

לאור המהר"ל

על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

©

כל הזכויות שמורות למחבר
התש"פ – 2020

אין לצלם, להעתיק או לעשות כל שימוש מסחרי
בלא לקבל אישור בכתב מראש מהמחבר

הוצאת ספרים פלדהיים

ת"ד 43163 ירושלים 91431

Distributed by:

Feldheim Publishers

208 Airport Executive Park

Nanuet, NY 10954

עיצוב כריכה ועימוד:

חותם • 077-3088172

תמונת המצבה על קבר המהר"ל מאת MKPiecarska – נוצר על ידי מעלה היצירה 4.0 CC BY-SA,
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6753849>

Printed in Israel

את אחיי אנוכי מבכה

ספר זה מוקדש
לשני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול
גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת
איש אשכולות, ספרא וסייפא, מוח ולב
סנגור בכל הווייתו
גדול הסנגורים בדורנו
מי שלא שמע את יעקב טוען, לא שמע סנגור גדול מימיו
הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל
נ.ל.ב.ע. ז' בחשוון תשע"ט

אחי היקר והאהוב
אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים
כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים
ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל
נ.ל.ב.ע. ו' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמד מכוחו,
לעילוי נשמתם הטהורה
ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים
בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים

(ישעיהו כ"ה, ח')

ת.נ.צ.ב.ה

ספרים נוספים מאת המחבר

- גניבה וגזילה – פרקי יסוד, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- מאמרי אברהם – פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- אב בדעת – מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- רז-יה – סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- פמיניזם ויהדות, הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- ספיריטואליזם ויהדות, סדרת אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הביטחון – תשנ"ו.
- שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע, הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- ביטחון והשתדלות, פלדהיים תשס"ז. זכה בפרס ירושלים לספרות והגות לשנת – תשס"ח.
- Faith in G-d versus Human Effort, פלדהיים, תשע"ג.
- החיים בהלכה, עקרונות יסוד ומקרי גבול, פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- עיוני תפילה, פלדהיים, תשע"ד.
- Insights Into Tefilah - The Essence Of Prayer, פלדהיים, תשע"ט
- עשות משפט, פלדהיים, תשע"ז.

"הרבה מן האור" על התורה

- לאור קדושת לוי, פלדהיים, תשע"ט.
- לאור המהר"ל, פלדהיים, תש"פ.

ספרים משפטיים

- מיסוי מוסדות ללא כוונת רווח (מס הכנסה ומע"מ), תשנ"ב.
- חברות ממשלתיות – תחולת המשפט המנהלי, הוצאת בורסי, תשנ"ה.
- ריבית הסכמית, הוצאת שואב, תשנ"ח.
- דיני הלוואות הגנה על הלווה, בשיתוף עם פרופ' ברק מדינה, בורסי, תש"ס.
- התניית שירות בשירות על ידי תאגיד בנקאי, עם בועז אדלשטיין, הוצאת שואב, תשס"א.
- ערבות בנקאית, הוצאת שואב בע"מ, מהדורה שנייה מורחבת, תשע"א.
- דיני קניין – פרקי יסוד, הוצאת לשכת עורכי הדין, תשע"ז.

לצפייה ועיון בספרי המחבר: <http://aviweinrothbooks.com>

מכתב ברכה מאת הגאון הגדול הרב **ברוך מרדכי אזרחי** שליט"א
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת "עטרת ישראל"

בס"ד, חנוכה התש"פ

כבוד ידידי היקר מאד מאד
הרה"ג **אברהם וינרוט** הי"ו נ"י ויצ"ו
אחדשה"ט בהוק"ר,

קבל נא בזאת ברכתי מעומק הלב, מזל טוב, מזל טוב, לך לביתך ולכל אשר לך, לרגל חגך הגדול, בצאת ספרך "לאור המהר"ל" לאור עולם. הנני מאד מאד מתפעל מרבגוניותך ופוריותך הנאדרים בקודש. די בהסתכלות בתוכן העניינים בספר זה, כדי להיווכח בברכת ה' עליך. נדיר הדבר, לראות נושאים כל כך רחבים, הפרושים בעמקות ובבקיאות נפלאים כבספריך, כשהכול מוגש בהסברה, בבהירות, ובסגנון הנפלא והייחודי כל כך.

אמנם כבר הצגנוך בספריך הקודמים, בתארי את גידולך הנפלא בין כתלי ישיבתנו הקדושה, אך איני יכול להתאפק מלחזור על נפלאותיך, כפי שהכרתיך מאז היותך נער, בהנחותך הקב"ה אל בני עמודי ישיבת "עטרת ישראל", שם התגלית מהר מאד כעילוי בכישרונותיך, וכצמא ומשתוקק ל"דבר ה' זו הלכה", אך גם לא פחות מזה, כרחב אופקים ברבדי המוסר, ההשקפה והמחשבה, כשכל כולך חפוף ביראת שמים עמוקה. במשך הזמן, ברוך ה', התעלית בכל, גם בלמדנות, גם ביראת שמים, גם במחשבה, השקפה ומוסר. והנה, בשנים האחרונות פרשת כנפיך גם לדאות במרחבי מחשבתם של אושיותינו, ענקי רוח, כמו ה"קדושת לוי" והמהר"ל מפראג. הצלחת בעזרת ה' יתברך לחדור עד שנעשית ב"ה "טופח להטפוח", ביכולת נפלאה לפענח עמקות מחשבת המהר"ל זיע"א, לעשותה מובנת ונגישה לכל משתוקק לתורתו. בכך הפלאת עשה בעה"ל, ברוך תהיה וברוך טעמך הטוב.

דומני כי אחטא להכרת הטוב אם לא אתפעל בפניך, תוך תודות וברכות גם על חסדך ורב טובך. אינני חפץ להיות "מברך רעהו בקול רם", אך איך יתכן להתעלם, כי גם בנינג האישי נבנה תוך יסודות של "עולם חסד יבנה". והלא התורה והחסד לא רק שזורים יחדיו, אלא שגדלות אמיתית בונה הארותיה, גם אלו ה"כשרוניים" גם אלו ה"מידותיים", על יסודות אלו, כמורכבות אחת, תוך השפעת גומלין עצומה של "אלו על אלו" ו"אלו מאלו".

לכן קבל נא ברכותי המאליפות מקרב לב אוהב ומוקיר.

היו נא, אתה ונוות ביתך תחי', ברוכים מלאי נחת ועונג מצאצאיכם ומכל אשר לכם.

ביקרא דאורייתא

ברוך מרדכי אזרחי

פה קרית ישיבת "עטרת ישראל", קרית ספר מודיעין עילית
נר שמיני דחנוכה התש"פ

מכתב ברכה מאת הגאון הגדול הרב **דוד כהן שליט"א**
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת "חברון כנסת ישראל"

בס"ד, טבת תש"פ

מכתב ידידות

לידיד נפשי ואהובי הנעלה והדגול פרופ' הרב **אברהם וינרוט שליט"א**
שמחתי מאוד לראות את ספרך החדש לבאר פרשיות התורה והמועדים בדרכו של
מאור עינינו המהר"ל זיע"א.

**עברתי על חלקים גדולים מהספר ומאוד נהניתי לראות איך כבשת דרך סלולה
בדרכו של המהר"ל להעמיד באור יקרות את פרשיות התורה הסתומות ולהאיר את
אור המועדים למבקשי חכמה ובינה.**

**לדעתי יש תועלת גדולה מאוד בספר הזה לכל המשתוקקים לפתוח להם שערי בינה
ודעה באור תורתו הנפלאה והעמוקה של המהר"ל, שהם דברי תורה מאירי עיניים
ומרחיבים הנפש, הדעת והבינה, להבין ולהשכיל ביסודות התורה ובאור המועדים.**

בע"ה יתקבל הספר הזה באהבה ובחיבה כמו שנתקבלו ספריך הקודמים ותרבה
הדעת והבינה.

כולי מלא התפעלות איך הצלחת להוציא מתחת ידך יצירה נפלאה זו, על אף כל
טרדותיך המרובות, ומצטרף הספר הזה לשלשלת הזהב של הספרים המיוחדים
במקצועות החשובים והיסודיים ביותר אשר הביאו הרבה תועלת וברכה.

יעזרך ה' יתברך להמשיך במפעליך הגדולים ולזכות את ישראל באורה של תורה
בינה ודעת, מתוך בריאות נאמנה מנוחת הנפש ונהורא מעליא.

המברך באהבה
דוד כהן

מכתב ברכה מאת גאון ההוראה, פאר הדור, שר התורה, בעל ה"מעשה אפוד"
רבי ישראל שניאור שליט"א

בס"ד, יום שישי כ"ט כסלו, נר חמישי דחנוכה, ה'תש"פ

שמחה רבה בליבי לראות את הספר החדש "לאור המהר"ל על פרשה ומועד", פרי עטו של ידידי ומכובדי הדגול, תלמיד חכם מופלג וירא שמיים מרבים, נודע בשערים, רודף צדקה וחסד, הרב עוה"ד פרו"ד אבי וינרוט שליט"א.

וכבר איתמחי גברא בהוצאת ספרים תורניים חשובים ומועילים, כגון הספרים "ביטחון והשתדלות", "עיוני תפילה", "עשות משפט", "לאור קדושת לוי", אשר רבים ניאותו לאורם, והם רק מקצת מספריו התורניים אשר הצליח להוציא ברוב שקידתו ועמלו בתורה, ובאוצרות כשרונותיו הנפלאים אשר חננו השי"ת. זאת לצד עיסוקיו המשפטיים הרבים והמסועפים, כנודע וכמפורסם.

וכעת הגיש בפניי את ספרו הנוכחי "לאור המהר"ל על פרשה ומועד", אשר בו הגדיל לעשות, פרש ופרס בפני המעיינים את תורתו של רבינו המהר"ל הקדוש זצוק"ל, יחד עם תוספות של גדולי בעלי המוסר בדורות האחרונים, כהגר"י הוטנר זצ"ל, והגרא"א דסלר זצ"ל, ועוד, ואף הוסיף הערות חשובות מדלילה.

וזאת למודעי, אשר אין כאן אוסף של עיונים, הארות והערות בדברי המהר"ל, מחוכמים ומחודדים ככל שיהיו, אלא יש כאן מלאכה של חכמה, בהרצאת והדגמת "צורת הסוגיה" של רבנו המהר"ל אשר תורתו מאירה ובהירה ומתייחדת בשלימות הכללים והפרטים כאחד. והספר שלפנינו מוליך את הלומד בדרך סלולה המאפשרת לו לקלוט תמונה מעוצמת חכמתו המופלאה והמקיפה של רבינו המהר"ל זצוק"ל. ובהרבה עניינים טרח המחבר וליקט מדברי תורתו של המהר"ל מכמה מספריו, בבחינת דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, והביא בפני הלומדים תמונה שלמה ומאירה. ובנוסף על כך אף יגע המחבר להעמיד מן הדברים תמצית וסיכום של דרך חיים והנהגה, בכל פרשה ופרשה ובכל מועד ומועד.

והנני מלא שמחה לראות שזכה כדי מידתו, ומשמיא קזכו ליה, בהוצאת ספרים אשר עלו ועולים על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, וכבר שיבחוהו ת"ח גדולים וחשובים על ספריו הקודמים, וכמה נפלא לראות פרי עמלו ויגיעתו בתורה, ממנו יראו וממנו ילמדו כל העוסקים במלאכה, לעשות מלאכתם עראי ותורתם קבע, ולהתמסר לתורה בשקידה ובעיון עד אשר יעשו פירות.

ובוודאי יועיל הספר המיוחד הזה לעילוי נשמות אחיו היקרים, ידידי המנוח הדגול הרב ד"ר עו"ד יעקב ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל, ואחיו אציל הנפש הר"ד צבי יצחק ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל, אשר נודעו לכל מכריהם באופיים הנאצל ובמעשיהם הטובים, תומכי תורה ורודפי צדקה וחסד, ככוכבים לעולם ועד.

ואחתום בברכה להמחבר שליט"א, שיזכהו השי"ת להמשיך ולשקוד על התורה בישוב הדעת, ולחבר עוד חיבורים מועילים לכלל ישראל, ויזכו הוא ורעייתו מנב"ת תליט"א, לאושר ועושר, בריות גופא ונהורא מעליא, זרעא חיא וקימא די לא יפסוק ודי לא יבטול מפתגמי אורייתא, ולא תמוש התורה הזאת מפיו ומפי זרעו וזרעו עד עולם, אכ"ר.

הכו"ח למען התו"ל
ישראל שניאור
פה עיה"ת בני ברק

מכתבי ברכה לספרים קודמים

לספר "בטחון והשתדלות"

מִרְן הַגָּאוֹן הַגְּדוֹל הַרַב אַהֲרֹן יְהוּדָה לֵיִב שְׁטֵינְמָן זצ"ל

בא לפני ספרו של הרב אברהם וינרוט שליט"א העוסק בנושא של "ביטחון והשתדלות".

מדובר בספר חשוב מאוד, בנושא שהינו מיסודות האמונה וההשקפה הנכונה, ובפרט בדורנו.

הספר מקיף את דעות הראשונים והאחרונים בבהירות רבה, מסכם את הסוגיות בשפה ברורה, ובכלל ערוך בטוב טעם ודעת, עדי כי כל מעיין עשוי להפיק ממנו תועלת רבה, ולהתבשר מדברים ישרים וברורים. ראוי הוא מאוד הספר הזה לבא על שולחן מלכים, מאן מלכי – רבנן. ואני מברך את הרב המחבר, ספרא וסיפא, הרב אברהם ב"ר משה אהרן וינרוט הי"ו, כי יזכה לברכה והצלחה בכל מעשיו, לנחת דקדושה מכל יוצאי חלציו, יפוצו מעיינותיו חוצה ויזכה לחבר חיבורים נוספים וטובים כחיבור הזה, לזכות את הרבים. אך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו, לאורך ימים ושנים.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה

ט' סיון תשע"ב לפ"ק א.י.ל שטיינמן

לספר "החיים בהלכה"

מרת הראשון לציון הגאון הגדול הרב **עובדיה יוסף זצ"ל**

הסכמה

הובאו לפניי גליונות הספר הנותן אמרי שפר "החיים בהלכה" סובב על עניני קדושתם וערכם של החיים בהלכה, מעשה ידי אומן נטע נאמן, צנצנת המן, ומלבשתו ענוה ויראת חטא, ונוגה לו סביב, חכו ממתקים וכולו מחמדים, שוקד באהבה על דלתות התורה, הרה"ג **רבי אברהם וינרוט שליט"א**, אשר נושא ונותן באמונה בדברי רבותינו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ונחית לעומקא דדינא, ומסיק שמעתא אליבא דהלכתא. וכביר מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, בבקיאות רבה ובסברא ישרה, יפה דן יפה הורה, אשרי יולדתו צינה וסוחרה אמיתו, כאשר ה' אתו ירבו כמותו תרב גדולתו, ותנשא מלכותו, ולפעלא טבא אמינה איישר חיליה.

לא נצרכה אלא לברכה, יהי רצון שחפץ ה' בידו יצלח לברך על המוגמר ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה להאדירה, ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה, ועוד יעלה מעלה מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לגאון ולתפארת, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ וכל אשר יעשה יצליח.

עובדיה יוסף

מרת הגאון הגדול רבי **חיים פינחס שיינברג זצ"ל**

הביאו בפניי ספר חשוב ויקר, אשר חיברו הרה"ג רבי **אברהם וינרוט שליט"א**, העוסק בשאלות הנוגעות לקדושתם וטיב ערכם של **החיים בהלכה**, ולמקרים שבהם יש לבחור בין חיים לחיים, ובין חיים לערכים אחרים. חשיבותה של סוגיה זו ברורה על פניה מטבע הדברים, וקיים צורך ברור לרדת לשורשם של דברים, בעיון, בבקיאות, בסדר ובבהירות.

חיבור זה מבהיר סוגיות עמוקות אלו, בהבנה למדנית חריפה ובשפה ברורה ובהירה. הדברים מרהיבים עין ושובי לב, מבוארים בעיון גדול מסוגיות הגמרא, הראשונים עד לדברי האחרונים, ערוכים בטוב טעם ודעת בכל עניין ועניין, והכל מוגש לפי המעיין דבר דבור על אופניו. ניכרים בדברים העמל הרב, השקידה, ההבנה העמוקה של הרב המחבר בסוגיות הנ"ל, כשהמחבר נושא ונותן במלחמתה של תורה בכישרון רב ובידע בכל סוגיות ההלכה בעניינים הנ"ל.

ואף שזמן רב שאיני יוצא בהסכמות לספרים, מטעם שעימדי, מכל מקום לא אמנע טוב מעליו ועל כן אברך את הרב המחבר שיזכה ויעלה ספרו על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנן, ויתקבל באהבה ובשמחה לפני הלומדים, ויזכה לחבר עוד חיבורים נפלאים כאלו בתורה הקדושה, ולשבת באהלה של תורה כל ימי חייו מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

הכו"ח לכבוד התורה
חיים פינחס שיינברג

הגאון הגדול הרב **דוד כהן שליט"א**
ראש ישיבת "חברון" - כנסת ישראל וחבר מועצת גדולי התורה

י"ג תשרי תשס"ו

לידידי מכבר הימים, עו"ד הרב אברהם וינרוט שליט"א

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש בענייני הביטחון בבורא וחובת ההשתדלות, שכבר כתב מרנא הגר"א בכמה מקומות, שזה היסוד הראשי לעבודת התורה והמצוות של האדם בעולם הזה, ואשריו שזכה להעמיד פרקי יסוד בעניינים אלו.

עוד זכורני ימים מקדם, כאשר חבש ידידי המחבר את ספסלי בית המדרש בישיבת "עטרת ישראל" והיה ככוכב המזהיר בכישרונות נדירים, ובהבנה מעמיקה וחודרת, ועוסק בתורה בביקוש ובצמאון גדול.

ותמיד היה זכור אצלי לטוב תקופה זו שבה מסרתי שיעור בישיבה לתלמידים מצטיינים, ובמיוחד כשמשתתף בשיעור תלמיד כמו ידידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובהסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של ידידי המחבר בענייני גניבה וגזלה, רחב ליבי, ועמדתי משתאה ומתפעל איך הצליח להוציא מתחת ידו יצירה נפלאה זו, ועם טרדותיו הרבים השכיל להעמיד העניינים הקשים והעמוקים ביותר בקרן אורה, והצליח להאיר בבהירות נפלאה ובשפה רהוטה מושגים קשים, שהיו לנחלת הרבים המתענגים על ספריו.

ועכשיו, ברכתי שנית ברכת הנהנין, על ספרו החדש שבו פרקי יסוד בהלכות דעות וחובת הלבבות, ולא הניח ידו גם מלעסוק בפרקי יסוד של עניינים אלו, שהם יסוד לכל הנהגת האדם ועבודתו בעולם הזה.

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכישרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיד השם הטובה עליו.

וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה וברכת כהנים באהבה,

דוד כהן

הרב הגאון הצדיק רבי **דוד אבוחצירא שליט"א**

בעה"ת י"ד כסלו תשע"ד אז תצליח את דרכך וא"ז תשכ"ל לפ"ך

לכבוד מעלת ויקרת ידידי ומכובדי

יקר ונעלה לשם טוב ותהילה

כמוהר"ר דר' אברהם וינרוט שליט"א

רמת גן יע"א

שלום ירבה וכל טוב סלה.

יקרת מכתבו הגיעני במועדו ובתוכו רצוף אהבה רבה, ואתא ואייתי מתנייתא בידיה האי ספרא דנהר דעא, הספר החשוב והיקר המקיף כלול מכל, מלא וגדוש, דרוש וחידוש, והכל בטוב טעם ודעת. דבר דבור על אופניו. תפוחי זהב במשכיות כסף, דברי פי חכן חן, ישר חילו וכחו לאורייתא. כה יוסף ה' וכה יתן. וכבר אתמחה גברא בחבוריו היקרים המסולאים מפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים, ועוד לו בכתובים בעה"ת. חזק ואמץ ברוב אונים ואמץ כח.

וברכות לראש משביר רב אחאי גאון רבי יעקב שליט"א ורבי צבי שליט"א וכל המשפחה הקדושה כל אחד לפי כבודו הטוב חיים עד העולם אמן ואמן.

בידידות ובהוקרה ובהערכה רבה,

דוד אבוחצירא

פתח דבר

דברים גדולים אינם במקרה

ראיית פסיפס

המעייין בסוגיה יכול להגיע לחקר עומקה ופישרה בשתי דרכים מקובלות: דרך אחת נעה מן הפרט אל הכלל ומגיעה ליסוד עיוני כולל ומאחד – לאחר עיון ברצף של פרטים ושאלות. דרך שנייה נעה מן הכלל אל הפרט. בדרך זו המעייין מנתח את ההגיונות הניצבים בבסיס הסוגיה העיונית ומשהגיע להבנת העיקרון הרעיוני הוא מנסח כלל, שבאמצעותו ניתן ליישב ולסדר את הפרטים השונים, כך שיתאימו לכלל שניסח ולהבנה היסודית שאליה הגיע. בשתי הדרכים הללו יש לעיתים "פרטים סוררים" שאינם מתיישבים עם הכלל, ובכל דרך יש צורך לדעת להבחין בין עיקר לטפל. לא זו אף לא זו דרכו של המהר"ל. המהר"ל אינו צועד מן הכלל אל הפרט וגם לא מן הפרט אל הכלל. המהר"ל כלל לא צועד. הוא תופס מלכתחילה את הדברים כתבנית (גשטלט) שיש בה תמונת פסיפס. ב"ראיית פסיפס" כל פרט אינו נמצא שם במקרה. אין פרטים סוררים שמדלגים עליהם וכל פרט משמעותי ומשתבץ בתמונה הכוללת.

דברים גדולים אינם במקרה

המהר"ל בכתביו (למשל בספרו "נצח ישראל" פרק ה') מייסד כלל, לפיו "דברים גדולים אינם במקרה". כלומר, אם מספרים לנו שאירוע גדול ומשמעותי, כגון מתן תורה, נעשה במקום ובזמן מסוים, אות הוא כי פרט זה חשוב למהותו של אותו מאורע ונגזר ממהות האירוע. בהתאם לכלל זה מבאר המהר"ל פרטי פרטים. כך למשל מבאר המהר"ל את הטעם לכך שאורכם של העצים בתיבת נח הוא חמישים אמה דווקא, שהצוהר בתיבה היה מרגלית ולא חלון, שחלוקו של משה היה לבן ונטול שפה, ושנס פח השמן בחנוכה היה דווקא שמונה ימים ולא שבעה. לכאורה, אין לכך נפקות, שהרי ממילא היה

צריך להיות מספר כלשהו, אם כן מה החשיבות למספר שננקב? פרטים אלו נראים שוליים וטפלים והמעין סבור שאין טעם לרדת לעמקם, אדרבה יש לזנוח אותם, כדי להבחין בין עיקר לטפל. אבל, המהר"ל שואל שאלות ביחס לדברים שהמעין מן השורה כלל אינו תמה עליהם ונותן משמעות ותוכן לפרטים מכוח ראיית הפסיפס שלו. והתמונה המתקבלת היא כה עמוקה, מקורית, חדשנית ומרהיבה.

אין בפרט אלא מה שבכלל

ודוק, פשיטא כי כל אות שנכתבה בתורה אינה מיותרת והיא בת משמעות. אבל, המהר"ל מחדש כי הפרטים הללו אינם "נקודתיים" אלא משתלבים במהות של הכלל העומד ביסוד הדברים, וממילא כאשר מבינים את מהות הדבר רואים לפתע, שבכלל לא ניתן היה שפרט זה או אחר יהיו שונים, והם מחויבי המציאות. כך למשל מבאר המהר"ל כי כאשר מבינים את מהותה של תורה הרי שמבינים גם את ההכרח כי היא תינתן במקום ובזמן המסוים שבו ניתנה. ובלשון המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ו "זמן התורה אינו במקרה, וזה שנתן התורה במדבר אינו במקרה, כי הזמן והמקום ענין אחד כאשר ידוע למבינים". בדומה לכך, מציין המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק נ"ד כי כל הפרטים בעניינו של יעקב אבינו אינם במקרה, שכן "אילו היו דבריו של יעקב במקרה דהיינו הירידה למצרים, הרי שממילא גם הגאולה שבאה בעקבות ירידה זו למצרים, היא מקרה, ואם כן נמצא שכל סדר העולם במקרה, שהרי הגלות והגאולה הוא עיקר סדרו של עולם".

דוגמא להתכנסות כל הפרטים לנקודת הליבה

הבה נעניין בדוגמא, אחת מני רבבות, שבה המהר"ל מכנס שורה של פרטים לנקודת ליבה אחת, ומראה כיצד כל פרט משתבץ לאותו מכלול ונובע ממנו. בגמרא במסכת חולין דף ז' עמ' א' מובא כלל לפיו הקב"ה לא מזמן תקלה באכילת דבר איסור אפילו לבהמתם של צדיקים. בהקשר זה מביאה הגמרא את סיפור המעשה שממנו למדים כלל זה, כדלהלן: רבי פנחס בן יאיר הלך לפדות שבויים. בדרכו הגיע לנהר גועש ושוצף שאותו לא יכול היה לעבור. אמר לו רבי פנחס: "חלוק לי מימך ואעבור בך" והנהר נחלק לשניים. לאחר מכן הגיע רבי פנחס לאכסניה ושם נתנו לחמורו שעורים. החמור לא אכל. חבטו בו והוא התמיד בסירובו. אמר להם רבי פנחס, שמא לא עישרתם את השעורים? עישרו את השעורים ומיד אכל החמור". ובכן, כל המעין בסוגיה זו משתומם, מדוע היה צריך לגולל את כל הסיפור מראשיתו, אודות המטרה שלשמה הלך רבי פנחס בן יאיר, ושנחלק לו הנהר וכו'. הרי לכאורה

די היה לספר כי נתנו לחמורו שעורים לא מעושרים והוא לא אכל עד שעישרו אותם. המהר"ל מיישב את הקושי האמור בספרו "גבורות ה'" פרק מ"א כך:

א. שם של אדם מעיד על מהותו. הסיבה שנזכר שמו של אביו של רבי פנחס, שנקרא יאיר, נובעת מכך שהוא האיר לאחרים.

ב. פרט זה מאפיין מי שעוסק בפדיון שבויים, שנמצאים באפילה (בית הסוהר – מלשון סהר, ירח, שממשלתו בלילה בעת שאין אור יום). רבי פנחס הגיע למדרגה של "בן יאיר" – בן אור, שכן היה מוציא לאור את השבוי מן החושך.

ג. זמן התחלת החושך נקרא בתואר "ערב" – ערב מלשון תערובת, כי כשיש אור מבחינים בין פרטים ואילו כשהאור מתעמעם שוררת תערובת ביניהם.

ד. זמן תחילת האור נקרא בוקר מלשון "ביקור חולה" שבו המבקר בוחן מה החולה צריך ואורח לרגע רואה כל פגע. הביקור בין דבר לדבר הוא ההפך מן העירוב.

ה. יש דבר נוסף שמאפשר להבחין בין דברים – והוא השכל. "אם אין דעה, הבדלה מנין". השכל כמוהו כמו האור – מאפשר להימנע מן הערבוב השורר בערב, כשאינן אור ואין שכל.

ו. האור מאפיין על כן רוחניות ושכל, והחושך מסמל את החומריות המעורבת באדם שמחמתה הוא שרוי במצבי העדר הבחנה בין טוב לרע.

ז. האדם מצוי במאבק מתמיד בין שני חלקיו: הרוחני (הנשמה והשכל) והגשמי (תאוות הגוף) ואם יש לו שליטה עצמית הרי שהרוח מעדנת את החומר, וגם החלק הגשמי שלו מזדכך ואינו מקבל ערבוב של טוב ורע.

ח. מי שמתגבר על החומריות שבו, זוכה להתגבר גם על המניעות החומריות הניצבות כנגדו והחומר נבקע ונמוג מפניו. זה פשר הנהר שנחצה לשניים עבור רבי פנחס בן יאיר בשעה שהלך לפדות שבויים ולהוציאם מאפילה לאורה.

ט. טבל הוא דבר שמעורב בו תרומה וחולין. ערבוב זה, "ערב" הוא, ומנוגד בתכלית למהותו של רבי פנחס ההולך לפדות שבויים ולהוציאם מאפילה לאור ומערב לבוקר.

י. חמור הוא סמל החומריות והעדר ההבחנה.

יא. אבל, כל מה שטפל לרבי פנחס בן יאיר מאיר, שכן אורו של רבי פנחס חודר לכל סביבותיו ובוקע מהם. לכן, גם החמור של רבי פנחס, לא יכול היה לאכול טבל שהוא ערבוב. זו סתירה למהותו.

יב. ממילא מובן מדוע הגמרא החלה לגולל את המאורע מראשיתו, שכן אין המדובר בצבר של מאורעות מקריים, והעובדה המופיעה בתחילת המעשה, שרבי פנחס בן יאיר הלך לפדות שבויים ולהוציאם מאפילה וממצב של ערב, היא מהותית ובלתי נפרדת מן העובדה שבסוף המעשה, שבו החמור לא אוכל טבל שהוא מאכל שיש בו עירוב של טוב ורע. הנה כי כן, כל פרט במעשה נמצא בעל משמעות נפלאה, על רקע המהות של הדברים וראיית הפסיפס הנהדרת של המהר"ל.

חדות הראיה מאפשרת ראיית פרטים עדינים

ממה נובעת ראיית פסיפס זו? נראה כי חדות התמונה היא המאפשרת לראות בבהירות פרטי פרטים.

וממה באה חדות זו? המהר"ל עומד על הדברים באומרו כי אדם חייב ללמוד באופן שהתורה תהא חדורה בו כקניין המתאחד עם בעליו. על הלימוד להיות עמוק ומוטמע באדם עד שתתקבל אצלו תמונה בהירה וחדה.

דברי המהר"ל מבוססים על מדרש חז"ל ביחס לפסוק בקריאת שמע (דברים ו', ז') "ושננתם לבניך ודברתם בם". בפשטות המילה לשנן משמעה לחזור על הלימוד שוב ושוב. אך חז"ל במדרש (ילקוט שמעוני תת"מ) בארו את המילה "ושננתם" כנובעת מהמילה "משונן" – חד. החיוב הוא "ושננתם לבניך – שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו, שאם ישאלך אדם [דבר] אל תגמגם אלא אמור לו מיד". חז"ל מסמיכים מדרש זה לפסוק (תהילים קכ"ז, ד') "כחיצים ביד גיבור" ולפסוק (שם מ"ה, ו') "חיצים שוננים", ללמד כי על הלימוד להתקבל באופן שלא יהיה מטושטש אלא משונן, ברור וחד.

המהר"ל בספרו "גור אריה" על דברים ו', ז' מבאר "הטעם, כי צריך שתהיה נקראת "תורתו", שנאמר (תהילים א', ב') "ובתורתו יהגה יומם ולילה", וגם נקראת קניינו, שנאמר (משלי ד', ב') "כי לקח טוב נתתי לכם", ואם מגמגם בהן אין זה "תורתו". ולא נקראת קניינו, שלא נקרא דבר 'קניינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה – אינו שלו לגמרי"א. המהר"ל מבאר אפוא כי קניין תורה פירושו

א. המהר"ל מאריך לאחר מכן לבאר כיצד צריך להיות חינוך הילדים ולימוד התורה ומציין "אזכיר קצת מן הדברים, אף כי אין זה מקומם, כי קצרה רוחי מהכיל בראות לעיניים קלקול דרכי התורה, שאם ישאלהו תורה – אין תשובה בפיו".

שהתורה תהא חקוקה בליבו של האדם ומתמזגת בו באופן שיהיה בקיא בדברים, כפי שהוא בקיא בתחומי ההויה שלו. מה הקשר בין היות התורה קניינו של הלומד, שיהא רהוט בדברים שלמד, לבין חדות הראייה?

חדות ראייה כתוצאה מאחדות האדם עם תורתו

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על שבועות מאמר כ"ד מבאר כי הווייתו של האדם ברורה היא בעיניו. הוא בקיא בכל פרטיה, מיחס חשיבות לכל פרט, זוכר היטב כל הבדל דק ועדין, וממילא משנתו סדורה וברורה. האיחוד של התורה עם הווייתו של אדם מביאה אותו לאותה רמת בהירות והבחנה בתורה כפי שיש לו לגבי תחומי הווייתו. האיחוד בין הלומד לבין תורתו מאפשר לו להיות חד וברור. המונח "מגמגם" נובע מכך שיש לאדם "גם" ו"גם" ואין הוא יודע לבחור ביניהם, כי ראייתו מטושטשת ומשנתו אינה סדורה. אבל כשמשנתו מתאחדת עם תוכו ועם הווייתו הרי שהוא חד משמע וחד כתער.

ובלשונו של הרב הוטנר: "חידוד" ו"חד" נובעים מאותו מקור, כי כשהסכין מחודד, הרי הוא נעשה מאוחד עם החפצא הנחתכת והרי הוא חותך בקו ישר. אבל אם הסכין הוא עב, הרי שהוא עומד בפני עצמו, והחפצא בפני עצמה. ואז הסכין נוטה לצדדים, פעמים לצד זה, ופעמים לצד זה. הסכין מגמגם. אין פירושו של גמגום, אלא שתי פעמים "גם". גם זה וגם זה. בשעה שדברי תורה מחודדים בפך, ואין אתה מגמגם בה, הרי זה מורה כי התורה נבלעה בקרבך, והתורה התאחדה אתך. ומתוך כך, שנעשית מאוחד עם התורה, הרי דברי תורה מחודדים בפך. מן המאוחד אל המחודד."

החיות יוצרת חדות וראיית פסיפס

החיות והחווייתיות של לימוד שהוא "קניין", שבו הלומד והתורה אחד הם, יוצרים חדות ראייה שבה רואים כל פרט. אדם ש"חי" נושא שאותו למד – זוכר אותו ובקיא בפרטי פרטיו. חוויית שאנו "חיים" אותם חקוקים בזיכרונו, כשכל פרט משתלב במכלול עם חשיבות וטעם משלו. מי שמספר חויה מסעירה שעבר, מתאר אותה על כל פרטיה ודקדוקיה ואינו משמיט פרט, כי הכול חשוב בעיניו ומשתבץ במכלול. הוא מבין, כיצד ומדוע הפרט שהופיע במערכה הראשונה יכריע את הכף במערכה האחרונה. המהר"ל מבהיר אפוא כי לימוד שמחדיר את התורה אל תוככי ההויה והחיים, והיותו של הלומד ספוג היטב מן התורה שלמד עד

שזו הופכת להיות קניינו וחלק בלתי נפרד ממנו, הם שמקנים ללומד ראייה חדה. מן החיות הזו נובעת ראיית פסיפס, שבה כל פרט ניכר, חשוב ומשתבץ במכלול. תמונת הפסיפס משקפת יצירה מרהיבה וססגונית, מקורית וחדשנית, עד שהמעייין תמה, כיצד עבר ליד הדברים שוב ושוב ולא הבחין ביופיים. כזו היא תורתו של המהר"ל.

מקוריות

הרבה מעבר לכך.

אכן, תורת המהר"ל ניחנה בראיית פסיפס מרהיבה. כל פרט משתבץ במכלול ומפרט קטן צומחת לה לפתע תורה שלמה, והיא חלק מתמונה שהיא יסוד מוסד בחשיבה נכונה וכוללת של הסוגיה כולה. אך לא די בכך. יופיו של ביאור המהר"ל נובע מעומקו, מחדשנותו וממקוריות יוצאת דופן. המהר"ל בספרו "גור אריה" על פרשת "בחוקותי" מבאר את ייחודיותו של העמל בתורה כדבר הגורר חדשנות, כך שמי שמקדיש לתורה את עמקי חשיבתו משיג נקודת ראייה חדשה, שהיא ייחודית רק לו. הרב הוטנר, בספרו "פחד יצחק", על שבועות מאמר י"ז, מבאר את דברי המהר"ל הללו באמצעות דוגמא הלכתית.

לחכמה אין מחיר שוק

ההלכה היא כי המוכר תרופה לחולה ודורש מחיר מופקע, אין הקונה חייב לשלם לו אלא את שווי השוק. ההסכמה לשלם מעבר למחיר השוק נובעת ממצוקה וממילא אין לה תוקף. לעומת זאת, אם רופא קצב מחיר מופקע כשכר לעבודתו, החולה חייב לשלם לו את המחיר המוסכם. הטעם להבחנה זו מבואר בשולחן ערוך יורה דעה סימן של"ו סעיף ג', מפני "שהרופא מכר לו את חכמתו, ואין לה דמים". כלומר, במעשי האדם – יש "מחיר שוק" כי יש תוצרים זהים לאנשים רבים ותוצרים אלה מונחים על הדוכן ומתחרים ביניהם. אבל, לחכמה אין "מחיר שוק". מחיר שוק יש לדבר אחיד ובמישור העיוני אין "מחיר שוק" כי אין אחידות אלא מיוחדות. חכמה היא הדבר שבו האדם מבטא את ייחודיותו, שכן כוח החידוש והמקוריות הוא המאפיין של החכמה האנושית.

איך אדם מחדש? ע"י עיון מעמיק. לכל אדם יש את דרך העיון הייחודית שלו ואת החידוש שמסוגל רק הוא לחדש בתורה, בבחינת "ותן חלקנו בתורתך" – תן לכל אחד ואחד את חלקו הייחודי בתורה. בלימוד בעיון נוצרת יצירה חדשה וייחודית שלא הייתה קיימת קודם לכן. העיון המעמיק מגלה פנים חדשות של הנושא

הנלמד. העמל הוא תנאי ליצירה. עמל התורה אינו חיפוש ויגיעה. בחיפוש או ביגיעה, אין הבדל בין תורה לבין שאר המצוות. מי שיגע למצוא מקור ללימודו אינו שונה ממי שיגע למצוא לולב. עמל התורה הוא בעיון, ביגיעת המחשבה, להעמיק, להבין – לחדש!

תורת המהר"ל

עיון בפרשת השבוע ובמהותם של מועדי ישראל לאור דבריו של המהר"ל פותח פתח לראות מחזה חדש, שונה לגמרי, מקורי כל כך ומרהיב ביופיו. זהו אור חדש בפרשה המאפשר לעמוד על משמעויות עמוקות ונהדרות, מפתיעות וחדשניות. פרשה שמעיינים בה לאורו של המהר"ל – היא פרשה אחרת. יש פרשה אחת עד לעיון במהר"ל ופרשה שונה אחרי העיון בדבריו, שכן לפתע נחשף המעיין לאור חדש ובהיר המאיר את הפרשה כולה ופרטיה באור יקרות של הבנה ושל חדות. ספר זה מבקש לתת למעיין טעימה מן האור הנפלא הזה. לעונג שבת אמיתי, לשמחת יום טוב, וללימוד שיש בו חיים!

אחי הגדול

ספר זה מוקדש לאחי הגדול בכול, ה"ה יעקב ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל, עילוי אמיתי שניחן בראיית פסיפס ובחשיבה מעמיקה, מקורית וחדשנית. יעקב ז"ל היה גדול הסנגורים בדורו. מי שלא שמע את יעקב ז"ל טוען לא שמע סנגור גדול מימיו. בעת שיעקב ז"ל סגגר על אדם הוא ראה לפתע, מאיליו, פרטים קטנים ששינו את כל התמונה. הכיצד? מכיוון שהוא חי את מצוקת הזולת. ההזדהות החווייתית עם הנזקק, העניקה לו את "ראיית הפסיפס" ואפשרה לו לראות דברים באופן שונה, אמיתי ומקורי. המקוריות משקפת נביעה עצמית של האדם, שהוא כמעין המתגבר ורואה מה שאחרים זולתו לא רואים. נביעה מקורית זו נובעת מהחיות היתרה שלו ומראיית פסיפס. מי ייתן ותהא התורה הנלמדת מכוחו של ספר זה, לזכותו ולעילוי נשמתו.

וינרוט אברהם

כסלו תש"פ

תוכן הענינים

א	פרשת בראשית חטא האדמה וחטא האדם
ז	פרשת נח התיבה – מעין עולם הזה
יג	פרשת לך לך מגן אברהם
יט	פרשת וירא התוצאה הטבעית הנובעת מעשיית חסד
כה	פרשת חיי שרה הנוי והנצח למי ולמי
לא	פרשת תולדות מאבק הבכורה בנזיד העדשים
לז	פרשת ויצא השינה ושער השמיים
מג	פרשת וישלח חתן כל עוונותיו נמחלים
מט	פרשת וישב שורש שנאת האחים את יוסף
נה	פרשת מקץ ברית מילה כמקור לחיים ולשפע
סא	פרשת ויגש מתי פותח אדם דף חדש בחייו
סט	פרשת ויחי מציאות של אחדות ומציאות של שניות
עה	פרשת שמות סודו של גילוי סוד
פא	פרשת וארא רבי יהודה ליוואי (המהר"ל) היה נותן בהם סימנים
פז	פרשת בא שכר פסיעות טעמה של הזריזות בעשיית מעשה מצווה

צה	פרשת בשלח מהותה של קריעת ים סוף
קא	פרשת יתרו נקודת ההבדל בין ישראל לעמים
קז	פרשת משפטים שיפוט כשליחות טעמה של הזריזות בעשיית מעשה מצווה
קטו	פרשת תרומה תרומה המכפרת על ממד הממון שבאדם
קכא	פרשת תצווה בגדי כהונה ככפרה על חטא
קכז	פרשת כי תשא מדוע חטאו בעגל מיד עם קבלת התורה
קלה	פרשת ויקהל יעקב - בריח התיכון שבמשכן
קלט	פרשת פקודי יסוד קודם לבניין
קמה	פרשת ויקרא השאיפה גדולה מן התוצאה
קנא	פרשת צו בגד פשוט לאדם עניו
קנז	פרשת שמיני טוב שם טוב משמן טוב
קסג	פרשת תזריע ההעדר קודם להווייה
קסז	פרשת מצורע טעם ההחפצה של המצורע
קעג	פרשת אחרי מות כשהחומר והרוח מתנגשים
קעז	פרשת קדושים צלם האדם כנובע משליחות אלוקית
קפג	פרשת אמור שבת ומועד - עולם הבא וימות המשיח

קפט	פרשת בהר יובל ויום כיפור – שיבה אל נקודת הבראשית
קצה	פרשת בחוקותי עמל התורה ושתי קומות בלימודה
רא	פרשת במדבר הארי והכלב
רז	פרשת נשא "מלך אסור ברהטים"
ריג	פרשת בהעלותך נר ה' נשמת אדם
ריט	פרשת שלח בכייה של חינום ובכייה של דורות
רכה	פרשת קרח הצורך בסיוע חיצוני לתוכן הפנימי
רלא	פרשת חוקת טומאת מת לא מחמת חיסרון המת אלא מכח מעלתו
רלז	פרשת בלק מהותם של שלושת הרגלים
רמג	פרשת פינחס יסוד האש מול יסוד העפר שבאדם
רמט	פרשת מטות "אני מאמין שנבואת משה רבינו ע"ה הייתה אמיתית"
רנה	פרשת מסעי יחסי גומלין בין אדם למקומו
רסא	פרשת דברים "ורוממנו מכל לשון וקדשנו"
רסז	פרשת ואתחנן "שמור וזכור בדיבור אחד – השמיענו אל המיוחד – ה' אחד ושמו אחד"
רעה	פרשת עקב מהי "יראת הרוממות"
רפא	פרשת ראה שלמות האדם והאומה כתולדה מאחדות הבורא

רפה	פרשת שופטים קללת אדם באה על ראשו שלו
רצא	פרשת כי תצא כשהגוף מזדכך – הנשמה מזדככת
רצה	פרשת כי תבוא קיומה של הברית בין הקב"ה לישראל
שא	פרשת ניצבים הברית בין הקב"ה לנפש האומה
שט	פרשת וילך מעלתה של קשיות עורף
שטו	פרשת האזינו ברוך שם כבוד מלכותו בלחש
שכא	פרשת וזאת הברכה "אש דת למו"
שכז	ראש השנה מהותו של הדין בראש השנה
שלג	יום הכיפורים מהותה של תשובה והחובה לשוב מיד
שלט	סוכות מהותה של דירת עראי
שמה	חנוכה הממד השמיני
שנא	פורים נס נסתר גבוה מנס גלוי
שנז	פסח גודל הנס ביציאת מצרים אינו בשידוד הטבע
שסא	שבועות מתן תורה לבני אדם – גשמיות וקדושה בכפיפה אחת
שסז	תשעה באב "קרא עליי מועד"

לאור המהר"ל

אברהם וינרוט

פרשת בראשית

חטא האדמה וחטא האדם

חטאה של האדמה

לפני החטא הקדמון של האדם שאכל מעץ הדעת, נעשה חטא אחר בבריאה. חטאו של דומם.

האדמה שממנה נוצר האדם חטאה ולא שמעה לקול הקב"ה.

הקב"ה ציווה על האדמה (בראשית א', י"א): "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ". את המונח "עץ פרי" מבאר רש"י: "שיהא טעם העץ כטעם הפרי".

האדמה לא עשתה כן ונאמר (שם, י"ב): "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי". כלומר, האדמה הוציאה עץ שאין לו טעם של פרי. רש"י מציין כי משום כך: "כאשר נתקלל אדם על עוונו, נפקדה גם האדמה על עוונה ונתקללה".

בעת שהאדם קולל בעקבות חטא עץ הדעת נאמר (בראשית ג', י"ז-י"ט): "ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר ציוויתך לאמור לא תאכל ממנו, ארורה האדמה בעבורך, בעיצבון תאכלנה כל ימי חיך. וקוץ ודורדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפיק תאכל לחם".

רש"י מבאר כי עקב קללה זו נפגמה האדמה והיא מצמיחה גם דברים מזיקים וטורדניים.

מה פשר החטא של האדמה

דברים אלו מעוררים שורה של תמיהות חריפות:

- א. מה פשר הדבר שדבר דומם חוטא? וכי בעל בחירה הוא?
- ב. מה העניין בכך שהעץ עצמו יהיה טעים למאכל וכי לא די בפרי?
- ג. אם יש בכך עניין, מדוע הדבר לא יצא אל הפועל ומדוע לא נענתה האדמה לציווי זה?

ד. דברי רש"י האמורים סותרים לכאורה לביאורו שלו את המונח "ארורה האדמה בעבורך": "משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדיים שינק מהם". לפי הסבר זה נמצא כי האדמה נענשה בהיותה המקור לחטאו של האדם, כפי שמייחסים פשעיו של אדם לבית גידולו ולהוריו. כלומר, האדמה נענשה מחמת חטאו של האדם שנברא ממנה, ולא נענשה מחמת החטא העצמי שלה, על שלא הצמיחה עץ שטעמו ופריו שווה.

ה. מדוע נענשה האדמה רק כאשר נענש האדם? מדוע לא נענשה האדמה מיד? נראה בהכרח כי יש קשר בין חטא עץ הדעת לבין חטאה של האדמה. מהו הקשר הזה?

עץ הדעת היה חיטה

ההתחלה חשובה. במסכת ראש השנה דף ט"ז עמ' א' מצינו כי בזמן התחלה של שפע, עושים מצוות כדי שתשרה הברכה. בפסח שהוא זמן ההתחלה של גידול התבואה מביאים את קרבן העומר. "אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות".

בשבועות שהוא זמן ההתחלה של גידול פירות האילן מביאים את קרבן "שתי הלחם" – "מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא. אמר הקב"ה, הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן".

בסוכות, שהוא זמן ההתחלה של ירידת הגשמים מנסכים את המים על המזבח. "מפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג הסוכות? אמר הקב"ה: נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה".

נמצא כי בשבועות מביאים קרבן העשוי מחיטים כדי להביא ברכה – בפירות האילן. ברם, מה הקשר בין חיטה הצומחת מן האדמה לבין פירות הצומחים מן אילן? על כך משיב רש"י כי החיטה נחשבת לאילן, שכן במסכת סנהדרין דף ע' עמ' ב' נחלקו הדעות מה היה עץ הדעת ואחת הדעות היא כי "עץ שאכל אדם הראשון חיטה היה, שכן אין תינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעם טעם דגן". מבאר רש"י כי מכך שהעץ נקרא בתורה בשם עץ "הדעת" עולה כי מדובר היה בחטים, שהדעת מבשילה עם אכילתם. נמצא אפוא כי חיטה היא עץ? ובכן, כיצד ניתן לומר על חיטה שהיא עץ, שעה שהיא צומחת הישר מן האדמה? אף מבחינה הלכתית מצינו במסכת ברכות דף ל"ז עמ' א' כי מי שאוכל חיטה כהווייתה מברך עליה בורא פרי האדמה, ולא פרי העץ?

החטא גרם לירידת הפרי מהעץ לאדמה

שאלה זו שאלו חז"ל במדרש בראשית רבה ט"ו, ז': הכיצד ניתן לומר כי עץ הדעת היה חיטה, הרי נאמר בתורה כי היה זה "עץ" וחיטה אינה עץ? על כך משיבים חז"ל כי החיטים באותה עת היו "מיתמרות כארזי לבנון". כלומר, בעת בריאת העולם הייתה החיטה מיתמרת למרומים כמו עץ ארז. השינוי של החיטה מעץ לפרי אדמה אירע בעקבות החטא. לפני החטא לא הייתה מציאות של פרי האדמה, והאדמה לא הוציאה פרי אלא עצים. החטא הוא שגרם שהאדמה תוציא פירות ולא רק העצים. ובכן, מה פשרו של שינוי זה?

האדמה מחטיאה את השלמות כי היא גשמית

המהר"ל בספרו "גור אריה" על במדבר כ"ח, ט"ו מבאר כי המונח "חטא" פירושו החטאה, מלשון (שופטים כ', ט"ז) "קולע אל השערה ולא יחטיא". זהו חיסרון הנובע מהחטאת השלמות. בת שבע אמרה כי אם ימלוך אדוניהו ולא שלמה בנה, "והייתי אני ובני שלמה חטאים" (מלכים א' א', כ"א). בת שבע ושלמה לא חטאו בדבר אך היו צפויים להיות חסרים.

בהתאם לכך מבאר המהר"ל בספרו "גור אריה" בפרשתנו, כי האדמה לא חטאה במובן של החלטה רצונית להמרות את פי ה'. אלא במובן זה שצמחה ממנה מציאות גשמית ובלתי שלמה.

הדבר קרה דווקא מכיוון שאין לאדמה בחירה. האדמה מנוגדת בהווייתה למציאות השלמה השמימית. "ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלמות תמיד". כלומר, האדמה מחטיאה את השלמות, כי היא גשמית. האדמה היא דבר ההפוך בטבעו להווייה שמימית ומושלמת ולא יכלה להתעלות לכלל שלמות. פער זה התבטא במישור המעשי בכך שנוצר עץ שאין טעמו כטעם הפרי. ובכן, מדוע נחשב עץ שיש לו עצמו טעם כשלמות?

חטא האדמה – יצירת חשיבות עצמית לפרי

המהר"ל מבאר כי הקב"ה ציווה שהעץ והפרי יהיו בני אותו טעם, כדי שיהיה יחס נכון בין המשפיע לבין המושפע ולא יהיה מצב שבו הגולם קם על יוצרו וחשוב ממנו. כלומר, שלמות היא כאשר הפרי בטל וטפל ליוצרו. אך הרואה פרי שטעמו עדיף על העץ אינו מגדיר את הפרי כטפל לעץ שהוא העיקר. אם הפרי עדיף על העץ, ניתנת לו חשיבות עצמית והווייה משל עצמו. מי שיוצר נתק בין הפרי לאילן ושוכח מאין בא – פוגם פגם חמור בשלמות. החשיבות העצמית ופיתוח "אני" המנותק ממקור היניקה אינה משייכה אלא גורעת.

השלמות תלויה בהתבטלות וביחס נכון של מקבל למי שמשפיע עליו. ובלשון המהר"ל: "אלמלא היתה האדמה מפרידה בין הפרי לבין האילן, היה הפרי שהוא המקבל, שהוא דבר חסר, בטל אל העיקר שהוא האילן. ועכשיו אין הפרי בטל, וזהו חטא האדמה". האדמה הוציאה פרי שמתנשא על הגזע ואינו מתבטל אל העץ שממנו צמח. זו ישות שיש לה "אני" משלה ויחס לא נכון לצור מחצבתה. זו החטאה של השלמות. זה חטא הגשמיות ביחס לרוחניות.

ההבדל בין פרי העץ לפרי האדמה

החטאת השלמות של האדמה, ביצירת פרי שיש לו עדיפות על מקור היצירה שלו, חריפה יותר ביחס לפרי העץ מאשר בפרי האדמה. זאת מכיוון שלפרי העץ אמור להיות קשר אל מקור היניקה ואילו לפרי האדמה אין "בכח" המצוי באילן ואין לו מקור השפעה שהכיל אותו עוד בטרם היותו. האדמה היא כר גידול. אבל, פרי האדמה נובע מזרע שנרקב. לעומת זאת, לפרי העץ יש "אבא" ומקור השפעה צמוד וניכר לעין.

יפים בהקשר זה דברי הריטב"א על מסכת ראש השנה דף י"ב עמ' ב' המבאר את הדין לפיו באילנות מה שקובע את שעת גמר הפרי היא "החנטה" כלומר הפריחה הראשונית ביותר. לעומת זאת, בפירות האדמה יש צורך בגידול הפרי עד שלב שבו הגיע לכדי שליש מכלל גידולו. הריטב"א מסביר כי האילן יונק מן האדמה את כל מה שנצרך לגידול הפרי ואוצר שפע זה בקרבו. רק אחרי שהשלים לצבור בגזעו ובשורשיו את כל מקור חיותו של הפרי, מתחיל העץ להצמיח פרי. ממילא, החנטה והפריחה באים אחרי שהכול כבר מוכן. בשלב החנטה הפרי למעשה כבר מצוי בעץ במובן של "בכח", בפוטנציאל שלו, וכל מה שיקרה מכאן ואילך הוא רק יציאה מן הכוח אל הפועל. לעומת זאת, פרי האדמה חי את הרגע, וגידולו נובע מיניקה מתמדת ורצופה. אין בו "בכח". יש בו רק "בפועל" המתהווה והולך. על כן, אין לו קיום עצמי כל עוד שלא הגיע לכדי גידול בר משמעות בפועל.

החיטה הפכה לפרי אדמה תלוש ממקור ההווה

בהתאם לכך ניתן להבין את דברי רש"י במלואם, שכן הירידה של החיטה ממעמד של עץ למעמד של פרי אדמה בעקבות חטא עץ הדעת, סימלה את התנתקות המקבל ממקור השפע שלו, ויצירת "אני" מנותק. זו גם מהותו של חטא עץ הדעת.

מהותו של חטא עץ הדעת

חטא עץ הדעת זהה לחטאה של האדמה, שכן לפני החטא היה האדם בטל לחלוטין אל מקורו השמימי, למרות שנלקח מן האדמה. הנשמה שניתנה בו הקיפה את כל ישותו וממילא לא היה נתק בין האדם לבין השפע הרוחני ששפע מהקב"ה אליו. אולם, בחטא עץ הדעת התנתק האדם ממקור חיותו השמימי והפך לבר ישות עצמאית, שמעורב בה החלק הגשמי ומשפיע על הווייתו לא פחות מאשר החלק הרוחני שבו. הטוב והרע משמשים בו בערבוביה ו"יודעים" זה את זה, במשמעות של דבקות וחיבור בלתי אמצעי כמו "והאדם ידע את חווה אשתו". האדם התנתק ממקור מחצבתו הרוחני, ונוצר "אני" עצמאי שמשולב בו גורם גשמי. ה"אני" הזה הוא שורש כל חטאי האדם.

האדם החטיא את שלמותו והפך לגשמי, כפי שהאדמה החטיאה את שלמות הפרי עקב גשמיותה.

חטא עץ הדעת – יצירת ה"אני" הגשמי

תוספת ביאור בהגדרה זו של חטא עץ הדעת מצינו בדברי הרמב"ן על בראשית ב', ט'. לדבריו, לפני חטא עץ הדעת "האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, כפי שעשו השמים וכל צבאם, פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם, ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה". האדם "לא היה בוחר בדבר ולא קץ בו, והיה אוכל מבלי שיטעם ושומע מבלי שיתענג בשיר".

כלומר, לפני החטא האדם קיבל החלטות מושכלות בלי אינטרס עצמי גשמי כלשהו של תאוה לעונג. עם אכילת עץ הדעת נולד באדם רצון עצמי – גשמי. הרמב"ן מבאר כי המונח "דעת" בפסוק "עץ הדעת טוב ורע", מבטא את הרצון העצמי, כלשון חז"ל (פסחים דף ו' עמ' א') כי היוצא לדרך פטור מבידוקת חמץ אם "דעתו לחזור" לפני החג, כאשר המונח "דעתו לחזור" משמעו "רצון לחזור". חטא עץ הדעת יצר אפוא "אני" גשמי התאב לעונג ובוחר בטוב או ברע על פי שיקולי תועלת ועונג, ולא על פי שיקולים מושכלים, ערכיים ומוסריים. האדם הפך להיות "נוגע בדבר" ומחליט החלטות בדבר טוב ורע, באופן מוטה. הוא עלול לומר על רע טוב ולהפך, רק מכיוון שאינטרס גשמי תאווני מטה אותו לסבור כך. נוצר ה"אני" שבו שיש לו אינטרס גשמי "המחליט בדבר או בהפכו לטוב או לרע".

ה"נגיעה" האישית נובעת מן הנתק שהתחולל בין האדם לבין מקור מחצבתו הרוחני שאליו היה בטל לחלוטין קודם לחטא.

חטא האדם וחטא האדמה

בהתאם לכך מובן מדוע התקללה האדמה כאשר חטא האדם. אין אלו שני דברים שאירעו במקרה באותו זמן, אלא מדובר באותה תופעה עצמה של יצירת נתק ופירוד בין המשפיע לבין המקבל.

רש"י הביא: "משל למי שיצא לתרבות רעה שמקללים את השדיים שינק מהם" ומבאר המהר"ל "מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר (להלן ג', י"ט) "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", ודבר החומרי הוא הסיבה לחטא".

החשיבות העצמית, ה"אני" ששם לנגד עיניו את ההוויה הגשמית החותרת לעונג ולא להגשמה של ערכים, הם הידיעה של הרע את הטוב כשהרע חודר אל תוככי ההוויה של האדם ותאב עונג גשמי. החטא הקדמון הוא החטאת השלמות שבה מציאות פיסית מקבלת ישות משלה ואינה נכבשת ע"י ההוויה הרוחנית. זהו חטא האדם וחטא האדמה. תיקונו של חטא זה יהא אפוא בביטול חשיבותו העצמית של ה"יש" הגשמי ושאיפה לשלמות רוחנית.

פרשת נח

התיבה - מעין עולם הזה

מידות התיבה על שום מה

הקב"ה עמד להשמיד את העולם שיצר ולהותיר ממנו רק את נח ואת אשר ייוותר עמו בתיבה.

לשם כך ציווה ה' את נח לבנות תיבה. פרשת בניית תיבת נח רצופה בפרטים. כך נאמר (בראשית ו', י"ד-ט"ז): "עשה לך תיבת עצי גופר, קנים תעשה את התיבה, וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר. וזה אשר תעשה אותה: שלוש מאות אמה אורך התיבה חמישים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה. צוהר תעשה לתיבה ואל אמה תכלנה מלמעלה ופתח התיבה בצדה תשים תחתים שנים ושלושים תעשה". הפרטים חשובים ונקבעו בדקדוק רב ובדוקנות. את הפסוק "וזה אשר תעשה אותה" מבארים חז"ל במדרש פרקי דרבי אליעזר פרק כ"ג כי הקב"ה הראה לנח באצבע "כזה וכזה תעשה אותה".

דקדוק זה בפרטי התיבה ומידותיה מעורר תמיהה מכמה וכמה בחינות:

- א. התיבה הייתה בגדר של הצלה ניסית מובהקת, שהרי בדרך הטבע אין תיבה שכזו יכולה להכיל (כדברי חז"ל בפרקי דרבי אליעזר) שלש מאות ששים ושישה מיני בהמה, ושלוש מאות ששים ושישה מיני עופות, ושלוש מאות ששים ושישה מיני שקצים ורמשים בארץ, ואת כל החיות שבעולם, לרבות פילים, קרנפים, היפופוטמים, דובים וכיו"ב. נראה כי כל המכלול הזה נכנס לתיבה, ועוד עם מזון לשנה שלמה, רק בדרך נס. ובכן, אם ממילא מתרחש נס, הרי שהוא יכול להתחולל באמצעות תיבה בכל גודל וממד. מדוע היה צריך נח הדרכה מפורטת מאת ה' כך שהתיבה תיבנה דווקא במידות אלו?
- ב. מה הנפקות לנו היום בפרטי התיבה של נח? מדוע חשוב למסור לנו מה היו פרטי תיבת ההצלה של נח?

ג. המידות תמוהות גם במהותן, שהרי באופן שבו נוצרה התיבה יש לכאורה חוסר שוויון משווע, כאשר כל בעלי החיים נדחסים בצפיפות בקומה אחת, ואילו קומץ בני אדם (ארבע זוגות) מקבלים אף הם קומה שלמה. יתירה מכך, רש"י על בראשית ה', ל"ב מבאר כי נח הוליד רק בגיל חמש מאות וכבש את מעיינו במשך שנים, שכן "אמר הקב"ה אם רשעים יהיו (הילדים הנוספים שייולדו לו) יאבדו במבול ודבר זה רע לצדיק. ואם צדיקים הם, אטריח אותם לעשות תיבות הרבה".

ובכן, מדוע שיצטרכו עוד תיבות אם ייולדו לנח עוד ילדים? נניח שהיו נולדים לנח עוד עשרה ילדים, האם קומה שהיא מקבילה לקומת בעלי החיים של כל העולם, אינה יכולה להכיל שמונה עשר איש? הדווקנות שבפרטי האנשים והמקום שבתיבה אומרת דרשני!

זמן בניית התיבה על שום מה?

נח הקפיד לא רק על מידות התיבה אלא גם על דרך בנייתה שארכה זמן רב. נח לא נטל ארזים מן המוכן ובנה תיבה, אלא נאמר במדרש תנחומא נח פרק ה': "כיון שדור המבול לא עשו תשובה אמר הקב"ה לנח "עשה לך תיבת עצי גופר". עמד נח ועשה תשובה ונטע ארזים... והיה משקה את הארזים והם גדלים". נמצא כי נח טרח על הכנת התיבה בתהליך ארוך ביותר שנמשך מאה ועשרים שנה. בניית תיבה אינה אמורה לארוך זמן כה רב והקב"ה יכול היה להצילו בלא טרחה ארוכה, שהרי "ישועת ה' כהרף עין". רש"י (בראשית ו', יד) תמה על כן "הרבה ריווח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבניין זה?".

הסברו של רש"י הוא, כי נח טרח על בניית התיבה זמן רב "כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה במשך מאה ועשרים שנה ושואלים אותו: "מה זאת לך?" והוא אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם. אולי ישובו! כלומר, הבנייה נמשכה זמן רב – כדי שאנשים ישובו בתשובה. ובכן, מה הסיכוי שאנשים ישובו בתשובה ויחששו מפני מבול, מכיוון שאדם אחד בונה תיבה ענקית? ומה מועיל לכך משך הזמן? לכאורה, עצם העובדה שאדם מתריע במשך מאה ועשרים שנה ממוססת דווקא את הסיכוי כי ישמעו בקולו, שהרי הוא מתריע שנים כה רבות וכלום לא קורה. למה טרח אפוא נח במשך מאה ועשרים שנה לבנות תיבה?

האם העמל היה לשווא?

אם המטרה הבלעדית של הטרחה של נח במשך מאה ועשרים שנה היא לעורר את אנשי דורו לחזור בתשובה, נמצא בדיעבד כי הכול היה לשווא. האמנם? במדרש מצינו כי התיבה שינתה את נח עצמו וטיהרה אותו. כך נאמר במדרש (בראשית רבה ל"א, ט') על הפסוק "קנים תעשה את התיבה" – "מה הקן הזה מטהר את המצורע אף תיבתך מטהרתך". כלומר, התיבה הושוותה לקרבן (קן של ציפורים) שמביא מצורע ביום טהרתו. נמצא כי העמל על בניית תיבה לא הועיל לדור המבול אך הועיל לתקן את נח עצמו. ובכן, האם זו הייתה מטרת העמל והטרחה במשך מאה ועשרים שנה? ובכלל, מה היה בה בתיבה שגרם לתיקון של נח, ובמה היה נח הצדיק התמים צריך תיקון?

למה חשוב מה היה מקור האור בתיבה?

פרטי התיבה כה חשובים עד שנחלקו חז"ל בביאורם. בפסוק נאמר (בראשית ו', ט"ז) "צוהר תעשה לתיבה" ונחלקו חז"ל במדרש (בראשית רבה ל"א, י"א) מה פשר המונח "צוהר". רבי אבא בר כהנא אמר – חלון; רבי לוי אמר – מרגלית. את הדעה כי הצוהר היה מרגלית מבארים חז"ל כי "כל י"ב חדש שהיה נח בתיבה לא היה צריך לא לאור החמה ביום, ולא לאור הלבנה בלילה, אלא מרגלית הייתה לו והיה תולה אותה בתיבה. בשעה שהיא כהה, היה יודע שהוא יום. ובשעה שהייתה מבהקת היה יודע שהוא לילה".

המהר"ל בספרו "גור אריה" מציין כי מדרש זה מעורר כמה שאלות:

– למה צריך לחדש נס של מרגלית פלאית ומאירה, כאשר אין ספק כי בתיבה היה חלון, שהרי פסוק מפורש מלמדנו כי כאשר כלו המים שלח נח את העורב ואת היונה דרך חלון כפי שנאמר (בראשית ח', ו'–ז') "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה. וישלח את העורב". – ובכלל, האם בשביל מקור תאורה צריך לחדש נס של מרגלית? מה רע להשתמש פשוט בנר?

"הרי יותר מסתבר להיות משמש בנר משהיה משמש באבן טובה?"

– ועיקר העיקרים: המהר"ל מייסד בכתביו כלל לפיו "דברים גדולים אינם במקרה". אם מפרטים לנו למשל, שמתן תורה נעשה ביום מסוים בשבוע, אות הוא כי פרט זה חשוב היה למהותו של אותו מאורע. ובכן, למה חשוב לדעת מה היה מקור האור בתיבה?

התיבה מעין עולם בזעיר אנפין

המהר"ל בספרו "גור אריה" פותח צוהר להבנת משמעותה של התיבה באופן עמוק ויסודי.

לא הייתה זו תיבת הצלה גרידא, אלא הייתה זו בניית עולם קטן ומצומצם ("מיקרוקוסמוס") שהוא מעין העולם שחרב ומעין העולם שייבנה שוב בעתיד. כך מצינו במדרש (תנחומא נח, ה') כי המילה "נח" נזכרת שלוש פעמים בפתחת הפרשה ("אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו. את האלהים התהלך נח"), שכן נח ראה שלושה עולמות: עולם ביישובו, עולם בחורבנו ושוב עולם ביישובו. הרי לנו שהתיבה היא עולם ומלואו בפני עצמו. היה עולם לפני המבול. נוצר עולם לאחריו, ובעת המבול הייתה התיבה מעין עולם בזעיר אנפין.

כוחות היצירה האלוקיים השתמרו בתיבה

הסיבה לכך שהתיבה הייתה מעין עולם בזעיר אנפין נעוצה בכך, שכוחות היצירה האלוקיים של העולם היו צריכים להמשיך להתקיים ולהשתמר באיזשהו מקום, שכן העולם שנברא אחרי המבול ינק את כוח חיותו מאותה יצירה חד פעמית שנוצרה במאמר ה' בעת בריאת העולם בששת ימי המעשה. כלומר, כוחות היצירה האלוקיים לא הושבתו עם המבול וחדלות העולם ולא נוצרו והתחדשו שוב עם בריאתו של עולם חדש אחרי המבול, אלא שאותו כוח יצירה אלוקי שיצר בכל רגע ורגע את העולם לפני המבול שב ויצר את העולם בכל רגע נתון אחרי המבול. מן ההכרח היה אפוא לשמר כוחות אלו כך שיהיה להם על מה לחול גם בתקופה שבין העולם שחרב לבין העולם החדש. בתקופה זו המשיכו כוחות היצירה האלוקיים להתקיים במסגרת ה"מעין עולם" ששרר בתיבת נח.

במעין עולם צריך צוהר שיקביל למאורות

ההקבלה בין התיבה לבין העולם הממשי מבארת את הצורך בצוהר לתיבה, שהוא מקור אור עצמאי. המהר"ל מבאר כי "כדי שלא יהיה חסר מאור, קבע בה אבן המאירה להם, כדי שיהיה דומה לגמרי לכלל העולם. אם היה נח רוצה להשתמש לאור הנר היה הרשות בידו, אלא שזה צייתה התורה להיות בה מטעם שאמרנו, והיה קבוע בה אבנים דומים לשמש ולירח וכוכבי השמים".

כלומר, בעת המבול לא נעשה שימוש בכוחות היצירה האלוקיים שמכוחן פועלים המאורות. כך נאמר לנח לאחר שיצא מהתיבה (בראשית ח, כ"ב) "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבתו". דרשו חז"ל בבראשית

רבה פרשה כ"ה "לא שמשו המזלות כל אותם י"ב חדש". כלומר, בזמן המבול שבתו המאורות. יש אף דעה כי בעת המבול שבתו קיץ וחורף. אם אין מאורות בשמיים, להיכן עובר והיכן מתבטא כוח היצירה האלוקי של המאורות? הווי אומר, אל הצוהר שבתובה, שזו המרגלית שהייתה מאירה ובחלק מהיממה כהה ובחלק מבהקת להבדיל בין היום לבין הלילה. נמצא כי לנח היה נר וגם חלון. אבל, הוא הצטווה ליטול מרגלית, כדי שתהיה הלימה של עולם התיבה עם העולם שקדם לתיבה, שבו יש מאורות בשמיים.

פרטי התיבה מקבילים לפרטי היקום

בהתאם לרעיון זה מבאר המהר"ל את פרטי התיבה ומדגיש כי לכל פרט הייתה חשיבות יתירה, שכן כל פרט בתיבה ביטא יסוד מקביל בעולם שקדם לתיבה ובעולם שבא בעקבותיה.

העולם הזה מושתת על כוחות יצירה אלוקיים טמירים ומכוונים לפרטי פרטים. ממילא, ההקבלה בין העולם הממשי לבין התיבה חייבה לכלול בו פרטים שיבטאו בזעיר אנפין גם את התוכן והמהות של כוחות היצירה האלוקיים, הטמירים והנעלמים.

הפרטים מבטאים עקרונות יצירתיים

המהר"ל מבאר: "יראה לי שהתורה עשתה בנין התיבה על דרך החכמה, שהייתה דומה לגמרי לכלל העולם. לפיכך, היה לה 'תחתיים שניים ושלישים' כמו שיש לכלל העולם שלשה עולמות".

כלומר, כשם שלעולמנו יש שלושה רבדים "בריאה, יצירה עשייה", כך היו בתיבה שלושה רבדים ושלוש קומות. המדרג הקיים בעולמנו בין שלוש רבדי הקיום, שהם כ"גלדי בצלים" (כלשון הרמב"ם) כאשר הרובד העליון רוחני ונאצל והרובד התחתון מתרחק משורשו הרוחני ונעשה מגושם וגשמי, התבטאו גם במדרג התכלית של קומות התיבה. מטעם זה ייעוד הרובד העליון בתיבה היה לבני אדם מסוימים בלבד, על שום חשיבותם. הרובד האמצעי יועד לכלל בעלי החיים, והרובד השלישי נועד לצרכים הגשמיים ביותר של העולם. הפרטים לא היו פונקציונליים ולא נבעו מן הצורך של שמונה בני אדם במרחב מחיה כה גדול. הפרטים בתיבה נבעו מהצורך לשמר בהם כוחות יצירה אלוקיים שיבואו לידי ביטוי אח"כ בעולם שלאחר המבול.

בהתאם לעיקרון זה מבאר המהר"ל בספרו "אור חדש" מדוע היה רוחב התיבה חמישים אמה. המהר"ל מביא את דברי המדרש (ילקוט שמעוני אסתר סי' תתרנ"ו) כי המן ביקש לתלות את מרדכי דווקא על עץ גבוה חמישים אמה, שכן היה זה עץ שפרשנדתא בנו נטל מן התיבה. המהר"ל מבאר שלא לחינם נקבעו פרטי התיבה במידות אלו, שכן "העולם מגיע עד מ"ט (שערים) וכל העולם היה נשטף בימי המבול והיה העולם מקבל הצלה משער החמשים שהוא 'על העולם'. מפני כך הייתה התיבה של נח חמשים אמה".

התיבה מתקנת את נח

הנה כי כן, נח עמל מאה ועשרים שנה לבנות מעין עולם זה, ולאחר מכן עמל במשך שנה תמימה על קיומו וטרח מבוקר עד ליל להחיות את בעלי החיים שבו. בתיבה זו נצר ה' את כוחות היצירה שנטע בעולמו. בכלל כוחות היצירה האלוקיים נכלל עיקרון יצירתי חשוב הקובע כי (תהלים פ"ט, ג') "עולם חסד ייבנה". עולם הזעיר אנפין של התיבה הושתת אפוא על חסד. ואכן, נח עמל בתיבה מבוקר ועד לילה בתזונה ובטיפול בכל בעלי החיים השונים. בנייה זו של התיבה והשהייה בה תיקנה את נח, שכן נח היה שותף מלא לבנייה של עולם בזעיר אנפין ולחסד שעליו הושתת ואין לך תיקון גדול מזה.

נמצאנו למדים כי נח לא בנה "תיבה" גרידא אלא בנה עולם בזעיר אנפין, שהקביל במהותו ובסוד קיומו לעולם הממשי שהתקיים לפני המבול ואשר מתקיים אחריו. בעולם בזעיר אנפין שהתקיים בתיבה נגנזו כוחות היצירה האלוקיים, שעליהם הושתת העולם אחרי המבול. מכאן ההקפדה על פרטי התיבה ועל הצוהר שנעשה לה. בכלל כוחות היצירה האלוקיים נמצא החסד האלוקי. על כן עמל נח בתיקון העולם כשהוא עוסק בתיבה מבוקר עד ליל ללא הפוגה בגמילות חסד עם הבריות – וזהו תיקונו שלו.

פרשת לך לך

מגן אברהם

הגנה על אברהם מאובדן זכויות

לאחר מלחמת המלכים בעמק סדום, ה' נגלה אל אברהם וכך נאמר (בראשית ט"ו, א'): "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמור אל תירא אברם, אנכי מגן לך, שכרך הרבה מאד".

את המונח "אחר הדברים האלה" מבאר רש"י: "אחר שנעשה לו נס זה, שהרג את המלכים, היה אברהם דואג ואומר, שמא קבלתי שכר על כל צדקותי. לכן אמר לו הקב"ה 'אל תירא אברם אנכי מגן לך' מן העונש שלא תיענש על כל אותן נפשות שהרגת. ומה שאתה דואג על קבול שכרך - 'שכרך הרבה מאד'".

נמצא כי כאשר נאמר כי ה' הוא מגינו של אברהם, בא הדבר להשקיט את חששו של אברהם שלא ייענש. המונח "שכרך הרבה מאד" מלמדו כי גם אם יפחיתו מזכויותיו מחמת הניסים שנעשו עמו אל לו לחשוש, שכן גם אחרי ההפחתה יש לו עדיין זכויות מרובות ושכרו שמור לו לעולם הבא.

מגן מלשון חינוך

המהר"ל בספרו "גבורות השם" פרק ו' מחדש כי כאשר נאמר "מגן לך" אין הכוונה להגנה מפני עונש או פורענות, אלא המילה מגן משמעה "חינם". דוגמא לכך מצינו בפסוק (שמות כ"א, י"א) "ויצאה חינוך אין כסף", שבו מתרגם אונקלוס את המילה "חינם" - "מגן". כמו כן מצינו בגמרא במסכת בבא קמא דף פ"ה עמ' א' "אסיא במגן - מגן שווה", כלומר רפואה בחינם - שווה חינם. הקב"ה אמר אפוא לאברהם "אנוכי מגן לך" - כלומר העניק לו את הניסים בחינם. שכרו הרבה מאד - בלא לנכות מזכויותיו כלל.

כיצד ייתכן שמקבלים שכר בחינם?

נשאלת השאלה איך ייתכן כי לאברהם ניתנו דברים בחינם? הרי "אין ארוחות חינם", שכן השכר והעונש מדודים הם. כל דבר טוב שאדם עושה מוליד זכויות,

וכל דבר טוב שאדם מקבל הוא בגדר של שכר המנכה מסך זכויותיו. כך למשל רבי חנינא בן דוסא קיבל משמיים רגל של זהב לסייע לו בעניותו, אך מיהר להחזיר אותה שכן ראה בחלומו כי הדבר גורע מחלקו בגן עדן (תענית דף כ"ה עמ' א'). מדוע שונה אפוא הדבר במקרה של אברהם במלחמת המלכים? המהר"ל שם מבאר כי "זהו שכר גומלי חסדים, שאוכלים הפירות בעולם הזה והם בחינם, כיון שהקרן קיים לעולם הבא, ולכך שכרו הרבה מאוד לעולם הבא". כלומר, יש דברים שניתנים בעולם הזה בחינם, בבחינת פירות שאינם גורעים מהקרן הקיימת לעולם הבא. אברהם היה איש החסד וה' החיל עליו את דברי המשנה במסכת פאה פרק א' משנה א': "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים". במצוות של עשיית חסד התחדשה אפוא חלוקה לקרן ולפירות, כאשר אדם מקבל יותר ממה שעשה, כך שקרן השכר קיימת לעולם הבא בשלמותה ולא נגרע ממנה דבר מכוח קבלת הפירות בעולם הזה. הקרן קיימת ויש גם תשואה בעולם הזה – בחינם. ובכן, כיצד מתיישבות מתנות חינם אלו עם העקרונות של שכר ועונש על פי דין? מה מיוחד במצוות של עשיית חסד שבהן לא נגרע דבר מהקרן בעת שמקבלים שכר בעולם הזה?

חסד אנושי גורר חסד אלוקי שלא גורע דבר מהנותן

המהר"ל מבאר כי העולם נברא כפועל יוצא מחסדו של הקב"ה שנאמר (תהילים פ"ט, ג') "כי אמרתי עולם חסד יבנה". מי שעושה חסד דבק אפוא במידה ממידותיו של הקב"ה שיצרה את העולם. ממילא, כשם שברור כי מידת החסד האלוקית היא נתינה שאינה גורעת דבר מהנותן, כך גם אדם העושה חסד זוכה – מידה כנגד מידה – לחסד אלוקי, ולא נגרע מן האדם מאומה מחמת הנתינה שנתן. לנותן יש את שכר המצווה שהיא הקרן הקיימת לעולם הבא ומלבד זאת יש לו פירות בעולם הזה שנועדו לגרום לכך שהנתינה שלו תהא כזו שאינה גורעת ממנו דבר. השלמה זו ניתנת לו בחינם.

ולפיכך, מי שגומל חסד אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא.

מגן אברהם

בהתאם לאמור מובן מדוע אברהם שמידתו היא חסד זכה לשכר חינם, שהרי חסד הוא בגדר מקור נביעה שחל לגביו הכלל של ריבוי שאינו נובע מחיסרון. התמורה שאברהם זכה הייתה על כן קרן הנושאת פירות של ריבוי, כשאין בפירות כדי לגרוע

מן הקרן. משום כך טבעו חכמים מטבע לשון בתפילת שמונה עשרה "ברוך אתה ה' מגן אברהם". מגן מלשון חינוך – אברהם זיכה אותנו במתנות חינוך, שכן אברהם הוא אבינו במובן זה שטבע בנו את מידת החסד, ומידה זו מביאה לשכר חינוך, שבו אוכלים את הפירות בעולם הזה בלא לגרוע מן הקרן הקיימת לעולם הבא.

נתינה במצב של זה נהנה וזה לא חסר אינה חסד אלא דין

מדברי המהר"ל משמע כי חסד בטהרתו הוא נתינה שאינה גורעת דבר מהנותן, וזהו טבעו של חסד. ברם, שיש להבין דברים אלו, שכן אצל הקב"ה נתינה אינה גורעת ממנו, מכיוון שטובו אין סופי ואין בו מציאות של היעדר וחיסרון כלל. אבל, אדם שמקור נביעתו ונתינתו הוא משאב מוגבל ותחום מראש, איך ייתכן שתהיה אצלו נתינה שאינה גורעת ממנו?

יתירה מכך, לכאורה המהות של חסד היא דווקא כשאדם מוכן ומזומן לכך שייגרע ממנו לטובת זולתו והוא מוותר מחלקו עבור האחר. אם לא נגרע ממנו דבר, הרי שלא עשה חסד. אדרבה, מי שלא נותן לזולת במצב שבו "זה נהנה וזה לא חסר" זוהי "מידת סדום" וכופים אותו לתת. כלומר, במקרה שהוא לא חסר אין הנתינה מוגדרת כחסד אלא מחויבת מכוח הדין. מהו אפוא פשר דברי המהר"ל?

בצמיחה ובהולדה יש מעין הבריאה – יש מאין

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק", בקונטרס החסד, מאמר ב' (מופיע בכרך על ראש השנה) מביא את דברי המהר"ל האמורים ומבאר כי אכן ככלל בעולמו הגשמי, יש סך כולל נתון וקבוע של שפע גשמי וכל ריבוי ותוספת במקום אחד, נובע מגרעון או חיסרון במקום אחר. אבל, יש לכלל הזה חריגים טבעיים. כך למשל בעת צמיחה והולדה יש אמנם חיסרון מסוים של המקור, אך התוספת והריבוי עולים לאין ערוך על החיסרון. הזרע שמצמיח עץ אכן נרקב ונמוג באדמה, אך העץ הגדל מתהליך זה עולה לאין ערוך על הזרע שהתכלה. כך גם בהולדה של חיים אנושיים, מה שנגרע הינו פחות לאין ערוך מן האדם שנוצר. טעם הדבר הוא, שפעולת הצמיחה וההולדה הן המושך ליצירת העולם, שבו הריבוי לא גרע מסך נתון של חומר קיים, שהרי העולם נברא "יש מאין".

גם במידת החסד יש מעין הבריאה

בהתאם לעקרון זה נמצא כי בכל דבר הדומה להליך של בריאת העולם יש "ריבוי שאינו נובע מחיסרון". ממילא, מכיוון שהעולם נברא במידת החסד שנאמר "עולם

חסד יבנה" נמצא כי ביחס למידת החסד יחול הכלל של ריבוי בלא חיסרון. על כן, מי שמהווה מקור של נביעה – נכלל בתהליך היצירה וככל שהוא נותן יותר מתעצמים מקורותיו ואינם נחסרים. ואכן, מעיין ככל ששואבים ממנו יותר אין מימיו כלים ואדרבה הם מתרבים והולכים. בדומה לכך, בהנקה ככל שהנתינה מרובה יותר כן מתרבה השפע ומתברכת הנביעה.

בהתאם לכך, מציין הרב הוטנר, כי "אדם העושה מעשה חסד מתנשא למדרגת צלם אלקים ונעשה ליוצר של מדת החסד בעולם, וממילא מתן שכרו הוא בתכונת יש מאין, דהיינו שאין הפירות מפחיתים את גוף הקרן ולא כלום. אדם זה אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא".

במציאות הפיסית כרוכה הנתינה בחיסרון

האידיאל הוא אכן שכל מי שנותן ועושה חסד לא ייגרע ממנו מאומה, ובלשון הרב הוטנר: "התכונה הפנימית של מדת החסד בטהרתה העצמית, היא השפעת טובה ותוספת מציאות מבלי חסרון במעיין המשפיע".

ברם, לכאורה המציאות היא שברו של החלום, שכן בפועל, רואים אנו כי מי שנותן נחסר. הקב"ה ימלא את חסרונו של הנותן **ממקום אחר** כהשלמה וכתוספת שאותה ישלח לו ה' מאוצרו הטוב למילוי חסרונו. אך בשלב הראשון והמידי נראה שהנתינה עצמה גורעת.

הרב הוטנר מסביר זאת בכך שלאחר בריאת העולם כבר אין יותר דבר גשמי שנוצר יש מאין. בעולמנו זה באה מידת החסד "בהרכבה עם ענין שבחוש ושבגשם". כלומר, מידת החסד מתערה במציאות הפיסית והגשמית שבה אנו נתונים, ובמציאות גשמית זו לא ייתכן ריבוי ללא חיסרון. "הרכבה זו, של החסד עם המציאות הגשמית, היא המעכבת לבל תראה פעולת החסד בטהרתה בתור יצירה של תוספת מבלי גרעון". היכן יחול אם כן העיקרון שעליו עומד המהר"ל, של חסד שאין עמו חיסרון?

לימוד תורה – ריבוי שאין בו חיסרון

יש מקום יחיד ומיוחד שבו החסד מבטא נתינה שאין עמה חיסרון כלל. דבר זה מתרחש במקום שבו החסד אינו מעורה במציאות גשמית, ואשר בו לא חדלה מציאות של יצירת "יש מאין". היכן?

בלימוד התורה!

תורת חסד

"כוח היצירה אשר במידת החסד ששורשו הוא כוח החסד ביצירת בראשית, "עולם חסד יבנה", אינו מתגלה אלא בשעה שהחסד מזדווג אל החכמה. מפני כך תורה על מנת ללמד הרי זו תורת חסד".

כך מצינו במסכת סוכה דף מ"ט ע"ב דרשת חז"ל על הפסוק "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" (משלי ל"א, כ"ו). וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד? אלא תורה שאדם מלמדה לאחרים זו היא תורה של חסד, ותורה שאינה ללמדה לאחרים זו היא תורה שאינה של חסד".

ודוק, החסד נכלל בהגדרה של התורה. תורה שאדם מלמד לא נקראת בשם "תורה וחסד" אלא זו תורה שתכונתה משתנית ויש לה שם לוואי של "תורת חסד". אם אדם מקריא דברי תורה לאדם עיוור, הוא עושה בו זמנית באמצעות אותה פעולה שתי מצוות: לימוד תורה ועשיית חסד. אבל, התורה והחסד אינם משולבים בהגדרה אחת, ואין לבצע הרכבה ביניהם לומר שזו תורה שונה המכונה "תורת חסד". שונה הדבר כשאדם עושה חסד ומלמד תורה לאחרים. השפעת (הוראת) תורה לתלמידים אין עניינה פעולה הכוללת תורה וחסד כשהם מחוברים, אלא שדברי התורה המושפעים לזולת מקבלים את גוון החסד. מושג החסד משמש במקרה זה בשם התואר למהות ול"חפצא" של תורה. תורה זו חסד היא.

מגן אברהם

תורת חסד היא תורה שאדם מלמד לאחרים. תורת חסד היא נתינה שאינה גורעת דבר מן המלמד תורה, אלא אדרבה מפרה אותו ומביאה לברכה ותוספת בחכמה שלו עצמו. במסכת תענית דף ז' ע"א מצינו: "הרבה למדתי מרבתי, ומחבירי יותר מרבתי, ומתלמידי יותר מכולם". ביחס לתורה שאדם מלמד אחרים חלה בטהרתה ובשלמותה ההגדרה של מידת החסד כריבוי שאינו נובע מחיסרון. החסד הטמון בהוראת תורה הוא מופשט ורוחני. בחסד זה יש ריבוי שאין בו חיסרון. זהו "מגן אברהם" – מתנת חינוך של הקב"ה, שבה הנותן לא נחסר מאומה וריבוי יש בה בנתינה עצמה ולא חיסרון.

הווי אומר, כי החסד בטהרתו הוא ריבוי שאין עמו חיסרון. במציאות הפיסית שאין בה יצירת יש מאין, מתחייב שכל "יש" שנוצר ייגרע מ"יש" שהיה קיים לפניו. אבל, לימוד התורה הוא מציאות רוחנית, שבה אין הגשמיות מונעת את הכוח של מידת החסד לפעול באופן של ריבוי שאינו נובע מחיסרון כלשהו.

פרשת וירא

התוצאה הטבעית הנובעת מעשיית חסד

מדוע הצטער אברהם בהעדר אורחים הזקוקים לחסדו

אברהם מל את עצמו בגיל תשעים ותשע שנים ופרשת וירא פותחת בכך שביום השלישי למילתו בהיותו כואב וחלש, ישב אברהם "פתח האהל כחום היום" (בראשית י"ח, א'). מדוע חשוב היה לציין את העובדה שהיה זה יום חם? מבאר רש"י: "כחום היום – הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה כדי שלא להטריחו באורחים. ולפי שראה הקב"ה שאברהם מצטער שלא היו אורחים באים, הביא המלאכים עליו בדמות אנשים".

מדוע הצטער אברהם על כך שביום חם אנשים לא הולכים במדבר וממילא לא נזקקים לחסדיו?

האם המטרה היא שלאנשים יהיה צורך בחסד כדי שאברהם יוכל לספקו? האם לא יותר טוב הדבר שלאנשים יהיה טוב אף בלי להזדקק לזולת?
ה"חזון איש" בספרו "אמונה ובטחון", פרק א' מביא "מעשה בחסיד אחד שהזמין אורח לסעוד אצלו בשבת, ובני ביתו כבר הכינו בלבם קבלת פנים לאורח, כי גם בני ביתו אהבו את האורחים. ברם, האיש הממונה על חלוקת האורחים למארחים בבית הכנסת לא ידע מהזמנתו של החסיד ושלח אורח זה לאדם אחר. שב החסיד מבית הכנסת לביתו בליל שבת בגפו, בלא האורח. בני ביתו התאכזבו ונעצבו. אמר החסיד לבני ביתו: אין האורח כאחד מהנכסים לעשות בו סחורה. דאגתי היא רק שיהיו לאורח צרכיו וסעודת שבת. אבל, אחת היא לי אם קיבל את זה ממני או מזולתי". מדוע אם כן הצטער אברהם?

מה שאברהם עשה לאורחיו ע"י שליח ניתן לבניו ע"י שליח

משהבחין אברהם לבסוף בשלושה עובדי אורח פנה אליהם ואמר (בראשית י"ח, ד') – "יֹקֵחַ נָא מֵעַט מִיַּם וּרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֵנוּ תַּחַת הָעֵץ. וְאִקְחָה פֶת לֶחֶם וְסַעַדוּ לְבַבְכֶם אַחַר תִּעְבְּרוּ, כִּי עַל כֵּן עִבַרְתֶּם עַל עַבְדְּכֶם". ביחס למים נאמרו הדברים בגוף

שלישי "יוקח נא מעט מים" ולא נאמר בגוף ראשון "אקח מעט מים" כפי שנאמר "ואקחה פת לחם"? מבאר רש"י: "יוקח נא – על ידי שליח". כלומר, אברהם לא הביא מים לאורחיו בעצמו, אלא שלח אחד מבני ביתו אל הבאר לשאוב ולהביא מים לאורחיו. ביחס לכך ממשך רש"י ואומר: "והקב"ה שילם לבניו על ידי שליח שנאמר (במדבר כ', י"א) "וירם משה את ידו ויך את הסלע". כלומר, את המים קיבלו בני ישראל באמצעות שליח, משה רבינו, ולא ישירות מידיו של הקב"ה. דברי רש"י מכוונים למאמר הגמרא במסכת בבא מציעא דף פ"ו עמ' ב': "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו – עשה הקב"ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח – עשה הקב"ה לבניו על ידי שליח". הגמרא מפרטת: אצל אברהם נאמר: "ואל הבקר רץ אברהם", ובמקביל ביחס לבשר השליו שניתן לבני ישראל במדבר נאמר (במדבר י"א, ל"א) "ורוח נסע מאת ה'" – כלומר ה' בעצמו עשה כן; אצל אברהם נאמר "ויקח חמאה וחלב" ובמקביל ביחס למן שה' הוריד לבני ישראל נאמר (שמות ט"ז, ד') "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים"; אצל אברהם נאמר "והוא עומד עליהם תחת העץ" ובמקביל נאמר לגבי בניו (שם י"ז, ו') "הנני עומד לפניך שם על הצור"; אצל אברהם נאמר "ואברהם הולך עמם לשלחם", ובמקביל נאמר (שם י"ג, כ"א) "וה' הולך לפניהם יומם". לעומת זאת, לגבי המים אמר אברהם "יוקח נא מעט מים" כלומר הדבר נעשה ע"י שליח, ולכן המים שניתנו לבני ישראל במדבר לא ניתנו במישרין ע"י ה', אלא באמצעות משה ששימש כשליח, ונאמר (שם י"ז, ו') "והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם".

מידה כנגד מידה בלא ענישה

דברי חז"ל לא מצינו טרוניה על אברהם על כך ששלח שליח להביא את המים. המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר "למה עשה אברהם בעצמו את כל הדברים חוץ מן המים שעשה ע"י שליח? נראה לומר שאי אפשר לטרוח בשני דברים בבת אחת: לקחת פת לחם ולהביא מים. לכן, עשה אחד בעצמו ואחד על ידי שליח. ואם תאמר, אם כן ראוי הייתה לקיחת המים להיעשות בעצמו, שהרי את המים הביא בפניהם תחילה? נראה, שכל דבר שיש בו חסרון כיס, יותר טוב לעשות בעצמו כדי שיראו שבפנים יפות הוא עושה. אבל המים שאין בהם חסרון כיס, לא צריך לעשות בעצמו".

נשאלת השאלה: מכיוון שאברהם השתדל בהכנסת האורחים שעשה בכל כוחו, ואין טרוניה על אברהם על כי שלח שליח להביא מים לאורחיו, שכן הדבר נעשה

לטובת אורחיו, נמצא כי אין כאן מקום למידה כנגד מידה במובן של ענישה. מדוע אם כן לא נתן הקב"ה את המים לבניו בעצמו?

חסד מצמיח חסד כתמונת ראי

המהר"ל מבאר כי במצווה זאת דקדק ה' עם אברהם לשלם לו בדיוק כפי מה שעשה, שכן הכלל של מידה כנגד מידה קיים לא רק בענישה, אלא גם במצוות גמילות חסדים. מדוע?

במצוות גמילות חסדים המציאות הטבעית היא שהחסד מצמיח פרי מעין הזרע שניטע וממילא "מידה כנגד מידה" זו אינה נובעת מענישה אלא מתוצאה טבעית של מעשהו. על כן, מה שאדם עושה ע"י שליח מניב פרי ע"י שליח – כתמונת ראי למעשה שנעשה וכתוצאה טבעית ממעשה זה, ואין כל נפקות לכך שהוא פעל ע"י שליח מכוח אילוץ ולטובת אורחיו.

כך מצינו במסכת מועד קטן דף כ"ח עמ' ב' כי מי שעוסק בהספד למתים יזכה שיספידוהו, ומי שעוסק בקבורת המת יזכה שיעסקו בקבורתו וכיו"ב. אכן, יש אנשים שלא עסקו בהספד מתים מכיוון שעסקו במצוות חשובות אחרות. אבל, הם לא זוכים שאנשים יספידו אותם ואין המדובר בעונש, אלא במערכת טבעית של סיבה ותוצאה ישירה, הקיימת במעשי חסד. "לפיכך כל חסד שעשה אברהם למלאכים – שילם הקב"ה לבניו, שעשה להם כמו שהוא היה עושה, כי פרי שנטע היה עושה פרי גם כן".

מי שלא נטע לא קוטף פרי

המהר"ל מבאר זאת בכך שמצינו במשנה (פאה פרק א' משנה א') כי גמילות חסדים היא מן הדברים "שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא". מכאן שחסד הוא מצווה שמצמיחה פירות. ממילא, מי שלא עשה חסד ולא נטע – אינו קוטף פירות, לא כעונש אלא כתוצאה טבעית מחוסר המעש שלו.

פירות של חסד צומחים רק ממעשה בפועל

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" ב"קונטרס החסד" מאמר ג' (מופיע בכרך על ראש השנה) למד מדברי המהר"ל הללו, כי למצוות חסד יש שתי תוצאות: תוצאה אחת היא – שכר מצווה, כמו בכל מצווה שאדם עושה. תוצאה שנייה היא – החזר טובה לעושה כתוצאה טבעית שמצמיח מעשה החסד.

הנפקות בין הדברים היא פשוטה: אם אדם רצה לעשות מעשה חסד ונאנס ולא עשה, שכן למשל, הנזקק הסתדר בעצמו והוטב לו בלי צורך במעשה החסד. מבחינת "שכר מצווה" חל הכלל שמצינו בגמרא (ברכות דף ו' עמ' א') "חשב אדם לעשות מצווה ונאנס ולא עשה אותה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשה אותה". ממילא, משחשב לעשות חסד ונאנס – מגיע לו שכר כאילו עשה את המצווה. אבל, פירות של מעשה חסד לא יצמחו לו, כי באופן טבעי מי שלא נטע אינו קוטף פירות.

על כן, הצטער אברהם כשלא באו אורחים. אכן, אנשים לא זקוקים לדבר והוא מצדו אף נחשב כאנוס, אבל את התוצאה הטבעית של עשיית חסד לא יקבל, שהרי פירות של חסד לא צומחים מהרצון לעשות חסד, אלא רק ממעשה חסד שנעשה בפועל.

הכרת הטוב כתוצאה טבעית מחסד

הרב הוטנר מחדש כי מכיוון שהכלל שמעשה חסד מצמיח גמול כתוצאה טבעית שטבע הקב"ה בבריאה, הרי שהדבר נכון לא רק ביחסים שבין אדם למקום, אלא גם ביחסים שבין אדם לחברו.

"גם בעולמו של אדם נוהגים אותם החוקים הרוחניים של מדת החסד הנוהגים בעולמו של הקב"ה". על כן, אדם שגמלו עמו חסד חש, כתוצאה טבעית מכך, חוב של הכרת הטוב, ונזרעת בליבו תחושה שתביא אותו לגמול טובה למי שהטיב עמו. בלשון הרב הוטנר: "על פי הטבע הבריאה של מדת החסד גרעין זה מוכרח הוא להצמיח גידולים של חסד".

כפיות טובה היא מעשה אקטיבי של שירוש מידת החסד

לאור ההבנה כי חסד מצמיח כדבר טבעי את הכרת הטוב של המקבל, נמצא כי כפוי טובה עושה דבר שהוא לא כדרך הטבע. מקבל טובה שהוא כפוי טובה "דומה לעוקר בידיים גידולים של חסד שנזרעו בליבו". כלומר, כפיות טובה היא פעולה אקטיבית שבה אדם משרש מליבו תחושות של אסירות תודה שניטעו בו באופן טבעי. הווי אומר כי כפיות טובה אינה מעשה עצלנות פסיבי, או העדר של מידה טובה, אלא זו מידה רעה שאדם מבצע כנגד דרך הטבע שבה חסד מצמיח באופן טבעי השבת טובה. משום כך "מי שזכה לשמש חכמים אמתיים יודע כמה חמורה היתה הקפדתם בענין הכרת טובה. אדם שהרגישו בטבעו כפיות טובה נעשה בעיניהם למופרך".

כפוי טובה – את עצמו השחית

מטעם זה, יש בכפיות טובה "פחיתות יותר גדולה ממי שמזיק לחברו במו ידיו".
אכן, המזיק לחברו עושה מעשים שהם הופכיים למידת החסד. אבל, "כפוי טובה משחית ומחבל את מדת החסד בעצמה, והרי זה דוגמת המחנך הנוטע בנפש חניכיו את מדת האכזריות".
כלומר, מי שמזיק עשה מעשה רע, אך את עצמו לא השחית. לעומת זאת, כפוי טובה משרש מליבו תכונה טבעית הנוטעה בו ומשחית את עצמו.

כפיות טובה היא כפירה

תוצאת הדברים מרחיקת לכת מאוד. חז"ל לימדונו (שמות רבה א', ח') כי "כל הכופר בטובתו של חברו כאילו כופר בטובתו של מקום". מדוע? שכן כאמור, החסד שנעשה עם אדם מוליד בדרך הטבע תחושה של הכרת הטוב ורצון לגמול טוב. מי שהינו כפוי טובה ואינו עושה חסד עם חברו לשלם לו כגמולו, עוקר מתוכו את תחושותיו הטבעיות. נמצא כי אין הוא כופר רק במעשה החסד הפרטי שעשה עמו חברו, אלא זו כפירה בכל המהות הערכית של חסד כתכונה שמצמיחה פירות טבעיים של הכרת הטוב. כפוי הטובה כופר בטבע שטבע האלוקים בבריאה שיצר. "עולם חסד ייבנה" (תהילים פ"ט, ג') – וכפוי הטובה כופר בכך.

כפוי טובה לשם מה נברא?

הדברים אף חריפים ועמוקים מכך. הרב הוטנר מסיק מדברי המהר"ל הללו כי כל תכלית הקיום של האדם נעוצה בהכרת הטוב ומי שהינו כפוי טובה חותר תחת אושיות הקיום שלו. הכיצד? נפרט:

אחד מן ההסברים היסודיים לבריאת העולם ע"י הקב"ה נעוץ בכך שה' הוא הטוב המושלם, והטוב בשלמותו חפץ להיטיב. הקב"ה רצה על כן להיטיב לאדם וזו תכלית בריאתו. אכן, פסגת הטוב היא קרבת אלוקים. אבל, בקרבה זו צריך אדם לזכות בדיון ולא בחסד, שכן קבלת "לחם חסד" מביישת את המקבל ומכונה "נהמא דכיסופא" (לחם בושה). על כן, ירדה נשמת האדם לעולם הזה ולבשה "בגד חומר", כך שהאדם ייחשף לתאוות גשמיות ויאלץ לבחור בין טוב לרע. לאחר שיתגבר האדם על יצריו החומרניים ויבחר בטוב, תזכה הנשמה לשוב אל בוראה, כשהפעם היא זוכה בקרבת אלוקים כשכר הניתן לה בדיון ולא בחסד.

לפי מהלך זה נמצא כי כל תכלית בריאת האדם היא למנוע את הבושה שהוא חש כשהוא אוכל לחם חסד. אבל, כפוי הטובה לא חש כל קושי לאכול לחם חסד,

שהרי הוא מקבל טובה ואינו חש כל צורך לגמול טובה כנגדה. הוא מותיר את הטובה שקיבל כמתנת חינם שעליה לא שילם. נמצא כי לא היה צריך לברוא אותו כדי שלא יצטרך לאכול לחם חסד, שהרי דבר זה כלל לא מפריע לו. נמצא כי מי שהינו כפוי טובה ושמח לקבל חסד חינם מכחיש את תכלית בריאתו ומייתר את קיומו.

נמצאנו למדים אפוא כי טבע הבריאה הוא שחסד מצמיח חסד. "עולם חסד ייבנה" ומכאן נובע שהוטבע בטבע העולם שחסד גורר חסד. חסד מניב חסד כתוצאה טבעית הניצבת בפני עצמה, בצד הכלל של "מידה כנגד מידה" הנובע מעקרונות של שכר ועונש. כשם שזרע שנזרע מניב פרי, כחלק מטבע העולם – ולא כחלק מעקרונות של שכר ועונש, כך חסד שנזרע מניב פרי, כתוצאה טבעית. מכיוון שחסד מניב חסד כמהלך טבעי שטבוע בבריאת העולם יש לכך גם תוצאות טבעיות. ראשית, גרעין מניב פרי באופן טבעי רק אם הוא נזרע. בכוונה לא די. לכן, אם אדם רצה בכל מאודו לעשות חסד אך היה אנוס שלא לעשות את המעשה, הרי שעל אף ששכר עשוי להיות לו, הרי שהתוצאה הטבעית של מעשה חסד לא תהיה לו. על כן, היה אברהם מצר כאשר נמנע ממנו לקיים מצוות הכנסת אורחים. משום כך, דברים שאברהם נאנס שלא לעשות בעצמו לא הניבו תוצאה טבעית של חסד שיעשה ה' לבניו בעצמו. תוצאה טבעית נוספת הנובעת מכך היא, שאדם כפוי טובה פועל כנגד דרך הטבע, ומשרש מעצמו תכונה הנטועה בו מעצם ברייתו. בכך הוא מסלק כוח של חיים הנטוע בו ופוגע בתכלית קיומו. עולמו של כפוי הטובה אינו העולם שנברא ע"י הקב"ה, ובעולם שנברא ע"י הקב"ה – אין לו מקום.

פרשת חיי שרה

הנוי והנצח למי ולמי

יופיה של בת שבע לעומת בת עשרים

התורה מסכמת את חיי שרה עם פטירתה ונאמר (בראשית כ"ג, א'): "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, שני חיי שרה". מדוע לא נכתב בפשטות: מאה עשרים ושבע שנה? מדוע חילק הכתוב את הסך הכולל למאות עשרות ויחידות תוך ציון המילה "שנה" ביניהם? מבאר רש"י "לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו. בת מאה כבת עשרים לחטא, מה בת עשרים לא חטאה, שהרי אינה בת עונשין, אף בת מאה בלא חטא. ובת עשרים כבת שבע ליופי". ובכן, האם ילדה בת שבע יפה יותר מאשר אישה בת עשרים בשיא פריחתה?

מהו השבח ביופי?

מדוע משבחים את יופיה של שרה, שעה שבספר משלי (בפרק שלפי חז"ל במדרש תנחומא נאמר כהספד של אברהם לשרה) נאמר (ל"א, ל'): "שקר החן והבל היופי, אישה יראת ה' היא תתהלל"? שאלה זו מתעוררת לגבי מקומות רבים בתנ"ך, שבהם רואים אנו שהכתוב מצא לנכון לציין את יופיו של אדם. כך למשל: ביחס לרחל נאמר (בראשית כ"ט, י"ז) "ורחל הייתה יפת תאר ויפת מראה"; לגבי יוסף כתוב (שם ל"ט, ו') "ויהי יוסף יפה תאר ויפה מראה"; לגבי אסתר נאמר (אסתר ב', ז') "והנערה יפת תאר וטובת מראה"; לגבי דוד נאמר (שמואל א', ט"ז, י"ב) "והוא אדמוני עם יפה עיניים וטוב רואי". הכתובים מציינים את היופי וחז"ל משבחים אותו. במסכת בבא מציעא דף פ"ד עמ' א' מצינו "אמר רבי יוחנן אני האחרון שנשארתי מיפי התואר של ירושלים". הגמרא מציינת כי מי שרוצה לחזות ביופיו של רבי יוחנן ייקח גביע של כסף בעת יציאתו מידי הצורף, כשהוא בוהק ממראה להב האש, ימלא אותו בגרעינים של רימון, את שפת הכלי יקיף בעליו של ורד אדום, ויניח את הכלי באזור הדמדומים

שבין חמה לצל. הזוהר שיעלה מכלי זה הוא מעין יופיו וזוהר פניו של רבי יוחנן. הגמרא ממשיכה ומציינת כי יופיו של רב כהנא היה מעין יופיו של רבי אבהו, שהוא מעין יופיו של יעקב אבינו, שהוא מעין יופיו של אדם הראשון. הגמרא גם מציינת כי רבי יוחנן היה יושב בסמוך לשערי מקוואות הטבילה של נשים, כדי שבדרכן לביתן לבעליהן, הן יראו את רבי יוחנן והדבר יביא לכך שייולדו להן בנים יפים כמותו. ובכן, מהי חשיבותו של היופי?

יופי כגורם למכשול מוסרי

שאלה זו מתעצמת עת שאנו רואים בדברי חז"ל כי לא זו בלבד שהיופי הוא דבר חיצוני ושטחי שאינו בר ערך ממשי, אלא שהוא אף מביא למכשלה במישור המוסרי. כך למשל מצינו במסכת יומא דף ל"ה עמ' ב' כי כאשר בא אדם לעולם האמת ונשאל "מפני מה לא עסקת בתורה" הוא עלול להשיב "נאה הייתי וטרוד ביצרי", והתשובה שניתנת לו היא "כלום נאה היית מיוסף?". בדומה לכך מצינו במסכת נדרים דף ט' עמ' ב' את דבריו של שמעון הצדיק: פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עיניים וטוב רואי וקוצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו: בני מה ראית להשחית את שעריך זה הנאה? אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי. הלכתי למלא מים מן המעיין והסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם. אמרתי ליצרי: רשע למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך? במי שהוא עתיד להיות רימה ותולעה! יתירה מכך מצינו במסכת תענית דף כ"ד עמ' א' כי לרבי יוסי הייתה בת יפה ביותר. יום אחד הבחין רבי יוסי כי משהו מזיז את הקנים שמהם מורכבת הגדר כדי להביט בה. אמר לה: "בתי, את מצערת את הבריות. שובי לעפרך ואל יכשלו בך בני אדם". אם היופי הוא מכשלה, מדוע משבח הכתוב את גדולי האומה ביופיים?

שלמות הגוף ושלמות הנפש

המהר"ל בספרו "גור אריה" שואל שאלה זו "למה משבח הכתוב את שרה ביופי, והלא כתיב שקר החן והבל היופי?" על שאלה זו משיב המהר"ל כי הפסוק אינו עוסק ביופי גופני וחיצוני אלא ביופי הנובע מהרמוניה ושלמות של גוף ונפש. "מפני שהאדם מחובר משני חלקים: מגוף ומנפש, והגיד לך הכתוב ששרה הייתה שלמה בשני החלקים הללו, ולא היה בה חסרון, אם שלמות הגוף, ואם שלמות הנפש. שלמות הגוף, שכן בהיותה בת עשרים הייתה כבת שבע ליופי, והיופי הזה

שאינו לפי הטבע ולפי המנהג מלמד שהגוף נקי ובהיר מבלי סיג, כמו שתמצא אצל משה רבנו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה' (דברים ל"ד, ז'), שגם זה מורה על בהירות הגוף. ומה שהייתה בת מאה כבת עשרים, יורה על מעלת הנפש, והיא הייתה שלמה בכל". ובכן, מה פשר הדברים הללו? אם היופי חסר ערך, מה המעלה בכך שיש לאדם מלבד שלמות הנפש גם שלמות הגוף? ומה הקשר בין יופי של אדם לבין שלמות הנפש שלו?

יופי משקף אור אלוקי הנחזה מבעד למעטה הגופני

נראה כי כדי להבין סוגיה זו יש להביט בדברי המהר"ל בהתייחסו ליופי בכללותו. יופי נתפס בעינינו כדבר שהוא אסתטי ונעים לעין, וכדבר שיש בו הרמוניה ומיזוג נאה בין מרכיבים שונים של גוון וצורה. אולם, המהר"ל בספרו "דרך חיים" על המשנה במסכת אבות פרק ו' משנה י' מבאר כי היופי נובע "מענין אלוהי שיש בנבראים, מכיוון שאין היופי מתייחס אל הגשמי כלל".

כלומר, יופי נובע מהארה אלוקית הניכרת ושופעת ממנו.

יופיה של זריחה או שקיעה אינה נובעת מן הצורה הפיסית של השמש, אלא מכך שניכר בה כוח אלוקי. כמו כן, אדם מאושר וקורן, או אדם בעל שאר רוח, עניו ובעל קסם אישי – יפה בעינינו, שכן ניכרת בו זוהרה של הנשמה והאור האלוקי השורה בו, שפורץ ובוקע מבעד למעטה הגופני שבו.

היופי הוא זיו האור

המהר"ל מציין כדוגמא מובהקת ליופי שאינו נובע משלמות פיסית ואסתטית, אלא מאור אלוקי הנחזה מבעד למעטה החומרי – את יופיה של ירושלים. בגמרא במסכת קידושין דף מ"ט ע"ב ב' נאמר כי "עשרה קבים של יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים ואחד כל שאר העולם". מהו יופיה של ירושלים? יופי פיסית? האם ירושלים יפה יותר במישור הפיסי מכל שאר ערי העולם? המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" שם מבאר כי "היופי שייך דווקא לארץ שיש בה קדושה מופשטת, כי היופי הוא זיו האור". כלומר, ההארה הרוחנית והקדושה של דבר היא מקור יופיו.

חכמת אדם תאיר פניו

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת נדרים דף נ' ע"ב ב' מציין את דברי הפסוק (קהלת ח', א') "חכמת אדם תאיר פניו" כי "דבר זה כמו שהיה אצל משה שנאמר בו (שמות ל"ד, כ"ט) "כי קרן אור פניו" – ואין היופי ההוא יופי גשמי רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בוודאי". הנה כי כן, האור האלוקי

הוא שניבט מן האדם ומאיר את פניו. בדרך זו באר המהר"ל בספרו נתיבות עולם, נתיב אהבת יְרַע פרק א' את דברי חז"ל (בבא מציעא דף נ"ח עמ' ב') כי "המלבין פני חברו כאלו שופך דמים" כי "זהו ענין פנימי, כי מי שמלבין חברו הוא **מכבה אור הפנים** – שהוא האדם, כמו שמכבה את הנר. וזה נקרא שפיכות דמים של אדם, כי צלם אלוקים הוא צורתו של אדם. ולפיכך מי שמלבין ומבטל את צלם פניו עד שהוא מלבין אותו ומכבה את אורו זה נקרא **שפיכת דם**".
נר נשמתו של האדם הוא שקורן ומאיר את פניו.

החומר עכור ולכן יופי לא נובע מחומר אלא מרוח

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק ז' באר את דברי הגמרא במסכת גיטין דף נ"ח עמ' א' כי אנשי ביתר היו יפי תואר מאוד, יותר מזהב ומפז. משום "שהיו מסולקים מן הגוף העכור, והיה להם הבהירות והיופי, כי כל דבר שהוא חומרי – הוא עכור. והייתה לאנשי ביתר מדרגה זאת, שהיו מסולקים מן החומר העב, ולכך היה להם היופי והפאר".

יופי כעניין פנימי עליון ונסתר

המהר"ל ממשיך ומבאר את דברי הגמרא שם אודות "אישה אחת וצפנת בת פניאל שמה, צפנת – שהכל צופים ביופיה, בת פניאל – בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים". מה הקשר בין יופי לבין היותה בת כהן גדול? ומדוע הדגישה הגמרא את העובדה שהכהן הגדול נכנס ביום הכיפורים לפני ולפנים לקודש הקודשים? על כך אומר המהר"ל כי "לשון 'צפון' הוא דבר הנסתר. וכן מה ששימש הכהן גדול לפני ולפנים, שלכך הייתה נקראת 'בת פניאל'. והכול מורה כי היופי שלה בא ממקום פנימי עליון נסתר, וזה מורה על תכלית ההוד והיופי. כי כל אשר הוא נוטה אל החומרי יש בו עכירות, והמסולק מן החומרי יש בו זיו ואור".
נמצא שהיופי של בת הכהן הגדול לא נבע מהמישור הפיסי אלא מכוח אביה ששימש בקודש במקום הנסתר מעין כל, לפני ולפנים. כלומר, מדובר באישה שניבט ממנה אור אלוקי, שמקורו ברמה רוחנית נעלה ונשגבה.

מראה כהן

אכן, כאשר אנו מעיינים בפיוט המופיע בתפילת מוסף של יום הכיפורים, בסיום סדר עבודת כהן גדול, רואים אנו כי המחזה של הכהן הגדול בצאתו מבית קודשי הקודשים – ניחן ביופי.

בתיאורו של יופי זה נמצא כי כולו נובע מפנימיות זוהרת וקורנת בקדושה אלוקית. כך נאמר שם: "אמת מה נהדר היה כהן גדול בצאתו מבית קדשי הקדשים בשלום בלי פגע: כברקים היוצאים מזיו חיות הקודש; כדמות הקשת בתוך הענן; כהוד אשר הליביש צור ליצורים; כזר הנתון על מצח מלך; כחסד הניתן על פני חתן". אין זה יופי פיסי אלא נשמת האדם ורוח אלוקים שבו, המאירים באור יקרות וכה יפים ומרהיבים.

ההבחנה בין יופי גופני שהוא הבל לניצוץ אלוקי שהוא נצח

בהתאם להסברו של המהר"ל נראה כי דברי משלי על "שקר החן והבל היופי" מתייחסים לאסתטיקה הפיסית השטחית, ולמעטה החומרי של האדם. יופי זה הוא דבר הבל, שכן אין בו ממשות והוא חולף ועובר עם השנים. לעומת זאת, רוחו של האדם מתחשלת והולכת עם הזמן. יופיו הפנימי גובר ככל שדבר אלוקים חודר אל תוכו ומעצב את הווייתו והוא מקבל "הדרת פנים". במקרה זה בוקע מן האדם אור אלוקי, שמבטא יופי מסוג אחר – נצחי. זהו היופי של שרה. בהיותה בגיל עשרים כשהגוף החומרי בשיאו הייתה שרה יפה כבת שבע, שלא טעמה טעם חטא. יופיו של ילד נובע מן התום שלו. מכך שדבר אלוקים מפעם בנשמתו בלא שהושחת מעכירותו של החומר ומדברו של היצר. יופי זה הוא ששיבחו המקראות גם לגבי רחל, אסתר, יוסף ודוד. יופי זה הוא ששיבחו בו חז"ל את רבי יוחנן. יופיו של רבי יוחנן הומשל לכוס של כסף בוהקת באור דמדומים, שממנה עולה ניצוץ.

הנה כי כן, החומר עכור הוא ויופיו אינו אלא מעטה חיצוני שמתמוגג כמו הבל. היופי האמיתי הוא ניצוץ אלוקי פנימי הבוקע ממעמקי החומר ומבהיק באור הדמדומים של ההווה.

פרשת תולדות

מאבק הבכורה בנויד העדשים

על מה התקוטטו יעקב ועשיו

פרשת תולדות נפתחת בהריונה של רבקה עם יעקב ועשיו ונאמר (בראשית כ"ה, כ"ב): "ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרוש את ה'".

רש"י מבאר את המונח "ויתרוצצו" בשני אופנים:

א. לשון ריצה, כשהייתה עוברת על פתחי תורה של שם ועבר יעקב רץ ומפרכס לצאת, וכשהייתה עוברת על פתחי עבודה זרה עשו מפרכס לצאת.

ב. שהיו מתרוצצים זה עם זה ורבים על נחלת שני עולמות".

המהר"ל מקשה על שני הפירושים הללו.

הפירוש הראשון מעורר תמיהה שהרי לעובר אין רצון ואין דעת. אם כן מה פשר הריצה לבתי כנסיות מחד ולבתי עבודה זרה מאידך?

הפירוש השני בדבר מריבה במעי אמם על נחלת שני העולמות, עולם הזה ועולם הבא, תמוה עוד יותר "אם האחד ינצח את אחיו וכי יקח את העולם ממנו בהיותו בבטן?"

בעולם הזה יש טריטוריה שניתן ליטול מידו של אחר בכוח הזרוע. אבל, עולם הבא הוא דבר שאדם נוחל מהקב"ה לפי מעשיו ו"את אשר יחפוץ ויבחר בו ה' הוא הקדוש ויקרב אותו לו?" כיצד ניתן אם כן להיאבק על נחלת העולם הבא? ובכלל, חלקו של האחד אינו בא על חשבון חלקו של אחיו, שהרי את העולם הבא נוחל צדיק ואת הגהינום יורש רשע, ויש שם מקום לכולם.

מה פשר השמות

הפרשה מלמדת אותנו את פשר שמו של עשיו ואת פשר שמו של יעקב. כך נאמר (בפסוקים כ"ה-כ"ו): "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ויקרא שמו עשיו. ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשיו ויקרא שמו יעקב". כלומר, עשיו מלשון עשוי ושלם. יעקב מלשון עקב. ברם, מה פשר השמות הללו? שם הוא

הגדרה המלמדת על המהות. איזו מהות נגזרת מהעובדה שעשיו נולד כשהוא "עשוי"? ומה המהות של יעקב שמוסקת מכך שכאשר נולד תפס בעקבו של עשיו?

מה פשר העברת הבכורה?

הכתוב ממשיך ומתאר את מעשה רכישת הבכורה ע"י יעקב מעשיו ונאמר: (שם, כ"ט-לד) "ויזד יעקב נזיד ויבא עשו מן השדה והוא עיף. ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה... ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך לי. ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה... וימכור את בכורתו ליעקב".

פרשת העברת הבכורה מעוררת קושי עיוני בכמה היבטים:

- א. איך יכול מי שאינו בכור לרכוש בכורה? האם ניתן לרכוש כהונה? הרי זה סטטוס התלוי במציאות פיסית ואותה אי אפשר לשנות ע"י קניין?
 - ב. האם יש קשר פנימי בין הלהט של עשיו לעדשים לבין אובדן הבכורה?
 - ג. מה פשר האמירה של עשיו "הנה אנוכי הולך למות"? וכי היה עשיו על ערש דווי לפני מותו? הרי עשיו ויעקב היו בני אותו גיל, והם היו צעירים מאוד, בריאים ומצויים בשיא כוחם.
 - ד. רש"י מביא מדרש אגדה לפיו יעקב תפס בעקב עשיו לא רק במישור הפיסי אלא "בדין היה אוחז בו לעכבו מלצאת ראשון, שכן יעקב נוצר מטיפת הזרע הראשונה ועשיו מן השנייה. צא ולמד משפופרת שפיה צר. הכנס בה שתי אבנים זו אחרי זו. האבן שנכנסה ראשונה תצא אחרונה וזו שנכנסה אחרונה תצא ראשונה. נמצא שעשיו שנוצר אחרון יצא ראשון ויעקב שנוצר ראשון יצא אחרון. יעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויטול את הבכורה מן הדין".
- יעקב ניסה אפוא ליטול את הבכורה מן הדין ולא עלתה בידו. התפיסה בעקב עשיו לא מנעה ממנו להגיח ראשונה ולהיות בכור. הכיצד זה הצליח לפתע בעניין זה באמצעות נזיד עדשים?

יעקב ועשיו – שני קצוות של אדם אחד

המהר"ל בספרו "גבורות ה'" בפרק ס"ז מבאר מה תכלית בריאתו של עשיו ומדוע נולד כתאום ליעקב. לדבריו, חטא אדם הראשון גרם לכך שהאדם "יודע טוב ורע" כלומר, הטוב והרע מעורבבים זה בזה ומחוברים זה לזה. מלאכת האדם היא לזקק את הטוב ולהפרידו מהרע. דבר זה גרם לכך שאצל אברהם נולד טוב (יצחק) ורע

(ישמעאל) ולאחר מכן הייתה הפרדה בין יצחק לישמעאל. מלאכת הזיכוכ הגיעה לשיאה עם לידת יעקב. ביעקב לא היה שמץ של רע ואילו בעשיו במקביל לא היה שמץ של קדושה. יעקב ועשיו נבראו כתאומים, שכן היו למעשה אדם אחד שהתפצל לשניים, כאשר את החלק הגשמי נטל עשיו בשלמותו. "כולו כאדרת שיער", כלומר הוא עשוי ושלם לחלוטין במישור הפיסי וכולו גשמיות. לאחר שכל הגשמיות ניטלה ע"י עשיו בשלמות – באה הרוחניות של יעקב ומשגשגת בטהרתה ובשלמותה. בלשון המהר"ל: "אם היה נולד יעקב בפני עצמו לא היתה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר עשיו נולד עמו, אז נברר הזרע... הבירור הזה לקבל ענין אלוהי שהוברר יעקב לקדושה ונתן חטאת יעקב על ראש השעיר". את החלק הרוחני לקח יעקב באופן מלא ומזוכך. יעקב נקרא על כן מלשון "עקב" במובן הזה שהוא נמצא בנקודת הקיצון לעשיו, ואוחז רק בקצה האחרון של הגשמיות. יעקב היה על כן איש תם כלומר שלם, וחז"ל ציינו כי בשלמותו דמה לאדם הראשון קודם החטא.

הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו

ההבחנה האמורה בין מהותו של יעקב למהותו של עשיו באה לידי ביטוי בפסוק (בראשית כ"ז, כ"ב) "הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו". מי שפועל בעולם הפיסי נזקק לידיים ולעשייה גשמית. מי שפועל בעולם המופשט והרוחני פועל באמצעות מחשבה וקול. אפילו במישור הקנייני חל הכלל לפיו להקנות דבר להקדש ניתן ע"י דיבור, ולהקנות דבר מה להדיוט ניתן רק ע"י מעשה פיסי, ובלשון המשנה (קידושין כ"ח, עמ' ב') "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט".

המהר"ל בספרו "גור אריה" על במדבר כ"א, ל"ה מוסיף ומבאר כי הידיים מסמלים את התפשטות הגוף בתחומי המרחב, שאותו הם מנסים לתפוס. "הידיים ידי עשו – כי אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידיים, שהם מתפשטים אל המרחב. וזו תכונת הדבר הגשמי, שיש לו התפשטות כמו הידיים, וזהו כוחו של עשיו". לעומת זאת, דבר רוחני הוא אין סופי ואינו מוגבל מלכתחילה בגבולות של זמן ומרחב. על כן "אמר הכתוב 'הקול קול יעקב', כי יעקב סגולתו היא הקול שהוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כוחו. כי זה כח יעקב, שהוא דבק בה' שאינו גוף".

מצא מין את מינו וניעור

המהר"ל בדרוש על המצוות מבאר את דברי חז"ל כי כשהייתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת, שכן יעקב היה כולו רוחניות

עוד בבטן אמו והיה דבק באלוקיו. רוחניות נמשכת לקדושה – לא כעניין של בחירה, אלא באופן טבעי, שהרי "כל דבר נמשך לשורשו". אין זה עניין שכלי אלא משיכה טבעית, כפי שאמר דוד המלך (תהילים קי"ט, נ"ט) "חישבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך", וביארו חז"ל (ויקרא רבה ל"ה, א') "אמר דוד לפני הקב"ה: חישבתי דרכי כל יום: אלך למקום פלוני ולמקום פלוני, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות". כלומר, הרגליים הוליכו אותו "מעצמן" אל בית המדרש. עשיו נמשך באופן טבעי למקומות שעבדו בהם עבודה זרה ואילו יעקב נמשך באופן טבעי לבתי כנסיות ובתי מדרשות, שכן "מצא מין את מינו וניעור".

מאבק הרוח בגשם

בהתאם לעיקרון האמור המגדיר את יעקב כמי שיש בו רק רוח ואת עשיו כמי שיש בו רק גשמיות, מבאר המהר"ל בספרו "גור אריה" את המאבק של יעקב ועשיו בבטן אימם על נחלת שני העולמות. לא היה זה מאבק שנובע מאינטרס שונה, אלא מאבק שנובע מכוח היותם מהוויות סותרות באופן טבעי. אש ומים אינם נאבקים מכוח בחירה ותחרות, אלא מכיוון שיש להם מהות סותרת וניגודית. "לפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים – אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם, הרי שהם מתנגדים בצד עצמם".

יעקב בכור כי בכורה היא קרבה אל המקור

בהתאם להבנה כי יעקב ועשיו היו מציאות אחת שהתפצלה לשני תאומים, שהאחד כולו רוחני והשני כולו גשמי, מסביר המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק כ"ט את רכישת הבכורה. למעשה, לא היה יעקב צריך לקנות בכורה כדי שיוגדר כבכור. הבן הבכור הוא הקרוב ביותר לאביו והדבר הראשון שיצא ממנו. בכורה מבטאת את עיקרו של הדבר ואת לב העניין ומהותו. יעקב ועשיו היו ישות אחת ויעקב היה הפרי הפנימי ועשיו הקליפה החיצונית. מכיוון שהעיקר הוא הרוח שהיא הפנימיות והתוכן, היה יעקב ראוי להיות בכור. אכן, המחזיק בפרי רואה תחילה את הקליפה ורק אח"כ רואה את פנים הפרי. זו הסיבה שעשיו יצא לעולם גשמי זה – ראשון. אבל, עיקרו של דבר הוא הפרי ולא הקליפה והוא הדבר הקרוב ביותר מבחינת מהותו אל ה"יוצר", שהם שלושת השותפים שבאדם: יצחק, רבקה והקב"ה.

בכורה ונזיד – כשני הפכים

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק ט"ו מבאר על כן, כי יעקב נתן לעשיו לחם ונזיד עדשים המבטאים מציאות גשמית פשוטה. עשיו אף הגדיר את המאכל לפי צבעו החיצוני "האדום האדום הזה", שכן כל מה שראה היה – הרובד השטחי והחיצוני של המציאות הגשמית. עשיו ראה את הצד החיצוני של הקליפה. על כן נקרא שמו אדום – כמי שמבטא את הרדידות הגשמית ואת השטחיות החיצונית. משבחר עשיו בנזיד האדום ובראייה השטחית של המציאות הפיסית, הרי שהמחיש כי בכורה אינה מתאימה לו, שהרי בכורה מבטאת את המהות הפנימית ואת התוכן העמוק של היצירה, שבה דומה היא ליוצרה. על כן המיר עשיו את "תאוות הגוף שלקח בעד הבכורה, שהיא קדושה בלתי גשמית, והחליף אותה בעולם הבא הבלתי גשמי".

"הנה אנוכי הולך למות" לעומת "יעקב לא מת"

בהתאם לכך גם מובנים דברי עשיו "הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה", שכן מי שמקדש את המציאות הגשמית השטחית הנראית לעין, כופר בתחיית המתים ובהשארת הנפש ורואה בעולם הזה את חזות הכול ואת תכלית הקיום. עשיו בז לבכורה ולמהות הרוחנית של האדם וחז"ל מציינים (במסכת בבא בתרא דף ט"ז ע"ב) כי עשיו גם כפר בתחיית המתים "שהיה אומר שהעולם הזה הוא עיקר והוא עולם הגשמי, ואין כאן תחייה כלל. ואם כן 'למה זה לי בכורה', דהיינו הקדושה הנבדלת מן הגשמי, כי אין לאדם דבר זולת עולם הגשמי הזה". אכן, איש כזה "הולך למות", כי סופו של כל דבר גשמי כיליון ואבדון ולשם הוא צועד. יעקב לעומת זאת בחר ב"חיי עולם" שניטעו בו על שום רוחניותו, ואכן חז"ל מציינים במסכת תענית דף ה' ע"ב כי "יעקב אבינו לא מת".

הנה כי כן, יעקב ועשיו היוו מציאות אחת שנחלקה לשני פנים. עשיו נטל את כל החומריות והיה "עשוי" כולו מגשמיות. יעקב ניצב בקצה האחרון של הגשמיות, אחז בעקב שלה וכולו שלם, תם, ומקדש רוחניות. על כן, נטל יעקב את הבכורה שמשקפת את המהות הפנימית שבה האדם דומה ליוצרו, ואילו עשיו בחר בנזיד עדשים גשמי ובהשתקפותה החיצונית והשטחית של המציאות – "באדום האדום הזה". עשיו נקרא מת בעודו בחייו, שהרי כל דבר גשמי קמל וצועד אל עבר סופו, ואילו יעקב נקרא חי גם במותו, ונוחל שני עולמות.

פרשת ויצא

השינה ושער השמיים

בית המקדש כבית מלון

יעקב מגיע להר המוריה וישן שם. כך נאמר (בראשית כ"ח, י"א): "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו, וישכב במקום ההוא". הפסוק מציין כי יעקב ישן, שכן השמש שקעה. הגמרא במסכת חולין דף צ"א עמ' ב' תמחה מה החידוש שבדבר? בתשובה מציינת הגמרא כי בגלל יעקב השמש שקעה טרם זמנה. הכיצד? הילוך הדברים היה כך: יעקב יצא מבאר שבע והגיע לחרן. משהגיע אמר בלבו: "אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי?" נתן דעתו לחזור להר המוריה. קפצה לו הדרך והגיע לשם. משהתפלל ביקש לחזור שוב לחרן, "אמר הקב"ה: צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה? מיד בא השמש".

הרבה שמות לירושלים ולבית המקדש אבל, האם מקום המקדש הוא בית מלון? אכן, מצינו בספר מלכים ב' י"א, ב' כי החביאו את יואש ב'חדר המטות', ומבאר רש"י: "בחדר המטות – בעליית בית קדשי הקדשים... וקורא אותה 'חדר המטות', על שם (שיר השירים א', י"ג) 'בין שדי ילין'". אבל, ביטוי זה מבטא את העובדה שהקב"ה לן כביכול ושוהה בקודש הקודשים. אבל, כיצד ניתן לומר כי בית המקדש הוא בית מלון לאדם?

וכי יש עניין או אף היתר לאדם ללון במקום המקדש? הרי יעקב אומר כשהקיץ משנתו "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי". מה הנפקות בכך שלא ידע? מבאר רש"י: "שאלו ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה". נמצא כי המקדש הוא מקום קדוש שאין לישון בו. מדוע אם כן אמר הקב"ה "צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה?"

זה שער השמיים

שנתו של יעקב הייתה הרת גורל. ביחס לשינה זו נאמר: (בראשית כ"ח, י"ב) "ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו". במהלך החלום נגלה ה' ליעקב ומבטיח לו שלוש הבטחות: כי ישמור עליו בדרך וישיבו אל הארץ, כי ייתן לו את ארץ ישראל לנחלה, וכן כי זרעו יתברך "והיה זרעך כעפר הארץ, ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה, ונברכו בך כל משפחת האדמה ובזרעך". לכאורה, ההבטחות האלוקיות הללו לשמירה, לארץ ישראל ולעם ישראל, נשגבות הן ואילו הפרט של הסולם נראה כשולי וטפל להבטחות אלו. על אף זאת, מה שהותיר רושם על יעקב היה דווקא מראה הסולם שממנו הסיק כי זהו "שער השמיים". על כן, כאשר יעקב קם משנתו הוא אומר: (פסוקים ט"ז - י"ז) "אכן יש ה' במקום הזה ואנוכי לא ידעתי. ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים". מבאר רש"י: "שער השמים - מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה. ומדרשו, שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה".

ובכן, כיצד ייתכן כי יעקב מקבל בשוויון נפש את ההבטחות האלוקיות ומתמקד בכך שזהו "מקום תפילה"?

נקודה באמצע הרצף

המהר"ל בספרו "גור אריה" מביא את דברי חז"ל כי תחתית הסולם ניצבה בבאר שבע וראשו של הסולם הגיע בשמיים כנגד בית אל, נמצא כי אמצע הסולם היה מכוון כנגד הר המוריה שהוא מקום המקדש. על כך תמה המהר"ל: "וקשה מאי קדושתו של אמצע הסולם, שהיה בית המקדש מכוון כנגדו? מובן כי בראש הסולם או ברגלי הסולם יש קדושה, אבל איזו חשיבות יש למקום אמצע הסולם?" כלומר, הסולם מסמל את השער לשמיים שדרכו עולות תפילות האדם. יש היגיון ליחס קדושה לפתח שהוא נקודת המוצא של התפילות, ויש היגיון ליחס קדושה לנקודת היעד השמימית של התפילות. אבל, מה ההיגיון ליטול סתם נקודה סתמית באמצע הרצף של הנקודות המובילות מן המתפלל אל אלוקיו ולראות בנקודה זו את שער השמיים?

בית המקדש כנקודת השקה בין שמיים לארץ

המהר"ל מבאר כי בית המקדש היה מקביל לאמצע הסולם, שכן זהו המקום שבו משיקים שמיים וארץ. אכן, השמיים רחוקים מהארץ כרחוק הגשמיים מן

הרוחניות, וצריך סולם עם הרבה מאוד שלבים כדי להעפיל מארץ לשמיים. אבל, בית המקדש הוא נקודת מפגש שבה יכול אדם לעמוד כשרגליו נטועות בארץ וראשו מגיע לשמיים. המקדש הוא מקום שמימי הניצב בארץ, ואין ליחס אותו בלעדית לא לשמיים ולא לארץ אלא הוא נקודת האמצע ביניהם, הכוללת בחובה את שני הקצוות כאחד.

ובלשון המהר"ל: "הסולם היה עומד בארץ וראשו בשמים להורות כי העולם התחתון קשור בעליונים, ועולים השמימה כסולם הזה שיש בו מדרגות, כן יש מדרגות מן הארץ עד השמים. אמנם בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה' (דברים י"ב, י"א), יש בו שני הצדדים – מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שווים בו, ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה', ולכן ראוי שיהיה בית המקדש עומד תחת אמצע שיפוע הסולם".

המקדש מכונה צוואר המחבר בין גוף לראש

המהר"ל בספרו "גור אריה" על בראשית מה, י"ד מבאר את הפסוק שנאמר בעת מפגשו של בנימין עם יוסף במצרים "ויפול על צווארי בנימין אחיו ויבך ובנימין בכה על צוואריו". המונח "צווארי" נאמר בלשון רבים. חז"ל במדרש בראשית רבה צ"ג, י"ב תמהים "וכי כמה צווארים היו לבנימין?" וחז"ל משיבים כי יוסף בכה על שני מקדשים שעתידיים להיות בחלקו של בנימין ועתידיים להיחרב, ובנימין בכה על צוואריו – ראה שמשכן שילה עתיד להיות בחלקו של יוסף ועתיד להיחרב". מדוע מכונה המקדש בתואר "צוואר"? מבאר המהר"ל כי הצוואר הוא נקודת ההשקה בין הגוף החומרי לבין הראש שהוא מקום משכנה של רוח האדם ונשמתו. על כן מכנים את המקדש כצוואר, שהרי המקדש הוא מקום המפגש בין שמיים וארץ.

המקדש כמקור לשפע גשמי

במסכת סוטה דף מ"ח ע"א מצינו כי "מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, ובטל טעם הפירות". לכאורה, המקדש הוא מקום רוחני שבו שרתה השכינה בעם ישראל. ברור לנו כי חורבן הבית גרם לירידה רוחנית וערכית. אבל, מה פשר הדבר שדברים גשמיים נפסדו כשחרב המקדש? ואין לומר כי היה זה חלק מן העונש שספג עם ישראל עם חורבן הבית, שהרי

תופעות גשמיות אלו היו כלל עולמיות וחלו על כל האומות. המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק כ"ב מבאר, שכאמור, המקדש היה נקודת השקה מהותית בין הרוחניות לגשמיות. נקודת המפגש בין שמיים וארץ שהייתה במקדש, אפשרה לגשמיות להתעלות. עליה זו נסכה רוחניות בכל דבר גשמי ואף גרמה לברכה השמימית כי תשרה ותחלחל בתוככי הגשמיות, ותשפיע שפע ברכה בעולם. ממילא, משחרב המקדש נגדעו גם צינורות השפע הגשמיים. ובלשון המהר"ל: "המשנה הזאת בא לבאר כי כאשר חרב בית המקדש היו התחתונים נבדלים מן העליונים. כי ע"י בית המקדש, שהוא בתחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך הייתה הברכה".

המקדש בברכת המזון

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" בנתיב העבודה פרק י"ח מוסיף ומבאר בדרך זו מדוע אנו מזכירים את בית המקדש בברכת המזון "כי הברכה באה למעלה למטה, וצריך שיהיה כאן אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה שעל ידו הברכה באה למטה וזה בית המקדש, כי הוא מחבר עליונים ותחתונים ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים".

מהותו של מחזה הסולם

בהתאם לכך מובן מדוע התפעם יעקב מעצם המחזה של הסולם שבסיסו ניצב ארצה וראשו מגיע השמימה. אין זו נקודה טפלה בחלומו אלא נקודה מהותית להמשך חייו וייעודו, שכן כעת הבין יעקב שיכול להיות ממשק בין רוחניות שמימית לבין גשמיות ארצית. עד כה יעקב חווה מאבק עם עשיו וראה סתירה גלויה בין איש אוהלים לאיש שדה, והנה כעת בצאתו מבית אביו אל הגלות רואה יעקב שניתן להחדיר רוחניות לתוך הגשמיות. על כן, התפעם יעקב מן המסר החשוב הזה להמשך חייו ואמר "אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים". יעקב הסיק כי יש רצף ואין נתק בין שמיים וארץ, ויש נקודת אמצע שיש בה ממשק ביניהם. זהו אפוא "מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה".

כשהגוף ישן מתעוררים כוחות הנפש

מדוע התחדשה תובנה מהותית זו בעבודת ה' דווקא בעת שנתו של יעקב? המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" בנתיב הצדקה פרק ג', מבאר כי שינה עושה פלאות באדם רחוני. כל עוד שהאדם ער פועלים בו באופן חד כוחות הגוף השועטים

בכל עת לסיפוק תאוותיהם ורצונותיהם ומקמים את אור הנפש ושיאפותיה. אולם, כאשר האדם ישן הרי שהגוף נח בשלווה ואינו שואף לדבר וממילא נותן מקום לכוחות הנפש לפעול באופן חד. ובלשון המהר"ל: "הכלים הגופנים שקטים ושלולים, ומפני שהם שקטים, הרי שהכוח המדמה שהוא כוח הנפש פועל ביתר שאת ורואה חלום שהוא חלום אמת".

שינה ועובר במעי אמו

בגמרא במסכת נדה דף ל' עמ' ב' מצינו כי העובר במעי אמו "נר דלוק לו על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו" ואומרת על כך הגמרא: ואל תתמה כיצד יכול עובר הכלוא בתוככי רחם אמו להביט עד קצה העולם "שהרי אדם ישן כאן ורואה חלום באספמיה (ספרד)".

המהר"ל בחידושי אגדות מבאר את דברי חז"ל אלו כי "נר דלוק על ראשו", כי הנר הדלוק על ראש העובר הוא הנשמה שנקראת "נר ה' נשמת אדם (משלי כ' כ"ז)". הנר דלוק על ראשו של העובר, שכן עד ליציאתו לאוויר העולם אין הנשמה נתונה בתוך הגוף אלא חופפת אותו ומצויה "מעליו". מכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף, הרי שאין כוחות הגוף מקמים את אור הנשמה "וניצוץ זוהר עליון דבק בראשו אשר שם הנשמה, ובו רואה מסוף העולם – בשביל הזוהר והניצוץ העליון". הגמרא מדמה זאת לאדם ישן הרואה חלום באספמיה, כי כאשר האדם ער החושים מבטלים את כוח הנשמה. רק כאשר האדם ישן וכוחות גופו אינם שועטים לשום דבר, יושפע עליו החלום שהוא אחד משישים בנבואה.

שנתו של יעקב ככר לנבואה

בהתאם לכך מובן מדוע קרא הקב"ה למקדש "בית מלוני" והשרה שינה על יעקב, שהרי באמצעות שינה זוכה אדם בעל מעלה לעלייה בסולם ולממשק בין קרקע המציאות לבין פסגת הרוחניות. יעקב חווה על כן בשנתו את היכולת להבין מהו "שער השמיים" כמקום תפילה ארצי, ומהי מהותו של בית המקדש. אכן, יעקב נחרד מכך שהוא ישן במקום כה קדוש, שכן ככלל שינה היא דבר גשמי ונפסד שבה האדם מאבד את דעתו ושליטתו העצמית. רש"י על הפסוק "וישכב במקום ההוא" מציין: "באותו מקום שכב, אבל ארבע עשרה שנים ששמש בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה". אבל, בדרגתו הנאצלת של יעקב, היה בשינה זו כדי

להביא לנבואה, שכן בשנתו זאת היה הגוף שקט והנפש זכתה לראות את הסולם, שבו יש רצף בין שמיים וארץ ונקודת ממשק שהיא בית המקדש.

נמצאנו למדים שלושה אלו:

- א. אין נתק בין שמיים וארץ ויש ממשק ביניהם. יש "מקום תפילה" ארצי, שבו האדם נטוע בהווייתו הגשמית ועם זאת ראשו מגיע השמימה.
 - ב. המקדש הוא מקום רוחני אך הוא מאפשר לגשמיות להתעלות וגורם לברכה השמימית כי תשרה ותחלחל בתוככי הגשמיות, ותשפיע שפע ברכה בעולם. המקדש הוא על כן גם מקור של שפע גשמי ומכניס ברכה אף במזונו של אדם.
 - ג. אצל אדם רוחני, עשויה השינה להביא להתעוררות רוחנית, שכן כשהיצרים הגשמיים שוקטים – הרוח מתפעמת.
-

פרשת וישלח

חתן כל עוונותיו נמחלים

מחילת עוונות בשעת חתונה

בשלהי הפרשה (בראשית פרק ל"ז) מונה הכתוב את תולדות עשיו ובתוך כך מציין כי שמה של אחת מנשות עשיו הוא: "בשמת בת ישמעאל אחות נביות" (פסוק ג' שם). ברם, בפרשת תולדות (בראשית כ"ח, ט') נאמר: "ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות".

במקום אחד היא נקראת "בשמת" ובמקום אחר היא נקראת "מחלת". מה פשר השוני הזה?

כותב רש"י: "בשמת בת ישמעאל – ולהלן קורא לה מחלת. מצינו באגדת מדרש ספר שמואל (פרק י"ז) שלשה מוחלים להם עוונותיהם: גר שנתגייר, העולה לגדולה והנושא אישה. ולמד מכאן. לכך נקראת מחלת שנמחלו עוונותיה".

כלומר, השם האמיתי שלה היה "בשמת". אולם, לעיל, בעת שציינו את מעשה הנישואין שלה, קורא לה הכתוב "מחלת", שכן בשעת נישואיו של אדם העוונות של החתן והכלה נמחלים.

מדוע נמחלים עוונות בשעת חתונה? והאם ניתן לומר כי עוונותיו של עשיו הרשע נמחלו עם נישואיו?

שלשה מוחלים להם עוונותיהם – למה?

דברי המדרש האמורים כי "שלשה מוחלים להם עוונותיהם: גר שנתגייר, העולה לגדולה, והנושא אישה" טעונים ביאור:

לגבי גר שנתגייר מובן מדוע נמחלו עוונותיו, שהרי הוא חזר בו מהתנהגות שבה נהג בעת שהיה גוי.

אבל, מה פשר מחילת החטאים למי שעלה לגדולה ולמי שנשא אישה? במה זכו לכך?

מי שעלה לגדולה כבר קיבל גדולה. האם צריך להרעיף עליו גם מחילת עוונות?

מי שנשא אישה הרי עשה מעשה טריוויאלי, שכל אדם בגיל מסוים נוהג לעשותו, ואין זה מעשה שתכליתו לחזור בתשובה. במה זכה אפוא לכפרת עוונות? ובכלל, יש לתמוה תמיהה מהותית היורדת לשורש העניין. ממה נפשך: אם מדובר במי שעשה תשובה, הרי שיש מחילת עוונות מחמת התשובה שעשה ולא מחמת עלייתו לגדולה או נשיאת אישה? ואם לא עשו תשובה, השאלה נוקבת עוד יותר: איך אפשר להשיג מחילת עוונות בלי תשובה?

כיצד יכולים לשנות את העבר

כדי להבין נמשל יש לעיין במשל. נבחן על כן תחילה את הדרך שבה פועלת תשובה להסיר את עוונותיו של אדם ולאחר מכן נעיין שוב בשלוש המקרים דלעיל. לכאורה, אפשר לתקן את העתיד, אבל מעשים פיסיים אינם ניתנים למחיקה ולביטול ואין לשנות את העבר. על שאלה יסודית זו משיב הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" בפרק ד'. הרמח"ל מבאר כי תשובה היא חסד ה' ומחמתה "עקירת הרצון כעקירת המעשה". כלומר, האדם המתחרט מכל לב ומצטער צער עמוק על מעשיו עוקר בכך את החטא מתחומי הווייתו. "דהיינו, כי היות שהשב בתשובה מכיר את חטאו, ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בליבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו". מקור הדברים בגמרא במסכת נדרים (דף כ"א ע"ב), עת שאדם בא לרב הונא וביקש להתיר את נדרו. שאל אותו רב הונא: לבך עלך? כלומר, האם היית מיושב בדעתך באותה עת? ענה לו אותו אדם: לא, ועל כן התיר רב הונא את נדרו. ברם, שלכאורה אין בדברים כדי להסביר את מהותה של תשובה, שהרי בגמרא בנדרים עוסקים בנדר שהוא בגדר של "מילה שנאמרה" ומציאות רוחנית שיצרה (נדר) שכל כולה בתחום הרצון. אבל, כיצד יכולה עקירת הרצון לעקור מעשה במציאות? איך יכול אדם לשוב בתשובה, שעה שאת המעשה שעשה אין להשיב? כך למשל, אם חטא אדם ורצח נפש מישראל, הן לא יוכל להשיב את המת לתחייה. מה אם כן מועילה התשובה שעשה? "היוכל להסיר את המעשה העשוי מן המציאות?"

תשובה משנה את האדם

הרמח"ל מעלה שאלה זו ומבהיר כי אכן את המעשה לא ניתן לשנות. אבל, אפשר לשנות את עושה המעשה. התשובה מנתקת את הקשר שבין המעשה שנעשה ע"י

ה"אני" של אתמול, לבין ה"אני" של היום, שהינו שונה מן הקצה אל הקצה. כך מבהיר הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ד'): "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כוחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר איני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה".

איך משנים אדם?

עדיין הדברים טעונים ביאור, והעתקת הנושא מן ה"חפצא" של מעשה החטא, ל"גברא" של עושה החטא, אינה משנה את העובדה שבשני המקרים עסקינן בשינוי מציאות. לכאורה, כשם שלא ניתן לשנות מציאות של מעשי האדם, כך לא ניתן לשנות מציאות שבה עסקינן באותו אדם שעשה את המעשים האלה. הכיצד יכול אדם "לצאת מתוך עצמו" ולהיות אחר? הן גם זו מציאות פיסית ולא מציאות רוחנית גרידא. וכי אם אשנה את שמי מאברהם ליוסי – אזכה אי פעם להיות יוסי? האם אני לא אותו אברהם, שעשה מעשי חטא ולא זכה להיות צדיק מראשית עד אחרית? איך משנים אפוא מציאות אישית זו?

השאלה אינה מה עשה האדם אלא מה החטא עשה לו

אין זאת אלא שהאדם אינו נתבע בגלל המציאות הפיסית נשוא העבירה שעבר, אלא בגלל המצב הרוחני שלו עצמו וזיהום האישיות שהתחולל בו לאחר שעבר עבירה. מי שבא על הערווה חייב בדין לא בגלל שנולד ממזר, אלא בגלל שהוא השפיל את נפשו שלו לתהומות של סחי והתבהם. "עבירה גוררת עבירה", שכן לאחר שעבר אדם עבירה, הרי שהוא הגדיר בכך את עצמו כמי שרמתו המוסרית שפלה וירודה. זו תדמיתו בעיני עצמו וממילא הוא מועד לעשות את אותו מעשה שוב. על כן מצינו במסכת יומא (דף פ"ו ע"ב) את דברי רב הונא כי "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו". שואלת הגמרא הכיצד ייתכן כי העבירה הותרה רק מכיוון שנעשתה? והתשובה היא כי הדבר "נעשה לו כהיתר". עד כדי כך, שאמרו חז"ל על אדם שעבר עבירה ושנה בה כי מכאן ואילך אם חשב לעבור עבירה ונאנס ולא עשה את המעשה "מחשבתו עולה כדי מעשה".

הנה כי כן, השאלה אינה איזה מעשה עשה האדם אלא מה המעשה עשה לו. "תשובה" היא על כן "עקירת הרצון" והשבת קומתו של האדם למכונה. השב בתשובה מתחרט מעומק ליבו על מעשיו ובכך מתקן את מה שהחטא עשה לו עצמו מבחינה רוחנית. אכן, מעשים לא מתקנים. גם לא את מציאותו הפיסית

של האדם. אבל, את הדרגה הרוחנית של האדם ניתן לתקן, והמבחן אינו מבחן התוצאה אלא מבחן האישיות. "רחמנא ליבא בעי" (ה' רוצה את ליבו של האדם). כך פסק הרמב"ם בהלכות מקוואות (פרק י"א הלכה י"ב) כי טומאה אינה רפש אלא תלויה בכוונת הלב, ו"כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהור ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האוון והדעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת – טהור".

התשובה היא אפוא תהליך שבו האדם מתנתק מן העבר ופותח דף חדש – מבחינת האישיות שלו.

העצמת האישיות בעת עלייה לגדולה ונישואין

מן המשל נוכל לעבור אל הנמשל.

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר את דברי המדרש כי שלושה עונותיהם נמחלים: גר שנתגייר, מי שעלה לגדולה והנושא אישה. המהר"ל מציין כי בשלוש המצבים הללו האדם פותח דף חדש בחייו, שכן אישיותו מקבלת ממד חדש שלא היה בה קודם לכן. **גר שנתגייר** – משנה את זהותו הדתית והלאומית ומקבל מהות חדשה של "בן ישראל". עד כי הכלל ההלכתי הוא ש"גר שנתגייר כקטן שנולד" (יבמות דף כ"ב ע"א), והוא ברייה חדשה.

עולה לגדולה – הופך מפרט לכלל ומתת סעיף לפרק, שכן "מתחלה היה נחשב רק כיחיד, ועתה משעלה לגדולה נחשב כמו הכלל". עד כה עסק בחייו שלו ואישיותו הקיפה את הזווית המצומצמת שבה פעל. עם הסמכות לפעול בצרכי הרבים נמצא כי אישיותו מקיפה יותר והעולה בגורלו משפיע על אחרים. יתירה מכך, הוא מאבד את זהותו העצמית ומזוהה לחלוטין עם הציבור. ברמב"ם בהלכות מלכים פרק ג' הלכה ו' מצינו כי אסור למלך להיות שטוף בתאוות ונאמר (דברים י"ז, י"ז) "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" – על הסרת לבו הקפידה תורה, **שלבנו הוא לב כל קהל ישראל**".

הנושא אישה – "קודם היה פלג גופא (חצי אדם), וכשנשא – הוא גוף שלם וכפי שאמר חז"ל במסכת יבמות דף ס"ג ע"א 'כל מי ששרוי בלא אשה אינו אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'". כלומר, לפני הנישואין מתמקד אדם בעצמו, ועם נישואיו משתכפלת אהבתו העצמית באופן שהיא כוללת גם את בן/בת הזוג. ה"אני" שלו הועצם, הועשר והתרחב אל התא המשפחתי כולו. לכן את ברכת "יוצר האדם" אין אומרים בברית המילה אלא בשעת הנישואין.

שינוי באדם פותח בפניו דף חדש

ראינו כי התשובה היא פתח של האדם להשתחרר ממצב מסואב של האישיות, ולפתוח דף חדש.

זו מטלה קשה מאוד. לא כל הזמנים כשירים לכך שהאדם ישתחרר מן ה"אני" של עצמו. אבל, יש זמנים המסוגלים לכך, שכן ממילא האדם מעצים את אישיותו, משתנה ופותח דף חדש. העלייה לגדולה והפיכתו לאישיות ציבורית היא מנוף להשתנות כוללת, כאשר כל מה שהרשה לעצמו בשגרת יומו כאיש פרטי, משתנה כעת עם עמידתו בעין הציבור. כמו כן, הנישואין הם מצב שבו האדם הופך מאיש בודד ואגואיסטי לבעל משפחה המחויב לחשוב ולהתחשב. אכן, האדם צריך ל"אחוז בשור בקרניו" ולנצל את ההזדמנות כדי להשתנות לטובה. מי שעולה לגדולה עלול חלילה לשנות את עצמו גם לרעה, אם השררה תשחית את מידותיו. אבל, השינוי בסטטוס של האדם יוצר כשלעצמו דף חדש ונטייה להשתנות, וממילא אין מקום לדון אדם על שם הסיאוב שפשט באישיותו הקודמת ועוונותיו נמחלים.

מה קרה לעשיו

גרות, עלייה לגדולה ונישואין הם הזדמנויות פז, המאפשרות לאדם להשתנות. אבל הזדמנות חייבים לנצל אחרת היא חולפת ואינה משנה דבר. עשיו לא השכיל לנצל הזדמנות זו ונותר ברשעו, כשהוא כותב על הדף החדש את אותם הדברים שהיו בדף הקודם. אבל, אילו רצה לנצל את ההזדמנות היו כל עוונותיו נמחלים והוא היה הופך כרעייתו, מבשמת למחלת.

נמצאנו למדים כי כאשר אדם נדון על חטאיו אין הוא נדון על מה שהוא עשה אלא על מה שמעשיו עשו לו. האדם נדון על מה שהוא, אלא שהמעשה מסאב את העושה. תשובה היא אפשרות לשנות את ה"אני", ולהתנתק מן הסיאוב שנצרב באישיותו של העושה. שלושה מצבים פותחים דלת יציאה לאדם מאישיותו הקודמת, ומזמנים מטבעם הזדמנות לשינוי מפליג באדם. אחד מן המצבים הללו הוא נישואים שבהם הופך האדם מגורם אי זוגי לזוגי ומבודד למשפחה. ההתרחבות של האישיות משנה את זווית הראייה ומעניקה הזדמנות פז להשיל ממנו כל נוהג מסואב שהשתרש בו ולעלות למקום טהור טוב יותר.

פרשת וישב

שורש שנאת האחים את יוסף

על מה ולמה שנאו את יוסף?

יוסף היה בבת עינו של יעקב ומחמת כך נרדף ע"י אחיו ששנאו אותו. כך נאמר (בראשית ל"ז, ג-ד): "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו, ועשה לו כתונת פסים. ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אתו, ולא יכלו דברו לשלום".

מה פשר השנאה הזאת? בפסוק ב' שם נאמר: "ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם". אבל, זו לא סיבת השנאה, שהרי בפסוק ג' נאמר כי עילת השנאה היא "כי אותו אהב אביהם מכל אחיו".

ובכן, מדוע לא יכלו האחים לסבול את העובדה שיעקב אהב במיוחד את יוסף? האם הייתה זו סתם קנאה? מדוע שנאו אח, שהיה יתום מאמו, ואביו פינק אותו במעט פסים בכתונת שלבש?

מה פשר הדיבה שהוציא יוסף על אחיו?

רש"י מבאר מהי הדיבה שהוציא יוסף על אחיו: "כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלים אבר מן החי, ומזלזלים בבני השפחות לקרוא להם עבדים, וחשודים על העריות". והדברים מחייבים ביאור, שכן אין להניח כי שבטי י-ה חטאו בעריות ובאכילת אבר מן החי. ואם כן, מדוע טפל עליהם יוסף דברים אלה?

תולדות יעקב – רק יוסף?

הכתוב מתייחס ליוסף כמי שמבטא את תולדותיו של יעקב. כך נאמר (שם, בפסוק ב') "אלה תולדות יעקב – יוסף". הכיצד ניתן לומר כי כל תולדותיו של יעקב הם רק יוסף? הרי היו לו שנים עשר בנים? רש"י מביא בהקשר זה מדרש אגדה לפיו "תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים:

- א. כל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל;
ב. שהיה זיו איקונין (צורת הפנים) של יוסף דומה ליעקב;
ג. כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף: זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להרגו וזה אחיו מבקשים להרגו, וכן הרבה".
ובכן, במה מיישב דמיון זה את השאלה כיצד ניתן לומר כי "תולדות יעקב" מוגדרים כיוסף לבדו? וכי ילדים שלא דומים לאביהם אינם תולדותיו? האם אין האב אוהב בנים שאין להם את צורת הפנים שלו?

מה מלמד הדמיון של יוסף ליעקב במאורעות?

עיון במדרש בראשית רבה פ"ד, ו' מראה כי רש"י בודד מתוך מכלול שלם שלושה דברים מאפיינים. אך במדרש מופיעים דברים רבים מאוד שבהם בא לידי ביטוי הדמיון בין יעקב ליוסף:
"זה נולד מהול אף זה נולד מהול, זה אמו עקרה אף זה אמו עקרה, זה אמו ילדה שנים אף זה אמו ילדה שנים, זה בכור אף זה בכור, זה נתקשתה אמו בלידה אף זה נתקשתה אמו בשעת לידה, זה אחיו שונא אותו אף זה אחיו שונאים אותו, זה אחיו בקש להרגו אף זה בקשו אחיו להרגו, זה רועה אף זה רועה, זה נשטם וזה נשטם, זה נגנב שתי פעמים וזה נגנב שתי פעמים, זה נתברך בעושר וזה נתברך בעושר, זה יצא לחוצה לארץ וזה יצא לחוצה לארץ, זה נשא אישה מחוצה לארץ וזה נשא אישה מחוצה לארץ", ועוד ועוד. ובכן, מה מלמד הדמיון הזה ומה פשרו? והאם דמיון זה מבטא משהו מהותי? האם ניתן להשוות את שנאת עשיו ליעקב עם שנאת האחים ליוסף?

אהבה ושנאה – חיבור ופירוד

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי העובדה שכל מה שאירע ליעקב אירע גם ליוסף "מורה כי הוא כרעיה דאבוה" (רגל אביו). כלומר, ליוסף קורה כל מה שקרה ליעקב כי יוסף הוא ממשיך דרכו. מאותה סיבה שעשיו שנא את יעקב שנאו האחים את יוסף. הכיצד? "כי היה אחיו של יעקב מבקש להורגו משום עצם מעלתו, והיינו שהיה יעקב נבדל במעלתו מכל בני אדם, ובשביל שהיתה ליעקב וליוסף מעלה אלהית – נבדל מהם, ובשביל זה מבקשים להרגו, כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו מבקשים להרגו, ודבר זה דברי חכמה מאד".

כלומר, אהבה נובעת מקרבה וקשר הדוק. "אהבה" היא בגימטריא 13, כמו המילה "אחד". לעומת זאת, שנאה באה מנתק רגשי ונפשי בין אנשים. לכן, כאשר אדם

כועס על רעהו הוא מרים את קולו, כמו מי שמדבר אל אדם רחוק. הפירוד והניתוק בין אנשים גורמים לשנאה ביניהם. משום כך, אם אדם הוא בעל מעלה נשגב ושורר נתק עמו – הדבר מביא לשנאה כלפיו. כך למשל מצינו במסכת פסחים דף מ"ט עמ' ב' כי "גדולה שנאה ששונאים עמי הארץ את תלמידי החכמים יותר משנאה ששונאים עובדי כוכבים את ישראל". הטעם לכך הוא, כי המכנה המשותף בין גוי לעם הארץ הוא די רחב, ובכל המישורים הארציים והקיומיים – כולם בני אדם. אבל, בין עם הארץ לבין תלמיד חכם ואיש מעלה פעורה תהום, המפרידה בין גשמיות לרוחניות. הבדל זה יוצר נתק שמתבטא בניכור ובשנאה.

על אהבה ועל שנאה

הכתוב אומר (דברים כ"א, ט"ו) "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה".

שואלת הגמרא במסכת יבמות דף כ"ג עמ' א' "וכי יש אהובה לפני המקום, ויש שנואה לפני המקום? אלא, אהובה – אהובה בנישואיה, שנואה – שנואה בנישואיה". כלומר, נישואים של אנשים האסורים זה בזה, ואשר אמורים להיות מובדלים ורחוקים זה מזה, נקראים "נישואים שנואים". השנאה מבטאת את הפירוד שבמהותו שורר ביניהם. יתירה מכך מצינו במסכת פסחים דף קי"ג עמ' ב'. הגמרא מתייחסת שם לפסוק (שמות כ"ג, ה') "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו". הגמרא מקשה "ומי שריא למסניה" (האם מותר לשנוא יהודי), והרי כתוב (ויקרא י"ט י"ז) "לא תשנא את אחיך בלבבך"? והגמרא משיבה כי מדובר במי שראו בו דבר ערווה, כלומר מעשה עבירה, שמחמתו מותר לשנוא אותו. מקשה תוספות שם, ד"ה "שראה בו דבר ערווה" הן גמרא מפורשת היא שאם יש לאדם ברירה לסייע לשונאו או לסייע לאוהבו, עליו להעדיף לסייע לשונאו, כדי לכופ את יצרו (בבא מציעא דף ל"ב עמ' ב'). ואם מדובר במי שעבר עבירה, איזה עניין יש לכופ את היצר כדי שלא לשנוא אותו? משיב תוספות כי "מכיוון שהוא שונא את בעל העבירה, הרי שממילא גם בעל העבירה שונא אותו שנאמר (משלי כ"ז י"ט) "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ובאים מתוך כך לידי שנאה גמורה, ושייך כפיית יצר". כלומר, יש שנאה עניינית כלפי העבירה ועובריה. אבל, הנתק שנוצר בין השניים גורם לשנאה אישית. המצווה היא לכופ את יצרו ולמנוע את הנתק הזה, כשאנו למדים לאהוב את האח הטועה, גם אם התרחק וגם אם שנואים הם מעשיו.

שנאת האחים ליוסף מחמת מעלתו

מכיוון שיעקב היה איש מעלה מורם מעם, חש עשיו ניתוק ממנו ולא יכול היה להזדהות עמו. העדר הקשר והפירוד הזה יצר שנאה. גם השנאה של אחי יוסף נבעה מאותה תחושת ניתוק וניכור שנבעה מכך שיוסף היה מיוחד ושונה במעלתו הרוחנית העליונה. יוסף חי בעולם משלו, כפי שיעקב חי בעולם משלו. יוסף כונה בברכת יעקב (להלן מ"ט, כ"ו) "נזיר אחיו" ומתרגם אונקלוס "פרישא דאחוהי" – המובדל מאחיו. אכן, "אלו תולדות יעקב – יוסף". יעקב ויוסף היו זהים בתכונותיהם ובמעלותיהם הייחודיות – ומכאן נבע הפירוד והשנאה שחשו אחיהם כלפיהם.

הדמיון בפנים נובע מדמיון בנפש

בהתאם לרעיון זה, מבאר המהר"ל גם את הדמיון החזותי בין יעקב ליוסף. הדמיון אינו רק במאורעות אלא גם בצורת הפנים, שכן הדר פניו של אדם מלמד על פנימיותו. יעקב היה איש שכולו רוחניות וממילא זכה להדרת פנים. וגם יוסף זכה לאותו זיו פנים, מאותה סיבה. "זיו איקונין שהיה דומה ליעקב מורה, כי כמו שהיתה ליעקב מעלה אלוקית, שהרי כל אלו הדברים אינם דבר של גוף, כך היה ליוסף שהיה מעלתו מעלה אלוקית רחוק מן הגוף".

במה היה יוסף איש מעלה יותר משאר אחיו?

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על בבא מציעא דף פ"ד עמ' א' מבאר את דברי הגמרא שם שעין הרע לא שולטת בזרעו של יוסף, שכן העין שולטת בדבר חיצוני ונראה אל העין ולא בדבר שכל מעלתו פנימית ונשגבה. המהר"ל מבאר כי יעקב היה שורש שממנו נבע גזע שהתפשט לשנים עשר ענפים. אבל יוסף הוא הגזע שנובע ישירות מן השורש. הענפים שבצדדים ניכרים הם לעין ולכן שולטת בהם עין הרע ואילו יוסף הוא החלק הפנימי של העץ. במה? יעקב היה מכלול של כוחות ותכונות. כל אחד מן השבטים קיבל ממנו תכונה אחת בולטת. לעומת זאת יוסף המשיך את דרכו של יעקב בשלמות והיה גם כן מכלול של מעלות ותכונות. אכן, בגמרא במסכת סוטה דף ל"ז עמ' ב' מצינו כי היה ראוי שיצאו מיוסף י"ב שבטים כפי שיצאו מיעקב, שכן יוסף היה מכלול של מעלות שיצרו שגב פנימי בדומה ליעקב. על כן נאמר "אלה תולדות יעקב – יוסף", שכן "יוסף היה עיקר תולדתו, כמו שגוף האילן הוא היוצא מן העיקר וכל הענפים הם בחוץ".

כי בן זקונים הוא לו

המהר"ל מוסיף ומבאר בספרו "חידושי אגדות על מסכת בבא בתרא דף קכ"ג עמ' א' כי מעלתו של אדם רוחני היא מופנמת, ואילו אדם גשמי הוא מוחצן ובלט. לכן, מבחינת המהות היה יעקב בכור, אבל עשיו שהיה מוחצן וגשמי – יצא ראשון ובלט לפניו. בדומה לכך יוסף היה בכור מבחינת מהותו ודמיונו לאביו בתכונות הנפש. אך דווקא משום כך יצא יוסף בסוף הבנים. זו הסיבה שיעקב אהב את יוסף ש"בן זקונים הוא לו", שהרי דבר פנימי בוקע בסוף, ובכך ביטא יוסף את תכונתו שלו, של עליונות פנימית ומופנמות חיצונית הבוקעת ומתגלה רק בהזדמנות האחרונה.

הלהב יוצא מן האש

בהתאם לרעיון זה מבאר המהר"ל את מאמר הכתוב (בראשית ל', כ"ה) "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף, ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי". מה הקשר בין הולדת יוסף לבין רצונו של יעקב לשוב לארץ ישראל? מבאר רש"י שם, כי עם לידת יוסף חזר ליעקב הביטחון ושוב לא חשש מפני עשיו. על כן רצה לשוב לארצו. רש"י מבאר כי "כאשר ילדה רחל את יוסף נולד שטנו של עשו, שנאמר (עובדיה א', י"ח) 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. אש בלא להבה אינה שולטת למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בקב"ה ורצה לשוב". נמצא כי יוסף היה גחלת שהחום אצור בה, ויוסף הוא הביטוי של אש זו עצמה רק ביתר שאת, כך שהאש הפכה ללהבה.

פשר הדיבה שהוציא יוסף

מקום שבו יש נתק בין אנשים אין האחד מבין את רעהו ואין הוא יורד לסוף דעתו. כשם שהאחים שנאו את יוסף על שום מעלתו וניתוקו מהם, כך יוסף לא ירד לסוף דעתם של אחיו ולא הבין את דרכיהם. הוא דן אותם לפי דרגתו שלו, וממילא כל נקודה מזערית שלא תאמה למידותיו נתפסה בעיניו כחמורה שבחמורות. המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר, כי צדיק גמור רואה בעבירה מדרון חלקלק והוא מתרחק מאוד ממנה עד לקצה האחרון האפשרי, הרבה מעבר למה שמתחייב מן הדין. ממילא, מי שאינו מתרחק מן העבירה כמוהו, דומה בעיני הצדיק כמי שכבר גלש במורד המדרון והגיע לעברי פי פחת. ובלשון המהר"ל: "דומה בעיניו מי שאינו נזהר כל כך כמוהו, כמי שנחשד בדבר העבירה עצמו". נמצא כי האחים

לא חטאו חלילה בעריות ובאכילת איבר מן החי וכו' אלא שיוסף בריחוקו מהם וברום מעלתו ודרגתו, חשש כי יגיעו לכך, כאשר הם לא נהגו כמוהו בנקודות שגב שאותם גזר על עצמו.

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי אהבה נובעת מקרבה וקשר הדוק ואילו נתק רגשי ונפשי בין אנשים יוצר שנאה. יעקב היה נבדל במעלתו מעשיו אחיו ועל כן שנא אותו עשיו. יוסף דמה ליעקב במהותו הפנימית וממילא גם בתואר זיו פניו. מחמת מעלה זו היה מנותק מאחיו וממילא שנוא על ידם. מחמת נתק זה לא הבין יוסף את אחיו ולא ירד לסוף דעתם וממילא דן אותם לפי רום מעלתו. פרשת וישב מלמדת אותנו אפוא מהם תוצאותיו של נתק בין אנשים וכמה חשוב לקרב ולאהוב את האח הטועה והתועה, גם אם התרחק וגם אם שנאים הם מעשיו.

פרשת מקץ

ברית מילה כמקור לחיים ולשפע

יוסף מצווה על המצרים למול

יוסף מתמנה למשנה למלך במצרים ולאחר פתרון חלומו של פרעה הוא מצייע לאוסף מזון בשנות השובע כך שיספיק לשנות הרעב. עם זאת מוצאים אנו (בראשית פרק מ"א, נ"ה): "ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם אל פרעה ללחם, ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו". מה פשר המונח "אשר יאמר לכם תעשו"? לכאורה, היה מוטל על יוסף לחלק את המזון לכל דורש. מבאר רש"י: "לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו, וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר לנו, אמר להם למה לא צברתם בר? הלא הכריז לכם ששני הרעב באים. אמרו לו: אספנו הרבה והרקיבה. אמר להם: אם כן כל אשר יאמר לכם תעשו". נמצא כי יוסף התנה את חלוקת המזון למצרים בכך שהם יימולו. מקשה המהר"ל בספרו גור אריה: "למה אמר להם שימולו? הלא אין מכריחים את הגוי להתגיר?"

מדוע שגוי יימול ולמה תורם הדבר?

כריתת ערלה אינה רק פעולה טכנית אלא יש בה משום ברית של עם ישראל עם הקב"ה. משום כך נקראת מצווה זאת בשם **ברית מילה**. חז"ל אומרים כי אברהם קיים את כל התורה כולה עוד קודם שניתנה, אך לא מל את עצמו עד היותו בן תשעים ותשע שנה כאשר ציווה אותו הקב"ה לעשות כן. הרב יצחק זאב סולובייצ'ק (הרב מבריסק) באר זאת בכך, שמילה חורגת מן הפעולה הפיסית של כריתת הערלה אלא יש בה כריתת ברית ולשם כך צריך – שני צדדים. כל עוד שהקב"ה לא צד – אין זו ברית. מילה של גוי, שאינה גיור, לעולם אינה ברית, כפי שמבאר המהר"ל בספרו חידושי אגדות על נדרים דף ל"ג עמ' ב' "הברית הגמור הוא לאוהב שהוא יחיד, ולא שייך ברית גמור לשני אוהבים".

על כן, משנה היא במסכת נדרים דף ל"א עמ' ב' כי אם אדם נדר שלא ייהנה מערלים – מותר הוא ליהנות מערלי ישראל ואסור בנימולים שהם עובדי כוכבים. כמו כן, אם נדר אדם שלא ליהנות מאנשים נימולים – אסור לו ליהנות מערלי ישראל ומותר לו ליהנות מנימולים של עובדי כוכבים. מבארת המשנה "שאין הערלה קרויה אלא על שם עובדי כוכבים". כלומר, גוי מהול נקרא ערל ויהודי ערל נקרא נימול, כי המבחן אינו בקליפת הערלה, אלא בברית המהותית עם הקב"ה. מובן אם כן כי המילה של המצרים לא הייתה גיור אלא הסרת הערלה במובן הטכני. אך אם כן, הקושי מתעצם והולך: איזו משמעות יש לפעולה הזאת אצל גוי? מה השיג יוסף בכך שדרש מן המצרים להימול, הן אצל המצרים הייתה זו רק פעולה טכנית של כריתת ערלה, שאין בה משום גירות או כריתת ברית עם ה', ואם כן מה הואיל בכך?

המילה כמקור השפע

המהר"ל מבאר: "לא היו ראויים המצרים להתפרנס מיוסף הצדיק, כי אם ע"י המילה על אשר שמר הברית ולא בא על הגויה (אשת פוטיפר שניסתה לפתות אותו). והבן עניין זה – כי בזכות המילה היה יוסף למשביר (מפרנס)". כלומר, יוסף היה "צדיק יסוד עולם" דהיינו אדם ששמר על "שלמות ברית המילה" בכך שנשמר מלהיכשל בעבירה עם אשת פוטיפר. זה היה הבסיס לזכותו להשפיע שפע גשמי ולכלכל את הבריות בפרנסה. יוסף צבר עושר ופרנס את העולם כולו בזכות מעשה זה, כפי שמצינו בגמרא במסכת סוטה דף ל"ו עמ' ב' כי יוסף נקרא "רועה אבן ישראל" (בראשית מ"ט, כ"ד) מכיוון ששמר על הברית. בהתאם לכך מבאר המהר"ל: "לפיכך לא היו ראויים להתפרנס מיוסף כי אם כאשר נימולו. ודבר זה ידוע למבינים". כלומר, "אי אפשר ליהנות מזכות הצדיק אלא אם יש למקבל קצת דמיון (לכל הפחות חיצוני) אל מידות הצדיק" (הסברו של הרב דסלר בספרו "מכתב מאליהו" חלק ב' עמ' 232-233). על כן, לא יכלו המצרים ליהנות מזכות צדקותו של יוסף אלא אם ידמו לו בעניין זה ויימולו. ברם, בעוד שניתן להבין כי כדי ליהנות מזכותו של יוסף היה עליהם להידמות אליו, יש עדיין להבין לגבי יוסף עצמו מה פשר הקשר בין צדקותו בתחום הברית לבין פרנסה ורווחה כלכלית?

מי שנותן חיים הוא נותן פרנסה

פרנסה ורווחה כלכלית היא תוספת של גשמיות. אבל בה בעת היא גם עשויה להפיח חיים ולהיות כר פורה לשגשוג רוחני. במסכת תענית דף ח' עמ' ב' מצינו כי

הקב"ה הדואג לחיי האדם דואג גם לפרנסתו וכי הדברים (חיים ופרנסה) תלויים זה בזה. השאלה היא מה עושה האדם עם הגשמיות שלו. אם הוא מרוסן מבחינת התאוות שלו, הרי שהוא זוכה לחיים ועמם זוכה גם לפרנסה ולשפע. אולם, אם הוא שטוף תאוות הרי שבכך הוא פוגע במעיין נביעת החיים המפכה שלו ופוגע גם בפרנסתו. כך מצינו בגמרא במסכת סוטה דף ד' עמ' ב' "כל הבא על אישה זונה לסוף מבקש ככר לחם ואינו מוצא". על כן, יוסף שהצליח להתגבר על יצרו ונמנע מלחטוא עם אשת פוטיפר זכה משום כך להיות "יוסף המשביר". ממילא, כאשר רצו המצרים להתפרנס מכוחו של יוסף, היה עליהם לרסן את תאוותיהם ויצריהם ולהתאים עצמם למקור השפע של יוסף.

הקדושה היא מקור רוחניות חיים ושפע פרנסה

הסרת הערלה הייתה נחוצה למצרים כדי להתפרנס, אף בלא ממד הברית האלוקית הטמונה בה, מכיוון שמקור השפע של יוסף נבע מקדושתו בתחום הזה, שכן מי שפוגע במעיין נביעת החיים המפכה בגופו פוגע גם בפרנסתו. הקדושה היא מקור הרוחניות אך היא גם מקור חיים ושפע פרנסה. ברם, בעוד שהקשר בין חיים לבין פרנסה מובן וברור, מה הקשר בין תאוותיו של אדם ויצריו לבין פרנסה וחיים? למה נחוצה ברית מילה וריסון עצמי כדי לזכות בחיים ובתבואה שלא תרקיב?

ברית היא שורש הקיום הנצחי

המהר"ל משיב על קושי זה ומבאר "יש לדבר זה ענין נפלא, כי כאשר ראה יוסף כי התבואה שלהם הרקיבה ותבואת יוסף לא הרקיבה – אז ידע יוסף כי מחמת שערלים היו, כי המילה הוא הברית ותרגום אונקלוס למילה 'ברית' הוא 'קיימא'. מי שאין לו הקיום הזה, שאין לו המילה – נרקבה לו התבואה". כלומר, יוסף ציווה על המצרים להימול כשראה שהתבואה שצברו בשנות השובע הרקיבה, שכן ברית נקראת "קיום" בהיותה שורש הקיום הנצחי. לכן מי שרוצה שתבואתו לא תרקיב – צריך להימול.

לכאורה, ברית המילה נקראת "קיום", כיוון שזו הסכמה שורשית ונצחית בין עם ישראל לאלוקיו, שתתקיים לעולם, בכל מצב ובכל זמן. אך במה נוגע הדבר לקיום של תבואה שלא תרקיב? ומה נוגע הדבר לגויים? הסבר לכך ניתן במהלך שיטתי של המהר"ל כדלהלן.

הזמן מכלה כל דבר פיסי

על דבר פיסי נגזרה כליה ואילו דבר רוחני הוא נצחי. הרוח נצחית אך החלק החומרי של האדם סובל מפגעי הזמן הפועל לעולם לרעתו, שכן הגוף, כמו כל דבר פיזי – זמנו מוגבל וקצוב. הדבר הפיסי היחיד שהזמן פועל לטובתו הוא יין, שמשביח ככל שהוא מתיישן, ולכן אנו משתמשים ביין בעת עשיית קידוש וכל דבר שבקדושה.

אדם יכול להפוך את הגשם שבו לרוח

המהר"ל עומד על כך שאדם מורכב משני גורמים הופכיים: חלק גשמי ופיסי (גוף) וחלק רוחני ושכלי (נשמה). אך יש לשים לב, שחלקים אלו מתקוטטים זה עם זה לא רק על הגדרת האדם אלא על מהותם שלהם. הרמח"ל בספרו "דרך השם" (שער א' פרק ג' אות ב') מבאר כי "האדם מורכב משני הפכים דהיינו מנשמה שכלית זכה ומגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם מושך את האדם לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. ותמצא ביניהם מלחמה, באופן שאם תגבר הנשמה תתעלה היא ותעלה הגוף עמה. ואם יניח האדם שינצח בו החומר, ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו".

כלומר, המלחמה בין גוף לרוח חורגת מן השאלה מי יגדיר את האדם ומי יגבר החומר או הרוח. אלא מי ישנה את מי. אם החומר יגבר יהיה האדם הזה חומרי ואף נשמתו תרד ותהפוך למגושמת. לעומת זאת, אם יגבר כוחו הרוחני, הרי שהגוף המשמש את הרוח יהפוך אף הוא למזוכך ורוחני. אדם יכול לזכך את חלקו הגשמי ולהפוך גשם לרוח.

זיכוך הגשמיות מסייע לגבור על פגעי הזמן

מכיוון שהחלק הפיסי שבאדם כלה עם הזמן, הרי שככל שהאדם הופך את החלק הגשמי שבו לרוחני יותר, כך הוא משמר אותו והופך אותו לעמיד מפני פגעי הזמן והזקנה. אכן, כל דבר שואף לשורשו. החומר שואף אף הוא למקורו, שהוא העפר. אדם מנסה ללחום בשאיפה טבעית זו של החומר לשוב לעפרו, אך מלחמה זו נדונה לכישלון. במאבק זה החומר מתעייף עם הזמן וסופו שיתבלה בדרכו מטה חזרה אל כור מחצבתו – האדמה שממנה בא. הדרך היחידה של האדם להתגבר על שאיפת החומר להתבלות היא, ע"י החדרת הרוח אל החומר והפחתת הגשמיות שבו.

תלמידי חכמים – ינובון בשיבה

בתורה נאמר: (דברים ד', ד') "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום" ומבאר המדרש (דברים רבה א', י"ב) כי מי שדבק בקב"ה נעשה כביכול כמותו, דהיינו נצחי ואין סופי.

אכן, על האדם נגזר למות וזה סוף כל האדם. אבל, יש אפשרות לדחות את החידלון, שהרי מצינו במסכת שבת דף קנ"ב עמ' א' "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינים חכמה מתווספת בהם, ועמי הארץ כל זמן שמזקינים טיפשות מתווספת בהם". זקנה, כמו כל מצב של משבר (שכרות, אסון וכיו"ב), גורמת לכך שמה שהיה בפנימיותו של אדם יפרוץ החוצה, בבחינת "נכנס יין יצא סוד". על כן, מי שהיה טוב ומיטיב הופך בזקנותו לרך ומיטיב, ומי שהיה כעסן הופך לקשה ונרגן. מי שעיקר מהותו נעוצה בחלקו הפיסי נותר לעת זקנה כשהוא בלה וירוד ואף חלקו הרוחני קמל ונמוג. לעומת זאת, מי שהיה רוחני – משגשג ומניב עם פרוץ המהות והיחלשות היצרים. כוחותיו הרוחניים מתעצמים בבחינת (תהילים צ"ב, ט"ז) "עוד ינובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו".

כך מבאר המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" כי "החומר נחלש לעת הזקנה, שאז הכוחות החומריים נחלשים, ומפני חולשתם מתגבר הכוח השכלי באדם, שכן כאשר זה נופל זה קם. והפך מזה קורה לזקני עמי הארץ שכל עניינם ושכלם גופני ואין להם "שכל הנבדל" (חלק רוחני המנותק מן ההוויה הגשמית), ולפיכך כל זמן שמזקינים ונחלשו הכוחות החומריים שלהם, השכל שלהם גם כן נחלש, כי גם השכל שלהם חומרי".

הברית מחלישה את הכוח הפיסי ובכך תורמת לקיום

ברית המילה היא עיצוב צורה בחומר, באופן המטביע תזכורת לאדם להגביל את תאוותיו הגשמיות ולשאוף לרוחניות. הסרת הערלה נועדה לרסן את האיבר המושך את האדם אל הכיוון הגשמי, כפי שמצינו בדברי הרמב"ן (בראשית י"ז, ט') כי סיבת המילה היא "ששם (הקב"ה) זיכרון (אות ברית קודש) באבר התאוה רב המהומה והחטא, לבל ישתמשו בו אלא רק במצווה ובמותר".

נמצא כי חיתוך הערלה מחליש את שאיפותיו הגשמיות של האדם ומטביע חותם של קדושה ורוחניות אף באיברו הגשמי והיצרי ביותר. דבר זה נוטע חיים באדם ומרחיקו מן הכליה שגוזר הזמן על הממד הפיסי שבאדם. ואכן, במשנה במסכת פסחים דף צ"ב עמ' א' מצינו כי "כל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר".

הסרת הפסולת מהאדם והסרת גורם הרקב מהתבואה

יוסף ראה כי התבואה שלו משתמרת ואילו התבואה של המצרים נרקבת. תופעה זו של חידלון לימדה אותו כי אצל המצרים יש חומריות מגושמת שאין בה שמץ של רוחניות. כדי להימנע ממנה מן ההכרח היה להסיר את הערלה ולהפיח רוחניות בחומר. אכן, אין במילה זו את הממד של ברית עם הקב"ה. אבל, יש בה את הממד הפשוט של ריסון עצמי במקור התאוה והפיכת האדם לרוחני יותר ומרוסן. על כן דרש יוסף מהמצרים למול את עצמם כדי שיהיה להם קיום ("ברית" מתורגמת למונח "קיימא") הגובר על פגעי הזמן, וממילא לא תרקב תבואתם ומקור מחייתם^א.

הנה כי כן, עמדנו על שלושה עקרונות:

- א. החומריות שבאדם מובילה אותו לכליון, לרקב ולחידלון. מעיין החיים שבו מתייבש עם הזמן ועמו גם מקורות המחיה. לעומת זאת, הרוח היא נצחית וכשהרוח גוברת על החומר ומזככת אותו היא מפיתה חיים גם בחומר. אדם המרסן את תאוותיו הפיסיות, לוחם בחומר ומעצים את הרוח שבו, ובכך גורם בכך למעיין החיים לפכות בעוז.
- ב. יש קשר ישיר בין פרנסה לבין חיים. על כן, החומריות הגואה באדם באה לא רק על חשבון חיים אלא גם על חשבון פרנסה. אם אין זכות לחיות – התבואה נרקבת. לעומת זאת, מי ששומר על טוהר עצמי בתחום הברית, זוכה לחיים וגם לשגשוג כלכלי.
- ג. מי שמבקש ליהנות מהשפעתו של צדיק ומזכויותיו, לא די לו שיקבל את ברכתו, ועליו להידמות לצדיק בדרכיו וברוחניותו.

א. בדרך דומה במידת מה צעד תלמידו של המהר"ל וממלא מקומו ברבנות העיר פראג, רבי שלמה אפרים מלונטשיץ, בספרו "כלי יקר". שם מבואר כי יוסף אמר למצרים שיימולו מכיוון "שהמילה תיקון האבר שלא ירבה במשגל והמצרים היו שטופי זימה" ויוסף סבר "שבהסרת חרפת הערלה תוסר מהם חרפת הרעב, כי הסרת הערלה היא הסרת מותרות הדמים המסבים עיפוש. וריקבון התבואה בא גם כן מצד המותרות והפסולת שבתבואה הגורם רקב ועיפוש. וזה מדה כנגד מדה שאם האדם מסיר מתוכו הפסולת (הגשמית) שבו, גם ה' יתן הטוב ויסיר הפסולת שבתוך התבואה".

פרשת ויגש

מתי פותח אדם דף חדש בחייו

שמעון נשא את דינה

הפרשה מונה את צאצאי יעקב שירדו עמו למצרים, ובכלל זה נאמר (בראשית מ"ו, י'): "ובני שמעון ימואל וימין ואהד ויכין וצחר ושאל בן הכנענית". מכאן עולה לכאורה כי שמעון נשא אישה כנענית. דבר זה קשה להולמו, שהרי אברהם ציווה את אליעזר שלא ייקח לבנו אישה מבנות הכנענים (בראשית כ"ד, ג). כיצד נשא אפוא שמעון כנענית? על כן מבאר רש"י, כי אין לפרש את המונח "כנענית" כפשוטו, ובפועל הייתה זו דינה בת יעקב.

דינה כונתה "כנענית" מכיוון שבטרם נישואיה לשמעון היא נבעלה באונס לכנעני – הלוא הוא שכם. שמעון ולוי הרגו את שכם וביקשו ליטול את דינה מביתו ו"לא היתה דינה רוצה לצאת מביתו של שכם, עד שנשבע לה שמעון שישאנה". כלומר, רש"י מבאר כי שמעון לא נשא כנענית ממש, שכן האבות הקפידו על כך, אך לפי פירושו נמצא כי שמעון נשא את דינה אחותו.

איך נשא שמעון את אחותו

המהר"ל בספרו "גור אריה" מקשה כיצד ייתכן כי "האבות קיימו כל התורה וידעו אותה ברוח הקודש, היו מקפידים שלא לשאת כנענית, ולא הקפידו על ערווה שאסורה מן התורה?"

כלומר, כיצד נשא שמעון את דינה אחותו, הרי לשאת אחות זהו איסור של גילוי עריות. אברהם הבהיר לגבי שרה כי היא (בראשית כ', י"ב) "בת אבי אך לא בת אמי", ומכאן כי אחות מן האם הייתה אסורה אף לפני מתן תורה. כיצד אם כן נשא שמעון את דינה שהיא אחותו מאב ומאם?

האבות החלו מבראשית

המהר"ל משיב על שאלה זו כי "כל האבות היו מקיימים את התורה כולה, אך היו צריכים לקבל עליהם את התורה כגרים שהתגיירו".

כלומר, החיוב של יהודי לקיים את התורה נובע מכך שאבותיו לפניו חויבו בכך. אבל, האבות קיימו את התורה כמי שאינו מצווה ועושה. לכן מבאר הרמב"ן (בראשית כ"ו, ה') כי כל דור ודור צריך היה להתנדב מחדש לקיים את התורה, כי אין כאן חיוב העובר מדור לדור. כל אחד התחיל מבראשית.

גר שהתגייר כקטן שנולד

גר מתחיל חיים של מחויבות תורנית שאותה קיבל הוא על עצמו מבראשית. על כן, לגבי גר חל הכלל שנקבע במסכת יבמות דף כ"ב כי "גר שנתגייר הוא כקטן שנולד". כלומר, הגר נחשב לאדם שנולד ונוצר מחדש, יש מאין, בלא שיהיו לו כבלים ומחויבויות קודמות, לרבות – לא קשרים ועבותות של קשרי משפחה. מגיעים הדברים לכך שהרמב"ם פסק בהלכות עדות פרק י"ג הלכה ב' כי גרים אינם נכללים בדין קרובים הפסולים להעיד זה לזה ו"אפילו שני אחים תאומים שהתגיירו מעידים זה לזה, שהגר שנתגייר כקטן שנולד הוא חשוב". כלומר, שני תאומים שהתגיירו יכולים להעיד האחד לטובת השני, למרות הקרבה הביולוגית ביניהם, שכן מבחינה הלכתית הם לא נחשבים כקרובי משפחה, כי הם כביכול נחשבים למי שנולדו מחדש עם גיורם ובפעולת הגיור התנתקו מעברם הרוחני וממקורם הפיסי.

קרבה ביולוגית והעדר קרבה הלכתית

ההתחלה מבראשית של הגר היא מוחלטת ותקפה מבחינה הלכתית אף לגבי איסורי עריות.

כך נפסק ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק י"ד הלכה י"א כי עובד כוכבים שהתגייר "הרי הוא כקטן שנולד וכל שְׂאֵר בשר שהיו לו כשהוא עובד כוכבים אינן שאר בשר, ואם נתגייר הוא והם, אינו חייב על אחת מהם משום ערוה כלל". כלומר, גר מתנתק לחלוטין מהווייתו הקודמת וממילא הוא מתנתק גם מקשרי המשפחה שלו. אחותו אינה נחשבת עוד לשאר בשרו, הוא אינו יורש אותה, אינו מתאבל במותה, אינו יושב עליה "שבעה" וגם לא חל לגביה איסור עריות. עם גיורה מותר לשאר בשרה הביולוגי להתחתן אתה.

דיני גירות החלים על אבות האומה

בהתאם לכלל הלכתי זה אין קושי כיצד נשא שמעון את דינה, שהרי באותם דורות קיבל כל אדם על עצמו מרצונו את יהדותו, כעניין של החלטה רצונית המחילה

עליו יהדות כמחויבות אישית שכמוה כגיוור. ממילא, היו שמעון ודינה בבחינת "גר שהתגייר כקטן שנולד" והותרו לשאת זה את זה. בדרך זו גם ניתן להבין כיצד נשא יעקב שתי אחיות (רחל ולאה), וכיצד נשא עמרם בן קהת את דודתו יוכבד בת לוי, שכן למרות הקרבה הביולוגית הם לא נחשבו לשארי בשר מבחינה הלכתית ולא הייתה להם קרבה זה לזה, לנוכח הדין האמור של "גר שנתגייר כקטן שנולד".

מדוע בכה העם למשפחותיו

ברם, הסבר זה של המהר"ל מעורר קושי חמור, שהרי בספר במדבר פרק י"א פסוק י' נאמר: "וישמע משה את העם בכה למשפחותיו", ומבאר רש"י: שבכו על כך שנאסרו עליהם העריות. כלומר, עם ישראל פרץ בבכי עם קבלת התורה, לנוכח האיסור החמור על גילוי עריות שהתחדש בתורה. הבכי נבע מכך שאיסור זה חייב בני משפחה להיפרד כאשר היו אלה בני זוג שהם שארי בשר. לכאורה, מדוע היה עליהם להיפרד זה מזו עם מתן תורה? הרי קבלת התורה נחשבת מבחינה הלכתית להליך של גיוור בטהרתו, והדינים הבסיסיים של גיוור נלמדים ממתן תורה. ביחס למתן תורה נאמר (שמות כ"ד, ז-ח): "ויקח ספר הברית ויקרא באוזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה". מבאר רש"י כי ממתן תורה לומדים דיני גירות שהם מילה, טבילה והרצאת דמים, וכמובן קבלת עול תורה ומצוות. מכיוון שקבלת התורה היא אב הטיפוס של גירות נמצא כי על דור של יוצאי מצרים חל הכלל ההלכתי של "גר שנתגייר כקטן שנולד" וממילא הם היו מותרים בקרובותיהם, שלא נחשבו ל"שארי בשר" מבחינה הלכתית. מדוע אפוא בכה העם למשפחותיו?

לידה מחדש קיימת רק בגיוור מרצון

המהר"ל מיישב קושי זה באמצעות קביעת כלל לפיו הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד" נאמר רק לגבי גר שקיבל את היהדות מרצונו החופשי. אבל עם ישראל שיצאו ממצרים קיבלו את התורה בכפייה, כפי שנאמר (שמות י"ט, ז): "ויתיצבו בתחתית ההר". בני ישראל לא התייצבו ליד ההר למרגלותיו, אלא "תחת ההר ממש". על כן דרשו חז"ל במסכת שבת דף פ"ח עמ' א': "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו, שם תהא קבורתכם". כלומר, הקב"ה כפה על עם ישראל לקבל את התורה.

מכיוון שקבלת התורה בסיני נעשתה מתוך כפייה ולא מתוך בחירה, מסיק המהר"ל כי לא חל במקרה זה הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד".

גיר כפוי אינו מוליד אדם חדש

דברי המהר"ל מעוררים קושי חמור, שהרי את דיני גירות למדים מהליך קבלת התורה, ואם כן אין לומר שגיר בכפייה אינו תקף. הדברים יוצרים לכאורה קושי עיוני חריף שהרי מדברי המהר"ל נמצא כי גיר כפוי אינו מוליד אדם חדש ולכן גר המקבל עול תורה ומצוות מפני שהוא מוכרח לכך, אינו נחשב לקטן שנולד. ובכן, אילו היה מדובר בגיר שאינו תקף, היה הדבר מובן שהרי שלא נעשה דבר. אך קבלת התורה היא בגדר של גיר תקף, היוצר מחויבות חדשה שלא הייתה קיימת קודם לכן. אם כן צריך לכאורה לחול הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" גם אם המניע לגיר היה כפייה. מדוע נקבע כי מכיוון שהמניע לגיר נבע ממאורע כפוי, אין בגיר משום פתיחת דף מבראשית והתנתקות מהעבר על אף שבפנינו הליך תקף של גיר?

בקבלת תורה לא חל הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד"

להלן נעמוד על שלושה הסברים עיוניים שיבארו מדוע קבלת התורה אינה נחשבת לגירות לעניין תחולת הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" והתרת איסורי עריות. כל אחד מן ההסברים הללו חושף היבט אחר של משמעות הכפייה ביחס ליצירת האדם את עצמו מחדש.

מתן תורה אינו ניתוק ופתיחת דף חדש אלא התחברות ושיבה למקור

הרב מאיר דן פלאצקי (מגאוני יהדות פולין במאה העשרים) בספרו "כלי חמדה" מבאר כי "גר הבא להתגייר מאומה אחרת הרי הוא מפריד עצמו מאומות העולם ומדבק עצמו בה". על כן, הרי הוא כקטן שנולד. לעומת זאת, עם ישראל יועדו מראש לקבלת התורה. על מנת כן יצאו ממצרים לקבל על עצמם את התורה. בדבר זה נשלמה תכלית הבריאה שלהם, שהוכנו לזה מאז היותם בני אברהם יצחק ויעקב. אם כן, איך שייך לומר שיהיו כמו קטן שנולד".

כלומר, בגיר יש שני ממדים: האחד, טכני שבו הגר מקבל על עצמו תורה ומצוות כיהודי.

הממד השני הוא מהותי, ובו מתנתק הגר מעמו הקודם ומהווייתו הקודמת.

הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד" אינו נובע מן ההיבט המעשי והטכני של הגיור, אלא נובע ממהותו של הגיור כפעולה שבה הגר מתנתק מהווייתו הקודמת. ניתוק הגר מעברו ומעמו מנתק אותו גם ממשפחתו ומקרוביו שארי בשרו, ויוצר אדם שנולד מחדש. אכן, גוי שמתגייר מתנתק מהווייה קודמת. אבל, עם ישראל בזמן מתן תורה לא התנתק מעברו כבני אברהם יצחק ויעקב, אלא להפך – **התחבר** אל שורש קיומו ואל עברו כבני אברהם יצחק ויעקב. בלי התחברות זו לעבר אין פשר לגיור, כי אי אפשר להתחיל מערכת יחסים בכפייה. אפשר לחייב אדם להמשיך מערכת יחסים קיימת ולפעול לפי מערך ציפיות שיצר. אבל, אי אפשר לכפות עליו להתחיל מלכתחילה מערכת יחסים שהוא אינו רוצה בה. אפשר לחייב אדם לפרוע חוב אך אי אפשר לחייב אותו ללוות, או לקנות. יש קשר בין המילה "אב" (התחלה) לבין המילה "אבה" (רצה), כי התחלה חייבת להיות מרצון. ממילא, כפיית ההר כגיגית לקבל תורה לא גרעה מתוקפה של הגירות רק מכיוון שזו לא התחלה של מערכת יחסים אלא המשך של מערכת יחסים מושרשת הקיימת עוד מימי האבות. כפיית ההר כגיגית מלמדת אפוא כי קבלת התורה לא הייתה "הנחת אבן פינה" של מערך יחסים חדש בין עם ישראל לאלוקיו, אלא "חנוכת הבית" למערכת יחסים שהחלה אצל אברהם יצחק ויעקב ושאליה התחבר עם ישראל במעמד הר סיני. היה זה אפוא גיור רק בהיבט הטכני אך לא בחלק המהותי, שכן קבלת תורה זו לא ניתקה איש מעברו אלא להיפך העם שב להווייתו. לגבי מי שלא מחליף הווייה ולא מתנתק מעברו אלא דווקא מתחבר אליו, לא חל הכלל ההלכתי של "גר שהתגייר כקטן שנולד".

פשר הכפייה במתן תורה

בהתאם להסבר זה מובן כי דיני הגיור נלמדים ממתן תורה, שכן זה תהליך של גירות במובן זה שאחריו חלה חובה לקיים תורה ומצוות וזו פסגה רוחנית שלא הייתה קיימת קודם לכן. עם זאת, מובן כי לא חל לגבי מתן תורה הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" כי זו לא התנתקות מן הלאום הקודם אלא דווקא שיבה אל המקור ואל ליבת הקיום ההכרחי. אולם, אם כן, מה פשר הכפייה שהייתה במתן תורה?

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על שבועות מאמר כ' מבאר כי הכפייה שבמתן תורה היא תוצאה מכך שעם ישראל לא יכול להתקיים באופן טבעי בלי תורה ומצוות. אין זה פועל יוצא מאקט פיסית כלשהו של כפייה, אלא מכך

שזו המהות הפנימית שלהם מלכתחילה. כלומר, המונח "כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית" מבטא חיבור של התורה לנשמותיהם באופן שבלעדיה אין להם חיים. על כן, זהו גיור מסוג של התחברות אל העבר ולא מסוג של התנתקות והתחלה מחדש וממילא זו הסיבה שלא חל הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד". אין זו יצירה של אדם חדש אלא אדרבה חישוף של האדם המקורי ורצונותיו העמוקים והפנימיים.

ההבחנה בין רצון לפני מעשה לבין התרצות לאחר מעשה

דוגמא חריפה לדברים מצינו בפסקו של הרמב"ם בהלכות גירושין פרק ב' הלכה כ' כי יש מקרים שבהם כופים על אדם לתת גט, למרות שהדין הוא שגט שאדם נותן בכפייה אינו תקף. הכיצד? "מכים אותו עד שיאמר רוצה אני". לכאורה, אם אמירת "רוצה אני" באה כתוצאה ממכות, הרי אין כאן רצייה? בתשובה לכך מבאר הרמב"ם: "שאינן אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל, מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצווה ולעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיוון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו".

כלומר, אדם מישראל רוצה לחזור אל שורש נשמתו ולעשות את רצון הבורא. היצר מסית אותו מרצון זה. אבל, רצייה אינה נמדדת בשעת מעשה כשיצרו גואים בו, אלא לאחר מעשה. בשלב זה הוא מתרצה במעשה שעשה, שכן הפנימיות שלו מאוד מרוצה מכך שעשה את הדבר הנכון.

במתן תורה בא לידי ביטוי הרצון הפנימי

בהתאם לרעיון זה יש לומר כי כאשר הקב"ה כפה על עם ישראל הר כגיגית לקבל את התורה, יש תוקף לדברים מכיוון שהכפייה החיצונית רק הוציאה אל הפועל את הרצון הפנימי שהיה טבוע בהם קודם לכן, ונתנה ביטוי לרצון פנימי זה. ברם, מכיוון שעסקינן בחישוף של רצון פנימי עמוק וקדום שהיה טמון במעמקי האדם, ברור שאין זה הליך של התנתקות מהעבר אלא דווקא הליך של התחברות אליו, וממילא בגיור מסוג זה אי אפשר להחיל את הדין של "גר שהתגייר כקטן שנולד".

פעולה שאדם עושה בכפייה – נובעת מרצונו של הכופה

הסבר נוסף לחידושו של המהר"ל כי הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" לא נקבע ביחס לגירות שנעשתה בכפייה, ניתן ע"י הרב משה שפירא, בהתאם להלך המחשבה הבא:

גירות יוצרת אדם חדש, מכיוון שהיא משקפת רצונות חדשים שלו. פעולה שאדם עושה מחמת רצונו שלו – נובעת ממנו. אבל, פעולה שאדם עושה בכפייה – נובעת מרצונו של הכופה. ממילא, גירות הנובעת מכפייה של הקב"ה אינה משקפת את רצונו של המתגייר אלא את רצון הקב"ה שכפה את הפעולה. ממילא, גרות שנעשתה בכפייה אינה משקפת רצונות חדשים של האדם והוא נשאר כהווייתו. משום כך, בגיור בכפייה לא חל הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד".

הנה כי כן, מחידושו של המהר"ל נמצאנו למדים, כי כדי שאדם יוכל להתנתק מן העבר, לפתוח דף חדש בחייו ולהגיע להוויה חדשה, נחוצים לו:

א. התחברות למקור חיותו הפנימי, ולרוחניות שבלעדיה אינו יכול להתקיים באופן טבעי.

ב. התחברות למהות ההוויה הפנימית שלו שייחשף לאחר שישקטו תאוותיו ומאווייו הפיסיים.

ג. רצון עצמאי שאינו נובע מגורם חיצוני כלשהו.

פרשת ויחי

מציאות של אחדות ומציאות של שניות

רחל מבכה על בניה בצאתם לגלות

יעקב פונה ליוסף ומשביע אותו כי לא יקבור אותו במצרים, ובאותה עת אומר ליוסף (בראשית מ"ח, ז'): "ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה, ואקברה שם בדרך אפרת היא בית לחם". מבאר רש"י כי יעקב התנצל בפני יוסף ואמר לו: "אף על פי שאני מטריחך להוליכני להיקבר בארץ כנען, לא כך עשיתי לאמך, שהרי סמוך לבית לחם מתה, ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ. וידעתי שיש בלבך עלי (תרעומת). אבל דע לך, שעל פי הדיבור (נבואה) קברתיה שם, כדי שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן, ויהיו עוברים דרך שם, יוצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר (ירמיה ל"א, י"ד) "קול ברמה נשמע... רחל מבכה על בניה". והקב"ה משיבה (שם, ט"ו-ט"ז) "יש שכר לפעולתך נאם ה'... ושבנו בנים לגבולם".

למה בוכה דווקא האמא רחל?

שואל המהר"ל בספרו "גור אריה": "למה רחל בוכה יותר משאר האימהות?" בני ישראל הגולים מארצם הם גם בניהם של שרה ורבקה, וגם בניה של לאה גלו מארצם. מדוע קבעה אם כן ההשגחה העליונה כי דווקא רחל לא תקבר במערת המכפלה אלא בדרך, כדי שתתפלל על בניה. מדוע בוכה דווקא האמא רחל? אין זאת אלא שלרחל עומדת זכות יתירה, מעבר לשאר האימהות, שיש בכוחה להושיע. מהי זכות זאת?

רחל ויתרה ללאה והקב"ה יותר לבניה על חטאם

המהר"ל מביא בהקשר זה את דברי המדרש (איכה רבה, פתיחתא אות כ"ד) "רחל אמנו אמרה לקב"ה בעת שהגלה את בניה: 'במה חטאו בני שהבאת עליהם פורענות שכזו? שמא חטאו בעבודה זרה שנקראת 'צרה' (אשה שנייה של הבעל נקראת צרה של האישה הראשונה, וגם עבודה זרה משולה ל'צרה', שהרי העובד אותה

אינו נאמן לקב"ה לבדו)? הלא גם אני אהבתי את אישי יעקב, ועבד עבורי שבע שנים. ולבסוף נתן לו לָבָן – אבי, את לאה – אחותי לאשה. ולמרות אהבתי ליעקב מסרתי לאחותי את הסימנים. אני בשר ודם ואתה מלך רחמן. על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך... ושבנו בנים מארץ אויב'". כלומר, רחל היא זו שמבכה על בניה, שכן יש לה זכות ייחודית הנובעת מכך שרחל אף מסרה ללאה את הסימנים שנתן לה יעקב כדי לזהות שאין מכניסים לו אישה אחרת. רחל ויתרה לאחותה לאה על ייחודיותו של יעקב כבעלה, והסכימה שגם לאה תהא אשתו של יעקב. בזכות זו מתבקש הקב"ה לוותר לעם ישראל שלא שמרו על ייחודיות האלוקות ועבדו עבודה זרה.

מצווה אינה מכפרת על עבירה

המהר"ל (בספרו נצח ישראל פרק ל"ד) מקשה על דברי המדרש הללו, וכי "מכיוון שרחל קבלה עליה את הדין באהבה ולא ביישה את אחותה, ימחל הקב"ה לישראל שעבדו עבודה זרה?"

נראה כי שאלה זו נובעת מן הכלל כי אין מצווה מכבה עבירה. כלומר, מצווה מזכה בשכר רב אבל אין בה כדי להביא לכך שלא ייפרעו מן האדם על עבירות שעשה, ואשר לא חזר עליהן בתשובה.

בתורה נאמר (דברים י', י"ז) כי הקב"ה "לא ישא פנים ולא יקח שוחד". מפרש הרמב"ם את המשנה באבות ד', כ"ב כי הקב"ה "לא יקח שוחד של מצוות", ומבאר הרמ"ק בספרו "תומר דבורה" בפרק א' "אפילו צדיק גמור ועשה עבירה אחת, דומה לפניו כאילו שרף את התורה, עד שיִרְצָה את חובו ואח"כ יקבל שכר כל מצותיו". הרמ"ק מוסיף ומבאר: "וזה חסד גדול שעושה הקב"ה עם הצדיקים, שאינו מנכה מן המצות, מפני שהמצוות חשובות מאד ומתעלות עד כיסא הכבוד, והיאך ינכה מהן בשביל העבירות? אלא הקב"ה גובה חוב העבירות ומשלם שכר כל המצוות". אם כן, כיצד ייתכן כי מעשה החסד של רחל מנע את הענישה על עבירת עבודה זרה של בניה?

רחל מסנגרת על בניה

המהר"ל מבאר כי רחל אינה פונה לקב"ה כי יושיע את בניה בשכר מצוותיה, אלא מסנגרת עליהם. רחל מעוררת טענה הנובעת מקשר מהותי המתעורר בין המעשה שעשתה היא בעת שהסכימה לכך שיעקב יישא עוד אישה, לבין העבירה של עבודה זרה שעברו בניה. במעשה שעשתה רחל יש כדי ללמד זכות על המעשה

שעשו בניה כשחטאו בעבודה זרה. כדי לעמוד על מהותו של קשר זה מבאר המהר"ל את המושג של אחדות ושניות שעליו נעמוד להלן.

יש היקש בין האחדות של יעקב לאחדות הבורא

במדרש בראשית רבה ע"ז א' מצינו כי "כל מה שהקב"ה עתיד לעשות לעתיד לבא, הקדים ועשה ע"י הצדיקים בעולם הזה. בכלל זה, נאמר על הקב"ה (ישעיהו ב', י"א) "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא", ואף לגבי יעקב נאמר (בראשית ל"ב, כ"ה) "ויותר יעקב לבדו". ההיקש בין אחדות הבורא לבין לבדיותו של יעקב מעוררת קושי חריף. הקב"ה מופשט ונעלה מכל הוויה שהיא. כאשר אנו אומרים על הקב"ה כי הוא "היה הווה ויהיה" אין הכוונה כי הוא היה פעם ויהיה גם מחר, אלא הרבה מעבר לכך: הקב"ה אינו מוגבל ותחום בתחומי הוויה של זמן ומקום. ההיקש של יעקב לקב"ה מלמד אפוא כי אף יעקב נשגב ונעלה מעבר לתחומים של זמן ומקום. מה פשר הדבר?

דבר מופשט וקדוש אינו נפרד לחלקים

המהר"ל בספרו "גור אריה" על פרשת ויצא מביא את דברי רש"י (בראשית כ"ח, י"א) כי יעקב הניח אבנים מסביב לראשו בעת שלן בהר המוריה, מפני שהיה ירא מפני חיות רעות. "התחילו האבנים רבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו, וזאת אומרת עלי יניח. מיד עשה אותן הקב"ה אבן אחת". שואל המהר"ל "מה ריב היה לאבנים שאין בהם דעת?" משיב המהר"ל כי יעקב היה קדוש ומופרש מכל עניני העולם "ודבר שהוא קדוש – הוא דבר שלא יתחלק והוא אחד... כי אין חילוק וריבוי בדבר שכלי". כלומר, דבר פיסי תחום בממדים של זמן ומקום ויש לו גבולות ברורים של אורך רוחב ונפח. לכן, גופים פיסיים נבדלים זה מזה ויש הפרדה ביניהם. לעומת זאת, דבר רוחני הוא מופשט וממילא אינו תחום בגבולות של זמן ומקום. דבר רוחני לא ניתן להפריד לחלקים. בהתאם לכך יש להבין כי יעקב שהיה מופשט – ביטא אחדות. "לפיכך האבנים אשר למראשותיו נבלעו באבן אחת, להורות על מעלת יעקב". ואכן, על יעקב נאמר בחז"ל (שבת דף קי"ח ע"ב) כי הוא נחל נחלה "בלי מצרים" ובלא גבולות תחומים ומחולקים, בבחינת "ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה".

האחדות חייבה שתהיה ליעקב אישה אחת

יעקב נשא שתי נשים, ויצאו ממנו שתי מלכויות נפרדות, נבדלות ושונות זו מזו "מלכות יהודה" שבאה מלאה, ו"מלכות ישראל" שבאה מאפרים, שהינו צאצא של רחל.

פירוד זה אצל יעקב על שום מה? הן האבנים אשר שם יעקב למראשותיו התאחדו לאבן אחת, שכן קדושתו של יעקב חייבה אחדות. באותה מידה היה מן הראוי שתהיה ליעקב אישה אחת, שממנה יצאו כל שנים עשר השבטים. במקרה זה לא היה יהודה נולד מלאה, ואפרים לא היה יוצא מרחל אלא כולם היו מאוחדים במלכות אחת.

האחדות של יעקב רק לעתיד לבוא

נראה כי המציאות האחדותית של יעקב אינה מתקיימת בעולם הזה ויש להמתין להתגשמותה עד לעתיד לבוא. עם ישראל לא יהיה חצוי בימות המשיח וזהו זמן שתשרור בו אחדות. הנביא יחזקאל מנבא (פרק ל"ז, ט"ז-כ"ב) "ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה... ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף... וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך... כה אמר ה' אלוקים הנה אני לוקח את בני ישראל מבין הגוים אשר הלכו שם וקבצתי אתם מסביב והבאתי אותם אל אדמתם. ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכולם למלך ולא יהיו עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות". נבואתו של יחזקאל תתקיים רק לעתיד לבוא, ועד אז המציאות האחדותית אינה קיימת ושורר פיצול חמור בין אפרים ליהודה.

עד לימות המשיח שורר פירוד גם בהתגלות המציאות האלוקית

יעקב נשא שתי נשים ועם ישראל נפרד לשני חלקים, שכן המציאות האחדותית מתקיימת רק לעתיד לבוא. ראינו כי יש היקש בין אחדותו של הקב"ה לאחדותו של יעקב. ובכן, בדומה למציאות המפולגת אצל יעקב, נאמר (ישעיהו ב', י"א) "ונשגב ה' לבדו - ביום ההוא".

אחדות הבורא תהיה ניכרת לכול רק לעתיד לבוא ועד אז סובל העולם מעבודה זרה. כך מצינו ברש"י על הפסוק (דברים ו', ד') "ה' אלהינו ה' אחד" - "ה' שהוא אלהינו עתה ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג', ט') 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'" ונאמר (זכריה י"ד, ט') 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". במציאות העכשווית נראה הדבר כי אין ניכרת אחדותו של הקב"ה ככוח היחיד הקיים בעולמנו ויש כביכול גם כוחות טומאה, הנחזים להיות ישות נוספת.

טעמה של השניות עד לימות המשיח

המהר"ל מבאר כי ככל שדבר מרוחק ממציאותו השלמה והאחדותית של ה' כן הוא מגושם יותר ולוקה בשניות. וייתכן כי הטעם לכך שבמציאות הנוכחית אין אחדות

הבורא ניכרת נעוץ בכך שהקב"ה נתן בחירה לאדם לבחור האם הוא מאמין בקב"ה או כופר במציאותו. בחירה מחייבת שיהיו כביכול שני צדדים שיש לבחור באחד מהם. על כן המציאות נראית לנו שניונית ולא אחדותית.

עבודה זרה משמעה מציאות של שניונית

המהר"ל בספרו "באר הגולה" (באר ב') מבאר כי המציאות של עבודה זרה נקראת שניונית, והיא עומדת בסתירה למציאות האחדותית של הקב"ה. זוהי ה"סיטרא אחרא" – הצד השני, הלעומתי, למציאות האחדותית של הבורא. זהו פשר דברי הגמרא כי יש לחשוש מ"זוגות" כלומר משניונית. במסכת פסחים דף ק"ט עמ' ב' מצינו כי לעולם "לא יאכל אדם תרי (שניים), ולא ישתה תרי". כוחות הטומאה מתבטאים בשניונית ובפיצול, ושולטים בכל מקום שבו יש פירוד וחלוקה. על כן, שאלה הגמרא שם, כיצד שותים אנו בליל הסדר ארבע כוסות ואיננו חוששים לזוגות? הגמרא משיבה שם כי "כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה". כלומר, קדושת הקב"ה דוחה מכל וכל את כוחות הטומאה השניוניים הללו. אכן, המהר"ל מבאר כי "כאשר האדם דַּבֵּק באחדות של הקב"ה – האחדות שלו מבטלת את כוחות הטומאה של "המזיקים" שאין בהם אלא שניונית".

רחל הכניסה את צרתה כי במציאות הנוכחית אין אחדות

לאור מהלך הדברים האמור מבאר המהר"ל, כי "רחל ידעה שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה – שהוא עולם החלוק והפירוד – ראוי שיהיה הכל באחדות. ואילו לא היתה ליעקב אלא אשה אחת, היו ישראל אחד. מפני שראתה רחל דבר זה (שהעולם במציאותו העכשווית אינו אחדותי) – קיבלה באהבה". כלומר, לא היה זה רק ויתור אישי חריף מצד רחל על ייחודיותו של הקשר שלה עם יעקב. הרבה מעבר לזה. הייתה זו הסכמה לפיצול של עם ישראל לשתי מלכויות ולמציאות שניונית, הנובעת מן ההכרה שאחדות תתקיים רק לעתיד לבוא.

במציאות הנוכחית – הקב"ה יסלח על עבודה זרה

בהתאם לכך, מובנת תפילת רחל לקב"ה כי יסלח לבניה על עוון עבודה זרה, שהרי עד לעתיד לבוא, בפנינו מציאות שאין בה אחדות, ורחל ויתרה ויתור אישי כבד בשל הכרתה בעובדה מצערת זו.

"לפיכך ראוי שימחל הקב"ה לישראל, כי מפני שאין אחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם – זהו שגורם לישראל לחטוא". כלומר, רחל היא האמא

היחידה שמתפללת על בניה בצאתם לגלות, שהרי חייה גילמו את הביטוי החד ביותר למציאות שבה אין אחדות ויש פירוד כואב והכרחי. על כן, כמי שעשתה ויתור כואב בהכרה והשלמה עם מציאות שניונית זו, יכלה רחל לסנגר על בניה מפני העוון של עבודה זרה השורר במציאות של פירוד ושניות.

רחל מבטאת את אחדות עם ישראל

המהר"ל מוסיף ממד נוסף ומציין, כי כאשר נאמר "רחל מבכה על בניה" אין בכיה מוגבל לבניה שלה אלא לכלל ישראל, ולה ראוי להבטיח "ושבו בנים לגבולם". רחל ויתרה ללאה על הייחודיות בבניין ביתו של יעקב, ומשום כך היא מקובלת גם על בניה של לאה ומסמלת את האחדות של עם ישראל לעתיד לבוא. משום כך נקראת "רחל" גם בשם "בית יעקב" ו"כנסת ישראל" וגם בשעה של פירוד, עת שישראל נפרדים מעל הקב"ה ומפוזרים בכל הארצות, יש להם כוח המקשר ומקבץ אותם, שכן רחל מחברת אותם. "ובזכותה של רחל יהיה להם קבוץ גמור לשוב לגבולם. לפיכך, כאשר הוגלו ישראל, היתה רחל מבקשת רחמים, שאין ראוי שיהיה לישראל פירוד, כי היא קיבוץ לבית יעקב. והקב"ה משיב לה כי אף על גב שהוגלו לשעה, הרי שבזכותה, שהיא מחברת ומאחדת הכול – ישובו לגבולם".

נמצאנו למדים כי לעתיד לבוא נזכה לתקן עולם במלכות ש-די ותשרור מציאות של אחדות הבורא. אולם, עד אז חיים אנו בעולם שבור, שבו יש שניות ולמציאות יש פנים לכאן ולכאן. הוספנו וציינו כי אחדות הבורא אינה גלויה, ולאדם ניתנה האפשרות לבחור בין פניה השונים של המציאות. מחמת שיברה של המציאות יש חטאים ואין אחדות בעם ישראל. רחל היא זו שמבכה על בניה, שכן במסירת הסימנים ללאה הסכימה לפיצול של עם ישראל לשתי מלכויות ולמציאות שניונית ועל כן בידה ללמד סנגוריה על מציאות של חטא בעולם שניוני זה. אבל, דווקא ההכרה במציאות של שניות הביאה את רחל לאיחוד של עם ישראל שהרי ויתרה ונתנה מקום גם לאחותה. אחדות זו הנובעת מוויתור אישי היא נקודת האור גם במציאות של שניות ובזכותה ניוושע, ונזכה לימים שבהם נראה עין בעין כי ה' אחד ושמו אחד.

פרשת שמות

סודו של גילוי סוד

סיבת הגלות היא גילוי סוד

משה אשר יצא לראות את מצוקת אחיו היהודים, מצא איש עברי מכה את רעהו ותמה עליו: "למה תכה רעך?" בתגובה אמר לו המכה (שמות ב' י"ד): "מי שמך לאיש שר ושופט עלינו, הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי?" מששמע זאת משה נאמר: "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר". בפשטות הכוונה היא כי נודע דבר הריגת המצרי ע"י משה, על אף שטרם ההריגה פנה משה והסתכל כה וכה, כדי לוודא שאין איש הרואה זאת. אולם, רש"י אינו מסתפק בכך ומביא את דברי המדרש המבאר את המילים "אכן נודע הדבר": "נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך? אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

מה החטא שמביא על עם ישראל את ייסורי הגלות? משה נוכח כי גילו את סודו. ובכן, מה יש בו בגילוי הסוד שגורר עונש כה חמור לעם שלם?

התיקון והגאולה באים כתוצאה משמירת סוד

מדברי חז"ל עולה כי לא רק השעבוד נגרם כתוצאה מגילוי סוד, אלא שגם התיקון והגאולה באים כתוצאה משמירת סוד. כך מצינו במדרש במדבר רבה כ' כ"ב: "בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים: שלא שינו את שמותם, שלא שינו את לשונם, לא גילו מסתורין שלהם ולא נפרצו בעריות".

ממדרש זה עולה כי עם שמקפיד שלא להיטמע בין האומות זוכה לגאולה. ברור לנו כי שמירה על שמות נבדלים, לשון נפרדת וטהרת המשפחה מסייעת לשמירה על זהותו הלאומית של העם ומביאה לגאולתו. אולם, לכאורה לא ברור מה נוגע לכך אי גילוי מסתורין.

אכן, דיסקרטיות היא תכונה חשובה, אך בכל הכבוד, האם דבר זה כה חשוב שבזכותו באה גאולה?
הדוגמא שמביא המדרש מעצימה את הקושי. המדרש מבאר ביחס לגילוי המסתורין כי משה אמר לבני ישראל (שמות ג' כ"ב) "ושאלה אישה משכנתה... כלי כסף וכלי זהב", והם ידעו על ציווי זה במשך שנים עשר חדש "ולא גילה אחד מהם למצרים". ובכן, מה כה נהדר בכך שסוד לא דלף לאויב?

ההצלחה במלחמות תלויה בשמירת סוד

חז"ל אומרים כי לא רק גאולת עם ישראל ממצרים תלויה בשמירה על סודות, אלא שגם במרוצת הדורות, במלחמתם באומות העולם, ההצלחה תלויה ביכולת לשמור סוד.

כך מצינו במדרש (ויקרא רבה כ"ו, ב'), כי בדורו של דוד גם תינוקות שלא טעמו טעם חטא היו יודעים לדרוש בתורה ועם זאת היו יוצאים למלחמה ונופלים בקרב, שכן "היו בהם דלטורין" (מלשינים). לעומת זאת דורו של אחאב "כולם עובדי עבודת כוכבים היו וע"י שלא היו בהן מלשינים היו יוצאים למלחמה ומנצחים". המדרש מציין כי שמירת הסוד התבטאה בכך שאיש לא גילה למלך אחאב, שעובדיה החביא מאה נביאי ה' במערה וכלכל אותם. ובכן, כיצד ייתכן כי שמירת הסוד הביאה לגאולה שלא הייתה בדורו של דוד, על אף שמבחינת הזכות האישית בדורו של דוד יש תורה ובדורו של אחאב עבודה זרה?

בדומה לכך מצינו בגמרא כתובות דף קי"א ע"א א' כי הקב"ה השביע את עם ישראל שש שבועות, שבהקפדה על קיומן תלויה הגאולה, ואחת מהן היא "שלא יגלו את הסוד לעובדי כוכבים". מבאר רש"י כי הכוונה היא ל"סוד עיבור השנה" או ל"סוד טעמי התורה".

ושוב יש להבין, מה הקשר בין שמירה על סודות, לבין גאולה מן הגויים וניצחון עליהם בקרב?

גאולתו של אדם תלויה בפנימיותו

לעיתים יש בגילוי סוד הפרת אמון. אך תמיד יש בגילוי הסוד ממד של החצנה ומעבר של האדם מהוויה של עולם רוחני פנימי לעולם חיצוני וגשמי. על כן, גילוי סוד גורם לשעבוד אף אם אין בו ממד של הפרת אמון ומדובר בסוד של האדם עצמו.

סוד סגולת השמירה על סוד

הגשמיות נתונה לשעבוד ואילו הרוח הפנימית חופשית. לכן שמירת הסוד היא הבסיס לגאולה ואילו ההחצנה היא גשמית וגורמת לייסורים ולשעבוד. בדורו של אחאב שמרו על סודות, ולו מחמת חשש ממשטרו של אחאב. גם במצרים, שמירת הסוד מהמצרים הייתה מחויבת מטעמים מעשיים. שמירת הסוד מביאה לגאולה גם אם אינה מעשה נאצל. שמירת הסוד כשלעצמה גורמת לאדם להתמקד בעולמו הפנימי והרוחני – וזו סגולת הגאולה. מדוע גורמת ההחצנה לשעבוד ואילו השמירה על סוד וההפנמה מביאים לגאולה? המהר"ל מפרט בעניין זה משנה סדורה ומרהיבה.

העולם הרוחני פנימי וסודי

עולמו הגשמי של האדם הינו מוחצן. עולמו הרוחני של האדם הינו פנימי וסודי. ככל שעולמו הרוחני של אדם עשיר יותר, הרי שהוא מופנם יותר ומתמקד בעולמו הפנימי – הרוחני. עולמו של איש הרוח פנימי הוא ונסתר. לעומת זאת אדם גשמי הוא מוחצן. הכסיל אינו מוצא סיפוק בעולם רוחני, שאין לו, וחווה דברים ע"י שיתופם עם אחרים. "רשות היחיד" שלו פומבית וגלויה.

דיבור הוא החצנה – לכן אדם חכם שותק

רבי עקיבא לימדנו כי "סייג לחכמה שתיקה" (מסכת אבות פרק ג' משנה י"ג). דיבור הוא החצנה. אדם חכם חי את עולמו הרוחני הפנימי וממילא שותק. המהר"ל בספרו "דרך חיים" על מסכת אבות פרק א' משנה י"ז מוסיף ומבאר כי "כאשר ישתוק האדם אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם שני דברים הפוכים: השכל והגוף. לפיכך, אם פועל בו כח הגוף שהוא כח הדיבור – הרי שאין השכל העיוני פועל ויבא לידי טעות. לכן ראוי שישתוק ואז השכל יפעל פעולתו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו – אינו פועל בדבור הגופני".

משה שהיה איש רוח – לא היה איש דברים

המהר"ל בספר "גבורות השם" פרק כ"ח מקשה: "משה שהיה לו כל המעלות, ואף שלמות הגוף, כיצד ייתכן שלא היה איש דברים? הן יכולת הנאום היא חלק מהשלימות האנושית? תשובתו של המהר"ל היא, כי משה היה איש רוחני ורחוק

מאוד מן החומריות, ואין גשמי ומוחצן יותר מן הדיבור. המהר"ל מוסיף כי ראייה ושמיעה הם חושים פסיביים ואילו דיבור מצריך פעולה כי 'הגשמי פועל בתנועה'. לכך לא היה למשה כח הדיבור שהוא גשמי".

אדם מגושם מרבה דברים

אמרו חז"ל במסכת פסחים דף צ"ט עמ' א' "מרבה דברים מרבה שטות". מבאר המהר"ל כי הדיבור פועל גשמי, כי ברוב דברים ירחק האדם מן השכל". כלומר, כאשר אדם מרבה דברים, מפטפט ומלהג הרי שהוא גשמי ומדבר שטויות. כך אמר החכם באדם בספר משלי י"ח, ב': "לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו".

מבאר רבנו יונה, כי הכסיל אינו מחפש להחכים אלא "להתפאר ולגלות לבו ועומק מחשבתו, על כן לא יאזין לדברי זולתו".

מגיעים הדברים לכך שהאדם הרוחני מתפלל בלא שישמיע קול. הגמרא במסכת ברכות דף ל"א עמ' א' לומדת מתפילת חנה דינים רבים בהלכות תפילה. מכך שנאמר "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" למדים חז"ל "מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפלתו".

מבאר המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב העבודה פרק ב') "כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדרגה העליונה, כי העליון הוא נסתר".

אדם מגושם אינו שומר סוד

מטבע הדברים אדם המרבה דברים גם אינו יודע לשמור סוד. בספרו "נתיבות עולם" (נתיב התורה פרק ט"ו) מביא המהר"ל את הגמרא במסכת פסחים דף מ"ט עמ' א' כי "ששה דברים נאמרו בעם הארץ" ואחד מהם הוא ש"אין מגלים לו סוד". מבאר המהר"ל כי החומרי הוא גלוי ואין לו מדרגה נסתרת". כלומר, עולמו הרוחני של "עם הארץ" מוגבל ומצומצם, וממילא הוא מוחצן, דברן, רשות היחיד שלו גלויה, וממילא – אין הוא שומר סוד.

האומות מוחצנות וישראל שומרי סוד

המהר"ל בספרו "גור אריה" מציין כי התכונה של האומות היא החצנה. לעומת זאת תכונת ישראל היא לשמור על פנימיותם בסוד. לכך רמזו חז"ל במסכת חולין דף קל"ג עמ' ב' עת שאמרו "סתם גוי מרבה דברים". מבאר המהר"ל "שמדרגתו של גוי היא חיצונית, לכך תמיד מדבר ואין לו רוח פנימי".

הרוח חופשית משעבוד

המהר"ל בספרו גבורות ה' פרק י"ט מבאר כי אפשר לשעבד רק את החומר אך רוח האדם היא לעולם חופשית. "שאינ מקבל שעבוד והתפעלות (שמישהו יוכל לפעול ולשנות אותו) רק הגשם". כלומר, דבר גשמי ניתן לשנות, לצור צורה ואף לכבול. אך דבר רוחני לא נתון למגבלות.

גילוי סוד הופך רוחני לגשמי

מי שמגלה סוד הופך את עולמו הרוחני לגשמי ומגושם, ובכך מכניס עצמו תחת עול השעבוד. ממילא מבאר המהר"ל כי ישראל שהם "נבדלים מן החומרי, ראוייה להם המעלה הפנימית אשר אין שם גילוי והרגש אשר שייך לגשמיות, וכאשר הם יוצאים ממעלה פנימית זו ומגלים דברים נסתרים, הרי שבזה הם יורדים ממעלתם להיות בהם ענין הגשם, והגשם יש לו השתעבדות".

בגשמיות הפומבית יש שעבוד ומפלה

ככל שעולמו של אדם פנימי יותר ומצוי בתחום הרוח, כך הוא יותר חופשי ובן חורין. אולם, אדם שמרחב ההוויה שלו גלוי ומוחצן הינו גשמי וממילא נתון לשעבוד. המהר"ל מבאר על כן בספרו "גור אריה" כי "הגאולה נמשכת ממדרגה פנימית עליונה, שאינה בגלוי, ומי שמגלה דברים הופך לגשמי ודבק במדרגה תחתונה, שהיא גלויה וחיצונית. לכן, כאשר ראה משה שיש בישראל מלשינים המגלים את סודו כי הרג את המצרי, אמר שראויים הם לשעבוד, שהרי הם גשמיים ומגלי הסוד".

כלומר, מאחר שישראל "נמשכים אחר גלוי הדברים, אמר משה: עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות, מפני שהם מגלים סוד, שזו מדרגה שפלה וגשמית החשופה לשעבוד".

האומות גשמיות ועם זאת אינן משועבדות

המהר"ל תמה, מכיוון שהשעבוד חל על מציאות גשמית, אם כן היה ראוי שהאומות יסבלו מגלות יותר מישראל, שהרי הן גשמיות יותר מישראל. מדוע אם כן ישראל גולים בין האומות ומשועבדים להם ולא להפך? ותשובתו היא כי גילוי סוד פירושו לגלות כלפי חוץ דבר שהיה קודם לכן פנימי וסודי. אבל, דבר שמעולם לא היה ראוי להיות פנימי אינו סוד, ואין בגילוי כל החצנה של דבר שראוי לשמור בפנים. אין לגזור גלות על מציאות שכל הווייתה פומבית ומגושמת. הגלות היא נחלתו

של מי שנוטל הוויה רוחנית, פנימית וסודית והופך אותה לגשמית ע"י כך שהוא מוציא אותה ומעדיף את רשות הרבים על מרחב ההוויה שלו ברשות היחיד.

נמצאנו למדים כי:

- א. ככל שעולמו הרוחני של אדם עשיר יותר, הרי שהוא מופנם יותר ומתמקד בעולמו הפנימי – הרוחני. לעומת זאת אדם גשמי הוא מוחצן וחווה דברים ע"י שיתופם עם אחרים. "רשות היחיד" שלו פומבית וגלויה.
 - ב. הרוח חופשית היא. הגשמיות נתונה לכבלים ולשעבוד.
 - ג. לכן, ככל שעולמו של אדם פנימי יותר ומצוי בתחום הרוח, כך הוא יותר חופשי ובן חורין.
 - ד. אדם שמרחב ההוויה שלו גלוי ומוחצן הינו גשמי וממילא נתון לשעבוד.
 - ה. הרוצה להיגאל מן הראוי כי ילמד צניעות מהי. מן הראוי כי ילמד לשתוק ולשמור סוד.
-

פרשת וארא

רבי יהודה ליוואי (המהר"ל) היה נותן בהם סימנים

מכת בכורות שקולה כנגד כל המכות

בהתראה שבאה לפני מכת ברד נאמר (שמות ט', י"ג-י"ד): "ויאמר ה' אל משה השכם בבקר והתיצב לפני פרעה. ואמרת אליו, כה אמר ה' אלהי העברים: שלח את עמי ויעבדוני. כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך, בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ".

מה פשר המונח "כל מגפותי" שנאמר לפני מכת הברד? רש"י מבאר: "למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". כלומר, במסגרת ההתראה על מכת ברד כבר התרה ה' בפרעה על מכת בכורות, שכונתה בתואר "כל מגפותי", מכיון שהיא שקולה בחומרתה כנגד כל המכות.

ההתראה למכת בכורות באה לפני מכת ברד

לפני מכת בכורות הייתה התראה. מדוע אם כן התרה ה' בפרעה על מכת בכורות גם בשלב הבאת מכת הברד? ובכלל, מה לברד ולמכת בכורות? מדוע ההתראה למכת בכורות נכללת במסגרת ההתראה על מכת ברד?

מהות המכות ולמה צריך לתת בהם סימנים

נראה כי כדי להבין את ההתראה שקדמה למכות מצרים, יש לעמוד על מהות המכות ותכליתן. המהר"ל בספרו גבורות ה' פרק נ"ז דן בסוגיה זו ומבאר את התוכן הפנימי של המכות, תוך שהוא מבאר את דברי המדרש המובאים בהגדה של פסח כי "רבי יהודה נתן במכות מצרים סימנים: דצ"ך, עד"ש, באח"ב". "מה חידש רבי יהודה בסימן הזה? ומה צריך לסימן הזה?"

דצ"ך עד"ש באח"ב - מסמלים שיטתיות במכות מצרים

המהר"ל מציין כי רבי יהודה ראה במכות מצרים דבר מסודר ומאורגן. מכות מצרים נחלקות לשלוש קבוצות שיש בכל אחת מהן מכה משותפת ותוכן אחד.

ואכן, המעיין ימצא כי יש במכות תהליך מחזורי: לפני מכת דם ומכת צפרדע באה התראה, ולאחריהן באה מכת כינים בלא התראה. כמו כן, לפני מכת ערוב ומכת דבר באה התראה ואחריהן באה מכת שחין בלא התראה. סדר זה חזר על עצמו ולפני מכת ברד ומכת ארבה באה התראה ואילו מכת חושך באה בלי התראה. לבסוף באה המכה האחרונה, מכת בכורות, גם כן בהתראה.

"למה היה הדבר כך? ואם תאמר שהדבר בא, שכן הקב"ה מתרה פעמיים ותו לאו, אם כן לא היה ראוי שיתרה כלל במכה הרביעית והחמישית ובכל מכות הבאות אחר כך, לאחר שהתרה בהם פעמיים בשתי המכות הראשונות?" אין זאת אלא שלכל קבוצת מכות הייתה ייחודיות משלה וערך מוסף, שלא נכלל בקבוצת המכות שקדמה לה.

על כן, יש לראות כל קבוצת מכות כיחידה העומדת בפני עצמה, שבמסגרתה התרה ה' פעמיים ולא יסף. אחר כך באה קבוצת מכות אחרת, ונדרשה שוב התראה (כפולה) כי זו יחידה חדשה של מכות.

לסדר זה, של קבוצות מכות נפרדות בנות תוכן אחיד, נתן רבי יהודה סימן דצ"ך עד"ש באח"ב.

ברם, שיש להבין את פשר הדבר. מה מייחד כל קבוצת מכות?

המכות נועדו לשרש שלושה רבדים של כפירה

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי שלוש קבוצות המכות כוונו כנגד שלושה רבדים של כפירה.

הרובד הראשון של כפירה – הוא סברה שאין אלוקים והכול מקרי, טבעי ולא מוכוון ע"י הקב"ה.

הרובד השני של כפירה – הוא סברה שיש אלוקים אך אין השגחה פרטית. לפי סברה זו, הקב"ה ברא את העולם וגם משגיח על עולמו ומנהיגו. אבל מה שקורה עם פלוני באופן פרטי אינו מעניינו של בורא רם ונישא, והוא עזב את עולמו לאחר שברא אותו, והפקידו בידי כוחות הטבע שאותם ברא.

הרובד השלישי של כפירה – הוא סברה שיש אלוקות ויש השגחה פרטית, אבל הקב"ה אינו שליט יחיד בעולמו ואין בידו לשנות סדרי עולם. יש כוחות טבע שאותם ברא הקב"ה ושהם אין הוא שולט עוד.

המכות נועדו לשרש את שלושת רבדי הכפירה הללו.

הסדרה הראשונה של המכות באה להראות כי יש אלוקים, כפי שנאמר (שמות ז', י"ז) "בזאת תדע כי אני ה'".

הסדרה השנייה של המכות באה להראות שיש השגחה פרטית, כפי שנאמר (שם ח', י"ח) "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ".

הסדרה השלישית של המכות, נועדה להראות כי אין עוד שום כוח מלבד ה' כפי שנאמר (שם ט', י"ד) "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ".

שלוש המכות הראשונות (דצ"ך) להראות שיש אלוקים

בשלוש המכות הראשונות (דם, צפרדע, כינים) לא היה פרעה מאמין שהן באו מאת ה', ולכך קרא לחרטומים שיעשו גם הם כך בכשפיהם, עד שהביא עליהם ה' את מכת כינים, שאז אמרו "אצבע אלהים היא" (שם ח', ט"ו) כלומר הם השתכנעו שהמכה היא מאת ה'.

בשלב זה הבין פרעה כי יש אלוקים בורא עולם והעולם מנוהל על ידו. עולם מתוחכם שכזה לא נברא מאליו ויש מי שברא אותו. מי שבא לאי בודד ומגלה שם שעון משוכלל מבין מיד כי דבר זה לא נברא מאליו. הקב"ה ברא את העולם והוא גם מנהל את עולמו כפי שראה פרעה בעליל בשלוש המכות הראשונות. הרובד הראשון של הכפירה נשבר אפוא מכוח שלוש המכות הראשונות.

אולם, הרובד השני של הכפירה נותר, שכן המצרים "ראו שהמכות הם כלליות בכל הארץ, ולא סברו שהשגחת ה' היא פרטית, להבדיל בין אדם לאדם לפי מעשיו".

ההבחנה בין השגחה כללית לבין השגחה פרטית

רבינו בחיי על בראשית י"ח, י"ט מבאר את ההבחנה בין השגחה כללית להשגחה פרטית כך:

השגחה כללית קובעת למשל כי יהיו בשנה מסוימת בעולמו של הקב"ה סכום מסוים של ראשי בקר ותו לא. מכאן תנבע תוצאה שכל ראשי הבקר העודפים ייספו וימותו. אבל, הקביעה אינה פרטית לגבי שור מסוים, אלא מערכתית וכלל עולמית. לעומת זאת, השגחה פרטית קובעת כי לפלוני יארע דבר מה, לאור עקרונות של שכר ועונש, כאשר הקב"ה משגיח עליו באופן פרטי. הקב"ה ער למעשיו הטובים והרעים של הפרט, דן ושופט אותו, קובע את גורלו ולאחר מכן מנהיג את עולמו כך שיארעו עם אותו פרט מאורעות מכווני מטרה, שתכליתם לתת לו שכר או עונש על מעשיו.

שלוש המכות השניות (עד"ש) להראות שיש השגחה פרטית

בשלוש המכות השניות (ערוב, דָּבָר, שחין) מוצאים אנו כי המוטיב המרכזי הוא אפליה והבדלה בין מצרים לישראל, ביחס לתוצאות הנובעות מתופעות טבע כלליות המתרחשות במצרים.

במכת ערוב נאמר: "והפליתי... ארץ גושן... למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (שמות ח', י"ח).

רבינו בחיי מבאר כי אפליה זו הייתה מפליאה מאוד, שכן כאשר באות חיות רעות ומשתלחות בבני אדם אין להן גבולות מוגדרים, ו"היה ראוי בדרך הטבע שיבואו גם בארץ גושן, כי היא מכלל ארץ מצרים, אלא שהקב"ה הפלה ביניהם בדרך הנס והפלא בשביל ישראל".

דומה לכך במכת דָּבָר נאמר (שם ט', ד') "והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל". כמו כן, מכת שחין הייתה תופעת טבע האמורה להשתלח בכל מצרים בלא הבחנה, ובכל זאת לקו בה רק המצרים. מאפליה זו בין ישראל למצרים למד פרעה, כי ה' מבדיל בהנהגת עולמו בין פרט לפרט, ומכאן שהשגחתו של הקב"ה פרטית ולא רק כללית. הרובד השני של הכפירה נעקר אף הוא.

ארבע המכות האחרונות (באח"ב) ללמד כי אין עוד מלבדו

מכות ברד, ארבה, חושך ובכורות באו ללמד את פרעה כי הקב"ה הוא יחיד ואין עוד כוחות טבע מלבדו, שכן היו אלו תופעות ייחודיות שלא היה כדוגמתן מעולם, שברור כי לא נבעו מכוחות הטבע הרגילים. אין שום גורם המסוגל לחולל כדבר הזה, והנהגת העולם מסורה רק בידי האלוקים, שאין דוגמתו. על כן נאמר במכות אלו "למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ".

כלומר "כי במכות ערוב, דבר שחין היו יודעים רק שהוא בקרב הארץ, אבל שאין כמוהו ושהוא יחיד על הכל לא היו יודעים. לפיכך, כאשר הביא עליהם הקב"ה באח"ב, מכות מופלאות שלא היו מעולם, היו מעידים שאין כמוהו עוד. כל המכות האחרונות – לא היו כמותם מעולם, שכן נאמר במכת ברד (שם ט', י"ח) "לא היה כמוהו" וכן במכת ארבה נאמר "לא היה כמוהו" (שם י', יד'), והכל מורה שמי שמביא עליהם המכה אין כמוהו, ומכל שכן חושך שהוא דבר שלא היה כמוהו. ובמכת בכורות נאמר גם כן (שם י"א, ו') "והיתה צעקה גדולה... אשר כמוהו לא נהייתה".

עשרת המכות כנגד שלושה רבדים של המציאות

המהר"ל באר כי המכות נועדו לשרש שלושה רבדים של כפירה. אולם, המהר"ל אינו מסתפק בכך ובספרו גבורות ה' פרק נ"ז מביא המהר"ל הסבר מרהיב נוסף לייחודיות של כל קבוצת מכות: "דצ"ך, עד"ש, באח"ב. לדבריו שלוש קבוצות המכות הללו גם נועדו להמחיש לפרעה את שליטת הקב"ה בשלושה ממדים של המציאות, שכן המציאות הנתפסת בחושי האדם נחלקת לשלושה רבדים: הרובד התחתון – קרקע העולם לרבות ימים ונהרות וכל אשר רוחש בהם. הרובד האמצעי – החיים המצויים בחלל העולם ואווירו. הרובד העליון – השמיים וגרמיהם.

הקב"ה שולט על שלוש מרחבי ההווה

מכות מצרים נועדו להראות לפרעה כי הקב"ה שולט על כל מרחבי ההווה, מלמטה עד למעלה.

שלוש המכות הראשונות: דם, צפרדע, כינים (דצ"ך) פעלו ברובד התחתון של העולם, שכן "היאור המצוי בקרקע העולם הפך לדם, והיאור היה משריץ צפרדעים והארץ כנים".

שלוש המכות השניות: ערוב, דבר, שחין (עד"ש) פעלו ברובד שמעל לקרקע "הערוב מן החיות הרעות השוכנות בחלל העולם, לא כמו הצפרדעים וכנים שהם במים ובעפר, ודָבַר בבהמות ושחין לאדם ולבהמות הם בחלל העולם".

שלוש המכות האחרונות: ברד, ארבה, חושך הם בשמיים, ואחר כך באה מכת בכורות, שהרי נשמת האדם עליונה היא.

באמצעות שלוש קבוצות המכות הללו, הראה אפוא הקב"ה לפרעה כי אל לו לחשוב את עצמו לאלוה, שכן בפועל הקב"ה שולט בכל מרחבי ההווה, מלמטה עד למעלה, בלא שיור.

כל קבוצת מכות היא יחידה נפרדת

לכל קבוצת מכות היה מאפיין ייחודי ותכלית נפרדת מבחינת המסר האמוני והדעה הכופרת שאותו באה לשרש, ומבחינת הרובד המציאותי שבו אירעה.

משום כך חילק רבי יהודה את המכות לשלושה חלקים, דצ"ך עד"ש באח"ב, וזה פשר הסימן שנתן. בהתאם לכך מובן מדוע בתחילת כל סדרת מכות הייתה התראה נפרדת (שנעשתה בשתי מכות) שהרי מדובר ביחידה עצמאית ונפרדת של מכות.

כמו כן מובן, כי כאשר רצה הקב"ה להביא על מצרים את מכת הברד, שהיא המכה הראשונה בסדרת המכות של באח"ב, נאמר "בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי", והייתה התראה שכללה את מכת בכורות. "חשובים כל אלו ארבעת מכות באח"ב כענין אחד" וממילא ניתן היה בפתח סדרת מכות זו להזהיר מראש מפני מה שיעלה במכה שהיא פסגתה של סדרת מכות נפרדת זאת.

הנה כי כן, מכות מצרים לא היו בגדר של תופעות טבע אקראיות שנועדו לשבור את רוחו של פרעה ולהכניס מורך בליבו הקשה. מכות מצרים היו אות לקיומה של אלוקות השולטת בכל מרחבי ההוויה, והייתה בהן תשובה ניצחת לכל סוגי הכפירה. המעיין במכות מצרים למד אפוא פרק באמונת ה', בהשגחה פרטית ובייחוד הבורא ש"אין עוד מלבדו".

פרשת בא

שכר פסיעות

שכר על ההליכה להקריב קרבן פסח

הקב"ה ציווה על בני ישראל במצרים לעשות את קרבן הפסח כהלכתו, ונאמר (שמות י"ב, כ"ח): **"וילכו ויעשו בני ישראל כאשר ציווה ה' את משה ואהרן כן עשו"**. לכאורה די היה במילה **"ויעשו"** מדוע היה צורך לומר **"וילכו"** לפני **"ויעשו"**? מבאר רש"י: **"וילכו ויעשו – אף ההליכה מנה (פרט) הכתוב, לתת שכר להליכה ושכר לעשיה"**.

כלומר, יש שכר מיוחד על הליכה לקראת עשיית המצווה של קרבן פסח, החורג מהשכר הכללי שיש בכל מצווה אחרת למי שעושה הכנות לקראת עשיית המצווה. זהו המונח של **"שכר פסיעות"**.

הדבר טעון ביאור, הן בכל מצווה יש כלל של **"לפום צערא אגרא"** (אבות ה', כ"ג) כלומר, השכר נקבע לפי הצער והיגיעה שאדם השקיע בעשיית המצווה, ולא לפי מבחן התוצאה. מה מיוחד אפוא בקרבן הפסח שהיה צורך לחדש בו כי יש בו שכר גם על המאמץ שבהליכה לקראת המצווה?

שכר פסיעות בתורה ובתפילה

הקרבן כמוהו כתפילה, שהרי כידוע תפילה באה כתחליף לקרבנות שנאמר (הושע י"ד, ג'): **"ונשלמה פרים – שפתינו"**. ואכן, את המונח **"שכר פסיעות"** נראה גם ביחס לתפילה. כמו כן נראה מושג זה ביחס לתורה. נעמוד להלן על פשר המונח **"שכר פסיעות"** ועל הגיונו.

שכר פסיעות בתורה

ביחס לתורה מצינו במשנה (אבות ה', י"ד) **"ארבע מדות בהולכי לבית המדרש, הולך ואינו עושה – שכר הליכה בידו"**. במסכת ברכות ו' עמ' ב' מצינו – אמר רבי זירא: בתחילה כשראיתי את החכמים כשהם רצים לשמוע את הדרשה בשבת אמרתי

כי הם מחללים שבת (אסור לפסוע בשבת פסיעה גסה כפי שמצינו במסכת שבת קי"ג עמ' ב'). אולם, כיוון ששמעתי את מאמר חז"ל "לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת, שנאמר (הושע י"א, י') אחרי ה' ילכו כאריה ישאג" – רץ גם אני. "אמר רבי זירא: אגרא דפרקא – ריהטא (שכר הדרשה הוא בריצה שקדמה לה)". מבאר רש"י שם: עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם – הוא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מקבלים שכר על הלימוד, שכן אינם מבינים לומר שמועה מפי רבם לאחר זמן.

שכר פסיעות בתפילה

ביחס לתפילה מצינו כי יש שכר פסיעות.

במסכת ברכות דף ו' עמ' ב': "היוצא מבית הכנסת אל יפסע פסיעה גסה (שכן נראה כמי שבורח ופורק עול). אמר אביי: לא נאמר הדבר אלא ביחס ליציאה מבית הכנסת. אבל, בהליכתו אל בית הכנסת מצווה לרוץ, שנאמר (הושע ו', ג') "נרדפה לדעת את ה'".

יתירה מכך מצינו במסכת סוטה דף כ"ב עמ' א', שם מסופר על אלמנה שהיה בית כנסת סמוך לביתה ועל אף זאת הייתה מתפללת כל יום בבית המדרש של רבי יוחנן. "אמר לה: בתי, לא בית הכנסת בשכנותך? אמרה לו: רבי, שכר פסיעות יש לי".

מה פשר השכר הניתן עבור הפסיעות

נשאלת השאלה, מדוע יש עניין בהליכה לבית כנסת מרוחק והעדפתו על בית כנסת קרוב כדי לקבל שכר פסיעות? הרי לכאורה זו סתם הליכה שלא לצורך. האם יש גם עניין ללכת במעגלים ולהאריך את הדרך סתם כך לשם קבלת "שכר פסיעות"? המהר"ל בספרו "דרך חיים" על מסכת אבות עומד על קושי זה, ותמה על דברי המשנה (אבות ה', י"ד) "ארבע מדות בהולכי לבית המדרש". לכאורה, מי שהלך לבית המדרש ולא למד, מדוע יש לו שכר בכלל? הן זו הליכת סרק? ובכלל, מה יש בה בהליכה שמוסיף שכר ללומד התורה? במה עדיף הוא ההולך ללמוד תורה על מי שלמד בלי ללכת?

שכר פסיעות אינו קיים בשאר המצוות

המהר"ל בספרו נתיבות עולם (נתיב העבודה פרק ה') מביא את הסוגיה במסכת סוטה דף כ"ב עמ' א', אודות האלמנה שהתפללה בבית כנסת מרוחק ולא בבית כנסת קרוב, כדי לקבל שכר פסיעות וכותב: "נראה כי אין הדין הזה של שכר פסיעות חל

לגבי סוכה. אם יש שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, אין מצווה ללכת אל הסוכה הרחוקה. רק לגבי בית הכנסת ובית המדרש נאמר כי יש ללכת". המהר"ל תמה מדוע יש בתפילה ובתורה שכר פסיעות, שאינו קיים ביחס לשאר המצוות? מדוע שונה היא הליכה ללמוד תורה מאשר הליכה לעשיית שאר מצוות, ומי שהלך לתת צדקה ולא נתן אין שכר הליכה בידו?

שכר פסיעות בתפילה ותורה שכן עניינם עמידה לפני ה'

הטעם להבחנה בין כל המצוות לבין תפילה ותורה מבואר ע"י המהר"ל שם, כי התפילה היא מעמד שבו אדם נחשב כעומד "לפני ה'!" כך מצינו במסכת ברכות כ"ח ע"ב 'כשאתם מתפללים – דעו לפני מי אתם עומדים". מהותה של תפילה היא אפוא דבקות והתקרבות אל ה'. הוא הדין ביחס ללימוד תורה כפי שמצינו במשנה באבות ג', משנה ו': "עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם... ואפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שנאמר (שמות כ', כ"א) 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך'". על כן, גם ההליכה לקראת המצווה כמוה כפעולה של התקרבות אל ה' "כי ה' מצוי בבית הכנסת כמו שאמרו חז"ל (מגילה כ"ט ע"א) כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל ה' להיות לו דביקות בה".

כיסופים וערגה של אדם ממרחק יוצרים קרבה

המהר"ל מוסיף ומבאר "וידוע, כי המתנועע אל דבר – דבק המתנועע יותר ממי שהוא קרוב לו כבר, כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחיבור גמור".

פשר הדבר הוא, כי כאשר אדם נכסף ומשתוקק למשהו, הרי שתהליך ההתקרבות עצמו יוצר קרבה נפשית שהיא חיבור חזק מזה הקיים אצל מי שכבר הגיע לדבר.

הליכה לתפילה ולתורה היא מעשה של התקרבות

על כן, לגבי תפילה ותורה שמהותן היא התחברות אל ה' נמצא כי גם ההליכה אל בית הכנסת ובית המדרש היא מעשה של התקרבות אל ה', שהרי הכיסופים והערגה קיימים כבר בשעת ההליכה. אדרבה, ככל שההליכה גדולה יותר, אותה הוא כי הערגה גדולה יותר.

המהר"ל מביא את דברי המדרש (ילקוט שמעוני משלי תת"ק) כי הקב"ה מונה את פסיעותיו של האדם הבא לבית הכנסת להתפלל ונותן לו שכר עבורן, ומציין כי

לכל פסיעה יש חשיבות "כי אם הולך מרחוק הרי זה מורה שיש למתפלל דביקות גדולה יותר בה". מי שגומע מרחקים כדי להתקרב אל ה' מבטא שאיפה גדולה וזהו המונח של "שכר פסיעות".

הסבר ההבחנה בין תורה ותפילה לשאר המצוות

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על ראש השנה, מאמר ה', מביא את דברי המהר"ל הללו ומציין כי דברי המהר"ל נכתבו בקיצור רב "ולנו אין הדברים הקצרים מספיקים להבהרת ענין זה". על כן מוסיף הרב הוטנר ומבאר, כי ההבחנה של המהר"ל מבוססת על השוני בין המהות של קרבת אלוקים הקיימת בעת עבודת ה' בכלל מעשי המצוות, לבין קרבת אלוקים המתבטאת בעבודת התפילה. קרבת אלוקים של שאר המצוות היא **תוצאה** ממעשה מצווה שיש בו קיום רצון ה'. לעומת זאת בתפילה, קרבת אלוקים היא המצב **הקודם** לתפילה, שנקבע כתנאי מקדמי לקיומה.

זאת ועוד, גם לאחר שאדם סיים להתפלל "כל זמן שלא עקר את רגליו הרי הוא כעומד באמצע התפלה ונחשב כמי שממשיך לעמוד לפני המלך". אכן, לאחר שסיים להתפלל נגמרה מצוותו, בכל זאת הרי הוא עדיין עומד לפני המלך. דבר זה לא קיים בשאר המצוות, שכן קרבת אלוקים של שאר המצוות טמון בקיומן, מה שאין כן בתפילה שהיא מצד עצמה מעשה של קרבת אלוקים. על כן צריכים אנו לפעולה מיוחדת כגון עקירת הרגליים לבטל מצב זה של קרבת אלוקים הנוצר על ידי מעשה התפילה.

בית כנסת כמקום תפילה וכמקום קרבה אל ה'

מכוח ההבנה של מצוות התפילה כפועל יוצא של עמידה לפני ה', מבאר רבי יצחק הוטנר את הגדרתה של קדושת בית הכנסת. בית כנסת אינו רק מקום מיוחד לקיום מצוות תפילה אלא מקום מיוחד לעמידה "לפני המלך" ויצירת מצב של קרבת אלוקים. לכן, מי שהולך לבית הכנסת לא הולך רק לעשות מצווה אלא הולך לעמוד לפני ה'. בהתאם לכך ברורה ההבחנה בין ההליכה לסוכה לבין ההליכה לבית הכנסת, שכן ההולך לסוכה פוסע לקיים מצווה. לעומת זאת, מי שהולך לבית הכנסת הולך אל ה' ומתקרב אליו כבר בהליכתו. ההליכה לבית הכנסת היא אפוא הליכה למקום של קרבת אלוקים והיא עצמה מעשה של התקרבות אל ה'.

לימוד תורה הוא ליבת הקרבה אל ה'

הרב הוטנר ממשיך ומבאר, כי כשם שיש הבחנה בין קרבת אלוקים של קיום כלל מצוות ה' לבין קרבת אלוקים בתפילה, כן יש להבחין בין כלל המצוות לבין קרבת אלוקים של לימוד תורה. "התעסקות במצוות פירושה השתייכות לרצונו של ה', ואילו התעסקות בתורה פירושה השתייכות לחכמתו של מקום הגנוזה בתוך רצונו". כלומר, אדם העושה מצוות מקיים את רצון המצוה. אבל, הלומד תורה מבין את רצון המצוה ומתחבר אליו. לימוד תורה הוא אפוא ליבת הקרבה אל ה' בטהרתה. ממילא, מי שהולך ללמוד תורה הולך כדי להתקרב אל ה' בדרך המובהקת ביותר של דבקות בה' וממילא יש לו שכר על פסיעותיו.

הנה כי כן, המונח "שכר פסיעות" ייחודי לתורה ותפילה. תורה וכן קרבן ותפילה הם מעשים שבשיאם האדם ניצב "לפני ה'". קרוב אל בוראו ומצוי במחיצתו. בתהליך של קרבה אל ה' ברור כי גם ההליכה לקראת היא בגדר של התקרבות אל ה'. אדרבה, ככל שהפסיעות רבות יותר כן מבטאות הן ערגה ושאיפה גדולה יותר לקרבת אלוקים. זהו פשרו של המונח "שכר פסיעות".

טעמה של הזריזות בעשיית מצווה

אין מחמיצים את המצוות – אם באה לידך מצווה עשה אותה מיד
 חז"ל (מכילתא פרשת בא) דורשים את הפסוק (שמות י"ב, י"ז): "ושמרתם את המצוות"
 כאילו נאמר בו ושמרתם את המצוות", ללמדך כי "כדרך שאין מחמיצים את
 המצה כך אין מחמיצים את המצווה אלא אם באה מצווה לידך עשה אותה מיד".
 מהשוואה זו עולה, כי העדר זריזות אינו העדר מעלה אלא זהו חיסרון הפוגם
 במצווה, עד כי מצווה שנעשתה שלא בזריזות היא מעין חמץ בפסח.

מדוע מהווים להט הנשמה זריזות המעשה תנאי לעשיית מצווה
 המהר"ל בספרו "גור אריה" מתייחס להשוואה שעורכים חז"ל בין מצות למצוות,
 שהרי לכאורה מה הקשר בין השניים? מדוע מהווים להט הנשמה זריזות המעשה
 תנאי לעשיית מצווה? שמא אדרבה, יש להעריך את האדם על כי עשה מעשה
 במתינות? ושמא יש להעריך את עושה המצווה כי עשה אותה על אף עייפות
 וכבדות גופו הטבעית? הן העצלות והכבדות הם מצבו הטבעי של האדם, והרמח"ל
 ב"מסילת ישרים" פרק ו' מבאר כי טבע האדם כבד מכיוון שהוא עשוי מעפר,
 שדרכו להימשך מטה ולנות. ממילא, אם אדם עושה מצווה, למרות שאין רוח בו,
 מה לנו כי נלין עליו ואף נגדיר את עשייתו כפגומה?

פעולת ה' מתבצעת בלי שיהוי וכך במקביל מצוות האדם
 הסברו של המהר"ל מניח יסוד מרהיב. המהר"ל מבאר כי "התורה אסרה חמץ
 מפני שהקב"ה נגלה לבני ישראל בעת יציאת מצרים, ומאחר שנגלה עליהם אין
 כאן עיכוב, כי מעשיו (של הקב"ה) נעשים מיד, בלא כל שיהוי. לכך ציווה ה' שאין
 מחמיצים את המצה. בדומה לכך, "מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה", כי מצווה היא
 דבר ה' שמוטל על האדם לעשותו לאלתר, בלי שיהוי כלשהו. זאת להבדיל מדברים
 של חול שהם גשמיים ונתונים לעיתוי של הזמן הנכון. על כן, אם האדם "מחמיץ
 את המצווה, הרי שהוא פוגם את המצווה, כאילו היא דבר שהוא תחת הזמן".

הסברו של הרב הוטנר – ממד הזמן הוא הבריאה הראשונה
 הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" (על פסח מאמר א'), מבאר את הדברים כדלהלן:
 הבריאה הראשונה שנוצרה בעולם היא הזמן, שנאמר "ברא אלוקים".
 אלוקים ברא את הראשית וזו הבריאה הראשונה. התהוות המונח "ראשית"

משמעו בריאת התבנית שבמסגרתה תופס המוח האנושי את המציאות, תוך עיבודה למונחים של "עבר, הווה, עתיד". מסגרת מחשבתית זו של זמן, נבראה כיצירה הראשונה של בריאת העולם.

ארבעה ממדים לכל דבר גשמי

לכל דבר גשמי שנברא במסגרת הבריאה, יש **ארבעה** ממדים: שלושה ממדים גשמיים (אורך, רוחב, גובה) וממד רביעי – של זמן, שבו הוא מתהווה ומתקיים. ארבעה ממדים אלה אינם אלא מגבלות התחומות את ההווה לתוך משבצת של זמן ומקום.

אנו, קרוצי החומר, נתונים למגבלות של זמן ומקום בהשגתנו השכלית, ולכן אנו מנסים לקטלג ולשבץ גם את המציאות הרוחנית לממדים של זמן ומקום. אך בפועל, בדברים המבטאים ממד רוחני לא שולטים מגבלות פיסיות, ואדם חש כי דברים רוחניים חורגים בפועל מתחומי המגבלות של ההשגה האנושית.

מציאות רוחנית היא מופשטת ובלתי מוגבלת

מציאות רוחנית היא מופשטת ובלתי מוגבלת וכשם שאין לה ממדים פיסיים, כך אין לה ממד של זמן. כמו כן, ביחס לתחומי המקום מצינו במשנה באבות (ה', ה') כי בבית המקדש היו "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים". במסכת יומא דף כ"א עמ' א' אף מצינו "מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון אינו מן המידה". כלומר, ארון הברית היה מופשט ולא נתפס במונחי הווה של מקום.

עשיית מצווה כמציאות רוחנית מופשטת

עשיית מצווה ע"י האדם היא עשייה גשמית, אך תכליתה רוחנית. מבחינת מהותה היא הייתה אמורה על כן להיות משוללת ממד של זמן. רק מכיוון שפעולה זאת נעשית על ידי האדם בכליו הגשמיים (גופו) מן ההכרח שתוגדר במסגרות של זמן.

המהירות בעשיית מצווה באה לצמצם את ממד הזמן

אדם העושה מצווה שואף להיבט הרוחני שלה וממילא חותר מטבע הדברים לפרוץ את מסגרת הזמן ולצמצם אותה למינימום האפשרי. על כן, הנשמה מאיצה באדם לרוץ ולעשות את מעשה המצווה בלא כל שיהוי, ולעשותה בזריזות ובמהירות. המהירות בעשייה באה לצמצם את ממד הזמן למינימום האפשרי, ונובעת מתוך

שאיפה של החלק הרוחני שבאדם לפרוץ כליל את מסגרות הזמן, שאינן ראויות לעשייה רוחנית שהיא במהותה מופשטת ולא מוגבלת.

מהותה של דרישת הזריזות בעשיית מעשה מצווה

הריצה לדבר מצווה אינה זריזות פיסית גרידא, שתכליתה להספיק כמה שיותר מעשים פיסיים בכמה שפחות זמן. עסקינן בשאיפה אחרת. רוחנית. לפרוץ את מסגרות הזמן כמתחייב מרוחניותו של המעשה. על כן, מי שעושה מעשה מצווה מתוך עצלות – מחמיץ את תוכן המצווה כמעשה רוחני ופוגם במהותה.

הנה כי כן, להט הנשמה וזריזות המעשה בעשיית מצווה, נובעים משאיפתה הטבעית של הנשמה לחזור לכור מחצבתה הרוחני. אדם העושה מצווה שואף לפרוץ את מסגרת הזמן שהוא נתון בה בעולמו הפיסי. משום כך מובן כי עצלות מחמיצה את תוכן המצווה.

פרשת בשלח

מהותה של קריעת ים סוף

מה מיוחד ויוצא דופן בקריעת ים סוף

הרב חיים בן עטר בספרו "אור החיים" (שמות י"ד, כ"ז) מקשה, מדוע יש התפעמות ויוצאת דופן מקריעת ים סוף ונאמרה על כך שירה? הן מצינו שהירדן נקרע בפני יעקב אבינו ורש"י אומר (בראשית ל"ב, י"א) "נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן". כמו כן, נקרע הירדן בפני יהושע בן נון ובני ישראל בכניסתם לארץ (יהושע פרק ג'). בגמרא במסכת חולין דף ז' עמ' א' מצינו כי רבי פנחס בן יאיר הלך לפדיון שבויים ונצרך לעבור בנהר בשם "גינאי". אמר רבי פנחס לנהר: "חלוק לי מימך ואעבור בך" – והנהר נחלק לשניים. אם כן, אין זו תופעה חד פעמית ויוצאת דופן. על מה ולמה נקבעה שירה רק במקרה זה של קריעת ים סוף?

בקריעת ים סוף נבקעו לשניים כל מים שבעולם

משה נטה ידו על ים סוף ונאמר (שמות י"ד, כ"א): "ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". לכאורה היה צריך לומר "ויבקע הים". למה נאמר "ויבקעו המים"?

אומר רש"י כי אכן לא רק ים סוף נבקע אלא "ויבקעו המים" – כל מים שבעולם. מקור הדברים במדרש מכילתא (מסכתא דויהי פרשה ד') "אף המים שבבורות ושבמערות ושבכד ושבכוס ושבצלוחית ושבחבית נבקעו, שנאמר 'ויבקעו המים'. אף המים העליונים והתחתונים נבקעו. וכשחזרו מימי ים סוף למקומם, חזרו למקומם כל המים שבעולם שנאמר (שמות י"ד, כ"ח) 'וישובו המים' (ולא נאמר 'וישוב הים') מלמד שכל מים שבעולם חזרו להם למקומם".

לשם מה נקרעו כל המים שבעולם

אנו מבינים היטב את המטרה של קריעת ים סוף, שהרי בני ישראל היו צריכים לעבור דרך הים, לאחר שמצרים רדפו אחריהם. אבל, מה המטרה של קריעת

כל מים שבעולם, לרבות מים שבכד ושכוס, שבצלוחית ושבחבית ואף המים העליונים שברקיע?

בקריעת ים סוף לקה יסוד המים שבעולם

מבאר המהר"ל בספרו "גור אריה": "אבל עיקר הפירוש, כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' (קהלת א', ז). למה הים דומה – ללב האדם, וכאשר נלקה הלב – שהוא יסוד כל האיברים – נלקה עמו הכול. לכן, כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, לקו כל המים שבעולם עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם לקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו". כלומר, לא רק ים סוף לקה, אלא כדי שייבקע הים לקה יסוד המים שבעולם, שהוא אחד מארבעת יסודות הבריאה: אש, רוח, מים, עפר (כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ד' הלכה א' כי אלו "יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע").

בקיעת ים סוף שונה מנס בקיעת הירדן בכך שיסוד המים נבקע

בהתאם לחידוש זה, מיושבת קושיית "אור החיים", שכן בעת בקיעת הירדן או נהר גינאי, הייתה זו רק תזוזה של המים בנהר ספציפי זה, ברגע אחד מסוים. אבל, בקריעת ים סוף, קרה דבר שלא קרה מעולם, כאשר יסוד המים שבעולם נבקע לשניים, כך שכל המים שבעולם נבקעו. ברם, חזרנו לשאלת המוצא, מדוע היה צריך נס שבו יסוד המים שבעולם נחלק? מה התועלת בכך להצלת ישראל ממצרים? כדי להבין עניין זה נעמוד על ביאור המהר"ל למונח מים ולמה שמונח זה מבטא ומסמל.

משה הוא ההפך ממים

השם משה לא היה השם המקורי שנתנו לו אביו ואמו. היה לו שם אחר. אך התורה בחרה לקרוא לו בשם משה שנתנה לו בתיה בת פרעה כפי שנאמר (שמות ב', י'): "ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו". שמו של אדם מאפיין אותו ומצביע על מהותו. בקורות חיו של משה יש פרט לפיו הוא נמשה מן המים. אבל, האם פרט זה מאפיין את משה ומצביע על מהותו? ובכלל מדוע מי שנמשה מן המים נקרא משה ולא משוי?

המהר"ל בספרו "גבורות ה'" (פרק י"ח) מבאר: "ואומר אני, כי שמו של משה הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים". כלומר, משה במהותו הוא – ההפך מיסוד המים. ובכן, מהו יסוד המים?

מים חומר בהווייתו בלא צורה

יש חומר ויש צורה. חומר מבטא מציאות מגושמת, ואילו הצורה, מלשון צר, תוחמת את גבולות החומר. הצורה נותנת לחומר משמעות. לכל חומר ניתנת משמעות באמצעות הצורה שלו. אבל, יש חומר אחד שהוא נעדר צורה והוא – המים. למים אין צורה משל עצמם. למים אין טעם ואין צבע (אלא אם הם קופאים ומקבלים צורה). המים הם החומר בכל תפארתו והווייתו בלא איזון של צורה. אומר המהר"ל "המים אין להם צורה גמורה ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות נובעת מכח הצורה המאחדת את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים שהם בלי צורה – מקוימת בלשון רבים".

מה ומים – בהיעדר צורה

למים אין צורה. ובכן מעניין הדבר כי כאשר רוצים להגיד על משהו שהוא נעדר מהות ברורה אומרים אנו "מה". מים ומה – מבטאים שניהם העדר צורה. וכך הדבר כמעט בשפות רבות.

באנגלית what (מה) ו־water (מים);

בגרמנית Was (מה) ו־Wasser (מים);

בצרפתית Quoi (מה) ו־Acqua (מים).

משה הוא הצורה בהתגלמותה

המהר"ל מציין כי משה שונה תכלית השוני מן המים, שכן הוא אדם מופשט, שכולו רוח וכולו צורה – ההפך הגמור מן המים שהם חומר בכל הווייתו ודבר נעדר צורה לחלוטין. על כן נקרא הוא "משה" כמי שבמהותו מובדל ומופרד מן המושג "מים" המבטא חומר וחומריות.

ובלשון המהר"ל:

"מעלת משה רבנו היא מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. לכך היה משה רבנו ענין צורה בלבד מבלי חומר, והמים הם להפך. והיה משה הפך להם שהוא צורה נבדלת".

משה ולא משוי כי הוא מלמד אחרים להיות צורה ולא חומר

המהר"ל ממשיך וטווה קו זה ומבהיר כי מפני זה נקרא "משה" ולא משוי, שכן משה מושך אחרים ומושה אותם מן המים. הוא לא רק משוי בעצמו מן המים אלא מושה את כלל ישראל ומפרידם מיסוד המים. השם "משה" מבטא אם כן את מהותו של מי שמלמד את עמו ומנהיגם להיות משויים מן המים ומובדלים מן החומר.

מצרים מבטאים את החומריות בהווייתה

המהר"ל בספרו "גבורות השם" פרק ד' מבאר את סוד כוחם של המצרים לשעבד את ישראל:

"כאשר גזר ה' שעבוד על זרע אברהם, לא היה ראוי השעבוד אלא לאומה זו (המצרים) שהם הפכים להם. וזה תמצא במצרים שהם הפך האומה הקדושה, מפני שהמצרים נמשלים לחומר וישראל לצורה הנבדלת, והחומר והצורה במה שזה חומרי וזה נבדל מן החומר הם הפכים כמו שהתבאר, לכך היו בכל ענין שלהם הפכים".

כלומר, ישראל מבטאים את הממד הרוחני (צורה) ואילו מצרים מבטאים את הממד הגשמי (החומר) ולכן כאשר ישראל השתעבדו לאומה אחרת, נבחרה לכך מצרים, שהיא ההפך הגמור מישראל, בהיותם רק חומר בלא צורה כלל.

יציאת מצרים היא ביטול החומריות והעדפת הצורה

יציאת מצרים היא שידוד החומר על ידי הצורה כך שהרוח גוברת על הגשם. לכן, ההשלמה של יציאת מצרים התבטאה בקריעת ים סוף, שבו נבקע יסוד המים המבטא את החומר בהווייתו, ונסוג מפני הצורה, כאשר "המים להם חומה מימינם ומשמאלם".

כך מבאר המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק מ': "ישראל מפני הענין האלהי שקנו ישראל ביציאת מצרים נדחה הים ונעשה יבשה... ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלהית... יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, ולפיכך המצרים שהם הפכים שנמשלו לחומר, היו מתנגדים לישראל. תחלה משלו המצרים על ישראל כאשר החומר הוא עיקר בראשיתו ותחילתו. אך בסופו ייחלש החומר ותתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים שהם החומר ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר".

קריעת ים סוף היא ביטול החומריות כמו יציאת מצרים

המהר"ל מבאר כי "כאשר יצאו בני ישראל ממצרים היו גם המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים. כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה והם קרובים אל החומר ונוטים אליו. לפיכך, המים מתנגדים אל ישראל, וכמו שמשלו בני ישראל על מצרים על ידי מכות, כך גם נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר".

קריעת ים סוף – קריעת יסוד המים החומריים

קריעת ים סוף אינה מתבטאת אפוא רק בכבישת דרך למעבר בני ישראל והתגברות על מכשול ימי פיסית בעת יציאתם ממצרים. קריעת ים סוף מבטאת את הניצחון של הרוח על החומר, ושל הצורה על היסוד החומרי המתבטא במים. אין תמה אפוא, כי לא רק ים סוף נבקע אלא כל המים שבעולם נבקעו, ואף מים שבכוס ובצלוחית וברקיע נבקעו. יסוד המים הכללי הוא שנחלק לשניים, שכן הגשם נכבש ע"י הרוח והחומר קיבל צורה.

בני ישראל מכונים עברים מלשון עבר ים

עם ישראל הוא עם הרוח ומבטא את שלטון הצורה על החומר. ממילא, מבאר המהר"ל, מובנים דברי המדרש (שמות רבה ג', ח') כי משום כך נקרא עם ישראל בשם "עברים". "רצה לומר 'עבר-ים', פירוש שיש לקרוא לישראל שם על מעברם בים".

הנה כי כן, המעבר בים סוף אינו מאורע בעלמא, אלא מבטא את מהות מעלתם של ישראל כמי שיצאו מן המים שהם ההוויה הגשמית והחומרית, והמעבר לצורה ולרוחניות.

פרשת יתרו

נקודת ההבדל בין ישראל לעמים

עצת יתרו למשה להאציל סמכויות

יתרו הציע הצעת ייעול למערכת המשפט שניהל משה, ונאמר בתורה (שמות י"ח, כ"א-כ"ג): "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע, ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות. ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך, וכל הדבר הקטן ישפטו הם, והקל מעליך ונשאו איתך. אם את הדבר הזה תעשה וציווך אלהים ויכלת עמוד וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום".

מה החידוש הגדול בעצת יתרו ומדוע לא ראה זאת משה

ובכן, מה היה החידוש הגדול שחידש יתרו? ממה נפשך: אם סבר משה כי יש ערך מוסף בכך שהוא עצמו ידון את העם בכל דבר ועניין, כיצד התקבלה עצתו של יתרו? מאידך גיסא, אם אפשר להאציל סמכויות לדיינים אחרים ואין בכך כדי לפגום במאומה, הרי שלא ברור מדוע היה צריך את יתרו שיחדש זאת, שהרי פשיטא כי כך ראוי לנהוג כדי לייעל את מערכת עשיית הדין ולמנוע עינוי דין? יתירה מכך, כאשר יתרו ביקש לפרוש חזרה לביתו, הפציר בו משה להישאר ואמר לו (במדבר י', ל"א): "אל נא תעזוב אותנו כי על כן ידעת חנותנו במדבר והיית לנו לעיניים". מבאר הרשב"ם: "ידעת ונתת על לב צרכינו בעת חנייתנו במדבר, וגם היית לנו לעיניים לתת לנו עצה טובה כפי שנאמר בפרשת יתרו, דוגמת עיניים היית לעיור". מכאן כי כולם היו עיוורים ורק יתרו ראה את מה שכולם לא היו מסוגלים לראות. למה?

מהותו של יתרו – העצה שנתן

זאת ועוד, ביחס לפרשה זו אומרים חז"ל (שמות רבה כ"ז, ח'): "שבעה שמות היו ליתרו... יתרו, שייתר פרשה אחת בתורה, שהיא פרשת 'ואתה תחזה מכל העם'".

מדרש זה מעורר תמיהה, שכן שמו של אדם מלמד על מהותו. ובכן, האם העובדה שיתרו נתן פעם אחת עצה טובה מגדירה את כל מהותו הפנימית ומתבטאת בשם שניתן לו לדורי דורות?

מדוע קשים גרים לישראל כספחת

המהר"ל בהקדמתו לדרוש על התורה מבאר את התופעה של יתרו לאור באור מושג הגרות בכללותו, שכן "יתרו נקרא הגר הראשון שהוא יתר ותוספת על ישראל". בהקשר זה מביא המהר"ל את דברי הגמרא ביבמות דף מ"ז עמ' ב': "אמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת". בפשטות המילה ספחת מתארת נגע בעור, והראשונים מבארים אמירה קשה זו בכמה אופנים. רש"י פירש: כי קשים גרים לישראל מפני שאינם בקיאים בדקדוקי מצוות וישראל למדים מהם.

תוספות כתבו: "משום שאין השכינה שורה אלא רק על משפחות מיוחסות", כמו כן הביאו דעה נוספת לפיה: "ביותר הוזהרו ישראל על הגרים שלא לצער אותם", ויש חשש כי לא יעמדו בציוויים חמורים אלה. אולם, המהר"ל מציין "לפי דעתי אין צריך לכל זה". הסברו של המהר"ל למונח ספחת אינו נגע בעור אלא נספח ותוספת שלא הייתה מלכתחילה ואינה מעיקר הדבר. ובכן, מה קשה בכך שיש תוספת שלא הייתה במקור?

ספחת היא תוספת הפוגמת בדמות הצלם

המהר"ל מבאר כי האדם בצלמו ובתבניתו הוא שלם "אין תוספת עליו ואין גרעון בו כלל".

מום הוא פגם בשלמות הצורה. פגם עלול להיגרם בשני אופנים: האופן האחד, כאשר חסר לאדם איבר מסוים. האופן השני, כאשר יש לו איבר נוסף ומיותר, כפי שציינו חז"ל כי "כל יתר כחסר דמי". המונח ספחת מבטא אפוא מום, שכן כל תוספת פוגמת בשלמות הצורה.

גרים כספחת – כי הם מבטלים צורת ישראל מצד עצם צורתם

המהר"ל מבאר כי "ישראל נקראים בתואר 'אדם', והגר הוא תוספת עליהם". "לכך נקרא הגר ספחת, שהיא תוספת הטפלה לאדם ומבטלת את עיקר תואר צלמו עד שאינו נחשב אדם שלם". כלומר, עצם קיומה של תוספת שלא הייתה במקור

גורעת משלמות הצורה המקורית, כפי שאצל אדם מום מתבטא הן בחיסרון של איבר, והן בתוספת של איבר לדמות המקורית. ברם, מבחינה מהותית יש להבין, במה נפגם הצלם של עם ישראל, בכך שמתווסף גר לשורותיו?

התוספת מלמדת על ההגדרה של העיקר

המהר"ל מבאר כי "כאשר ימצאו גרים בישראל הם נוספים עליהם נמצא כי כאילו ישראל חסרים, כי הם מבטלים צורת ישראל, ממה שהם ראויים מצד עצם צורתם שבחר בהם ה'". במה מתבטלת צורת ישראל? משיב המהר"ל, כי לכאורה "אין ספק שכל הטוב שזוכים לו ישראל נובע מכך שהם בני אברהם יצחק ויעקב, או מצד זה שהם העם אשר בחר בו האלוקים. והגרים מבטלים דבר זה". כלומר, לכאורה ניתן היה לסבור כי היהדות היא "לאום" כשאר האומות, וייחודו של עם ישראל בהיותם צאצאים ביולוגיים של שלוש האבות, או שניתן היה לסבור כי מעלת ישראל נובעת בהיותם העם שקיבל תורה מסיני. ברם, כאשר מצטרף גר שאינו מזרע אברהם יצחק ויעקב, ואשר אבותיו לא קיבלו תורה מסיני והנה גם הוא מקבל את התואר "יהודי" ואינו שונה במאומה מיהודי מדור דור, אות הוא כי סגולת ישראל אינה תלויה במקורם הגזעי או בלאומיותם. הצלם הלאומי מתבטל אפוא בכך שניתן לצרף גרים, והגדרת ייחודו של עם ישראל מחייבת חשיבה מחדש.

הדמיון הכללי מדגיש את נקודת השוני

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" (פורים, עניין ו') ביאר כי כדי שנוכל להבחין בין שני דברים, יש לבדוד את נקודת ההבחנה, ולבטל כל שוני אחר. כך למשל, כאשר אנו רוצים ללמד ילד להבחין בין צבעים שונים עלינו להשתמש בעצמים שאין ביניהם שום הבדל אחר מלבד הצבע. אם ניקח עגבנייה אדומה ומלפפון ירוק ונלמד את הילד: זה אדום וזה ירוק, עלול הילד לחשוב בטעות שלעגבנייה קוראים אדום ולמלפפון קוראים ירוק. רק אם ניקח שני דברים שהמבדיל ביניהם הוא רק הצבע יבין הילד ששינוי השמות מתייחס אל שינוי הצבעים בלבד, ולא אל שינוי העצמים.

כך מבהיר הרב הוטנר את הדין ביום הכיפורים לקחת שני שעירים זהים, שביניהם נערך גורל: אחד לה' ואחד לעזאזל. לפי ההלכה שני השעירים הללו לה' ולעזאזל, צריכים להיות "שוים בקומה, במראה, ובדמים" (מחיר רכישתם), כי "דווקא כאן,

במקום ההבדלה המוחלטת במלא תקיפותה – נמצאת לנו עבודת ההשוואה במלא דקדוק חומרית, כי לפי גודל הריבוי של השטחים החיצוניים אשר השוויון תופס בהם, כן לעומת זה, הולכת היא הבדלת ההגדרה וחודרת למעמקים יותר גנוזים". לאמור, כאשר אנו באים להבחין בין שני הפכים בנקודת הליבה שבה הם שונים ומנוגדים זה לזה, עלינו להראות שבכל שאר הפרטים הם זהים, וכך יובן ההבדל בנקודת השוני האמיתית.

השוני בין ישראל לעמים אינו חיצוני

הרב הוטנר מוסיף ומבהיר כי "השעיר הקדום לשני שעירי יום כפור הללו, הוא האיש השעיר הראשון, הלא הוא 'עשיו איש שעיר'. ההבדלה בין השעיר הזה ובין אחיו, יעקב, צריכה לחדור לשכבה העמוקה ביותר השרויה מתחת לכל מיני הדמיון וסוגי השוויון השולטים בכל השטחים העליונים הצפים על גביו של עומק הבדלה זה. הכתוב צווח ואומר (מלאכי א', ב'-ג): 'הלא אח עשו ליעקב... ואוהב את יעקב. ואת עשו שנאתי'. כלומר, תהומיות ההבדלה שבין עשיו ליעקב מתבררת דווקא לנוכח עוצמת ההכרה באחוה ובדמיון שביניהם".

אכן, ה' אומר לרבקה (בראשית כ"ה, כ"ג): "שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו" ומבאר רש"י: "אלו אנטונינוס ורבי". הפסוק בא לציין את ההבדל והשוני שבין תאומיה של רבקה, כפי שאומר רש"י: "מן המעיים הם נפרדים, זה לרשעו וזה לתומו". היה לכאורה ראוי להביא כדוגמא לשוני זה את המן הרשע, או את טיטוס הרשע וכיו"ב, ולהציבו כניגוד מוחלט לרבי יהודה הנשיא. לעומת זאת, הדוגמא של אנטונינוס אינה מייצגת, שהרי במדרש נאמר כי הוא "לא היה עושה מעשי עשיו, אלא היה צדיק ומזומן לחיי העולם הבא". אין זאת אלא, שאדרבא, היא הנותנת, ההבדל האמיתי בין עשיו לבין יעקב ניכר ביחס למי שבכל אורחותיו האחרים דומה לו ונראה כאחיו התאום.

הרב הוטנר ציין על כן בספרו "פחד יצחק" (חנוכה מאמר ו', י) כי האומות ניסו לתרגם את התורה ליוונית, שכן "מחיקת ההבדלה בין חכמת התורה לשאר חכמות, היא ממילא גם מחיקת ההבדלה בין ישראל לעמים".

אין אומתנו אומה אלא – בתורתה

הגרים מוגדרים כספחת (תוספת) הפוגמת בהגדרת צלם האומה כלאום ומחייבת הבחנה בנקודת השוני היחידה הקיימת. ובכן, מהי נקודה זו? מהי נקודת ההבדל בין יעקב לעשיו מהי ההגדרה של עם ישראל, אם אינו מאופיין כלאום, ונספחים

אליו גרים שאינם בני אברהם יצחק ויעקב, ושאבותיהם לא נבחרו ע"י ה' בהר סיני? המהר"ל מבאר כי ההבחנה היא בנקודת ההבדל שבין שעיר לה' לבין שעיר לעזאזל. שניהם שעירים זהים. השוני אינו בשעיר, אלא בתכלית קיומו. בדומה לכך, ההבדל בין ישראל לעמים מתבטא בדבר אחד בלבד – קבלת עול מלכות שמיים.

חידושו של יתרו שהמהות אינה תלויה במקור ובחיצוניות

בהתאם לכך מבאר המהר"ל את חידושו של יתרו. מי שקיבל תורה ממשה, סבור היה כי סגולת התורה נעוצה בכלי הקיבול שלה, ויש סגולה מיוחדת ללמוד תורה ממשה עצמו שישב לדין וילמד כיצד ליישם את משפטי התורה בכל מקרה ומקרה. אבל, יתרו היה גר. הוא ראה את אשר עיני האחרים לא יכלו לראות, כי סגולתו של עם ישראל קיימת גם אצל גר, שאינו מבני אברהם יצחק ויעקב ושאבותיו לא נכחו במעמד הר סיני. דין אחד לישראל ולגר, אם אך קיבל עליו תורה ומצוות. ספחת זו מלמדת על המהות. אם כן נמצא כי הכלי אינו משפיע על התוכן. לכן, אפשר להאציל סמכויות ותורת ה' היא תורת אמת שלגביה נקבע "קבל האמת ממי שאמרה". אדרבה, "משה קיבל תורה מסיני ומסרה". ממילא, דין תורה מתקיים גם כשהוא נלמד ומיושם מפיהם של אנשים שאינם מגיעים לדרגתו של משה בעצמו. שמו של יתרו ומהותו מתבטאים אפוא בעצה שנתן, שכן דווקא מכוח היותו הגר הראשון אחרי מתן תורה, יכול היה לחדש כי יש עיקר ויש נספח המלמד כי המהות לא תלויה במקור ולא בשום סממן חיצוני.

הנה כי כן, כאשר משווים שני דברים כמעט זהים בולטת נקודת השוני. יתרו היה הגר הראשון והוא הבחין בנקודת ההבדל בין ישראל לעמים. היהדות אינה לאומיות ואינה יחוס, ולכן דין הגר הנספח לעם ישראל כדין כל יהודי. נקודת ההבחנה בין ישראל לעמים אחת היא, כדברי הרב סעדיה גאון בספרו "אמונות ודעות" (מאמר ג') "אין אומתנו אומה אלא בתורתה". ממילא, תורת ה' אינה תלויה בלימודה דווקא מפיו של משה רבינו עצמו. הכלי אינו משפיע על התוכן ומכאן עצתו של יתרו שאפשר ללמוד גם מפיהם של שרי אלפים, שרי מאות ושרי עשרות.

פרשת משפטים

שיפוט כשליחות

סמיכות בין עשיית משפט לבין דיני המזבח

פרשת משפטים נפתחת בציווי (שמות כ"א, א'): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". הפרשה הקודמת, פרשת יתרו, מסתיימת בציווי (שמות כ', כ"ב-כ"ג): "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה. ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו".

"הו מתונים בדין"

סמיכות זו בין דיני המזבח לבין החיוב לשפוט את העם נדרשת ע"י חז"ל בסנהדרין דף ז' עמ' ב': "דרש בר קפרא: מניין נלמד החיוב 'הו מתונים בדין', שנאמר 'לא תעלה במעלות' ונאמר בסמוך לכך 'ואלה המשפטים'. מבאר רש"י, כי כשם שאין לעלות למזבח באמצעות 'מעלות' כלומר מדרגות המאפשרות לעלות 'בחזקה ובמרוצה', כך יש חיוב להיות מתונים בדין כלומר 'רגילים בהמתנה, כדי לעיין בעניין יפה קודם שיחתכוהו'. ברם, מה פשר הדברים? הן ברור הדבר שאסור לדיין להוציא תחת ידו פסק בלי לעיין היטב ואם יעשה כן הרי שזו הפרה של חובתו כדין. מובן גם כי מוטל על הדיין להמתין פרק זמן שיאפשר הטמעה של צדדי העניין והבשלה של העיון. אלו דברים מובנים מאליהם. חידושו של הפסוק הוא אפוא כי גם אחרי שהדיין מרגיש כי מיצה את העיון עד תום, עדיין מוטל עליו להיות מתון בפסיקת הדין. מדוע? וכיצד מתיישב הדבר עם חובתו להימנע מעינוי דין?

איסור גאווה מצד הדיין

בנוסף דרשו חז"ל שם מן הסמיכות של החיוב לשפוט את העם לדיני המזבח "שלא יפסע הדיין על ראשי עם קודש". כלומר, כשם שאסור לכהן להשתרר ולהתגאות בעלותו לעבוד על המזבח, כך אסור לדיין להתגאות בבואו לשפוט את העם. ברם, שגם הוראה זו טעונה ביאור. בעוד שהדין של "הו מתונים בדין"

עוסק בליבת העשייה השיפוטית של הדיין, הרי שהדין האוסר על הדיין להתגאות, נראה לכאורה כחיוב שהינו נכון לכל אדם בישראל שיש לו במה להתגאות. חיוב זה אינו קשור דווקא למלאכתו השיפוטית של הדיין. ממילא תמוה, מדוע נכלל חיוב זה בהקשר של "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"? האם דיין המתגאה על הציבור פוגם במלאכתו השיפוטית?

אדם לא יכול לשפוט אדם בלא שליחות אלוקית

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב הדין פרק א') מבאר כי בעת עשיית דין יש חיוב מיוחד שלא להסיק מסקנות מהירות, שכן "הדין הוא לה' ולא לאדם". הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" (שבועות פרק מ"ד) מבאר את דברי המהר"ל הללו, כי המשפט מעצם הווייתו אינו מסור לאדם כי "רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב (דברים א', י"ז): 'כי המשפט לאלהים הוא', ובן אדם מה הוא כי ישפוט את בן אדם חברו?! לאדם אין סמכות מוסרית לשפוט את זולתו, שכן הוא אינו נעלה מהאדם שאותו הוא דן והינו נתון כמוהו לחולשות ולניסיונות שבהן לא עמד. על כן, כאשר הקב"ה מצווה (שם שם, ט"ז): "שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" המשך הכתוב הוא "כי המשפט לאלהים הוא". כלומר, כי "כל עצמו של מציאות השופט, אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של (הקב"ה) בעל המשפט – הלא הוא השופט כל הארץ, שציווה עלינו להקים בתי דין ולשפוט". אכן, כך אמר יהושפט המלך לשופטים שמונו על ידו (דברי הימים ב' י"ט, ו') "ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט". ממילא, כאשר נקבעה חובה על האדם ללכת בדרכי הקב"ה ולהידמות אליו, מתייחסים הדברים רק לעשיית חסד ולא לעשיית משפט, כי אין לאדם תכונה הזזה עם הקב"ה המאפשרת לו לשפוט ו"אין השליח עושה שליחותו בתורת התדמות אל המשלח, אלא שהוא יונק את כחו ממינוי השליחות אשר בידו".

אדם אינו יכול לשפוט בכוחות עצמו כי אינו רואה באמת

המהר"ל מבאר כי אין אדם יכול לשפוט אדם אחר לא רק כי אין לו סמכות מוסרית להתנשא עליו, אלא גם מכיוון שאין לו יכולת ממשית לרדת לחקר האמת ביחס לעובדות של מקרה שאותן לא חווה באופן אישי. על כן, מצינו בגמרא פסחים דף נ"ד ע"ב ב': "תנו רבנן: שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן: יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע מה בלבו של חברו...".

המהר"ל מבאר את האמירה לפיה "נעלם מן האדם עומק המשפט והדין" כי "אל יחשוב האדם שביכולתו להגיע אל כל עומק המשפט, שכן יש משפט שאי אפשר לאדם שיגיע בו אל העומק, ומזה הטעם ראוי שיהיה המשפט לאלוקים, כי עומק המשפט מכוסה מבני אדם".

הדיין חייב להיות מתון כיוון שהוא לא באמת רואה

אדם יכול להיות נחרץ בנושאים ששכלו מגיע לשורשם. אבל, בדבר שהוא פוסע בו באפילה, מן ההכרח כי יתנהל בענווה, במתינות ובהיסוס. הדיין חייב להיות מתון בדין כי אין לו יכולת ממשית לראות נכוחה ואין הוא יורד לעומק הדין. ממילא, מבאר המהר"ל "מי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט, כי המשפט אינו מצד האדם".

השוואה מהותית בין עבודת המזבח לבין שיפוט

הסמיכות בין דיני עבודת המזבח לבין עשיית המשפט מקבלת ממד של עומק, שכן המזבח הוא מקום עבודת הקב"ה, וגם הדין הוא מקום שבו הדיין עושה שליחות אלוקית. ממילא, כשם שהעבודה אצל המזבח נעשית על פי סדר קבוע ומוכתב, כך גם השיפוט חייב להיעשות לפי סדר קבוע ומוכתב. בעסקים הפרטיים אדם יכול לסמוך על עצמו ולהיות מהיר ונמהר. אבל, אל המזבח ואל המשפט עליו לגשת במתינות ועל פי סדר אלוקי מוכתב וקבוע. אכן, בעשיית משפט חייב השופט להיות יעיל ולעסוק בדברים ברציפות כדי למנוע עינוי דין. אבל, הוא לא יכול להיות נמהר בחשיבה ונמרץ בחריצת דעה מוחלטת. נדרשת מן השופט ענווה ומתינות המאפיינת את מי שמכיר בחולשתו ויודע שהוא לא באמת יודע מה היה בין הצדדים שבאו בפניו ואין בידו לרדת לחקר האמת. כל סמכותו וכוח שיפוטו נובע משליחות אלוקית. המהר"ל מסיק על כן כי "אין הדין שכלי, כי אי אפשר שיקנה השכל רק ע"י עיכוב והמתנה והממהר לפסוק הוא שוטה וגס רוח".

מי שמבין שהוא רק שליח אינו מתגאה

בהתאם לכך מבאר המהר"ל גם את הדין השני הנלמד מן הסמיכות של פרשת המזבח לעשיית המשפט, הלא הוא האיסור על הדיין להתגאות. גאוה היא מידה מגונה בכל הווייתו של אדם אך היא מגונה ביותר אצל שופט, שכן שם היא נוגעת לליבת העשייה השיפוטית. גאוה מלמדת כי הדיין סבור כי הוא זה שחורץ גורלות, וכי הסמכות ושיקול הדעת בידו הם. בפועל, זו מחשבת אוון, שכן הדיין

"אין לו אלא מה שענינו ראות" וענינו לא ראו את מה שהיה בפועל. ירידה לעומק הדין וחקר האמת עלולים להיות ממנו והלאה, והמשפט האמיתי רק לאלוקים הוא. אכן, למען הקיום של סדרי החברה, הפקיד הקב"ה בידי האדם את מלאכת עשיית המשפט, אך זאת רק כשליחות אלוקית. ממילא, מה לו לשליח כי יתגאה? מי שאין לו דבר משל עצמו אינו יכול להתגאות, כפי שפקיד בנק אינו גאה במיליוני השקלים שבקופה שעליה הופקד, שהרי אלו אינם שלו.

פסיעה גסה במזבח ובשיפוט

לפסיעה מהירה קוראים חז"ל "פסיעה גסה". המונח "גסות הרוח" בלשון חז"ל מבטא גאווה ויוהרה. הנמהרות מאפיינת גאווה, כי רק מי שחושב כי ירד לעומק העניין בשכלו דעתו נחרצת. המתניות והזהירות מאפיינת מי שמבין כי עליו להיות עניו, שכן אינו יודע באמת מהי המסקנה הנכונה, כי אינו בהכרח רואה נכוחה. ואכן, בגמרא במסכת ברכות דף מ"ג עמ' ב' מצינו כי "פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם". ראייה נכוחה ונמהרות ניגודיים זה לזה, ומי שרץ ונמהר מאבד את הראייה הנכוחה.

גאווה אישית כמו מהירות – סותרת לחשיבה בהירה

יתירה מכך, הענווה האישית של הדיין נחוצה לעשיית משפט כי גאווה מסמאת את עינו של אדם, וכשם שנמהרות בעשיית המשפט סותרת את החשיבה הבהירה של הדיין, בה במידה גם הגאווה סותרת חשיבה בהירה. על כן, מבאר המהר"ל כי בנוסף לאיסור הכללי להיות בעל גאווה יש חיוב מיוחד וספציפי לדיין לנהוג בענווה "כי אין ראוי לו לדיין ללבוש הגאווה, לפי שהגאווה הוא הסרה מן השכלי. ועל כן אני אומר, כי כמו שאסור למנות עם הארץ לדיין, כך אסור להעמיד דיין שהוא בעל גאווה, כי אין ספק שאין עמו החכמה כלל, ודבר זה מצאנו בכל מקום כי אין חכמה עמו".

הנה כי כן, לאדם אין סמכות מוסרית לשפוט אדם אחר, והוא גם לא מסוגל לרדת לחקר האמת ולדעת מה באמת היה בין אדם לחברו ובין איש לאשתו. המשפט לאלוקים הוא, והדיין נושא בשליחות אלוקית. לכן, הדיין חייב להיות מתון בחריצת הדין ותכונת הבסיס הנדרשת ממנו היא – ענווה.

פשרה של הקדמת "נעשה" ל"נשמע"

איך אפשר לעשות מה שעוד לא שמענו

ביחס לקבלת התורה נאמר בפרשת משפטים (שמות כ"ד, ז): "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". הקדמה זו של נעשה לנשמע מעוררת תמיהה קשה, שהרי אי אפשר לקיים מצווה בלא לדעת את תוכנה, פרטיה ודקדוקיה. כך למשל, מי שאינו בקיא בהלכות שבת, כיצד יימנע מחילול שבת? ומי שאינו בקיא בדיני ממונות, כיצד יימנע מלעבור על הלכות אלו? ואכן, משנה היא במסכת אבות (ב', ה') "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד". כיצד ניתן אפוא להקדים נעשה לנשמע, בבחינת "תן לי לנגן בפסנתר, אף שמעולם לא ניסיתי...?"

מה פשרו של רז זה שמלאכי שרת משתמשים בו

כתוצאה מקושי זה פירשו הראשונים את הדברים באופן שבו העשייה אינה קודמת לשמיעה.

הרשב"ם מפרש כי המילה "נעשה" מתייחסת למה שכבר דובר עד כה, ו"נשמע" היא התחייבות לקבל את אשר יצווה ה' מכאן ואילך.

האבן עזרא מבאר כי המונח "נעשה" מתייחס למצוות עשה והמונח "נשמע" למצוות לא תעשה. בפירוש נוסף ביאר האבן עזרא כי "נעשה" מתייחס למצוות שקבלתן ברורה מאליה (כמו כיבוד אב) ו"נשמע" מתייחס למצוות שיש צורך בציווי כדי לחדש את החיוב בקיומן.

ברם, חז"ל דווקא ראו באמירה זו התחייבות להקדים שמיעה לעשייה ואף שיבחו זאת מאוד.

כך מצינו במסכת שבת דף פ"ח ע"א: "אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצאה בת קול ואמרה להן: מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו דכתיב (תהילים ק"ג, כ') 'ברכו ה' מלאכיו גיבורי כוח עושי דברו לשמוע בקול דברו'". בתחילה נאמר "עושי" ורק אח"כ נאמר "לשמוע". ובכן, מה פשרו של רז זה, וכיצד יכול אדם להידמות למלאך ולהקדים עשייה לשמיעה?

קשירת כתרים לראשם של ישראל

הקושי מתעצם עם העיון בסוגיה האמורה שם, בה נאמר: "דרש ר' סימאי, בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל, וקשרו לו שני כתרים: אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. כיון שחטאו ישראל (בעגל) ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום שנאמר (שמות ל"ג, ו) 'ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב'... אמר רבי יוחנן, וכולן זכה משה ונטלן, שכן נסמך לכך הכתוב 'ומשה יקח את האהל'... אמר ריש לקיש, עתיד הקב"ה להחזירם לנו שנאמר (ישעיהו ל"ה, י) 'ופדויי ה' ישובון, ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם' – שמחה שמעולם על ראשם".

סוגיה זו מעוררת קשיים: מה פשר הכתרת הכתרים ומה פשר הסרתם? מדוע זכה בהן משה? מה משמעות קבלתם שוב לעתיד לבוא בעת שיבואו לציון? האם יש קשר בין שיבת ציון לבין הכתרים?

מלאך אחד שם שני כתרים ושני מלאכים נדרשים להסרתם

התוספות שם תמה, מדוע הכתרת הכתרים נעשתה ע"י ששים ריבוא מלאכים ואילו הסרתם נעשתה ע"י מאה ועשרים ריבוא מלאכים? הרי מידה טובה מרובה ממידת פורענות ולא להפך? מתרץ תוספות כי מלאך טוב קשר שני כתרים ואילו למלאך הרע לא היה כוח לעשות זאת. מה פשר הדבר כי לא היה כוח למלאך? האם גדולתה של מידה טובה על מידת פורענות מתבטאת בכוחו של המלאך?

מה פשר המסורת שמחמתה אין האומות מקבלים תורה

בנוסף, יש לעיין בדברי המדרש (ספרי דברים שמ"ג) כי כאשר הקב"ה בא לתת תורה, עבר בין האומות השונות, וכל אחת מהן שאלה "מה כתיב בה". כל עם ששמע ציוויים בסיסיים כמו: לא תרצח, לא תגנוב, לא תנאף, השיב לקב"ה כי מסורת אבותיו בידו לעבור על ציווי זה ולכן אין בידו לקבל תורה. ובכן, תשובה זו תמוהה מאוד, שהרי איזה מין תירוץ הוא זה של אדם הרוצח חלילה, שגם אבותיו עשו כן? האם אין החיוב המוסרי גובר על "מסורת" זו ומחייב אותו לקבל עליו תורה?

"נשמע" היא השקפת העולם ו"נעשה" הוא הביצוע

המהר"ל בחידושויו לש"ס מבאר את הדברים בדרך המרהיבה הבאה: אצל אנשים רבים יש "נשמע" – שזו השקפת העולם שלהם, ויש "נעשה" שאלו חיי המעשה שלהם. לעיתים רבות האידיאולוגיה והמוסר נמצאים בקוטב המזרח

ואילו חיי המעשה נמצאים בצד מערב, "ולא קרב זה אל זה". הם חיים בסתירה פנימית בין ה"נעשה" לבין "הנשמע", נקרעים בין הרצוי למצוי, ועוברים תהליכים דיאלקטיים של "רצוא ושוב" עד שלבסוף הם מתפשרים ואינם שבעי רצון מחייהם וממידת ההגשמה העצמית שלהם. בשעת מעשה, פועלים על האדם כוחות ויצרים שאינם בהכרח אלו שמשקפים את דרגתו המוסרית. הרצון האמיתי של האדם מתבטא ברגע שאחרי העשייה. או אז שומע האדם קול המפעם בליבו ואומר לו: "טוב עשית" כשמדובר בדחיית סיפוקים, או: "למה עשית" כשמדובר בכניעה ליצרים. אשריו ואשרי חלקו של האדם שאין אצלו סתירה בין ה"נעשה" לבין ה"נשמע" שבא אחריו.

אצל מלאכי שרת יש זהות בין נעשה לבין נשמע

למלאך שרת אין רצונות משלו כלל. ממילא שוררת בליבו הרמוניה ושלמות בין "נעשה" לבין "נשמע", ומה שהוא עושה תואם לציווי בוראו. זהו הרז של מלאכי השרת. ברם, רז זה יכולים לאמץ גם בני אדם, ורק מי שחי חיים של מילוי שליחות מוסרית כמו מלאך, מסוגל לומר "נעשה ונשמע".

תשובת אומות העולם לקב"ה

אומות העולם השיבו לקב"ה כי אצלם יש סתירה טבעית בין הרצייה לבין העשייה, ואין טעם כי יקבלו עליהם קבלות מוסריות שאינן מותאמות לטבעם שהתחשל במרוצת הדורות, כי מסורת אבותיהם וניסיון הדורות מוכיח כי קבלות מוסריות אלו שיקבלו על עצמם לא יחזיקו מעמד לאורך זמן, וסופם שישובו לנהוג לפי נטייתם הטבעית.

רק ישראל יכלו להשיב: "נעשה ונשמע", שכן נטייתם הטבעית לפי מסורת אבותיהם שעליה גדלו, אינה מתנגשת למצוות התורה, וממילא לא תהיה אצלם סתירה פנימית מתמדת בין עשייה לרצון.

זו דרגה רוחנית המאפשרת קבלת תורה וקשירת כתרים של הגשמה עצמית.

מלאך אחד אינו עושה שתי שליחויות

הכלל הוא כי אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות. לכן, בעת שקיבלו ישראל תורה, יכול היה אותו מלאך לקשור שני כתרים, שהרי ה"נעשה" וה"נשמע" היוו שלמות אחת ולא היה בכך שתי שליחויות. אבל, כשחטאו בעגל, לא יכול היה אותו מלאך לעסוק בשני כתרים, שהרי ה"נעשה" וה"נשמע" נפרדו וכל כתר ייצג מהות נפרדת.

התיקון לעתיד לבוא

בעת חטא העגל שב לפעם בקרב בני ישראל יצר עצמי, בדומה למצב האדם לאחר החטא הקדמון, ורק אצל משה היו קרני הוד, הנובעים משלמות עצמית בין הנעשה לבין הנשמע, בין הדרגה הרוחנית לבין חיי המעשה. אך לעתיד לבוא, בארץ ישראל, יתקיים הכתוב "ופדויי ה' ישובון, ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם", שכן סגולתה של הארץ להביא לחיים של הגשמה עצמית כשאינן כל סתירה בין "נעשה" ל"נשמע" כי גם העשייה הארצית – מצווה רבה היא.

הנה כי כן, מוטל על האדם לחיות חיים הרמוניים שבהם ה"נעשה" שאלו חיי המעשה שלו מזדהה עם ה"נשמע" – שזו השקפת העולם שלו. לשלמות זו יוכל אדם להגיע אם ישאף לחיים של הגשמה עצמית וידחה סיפוקים ויצרים שאינם משקפים את דרגתו המוסרית. עשיית מעשים המתיישבים עם הרצון האמיתי של האדם שנובע ברגע שאחרי העשייה תמנע סתירה בין ה"נעשה" לבין ה"נשמע" שבא אחריו.

פרשת תרומה

תרומה המכפרת על ממד הממון שבאדם

שלוש תרומות שהן אחת

פרשת תרומה נפתחת בציווי (שמות כ"ה, ב'-ג'): "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי. וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחושת".

המילה תרומה מופיעה שלוש פעמים. ביחס לכך מביא רש"י את דברי המדרש: "אמרו רבותינו: שלש תרומות אמורות כאן. אחת תרומת בקע לגולגולת שנעשו מהם האדנים, כמו שמפורש בפרשת 'פקודי' (שמות ל"ח, כ"ז - כ"ז); ואחת המופיעה בפרשת תרומת המזבח 'בקע לגולגולת' לקופות לקנות מהן קרבנות ציבור; ואחת תרומת המשכן נדבת כל אחד ואחד".

המהר"ל בספרו "גור אריה" מקשה: "מכיוון שלא פירש כאן אלא תרומה אחת, שהיא תרומת מלאכת המשכן, למה הזכיר את שאר התרומות, שאינן שייכות לכאן?" המהר"ל נוקט כי סמיכות זו של שלוש התרומות יחד מלמדת כי יש קשר פנימי ביניהן. "אלו שלש התרומות שייכות זו לזו. אין האחת בלא האחרת וכולן הן כאחת". מהו המכנה המשותף המאחד את שלוש התרומות?

שלוש ממדים של חטא שעליהם מכפרות שלוש התרומות

המהר"ל מביא את דברי המדרש (שמות רבה נ"א, ח') לפיהם "אמר הקב"ה יבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל". מלאכת המשכן היא אפוא כפרה על מעשה העגל.

בחטא העגל חטאו ישראל בשלשה רבדים של מרכיבי האדם:

א. בנפש - שהיא כוח המחשבה, בסברה כי יש בעגל כוח אלוהי ואמרו (שמות ל"ב ד'): "אלה אלוהיך ישראל".

ב. בגוף - ע"י מעשי העבודה לעגל שהיו זובחים לו (שם שם, ו').

ג. בממון - ע"י שנדבו את ממונם לצורך עשיית העגל.

"והיו ישראל ראויים להיות נענשים בשלש חלקים אלו, לפיכך היו צריכים כפרה לשלשתן. לכן ציווה ה' אותם לתת ג' תרומות; נגד הנפש והגוף והממון".
 שלוש התרומות נובעות אפוא משורש אחד של תיקון שלוש ממדי האדם שחטאו בחטא העגל.
 ובכן, ברור לנו שהאדם מורכב מגוף ונפש. אך מה פשר הממד השלישי של הממון?
 האם זה חלק מאישיות האדם?

הממון אחד משלוש נדבכי האדם

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב התשובה, פרק ה') מבאר כי אכן באדם יש שלושה חלקים שהם: הגוף והנפש והממון, אשר גם הוא נחשב כמו אחד מחלקיו, כי הממון של אדם נחשב חלק מן האדם כמו שאמרו חז"ל (בבא קמא דף קי"ט עמ' א') "הגוזל מחברו שווה פרוטה כאלו נוטל את נפשו". לכן נאמר (דברים ו' ה') "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". "לבבך" – זה החלק הגופני, "נפשך" – זה החלק הנפשי ו"מאודך" – זה הממון. שלוש אלו הם ממדי האדם שבהם הוא עובד את אלוהיו. משום כך גם מצינו כי עיר שכל תושביה עבדו עבודה זרה ("עיר הנידחת") חייבים כל תושביה מיתה ויש לשרוף גם את הרכוש שנאמר (שם י"ג, י"ז) "ואת כל שללה תקבוצ אל תוך רחובה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה". לכאורה, במה חטא הממון שיש לשרוף אותו? אין זאת אלא שהממון הוא חלק מן האדם. על כן, כאשר אדם מבקש לתקן את כל חלקי אישיותו ושב בתשובה נאמר כי "תשובה ותפילה וצדקה מעבירים את רוע הגזרה" והם "צום, קול, ממון" (כל אחד מהם שווה לרעהו בגימטריה – 136). צום מבטא את התשובה בממד הגוף, קול היא התפילה הפועלת בממד הנפש, והממון פועל בממד הנוסף של האדם.

ברם, שיש להבין: כיצד מהווה הממון ממד באדם? לכאורה, ממון הוא דבר חיצוני שאדם רוכש, אך אינו חלק מן האדם. מה אפוא פשר דברי המהר"ל?

כוח ההשגה ומרחב הפעולה תלוי בממון

המהר"ל מבאר בספרו "נתיבות עולם" (נתיב גמילות חסדים, פרק ה') כי "גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו". ושם, בנתיב אהבת השם (פרק א') מוסיף המהר"ל ומבאר כי "עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו, כי כאשר נאבד ממנו של האדם בזה סר שכלו של האדם וכמו שאמרו חז"ל (ירושלמי תרומות ח', ד') 'כל האיברים תלויים בלב והלב תלוי בכיס', לפי שהממון נותן לו קיום". כלומר:

"האברים תלויים בלב", שכן בלי רצון – אין האדם פועל;
"הלב תלוי בכיס", כי הרצון תלוי באפשרות הביצוע הכלכלית.
כוח ההשגה ומרחב הפעולה של האדם תלוי בממונו, כפי שהוא תלוי בהשגת שכלו
ובכוח גופו.

שלוש ממדי כוח ההנעה של האדם

הכוונה באמירה כי הממון הוא אחד מן הממדים של האדם, מכוונת לממד במובן
של מרחב הפעולה וכוח ההנעה של האדם. שלוש התרומות שנועדו לכפר על חטא
העגל, מכוונים אפוא כנגד שלוש המניעים של האדם: שכל, גוף וממון.
בהתאם להיגיון זה מבאר המהר"ל את המבנה הפנימי של התרומות השונות
ותכליתן, כדלהלן.

שתי מחציות השקל – כנגד גוף ונפש

מחצית השקל ניתנה כנגד הגוף, שזו תרומת האדנים שהם בית הקיבול, שבו היו
תחובים הקרשים (רש"י שמות כ"ו, י"ז) והם המחזיקים את המשכן מלמטה, כפי
שהגוף אוצר את נשמת האדם. מחצית השקל השנייה ניתנה לרכישת הקרבנות
שהם תיקון לנפש האדם, כפי שנאמר (שמות ל', ט"ו) "לכפר על נפשותיכם".

בתרומות אלו כולם שווים

תרומות אלו זהות אצל כל בני האדם, שכן "כל בני אדם שווים בגוף ובנפש, ואין
לאחד יותר מן השני, אם דל אם עשיר, לכך ציווה ה' בשתי תרומות אלו שיהיו
שוים לכולם – מחצית השקל".

מדוע יש להביא מחצית ולא שקל שלם

הטעם שהביאו מחצית השקל ולא שקל שלם הוא, שכן "האדם הוא אדם על ידי
נפש וגוף". כלומר, כל אחד מהמרכיבים הללו: גוף ונפש, הם רק מחצית מן האדם
השלם המורכב משני מרכיבים אלה כאחד. "והנפש הוא חצי השקל, והגוף הוא
חצי השקל. לכך צריך לתת בעד כל אחד חצי שקל".

הממון הוא תוספת חיצונית לקומת האדם

שמא תאמר, הרי לאדם יש שלושה ממדים, כאמור, מדוע אם כן לא הביאו
שליש השקל?

התשובה לכך היא שהממון הוא כלי השגה של המציאות, אבל הוא כאמור כלי חיצוני המצטרף אל האדם – מחוצה לו. לב ונפש הם הממדים הבסיסיים של האדם עצמו. לעומת זאת, הממון הוא כלי ליישום והגשמת רצונותיו ומוסיף מרחב פעולה – חיצוני לאדם. על כן, דורשים חז"ל כי המילים "בכל מאודך" הן מבטאות את הממון, שכן "מאוד" משמעו התרחבות והתפשטות מעבר לגבול הרגיל של הדברים, כמו "טוב" לעומת "טוב מאוד".

התרומה השלישית אינה שוויונית

התרומה השלישית לבניית המשכן נעשתה כנגד ממד הממון שבאדם, שבו חטאו בני ישראל בעגל. בממד הממון אין כל בני האדם שווים, שהרי יש עניים ויש עשירים. משום כך צייתה התורה לתת "כל איש אשר ידבנו לבור" כפי אשר יש לו.

מדוע נותן האדם לפי נדיבות ליבו ולא לפי עושרו?

ברם, המהר"ל שואל: כיצד ייתכן כי התרומה לבניית המשכן ניתנה לפי נדיבות הלב של האדם ולא בהתאם למידת עושרו? הן "לפעמים יהיה לאדם הרבה ממון ויתן נדבה מעט, ומי שהוא עני יתן הרבה, ושיעור תרומתו לא יהיה שווה לערך הממון שלו? היה ראוי שיתן הרבה העשיר שיש לו ממון רב, ואותו שיש לו מעט ממון – יתן מעט?"

עשיר הוא מי שתורם בעין יפה

בתשובה לשאלה זו מייסד המהר"ל יסוד חשוב לפיו "מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה – זהו עשיר. אבל אותם אנשים שיש להם הרבה, והם רעי עין ועינם צרה לתרום – אינם עשירים בממון.

העשיר הוא מי שיש לו עין טובה ולב טוב. רע העין הוא חסר". כלומר, הקמצן – נחשב למי שאין ידו משגת. הכיצד? לכאורה, מרחב המחיה שלו דווקא גדול יותר וקמצנותו מוסיפה לעושרו וליכולותיו?

על כך משיב המהר"ל בספרו "דרך חיים" (על אבות פרק ד' משנה א') "ויש לומר כי אין ראוי שיהיה מתואר האדם בשם עשיר כאשר יש לו ריבוי ממון אשר הוא גנוז וטמון באוצר או בתיבתו, כי דבר זה אינו שייך אל האדם".

כלומר, עשירות היא חלק מן האדם רק מכיוון שהיא מבטאת את כוח ההשגה ומרחב הפעולה של האדם. ממילא, מי שאישיותו בולמת את יכולתו להשתמש בעושרו, הרי שמרחב הפעולה שלו לא התרחב כלל. ממון של אדם צר עין אינו

מיוחס אליו ואינו מרחיב את אישיותו, והרי הוא משול למי שיש לו הון רב בתיבה נעולה, שהמפתח שלה אינו בידו. מי שליבו נעול ומונע ממנו לתרום לזולת – אינו עשיר, שהרי אין הבדל אם מה שמרחיק את הממון מן האדם הוא תיבה מעץ, או לב אבן שמונע ממנו את השימוש בכסף.

איזהו עשיר שממונו מיוחס אליו

בהתאם לכך מבאר המהר"ל את דברי המשנה באבות (ד, א') "איזהו עשיר השמח בחלקו".

לכאורה, עשירות משמעה ריבוי כפי שמצינו בתלמוד ירושלמי ראש השנה (פרק ג, ה') "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר". אם כן, מי שאין לו כסף רב ושמח בחלקו, עשוי אולי להיות יותר מאושר, אך כיצד ניתן לומר עליו כי הוא עשיר?

אין זאת אלא, שעושר נמדד במידת היחס של הממון אל האדם ובמידת מרחב הפעולה שהממון מוסיף לאישיותו. אדם שיש לו מיליון זהובים בתיבה נעולה אין ממונו מיוחס אליו ואינו תורם למרחב הפעולה שלו. הוא עני ממי שיש לו מאה זהובים תחת ידו. בה במידה אדם שאישיותו מונעת ממנו מלהשתמש בעושרו כדי להרחיב את תחומי פעילותו אינו עשיר, שהרי ידו אינה מתארכת ואינה משגת להגיע אל כיסו.

כפרה על כסף שהוא האדם – נמדדת בנדבת ליבו

התרומה למשכן שבאה לכפר על ממד הממון שבחטא העגל ניתנה על כן לפי נדבת הלב, שהרי תרומה זו באה לכפר על עושר המהווה אחד מחלקי האדם במובן של מרחב הפעולה שלו. ממון הרחוק ממנו עקב סגור ליבו אינו חלק ממנו. ממילא מובן, כי כאשר צריך לתת תרומה לפי הממון ולפי העושר, הדבר נאמד לפי נדבת הלב. לאדם שיש נדבת לב יש עשירות וממילא נותן הוא בדיוק לפי עושרו.

הנה כי כן, חידוש עצום מחדש לנו המהר"ל לפיו עושר הוא חלק ממרחב ההוויה של האדם, שכן הוא מגדיר את תחום הפעולה של האדם. ידו מתארכת כמידת עושרו. אבל, עושר זה קיים רק בממון שאדם מסוגל לתרום ממנו. אם ליבו של האדם עוצר אותו מלהשתמש בכספו, הרי שאין ידו משגת.

פרשת תצווה

בגדי כהונה ככפרה על חטא

תפקיד בגדי הכהונה לכפר על עבירות

פרשת תצווה עוסקת בבגדי הכהונה ונאמר (שמות כ"ח, ב'): "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת". תכליתם של בגדי הכהונה היא אפוא, לכבד את העוסקים במלאכת ה'.

אולם, בגמרא מצינו כי לבגדי הכהונה היה תפקיד נוסף, לכפר על שורה של חטאים. כך מצינו במסכת זבחים דף פ"ח עמ' ב': "למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה? לומר לך: מה קרבנות מכפרים, אף בגדי כהונה מכפרים. כתונת מכפרת על שפיכות דם; מכנסיים מכפרים על גילוי עריות; מצנפת מכפרת על גסי הרוח (גאוותנים). מניין? אמר רבי חנינא: יבא דבר שבגובה ויכפר על גובה; אבנט מכפר על הרהור הלב; חושן מכפר על הדינים; אפוד מכפר על עבודת כוכבים; מעיל מכפר על לשון הרע וציץ מכפר על עזות פנים".

שלוש חטאים המכלים את שלוש חלקי ההוויה

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" (זבחים, שם) מפרט ביחס לכל בגד ובגד כיצד הוא מסמל את העבירה שעליה הוא מכפר, והוסיף וביאר כי בהוויה של האדם יש שלשה חלקים: השכל, הנפש והגוף, ויש שלוש עבירות מרכזיות שמכלות שלוש חלקים אלו: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. כל שאר העבירות הן תולדות של שלוש עבירות מרכזיות אלו.

בשכלו – חוטא האדם בעוון של עבודה זרה, שהרי בכל העבירות אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה מלבד עוון עבודה זרה, שבה די במחשבה כדי לחטוא. בנפשו – חוטא האדם ע"י שפיכות דמים שהיא חטא הנפש, שהרי הדם הוא הנפש, וממילא שופך דמים חוטא חטא לנפש.

בגופו – חוטא האדם בגילוי עריות, שהוא חטא גופני המבטא את החלק החומרי של האדם.

משום כך, בשלשה חטאים אלו אמרו חז"ל במסכת סנהדרין דף ע"ד עמ' א' "ייהרג ואל יעבור", כי בחטאים אלו החוטא מאבד חלק חיוני מחלקי קיומו וממילא הוא "כאילו בטל ונאבד, ואם כן אם הוא רוצה לעבור על חטא כזה, כדי לקיים עצמו, הרי לא ירוויח דבר, שהרי בחטאו זה נחשב הוא ממילא לבטל ואבד מן העולם".

מה השפעת בגדי הכהן על נפש החוטא?

מה הקשר בין בגדים לבין כפרה על חטא? כפרה היא תמיד אמצעי שהינו מנוגד לחטא וסותר לו. ברם, במה מנוגדים בגדי הכהן הגדול הבאים לכבוד ולתפארת לחטאו של אדם?

ובכלל, כיצד יכולים בגדים שלובש הכהן לכפר על חטאו של ההדיוט? לגבי קרבן חל הכלל (פסחים דף נ"ט עמ' ב') "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים", שכן הקרבן משקף תהליך שבעל הקרבן צד לו. כך מבאר הרמב"ן (ויקרא פרק א' פסוק ט'), כי מעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדיבור ובמעשה, ולכן ציווה ה' כי החוטא יביא קרבן "יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, יתוודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש את הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו ויישרף גופו ולולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש".

כלומר, הקרבן מכיוון שיש בו ביטוי חיצוני לסערת נפש המתחוללת באדם, החושב בעת הבאת הקרבן כי היה ראוי לעשות לו מה שנעשה לקרבן, וכתוצאה מכך הוא שב בתשובה שלמה על חטאיו. אולם, מה פועלם של הבגדים שלובש הכהן הגדול כדי לכפר על אדם? מה השפעתם של בגדי הכהן על נפש האדם החוטא?

בגדי כבוד לעומת שפלות החטא

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" (זבחים, שם) מבאר, כי בגדי הכהונה הם תנוגדות לחטא, שכן הם מבטאים כבוד, ואילו החטא מבטא שפלות.

"בגדי כהונה שהם קדושים והם לכבוד ולתפארת, הם מכפרים על החטאים שהם שקוץ ותיעוב אשר האדם מתגאל בהם, וכאשר לובש בגדים אלו בזה מסיר מישראל את השיקוץ והתעוב".

עומק הדברים הוא, כי האדם נמנע מלחטוא כדי לשמור על כבודו ומעמדו בעיני הזולת ובעיני עצמו.

כבוד האדם כמניע שלא לחטוא

הערך העצמי של האדם, מעצב את אישיותו ואת התנהגותו, ומכאן הצורך העז בשמירה על כבוד האדם ועל תדמיתו בעיני הזולת כדרך למנוע אותו מלחטוא. יש בני אדם שאינם נרתעים מחטא משום יראת ה' או יראתו של עונש מסוים, ובכל זאת הם מתאמצים להישמר מן החטא כדי לשמור על כבודם. הכבוד הוא מניע של האדם להימנע מחטא, ואילו שפלות היא מצב שבו לאדם לא אכפת לחטוא כי תדמיתו ירודה ממילא.

במשנה במסכת סנהדרין דף כ"ט עמ' א' מצינו כי בית דין היו מאיימים על העדים לומר אמת. ואומרת הגמרא כי שיא האיום היה באמירה "סהדי שקרי אאוגרייהו זילי" – עדי שקר בזויים גם בעיני מי ששכר אותם למסור עדות זו. לכאורה, מה אכפת לעד שיהא בזוי בעיני מי ששילם לו לומר עדות שקר? אין זאת אלא, כי כבוד האדם ותדמיתו בעיני הבריות חשובים בעיניו וזהו המגן האחרון של האדם מפני התדרדרות מוסרית³.

יסוד לדברים אלו מצוי גם בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת אבות, פרק א' משנה י"ב: "אמרו, שאהרן, עליו השלום, כשהיה מרגיש או כשהיו מספרים לו

ב. ראה באגרות הראי"ה קוק חלק א' אגרת רכ"ו: "חכמינו הקדמונים ז"ל כחוקרי הנפש האמתיים הורו אותנו, שכשמאיימים את העדים שיגידו אמת אומרים להם פתגם קצר ונוקב עד חדרי לב "סהדי שקרי אאוגרייהו זילי". על כל מוסר ותוכחה, על כל פחד משפט ובלהות מצוקה – תוכל שרירות לב הותל להחליק, אם הרגשת הלב חדלה מהכיר את הדרך הטובה והנכונה. הלב המת, שכוח החיים שבהכרה המוסרית באיזה פרט שיהיה, אבד את תנועתו ודרכו. הלב הזה לא ישוב כל כך בנקל לתחיה מפני כל פחד ואיום. אבל דבר אחד יש שעל ידו נוכל להגיע עד אותו המקום ששם טמון הוא זיק החיים המסתתר בקרב האדם פנימה, גם בעת אשר ירד בשפל הדיוטה התחתונה של העולם המוסרי. זהו כוח הכרת ערך עצמו והרגשת הכבוד. כבוד הנפש הראוי לאדם באשר הוא אדם. וכשיתעודד האדם להכיר את ערכו, אז ישובו לו לאיטם כל כוחותיו והרגשותיו המוסריים הנרדמים, וישובו ויחיו. על כן, כח קסם נפלא יש באיום הזה של "סהדי שקרי אאוגרייהו זילי" להשיב מעוון גם ישנים נפתים ונדחים נרדמים. זאת היא תוכחת אמת, תוכחת חכמה, המיוסדת על הבסיס הנאמן של רגש הכבוד."

על אדם שתוכו רע, ושבידו עבירה, היה מקדים לו שלום, ומתחבר עמו, ומרבה לספר עמו. והיה ההוא מתבייש, ואומר: אוי לי, אילו ידע אהרן צפונותיי ומה שעשיתי, לא היה מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן לדבר עמי. ואמנם אני אצלו בדמות איש מעלה, הרי אני מצדיק את מחשבתו. ויחזור בתשובה, וישוב להיות מתלמידו, ומן הנהנים ממנו עצה ותושיה".

כבוד האדם משקף את צלם האלוקים שבו

המהר"ל בספרו נתיבות עולם, נתיב אהבת רע פרק א' כותב כי: "המלבין פני חברו כאילו שופך דמים – כי מי שמלבין חברו מכבה אור הפנים שהוא האדם, כמו שמכבה את הנר. וזה נקרא שפיכות דמים של אדם, כי צלם הזה יש לו ענין נפלא מאוד והוא צורתו של אדם. ולפיכך מי שמלבין ומבטל את צלם פניו עד שהוא מלבין אותו ומכבה את אורו זה נקרא שפיכת דם. כי אין שפיכת דם רק ביטול האדם, וזה שמלבין את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם שהוא צלמו והוא בטול האדם ג"כ כי צלמו הוא האדם".

לכאורה, מה פשר הדברים? מה הקשר בין ביוש האדם ופגיעה בכבודו לבין צלם אלוקים שבאדם ופתיל חייו? אין זאת אלא כי המונח אלוהים מבטא "בעל הכוחות כולם". המונח "צלם אלוקים" מבטא את יכולת הבחירה של האדם, לעשות טוב או רע, שבכך כמונו כאלוקים.

כבוד האדם נחוץ לאדם כדי שיימנע מעשיית רע. מי ששפל בעיני עצמו מאבד את המניעה מעשיית מעשים שיש בהם קלון, ומי שמכובד בעיני עצמו ובעיני זולתו – יימנע מכך. הפגיעה בכבוד האדם וביושו, היא אפוא פגיעה בצלם אלוקים שבאדם וכיבוי אורו.

כבוד האדם גם באמצעות בגדיו

בגדים יוקרתיים משווים כבוד ויקר, ויוצרים תדמית מכובדת לאדם. אמנם זהו כלי חיצוני ומעטפת בלבד, אבל יש להם השפעה על תדמית האדם בעיני סביבתו ובעיניו שלו.

תלמידי חכמים הקפידו על מלבושי כבוד. בגמרא במסכת בבא קמא דף צ"א עמ' ב' מצינו כי רבי יוחנן קרא לבגדיו "מכבדי", והמהר"ל בספר חידושי אגדות על שבת דף ק"מ עמ' ב' מבאר בעניין זה כי "ראוי שיקפיד האדם על דבר שהוא כבודו ותפארתו ואם לא יעשה זה הרי הוא מחוסר כבוד".

בגמרא במסכת שבת דף קמ"ה עמ' ב' מצינו "מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצוינים? כלומר מדוע הם "מקשטים את עצמם בלבושים נאים" (רש"י). והגמרא משיבה: "לפי שאינם בני תורה". מבאר רש"י: "שאינם בני תורה כל כך לכבדם, כבני ארץ ישראל מחמת תורתם. לכן, מכבדים אותם מחמת מלבושיהם, שנראים חשובים".

כלומר, כאשר אין לאדם ערך עצמי, שהוא כלי חיוני לשמירה על רמה מוסרית ראויה, הוא יכול בכל זאת לשמור על כבודו ועל תדמיתו העצמית ע"י שילבש בגדי כבוד.

בגדי הכהונה כתמונת ראי לקומת האדם בהדרו

המהר"ל מבאר כי בגדי הכהונה שהשרו כבוד ויקר, שיקפו לאדם את קומתו הראויה והמצופה והיו תנגודת לחטא המשרה קלון ושפלות ונובע מהם. ובלשונו: "בגדי הקודש שציווה ה' שילבש הכהן הם מכפרים ומסלקים החטאים שלבש האדם בגדי צואים, והם מסלקים אלו בגדים המתועבים מה שהוא שייך לאלו בגדים".

המהר"ל בספרו "גור אריה" על במדבר פרק כ"ח פסוק ט"ז מסביר כי המונח חטא אינו מתייחס רק למי שעבר עבירה, אלא משמעו החטאת המטרה וחיסרון, כפי שמצינו שיעקב אמר ללבן שכל צאן שהיה נחסר מהעדר – אף באונס – הוא דרש ממנו: "אנכי אחטנה מידי תבקשנה (בראשית ל"א ל"ט)". אין המדובר שם בחטא שבין אדם למקום אלא בחיסרון. בדומה לכך מצינו (שופטים כ', ט"ז) "קולע אל השערה ולא יחטא", וכן אמרה בת-שבע לדוד כי אם ימות בלא שיכתיר את שלמה בנו למלך "והייתי אני ובני שלמה חטאים" (מלכים א', א', כא). כלומר, הם יישארו חסרים ומנושלים מכל ולכך קוראים לכך חטא.

אדם שחטא הוא אפוא אדם חסר, שפל ומוקלן, הערך העצמי שלו ירוד. זה מצב שבו צלם האדם נפגע ויכולת ההתמודדות שלו עם יצריו נפגמת, שכן אלו תלויים בכבודו העצמי ובכבודו בעיני זולתו. על כן, עבירה גוררת עבירה. כדי להתרומם שוב אל מצבו הקודם מפגישים את החוטא עם כהן הלושב בגדי כהונה. הוא רואה אדם בקומתו השלמה. אדם זה בקומתו השלמה מתייחס אליו.

נמצא כי הקרבן משקף לאדם את מה שאמור היה לקרות לו במצבו הנוכחי, ואילו בגדי הכהונה משקפים לאדם את מצבו הראוי והמכובד ואת הפסגה שאליה ישאף להעפיל.

לאחר שנשקפת לחוטא דמות הדר זו, הוא משליך מעליו את בגדיו המוכתמים ואת תדמיתו המוקלנת ושואף שוב למכובדות ולכבוד, וזהו תיקון חיוני לנפשו של החוטא.

הנה כי כן, בגד מכובד אינו דבר חיצוני וטפל. הוא תורם לכבודו של האדם ולו בעיני עצמו. כבוד זה חיוני לנפש האדם, שכן כבודו העצמי של האדם מונע אותו מלחטוא. החוטא שפל ומוקלן בעיני עצמו ושפלות היא מצב שבו לאדם לא אכפת לחטוא כי תדמיתו ירודה ממילא. לכן צריך לשקף לחוטא דמות מכובדת המתייחסת אליו שאליה ישאף להידמות וזו תכליתם של בגדי הכהונה.

פרשת כי תשא

מדוע חטאו בעגל מיד עם קבלת התורה

חטא העגל קורה בעיתוי של הפסגה הרוחנית הנעלה

רגע לפני שיא השיאים של פסגת הרוחניות, בעת שמשה עולה לקבל את לוחות הברית ולהשלים את המהלך של קבלת התורה – חטא העם בחטא העגל. כך נאמר (שמות ל"ב, א'-ד'): "וירא העם כי בושש משה לרדת מן ההר, ויקהל העם על אהרן ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו... ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם ויביאו אל אהרן. ויקח מידם ויצר אתו בחרט ויעשהו עגל מסכה, ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים".

רש"י מבאר כי המונח "בושש" משמעו איחור ועיכוב, כמו "ויחילו עד בוש" (שופטים ג', כ"ה), "כי כשעלה משה להר אמר להם לסוף ארבעים יום אני בא, בתוך שש שעות. כסבורים הם, שאותו יום שעלה מן המניין הוא" וכו'.

כלומר, טעות בחישוב הזמן וסברה שמשה מאחר לרדת מן ההר, הביאה את העם מפסגת הפסגות של מעמד הר סיני, אל תהומות החטא החמור של עבודה זרה, עד כדי ריקוד מסביב לעגל זהב ואמירת "אלה אלוהיך ישראל".

איך אירעה התדרדרות כה רבה בזמן כה מועט

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק מ"ח שואל: "הנה לפנינו שאלה עצומה מאד, איך תיכף שמיד 'סרו מהר מן הדרך' (שמות ל"ב, ח'), ועשו להם עגל מסכה? ודבר זה שאלה גדולה מאד, כי אין ספק שעם המעלה הגדולה, אין ראוי דבר זה שימצא".

בדרך כלל, שינוי באדם בכלל והתדרדרות רוחנית בפרט, מתרחשים באופן הדרגתי. כך מצינו בגמרא מסכת שבת דף ק"ה ע"ב ב' "כך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה". הכיצד ייתכן כי חל בעם מהפך כה קוטבי, בבת אחת, ובעת שהעם הגיע לפסגת הפסגות של רמתו הרוחנית, חטא העם חטא כה חמור?

הדבר הראשון שאדם חושב מלמד על ליבת מחשבתו

השאלה מתעצמת לאור העיקרון לפיו הדבר הראשון שאדם עושה, אינסטינקטיבית, מלמד על מהותו העצמית. כלומר, ככלל, אדם נתון לתהליך של השפעה מסביבתו הפיסית והחברתית ומתאים את עצמו אליהם. אבל, מה שהוא עושה כדבר ראשון – אינו נובע מהשפעה סביבתית אלא נובע ממהותו העצמית והפנימית כהווייתה. כך למשל, הדבר הראשון שאדם חושב עליו בבוקרו של יום כשהוא פוקח את עיניו – מעיד על מה שחשוב לו ביותר ומצוי בנבכי הכרתו. שאר המעשים שיעשה הם כבר פרי השלכות סביבתיות ולא נובעים מפנימיותו. ובלשון המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק ל"ה "כל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה. מה שבמקרה מאוחר".

על פי עקרון זה מבאר המהר"ל בספרו "באר הגולה" באר ב' את דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף ל"ב עמ' א' כי "דיני נפשות חוזרים לזכות ואין מחזירים לחובה". כלומר, כאשר בית הדין מגיעים למסקנה כי יש לזכות נאשם, אין הם חוזרים בהם ממסקנתם הראשונית, גם אם יש להם כעת מחשבה שנייה בדבר. רק בעת שבית הדין מגיעים למסקנה ראשונית כי יש להרשיע נאשם, יש מקום להפוך בזכותו ולחשוב שנית בלא להיצמד לנטיית הלב הראשונית. למה?

המהר"ל מבאר כי הטעם לזה הוא, שהמחשבה הראשונה של אדם מבטאת את המהות העצמית שלו. ממילא, מכיוון שנטיית הלב הטבעית הנכונה של דיין צריכה להיות להציל ולזכות, ואילו ההרשעה נעשית רק כשאינן מוצא בליט ברירה ובלב כבד, הרי שאם נטיית הלב הראשונית הובילה לזיכוי – הדיין מילא את חובתו וייעודו ופעל נכון. אל לו לבטל זאת מכוח מחשבה שנייה, שהיא כבר משהו סביבתי, לא טבעי וזר לחשיבה העצמית. ובלשונו: "הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה בבית הדין, ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם, לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה ולבטל הזכות". ובכן, חטא העגל הוא הדבר הראשון שבני ישראל עשו מיד אחרי מתן תורה. לפי עיקרון זה נמצא כי מעשה זה מבטא את מהותם הפנימית של בני ישראל כהווייתה. הכיצד?

ג. בחסידות מקובל כי התשובה הראשונה שעולה על שפתיו של אדם מיד בעת שהוא משיב לחסידיו, משקפת מעין "רוח הקודש", ונובעת מן הסייעתא דשמיא המיוחדת של מי שמנהיג קהל לתת עצה נכונה וברכה נאמנה. לעומת זאת, המשכם של דברים שיוצאים מפיו הם כבר תולדה של שיקול דעת ומחשבה המונעת מהשפעה סביבתית.

טענת היוונים שלישראל יש בתוך תוכם תנגודת לקב"ה

למעשה, זו הייתה טענתם של היוונים כלפי עם ישראל בזה שאמרו (בראשית רבה ב, ה') "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". מדוע דווקא על קרן השור ולא על נייר? ומה פשר אמירה זאת? המהר"ל בספרו "נר מצוה" מבאר כי היוונים ביקשו להוכיח לישראל כי אין להם חלק באלוקי ישראל מכך שהמעשה הראשון שעשו לאחר קבלת התורה היה חטא העגל. דבר זה הוכיח לטענתם כי ישראל ואלוקים הם שני הפכים, **שאינם יכולים להתחבר**. מחמת כך דווקא בנקודת הממשק הם התרחקו זה מזה, כמו שני מגנטים, שבהם יש קטבים המושכים זה את זה ויש קטבים הדוחים זה את זה.

ובלשון המהר"ל: "וזה נראה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מה' מצד **עצמיותם של ישראל**, שאילו היה לישראל חיבור לגמרי אל הקב"ה מצד עצמיותם ומהותם, לא היו עושים את העגל כדבר ראשון מיד לאחר שלקחם ה' לעם". על כן אמרו היוונים "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלוקי ישראל", שכן הדבר שאדם עושה ראשון מלמד על ליבתו ומהותו. חטא העגל שנעשה כתגובה ראשונה למציאות של מתן תורה לימד אפוא לטענתם כי אין המדובר בתהליך של התדרדרות הדרגתית הנובע מקושי לשמור על מתח רוחני גבוה לאורך זמן, ומנפילה אקראית כתוצאה ממלחמת החלק הרוחני שבאדם בחלק הגשמי שלו. העובדה שהחטא אירע מיד מלמדת לשיטתם כי מדובר בתנגודת **מהותית**, המתבטאת מיד ויוצרת ריאקצייה כבר בנקודת הממשק הרוחנית הגבוהה ביותר. ומכאן כי אלוקים וישראל – הם תרתי דסתרי כביכול, ואין להם חלק זה בזה, בשום נקודת זמן.

וזה שאמרו "כתבו על קרן השור" ולא אמרו כתבו על נייר, כי הקרן היא חלק בלתי נפרד מהשור עצמו. ממילא רצו להמחיש ולומר כי "החטא הזה – דבר עצמי להם, ולא דבר שארע במקרה, ולכך אין להם חלק באלוקי ישראל".

חטא העגל כתוצאה של עיתוי?

הטענה קשה ומשכנעת. הקושי רב. מה התשובה לכך? כיצד אירע חטא כה חמור דווקא בעיתוי הזה?

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק מ"ח מסביר כי ישראל והקב"ה חד הם אלא **שהשעה** שבה אירע החטא הציבה אותם בפני ניסיון חמור, שמבחינת כללי הבחירה החופשית של האדם, כמעט ובלתי אפשרי לעמוד בו. נפרט.

הגדול מחברו – יצרו גדול ממנו

ככלל, האדם ניחן ביכולת בחירה בין טוב לרע, ומלחמתו העצומה כל חייו היא לבחור נכון.

יכולת בחירה זו היא תכלית הקיום של האדם וממילא אין הוא מאבד אותה בשום מצב. אדם שהופך למופשט ורוחני אינו מאבד את יכולת הבחירה, שכן ככל שעלה ונתעלה כן מתעצם יצרו כנגדו ו"אין אפוטרופוס לעריות". אדרבה, כגובה הפסגה כן עומק התהום הפעורה תחתיה. על כן אמרו חז"ל (סוכה דף נ"ב, עמ' א') "כל הגדול מחברו – יצרו גדול ממנו". ובלשון המהר"ל "יותר דבק ההעדר, כאשר יש מדרגה עליונה לאדם". אדם העולה ונוסק לגבהים רוחניים, ניצב עדיין בפני צורך לבחור ואינו מאבד את הבחירה בין טוב לרע, שכן הקב"ה מעצים מיד את יצרו כדי שלא תיפגם יכולת הבחירה שלו, וממילא כגודל האדם כן גודל הפיתוי שבפניו הוא נמצא. בהתאם לכך מובן, כי בעת שבני ישראל קבלו את התורה והגיעו למדרגה העליונה שלא הגיעו אליה שאר הנבראים, גדל והתעצם גם הפיתוי שנוצר כדי לשמור על מאזן הבחירה.

הנפילה נובעת מתהליך העלייה

בהתאם למבואר יש להבין כי חטא העגל לא קרה בבת אחת אלא נבע מתהליך. לא תהליך של נפילה – אלא תהליך של עלייה. קבלת התורה הייתה פסגה שבה עלו בני ישראל לשיא רוחני ומופשט. כדי לשמר את הדרגה הזו גם בימים של חול, לאחר חלוף ימי החג של רוממות הרוח, היה צריך "לרדת מההר" ולקחת איתם משהו שייתן לדברים ביטוי שיש בו ממשות פיסית. לשם כך עלה משה למרום כדי להוריד את הלוחות, שבהם חקוקים דברי אלוקים על גבי דבר מוחשי. ההבניה של דבר אלוקים השמימי באופן שיהיה חקוק בסלע ארצי, היה תהליך של יצירה שארך ארבעים יום (דברים ט', י"א), כשם שתהליך יצירת הוולד והחדרת נשמה אלוקית בישות גופנית, אורך ארבעים יום.

במשך תקופה זו עברו ישראל תהליך רוחני מקביל של הפנמה והטמעת הדברים בתוכם. בתהליך זה של עלייה מתמדת – צמח במקביל כוחו של הפיתוי והנטייה ליפול.

הפיתוי חזק מהאדם וההעפלה היא המונעת נפילה

כשאדם מעפיל לפסגות רוחניות הפיתוי מתחזק. למעשה, הפיתוי חזק מהאדם כפי שאמרו חז"ל בגמרא קידושין דף ל' עמ' ב': "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". העזרה שה' נותן היא בכך

שניתנה לאדם תורה לעמול ולעסוק בה, כפי שנאמר בגמרא שם: "אמר הקב"ה לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין. אם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו". כלומר, מה שמונע מן האדם ליפול מדרגתו הוא המשך ההעפלה במעלה ההר הרוחני.

כלומר, כשאדם מגיע לפסגה הוא מפסיק לטפס ואז הוא מועד ליפול. זו נקודת תורפה משברית של התהליך. ברם, משניתנה תורה אין חשש כזה, שכן התורה אין סופית והטיפוס אינו מפסיק לעולם. העיסוק האינטנסיבי בתורה לא חדל לרגע וזו ההצלה מן החטא.

נקודת התורפה

בתום ארבעים היום סברו בני ישראל כי משה בושש לרדת וחל עיכוב. זו נקודת זמן שבה העלייה הרוחנית הגיעה לפסגה וההעפלה הרוחנית פסקה. אין לאן להמשיך לטפס. אבל, מצד שני, תהליך קבלת התורה לא הושלם ועוד לא היו בידם לוחות הברית שקבלתם היא המשך התהליך של קבלת התורה, המאפשר את הבלעת התורה בהוויה הפיסית. בנקודת זמן זו – היו בני ישראל חשופים לחטא הנובע מפיתוייו של יצר הרע, שהם עוצמתיים במיוחד כשהאדם בשיאו הרוחני, ומצד שני לא היה להם אמצעי מגן של התעמקות בתורה האין סופית ועלייה נוספת ומתמדת כי "היה זה קודם שקבלו הלוחות, ולא אחר שקבלו לגמרי הלוחות, שאז לא היה שולט בהם השטן, כי התורה מבטלת ליצר הרע כפי שאמרו חז"ל במסכת קידושין דף ל' עמ' ב' "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע), משכחו לבית המדרש. אם אבן הוא – נמוח, ואם ברזל הוא – מתפוצץ".

המאבק על שני הטפחים שבתווך

על ייחודיותה של שעת החטא עמד הירושלמי במסכת תענית פרק ד' הלכה ה', בו מבואר כי חטא העגל אירע ממש במקביל לשעת נתינת הלוחות מהקב"ה למשה, בדיוק באמצע התהליך. "בעת הנתינה ממש, לא לפני זה, ולא אחר זה". באותה שעה משה אחז בשני טפחים והקב"ה בשני טפחים ובתווך היו שני טפחים, שלא הוטתה הכף לאן יגיעו. כך מתואר שם: "הלוחות ארכן ששה טפחים, ורחבן ששה טפחים. והיה משה תופס בטפחיים, והקב"ה טפחיים, וטפחיים ריווח באמצע. וכיון שעשו ישראל אותו מעשה, בקש הקב"ה לחזור בו מנתינתן והיה משה תופסן בכח, שנאמר (דברים ט', י"ז) 'ואתפוש בשני הלוחות'. גברה ידו של משה וחטפן מהקב"ה. ועל כך שבחו הקב"ה שנאמר (שם ל"ד, י"ב) 'לכל היד החזקה'".

התורה טרם הועברה לאדם להוציאה מהכוח אל הפועל

דברים נשגבים אלו פרש המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" שם, כי נקודת הזמן שבה אירעה הנפילה היא בעת שבני ישראל כבר קיבלו את התורה והעפילו לפסגות מצד אחד, אך הקב"ה עדיין אוהז בתורה כך שהיא מופשטת ורוחנית, וטרם "הורדה" והועברה כולה לבשר ודם, שיוכל להפנים אותה גם בהווייתו הגשמית ולהוציאה מהכוח אל הפועל.

המהר"ל מבאר כי חז"ל באו לומר ש"בשעה שעשו העגל, כבר התחיל קבלת התורה, ולא היה עדיין גמר קבלת התורה. ועיקר קבלת התורה התחיל לצאת אל הפועל, ולא יצא אל הפועל לגמרי. וזה שאמר כי היו שני טפחים ביד הקב"ה – אלו אותן שני טפחים העליונים, שהם גמר קבלת התורה והם נותרו עדיין ביד הקב"ה, שכן לא היה עדיין גמר הניתנה. ושני טפחים מהלוחות היו ביד משה והם שני הטפחים התחתונים, שהם התחלת קבלת התורה. ושני הטפחים האמצעים הם עיקר הקבלה. והיה חטאם בזמן עצם הניתנה. כי אם לא נתן להם כלל, לא היה השטן מתגרה בהם, כי עיקר הגירוי מצד עצם הניתנה. ואילו היו הלוחות כבר בידם לא היו חוטאים כי כבר ניתנו הלוחות להם והשטן לא היה שולט בהם. אבל כאשר היתה עצם הניתנה, ולא נגמרה – היה שולט השטן". נבאר.

חטא העגל בגמר העלייה ובטרם קבלת התורה

אילו לא היו מקבלים תורה כלל – הרי שיצרם היה "על אש נמוכה". אילו הסתיים תהליך קבלת התורה – הרי שהתבלין שבתורה היה משקל נגד לאש הגדולה של היצר.

חטא העגל נעשה בזמן שהחל תהליך קבלת התורה אך עוד לא הושלם. לפסגה רוחנית העפילו וממילא פיתויי הנפילה היו עוצמתיים מאין כמותם, ומצד שני ב"חלון הזמן" שבו היו מצויים, עדיין לא הושלם התהליך ותורה מוחשית לדבוק בה ולהמשיך להעפיל – אין.

בדרך כלל, אדם לא מתדרדר במהרה מפסגות רוחניות. אבל, בני ישראל באותה עת לא היו מאוזנים. לא היה שיווי משקל. משמאלם יצר כביר ומימינם – אין תורה.

קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא

הדבר הראשון שאדם עושה אכן מסמל את מהותו האמיתית. אבל, כלל זה נאמר כאשר אדם מצוי בנקודה שבה הוא מאוזן, מימינו תורה ומשמאלו יצרו ובשעה שכזו הוא בוחר ראשונה במה שנטיית ליבו הטבעית מושכת אליו. שונה היה הדבר

בעיתוי שבו חטאו ישראל, שבו לא היה כל איזון בין תורה ליצר. בהינתן חוסר איזון זה נמצא כי הטעם לכך שישראל נפלו לא נבע מהתנגדות פנימית שלהם חלילה לתורה או לקב"ה. אדרבה, מהזוהר חלק ג' ע"ג עמ' א' למדנו כי "קודשא בריך הוא ואוריתא וישראל חד הוא" (הקב"ה וישראל והתורה אחד הם), אך החטא נבע מחוסר האיזון שבו הנפילה כמעט בלתי נמנעת. נוצר מצב של אסון צפוי מראש, עד כי היו צריכים רחמי שמיים כדי למנוע אותם מליפול בו. על כן שאל משה (שמות ל"א, י"א) "למה ה' יחרה אפך בעמך?"

נמצאנו למדים כי הקב"ה יוצר אצל כל אדם נקודת איזון בין דרגתו הרוחנית לבין יצרו, כדי שתהיה לו יכולת בחירה בכל רגע נתון. בהינתן איזון זה אין אדם סר מהר מן הדרך. ובהינתן איזון זה נמצא כי הדבר הראשון שאדם עושה מעצמו ילמד על מהותו הפנימית ועל נטייתו הטבעית בתוך אותו מצב מאוזן. בזמן חטא העגל נוצר מצב לא מאוזן. מתן תורה החל ובכך העלה את מפלס היצרים העומדים כנגד האדם המתעלה רוחנית, אך מתן תורה טרם הסתיים והיו חסרים "שני הטפחים האמצעיים" שבהם האדם מסוגל להפנים ולהבליע את התורה בהוויה הפיסית. משלא הושלם תהליך קבלת התורה לא היה מה שיעמוד כנגד היצרים הגואים ונוצרה נפילה מהירה וחטא העגל. תפקידנו אפוא להישמר מכל משמר מחוסר איזון שכזה בין יצרים לתוכן רוחני.

פרשת ויקהל

יעקב - בריח התיכון שבמשכן

בריחי המשכן הוכנו מראש

התורה מלמדת על המשכן שהוקם מתרומת בני ישראל ונאמר (שמות ל"ו, ל"א) – ל"ג): "ויעש בריחי עצי שטים חמשה לקרשי צלע המשכן האחת. וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן השנית וחמשה בריחים לקרשי המשכן לירכתיים ימה. ויעש את הבריח התיכון לברוח בתוך הקרשים מן הקצה אל הקצה". כלי המשכן נעשו מזהב, כסף ונחושת. לאחר ביזת מצרים וביזת הים ברור כיצד היו בידי בני ישראל. אבל, מניין היו להם במדבר עצי שטים, שמהם נעשו עמודי המשכן (הבריחים) בכלל ועמוד התווך המרכזי (הבריח התיכון) בפרט? מדובר בעצים בעלי אורך עצום, שאינם גדלים בין ליל. מהיכן לקחו עצים שכאלה במדבר? בשאלה זו התקשו חז"ל והבהירו כי בני ישראל הכינו קרשים אלו מבעוד מועד, לאור ציוויו של יעקב אבינו שראה בנבואה שיוקם המשכן במדבר. חז"ל (מדרש תנחומא תרומה ט') דרשו "כשאמר הקב"ה למשה לעשות משכן אמר לו (שם כ"ו ט"ו): 'ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים'. ועשית קרשים לא נאמר אלא, ועשית הקרשים (בהא הידיעה) – אותן שהכין להם אביהם. 'עומדים' – מוכנים, שעמדו הכן עוד קודם לכן".

הבריח התיכון הובא ע"י יעקב עצמו

עצי השיטים נשתלו ע"י בני ישראל במצרים, לאור הוראתו של יעקב אביהם. אבל, את הבריח התיכון במשכן – הביא עמו יעקב בעצמו מארץ ישראל ברדתו למצרים. כך מצינו במדרש שם: "מהיכן היו הקרשים? יעקב אבינו בשעה שירד למצרים אמר לבניו: בני, עתידים אתם להיגאל מכאן, והקב"ה עתיד לומר לכם שתעשו לו את המשכן. עימדו וטעו ארזים מעכשיו, שבשעה שיאמר לכם לעשות לו את המשכן יהיו הארזים מתוקנים לכם. מיד עמדו ונטעו ועשו כן. והבריח התיכון בתוך הקרשים ירד עם יעקב אבינו למצרים".

מדוע ציווה יעקב על בניו כי יטעו ארזים במצרים? מדוע לא הסתפק בציווי לפיו קודם יציאתם ממצרים, ייקחו עימם ארזים מעצי המקום?
בנוסף, מדברי המדרש עולה כי הבריה התיכון של המשכן נתרם ע"י יעקב אבינו עצמו, מאות שנים קודם לכן. ובכן, מדוע דאג יעקב להביא בעצמו את הבריה התיכון ולא סמך על בניו שיטעו עצי שיטים גם לצורך בריח זה, כפי שעשו לשאר עמודי המשכן?
מהמדרש משמע כי מרכזו של המשכן חייב לבוא מיעקב עצמו.
ובכן, למה? מה הקשר בין יעקב אבינו למשכן?

יעקב בריח תיכון באחדות עם ישראל

המהר"ל בספרו "גור אריה" שמות כ"ה, ה', מבאר "דבר זה דבר נפלא מאוד, שהיה ראוי ליעקב אביהם דווקא להיות לו חלק בקרשים, כי יעקב היה הבריה התיכון, והוא מחזיק את הכל, שהוא מאחד את כל ישראל".
תכונתו של יעקב היא "יחד שבטי ישראל". יעקב הוא האב המאחד את כל פלגי העם המורכבים משבטי ישראל. על כן, במשכן השייך לכלל ישראל הביא יעקב אבינו בעצמו את הבריה התיכון, המאחד את המשכן. הבריה התיכון המאחד בין הקרשים השונים, חייב היה לבוא דווקא מיעקב שכלל את כל השבטים כאחד והוא השורש שממנו נבעו כולם. משום כך יעקב הוא זה שהביא עמו בריח זה. ברם, מה הקשר בין איחוד שבטי ישראל ע"י יעקב, לבין הבריה התיכון המאחד את קרשי המשכן?

קרשי המשכן ביטאו את שבטי ישראל

המהר"ל מבאר כי אכן, קרשי המשכן מסמלים את בניו של יעקב, והם היו ביטוי להוויה של כל שבט ושבט, ולכן את הקרשים היה על השבטים לטעת. ואכן, במשכן היו קרשים כמניין שבטי ישראל.
ברם, מתעורר לכאורה קושי שהרי במשכן לא היו רק שנים עשר קרשים אלא ארבעים ושמונה קרשים? על כך משיב המהר"ל כי היו ארבעה קרשים כנגד כל שבט ושבט שכן כל הוויה רוחנית המתגשמת ויוצאת מן הכוח אל הפועל מתפצלת לארבע שכן, כידוע, לכל מציאות גשמית יש ארבעה צדדים. כך מבאר המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק ס', כי "כל דבר שהוא בא מן העולם הרוחני העליון לעולם הזה יש בו ריבוי והוא מחולק לארבע, שהוא מספר הריבוי כנגד ארבע צדדים שיש לכל הוויה גשמית, כפי שמצינו (בראשית ב', י') "ונהר יוצא מעדן... ומשם יפרד

והיה לארבעה ראשים", כי כל דבר שבא מעולם הנבדל (העולם המופשט) כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, הוא אחד למעלה וכשהוא בא אל עולם הטבע, שהוא עולם הריבוי (בדברים גשמיים יש לכל דבר ממשות נפרדת), ייפרד לארבעה ראשים".

יעקב מבטא קדושה והפשטה ועל כן אחדות

על תכונת יעקב לאחד בין כוחות מנוגדים עמד המהר"ל בהרחבה בספרו "גור אריה" על בראשית כ"ח, י"א והבהיר את דברי הגמרא במסכת חולין דף צ"א ע"מ ב'. הגמרא שם דנה ביחס למתואר בתורה אודות יעקב הלך בהר המוריה ומקבץ אבנים לשים מראשותיו. והגמרא מקשה כך: פסוק אחד אומר (בראשית כ"ח, י"א): "ויקח מאבני המקום". "אבני" לשון רבים – משמע כי היו אלה אבנים רבות.

פסוק אחר אומר (שם שם, י"ח) "ויקח את האבן" – משמע כי הייתה זו אבן אחת? "אמר רבי יצחק: מלמד שהתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת עלי ניח צדיק זה ראשו, וכולן נבלעו באחת".

מקשה המהר"ל: "מה ריב היה לאבנים שאין בהם דעת?" ותשובת המהר"ל היא כי "מעלת יעקב נפרדת ומיוחדת מאוד, שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם, ולפיכך נקרא ה' בתואר 'קדוש יעקב' (ישעיהו כ"ט, כ"ג), על שם שהיה יעקב קדוש ונבדל. ודבר שהוא קדוש ונבדל (מופשט מחומריות) הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד.

ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ואין בו ריבוי וחלוקה כלל אלא רק אחדות".

כלומר, יעקב ביטא קדושה. התכונה של דבר קדוש היא, שהוא מופשט מכל דבר גשמי, וממילא מבטא אחדות, שכן הפרדה בין גופים שונים קיימת רק בהוויות פיסיות. לכל הוויה גשמית יש כאמור ארבעה פנים, ואילו להוויה הרוחנית יש מהות אחת. האבנים אשר הניח יעקב למראשותיו ביטאו מציאות גשמית ובה יש מטבע הדברים מחלוקת. לא מלשון ריב, אלא מלשון חלוקה ופיצול בין זוויות והוויות שונות של המציאות הפיסית. לעומת זאת, ראשו של הצדיק הוא דבר שכלי שיש בו אחדות ואין בו ריבוי. לפיכך בממשק עם יעקב נבלעו כל האבנים לאבן אחת והקדושה שלו ביטלה את הפיצול ששרר ביניהן.

כל מה שיעקב מצטרף אליו – נעשה אחד

יעקב היה קדוש וקדושתו השפיעה על סביבותיו. גם עצמים גשמיים התעלו והתאחדו כאשר שמו של יעקב נקרא עליהם. בהתאם לרעיון זה מבאר המהר"ל את מהותו של הבריח התיכון במשכן ואת הסיבה שהוא חייב היה לבוא מיעקב עצמו. יעקב ביטא כאמור קדושה מופשטת וממילא אחדות ואחידות. פיצול יש רק בהוויה פיסית ואילו במציאות רוחנית, טהורה ומופשטת מכל גשמי, שוררת אחדות מלאה. על כן, כשם שיעקב הביא לאחדות בין האבנים, כך גם אצל בני יעקב "כשהם מצטרפים אל יעקב, ושם יעקב נקרא עליהם, הם גם כן אחד, שאין חילוק בהם. כלל הדבר, כל מה ששם יעקב מצטרף לו – נעשה אחד". מכיוון שחז"ל הכירו במעלת יעקב שהוא שורש החבור והאחדות, פירשו חז"ל כי בעוד שאת הקרשים נטעו השבטים בעצמם, שהרי הם מבטאים כל שבט ושבט, הרי שאת הבריח התיכון המבטא את החיבור של השבטים לא יכלו השבטים עצמם לטעת, שהרי הם נבדלים זה מזה ומבטאים הוויה גשמית עם ארבעה היבטים – כמו כל חפץ גשמי. היה על יעקב עצמו להביא בריח זה עמו, שכן בריח זה מבטא את האחדות והחיבור שבין כל הבריחים השונים למהות אחת, ואחדות זו לא שוררת בהוויות הפיסיות אלא רק אצל יעקב שכל מהותו רוחנית מופשטת וממילא אחדותית.

הנה כי כן, נמצאנו למדים:

לכל מציאות גשמית יש ייחודיות משלה. היא עצמה נפרדת לארבע פנים שונות, ולנקודות השקפה מזוויות שונות. על כן, לכל שבט ושבט יש ייחודיות והמשכן שהוא ביטוי לכלל שבטי ישראל חייב היה לתת ביטוי לפן הייחודי הנפרד של כל שבט ושבט. אבל, יש לעם ישראל אב רוחני קדוש. לדבר מופשט ורוחני אין פנים שונות והוא יחיד מיוחד ואחיד. בהתייחסות למהות הרוחנית העם מתאחד וזהו הבריח התיכון המלכד את השבטים השונים וקובע כי "יחד שבטי ישראל".

פרשת פקודי

יסוד קודם לבניין

בצלאל מסיק במישרין מה ציווה ה' למשה

עם סיום מלאכת בניית המשכן נאמר (שמות ל"ח, כ"ב): "ובצלאל בן אורי וגו' עשה את כל אשר ציווה ה' את משה".

בצלאל לא שמע את הקב"ה אלא את משה, שמסר לו את דבר ה'. אולם, בפסוק לא נאמר כי בצלאל עשה את אשר ציווה אותו משה מפי ה' אלא "את כל אשר ציווה ה' את משה". הממשק בין בצלאל לדבר ה' משמיע כי בצלאל עקף כביכול את משה ולא שמע לציוויו, אלא פנה ישר לקיום ציווי ה' למשה. ואכן, רש"י אומר על כך כי: "אפילו דברים שלא אמר לו רבו (משה) הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני. משה ציווה לבצלאל לעשות תחלה כלים ורק אח"כ משכן. אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחלה בית ורק אח"כ לשים כלים בתוכו. אמר משה לבצלאל: באמת כך שמעתי מפי הקב"ה. אמר לו משה וכי בצלאל אל היית? כי בוודאי כך ציווה לי הקב"ה. וכן עשה המשכן תחלה ואח"כ עשה כלים".

כלומר, בצלאל תיקן את משה והסיק מעצמו מהו הדבר הנכון שאמר ה' למשה.

בצלאל מתווכח עם משה

מקור הדברים בגמרא במסכת ברכות דף נ"ה ע"א: אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקב"ה: "לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים", הלך משה והפך (את הסדר). אמר לו (משה לבצלאל): עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו בצלאל: "משה רבנו, מנהגו של עולם – אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים. ואתה אומר: עשה לי ארון וכלים ומשכן? כלים שאני עושה – להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה: עשה משכן ארון וכלים". אמר לו משה: "שמא בצלאל אל היית וידעת!"

למה צל אל ולא אור אל

דברי חז"ל בעניין זה מעוררים מספר תמיהות וטעונים ביאור:

א. אם דבר ה' היה אכן קודם ליצור משכן, כיצד הפך משה את הסדר שאותו ציווה ה'?

בחז"ל מובאים מקרים שבהם משה טעה. אך מקרה זה אינו מובא ככזה. משמע כי הדבר היה מכוון. איך ייתכן שמשה הופך ציווי מפורש של ה'?

ב. משה הוא מוסר התורה מפי ה'. איך ייתכן שבצלאל הבין דבר שמשה לא הבין?

ג. אם בצלאל הבין את דבר ה' מדוע נקרא שמו בצל אל ולא אוריאל? האם ייתכן שתבונה היא צל ולא אור?

ד. בגמרא נאמר: "בצלאל על שם חכמתו נקרא". לכאורה מאורע זה הוא עניין פרטני הנוגע לסדר העשייה. האם מפרט זה יש ללמוד על שמו של אדם המלמד על מהותו?

ה. מהגמרא עולה כי ציווי ה' היה לבנות קודם משכן ורק אח"כ לעשות כלים. ברם, בפרשת תרומה ביחס לנדבת המשכן מצינו כי ציווי ה' היה לתת תחילה תרומה לצורך כלי המשכן (שולחן ומנורה) ורק אח"כ מופיעות התרומות של יריעות וקרשים המיועדות למלאכת יצירת המשכן עצמו.

ו. מה סבר משה בהגיונו? וכי ניתן ליצור כלים בטרם שיש משכן?

סוף מעשה – תואם לתחילת המחשבה

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי כעיקרון כאשר יש תכנית לבנות בית למגורי אדם, הרי שקודם מסיימים את הבית וכליו ורק כשהכול מוכן – מגיע לבסוף האדם לשכון בו. אין הדבר נובע מכך שהאדם שולי בתוכנית זו, אלא אדרבה דווקא מכיוון שהוא עיקרי יש להביאו לשכון בביתו רק בסוף היום, משהסתיימו כל ההכנות. נקודת המוצא של המחשבה ותכליתה של כל העשייה באה לידי ביטוי בסוף המעשה, וכדברי המהר"ל בספר גור אריה על בראשית פרק ל"ז פסוק ג' "סוף מעשה במחשבה תחילה – כי סוף המעשה הוא תחילת המחשבה".

המשכן הוא קליפה הטפלה לעבודה בו

הקב"ה ביקש שיבנו משכן כמקום להשראת שכינה בין בני ישראל, שבו הם יעבדו את ה' – באמצעות כלי המשכן: שולחן, מנורה, ארון ומזבח. זו התכלית ולכן בשלב התוכניות ואיסוף התרומה נמנתה התרומה לצורך כלי המשכן כבר בפתח הדברים.

הכלים חשובים מן המשכן ואכן "הכלים משא בני קהת (במדבר ד', ט"ו), ואילו את המשכן נשאו בני מררי (שם, ל"א - ל"ב), ובני קהת היו חשובים מבני מררי".

בתכנון מתחילים בעיקר בביצוע מתחילים בטפל

המהר"ל מבאר כי: "במחשבה יש להתחיל בעיקר" ולכן בעת איסוף התרומה התחילו בתרומה הנחוצה לכלים. "אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים". במעבר ממחשבה ליישום, בעת העשייה, צריך להקדים את הטפל לעיקר ולבנות משכן תחילה, דווקא מכיוון שהמשכן הוא כלי קיבול של התוכן ואמצעי להכיל אותו בתוכו. סדר זה מחויב לא כעניין פרקטי בלבד, אלא כעניין של צורך להקדים טפל לעיקר, בבחינת פרודור לפני כניסה לטרקלין. אנו נתקלים בקליפה לפני שמגיעים אל הפרי האצור בתוכה.

ההבחנה בין אדם מופשט לאדם מעשי

כאן הייתה נקודת השוני בין משה לבין בצלאל. משה היה מופקד על עולם הלימוד של התורה המופשטת ואילו בצלאל היה ממונה על המעשה.

בתוכנית המופשטת - מתחילים מן העיקר, שהוא התכלית המופיעה במחשבה תחילה ואשר לשמה נעשה כל המעשה עד שמחשבה זו מוגשמת. משה שהיה איש מופשט ראה את הדברים לפי סדר החשיבה, על כן התחיל בכלים תחילה. בתוכנית המעשית - מתחילים מן הטפל, ויוצקים את היסוד לפני שמגיעים אל בניית ההיכל עצמו.

בצלאל שהיה מופקד על העשייה, התחיל מן המשכן וביקש להקדים את יצירתו ליצירת הכלים.

"על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשייה. למשה באה הידיעה כסדר הלימוד, לפי שהוא הופקד על הלימוד, ובלמוד יש להתחיל בדברים שהם עיקריים. ולבצלאל שהופקד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשה, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם".

צל כתשקיף הפוך למקור

הגאון מווילנא, בביאורי אגדות לגמרא במסכת ברכות דף נ"ה עמ' א', ביאר, כי צל, כמו חותם, יוצר תמונת ראי, שהיא הפוכה מן המציאות, כך שימין נחזה בצד שמאל והשמאל נחזה בצד ימין.

על כן, משה ראה את דבר ה' כהווייתו, שכלל במקורו את התכלית והעיקר תחילה. אולם, בצלאל ראה את תמונת הראי, את הצל, שכן לצורך זווית הראייה המעשית, יש צורך להתחיל מן הטפל ולהעפיל בהדרגה אל העיקר.

בצל-אל ו אורי-אל

המהר"ל מבאר כי בצלאל לא חלק על משה באשר לעיקר וטפל. משה היה בדרגה נבואית גבוהה וראה את התוכנית האלוקית שבה העיקר הוא עבודת ה' באמצעות כלי המשכן. יריעות וקרשים וגדרות סביב טפלות הן לתוכן ומעניקות רק מסגרת ומעטה. אבל, בצלאל היה "בצל אל" – לא באורו. הוא חיפש לראות את נקודת הביצוע המעשית, ושם הטפל קודם לעיקר.

זווית הראייה

משה הסכים עם בצלאל. מי שהיה למעלה ויורד אל העם, מקדים את הקומה העליונה לתחתונה. ומי שמגיע מלמטה ומטפס כלפי מעלה, מקדים את הקומה התחתונה לעליונה. אבל, אין ביניהם מחלוקת באשר לסדר הקומות למעשה. ואכן, מעניין הדבר כי זו הייתה זווית הראייה של משה עצמו בעת שעלה לקבל לוחות שניות. שם מדבר משה עם הקב"ה כשהוא זה שמטפס מלמעלה למטה, ומעניין כי במקרה זה אימץ משה את שיטתו של בצלאל. כך מצינו (דברים י', א') שה' ציווה: "בעת ההיא אמר ה' אלי פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ". כלומר, בציווי ה' באו הלוחות לפני הארון – כך זה כאשר יורדים מלמעלה למטה. אומר רש"י שם, כי משה לעומת זאת עשה ארון תחילה ואמר "כשאבוא והלוחות בידי היכן אתנם?" כך זה כשבאים מלמטה למעלה. המהר"ל בספרו "גור אריה" שם מבאר "לפי שראשית המחשבה תכלית המעשה, והלוחות הם תכלית המעשה, והכוונה בבניית הארון הייתה עבורם. לפיכך הקדים הכתוב הלוחות, והארון אחריהם. אבל משה שהיה עושה המעשה, היה להיפך עושה, להקדים הארון".

קדושת הארון נובעת מן הלוחות

בעת בניית המשכן דיבר הקב"ה אל עמו וציווה לעשות משכן תחילה. בציווי אל בני האדם מדבר עימם הקב"ה בשפתם המעשית. אולם בציווי אל משה ביחס

ללוחות, דיבר הקב"ה אליו בפן המופשט של הדברים, וציווהו להקדים לוחות לארון, שהרי בלי העיקר אין לטפל כל משמעות. אם אין עבודת ה' במשכן אין בו קדושה ואין שום משמעות לגדרות שמסביב. אילו היה אדם מכין תיק לתפילין לפני מתן תורה לא הייתה בתיק הזה שום קדושה. רק אחרי שיש קדושה בתפילין גם התיק שמסביב קדוש הוא, שכן הוא משמש דבר קדוש. לכן, חייבים קודם כל ליצוק תוכן ורק אח"כ לטפל בגדרות. ממילא בציווי ה' קודמים הלוחות, על אף שבביצוע המעשי קודם הארון.

הנה כי כן, במישור המופשט יש לחשוב על העיקר. במישור המעשי יש לטפל תחילה בטפל, וזו ההבחנה בין ראייה של איש מעש לראייה של איש ביצוע. השל"ה בהגהות לספר במדבר, פרשת חוקת הוסיף והבהיר כי משה היה איש אלוקים קדוש עם ראייה רוחנית. מבחינתו הארון נושא את נושאו ואינו מן המידה. התוכן אינו צריך שמירה וגדרות. מזווית ראייה זו אפשר לעשות ארון וכלים קודם. אבל, בצלאל, הבין שבחיי המעשה צריך גדר לשימור ובית להכלה של עבודת ה'. אכן, בצל אל היה ולא באור אל, ושם במישור של חיי המעשה, צריך להקדים משכן לכלים והמעטפת נחוצה כדי לשמור על התוכן.

פרשת ויקרא

השאיפה גדולה מן התוצאה

כריתת ברית עם המים התחתונים שיעלו למעלה

התורה מצווה לזרות מלח על בשרו של כל קרבן. בפסוק מכונה המלחה זו "מלח ברית", שנאמר (ויקרא ב', י"ג): "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך. על כל קרבנך תקריב מלח". ובכן, איזו ברית נכרתה עם המלח?

מבאר רש"י: "הברית כרותה למלח מששת ימי בראשית, שהובטחו המים התחתונים לקרב במזבח במלח וניסוך המים בחג".

מקור הדברים בתיקוני זוהר דף י"ט עמ' ב': ביום השני הבדיל הקב"ה בין המים העליונים לבין המים התחתונים ונאמר (בראשית א', ו'-ז'): "ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים. ויעש אלהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן". ביחס לכך אומר הזוהר, כי היו המים התחתונים בוכים ואומרים: "אנן בעיין למהווי קדם מלכא עילת העילות - אנו רוצים להיות לפני המלך, שהוא סיבת כל סיבות הקיום שבעולם - ובען לסלקא לעילא - ורוצים אנו לעלות למעלה". בעקבות בכי זה של המים התחתונים, הבטיח להם הקב"ה כי יוכלו להתעלות ע"י כך שיקריבו מים על גבי המזבח. אימתי? בשתי הזדמנויות:

האחת, בעת ניסוך המים בחג הסוכות. כלומר, כל השנה היו מנסכים יין על גבי המזבח ביחד עם הקרבנות, אך בסוכות היו מנסכים גם מים ממעיין השילוח על גבי המזבח.

השנייה, ביחד עם כל קרבן הביאו מלח, שהוא דבר המופק מן המים. אם ממיסים מלח מתקבלים מים, שאותם ספח המלח אל קרבו.

נמצא כי הקרבה זו של המלח ("מלח ברית") מעלה את מרכיב המים להיות שוב למעלה לפני ה'.

מה פשר בכייתם של המים?

דברי הזוהר האמורים מעוררים שתי שאלות מהותיות: ראשית, על מה הבכי? הן הבריאה התחלקה לשני רבדים. חלק נמצא למעלה (השמיים וכל צבאם) וחלק נמצא למטה. מדוע בכו המים התחתונים יותר מכל דבר אחר שנמצא בחלק התחתון של הבריאה, כמו האדם וכל יצור? למה לא בכה האדם על כך שהוא בחלק התחתון של הבריאה? שנית, מה השיב הקב"ה למים התחתונים? אכן הם עולים על המזבח, אבל נשארים מים תחתונים ואינם קרובים לקב"ה כמו המים העליונים?

כל נוצר מתעלה ואילו המים התדרדרו

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי "יש במדרש הזה דבר נשגב מאוד, לפי שכל הדברים תמיד הם הולכים להעלות, ומעלים בקודש ולא מורידים (ברכות דף כ"ח עמ' א'), ומים תחתונים נבדלו מן עליונים ונעשו תחתונים, וזהו הפך סדר הבריאה והמציאות, שהולך הכול להתעלות תמיד".

כלומר, המים היו תחילה בעולם העליון – השמיים. המים היו קרובים מאוד לקב"ה ונאמר (בראשית א', ב'): "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים". הקב"ה נטל חלק מן המים והוריד אותם לעולם התחתון. דבר זה מנוגד למגמה הקיימת בכל הבריאה, שבה דברים מתקדמים מדרגה לדרגה כלפי מעלה, ולא להיפך. על כן, בכו המים התחתונים והלינו כי הם מופלים לרעה לעומת כל נוצר. ברעיון זה טמון עומק רב עליו נעמוד להלן.

למים ולתורה כוח משיכה המנוגד לדרך הטבע

בגמרא (תענית דף ז' עמ' א') מצינו "דברי תורה נמשלו למים, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים!' לומר לך מה מים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה".

לכאורה יש להבין מהי ייחודיותם של המים, הן כל דבר גשמי יורד ונופל ממקום גבוה למקום נמוך בשל כוח המשיכה? במה שונים המים מכל הוויה גשמית אחרת היורדת מלמעלה למטה?

אין זאת אלא כי שונה היא תכונת המים מתכונת כל שאר הברואים. ביחס לכל שאר ברואים שרשו הרעיוני של כוח המשיכה כלפי מטה נעוץ בכלל הטבעי לפיו כל דבר נכסף ומשתוקק לשוב לשורשו. ממילא ברור כי כל דבר גשמי שיסודו מעפר שואף לחזור למקורו ולמצוא לו מנוחה נכונה, במקומו המקורי,

למטה. אכן, ניתן לרוממו למעלה ממקומו, אולם עלייה זו אינה טבעית וברגע שיוכל ותינתן לו האפשרות – ישוב כל דבר גשמי למטה אל מקומו. המים עוברים תהליך הפוך. שורשם נעוץ דווקא במים של מעלה ושם מקומם המקורי. מים הם הבריאה היחידה שמקומה האמיתי הוא למעלה, וכאשר הם ירדו ממקומם למעלה, בעב הענן, הם נדחו למטה בניגוד לטבעם. זו סיבת בכייתם של המים. בכך דומים המים לתורה, שהיא דבר עליון שמקומו למעלה. אולם, על אף רוממותה של התורה היא יורדת עד לתהומות ומתקיימת דווקא במי שדעתו שפלה.

המדרגה הגבוהה ביותר נקנית ע"י השתוקקות לעלות

את הבטחת ה' למים ואת הברית שכרת עימם מבאר המהר"ל כי "הבטיח ה' אותם להיות קרבים על המזבח, שיקנו ההתעלות". כלומר, גדולה מדרגתם של המים התחתונים מזו של המים העליונים מכיוון שהמים התחתונים קונים את ההתעלות לאחר שהיו רחוקים מה' ושואפים לעלות ולהתקרב. דרגתו של מי שהיה למטה והתעלה, גדולה מזו של מי שמלכתחילה שמו אותו למעלה "כי הדברים אשר נדחים למטה הם מבקשים להתעלות יותר, וזה שרמזו בכמה מקומות 'ללמדך שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביהו', ולפיכך אל כל הנמצאים תחת שפלות גדולה יבוא להם מעלה עליונה. לפיכך, לפי שהובדלו המים להיות תחתונים – הובטחו שיעלו במזבח". כלומר, יצירת המרחק יצרה תשוקה לעלות מעלה. השתוקקות זו היא הנעלה שבדרגות כי המשתוקק לעלות גבוה מהעליון.

השבח לבעל השאיפה התמידית

דרגתם של המים התחתונים מושגת כתוצאה משאיפה מתמדת לעלות אל ה'. שאיפה זו נובעת דווקא מהמרחק והיא תמידית, עיקשת ואין סופית. על הפסוק בתהילים (פ"ט, י) "אתה מושל בגאות הים בשׂוֹא גליו אתה תשבחם" אומר הזוהר חלק א' דף ס"ט ב' "שבח הוא להם, משום שעולים לראות את ה' בהשתוקקות. מכאן, כל מי שנכסף להסתכל ולדעת את ה', אף על גב שלא יכול, השבח הוא שלו וכולם משבחים אותו".

כלומר, הכוח שמניע את גלי הים הוא שאיפה ללא הפוגה לנסות ולהתעלות כלפי ה'.

הגלים עולים בכל פעם ונכשלים במאמצייהם אך הם לעולם לא מתייאשים להמשיך לנסות, כי יש להם שאיפה עצומה, המביאה לדרגה שהיא נעלית יותר מזו שיש למים העליונים.

השאיפה חשובה מהתוצאה

במסכת סוטה (דף כ"ב ע"א) נאמר כי טוב לאדם ללכת לבית כנסת שהוא יותר רחוק מביתו, שכן בכך הוא זוכה לקבל שכר פסיעות. לכאורה, אם אדם לא צריך לפסוע פסיעות נוספות כדי להגיע לבית כנסת, שכן יש לו בית כנסת קרוב, מה לנו כי יטרח טורח שאינו נחוץ? האם יקבל שכר על דבר שאין בו טעם ענייני? שמא יקבל שכר גם על הטלת אבנים בכיסיו שיכבידו עליו את דרכו?

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב העבודה פרק ה') מבאר, כי כשאדם הולך לבית כנסת הוא שואף לקרבת ה' "וידוע כי השואף בליבו להגיע למטרה – דבק בה יותר ממי שכבר הגיע אליה בגופו".

כלומר, ההליכה עצמה היא מצווה. לא בגלל הטורח אלא בגלל מהות המעשה שיש בו שאיפה לקרבת אלוקים.

בדומה לכך מבאר המהר"ל בספרו "דרך חיים" על מסכת אבות, פרק ד' משנה י"ח את דברי הגמרא (במסכת שבת דף קי"ח, ע"ב) "אמר ר' יוסי יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה".

כלומר, רבי יוסי התפלל להגיע לדרגתם של אלו שמתו בעת שהיו בדרכם לקיים מצווה.

מקשה המהר"ל: "למה אמר עם המתים בדרך מצוה ולא עם עושי מצוה?" אין זאת אלא שהשאיפה גדולה מן ההגעה ליעד.

בדומה לכך מבאר המהר"ל בספרו "חדושי אגדות" על מסכת קידושין דף ל"ט ע"א ב' "שלוחי מצוה אינם ניזוקים". מדוע נאמר "שלוחי מצוה" ולא "מקיימי מצוה"? אין זאת אלא ש"כאשר האדם הולך לעשות מצוה יש לו חבר ודביקות אל ה' לגמרי וכל המתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר עמו בתכלית".

הגיגתם של דברים הוא, כי עם ההגשמה של השאיפה בפנינו מציאות גשמית. מציאות פיזית היא לעולם מוגבלת מטבעה ותחומה בגבולות של זמן והוויה. לעומת זאת, השאיפה שבלב היא רוחנית ומופשטת, וממילא – אין סופית ובלתי מוגבלת.

הבדלת המים מקבילה לכוח הבחירה של האדם

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על ראש השנה מאמר י"ג מבאר, שכוח הבחירה של האדם בין טוב לרע נובע מכך שהוא נוצר גם מן העליונים (נשמה) ומן התחתונים (גוף) ואלו נאבקים זה בזה. בכך דומה האדם למים שנחלקו גם הם לעליונים ותחתונים. מכאן ההסבר לדמעות של המים התחתונים, שהרי לגבי

האדם נאמר (במסכת עירובין דף י"ג עמ' ב') כי "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא" מפני שהאדם הוא בעל בחירה ובחירה פירושה אפשרות של מכשול. למעשה הכישלון הוא ודאי, שהרי נאמר (קהלת ז', כ'): "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ממילא, מובנת בכייתם של המים, שהרי נגזר עליהם להיות רחוקים מהקב"ה ומושרשים בעולם גשמי, יצרי וחוטא. כוח הבחירה אמנם גוזר את הכישלון של האדם כתוצאה מיצריותו, אך הוא מבטא גם את צלם האלוקים שבאדם והכוח הטמון בו להתגבר על החומר ולהתעלות לדרגה הגבוהה מכל. בדומה לכך, נחמתם של המים התחתונים היא ההוראה, כי דווקא מפני שהמים התחתונים רחוקים הם יותר, יש בהם מקדושת העלייה על גבי המזבח ועדיפות של רחוקים על פני קרובים, מכוח השאיפה וההשתוקקות לגמוע את המרחק שנוצר בינם לבין הקב"ה.

המים התחתונים מטהרים את האדם

בזוהר (חלק ב' דף קצ"ח ב'), מצינו כי בכל יום מימי הבריאה, התנה הקב"ה עם ברואיו כי יחרגו מגדר הטבע לצורך נס שיקרה בעתיד ביום מן הימים. כך למשל בעת שנבראה השמש התנה עמה הקב"ה כי תעמוד ממהלכה בעת שיהושע יתפלל (יהושע י', י"ב): "שמש בגבעון דום". כמו כן, התנה הקב"ה עם הים כי ייבקע בעת שבני ישראל יצאו ממצרים ויצטרכו לעבור בתוך הים בחרבה. בהמשך לכך מבואר, כי ביום השני, שבו ברא הקב"ה את הרקיע המבדיל בין מים למים, התנה הקב"ה עם המים כי יהיו מבדילים את ישראל מטומאה לטהרה, באמצעות הטבילה במי המקווה המטהרים אדם מטומאה.

ובכן, ביחס לכל הנבראים ברור הדבר שיש הגבלה מראש לאותה בריאה כך שיתאפשר נס בשעת צורך. אך מהי ההגבלה בבריאה של המים הטמונה בכך שישאל נטהרים בהם? מהו הנס העל טבעי הטמון בטהרה זו ובמה חורגים המים מטבע בריאתם בעת הטהרה של הטובל בהם?

אין זאת אלא, שהמים התחתונים מסמלים את החלק הרחוק מהקב"ה וממילא לא ברור כיצד יכולה ההתמזגות עמם לטהר ולקרב אל הקב"ה. יש בכך משהו לא טבעי והפוך מטבע העולם, שבו דבר רוחני מטהר ודבר גשמי מטמא. אולם, הקב"ה התנה מראש עם המים התחתונים כי הם לא יתנתקו לחלוטין מהמים העליונים, אלא ימשיכו לשאוף שאיפה תמידית לעלות כלפי מעלה. שאיפה זו

יוצרת דרגה נעלה של רוחניות. לכן, האדם הטמא המרוחק מאלוקיו יכול לשאוב מן המים התחתונים דרגה נעלה של קדושה וטהרה, כשהוא מתמזג עם השאיפה הזו להיטהר, להתקדש ולהתעלות.

נמצאנו למדים אפוא, כי על האדם ללמוד ולשאוב רוח טהרה מן הכוח שמניע את גלי הים לשאוף ללא הפוגה לנסות ולהתעלות כלפי ה'. האדם החוטא נטהר כאשר הוא מבין שאכן יש בו יסוד גשמי, אך עליו להיות כמו הגלים העולים בכל פעם ולעולם לא מתייאשים להמשיך לנסות גם אם הם נכשלים במאמצייהם. השאיפה מביאה את המים התחתונים לדרגה גבוהה מזו של המים העליונים כי השאיפה כלפי מעלה חשובה מהתוצאה. בדומה לכך האדם לא נבחן במבחן התוצאה אלא במבחן השאיפה המתמדת.

פרשת צו

בגד פשוט לאדם עניו

משה שימש ככהן גדול אך בלי בגדי כהונה

משה רבינו חנך את המשכן בעבודותיו הראשונות במשך שבעת "ימי המילואים" ונאמר (ויקרא ח', ט"ו): "וישחט, ויקח משה את הדם ויתן על קרנות המזבח סביב באצבעו, ויחטא את המזבח, ואת הדם יצק אל יסוד המזבח, ויקדשהו לכפר עליו". בימי המילואים שימש אפוא משה ככהן גדול.

לגבי כהן הכלל הוא כי חובה עליו לעבוד אך ורק כשהוא לבוש בבגדי כהונה. הגמרא במסכת זבחים דף י"ז עמ' ב' למדה מן הפסוק "והיתה להם כהונה לחוקת עולם" (שמות כ"ט, ט') "בזמן שבגדיהם עליהם – כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם – אין כהונתם עליהם".

היה מצופה אפוא כי משה ילבש בגדי כהונה בעת עבודת המשכן בשבעת ימי המילואים. ולא היא!

רש"י מבאר (בפסוק כ"ח) כי "משה שימש כל שבעת ימי המילואים בחלוק לבן". מקור הדברים במסכת תענית דף י"א עמ' ב' "במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים? בחלוק לבן. רב כהנא שנה בחלוק לבן, שאין לו אימרא". כלומר, חלוק שאין לו שפה. ורש"י שם מבאר: "תחוב היה מחוט אחד כל החלוק, ולא כבגדים שלנו שבתי הידיים (שרוולים) מחוברים לבגד בתפירה".

מדוע לא שימש משה בבגדי כהונה? מדוע היה החלוק לבן דווקא? מדוע לא הייתה בבגדו שפה?

בדברים אלו מוצא המהר"ל עומק רב, המלמד על תכונותיו הייחודיות של משה.

לבן אינו צבע ומורה על פשטות

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי "הצבע הלבן מורה על הפשטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבן שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה על פשטות". כלומר, יש להבחין בין דבר מורכב שהוא חיבור של כמה חלקים, לבין דבר פשוט שהוא

אחיד. הלבון הוא העדר כל מורכבות. לבן אינו נחשב לגוון אלא לרקע. לעומת זאת צבע נובע ממורכבות.

פשטות משקפת העדר ייחודיות או הפשטה גבוהה

פשטות יכולה לנבוע מהעדר כל ייחודיות, בבחינת המכנה המשותף הנמוך ביותר. אך בה במידה פשטות יכולה לנבוע מייחודיותו של דבר בהיר, מופשט ורוחני מאוד. דבר גאוני הוא בדרך כלל פשוט ובהיר בתכלית. חומר גשמי הוא מורכב, ואילו דבר רוחני הוא אחיד ופשוט. על כן, מה שמגיע לדרגת הפשטה עליונה – פשוט הוא.

בגדי לבן משקפים או העדר ייחודיות או מעלה נשגבה מאוד

בגדי לבן הם מחד גיסא בגדיו של כל כהן הדיוט, מכיוון שזהו המכנה המשותף הנמוך ביותר.

מאידך גיסא, בגדי לבן הם בגדיו הייחודיים של הכהן הגדול ביום הכיפורים, בעת שנכנס "לפני ולפנים" לקודש הקודשים.

המהר"ל מבאר: "יש שוני בין בגדי לבן של כהן הדיוט לבגדי לבן של כהן גדול ביום הכיפורים, כי הלבן אצל כהן הדיוט הוא מפני שהוא משותף לכל הכהנים, אבל בגדי לבן של כהן גדול היו מיוחדים לו, ואסורים לכהן הדיוט להשתמש בו (כפי שמצינו במסכת יומא דף ס' עמ' א'), ואפילו לכהן הגדול עצמו אסור להשתמש באותם בגדי לבן בשנה אחרת", ומכאן שאלו בגדים שנובעים מייחודיות וחד פעמיות של זמן ומקום.

בגדי הלבן של הכהן הגדול מסמלים את הייחודיות שלו, והם לבנים על שום רמתו הרוחנית הנשגבה והמופשטת של האדם הקדוש ביותר (כהן גדול), בזמן הקדוש ביותר (יום הכיפורים) במקום הקדוש ביותר (קודש הקודשים).

תכונת משה ענווה רוחניות ופשטות

המהר"ל מוסיף ומבאר בספרו "נתיבות עולם" נתיב הענווה פרק ח' כי "הענווה יש בה פשיטות ולפיכך ראויה מידה זאת אל התורה שהיא השכל הפשוט. והגאוה היא הפך לזה, שהיא מידה גשמית". המהר"ל מסביר זאת בכך ש"כל פשוט לא יוגדר ולא יוגבל". כלומר, בהירות ורוחניות אינם עולים בקנה אחד עם נפח ועם המורכבות של אישיות האדם הגאוותן.

"מי שיש בו גאווה בדעתו ובמחשבתו, הוא נבדל משאר בני אדם והוא רחוק מן הפשיטות". לעומת זאת, ביחס לאדם עניו ציין המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ג, כי הוא אינו מייחד עצמו כלל ואינו מחשיב עצמו לדבר, והרי הוא פשוט לחלוטין, כיון שאינו מיוחד בדבר מה ואינו מורכב. משה רבינו שהיה "איש האלוהים" (דברים ל"ג, א') נבדל מן החומר לגמרי, ולכן נאמר עליו (במדבר י"ב, ג') "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה".

משה לבש בגדי לבן פשוטים על שום מעלתו

לפיכך היה משה משמש בחלוק לבן. לאנשים גשמיים ומורכבים – צריך צבע והדר כדי לחוש כבוד. אך אצל אדם מופשט כמו משה רבינו, כבודו נובע מאישיותו הרוחנית, הכבוד והמורכבות זרים לו. אצל משה בגד מורכב הוא רק מסיח. הוא צריך היה בגד לבן ופשוט.

משה לבש בגדי לבן ולא לבש בגדי כהונה, כי הוא נשגב אף יותר מכהן גדול ביום הכיפורים בהיכנסו לקודש הקודשים "כי היתה לו מעלה שהוא כמו שֶׁכָּל פשוט בתכלית הפשיטות".

בגדו של משה נטול אימרא לאור מעלתו

בהתאם לכך מבאר המהר"ל, כי בבגדו של משה לא הייתה שפה המורכבת מכפל בד, ולא הייתה תפירה המצרפת חלקים שונים, אלא היה הבגד פשוט וחלק, כי "מה שאין לו אימרא הוא מורה על פשטות. וראוי היה הדבר למשה רבנו לפי מעלתו, שהיה כמו שכל פשוט, שזו מעלת משה".

משה ערל שפתיים כי הדיבור פסי ומשה רוחני

המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק כ"ח מקשה על דברי משה לקב"ה (שמות ד', י') "לא איש דברים אנכי" – "משה שהיה כליל המעלות, ואף שלימות הגוף הייתה לו, כמו שאמרו חז"ל על קומתו, איך ייתכן שלא היה איש דברים?" יכולת הביטוי נחשבת לתכונה חשובה מאוד אצל אדם, כיצד ייתכן שמנהיג ישראל הגדול בכל הזמנים, היה נטול יכולת ביטוי?

בתשובה מבאר המהר"ל, כי משה היה רוחני ורחוק מן החומר, ואילו חוש הדיבור מחובר לחלק החומרי של האדם. הפה הוא נקודת ממשק בין רוחניות לגשמיות והמקום שבו הרוחניות הופכת לגשמיות. בעוד שכח הראייה והשמיעה הם פסיביים וחסרי מעש, הרי שכוח הדיבור תלוי בפעולה פיסית של האדם באמצעות

כלי הדיבור הגשמיים שלו. אכן, כדי לצקת תוכן בדיבור מפעיל אדם את שכלו. אבל, לא די בשכל כדי לדבר וצריך להפעיל פה ולשון. לתינוק ולבהמה יש את היכולת ללהג, אף שאין להם יכולת הפשטה, שכן הדיבור תלוי בקיומם של פה ולשון פיסיים. הדיבור הוא אפוא מעשה גשמי ואמרו חז"ל (פסחים דף צ"ט עמ' א') "מרבה דברים מרבה שטות" "כי הדבור הוא פועל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל". אדרבה (אבות ג', י"ג) "סייג לחכמה שתיקה". ממילא, אדם רוחני ומופשט כמשה לא היה איש דברים. אדם שהרוחניות שלו עצומה ומופלגת, החיבור שלו לגשמיות רופף וממילא הינו כבד פה וכבד לשון.

פשר הסטירה של המלאך לפיו של תינוק בלידתו

חז"ל אמרו (נדה דף ל' עמ' ב') כי "כשהולד יוצא לאוויר העולם בא מלאך וסוטר על פיו ומשכח ממנו כל התורה". למה הסטירה על הפה היא שמסלקת ממנו את הדעת? מבאר המהר"ל כי "כל עוד שהולד לא יצא לאוויר העולם, נשמתו נבדלת מן החומר והיא שכלית לגמרי. על כן, מסוגל הולד לדעת את כל התורה. אבל, בעת יציאתו לאוויר העולם נגמרת בריאתו, הנשמה מתחברת אל החומר והאדם נעשה לגשמי. ממילא, הוא שוכח את כל התורה, שהיא רוחנית ומופשטת. הווי אומר כי סטירת המלאך על הפה היא נטיעת כוח הדיבור באדם, שהוא חיבור הנשמה השכלית אל הגוף, וממילא בכך הוא גורם לו לשכוח את התורה שלמד קודם חיבור הנשמה השכלית לגוף חומרי. מכיון שמשה היה מופשט ורוחני גם לאחר לידתו, הרי שהיה מוכן לקבל את התורה.

משה שימש בבגד נטול אימרא תרתי משמע

המילה "אימרא" היא בעלת שתי משמעויות. היא מבטאת בגד ומבטאת דיבור. כך דרשו חז"ל על הפסוק (איכה ב', י"ז) "בַּצֵּעַ אֶמְרָתוֹ" מצד אחד במדרש לקח טוב מבואר הדבר כ"השלים דברו" ומצד שני במדרש איכה רבה פרשה ב' מבואר הדבר כ"בצע פורפירא דיליה" (קרע את בגדיו כביכול). נמצא כי חז"ל מפרשים את המילה "אמרתו" הן מלשון בגד והן מלשון דיבור. בהתאם לכך נראה כי יש כפל תכנים גם בדברי חז"ל שמשה שימש בימי המילואים בבגד לבן שאין לו אימרא, וגם בהקשר זה מבטאת המילה אימרא לא רק שפה של בגד אלא גם אמירה ודיבור. אכן, פשטותו של משה כאיש רוחני ולא מורכב, התבטאה הן בפגם בכוח הדיבור הפיסי שלו, כלומר שלא היה בעל "אמירה", והן בבגדו הלבן ונטול השפה הכפולה והמורכבת.

שפת הבגד ושפת האדם

למשה הייתה חסרה האימרא במובן של אמירה וכוח הדיבור, שזהו הממד שבו נעשה אדם לגשמי. ובה במידה הייתה חסרה בבגדו של משה האימרא שהיא כפל הבד המהווה גמר של הבגד.

המהר"ל מוסיף ממד נוסף של עומק לדברים ומציין כי כפל הלשון אינו מקרי, שכן "הדבור הוא גמר צורת האדם וסופו, וכן האימרא היא סוף צורת הבגד".

כלומר, שפה היא קצה. שפת נהר היא קצה הנהר. שפת בגד היא קצה הבגד. שפתי האדם, כמו גם שפתו ודיבורו, מבטאים את קצה הגבול שבו כוחו הרוחני של האדם מקבל ממד פיסי. לכן מתאים וראוי היה למשה לשמש במשכן בחלוק לבן שאין לו אימרא, שכן בגד זה משקף את תכונותיו. בגדו של משה היה לבן ונטול אימרא כיאה לאדם עניו, רוחני ומופשט, ייחודי בדרגתו הרוחנית ובפשטותו.

הנה כי כן, נמצאנו למדים פרק בהלכות ענווה, לפיו אדם נטול תוכן רוחני הוא אדם מורכב, מוחצן, לובש בגדי פאר ושפתו חלקה ורהבתנית. לעומת זאת, גדול הנביאים והמופשט בשכלים היה אדם עניו ופשוט, שפתו כבדה ובגדו לבן חלק ונטול כפלים.

פרשת שמיני

טוב שם טוב משמן טוב

נדב ואביהוא לעומת חנניה מישאל ועזריה

בעיצומה של חנוכת המשכן נאמר (ויקרא י', א'-ב'): "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא ציווה אותם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". ביחס למקרה טראגי זה מביא המדרש (קהלת רבה ז', א') את הפסוק שנאמר בספר קהלת (ז', א') "טוב שם משמן טוב" ומציין כי "מצינו בעלי שמן טוב (שמן המשחה שנמשחו בו הכהנים) שנכנסו למקום חיים (למשכן) ויצאו והם שרופים והם נדב ואביהוא, וכנגדם מצינו בעלי שם טוב שנכנסו למקום מתים ויצאו חיים והם חנניה מישאל ועזריה שנכנסו לכבשן האש ויצאו חיים".

השוואה והשוני בין שם טוב לשמן טוב

המדרש ממשיך ומבדיל בין שם טוב לשמן טוב: "שמן טוב יורד ושם טוב עולה, שמן טוב לשעתו ושם טוב לעולם ועד, שמן טוב כלה ושם טוב אינו כלה, שמן טוב נרכש בדמים ושם טוב בחינם, שמן טוב נוהג בחיים ושם טוב נוהג בחיים ובמתים". משמע כי יש דמיון והשקה בין שם טוב לשמן טוב וצריך להבחין ולהבדיל ביניהם בנקודות השוני למיניהם.

מקשה המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב שם טוב, פרק א' "מה ענין שם לשמן טוב? לכאורה אין להם שייכות זה לזה כלל". השאלה מתעצמת ביחס לדימוי של המדרש בין נדב ואביהוא לבין חנניה מישאל ועזריה. מה הדמיון בין המקרים, ומדוע למקרה האחד קוראים שמן טוב ולמשנהו קוראים שם טוב?

שם משקף את המהות העצמית של האדם

המהר"ל מבאר כי המונח "שם טוב" משקף את מהות האדם ואת הגדרתו העצמית. שם ניתן לאדם ע"י הוריו, חבריו ומעשיו והוא מבטא את "המעלה של האדם עצמו כי השם מורה על עצמו של דבר".

השם הטוב מבטא את האדם עצמו והוא בלתי נפרד מן האדם. אם תשנה את השם תשנה את האדם. כך פוסק הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ד' כי בעל תשובה "מתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים". רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (פרשת חיי שרה אות ב') הביא מדברי האר"י כי שמו של אדם הוא שורש החיות שלו ולכן כשקוראים לאיש בשמו הוא ניעור משנתו. כך מצינו בזהר (חלק א' קל"א, א') כי בתחיית המתים יקרא הקב"ה לכל אדם בשמו וע"י כך יקיצו ישני עפר, כי השם הוא מקור החיות של האדם.

שמן טוב - הישגים חיצוניים לאדם

לעומת זאת, יש לאדם הישגים ומעלות נרכשות שאינם צרובים בליבת האישיות שלו ואינם מגדירים את מהותו העצמית, אלא הם חיצוניים לו. על כן, האדם עלול לאבד אותם. כך למשל עושר, גבורה, ואפילו תורה, שהרי מצינו כי "דברי תורה, קשה לקנותם ככלי זהב וכלי פז, ונוח לאבדם ככלי זכוכית" (חגיגה ט"ו עמ' א') ומצינו למשל את התנא אלישע בן אבויה שיצא לתרבות רעה. בדומה לכך, מלוכה היא דבר שניתן לאבד. שלמה זעק "אני שלמה" כשחדל להיות מלך. כמו כן, כהונה. שמן המשחה שבו נמשח כהן, מקנה מעלה אבל הוא חיצוני ומצוי מעל לראשו. ניתן לאבד כהונה למשל כאשר אדם נולד לכהן שנשא גרושה - הוא מאבד את הכהונה ונעשה חלל. המונח "שמן טוב" מתאר אפוא מעלה חיצונית של האדם שאינה משנה את מהותו הפנימית.

שמן טוב - גשמי, שם טוב - רוחני ונצחי

המהר"ל מוסיף ומבאר כי ספר קהלת הגדיר במונח "שם טוב" כל מעלה שיש לאדם מצד עצמו, כי "השם מורה על המהות שהיא מופשטת מן הגשמי". לעומת זאת, במונח "שמן טוב" הגדיר קהלת "מעלה שמקבל אדם מבחוץ ואינה דבר עצמי, שכן היא דומה לשמן שמושחים בו כלי והיא דבר חיצוני לכלי". מכאן שורת ההבדלים הנמנים בדברי המדרש בין שם טוב לשמן טוב. כך למשל:

- שמן טוב כדבר גשמי ניתן לקנות באמצעי גשמי - כסף. אבל, השם הטוב אינו נקנה בדמים.
- דבר רוחני ומופשט אינו מוגבל במגבלות פיסיות של זמן ומקום. שמן טוב מוגבל בהתפשטותו ממקום למקום ואילו שם טוב, כדבר רוחני אינו מוגבל במרחב ונישא מסוף העולם ועד סופו.

- השמן הטוב כלה עם הזמן ועם מות האדם בטלות ומתפוגגות מעלותיו הנרכשות. לעומת זאת, השם הטוב הוא עניין רוחני ומופשט וממילא נצחי ואלמותי.

ממילא ברור כי שם טוב עולה על שמן טוב, שהרי הוא משקף את המהות הבלתי נפרדת של הדבר שהוא רוחני, מופשט ונצחי.

שלושה כתרים חיצוניים וכתר שם טוב – פנימי

הכהונה היא שם תואר ולא שם עצם. היא תכונה חיצונית וממילא נכללת במונח "שמן טוב" ולא במונח "שם טוב". המהר"ל עומד על מהות הדברים בהתייחסו למשנה במסכת אבות (פרק ד' משנה י"ג): "אמר רבי שמעון שלשה כתרים הם: כתר תורה, כתר כהונה וכתר מלכות. וכתר שם טוב עולה על גביהם". ביחס למשנה זו שואל המהר"ל בספרו "דרך חיים" כמה שאלות בסיסיות: מדוע נאמר כי יש שלושה כתרים ולא נאמר כי יש ארבעה כתרים? כיצד ייתכן כי דווקא הכתר העיקרי והעליון אינו נמנה בין הכתרים המעטרים את האדם?

בגמרא במסכת יומא (דף ע"ב, ע"ב א') אמרו כי "במקדש היה כלי כנגד כל אחד מן הכתרים. על הארון היה זר שהוא כתר וזאת כסימן לכתר תורה. על השולחן היה זר, שהוא סימן לכתר מלכות. על המזבח היה זר, כסימן לכתר כהונה. מדוע לא היה כלי בבית המקדש כסימן לכתר שם טוב שהוא הנעלה מכל הכתרים?" תשובתו של המהר"ל היא, כי כתר מסמל תכונה חיצונית שהיא תוספת "קומה" מעבר לדרגת האדם. בעוד שלבוש מותאם וחופף למידות האדם, הרי שבכתר שני חלקים: בתחתיתו הוא מולבש על ראש האדם – אך בחלקו העליון הוא מתנשא מעליו. הכתר מבטא על כן תכונות שמרוממות את האדם ומצויות ממעל לו וממילא מחוצה לו.

שם טוב אינו תכונה סביבתית אלא תכונה פנימית

המהר"ל מוסיף נופך של עומק בספרו "חידושי אגדות" על מסכת סנהדרין דף ק' ע"א א'.

בסוגיה זו מצינו מאמר חז"ל כי "עתיד הקב"ה לתת לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות שנאמר (משלי ח', כ"א): "להנחיל אוהבי יש" ("יש" עולה בגימטריא למניין שלוש מאות ועשר). מה פשר הדברים? מבאר המהר"ל כי המונח "יש" הוא בגימטריא מחצית מ"כתר" (כתר = 620 ואילו "יש" = 310). זאת מכיוון שבכל

כתר יש שני חלקים, האחד יושב על ראשו של אדם ומתמזג עמו כמו לבוש. החלק השני חורג מראשו ונעלה עליו. המציאות הרגילה, ה"יש", מבטא את הקיים, את מה שמחובר למציאות. השכר שהצדיק מקבל תואם למה שמבטא את אישיותו. מה שמעבר לכך, הוא דרגה עילאית שאדם משיג אך אין היא מבטאת את עצמיותו, ועל כן אין היא נמנית בבוא היום לתת לאדם שכר לפי מהותו. כך הם שלושת כתריו של האדם: כתר כהונה, כתר מלכות ואף כתר תורה. האדם מסוגל להגיע לרוממות מסוימת שהיא דרגה עליונה, אך זהו רכש, כמו עושר וגבורה, שאינם מזוהים עם האדם עצמו ואפשר לאבד אותם. לעומת זאת, שמו של האדם אינו כתר כשאר הכתרים, אלא הוא מולבש כולו על האדם ומתאחד עמו. **כתר שם טוב אינו נמצא מעל האדם אלא בתוכו פנימה.** משום כך, לא נמנה כתר שם טוב בכריכה אחת עם שלוש הכתרים של כהונה, מלכות ותורה. על כן, גם לא היה במקדש כלי כנגד שם טוב שיש זר זהב סביבו. שם טוב אינו תכונה סביבתית אלא תכונה פנימית.

מעלה חיצונית לא מגינה בשעת זעזוע פנימי

נדב ואביהוא הגיעו לדרגת רוחנית שהיא זרה לשיעור קומתם וחורגת מטבעם. התוצאה הייתה כי הם נשרפו. המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" מבאר, כי מעלה שאינה משקפת את עצמותו של אדם אינה מגנה עליו בשעת זעזוע פנימי. "מעלה שהיא תואר ואינה עצם אינה יכולה להגן כאשר יבא איבוד על עצמו". טעמו של דבר הוא, כי מגן חיצוני – מגן מפני דברים חיצוניים המושלכים כחץ על האדם. אבל, אם יש זעזוע פנימי שהוא סיבה המביאה לאובדן האדם, הרי שאין הכתר החיצוני מגן מפניה ואדרבה עם אובדן האדם אובד גם שם התואר שהורכב ככתר חיצוני על ראשו.

ההבחנה בין בני אהרן לבין חנניה מישאל ועזריה

לנוכח האמור מובן כי בני אהרן שנשאו בדרגה חיצונית של "כתר כהונה" שהיא תואר בלבד, נכנסו חיים ויצאו שרופים, מכיוון שלא היה בכח הכהונה להגן עליהם. "הכהונה היא "שמן טוב" כלומר דבר חיצוני וממילא לא היה בה כדי להגן עליהם בשעת משבר וזעזוע פנימי. "לא היה מגן הכהונה שהיא רק שם תואר כאשר הגיע דבר היזק לעצמם".

שונה הדבר ביחס לחנניה מישאל ועזריה שתכונתם הפנימית הייתה נעלה. מעלה פנימית מגינה על האדם גם בשעת מבחן וזעזוע פנימיים. על כן "בעלי שם טוב נכנסו מתים ויצאו חיים, בעבור כי בעל שם טוב יש לו מעלה עצמית. ומכיוון שזו מעלה עצמית – היה מגן על עצמם".

נמצאנו למדים כי יש כתרים חיצוניים שמעטרים בהם את האדם, ויש בהם כדי להעניק לו כבוד המגן עליו מפני התקפות חיצוניות. אבל, אין בהם כדי לסייע במאומה בשעת משבר וזעזוע פנימי הפוקד את האדם. לעומת זאת, יש שיעור קומה פנימה של האדם, שהוא כתר שם טוב שלו. זו תכונה הנותרת באדם בכל עת, יש בה מן הנצח והיא מגנה על האדם גם כאשר זורקים אותו לכבשן האש של משברי אישיות.

פרשת תזריע

ההעדר קודם להווייה

כולו הפך לבן – טהור הוא

יש נגעים שאינם משרים טומאה. למשל כאשר הנגע הפך כולו ללבן. כלומר, באופן כללי כאשר יש נגע שבו הבשר מלבין, הדבר מלמד על היותו נגוע בצרעת והוא טמא. אולם, כאשר הנגע מלבין לחלוטין – הוא טהור. כך מצינו (ויקרא פרק יג, יב-יג): "ואם פרוח תפרח הצרעת בעור וכסתה הצרעת את כל עור הנגע מראשו ועד רגליו לכל מראה עיני הכהן. וראה הכהן והנה כסתה הצרעת את כל בשרו וטיהר את הנגע, כולו הפך לבן – טהור הוא". מדוע? לכאורה ככל שסימן הטומאה מובהק ומוחלט יותר כן מתעצמת התופעה. מדוע היא מתבטלת דווקא בהגיעה לשיאה?

החורבן המוסרי בדור הגאולה

במסכת סנהדרין דף צ"ז עמ' א' מצינו כי בדור שהמשיח בא ובטרם שתתרחש הגאולה, תהיה תופעת השממה המוסרית והערכית בעיצומה. הדברים נלמדים מדין זה ש"כולו הפך לבן – טהור הוא".

כך נאמר שם:

"רבי יהודה אומר: דור שבן דוד בא בו, בית הועד יהיה לזנות, וחכמת הסופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, ופני הדור כפני הכלב, והאמת נעדרת.

רבי נהוראי אומר: דור שבן דוד בא בו, נערים ילבינו פני זקנים, וזקנים יעמדו לפני נערים, ובת קמה (מחציפה פניה) באמה, וכלה בחמותה, ופני הדור כפני כלב, ואין הבן מתבייש מאביו.

רבי נחמיה אומר: דור שבן דוד בא בו, העזות תרבה, ונהפכה כל המלכות למינות, ואין תוכחה.

אמר רבא, מאי קרא? כולו הפך לבן – טהור הוא".

כיצד ייתכן שדווקא חורבן רוחני מביא גאולה?

סוגיה זו מעוררת שלוש שאלות יסודיות:

א. האם הסדר לא צריך להיות הפוך, של תשובה וחזרה לה' לפני גאולה ואור גדול?

מה פשרו של התהליך שבו קודם לגאולה שורר חורבן מוסרי.

ב. מה הקשר בין חורבן מוסרי וגאולה, לבין הדין של נגע צרעת?

ג. הגמרא מדמה את הלבון המוחלט של הנגע לשממה המוסרית שלפני הגאולה, ומכאן שהלבון המוחלט היה אמור להביא לטומאה מוחלטת. אם כן, מדוע באמת נגע שכולו לבן אינו טמא?

העדר קודם להוויה

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" (פרק ל"ט) מביא את הגמרא במסכת סנהדרין דף צ"ח עמ' א' "שאיין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי, או בדור שכולו חייב". לכאורה, חייב להיות קשר סיבתי בין תהליך לבין תוצאה שלו. כיצד ייתכן אפוא כי שני תהליכים הפוכים יגרמו לאותה תוצאה?

המהר"ל מבאר כי המשיח יביא את העולם לשלמותו.

אם העולם כולו זכאי, פשיטא כי המשך התהליך הוא השלמות המוחלטת שתושג בימות המשיח. אם הדור כולו חייב, הרי שנוצר תהליך של חורבן ההוויה הקודמת עד כלות, המוליד כשלעצמו את יצירת ההוויה החדשה והמתוקנת הקמה על חורבות ההוויה שקדמה לה.

המהר"ל מבאר שם (בפרק ל"ה) כי אם ההוויה היא מקולקלת, הרי שכדי להבריא אותה אין די בתיקון נקודתי של ההשחתה שפשתה בה, ויש ליצור הוויה חדשה. ממילא, מן ההכרח להחריב עד היסוד את ההוויה שקדמה לכן. על כן, הגאולה צומחת רק אחרי שההשחתה הגיעה לשיאה וההוויה הקודמת נעלמת.

"כל הוויה חדשה הוא הפסד הוויה הראשונה, וזהו הגורם לכך שיהיה העדר הוויה בעולם קודם שיתגלה המשיח, עד שיהיה כאן הפסד הוויה הראשונה, ואז יתחיל ההוויה מחדש".

לתהליך זה קורא המהר"ל בשם: "העדר קודם להוויה".

הזריחה בוקעת מתוך החושך המוחלט

תופעה זו, של העדר קודם להוויה, נמצאת גם בטבעו של העולם, והיא משקפת צמיחה אורגנית.

זרע צומח ונובט רק לאחר שנרקב בעפר קודם לכן.

בבריאת העולם הלילה קדם ליום שנאמר "ויהי ערב ויהי בוקר", והחושך קדם לאור כפי שנאמר "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, ויאמר אלהים יהי אור". החשך המוחלט הוא שבא קודם לאור. במדרש (אסתר רבה י', י"ד) מצינו כי שני אמוראים, רבי חייא הגדול ורבי שמעון בן חלפתא, היו מהלכים בבקעה בחשכת הליל. לפתע ראו את השחר כשהוא מזנק ובוקע כאיילה. אמר רבי חייא הגדול לרבי שמעון בן חלפתא: כך היא גאולתם של ישראל, שנאמר (מיכה ז', ח') "כי אשב בחושך - ה' אור לי". כלומר, רגע לפני הגאולה - שורר חושך מוחלט.

החושך המוחלט הוא תנאי וסיבה לבקיעת האור

החושך הוא תנאי לזריחה שאחריו. רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" שער ב' כותב, כי כאשר באים ייסורים על האדם ראוי לו שישמח בהם ויודה לה' עליהם כמו על הצלחותיו "כי יהיה החושך סבת האורה, כמו שכתוב (שם): "אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי - קמתי! כי אשב בחושך - ה' אור לי", ואמרו חז"ל במדרש תהילים מזמור כ"ב: אלמלא נפלתי לא קמתי, אלמלא ישבתי בחושך, לא היה אור לי". החושך המלא והמוחלט - מביא לכך שבוקעת אורה. כך למשל, כאשר אדם מספר דבר שקר הקרוב לאמת, ניתן לטעות בו. אבל כאשר השקר הזוי, מופרך לחלוטין ולא מתקבל על הדעת, רואים מיד כי בשקר אין ממש. אור האמת בוקע דווקא ממעמקי חשכת השקר.

הטהרה בוקעת כשהטומאה מוחלטת

העיקרון של העדר קודם להווייה שאותו ראינו לגבי אור וחושך חל גם לגבי טומאה וטהרה. טמא מלשון אטם. טומאה מבטאת אטימות וחושך. טוהר מלשון צוהר - שדרכו חודר אור.

בספרו "חידושי אגדות" על דברי הגמרא הנזכרים במסכת סנהדרין, מבאר המהר"ל על פי העיקרון האמור את הטעם לכך שאם הנגע כולו לבן - האיש טהור. נגע הצרעת הוא נקודה שבה בשר האדם מת וטעון תיקון. כל עוד שיש באדם חיות ויש בו מומים נקודתיים שיש לתקנם הרי שההווייה הקיימת שלו עשויה לבוא לכדי תיקון. אבל, כאשר הסיאוב מוחלט ומלא ואין חיות כלל, הרי שלא ניתן עוד לתקן וההווייה הגיעה לסוף דרכה. אך מכאן - צומחת הווייה חדשה על חורבותיה של מציאותו הקודמת.

הרס ההווייה הקודמת הוא תקומתה של ההווייה החדשה

מכיוון שההעדר קודם להווייה נמצא כי הליך הסתירה של ההווייה הקודמת הוא עצמו תהליך תקומתה והתחדשותה של ההווייה החדשה שתבוא תחתיה. הליך

ההרס של העולם הקודם הוא אפוא הליך של בניין ולא הליך של סתירה, שהרי ממנו נובעת בנייתו של עולם חדש.

הדבר דומה לתופעת עוף החול הנזכרת בדברי רש"י על איוב כ"ט, י"ח: "עוף ושמו חול, ולא נקנסה עליו מיתה מפני שלא טעם מעץ הדעת. לסוף אלף שנה מתחדש וחוזר לנערותו". ביחס לכך מצינו במדרש (אוצר מדרשים, עשרת השבטים) אודות עוף שכאשר שלמו ימי חייו "נשרף כולו ובאפר שנעשה ממנו נולדת תולעת ונעשה עוף וצורתו כצורת העוף שנשרף". במקרה זה השריפה אינה תהליך של כליה וחידלון אלא כר המחיה של צמיחה מחדש לאלף שנות חיים נוספות.

עולם חרב ועולם חדש צומח על גבי הריסותיו

תהליך הגאולה הלאומי דומה לתהליך גאולתו של האדם הפרטי. אכן, ירידת הדורות גורמת לכך שיש ירידה מוסרית הגוברת והולכת מדור דור. ועל אף ירידת הדורות, ושמא בגללה, מתקרבת והולכת שעת הגאולה. העולם צועד לקראת האור הגדול, ובד בבד מתעצם בו החושך הרוחני והמוסרי. אלו לא שני קווי התקדמות בעלי מגמה הפוכה, אלא תהליך אחד שבו האור בוקע מתוך שיא החושך, ועולם חדש ומתוקן צומח על בסיס חורבותיו של עולם מסוואב שהגיע לקיצו.

ההעדר הוא כר לצמיחת ההוויה וערש לידתה

בדברי רבינו תם ב"ספר הישר" (בשער השישי) נוכל למצוא את ההיגיון שבתהליך זה: אילו היו חיי האדם מישוריים ולא מעגליים, הייתה בהם חד גוניות השוללת יצירתיות והתפתחות. לכן, יש באדם יסוד דיאלקטי של "רצוא ושוב" ואין הוא נמצא תמיד על מדרגה אחת. האדם נברא באופן שיש בו "ימי אהבה" ו"ימי שנאה" והתנועה היא מעגלית: בתחילה באה התלהבות ראשונית ואהבה גדולה. אח"כ האדם מתרגל לדבר, ולבסוף הוא קץ בו ומתרחק ממנו. אלו ימי שנאה ומיאוס. רק אז, בחלוף ימים שבהם התרחק ממה שאהב קודם לכן, הוא מסוגל לשוב ולהעריך את אשר נטש, לחזור אליו ואף לדבוק בו ולאהוב אותו **ביתר שאת**. נמצא כי הנטישה, ההעדר והחושך – מולידים את ה"בוקר" שלמחרת, את האור שמפציע ואת ההתאהבות המחודשת שהפעם היא מושרשת, בשלה ועמוקה יותר. ההעדר הוא אפוא כר לצמיחת ההוויה וערש לידתה.

נמצאנו למדים כי אל לו לאדם להיקלע לכלל ייאוש בימים של חידלון וחושך, שכן חוק הוא שההעדר קודם להוויה, והבריאה נוצרה בדרך של "ויהי ערב – ויהי בוקר". העולם הוא מעגלי ועם השלמת הסיבוב ושיא החושך – בוקע האור הגדול.

פרשת מצורע

טעם ההחפצה של המצורע

המצורע כחפץ וככלי

התורה מתייחסת אל המצורע כאילו היה חפץ ולא אדם עצמאי. כך מצינו (ויקרא י"ג, ב'): "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת והובא אל אהרן הכהן". המצורע אינו בא אל הכהן אלא מובא אליו, כאילו היה כלי. בדומה לכך נאמר שם בפסוק ט': "נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן".

לכאורה, ניתן היה לומר כי הדבר נובע מכך שהמצורע אינו מעוניין לבוא אל הכהן ולשמוע את פסיקתו, שכן כל עוד שהכהן לא פסק כי הוא מצורע אין הוא טמא. על כן, אין הוא בא מעצמו אל הכהן וצריך להביא אותו אליו.

אבל, אין מקום להסבר זה, שכן התורה משתמשת במונח "והובא" גם ביחס לטהרת המצורע מטומאתו, שזה דבר שמן הסתם המצורע חפץ בו מאוד ורץ אליו מעצמו. כך נאמר (שם י"ד, ב) "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן".

מדוע אפוא נאמר "והובא" ולא נאמר "ובא"? האם הופך המצורע לחפץ הנעדר דעת ורצון משלו?

עמידת המצורע מכונה "והעמיד הכהן"

ההחפצה של המצורע מגיעה לשיא עת שנאמר שם בפסוק י"א: "והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר ואותם, לפני ה' פתח אהל מועד". במה מתבטאת העובדה שהכהן מעמיד אותו? האם עליו לגרור אותו? הרי אין דין שמחייב כהן לומר לו "עמוד כאן" וההלכה מכוונת למצורע עצמו ומלמדת אותו היכן לעמוד. דיני מצורע נאמרו גם לגבי מצורע שהינו תלמיד חכם מופלג או כהן בעצמו, שלא צריך ללמדו בינה או להודיעו היכן לעמוד. מדוע אפוא נאמר "והעמיד הכהן"?

הטהרה של המצורע באמצעות ציפורים

בתורה נאמר (שם שם, ד' - ז') "וציווה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות ועץ ארז ושני תולעת ואזוב. וציווה הכהן ושחט את הציפור האחת אל כלי חרש על מים חיים. את הציפור החיה יקח אותה, ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב, וטבל אותם ואת הציפור החיה בדם הציפור השחטה על המים החיים. והיזה על המיטהר מן הצרעת, שבע פעמים, וטיהרו ושילח את הציפור החיה על פני השדה".

טהרה באמצעות טבילה או הזאה של מים מצינו. גם מצינו קרבן שמכפר על האדם. אבל כאן יש דבר מיוחד. ציפור אחת שוחטים ונוטלים מדמה, אך הכהן לוקח ציפור נוספת, טובל אותה בדם בעודה חיה ומשחרר אותה לחופשי. מה יש בפעולה זו שמטהרת את המצורע?

קלות התנועה והמעוף של ציפור מבטא חיות

המהר"ל בספרו "גבורות השם", פרק י"ט מבאר כי בציפור יש חיות מיוחדת "בעבור קלות תנועתו שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת שאין לו תנועה". הרב יצחק הוטנר בהקדמה לספרו "פחד יצחק" מבאר כי בכל יצור שבא מן העפר יש כבדות תנועה, שהרי העפר טבעו לשקוע ולנוח. לעומת זאת, ככל שיש באדם יותר חיות הוא זריז ומתנועע בקלות, ולכן בימי הנעורים, כשהאדם מלא חיים הוא נע במהירות. הרב הוטנר מציין בהקשר זה: "וכבר כתב הרמח"ל בספר 'מסילת ישרים' בפרק הזרזות, כי המונע את מהירות התנועה, הוא הגסות אשר יסודה בעפירות החומר. חז"ל במדרש (ויקרא רבה י"א, ט') על הפסוק בתהילים (מ"ח, ט"ז) 'הוא ינהגנו על מות', פירשו בו כאילו היתה כאן רק תיבה אחת 'עלמות', מלשון נעורים וצעירות, כלומר בזרזות".

הנה כי כן, החיות מתבטאת בקלות התנועה, ואין לך קל מציפור. טהרת המצורע נעשית על כן באמצעות ציפור ודם, שהרי "הדם הוא חיי הנפש ובדבר שהוא חיים ראוי לטהר אותו מן המיתה שהמצורע נחשב מת".

המצורע חשוב כמת

הציפור מסמלת חיים ומטהרת את המצורע שמשול למת. בגמרא במסכת נדרים דף ס"ד עמ' ב' נאמר כי "ארבעה חשובים כמת: עני, מי שאין לו בנים, סומא ומצורע". המכנה המשותף לארבעת הדברים שמכוחם חשוב אדם כמת, היא העובדה כי מדובר באדם שאינו מסוגל לתת לזולתו. העני לא נותן כי אין לו מה

לתת. מי שאין לו ילדים אין לו למי לתת, את הנתינה החשובה והמשמעותית ביותר של חייו. העיוור לא נותן כי אינו רואה את צרכי זולתו ואינו יכול לחוש הזדהות עם מצוקתו. המצורע אינו נותן כי הוא אולי מסוגל לרחם, אבל לא יכול לראות שיהיה לחברו טוב.

כאן מגיעים אנו לביאור מהות התופעה של צרעת והחטא שגרם לה.

מוציא רע

במדרש (ילקוט שמעוני ויקרא רמז תקנ"ז) מצינו כי המילה "מצורע" מבטאת שילוב בין שתי מילים "מוציא-רע". בפשטות, הוצאת רע משמעה כי מפיו של המצורע נאמרו דברי בלע, שהרי נגע הצרעת בא כעונש על אמירת לשון הרע. אולם, המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב הלשון פרק ח', מבאר כי יש עומק נוסף בדברים ולפיו מי שיוצא רע מפיו נגוע בפנימיותו. הרע שיוצא מפי האדם מבטא את הרע שטמון בתוכו. יש פעולות רעות שאדם עושה והן בגדר של "נפילה", אך אין בהן כדי להעיד כי המהות רעה. אכן, אירעה נפילה מוסרית אך ליבת האישיות טובה היא ואדם כזה יכול להיות טוב ומיטיב. הרע שעשה זר למהותו. לעיתים רע זה נובע מנקודות אפלות באישיותו, אך אין בהן כדי להאפיל על המכלול כולו. אבל, יש פעולות שמעידות על המהות כולה ונובעות ממנה, בבחינת רקב פנימי שפרץ מהמורסה בשעת כושר. רוע שכזה מעיד על ליבת האישיות כי רעה היא. כזו היא עבירה של לשון הרע.

לשון הרע שאדם אומר על רעהו, אינו פטופט סרק סתמי, אלא מלמד על אישיות שאינה מסוגלת להשלים עם טובו של הזולת, ובמקרה זה "התולדה מורה על האב, כי כאשר יש תולדה – בוודאי יש לה אב שהוליד אותה ולפיכך התולדה מורה על האב".

רוע פנימי זה מוציא את האדם ממסגרת קיום חברתית, שכן אדם הוא "יצור מדיני" (חברתי) כדברי הרמב"ם בהלכות דעות, וממילא מי שאינו מסוגל לחיות במסגרת החברתית "משול למת".

המצורע יוצא מכל המחנות

יש בחברה שלוש מחנות, שהם כמעטפות זו לפנים מזו כקליפות הבצל. בהיקף הפנימי הקרוב אל ה' נמצאים אנשי קודש היושבים במחנה השכינה. בהיקף השני מצויים אנשים שיש בהם תורה ומעש כאחד וזהו מחנה לווייה. בהיקף השלישי יושבים אנשי החולין וזהו מחנה ישראל.

כל המחנות מקיפים את ארון הברית ויש להם שייכות פנימית לקדושת ישראל, שהם "גוי אחד בארץ". אבל, מי שבליבת מהותו מצוי רקב, אינו מזדהה עם אחיו ואינו יכול לראות בטובתם. על כן, הוא יוצא מכל שלוש המחנות. "בדד ישב". עמוד התווך של האישיות הוא הכרת הטוב. מי שאינו מכיר בטובת הקב"ה לברואיו ואינו רואה בהם את בניו – כולו רע. ובלשון המהר"ל: "בעל לשון הרע כולו רע. מי שיש לו לשון הרע כאלו כופר בעיקר".

חוסר הזדהות עם הזולת מכרסם מבפנים בקיום החברתי

בגמרא במסכת ערכין דף ט"ז עמ' א' נאמר "על שבעה דברים נגעים באים: על לשון הרע, על שפיכות דמים, על שבועת שווא, על גילוי עריות, על גסות הרוח (גאוה), על הגזל ועל צרות העין".

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" נתיב הלשון פרק ח' מבאר כי שבעת החטאים הללו מאופיינים בכך שאלו דברים המפוררים את סדרי החברה והם בגדר "דבר שיוצא מהסדר של המציאות" ומי שעושה אותם מורחק מכל שלוש המחנות "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, שאינו בכלל שאר הבריות ואינו ראוי שיהיה משותף לבריות".

ברור מאלינו כי שפיכות דמים, גילוי עריות וגזל מפוררים את הקיום החברתי המשותף. כמו כן, ברור כי שבועת שווא אינה מאפשרת לקיים סדרי שלטון ומשפט ויש בה אף כפירה בקיום האלוקי ובהשגחה פרטית, שהרי אדם נשבע באלוקיו ומצהיר בכך כי הוא מזלזל בו ואינו מאמין בקיומו. אבל, הגמרא מחדשת כי גם הגאוותן, צר העין ומדבר לשון הרע אינם מאפשרים קיום חברתי משותף. המהר"ל מבאר זאת בכך, שכל אחד מאלו חש "אני ואפסי עוד". אין לו הזדהות עם החברה והוא רואה עצמו שונה ממנה. על כן, אין הוא חש צורך לראות בטוב של זולתו. אלו דברים שיש לשרש מן החברה, שכן הם מערערים את קיומה המשותף כגוף שבו האחד מזדהה עם רעהו.

הצרעת היא מנגנון הרס פנימי

ככלל, גוף האדם פועל כיחידה אחת. יש שילוב, הרמוניה והזדהות בין חלקי האדם, ואדרבה הגוף תוקף כל גורם זר המבקש לגרום לו לחלות. תא בגוף האדם הדואג רק לעצמו, מתרבה וגדל על חשבון זולתו ותוקף את שכניו, מפורר את האדם מבפנים וזורע מוות. כזה הוא לשון הרע. כזה הוא נגע הצרעת. ייחודיותה

של מחלה זו מתבטא בכך, שהגוף תוקף את עצמו. כל העונשים האחרים שבאים על האדם, הינם חיצוניים לו, או נובעים מבלאי שלו. אבל, צרעת מוגדרת בדברי חז"ל כמנגנון של הרס עצמי. את הפסוק בספר חבקוק א', ז' "ממנו משפטו ושאתו יצא" דרשו חז"ל במדרש תנחומא (תזריע ח') כמבטא דין היוצא ונובע מן האדם עצמו באופן פנימי (ממנו עצמו - משפטו ייצא, ע"י שאת, שהיא נגע). המדרש אומר כי "בשעה שאדם חוטא הרי מביא עליו הקב"ה ייסורים (פנימיים) מגופו. לפי שאין מידותיו של הקב"ה כבשר ודם. מידת בשר ודם כשסרח עליו עבדו מביא את הכבלים וכובלו, מביא את המגלבים ומכהו (מכה חיצונית). אבל הקב"ה אינו כן. אלא מגופו של אדם רודה אותו ומכהו בנגע צרעת".

טעם ההחפצה של המצורע

המהר"ל בספרו "נתיב הלשון" פרק ח' מבאר, כי שבעת החטאים שמחמתם לוקה אדם בצרעת מכרסמים בחברה מבפנים ומפוררים את המרכיב המלכד שבה, שהוא ההזדהות של יחיד אחד עם משנהו. "דע כי הנגעים ראויים לבא על מי שהוא נבדל מן המציאות". כלומר, הנגע הוא עונש למי שהורס את הלכידות החברתית ואת ההזדהות של אדם עם אחיו, שהיא הבסיס לקיום. על כן, נמשל המצורע למת שהוא מופקע מן המציאות. לכן, צריך להביא את המצורע אל הכהן - משל היה חפץ נעדר חיים. ההחפצה של המצורע מלמדת כי מי שאינו מזדהה עם הזולת ומאדיר רק את עצמו - אינו נחשב לחי.

הנה כי כן, המצורע נחשב למת כי הוא מדבר לשון הרע ופנימיותו מסואבת, כאשר אין הוא רוצה לראות בטובת זולתו ואינו מזדהה עמו. כשאין לכידות חברתית ואין עין טובה - האדם מת. הוא חפץ שאין בו חיים. הוא נרפא בתהליך שנוטע בו חיים - ע"י שחרור של ציפור חיה אל המרחב. אמור מעתה (כלשונו של אחי יעקב ז"ל) כי: האדם חי במקום שבו הוא נותן - ומת במקום שבו הוא לוקה ורואה רק את עצמו.

פרשת אחרי מות

כשהחומר והרוח מתנגשים

העם הקדוש ביותר נחשף לקלקול החומר ביותר

בפתח הפרשה העוסקת בטהרת ישראל ואיסורי עריות נאמר (ויקרא י"ח, ג): "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו". התורה מתארת אפוא ניאוף כ"מעשי מצרים" ו"מעשי כנען". מה הטעם לכנות מעשי כיעור כמעשים של אומות אחרות? לגבי עבודה זרה למשל, לא נאמר כי אומות אחרות עושים אותה. לכאורה גם לגבי איסורי עריות די היה בעצם קביעת האיסור, ולא מובן הצורך בייחוס המעשים הללו לאומות אחרות?

רש"י מבאר כי המילים "כמעשה ארץ מצרים" באו ללמד "שמעשיהם של מצריים ושל כנעניים מקולקלים מכל האומות ואותו מקום שישבו בו ישראל מקולקל מן הכל".

כלומר, הדבר בא ללמד שעם ישראל הושם בגלות – בין האומות השפלות מכולן. ובכן, מדוע נעשה הדבר כך שהעם הקדוש ביותר יהיה חשוף לקלקול החומר ביותר?

שיא השעבוד הוא בהכפפה למה ששונה בתכלית

המהר"ל בספרו "גבורות השם" פרק ד' מבאר כי בני ישראל ישבו בין המקולקלים שבאומות, שכן

שיא השעבוד הוא כאשר אדם מוכפף למי שהוא ההפך הגמור ממנו. מדוע? לכאורה, שעבוד הוא שעבוד, ומה ההבדל למי משועבדים? על כך משיב המהר"ל כי בנוסף לקושי השעבוד יש קושי נוסף – החשש להשתנות. אם אדם מוכפף לגורם הדומה לו, הוא יכול לשמור על זהותו, שאינה כה שונה לעומת מעבידו. במקרה זה אין הוא חושש להשתנות. אבל, משהוכפף לגורם שונה בתכלית הדבר מחייב אותו להסתיר כליל ולכבוש את זהותו העצמית השונה. במקרה זה אישיותו ועצמיותו נרמסים כליל והוא חושש מכל להשתנות. הטעם לחשש זה נעוץ בכלל לפיו כל

דבר מתפעל ומתחולל בו שינוי כתוצאה מחשיפה והתנגשות עם דבר המנוגד לו בתכלית. ובלשון המהר"ל: "כל דבר מתפעל מהפכו והפכו פועל בו". לכן, כאשר רצה הקב"ה לקיים את הגזירה שגזר על זרע אברהם (בראשית ט"ו, י"ג) "כי גר יהיה זרעך... ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" – "לא היה זה אלא באומה שהיא הפכית להם". כלומר, מאחר שגזר הקב"ה שעבוד ועינוי על ישראל ראוי היה שישתעבדו לאומה שהיא הופכית להם בתכלית.

ישראל היו הפכיים למצרים

נקודת ההבדל החריפה בין ישראל לעמים הייתה בתחום המוסר האישי. המצרים והכנענים היו פרוצים בעריות ובמעשי תועבה, ואילו בני ישראל היו קדושים ומובדלים מעריות כמו שאמר הכתוב (תהילים קכ"ב) "שבטי יה עדות לישראל", שהעיד שמו של הקב"ה עליהם שהם בני אבותיהם. ועליהם נאמר הפסוק "גן נעול אחותי כלה, גל נעול, מעין חתום" (שיר השירים ד' י"ב) "אמר רבי פנחס 'גן נעול' אלו הבתולות 'גן נעול' אלו הבעולות, 'מעין חתום' אלו הזכרים". "נמצא כי ישראל היו הפכיים למצרים. המצרים היו דבוקים בזנות וישראל מובדלים מן הערוה".

שורש ההבחנה בין ישראל לעמים

ככל שאדם חומרי יותר – יש לו נטייה חזקה יותר להמשך לזימה, וככל שאדם רוחני ושכלי יותר הוא זר לנטייה זו. זהו יסוד ההבחנה בין ישראל לאומות ביחס למשיכה לאיסורי עריות. ובלשון המהר"ל: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשי בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה מן השעורים 'לפי שהיא עשתה מעשה בהמה לכך קרבנה מאכל בהמה'. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זה מפני שהם נמשכים אחר הצורה (הנפש הרוחנית) שהיא קדושה ונבדלת מן החומר".

דבר רוחני שמאבד את צלמו בטל לחלוטין

המהר"ל נותן לדברים ממד נוסף של עומק.

לדבר גשמי יש קיום ממשי גם אם הוא מסואב. אבל, דבר רוחני קיים רק אם שומר על טהרתו.

אם דבר רוחני הופך לגשמי הוא לא פחות טוב אלא בטל לחלוטין. כמו אדם שניטלה נשמתו.

כך למשל, בשר טרף הוא בשר. אבל, מזוזה פסולה היא כלום. אם נוטלים מדבר רוחני את מהותו הרוחנית הוא בטל לגמרי ואינו קיים. ממילא, אם ישראל מאבדים את צלמם הייחודי והרוחני, הם לא מתקלקלים אלא "כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה היא רק כשהיא שלימה. ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה".

השעבוד במצרים הוא שיא החידלון

השעבוד במצרים גרם סבל מוחלט והיווה מעין מוות וחידלון, שכן ישראל מאופיינים ברוחניות והמצרים היו מגושמים לחלוטין. עם ההתערות של ישראל במצרים "היו כאילו לא היה להם כלל מציאות", שהרי הכלל הוא כאמור, כי כאשר דבר רוחני מאבד את שלמותו הרוחנית, הוא לא מתקלקל אלא – מתבטל.

כשירודים – יורדים עד התהום

המהר"ל ממחיש רעיון זה באמצעות עיון בסוגיה במסכת כתובות דף ט"ו עמ' ב'. בגמרא שם מסופר כי רבי יוחנן בן זכאי ראה עלמה אחת שהייתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמות של ערביים. הייתה זו בתו של נקדימון בן גוריון מעשירי ירושלים, שרבי יוחנן בן זכאי חתם כעד על כתובתה, שבה היה כתוב כי נכסיה כללו "אלף אלפי דינרי זהב מבית אביה חוץ משל חמיה".

משראה רבי יוחנן אישה עשירה ונכבדה זו בעוניה ובניוולה אמר כך: "אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, וכשאינן אתם עושים רצונו של מקום מוסר אתכם הקב"ה ביד אומה שפלה, ואף ביד בהמה של אומה שפלה".

מקשה המהר"ל: רבי יוחנן פתח במילים "אשריכם ישראל". ובכן, מה השבח? איזו מעלה ניכרת מכך שכאשר הם נופלים – בזיונם מוחלט.

משיב המהר"ל: מכיוון שעם ישראל התייחד בדרגתו הרוחנית, הרי שהשלמות היא סוד קיומה, בבחינת "להיות או לחדול". ברוחניות זה או מושלם או לא קיים. בגשמיות יש חצי חם וחצי קר אבל ברוחניות אין כמעט כשר או בערך נכון. ממילא, כאשר ישראל הם למעלה, רוחניים ונשגבים, הם עולים על כל עם ולשון. אך אם חלילה איבדו את מעלתם – הרי שמציאותם בטלה לחלוטין והם נמסרים ביד השפל שבשפלים. שכן "אם אין הצורה בשלימות הרי הוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף שהם חומרניים, כי הצורה השלימה אם אינה בשלימותה הגמור היא בטילה לגמרי".

תגובת הרוח כשהיא נתקלת בחומר

בני ישראל במצרים ירדו למ"ט שערי טומאה. מצד שני נאמר כי הם נגאלו בזכות כך שלא שינו את שמם, לבושם ושפת דיבורם. מהותם הפנימית נותרה אם כן טהורה כשהייתה. הכיצד נאמר אפוא כי היו שרויים באחרון שערי הטומאה? אין זאת אלא, שכאשר מהות רוחנית נתקלת בסיאוב מוחלט הרי שהדבר דוחה אותה, והיא מתכנסת אל תוך עצמה ונבדלת ממנו. משתתכנס בעצמה – מיד היא נגאלת. אדרבה, לגאולת הרוח יש השפעה עצומה אף על החומר.

תגובת החומר כשהוא נתקל ברוח

המהר"ל מוסיף עוד כי כאשר ישראל השתחררו מהלפיתה המצרית ונהיו ראויים לצאת לחירות ולקבל את המעלה האלוקית, הרי "שדבר זה עצמו הפך למצרים לרעה ולחסרון". כלומר, ככל שהלבן בוהק יותר כן ניכרת שחרותו של השחור. המצרים נוכחו לדעת וראו לנגד עיניהם עד כמה הם נעדרי תוכן וריקים מכול וסולם הערכים שלהם נראה בעיניהם נטול ערך, צבוע ותפל. על כן, הם זנחו אותו ונותרו נעדרי סולם ערכי בכלל. משעשו כן, הפכו להיות מקולקלים עוד יותר ונעדרי כל עכבות מוסריות. "ושלימות ישראל גרם שהמצרים יהיו עוד יותר הפוכים מהם, לכך במקום שישבו שם ישראל – היו המצרים יותר מקולקלים מהכל".

הנה כי כן גלות מצרים מלמדת אותנו חמישה כללים אלו:

- א. ההבדל בין ישראל לעמים בתחום המוסר האישי נובע מכך של ישראל יש נפש רוחנית קדושה ונבדלת מן החומר.
- ב. כל דבר מתפעל ומתחולל בו שינוי כתוצאה מחשיפה והתנגשות עם דבר המנוגד לו בתכלית.
- ג. כאשר דבר רוחני מאבד את שלמותו הרוחנית, הוא לא מתקלקל אלא – מתבטל.
- ד. כאשר מהות רוחנית נתקלת בסיאוב מוחלט, הדבר דוחה אותה, והיא מתכנסת אל תוך עצמה ונבדלת ממנו.
- ה. כשהחומר נתקל ברוח הוא נוכח שסולם הערכים שבנה צבוע ותפל, יזנח אותו ויהא נטול כל עכבות מוסריות.

פרשת קדושים

צלם האדם כנובע משליחות אלוהית

ואהבת לרעך כמוך – הכיצד?

מצווה יסודית נאמרה בפרשה (ויקרא י"ט, י"ח): "ואהבת לרעך כמוך". החיוב נשגב ומרומם. אך מחייב עיון רב, שכן לכאורה הרף הערכי מוצב גבוה מיכולתו של אדם.

כיצד ייתכן שאדם יאהב את רעהו כפי שהוא אוהב את עצמו? לכאורה, הדבר מנוגד לטבע האדם. ביחס למצווה מעשית ניתן להבין הטלת חיוב על האדם לתת לזולת כפי שהוא נותן ודואג לעצמו. אבל, בתחום הרגשי של אהבה, כיצד ייתכן לצוות על אדם לאהוב את האחר כפי שהוא אוהב את עצמו?

הרמב"ן מבאר על כן כי זו לשון הפלגה וגוזמה. הרמב"ן מבאר כי הרעיון בציווי הכתוב הוא: עין טובה, כי לפעמים יאהב אדם את רעהו וירצה להיטיב לו בדברים מסוימים, אך הוא לא מעוניין להיטיב לו בדברים אחרים. על כן מצווה הכתוב, שלא תהיה קנאה זאת בלבד, אלא שיחפוץ בטובת חברו **בשלמות**, כפי שהוא עושה לנפשו.

ברם, שהסבר מרהיב זה אינו מתיישב עם פשט לשון הכתוב והמהר"ל פונה לביאור העניין באופן שונה.

מה פירוש האמירה "זו כל התורה כולה"?

בגמרא (שבת דף ל"א, ע"א) מצינו: "מעשה בגוי אחד שבא לפני שמאי ואמר לו גירני על מנת שתלמדני את כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל גיירו ואמר לו: מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך. זו כל התורה כולה, וכל השאר פירושה הוא, צא ולמד". בביתו זה של הלל הזקן, אין אהבה חיובית אלא היבט שלילי, לא לעשות רע. ברם, עם כל חשיבותו של עיקרון יסודי זה, האם זה הבסיס שכל מצוות התורה הם רק פרטים שלו? האם אפשר בדרך זו להסביר למשל את מצוות השבת? או את המצווה להניח תפילין?

רש"י שם התקשה בכך ועל כן באר כי המונח "רעך" אינו מתייחס לאדם אחר, אלא לקב"ה, והציווי הוא "אל תעבור על דברי הקב"ה, שהרי עליך שנוא שיעבור חברך על דבריך".

הסבר נוסף ברש"י שם הוא, שאכן אין זה בסיס למצוות שבין אדם למקום, אך רוב המצוות בתורה נוגעות ליחסים שבין אדם לחברו, כגון גנבה, גזלה, ניאוף וכיו"ב, ובבסיסם ניצב הכלל האמור של הלל הזקן. ברם שהסברים אלו חורגים מפשטם של דברים ודברי הגמרא טעונים ביאור. המהר"ל פונה על כן לביאור העניין באופן שונה.

ואהבת לרעך כמוך או חייד קודמים לחיי חברך?

הקושי מתעצם עת שמעיינים בדברי חז"ל. ידועים דברי רבי עקיבא (ספרא קדושים פרשה ב' פרק ד') "ואהבת לרעך כמוך – רבי עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה". מצד שני, במסכת בבא מציעא דף ס"ב עמ' א' נדון מקרה שבו שני אנשים היו מהלכים בדרך. ביד אחד מהן כלי קטן של מים. אם שותים שניהם – מתים, ואם שותה אחד מהן – מגיע למקום ישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. אבל, רבי עקיבא חלק עליו ודרש את הפסוק (ויקרא כ"ה, ל"ו) "וחי אחיך עמך" – חייד קודמים לחיי חברך. ערך החיים מציב את האדם במרכז, ומחייב אותו להציל את נפשו ולא לחלוק את המים עם רעהו. כלומר, אותו רבי עקיבא שהדגיש את החשיבות של "ואהבת לרעך כמוך", לימדנו כי "חייד קודמים לחיי חברך". הכיצד מתיישבים הדברים זה עם זה?

מחלוקת רבי עקיבא ובן עזאי

מיד לאחר דברי רבי עקיבא כי "ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה", מובאים בחז"ל (ספרא שם) דברי בן עזאי החולק על רבי עקיבא ואומר כי הפסוק "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה', א') – הוא כלל גדול מזה. ממדרש זה משמע, כי יש שני כללים גדולים בתורה "ואהבת לרעך כמוך" ו"זה ספר תולדות אדם", והמחלוקת היא איזה מהכללים גדול יותר. ברם, מה הקשר בין שני הכללים הללו? ובכלל, מה פשר דברי בן עזאי? איזה כלל בתורה מתבטא בכתוב "זה ספר תולדות האדם"?

ואהבת לרעך כמוך – כי יש לו צלם אלוקים כמוך

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" נתיב אהבת הרעך פרק א' מבאר כי הכלל של "ואהבת לרעך כמוך" הוא ביטוי תוצאתי של רעיון נשגב הניצב בבסיסו.

הבסיס להתנהגות אנושית ראויה הוא ההבנה כי כל אדם הוא צלם אלוה ממעל. הערך העצמי של האדם נובע מצלם אלוקים שבו. התורה רואה את ערך החיים ואת תכליתם בהגשמת צלם האלוקים של האדם, כפי שמצינו במסכת אבות פרק ג', י"ד "חביב האדם שנברא בצלם אלהים".

מעיקרון זה נגזר הצורך בשוויון ובאהבת הַרְעָ, שהרי צלם אלוקים יש גם לאנשים אחרים זולתנו. מכיוון שצלם אלוקים הוא הבסיס לערכו של אדם הרי שמתחייב מכך כי האדם יעריך גם את האחר באותה מידה, שהרי גם לו יש צלם אלוקים. נמצא כי הכלל של "ואהבת לרעך כמוך" אינו ציווי רגשי אלא ציווי רציונלי שפירושו, כי אותה סיבה שמביאה אדם לאהוב ולהוקיר את עצמו, מביאה אותו לנהוג כך גם כלפי רעהו.

כלומר, התורה מכוונת לכך שהאדם יגשים את צלם אלוקים שבו, וזהו היסוד ליחס שווה אל האחר.

זה כלל גדול בתורה

מכיוון שהיחס של אדם לרעהו נעוץ בצלם האלוקים, מובנים דברי רבי עקיבא "ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה", שכן עסקינן בערך יסודי שכל מצוות התורה הם פירוש שלו. הכלל האמור ניצב לא רק ביסוד מצוות שבין אדם לחברו אלא גם בבסיס מצוות שבין אדם למקום, שהרי כל מצוות התורה נועדו להביא את האדם להגשמת צלם האלוקים שבו.

המהר"ל מבאר כי יש רמ"ח (248) מצוות עשה כמניין איברי האדם, שהם צלמו ודמותו.

זה ספר תולדות האדם כביטוי לצלם אלוקים

בן עזאי משתית אף הוא את היחס אל האחר ואת הבסיס הערכי של מעשי האדם, על צלם אלוקים שבו. אבל, בן עזאי מוסיף על דברי רבי עקיבא ואומר, כי צלם האלוקים הוא לא רק הבסיס למצוות התורה, אלא שהתורה מגדירה את עצמה כ"ספר תולדות האדם".

מדוע? מכיוון שהגדרת האדם כצלם אלוקים מעוררת קושי, שהרי אלוקים נצחי: היה הווה ויהיה, ואילו האדם רגעי, יחסי וחולף. איך אפשר לדמות אדם לאלוקיו? אבל, יש פרט שבו ניתן לאדם כוח של המשכיות ונצחיות, והוא ביכולתו להעמיד תולדות כמוהו. כלומר "הדמות" (של האדם) צריך שיהא נשאר קיים (כפי שהאלוקים נצחי וקיים לעד). וכאשר האדם עוסק בפריה ורביה הרי הוא מוליד בדמותו ובצלמו".

ההמשכיות באה לרכך את הקושי להגדיר אדם בר חלוף כצלם של האלוקות הנצחית, לאור יכולתו של האדם להנציח את עצמו ע"י הבאת תולדות.

מה פשר המונח צלם אלהים?

שיטת בן עזאי טעונה ביאור, שכן ההמשכיות כשלעצמה אינה מבטאת את צלם האלוקים שבאדם, שהרי גם בעלי חיים מביאים תולדות. מה אם כן מותר האדם על הבהמה?

לשם הבנת נקודה זו יש לבאר את פשר המונח "צלם אלוקים". בתורה נאמר (בראשית א', כ"ז): "ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו".

רש"י מבאר כי המונח "צלם" מבטא "דפוס" ותבנית. כיצד ייתכן לומר כי האדם נברא בדפוס ותבנית קונו, שעה שלקב"ה "אין דמות הגוף ואינו גוף" (כלשון מזמור "יגדל אלהים חי") הוא שיא ההפשטה ואין לו צורה וצלם גשמי כלל?

כוח הבחירה של האדם הוא צלם אלוקים

המונח אלהים מבטא "בעל הכוחות כולם" (טור אורח חיים סימן ה'). ובכן, האדם דומה לאלוקיו במובן זה שהקב"ה נתן לו כוח ויכולת לשלוט בעצמו ובכל העולם, לעשות בו טוב או רע לפי בחירתו. צלם אלוקים שבאדם מתבטא בכוח האדם לבחור להיטיב או להרע (כפי שכתב הרב חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" שער א' פרקים א'-ד'). "צלם אלוקים" מבטא אפוא את כוח הבחירה שיש באדם.

ביוש פוגע ביכולת הבחירה של האדם וממילא בצלמו

כוח הבחירה של האדם נובע מאמונתו בכוחו ובמעלתו הייחודית. עם הפגיעה בכבודו נפגעת אמונתו ביכולותיו ונפגע כוח הבחירה שלו. אדם מבויש, מוקלן ומוכתם, הוא אדם שנכבה האור שבו ונפגע צלם האלוקים שבו המתבטא ביכולת הבחירה וההגשמה העצמית שלו.

בדרך זו ביאר את הדברים המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב אהבת רע פרק א', את דברי חז"ל כי "המלבין פני חברו כאלו שופך דמים" (בבא מציעא דף נ"ח עמ' ב'), שהרי מי שמבייש ומלבין פני חברו ברבים נוטל ממנו את כבודו העצמי ואת יכולת הבחירה שנובעת ממנו, ובכך הוא נוטל את מהות חייו כצלם אלוקים וכבעל בחירה. ובלשון המהר"ל: "מי שמלבין ומבטל את צלם פניו עד שהוא מלבין אותו ומכבה את אורו זה נקרא שפיכת דם. כי אין שפיכת דם רק ביטול האדם, זה שמלבין

את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם שהוא צלמו, והוא בטול האדם כי צלמו הוא האדם."

לכן, אדם מנוע מלהקלין ולבייש אפילו את עצמו, והכלל הוא ש"אין אדם משים עצמו רשע" (יבמות דף כ"ה עמ' א'), שהרי אין לאדם רשות לפגוע בצלם האלוקים שלו.

לכל אדם יש שליחות וכוח הבחירה מאפשר להגשימה

לכאורה, גם אם מביישים אדם ופוגעים בו, נותרות בידו יכולות מרשימות לבחור בין טוב ורע. במה ניטל צלמו של אדם ונחשב כמי ששפכו את דמו כאשר מְקַלֵּם אותו? ביחס לכך מוסיף המהר"ל ומבאר כי כוח הבחירה ניטע באדם כדי שיוכל למלא ולהגשים את ייעודו.

במסכת ברכות דף י"ז עמ' א' מובאת תפילתו של רבא: "אלוקי, עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי". כלומר, אדם לא נוצר עד לרגע שבו יש לו שליחות להגשים. בזמן או במקום אחר אין תכלית לקיומו. ולכן, הטענה שיש כלפי האדם, עכשיו שנוצרת – מדוע אינך עושה את שליחותך. המשמעות של צלם אלוקים היא אפוא כי הוטלה על כל אדם ואדם שליחות מאת בורא עולם במסגרת הכוח שהוטבע בו לפעול בעולמו. הפגיעה בכבוד האדם מונעת מן האדם להגשים את שליחותו, ועל כן היא פגיעה בצלם האלוקים של האדם.

כבוד האדם כנובע משליחות אלוקית

נשמת האדם היא חלק אלוקי ממעל, ובה נחקקה ונטבעה השליחות האלוקית שעליה למלא.

הנשמה נקראת כבוד, כפי שכתב הרמב"ן בספרו האמונה והבטחון פרק י"ז "והנשמה נקראת כבוד, שנאמר (תהילים ל', י"ג) 'למען יזמרך כבוד' ואומר (שם נ"ז, ט') 'עורה כבודי'".

הרב י.ד. סולובייצ'יק בספרו "ימי זיכרון" בפרק על "שליחות", מבהיר כי השליחות שיש לכל אדם היא היסוד הרעיוני של כבוד האדם, שכן הכלל הוא (ברכות ה' משנה ה') כי "שלוחו של אדם כמותו". כבוד השלוח הוא בבואה לכבוד שמגיע לשולח ומי שממלא שליחות אלוקית נהנה מכבוד שמיים.

וכיבדת לרעך כמוך

"ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה", שכן הבסיס לכבוד האדם הוא שליחות האדם ומעמדו כשליח של הקב"ה. ממילא, אין מקום כי יתגאה אדם על זולתו,

שהרי כשם שהוא שליח, כך חברו שליח, ולכל איש יש שם ויש שליחות אלוקית. לכל אדם יש את המשימה שלו. אל לו לזלזל ולפגוע בחברו, שהרי בכך הוא מזלזל בשולח. אם האדם מתגאה על רעהו ואינו מעניק לו יחס שווה, הרי שהוא מועל בשליחות, וחושב שהוא פועל מטעם עצמו ולא כמי שכל הטעם לְכַבְדוֹ, היא השליחות שהוא נושא על גבו. הרב סולובייצ'יק מבהיר על כן כי "הכבוד כשלעצמו הוא בבחינת מידה אלוקית. כאשר אדם מחשיב עצמו וחולק כבוד לזולתו הוא מביא בכך לידי הביטוי את דבר שליחותו הגדולה של האדם המתבססת כולה על צלם אלוקים שבו, אז כבודו של השליח הוא מעין בבואה של כבוד קונו. אולם אם האדם מחלל את כבוד זולתו, הרי הוא מחלל בזה את צלם אלוקותו ואת שליחותו".

ואהבת לרעך כמוך – אבל חייך קודמים

ואהבת לרעך כמוך. ראיית החיים כשליחות של האדם מחייבת לכבד את האחר, שיש לו שליחות משלו. אבל, ראיית החיים כשליחות מחייבת בראש ובראשונה את קיומו של השליח. ממילא, מי שיש בידו קיתון של מים אינו יכול לתת אותו לחברו ובכך לקפד במו ידיו את פתיל חייו ולהביא את שליחותו לידי גמר בטרם עת. "חייך קודמים לחיי חברך", שכן במסגרת חובותיו של השליח כלפי שולחו, אין אפשרות לבטל את השליחות.

הנה כי כן, המהר"ל נותן ממד של עומק לכללים לציוויים הבסיסיים:

- "ואהבת לרעך כמוך" – אינו ציווי רגשי אלא תוצאה מיסוד אמוני הקובע כי ערך האדם נובע מצלם אלוקים שבו, ומכיוון שכל אדם נברא בצלם מתחייב יחס שווה אל האחר.
- "צלם אלוקים" – מתבטא ביכולת הבחירה של האדם בין טוב לרע, ובחובתו למלא ייעוד מסוים שלשמו נברא, שהוא שליחות אלוקית.
- "כבוד האדם" – נובע מתפקידו של האדם כשליח של בוראו.
- כל המלבין פני חברו ברבים נחשב כמי ששפך את דמו – שכן הקלנה של האדם פוגעת ביכולת הבחירה שלו ובמסוגלות האישית שלו לקיים את שליחותו בעולמו, שהיא תכלית חייו.

פרשת אמור

שבת ומועד - עולם הבא וימות המשיח

מדוע מועד הוא "כאילו שבת"?

פרשת המועדות נפתחת בציווי על - שמירת שבת. כך נאמר (ויקרא כ"ג, ב'-ג'): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם: מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו שבת הוא לה' בכל מושבותיכם". לכאורה שבת אינה מועד ואינה חג. לא ברור אפוא מדוע נכללה השבת בפרשת המועדים?

אכן, רש"י שם תמה: "מה ענין שבת אצל מועדות?". רש"י מתרץ כי השבת פותחת את פרשת המועדות כדי "ללמדך שכל המחלל את המועדות מעלים עליו כאילו חילל את השבתות, וכל המקיים את המועדות, מעלים עליו כאילו קיים את השבתות". ברם, הסברו של רש"י לא ברור, שכן אם אין קשר בין שבת למועד, עדין תמוה מדוע פותחים את פרשת המועדות עם עניין לא קשור? ומה פירוש הדבר שחילול מועד הוא "כאילו" חילול שבת? מה פשרו של "כאילו" זה?

המועדים "נכללים תחת השבת"

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר את דברי רש"י באומרו כי המועדים "גם הם נקראים 'שבת'". הכיצד? מכיוון ששבת היא מכלול שהמועדות מהווים פרטים שלו, כל מועד הוא זווית אחת וממד אחד של שבת. על כן, מי שמחלל מועד כאילו חילל זווית מסוימת של השבת.

המועדים נקראים בתורה לא אחת בלשון "שבתון". כך למשל נאמר ביחס לחג הסוכות (שם שם, ל"ט): "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באֶספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים, ביום הראשון **שבתון** וביום השמיני שבתון". המונח שבתון משמעו - בבואה מוקטנת של שבת, כמו "איש" ו"אישון", שכן האיש הדובר עמנו משתקף באופן מוקטן בחלק השחור שבגלגל העין.

בהקשר זה מציין המהר"ל כי יש שבעה ימי מועד: שני ימים של פסח (ראשון ואחרון של חג), יום אחד של עצרת (שבועות), יום אחד של ראש השנה (היום השני נקבע רק מחמת ספק ביחס למועד קידוש החודש), יום אחד של צום העשור (יום הכיפורים), שני ימים של סוכות (היום הראשון ושמיני עצרת/שמחת תורה). שבעה ימי חג אלו הם כנגד יום השבת שהוא יום שביעי וממילא אומר המהר"ל "המחלל את המועדות שהם נכללים תחת השבת, כאילו חילל את השבת, שהוא יום השביעי. והבן דבר זה היטב, ותמצא איך המחלל את המועדים כאילו חלל את השבת, שהמועדים הם חלקי השביתה, והשבת הוא כולל כל השביתה".

הכיצד נכללים המועדים בשבת?

ברם, הסברו של המהר"ל כי שבת היא מכלול שהמועדות מהווים פרטים שלו, טעון ביאור. לכאורה שבת ומועד הם דברים שונים בתכלית מבחינת מהותם. נבאר:

א. זמן

השבת היא זמן קבוע מששת ימי בראשית; החגים חלים במועד שנקבע ע"י בית הדין, כפי שמסבירה הגמרא במסכת ברכות דף מ"ט עמ' א' כי אנו אומרים "מקדש ישראל והזמנים" שכן עם ישראל הוא שמקדש את זמני החגים.

ב. איסור מלאכה

שבת מחייבת שביתה מכל מלאכה; במועד לעומת זאת מותרת מלאכה הנחוצה לצרכי אכילה, כגון אפייה ובישול (מלאכת "אוכל נפש").

ג. טעם

שבת אסורה בכל מלאכה כזכר ליציאת מצרים ומכיוון שהקב"ה שבת מכל מלאכה בעת בריאת העולם; החגים לעומת זאת נקבעו מטעמים שונים לחלוטין (כל חג וטעמיו); הכיצד ניתן לומר אם כן שכל המועדים נכללים תחת השבת, כאשר אלו דברים כה שונים, ומה פשר האמירה של המהר"ל המועדים הם "חלקי השביתה?" נבין עניין זה לאחר שנבחן את מהותם של שבת ומועד כפי שעמד עליהם המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק מ"ו.

שבת היא מעין עולם הבא

המהר"ל רואה את השבת והמועדים מהיבט עמוק מאוד שלהם, שבו יש ביניהם מכנה משותף.

המהר"ל רואה במועדים ביטוי למעין "ימות המשיח" ובשבת ביטוי ל"מעין עולם הבא". אכן, בגמרא במסכת ברכות דף נ"ז עמ' ב' מצינו כי השבת היא "מעין עולם הבא". במסכת עבודה זרה דף ג' עמ' א' אף מצינו כי אומות העולם יבקשו לקבל חלק בעולם הבא והקב"ה ישיב להם: "שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת". עולם הבא מכונה אפוא בתואר שבת. מה פשר הדברים הללו?

עולם הבא – רוחני וכמוהו השבת

כדי להבין את המהות של שבת כמעין עולם הבא, נעיין במהותו של עולם הבא כפי שבאר הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ח' הלכה ב', לפיו עולם הבא הוא עולם רוחני ומופשט לחלוטין. ובלשון הרמב"ם: "העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת... כך אמרו חכמים הראשונים: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשיש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה".

בהתאם לכך נמצא כי שבת היא מעין עולם הבא במובן זה שהיא מציאות של חיים מופשטים שבהם יש הויה רוחנית. יש להכין מערב שבת את כל הצרכים הפיסיים ו"מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת?" בשבת אין לעשות כל מלאכה, גם לא מלאכת "אוכל נפש". השבת היא זמן של קבלת שכר בלבד בגין טרחה שנעשתה בערב שבת, מכוח מלאכות שנעשו קודם כניסת השבת, בששת ימי המעשה.

ימות המשיח – עולם גשמי מתוקן

כדי להבין את המהות של יום טוב כמעין ימות המשיח, נעיין במהותם של ימות המשיח כפי שבאר

הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ט' הלכה ב', לפיו ימות המשיח הם מציאות גשמית הדומה למציאות שבה אנו חיים כיום, אלא שיהא זה עולם מתוקן שאין בו שעבוד מלכויות. ובלשונו: "וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא. אבל ימות המשיח הוא העולם הזה, ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד".

יום טוב הוא מעין ימות המשיח

יום טוב הוא בבואה של ימות המשיח, במובן זה שחציו לה' וחציו "לכם" – יש בו ממד גשמי, אלא שהאדם מצוי במצב של גשמיות מתוקנת, שבה יש שמחת הלב

וקרבת ה'. ואכן, ביום טוב מותרת עשיית מלאכה לצרכי "אוכל נפש" ומכאן כי אין זה זמן שיש בו רק קבלת שכר, אלא זהו זמן שיש בו גם יגיעה פיסית.

ימות המשיח כהכנה לעולם הבא

ההשוואה לימות המשיח ולחיי העולם הבא הועילה אפוא כדי להבין את מהות השבת ומהות הימים הטובים, אלא שלפי הסבר זה הימים הטובים שונים מאוד מן השבת, שכן זה רוח והפשטה וזה גשם ועונג. הכיצד אם כן מבוארים בדרך זו דברי המהר"ל כי שבת היא מכלול שהמועדות מהווים פרטים שלו? נראה כי ניתן להבין את הדבר עת שנמשיך ונעיין במשל, אודות הקשר והזיקה בין ימות המשיח לבין חיי העולם הבא. הרמב"ם בהלכות מלכים פרק י"ב הלכה ב'–ה' מבאר: "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד... כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל... ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת (שופעת) הרבה, וכל המעדנים מצויים כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... שנאמר (ישעיהו י"א, ט'): כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

כלומר, תכלית הטוב היא בעולם הבא שכולו רוחני, אך הדרך לטרקלין נשגב זה עוברת בפרוזדור המכונה ימות המשיח, שהוא עולם גשמי מתוקן ומשופע בכל טוב. מה ההקשר בין הפרוזדור לטרקלין? אין זאת אלא שתכליתו של עולם גשמי זה היא – לדעת את ה' ותיקונו של העולם בימות המשיח מוביל לכך. הכיצד?

בעולם מתוקן אין בחירה ואין תשובה

הגמרא במסכת שבת דף קנ"א עמ' ב' מבארת את הפסוק "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת י"ב, א') אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה". ימות המשיח שבהם העולם מתוקן ושופע טובה נקרא "שנים שאין בהם חפץ". מה ההסבר לכך?

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק מ"ז מבאר כי הבחירה בין טוב לרע קיימת רק בעולמנו זה, שבו יש ערפל וחוסר בהירות. אבל, בימות המשיח, העולם יגיע לתיקונו וממילא לא תהיה בחירה חופשית, שכן האדם יראה עין בעין את תוצאות מעשיו בהירות. ממילא, כשם שאין בחירה חופשית בהחלטה שלא לשנות רעל, שהרי התוצאה ברורה, כך לא תהיה באותם ימים בחירה שלא לחטוא, שכן אין בפני האדם שני צדדים שקולים, אלא התוצאה של מעשה החטא ברורה. באותה מידה, גם אין לאדם בימות המשיח זכות כשהוא עושה מעשה מצווה, שכן שיקולי התועלת שבדבר ברורים וממילא נעשה המעשה הטוב בלא שבידו בחירה חופשית.

על כן, מוסיף המהר"ל ומציין, כי בעולם המתוקן שישרור בימות המשיח, שבו הכול ברור ואין בחירה חופשית, אי אפשר עוד לחזור בתשובה, שהרי "אם יראה בימות המשיח הטוב שיעשה ה' לישראל, בודאי יחזור בתשובה כדי לקבל הטוב, ודבר זה אין נקרא תשובה כלל. לכך אמר הכתוב שיעשה תשובה קודם זמן המשיח, שזה נקרא בוודאי תשובה שלימה. אבל התשובה שהיא כאשר יתגלה המשיח, אין זה תשובה".

מגמות שהחלו בעולם הזה יתעצמו בימות המשיח

לכאורה, אם אדם לא יכול לתקן דבר בימות המשיח, מה תכלית קיומו של העולם בתקופה זו?

מדוע לא עבר העולם במישרין לחיי העולם הבא, שהוא הזמן שבו קוצרים את הפירות ומקבלים את השכר האולטימטיבי בעולם רוחני שכולו טוב? על כך משיב המהר"ל ומציין, כי על אף שבימות המשיח אי אפשר לחזור בתשובה, הרי שיש אפשרות להמשיך מגמה שהחלה קודם לכן, בחיי העולם הזה. החלטות לשוב בתשובה, שהתקבלו מתוך בחירה חופשית בעולם הזה, ניתן ליישם ביתר שאת בימות המשיח, שבהם עומדים כל האמצעים לרשות האדם לעבוד את ה'. על כן "מי שהיה כבר צדיק כל ימיו, ולא התחיל לשוב בתשובה מחמת הטוב שה' עושה לצדיקים בימות המשיח, רק כבר היה צדיק לפני ביאת המשיח, בוודאי יקנה יותר מעלה בזמן המשיח".

כלומר, אי אפשר לשנות מגמה בימות המשיח, אבל תהליכים של התעלות שהחלו קודם לכן, ימשיכו ביתר שאת. ובלשון המהר"ל: "אם כבר הוא צדיק, אז בוודאי אפשר שיקנה שלימות ומעלה יותר".

משמעותו העמוקה של עירוב תבשילין

המהר"ל השווה בין יום טוב לבין ימות המשיח.

ביחס לימות המשיח חידש המהר"ל כי יש אפשרות להעצים מגמה שהחלה לפני כן, ומי שכבר היה צדיק "בודאי אפשר שיקנה שלימות ומעלה יותר". ובכן, בדומה לכך נמצא כי יום טוב שהוא מעין ימות המשיח, יכול להוות זמן של המשך הכנה לשבת ביחס לדברים שהתחילו להתהוות בימות החול שקדמו לו. בדרך זו מסביר המהר"ל את עומק מצוות עירוב תבשילין.

מצוות עירוב תבשילין מבוארת בגמרא במסכת ביצה דף ט"ו עמ' ב' כך: אם חל יום טוב בערב שבת אסור להכין ביום טוב את צרכי השבת. כל ההיתר של מלאכת אוכל נפש מתייחס לצרכי החג עצמו ו"אין יום טוב מכין לשבת" (ביצה דף ב' עמ' ב').

אבל, אם אדם מתחיל להכין את צרכי השבת עוד ביום חול – בערב יום טוב, הרי שמותר לו להמשיך בכך גם ביום טוב. מדוע?
מבאר המהר"ל: כי יום טוב הוא מעין ימות המשיח. בימים האלה אי אפשר לחדש דבר. אבל, מגמה שהחלה קודם לכן ניתן להעצים. ממילא, הכנות לשבת שהיא מעין עולם הבא, שהחלו בימות החול, יכולות להתעצם ולהגיע לידי שלמות וגמר גם ביום טוב.

השבת היא גולת הכותרת של כל המועדים

בהתאם לכך מובן מדוע שבת נכללת בפרשת המועדים ואף פותחת את הפרשה, שהרי המועדים משולים לימות המשיח ושבת היא חמדת ימים ומעין העולם הבא. ימות המשיח מביאים לידי עולם הבא, שהוא היעד הסופי והתכלית של כל מעשי האדם. כלומר, המועדים הם זמן של הכנה לשבת, ומהווים רק תחנת ביניים בדרך לשבת. בימי החג השונים יש עדיין ממד פיסי בעבודת האדם, ורק "חציו לה" וחציו לכס". אכן, המועדות הם זמנים מרוממים יותר מימות החול, ויש בהם חלק שהוא "חציו לה" אך זאת מכיוון שמגמות שהוחל בהם בימות החול ניתן להעצים ולהביא לידי גמר בדרך אל השבת. נמצא כי השבת היא גולת הכותרת והתכלית של כל המועדים.

הנה כי כן, יש שלושה מצבי צבירה לעולם: עולם הזה, ימות המשיח וחיי העולם הבא, ויש תנועה ממצב אחד למצב שנעלה ממנו. במקביל, יש שלושה מצבי צבירה לאדם. יום חול שכולו גשמי. מועד שחציו לה' וחציו לכס, ויום השבת שכולו קודש, מעין עולם הבא. שבת היא מעין עולם הבא במובן זה שהיא מציאות של חיים מופשטים שבהם יש הוויה רוחנית. יום טוב הוא בבואה של ימות המשיח, במובן זה שחציו לה' וחציו "לכס" – יש בו ממד גשמי, אלא שהאדם מצוי במצב של גשמיות מתוקנת, שבה יש שמחת הלב וקרבת ה'. מצב צבירה אחד מוביל למשנהו ויום טוב שהוא מעין ימות המשיח, יכול להוות זמן של המשך הכנה לשבת ביחס לדברים שהתחילו להתהוות בימות החול שקדמו לו. המועדים הם אפוא זמן של הכנה לשבת, ומהווים תחנת ביניים בדרך לשבת. על כן אמרו חז"ל כי "מי שמחלל את המועדות כאילו חילל את השבת", ואמר המהר"ל כי "המועדות נכללים תחת השבת". משום כך פותחת פרשת המועדים בחיוב לשמור שבת.

פרשת בהר

יובל ויום כיפור - שיבה אל נקודת הבראשית

יובל אחרי ספירת שבע שמיטות

שנת היובל היא שנת שחרור ושיבה אל המקורות. העבדים והאדמות שבים למקורם ומשתחררים.

אימתי חל היובל? בפרשתנו נאמר (ויקרא כ"ה, ח'–י'): "וספרת לך שבע שבתות שנים, שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש, ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם. וקידשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרוור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם, ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו".

המקרא מלמדנו אם כן כי יש שלושה מרכיבים שמתרחשים כדי שיחל היובל:

- א. סופרים שבע פעמים שבע שנים.
 - ב. בשנת החמישים ממתינים ליום הכיפורים.
 - ג. תוקעים בשופר ביום הכיפורים, כך שבאותה שנה יש תקיעה בראש השנה ושוב תקיעה ביום הכיפורים.
- נבחן מרכיבים אלו כסדרם ונפתח במרכיב הראשון.
- בכתוב לא נאמר שהיובל הוא שנת החמישים, אלא נאמר כי היובל בא אחרי ספירת שבע פעמים שבע שנים. מה יש בה בספירה זאת של שבע פעמים שבע?

פשר המונח שבע

המהר"ל מבאר בספרו "חידושי אגדות" על מסכת ראש השנה דף כ"א עמ' ב' כי לכל דבר גשמי יש שבעה ממדים: ארבע רוחות שמיים, מעלה ומטה, והממד השביעי הוא התוכן הפנימי ומהות הדבר. לכן נברא העולם בשישה ימים והיום השביעי מבטא את התוכן הפנימי שלו בהיותו "תכלית שמים וארץ". כל מה שחורג משבעת הממדים – עובר מהרובד הגשמי של הבריאה אל הרובד הרוחני והמופשט שלה. לכן, ברית המילה, שהיא ההתגברות של האדם על תאוותיו

הגשמיות ושעבוד של גופו לקב"ה שעמו הוא כורת ברית – נעשית ביום השמיני. משום כך, הדין הוא כי מילה (הממד השמיני) דוחה שבת (הממד השביעי).

שבע שמיטות כמיצוי של ההוויה הגשמית

המהר"ל מוסיף ומבאר כי כל אחד משבעת ממדי הישות הגשמית, הוא עצמו ישות גשמית-פיסית. ממילא, יש לו עצמו שבעה ממדים. שבע פעמים שבע מבטאים אפוא את מיצוי כל ממדי ההוויה הגשמית. חריגה משבע פעמים שבע פירושה מיצוי מוחלט של כל ההוויה הגשמית ומעבר אל הוויה רוחנית. התורה, שהיא הרוחניות בטהרתה ונמצאת מעבר לכל יכולת מיצוי בכלי ההשגה האנושיים, היא (איוב י"א, ט') "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". "מדה" בגימטריה 49. "ים": בגימטריה 50. התורה חורגת אפוא מעבר ל-49 הממדים הגשמיים, ורחבה אף מן ההשגות המופשטות של האדם, ששכלו מוגבל לכלי ההבנה וההכלה האנושיים. התורה "עוברת את שער הנון (נון בגימטריה 50)".

הטעם לספירת שבע שמיטות לפני היובל

הזמן מעגלי הוא, ועם תום הספירה של שבע שמיטות, מוצתה הספירה ומתחילים לספור מחדש. אין זה המשך של הספירה הקודמת שהרי עם הגיע מציאות פיסית ל-49 ממדיה נשלמה ההוויה הגשמית הקודמת. מכאן ואילך באה אפוא התחדשות וספירה מבראשית.

שבע כפול שבע הוא מבחינה מהותית "בלי סוף" שכן אחרי ספירה זו לא ממשיכים הלאה לספור אלא חוזרים לנקודת בראשית. על כן, כאשר נאמר על עבד נרצע "ועבדו לעולם" אומרים חז"ל בגמרא במסכת קידושין דף ט"ו עמ' א' כי המילה "לעולם" אינה מתפרשת כפשוטה, אלא מבטאת יובל והעבד משתחרר בשנת היובל. המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" שם מבאר כי היובל נקרא עולם, ובספרו "נצח ישראל", פרק מ"ה, הוסיף וביאר כי "כל יובל נחשב עולם בפני עצמו". אכן, מה שבא בסופה של ספירת 49 ממדים הוא ספירה מבראשית. היובל מתרחש אפוא אחרי ספירה של שבע שמיטות ומבטא שיבה אל המקור.

היובל מבטא שיבה אל נקודת המוצא

היובל בא בשנת החמישים, אחרי ספירת שבע פעמים שבע, שכן עם תום שבעה מחזורים של שבע שנים, תמה ההוויה הגשמית ומוצו כל רבדיה. המציאות שבה אל נקודת המוצא ומתחדשת.

היובל מבטא אפוא שיבה אל נקודת המוצא והתחדשות. בדרך זו מובנת הספירה של שבע פעמים שבע המובאת בפסוק.

יובל ויום כיפור עניינם אחד

משהובן המרכיב הראשון לתחולת המרכיב הראשון של שנת היובל נעבור למרכיב השני. כאמור, הכתוב אינו מסתפק באמירה כי יובל מתחיל עם תום ספירת שבע פעמים שבע שנים ובתחילת שנת החמישים, אלא אומר כי היובל חל ביום העשירי לחודש תשרי, ומדגיש כי ביום הזה חל יום הכיפורים. ובכן, מה הקשר בין יובל לבין יום הכיפורים?

המהר"ל בספרו "גור אריה" על הפרשה דנא מציין "יש לך לדעת, שלא במקרה תלה הכתוב את היובל ביום הכפורים, אלא שהיובל ויום הכפורים שניהם דבר אחד הם, כי היובל הוא חזרת הכל לחזקתו הראשונה להיות כבראשונה, וכן יום הכפורים הכל חוזר לחזקתו הראשונה, שה' יתברך מכפר להם, וחוזרים לחזקתם הראשונה".

מהי נקודת הממשק המהותית בין יובל ליום כיפור?

דברי המהר"ל טעונים ביאור. אכן, בפנינו שני מושגים העוסקים בשיבה אל המקורות. ביום הכיפורים יש סליחה ומחילה על חטאי האדם השב לאלוהיו, וביובל יש שיבה של הקרקעות לבעליהן המקוריים ושיבה של עבדים לחירותם. אבל, לכאורה בכך תם הדמיון ואין קשר פנימי בין המושגים. מה פשר האמירה כי היובל חל ביום הכיפורים שכן "שניהם דבר אחד הם"?

כשיש משל ונמשל נמצא כי כדי להבין את הנמשל יש לעיין במהותו של המשל. על כן, כדי להבין את מהותו של היובל שנמשל ליום הכיפורים, נעמוד על מהותו של יום הכיפורים.

שתי דרכים לדכא מרד: דין ורחמים

המהר"ל בספרו "גבורות ה'" פרק מ"ו מבאר כי האדם יכול להיות נשלט ע"י מלך אחד בלבד:

או שמולך עליו יצרו או שמולך עליו יוצרו. מי שמולך עליו יצרו אינו עבד של יוצרו וממילא הוא מורד במלכותו של הקב"ה.

ראש השנה ויום הכיפורים נועדו להשיב אדם אל חיק מלכותו של הקב"ה ממרידה זו.

ראש השנה הוא יום ההמלכה של הקב"ה. בעת שנגלית שררתו של מלך, שוררת שורת הדין, ובמקום שבו יש דיין יש דין. המלכות מחויבת לנהוג לפי שורת הדין

כדי שיהא תוקף לשררת המלך ולדיניו. לכן, בראש השנה כאשר ממליכים את הקב"ה ל"מלך על כל הארץ" כרוכה ההמלכה בעשיית דין. אבל, יש הבדל מהותי בדרך שבה המלך מחזיר מורדים שונים אל חיקו. אם המורדים במלך קרובים אליו, הוא מחיל את שורת הדין ומדקדק עם קרוביו כחוט השערה.

לעומת זאת, אם המורדים הם רחוקים, המלך משרה את שלטונו דווקא ע"י מידת הרחמים, שהרי עם מידת הדין אי אפשר לקרב רחוקים, והדרך להשתרר עליהם ולמנוע את ריחוקם מחסות מלך היא ע"י "וחנותי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם". למורדים אלו קורא המלך לשוב אליו ע"י כך שהוא מבטיח להם חנינה. זו מהותו של יום הכיפורים.

מכאן ההבחנה בין הדין השורר בראש השנה החל על הקרובים אל ה', לבין מידת הרחמים הנוהגת ביום הכיפורים, שבאמצעותה שבים אל ה' אף הרחוקים ממנו, או מי שכשלו לחזור בתשובה, ועליהם נאמר (במדבר ט"ו, כ"ו): "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר ולגר הגר בתוכם, כי לכל העם בשגגה".

יום הכיפורים והיובל משיבים אל ההוויה השורשית

בהתאם לכך יובן מדוע יום הכיפורים והיובל – עניינם אחד, שהרי כאמור, ביום הכיפורים שבים אל הקב"ה המורדים שהיו רחוקים ממנו. בעל התשובה יוצא לחירות משעבודו ליצר הרע וזו גאולתו. יום הכיפורים הוא אפוא גאולה לנפש האדם ששב אל אלוהיו ויצא לחירות מכבלי שעבודו העצמי. בכך דומה הוא יום הכיפורים ליובל שבו שב עבד אל עצמו וקרקע שבה לבעליה המקוריים ובכך יוצאים הם מכבלי שעבוד לגורם זר ומנוכר. יום הכיפורים והיובל כאחד מבטאים שיבה מן המרחק אל ההוויה המקורית שלו, ובשניהם מה שהתרחק מנקודת המוצא שלו – מתקרב ומתחבר שוב לשורשו.

היובל הוא שופר

משהבנו את שני המרכיבים הראשונים לתחולת שנת היובל לא תם מסענו להבין את המקרא דלעיל, שכן יש מרכיב שלישי, לפיו היובל חל רק ביום הכיפורים של שנת החמישים – עם שמיעת קול שופר.

השופר מזוהה עם היובל. כך מצינו ביחס למעמד הר סיני כי ביום החמישים, לאחר שבע שבועות של ספירת העומר, עם קץ מתן תורה נאמר (שמות י"ט, י"ג): "במשוך היובל המה יעלו בהר". מבאר רש"י שם: "היובל – הוא שופר של איל".

"במשוך היובל – כשימשוך היובל – קול ארוך, הוא סימן סילוק שכינה והפסקת הקול, וכיון שנסתלק הם רשאים לעלות".
נמצא כי כאשר נאמר כי שנת היובל מתחילה עם תקיעה בשופר, אין זה רק דין תקיעה בעלמא שחל ביום הזה, בדומה לחיוב התקיעה שחל בראש השנה, אלא שהיובל הוא השופר.
והשאלה עולה מאליה: מה הקשר הפנימי בין יובל לבין שופר, שמביא לכך ששופר ויובל חד הם?

השופר כקריאה לנידחים להתקבץ

השופר מקבץ נידחים וקורא להם לשוב אל מקורם.
לכן, השופר מבטא המלכה של הקב"ה על בני האדם, הנקראים לשוב ולהתקבץ תחת מלכות הקב"ה ולחזור מכל פזורותיהם, שבהם היו משועבדים ליצרים שהדיחו אותם לקצוות ארץ.
השופר מבטא גם גאולה שלמה מאותה סיבה, ונאמר (ישעיהו כ"ז, י"ג): "והיה ביום ההוא, יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים".
השופר מבטא את קיבוץ הנידחים ושיבת הפזורים לעתיד לבוא. במסכת ראש השנה דף י"א עמ' ב' מצינו דעה כי בתשרי עתידים ישראל להיגאל והדבר נלמד מגזירה שווה, שכן ביחס לשופר שבו תוקעים בחודש תשרי, בראש השנה, נאמר (תהילים פ"א, ד) "תקעו בחדש שופר" וגם לגבי הגאולה העתידית נאמר (ישעיהו כ"ז, י"ג) "ביום ההוא יתקע בשופר גדול". כמו כן אמרו חז"ל (ברכות דף נ"ו עמ' ב') "הרואה שופר בחלום – יצפה לגאולה". המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" מבאר על כן "כי השופר משמיע הקול לאסוף הפזורים, כדי שישמעו אותם הפזורים ויתקבצו למקום אחד וזו הגאולה".
השעבוד מבטא פיזור ועקירה מהשורש, כאשר דבר לא נמצא במקומו ומצוי תחת רשות אחרים. הקיבוץ יחד והשיבה אל המקור היא הגאולה.

הטעם לכך ששופר הוא יובל

בהתאם לכך מבאר המהר"ל מדוע השופר נקרא יובל, שהרי היובל הוא זמן של קיבוץ נידחים ואיסופם, כאשר עבד שב אל עצמו וקרקע שבה לבעליה המקוריים. אך המהר"ל מוסיף ומבאר כי שופרו של ראש השנה אינו מחיל את היובל אלא רק שופרו של יום הכיפורים. זאת מכיוון שיש הבחנה בין פעולות האיסוף של שני השופרות הללו:

בראש השנה העם הקרוב אל ה' ממליך אותו עליו ומקבל את דינו באהבה, כך שמי שמרד יאבד בדין. "היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו". שופר זה – מקבץ קרובים. ביום הכיפורים שב ה' למלוך גם על הרחוקים והחוטא אינו אובד אלא נטהר. ביום הכיפורים מתקבצים גם הנידחים תחת מלכות ה', המכיל ומקבל גם את החוטא בלא להכחידו ופורס את כנפיו גם על הרחוק. ההמלכה ביום הכיפורים עזה אפוא מזו של ראש השנה ומבטאת גאולה שלמה וכינוס הפזורים מקרוב וגם מרחוק. ממילא מובן כי תקיעת השופר של יום הכיפורים המבטאת המלכה מלאה זו נקראת יובל ורק עם שמיעת קול השופר של יום הכיפורים קורא ה' דרור לארץ ולכל יושביה.

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי יש שלושה תנאים לכך שתתחולל גאולה שלמה:
שבע פעמים שבע – השלמת ההווה הגשמית הקודמת, התחדשות וספירה מבראשית.
יום כיפור – מה שהתרחק מנקודת המוצא שלו – שב, מתקרב ומתחבר לשורשו.
שופר – התאספות יחד ושיבה אל המקור היא הגאולה.

פרשת בחוקותי

עמל התורה ושתי קומות בלימודה

למה מסמלת ההליכה עמל?

בתורה נאמר (ויקרא כ"ו, ג'): "אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם". רש"י מציין כי המילים "בחוקותי תלכו" לא מתייחסות לקיום המצוות, שהרי מיד לאחר מכן אמר הכתוב "ואת מצוותי תשמרו". מכאן שהמילים "בחוקותי תלכו" מלמדות שמוטל עלינו להיות "עמלים בתורה". כלומר, רש"י מבאר כי המילה "בחוקותי" מתייחסת לחוקי התורה, והמילה "תלכו" משמעה "עמל". מדוע מבטאת המילה "תלכו" עמל? האם הליכה היא סמל לעמל?

עמל בתורה – הליכה מדרגה לדרגה

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי הליכה, בשפת התורה, אינה הנעת הרגליים בעלמא, אלא צעידה לקראת יעד מסוים. כך למשל כשנאמר (בראשית כ"ח, י'): "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" המשמעות היא, שהיו שתי תכליות ליעקב: האחת לצאת מבאר שבע כדי לברוח מעשיו, והשנייה "וילך חרנה" – להגיע ליעד של נשיאת אישה בחרן.

בהתאם לכך, מי שעמל בתורה חותר ליעד של הבנת הדברים לעומקם, ועמלו מוליך אותו להגיע מיעד ליעד. הליכה משמעה מעבר ממקום למקום ו"כן יהיה עמל התורה להעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה".

עמל נחוץ בכל דבר כדי להגיע להישג

ברם, שהדברים עדיין טעונים ביאור. מדוע התייחדה מידת העמל לתורה דווקא? לכאורה, הערך המוסף הנרכש ע"י עמל אינו מאפיין רק תורה אלא מצוי ביחס לכל מידה טובה. העמל מעלה את העמל מדרגה לדרגה בכל אשר יעשה. במסכת אבות (פרק ה' משנה כ"ג) שנינו "לפום צערא אגרא" (לפי הצער – השכר). כלומר, ערך המעשה אינו נמדד במבחן התוצאה אלא במבחן ההשתדלות והמאמץ, והדברים נאמרו לא רק לגבי תורה אלא גם לגבי עשיית כל המצוות. כמו כן מצינו באבות דרבי נתן פרק ג' " טוב לו לאדם דבר אחד בצער ממאה שלא בצער".

אין זאת אלא שלעמל בתורה יש ערך מוסף שאינו קיים במצוות אחרות. אכן, הרב הוטנר, בספרו "פחד יצחק", על שבועות מאמר י"ז, מבאר את דברי המהר"ל ועומד באופן מרהיב על משמעותו הייחודית של עמל בתורה. נעמוד להלן על דרך הילוכו באופן סדור.

לימוד תורה – הוא לימוד גמרא

הרמב"ם כתב בהלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה י"א כי חייב אדם לחלק את זמן למידתו לשלושה חלקים: "שליש בתורה שבכתב, שלישי בתורה שבעל פה, ושלישי יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמוותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא". ובהלכה י"ב הוסיף הרמב"ם: "במה דברים אמורים, בתחילת תלמודו של אדם. אבל, כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה... ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב לבו וישוב דעתו". כלומר, הרמב"ם פוסק כי בתחילת דרכו על אדם ללמוד תורה שבכתב ומשניות ורק שלישי מזמנו יוקדש ללימוד גמרא. אבל בהמשך דרכו, יפנה כל ימיו ללמוד גמרא בלבד.

מפסיקה זו של הרמב"ם מסיק הרב הוטנר כי "עצמיותה של תורה הוא רק לימוד הגמרא, וכל מהלכי הלימוד האחרים הם רק כמו הדרך המובילה אל המטרה".

לימוד תורה "רגיל" כמכשיר מצווה

אנו מכירים את ההבחנה בין "מעשה מצווה" לבין "הכשר מצווה", כלומר מעשה המכשיר את הקרקע ומכין את התנאים הנצרכים לקיום המצווה. שתי הקטגוריות הללו נפרדות זו מזו. דבר שהוא הכשר מצווה אינו המצווה בעצמה. כך למשל ישיבה בסוכה היא מעשה המצווה. בניית הסוכה היא הכשר מצווה. הנחת תפילין היא מעשה המצווה. כתיבת התפילין היא הכשר מצווה. הרב הוטנר מחדש כי מדברי הרמב"ם הללו עולה שגם בתוך מצוות לימוד התורה עצמה יש הבחנה בין לימוד של תורה שבכתב ומשניות, שהוא בבחינת "מכשיר מצווה", לבין לימוד גמרא, שהוא בגדר "עצמיותם של דברים". "וזהו חידוש נפלא, שבעצם עצמיותו של תלמוד תורה אין אנו דנים על כל חלקיו במידה שווה, אלא בערכה של תורה, כל המהלכים מלבד תלמוד הגמרא, כמכשיר מצווה הם נידונים".

כללי הלימוד הנלמדים מסיני חלים רק על לימוד בעיון

הרב הוטנר מוכיח דברים מחודשים אלו גם מעיון בגמרא במסכת ברכות דף כ"ב עמוד א'.

חז"ל עומדים שם על סמיכות הפסוקים (דברים ד' ט'-י) "והודעתם לבניך ולבני בניך... יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". סמיכות פסוקים אלו מלמדת על השוואה בין קבלת התורה מה' בסיני לבין לימוד התורה במשך כל הדורות. מהשוואה זו למדו חז"ל, כי כשם שבעת מעמד הר סיני ניתנה התורה "באימה וביראה, ברתת ובזיע", כך גם לימוד התורה בימינו צריך להיעשות באימה וביראה ברתת ובזיע. לדברים אלו יש נפקות מעשית כדלהלן:

חז"ל אמרו כי בעל קרי (כלומר אדם שיצאה ממנו שכבת זרע) אסור ללמוד תורה, שכן הוא לא נמצא במצב של רצינות וכובד ראש אלא במצב של "קלות ראש וזחות הדעת" (רש"י). כלומר, קרי אינו קורה לאדם שנמצא במתח של עשייה ודרך לקראת הישג משמעותי בחייו. במצב נפשי של קרי אין קיום למצוות לימוד תורה, שהרי זו צריכה להילמד כבשעת נתינתה בסיני "באימה וביראה, ברתת ובזיע". רבי יוסי חולק ומסייג את הדברים. לשיטת רבי יוסי מותר לבעל קרי לעסוק ב"רגילות". כלומר, מותר לו ללמוד "משניות השגורות בפיו, שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן" (רש"י). מה שנאסר על בעל קרי הוא רק לימוד גמרא.

מהי ההבחנה בין לימוד תורה של "רגילות" לבין לימוד גמרא? מבאר הרב הוטנר, כי "רגילות" אדם לומד בלא צורך בעמל תורה. החובה ללמוד "באימה וביראה ברתת ובזיע" נאמרה רק לגבי לימוד בעיון, שכרוך בעמל. נמצא כי הלימוד ממעמד הר סיני מתייחס רק ללימוד של גמרא הבא מתוך עמל, ורק לגביו דרשו חז"ל את הפסוק היוצר חיוב של "לימודה כנתינתה".

שני סוגי לימוד תורה

מסוגיה זו עולה אפוא כי יש הבחנה בין שני סוגי לימוד תורה: לימוד גמרא הוא מצוות לימוד תורה וכל שאר הדברים הנלמדים (תורה, משנה וכיו"ב) אינם אלא "הכשר מצווה" ואמצעי להגיע ללימוד גמרא בעיון. דיני לימוד תורה הנלמדים ממעמד מתן תורה בהר סיני, כגון הצורך ללמוד באימה וביראה שמחמתן אסור לבעל קרי ללמוד תורה, נאמרו רק לגבי לימוד בעמל בתורה, ומקומו המובהק של עמל זה הוא בלימוד הגמרא דווקא.

מה עושה העיון ללימוד?

מדוע אומרים אנו כי תכלית לימוד התורה היא גמרא הנלמדת בעיון ובעמל, עד כדי כך שהדינים שנקבעו לגבי לימוד תורה (כגון איסור לימוד ע"י בעל קרי) אינם חלים על מי שאינו לומד בעיון? נראה כי העיון משפיע על מהותו של הלימוד ומציב אותו בדרגה אחרת. ברם, שיש להבין במה משתנה מהות הלימוד כשהוא בעיון ובעמל?

ולמה לא מצינו בשאר המצוות, שחסרון בעמל יפעל גם בהם שינוי מהות?

חכמה היא מוצר ייחודי ואינדיבידואלי

הרב הוטנר ממשיך להתוות את קו המחשבה שלו בהסבר דברי המהר"ל בעניין זה כדלהלן:

ההלכה היא כי המוכר תרופה לחולה ודורש מחיר מופקע, אין הקונה חייב לשלם לו אלא את שווי השוק. הסכמה לשלם מעבר למחיר השוק נובעת ממצוקה וממילא אין לה תוקף. לעומת זאת, אם רופא נוקב במחיר מופקע כשכר לעבודתו, החולה חייב לשלם לו את המחיר המוסכם. הטעם להבחנה זו מבואר בשולחן ערוך יורה דעה סימן של"ו סעיף ג', מפני "שהרופא מכר לו את חכמתו, ואין לה דמים". כלומר, לחכמה אין מחיר שוק. ממילא, הקונה את חכמת הרופא אינו יכול לשלם מחיר אחר מזה שהוסכם לו בטענה כי המחיר מופקע ביחס למחיר השוק של החכמה.

מדוע אין לחכמה מחיר שוק?

התשובה היא: כי מחיר שוק יש לדבר שיש לו שוק, כלומר לדבר אחד שנמכר בעוד דוכנים.

אבל, חכמה היא דבר שבו האדם מבטא את ייחודיותו. החכמה אינה "מוצר" אחד. אין לה מחיר שוק, כי את החכמה של פלוני לא יכול למכור שום אדם אחר. בדומה לכך "אין אונאה לקרקעות" (כתובות צ"ט עמ' ב') כלומר אין איסור להפקיע מחיר ביחס לקרקע, שכן אין לה מחיר שוק, שהרי מחירה של קרקע נקבע כתוצאה מן המיקום שלה, ואין שתי קרקעות במיקום זהה ולכל קרקע יש את מיקומה הייחודי.

ייחודיות האדם מצויה בכוח החידוש שלו

תכונת הייחודיות של האדם נובעת מיכולתו לחדש "מפני שיש בכל שכל ושכל דבר מחדש שאין בשכל חברו". כוח החידוש והמקוריות הוא המאפיין של החכמה האנושית. הרב הוטנר מבהיר כי "מהותו של כל שכל ושכל הוא במציאות החידוש

הנמצא בו". לכן אמרו חז"ל (חגיגה דף ג' עמ' א') "אין בית המדרש בלא חידוש". כלומר, בית המדרש הוא מקום פעולתו של השכל, ופעולתו של השכל היא בהתאם למהותו ועיקר פעולתו של השכל הוא ה"חידוש". "אין השכל מוצא את עצמו במילוי ענינו, אלא בשעת יצירה. עיקרו של כח השכל, כח הולדה הוא, וזה הוא מהלך יגיעת השכל".

העיון המעמיק מגלה פנים חדשות בסוגיה הנלמדת

איך אדם מחדש? ע"י עיון מעמיק. העיון המעמיק מגלה פנים חדשות של הנושא הנלמד.

"כשהשכל עסוק בעיונו, זו רדיפה אחר התחדשות הפנים של הדבר הנידון. לפני העיון היה הנידון נראה בפנים אחרים, מאשר לאחר העיון. חידוש פנים זה, הוא ההולדה אשר בכוח השכל. וחידוש פנים של הנידון הבא על ידי השתקעות השכל בנידון הוא הוא עמל השכל. כשאתה אומר 'שכל בלי כוח עמל', הרי זה כאילו היית אומר 'אבהות בלי כוח הולדה'. עמל בתורה, פירושו, 'השתקעות השכל בתורה, הבאה לשם חידוש פניו של ענין מענייני התורה'".

בלימוד בעיון יש ביטוי לייחודיות האדם

בהתאם לאמור מובן כי יש להבחין בין מעשים של אדם לבין כוח העיון השכלי שבו. במעשי האדם – יש "מחיר שוק" כי יש תוצרים זהים לאנשים רבים. לעומת זאת, במישור העיוני אין "מחיר שוק" כי אין אחידות. "דעותיהם שונות כשם שפרצופיהם שונים" (ברכות נ"ח, עמ' א'). נמצא כי הלימוד שאינו בעיון, כמוהו כחלק המעשי בתורה, שבו לא מתבטאת ייחודיותו של האדם. רק בלימוד בעיון יש ביטוי לייחודיות האדם כמי שמסוגל לחדש ולבטא את כוח שכלו. הלימוד בעיון הוא אפוא העיקר ואילו שאר סוגי הלימוד נמוכים יותר, מעין מצווה והכשר מצווה. לימוד בעמל הוא מה שאנחנו קוראים לימוד גמרא, ולימוד בלא עמל שכלי נקרא "רגילות". זהו ההסבר לשיטת הרמב"ם כי לימוד הגמרא הוא עיקר לימוד התורה ובו יש להתמקד לאחר שאדם הגיע ליכולת הפשטה, עיון, דרוש וחידוש.

הלימוד בעיון ובעמל מעצים ומשנה את מהות הלימוד

עמל התורה אינו חיפוש ויגיעה. בחיפוש או ביגיעה, אין הבדל בין תורה לבין שאר המצוות. מי שיגע למצוא מקור בלימודו, אינו שונה ממי שיגע למצוא לולב. עמל התורה הוא בעיון, ביגיעת המחשבה, להעמיק, להבין – לחדש!

לכל אדם יש את דרך העיון הייחודית שלו ואת החידוש שמסוגל רק הוא לחדש בתורה, בבחינת "ותן חלקנו בתורתך" – תן לכל אחד ואחד את חלקו הייחודי בתורה. רק בלימוד בעיון נוצרת יצירה חדשה וייחודית שלא הייתה קיימת קודם לכן. בלימוד זה, העמל הוא תנאי ליצירה. במצוות מעשיות העמל מגדיל את השכר אבל הלולב הוא אותו לולב. לעומת זאת בלימוד עיוני העמל נחוץ כדי ליצור את התורה הייחודית של אותו אדם.

הליכה ומעבר ממקום אחד למשנהו כפעולה המסמלת לימוד בעיון
לאור מהלך דברים מרהיב זה מתבהרים דברי המהר"ל כי יגיעה בתורה כמוה כהליכה. הליכה בדרך מעבירה את האדם ממקום למקום. כך גם העמל בתורה מוביל את האדם מדרגה לדרגה. תכונה זו היא ייחודית ללימוד תורה, שהרי רק בתורה, יוצר העמל שינוי מהות, המעביר את הלומד מעיסוק בהכשר מצווה לעיסוק במצווה עצמה, ויוצא מבחינת "רגילות" ונכנס לבחינת גמרא. "בשאר המידות הטובות העמל הוא שבח גדול ורוממות עליונה, מכל מקום שינוי מהות על ידי העמל אין כאן. מפני כך ייחד רש"י את ה'בחוקותי תלכו' לעמל בתורה דווקא".

לסיכום נמצאנו למדים כי,
יש שני סוגי לימוד תורה: לימוד הנקרא "רגילות" ולימוד הכרוך בעמל חשיבתי מעמיק. העמל יוצר שינוי מהות, המעביר את הלומד מעיסוק בהכשר מצווה לעיסוק במצווה עצמה. עמל בתורה, פירושו "השתקעות השכל בתורה, הבאה לשם חידוש פניו של ענין מענייני התורה".

עמל התורה הוא בעיון, ביגיעת המחשבה, להעמיק, להבין – לחדש! בלימוד בעיון נוצרת יצירה חדשה וייחודית שלא הייתה קיימת קודם לכן. העמל הוא תנאי ליצירה זו ומבטא את ייחודיותו של האדם הלמד. בבחינת "ותן חלקנו בתורתך" – תן לכל אחד ואחד את חלקו הייחודי בתורה. בלימוד בעיון נוצרת יצירה חדשה וייחודית שלא הייתה קיימת קודם לכן.
"אם בחוקותי תלכו" משמעו "שתהיו עמלים בתורה". לא רק לומדים – אלא עמלים!

פרשת במדבר

הארי והכלב

רביצת האש על המזבח כארי וככלב

בתורה נאמר (במדבר ד', י"ג): "וְדִשְׁנוּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וּפְרִשׁוּ עָלָיו בַּגַּד אֲרָגְמָן". מבאר רש"י כי פרשו על המזבח בגד ארגמן בזמן המסעות במדבר "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות, ואינה שורפתו, שהיו כופים עליה פסכתו של נחושת".

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבהיר כי האש הייתה רבוצה תחת הבגד כארי ולא זזה ממקומה מחמת טלטולי המסע. אלמלא רביצה זו של האש לא הייתה מועילה כפיית פסכתו על האש והיא הייתה בוקעת מהצדדים בעת טלטולי הדרך. על הדימוי של האש הרבוצה תחת הבגד כארי, תמהה הגמרא במסכת יומא דף כ"א עמ' ב' "רבוצה כארי? והתניא, אמר רבי חנינא סגן הכהנים: אני ראיתיה, ורבוצה ככלב?" מתרצת הגמרא "לא קשיא: כאן - במקדש ראשון, כאן - במקדש שני". כלומר, בית המקדש הראשון הייתה הרביצה של האש כארי, ובבית המקדש השני הייתה האש רבוצה ככלב. ובכן, מה פשרם של דימויים אלו? ומה סיבת השוני בין אופני הרביצה השונים?

רביצת האש מבטאת השראת שכינה

המהר"ל שם מבאר כי רביצת האש מבטאת את השראת השכינה במקדש. הרביצה של הארי חזקה ועוצמתית מרביצתו של הכלב והדבר מבטא את השוני בין השראת השכינה בבית המקדש הראשון שהייתה עזה מהשראת השכינה בבית המקדש השני.

בלשון המהר"ל: "האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכוח נדבק למטה, ואינו זז משם. אבל במקדש השני לא הייתה הרביצה של האש של מעלה בכוח גדול, אלא היה ככלב, לפי שלא היה קדושה העליונה רובצת בדביקות גמור, ולפיכך

מדמה אותה לרביצת הכלב, ובמקדש ראשון לרביצת הארי, שנאמר אצלו (במדבר כ"ד, ט') 'כרע שכב כארי מי יקימנו'. מפני שהקדושה במקדש הראשון הייתה בו בדביקות יותר, לא סרה הקדושה עד אחר שעברו עבירות הרבה מאוד. לא כן בבית מקדש שני, שלא עשו כל כך חטאים, ונחרב הבית".
מה פירוש השראת שכינה חזקה והשראת שכינה חלשה?

סתירה בביטויים החיצוניים של השכינה בבית ראשון ושני

בגמרא במסכת יומא שם מבואר כי השראת השכינה בבית המקדש הראשון הייתה עזה מזו ששרתה בבית המקדש השני, והדבר התבטא בחמישה הבדלים:
א. ארון, כפורת וכרובים – בבית המקדש השני לא היה ארון בקודש הקודשים;
ב. אש – בבית המקדש השני לא הייתה אש מהשמיים מסייעת לשריפת הקודשים על המזבח;

ג. שכינה; ד. רוח הקודש; ה. אורים ותומים" – לא היו בבית המקדש השני. כלומר, בבית המקדש הראשון היה ביטוי רב יותר להשראת השכינה. ברם, שהסבר זה קשה על פניו, שהרי לפני בניית בית שני נאמר בנביא (חגי ב, ט'): "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון".

בגמרא במסכת בבא בתרא דף ג' עמ' א' אף מצינו מחלוקת במה התבטאה גדולתו של הבית השני על פני הבית הראשון: בבניין או בשָׁנִים. כלומר, הבניין של הבית השני היה גדול ומפואר יותר, ושנות קיומו של הבית השני (420 שנה) היו יתרות על שנות קיומו של הבית הראשון (410 שנים). לכאורה, גדולה זו נובעת ממעלתו הפנימית היתירה של הבית השני. הכיצד מתיישבים אפוא הדברים עם דברי הגמרא במסכת יומא כי השראת השכינה בבית הראשון הייתה יתרה מזו של הבית השני?

יחס הפוך בין עוז השכינה לבין ביטוייה החיצוניים

המהר"ל משיב על קושי זה בספרו "חידושי אגדות" כי נבואת הנביא חגי מבטאת את הכבוד החיצוני של בית המקדש השני, בעיני בשר של המתבונן. ואדרבה, מכיוון שבבית הראשון הייתה השראת השכינה עזה יותר הרי שביטוייה הגשמיים היו צנועים יותר.

ואכן, בגמרא במסכת סנהדרין דף ז' עמ' א' מצינו את האמרה כי "כשיש אהבה עזה בין בני זוג די להם במיטה ברוחב חודה של חרב, ואילו כשחדלה האהבה ביניהם לא די להם במיטה ברוחב של שישים אמה". אמר על כך רב הונא, כי דבר זה

מפורש בכתובים, שמהם עולה כי ככל שהייתה השראת השכינה עזה יותר, כן היו ביטוייה הפיסיים מצומצמים יותר, שהרי ביחס למשכן שבו שרתה השכינה במלוא עוזה גובהו של הארון עם הכפורת במשכן היה רק עשרה טפחים; בבית ראשון כאשר פחתה השראת השכינה ביחס למשכן, הרי שגובה הבית היה שלושים אמה, ולגבי הבית השני, נאמר כי אין מקום פיסי אשר די בו כדי שהשכינה תצטמצם בתוכו שנאמר (ישעיהו ס"ו, א') "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי איזה בית אשר תבנו לי". בדומה לכך מצינו (בבא מציעא פ"ד עמ' א') כי כאשר אנשים אוהבים זה את זה "האהבה דוחקת את הבשר". כלומר, כשיש מקום בלב לא צריך מרחב, וכשאינן מקום בלב לא די במרחב.

הסיבות השונות לחורבן הבתים כדרך להבנת מהותם

ברם, אם מסירים מעל הפרק את הביטויים החיצוניים של השראת השכינה בשני הבתים, במה מתבטא העוז של השראת השכינה בבית הראשון על פני השראת השכינה בבית השני?

על כך עומד המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק ד' תוך ניתוח הסיבות לחורבן שני הבתים, כדבר המאפיין את התכלית שנפגמה. עיון בסיבות לחורבן של כל בית מקדש ילמד על מהותו של אותו בית מקדש וממילא על תוקף השכינה ששרתה בו.

ניתוח הסיבות לחורבן

במסכת יומא דף ט' עמ' ב' מבואר כי מקדש ראשון חרב, מפני שהיה בו: עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים. "אבל מקדש שני, שאנו בקיאים בהם שהיו עוסקים בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים, מדוע נחרב? מפני שנאת חנם שהייתה ביניהם. ללמדך ששקולה שנאת חנם נגד ג' עבירות; נגד עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים".

המהר"ל תמה על כך שתי תמיהות:

האחת: "למה חרב בית המקדש ראשון בעוון אלו ג' עונות, ואילו מקדש שני בשביל שנאת חנם.

אין לומר שהיה זה במקרה".

השנייה: ככלל, רוצח, נואף ועובד עבודה זרה משקפים תופעות שונות ובלתי קשורות, הנובעות ממקומות שונים בנפש האדם ותאוותיו. למה השתתפו שלושתן כאחד בחורבן בית שני? נראה שיש ביניהן מכנה משותף ושורש אחד, שהרי יש

ביניהן קשר הלכתי, שכן אלו שלוש העבירות היחידות שחל בהן הכלל של "ייהרג ואל יעבור" (סנהדרין דף ע"ד עמ' ב'). מה פשר הדברים?

תכלית המקדש הראשון – טהרה

המהר"ל מבאר כי המכנה המשותף לשלוש העבירות של עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות, שבכולם – נפש החוטא נטמאת. כך מצינו במסכת שבועות דף ז' עמ' ב' כי שלוש העבירות הללו נקראו "טומאה": עבודה זרה, שנאמר (ויקרא כ', ג') "למען טמא את מקדשי"; גילוי עריות, שנאמר (שם י"ח, כ"ד) "אל תטמאו בכל אלה"; שפיכות דמים שנאמר (במדבר ל"ה, ל"ד) "ולא תטמאו את הארץ... אשר אני שוכן בתוכה".

המהר"ל מבאר כי הבית הראשון חרב משעברו ישראל שלוש עבירות אלו, שכן אין ה' שורה בתוך טומאתם. אמנם נאמר (ויקרא ט"ז, ט"ז): "השוכן אתם בתוך טומאתם" אך פסוק זה חל רק במקרה שהיה החטא בשוגג. לעומת זאת חטאי טומאה וזוהמה במזיד אינם מתיישבים עם הזוך והטוהר הנדרש להשראת שכינה. מעלתו של המקדש הראשון הייתה אפוא הטוהר שאפשר שתהא השכינה שורה בו. על כן, סיבת החורבן של המקדש הראשון הייתה מצב שבו לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, דהיינו כשנטמאו ישראל בעוונות הנקראים "טומאה".

תכלית המקדש השני אחדות ישראל

המהר"ל מבאר כי בעוד שתכליתו של בית המקדש הראשון היא השראת השכינה בין בני ישראל הרי שתכליתו של בית המקדש השני היא תיקון עם ישראל ואחדותו. "מעלת מקדש שני היה מחמת ישראל עצמם. ודבר זה ברור, כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד ומחלוקת בישראל. ע"י בית המקדש השני הם נעשו אומה אחת שלימה". המהר"ל מוסיף ומבאר את הדברים בספרו "דרך החיים" על המשנה במסכת אבות פרק א' משנה י"ב שאהרן היה אוהב שלום ורודף שלום. יש קשר מהותי בין תפקידו של אהרן ככהן גדול לבין האחדות שהשרה בעם ישראל, שכן מה שמלכד אנשים הוא – מטרה רוחנית משותפת.

בדומה לכך כתב הגר"א בביאורו על שיר השירים א', י"ז כי השראת השכינה היא בלבבות כפי שנאמר (שמות כ"ה, ח'): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" פירוש בתוך

ישראל. אולם, "הם צריכים מקום מיוחד להתכנס כל הלבבות יחד ואיך יתייחדו כל הלבבות של כל ישראל ביחד? על כן ציווה הקב"ה (שם שם, ב'): "ויקחו לי תרומה... אשר ידבנו ליבו". כלומר, אחדות הלבבות נובעת מהתכנסות סביב מטרה אחת, כמו נקודות במעגל שיש במרכזו מטרה אחת. כך מבאר רבי מאיר שמחה מדווינסק בספרו "משך חכמה" על הפטרת פרשת דברים, כי לכל אדם יש מעלה פרטית והם מעלים ריח ניחוח: זה בירתו, זה בצדקתו, זה באהבתו לישראל, זה במסת ידו, זה בתורתו, אך לכל אדם חסרה מעלת חברו. ו"ענין המקדש הוא לאחד כלליות ישראל ולבבם למקום אחד". המקדש השני היווה אם כן מוקד לאחדות האומה ולתיקון האדם. בהתאם לכך מבאר המהר"ל בספרו "נצח ישראל" שם כי "מפני כך נחרב הבית השני מחמת שנאת חנם, שנחלק לבבם, והיו מחולקים, ולא היו ראויים למקדש אשר עניינו הוא אחדות ישראל".

תכליות שונות וגדלים שונים

מדברים אלו נובעת הבחנה חשובה: הבית הראשון מבטא את אהבת ה' לעמו וכשהיחסים הם יחסי אהבה בין ה' לעמו אין צורך במרחבים פיסיים. הבית השני לעומת זאת, נועד להביא לאהבה ואחדות בין בני ישראל לבין עצמם ולא ליחסי אהבה עם קונם, וממילא הממדים הפיסיים של המקדש גדלו. הממדים החיצוניים גדלו, אבל השראת השכינה בבית הראשון והקטן יחסית הייתה עדיפה, שהרי ביטאה אהבה של ה' לעמו.

הכלב והארי

בבית המקדש הראשון נמשלה השראת השכינה לרביצתו של ארי ובבית המקדש השני נמשלה השראת השכינה לרביצתו של כלב. הארי כולו אומר כבוד. יראים מפניו ואיש לא יקימו מרבעו. תכלית רביצתו – לצרכו שלו.

הכלב נאמן לבעליו. הוא רובץ שם כדי להמתין לבעליו. תכליתו מחוצה לו – באדון. תכלית המקדש הראשון היא השכינה עצמה – זוהי רביצת הארי. השכינה ירדה לשכון בתחתונים כך שישראל יוכלו להתחבר עמה ולהמליך את ה' גם בעולם הזה. לעומת זאת, תכלית המקדש השני היא תיקון האדם. על כן, אין השכינה במקדש השני שורה במלוא עוזה ואין זו רביצת הארי אלא רביצת כלב. השראת השכינה

בבית השני היא לצורך האדם כדי שיוכלו הלבבות להתאחד לתכלית אחת רוחנית משותפת. אין תכלית המקדש השני להשרות שכינה בינינו, אלא כדי שיתחברו עם ישראל ביניהם.

נמצאנו למדים כי השראת השכינה היא פועל יוצא מתכלית המקדש. תכלית המקדש הראשון היא השראת שכינה בתחתונים כך שישראל יוכלו להתחבר עמה ולהמליך את ה' גם בעולם הזה. לשם כך צריך טהרה. שלוש העבירות החמורות של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, גורמות לטומאה, וממילא הן הרסו את בית המקדש הראשון. לעומת זאת, תכלית המקדש השני היא תיקון האדם, כדי שיוכלו הלבבות להתאחד לתכלית אחת רוחנית משותפת. מקדש זה נהרס ע"י שנאת חינום ופירוד הלבבות. ממילא מובן כי כדי להקים את בית המקדש השני מהריסותיו נחוצה אחדות הלבבות, וכדי להגביר את השראת השכינה בבחינת בית מקדש ראשון נחוצה גם טהרה.

פרשת נשא

"מלך אסור ברהטים"

איזו קדושה יש בשיער?

הנזיר אסור באכילת ענבים ושתיית יין, אסור לו להיטמא למתים ועליו לגדל פרע שער ראשו.

כך נאמר בתורה (במדבר ו', ה'-ח'): "כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו, עד מלאת הימים אשר יזיר לה' קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו. כל ימי הזירו לה', על נפש מת לא יבוא. לאביו ולאמו ולאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם, כי נזר אלהיו על ראשו. כל ימי נזרו, קדוש הוא לה".

בפסוקים אלו נאמר פעמיים כי חלה קדושה על הנזיר: "קדוש יהיה" ושוב "קדוש הוא". מדוע הכפילות? רש"י מבאר כי כאשר נאמר בפעם השנייה "קדוש הוא לה" – הדברים מתייחסים לגופו של הנזיר, ומחמת קדושת הגוף אסור לו להיטמא למת "זו קדושת הגוף מלהיטמא למתים". לעומת זאת כאשר נאמר בפעם הראשונה "קדוש יהיה" מתייחסת הקדושה אל השיער שלו ומכאן החיוב "לגדל פרע שער ראשו".

מקור הדברים בדרשת חז"ל (ספרי במדבר כ"ה): "קדוש יהיה זו קדושת שער. אתה אומר זו קדושת שער או אינו אלא קדושת הגוף? כשהוא אומר 'קדוש הוא לה' הרי קדושת הגוף אמור. הא מה תלמוד לומר 'קדוש יהיה' זו קדושת שער". נשאלת השאלה: מדוע ולמה חלה קדושה על שערו של הנזיר? אפשר להבין שהנזיר עצמו מחיל עליו קדושה מכוח התנזרותו מדברים גשמיים. אבל, למה ששיער יהיה קדוש? איזו קדושה יש בשיער?

הנזיר חוטא והשיער – קדוש

השאלה מתעצמת עת שמעיינים בגמרא במסכת תענית דף י"א עמ' א' בה מצינו מחלוקת קוטבית בין שמואל לבין רבי אלעזר האם הנזיר הוא קדוש, או דווקא חוטא שכן הזיר עצמו מדברים שברא הקב"ה לכבודו.

שמואל סבור כי הוא נקרא חוטא ועל כן בסוף נזירותו הוא מביא קרבן חטאת, שנאמר (במדבר ו', י"א): "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וקדש את ראשו ביום ההוא". באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. רבי אלעזר אומר כי הנזיר נקרא קדוש שנאמר: "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו". שואלת הגמרא כיצד אומר שמואל כי הנזיר נקרא חוטא, שעה שהכתוב קורא לו קדוש? מתרצת הגמרא כי הפסוק אינו מיחס קדושה לנזיר אלא – לשיערו. מכאן עולה כי גם מי שסובר שאין קדושה בנזיר עצמו, והוא אף נחשב חוטא, מסכים כי השיער של הנזיר קדוש הוא. הכיצד?

שיער הנזיר כחוט המקשר את האדם לקב"ה

קדושת השיער מגיעה לדרגה עליונה ובעת שהנזיר מסיים את נזירותו הוא מקריב קרבנות כאשר חומר הבעירה שעל המזבח הוא – השיער שנגזז מן הנזיר. כך נאמר (שם שם, י"ח): "וגילח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו, ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים". נמצא שהשיער הוא כמו עצי המערכה שעל המזבח.

יתירה מכך מצינו בביאורו של רש"י לפסוק בשיר השירים (ז', ו') "ראשך עליך ככרמל ודלת ראשך כארגמן, מלך אסור ברהטים". רש"י שם מפרש כי הפסוק מתייחס לנזירות: "ודלת ראשך – קליעת שערות נזיריך נאה כקליעת ארגמן". את המונח מלך אסור ברהטים מבאר רש"י "שמו של הקב"ה קשור בתלתלים, שנאמר (במדבר ו', ז'): "נזר אלהיו על ראשו".

כלומר, השיער של הנזיר הוא מעין חוט שיוצר קשר בין האדם לבין שמו של הקב"ה. מה פשר הדברים הטמירים והנשגבים הללו?

גידול השיער לשם גילוח

בנזירות יש סתירה. מצד אחד היא מתחילה בציווי לגדל את השיער פרע. מצד שני, עם תום ימי הנזירות יש מצווה לגלח את כל השיער ולהקריבו לה'. מהי המטרה, לגדל או לגלח? יתירה מכך, בגמרא במסכת נדרים דף ט' עמ' ב' מצינו: "אמר שמעון הצדיק... פעם אחת בא אדם אחד, נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה? אמר לי רועה הייתי לאבא בעירי. הלכתי למלא מים מן המעיין והסתכלתי בבבואה שלי. פחז עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו: רשע למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות

רימה ותולעה? העבודה (לשון שבועה) שאגלחך לשמים. מיד עמדתי ונישקתיו על ראשו. אמרתי לו: בני כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל". ובכן, אם מטרתו של נער זה הייתה להימנע משיער יפה כדי להתגבר על יצרו, יכול היה לגלח את שיערו מיד. מדוע היה הנער צריך לעבור תהליך של גידול השיער כנזיר בטרם שיגלחו לה'?

מגיד שהנזירות בראש

השיער הקדוש של הנזיר הוא חלק מהתמקדות בראשו של הנזיר, שהוא גולת הכותרת של נזירותו.

מגיעים הדברים לכך שאם הנזיר נטמא, נאמר על כך בתורה (בפסוק ט') "וכי ימות מת עליו בפתע פתאום וטמא ראש נזרו, וגלח ראשו...". כלומר, הפסוק אינו מתאר את טומאת הגוף, או את טומאת הנזיר בכללותו, אלא את טומאת הראש. בדומה לכך נאמר שם (פסוק י"ח) "וגלח הנזיר פתח אוהל מועד את ראש נזרו, ולקח את שיער ראש נזרו ונתן...". משמע כי הנזירות מתבטאת בראש. ואכן, בספרי זוטא מצינו: "כי נזר אלהיו על ראשו, מגיד שהנזירות בראש". למה בראש?

נזירות מלשון נזר מלכות

האבן עזרא מבאר את הפסוק (במדבר ו', ב') "איש או אישה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה" –

כי למונח נזיר שתי משמעויות:

משמעות אחת היא פרישה והיבדלות, כפי שנאמר (ויקרא כ"ב, ב'): "דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל". הנזיר פורש מתאוות גופניות.

המשמעות השנייה היא, מלשון נזר, כלומר "כתר" על ראשו.

האבן עזרא מעדיף את המשמעות השנייה, לאור לשון הפסוק "נזר אלהיו על ראשו", והוא מבאר כי הנזיר נקרא מלך ונוטל עטרה וכתר מלכות, שכן "כל בני אדם הם עבדי תאוות העולם, והמלך האמתי שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו, הוא כל מי שהוא חפשי מן התאוות".

למה יש לנזיר כתר?

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת סנהדרין דף ק' עמ' א' מבאר כי "כל כתר יש בו שני דברים". החלק האחד עוטף את ראשו. והחלק השני – נמצא מעל הראש ומתנשא אל על.

הכתר מבטא אפוא תכשיט לראש, שהוא משכנה של הדעת, ויש בו חלק השואף למעלה ומראה כי אדם זה שואב ממקור עליון. הכתר חופף על ראשו של המלך כדי לבטא את היותו מורם מעם. בדומה לכך הנזיר אף הוא מורם מעם, שכן הוא נבדל מהמון העם בקדושתו ובפרישותו.

ובלשון המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת סוטה דף י' עמ' א' ביחס לפסוק "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", כי "הראש הוא כלי ששם ההכנה לקבל קדושת הנזיר, ולכך כתוב 'כי נזר אלוהיו על ראשו', ועוד כתיב 'וקדש את ראשו ביום ההוא', והוא כמו הכתר. והמלך שיש לו הכתר הוא נבדל מכל העם, לפיכך אצל הנזיר כתיב 'כי נזר אלוהיו על ראשו', כי הקדוש הוא נבדל בקדושתו משאר הדברים שאינם קדושים, ויותר מזה הנזיר שהוא פרוש מתאוות גופניות, שכל בני אדם הם בעלי גוף, וזה נבדל מן העולם, פרוש מן היין שהוא תאוה לעיניים".

הראש משכן כוחות השכל

המהר"ל ממשיך ומבאר מדוע תלויה הנזירות בראשו של הנזיר: "מפני שהראש – שם משכן כוחות השכל הבלתי גופניות, שראוי להם הקדושה, שכאשר הוא נבדל מן הגוף, הכוחות הבלתי גופניות מקבלות קדושת אלוקים וזו קדושת הראש". כלומר, החלק הרוחני והמופשט שבאדם הוא מקור קדושתו. כוח ההפשטה הרוחני של האדם נעוץ בראשו. מכיוון שכך, ברור כי הראש נעשה קודש, והוא נשוא הנזירות ותכליתה. הנזר שמגיע לאדם זה מופקד על ראשו, לבטא כי בפנינו אדם עם שאר רוח, שהשליט את ראשו וכוחו הרוחני על תאוותיו הפיסיות.

איסור גזיזת השיער כביטוי למעלת הרוח על הגוף

המהר"ל מבאר כי מכיוון שהראש הוא עיקר הנזירות, הרי שמכך נגזרת קדושת שערו של הנזיר, שהרי השיער בוקע מן הראש, ומה שנובע מקדושה – קדוש הוא. "ונאסר שער ראשו להשחית אותם, מפני שכל דבר קדוש אינו בעל הפסד ולכך אסור להשחית אותם".

בספר החינוך מצווה שע"ד מבואר כי האדם הוא ברייה שיש בה שילוב בין גשמיות ורוחניות ויש מלחמה תמידית ביניהם. הנזיר איתר את שביל הזהב ביניהם והשליט את שכלו על תאוותיו, לכן הוא מכתיר את ראשו בכתר נזירות וזהו איסור גזיזת השיער. השיער שהנזיר מגדל פרע מבטא אפוא את שלטון השכל על תאוות הגוף. ובלשון המהר"ל: "וזו היא קדושת הנזיר ומעלתו, בהניחו מלאכת החומר וישבור תאוותיו במה שאינו חרבן גמור אל הבית, כגון מניעת שתיית היין וגידול השער,

כי בזה ייכנע היצר ולא ידלוף הבית בעבורו ולא יהרסו פינותיו, אבל תתחזק בו עבודת השכל ויאורו מהלכיו וכבוד ה' ישכון עליו, ויתקיים באיש הזה כוונת הבריאה שלא תמעט באדם עבודת שכלו מחמת שתוף החומר שבו".

הנזיר לא לוחם בגוף אלא מקדשו

בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא במסכת נדרים אודות הנער שיצרו גבר עליו כשהביט בבבואה של פניו וראה כי יפה הוא. אילו היה הנער גוזז את שערותיו מיד, הוא היה מדכא את יצרו, אך זו בריחה בעלמא מן הבעיה ואין בה השלטה של השכל על הגוף. זו דרכם של נזירים גויים הרואים בגוף אויב שיש לדכאו. הנזיר שבתורה אינו רואה בעולם הגשמי אויב, אלא כלי לקדושה. הנזירות מקדשת את השיער ואינה לוחמת בו. הנזיר אינו מדכא את המרד במלך אלא מתקן את סיבות המרד ומשליט את המלכות גם על המורדים. הנזיר לא לוחם בגוף אלא מקדשו.

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי הנזיר עובר תהליך שבו אדם משליט את הדעת על הגוף. שיער הנזיר הוא כתר לראשו של אדם שהוא משכן הדעת. לכן, השיער הופך קדוש. רק עם סיום הנזירות, מוריד האדם את הכתר מראשו ומגלח את שעריו. אך השיער הזה שהעלה אותו לגבהים – הוא משכן לקדושה ומשמש כחומר הבעירה על גבי המזבח, בבחינת "מלך אסור ברהטים".

פרשת בהעלותך

נר ה' נשמת אדם

השוואה בין "בני ישראל" לחמישה חומשי תורה
הלוויים הופרשו מתוך בני ישראל והתייחדו לעבודת הקודש. על כך נאמר (במדבר ח', י"ט): "ואתנה את הלוויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבוד את עבודת בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל, ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש".

הביטוי "בני ישראל" מופיע בפסוק זה חמש פעמים. הביטוי מופיע גם כשהוא לכאורה מיותר לחלוטין. מה פשר הדבר? רש"י מבאר זאת על פי דברי המדרש: "חמש פעמים נאמר "בני ישראל" במקרא זה, להודיע חובתם שנכפלו אזכרותיהם במקרא אחד (הביטוי הוזכר שוב ושוב בפסוק) כמניין חמשה חומשי תורה". כלומר, יש השוואה בין בני ישראל לבין חמשת חומשי תורה ולכן נאמר "בני ישראל" חמש פעמים כדי להזכיר השוואה זו ולשבחם. ברם, שפירוש זה מעלה תמיהות: מדוע הופיע שבח זה של בני ישראל דווקא בפסוק זה? ובמה דומים בני ישראל לחמישה חומשי תורה?

הקשר בין עבודת הקודש לבין מעלתם של בני ישראל
המהר"ל בספרו "גור אריה" מביא שני הסברים למיקום של דרשה זו דווקא בעת שמפקידים את הלוויים על עבודת הקודש. ההסבר הראשון הוא שהדבר נאמר כדי שהלוויים יידעו כי בעבודתם הם מכפרים על עם קדוש, שכמוהו כמו התורה, שבשבילם נברא העולם. "אמר ללוויים אשריכם שתזכו לכפר על בני ישראל, ומזכיר חמשה פעמים בכתוב אחד 'בני ישראל' כנגד חמשה חומשי תורה, להודיע שישראל וחמשה חומשי תורה שווים, שבשביל שניהם נברא העולם (כמו שפירש רש"י בראשית א, א)".

ההסבר השני הוא: "שהכתוב בא להזהיר את הלויים שיהיו שומרים את המקדש, שלא יתקרבו בני ישראל אל המשכן, כדי שלא יהיה קצף על בני ישראל וימותו, שהרי כל אחד מישראל חשוב כחמשה חומשי תורה". המהר"ל מבאר כי ישראל שמת משול לספר תורה שנשרף, כפי שמצינו במסכת מועד קטן דף כ"ה עמ' א' "העומד בסמוך למת בשעת יציאת נשמה – חייב לקרוע. למה זה דומה – לספר תורה שנשרף, שחייב לקרוע", שכן אדם שמת הוא כספר תורה שנשרף. מפרש רש"י (על הרי"ף) "לפי שהיה יכול עוד ללמוד תורה". הפוטנציאל ללמוד תורה אבד עם הפטירה. אבל עדיין אדם הוא אדם ולא התורה עצמה. במה שווה אפוא אדם מישראל לחמישה חומשי תורה עד כי יש לקרוע על פטירתו כעל ספר תורה שנשרף?

חמישה רבדים באדם

במסכת אבות פרק ב' משנה ט' מוזכרים חמישה תלמידים של רבן יוחנן בן זכאי, ונאמר כי רבן יוחנן היה מונה שבחם: "רבי אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טיפה; רבי יהושע אשרי יולדתו; רבי יוסי חסיד; רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא; ורבי אלעזר בן ערך מעין המתגבר".

מסכת אבות אינה ספר היסטוריה. מדוע נמנים תלמידים אלו ותכונותיהם? המהר"ל בספרו "דרך חיים" מבאר כי הדבר בא ללמד כי באדם יש חמישה רבדים המתבטאים במידותיהם של תלמידים מיוחדים אלו של רבן יוחנן בן זכאי. חמישה רבדים אלו גם גוזרים את "ערכו" של האדם הנמנה בתורה בחמישה או בחמישים שקלים. כלומר, כאשר אדם נודר לתת להקדש "שווה ערך של אדם", הרי שהתורה קובעת כי הסכום המשולם הוא חמישה שקלים לילד קטן וחמישים שקלים למבוגר (ויקרא כ"ז, ג-ו). מבאר המהר"ל כי ערכים אלו (חמישה שקלים לילד קטן וחמישים שקלים למבוגר) נובעים מכך שיש חמישה חלקים באדם ובכך דומה הוא לחמשת חומשי התורה.

חמישה חלקים בכוחות הנפש ובתכונותיה

המהר"ל מציין כי ההשוואה בין האדם לחמישה חומשי תורה נובעת מחמש רבדים שיש באדם, בהתאם להסברו של הרמב"ם ב"שמונה פרקים" פרק א'. הרמב"ם מבאר שם כי לחלוקה של נפש האדם לחלקים שונים, יש נפקות מבחינה פונקציונלית המשפיעה על פעילות האדם ותכונותיו. הרמב"ם מבאר כי חלקי הנפש חמישה הם: "הזן, המרגיש, המדמה, המתעורר, והשכלי" והוא מתאר את רבדי האדם כך:

החלק הזן – "הכח המושך (הקולט מזון מהחוץ), והמחזיק, והמעכל, והדוחה המותרות, והמגדל, והמוליד, והמבדיל הליחות עד שיפריש מה שראוי להיזון בו ומה שראוי לדחותו.

החלק המרגיש – אלו חמשת החושים: הראיה, השמיעה, הטעם, הריח, והמישוש. חלק זה נמצא בכל שטח הגוף, ואין לו איבר מיוחד.

החלק המדמה – הוא הדמיון – אשר יזכור רישומי המוחשים אחר העלמם מקרבת החושים אשר השיגום, וירכיב קצתם עם קצתם, ויפריד קצתם מקצתם... כמו שידמה האדם ספינת ברזל רצה באויר... ירכיבם הכח המדמה וימציאם בדמיון.

החלק המתעורר – הוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לדבר מה, או ימאסהו. ומזה הכח יבואו פעולות הבקשה והבריחה, בחירת דבר מה או ההתרחקות ממנו, הכעס וההתרצות, הפחד והעוז, האכזריות והרחמנות, האהבה והשנאה. ופלי אלו הכוחות – כל איברי הגוף. כח היד על התפישה, וכח הרגל על ההליכה, וכח העין על הראיה, וכח הלב על העוז או הפחד, וכך שאר האיברים, הנסתרים והנראים.

החלק השכלי – הוא הכח הנמצא באדם, אשר בו ישכיל, ובו תהיה ההתבוננות, ובו יקנה החוכמות, ובו יבחין במגונה ובהנאה מן הפעולות. ואלו הפעולות, חלק מהן מעשי, וחלק עיוני".

פשר ההקבלה של נשמת האדם לחמישה חומשי תורה

ההקבלה בין חמישה חומשי תורה לנפש האדם שגם בה יש חמישה רבדים רוחניים מסבירה את דברי חז"ל (שבת דף ק"ה ע"ב) כי יציאת הנפש משולה לספר תורה שנשרף ו"העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע". יציאת נפשו של אדם משולה לאובדן התורה שנחלקה לחמישה חומשים, מכיוון שפְּלִי הביצוע של התורה הוא האדם, המפעיל את חמשת חלקי חיותו ותכונותיו כדי לקיים את התורה. אבדן נשמת האדם הוא אפוא אבדן הכלי להגשמת התורה.

נר"ן ח"י – חמשה חלקים בקומה הרוחנית של האדם

יתירה מכך, ההשוואה של רבדי האדם לחמשת חומשי התורה מקבלת היבט נוסף עת שמבינים כי גם מבחינת כוח החיות הרוחנית של האדם יש חמישה רבדים. בדברי המדרש (בראשית רבה י"ד, ט') מבואר שנפש האדם נחלקת לחמישה חלקים שהם הקומה הרוחנית של האדם וככל שהקומה גבוהה יותר הקשר לגוף מצומצם יותר. המדרש מבאר כי "חמשה שמות נקראו לנפש האדם: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה", ראשי תיבות נר"ן ח"י. במדרש מבוארים הדברים כך:

נפש – היא החיות של אברי האדם, שמכוחה יש בו חום, גידול וצמיחה (כמו "נפיש" – גדל והתרחב). נפש זו מכונה "הנפש הבהמית" מכיוון שהיא קיימת אף אצל בעל חיים, מחוברת לגוף תמיד, אף בשנתו, והיא טמונה ומגולמת בדם, שנאמר (דברים י"ב, כ"ג): "כי הדם הוא הנפש";

רוח – היא מה שמכוחו נובע כוח הדיבור, כפי שמופיע בתרגום אונקלוס על הפסוק (בראשית ב', ז) "ויהי האדם לנפש חיה" – "לרוח ממללא" (לרוח מדברת). רוח זו מתנתקת מן האדם בשנתו וחוזרת אליו כשהוא מתעורר. היא עולה כשאדם ישן ויורדת כשהוא מקיץ, שנאמר (קהלת ג', כ"א): "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה". לחלק המתקשר שבאדם קוראים בשם "רוח" כי זהו הכוח הנושא ומגביה את האדם מישותו הגשמית ויוצר בו מודעות "עד שהוא נושא את רגליו מן הארץ".

הרוח היא מעל הארץ ומסוגלת להרים חפצים גשמיים מעליה. "תמצא ענין הרוח שהוא נושא את האחר כמו שכתוב (יחזקאל ג', י"ב) "ותישאני רוח" וכן (מלכים א', י"ח, י"ב) "ורוח ה' יישאך";

נשמה – זה האופי ותכונות נפשו של האדם. למזג האדם קוראים נשמה, שכן בו תלוי קצב הנשימות, המושפע ממצבו הנפשי והרגשי של האדם. כך למשל, כשאדם כועס או מתרגש, קצב הנשימות שלו מואץ. הנשמה מבטאת את ההדר שיש לאדם, המסוגל להיות נינוח, לוותר ולהתהלך בנחת עם הבריות. הנשמה מאירה את האדם באור יקרות כי היא "הזיו והניצוץ השופע מה' יתעלה", כפי שנאמר (משלי כ', כ"ז): "נר ה' נשמת אדם";

חיה – היא מקור החיים העליון של האדם, מקור האנרגיה והפעולה שלו, המחיה את האברים וגורם ללב לפעום ולא לעצור. לאברים של האדם אין כוח חיות עצמי והחלק הזה בנשמת האדם הוא המניע המהווה כוח הפעולה העומד בפני עצמו **בטהרתו**. כוח זה אינו מתערבב עם שום דבר ואינו זקוק לשום הוויה גשמית, וממילא אינו מזדהם "משום דבר פחיתות וטומאה". הנשמה היא טהורה כמו שאמרו חז"ל במסכת ברכות דף ס' עמ' ב' "נשמה שנתת בי טהורה היא";

יחידה – "שכל האברים ניתנו באדם שניים שניים (ידיים, רגלים, עיניים, אוזניים, נחיריים, ריאות, כליות, אברי העיכול הם רבים, ואף המח והלב מחולקים לשניים: בלב האדם יש שני חדרים וגם במח האדם יש פיצול וחלוקה). והיא (הנשמה) יחידה בגוף" – כלומר, הנשמה היא כור וליבת החיים של האדם שאין בו כל פיצול. זהו החלק העליון והנשגב שבאדם, שעליו נאמר כי הוא חלק אלוה ממעל, כפי

שאמרו חז"ל על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים" – מאן דנפח מדיליה נפח (מי שנפח חיים מעצמיותו נתן).

חמש עינויי הגוף ביום הכיפורים כנגד נר"ן ח"י

המהר"ל בדרשותיו, בדרוש לשבת תשובה, מבאר את חמשת העינויים שעליהם מצווה האדם ביום הכיפורים כמיועדים "למעט ולסלק הגופניות" כמכשיר להעצמת חמשת חלקי הנפש הרוחניים שבאדם. כך:
עינוי אכילה ושתיה – הוא מיעוט החיות הגשמית של האדם, שעליה מופקדת הנפש.

איסור נעילת הסנדל – הסנדל מבדיל את האדם מן הארץ, וכאשר אין לו סנדל הרי שרגליו ניגפות בארץ ואינן נישאות מעל הארץ. עינוי זה בא על כן כנגד יסוד הרוח שמצוי באדם, הנושא ומגביה את האדם מעל הווייתו הגשמית עד שהוא נושא את רגליו מעל לארץ.

איסור רחיצה – הרחיצה מעדנת את הגוף וגורמת שיהיה לאדם זיו, תואר והדר. עינוי זה הוא אפוא כנגד הנשמה המאירה את האדם ונוסכת בו תואר והדר בעיני הבריות.

איסור סיכה – הסיכה בשמנים מסלקת אפשרות של מגע עם זוהמה והיא כנגד החלק בנשמת האדם המכונה חיה, הנוסך חיים וכוח פעולה באדם, שהרי חלק זה בנשמה טהור הוא ו"אינו מקבל שום דבר פחיתות וטומאה".

איסור תשמיש המטה – "נגד שם יחידה, שהנשמה היא יחידה ועומדת בגוף" ואילו תשמיש המיטה גורם למיזוג ואיחוד בין שני אנשים שנאמר (בראשית ב', כ"ד) "והיו לבשר אחד". "לכך כאשר ממעט תשמיש המטה הוא ממעט אחדות הגופני".

אין לתורה השכלית חלק בגשמי כלל

המהר"ל מבאר כי חמשת עינויי יום הכיפורים באים למעט את הגופניות עד שתהא הנשמה קדושה לגמרי ובלתי מושפעת מגשמיותו של הגוף כראוי לרוחניותה ולקדושתה. "וכן תמצא שכל מעשי יום הכפורים באים כדי לסלק ולמעט את הגוף. לכן, רק ביום הזה הותר לכהן הגדול לבוא אל קודש הקודשים שהוא מקודש לגמרי מן הגשמי, ולא היה שם דבר מלבד הארון, אשר שם מונחות לוחות הברית והתורה השכלית. לתורה שהיא שכלית אין שום עניין אל הגשמי, ואדרבה כאשר הגוף נחלש וכוחו כלה ומתמעט אז השכל מתגבר. וזה ראיה כי אין לתורה השכלית חלק בגשמי כלל".

נרי בידך ונרך בידי

האדם קיבל גוף ונשמה. קבלת התורה מחייבת להמעיט בריצה ובנהיגה אחר התאוות הגשמיות של האדם והעצמת החלק הרוחני שבאדם שהוא נשמת אפו ונר חייו.

כך מצינו בדברי חז"ל (שמות רבה ל"ו, ג'): "אמר הקב"ה לאדם 'נרי בידך ונרך בידי'". נרו של הקב"ה זו תורה שנאמר (משלי ו', כ"ג): "כי נר מצוה ותורה אור". ומהו כי נר מצווה? כל מי שעושה מצוות הוא כאלו מדליק נר לפני הקב"ה ומחיה את נפשו שנקראת נר שנאמר (שם כ', כ"ז) "נר ה' נשמת אדם".

הנה כי כן, נמצאנו למדים כי בני ישראל הושוו לחמישה חומשי תורה, וכל אחד מישראל חשוב כחמישה חומשי תורה, שכן נשמת האדם היא הכלי להגשמת התורה.

במידות המוסריות של האדם יש חמישה רבדים ובכוח החיות הרוחנית של האדם יש חמישה רבדים. נפש האדם נחלקת לחמישה חלקים: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה, (ראשי תיבות נר"צ ח"י). עם קבלת התורה מוטל על האדם לחזק את חמשת רובדי הרוחניות שבו ולהחיותם ע"י קיום מצוות. בכך האדם כביכול מדליק נר, שהיא נשמתו. אם יעשה כן יאיר ה' את נשמתו, שהרי נרו של הקב"ה בידינו ונר נשמתנו בידו.

פרשת שלח

בכייה של חנינם ובכייה של דורות

העדר מידתיות בחומרת העונש בגין הבכי של דור המדבר

המרגלים הוציאו את דיבת הארץ רעה וכתוצאה מכך העם געה בבכי. עם שלם בכה שנאמר (במדבר י"ד, א'): "ותשא כל העדה ויתנו את קולם, ויבכו העם בלילה ההוא".

הייתה זו בכייה של חנינם, שהרי הקב"ה הבטיח להם להכניסם לארץ הטובה, והם ראו במו עיניהם ניסים במצרים ובבקייעת ים סוף. העונש בגין בכייה של חנינם זו היה קשה. בפרשה נאמר (שם שם, כ"ח-ל"ב): "חי אני נאם ה' אם לא כאשר דברתם באזני, כן אעשה לכם. במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מבן עשרים שנה ומעלה, אשר הלינותם עלי. אם אתם תבואו אל הארץ אשר נשאתי את ידי לשכן אתכם בה, כי אם כלב בן יפנה ויהושע בן נון. וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה, והביאתי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה. ופגריכם אתם, יפלו במדבר הזה". העונש נראה לכאורה לא מידתי. מה היה חמור כל כך בבכי הזה עד כי העונש שבא מחמתו היה שדור שלם יגווע במדבר ואיש מהם לא יזכה להיכנס לארץ המובטחת?

מה הקשר בין בכייה של חנינם לבכייה של דורות

לכאורה ניתן היה לומר כי מה שקרה לדור המדבר אינו עונש אלא מבוקשם ניתן להם, כפי שנאמר:

"כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם". מכיוון שדור המדבר מאסו בארץ חמדה, הרי שהיא לא ניתנה להם, ומשום כך לא זכו לרשתה. ארץ ישראל היא מתנה נפלאה ולא כפו אותה על עם ישראל.

ברם, שבגמרא סנהדרין דף ק"ד עמ' ב' מצינו כי לבכייה האמורה הייתה השלכה לא רק על דור המדבר אלא לדורי דורות. כך מבואר בגמרא כי הבכייה של בני ישראל התרחשה בליל תשעה באב ו"אמר הקב"ה לישראל: אתם בכיתם בכיה של חנם - ואני אקבע לכם בכיה לדורות".

אכן, שני בתי המקדש חרבו בתשעה באב כפי שמצינו במסכת ערכין דף י"א עמ' ב'.

בתהילים פרק קו, כ"ד-כ"ז מצינו כי העונש לא חל רק על דור המדבר אלא גם על זרעם שגלה לבין הגויים ופוזר בין הארצות. כך נאמר: "וימאסו בארץ חמדה לא האמינו לדברנו. וירגנו באוהליהם לא שמעו בקול ה'. וישא ידו להם להפיל אותם במדבר. ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות".

למה מגיע עונש כה חמור לדורי דורות מחמת הבכי של דור המדבר? ומה הקשר בין חטא המרגלים לבין חורבן בתי המקדש? כדי להבין עניין זה נבחן להלן את המשמעויות של חטא המרגלים.

דור המדבר לא חגגו קרבן פסח בגלל עוון המרגלים

ספר במדבר פותח במניין בני ישראל ונאמר (במדבר א, א-ב): "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד, באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמור. שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם, במספר שמות כל זכר לגולגלותם".

כלומר, ספר במדבר פותח בספירת בני ישראל שהתבצעה בחודש השני, שהוא חודש אייר.

תשעה פרקים אחר כך עוסק הכתוב במה שאירע בחודש הראשון, הוא חודש ניסן. בפרשת בהעלותך, בפרק ט', א-ב נאמר: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים **בחדש הראשון** לאמור. ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו".

מדוע פתח הספר במאורע מחודש אייר ורק לאחר מכן שב וסיפר על קרבן הפסח שהוקרב כבר בחודש ניסן? על כך משיב רש"י (על במדבר ט', א') "ולמה לא פתח בזו? מפני שהוא גנותם של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד".

כלומר, דור המדבר הקריבו קרבן פסח אחד, בשנה שלאחר צאתם ממצרים, ולאחר מכן במשך שלושים ותשע שנים נוספות של שהייה במדבר, לא הקריבו קרבן פסח. דבר זה הוא גנאי לדור המדבר ולכן לא פתחו בו את ספר במדבר.

מדוע לא עשו דור המדבר פסח במשך ל"ט שנים?

התוספות במסכת קידושין דף ל"ז עמ' ב' ד"ה "הואיל" מבאר כי הדבר נבע מחטא המרגלים.

הכיצד?

התוספות מגולל שרשרת סיבתית כדלהלן:

דור המדבר לא עשו פסח לפי שהיו ערלים וכתוב (שמות י"ב, מ"ח): "כל ערל לא יאכל בו".

"ולמה לא מלו? לפי שלא נשבה להם רוח צפונית כל ארבעים שנה שהיו במדבר". מדוע לא נשבה רוח צפונית? "לפי שהיו נזופים בעוון המרגלים". הגנאי שבאי עשיית הפסח ע"י דור המדבר במשך ל"ט שנים נעוץ בשרשרת אירועים סיבתית המתחילה בחטא המרגלים. אולם, אין לכאורה קשר ישיר בין הפסח לבין חטא המרגלים, כך שהגנאי הוא לא ברור על פניו כלל ועיקר.

אין חיוב בפסח עד לכניסה לארץ ישראל

רש"י נוקט בשיטה שונה לחלוטין בהסברו לכך שדור המדבר לא עשו פסח במשך ל"ט שנים.

רש"י מבאר כי יש הבחנה בתורה בין "פסח מצרים" שאותו הקריבו בני ישראל בעת יציאתם ממצרים, לבין "פסח דורות" שאותו יש חיוב לחוג מידי שנה. בהתייחס לפסח דורות נאמר (שם שם, כ"ה) "והיה כי תבואו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר, ושמתם את העבודה הזאת". מבאר רש"י "והיה כי תבואו – תלה הכתוב מצוה זו בביאתם לארץ, ולא התחייבו במדבר אלא בפסח אחד שעשו בשנה השנית על פי הדבור".

נמצא כי הסיבה שדור המדבר לא הקריבו קרבן פסח במשך ל"ט שנים, לא נבע מכך שהיו ערלים, אלא מהעדר חיוב מלכתחילה בהקרבת קרבן פסח עד לכניסה לארץ. אך אם כן, מתעצם לכאורה הקושי להבין מה היה הגנאי שבדבר ומדוע לא פתח ספר במדבר בפסח שנחוג בשנה השנית "בחודש הראשון"?

הגנאי הוא חטא המרגלים

התוספות הנ"ל שואל על הסברו של רש"י את השאלה האמורה: "ואם תאמר, כיון שמן הדין לא היה להם לעשות קרבן פסח עד כניסתם לארץ, אם כן מה גנות היה להם בכך?" כלומר, אם מבארים שהפטור נובע מהיות בני ישראל ערלים, מובן כי ספר במדבר לא פתח בפרשת חגיגת הפסח במדבר מפני שמצב של ערלה, הוא גנותם של ישראל. אבל, אם לא חגגו את הפסח בשאר השנים כי יש פטור ממצוות הפסח עד כניסתם לארץ, מדוע נחשב הדבר לגנות?

התוספות משיב: "גנותם שנשתהו מלהיכנס לארץ עד ארבעים שנה מפני עוון מרגלים ולפיכך לא הצטוו. ואם היו זוכים להיכנס לארץ מיד היו מצווים מיד". כלומר, אין שום גנאי בכך שדור המדבר לא הקריבו קרבן פסח החל מהשנה השנייה, שהרי הם לא הצטוו בכך עד לכניסה לארץ. אבל, מדוע לא נכנסו לארץ מיד? בגלל חטא המרגלים!

הגנאי נעוץ אפוא בגוף העובדה שבני ישראל לא נכנסו לארץ מיד ולא התחייבו בקרבן פסח, שכן דבר זה נגרם בעטיו של חטא המרגלים. נמצא שוב כי בפנינו גנאי עקיף, כשהעובדה שהם פטורים מפסח בשאר השנים מסמלת את אי הכניסה לארץ שמזכירה את חטא המרגלים. ברם, מהפשט הפשוט של לשון חז"ל משמע כי אי עשיית הפסח היא עצמה הגנות של דור המדבר, ולא משמע כי זו רק "מזכרת עוון" וסימן עקיף לחטא שהביא לעיכוב בכניסה לארץ.

מה הקשר בין פסח לבין ביאה לארץ

הדין שרש"י עומד עליו, לפיו יש פטור מעשיית הפסח עד לכניסה לארץ, מעורר תמיהה.

מדוע אין חיוב להקריב קרבן פסח עד לכניסה לארץ ישראל? הרי מצוות הפסח אינה מן המצוות התלויות בארץ, ותכליתה לציין את הנס הגדול של יציאת מצרים ולא את הכניסה לארץ!

ובכלל כיצד ייתכן כי לא היה חיוב במצוות פסח דווקא בדור של יוצאי מצרים שחוו את הנס? לכאורה, הדור שחווה את הנס היה אמור לחגוג את הפסח ביתר שאת?

הלשון החמישית "והבאתי" לא התממשה

במדרש שמות רבה (פרשה ו', ד') מצינו כי בתורה נאמרו ארבע לשונות של גאולה "והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי" וכנגדן תקנו חכמים ארבע כוסות בליל הסדר. ברם, שחז"ל מציינים כי יש גם לשון חמישית של גאולה "והבאתי", מדוע אין אפוא כוס חמישית כנגד לשון זו?

בתורה נאמר (שמות ו', ו'-ח') "אני ה' והוצאתי אתכם ממצרים, והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים, וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב, ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'".

על כך משיבים חז"ל כי ההבטחה של "והבאתי אתכם אל הארץ" תתקיים רק אחרי הגאולה השלמה, וכנגדה מניחים את "הכוס של אליהו".

ברם, לכאורה ההסבר תמוה. מדוע לא שותים כוס חמישית כנגד "והבאתי"? אכן, הכניסה לארץ לא התגשמה מיד ועברו ארבעים שנה עד שבני ישראל באו אל הארץ, אך הדבר התקיים.

אין זאת אלא ש"והבאתי" לא התקיים כלל. מדוע?
האם מפני שלאחר מאות שנים היו גלויות ועם ישראל לא נותר בארצו?

הסברו של המהר"ל

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק ח' מחדש חידוש מופלג לפיו יציאת מצרים היא תהליך שהשלמתו סוכלה ע"י חטא המרגלים. זאת מכיוון שהיציאה ממצרים לא הייתה אמורה להיות רק צעד של הוצאה משעבוד, אלא תהליך שאמור היה להביא מיד לגאולת בני ישראל והבאתם היישר לארץ ישראל. היציאה וההבאה היו אמורים להיות כמו "עקירה מרשות הרבים והנחה ברשות היחיד" שהן שתי פעולות המגשימות תהליך אחד. אם יש הפסק באמצע בין העקירה לבין ההנחה אין זה תהליך אחד, ואין זו נחשבת מלאכה האסורה בשבת. בדומה לכך, העובדה שחלף דור שלם בין יציאת מצרים לבין הכניסה אל הארץ גרמה לכך שהליך היציאה והליך הכניסה לארץ אינם בגדר פעולה אחת. יתירה מכך, למעשה מי שיצא ממצרים אינו זה שנכנס לארץ ישראל וממילא אין יציאה ממצרים לארץ ישראל, אלא הייתה זו יציאה ממצרים אל המדבר, ואח"כ כניסה של דור אחר, מהמדבר לארץ ישראל.

תהליך אחד שלא התממש

בהתאם להסבר זה מובן כי קרבן הפסח חל רק עם הכניסה לארץ ישראל, שהרי זה תהליך אחד וממילא יציאת מצרים לא נשלמה עד הכניסה לארץ. בהתאם להסבר זה של המהר"ל גם מובן כי הגנאי בכך שדור המדבר לא הקריב קרבן פסח נעוץ בחטא המרגלים, שהרי יש קשר ישיר בין הדברים במובן המהותי ולא רק קשר סיבתי בין שני אירועים שונים.

היציאה ממצרים והכניסה לארץ הם לא שני דברים עוקבים אלא שני דברים שלובים בתהליך אחד של גאולה. הטריז שתקעו המרגלים בין שני חלקי התהליך, סיכל את הגשמתו. ממילא אין לך גנאי גדול מזה שיש פטור ממצוות הפסח בכל שנות היותם במדבר.

הנצחיות של יציאת מצרים לא חלה על הכניסה לארץ

המהר"ל מבאר: "בט' באב בכו בכיה של חנם, והקב"ה קבע אותם בכיה לדורות. ענין זה עמוק מאוד מאוד, כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם

בארץ. כי היציאה ממצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה היציאה אנחנו שייכים אל ה' אשר הוציאנו ממצרים".

כלומר, אילו היו היציאה ממצרים וביאתם לארץ מעשה אחד, דהיינו שאותו הדור שיצאו ממצרים היה בא אל הארץ המובטחת, הרי שכשם שהיציאה מקוימת נצחית, כך הייתה ביאתם אל הארץ נצחית, ולא הייתה בטלה לעולם. ובגלל שדור המדבר בכו בכייה של חנם ולא רצו להיכנס לארץ, נשבע הקב"ה שלא יביא את אותו דור אל הארץ, אלא רק דור אחר שייכנס אל הארץ בשמחה, הרי שתהליך היציאה ממצרים הופרד מן הכניסה אל ארץ ישראל, ולא היה מעשה אחד. לכן, רק היציאה היא נצחית "ולא כן ביאתם אל הארץ שיש לה בטול והפסק".

מעתה מובן מדוע ההבטחה של "והבאתי" כהבטחה נצחית לא התקיימה ולא שותים כוס חמישית של גאולה.

חומרתו של חטא המרגלים

לאור ההבנה כי הגאולה ממצרים הייתה שלב ראשון בתהליך אחד ששיאו בכניסה לארץ, נמצא כי כאשר המרגלים גרמו לעם ישראל למאוס בארץ חמדה, הם סיכלו את השלמת תהליך הגאולה של עם ישראל. ממילא מובן מדוע בכייה של חנם זו הביאה לבכייה של דורות, וגרמה לכך שאין נצחיות בישיבה בארץ ישראל, ומכך נגזרה הגלות וחורבן שני בתי המקדש.

הנה כי כן, תהליך יציאת מצרים היה אמור להיות מהלך אחד של "הוצאה והכנסה". אילו הושלם המהלך הייתה לו נצחיות לא רק בהיבט של ההוצאה ממצרים אלא גם בהיבט של כניסה לארץ ישראל. חטא המרגלים גרם לכך שיוצאי מצרים לא רצו להיכנס לארץ ישראל, וכתוצאה טבעית מכך הם לא נכנסו לארץ, אלא רק בניהם שחפצו בארץ חמדה. התוצאה היא שתהליך יציאת מצרים לא הושלם וממילא הנצחיות של היציאה לא חלה על הכניסה לארץ. בהעדר נצחיות לישיבה בארץ ישראל – יש גלויות. הגלויות בכל הדורות אינן עונש על הבכייה של חנם של דור המדבר אלא תוצאה טבעית הנובעת מחטא המרגלים כמעשה שקטע את התהליך של יציאת מצרים. וזו בכייה לדורות.

פרשת קרח

הצורך בסיוע חיצוני לתוכן הפנימי

מה לקח קורח?

מחלוקת קורח עם משה מתוארת כמעשה שבו קורח "לוקח" דבר מה. כך נאמר (במדבר ט"ז א'-ג'): "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן. ויקומו לפני משה ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים, נשיאי עדה קראי מועד אנשי שם. ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אליהם רב לכם כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל ה'". מה לקח קורח? רש"י מבאר: כי הוא "לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה, וזהו שתרגם אונקלוס 'ואתפלג' – נחלק משאר העדה להחזיק במחלוקת". כלומר, הלקיחה מבטאת הפרדה וחלוקה מתוך חבילה שלמה, שכן בתחילה היה קורח חלק מכלל ישראל וכעת "נפרדה החבילה" וקורח יצא ממנה.

הסבר אחר מביא רש"י: "ויקח קרח – משך בדברים את ראשי הסנהדרין שבהם". כלומר, הלקיחה היא ההמרדה והפירוד שנעשו ע"י כוח שכנוע. לפי שני ההסברים הלקיחה של קורח מגדירה את מהות מעשהו של קורח במחלוקת על משה.

לקיחת ציצית כדי לעורר את המחלוקת

חז"ל במדרש תנחומא קורח ב' מבארים כי הלקיחה של קורח היא של חפץ מוחשי, שבאמצעותו המחיש קורח את טענותיו. המדרש מבאר כי הלקיחה הייתה של טליתות שכולן תכלת. קורח "ציווה ועשה מאתים וחמשים טליתות תכלת והתעטפו בהן אותם חמשים ומאתים איש, ראשי סנהדרין שקמו כנגד משה". המדרש מבאר כי פרשת קורח היא המשכה הישיר של הפרשה הקודמת שבה נאמר (שם ט"ז, ל"ח): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית". קורח קפץ ואמר למשה: אתה אומר "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ובכן, האם

טלית שכולה תכלת חייבת בציצית? אמר לו משה: חייבת בציצית! אמר לו קורח: הכיצד ייתכן הדבר? טלית שכולה תכלת אינה פוטרת עצמה ואילו ארבעה חוטים פוטרים אותה? המדרש ממשיך כי קורח התריס ושאל עוד את משה: בית מלא ספרי תורה מהו שיהא פטור מן המזוזה? אמר לו משה: הבית חייב במזוזה! אמר קורח: ספר התורה כולל רע"ח (278) פרשיות, וכולן אין פוטרות את הבית מחיוב מזוזה, ואילו שתי פרשיות שכתובות במזוזה פוטרות את הבית? מכאן הסיק קורח: "דברים אלו לא נצטווית עליהם ומליבך אתה בודה אותם".

תמיהות על דברי המדרש

מדרש זה מעורר ארבע תמיהות:

א. בתורה מובהר כי טענתו הבסיסית של קורח הייתה: "רב לכם, כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'". מבאר רש"י כי הטענה הייתה "כולם שמעו דברים בסיני מפני הגבורה", וממילא מדוע תתנשאו (משה ואהרן) ותהיו מורמים מעם. "לא אתם לבדכם שמעתם בסיני אנכי ה' אלהיך (שמות כ', ב'), כל העדה שמעו". ובכן, כיצד משתלבת הטענה של קורח לגבי מצוות ציצית ומזוזה בטיעון של "כל העדה כולם קדושים"?

ב. נניח שיש לאדם תמיהה על מצווה שכתובה בתורה, האם הדבר הזה מביא למרד במשה רבינו? וכי חסרות מצוות שטעמן לא ברור? האם פרה אדומה, כלאיים, שעטנז הם דברים ברורים? האם ציצית ומזוזה הם הדברים המוזרים ביותר וחסרי הטעם שניתן היה להעלות על הדעת?

ג. מניין ידע קורח לצפות מה יענה משה? מה היה עושה אילו היה משה משיב לו כי אכן טלית שכולה תכלת פטורה מציצית? כיצד היה קורח ממשיך ללבבות את המחלוקת במקרה זה?

ד. לגבי השאלה הראשונה של קורח, הביאו חז"ל מקור לדבריהם מסמיכות הפרשה של קורח לפרשת החיוב בציצית. אבל, מה הביא את חז"ל לדרוש כי קורח העלה בפני משה גם את השאלה השנייה בדבר בית המלא בספרים האם חייב במזוזה?

הציצית והמזוזה כמשל

רבינו בחיי מבאר כי טלית שכולה תכלת ובית מלא ספרים שימשו כמשל וכדוגמא לעם ישראל "שכולם קדושים וכולם חשובים ומלאים מן המעלות". ממילא "למה

יצטרכו למשתררים ולמתנשאים עליהם? והמשיל את המשתררים לחוט של תכלת ולמזוזה".

המהר"ל, בספרו "גור אריה" מוסיף ומבאר, כי קרח היה סבור שמשה אכן ישיב שטלית שכולה תכלת פטורה ומשכך "היה רוצה להשיב למשה אם כן אין צריכים אנו לכהן גדול, שכן כמו שטלית שכולה תכלת פטורה מן הציצית, כך גם 'כל העדה כולם קדושים' ואין אנו צריכים לכהן גדול".

אבל, משה השיב שהטלית חייבת בציצית. משהשיב כך טען קורח שאם כן, המצווה לא הגיונית, ומכאן הסיק כי כשם שלא הגיוני לשזור פתיל תכלת בדבר שכולו תכלת, כך לא הגיוני למנות כהן ומנהיג לעם שכולו קדוש.

למה צריך שני משלים?

מהלך מחשבתי זה של המהר"ל משיב על שלוש השאלות הראשונות, אך אינו משיב על השאלה הרביעית, ואף מעצים אותה. אם פתיל תכלת בטלית שכולה תכלת הוא רק משל והמחשה להיעדר הצורך במנהיגות, למה היה צורך בשאלה נוספת ובמשל נוסף אודות מזוזה בבית מלא ספרים? מה יש במשל השני שמוסיף על המשל הראשון?

על כך משיב המהר"ל כי המשל הראשון אודות פתיל התכלת – עורר מחלוקת ביחס לכהונתו של אהרן, ואילו המשל השני אודות מזוזה בבית מלא ספרים – נועד לחלוק על מנהיגותו של משה. הכיצד?

משה ואהרן – תורה ועבודה

המהר"ל מבאר כי עבודת ה' מחולקת לשני חלקים: עיוני ומעשי. על כן, עם ישראל זקוק לשני מנהיגים שידריכו אותו. האחד בתחום העיוני המופשט והשני בתחום המעשי והיישומי.

שני המשלים של קורח היו מכוונים כנגד משה ואהרן והיה קורח מביא ראיה שאין ישראל צריכים לשניהם, לא למנהיג בתחום המעשה ולא למורה דרך בתחום התלמוד והעיון.

משה נקרא לעולם "משה רבינו". הוא לא רק מלך ומנהיג, אלא בעיקר – מלמד. "משה רבינו" היה מלמד תורה עיונית לעם ישראל, עד כי הנביא קורא לתורה "תורת משה", שנאמר (מלאכי ג', כ"ב): "זכרו, תורת משה עבדי, אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים".

אהרן הכהן לעומת זאת הופקד על יישום התורה. כך מבאר המהר"ל כי אהרן: "מיוחד בעבודת ה' בעד כל ישראל, והוא הכהן גדול, והוא מיישר מעשיהם של ישראל בעבודת המעשה, שהם הקרבנות. ומשה רבינו הוא היה שומע מפי הקב"ה את התורה והמצות, ומלמד אותם לישראל. אהרן ממונה על המעשה, ומשה על התלמוד".

הטלית כמשל כנגד אהרן

המהר"ל מבאר כי הבית המלא בספרים הוא משל לתורתו העיונית של משה רבינו שלימד תורה לעם ישראל. הטלית היא משל לאהרן שהופקד על חיי המעשה. הכיצד?

"הביא ראייה מהטלית שכולה תכלת על אהרן, שהוא ממונה על המעשה, לפי שמצות ציצית גם כן ניתנה כתזכורת לקיים את החלק המעשי של כל מצות ה', שנאמר (במדבר ט"ו, ל"ט): "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם". כלומר, הטלית היא משל לאהרן, שהיה עמוד ההוראה בחיי המעשה והממונה על החדרת קדושה בממד הפיסי של האדם, שהרי כהן עוסק במלאכת הקרבנות שעליהם נאמר (פסחים דף נ"ט ע"ב): "כהנים אוכלים והבעלים מתכפרים". הטלית עוטפת את גופו של האדם ומזכירה לו את ההוויה האלוקית גם בתחומים המעשיים והגשמיים ביותר. כך למשל מצינו במסכת מנחות דף מ"ד ע"א 'מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית, שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ד' מאות זהובים בשכרה. שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבע לה זמן. הציעה לו שבע מיטות, שש של כסף ואחת של זהב, ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליונה של זהב. עלתה וישבה על גבי עליונה כשהיא ערומה, ואף הוא עלה לשבת ערום כנגדה. באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו. נשמט וישב לו על גבי קרקע. אף היא (אותה אישה) נשמטה וישבה על גבי קרקע. אמרה לו: מה מום ראית בי? אמר לה: לא ראיתי אישה יפה כמותך בעולם, אלא מצוה אחת ציוונו ה' אלהינו וציצית שמה, וכתוב בה שתי פעמים "אני ה' אלהיכם" – אני הוא שעתיד להיפרע ואני הוא שעתיד לשלם שכר. עכשיו נדמו עלי הציציות כארבעה עדים".

התשובה שקורח ציפה לה

"אמר קורח טלית שכולה תכלת פטורה או חייבת בציצית? והיה סבור שמשה יאמר "פטורה היא", מאחר שממילא כולה תכלת אינה צריכה חוט אחר לקיים בו "וזכרתם ועשיתם את כל מצות ה'".

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ב מבאר כי סברת קורח הייתה, כי את טעם התכלת בארו חז"ל (מסכת סוטה דף י"ז עמ' א') "מפני שהתכלת דומה לכיסא כבוד, ועל ידי שיראה את התכלת יזכור ויעשה את כל מצות ה'". כלומר ראיית התכלת – שהוא דומה לכיסא כבוד – מביאה לידי מעשה, מכיוון שעל ידי המעשה מקבל עליו האדם את גזירת המלך שגזר עליו. ממילא היה סובר קורח, כיון שהטלית כולה תכלת, אין דבר שמזכיר את הקב"ה יותר מכך, ואם כן למה לו להטיל עוד חוט של תכלת בשולי הבגד?"

קורח ציפה אפוא לתשובה לפיה טלית שכולה תכלת פטורה מציצית והנמשל ברור. עם שכולו קדוש אינו זקוק לאהרן. קורח סבר כי ישמע תשובה זו וייקח אותה ככלי להמריד את העם, שהרי יוכל לטעון: "כך גם כל ישראל כולם קדושים בעבודת ה', ואין אנו צריכים לכהן אחר גם כן, שעל ידו יהא מקוים עבודת המקום".

המשל של בית מלא ספרים כנגד משה

הממד העיוני של התורה שעליו היה מופקד משה הומשל ע"י קורח מטבע הדברים כבית מלא בספרים. גם ביחס למשל זה ציפה קורח כי משה ישיב שבית מלא בספרים פטור מן המזוזה. זאת מכיוון שתכלית המזוזה ללמוד תורה כפי שנאמר (דברים ו', ז' ט'): "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך – ודברת בם בשבתך בביתך", כדי שיהיה האדם נזכר בדברי תורה בכניסתו ובצאתו ויהא מדבר בדברי תורה תמיד. כפי שהציצית גורמת להטמעת המצוות המעשיות, כן גורמת המזוזה לקבוע בלב האדם את חובת תלמוד תורה. ממילא, אם הבית מלא ספרים אין צריך למזוזה כתזכורת ללמוד תורה. קורח ציפה על כן כי משה ישיב שבית מלא בספרים (שהוא המשל למשה) פטור ממזוזה, וממילא ישמע תשובה זו וייקח אותה ככלי להמריד את העם כנגד משה, שהרי כל ישראל מלאים תורה, ואינם צריכים למנהיג ולרב הנמשל למזוזה. כלומר "הם פטורים מאותו המלמד להם תורה, כי אם היה רוצה ה' לתת התורה – ראוי שתינתן בלא אמצעי. כי אי אפשר שלא היו ראויים ישראל לשמוע דבר ה' במישרין, שהרי שמעו בסיני 'אנכי' ולא יהיה לך'. ואם כן למה לא נתנה התורה להם במישרין".

המשל כחרב פיפיות בליבו של קורח

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ב מציין כי המשלים שהביא קורח היו בבחינת "חרבם תבוא בליבם" כי אדרבה, גם טלית שכולה תכלת צריכה ציצית ובית מלא ספרים צריך מזוזה. ובדומה לכך עם ישראל צריך מנהיג בתורה ומנהיג בעבודה.

הצורך בסיוע חיצוני לתוכן הפנימי

המהר"ל מבאר אפוא, כי המכנה המשותף של טלית שכולה תכלת ובית מלא ספרים, אינו בכך שבשניהם יש דין משונה שאין פטור לציצית ולמזוזה, אלא בכך שבשניהם מצינו צורך בסיוע חיצוני לתוכן הפנימי והאישי. מי שנמצא בין העצים לא רואה את היער, ומי שנמצא בבית מלא ספרים זקוק למשהו מחוץ לשער, מזוזה על הדלת, כדי להזכיר לו את תכליתו.

משל קדום הוא אודות אדם המונה סדר יום עמוס, שבו הוא קם בהנף החמה להתפלל, משם רץ ללמוד תורה ושוב מתפלל ולומד בשכבו ובקומו, ולבסוף אומר "אני כל כך עמוס שאין לי זמן לחשוב על הקב"ה". עם ישראל כולם קדושים הם – אבל לתורה ולמצוות צריך רב.

הנה כי כן, המהר"ל מבאר את הדו שיח בין משה לקורח, כדיון בשאלה מה טעם צריכים עם ישראל הנהגה רוחנית כאשר יש להם "ערוץ ישיר" לקב"ה ע"י קיום תורה ומצוות.

תשובתו של משה הייתה כי אכן, יש לנו ערוץ ישיר לקב"ה ולשם פנייה לקב"ה לא צריך דבר. אך צריכים אנו לכהן ולרב כדי לשפר את מעשינו שלנו. תכלת מזכירה את כיסא הכבוד אבל הבגד צריך חוט מיוחד שאינו חלק מכלל הטלית, אלא נבדל לעצמו ומצוי מחוץ לבגד, שכן הדבר שאדם עטוף בו תמיד נשכח ממנו והופך לחלק שגרתי ובלתי מורגש המתמזג עמו. צריך גורם חיצוני כדי להוציאו משגרת יומו, להזכיר לאדם את מצוות ה' ולהרימו לפסגות. בית מלא ספרים צריך מזוזה. לא די בספרים עצמם וצריך הנהגה רוחנית גם בתחום העיוני, שכן דרך האמת לקבלת התורה היא ע"י לימוד של "רב ותלמיד".

פרשת חוקת

טומאת מת לא מחמת חיסרון המת אלא מכח מעלתו

העדר חיים גורם לטומאה

פרשת חוקת עוסקת בטומאת מת, ונאמר (במדבר י"ט, י"ד): "זאת התורה אדם כי ימות באוהל, כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים". טומאה קשורה בטבורה למוות.

האדם המת הוא אבי אבות הטומאה. אבות הטומאה אף הם נובעים מהעדר חיות: שרץ מת, נבלה, דם הנידה המבטא ביצית שלא הופרתה, שכבת זרע שאף היא חיים שלא מומשו וכיו"ב.

העדר חיים גורם לטומאה. מדוע?

להלן נראה כי שתי סיבות לדבר. סיבה אחת מובאת בספר ה"חינוך" ונובעת מפחיתותו של הגוף המת וסיאובו, וחידוש ייחודי של המהר"ל הוא – שיש גם סיבה שנייה לפיו הטומאה נובעת דווקא ממעלתו של המת.

הריחוק מה' כסיבת טומאה

הרמח"ל בספרו "דרך ה'", חלק א' פרק ג' מציין כי האדם מורכב משני הפכים: מנשמה שכלית וזכה, ומגוף ארצי ועכור. כל אחד ממרכיבי האדם מושך לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. בין שני ההפכים הללו נטושה מלחמה, באופן ש"אם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ואם יניח האדם שינצח בו החומר, ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו".

בספר ה"חינוך" מצווה רס"ג מבואר כי כאשר האדם מת, נותר באדם רק החלק הגופני השפל והעכור המתאווה לגשמיות ולחטא ומרחיק את האדם מאלוקיו. ממילא חלה עליו טומאה "שהיא דבר נמאס ונאלח". טומאה זו נועדה להביא לכך שהאדם יתרחק מהגוף נטול הנשמה "שהתפשט מכל הודו שזוהי נפשו, ולא נשאר בו כי אם החומר הרע".

משום כך קברי צדיקים אינם מטמאים

ספר ה"חינוך" מביא ראייה לדבריו מכך שקברי צדיקים אינם מטמאים בטומאת מת. כך מצינו שאמרו חז"ל בילקוט שמעוני משלי רמז תתקמ"ד "מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורים ורבי יהושע הגרסי היה תלמידו ומשמשו. ערב יום הכפורים נפטר ממנו והלך לביתו. בא אליהו הנביא ועמד על פתח ביתו (של רבי יהושע). אמר לו (אליהו הנביא) כהן אני ובאתי להגיד לך שרבי עקיבא מת בבית האסורים. מיד הלכו שניהם לבית האסורים ומצאו פתח שער בית האסורים פתוח ושר בית הסוהר ישן וכל האסורים ישנים. השכיבו את רבי עקיבא על מטה ויצאו. משיצאו נטלו אליהו על כתפיו. ראה רבי יהושע כך ואמר לאליהו: רבי והלא אמש אמרת לי שכהן אתה וכהן אסור לטמא במת? אמר לו: בני, אין טומאה בתלמידי חכמים ואף בתלמידיהם".

מכאן מסיק ה"חינוך", כי הטומאה נובעת מן המרחק של הגוף מהקב"ה, וממילא "הצדיקים הגמורים אינם מטמאים, לפי שגופם טהור ונקי ולא החטיא את נפשם, ואדרבה סייע לזכות אותה. על כן תעלה נפשם בנשיקה, ועל גוים ישכון אור זרוע לעולם".

כלומר, גופם של הצדיקים הטהורים לא גרם לשפלות הנשמה אלא לזיכוכ הנשמה וטהרתה, וממילא גוף זה הזדכך ואינו מטמא גם משפרשה הנשמה מן הגוף.

הטעם לכך שמתי גויים אינם מטמאים

הסברו של ספר ה"חינוך" ביחס לטומאת מת נתקל לכאורה בקושי לנוכח דברי הגמרא במסכת יבמות דף ס"א ע"א א' בה נאמר כי קברי עובדי כוכבים אינם מטמאים בטומאת אוהל, שכן לגבי טומאת מת נאמר בפרשתנו "אדם כי ימות באהל" ו"אין עובדי כוכבים קרואים אדם".

לכאורה, אם טומאת המת נובעת מריחוקו של הגוף מהקב"ה, הרי שהדברים קל וחומר במקרה של מת שאינו יהודי. מדוע אם כן, דווקא הגוי המת אינו מטמא? תשובה אפשרית לכך היא, כי ייתכן שהטומאה נובעת מפוטנציאל שלא מומש ומהתרוקנות של תוכן וחיות שלא הגיעו לתכליתם. ממילא אצל גוי, שמלכתחילה חיותו לא הייתה עשויה להביאו לקדושה ולמימוש מטען רוחני, הרי שלא נפער שום חלל במותו, ועל כן הוא לא מטמא.

שורש הדברים מבואר בדברי המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על בבא מציעא דף קי"ד ע"א א' כי הטומאה חלה על דבר שהוא שינוי היוצא מסדרו ומנהגו של עולם. ביחס לאדם מישראל מהווה המוות חריגה מסדרי בראשית, שכן מלכתחילה לא

היה ראוי שהאדם ימות שהרי אדם הראשון נברא באופן שיהיה חי לעולם, אלמלא חטא באכילה מעץ הדעת והביא מיתה לעולם. לעומת זאת, ביחס לגויים אין לומר כי המוות מהווה סטייה מסדרו ומנהגו של עולם, שהרי הם לא שייכים מלכתחילה לדרגתו של האדם קודם החטא. בהעדר שינוי מסדרי בראשית אין קברי גויים מטמאים.

טומאת מת לא מחמת חיסרון המת אלא מכוח מעלתו

בהתאם להסברו של ספר ה"חינוך" נמצא כי מוות מטמא מכיוון שהגוף לבדו (בלי שהנשמה בקרבו) הוא שפל ורחוק מהקב"ה, וכל מגע עמו משפיע לרעה, על כן הוא מטמא.

המהר"ל מסכים לכך רק ביחס לכל שאר הטומאות אך בכל הנוגע לטומאה של אדם מת הוא חולק על הדברים מכל וכל ומציע זווית ראייה הפוכה לחלוטין. בהספד שנשא המהר"ל^ז אשר נדפס בשולי ספרו "גור אריה" לספר במדבר, מבאר המהר"ל כי טומאות אחרות נובעות משפלות החומר אבל שונה היא טומאת אדם מת שאינה נובעת משפלותו אלא ממעלתו. "לא מחמת החיסרון שיש במת הוא מטמא". הסיבה היא שונה: טומאה היא הרחקה. המת מטמא מכיוון "שהמתים והחיים אין להם חבור יחד והחיים נבדלים מן המתים ולכך כאשר הוא מתחבר לדבר שהוא רחוק ונבדל ממנו יש כאן הרחקה ממנו וזהו הטומאה". נבאר מיד.

קשר בין החי לבין המת משבש את הראייה

המילה טוהר נגזרת מלשון "צוהר" (ט' ו-צ' מתחלפות). צוהר הוא פתח שדרכו בוקע אור, כפי שמצינו במשנה (יומא, ה', ר') "טהרו של מזבח" שהוא המקום המגולה שבמזבח (מקום שבו אין האפר מסתיר את גוף המזבח). המילה טומאה נגזרת מהמונח אטום, סתום ולא מגולה. האור אינו מוצא את דרכו אליו.

טומאה היא מצב של היעדר אור.

אדם אינו רואה דבר בשני מצבים: או בחושך בהיעדר אור, או מהבזק של אור בוהק המסנוור את עיניו. ראיית האדם נפגמת בחושך ובאותה מידה היא נפגמת מאור שמאיר יותר מדי.

ז. הספד שנשא המהר"ל על הרב עקיבא גינזבורג בשנת שני"ז

בהתאם לכך יש שתי סיבות לטומאה: הסיבה האחת היא מפגש עם מה שנמוך מן האדם ומושך אותו למטה, אל התהום החשוכה, וזו טומאת השרץ, המת, הנבלה וכיו"ב. הסיבה השנייה היא, מפגש של האדם עם מה שנשגב ממנו ומצוי בהוויה שהיא בלתי נתפסת מבחינתו. הדבר משול להבזק אור.

בשני המקרים קהה עינו של האדם, וזו הטומאה. כעת הבה נבחן מה קורה כאשר האדם מת, האם נוצרת חשכה או שמא דווקא אור בוקק?

ברור כי כאשר אדם מת, הנשמה לא חדלה מקיומה. דווקא הגוף הוא שחדל. המת עבר לעולם עליון ונשגב יותר. המת נמצא "במקום המגולה" הקרוב יותר לשכינה. המת נבדל מן החי ונמצא במקום שאליו אין החי יכול להגיע. זו הסיבה שמחמתה יש להבדיל בין החיים לבין המתים וזו סיבת הטומאה שהיא הפרדה. קשר בין החי לבין המת – משבש את הראייה של החי ואוטם אותו מלראות לא מחמת כך שהמת ירוד אלא דווקא מכיוון שהוא במעלה נעלה ומוארת יותר.

טומאת כתבי הקודש נובעת ממעלתם

לפי הסבר זה נמצא כי האדם המת מטמא לא מחמת חסרונו אלא דווקא מחמת מעלתו, כמי שגופו חדל ונותרה בו רק רוחניות נעלה.

המהר"ל מציין כי בהתאם להסבר זה ניתן להבין את דברי חז"ל במסכת ידיים פרק ד' משנה ו' העוסקת בטומאה שגזרו חז"ל על מי שנוגע בידי החשופות בכתבי הקודש, כדי שלא יניחם סמוך לתרומה שיש לשמור על טהרתה. ביחס לכך: "אומרים הצדוקים לפרושים, קובלים אנו עליכם שאתם אומרים כתבי הקודש מטמאים את הידיים, ואילו ספרי הומירוס (חכם יווני) אינם מטמאים את הידיים?"

כלומר, כתבי קודש מטמאים ואילו ספר חול אינו מטמא? האם ספר החול מצוי בדרגה גבוהה מספרי הקודש והוא טהור מהם?

המשנה ממשיכה ומציינת גם את שאלת רבי יוחנן בן זכאי מכך שעצמות חמור טהורים (מטומאת אוהל) ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים. ומתרצת המשנה כי סיבת הטומאה נובעת ממעלת הדבר וחיבתו: "כתבי הקודש לפי חיבתן היא טומאתן, ואילו ספרי הומירוס שאינם חביבים אין מטמאים את הידיים".

משנה זו תואמת לחלוטין לשיטתו של המהר"ל המחדש כי יש טומאה הנובעת ממעלתו של הדבר שעמו באים במגע ולא מפחיתותו. הצדוקים היו סוברים שהטומאה נובעת רק מפחיתות וחסרון שיש בדבר, כמו המצורע, הזב והזבה,

שמטמאים מחמת החיסרון שיש בהם. על כך השיב רבי יוחנן בן זכאי כי מצינו שעצמות המת מטמאים ואילו עצמות חמור אין מטמאים. על כורחך אתה צריך לומר, כי טומאת האדם המת אינה נובעת מפחיתותו אלא דווקא מחיבתו היתרה ומעלתו, כי יש להפריד בין אדם לבין מה שנשגב ממנו, ואשר אם יבוא במגע עמו תשתבש דעתו. בדומה לכך, ספרי הקדש מטמאים לא מחמת חיסרון שיש בהם חלילה, אלא אדרבה "יש בספרי הקודש חכמה אלוקית שהאדם מובדל ומופרש ממנה".

המת מטמא אך אינו טמא

לפי שיטת המהר"ל נמצא כי האדם יכול להיטמא או ממגע בדבר מאוס ופחות שהוא עצמו טמא, או מחמת מגע עם מה שמשבש את ראייתו דווקא על שום היותו נשגב, כמו כתבי קודש או אדם מת. במקרה האחרון המגע בדבר גורם טומאה על אף שהוא עצמו אינו טמא. כתבי הקודש מטמאים כדי שהאדם ייבדל מהם. אבל הם עצמם לא טמאים. גם המת כשלעצמו אינו טמא. ואכן, יושם אל לב כי המת נקרא "אבי אבות הטומאה". אב הוא מקור התחלתי ומקור נביעה ראשוני. מה פשר המונח "אבי אבות"? יש משהו שקודם לאלף? אין זאת אלא שאב טומאה הוא דבר שהוא עצמו טמא וממנו נובעות תולדות של טומאה המתפשטת ממנו. לעומת זאת "אבי אבות" משמעו, כי רק מי שייגע בו ייהפך למקור נביעה של טומאה ולאב הטומאה, אך הוא עצמו אינו טמא.

מת שאינו נבדל מהחיים אכן אינו מטמא

בהתאם להסברו של המהר"ל נמצא כי הטעם לטומאת מת נעוץ בצורך להבדיל את האדם החי מן האדם המת המצוי בהוויה גבוהה ונשגבה יותר. מכאן נובע שאם יש מת שאינו נבדל מן החיים, וכאשר מביטים בו אין הראייה הצלולה של האדם משתבשת, אין עילה לטמא את מי שבא עימו במגע. מטעם זה "אין קברי צדיקים מטמאים", שהרי מצינו צדיקים מסוימים שהייתה בהם יכולת להישאר קשורים להוויה של החיים גם אחר הסתלקותם, כפי שמציין הרמב"ן על בראשית מ"ט, ל"ג ביחס לדברי חז"ל ש"יעקב אבינו לא מת" כי "נפשות הצדיקים צרוות בצרור החיים".

כך מצינו במסכת שבת דף קנ"ב עמ' ב' דו שיח בין קברנים לבין רב אחאי בר יאשיה לאחר מותו, ובמסכת כתובות דף ק"ג עמ' א' אף מצינו כי רבי יהודה הנשיא היה מגיע אחרי מותו לביתו מידי ליל שבת כדי לעשות קידוש. רבי עקיבא

איגר בהגהותיו לסוגיה זו אף מביא את דברי ספר חסידים בסימן תתשכ"ט כי רבי יהודה הנשיא לא היה כשאר המתים שהם חופשיים מן המצוות, שכן צדיקים חיים גם אחרי מותם ופוטרים בקידוש. מת שכזה פשיטא כי אינו מטמא והדברים תואמים להסברו של המהר"ל.

נמצאנו למדים אפוא כי טומאה היא מצב שבו אדם אינו רואה את האור האלוקי. שני דברים מסמאים ראייה: חושך ואור בוהק. יש שתי אפשרויות להבין מדוע מת טמא: או מכיוון שהנשמה נפרדה ממנו ונותר בפנינו רק החלק הגשמי והמסואב שבאדם; או מכיוון שעם מותו של האדם, מת הגוף והנשמה משוחררת ממנו ומאירה באור יקרות. "החינוך" רואה את המת כגוף בסיאובו ומבאר כי טומאתו נובעת מן החושך של גיא הצלמוות. המהר"ל רואה את המת כמשוחרר מגופו וכהוויה שכל כולה נשמה מאירה, ואדרבה הטומאה נובעת מהבהקו של האור.

פרשת בלק

מהותם של שלושת הרגלים

לא ניתן לאבד אומה המקיימת מצוות שלוש רגלים

ה' פתח את פי האתון וזו נזפה בבלעם על כי היכה אותה שלוש פעמים. לשון הכתוב היא (במדבר כ"ב, כ"ח): "ויפתח ה' את פי האתון, ותאמר לבלעם מה עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים".

מדוע נקטה האתון בלשון "שלוש רגלים" ולא אמרה בפשטות שלוש פעמים? מבאר רש"י: "רמז לו (הקב"ה לבלעם) אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה!"

ובכן, מה מיוחד במצוות העלייה לרגל בשלוש הרגלים, שדווקא מחמתה אי אפשר לעקור את עם ישראל מן השורש? למה לא נזכרה מצוות תלמוד תורה, או שבת או ברית המילה?

שלוש הרגלים כחלקים של תהליך אחד

המהר"ל בספרו "גבורות השם" פרק מ"ו מציין כי שלוש הזמנים של הרגלים חוברו יחדיו ומהווים מערכה אחת כוללת. "חבר הכתוב אותם ביחד והם נקראים שלש רגלים. ומאחר שהתורה חברה שלש רגלים אלו יחד, חוץ מראש השנה ויום הכפורים, מזה נדע כי אלו שלש רגלים מתייחסים ביחד". מה פשר הדבר? הן לכל חג יש סיבה משלו. במה קשורים זה בזה סוכות ושבועות יותר מיום הכיפורים לשבועות? בשבועות ניתנו לוחות ראשונות וביום הכיפורים ניתנו לוחות שניות. אך יום הכיפורים ושבועות אינם חלקים מחטיבה אחת, ואילו פסח שבועות וסוכות הם שלושה חלקים מתוך שלם אחד. במה?

מה עניין המועדים אל תבואה?

בתורה מצינו שייכות בין הרגלים בכך שהם מבטאים שלושה מצבים של התבואה, לפי סדר גדילתה: בפסח נאמר (שמות כ"ג, ט"ו): "למועד חדש האביב" שבו התבואה מתחילה לגדול;

שבועות הוא זמן הקציר של התבואה ונאמר (שם, ט"ז): "וחג הקציר בכורי מעשיך"; סוכות הוא זמן האסיף, שבו אוסף האדם את התבואה ומכניסה לבית, והפסוק מציין שם: "וחג האסיף בצאת השנה". שלוש הרגלים מבטאים אפוא שלשה זמנים שהם: "אביב, קציר ואסיף".

ברם, שהדבר תמוה, שהרי טעמי החגים הללו אינם חקלאיים ובתורה ובחז"ל מבואר כי טעמו של חג הפסח הוא יציאת מצרים, טעמו של שבועות הוא מתן תורה וטעמו של סוכות הוא כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בצאתם ממצרים. על כן שואל המהר"ל: "ודבר זה צריך תלמוד מה ענין המועדים אל תבואה?"

שלוש הרגלים מבטאים את קיום האומה בכל מרחבי הזמן

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי דברי האתון לבלעם אודות מעלת ישראל שיש להם שלוש רגלים אינם מתייחסים לזכות הנובעת מקיומה של מצוות העלייה לרגל בשלוש הרגלים. הדברים מתייחסים למהות מצוות שלוש הרגלים, המבטאים את שלוש החלקים של מרחב הזמן "עבר, הווה ועתיד". האתון אמרה לבלעם כי לעם ישראל יש שלושה רגלים שאחד מהם מבטא עתיד, ועם שיש לו תפקיד בעתיד אי אפשר לאבד.

"לפיכך אמר רש"י: 'וכי אתה רוצה לאבד אומה שלימה החוגגת ג' פעמים בשנה', המורה על נצחיות האומה, שיש להם זמני שמחה; בראשית הזמן, ואמצעו, וסופו". במה מבטאים הרגלים את הזמנים של: עבר הווה עתיד?

המהר"ל מסביר בעניין זה כך:

לזמן יש התחלה אמצע וסוף "וכנגד זה נתן להם הקב"ה שלשה רגלים".

פסח בא בתחילת הקיץ ומסמל את הראשית. לכן, נקרא הפסח בשם "אביב" מלשון אב שהוא המקור שממנו הכול מתחיל ונובע. אנו אומרים כי הדבר הוא "באיבו" – כלומר בראשיתו.

שבועות הוא אמצע הקיץ ותוקפו.

סוכות נקרא "תקופת השנה" (שם ל"ד, כ"ב) מלשון היקף והשלמת העיגול, כלומר סוף השנה. אכן, אחרי הסוכות ותום הקיץ מתחיל החורף, אלא ש"החורף אינו בכלל הזמן", כי זמן נמדד במונחי יצירה ותנובה ואילו החורף "הוא העדר והפסד הצמחים". זה הזמן של אגירת הכוח ולא של היציאה מן הכוח אל הפועל וכפי שאנו מכנים את ימי הנעורים "ימי חורפי". החורף טפל אל העיקר והוא אמצעי ולא מטרה.

שלוש הרגלים מבטאים אפוא את קיומם של ישראל בכל מרחבי הזמן.

מי שמצוי בכל מרחבי הזמן לרבות בעתיד, נושק לנצח ואינו ניתן לאבדון.

שלוש הרגלים כשלושה שלבים בשליחות

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על ראש השנה מאמר ט' מעמיק ונותן ממד חדש בדברי המהר"ל הללו בדבר שמות שלש הרגלים הקרואים בתורה על שם המצבים השונים בתבואת השדה. חג האביב, חג הקציר, חג האסיף. הרב הוטנר מציין כי "אנו מסבירים לעצמנו את דבריו של המהר"ל בדבר עניינם של ג' שמות הללו כביטוי להיות עם ישראל אומה הנושאת שליחות אלוהית לקדש את שמו של הקב"ה בעולמו. שלש הן נקודות המגע של השליח עם שולחו:

א. יצירת השליחות על ידי מינוי השליח ע"י השולח;

ב. קיום השליחות על ידי מילוי התפקיד;

ג. "החזרת השליחות" לשולח כאשר השליח בא אל השולח ומודיעו "עשיתי שליחותך".

בהתאם לכך מובהרת מהותם של שלוש הרגלים:

פסח מבטא את יצירתה של כנסת ישראל ומינויה לשליחות שנוצרה בעת יציאת מצרים. זהו חג האביב, על שם ההתחלה.

שבועות הוא זמן מתן תורה ומבטא את קיום השליחות האלוהית ואת "עבודתה של כנסת ישראל בתורה ומצוות אשר זהו מילוי תפקידה. זהו חג הקציר, על שם השלמת העבודה והשגת השלמות על ידה".

סוכות הוא הזמן שבו כנסת ישראל מחזירה את השליחות לשולחה, וזה הוא חג האסיף, על שם החזרת הרכוש אשר בשדה לבית בעליו".

ביטול היצר מכונה ישיבה בסוכה

מה פשר המונח "להחזיר שליחות לשולח ולומר 'עשיתי שליחותך'?"

כדי להבין נקודה זו עומד הרב הוטנר על דברי הגמרא במסכת ערכין דף ל"ב עמ' ב' בביאור הפסוק

בנחמיה ח', י"ז: "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי, סוכות וישבו בסוכות, כי לא עשו (סוכות) מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא".

שואלת הגמרא הכיצד ייתכן כי מאז ימות יהושע בן נון עד ימות עזרא לא קיימו עם ישראל את מצוות סוכות? הרי בתוכם היו גם ימי דוד המלך למשל. וכי "אפשר בא דוד ולא עשה סוכות, עד שבא עזרא?" הגמרא משיבה על כך – כי אין כוונת הכתוב לכך שבני ישראל לא קיימו חלילה במשך כל הדורות את מצוות התורה לשבת בסוכה. אין זאת אלא שכוונת הכתוב היא למה שמצינו במסכת יומא דף ס"ט עמ' ב' שבימי עזרא התפללו חז"ל שיתבטל היצר של עבודה זרה. מצב חדש

זה שבו אדם מוגן מפני החטא של עבודה זרה, שכן אין בכלל יצר הרע לעבדה, משול הוא לישיבה בסוכה שתכליתה לחפוף את האדם תחת צילה של ההשגחה האלוקית ולהגן עליו מפגעי הסביבה.

סוכות וביטול היצר מבטאים החזרת השליחות

הרב הוטנר תמה על דברי הגמרא הללו ואומר כי לכאורה "אין לדברים הללו שום פירוש, שהרי הרבה פעמים מצינו שזכויות של מצוות ומעשים טובים מגינים ומצילים את האדם מן החטא, והדברים הובאו בחז"ל בלי דמיונות ובלי היקשים ולא דימו זאת חז"ל לסוכה או לכל דבר אחר. איזה טעם יש בדבר, שדווקא ההגנה מפני החטא של עבודה זרה מתבטא בכתוב כמעין קיום של מצוות סוכה? הרב הוטנר ביאר כי ביטולו של יצר הרע הוא תופעה חד פעמית שאין לה אח ורע בין כל העובדות והמאורעות מימות בראשית של יצירת האדם ועד אחרית הימים של גאולת אדם. ביטול היצר הוא מושג המתרחש רק באחרית הימים, כפי שמצינו בחזיונות הנבואה אודות ביטול היצר באחרית הימים.

כאן מוסיף הרב הוטנר ומבאר, כי חזיונות הנבואה אודות ביטול היצר הם חזיונות החזרת שליחותה של כנסת ישראל אצל שולחה. כיצד? מכיוון שתפקידו של האדם הוא לנצל את כוח הבחירה שלו ולעמוד בפיתויי היצר הרע. כל עוד שיש יצר – יש שליחות. וכל עוד שיש שליחות יש יצר. ממילא, עם סיום השליחות בטל בסיס קיומו של היצר הרע וזה פשר המונח "עשיתי שליחותך".

ממילא מובן מדוע דימו חז"ל את ביטול היצר הרע בימי עזרא לקיום מצוות סוכה "מפני שקדושת הזמן של חג הסוכות היא הקדושה של גמר שליחותה של כנסת ישראל, וכמו שהשריש לנו המהר"ל שזה תוכנו של השם "חג האסיף".

כלומר, סוכות הוא זמן נשגב שהוא בבחינת "ביטול היצר" והחזרת השליחות, כאשר אדם הופך לרוחני יותר לאחר התשובה ביום הכיפורים, יוצא מאזור הנוחות הביתי שלו ומסתופף במקום שבו המגן היחיד שלו הוא האמונה בקב"ה, והסוכה היא כלשון הזוהר בפרשת אמור "צילא דמהימנותא" – צל האמונה. בכך דומה סוכות לאחרית הימים שבהם יש ביטול יצר הרע.

על כן, ההפטרה של חג הסוכות עוסקת במלחמת גוג ומגוג באחרית הימים, והטור אורח חיים בסימן ת"צ כותב: "כך אמר רב האי (גאון) – שמעתי מפי חכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן וניצחון גוג ומגוג בתשרי ועל כן בניסן מפטירים חזון העצמות היבשות ובסוכות יום בוא גוג". אכן, כשתשוב

כנסת ישראל אל משלחה באחרית הימים, כאשר יושלם המעגל, ותאמר לו עשיתי שליחותך, שייכת היא לחג הסוכות.

נצחיות עם ישראל

סיומה של השליחות מבטא אפוא סיומו של עידן ויצירת מציאות אחרת. סוכות הוא הרגל המבטא את קיומו של עם ישראל לעתיד לבוא, עם תום השליחות, וממילא את הקיום של עם ישראל בכל עת שבו השליחות קיימת ועד להשלמתה. על כן, לא יכלה קללת בלעם לחול על עם שיש לו שלוש רגלים ונקודת אחיזה בכל אחד ממרחבי הזמן ובכלל זה בעתיד הנושק לנצח.

הנה כי כן, שלושת הרגלים מבטאים מערכה אחת כוללת של קבלת שליחות אלוקית, ביצועה והשלמתה עם ביטול יצר הרע, שהוא יסוד הבחירה בעולם. השלמת השליחות מגולמת בחג הסוכות כאשר אדם יוצא מאזור הנוחות הגשמי שלו ויושב רק "בצל האמונה". השלמת השליחות מבטאת אפוא את העתיד לבוא, ומשניתנה לעם ישראל שליחות שמסתיימת בעתיד, נמצא כפועל יוצא ישיר כי אי אפשר להשמיד את העם הזה עד לאותו מועד.

פרשת פינחס

יסוד האש מול יסוד העפר שבאדם

מה הקשר בין קנאות לכהונה

פינחס קינא לה' והרג את זמרי ואת המדיינית. בשכר זה קיבל פנחס כהונה. כך נאמר (במדבר כ"ה, יא'-י"ג): " פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם, ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל". ובכן, מה הקשר בין קנאותו של פינחס לבין כהונה? הן צריך להיות תואם בין השכר לבין המעשה.

כהונה - אהבה וחסד ולא הריגה ודין

השאלה מתעצמת עת שאנו רואים בזוהר חלק ג' דף ש"ג עמ' א' כי בעוד שמידת הלוי היא גבורה ודין, הרי שמידת הכהן היא חסד. ואכן, המשנה באבות (א, י"ב) מלמדת כי אהרן הכהן היה "אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

מדוע קיבל אם כן פינחס כשכר על קנאותו את הכהונה שמתאפיינת באהבה וחסד? לכאורה יש סתירה גלויה בין שני הדברים.

ואכן, בזוהר על הפרשה דף קי"ד עמ' א' אף מצינו תמיהה כיצד זכה פינחס לכהונה בשכר הריגת נפש, שעה שהגמרא במסכת ברכות דף ל"ב עמ' ב' מציינת כי "כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו". כלומר, כהונה היא חסד והריגה היא דין, ואלו דברים סותרים בעליל. והנה, פינחס קינא לה', הרג נפש - וקיבל כהונה כשכר על מעשיו. הכיצד?

כהן - חסד או כעס

הכלל לפיו כהונה מתאפיינת באהבה וחסד טעון הסבר כשלעצמו לנוכח דברי הגמרא כי הכהנים כעסנים וקפדנים הם. כך למשל מצינו במסכת בבא בתרא דף

ק"ס עמ' ב' כי לכהנים התקינו סוג מיוחד של גט ("גט מקושר") שארך זמן רב לכתוב אותו, והגמרא מבארת כי הדבר נעשה מכיוון שכהנים קפדנים הם ועלולים לכעוס ולגרש את האישה בחרי אף, ולאחר מכן לא יוכלו להחזירה, שהרי גרושה אסורה לכהן. כמו כן מצינו במסכת קידושין דף ע' עמ' ב' "אמר ר' אלעזר: אם ראית כהן בעזות מצח אל תהרהר אחריו, שנאמר (הושע ד', ד'): "ועמך כמריבֵי כהן". ובכן, כיצד מתיישבת הכעסנות של הכהן ומזגו החם עם מידת החסד שבו?

מהות מעשהו של פינחס – הזריזות שבו

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב הזריזות פרק ב', מציין כי המאפיין של מעשה פינחס לא היה קנאות גרידא אלא הזריזות שבו. הכיצד? מכיוון שאת התחושות שחש פינחס חשו כולם, אלא שאחרים שקעו ביגון וקפאו במקומם ואילו פינחס נחלץ מיד ועשה מעשה.

המהר"ל מביא בהקשר זה את דברי המדרש רבה (כ', כ"ד) כי בערבות מואב נפרצו ישראל בזנות ורפו ידי משה וידי כל הצדיקים עמו והמה בוכים. ולפי שנתעצל משה לא ידע איש את קבורתו. לעומת זאת, פינחס הזדרז ועל כן יבוא ויטול את הראוי לו. ללמדך שצריך אדם להיות עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגיבור כארי לעשות רצון קונו.

חטא גשמי מוליד עצלות

דברי המדרש מעוררים קושי. אדם מתעצל כאשר הדבר לא אכפת לו. כיצד ייתכן אפוא שמשה התעצל? הרי אין ספק כי כאב למשה שהעם חוטא בעריות וחז"ל מציינים כי משה וכל שאר הצדיקים עמדו ובכו. אם כאב – למה לא הגיב? ובכלל, כיצד מוסבר הדבר שמשה קפא על מקומו שעה שמידתו של משה היא תקיפות, כפי שראינו בחטא העגל את משה ניצב כנגד כל העם. מה השתנה אם כן במקרה הזה? בתשובה לכך מבאר המהר"ל כי יש שני סוגי חטאים: שכלי וגופני.

חטא גופני מביא את האדם להימשך אחר החומר. אדם חומרי הופך למגושם ועצל, שהרי הגוף תאב מנוחה הוא. לעומת זאת כאשר החטא הוא שכלי ומצוי בתחום הרוח, האדם לא הופך לעצל, ואדרבה הרוח המפעמת בו מביאה אותו לזריזות ולהט.

במעשה העגל החטא היה השקפתי (עבודה זרה) וממילא לחם משה בלהט ובזריזות כנגד החוטאים. אבל, בערבות מואב החטא היה תאווני (עריות). תאוה מתחוללת בגוף, בחלק החומרי שבאדם. מי שנמשך אחר החומר מאבד את מידת

הזריזות שלו. משה עמד בראש העם וממילא כשהעם ירד נמשך גם הראש אחריו, והירידה הביאה לרפיון ידיים. לכן, משה קפא ולא הגיב. רק פינחס שלא עמד בראש העם לא ירד עמהם ולכן שמר על זריזותו. מהות המעשה של פינחס היא אפוא הזריזות שבו, כשהרוח אינה נכנעת לחומר והלהט נשמר.

הזריזות נוגדת ליסוד העפר שבאדם

המהר"ל מרחיב בדבריו על הקשר שבין תאוה גשמית לבין עצלות הגוף. לכאורה, אדם התאב לחטא להוט אחריו ורץ לבצעו. אנו אומרים בוודוי "על חטא שחטאנו לפניך בריצת רגלים להרע". בעת תאוה לחטא נמצא כי יצר הרע אינו גורם מעכב אלא דווקא גורם מניע ומזרז. אולם, הדבר נובע מכך שהגוף נמשך למטה, אל מקורו. לכן, כאשר אדם יורד ברוחניות, הוא נמשך למטה מהר מאוד, כמו כל אדם שחש בקלות המרוץ כשהוא בירידה. לעומת זאת, כאשר האדם מבקש להתעלות מעל למשיכה הגופנית הטבעית שלו, הוא לוחם ביסוד החומר שבו – ומתקשה לנוע. במקרה זה הוא שוקע והופך לכבד ועצל. כך למשל מצינו בדברי הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק ו' "טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס. על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. מי שרוצה לזכות לעבוד את הבורא, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבודו ודאי שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא (אבות פרק ד' כ'): 'הוי עז כנמר, וקל כנשר, רץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים...' כי חיזוק גדול צריך מי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו".

הזריזות מנוגדת אפוא לטבע הגשמי של האדם. המהר"ל בספרו "גבורות השם" פרק ס' מצביע על כך "שכאשר הגוף חזק הוא נושא משא גדול, אבל אינו מהיר בתנועה. לעומת זאת, תמצא מי שהוא ממהר בתנועה מאוד אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף ומהירות התנועה לנפש".

ערוה וקדושה – עצלות וזריזות

קדושה היא להט הרוח, ממנה באה זריזות, ואילו התאוה היא יסוד החומר והעפר שבאדם שממנו באים עצבות, דיכאון ועצלות. הרב חיים ויטל בספרו "שערי קדושה" חלק א' שער ב' מבאר כי יש באדם ארבע יסודות:

יסוד האש – שהוא הלהט שבאדם, וממנו נמשכת הגאווה הנקראת גסות הרוח, הכעס, הקפדנות והשנאה לזולת;

יסוד הרוח ממנו נמשך הדיבור הנקרא שיחה בטלה, חנופה, שקרים, לשון הרע וכל הדיבורים האסורים;

יסוד המים ממנו נובעת החמדה והקנאה;

יסוד העפר ממנו נובעים העצבות והעצלות.

הזריזות של פינחס מבטאת את רוח הקדושה שבו, הלוהטת ומביאה לזריזות (יסוד האש שבאדם), שהיא ההפך הגמור של תאוה גופנית (יסוד העפר שבאדם), שמבטאת את הכניעה לגוף המושך אדם לשקיעה ועצלות.

קדושה היא על כן תנגודת לתאוות הגוף של עריות והכלל הוא "שכל מקום שבו תמצא גדר ערווה שם תמצא קדושה" (תורת כהנים פרשת קדושים). לכן, לאחר פרשת עריות (אחרי מות) כתוב בתורה "קדושים תהיו". כמו כן, כאשר הכהנים הצטוו "אישה זונה גרושה וחללה לא יקחו" המשך הפסוק הוא "קדושים יהיו לאלוהיהם". המהר"ל מבאר על כן, כי "ע"י שקנא פינחס על מעשה ערווה ראוי שיטול קדושת הכהונה".

כהונה כלהט של קדושה

במסכת חולין דף כ"ג ע"ב ב' מצינו כי "כהנים זריזים הם". המאפיין את הכהן הוא הלהט שבו. להט זה מביא לקפדנות יתירה וחמה מהירה, שהרי הוא נובע מיסוד האש שבאדם. כך מבאר המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת סנהדרין דף ק"ג ע"ב א' את דברי הגמרא כי אליהו הנביא היה קפדן "מפני שהיה כהן ואמרו חז"ל במסכת בבא בתרא דף ק"ס ע"ב ב' שהכהנים קפדנים הם, כי **הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש**, כמו שאמרו בגמרא במסכת תענית דף ד' ע"ב א' לגבי תלמידי חכמים 'אם ראית תלמיד חכם הרותח - התורה היא הרותחת בו'. לפיכך הכהנים רתחנים".

חסד אינו קבלת האחר אלא דאגה לאחר

אם הכהנים כעסנים הם, מה פשר האמירה כי כהונה היא חסד?
התשובה היא כי חסד אינו רק נינוחות וקבלת האחר כמו שהוא, אלא פירושו דאגה לזולת. ואם הוא שטוף בתאוות, הרי שלהט הקדושה של הכהן מחייב אותו להתייצב כנגדו, דווקא מתוך דאגה כנה לשלומו. אדרבה, הדבר נעשה בזריזות הנובעת מתוך הלהט שבו.

החסד הגדול ביותר שיכול אדם להשפיע על זולתו הוא ללמדו להט של קדושה מהו ולהתגבר על יצריו.

להט הקדושה מבטל את הדין

יש שני אופנים לכבות תאוה גופנית: חימה וזעם חלילה הבאים ממרום ועונשים בדין, או להט פנימי ואש של קדושה פנימית. חז"ל אומרים: "אם יש דין למטה אין דין למעלה, ורק אם אין דין למטה יש דין למעלה. כיצד? אם עשו את הדין למטה אומר הקב"ה: איני דן את עולמי".

פינחס השיב את חמתו של הקב"ה מעל בני ישראל, מכיוון שהבעיר בבני ישראל להט של קדושה המתגבר על היסוד התאווני והגופני שבאדם. מכיוון שפינחס עשה כן – לא נדרשו עוד עונש וחימה אלוקיים שיבערו את תאוות האדם.

הנה כי כן, כהונה משמעה בערה פנימית. פינחס זכה לכהונה כשכר על מעשיו, שכן הלהט שהיה בפינחס הוא המאפיין את הכהונה. בערה פנימית זו של פינחס חסכה מבני ישראל דין שמימי, וממילא המעשה של פינחס אינו מעשה של קנאות אלא מעשה של חסד, כפי שנאמר בתהילים (פרק ק"ו, ל"א) "ויעמוד פינחס ויפלל ותעצר המגפה, ותחשב לו לצדקה לדור ודור עד עולם".

פרשת מטות

"אני מאמין שנבואת משה רבינו ע"ה הייתה אמיתית"

מה ההבחנה בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים

פרשת מטות נפתחת באמירה של משה בעניין איסור נדרים שיש בה את הביטוי "זה הדבר".

כך נאמר (במדבר ל', ב'): "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמור, זה הדבר אשר ציווה ה'".

רש"י מציין את דברי חז"ל (ספרי) כי כל הנביאים התנבאו בלשון "כה אמר ה'". כך למשל נאמר בנבואת ירמיהו (ב', ב'): "כה אמר ה', זכרתי לך חסד נעורייך". גם משה התנבא לעיתים בלשון "כה אמר ה'", כפי שנאמר למשל (שמות יא, ד): "כה אמר ה' כחצות הלילה". אבל, משה התעלה והתנבא גם במטבע לשון של "זה הדבר". בין הביטוי "כה" לבין הביטוי "זה" יש הבחנה ברורה. "כה" מבטא את תוכן הדברים באופן כוללני. לעומת זאת, "זה" הוא ביטוי מדויק יותר של אדם הרואה דבר לנגד עיניו ומצביע עליו באצבעו.

על כן, כאשר נאמר "זה הדבר" המשמעות היא שבפנינו נוסח מדויק של דבר ה' המצוטט כלשונו, ללא כל שינוי. הרב אליהו מזרחי מבאר כי טעם הדבר שמשה התנבא גם בלשון "זה הדבר" נעוץ בכך שמשה "היה מתנבא באספקלריא המאירה" כלשון הגמרא ביבמות דף מ"ט עמ' ב', ואילו שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה. כלומר, הביטוי של משה היה מדויק יותר מכיוון שנבואתו הייתה ברורה ובהירה יותר.

מדוע אין עקביות בלשון הנבואה של משה

המהר"ל בספרו "גור אריה" מקשה על דברים אלה שאלה יסודית, אם השוני בנוסח הנבואי נובע משוני באיכות הנבואה ובבהירות הראייה של הנביא, מדוע מצינו כי גם משה התנבא לעיתים בלשון "כה"? וכי נבואותיו של משה שנאמרו בלשון "כה" הן נבואות שמשה התנבא מתוך ראייה שאינה בהירה?

מהי אספקלריא המאירה

במסכת יבמות דף מ"ט עמ' ב' עומדת הגמרא על סתירה בין נבואת משה לנבואת ישעיהו.

משה אמר "כי לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג, כ), ואילו הנביא ישעיהו אמר: "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא" (ישעיהו ו', א). הכיצד? האם היה ישעיהו גדול ממשה בנבואתו? הרי פסוק מפורש הוא (דברים ל"ד, י'): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים".

מתרצת הגמרא: "כל הנביאים הסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו הסתכל באספקלריא המאירה". כלומר, מי שמסתכל בשמש בראייה ישירה לא רואה דבר. לכן אמר משה כי לא ניתן לראות את הקב"ה. לעומת זאת, מי שמסתכל בשמש דרך מסכים עשוי לחשוב כי ראה את השמש. בפועל הוא ראה מסך. באותה מידה, מי שרואה ראייה ישירה מבין כי לא ראה את ה'. אבל, מי שראה דרך מסכים חושב כי ראהו וכזאת הייתה נבואתו של הנביא ישעיהו.

מסוגיה זו עולה אפוא כי מה שמאפיין את נבואת משה הוא – הישירות של הראייה.

אספקלריא המאירה משמעה אפוא מסך נקי ושקוף, שרואים דרכו במישרין. במדרש (ויקרא רבה א', י"ד) מצינו מחלוקת תנאים, האם השוני בין הנבואות נובע מכמות או מאיכות, כלומר האם הנביאים ראו את מחזות ה' באופן פחות ברור ממשה מחמת **ריבוי** המחיצות שדרכן ראו הנביאים את ה' במחזה הנבואה, או שהדבר נבע **מאיכות** המחיצה ומידת שקיפותה.

רבי יהודה בר אלעאי סבר כי "מתוך תשע אספקלריות היו הנביאים רואים ומשה ראה מתוך אספקלריא אחת", ואילו חכמים אומרים כי "כל הנביאים ראו מתוך אספקלריא מלוכלכת ומשה ראה מתוך אספקלריא מצוחצחת".

מה פשר הדברים הללו? אנו מבינים מה פשרה של מחיצה בעניין גשמי. אבל, מה פשרה של מחיצה ומסך בעניין רוחני של השגות שכליות, עד כי יש דעה שסופרים את מספר המחיצות?

פשר מחיצה בהשגות רוחניות

הרמב"ם ב"שמונה פרקים" (פרק ז') מבאר כי כדי שאדם יוכל להבין דבר אלוקים עליו לזכך את עצמו בשני מישורים: שכלי ומוסרי. ובלשונו: "המעלות, יש מהן שכליות ויש מהן מעלות במידות הטובות. וכן הפחיתויות (המגרעות), מהן שכליות כמו סכלות, טפשות וקשי ההבנה, ומהן במידות, כגון תאוה, גאווה, כעס, קנאה, עזות, אהבת הממון וכיו"ב". הרמב"ם מבאר כי המגרעות הללו הן

"מחיצות המבדילות בין האדם ובין ה'", כפי שכתב הנביא ישעיהו: 'אם עוונותיכם היו **מבדילים** ביניכם לבין אלהיכם' (ישעיהו נ"ט, ב.). עשר המחיצות (המסכים) בין הקב"ה לבין האדם הן אפוא המגרעות המוסריות של האדם, המונעות ממנו לזכך עצמו ולהכיל את דבר ה', שהוא זך וטהור.

אדם לא צריך להיות מושלם ולהסיר את כל עשר המגרעות כדי לזכות לנבואה. "ואין מתנאי הנביא שיהיו לו מעלות המידות כולן, עד שלא תחסרהו פחיתות כלל". הרמב"ם מביא כדוגמא את שמואל הנביא שפחד משאול, ויעקב התיירא מפגישת עשיו וכיו"ב. אפשר אפוא להתנבא גם כאשר לא כל המחיצות הוסרו, אך המגרעות המוסריות של האדם משפיעות על איכות הנבואה.

הרמב"ם מבאר כי כל מידה שהנביא תיקן וזיכך הסירה מחיצה בינו לבין קונו ו"משה רבנו, לא נשארה לו מחיצה שלא קרעה, שכבר נשלמו בו מעלות המידות כולן והמעלות השכליות כולן".

משום כך ביקש משה לראות את ה' ואמר (שמות ל"ג, י"ח): "הראני נא את כבודך", שהרי המחיצות כולן הוסרו. על כך השיב לו ה' כי על אף שזיכך את החומר הרי שבסופו של דבר עדיין חומרי הוא באשר הוא אדם, וזה פשר הפסוק (שם פסוק כ') 'כי לא יראני האדם וחי'.

נמצא כי היתרון של משה על שאר הנביאים נבע ממידת הזיכוך שלו במישור השכלי ובמישור המוסרי בתיקון תכונות הנפש.

השלכות חיצוניות הנובעות מהשוני בהשגות הנבואה

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ו' מבאר כי הדרגה הגבוהה של משה לעומת שאר הנביאים השליכה על ארבעה הבדלים חיצוניים באופן השגת הנבואה:

א. כל הנביאים התנבאו בחלום או במראה ואילו משה התנבא בעודו ער ועומד;

ב. כל הנביאים התנבאו על ידי מלאך ששמע את דבר ה' ושם אותו בפי הנביא "לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה", ואילו לגבי משה נאמר (במדבר י"ב ח'): "פה אל פה אדבר בו" וממילא "אין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל";

ג. כל הנביאים יראים ונבהלים ואילו משה מדבר עם ה' 'כאשר ידבר איש אל רעהו' (שמות ל"ג, י"א). כלומר "כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו, כך היה כוח בדעתו של משה להבין את דברי הנבואה כשהוא עומד על עמדו שלם";

ד. כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו והיו צריכים "כוונה", כלומר לכוון את הלך רוחם למצב של נבואה. לעומת זאת, משה לא היה צריך

לכוון את דעתו כדי להתנבא והיה כל העת במצב הכשר לנבואה. על כן, שרתה עליו רוח הנבואה בכל זמן שחפץ בכך "שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת". משום כך "כל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם היו חוזרים לאוהלם ולצרכי גופם כשאר העם, ואילו משה פרש מן האישה לעולם ומכל דבר גשמי, שכן נקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

השלכה מהותית הנובעת מהשוני בהשגות הנבואה

המהר"ל בספרו "גור אריה" מוסיף על הדברים הללו ממד של עומק ומבאר, כי הדרגה הגבוהה של משה לעומת שאר הנביאים השליכה גם על מהות הנבואה ותוכנה, ולא רק על אופן השגת הנבואה.

המהר"ל מבאר כי יש שני סוגי נבואות: יש נבואה המיועדת לשעתה (כמו נבואת חורבן הממשמש ובא) ויש נבואה נצחית המתארת את רצון ה' בכלל הנהגת העולם. הנבואה הנצחית היא "תורת ה'", שהרי אלו הכללים שטבע בעולם לעולמי עד, והקב"ה הסתכל בתורה וברא את עולמו על פיה (כלשון הזוהר פרשת תרומה דף קס"א עמ' א' הקב"ה "אסתכל בה באוריתא וברא עלמא").

כל הנביאים התייחסו לאירוע שאירע בזמן מסוים, ואילו נבואת משה תורה היא, והתורה אינה "מגיבה" לאירוע מסוים אלא יוצרת אותו ומהווה עיקרון כולל ונכון תמיד, בכל מצב ובכל זמן. התורה היא המתווה את כל הקורה בעולמנו. התורה נמסרה בנבואתו של משה וממילא נבואת משה התייחדה בכך שהוא היחיד שנבואתו אינה מתייחסת רק לאירוע מסוים אלא למה שנכון לנצח.

בלשון המהר"ל: "הנבואות הם שתיים; האחת הוא שהתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו לכל אשר נעשה בעולם. והמדרגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שציווה לו ה'. וזאת המדרגה אינה דומה לראשונה, כי המדרגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדרגה של משה רבינו היא התורה, שה' רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם".

אספקלריא המאירה מאפשרת ראיית מכלול

המהר"ל מבאר כי זה פשר דברי חז"ל כי משה רבינו היה מתנבא באספקלריא המאירה. זיכוכ החומר הוא שאפשר למשה להשיג השגות מופשטות ביותר, שבגדר תורה הן, וממילא נצחיות הן. "וזה תמצא מבואר בכל הנביאים, שלא היו מתנבאים רק

בעניינים אשר ה' פועל ועושה ומשנה. אבל משה רבנו נתן תורה כללית ונצחית, שלא ישתנה בה דבר, וזה נקרא הויה כוללת".
הנביאים ראו פרטים ומשה ראה את הכלל. הם ראו ענפים ומשה ראה את העץ כולו, עם גזעו ושורשיו והזרימה המביאה לחיותו.
אכן, גם משה ראה את הענפים, ולעיתים נשלח להגיד נבואה המתייחסת לפרט מסוים המתרחש בזמן מסוים. אבל, משה ראה גם את המכלול, את מה שנכון לנצח וזו נבואה שהיא תורה.

נבואת משה אמת

נראה כי זה פשר העיקר השביעי מעיקרי האמונה של הרמב"ם: "אני מאמין שנבואת משה רבינו ע"ה הייתה אמיתית ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו". אכן, עיקר האמונה השישי קובע כי "כל דברי הנביאים אמת".
במה התייחדה אפוא נבואת משה? אין זאת אלא שדברי הנביאים התייחסו לאירוע מסוים וממילא הם בגדר של אמת לשעתה, ואילו דברי משה התייחסו לכלל הרחב, שנצחי הוא ותורה הוא. אמת התורה היא שורש הדברים כולם והיא אמת לאמיתה הקיימת לעולם. על כן, האמת של נבואת משה היא הבסיס לכל נבואה אחרת וזה פשר האמירה "ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו".

ההבדל המהותי בין "זה" לבין "כה"

המהר"ל מבאר כי ההבחנה בין המונח "כה" לבין המונח "זה" אינו מבטא רק שוני בדיוק ובבהירות של הנבואה, אלא מבטא את ההבחנה בתוכן ובמהות בין מה שמתייחס לעניין נקודתי, לבין מה שמתייחס לשורש הכולל של הדברים. מי שמבקש לדעת מה לבצע במקרה מסוים, בלי להבין את שורשי הדברים, יכול להיות כללי יותר ולא להבין דבר לעומקו, על טעמיו וסיבותיו. אבל, מי שמבקש להבין את הסיבות הפנימיות, חייב להגיע לרמת הפשטה שבה הראייה זכה ובהירה יותר. תורת ה' ומצוותיו הם דבר ה' הנוגע לשורש הדברים ולכן מחייב הבנת עומק ודבר זה קיים רק בנבואת משה. "משה היה מתנבא בלשון 'זה הדבר', המורה על הנבואה באספקלריא המאירה, שהוא מטבע לשון השייך למצווה אשר נתן ה' לישראל, כי מצוות התורה הם עניינים כלליים".

לעומת זאת המונח "כה אמר ה'" מתייחס לדבר שאינו מצווה תמידית וממילא אינו מבטא את רצונו הכללי של ה' ואת שורש וטעם הנהגתו.

מתי משתמש משה בלשון "זה" ומתי בלשון "כה"

לאור העיקרון האמור מבאר המהר"ל כי משה שינה בלשונו ולעיתים נקט בלשון "כה" ולעיתים בלשון "זה", על אף שדרגתו הנבואית לא השתנתה. שוני זה נבע ממהות הנבואה ותוכנה. לאמור, כאשר התנבא משה ביחס לאירוע נקודתי מסוים, שאינו משליך לדורות אלא מגיב למאורע ונכון לשעתו, הוא השתמש בלשון "כה" אמר ה". לעומת זאת כאשר משה התנבא בעניינים הנוגעים לשורש הדברים ומהותם, שהם תורה ומצוות הנכונים לשעה ולדורות, הוא השתמש בלשון "זה". כך למשל, כאשר בא משה להתרות בפרעה מפני מכת בכורות הוא נקט בלשון "כה" אמר ה', כחצות הלילה" (שמות י"א, ד'), וכן כאשר התייחס לחוטאים בעגל וציווה על בני לוי להרגם אמר משה "כה אמר ה' עברו ושובו" (שם ל"ב, כ"ז) "כי זאת המצווה אינה מן המצוות הנצחיות, אלא רק לזמן מסוים". זה היה רצון ה' בעקבות המעשה שהיה באותה עת. על כן "בזה שייך לשון "כה". לעומת זאת, דברים שאמר משה שהם בגדר תורת ה', כמו דיני נדרים ושבועות נקט בלשון "זה הדבר".

נמצאנו למדים אפוא, כי עשר המחיצות (המסכים) בין הקב"ה לבין האדם הן המגרעות המוסריות של האדם, המונעות ממנו לזכך עצמו ולהכיל את דבר ה', שהוא זך וטהור. משה ראה את ה' באספקלריא המאירה, שכן זיכך את מידותיו. זיכוך החומר אפשר למשה להשיג השגות מופשטות ביותר, שבגדר תורה הן, וממילא נצחיות הן. הנביאים ראו פרטים ומשה ראה את הכלל. אכן, גם משה נשלח לעיתים לומר נבואה המתייחסת לפרט מסוים המתרחש בזמן מסוים, במקרים אלו השתמש משה במילים "כה אמר ה'". אבל, משה ראה גם את המכלול, את מה שנכון לנצח וזו נבואה שהיא תורה. במקרים אלו משה הביט בנצח, הכיל אותו, הורה עליו באצבעו ואמר "זה הדבר".

פרשת מסעי

יחסי גומלין בין אדם למקומו

מה מיוחד בערי המקלט ובערי הלויים

הרוצח בשוגג גולה לעיר מקלט, כדי שלא יהרוג אותו גואל הדם. על כך נאמר (במדבר ל"ה, י"א): "והקריתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם, ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה". מה פשרה של הוראה זו? ממה נפשך: אם מגיע לרוצח בשגגה עונש מוות, הרי שלכאורה יש לאפשר לגואל הדם להרוג אותו בכל מקום שהוא. ואם אין לו דין מוות, הרי שיש לאסור להרגו בכל מקום! הכיצד ייתכן כי יש דין שהוא תלוי מקום? בעיר המקלט אסור להרגו, ואילו בכל מקום אחר מותר. וכי המקום גורם?

זאת ועוד, בנוסף לערי המקלט יכול היה הרוצח בשגגה להימלט לאחת מארבעים ושתיים ערי הלויים, ונאמר (שם שם, ו'): "ואת הערים אשר תתנו ללויים, את שש ערי המקלט אשר תתנו לנוס שמה הרוצח, ועליהם תתנו ארבעים ושתיים עיר". מדוע הופכת עיר שגרים בה לויים לעיר מקלט? אם צריך עוד ערי מקלט, היה מן הראוי שיקצו עוד ערים כאלו. מה הקשר בין הלויים לבין מקלטו של הרוצח בשוגג?

למה היו שלוש ערי מקלט בעבר הירדן

ערי המקלט היו שש. שלוש בעבר הירדן ושלוש בארץ ישראל, כפי שנאמר (שם שם, י"ד): "את שלוש הערים תתנו מעבר לירדן, ואת שלוש הערים תתנו בארץ כנען, ערי מקלט תהיינה".

רש"י מקשה כי לכאורה החלוקה אינה מידתית, שהרי בארץ ישראל היו תשעה וחצי שבטים ואילו בעבר הירדן היו רק שניים וחצי שבטים, ואם כן כיצד ייתכן כי לעבר הירדן ולארץ ישראל הוקצה אותו מספר של ערי מקלט? תירוצו של רש"י הוא, שבעבר הירדן היו הרבה רוצחים, כפי שנאמר (הושע ו', ח'): "גלעד (אחת מן הערים בעבר הירדן) קריית פועלי אוון עקובה מדם".

על הסבר זה מקשה הרמב"ן, מה בכך שיש בעבר הירדן רוצחים רבים, הרי ערי המקלט לא נועדו לרוצחים במזיד אלא לרוצחים בשגגה, ושגגה אינה תלויה באופי התושבים אלא במספרם?

המקום גורם

המהר"ל בספרו "גור אריה" מיישב תמיהה זו בשני אופנים:
הסבר אחד הוא, שבחברה שבה יש הרבה רוצחים במזיד, יש זילות לחיי אדם. בחברה שבה אין ערך עליון לחיי אדם יהיו גם מקרים רבים של הריגה בשוגג. הגיונם של הדברים ברור, שכן מה שאינו חשוב – לא שמים לב אליו ולא נזהרים בו. הסבר שני הוא, שבעבר הירדן היה צורך בערי מקלט מעבר ליחס האוכלוסייה, שכן למקום הייתה השפעה רעה על יושביו, שחדלו להעריך את קדושת החיים, וכשם שהמקום גרם לכך שיהיו בו הרבה רוצחים במזיד, כך המקום גרם לכך שיהיו שם רוצחים בשוגג.

ובלשון המהר"ל ש"ודאי מה שהיו שם הרבה רוצחים, היינו מפני שהמקום גורם, שהיה מגדל רוצחים לרצוח אנשים, לכך היה מוכן לגדל אנשים הורגי שוגג".
המהר"ל מבאר כי רציחה בשוגג נובעת מתכונת האדם שהוא חם מזג ונמהר במעשיו "כי יש בני אדם מוכנים לדבר מה יותר" וממילא "היה המקום מגדל אנשים שעל ידם יבא שפיכת דם – יש במזיד ויש בשוגג, ופשוט הוא".
נמצא כי יש מקומות שהם מטבעם מועדים לפורענות. אכן מצינו דוגמאות לכך, ובמסכת סנהדרין דף ק"ב ע"ב א' נאמר למשל כי שכם הייתה "מקום מזומן לפורענות. בשכם עינו את דינה, בשכם מכרו אחיו את יוסף, בשכם נחלקה מלכות בית דוד".

למה מקום משנה אדם כשהחברה אינה משתנה?

מה הקשר בין מקום לבין תכונות יושביו? הרי מי שישב בעבר הירדן ובארץ ישראל, הוא אותו עם.

יתירה מכך, שבט מנשה נחלק לשניים, אח אחד ישב בארץ ישראל ומשנהו בעבר הירדן. הייתכן שתכונות הנפש של אנשים אחים השתנו לפי המקום שבו ישבו, בצד אחד של הירדן או בצד השני? גם המרחק הפיסי בין שני עברי הירדן הוא קטן מאוד. מה שינה אפוא את אופיים של בני ישראל המתיישבים בעבר הירדן? אכן, מקובל לומר כי האדם הוא תבנית נוף מולדתו, ולמקומות שונים יש השפעה

על האנשים הגרים בהם, כפי שמצינו במדרש רבה בפרשת שלח (ט"ז, י"ב) כי משה הנחה את המרגלים להסתכל בארץ כי "יש ארץ שמגדלת גיבורים ויש ארץ שמגדלת חלשים". אבל, מבחינת תכונות האופי והמוסר של אנשים מקובל לחשוב כי האדם מושפע רק חברתית מיושבי אותו מקום, כפי שכותב הרמב"ם בהלכות דעות פרק ו' הלכה א': "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו". החברה משפיעה אבל המקום אינו אמור לכאורה להשפיע על כך. אם אנשים בני חברה מסוימת עוברים ממקום למקום, כקהילה וכחטיבה חברתית אחת, האם הם ישתנו?

תשובת המהר"ל היא: כן!

המהר"ל גורס כי המקום משנה את האדם, אף בלא השפעה חברתית כלשהי. כך מצינו במשנת המהר"ל פעמים רבות. נעמוד על כמה מהם.

בית אל – כמקום הגורם נבואה ליעקב

יעקב התנבא לאחר ששב מבית לבן לארץ ישראל ונאמר (בראשית ל"ה, י"ג): "ויעל מעליו אלהים במקום אשר דבר אתו". אומר על כך רש"י: "במקום אשר דבר אתו – איני יודע מה מלמדנו".

המהר"ל בספרו "גור אריה" מציין כי דברי רש"י הללו תמוהים בעיניו מאוד "למה אינו יודע מה מלמדנו? הרי משמע כי המקום הוא מיוחד להשראת השכינה, שהרי יעקב קרא את שם המקום אשר דבר אתו ה' "אל בית אל" (שם פסוק ז), ולא תמצא זה בשום מקום, אף על גב שדיבר ה' עם אברהם ועם יצחק לא קראו שם לאותו מקום, חוץ מיעקב שקרא שם למקום. דבר זה מוכיח כי המקום גורם, כי ידע יעקב בקדושת המקום, ולפיכך נאמר "במקום אשר דבר אתו" לומר שהמקום גורם. אם כן שפיר ידענו מה מלמד אותנו". כלומר, יעקב זכה לנבואה במקום הזה דווקא, כי יש השפעה למקום על האדם.

השפעת הר גריזים והר עיבל

אברהם אבינו הגיע מחרן לארץ ישראל ונאמר (שם י"ב, ו'): "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה". מבאר רש"י "אלון מורה – הוא שכם, הראהו הקב"ה את הר גריזים והר עיבל, ששם קיבלו ישראל את שבועת התורה". שואל המהר"ל בספרו "גור אריה" "ואם תאמר למה הראה לו מקום הר גריזים והר עיבל יותר משאר מקומות? אלא נראה שהראה לאברהם מעלת הארץ שבא לשם, שכן

יש מקומות בארץ ישראל שהם קשורים במעלה העליונה הן לברכה הן לקללה, והראה לו הר גריזים והר עיבל ששם קיבלו התורה על ידי ברכה וקללה, ואיך אלו המקומות קשורים בכוח האלהים למעלה".

כלומר, המהר"ל מבאר כי בנוסף לתכונתה המיוחדת של ארץ ישראל, התנבא אברהם על מה שיקרה בהר גריזים ובהר עיבל, שכן "המקום גורם, שכיון שבא למקום שיהיו בו בעתיד כל אלו הדברים הגדולים, ממילא באה עליו הנבואה על כל אלו הדברים".

כלומר, אברהם התנבא על מה שיקרה במקום זה בעתיד, שכן המקום הוא שגרם לאותם מאורעות לקרות, וממילא כשם שהמקום גרם למאורעות הללו לקרות, כך גרם המקום הזה לאברהם לחוש אותם בנבואה מראש.

שיטים כמקום שגורם לחטא

בני ישראל חטאו עם בנות מדין, והפסוק מציין (במדבר כ"ה, א'): "וישב ישראל בשיטים". מבארת הגמרא במסכת סנהדרין דף ק"ו עמ' א' "רבי אליעזר אומר: שיטים שמה, רבי יהושע אומר: שהתעסקו בדברי שטות". לכאורה, שיטת רבי אליעזר תמוהה, שכן מה הנפקות בכך שלמקום קראו שיטים? וכי הדברים נאמרו בתורה שלא לצורך? המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" מבאר את שיטת רבי אליעזר כי התורה מלמדת שלמקום קראו שיטים כי "המקום גורם, כי יש מקום שהוא מוכן אל החטא יותר, ולכך היה שם המקום שיטים, כי שם עשו מעשה שטות וזנות". כלומר, הכתוב נקב בשם המקום כי זה פרט חשוב במאורע, שכן המקום גרם לבני ישראל לחטוא.

מעשי האדם נקלטים במקום

מה גרם למקום מסוים לרדת לשפל המדרגה שבו נושבת ממנו על יושביו רוח של שטות וחטא?

על כך עומד המהר"ל בהמשך דבריו שם ביחס לשיטים ומבאר, כי מקום זה היה מסוואב וגרם לחטא של זנות, שכן "היה בארץ מואב, כי מואב נולד מכך שבא האב (לוט) על בתו, ולכך היו בנות מואב מוכנים לזה, וזה שכתוב (שם): 'ויחל העם לזנות אל בנות מואב'". כלומר, המקום מושפע מיושביו ורוח הטומאה של מעשיהם נקלטת במקום.

כוחות נפשו של האדם מחלחלים לרכושו

על פי עיקרון זה שמייסד המהר"ל נראה כי נקל להבין את דבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "צדקת הצדיק" אות ר"ה "כמה תיקונים תקנו חז"ל כדי שלא ידור אדם מישראל עם עכו"ם (כפי שמצינו במסכת עבודה זרה דף ל"ו עמ' ב' ובמסכת עירובין דף ס"ב עמ' א'), כי בדירתו ובמשכנו של האדם יש התפשטות מכוחותיו, כנודע מדברי הבעש"ט שכוחות נפשו של האדם מתפשטים לקנייניו ולרכושו. חטאי האדם מחלחלים למקום שבו הוא נמצא ומטמאים אותו, ומטומאה זו עלול להיות מושפע מי שיבא לגור שם. על כן, אם ישראל גר בשכנות לעכו"ם "יש חשש שייכנסו הרהורים זרים ללבו". כלומר, גם אם מבחינה חברתית אין כל השפעה לעכו"ם על הישראל, שכן אין שייח ביניהם, הדבר עלול לקרות, שכן המקום עצמו עלול לגרום לישראל שגר שם לרדת בדרגתו ולחטוא.

רבי צדוק ממשיך ומציין כי שמע מרבו (בעל "מי השילוח") כי "אזירה של ארץ העמים מכניס ללב את כוחות הזדון של אומות העולם, וכן להיפך אזירה של ארץ ישראל מחכים (בבא בתרא דף קנ"ח עמ' ב'). ה' יסד גבולות עמים, לכל אומה שהיא ניתן כוח מיוחד, מקום מיוחד, ואוויר המקום שאותה אומה גרה שם וקנויה להם, יכול להכניס מאותו כוח גם בלב בני ישראל ח"ו". כלומר יש השפעת גומלין בין מקום ליושבו, כאשר המקום מושפע מרוח האדם היושב בו וסופג ממעשיו ולאחר מכן משפיע המקום על יושביו מרוח המקום שנספגה בו.

סגולתם של ערי המקלט וערי הלויים

לאור דברי המהר"ל ניתן לבאר כי עצם השהייה של רוצח בשוגג בערי המקלט מתקנת את פגמי הנפש שהביאו אותו למעשה זה, שכן המקום שיועד לערים אלו היה מסוגל לכך. לאמור, כאשר התורה ייעדה שש ערי מקלט נקבעה בהם קדושה ואווירה שמתקנת את הרוצח בשגגה ומייתרת את הצורך בענישתו. בדרך זו יש להבין את דברי הגמרא במסכת מכות דף י עמ' ב' כי עיר מקלט שאין בה זקנים אינה קולטת את הרוצח בשגגה, שכן המקום זקוק לרוח של תורה וקדושה כדי לספוג מהם קדושה ולתקן את יושביו. בדרך זו גם יובנו דברי הגמרא שם בדף י"ב עמ' א' כי גם המזבח בבית המקדש היה קולט את הרוצחים ודינו כעיר מקלט. אכן, קדושת מעשי האדם נספגת במקום, ומכוח רוח קדושה זו משפיע המקום על יושביו ומתקן את דרכם.

בדומה לכך ניתן לבאר מדוע ערי הלויים שימשו כערי מקלט לרוצח בשוגג, שכן המקום מושפע מיושבו ורוח הקדושה של הלויים נקלטה במקום מושבם. על

כן, היה בערי הלויים כדי להביא לתיקון נפשו של הרוצח בשגגה. ואכן, כך מצינו בספר ה"חינוך" מצווה ת"ח המבאר: "שורש מצוה זו ידוע הוא, כי שבט הלוי מבחר השבטים ונכון לעבודת בית ה', ואין לו חלק עם ישראל בנחלת שדות וכרמים, אבל ערים היו צריכים להם על כל פנים לשבת הם ובניהם וטפם וכל חייתם. ומפני גודל מעלתם וכושר פועלם וכן ערכם נבחרה ארצם לקלוט כל הורג נפש בשגגה יותר מארצות שאר השבטים, אולי תכפר עליו אדמתם המקודשת בקדושתם".

הנה כי כן, אדם מושפע מסביבתו. לא רק מהחברה אלא גם מהאווירה שמשרה המקום על יושביו. יש קשר גומלין בין אדם למקומו. אדם גדול, גורם למקומו להיות ספוג באווירה של קדושה ורוממות רוח. מאווירה זו יתבשם ויושפע לטובה כל מי שיבוא לעיר זו וישב בה. וגם להיפך, אנשים רעים וחטאים משפיעים לרעה על מקומם ומי שישב אח"כ במקומם יושפע מאווירת המקום ההוא לרעה. והחכם עיניו בראשו לבחור לו חברה טובה – ומקום טוב.

פרשת דברים

"ורוממנו מכל לשון וקדשנו"

שפות חולות. מה המחלה?

ספר דברים עוסק בדברי משה לעם ישראל לפני מותו, ונאמר (דברים א', א'): "אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן". ברם, שמשה לא היה איש דברים, אלא כבד פה וכבד לשון. משה אמר על עצמו (שמות ד', י'): "לא איש דברים אנוכי". הכיצד הפך משה לאיש דברים?

על כך אומרים חז"ל במדרש רבה (א, א) כי משזכה משה לתורה התרפאה לשונו והתחיל להיות איש דברים שנאמר: "אלה הדברים אשר דבר משה". חז"ל אומרים על כך "אמר הקב"ה: ראה לשונה של תורה מה חביבה היא, שמרפאת את הלשון". אך לא רק הלשון הפיסית מתרפאת, אלא גם השפה (language) נרפאת ומסקנת חז"ל היא, כי יש ללמוד מפסוק זה שמותר לכתוב ספר תורה בכל לשון. מדברי חז"ל עולה כי היה מקום לסברה כי אסור לכתוב ספר תורה בלשונות האומות, שכן יש חולי מסוים בשפות אלו. חולי זה הושווה לערלות השפתיים הפיסית של משה, ורק מכיוון ש"לשון חכמים מרפא" הותר לכתוב את התורה בשפה זרה.

ובכן, איזה חולי יש בשפת האומות שצריך היה לרפא אותו באמצעות התוכן של דברי התורה?

מהי ההבחנה המהותית בין לשון הקודש ללשון האומות?

הלשון מאפיינת את מהותו של העם

משה מתאר בדבריו את פרשת המרגלים ונאמר (דברים א', כ"ב): "ותקרבוני אלי כולכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ, וישיבו אותנו דבר, את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן". רש"י מבאר את המילים "וישיבו אותנו דבר" כי המילה "דבר" בפסוק זה משמעה "דיבור" והמרגלים התבקשו

לבדוק "באיזה לשון הם (העמים היושבים בארץ) מדברים". על כך תמה המהר"ל בספרו "גור אריה": "ואם תאמר, מה היה אכפת להם באיזה לשון הם מדברים?" על כך משיב המהר"ל כי הקב"ה נתן לכל אומה לשון משלה, המאפיינת את אותה אומה. ובלשון המהר"ל "לפי מה שהיא אומה נתן לה הקב"ה לשון". כך למשל לשון הקודש ניתנה לעם הקודש. נמצא כי הלשון מאפיינת את הדרגה הרוחנית של האומה. לפיכך היו המרגלים רוצים לדעת באיזה לשון מדברים העמים בארץ ישראל, כדי לעמוד על טיבם "כי הלשון הוא גדר האומה".

אם אין לשון אין אופי

אומה שאין לה לשון אין לה אופי משלה והיא בזויה. כך מצינו כי בדברי התוכחה לעם ישראל נאמר (שם ל"ב, כ"א): "הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם ואני אקניאם בלא עם". רש"י מבאר את המילים "בלא עם" כמתייחסים לעשיו שעליו נאמר (עובדיה א', ב') "בזוי אתה מאד". ומהו הביזיון שמחמתו אין הוא נקרא עם? דרשו חז"ל במסכת מגילה (דף י"ג ע"ב) "שאיין להם לא כתב ולא לשון". מבאר המהר"ל בספרו "גור אריה" "שהקב"ה נתן לכל אומה ואומה לשון מיוחד, ובכלל זה לא היה אדום".

שפתו של עם היא ביטוי לנשמת האומה ומהותה, וממילא מובן מה יש להסיק כלפי אומה שאין לה לשון ושפה משלה.

הלשון היא המפתח לליבו של העם

במסכת סוטה דף ל"ו ע"ב ב' מצינו כי בשעה שפרעה מינה את יוסף למשנה למלך אמרו חכמי פרעה: עבד שלקחו רבו בעשרים כסף תמשילו עלינו? אמר להם: גינוני מלכות אני רואה בו. אמרו לו: אם כן, יהא יודע בשבעים לשון. בא גבריאל ולימדו שבעים לשון. למחרת, כל לשון שדיבר אתו פרעה – השיב לו יוסף באותה לשון. פנה יוסף אל פרעה בלשון הקודש ולא היה פרעה יודע מה אמר. ביקש פרעה מיוסף שילמדו את לשון הקודש. לימדו ולא קלט. ביקש פרעה מיוסף שיישבע כי לא יגלה לאיש, שיש שפה שבה עדיף יוסף על פרעה.

מהי החשיבות של ידיעת שפות ע"י המלך? ומדוע היה חשוב לפרעה שיוסף יישבע כי ישמור את סודו שיש לו יתרון של ידיעת שפה אחת מעבר לשפות שמכיר פרעה?

מבאר המהר"ל בספרו "גור אריה" על בראשית נ', ו' כי כדי לשלוט באדם צריך להבין את מהותו הפנימית ולהגיע לליבו. על כן, אי אפשר לשלוט באומה בלי לדעת את לשונה. אילו הייתה הלשון רק אמצעי תקשורת טכני, ניתן היה להיעזר במתורגמן. אבל, הלשון משקפת את מהותה של האומה, וכפי שלימדונו חכמים, הלשון היא "קולמוס (עט וכלי הביטוי) של הלב".

המהר"ל ממשיך ומבאר כי פרעה ידע את כל הלשונות ומכוח זה שלט באומות הרבות, אך הוא לא ידע לשון הקודש ולא קלט שפה זו, שכן הוא לא שלט בעם ישראל ואופיה הקדוש של אומה זו היה זר לו.

מדוע נקראת לשוננו לשון הקודש

הרמב"ם נותן הסבר "שימושי" לכך שלשוננו נקראת לשון הקודש. בספרו "מורה נבוכים" חלק ג' פרק ח' מבאר הרמב"ם כי לשוננו נקראת לשון הקודש, שכן אין בה מילים לבטא את אברי המשגל, ולא את המעשה המביא להולדה, ולא לזרע ולא להפרשות. אנו מתארים דברים אלו ע"י שמות מושאלים, ע"י משלים, או ע"י שימוש בשפות אחרות.

הרמב"ן על שמות ל', י"ג חולק על כך ואומר "אין צורך לטעם הזה, כי הדבר ברור שהלשון קודש קדשים הוא". מה פשר הדבר? המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב הצניעות פרק ג' מבאר "אין נראה שיהיה נקרא לשון קודש בשביל שלא נמצא בו לשון גנאי, שאם כן לא היה הלשון קודש בעצמו. אלא הטעם שיקרא ללשון זו לשון קודש, מפני שהלשון הוא פרי ותולדות האדם מה שמוציא משפתיו". כלומר, מכיוון שעם ישראל הוא עם קדוש הרי ששפתו נקייה היא והעובדה שאין מילים לאברי הרבייה אינה הסיבה שזו לשון הקודש, אלא להיפך, מכיוון שהשפה מבטאת את מהותו של העם, והעם הוא קדוש ואינו מוציא דברים כאלה מפיו, לכן – אין מילים לאברי הרבייה בלשון הקודש. זה סימן ולא סיבה. הלשון קדושה כי לשון היא קולמוס של הלב, ועם ישראל ליבו טהור.

העולם נברא באמצעות מילים בלשון הקודש

המהר"ל מוסיף ומבאר כי לשון הקודש ניתנה לעם קדוש, שכן יש כוח יצירה בשפתיו של האדם העוסק בדברים רוחניים, ולשון הקודש היא השפה שבאמצעותה נברא העולם ע"י הקב"ה. אדם יכול להפך "נגע" ל"ענג" בכוח פיו, שהרי העולם נברא באמצעות מילים כפי שמצינו במשנה (אבות ה', א') "בעשרה מאמרות נברא העולם".

בספר יצירה פרק ד' משנה י"ב מצינו כי האותיות נקראות אבנים והמילים נקראות בתים, שכן הקב"ה ברא את העולם במאמרו, והאותיות והמילים הם אבני היצירה לבניין העולם.

ה"שיטה מקובצת" על מסכת ברכות דף י"ג עמ' ב' מציין כי אין יוצאים ידי חובת מצוות "והגית" בדברי תורה, אלא בלשון הקודש". וכך אומרים חז"ל (בראשית רבה י"ח, ד') על הפסוק בבראשית ב', כ"ג "לזאת יקרא אישה כי מאיש לוקחה זאת" – וכי שמעת מימך שאין שם תואר נפרד לזכר ולנקבה, אלא די בהוספת אות כדי לשנות את ההטיה? אין כדבר הזה בכל לשון. מכאן שניתנה התורה בלשון הקודש. וכשם שניתנה תורה בלשון הקודש כך נברא העולם בלשון הקודש. המהר"ל מבהיר על כן כי "לפיכך ניתן הלשון הזה (לשון הקודש) אל חלק הקודש באדם (כלומר, לעם ישראל), ולכך התורה וספרי הקודש נכתבים בזה הלשון דווקא".

המילים בלשון הקודש מבטאות את מהות הדברים

המהר"ל מבאר כי בכל שפה המילים הן אמצעי תקשורת בין אנשים. אך בלשון הקודש המילים מבטאות את הגדרת הדבר ומהותו, שהרי באמצעות מילים אלו נברא הדבר ע"י הקב"ה. בדרך זו ניתן להבין את דברי השל"ה (פסחים, מצה עשירה) "האותיות הקדושות שלנו אינן הסכמיות כאותיות האומות, שהן סימנים בעלמא, רק הן עצמיות קדושות ונחצבות מלמעלה".

כמו כן, יובנו בהתאם לכך דברי רבי יהודה הלוי בספר "הכוזרי" (מאמר רביעי, סימן כ"ה): "יש שפות וכתבים שאין להם מעלה על אחרים. יש לשונות שבהם שמות העצמים מורים הרבה על העניין המרומז במילה ויש מהם שמורים פחות. והלשון האלוקית שלימד אלוקים את האדם, בלי ספק שהיא השלמה ביותר בכל השפות, והמתאימה ביותר למובנם של המילים הנרמזות בה, כמו שכתב (בראשית ב', י"ט): "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה – הוא שמו".

תוקף הדיבור בלשון הקודש גם כשאינו מובן לדובר

בהתאם להסברו של המהר"ל כי בכל שפה המילים הן אמצעי תקשורת, ואילו בלשון הקודש המילים מבטאות את הגדרת הדבר ומהותו, ניתן להבין הבחנה המצויה בהלכה הפסוקה.

הלכה פסוקה היא כי יש דברים שניתן לאומרם בכל הלשונות, כגון קריאת שמע, שאדם יכול לומר בכל לשון שהוא שומע. אך במקרה זה חובה על הדובר להבין את אשר אמר ("משנה ברורה" סימן ס"ב, סעיף ב' ס"ק ג'). לעומת זאת, בעת אמירה של קריאת שמע בלשון הקודש יוצא אדם ידי חובה אף אם לא הבין דבר (שם). והגיונם של דברים בצדם, שכן בלשון שהיא רק תקשורת חברתית אין תוכן לדברים בלי שהדובר מבין את משמעות דבריו, שהרי בלי להבין כיצד יכול הוא לתקשר. לעומת זאת, בלשון הקודש, יש למילים תוקף אף אם אינם מובנים לדובר, שכן הם מבטאים את מהותם של הדברים וקדושתם מצויה בעצמם. על כן נפסק כי בלשון הקודש שהשפה מבטאת את הדברים במהותם, ואינה מוגבלת לתקשורת הנוצרת בין הדוברים, יש תוקף לאמירה גם אם הדובר לא הבין מה שאמר.

החולי בלשונות האומות והמרפא לכך

לאחר שעמדנו על השונות של לשונות העמים מלשון הקודש, ועל כך ששפה של אומה שבה מתקשרים בני האומה זה עם זה, מעידה על תוכן לבה ומהותה של אומה זו, נותר לנו "לסגור את המעגל" ולהבין כיצד יכולה התורה להיות מרפא ללשון האומות? מהו החולי ומהי הרפואה?

הרב שמואל בורנשטיין, האדמו"ר מסוכצ'וב, בספרו "שם משמואל" על פרשת דברים שנת תרע"ט מבאר, כי בכל אומה משבעים האומות יש שפלות מסוימת, המיוחדת לה ומאפיינת את המזג שלה ואת תכונות נפשה הפנימיות. הלשון היא ביטוי לכוח הנפש המיוחד אומה זו. לכן, מי שמשתמש בלשון של אומה מסוימת מושפע ממנה ומתחבר גם לאותה נקודת שפל המצויה במהותה של האומה הדוברת בלשון זה. השפה עלולה להשפיע על הדובר לרעה וזהו חולי הלשון. כך למשל ציין בעל "חידושי הרי"ם מגור", על לשון צרפת שמושכת לניאוף "והטעם משום שהם מלוכלכים בזה ביותר כידוע, על כן לשונם, שבה צפונה מהותם, מושכת לזה ביותר". ה"שם משמואל" מבאר כי לשונה של תורה מהפכת את הרע שבלשון ההיא לטובה, מחמת שיש צורך לתורה ללשון ההיא להסביר בה את השומע, נעשתה הלשון ההיא מחוברת לטהור ונדחה הרע מקרבה ונכנסת בה רוח טהרה, וזוהי רפואת הלשון". כלומר, השימוש בלשון זו כדי להבין דברי תורה, מחבר את האדם לתורה באמצעות לשון זו, והשימוש בה לענייני קדושה מתקן את ההשפעות השליליות הנובעות מן הלשון האמורה.

ה"שם משמואל" מבאר בדרך זו מדוע רש"י, בפירושו לתורה ולגמרא, פירש פעמים רבות את הכתובים בלשון צרפת. הן לא ייתכן שרש"י לא מצא מילים בלשון הקודש להסביר בהן את הכתוב? אך לפי דרכו ביאר, כי רש"י עשה כן בכוונה, לטובת המדברים בלשון ההיא, שתהיה רפואה קצת ללשון ההיא, כי ייתכן שקודם שעשה רש"י ז"ל כך, הייתה הלשון מושכת עוד יותר לרע". התורה היא אפוא מרפא לנפשו של הדובר ולשפתו.

נמצאנו למדים כי שפה היא קולמוס של הלב. היא מבטאת את מהותו של העם והדובר בה מושפע ממהות זו. לשון הקודש היא במהותה שפה קדושה. היא לא רק אמצעי תקשורת בין בני אדם וכל מילה מבטאת את מהות העצמים והפעולות – שכן בשפה זו השתמש הקב"ה כדי לברוא את העולם, וממילא אלו כלי הבריאה של עצמים ופעולות אלו. גם את שאר השפות ניתן לרומם, אם משתמשים בהם לדברים שבקדושה, כדי להבין דברי תורה. אכן, "אשר בחר בנו מכל עם, ורוממנו מכל לשון".

פרשת ואתחנן

"שמור וזכור בדיבור אחד – השמיענו אל המיוחד - ה' אחד ושמו אחד"

למה נאמרו שמור וזכור בדיבור אחד?

בפרשת ואתחנן מופיעות "עשרת הדברות" ונאמר (דברים ה', י"ב): **"שמור את יום השבת לקדשו כאשר ציווה ה' אלהיך"**.

עשרת הדברות מופיעות קודם לכן בפרשת "יתרו" ושם נאמר (שמות כ', ח'): **"זכור את יום השבת לקדשו"**. פעם נאמר "זכור" ופעם נאמר "שמור", כאשר עשרת הדברות נאמרו לבני ישראל רק פעם אחת. על כך אומרת הגמרא במסכת ראש השנה דף כ"ז עמ' א': **"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע"**. כלומר, הקב"ה אמר בהר סיני לבני ישראל באותו דיבור עצמו גם "זכור" וגם "שמור".

המילה "זכור" היא היגד חיובי ו"מצוות עשה" לזכור את יום השבת. כאן נלמדת המצווה לעשות "קידוש". המילה "שמור" היא היגד שלילי שעניינו מצוות "לא תעשה" להישמר ולא לעשות מלאכה ומעשים שיש בהם חילול שבת. שני ההיגדים הללו נאמרו ביחד ומכאן למדו חז"ל במסכת שבועות דף כ' עמ' ב', כי גם אישה שפטורה ממצוות עשה שהזמן גרמה חייבת במצוות עשה של "זכור את יום השבת", שהרי באותו דיבור נאמרה גם מצוות לא תעשה של "שמור את יום השבת" שחלה כמובן גם על נשים.

ברם, שהמהר"ל בספרו "גור אריה" מעורר שאלה בסיסית: לשם מה היה צורך לחולל נס ולומר את שני ההיגדים בדיבור אחד? למה לא כתב הפסוק את שני ההיגדים בזה אחר זה "זכור ושמור את יום השבת"? הן גם באופן זה יש ללמוד כי כל מי שמצווה בשמירת השבת מחויב גם בזכירתה.

מה נשתנה "זכור ושמור" משינויים אחרים בנוסחי הדברות

המהר"ל מוסיף ומקשה מדוע הסיקו חז"ל כי זכור ושמור נאמרו בדיבור אחד, כדי ליישב את השוני בין נוסח עשרת הדברות בפרשת "יתרו" לבין נוסח עשרת

הדברות בפרשת "ואתחנן", הן יש שינויים רבים בין שני נוסחי עשרת הדברות, מלבד שינוי זה. כך למשל:

בפרשת יתרו נאמר כי טעמה של מצוות השבת הוא (שמות כ', י"א): "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו". כלומר, שבת היא "זכר למעשה בראשית" ונובעת מכך שה' ברא את העולם בשישה ימים ואילו ביום השביעי "שבת וינפש". לעומת זאת, בפרשת ואתחנן נאמר כי טעמה של מצוות השבת הוא (דברים ה', ט"ו): "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן ציווך ה' אלהיך לעשות את יום השבת". כלומר, השבת היא "זכר ליציאת מצרים". ביחס לשינוי זה לא אמרו חז"ל כי הדברים נאמרו בשני הנוסחים "בדיבור אחד". מה הטעם אם כן שדווקא לגבי "זכור" ו"שמור" ציינו חז"ל כי הם נאמרו בדיבור אחד?

זכור ושמור כאחד יוצרים את דמות השבת

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי דמותה של השבת מעוצבת ממכלול הנובע הן מ"שמור" והן מ"זכור" ואין היא מתקיימת בהעדר אחד מהם. כלומר, ב"שמור" – שזו שלילת מלאכה, לא די כדי לשרטט את דמותה של השבת, שהרי פעמים רבות אדם שובת ממלאכה סתם כי אין לו כוח או שהוא עצל, או כי אין לו מלאכה לעשותה, או כי יש לו מי שיעשה את המלאכה עבורו. ממילא, אי עשיית מלאכה כשלעצמה אינה יוצרת היכר שזוהי שבת. כמו כן, בזכירה של יום השבת כשלעצמה אין כדי לשרטט את דמות השבת, שהרי מה תועלת יש בכך שאדם עושה קידוש ומזכיר את קדושת השבת, שעה שהוא נוהג בה מנהג חול ועושה בה מלאכה? עשיית המלאכה בשבת הופכת את דיבורו לחלול וחסר משמעות.

נמצא כי "זכור" ו"שמור" הם שני מרכיבים של דבר אחד, ורק מכוח הצירוף שלהם כאחד נוצרת דמותה של השבת וממילא "זו הסיבה שזכור ושמור נאמרו בדיבור אחד".

ברם, שהיסק זה עדיין טעון ביאור, שכן הסבר זה מבאר מדוע היה צריך את שני ההיגדים של "זכור" ושל "שמור" אך אין בו כדי לבאר מדוע לא נאמרו שני ההיגדים הללו בזה אחר זה "זכור ושמור את יום השבת". מדוע היה צורך לומר את שני ההיגדים בדיבור אחד דווקא? לשם הבנת נקודה זו יש אפוא לעמוד על היבט נוסף של "זכור ושמור". היבט זה הנוגע למהותם של דברים והמהר"ל משרטט בעניין זה מהלך מרהיב כדלהלן.

זכור ושמור – בתורת הסוד

הרמב"ן על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" מביא את מדרשו של רבי נחוניא בן הקנה ב"ספר הבהיר" אות קפ"ב, בו צוין כי יש "סוד גדול בזכור ושמור" בכך שזכור מתייחס לחלק מן השבת (היום) המבטא אהבה וחסד ואילו "שמור" מתייחס לחלק אחר מן השבת (הלילה) ומבטא דין ויראה. במונחים קבליים חסד משפיע על הזולת ונקרא "זכר", ואילו דין סופג אל תוך עצמו ונקרא "נקבה". לכן בליל שבת אנו אומרים "בואי כלה, בואי כלה" לשון נקבה, וכן בתפילה אומרים אנו "וינוחו בה" בלשון נקבה, ואילו בשבת בבוקר בתפילה אומרים אנו "וינוחו בו". לדברים אלו, שיסודם בתורת הסוד יש גם הסבר בתורת הנגלה והוא מבואר ברמב"ן שם כדלהלן.

זכור ושמור – אהבה ויראה

ההבחנה בין זכור ושמור, היא הבחנה בסיסית בין מצוות עשה (זכור) למצוות לא תעשה (שמור). מצוות לא תעשה נובעות מרגש של יראה כלפי האדון. יראה היא כוח מרתיע ומשתק. לעומת זאת, מצוות עשה נובעות מרגש של אהבה כלפי האדון. רגש האהבה מדרבן אדם לפעולה. מצוות עשה מקרבות את האדם לקב"ה ואילו מצוות לא תעשה מונעות ממנו התרחקות. על כן, המונח "זכור" המציין מצוות עשה "הוא היוצא ממידת האהבה והרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת "שמור" היא מצות לא תעשה, והיא נובעת ממידת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו". ובכן, באותו דיבור נאמר ציווי שמחייב יראה וציווי שמחייב אהבה. וזה לא דבר פשוט, כפי שנראה מיד.

יראה ואהבה כגורמים סותרים

המהר"ל בספרו "גור אריה" על דברים י', י"ב עומד על שוני חריף בתכונות הנפש בין אהבה ויראה. אהבה היא רגש שמחמתו אדם מבקש לחוש דבקות ולהתקרב אל נשוא אהבתו. לעומת זאת, יראה היא רגש שמעורר ריחוק ורתיעה. שני הרגשות הללו, של אהבה ויראה, סותרים זה לזה ומבטלים זה את זה. היראה ניזונה מתחושת ריחוק והגבלה (דיסטנס) ומשנוצרת אהבה בטל הריחוק – ונופלת תחושת היראה. כך

למשל, מי שרואה מלך וחש לגביו אהבה, יבקש להתקרב אליו כשהאהבה מבטלת את היראה מפניו.

במסכת סנהדרין דף נ"ב עמ' ב' מצינו כי יחסו של עם הארץ לתלמיד חכם הינו כאל כלי של זהב. אולם אם לא נשמר המרחק המעמדי ביניהם נאבד יחס הכבוד ביניהם. אם תלמיד חכם נעמד לשוחח עמו הרי שהוא דומה על עם הארץ לקיתון של כסף. נהנה ממנו – דומה לקיתון של חרס".

בתלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ט' הלכה ה' מצינו "עבוד את ה' מאהבה ועבוד את ה' מיראה. עשה מצוות מאהבה משום שאם תבוא לשנוא את ה' (כפי שקורה למי שירא ממישהו) דע לך כי אתה אוהב ואין אוהב שונא. עבוד את ה' מיראה, שאם באת לבעוט – דע שאתה ירא ואין ירא בועט". מכאן רואים אנו כי יש מי שאוהב את ה' ומתוך כך בועט בעיטה של זלזול, ויראת ה' נחוצה כדי לשמור על יחס הריחוק והכבוד הנובע ממנו.

אהבה ויראה הם רגשות סותרים ומנוגדים שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת בו זמנית.

זכור ושמור כאחד – הכיצד?

ראינו כי "זכור" מבטא "אהבה", ו"שמור" מבטא "יראה". כמו כן ראינו, כי אהבה ויראה הן תכונות נפש סותרות. נמצא כי כאשר מצווים על האדם "זכור" ו"שמור" כאחד, אין המדובר רק בשני ציוויים שונים ובהיבטים נפרדים של מצוות השבת (עשה ולא תעשה) אלא מדובר בהלכי נפש סותרים שאינם מתיישבים זה עם זה.

הכיצד ייתכן אפוא לצוות על שני הדברים כאחד?

אין זאת אלא שהשבת היא מצווה מיוחדת, שיש לה מהות המורכבת משני ההיבטים כאחד.

ראיית המכלול של מצווה זו, הכוללת היבטים שונים, מביאה לכך שהאדם יוכל להכיל את שני הציוויים של אהבה ויראה כאחד, בלי לחוש סתירה ביניהם.

אך כיצד מתיישבים הלכי הנפש הסותרים?

אין סתירה בין יראה ואהבה ביחס האדם לאלוקיו

האדם מסוגל "ליישב" סתירה בין יראה ואהבה במקום אחד – ביחסו אל אלוהיו. לגבי הקב"ה מצינו בדברי חז"ל בספרי פרשת ואתחנן ל"ב "אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במידת הקב"ה בלבד". לקב"ה יש מידת הדין ומידת הרחמים ואנו מאמינים כי "ה' (רחמים) אלוקינו (דין) – ה' אחד".

הכיצד אפשרי הדבר?

יש אמרה לפיה "גבאי אינו חסיד". כלומר, מי שנמצא עם רבו בכל המצבים, חדל להעריך אותו. אבל, אם הרבי גדול מאוד מאוד, נמצא כי הגבאי הוא דווקא גדול המעריצים. האדם יכול לאהוב את אלוקיו ועם זאת אינו חדל להעריצו, שהרי הקב"ה הוא נשגב וקדוש וממילא המרחק נשמר.

יתירה מכך, גם מידת הדין האלוקית אינה גורעת מיחס האהבה אל הקב"ה, ולו מכיוון שהאדם מבין כי הקב"ה הוא בו זמנית גם אבינו וגם מלכנו, וממילא אף לאחר שלקה ממידת הדין הוא מתרפק על אלוקיו, כי אין לנו על מי להישען אלא על אבינו שבשמיים. על כן, נמצא כי אדם מתיירא מהקב"ה שהוא המלך ובורח ממידת הדין – אל חיקו של הקב"ה שהוא גם אבינו יוצרנו. כך כותב הרמב"ם בפירוש המשניות על מסכת ראש השנה פרק ד' משנה ו': "שלא היו קוראים הלל בראש השנה וביום הכיפורים לפי שהם ימי הכנעה ופחד ומברח ומנוס אליו". כלומר אדם נס ובורח ממידת הדין האלוקית – אל חיקו החם והמכיל של אותו אלוקים, שהוא אב רחום וחנון. בדומה לכך כתב רבי שלמה אבן גבירול בפירוטו הנודע "כתר מלכות": "לכן אם תקטלני – לך איחל, ואם תבקש לעווני – ממך אליך אברח".

מצוות "וגילו ברעדה"

נאמר בתהילים (ב', י"א): "וגילו ברעדה" ובגמרא במסכת ברכות דף כ"א עמ' א' מבואר כי הציווי הוא לעבוד את ה' בו זמנית בשתי התכונות יחד "במקום גילה שם תהא רעדה". הכיצד? הרי אם אדם שמח אין הוא רועד מפחד, ואם הוא רועד מפחד אין הוא שמח. איך ייתכן לעבוד את ה' בגילה וברעדה בו זמנית? רבינו יונה בפירושו על הרי"ף שם מבאר: "אף על פי שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג. אבל (יחס האדם אל) הקב"ה אינו כן. אדרבה, כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו, ישמח ויגיל באותה יראה עצמה, מפני שבאמצעותה מתעורר לקיים את המצוות ושש ונעלס בקיומה של תורה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו". כלומר, יחס האדם אל הקב"ה מאפשר להכיל שתי תכונות נפש סותרות בו זמנית, שכן מדובר בהיבטים של אחדות אחת הכוללת דין ורחמים, והדבר מאפשר לאדם לחוש יראה ולשמוח ברגש זה עצמו.

השבת היא מעין עולם הבא

המהר"ל בחידושויו על מסכת שבת דף י' עמ' ב' מבאר את דברי הגמרא כי הנותן מתנה לחברו – צריך להודיעו, ועל כן "אמר הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש לתת אותה לישראל – לך והודיעם". הגמרא מבארת כי יש מתנות שאין צורך להודיע את דבר נתינתם (כמו משה שקרן אור פניו בלא שידע מכך) אך זאת מכיוון שהמקבל יגלה ממילא את דבר המתנה שקיבל. לעומת זאת, שכרה של השבת הוא דבר שהמקבל אינו מודע לו. מבאר המהר"ל כי "שבת המתנה עצמה היא – עולם הבא". אדם לא מכיל את מהות השבת בעולם הזה, שכן שבת היא מעין עולם הבא, שהוא עולם שעליו נאמר כי הוא "יום שכולו שבת".

מעין עולם הבא – הוא קרבת אלוקים

מה פשר היותה של השבת זמן שהוא מעין עולם הבא?
השבת היא מעין עולם הבא, שהוא "יום שכולו שבת", שכן בשבת יש קרבת אלוקים מיוחדת.

השבת היא תמהיל אלוקי המשולב משעות של דין ושעות של רחמים, ועם דמדומי השבת ושיאה נהנה האדם אף משעות שבהן הדין (הנהוג בשעת המנחה) נהפך לשיא של רחמים "רעווא דרעוויין" (רצון הרצונות).

קרבת אלוקים מבטלת את ההבחנה בין דין לחסד

הגמרא במסכת תענית דף ל"א עמ' א' מבארת כי "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר (ישעיהו כ"ה, ט'): 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קיווינו לו ויושיענו, זה ה' קווינו לו נגילה ונשמחה בישועתו'". כלומר, בעולם הבא יראה כל אדם את מסכת התלאות של חייו כישועה שיש לשמוח בה. במסכת פסחים דף נ' עמ' א' אף מצינו כי "לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה, על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת. לעולם הבא – כולו הטוב והמטיב".

כלומר, ככל שהקרבה אל הקב"ה גדלה יותר, כך נעלמת הסתירה בין דין לחסד, והאדם מכיל את הדין האלוקי ורואה את החסד שבו. קרבת אלוקים של השבת שהיא מעין עולם הבא, מאפשרת לאדם להכיל את מידת הדין ואת מידת החסד כאחד, וזו הגדולה של השבת כיצירה אלוקית.

השבת מעידה על אחדות הבורא

המהר"ל מבאר כי לא ניתן היה לומר "זכור ושמור" כשני היגדים הנאמרים נפרדים, בזה אחר זה "זכור ושמור את יום השבת" שהרי אלו היגדים סותרים, של אהבה ויראה. אבל, שמור וזכור נאמרו בדיבור אחד, במובן זה שהשבת היא יצירה אלוקית וביחס לאלוקות האדם מסוגל להכיל בקרבו שני רגשות סותרים אלו כאחד. ואכן, יושם אל לב כי הגמרא במסכת ראש השנה דף כ"ז עמ' א' מבהירה כי "זכור ושמור נאמרו ע"י הקב"ה בדיבור אחד מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע". אין הכוונה רק לנס פיסה של אמירת ושמיעת שני ההיגדים בבת אחת. אלא הכוונה היא ששני ההיגדים סותרים זה לזה במהותם ואין האישיות של האדם יכולה להכיל שני רגשות סותרים כאלה בו זמנית. רק מכוח אחדות הבורא, הכולל בתוכו יכולות ותכונות שונות, ניתן להכיל את שני הדברים כאחד.

השבת מעידה על הקב"ה שהוא אחד

תוספות במסכת חגיגה דף ג' עמ' ב' מביאים את דברי חז"ל במדרש כי "שלשה מעידים זה על זה: ישראל ושבת והקב"ה. ישראל והקב"ה מעידים על השבת שהוא יום מנוחה. הקב"ה ושבת מעידים על ישראל שהם יחידים באומות. וישראל והשבת מעידים על הקב"ה שהוא אחד".

ובכן, במקורות מצינו שעם ישראל מעידים שה' אחד. אבל, היכן מצינו שהשבת מעידה על אחדותו של הקב"ה?

אין זאת אלא שמהות השבת כציווי אלוקי שיש בו אמירה כפולה של זכור ושמור כאחד, מאפיינת את התכונה האלוקית שהיא אחדות אחת. נראה כי כעת מקבלים משנה תוקף דבריו של המקובל האלוקי רבי שלמה אלקבץ, בפיוט "לכה דודי": "שמור וזכור בדבור אחד. השמיענו אל המיוחד. ה' אחד ושמנו אחד".

הנה כי כן, זכור ושמור הם שני ציוויים סותרים, שכן הם מצווים על רגש של אהבה ועל רגש של יראה שאדם לא יכול להכילם בו זמנית. רק כלפי הקב"ה יש אפשרות לחוש את שני הדברים כאחד. שבת היא מעין עולם הבא ויש בה קרבת אלוקים מיוחדת. היא מעידה על כן על אחדות הבורא שיש בו מידת הדין ומידת החסד בו זמנית. על כן נאמרו שני ההיגדים הללו של זכור ושמור ע"י הקב"ה בדיבור אחד, שכן הם מבטאים את ייחודו ואחדותו.

פרשת עקב

מהי "יראת הרוממות"

האם יראת שמיים היא דבר פעוט?

משה אומר לבני ישראל (דברים י', י"ב): "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלהיך". על כך אומרת הגמרא במסכת ברכות דף ל"ג עמ' ב' "הכל בידי שמים – חוץ מיראת שמים". כוח הבחירה שבאדם מסור בידו ולא בידי שמיים. נמצא כי הקב"ה שואל ומבקש מעמנו דבר שאינו יכול לספק בעצמו, קרי – את יראת השמיים שלנו.

ברם, הגמרא שם מקשה שאלה חמורה על פסוק זה, שהרי משמע ממנו כי משה ממעיט בערכה של הבקשה ואומר "מה כבר מבקשים מכם". ובכן האם יראת שמיים היא עניין פעוט וקל?

מתרצת הגמרא: כן. לגבי משה זהו דבר פעוט ערך, שקל לו להשיגו. שואל המהר"ל, הרי משה אינו מדבר אל עצמו אלא פונה לבני ישראל. אם כן, מה הנפקות לכך שאצל משה הדבר קל להשגה, שעה שאצל שומעי לקחו הדבר קשה? וכי יכול אדם עשיר לומר לאדם עני "מה זה עבורך לתת סכום גדול"?

למה מפחדים מדבר נאצל ומרומם?

בזוהר חלק א' דף י"א עמ' ב' מצינו כי יש כמה גוונים ליראת האדם מבוראו: יש מי שירא מעונש בגופו או בממונו. במקרה זה הערך החשוב בעיניו אינו הקב"ה אלא טובתו שלו. יש מי שירא מעונש בעולם הבא. זו יראה יותר רוחנית אך עדיין מה שחשוב בעיניו אינו הקב"ה אלא טובתו העצמית.

ויש "יראה שהיא העיקר, שיירא אדם מפני קונו מחמת שהוא גדול ומושל". זו יראה שבה הערך החשוב הוא הקב"ה. במסגרת יראה זו האדם אינו חושש מפני מה שצופן לו העתיד, אלא מעריך את בוראו. יראה זו מכונה "יראת הרוממות". הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק כ"ד מבאר: "יראת הרוממות היא, שהאדם ירחק מן החטאים ולא יעשה אותם, מפני כבודו הגדול יתברך שמו, כי איך יקל,

או איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו? ומכוח יראת הרוממות "יבוש האדם ויחרד בעמדו לפני קונו להתפלל או לעבוד כל עבודה".

ברם, שהדברים אינם ברורים, שהרי יש הבחנה ברורה בתחושות האדם בין תחושה של כבוד, לבין תחושה של פחד ומורא. בפשטות, המונח יראה משמעו תחושה של פחד. למה שאדם יחוש יראה, ולא רק כבוד, מפני דבר נאצל ומרומם, שאינו חושש מפניו? אנו מבינים פחד הנובע מחשש של אדם לעתידו. אבל, מה פשרו של פחד מפני משהו רק כי הוא נאצל?

מפני מה אדם ירא מאביו ואמו?

ההבחנה בין תחושת הכבוד לתחושת היראה מבוארת במסכת קידושין דף ל"א עמ' ב' עת שהגמרא מסבירה את השוני בין המצווה של "כבד את אביך ואת אמך (שמות כ', י"ב)" לבין הדין של "איש אמו ואביו תיראו (ויקרא י"ט, ג)". כך נאמר שם: "איזהו מורא ואיזהו כיבוד? מורא – לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו; כיבוד – מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא". משמע כי כבוד אינו מורא.

אך גם בסוגיה זו עצמה יש לתמוה, מה פשר היראה של אדם מאביו ואמו? אנו מבינים את תחושת הכבוד של אדם כלפי הוריו אך איזה מקום יש ליראה? האם יש לאדם מה לחשוש מפני הוריו?

אין חיוב לירא מפני כל מי שחייבים בכבודו

החובה של אדם לחוש יראה מאביו ואמו, אינה קיימת כלפי אנשים אחרים שהוא חייב לכבדם.

כך למשל מצינו במסכת כתובות דף ק"ג עמ' א' כי החיוב בכבוד חל לא רק כלפי אב ואם, אלא גם כלפי אשת אביו (שאינה אמו), כלפי בעלה של האם (שאינו אביו) וכלפי אחיו הגדול. חז"ל למדים זאת מן הייתור של האות וי' ומן המילה "את" בפסוק כבד את אביך ואת אמך". ברם, שלא מצינו לימוד דומה ביחס לפסוק "איש אמו ואביו תראו". אין חיוב של יראה כלפי אשת אביו וכלפי אח גדול. בדומה לכך מצינו במדרש תהילים מזמור ז' כי אדם "חייב בכבוד חמיו בכבוד אביו". אבל, אין לו חובה לירא מחמיו כפי שהוא ירא מאביו. מכאן שחובת הכיבוד אינה יוצרת כשלעצמה גם מורא. ואם כן, מה פשר החיוב לפחד ולירא מפני אביו ואמו ומפני הקב"ה?

יראת הרוממות נובעת מתחושת חידלון עצמי

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב יראת השם, פרק א' מחדש כי המונח יראה, במובן של "יראת הרוממות" מבטא יחס של חידלון שאדם חש מול מקור חיותו. כלומר, זו תחושה עצמית של אפסות הנובעת מכך שהענף מביט בשורש האילן ומבין "מאין באת". ככלל, אדם מתהלך בתחושת חשיבות עצמית וחש כי קיומו הוא נתון ועובדה קיימת ומובנת מאליה, וכי הוא בבחינת ישות שאינה מוטלת בספק. והנה, במפגש של אדם בצור מחצבתו, טופחת בפניו מציאות שקדמה לקיומו והוא מכיר בחדלונו ומגלה שהעולם הסתדר יפה מאוד גם בלעדיו. יראה זו אינה יחס של חשש מפני הבאות אלא ההכרה בכך שהוא עצמו אינו נתון מובן מאליו, אלא פרט וסעיף ממכלול שהיה קיים עוד לפניו, בעת שהיה – אפס. זו הסיבה שמחמתה אדם ירא מאביו ואמו, צור מחצבתו ושורש הווייתו, ואינו ירא מאחיו הגדול או מאשת אביו ומחמיו. אכן, הוא חייב לנהוג בכבוד רב בחמיו, באחיו ובאשת אביו. אבל אין לו מורא אלא בעת מפגש עם שורש קיומו, שבו טופח בפניו חדלונו שלו.

יראת הרוממות בעת מפגש האדם עם צור מחצבתו

בהתאם להסבר זה מובן פשר המונח של יראת שמיים כלפי הקב"ה, במובן הנשגב של יראת הרוממות. אכן, נשגבות של משהו מעוררת כבוד ולא יראה. אבל, קיום נשגב זה מציג בפני האדם את אפסותו שלו. זו אפסות מוחלטת מול האין סוף הנצחי, הבורא הנשגב של העולם כולו בכלל ושל האדם עצמו בפרט. מי שמביט בקיום היחסי והמוגבל שלו אל מול השגב האדיר והנצחי הזה מתגמד עד כדי אימה, ומתחושת החידלון העצמי נובעת יראה כלפי צור מחצבתו.

למה רק יראה אינה בידי שמיים

בהתאם להסברו האמור של המהר"ל נראה כי ניתן להבין את דברי הגמרא במסכת ברכות שהובאה לעיל כי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". טעם הדבר הוא בפשטות, כי אין כופים על האדם יראת שמיים, כדי לאפשר בחירה חופשית, שבלעדיה אין הוא אלא בובה על חוט שאין ערך למעשיו. אולם, יושם אל לב, כי בפסוק נאמר "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך". מדוע לא נאמר גם על אהבת ה' כי היא אינה בידי שמיים? הרי

ברור שאם אדם מוכרח לאהוב, הרי שהוא לא אוהב ועל האהבה לנבוע מרצון חופשי שלו.

על כך משיב המהר"ל, כי אכן, כל דבר שאדם עושה וכל תחושה שהוא מרגיש אינם בידי שמיים אלא נתונים לבחירה שלו. במובן זה יראת שמיים אינה יוצאת דופן וכמוה כאהבת ה'. אבל, תחושות יכולות באופן עקרוני לנבוע מהשפעה חיצונית. השפעה שכזו אינה סותרת את המהות ואת ההגדרה של הרגש. לעומת זאת, יראת שמיים היא יחס שאינו יכול בהגדרה להיות בידי שמיים, שהרי בארנו כי יראה זו נובעת מתחושה של אפסות עצמית וחידלון כתוצאה ממפגש האדם עם מה שקדם לקיומו. ובכן, אם צריך להכריח אותו לירוא מפני בוראו, משמע כי יש לו ישות עצמית שאותה צריך לכפות, וממילא אין זו אפסות. לכן, זהו יחס שאינו יכול בהגדרה להיות בידי שמיים.

יראת הרוממות כדבר בסיסי מאוד

בהתאם לרעיון זה מבאר המהר"ל מדוע אומר משה: "מה ה' אלוקיך שואל מעמך, כי אם". אכן, יראה אינה דבר פשוט כלל ועיקר. אבל, רגש החידלון שחש אדם כשהוא ניצב בפני הנשגבות של הבורא, הוא דבר בסיסי מאוד! אין זו בקשה מוגזמת לדרוש זאת מן האדם, שהרי זהו כמעט אינסטינקט של האדם להתגמד מול שגב. תחושת הקיום של האדם מצויה בליבת האישיית שלו ונובעת מאליה, ובה במידה גם תחושת החידלון שבאדם היא הכרה הנובטת מאליה, בעקבות התבוננות מאוד פשוטה וטבעית של אדם בשורשיו.

למה נקראת תפילה בשם יראה?

התפילה נקראת יראה. כך למשל מצינו בגמרא במסכת ברכות (דף ט' עמ' ב') כי יש המהדרים לסיים את התפילה עם הנץ החמה (הם מכונים "ותיקים") והדבר נלמד מהכתוב (תהילים ע"ב, ה') "ייראוך עם שמש". המונח "ייראוך" מיוחס אפוא ע"י חז"ל כביטוי לתפילה. בדומה לכך מצינו שם (דף י' עמ' ב') כי לעולם אל ימנע אדם את עצמו מלהתפלל ולבקש רחמים מבוראו, אף אם בעל החלומות מנבא לו את מותו, שנאמר (קהלת ה', ו'): "ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה, כי את האלהים ירא". הרי לנו שוב הגדרה של תפילה כיראה. ועוד שם דף ו' עמ' ב' מצינו כי "כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד – הקב"ה שואל אודותיו, שנאמר (ישעיהו נ', י) "מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו". למה נקראת התפילה בשם יראה?

תפילה היא הכרה באפסות האדם מול אלוקיו

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק כ"ג מביא את דברי הגמרא שם דף ל עמ' ב' כי "אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש, שנאמר (תהילים ב', י"א) "עבדו את ה' ביראה", ומבאר כי התפילה כרוכה ביראת ה', שכן המתפלל אל ה' ניצב בפני בוראו ומודה באפסותו ובצורך שלו כי ה' יספק לו את צרכיו. בדומה לכך מבאר המהר"ל בספרו 'נתיבות עולם', נתיב העבודה פרק ג', כי התפילה היא עבודת ה', על אף שהאדם מבקש בה את צרכיו שלו, שכן בשעת התפילה ניצב האדם בפני אלוקיו כשכל ישותו והווייתו שמוטים מעליו. ההכרה בחידלון כוחו ובאפסותו המוחלטת של האדם מול האלוקים, אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש – מתבטאת בכך שהאדם פונה אל ה' ומבקש על כל צרכיו. בעצם מעשה התפילה מוכיח האדם שהוא מודע לכך שחיים ורפואה, הצלחה, כבוד, שלוה ונחת – וחלילה מוות, חולי, מחסור ומכאוב – נתונים כולם בידי הקב"ה – והאדם הוא בטה"כ גרגר, אשר הרוח האלוקית נושבת בו וחורצת את גורלו, לשבט או לחסד. אכן, יש בידי האדם יכולת בחירה והוא נזר הבריאה ותכליתה. כוחות עצומים ניתנו לו לאדם. אבל, ההצלחה היא פרי סייעתא דשמיא ואם יעזבנו הקב"ה חלילה לרגע קט – יאבד סברו. ברגע אחד קטן, עלול האדם המוצלח ביותר לאבד חלילה את בריאותו, או את חייו, או את היקרים לו מכל, או את מקור הצלחתו וקיומו, ואז אבדה תוחלתו באחת, והוא משול לחרס הנשבר, לציץ יבש, לאבק פורח ולענן קָלָה ולחלום יעוף.

הנה כי כן, יראת ה' אמיתית היא יראת רוממות הנובעת מתחושת חידלון של האדם אל מול השגב האלוקי האינסופי. בהתאם לכך מובן מדוע התפילה מכונה יראה, שכן גם התפילה היא ביטוי לאמונת האדם באלוקיו, שמחמתה הוא ניצב בפני הא-ל תוך הכרה באפסותו שלו ובצורך הקיומי שלו בעזרה של אלוקיו בכל אחד ואחד מהיבטי חייו.

פרשת ראה

שלמות האדם והאומה כתולדה מאחדות הבורא

"לא תתגודדו" טעם האיסור ומהות התופעה

בפרשת ראה נאמר (דברים י"ד, א'): "בנים אתם לה' אלהיכם, לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". את המונח "לא תתגודדו" מבאר רש"י: "לא תתנו גדידה ושרט בבשרכם על מת כדרך שהאמוריים עושים". כלומר, הפסוק אוסר על אדם אֲבַל לפצוע את עצמו בצערו על מתו, והטעם לכך הוא כי "בנים אתם לה' אלוקיכם". מה פשרו של נימוק זה?

רש"י מבאר: "לפי שאתם בניו של הקב"ה, הרי שאתם ראויים להיות נאים ולא גדודים ומקורחים". הספורנו מבאר: "שאינן ראוי להראות תכלית הדאגה והצער על הקרוב המת, כשנשאר קרוב נכבד ממנו במעלה ובתקוות הטוב, לפיכך אתם בנים לה' שהוא אביכם הקיים לעד, אין ראוי שתדאגו ותתאבלו בתכלית על שום מת". כלומר, תחושת הבדידות ואבדן הביטחון של אדם שקרובו מת, אינה ראויה אצל יהודי, שתמיד נשאר לו אביו שבשמיים הדואג לו בכל עת. ברם, יש להבין: מה עומד מלכתחילה בבסיס הרצון של אדם לפצוע את עצמו בעת שהוא אבל על מתו? האם זה יצר של אובדנות שמתעורר אצל אדם אֲבַל? אם זו אובדנות, הרי שנימוק רציונלי לא בהכרח מסייע.

איסור לא תתגודדו בחלוקת הקהל לאגודות שונות

חז"ל בגמרא במסכת יבמות דף י"ד עמ' א' דרשו את המונח "לא תתגודדו" מלשון עשיית אגודות. כלומר, זהו איסור על מחלוקת בין אגודות שונות בקהל "כגון שני בתי דין בעיר אחת, הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל". כך פוסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פרק י"ב הלכה י"ד: "ובכלל אזהרה זו, שלא יהיו שני בתי דין בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולות, שנאמר "לא תתגודדו" – לא תעשו אגודות אגודות".

הגמרא מציינת שם, כי אם חלוקים שני בתי דין המצויים בשתי ערים שונות הדבר מותר. מכאן כי אין המדובר בהענקת משקל מכריע לערך השלום, ואין כל פגם בכך שקהלים שונים ינהגו לפי פסיקה של בתי דין שונים. איסור המחלוקת הוא רק בין אנשים שמתגוררים באותה עיר, שבה ראוי שתשרור הוראה אחידה כדי שהקהל לא יתפצל לאגודות שונות.

הלכה זו טעונה ביאור, שהרי מחלוקות הלכתיות אינן אסורות והן דבר שכיח ומקובל. אדרבה, זו דרכה של תורה, שהיא פרה ורבה מתוך חילוקי דעות בין לומדיה, שיש ביניהם סיעור מוחות ואף מלחמתה של תורה. כך מצינו במסכת בבא מציעא דף פ"ד עמ' א' את צערו הגדול של רבי יוחנן כאשר נפטר ריש לקיש שכן כל דבר שאמר רבי יוחנן היה מקשה עליו עשרים וארבע קושיות, והיה רבי יוחנן נאלץ ליישב בעשרים וארבעה תירוצים "וממילא רווחא שמעתא". במסכת קידושין דף ל' עמ' ב' מצינו דרשת חז"ל על הפסוק בתהילים (קכ"ז, ה) "לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער" כי האויבים בשער הם מי שלומדים תורה, ו"אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה לזה". אכן, התהליך אמור להסתיים בכך ש"אינם זים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה". אולם, תהליך הלימוד כולל מחלוקות עזות. מהו אפוא פשר האיסור של "לא תתגודדו"?

כיצד לומדים שני דברים שונים מפסוק אחד

המהר"ל בספרו "גור אריה" מוסיף על הקשיים האמורים קושי נוסף: כיצד ומדוע למדו מאותו פסוק, שני דברים שונים, שלכאורה אין ביניהם כל שייכות: האחד, איסור של אדם המתאבל על מתו לפצוע את עצמו בצערו, והשני איסור על קהל להתפצל לאגודות אגודות. המהר"ל מציין כי "לא תמצא בתורה שני דברים שלא שייכים זה לזה הנלמדים ממקור אחד". חייב אפוא להיות מכנה משותף בין שני הדברים הנלמדים מפסוק זה. מהו?

לא תתגודדו – סדק בשלמות

המהר"ל מבאר כי יצר האדם האבֵּל לפגוע בעצמו נובע מתוך הזדהות שלו עם המת שנלקח ממנו. הפגיעה הפיסית של האבֵּל מבטאת תחושה פנימית שלו כי משהו נשבר בתוכו וכי נגדע ממנו אבר מאבריו. האדם האבֵּל מרגיש כי הוא עצמו, שבור, חצוי ולא שלם. ממילא ברור מדוע דומה הדבר לאיסור של חלוקת הקהל לאגודות אגודות, ואין אלו שני דברים שונים הנלמדים מאותו פסוק, אלא

שני דברים הנובעים משורש אחד. זאת מכיוון שגם כאשר "נחלק בית דין בעיר אחת, חציים מורים כבית הלל, וחציים כבית שמאי, דומה הדבר לגופו של אדם מחולק". הציבור מבטא "גוף אחד" שיש בו הזדהות פנימית בין הפרטים. מחלוקת בין חברי הקהל שוברת את הסולידריות בין חלקי השונים של השלם, סודקת את הגוף הציבורי המאוחד ומביאה לשבירתו. מחלוקות הלכתיות הן דבר מבורך, אך אסור שחילוקי הדעות יהפכו להיות חילוקי הלבבות. בסופו של יום חייבת להיות הכרעה אחת והנהגה אחת. השלמה זו בין החולקים היא חיונית, כדי שלא תיפגע השלמות של הקהילה וההזדהות ההדדית בין בניה.

מחלוקת מביאה למות האומה וחורבנה

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", בנתיב השלום פרק א' מוסיף ומבאר, כי כשם שהמוות מבטא שבר באדם, כך המחלוקת מבטאת שבר ומביאה למות האומה, שכן שלמות האומה היא נשמת אפה וסגולת קיומה וחייה. "אין ספק שהכלי שהוא שלם קשה לשבור אותו מחמת שהוא שלם. אולם, כאשר נבקע סדק ומתחיל בו שבר, אז הוא סופג עוד שבירה – כי דבק בו החיסרון".

בנים אתם לה' – הבן מקבל את תכונות האב

המהר"ל מבאר בהתאם להסבר זה את פשר האמירה של "בנים אתם לה' אלהיכם" המובא בתורה כנימוק לאיסור של "לא תתגודדו". המונח "בן" משמעו תולדה הנובעת משורש מסוים. בניו של הקב"ה שואבים מתכונותיו כביכול, כפי שמצינו במדרש רבה דברים (פרשה א', י"ב) על הפסוק בתהילים קט"ו "כמוהם יהיו עושיהם" – "אם מי שעובד עבודת כוכבים הרי הוא כמותה, הרי שמי שעובד את הקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו".

הקב"ה הוא מציאות אחת שלמה

הקב"ה הוא חיי העולמים, והוא מציאות אחת שאין בה סדקים ושברים, פיצול או חלוקה, כפי שכותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק א' הלכה ז': "אלוה זה אחד הוא ואינו שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד, שאין כייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". בדומה לכך כתב הרמח"ל בספרו "דרך ה'" חלק א' פרק א' "צריך שתדע, שמציאותו של ה' היא מציאות פשוטה בלי הרכבה וריבוי כלל, וכל השלמויות כולם נמצאים

בו בדרך פשוט. פירוש – כי הנה בנפש ימצאו כוחות רבים ושונים שכל אחד מהם גדרו בפני עצמו. למשל: הזיכרון כוח אחד, והרצון כוח אחר, והדמיון כוח אחר, ואין אחד מאלה נכנס בגדר חברו כלל. אך הקב"ה איננו בעל כוחות שונים, אע"פ שבאמת יש בו עניינים שאצלנו הם שונים, כי הרי הוא רוצה והוא חכם והוא יכול והוא שלם בכל שלמות".

מאחדות נובעת שלמות שאינה מתיישבת עם התגודדות

בני ישראל, כבניו של הקב"ה השואבים מתכונותיו, מבטאים אפוא אף הם אחדות אלוקית.

אחדות זו אינה מתיישבת עם ההזדהות של החי עם המת ההולך ממנו ושואבת אותו למעמקים ולשבר האישיות. מכאן האיסור של "לא תתגודדו" במובן של פגיעה של החי את עצמו עקב אובדן ואבלות.

אחדות זו גם אינה מתיישבת עם מחלוקות הסודקות את שלמות האומה ואת בסיס קיומה הנצחי. מכאן האיסור של "לא תתגודדו" במובן של אגודות אגודות ומחלוקות המפלגת את אחדות האומה.

הנה כי כן, אחדותו של הקב"ה מחייבת היצמדות של בניו אל מקור החיים הנצחי שמעניק לאדם כוח לאסוף את השברים אחרי אבדן ומוות – ולהמשיך לחיות. מאחדות זו נובעת גם שלמות האומה, שמחייבת הזדהות ואחוה בין חבריה כדי שייוותרו גוף אחד, על אף חילוקי דעות המתגלעים ביניהם.

פרשת שופטים

קללת אדם באה על ראשו שלו

"כאשר זמם" ולא "כאשר עשה"

עד שקר שזמם לגרום רעה לחברו ע"י עדותו נענש באותו עונש שאותו זמם לגרום לחברו. כך נאמר (דברים י"ט, י"ח - י"ט): "וּדְרָשׁוּ הַשּׁוֹפְטִים הַיָּטִב, וְהָנָה עַד שֶׁקֶר הָעֵד, שֶׁקֶר עָנָה בְּאֲחִיו. וְעִשִּׂיתֶם לוֹ כְּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֲחִיו, וּבְעֵרַת הָרַע מִקִּרְבְּךָ". ברם, הגמרא במסכת מכות דף ה' עמ' ב' מבארת כי מכיוון שנאמר "כאשר זמם" ולא נאמר "כאשר עשה", הרי שהדין של "עדים זוממים" נאמר רק במקרה שבית הדין פסקו את הדין אך טרם ביצעו אותו. אך אם גזר הדין גם בוצע, אין הורגים את העדים הזוממים. ובלשון הגמרא "לא הרגו - נהרגים, הרגו - אין נהרגים". הגמרא תמחה על כך, מדוע אם בוצע הדין אין העדים הזוממים נהרגים, הרי הדברים קל וחומר, שהרי אם עושים "כאשר זמם" ונפרעים מעדים שרק זממו רע ולא הסתייע בידם, הרי שבוודאי נכון להיפרע מן העדים אם זממם גם יצא אל הפועל? על כך משיבה הגמרא "שאינו עונשין מן הדין", כלומר, לגבי ענישה חל כלל לפיו קל וחומר אינו תקף וצריך מקור מפורש.

לאן נעלם ה"כאשר זמם" כאשר הדין בוצע?

דין זה, לפיו עדים שרק זממו עושים להם עצמם כאשר זממו, אך אם זממם גם נעשה, אינם נענשים, מעורר קושי מהותי. אכן, כדי להעניש צריך מקור הלכתי, ובתורה לא נאמר הכלל של "כאשר זמם כן יעשה לו" כאשר הדין כבר בוצע. אבל, איננו מבקשים להעניש את העדים על ה"כאשר עשה" קרי על ביצוע זממם, אלא על "כאשר זמם", כלומר על כך שהם זממו להרע.

וכי להיכן נעלמה הענישה בגין זממתם רק מכיוון שהדבר גם נעשה? יתירה מכך, הוצאת הדין אל הפועל היא לעולם לא פועלו של העד. עד אינו מעניש אלא מביא את הדברים לבית הדין שדן בעניין ובית הדין הוא שמכריע ומעניש את האדם הנדון.

ובכן, בהבאת הדברים השקריים בפני בית הדין אין הבדל בין מקרה שבו בית דין ענשו את הנדון או שטרם עשו כן, שהרי העד מצדו עשה את מעשיו באותה המידה בשני המקרים. מדוע אם כן שלא ייענשו העדים על ה"כאשר זמם" שלהם, רק מכיוון שגורם אחר, קרי בית הדין, עשה מעשה?

ובכלל, מה הגיונו של הדין? כיצד ייתכן כי מי שלא רק זמם אלא גם גרם לתקלה בפועל לא יחול עליו הדין האמור? בעקבות תמיהה זו כתב המהר"ל בספרו "באר הגולה" באר ב' "ועל דבר זה מרמזים באצבע, ואומרים כי דבר זה הוא 'כחומץ לשיניים וכעשן לעיניים' (משלי י', כ"ו) להחמיר על מי שלא עשה יותר ממי שעשה".

כי המשפט לאלוקים הוא

הרמב"ן מיישב קושי זה באומרו כי "בזכותו של ראובן (הנדון) שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה. אילו היה רשע בן מות לא הצילו ה' מיד בית הדין, כאשר אמר הכתוב (שמות כ"ג, ז) 'כי לא אצדיק רשע'. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו העדים, כי הוא בעונו מת ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב (תהילים ל"ז, ג) 'ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהישפטו'. ועוד, שלא ייתן ה' לשופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, 'כי המשפט לאלהים הוא ובקרב אלהים ישפוט'".

כלומר, השופט הוא בשר ודם ואין לו סמכות לשפוט את זולתו, אלא שהוא פועל מכוח שליחות אלוהית. "המשפט לאלוקים הוא" ואין בית דין של מטה עושה דבר אלא אם כן נגזר בבית דין של מעלה. ממילא, אם הנדון הוא צדיק וחף מכל רשע, לא תארע תקלה לבית הדין ולא יסתייע להרגו. כלל זה הוא שגורם לזממת העדים להתגלות. אולם, אם הנדון הומת ע"י בית הדין, אות הדבר כי ביקש ה' את עונו ונמצא רשע שהגיע לו למות. אמנם לא בעוון זה אך מן הסתם בעוון אחר. ההריגה מוכיחה אפוא כשלעצמה כי העדים לא זממו להרוג אדם צדיק אלא אדם רשע וממילא לא חל עליהם הדין של "כאשר זמם".

ברם, שהסבר זה של הרמב"ן מעורר תמיהה חמורה, שהרי לדבריו מה יהא אם העדים הוזמו ולא בצעה זממתם, ומיד לאחר מכן באו שני עדי אמת והעידו שאותו נדון עבר עוד קודם לכן עבירה אחרת ובעקבות כך הומת הנדון מכוח עדותם. האם יעלה על הדעת כי מכיוון שהתברר כי הנדון היה רשע גמור, לא יחויבו העדים הזוממים מיתה על זממתם?

"כאשר זמם" ביעור הרוע שעדיין מפכה באדם

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי מהות הדין של "כאשר זמם" מצויה בסיפא של הפסוק, שבו נאמר "ובערת הרע מקרבך". תכלית הדין של "כאשר זמם" היא לבער את הרוע שמצוי בעדים הזוממים. ביעור הרע נעשה רק כשבפנינו רוע צרוף הנוער באדם. רוע הוא חד וחרוף כשהוא נמצא בעולם המחשבה של האדם, לפני שמומש, בבחינת "הרהורי עבירה קשים מעבירה". אך הרוע מאבד את תוקפו והלהבה שוככת כשהרצון מתגשם. יתירה מכך, ביעור הרע נחוץ כשהרוע מפעפע באדם, ולא כשהוא נמצא בעברו. מי שמבקש נקם אחוז בתאוות הנקם וזו מפכה בו בכל עת. אולם, לאחר שביצע אמרתו, המורסה יצאה ממנו והתאוה שבו התפוגגה. ברור שעשה מעשה נורא, אך המעשה נמצא בעברו ואילו הוא כבר מרוקן ובשל נפשית לתיקון. הדין של "עד זומם" אינו ענישה על מעשה שהוא נחלת העבר אלא כילוי הרע המצוי באדם בהווה ומשנעשתה הזממה ויצאה אל הפועל הרי שהעד כבר עבר את שלב הרוע.

אבן שנזרקה לקיר חוזרת לזורק – רק אם הקיר לא נפל

המהר"ל מוסיף ממד נוסף של עומק לדברים ומבאר כי המונח "כאשר זמם" מלמד שאין המדובר בענישה אלא שמחשבת האוון של העד היא עצמה שבה אליו וחלה עליו. המהר"ל מביא לכך שני משלים: משל לספינה ששטה בים במהירות כדי לנגח ספינה אחרת הבאה מולה ולהטביעה. אם הספינה האחרת חזקה ממנה, הרי שבמרוצתה להתנגשות זו היא פועלת למעשה להטביע את עצמה. רוע של אדם זומם – מתממש. אבל, על עצמו. לעומת זאת, אם הספינה האחרת טבעה, לא ניתן עוד לומר שהמרוץ מולה הוא רוע שיתממש על ראשה של הספינה שדהרה מולה להטביעה. אם הרוע התממש על הזולת הרי שהוא פג ואינו יכול לחול על ראשו של הזומם עצמו.

בדומה לכך, אדם שזרק אבן על קיר יצוק ואין האבן חודרת לכותל ואינה ממוטטת אותו, הרי שהאבן שנזרקה שבה אל הזורק. "כן אם אדם רוצה להביא דבר על אחר, ומפני שהוא שלא כדין, מתהפך עליו. אבל אם נגמר המעשה, שוב אין לומר כי אותו מעשה יתהפך עליו, שהרי אדרבה, נגמר המעשה, ואיך יתהפך עליו?"

רוע שאינו יכול להתממש שב לבעליו

בהתאם לכך מבאר המהר"ל את דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף מ"ט עמ' א' "לעולם תהא מן המקוללים ולא מן המקללים". המקלל קללת שווא עושה מעשה

שלא כדין, אך הכלל הוא כי "קללת שווא לא תבוא". ממילא, הרוע יחזור על המקלל עצמו כמו אבן שלא חדרה את הקיר שאליו נזרקה. בדרך זו מובנים גם דברי חז"ל במסכת שבת דף צ"ז עמ' א' "כל החושד בכשרים לוקה בגופו", כי כאשר חושד אדם בחברו אין הדבר חל על אותו אדם, שהרי המחשבה היא שקר. אבל האנרגיה נשמרת ואינה נעלמת ואותה מחשבה נהפכת וחלה על ראשו של החושב עצמו. מי שזורק אבן אל הקיר והאבן שבה על ראשו – לא הקיר העניש אותו אלא הוא שהביא את האבן על ראשו שלו. אין המדובר בענישה חיצונית אלא האדם עולל זאת לעצמו ודן את עצמו.

חיוב כאשר זמם – ממונא ולא קנסא

הרעיון האמור מקבל ביטוי ברור גם בעולמה של הלכה. בדיני הממונות בהלכה יש שני סוגים של חיוב: סוג אחד של חיוב מטיל על המזיק, או על הנוטל ממון שלא כדין, להחזיר את המצב של בעל הנכס לקדמותו ולהשלים את חסרונו. לחיוב זה קוראים "ממונא" (חיוב ממוני). חיוב זה נועד לתיקון מצבו של הניזק. סוג שני של חיוב מטיל על אדם לשלם "יתר על מה שהזיק". זהו אמצעי של ענישה המכונה "קנסא" (קנס). תכליתו של חיוב זה היא תיקונו של האדם המזיק. כך למשל, כאשר גנב מחויב לשלם כפל, הרי שתשלום הקרן הוא "ממונא" ותשלום הכפל הוא "קנסא".

מהו דינו של עד זומם? לכאורה, מכיוון שדין עד זומם חל רק כאשר הנדון לא נפגע במאומה והזממה לא יצאה אל הפועל, הרי שמדובר בחיוב מסוג של "קנסא" ולא בחיוב מסוג של "ממונא". ברם, שגמרא ערוכה היא במסכת בבא קמא דף ד' עמ' ב' כי חיוב של עדים זוממים הוא בגדר של "ממונא". הכיצד?

דבר זה מבאר הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ שיעורים" כתובות אות ק"ח, כי "אין חיובם של עדים זוממים מצד עצמם אלא שחיובו של הנדון נופל עליהם". כלומר, אין זו ענישה של העדים ע"י גורם חיצוני, אלא שפסק הדין שהם ניסו להחיל על הנדון חל כהווייתו על ראשם. ממילא, כשם שאצל הנדון מדובר היה בחיוב מסוג של "ממונא" – כך גם אצל העדים הזוממים זהו אותו חיוב עצמו.

חיובו של הנדון חל כהווייתו על ראש העדים

לפי עיקרון זה מבאר הרב אלחנן וסרמן, בספרו "קובץ ביאורים" מכות אות ה', באופן מרהיב את דברי הגמרא במסכת מכות דף ב' עמ' ב'. הכלל הוא כי מי שגנב ממון ואין בידו להחזיר את הגניבה הרי שהוא נמכר בגניבתו לעבד. מה הדין

במקרה הבא: עדים זוממים העידו עדות שקר לפיה הנדון גנב כספים מחברו. לנדון אין כסף להשיב (הוא גם לא גנב ממון וממילא אין ממון זה בידו להשיבו) ועל כן התוצאה הישירה של עדותם הייתה אמורה להיות כי האדם הנדון יימכר לעבדות. העדות הוזמה ומבקשים לעשות לעדים "כאשר זמם". לעדים הזוממים יש כסף. הכלל הוא שהעדים הזוממים מחויבים בממון כפי שזממו ואם יש בידם להשיבו – אין הם נמכרים לעבדות ודי בחיובם הכספי. מדוע? הרי זה לא מה שהם זממו? הם זממו עבדות ולא רק חיוב ממוני?

אין זאת אלא שדין עד זומם אינו בגדר של ענישה וממילא אינו צריך להיות מידתי ולא צריך להיות תואם בין המעשה לבין התוצאה. החיוב שחל על הנדון מוחל כהווייתו על ראשם של העדים וממילא, כשם שאילו היה לנדון כסף המאפשר לו להשיב את הגניבה הוא לא היה נמכר לעבד, כך גם הדין החל על העדים מעניק להם את אותה אפשרות להשיב כסף חלף מכירתם. חל עליהם הדין שביקשו להחיל על הנדון והיישום הוא כבר פרטני שלהם.

ההסבר לכך הוא כאמור, שאין המדובר בנקמה או בענישה חיצונית שאמורה להחיל על העד פסק דין המותאם למעשיו, אלא אותה פסיקה עצמה של הנדון עוברת ישירות אל העדים כשהאנרגיה השלילית של העד אינה שבה ריקם, אלא חלה על ראשו של העד הזומם.

הנה כי כן, המהר"ל מעניק לנו הבנה פנימית בכלל של "כאשר זמם", ממנו נגזרת הבנה בכל פרטי הדין. ההבנה היא כי מחשבת האוון של העדים חלה על ראשם, כמו אבן שאדם מטיח בקיר השבה על ראשו. לא הקיר העניש אותו אלא הוא שהביא את האבן על ראשו שלו ועוצמת הפגיעה היא כעוצמת הזריקה.

פרשת כי תצא

כשהגוף מזדכך - הנשמה מזדככת

ארבעים יכנו קרי שלושים ותשע

בתורה נקבע כי אדם העובר במזיד על איסור "לא תעשה" - לוקה. כך נאמר (דברים כ"ה, ב'-ג'): "והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר. ארבעים יכנו לא יוסיף, פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך". התורה קובעת שמספר המלקות הוא ארבעים. על אף זאת דרשו חז"ל כי המלקות תהיינה שלושים ותשע בלבד. בגמרא במסכת מכות דף כ"ב עמ' ב' מבואר, כי אילו היה כתוב "ארבעים יכנו במספר" אכן היינו מסיקים כי מספר המכות הוא ארבעים. אולם, מכיוון שכתוב "במספר ארבעים", כוונת הדבר היא "מספר הסוכם ומשלים לארבעים". רש"י מבאר כי הלימוד נובע מכך שבמילה "במספר" הניקוד של האות ב' הוא בשווא (בַּמספר) ולא בפתח (בְּמספר) ומבאר המהר"ל בספרו "באר הגולה" באר א': "אילו כתב 'בַּמספר' בפתח, הייתי מפרש במספר הידוע, דהיינו "ארבעים יכנו". אבל כיון שכתוב בשוא, לפיכך פירושו 'בְּמספר הסוכם ומשלים לארבעים יכנו'.

הכוח של חז"ל לפרשנות יצירתית

רש"י והמהר"ל מבארים כיצד מעוגנת בכתוב הפרשנות של חז"ל לפיה על אף שכתוב בתורה בפירוש "ארבעים יכנו" הרי שבפועל מכים רק שלושים ותשע. פרשנות זו מלמדת על כוחם של חז"ל ליטול פסוק מפורש וברור על פניו, ולהגיע למסקנה שונה. כתוב במפורש ארבעים והדבר הופך לשלושים ותשע. ואכן, בגמרא במסכת מכות דף כ"ב עמ' ב' מצינו את דברי רבא: כמה טיפשים הם בני אדם הקמים לכבוד ספר תורה ואינם קמים לפני תלמיד חכם, שעה שכוחו של תלמיד חכם גדול מזה של הכתובים, שהרי בספר התורה נאמר "ארבעים יכנו", ובאו חכמים והפחיתו מכה אחת, כך שבפועל יוכה החוטא רק בשלושים ותשע. נמצא כי חז"ל לא רק מפרשים את התורה פרשנות המשועבדת לכתוב, אלא מוסמכים לחדש דינים ע"י פרשנות יוצרת, הגוברת על משמעותו הפשוטה של הכתוב.

אם שלושים ותשע למה נכתב ארבעים

ההסבר הנוגע לסמכות חז"ל, ודרך הפרשנות המבארת במה מעוגנת פרשנות חז"ל – ברורה היא. אבל, המהר"ל בספרו "גור אריה" מקשה על פירוש יצירתי זה של חז"ל שאלה בסיסית: אם התורה רצתה לקבוע כי יהיו רק שלושים ותשע מכות, מדוע לא כתבה בפשטות "שלושים ותשע יכנו"?

מה ההיגיון לכתוב ארבעים ולהתכוון לשלושים ותשע, שהוא המספר הסוכם את הספרות ומגיע עד לארבעים? אם זו הכוונה הרי אפשר פשוט לכתוב שלושים ותשע ולא ברור מה מטרת הכתוב באומרו ארבעים? כללי הפרשנות אינם מבארים לכאורה מדוע נוצר פער בין הכתוב לבין כוונת הכתוב.

ארבעים מכות כנגד ימי יצירת הוולד

המהר"ל מבאר את פנימיות הדברים ומקדים לפרש מדוע נקבע שיש ללקות ארבעים מלקות. למה דווקא ארבעים? בהקשר זה מציין המהר"ל כי מצינו את המספר ארבעים לגבי ענישה אלוקית, עת שנאמר (בראשית ז', ד'): "אנוכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה". רש"י שם מבאר כי מי המבול ירדו במשך ארבעים יום – כנגד יצירת הוולד. כלומר, מעת ההתעברות של אישה עד שהוולד נהיה בר חיות עוברים ארבעים יום ולאחר מכן האיברים רק מוסיפים להתפתח ולהיבנות. בהתאם לכך, מבאר המהר"ל, מענישים את החוטא בארבעים מכות, כנגד ארבעים יום של יצירת הוולד. פשר הדברים הוא, כי משחטא האדם יש להלקות את סיבת החטא ומקור נביעתו הלא הוא הגוף החומרי שבאדם הגורר אותו לחטא, אשר נוצר במשך ארבעים יום.

ולא יעיר כל חמתו

המשנה במסכת מכות דף כ"ב עמ' ב' מציינת כי בעת הלקאת החוטא היו בית הדין קוראים את הפסוק (תהילים ע"ח, ל"ח): "והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו". מבאר המהר"ל כי מכיוון שכתוב "ולא יעיר כל חמתו", אין הוא לוקה ארבעים שלמות. כלומר, התורה אמרה "ארבעים יכנו" כי זה העונש הראוי לחומר שנוצר במשך ארבעים יום. אבל, חז"ל קבעו שבפועל די בשלושים ותשע מכות, מכיוון שה' "לא יעיר כל חמתו", ואינו ממצה את מידת הדין. כך למשל מצינו בדברי הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" פרק ד' כי מידת הרחמים אינה מבטלת את מידת הדין! מידת הרחמים רק "ממתיקה" את הדין, במובן זה שה' מאפשר לחוטא לשוב בתשובה למרות שהמעשה כבר נעשה, ובכך

שהעונש אינו מִיָּדִי וה' ממתין לחוטא ומאפשר לו לשוב בתשובה, ובכך ש"העונש עצמו לא יהיה עד כלות".

כיצד די בשלושים ותשע מכות לתיקון האדם?

הסבר מעמיק זה מעניק תמונה בהירה יותר אך עדיין לא תמונה שלמה ויש להשיב על קושי נוסף. תפקידם של עונשי התורה אינו לנקום בחוטא אלא לתקן אותו ולכפר עליו. כך מצינו במשנה במסכת סנהדרין דף מ"ג עמ' ב' כי מי שהומת במיתת בית דין "אומרים לו: התודה, שכן דרך כל המומתים – מתוודים, שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא. ואם אינו יודע להתוודות – אומרים לו: אמור תהא מיתתי כפרה על כל עונותי". בדומה לכך אמרו חז"ל במשנה מכות דף כ"ג עמ' א' כי "כל חייבי כריתות שלקו – נפטרו ידי כריתתם, שנאמר 'ונקלה אחיך לעיניך' – משלקה הרי הוא כאחיק". ובכן, מכיוון שתפקיד המכות הוא לזכך את ממד החומר שבאדם, ולשם כך נרקחה מרקחת המקבילה לימי יצירת הוולד, נמצא כי אם נחסרה אחת מן המכות, הרי שהחומר לא הזדכך במלואו ונותר שייר שממשיך להיוותר במריו. איך אפשר אפוא לוותר על המכה הארבעים, הנחוצה לאדם עצמו? על כך משיב המהר"ל כי לאחר שלושים ותשע מכות יש תיקון לכל האדם. הכיצד?

ארבעים יום ליצירת גוף ונפש

המהר"ל מבאר כי "ביום האחרון – הוא יום ארבעים – מקבל הוולד את הנשמה, ואילו בשלושים ותשע הימים הוא בריאת הגוף". כלומר, ארבעים ימי יצירת הוולד אינם אחידים והמהות הרוחנית מוטבעת בחומר רק לאחר יצירתו. בשלושים ותשע הימים הראשונים נוצר הגוף וביום הארבעים ניתנת בו הנשמה. ממילא, כאשר נותנים שלושים ותשע מכות מתקנים את הגוף החוטא בשלמותו, ולא נותר שייר הזקוק לתיקון. ומה מתקן את הנפש שנוצרה ביום הארבעים?

כאשר החומר גובר על הרוח – גם הרוח נעכרת

המהר"ל מבאר כי "בגוף הוא החטא, שבו היצר הרע. והנשמה חטאה עמו, שכל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו בעודה עם הגוף". כלומר, מי שחטא הוא כמובן הגוף ולא הנשמה. עם זאת, היה מן הדין להלקות ארבעים מכות, שכן הנשמה נגדרת אחר הגוף, ומשחטא הגוף נפגמה אף הנשמה והייתה טעונה תיקון. כך מצינו בדברי הרמח"ל בספרו "דרך ה'" חלק א' פרק ג': "גזרה החכמה העליונה שיהיה האדם מורכב משני הפכים, דהיינו מנשמה שכלית וזכה, ומגוף ארצי ועכור, שכל אחד

מהם יטה בטבע לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות, ותמצא ביניהם מלחמה, באופן שאם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ויהיה אותו האדם המשתלם בשלמות המעותדת. ואם יניח האדם שינצח בו החומר, הנה ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו". כלומר, כאשר החומר גובר על הרוח – גם הרוח נעכרת.

כשהגוף מזדכך – הנשמה מזדככת

בהתאם לכך מבאר המהר"ל כי "לפיכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', שאף הנשמה שעם הגוף חייבת במלקות. מכיוון שכאשר הנשמה עם הגוף החוטא – הרי היא כמוהו". נמצא כי ארבעים המכות אינן מקשה אחת. שלושים ותשע נועדו לתקן את הגוף החומרי והמכה הארבעים נועדה לתקן את הנשמה. ברם, כשם שהנשמה נגררת אחר הגוף בעת שהוא חוטא, הרי שהיא גם מזדככת כשהגוף מזדכך. בהתאם לכך מבאר המהר"ל כי "כשמכים אותו ל"ט מכות, שב הגוף להיות נקי מן החטא, וממילא נמצאת הנשמה טהורה, שאין בה פחיתות בעצמה, רק כאשר היא מצורפת לגוף החוטא, וכאשר הגוף נקי מן החטא, אין כאן פחיתות וחטא בנשמה, ואין צריך להלקותו עוד".

"ארבעים יכנו" תכלית שהושגה אחרי שלושים ותשע

בהתאם לכך מובן, כי התורה קבעה את התכלית ואילו חז"ל בפירושו ביארו מה הדרך והאמצעי להשיג תכלית זאת. התכלית של המכות הייתה לתקן את כלל האדם, מלוא קומתו, הגשמית והרוחנית גם יחד. לכן נאמר בתורה "ארבעים יכנו" ללמד כי גם הנשמה שניתנה באדם ביום הארבעים נעכרה עם התגברות הגוף וטעונה תיקון. בפועל, אחר שהאדם לקה שלושים ותשע מכות ונזדכך גופו הרי שתוקנה מאליה גם הנפש הנמשכת אחר הגוף. לכן לימדונו חז"ל כי כבר לאחר שלושים ותשע מכות תוקן גם מה שנברא ביום הארבעים והושגה התכלית השלמה.

הנה כי כן, נמצאנו למדים פרק בהלכות פרשנות חז"ל. התורה קובעת "ארבעים יכנו". יש לכך משמעות פנימית עמוקה. אין זו ענישה אלא תיקון של גוף ונשמה שנבראו בארבעים יום של ימי יצירת הוולד. זה המסר וזו התכלית. אך, חז"ל יורדים לשורש הדברים בפנימיותם ומסיקים כי מכיוון שהמטרה היא תיקון האדם, ועם תיקון הגוף – מזדככת הנפש מאליה, מתייתר הצורך במכה הארבעים. הפרשנות אינה עניין טכני אלא תוצאה של ביאור והבנה של המהות הפנימית של הדברים ותכליתם.

פרשת כי תבוא

קיומה של הברית בין הקב"ה לישראל

בפרשת "כי תבא" יש כפל קללות לעומת פרשת "בחוקותי"

בפרשת "כי תבא" מופיעות צ"ח (98) קללות אשר יגיעו חלילה לעם ישראל אם לא יקיימו את התורה. לעומת זאת בפרשת "בחוקותי" נמנים רק מ"ט (49) קללות. מדוע מספר הקללות ב"משנה תורה" כפול בדיוק ממספר הקללות בספר ויקרא? המהר"ל מבאר, כדרכו, את מספר הקללות.

הקללות בפרשת כי תבוא משה עצמו אמר

על אף ריבויים המספרי של הקללות בפרשת כי תבוא מצינו כי יש בהן ממד של קולא לעומת הקללות בספר ויקרא. במסכת מגילה דף ל"א עמ' א' מבואר כי "אין מפסיקים בקללות". כלומר, יש לקרוא את כל הקללות ברצף וללא הפסקה. על כן, אין קוראים לתורה שני קרואים לקריאת הקללות. הגמרא שם בעמ' ב' מביאה את דברי אביי כי כלל זה נאמר רק ביחס לקללות שבספר ויקרא, אבל בקללות שבספר "משנה תורה" ניתן להפסיק "ואין בכך כלום". הגמרא מבארת כי טעם הדבר נעוץ בכך, שהקללות המופיעות בפרשת "בחוקותי" בספר ויקרא "מפי הקב"ה נאמרו ובלשון רבים נאמרו". לעומת זאת הקללות המופיעות בפרשת "כי תבא" בספר דברים "משה מפי עצמו אמר, ובלשון יחיד". מה פשר הדבר שמה אמר את הקללות מפי עצמו? וכי חידש משה דבר בלא ששמעו מפי ה'?

הקללות בפרשתנו בגוף שלישי

רש"י (דברים כ"ח, כ"ג) מבאר את מאמר חז"ל כי משה אמר את נוסח הקללות שבפרשתנו כך:

הקללות בפרשת "בחוקותי" נאמרו בדיוק כמו ששמעם משה. ה' אמר (ויקרא כ"ו, י"ד): "ואם לא תשמעו לי"; "ואם תלכו עמי קרי (שם שם, כ"א); ומשה השאיר

את הדברים הללו בלשונם ללא שינוי. לעומת זאת, בספר דברים אמר משה את הדברים בגוף שלישי "בקול ה' אלהיך" (פסוק ט"ו); "ידבק ה' בך" (פסוק כ"א); "יככה ה'" (פסוק כ"ב).

אלא ששינויים אלו, לקולא ולחומרא, מעוררים את הקושי, למה בכלל מצא משה לנכון לשנות את הנוסח ואת המספר של הקללות בספר "משנה תורה" עת שהוא דיבר אל בני ישראל?

תכלית הקללות – הבטחת קיום הברית

התכלית של הקללות מבוארת בפרשתנו (דברים כ"ח, ס"ט) "אלה דברי הברית אשר ציווה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב, מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב". מבאר רש"י: "לכרות את בני ישראל – שיקבלו עליהם את התורה באֶלֶה ובשבועה. 'מלבד הברית' – קללות שבתורת כהנים שנאמרו בסיני". נמצא כי תכלית הקללות אינה ענישה של עם ישראל בגין חטאיהם, אלא הן פועל יוצא של הפרת הברית עם הקב"ה. בדומה לכך מצינו בקללות המופיעות בספר ויקרא, בפסוק (כ"ו, כ"ה) "והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית". הכיצד ייתכן כי הקללות מבטאות ברית?

מהי כריתת ברית

תכליתה של ברית היא להתקיים לעולם, בכל זמן ולמרות שינוי נסיבות. המהר"ל מפנה את תשומת הלב כי אונקלוס מתרגם בכל מקום את המילה ברית כ"קיימא" – כלומר, קיום עולמי ונצחי.

אנו אומרים "לכרות ברית", על אף שהברית היא חיבור והכריתה היא פירוד, שכן אדם כורת ולוקח חלק מהותי מעצמו ונותן לזולתו, וכך נוצרת יחידה אחת, שאינה יכולה מבחינה מציאותית להיפרד לעולם. כך כותב הגר"א בביאורו לספר יצירה פרק א' משנה ח': "אומר לך מהו ענין ברית: אדם שיש לו אוהב כנפשו ורוצה שלא יפוש ממנו, אבל אינו יכול להיות אצלו תמיד – נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והם נקשרים על ידי הדבר ההוא. לשון ברית הוא הבטחה, שע"י הדבר ההוא וודאי לא יתפרד ממנו. זהו לשון 'כריתה', שכורת ממנו דבר הדבוק לו ונותן לו".

הרמב"ן (בראשית ו', י"ח) מוסיף ומבאר כי המילה "ברית" נגזרת מן המילה "בריאה", מכיוון שמי שכורת ברית יוצר תמהיל בין שני גופים שהברית ממזגת אותם ובוראת משניהם גוף אחד, במזיגה שהיא בריאה בפני עצמה, שאינה יכולה להיפרד.

הסייף והספר כשני צדדיה של הברית

בהתאם להבנה זו נראה כי הקללות נועדו ליצור מציאות שבה לעם ישראל אין אפשרות מעשית להיפרד ולהתנתק מאלוקיו. תכלית הקללות היא לוודא שעם ישראל לא יפר את הברית לעולם, והמציאות תוביל אותו בהכרח להישאר נאמן לאלוקיו. כך מצינו במסכת סנהדרין דף צ"ז עמ' ב': "רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושים תשובה נגאלים ואם לאו אין נגאלים. אמר לו רבי יהושע: אם אין עושים תשובה אין נגאלים? אלא הקב"ה מעמיד להם מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושים תשובה ומחזירים למוטב". כמו כן, במדרש רבה בפרשת ראה (ד', ב') מצינו כי "הסייף והספר ירדו כרוכים זה בזה מן השמים, אמר להם הקב"ה לישראל: אם תעשו מה שכתוב בספר הזה אתם ניצולים מן הסייף הזה, ואם לא תעשו מה שכתוב בספר הזה אתם נהרגים בסייף הזה". הסייף לא נועד להעניש ולכלות את מי שמפר את הברית, אלא להשיבו אל הספר.

הייסורים מזככים מהחטא

במדרש תנחומא על הפסוק (דברים כ"ט, ט') "אתם נצבים" מצינו כי פרשת "אתם נצבים" נסמכה לפרשת קללות "לפי ששמעו ישראל תשעים ושמונה קללות, מיד הוריקו פניהם. אמרו: מי יוכל לעמוד באלו. אמר הקב"ה, אדרבה הקללות הן המקיימות אתכם, שנאמר (שם ח', ט"ז) "למען לנסותך – להיטיב באחריתך". לכן נאמר "אתם נצבים". כלומר, ניצבים איתן וקיימים, דווקא מחמת הקללות. הכיצד? מבאר המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק י"ד "אדם סבור כי תכלית הייסורים לכלות את ישראל. אך האמת היא כי אדרבה, הייסורים באים לטהר ולנקות זוהמת החטא. בדומה לזהב שיש בו סיגים. אם האדם מצרפו באש נעשה זך, וזהו קיומו. על כן, כאשר ייסורים באים על ישראל, הם מזככים אותם מן החטא, ועל ידם נעשים ישראל דבוקים בה".

הענישה מדורגת כדי שלא תכלה את החוטא

המהר"ל שם ממשיך ומבאר, כי מכיוון שתכלית הייסורים לקיים את ישראל ולא לאבדם, ברור כי הקב"ה מביא מכות על ישראל רק באופן שלא תהיה כליה לישראל. בדרך זו יש להבין את דברי הפסוק (ויקרא כ"ו, י"ח) "ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם". לכאורה, כיצד ייתכן כי הקב"ה מייסר את החוטא פי שבע ממה שעשה ונפרע ממנו יותר ממה שחטא? אין זאת אלא שהכוונה היא, כי העונש מתחלק לשבע מנות,

מכיוון שאם היה ה' מביא את המכה בפעם אחת, לא היה החוטא יכול לעמוד בכך. לכן מביא הקב"ה את המכה כשהיא מחולקת. כך מצינו במסכת עבודה זרה ד' עמ' א' "משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם. אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו – נפרע ממנו מעט מעט, שונאו – נפרע ממנו בבת אחת".

שני פנים לברית – מצד הנותן ומצד המקבל

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק מ"ג מבאר את הגמרא במסכת מגילה כי הקללות בספר "משנה תורה" נאמרו מפי משה כי אין הכוונה בזה חס ושלום שאמר משה דבר מפי עצמו ולו אות אחת. אלא שהתורה שנתן ה' לישראל היא כריתת ברית עימם, ולכן קוראים ללוחות "לוחות הברית", והארון שבו ניתנו הלוחות נקרא "ארון הברית". בברית יש שני צדדים, וכל אחד מהם מחויב לברית ולבן הברית. בברית יש מחויבות ל"חפצא" של הברית ולנשוא ההסכמה, למשל שלא ללחום זה בזה. בברית יש מחויבות גם ל"גברא" בעל הברית. בברית בין ישראל לקב"ה ניצב מצד אחד ה' נותן התורה, ומצד שני ניצבים ישראל מקבלי התורה. ארבעת החומשים הראשונים מבטאים את זווית הראייה של נותן התורה, ואילו ספר דברים מייצג את זווית הראייה של מקבל התורה כפי שנאמר (דברים א', ה') "הואיל משה באר את התורה הזאת", כי המקבל צריך יותר פירוש וביאור. על כן, נקרא ספר דברים "משנה תורה", מלשון שניים וכפילות. כלומר, בספר דברים אין כל חידוש וזו אותה תורה עצמה, אלא שמדובר בתמונת הראי הנשקפת מצד מקבל התורה. כך מצינו בתוספות במסכת גיטין דף ב' עמ' א' ד"ה "המביא גט" כי ספר "משנה תורה" אינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה".

הקללות בספר ויקרא והקללות בספר דברים

בהתאם לכך מובן מדוע הקללות הובאו שוב בספר דברים ובשינויי נוסח, שכן הקללות שבספר ויקרא ביטאו את הברית בין ה' לעם ישראל מזווית הראייה של נותן התורה. לעומת זאת הקללות בספר דברים הן תמונת הראי והן מבטאות את הברית בין ה' לישראל מזווית הראייה של מקבלי התורה. המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק י"ד מבאר כי זאת גם הסיבה שמשך כפל את מספר הקללות שכן "הקללות שנאמרו במשנה תורה, משה מפי עצמו אמרן, ומפני שאמרן משה מפי עצמו הוסיף לקלל עוד מ"ט קללות, עד שהוא מקולל מלמעלה ומלמטה, לכך הם צ"ח". כלומר, בספר ויקרא מדגיש נותן התורה כי לא יאפשר לעמו לעזוב את הברית, והמציאות תכריח אותם להישאר נאמנים לבריתו. אך בספר דברים אומר

משה רבנו, כי עם ישראל מקבל עליו במשנה תוקף את הברית הזאת ולא יסור ממנה לעולם. מכיוון שמשה מגיב על הדברים מצד מקבלי הברית ומבקש לתת להם משנה תוקף, הוא כופל את מספר הקללות.

הנה כי כן, פרשת הקללות היא למעשה ביטוי לקיומה של ברית בין עם ישראל לאלוקיו.

ברית יוצרת יחידה אחת, שאינה יכולה מבחינה מציאותית להיפרד לעולם. הקללות נועדו ליצור מציאות שתוביל את עם ישראל בהכרח להישאר נאמן לאלוקיו. לברית יש שני צדדים. ארבעת החומשים הראשונים מבטאים את הצד של הקב"ה וספר דברים מבטא את הצד המקבל. עם ישראל מקבל עליו במשנה תוקף את הברית, ולכן מספר הקללות כפול.

אך הדבר משול למי שפורש את חובו לתשלומים קטנים כדי שיוכל לעמוד בהם. תכלית הברית להתקיים לעולם וממילא הייסורים נועדו לקיים את ישראל ולא לאבדם.

פרשת ניצבים

הברית בין הקב"ה לנפש האומה

ברית מחודשת ופירוט של חלקי העם – לשם מה?

פרשת ניצבים מתחילה בברית שה' כורת עם עמו ונאמר (דברים כ"ט, ט-יב): "אתם ניצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך, מחוטב עציך עד שואב מימך. לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו, אשר ה' אלהיך כורת עמך היום. למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים כאשר דבר לך, וכאשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב".

פסוקים אלו מעוררים שתי תמיהות חמורות:

ראשית, לשם מה נכרתה ברית נוספת זו? הרי הקב"ה כבר כרת ברית עם עמו ישראל במעמד הר סיני, ופרשת "כי תבא" מסתיימת במילים (שם כ"ח, ט"ז): "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב, **מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב**".

שנית, לשם מה פרט הכתוב את עשרת המעמדות החברתיים השונים בעם ישראל: "ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם, כל איש ישראל. טפכם, נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך, מחוטב עציך עד שואב מימך?" מדוע לא די באמירה כללית כי הברית נכרתה עם "כולכם"?

כיצד מחייבת הברית את הדורות הבאים שטרם נולדו

הכתוב ממשיך ואומר שם (שם כ"ט, י"ג-י"ד): "ולא אתכם לבדכם, אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלהינו, ואת אשר איננו פה עמנו היום". את הביטוי "ואת אשר איננו פה" מבאר רש"י "אף עם דורות העתידים להיות".

על כך מקשה המהר"ל בספרו "גור אריה" "מאחר שלא היו בעולם, איך אפשר לכרות ברית עמהם, והלא אינם בעולם?" כלומר, כיצד ניתן להתחייב בשם אדם

אחר, ובמיוחד בשם מי שטרם בא לעולם באותה עת? הרב יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק" שער צ"ט מוסיף ומעמיק קושי זה לנוכח הכלל ש"אין אדם מוריש לבניו ולזרעו אחריו חובת נדר ושבועת איסר לדורות עולם". והנה, ביחס לתורה מוצאים אנו בחז"ל (שבועות דף כ"ג) "מושבע ועומד מהר סיני הוא". כלומר, על כל יהודי בכל הדורות חלה השבועה שנשבע עם ישראל בסיני לקיים את התורה. הכיצד?

ביחס לדבר שנעשה בשמו של אדם, ניתנת לו תמיד האפשרות להודיע האם הוא רוצה בו או מתנער ממנו. ממילא לא ברור כיצד נוצרת ברית המחייבת את הדורות הבאים, כל זמן שלא שבו וקבלו עליהם את הדברים בהגיעם לפרקם, אם בהודאה או בשתיקה? גם אין לומר כי התחייבויות הדור הקודם מחייבות כשלעצמן את דור הבנים, שהרי "לא יושלם שום עונש לנפש הבן ממעשה האב, ואם כן איך ייתפש בדברו ויילכד במאמרו, וכל שכן שיימשך זה עד סוף כל הדורות?"

מדוע נאכפת הברית בחמה שפוכה על מי שלכאורה לא היה צד לה?

האברבנאל (דברים כ"ט, הספק הראשון) מציין את הדין (גיטין י"א עמ' ב' במשנה) ש"זכין לאדם שלא בפניו ואין חבים לו אלא בפניו". כלומר, אפשר לעשות עבור אדם פעולה מזכה שלא בידיעתו ושלא בנוכחותו, שכן ההנחה היא שהוא רוצה בכך. אבל, דבר שהוא לחובת האדם אי אפשר לעשות עבורו שלא בהסכמתו מראש. כמו כן קובעת הגמרא (שבועות דף מ"ז עמ' א') "אין אדם מוריש שבועה לבניו". על כן, מציין האברבנאל כי "נתעצמו להילחם בו חכמי דורנו זה במלכות אראגון על ענין הברית הזו, כי מי נתן כוח לדור המדבר שעמדו רגליהם על הר סיני לחייב את אשר יקומו אחריהם במה שאמרו 'נעשה ונשמע' לעברם בברית השם, או השבע שבועה לאסור אסר על נפשם, אשר לא יבטל לעולם עד שיחייבו אותם בכל דברי התורה והברית אשר כרתו ולהעניש לזרעם אחריהם, כמו שיראה מזה הכתוב... שזה לא יתכן מן הדין?"

האברבנאל מנסה להתיר את הקושי באומרו כי אם אב מוריש נכסים לבניו, הרי שהם מחויבים גם לפרוע את חובותיו. הקב"ה הוציאם ממצרים מבית עבדים וקנה אותם בכך, ואם כן נתחייבו בבריתו גם בניהם אחריהם, שירשו את ירושתם. ואולם, ההשוואה של הברית בין ה' לעמו לבן שזכה בירושת אביו החייב משום כך לפרוע את חובות אביו, מעוררת קושי, שכן לפי דין זה אם הבן מוותר על הירושה הוא פטור מן החובות. ואילו הנביא יחזקאל מנבא שאין אפשרות לאדם לצאת מכלל ישראל ולוותר על הברית עם ה'. כה דבריו של הנביא יחזקאל בפרק

כ', ל"ב-לג: "והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים: נהיה כגויים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי אני נאום ה' אלוהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם".
כיצד ומכוח מה מחייבת הברית את הדורות הבאים?

מה פשר הכתוב בהתייחסו למי שעובר ברית?

הכתוב ממשיך ואומר (שם פסוקים י"ז-כ'): "פן יש בכם איש או אישה או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלהינו ללכת לעבוד את אלהי הגויים ההם, פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה. והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמור שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, למען ספות הרווה את הצמאה. לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה, ומחה ה' את שמו מתחת השמים. והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל, ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה".
כתובים אלו טעונים ביאור: מה סבר אותו אדם שבחר להפר את הברית? מדוע התברך בלבבו לאמור כי לא יארע לו כל רע? על בסיס מה סבר כך? ומדוע צריך להפר את מחשבתו של אותו אדם ולהבדילו לרעה מכלל ישראל כדי להענישו? האם בלי להבדילו מתוך הכלל לא ייענש על חטאיו?

הברית אינה עם היחיד אלא עם כלל ישראל

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק י"א מבאר כי הברית שכרת הקב"ה עם ישראל לפני כניסתם אל הארץ אינה ברית עם יחידים אלא ברית עם האומה בכללותה. ברית זו היא נצחית וחלה גם על הדורות שיבואו, שכן אינה נכרתת עם אדם בשר ודם, אלא עם מה שנקרא "נפש האומה" ו"כנסת ישראל". זוהי נקודה שורשית אחידה בנשמתם, שממנה שואב כל אדם מישראל, וממילא בעת שיבוא לעולם הוא מחויב בזה. בדומה לכך מצינו בהסברו של "רבנו בחיי" כאן, כי "האב הוא שורש, והבנים הם ענפים העתידים לצאת מכח השורש, ועל כן היה יכול השורש לכלול בברית גם את הדורות הבאים". כלומר, בעוד שאצל נח הייתה ברית פרטנית של ה' עם אדם מסוים, וממילא הברית לא חלה על חלק מזרעו שלא קיבל את תכונותיו, הרי שהברית עם האבות אינה פרטית אלא עם האומה בכללותה שנאמר "לך ולזרעך אתן את הארץ" (בראשית כ"ו, ג). "דבר זה נקרא דביקות כללי, דהיינו כלל האומה. ואין שנוי בכללי, רק השינוי הוא בפרט. לפיכך אף שיתוסף ויגרע הדביקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדביקות הכללי עומד". כלומר,

האדם הפרטי יכול להיות שונה מן הכלל, אבל נשמת האומה היא עניין כללי שאינו משתנה לעולם, וממילא הברית חלה לעולמי עד בבחינת "נצח ישראל לא ישקר" (שמואל א', ט"ו, כ"ט).

הברית חלה גם על הדורות הבאים המשתייכים לכלל ישראל

המהר"ל מבאר לפי דרך הלוחך זו את הפסוקים: "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת... כי את אשר ישנו פה... ואת אשר איננו פה עמנו היום". הברית חלה גם על הדורות הבאים ואף על מי שאינם נאמנים לברית, שכן הברית היא עם גזע האומה שאינו מתחלף, גם אם יש ענף סורר. "הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית, אשר היה חל על האומה הכללית?!"

הברית חלה גם על ילד בן שמונה ימים

בהתאם להסבר זה של המהר"ל ניתן להבין כיצד מלים ילד בן שמונה ימים ומכניסים אותו בברית. לכאורה, ברית היא בין שני צדדים, ואם הילד רק בן שמונה ימים ואינו מבין דבר, כיצד חלה הברית? אין זאת אלא שכל מי ששואב מ"נפש האומה" ונשמתו קשורה ב"כלל ישראל" ודבוקה בו, נכלל ממילא בכלל ישראל. הקשר עם הקב"ה אינו תלוי עוד במעשיו ובתודעתו של יחיד כלשהו, אלא נובע משורש נשמתו. לכן גם על ילד בן שמונה ימים ניתן כבר להחיל את ברית הנצח שממנה שאובה הווייתו. הברית אינה חלה מחמת הסכמתו של הילד אלא מחמת שהוא נכלל בכלל ישראל.

ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא

מכיוון שכל בן ישראל קשור בשורש נשמתו עם נשמת האומה הנצחית של עם ישראל, מובן כי כשם שהאומה נצחית כך ממשיכה קדושת ישראל לחול באופן נצחי על כל דור ודור ועל כל אחד ואחד מישראל יהיו מעשיו אשר יהיו. ממילא חל הכלל של "ישראל שחטא – ישראל הוא". יהודי אינו חדל להיות קשור בברית עם אלוקיו גם אם חטא ושירך דרכיו.

במסכת סנהדרין דף מ"ד עמ' א' דרשו חז"ל את הפסוק (יהושע ז', י"א) "חטא ישראל" – לא נאמר חטא העם אלא ישראל, ללמדנו כי "עדיין שם קדושתם עליהם", וזאת על אף שחטאו. כלומר, הכלל הוא כי "ישראל אף על פי שחטא – ישראל הוא!" מוסיף רבי אבא וממחיש את הדברים: "היינו דאמרי אינשי (זהו שאומרות הבריות) 'אסא דקאי בני חילפי – אסא שמיה, ואסא קרו ליה' כלומר, שושנה המצויה בין חוחים עדיין שושנה היא ושושנה הוא שמה".

ההבחנה בין גר צדק לגר תושב

"גר צדק" הוא מי שנדבקה נפשו בנפש האומה וקיבל על עצמו תורה ומצוות ובכך "נתקדש וכל זרעו קדושים בקדושת ישראל עד סוף הדורות". לעומת זאת, מי שאינו שואב מקדושת האומה כגון "גר תושב" שמאמין בקב"ה ואינו עובד עבודה זרה, אבל לא קיבל עליו עול מצוות ולא נדבק בקדושת ישראל "אינו זוכה לזרעו, והמה אינם כמו גרי תושב, אם לא שיקבלו מצוות מחדש". הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו "משך חכמה" (ויקרא י"ח, ה') מבאר זאת בכך שגר תושב הוא עניין פרטי וממילא אינו מחייב את הדור הבא. קדושת ישראל היא עניין כללי, הנוגע לנפש האומה, ועל כן נצחי הוא.

אחוה בין חלקים של גוף אחד

מעיקרון זה נובעת הסולידריות של עם ישראל שנחשבים גוף אחד, כפי שדרשו שם חז"ל "שה פזורה ישראל" (ירמיה נ', י"ז) – נמשלו ישראל לשה. מה שה לוקה בראשו או באחד מאבריו – כל אבריו מרגישים, כך הם ישראל". סולידריות זו אינה עניין של תחושה בלבד, ויש בה נפקויות הלכתיות, כפי שמצינו בריטב"א על מסכת ראש השנה דף כ"ט עמ' א' כי "כל ברכות המצות אע"פ שיצא ידי חובה מוציא את חברו ידי חובה, שאע"פ שהמצוות מוטלות על כל אחד ואחד – הרי כל ישראל ערבים זה בזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חברו".

הברית עם הכלל יוצרת לפרטים ערבות לעבירות ולמצוות

אילו הייתה הברית עניין פרטני בין כל אדם ואדם לבין אלוקיו, הרי שלא היה פשר לערבות ההדדית של כלל ישראל, שהרי איש באמונתו יחיה וכל אדם יכול היה להפר את הברית הפרטית שלו, בלא שהדבר יפגע בתוקף הברית של חברו. אולם, לנוכח הביאור של המהר"ל, כי ברית זו שוררת בין הקב"ה לבין האומה בכללותה ולא עם כל פרט מפרטיה, ניתן להבין את הכלל ש"כל ישראל ערבים זה בזה"

וכאשר אדם אחד מפר את הברית, הרי שחברו נמצא אף הוא במצב של הפרת ברית. כך מצינו במדרש ויקרא רבה (ד', ו') את דברי רבי שמעון בר יוחאי "משל לבני אדם שהיו יושבים בספינה. נטל אחד מהם מקדחה והתחיל לקדוח תחתיו בתא שלו. אמרו לו חבריו מה אתה עושה? אמר להם: מה אכפת לכם, רק תחתני אני קודח. אמרו לו: המים עולים ומציפים עלינו את הספינה כולה".

יחיד החוטא משליך על הכלל בהיותם גוף אחד

בהתאם לעיקרון זה ניתן לבאר (וכך מבארים האבן עזרא והאברבנאל) מדוע סבר החוטא כי "שלום יהיה לי", אע"פ שאלך בשרירות לבי, שהרי הברית היא עם כלל האומה וממילא הפרה של היחיד אינה משליכה על הכלל. אדם זה סבור היה על כן "כי בצדקת הצדיקים אחיה, כי הם רבים, ואני יחיד חוטא". לכן נאמר כי "לא יאבה ה' סלוח לו" ללמדנו כי אדרבה, בגלל שהברית היא עם הכלל וכל אחד נחשב לחלק בלתי נפרד מהכלל, הרי שכאשר הוא חוטא הריהו גורם לכך שרואים את הכלל כולו כמי שהפר ברית, שכן הקב"ה רואה באומה גוף אחד. על כן כתוב, שהקב"ה יבדיל את היחיד הזה מן הכלל, וידון בעניינו באופן פרטני, כמי שאינו קשור בכלל. משום שחשב כי אין השפעה ליחיד על הכלל הוא נדון כיחיד ולא כחלק מהכלל.

אתם ניצבים - כולכם אחראים איש לרעהו

לנוכח העיקרון של המהר"ל, כי יש ברית כרותה בין הקב"ה לבין נפש האומה בכללותה, שכל אחת מנשמות ישראל בכל דור שואבת הימנה ודבוקה בה בשורשה, ניתן להבין את פשר הברית שנכרתה בפרשת "ניצבים" וכפי שמבואר בספר "אור החיים" כאן כי "כוונת משה בברית זו היא להכניסם בערבות זה על זה, כדי שישתדל כל אחד בעד חברו לבל יעבור פי ה', ויהיו נתפסים זה בעד זה. וזהו פשר הביטוי "אתם ניצבים" - כפי שנאמר במגילת רות (רות ב', ו') "הניצב על הקוצרים" לשון מינוי ואחריות על הזולת.

תלמידו של המהר"ל ה"כלי יקר" אף מוסיף ומבאר כי ה' רצה לכרות עם ישראל ברית חדשה, תחת הברית הראשונה אשר נתקלקלה ע"י העגל, שנעשה מכיוון שבאותה עת עדיין לא היו ערבים זה בזה. מעת שיש ברית עם האומה בכללותה היוצרת ערבות הדדית הרי שהאחד משפיע על זולתו כמו ערב הרואה שהלווה מפזר ממונו ומוכיח אותו מיראה פן יצטרך לשלם עבורו. לכן גם מצינו לפעמים

שהגדולים נתפסים אף בעוון נסתר, כמו שקרה בחטא של עכן, לפי שקודם לכן לא הטילו מוראם על הכלל והעלימו עיניהם מסוררים.

אדם ערב למי שמצוי בתחומי השפעתו

הברית נאמרה לכל חלק וחלק משדרות החברה בעם ישראל, משואבי המים ועד לראשי השבטים, כי כל אחד אחראי לפעול במסגרת החברתית שבה הוא נמצא ואשר בה מצוי תחום השפעתו, כפי שאמרו חז"ל במסכת שבת דף נ"ד עמ' ב' "כל מי שיש בידו למחות בכל העולם נתפס על כל העולם, וכל מי שיש בידו למחות באנשי עירו נתפס על אנשי עירו, וכל מי שיש בידו למחות בבני ביתו נתפס על אנשי ביתו".

הנה כי כן, המהר"ל מחדש כי בכל אדם מישראל יש ניצוץ אלוקי, ויש בו שורש השאוב מנשמת האומה הנצחית. חלק זה נותר טבוע בנפשו לעולמי עד, יהיו מעשיו החיצוניים אשר יהיו.
לכן, חלה הברית על כל בן ישראל בכל הדורות.

פרשת וילך

מעלתה של קשיות עורף

קשיות עורף כתכונה מאפיינת של עם ישראל

משה נפרד מעם ישראל ואומר להם (דברים ל"א, כ"ז): "כי אנכי ידעתי את מרייך ואת עורפך הקשה הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם עם ה' ואף כי אחרי מותי". משה מאפיין אפוא את מזגו של עם ישראל כעם קשה עורף. ונשאלת השאלה, האם יש לעם ישראל תכונת נפש שונה מכל העמים בקשיות עורפם? ואם כן, מה שורש העניין, ומהיכן נובעת תכונה זאת?

קשיות עורף מעלה או חיסרון?

בעקבות חטא העגל אומר ה' למשה (שמות ל"ג, ה): "אתם עם קשה עורף, רגע אחד אעלה בקרבך וכיליתיך". קשיות העורף עלולה הייתה אפוא להיות נימוק לכלות את עם ישראל. ברם, מעניין הדבר כי כאשר משה בא ללמד סניגוריה על עם ישראל ביחס לחטא זה עצמו, השתמש משה בתכונה זו עצמה של קשיות העורף כסניגוריה. משה אמר לקב"ה (שם ל"ד, ט'): "אם נא מצאתי חן בעיניך ה', ילך נא ה' בקרבנו - כי עם קשה עורף הוא וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו". נשאלת השאלה, כיצד יכולה קשיות העורף להיות סיבה לסניגוריה? איך הפך הקטגור לסינור, ואותה תכונה עצמה שאמורה הייתה להיות סיבה לעונש הפכה לטעם לכפרה ולריצוי?

"אשרי" על ידיה לשפל המדרגה

במסכת כתובות דף ס"ו עמ' ב' מצינו מעשה ברבי יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים, והיו תלמידיו מהלכים אחריו. ראה נערה אחת שהייתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתם של ערביים. כיון שראתה אותו עמדה לפניו ואמרה לו: רבי - פרנסני. אמר לה: בתי, בת מי את? אמרה לו: בת נקדימון בן גוריון אני. אמר רבי יוחנן לתלמידיו: זכור אני כשחתמתי על כתובתה

של זו, והייתי קורא בה אלף אלפים דינרי זהב מבית אביה חוץ משל חמיה. בכה רבן יוחנן בן זכאי ואמר: "אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בכם. ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום, אתם נמסרים ביד אומה שפלה, ואף בידי בהמתן של אומה שפלה". מכאן, שיש בעם ישראל תכונה שמביאה אותם הן לרום המעלה והן לשפל המדרגה ועל תכונה זו אמר רבי יוחנן בן זכאי "אשרי". על כך תמה המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק י"ד, מהו לשון "אשרי"? הרי רבי יוחנן בן זכאי אמר "אשריכם ישראל" גם על כך "שמסרם ביד אומה שפלה, ולא עוד אלא ביד בהמתן של אומה שפלה", וכי בזה שייך לשון "אשרי"?

יורדים עד לעפר כברכה

קושי דומה מתעורר עת שמעיינים בגמרא במסכת מגילה דף ט"ז עמ' א' המבארת כי כאשר אמרה זרש להמן "כי נפול תפול לפניו" (אסתר ו', י"ג), היא ניבאה על נפילה כפולה, שכן כאשר עם ישראל עולה מעלה הוא מגיע עד הכוכבים ואויביו ניגפים לפניו לחלוטין. בדבריה ציינה "אומה זו נמשלת לעפר, ונמשלת לכוכבי השמיים; אם יורדים – יורדים עד עפר, ואם עולים – עולים עד לרקיע". המקור לכך שעם ישראל נמשל לעפר מצוי בפסוק "והיה זרעך כעפר הארץ (בראשית כ"ח, י"ד)". ברם, שפסוק זה נאמר בברכה של ה' ליעקב. ובכן, כיצד ניתן לומר שהירידה עד לעפר היא ברכה?

רק עם ישראל קרויים אדם

במסכת יבמות דף ס"א עמ' א' מצינו: "אמר רבי שמעון בן יוחאי, קברי עכו"ם אין מטמאים שנאמר (יחזקאל ל"ד, ל"א) "ואתם צאני צאן מרעיתי אדם אתם". אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם". מה פשר האמירה הזאת? האם אומות העולם אינם בני אדם? רק עם ישראל קרויים בני אדם? סוגיה זו מבוארת ע"י המהר"ל בספרו "גור אריה" על במדבר פרק ל"א פסוק י"ט כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין בני האדם הוא שבעלי החיים הם חומריים, ואילו באדם יש גם חלק רוחני ושכלי, שבאמצעותו האדם מתעלה מעל לתאוותיו הגשמיות ומתנשא מעל החומר.

בספרו "נצח ישראל" שם, הוסיף והבהיר המהר"ל, כי "מדרגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל

הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החומר למי שרוכב עליו". לעומת זאת, אומות העולם "אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר". כלומר, החלק הרוחני שבהם אינו שולט על החומר ואינו נבדל ממנו, אלא משועבד אליו ומשמש אותו ולכן אין הם קרויים "אדם". כלומר, גם לאומות העולם יש נפש רוחנית שהיא המאפיינת את האדם כאדם. אבל, אצל ישראל הנפש היא החלק השליט והעיקרי, ולכן היא קובעת את גדר המהות ומגדירה אותם כאדם. לעומת זאת, אצל אומות העולם הנפש משולבת בחומר ואינה הגורם השליט, ולכן הגדרה זו אינה חלה עליהם.

חומר יכול ללבוש צורה אחרת אך הרוח לא משתנה

המהר"ל בספרו "גור אריה" ממשיך ומבאר כי יש הבחנה בין חומר לצורה. דבר חומרי משתנה בנקל. חומר יכול לפשוט צורה וללבוש צורה אחרת. לעומת זאת, החלק המופשט לא נוטה להשתנות. צורה אינה משתנה לצורה אחרת ואי אפשר לרבע מעגל. מעפר ואף מברזל אפשר ליצור צורות שונות, אבל לא מאש. לכן, באדם שיש בו חלק רוחני וחלק פיסי, קל לשנות את החלק הפיסי אך קשה לשנות את החלק המופשט שבו. אדם יכול לרזות ולשנות את גופו, אבל יתקשה מאוד לשנות את תכונות האופי שלו.

עם ישראל רוחני – וממילא קשה עורף

בהתאם לכך נמצא כי ככל שאדם יותר רוחני ומופשט הוא פחות נוטה לשינויים ולתמורות, ואילו אדם חומרי, עשוי להשתנות וחייו הם כשבשבת שנעה בכל רוח מצויה. אכן, בעוד שחז"ל מציינים כי הרשעים מלאים חרטות, הרי שבגמרא במסכת תענית דף ד' עמ' א' מצינו כי "כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל – אינו תלמיד חכם, שנאמר (ירמיה כ"ג, כ"ט) "וכפטיש יפצץ סלע". ממילא, מובן כי עם ישראל שכאמור מופשט וגדר המהות שלו רוחני יותר הוא משום כך "עם קשה עורף".

החיסרון של קשיות העורף

המהר"ל מבאר כי קשיות עורף זאת של עם ישראל, מביאה לעיתים לכך שאומות העולם עדיפות מהם, והכתוב מגנה את ישראל באומרו עליהם "כי עם קשה עורף

אתה" (דברים ט', ו'), שכן הם "עומדים במעשיהם ולא יקבלו שנוי" וממילא אינם נוטים בנקל לחזור בתשובה. מחמת קשיות עורף זו נמצא כי כאשר הם טועים – הטעות מושרשת בהם וקשה לנתק אותם ממנה. לעומת זאת, אומות העולם קרובים לשוב בתשובה. כך מצינו (תנחומא שמיני, ט') "האומות קרובי תשובה הם, ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבא על חורבן נינווה אמר "הגויים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבוא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכן לא רצה ללכת להתנבא". כיצד ייתכן כי אומות העולם הם "קרובי תשובה" יותר מאשר עם ישראל? מבאר המהר"ל כי אכן כך הוא מפני שהם חומריים, וחומר ניתן לשינוי בנקל. מעלה זאת של האומות נובעת אפוא מחמת החיסרון של היותם חומריים.

המעלה של קשיות העורף

מה שמשנתנה בקלות – משתנה שוב באותה קלות. אומות העולם משתנות בנקל, אך השינוי אינו בר קיימא. בכך הם נחותים מעם ישראל, שהוא עם קשה עורף אך מה שנחקק בהם צרוב בנפשם לעדי עד והם ימסרו את נפשם עליו. כך מבאר הגר"א על משלי פרק י' פסוק כ' כי "ליבם של הרשעים הוא רך ואינו נכנע מדרכיו אלא לשעה מועטת ואח"כ חוזר להיות כבראשונה". הגר"א מבאר כי לעומת זאת תלמיד חכם הוא קשה כברזל, שכן "הברזל קשה לעשות בו נקב, אך אם עשו בו נקב – אינו נסתם הנקב מפני שהוא נעשה בדבר קשה. לעומת זאת, אם נעשה נקב בדבר רך – תיכף אח"כ הנקב נסתם וחוזר להיות כבתחילה. וזו מעלת ישראל של 'כי עם קשה עורף הוא'".

הרוח עולה לכוכבים והחומר יורד לעפר

בהתאם לכך מבאר המהר"ל את דברי הגמרא במסכת כתובות בה אמר רבי יוחנן בן זכאי "אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולט בכם. ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום, נמסרים ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, רק ביד בהמתן של אומה שפלה". כאמור, יש שני רבדים באדם: חומר ורוח. בעם ישראל החומר ירוד והרוח מרוממת. לכן, אם הרוח שלטת באדם, הרי שהם עולים עד לכוכבים ושולטים בעולם כולו. אך אם החומר שולט בהם, הרי שהם יורדים עד לעפר, שכן מבחינה חומרית נופלים הם מן האומות.

לעם ישראל אין מצבי ביניים

המהר"ל מבאר כי אם ישראל עושים רצונו של מקום, אין אומה ולשון שולטת בהם, שהרי "הצורה השלימה מושלת תמיד על החומר, ולא החומר מושל בה". אולם, בזמן שאין עושים רצונו של מקום, נמסרו ביד אומה שפלה "כי מה שהם אומה שפלה מורה על כך שהיא יותר חומרית, שהחומר הוא שפל". המהר"ל מסכם ומציין "שאין לישראל שום מדרגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם". אין מצבי ביניים, שכן "כאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, היא נחשבת נעדרת לגמרי".

הנה כי כן, מדרגתו הגבוהה של עם ישראל נעוצה בכך שיש להם נשמה גבוהה והחומר בטל לעומת הנפש. הם נמשלו למי שיש לו חמור (הגוף ותאוותיו) ויש לו רוכב (הנשמה שבאדם והחלק השכלי והרוחני שבו) "ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל החמור למי שרוכב עליו". החלק הרוחני שבאדם לא נוטה להשתנות, ומכאן תכונת קשיות העורף של עם ישראל ומסירות הנפש שלהם. קושי זה להשתנות הוא חיסרון קשה אצל אדם שחוטא, אך במהותו הוא גדול המעלות!

פרשת האזינו

ברוך שם כבוד מלכותו בלחש

אמירת "ברוך שם" אחרי הזכרת שם ה' המפורש

משה אומר בפתיח לשירתו (דברים ל"ב, ג'): "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו". מבאר רש"י: "כשאקרא ואזכיר שם ה' – אתם הבו גודל לאלהינו וברכו שמו. מכאן אמרו שעונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש". כלומר, כאשר אמר הכהן הגדול את שם ה' המפורש בבית המקדש, היו הכוהנים והעם נופלים על פניהם ואומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

הגמרא במסכת תענית דף ט"ז עמ' ב' מבארת כי כאשר נזכר שם ה' מחוץ למקדש היו השומעים עונים 'אמן' ורק בבית המקדש היו השומעים אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו". מה ההבדל?

משיב המהר"ל בספרו "גור אריה": "הטעם, מפני שכתב "כי שם ה' אקרא" – וזהו שם המפורש. שם המפורש נקרא ככתבו רק במקדש (יומא דף ס"ט עמ' ב'). לכן עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו' במקדש דווקא".

ובכן, מהי הסיבה לכך שכאשר נזכר שם ה' המפורש אין אומרים "אמן" אלא "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"? בנוסף קשה, הן גם אנו אומרים "ברוך שם", אם כי בלחש, בכל פעם שאנו אומרים "שמע ישראל ה' אלוקינו", וזאת אף שלא הוזכר שם ה' המפורש?

המקור לאמירת ברוך שם – בלחש

במסכת פסחים דף נ"ו עמ' א' מצינו תיאור רגעיו האחרונים של יעקב אבינו עם בניו. כך נאמר שם: "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימים ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש בזרעי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ויצחק שיצא ממנו עשיו? אמרו לו בניו: שמע ישראל (הכוונה לישראל אביהם) ה' אלהינו ה' אחד. לאמור: כשם שאין בלבך אלא אל אחד – כך אין בלבנו אלא אל אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

אמרו חכמים, מכאן ואילך כיצד ננהג? האם נאמר גם אנו ברוך שם כבוד מלכותו? אם נאמר "ברוך שם" – הרי לא אמרו משה רבנו בפרשת ואתחנן שבה נאמרה פרשת "שמע ישראל".

אם לא נאמר "ברוך שם" – הרי אמרו יעקב.

עשו חכמים מעין פשרה והתקינו שיאמרו "ברוך שם" אך "בחשאי". כלומר, בלחש ולא בקול רם. ממשיכה הגמרא ומבארת: משל לבת מלך שהריחה מאכל פשוט ומתובל, שאינו ראוי לבני מלוכה והתאוותה לאכלו. אמרו עבדיה: אם תאכל – יש לה גנאי שהרי זה מאכל פשוט, לא תאכל – יש לה צער. הביאו לה עבדיה את המאכל בחשאי.

סוגיה זו מעוררת קשיים רבים ובהם:

- א. מדוע אמר יעקב "ברוך שם" ומשה לא אמר זאת? במה הם חולקים?
- ב. המשל דימה אמירת "ברוך שם" לבת מלך שהריחה מאכל שהוא לא ראוי לה. ובכן, מה לא ראוי באמירה זו?
- ג. אצל בת המלך מובן כי אכילה בחשאי פותרת את הקושי של הבושה, שכן הבושה היא בעיני המתבונן החיצוני והחשאיות מסתירה זאת מפניו. אך מה קורה בנמשל? מה עוזר הלחש?

אמירת "ברום שם" בלחש מחשש המלאכים

בטור אורח חיים סימן תרי"ט מצינו: "נוהגים באשכנז לומר ביום הכיפורים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בקול רם, וסמך לדבר במדרש רבה בפרשת ואתחנן: כשעלה משה לרקיע שמע את מלאכי השרת שהיו מקלסים את הקב"ה באמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" והוריד קילוס זה לישראל. משל למה הדבר דומה? לאדם שגנב חפץ נאה מתוך ארמונו של מלך ונתנו לאשתו. אמר לה אל תתקשטי בו אלא בצנעה בתוך ביתך. לכן כל השנה אומרים אותו בלחש וביום הכיפורים אומרים אותו בפרהסיא, לפי שאנו כמלאכים".

ויש להבין מה פשר הדברים הללו:

- א. מה אכפת למלאכים שגם ישראל מקלסים את הקב"ה באמצעות אמירת "ברוך שם"?
- ב. בגניבה נחסר משהו מן הבעלים, אך האם נגרע מהמלאכים דבר כשאנו מקלסים בדרך זו?
- ג. מה עוזרת אמירה בלחש? האם ניתן להסתתר ממלאך?

ד. מדוע אומרים "ברוך שם" בקול רם ביום כיפורים, ולא חוששים מן המלאכים?

ה. ועיקר העיקרים: ממדרש זה עולה כי משה רבינו הוא המקור של אמירת "ברוך שם". והרי לעיל ראינו כי יעקב הוא המקור ואילו משה כלל לא אמר זאת? אם משה תיקן את האמירה הזאת, מדוע הוא עצמו לא אמר אותה בעת שלימדנו את פרשת שמע בפרשת ואתחנן?

רק מי שקדוש יכול לברך את השם הקדוש

המהר"ל מבאר את הדברים בספרו "נתיבות עולם" נתיב העבודה פרק ז' כי "ברכה זאת (של "ברוך שם כבוד מלכותו") אין ראוי לאומרה אלא למי שאינו גשמי, "כי השם הוא דבר שכלי לגמרי".

כלומר, דבר שאין בו קדושה אינו יכול לברך את שמו של הקב"ה, שהרי אין לו כל שייכות אליו והשגה בו. הגשמי אינו מכיל את הרוחני והנשגב. לכן, ראוי קילוס זה להיאמר רק מפי המלאכים אשר הם מופשטים בלא גוף. אצל בני האדם ראוי קילוס זה להיאמר ע"י יעקב שנקרא קדוש, שנאמר (ישעיהו כ"ט) "קדוש יעקב". כמו כן, בבית המקדש עונים "ברוך שם כבוד מלכותו" (ברכות ס"ג א') לאור קדושת המקום החופפת על המצויים בו והופכת אותם לרוחניים.

משה לא אומר ברוך שם כי הוא מצווה את כלל ישראל

המהר"ל ממשיך ומבאר כי משה לא אמר "ברוך שם כבוד מלכותו", שכן הוא פנה אל כלל ישראל וציווה אותם את אשר יעשו. בהתייחס לכלל ישראל פשיטא שאין לומר כי "כל העדה כולם קדושים" ויש בכלל העדה אנשים גשמיים וגסים שלא יכולים להכיל רוחניות נשגבה. על כן "כל אחד מישראל יכול לומר "שמע ישראל" אבל אין כל אחד מישראל יכול לומר ברוך שם כבוד מלכותו".

פשר ההתלבטות אם לומר ברוך שם

המהר"ל מבאר את השאלה שהתעוררה בחז"ל האם לומר "ברוך שם", שכן בכל אדם יש חלק קדוש ונעלה, וחלק גשמי וגס. סתירה מובנית זו בין שתי המערכות הפועלות באדם ביטאו חז"ל בספק האם יש לומר "ברוך שם" כפי שאמר יעקב שהוא איש קדוש המבטא את האדם בשיא קדושתו, או שמא אין לאמרו כפי שהורה משה, אשר דיבר אל העם הכולל אנשים פשוטים בימי החולין שלהם.

משום כך נאמר בגמרא "אם יאמרו ברוך שם כבוד מלכותו דבר זה גנאי, שהרי אין האדם שאינו קדוש ראוי לזה ואין ראוי לו לומר ברוך שם כבוד מלכותו אלא מי שהוא קדוש לגמרי".

דיבור בלחש מבטא את החלק הנפשי שבאדם

חז"ל מצאו פתרון לספק זה ע"י אמירת "ברוך שם" בלחש. המהר"ל מבאר פתרון זה באופן הבא: "לפיכך תקנו לומר בחשאי, כי מצד הנשמה הקדושה הנבדלת שיש באדם יש לומר ברוך שם כבוד מלכותו, שהרי מצד הנשמה דומה האדם למלאך. רק הגוף הוא מעכב. אבל יעקב שהיה קדוש בוודאי היה יכול לומר. ואדרבה, אם לא יאמר כלל יש כאן צער וחסרון לנשמה כי מצד הנשמה יש לומר. ולכך תקנו לומר בחשאי, כי באמת האדם מצד שיש בו נשמה נבדלת שהיא יושבת בנסתר, והיא קדושה ומופשטת מהחומר, יכול לומר ברוך שם כבוד מלכותו. לפיכך תקנו שיאמרו אותו בחשאי כמו שהנשמה שהיא קדושה – יושבת בסתר".

כלומר, הדיבור הוא ביטוי המחשבה, שהיא משכן הנשמה הקדושה שבאדם. אבל, יש שני סוגי דיבור: בקול ובלחש.

הדיבור **בקול רם**, הוא החצנה של המחשבה ורתימה של כוחות הגוף כדי לתקשר עם העולם הפיסי שמסביב לאדם ועם אנשים אחרים. הקול הרם הוא אפוא זה שהופך את הדיבור לגשמי.

אצל חנה נאמר (שמואל א', א', י"ג) "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" וחז"ל למדו מכך במסכת ברכות דף ל"א עמ' א' "מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפלתו". מבאר המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב העבודה פרק ב') "כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדרגה העליונה, כי העליון הוא נסתר".

דיבור בלחש הוא דיבור פנימי של אדם עם נפשו, ואין בו את ההיבט המוחשי והמגושם. דיבור בלחש משמר את המחשבה בטהרתה, ומבטא את קדושת הנשמה. ממילא, בדיבור בלחש המבטא את קדושת הנשמה מתבטא ה"יעקב" שבאדם, וראוי לו לומר "ברוך שם כבוד מלכותו".

ביום הכיפורים אין חלק גשמי באדם

בהתאם לכך מבאר המהר"ל מדוע ביום הכיפורים ניתן לומר "ברוך שם כבוד מלכותו בקול רם", שהרי יום הכיפורים "הוא יום קדוש וישראל כולם קדושים

שאינן בהם דברים גופנים, שהם אכילה ושתיה ותשמיש המטה רחיצה סיכה נעילת הסנדל, אז בודאי אף היחיד אומר 'ברוך שם כבוד מלכותו', כי השבח הזה אינו שייך רק למי שהוא קדוש כמו שאמרנו".

הנה כי כן, הגשמי אינו מכיל את הרוחני והנשגב. לכן מי שאין בו קדושה אינו יכול לברך את שמו של הקב"ה ולומר "ברוך שם כבוד מלכותו". בכל אדם יש חלק קדוש ונעלה, אבל יש גם חלק גשמי וגס. על כן, נקבע שאין לומר "ברוך שם" בקול רם, שהרי דיבור בקול מבטא את החלק החומרי שבאדם שכן זו החצנה של המחשבה כדי לתקשר עם העולם הפיסי שמסביב לאדם. לעומת זאת, דיבור בלחש הוא דיבור פנימי המבטא את קדושת הנשמה. אבל, ביום הכיפורים ניתן לומר "ברוך שם כבוד מלכותו" בקול רם, שהרי ביום הזה האדם כולו קדוש ומבטל את גשמיותו.

פרשת וזאת הברכה

"אש דת למו"

אש שחורה ואש לבנה

משה ברך את ישראל לפני מותו. בפתח ברכתו פתח בשבחו של הקב"ה שנתן תורה לעמו ישראל ואמר (דברים ל"ג, ב'): "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן ואתה מרבבות קודש, מימינו אש דת למו". את המונח "אש דת" מבאר רש"י: "שהתורה הייתה כתובה אצל הקב"ה באש שחורה על גבי אש לבנה". מקור הדברים בתלמוד הירושלמי מסכת שקלים פרק ו' הלכה א'. מה פשר הדברים?

נראה כי כדי להבין מה מסמלים הדברים יש להבין:

- במה דומה התורה לאש? מה פשר האמירה "אש דת"?
- מה פשרם של "אש שחורה ואש לבנה", שהם שני גוונים הפוכים זה מזה? האם יש הפכים וסתירות בתורה?
- המשל בדברי חז"ל אינו מתייחס לשילוב של אש שחורה ואש לבנה, אלא לאש שחורה הבאה על גבי אש לבנה". כלומר, האש הלבנה היא הרקע, שהאש השחורה מוטבעת על גביו. מה פשר הדבר?

אש מבטאת מציאות מופשטת

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ' מבאר כי התורה משולה לאש, שכן האש היא דוגמא למציאות מופשטת שהאדם מכיל אותה באמצעי התחושה הפיסיים שלו. על כן, זו המילה הקרובה ביותר שניתן לבטא באמצעותה את התחושות שלנו לגבי דברים רוחניים.

בדומה לכך מבאר הרמח"ל בספרו "קל"ח פתחי חכמה" פתח ה', את השימוש במונח "אורות" כדי לבטא השגות רוחניות של הבנה, רוממות רוח והתעלות, או אף כדי להסביר את המונח הקבלי של "ספירות אלוקיות", המבטאות רבדים בהופעת האלוקות בעולם הגשמי. אכן, אין מילה שיש בה כדי לבטא את המהות

האלוקית "כי לא ניתן לכנות את האלוקות בשום שם או מלה". ברם, שבלא מילה אי אפשר לבאר. על כן, צריך לקרוא לכך באיזשהו שם. בחרו אפוא במילה שהיא פחות רחוקה מאחרות. "האור הוא הדבר היותר דק (מופשט) בין התופעות הגשמיות, על כן הוא פחות רחוק מהאחרים בביטוי לספירות. הספירות אינן הארה כמו הארת האור הגשמי. וקראו להן הארה כדי לתת לכך איזשהו שם".

התורה נועדה לתקן עולם במלכות שד-י

המהר"ל מבאר בהתאם לכך כי התורה נקראת "אש-דת" "כי האש היא דבר שאינו גשמי ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'. ורצה לומר כי אין מצות התורה ענין גשמי". התורה היא הצו האלוקי שניצב בבסיס קיום העולם, כעולם מתוקן וראוי מבחינה רוחנית. על כן משולה התורה לאש.

התורה שונה מדברי חקיקה אנושיים. אלו נועדו להשליט סדר ונימוס הנחוצים לקיום האדם הגשמי בחברה אנושית בלא ש"איש את רעהו חיים בלעו". לעומת זאת, מטרת התורה אינה להשליט סדר, אלא להשליט צדק אלוקי שמטיב את האדם ומעלה אותו לשיאים של רוחניות.

תורת חסד או תורת אמת

על הסתירה בין אש שחורה לאש לבנה עומד המהר"ל בספרו "גור אריה" ומציין כי ביאורו של דבר זה הוא "סוד מופלא" שאותו הוא מגלה. המונח אש לבנה ואש שחורה מבטאים את העובדה שהתורה נקראת בשני תארים סותרים המגדירים את מהותה:

התורה נקראת בשם "חסד" – שנאמר "ותורת חסד על לשונה" (משלי ל"א, כ"ו), ונאמר "דרכיה דרכי נועם (שם ג', י"ז)". נמצא כי חסד הוא הגדרת מהותה של התורה. מצד שני התורה מוגדרת כ"אמת" – שנאמר "תורת אמת היתה בפיהו" (מלאכי ב', ו'). חסד ואמת הם לכאורה מונחים סותרים, שהרי המהות של חסד היא לתת למי שלא מגיע לו על פי דין ואילו אמת משקפת את מה שמחויב על פי דין. כך למשל, מי שפורע חוב עושה את מה שמגיע באמת, ולא עושה בכך חסד. ואכן, רש"י מבאר את מידות הקב"ה "ורב חסד ואמת" (שמות ל"ד, ו') "חסד" – "לצריכים חסד, שאין להם זכויות כל כך". "ואמת" – "לשלם שכר טוב לעושי רצונו". כלומר, אמת היא שכר שמגיע בדין, וחסד הוא מתת לפנים משורת הדין.

מהי אפוא מהותה של התורה: תורת חסד או תורת אמת?

תכלית התורה – חסד והטבה

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" שם, מבאר את האמירה שהתורה היא תורת חסד, באופן הבא:

"יש לך להבין בחכמה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', שנאמר (משלי ל"א, כ"ו) 'ותורת חסד על לשונה'. ואף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע. ודבר זה רמזו חכמי האמת במסכת סוטה דף י"ד עמ' א' 'התורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים – 'ויעש ה'... לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם' (בראשית ג', כ"א). וסופה גמילות חסדים, שנאמר (דברים ל"ד, ו') 'ויקבור אותו בגיא'. בארו חז"ל בזה דבר גדול, כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם. ולפיכך התחלתה גמילות חסדים, שהיא עשיית הטוב לבני אדם, ותכלית התורה הטוב הגמור". כלומר, דין תורה לא נועד לנקום ברוע אלא להשכין בעולם חסד והטבה, כמאמר המכתם הידוע כי "הצדיקים האמתיים אינם קובלים על הרשעה אלא מוסיפים צדק, אינם קובלים על הבערות אלא מוסיפים חכמה, אינם קובלים על הכפירה אלא מוסיפים אמונה" (ערפילי טוהר, עמ' לט).

המטרה אינה פגיעה באדם החוטא אלא כילוי מציאות של חטא ורוע, כפי שציינה ברוריה בפני התנא רבי מאיר בעלה (ברכות דף י' עמ' א') כי בפסוק נאמר (תהלים ק"ד, ל"ה) "יתמו חטאים מן הארץ". לא נאמר חוטאים אלא חטאים. הדין אינו המטרה אלא משרת מטרה עליונה של השכנת טוב.

גווני האש

המהר"ל מבאר כי שני גווני האש מבטאים את העובדה שהתורה נקראת בשם "חסד" ו"אמת".

האש הלבנה מבטאת את הטוב והחסד האלוקיים כי "הלובן מורה על הזכות והטוב. וזה כי כל ענין התורה הוא לקיים הטוב האלוקי. וזהו היסוד שעליו נבנה הכל, להעמיד הטוב האלוקי".

האש השחורה לעומת זאת מבטאת את האמת, שזהו הגוון המבטא את המציאות המחויבת הרשומה וחקוקה באופן הברור ביותר. אכן, ככל שהמציאות מחויבת ומוחלטת יותר כך הביטוי החיצוני לה הוא חד משמעי ובוטל.

תורת אמת מחויבת המציאות

המהר"ל ממשיך ומבאר בספרו "גור אריה" כי למרות שהתורה מיועדת להיטיב את המציאות ולרומם אותה ולהשליט בעולם הנהגה של טוב ונועם, יש בה גם ממד

שהוא מחויב המציאות, שהרי הקב"ה "הסתכל באורייתא וברא עלמא". כך למשל, כאשר התורה מצווה על כיבוד אב ואם, זו מצווה שמהותה חסד גדול והטבה שאין לה שיעור, אבל היא מבטאת התנהגות מחויבת ואמת צרופה. זו לא רק מציאות מיטיבה אלא גם מציאות נכונה וראויה. על כן "כאשר תשכיל במצוה תמצא כי אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם ושמירת שבת. טוב ונועם הוא, אך כאשר תשכיל ותעיין בדבר תמצא שהוא ראוי ומחויב לעשות. נמצא כי עיקר המצווה הוא טוב וחסד, ועל כך מורה האש הלבנה, כי הלובן מורה על הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והמהות הפנימית היא אש שחורה, כי השחור מורה על כתיבה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים".

ורב חסד ואמת

הרקע לתורה היא אש לבנה והרישום באש השחורה נעשה על גביו, שכן התכלית והמטרה שבאים להשיג היא חסד. אכן, את התכלית הזו משיגים ע"י דין אמת החקוק באופן חד משמעי בדיו שחורה המבטאת מציאות ברורה. אבל, הבסיס לכול הוא חסד. התורה מתחילה ונגמרת בחסד, שכן זו התכלית של התורה וזו המציאות שהיא משרה. הדין משרת את החסד, והאמת מחויבת המציאות מיועדת להסתיים בהטבת המציאות.

הנה כי כן, בעוד שמשפט אמור להשליט סדר ונימוס הנחוצים לקיום האדם הגשמי, הרי שמטרת התורה להשליט צדק אלוקי שמטיב את האדם ומעלה אותו לשיאים של רוחניות. התורה היא הצו האלוקי שניצב בבסיס קיום העולם כעולם מתוקן וראוי. מצוות התורה יוצרת מציאות מיטיבה (חסד) ומציאות נכונה וראויה (דין). לכן משולה התורה לאש, שהיא מציאות מופשטת שהאדם מכיל בחושיו. באש שני גוונים: האש הלבנה מבטאת את הטוב והחסד האלוקיים. האש השחורה מבטאת את האמת, שהיא המציאות המחויבת. והבסיס לכול חסד הוא.

על מועדי ישראל

ראש השנה

מהותו של הדין בראש השנה

ראש השנה הוא סוד נעלם

בפרשת המועדים נזכר ראש השנה באופן הבא (ויקרא כ"ג, כ"ג-כ"ד): "וידבר ה' אל משה לאמר.

דבר אל בני ישראל לאמר, בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון, זכרון תרועה מקרא קדש".

לא נאמר כי זהו ראש השנה, לא נזכר דין, אף לא נזכר שהתרועה היא בשופר ולא בחצוצרות.

ראש השנה הוא אכן "בכסה ליום חגנו (תהילים פ"א, ד)" – המכוסה רב על הגלוי. רבנו בחיי מציין כי "לא באר לנו הכתוב במה תהיה התרועה אם בשופר אם בחצוצרות, וכן טעם התרועה למה ועל מה? גם לא באר שהיום הזה הוא יום הדין, וסתם הכתוב בשתי מלות אלה 'זכרון תרועה' וסמך על הקבלה (תורה שבעל פה) כי לא מסרה הכתוב אלא לחכמים".

רבנו בחיי תמה מהי הסיבה לכך שהתורה משתמשת בשתי מילים בלבד, כמעין צופן שיהא על חז"ל לפענח אותו? מדוע שונה ראש השנה מכל שאר המועדים, שבהם מהות היום, דיניו וטעמיו מבוארים ומפורשים בכתוב?

כאשר התוכן עמוק – המילים קצרות ולא מכילות

תשובתו של רבנו בחיי מפתיעה. הוא מבאר כי "כל מה שהענין יותר נעלם ויותר פנימי הוא יותר סתום ובא הלשון בו בדרך קצרה ובמלות מועטות". כלומר, כשהתוכן עמוק – המילים לא מכילות אותו, והתורה מסתפקת במילות קוד שחז"ל יבארו אותם בהרחבה.

רבנו בחיי מביא כדוגמא לכך את מצוות תפילין, שלולא התורה שבעל פה לא היינו עומדים על עיקר מצווה זו מה היא, ולא היינו יודעים אלו פרשיות מהתורה לשים בתפילין, לא היינו יודעים את סדרם ואת מניינם, מקומות שבגוף שבהם ראוי להניחן וכיו"ב, כי לשון הכתובים בזה סתום מאד.

בדומה לכך, ראש השנה "יש בו מן הסוד וההעלמה שראוי הכתוב לסתום ולחתום כדרך שאר עניני התורה הסתומים, וסתימתם כפי רוב העלמתם". ובכן, מה כל כך נעלם וסודי בראש השנה כיום הדין שאי אפשר לבארו במילים?

ראש השנה בחודש השביעי?

הכתוב מציין כי ראש השנה חל "בחדש השביעי באחד לחדש". החודש נקרא שביעי, שכן מתחילים למנות את החודשים מניסן, שהוא "ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות י"ב, ב'). ברם, אם כן, כיצד נחשב הוא לראש השנה? הרי זה יום שמגיע בדיוק באמצע השנה?

למה משמש ראש השנה כיום הדין

במשנה מסכת ראש השנה פרק א' משנה ב' מצינו "בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר (תהילים ל"ג, ט"ו) 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם' ובחג נדונים על המים".

ברור לנו מדוע דינה של התבואה נקבע לפסח, שכן זהו המועד שבו התבואה מתחילה להבשיל.

כמו כן ברור מדוע בעצרת נדונים על פירות האילן שהרי זהו זמן ההבשלה של פירות האילן.

בדומה לכך נדונים בחג על המים, שכן בסוכות מתחילה עונת הגשמים.

אבל, מה קורה לאדם בראש השנה שדווקא בו נדונים באי העולם?

התשובה לכך היא בפשטות, שזהו יום בריאת אדם הראשון, שכן העולם נוצר בכ"ה באלול, וביום השישי לבריאת העולם, כלומר ביום א' בתשרי, נברא האדם. נמצא כי ראש השנה הוא יום ההולדת לבריאת האנושות. על כן, עם סגירת מעגל השנה, נדון שוב הצורך בקיומו של כל אדם ואדם בשנה נוספת.

יתירה מכך מצינו בדברי המדרש (פסיקתא כ"ג) בשם רבי אליעזר המבאר, כי לא זו בלבד שאדם הראשון נברא ביום השישי לבריאת העולם, שזהו א' בתשרי, אלא שבאותו יום גם הונח בגן עדן, חטא בחטא עץ הדעת, שב בתשובה ונסלח לו חטאו. זהו אפוא יום בריאה ויום דין, תשובה וסליחה.

"אמר לו הקב"ה זה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס (זכאי) כך עתידים בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאים זכאים".

כלומר, ראש השנה נבחר כיום הדין שכן זהו יום בריאת האדם ויום העמדתו לדין וכפרתו.

האם אדם הראשון נברא בראש השנה?

במסכת ראש השנה דף י' עמ' ב' מצינו מחלוקת תנאים: "רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם. רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם". על כן מבארת הגמרא במסכת ראש השנה דף כ"ז עמ' א' כי אנו מתפללים ואומרים בראש השנה "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון" כשיטת כרבי אליעזר שאמר כי בתשרי נברא העולם. ברם, שלפי הסבר זה היינו מצפים כי לשיטת רבי יהושע יהיה יום הדין לאדם בחודש ניסן. בפועל, אין מחלוקת כזו, וגם רבי יהושע מודה שיום הדין הוא רק בתשרי. ובכן, מדוע לפי רבי יהושע האדם נדון בא' בתשרי? הרי לשיטתו ביום הזה לא אירע דבר?

שיטת הר"ן כי הדין נקבע בזמן של כפרה וסליחה

הר"ן (רבינו נסים על הרי"ף במסכת ראש השנה דף ג' עמ' א') עורר שאלה זו וביאר כי אכן, בראש השנה לא קרה שום דבר שמצדיק דין. להיפך, אלו בכלל ימי חסד. התהליך היה זה: משה עלה למרום אחרי חטא העגל בראש חודש אלול ושהה שם ארבעים יום, עד יום הכיפורים, שאז התבשר מפי ה' "סלחתי כדברך". התהליך של כפרת החטא והתרצות הקב"ה הלך והתעצם ובחודש תשרי הגיע לישורת המכרעת. בעשרת ימי תשובה התחילו ימי הסליחה והכפרה של עם ישראל, שהגיעו לשיאם ביום הכיפורים. "מראש השנה ועד יום הכיפורים התחיל ה' להתרצות למשה וביום הכיפורים נתרצה לו לגמרי ולפיכך רצה הקב"ה לדון בריותיו בזמן שנקבע לכפרה וסליחה".

כלומר, הקב"ה בחר לדון את עמו דווקא בראש השנה, כדי להתחיל את הדין בימים שבהם שורר חסד אלוקי, כדי שייצאו זכאים בדין. לפי הסברו של הר"ן נמצא כי יש מחלוקת קוטבית מאוד בין רבי יהושע לבין רבי אליעזר.

לפי רבי אליעזר האדם נברא בתשרי וזו הסיבה שביום הזה האדם נדון. לפי שיטת רבי יהושע בימים האלה אין שום סיבה להתעוררות של דין ואדרבה העולם נדון בתשרי כי אלו ימי חסד ורחמים.

שיטת התוספות שבראש השנה שררה מידת הדין בטהרתה

התוספות במסכת ראש השנה דף כ"ז עמ' א' ד"ה "כמאן מצלינן" מקשה על נוסח התפילה שייסד רבי אלעזר הקליר. מחד גיסא בתפילת גשם הנאמרת ביום שמיני עצרת, כתב נוסח שהוא כשיטת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, ואילו

בתפילה הנאמרת בפסח ייסד תפילה התואמת לשיטת רבי יהושע. תשובתו של רבנו תם היא כי "אלו ואלו דברי אלהים חיים". שני הדברים אמת. הכיצד? איך יכול להיות שהעולם נברא בשני זמנים שונים בו זמנית? מבאר תוספות כי בתשרי "עלה במחשבה להיברא ולא נברא בפועל עד ניסן". לכן, ראש השנה הוא "יום הרת עולם" בבחינת היריון שרק החל בראש השנה והסתיים בלידה בחודש ניסן. אך אם כן, למה נבחר ליום דין דווקא המועד שבו הקב"ה רצה לברוא את העולם ולא נבחר המועד שבו ברא את העולם בפועל?

ה"נודע ביהודה" בספרו צל"ח (ציון לנפש חיה, על ראש השנה דף ט"ז עמ' א') מציין את דברי רש"י על הפסוק (בראשית א', א') "בראשית ברא אלוקים" (שם המבטא את מידת הדין) מדוע "לא אמר ברא ה'" (שם הוי"ה המבטא את מידת הרחמים)? משום ש"שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין. ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושיתפה למדת הדין". נמצא כי בתשרי, בעת שעלה במחשבה לברוא את העולם, שררה מידת הדין, ורק אח"כ בעת מעשה היצירה, בחודש ניסן, שיתף הקב"ה ביצירה גם את מידת הרחמים. משום כך, נבחר ראש השנה כיום הדין, שכן זה המועד שבו שררה מידת הדין בטהרתה. נמצא כי לפי הר"ן ימים אלו נבחרו שכן הם מבטאים חסד. לפי התוספות ימים אלו נבחרו כי הם מבטאים דין.

תמיהות על שתי השיטות

שתי שיטות הראשונים מותרים בפנינו תמיהות. לפי שיטת הר"ן שמבאר כי בראש השנה לא קרה כלום, והסיבה שהוא נבחר ליום דין נעוצה בכך שאלו ימי רחמים וחסד, יש להבין, מה פשר אמירת "זיכרונות" בתפילת ראש השנה? את מה זוכרים, הרי ביום הזה לא קרה דבר? מאידך גיסא, לפי שיטת התוספות שאין מחלוקת בין רבי יהושע ורבי אליעזר, שעלה במחשבה לברוא את העולם בתשרי ובראו את העולם בפועל בניסן, מה פשר דברי הגמרא במסכת ראש השנה דף כ"ז עמ' א' כי האמור בתפילת ראש השנה "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון" הוא כשיטת כרבי אליעזר שאמר כי בתשרי נברא העולם. מדוע רק לשיטת רבי אליעזר? הרי רבי יהושע לא חולק על כך?

שני רבדים בחיות האדם: גוף ונפש שמשכנם בלב ובמח

פתח להבנת הדברים מצוי בדברי המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק ל"ז המבהיר כי "יש באדם שני אברים, שהם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב". הלב

הוא "באמצע האדם" וכל החיות הגופנית נובעת ושואבת ממנו. לעומת זאת "הנשמה הנבדלת (המופשטת והרוחנית) היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". כלומר, יש באדם שני רבדים: גוף ונפש, ומקור חיותם מן הלב והמח.

תשרי מבטא ראש וניסן מבטא לב

בהמשך לכך מבאר המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת ראש השנה דף י' עמ' ב' כי מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע האם העולם נברא בניסן או בתשרי היא דבר עמוק מאוד, כי שני החודשים הללו הם עקרי חדשי השנה. תשרי דומה לראש לפי ששם השכל שהוא קדוש לגמרי, וכן החודש הזה שהוא החודש השביעי – הוא קדוש לגמרי, וכמו שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני פרשת יתרו רמז רע"ו) שכל השביעיים חביבים וקדושים הם, כגון השבת והשמיטה. לפיכך נבחר תשרי להיות קודש. לעומת זאת חודש ניסן הוא כנגד הלב ששם מקור החיות, וחודש זה הוא זמן התעוררות העולם לחיים ולבלוב לאחר תרדמת החורף.

העולם הגשמי נוצר בניסן והעולם הרוחני נוצר בתשרי

בהתאם לשיטת התוספות כי דברי שני התנאים, רבי אליעזר ורבי יהושע הם דברי אלוקים חיים, מבאר המהר"ל כי אין מחלוקת מעשית ביניהם, אלא שהם דיברו על שני עולמות שונים. העולם הפיסי נברא בניסן והוא מקבל את חיותו ומתחדש תמיד שוב בחודש ניסן. על כן, רבי יהושע סבר כי ניסן ראוי להיות ראשית העולם כי בו ניטעה בעולם חיותו הגשמית. העולם הרוחני נברא בתשרי. על כן, רבי אליעזר סבר כי תשרי הוא הראשית, שכן זהו המועד שבו העולם "קרוב אל ה' מצד קדושתו ומעלתו". המהר"ל מבאר את שיטת רבי אליעזר כי "ראש השנה דומה לראש לגמרי, לפי ששם הנשמה וכן תשרי הוא ראש לכל השנה ונקרא ראש, אבל הלב דומה לראש חודש ניסן שהוא התחלת החי".

מה חשוב יותר חכמת המח או חכמת הלב

המהר"ל מציין "אחר כך מצאתי כי החכמים האלה רבי אליעזר ורבי יהושע חלקו במדרש היכן נמצאת החכמה. הכוונה היא למדרש משלי פרשה א' בו מצינו כי רבי אליעזר אומר שהחכמה היא בראש, ורבי יהושע אומר שהחכמה היא בלב. "ומפני מה ניתנה חכמה בלב, מפני שכל האיברים תלויים בלב". המדרש ממשיך ומציין כי בעניין זה נחלקו אף דוד המלך ובנו שלמה. דוד סבר שהחכמה היא בראש, ראשית האברים, ולכן פתח את ספר תהילים באות א' ("אשרי האיש").

שלמה סבר שהחכמה היא בלב, המצוי במרכז האדם, ולכן פתח את ספרו באות מ' (משלי) שהיא האות האמצעית. המהר"ל מבאר כי כמחלוקתם ביחס לראש השנה כן חולקים הם ביחס למקור החכמה, איש איש לשיטתו. רבי אליעזר שם את הדגש על המח והנשמה שבראש, ורבי יהושע שם את הדגש על הלב.

בראש השנה נדון הראש

לפי הסברו של המהר"ל מובן כי יש מקום לתפילת זיכרונות, שהרי ביום הזה נברא החלק הרוחני שבאדם, ומובן כי היה צורך לבחור בין שיטת רבי אליעזר לשיטת רבי יהושע באשר לשאלה מתי ועל מה עומדים לדין. האם נדון המח והקדושה המתחדשים בחודש תשרי, או שנדונה החיות הפיסית המתחדשת בניסן. המחלוקת היא מהי מהותו של האדם העומדת לדין.

לפי המהר"ל יש אם כן לומר כי יום הדין נבחר להיות בא' בתשרי, שכן יסוד הדין הוא על הנשמה שבראש, אשר לכל הדעות נבראה בתשרי. אכן, המערכת הפיסית של האדם מושפעת מן הדין, אך זו התוצאה. הדין מתייחס אל ראשו של האדם ולא אל ליבו, ודברי המשנה במסכת ראש השנה לפיהם "כל באי עולם עוברים לפני הקב"ה כבני מרון" – מתייחסים לרוח האדם, שהרי היא מותר האדם. ראש השנה הוא אפוא סוד נעלם, שכן החיות הפיסית הנראית לנו וגלויה לעינינו אינה עיקר האדם ואינה עומדת לדין. מהותו של האדם העומדת לדין **בראש** השנה – טמונה בראשו של האדם, ברוחניותו ובנשמתו!

הנה כי כן, המהר"ל מבאר את מהותו של ראש השנה כיום דין. העולם הפיסי נברא בניסן והוא מקבל את חיותו ומתחדש תמיד שוב בחודש ניסן. על כן, רבי יהושע סבר כי ניסן ראוי להיות ראשית השנה. אבל, העולם הרוחני נברא בתשרי על כן סבר רבי אליעזר כי זה המועד שבו העולם "קרוב אל ה' מצד קדושתו ומעלתו". המחלוקת היא מהי מהותו של האדם העומדת לדין וההכרעה כי הדין יהא בא' בתשרי מלמדת, כי נדונה הנשמה שהיא העיקר. החיות הפיסית נגזרת מרוחניותו ומנשמתו של האדם והיא העומדת לדין, בבחינת "בכסה (במה שמכוסה) ליום חגנו, כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב".

יום הכיפורים

מהותה של תשובה והחובה לשוב מיד

איך פועלת התשובה

אדם מחליט לעבור עבירה. המעשה הנורא נעשה. הוא עובדה מוגמרת ותוצאותיו קשות. לאחר מעשה, מתחרט האדם וניחם על מעשהו. איך שבים בתשובה? הרי את העבר אין לשנות ועובדות שנעשו אינן שבות. חרטה שהאדם חש כעת יכולה להיות עילה להמתקת העונש, שכן יש לו רגשי אשם על מעשה שכבר נעשה. חרטתו היא חלק מעונשו. אבל, איך יכולה תשובה לעקור את המעשה מיסודו כאילו לא נעשה, כפי שכותב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ז' הלכה ד': "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא **כאילו לא חטא מעולם**". הרמב"ם אף הוסיף בהלכה ו': "התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנוא לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד". איך קורה הדבר שמעשה נמחק כלא היה? מה פשר תהליך התשובה?

היטיב להגדיר את הקושי הרב יוסף אלבו בספר "העקרims" מאמר ד' פרק כ"ז "אחר שנעשית העבירה בפועל, מה תועיל התשובה בחרטה ובווידוי? ההורג את הנפש וחזר בתשובה בפיו ובלבבו, האם תשוב נפש הנרצח אליו בווידוי וחרטה? והרי זה דומה למי שסתר בית בפועל וחוזר ובונה אותו באמרי פיו. אם כן היאך אפשר שתספיק תשובה כזו למרק וללבן חטא שנעשה בפועל?"

אי חזרה בתשובה חמורה מן החטא

התשובה אינה זכות יתר אלא חובה.

יש חובה לשוב תיכף ומיד ובמיוחד כששערי תשובה פתוחים ובימים שעליהם נאמר: "קראוהו בהיותו קרוב (ישעיהו נ"ה, ו)". רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ראשון, אות ב') כתב כי: "החוטא אשר יתאחר לשוב מחטאתו – יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא התשובה, והוא עומד במרדו והינו ברעתו, ובידו לצאת מתוך ההפיכה, ולא יגור

מפני האף והחמה, על כן רעתו רבה. ואמרו חז"ל (קהלת רבה ז', ל"ב): משל לכת של לסטים שחבשם המלך בבית האסורים, וחתרו מחתרת, פרצו ויברחו. ונשאר אחד מהם. בא שר בית הסוהר וראה מחתרת חתורה והאיש ההוא עודנו עצור, ויך אותו במטהו. אמר לו: קשה יום! הלא המחתרת חתורה לפניך ואיך לא מהרת המלט על נפשך? כך לעתיד לבא הקב"ה אומר לרשעים: התשובה לפניכם ולא שבתם?! ברם, שהדברים טעונים ביאור, למה היכה השומר את מי שלא נמלט? איזו עבירה יש בכך שאדם לא בורח ומקבל עליו את הדין? הן אדרבה, מי שנתפס בקלקלתו אמור לרצות את עונשו, וניסיון לשבש הליכי משפט או לברוח ממאסר, הוא עבירה נוספת. איך משווים דבר זה עם מי שמתבקש לשוב בתשובה ולתקן את המעשה שעשה?

יש חטא שיש עליו סליחה ויש חטא שלא

בגמרא במסכת יומא דף כ"ב עמ' ב' מצינו כי "שאל באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו".

כלומר, שאל חטא רק חטא אחד, בכך שלא הרג את אגג מלך עמלק, ומחמת חטא בודד ויחיד זה נלקחה ממנו המלוכה. לעומת זאת, דוד חטא פעמיים, הן בכך ששלח את אוריה (בעלה של בת שבע) אל מותו בקרב, והן בכך שספר את עם ישראל במפקד. עם זאת "דוד מלך ישראל חי וקיים" והמלוכה נשארה בידו ובידי זרעו לעולם ועד. מה ההבדל בין שאל לדוד? וכי משוא פנים יש בדבר?

ההכרה המידית בחטא גוררת סליחה

שאלה זו נדונה בדברי הספורנו על במדבר י"ב, ט'. שם מצינו כי מרים ואהרן דיברו על פרישתו של משה מציפורה. ה' הוכיח אותם על כך "ויאמר שמעו נא דברי, אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט, ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה". אחרי דברי התוכחה נאמר "וייחר אף ה' בם וילך".

חרון האף לא קרה לפני התוכחה אלא התעורר במהלכה. על מה חרון האף? מבאר הספורנו כי הדבר ארע מכיוון שלמשמע התוכחה לא התעוררו מיד אהרן ומרים לשוב בתשובה "שלא נכנעו תיכף כמו שעשה דוד באמרו אל נתן 'חטאתי' (שמואל ב' י"ב, י"ג)".

נמצאנו למדים אפוא כי הטעם לכך שהקב"ה מחל לדוד על עוונותיו נעוץ בכך שהכיר בחטאו ותיכף ומיד ושב אל ה' בתשובה שלמה.

מכאן השוני בין דוד לבין שאול, שגם לאחר שהעיר לו שמואל על מעשיו, ניסה להסביר את מעשיו ולהצדיקם ולא הכיר בחטאו מיד. כך ביאר הספורנו על הפסוק (בראשית ד', י"ג) כי קין שב מחטאו רק לאחר שהפצירו בו לעשות כן "כעניין שאול בדבר עמלק באמרו לשמואל 'חטאתי' רק לאחר שהפציר בו שמואל וההערה שהעיר לו לשוב מחטאתו. על כן נענש שאול לאמור 'וימאסך ממלך'". ובכן, למה חייבות החרטה והתשובה להיות מיידיות? מה משנה כמה זמן לקח לאדם לחזור בתשובה? הרי בסופו של דבר גם קין, גם שאול וגם אהרן ומרים הכירו בחטא? כדי להבין סוגיה זו נעמוד על טיבו של מנגנון התשובה שבאדם.

חטא נובע מהרובד הפיסי של האדם

באדם שני רבדים: החלק הגופני והחלק השכלי ושניהם נאבקים על הגדרת מהות האדם.

הרמח"ל בספרו "דרך ה'", חלק א' פרק ג' מציין כי האדם מורכב משני הפכים: מנשמה שכלית וזכה, ומגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם מושך לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. בין שני ההפכים הללו נטושה מלחמה, באופן ש"אם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ואם יניח האדם שינצח בו החומר, ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו".

כלומר, כאשר אדם חוטא, המשמעות היא שהחלק הגופני השתלט על אישיותו ומוריד את נשמתו. הגמרא במסכת סוטה דף ג' עמ' א' אומרת כי "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות". מבאר זאת המהר"ל בספרו "חידושי אגדות": "פירוש, כי אצל השכל לא ימצא חטא. לכך אמרו אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, ואז הוא חוטא, וכן שלמה קרא לרשע 'כסיל' בכל ספר קהלת".

חרטה היא התעוררות ממצב שינה

תשובה מתחילה בחרטה על העבר. עם שוך היצרים שב ומתעורר השכל ומשתלט על האדם, והריהו ניחם על מעשיו ומתחרט עליהם, באומרו "שטות היתה זאת ואבדן דעת".

האדם השב בתשובה מתנער ממעשיו כמו אדם ישן שמתנער ממעשים שנעשו בעת שישן, ובלשון הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג' הלכה ד' כי השופר מעיר את האדם לתשובה בבחינת "עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן".

מנגנון התשובה פועל כי החוטא אינו האדם

מכאן מובן כיצד פועל תהליך התשובה, שכן המעשה נעשה ואין להשיבו אבל מי שעשה אותו הוא לא החלק של הדעת, וממילא כאילו "שוטה" עשה אותו. הרב יוסף אלבו בספר "העקרים" (שם) מבאר "כי מי שנתחרט מעקרו חרטה גמורה וגמר בלבו שהפועל שעשה בראשונה היה בטעות ובלי דעת והשכל, אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שייענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי שיגונה על הפועל שנעשה בטעות ובלי ידיעה. כפי שלא ישוב אדם על מעשה טוב אלא אם כן נעשה ברצון בתחילתו ושאחר שנעשה ירצה בקיומו, כלומר ירצה שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט עליו הפסיד שכרו ולא תחשב לו לצדקה".

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב התשובה פרק א' כותב על כן, שהתשובה נובעת מכך שכאשר אדם מתחרט על מעשהו הריהו משליט את חלקו השכלי על חלקו הפיסי. מהותו של האדם אחרי הליך התשובה שונה ממהותו בעת החטא. האדם החוזר למצב של דעת מגדיר את הגוף כסוס שעליו רוכב, הלוא הוא הראש וכוח המחשבה. בעת החרטה יש לומר כי מי שחטא הוא הסוס ולא הרוכב.

ובלשון המהר"ל: "אילו היה האדם בעל שכל לגמרי וחטא – אין התשובה מועילה לו, כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי' והוא מתחרט על מעשיו, והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים, ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי, אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו, ולכך התורה השכלית קורא לחוטאים שישבו".

כלומר, את המעשה שנעשה אין להשיב. אבל, מי שעשה אותו אינו כאן. עשה אותו שוטה שהתפכח. אין זה אותו האיש במובן החרף ביותר של שינוי שעשוי להתחולל באדם, משינה לפיכחון, מחוסר מודעות ושכרון חושים – לדעת ולשליטה עצמית.

מי שמצדיק את החטא לאחר מעשה סותר את הליך התשובה

בהתאם לכך מטעים המהר"ל כי אם אדם מצדיק את מעשה החטא גם לאחר מעשה, כשהוא לא נתון בסערת יצרים ושטף עשייה, הרי שאין לומר כי חטא מחמת רוח שטות אלא הוא מחזיק בחטאו גם מתוך חשיבה מושכלת. על כן, אי אפשר עוד לומר כי רוח שטות היא שהביאה לחטא, ואין לומר שלא החלק החושב שבאדם הוא שחטא אלא הרובד הנמוך שבו. ובלשון המהר"ל: "אם לא שב בתשובה אחר שידוע שחטא והיה לו לשוב מן חטא, זה מורה שחטא מצד השכל".

כלומר, מי שלא חוזר בתשובה מיד לאחר שמפנים את תשומת ליבו לכך שחטא, ומנסה להצדיק את מעשיו במחשבה קרה, הרי הוא סותר בכך את כל תהליך התשובה המבהיר כי מקור החטא בחלק הפיסי שבאדם שהינו תאב ולא חושב. הוא מבטל את האפשרות לומר כי שונה הוא החוטא מן האדם הניצב בפנינו לאחר החטא.

מי שלא בורח ממצבו – חי אתו בשלום בלי ייסורי נפש

אדם המזדהה עם החטא גם לאחר שהחל הליך של חשיבה, אינו יכול לטעון עוד כי אחר הוא, שהרי גם בחלק המחשבתי שלו הריהו חוטא. בהתאם לכך מובנת החומרה הרבה שנובעת מכך שאדם שב למצבו השכלי, ועל אף זאת אינו שב בתשובה. במקרה זה הופך החטא לשכלי, ולא ניתן יהא לומר כי מי שחטא היה רובד נמוך וגופני של האישיות שאינו מזוהה עמו כאדם חושב. מכאן הצורך הקריטי לשוב בתשובה שלמה מיד עם תחילת פעילותו של החלק החושב. אסיר שאינו בורח, מראה במידה רבה שנוח לו במצבו. הוא משלים עם המציאות שלאחר החטא וחי עמה בשלום, בלי ייסורי נפש, בלי לרצות להתנער ולברוח. על כן מציין הרמב"ן בדרשה לראש השנה: "התשובה חסד גדול על הבריות אבל עונש גדול הוא להם, שבזמן שאדם חוטא לא עבר על רצון בוראו אלא שעה אחת בשעת החטא. וכשהוא עומד במרדו ואינו שב בתשובה נמצא כל ימיו מכעיס את ה' ואינו חושש לעשות רצון בוראו כלל".

לאור זאת, מובן מדוע דוד שחזר בו מיד נסלח לו חטאו ולא ניטלה ממנו המלוכה, אף שחטא בשתי הזדמנויות. לעומת זאת, שאול לקה על חטא בודד, שכן גם כששמאל העיר את תשומת ליבו לחומרת מעשהו, המשיך שאול להצדיק את הדברים.

הנה כי כן, באדם יש מאבק מתמיד בין נפש לגוף. מי שחוטא בדרך כלל הוא הגוף המשתלט על האדם כדי להגשים את יצריו הגשמיים. מעשה שנעשה אין להשיבו אבל כשאדם מתפכח ומשליט את רוחו, דומה הוא למי שמבקש סליחה שכן עשה מעשה בעת שהיה שיכור. אבל, אם הוא מזדהה עם החטא גם לאחר ששב למצבו השכלי לא יוכל עוד לומר כי מי שחטא היה רובד נמוך באישיותו שאינו מזוהה עמו כאדם חושב. מכאן הצורך הקריטי לשוב בתשובה שלמה מיד עם חזרת האדם לחושי.

סוכות

מהותה של דירת עראי

למה חשוב הפרט של ישיבה בסוכות?

בפרשת אמור, בסדרת המועדים, נאמר לגבי סוכות (ויקרא כ"ג, מ"ב-מ"ג): "בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם". פרטים רבים היו בנס יציאת מצרים, ובהם מכת בכורות וקריעת ים סוף. אולם, אין מועד מיוחד לציון כל פרט ופרט, וחג הפסח הוא זכר לכלל המאורעות שאירעו במסגרת הנס הגדול של הגאולה. רק ביחס לאחד מן הפרטים הללו, ולכאורה השולי שבהם, הלוא היא הישיבה בסוכות שאירעה לאחר היציאה, נקבע מועד מיוחד העומד בפני עצמו. למה? מה החשיבות של פרט זה בנס (הישיבה בסוכות), עד שהוא עומד בפני עצמו ומחייב הקדשת חג לזכרו? זאת ועוד, אילו היה פרט זה כה חשוב ומיוחד, מדוע הוא לא נזכר מלכתחילה בשעת מעשה? מדוע רק בדיעבד בעת קביעת חג הסוכות למדים אנו כי ביציאת מצרים הושב ה' את בני ישראל בסוכות?

מהו הנס שאירע בסוכות שבהם ישבו בני ישראל

בגמרא במסכת סוכה דף י"א ע"ב ב' מצינו מחלוקת מהם הסוכות שבהם ישבו בני ישראל בצאתם ממצרים. רבי אליעזר סבור כי היו אלו ענני כבוד, שהרי הכתוב אמר שה' הושיבם בסוכות, וממילא מן ההכרח כי עסקינן בסוכות שנבראו בידי שמיים. אולם "רבי עקיבא אומר: סוכות ממש עשו להם". מבאר רש"י, כי בני ישראל עשו לעצמם סוכות ממש להגן על עצמם "מפני החמה בשעת חנייתם".

שיטת רבי עקיבא מעוררת קשיים חריפים:

א. אם מדובר בסוכות שבני ישראל עשו לעצמם, מה הנס שבדבר?

ב. לכאורה, צודק רבי אליעזר בפירושו, שהרי כתוב בפסוק "בסוכות הושבת" ומשמע כי ה' הוא שהושיב את בני ישראל, ואין זה מעשה עצמי שלהם? במה חלק רבי עקיבא?

ג. בפסוק כתוב: "כי בסוכות הושבת את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" – לפי רבי עקיבא אין המדובר כלל בעניין השייך ליציאה ממצרים, אלא לסוכות שנעשו בשעת החניות. כיצד ניתן אם כן לומר כי הסוכות הם זכר ליציאת מצרים?

ד. הטור, אורח חיים סימן תרכ"ה שאל מדוע נקבע חג הסוכות בתשרי, שעה שיציאת מצרים הייתה בניסן, ובאר: "אע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא ציוונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל, ולא הייתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצוות הבורא. לכן ציווה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולשבת בביתו ואנחנו יוצאים מהבית לשבת בסוכה, בזה יראה לכול שמצוות המלך היא עלינו לעשותה".

ברם, לפי שיטת רבי עקיבא לא מדובר במאורע שאירע בניסן בעת יציאת מצרים, אלא בכל חניה וחניה שאירעה במשך ארבעים שנה, במשך כל חודשי השנה. מהי אפוא שאלת הטור?

הבעיטה של אומות העולם

במסכת עבודה זרה דף ב' עמ' א' מצינו כי לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר תורה, מניחו בחיקו ואומר: "מי שעסק בתורה יבוא וייטול שכרו". אומות העולם באים בטרוניה לקב"ה וטוענים כי

הם מקופחים בהעדר שכר, שכן לא ניתנה להם הזדמנות שווה לעבוד את בוראם. לטענתם הם לא קיימו את התורה רק מכיוון שזו לא ניתנה להם. בתשובה לכך אומר להם הקב"ה "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת? אף על פי כן, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה". הגמרא מבארת כי סוכה היא מצווה קלה, שכן אין בה חסרון כיס. כלומר, זהו "בית" שזול לבנות אותו בהיותו דירת עראי.

הגמרא מציינת כי למשמע דברים אלו "מיד כל אחד הולך ועושה סוכה בראש גגו". מה עושה הקב"ה? "מקדיר עליהם חמה כבתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא". מקשה הגמרא, הרי גם ישראל יוצאים מהסוכה כאשר הם מצטערים בעת ישיבתם בה, שהרי הדין הוא כי "המצטער פטור מן הסוכה"? מה

החידוש אפוא בכך שהגויים יוצאים מהסוכה כאשר יש תנאי שרב? מבארת הגמרא כי בן ישראל אמנם פטור מן המצווה ויוצא מן הסוכה, אבל לא עולה על דעתו לבעוט בה.

סוגיה זו מעוררת מספר תמיהות:

א. סוכה מוגדרת כמצווה קלה, שאין בה חסרון כיס וכל מי שמצטער פטור ממנה. למה? אם כבר עושים זכר ליציאת מצרים, למה לא נצטוונו לבנות בית, או לכל הפחות לקיים את המצווה במסירות נפש, אף כשהיא כרוכה בצער מסוים?

ב. מצד שני, כיצד יכולה מצווה קלה זו להיות נקודת מבחן בין ישראל לאומות? לכאורה זו הדוגמא הכי פחות מובהקת להבחנה שבין ישראל לעמים. אם רצו לבחור במשהו שימחיש את ההבדל בין מי שעושה מצוות מתוך אהבה ורצון, לבין מי שעושה דברים רק מחמת הכרח, היה צורך לבחור במצווה שבה מי שעושה מרצון ממשיך לעשות גם כשקשה לו ואף במסירות נפש. מדוע בחרו אפוא כנקודת מבחן דווקא את מצוות סוכה, שבה גם ישראל שקשה לו לקיים את המצווה, זונח את המצווה ואינו מקיימה?
ג. מכיוון שממילא המצווה אינה נוהגת במקום שבו יש צער, מה יש בבעיטה של אומות העולם עד כדי כך שיש בה כדי להסביר מדוע אומות העולם לא שייכים מלכתחילה בקבלת עול מצוות ולא ניתנה להם התורה?

הסוכה כמקרה מבחן מובהק לאמונה

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על סוגיה זו מבאר, כי הטעם שבחר הקב"ה דווקא במצוות סוכה כמקרה מבחן נובע ממהות הטענה של אומות העולם כי הם ראויים לתורה "שהיא שכלית ובלתי טבעית". התורה מעלה את האדם לקומה רוחנית שבה הוא אינו משועבד לעולם החומרי ולמרחב הנוחות שלו. רבינו יונה על אבות פרק א' משנה ה' מבאר כי "מחשבת התורה לא תכון לנגד עיניו של אדם הפונה לתאוות ליבו, כי הן שתי מחשבות שאין הלב סובלן כאחד".

ובכן, אזור הנוחות המובהק ביותר של האדם הוא ביתו. אדם שהוא חסר בית מאבד את בטחונו העצמי וניטל חלק מקיומו הטבעי. המהר"ל בספרו חידושי אגדות על סנהדרין דף ל"ז עמ' ב' מבאר כי גלות מכפרת על חטאי האדם, שכן יש בה לא רק צער ומחסור אלא שהיא "נחשבת לאדם מעין הסרה מן העולם הזה, כי

כל הדברים יש להם קיום במקום מסוים, כפי שאמרו חז"ל במסכת אבות (ד', ג') 'אין לך דבר שאין לו מקום' והמקום נותן קיום לדבר".
על כן, ניתנה לאומות העולם כמקרה מבחן דווקא מצוות סוכה, שבה האדם יוצא מביתו שהוא המעטפת הטבעית שלו, ועובר לשבת בסוכה שהיא דירת עראי. מי שגר בסוכה לא שם מבטחו בעלוות הסכך, אלא חשוף הוא לכל איתני הטבע וחייב להשליך את יהבו על מה שניצב מעליהם.
סוכה נקראת "צל האמונה" – "צילא דמהימנותא" (זהר חלק ג', דף ק"ג עמ' א'), שכן מי שיוצא מדירת קבע אל דירת העראי מבטא בכך את אמונתו בכך שמעל הכללים של קשר סיבתי בין תוצאה טבעית למאורע טבעי, יש גורם עליון שמנהיג את העולם. היציאה מבית לסוכה היא אפוא מעשה אמוני מובהק של יציאה משכלתנות אל אמונה, ומאזור נוחות גשמי לעולם של רוח.

מה מבטאת הבעיטה

אומות העולם התבקשו להיבחן בנקודת ההבחנה בין עולמה של תורה לעולמם הגשמי. הם יצאו מביתם לסוכה אך בקושי הראשון שבו נתקלו הם שבו לביתם. הם לא עזבו את הסוכה אלא את העולם הגלום בה. לא הייתה זו יציאה גרידא שלהם מהסוכה בעת שרב אלא שהם גם בעטו בסוכה. בעיטה זו מלמדת כי עם אי הנוחות שנוצרה הם לא יצאו רק מהסוכה אלא מאסו בכל מה שהיא משקפת. הבעיטה ביטאה את ההתרחקות הבוטה ואי השייכות בין עולם המצוות והרוח, לעולמם שלהם, השואף לנוחות ולאזורי נוחות.

הסוכה כמהותה של יציאת מצרים

בהתאם לכך מבאר המהר"ל את הקשר בין יציאת מצרים לבין ישיבה בסוכה. אין זה פרט נוחות מסוים, אלא עניין שבו גנוזה מהות הגאולה בעצמה. "כאשר הוציאתם ממצרים, ההוצאה היה שלא בטבע ומנהג של עולם. על כן אומר הכתוב 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאתי אותם ממצרים' – כי לא היה מן הראוי שישבו בבית שהוא מדור טבעי, אלא ישבו בסוכות שהיא יציאה מדירת הטבע". כלומר, מהותה של יציאת מצרים הייתה ניתוק של עם ישראל מהחומריות שבה היו שקועים במצרים והעלאתם לפסגות של רוח ואמונה. הביטוי ליציאה ממצב של כפיפות לחוקי הטבע ומנהגו של עולם, התבטא על כן בסוכות הארעיות שבהם ישבו. בני ישראל בצאתם ממצרים העדיפו את הארעי והניסי על "הבטוח",

הטבעי והגשמי. ממילא, "כמו שהיה בזמן ההוא, בזמן יציאת מצרים, שבו היו תחת רשותו של הקב"ה ובצלו, כך מצווים בני ישראל לדורות – לעשות סוכות". נמצא, כי אין מחלוקת מהותית בין רבי אליעזר לבין רבי עקיבא בדבר מהותה של המצווה, שכן בין אם ישבו תחת ענני כבוד ובין אם ישבו בסוכות ממש, לכל הדעות, הם היו יושבים בצל האמונה, מנותקים מהוויה גשמית וטבעית וחוסים תחת הגנה ושמירה ניסית של ה'.

סוכת דוד הנופלת

הסוכה מבטאת את העולם הרוחני והאמוני של בני ישראל. יתירה מכך, הסוכה מבטאת את הייעוד של בני ישראל בעולמם. הנביא עמוס (ט', י"א) אומר "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת". כלומר, מלכות בית דוד נמשלה לסוכה, וסוכה זו היא שתקום לעתיד לבוא. מה פשר הדבר? מבאר המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק ל"ה, כי מלכות מבטאת יציבות וחוזק, ולכן מגדירים אותה כ"בית מלוכה". אבל, מלכות בית דוד אינה מבטאת שליטה של אדם באדם, אלא דווקא שלטון של הקב"ה באדם כשהרוח שולטת בחומר. "לפיכך קרא הנביא למלכות בית דוד 'סוכה', לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלוהי, לא כמו שאר מלכות שהוא חולין".

הסוכה מבטאת את יציאת האדם מאזור הנוחות שלו ומאמונתו בהגנה טבעית, שבה הוא חוסה מאחורי עץ ואבן, אל עבר עולם הרוח. הסוכה מבטאת אמונה כי חלף כללים של סיבה ותוצאה טבעית, מתנהל העולם לפי כללים של שכר ועונש רוחניים, וזו מהותה של הנהגת בית דוד את ישראל, ע"י רוח אפנו משיח ה'. בכך מתבאר אפוא מדוע נקראת מלכות דוד בתואר "סוכה".

חוסן רוחני ונצחיות

המהר"ל מוסיף ממד נוסף של עומק לדברים בבארו את המילה "הנופלת". לדבריו, "הבית כאשר הוא נופל – מתבטל. אם חוזר לבנות, הרי שהוא בונה בית חדש, ולא נקרא שהקים את הבית שנפל, שהרי הבית שנפל נחרב והתבטל. הוא בונה על כן בית חדש מתחלה. אבל הסוכה, שאינה בנין גמור וקבוע, חוזרת למעמדה הראשון בקלות, ולכן אם נפלה שייך בה הקמה, והיא חוזרת לעניינה הראשון". כלומר, דבר שכל קיומו נעוץ בחוסנו הגשמי, מאבד את כל מהותו כשהחוסן אבד והגוף נחרב. אבל, מה שמבטא תוכן ולא תנאים סביבתיים, לא אבד וכלה כאשר

מקפלים אותו. הוא יכול להזדקף שוב בכל עת ולהמשיך את הרצף ההווייתי שלו. מלכות בית דוד נקראת "סוכת דוד הנופלת", שכן "אף בשעת נפילתה יש עליה שם סוכה". המילה "הנופלת" אינה תואר גנאי. אדרבה, היא אות לחוסן רוחני ולנצחיות.

הנה כי כן, סוכה משקפת את המהות של יציאת מצרים, כניתוק מהחומריות והעלאתם לפסגות של אמונה. בצאתם ממצרים הם העדיפו את הארעי על הבטוח. על כן, מצווים בני ישראל לדורות לעשות סוכות ולצאת מאזור הנוחות המובהק ביותר של האדם הלא הוא ביתו, ולעבור לדירת עראי שבה האדם חשוף לאיתני הטבע וחוסה רק בצל ה' הניצב מעליו.

חנוכה

הממד השמיני

מאי חנוכה? הדלקת נרות

במסכת שבת דף כ"א עמ' ב': מהו חנוכה? שנו חכמים: בכ"ה בכסלו ימי החנוכה שמונה הם... כשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל. וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחו אותם, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשו אותם ימים טובים בהלל והודאה". מסוגיה זו עולה אפוא כי מהותו של חנוכה הוא הדלקת נרות לזכר הנס של פך השמן.

עיקר הנס הניצחון במלחמה ואילו נס פך השמן טפל

בברכת "על הניסים" אומרים אנו "מסרת גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים, וזדים ביד עוסקי תורתך, ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה". נס פך השמן לא נזכר כלל אלא מבואר שהנס בחנוכה הוא בניצחון המלחמה על היוונים. בשולי הברכה נאמר "ואחר כך, באו בניך לדביר ביתך ופנו את היכלך וטהרו את-מקדשך והדליקו נרות בחצרות קודשך וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול".

משמע כי הדלקת הנרות בבית המקדש היא עניין טפל שאירע אחרי הניצחון, שהוא עיקרו של הנס. מדוע אם כן מציינת הגמרא כי התשובה לשאלה מהו חנוכה הוא נס פך השמן? הן לכאורה, נס פך השמן הוא מאורע טפל ואגבי למלחמה שהייתה ליהודים ביוונים. הכיצד נטלו דווקא מאורע זה והפכו אותו לעיקרו של יום?

מהות המלחמה ביוונים - עבודת הכהנים במנורה

הרמח"ל בספרו "דרך ה'" חלק ד' פרק ח' מציין "עניין חנוכה הוא להאיר את האור שהאיר בימים ההם, בהתגברות הכהנים על הרשעים בני יון, שהיו מתכוונים

להסיר ישראל מעבודת ה', והתחזקו הכהנים ועל ידם שבו לתורה ולעבודת בית המקדש. ובפרט עניין המנורה לפי תיקוניה, שהיו קטרוגים נגד עניינה והחזירום הכהנים על בוריים".

מכאן עולה כי מהות המלחמה של יוון בישראל נסובה סביב המנורה. היוונים טימאו את כל השמנים כיוון שזו הייתה תכלית המאבק שלהם ביהודים, וממילא נס פך השמן, שבו הדליקו מחדש את המנורה אינו מאורע שקרה בשולי המלחמה ובסופה, אלא זהו שיאו של תהליך המלחמה ופסגת הניצחון. תכלית המלחמה של יוון בישראל הייתה "וטמאו כל השמנים". ממילא כאשר שואלים "מהו חנוכה" התשובה אינה הניצחון בקרב, אלא נס פך השמן.

ברם, מה פשר הדבר? מדוע התבטאה תכלית המלחמה של יוון בישראל ב"טמאו כל השמנים"?

מה יש בשמן שדולק כדי לחולל מלחמה בין יוון לישראל?
המהר"ל באר עניין זה כדלהלן:

שמן מסמל חכמה

בגמרא במסכת מנחות דף פ"ה עמ' ב' מצינו: "וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה" (שמואל ב', י"ד, ב'). שואלת הגמרא מדוע שלח יואב לחפש אישה חכמה דווקא בעיר תקוע? "אמר רבי יוחנן: מתוך שרגילים בשמן זית, חכמה מצויה בהן". במסכת הוריות דף י"ג עמ' ב' אף מצינו כי אחד מן הדברים המשיבים את הלימוד (שנשכח) הוא "הרגיל בשמן זית".

המנורה בבית המקדש מסמלת את חכמת התורה

במסכת ברכות דף נ"ז עמ' א' מצינו כי "הרואה שמן זית בחלום - יצפה למאור תורה, שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך (שמות כ"ז, כ)".

הארון בבית המקדש הכיל את לוחות הברית שהם התורה שבכתב שניתנה ממעל ע"י הקב"ה.

אולם, המנורה הכילה שמן המסמל את חכמת האדם, הלומד את התורה ומחדש בתורה שבעל פה.

נמצא כי המנורה בבית המקדש מסמלת את חכמת התורה.

יוון משולה לחושך

במדרש רבה (בראשית פרשה ב' סימן ד') דרשו חז"ל את מילות הפסוק (בראשית פרק א, ב') "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, ורוח אלהים מרחפת על פני

המים", כנגד ארבעת המלכויות ששעבדו את עם ישראל בגלותם. חז"ל דרשו "וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל". נמצא כי בעוד שהמנורה מסמלת את חכמת ישראל, הרי שחכמת יוון נמשלה לחושך.

ארבעת המלכויות מכוונות כנגד ארבעת כוחות האדם

המהר"ל מבאר בספרו "נר מצוה" כי ארבע המלכויות ששעבדו את ישראל הם כמו ארבע הכוחות שבאדם. האחד, הוא כוח גופני. השני, כוח נפשי. השלישי הוא שכלי. והכוח הרביעי הוא הפועל היוצא הנובע משילוב שלוש הכוחות ויוצר את מכלול האדם.

יוון היא הכוח השלישי – השכל

"מלכות יוון הוא כנגד חלק השלישי שבאדם, שהוא השכל, שכן כל ענין המלכות של יוון שהיו מבקשים להחכים". ואכן, בתרבות יוון יש אוצרות רוח: מתמטיקה, אומנות, שירה ופילוסופיה. ליוון היו שבע חכמות (מתמטיקה, הנדסה, מוזיקה, אסטרונומיה, טבע, תיאולוגיה, פילוסופיה) וכפי שמצינו ברבנו בחיי על אבות, סוף פרק ג': "חכמת ההיגיון, חכמת המספר, חכמת המידות, חכמת הטבע, חכמת התכונה, חכמת הניגון, חכמת האלוהות (תיאולוגיה)".

חכמת יוון לחמה בחכמת התורה

המהר"ל מבאר כי דווקא מכיוון שעיקר כוחם של היוונים היה במישור השכלי "היו נותנים דעתם על התורה לבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה בישראל חכמה זו, שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם".

היוונים ביקשו לבטל תורה מישראל ולא יכלו ללמדה בעצמם

המהר"ל מבאר כי חכמת התורה, שהיא החכמה הנעלה על שאר החכמות "לא שייך אל האומות. וכך אמרו במדרש (איכה רבה ב', י"ג) 'מלכה ושריה בגוים אין תורה' (איכה ב', ט') – אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים – תאמין. אם יאמרו יש תורה בגוים – אל תאמין. משום כך, מלכות יוון לא היו מתנגדים לישראל כי אם לתורתם". מדוע לא יכלו היוונים ללמוד תורה? מה המחסום לכך שאנשים כה משכילים לא ילמדו תורה? דבר זה מתבאר עת שמביטים על ההבחנה בין שאר החכמות לבין חכמת התורה.

נקודת השוני בין תורת ישראל לבין שאר החכמות

הרמב"ן (ויקרא ט"ז, ח') גינה נמרצות את "המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היווני (אריסטו) אשר הכחיש כל דבר זולת המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו – איננו אמת". היוונים סברו כי אין שום דבר מעבר למה שאדם תופס בחושיו, או בכוח הבנה הנובעת מן המרחב החווייתי שלו. אין ממד רוחני מופשט שבו האדם מאמין במה שמעבר לכלי השגתו הפיסיים, ואין בידי האדם להתחבר למערכת של חכמה עליונה, כי אין חכמה שמעבר לשכל האנושי. לעומת זאת, בחכמת התורה יש ממד שמעבר להיגיון האנושי ומעבר למוחש בכלי ההוויה האנושיים. בגמרא במסכת בבא בתרא דף י"ב עמ' א' מצינו כי "חכם עדיף מנביא" ומבאר הרמב"ן "אף על פי שנטלה נבואת הנביאים שהיא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא **יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם**". חכמת התורה היא אפוא סוג של נבואה, אלא שנבואה באה ממרום ואילו חכמת התורה היא סוג של רוח הקודש שהאדם חוצב מקרבו כאשר הוא נהיה מופשט.

חכמת התורה היא חכמה אלוקית שהאדם מצליח להתחבר אליה. על כן, אין האדם יכול להגיע אליה אם הוא נשאר מחובר לכבלי החומר שלו ושרוי במעמקי ההוויה הפיסית שלו. כך מצינו במדרש תנחומא פרשת נח ג': "לא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם, תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה... וכך דרכה של תורה: פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל". מגיעים הדברים לכך שבמסכת שבת דף קמ"ז עמ' ב' מצינו כי רבי אלעזר בן ערך התעדן במי מעיינות וכתוצאה מכך שכח את כל תלמודו. בחכמת האומות אין כל סתירה בין הממד השכלי לבין הממד הפיסי. רק בחכמת התורה, שהיא התחברות למערכת של חכמה עליונה קדושה ומופשטת, יש סתירה בין עידון הגוף והתרכזות בעונג ובהווייה הפיסית, לבין האפשרות להשיג השגות רוחניות נעלות.

ההבדל בין זית לבין שמן

במסכת ברכות דף ס"ג עמ' ב' מצינו: "הסכת ושמע ישראל (דברים כ"ז, ט) – כתתו עצמכם על דברי תורה, כפי שאמר ריש לקיש מנין שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר "זאת התורה אדם כי ימות באהל (במדבר י"ט,

י"ד). כלומר, אדם למד תורה ומתחבר להווייה האלוקית לאחר שהוא כותש ושוחק את ההווייה הפיסית שלו.

בדומה לכך, שמן הוא דבר המופק לאחר כתישת בשרו של הזית. המילה לכתות מצויה בתורה לגבי השמן שבו הדליקו את המנורה בבית המקדש, שנאמר "כתית למאור" (שמות כ"ז, כ). ואכן, ראינו לעיל כי שמן מסמל את חכמת התורה ושמן בוקע מן הזית רק לאחר כתישה של בשר הזית שהוא המעטפת הפיסית של השמן. כך מצינו במסכת הוריות דף י"ג עמ' ב' כי אכילת זיתים היא מן הדברים הגורמים לשכוח את התורה ואילו שמן זית הוא מהדברים המשיבים את הלימוד ו"כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה".

המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" שם מבאר: "שמן זית מיוחד לחכמה ושכל, מפני שממנו האור אשר השכל דומה לו, והזית אשר הוא נושא את השמן מוכן לשכחה, כי הנושא אשר השכל עומד בו הוא חומרי, והוא משכח השכל כאשר הוא מוטבע בו. וכאשר אוכל השמן שהוא בפני עצמו והוא נבדל מן הזית הוא יפה לחכמה, כי הוא אור לגמרי".

מלחמת יוון בישראל מתבטאת בטומאת השמנים

מלחמת יוון בישראל הייתה אפוא מלחמה בין שני סוגים של חכמה: חכמת יוון שיש בה עירוב פיסית בין מוח לגוף (מה שנקרא תורה הוליסטית), לבין חכמת התורה שיש בה התחברות עם הווייה אלוקית הדורשת התנתקות מן ההווייה הפיסית וכתישה של הממד הגשמי שבאדם. מלחמה זו מתבטאת בהבחנה בין שמן המעורב בבשר הזית ובמעטפת הפיסית שסביבו, לבין "שמן זית זך כתית למאור". היוונים חתרו על כן לטמא את כל השמנים ולעקור תורה מישראל. אולם, ה' עשה נס ונשאר פך אחד קטן, חתום בחותמו של הכהן הגדול שהוא קודש קודשים ומנותק מן ההווייה הפיסית. מפך זה הוצת שוב האור במנורת הזהב בבית המקדש. זהו אפוא שיאה של מלחמת ישראל ביוון, וזו התשובה הנכונה לשאלה: מהו חנוכה.

שמן ושמונה ימים

המהר"ל בספרו "נר מצוה" מבאר כי כשם שהשמן מבטא את מהות המאבק של ישראל ביוון, כך גם משך ימי החנוכה מסמל את אותו רעיון עצמו. שבע מסמל את ההווייה הפיסית שנוצרה בשבעת ימי הבריאה.

שמונה מסמל את המערכת האלוקית – שמעבר לטבע. בעם ישראל יש ממד של התחברות למציאות האלוקית שמעבר לטבע (קדושה). זו מהותה של ברית המילה, שנעשית משום כך – ביום השמיני. מעתה מובן כי נס החנוכה, שבו חזרו ישראל לחכמת התורה, שיש בה את ממד ההתחברות אל החכמה האלוקית – ארך שמונה ימים. שמונה מבטא ממד שמעבר לטבע. בדומה לכך שמן (כמו שמונה) צף ומתנשא מעל פני החומר ומבטא אף הוא ממד זה. המהר"ל מציין כי "לכך הדליקו ממנו שמונה ימים, כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר שבע, כי בשבעה ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה. ולכך ברית המילה שהיא סותרת את הטבע, שהרי לפי הטבע האדם נולד ערל, זה מפני שהטבע נותן שיהיה ערל, והמילה היא מעל לטבע, ולכך המילה נעשית ביום השמיני. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה ניתנה גם כן אחר השבעה, שהרי נאמר (דברים ט"ז, ט) 'שבעה שבועות תספור לך', ואחר ז' שבועות, ביום החמישים, ניתנה התורה. ונשאר פך אחד קטן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, המשמש בשמונה בגדים (יומא דף ע"א, ב'), וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו את המדרגה השמינית (של התעלות מעל הטבע). וכאשר טמאו היונים את ההיכל, וטהרו אותו מן הטומאה, וחזרה הקדושה מן מדרגה שהיא שמינית, ולכך נעשה הנס – שמונה ימים".

הנה כי כן, נס פך השמן הוא שיאה של המלחמה ביוונים ומבטאת את מהות הניצחון בין חכמת יוון שהאמינה בחכמה המשלבת גוף ונפש, לבין תורה שמשמעה דבקות בדבר אלוקים שהוא רוחניות נשגבה הדורשת כתיתת התאוות הגופניות. השמן נובע מזית שנכתש, לכן הוא מבטא את תורת ה'. שמירת השמן בטהרה היא המהות של יהודי הלמד תורה בקדושה ובטהרה. היוונים ניסו לטמא את כל השמנים, אך נותר פך קטן אחד בקדושה, חתום בחותמו של הכהן הגדול שמבטא את ממד החכמה התורנית, שבה יש התחברות אל מה שמעבר להוויה הפיסית ולשכל האנושי, אל הקדושה העליונה. הוויה זו מתעלה אל מעבר לממדי הטבע המוגבלים לשבעת ימי יצירה ומגיעה אל הממד השמיני.

פורים

נס נסתר גבוה מנס גלוי

נס פורים אינו בטל לעולם על אף היותו נסתר

במדרש משלי (פרשה ט', ב') מצינו שכל המועדים עתידים להתבטל לעתיד לבוא, מלבד ימי הפורים שאינם בטלים לעולם, שנאמר "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים" (אסתר ט', כ"ח).

מה מיוחד בפורים יותר מאשר בשאר המועדים? האם נס פורים חשוב יותר מיציאת מצרים וקריעת ים סוף?

המהר"ל מוסיף ומקשה בספרו "אור חדש" כי הנס בפורים נעשה בדרך נסתרת, כלומר בתוך סדר התרחשות טבעי, רגיל והגיוני של מאורעות. ובכן, "אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה?" מפני כך יש שאמרו, שההסתר שבו נעשה הנס בפורים מורה על כך שהנס אינו גדול בהשוואה לשאר הניסים, כגון נס חנוכה שנעשה בו נס גלוי מחוץ לדרך הטבע. אולם, המהר"ל נוקט כי "יש לך לדעת, כי הפך זה הוא הנכון. מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא מחמת גודל הנס, שהוא גדול ביותר עד שבא ממקום עליון הנסתר". כלומר, הנס הנסתר גדול ומרומם יותר מנס נגלה. נס פורים נעשה כנס נסתר – מכיוון ששורש הנס גבוה יותר וטמון בגנזי נסתרות עליונים. מה פשר הדברים? הרי הסברה נותנת לכאורה שנס גלוי חשוב מנס נסתר, שהרי נס גלוי משדד מערכות ואילו נס נסתר משתלב בהנהגה השגרתית והרגילה של עולם כמנהגו.

הניסים הגלויים מלמדים שאין טבע והכול נס

דברי המהר"ל מעוררים קושי רעיוני, לנוכח המושכלות המקובלות, לפיהן הניסים הגלויים מלמדים שאין טבע וכל הנעשה בעולמנו הוא בגדר של נס נסתר. כלומר, מכך שהקב"ה בוקע את הים למדים אנו כי גם כשהים נוהג כמנהגו אין הדבר נעשה מאליו. כך מבאר הרמב"ן בסוף פרשת "בא" (שמות י"ג, ט"ז) "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין

לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון".

מכאן עולה כי את האמונה בבורא שמנהיג את עולמו שואבים אנו מן הנס הגלוי שהוא המלמד על השגחת ה' גם בדברים שהם בבחינת מנהגו של עולם. נמצא כי הנס הגלוי חשוב מאוד מכיוון שממנו למד האדם להאמין. אם כן, מדוע ולמה אומר המהר"ל שנס גבוה ונשגב אינו נעשה במערכת ההנהגה של ניסים גלויים ומסתתר בשפירי חביון של הנהגה רגילה ושגרתית?

איך מפרסם את הנס שיכור שאינו מודע לנס

נס נסתר צריך לכאורה התבוננות מעמיקה ושימת לב יתירה כדי שאדם יכיר בניסו. על כן, הקושי מתעצם, שכן בפורים לא רק שהנס חבוי ברצף מאורעות שנראה טבעי, אלא שגם מי שאמור לפרסם את הנס שרוי במצב של כהות חושים ואבדן דעת.

בגמרא (מגילה דף ז' עמ' ב') נאמר: "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". האם אדם שיכור שאינו מבחין בין ברוך מרדכי לארור המן יכול להגיע לדרגת הפשטה שבה הוא רואה ברצף האירועים שבמגילה נס? ובכלל, כיצד יעשה פרסום הנס אדם השרוי במצב של שכרות עד שאינו מודע לתוכן הנס? כיצד ייתכן כי אדם יציין מאורע כה חשוב ע"י מעשה של שכרות, שהינו מידה מגונה, ובמיוחד כאשר הוא מביא לידי כך שאדם אינו עובד את ה' בשמחה אלא דווקא מאבד את שכלו ואינו מודע לנס שנעשה עמו? כדי להבין עניין זה, נעמוד על מהותו של הנס שנעשה בפורים.

הקדמת רפואה למכה וטעמה

המלכת אסתר תחת ושתי התרחשה לפני גדולתו של המן ולפני הגזירה הקשה שבאה בעקבות כך. במגילה (פרק ג' פסוק א') נאמר "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשוורוש את המן" בגמרא (מגילה דף י"ג עמ' ב') דרשו חז"ל 'אחר' – היינו "אחרי שברא הקב"ה רפואה למכה, כי אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה בתחילה. אבל, לאומות העולם אינו כך, אלא מכה אותם ואח"כ בורא רפואה להם". נשאלת השאלה: מה משנה הסדר של הדברים ומה לי אם המכה נבראת לפני הרפואה או אחריה?

המהר"ל מבאר כי כשהרפואה קדמה למכה נמצא כי המכה לא הייתה מסוכנת מלכתחילה ונועדה מראש להשתלב בתהליך דו שלבי, שבו היא מופיעה בשלב הראשון ונרפאת בשלב השני. לכן, כאשר נגלית התמונה בכללותה ומתברר שהרפואה נבראה עוד קודם למכה, מובן כי לא הייתה כאן גזירה רעה מלכתחילה אלא מחזה תעתועים, שנועד מראש להוביל לישועה בתסריט, שסופו הטוב ברור וכתוב מראש.

נדגים זאת באמצעות דין המצוי בגמרא במסכת חולין דף מ"ג עמ' א' שם מצינו כי אם ניקב אבר של בהמה ולאחר מכן העלה ארוכה – אין הדבר מועיל להוציא אותו מכלל טריפה, שכן הנקב נותר פעור, אף אם נמצאת מעליו סתימה עבה, שכן זו לעולם סתימה ארעית. לעומת זאת, אם נוצר נקב בריאה באופן שהדופן סותמת אותה, כשרה, שכן זו סתימה קבועה שנוצרה מלכתחילה, המשמעות היא שלמעשה אין בפנינו נקב ולא היה מלכתחילה נקב והבהמה לא הייתה מסוכנת מעולם.

גדלותו של נס נסתר

נס נסתר משמעו כי הדברים נעשים בהנהגה המוכתבת מראש, שנחזית כטבעית, שכן ה"מחזאי" הקדים רפואה למכה, כך שהמכה עצמה לא הייתה מסוכנת ולו לרגע אחד. בהנהגה שכזו יש מהלך מוכתב מראש של "ונהפוך הוא", כשמתברר למפרע כי מהמכה עצמה התקין ה' את הרטייה ומסתבר כי מה שנחזה כרע לא היה רע מעולם ואינו אלא טוב. מהלך שכזה נשגב יותר מסיפור מאורעות שבו יש מערכת טבעית הכוללת שלב של סכנה כאשר הבורא נאלץ לאחר מכן לשדד מערכות כדי להציל את בניו. ממילא ברור מדוע נס נסתר נשגב יותר מאשר נס גלוי.

הסוף הטוב ידוע מראש

בהתאם לרעיון זה ניתן להבין את השוני שיש בין ההלכה הנוהגת לגבי קריאת שמע, לבין ההלכה הנוהגת לגבי קריאת מגילה. ביחס לקריאת שמע פוסק הרמב"ם בהלכות קריאת שמע פרק ב' הלכה י"א כי אם הקדים הקורא פרשה לפרשה – יצא. לעומת זאת, ביחס לקריאת מגילה מבואר במשנה במסכת מגילה דף י"ז עמ' א' "הקורא את המגילה למפרע – לא יצא". זאת מכיוון, שביחס לנס פורים, סדר הדברים הוא קריטי. הגדולה של הנס נעוצה בכך שהרפואה קדמה למכה כך שלא היה סיכון מלכתחילה והכול היה בבחינת טוב מוכתב וידוע מראש.

עבודת הפורים – לגלות את הסוד הנסתר

מצוות היום בפורים היא על כן, לגלות את הסוד החבוי במגילה, שבה רואים במבט לאחור את הישועה שקדמה לצרה וצמחה מתוכה, כך שמה שאנשים ראו בתוך כדי התהליך כדבר רע לא היה אלא טוב ידוע ומוכתב מראש. סוד זה נגלה לאדם כאשר הוא מבין שיש פנימיות שאינה גלויה על פניה, כפי שבאישיותו שלו, יש פנימיות שאינה גלויה. מכאן הצורך לשתות לשכרה "עד דלא ידע" – כך שהדעת לא תסתיר את הפנים ויהיה תוכו כבדו, גלוי וניכר. בגמרא במסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב' מצינו כי המילה "יין" שוות ערך בגימטריה למילה "סוד" (70) כיוון שמשנכנס יין יצא סוד. מבאר המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" וכן בספרו "גבורות ה'" פרק ס' כי "היין הוא משקה נסתר החבוי בפנימיות הענב, וכאשר נכנס היין באדם, הוא מוציא את הסוד החבוי בו".

האר"י כותב (כמובא ב"פרי עץ חיים" – שער ר"ח חנוכה ופורים – פרק ה'): "מגילה פירושו לשון גלוי". כלומר, שם התואר "מגילה" אינו מבטא רק גלילה של קלף אלא נובע מהשורש "גילוי" של דבר נסתר וחבוי. מובן שדבריו הם מכבשונו של עולם, אולם ניתן ללמוד מהם שמגילה משמעה גילוי דבר נסתר.

לעולם הבא יתגלה שהכול היה תמיד לטובה

בגמרא במסכת פסחים דף נ' עמ' א' מצינו שאלה על הפסוק (זכריה י"ד, ט'): "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", וכי עד ליום ההוא, לעתיד לבוא, אין ה' אחד? מבארת הגמרא "לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה – על שמועות טובות אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ועל שמועות רעות אומר 'ברוך דיין האמת'. אבל לעולם הבא: כולו הטוב והמטיב.

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק מ"ב מבאר, כי מה שכתב "והיה... ביום ההוא יהיה ה' אחד וגו'", אין זה חס ושלום מצד הקב"ה עצמו, כי ה' הוא אחד לעולם, ה' מלך, ה' מלך וה' ימלוך לעולם ועד. אבל השינוי שיחול הוא מצד זווית הראייה שלנו, שרק לעתיד לבוא נבין כי אין הנהגה של חסד והנהגה של דין, אלא גם מה שנראה כעונש וכדין, נובע למעשה מחסד של ה' עם ברואיו.

כך ביאר ה"נודע ביהודה" בספרו צל"ח (ציון לנפש חיה) על הגמרא האמורה: "נאמר: 'אודך ה' כי אנפת בי (ישעיהו י"ב, א)'. הכיצד מודה האדם על עונש? אלא, לפי ש'מפי עליון לא תצא הרעות (איכה ג', ל"ח) ואין דבר רע בא מהקב"ה והכל הוא לטובה. אפילו הפורענויות שבאות על האדם אינם רעה אלא טובה, ותכליתם לזכך את האדם. אלא שהאדם בעולם הזה אינו מבין את הדבר לאשורו ונדמה

בעינינו כאילו זו רעה, כמו חולה שעושים לו תחבושת ויש לו ייסורים והחולה השוטה צועק להסיר התחבושת, אבל החכם סובל בשמחה. כמו כן הם יסורי הרשעים שהם תחבושת. ולעתיד לבוא, 'ביום ההוא', נאמר 'אודך ה' כי אנפת בי', וניתן הודאה בדיעבד על שכעס עלינו הקב"ה לפי שעה כדי להיטיב לנו באחריתנו. משום כך אמרו חז"ל כי בעולם הזה אומר על בשורות רעות 'ברוך דיין האמת', שסובר שזהו מצד מדת הדין. אבל לעולם הבא אומר על בשורות טובות ורעות כאחד ברכת 'הטוב והמטיב', מכיוון שיבין למפרע שהכול היה לטובה".

נס פורים ניצוץ השואב מן ההנהגה שלעתיד לבוא

בהתאם לכך מובן לחלוטין כי כל המועדים יתבטלו לעתיד לבוא, שהרי עסקינן בזכר ליציאת מצרים שהיא בבחינת נס גלוי, של שידוד מערכות הטבע, ולעתיד לבוא נראה בדיעבד כי מעולם לא שררה מידת דין ושום דבר לא היה רע, אלא היה בבחינת חסד וטוב מלכתחילה. לעומת זאת, נס המגילה נעשה מלכתחילה במהלך זה שבו נראה למעיין כבר כעת, בעולם הזה ולא רק לעתיד לבוא, כי הכול היה בבחינת הטוב והמטיב ולא היה ולו רגע אחד של דיין האמת. ממילא ברור כי מדובר בנס נשגב גם במונחי ההנהגה שתשרור לעתיד לבוא, ומובן מדוע נס זה לא יתבטל אף לעתיד לבוא.

הנה כי כן, נס נסתר נשגב יותר מאשר נס גלוי, שכן כאשר יש מהלך של "ונהפוך הוא" מסתבר כי מה שנחזה כרע היה מלכתחילה טוב, הרפואה קדמה למכה וממילא המכה לא הייתה מסוכנת מלכתחילה. מהלך שכזה נשגב יותר ממערכת הכוללת שלב של סכנה ושלב אחר שבו הבורא נאלץ לאחר מכן לשדד מערכות טבע כדי להציל את בניו. לכן נס נסתר גדול מנס גלוי. אכן, לעתיד לבוא כל המועדים בטלים, כשנראה בדיעבד כי מעולם לא שררה מידת דין והכול היה בבחינת חסד. אך פורים לא יתבטל לעולם, שהרי הוא נס גם לפי המערכת השוררת בעולם הזה, והתברר כי מעולם לא היה רע והכול היה לטובה.

פסח

גודל הנס ביציאת מצרים אינו בשידוד הטבע

יציאת מצרים כיסוד האמונה

פסח סובב סביב הנס הגדול של יציאת מצרים, שכל המרבה לספר בו הרי זה משובח.

מצוות רבות ניתנו בתורה כ"זכר ליציאת מצרים". כך למשל התפילין נקראו "טוטפות" ומבאר רש"י (שמות י"ג, ט"ז) שמילה זו באה מלשון "הטפה" – "דיבור", "שהרואה אותם קשורים בין העיניים יזכור הנס (של יציאת מצרים) וידבר בו". המהר"ל בספרו "גבורות השם" פרק ג' מציין כי "הקב"ה בחר בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. ענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים כיסוד היסודות ושורש הכול. ומצוות הרבה באו בשביל היציאה, שעל ידם יהיה לעינינו יסוד זה בל ימוט, כמו: מצוות סוכה שאמרה התורה (ויקרא כ"ג, מ"ג) 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם ממצרים'. אף השבת נאמר בה (דברים ה', ט"ז) 'וזכרת כי עבד היית במצרים' וחג הפסח הוא בוודאי זכר ליציאת מצרים, וכן כל הימים הטובים אנו מקדשים ואומרים בהם 'זכר ליציאת מצרים'. נוסף על זה שאנו חייבים לזכור יציאת מצרים בכל יום בקריאת שמע, שכל זה מורה כי יציאת מצרים בעצמה, מלבד הנסים שנעשו בה, היא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל".

מה מיוחד בנס יציאת מצרים?

המהר"ל שואל על כך שאלה שמערערת את מוסכמות היסוד ומחייבת חשיבה: מה המיוחד בנס יציאת מצרים? האם העמדת שמש בגבעון היא נס פחות ערך מיציאת מצרים? הן 'נסים ונפלאות אין מספר עשה הקב"ה עם ישראל, ומדוע לא קבעה התורה לזכור אותם ולעשות זכר להם כי אם ליציאת מצרים? ואף כי לפי השגת בני אדם קצרי השכל נראה כי יש ניסים אחרים שיש בהם שנוי טבע ממנהגו של עולם, שנראה לאדם שהם יותר נס ופלא מיציאת מצרים".

כמו כן, מצינו (שמות י"ח, א') את דברי יתרו למשה כי שמע את "כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו, כי הוציא ה' את ישראל ממצרים". כלומר, הוא הקיש בין יציאת מצרים לשאר הניסים שקרו לבני ישראל והשווה ביניהם, וחז"ל למדו מכך במכילתא (פרשת יתרו א') "מלמד ששקולה יציאת מצרים נגד כל הנסים והגבורות שעשה הקב"ה לישראל". כלומר, כל הניסים בכף אחת ונס יציאת מצרים בכף אחרת כי הוא שקול כנגד כולם. הכיצד?

יתירה מכך, במקומות רבים בתורה נאמר (כעין זה - דברים ו', כ"א): "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלהינו, ביד חזקה ובזרוע נטויה". מה פשר הגבורה המיוחדת שה' נזקק לה כביכול, כדי להוציא את בני ישראל ממצרים? וכי יש ניסים שבהם הקב"ה מתאמץ? האם ה' צריך "חוזק יד" כדי לחרוג מהטבע? הרי רצון ה' הוא המניע אף את טבעו של עולם. כדי להבין נקודה זאת, מבאר המהר"ל את מהותו של השעבוד במצרים ואת מהות הגאולה.

עבדות ושעבוד

בדברי חז"ל במדרש שוחר טוב (תהילים קט"ז) מצינו שני דימויים לנס של הוצאת בני ישראל ממצרים: האחד משווה את נס היציאה לצורף השולה פיסת זהב מתוך ליבת האש בכור ההיתוך, והשני משווה את נס היציאה למי ששולה ולד בהמה מתוך מעיה. שני הדימויים הללו מבטאים כביכול סוג של קושי שהיה נעוץ ביציאת מצרים. המהר"ל מציין כי חז"ל "בארו בזה המדרש שני דברים גדולים מאוד שהיו בשעבוד מצרים:

הקושי האחד, שהיו המצרים מחזיקים וגוברים על ישראל בחזקת היד שלהם, שלא יצאו ישראל מרשותם. כלומר, המצרים היו בבחינת כור ברזל, שהוא "סביבה עוינת" המונעת גישה אל מה שבליבת הכור.

הקושי השני, נבע מעצמיותם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברים למצרים וטפלים להם כמי שאין לו מציאות בפני עצמו. כלומר, ישראל היו בבחינת עובר במעי אמו, שאין לו קיום עצמי וכמוהו כירך אמו".

בהתאם לרעיון זה מבאר המהר"ל את שני הדימויים של חז"ל לבני ישראל במצרים כזהב בכור האש וכעובר במעי אמו.

זהב המצוי בכור האש - אין גישה אליו. וזה שאמר "ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה (דברים ד', כ)", וקושי הזה הוא מצד מצרים שהם נמשלים כמו כור הברזל שהיו פועלים בישראל.

עובר במעי אמו אין לו זהות עצמית כלל וכל יניקת חייו באה מאמו. על זה נאמר "או הניסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי (שם שם, ל"ד)", שהיו ישראל בקרב המצרים, כמו שנבלע העובר בבטן אמו.

ישראל היו חלק מהאומה המצרית

המהר"ל מבאר כי המונע העיקרי לגאולה היה מצבם הרוחני הירוד של ישראל וזהו הקושי שאותו דימו חז"ל להיותם מעין "עובר" במעי האומה המצרית. כך מצינו כי חז"ל מבארים במדרש שמות רבה א' ח' כי "כשמת יוסף הפרו ישראל ברית מילה ואמרו נהיה כמצרים וכיון שעשו כן הפך הקב"ה את האהבה שהיו המצריים אוהבים אותם לשנאה". נמצא כי ישראל היו חלק בלתי נפרד מהאומה המצרית מכיוון שביקשו להידמות להם. בדומה לכך אומרים חז"ל במדרש רבה ויקרא כ"ג, ב' כי ישראל דמו ל"שושנה בין החוחים" – "מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים, קשה על בעליה ללקט אותה, כך הייתה גאולתם של ישראל קשה לפני הקב"ה, ועל זה נאמר "או הניסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי". המדרש מבאר כי הם נדמו לעובר במעי אמו, שכן היו חלק מהאומה המצרית "אלו ואלו ערלים, אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית, אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים. על כן לא היתה נותנת מדת הדין לישראל שייגאלו ממצרים לעולם". הדרך היחידה שמחמתה נגאלו נבעה משבועת הקב"ה לאברהם כי יגאלם "אמר ר' שמואל בר נחמני אלמלא קשר הקב"ה עצמו בשבועה – לא היו ישראל נגאלים לעולם".

הטפל לדבר ממשיל אותו על עצמו

המהר"ל בספרו "גבורות השם" פרק נ"ב מבאר כי העבדות של בני ישראל במצרים לא הייתה מקרית אלא נבעה ממצבם הטבעי של ישראל שהפכו לחלק מהאומה המצרית. "כי ראויים היו ישראל להיות עבדים במצרים וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד את ישראל". ואכן, מי שמאבד את זהותו העצמית ונהיה טפל למישהו אחר – ממשיל אותו על עצמו.

משל מרהיב לכך מצוי בדברי המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת בבא מציעא דף ל"ג ע"א א' ביחס לדברי הגמרא כי "כל המקיים בעצמו כך בא לידי כך". המשל הוא "אם יקח אדם לוח של עץ ויניחו משני עברי הנהר לעבור עליו מהקצה אל הקצה, קרוב לוודאי שיפול. אך אם אותו לוח עץ היה מונח על הארץ לא היו נשמטים רגליו ממנו. מדוע? מכיוון שכאשר הלוח מצוי בגובה מעל הנהר הרי שהעובר עליו פוחד,

והמחשבה פועלת באדם". כאשר אדם פוחד מדבר מסוים הרי שהוא משליט את הדבר עליו, והוא נכנע תחתיו וממילא – אין לו כוח לעמוד כנגדו. על כך אמר איוב (איוב ג', כ"ה) "אשר יגורתי יבא לי", "כי כאשר הוא ירא מדבר, הרי שהוא מקטיין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר".

ביד חזקה ובזרוע נטויה

המהר"ל מבאר לפי זה את הנס הגדול ביציאת מצרים. הקושי לא היה נעוץ כמובן בצורך להתגבר על כוחו של פרעה. צורך בעשיית ניסים פסיים אינו מעורר כל קושי כלפי שמיא. אבל, ישראל היו נעוצים במצרים כמו מסמר בלי ראש. הם איבדו לחלוטין את הזיקה לקב"ה וזהו הקושי שבגאולה, שמחמתו נדרש הקב"ה לפעול ביד חזקה ובזרוע נטויה.

הנס נעשה ע"י חיבור הקב"ה לישראל – במצבם הירוד

הנס נעשה ע"י כך שהקב"ה התחבר לישראל, אף במצבם הרוחני השפל, כשהם תחת רשות מצרים. ובלשון המהר"ל: "לא היה הצטרפות וחיבור של ישראל אל הקב"ה, כי היו הם תחת רשות מצרים. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, התחבר הקב"ה אל ישראל בעוד הם תחת רשות מצרים".

גודל הנס אינו בשידוד הטבע אלא בשידוד הרוח

נמצא כי גודל הנס של יציאת מצרים אינו נובע משידוד מערכות הטבע, אלא משידוד מערכות הרוח, כאשר הקב"ה התחבר רוחנית לעם ישראל על אף מצבם הירוד. יש בעולם מערכה סדורה של דרך הטבע, ויש גם מערכה סדורה של עולם הרוח. גם לנס יש סדרים. אבל, הנס ב"ליל הסדר" חרג מכל סדר שהוא, פיסו ורוחני.

הנה כי כן, המיוחד בנס יציאת מצרים נעוץ בקושי השעבוד העצמי מצד בני ישראל שהזהדה עם האומה המצרית ונטמעו בה עד אובדן זהות עצמית וקשר עם האלוקות. הקב"ה התחבר לישראל, אף במצבם הרוחני השפל ומשך אותם ממ"ט שערי טומאה. מכאן כי החיוב לזכור "כי אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" אינו מתייחס אפוא לקושי הנס, אלא ליכולת להיגאל אף מתהומות של זוהמת ארץ מצרים ומשפל המדרגה הרוחנית.

שבועות

מתן תורה לבני אדם - גשמיות וקדושה בכפיפה אחת

תנה הודך על השמיים

התורה היא דבר מופשט. הרוחניות בטהרתה. עם זאת, התורה לא ניתנה למלאכי השרת אלא לאדם שיש בו גוף וצרכים גשמיים. כיצד ייתכן כי התורה לא ניתנה למלאכי השרת ודווקא אדם גשמי הוא כלי הקיבול לתורה הרוחנית והמופשטת? שאלה זו שאל המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ד: "יש לשאול, התורה שהיא שכל הפשוט העליון, איך יהיה דבר זה, שיהיה לאדם שהוא בעל גשם וחומר, מה שאינו נמצא למלאכי מרום?"

למעשה, בשאלה זו דנה הגמרא במסכת שבת דף פ"ח עמ' ב', עת שמלאכי השרת שאלו את הקב"ה "חמדה גנוזה יש לך, שגנוזה קודם ששת ימי בראשית תתקע"ד (974) דורות, אתה מבקש לתתה לבשר ודם? "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו" (תהילים ח', ה')? "תנה הודך על השמים" (שם שם, ב')! תשובתו של משה למלאכי השרת הייתה: "תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". אמר להם, למצרים ירדתם? לפרעה השתעבדתם? תורה למה לכם? שוב מה כתיב בה (שם ח') "זכור את יום השבת לקדשו" וכי מלאכה אתם עושים שאתם צריכים שבת למנוחה? שוב מה כתיב בה (שם ז') "לא תשא את שם ה' לשווא", משא ומתן יש ביניכם? שוב מה כתיב בה (שם י"ב) "כבד את אביך ואת אמך", אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה (שם י"ג - ט"ז) "לא תרצח", "לא תגנוב", וכי קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו (למשה), שנאמר (תהילים ח', י') "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ", ואילו "תנה הודך על השמים" לא כתיב".

התורה מתלבשת בלבוש גשמי כשהיא ניתנת לבני אדם

ברם, שהתשובה שנתן משה למלאכים לא ברורה, שכן התורה מקבלת ביטוי מעשי אך זאת רק לאחר שהיא ניתנה לבני אדם, כפי שאומר המלבי"ם (שמות

ל"ד, כ"ח) "התורה מתלבשת בלבוש גשמי לפי ערך המקבלים שהם בני אדם". אבל, כשהתורה נמצאת בשמי שמיים היא מופשטת מערכים גשמיים ומשום כך רוחנית ונשגבה יותר. הדבר דומה לאלומת אור שככל שמתרחקים ממנה היא רחבה ומאירה על שטח גדול יותר, אך בה בעת קלושה יותר. ככל שאלומת האור קרובה למקורה היא מצטמצמת בהיקפה אך מתחזקת והולכת. בזוהר חלק ג' קנ"ב א' אף מצינו כי מעת מתן תורה לבני האדם לבשה התורה לבוש חיצוני ומי שחושב שאותו לבוש היא התורה ממש ולא דבר אחר – תיפח רוחו ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. כך! לכן אמר דוד (תהילים קיט, י"ח) "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך". כלומר, דוד המלך ביקש שיתגלה לו הרובד הפנימי שמסתתר מתחת ללבוש התורה. לעתיד לבוא עתידיים כולם להסתכל ולראות את נשמת התורה ופנימיותה. בהתאם לכך, יש לתמוה מהי תשובת משה למלאכים, שביקשו לשמור על התורה בטהרתה, ברובד מופשט ונשגב יותר?

איך אפשר ע"י מצוות מעשיות להשיג רוחניות?

המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק ו' מביא שאלה נוספת, שהעלו הפילוסופים, מה פשר המצוות המעשיות שעושים בני האדם? "מה יועיל מעשה גשמי לנפש לקנות על ידי זה שתחיה חיי נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי?" הם הוסיפו והקשו, כי אילו היו המצוות עוסקות כולן בתיקון תכונות טובות בנפש האדם, כמו צדקה, "לא תשנא אחיך בלבבך", "לא תעמוד על דם רעך" וכיו"ב, אפשר היה לומר כי המצוות נועדו להקנות לאדם תכונות טובות ולהתרחק מן הרע. אבל מה פשרן של מצוות שבין אדם למקום כמו מצוות שעטנז וכלאי זרעים?

התורה הרוחנית מיועדת לקדש את החומר

המהר"ל מבאר כי הרוח תלויה בחומר. האדם נברא בצלם אלוקים, אך הצלם קיים רק כשלאדם יש גוף גשמי המכיל את הנשמה שבקרבו. "כך התורה בעצמה, על אף מעלתה העליונה, היא נתלית ועומדת בדברים גשמיים, שהם המצוות המעשיות. כמו שאין למלאכים צלם אלוקים שיש לאדם, כי הצלם הזה, למרות מעלתו העליונה, צריך כלי שיישא אותו על כתפיו – והוא גוף האדם, כן התורה, זקוקה כביכול לנושא גשמי שיישא אותה על גבו – הוא האדם".

על כן, אף שהמצוות בשורשן נשגבות מאוד ויש להן משמעויות מופשטות עמוקות ונסתרות, הרי שהן מקבלות ערך מוסף כשיש להן ביטוי מעשי בעולם

גשמי. הכיצד? מכיוון שבמקרה זה האדם מקדש את החומר ומשליט את מלכות הבורא גם בעולם הגשמי, ומעלה אותו אל על. זה פשרה של תשובת משה למלאכים. משה השיב להם כי אכן בידיהם תורה מופשטת ונשגבה מאוד, ובכך יש להם יתרון מובהק. אך בני האדם מצליחים ליטול תורה זו ולבקוע באמצעותה דרך כדי לקדש את עולם ההוויה הגשמי ולזכך אותו. בכך מעלת האדם על המלאך.

המצוות אינן נחוצות כדי לזכך את הנשמה

המהר"ל מוסיף ומבאר את מהות מעשי המצוות באמצעות דברי חז"ל על הפסוק (קהלת ו' ז') "וגם הנפש לא תמלא". במדרש קהלת רבה פרשה ו' מבואר פסוק זה ע"י משל למי שנשא בת מלכים. אם יביא לה כל מה שבעולם אין הדבר נחשב בעיניה, שהרי היא בת מלך וראתה בבית אביה הרבה מעבר לכל מה שייתן לה בעלה. כך הנפש, אם יביא לה האדם את כל מעדני עולם "אינם כלום לה, שהיא מן העליונים". לכן, אדם שמנסה להגשים סיפוקים גשמיים, מגדיל עוד ועוד את רף העונג ולעולם אינו מגיע לשובע, לסיפוק ולרגיעה. אדרבה, לבסוף הוא שב להיות דכאוני ומאוכזב. הדרך של האדם להגיע לסיפוק ורוויה היא רק ע"י קיום מצוות, שהם בגדר הוויה שהנשמה רגילה אליה מן המקור שממנו נחצבה. על כן, מבהיר המהר"ל, כי הנשמה אינה מתעלה באמצעות המצוות, שהרי היא מלכתחילה נאצלת ממקור הקדושה ואינה צריכה השלמה. אולם, על ידי המצוות היא שבה אל מקורה השמימי בתוככי עולם גשמי זה, כשהיא מביאה להשראת השכינה – כאן. נמצא כי החלק הרוחני שבאדם אינו זקוק למעשה המצוות, אך הנשמה האלוקית אסורה בכבלי הגוף הגשמי שבו היא מצויה, וע"י מעשי המצוות היא משתחררת מכבליה ומשליטה את הרוח על החומר, כך שגם החלק הגשמי מתקדש.

התורה מקדשת את החומר

התורה אינה מתנגשת בעולם החומרי והיצרי. להיפך, התורה משתמשת בכלי הקיבול הגשמי כדי להצמיח ולהפיק ממנו – רוחניות. המהר"ל מפנה את תשומת הלב לכך שהמקום היחיד שבו מצינו שהתורה התירה להקריב קרבן מלחמי חמץ הוא בקרבן "שתי הלחם" המוקרב בחג השבועות. דבר זה מבאר המהר"ל באמצעות דברי הגמרא במסכת קידושין דף ל' עמ' ב' הדורשת את הפסוק (דברים י"א, י"ח) "ושמתם את דברי אלה על לבבכם" כי המילה "שמתם" פירושה: סם-סם. כלומר "סם-חיים". התורה

היא בבחינת שיקוי פלא המונע מוות. "נמשלה תורה לסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח רטייה על גבה. אמר לו האב: בני, כל זמן שרטייה זו על גבי המכה, אכול מה שתרצה להנאתך, ורחוץ בין בחמין ובין בצונן. אך אם אתה מסיר את הרטייה ממך, הרי שהמכה מעלה נמק. כך אמר הקב"ה, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. כל זמן שאתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים ביד יצר הרע, ואם אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו".

הרטייה היא משל לתורה. במשל האמור, בלי הרטייה יש לחולה הגבלות באורחות חייו ועם הרטייה הוא חופשי ויכול לעשות הכול. ובנמשל, התורה מאפשרת לאדם לשמר את ההוויה הפיסית שלו ועם זה להגיע לשיעור קומה רוחני רם ונישא. לכן, ביום מתן תורה היו מביאים שתי הלחם, שהיו חמץ, שהרי יצר הרע נמשל לשאור המחמיץ את העיסה, אך מי שעוסק בתורה אין היצר הרע יכול לשלוט בו. אדרבה, המצווה היא להקריב את החמץ ביום מתן תורה, שכן גם לחלק החמץ שבאדם יש שימוש.

הצמיחה מהחומר אל הרוח

המהר"ל מבאר בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ה כי קידוש החומר ע"י התורה הוא שיאו של תהליך קבלת התורה.

כאשר יצאו בני ישראל ממצרים, היו ישראל כמו תינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו החומרי, אך הוא חסר דעת. לאחר תהליך צמיחה שהתרחש בימי ספירת העומר, התפתח באדם הממד הרוחני המאפשר לו להשיג ולהכיל תורה, שהיא שכל מופשט. לכן, הקרבת העומר שמתחילה מיד אחרי יציאת מצרים, נעשית מן השעורים שהם מאכל בהמה, שהרי התורה צריכה כלי קיבול גשמי. אולם, בתום התהליך של ספירת העומר ופרוס חג מתן תורה, הובא קרבן שתי הלחם מן החיטים (ויקרא כ"ג, י"ז). "ומאכל חטים ראוי לאדם השכלי כמו שאמרו במסכת הוריות (דף י"ג ע"ב) 'חמשה דברים יפים לתלמוד', ואחד מהם הוא אכילת פת העשויה מחטים, ואין צריך לומר אכילת חטים עצמם".

נמצא כי התורה היא סולם שבו האדם ניצב על הארץ ונטוע בעולם גשמי וראשו מגיע השמימה לעולם רוחני, כשהוא מחבר בין העולמות ומקדש את החומר.

אדם כמוהו כאדמה בכך שיש בידו כוחות צמיחה

על פי הרעיון האמור לעיל, מוסיף ומבאר המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק ג', את דברי חז"ל כי 'אדם' נקרא בשם זה, שכן הוא עפר מן ה"אדמה". לכאורה,

גם בעלי החיים נבראו מן האדמה. מה מייחד אפוא את האדם? והתשובה היא כי האדם מזוהה עם האדמה בכוחות הצמיחה והיצירה שלו. האדמה מיוחדת בזה שאין בה דבר, ועם זאת היא מסייעת לדברים לצאת מהכוח אל הפועל ולצמוח. כוח המצמיח שבאדמה מאפשר לזרעון לנבוט ולהפוך לצמח ולאילן. בדומה לכך, יש באדם יכולת להצמיח מן הגשמיות שבו – רוחניות נשגבה. לעומת זאת, הבהמה נקראת בשם 'בהמה', על שם ב"ה מ"ה. כלומר, כל מה שאמור להיות בעתיד כבר נמצא בה בהווה. אין בה כוח להצמיח דבר.

נמצא אפוא כי תכלית האדם היא ליטול ארץ ולהפוך אותה לשמיים. דבר זה נעשה ע"י כך שהאדם נוטל מצוות מעשיות שמקורן בעולמות מופשטים ונעלים ונותן להם ביטוי מעשי בעולם גשמי ומגושם ובכך הוא משרה שכינה בעולם הזה ומרומם אותו. זוהי תכלית מתן התורה לאדם.

תורת המלאכים ותורת האדם

הנה כי כן, מהות התורה אינה לדחות את החומר ולהיות גורם מופשט לחלוטין. זו תורתם של מלאכים. האדם לעומת זאת אמור לרתום את החומר ולהשתמש בו כדי לעשות ממנו כלי להשראת שכינה בתחתונים.

תשעה באב

"קרא עליי מועד"

כיצד קוראים לתשעה באב מועד?

הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך אורח חיים סימן תקנ"ט סעיף ד' כי בתשעה באב אין אומרים תחנון ולא סליחות ואין נופלים על פניהם משום שתשעה באב נקרא מועד. הרמ"א מוסיף ופוסק כי גם אין אומרים "למנצח (תהילים כ')". הטעם לאי אמירת "למנצח" בימים טובים נעוץ בכך שבמזמור זה נאמר "יענך ה' ביום צרה". ובכן, האם תשעה באב אינו יום צרה? יתירה מזו, ה"משנה ברורה" מבאר את ההלכה שאין אומרים תחנון בכך שתשעה באב נקרא מועד בפסוק באיכה (א', ט"ז) "קרא עליי מועד". הכיצד ייתכן לקרוא לתשעה באב מועד? האם זהו יום טוב? הקושי מתעצם עת שמבינים את מהות המונח מועד. המהר"ל בספרו "אור חדש" מבאר כי המונח מועד נובע מלשון התוועדות וקרוב, וזה גם מקור המונח "אוהל מועד" שמסביבו מתוועדים. ובלשונו: "המועדים כולם מורים על חיבור ודביקות שיש לישראל אל ה'. על כן הם נקראים מועד כמו (שמות כ"ה, כ"ב) 'ונועדתי לך מעל הכפורת', שהוא לשון התוועדות וחבור".

בדומה לכך מציין המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת מכות דף כ"ג עמ' ב' "המועד הוא זמן שנקבע כדי שבו יהיו ישראל חוגגים ועובדים עבודת ה', והוא נקרא מועד מלשון 'ונועדתי לך', כמו שניים שהם מתחברים ומתוועדים יחד, וכן הרגל הוא זמן שבו ה' מתוועד עם עמו ומתחבר אליהם". ובכן, כיצד ניתן לקרוא בשם "מועד" לתשעה באב, שבו ה' החרیب את מקום התוועדות עם ישראל?

המשיח נולד בעת החורבן

במדרש איכה רבה פרשה א' מסופר על יהודי שגר בארץ נכר, רחוק מארץ ישראל. בזמן חורבן הבית הוא חרש את שדהו. לפתע געה שורו בבכי. שמע אותו ערבי אחד שעבר שם ושאל אותו "האם יהודי אתה?" משהשיב בחיוב אמר לו הערבי:

"התר את השור מן האפסר והפסק לחרוש, כי עליך להתאבל. מגעיית השור למדתי שבית מקדשך חרב בשעה זו". תוך כדי הדברים געה השור שוב. אמר לו הערבי: "רתום את שורך ושוב לעבוד, שכן מגעיית השור למדתי שבשעה זו נולד מושיעים של ישראל". מדרש זה מלמדנו, כי שעת החורבן היא עצמה גם השעה שבה נובטת וצומחת הגאולה. מה פשר הדבר?

כיצד היה חורבן הבית הצלה לעם ישראל

פרק ע"ט בתהילים עוסק בחורבן הבית. פרק זה פותח בפסוק א' במילים "מזמור לאסף, אלהים באו גוים בנחלתך". שואלים חז"ל במדרש איכה רבה פרשה ד', י"ד, מדוע נאמר על כך לשון מזמור? לכאורה היה צריך לומר לשון "בכי, או קינה". מתרצים חז"ל: משל למלך שעשה בית חתנות לבנו, ויצא בנו לתרבות רעה. מיד עלה המלך לחופה וקרע את הווילונות ושיבר את הקנים. אחד הנוכחים פרץ בזמר. אמרו לו, המלך הרס את חופתו של בנו ואתה יושב ומזמר? אמר להם: מזמר אני על כך שהמלך הפך חופתו של בנו ולא שפך חמתו על בנו. כך אמרו לאסף: הקב"ה החריב היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר? אמר להם מזמר אני ששפך הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל.

והדברים תמוהים? אכן, במשל מובן כי בעת התקף זעם של המלך, טוב שהוא פרק את רגשותיו על משהו שאינו בנו עצמו. אבל, בנמשל, עת שעסקינן בענישה של הקב"ה, אין המדובר בזעם רגשי, אלא בדין מדוקדק, שקול ומדוד. מה שמגיע קורה, ומה שלא מגיע לא יקרה לעולם. כיצד ניתן לסלק את הדין? הכיצד ייתכן שהדין לא נעשה וחל על משהו אחר?

ניסים בעת חורבן הבית

במסכת יומא דף נ"ד עמ' ב' מצינו כי בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו את הכרובים כשהם מעורים זה בזה (הכרובים היו בצורת זכר ונקבה והם נראו צמודים זו לזה). הוציאו הרומאים את הכרובים לשוק ואמרו: ישראל הללו, שברכתם ברכה וקללתם קללה, יעסקו בדברים הללו? מיד זלזלו בהם, שנאמר (איכה א', ה') "כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה". הריטב"א שם הביא את קושיית הר"י מיגא"ש (רבו של הרמב"ם): הן בגמרא במסכת בבא בתרא דף צ"ט עמ' א' מצינו כי כאשר ישראל לא עשו רצונו של מקום לא היו פניהם של הכרובים איש אל אחיו. אם כן כיצד ייתכן כי הכרובים היו מעורים זה בזה בזמן החורבן, שהוא בהגדרה זמן שבו ישראל אינם עושים רצונו של מקום? הריטב"א מביא את פירושו של הרא"ם

שדבר זה היה נס שנעשה כדי לבזות את ישראל ולהשפילם בעיני האומות. ברם, שהדבר תמוה, שהרי אנו מכירים ניסים כדי לגאול את ישראל ולעשות קידוש השם, ולא מכירים ניסים שתכליתם לבזות ולהשפיל את ישראל. מדוע נעשה הדבר? מה פשר ההתערות של הכרובים זה בזה בעת חורבן הבית?

גלות לפני התיישנות

בספר דניאל (ט', י"ד) נאמר "וישקוד ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה'". שואלת הגמרא במסכת גיטין דף פ"ח עמ' א' וכי משום שה' הוא צדיק, הוא שקוד על הרעה לזרז את בואה? מתרצת הגמרא כי בתורה נאמר (דברים ד', כ"ה – כ"ו): "כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ, והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל ועשיתם הרע בעיני ה' אלהיך להכעיסו. העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ אשר אתם עברים את הירדן שמה לרשתה, לא תאריכן ימים עליה כי השמד תשמדון". מכאן כי כאשר ישראל נושנים בארץ, התיישנות זו מביאה כשלעצמה לגלות. התיישנות זו היא שורש כל רע בהנהגת האדם, שכן מחמתה מתנתק האדם מהמקור ומאבד תחושה כלפיו.

אכן, המילים "שני", "משונה", "ישן" ו"ישן" באים כולם מאותו שורש רעיוני של התנתקות מן המקור, בבחינת צלם חיוור לזהותו המקורית והראשונית. רש"י מבאר שם כי ההתיישנות בארץ חלה כאשר עם ישראל שוהה בארץ 852 שנה, כפי הגימטריה של המילה "ונושנתם". על כן, מיהר הקב"ה והקדים את הגלות להתיישנות, והייתה זו צדקה מאת ה' שמיהר להביא את הרעה לסוף 850 שנה, דהיינו שנתיים קודם שתחול עליהם הגדרת "ונושנתם". מה פשר הדברים?

מקום כחלק מהזהות של האדם

המהר"ל בספרו "גור אריה" על דברים ד', כ"ה מבאר כי כל דבר בעולם צריך מקום, וכמו שאמרו חכמים (אבות ד', ג') "אין לך דבר שאין לו מקום". כל דבר שאין לו מקום נאבד.

יתירה מכך, מקומו של דבר מהווה חלק מזהותו העצמית, כפי שכותב המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק ז' "שהמקום נכנס בגדר (בהגדרה) של כל דבר, ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום". כלומר, בעת כתיבת גט, כותבים את שם האיש והאישה, את מקום כתיבת הגט ואת מקום מגוריהם של בני הזוג. מקום המגורים שלהם חשוב מכיוון שהמקום הוא חלק מן ההגדרה והזהות העצמית של האדם.

הגלות מכפרת כי יש בה מידה של אבדון

המהר"ל מבאר בספרו "חידושי אגדות" על סנהדרין דף ל"ז עמ' ב', כי גלות מכפרת על חטאי האדם, שכן יש בה לא רק צער ומחסור אלא מכיוון שמקום הוא חלק מהגדרתו העצמית של האדם, ומשאיבד את מקומו יש בכך איבוד של רובד מסוים מזהותו. על כן, יש בגולה ובאבדן המקום מידה מסוימת של אבדון. "הגלות נחשבת לאדם קצת הסרה מן העולם הזה, כי כל הדברים יש להם קיום במקום מסוים, כפי שאמרו חז"ל במסכת אבות "אין לך דבר שאין לו מקום" והמקום נותן קיום לדבר". המילה "מקום" נובעת מכך שהוא מקיים את הדבר שעומד בו. על כן, כאשר גולה אדם ממקומו, הרי שבמידה מסוימת בטל קיומו.

עם ישראל לא התנתק מארץ ישראל

לעם ישראל יש מקום שמגדיר את זהותו העצמית והוא – ארץ ישראל. אילו היה עם ישראל מאבד את השייכות שלו למקום זה, הרי שבכך היה נגזר עליו אבדון, שהרי מי שמאבד את מקומו מאבד את בסיס קיומו. עם ישראל עלול היה להתנתק מארץ ישראל, אם הוא נושן בה, דהיינו אם הוא מתנתק מן המקור ומאבד תחושה כלפי ארץ ישראל. על כן, מבאר המהר"ל בספרו "גור אריה" כי אם היו בני ישראל מתיישנים בארץ, הרי שהם היו מתנתקים מארץ ישראל והופכים להיות תלושים וחסרי מקום. מי שמאבד את זיקתו למקום המהווה חלק מהגדרת זהותו העצמית – אובד. לכן, עשה הקב"ה חסד וצדקה עם ישראל והגלה אותם בטרם שיתיישנו בארץ. בדרך זו הם אמנם גלו, אך הזיקה הרגשית שלהם למקומם בארץ ישראל לא התנתקה. היא חיה וקיימת בקרבם, ומהווה את סוד קיומם בגולה.

לא סר מקום זה מאיתם

המהר"ל מוסיף ומבאר בספרו "נצח ישראל", פרק כ"ד, כי עם ישראל גלה פיסית מארצו אך היא נשארה בליבו. העם גלה מהארץ אך הארץ לא גלתה מהעם. "עתה שהקדים שתי שנים קודם 'ונושנתם', אף אם היו גולים ממנו, והם בארץ אחרת, לא סר מקום זה מאתם, שהרי לא נגמר ישיבתם בארץ, שהוא מקומם. ואם כן הם כמו אדם שיצא ממקומו, והוא בארץ אחרת, שעדיין שם מקום הראשון עליו, ואף כאשר גלו מן הארץ, עדיין ארצם מקום להם".

הפזורה בגולה נובעת מהמשך הזיקה לארץ ישראל

מכיוון שארץ ישראל היא המקום היחיד של עם ישראל, גם אחרי גלותם, הרי שלא נמצא לעם ישראל מקום חילופי בגולה, והם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו. יש מי שיחשוב כי דבר זה הוא פחיתות לעם ישראל, שהוא עם תלוש ומנותק, שאין לו ארץ. כך אמר המן הרשע כאשר ביקש לאבד את ישראל (אסתר ג', ח') "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים... ולמלך אין שווה להניחם". כוונתו הייתה לומר כי מכיוון שזו אומה מפוזרת בין העמים הרי שהם בטלים לאומות, ואין להם זהות עצמית כעם בר קיום משלו. בפועל, זו טעות כי אדרבה, אילו היה לעם ישראל מקום חילופי להגדרה עצמית, הרי שהייתה אובדת זיקתם לארץ ישראל, שהיא מקום חיותם. במקרה זה היו חלילה חווים אובדן. דווקא העדר מקום חילופי בגולה והפיזור שבו לקו, הוא ששימר את זיקתם של ישראל למקום היחיד שבו הם נהנים מהגדרה עצמית, הלוא היא ארץ ישראל.

הגולה והפיזור אינם טבעיים ולכן הם רק עניין זמני

המהר"ל מבאר כי הפיזור בין האומות הוא עניין לא טבעי, והכלל הוא כי לדבר לא טבעי אין קיום לאורך זמן. "המקרה - לא יתמיד". אם זורקים אבן לאוויר הרי שבסוף היא תשוב למקור מחצבתה. לכן, דווקא עוצמת החורבן והפיזור בין האומות באופן שעם ישראל לא מוצא מנוח בשום מקום אחר, הם עצמם - יסוד הגאולה, שהרי הזיקה לארץ ישראל נשמרת וסופו של עם לחזור לארצו ולמקומו הטבעי, שהוא חלק מזהותו העצמית. "ומעתה תוכל לדעת כי בלתי טבעי הוא הגלות לעמוד האומה היחידה שלא במקומה המסודר לה. ואם יש שינוי בסדר המציאות - הוא לפי שעה בלבד, ולבסוף יחזור העם אל סדרו. וזה כמו כל אדם שיוצא ממקומו שהוא מסודר לו, ולבסוף יחזור אל מקומו המסודר, ואין זה נחשב שינוי גמור, כיון שבסוף יחזור אל סדר שלו".

המהר"ל מוסיף ומציין בספרו "נצח ישראל", פרק א' כי טבעה של אומה להתקבץ בארצה, שהיא חלק מזהותה העצמית. "הפיזור אינו דבר טבעי, וכמו שחוזר כל דבר ודבר אל מקומו, כך חוזרים החלקים המפוזרים והנפרדים להיותם כלל אחד. ולכך כל פיזור עומד להתכנס יחד".

אופן החורבן כדבר המנביט בהכרח ניצני גאולה

בהתאם להסבר זה מובן כי בפני הקב"ה הייתה אפשרות לכלות חמתו בעם ישראל וזה מה שהיה קורה חלילה אם היו נושנים בארץ, שאז היו מאבדים את זיקתם

לארץ ישראל – מקור ומקום חיותם. אבל הקב"ה שקד להגלותם שנתיים קודם לכן, וכילה חמתו בעצים ובאבנים בלבד, כדי שזיקתם לארץ ישראל תישאר נצחית ולא תתנתק לעולם. על כן, הקב"ה לא העבירם למקום חילופי אלא פיזר אותם בין העמים כך שזיקתם לארצם תישמר גם בגלות. פיזור זה עצמו הוא זרע הגאולה, שממנו נובטת השיבה הטבעית של העם לארצו ולשלמותו.

השור שגעה בבכי בעת החורבן עמד על כך שבה בעת נבטה והחלה לצמוח הגאולה, כתופעה טבעית של שיבת דבר למקורו, דווקא מכיוון שאין לו מקום חילופי. משום כך, היו הכרובים מעורים זה בזה בזמן החורבן, שכן הקב"ה לא עזב את עמו והגלה אותו באופן שמנביט את הגאולה כתוצאה טבעית ומוכרחת. אדרבה, זהו זמן שבו ה' יצר מחדש את ההתוועדות עם עמו. על כן, נקרא תשעה באב מועד, ואין אומרים בו תחנון.

הנה כי כן, חסד עשה הקב"ה עם ישראל בכך שהחיש את פעמי החורבן ואף פיזר את ישראל בין האומות כך שלא ימצאו מקום חילופי אחר ויזדהו עימו, אלא ישמרו על זיקתם למקומם, שהוא ארץ ישראל. סופו של עם לחזור לארצו ולמקומו הטבעי, שהוא חלק מזהותו העצמית. זרע הגאולה ניטע אפוא בעיצומו של תהליך החורבן והפך אותו לדבר זמני שלא יתמיד, אלא יסתיים בגאולת ישראל ושיבת עם ישראל לארץ ישראל.
