רב יוסף דמוקים לה בפקח ונתחרש וע"כ קשיא לרבה איך סגי בקיום חותמיו, הרי בחרש לא מועילה כתיבתו כלל, ואכתי איכא חשש דלשמה. וזו גופא קושיית התוס' אמאי לא מוקמינן באלם - שע"ז ימלט רבה מהקושיא (בנוסף לכך שאוקימתא זו אינה דחוקה, כנ"ל).

עולה מדברי מהרש"א בדעת התוס', דלא סגי בכתיבתו של האלם, אלא צריך גם קיום ע"י עדים [ובזה ביאר את קושיית התוס'], ודלא כהרמב"ן וסיעתו שהאלם יכול לכתוב במקום לומר ולכן א"א להעמיד באלם [ובזה יישבו את קושיית התוס']. ולהלן יתבאר דברי התוס' באופ"א.

ולפ"ז, כל פלוגתת התוס' כנגד הרמב"ן וסיעתו היא כך: לדעת התוס', באלם איכא פסוה"ג, ולכן לא תועיל לו כתיבה. אך להרמב"ן והריטב"א והר"ן, כיון שיכול לכתוב אין זה פסול בגופו, ולכן כשר בכתיבת בפנו"נ וא"צ קיום חותמות [ולשיטתם זהו התירוץ על הקושיא אמאי לא מוקמינן באלם, משום דא"א להעמיד כך, כי בכה"ג כשר ולא ע"ז נאמר יתקיים בחותמין]. והנ"מ בין השיטות לעניין אמירת בפנו"נ אי בעינן קיום, וכן לעניין עדות קידושין וכל מקום שהעדויות אינה זקוקה לאמירה דווקא. ונראה שיסוד מחלוקתם אם קיום שטרות הוא בגדר עדות ממש (דעת התוס'), או גילוי מילתא בעלמא (הרמב"ן וסיעתו).

ועי' בשו"ע (הו"מ ס' כח סע' יא) שפסק דלא כר"ת בדין מפייהם ולא מפי כתבם (שיטת ר"ת הידועה, שדין זה נאמר רק במי שאינו יכול לומר, היינו אלם, ע"פ הגמ' להלן ע"א. עי' תוס' ב"ב מ ע"א ועוד). והסכים עמו הרמ"א בהגה שם, דמפייהם ולא מפי כתבם שייך בכל אדם, כשיטת רוב הראשונים (ומה שנקטה הגמ' להלן אלם הוא דוגמא בעלמא). ואילו בס' מו סעיף ז וכן באה"ע ס' קמב כתב הרמ"א דמהני מפי הכתב בקיום שטרות, והדברים סותרים לכאורה. וכבר העיר בזה הש"ך (בס' מו) ובקצה"ח הנ"ל (על סע' לו).

אך לפי האמור הרי הוא כמבואר, שלעניין עדות לא נפסק כדעת ר"ת, ולכן מפי הכתב פסול בכל אדם. אבל לעניין קיום נקטינן כר"ת, שאם יכול לומר, יכול לכתוב, ומפי כתבו כשר. אבל באלם פסול בכל גוונא (גם בקיום), ולא מהני מפי כתבו לעולם, דבזה אף ר"ת מודה וכנ"ל, שהרי השו"ע והרמ"א פסקו כשיטת התוס' ודלא כהרמב"ן (כמבואר בב"י באבן העזר שם), ולכן אלם יש בו פסול הגוף.

[ויש חולקים וס"ל שיכול לכתוב, וכדלעיל מדברי הרמב"ן והריטב"א והר"ן]. וכן משמע בתורא"ש שהובא לעיל, דלא נקט אלם משום שאין בזה רבותא, והחידוש היותר גדול הוא בפקח ונתחרש. ומדבריהם למדנו, שלדינא אלם כשר להבאת הגט אע"ג דאית ביה פסול הגוף באמירה. ועי' בשו"ת הריב"ש (ס' רמ) והביאו הרמ"א (אה"ע ס' קמב סע' ז), שאלם לא יוכל להביא גט אע"פ שיכול לכתוב, הואיל וצריך לאומרו בפיו. וכן הביא מהר"ם שיף בסוגיין, וגם מ"ש הריב"ש במק"א (ס' שפב), עש"ב.

ובקצה"ח (ס' מו סק"ט) כתב דבאלם איכא פסול הגוף שנאמר 'אם לא יגיד' (כמבואר במכילתין ע"א ע"א) ומדמה את פסולו לסומא וחרש (כמבואר בתוספתא שבועות פ"ג ה"ו), והאר"ך להוכיח כן, ומש"ה אינו נאמן אף בעדות ראייה כמו קידושין וכיו"ב, ופסול אף לחתימה או לקיום אע"ג דבכה"ג בבריא כשר ואין איסור דמפייהם ולא מפי כתבם, יעו"ש. והדברים עתיקים. ובסוף דבריו כתב, דאע"פ שיש בו פסוה"ג, מ"מ לשליחות דהבאת הגט כשר. ואמנם אינו יכול לומר בפנו"נ, ולכן יתקיים בחותמין. והקשה, לפ"ד הריב"ש דמפי כתבם מהני בקיום דרבנן, מדוע לא יועיל באלם מפי כתבו. וכתב דאולי החמירו בזה משום חומרא דאשת איש [ודלא כהר"ן שכתב דאלם כשר]. עכת"ד.

איברא, דכל מה שאמרו שיש באלם פסוה"ג, היינו דווקא לעניין אמירת בפנו"נ, אך להבאת הגט ודאי דכשר, ולא דמי לחרש. וקושיית התוס' אמאי לא מוקמינן באלם, כוונתם מדוע לא מעמידים **למסקנת הגמ'** באלם [כמדויק בלשונם: "ולא בעי למימר 'כגון אלם'", היינו כתחליף לאוקימתא "כגון שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק" וכו']. ואמנם עי' למהר"י זרקא בס' עוד יוסף חי, וצ"ע].

## ואהבת לרעך כמוך ליאור ברנדווין (ב')

המתעורר יש בחירה חופשית, אני יכול לשלוט על הרגשות שלי. ומוכרח לומר כך מכיוון שציווי התורה "ואהבת לרעך כמוך" או "לא תחמוד" מגלה שהרגשות הם בשליטתנו, שאם לא כן לא שייך היה לצוות על כך. איך אנו יכולים לשלוט על הרגשות?

הרגשות מושפעים מתפיסת עולמנו, אם האדם החליט בשכלו שדבר מסוים הוא טוב, הוא יחוש כלפיו רגשות חיוביים. וכן להפך. למשל, אם אני חושב שאדם מסוים הוא מושחת- יתעורר בתוכי רגש של סלידה כלפיו. לעומת זאת אם אני אלמד כמה ה' מטיב לכל- אתמלא באהבה גדולה וביראת שמים. כדי שרגשות האדם יהיו מכוונים לפי מה שהתורה מדריכה הוא צריך ללמוד בשכלו על אותם דברים ולפתח תפיסת עולם ביחס אליהם. בדרך זו ממילא הרגשות יצופו ויעלו בדרך הראויה.

אך הרמב"ן הבין שמצוות "ואהבת לרעך כמוך" נאמרה על דרך ההפלה וכך כתב "וטעם 'ואהבת לרעך כמוך', הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולימד 'חייך קודמין לחיי חבירך' (ב"מ סב ע"א)". דהיינו, שאין כוונת התורה שיאהב את חבירו בדעתו כנפשו, אלא שיטיב לחבירו במעשים כמו שרוצה להיטיב לעצמו.

יסוד בשמירת מצוות שבין אדם לחבירו הוא "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, ט), כמו שרש"י מביא על אתר: "אמר רבי עקיבא: זה כלל גדול בתורה".

החפץ חיים בפתיחה להלכות לשון הרע מסביר "שנצטוינו בזה לחוס על ממון חבירו כמו שחש על של עצמו, ולחוס על כבוד חבירו ולספר בשבחו כמו שהוא חושש על כבוד עצמו".

הרמח"ל מסביר בצורה דומה במסילת ישרים (פי"א) שהאדם צריך לאהוב את חבירו כמו שאוהב את עצמו, "על כן באה התורה וכללה כלל שהכל נכלל בו - 'ואהבת לרעך כמוך' - כמוך בלי שום הפרש, כמוך בלי חילוקים בלי תחבולות ומזימות, כמוך ממש".

אך נשאלת השאלה, איך אדם יכול לשלוט ברגשותיו ברמה כזאת? הרי דבר זה נראה רחוק מכוחות הנפש של האדם לאהוב את האחר בדיוק כמו שהוא אוהב את עצמו?

נענה על שאלה זו באמצעות דבריו של הרמב"ם בשמונה פרקים, שם מסביר שהנפש מחולקת לחמישה חלקים, אחד מהם הוא החלק המתעורר שבזה החלק מתחוללים כל רגשות האדם וכדברי הרמב"ם: " הוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לדבר מה, או ימאסהו". בחלק

קצתנו כאשר נאהב את עצמנו, ושתהיה אהבתי וחמלתי לאחי כאהבתי וחמלתי לעצמי". וכך גם דעת בעל ספר החינוך, וזה לשונו: "מצוה לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש". ומדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל משמע גם כן שזו מצוה חיובית ולא רק בדעת אלא גם במעשים.

אכן, דעת מהרש"א (שבת לא ע"א) שמצוה זו היא על דרך השלילה, והיינו שלא לעשות רע לחברך כמו שאינך רוצה שישעו לך רע, ולמד זאת ממה שאמרה הגמרא בלשון "מה ששנאוי עליך אל תעשה לחברך" בלשון השלילה, ולא אמרו "מה שטוב לך עשה לחברך".

ועד כמה חייב אדם לעסוק במצוה זו? דעת הגר"ח קניבסקי (ארחות יושר גמילות חסדים עמ' יד) שאין לה שיעור ואינו חייב לעסוק בה כל היום, ואם צריך לעסוק בצרכי עצמו אינו מחוייב לעסוק בצרכי חבריו, אלא כשיש ביכולתו מצוה עליו לסייע לחבריו.

יה"ר שנזכה לקיים מצוה זו וממילא את כל מצוות בין אדם לחבריו בשלמות ובטוב לבב.

כעין זה כתב החזקוני: "שאי אפשר שיאהב חבריו כנפשו ממש, אלא שיעשה לו טובה כמו שאוהב שיעשה חבריו לו טובה". ובדרך זו מבאר החפץ חיים בהלכות לשון הרע כלל ה' סעיף ו' שהכוונה למאמר חז"ל "מאי דסני עלך לחברך לא תעביד", שכוונת הגמרא שאם היית במדרגתו של אותו אדם והיית מקפיד על דבר מסוים, אל תעשה כן לחברך.

בהקשר לדברי החפץ חיים שהבאנו לעיל במצוה זו, שכתב "לחוס על כבוד חברו ולספר בשבחו כמו שהוא חושש על כבוד עצמו" - יש לדון האם גדר המצוה "ואהבת לרעך כמוך" היא מצוה חיובית - לדאוג לצרכי חבריו כמו שדואג לעצמו, או מצוה שלילית - שלא להזיק ולצער לחבריו כמו שאינו מזיק ומצער את עצמו?

מדברי הרמב"ם משמע שזו מצוה חיובית, וכך כותב (פ"ו מהלכות דעות ה"ג): "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד מישראל כגופו, שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך', לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו". וכן מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה רז) שכתב "שצונו לאהוב קצתנו את

## בינה ודעת ר' בן-ציון סופר

## שפתי תפילה

מילאה את ייעודה, כמו גם הימצאותו של עם ישראל בארץ ישראל. במצב כזה התוצאה ההכרחית היא - "גלה עמי מבלי דעת", ואומר "כי לא עם בינות הוא, על כן לא ירחמנו עושהו" (שם כז, יא).

בתפילתנו להחזרת העטרה ליושנה, אנו פותחים בבקשה על הדעת. אנו משתוקקים לשוב למצב שבו "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". אמנם מציאות כזו תיתכן בשלימותה רק לאחר השראת השכינה בתוכנו, אך כדי שנוכל להתחיל לצעוד לכיוונה, עלינו לקבל מתנת חנים של דעת מאוצרו של יוצר-כל, **חונן הדעת**. על ידי הדעה שייטע בנו ה' נוכל לשוב ולהכיר אותו, ומתוך כך לשוב בתשובה שלימה לפניו - וזהו השלב הבא עליו אנו מבקשים בברכה הבאה.

ראיה ברורה לכך שהדעה עליה אנו מבקשים בברכה זו היא בעיקר דעת ה', מנוסח תפילת 'הביננו' הנאמרת כתקציר לתפילת שמו"ע בשעת הדחק (ברכות כט ע"א). בתפילה זו כל ברכה מ"ג הבקשות שבשמו"ע מוזכרת בקצרה. ברכת הדעת נזכרת ראשונה במילים "הביננו ה' א-להינו **לדעת דרכיך**" - לא סתם דעת, אלא דעת דרכיו של ה'.

כעת נבין גם מדוע נסמכה **הדעה לקדושה**. קדושת ה', כפי שראינו בשבוע שעבר, באה לידי ביטוי באופן הנעלה ביותר שלה דרך התגלותו של הקב"ה בעולמנו, עד אחרון הנבראים שבו. כאשר נלמד להקדיש את קדוש יעקב, נפנים את גודל קדושתו של הבורא החובקת את כל הבריאה, אכן יחון אותנו הקב"ה בהשגת תפיסה גבוהה יותר ויותר במציאות ה' ובגדולתו. שנזכה.

הגענו בס"ד אל מרכז התפילה ועיקרה: הבקשות שבתפילת העמידה. הברכות הראשונות אינן אלא הקדמה ופתיחה לברכות אלו האמצעיות, והברכות האחרונות הן סיומת להן (ועניינן יבואר במקומן א"ה). אך התפילה עצמה היא י"ג בקשות אלו, המתחילות בברכת הדעת ומסתיימות בברכה הכללית על שמיעת התפילה. אמנם ראוי לתת את הדעת על פתיחת התפילה דוקא בברכת הדעת.

הגמ' במגילה (יז ע"ב) למדה זאת מסמיכות הפסוקים בישיהו (כט, כג-כד) - **"והקדישו את קדוש יעקב... וידעו תועי רוח בינה"** - מכאן שאומרים 'בינה' אחרי 'קדושה'. אך כמובן שעל הפסוקים עצמם יש לשאול, מדוע הקדשת ה' מביאה לכך שהתועים ידעו בינה.

כבר ביארנו כמה פעמים שכל י"ג הברכות האמצעיות הן בעצם בקשה אחת המורכבת מכמה שלבים זה על גבי זה, וענינה הכללי הוא תפילה על גאולת ישראל השלמה והשראת השכינה בתוכם. לפי ביאור זה, אך טבעי הוא שהשלב הראשון עליו אנו מבקשים יהיה פתרון לבעיות שגרמו לעם ישראל לגלות מארצם ולרדת ממדרגתם.

ואכן, כבר אמר הנביא ישעיהו (ה, יג): "לכן **גלה עמי מבלי דעת**". עם ישראל גלה מארצו כאשר הם 'איבדו את הראש'. הפסוקים נבניא שם אכן מתארים חברה שכל היום סובבת סביב משתאות, יין והוללות, אך כנראה שהחטא לא הסתכם בעצם רדיפת היין והשכרות. במצב זה באה לידי ביטוי מציאות שבה "את פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו" (שם, יב). עם ישראל התעלם מהתגלותו של ה' בעולם.

**הדעת** האמיתית והעליונה ביותר היא **דעת ה'**, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה, שהשגת המושכלות היא תכליתו של אדם בעולמו, ובראשן השגת הידיעות בא-להות. כאשר עם ישראל הפסיק לדעת את ה', להכיר את א-להיו דרך התגלותו בעולמו, השראת השכינה כבר לא

<sup>1</sup> מנוסח 'הביננו' ניתן לראות גם את המבט הכללי שהצגנו על ברכות שמו"ע, שכולן מהלך אחד של תפילה על כלל ישראל: "ומול את לבבנו... ותסלח לנו להיות גאולים...". עיין ברכות שם.