

פרשת בהר ח"ג

302

וכוף את יצרנו להשתעבד לך

מדוע כפלה התורה את הציווי על השמיטה?

מהו החסד הטמון ב"כפה עליהם הר כגיגית"?

① ע"פ 313

וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם

(ויקרא כה, א-ב)

"מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצות נאמרו מסיני, אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני" (רש"י שם, א)

בכפיית ההר, שכן בקבלה מתוך בחירה ורצון ישנו חסרון גדול, שהרי כאשר הדברים מגיעים לעולם המעשה, עלולים להתגלות לעיני הבוחר קשיים שונים אשר עלולים להניא אותו מלהמשיך ולאחוז בהחלטה אותה קיבל מרצונו. מה שאין כן בקבלה מתוך הכרח וכפייה, שכיון שהאדם מוכרח לעשות כפי שהוכרח, אין הוא נרתע מכל קושי.

לפיכך בא הקב"ה וסייע לבני ישראל

להכניס את שאיפותיהם אל תוך

מסגרת ההכרח. כפיית ההר כגיגית,

שהכריחה אותם לקבל את התורה, הוציאה

את שאיפתם מן הכח אל הפועל, וסייעה

להם להגשים את הרצון הפנימי שהיה בהם,

לקבל את התורה - לא מתוך רצון כדבר

הנתון לבחירה, אלא מתוך הכרח כדבר

שחיהם תלויים בו.

נמצא אם כן, שבני ישראל לא קיבלו

עליהם את התורה נגד רצונם -

חלילה, אלא אדרבה, בכפיית ההר כגיגית

יצא אל הפועל רצונם האמיתי, לקבל

עליהם את כל המצוות בקבלה גמורה

ומוחלטת. בכפיית ההר עשה הקב"ה חסד

עם כלל ישראל, ונתן להם עזר ממרום

להוציא את רצונם מן הכח אל הפועל, כדי

לקיים רצון זה בהחלטה גמורה ובלתי ניתנת

לשינוי.³

נמצינו למדים, שמדרכי מידת חסדו של

הקב"ה, שאין הוא עוזב את האדם

לבדו, אלא מסייע לו בדרך עלייתו, ולפעמים

הדרך לכך היא דוקא על ידי כפייה - כדי

שיקיים האדם את אשר הוא חפץ. וזוהי

בחינה נוספת בדברי חז"ל (מכות י ע"ב): "בדרך

שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו".⁴

כפילות הציווי בעזר לקיום

מצות השמיטה

יש להתבונן בכפילות הלשון: "דבר אל בני ישראל" "ואמרת אליהם", מדוע הוצרכה התורה לכפול מילים אלו?

כפה עליהם הר כגיגית

כדי לבאר דברים אלו, יש להקדים

ולתבונן בפרשת מעמד הר סיני,

אשר אליה רומזת התורה בתחילת פרשתנו

"בהר סיני לאמר". וכך אמרו חז"ל (שבת פח

ע"א): "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז)...

מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר

כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים

התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם."

ובחז"ל הקשו, לשם מה כפה עליהם הקב"ה

את ההר כגיגית, והלא כששאל

אתם משה אם רוצים הם לקבל את

התורה, ענו כל ישראל מרצונם יעשה

ונשמע, ואם כן מדוע היה צורך בכפייה?²

עוד יש להבין, אם אכן היה צורך בכפיית

ההר כדי שיקבלו ישראל את התורה,

נמצא שרצונם של בני ישראל לקבל את

התורה לא היה גמור ומושלם, שכן רק

בצירוף הכפייה קיבלו את התורה בפועל,

ואם כן מדוע נשתבחו ישראל כל כך

באמירה זו של יעשה ונשמע, עד שיצאה

בת קול ואמרה: "מי גילה לבני רז זה,

שמלאכי השרת משתמשין בו" (שבת שס).

הכפייה - עזר להגשמת

השאיפה

ונראה לבאר, שאף על פי שבני ישראל

בודאי רצו לקבל עליהם עול תורה

ומצוות בכל ליבם, מכל מקום היה צורך

①

1 יסוד גדול בכוחות נפש האדם: פעמים רבות, אף על פי שיש באדם רצון ושאיפה לעלות ולהתעלות בעבודת ה', והרי הוא מקבל על עצמו - בכל ליבו - להגיע לדרגות שקבע לעצמו, מכל מקום כשהדברים מגיעים לעולם המעשה, אין תוקף לכל הקבלות הטובות שהיו נראות כנמצאות בהישג ידו. נסיונות ומעכבים רבים עומדים לפניו, ומפריעים לו לעשות את מה שקיבל על עצמו.

2
ע

11 ואכן, אדם הרוצה ליישם את שאיפותיו ולהגיע לדרגה גבוהה יותר, אלא שלאחר כמה נסיונות נוכח הוא לראות שהדבר אינו פשוט וקל כפי שחשב, ויש מרחק רב בין שאיפותיו הטובות ובין עולם המעשה, עליו להשתמש בכלי העזר הנפלא שסייע לו להוציא את כוחותיו אל הפועל - הלא הוא ההכרח. אם יעמיד האדם לעצמו אמצעים שיכריחו אותו להגיע אל המטרה, אזי יתגבר הוא על כל קושי, שכן דוקא מתוך ההכרח יוכל להשתמש בכוחות הגדולים הטמונים בו, ומובטח לו שרצונותיו ושאיפותיו לא ישובו ריקם.

16

17

24 רבים הם ההכרחים שיכול אדם להעמיד לעצמו בעבודת ה', והכל לפי הענין.

אולם מן האמור לעיל נוכל ללמוד על אחד מהם - חיזוק הציווי שצויה אותו הבורא, וקבלה איתנה לעשות את הדברים בהם הוא חפץ בעומק נפשו. על כן, יש ערך גדול

31 לקבלה גמורה ואמיתית, אשר תסייע לאדם להוציא כוחות חבויים, ובאופן זה יוכל הוא לגלות שביכולתו להגיע לדרגות הגבוהות שאליהן הוא שואף.

1 על פי הדברים הללו, יתכן לפרש באופן חדש את הכפילות שנאמרה בציווי על השמיטה - "דבר אל בני ישראל - ואמרת אליהם", וכפי שיבואר.

6 מצות השמיטה - מהמצוות הקשות היא, כאשר בשנה זו מחוייב האדם לעזוב את שדהו - עיקר פרנסתו, ולהפקירה לעובדי דרכים ולחיות השדה. בנסיון זה יש קושי מיוחד ויוצא דופן, ולכן העומדים בו נקראים "גיבורי כח", וכלשון המדרש (תנחומא פ' ויקרא אות א): "ולמה נקרא שמם גבורי כח, רואה ששדהו מופקרת ואילנותיו מופקרים, והסייגים מפורצים, ורואה פירותיו נאכלים, וכובש את יצרו ואינו מדבר, ושנו רבותינו 'איזהו גבור הכובש את יצרו' וראה מאמרנו לפרשה זו 'איזהו גבור'".

11

14

14 נראה אם כן, שזוהי הסיבה שהתורה מדגישה את הציווי על השמיטה,

ואף כופלת אותו, כדי להודיע לאדם וללמדו, שלא יעלה בדעתו להקל ראש בדבר, ושלא יתן פתחון פה לעצת היצר, שכן למרות הקושי חייב הוא לקיים את המצוה ככתבה וכלשונה. ירדה התורה לסוף דעתו של אדם, וידעה כי אף על פי שכל יהודי הירא את דבר ה' רוצה מאליו לקיים את מצות השמיטה, אולם עם זאת, יש צורך בחיזוק המצוה. לפיכך בא הציווי השני, כדי ליתן תוספת חיזוק וחיוב בדבר, וממילא יסייע ציווי זה ביד האדם להוציא את שאיפותיו בקיום מצות השמיטה מן הכח אל הפועל, למרות הקושי הגדול שיש בדבר.

17

26

17 ויתכן לומר, שמטעם זה כתבה התורה דוקא על מצוה זו שנאמרה בהר סיני, שכן בכך באה התורה להדגיש, שכשם שבמעמד הר סיני סייע הקב"ה לישראל להוציא את כוחותיהם ורצונותיהם הטובים מן הכח אל הפועל - על ידי כפייה, כך גם במצות השמיטה יש בחינה של כפייה על ידי כפל הציווי, כדי לסייע לאדם להוציא את רצונו הטהור אל הפועל.

36

11 ההכרח - משביח את איכות עבודת ה'

מכפיית ההר כגיגית במתן תורה, ומכפל הציווי על השמיטה, עלינו ללמוד

2

3) אצלם
הענין

ותקיעת השופר ביוה"כ של יובל קוראת
 את האדם לשוב אל משפחתו. משפחת
 האדם המעולה שלפני החטא. ואל
 אחותו אשר בגן עדן מקדם. ואע"פ
 שלאחר היובל נופל האדם ממדרגתו
 ומקיים את ה"לעבדה ולשמרה" בעבודת
 האדמה הפשוטה והגסה בעקבות אדה"ר
 אחרי שגורש מגן עדן, אבל השפעת
 היובל רבה היא "לעולם" (לעולמו של
 יובל). עד היובל הבאה כמו השפעת
 מחילת העונות ביוה"כ הנמשכת עד יוה"כ
 הבא וכאמרו: "אחת בשנה" (לעיל ט"ו).
 שאלמלי כפרת "אחת בשנה" היה האדם
 שוקע בבוץ ומתלכלך בעונות עד אין
 מרפא. וכן משפיעה שנת היובל על היהודי,
 שיכין א"ע לתיקון החטא של אדה"ר
 ולתיקון העולם.

כי יובל הוא קדש תהיה לכם.
 שנת היובל מזכרת לנו את חיי האדם
 קודם החטא: הוא לא עבד אף את האדמה
 והתפרנס בעיקר מפרי העץ, ואת זמנו
 בילה לפי התכנית של בוראו, שהניחו
 בגן עדן "לעבדה ולשמרה". ודרשו חז"ל,
 לעבדה אלו הקרבנות (ב"ר פט"ו), לעבדה
 זה תלמוד... זו תפלה (עבודה שבלב),
 ולשמרה אלו מצות (ספרי פ' עקב יא.
 ג). וכן המה חיי היהודי בשנת היובל:
 הספיחים כבר נאכלו בשנת השמיטה
 וספיחי ספיחים אינם מצויים, והוא
 מתפרנס בעיקר מפרי העץ; ועבודת
 האדמה אסורה עליו זו השנה השניה ואת
 זמנו הוא מבלה בתכלית הבריאה:
 "לעבדה ולשמרה" בתורה, תפילה וקיום
 המצות (ובדברים ל"א י' בארנו שמצות
 הקהל וקריאת התורה באזני כל ישראל
 היתה במוצאי שביעית בחג האסיף מטעם
 שהי' עוסקים בתורה כל שנת השמיטה.
 האסורה בעבודת האדמה, והאסיף של
 שנת השמיטה הי' הידיעות בתורה
 שרכשו במשך השנה, והי' חוזרים בעזרה
 רבים על הלימוד). וכשם שהאדם קודם
 החטא היה חפשי מעול זרים, כך בשנת
 היובל נעשה היהודי חפשי מנילו: עבד
 חפשי מאדוניו, ואין הלוה עוד עבד לאיש
 מלוה משנת השמיטה. שקדמה ליובל.

4) Gutnick

Sparks of Chasidus

One of the reasons for the Sabbatical year is to allow the land to rest for a year, to enhance its fertility (Guide for the Perplexed 3:39). From this it follows that after six consecutive years of intensive agriculture, the land is at its least fertile point in the seven-year cycle. So the Torah's promise, that the land "will yield produce (sufficient) for three years" in the naturally infertile sixth year, is totally irrational, and requires a person to accept an authority which is higher than his mortal understanding.

The Talmud (Sanhedrin 97a) compares the six agricultural years to the six millennia of this world, and the Sabbatical year to the seventh millennium (when the Redemption will have arrived). Since the Jewish people suffer from a gradual regression in spiritual stature as the generations pass, a person might ask: How could the efforts of the spiritually weak and "infertile" sixth millennium bring the true and complete redemption? The Torah answers: it is the suprarational self-sacrifice and commitment to Judaism, of the final generations of exile, that will bring the blessings of the Redemption.

(Based on Likutei Sichos, vol. 27, pp. 189-190)

ה'יוצא' ולא מי שלא היה בארץ מעולם, דהתם
 לא אמר רק"ק 211 'שאינ לו אלוה', ולא כעובד
 עבודה זרה, רק 'כמי שאין לו אלוה' 212. ומה
 שלא פירש כאן גם כן 'כל שאינו דר בארץ
 ישראל כאילו אין לו אלוה', היינו טעמא,
 שבפרשת לך לך שכרת ברית עמו 213 להיות
 לו לאלהים, אמר שבאופן זה אהיה לזרעך
 לאלהים - כאשר הם בארץ, אבל בחוצה
 לארץ כאילו אינ"ו אלוה של 214. אבל כאן שאין
 הכתוב מדבר שהשם יתברך כרת ברית עם
 ישראל להיות להם לאלהים, מפרש העונש
 היותר גדול, וזה כשיצא מארץ ישראל הוא
 כאילו עובד עבודה זרה לגמרי 215;

5) אצלם
הענין

י[ח] שכל הדר בארץ ישראל כו'. טעם זה
 יהוצ' כי ארץ הקדושה היא לה', כמו שכתוב
 (יחזקאל לו, ט) "עם ה' אלה ומארצו יצאו", לפיכך
 הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלהים 206.
 וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה
 זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא
 נתונה תחת יד השרים העליונים 207, הדר בחוץ
 לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי "ברוב עם
 הדרת מלך" (משלי יז, כט), והדר בחוצה לארץ
 הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ 208.
 ומת שפתח הדר בארץ ישראל הקב"ה לו
 לאלוה, וסיים 'והיוצא ממנו' 209, מפני דסביבא
 ליה דאין לומר שכל הדר בחוצה לארץ כאילו
 עובד עבודה זרה, שהנולד בחוץ לארץ לא
 עשה מידי, ולכך דוקא היוצא ממנה כאילו
 עובד עבודה זרה, שהיה לו להיות בארץ, והוא
 הלך חוצה לארץ, ובוזה שהוא עושה מעשה
 ויוצא חוצה לארץ 210 נתן כבוד לאלהי נכר
 הארץ 210.
 אבל בפרשת לך לך (נחלשים י, ט) פירש רש"י
 'כל מי שאינו דר בארץ ישראל כאילו אין לו
 אלוה', ואין זה סותר מה אמר כאן דוקא

3)

מאפייני עבודת הפרך

"וּבְאַחֲיָכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדָּה בּו בְּפֶרֶךְ" (ויק' כה, מו).
בולטת העובדה, שאיסור דומה מאוד נכתב כבר לעיל בפסוק מ"ג: "לא תרדה בו בפרך, וּגְרַאתָ מְאֻלְקִידָּה". ועל-כן אומר רש"י כאן, ששב הכתוב לחדש לנו, שהאיסור לרדות אינו רק בעבד-עברי. גם נשיא או מלך, אסורים לרדות בפרך את נתיניהם הכפופים למרותם, למרות שאלה הם בני-חורין.

המושג: עבודת-פרך, מזכיר מיד את שיעבוד מצרים: "וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפֶרֶךְ" – עבודה קשה, המפרכת את הגוף ומשברתו" (שמות א, יג, ורש"י שם). ומה היה אופיה של אותה עבודת-פרך? – מסרו חז"ל, שנתנו מלאכת-גברים לנשים, ומלאכת-נשים לגברים (סוטה יא:). ולכאורה, במלאכת-גבר הנתנת לאשה, מובן הפרך שבדבר; קשה לאשה לבצע עבודה חדושה מאמץ וכוח רב. אבל מדוע ראו חז"ל עבודת-פרך, גם בנתינת מלאכת-אשה – שהיא קלה יותר – לגברים? – ראשית, משום שגבר אינו רגיל במלאכה כזו.

ושנית, משום שאין לגבר נטיה נפשית למלאכה שכזו. כידוע, יש מלאכה שנפש הגבר נוטה לה, ויש מלאכה שנפשה של אשה נוטה לה; בדרך-כלל, גברים אינם נלהבים לשבת ולסרוג. נתינת עבודת-גבר לאשה ולהפך, עבודה שאינה תואמת לצד הנפשי של העובד – הריהי איפוא מפרכת-גוף ומשברת-נפש, הן בשל חוסר-הרגילות שלו, והן בשל חוסר-המשיכה הטבעי לעיסוק זה.

תחושת הסיפוק הנפשי

אך יש גם בחינה שלישית, חמורה אולי מן הקודמות: עבודה כזו היא מפרכת, בשל חוסר-התכליתיות שבה. כשאדם עובד ומלאכתו מתקיימת, מעשה-ידיו מועיל לבריות – יש לו סיפוק: יצרת! משהו! אפילו אם עובד הוא למען הזולת ואין לו כל רווח כספי מכך –

הסיפוק הוא הרווח הגדול ביותר לנפשו. ומאידך, כשהעובד מבין שהוא טורח לשווא – זהו גדר של פרך; וכך בדיוק היה בעבודת-הפרך במצרים: המצרים לא רצו, שהעבודה הקשה תעניק לבני ישראל סיפוק. מסירת העבודה למי שאינו מוכשר לה, הביאה את העובדים להבין, שעמלם לא נועד לפתח את כלכלת-מצרים או להגדיל את עושרה, אלא מטרתו היא אחת: לשבור את רוחם. שאם לא כן, איזו יעילות יש בחפירת תעלות-השקאה, למשל, על-ידי נשים?

לכן גם, הטיילו עליהם המצרים בניית "ערי מסכנות" (שמות שם, יא) שמסכנות את בוניהן וממסכנות אותם; ומשום כך נקרא שמן: "פְּתָם" – שכל מה שנבנה היה שוקע ופִּיתָהוּם בולעו; ו"רַעַמְסֵס" – שלאחר שהיו בונים מעט, היה הכל מתרוסק ומתרוסק (סוטה יא. וברש"י ד"ה: ממסכנות). כי למצרים לא היה כל עניין בעבודה יצירתית, יעילה; אלא בשבירת-רוחם של ישראל. (ועיין חזקוני, אבע"ז ומהר"ם על: "למען ענתו בסבלתם" [שמות שם] שרצו ליאשם כדי למונעם מלפרות ולרבות, דבר שהיה עיקר פחדם של המצרים). עבודה למטרה כזו – היא שאסרה תורה בעבד-עברי.

הקונה עבד-עברי – כקונה אדון לעצמו

אלא שכצפוי, התורה דורשת מאתנו הרבה יותר. לא רק שיעבוד אלים וגם נאסר בתורה, אלא גם פעולות מעודנות הרבה יותר, שיוח עבודת-הפרך מרחפת עליהן; פעולות, שיש בהן מסמני עבודת-הפרך המצרית:

"לא תרדה בו בפרך", אוסר להטיל על העבד-העברי עבודת נגרות, למשל, אם הוא איכר במקצונו. ולמרות שגם זו עבודת גברים – אבל הוא אינו רגיל לעבודת נגרות; נפשו אינה שואפת להכין שולחנות, אלא לראות צמחים מלבלבים. לכן, ניתן להעסיקו רק בעבודות שהן

(7)
כ' נג' 38

בתחום התמחותו, ואפילו אסור לעשות לו "הסבה מקצועית" וללמדו
 מקצוע אחר שלא ברצונו (רמב"ם הל' עבדים א, ז. אמנם עבודה שכל
 אדם עושה, כגון: לטאטא את הבית, מותר להטיל עליו, שכן כל
 בעל-מקצוע מטאטא את ביתו).

עוד גדר של עבודת-פרך: "עבודה שאין לה קצבה" (שם, ו); אסור
 לומר לעבד: "עבוד בשדה עד שאחזור מהשוק". מותר לומר לו: "עבוד
 עד השקיעה", גם אם יש עד השקיעה שתיים-עשרה שעות, אך אסור
 לתלות את סיום-העבודה בדבר שאין לו קצבה ידועה, גם אם ישוב מן
 השוק כעבור שעה בלבד. כי נפשו של העבד מתענה בכל רגע: מתי
 האדון ישוב כבר? אולי יתעכב? אולי ימצא חבר וישוחח איתו? זוהי
 "עבודה שאין לה קצבה". הצפיה הדרוכה לשובו האפשרי של האדון
 בכל רגע, עיני-העבד הפלות לסיום העבודה - גם אלה נכללים
 בעבודת-פרך.

וגדר נוסף של פרך: עבודה מיותרת. אין לומר לעבד להקחם כוסית, ב
 בעוד האדון אינו רוצה לשתות; סתם לתת לו "עבודה זומה", כדי שלא
 ישב בטל (שם). אמנם בפרט זה, אנו עולים מעלה נוספת בסיבת איסור
 הרדייה:

אומר רש"י (לויק' כה, מג) בהקשר לכך: "שמה תאמר: אין מכיר
 בדבר..."; אני לא אראה לו שאיני זקוק לכוסית-התה, אלא אשפוך אותה
 בלי שירגיש לכיור - "...לכך נאמר: 'ויראת מאלקיד'". כלומר: גם אם
 העבד אינו יודע שאני מעבד אותו לחינם, ואינו חש ב"פרך" ובבזיון
 שנוהג בו האדון - בכל זאת: "ויראת מאלקיד"; ה' יודע שאין לך
 צורך בכך.

יהודים קדושים

ובאמת, יש להבין את המחשבה שמאחרי איסור זה: הרי האדון יכול
 היה לצוות עליו עבודה קשה יותר באותה שעה - כמו חרישת-שדה לה
 הוא זקוק - ולאיש לא היו טענות אל האדון; מדוע איפוא עובר הוא
 בלאו, על שהוא מתחשב בו מעט ומעסיק אותו בעבודה קלה (כי אמנם
 אינו רוצה שישב בטל לגמרי, כי הפטלה גורמת לדברים שליליים -
 כתו' נט:).

ראשית, יתכן ויש כאן את הגדר שאמרו: "אף-על-גב דאיהו לא חזי
 מזליה חזי" (אע"ג שהוא אינו רואה, מזלו רואה - מגילה ג.); יש
 דברים, שאדם חש בפנימיותו גם כשאינו רואה בעיניו. אך כמדומה
 שאין צורך להגיע לכך, וההסבר הוא זה:

אכן, העבד לא יפגע במקרה זה מהכנת התה המיותרת - אבל האדון
 יפגע! נפשו תפגע מכך, אם יתרגל לזלזל בצלם-אלקים. הלא על ישראל
 אומר ה': "עבדי הם" - ולא עבדים לעבדים" (ויק' כה, נה; ב"מ י.);
 האדון צריך לדעת, שיש לו עניין עם עבד-ה'! עם משרתו-האישי של
 מלך-מלכי-המלכים.

וקומני, שיש להעמיק ולהבין את הדבר כך: בתחום ההלכה, ידועים
 המושגים: "דחוייה" ו"הותרה". מותר להסיע בשבת יולדת
 לבית-החולים, אך אין זאת אומרת שהשבת ואיסוריה "הותרו"
 לחלוטין; במידת האפשר, חייבים למעט בפעולות האסורות בשבת, כי
 איסורי-השבת רק "נדחו" מעט, כפי צורך הצלת היולדת.

כך גם בעבד-עברי: התורה מלמדת כאן, שבעצם, עבד-עברי הוא
 קודם-כל עבד-ה'. אמנם, במקרה שאין לו פרנסה והוא החליט למכור
 עצמו, וכן אם גנב ומכרוהו בית-דין כדי לחנכו, מותר לאדון לעבוד בו
 - אבל ההתר הוא בגדר של "דחוייה", ולא של "הותרה".
 אדון-האדונים, "השאייל" לך את עבדו לשימוש מסויים מאוד, ומעבר
 לכך: השואל שלא מדעת הבעלים - הנו גזלן (ב"מ מא.). מותר לעבוד
 בעבד, אך רק לעבודה המזערית הדרושה לאדון, ואפילו לא לכוסית-
 אחת יתרה.

1
6
11
10
26
31
36
41
46
51

8
ש

5

מדוע? — "כי לי בני-ישראל עבדים" — שטרי קודם! (ויקי' שם; תוי"כ כה, פה) אני הוא האדון הראשון, הקודם לכולם, כי הוצאתי אותם משיעבוד מצרים לעבודתי. וממילא, אדון שישתמש בעבדו מעבר לדרוש לו — נמצא מועל בַּתְּנַאי־הַשְּׂאֵלָה ומשתמש בממון־גבוה; כי

"ק'דש ישראל לה!" (ירמ' ב, ג) — שימוש יתר ביהודי, כמוהו כמעילה בהקדש.

ההיזהר בבקשת טובה מאחר

אמנם ידוע, שעבד־עברי אינו נוהג בזמַן־הזה (גיט' סה.) כך שלכאורה, אין לנו נפקא־מינא בדברים; רק "דרוש וקבל שכר" (סנה' עא).

אך לא היא. הבאנו בפתיחה את דברי רש"י, שגם בַּבְּנֵי־חֹרִין שייך לאו זה; כל מי שנתונים אנשים למרותו, מוזהר שלא לרדות בהם. ולכן גם כיום, יכול אדם לעבור על "לא תרדה בו בפרך", ובקלות רבה: אדם מבקש מחברו, שיקנה לו לחם במכולת. אם מדובר בידידים ששוררים ביניהם יחס־חֲבָרוֹת — היום הוא עוזר לי, ומחר אחזיר לו טובה — נוח; אבל אם הוא עושה זאת רק מתוך כורח מסויים; משום שהוא כפוף למבקש בצורה כלשהי — הרי זו קדיה בפרך! למשל: אם שכרתי אדם לעבוד בגינה, ולכן לא נעים לו לסרב לקנות עבורי במכולת — יש בזה משום "לא תרדה בו בפרך" (אלא אם־כן שכרתי אותו מראש, לעבודה שהוגדרה כביצוע שליחיות שונות).

ואגב: אין זה משנה כלל, איזה סוג לחץ מופעל עליו: אם משום שאני המעביד שלו ופרנסתו תלויה בו — ולצערנו, מכשול זה שכיח מאוד — ואם משום שאני אדם נכבד וקשה לו לסרב לי. וְזוֹה, ככל שהאדם נכבד יותר — כך קל לו להיכשל בעוון זה. ונראה עוד, שבנוסף ללאו, עוברים בזה גם על "ואהבת לרעך כמוך" (ויקי' יט, יח); שהרי גם המבקש לא היה רוצה למלא דברי הזולת, מתוך לחץ כלשהו.

אמנם נזכיר, שיש בזה יוצאים מן הכלל: מותר לאדם להשתמש בבניו, כל הבן חייב בכבוד אביו; תלמיד חייב לעשות רצון רבו־המובהק, חוץ מחליצת־מנעל בתנאים מסויימים (כתו' צו.); וכן מותר לרדות במי שאינו נוהג כשורה, כמובא בגמרא (ב"מ עג:). . . .

עבד ואדון — בכל יהודי

"לא תרדה בו בפרך", שייך איפוא באדון ובעבד־עברי; פֶּאִישׁ ורעהו — אך גם בתוככי האדם עצמו.

שני גורמים מרכיבים את האדם: הגוף שהוא "עפר מן האדמה" (ברא' ב, ז) והנשמה: "וַיִּפֹּחַ בְּאָפִיו נְשַׁמַּת חַיִּים" (שם). שניהם שותפים המסייעים זה־לזה: הגוף מאפשר לנשמה לעבוד את ה', והנשמה מסייעת לגוף בהשגת צרכיו. ברם, יש ביניהם הבדל מהותי: הנשמה היא קודש־לה', יצוקה מן העליונים, והגוף הוא יציר־חומר, בן העולם־הזה.

למז מהם נאה יותר השם עבד? — לנשמה. היא היעבדי הס' האמיתי; חלק אלוֹק ממעל, אותו השאיל ה' לגוף לצרכיו החיוניים בלבד. על־כן — אל נא תרדה בה בפרך. אל תשתמש בנשמתך שלא לצורך. גוף האדם מוזהר ועומד, שלא לשעבד בנשמה יתר על המידה הדרושה לו. ובמה מצל הגוף את הנשמה מעבר לצרכיו הנחוצים? מהו השיעבוד המרכזי, "המפרך" וממש מתיש את הנשמה? — בַּזְבוּז־יֵתֵר שֶׁל זְמַן. הזמן היקר שקבלה הנשמה לקיום מצוות בעולם־הזה, מושחת בידי הגוף לדברים שאין לו בהם צורך, ובזה הוא מועל בהקדש שניתן בְּרִשְׁוֹתוֹ; שואל את הנשמה, לפעולות שלא מדעת המשאיל.

הסברנו בעבר ("שיחות לספר שמות", עמ' קכ) שפועל שהתחייב לבצע עבודה בקבלנות, אינו רשאי לחזור בו, ואם יעשה זאת "ידו על התחתונה" ויפסיד ממון (ב"מ עז.); ולעומתו, פועל שנשכר ליום או למספר ימי־עבודה, רשאי לחזור בו באמצע העבודה ו"ידו על העליונה" (שם י.) מדוע? מה ההבדל ביניהם?

7

6

(9)
ע

11

6

4

26

31

6

41

46

7

(6)

1 — ההבדל הוא, שקבלן מוכר תוצרת: שולחן שעשה, יין ששחט, וכיוצא, ובידו למכור תוצרת לאשר יחפוץ, וממילא מקרו מקרו ואין הוא יכול להתחרט. אבל פועל רגיל, מוכר את הזמן שלו; מתחייב להקדיש את זמנו למעביד — והזמן הוא כבר קודש לה! הזמן ניתן לאדם אך ורק למטרה של עבודת-הבורא, מלבד הזמן הנחוץ לצרכי-הגוף ההכרחיים. לכן מתנה הבורא עם המעביד, שפועל זה שנאלץ למכור את זמנו לפרנסתו, יוכל לחזור בו אפילו באמצע היום; אם יתבשר לפתע על ירושה שזכה בה, ויעלם האילוץ שהביא אותו

למכור מזמנו היקר — ישוב מיד להקדיש זמנו לאדונו הראשון, עושה שמים וארץ.

כפי שציווה ה' בפרשתנו בעניין ארץ הקודש: "והארץ לא תמכר לצמיתות" (ויק' כה, כג) שהמקום המקודש שזכה בו אדם, לא ימסר לאדם זר לצמיתות — כך הוא גם בזמן המקודש שנמסר לו. זמנו של הפועל הוא קודש-לה', ובידו הרשות להפסיק את שיעבודו למעביד ברהתמותה, ולשוב לחסות בצל מעבידו הנחצי; כי "עבדי הם — ולא עבדים לעבדים".

לא משנה מיהו האדון-הזר

הלכה פסוקה היא, ש"חמץ בפסח, אסור במשהו"; כל העולם נוהג כך. אמנם זו רק חומרא מדרבנן — ורבינו תם וה"שאילתות" אף חולקים ואומרים, שגם חמץ בפסח בטל בשישים — אבל כך פסק ה"שולחן-ערוך" (או"ח תמז, א) וכולנו נוהרים באיסור דרבנן זה, שחלילה לא יפול פירור חמץ למאכל. אבל רבותי: ביטול-זמן אסור במשהו מדאורייתא! אין בזה כל מחלוקת! רבינו תם לא חולק על כך, וגם ה"שאילתות" לא חולק על כך. בכל איבוד-זמן לריק, עובר האדם על (במדי טו, לא): "כי דברה' בְּזָה"; לקחת מתנתה' — ובזבזת אותה לריק. נכון אמנם שעל הנשמה להקדיש מזמנה לגוף — הלא לשם-כך שלח אותה ה' ארצה — אבל שומה עלינו לזכור, שעבודה זו היא רק בגדר "דחוייה" ולא "הותרה"; הנשמה מושאלת לנו, לצרכים חיוניים בלבד.

נמצינו למדים, שאדם המבטל את עתותיו בינו-לבינו-עצמו, הגם שאין זה שיעבוד לאחרים ואין כאן "עבדים לעבדים" — אבל איפה "עבדי הם"? אמנם אינך עובד אצל פלוני — אבל כשאתה מתבטל גם אינך עובד אצלי! עקרונית, זוהי בדיוק אותה מעילה בהקדש שברשותך. אם הנשמה עובדת לגוף, אם היא כפוייה לעשות כרצונו ולהתבטל — אם-כן הריהי שוב במצב של "עבדים לעבדים"! אין כל הבדל, אם היא מוכרת זמנה לאדון-זר ששמו: ראובן, או לאדון-זר ששמו: הגוף, או היצר-הרע.

וזוהו שאמר רבי יהודה הלוי בשירו: "עבדי-הזמן — עבדי-עבדים הם; עבדה' — הוא לבדו חופשי".

After banning a permanent slave class among Israelites by legislating that every Israelite servant must be emancipated on the Jubilee year, the Torah offers its reason: "For the children of Israel are servants (avadim) unto Me, they are My servants" (Leviticus 25:55).

The title "eved" or "servant" is obviously meant in an honorific sense. Thus, the highest encomium that the Bible offers for Moses, that most superior of all prophets and human is, "Moshe eved Hashem," "Moses the servant of the Lord" (Deuteronomy 34:5).

There is also another description of man's relationship to God used by the Torah: "You are banim, sons (or children) to the Lord your God" (Deuteronomy 14:1). So we have an interesting biblical typology: ben and eved, son and servant, two symbols or archetypes of the religious personality.

Unquestionably, in one sense eved (servant) is superior to ben (son). "Servant" indicates one who has no natural relationship, but has come to his master-father from without. The eved of the Lord

משה אבדו (17)
Rabbi
Cama

(7)

is one who therefore comes to the *Adon Olam* (the Eternal Master) voluntarily, utterly of his own free will, ready to subjugate himself to the will of the Almighty, to suppress his ego and restrain his desires in manifest and meaningful commitment to God. "Son," however, is one who, as it were, was born into this relationship with his Father. From this point of view, the proselyte is superior to the native born Jew! Indeed, in a famous responsum by Maimonides to Obadiah the Proselyte, who complained that his Jewish teacher was rebuking him and insulting him by reminding him of his pagan origin, Maimonides says that the teacher should be ashamed of himself and should stand in awe of the student who is a proselyte and who came to the Almighty of his own free will rather than being born into it naturally.

And yet the weight of the Jewish tradition offers the reverse judgment and maintains that the category of *ben* is superior to the category of *eved*. Thus, Rabbi Akiva teaches in *Avot* 3:14, "Beloved is Israel that they were called sons of the Almighty."

What is the difference between these two conceptions, that of man as *eved* and as *ben* to God? Let us discuss three of them.

The first analysis is objective rather than subjective. It tells us how Judaism considers man as such, in all his weakness and his frailty, rather than how man conceives of himself subjectively as a religious being in his relationship to God.

And here we turn to Rabbi Akiva himself in a fascinating dialogue, recorded in the Talmud (*Bava Batra* 10a), between Rabbi Akiva and his Roman tormentor, who was later to become the executioner of the venerable sage:

This question was posed by Tyrannus Rufus the wicked to Rabbi Akiva: If indeed your God loves the poor, as you say, why does He not provide for them? Rabbi Akiva answered: So that we might thereby be saved from punishment of Gehinom (for in sharing one's substance with the poor and in helping the disadvantaged we affirm our worth in life and thus save ourselves from eternal perdition). To this Tyrannus Rufus replied: On the contrary, for doing so you deserve to go to Gehinom! I will offer you a parable: It can be compared to a human king who became angry

with one of his servants and placed him in prison and ordered that he be given no food and no drink. Along came another man and brought in food and drink to the imprisoned slave. When the king hears about this, is he not angry with this stranger who violated his rules? And you Israelites are called servants, as it is written, "For the children of Israel are servants unto Me." To this Rabbi Akiva responded: On the contrary, I will offer you a different parable. It can be compared to a human king who became angry with his son and placed him in prison and commanded that he not be given any food and drink. When the king hears about this, is he not so happy that he is willing to send a gift to this stranger? And we are called sons, as it is written, "You are sons to the Lord your God."

If we see man as an *eved*, as a passive and servile creation of God, then we are fatalists. Then we must declare that whatever exists is the inexorable will of God, and that is the way it must remain. In that case, the poor must remain poor, the sick must remain miserable, and the sufferers must continue to suffer, all because this is the will of God. Any attempt to relieve or improve their condition is considered sacrilegious and a blasphemous interference with God's plans for the world. This philosophy of man as *eved* is the most convenient ideology for the establishment, the "haves" to keep control over the "have-nots."

But Jews do not subscribe to this *eved* anthropology; that is the way Tyrannus Rufus and his Romans and pagans speak. Rabbi Akiva, however, declared that man is a *ben*, that people are children of God, and then we must interpret all evil and suffering as a challenge to us to remove it, as if God did indeed create a flawed world, but willed that His human creatures look upon each other as children of God and therefore free the imprisoned and the disadvantaged and the hungry and the poor from their distress and affliction. God made this world, but He is anxious that we make it better. God started this world, but he wants us to complete it.

So whereas man should see himself as an *eved*, he must always see others as *ben*. Therefore, in general, as Rabbi Akiva taught, *ben* is superior to *eved*, and this theory becomes the foundation of all of

Judaism which urges us to treat every person as a child of God – as a brother and sister – as one whose welfare and happiness God desires and commands us to enhance.

There is a second definition of this dichotomy of *eved-ben*. In this definition, the two terms describe not only how we ought to view other men, but they are archetypes of how a Jew should relate to God and to Judaism. Thus, as one great Jew of recent generations, Rabbi Barukh haLevi Epstein, said, the *eved* does only what he has to, only what he must, only what he is told to do; whereas the *ben* seeks to satisfy his father even beyond what he was ordered to do. The *eved* does what the master demands; the son does what the father wants. The *eved* is interested in the commandment alone; the *ben* also seeks to perform the will of his creator. As an example: The Torah commands that whenever we have a four-cornered garment that we affix thereto the *tzitzit* (fringes). The *eved* will say: Since I do not have such a garment, it is unnecessary for me to wear the *tzitzit*. And he is right, halakhically. But he is a minimalist, doing only what he must and no more. The *ben*, under similar circumstances, will seek out a four-cornered garment in order to be able to perform the law of affixing the *tzitzit*. The son is a maximalist, he goes beyond what he must – he reaches out for the supererogatory.

The third analysis is based upon a modification of what the Zohar teaches. The Zohar (*Ra'aya Mehemna*, Leviticus, *Behar* 111:2) tells us that both terms are indicative of high religious personalities that appear to be different, but ultimately the mystery of each is really one. The *eved* is a description of conduct or behavior, one who performs all the commandments fully, whereas the *ben* not only performs the commandments, but feels at home with God. The *ben* is "*mechapes beginzet aviv*," he knows all the nooks and corners of his father's will in practice, but also wants to know as much as he can about his father. What the Zohar means is that the *eved* is one who performs the *Halakha*, who does all the practical commandments, whereas the *ben* is the one who pursues the *sitrei Torah*, the mysteries of the Torah, or, in other words, is an initiate into the Kabbala.

In contemporary terms, we may modify that statement to refer to not one who is a mystic, but rather it means that the *eved* is one who practices alone, but not necessarily with feeling; whereas the *ben*

9

is one who invests emotion and feeling and love. The *eved* is a Jew who observes and gives and participates, but you can feel the icicles hanging from his heart. The *ben* is a Jew who not only observes and gives and participates, but also worries and loves and feels, who puts heart and soul into what he does.

We thus have three interpretations of the distinctions between the terms *ben* and *eved*. To summarize: The first definition is that, relating to others, we must seem to them as sons, and therefore as individuals whom God loves and whom God wants us to help out of their distress even if they deserve their misery – and not as servants whom God does not care about, or desires that they remain in their punishment. The second is that the *eved* is a minimalist who does only what he must, whereas the *ben* is a person who goes beyond his minimal requirements. And finally, the *eved* is a Jew who carries out everything in practice, but not necessarily with the feeling and inner participation that characterize the son.

As a rabbi of an Orthodox congregation, it is often my very unpleasant duty to reproach not only my congregation but the entire Orthodox community, and especially what we call Modern Orthodox Jews. Today, however, for the sake of proper proportion and perspective and to complete the picture, permit me to assert that despite all its shortcomings it is this community of Orthodox and especially Modern Orthodox Jews which, in the context of our times, represents the quality of *ben* as opposed to *eved*.

At a time such as ours when other Jews who were long blind to the Jewish destiny have become hysterical and speak so breathlessly of "Jewish identity" and "Jewish survival," Orthodox Jews go far beyond that, and are striving for infinitely more than these bare minimum qualities of identity and survival. "You are sons to the Lord your God," and our concern as children of Israel and of God is with the study of Torah and the performance of *mitzvot*, not merely with that elusive and intangible and insubstantial "identity" and "survival."

Moreover, by the same token, while other fine Jews are panicked and motivated by a fear for the Jewish future, grasping at all kinds of artificial devices, and acting as if merely crash-financing a program which reaches out "to the young" will solve all problems,

13

pe

9

14
עמ

Orthodox Jews approach their Judaism not exclusively as a communal matter, but also with *ahava*, with inner feeling and total commitment as a supreme personal way of life which demands warmth and love.

And at least for Modern Orthodox Jews, for most of them and for most of the time, although not for all of them all the time, we have learned how to view other, recalcitrant Jews as *banim* and not as *avadim*. We may be distressed at their non-observance and their lack of religion, but we recognize them as children of God, and therefore as our brothers and our sisters. And we shall not give up on them!

15
עמ
הק

הפטרת בהר: (ירמ"י לבז) הנה חנמאל בן שלם דודך בא אליך זמר, הנה לך את שדי אשר בענתות...ויבא אלי חנמאל בן דודי כדבר

ד...ואדע כי דבר ד' הוא, ואקנה את השדה וכו', ואכתוב בספר ואחתום, ואעד עדים וכו', ואקח את ספר המקנה את החתום...ואת הגלוי. (ורבותינו פירשו לענין גט פשוט ומקושר בבבא בתרא, פרש"י.)
ואתן את הספר המקנה אל ברוך בן נריה וכו'. ואתפלל אל ד' אחרי תתי את ספר המקנה אל ברוך בן נריה לאמר, אהה ד' אלקים הנה אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול ובזרועך הנטויה, לא יפלא ממך כל דבר וכו', הנה הסוללות באו העיר ללכדה, והעיר נתנה ביד הכשדים הנלחמים עליה וכו', ואתה אמרת אלי ד' אלקים קנה לך השדה ובכסף והעד עדים, והעיר נתנה ביד הכשדים. ויהי דבר ד' אל ירמיהו לאמר, הנה אני ד' אלקי כל בשר, הממני יפלא כל דבר וכו', שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום, והעד עדים בארץ בנימין ובסביבי ירושלים ובערי יהודה ובערי ההר וכו', כי אשיב את שבותם נאום ד'. חזינן שמתחילה עשה ירמיה הנביא את אשר נצטוה, לקנות השדה מאת חנמאל, אעפ"י שפעולה זו היתה לגמרי כנגד השכל, ורק אח"כ התפלל אל ד' שישביר לו על טעמו של הציווי התמוה שזה עתה קיים. וכזה מציינו גם באברהם אבינו שנצטוה על העקידה, והיא היתה לגמרי כנגד השכל, ולא שאל אברהם ולא הקשה ולא נמנע מלקיים ציווי ד', אלא אדרבא נודרו לקיימו בהקדם האפשרי, ורק לאחר שכבר קיים את ציווי ד', אז התפלל אל ד' שישביר לו טעמו של הציווי. וערש"י ס"פ וירא על הפסוק (כביב) אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ילדתי וכו', שהביא מדברי המדרש, א"ל אברהם אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע, וחזרת ואמרת קח את בנך וכו', הרי שאברהם לא שאל מאת הקב"ה להסביר הענין עד לאחר שכבר קיים את ציווי ד', ובשעת מעשה היה מוכן לעשות דבר ד', אעפ"י שהיה לפי הבנתו לגמרי כנגד השכל. כך היא דרכם של הנביאים, ולך צ"ל דרכו של כל יהודי מאמין המקבל עליו עול מלכות שמים, לקיים ציווי ד' אפילו בשעה שנראים לנו כאילו הם לגמרי כנגד השכל.

16
הזכרה קס"א' ה'ה'ה'
15'4

1 אחת המידות, שהתורה נדרשת בהן היא הכחשת שני כתובים והכרעת הכתוב השלישי. ולא לחינם אנו קוראים בבראשית רבה, שאחר שאמר המלאך לאברהם "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה", עמד אברהם ושאל: "אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע ואתמול אמרת לי קח את בנך את יחידיך והעלהו שם לעולה" וכו'. כלומר, הדרמה תושגבה של העקידה משתקפת לא רק באקט של מסירת נפש של אב ובנו ובחלאת לזחק לקרבן על גבי המזבח, אלא גם בלבטי נפשו של אברהם, שלא תפס את דברי ד' כאילו חס ושלוס, הכחישו אהדדי, ומכל מקום הבלג על יסוריו וחבליו והשכים בבוקר וחבש את החמור. כשהמלאך נתגלה אליו והכרעה בין שני הכתובים המכחישים זה את זה באה, אז עמד ושאל. שמעתי פעם מפי אבא מרי בשם רבינו הגדול ר' חיים איש בריסק, שכל זמן שהכתוב השלישי המכריע לא בא, לא היה אברהם רשאי לשאול, ולפיכך התאפק עד סוף המחזה. יסורי התודעה של איש האלקים וכוה הבלגתו הענקי והנורא בוקעים כאן באור בהיר וזך.

ובנבואתו נצטוה ירמיה לכתוב שני שטרות, גם גט פשוט וגם גט מקושר, וההבדל ביניהם הוא, שבפשוט כל הכתב מגולה הוא לעין, ואפשר לקראו בקל, ובגט מקושר כל הכתב מכוסה היא, שכופלים הקלף על גבו ותופרים אותו הקלף מלמטה מן הכתב, וא"א לשום אדם לידע מה כתוב שמה עד שיקרע את התפירות, ובמיים, בין בחיי האדם הפרט, ובין בחיי האומה בכללותה, כשרוצים להסתכל בעתיד ולדעת מה יהיה לבסוף, יש הרבה דברים שפשוט לנו לראות מראש, ועל זה מהמג הספר הגלוי, על העתידות שהם גלויים לכל. ויש הרבה ענינים שא"א לנו לידעם כלל מראש, וזהו הסמליות של הספר החתום, אשר על כן אמר לו הקב"ה לירמ"י - הממני יפלא כל דבר, ואשר על כן מחוייבים אנו לקיים ציווי ד' אפילו בה בשעה שנראים כאילו הם לגמרי כנגד השכל, כי אף שהשכל האנושי יכול להסתכל קצת בעתיד, מכל מקום תמיד יש ספר החתום בחיים, בין בחיי הפרט, ובין בחיי הכלל, ואין האדם יכול לידע באמת מהו הדבר השכלי, ומהו הבלתי שכלי.

10