

## העיון בספר ויקרא בשנת השמיטה

העיון במסגרתו של ספר ויקרא הוא בעל פנים כפולות: הצדדים ה"טכניים"-היסטוריים של חבור הספר והמשמעות ההגותית של העובדות הללו. הדיון על מקומו של ספר ויקרא בין ספר שמות לספר במדבר מתייחס ללוח התאריכים של חומשי התורה. בעצם הענין כבר נחלקו אמוראים, ר' יוחנן ור"ל אם התורה מגילה נתנה או חתומה נתנה (גיטין ס' ע"א וראה תו"ש כרך י"ט במלואים פרק ד'). והמב"ט בספרו "בית א-להים" פל"ב דן לשיטת ר"י שהתורה מגילה-מגילה נתנה, מהו סדר הזמנים של חבור מגילות אלו.

"נראה כי ספר בראשית וכל מה שנדבר למשה עד סוף ספר "זאלה שמות", היה מר"ח ניסן במצרים ובהר סיני, עד ר"ח ניסן של שנה שניה שהוקם המשכן. באותו החודש מתחילה ועד סוף נאמר כל ספר ויקרא; וספר "במדבר סיני" מר"ח אייר של אחריו, עד סוף טבת של שנת הארבעים... וספר ו"אלה הדברים" מר"ח שבט עד ז' באדר... והרי שני הספרים המרובים במצוות... נתנו במעט מן הזמן".

אכן, ספר ויקרא הוא החומש היחידי שאין בו כל תאריך עצמאי, ואף הבטוי "ויהי ביום השמיני" שנוי במחלוקת תנאים, "שמיני" מאימתי, נמצא שאנו דנים על לוח הזמנים של מגילת ויקרא ע"פ סיומו של ספר שמות וע"פ ראשיתו של ספר במדבר "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן" (שמות מ' י"ז) "וידבר ד' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים" (במדבר א' א'). בין שני תאריכים אלו משובץ ספר ויקרא. אלא שלמקצת מן החכמים יש כאמור, חריגים בדבר. השאלה היסודית היא מתי חלו ימי המלואים, בסוף אדר או בראשית ניסן. "נחלקו חכמים, ביום השמיני, יש מהם, שאמרו שהוא שמיני למלואים שחל באחד בניסן, ויש מהם שאמרו כי חל יום שמיני בשמיני בניסן (לקח טוב' פ' צו. ראה תו"ש ויקרא ט' אות ה').

בדרכי שתי שיטות אלו הלכו אף הראשונים. רש"י שכתב בויקרא ח' ב': "פרשה זו נאמרה שבעת ימים קודם הקמת המשכן שאין מוקדם ומאוחר בתורה" (ראה תו"ש ויקרא ט' אות א', וברא"ם וב"גור אריה" על "הפוך דברי אלוקים חיים", ועל "הפרשיות שבאו כסדר"). ואילו דעת אבן-עזרא (שמות מ' ב') ש"הוקם המשכן בר"ח ניסן ואז התחילו ימי המלואים ושלמו בשמיני בחודש ואז נעשה כל הנאמר פה" [כפ' שמיני]. (ראה הסברת הדברים ב"התורה והמצווה" למלבי"ם ויקרא ח' ל"ז; ט' א'). הרמב"ן עקבי לשיטתו בנסותו לא להשתמש בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (שמות מ' ב') "ויהי ביום השמיני, זה היה ראוי להיות תחילת הספר ולמה נכתב כאן אלא שאין מוקדם וכו'. ואיני יודע אם זה כדברי הכל או הם דברי יחיד, כי על דברי ר' ישמעאל נאמר שם". (וראה בהערות שוועל, וברמב"ן ויקרא ח' ב', ט"ז א', במדבר ז', א', תו"ש ויקרא ט' אותיות א'-ה').

החריגה האחת מסדר הזמנים היא, איפוא, במאורעות שלפני "תחילת" ספר ויקרא בימי המלואים שלפני ר"ח ואילו החריגה השניה מתיחסת לשמונה הפרשיות שנאמרו בימי הקמת המשכן (גיטין ס') ולמסופר בספר במדבר על חנוכת הנשיאים ועל הפסח שעשו ישראל במדבר. (במדבר ה' ב', רש"י. ז' א', ט' א', רש"י: למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה, ע"פ פסחים ו' ע"ב.) מפני כבודם של ישראל נשתנה הרצף של הספור, המתייחס לתקופת החודש של "מגילת" ספר ויקרא.

בעית התאריך המתיחסת לראש הספר קשורה לשאלה נוספת. מאז בואם של ישראל לסיני היה הר סיני מקור ההוראות למשה. במצב זה בא שינוי עם הקמת אהל מועד, כך מוסברת הסמיכות בין סיום ספר שמות ותחילת ספר ויקרא. כל הדבורים, הן המפורשים והן שצויינו בכתוב ובסתמא, מקורם – החל מא' ניסן דהיינו, תחילת ספר ויקרא – באהל מועד. כך גם תתפרש כונת המדרש ב"ויקרא רבה" בראש הספר. "עושי דברו – לשמוע בקול דברו". עושי דברו הם המבצעים את בנין המשכן. לסוף ספר שמות המספר על עושי דברו, צמודה תחילת ויקרא הפותח בשמיעת הקריאה ע"י משה. בזכות העשייה באה אף השמיעה, זו שמעתה תתיחד רק לאהל מועד. מכאן החריגה בפ' צו, פרק ז', פסוק ל"ח, זו המזכירה את הציווי בסיני, ואילו הרמב"ן הסביר אף דברים אלו לפי שיטתו שהכל בא כסדרו. מכאן אף התמיהה על ההקדמה בראש מערכת הפרקים של סוף הספר "וידבר... בהר סיני" כשלאחריה כל פרטי פרשת השמיטה. תשובת הספרא – כלליה ופרטותיה נאמרו מסיני – הפכה את השמיטה לדגם של מסירת כל המצוות על פרטיהן המשתרגים (שש"ה פ"ג הערה 2).

תשובה זו היא רק לשיטת ר' עקיבא האומר (חגיגה ו') שגם הכללים וגם הפרטים נאמרו מסיני. (ראה מלבי"ם ראש פ' בהר, תול"ת ויקרא כ"ה אות א'. "תורת המועדים" ע' 387.) ואילו לר' ישמעאל יש לסמיכות שבין סיני לשמיטה משמעות מיוחדת.

כך שנינו במכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ג, מכילתא פ' ראה מכת"י. תול"ש כרך י"ט עמ' רנ"ט ושם בהערות. וע"ע "הרחב-דבר" שמות כ"ד ג', שיטתו של הנצי"ב. בפרשת המכילתא) "ויקרא ספר הברית ויקרא באזני העם" – מהיכן קרא. ר' ישמעאל אומר. בתחילת הענין מה הוא אומר "ושבתה הארץ שבת לד"; "וכן פרש החזקוני את הנאמר בשמות כ"ד י"ח "ויעל אל ההר, ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה", "ומיד נאמרה פרשת בהר שמספר בדיני הארץ כדי להמשיך להם שבשכר קבלת התורה ירשו הארץ". (ראה תול"ש שמות כ"ד אות קנ"ד, ובמלואים לתול"ש כרך י"ט עמ' שמ"ג וברד"צ הופמן ח"ב עמ' ר"ז.)

מעתה מתגלית כונה נוספת בדברי המדרש בראש ויקרא שאגב הזכרת הפסוק עושי דברו (הרומז על ההצמדה בין סיום שמות ותחילת ויקרא) באה אף הדרשה הנוספת על שומרי שביעית התלויה בו. ע"פ דרכנו, לא רק גררא כאן, אלא רמיזה לפרשת השמיטה שמקומה ההיסטורי במתן-תורה נעוץ כאן, לפני תחילת ויקרא.

לפי דברי המכילתא ולשיטת ר' ישמעאל סמיכות שמיטה לסיני תתפרש ע"פ המעמד המיוחד שיש לשמיטה הן בקשר לירושת הארץ והן בקשר לכריתת הברית על מתן תורה, והנסוח: כלליה בסיני ופרטותיה מאהל מועד, לא זז ממקומו.

לסוגיה היסטורית-הלכתית-טכנית "זו אף פן הגותי. ר' ישמעאל ור' עקיבא מכונים בפי האמוראים – "אבות העולם" (שקלים פ"ג ה"א). אבות אלו העמידו תולדות בדמות האסכולות, השיטות והבתים שהלכו בעקבותיהם. "דבי ר' ישמעאל" ו"כולהו אליבא דר"ע", והם עצמם תלויים בשיטת רבותיהם; כך למדנו ר' יוחנן (שבועות כ"ו ע"א): "ר' ישמעאל ששמש את ר' נחוניא בן הקנה שהיה דורש בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט. ר' עקיבא ששמש את נחום איש גס זו שהיה דורש את כל התורה כולה ברובה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט". בעקבות דברי הגמרא (סוטה ג' ע"א) "לימא ר' ר"ע בכל התורה כולה הכי פליגי" – נעשו נסיונות להסביר את היסודות העיוניים של כל אסכולה, שמהם מסתעפות המחלוקות והגישות השונות. כך ב"צפנת פענח" על התורה (שמות כ) במחלוקת ר"ע ור"י בדבר מילות ההסכמה על קבלת התורה. ר' יוסף רוזין מרוגוצ'וב חזר להסבירו אלו בהרבה מקומות מכתביו, ראה בלקט שהובא ב"מפענח צפונות" עמ' קמ"ט. כיוצא בדבר בלקוטי שיחות לאדמו"ר החבדי (פ' יתרו תש"ל) במחלוקת ר"ע ור"י על תהליכים במתן-תורה, כשכוון המחשבה הוא ביחס לדרגה הרוחנית של אבות השיטה. ר' ישמעאל כהן גדול, ור' עקיבא בן גרים (וע"ע "בית יעקב" ג' עמ' 266).

מעתה יש לנו לדון במחלוקת על סדרי מסירת התורה, האם היו בדרך של כללים ופרטים, בסיני ובאהל מועד, או שהכללים נאמרו מסיני והפרטים באהל מועד. עיון במהותם של הכלל והפרט מצינו במחשבה העיונית הן בגבול ישראל והן מחוצה לו. הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"א וח"ג פי"ח (ושם בפרוש שם-טוב ואבן-שמואל, וראה ב"מפענח צפונות" עמ' קי"ג).

במשנתו של ר' יוסף רוזין הרוגוצ'ובי תפס נושא זה מקום נכבד, ובעיוניו-נתוחיו הפלוסופיים-הגיוניים-הלכתיים שם הסביר הרבה סוגיות הלכתיות (שם, כל פרק ד', וראה "צפונות הרוגוצ'ובי" עמ' 9). וכך גם בנושא דידן: "בהך מחלוקת דחגיגה ר' וכמה מקומות גבי כללות נאמרו בהר סיני ופרטים בא"מ או גם פרטות נאמרו בהר סיני, וזה נ"מ למ"ש אם הם דברים נפרדים או הכל מציאות אחת, ובאמת זה הגדר היה החילוק בין לוחות הראשונות ולוחות האחרונות, דלוחות הראשונות היו כל התורה כולה בגדר נקודה אחת. וכל התורה כולה ענין אחד... אבל בלוחות האחרונות היו פרטים." ("צפנת פענח" מהד"ת פ"א ע"א וראה "מפענח צפונות" עמ' קי"ז. וראה שמו"ר פ' מ"ו: בלוחות שניות אני נותן לך שיהא בהם הלכות, מדרש ואגדות, הה"ד כי כללים לתושיה, וראה ירושלמי שקלים פ"ו ה"א: ממולאים בתרשיש, בין כל דבור ודבור שבלוחות היו כתובים דקדוקיה ואותיותיה של תורה. וראה רמב"ן ויקרא כ"ה א', שהפרטים נמסרו למשה, אמנם בסיני. אבל לא בעליה הראשונה, אלא בעליה השנייה,

בקבלת לוחות אחרונות. וראה "לקוטי תורה" לבעל ה"תניא" שה"ש י"א ע"ד, "פרי-צדיק" בראשית ס' ט', "דברי סופרים" ס' ל"ב, "מחשבות חרוץ" ס' ט"ו.)

**כיוצא בדבר כתב בהגהותיו על ספר שמות פ"ל פסוק כ"א,** "דאז הוה הכל נקודה, לא חלקות, וכל התורה והעולם וישראל הוה נקודה... אבל לאחור העגל [ובנין אהל מועד] נעשה הכל פרטים". ("צפנת פענח" שמות עמ' קנ"ד, וראה עוד שם ויקרא עמ' קס"ב, במדבר עמ' ע"ד.) ובהגהותיו על הפטרת נחמו הסביר את הכפילות של נחמו-נחמו "בבית ראשון הוה כלל, משא"כ בבית שני". (וראה "אורות" עמ' ק"ט.) ו"אמר דא"ה לע"ל יהיו שני הגדרים". ("צפנת פענח" דברים עמ' כ"ט וראה להלן פ' ואתחנן.) גדרים אלו, של כלל ופרט, אפשר להם להתנסח במינוח נוסף ע"פ העולה מדברי "שמועות ראייה". בפ' ויקרא דן במשמעות של "אש-דת" — "אש שחורה על גבי אש לבנה" (ירושלמי שקלים פ"ו סה"א, תנחומא ראש בראשית, רש"י דברים ל"ג ב.). הקלף, הגויל, הלוּבן, הבלתי נגדר, שאין לו קצבה, ואין הוא בא לידי בטוי בהיותו הכלל הכולל, הוא הרמוז בבטוי "אש לבנה", ואילו הכתיבה, ההגדרה, הסימון, הקצוב, המתבטא באותיות, בתבות, במשפטים, הוא יסודה של האש השחורה.

מעמד הר סיני יסודו ב"אש הלבנה". הוא הגילוי המקיף, הכולל, כך בדברי הזוהר (הובא בתו"ש כרך ט"ז עמ' ג') "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה, כל הדברים — כללא, דא היא כללא דכולא, דלעילא ותתא". מכאן מוסבר מדוע יצאה נשמתם במתן-תורה (שבת פ"ח ע"ב), כי מה מקום למציאות פרטית שעה שהכלל מתגלה בכל היקפו, זוהי בחינת האין, ההתאפסות של כל הפרטים בתוך הכלל. התעלומה שאין קורא לה. (ראה להלן, פ' נשא על מקור הברכה שאין בו מקום להתפרטות ושם על מעלתה של הכהונה המעוגנת במעלת הכלל. אמנם ראה גם פ' קרח.) אולם בתוך הכלל המקיף הזה נתייחד מקום לפרטים, היא ה"אש השחורה", אותיותיה של התורה, והרי לכל אחד מישראל אות בתורה, מציאותו האינדיבידואלית, יחודו בתוך הכלל. בטוי למתח רוחני זה בין הכלל לפרט נתן הרב קוק בשירו "כמה גדולה היא מלחמתי הפנימית" (זכרון, תש"ה). נשמתי הולכת ומתנשאת, מתעלה היא על כל השפלות הקטנות והגבולים... והנה שטף חיובים בא, למודים ודקדוקים לאין תכלית, סבוכי רעיונות והוצאת פלפולים מדיקנות של אותיות ותבות, בא וסובב את נשמתי הצחה, החפשית, הקלה ככרוב, הטהורה כעצם השמים, השוטפת כים של אור. ואני עוד לא באתי לזאת המדרגה, לסכות מראשית עד אחרית, להבין נעם שמועה, להרגיש מתק כל דקדוק, להיות צופה באור שבמחשכי עולם... [נמצפה אני להכיר] רום חביון, עוז עליון, הממלא כל אות וקוץ, כל הוויה ופלפול. (זכרון-סיני אלול תש"ה עמ' י"ז.)

**באספקלריה זו הוא ראה אף את בעיית הדור:** "החוצפא דעקבתא דמשיחא באה מפני שהעולם הוכשר כבר עד כדי לתבוע את ההבנה, איך כל הפרטים הם מקושרים עם הכלל". ("אורות התשובה פ"ד ס' י' וראה שם פ"א ד', פ"ב ו'. "אורות" עמ' פ"ב וראה "התשובה

במשנתו של הראי"ה קוק" עמ' 56). ב"אגרות ראייה" ח"ב עמ' רצ"ג פותח המכתב בהגיגים על יום שמחת עולמים, "ליום חג התבל, ליום הבכורים שלנו, שעם מרומם מחוגי כל הגה, יודע לתארו באדירות הקודש: "יום מתן תורתנו". לאחר פתיחה זו בא דיון הלכתי בדיני מזוזה, והמעבר בין שני חלקי המכתב מצויין במילים: "חפצתי לטייל בפרט"ים". (על בעית הכלל והפרט שהעסיקה רבות את הרב ראה "חכמת הקודש" סדר "איחוד הכללות והפרטות", "מוסר הקודש" סדר "הכללות" ובקובץ הראי"ה-סיני אלול תש"ל עמ' ש"ע ואילך. "אורות התורה" פרק א', פרק ג').

מעמד מתן-תורה אליבא דרבי ישמעאל, יסודו באש סיני הלבנה, הכוללת ומקפת, שאינה רתוקה למקום, שאינה נתפסת בחומר המתפרט שאינה נתונה לצמצום, להתחטבות ולהתפרטות (מכאן אף נובעת קדושת הר סיני הזמנית. ראה על קדושת המקום במחשבה היהודית, "הכיתל המערבי" תשל"ו) ואילו אהל מועד המוגדר בקרשים, במידות, המסויים במרכיביו הפרטיים הוא מקור ההתגלות של פרטי המצוות.

ר' עקיבא — שרשו אחר. "בשענה שנעלה משה [המתייחס לאש הלבנה, השקול כנגד כל ישראל] מצא לקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, (התגין דס"ת, רש"י) אמר לפניו, רבש"ע, מי מעבך על דך (מה שכתבת, שאתה צריך להוסיף עוד עליהם כתרים, רש"י) אמר לו, אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו רבש"ע, הראהו לי, אמר לו חזור לאחור. הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כוחו, כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך, אמר להם, הלכה למשה מסיני — נתישבה דעתו". (מנחות כ"ט ע"ב וראה "תפארת ישראל" למהר"ל, פ"ג. "רסיסי-לילה" עמ' 158, "קדושת לוי" בהעלותך, מחשבות חרוץ עמ' פ"ד). הכתרים-התגין הם "הפלישה של ה"אש השחורה" לשטחה של "האש הלבנה". ההשגה העליונה היא הכתר שעל גבי האות הפרטית. התג הדקיק, המעודן, המתיחס לכתב המסוים, המוגדר, המוקף ומוגבל, נשלח למעלה מהכתוב, "לעולם הכלל" ובו מקופלים-כלולים תילי-תילים של הלכות. בדרגת הר-סיני — "בשענה שנעלה משה" — היא הדרגה הכללית, אין משה נזקק לפרטים, אין הוא מבין את משמעותם של התגין, כל-כולו ב"אש הלבנה", ב"חלוק לבן" שמש משה (תענית י"א ע"ב, וראה "שמועות ראייה" פ' לך-לך תרצ"א). כדי להשיג את הפרטים הנתלים באש הלבנה ויונקים ממנה, הוא צריך לחזור לאחוריו, לסגת מעמדתו, לראשית שורות הכתב (ראה מהרש"א), לעצם האפשרות של ההתבטאות הפרטית. ושם — במקום שאינו מקומו — "לא היה יודע מה הן אומרים". הפתרון לכל המחזה — הלכה למשה מסיני, התלות של כל היצירה הפרטית בנקודת המוצא הכללית, מכוחה של תלות זו למד ר"ע שכללי התורה ופרטיה, אש שחורה ע"ג אש לבנה, אותיות וכתריהן, תבות וגויל המקיפן — כולם נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד.

הספור בתורה על המעבר בין הגילויים וההוראות שבהר סיני לבין אלה שבאהל מועד הוא — כפי שראינו לעיל — בעייתי מבחינת רצף ההרצאה. פרשת

בהר סיני על כלליה או על כלליה ופרטותיה, היא המהווה את מוקד הבעיה. הכללים האלמנטריים של מוקדם ומאוחר אף הם אינם תופסים כאן. בעולם "האיין" הכללי שבחינת המקום מתאפסת בו, אף הפן השני — הזמן — מאבד את משמעותו.

ענינו של המתן שבסיני — שהיה כללי, כך עולה מכמה וכמה דברים שבזוהר פרשת יתרו. הבטוי לכלליות זו הוא הציווי על השבת "זכור את יום השבת לקדשו" — איהו כלל כולא. הוזכרו הדברים אצל בעל שפ"א: "בזוה"ק, שבת כלל דכל אורייתא כולא, וכן בגמ' הכופר בשבת הוי מומר לכל התורה כולה" (שפ"א שמות עמ' מ"ג וראה לעיל פ' יתרו). "בזוהר איתא דזכור ושמוד כללא דכל אורייתא" (שפ"א דברים עמ' 28 וברמב"ן שמות כ' ה'). ב"פרי-צדיק" המשיך את הקו: "כמו שבת כללא דאורייתא כן שמיטה ג"כ כללא דאורייתא שהיא ההכרה שיש בורא עולם" (פ"צ בהר ס' א' וע"ע קובץ הראיה עמ' כ"א). ובנסוחו של בעל שפ"א: "מצות השמיטה אינה מצוה פרטית... וכמו בשבת (ויקרא עמ' צ"ו) נמצא שההשוואה "שבת לד" כמו בשבת בראשית, מוסברת אף ע"פ היסוד הכללי המשותף לשנים.

יחודה של השמיטה — בכלליותה, ולכן לשיטת ר' ישמעאל הכהן היא היוותה את המוקד של הספר שעליו נכרתה הברית, ומכאן יסוד סמיכותה לסיני. ענינה של השמיטה אצל הר סיני, כי זו כזה הם מעולם ה"אש הלבנה", הבלתי מתבטאת בפרטים; אדמת בור שאינה "מתבטאת" בגידולים, שאינה מתפרטת בצמחים, שקועה היא בעולם ה"איין" הדומם, הכללי, הבראשיתי, "לפני אחד" — המתפרט — מה אתה סופר". ההוראה על היסוד של שמיטת קרקעות הכרח לה שתבוא רק מסיני, על הפקעת התלות מן האדמה אפשר לצוות רק מהבחינה הכוללת ולא מאהל מועד ה"מקומי".

ואילו ר"ע, האישיות המאוחדת, הכולל בתוכו את כל המרחקים, את כל המרכיבים, בן הגרים שהגיע עד לכתר, הדורש את התגין, העומד על קרקע המציאות הפרטית ובונה מגדלים פורחים באויר הכלליות — הוא הגורס "כלליה ופרטותיה נאמרו בסיני". בנקודת המעבר שבין האש הלבנה של סיני לבין האש השחורה של אהל מועד, באה השמיטה המהווה מצוה מאחדת של שתי הבחינות, ומשמשת דגם להרכבה המופלאה של שני הגדרים, "כלליה ופרטותיה". השמיטה שכאמור היא מצוה כללית מחד, מהווה, מאידך, דוגמא מופתית לריבויים של פרטים "זאין מספר לדינים ואיסורים שיש בפירות שביעית שצריך לנהוג בהם קדושת שביעיות" (תד"ה שאין, סוכה ל"ט, ומכאן תשובה להערות בעל "אור החיים", בעל "פרי צדיק", בעל "כלי חמדה" מדוע נבחרה דוקא השמיטה להדגמה וראה להלן: שבעות בשמיטה).

בפרשת הבריאה מופיע המושג אור חמש פעמים, כנגד חמשה חומשי תורה (ב"ר ג' ה') "וירא אלוקים את האור כי טוב — כנגד ספר ויקרא שהוא מלא הלכות רבות". ש"כל הספר מתחילה ועד סוף הלכות ודינים שהן מאירות עיניו של אדם, ולפיכך נכפלו

ב' תארים, "אור" "כי טוב" ("יפה-תואר"). וב"פרי-צדיק" (בראשית ס' ב') "ספר ויקרא שהוא מלא הלכות רבות, והיינו התפשטות האור בכל הפרטים". נמצא שבפתחו של ספר ויקרא "הפרטי" רמזה מצות השמיטה שהיתה ראויה להיות ראש הספר, במעבר שבין הר סיני הכללי לאהל מועד המתפרט. אותה קריאה למשה – בקול דברו – באה לאחר העשייה של המשכן.

**מכאן אף הסבר ל-"א" זעירא שבראש הקריאה.** (ראה תו"ש ויקרא פרק א' אות ו' ושם בהערות בשם האר"י שזעירא ר"ת – זה ר' עקיבא ישיג אותו. ושם בהשלמות עמ' רמ"ט על בעל ספר "מגלה עמוקות" שכתב ספר גדול ובו אלף אופנים על אל"ף זעירא של "ויקרא"). "בחינת אתון זעירין נראה דהוא מילה דתליא בעובדא, שאור תורה מתפשט ומצטמצם בתוך מעשה המצוות... ובמדרש "עושי דברו לשמוע בקול דברו", כי צריכין לקשור המעשה בדבור, ודבור במחשבה" (שפ"א ויקרא עמ' 10). ואילו ב"שמועות ראייה" פ' ויקרא תרפ"ט דן על הקריאה למשה שהיתה בבחינת האש הלבנה, שאינה מצטמצמת, שאינה פוסקת ומכאן "א" זעירא, צמצם את בחינת האש השחורה.

הזכות לשמוע את הקול הבלתי פוסק, שהוא מעצם הגדרתו כללי, חצוב מלהבותיה של האש הלבנה כשהוא יוצא מאהל מועד המתפרט – שמורה לגבורים המקדימים את העשייה – עושי דברו. מכאן הענין המיוחד של עיון בספר ויקרא, המלא פרטי-אורות, בשנת השמיטה. מה שעבר על עושי המשכן – במעברם מלשונותיה של אש סיני הלבנה, הלוחשת בכלליות דממתה, עד התעלותם לשמוע קול דברים מתפרטים באש שחורה מבין שני הכרובים – הוא שזוכים לו גבורי כח שומרי שביעית המתכללים בעולם האין הזומם; בבואם ללמוד את תורת האהל המתענפת לדקדוקים עד אין מספר, הרי הם מתעלים לשמוע את הקול הגדול המתפלש בתוך האותיות המתפרטות, הוא הקול הסינאי הנשמע מתוך האש – זו המאירה כשחורה על גבי לבנה (ראה "אגרות ראייה" ח"א עמ' רס"א).

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

## פרשת ויקרא

### מנחת אביב בשביעית

בפרשתנו נפתחת סוגיית הקרבנות, ראשיתה בהקרבה הבאה מן החי "אם עולה קרבנו מן הבקר" (ויקרא א' ג') והמקביל לה בהמשך (פרק ג' א') "ואם זבח שלמים קרבנו", ובין שניהם – פרשת המנחות, אלו הבאים מן הצומח (פרק ב'). על סמך דיוקים לשוניים כתב המלבי"ם "ופרשת המנחה היא כמאמר מוסגר" וכן הדגיש בעקבותיו רד"צ הופמן.

בתוך המנחות בא פרוט מנחת סולת, מאפה תנור, מחבת ומרחשת והוראות כלליות על הקרבת המנחות, ולבסוף – פרשת מנחת בכורים, שהיא מנחת העומר שהשלמת ענינה נזכרת להלן פרק כ"ג י'.

מילת הפתיחה "ואם תקריב" נתפרשה ב"תורת כהנים": "ר' יהודה אומר עתידה מנחת בכורים לפסוק ולחזור, וכן הוא אומר "אם יהיה היובל לבני-ישראל", עתיד היובל לפסוק ולחזור. המלבי"ם בפרושו הדגיש את חידושו של ר' יהודה "שיפול מילת 'אם' גם על דבר שהוא מחוייב מצד עצמו והוא אפשרי מצד הזמן – אם לא יוכל לעשותו בכל זמן, שעל זה נאמר "ואם תקריב", כי מציאות העומר אפשרי מצד שעתיד לפסוק ולחזור תמיד... ורצתה התורה לרמוז שהמקדש, שבו תלוי הבאת העומר, וישיבת ישראל על אדמתו, שבו תלוי מצות היובל הוא דבר אפשרי שיוכל להתבטל בחטאים".

אמנם את שאלת המפרשים שלפי זה היתה צריכה מילת התנאי "ואם" להופיע בכל הקרבנות שבטלו עם החורבן – דחה המלבי"ם "כי די בשרמו להם זה במקום אחד". ועדיין התמיהה קיימת, מדוע נבחרה הדוגמא האחת דוקא במנחת העומר. אולם לאמיתו של דבר יש לעומר ומנחתו מעמד מיוחד ביחס למתנת א"י. כך דרשו חז"ל (ויק"ר כ"ה ד') "מאיזה זכות זכו ישראל לירש הארץ, הוי אומר בזכות מצות העומר דכתיב גביה כי תבואו, לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם כי תבואו אל הארץ וכו'". ובכוון זה אף דרשתו של ר' יוחנן (שם אות ו) "לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך שע"י מצות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען".

מהאמור עולה שדווקא במנחת העומר הדגישה התורה את ההתנייה שבמתן א"י – "ואם תקריב מנחת בכורים". וכיוצא בהדגשה זו המשפט הפותח את פרשת העומר האחרת "דבר אל בני-ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם" (ויקרא כ"ג י'). והנה פתיחה כזו, זהה במילותיה, מופיעה אף בראשית פרשת בהר (ויקרא כ"ה ב') כהקדמה למצות השמיטה "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם". נוסח כזה מתייחד רק לשני המקומות: הקדמה לפרשת העומר והקדמה לפרשת השמיטה. המכנה המשותף לשתי הפרשיות – שהן עוסקות בתוצרת פרי אדמת א"י, האחת – לגבוא והאחרת – למעשי



הדיוט, אלא שיש משמעות פנימית לכפילות בלעדית זו: מתנה מותנית, אפשרית, הרי היא בהתאם למעשיהם של ישראל, ואילו זו המוחלטת, המחוייבת, נובעת מצד הזיקה ההיסטורית של העם לארצו.

לשון המתנה הבא במפורש בראש פרשת השמיטה ובראש פרשת תנופת העומר ונרמז לפנינו "ואם תקריב מנחת בכורים" מתפרש ע"פ הנחת היסוד של בעל "שפת-אמת". (פ' בהר תרמ"ח, וע"ע על מתנת ההתחדשות בשבת ובשביעית, ש"ה עמ' 111, ולעיל פ' תולדות. על הקרבת העומר בשנת השמיטה ראה בתר"כ בהר פ"א ו' וברבינו הלל שם, וב'לאור ההלכה" עמ' קכת, תר"ת שמות לד, לב.) "הש"י נתן לנו א"י, להודיע כי לד' הארץ, כדאיתא בתנחומא, הש"י הקנה העולם לאברהם וחזר והקנה לו, וזו מצות השמיטה, שנתנה לבנ"י הארץ מחדש, ובכל שמיטה נתחדש המתנה". וכיוצא בזה כתב בענין העומר "אמרו חז"ל הביאו לפני עומר שיתברך לכם תבואות שבשדות, אין הפרוש שתהא הכונה כדי לקבל ברכה בלבד, אבל הפרוש הוא שבנ"י מביאין הטבע להש"י, ומבררין שמאתו הכל... וע"י שמבטלין הכל אליו ית' ממילא הברכה שנמשך מגיע להם בראשונה... ע"י בטול כל הכוחות אליו ית' ממילא חוזר הכל להם" (שפ"א ויקרא עמ' 72).

יסודו של קו מחשבה על התחדשות המתן, במחשבת השבת כפי שניסחה בעל "אור החיים" (בראשית ב' ג') והובאה בדברי בעל שפ"א: "שתהיה להם תמיד בחינת הנתינה יתן ויחזור ויתן, שבכל שמיטה ושבתה הארץ לד', וכעין שכתב ב"אור החיים" על כל שבת שניתן חיות חדש לבריאה, וכשם שנאמר בשבת בראשית כן בשמיטה" (שפ"א ויקרא 196).

התנאי המשותף לקרבנות ולשמיטין יצר אף את הסמיכות בלשון הרמב"ם על חזון העתיד: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש, ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה" (הלכות מלכים פ"א ה"א).

בתוך תקות החידוש של מעשה הקרבנות בעולם המשיחי, מתייחד הוא חלקה של פרשת המנחות: אין לה בטול אף בעולם העתידי המתוקן, בעולם שכולו שבת, שנאמר "וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות". (מלאכי ג' ד' וראה ב"עולת ראייה" ח"א עמ' רצ"ב, "קול הנבואה" עמ' רנ"ד-רנ"ה, ובמאמרו של הרב י. שביב: תורת המנחה, "מורשה" ג', תשל"ב.)

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
www.daat.ac.il

פרשת צו – שבת הגדול\*

## חמץ ומצה בשבת ובשביעית

קרבן התודה הנזכר בפרשתנו מיוחד הוא בתוך מערכת הקרבנות בכללן. דרך כלל תופסת ההוראה – "כל המנחה אשר תקריבו לד', לא תעשה חמץ" (ויקרא ב' י"א). אולם היחיד המקריב את תודתו, מביא עמה לחמי תודה, חלקם חמץ וחלקם מצה. "חלות מצות... חלות לחם חמץ" (ויקרא ז' י"ב).

הבנתו של יחוד זה, התפרשה לבעל "שפת-אמת" בהתייחס לדברי המדרש (ויק"ר ט' ב') על הפסוק בתהילים נ' כ"ג: "זובח תודה יכבדני ושם דרך אראנו בישיע אלוקים". ענינה של התודה שאינה באה על חטא, אלא על ניסים שהתרחשו – "על דבר הודאה על נס שנעשה לו... שהם צריכין להודות" (רש"י ויקרא ז' י"ב), על תודה זו סובבים דברי המדרש ו"שם דרך – אלו מסלקי דרכים, אלו שהן מדליקין נרות כדי להאיר בהם לדבים". הדרכים הללו, הנזכרים בזיקה לחובת התודה, הם דרכי החבור בין העולם הטבעי, בו פועלים חוקים קבועים וידועים, לבין העולם הניסי העל-טבעי בו מתרחשים החריגים.

יש שמהלכם של דרכים אלו הוא סמוי והם עניני הנס הנסתר והגלוי כמינוחו של הרמב"ן (שמות י"ג ט"ז), ויש שהם נחשפים וגורדים עמם את חובת פרסומי ניסא. "כי באמת כל הטבע הוא ג"כ הנהגתו ית"ש, רק שאינו ניכר, וכשעושה השי"ת לפעמים ניסים הרי זה יצא מן הכלל, ללמד על הכלל כולו, להודיע כי השי"ת ברא ומנהיג כל הטבע ג"כ" (שפ"א ויקרא ע"ב 26).

ברורם של דרכים אלו הוא הנקרא "ושם דרך", ומכאן הדימוי של מעלי האור במבואות האפלים. האור והאפלה, הנס והטבע, הגלות והגאולה, הסכנה וההצלה הם המתבטאים בחמץ ובמצה. "מצה הוא הנהגה עליונה בלי הסתר, וחמץ הוא כשמתלבש בטבע ומשתנה ע"י צמצום והסתר, וזה שאור שבעיסה, שמשנה העיסה, והנס ביציאת מצרים היה למעלה מכל הטבע ולכן הוא מצה".

לעומת זאת כשבאה הנהגה ניסית שלובה בתוך הטבע, הרי חמץ ומצה משמשים כאחד, והוא ענינם של לחמי התודה. מכאן הדימוי על אלומת האור הניסי בתוך אפלת הטבע השגרת, מכאן סלילת הדרכים בין העוה"ב לעוה"ז – "זובח תודה יכבדני", לשון כפולה, בעוה"ז ובעוה"ב (ויק"ר שם). ו"זהו שצריכין להודות ולהניח שגם הטבע הכל מהנהגתו ית', ללמד על הכלל כולו" (שפ"א שם). כיוצא בחלוקה

\* בשמיטת תשס"א חלה פ' צו – שבת הגדול בערב פסח.

זו הוא היחס בין תורה למצוות "נר מצוה ותורה אור" (משלי ו' וראה בהקדמת המהר"ל ל"דרך החיים"). "התורה אור למעלה מהגשמיות והטבע" — האידאה בעולמה הרוחני. לעומת זאת המצוות — "הם נרות, איך להביא אור התורה בכל המעשים". "ולאשר המצוות הם בעשייה, צריכין שימור שלא להחמיץ במחשבות זרות ופניות הבאות מצד שותפות המעשה בגשמיות, והזריזין למצוות מתדבקין בהתלהבות שורש המצוה, ואין באין לחמוץ". ומכאן יסוד ההשוואה בדברי המכילתא שהובאה ברש"י (שמות י"ב י"ז) "ושמרתם את המצות — כדרך שאין מחמיצין את המצה, כך אין מחמיצין את המצוה". ע"פ הדברים עולה אף הוראה חדשה לשם "שבת-הגדול". בו ביום נצטוו ישראל על המצוה הראשונה. (תוס' שבת פ"ז ע"ב ד"ה ואותו יום. וראה במחזור ויטרי שהוא שבת ראשון שנכנסו למצוות, וע"ע חידושי הר"ם על התורה עמ' קמ"ח. שפ"א ויקרא עמ' 73.) מציאות המצוות וריבויין בישראל יש להם יחס לגודל, כך בדברי הפסוק (ישעי' מ"ב כ"א) ד' חפץ למען צדקו, יגדיל תורה ויאדיר, ובדרשת חז"ל "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". (מכות כ"ג ע"ב, וראה "עולת ראייה" ח"א עמ' רל"ט, "אורות התשובה פס"ז א'). הזיכוי והזכות נובעים מהתפשטות "הארת התורה בעשייה". הגודל הוא הבטוי לפלישת הנצח לתוך החולף, העוה"ב לעוה"ז, האור לתוך החושך, המצה לתוך עולם החמץ. הגדלות היא לא להחמיץ בתוך עולם השאור.

למערכת הזו ישנה התייחסות אף לשבת ולשביעית. השבת היא מעין עוה"ב, היא "כולה תורה והנהגה שלמעלה מהטבע", "והתפשטות הארת שבת לימי המעשה הוא פרסומי ניסא בתוך הטבע" (שפ"א ס"ט) ובמזמור שיר ליום השבת נאמר "מה גדלו מעשיך ד'".

כיוצא בדבר — חריגות מהסדר הטבעי, הוא בנדון השאלה "מה נאכל בשנה השביעית", ו"מה קושיא היא זו — מאן דיהיב חיי יהיב מזונא". אך באמת צריכין בנ"י לידע כי הניסים והטבעים הכל אחד, ובאמת אין נס ופלא כמו הטבע שהוא הגדול שבנפלאות המושגים לנו, ולכן בשמיטה היה ראוי ש"המזון שלהם יהי ע"פ נס, ואיתא בספרים — "נועם אלימלך" — כי רצונו היה שלא יהררו כלל, ואז היו נהנים ממעשה ניסים ממש, וע"ה השאלה — מה נאכל — הוצרך המזון להיות בדרך ברכה". (שפ"א ויקרא 196. שש"ה פ"ח לעיל עמ' 102 ואילך.)

החמץ הוא לחם המעשה האנושי, השאור שבעיסת העולם, והמצה — לחם שמים, לחם "שבת" לחם מ"תוצרת השביעית", לחם אבירי כח שומרי השמיטה. בעולם שנס וטבע משמשים בו, מביאים קרבן תודה מלחמי חמץ ומצה, על גודל הגילוי שהוא ענינו של שבת הגדול, שעה שבתוך מיצרי הגלות האירה דרך הגאולה. אולם מכאן ואילך, ביציאת מצרים שבימי הפסח "התחילה להתגלות בעולם הנהגה שלמעלה מהטבע" (שפ"א עמ' 26), היא הנהגת שבת הרמוזה בבטוי "ממחרת השבת", היא הנהגת השביעית שכולה מצה.

## פרשת שמיני

### על-גבוליות בשבת ובשביעית

חגיגות חנוכת המשכן מגיעות בפרשתנו לשיאן – ביום "השמיני". גילוי שכינה, ירידת אש מהשמים, רינת העם ושירתו (תו"ש ויקרא פ"ט אות ס"ו) עומדים בפסגת השמחה. והנה נתערבבה השמחה במעשה נדב ואביהוא ובענשם. מאורע זה, למרות שבא זכרו ארבע פעמים בתורה, למרות שחז"ל דנו בו מפנים רבות, למרות דברי ראשונים ואחרונים, נשאר עדיין בגדר חידה סתומה. עדות לעומק העולמות בהלכי נפש ורוח.

בספרות חז"ל מצינו י"א אוקימתות להסברת החטא. (ראה במלואים לתו"ש כרך כ"ח עמ' רס"ה ולהלן, ושם גם על דברי הראשונים בסוגיה זו. וע"ע "בינה במקרא" פ' שמיני ו"עיונים חדשים בספר ויקרא"). ובעקבות דבריהם באו המפרשים שתפסו אוקימתא זו או אחרת לראות בה את קוטב הענין.

מחשבת החסידות עסקה בנושא על-פי דרכה. "ביום השמיני שהיתה שמחה לפני המקום כיום שנבראו שמים וארץ, שכלו המזיקין מן העולם וחשבו נדב ואביהוא להגיע לתקון הכללי שלעתיד וכו' וקרבו מה שראוי לקרב, והשאר (הרע, הפסול) חשבו שכבר נדחה וכלה מן העולם". (שם-משמואל ויקרא עמ' קס"ב). הסימוכין ליסודות אלו נזכרים בזהר ובקבלה, ור' צדוק הכהן ב"דובר-צדק" ארג מהם מסכת אחידה. "חשבו לצאת מההגדרה והגבול וכו' דכהנים זריזים. כי הזריזות הוא מהתגברות כח האש, וכל אזהרה שלהם הוא על המתנות ושלא להיות זריז ביותר מכפי מידתם ומדרגתם וכו' שהורו בפני רבן, והיינו דחיקת השעה וכו' ותיקונם בפנחס שגם הוא הורה הלכה בפני משה, ותקונו (של פנחס) באליהו, בשחוטיו חוץ בהר-הכרמל וכו' כי פרשת שחוטיו-חוץ נאמרה אחר פרשת יוהכ"פ שהיא באה אחר מעשה נר"א שהיתה ההכנסה לפנים שלא בזמן". (דובר צדק" ס' ד', עמ' מ"ו-מ"ט; וראה להלן עמ' 437 הערה 7. "צרור המור", תצוה שנ"ז, "באר משה" שמיני, קסט).

יריעת המחשבה המסמיכה את מעשה נר"א לאישיותם של פנחס ואליהו התרחבה ביותר עד לראשית הבריאה מחד ועד לאחריתה מאידך. כך עולה מדברי בעל "תפארת שלמה" (פ' שמיני) "מבואר בהאריו"ל כי נר"א היו בסוד נפש האדם ולזה אמרו אנחנו טמאים לנפש אדם" (ראה במדבר ט' ו' ובמסכת סוכה כ"ה ע"ב, וב"דובר-צדק" עמ' 96). "מצד שיסוד השי"ת גבולים תחת השמים, א"כ כל דבר בעל גבול, וא"א להם להתפשט עד בלי תכלית, ובהכרח היא המיתה לגוף האדם תחת השמים, רק מעל השמים, דשם הוא שלא בגבול, שם הוא אילנא דחיי, לעולם, שאין פוסקים, ואלמלי זכו נדו"א לתקן זה היה גופם באמת בלתי בעל גבול תחת השמים, להיות בא בכל עת לקודש בלא הגדרה וכו' אבל השי"ת יסד עת לכל חפץ תחת השמים, כי [אחרת] עי"ז יתבטל ענין

בריאת העוה"ז וכו' דלכן נאמר באדה"ר פן ישלח ידו וכו' דהיינו חטא אדה"ר אם היה הוא בעצמו נתקן ואכל מעה"ח היה גמר התקון, והשי"ת יסד שגמר תקונו יהיה במשיח, כדי שיהיה מקום לעבודה ולדורות שביתתיים". (וראה זוהר ח"ג דף רט"ו, "מתנות כהונה" על במדבר-רבה ראש פ' פנחס ושם צריך להגיה: הרמב"ן [כך שמעתי מהרב המופלא ר' שמאי גינזבורג]. וע"ע ב"שם משמואל" ויקרא עמ' קנ"ח, קס"ז, קצ"ב, ר"ג על ההתייחסות לבנו של אדה"ר, לקין. גו"א מנחשון ומלך פורץ גדר – "מי השלוח" 40, יוה"כ"פ 49).

"הם (נדב ואביהוא) העומדים בקרבם לפני ד' תמיד לצורך העולם והתקון וכו' כמבואר בכתבי האר"י בתיבת אנ"א, ר"ת אליהו, נדב, אביהוא, כידוע פנחס זה אליהו שנתעבר בו נשמת נו"א, והוא שרומז אנ"א ד' הושיעא נא, כי על ידם ועמהם תבוא לנו הישועה" ("תפארת שלמה", שם).

אופק רחב ידים זה, החובק זרועות עולם, מראשית ההווה האנושית, המנסה לפרוץ את מגבלותיה באכילה מעץ הדעת ועד להשלמתה בעתיד המתרחב והולך, עמד גם לנגד עיני הרב קוק כשעסק (כנראה מתוך ענין מיוחד) בפרשת נדב ואביהוא.

כך נכתב בשמו במאמר בשם "נגודים" (נתפרסם ב"כתובים" ק"י. ט' כסלו תרפ"ט, וחזר ונדפס ב"מאמרי ראייה" ח"ב עמ' 463. וראה עוד במאמרו של ר' צבי קפלן, חוברת "הצופה" ערה"ה תשמ"ו). "מאורע דו-פרצופי שנושאייו יהיו למעלה מן החטא, ואולם הצורה כלפי חוץ, מצד מקבלי הרושם, תהיה הטייה כלפי החטא. והנה נתקדש בקרוביו, קדושי עליונים שבכהונה, נו"א שהקריבו אש, שהיא עדיין זרה, לפי מצב התפיסה של השדרות הנמוכות של האנושות". וב"מוסר הקודש" יצר מכנה משותף של כל האוקימתות הנזכרות בפרשנות חז"ל: "רוח הנעורים הסוער (של נו"א) המתעורר בעוז ובגבורה, עם רוח הזקנה המסודר (של אליהו) המלא כובד ראש וזהירות, יחד מתאגדים לאגודה לפעול פעולתם בחיים, הרוחניים והגשמיים, להחיש ישועה (אנ"א הושיעא נא), ולהעשות בסיס לצמח ד', עריכת נר לבן ישי משיח ד', רוח אפינו, אשר בא יבוא אלינו שניהם יחד, אליהו הנביא עם משיח בן דוד". (עמ' ש"ס, וע"ע "חכמת-הקודש", הקודש הכללי פרק א', וראה ב"מכתב מאליהו" ח"ב עמ' 244 שאף הוא עמל למצוא מכנה משותף לעניני נדב ואביהוא, ושם בעמ' 249 רמיזה כנראה למקורות חסידיים).

בצורה אופיינית, תוך הבלעת והעלמת המקורות הקבליים, כתב בעל "שפת-אמת" בסוגיית נדב ואביהוא: "ייתכן לומר כי בני" הקדימו נעשה לנשמע כמלאכי השרת, אך כ"נפלו ממדרגה זו ונאמר כאדם תמותו (מכילתא יתרו ט"ז) ונדב ואביהוא היו מחזיקים בדרגה הראשונה כמלאכים שנאמר "עושי דברו" הדר לשמוע (שבת פ"ח ע"א) והטעם כי המלאך מרגיש בעצמו רצונו ית' ונקרא עושי רצונו כידוע. אך ע"י שכלל ישראל לא היו במדרגה זו נענשו נדב ואביהוא, ויתכן שזה עצמו נכלל במ"ש חז"ל שהורו הלכה בפני רבו, וגם אמרו מתי ימותו ב' זקנים, פי' שאמרו שיכולין לתקן להנהיג בני" כמו קודם החטא, אבל באמת לא היה כן רצונו ית' כי הכל בסדר מוכן לפניו, כל דור ודור הנהגה המיוחדת לו" (ויקרא עמ' 117).

חוסר ההתאמה בין דרגת "עושי דברו" ל"שומעי דברו" היא שמונחת ביסוד ענינם של נדב ואביהוא. אכן זיקה בין שתי בחינות אלו היא ענינה של השמיטה, כך כתב ב"שפת-אמת" בעקבות המדרש המייחס את בחינת "עושי דברו" לשומרי שביעית: "לאו כל מוחא סביל דא, רק מיוחדים שנקראים מלאכיו, וכן בדורות, דור המדבר היה להם זה הכח וכו' וכן בכל דור יש יחידים שיש להם זה הכח וכו' יש זמנים שנמצא התעוררות וכמו-כן בשנת השמיטה וכו' כמ"ש עושי דברו ועי"ז לשמוע בקול דברו וכו' פי' עושי דברו הוא שאין להם עבודה אחרת רק זו כמלאך שאין בו רק שליחותו" (ויקרא עמ' 196). "עושי דברו הוא תקון המעשים להיות נמשך אחר הנהגת התורה, וע"י שבנ"י מבטלין כל רצונם ומעשיהם להטותם ע"פ דרך התורה, לכך זוכין לשמוע בקול דברו, וזה מצות השמיטין והיובלות" (שם עמ' 191).

נוסחה זו של התאמה בין "עושי דברו" — לשמוע בקול דברו" מונחת אף ביסודה של השבת (שפ"א שמות עמ' 86). "בשבת מתבטלין מכל המלאכות והוא תקון המעשה וכו' ולכן נפתח זה הקול בשבת, ש'מע ת'שמעו ב'קולי ר"ת שבת. לכן איתא (פרי עץ חיים" שער שבת פ' ה' וע"ע פ"צ שמות עמ' 112) כי מרע"ה מחזיר לישראל בש"ק הכתרים של נעשה ונשמע". נראה שלא קלקל החטא בשבת וכן איתא (פרד"א פי"ט) בחטא אדה"ר שלא קלקל בבחינת שבת, וכן נראה שכל חטאים לא יוכלו לקלקל שבת הניתן לבנ"י (שפ"א שמות עמ' 124).

שאיפה הפורצת גבולות ומיצרים מונחת ביסודו של רוח האדם מאז הצו בגן-עדן. מעשה נדב ואביהוא בשעת השמחה שהתפרצה "כשמחת יום שנבראו בו שמים וארץ" נדונה בבחינת אדה"ר. והתקנה — בבחינת השבת שהיא נחלה בלי מיצרים, ביתר שאת — בשבתותיה של השביעית שבהנהגתה מתבטלים מיצרי החומר; והתקון השלם ביום שכולו שבת. תנאי קודם לתקון — ההדרגה וההקדמה של נעשה ונשמע. ע"י העשייה בגבולות והשביתה הפורצת גבולות, נפתח הפתח לשמוע את הקולות ממרחבי עולם התקון. "ונשמע קולו בבואו אל הקודש". (ראה ויק"ר כ' ט'. תו"ש כרך כ"ח עמ' רס"ח. "מכתב מאליהו" ח"ב עמ' 247).

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
www.daat.ac.il

## נגע, ענג, שבת ושמיטה

מושג הצרעת מבחינה לשונית מהווה בעיה, אולם אונקלוס תרגמו "סגירו" (אמנם ראה שמות ד' ו'). בעקבות התרגום ודברי הזוהר נתן בעל "שפת-אמת" למושג מימד מחשבותי, "עור הבשר הוא המלבוש שבא אחר חטא האדם" (132) "שע"י החטא הוצרך להתלבש בלבוש הגס... שמשם יש כל הגשמיות שמקודם היה רוחני" (130) "וכן הבגד לבוש חיצוני יותר והבית לבוש חיצוני עוד יותר. כמו שהגוף הוא שמירה לנפש, ויש עוד מלבוש — שמירה לגוף, כמו"כ בית שמירה יותר — מבחוץ, כמו כן הוא בפנימיות" (143).

האטימות שבין שכבות הלבושים מונעת את הפתיחות של העולם ביחס לאדם הטמון מבעד ללבושי; ומאידך, סוגרת את האור הפנימי, הבראשיתי, כתונות אור, מלהקרין על העולם הסובב אותו. "יש בעור נקבים-נקבים, להודיע שיש ביכולת האור להעביר קליפות הללו, רק ע"י החטאים מסתתמין אותן הנקבים והחושך יכסה ארץ" (127), (130) "זוה נגע צרעת — סגירו, שנסגר הנפש והפה" (143). "הנגע הוא סתימת האור כדמתרגמינן — סגירו, שאין הפנימיות יכול להתגלות ולהאיר" (132).

תופעת הנגעים מוכרת בגוף, ובבית "כמו שנמצאים אותות וחוקים, בנפש האדם — המילה, יציית, בבגד, מזוזה — בבית, כן נמצא ע"י החטא דברים המעכבים התגלות הקדושה" (142). "ונגע בית הוא הרגשה דקה ביותר, לכן כתיב בו "כנגע נראה" שלא כל מוחא סביל דא, רק שמרגיש איזה הרגשה דקה".

הוראת התורה על ההסגר בן שבוע ימים, מתפרשת לבעל "שפת-אמת" ביחס לשבת. "יתכן לומר שלכן סגירת הנגעים על ז' ימים, שאין ז' ימים בלי שבת" (132), ומכאן אף סכוי הרפואה שהרי נאמר ביחזקאל (מ"ו א') "יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח שאז מאיר הפנימיות... ולכן יכולין לפתוח הפנימיות לבני", ולכן זה סימן, מי שאין הנגע בעצם, מתרפא בבוא שבת קודש" (126, 132). ואכן, אינו דומה מאור-פניו-פנימיותו של אדם בשבת לזה של יום חול. (ב"ר י"א, וראה "פחד יצחק" שבת עמ' כ"ט) [אמנם בשפ"א ויקרא עמ' 141: "הוא חסד הש"י מה שלפעמים נסגר לבו של אדם, שיש זמנים שצריך להיות נסגר הפנימיות". וב"חכמת הקודש" עמ' קכט: "אל ידחה אדם את ההרגשות הסמויות שמתעוררות בנפשו, יניח אותן להתעמק, ללבלב, להוסיף יציצם ופרחים, גם פירות יעשו ויאצרו במקום הסמוי מן העין"].

"ולכן איתא כי נגע היפוך ענג שבת" (ראה הקדמת תקו"ז י"ב, ספר יצירה פ"ב מ"ב, "פחד יצחק" שבת עמ' נ"ז). "דהוא בחינת 'עדן' נהר' גן, שבשבת נפתח הפתח, והיא נחלה בלי מיצרים, שמכל אלה יש רמז בנפש האדם ולכן הושם בגן, 'וישם שם', שסדר כל האדם כפי מעשה הגן" (138), כי אכן "צורת האדם שוה לצורת גן-עדן" (142). "איתא בזוה"ק

מאן דיכיל לענג השבת ולא עביד, איתהפיך ליה ענג לנגע. ממילא מדה טובה המרובה, ע"י ענג שבת מתהפך הנגע לענג" (142). ולכן בש"ק שיש נשמה יתרה, נפתח שער הסגור בימי המעשה... כי ד' אלוקי ישראל בא בר" (יחזקאל מ"ד ב'). נקודה המסוגרת באיש ישראל, שהוא חלק אלוקי ממעל – ביום השבת תפתח.

פתיחתו-הפיכתו-טהרתו של הנגע יש לו משמעות לא רק ביחס לזמן, ביום השביעי, כשהנגע הופך לענג, אלא אף ביחס למקום ובעצמה מיוחדת. "כי תבואו אל ארץ כנען, וע"ז משבחין ונתן ארצם ושל הכנענים] לנחלה כל"ח, שהוציא הקב"ה המקום מתחת ידי כנען ונעשה נחלת ד' ומקום קדוש נצמח בו נגע לטהר את המקום" (144), "שיכולין בני" לתקן גם מקומות שנמצא בהם טומאה" (140). להפוך את ארץ כנען הנגועה לגן אשר בעדן מקדם.

סגולה זו היא תוצאה של מעורבות בכל רבדי המציאות "הצדיק צריך להביא הרגשת קדושה בכל השייך אליו, וגם בצומח ודומם... וזה בכלל "ובכל מאדך", שצריכין להביא לכל הנכסים הארת קדושה... שבכל דבר הגשמי ביותר, מוטמן בו נצוצי קדושה ביותר" (140), וראה עוד "ארץ צבי" ח"א עמ' רמ"ה).

בנכסי ישראל הגשמיים, באדמת א", טמונים וסגורים יסודות קדושה, וע"י המשכת בחינת השבת בתוך ימי המעשה, מתגלה חיות הפנימיות שיש בכל הנבראים, וע"ז יכול לצאת מהמסגר ולהסיר החיצוניות המסתיר נקודה הפנימית" (126). אכן, המשכת השבת בתוך ימי המעשה, הוא ממש בחינת השביעית, שבת הארץ, שבתה של א"י. (על בחינת ג"ע בשבת ובשביעית ראה לעיל פ' בראשית).

קריאת פרשיות הצרעת בשבתה של שבת הארץ, יש בה בכדי לסייע לפתיחות, להסרת ההסגר, לטהרת נגעים, לשינוי מנגע לענג, ולהפיכת ארץ כנען לעדן גן-אלוקים.

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)



## נטע רבעי בשבת ובשביעית

מיקומו של הציווי על פירות ערלה בתוך הפרשה המיוחדת, היא פרשת קדושים, מוסבר אצל בעל "העמק-דבר" בדרך אופיינית. "על שני דברים עומדת כל מדינה ועם — שלום המדינה ופרנסתה [בטחון וכלכלה]. ובאו מצות ד', שבאלו המשפטים והחוקים דוקא יתקיים שלום בישראל ופרנסתם". הפרשה הראשונה עד "וכי תבואו אל הארץ" ענינה — שלום בישראל, מכאן ואילך — הפרשה השנייה שבה חוקות ד' שיועילו לפרנסתה וברכת הארץ" (ויקרא י"ט ג', כ"ג).

מכאן גם הסברת המושג "קדש הלולים לד'". בהבדלה ממע"ש שתכליתו — יראה, הרי נטע רבעי ענינו "שיברכו את ד' בירושלים מקור הברכה, וזה יהיה לתועלת להוסיף תבואתו, ולמדים מזה שהברכה מוספת השפעה בגדולי הארץ". (שם, פסוק כ"ד, "הרחב-דבר". שפ"א קדושים תרנ"ו. אמנם ראה פרוש הרב הירש פ' כ"ד, שש"ה פ"ח.)

עניני ערלה ונטע רבעי ביחס לשביעית יש להם משמעות הלכתית (ירושלמי מעשר-שני פ"ה ה"ב. תוס' ב"ק ס"ט ע"ב ד"ה קדש. "פרדס יוסף" משפטים עמ' רנ"ב. שמיטה כהלכתה עמ' נ"א.) ויש להם אף משמעות הגותית ומצטרף אליהם גם היסוד השבתי וזאת ביחס לאדם הראשון.

הזיקה בין אדה"ר לערלה ולשבת נזכרת בגמרא ובמדרש והוסברה בדברי ר' צדוק הכהן. ("פרי-צדיק" קדושים מאמר ב').

אמרו בגמרא סנהדרין (ל"ה ע"א) "אדם נברא בע"ש כדי שיכנס לסעודה מיד, ובאדר"נ הנסוח "כדי שיכנס לסעודת שבת מיד" (אמנם ראה בגרסת הגר"א ובעיון יעקב.) ובב"ר (פ' כ"א ט') "דרש ר' יהודה בן פדויה, מי יגלה עפר מעיניך, אדה"ר, שלא יכולת לעמוד בציוויך אפילו שעה אחת, והרי בניך ממתניין לערלה ג' שנים". אף דרשה זו מתיחסת לשבת, כך בפרוש הש"ך על התורה שפירש שמצוה זו — של נטע רבעי — "הוא תקון לחטא עץ הדעת שנאמר בו ג"כ כי טוב העץ למאכל, ואדה"ר נצטוה עליו בשעה ט' ובשעה י' עבר, ואילו המתין ג' שעות עד שבת היה כל פריו קודש הלולים, וכנגדם נצטוו בנטיעה שלש שנים". ("לקוטי תורה" פ' קדושים כ"ט ע"א.) ובנסוחו של בעל "פרי-צדיק" ש"אם היה אדה"ר ממתין עד השבת באכילה מעץ הדעת היה טועם רק מהטוב שבו ולא מערוב טו"ר". מעתה מוסבר אף הלשון "אפילו שעה אחת" והרי האסור על פירות עץ הדעת היה עולמית, אלא שהכונה לאותה שעה עד לכניסת השבת.

האכילה בשבת יש לה מעמד מיוחד. כך באכילת לחם הפנים ע"י הכהנים בשבת כדברי הזוהר שמות (ק"ד ע"ב) "לחם זה, שהוא מזון היוצא מן השולחן מברך

את המזון של הכהנים, שלא ימצא מקטרג עליהם לקטרג ושיעבדו בלב שלם אל הקב"ה" (תרגום ה"סולם").

"וכן מועיל כל אכילת שבת בקדושה לתקן כל פגם האכילות" (פ"צ ויקרא 114). **כיוצא בדבר אכילת פירות של נטע רבעי.** "כל פגם אדה"ר היה בפרי העץ, שרק פרי העץ ניתן למאכל אדה"ר" (שם). ומכאן מה שדרשו בזהר בפרשתנו (ויקרא פ"ז ע"א) "כל פרוי קודש הלולים לד', מאי קודש הלולים — תושבחן, לשבחא ליה לקב"ה". ובפרושו של ר"צ: "דאכילת נטע רבעי היא תקון לפגם אדה"ר כמו אכילת שבת, וכמו באכילת שבת שהיא בקדושה נפתח הפה לומר שירות ותשבחות כמו שאמר במגילה יב ע"ב "שבת שישראל אוכלין ושותין מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות", כן ע"י אכילת נטע רבעי יהיה כל פרוי קודש הלולים שיפתח הפה לומר תשבחות לקב"ה. (ועיי"ש בפ"צ שהסביר בדרך זו אף את המחלוקת בברכות לה', אם כרם רבעי או נטע רבעי, ותלה אותה בשאלה מה היה האילן שאכל ממנו אדה"ר).

**כיוצא באכילות שיש בהם קדושה היא אף אכילת פירות שביעית** "הפירות יכניסו קדושה בלב האוכל ושביעית דומה לשבת, דאכילת הפירות מכניסין קדושת שבת בלב האוכל כמו אכילת השבת" (שם עמ' צ"ה וראה עוד בעמ' 194).

**שמירת שביעית יש לה זיקה לגן-עדן** (ראה לעיל פ' בראשית ולהלן פ' עקב) **אכילת פירות שביעית שיצאו לפדיון של נטע רבעי בסעודות שבתה של השביעית, יש בהם בכדי להסיר עפר המאפיל על עיני האדם ולהתוות לפניו את דרך עץ החיים.**

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

## ספירת העומר בשביעית

מושגי המנין והספירה מופיעים בכמה וכמה הוראותיה של התורה. מהם מצוות המוטלות על היחיד, ומהם על הרבים, על בית-הדין. ספירת העומר היא מהמצוות שכל אחד מזכרי ישראל חייב בה, ואילו "מנין שני השמיטה עד שנת היובל היא נמסרת לב"ד הגדול; וכן היא המצוה, שהיו מונין שנה-שנה ושבוּע-שבוּע על שנים עד שנת היובל, כמו שאנו מונין ימי העומר" (החנוך, מצוה ש"ל).

בהוראות חז"ל מצינו מושג דומה בקשר לשבת "זכור את יום השבת לקדשן — ר' יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת" (מכילתא, וראה תר"ש שמות כ' אות ר"ט ובפרוש הרמב"ן שמות י"ב ב'. כ' ח').

הפן ההגותי של מושג הספירה נרמז בדברי בעל שפ"א (ויקרא 192) ש"הספירה והמנין מאחד המספר". ר"ל עצמים, מושגים, ערכים, העומדים בפני עצמם, הופכים לחטיבה אחת ע"י פעולת המנין המאחדת אותם.

עצם המציאות של מספור יוצרת מכנה משותף ומאחד של הנמנים. "ע"י הספירה נמשך כל המספר אל תכלית המכוון ונמשכו השש שנים אחר השמיטה, והז' שמיטות אחר היובל, ובכח זה יש הארה משמיטה ויובל לכל השנים. [וזה דרך התורה, בכל מקום שיהיה אחיזה בהשורש, להמשיך חיות מהשורש לכל התפשטות]. וכן ימי הספירה, מפסח עד שבועות, פי' שע"י הספירה נמשך הארה מהשבתות והשבועות לכל המספר, ונקרא שבתות כל הימים, שכששת ימי המעשה טפלין אל השבת, נקרא כל השבוע — שבת וזה שבתות תמימות (194).

מנין שנות השמיטה של שבתות הארץ יוצר את חטיבת השנים — "מונין שמיטין לקדש יובלות". בצורה מוקטנת מתקיים כלל זה בימי ספירת העומר, הימים והשבועות, כשמושג השבת — הן בהוראה של היום השביעי, והן בהוראה של כל ימי המעשה המתאגדים מסביב לשבת והופכים ל"שבוע" — עומד במרכז. התאגדות זו המשלימה ומתממת את יחידת הזמן מביאתנו להבנה מעמיקה יותר במצות התורה — "תמימות תהינה". (וראה עוד טור או"ח ס' תצג ושם ב"דרישה" סק"ב).

כדברים האלה כתב בעל שפ"א בשנת תרמ"ד, והוא חזר לנושא כעבור ט"ז שנים, בשנת תר"ס בהדגש נוסף בדבר השבת שבשביעית. "העצה של התורה שע"י השמיטה יתמשכו כל השש שנים ג"כ אחר הקדושה, לכן כתיב ו"שבתה" — משמע תמיד ע"י ששש שנים תזרע ובשביעית תשבות, נמשך הארה משביעית לכל השנים, וזה ענין הספירה להמשיך כל השנים אחר השמיטה, וכן בימי המעשה להמשיך בהם הארת השבת קוד"ש". (ויקרא עמ' 202, וראה עוד בשפ"א פ' אמור תרל"ז, שחרז את יסודות השבת, ימי השבוע

וספירת העומר על הציר המאחד את הכלל והפרט. וראה עוד בדברי "נהר שלום" דף י"ג הובא ב"יד אליהו" ע' שמיטה; כל יום משס"ה ימי השמיטה מתקן ששה ימים כנגדו מימי שש שנים של השמיטה.)

**פעולת המנין והספירה מבטאת את זיקת הערכים המספריים לערך המוחלט.** "מצות השמיטה אנ"פ ששש שנים היו עוסקין במלאכתן ושמיטה היו פנויים, מכל-מקום ע"י שהיו סופרין אחר השמיטין והיובלות, היה זה להראות שמלאכתן עראי, והיו בטלות כל המלאכות אל השביתה. וכן הוא בימי המעשה שצריכים להיות בטלים אל השבת, ואז יכולים להרגיש הקדושה בכל הימים ולא להיות נפרד מן השורש" (שפ"א בהר תרנ"א). התחברות זו של המספרים הפרטיים, הן של הימים והן של השנים, לנקודה המוחלטת, יסודה בהתכללות הפרטים בכלל.

אחדות זו של פרטים וכלל, השבוע והשבת, שש שנות העבודה והשמיטה, מקבילה לאחדות שנדרשה מעם ישראל עובר למתן-תורה, "ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד" (רש"י, מכילתא) ולכן "ספירת העומר היא הקדמה לקבלת התורה" (שפ"א ויקרא 192). וכן "מצות השמיטה היא לבא ע"י אל האחדות שיד עשירים ועניים שוה בשמיטה... וזה סמיכות שמיטה להר-סיני שע"י בחינת האחדות מתעורר כח קבלת התורה לבנ"ו" (שם).

המנין של ימות השבוע בהתייחס לשבת מאגד את ימות החול מסביב לרעיון השבתי. המכנה המשותף של ימי המעשה הוא בהכנה לשבת — "זו לשבת", השבת מעניקה לשבוע את משמעותו הפנימית.

המנין של ימי ספירת העומר "ממחרת השבת" ועד ל"שבת השביעית" מאחד את כל פרק הזמן שמפסח לעצרת (ראה רמב"ן ויקרא כ"ג ל"ו) ומסייע לאחדות העם לקראת קבלת התורה. המנין של שנות השמיטה, שנות השבת, עד לשנת הדרור מאחד את כל יובל השנים כחטיבה בעולם החרות.

חובת הספירה לכל יחיד ויחיד וחובת המנין של הצבור יוצרים את האחדות בין הפרט לכלל "ושבתם איש אל אחוזתו... שישורב כל איש מישראל לשרשו, ויזכה כ"א בחלק שיש בו בתורה שע"ז מבקשין ותן חלקנו בתורתך, וזה התשובה — עלמא דחרות, ולא לחינם כתיב תעבירו שופר, רק שהיה מתעורר שופר של מתן תורה... היובל תלוי בכלל ישראל... כשכל יושביה עליה, כי בפנימיות יכול גם כל פרט למצוא הארה השייך אליו, שלכן ספירה מפסח לשבועות נוהג בכל יחיד... ואפשר ע"י מצות ספירת העומר בכוונה מתקנין החטא של בטול שמיטין ויובלות" (שפ"א ויקרא 193) כי השלמתם הפרטית של היחידים יוצרת את התשתית למסגרת הכלל, לכן מבקשין "הרחמן יחזיר לנו עבודת ביהמ"ק" כשיהיה נתקן החטא של שמיטין ויובלות. (שם וע"ע "קול הנבואה" עמ' רנ"ד על נוסחת הרחמן, ובלקוטי שיחות חב"ד פ' אמור תשמ"ח, עמ' 7.)

## ברית השבת והשביעית

פרשת הבריתות הנזכרת במקרא היא פרשה מורכבת, הן מבחינת המשמעות שיוחסה להן, והן מבחינת דרכי הביצוע. אכן, ברית בין שווים כגון בין מדינות (ישראל וארם, עיין היטב מל"א ט"ו י"ט) או בין אישים (אברהם ואבימלך, בראשית כ"א כ"ז; דוד ויהונתן, ש"א כ' ט"ז) מובנת ומתיישבת על הלב, אם כי צדדיה הטכניים לא תמיד ברורים. רש"י למדנו על "דרך כורתי ברית לחלק בהמה ולעבור בין בתריה" (בראשית ט"ו י', וע"ע רש"י ירמיה ל"ד י"ח ובספר העיקרים מ"ד פמ"ה). ומכאן מסתברים הפעלים "כרת" "עבור בברית" וכו'. ועל זה הדרך אף הברית על מ"ת, חלוקת השבטים על הר גריזים והר עיבל, ואולי גם את הצבת הכבשים ע"י אברהם (בראשית כ"א כ"ח).

אמנם הברית בין הבורא לבין הברואים קשה להולמה. (אכן ראה שיחות רצ"י קוק בחוקותי תשל"ב שלא נמצא אף פעם בתנ"ך שאנחנו כורתים ברית עם ד', אלא ד' הוא הכורת ברית עם ישראל. וע"ע בספרו של רח"ה הירשנזון "אלה דברי הברית". וכבר עמדו על כך במחקר החדש שאין לרעיון ברית כזאת הקבלה במסורת אומות העולם, "מלכות שמים" עמ' 106) ברית כזו בין הבורא לבריאה ראשיתה מימות עולם והיא נזכרת בדברי ירמיהו (ל"ג כ"ה) "אם לא [תשמרו את] בריתי יומם ולילה" "שכרתי ליום וללילה להיות בעיתם, וא"א לחוקות שמים וארץ להבטל" (רש"י וע"ע תו"ש בראשית פ"א אות ס"ה). כיוצא בדבר מה שנרמז בנבואת הושע (פ"ו ז') "ובדרשת חז"ל (ב"ר י"ט ט') "המה כאדם עברו ברית", "המה כאדם הראשון".

אמנם המושג "ברית" נזכר לראשונה במקרא (ראה "ישראל קדושים" ס' ז') ביחס לנח ו"הקיימותי את בריתי אתך" (בראשית ו' י"ח) ונתפרש בבראשית רבה (ל"א י"ב) "ברית אתה צריך מפני הפירות שאתה כונס שלא ירקבו ושלא יתעפשו ושלא ישתנו". לאחר חידוש הברית עם נח אחרי המבול (ישעיה נ"ד ט-י) שהיא למעשה הברית עם האנושות, מתיחדת הברית לאבות האומה הישראלית, ולאחריהם לצאצאיהם הן ככלל והן לקבוצות וליחידים: לזוג הנישא (מלאכי ב' י"ד) לפנחס (במדבר כ"ה י"ב) לשבט לוי ולמשפחת הכהונה (במדבר י"ח י"ט: דברים ל"ג ט': מלאכי ב' ח') ולבית דוד (ירמ' ל"ג כ"א: תהלים פ"ט ד').

על הברית לכלל העם מסופר ביחס למתן תורה (שמות כ"ד) ונחלקו תנאים וראשונים, חכמי צרפת וחכמי ספרד, במועד ביצועה. לשיטת רש"י (שמות כ"ד א') היה זה בד' בסיון, קודם מתן תורה, ותואמת לכך אף מסורת חז"ל על קריאת "נעשה ונשמע" עובר למעמד הר סיני. ואילו הרמב"ן ואבן עזרא (שם) פרשו שהברית נכרתה למחרת יום מ"ת ומכאן קריאת ספר הברית במעמד כריתת הברית. (וראה עוד בתו"ש משפטים כרך י"ט עמ' שי"ג ולהלן, "בינה במקרא" פ' לך-לך, ופ' משפטים).

ברית זו הופרה במעשה העגל ולאחר הכפרה הוצרכה לבא ברית חדשה. כך פרש הרמב"ן (ויקרא כ"ה א') את סדר המעשים: "כשנתרצה הקב"ה למשה בלוחות השניות (ביוה"כ) צוהו בברית חדשה שנאמר הנה אנכי כורת ברית, ורצה הקב"ה להחמיר אליהם בברית הזאת השנית שתהיה עליהם באלות ובקללות ושתהיה כראשונה על כל המצוות הראשונות וכו' ולפיכך אמר בכאן בסוף התוכחות" (ויקרא כ"ו מ"ו) "אלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ד' בינו ובין בני" בהר סיני ביד משה". נמצא לשיטת הרמב"ן שכל אותן לשונות של ברית שנאמרו בפ' בחוקותי: "והקימותי את בריתי אתכם" (כ"ו ט') "להפרכם את בריתי" (כ"ו ט"ו) "זכרתי להם ברית ראשונים" (כ"ו מ"ה) כל אלה מתיחסים לברית המחודשת שנכרתה לאחר הריצוי על מעשה העגל. אמנם לא נתפרשו, לא זמנה המדויק ולא מרכיביה הטקסיים, אלא שנוסף בה בהדגשה רבתי ובפרוט מרובה ענין השמיטה כתנאי יסודי בברית. "ואמת אמרו ז"ל שבתנאי הארץ — השמיטה והיובל כאשר יזכיר בתוכחות ועל זה נתפרשו בברית הזאת השנית" (רמב"ן ויקרא כ"ה א' וראה אבות פ"ה ט', שש"ה פ"י).

גם החיבור הטכני של פרשיות בהר-בחוקותי מקבל, בהתאם לשיטת הרמב"ן תוכן פנימי. שייכותה של השמיטה להר סיני היא שייכות כרונולוגית. לצורך הברית השנייה, לאחר מעשה העגל, שנכרתה בהיותם עדיין למרגלות הר סיני, ועליה מדובר בפרשת בחוקותי, צריך היה לפרט, בפ' בהר, את דיני השמיטה שהפכה למרכיב מרכזי בתנאי הברית. ובלשון אבן עזרא: "אמד בפרשת אם בחוקותי על שבתות הארץ והזכיר בתחילה פ' השבתות". שיטתם זו של חכמי ספרד יסודה (אם כי בשינויים) בדברי ר' ישמעאל במכילתא (יתרו פרשה ג' וע"ע תו"ש שמות פכ"ד אות ג' כ"א) "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם, אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם, ר' ישמעאל אומר בתחילת הענין מה הוא אומר ושבתה הארץ שבת לד' וכו', שמיטים ויובלות, ברכות וקללות, בסוף הענין מה הוא אומר אלה החוקים, והמשפטים והתורות וכו'".

שייכותה של השמיטה לברית הנזכרת בפרשה, עולה בפנים נוספות אף מפרשנותם של בעל "כלי יקר" ובעל "אור החיים". ההבטחה "והקימותי את בריתי אתכם" (כ"ו ט') נתפרשה ב"כלי יקר" כקשורה למצות השמיטה "ברית היו צריכים על התבואה של שנת השמיטה והיובל שלא תרקב כדרך שפירש"י על הברית של נח" (וע"ע "העמק דבר" ויקרא כ"ו ט') ואילו המושג "ברית ראשונים" שרבו בו האוקימתות הוסבר לבעל "אור החיים", בעקבות דברי חז"ל (ברית השבטים ב"ר צד, ה). שברית זו היא הכרותה לשבטים "ואפשר לאמר שנתכוון ע"ד אמרו זכרתי לך חסד נעוריד, וכמו כן אמר כאן וזכרתי וגו', פי' שיזכור ד' לדור האחרון זכות דור ראשון וכו' ומי הם הראשונים — בעלי הברית אותם שהוצאתי אותם וכו'" ("אור החיים" סוף פ' בחוקותי וע"ע תו"ש בראשית מ"ו אות ו'). אכן זכרון נעורים זה של הליכה במדבר מבלי לשאול מה נאכל, חוזר ומתחדש מדי שמיטה (שפ"א בהר תרמ"ז) ואתו חוזרת ומתחדשת הברית שביסודה חובת קיום שבת הארץ.

אולם לא רק שבת הארץ מתיחסת לברית אלא אף שבת בראשית קרויה ברית. כך דרשו את הנאמר בשמות (ל"א ט"ז) לעשות את השבת לדורותם ברית עולם, "גדולה היא השבת שהיא משלוש בריתות שנתן הקב"ה בינו ובין בריותיו" (ת"ש שמות ל"א אות צ"ד, וראה שם אות צ"ג: עשרה דברים נאמר בהן ברית) ואף הניב המיוחד בפרשתנו "נקם ברית" מתפרש בזהר חדש כ"ט ע"א "מאן ברית — דא שבת דכתיב לדורותם ברית עולם". (וראה עוד במכילתא בדרשת הפסוק (שמות י"ט ה) ועתה אם שמוע תשמע בקולי — זה ברית שבת. (ת"ש שמות פ"ט אות ע"ד, ובהקדמות ספרי "ברית עולם", על שביעית ועל שבת).

אמנם בפרוש המדויק של הברית ביחס לשבת נאמרו כמה דברים. בעל "אור החיים" פרש "ברית כרותה לשומר שבת שינחל עולם עליון" (שמות ל"א ט"ז). ב"העמק דבר" כתב "ברית הוא נכנין לאמונה בכללה והזהיר הכתוב לחזק את קדושת השבת שיעשו את המחלל שבת ככופר באמונה, והרי הוא כעוקר הברית שהיא הדת ואמונת ישראל בד' ובתורתו ובהשגחתו" (שמות שם). אלא שהנצי"ב הוסיף להסביר את המשמעות ההדדית של ברית השבת. "ברית שבת היא שישראל לא יתעסקו בפרנסה רק יתענגו על ד' מן המזון, ונגד זה ברית שבת שהקב"ה משפיע בשבת ברכת שבוע הבא". ("העמק דבר" ויקרא כ"ד ח'. השוה "אור החיים" בראשית ב' ג': כי בו שבת. וב"דעת מקרא" ש"א י"א א': כריתת ברית משמע לקיום הדבר וכן בשבת "לעשות את השבת לדורותם ברית עולם". הגדרות נוספות למושג הברית באו ב"תורה אור" דף פ"ה ע"ד, וב"לקוטי תורה" דברים דף מ"ב ע"א — בחינת ההתקשרות, והשוה "בית יעקב" שמות 67, 310. וב"תורה אור" דף י"ג ע"א "הוא למעלה מהשכל והדעת", וראה ב"באר משה" ויקרא ח"א עמ' קפ"ח. וב"פחד יצחק" שבועות עמ' פ', קנ"ה, קנ"ח, ר"ה יו"כ, מפתח: ברית).

שנת השמיטה כולה היא שנת קיום הברית הן על א"י, הן על פרנסת יושביה והן על אמונת הפרנסה והברכה לעולם. מעתה אנו באים חשבון על עצמת הברית הנכפלת ומשתלשלת בשבת פ' בה"ב כשאנו עוסקים בפרטיה של השנה השביעית הנחתמים בחסד זכרון ברית הראשונים ההולכים במדבר לקראת ברית סיני.

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
www.daat.ac.il