

# מאורות

עיונים בסידור התפילה ובפרשת השבוע

גיליון מ"ו תשע"ג

חספר 466

י"ג העיקרים



**אורות ישראל**  
מכללה אקדמית לחינוך  
מייסודן של מכללות  
מורשת יעקב ואורות ישראל

## י"ג עיקרי האמונה כביטוי לתהליכי התחדשות באפיון היהדות

ניסוח עיקרי האמונה כפי שהוצע על ידי הרמב"ם לפני יותר מ-850 שנה במסגרת פירושו למשנה (הקדמה לפרק "חלק" שבמסכת סנהדרין), משקף ביטוי להתמודדות הוגי היהדות בימי הביניים מול האתגר ההגותי לנסות ולאפיין את היהדות באופן שיטתי, כלומר באמצעות שימוש בכלים פילוסופיים בני התקופה. שימוש בעולם המדע של ימי הביניים לטובת מטרות דתיות משקף את אחד התוצרים שנוצרו בעקבות המפגש המורכב והמאתגר (מפנה מחד גיסא, ומקשה מאידך גיסא) שבין עולם היהדות המייצג תרבות דתית לעולם הכללי המייצג תרבות פילוסופית. תוצר זה מהווה דוגמה לשימוש דתי באמצעים פילוסופיים במסגרת ביסוסה וניסוחה של האמת הדתית של היהדות על רקע הצורך החדש לנסח את היהדות ב"שפה המודרנית של אז", קרי תקופת ימי הביניים. צורך זה נבע כנראה הן מצורכי פנים יהודיים, כגון הרצון להסביר את היהדות לציבור יהודי המתחנך בתרבות מתחדשת והושפע ממנה (או עלול להיות מושפע ממנה) הן מצורך חיצוני – מעין צורך אפולוגטי לבאר ולתרגם את היהדות למבקריה מאומות העולם – בשפתם, כדי להביאם לתובנות שלפיהן גם לתרבות הדתית יש מקום כערך רציונלי והגיוני המקנה להם גם "צידוק חילוני" (מעין קיום "ערך חילוני למהות דתית").

פעילות זו של הרמב"ם, מזכירה לנו את מפעלו ההגותי בן זמננו של הרב סולוביצ'יק. בחיבורו איש האמונה הוא משתמש, בין היתר, ב"כלים דתיים" לשם עמידה על פשר המציאות המודרנית וקיומו של עולם הפילוסופיה, בהסבירו בשפה הדתית אמונית את המציאות המתאפיינת בהוויית התרבות הפילוסופית. בכך ניתן לומר שהוא מציע משמעות דתית למודרנה ולגילוייה בתופעת החילון (למשל בראיית דמותו של האדם המודרני – "איש ההדר", כמשתקפת בתורה – "צלם אלוקים", בפרק א בבראשית). בה בעת הוא פועל גם בכיוון הפוך: הוא משתמש בכלים פילוסופיים כאמצעי לטובת אפיון העולם הדתי, בהסבירו את היהדות בשפת הגות אוניברסלית ובכלים פילוסופיים מודרניים, למשל שימוש בגישה האקזיסטנציאלית ובפעולת ההגדרה – הגדרת הבעיה האמונית כסוג של פתרון מודרני ללא התחייבות וציפייה להגעה לסיוק מענה מושלם כמצופה בעולם דתי להגעה לוודאות מוחלטת. דוגמאות אלו של ניסוח ואפיון מחדש של היהדות וביאורה בכלים חדשים, לאחר תקופת חז"ל ועד ימינו, משקפות את הצורך ההיסטורי המתחדש להסביר מחדש את פשרה ואת בשורתה של התרבות הדתית עבור קהלי יעד מגוונים, בני ברית ושאינם בני ברית, הזקוקים לתרגום המורשת הדתית שיסודה בעבר, לשפת ההווה.

ניסיון זה של הרמב"ם<sup>1</sup> הוא חדשני בהקשר לאפיון היהדות, שכן במקורות היסוד של היהדות, המקרא וחז"ל, לא מצוי אפיון היהדות באופן המזהה מספר מסוים (ואולי "מקודש משהו") של עיקרי אמונה שעליהם עומד ומושתת עולם האמונה הדתית-יהודית הקובעים את גבולות ההשתייכות לעולם היהדות.<sup>2</sup> היהדות, כפי שתכניה מוצגים בחז"ל, מבוססת ומתבארת יותר מזווית עולם ההלכה, כלומר בהלימה למערכת חובות דתיות שביטויים הוא תחום העשייה כתחום מוגדר ומדויק,<sup>3</sup> ולא בתחומי האמונות

והדעות במישור המחשבה והרגש. לא מצינו במפורש, לא בתורה ולא בחז"ל, ניסוח חובות אמונה בתור "חובות הלכתיות עצמאיות".<sup>4</sup> אין זה בהכרח מחייב או מאפשר להסיק כי חובה זו אינה קיימת, אך הניסוח המקראי מדבר על "חובות ידיעה" ולא על "חובות אמונה".<sup>5</sup> גם אם ניחס לדיבר הראשון, "אנכי ה' אלוקיך", ביטוי של מצוות אמונה (כפי שהרמב"ם מבסס בתור ביסוס מקראי לעיקר האמונה הראשון שהוא מונה בסדרת י"ג העיקרים), הלשון "להאמין" אינה מופיעה.<sup>6</sup> עובדה זו אינה מחייבת להסיק שלשון "ידיעה" לא היווה בעבר ביטוי תחליפי/מקביל לשון אמונה (אף על פי שבתורה מופיע גם לשון אמונה), וכך כנראה סבר הרמב"ם.

עם זאת, חשוב להסב את תשומת הלב לאופן הצגת חיובי התורה וניסוחם במקורות היסוד, וראוי לנסות לעמוד על פשרם הדתי של אופני הצעת החיובים במקורות היסוד. אמנם עיקרי האמונה של הרמב"ם יסודם כבר בחז"ל, למשל שניים מהם נזכרים במפורש במשנת סנהדרין העוסקת במי שאין לו חלק לעולם הבא, "האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים" (הרמב"ם הרי מצביע ומנסח את י"ג העיקרים במסגרת פרשנותו למשניות פרק "חלק" שבמסכת סנהדרין), אך אלו הם יותר בבחינת קביעות, כלומר אינם מנוסחים מבחינת חז"ל במסגרת מאורגנת של עיקרי אמונה אשר משמעם הוא שכל הכופר בהם מוציא עצמו מהשתייכותו כיהודי לכלל ישראל. אלא שמדובר במשנה על הצגת רשימת המביעים עמדות כפרניות שעונשם הוא שלא יזכו לעולם הבא, וזאת במסגרת רשימה רחבה יותר של דמויות היסטוריות שאין להן חלק לעולם הבא. הרמב"ם יסבור מן הסתם שהז"ל ניסחו בדרכם את חובות האמונה כאשר המשמעות של דבריהם היא חובות אמונה כפי שהוא ניסח במסגרת י"ג עיקרי האמונה, אבל ניסוחם של חז"ל אינו בצורה ה"חיובית" והחדה כניסוחו של הרמב"ם המציג מערכת יסודות שקובעת את "גבולות הגזרה של היהדות" ו"מצמצמת בכך את חופש המרחב ההשקפתי-אמוני".

חשוב להעיר כי לעצם פעולת הרמב"ם בניסוח עיקרי אמונה היו התנגדויות. נציין את האברבנאל (ראש אמנה, פרק כג) אשר הניח שניסוח עיקרי האמונה יוצר הבחנה בקיומן של שתי רמות של מצוות ומהווה הדגשת עיקר מול טפל בדברי התורה. לכן הסתייג וטען: "התורה [...] כולה אמת [...] ולכן האמנתי שאין ראוי שיונחו בתורה האלוקות עיקרים ולא יסודות בעינין האמונות לפי שמחויבים אנחנו להאמין כל מה שנכתב תורה". ניתן להשיב כנגד ביקורתו-הסתייגותו של האברבנאל שאולי הרמב"ם, בשימושו במינוח המבטא מובן של "עיקר" או "ייסוד", התכוון יותר למינוח שמשמעו "כלל לעומת פרט" ולא "עיקר לעומת טפל", כאשר עיקרי האמונה אינם באים להאפיל על שאר מצוות התורה, אלא רק לייצגם.

**ד"ר דניאל ריב**  
**מרצה בהתמחות למחשבת ישראל**  
**ובתואר השני במקרא וספרות חכמים**

<sup>4</sup> באיזו מידה החיוב ההלכתי כולל גם ענייני אגדה. ייתכן שקיימת מחלוקת תלמודית בין מסורת הבבלי למסורת הירושלמי בציטוט מדרש הלכה על אודות חיוב זקן ממרא החולק בענייני אגדה. מחלוקת זו ניכרת במסגרת דרשת הפסוק, "כי יפלא ממך דבר: בברייתא שבירושמי מופיע, 'דבר זו אגדה', לעומת הגרסה שבבבלי, 'דבר זה הלכה'. לפי זה ייתכן שהייתה קיימת בחז"ל גישה שלפיה גם בענייני אגדה – תחומי האמונות והדעות, קיים ממד של חיוב הלכתי. הגישה המקובלת מאז הנאונים היא כשיטת הבבלי שלפיה אין 'חיובים עצמאיים', והם מקבלים ביטוי רק במסגרת חיובים הלכתיים, כדוגמת 'קבלת' עול מלכות שמים', חיוב שיעקרו הוא במחשבה ובתחושה ('בראש ובלב'), אך מתבטא בפעולת מעשית-קונקרטית של קריאת שמע.

<sup>5</sup> הפסוק 'הירלוונטי ביותר' אולי כדי לשקף ניסוח או ביטוי של מצוות האמונה מצוי בחומש דברים, 'יודעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים' (שם ד, מט).

<sup>6</sup> בהקשר הטא המרגלים מופיעה אשמה של חוסר אמונה, 'ועד אנה לא יאמינו ליי' (במדבר יד, יא), 'לא האמנתם...' (דברים ט, כג), וניסוחים אלו אמנם מרמזים על חיוב להאמין, אך כאמור התורה לא בחרה להשתמש בפועל 'להאמין' במסגרת ציווי מפורש.

<sup>1</sup> וכן של מקביליו/קודמיו לעניין זה בימי הביניים כרס"ג וכאלף שנה קודם על ידי פילון.  
<sup>2</sup> בבבלי (מכות כג ע"ב – כד ע"א) מתואר תהליך של מיקוד המצוות ביסודות בודדים אבל עדיין אין מדובר בניסוח עיקרי אמונה מחייבים, אלא יותר בבחינת זיהוי כללים המייצגים פרטים.

<sup>3</sup> יתרונו של תחום העשייה שהוא בר-צפייה ("ידיקה") ולכן הוא מדיד עקרונית. אם רוצים להציע הסבר שכלי לסוד קיומו של עם ישראל (לא הסבר אמוני – השגחת ה') בהשוואה לעמים העתיקים שעלמו מעל במת ההיסטוריה, הסבר היכול להיות מוצע להיסטוריונים ולאנשי מדע הבוחנים את השתלשלות ההיסטוריה במבט מדעי-רציונלי, ניתן לומר שמכל העמים שנכחו בעולם מאז ועד היום רק לעם היהודי היה ענף הלכה המהווה תכנית חיים מעשית ומלאה, המכתיבה התנהגות מפורטת במשך חיי כל יהודי – כל יום מרגע שנולד ועד מאה ועשרים, וקיומו של מכנה משותף מעשי, תמידי ומלא, אפשר ליהודים בכל הדורות לבדוק את מידת קיומה של היהדות לצד מידת מימוש זהותם היהודית ושייכותם לעם ישראל, מה שלא התאפשר בשאר התרבויות הדתיות חסרות ענף הלכה.



בהשקפה על ארץ ישראל והעבודה בה.<sup>2</sup> הווידוי בא מלשון הודאה ותודה. החקלאי מגיע לבית המקדש ושם הוא מכיר ומודה בייעוד שיש לו כחלק מהיותו עם ישראל. וידוי הביכורים נגמר במילים, "ויביאנו אל המקום [...] ויתן לנו את הארץ הזו, ארץ זבת חלב ודבש ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה' " (כו, ט) – מטרת כל המהלך ההיסטורי – הגלות, הנסים וההגעה לארץ ישראל – הם בשביל הישיבה בארץ, העבודה באדמה והעלייה לבית המקדש. מנקודת מבט זו, הרי שכל הסתכלותנו על העבודה הפיזית ועבודת האדמה משתנה. אנו מבינים שזו עבודה מקודשת, בניגוד לאומות העולם העובדים את האדמה בגלל הצורך באוכל ובכסף, עבודת האדמה בארץ ישראל היא חלק מעבודת ה' של החקלאי, שיעלה עם תוצרתו לבית המקדש ויעמוד מול ה'. עובד האדמה מישראל הוא אדם נעלה, בעל שאיפות וערכים. עבודתו היא חלק ממהלך אלוקי גבוה של ההתקדמות הרוחנית של העם. תשובה זו היא גם ההסבר לכבוד ולהדר שזכו להם מביאי הביכורים:

הגיעו קרוב לירושלים, שלחו לפניכם, ועטרו את ביכוריהן. והפחות והסגנים והגזברין יוצאין לקראתם; לפי כבוד הנכנסין, היו יוצאין. וכל בעלי אומנויות שבירושלים עומדין לפניכם, ושואלין בשלומן, אחינו אנשי מקום פלוני, באתם בשלום (מסכת ביכורים ג, א). מעלי הביכורים זכו לכבוד משום שדווקא הם, בעבודה הפיזית והארצית ביותר, מתעלים בעבודת ה'. הם המשכילים להצמיח מן האדמה תוצרת קדושה, פירות עם מטרה רוחנית של התקרבות לה'. שנוכה לראות ולהפנים שגם עבודתנו, בכל תחומי החיים, היא הדרך לעלות לבית ה' ולהתקדם בעבודת ה'.

**יהודית טרופ**  
**סטודנטית בהתמחויות לתנ"ך ולהיסטוריה**  
**במכון הגבוה לחינוך ואמונה**

המצווה הראשונה בפרשה היא מצווה על החקלאי בישראל לצאת לדרך ולעלות לירושלים עם ביכורי אדמתו – הפירות הראשונים מכל מין – ושם להעניק אותם לכוהן ולומר וידוי ביכורים.

מן המילים "ושמחת בכל הטוב" (כו, יא) למדו חכמים שאת הביכורים חובה דווקא להביא בזמן השמחה, הימים שבין עצרת – חג השבועות, לחג – חג הסוכות. אם נתבונן בעונות החקלאיות נראה שתקופה זו היא העמוסה בשנה. החקלאי צריך למהר, לקצור ולקטוף את התוצרת, לאחסן כך שלא תתקלקל ולשווק אותה. מה ראתה התורה לנכון לצוות על החקלאי לצאת דווקא בתקופה הלחוצה ביותר, בשיא העומס של העונות החקלאיות, ולעלות לירושלים? ויותר מזה נשאל: כאשר מגיע החקלאי לבית המקדש עליו לומר וידוי ביכורים הכולל סיפור היסטורי אמוני מראשית דרכו של העם היהודי וציאת מצרים ועד ההגעה לארץ ישראל. מה מטרת וידוי זה?

תשובה אחת נותן רבי יצחק עראמה בספרו עקידת יצחק: לפי שעיקר קבלת אלוקות הוא [...] במה שיכיר האדם שממנו הטובות כולם, ושכוחו ועוצם ידו לא עשו את החיל הזה [...] כי באמת הבאת הביכורים וכל מנחת ראשית המובאות יורו על אדנות של הא-לוקות.

טעם המצווה הוא להזכיר לאדם שלא בכוחות עצמו הוא הגיע להצלחה ביבול. מצווה זו מדגישה את תלותו של האדם בחסדי ה'. כאשר אומר החקלאי את וידוי הביכורים הוא נזכר שכל מה שיש לו תלוי בטובת ה' אליו.<sup>1</sup>

הסבר נוסף לטעמה של מצווה זו מבוסס על פירוש לפסוק הנאמר בהגדה של פסח, "בעבור זה עשה ה' לי בארץ ישראל". מפרש האבן עזרא: בעבור זה – "בשעה מצה ומרור מונחים לפניך", כלומר יציאת מצרים וכל הנסים הם האמצעי שנועד להביא אותם אל המטרה; בעבור זה – שעם ישראל יישב בירושלים, מולו מצה ומרור והוא משבח את חסדי הקב"ה ומודה על השגחתו.

כך גם בווידוי הביכורים. התורה מלמדת אותנו יסוד בסיסי

ברוריה מכמן

## הציונות הדתית בעקבי רבנו הרצי"ה זצ"ל

מדבריו אודות המזמור

"לדוד ד' אורי וישעי..." תהלים כז

אמירת מזמור "לדוד ד' אורי וישעי" היא הכנה מאלול לתשרי. ממה היא נמשכת ובמה היא נסמכת? – בהשראת רוח הקודש המתגלה ממקור מלכות ישראל. בכל דבר יש מדרגות, "יום ליום יביע אמר" – יום יום ומדרגתו. גם ברוח הקודש יש מדרגות. בסוף מסכת פסחים מופיעה הגדרה ברורה בגווני השראת השכינה, מתוך עיון בסגנון מזמורי תהילים: "מזמור לדוד" או "לדוד מזמור". דוד המלך היה גם מלך וגם מצביא, גם משורר וגם נביא. אצל **המשורר האלוהי** הזה היו מצבים שונים בקשר להשראת השכינה. היו מצבים שהתרומויות פנימית תקפה אותו ופתח בשירה, בכשרונו השירי האלוהי, מתוך כך שרתה עליו רוח הקודש, והיו מצבים שקיבל "התקפה" נבואית. מתוך "התקפה" של רוח הקודש, שרתה עליו שכינה ומתוך כך התעורר כשרונו הנעלה. השראת השכינה נגשה עם הפואזיה (שירה) שלו ומתוך כך פתח בשירה. כך אומרים לנו חז"ל: "לדוד מזמור" – מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה. "מזמור לדוד" – מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה.

ויש כמה פרקים שרק נאמר **לדוד**, כגון: "לדוד ד' אורי וישעי". מה המובן? כשאמר "לדוד מזמור", הכוונה שקודם שרתה שכינה, ומתוך כך נמשך אצל דוד מצב של מזמור, שירה. אם כן, אם רק נאמר "לדוד" נפגשים במצב עילאי **שכולו** שמיימי ללא התעוררות אנושית, "לדוד", הוא עניין אלוהי עליון, כולו נבואה ורוח הקודש. עכשו באלול יש לנו להתקשר ולהתדבק בעניין האלוהי של שפע רוח הקודש שבמלכות ישראל, במדרגתו השמיימית **העליונה ביותר**, ומתוך המקוריות של השראת השכינה הממלכתית, נמשיך גם דקדוק במעשים הפרטיים.

מתוך: שיחות הרב צבי יהודה – מועדים ב', בעריכת הרב שלמה אבינר, ירושלים תשס"ו, עמ' 355.

<sup>2</sup> הרב יעקב אריאל, מאהלי תורה, פרשת כי תבוא, עמ' 303-305.

<sup>1</sup> נחמה ליבוביץ, עיונים בספר דברים, עמ' 241-255.