

**רשימת ספרי "בן מלך"
שיצאו לאור עד עתה:**

- חתומות
- ספירת העומר וחי
- השבועות
- ימי הביניים - גלות ונאולה
- ימי נדבאים
- חתומות
- חתומות
- ימי הפרים
- הגדה של פסח
- בעניני מצוות המדיניות
- שמחות
- תמונת המסר
- שירי השרירים
- שבת קודש
- מנהגים ומנהגים
- שמענו ענינה
- עניינים כשי"ס ובהלכה
- זמירות שבי"ב
- טקולוג הקלטות שיעורים
- בראשית ח"א - סאמי
- סאמי בראשית-נח
- בראשית ח"ב - י"ד
- קל-הוללות
- בראשית ח"ג - י"בא-י"ד
- שמות ח"א - שמות-בשלח
- שמות ח"ב - סאמי מבוא
- יחיד-משפטים
- שמות ח"ג - י"ד-נחמה-פקודי
- ויקרא ח"א - ויקרא-מצודע
- ויקרא ח"ב - אח"י-בווקות
- במדבר ח"א - במדבר-שילח
- במדבר ח"ב-קודש-מסעי
- דברים ח"א-יבאים-ראה

תנן להשיג: mechonbennelch@gmail.com
 באר"ב נתן להשיג: sales@yefenofbooks.com | Warehouse: 8482450220

בסייעתא דשמיא

אוצרות בן מלך

פרשת בהר בחוקותי תשפ"ג
גליון מס' 260

מתורתו של מרן רבינו הגדול רבי לייב מינצברג זצוק"ל רבה של קהל עדת ירושלים

פרשת בהר בחוקותי

קודם לפרשיות שבתחילת ספר ויקרא, והיא ניתנה למשה לפני שירד מן ההר ולפני שהוקם אהל מועד, אלא שלאחר שירד משה ואמר לישראל תחילה את מצוות המשכן וענייניהן, התעכב מלומר להם את יתר הדברים עד שיקיימו את מצוותו ויקיימו את המשכן, ולאחר שהקימוהו, היה מיד דבר ה' אליו

וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר (כה, א)

ברשי"י: 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצות נאמרו מסיני, אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני'.

והיא דרשת חז"ל, אולם בפשוטו נראה שהכוונה היא, שאף שכל פרשיות ספר ויקרא עד כאן נאמרו באהל מועד, כלשון הכתוב בתחילת הספר (א, א): "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר", אולם שונה היא פרשה זו שנאמרה בהר סיני. כלומר שתחילה כשעלה משה להר סיני נאמרו למשה פרשיות משפטים ותרומה ותצוה עד כי תשא, ואז ירד משה מן ההר עם הלוחות. והכתוב שלפנינו מוסיף לגלות לנו, כי גם פרשה זו של דיני שמיטה ויובל, וכן התוכחה שלהלן בפרשת בחוקותי, נאמרו ג"כ אז 'בהר סיני'.

נמצא לפי זה, שבסדר הזמנים נאמרה פרשה זו

בגליון

פרשת בהר בחוקותי

ביאורי פסוקים עמוד 1



היכל השבת

גדרי ברכה ארוכה וקצרה

וגדר הברכה בקידוש היום עמוד 9



חכמה ומוסר

שתיהו עמלים בתורה עמוד 11

פרנס השבוע

אייר תשפ"ג

עץ חיים היא למחזיקים בה
הוצאות הדפסת גליון זה נודב לדיכוי הרבים

לע"נ האשה החשובה
מרת רבקה פרוש ע"ה

אשת הרה"ח ר' אברהם אביש פרוש שליט"א

נלב"ע יום חמישי כ' אייר תשפ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

להנצחות ותרומות "פרנס השבוע/החדש"
אפשר להתקשר לטלפון מס' 054-8422488

יו"ל ע"י מכון 'כתבי בן מלך'

לתרומות והנצחות נא לפנות ל: 054-8422488

לקבלת העלון במייל, ניתן להצטרף בכתובת
mechonbenmelech@gmail.com

כתובת המכון: אוהב ישראל 1/9, ביתר עילית

לתגובות והערות נא לפנות ל: 052-7616048



לקהל שוחרי תורת ה'בן מלך' ואוהבי התורה בכל מקום שהם

הננו בזה בקריאה של חיבה לשוחרי התורה,
להיות שותפים וידידים איתנים למפעל הכביר של מכונו
להפיץ על פני תבל את אורו המיוחד והבהיר בתורה של
מורנו ורבינו בעל ה'בן מלך' 'זצוק"ל

ולתמוך בבית היוצר 'מכון כתבי בן מלך', אשר אך ורק מכוחו יוצאים לאור
כל גזי תורתו של רבינו ושיעוריו המרובים, כאשר זכינו לראות את הכרכים
הרבים נדפסים ויוצאים לאור עולם, ופתחו אופקים חדשים בפני כלל שוחרי
התורה

מהררי ציון יוצאת הקריאה, בואו לעזרת ה' בגבורים, המשימה הגדולה עדיין
לא הושלמה ודורשת משאבים רבים מדי חודש שחדשו.
נא זכו והצטרפו להימנות למצווה חשובה זו של הרבצת והפצת אור התורה
לזכות את הרבים, הטו שכם וטלו חלק במשימה הגדולה
פנו עתה להנהלת המכון והצטרפו למשפחת התורמים והמנויים לדבר
המצוה הגדולה הנתונה בידינו

באין מענה השאירו הודעתכם ונשוב אליכם בהקדם

- ספרים למעלה הימנה
- סדרת ספרים ביאורים ומאמרים על חשיבות חסידי תורה
- ספרים על חסידים
- ספר הדת ומחשבת
- ביאורי סוחר
- ספר אמונה ומחשבה
- מגאן תורה ודעת
- אמרימים תורה ודעת

הנצחות תורמים

קו בן מלך
03-3077354

מחנה מכון
סניפים 94 מקומות ברחבי

עמדת חסידים בבתי מדרש
למנוח חסידים רבינו
מחולקים לפי גושים
בכל התחומים

חשיבת ספרו בן מלך
בבית המדרש בבתי חסידים

מספר התקלה: 054-8422488
כתובת איתר ישראל 1/9
ביתר עילית
קניית מכתב לפי סעיף 46
לחשיבת הארצית
mechonbenmelech@gmail.com

בשורה טובה למבקשי ה'

ניתן להאזין לשיעורי רבינו 'זצוק"ל בקו השיעורים

'קו בן מלך'

03-3077354

ישנה אפשרות לבחור במאגר הממוחשב ולהאזין לשיעורים

בפרשת השבוע - ובענייני דיומא

שמעו ותחי נפשכם

ויהי רצון שנוכה להגדיל תורה ולהאדירה

מכון כתבי בן מלך
התנהלה

הודעה חשובה ומשמחת
לתורמי המכון

ניתן לקבל החזר מס

על תרומות למכון בגובה של

עד 35% מערך התרומה

לפי סעיף 46

אוצרות
בן מלך



מאהל מועד - "ויקרא אל משה", וניתנו לו כל פרשיות ויקרא ומצוות הקרבנות והטהרות, ואמרם מיד לישראל, ונכתבו בתורה פרשיות אלו תחילה כשעת אמירתן לישראל.

ורק אחר שאמר להם משה כל סדר פרשיות ויקרא - שנאמר לו זה עתה מאהל מועד - שב משה והשלים למסור להם את מה שנאמר לו תחילה עוד בטרם ירד מהר סיני, והיינו פרשיות שלפנינו, בהר ובחוקתי. וכעין זה פירש הרמב"ן (ובדומה לזה באבן עזרא כאן ורשב"ם במדבר א, א).

ועל פי זה עולה, שלא רק הפרשיות שבתחילת הספר, כמו הקרבנות ודיני טומאות וכהנים, שייכות לענייני אהל מועד, אלא גם כל הנאמר בפרשיות אחרי קדושים ואמור - שרוב מצוותיהן מתקיימות ללא קשר לאהל מועד ולענייני קדושת המקדש, אכן גם בהם שורש חיובם מיוסד על נוכחות משכן ה' - אהל מועד בתוכם. וביאורו, כי ישנה תביעה מיוחדת על בני ישראל הנובעת מהיות שכינת ה' בתוכם, וכדכתיב בריש פרשת קדושים (יט, ב): "קדושים תהיו כי קדוש אני". ומכח זה נובעים חיובים והלכות שפירטה התורה בפרשיות הללו, אף שאינם שייכים במישרין לאהל מועד ולמשכן. ומתוך כך מתבאר, כי אף מצוות המועדים שארכו פרטיהם בפרשת אמור, באו מצד דין 'מקראי קודש' שנאמר בכל מועד 'והקרבתם אשה לה'.

אכן שתי הפרשיות האחרונות של ספר ויקרא, 'בהר' ו'בחוקותי', הלכותיהן ופרטיהן אינם קשורים לנוכחות אהל מועד ומשכן ה' בישראל, ונתחייבו בהם גם בטרם הקמת אהל מועד, וכבר בהר סיני נצטוו עליהם בכללותיהן ודקדוקיהן.

* * *

יובל היא שנת החמישים שנה תהיה לכם, לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזיריה (כה, יא)

דין שביתת הקרקע ביובל - "לא תזרעו ולא תקצרו", נכתב רק לאחר שהודיע הכתוב על חובת

קריאת הדרור ושיבת איש אל אחוזתו, ונראה כי סדר הפסוקים כאן מלמד על עיקר גדר ענין היובל.

והיינו כמו שביארנו, שיסוד קביעות היובל הוא שאחר שספרו ארבעים ותשע שנים, שהן שבע תקופות שלימות של שמיטה, כל תקופת הזמן שחיו בה באה אל סיומה, ומתחילה בזה תקופה חדשה. וזו כל מהותה של מצות היובל, שמתחילה תקופה חדשה בסדר ימי עולם, וממילא כל ההתחייבויות והשעבודים החיצוניים, דינם להתבטל, שאין השעבוד שקיבל על עצמו בתקופת זמן קודמת מחייב אותו בתקופה הנוכחית. ומאליה שבה כל המציאות לנקודת ההתחלה של הסביבה הראשונית.

ונמצא שסיבת קביעות היובל היא עצם התחדשות השנים, שתלויה בהכרזה ותקיעת שופר. והתוצאה היסודית מכך היא ה"דרור" והחירות, דהיינו חזרת השדות לבעליהן והעבדים לרשות עצמם. אולם דין שביתת הקרקע ביובל הוא רק כ'תולדה' מקדושת השנה.

וגוף הקדושה שקבעה תורה בשנת היובל כלשון הכתוב: "וקדשתם את שנת החמישים שנה" (פסוק 5) "קודש תהיה לכם" (פסוק יב), טעמו הוא בשל התחדשות התקופה שבה, וכמו שנתבאר שהיובל הוא התחלת תקופה חדשה, וממילא בפרק הזמן הראשון צריך לקדשו ולחגוג אותו לשם קדושת ה'. ובפשטות יש לבאר, שעצם הדבר שמתחילים התחלת זמן חדש של קיום עם ישראל ועמידתו בתפקידו כלפי ה', הוא סיבה לציין פרק זמן מיוחד ולחגוג אותו בקדושה, וכמו שהחודש הראשון - חודש ניסן, צריך לנהוג בו קדושה, וכן כל ראש חודש יש בו מקצת קדושה.

ויתכן עוד שבשנת היובל יש תוספת סיבה לנהוג בו קדושה, כיון שבהנהגת מצות היובל מבטאים ביתר שאת את ההכרה, שהארץ היא לה', ככתוב (פסוק כג) "כי לי הארץ".

כלומר שדין שביתת הקרקע ביובל גדרו שונה במהותו משביתת הקרקע בשמיטה, כי בשמיטה

יש לו בית נוסף באחוזתו בבתי ערי החצרים, שהרי מסתמא אין הכתוב מדבר באדם שמוכר את קורת גגו היחידה], כך שאין חיוב מסדרי החמלה והאחוה שנתאמץ לשמר עבור אנשים אמידים, את הבעלות על נכסים שהם בבחינת 'מותרות'. ואכן בפרשה זו של בתי ערי חומה לא כתוב הלשון 'כי ימוך אחיך', ורק בשדה שזה מוכר האדם רק לרוב דחקו, בזה הודגש בכתוב: "כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו", ושם יש דין גאולה ויציאה ביובל.

ייתכן שיש בדבר טעם יותר מהותי, כי נחלת בני ישראל שניתנה להם אחוזה מאת ה', הם השדות והקרקע, ואף בתי החצרים הם בחינת קרקע משוכללת ומתוקנת שתיקן האדם שטח מאחוזתו למגוריו, וכלשון הכתוב "על שדה הארץ יחשב" (פסוק לא). אבל בתי ערי חומה כבר אין ניכר בהם חלק הקרקע שזכו בה מאת ה', ואין נראה כאן 'שדה הארץ', אלא הם נתפסים בעיני הבריות כמעשי ידי אדם, וכמטלטלין שיש לאדם בעלות גמורה עליהם.

אולם גם בבתי ערי חומה, ניתנה לו הרשות לגאלו שנה אחת, וגדר שנה זו נראה שאינה מצד איסור מכירת הארץ לצמיתות, אלא הוא דין בפני עצמו של יחס אחווה, שמאחר שיתכן שנדחק לפי שעה או סיבה אחרת שלא התיישב בדעתו כל כך, הרי נצטוונו להתחשב בזה בהנהגת משפט של חמלה על אחינו, מאחר שהמכירה נעשית לצמיתות, נכון לאפשר לו עד שנה שיוכל להתיישב בדעתו ואם ירצה בכך יורשה לגאלו. כי פרק זמן של שנה הוא זמן הראוי ליישוב הדעת, וכאילו תקופת המכירה מתמשכת שנה שלימה, אבל לאחר שנה שלא גאל כבר הוחלט אצל הקונה.

* * *

אל תקח מאתו נשך ותרביית ויראת מאלוקיך וחי אחיך עמך. את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך (כה, לו-לז)

תחילה מדבר הכתוב על מי שלא קצץ מלכתחילה, אלא כשמאחר לשלם לו, דורש ממנו

כל מהות דין השביתה שיש בשנה הוא שביתה העבודה בקרקע, ואילו ביובל כל דין שביתה הקרקע הוא רק כתולדה מקדושת השנה, ולכן רק ביובל כתיב "קודש תהיה לכם", כי סיבת שביתה היא בשל הקדושה, אך במצות שמיטה לא נזכר מילת קדושה, כי עיקר דינה הוא שביתה. [ואף דין 'קדושת הפירות' בשמיטה, הוא רק לענין שפירותיה תופסין דמיהם לענין איסור סחורה, ונלמד (סוכה מ:) בדרך דרשה מלשון כתוב זה [ביובל].

ובזה יבואר מה שנחלקו בגמרא (ר"ה ט:): במה תלוי חלות קדושת שנת היובל, ונקטו להלכה (וכן פסק הרמב"ם שמיטה ויובל פ"י ה"ג) שמלבד דין ההכרזה ותקיעת שופר, גם 'שחרור העבדים' מעכב את דין השבתת הקרקע, ואם לא שחררו את העבדים, לא חל דין השבתת עבודת הקרקע. כלומר שהיובל היא שנה מרוממת וקדושה בשל היותה ראשית תקופה חדשה הבאה לידי ביטוי בקריאת דרו, ואם אין קריאת דרו נמצא שלא נהגו בה הנהגת תקופה חדשה, וממילא אין מקום לחלות קדושה ודין שביתה הקרקע, שאינה אלא כתולדה מקדושת שנת היובל, כאמור.

* * *

ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו, ימים תהיה גאולתו (כה, כט)

בפשטות ההבדל בין 'בתי ערי חומה' לשדות ובתי חצרים', כי בסדר החיים של ימיהם היו השדות מקור הפרנסה העיקרי שהאדם מוכרח לו, ואם הוכרח האדם למוכרם מפאת דחקו כי רב, אזי מצד חובת האחריות המשותפת של כלל העם, וחובת החמלה והדאגה לנזקקים, יש לעשות כל טצדקי להותירו על נחלתו. ועל כן ניתנה לו רשות לגאלם כל העת, כאשר רק בשנתיים הראשונות יכול הלוקח להחזיק בהם בכל ענין.

אולם בתי ערי חומה, הם נכסי בתים בערים חשובות ומרכזיות, ונכסים מסוג זה שייכים לבעלות אנשים אמידים [וייתכן גם שמן הסתם

ה' יראה אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה'.
ובירושלמי (תענית פ"ב ה"א): 'ונותנין אפר מקלה על
גבי התיבה וכו' כדי להזכיר זכותו של יצחק וכו'
וראין אפרו של יצחק כאילו צבור על גבי המזבח'.

ובפרשת העקידה הארכנו לבאר את הענין,
שאף שלמעשה לא נשחט ולא נשרף יצחק בפועל,
ומה שייד לומר 'אפרו צבור', בכל זאת יצחק זרעו
עומדים מאז כעולה וכליל קדושים לפני ה', כי
עצם הדבר שאברהם הסכים ורצה להקריב את
יצחק, ומצדו כבר עשה הכל לשם כך, שכבר העלה
אותו ואף עקדו כעולה ולקח בידו בפועל את
המאכלת, ובנפשו היה מוכן בלבב שלם לעשות
רצון ה' לשחוט את בנו, הרי מצדו כבר נתן ומסר
אותו לה', ורק מחמת הציווי של 'אל תשלח ירך
אל הנער' נמנע מזה, [וגם בפועל הקריב את האיל
תחת יצחק], אכן כבר הוא נחשב בעצם מציאותו
כעולה, וממילא כל המשך צאצאיו ועם ישראל
כולו כולם הם מציאות של עולה, נתונים לגמרי
לה'.

וזה מה שאמרו חז"ל (תנחומא שלח יד) שבעת
שהקריב אברהם את האיל היה אומר על כל
עבודה ועבודה 'כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק,
כאילו בני מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן'
(רש"י בראשית כב, ג).

ובכך נעשה הוא וכל זרעו קניינו של הקב"ה,
ונכנסו לחלקו של ה', כלומר שמאז העקידה עם
ישראל אינם רק קרובים אל ה' נאמנים ועבדים,
רק חלה עלינו מציאות של קדושת עולה, אשר אנו
כקדשי מזבח השייכים לה', ונעשינו חפצא ומהות
של קדושה, קניינו הגמור של הקב"ה, בחינת בנים
לה'.

וביארנו בזה לשון הגמרא (שבת פט): 'לעתיד
לבוא יאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם, בניך
חטאו לי, אמר לפניו, רבונו של עולם ימחו על
קדושת שמך וכו', אמר לו ליצחק בניך חטאו לי,
אמר לפניו, רבונו של עולם, בני ולא בניך, בשעה
שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני

נשך או תרבית על הרווחת זמן הפירעון. ואחר כך
אמר הכתוב שגם מלכתחילה אסור לקצוץ - "את
כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך".

ונאמר בסדר זה, תחילה נאמר האיסור
כשתובע תוספת באמצע קיום ההלוואה, שזה
יותר חמור, כיון שהכסף אינו בעין והלווה דחוק
ומאולץ להסכים להוסיף תוספת עבור הארכת
הזמן, ולא זו אף זו, שאף בתחילת ההלוואה שהיה
יותר מקום להתיר להתנות כן מתחילה, אולם
המצוה היא להיות חומל על אחיו ולהחזיק בו, וגם
בתחילת ההלוואה אסור לדרוש נשך ותרבית.

ועיין רמב"ן שהפסוק דיבר בהווה, שבהלוואת
כסף הדרך לדרוש נשך, ובהלוואת אוכל הדרך
לתבוע תרבית. וצריך לבאר מדוע לא חילק
כן הכתוב בפסוק הראשון. ולפי מה שביארנו
שהפסוק הראשון מדובר כשכבר לוה ממנו, מובן
שפיר מדוע לא חילק בו בין כסף לאוכל, שבכהאי
גוונא כשכבר עומד אחר ההלוואה אין מתאים
חילוק זה.

* * *

**וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף
את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור** (כו, מב)

לגבי יצחק לא כתיב לשון זכירה, ועל פי
פשט הוא נכלל בזכירה שכבר הזכיר בפסוק. ויש
להסתפק אם נכלל ב'וזכרתי' שנאמר לעיל אצל
יעקב, ועל זה קאי 'ואף' את בריתי יצחק, והיה מן
הדין שגם אצל אברהם לא תוזכר הזכירה, אלא
שצריך הכתוב לפרטו משום שענין שלישי כבר
אינו נכלל באמירה הראשונה שבתחילת הפסוק,
ולכן נדרש לציין שוב בברית אברהם לשון 'אזכור'.
או י"ל שה'ואף' עולה ונמשך על הנאמר לאחריו,
ותיבת 'אזכור' קאי על שני 'ואף' שנאמרו בפסוק,
ועל שניהם נאמר אזכור.

וברש"י כתב מדרשו: 'ולמה לא נאמרה זכירה
ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור
ומונה על המזבח' (ומקורו בויק"ר לג, ה). וכן מובא
ברש"י בפרשת העקידה (בראשית כב, יד): 'בהר

בכורי, עכשיו בני ולא בניך, ועוד וכו' פלגא עלי ופלגא עליך, ואם תמצא לומר כולם עלי, הא קריבית נפשי קמך, פתחו ואמרו כי אתה אבינו'.

מבואר בזה שדווקא יצחק מתייחד בטענת סגוריא 'בני ולא בניך', כלומר שהדבר נעוץ במה שאמר בהמשך 'הא קריבית נפשי קמך', כלומר שיצחק נעשה למציאות המוקדשת כולה לה', וכמו כן עם ישראל כולו אשר היה גלום ביצחק, הוא כולו קרבן עולה לה', ועל ידי העקידה כל מציאותם של ישראל הם חפצא של קדושה וקניינו של הקב"ה.

* * *

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה! והיה ערכך הזכר מבן עשרים שנה ועד בן ששים שנה והיה ערכך חמשים שקל כסף בשקל הקדש (כז, ב-ג)

יש לבאר מה משמעות הגדר שקבעה תורה סכומים קצובים למי שאומר 'ערכי עלי' או 'ערך פלוני עלי', חמישים שקל לבן עשרים, ויתר הערכין הנקובים בפרשה. הרי כשאנו באים להעריך מחיר וערך של אדם יש לזה מחיר בשוק, כענין שמצינו לגבי נזקי אדם שאומדים אותו כעבד כמה אדם זה שווה באם יימכר לעבד.

והנה מבואר בגמרא בכמה מקומות (ערכין כ: ועוד) שיש שני אופנים של התחייבות בדמי ערכין, שהאומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי, דינו לשלם כפי שקבעה תורה, אולם האומר 'דמי עלי', או 'דמי פלוני עלי' אכן מעריכים את שווי כעבד.

והביאור הוא, כי אכן יש הבדל משמעותי בין אמירת 'ערכי' עלי לאמירת 'דמי' עלי, כי האומר דמי עלי כוונתו לתת את שווי דמיו כפי שהוא נמכר, אולם האומר 'ערכי עלי' אין בדבריו משמעות של שוויות ממונית, אלא הנידון הוא מהו ערכו וחשיבותו של הנערך מצד מהותו ואישיותו, והלא האדם בתורת 'אדם' בוודאי אין לו מחיר ודמים כלל ואינו נאמן בממון וכסף.

ואמנם דין דמי עלי, אינו מפורש בתורה להדיא, אלא הוא כמתחייב 'מעות' לבדק הבית, שחייב מצד נדרו. אולם האומר בלשון ערכין, אנו מפרשים את כוונתו שכביכול חפץ הוא למסור עצמו לגבוה, וזהו אשר חידשה תורה בפרשה זו, שגם התמסרות זו ככל שהאדם התחייב בה, הרי עליו לתרגם אותה לחובת דמים, והם נופלים לבדק הבית כשאר קדושת דמים.

והנה אלמלא חידשה תורה פרשת ערכין בתורה, נדר כגון זה לא היה יכול להתקיים, שהרי כל הון דעלמא לא ישוו לערכו של הפחות שבאדם. אלא שמכל מקום קבעה תורה בפרשה זו מספר שיעורים קצובים, המהווים כעין סכום סמלי, שאינו משתנה מאדם לאדם לפי תכונותיו וסגולותיו, או כוחו וגבורתו.

אלא שהתורה קבעה בו מספר כללים מוגדרים, על פיהם יתורגם נדרו לחיוב ממוני, ומפני כן קבעה תורה הדבר בעיקר לפי סוג ומין האדם ולא לפי עניינו ומהותו של האדם הפרטי - שקבעה ערך מסוים לזכר לעומת נקבה, וכן הבדל בין קטן לגדול, מפני שבכל זאת ישנו הבדל יסודי והתייחסות אחרת בין איש לאשה, וכן לכל גיל קצבה תורה שיעורים נבדלים לזה ולזה. ומעתה כל אשר ידור להקדיש כערכו של אדם, יהיה בנתינתו שיעור קצוב זה משום ביטוי ופדיון לנפש שאותה העריך ליתן כנגדה.

ומפני כן, כל שאר המעלות שיש בין אדם לרעהו, כגון בחכמה וכח ונוי וכדומה, כולם בטלים עד כדי חוסר משמעות ביחס לעוצם ערך הנפש, ואין להם משמעות רק כלפי מכירת עבד שערכו נקבע בוודאי על פי מידת ההשתמשות והתועלת בו לאדם, אבל 'פרשת ערכין' שעניינה ערך עצם האדם, אין משמעות למעלות נוספות אלו, והוצרכה התורה לקבוע הגדרות וחישובים איך להתייחס בבואנו לתת חיוב ממוני חלף ערך האדם.

* * *

חמש מול שלש, ובימי הנערות עולה ערך הזכר לפי שתיים מהנקבה, ואילו בימי הגדלות פוחת ההבדל וערך הזכר הוא רק שתי חמישיות יותר מערך הנקבה, ושב לאותו יחס של ימי הינקות חמשים מול שלושים.

ייתכן לבאר, שבגיל הינקות אין הבדל בערך האישיות כפי שהוא עתה, וממילא נערך על שם העתיד של עיקר תקופת החיים, שאז היחס הוא שהנקבה היא שלש חמישיות מהזכר. אולם בהמשך החיים בימי הנערות גם מעריכים את הופעת האישיות כעת, ולגבי זה הזכר עולה בחשיבותו פי שתיים על הנקבה.

ונראה בזה שעל פי פשוטו באמת תמיד היחס הוא שווה ואחיד, והבסיס לכולם היינו כמו שקבעה תורה ראשונה בשנות החיים העיקריות והמרכזיות שבהם ערך הזכר הוא חמישים וערך הנקבה שלושים כלומר שערך הנקבה היא שלש חמישיות מערך הזכר, [וכמו כן בגיל הינקות מבין חודש ועד בן חמש הוא אותו יחס חמש ושלש].

ובאמת גם בימי הנערות היה צריך להיות כן, דהיינו שכיון שהנער ערכו עשרים שקלים היה צריך להיות ערך הנקבה שלש חמישיות שהם שנים עשר שקלים, אלא שכן דרך קביעת השיעורים בתורה ש'מעגלים' את השיעור למספרים שלמים, וקבעה התורה מספר שלם הקרוב ביותר למספר המדוייק דהיינו עשרה.

וכמו כן בימי הזקנה שערך הזכר הוא חמשה עשר שקלים, והרי ההבדל ביחס הערך הוא תמיד שלש חמישיות, וא"כ היה צריך להיות ערך הנקבה תשעה שקלים שהם שלש חמישיות משיעור חמשה עשר, אלא שגם בזה מעגלים אותו כלפי מעלה למספר השלם הסמוך לו, דהיינו עשרה.

[והוסיפו השומעים, שעל פי זה מדוייק יפה לשון הכתוב שלגבי הנקבה כתיב 'ערכך' בשני המקראות "ואם נקבה היא והיה ערכך שלשים וגו'", וכן "ואם מבין חודש וגו' ולנקבה ערכך שלש וגו'." ואילו בפסוק ה ובפסוק ז כתוב הלשון

והיה ערכך הזכר מבין עשרים שנה ועד בן ששים שנה והיה ערכך חמשים שקל כסף בשקל הקודש. ואם נקבה היא והיה ערכך שלשים שקל. ואם מבין חמש שנים ועד בן עשרים שנה והיה ערכך הזכר עשרים שקלים ולנקבה עשרת שקלים. ואם מבין חודש ועד בן חמש שנים והיה ערכך הזכר חמשה שקלים כסף ולנקבה ערכך שלשת שקלים כסף. ואם מבין ששים שנה ומעלה אם זכר והיה ערכך חמשה עשר שקל ולנקבה עשרה שקלים (כז, ג-ז)

המעייין רואה שעל פי התורה שיעור ההבדל ביחס הערך שבין זכר לנקבה משתנה בדרגות הגיל השונות; שבשנות הקטנות והנערות מבין חמש שנים עד בן עשרים שנה היחס בן הזכר לנקבה הוא כפול, שהזכר ערכו עשרים ושיעור ערך הנקבה הוא מחצה ממנו דהיינו עשרה.

ואילו בתקופת החיים המרכזית החשובה דהיינו מבין עשרים ועד בן ששים, ההפרש מתקטן וההבדל בין הזכר והנקבה הוא חמישים מול שלושים, דהיינו שערך הנקבה הוא שלש חמישיות משיעור הזכר.

וכמו כן משתנה הדבר בגיל הזקנה מבין ששים ומעלה, שההבדל מצטמצם והולך שהזכר עולה בערכו רק שליש על ערך הנקבה, שהזכר ערכו חמש עשרה והנקבה ערכה שני שלישי ממנו דהיינו עשרה.

והנה חז"ל מתייחסים לשינוי זה כמו שמובא ברש"י - 'כשמגיע לימי הזקנה האשה קרובה להיחשב כאיש, לפיכך האיש פוחת בהזדקנו יותר משליש בערכו, והאשה אינה פוחתת אלא שליש בערכה.'

ומביא את דברי הגמרא - 'ומאי שנא נקבה דכי מיזקנא קיימא אתילתא, ומאי שנא זכר דלא קאי אתילתא, אמר חזקיה אמרי אינשי, סבא בביתא פחא בביתא, סבתא בביתא סימא בביתא' (ערכין טו).

אולם לא נתבאר ברש"י טעם ההבדל בין ימי הנערות לימי הגדלות, שבימי הינקות היחס הוא

הדבר שכבר זכה בזה הקדש, ועתה היא רכישה מחודשת במחיר שונה יותר גבוה. ואולי הוא בגדר פיצוי וקנס על הזלזול בהקדש.

ונראה שיסוד החיוב בכל אלו, שהשיתה בהם התורה חיוב 'תוספת' תשלום יתר על מחירו שבשוק, ובפודה מהקדש כבר ביארנו לעיל גדר וטעם חיוב תוספת זו, אמנם במעילה ויתר המשלמים לגבוה הוא גדר של 'קנס', שקנסה אותו תורה לשלם את חובתו הממונית עם תוספת תשלום.

ובגדר וטעם של קביעת השיעור של 'חומש' נראה, ששורש הדבר מצאנו בדברי חכמינו ז"ל בהלכות הונאה שבמקח וממכר, שכל המוכר חפץ ביותר משוויו, או לוקח חפץ בפחות משוויו, אם הפרש הדמים הוא עד 'שתות' - הדין הוא שהמקח קיים וקנוי ואין בכך משום חיוב על הונאה, כמו שאמרו בפרק הזהב (בבא מציעא נ:): 'הלכתא, [באונאה] פחות משתות - נקנה מקח, יותר על שתות - ביטול מקח, שתות - קנה ומחזיר אונאה'.

אשר מבואר בהלכה זו, שעד שיעור שתות אינו נחשב בגדר 'תוספת ממון' יתר על המידה, אלא כהפרזה על המחיר ותשלום גבוה מדי, ולכן אף שחוזר משום הונאה, עדיין אין בכוחו לבטל את המקח. אולם יתר על שתות - הוא שיעור חשוב של תוספת ממון, שכבר אינו נתפס כדמי המקח ואינו יכול להיחשב כתשלום תמורתו, ולכן אף עיקר המקח בטל.

לפי זה יש לומר, שעל דרך זה קבעה תורה שכל מקום שאנו מטילים חיוב של 'תוספת' ממון, הרי שיעורו ב'חומש', כי בפחות מכך, דהיינו בהוספת שתות, עדיין לא תתפרש כתוספת על שוויות הדבר, אלא כמחיר גדוש, ומכיון שהגדר בנתינה זו היא דווקא שתהא כאן 'הוספה', כרצון התורה, לכן קבעה תורה שיתן חומש, שהוא דרגה אחת יותר משתות, ושיעור זה אכן מתפרש כ'הוספה' יתר על השוויות האמיתית.

ערכך רק אצל הזכר ולא אצל הנקבה, 'ולנקבה עשרת[ה] שקלים'. ולפי האמור הטעם הוא שבשתי המקומות שהוא המספר המדוייק כתוב בתורה הלשון 'ערכך', מה שאין כן בשני האופנים שמעגלים אצל הנקבה, כתיב רק הסך שנותנים, שאין זה עיקר ה'ערך'. ודפח"ח].

ומה שדרשו חז"ל מזה שערך הזכר יורד ופוחת לעת זקנתו יותר מהנקבה, היינו משום שבכל זאת ניתן ללמוד מכך כיוון שסוף סוף נקבע כן הדבר בתורה. ודבר זה הוא כלל גדול בדרכי הדרש, והוא מעוצם קדושת התורה שיש בה שבעים פנים, שאפילו אם קביעות התורה נובעת מאיזה סיבה ונימוק, בכל זאת עצם הדבר שכך נקבע בתורה יש בזה ללמדנו הלכות וארחות חיים.

* * *

ואם גאול יגאלנה ויסף חמישיתו על ערכך (כז, יג)

שיעור 'חומש' הנזכר כאן בענין פדיון הקדשות, שהתורה מחייבת להוסיף חומש על השווי, אך מצאנו כמה פעמים בתורה שיעור זה בענייני פדיון. בארבעה מקומות נוספים - במעילה בהקדש (לעיל ה, טז), וכן בשבועת הפקדון (שם פסוק כד), בזר שאכל תרומה (כב, יד), ובפדיון מעשר שני (להלן כז, לא).

ונראה גדר החיוב בכל אלו, שחידשה התורה שבכל אלו חייב להוסיף 'תוספת' תשלום מעבר לשוויו ומחירו. שאין די להם שישלמו את ערכם הנקוב כרוכש מבחוץ, אלא יוסיף תוספת כלשהי מחוץ ומעבר למחירם, ויתווסף על המחיר הנקוב.

ונראה לבאר הטעם שרק הפודה את הקדשו חייב לתת תוספת ממון יתר על דמי שוויו של הדבר הנפדה, שהוא, כדי שלא יהא פדיון ההקדש דומה לחזרה וחרטה, שמתחרט על נתינת החפץ ואינו רוצה לתת אלא דמים. ואין זה כבוד להקדש, שיהיה רכוש נכנס לרשות גבוה ויוצא מידו כסרסור שבשוק. וכשמוסיף תוספת, משמעות



גדרי ברכה ארוכה וקצרה וגדר הברכה בקידוש היום

פלוגתא בנוסח ברכת אירוסין

במשנה (ברכות יא.) 'בשחר מברך שתים לפנייה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתים לפנייה ושתים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה, מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך, לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום'.

בגמרא כתובות (ח:) 'ברכת אירוסין מאי מברך, רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרווייהו משמיה דרב יהודה אמרי ברוך אתה ה'... אשר קדשנו במצוותיו, וציונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקדושין. רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין. הנה נחלקו אמוראי אם מברך ברכה קצרה ללא חתימה או ברכה ארוכה עם חתימה. ונתבאר טעמם בגמרא - מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצוות, ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא'.

מבואר דפליגי בזה אם ברכת אירוסין דמיא לברכת הפירות והמצוות וממילא הוי ברכה קצרה בלא חתימה, או דדמיא לקידוש של שבת ומועד, וממילא הוי ברכה ארוכה עם חתימה. אכן עדיין צריך ביאור מאי יסוד פלוגתתם, דבשלמא למ"ד כברכת הפירות והמצוות דמי, שפיר מובן, כי גם כאן הוי ברכה על מצוה, אולם אכתי צריך לעיין במאי דמיא הכא ל'קידושא'. ורש"י פירש - 'כיון דבלשון קדושה היא כקידוש היום, חתמינן בה כי התם, דבהיא חתמינן משום דיש בה הפסק כגון כי הוא יום תחילה למקראי קודש'. ובתוס' שם כתבו על פירש"י 'אינו נראה'. ולכאורה משום שהדברים תמוהים לדמות ברכת אירוסין לברכת קידוש מפני

דבלשון 'קדושה' היא, דכי משום לשון נופל על לשון נבוא לדמות הני ברכות להדדי, ובשלמא התם בקידוש פירש"י דחתמינן בה משום שיש בה הפסק, אבל מאי שיאטיה ברכת אירוסין - שאין בה הפסק - לברכת קידוש.

והתוס' פירשו בזה, דמשום האריכות פליגי אי צריך לחתום או לא, דמאן דלא חתים ס"ל שאין בה די אריכות, ומאן דחתים ס"ל משום דהאי נמי חשיבא ארוכה. אכן גם דבריהם צריכים עיון טובא, דא"כ נמצא דפליגי בכמה תיבות נחשבת כברכה שיש בה 'אריכות', והיא פלוגתא רחוקה דלא מסתבר שיפול בזה מחלוקת. ועוד דהא גופא יש להבין אמאי ישנן ברכות שקבעו להם חכמים נוסח ארוך ומשום כך נצרכו לחתימה, וישנן ברכות שקבעום בנוסח קצר וממילא אין בהם חתימה, ומהו אפוא הכלל בזה.

ובאמת כבר נתקשו בזה התוס' בעצמם 'מאי שנא מברכת התורה דחתמינן בה באשר בחר בנו אע"ג דברכת אירוסין אריכא טפיל'. הרי שיש ברכה שתיקנו לה חתימה אף שמצד כמות המילים אינן כ"כ ארוכות. וכן יש להוסיף להקשות שמאידך מצינו ברכות ארוכות שאין בהם חתימה לכו"ע, כגון ברכה רביעית דברכת המזון, שאין בה חתימה אף שיש בה אריכות טובא.

גדר ברכה ארוכה וברכה קצרה

והנראה בגדר הדברים של ברכה ארוכה וברכה קצרה. שכל ברכה שבאה על דבר פרטי מסויים, כגון ברכת הפירות וברכת המצוות, שיש לו איזה מאכל, או איזו מצוה, בזה תיקנו לברך על הדבר שיש לו ודיו. ולכן אומר ברכה קצרה. אבל כאשר הברכה באה על ענין ומצב כללי שמעניק הקב"ה, כגון שנותן קדושת השבת לישראל. שהשבת הוא על כללות נתינת השבת ושהיא גם אות על

ואיזה ענין קאי כל ברכה וברכה, ועל פיו תיקנו מטבע כל ברכה אם קצרה ואם ארוכה.

ולפי"ז יבואר הא דפליגי לגבי ברכת אירוסין, אם הוא דומה לקידוש היום, או שהוא דומה לברכת המצוות. דוודאי מצות אירוסין שעוסק בה עתה, היא מצוה פרטית כשאר כל המצוות. שמקדש אשה כפי שציוה התורה, אמנם מכיוון שיש בה ביטוי לקדושת ישראל, לכן תיקנו להאריך בה, ואף שהיא מצוה פרטית אולם מכיון שמצוה זו נובעת מכללות המציאות של קדושת ישראל, שנתן לנו הקב"ה קדושה זו של מצות עריות וסדר חופה וקידושין, יש להאריך בה.

ובזה פליגי, דס"ל להאי מ"ד דמכיוון שעיקר תקנת ברכת אירוסין מכוונת למצות אירוסין הפרטית, ממילא הוי כשאר ברכת המצוות שהיא ברכה קצרה בלא חתימה. ואידך מ"ד ס"ל שמכיון שכשאנו מברכין על מצוה זו יש להדגיש כללות ענין הקדושה הניתנת לנו במצוה זו, ולברך עתה על כל מצב הקדושה שיש בישראל על ידי מצוות אלו. לכן יש לה להיות ברכה ארוכה, וצריך לחתום בה בברוך מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין. וזה כוונת הגמרא במאי דקאמר 'מידי דהוה אקידושא', ר"ל דכיון דהיא מצוה המורה על קדושת ישראל, דומה היא לברכת קידוש היום שבאה על קדושת השבת וישראל.

[ועיין בר"ן וברא"ש ריש כתובות (מובא בב"י אבה"ע"ז סימן לד) דס"ל שאין ברכה זו כלל ברכת המצוות, אלא היא ברכה על שבח קדושת ישראל, אמנם לפי דברינו יש כאן ברכה משולבת ששני הענינים נכללו בה יחד, יש כאן גם ברכת המצוות וגם ברכה על הקדושה הכללית המתבטאת במצות הקידושין].

ועי"ש בשיטה מקובצת - וזה לשון שיטה ישנה מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת מצוה דהתם טעמא מאי משום הודאה הא נמי הודאה היא, ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא הא נמי ענין קידוש הוא וכל ענין קידוש הדין הוא שיחתום בה.

קדושת ישראל, על כן תיקנו להאריך בה בדברי שבח על כללות הענין, ומה שהיא 'ברכה ארוכה' כלומר שטבעו לחתום בה בברוך, אין עיקר הטעם מחמת אריכות הלשון, אלא מחמת תוכנה שבא לשבח ולברך על ענין כללי ולא על פרט מסויים, ולכן בברכה שענינה שבח על ענין כללי ומצב של קדושה שניתן לעם ישראל, דינה להיות ברכה ארוכה שחותמין בה בברוך, אף אם אין בה כ"כ אריכות לשון. ואילו בברכה פרטית גם אם יאריכו בדברים, נחשבת ברכה קצרה ולא קבעו לחתום בה.

ומזה הטעם ברכת 'קידוש היום' באה בארוכה ובחתימה, כיון שהברכה היא על עצם נתינת קדושת השבת לישראל, והשבת אינה מעשה פרטי ומוגדר, אלא שהשבת הוא יום של קדושה ומתנה טובה וכן מבטא את אות הברית בין הקב"ה וישראל והיא זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים. ובזה מאריכים בברכת הקידוש לפרט את נקודת מהות השבת. וכיוצא בזה הוא בכל הברכות הארוכות, דוק ותשכח.

וכדוגמא אחת בולטת נזכיר את הברכות שבברית מילה. שיש בה שלש ברכות, שתיים הראשונות - 'על המילה', ו'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו', הם קצרות. והברכה השלישית לאחר שכבר נתקיימה המצוה - ברכת אשר קידש ידיד מבטן וכו' ובה חותמין בא"י 'כורת הברית', שהיא ברכה ארוכה. נמצא בידינו מצוה אחת שברכותיה חלוקות לקצרה ולארוכה, והדבר אומר דרשני.

אך הביאור בזה כאמור, בשתי הברכות הראשונות באה הברכה על קיום הפרטי של המצוה, ולכן הברכה קצרה ללא אריכות וללא חתימה, ואילו הברכה השלישית באה על עצם כריתת הברית עם ישראל. וענין כריתות הברית הוא מצב כללי שכאשר מברכין עליו בהכרח יש להרחיב הדיבור בזה, ואף חותמין בה. וכששקדו חכמים על תקנת מטבע הברכות, קבעו על מה

אקידוּשא כיון דבלשון קדושה היא כקידוש היום, חתמינן בה דהיינו כאשר נתבאר, ולא מחמת דמיון הלשון, אלא כמו שכתב בשטמ"ק, שהוא דומה לקידוש, בזה שהוא 'ענין קידוש'.

ונראה שכוונתו כאשר נתבאר, שכל 'ענין קידוש' ראוי לחתום בה בברוך. מכיון שאינו רק מצוה פרטית, אלא ענין של קדושה ומצב כללי בישראל. ויתכן שזו אף כוונת רש"י מה שכתב - מידי דהוה

חכמה ומוסר

שתהיו עמלים בתורה

חכמה עמוקה הדורשת עמל כביר

במי שממית עצמו עליה' (ברכות סג). ובמדרש מבואר שקושי זה נאמר בעיקר על השגת תושבע"פ - 'וזו היא תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחושך שנאמר 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול'. אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תושבע"פ לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה' (תנחומא נח פרשה ג).

הקושי והיגיעה שבהם מותנה השגת תושבע"פ, אינה רק מצד ההכרח המעשי, כדי למצוא זמן רב עבור לימוד הכמות הגדולה של ידיעות התורה, דכתיב בה 'ארוכה מארץ מידה' (איוב יא), וכדי לפנות את הלב מטירדות השגת צרכי העוה"ז, ויתאפשר לו להשיג את עומק התורה שהיא 'רחבה מני ים' (שם). אלא זהו תנאי ומעלה בעצם קניינה של תורה שבעל פה.

השגה אמיתית בתורה על ידי התפשטות מחזיונות גשמיים

והיינו משום שאף שהתורה ניתנה לנו להבין ולהשכיל בשכלינו ובדעתנו, הרי אין מושכלותיה וסברותיה כאחת מחכמות הארץ שהשגתם וידיעתם נתונה לכל אדם. שהרי התורה היא חכמה אלוקית, תורת קודש בת שמים. וכל זמן שהאדם הוא איש חולין אין הוא מסוגל לתפוס ולהשיג את חכמת הקודש. רק העמל ומסירת כל כוחות נפשו עבור התורה, מזככים את האדם, ומקרבים אותו אל הקדושה, ורק על ידי כך הינו מסוגל להתקשר עם חכמת התורה. ובתנאי שגם מקדים לזה טהרת הנפש וזיכוך המידות, וכדכתיב

התורה ניתנה לעם ישראל בשני חלקים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. התורה שבכתב, היא דבר ה' חוקי האלקים ותורותיו כפי שנאמרה לנו בנבואת משה, כלשונה וככתבה. אולם התורה שבעל פה, היא חלק העומק שבתורה שאנו מבינים אותה בדעתנו ושכלנו. ומשום כך היא נקראת חכמה, וכפי שרמזו חז"ל (בבא בתרא יב). במאמרם 'חכם עדיף מנביא'. שכן אלו ענייני עומק והבנה שאי אפשר למסרם בכתב, השגות שכליות המתיישבים על לב החכם, כפי אשר הוא מבין אותם בחכמתו הוא. והנה החכם המשכיל להבינם יש בו צד של מעלה על הנביא, אחרי שהחכם משיג זאת בשכלו וברגשותיו ומתאחד עם המושכל, ונמצא עצם מציאותו קדוש בקדושת התורה.

ומכיון שהשגת חכמת תושבע"פ תלויה בהבנת לב החכם, הרי אין משיג אותה אלא המתאמץ ומתייגע להעמיק בחכמתה, שוקד על לימודו ברציפות יומם ולילה ומנצל כל זמנו ללימוד התורה. רק מי שאין לו בעולמו אלא את התורה הזאת, המשקיע את כל מציאות חייו בעסק התורה, נותן נפשו להתרכז ולהגיע למיצוי הנושאים, וחותר בכל כוחו להגיע לחקר הבנת הדברים, הוא הזוכה להתעלות בדרגותיה הנשגבות של תושבע"פ להבין ולהשכיל להשיג ולהרגיש. וכל המעלות הנשגבות והעליונות שנאמרו בעוסקי התורה נאמרו כלפי אלו העמלים בתושבע"פ ביגיעה והתמסרות.

ואמרו חז"ל - 'אין דברי תורה מתקיימין אלא

- 'כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו' (משלי ג, לב).
וכענין המנורה שאורה רומז לאור תושבע"פ, והיא צריכה להיות זהב טהור, ומעוטרת בציצים ופרחים.

קיים הבדל מהותי בין שאר החכמות לחכמת התורה, שאר החכמות תוכנם הוא הכרת המציאות, ואפילו מוסר ותרבות העמים הרי הוא סדר חברתי ונוחות בעולם. אולם התורה באה ללמד ענין שונה לגמרי, חכמת התורה היא חכמת הצדק הישר והקדושה. אין זה אמצעי לסדר עולמי, אלא משפט ומוסר אלוקיים, יושר וצדק מוחלטים הנובעים ממקור האמת. התלמיד חכם בא להתעמק מה היא דעת התורה והשקפת האמת בכל ענין מהו הנכון והראוי בו, ואכן יש לתורה השקפה ברורה ומשנה סדורה בכל דבר, ומשפטיה באים להגדיר ולמודד את כל ענייני העולם, כיצד הם נבחנים במאזני הצדק והיושר. ההלכה נוקבת במבטה את כל חלקי המציאות, והיא קובעת את יחסה לכל דבר שבה. מזרעים ועד טהרות.

והנה האדם מטבעו הרי הוא שרוי בשאיפות העולם הזה, וכל מציאותו שטופה במבט של תענוגות ונוחות, ומאזני שכלו מודדים כל ענין בהשקפת הכדאיות והצלחת העוה"ו. ובכדי להשיג את היושר האלוקי של משפטי התורה, להבין משפט וצדק אלוקיים, ולדון ולהגדיר את חוקי האמת והקדושה, הרי הוא נצרך לעמל רב להביא את עצמו לדרגה זו, עד שהוא מתפשט ממוסכמות העוה"ז המציפות את מוחו, ומתנתק מחזיונות גשמיים אל עולם שכולו תבונת קודש ורעיונות צדק, וכמו שאמרנו במדרש - 'עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו' (מובא בתוס' כתובות קד. ועיין תנא"ר פרק כו). ובגמרא - 'במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה' (ברכות סג).

ולשם כך הרי הוא מוכרח למסור את כל עצמו ולשעבד את דעתו ולכוון את שכלו ולחזור להתקרב אל השקפת ודעת התורה, לצלול עם

כל מציאותו אל תוככי הגיונה, להתרכז ולעיין ולהעמיק עד שגייע אל נקודת האמת של חכמת התורה. וכדכתיב - 'אנשי רע לא יבינו משפט ומבקשי ה' יבינו כל' (משלי כח, ה).

תנאי להשגת תושבע"פ - התמסרות לתורה ולה' ובעומקם של דברים, אין האדם בן הארץ מסוגל כלל להשיג את התורה, רק משום שהקב"ה מאציל על עם ישראל וחכמיו רוח קדשו שיהיו מסוגלים להבין את עומקה וסודה, ולכן זוכים רק כשמתקרבים אל ה' ומתמסרים אליו. באותה מידה שהאדם נותן את עצמו להקב"ה, כך הוא שייך להבנת התורה, כאשר האדם מתמסר ונותן את כל ישותו ומציאותו לה', אז הוא נעשה חלקו ונחלתו של הקב"ה, וכאשר נעשה מהותו מציאות של קודש, אזי יש לו שייכות עם חכמת הקודש של התורה. וכדכתיב - 'סוד ה' ליראי ובריתו להודיעם' (תהילים כה, יד).

וכפי שאירע בימי נס חנוכה, שעל ידי שמסרו את נפשם עבור ה', לבטל גזירת 'להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך', זכו להתעלות גדולה והתפשטות תושבע"פ. ורבי עקיבא וחביריו שמסרו נפשם על התורה נקשרו עם התורה בקשר מאוחד בחינת 'תורה דיליה' ומשום כך זכו שנגלה להם דברים שלא נגלו למשה רבינו (במדב"ר יט, ו). וכן על ידי גייעה ועמל התורה זוכה הלומד להתחבר אל התורה, ואז ניתן לו הכח להבינה ולהשיגה.

וכן בכל דורות הגלות יש אור גדול של השגת תושבע"פ, מכיון שבגלות ישראל נזקקים לרוב גייעה ומוסרים את נפשם ללימוד התורה ולקיים את מצוות ה', לכן על ידי זה נכנסים לחלקו של הקב"ה ומתאחדים עם התורה ומסוגלים יותר להשגת תושבע"פ. וכמו שכתוב - 'משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו' (שיר השירים א). שעל ידי שעם ישראל רצים אחרי ה' זוכים לכך שהוא מביא אותם אל חדריו, 'חדרי מרכבה' (מדרש רבה שם), 'חדרי תורה' (ילקו"ש שם). כלומר דביקות בהקב"ה ודביקות בתורה.