

הרב שלמה בן נעים

הנסתר שבנגלה

יסודות קבליים בפשט התורה

לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת יקירינו שאהבו והעריכו את הרב שלמה זצ"ל:

Jacques Levy * יעקב בן אריה ופני לוי ז"ל

נלב"ע א' טבת תשס"ו

Lucy Sarah Levy * לוסי שרה בת שמעון ורבקה ז"ל

נלב"ע ז' אב תשס"ח

Andree Brunschwig * שמחה ברנשוויג בת שמעון ורבקה ז"ל

נבל"ע ט' ניסן תשל"ז

Robert Brunschwig * רפאל ברנשוויג בן שמעון ורבקה ז"ל

נבל"ע ד' סיון תשכ"ו

Israel Gaston Farhi * ישראל פרחי

Decede le 12 Hechvan 5748

Georgette Khomsa Farhi nee Naccache * ג'ורג'ט חומסה פרחי

Decede le 3 Hechvan 5748

Nehama Clemy Benayem * נחמה, קלמי בן-נעים בת שלמה ואלגרה ז"ל

נבל"ע יא' חשוון תשס"ו

Isaac Zaki Benayem * יצחק זקי בן-נעים בן בנימין וסולטנה ז"ל

נבל"ע ט" חשוון תשי"ז

Francois, Fradgi Sebag * פראנסואה פרדג"י בן אהרון ורחימה ז"ל

נבל"ע כח' תמוז תשס"ח

Myriam, Marie Sebag * מרים מרי בת שלום וזויזה ז"ל

נבל"ע א" טבת תשס"ח

Benjamin R Danan * בנימין בן ר דנן ז"ל

נלב"ע א' טבת התרע"ט

אליעזר בן יוסף אתאלי

אלחנן אהרון בן יוסף אתאלי

אבנר בן יוסף אתאלי

מרים בת אסתר אתאלי

Shlomo Ben Naim
The Secret Within the Revealed

כל הזכויות שמורות © 2011
למשפחת בן נעים
www.benaim.info

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי,
מכני, או אחר - כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש
מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

עיצוב עטיפה ועריכה גרפית: נועה תומר פרידסון 0547444530
עריכה לשונית: ניר שגב - הדובדבן 0525702454
הדפסה: דפוס העיר העתיקה

הנסתר שבנגלה

יסודות קבליים בפשט התורה

שיעורים מפי הרב שלמה בן נעים ז"ל

ערכו: יצחק בן נעים ואיתי אשכנזי

תוכן עניינים

8	הקדמה
10	מבוא
ספר בראשית		
16	מחשבת הבריאה והעולם הזה פרשת בראשית
27	מהות הטוב פרשת בראשית
36	האדם כמרכבה לערכים אלוהיים פרשת לך לך - וירא
47	גילוי וכיסוי - שני עומקים במערת המכפלה פרשת חיי שרה
57	תיקון שורש הרע פרשת תולדות
71	מקום - מפגש בין מציאות למהות פרשת ויצא
80	ברכה פרשת ויחי
93	מידת השלום - כללות הברכות
ספר שמות		
106	שעבוד וגאולה - משל הלידה הקבלי פרשת שמות
115	כניסת הקו אל החלל - החידוש שבמתן תורה פרשת וארא
125	כניסת הקו לתוך החלל - לכתחילה ובדיעבד פרשת בא

140 גלות וגאולה - חיבור בין הממד הרוחני לממד החברתי
פרשת משפטים

152 זמן בעולמות הרוחניים - אין מוקדם ומאוחר בתורה
פרשת יתרו - משפטים

ספר ויקרא

170 היום השמיני - גילויים של מחשבת הבורא בעולם התיקון
פרשת שמיני

182 המשכן - מפגש בין מציאות חיצונית למציאות פנימית
פרשת שמיני

189 צמצום וקדושה - גילוי המידות האלוהיות בעולם התחתון
פרשת קדושים

199 הכרת הזולת כגילוי לעולמות הרוחניים
פרשת בהר

ספר במדבר

211 הכלל והפרט בעבודת ה'
פרשת במדבר

225 הדיבור האלוהי - תורה שבכתב ותורה שבעל פה
פרשת נשא

236 ייחוד ה' המתגלה בקשר שבין איש לאישה
פרשת נשא

254 נבואת בלעם - היחס בין אלוהי ישראל לאומות העולם
פרשת בלעם

265 מעשה אבות סימן לבנים - דרך ההשתלשלות
פרשת פנחס

ספר דברים

281 הממד הרוחני והממד המוסרי שבעבודה זרה
פרשת שופטים

299 נספח - יונה, שקרן באמת

317 נספח ב - הרב שלמה בן נעים, קורות חיים

הקדמה

ט"ו בשבט תשס"ז היה אחד הימים המאושרים עבור אבא. היה זה יום השקתו של הספר "סוד לשון הקודש", ספר שיעורים של מורו ורבו, הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) ז"ל. אבא עמל על עריכתו ועל הוצאתו לאור זמן רב, ובערב זה התרגש ושמח כחתן בחופתו. לאחר שהעביר שיעור לקהל הרב שהתאסף פנה אבא לכתוב הקדשות אישיות בספר למי שחפץ בכך. בספר שהעניק לי הוא כתב מעין צוואה בלתי רשמית: "על שתומך בי מעודד ומשנן את רעיונותיי בזכותו נצליח ב"ה להמשיך ולהוציא לאור עוד כהנה וכהנה". צוואה זו נראתה לי באותה תקופה רחוקה מלהתממש.

זמן לא רב אחר כך נפטר אבא ממחלה. באחד מימיו האחרונים בבית החולים ביקש ממני אבא שלוש בקשות.

שנים רבות סייע בידם של עשרות גברים ונשים לעבור את הליכי הגיור, למד עמם וליווה אותם בהליכים בבית הדין. אחת מנשים אלו, שעמה למד שעות רבות ללא תמורה כספית, עבדה עבור יהודי בירושלים. בסיום הליך הגיור הגיע המעסיק לאבא ונתן לו מתנה כספית על שעות העבודה הרבות שהקדיש למענה. אבי לקח את הכסף אך הצר על כך מאוד. כשדמעות בעיניו, הוא נתן לי את המעטפה כפי שקיבל אותה וביקש ממני לתת את הכסף לצדקה. הוא לא רצה לאבד את הזכות ללמד תורה לשמה - זו הייתה בקשתו הראשונה.

בקשתו השנייה הייתה קשורה גם היא לתחום הגיור שהקדיש לו ימים כה רבים מחייו. בימיו האחרונים, על אף מצבו הגופני המתדרדר, הוא טיפל בהליכי גיור של אישה שעמדה בפני השלבים הסופיים של הצטרפות לעם ישראל ולתורתו. כשחש שימיו ספורים ביקש ממני אבא להבטיח שאדאג שאותה אישה תעבור בהצלחה את תהליך הגיור. אכן, עוד בימי השבעה עמדה האישה בפני בית הדין בליווי גיסי היקר ר' שלום גליל וגוירה ב"ה על פי דת משה.

בקשתו השלישית הייתה הפשוטה ביותר לכאורה. הוא סיפר לי שבמחשב שבחדר העבודה שלו שמורים כשלושים שיעורי תורה שהעביר בשכונת הר חומה שבירושלים ושהוקלטו על ידי ר' יצחק אדה. אבא הזמין אותי "להשתמש בהם", כלשונו. מיד בתום השבעה פתחתי את הקובץ וגיליתי צוהר לתורתו של אבא. גילוי זה התגלגל למלאכת ההוצאה של הספר המונח לפניכם.

בתחילה העברנו את הנשמע למילה הכתובה. אחר כך ערכנו, אני ובן דודי היקר דוד בן נעים, את הספר מלשון מדוברת ללשון כתובה, אולם היה ברור לנו שנדרשת עוד עבודה

מעמיקה. בנקודה זו עשה עמי אבא זכות אחרונה. תלמידו אהובו, איתי אשכנזי, לקח על עצמו את מלאכת העריכה המעמיקה. ואכן, איתי הקדיש לילות כימים להעצמת הכתוב ולעריכתו לכתב גמור ומנוסח. ב"ה זכיתי לא רק לחבר חדש אלא לרב ולחברותא יוצא דופן, אשר האיר את הספר והביא אותו לשלבו הסופי.

במהלך השבעה התברר שבמהלך השנים הוקלט אבא באופן מסודר בעוד מספר מקומות שבהם העביר שיעורים, ובכך נוכל ב"ה להמשיך ולהפיץ את תורתו של אבא.

לרבים וטובים, אשר בזכותם יכולנו להוציא ספר זה, שלוחה התודה: ראשית, ללומדי התורה בשיעור שבשכונת הר חומה ולר' יצחק עדה, אשר בזכותו הוקלטו השיעורים.

לישראל פיבקו, חברו ותלמידו של אבא, אשר לקח על עצמו ללמדני והקדיש שעות ואהבה כדי שאקבל טעימה מתוך עולם התורה של הרב אשכנזי ומתורתו שלו. לכן דודי, דוד בן נעים, שסייע לי בתחילת הדרך להעביר חלום למציאות. לקהילת נאות דוד ע"ש הקדוש אלחנן אתאלי והקהילה הצרפתית הרחבה בכלל, על שמירת הקשר העידוד והלימוד לעילוי נשמת אבא, הקשר והחיזוק של אימא. לכל משפחתי הרחבה, דודיי דודתיי ובני דודיי, אשר התגייסו להוצאת ספר זה לאור ולדודי חיים ויקטור בן נעים אשר הפך ליתד המשפחתית לאחר הסתלקותו של אבא. למשפחתי, אחיי ואחיותיי, גיסיי וגיסותיי, אשר דבק המשפחה המאחד אותנו מחזק ומרומם את כולנו.

לענקית שבענקיות, למרת אמי מורתי, אשר בכוחות על מובילה ומרימה את כולנו, מרוממת ומכוונת. שהקב"ה יזכה אותה בבריאות ותראה נחת מכל יוצאי חלציה. למשפחתי, משפחת קליין המורחבת, לברוך ולתרזה הנפלאים אשר בעזרתם ובעידודם אנחנו מתקדמים ומתעלים. שהקב"ה ישלח רפואה שלמה לסבתא שרה גיבורת ישראל שרק קמצוץ מאומץ לבה ידוע לנו.

אחרונה לברכות וראשונה לתודות, לרעייתי היקרה אסי, שאלמלא סבלנותה ועצמתה לא הייתי מסיים מהלך זה ואף לא מתחיל בו. הקב"ה ישלח לה הצלחה בכל אשר תפנה וב"ה נזכה לגדל את שלמה רגב ורעי נ"י על ברכי תורתו של סבא.

המצפה לישועה
יצחק בן נעים

מבוא¹

תורת ישראל נכתבה ברובה כסיפור של התרחשויות אנושיות. בראשית התורה מסופר על מערכת היחסים שבין האדם הראשון לאשתו ועל המפגש בין האחים הראשונים, קין והבל. בהמשכה מתוארת בפירוט שושלת היוחסין של אבות ישראל ומערכות היחסים שהרכיבו את היסודות של שבט קטן במזרח התיכון. לא זו בלבד אלא שהתורה לא חסה גם על פרטים שהשתיקה יפה להם: סיפורי ניאוף וגילוי עריות כמו גם סיפורי קנאה, שנאה ורצח. והנה, עם ישראל קיבל את התורה מאב לבן, דורות על גבי דורות, כגילוי דבר ה' לנבראיו. אנו מאמינים בכך ללא עוררין. ובכל זאת האדם המשתוקק לפגוש את בורא העולם ולגלות את משמעות העולם ניצב מול שאלה עמוקה ומטרידה מאין כמוה: האם הבורא התגלה לאדם במעמד מופלא כדי לספר לו סיפורים משפחתיים על ריבים, רצח ומרמה? האמונה הפשוטה בתורה כגילוי אלוהי מצד אחד, והמפגש עם סיפורי התורה מן הצד האחר, יוצרים פער שאסור לטשטשו. כיצד אפשר לקבל שדבר ה' לנבראיו מסתכם במערכת של סיפורי נישואין, ניאוף, מלחמות ופרטים תמוהים על ההיסטוריה של העולם?

למישור הסיפורי של התורה כפי שהוא יש ערך גדול. סיפורי התורה מאפשרים לכל אדם ליצור קשר חי עם התורה כבר מגיל ילדות - הילד יכול להתרגש עם העבדים שיצאו ממצרים, להזדהות עם אברהם אבינו רגע לפני חורבן סדום ועמורה ולשמוח בניצחון דוד על גוליית. הממד האנושי של התורה מייצר, גם עבור הלומד הבוגר, מפגש עם דבר הבורא בכלים שלו. בורא עולם מופשט מכל דמות ומהות גשמית וכך גם רצונו בנוגע לעולמו, ואין לו דרך לספר לאדם על רצונו אלא דרך גילוי גשמי. אולם אסור להיעצר בלימוד הפרטים הנרטיביים של סיפור התנ"ך. הקיבעון למישור הסיפורי של התורה מותיר אותה ברמה של סיפורי הווי ומוחק ממנה את העיקר - גילוי דבר ה'.

בהיות התנ"ך ספר נבואי היה מקום לצפות שהוא יכלול תיאור של מערכות רוחניות או דיון על משמעות הבריאה ולא אוסף סיפורים. ואכן ציפייה זו חייבת לעורר אותנו לחדור אל מעבר למעטה הסיפורי של התורה. האופן היחיד לעשות זאת הוא להתייחס אל הסיפור התנ"כי כתעלומה שעלינו לפתור - מה משמעות הסיפורים הללו? מה החשיבות הגדולה שראה בהם בורא עולם עד כדי שבחר בהם להיות הכלי למסור את דברו?

1 איתי אשכנזי ערך על בסיס דברי הרב שלמה בן נעים במאמרים להלן.

אדם שקיבל על עצמו לתור אחר המישור הגנוז של סיפורי התורה, נצרך לכלים המתאימים לכך. אולם ראשית עלינו להבין את הסיבה העיקרית לתמיהה שמעוררים בנו סיפורי התורה, והיא הפער שבין עולמנו לעולם המקרא. המקרא נכתב בעולם שבו שרתה רוח הנבואה ונחתם בסיום הנבואה בעולם. זהו אינו שינוי טכני אלא שינוי מהותי במצבו הרוחני של העולם. סיום הנבואה הביא להסתר של חלק מממדי המציאות מעיני האנושות, ואילו ביסודם של סיפורי התורה מונחת ההנחה שהאדם מודע לממדים אלו של המציאות ולמשמעותם בהבנת דברי התורה. כדי לחדור אל המישור הפנימי של התורה זקוק האדם לתיווך שיסביר לו את הרקע הרוחני של תקופת הנבואה, ואת זאת עשו עבורנו חכמי ישראל.

משל למה הדבר דומה? לאדם זר לתרבות היהודית המתבונן בטקס בר המצווה. אדם זה יראה ילד שמעמיסים עליו משקלים כבדים וזורקים עליו חפצים תוך כדי זעקות. ואכן, הזדמן לי להיות נוכח בביקורו של אידי אמין בכותל המערבי ולראות כיצד כמעט אירעה תקרית דיפלומטית בעקבות סוכריות שנזרקו על מאבטחיו במסגרת טקס בר המצווה. נראה שמשרד החוץ כשל בתפקידו ולא הודיע לפמלייתו של המבקר על אופיו של הטקס. תפקידם של חכמי ישראל הוא מעין תפקידם של אנשי משרד החוץ - ליצור מעין שער כניסה לתורה, שער שבלעדיו לא יוכל הקורא להבין אותה כלל. חכמי ישראל לא בחרו לעשות זאת באמצעות הקדמה, ספר הנחיות או הקדמה פילוסופית אלא דרך לשון המדרש. משום כך צריך המדרש להיות הכלי העיקרי לפיענוח משמעותם של דברי התורה. אך המדרש נכתב גם הוא כמערכת של סיפורים ומשלים ומשתמש בקודים שהפכו גם הם, בחלוף הזמן, להיות בלתי מובנים. הקורא בן זמננו נותר מבולבל מכאן ומכאן. מבחינתו סיפורי התורה הם תעלומה, וחכמי המדרש רק הוסיפו תעלומה על גבי תעלומה. גם אלו וגם אלו נדמים בעיניו כאסופת סיפורי ילדים ונותרים משום כך סתומים וחתומים לגביו. אין בכל דברינו כדי לבטל את מישורם ההיסטורי של סיפורי התורה חס ושלום. אין ברצוננו לומר שסיפורי התורה הם מערכת סמלים או תלבושת לדיון פילוסופי. לתורה יש ממד גשמי שהמשמעות הפנימית אינה מבטלת אותו כלל וכלל. אך ללא חשיפת המהות הרוחנית המתלבשת בתוך סיפורי התורה כמעט ביטלנו את העיקר, או בניסוחו החרף של רבי שמעון בר יוחאי:

ר"ש אמר: ווי להווא ב"נ דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו אי לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינן קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא כהאי גוונא. אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינן ורזין עלאין [...] ועל דא האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו, מאן דחשיב דהווא לבושא איהו אורייתא ממש ולא מלה אחרא תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי בגין כך אמר דוד (שם קיט) גל עיני ואביטה

נפלאות מתורתך, מה דתחות לבושא דאורייתא.

(ספר הזוהר, ג, פרשת בהעלותך, קנב, ע"א)

תרגום בעל "הסולם":

רבי שמעון אומר אוי לאותו אדם שאומר כי התורה באה לספר סיפורים בפשטות ודברי הדיוט, כי אם כן אפילו בזמן הזה אנחנו יכולים לעשות תורה מדברי הדיוט, ועוד יותר יפים מהם, ואם [התורה באה] להראות דברי העולם, אפילו שליטי העולם יש ביניהם דברים מעולים יותר. אם כן, נלך אחריהם ונעשה מהם תורה, כאותו האופן. אלא שכל דברי התורה, הם דברים עליונים, וסודות עליונים. [...] ועל כן סיפור הזה שבתורה הוא לבושה של התורה, מי שחושב שאותו הלבוש הוא תורה ממש ואין בו דבר אחר, תיפח רוחו, ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. משום זה, אמר דוד, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, [דהיינו] מה שמתחת לבושה של התורה.

במאמרים שלפניכם ננסה להתחקות אחר מספר שאלות יסודיות בפיענוח משמעותה הפנימית של התורה: מה תכנית הבורא עבור עולמו? מה היחס שבין מה שמתרחש בעולם ובין התכנית המקורית? מה היחס שבין הממד הנגלה של המציאות ובין הממד הנסתר שלה? מה חשיבות המצוות במערכת הזו? מה מקומו של הרע בעולם? האם ישנה אפשרות לגילוי הבורא בעולם הנברא וכיצד?

כדי לפצח את הרצון האלוהי עלינו לצעוד בעקבות מדרשי חז"ל ולחשוף את התוכן הגנוז מתחת למעטה הסיפורי שלהם. כמו כן עלינו ללמוד כמה מושגי יסוד בחכמת הקבלה. המדרש וחכמת הסוד הם נתיב שעיקרו עבר איש מפי איש ממושה בסיני ועד ימינו. חכמת הקבלה אינה מערכת מיסטית מסתורית אלא היא ממשיתתה של חכמת הנבואה והיא מאפשרת לנו לפענח את דבר ה' המתגלה בתורה. בפרט, יתבססו דבריי על השערים שפתחו לי שני מורים מרכזיים למדרש ולחכמת הקבלה: הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) והרב שלמה בנימין אשלג, בנו של בעל פירוש ה"סולם" לספר הזוהר. כל הכלים הללו יחברו יחד כדי להניח יסודות ללימוד פשט סיפורי התורה במבט נבואי.

שיטת העריכה

הרב שלמה בן נעים ז"ל היה בעיקר מחנך. השיעורים, שהועברו בבית פרטי, כללו בדרך כלל מהלך בסיסי שהוכן מראש לצד התייחסות משמעותית לשאלות הקהל ולצורך הרוחני שזיהה במהלך השיעור. אנו בחרנו לשמור על הרוח החיה של השיעורים ולהביא במאמרים את רוב הסיפורים והמשלים שאפיינו כל כך את דרך הוראתו וגם את שיחות החולין שלו. עם זאת נטלנו לעצמנו חירות מרובה למדיי בעיצוב הדברים שבעל פה ללשון הכתובה וביצירת רצף של מאמר.

הקו המנחה המלווה את הספר כולו הוא מבט על סיפורי התורה והמדרש בעין הסוד. לשם כך ניסחנו מחדש את השאלות המנחות של השיעור והוספנו קטע קבלי בראש כל שיעור, שמטרתו להוסיף השראה לדברי הרב. רוב הקטעים הללו נבחרו על ידינו ויש לראות בהם השראה בלבד וקישור לעיון נוסף. הערות השוליים הן של הרב בן נעים אלא אם צוין אחרת.

אנו מתפללים לריבון העולמים שיאיר את דרכנו וימנע מאתנו גילוי פנים בתורה שלא כהלכה כמו גם סילוף של דברי הרב שלמה ז"ל. מכל מקום אנו יודעים שהוא מתבונן עלינו בחיוך ותוהה מדוע התעכבנו זמן כה רב בהוצאת ספרו...

יצחק בן נעים ואיתי אשכנזי

ספר בראשית

מחשבת הבריאה והעולם הזה

פרשת בראשית

וזהו שנאמר בזוהר (בראשית דף לא, ב) על הכתוב ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור "יהי אור לעולם הזה ויהי אור לעולם הבא". פירוש, כי מעשה בראשית בצביונם נבראו ובכל קומתם נבראו כמ"ש חז"ל, דהיינו בתכלית שלימותם ותפארתם. ולפי זה, האור שנברא ביום א' יצא בכל שלימותו, הכולל גם חיי העולם הזה בתכלית העידון והנועם, כפי השיעור המתבטא בהמלות יהי אור. אלא כדי להכין מקום בחירה ועבודה, עמד וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא, כדברי חז"ל. על כן אמרו בלשונם הצח "יהי אור לעולם הזה" אמנם לא נשאר כן אלא "ויהי אור לעולם הבא", כלומר, שהעוסקים בתורה ומצוות לשמה, זוכים בו רק לעתיד לבוא, שפירושו בזמן העתיד לבוא אחר גמר הזדככות גופם בדרכה של תורה, שכדאים אז לאור הגדול שהוא גם בעולם הזה, כמ"ש חז"ל עולמך תראה בחיך.

(הקדמה לתלמוד עשר ספירות, ר' יהודה אריה אשלג, כרך א', ירושלים תשט"ז, עמ' יא - יב)

אחד הנושאים היסודיים בהתבוננות הקבלית הוא בירור הופעת הרע בעולם: מהו השורש לרע? מהי תכליתו? האם ייתכן תיקון לרע? היסודות העיקריים לביאור סוגיית הרע בעולם מופיעים במעשה בראשית, ועל פיהם ננסה לשרטט מספר עקרונות תוך התבססות על פירושו של הרב יהודא אשכנזי (מניטו) ז"ל לפסוקים אלו. מושג ה"טוב" מופיע לראשונה בתורה באופן תמוה ובלתי צפוי. לפי תיאור מעשה בראשית נברא העולם בדיבור או בלשון חז"ל "במאמרות" של הקב"ה. המאמר המובהק² הראשון במעשה בראשית הוא הציווי על בריאת האור:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וַיְהִי אֹר

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ

(בראשית א, ג-ד)

לאחר הציווי ("יהי אור") והתוצאה ("ויהי אור") מופיע פסוק הנראה לא נחוץ, שלא לומר

2 עיינו ראש השנה לב, ב.

תמוה: "וירא אלוהים את האור כי טוב". מה המשמעות של התבוננות זו של הבורא על עולמו? האם הקב"ה צריך לבחון את עצמו לאחר מעשה כביכול ולשפוט את מעשה ידיו שלו? האם יעלה על הדעת שהקב"ה יברא עולם ושהתוצאה לא תהיה טובה?

מציאות הבריאה למול תכנית הבורא

אמנם כן. עצם שיפוטו של הבורא על עולמו ("וירא וכו' כי טוב") מעיד על כך שהייתה אפשרות אחרת, אפשרות שהתוצאה תהיה "לא טוב". זאת ועוד, מכיוון שלא סביר שהבורא נצרך לשפוט את מעשיו שלו יש לשאול מי הוא הנשפט כאן? האם יש לבריאה חופש בחירה מסוים המאפשר לה שלא למלא את רצון הבורא במלואו? גם כאן התשובה היא חיובית. כבר בשלב זה יש בעולם מעין ישות בת חורין הנשפטת על מעשיה. זהו כשלעצמו חידוש גדול שאותו הדגיש הרב אשכנזי בפירושו לבריאת העולם. כלומר, חופש הבחירה מצוי בעולם הנברא עוד לפני הופעת האדם ומביא עמו אפשרות שהבריאה תפעל באופן עצמאי בלי להישמע להנחיותיו של בורא עולם.

על פי אילו מדדים שופט הבורא את העולם? מה מכריע אם העולם יקרא "טוב" או לא? כאשר הבורא שופט את ניסיון הבריאה למלא את הציווי שלו, הוא אינו מכנה בשם "טוב" רק את התוצאות המתאימות באופן מלא לדבריו. שיפוטו של הבורא נצרך להכריע כמה התוצאה שהתקבלה בפועל מתאימה כדי שהבריאה תוכל להיות בריאה.

בהמשך מעשה בראשית לא הוציאה הבריאה לפועל את תכניתו של הבורא במדויק. הקב"ה רואה שהעולם הנברא השתמש באפשרות שלו לעצמאות ובחר להתאים את העולם לצרכיו בשונה מצו הבורא. הקב"ה מתבונן על התופעה הזו ושופט "כי טוב".

משל למה הדבר דומה? למורה המנחה את תלמידיו כיצד לנהוג. הם מכריעים שלא לנהוג על פי הנחיותיו אלא על פי מה שהם מעריכים שיתאים לדרכם בחיים. המורה ברוחב דעתו ובטוב לבו הגדול אומר לתלמידיו - טוב שלא שמעתם בקולי משום שאם הייתם עושים כן, היו חייכם מתנהלים על פי תכניתי, ולא על פי תכניתכם, ואז היה נוצר עולם שבו לא הייתם יכולים להתקיים. "כי טוב" פירושו "טוב שהעולם לא יצא כפי שרציתי", או ליתר דיוק טוב שהעולם לא יצא לפועל על פי האידאל האלוהי משום שאידאל זה אינו מביא בחשבון את מידת יכולתה של הבריאה לשאת אותו. לכן התוצאה שהתקבלה בפועל עונה במובן מסוים בדיוק על רצון הבורא משום שאחד מן ממדיו של רצון הבורא היה שהעולם יהיה מקום שבו מסוגלים הנבראים להתקיים.

בריאת החושך - הכרעה של הבריאה

נעיין עתה בדוגמאות מתוך הפסוקים:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי אור וַיְהי אור

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאור כִּי טוֹב וַיִּבְרָא אֱלֹהִים בֵּין הָאור וּבֵין הַחֹשֶׁךְ

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאור יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהי עֶרֶב וַיְהי בֹקֶר יוֹם אֶחָד

(בראשית א, ג-ה)

ה' מצווה על הבריאה "יהי אור", ומן הפסוקים משתמע שהציווי התבצע במלואו: "יהי אור - ויהי אור". מעשיה של הבריאה עומדים מיד למשפטו של הבורא, ואת גזר הדין מצטט הפסוק בבידור: "כי טוב". אולם עתה מונחת לפתחו של הקורא הפתעה מזעזעת: "ויבדל אלהים בין האור ובין החושך". מהיכן הופיע כאן החושך? מתברר שהבריאה לא צייתה לציווי במלואו והוציאה תחת ידיה תקלה חמורה מאין כמוה - במקום אור בלבד הוציאה אור וחושך! בכל זאת באופן מפתיע מתבונן ה' על התוצאות של חוסר צייתנות הבריאה ומכריע "כי טוב". את שיפוט הבורא ניתן לנסח גם כך: על אף שציוויתי עליך להוציא אור בלבד, טוב מאוד שהוצאת אור וחושך גם יחד.³

מחשבת הבורא - האפשרות לתיקון

לפי דברינו עד כאן הפער שבין התכנית האלוהית למצב הבריאה בפועל נשפט על ידי ה' לחיוב משום שהעולם מותאם כך למציאות הבריאה. עם זאת אין להסיק מכך שהתכנית האלוהית נזנחה או התבטלה. אמנם בכל יום מימי בראשית יש כישלון מסוים ביחס לתכניתו של הבורא, אך התכנית הבראשיתית אינה אובדת. משמעותה של התכנית האלוהית המקורית והיחסים שבינה לבריאה הם נושאים יסודיים בתורת הסוד, ובעקבותיהם בתורת הראי"ה קוק.

את המבנה הבסיסי של ההתרחשויות ניתן לסכם באופן הסכמטי הזה:

- בשלב ראשון מציב הבורא בפני הנבראים את המציאות האידאית
- אחר כך הוא נותן לבריאה חופש ליצור מציאות המותאמת ליכולותיה ולצרכיה - אך לא לנצח.

³ בדברינו הנחנו שתי הנחות פרשניות: א) לחושך המדובר בפסוק זה יש להתייחס כאל יצירה חדשה, על אף שהמושג חושך הופיע כבר בפסוק שקדם לזה: "וְהָאֲרֶץ הָיְתָה תוֹהוּ וָבִהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם:" (בראשית א, ב). בזאת אנו נוקטים בשיטת הרמב"ן המבאר - על פי חכמת הקבלה - כי שני הפסוקים הראשונים של התורה אינם שייכים לרצף של מעשה בראשית אלא הם בבחינת הקדמה הרומזת לתהליכים שקדמו לבריאת העולם. ב) חושך אינו מציין העדר אור, כפי שמקובל לפרש בחוגים רבים, אלא הוא יצירה בפני עצמו.

• במהלך ההיסטוריה של העולם ממשיכה וניצבת בפני הנבראים המשימה להביא את העולם למצב המתוקן והאידיאי שאליו כיוון הצו המקורי של הבורא. האיידאל האלוהי הממשיך ומלווה את הבריאה מופיע רבות במחשבת חכמי ישראל וכבר בפירושהם לפסוקינו:
וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל - אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא.

(רש"י לבראשית א, ד)

העולם אינו מסוגל או שאינו ראוי בשלב זה לקבל את הצלחת התכנית האלוהית ("אינו כדאי להשתמש בו רשעים"), ולכן הקב"ה גונז את התכנית המלאה, את האיידאל בשלמותו, לשלב מאוחר יותר בהיסטוריה שבו יגיע העולם לתיקונו ("הבדילו לצדיקים לעתיד לבוא"). מכל מקום בשלב זה טוב שיצא העולם כפי שיצא.

אודות העולם המתוקן לעתיד לבוא כותב הרמב"ם בספרו הי"ד החזקה:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבו משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם, ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר ואריה כבקר יאכל תבן, וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן.

(רמב"ם, הלכות מלכים, פרק יב, הלכה א)

לפי דברי הרמב"ם בימות המשיח "עולם כמנהגו נוהג". הפשטנים מפרשים שהעולם ימשיך להיראות כמו העולם המוכר לנו בלי להשתנות בשום דבר מהותי, מלבד מידת ה"דתיות" שלו. ואילו את פירוש דברי הרמב"ם בהשראת תורת הסוד למדנו מהרב יהודה אשכנזי (מניטו) ז"ל: "כמנהגו" פירושו "כפי שראוי לעולם להתנהג לפי התכנית הבראשיתית שלו". ולכן כאשר העולם יגיע למדרגה שבה יהלום את האיידאל האלוהי, לא יהיה בכך משום חידוש במעשה בראשית כפי שמציין הרמב"ם, שכן התכנית האלוהית ליוותה את העולם כבר ממעשה בראשית. ימות המשיח יהיו בבחינת שיקום או שחזור של התכנית המקורית של הבורא ביחס לעולמו.

משל לאדם המסתובב סחור סחור לחפש חפץ שאבד לו ולבסוף מגלה כי החפץ היה מונח ממש לידו. החפץ לא זו ממקומו, אולם לגבי האדם הוא איננו. ברגע שהאדם מבחין בחפץ, הרי הוא מצא את אבידתו, ובד בבד גילה כי החפץ המתין להתגלות במקום שבו היה מלכתחילה, כלומר כבר מראשית הדרך.

מצד הבורא אין רע בבריאת העולם. הרע נוצר מפאת אי התאמה שבין התכנית האלוהית ליצירה המעשית שהותאמה לצורך האדם. המשימה המוטלת על האדם היא להשיב את העולם למצב המתוקן שתוכנן מבראשית.

את הפלא שבבריאה נוכל לסכם כך: הבריאה עצמאית⁴ ויש לה רצון משלה הנוגד את התכנית האלוהית. אולם רצון זה נקרא טוב למרות הכול. בהתחשב בכל הרעות הנובעות מן העצמאות של הבריאה, זהו עיקרון נורא ואיום, אך הוא ממחיש בצורה שאין דומה לה את רוחב לבו של אלוהים.

צמצום בבריאת המאורות

נעיין בדוגמה נוספת בהמשך מעשה בראשית:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת בְּרִקיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וַיְהִי לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים: וַיְהִי לְמְאֹרֶת בְּרִקיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמְּאֹרֶת הַגָּדֹל לְמַמְשְׁלַת הַיּוֹם וְאֶת הַמְּאֹרֶת הַקָּטָן לְמַמְשְׁלַת הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים: וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרִקיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ:

(בראשית א, יד - יז)

מן הפסוקים עולה תמיהה דומה לזו שהעלינו לעיל: בתחילה נבראו שני המאורות הגדולים, ומיד מספרת התורה על מאור גדול ועל מאור קטן. מדובר בבריאת העולמות - כיצד יעלה על הדעת חוסר בהירות בנוגע לרצון הבורא? האם רצון הבורא הוא בשני מאורות גדולים או במאור גדול ומאור קטן?⁵ רש"י מביא את דברי המדרש בתמצית: המאורות הגדולים וגו' - שוים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד

⁴ שותפות זו בהנהגת העולם עלולה לתעתע בנברא. משל למה הדבר דומה? לעניי שנכנס יום אחד לחנות ומבקש צדקה. נתן לו בעל הבית סכום קטן, והעני הודה לו מעומק לבו. לאחר מספר רגעים חזר העני וביקש לקנות גבינה במשקל שווה ערך לסכום שקיבל. שקל בעל הבית חבילת גבינה קטנה והגיש לעני. העני הזעיף פניו וטען כלפי בעל הבית שהכמות הקטנה של הגבינה אינה הולמת את הסכום ששילם. מצד אחד טענתו של העני מגוחכת - הרי הוא קיבל גם את הכסף וגם את הגבינה מבעל הבית בחסד. מן הצד האחר יש נקודת אמת בתחושתו של העני: בפעם הראשונה הוא פשט ידו לצדקה. לאחר שקיבל את סכום הכסף, שלו הוא בדין. בשובו אל החנות לרכוש גבינה, אין הוא בבחינת פושט יד אלא קונה בזכות עצמו. כך השותפות בהנהגת העולם עלולה לגרום לנברא לחשוב שהוא הבורא עצמו.

⁵ במישור הפשט קושיות מעין אלו יכולות תמיד לבוא על פתרונן באופן המעקר את השאלה מיסודה. אולם המדרש, על פי דרכו, מעצים את הקושיה ולא מצמצם אותה. בפסוק זה, למשל, אין הכרח שפירוש "שני המאורות הגדולים" הוא שני מאורות שווים בגודלם.

(רש"י לבראשית א, טז)

הקורא המורגל במדרשים עלול להחמיץ את עומק המדרש דווקא משום שהמדרש הפך לו לטבע. מי היא הלבנה ומה פשר הקטרוג "אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?" המדרש מלביש בסיפור זה את דבריה של הבריאה לבוראה: "רצונך בשני מאורות גדולים. אך רצונך לא יצלח בעולמי. אפשר שבעולמך או בעולם המלאכים צריך להיות שוויון מלא, אך בעולם הנברא יש צורך במאור גדול ובמאור קטן ויש צורך בשני המאורות ילמדו לחיות זה לצד זה - הקטן ילמד לכבד את הגדול והגדול ילמד לכבד את הקטן. כך דרכו של העולם הנברא".

הבריאה מגלה את מידת הסבלנות ומציעה תהליך הנמשך בזמן: בתחילה ישמשו אור וחושך בערבוביה, ולעתיד לבוא יהיה רק אור. מצד אחד סבלנות זו של הבריאה היא כביכול האויב של הבורא. מן הצד האחר הבורא הוא אשר ברא את הזמן והוציא עצמו ממצב העל זמני שקדם למעשה בראשית. טענת הבריאה היא שמכיוון שהזמן נברא, הרי היא זקוקה לו משום שהזמן הוא חלק ממהות הבריאה.

יתרה מזו, בתוך מסגרת הזמן של העולם כל ניסיון לטעון שהאידאל התגשם הוא סימן לפגם. אידאל האדם מציין תמיד את מה שהוא איננו עדיין. מאחר שזהו אידאל האדם הוא צפוי להגשים אותו רק בסוף התהליך. אדם המכריז שהגשים את האידאל שלו, טועה בהכרח באבחנה: מה שהיה נדמה לו כאידאל היה למעשה רק חלק מן התהליך.

החברה הישראלית של ימינו ממחישה את העניין בעוצמה: הציונות חרטתה על דגלה את האידאל הגדול של השבת עם ישראל לארצו, של בניין הארץ ושל הקמת חברה מתוקנת. ברגע שעיקרי החזון התגשמו נעשה ניסיון של חלק מן החברה לשבת בשלווה ולחיות את האידאל שהתגשם. תוצאת ניסיון זה הייתה צמיחת הנטיות הפוסט-ציוניות שבאו לידי ביטוי בניסיון לערער על הציונות כאידאל. למעשה, המסקנה המתבקשת היא שמה שהיה נדמה כאידאל היה רק שלב בתהליך, ועתה מוטל על החברה הישראלית לזהות את השלב הבא בו.

פרי וקליפה

הפער שבין צו הבורא למעשי הבריאה מופיע גם בבריאת העצים:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע יַעַץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר זָרְעוּ
בוּ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וַעַץ פְּרִי אֲשֶׁר
זָרְעוּ בוּ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב:

(בראשית א, יא - יב)

בצו הבורא הופיעה הדרישה ל"עץ פרי עושה פרי", ואילו הבריאה הוציאה מעצמה רק

“עץ עושה פרי”. את משמעות הפער מבאר רש”י על פי המדרש:

עץ פרי - שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק יב) ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונו ונתקללה:

(רש”י, שם)

רצון הבורא היה לברוא עץ שהוא עצמו הפרי, עץ שטעמו כטעם פרי. עץ כזה מצויין את העדר התהליך המאומץ הנדרש להוצאת הפרי. כיצד ייתכן שהארץ החליטה להוציא עץ אחר, עץ המחייב תהליך לפני אכילת הפירות? על אף הפער מגלה שיפוטו של הבורא את רוחב לבו המופלא: “וירא אלוהים כי טוב”. טוב לה לבריאה לפעול על פי הקצב המתאים לה על אף שיש בכך הפרה של רצון הבורא.

בריאת התנינים וסוד הלוויתן

ביום החמישי ליצירה בורא אלוהים בריאה ייחודית והיחידה שבה נאמרה לשון “בריאה” מלבד האדם:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתְּנִינִים וְאֶת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֵשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵיהֶם וְאֶת כָּל עוֹף כְּנָף לְמִינֵיהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב:

(בראשית א, כא)

התנינים הם היחידים מלבד האדם שנאמרה בהם לשון “בריאה”. הפער שבין הציווי לביצוע אינו מופיע במקרה זה בפשט הפסוקים, אולם המדרש חושף פער נסתר גם בבריאה זו:

התנינים - דגים גדולים שבים. ובדברי אגדה הוא לויתן וכן זוגו שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם:

(רש”י לבראשית א, כא)

מדוע מצא לנכון הקב”ה לברוא יצור המסכן את קיום העולם, עד כדי כך שהוא נדרש להרוג את בת זוגו מיד בבריאתו ולשמר אותה לעתיד לבוא? לשם מה ברא אותו מלכתחילה? וכי לא ידע כי ייצור זה הוא בבחינת סכנה לעולמו? עניין הלויתן שייך לחכמת הסוד, אך גם בלי לרדת לעומקו ניכרת חזרה על המבנה הבסיסי של הדוגמאות הקודמות: הבריאה מכריעה שמציאות מסוימת אינה טובה עבורה בשלב זה, והקב”ה מקבל זאת ודוחה את מימוש התכנית לעתיד לבוא.

ההפרדה וסכנת העבודה הזרה

היום השני של מעשה בראשית יש בו משום הפתעה על הפתעה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רְקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וְיִהְיֶה מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרְקִיעַ
וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לְרְקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לְרְקִיעַ וַיְהִי כֵן: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים
לְרְקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי:

(בראשית א, 1 - ח)

סופו של היום מגיע ללא שיפוט חיובי של הבורא. מה הקלוקל הגדול שהביא את הבורא להימנע מלהכריז "כי טוב" בשונה מכל שאר הימים? ביום השני מכריעה הבריאה ליצור הבדלה, מחלוקת:

למה אין כתיב בשני כי טוב [...] רבי חנינא אומר שבו נבראת מחלוקת, שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים, א"ר טביומי אם מחלוקת שהיא לתקונו של עולם ולישובו אין בה כי טוב, מחלוקת שהיא לערבובו על אחת כמה וכמה

(בראשית רבה (וילנא) פרשה ד"ה ו ויעש אלהים)

ההבדלה שבין המים העליונים למים התחתונים יכולה ביסודה להביא לידי ביטול התכנית האלוהית כולה. הבריאה מכריעה שיש לה צורך בהפרדה, אך עצם מהותה של הפרדה זו אינה טובה. מהות ההפרדה מכילה יסוד לאפשרות של אי השלמת התכנית האלוהית, כלומר טמונה בה סכנה לבניית אידאל אלטרנטיבי לאידאל הבורא. הבורא מאפשר לבריאה גם את ההכרעה הזו, אך מכיוון שהיא כל כך קיצונית ועלולה להכשיל את כל תהליך הבריאה, הוא אינו מכריז "כי טוב".

היום השישי - בריאת האדם

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֶמָּה וּרְמָשׁ וְחַיְתוֹ אֲרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי כֵן:
וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ
וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְּהֵמָה
וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵם
אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי:

(בראשית א, כד - כז)

יומה השישי של הבריאה מכיל בריאה כפולה: בריאת החיה, הבהמה והרמש ובריאת

האדם. באופן מפתיע נאמר בבריאת בעלי החיים "כי טוב", ואילו דווקא בבריאת האדם - לא. בתום בריאת האדם מופיעה סיומת המתייחסת לכלל הבריאה: "וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", ללא המתייחסות ישירה לאדם. ההסבר לכך שדווקא האדם לא זכה לשיפוט "כי טוב" טמון בפרק ב בספר בראשית. בפרק א מתוארת בריאת האדם על פי התכנון האידיאלי של הבורא: "זכר ונקבה ברא אותם". זהו מצב נטול תהליך, ולכן לפי דברינו הוא מציאות "לא טובה" עבור העולם. הסיפור בפרק ב, לעומת זאת, מתאר את הופעת הזכר והנקבה כתהליך:

וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרְאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה הוּא שָׁמוֹ: וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֶזְרָ כְּנִגְדּוֹ: וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים מִן הַדָּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישַׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחַתֶּנָּה: וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצִּלְעַת אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיָּבֵאָהּ אֶל הָאָדָם: וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עָצָם מֵעֲצָמֵי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת: עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד:

(בראשית ב, יט - כג)

בפרק זה האדם והאישה נבראים כנפרדים. האדם עובר תהליך של חיפוש ההשלמה שלו עד שהוא מוצא את האישה. זהו תהליך של חיפוש המתאים למציאות, תהליך שבסיומו מופיעה התכנית האלוהית. האדם מבין שקיום האיש והאישה היא חזרה לתכניתו המקורית של האל - "והיו לבשר אחד", אך מצב זה הוא תולדת עבודתו של הנברא ואינו מתקבל מן הבורא כמצב נתון.

עץ הדעת טוב ורע - הבחירה בתהליך

אולי ההכרעה הידועה ביותר במעשה בראשית היא ההכרעה של האדם לאכול מעץ הדעת טוב ורע:

וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל עֵץ נִחְמָד לְמִרְאֵה וְטוֹב לְמֵאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֵּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע:

(בראשית ב, ט)

בדומה למבנה שהתגלה לכל אורך מעשה בראשית, בורא עולם מצווה על האדם לנהוג על פי האידאל האלוהי:

וַיִּצְו ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הַגֵּן אָכַל תֹּאכְל: וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:

(בראשית ב, טז - יז)

מהו העץ המסתורי שממנו נאסר על האדם לאכול? תמיהה זו אינה נחלתם של קוראי התורה בלבד אלא גם נחלתו של האדם עצמו. הדמות המקראית שמגלה יכולת נבואית וחושפת בפנינו את מהות עץ הדעת ואת משמעות האכילה ממנו, היא הנחש דווקא:

והנחש הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל הָאִשָּׁה אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל הַנְּחָשׁ מִפְּרִי עֵץ הַגֶּן נֹאכַל: וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן תָּמֹתוּן: וַיֹּאמֶר הַנְּחָשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תָּמֹתוּן: כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע: וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאכַל וְכִי תֹאנֶה הוּא לְעֵינַיִם וַנְּחַמְדַּהָ עֵץ הַשְּׂכִיל וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם לְאִשְׁתָּה עִמָּה וַיֹּאכְלוּ:

(בראשית ג, א - ו)

ההתייחסות הנפוצה לנחש מציינת אותו כמייצג הרשע. למעשה, דמותו עמוקה יותר; בכמה מובנים הנחש הוא נביא אמת וכאן הוא מגלה לאישה את ההכרעה הניצבת בפניה ובפני אישה: האכילה מעץ הדעת תהפוך אותם לאלוהים כביכול. מכאן שלאכילה מעץ הדעת יש תוצאות חיוביות, גם אם לא נבאר כעת את כל משמעותה. באופן כללי עליה ועל אישה לבחור בין שתי אפשרויות:

- עץ החיים: רומז לסוף התהליך של מחשבת הבורא - החיים הנצחיים והטוב הגמור. משמעות האכילה ממנו היא בחירה במחשבת הבורא ללא תהליך ובחיים ללא מיתה.
- עץ הדעת טוב ורע: רומז לתהליך התפתחות העולם, עולם של טוב ורע שבו גם מוות. משמעות האכילה ממנו היא בחירה בתהליך.

האידיאל האלוהי הוא האכילה מעץ החיים, שתביא את האדם לעולם החיים הנצחיים. אולם האדם בוחר בחיים של העולם הזה, ומהות העולם הזה הוא התהליך. בהכרעתו לאכול מעץ הדעת טוב ורע בחר האדם לחיות בתהליך. לאחר האכילה נאסר על האדם באופן טבעי לאכול מעץ החיים כדי שהשלב הזמני בתהליך לא יהפכו לנצחיים.

והנה דברינו כאן סותרים לכאורה את כל תפיסת השכר והעונש שלמדנו לקבל: אם הבחירה בתהליך הייתה בחירה לגיטימית, מדוע העונש? למעשה, התרגלנו לתפוס את מערכת השכר והעונש באופן פשטני וכמעט ילדותי. ברצונו של הבורא עלה לברוא עולם, והעולם נדרש למצוא דרך למלא את התכנית הבראשיתית של הבורא מתוך התאמה ליכולת העולם. כדי שהעולם יוכל לבחור באופן הולם, הבורא מיידע את נבראיו באפשרויות העומדות בפניהם ובמשמעות ההכרעה לטובת כל אחת מן האפשרויות. ברגע שהאדם בוחר בדרך שונה מן התכנית הבראשיתית, ה' מתווה את המשך התכנית על פי בחירתו של האדם. עם זאת נדגיש שהתאמת התהליך להכרעתו של האדם נעשית בלי לוותר כמלוא

גימיה על התכנית האלוהית שאליה יידרש האדם להגיע בסופו של תהליך התיקון - בעצמו או בעזרתו של הבורא.

לנפילתה של הבריאה יש ממד קיצוני אף יותר: הנפילה ממחשבת הבורא - הרע - היא אשר מגלה את כוח התשובה. עם כל ההסתייגות מן הקלקול שעלול להביא עיקרון זה, יש לומר שיש צד טוב בנפילה. אך על כך כבר התריעה המשנה בחריפות:
האומר אחטא ואשוב ואחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

(משנה יומא, פרק ח משנה ז)

מי שחושב להביא את עצמו אל החטא במודע מתוך שאיפה לשוב על חטאיו ולהביא לעולם את ההתעלות שמביאה עמה התשובה, אדם השואף להתעלות דרך החטא, אין מניחים לו לעשות תשובה.

הזמן של הבריאה, העולם הזה, הוא זמן שבו הבריאה חופשית להשלים את רצון הבורא על פי יכולתה ובהתאם לכוחה. כדי לעשות זאת יש צורך מצד אחד לאכול מעץ הדעת ולהיכנס לתוך מציאות של תהליך. מן הצד האחר כפי שעולה מדברינו לעיל על היום השני לבריאה, בחירתה של הבריאה בעולם התהליך מביאה את האפשרות של קלקול. ה' מתפלל כביכול שחופש הבחירה לא יביא אותנו לקלקל את מעשיו יותר מדי ושהכרעותינו כנבראים ישאו חן בעיניו. הוא מתפלל לכך שלא נפגע בעולמו יתר על המידה תוך כדי תהליך התיקון:

רבי חמא בר חנינא ורבי יונתן,

רבי חמא בר חנינא אמר משל למלך שבנה פלטין [=ארמון] ראה אותה וערבה לו. אמר: פלטין פלטין הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה זו. כך אמר הקב"ה לעולמו: עולמי עולמי, הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה זו.

רבי יונתן אמר [משל] למלך שהיה משיא את בתו ועשה לה חופה ובית וסיידה וכיירה וציירה, וראה אותה וערבה לו. אמר לה: בתי הלואי תהיה החופה הזאת מעלת חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה הזו. כך אמר הקב"ה לעולמו, עולמי עולמי, הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה הזו.

(בראשית רבה (וילנא) פרשה ט ד"ה ד רבי חמא)

אלוהים מתבונן על העולם שהכריעה הבריאה לעצב ורואה כי טוב - העולם התרחק ממחשבת הבורא ובחר בעולם של תהליך, וכך ראוי. אולם ההתרחקות מצריכה כביכול תפילה על כך שהעולם לא יתרחק עד למצב של קלקול, שאי אפשר יהיה לתקן אותו.

מהות הטוב

פרשת בראשית

ודע והבן כי מידת אדנ"י, שנקראת לפעמים אלה"ם, כשבאה לברוא כל הנבראים במידת טוב נסתכל ונתייעץ והיה בורא כל הנבראים ומצייר כל הצורות, כאמרו בכל מעשה בראשית: וירא אלה"ם כי טו"ב (בראשית א, י). כלומר, במידת טוב נסתכל ונתייעץ אלהים וברא העולם וזהו העיקר והאמת. ואלמלא מידת טוב אין אדנ"י, הנקרא אלהים במעשה בראשית, יכול להשלים סיפוק כל הנבראים וצרכיהם. ולפי שנחתמו כל מעשה בראשית במידה זו הנקראת טוב כתיב: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד (שם, לא)

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליא, יריד הספרים תשנ"ד, עמ' 40)

יסוד האמונה שעליו עומדת כל התורה כולה הוא אחדות השם:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד

(דברים ו, ד)

על רקע זאת קשה להבין מדוע בחרה התורה לכתוב בכמה וכמה פסוקים ביטויים הסותרים לכאורה את יסוד המונותאיזם והמעידים על ריבוי באלוהות. פסוק מעין זה מובא כבר בפרק הראשון של התורה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ

(בראשית א, כו)

קושיה זו לא נמלטה מעיני חז"ל, והם מביאים אותה בפי המינים, הכופרים:

שאלו המינים את רבי שמלאי: כמה אלהות בראו את העולם? אמר להם: אני ואתם נשאל לימים הראשונים [...] אמרו לו מה הוא דין דכתיב [=זה שכתוב] "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"? אמר להון קראון מה דבתריה [=אמר להם קראו מה שכתוב אחר כך] "ויבראו אלהים את האדם בצלמיהם" לא נאמר אלא "ויבראו אלהים את האדם בצלמו".

וכיון שיצאו אמרו לו תלמידיו רבי לאלו דחית בקנה, לנו מה את משיב? [...]
(בראשית רבה (וילנא) פרשה ח ד"ה ט שאלו המינים)

אמנם רבי שמלאי מבטל את קושיית הכופרים כאילו אין בה ממש, אך תלמידיו מזדהים עם השאלה ואינם מקבלים את התשובה שניתנה לכופרים. לכן הם מבקשים תשובה מעמיקה יותר לאותה שאלה: מדוע כתב הבורא את התורה כך שנשמע ממנה שיש ריבוי באלוהות?

אמנם המדרש, המובא בפירושו רש"י לפסוק, מציע פתרון לקושייה:
נעשה אדם - ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהם [...]

(רש"י בראשית א, כו)

הריבוי שבמילה "נעשה" אינו מתייחס לבורא עולם אלא למלאכים שעמם הוא התייעץ בבריאת האדם. אך נראה שמדרש זה רק מסיט את הקושייה למוקד אחר - כיצד יעלה על הדעת שבורא עולם נדרש להתייעץ עם ישויות רוחניות במסגרת הנהגת עולמו? אם כן, התורה הקשתה והמדרש רק הוסיף לכאורה קושייה על קושייה. פעמים רבות מחברת תורת הסוד את חלקי התמונה באופן המסיר את הקושי האמוני העצום שמעוררים פסוקים רבים בתורה ואת התמיהות העצומות העולות ממדרשי חז"ל. ננסה להציע פתרון מעין זה לבעיית הריבוי העולה מן הפסוק ולמספר קושיות מקבילות העולות מן התורה.

ההתייעצות עם הטוב בבריאת האדם

בסיומם של ימי בראשית חוזר על עצמו פסוק במבנה דומה: "וירא אלוהים כי טוב ויהי ערב ויהי בוקר וכו'". לפי הפסוק הבורא מעריך את מעשיו על פי קנה מידה הנקרא "טוב". קשה לקבל שלבורא יש צורך להתבונן במעשיו ולהביע את שביעות רצונו. בעל "שערי אורה", רבי יוסף ג'יקטיליאי, מקצין אף יותר את הקושייה:
במידת "טוב" נסתכל ונתייעץ והיה בורא כל הנבראים ומצייר כל הצורות כאומרו בכל מעשה בראשית: וירא אלהים כי טוב"ב (בראשית א, י). כלומר, במידת "טוב" נסתכל ונתייעץ אלהים וברא העולם וזהו העיקר והאמת.

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליאי, יריד הספרים תשנ"ד, עמ' 40)

אם בקריאה ראשונה של הפסוק "וירא אלוהים כי טוב" היה נדמה שבו מתוארת הערכה של הבורא למעשיו שלו, עתה מובן שהבורא התייעץ כביכול עם פלוני ושמו "טוב" אם ראוי לברוא את העולם. אותה מהות הנקראת "טוב" ענתה לבורא שצריך לברוא את העולם. אם

נקשר דבר לדבר, נגיע למסקנה שכל שלב ושלב במעשה בראשית נמדד ומובא להערכת אותו פלוני ושמו "טוב".

קודם כול יש להתמודד עם עצם הרעיון שהבורא מתייעץ עם ישות או עם מהות כלשהי בבואו לברוא את העולם. הדבר כל כך בלתי מתקבל באוזניים מונותאיסטיות עד שאנו מתפתים לומר שזהו בסך הכול משל של המדרש ושל בעלי הקבלה, שאין להתייחס אליו ברצינות רבה מדי.

לאמתו של דבר מתעוררת תמיהה דומה כמעט בכל פרק ופרק בתנ"ך, בכל מדרש ובכל כתבי הקבלה. כל כולם של חכמות אלו מלאים תיאורים גשמיים, כגון "יד ה'", "ויחר אף ה'" וכן משלים, כגון "משל למלך וכו'". בהקשר זה מקובל לצטט את הכלל התלמודי:

דברה תורה כלשון בני אדם

(ברכות לא, ב)

דהיינו, התורה נוקטת לשון האנשה לגבי הבורא כדי לסבר את האוזן ולאפשר לבני האדם הבנה מסוימת בעולמות המופשטים.

ובכל זאת לא נתייבשה דעתנו. מדוע מתירים החכמים לעצמם לתאר את הבורא בתיאורים אנושיים ולדמות את העולמות המופשטים לעניינים גשמיים על אף הסכנה שבהגשמה? ועוד, גם אם מדובר במשלים, כדי שמשל יהיה אפקטיבי חייב להיות בסיס של קשר בין המשל לנמשל. ולכן כאשר התורה בוחרת להמשיל עניין רוחני ליד אנושית חייב להיות קשר מהותי בין אותו עניין רוחני ליד האנושית דווקא, שהרי התורה בחרה לדמות אותו ליד ולא לדבר אחר.

מצד אחד יש לחזור על הנחת היסוד הברורה לכל יהודי מאמין: ודאי שכל התיאורים האנושיים המופיעים בתורה כלפי הבורא אינם מתפרשים כפשטם ממש. לה' אין יד או אוזן כמו אלו שאנו מכירים אצל האדם חלילה. מן הצד האחר אין אלו מטפורות בעלמא. הנחת היסוד של חכמי הקבלה והמדרש וכן של התורה עצמה היא שיש קשר בהכרח בין המשל לנמשל. אם לא כן, מדוע בחר הבורא לתאר את פעולותיו דווקא מתוך הדימויים האנושיים המוכרים לנו?

היסוד המסייע להבין את שני הפנים האלה הוא דרך השתלשלות העולמות מן הרוחני ועד לגשמי. כל מהות בעולם הגשמי היא השלב הסופי בתהליך השתלשלות מן העולמות הרוחניים ועד לעולמות הגשמיים. בכל שלב ושלב מתגשמת מעט יותר אותה מהות עד להופעה הגשמית ממש. לכן אין שום דבר בעולם התחתון שאין לו שורש בעולם העליון. אם משווים בין המהות הרוחנית לזו הגשמית המשתלשלת ממנה, יש לומר בהן שני הפכים: מצד אחד זו אותה מהות ממש. מן הצד האחר זו אינה אותה מהות כלל.

כאשר הבורא ירצה לתאר את העולמות הרוחניים, אין לו אלא להשתמש בתיאור העולמות הגשמיים. מצד אחד תיאור זה הוא משל לחלוטין משום שאין שום דמיון בין הרוחנית לזו

הגשמית שהשתלשלה ממנה. מן הצד האחר זהו תיאור מדויק משום שאלו שתי מהויות זהות; האחת בשורש והאחת בהופעה הגשמית.

הדוגמה הבולטת והקיצונית ביותר לעניין זה היא בריאת האדם:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרִדֵנוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ עַל הָאָרֶץ: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

(בראשית א, כו - כז)

גם אם אפשר היה לקבל באופן עקרוני תיאור גשמי של עולמות רוחניים, לא ניתן לקבל הגשמה כה גסה באלוהות עצמה. מכאן נשאל, כיצד ייתכן לומר שהאדם נברא בצלם ובדמות הבורא? הקורא החף מנטייה לעבודה זרה מגיב מיד בדחיית הרעיון - ברור שלבורא אין צלם כלל חס ושלום. ובכל זאת התורה כתבה במפורש שהאדם נברא בצלמו ובדמותו של הבורא.

מפרשי התורה התיאולוגים והפילוסופים מסבירים, כל אחד בדרכו, כיצד הצלם אינו צלם והדמות אינה דמות. אולם אי אפשר להתחמק מכך שזה מה שהתורה בחרה לכתוב בלשון הקודש.

האדם העברי נדרש לפתרון אמיץ: הדיבור של התורה אינו מטפורי. מצד אחד אם התורה אמרה שלה' יש יד, אזי למעלה בשורש יש יד בהכרח. אם התורה השתמשה במושג צלם, משמע שבעולם העליון יש צלם. מן הצד האחר חייב להיות ברור שהצלם העליון אינו דומה כלל לצלם המופיע בעולם המציאותי כדמות מוחשית של אדם. מצד אחד בעולם העליון יש יד שאינה כמובן כיד האנושית. מן הצד האחר אם קוראים לה יד, משמע שיש יד, אם לא כן, מדוע לקרוא לה יד?

את שני ההפכים האלה קשה להכיל. יש צורך לחיות את ההבנה שבחוסר ההבנה. זו משימה שיכולה להימשך תקופת חיים מלאה. אם הלומד לא יתערער מחוסר היכולת להכיל את שני ההפכים האלה, בשלב זה או אחר תתברר לו האחדות שבסתירה. לשון התורה מדמה את המציאות האינסופית והבלתי נתפסת של הבורא למציאות האנושית, אולם היסוד לדימוי זה הוא העובדה שהבורא הוא מקור לכל מה שקיים במציאות האנושית.

הבורא בחר לכתוב את תורתו באופן מיוחד שבו משתלבים הממד המציאותי הפרקטי והפשוט לכאורה והממד המופשט המסתתר בתוך השורות וביניהן. אסור למחוק את הכוונה הפשוטה והגשמית של התנ"ך ולפרשו כמערכת של מטפורות הרומזות לעולמות עליונים. עצם הכתיבה בלשון בני אדם מחייבת את הלומד להבין את המציאות המסופרת גם מן המבט הפרקטי והאנושי ביותר. זהו "דיברה התורה כלשון בני אדם". בד בבד בחר הבורא להעביר לבני האדם מסר בממד נוסף שעומקו לא יוכל להיכתב בלשונם הפשוטה של בני האדם. לכן אמנם הוא דיבר בלשון בני האדם, אך ליווה את הדיבור ברמזים ובממדים

נוספים, בתוך וליד הכתב, המסוגלים לקשר בין הממד האנושי של התורה לעומק המסר האלוהי שלה.

אמנם בדרך זו טמון קושי ואף סיכון מסוים - הלומד עלול להיעצר בעיונו בשלב של פשט הדברים, בלשון בני האדם, ולא לחדור לעומק המסר המופשט. סיכון זה היה גם ידוע לחכמי המדרש, והם שמו טענה זו בפי משה רבנו בכבודו ובעצמו:

רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן אמר: בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק הזה שנאמר "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" אמר לפניו: "רבון העולם מה אתה נותן פתחון פה למינים, אתמהא" אמר לו: "כתוב! והרוצה לטעות יטעה"

(במדרש בראשית רבה (וילנא) פרשה ח ד"ה ח רבי שמואל)

יש אנשים אשר במזיד או בשוגג יטעו בהבנת הפסוק או שיפרשו אותו בניגוד למהותו האמתית. הבורא מכריע לכתוב בכל זאת את הדברים באופן הזה "והרוצה לטעות יטעה". אין בסיכון משום סיבה מספקת כדי לבטל את הדרך שבה ה' רוצה לדבר עם עמו. הבורא מעוניין להעביר לעמו את התפיסה העברית של עניין "נעשה אדם". בלבוש הסיפורי של הדבר נרמז בתורה שה' ברא את האדם מתוך התייעצות, בדומה למה שנאמר לעיל גם בנוגע לבריאת העולם. התייעצות פירושה מפגש בין מהויות שונות שבו. אם היה כתוב בתורה "אעשה אדם", היה משתמע מכך שרק מידה אחת מתגלה בבריאת האדם. ניעזר במשל מתחום היווצרות השפה כדי להבהיר את הקשר שבין המהות העליונה למהות הגשמית: בעולם יש חפצים גשמיים שונים. עם התפתחות האדם הוא החל לקרוא לחפצים אלו בשם ויצר את השפה. שמות החפצים מתייחסים לחפץ מסוים, ועם התפתחות השפה לא היה צורך לראות חפץ כדי להבין את המילה; המילה הפכה לביטוי של מהות החפץ. והנה, החפץ עשוי להופיע בצורות שונות ואף להתרחק מאוד מצורתו המקורית. בכל זאת יהיה שמו של החפץ המקורי חקוק עדיין בשפה המדוברת. כך אדם יוכל לקרוא לחפץ מסוים בשם, על אף ששורש השם מתייחס למהות גשמית אחרת לגמרי. נדגים את היחס שבין התיאורים הגשמיים למציאות המופשטת בנוגע לעוד סוגיה: גן עדן. היעלה על הדעת שיש עץ שאכילתו מעניקה חיי עולם או עץ שאכילתו מעניקה יכולת אלוהית של ידיעת טוב ורע?

כל התיאורים המופיעים במעשה בראשית עד גירוש האדם הראשון מגן עדן הם לבושים גשמיים לעניינים רוחניים לחלוטין, שהם בבחינת שורש של כל המציאות האנושית. העצים המתוארים בגן העדן אינם כלל העצים שאנו מכירים היום במציאות אלא הם עצים של העולם העליון, שהם השורש לעצים של העולם התחתון.

אמנם התורה אומרת זאת בפירוש -

וְלֹאֲדָם אָמַר כִּי שָׂמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתֹאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ

אָרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָהּ בְּעֶצְבוֹן תֹּאכְלָנָה כֹּל יְמֵי חַיֶּיהָ: וְקוֹץ וְדַרְדַּר תִּצְמִיחַ לָהּ וְאָכְלָתָּ
אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: בְּזַעַת אֶפְיָהּ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבָהּ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לְקַחְתָּ כִּי עָפָר
אֶתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב:

(בראשית ג, יז - יט)

לאחר חטאו האדם מגורש מן המצב שבו היה, והוא גולה למקום שבו האדמה מצמיחה קוצים ודרדרים, כלומר לעולם שבו יופיעו העצים ושאר המציאויות באופן המוכר לנו. מן הפסוקים ברור שהמציאות שלפני החטא הייתה שונה לחלוטין, שהאדמה הייתה מצמיחה מתוכה מהויות שונות לחלוטין, שאין לנו אפשרות להכירן מתוך העולם שלנו.

מחוק הטוב להיטיב

עתה נבוא לביאור מהות ה"טוב" שעמה ה' מתייעץ כביכול קודם בריאת העולם, ועליה נאמר במעשה בראשית "וירא אלוהים כי טוב".

לפי בעל "שערי אורה" הבורא מתייעץ עם מהות עליונה הנקראת "טוב". "התייעצות" זו היא המחשבה שקדמה לתהליך בריאת העולם, והמהות הנקראת "טוב" היא המידה שמשמשת מניע לבריאה.

עתה עלינו לברר מהי מהות הטוב העליון שמשמש מחשבה ראשונית בתהליך בריאת העולמות. לשם כך יש להתבונן בביטוי שטבע הרמח"ל בספרו "דעת תבונות":

אמר השכל:

הטעם פשוט, והוא תלוי בתשובת שאלה אחרת, שהיא, למה רצה הבורא ב"ה לברוא נבראים?

אמרה הנשמה:

תשיב אתה לך ולי מלתא דשויא לתרווייהו:

אמר השכל:

מה שנוכל להשיג בענין זה הוא, כי האל יתברך שמו הוא תכלית הטוב ודאי. ואמנם, מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא יתברך שמו - לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב אין הטבה.

(דעת תבונות א, מב)

אם רצוננו לדעת מהו הטוב, עלינו להתבונן על פעולתו שהיא ההטבה. יתרה מזו, לפי דברי הרמח"ל הטוב אינו יכול אלא להיטיב, ולכן אם נתקלנו במישהו שאינו מיטיב,⁶ משמע

⁶ כאן ניצבת בפנינו הדילמה שחזרה על עצמה בדברינו לעיל: למדנו כי ההטבה היא תכלית הבריאה. אך האם מה שהאדם תופס כטוב הוא אכן זהה במהותו לטוב העליון? מצד אחד הטוב העליון אינו יכול להיתפס במושגים אנושיים.

שאינו טוב.

משל למה הדבר דומה? לעשיר שהיה נותן יום יום צדקה לעני אחד. יום אחד לא בא העני לקבל את המעות. לכאורה, היה צריך העשיר לשמוח בחיסכון ממונו. אלא שמחוק הטוב להיטיב, ולכן הפסקת הטוב עבור העשיר אינה שמחה אלא צער.

נדגיש שלא ייתכן כי הטוב יהיה טוב מופשט בלי להיטיב למעשה. הדבר דומה לסיפור העממי על הפרופסור ללימודי אתיקה שנתפס מכה את אשתו. לשאלה כיצד הוא חי את הסתירה שבין החכמה שאותה הוא מלמד לאופן שבו הוא מנהל את חייו ענה שפרופסור לאתיקה אינו חייב להיות אתי כפי שפרופסור למתמטיקה אינו חייב להיות משולש. שלא כמו אותו פרופסור, לא ייתכן שהטוב לא ייטיב למעשה.

ה' התייעץ אפוא כביכול עם מידת הטוב לפני בריאת העולם. אין הכוונה חלילה שלקב"ה יש מעין יועץ היושב ליד כיסאו ומסייע בהחלטותיו. הכוונה היא שאופיה המיוחד של ההתגלות האלוהית לשם בריאת העולם היא הופעה של נתינה, של הטבה, הנקראת "טוב" עליון.⁷ עצם קיום העולם מבוסס על יסוד ההטבה. ואם כך, עצם בריאת העולם וההטבה הטמונה בה משמשות מעין ראייה למהותו הטובה של הבורא.

מדוע נצרך בעל שערי אורה לתאר "התייעצות" על אף שעלול להישמע מתוך דבריו שהאלוהים הם רבים בדומה לאמונה הפגנית? חשוב לו לדייק שהבורא התייעץ רק עם המידה המאפשרת לברוא עולם. אפשר לומר שאם היה מתייעץ עם מידות אחרות, לא היה העולם נברא. לאחר שמידת הטוב הכריעה שיש לברוא את העולם, קבעו המידות השונות כיצד יש לברוא אותו כדי שיהיה טוב. מכל מקום ללא רצון המידה הנקראת "טוב" אין בריאה.

בכל שלב ושלב של הבריאה כאשר נאמר "וירא אלוהים כי טוב" פירושו שהבורא בוחן את הבריאה שנוצרה בפועל על רקע מחשבתו הראשונית בבריאת העולם, לאור כוונת ההטבה, ומברר אם התוצאה בפועל תאפשר את ההטבה לנבראים.

אמנם ראינו⁸ שבכל שלב ושלב במעשה בראשית היה פער בין התכנית של הבורא למציאות בפועל. אולם הבורא מכריע בכל שלב שהמציאות שנוצרה טובה, שפירושו אכן טובה למציאות, מיטיבה עמה.

דברי הרמח"ל מותירים קושיה מטרידה: מדוע הבורא מסתיר את פניו במהלך ההיסטוריה? אם חוק הטוב להיטיב, הרי היה מתבקש שהבורא יתגלה לנבראיו. נדמה שהסתר הפנים

מן הצד האחר ההבנה שלנו במהות הטוב מקושרת בהכרח באופן מהותי לטוב העליון, לשורש הטוב.
⁷ אמנם כאשר מייחסים את הביטוי "טוב" לבורא, הכוונה למהות המידה ולא לפעולתה כפי שאנו מורגלים לחשוב בעולם האנושי.

⁸ עיינו לעיל במאמר "מחשבת הבריאה והעולם הזה".

הוא היפוך ההטבה.

למעשה, אם נחזור למשל של העשיר והעני, מובן שאם העשיר ישליך את הכסף לעני באופן מזלזל, הוא לא יקיים את מצוות הצדקה באופן שלם. העני מקבל את הכסף שהוא זקוק לו, אך אופן הקבלה מבייש אותו. מי שמהותו להיטיב, בוחר להיטיב באופן שגם דרך הקבלה תהיה נטולת בושה. טוב המביא עמו בושה אינו טוב שלם.

באותו אופן נתינה בגלוי מביישת את העני, ולכן העשיר בוחר לתת את הצדקה באופן של מתן בסתר וכך מצמצם את הבושה. כאשר הבורא מסתיר פניו, המוטב אינו רואה את המיטיב, וכך מקבל את ההטבה ללא הבושה.

נדגיש שחוסר השלמות בטוב, הבושה למשל, אינו פגם מצד המשפיע אלא מצד המקבל. לדוגמה, כאשר העני מקבל את ההטבה ללא עמל, ההטבה מייצרת אצלו בושה. אולם הבושה היא בטבע המקבל ונולדת ממהותו שלו, ולא מן השפיע או מן המשפיע. החיסרון אינו חלילה במשפיע או בטובו.

לבסוף, נתבונן בנקודה עמוקה מאוד באופן ההטבה של הבורא. מאחר שמטבעו של הטוב להיטיב, ואין מיטיב ללא מקבל ההטבה, הרי שנוצר קשר עמוק בין המשפיע למקבל. מאחר שהטוב מתגלה רק כאשר יש מקבל, אם אין מקבל, המשפיע אינו טוב כביכול משום שמהות הטוב שבו אינה מתגלה. במובן זה כולל הטוב במהותו את הצורך בחיבור שבין המשפיע למקבל. הטוב כולל את הצורך למצוא מקבל.

משימת האדם לתור אחר חיבור זה ולהביא לידי הופעת הטוב. חיבור זה נקרא "שלום" ונקרא גם "צדיק" משום שהצדיק הוא המחבר ועושה שלום:

והנה המידה הזאת נקראת בכל התורה כולה שלום. והטעם, כבר הודענוך, בהיות ישראל צדיקים וטובים אזי מידת אדני במילוי ובשלימות ובכל מיני שפע וברכה, ואם ח"ו יצאו ישראל מחפץ השם יתברך אזי מידת רחמים הנקראת יהוה מסתלקת מהיכל אדני ואז נשאר ריקנית ושפלה. ובהיות צדי"ק מתעורר בעולם לשוב בתשובה או לתקן הקלקול אזי המידה הזאת, הנקראת שלום, מליץ טוב בין יהוה ובין אדני והוא המטיל שלום ביניהם ומקרב אותם לשכון ביחד בלי פירוד וקיצוץ בעולם ונמצא יהוה אחד באותה שעה. ודע והאמן שאי אפשר לבוא ברכה לעולם זולתי על ידי המידה הזאת הנקראת שלום, ועל זה נאמר: י"י יברך את עמו בשלום (תהלים כט, יא).

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליאי, יריד הספרים תשנ"ד, עמ' 40)

הצדיק מחבר בין הבורא המיטיב לעולם משום שהוא מכין את העולם להיות מסוגל לקבל את טובו של הבורא. למעשה, הצדיק מזכה את העולם לקבל את הטוב ולא רק מכין את העולם להיות שותף ומסוגל להתקיים לצידו של ה'. הצדיק פונה כביכול לבורא ואומר לו: "בניך ראויים לטוב".

בכל זאת מתעוררת שאלה בנוגע להתייחסות האלוהית בעניין חלקיה של המציאות

שאינם הולמים את רצונו הראשוני של הבורא. על כך מדייק הזוהר בפירושו לפסוק המסכם את תהליך הבריאה:

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד

(בראשית א, לא)

"וירא אלהים את כל אשר עשה (ד"א כלל) והנה טוב מאד" הכא אתתקן מה דלא אתמר כי טוב בשני בגין דאתברי ביה מותא והכא אתמר והנה טוב מאד, ואזלא כמה דאמרי חבריא והנה טוב מאד זה מות

(זוהר פרשת בראשית דף מז עמוד א)

תרגום: כאן נתקן מה שלא נאמר "כי טוב" ביום השני מכיוון שנברא בו המוות וכאן נאמר "והנה טוב מאד" ומתפרש כמו שאמרו החברים "והנה טוב מאד" זה מוות. המוות הוא גבול הזמן המוקצב למציאות לחזור למצב המתוקן באופן שבו תהלום את התכנית הבראשיתית. אבוי לבריאה אם לא תהיה לה מסגרת של זמן קצוב שתדחוף אותה לקראת גמר התיקון. זה מה שנאמר במסכת אבות: רבי טרפון אומר היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים והשכר הרבה ובעל הבית דוחק:

(אבות ב, טו)

האם אין לחכמי המשנה דברים חשובים יותר לדון בהם מאשר על עניינים השייכים להסתדרות הפועלים? פירוש המשנה הוא שעל הנבראים מוטלת משימה להחזיר את הבריאה למצב האידיאלי, ולמשימה זו הם קיבלו הקצבת זמן של ששת אלפי שנים הנרמזים בדברי המשנה "היום קצר". אבל אם הנבראים לא ישלימו את חלקם, לבעל הבית יש תכנית משלו כיצד להביא את הבריאה לידי תכליתה.

האדם כמרכבה לערכים אלוהיים

פרשת לך לך - וירא

ולפי שה' יתברך רצה לזכותינו ברא בגוף האדם כמה אברים נסתרים ונגלים בדמיון סימן למעשה מרכבה. ואילו יזכה אדם לטהר אבר מאבריו יהיה אותו אבר כדמיון כיסא לאותו דבר עליון הפנימי הנקרא בשם זה, אם עין עין, אם יד יד, וכן לכל השאר. כיצד? כגון שנזהר ונשמר אדם אחד במראה עיניו שלא יביט ולא יסתכל בדבר ערוה ולא בשאר כל דבר של גנאי אלא בכל דבר שהוא קדושת ה' ועבודתו, אז אותה עין נעשית כמו כיסא לאותו דבר הנקרא למעלה עין וכן היד והרגל ושאר כל האברים. ועל זה אמרו חז"ל: האבות הם המרכבה

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטילייא, יריד הספרים תשנ"ד, הקדמה)

בעת בריאת העולם ציווה הקב"ה לנבראו את אשר רצה עבורם. בפועל הכריעה הבריאה לחיות בעולם שמותאם ליכולותיה ושאינו הולם במלואו את צו הבורא. משום כך תיקונו המלא של העולם על פי התכנית האלוהית נגנז וממתין להופעתו לעתיד לבוא בבחינת אידאל. אידאל זה נקרא תיקון עולם במלכות שד"י כמו שנאמר בתפילת "עלינו לשבח". הבריאה תגיע בפועל לקיום האידאלי שהבורא רצה עבורה רק בתום תהליך התיקון. ואם כך, יש לשאול מדוע ציווה הבורא על אידאל זה ולא ציווה מראש על הבריאה ליצור עולם המותאם למדרגתה? אלא שהיה הכרח לצוות על האידאל האלוהי כדי שהוא יגלה את הכיוון וילוה את המציאות לעברו. יתרה מזו, ללא הגילוי הראשוני של האידאל אין אפשרות לתיקון.

למשל, במעשה בראשית ציווה הבורא על האדמה להוציא "עץ פרי עושה פרי", כדי שהבריאה תדע מהו עץ על פי מחשבת הבורא, על אף שהבריאה הכריעה להוציא "עץ עושה פרי" ולחיות בתוך עולם של תהליך. אולם הכרעתה של הבריאה הביאה לידי קושי גדול עבור האדם החי במציאות היום-יומית של עולמנו: האם התיקון אפשרי? ואם כן, מהי הדרך? מהיכן ניתן לשאוב השראה והדרכה? אם במציאות של העולם הזה לא יהיו הופעות של עולם מתוקן ועליון יותר בכלל ושל האדם המתוקן בפרט, יהיה בלתי אפשרי להגיע

לתיקון במובן מסוים.

משום כך ניתן לומר שהבורא "חייב" לתת לבני האדם מעין דגם של האדם המתוקן שיסמן עבורם את הדרך. זהו בקצרה תפקידם של אבות ישראל, אברהם, יצחק ויעקב המכונים בפי חז"ל "ישרים"⁹ - להתוות את הדרך עבור האנושות במציאות של העולם הזה ולהיות עבורם מעין רמז לאנושות של העולם הבא. באופן מעמיק יותר, מציאות האבות מלמדת גם על המידות האלוהיות ששימשו בבריאת העולם.

האבות מסמנים ציון דרך בהתפתחות האנושות אל עבר תיקונה בעתיד. חז"ל מלמדים כי אברהם אבינו הוביל מעבר לעידן חדש בהיסטוריה של העולם:

תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח, בעונותינו שרבו יצאו מהן מה שיצאו מהן. שני אלפים תורה מאימת? [= ממתי מתחיל מנין שני אלפים תורה?] (בראשית יב) [...] מ"ואת הנפש אשר עשו בחרן" [דהיינו, מציאת אברהם אבינו מחרן]

(עבודה זרה ט, א)

ששת אלפים שנים הוא העולם: אלפיים שנות תוהו, אלפיים שנות תורה ואלפיים שנות ימות המשיח. במהות התוהו שמלווה את אלפיים שנותיו הראשונות של העולם נעסוק בהמשך. מכל מקום ברור שמדובר בעידן רוחני של התפתחות העולם. חז"ל לימדונו כי אלפיים שנות תורה, העידן השני בתולדות העולם, אינן נפתחות במתן תורה אלא בהופעתו של אברהם אבינו.¹⁰ יהיה עלינו לברר מה ייחודו של אברהם אבינו במציאות העולמית, שהיה מסוגל להעביר את העולם מעידן אחד למשנהו.

אברהם אבינו מרכבה למידת החסד

חכמי הקבלה לימדונו שאברהם אבינו מגלם את מידת החסד:

והחסד דא (=זה) אברהם

(זוהר כרך א (בראשית) פרשת בראשית דף מז עמוד ב)

תפיסתו של האדם מן השורה בנוגע למידת החסד של אברהם מבוססת על סיפור הכנסת האורחים של אברהם כפי שלמדנו מן התורה ומן הפרשנים:

⁹ עבודה זרה כה, א.

¹⁰ שם בגמרא ומבואר ברש"י למסכת סנהדרין צז, א: שתי אלפים היה תהו - תחת שלא ניתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו, ומאדם הראשון עד שהיה אברהם בן חמשים ושנים שנה איכא אלפים שנה כדמוכחי קראי, דכשנשלמו אלפים שנה עסק אברהם בתורה שנאמר (בראשית יב) ואת הנפש אשר עשו בחרן ומתרגמינן: דשעבידו לאורייתא בחרן, ואמרינן במסכת עבודה זרה (ט, א): גמירי, דההוא שעתא הוה אברהם בר חמשין ותרתין שנין:

וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מִמְרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כַּחַם הַיּוֹם: וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֵשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיִּרְץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה: וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מִצְאֹתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ: יָקַח נָא מֵעַט מִיָּם וּרְחַצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֲנוּ תַחַת הָעַץ: וְאָקְחָה פֶתַח לֶחֶם וְסַעְדוּ לְבַכְּכֶם אַחֵר תַעֲבֹרוּ כִּי עַל כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל עַבְדְּכֶם וַיֹּאמְרוּ כֵּן תַעֲשֶׂה כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ: וַיִּמְהַר אַבְרָהָם הָאֵהָלָה אֵל שָׂרָה וַיֹּאמֶר מִהֲרִי שְׁלֵשׁ סָאִים קִמַּח סֹלֶת לוֹשִׁי וַעֲשִׂי עֲגוֹת: וְאֵל הַבָּקָר רֵץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רֶךָ וְטוֹב וַיִּתֵּן אֵל הַנֶּעֱר וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ: וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחֵלֶב וּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְּנֵיהֶם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעַץ וַיֹּאכְלוּ:

(בראשית יח, א - ח)

במדרש מסופר שאוהלו של אברהם אבינו היה פתוח לארבע רוחות העולם,¹¹ כדי שיוכלו כל באי העולם להתארח בצל אוהלו. אותו יום היה היום השלישי למילתו של אברהם.¹² ה' ידע כמה מסור אברהם להכנסת אורחים, וכדי להקל עליו הביא באותו יום חום גדול שימנע מהאורחים לשוטט בדרכים. בראותו את גודל צערו של אברהם על העדר אורחים שלח אליו את המלאכים.¹³ בראותו אותם ביקש אברהם מהקב"ה להמתין כביכול בזמן שיכניס את האורחים.¹⁴ כלומר, אברהם אבינו כה מסור למידת החסד עד שהוא שואף לקבל אורחים גם בימי חוליו.

התבוננות מורכבת יותר על מידת החסד שבאברהם עולה מניסיונו של אברהם אבינו להציל את סדום מכלייה:

וַיֹּאמֶר ה' וַעֲקַת סֹדֶם וְעַמּוֹרָה כִּי רַבָּה וַחֲטָאתָם כִּי כִבְדָה מְאֹד: אֲרָדָה נָא וְאֶרְאֶה הַפְּצַעְקוֹתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ פְלָה וְאִם לֹא אֲדַעָה: וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֹמָה וְאַבְרָהָם עֹדְנֹו עֹמֵד לַפְּנֵי ה': וַיִּגַּשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף תִּסְפֶּה צְדִיק עִם רָשָׁע: אוֹלֵי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר הָאֵף תִּסְפֶּה וְלֹא תִשָּׂא לְמָקוֹם לְמַעַן חֲמִשִּׁים הַצְדִיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ: חָלְלָה לָךְ מַעֲשֵׂת פִּדְבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע וְהִיָּה כַצְדִיק כְּרָשָׁע חָלְלָה לָךְ הַשֹּׁפֵט כֹּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט: וַיֹּאמֶר ה' אִם אֶמְצָא בְּסֹדֶם חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר וְנִשְׂאֹתִי לְכֹל הַמָּקוֹם בַּעֲבוּרָם: וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא הוֹאֲלֹתִי לְדַבֵּר אֵל אֲדֹנָי וְאֶנְכִּי עֹפֵר וְאֶפְרָ: אוֹלֵי יִחְסְרוּן חֲמִשִּׁים הַצְדִיקִים חֲמִשָּׁה הַתְּשֻׁחִית בְּחֲמִשָּׁה אֶת כֹּל הָעִיר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחֵת אִם אֶמְצָא שָׁם אַרְבָּעִים וְחֲמִשָּׁה: וַיִּסָּף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר אוֹלֵי יִמְצָאוּן שָׁם

¹¹ למשל, בראשית רבה (וילנא) פרשה מח: א"ר אבהו אהל פלן של אבינו אברהם מפולש היה, רבי יודן אמר כהדין דרומילוס, אמר אם אני רואה אותן שהפליגו את דרכם להתקרב דרך כאן אני יודע שהן באים אצלי כיון שראה אותן שהפליגו מיד וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה.

¹² רש"י לבראשית יח, א ועיינו ביאור להלן.

¹³ שם.

¹⁴ רש"י לבראשית יח, ג.

אַרְבָּעִים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בְּעִבּוֹר הָאֲרָבָעִים: וַיֹּאמֶר אֵל נָא יַחַר לְאֲדֹנָי וְאֲדַבְּרָה אוֹלַי
יִמְצְאוּן שָׁם שְׁלֹשִׁים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה אִם אֶמְצָא שָׁם שְׁלֹשִׁים: וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא הוֹאֲלֹתִי
לְדַבֵּר אֵל אֲדֹנָי אוֹלַי יִמְצְאוּן שָׁם עֲשָׂרִים וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחֲת בְּעִבּוֹר הָעֲשָׂרִים: וַיֹּאמֶר אֵל
נָא יַחַר לְאֲדֹנָי וְאֲדַבְּרָה אִךְ הַפַּעַם אוֹלַי יִמְצְאוּן שָׁם עֶשְׂרֵה וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחֲת בְּעִבּוֹר
הָעֶשְׂרֵה: וַיֵּלֶךְ ה' פֶּאֶשֶׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֵל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ:

(בראשית יח, כ - לג)

אברהם, כמגלם את מידת החסד, יוצא להגנת רשעי סדום. אולם אין להסתפק במישור
ההבנה הבסיסי. אנו נדרשים - ובייחוד עם ההתבגרות ועם ההעמקה בתורה - לחדור
למישור עמוק יותר של הבנת מידת החסד ושל הסיבה המיוחדת לאברהם אבינו. לולא
הניסיון לחדור לעומק דברי חז"ל, עלולה להתקבע תפיסה פשטנית ומסולפת של דבריהם.
כדוגמה לדבר נעיין באמרה מפורסמת בגמרא:

אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב (בראשית
יח) ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו'.

(שבת קכז, א)

מקובל להבין מכאן שהכנסת אורחים גדולה יותר מהקבלת פני השכינה. כלל זה אמור
להסביר שאברהם נהג כראוי כשפנה ממפגשו עם הקב"ה, כלומר מהקבלת פני השכינה,
לטובת הכנסת אורחים. ומכאן נשאל, האם אמרות חז"ל הן הדרכות ממשיות או מילים
בעלמא? האם יעלה על הדעת שכאשר אדם זוכה להתגלות, יבקש מבורא עולם להמתין לו
בעת שהוא מכין כוס שתייה חמה לאורח? האם יעלה על דעתו של מתפלל בבית הכנסת
לעצור את תפילתו על מנת להאכיל ולהשקות את העוברים והשבים ברחוב הסמוך? מעל
כל זאת, האם האדם הוא מרכז העולם הרוחני, המוסרי והדתי עד כדי שהוא דוחה את כבודו
של בורא עולם ואת קבלת פני השכינה? דוגמה למקור בסיסי ביותר הסותר זאת מופיעה
במסכת ברכות שבמשנה:

אפילו המלך שואל בשלומי [בשעת התפילה] לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו
לא יפסיק:

(משנה, מסכת ברכות ה, א)

לא מפסיקים בתפילה, בעת העמידה בפני השכינה, ואפילו המלך שואל בשלומי. ולכן אי
אפשר לקבל שהכנסת אורחים גדולה יותר מקבלת פני שכינה. למה התכוונו אפוא חז"ל
בדבריהם? יש מי שיאמר שדברי הגמרא על גדולת הכנסת אורחים אינם מיועדים ליישום
מעשי אלא להכוונה עקרונית ורעיונית. אבל לא ניתן להסתפק בכך. לשם החדירה לעומק
משמעותם של דברי הגמרא נעיין בדברים מראשית הפרשה שבה מופיע תיאור ההתגלות
של הקב"ה לאברהם:

וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מִמְרָא וְהוּא יֵשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כְּחֹם הַיּוֹם: וַיֵּשֶׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה
שְׁלֵשָׁה אַנְשִׁים נֹצְצִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיִּרְץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אֲרָצָה:

(בראשית יח, א - ב)

בהתגלות זו של ה' לאברהם אין כל דיבור או ציווי, זאת בשונה מן ההתגלות שהייתה מוכרת באנושות עד אותו שלב ושהייתה מלווה תמיד בדיבור או בציווי מסוים, בברכה או בהבטחה. למשל:

וַיִּדְבֹר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ לֵאמֹר: צֵא מִן הַתֵּבָה אַתָּה וְאַשְׁתְּךָ וּבְנֶיךָ וּנְשֵׂי בְנֶיךָ אִתְּךָ:

(בראשית ח, טו - טז)

אמנם אין בכוח השכל שלנו לתפוס את מהות הדיבור שאליו מתייחסים הפסוקים האלה. מצד אחד לבורא עולם אין פה והוא אינו מדבר בדומה לדיבור האנושי - הדברים נכתבו כדי לשבר את אוזן הקורא. מן הצד האחר מכיוון שהתורה בחרה לתאר את אופן ההתגלות הזה כדיבור, משמע שהוא תופעה רוחנית עליונה הדומה לדיבור המוכר לנו מן העולם של מטה.

אופן ההתגלות המתואר כאן לגבי אברהם אינו דיבור אלא כאן מתוארת התגלות ללא דיבור. בהבדל זה טמונה עצמת המאורע המתואר בפרשת "וירא": עיקר העיקרים של התגלות זו הייתה עצם ההתגלות שהיא מדרגה גבוהה מן ההתגלות בדיבור.

בתום תקופת הנבואה נפסקה ההתגלות באופן שבו מסופר בתורה, ולכן הקורא המודרני אינו מבחין בין התגלות להתגלות ובין גילוי בדיבור לגילוי שמעבר לדיבור. אלו ואלו מהווים בפניו סוד חתום וסתום. בכל זאת ניתן לתפוס באופן שכלי שאברהם זוכה באותה עת למדרגה נבואית עליונה - גילוי פנים אל פנים, התגלות לשם ההתגלות. עם ישראל כולו זוכה להופעה בעלת אופי דומה בתום הקמת המשכן:

וַיֵּשֶׂא אֱהָרֹן אֶת יָדוֹ אֶל הָעַם וַיְבָרְכֵם וַיִּרְדּוּ מַעֲשֵׂת הַחֹטָאת וְהָעֵלָה וְהַשְּׁלֵמִים: וַיָּבֵא
מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱהָל מוֹעֵד וַיִּבְרְכוּ אֶת הָעַם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעַם: וַתֵּצֵא
אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֵלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וַיֵּרָא כָּל הָעַם וַיִּרְגְּזוּ וַיִּפְּלוּ עַל
פְּנֵיהֶם:

(ויקרא ט, כב - כד)

משה ואהרן מברכים את העם ואז נראה "כבוד ה'". היראות זו אינה מופיעה בציווי או באמירה - עצם הופעת ה' היא מדרגה, ה' מתגלה כדי שהרואה יראה.

הסברו של רש"י למהות ההתגלות לאברהם שוב נראה תמוה ופשוטני לכאורה:

וירא אליו - לבקר את החולה. אמר רבי חמא בר חנינא יום שלישי למילתו היה, ובא הקב"ה ושאל בשלמו:

(רש"י לבראשית יח, א)

האם בורא עולם שאין לו גוף ולא דמות הגוף בא לבקר חולים? האם היודע כל מעשי עולם שואל בשלומו של אדם? שוב אסור להסתפק בהבנה שטחית של הדברים. למעשה, ביקור חולים הוא הדימוי הקרוב ביותר שממנו ניתן לתפוס במשהו מהי התגלות ה' ללא ציווי. שני סוגי מבקרים הם:

האחד עוזר לחולה וסועדו על מיטת חוליו - מרים את מיטתו או משיג לו כרית להקל על משכבו. עזרה מסוג זה נצרכת אם כי ניתנת לביצוע גם באמצעות אחרים. אפשר לומר שבמעט עזות היה יכול החולה לזכות לעזרה זו גם מצוות בית החולים. הסוג השני של ביקור הוא של אורח שעצם הופעתו בפני החולה גורמת לחולה להתחזק. העזרה אינה טמונה במעשה או באמירה של המבקר אלא בעצם הוויתור. זו הסיבה שרש"י מציין את הדוגמה של ביקור חולים כדי להסביר את מהות ההתגלות לאברהם - ה' נראה לאברהם כדי "לבקר את החולה", פירושו שהוא נראה אליו ללא מילים ומזכה אותו בעצם ההתגלות.¹⁵

מתוך פני השכינה

לאחר שביארנו את גודל הגילוי שאברהם זוכה לו באוהלו מתעצמת השאלה עשרת מונים: כיצד ניתן לקבל את הפירוש הפשטני שאברהם מזניח את ההתגלות כדי לשטוף רגליהם של שלושה עוברי דרך במדבר?! ועוד יש לשאול כיצד ייתכן שכה רבים מלומדי התורה מוכנים לקבל הסבר מעין זה לפסוקים ולדברי חז"ל? מובן שלא באנו לערער על אמיתת דברי חז"ל, אולם דבריהם דורשים מאתנו לחקור לעומקם ולא להסתפק ברובד הפשטני שלהם. הפתרון לקושיה טמון באות אחת קטנה: "גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה", פירושו מתוך הקבלת פני שכינה ולא יותר ממנה. אם אדם מכניס אורחים משום שהוא נהנה מכך, הוא אינו מקיים את מצוות הכנסת אורחים במלוא מובנה. הכנסת אורחים במלוא גדולתה נעשית מתוך הקבלת פני שכינה, כשורש וכמדרגה להשגת התגלות פני השכינה. הכנסת אורחים מעין זו נעשית מתוך כוונה לראות את צלם האלוהים שבאדם ולא כאקט חברתי. במובן זה הכנסת אורחים בפן ההומני שלה היא עניין נחמד אך שקרי - כל עוד הוא שם את האדם במרכז. הקבלת פני השכינה היא העומדת במרכז הכנסת אורחים אמיתית. אדם המזלזל בזולתו מזלזל באלוהיו משום שבזולת מתגלה צלם אלוהים. על רקע עיוננו מובן שדברי הגמרא טומנים בחובם סוד עצום: סוד הדרך לגילוי פני שכינה. כדי להגיע לאלוהים חייב האדם להיות קשוב לצורכי בני האדם.

¹⁵ במה זכה אברהם אבינו דווקא בעיתוי זה לגילוי של ה' מעבר לדיבור? גם כאן דברי רש"י מדויקים בעומקם: "יום שלישי למילתו היה". כפי שמוזכר בספר הזוהר (זוהר כרך א (בראשית) פרשת לך לך) מצוות ברית המילה שקיים אברהם בעצמו היא אשר זיכתה אותו בגילוי זה.

עולם חסד יבנה

עתה נוכל לשוב לבאר את דברי חכמים אודות התפתחותה של ההיסטוריה העולמית: תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח.

(סנהדרין צז, א)

בשונה מן התוהו ובוהו שקדם למעשה בראשית, התוהו המוזכר כאן מתפרש יותר כאי סדר. משל למה הדבר דומה? לאדם שפרם סוודר ונותר עם גוש גדול של תסבוכת חוטי צמר. כל הצמר בידיו וכולו אמתי וראוי לשימוש, אך אין ביכולתו להבדיל בין תחילה לסוף ובין חוט לחוט. התוהו שבעידן הראשון של העולם הוא מעין הסיבוך הזה: בראשיתה של ההיסטוריה כל הערכים האלוהיים כבר מצויים במציאות אך בכלבול גמור. כל התרבויות שצמחו באנושות באלפיים שנות תוהו מתייחסות כולן לאמת האלוהית באופן זה או אחר, אך אוחזות באמת באופן חלקי. האחיזה בחוט של אמת אלוהית באמצעו, בחלק מסוים מן האמת, היא אחיזה בשקר. לכן נוצר מצב אבסורדי שבו התרבות האנושית של שנות התוהו מבוססת על אמת, ובכל זאת נעשית לתרבות של שקר.

פתרון אחד לתסבוכת זו מגולם לכאורה בסיפור על אלכסנדר מוקדון והקשר הגורדי: באחד המקדשים העתיקים בפריגיה שבמערב אסיה הקטנה נקשרה מרכבתו של המלך האגדי גורדיוס לעמוד. קשר המרכבה, שנקרא "הקשר הגורדי" על שמו של המלך, היה סבוך מאד. נאמר כי מי שיצליח להתירו יהיה לשליטה של יבשת אסיה כולה. רבים ניסו להתיר את הקשר ללא הצלחה. אלכסנדר מוקדון ניגש אל הקשר, הניף את חרבו ושיסף את הקשר במהלומה אחת. העובדה שהצליח להתיר את הקשר הגורדי הייתה בעיניו הוכחה נוספת לזכותו למלוך על אסיה כולה.

הסיפור מלמדנו על גישתו הנועזת והמקורית של אלכסנדר מוקדון ועל שאפתנותו. אולם הוא מגלה גם משהו על אופיו של אלכסנדר ועל הפתרון האכזרי שהוא מציע לתסבוכת של העולם: הרס העולם במקום התמודדות עם פיתוליו.¹⁶

תפקידו של החכם בדימוי תסבוכת הצמר הוא מציאת קצה חוט משום שאז יתגלה שורש המציאות ויתגלה שהתסבוכת עצמה היא שאפשרה את הבירור בנוגע למהות הסבך. ללא מציאות התוהו שהתקיימה באלפיים שנותיו של העולם לא היה אפשר להגיע לאלפיים שנות תורה. החכם מברר את שורש השורשים וכדי להבין את הדרך שיש ללכת בה הוא תר

¹⁶ יש מקום להתבונן במה דומה גישתו של אלכסנדר מוקדון לגישות התומכות בהתנתקות פוליטית למיניה בישראל של ימינו: האם גישות אלו מגלמות את הנטייה לפתור את הבעיה בחיתוך חד בלי להתמודד עם ההליכה האטית בפיתולי האמת הסבוכה?

אחר קצות הסבך - תחילתו וסופו:

מהי הסיבה לבריאת העולם?

מהי תכליתה של הבריאה, מהו היעד?

ואכן, בין החכמים ניתן לזהות שני טיפוסים, שתי משימות. יש שמשימתם בבירור תחילת הסבך ויש שמשימתם בבירור סופו של הסבך. אברהם, בהיותו הראשון, מחפש את הקצה הראשון- את התחלתו של התווה. אברהם שואף לברר את הסיבה לבריאת העולם. ברגע שנקודת ההתחלה בידי יוכל לעקוב אחר המשך החוט ולהתמודד עם קשרים ועם בעיות כאשר יצוצו. את הגילוי של אברהם אבינו ניסח בתמצית דוד המלך:

כִּי אֶמְרָתִי עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה שְׁמַיִם תִּכְן אֲמוֹנֶתָּה בָּהֶם:

(תהלים פט, ג)

אברהם אבינו הוא האדם שגילה לאנושות כי יסוד בניין העולם הוא מידת החסד. בגללה ברא הקב"ה את העולם. מתוך ידיעה זו אברהם מאמץ לעצמו את מידת החסד. העניין אינו טמון בכך שאברהם היה איש האמון על חסד חברתי, אם כי אפשר שאכן היה כזה. אברהם אבינו קיבל על עצמו לגלות את כלי החסד בעולם כדי לאפשר לבורא למלא אותו וכך לגלות את מידת החסד בעולם. במובן זה אברהם אינו אדם מאמין במובן המקובל של המילה אלא אדם היודע את כוונתו של הבורא בבריאת עולמו.

ציון במשפט תיפדה

בקצה השני של הבירור עומדת שאלת התכלית, הסוף, אחרית הימים. סופה של הבריאה חייב להיות ההפך מתחילתה. בריאת העולם מיוסדת על מידת החסד, ולכן מתבקש שסוף הבריאה תהיה מיוסדת על מידת הדין. מאחר שמידת החסד מופיעה במלוא עצמתה בתחילת הבריאה, יש לצפות שאחרית הימים תעמוד בסימנה המאיים של מידת הדין כפי שמובא, למשל, בדברי הנביא עמוס:

הַיּ הַמֵּתְאֵנִים אֶת יוֹם ה' לְמָה זֶה לָכֶם יוֹם ה' הוּא חֹשֶׁךְ וְלֹא אֹר: כַּאֲשֶׁר יָנוֹס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרֶץ וּפָגְעוּ הַדָּב וּבָא הַפֵּיט וְסִמָּךְ יָדוֹ עַל הַקִּיר וּנְשָׁכוּ הַנְּחֹשׁ: הֲלֹא חֹשֶׁךְ יוֹם ה' וְלֹא אֹר וְאֶפֶל וְלֹא נֶגַה לּוֹ:

(עמוס ה, יח - כ)

אברהם גילה לאנושות את החסד שבראשית הקיום, ויצחק גילה לאנושות את הדין שביעדה של הבריאה. אולם החיים של העולם מתרחשים אי שם בטווח הרחב שבין שני הקצוות - החסד והדין. חכמי הקבלה מכנים את המידה האלוהית המלווה את מרבית הקיום - מידת הרחמים שאותה גילה יעקב אבינו לאנושות. משל למה הדבר דומה? לכפתור

העצמה במערכת הגברה - קצהו האחד בשקט המוחלט וקצהו האחר ברעש מחריש אוזניים. כל השלבים שבין שני הקצוות מאפשרים הופעות שונות של קול הנשמע לאוזן.

כעת נסכם את הגילויים של כל אחד מן האבות:

• אברהם מגלה את ראשית התהליך שהיא סיבת בריאת העולם.

• יעקב מגלה את ביצוע התהליך שהוא המציאות של העולם במהלך ההיסטוריה.

• יצחק מגלה את סוף התהליך שהוא יעד בריאת העולם.

עד הופעת אברהם אבינו התגלו באנושות חלקי מידות אלוהיות, מעין חתיכות של אמת קטנה מתוך הסבך. במצב זה התייחסה כל תרבות לחלק מן האמת ולא לאמת הכללית. אברהם גילה בעולם את סיבת הקיום - מידת החסד של הבורא. עם גילוי אמת זו אברהם מתחיל עידן חדש בהיסטוריה האנושית. עניין זה הוא שנרמז במדרש:

האבות הן הן המרכבה שנא' ויעל אלהים מעל אברהם, ויעל מעליו אלהים (בראשית כח) והנה ה' נצב עליו

(בראשית רבה (וילנא) פרשה מז ד"ה ו ויכל לדבר)

האבות הם המרכבה לבורא עולם, בכך שהם מגלים לנבראים את מידות הבורא שהיו מכוסות מהם. הראשון להיות מרכבה לבורא הוא אברהם בגלותו לנבראים את מידת החסד של הבורא. מידת החסד מכונה בתורה, בין היתר, "טוב" כפי שמבאר בעל 'שערי אורה':

ודע והבן כי מידת אדנ"י, שנקראת לפעמים אלה"ם, כשבאה לברוא כל הנבראים, במידת "טוב" נסתכל ונתייעץ והיה בורא כל הנבראים ומצייר כל הצורות כאמרו בכל מעשה בראשית: וירא אלה"ם כי טו"ב (בראשית א, י). כלומר, במידת "טוב" נסתכל ונתייעץ אלהים וברא העולם וזהו העיקר והאמת. ואלמלא מידת "טוב" אין אדנ"י, הנקרא אלה"ם במעשה בראשית, יכול להשלים סיפוק כל הנבראים וצרכיהם. ולפי שנחתמו כל מעשה בראשית במידה זו הנקראת "טוב", כתיב: וירא אלה"ם את כל אשר עשה והנה טוב מאוד (שם, לא):

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליא, יריד הספרים תשנ"ד, עמ' 40)

בבואו של הבורא לברוא את העולם הוא התייעץ כביכול עם הטוב. אברהם אבינו גילה בדיוק את זאת: קצה ההתחלתי של הבריאה הוא מידת החסד.

חסד והופעתו של הרע

אולם לגילוי של אברהם נלווית קושיה עצומה: אם אכן ראשית הבריאה אחוזה במידת החסד, כיצד ייתכן שראשיתו של העולם בתוהו ובוהו, במה שנראה כרע? אכן, כדי שיתגלה הטוב נדרשת כמעט בהכרח הופעה של משהו לא טוב, ולכן ראשיתו של העולם בתוהו.

המתבונן מבחוץ רואה בתוהו רק תסבוכת בלי לזהות את הטוב הנעלם בו. למעשה, לשם בירור הטוב במציאות ישנה חובה להלך בתוך הסבך גם אם הליכה זו קשה מאוד למהלך ואינה מובנת כלל למתבונן בו מהצד. אחת הדוגמאות המבררות באופן החד ביותר כיצד הטוב מתברר בתחילתו דרך תסבוכת היא סיפור בנות לוט:

וַיַּעַל לוֹט מִצּוּעַר וַיֵּשֶׁב בְּהַר וְשְׁתֵי בָנָתָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא לְשֵׁבֶת בְּצוּעַר וַיֵּשֶׁב בַּמְּעָרָה הוּא וְשְׁתֵי בָנָתָיו: וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְעִירָה אָבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אֵין בְּאַרְצָךְ לְבוֹא עִלְנֵנוּ כְּדָרְךָ כָּל הָאָרֶץ: לָכֵה נִשְׁקֶה אֶת אָבִינוּ יַיִן וְנִשְׁכְּבָה עִמּוֹ וְנַחֲיָה מֵאָבִינוּ זָרַע: וַתִּשְׁקֶינָה אֶת אָבִיהֶן יַיִן בְּלִילָה הוּא וַתָּבֵא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת אָבִיהָ וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ: וַיְהִי מִמָּחָרָת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְעִירָה הֵן שִׁכַּבְתִּי אִמָּשׁ אֶת אָבִי נִשְׁקְנוּ יַיִן גַּם הַלַּיְלָה וּבֹאִי שִׁכְבִי עִמּוֹ וְנַחֲיָה מֵאָבִינוּ זָרַע: וַתִּשְׁקֶינָה גַם בְּלִילָה הַהוּא אֶת אָבִיהֶן יַיִן וַתִּקַּם הַצְעִירָה וַתִּשְׁכַּב עִמּוֹ וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ: וַתְּהַרְיֶינָה שְׁתֵּי בָנוֹת לוֹט מֵאָבִיהֶן: וַתֵּלֶד הַבְּכִירָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מוֹאֵב הוּא אָבִי מוֹאֵב עַד הַיּוֹם: וְהַצְעִירָה גַם הוּא יָלְדָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֵּן עָמִי הוּא אָבִי בְנֵי עָמוֹן עַד הַיּוֹם:

(בראשית יט, ל - לח)

סיפור מקראי זה קשה להבנה על פי פשוטו. לאחר חורבן סדום ועמורה בנות לוט מסיקות ש"אין איש בארץ". הלא בנתיב הבריחה מסדום עברה משפחתו של לוט בצוער וידעה שעיר זו לא חרבה. מדוע לא פנו אפוא לשם לבקש להן איש לחיות ממנו זרע? החלטתן של בנות לוט לשכב עם אביהן אינה מתיישבת על הדעת, וקשה עוד יותר החלטתה של התורה לספר בפירוט את המאורע.

סיפור זה, כמו עצם סיפור הבריאה, מגלה שהטוב מתברר בתחילתו דרך התסבוכת. במובן עדין יותר, זיהוי ההתרחשויות הרעות המתוארות בתורה שייך לממד ההתבוננות שלנו. אבל במישור הפנימי יותר של התורה אין רע, אין קלקול ואין אשמה. יש סיבה שלשמה בנות לוט צריכות להיכנס לתסבוכת זו ולשכב עם אביהן. רות המואביה, מצאצאי לוט ובנותיו, ילדה את אבי אביו של דוד המלך:

וַיִּקַּח בְּעֵז אֶת רוּת וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֵא אֶלֶיהָ וַיִּתֵּן ה' לָהּ הַרְיֹון וַתֵּלֶד בֵּן: וַתֹּאמְרָנָה הַנְּשִׁימִים אֶל נְעָמִי בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָךְ גֹּאֵל הַיּוֹם וַיִּקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל: וְהָיָה לָךְ לְמִשִּׁיב נֶפֶשׁ וּלְכַלְכַּל אֶת שִׁיבְתֶךָ כִּי כָלִתְךָ אֲשֶׁר אֶהְבְּתְךָ יִלְדְתֵנוּ אֲשֶׁר הִיא טוֹבָה לָךְ מִשְׁבַּעַה בְּנִים: וַתִּקַּח נְעָמִי אֶת הַיֶּלֶד וַתִּשְׁתַּהוּ בְּחִיקָהּ וַתְּהִי לוֹ לְאִמָּנָת: וַתִּקְרָאנָה לוֹ הַשְּׁכָנוֹת שֵׁם לְאִמּוֹר יֶלֶד בֵּן לְנְעָמִי וַתִּקְרָאנָה שְׁמוֹ עוֹבֵד הוּא אָבִי יִשִׁי אָבִי דָּוִד:

(רות ד, יג - יז)

וכפי שנרמז בחז"ל:

א"ר יצחק (תהלים פט) "מצאתי דוד עבדי". היכן מצאתיו? בסדום.

(בראשית רבה (וילנא) פרשה מא ד"ה ד היה צאן)

במילים אחרות, בסוף עידן התוהו של העולם מתרחשת תופעה חמורה של עריות כדי שיוכל להתחיל תיקון העולם. זו נקודה יסודית במחשבת חז"ל, גם אם יש מי שהשתמש בה כדי להצדיק את כניסתו אל העברות במודע וטען שזו דרכו לתקן את העולם. התסבוכת המבלבלת בין עריות ובין חסד שעליו מיוסד העולם עולה באחד מאיסורי העריות בספר ויקרא:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אָחִתּוֹ בֵּת אָבִיו אוֹ בֵּת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֲרֻוֹתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֲרֻוֹתָיו חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינַי בְּנֵי עַמֶּם עֲרֻוֹת אָחִתּוֹ גְּלָה עֹנֹו יִשָּׂא:

(ויקרא כ, יז)

כיצד ניתן לקבל שאת אחד מאיסורי העריות החמורים, התורה בוחרת לתאר במילה "חסד"? רש"י נוקט בשתי דרכים לפתרון הקושיה:

חסד הוא - לשון ארמי חרפה (בראשית לד, יד) חסודא.

ומדרשו אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר (תהלים פט, ג) עולם חסד יבנה:

(רש"י לויקרא כ, יז)

כפירוש ראשון רש"י מבאר את המילה חסד על פי השורש הארמי המקביל מלשון חרפה ועוקר את השאלה מיסודה. אבל בדרך הדרש הוא מבאר כי הבורא עשה חסד עם עולמו בכך שהתיר קלקולים מסוימים בתחילת העולם כדי לאפשר את בניין העולם. מידת החסד מאפשרת את קיומו של התהליך, אבל התהליך עובר דרך מציאות הסבך עד אחרית הימים.

גילוי וכיסוי - שני עומקים במערת המכפלה

פרשת חיי שרה

ר' אלעזר שאיל לר' שמעון אבוי אמר האי מערתא לאו איהו כפילתא דהא כתיב מערת המכפלה וקרא קרי לה לבתר מערת שדה המכפלה מכפלה קא קרי ליה לשדה א"ל הכי קארי ליה מערת המכפלה כד"א ויתן לי את מערת המכפלה אבל ודאי חייך לאו מערתא איהו מכפלה ולא שדה אקרי מכפלה אלא האי שדה ומערתא על שום מכפלה אקרון שדה המכפלה ודאי ולא מערתא דהא מערתא בשדה איהי וההוא שדה קאים במלה אחרא, תא חזי ירושלם כל ארעא דישראל אתכפל תחותה ואיהי קיימא לעילא ותתא כגוונא דא ירושלם לעילא ירושלם לתתא אחידא לעילא ואחידא לתתא ירושלם לעילא אחידת בתרין סטרין לעילא ותתא (ירושלים לתתא אחידת בתרין סטרין לעילא ותתא) ובגין כך כפלתא היא ועל דא האי שדה מההיא כפלתא איהו דביה שריא, כגוונא דא כתיב כריח שדה אשר ברכו יי' לעילא ותתא ובגין כך שדה המכפלה ודאי ולא שדה כפול, תו רזא דמלה שדה המכפלה ודאי מאן מכפלה ה' דבשמא קדישא דאיהי מכפלה, וכלא קיימ' כחד ובגיניה קאמר בארז סתים ה' מכפלה דלא הוי בשמא קדישא את אחרא מכפלה בר איהי, ואף על גב דמערתא כפלתא הוה ודאי דאיהי מערתא גו מערתא אבל על שום אחר' אקרי מערת שדה המכפלה כמה דאתמר, ואברהם ידע וכד אמר לבני חת כסי מלה ואמר ויתן לי את מערת המכפלה על שום דאיהי מערת' כפלתא ואורייתא לא קרי לה אלא מערת שדה המכפלה כדקא יאות וקודשא בריך הוא עבד כלא לאשתכחא האי עלמא כגוונא דלעילא ולא תדבקא דא בדא למהוי יקריה לעילא ותתא, זכאה חולקיהון דצדיקיא דקודשא בריך הוא אתרעי בהו בהאי עלמא ובעלמא דאתי:

(זוהר כרך א (בראשית) פרשת חיי שרה דף קכח עמוד ב - קכט עמוד א)

במציאות חיינו אנו נפגשים קודם כול עם המישור הגשמי והנגלה של העולם. אולם מישור זה אינו היחיד. למציאות יש גם ממד נסתר. לאחר שהאדם מגלה את עצם קיומו של ממד זה, מתעוררת השאלה שהיא השאלה המהותית יותר והקשה יותר לפתרון - מהו היחס בין שני ממדים אלו ומהו מקומם של כל אחד מהם בחיינו? יש מי שרואה בממד הגשמי

עיקר ויש מי שרואה בממד הרוחני עיקר. יש המתייחסים לממד הנגלה כאל אשליה בלבד, או כאל הבל חולף.

נגסה לעמוד על היחס שבין הממדים הללו כפי שעולה מתוך דברי התורה, חז"ל והזוהר. הדוגמה הראשונה לעניין היא סיפור קבורת שרה במערת המכפלה:

וַיְהִי חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשִׁבְעַ שָׁנִים שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה: וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הוּא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ פְּנֵעַן וַיָּבֵא אַבְרָהָם לְסֹפֵד לְשָׂרָה וַלְבַכְתָּהּ: וַיָּקָם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתָהּ וַיְדַבֵּר אֶל בְּנֵי חֵת לֵאמֹר: גֵּר וַתֹּשֶׁב אֲנֹכִי עִמָּכֶם תָּנוּ לִי אַחֲזַת קֶבֶר עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָהּ מִתִּי מִלְפָּנַי: וַיַּעֲנוּ בְנֵי חֵת אֶת אַבְרָהָם לֵאמֹר לוֹ: שְׁמַעְנוּ אֲדֹנָי נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ בְּמִבְחָר קֶבְרֵינוּ קֶבֶר אֶת מֵתְךָ אִישׁ מִמֵּנוּ אֶת קֶבְרוֹ לֹא יִכְלָה מִמֶּךָ מִקְבֹּר מֵתְךָ: וַיָּקָם אַבְרָהָם וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לְעַם הָאֶרֶץ לְבְנֵי חֵת: וַיְדַבֵּר אִתָּם לֵאמֹר אִם יֵשׁ אֶת נַפְשְׁכֶם לְקַבֵּר אֶת מִתִּי מִלְפָּנַי שְׁמַעְנוּנִי וּפְגַעוּ לִי בְּעַפְרוֹן בֶּן צֹחַר: וַיִּתֵּן לִי אֶת מְעַרַת הַמְּכַפְלָה אֲשֶׁר לוֹ אֲשֶׁר בְּקִצֵּה שְׂדֵהוּ בְּכֶסֶף מְלֵא יִתְּנֶנָּה לִי בְּתוֹכְכֶם לְאַחֲזַת קֶבֶר:

(בראשית כג, א - ט)

אברהם מבקש אחוזת קבר מאת בני חת כדי לקבור את שרה. בני חת מציעים לו לבחור את מקום הקבורה, והוא מבקש לקבור את שרה בשדהו של עפרון בן צהר החיתי במערה המכונה "מערת המכפלה". מדוע התורה מספרת באריכות על המשא ומתן סביב המערה? מהי המשמעות של כל הדיון ומדוע אברהם מתעקש דווקא על מערה זו? ברור שחשיבות המערה אינה תלויה רק במאפייניה הגשמיים. כדרכה של תורה, שם המערה הוא רמז למהות שלה: "מערת המכפלה" היא מערה כפולה.¹⁷ כפילותה של מערת המכפלה היא רמז ליסוד עקרוני במונותאיזם, כפי שנבאר בהמשך, ומכאן חשיבותה הגדולה.

הזוהר והמדרש חושפים את מהות המערה הכפולה:

רבי קיסמא אמר מערת המכפלה סמוך לפתח גן עדן. בשעה שמתה חוה בא אדם לקברה שם ושם הריח מריחות גן עדן באותו הריח שהיה שם. רצה לחצוב יותר יצתה בת קול ואמרה דיך. באותה שעה עמד ולא חצב יותר ושם נקבר.

(זוהר חדש כרך ב מגילת רות דף לג עמוד ב)

נכנס למערת המכפלה ונכנס אברהם אבינו אחריו, וראה אדם וחוה שוכבים ונרות דולקין לפניהם, ואמר אברהם יפה המערה לקבורה, וקנאה בממון הרבה

(מדרש אגדה (בובר) בראשית פרק יח ד"ה [ז] ואל הבקר)

¹⁷ עיינו עירובין נג, א וכן בבא בתרא נח, א.

לפי ספר הזוהר מערכת המכפלה סמוכה לפתח גן העדן ובה נקברו האדם הראשון וחווה אשתו. לפי המדרש זו הסיבה שבגינה בחר אברהם אבינו במערה זו לקבורת אשתו.

המערה כדימוי

נציין כי המערה תופסת מקום נכבד בעולם הדימויים של ההגות האנושית. המפורסם מכולם הוא משל המערה של אפלטון, משל המספר על אנשים הנולדים וחיים בתוך מערה. אותם אנשים רואים את המציאות שמחוץ למערה רק דרך צללים מוטלים על קירות המערה ואינם רואים את המציאות עצמה לעולם.

דוגמה מפורסמת נוספת מופיעה בסיפורו של ש"י עגנון "מעשה העז", שבו מסופר על עז שנהגה להיעלם לבעליה מדי פעם בפעם וחזרה כש"דדיה מלאים חלב מתוק מדבש וטעמו טעם גן עדן". יום אחד שלח בעל העז את בנו לבדוק אחר מעשיה של העז, והבן גילה שהעז נכנסה למערה המובילה אותה לארץ ישראל.

המוטיב החוזר ברבים ממשלי המערה הוא העיקרון שהמערה מובילה לאמת פנימית יותר מעבר למציאות הנגלית. עיקרון דומה מופיע בסיפור מערת המכפלה. בממד הנגלה המערה היא מקום קבורה. אולם בממד פנימי יותר אברהם מבקש למצוא בתוך המערה את גן העדן ואת מקום קבורת אדם וחווה. יש להדגיש ששתי המערות הן מערה אחת כפולה ומכאן שמה: מערת המכפלה.

על מהות הכפילות ועל היחס שבין שני הממדים המתגלים במערה נתבונן באמצעות ההתגלות האלוהית לשני נביאים - ישעיהו ויחזקאל. בנבואת ההקדשה של ישעיהו הנביא מופיע המראה הזה:

בשנת מות המלך עזיהו נאראָה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשְׂא וְשׁוּלְיוֹ מְלָאִים אֶת הַהִיכָל:

(ישעיהו ו, א)

יחזקאל הנביא מתאר בחזונו מציאות דומה אבל מפורטת בהרבה וכאן נביא רק את סוף דבריו:

וּמַמְעַל לְרִקְיעַ אֲשֶׁר עַל רֹאשׁוֹ כְּמִרְאָה אָבֹן סַפִּיר דְּמוֹת כֶּסֶף וְעַל דְּמוֹת כֶּסֶף דְּמוֹת כְּמִרְאָה אָדָם עָלָיו מְלִמְעָלָה: וְנָאֵרָא כְּעֵין חֲשָׁמַל כְּמִרְאָה אֵשׁ בַּיִת לָהּ סְבִיב מִמִּרְאָה מְתַנְיֵוֹ וּלְמַעְלָה וּמִמִּרְאָה מְתַנְיֵוֹ וּלְמַטָּה רְאִיתִי כְּמִרְאָה אֵשׁ וְנִגְהָ לֹו סְבִיב: כְּמִרְאָה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעֵנַן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם כִּן מִרְאָה הַנִּגְהָ סְבִיב הוּא מִרְאָה דְּמוֹת כְּבוֹד ה' וְנָאֵרָה וְנָאֵפֵל עַל פְּנֵי וְנָשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר:

(יחזקאל א, כו - כח)

שני הנביאים מתארים את התגלות ה' אך בצורה שונה מאוד זה מזה. כיצד אפשר לקבל את הפער בין שני התיאורים? האם כל אחד מתאר התגלות של אל אחר חס ושלום? לשאלה זו מתרצת הגמרא:

אמר רבא: כל שראה יחזקאל ראה ישעיה. למה יחזקאל דומה - לבן כפר שראה את המלך, ולמה ישעיה דומה - לבן כרך שראה את המלך

(חגיגה יג, ב)

ישעיהו ראה את אותה מציאות שראה יחזקאל אלא שישעיהו דומה לעירוני שראה את המלך, ואילו יחזקאל דומה לכפרי שראה את המלך. גם דברי הגמרא אינם מפרשים עד תום את פשר הפער העצום שבין תיאורי הנביאים. את ההסבר משלים רש"י:

[ישעיהו] לא חש לפרש את הכל, שהיה בן מלכים וגדל בפלטיין [=ארמון], ובן כרך הרואה את המלך אינו נבהל ואינו תמה ואינו חש לספר.

(רש"י, שם)

יחזקאל דומה לבן הכפר שאינו מורגל בראיית המלך. כאשר הוא זוכה סוף סוף לראות את שיירת המלך עוברת, הוא צועק בהתלהבות. כאשר יספר לבני הכפר את מה שראה לא יחסוך בשום פרט, שכן גם הוא וגם שומעיו זכו למראה נדיר שאינם רגילים בו. יחזקאל מנבא לעם ישראל בהיותם בגלות, בזמן שבו גילוי שכינה הפסיק להיות מראה שכיח. ישעיהו, לעומתו, מנבא בימים שבהם השכינה שורה במקומה.

מה בין חזונות הנביאים למערת המכפלה? כל אחד מן הנביאים מגלה תיאור חיצוני שונה המתאר את אותה הופעה. על האדם המקבל את שתי הנבואות השונות מוטל לגלות שמדובר באותה מהות המתגלה פעם בצורה מופשטת לגמרי ופעם בצורה ססגונית ומפורטת. אולם על נקודה אחת יש הכרח לעמוד: מדובר תמיד בגילוי של אותה מהות, אחרת הגילויים השונים עלולים להביא לידי סכנה של עבודה זרה, כלומר פיצול ופירוד באלוהות.

האמונה באל אחד מחייבת את המאמין לקבל את התפיסה של מערה כפולה - כל מערה מחביאה בתוכה מערה פנימית יותר ומי שמצליח להגיע לתוך המערה הפנימית מגיע לאדם הראשון ולפתחו של גן העדן. במילים אחרות, כל מציאות מחביאה מאחוריה מהות פנימית יותר שאליה אנו נדרשים להגיע.

אחת הסוגיות המבלבלות היא סוגית היחס שבין המציאות החיצונית לזו הפנימית יותר. בגמרא מובא סיפור על חכם מן האמוראים, רב ששת העיוור, המסייע בהבנת העניין:

רב ששת סגי נהור הוה, הוה קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדייהו רב ששת. אשכחיה הווא מינא אמר ליה: חצבי לנהרא, כגני לייא? אמר ליה: תא חזי דידענא טפי מינך. חלף גונדא קמייתא, כי קא אוושא אמר ליה הווא מינא: אתא מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קאתי. חלף גונדא תנינא, כי קא אוושא אמר ליה הווא

מינא: השתא קא אתי מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קא אתי מלכא. חליף תליתאי, כי קא שתקא, אמר ליה רב ששת: ודאי השתא אתי מלכא. אמר ליה ההוא מינא: מנא לך הא? אמר ליה: דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא; דכתיב (מלכים א, יט) צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה.

(ברכות נח, א)

תרגום חופשי: רב ששת יצא עם כל העם לקבל את פני המלך על אף עיוורונו. כופר מן הקהל ניגש אליו והקניט אותו: לשם אתה יוצא לראות את התהלוכה? הרי עיוור אתה! ענה לו רב ששת: בוא וראה שאני יודע יותר ממך על אף עיוורוני. כאשר החלה השיירה לעבור נשמע שאון הגדוד הראשון במהלכו. אמר הכופר: בא המלך. אמר לו רב ששת: לא בא המלך. חלף הגדוד השני בשאונו, אמר הכופר: בא המלך. אמר לו רב ששת: לא בא המלך. חלף הגדוד השלישי, וכאשר השתתקו קולות הגדוד העובר אמר רב ששת: עתה ודאי יבוא המלך. אמר לו הכופר: מניין לך? אמר לו רב ששת: מלכות הארץ דומה למלכות הרקיע. על מלכות הרקיע מסופר בהתגלות לאליהו בהר סיני: "והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה', לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש לא ברעש ה', ואחר הרעש אש לא באש ה'. ואחר האש קול דממה דקה".

על פי מבנה התגלות ה' לאליהו ידע רב ששת שכך יתגלה גם המלך הארצי בתהלוכתו - בהופעת קול הדממה הדקה.

בניתוח הסיפור אנו נדרשים להכיל כפילות - מה רואים הצופים בתהלוכה? האם חזון הגדודים הוא שקר? לא כך. האנשים החוזים בתהלוכה ומריעים "יחי המלך" באמת רואים את המלך! עם זאת רב ששת מזהה שהמלך אינו בתהלוכה הרועשת אלא בדומיה. כבר בעצם הביטוי המופיע בהתגלות לאליהו הנביא טמונה הכפילות שבה אנו עוסקים. כיצד ניתן לקבל ביטוי, כגון "קול דממה דקה?" אם קול אין דממה, ואם דממה אין קול. הסתירה הפנימית שבביטוי זה מדגימה את הכפילות המובנית בגילוי ה' במציאות.

ביטויים כפולים מעין אלו הם בבחינת יסוד המחשבה היהודית, ולכן נעיין בשתי דוגמאות נוספות. בביאורו למעשה בראשית מביא הרמב"ן ברמז את יסודות התפיסה הקבלית של בריאת העולמות. לפי דבריו תחילת תהליך בריאת העולמות היא הוצאה של יש מאין:

אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים "היולי". ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן.

(רמב"ן בראשית א, א)

ושוב יהיה עלינו לשאול מה פירוש "יסוד דק מאד שאין בו ממש", או ביטוי סותר עוד יותר שמופיע בהמשך פירושו לאותו פסוק: "חומר אין בו ממש". ביטויים אלו מכילים את ה"סכיופריה" הבסיסית של החשיבה העברית: אם הוא חומר אז יש בו ממש, ואם יש בו ממש אז אינו חומר.

בדוגמה הבאה שנביא מן הגמרא עולה סוגיית היחס הכפול לדברי הנביאים:

דתניא, רבי אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם, ואמרו שירה ומתו [...] רבי יהודה אומר: אמת משל היה. אמר לו רבי נחמיה: אם אמת - למה משל, ואם משל - למה אמת? אלא: באמת משל היה. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם.

(סנהדרין צב, ב)

חכמי הגמרא חולקים בנוגע לאופן שבו יש להתייחס לסיפור החייאת המתים המובא בספר יחזקאל. רבי אליעזר מתייחס לדברים כפשוטם - המתים עלו לארץ ישראל, התחתנו והשאירו אחריהם שושלת. רבי יהודה בן בתירא אף קם ומעיד שהוא מבני בניהם של המתים שהחיה יחזקאל. אולם רבי יהודה הוא המתמיה מכולם: סיפור החייאת המתים "אמת משל היה". ואכן, רבי נחמיה מקשה עליו: אם אמת היה הרי אינו משל, ואם משל היה הרי אינו אמת.

את דברי רבי יהודה אפשר להבין רק מתוך היכולת להכיל התבוננות כפולה: החייאת המתים לא הייתה, ובעת ובעונה אחת הייתה לגמרי. עיקרון עברי זה חוזר על עצמו שוב ושוב בתנ"ך, במדרש ובחכמת הקבלה: מציאות ומושגים שאינם אמתיים כלל, ובעת ובעונה אחת הם האמתיים ביותר. בעקבות הלימוד בפרשת חיי שרה ניתן לנסח את תפיסת אברהם אבינו וממשיכי דרכו באופן הזה: כדי להגיע אל האמת, כלומר לפתחו של גן עדן אנו נדרשים להבין שהמציאות היא כפולה. כל אחד מחלקיה נבדל מזולתו ובכל זאת הם דבר אחד ממש.

מה הצורך בכפילות זו? מדוע לא נוצרה מציאות ברורה וחד ממדית? מכיון שאת המציאות הנסתרת אי אפשר להשיג ללא פתרון זה. כדי להבין את המציאות הנסתרת יש הכרח לעבור דרך המציאות הגלויה. כדי שנצליח להבין שהמלך מתגלה בדממה אנו חייבים לראות אותו ברעש - בהתגלות המוחשית שלו.

בזאת נחזור לסיפורו של רב ששת ולהתגלות לאליהו הנביא בחורב. אם לא יתגלה ה' דרך האש, הרעש והכוח ודרך שאר ההופעות החיצוניות, לא נוכל לזהות אותו בדממה. מצד אחד הנביא חייב לתאר את ה' דרך הגילויים המוחשיים - שהם גילויים אמתיים של האלוהות - משום שהגילוי של ה' דרך דממה דקה ללא תפאורה של רעש ואש יש בו משום קושי

שהאנושות אינה יכולה לעקוף אותו. מן הצד האחר עלינו לסתור את עצמנו מיד ולומר שכל ההופעות החיצוניות אינן המלך כלל אלא הופעותיו במציאות. זו התפאורה של המשחק. הופעתו האמתית של המלך היא בדממה. על אף שהמציאות הגלויה היא אותה המציאות כמו זו הנסתרת, אין היא אותה מציאות כלל ושונה ממנה כארץ מן השמים.

שני צידי הסתירה נחוצים לנו: אם התורה תתאר תיאור מופשט, בני האדם לא יוכלו להכיר את האל במציאות. לעומת זאת אם האנושות תתבונן רק במראה התיאורי והחיצוני של ההתגלות, לא יוכלו להגיע לעולם להבנה של המהות האמתית המסתרת מאחורי ההתגלות. ברגע שההצגה מופיעה לעינינו המציאות איננה. אולם ההצגה מכילה בתוכה את הכפילות שצינינו - הדימוי המוצג ומהותה של המציאות הנסתרת מעבר לו.

ישנן גישות מסוימות בתאטרון המנסות לצמצם בתפאורה ובתלבושות ולשמור על מינימליזם. אך אדרבה, לפי דברינו כאן יש צורך שהתלבושות של שחקני תאטרון יהיו מושכות לעין ככל שניתן כדי לעורר אותנו דווקא לחפש את המציאות הפנימית יותר. ברמה האישית אוכל לומר שאני נהנה מן התפאורה, ואני שמח גם במציאות החיים ככל שהתפאורה עשירה יותר, משום שעושר זה מעורר אותי לגלות את הממד הנסתר. מערת המכפלה עצמה מכוסה כולה בכתובות ערביות ובתפאורה מוסלמית. תופעה זו משמחת אותי מאוד משום שכך ברור לי שהמערה עצמה אינה מייצגת את אברהם אבינו. ריבוי התפאורה מדגיש בפני את העובדה שמהות מערת המכפלה נסתרת ממני. ככל שהתפאורה רחוקה יותר מהמהות, כך היא מזמינה אותנו לקלף ממנה שכבה ועוד שכבה עד גילוייה של המציאות האמתית.

גם קברו של ר' מאיר בעל הנס בנוי בצורה דומה - באולם המרכזי של מתחם הקבר ניצבת אבן אדירה המכוסה בפרוכת ובכתובות. המבקרים מוזמנים להדליק נרות ולקיים שם טקסים שונים ומשונים. באולם זה מוצגת התפאורה המייצגת כביכול את מהותו של רבי מאיר. פעם שוטטתי מתוך סקרנות במתחם הקבר וגיליתי לפתע קבר נוסף, קבר לפנים מקבר. באולם הגדול מתנהל כל הבלבול, אולם דרך חור נסתר בקיר האולם ניתן לגלות בית מדרש שקט שבו מהות פנימית יותר.

מערת המכפלה היא משל טוב ליחס שבין חכמת הנסתר לחכמת הנגלה. מצד אחד המערה המגיעה לפתחו של גן העדן לא תתקיים אם לא תהיה לצידה מערה חיצונית שבה כל התפאורה. מן הצד האחר אם המערה החיצונית אינה מכילה פתח קטן המוביל למערה המופשטת מכל התפאורה, אזי תישאר המערה הופעה חיצונית המנותקת מן המהות.

בנושא זה נדרש כל אדם ואדם לחשבון נפש אישי. את שאלות המערות ישאיר רוב הציבור לארכאולוגים. עבור רוב היהודים הנקודה העיקרית היא שאברהם אבינו משקיע את כל מאמציו לקבור את שרה במערה כפולה, מערת המכפלה, ואנו נדרשים לחשוב מדוע בחר אברהם להתעקש על כך. ייתכן שכדי שלא ניפול לעיסוק במערות עשה אברהם אבינו את המערה נסתרת באופן שלא ניתן להגיע אליה. מצד אחד מי שחושב שהוא יכול לחפור

ולמצוא את קבורת אברהם ושרה אמנו יבורך. מן הצד האחר לעתים אדם זוכה לטעימה מן המהות הפנימית, והוא מתפתה להסתפק בכך ולהניח ללבוש החיצוני. משל למה הדבר דומה? לאדם העומד נפעם מול נוף אדיר. בשלב הראשון אין לו צורך בהסבר מפורט של המחזה הנגלה לעיניו - הוא חווה תחושה של התעלות שהסבר מפורט אולי אף יגרע ממנה. ואולם אם האדם יסתפק בהתפעלות מן הנוף ולא יברר היכן הוא עומד ומה משמעות פרטי הנוף, לא יוכל לומר שירד לעומק מהות הגילוי. כך גם אדם השואף לבוא במגע עם הגילוי האלוהי נדרש לבקיאיות בצורות, בכוחות, ברעשים ובהופעות השונות של ה' במציאות. כמו כן עליו לדעת את ההבדל שבין כל תופעה ומהי המשמעות של כל אחת מהן, אחרת לא יבין את המשמעות הפנימית ויישאר רק עם התחושה.

בני חת - יחסן של אומות העולם לגילוי הקדושה

עד כאן ביארנו את סוגיית יחסו של אברהם אבינו למציאות הנסתרת שמתגלה במערת המכפלה. אולם יש עוד שאלה המתעוררת מסיפור רכישת המערה. כדי להשיג את המערה נצרך אברהם להיכנס למשא ומתן עם בני חת, להחניף להם ואף להשתחוות להם. אם הייתה זו סתם מערה בעיני בני חת, מדוע נזקק אברהם אבינו לכל זאת ולתשלום יקר תמורת המערה?

על אף שהדבר אינו עולה בברור מתוך פשט הפסוקים ומתוך הפרשנים לפסוקים, נראה שבני חת מודעים לעצמת המערה ולמתרחש בתוכה. הם מזהים את הקדושה שבמערה. אולם בהמשך לדברינו לעיל בני חת מזהים את החיצוניות, את הכוחות המופיעים במערה החיצונית, ואילו אברהם מזהה גם את מציאותה הפנימית של המערה. אברהם יודע שמאחורי המערה הנפלאה המקודשת לעמים ישנה מערה אחרת שאינה מתגלה במציאות. הוא יודע שגם אם יתעלה האדם ממדרגה למדרגה, גם אם יעמיק עוד ועוד, יתגלה לפניו תמיד לכל היותר רובד עליון יותר של "הצגת תאטרון"¹⁸ של תפאורה, של חוויה. המשימה שאברהם

¹⁸ מתוך הדיון עם הקהל ציטט הרב בן נעים את הרב אורי שרקי בדבריו אודות התאטרון, ואנו מביאים את הדברים כלשונם:

"הרב א. שרקי: ברצוני להסביר מדוע התאטרון היה יצירה יוונית ולא יהודית. כנראה, הצורך הבסיסי בתיאטרון קשור בכך שיש לאנשים צורך לחוות מציאות שאינה שלהם. מבחינה אטימולוגית המילה 'תיאטרון' והמילה 'תיאוריה' קשורות זו לזו - זאת אומרת, התיאטרון הוא מקום אליו אני הולך בכדי להיות אחר ממה שאני ובשל כך יש בו מן האשליה המכוונת. היהודי, שרוצה לצפות בשונה, להשתתף בדרמה הולך למעמד הר סיני. היתה שם הצגת תיאטרון קולקטיבית, בה הדמויות היו אמיתיות. השחקן לא שיחק את משה רבינו - הוא היה משה רבינו בעצמו. השחקן הראשי, האלהים, לא שיחק את תפקיד האלהים - הוא היה האלהים בעצמו. אפשר להבין, שתרבות כמו התרבות היהודית, שבנויה על חוויה טראומטית של התגלות כזאת, התגלות קולקטיבית, איננה רואה צורך לעשות הצגות. מי שמתוודע לחוויית הנבואה, איננו זקוק להעתקה כאילו חיצונית, של אותו המעמד. ביוון לא הייתה התגלות נבואית ולא נבנתה התרבות היוונית על הנחה זו ולכן זקוקים היו למסגרת, שאפשרה חוויה של גילוי מתוך צפייה בבני אדם ה"משחקים" בתפקיד של דמות אחרת. התיאטרון הוא מקום שבו מצפים שהמשחק יביא גילוי והשאלה היסודית היא אופייה

אבינו מגלה לעולם היא האתגר להתדבק ברובד הנסתר והבלתי נתפס גם אם כדי שתהיה אפשרות לתפוס את הבלתי נתפס, האנושות זקוקה להמחשה מציאותית. הדוגמה היהודית הבולטת והחשובה ביותר לגילוי הנסתר תוך הלבשתו בעולם הנגלה מתרחשת במעמד הר סיני. הכפילות שבמעמד עולה מתוך שני תיאורים, הפוכים לכאורה, של מעמד הר סיני המופיעים בתורה. בספר שמות המעמד מתואר באופן הזה:

מתן תורה - גילוי וכיסוי בעם ישראל

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיטְ הַבְּקָר וַיְהִי קֹלֵת וּבְרָקִים וַעֲנַן כְּבֹד עַל הַהָר וְקוֹל שֹׁפָר חֲזַק מְאֹד וַיִּחַרְדוּ כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵה: וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לְקִרְאת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֵה וַיִּתְּצֻבוּ בְּתַחֲתֵית הַהָר: וְהָרַסִּי עֵשׂוֹן כָּלֹּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בְּאֵשׁ וַיַּעַל עֵשׂוֹן כַּעֲשׂוֹן הַכִּכְשָׁן וַיִּחַרְדוּ כָּל הָהָר מְאֹד: וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחֲזַק מְאֹד מֹשֶׁה יִדְבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל:

(שמות יט, טז - יט)

ובספר דברים נכתב:

וַתִּקְרְבוּן וַתַּעֲמִדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בִּעֵר בְּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֲשָׁף עֲנָן וַעֲרָפֵל: וַיִּדְבֵּר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אֲתֶם שְׁמָעִים וְתִמְוֹנָה אֵינְכֶם רְאִים זוֹלָתִי קוֹל:

(דברים ד, יב)

במעמד הר סיני מתקיים הקונפליקט שבין הנגלה לנסתר באופן הבולט ביותר. מצד אחד ההתגלות בהר סיני כולה הצגה ותפאורה: ברכים, ענן, עשן ואש וכו'. ואם כן, אין להכחיש שמעמד הר סיני לווה בהתגלות מוחשית. מן הצד האחר ה' דורש מן העם לדעת שלמעשה הוא לא ראה שום דבר מוחשי - "תמונה אינכם רואים זולתי קול".

זאת בתמצית כל הסתירה המצויה באל המתגלה בהסתר. כדי שהאדם יוכל לתפוס את מהותו של האל, האל חייב לערוך בפניו מעין הצגה שבה הוא מופיע באמצעות רוח, אש ושופרות. אולם האל מבקש מן האדם להבין שאותה הצגה אינה המהות וכי למעשה הוא לא ראה דבר מן המהות האמתית.

הניסיון להחזיק בשני קצוות אלו מביא באופן טבעי לידי סכנה של עבודה זרה. לכן אפשר

ומהותה של התגלות זו. כאשר תיאורו יהודי הופיע בקהילה היהודית, הוא התחיל מההצגות של פורים - ה"פורים שפיל". אבל מה משמעותו של חג הפורים בתודעה היהודית? מגילת אסתר המתארת את אירועי הפורים היא הספר היחיד בתנ"ך שמדבר על מצב שבו אין נבואה. כשאין גילוי פנים של אלהים יש הסתרת זהות של האדם. אם אין נבואה, יש מסכות. (מתוך אתר האינטרנט של הרב אורי שרק, www.ravsharki.org, פורסם גם בספר "מצרף - מחשבות על יצירה ישראלית יהודית")

להבין מדוע עם ישראל חוטא בעגל דווקא אחרי ההתגלות בהר סיני. ואכן, כאשר משה רבנו יורד מן ההר ומגלה את החטא, הוא אינו מופתע וגם אינו כועס על בניין העגל בפני עצמו. אחרי מעמד כה מורכב שבו רואה עם ישראל את כל הכוחות האלוהיים ונדרש להבין שלמעשה לא ראה דבר, הגיוני וסביר הוא שבני ישראל לא יעמדו בדרישה ויבנו עגל או הופעה גשמית דומה. כעסו של משה רבנו במעמד מופנה כלפי ממד אחר בהתרחשות.¹⁹ העיקרון הקבלי המבטא את השילוב שבין הגילוי לנסתר הוא עיקרון הצמצום: ה' מתחיל את הופעתו בעולמות באופן המופשט ביותר. בין האלוהות המופשטת לעולם האנושי יש אינסוף מדרגות שבמהלכן ה' מצמצם את עצמו ממדרגה למדרגה עד שהוא מתגלה באופן שבו האדם יוכל להכיל זאת.

גם אז מדובר בכיסוי חד כיווני - מצד ה' הכל גלוי. ההסתר קיים רק בכיוון שבין הנברא לבוראו. משל למה הדבר דומה בעולם הטבע? לעיקרון האוסמוזה שהוא מעין מסך המאפשר מעבר חד כיווני של חומרים. כך ה' רואה את בני האדם ובני האדם אינם רואים אותו.²⁰ נסיים בכלל חשוב בעניין לימוד תורה הנובע מתוך דברינו. כשם שבכל מציאות ישנו מישור נגלה ומישור נסתר, כך גם בלימוד תורה. הרב מוסר את התורה לתלמידיו תוך שהוא מדבר באמצעות דימויים נגלים. אבל זהו רק גילוי המציאות הפנימית של תורתו, זו שאינה יכולה להתגלות. ומצידו של התלמיד התהליך דומה - הוא שומע את תורתו של הרב אבל שואב ממנה את המישור הנסתר השייך לנשמתו בלבד. לכל יהודי ויהודי יש הבנה מיוחדת שלו בתורה, והיא התורה שלו, התורה השייכת לנשמתו. תורה זו לא יוכל אף רב ללמדו. אם הרב לא ישמור את עצמו מן הגאווה, הוא עלול להחדיר לתלמיד את תורתו שלו במקום את תורת התלמיד. החובה המוטלת על החכמים היא לשמור על מידה של ענווה - העיקר בהוראת התורה אינו התורה הגלויה שנאמרה בשיעור אלא המשמעות הפנימית שהשומע קיבל מתוך הדברים. מאחורי כל התורות, תורת הרב ותורת התלמיד, מסתתרת סתם תורה, תורת משה רבנו שהיא התורה האחת, המישור המאוחד של התורה השייכת לכל עם ישראל.

¹⁹ עיינו במאמר "ה' אחד - הממד הרוחני והמוסרי של העבודה זרה".

²⁰ כפי שאני נוהג לציין כמעט בכל ברית מילה הבחנה חד כיוונית זו מתקיימת בזעיר אנפין גם בין אב לבנו - האב יכול להבין את בנו ואילו הבן כמעט שאינו יכול להבין את מהותו של אב. האב היה בן ואילו הבן מעולם לא היה אב. זהו סוד הפסוק: וראה בנים לבניך שלום על ישראל (תהלים קכח, ו). בתורה, המילה שלום אינה מציינת חוסר מריבה אלא מצב עליון של חיבור בין הפכים רוחניים, המיוחס ברוב המקורות לעתיד לבוא. מה כה מיוחד בהולדת נכד המביא שלום עליון מעין זה? ברגע שהבן משווה את מצבו הרוחני למצבו של אב, הוא יכול לתפוס את נקודת מבטו של אביו ולהשתוות אליו בהבנה ורק אז ייתכן שלום ביניהם.

תיקון שורש הרע

פרשת תולדות

זה נקרא פעולת השלמות - שמחזיר הרע עצמו לטוב. אך כל הזמנים הטובים הראשונים לא היו אלא מצד הספירות בדרך השכר והעונש, ושבהם הדבר שקול, אם לשלוט הקדושה על הס"א, והס"א תהיה נכפפת תחתיה ולא תוכל להרע, אך לא שתחזור טוב, אלא שתהיה קשורה ככלב רע בשלשלת, או שח"ו הס"א תשלוט ותעשה הרעות הגדולות שיש בטבעה לעשות. ובזמנים הטובים שלטה הקדושה כל כך, שאף על פי שהרע היה נמצא בעולם, לא היה יכול לפעול, והיה כפוי ומשועבד.

(קל"ח פתחי חכמה, רמח"ל, פתח ל, פרידלנדר תשנ"ב, עמ' צה)

האם אפשר לתקן את שורש הרע בעולם? שאלה זו העסיקה חכמים לאורך כל הדורות בכלל ואת חכמי הסוד בפרט. למעשה, שאלה זו נטועה כבר בברור שהתרחש במשפחת האבות כפי שנראה להלן מתוך עיון בדמותו של עשו:

וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יַצְחָק בֶּן אֲבִרְהָם אֲבִרְהָם הוֹלִיד אֶת יַצְחָק: וַיְהִי יַצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת רֵבֶקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אֶרֶם אַחֹת לְבִן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה: וַיַּעֲתֵר יַצְחָק לֵה' לְנֶכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עֲקָרָה הוּא וַיַּעֲתֵר לוֹ ה' וַתְּהַר רֵבֶקָה אִשְׁתּוֹ: וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי וַתִּלְדָּה לְדָרֶשׁ אֶת ה': וַיֹּאמֶר ה' לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנָהּ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֶּעֵינָהּ יִפְרְדוּ וְלֹאִם מִלְאִם יֵאָמֵץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר: וַיִּמְלְאוּ יְמֵיהָ לְלֵדָת וְהָיָה תוֹמֵם בְּבִטְנָהּ: וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ כְּאֲדָרֶת שֶׁעַר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו: וְאֲחֵרִי כֵן יֵצֵא אַחִיו וַיְדוּ אֶחְזֵת בְּעֵקֶב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּצְחָק בֶּן שְׁשִׁים שָׁנָה בְּלֵדָת אֲתָם:

(בראשית כה, יט - כו)

המאבק שבין יעקב לעשו מתחיל עוד משחר לידתם, כמו שנרמז בפסוק: "וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּהּ", ומלווה את עם ישראל, ממשיך דרכו של יעקב, לאורך דורות ועידנים. כפי שלמדנו עובדיה הנביא זהו מאבק מהותי ועמוק על דרכם של שני הבנים, מאבק שיש לו משמעות אוניברסלית:

וְעָלוּ מוֹשְׁעִים בְּהָר צִיּוֹן לְשֹׁפֵט אֶת הָרַע עֵשָׂו וְהִיָּתָה לֵה' הַמְּלוֹכָה:

(עובדיה א, כא)

רק כאשר "עלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו" אז "והיתה לה' המלוכה". כלומר, הופעת מלכות ה' בעולם תלויה בשיפוט של עשו.

זכריה הנביא מרחיק לכת עוד יותר:

וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי־ה' אֶתְדָּ וְשָׂמוּ אֶתְדָּ

(זכריה יד, ט)

לא רק מלכותו של ה' בעולם היא העומדת על הפרק בפתרון המאבק שבין יעקב לעשו אלא גם ייחודו ושלמות שמו: "יהיה ה' אחד ושמו אחד". כלומר, ה' אינו משלים את המלאכה שהחלה במעשה בראשית ואינו משלים את הופעתו השלמה במציאות עד לפתרון המחלוקת שבין יעקב לעשו. על רקע יסודות אלו ברור שעשו הוא דמות בעלת משמעות עצומה שאנו מחויבים לפענח.

מי הוא עשו?

רמז ראשון למהות דמותו של עשו מצאו חז"ל עוד בעת עיבורו, בהתרוצצות של יעקב ושל עשו ברחם אמם:

ויתרוצצו - על כרחך המקרא הזה אומר דורשני, שסתם מה היא רציצה זו וכתב אם כן למה זה אנכי. רבותינו דרשוהו לשון ריצה, כשהיתה עוברת על פתחי תורה של שם ועבר יעקב רץ ומפרכס לצאת, עוברת על פתחי עבודה זרה עשו מפרכס לצאת. דבר אחר - מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות:

(רש"י לבראשית כה, כב)

מדרש זה מביא שני פירושים לביאור המחלוקת בין האחים: הפירוש הראשון - עוד בהיותם ברחם אימם היה יעקב נמשך לפתחי התורה ואילו עשו היה נמשך לפתחי עבודה זרה. אך מדרש זה בא לפרש ונמצא סותם. האם יעלה על הדעת שאדם נידון לצדקות או לרשעה עוד טרם לידתו? הרי הדבר סותר את יסוד היסודות של התורה והוא הבחירה החופשית! לכן יש להסביר את משיכתו של עשו לפתחי עבודה זרה באופן עמוק יותר, ונעשה זאת להלן.

הפירוש השני מבאר שהמחלוקת שבין יעקב לעשו נסבה על נחלת שני העולמות, העולם הזה והעולם הבא. כלומר, המאבק בין יעקב לעשו נסוב לא רק על סוגיות הקשורות לעולם הזה אלא גם על סוגיות רוחניות ואידאולוגיות מובהקות - הזכות לעולם הבא. בהולדת הבנים מתגלים שני פנים במהותם - האחד הוא המראה שלהם והאחר הוא השם שניתן להם:

וַיֵּצֵא הָרֵאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ כְּאֲדָרְתָּ שְׁעָרַי וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֶשׂוֹ; וְאַחֲרָי כֵּן יֵצֵא אָחִיו וַיִּדּוּ
אֶחָזֶת בְּעֵקֶב עֶשׂוֹ

(בראשית כה, כה)

את המהות המתגלה מבעד למראהו של עשו ומבעד לשמו מבאר רש"י:
ויקראו שמו עשו - הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים
הרבה:

(רש"י לבראשית כה, כה)

עשו נקרא על שם שנולד ומראהו כבן שנים הרבה. אולם לא מדובר במראה חיצוני בלבד.
המראה רומז לאפשרות שהוא אדם שנולד מתוקן מלכתחילה ואינו נזקק לתהליך התיקון
- "נעשה ונגמר". אם אכן כך, הרי שלידתו של עשו מבשרת את ימות המשיח - נולד בעולם
אדם מתוקן המבשר את תום תהליך התיקון של האנושות ואת הופעת ימות המשיח.
השלב הבוגר יותר של חיי האחים חושף ממד נוסף באופיים ובדרך שבחרו בעולם. אפשר
ששם תמצא התשובה לשאלה אם עשו הוא האדם המתוקן של ימות המשיח:
וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֶשׂוֹ אִישׁ יָדָע צִיד אִישׁ שָׂדֵה וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהֲלִים: וַיֵּאָהֵב
יַצְחָק אֶת עֶשׂוֹ כִּי צִיד בְּפִיו וְרִבְקָה אֶהְבֶּת אֶת יַעֲקֹב:

(בראשית כה, כז - כח)

רש"י אינו מותיר מקום לפקפוק ומפורר את השאלה מן היסוד:
יודע ציד - לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת
התבן, כסבור אביו שהוא מדקדק במצות:

(רש"י לבראשית כה, כז)

על פי פשט דברי רש"י, עשו הוא למדן מפולפל המנסה לקנות את לב אביו בשאלות
הלכתיות טכניות מזויפות - הוא שואל את אביו כיצד מקיימים את מצוות מעשרות, מצווה
שנועדה לתיקון מזון האדם במהויות שאינן מזון כלל - המלח והתבן. יצחק אביו סבור
שהוא מדקדק במצוות אלא שמדובר בסך הכול במעשה מרמה שנועד לקנות את לבו של
יצחק.

גם בביקורתו החריפה של רש"י על עשו אין לוותר בכל זאת על השאיפה למשמעות
פנימית. האם סביב עניינים אלו - התחזותו של עשו ללמדן מפולפל ומדקדק במצוות -
מוכרעת המחלוקת החשובה מכול בנוגע לגילוי מלכותו של ה' בעולם? במילים אחרות,
אם רצו חז"ל בסיפור המדגים את רשעתו של עשו, היו יכולים לבחור בדוגמאות ברורות
ובולטות יותר. אמנם תיאורו של רש"י אינו מחמיא לעשו, אך קשה לראות בו תיאור של
רשעות גדולה או של בחירה אידאולוגית מקולקלת.

למעשה, גם שאלותיו התמימות לכאורה של עשו הן בירורים בעיקרי דרך החיים שהתורה מנחילה. בעומק שאלת עשו לאביו מסתתרת שאלה עקרונית ומהותית והיא מהי ההתייחסות הראויה לרע בעולם? מהי דרך התיקון הראויה לו? לשם הבנת העניין נדרשת הקדמה קצרה בנוגע ליחס התורה לעולם הגשמי על כל פרטיו. במסורות שונות באנושות וכן בזרמים מסוימים בהגות היהודית, יש נטייה להתייחס לעולם הגשמי על כל הופעותיו בביטול. חכמת הקבלה, דווקא מתוקף עיסוקה בעולמות הרוחניים ביותר מתייחסת לעולם החומר, לפרטי פרטיו, כאל גילוי גשמי של מהויות רוחניות: אין לנו שום מהות או הנהגה של איזו מהות בעולם הזה, שלא תהיה נמשכת משורשה שבעולם העליון, ואדרבה, התחלת כל ישות שבעולם הזה, הנה היא מתחילה מהעולם העליון ואחר כך משתלשלת לעולם הזה.

(תלמוד עשר ספירות, הרב יהודה אריה אשלג, כרך א', ירושלים תשט"ז, עמ' יג)

על רקע זאת עיסוקה של ההלכה בסוגיות השייכות לעולם החומרי הוא לבוש לבירורים רוחניים. כדי להבין את שאלתו של עשו יש לברר את המהויות הרוחניות שאליהן עשו רומז בשאלתו - המלח והתבן. מצוות מעשרות מציינת את תיקון מזונו של האדם, ואילו התבן אינו מאכל אדם. יתרה מזו, התבן משמש דימוי לפסולת ולקליפה באופן כללי:

הַנְּבִיא אֲשֶׁר אֶתוּ חֲלוֹם יִסְפֹּר חֲלוֹם וְאֲשֶׁר דִּבְרֵי אֶתוּ יִדְבֹּר דִּבְרֵי אָמֵת מֵה לְתַבֵּן אֶת הַבָּר נְאֻם ה':

(ירמיהו כג, כח)

המלח הוא ביטוי להעדר החיים, כמו שניכר במעשהו של אבימלך בתום מלחמתו בשכם:

אֲבִימֶלֶךְ נִלְחַם בְּעִיר כָּל הַיּוֹם הַהוּא וַיִּלְכֹּד אֶת הָעִיר וְאֵת הָעַם אֲשֶׁר בָּהּ הָרַג וַיִּתְּץ אֶת הָעִיר וַיִּזְרְעֶהָ מֶלֶח:

(שופטים ט, מה)

וכך הוא במישור ההלכתי: בתהליך הכשרת הבשר לאכילה, תפקיד המלח לייבש את הדם, כלומר להסיר את החיים מתוך הבשר, שכן הדם הוא משכן הנפש, כמו שנאמר:

הַדָּם הוּא הַנְּפֶשׁ

(דברים יב, כג)

עתה ניתן לבאר את משמעותה הרוחנית של שאלת עשו בנוגע לאפשרות לעשר את התבן ואת המלח.

בנוגע לתבן: קליפת הפרי מגוננת על הפרי, אבל כאשר היא מנותקת מן הפרי אין בה תועלת. האם גם דבר חסר תועלת מעין זה יכול להיות חלק מן העולם המתוקן? אם לא כן,

לשם מה נוצר?

בנוגע למלח: האם ניתן לתקן את המציאות עד כדי תיקון המוות בעצמו, שורש הרע בעצמו? האם יבוא יום ונהיה מצווים לתקן את הרע בשורשו? עשו שואל אם כל מה שמציין את ה"אנטי חיים" ומהווה עבורנו קליפה בשלב זה בהיסטוריה, יכול לקבל תיקון ולהתהפך לחלק ממציאות החיים ולחלק מגילוי הטוב בעולם?

בלימוד התורה השייך למציאות החיים הנוכחית לשאלה זו אין מקום של ממש. עולם התורה וההלכה של חיינו עוסק במצבו של העולם כרגע, ולכן מתייחס למהויות מסוימות כאל בלתי ניתנות לתיקון. אולם חכמי הקבלה מעניקים מקום נכבד לשאלה זו משום שהיא נותנת אופק לתהליך תיקונו של העולם. ניסוח חסידי של העניין מופיע, למשל, בספר "מי השילוח":

ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו, ונתפרש שהי' צד את אביו האיך מעשרין את המלח ואת התבן. והנה אין לחשוב את הדבר כפשוטו כי בטח לא טעה יצחק אבינו בו, באם הי' רמאי מפורש, אך שמתחילה הי' שניהם שוים אנשים גדולים, [...] ולא הי' ישר בעיני' דרכו של עשו כי דרך זה צריך בירור. כי מי יאמר שכוונתו רצוי' פן הוא רק לרמאות? וביען כי יעקב אבינו הפריש א"ע מכל ספק ורק בה' לבדו בטח לבו, ובאמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות ורק זאת היא בזרע יעקב לפי שיש להם מבטח עוז בהש"י שיברר הכל לטוב זה מותר לו להכניס עצמו בספק, אבל מי שאין לו מבטח עוז אסור להכניס עצמו בספק, כמו שעשו הכניס עצמו בדברים שנתבררו אח"כ שהי' רעים, כי לא מברר הקב"ה לטוב רק את ישראל, כמו שנתבאר בפסוק וצדקה תהי' לנו, וכל מי שאינו מזרע יעקב טוב לפניו לצמצם א"ע בכל מיני צמצומים כמו שנתבאר בענין גרים שאסורים להכניס עצמם בספקות, ולפיכך יצחק כאשר ראה שעשו מכניס עצמו בדברים כאלו אמר אם יתברר זה יהי' גדול מיעקב, אך הש"י העיד עליו אח"כ שלא היתה כוונתו לשם שמים

(“מי השילוח”, פרשת תולדות)

עשו אינו מעלה שאלה הלכתית פשטנית אלא שאלה הנוגעת לשורש תהליך תיקון העולמות. יתרה מזו, נדמה שהתשובה לשאלתו אמורה להיות חיובית. אכן, יש אפשרות לעשר את המלח ואת התבן. נותרה רק שאלה אחת שעליה יקום ויפול דבר: האם פיו ולבו של עשו שווים? אם כן, יהיה מקום גם לשאלת הזמן המתאים לבירור שעשו מציע - האם בירור הרע בשורשו שייך לשלב ההיסטורי שבו העולם מצוי בתהליך התיקון? כך או אחרת, הנחת היסוד של דברינו היא שכאשר המדרש מספר על שיחה שהתנהלה בין יצחק לבנו על עניינים פעוטים כביכול, הוא מוסר תוכן פנימי שיש לפענח. שיחתם של אבות וסיפור קורות חייהם הם כיסוי של סיפור פנימי יותר.

עשו שואל את אביו על גורל העולם. האם למלח לא יהיה תיקון לעולם? האם המוות עתיד להישאר מוות והרע עתיד להישאר רע לנצח? אם כן, האם אין תיקון להיסטוריה האנושית? או שמא כל מציאות המופיעה בעולם הנברא ניתנת לתיקון ובכלל זאת גם המציאות שקשה לדמיין כיצד יוכלו לזכות לתיקון? תיקון של אלו יוכיח בדיעבד שכל מעשה בראשית היה הצלחה. שהרי אם הרע ימשיך להתקיים לעד בלי יכולת תיקון, משמע שיש פגם במעשה בראשית ושהיוצר שגה ביצירת עולמו.

אולם האם פיו ולבו של עשו שווים? האם עשו שואל את אביו מתוך חיפוש אמתי ומתוך ברור של שאלות החיים העקרוניות ביותר? או שמא, כפי שמכריע רש"י, שאלתו של עשו היא מעשה רמאות, שמסתיר את נטייתו של עשו אל הרע ואל החטא? אם יצחק יכריע שהוא יכול לתת אמון בבנו עשו, יהיה מקום לקוות שמעשו יצא זרע מוצלח יותר מזרעו של יעקב, שמצאצאיו תצא שושלת מוצלחת יותר מאשר עם ישראל. מעצם השאלה לא ניתן להכריע. ועוד, יעקב עצמו לא העלה את השאלה הזו לדיון, ולכן נותרת לעשו הזכות לברר אותה עם אביו.

תיקון המלח - לידתו של המשיח מתוך סדום

הסוגיה הרוחנית וההתלבטות הקיימת בשאלת עשו תופסות מקום מהותי בעולמו של היהודי המאמין. כפי שביארנו לעיל²¹ כמה ממדים בהופעתו של המשיח, כלומר בתיקון העולם השלם, מופיעים בעולם כאשר שורשיהם נעוצים ברע. אחת הדוגמאות הבולטות היא לידתו של דוד המלך מתוך סיפור בנות לוט:²²

וַיַּעַל לוֹט מִצּוֹעַר וַיֵּשֶׁב בְּהַר וְשְׁתֵי בָנָתָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא לְשִׁבְתָּ בְּצוֹעַר וַיֵּשֶׁב בְּמִצְרָה הוּא וְשְׁתֵי בָנָתָיו: וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְּעִירָה אָבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אֵין בְּאַרְצָ לָבוֹא עֲלֵינוּ כְּדָרְךָ כָּל הָאָרֶץ: לָכֵה נִשְׁקֶה אֶת אָבִינוּ יַיִן וְנִשְׁכְּבָה עִמּוֹ וְנַחֲתִיה מֵאָבִינוּ זָרַע: וַתִּשְׁקֶינָ אֶת אָבִיהָ יַיִן בְּלִילָה הוּא וַתִּבֹּא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת אָבִיהָ וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ: וַיְהִי מִמָּחָרָת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְּעִירָה הֵן שִׁכַּבְתִּי אִמָּשׁ אֶת אָבִי נִשְׁקֵנוּ יַיִן גַּם הַלִּילָה וּבֹאִי שְׁכָבִי עִמּוֹ וְנַחֲתִיה מֵאָבִינוּ זָרַע: וַתִּשְׁקֶינָ גַּם בְּלִילָה הַהוּא אֶת אָבִיהָ יַיִן וַתִּקַּם הַצְּעִירָה וַתִּשְׁכַּב עִמּוֹ וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ: וַתִּהְרֶינָ שְׁתֵּי בָנוֹת לוֹט מֵאָבִיהָ: וַתֵּלֶד הַבְּכִירָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מוֹאָב הוּא אָבִי מוֹאָב עַד הַיּוֹם: וְהַצְּעִירָה גַּם הוּא יָלְדָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֵּן עַמִּי הוּא אָבִי בְנֵי עַמּוֹן עַד הַיּוֹם: ס

(בראשית יט, ל - לח)

במישור הפשט קשה מאוד לקבל שבנות לוט חושבות כי אין עוד איש בארץ. הן יודעות כי לפחות צוער שרדה את החורבן. למעשה, המדרש מגלה שבנות לוט אינן יכולות להסתפק

²¹ עיינו במאמר "האדם כמרכבה לערכים אלוהיים".
²² שם.

באדם מן השורה כדי להגשים את שאיפתן אלא הן זקוקות ל"איש", כלומר לאיש בה"א הידיעה שיהיה מסוגל להיות אבי האומה שממנה יולד המשיח:

ר' תנחומא משום רבי שמואל ונחיה מאבינו זרע, "ונחיה מאבינו בן" אין כתיב כאן אלא "ונחיה מאבינו זרע" אותו זרע שהוא בא ממקום אחר ואי זה? זה מלך המשיח. (בראשית רבה (וילנא) פרשה נא)

בנות לוט שואפות להוליד את זרע ההצלחה העולמית, את המשיח, והן מבינות כי האיש שטמונה בו תקוותן הוא לוט. אולם בד בבד צומחת מתוך המעשה של בנות לוט אמת איומה: התיקון נוצר גם מתוך המציאות הנמוכה ביותר והפסולה ביותר. כלומר, ניתן לעשר את המלח, לתקן את הרע עצמו.

תיקון התבן

לסוגיית עישור התבן, כלומר תיקון הקליפה, לא מצאנו מקורות ישירים, וננסה לבאר אותה מתוך פרשת יהודה ותמר בספר בראשית:

וַיְהִי בַעֲתָהּ הַהוּא וַיֵּרָד יְהוּדָה מֵאֵת אָחִיו וַיֵּט עַד אִישׁ עַדְלָמִי וַשְּׁמוֹ חִירָה: וַיְרָא שָׁם יְהוּדָה בֵּית אִישׁ כְּנַעֲנִי וַשְּׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקְחָהּ וַיָּבֵא אֵלָיָהּ: וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ עֵר: וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁלָה וְהָיָה כְּכֹזֵיב בְּלִדְתָהּ אֹתוֹ: וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעֵר בְּכוֹרוֹ וַשְּׁמָהּ תָמָר: וַיְהִי עֵר בְּכוֹר יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי ה' וַיִּמְתְּהוּ ה': וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֶּן אֵל אֲשֶׁת אָחִיו וַיִּבְּרָם אֹתָהּ וְהָקָם זֶרַע לְאָחִיךָ: וַיַּדַּע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזֶּרַע וְהָיָה אִם בָּא אֵל אֲשֶׁת אָחִיו וַשְּׁחַת אַרְצָהּ לְבַלְתִּי נָתַן זֶרַע לְאָחִיו: וַיִּרַע בְּעֵינָיו ה' אֲשֶׁר עָשָׂה וַיָּמָת גַּם אֹתוֹ: וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְתָמָר פְּלֹתוֹ שְׁבִי אֶלְמָנָה בֵּית אָבִיךָ עַד יִגְדַּל שְׁלָה בְנִי כִּי אָמַר פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאָחִיו וַתֵּלֶד תָּמָר וַתִּשָּׁב בֵּית אָבִיךָ:

(בראשית לח, א - יא)

יהודה מוליד שלושה בנים מבת איש כנעני: ער, אונון ושלה. בנו הבכור, ער, נושא אישה בשם תמר. ה' ממית את ער מסיבות שהכתוב אינו מגלה, ואילו המדרש מספר שער הומת משום שסרב להוליד:

ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה', שהיה חורש בגנות ומערה לאשפות

(בראשית רבה (וילנא) פרשה פה ד"ה ד ויט עד)

יהודה מצווה על בנו השני לייבם את אשת אחיו, תמר, ואונן מסרב משום שהזרע לא יהיה לו אלא לאחיו. ה' ממית גם אותו. הפעם יהודה חושש ממותו של בנו השלישי ודוחה את מצוות הייבום באמתלאות. וכאן תמר מחליטה לעשות מעשה מעין מעשה זנות:

וַיִּגְדַּל לְתַמָּר לְאִמּוֹ הַגֵּה חֲמִידָה עֲלֶיהָ תִּמְנַתָּה לְגֹז צֶאֱנֹז: וַתִּסַּר בְּגִדֵי אֱלִמְנוּתָהּ מֵעֲלֶיהָ וַתִּכַּסּ בְּצַעֲרֶיהָ וַתַּחַעֲלֶף וַתִּשָּׁב בְּפֶתַח עֵינַיִם אֲשֶׁר עַל דְּרָךְ תִּמְנַתָּה כִּי רָאָתָה כִּי גָדַל שְׁלָה וְהוּא לֹא נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה: וַיִּרְאֶה יְהוּדָה וַיַּחֲשֹׁבָה לְזוֹנָה כִּי כִסְתָה פְּנֵיהָ: וַיֵּט אֶלֶיהָ אֶל הַדְּרָךְ וַיֹּאמֶר הֲבֵה נָא אָבוֹא אֵלֶיךָ כִּי לֹא יָדַע כִּי כָלְתוּ הוּא וַתֹּאמֶר מֶה תִּתֶּן לִי כִּי תָבוֹא אֵלַי: וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדֵי עֲזִים מִן הַצֹּאֵן וַתֹּאמֶר אִם תִּתֶּן עֲרָבוֹן עַד שְׁלֹחֶךָ: וַיֹּאמֶר מֶה הָעֲרָבוֹן אֲשֶׁר אֶתֶּן לָךְ וַתֹּאמֶר חֲתָמְךָ וּפְתִילְךָ וּמִטְּךָ אֲשֶׁר בְּיָדְךָ וַיִּתֶּן לָהּ וַיָּבֵא אֵלֶיהָ וַתִּהְרֶה לוֹ:

(בראשית לח, יב - יח)

תמר מתחפשת ומערימה על יהודה לתת לה את זרעו. יהודה, לפי הבנתו, עושה מעשה זנות. בדומה לסיפור בנות לוט, לא ברור מה הסיבה לכך שתמר מתעקשת לקבל דווקא את זרעו של יהודה, עד כדי שהיא מוכנה למעין מעשה זנות עם יהודה עצמו. מכל מקום ברור שהסיפור אומר דרשני.

כדי לרדת לשורש רצונה של תמר בזרעו של יהודה ולשורש סירובם של שני בני יהודה להוליד, יש צורך לבאר את עצם מושג הלידה והתולדות בתורה. לפי המדרש, וכפי שהדגיש הרב אשכנזי ז"ל בשיטתו "תורת התולדות"²³, התורה כולה מגוללת את סיפור נסיונותיה של האנושות להגיע לתכליתה ולהשלמתה המתוקנת. בשונה מן ההתבוננות של ההיסטוריה המערבית על התהליכים בהתפתחות האנושות, התורה מתבוננת על האנושות לאור לידת הזהות האנושית מדור לדור. ציר ההתפתחות של האנושות עומד בסימן לידתם של בני אדם המציינים מדרגות בהתפתחות האדם עד להיותו האדם השלם, האדם שאליו כיוון הבורא בבריאת עולמו. מסיבה עמוקה זו בחרה התורה לכנות את קורות האנושות בשם "תולדות" - לידתו של האדם השלם מדור לדור.

למשל, מושג ה"צדיק" הנתפס בדרך כלל במובן דתי-רוחני מופיע בתורה לראשונה לצד המושג "תולדות":

אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו אֶת הָאֱלֹהִים הִתְהַלָּךְ נֹחַ:

(בראשית ו, ט)

בקריאה פשוטה היה אפשר להבין את הפסוק כך: להלן סיפור קורותיו של נח הצדיק וכו'. אולם למעשה המילה תולדות אינה שכיחה בתורה. לפני נוח היא הופיעה לגבי אדם הראשון:

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:

(בראשית ה, א)

²³ עיינו למשל הרב אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, ידיעות אחרונות ובית מורשה 2009, עמ' 200.

ולפני כן לגבי השמים והארץ:

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

(בראשית ב, ד)

על פי דברינו תולדות הוא מושג המציין הצלחה בעליית מדרגה לקראת תיקון הבריאה ולידתו של האדם השלם. לשמים ולארץ יש אפשרות תיקון וכך גם לאדם שנברא. אולם התיקון לא התממש בעשרת הדורות הראשונים של האנושות עד להופעתו של נוח, איש צדיק. לכן חוזר ומופיע בו המושג "תולדות". זהו מושג שאינו מתייחס ללידה הביולוגית אלא לעליית מדרגה מהותית בשושלת לקראת מילוי ייעודה בהיסטוריה האנושית. כעת אפשר להסביר באופן מהותי את הסוגיות שעמדו על הפרק בסיפור יהודה ותמר. רצונה של תמר היה בזרעו של יהודה, כדי להיות הכלי המוליד את האדם שיביא את ההיסטוריה האנושית לידי הצלחה. שני האחים מסרבים להוליד, ולכן משמעות הדבר היא סירובם להקים זרע בעולם שישא את המסר של משפחת יהודה ואת הסיכוי להביא את הבריאה לידי תכליתה, קרי להוליד את המשיח.

לאורך ההיסטוריה מופיעה תופעה זו בלבושים שונים: אנשים שמאבדים את האופטימיות באשר לאפשרות תיקון העולם ושמסרבים להעמיד צאצאים. זהו למעשה ניסיון לחיסולו של כל מפעל הבריאה, ניסיון המופיע למרבה הצער אצל בני אדם בכל הדורות - כל אחד מסיבותיו הוא. הפסקת המשך החיים מבטאת חוסר אמונה עמוק ביכולת האדם להגשים את תפקידו גם במציאות מלאת קושי ורוע.

ער ואונן מגלמים את דמות ה"אנטי-צדיק" המסרבת להעמיד תולדות. לכן כאשר תמר מזהה שיהודה מתכנן למנוע ממנה להמשיך את התולדות, היא מוכנה למעשה אסור, מעשה זנות, המברר את הפרי מתוך הקליפה שלו כדי לאפשר לעולם להגיע לתיקונו. בלי להיכנס לעומק הדברים ניתן לציין שגם כאן וגם במעשה בנות לוט מופיע הכוח הנבואי הנשי המאפשר לנשים במצבים כגון אלו להכריע על מעשים חמורים ואסורים לטובת הבריאה כולה.

בזאת נחזור לשאלתו הקשה של עשו: האם תיקון העולם מחויב לנבוע מתוך הסיבוכים? האם הזיווג של בנות לוט עם אביהן (בחינת המלח) וזיווגה של תמר עם יהודה (בחינת התבן) הוא הדרך להגיע לתיקון?

מאבק על הבכורה - הכרעה בנוגע לאופן התיקון

סיפור מכירת הבכורה מגלה משהו מכוונתו האמתית של עשו. בעניין הבכורה מסתתר עניין מקביל למושג התולדות שביארנו לעיל, מעבר לממד הביולוגי של הקדימות שבלידה.

הבכור הוא הצועד בראש והממשיך את תולדות המשפחה, כלומר מוביל את תהליך התיקון. יצחק ורבקה נדרשים להכריע אם עשו יוביל את מהלך התיקון בניסיון לעשר את המלח, או שמא כל סוגיית עישור המלח היא מהלך סרק של עשו והבכורה ראויה ליעקב. כפי שציינו לעיל רש"י מכריע שכל מהותו של עשו שקרית וכי הוא עושה מרמה באביו: יודע ציד - לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן, כסבור אביו שהוא מדקדק במצות:

(רש"י לבראשית כה, כז)

ראיה לפירושו של רש"י מצויה ביחסו של עשו לבכורה: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מִכֶּהָ כִּיּוֹם אֶת בְּכֹרְתָךְ לִי: וַיֹּאמֶר עֲשׂו הֲנֵה אֶנְכִי הוֹלֵךְ לָמוֹת וְלָמָּה זֶה לִי בְּכֹרְהָ:

(בראשית כה, לא - לב)

כאשר יעקב מבקש מעשו למכור לו את הבכורה ממחר עשו לעשות כן מתוך יחס מבוטל לסוגיית הבכורה: למה זה לי בכורה, כלומר מה צורך יש בתולדות? אם עשו מכריע שאין תולדות, כלומר הוא אינו מעוניין להוביל את התהליך הארוך והמפותל של תיקון העולם, ברור שגם לא יוכל לעשר את המלח.

לכירור כוונתו האמתית של עשו יש השלכות חמורות מאוד: אם הופעתו של עשו שקרית ושאלתו בנוגע לעישור המלח אינה מיועדת לשרת את תהליך תיקון העולם, מה פשר העניין שהוא מביע במלח? המלח, כלומר שורשי כוחות הרע והקלקול הם יסודות בעלי עצמה אדירה. אדם המביע עניין כה בולט בשורש הרע עלול להתגלות כאדם בעל כוחות הרס אדירים, עד כדי סכנה לקיום העולם. אחד מצאצאיו של עשו, אדולף היטלר, הוא דוגמה לאדם שהציב את הרע בראש סולם הערכים שלו, תוך שהוא טוען למהלך של תיקון העולם.

אך אם שאלתו של עשו כנה, ייתכן שהוא מגלם דמות של אדם שאינו חושש מן הרע. במקום להשתלט על שורש הרע ולדכא אותו, הוא מנסה לתקן אותו ואף להשתמש בו בחזית המאבק לתיקון העולם.²⁴ אם כך, מדובר באדם המציע דרך תיקון במדרגה רוחנית

²⁴ בפרספקטיבה היסטורית ניתן לומר שהדבר התרחש לעתים בפועל. בדיעבד נראה שלא מעט מן הדיקטטורים שהופיעו בתולדות האנושות עשו שירות טוב עם ארצם ועם עמם בכך שאיגדו את הכוחות המהפכניים שפעלו בעם לפעולה משותפת. אפילו במלחמות הגדולות של האנושות ניתן להבחין בצד של טוב כפי שמבאר הרא"ה קוק בספרו "אורות המלחמה". כל המהפכות הבולטות בתולדות האנושות התרחשו אחרי מלחמה נוראית. הסיבה לכך היא שכדי לגלות את יופיה של הגינה יש צורך בביעורם של הקוצים. המלחמה משמשת זרז לברר את האור מתוך החושך ומאפשרת למהפכות הגדולות להופיע. אמנם מלכתחילה יש אפשרות אחרת אותה הנביא ישעיהו מתאר (ישעיהו יא, ד): וְשֵׁפֶט בְּצֶדֶק דָּלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעִנְיֵי אֶרֶץ וְהִפֶּה אֶרֶץ בְּשֶׁבֶט פִּיּוֹ וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יָמִית רָשָׁע. כלומר, מלך המשיח ימית את הרשע, אבל הוא ימית אותו בפיו, "ברוח פיו" ולא בחרב ולא בכוח.

גבוהה מאוד.

שאלתו של עשו היא שאלה אמתית: האם ניתן לתקן את הממדים השליליים ביותר של העולם? הספק מתעורר בנוגע לשואל, לא בנוגע לשאלה. על יצחק ורבקה מוטל להכריע אם עשו מיועד לטפל בתיקון העולם, או במילים אחרות להיות המשיח, או שמא השאלה הרצינית היא רק לבוש למעשה תרמית?

אך בלי קשר לעשו עצמו, עם ישראל נדרש להתמודד עם השאלה שהוא מעלה. בהכללה ניתן לומר שעם ישראל, מתוך הבנת עומק השאלה והשלכותיה, הכריע שבמצבו הנוכחי של העולם לא ניתן לענות עליה. העולם נדרש לעבור עוד תהליכים רבים וסיבוכים מסיבוכים שונים עד לנקודת הבריור הסופית בתיקון העולם. בנקודה ההיא גם סוגיית עישור המלח תהיה חייבת להתברר.

עם זאת יש לשאול אם הגיע עם ישראל בעצמו למצב של דיבור מן השפה ולחופי. מבט על הדתות המונותאיסטיות מגלה שאיפה קיומית ומעשית לתיקון העולם. לכאורה, ההנחה הנוצרית שהמשיח כבר התגלה והנטייה המוסלמית להאמין בגורל בלתי ניתן לשינוי, היו אמורות להמעיט בניסיונות המעשיים לתיקון העולם. אולם מסעות הצלב על גלגוליהם והג'יהאד מעידים על ההפך הגמור. העם היהודי, לעומת זאת, שתפקידו להוביל את הבריור המשיחי בעולם, נמצא בצל ככל מה שקשור לדין הבין-לאומי בעניין הדרך לתיקון העולם. נדמה שהיהודים בוחרים להתרחק מן האחריות הכרוכה בתפקיד זה וחלחלה לנפשם מעין בוש לקרוא בשם המשיח ובשם הגאולה העתידית בפה מלא.

סיפור חסידי מספר על רב שהיה מתלבש תמיד בהידור. יום אחד לעגו עליו ליצני העיר ושאלו אותו לפשר לבושו המהודר באמצע השבוע. ענה להם הרב: בכל רגע ורגע עשוי להגיע משיח צדקנו ואני רוצה להיות לבוש באופן הראוי לקבל את פניו. תשובה זו הפכה אותו לצחוק בעיניהם. אמר להם הרב, משל למה צחוקכם דומה? לציפור שישבה על עץ וזאב בישר לה על ביאת המשיח. שאלה הציפור, מה לה ולבשורה זו? אמר לה הזאב, בביאת המשיח מתבטלת ממשלתו של היצר הרע, ואת תוכלי להכניס את פיך ללועי ולצאת בלא פגע - אם תרצי תוכלי לנסותני. עמדה הציפור לבדוק את אמתות הבשורה והנה נשמע קול נביחות כלבים. הזאב מיהר לנוס, והציפור המופתעת שאלה אותו מדוע הוא בורח על אף ביאת המשיח וביטול ממשלת היצר. ענה לה הזאב: ידוע לכול שהכלבים אינם מאמינים בביאת המשיח. כך לומד העולם היהודי יומם וליל על המשימה המשיחית המוטלת עליו ומכריז עליה באופן תאורטי. אולם נדמה שבפועל הוא אינו מאמין כי המשיח אכן אמור לבוא ואינו פועל להופעתו.

מצב זה עשוי להסביר את שורש שאלתו של עשו מכיוון אחר. שאלתו של עשו מכוונת יותר כלפי יעקב מאשר כלפי אביו יצחק: האם יעקב, איש האהלים, מסוגל לשאת בתפקיד או שמא הוא חושש ממנו? האם בעקבות חששו של יעקב, עד כדי התנערות מאחריות, יש לחלק את האחריות לשניים: יעקב יהיה אחראי לערכים ולמוסר במהלך כל תהליך התיקון

עד לשלב האחרון שלו, ועשו ייקח על עצמו את האחריות לשלב הסופי - עישור המלח. טענתו של עשו היא שיעקב אינו מסוגל להוביל את השלב האחרון והנועז ביותר של תהליך התיקון ומציע לקחת אחריות לשלב זה בעצמו. מכיוון שעשו נולד "עשוי", בלשון חז"ל, כשבידיו כל הכלים השייכים לבגרות ומשום שהוא נולד מרחם עבריה, רבקה אמנו, יש לו כלים לביצוע המשימה, לפחות במישור העקרוני. עשו מסוגל לנהל את העולם וייתכן שהעולם עלול להגיע למצב כל כך קשה, שרק עשו יהיה מסוגל לתקן אותו. כאן המקום לחזור לנבואת עובדיה:

וְעָלוּ מוֹשְׁעִים בְּהַר צִיּוֹן לְשֹׁפֵט אֶת הַר יְעֹשֵׁוּ וְהִיטָה לָהּ הַמְּלוּכָה

את ה"משפט" הצפוי לעשו באחרית הימים ניתן להבין בשני אופנים הטמונים במשמעויות השונות של המושג משפט:

משפט מלשון עשיית צדק. על פי מובן זה צפוי עשו באחרית הימים לקבל את עונשו על התרמית שהוביל ועל כל המעשים המרושעים שעשה במסגרת דרכו האידאולוגית והרוחנית לכאורה.

משפט מלשון בירור. על פי מובן זה צפוי בירור באחרית הימים, שיבחן את כוונתו של עשו בדיעבד על רקע פעילותו לאורך ההיסטוריה. במובן זה השאלה בנוגע למהותו האמתית של עשו תלויה ועומדת.

ברכת עשו - המחלוקת שבין יצחק לרבקה

ההסבר המהותי של שאלת עשו והשאלה בנוגע לכוונותיו האמתיות מאירות באור חדש גם את המחלוקת שבין יצחק לרבקה, הוריי האחים. אם עשו היה רשע גמור, כפי שעשוי להשתמע מתוך קריאה פשטנית ברש"י ובמדרשים, כיצד ייתכן שיצחק הלך שולל אחר תרמית בנו ורצה להעניק לו ברכה? אך אם עשו מעלה סוגיה אמתית וקשה של האפשרות לבירור הרע המוחלט בעולם, הרי שהוא מעמיד בפני אביו התלבטות אמתית גם היא: האם יש לברך את הכוחות המבקשים להילחם נגד הרע גם אם דרכם אינה ראויה, או שמא מכיוון שדרכם קלוקלת יש להתרחק מהם לחלוטין ולהימנע מכל עסק עמם. הברכה שיצחק מעוניין להעניק לעשו תסייע לו במילוי התפקיד המיועד לו ולא בהכרח הברכה הממנה אותו כממשיך התפקיד המיועד של אברהם. ולראיה, את ברכת אברהם מעניק יצחק ליעקב רק בשלב השני, לאחר שהוא כבר יודע בפירוש שהוא מעניק אותה ליעקב:

וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיִּצְוֵהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן: קוּם לְךָ פְּדֹנָה אֲרָם בֵּיתָה בְּתוּאֵל אָבִי אִמְךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לְבָן אַחִי אִמְךָ: וְאֵל שְׂדֵי יִבְרָה אֲתָה וַיְפָרֶךְ וַיְרַבֶּה וְהָיִיתָ לְקַהֲל עַמִּים: וַיִּתֵּן לְךָ אֶת בְּרַכְתּוֹ אֲבֹרְהָם לְךָ וּלְזַרְעֶךָ אַתָּה

לְרִשְׁתָּהּ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיף אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם:

(בראשית כח, א - ד)

ברכת אברהם המתוארת כאן כוללת את הקמת העם ואת ההבטחה על ארץ ישראל. זוהי ברכת התולדות, ברכת המשך המשימה שבירך בה ה' את אברהם ואברהם בירך בה את יצחק. לעומת זאת הברכה שבירך את יעקב כאשר חשב שהוא עשו הייתה ברכה שונה:

וַיִּתֵּן לָהּ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנֵי הָאָרֶץ וְרֵב דָּגָן וְתִירֹשׁ: יַעֲבֹדֶה עַמִּים וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לָהּ לְאֲמִים הָיְהוּ גְבִיר לְאֲחִיָּהּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לָהּ בְּנֵי אִמָּהּ אֲרִיִּיךְ אַרְוִיר וּמְבַרְכֶיךָ בְּרוּךְ:

(בראשית כז, כח - כט)

כלומר, על פי פשט המקרא לא תכנן יצחק מעולם לברך את עשו בברכת התולדות, ברכת אברהם. מה אפוא פשר הברכה שתכנן לברך בה את עשו? לשם כך יש לדייק במשמעות המושג ברכה בתורה. במשמעות התורה המברך אינו מאחל למתברך לזכות בשפע זה או אחר. הברכה נועדה לייצר איזון בין הכוחות השונים בעולם, שאותם מגלמים בני האדם על ייעודיהם הנבדלים ואף הסותרים לצד שמירה על ייחודיות משימתו של כל כוח וכוח, של כל אדם ואדם.

הברכה שתכנן יצחק לברך בה את עשו נועדה לסייע לו למלא את תפקידו המיועד לו כעשו ולא כממשיך ברכתו של אברהם. בכך יצחק מכריע שהוא מוכן לסייע לעשו במאבק נגד שורשי הרע.

הנקודה המכריעה בוויכוח שבין יצחק לרבקה היא השפעת הברכה שיצחק מעוניין לברך בה את עשו על גורלו של יעקב. רבקה מבינה שאם יבורך עשו, ברכתו תפגע קשות ביעקב. אמנם יצחק לא התכוון להעניק לו את ברכת התולדות, אך רבקה טוענת שאפילו הברכה שנועדה לחזק את עשו בתפקידו תפגע ביעקב באופן כזה שיש להימנע מלברך אותו כלל. המחלוקת שבין רבקה לעשו קשורה להבדל שבין האיש לאישה בנקודה זו - האם יש להכריע על פי ההווה או על פי העתיד. רבקה פועלת למנוע מעשו לקבל את הברכה משום שהיא צופה בכוח נבואתה את סופו של עשו. מחלוקת דומה התעוררה בין שרה לאברהם:

וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הַגֵּר הַמְצֵרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצָּחֶק: וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרִשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עַם יִצְחָק: וַיִּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אֹדֶת בְּנוֹ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אֵל יִרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנְּעֹר וְעַל אִמְתְּךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֱלִידָה שָׂרָה שְׁמַע בְּקוֹלָהּ כִּי בִיִּצְחָק יִקְרָא לָהּ זֶרַע:

(בראשית כ"א, ט - יב)

שרה פועלת כדי למנוע מישמעאל חלק בירושת אברהם משום שהיא רואה בכוח נבואתה

את ההרג הנוראי שלו בבניה. ואילו אברהם רואה את בנו בהווה ומעוניין להעניק לו ברכה.
בסוגיה זו מתערב הקב"ה בעצמו: "שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע".

מקום - מפגש בין מציאות למהות

פרשת ויצא

תניא כמה חביבין ישראל קמי קודשא בריך הוא דעלאי לא מתברכי אלא בגיניהון דישראל דתנינן אמר רבי יהודה אמר רבי חייא אמר רבי יוסי נשבע הקדוש ברוך הוא שלא יכנס בירושלם של מעלה עד שיכנסו ישראל בירושלם של מטה שנאמר (הושע יא) בקרבך קדוש ולא אבא בעיר כלומר, כל זמנא דשכינתא הכא בגלותא שמא דלעילא לא אשתלים, וכל תקונין לא אתקנו כביכול אשתאר שמא קדישא חסרא

(זוהר כרך ג (במדבר) פרשת נשא דף קמז עמוד ב - קמח עמוד א)

במאמר לעיל²⁵ ביארנו שהמציאות כולה בנויה על כפילות של נגלה ונסתר. מצד אחד המציאות המתגלה אלינו היא רק אשליה, צל חיוור של מציאות פנימית יותר, נסתרת ומופשטת. מן הצד האחר חכמי ישראל מתעקשים לכנותה מציאות ולא אשליה. המציאות החיצונית והנגלית מוליכה את האדם אל מציאות נסתרת ופנימית יותר. נקודה זו מבחינה בין חכמת ישראל לחכמות אחרות, המזהות אף הן את צד האשליה שבמציאות הנגלית. ההבדל הוא דק אך מהותי ביותר. למשל, משל המערה של אפלטון²⁶ מלמד שהמציאות הנגלית היא רק צל של המציאות האמתית. לעומת זאת החשיבה הקבלית מזהה את משל אפלטון כחצי מן ההבנה של היחס שבין העולמות. מצד אחד חכמי הקבלה מזהים את המציאות הנגלית כ"מכפלה", ביטוי גשמי למציאות עליונה ומופשטת, ובכך היא אינה אמתית בכלל. מן הצד האחר המציאות אמתית לחלוטין, בשונה מן המסר של משל המערה. בעיניים יהודיות, ובעיקר בעיני המסורת הקבלית, המציאות הגשמית היא מעין מפה מדויקת המתארת בפרטי פרטים את המציאות העליונה. לכן החכם יודע שעליו ללמוד את המפה כדי שיוכל לזהות את המקור העליון כשיפגוש בו. להלן נעסוק באחת הסוגיות שעולות מתוך כפילותם של העולם הגשמי והעולם הרוחני - סוגיית היחס למקום ולמרחב.

²⁵ במאמר "גילוי וכיסוי - שני עומקים במערת המכפלה".
²⁶ שם.

המשמעות הרוחנית של המקום

פרשת "ויצא" פותחת בפסוקים המתארים את חלומו של יעקב:
וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה: וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיֵּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשָּׁמַשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבָנֵי
הַמָּקוֹם וַיִּשֶׂם מְרָאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא:

(בראשית כח, י)

בדרכו של יעקב מבאר שבע לחרן הוא מגיע ל"מקום". התורה משתמשת בלשון יידוע כדי לציין שמדובר במקום מסוים ומיוחד, אך אינה מפרשת היכן הוא. אדם יהודי, שעבורו לימוד התורה ספוג במדרשי חז"ל, אינו יכול שלא לזהות את מקום לינת יעקב עם הר המוריה: ויפגע במקום - לא הזכיר הכתוב באיזה מקום אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו (לעיל כב, ד) וירא את המקום מרחוק:

(רש"י בראשית כח, יא)

מדרשי חז"ל הם השער לעולם הרוחני של המקרא. עם זאת הבלבול של פשט המקרא עם מדרשי חז"ל עלול למנוע את ההתחדשות שבלמוד התורה. החידוש שהמדרש מגלה אינו מבטל את השאלה מדוע התורה מתנסחת באופן עקיף במקום לציין בפירוש שיעקב אבינו לן בהר המוריה.

למעשה, כאשר התורה כותבת "מקום" כוונתה שהמקום הגאוגרפי המסוים שבו התרחש המאורע המסופר בא ללמד על המקום בכלליות. המקום הפיזי מופיע במפות אך מהותו הפנימית, האמת שלו, אינה שייכת למיקומו הגאוגרפי. חשיבותו של "המקום" אינה טמונה בקווי האורך והרוחב הגאוגרפיים שלו אלא בהבנה שיש לו השפעה מיוחדת על המקום העליון. הר המוריה, ירושלים, הוא מקום כפול: במציאות החיצונית הוא ירושלים של מטה ובמציאות העליונה הוא ירושלים של מעלה. מצד אחד מציאותה הגאוגרפית של ירושלים אינה מוטלת בספק. אדם המנתק את משמעותה של ירושלים ממקומה הפיזי אינו אלא טועה. אולם עיקר עניינה של ירושלים לכוון לירושלים של מעלה כפי שעולה בפירוש מן המדרש:

וכן אתה מוצא שירושלים מכוונת למעלה כמו ירושלים של מטה מרוב אהבתה של מטה עשה אחרת למעלה שנאמר (ישעיה מט) הן על כפים חקותיך חומתיך נגדי תמיד²⁷

(מדרש תנחומא (ורשא) פרשת פקודי סימן א)

עיקרון זה מופיע גם בגמרא:

²⁷ עיינו גם תענית ה, א

הכי אמר רבי יוחנן: אמר הקדוש ברוך הוא "לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה"

(תענית ה, א)

מן המדרשים האלו עולה בבירור שיש קשר מהותי בין ההתרחשות שבירושלים הגשמית למקבילתה הרוחנית. מצד אחד העולם התחתון מקבל את מציאותו מן המשמעות העליונה שלו. מן הצד האחר שום קו אינו מופיע בציור של המציאות העליונה אם לא צויר באופן גשמי במציאות התחתונה. נוסף על כך האדם אינו יכול להכיר את העולם של מעלה בלי להכיר את הפרטים של העולם המציאותי. אמנם העולם הזה הוא עולם של שקר, אבל הוא בבחינת מציאות עבור האדם. סיפורו של רב ששת²⁸ מדגיש עבורנו את הפרדוקס; בהיותו עיוור הוא לא הולך שולל אחר הפרטים של המציאות החיצונית ומבין את המציאות הנסתרת טוב יותר מהפקחים. יש בו תכונה שחסרה לנו - הוא אינו צריך לראות את כל גאוגרפיית המקום כדי להבין שהאלוהות מסתרת מאחוריה; הוא אינו זקוק לראות את כל התהלוכה המלכותית כדי לזהות שהמלך מתגלה בדומיה.

אך כלל האדם, כלל העם, נזקק להתגלות של כל הצדדים הגשמיים כדי להבין שהמלך מתגלה לעיניו. אם לא יראה אדם את האש ואם לא ישמע את הרעש, לא ידע דבר על המציאות העליונה. אם האדם לא יצייר את הפרטים בעולם של מטה, לא ידע למה לשייך אותם כאשר יפגוש אותם בעולם של מעלה.

לדוגמה, אדם מהשורה מתקשה להבין מהי החשיבות הגדולה בכרכות הנהנין שהוא מברך לפני אכילת פירות, קל וחומר שהוא מתקשה לקבל שיצטרך לתת את הדין על כך כאשר יעמוד בפני בורא עולם בסוף ימיו. לפי דברינו, השאלה הפנימית שהאדם ייתן עליה את הדין בסוף ימיו היא אם הוא זיהה את המציאות העליונה שהסתתרה מאחורי המציאות הנגלית. בכרכות הנהנין הן ניסיון לזהות את החיות האלוהית מאחורי הפרי הגשמי.

באותו אופן, אדם שאינו בקיא כלל בבוטניקה, אינו יכול לדעת את אלוהי ישראל וכך גם בנוגע לזואולוגיה ולגאוגרפיה. כיצד אדם שלא למד את הגאוגרפיה של המקום הפיזי יכול לזהות את המקום כאשר יתגלה אליו בממד העליון שלו?

אמנם המכשול מובן. אדם המגלה שהמציאות החיצונית אינה אמיתית עלול לשאול את עצמו מדוע עליו להשקיע בשקר של העולם הגשמי? על רקע זה מובנת הנטייה של חלק מן העולם היהודי לברוח מן העולם הגשמי ומשקריו ולעסוק בעולם הרוחני בלבד. מאחר שהמציאות החיצונית היא רק לבוש, האדם מתפתה ללמוד תורה בבית המדרש ולהניח לחלוטין לחכמות העוסקות בחיצוניות העולם.

נטייה זו מתחזקת על רקע אופיו של הידע המדעי - ההיסטוריה של המחקר המדעי

²⁸ עיינו הסיפור ופירושו במאמר "גילוי וכיסוי - שני עומקים במערת המכפלה".

רצופה תאוריות שהעולם היה משוכנע בנכונותן ושהופרכו באמצעות גילויים חדשים. מה הטעם אפוא להשקיע בקניין ידע מדעי העתיד להפוך להבל מיום ליום? על אף שהפיתוי מובן, אסור להיכשל בנטייה לברוח מן העולם הגשמי. האדם יידרש להתמודד עם המציאות של העולם העליון על פי העולם הגשמי כפי שהיה אפשר להכירו באמצעות הכלים שהיו בימיו. העובדה שלאחר זמן מה יתגלה שהידע שעליו ביסס את היכרותו עם המציאות שגוי במידה כזו או אחרת אינה רלוונטית. המשימה המוטלת על האדם היא להבין את המהות המופשטת. לשם כך הוא חייב ללכת צעד אחד צעד. קודם כול עליו להכיר את המישור הפשוט ביותר והנגלה ביותר של המציאות. באמצעות זיהוי המציאות הגשמית תעמוד לו היכולת לזהות את המציאות העליונה. מאחר שהתורה מדברת בלשון בני אדם, כלומר העולם הרוחני מתגלה בתוך הכלים הגשמיים הנתונים ביד האדם, משמע שהתורה רלוונטית לעולם המושגים של כל דור ודור גם אם יופרכו בדור שלאחריו.

עולם החלום - מפגש בין מציאות נסתרת למציאות נגלית

בהגיעו למקום המפגש בין העולם התחתון לעולם העליון יעקב אבינו עובר לעולם החלום:

וַיַּחְלֵם וְהָנָה סֵלֶם מִצָּב אַרְצָה וְרָאֵשׁוּ מְגִיעַ הַשְּׁמַיְמָה וְהָנָה מְלֹאכֵי אֱלֹהִים עֲלֵים וַיְרִדֵם בּוֹ:

(בראשית כח, יב)

עולם החלום הוא מישור נוסף שבו מתברר היחס שבין העולם הנגלה לעולם הרוחני. בדברי הגמרא מופיע יחס דו-משמעי לחלומות. מצד אחד מתואר החלום כמעין שבריר מעולם הנבואה:

חלום - אחד מששים לנבואה

(ברכות נז, ב)

בהתאם לזווית זו מפרטת הגמרא אמצעים שונים לניתוח המשמעות הרוחנית-נבואית של חלומות שונים. על רקע זה הסתירה עם המקור הבא כמעט בלתי מתקבלת על הדעת: אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו

(ברכות נה, ב)

דהיינו, חלומו של אדם נובע מן המחשבות שהעסיקו את מוחו במהלך היום. הוא חולם על הדברים שהטרידו אותו ועל החוויות שחווה. כיצד אפשר לומר בעת ובעונה אחת שחלום הוא גם מציאות עליונה וגם מציאות כמעט גשמית הנובעת מהרהורי לבו של

האדם? למעשה, שתי האמירות נכונות. במהלך חלומותיו האדם חוזה בדימוי מופשט של התכנים הגשמיים אשר העסיקו אותו בערותו.

אדם המודע לחשיבות קורותיו בעולם הזה ושל המציאות הגשמית והיום-יומית יוכל לנתח את פשר החלום המופשט. במהלך החלום הרהורי לבו של האדם לובשים צורה שונה לגמרי מן המציאות של החיים, ועם זאת הם אינם מובנים כלל ללא רקעה של המציאות הגשמית. אפשר לומר שיכולתו של האדם לקבל את התוכן העליון המסתתר בחלום תלויה בניהול יומן מדויק ומבורר של כל קורותיו. גם פעולה הנדמית שולית וגם אירוע או מפגש הנדמים סתמיים עשויים להיות הבסיס להופעת החלום. ללא מודעות לפרטים הגשמיים של חיו - גדולים כקטנים - אדם אינו יכול לזהות את התכנים הרוחניים שבחלמו.

מלאכתם של חכמים העוסקים בפירוש חלומות ושל חלק מהפסיכולוגים שרכשו מיומנות בתחום זה היא לסייע לאדם להתבונן בתשומת לב רבה באירועי חיו ובאמצעותם להפשיט מן החלום את לבושו הגשמי לכדי תוכן רוחני.

היחס שבין המציאות לחלום מדגיש את הקונפליקט שבו מצוי היהודי המאמין בכל מישורי חיו: מצד אחד הוא חייב להיות בקי בכל פרטי פרטיה של המציאות. ומן הצד האחר הוא יודע שהמציאות הגשמית היא הבל מוחלט. אחד השורשים של האמונה העברית, של המונותאיזם העברי, הוא היכולת לחיות בכפילות - הידיעה שהמציאות הגשמית היא פתח למציאות עליונה יותר. מצד אחד לא יהיה אדם מוכן להיפגש עם המציאות הרוחנית, אם לא ילמד על בוריה את המציאות הגשמית. מן הצד האחר יהיה עליו לברר את המציאות הגשמית בלי להשתעבד אליה. הבירור הפרטני של המציאות נועד להיות מדרגה בדרך למפגש עם המקור הרוחני של העולם הגשמי. בבירור של העולם הגשמי אורבת לאדם סכנת השעבוד לחיצוניותו של העולם.

כמו תמיד אורבת סכנה גם בתנועה הנפשית ההפוכה - אדם שינסה לדלג על המגע עם המציאות ולהתבונן במופשט באופן ישיר צפוי גם הוא להיכשל. גם למהלך זה יש דוגמאות רבות; כל עולם המצוות המעשיות דורש מן האדם לפעול בעולם הגשמי ולדקדק עד פרטי פרטים. רבים ניסו, עקב הנטייה לדלג על המגע עם העולם הגשמי, להסתפק במישור הרוחני של המצוות ולוותר על המעשה. משל למה הדבר דומה? לאדם שהגיע למסקנה כי הבין את הרעיון הרוחני של הטבילה במקווה ובהתלהבותו הרבה זינק אל המקווה לבוש בחליפת יוקרה. כדי לטבול במקווה לא ניתן לדלג על שלב המעבר במלתחה.

הפער שבין עולם המחשבה העברית לתרבות של דורנו מודגם במעשה שאירע לדמות תורנית בולטת בתקופתנו. אותו רב שהה בפריז וביקש לבקר בגן חיות ובכלוב קופים. שאל אותו נהגו: מה לך בכלוב הקופים? אמר לו הרב כי הוא רוצה לזכות ולברך את ברכת משנה הבריות שאותה צווינו לברך למראה בריות משונות. שאל אותו נהגו בתמיהה: וכי אין קופים בארץ ישראל שאתה נזקק לגן החיות הפריזאי? ענה לו החכם: במסורת העברית ברור לחכמים שברכה נועדה לחשוף את המציאות הרוחנית שמאחורי המציאות הגשמית.

אך שער בנפשך את הכותרות המזלזלות שמעשי עלולים לפרנס בתקשורת. התרבות של דורנו כה מנותקת ממשמעותו הפנימית של העולם הגשמי עד שמעשי לא יוכלו אלא להיראות מגוחכים.

סולם יעקב - צורת הקשר בין הגשמי לרוחני

בחלומו של יעקב מתגלה אליו תופעה ייחודית:

”סֵלָם מְצַב אֶרְצָה וְרָאֵשׁוּ מְגִיעַ הַשָּׁמַיְמָה”

(שם)

כפי שביארנו, החלום מכיל עולמות רוחניים בלבושים גשמיים. כדי להבין את המשמעות העליונה יש לדייק בהופעת החזיון: הסולם מוצב קודם כול על הארץ ורק אז ראשו מכוון אל השמים. הסולם מבטא את הקשר שבין המציאות הגשמית למציאות הנסתרת ומדגיש שהמאמץ של האדם חייב להיות בארץ ולא בשמים. בלשון ציורית, ראשו של הסולם נוטה ודאי אל השמים, אך אדם שינסה לעלות אל השמים בלי להיות מוצב על הארץ צפוי להגיע אל השמים ולא למצוא שם דבר. בגמרא מובא דיון הקשור לעניינו במהות וגם ברמז הגשמי המופיע בו:

רבי יעקב אומר: [...] הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה? אלא, למען ייטב לך - לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימך - לעולם שכולו ארוך. ודלמא לאו הכי הוה! ר' יעקב מעשה חזא. ודלמא מהרהר בעבירה הוה! מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. ודלמא מהרהר בעבודת כוכבים הוה, וכתיב: (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בלבם! איהו נמי הכי קאמר: אי סלקא דעתך שכר מצוה בהאי עלמא, אמאי לא אגין מצות עליה כי היכי דלא ליתי לידי הרהור. והא א"ר אלעזר: שלוחי מצוה אין נזוקין! התם בהליכתן שאני. והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה, אינן נזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן! סולם רעוע הוה, דקביע היזיקא, וכל היכא דקביע היזיקא לא סמכינן אניסא, דכתיב: ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני

(קידושין לט, ב)

רבי יעקב טוען ששכר המצוות אינו ניתן לאדם בעולם הזה, ולכן מעשים טובים לא יבטיחו גורל טוב בעולם הזה. בדבריו הוא נעזר בשני מקרים יוצאי דופן שבהם התורה מבטיחה אריכות ימים בשכר המצוות, קרי מצוות כיבוד אב ואם ומצוות שילוח הקן:

כַּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן יָאָרִיכוּ יְמֶיךָ וְיִלְמְעַן יִיטֵב לָךְ עַל

הַאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ:

(דברים ה, טו)

כִּי יִקְרָא קֶן צְפוּר לְפָנֶיךָ בְּדֶרֶךְ כָּל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֶפְרָחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רִבְצָת עַל הָאֶפְרָחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ וְהֶאֱרַכְתָּ יָמִים:

(דברים כב, ו-ז)

והנה רבי יעקב מספר מעשה על אדם שאביו ציווהו לעלות לבניין גבוה ולהביא משם גוזלות לקיום מצוות שילוח הקן. הבן עלה לבניין וקיים את מצוות שילוח הקן, תוך שהוא עושה כמצוות אביו ומקיים את מצוות כיבוד אביו. הרי לנו אדם שראוי יותר מכול לזכות בשכר אריכות ימים שהבטיחה התורה - הוא זכאי לכך מכוח שתי מצוות שקיים בו-זמנית. והנה בירידתו מן הבניין נפל ומת! מכאן רבי יעקב מסיק שהעולם הזה אינו מונהג בהתאם למעשיו של האדם - אל לו לאדם לצפות לשכר מעשיו הטובים אלא בעולם הבא. הגמרא אינה מוכנה לסבול אמירה כזו ששוללת את יסוד האמונה בהשגחה פרטית ושהופכת את העולם הזה במובן מסוים לגיהנום של ממש. לכן היא מקשה סדרה של קושיות הבאות לחלוק על שיטת רבי יעקב: ראשית, הגמרא טוענת שמעשה כזה הוא פרי דמיונו של ר' יעקב, אך אינו יכול לקרות לעולם. טיעון זה נדחה משום שר' יעקב ראה את המעשה כמו עיניו.

ושמא אותו אדם הרהר באותה שעה הרהורים של עבירה? מקשה הגמרא. קושיה זו נדחית על פי הכלל התלמודי: "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה". כלומר, גם אם היה אותו אדם מהרהר באותה שעה בעבירה, התחייב הקב"ה בפני האנושות שלא לדון אדם על מחשבה רעה כאילו כבר הגשים אותה למעשה.

שמא אותה מחשבה הייתה מחשבה של עבודה זרה שחומרתה כה גדולה עד שהיא מבטלת את הכלל המצוין לעיל ונידונה עוד בשלב המחשבה. אפילו טיעון זה נדחה משום שגם כך היה אמור כלל נוסף מכללי ההשגחה להגן על הבן: "שלוחי מצוה אין ניזוקין" והיה ראוי שהמצוות יגנו על הבן - שליח של שתי מצוות גם יחד - מפני השלכות הרהורו. ושמא מעניק הכלל הזה הגנה לשליח המצווה רק בהליכתו למצווה ולא בחזרתו, והלא הבן נפגע בשוכו מקיום המצווה. הגמרא מנסה שוב לדחות את שיטתו של ר' יעקב, אך הניסיון לא צלח. על פי דברי ר' אלעזר אותו כלל תקף גם בהליכתו של השליח וגם בשוכו.

ואם כן, נותרנו עם קושייתו החמורה של ר' יעקב על ההשגחה הפרטית במציאות. התשובה מגיעה מכיוון בלתי צפוי ועם זאת פשוט עד גיחוך: הבן נפגע משום שטיפס על סולם רעוע. סולם זה נחשב כמציאות מסוכנת ובמציאות כזו הכלל הוא שאין סומכים על נס ולא על השגחה רוחנית עליונה. זאת למדנו מסיפור המלכתו של דוד המלך: הקב"ה מצווה

על שמואל הנביא להמליך את דוד. שמואל טוען שהמשימה מסוכנת מדי משום ששאלו יצווה מיד לרוצחו נפש. לכאורה, היה מקום לצפות ששמואל - דמות רוחנית עליונה - יסמוך על הגנתו של בורא עולם אלא שלא כך דרכה של תורה. שמואל נדרש לנתח את הסכנה במציאות ולפעול בהתאם.

ניתן לסכם את טענת הגמרא כלפי ר' יעקב במילים פשוטות: מה לך לחפש את הנוכחות האלוהית במציאות אם בני האדם אינם ממלאים את חלקם במבנה העולמות - הצבת הסולם ארצה. אם הסולם אינו מוצב ארצה, אל לו לאדם לבוא בטענות לבורא עולם על כך שראשו אינו מגיע לשמים ועל כך שהסולם עלול להמיתו. תחילתו של בניין סולם המגיע השמימה היא לימוד נגרות. מספרים שמתפללי בית כנסת באחד היישובים פנו לרבם בשאלה: מה הפגם הרוחני שמציינת קריסתו של ארון הקודש בבית הכנסת זה שלוש פעמים? ענה להם הרב בפשטות: היא מציינת שיש לחפש נגר מקצועי יותר.

יסודות קבליים ליחס שבין הגשמי לרוחני

לאחר הברור המפורט ליחס שבין הנגלה והנסתר, בין הגשמי והרוחני, ניתן לבאר את הדברים כפי שהם מופיעים בלשון התמציתית של חכמת הקבלה. מבנה המחשבה הקבלי מחלק את מציאות כל העולמות, מן הרוחניים ביותר ועד לגשמיים ביותר, למבנה של עשרה חלקים המכונים ספירות. שמות הספירות מן העליונה ועד התחתונה הן כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות.

המבנה הבסיסי של עשר הספירות מתחלק אף הוא לחלוקה יסודית של שני חלקים. אלו הן הספירות העליונות והתחתונות:

- כתר, חכמה ובינה: ספירות עליונות, המכונות גם "ג' ראשונות"
- חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות: ספירות תחתונות, המכונות גם "ז' תחתונות".

על פי חכמי הקבלה בפרט והמקובלים מן המסורת הספרדית בכלל, הקבלה אינה חכמה מנותקת מן המקרא. פסוקי התורה והתנ"ך נושאים רמזים וחושפים בפני היודע להתבונן את סודות העולמות הרוחניים. נושא היחס שבין המקום למציאות הרוחנית נרמז בפסוק בספר איוב:

וְהַחֲכֵמָה מֵאֵין תִּמְצָא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה:

(איוב כח, יב)

על פי פשוטו הפסוק הוא שאלה רטורית. כמו כן השימוש בשני ביטויים שונים, קרי חכמה ובינה נועד ליפי המליצה. אולם על פי חכמי הקבלה יש לדייק ולהבחין גם בין שני מושגים אלו וגם בין הביטויים הנלווים אליהם:

החכמה מאין תמצא החכמה מקושרת למושג המציאות
ואי זה מקום בינה הבינה מקושרת למושג המקום

החכמה היא הופעת הדברים במדרגה המופשטת שלהם הנקראת "מציאות". במציאות לא שייך מקום גשמי. ואילו הבינה היא הופעת הדברים במדרגה נגלית יותר הנקראת "מקום". שתי המדרגות האלו אינן מנותקות זו מזו: המקום ממקד את המציאות. משל פשוט עשוי להדגים את העניין. אדם הנושא את התואר דוקטור הוא עדיין רעיון מופשט. היכרות עם האדם תצריך בירור של תחום התמחותו, של מקום עבודתו ואף מפגש עם האדם עצמו.

נוסף על שמות הספירות שהובאו לעיל, לכל ספירה יש כינויים שונים ושמות שונים. אחד מכינויי ספירת הכתר הוא "אין" כרמז לאין סוף. הפסוק בא ללמדנו שהחכמה היא גילוי של ספירת הכתר (מאין תמצא) ומופיעה בעולם במדרגת הבינה, שהיא המקום.²⁹ לכל הופעה במציאות יש ממד פנימי וממד חיצוני. הממד הפנימי עיקר ואל לאדם להתייחס בכל זאת לחיצוניות כאל שקר מיותר. החיצוניות, המציאות של העולם הזה, היא מציאות ממשית שהמגע עמה הוא הדרך היחידה להגיע למגע עם המציאות הפנימית. המקום הוא אחת הדוגמאות הבולטות בעניין זה. ה' בוחר מקום מיוחד למפגש שלו עם האנושות והוא בונה אותו בתוך מסגרת גאוגרפית מציאותית לכל דבר. באופן טבעי בני האדם מגיעים לחיכוכים סביב המקום הפיזי של המפגש עם בורא עולם. במהות טמון העניין במה שמסתתר מאחורי המציאות הפיזית של המקום. אך מאחר שבני האדם חיים במציאות, לא ניתן לעקוף את הדיון הגאוגרפי והפוליטי סביב המקום. הניסיון לעקוף את המציאות הגשמית הוא שטמון ביסוד החשיבה הרפורמית. יחס זה אל המקום אינו מקרה שבא ללמד רק על עצמו - המקום שבחר הקב"ה בעולמו והאופן שבו לימדו התורה והחכמים לאורך הדורות להתייחס אליו הוא מעין דוגמה של מה שהאדם נדרש להבין בנוגע למציאות כולה על כל ממדיה.

²⁹ אמנם ג' הראשונות שייכות לעולם שאין בו התגלות כלל כמו שנאמר (דברים כט, כח): הנִסְתָּרָה לֵה' אֱלֹהֵינוּ וְהַגְלָתָה לָנוּ וְלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. ואם כן, כיצד ייתכן שהבינה - אחת מן הספירות הנסתרות בנוגע לעולם שלנו - מכונה "מקום"? וכיצד ייתכן שהחכמה נקראת "מציאות" בעוד היא שייכת לעולמות של אלוהות? למעשה, לכל מה שמתגלה בעולמות שלנו כמציאות וכמקום ממשיים יש שורש רוחני עליון כבר בספירות הנסתרות. כל ספירה כוללת בתוכה את כל עשר הספירות, ולכן השורש לשבע הספירות התחתונות נמצא כבר בספירות העליונות כשבע ספירות פנימיות של כל ספירה וספירה, למשל: ספירות חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות של ספירת הבינה. בספירות העליונות אין לנו תפיסה כלל משום שאין בהן שבירת כלים, וכל הגילוי יכול להתחיל רק בשבע ספירות התחתונות ממש. אולם לכל מציאות תחתונה יש מציאות עליונה מקבילה - כולל למושגים של מקום ושל מציאות - שבה אין לנו תפיסה, אבל היא "המציאות האמתית" של מה שמתגלה בעולמות הגשמיים יותר.

ברכה

פרשת ויחי

ולפי שיהו"ה יתברך משפיע כל מיני שפע ואצילות בשם אדנ"י ובו כל גנוזי המלך וכל מיני עושרו, ואליו יבואו ובו יתכנסו ויגנוזו, ומשם יתפשטו למלאות צורך כל הבריות, והוא כדמיון בריכה שהנחל נמשך לתוכה ומן הבריכה מספיקים מים להשקות את הגן ולשתות ולשאר הצרכים, מכנים בתורה שם אדנ"י בכינוי ברכה, כי הברכה מלשון בריכה. וזהו השם שבו בירך יעקב אבינו עליו השלום את בניו, שירש אותו מיצחק אבינו ויצחק מאברהם. וה' יתברך מסר שם זה לאברהם אבינו עליו השלום, לפתוח שערי אדנ"י ולתת כל מה שצריך לו ולשאר כל בני העולם ומסר בידו ברכ"ה זו. וזהו סוד ואברככה ואגדלה שמך והיה ברכה (בראשית יב, ב); לא אמר והיה מבורך אלא 'והיה ברכה', הרי הברכה מסורה בידך קח כפי רצונך, ולא לך לבדך אני נותן לך רשות ליטול אלא לכל מי שתרצה תן בפי רצונך לכל בני העולם, וזהו: ונברכו בך כל משפחות האדמה (שם, ג) כלומר כל הרוצה ליטול כלום מברכה זו אינו נוטל אלא על ידך, שהרי היא מסורה בידך ושלך היא.

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליאי, יריד הספרים תשנ"ד, שער א')

אחד מיסודותיו של המונותאיזם העברי הוא האמונה באל אחד, יחיד ומיוחד המתגלה במציאות בריבוי של כוחות אלוהיים, מידות אלוהיות. המשימה הניצבת בפני האדם היא לאחד בין המידות האלוהיות השונות.

בסיפורו של עם ישראל לא נותרת שאלה זו במישור הרוחני בלבד אלא יורדת למישור החברתי והלאומי. כלומר, כל אדם וכל שבט מקבל את עצמו את משימת הבירור והייצוג של מידה אלוהית מיוחדת. לפיכך המשימה הרוחנית של איחוד המידות הופכת לשאלה פסיכולוגית ולשאלה חברתית:

במישור הפסיכולוגי אדם ניצב מול הצורך לברר את ייעודו - מהי המשימה ומהי המידה האלוהית שעליו לייצג במהלך חייו?

במישור החברתי יש לאומה שני צרכים: מצד אחד כל משימה חייבת באומה להיעשות

במלוואה וללא פשרות. מן הצד האחר המשימות של החלקים השונים בעם סותרות זו את זה. כיצד ניתן ליצור חברה מאוחדת ומלוכדת שבה הפרטים נדרשים לייצג מידות אלוהיות הופכיות? כל אחת מן המשימות לגיטימית והכרחית כשלעצמה, אולם במקרים רבים הפוכה לחברתה. כיצד אפשר לתת מקום למשימתו של הפרט בלי להחריב את קיום האומה?

שאלות אלו מתעוררות באופן בולט בברכות יעקב לבניו:

וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בְּנָיו וַיֹּאמֶר הֲאִסְפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים:
הַקְּבֹצוּ וְשִׁמְעוּ בְּנֵי יַעֲקֹב וְשִׁמְעוּ אֶל יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם:

רְאוּבֵן בְּכָרִי אַתָּה כַּחַי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יְתֵר שְׂאֵת וַיִּתֵּר עָז: פְּחֹז פְּמִים אֵל תוֹתֵר כִּי עֲלִיתָ
מִשְׁכְּבֵי אֲבִיךָ אִזְ חִלְלָתָ יְצוּעֵי עֲלֶיךָ:

שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כָּלִי חָמָס מִכְרַתִּיהֶם: בְּסֹדֶם אֵל תָּבֹא נִפְשֵׁי בְקִהְלָם אֵל תִּתְחַד כְּבֹדִי
כִּי בְּאֶפֶס הָרְגוּ אִישׁ וּבְרַצָּנָם עָקְרוּ שׁוֹר: אָרוּר אֶפֶס כִּי עָז וְעִבְרָתָם כִּי קִשְׁתָּה אֶחְלָקֶם
בְּיַעֲקֹב וְאֶפִּיצֶם בְּיִשְׂרָאֵל:

יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחִיךָ יְדָךְ בְּעֶרְפְךָ אִבִּיךָ יִשְׁתַּחֲוֶה לְךָ בְּנֵי אֲבִיךָ: גּוֹר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטְּרַף
בְּנֵי עֲלִיתָ פְרַע רֶבֶץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי יְקִימְנֹנִי: לֹא יִסּוּר שִׁבְטֵי מִיַּהוּדָה וּמְחַקֵּק מִבֵּין
רְגָלָיו עַד כִּי יָבֹא שִׁילָה שִׁילּוֹ וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים: אֶסְרִי לַגָּפֶן עִירָה עִירוֹ וְלִשְׂרָקָה בְּנֵי אֶתְנֹ
כֶּבֶס בֵּינֵנו לְבָשׁוּ וּבָדָם עֲנָבִים סוּתָה סוּתָו: חֲכִלִּילֵי עֵינַיִם מֵיָזֵן וּלְכֹן שְׂנִים מִחֻלָּב:

זְבוּלֹן לְחוּף יָמִים יִשְׁכֵן וְהוּא לְחוּף אֲנִיּוֹת וַיִּרְכָּתוּ עַל צִידָן:

יִשְׁשַׁכָּר חֲמֹר גָּרָם רֶבֶץ בֵּין הַמְּשֻׁפְּתִים: וַיִּרְא מִנְחָה כִּי טוֹב וְאֵת הָאָרֶץ כִּי נַעֲמָה וַיֵּט
שְׁכָמוֹ לְסָבֵל וַיְהִי לְמַס עֵבֶד:

דָּן יְדִין עֲמוֹ כְּאֶחָד שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל: יְהִי דָן נָחַשׁ עֲלֵי דָרְךָ שְׁפִיפֹן עֲלֵי אֲרֶחַ הַנְּשִׂיף עֲקֹבֵי
סוּס וַיִּפֹּל רֶכְבוֹ אַחֲוֹר: לִישׁוּעָתְךָ קוּיָתִי ה':

גַּד גְּדוּד יִגְדוּנֹו וְהוּא יְגַד עֲקֹב:

מְאָשֶׁר שְׁמִנָּה לְחֲמוֹ וְהוּא יִתֵּן מַעַדְנֵי מֶלֶךְ:

נַפְתָּלִי אֵילָה שְׁלָחָה הַנַּתָּן אִמְרֵי שְׁפָר:

בֶּן פְּרֵת יוֹסֵף בֶּן פְּרֵת עֲלֵי עֵין בְּנוֹת צְעָדָה עֲלֵי שׁוֹר: וַיִּמְרָרְהוּ רַבּוֹ וַיִּשְׁטְמָהוּ בְּעֲלֵי
חֲצִים: וַתִּשָּׁב בְּאִיתָן קִשְׁתּוֹ וַיִּפְּזוּ זְרַעֵי יְדָיו מִיַּדֵּי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשֵּׁם רַעָה אֲבֹן יִשְׂרָאֵל:
מֵאֵל אֲבִיךָ וַיַּעְזְרֶךָ וְאֵת שְׂדֵי וַיְבָרְכֶךָ בְּרִכַּת שְׁמַיִם מֵעַל בְּרִכַּת תְּהוֹם רִכְצָת תַּחַת בְּרִכַּת
שְׂדֵים וְרַחֵם: בְּרִכַּת אֲבִיךָ גָּבְרוּ עַל בְּרִכַּת הוֹרֵי עַד תֵּאֲנוֹת גְּבַעַת עוֹלָם תְּהִיֵּן לְרֵאשׁ יוֹסֵף
וּלְקַדְקַד נְזִיר אַחִיו:

בְּנֵימִין זָאב יִטְרַף בְּבֹקֵר יֹאכֵל עַד וְלַעֲרֹב יַחְלַק שְׁלָל:

כָּל אֵלֶּה שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל שְׂנִים עָשָׂר וְזֹאת אֲשֶׁר דִּבֶּר לָהֶם אֲבִיהֶם וַיְבָרְךָ אוֹתָם אִישׁ אֲשֶׁר
כִּבְרַכְתּוֹ בְּרַךְ אֹתָם:

(בראשית מט, א - כח)

לפני מותו יעקב מכנס את בניו ומברך אותם "איש אשר כברכתו ברך אותם" (שם, כח).
אנו רגילים להבין שברכה היא מעין איחול. אך מבט מדויק יותר מגלה שברכות יעקב
לבניו אינן איחולים או לפחות לא בלבד.

בתוך הברכה מסתתרת הגדרת האופי הייחודי של השבט ומעין נבואה בנוגע לעתידו
וליעודו. בניסוח מעט מופשט יותר, הברכה היא ניסיון לעמוד על האופי הייחודי של
כל שבט ושבת ולזהות מה הם הצרכים הייחודיים שיכולים לעזור לו למלא את המשימה
שלשמה הוא נברא.

לכל אדם, לכל שבט ולכל עם יש משימה במסגרת הבאת העולם הנברא לתכליתו. הברכה
היא הניסיון להתאים את הכלים שבידי הנברא למשימה המיועדת לו. לכן כדי לברך יש
צורך להגדיר את המשימה, קרי מה האדם רוצה? או מה הוא נדרש לבצע? זאת כדי שהאדם
ישתמש בכלים מתאימים לביצוע המשימה. במשל פשטני נדמה את העניין לחייל האחראי
למכשיר הקשר, הפונה לנשקיה ומבקש מרגמה. הנשק לא ימסור לידי מרגמה משום שאין
לו צורך בכזו. החייל זקוק למכשיר קשר משום שזהו הכלי שבאמצעותו החייל יכול למלא
את התפקיד המיועד לו.

ואמנם הנמשל מעט מורכב יותר. המברך נדרש לדעת מהי המשימה המוטלת על כל
אדם ואדם כדי לברך אותו בכלים מתאימים למשימתו. ההתאמה המוצלחת בין המשימה
לכלים לביצועה נקראת ברכה. בשונה מן המשל על הנשקיה, הכלים לביצוע המשימה אינם
חיצוניים לאדם אלא שייכים למהותו כאדם.

אך ברכת השבטים אינה מתייחסת רק לכל שבט בפני עצמו. הפסוק מדייק: "איש אשר
כברכתו ברך אותם". מצד אחד זוהי ברכה אישית - "כברכתו". מן הצד האחר זו ברכה
כללית - "ברך אותם":

ברך אותם - לא היה לו לומר אלא איש אשר כברכתו ברך אותם, מה תלמוד לומר ברך
אותם, לפי שנתן ליהודה גבורתו של אריה, ולבנימין חטיפתו של זאב, ולנפתלי קלותו
של איל, יכול שלא כללן בכל הברכות, תלמוד לומר ברך אותם:

(רש"י בראשית מט, כח)

כלומר, כל אחד מן השבטים זוכה לברכה ייחודית, אך גם הקבוצה כחטיבה אחת זוכה
לברכה. ברכת יעקב לבניו מכוונת כל אחד מן הבנים ליעודו ומעניקה לו כלים להצליח
במשימתו הפרטית, אך באופן שבו מצליח לשמור על אחדות בין כל השבטים ואפילו בין
אלו שמשומותיהם סותרות זו את זו.

איכה?

מרגע שאדם מקבל הכוונה למשימה שאותה הוא אמור למלא במסגרת הבריאה, מלווה אותו שאלה אחת עיקרית ביחס לחייו. אלוהים ניסח את השאלה הזו בדבריו לאדם הראשון לאחר החטא:

וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אֵיכָה:

(בראשית ג, ט)

איכה? היכן אתה ביחס לעצמך ולתפקידך? היכן אתה ביחס למהותך האמתית? במונחים מסויים זו השאלה היחידה שהבורא מפנה לאדם ולמין האנושי כולו: אייכם? האם אתם במקום הראוי לכם?

המענה על שאלה זו, בירור ה"אני" הפנימי של האדם, הוא בעיקרו בירור המשימה המוטלת עליו וזיהוי הכלים הנדרשים לו כדי למלא אותה. הברכה מסייעת להתאים בין הכוחות הגנוזים בו לכלים כדי להוציא אותם לפועל. ללא הברכה האדם עלול להתרחק מן המקום הראוי לו.

אם כן, זיהוי המשימה אינו התמונה בכללותה. בתוך השאלה הכללית - איכה - מסתתרות שאלות פנימיות יותר, כגון האם אתה משתמש בכלים מתאימים למשימה הייחודית לך? כיצד אתה מתמודד עם המציאות המתחדשת לאורך חייך? באיזה שלב במילוי המשימה אתה עומד ומה המהלך הבא שנדרש ממך? נוסף על כך מסתתרת בשאלה זו גם השאלה: כיצד אתה מתייחס לשאר הנבראים המנסים גם הם למלא את ייעודם? אמנם המשימה המוטלת על האדם היא משימה פרטית והיא הנקודה הפנימית שבו. אך לנקודה זו יש יחס אל החוץ, אל הזולת. איכה, שואל אותך הבורא, לא רק בנוגע למשימה שלך אלא גם בנוגע לאופן שבו אתה מתייחס ליתר הבריאה - לאשתך, לכל הסובב אותך ולבוראך.

המברך

אך כל האמור לעיל מותיר תמיהה גדולה: גם היכולות והכוחות לביצוע המשימה וגם הכלים לביצועה טמונים כבר באדם. אם כן, מהו בעצם תפקידה של הברכה? לכאורה, היא אינה מחדשת דבר. אך הברכה אינה זיהוי בלבד. הברכה משפיעה - היא מסייעת לאדם להתאים בין הכלים למשימה. לכל אדם משימה המיועדת לו וכלים מתאימים למלא אותה. במפגש בין המציאויות האלו נדרשת ברכה ממקור של שפע - אביו או רבו. מצד אחד הברכה אינה מחדשת - הייעוד והכלים טמונים באדם מעצם מהותו. מן הצד האחר המברך נדרש לזהות את ההתאמה ולאפשר לה לצאת לפועל בשלווה וללא מאבקים וכאב. הברכה היא מעין שמן הגורם לכל מערכת המשימה והכלים לתפקד בחיכוך מזערי. אדם

החי מתוך פער שבין ה"אני" החיצוני ל"אני" הפנימי, כלומר מתוך פער בין החיים שהוא מנהל למשימה שהוא נועד לבצע, הוא אדם שיזדקק לטיפול פסיכואנליטי כדי לפתור את המצוקה שפער זה מייצר בנפשו.

הברכה מגלה את המתברך ומוציאה את פנימיותו. אדם שזכה לברכה מעין זו נהנה מן הידיעה שהוא אינו מגשש באפלה - חייו נמדדים על רקע משימה אמיתית ומוגדרת. זכות זו אינה מובנת מאליה. לכל אדם אלפי תכונות מוצלחות ובעלות ערך אמתי וקשה מאוד להבחין איזו מהן תומנת בחובה את משימתו הייחודית. לא כל אדם שהתברך בכישרון נגינה בפסנתר נועד להיות פסנתרן. שמא נועד לנגן על כלי אחר ואולי נועד להיות מדען. אם לא יגלה את ה"אני" הפנימי שלו, יש סיכוי שישקיע את כל כוחותיו לחינם. שוב ושוב האדם יציב מול שאלה אחת: איכה? האם אתה אכן עוסק במשימה שיועדה לך? חסדו הגדול של הבורא לנבראיו טמון בכך שהוא מיידע אותם על כך שיש להם משימה:

חביב אדם שנברא בצלם. חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר: (בראשית ט)
בצלם אלהים עשה את האדם

(משנה אבות ג, יד)

אדם הוא חביב, כלומר בעל מעלה מיועדת בין הנבראים משום שנברא בצלמו של בוראו. אולם החיבה יתרה משום שהיא "נודעת לו". זכותו המיוחדת של האדם היא שהבורא הודיע לו את העובדה שנברא בצלם. צלם פירושו בהקשר הזה משימה. האדם נברא לתכלית של מילוי משימה ייחודית ולא הושלך אל המציאות. בשלב הראשון האדם נדרש לגלות את המשימה ואת הכלים המתאימים לביצועה. לאחר מכן עליו לבצע אותה. האדם הוא חלק מן התופעה העצומה ובעלת התכלית הנקראת בריאת העולם. במסגרת התכלית הכללית של העולם כולו, לאדם יש תכלית אישית. גילוי זה מאפשר לאדם לחפש את משמעות קיומו ולהתמיד במסע הארוך והמפרך הצפוי לו. כמו כן נודע לו שיש לו ייעוד ושהחיבור בינו למשימתו אפשרי.

ברית בין הבתרים - משימת העל של ספר בראשית

המשימה המוטלת על האדם כחלק מתכלית הבריאה מלווה את התורה כולה. ההתייחסות לתכלית הבריאה מבדילה את התורה מרומן ספרותי ומתיאור התרחשויות היסטוריות. התורה היא ספר נבואי המתבונן על האנושות בדרך להשלמתה במישור הכללי ובמישור הפרטי. מתוך עיקרון זה נובעת דרך התייחסות לספר בראשית - דרך מהפכנית ובכד בכד כמעט מובנת מאליה.

קודם כול יש לשרטט את צירו של ספר בראשית, שהוא נבואת ה' לאברהם בברית בין

הבתרים:

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנֹכִי וְאַחֲרָי כֵּן יֵצְאוּ בְּרַכָּשׁ גָּדוֹל:

(בראשית טו, יג - יד)

חזון זה הוא מעין קו מנחה המניע את כל ההתרחשויות מכאן ועד למתן תורה, הוא הכלי שדרכו אפשר להבין את סיפורי בראשית לאשורם.

משל למה הדבר דומה? הקהילות היהודיות הספרדיות נהגו להדפיס בסידורי התפילה את המילה "תפילין" בראש כל עמוד בתפילת שחרית כדי להזכיר לאדם שהוא עטור בתפילין במקרה ששכח זאת מפאת ההרגל. על דרך זו היה אולי ראוי להדפיס את הכותרת "ברית בין הבתרים" בראש כל עמוד בתורה מן הברית עצמה ועד למתן תורה. מפאת ההרגל יש נטייה לקרוא את הסיפורים בפני עצמם ולשכוח שהברית היא המניע של כל המתרחש.³⁰

מדרשים רבים ובעקבותיהם פירוש רש"י לתורה מזכירים לנו בדיוק את העובדה הזו. למשל, במקרה שבו יעקב שולח את יוסף בנו מעמק חברון לשכם בחיפוש אחר אחיו:

וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הֲלוֹא אֶחֱיָךְ רַעִים בְּשִׁכְמְךָ לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֲלֵיהֶם וַיֹּאמֶר לוֹ הַנְּנִי: וַיֹּאמֶר לוֹ לָךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אֶחֱיָךְ וְאֶת שְׁלוֹם הַצֹּאן וְהִשְׁבֵּנִי דָּבָר וַיִּשְׁלַחְהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן וַיָּבֹא שְׁכֶמָה:

(בראשית לו, יג - יד)

אם קוראים את הסיפור בפני עצמו בלבד, נדמה שיעקב שולח את יוסף רק כדי להרגיע את דאגתו לשלום האחים. רש"י דואג לעורר את הקורא משיכחתו:

מעמק חברון - והלא חברון בהר, שנאמר (במדבר יג כב) ויעלו בנגב ויבא עד חברון, אלא מעצה עמוקה של [אותו] צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים (לעיל טו יג) כי גר יהיה זרעך:

(רש"י, שם)

תכלית המסע של יוסף היא להוציא לפועל את משימתו הלאומית של אברהם. לכאורה, זהו פירוש מפתיע, אולם הוא כמעט מובן מאליהם אם רואים את ההתרחשויות מברית בין הבתרים עד למתן תורה כרצף אחד ולא כאוסף פרשיות. ברית בין הבתרים מסייעת לפתור לעומק את אוסף השאלות שמעוררת התורה: מדוע אברהם מתקשה בהולדה? מדוע נולד ממנו גם ישמעאל ומדוע נולד מיצחק גם עשו? מדוע אברהם יוצא מארץ ישראל ויצחק

³⁰ למשל, על רקע הברית בין הבתרים אפשר להבין את מהות המחלוקת שהתעוררה בין משה רבנו לחלק מן העם בנוגע לכניסה לארץ. משה רבנו טען שהברית בין הבתרים כללה את הכניסה לארץ, ואילו חלק מן העם טען שהברית הגיעה למימושה כבר במתן תורה. זהו גם הרקע הרוחני למחלוקת שבין התורה הציונית לתורה הרווחת בעולם החרדי - האם הנבואה כוללת את ארץ ישראל יחד עם התורה או שמא התורה מספיקה גם ללא ארץ ישראל.

מצווה להישאר בה? מה פשר המאבק בין יעקב לעשו על עניין הבכורה?
מתוך נקודת מוצא זו ניתן לפענח את המשימה שהטיל יעקב על יוסף: "לך נא ראה את
שְׁלוֹם אָחִיךָ וְאֵת שְׁלוֹם הַצֵּאן וְהַשְׁבֵּנִי דְבָר". מהו ה"דבר" שאמור יוסף להשיב לאביו? עניין
ה"דבר" מופיע כבר כמה פסוקים קודם לכן:

וַיְחַלֵּם עוֹד חֲלוֹם אַחַר וַיִּסְפָּר אֹתוֹ לְאָחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלֹמְתֵי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשְּׁמֶשׁ
וְהַיָּרֵחַ וְאֶחָד עֶשֶׂר כּוֹכָבִים מְשַׁתְּחִים לִי: וַיִּסְפָּר אֶל אָבִיו וְאֶל אָחָיו וַיַּגֵּעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר
לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלַמְתָּ הֲבֹא נְבוֹא אֲנִי וְאִמְךָ וְאָחִיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אֶרְצָה:
וַיִּקְנְאוּ בּוֹ אָחָיו וְאָבִיו שָׁמַר אֵת הַדְּבָר:

(בראשית לז, ט - יא)

דיונים אלו אינם רק מריבות משפחתיות. במשפחת יעקב מתעורר עניין הדורש בירור:
האם הגיע זמן לרדת מצרימה ולקיים את מה שנאמר לאברהם? יעקב שולח את יוסף לברר
זאת ולהשיב לו דבר מלשון דיבור כמו שפירש אונקלוס:

ואתיבני פתגמא

(אונקלוס לבראשית לז, יד)

כדי לענות על שאלתו של יעקב צריך יוסף לדרוש בשלום אחיו. השלום והדיבור הם
מושגים קרובים במהותם משום שדיבור אמתי יכול להתרחש רק במקום שבו יש שלום. זה
מה שאמרה התורה לעיל:

וַיִּשְׁרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בְּנָיו כִּי בֶן זִקְנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֻנֹת פָּסִים: וַיִּרְאוּ אָחָיו
כִּי אֹתוֹ אֶהָב אָבִיהֶם מִכָּל אָחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דְבָרוֹ לְשָׁלֵם:

(בראשית לז, ג - ד)

אם אין דיבור אין שלום, ואם אין שלום אין דיבור. לכן יעקב מבקש מיוסף לברר מה
מצב השלום, כלומר האם מצב האחים הוא אכן כפי שראה יוסף בחלומו, ולכן אפשר לרדת
מצרימה בהתאם לנבואה שנאמרה לאברהם.

כל ניסיון לפרש את המקראות שלא על רקע המשימה שהוטלה על משפחת אברהם
ושלא על רקע המשימות המלוות את האנושות כולה משחר בריאתה, הוא בבחינת גישוש
באפילה. בלי קו מנחה זה נדמות המקראות כסיפורי הווי על עניינים אישיים פעוטים
שהטרידו את מנוחתה של משפחה שולית במזרח התיכון.

ואמנם אנו מפענחים את ההתרחשויות ואת משמעותן לאחר מעשה. עם זאת המשמעות
הפנימית של הדיון שבין יעקב ליוסף אינה מבטלת את רובד ההתרחשות המציאותית. קוראי
התנ"ך המחויבים לתורה שבעל פה מאמינים בני מאמינים באמתות ההיסטוריה התנ"כית.
מצד אחד אין לפרש שבין יעקב ליוסף התנהל סימפוזיון שבו שוחחו בשפה סימבולית.
יעקב ויוסף אינם כותבים יחד דוקטורט פילוסופי. מדובר בהתרחשויות מתוך החיים. מן

הצד האחר ברור שזו משמעות הדו שיח בין יעקב ליוסף וברור שהיא ידועה לשניהם. התורה בוחרת לספר על הדיון הפנימי באופן נרטיבי, בצורה של סיפור, ולא בצורה של התבוננות אינטלקטואלית על עקרונות כוללים. אך לסיפור שני רבדים: הסיפור הפשטני והתכנית האלוהית הגלומה בתוך הסיפור.

הבחירה לכתוב את התנ"ך בגובה העיניים היא בחירה נפלאה המאפשרת לתלמיד בבית הספר היסודי לביים ריאיון טלוויזיוני עם אברהם אבינו, ובו יוכל לשאול אותו כיצד חש כשגרש את ישמעאל ולשאול שאלות נוספות על זו הדרך. הופעתו של סיפור התורה כפי שהוא, מאפשרת לכל אדם מגיל ילדות ועד סוף חייו ליצור קשר חי עם התורה. עם זאת אסור להניח לילדים להישאר במישור הסיפור האנושי כפי שהם מבינים אותו ולשנן פרטים נרטיביים של סיפור התנ"ך אלא להביט אל הרקע הנבואי שעליו מיוסד כל מה שנכתב בתורה. זהו אתגר קשה המוטל על ההורים ועל המחנכים - לאפשר לילד ליצור קשר עם התורה מתוך המישור הסיפורי הפשוט ולמסור לו במקביל, בהתאם ליכולתו לקבל, את התוכן הפנימי הגנוז בתוך הסיפורים. לשם כך נדרשת לא פחות ממהפכה בלימוד התורה.

ברכה ושלום

עיון נוסף בעניין השלום יוביל לסגירת מעגל שנפתח בתחילת דברינו:

ר' שמעון בן חלפתא אומר גדול השלום שאין כלי מקבל ברכה אלא שלום שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום (תהלים שם כט, יא)

ר' אלעזר הקפר אומר גדול השלום שאין חותם כל הברכות אלא שלום שנאמר:

יברכך ה' וישמרך

יאר ה' פניו אליך ויחונך

ישא ה' פניו אליך

וישם לך שלום

(ספרי במדבר פיסקא מב ד"ה וישם לך)

השלום הוא הכלי היחיד המקבל לתוכו את הברכה³¹ והוא היחיד היכול לשמש חתימה למכלול הברכות. לכן הוא נבחר להיות הברכה המסכמת בברכת הכהנים לעם ישראל.

³¹ בנקודה זו יש לדייק בלשון הקבלית: מצד אחד "שלום" הוא שם ההתגלות של מידת היסוד (למשל, זוהר כרך ג ויקרא) פרשת בחוקותי קטו, ב). מן הצד האחר המלכות היא הכלי המובהק במערכת הספירות, הכלי המקבל את הברכות ואת השפע מן המידות שמעליה, ואילו היסוד הוא המעביר את השפע מכל הספירות שמעליו למלכות. ולכן נדמה שהמדרש אינו מדויק מצד הלשון הקבלית. למעשה, הכלי המקבל ברכה שאליו המילה שלום מתייחסת הוא המלכות שביסוד, נוק' שביסוד שהיא עטרת היסוד. שלום היא בחינת הכלי שביסוד ולא היסוד עצמו שאינו יכול להיות כלי משום שהוא זכר והזכר משפיע ולא מקבל שפע.

פירוש הדברים הוא שהאפשרות של כל הברכות להתאחד מחייבת את השלום. ברכה היא הגדרת המשימה הייחודית לאדם. כשם שבני האדם שונים זה מזה כך משימותיהם שונות ולעתים קרובות ואף סותרות זו את זו. הקושי הטמון בברכה הוא שאיפה לחבר את כל הפרטים, כל אחד ומשימתו הייחודית, לכלל חברה בלי שכל אחד מהם יאבד את ייחודו. האפשרות היחידה לכך היא המידה שהמדרש מכנה "שלום". זו מידה שמהותה אינה ויתור אלא פעולה הרמונית של כל הכוחות יחד. ללא השלום יסרתו הברכות זו את זו ויגיעו להתנגשות ולמאבק. לדוגמה, אדם שמהותו דורשת ממנו לשמור על איכות הסביבה וליצור ארץ נקייה וירוקה יתקשה מאוד לפעול בהרמוניה עם אדם שמהותו קשורה לעולם המיכון והטכנולוגיה. כיצד יוכלו לשבת זה לצד זה אדם הפועל להגשמת האידאל של התפתחות התעשייה ואדם המנסה לחבל בכל סלילת כביש או הקמה של מפעל? כל אחת מן הברכות אינה נוחה בחברתה אם לא סותרת אותה. אדם המגלה את ברכתו במלואה יתנגד ממילא להופעת הברכה הטמונה בזולתו משום שהיא נוגדת אותו מבחינה מהותית.

הצגת הדברים באופן זה מציירת לכאורה מצב ללא מוצא ולא כך הוא. לבעיה זו יש פתרון, אך הוא אינו ביד האדם. כל עוד ינסה האדם לפתור את התסבוכת הזו בכוחות עצמו, יגיע בעל כורחו למצב שבו כל אחד מן הצדדים מנסה למשוך את הפתרון לצד הברכה השייכת לו. גם צד שלישי במערכת צפוי תמיד לנסות להביע את האפיון של עצמו. האפשרות היחידה להגיע להשלמה בין כל הכוחות שבהם התברכה האנושות היא באמצעות התערבות עליונה וזו הסיבה שאחרוני הנביאים בחרו לחתום כל תפילה בנוסח המבקש סיוע אלוהי בעניין מידת השלום: "עושה שלום במרומיו הוא ברחמיו יעשה שלום עלינו ועל כל עמו ישראל". כלומר, השלום הוא מידה אלוהית הקיימת במרומים ("עושה שלום במרומיו"), אלא ברחמיך עשה שמידה זו תתקיים גם בעולמנו ("הוא יעשה שלום עלינו").

איחוד הברכות בתפילת שמונה-עשרה

תפילת שמונה-עשרה מחולקת לשמונה-עשרה ברכות שהן תשע-עשרה. חז"ל חילקו את הברכות לשלושה חלקים בעלי מהות שונה:

אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא:

ראשונות - דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו,

אמצעיות - דומה לעבד שמבקש פרס מרבו,

אחרונות - דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו.

(ברכות לד, א)

שלוש הברכות האחרונות שבהן העבד "קיבל פרס מרבו ונפטר והולך לו" הן:
רצה ה' אלהינו בעמך ישראל ולתפלתם שעה. והשב העבודה לדביר ביתך וכו'
ברוך אתה ה', המחזיר שכינתו לציון:
מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' אלהינו ואלהי אבותינו לעולם ועד וכו' ברוך אתה ה',
הטוב שמך ולך נאה להודות:
שים שלום טובה וברכה תיים חן וחסד צדקה ורחמים עלינו ועל כל ישראל עמך וכו'
ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל בשלום אמן:

(תפילת שמונה עשרה, מתוך סידור התפילה, נוסח עדות המזרח)

הברכה הראשונה מבין השלוש מבקשת מה' לשמוע לתפילות ולשעות להן. הברכה השנייה מובנת כשבח והודיה לפני ההיפטרות של העבד מרבו כפי שמפורש בספר "ארבעה טורים":

אחרונות למה הם דומים לעבד שקיבל פרס מרבו שמשבחו והולך לו

(טור אורח חיים סימן קיב)

הברכה האחרונה בין ברכות התפילה היא ברכת השלום ובה המתפלל מבקש מה' להשכיח שלום בקרב עם ישראל. מדוע נתקנה ברכה זו לסיכום כל ברכות תפילת שמונה-עשרה במסגרת ההודיה והיפטרותו של העבד מרבו? לכאורה, בקשת השלום אינה הודיה וגם אינה חלק ממהלך הפרידה מן הרב.

התשובה טמונה בהסבר של מהות עניין הברכות בכלל: כל אחת מן הברכות האמצעיות בתפילת שמונה-עשרה היא בבחינת בקשה של שפע מסוים. אולם כל אחת מן הברכות מורידה שפע שונה שאף סותר את השפע שמורידות יתר הברכות. ולכן בין ברכות התפילה השונות יש מלחמה הנובעת כביכול מרצונה של כל ברכה להשיג את מלוא השפע השייך לה ומרצונה לבטא את ייחודיותה במלואה. מעצם מהותה של כל ברכה היא מעוניינת למנוע מכל כוח לפעול חוץ מכוחה שלה.

סוגיית ברכות התפילה קשורה לברכות השבטים שבהם פתחנו את דברינו - מקובל שכל ברכה מן הברכות האמצעיות נתקנה כנגד אחד מן השבטים. לכל שבט יש ייחוד משלו כפי שמתברר, למשל, מהקישור שבין שבטים שונים לבעלי חיים: גור אריה יהודה, יששכר חמור גרם, יהי דן נחש עלי דרך שפיפן עלי ארץ, נפתלי אילה שלחה. האם אריה יוכל לשכון עם צבי ללא התערבות עליונה?

לכל אחד מן השבטים תכונות אופייניות המייחדות אותו ומשימה השייכת לו, ולכן האופי צריך להתאים למשימה. כדי לחבר את הברכות של המשימה לאופי המהותי של כל שבט נצרך מישהו מבחוץ - זהו יעקב אבינו - המסוגל לחבר את כל הברכות למהות אחת בלי למחוק

את זהותו הפרטית של כל שבט ושבט על ברכתו. הכלי המאפשר את חיבור כל הברכות למהות אחת הוא השלום, ולכן בברכת השלום יש משום הודיה על העניין העיקרי והוא שהקב"ה מאפשר לנו לבקש את כל הברכות הסותרות.

מאז גלות עשרת השבטים בידי סנחריב מלך אשור הטשטשו הזהויות השונות בעם ישראל חוץ מזיהויו של שבט יהודה, השבט המרכזי בשבטים שנותרו. נוסף על כך הכריעו חז"ל שבימי סנחריב חל בלבול זהויות גם ברמה הגלובלית - סנחריב הגלה עמים רבים ממקומם וערבב בין עמים שונים ובעקבות זאת הקשה על כל עם להגיע למיצוי ייחודי מאז ואילך. אנשי הכנסת הגדולה, מתקני סידור התפילה, הכירו עוד את הזהויות מן המצב שלפני הבלבול והחליטו לתקן את סידור התפילה על פי הבנתם את צרכי הרוחניים של כל שבט ושבט.³² הבסיס להבנתם הרוחנית של אנשי הכנסת הגדולה הוא העובדה שישבו ביניהם נביאים אחרונים שהיו בעצמם תלמידי נביאים.³³

מתוך כל זאת מתבררת אמירה רוחנית יסודית העומדת בבסיס נוסח תפילת שמונה-עשרה: רק אם עם ישראל יתמודד עם המשימה הלאומית המוטלת עליו כאיש אחד, הוא יצליח בה. אם לא יהיו בעם ישראל כל שלושה-עשר הכוחות בעת ובעונה אחת, לא יהיה לו סיכוי להתמודד עם הקשיים והאתגרים האדירים העומדים בפני הבאת הבריאה אל תכליתה. חיבור של כל מהויות השבטים וגילויין הם המהות של ברכת קיבוץ גלויות. זהו קיבוץ גלויות ולא קיבוץ גלות - קיבוץ של הכוחות השונים למרכז אחד כדי שכל שבט יוכל להוציא לפועל את המשימה הייחודית לו.

סיום התפילה בבקשה לברכת השלום מבטא את הצורך להפוך את כל ברכות השבטים למהות אחת שלמה. משל למה הדבר דומה? לתבשיל המכיל מוצרים ממוצרים שונים. כדי להגיע לטעם הנכון יש צורך בטבח בעל עיניים פקוחות שידע לבחוש במקום הנכון, להרחיק במקום הנכון ולקרב במקום הנכון. יכולת השילוב, הבירור והאיזון היא ההבדל שבין ערבוביה של טעמים לתבשיל אחד שבו כל הטעמים מתאחדים לשלמות אחת. את העזרה הזו אנו מבקשים מה' משום שבלתי אפשרי לעשות זאת ללא התערבות עליונה. מתוך יסודות אלו ניתן להבין באור חדש את אחת ההלכות היסודיות בנושא הכוונה בתפילה:³⁴

המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות; אם לא כיון באבות, אע"פ שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל.

(שולחן ערוך או"ח סימן קא סעיף א)

³² ודע כי אלו הי"ב ברכות אמצעיות הם סוד שנים עשר בני יעקב (שער מאמרי רשב"י פרשת פקודי)
³³ הקדמה ליד החזקה לרמב"ם: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל והרבה חכמים עמהם תשלום מאה ועשרים זקנים".
³⁴ מתוך ברכות לד, ב

לכתחילה, ההלכה דורשת שהמתפלל יכוון את לבו בכל ברכות התפילה. אם אינו יכול, הוא נדרש לפחות לכוון את לבו בברכה אחת והיא ברכת אבות:

בְּרוּךְ אַתָּה ה', אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב. הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא. אֵל עֲלִיּוֹן. גּוֹמֵל חַסְדִּים טוֹבִים. קוֹנֵה הַפֶּל וְזוֹכֵר חַסְדֵי אָבוֹת. וַיִּמְבִּיא גּוֹאֵל לְבְנֵי בְנֵיהֶם לְמַעַן שְׁמוּ בְּאֵהָבָה: מְלַךְ עוֹזֵר וּמוֹשִׁיעַ וּמְגַן: בְּרוּךְ אַתָּה ה', מְגַן אַבְרָהָם:

(מתוך סידור התפילה, נוסח עדות המזרח)

על פי פשוטה הלכה זו תמוהה. אמנם יש להודות שרוב המתפללים מתקשים לשמור על ריכוז ועל כוונת הלב במהלך כל התפילה. מכאן נשאל, האם ההלכה עוסקת בפתרון טכני לבעיות הריכוז של המתפללים? האם מכיוון שקשה למתפלל להתכוון בכל ברכות התפילה, ההלכה מאפשרת לו לכוון רק בקצתן? ועוד, האם כוונת הלב בברכת אבות היא אפשרות נטולת קשיים? ומדוע נדרשת דווקא כוונת הלב בברכה זו?

את עומק ההלכה יש לפרש באופן אחר. הגמרא ופוסקי ההלכה יודעים היטב שאיש מן המתפללים אינו יודע לכוון בכל הברכות, ולא רק משום שיש חסרון ביכולת הריכוז אלא משום שעם ישראל אינו שייך כבר לעולם השבטי. כל ברכה עוסקת בשפע ובמשימה פרטית הקשורים לשבט ולספירה מסוימים. כל אדם קשור במהותו לברכות מסוימות, ולכן אינו יכול בהכרח לכוון בכל הברכות או להבין את כולן.

כדי לגשר על הפער הרוחני המהותי הזה, הגמרא מלמדת את המתפלל לכוון את לבו לשורש כל הברכות הטמון בברכת אבות, ולא משום שההלכה דורשת מן האדם תשומת לב בתחילת התפילה ומתירה את היעדר תשומת הלב בהמשכה. הברכה הראשונה מכילה מהות רוחנית יסודית, והיא בבחינת בסיס לתפילה כולה. לפני שיעקב אבינו מסר את ברכתו לשנים-עשר בניו, שנים-עשר שבטים, הוא הכיל את כל הברכות כולן: הוא הכיל את יצחק ואת אברהם ואת ייחודו שלו. זוהי המהות הרוחנית שמסר כל אחד מן האבות אשר התאחדו ביעקב והכילו את המשימה הכוללת של עם ישראל לפני הפיצול לשבטים שונים. מאחר שלאדם קשה כיום לכוון את לבו לייחוד שבכל ברכה וברכה, הורו לו החכמים לכוון למשימתו הכוללת של עם ישראל הנרמזת בברכת אבות, הברכה הראשונה בתפילה.

הרב אשכנזי ז"ל הוסיף עוד נדבך להכוונה זו של החכמים: מלבד הצורך לקשר עצמו למשימתו הכללית של עם ישראל, אדם שואף למצוא את ייחודו בתוך עם ישראל ואת משימתו הפרטית. אמנם ייחוס השבטים אבד ועמם זיכרון המשימות הפרטיות והשבטיות בעם ישראל. אולם יש בכל זאת אפשרות לקשר מסוים עם משימתו הפרטית של האדם בישראל, שטמונה באבות ממש.

את הדרכת החכמים לכוון ב"אבות" פירש הרב אשכנזי כך: אם אדם רוצה לגלות את מהותו הפנימית, יקשר עצמו לאביו ולשושלתו המשפחתית. פתרון זה מאפשר גם קשר

נגיש לתורה ולעם ישראל: אם אדם אינו מסוגל לקרוא את התנ"ך כפי שהוא - כספר נבואה המגולל את השתלשלות המשימה הכלל האנושית והמשימה של עם ישראל מתוך התולדות - עליו לפחות להתקשר למסורת של בית אבא משום שזוהי מהות שאליה הוא יכול לקשר עצמו ומתוך כך להתחבר למשימה הכללית.

מידת השלום - כללות הברכות

ודע והאמן שאי אפשר לבא ברכה לעולם זולתי על ידי המידה הזאת הנקראת שלום, ועל זה נאמר: "י יברך את עמו בשלום (תהלים כט, יא). ואמרו ז"ל אין לך כלי מחזיק ברכה אלא שלום. ודע כי לפי שהשלום הוא סוף תשע אספקלריאות עליונות, והוא המריק ברכה בשם אדנ"י, לפיכך נקבע בסוף ברכת כהנים ובסוף ברכה אחרונה של תפילה. והטעם, כי על פיו יצאו ועל פיו יבואו כל הבאים להידבק באור העליון הנקראת חיי העולם הבא ויש לי לעוררך על הסוד הפנימי.

דע כי אמרו ז"ל: כשעלה משה למרום אמר לו הקב"ה, משה אין שלום בעירך; אמר: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו? א"ל: היה לך לסייעני; באותה שעה פתח משה רבינו עליו השלום ואמר: ועתה יגדל נא כח אדנ"י (במדבר יד, יז) מה כתיב בתריה? סלחתי כדברך ואולם חי אני, כלומר החייתיני בדברך. והסוד הזה, כי המידה הנקראת שלום מריק חיים במידת אדנ"י בהתחברם כאחד, וגדול כוח השלום שאפילו העליונים צריכים לו, דכתיב: עושה שלום במרומיו (איוב כה, ב). וכשהאדם מחזיק בתורה ובמצוות, כביכול כאילו מטיל שלום בפמליא של מעלה, והסוד: או יחזק במעוזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי (ישעיהו כז, ה):

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליא, יריד הספרים תשנ"ד, שער ב')

לכל מידה ומידה בהתגלות האלוהית יש שפע השייך לה. מצידה היא אחראית לקבל את כל השפע של מידתה ולגלותו בעולם. אך השפע של כל מידה אינו מתיישב עם זה של זולתה ואף סותר אותו. לכן ההתגלות של ה' בעולם מעוררת מתח יסודי בכל מידותיו: כיצד אפשר לגלות בעת ובעונה אחת מידות סותרות בלי למחוק את הייחוד של כל מידה ומידה?

מתח זה מופיע בתורה בפרשת ברכות יעקב לבניו: כל אחד מן הבנים אחראי למלא תפקיד מסוים במשימתו של עם ישראל. ברכות יעקב נועדו לאפשר את ההתאמה שבין האופי הייחודי של המתברך למשימה שמוטלת עליו. אך המשימה של הבנים אינה מסתכמת בכך. מעבר לגילוי הייחודי של כל שבט ושבט, כלל השבטים אמורים למלא משימה אחדותית כללית. כדי לעשות זאת יש צורך להגיע

להרמוניה בין המשימה הכללית למשימות הפרטיות ובין המשימות הפרטיות ובין עצמן. האפשרות להתאים בין המשימה הכוללת למשימה הייחודית של כל שבט שבט אינה מובנת מאליה. המשימות אינן הרמוניות מטבען. כל משימה שונה מחברתה ולעתים אף סותרת אותה לחלוטין. פתרון המתח אפשרי באמצעות מידת השלום, שאת מהותה ננסה לברר בדברינו להלן.

מידת השלום - כלי מחזיק ברכה

מצד אחד נראית מידת השלום מיותרת במערכת הברכות. אם כל ברכה וברכה מגלה את השפע השייך לה, מה צורך במידה נוספת שאינה מביאה לידי ביטוי שום שפע נוסף? והנה הגדילו חז"ל להלל את מידת השלום:

ר' אלעזר אומר גדול השלום שלא נטעו הנביאים בפי כל הבריות אלא שלום
ר' שמעון בן חלפתא אומר גדול השלום שאין כלי מקבל ברכה אלא שלום שנאמר "ה'
עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" (תהלים כט, יא)

ר' אלעזר הקפר אומר גדול השלום שאין חותם כל הברכות אלא שלום שנאמר "יברך
ה' וישמרך יאר ה' פניו אליך ויחונך ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום"
(ספרי במדבר פיסקא מב ד"ה וישם לך)

אר"ש בן יוחאי גדול השלום שכל הברכות כלולות בו (תהלים כט) "ה' עוז לעמו יתן
ה' יברך את עמו בשלום"

(ויקרא רבה (וילנא) פרשה ט ד"ה ט אר"ש בן)

אמנם השלום אינו מביא עמו ברכה משל עצמו, אבל הוא הכלי המחזיק את הברכה, ולכן הוא כולל את כל הברכות כולן.

הברכה בונה את אופיו הייחודי של כל פרט ופרט. כדי ליצור כלל מכל הניגודים יחד יש צורך במערכת הנקראת "שלום", הנרמזת בתפילה: "עושה שלום במרומינו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל עמו ישראל". כלומר, כדי להיות לעם המכיל את כל הברכות ישראל נזקק לגלות בעולם הזה מידה שמתגלה במרומים - "עושה שלום במרומינו".

הפירוד הטמון בבריאה

כדי לפענח את מהותה של מידת השלום הנדרשת להשלמת תכלית הבריאה, נייעזר במספר יסודות מתורת הרב אשלג:

כי מחשבת הבריאה היתה כדי להנות לנבראים כפי מתנת ידו הרחבה ית' וית', ומכאן הוטבע בהנשמות רצון וחשק גדול לקבל את שפעו ית', כי הרצון לקבל הוא הכלי על מדת התענוג שבהשפע, כי לפי מדת גדלו ותוקפו של הרצון לקבל את השפע, כן הוא מדת התענוג והחמדה שבהשפע לא פחות ולא יותר, והם מקושרים זה בזה עד שאין לחלק ביניהם זולת בהיחס, שהתענוג מיוחס להשפע והרצון הגדול לקבל את השפע מיוחס להנברא המקבל. ובהכרח ב' אלה נמשכים מהבורא ית', ובאו בהכרח במחשבת הבריאה, אלא שיש לחלק בהם על דרך הנזכר, אשר השפע הוא מעצמותו ית', כלומר שהוא נמשך יש מיש, והרצון לקבל הכלול שם, הוא השורש של הנבראים, כלומר, הוא השורש של חידוש, שפירושו יציאת יש מאין, כי בעצמותו ית' ודאי שאין שם בחינת הרצון לקבל ח'ו. וע"כ נבחן שהרצון לקבל האמור, הוא כל חומר של הבריאה מראשה עד סופה, עד שכל מיני הבריות המרובות ומקריהן שאין להן שיעור, ודרכי הנהגתן שכבר נתגלו והעתידים להתגלות, אינם רק שיעורים ושינוי ערכים של הרצון לקבל וכל מה שיש בהן באותן הבריות, דהיינו כל מה שמקובל בהרצון לקבל המוטבע בהן, כל זה הוא נמשך מעצמותו ית' יש מיש, ואינו כלום מבחינת הבריאה המחודשת יש מאין, כי אינו מחודש כלל, והוא נמשך מנצחיותו ית', יש מיש.

וכפי האמור, כלול הרצון לקבל, בהכרח תכף, במחשבת הבריאה, בכל ריבוי ערכים שבו, ביחד עם השפע הגדול שחשב להנותם ולהעניקם.

(ספר ההקדמות, ר' יהודה אריה אשלג, פתיחה לחכמת הקבלה, 'ירושלים תשל"ו, עמ' קיג)

בטרם נבראו העולמות היה אור אינסוף ממלא את כל המציאות כולה באופן שבו כלל את כל מה שעתיד להופיע בעולמות. מהו החידוש אפוא בבריאת העולם? מהו זה שעליו ניתן לומר שנברא יש מאין ולא יש מיש? הבריאה אמורה לחדש דבר מה, ואם הכול כלול באור שמטרם הבריאה, הרי אין חידוש כלל.

ניתן להבין זאת על בסיס הכלל "מחוק הטוב להיטיב" כפי שניסח אותו הרמח"ל - מאחר שרצון הבורא להיטיב לנבראיו, חייב להיות כלול בנבראים רצון לקבל גדול כגודל השפע שרוצה הבורא להשפיע להם. הרצון לקבל הוא הדבר היחיד שניתן לומר עליו שהתחדש בבריאת העולם ולא היה כלול באינסוף. באינסוף לא ייתכן רצון לקבל, שהרי ממי יקבל הבורא יתברך?

כלומר, מעצם תכלית הבריאה - רצון הבורא להשפיע לנבראיו - נטבע בנבראים הרצון לקבל, שהוא יצר הדורש למלא את כל רצונו ואת כל צרכיו במידה מוחלטת ואף מוגזמת וחצופה ביותר. רצונו היסודי הוא הרצון לקבל חיות ושפע אינסופי. הופעה עצומה של זו של הרצון לקבל מהותית להגשמת תכלית הבריאה.

יתרה מזו, ככל שהרצון לקבל יתגלה בצורה קיצונית יותר, כך יקיים את מטרתו להיות בריאה. ככל שהבריאה תהיה חצופה יותר כביכול לדרוש את מלוא המילוי לרצונה ותרצה לגלות את אופיה הייחודי באופן אגואיסטי יותר, כך תמלא יותר את ייעודה. לכאורה, התמונה שצוירה על הבריאה נדמית אידאלית - הבורא כולו רצון להשפיע והנברא כולו רצון לקבל. לפיכך הם אמורים להשלים זה את זה ולחיות בשלום ובהרמוניה - זה ישפיע וזה יקבל וכל אחד ימלא את חלקו ובכך יעניק לזולתו נחת רוח. אך ההפך הוא הנכון. כדי לברר זאת נעייין בהגדרת המרחק ברוחני:

אמנם יש להבין, כיון שכל עיקרו של הנברא ושל כל הבריאה בכללה, הוא רק הרצון לקבל בלבד, ומה שיותר מזה אינו לגמרי בכלל בריאה, אלא נמשך יש מיש מעצמותו ית', א"כ למה אנו מבחינים את הרצון לקבל הזה לעוביות ועכירות, ואנו מצווים לזכות אותו על ידי תורה ומצוות, עד שזולת זה לא נגיע אל המטרה הנעלה של מחשבת הבריאה.

והענין הוא, כי כמו שהגשמיים נפרדים זה מזה על ידי ריחוק מקום, כן נפרדים הרוחניים זה מזה על ידי שינוי הצורה שבהם. ותמצא זה גם בעוה"ז, למשל ב' בני אדם הקרובים בדעתם זה לזה, הם אוהבים זה את זה, ואין ריחוק מקום פועל עליהם שיתרחקו זה מזה. ובהפך כשהם רחוקים זה מזה בדעותיהם, הרי הם שונאים זה את זה, וקרבת המקום לא יקרב אותם במאומה. הרי ששינוי הצורה שבדעתם מרחקם זה מזה וקרבת הצורה שבדעתם מקרבם זה אל זה. ואם למשל טבעו של האחד הוא הפוך בכל בחינותיו כנגד טבעו של השני, הרי הם רחוקים זה מזה כרחוק המזרח ממערב. ועד"ז תשכיל ברוחניות, שכל הענינים של התרחקות והתקרבות וזווג וייחוד הנבחנים בהם, הם משקלים של שינוי צורה בלבד, שלפי מדת שינוי הצורה הם מתפרדים ומ"ז, ולפי מדת השואת הצורה הם מתדבקים זה בזה. ועם זה תבין שהגם שהרצון לקבל הוא חוק מחויב בהנברא, כי הוא כל בחינת נברא שבו, והוא הכלי הראוי לקבל המטרה שבמחשבת הבריאה, עכ"ז הוא נעשה עי"ז נפרד לגמרי מהמאציל, כי יש שינוי צורה עד למדת הפכיות בינו לבין המאציל, כי המאציל הוא כולו להשפיע ואין בו מנצוצי קבלה אפילו משהו ח"ו, והוא, כולו לקבל ואין בו מנצוצי השפעה אף משהו. הרי אין לך הפכיות הצורה רחוקה יותר מזה, ונמצא ע"כ בהכרח כי הפכיות הצורה הזו מפריד אותו מהמאציל.

(שם, עמ' ג-ד)

הקרבה והריחוק מוגדרים בעולם הגשמי על פי מידות של מרחב. הקרבה והריחוק נמדדים בעולם הרוחני על פי מידת שיווי הצורה בין מהויות. כלומר, ככל שמהות אחת שונה מרעותה, כך תיקרא רחוקה ממנה. למשל, רעיון מסוים והופכו נקראים רחוקים ריחוק

מוחלט זה מזה. רעיונות קרובים נקראים מחוברים עד שהם נעשים אחד ממש. וכן שני אוהבים הנמצאים בריחוק גאוגרפי זה מזה ייחשבו מבחינה רוחנית כקרובים זה לזה, ואילו שני שונאים הגרים בסמיכות זה לזה ייחשבו בכל זאת כרחוקים מאוד. ועתה ניתן להבין את הבעיה הטמונה בעצם הבריאה. כדי שיהיה חיבור אמתי בין שני כוחות יש צורך שיהיו בעלי צורה רוחנית שווה. ואילו הבורא והנברא מעצם מהותם הפוכים זה לזה בצורה הרוחנית, ולכן הם רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ומערב. מצד אחד באופן פרדוקסלי מעצם העובדה שהבריאה ממלאת את תפקידה להיות מקבלת, היא מתנתקת ממקורה הרוחני. מן הצד האחר אילו סירבה הבריאה לקבל, הייתה מתה משום שהייתה מתנתקת מן השפע המחייב אותה. כל המנסה להתקיים בלי לקבל מייצר אשליה בלתי אפשרית.

כדי לאפשר את החיבור ביניהם, על הנברא להידמות לבוראו. אך כדי שהבריאה תהיה בריאה היא חייבת להיות שונה ואף הפוכה ממקור מחצבתה. אם הבריאה תחליט שהיא מפסיקה לקבל, תחדל מלהתקיים.

על פי התהליך המתואר ב"עץ חיים" מרגע הבריאה ועד לתיקון השלם נמצא העולם בבחינת "הניתוח הצליח אך החולה מת". כלומר, הבריאה הצליחה אך יצרה מצב של ריחוק מוחלט בין הבריאה לבוראה.

אם כן, עצם הופעת הרצון לקבל בצורה זו מרחיק את הבריאה מן הבורא. מעצם ההופכות של הרצונות נוצרת חומה איומה בין הבורא לנברא עד כדי ניתוק מוחלט.

תחילתו של תהליך היא בבחינת מיתה

לכאורה, זו תופעה מפתיעה ואף בלתי מתקבלת על הדעת. כיצד ייתכן שהתנהלות של תהליך הבריאה על פי התכנון יוצרת מוות?
נקודה זו היא שורש עקרוני בחכמת התורה מראשית ועד סוף. למשל, תופעה זו מופיעה בתהליך גאולתו של עם ישראל. בסיום ספר בראשית יוסף מנבא לאחיו על פקידתם הצפויה ממצרים:

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחָיו אֲנֹכִי מֵת וְאֱלֹהִים פָּקֹד יִפְקֹד אֶתְכֶם וְהֶעֱלָה אֶתְכֶם מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב: וַיִּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהֶעֱלָתֶם אֶת עַצְמוֹתַי מִזֶּה:

(בראשית נ, כד)

ואמנם בפתיחת ספר שמות מופיעה לשון "פקידה" בדברי ה' למשה על גאולת ישראל:
לְהַצִּילְךָ וְלְאֶסְפְּתָא אֶת זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אֲבְרָהָם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקֹדְתִי אֶתְכֶם וְאֵת הָעֲשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרָיִם:

(שמות ג, טז)

עם ישראל מקבל באופן פשוט את בשורת הגאולה:

וַיִּדְבֹר אֱהֲרֹן אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה וַיַּעַשׂ הָאֱתָת לְעֵינֵי הָעָם: וַיֵּאֱמֹן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקֵד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָגִים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

(שמות ד, ל)

בחירת התורה בלשון פקידה אינה מקרית. זו הלשון המציינת את תחילתו של היריון כפי שמובא בסיפור לידת יצחק:

וְה' פָקֵד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר

(בראשית כא, א)

פקידה פירושה כניסה להתחלה של תהליך. מתהליך זה יוצר היריון. אך בין תחילת התהליך להיריון יש שלב של ריקבון,³⁵ שהוא מעין מיתה. הפקידה מבשרת את המיתה שבעקבותיה ומתוכה יופיע ההיריון.

תחילת תהליך ההיריון בגאולת מצרים הוא לידת משה:

וַיִּלְךָ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לְוִי:

(שמות ב, א)

בין פקידה להריון מופיע הריקבון כצפוי:

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְמֵאֵד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: וַיִּקָּם מֶלֶךְ חֲדָשׁ עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף: וַיֹּאמֶר אֶל עַמּוֹ הִנֵּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעֲצוּם מְמֹנּוּ: הֲבֵיאָה נְתַחֲכֶמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסַף גַּם הוּא עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ וְעָלָה מִן הָאָרֶץ: וַיִּשְׁימוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים לְמַעַן עֲנֹתוּ בְּסִבְלָתָם וַיִּבְּנוּ עָרֵי מִסְכְּנוֹת לַפְרָעָה אֶת פְּתָם וְאֶת רַעַמְסֵס: וְכַאֲשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ פֶּן יִרְבֶּה וְכֵן פִּרְצוּ וַיִּקְצוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ: וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבָנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשֹׁדָה אֶת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בְּהֶם בְּפָרֶךְ:

(שמות א, ז - יד)

לפני הגאולה עצמה בני ישראל עוברים שלב של עינוי, שעבוד וניסיון השמדה. מעצם תהליך זה נולד עם ישראל. בין תהליך הפקידה לתהליך ההיריון מופיע כל העינוי של עם ישראל במצרים וכל הסבל וההשמדה שעוברים עליו. אולם מתהליך הפקידה וההיריון הזה נוצר עם ישראל.

תהליך הריקבון מתואר בפשט התורה כעינוי פיזי לכאורה. אולם המדרש אינו מסתפק בממד זה:

³⁵ עיינו במאמר "שיעבוד וגאולה - משל הלידה הקבלי".

[...] "ותמלא הארץ אתם" (שמות א), אמר ר' יוחנן מילאו את מצרים.
דבר אחר, "ותמלא הארץ אותם" שנתמלאו בתי טרטיאות ובתי קרקסיות מהם, מיד
גזרו עליהם לפרוש מן המטה, שנאמר ותמלא הארץ אותם [וגו'].
(תנחומא (בובר) פרשת שמות סימן ו)

לשם תהליך ההיריון חייב להתרחש בעם ריקבון רוחני, המתואר בדברי המדרש כמילוי
הקרקסים והתיאטראות המצריים בבני ישראל. רק לאחר ריקבון זה יוכלו להופיע ההיריון
והלידה.

מובן מכאן שכל תהליך, אם בבריאת עם ישראל ואם בבריאת העולם, חייב להכיל
בתחילתו מעין "אסון". באופן זה ניתן להבין מדוע מחשבת הבורא מביאה לידי אסון של
ריחוק בין הבורא לנברא במקום להצלחת הבריאה ולשלום. זהו הכרח השייך לתחילתו של
תהליך - אם הבריאה לא תמלא את מהותה לקבל, היא לא תחייה ולא תממש את ייעודה גם
אם בתחילת התהליך מהותה כמקבלת מרחיקה אותה מן הבורא וממיטה עליה אסון.

הרצון לקבל והרצון להשפיע - פירוד ושלום

הקונפליקט היסודי הטמון בבריאה בין הרצון לקבל לרצון להשפיע קשור לסוגיות שעלו
בתחילת דברינו לעיל - המתח בין הברכות והקשר ביניהן באמצעות מידת השלום:
הרצון לקבל שייך לצד הפרטי של כל נברא ונברא. בכך הוא אכן ממלא את תכליתו
בבריאה - הבורא רצה שכל בריאה ובריאה תהיה שונה מחברתה ותקבל את כל צרכיה
באופן המלא והשלם ביותר.
הרצון להשפיע הוא כללי. רצון הבורא האחד אינו מחולק והוא רצון אחדותי לבריאה
כולה.

משל למה הדבר דומה? לתחנת הכוח המספקת חשמל לכל הצרכנים. החשמל שהיא
מספקת הוא אחד ואין בו הבחנה בין מקבל למקבל. מצד המקבל, לעומת זאת, החשמל
מתאים את עצמו לצורך של המכשיר שחובר לשקע הפרטי. ככל שהשפע מגיע מנקודה
עליונה יותר, כך הוא אחדותי יותר ואינו מתחלק לפרטים.

בברכות יעקב נרמזים הרצון לקבל והרצון להשפיע:
הרצון לקבל נרמז בלשון "איש אשר כברכתו" - לכל אחד מהבנים שייך צד מסוים
בברכה.

הרצון להשפיע נרמז בכיטוי "ברך אותם" משום שמצד המשפיע אין חלוקה בין ברכה
לברכה.

התבאר אפוא שבעולמנו מתגלים שני קשיים הקשורים זה לזה:
הצורך במציאת איזון שבין הברכה המייחדת את הפרט לברכת הכלל.

הנתק שבין הבריאה לבוראה הנובע מהופכיות הצורה שביניהם. כדי לקשר בין הפרט לכלל צריך הפרט לאמץ לעצמו מידה המקשרת אותו אל הכלל. מידת הקבלה מפרידה אותו מן הפרטים האחרים בהיותה ייחודית לו. לעומת זאת מידת ההשפעה מאחדת את כל הברכות. במובן זה מידת ההשפעה "עושה שלום" בין הנבראים ובין המידות. אם הנברא יאמץ את מידת ההשפעה, יצליח להתעלות מעל הפירוד הנובע מן הקבלה הטבועה בו.

מצד הרצון להשפיע מקבל כל נברא על פי צורכו בלי שהקבלה תבוא על חשבון זולתו. יכולת זו טמונה ברצון הבורא - כל המידות ההופכיות והמהויות הסותרות הקיימות במציאות כלולות בו בצורה מאוחדת. השפע אינו מתויק בקטגוריות, בברכות נפרדות אלא הוא ברכה אחת ושפע אחד, אינסופי במהותו. זהו "עושה שלום במרומיו" - בהיות השפע במרום בצורת השפעה הוא עושה שלום בין כל המידות ובין כל הנבראים.

כאשר אנו מבקשים בתפילתנו "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל" אנו מבקשים לראות ולזהות את תחילת השפע המאוחד הקיים במרומים. כמו כן אנו מבקשים להידמות להשפעה השייכת לעולם העליון משום שהקבלה מפרידה ואילו ההשפעה מאחדת. ברגע שנידמה לצורת ההשפעה של מעלה, נאחד את הפירוד הטמון בבריאה. כך גם יפתר המתח היסודי הטמון בבריאה כולה. כדי שהנברא יוכל לקבל ולמלא את ייעודו בלי להתנתק מבוראו, עליו להידמות לבורא ולאמץ לו את מידת ההשפעה.

בברכת יעקב לבניו מופיע הרמז לפתרון הקונפליקט בין הברכות במילים "ברך אותם". מצידו של יעקב כל הברכות מאוחדות בלי שזו תיבדל מרעותה או תתנגד אליה. וכך יש לפרש את הפסוק: "איש אשר כברכתו [מצד הבנים כל ברכה היא ייחודית וסותרת את חברותיה אך מצידו של יעקב] ברך אותם" [כולם יחד ברכה אחדותית הכוללת את כל הברכות כולן].

השתוות הצורה

אך עדיין לא באנו לפתרון הבעיה - הבריאה כל כולה רצון לקבל שהוא ההפך מהרצון להשפיע. האם ייתכן שרצונות הופכיים כל כך ישתוו זה לזה? האם יש לרצון לקבל יכולת להידמות לרצון להשפיע ולהגיע למדרגת "עושה שלום במרומיו"? האם הרצון לקבל יכול להידמות לכוח ההשפעה הכולל את כל הכוחות ואת כל הסתירות ללא הבדלה וללא פירוד?

כפי שתיארנו המצב הטבעי של הבריאה הוא אגואיזם אדיר. כל נברא מעוניין בשפע השייך לו בלבד, ולכן אינו יכול להתחבר לשפע הכולל. מצב זה יוצר מוות עבור הבריאה. המשפיע רוצה לתת את כל השפע ללא קטגוריות, ואילו הבריאה רוצה לקבל על פי הצורך הפרטי שלה ולא על פי מה שטוב לבריאה בכללותה.

על פי עקרונות אלו מתבארת הגדרתו של הרשע - האדם המעוניין לקבל את כל השפע רק לעצמו. הרב אשלג נהג להדגים עניין זה במגילת אסתר:

וַיְבֹא הַמֶּן וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ מַה לַעֲשׂוֹת בְּאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ וַיֹּאמֶר הַמֶּן בְּלִבּוֹ לְמִי יִחְפֹּץ הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת יְקָר יוֹתֵר מִמֶּנִּי: וַיֹּאמֶר הַמֶּן אֶל הַמֶּלֶךְ אִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ: יָבִיאוּ לְבוֹשׁ מַלְכוּת אֲשֶׁר לְבֶשׂ בּוֹ הַמֶּלֶךְ וְסוֹס אֲשֶׁר רָכַב עָלָיו הַמֶּלֶךְ וְאֲשֶׁר נָתַן כֶּתֶר מַלְכוּת בְּרֵאשׁוֹ: וְנָתַן הַלְּבוֹשׁ וְהַסּוֹס עַל יַד אִישׁ מִשְׁרֵי הַמֶּלֶךְ הַפְּרָתִימִים וְהַלְּבִישׁוּ אֶת הָאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ וְהִרְפִּיבֵהוּ עַל הַסּוֹס בְּרְחוּב הָעֵיר וְקָרְאוּ לְפָנָיו כָּכָה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהַמֵּן מִהֵרָ קַח אֶת הַלְּבוֹשׁ וְאֶת הַסּוֹס כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ וַעֲשֵׂה כֵן לְמַרְדֳּכָי הַיְּהוּדִי הַיּוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ אֵל תִּפְּל דְּבַר מְכַל אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ: וַיִּקַּח הַמֶּן אֶת הַלְּבוֹשׁ וְאֶת הַסּוֹס וַיִּלְבֹּשׂ אֶת מַרְדֳּכָי וַיִּרְפִּיבֵהוּ בְּרְחוּב הָעֵיר וַיִּקְרָא לְפָנָיו כָּכָה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ:

(אסתר ו, 1 - יא)

המלך אחשוורוש מעוניין לתת פרס למרדכי. לכאורה, דרך פעולתו מתמיהה מאוד משום שהיה עליו לקרוא למרדכי ולשאול אותו לבקשתו בשכר הצלת המלך. במקום זה המלך מפנה את השאלה להמון. המלך נהג כך משום שידע שאם ישאל את מרדכי, יענה שהזכות לשרת את המלך היא גמול מספק וכי אין לו צורך בשום שכר. כדי לקבל תשובה אמתית לתגמול הראוי למרדכי, עליו להתייעץ במומחה לענייני הרצון לקבל, כלומר המון. ואכן המון, החושב שהפרס מיועד לו, מגלה את רצונו - הרצון לקבל מתגלה אצל המון במלוא תוקפו עד כדי רצון למלוכה עצמה.

זהו סוד מאמר חז"ל:

והמתים אינם יודעים מאומה - אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים

(ברכות יח, ב)

הנברא צריך להתחבר לשפע הכולל. הרשעים קרויים מתים בחייהם משום שהם אינם רוצים את כל השפע אלא רק את השפע השייך להם, וכך הם מתרחקים ומתנתקים מן החיות ומן השפע שאין בו חלוקה.

כדי שהנברא יידמה למידת השלום הנמצאת במרומים, עליו לחשוב בשלב הראשון על כל הכוחות הקיימים במציאות כעל כוחות שלו. כאשר כל כוח וכוח כלול ב"אני" שלו, הוא משווה את המציאות העליונה למציאות התחתונה, והשפע חוזר להיות מאוחד כפי שהיה בשורשו. באופן זה המציאות התחתונה הופכת את הרצון האגואיסטי שלה לרצון כללי בלי לבטל את קיומה הפרטי. הנברא מגיע למסקנה שכל הנבראים כולם יוצרים אותו בלי לבטל את העובדה שאם לא יצור את עצמו, אזי ימות. אם הוא יטפל בכוח אחד וחברו בכוח אחר, אזי יוכל לקבל את כל הכוחות.

השלב הראשון בתהליך ההשפעה הוא פינוי מקום לזולת, קרי ההכרה בכך שיש מקום

לזולת ובכך שהזולת שווה לו בהיותו נברא. ברגע שהתחתון מפנה מקום לזולת ומכיר במקומו הוא מתחיל את תהליך ההידמות וההתקרבות לבורא - ההכרה בזולת היא שלב ראשון בתהליך ההשפעה. תחילת ההידמות לבורא יוצרת השוואת צורה. הצלחת הבריאה במלואה תתרחש כאשר ההכרה בזולת תכלול גם השפעה אליו. אבל קודם כול על הנברא לקבל את השיוויון של הנבראים האחרים בהיותם חלק מן הבריאה.

עניין התיקון באמצעות מידת השלום מובא באופן ברור בכתבי הראי"ה קוק:

עולם תוהו עומד לפנינו, כל זמן שאין אנחנו מגיעים לידי התיקון העליון של אחדותם של כל זרמי החיים וכל הנטיות השונות אשר להם. כל זמן שכל אחד מתנשא לומר, אני אמלוך ואני ואפסי עוד, אין שלום בעצמנו, ואין שם ה' מופיע עלינו, שמא גופיה דאקריה שלום, אשר אור האמת רק ממנו ועל ידו מופיע.

כל עמל החיים, בייחוד העמל הרוחני, של כל המחשבה, מוכרח להיות פונה רק כדי לגלות את אור השלום הכללי העליון, היוצא לא מתוך דחיה של איזה כח, של איזה רעיון, של איזה זרם, של איזה נטיה, אלא מתוך הכנסתו של כל אחד מאלה לתוך הים הגדול של אור אין סוף, ששם הכל מתאחד, הכל מתעלה, הכל מתרומם, והכל מתקדש

(הראי"ה קוק, אורות הקודש, חלק ב', עמ' תקע)

התיקון השלם תלוי באיחוד כל זרמי החיים וכל הנטיות השונות, שהוא ההופעה של מידת השלום. זאת משום שבאור האינסוף נכללים כל הכוחות כולם, אחד לא יחסר ואפילו לא: "איזה כח, של איזה רעיון, של איזה זרם, של איזה נטיה". אם הבריאה תרצה לגלות רק את ה"אני" המיוחד שלה, אזי היא תמות - קבלת השפע תרחיק אותה מבוראה, שורש החיים. אבל אם היא תקבל את העובדה שהשילוב יחד של כל ההופעות הפרטיות יוצר את ה"אני" השלם שלה, אזי היא תידמה להשפעה העליונה ותהיה אף היא בבחינת משפיעה. אחד המרכיבים המיוחדים באמונה היהודית הוא ההכרה שבתיקון צריכים להיכלל כל הכוחות שקיימים בעולם התחתון ושכוללים את הרע. זהו יסוד הנובע באופן הכרחי מן האמונה באל אחד. על אף הקושי של המאמין לכלול את הרע במערכת האלוהית, ברגע שיצליח לזהות את כל ההופעה ואת כל הקיום כמהות אחת, ישווה את צורתו לשפע העליון ויגיע לתיקונו.

כל ניסיון למחוק את הרע או לדחוק אותו מן הקיום לא יצלח ואף יוסיף לקלקול. רמז לדבר בתחילת תהליך הגאולה שהובא לעיל:

וְיִשְׁיִמוּ עָלָיו שָׂרֵי מַסִּים לְמַעַן עֲנֹתוּ בְּסִבְלָתָם וַיִּבְּנוּ עָרֵי מְסֻכָּנוֹת לְפָרְעָה אֵת פֶּתֶם וְאֵת רַעְמֶסֶס: וְכֹאשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְפֶּה וְכֵן יִפְרֹץ וַיִּקְצֹוּ מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(שמות א, יא - יב)

מדוע דווקא מציאות העינוי מביאה לידי פרייה ורבייה? מן ההיבט הפסיכולוגי אפשר להבין שאדם מוצא כוחות להתחזק דווקא במציאות של קושי, אבל אין להסתפק בהסבר זה. ועוד, מדוע בחרה התורה להתנסח בלשון יחיד: "למען ענתו" ולא כפי שהיה מצופה "למען ענתם"?

רמז להופעת הרע בעולם - ככל שהאדם וההיסטוריה העולמית יתכחשו לקיום הרע בעולם ולצורך להתמודד אתו, כל עוד האנושות תנסה לסגור את הרע במסגר ותחשוב שהיא יכולה לשלוט בו, כך יתגבר הרע ויפרוץ במקומות בלתי צפויים. זאת משום שהרע חייב להיכלל בתהליך התיקון, כלומר חייב להיכלל במציאות האלוהית.

אם הרע אינו שייך לאלוהות, אז לאן הוא שייך? האם למציאות של הצד האחר חלילה? חמור מכך, בזמן שהאדם יתכחש לרע הוא עלול להתפרץ באופן קיצוני וחמור עד שבאמת יקשה עלינו לזהות את מקור הופעתו - האלוהות האחת.

הבריאה נדרשת ללמוד לתקן את עצמה. השלב הראשון בתהליך התיקון הוא להימנע מן הבידוד של הטוב והרע. אסור לנברא לייחס את כל הטוב למציאויות מסוימות ואת כל הרע למציאויות אחרות. הדבר אינו נכון והוא מונע את הופעתה של מידת השלום. על הנברא לאפשר את הופעתם של הגורמים שהוא מתפתה להצביע עליהם כרעים, לברר אותם ולכלול אותם בהופעה האלוהית.

דרישה זו מן הנברא מובאת במדרש חכמים:

רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר: "הנה טוב מאד" זה יצר טוב "והנה טוב מאד" זה יצר רע, וכי יצר הרע טוב מאד? אתמהא, אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה, ולא הוליד ולא נשא ונתן, וכן שלמה אומר (קהלת ד) כי היא קנאת איש מרעהו.

(בראשית רבה (וילנא) פרשה ט ד"ה ז רבי נחמן)

מערכת הרע היא אשר מאפשרת את קיום העולם. לכן יש צורך לכלול גם אותה בתוך ההופעה האלוהית. ברגע שהנברא כולל את כל הרעיונות, הכוחות והנטיות, המערכת נעשית אחדותית בדומה לאור העליון. בכך הנברא משווה את צורתו לבוראו וזוכה בחיים. המציאות בעולם התחתון מקבילה למתרחש בעולם העליון והמשימה המוטלת על הנברא היא לאחד בין שתי המערכות - זו מהות השלום. כדי שיוכל לעשות זאת על הנברא לדעת שמצד הבורא יש אדם אחד בלבד בצלם אלוהים ולא צלמים רבים. מצידו אין הבדל בין צלם של אדם זה לאחר. לכאורה, היה יכול הבורא לברוא מיד בני אדם רבים, אולם הוא בחר לברוא אחד. בריאת אדם אחד גילתה את משמעותו של צלם אחד למטה המקביל לצלם של מעלה.

ברגע שבני האדם יצליחו לקבל את זולתם כשווים, כהשלמה של צלם אלוהים אחד, ולכלול את כל הכוחות במציאות התחתונה, יתקיים איחוד של המערכת התחתונה עם זו העליונה, הנקרא "שלום", ואז יופיעו רוח אלוהים המרחפת על פני המים ורוחו של משיח.

ספר שמות

שעבוד וגאולה - משל הלידה הקבלי

פרשת שמות

ויזכור אלהים את רחל, דהא במזלא תליא, ובגין כך כתיב בה זכירה, ויי' פקד את שרה לאו ממזלא הוה, ואי תימא דהא בנין במזלא תליין ולא לתתא הכא בשרה לאו במזלא הוה, אלא ויי' כתיב כלא כחדא, אי הכי אמאי כתיב פקידה אלא ודאי זכירה (דא) הות מקדמת דנא ואתמסר מפתחא דא לתתא כמה דכתיב (בראשית י"ז) ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה וגו', ולבתר כגוונא דא, וכיון דאדכר ברזא דלעילא לבתר אתמר ברזא דנוקבא פקידה למהוי כללא דכלא כחדא, ויזכור אלהים את רחל, רבי חייא פתח ואמר (שמות ו') וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי, ואזכור הא זכירה בגין דאיהו לעילא דהאי מזלא דאיהו לעילא בדכורא אתא על פקידה דאיהי בגלותא לתתא בנוקבא, כגוונא דא ויזכור אלהים את רחל, כמה דאת אמר ואזכור את בריתי, ת"ח כתיב (שם ג') פקוד פקדתי אתכם, וכי פקוד פקדתי והא פקידה בנוקבא קיימא ובהווא זמנא בגלותא הות ואיהי אמרת פקוד פקדתי,

(זוהר כרך א (בראשית) פרשת ויצא דף קנט עמוד ב)

חכמת הקבלה מתארת את ההיסטוריה האנושית באמצעות כמה משלים יסודיים. אחד מן המשלים האלו הוא משל הזיווג, העיבור והלידה. לאורך שנים רבות היה לימוד חכמת הקבלה כמעט מנותק מלימוד המקרא. אולם חכמה זו היא חכמת לשון הנבואה, לשון הקודש, החושפת את המשמעות הפנימית הטמונה בפסוקים עצמם. למשל, משל הלידה הקבלי שופך אור על תהליכים היסטוריים המתוארים בתורה ומאיר את משמעותם כחלק מתהליך הגאולה. להלן נתבונן בקצרה על האופן שבו מבאר משל הלידה את סיפור יציאת מצרים וכיצד הוא טמון בפסוקים עצמם.

פקידה וזכירה - עיון בפסוקים

בתהליכי הלידה בתורה חוזרים על עצמם כמה ביטויים עיקריים, וכעת נעיין בכמה מהם. קודם כול סיפור לידת יצחק:

וְה' פָקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר: וַתֵּהָר וַתֵּלֵד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לְזִקְנָיו לְמוֹעֵד אֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים: וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת שְׁם בְּנוֹ הַנּוֹלָד לוֹ אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ שָׂרָה יִצְחָק:

(בראשית כא, א - ג)

סיפור לידה זה מחולק למספר שלבים:

• הפקידה - וה' פקד את שרה

• ההריון - ותהר

• הלידה - ותלד שרה לאברהם בן לזקונו

סיפור לידת יוסף מתאר תהליך דומה ובו שלב של "זכירה" המקביל לשלב הפקידה³⁶ בלידת יצחק:

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחֵמָהּ: וַתֵּהָר וַתֵּלֵד בֶּן וַתֹּאמֶר אֶסְפָּא אֱלֹהִים אֶת חֲרַפְתִּי: וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יוֹסֵף לְאֵמֹר יוֹסֵף ה' לִי בֶן אַחֵר:

(בראשית ל, כב - כד)

אותם השלבים מופיעים בסיפור לידת שמואל:

וַיַּדַּע אֱלֹקֵינָהּ אֶת חַנָּה אֲשֶׁתוֹ וַיִּזְכְּרָהּ ה': וַיְהִי לְתַקְפוֹת הַיָּמִים וַתֵּהָר חַנָּה וַתֵּלֵד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מָה' שְׁאֵלְתִּיו:

(שמואל א, א, יט - כ)

לא בכל לידה המתוארת בתורה מובאים ביטויים אלו. אבל תהליכי הלידה המתוארים כאן - לידת יצחק, יוסף ושמואל - אינם לידות כשאר לידות. אלו הן לידות בעלות משמעות מיוחדת בתהליך התפתחות האנושות, ולכן מופיעים בהם ביטויים מיוחדים. התורה, שעיקר עניינה לתאר את תהליך הופעת האנושות המתוקנת, מתייחסת רק ללידתן של דמויות מעין אלו כאל לידה במלוא מובן המילה.

משל הלידה הקבלי מקשר בין לידות של בני אדם בעלי חשיבות מיוחדת בתהליכי התיקון של האנושות - יצחק, יוסף ושמואל - להופעת עם ישראל בהיסטוריה. גם בהיווצרות עם ישראל התורה משתמשת בלשון לידה:

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחָיו אֲנֹכִי מֵת וְאֱלֹהִים פָּקַד יִפְקֹד אֶתְכֶם וְהֶעֱלָה אֶתְכֶם מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת

³⁶ כפי שפרש הרמב"ן לבראשית כא, א ועיינו להלן בהרחבה.

אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב

(בראשית נ, כד)

כאשר יוסף מבשר לאחיו על יציאת בני ישראל ממצרים הוא משתמש באותה לשון המציינת את תחילת תהליכי הלידה. הקשר בין העניינים נרמז בפירושו של הרמב"ן לסיפור לידת יצחק המובא לעיל:

וה' פקד את שרה - כאשר אמר, בהריון. כאשר דבר, בלידה, לשון רש"י. ואין "פקידה" אלא לשון זכירה והשגחה על הנפקד, כגון פקוד יפקוד אלהים אתכם (להלן נ כה), פקוד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם (שמות ג טז), ופקוד שמשון את אשתו בגדי עזים (שופטים טו א). אף כאן וה' פקד את שרה, זכר את שרה ועשה לה כאשר דבר. וכן הלשון בכל העקרות היולדות, ברחל ויזכור אלהים את רחל (להלן ל כב), ובחנה ויזכרה (אלהים) [ה'] (שמואל א, יט), וכך אמרו פקדונות הרי הן כזכרונות (ר"ה לב ב):

(רמב"ן לבראשית כא, א)

ירידת עם ישראל למצרים, השעבוד והגאולה מתוארים בתורה בעקביות באמצעות אותם פעלים המתייחסים לתהליכי הלידה. קודם כול שלב הפריית הביצית:

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמֵאד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם:

(שמות א, ז)

לאחר מכן מגיע שלב שאופייני אף הוא לתהליך ההיריון ובו הזרע נאלץ להתכלות ולאבד את זהותו כדי לאפשר את יכולת החיבור שלו עם הביצית לשם יצירת העובר. בתהליך ההיסטורי של לידת עם ישראל מתרחש שלב זה כתהליך של שעבוד ועינוי, המיועד למחוק את זהותו של עם ישראל:

וַיָּקָם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף: וַיֹּאמֶר אֵל עַמּוֹ הִנֵּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעֲצוּם מְמֹנִי: הֲבֵה נְתַחֲפְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם הוּא עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ וְעָלָה מִן הָאָרֶץ: וַיִּשְׁיִמוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים לְמַעַן עַנּוֹתוֹ בְּסִבְלָתָם וַיִּבְנוּ עָרֵי מִסְכָּנוֹת לְפָרְעֹה אֶת פְּתָחַם וְאֶת רַעֲמֶסֶס: וְכַאֲשֶׁר יַעֲנֶנּוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ וַיִּקְצֹוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֹךְ: וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעַבְדָּה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבְלִבְנִים וּבְכָל עֲבָדָה בְּשׂוֹדָה אֶת כָּל עַבְדָּתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָּהֶם בְּפָרֹךְ:

(שמות א, ח - יד)

ניסיון העינוי הראשון משיג למראית עין את ההפך ממטרתו. ואז פרעה מנסה למחוק את זהותו של עם ישראל בדרך אחרת. הוא מבקש למחוק את היסוד הזכרי בעם ישראל באמצעות הרג הבנים ולאמץ את היסוד הנקבי בעם באמצעות החייאת הבנות: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִיֻּלְדֹת הָעִבְרִית אֲשֶׁר שָׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשָׁם הַשְּׂנִית פּוֹעָה: וַיֹּאמֶר

בְּיָלְדָכֶן אֶת הָעֲבָרִיּוֹת וּרְאִיתֶן עַל הָאֲבָנִים אִם בֶּן הוּא וְהִמַּתֶּן אֹתוֹ וְאִם בַּת הִיא נִחֲיָה: וּתִירָאֵן הַמִּילָדֹת אֶת הָאֱלֹהִים וְלֹא עָשׂוּ כְאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵיהֶן מֶלֶךְ מִצְרַיִם וּתְחַיֶּינָן אֶת הַיְלָדִים: וַיִּקְרָא מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַמִּילָדֹת וַיֹּאמֶר לָהֶן מִדּוּעַ עֲשִׂיתֶן הַדְּבָר הַזֶּה וּתְחַיֶּינָן אֶת הַיְלָדִים: וּתְאִמְרֶינָן הַמִּילָדֹת אֶל פְּרַעֲהַ כִּי לֹא כִנְשִׁים הַמִּצְרַיִת הָעֲבָרִית כִּי חַיּוֹת הֵנָּה בְּטָרֶם תָּבוֹא אֲלֵהֶן הַמִּילָדֹת וַיִּלְדּוּ: וַיִּיטָב אֲלֵהֶם לַמִּילָדֹת וַיִּרְבּ הָעָם וַיַּעֲצֵמוּ מְאֹד: וַיְהִי כִּי יָרְאוּ הַמִּילָדֹת אֶת הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בְּתַיִם: וַיֵּצֵאוּ פְרַעֲהַ לְכָל עַמּוֹ לֵאמֹר כָּל בֶּן הַיְלֹוד הַיִּאֲרָה תִשְׁלִיכֶהוּ וְכָל הַבַּת תִּחַיּוּן:

(שמות א, טו - כב)

תקופת השעבוד העוברת על עם ישראל מקבילה לתהליך הריקבון המתרחש בכל תהליך של היריון ולידה בטבע. שלב קשה זה בתהליך הלידה - הן הלידה האנושית הן הלידה ההיסטורית של עם ישראל - מתרחש בין שלב הפקידה לשלב הלידה. הריקבון והעינוי שמאפיינים תהליך זה הם שלב של הסתרת פנים, שיביא בסופו של דבר לידי יצירה חדשה ולמציאות חדשה.

ואמנם לאחר שלב הריקבון מגיעים גם שלב הזכירה, הפקידה ולידת עם ישראל בגאולה משעבוד מצרים:

וַיְהִי בַיָּמִים הַרְבִּיִּם הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבָדָה וַיִּזְעַקוּ וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבָדָה: וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב:

(שמות ב, כג - כד)

לֹד וְאִסְפַּתְּ אֶת זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב לֵאמֹר פֶּקֶד פְּקִדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הָעֲשׂוּי לְכֶם בְּמִצְרַיִם: וְאָמַר אֲעֲלֶה אֶתְכֶם מִצְרַיִם אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהִחַתִּי וְהָאֲמַרִי וְהַפְרֹזִי וְהַחַוִּי וְהַיְבוּסִי אֶל אֶרֶץ זְבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ:

(שמות ג, טז - יז)

וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִדִים אֹתָם וְאָזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי: לָכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וְגָאֵלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשַׁפְטִים גְּדֹלִים: וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִיִּיתִי לְכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֵתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם:

(שמות ו, ה - ז)

הכרחיות הופעת הרע בתהליך הגאולה

שלב העינוי והרע שהוא בבחינת חלק מתהליך הבריאה מעמיד קושי עצום בפני כל המסורות הרוחניות של האנושות, וחכמת הקבלה עוסקת בו בהרחבה. להלן ננסה להאיר את אחד הממדים בסוגיה זו על פי משנתו של הרב אשלג:

[...] חקירה הא': איך יצויר לנו שהבריאה תהיה מחודשת, שפירושו דבר חדש, שלא יהיה כלול בו ית' מטרם שבראו, בו בעת שברור לכל בעל עיון, שאין לך דבר שלא יהיה כלול בו ית', וכן השכל הפשוט מחייב, כי כלום יש לך נותן מה שאין בו? חקירה הב': אם תמצא לומר שמבחינת כל יכלתו, ודאי הוא שיכול לברוא יש מאין, דהיינו דבר חדש שאין לו שום מציאות בו ית', נשאלת השאלה, מה היא מציאות הזו, שיתכן להחליט עליה, שאין לה שום מקום בו ית', אלא היא מחודשת? [...] חקירה הד': כיון שמרכבת הס"א והקליפות רחוקה מקדושתו ית' מהקצה אל הקצה, עד שלא תצויר הרחקה כזאת, איך אפשר שתתמשך ותתהווה מהקדושה ית'. ולא עוד אלא שקדושתו ית' תקיים אותה? [...]

ובכדי להבין כל אלו השאלות והחקירות, תחבולה האחת היא להסתכל בסוף המעשה, כלומר בתכלית הבריאה. כי אי אפשר להבין שום דבר באמצע מלאכתו, אלא מסופו. וזה ברור הוא, שאין לך פועל בלי תכלית, כי רק מי שאינו שפוי בדעתו, תמצאהו פועל בלי תכלית. [...] ומשל בפי העולם, אל תראה דבר לשוטה באמצע מלאכתו.

וכבר הורונו חז"ל, שלא ברא הקב"ה את העולם אלא בכדי להנות לנבראיו. וכאן אנו צריכים להשים את עינינו וכל מחשבותינו, כי הוא סוף הכונה והמעשה של בריאת העולם. ויש להתבונן, כיון שמחשבת הבריאה היתה בכדי להנות לנבראיו, הרי הכרח הוא, שברא בנשמות מדת רצון גדולה עד מאד, לקבל את אשר חשב ליתן להן, שהרי מדת גדלו של כל תענוג וכל הנאה, מדודה במדת גדלו של הרצון לקבל אותו, עד שכל שהרצון לקבל גדול יותר, הנה בשיעור הזה מדת התענוג גדולה ביותר, וכל שהרצון לקבלו פחות יותר, הרי באותה המדה נפחת שיעור התענוג מהקבלה.

הרי שמחשבת הבריאה בעצמה, מחייבת בהכרח לברוא בנשמות רצון לקבל בשיעור מופרז ביותר, המתאים למדת התענוג הגדול, שכל יכלתו חשב לענג את הנשמות. כי התענוג הגדול והרצון לקבל הגדול עולים בקנה אחד.

ואחר שידענו זה, כבר הגענו להבין חקירה הב' עד סופה בבירור מוחלט. כי חקרנו לדעת מה היא המציאות שאפשר להחליט עליה בבירור, שאינה מצויה ואינה נכללת בעצמותו ית' עד שנאמר שהיא בריאה מחודשת יש מאין. ועתה שידענו בבירור, שמחשבת הבריאה, שהיא בכדי להנות לנבראיו, בראה בהכרח מדת רצון, לקבל ממנו ית' את כל הנועם והטוב הזה שחשב בעדם, הנה הרצון לקבל הזה, ודאי שלא היה כלול בעצמותו ית' מטרם שבראו בנשמות, כי ממי יקבל? הרי שברא דבר מחודש,

שאינו בו ית'.

(ספר ההקדמות, הרב יהודה אריה אשלג, הקדמה לספר הזוהר, ירושלים תשלו, עמ' עה - עו)

תהליך הבריאה הוא חידוש, הופעה של דבר יש מאין. אולם מהי המציאות שניתן לומר עליה שאינה כלולה בבורא, תכלית השלמות? מה הבורא יכול לברוא שאין בו? אכן, הדבר היחיד שאין בבורא הוא החיסרון. החיסרון הוא המציאות שהופיעה יש מאין. מהות הבריאה היא בריאת החיסרון יש מאין.

חיסרון זה, המכונה "חלל" בלשון המקובלים, מפנה מקום לנבראים שאותם ה' רוצה לברוא. כלומר, לברוא פירושו לברוא חיסרון. אם הבריאה הייתה שלמה, היא הייתה הבורא עצמו. החיסרון מאפשר לנבראים להיבדל מן הבורא ומפנה להם מקום. אך החיסרון הוא העדר השלמות וזהו שורש הרע בעולם.

הרב אשלג מציין שאת סוגיית הופעת הרע בעולם, את הופעת החיסרון, אפשר להבין רק מתוך התבוננות בתכלית הבריאה ובהבנת התהליך שהעולם צריך לעבור בדרך לתיקונו. אם נחזור למושגים שציינו בדברינו לעיל, המעבר דרך הרע ודרך שלב הריקבון והעיניו בתהליכי הלידה הוא שלב בלתי נפרד מתהליך הבריאה.

פרופסור רות רייכלברג ז"ל מסבירה את העניין בפירושה לספר יונה באופן דומה מתוך דיון בסוגיית בחירתו של יונה הנביא לברוח מנבואתו דווקא לים. במיתולוגיות ובתרבויות העמים מיוחסות לים עצמות גדולות עד כדי שהן רואות בו מקום המצוי מחוץ לשליטת האלים. לכאורה, בחירתו של יונה הנביא לברוח לים מלמדת שהוא מזדהה עם תפיסה זו - יונה מעוניין למצוא מפלט ממילוי השליחות שהטיל עליו ה', ולכן הוא בורח למקום שבו יש לה' קושי כביכול להשליט את רצונו. אולם על פי עקרונות האמונה היסודיים ביותר בתורה קשה להבין כיצד יונה, נביא מורם מעם, משווה בנפשו שה' אינו שולט בחלק זה או אחר של המציאות וכי ניתן לברוח ממנו.

לשם כך יש לבאר את מהותו של הים על פי חכמי ישראל. ביום השני של מעשה בראשית מסופר על תהליך בריאת הרקיע. במסגרת תהליך זה נעשתה הפרדה בין המים אשר מעל לרקיע ובין המים אשר מתחת לרקיע. שני סוגי מים אלו הם שתי מהויות רוחניות הקרויות בפי חכמי הקבלה מים עליונים ומים תחתונים.

מלכתחילה היו כל המים באחדות עם הבורא. אך לאחר ההבדלה נותרו המים העליונים בקרבת ה', ואילו על המים התחתונים נגזר להיות בריחוק ממנו. המים התחתונים הם מהות המבטאת את הנבראים כולם - מהות עליונה שנשלחה לעולם התחתון ואף הושלכה אליו במובן מסוים. עצם הנפרדות של הנבראים מן הבורא מאפשר את קיומם ואת הבחירה החופשית, וגם את הופעת הרע.

אפשר לומר שהים הוא הבריאה שקיבלה את תפקיד הופעת הרע בעולם. הים אינו שמח

בתפקידו והוא שואף, מאז מעשה בראשית, לשוב למקורו בעולמות העליונים. אולם העולם זקוק להופעה של כוח זה בעולם, ולכן הים מקבל את התפקיד בעל כורחו. יונה בוחר לברוח דווקא לים משום ששם יוכל לגלות את בחירתו החופשית כנברא. לענייננו, הופעת הרע נובעת מעצם הריחוק מן הבורא - שלב הכרחי בתהליך הבריאה מצד אחד, אך הוא מאפשר לרע להתגלות מן הצד האחר.

התגלות תכלית הבריאה ותוצאותיה

עד כאן ביררנו את מקומו של הרע כחלק הכרחי בתחילת תהליך הבריאה. מתוך כך מתעוררת שאלה מהותית: האם ידיעת עובדה זו מקלה על התהליך? לכאורה, היה מקום לצפות שאם ידעו הנבראים את משמעות הרע בתהליך הבריאה יקל להם מאוד. למעשה, הדברים אינם פשוטים כלל. שאלה זו מתבררת מתוך תהליך גאולת ישראל משעבוד מצרים:

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמֵאד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאֶרֶץ אֹתָם: וַיִּקֶּם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף: וַיֹּאמֶר אֶל עַמּוֹ הֲנֵה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעֲצוּם מִמֶּנּוּ: הֲבֵיא נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם הוּא עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ וְעָלָה מִן הָאֶרֶץ: וַיִּשְׁמְעוּ עָלָיו שְׂרֵי מִסִּים לְמַעַן עֲנֹתוּ בְּסִבְלָתָם וַיִּבְּנוּ עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעָה אֶת פְּתָם וְאֶת רַעַמְסֵס: וַכֹּאשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ

(שמות א, ז - יב)

במהלך שהותו במצרים עם ישראל מתעצם מאוד. פרעה, מלך מצרים, מזהה את תהליך ההתעצמות ומנסה לעצור אותו באמצעות עינוי ושעבוד. באופן פרדוקסלי מעורר השעבוד בעם ישראל תופעה הפוכה מן המצופה - במקום לעצור את התהליך הוא דווקא מאיץ אותו.

עם ישראל אינו נשבר מן השעבוד וממשיך להתקיים זמן מה במצרים במצב קשה. לאחר מות מלך מצרים בני ישראל זועקים אל אלוהיהם ובעקבות זאת נשלח משה רבנו להושיעם ממצרים. בשלב מסוים ה' מבקש ממשה להודיע לעם ישראל על הגאולה הצפויה:

לְכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתָם וְגִאֲלְתִּי אֶתְכֶם בְּזְרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים: וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִייתִי לְכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֹתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם: וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יְדֵי לְתַת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב וְנִתַּתִּי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרְשָׁה אֲנִי ה': וַיַּדְבֵּר מֹשֶׁה בֵּן אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצֶר רוּחַ וּמֵעֲבֹדָה קָשָׁה:

(שמות ו, ו - ט)

באופן מפתיע מביאות הבשורות המעודדות על הגאולה הצפויה ועל השלמת הברית בין הבתרים את העם לשבר ולא להתרוממות רוח: "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה". הדבר מפתיע עוד יותר לעומת האופן שבו הגיבו בני ישראל לבשורה דומה בשלב מוקדם יותר:

וַיִּלֶךְ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וַיֹּאסְפוּ אֶת כָּל זִקְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה וַיַּעַשׂ הָאֵתָת לְעֵינֵי הָעָם: וַיֵּאמְרוּ הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָיִם וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

(שמות ד, כט - לא)

רצף ההתרחשויות בלתי מובן: בעקבות עינוי ושעבוד, השלכת תינוקות ליאור, עבודת פרך ועוד עינויים נוראיים המובאים במדרשי חז"ל, העם מגיב דווקא בהתחזקות ובפריון. ואילו דווקא לאחר תוספת עינוי לא משמעותית - הדרישה לקושש את התבן בעצמם - ולמשמע בשורה מעודדת מפי ה' נחלש העם ונפשו קצרה מלהכיל. ההסבר לתופעה טמון בהבדל שבין דברי משה בשתי הפניות לעם. הדברים שמושה מצווה לומר לעם בפרק ג ו- ד בספר שמות מגלים לעם שה' אלוהי אבותיהם שמע לזעקתם, ראה את המצב שבו הם נתונים וצפוי להושיעם. כמו כן מסופר להם על כך שארץ ישראל עומדת להינתן להם. פנייה זו מעודדת את העם ומעניקה לו תקווה. אך בפניה שלפני השבר משה מזכיר להם את הברית הקדומה שנכרתה בין ה' לאבי אביהם, הברית בין הבתרים:

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדִים וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי וְאַחֲרַי כֵּן יֵצְאוּ בְרַכָּשׁ גָּדוֹל:

(בראשית טו, יג - יד)

לכאורה, אין שינוי מהותי בין דברי משה בשני המקרים חוץ מהקישור של תהליכי השעבוד ושל הקשיים הצפויים בהמשך לברית בין הבתרים. ואמנם בדיוק בנקודה זו טמון ההסבר לשבר: לא בתוספת השעבוד כי אם בהתחדשות זווית הראייה. כל עוד בני ישראל עוסקים בעינוי שבו הם נתונים ובאפשרות הגאולה ממנו, מצבם הנפשי מאפשר להם להתמודד עם הקשיים. אולם כאשר בני ישראל נדרשים להבין שהסבל שבו הם נתונים קשור להבטחה גדולה כלשהי, כאשר הם נדרשים לראות את העינוי כהצלחת התכנית האלוהית ולא כסבל וקלקול, הם מסרבים מיד בתוקף. זו דרישה רוחנית שהעם מסרב להיענות לה.

משל למה הדבר דומה? לחייל הלוחם לשמירת גבולות ארצו ומאבד את ידו במהלך הלחימה. אם מפקד החטיבה שלו ייצור אתו קשר ויודיע לו כי הוא עומד לחלץ אותו מן הקרב, תהיה זו ידיעה מנחמת. אך אם מפקד החטיבה יסביר לו על חשיבות הלחימה בהגנה על גבולות הארץ, יש להניח שהחייל יגיב בזעקת שבר. וכי האם ידיעה מעין זו מנחמת או

מסייעת באופן כלשהו בעת העינוי הנורא?

בתוך מציאות הסבל בני ישראל אינם יכולים להכיל את הגילוי, הם הרי מעין ברגים קטנים בתוך מציאות גלובלית, ולכן עצם אזכור ברית בין הבתרים בתוך מציאות הסבל שוברת את רוחם: קוצר רוחו של עם ישראל מבטא את חוסר הכוחות לתהליך הצפוי ואת העדר הסבלנות לכל הקשיים שעוד עומדים בפניהם.

תופעה זו בעם ישראל ראויה ללמד אותנו יסוד מהותי. חלק מרכזי בלימוד התורה בכלל ובלימוד חכמת הקבלה בפרט הוא בירור היחס להופעת הרע, הסבל והקלקול בעולם. ראינו שהופעת הרע היא חלק הכרחי מתהליך הבריאה. אולם הממד ההכרחי בהופעת הרע אינו מבטל את היותו רע ואת עצמת הקושיה שהוא מעורר. ההתמודדות עם סוגיית הרע בעולם מצריכה בריאות נפשית ודרך ארץ רבה משום שבמובנים מסוימים הבנת חלקו של הרע בתהליך הבריאה מקשה על ההתמודדותו של האדם עם מציאות העולם. גילוי הממדים הנסתרים של ההיסטוריה ושל התורה עשוי להעניק נחמה, אך בתוך מציאות של עינוי הוא עלול להביא לידי שבר ולקוצר רוח דווקא.

כניסת הקו אל החלל - החידוש שבמתן תורה

פרשת וארא

והנה אחר הצמצום הנ"ל אשר אז נשאר מקום החלל ואויר פנוי וריקני באמצע אור הא"ס ממש כנ"ל הנה כבר היה מקום שיוכלו להיות שם הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים ואז המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא כזה. וראש העליון של הקו נמשך מן הא"ס עצמו ונוגע בו. אמנם סיום הקו הזה למטה בסופו אינו נוגע באור א"ס ודרך הקו הזה נמשך ונתפשט אור א"ס למטה. ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם וקו זה כעין צנור דק א' אשר בו מתפשט ונמשך מימי אור העליון של א"ס אל העולמות אשר במקום האויר והחלל ההוא. [...]

והנה בהיות אור הא"ס נמשך בבחי' קו ישר תוך החלל הנ"ל לא נמשך ונתפשט תכף עד למטה. אמנם היה מתפשט לאט לאט

(עץ חיים, ר' חיים ויטאל, שער א, ענף ב)

אחד היסודות העיקריים המובילים את העולם לתיקונו הוא דבר ה' לנבראיו. דברי הבורא מגלים לנבראים את רצונו. ידיעת רצון הבורא מעניקה לנבראים את היעד שאליו הם אמורים לכוון את עצמם והופך את יגיעם ועמלם בעולם לבעל משמעות. למעשה, ללא ידיעת הדרך הראויה ללכת בה יקונן תמיד באדם הספק שמא כל מאמציו נעשים לריק. על רקע זאת היה מקום לצפות שמיד בראשית הבריאה יגלה בורא עולם לנבראיו את רצונו השלם והכולל וייתן לבריאה לעמול על הגשמת רצונו. והנה התורה מגלה שאין הדבר כך. רצון הבורא בנוגע לעולמו אינו מתגלה במלואו בראשית הבריאה. עם השתלשלות ההיסטוריה מתגלה רצונו טפח אחר טפח, בהדרגתיות ולאורך זמן. לא זו בלבד אלא שהגילויים המאוחרים יותר מתוך דבר ה' לא נראים תמיד כהשלמה טבעית לדבריו קודם לכן.

כיצד ייתכן שלאורך הזמן מתחדשות נקודות ברצון הבורא? אחת השאלות הבולטות בתחום זה נוגעת למתן תורה. כיצד ייתכן שהתורה לא התגלתה מיד בלידת האנושות? האם הייתה התורה מתוכננת מלכתחילה? האם מתן תורה הפך לחלק מרצון הבורא בדיעבד,

לאחר התרחשויות מסוימות באנושות?

כדי להתמודד היטב עם שאלות אלו יש לאמץ עיקרון יסודי שאותו לימדני מורי ורבי, הרב אשכנזי (מניטו) ז"ל: את התורה יש לקרוא מהתחלה אל הסוף ולא מהסוף להתחלה. עיקרון זה, שנשמע בנאלי, אינו מובן מאליו. כדי לקרוא את התורה מראשיתה עד סופה, הקורא נדרש לקרוא כל שלב ושלב במקרא כאילו סוף הסיפור אינו ידוע לו. ללא שיכחה מסוימת של סוף הסיפור, לא יוכל להיחשף בפניו תהליך גילוי של רצון הבורא על כל ההתלבטויות והקשיים המלווים אותו.

ייעוד עם ישראל לפני מתן תורה

כדי להתבונן בהופעת התורה בהיסטוריית האנושות, נתבונן בתהליך גאולתו של עם ישראל ממצרים ובשלב שבו התורה מופיעה בתהליך זה. כפי שביארנו לעיל,³⁷ משה רבנו חושף בפני העם את הגאולה הצפויה ואת התהליכים העומדים בשורשה בשני שלבים: בשלב הראשון הוא מבשר לעם בשורה כללית של גאולה - ה' שמע את מצוקתם והגאולה קרובה לבוא:

וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹתְכֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר: לֵךְ וְאֶסְפַּתְּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אֲבֹתְכֶם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פִּקְדֹתַי אֶתְכֶם וְאֵת הָעֲשׂוּי לְכֶם בְּמִצְרָיִם: וְאָמַר אֲעֲלֶה אֶתְכֶם מִצְרָיִם אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִי וְהַחֲוִי וְהַיְבוּסִי אֶל אֶרֶץ זְבֹת חֶלֶב וְדָבָשׁ:

(שמות ג, טו - יז)

בשורה כללית זו על הגאולה הקרובה מתקבלת בשמחה ובהודיה:

וַיִּלְךְ מֹשֶׁה וְאֶהְרֹן וַיֹּאסְפוּ אֶת כָּל זִקְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּדְבְּרוּ אֶהְרֹן אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה וַיַּעַשׂ הָאֵתָת לְעֵינֵי הָעָם: וַיֵּאֱמֹן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָנִים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

(שמות ד, כט - לא)

בשלב שני, לאחר שפרעה מקשה את עורפו ומסרב לשלח את עם ישראל, משה חושף בפני העם ממד עמוק ומפורט יותר של הגאולה:

לְכֹן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרָיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתֵם וְגִאֲלְתִּי אֶתְכֶם בְּזִרְעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים: וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי

³⁷ במאמר "שיעבוד וגאולה - משל הלידה הקבלי".

לְכֶם לְאֱלֹהִים וַיִּדְעֶתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב וְנִתְּתִי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרְשָׁה אֲנִי ה': וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בֶּן אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצֶר רוּחַ וּמִעֲבֹדָה קָשָׁה:

(שמות ו, 1 - ט)

נבואתו של משה לבני ישראל כוללת הפעם פירוט של משימות עתידיות המוטלות על עם ישראל. עם ישראל אינו מסוגל הפעם לקבל את הבשורה: "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה". זאת משום שהבשורה מפרטת בפני העם את התכנית הגלובלית של הגלות והגאולה, את מקומה של הגלות בתהליך גיבושו של העם ואת הקשר שבין הגלות לברית בין הבתרים. קוצר רוחו של העם מבטא את חוסר מוכנותו לקחת חלק בתהליך גאולה ממושך ומפותל ואת דרישתו לגאולה מיידית.

אולם אפילו בשורה זו של משה רבנו אינה חושפת בפני העם את מלוא התמונה. נושא אחד עיקרי ביותר בתהליך הגאולה לא הוזכר בה ולו ברמז אחד. העדרה של נקודה זו חוזר על עצמו בכל הבריתות שנכתרו עם אבות ישראל ובכל ההבטחות שניתנו להם. בברכה שבה זכו אבות ישראל נכללים שלושה מוטיבים עיקריים:

- ריבוי הזרע
- ירושת ארץ ישראל
- סגולת הברכה הטמונה בעם ישראל או בניסוח המאוחר יותר - ממלכת כהנים וגוי קדוש.

ראשית, בהבטחות שזכה להן אברהם אבינו בפרשת לך לך - הריבוי והברכה:

וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדָּלְךָ שְׂמֶךָ וְהָיָה בְרִכָּה: וְאֶבְרַכְךָ מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אָאֹר וּנְבָרְכֹו בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה:

(בראשית יב, ב - ג)

ובברית בין הבתרים הובטחו לו גם הארץ וברכת הזרע:

וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הִבֵּט נָא הַשְּׁמַיְמָה וְסַפֵּר הַכּוֹכָבִים אִם תִּיכַל לְסַפֵּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זְרַעְךָ: וְהָאָמֶן בְּה' וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה: וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּרַכְּשִׁים לָתֵת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ:

(בראשית טו, ה - ז)

ברכה מעין זו מקבל גם יצחק:

גֹּיִר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאֶהְיֶה עִמָּךָ וְאֶבְרַכְךָ כִּי לֹךְ וְלֹזְזֶעָה אָתָּן אֶת כָּל הָאָרֶץ הַזֹּאת וְהִקְמַתִּי אֶת הַשְּׂבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁפַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ: וְהִרְבִּיתִי אֶת זְרַעְךָ כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְנִתְּתִי

לְזַרְעָךָ אֶת כָּל הָאָרֶצַת הָאֵל וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֶךָ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ: עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַע אֲבֹרָהֶם
בְּקִלְי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמֵרָתִי מִצְוֹתַי חֻקֹּתַי וְתוֹרֹתַי:

(בראשית כו, ג - ה)

ושוב, בברכות יעקב:

וְאֵל שְׂדֵי יִבְרָךְ אֹתְךָ וַיְפָרֶךָ וַיְרַבֶּךָ וְהֵייתָ לְקַהֵל עַמִּים: וַיִּתֵּן לְךָ אֵת בְּרַכַּת אֲבֹרָהֶם לְךָ
וּלְזַרְעֶךָ אֹתְךָ לְרִשְׁתָּךְ אֶת אֶרֶץ מְגֵרְיָךְ אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לְאֲבֹרָהֶם:

(בראשית כח, ג - ד)

וְהִנֵּה ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אָבִיךָ וְאֱלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֹתָהּ שָׁכַב
עָלֶיךָ לְךָ אֶתְנַנֶּה וּלְזַרְעֶךָ: וְהָיָה זֶרְעֶךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפְרֻצַּת יָמָה וְקִדְמָה וְצַפְנָה וְנִגְבָּה
וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפְּחַת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ: וְהִנֵּה אֲנִכִי עִמָּךְ וּשְׁמֵרָתִי בְּכָל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ
וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לְךָ:

(שם, יג - טו)

בכל האבות ניכרים אותם שלושה סימני היכר. בבשורת הגאולה שמשה רבנו מביא לבני
ישראל טמונה בעיקר סוגיית הגאולה מהשעבוד וירושת הארץ שהייתה ידועה לעם במסורת
מאבותיהם. הבשורה מפרטת את תכנית הגאולה בארבע לשונות: "והוצאתי, וגאלתי, והבאתי
ולקחתני". בשורה זו מילאה את ציפיית העם להשלמת ברית הבתרים, שגם בה הודגש בעיקר
יסוד השעבוד והגאולה:

וַיֹּאמֶר לְאֲבֹרָם יָדַע תִּדְעוּ כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֶךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע
מֵאוֹת שָׁנָה: וְגַם אֵת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִיךָ וְאַחֲרָי כֹּן יֵצְאוּ בְּרִכְשׁ גָּדוֹל: וְאֹתָהּ תָּבוֹא
אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקְבְּרָה בְּשִׁיבָה טוֹבָה: וְדוֹר רְבִיעִי יֵשׁוּבוּ הִנֵּה כִּי לֹא שָׁלֵם עוֹן הָאֲמֹרִי
עַד הִנֵּה:

(בראשית טו, יג - טז)

ואולם למן ההתגלות הראשונה של ה' לאברהם ועד גאולת ישראל ממצרים לא מוזכר
במשימה המוטלת על עם ישראל ובברכות שהובטחו לו יסוד שמקובל לראות בו את מרכז
המשימה כולה - התורה.

חידוש ברצון הבורא? מתן תורה

בכל הברכות, ההבטחות והבריתות שהובאו לעיל אין אזכור, ולו הקל שבקלים, למתן
תורה או למצוות. כיצד ייתכן שלאורך כל ההיסטוריה של הופעת עם ישראל - למן האבות
ועד למשה ולעם ישראל במצרים - הקב"ה לא חושף את התכנית האלוהית בנוגע למתן

תורה? האם יש מקום לתהות שמא לא היה מתן תורה חלק מן התכנית שייעד הבורא לעם ישראל מלכתחילה?

הרמז הראשון למתן תורה מופיע בדברי הקב"ה למשה בעת שהטיל עליו את משימת הגאולה:

וַיֹּאמֶר כִּי אֱלֹהִים עִמָּךְ וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה:

(שמות ג, יב)

מכל מקום משה אינו חושף אפילו את הרמז הזה בפני עם ישראל אלא רק לפרעה, וגם זאת באופן חלקי:

וְאָמַרְתָּ אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שְׁלַחְנִי אֵלֶיךָ לֵאמֹר שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּעֲבֹדְנִי בְּמִדְבַר וְהִנֵּה לֹא שָׁמַעְתָּ עַד כֹּה:

(שמות ז, טז)

כך או אחרת, גם למשה וגם לפרעה נמסרו אמירות חלקיות - עבודת אלוהים על הר חורב ו"עבודה במדבר" - שאינן מלמדות על מתן תורה. ולכן הקושיה עומדת במקומה: כיצד ייתכן שחלק כל כך יסודי וכל כך עקרוני במשימתו של בני ישראל אינו נאמר להם לכל אורך הדרך באופן מפורש?

על פי דברינו לעיל, ניתן להקל מעט על הקושיה. אם משה היה מגלה בפני העם, בהיותו בתוך השעבוד הנורא של מצרים, לא היה העם מסוגל לשמוע כלל את התכנית לקבלת התורה. מצבם הנפשי והרוחני של בני ישראל לא היה מאפשר להם לקבל שום בשורה חוץ מזו שתודיע על הגאולה הקרובה מן השעבוד. אך פתרון זה אינו עונה על שאלת העדרה של התורה מן ההתגלות של ה' לאבות לאורך שנים כה רבות. כדי לענות על קושיה זו יש לעיין בפעם הראשונה שבה משה מגלה לעם את תכנית הבורא.

תורת משה

בחודש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים, הם מגיעים להר סיני. משה עולה להר ומקבל מסר שעליו להעביר לבני ישראל:

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַר סִינַי: וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְבַר סִינַי וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַר וַיַּחֲן שֵׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר: וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִן הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתֹגִיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְּפֵי נְשָׁרִים וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלָי: וְעַתָּה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סֻגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאֶרֶץ:

וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְלַכַת כְּהֲנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבַּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(שמות יט, א - ו)

בשלב זה בהתגלות מופיעים הצווים וההבטחות המוכרים לעם עוד מימי אברהם, אבי אביהם: שמירת הברית, עם סגולה, ממלכת כהנים וגוי קדוש. ואמנם בסוף דבריו מדייק ה': "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל". הצורך בהדגשה זו אינו ברור. האם יש מקום להניח שמשה יאמר לעם דברים אחרים מאלו שנצטווה לומר? נראה שפירושו של רש"י לפסוק נועד לענות על קושי זה:

אלה הדברים - לא פחות ולא יותר

(רש"י לשמות יט, ו)

אך דברי רש"י רק מדגישים את השאלה: האם יש סיבה לחשש שמשה יחסיר מן הדברים שנצטווה לומר או יוסיף עליהם? אלא שדגש זה בא לצוות על משה שלא לחשוף נושא שלא נאמר עדיין לעם ישראל. משה עושה כאשר נצטווה ושם את הדברים בפני הזקנים ובפני העם:

וַיְבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיֵּשֶׁם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוְּהוּ ה': וַיַּעֲנוּ כָּל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע מִשֶׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם אֵל ה':

(שמות יט, ז - ח)

בתגובה אומר העם: "כל אשר דיבר ה' נעשה". כלומר, העם מקבל את התכנית האלוהית המוכרת לו מזה דורות ואשר נאמרה לו ביציאת מצרים - עם סגולה, ממלכת כהנים וגוי קדוש. את הסכמת העם לתכנית זו משה משיב לה' ונראה שדברי ה' אל העם מתקבלים באופן טבעי וחיובי. ואולם בפסוק ט מתגלה לפתע חלק חדש ומפתיע בתכנית האלוהית: וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָב הָעֲנָן בְּעָבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עֲמֹד וְגַם בְּךָ יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם אֵל ה':

(שם, ט)

ה' מגלה שחלק מן התכנית הוא התגלות למשה ("אנכי בא אליך") והוא אשר יעביר את הציווי לעם. העם נדרש להאמין במשה ובדברים שהוא עתיד לצוות להם בשמו של ה'. בחלק זה של התכנית מונח היסוד לגילוי התורה והמצוות. הדרך להיות לעם סגולה, ממלכת כהנים וגוי קדוש היא התורה שתימסר לעם באמצעות משה נביאם ושתחייב את עם ישראל בבחינת מצוות. במעמד הצפוי יראה כל העם שמשה הוא נאמן ביתו של ה' ויאמין במשה כפי שהוא מאמין בה'. אמונה זו במשה רבנו בפרט ובתורה הנמסרת באמצעות הנביא האמון על הבאת דבר ה' לעם בכלל היא עיקר תורת משה ("וגם כך יאמינו לעולם").

בתגובה למשימה זו משה משיב דברים בשם העם ("ויגד משה את דברי העם אל ה'"),

אך בפשט המקרא לא מסופר תוכן דברי העם. לפי ההקשר סירב העם לקבל את ההנחיה החדשה. מה הקושי הגדול בדברי משה, שהביא את העם לסרב להנחיותיו של בוראם? רש"י הוא הממלא את החסר:

את דברי העם וגו' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך אינו דומה השומע מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו:

(רש"י לשמות יט, ט)

העם טוען שבנבואה האחרונה שמסר להם משה נוסף עניין לא מוכר על המשימה שנמסרה להם מאבותיהם. עד כה הם ידעו שמוטל עליהם להיות ממלכת כהנים, משימה הכוללת קשר ישיר עם הבורא בדומה לקשר שהיה לאבות ישראל עם בוראם. העם מבקש להמשיך את הקשר הישיר עם המלך ואינו מוכן לקבל את האפשרות שמשה רבנו יעביר להם מעתה את דבר ה' והוא יהיה מחויב לדברים מעצם המסירה למשה. העם דורש לקבל את הציווי באופן ישיר. תגובת ה' עשויה להפתיע:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקַדְּשֵׁם הַיּוֹם וּמָחָר וְכַבְּסוּ שְׂמֹלֹתֵם: וְהָיוּ נֹכְחִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֶד ה' לְעֵינַי כָּל הָעָם עַל הַר סִינַי: וְהִגַּבְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לְאָמֹר הַשְּׂמֵרוּ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקַצְהוּ כָּל הַנֶּגַע בְּהָר מוֹת יוֹמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוּל יִסְקַל אוֹ יָרֵה יִירֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחִיָּה בְּמִשְׁחָ הַיֵּבֶל הַמָּה יַעֲלוּ בְּהָר:

(שם, י - יג)

ה' אינו מגיב בכעס ואף לא באכזבה למשמע דברי העם אלא מקבל את הבקשה ומצווה מיד על מתן תורה לעם באופן ישיר וללא תיווך.³⁸

עם סגולה - עם התורה

על עם ישראל מוטלות שתי משימות המאופיינות בשני סוגי קשר עם הבורא: עם סגולה, ממלכת כהנים וגוי קדוש - קשר ישיר עם הבורא כפי שמופיע בכל תקופת ההתגלות של ה' לאבות.

קבלת תורה - קשר עם ה' דרך הנביא המעביר את דבר המשימה האלוהית לעם. בשלב זה של מתן תורה נראה שהעם מבקש להישאר באופן ההתקשרות המוכר לו מימי האבות. כדי להבין את סירובו של העם לשנות את אופי הקשר יש לעמוד על הסיבה שבגינה ה' מבקש לשנותו. עם סגולה הוא מהות הקשורה באופן הדוק כל כך להופעה האלוהית עד

³⁸ עם זאת מסירת התורה בשלב זה כוללת את עשרת הדיברות, שהיא מעין מערכת מוסרית שהאדם יכול פחות או יותר לקבל אותה בכלים אנושיים, בבחינת עם סגולה. זו גם הסיבה שהעולם מוכן לקבל את השלב הזה של ההתגלות יותר מאשר את שאר תורת משה.

שהיא מאבדת את הבחירה החופשית במובנים רבים ומקיימת את המצוות במעין הכרח. כך גם תיארה הגמרא את מעמד ההתגלות הישירה:

דכתיב: (שמות יט) "ויתיצבו בתחתית ההר", ואמר רב דימי בר חמא: מלמד שכפה הקב"ה הר כנגיית על ישראל, ואמר להם: אם אתם מקבלין את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם!

(עבודה זרה ב, ב)

הדיבור הישיר עם האל מבטל את הבחירה החופשית ומתוך כך את מהותו של האדם. מציאות מעין זו אפשר ליישם על יחידי סגולה, אך לא על עם שלם. עם ישראל מזהה את ביטול הבחירה ומבקש ממשה להפסיק את הקשר הישיר עם ה':

וְכָל הָעָם רָאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלְפִידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הַהָר עֹשֶׂן וַיֵּרָא הָעָם וַיִּנְעֻזוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק: וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת:

(שמות כ, יד - טו)

את הקושי בהתגלות הישירה מבטא גם המדרש:

א"ר לוי שני דברים שאלו ישראל מלפני הקב"ה שיראו כבודו וישמעו קולו והיו רואין את כבודו ושומעין את קולו, שנאמר (דברים ה) ותאמרו הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו, וכתיב (שם) ואת קולו שמענו מתוך האש, ולא היה בהם כח לעמוד שכיון שבאו לסיני ונגלה להם פריחה נשמתם על שדבר עמהם שנאמר (שיר השירים ה) נפשי יצאה בדברו, אבל התורה בקשה עליהם רחמים מלפני הקב"ה: "יש מלך משיא בתו והורג אנשי ביתו, כל העולם כולו שמחים ובניך מתים?" מיד חזרה נשמתן שנאמר (תהלים יט) תורת ה' תמימה משיבת נפש, א"ר לוי וכי לא היה גלוי לפני המקום שאם הוא מראה כבודו לישראל ומשמיען קולו שאינן יכולין לעמוד, אלא צפה הקב"ה שהן עתידין לעשות עבודת כוכבים שלא יהו אומרין אלו הראנו את כבודו ואת גדלו והשמיענו את קולו לא היינו עושים עבודת כוכבים, לכך נאמר שמעה עמי ואדברה.

(שמות רבה (וילנא) פרשה כט ד"ה ד ד"א אנכי)

בשעה שהבורא הראה את כבודו והשמיע את קולו פריחה נשמתם של בני ישראל. כלומר, ההתגלות הישירה של הבורא לנברא היא בבחינת מוות משום שהיא מבטלת את הבחירה. ברגע שהעם מבין זאת הוא מבקש לחזור לאופן ההתקשרות שבו ציווה ה' בפתח מתן תורה - התקשרות באמצעות נביא כפי שמובא בתיאור מתן תורה, המופיע בספר דברים:

אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל כָּל קְהֵלְכֶם בְּהַר מִתְנֶה הָאֵשׁ הָעֹנֵן וְהַעֲרָפֶל קוֹל גְּדוֹל וְלֹא יָסַף וַיְכַתְּבֶם עַל שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים וַיִּתֶּנָּם אֵלַי: וַיְהִי כִשְׁמַעְכֶּם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וַהֲהָר בַּעַר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רְאֵשֵׁי שְׁבִטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם:

ותאמרו הן הרֹאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֵת כְּבֹדוֹ וְאֵת גְּדֻלוֹ וְאֵת קְלוֹ שְׁמֵעֵנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רֹאֵנוּ כִּי יִדְבַר אֱלֹהִים אֵת הָאָדָם וְחַי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוֹת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יִסְפִּים אֲנַחְנוּ לְשִׁמְעַת אֵת קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ עוֹד וּמִתְנֹנוּ: כִּי מִי כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כְּמִנּוּ וַיְחַי:

קָרַב אַתָּה וְשָׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵת תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יִדְבַר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ:

וַיִּשְׁמַע ה' אֵת קוֹל דְּבָרֵיכֶם בְּדַבְרְכֶם אֵלַי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי שְׁמַעְתִּי אֵת קוֹל דְּבַרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְרוּ אֵלַיךָ הִיטִיבוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבְרוּ:

מִי יִתֵּן וְהָיָה לְכַבֵּם זֶה לָהֶם לִירְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֵת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם: לֵךְ אָמַר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאַהֲלֵיכֶם: וְאַתָּה פֹּה עֹמֵד עֲמָדִי וְאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֲקִים וְהַמְשַׁפְּטִים אֲשֶׁר תִּלְמָדֵם וְעָשׂוּ בְּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ:

(דברים ה, יח - כז)

העם שומע את דברי ה' ואומר שהמעמד הראה לו שיש אפשרות לדבר עם אלוהים בלי למות ("היום הזה ראינו כי ידבר אלוהים את האדם וחי"). מה פשר בקשתו אפוא להפסיק את ההתגלות? העם מפחד מאיבוד מהותו האנושית, מאיבוד הבחירה. לכן בני ישראל מעדיפים לחזור לתכנית המקורית של התגלות באמצעות נבואת משה. הכרעה זו של העם היא הטמונה בדברי העם המופיעים בסיום פרשת משפטים:

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

(שמות כד, ז)

נעשה - את דבר ה'

ונשמע - דרך משה.

מתן תורה יוצר מציאות חדשה עבור העם - גילוי דרך נביא הפותח בפניהם את דלתות התורה. גילוי זה דורש ממנו להאמין במשה. העם מבקש לקבל גילוי ישיר, אך לאחר שהוא מתנסה בכך הוא מבין שדרך זו מסלקת ממנו את החיים, את הבחירה החופשית האמתית. משום כך הוא מקבל את אופן ההתגלות החדש. עם זאת לאורך כל מסעו במדבר עד הכניסה לארץ ישראל שוב ושוב עולה הפקפוק בתורת משה משום שבסתר לבו מתעוררים רצונו המקורי בהתגלות ישירה וספק בנוגע לצורך שלו במשה. על אף הכרעתו תמשיך לנקר בלבו השאלה: "האם איננו מסוגלים להיות עם סגולה באופן ישיר?"

ספק זה הוא העומד בבסיס מחלוקת קורח ועדתו על משה רבנו:

וַיִּקַּח קִרְחַן בֶּן יִצְהָר בֶּן קְהָת בֶּן לֵוִי וְדָתָן וְאַבִּיָּרָם בְּנֵי אֶלְיָאָב וְאוֹן בֶּן פִּלֵּת בְּנֵי רְאוּבֵן: וַיִּקְמוּ לְפָנֵי מֹשֶׁה וְאַנְשֵׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמְאַתָּים נְשִׂאֵי עֵדָה קְרָאִי מוֹעֵד אֲנָשִׁי

שם: וַיִּקְהֵלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֶם פִּי כָּל הָעֵדָה כָּל־מִן קְדָשִׁים
וּבְתוֹכְכֶם ה' וּמִדּוֹעַ תִּתְּנֶנָּה עַל קֶהֱל ה':

(במדבר טז, א - ג)

על פי המדרש המענה לספק זה הוא הבסיס העמוק של האמונה במשה רבנו ובצורך בו כמתווך - "משה אמת ותורתו אמת":
רבה בר בר חנה אומר:

פעם אחת הייתי מהלך במדבר. אמר לי ערבי אחד: בוא ואראך בלועי קרח. הראה אלי שלש גומות ועשן יוצא מהם. נטל שלש גיזי צמר וטובלן במים וכרכן בראש הרומח והורידו לשם. הניחו מעט ויצא חרוך. אמר לי: שמע מה הן אומרין. ושמעתי שאומרים משה אמת ותורתו אמת והן בדאין. אמר לי אותו ערבי: פתחה של גיהנם כל שלשים יום מהפכתן, גיהנם כבשר בקלחת וכשמגיעין לכאן הן אומרים משה אמת ותורתו אמת והם בדאין. בוא וראה מה גרם להם לשון הרע

(פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) במדבר פרשת קרח דף קטו עמוד ב)

תורה - לכתחילה או בדיעבד

לאחר ביאור הדברים נותרה שאלה עקרונית אחת: מדוע תכנית מתן תורה לא נאמרה לעם ולאבות עוד מתחילת ההתגלות? מדוע לא נאמר לאברהם שבניו יקבלו את התורה באמצעות נביא ביציאתם ממצרים?

שתי תשובות עקרוניות ניתנות להיאמר לשאלה זו:

הגילוי המאוחר הוא שיטה פדגוגית שנועדה להעביר את הנבראים תהליך הדרגתי: מוגבלותו של הנברא מחייבת לגלות לו בתחילה משוואה פשוטה ואחר כך להוסיף מורכבות שלב אחרי שלב.

התכנית המקורית היא התכנית המלאה. מלכתחילה תוכנן כל תהליך ההתגלות להיעשות לעם באופן ישיר ולא דרך משה. התוספת של מתן תורה ושל ההתגלות בתיווכו של הנביא היא החלטה הנובעת מן ההתפתחויות של ההיסטוריה ומחוסר יכולתם של בני ישראל לעמוד בתכנית המקורית.

שאלה זו נוגעת ביסוד מהותי בלימוד התורה ובהסבר העמוק של המתח בין המושגים, לכתחילה ובדיעבד. לימוד תורה מעמיק מצריך יכולת להשאיר את השאלה הזו ואת דומותיה פתוחות בלי להכריע בהן וכפי שנבאר בהרחבה במאמר להלן.³⁹

³⁹ עניין זה יבואר להלן במאמר "כניסת הקו לתוך החלל - לכתחילה ובדיעבד".

כניסת הקו לתוך החלל - לכתחילה ובדיעבד

פרשת בא

אך שסוף הכל יחזור לתיקון, והיינו כי המצא הקלקולים בהעלם השלמות - מברר במופת גמור שהשלמות צריך שיהיה תיקון כל הקלקולים האלה, שהרי בלאו העלמו - אינם. וגם עתה בא"ס המקיף, שהוא מקום השלמות - אינם, ובמקום שהוא נעלם - ישנם. אך עדיין נקרא שלא נשלמה הידיעה בבירור, כי הקלקולים ראינום בפועל, וגזרנו במופת שהשלמות מתקן אותם, מפני שאינם נמצאים בו. אך לא ראינו בפועל התיקון הזה, ואיזה דרך הוא מהלך. על כן הכוונה היא שימצאו הקלקולים כנ"ל, אך שסוף הכל יחזור לתיקון, ואז יודע השלמות למפרע לגמרי:

(קל"ח פתחי חכמה, רמח"ל, פתח ל, פרידלנדר תשנב, עמ' צד)

קריאת פשט התורה על פי רצף ההתרחשויות מגלה מערכת יחסים הדדית בין הבורא לעולמו. בשלב הראשון הבורא מצווה תמיד על הבריאה כיצד עליה לנהוג כדי להגשים את התכנית האלוהית. לאחר מכן הבריאה פועלת על פי הבחירה שניתנה לה. בתגובה שופט הבורא את מעשיה ומתאים את הנחיותיו הבאות לפי האופן שבו פעלה הבריאה. בפעמים רבות בהיסטוריה העולמית לא פעלה הבריאה כפי שצוותה - אם באופן חלקי ואם באופן מלא. בעקבות זאת התאים הבורא את הציווי שלו, שינה אותו ואף הוסיף ציוויים חדשים לחלוטין שלא הובאו מלכתחילה לפני בחירתם של הנבראים.

השאלה הניצבת בפני הלומד היא שאלת היחס לציוויים המותאמים ולציוויים החדשים המופיעים בעקבות ההתפתחויות בבריאה: האם הבורא תכנן לצוות עליהם מלכתחילה? אם כן, כיצד יש להבין שבתחילה הבורא אינו מצווה על הבריאה את מלוא תכניתו או אף מצווה עליה צו שאינו הולם את תכניתו? או שמא אותם ציוויים הופיעו בבריאה בדיעבד, בעקבות הכרעותיה של הבריאה נגד רצון הבורא או בעקבות כישלון הבריאה למלא את התכנית האלוהית במלואה. כיצד יש להתייחס אפוא לציוויים החדשים, שהרי על פי הבנה זו הם אינם מהותיים לתכנית? יתרה מזו, יוצא מכך לכאורה שהבורא אינו רוצה בהם, ולולא החטא לא היו יוצאים כלל לפועל.

סוגיה זו אינה יכולה להתבאר כלל ללא היסודות של חכמת הקבלה בהבנת המושגים "לכתחילה" ו"בדיעבד". להלן נעיין בשאלות אלו באמצעות כמה דוגמאות מן התנ"ך ובאמצעות נבאר גם את היסוד הקבלי של כניסת הקו אל החלל.

ברית בין הבתרים ומתן תורה

אברהם אבינו, הראשון באבות ישראל, הוא גם הראשון שלו נמסרו משימתו של עם ישראל והברכות שנועדו לו:

וְאַבְרָהָהּ מְבַרְכֶיהָ וּמְקַלְלָהָ אָאָר וְנִבְרְכוּ בָהּ כָּל מְשֻׁפְּחֹת הָאֲדָמָה:

(בראשית יב, ג)

מושג הברכה הטמונה בזרעו של אברהם מקביל למושג הכהונה המופיע בדברי ה' למשה:

וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכְתַּת כְּהֹנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבֹר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

(שמות יט, ו)

התהליך ההיסטורי המתרחש מיציאת אברהם אבינו מאור כשדים ועד לגאולה ממצרים מכין את עם ישראל כממלכת כהנים וגוי קדוש. באופן מפתיע חלק עיקרי במשימתו של עם ישראל אינו מופיע עד לשלב מאוחר מאוד - מתן תורה.⁴⁰

תפקידו של הכהן אינו מסתכם רק בעבודת המקדש. הכהן הוא כלי המחבר בין האינסוף לאדם. הכהן הוא אדם המסוגל להיות שופר לדבר ה' בתוך עם ישראל ובכך לחבר בין האינסוף לישראל. עם ישראל הוא העם המסוגל להיות השופר של דבר ה' בתוך אומות העולם. במובן זה הכהן בעם ישראל ועם ישראל באומות הם מעין מהויות המקשרות בין ממדים - בין האינסוף לעולם המוגבל.

עולם - שנה - נפש

תופעה מקבילה קיימת גם בשאר ממדי העולם המתוארים בספר יצירה: שלשה אבות ותולדותיהם, ושבעה כובשין וצבאותיהן, וי"ב גבולי אלכסונין. וראיה לדבר עדים נאמנים עולם שנה נפש:

(ספר יצירה ו, א)

⁴⁰ עיינו בהרחבה במאמר "כניסת הקו אל החלל - החידוש שבמתן תורה".

עולם, שנה ונפש הם שלושת ממדי העולם, אשר החסידות עוסקת בהם בהרחבה:

• העולם הוא ממד המקום, המרחב הגשמי.

• שנה הוא ממד הזמן.

• נפש הוא ממד האדם.

עצם קיומם של כל אחד מן הממדים האלו יש בו משום סתירה עקרונית ומהותית לאלוהות - האינסוף הוא מעל לזמן, למקום, ומעל ליכולת התפיסה של הנפש המוגבלת. כל אחד מהממדים האלו הוא "אנטי אלוהי" כביכול.

בבריאת עולמו רצה הבורא שיהיה בכל זאת קשר עם האלוהות בכל אחד מהממדים האלו, ולכן ייחד בהם מהויות המקשרות בינו למוגבלות שבכל ממד:

בממד הזמן ייחד זמן שאינו זמן, שכולו זמן וכולו מעבר לזמן - השבת. מצד אחד השבת היא אלוהית בהיותה מעבר לזמן. ומן הצד האחר היא בתוך הזמן בהיותה יום מימי השבוע.

בממד המקום ייחד מקום שאינו מקום וכולו מקום - ירושלים. מצד אחד ירושלים היא עיר שאת שטחה ניתן למדוד ואת מאפייניה ניתן לברר על פי כל הכלים המקובלים במחקר הגאוגרפי. מן הצד האחר ירושלים היא מעין צילום של הקשר שבין האלוהים למרחב והיא אינה שייכת כלל למרחב. ירושלים היא מקום פיזי שכל מהותו היא רמז למקום מטפיזי, ובכך המקום משלב במהותו את המוגבל ואת הבלתי מוגבל.

בממד הנפש ייחד נפש שאינה נפש, שכולה ישות נבראת וכולה אלוהית - נפשו של האדם בחיות ונפש האדם מישראל באומות. מצד אחד האדם הוא נברא בין הנבראים ונתון לשליטת מערכות הטבע. מן הצד האחר האדם הוא צלם אלוהים חיים, מעין שיקוף של האלוהות בעולם הנברא. בשני הממדים הטמונים בו האדם מבטא את היכולת להתחבר לאלוהות, לאינסוף.

השבת, ירושלים והאדם הם התשובה לאנטיתזה שמהווים הזמן, המקום והנפש לאלוהות. בתוך ממד הנפש טמון עוד ממד בתוך ממד - ישראל באומות התייחדו לקשר שבין האלוהות לאדם וכך הכהן בתוך עם ישראל. בשל כך נקראו ישראל "ממלכת כהנים" - מעין ממלכה המשמשת כהן לאנושות כולה. מצד אחד חי הכהן בתוך עמו ובכך הוא חלק ממנו. מן הצד האחר קדושתו היא מעבר להופעה הפרסונלית - הכהן שייך לממד עליון יותר, ולכן טמונה בו היכולת לברך ולהתברך. סגולת עם ישראל, בהיותו ממלכת כהנים וגוי קדוש, להיות בן אדם ולהיות אלוהים כביכול.⁴¹

תפקידו הראשוני של עם ישראל הוא אפוא לשמש ממלכת כהנים וגוי קדוש. תפקיד זה

⁴¹ כפילות זו מסבירה את הנטיות ההפוכות שהתגלו בישראל בכל הדורות - יש החושבים עצמם לאלוה ממש ויש שמנתקים כל קשר בינם לאלוהים. הקושי להכיל באופן בריא את שני ההפכים האלו, מביא עמו את הנטייה להיאחז באופן קיצוני רק באחד מהם.

נמסר לעם כבר בימי אברהם אבינו.

מתן תורה

בגילוייה של המשימה החדשה, קבלת התורה, מתעוררת שאלה מהותית - האם חלק זה של המשימה הוסתר מסיבה כלשהי מן העם, או שמא הוא משימה חדשה שנוספה למשימה הראשונית עקב ההתפתחויות בהיסטוריה כפי שבחרה האנושות לנהל אותה? מה בין התכנית האלוהית הראשונית שממנה נעדר מתן התורה לתכנית המאוחרת יותר שבמסגרתה עם ישראל מקבל את התורה? בלשון חז"ל הביטוי שטומן בחובו סוגיות מעין אלו הוא המתח שבין "לכתחילה" ל"בדיעבד".

עיקרון זה ידוע בעיקר מתוך ההקשר ההלכתי שלו. כפי שנעיין להלן, יש מציאויות ומעשים האסורים מלכתחילה, אך בדיעבד משהופיעו במציאות הם מותרים. עיקרון הלכתי זה הוא לבוש ליסוד רוחני עמוק שאותו נבאר להלן באמצעות דוגמאות אחדות: בתחילה המציאות מופיעה בצורה מסוימת. בעקבות אירועים במציאות מופיעה מציאות חדשה שלא הייתה קודם לכן. אך בדיעבד מתברר שהמציאות החדשה הייתה גם בתחילה. למשל, הופעת התורה מלכתחילה אינה הכרחית, ולכן אינה נודעת לעם ישראל. ברגע שהתורה מופיעה במציאות מתברר בדיעבד שהתורה הייתה במחשבה הראשונית כבר מהתחלה. יסוד זה עלול להיראות כהתחכמות אינטלקטואלית, כמעין ניסיון כושל לאחוז בחבל בשני קצותיו. אך לאמתו של דבר הוא יסוד עמוק שהבנתו דורשת מן האדם להרגיל עצמו לחשיבה קבלית: המציאות המאוחרת מגלה בדיעבד את הרצון הראשוני, אך רק בדיעבד ולא מלכתחילה. לפני הופעת המציאות המאוחרת אין לומר שהיא כבר שם.

מציאה

דוגמה ליסוד זה היא סוגיית הייאוש בהלכות אבידה:

זה הכלל באבדה: כל דבר שאין בו סימן כיון שאבד וידעו בו הבעלים שאבד הרי זה בחזקת שנתיאשו ממנו בעליו. כגון מסמר אחד או מחט אחת או מטבע אחד שהרי אין יכולים ליתן סימן להחזירו להן ולפיכך הרי הוא לזה שמצאו.
וכל דבר שיש בו סימן כגון שמלה ובהמה הרי זה בחזקת שלא נתיאשו ממנו בעליו שהרי דעתן תלויה ליתן סימנין שיש בו ויחזור להן לפיכך המוצא אותו חייב להכריז אלא אם כן ידע שנתיאשו הבעלים כגון ששמע אותם אומרים "ווי לחסרון כיס" וכיוצא בדברים אלו שמראין שנתיאשו הרי אותה האבידה של מוצאה.

(רמב"ם הלכות גזלה ואבדה יד, הלכה ב- ג)

אדם המוצא חפץ שאין בו סימנים מזהים רשאי על פי דין לקחת את החפץ לעצמו. מבחינה מוסרית זו הלכה תמוהה ביותר - איזה יסוד קנייני ומוסרי מתיר לאדם לקחת לעצמו חפץ שאינו שייך לו רק משום שמצא אותו? מבחינה הלכתית חפץ שאבד ובעליו יודעים שאבד להם "הרי זה בחזקת שנתייאשו ממנו בעליו". מאחר שהבעלים יודעים שאבד להם חפץ שאין בו סימנים מובהקים, חזקה שהתייאשו מלהשיב אותו לעצמם. על רקע הסבר זה ההלכה מתקבלת על הדעת.

אך בגמרא מופיעה דעה קיצונית עוד יותר:

יאוש שלא מדעת. אביי אמר: לא הוי יאוש, ורבא אמר: הוי יאוש

(בבא מציעא כא, ב)

כפי שמובא בהלכה לעיל אדם שמתייאש מן האפשרות להשיב אליו את החפץ שאבד לו, מאבד את קניינו בחפץ, ולכן המוצא רשאי לקחתו לעצמו. אביי ורבא, שני אמוראים, חולקים אם ניתן להתייחס לייאוש הבעלים מן החפץ כמציאות קיימת עוד לפני שהייאוש התרחש במציאות.⁴² כלומר, האם ניתן לומר שאדם כבר התייאש מן החפץ שלו בעוד אפילו הוא אינו יודע שהתייאש ממנו?

אביי טוען שייאוש חייב להיות מודע ("ייאוש שלא מדעת לא הוי יאוש"), ולכן במקרה מעין זה בא החפץ לידי של המוצא בשעה שהקניין של הבעלים עדיין תקף לגביו והמוצא חייב להחזירו.

רבא, לעומתו, טוען שמאחר שהייאוש עתיד להופיע, הרי הוא כבר כלול בחפץ כביכול, והמוצא יכול לקחתו על בסיס העתיד עוד לפני שהייאוש הופיע בפועל ("ייאוש שלא מדעת הוי יאוש").⁴³

דוגמה זו מבהירה את עיקר דברינו: אם דבר מה קיים כבר במציאות, הוא אינו יכול להתגלות שוב כדבר חדש. רק דבר שנסתר מן המציאות יכול להופיע ברגע מסוים כחידוש גמור. עם זאת מתברר בדיעבד שהחידוש מגלה את מהותה הפנימית של המציאות הראשונית. אך אם החידוש כבר היה במציאות באופן פשוט, אזי כל עניין החידוש וההיסטוריה היה אשליה מוחלטת, מעין משחק חסר משמעות.

גם לעניין הלכות השבת אבידה: אם הייאוש היה מתגלה מלכתחילה במציאות, אזי כל עניין הבעלות היה שקר מוחלט. הבעלות הייתה הופכת למעין הסתרה זמנית של הייאוש,

⁴² אם מדובר בחפץ שיש בו סימנים, ברור שהבעלים לא יתייאש מן הבעלות על חפצו וינסה להשיב אותו לעצמו כשיגלה את האבדן. המחלוקת בין האמוראים נוגעת למקרה שבו אדם מוצא חפץ לפני שנודע לבעלים שהחפץ אבד להם ובמקרה של חפץ אשר ברור שהבעלים יתייאש מלמצוא אותו ברגע שיגלה את האבדן.

⁴³ להלכה נפסק כאביי, שהייאוש חייב להיות מדעת. מצד אחד הייאוש כבר טבוע בחפץ מרגע האבדן ללא קשר לידיעת הבעלים. מן הצד האחר הייאוש הוא חידוש גמור בעולם, המופיע רק כאשר גילה הבעלים שהחפץ אבד לו, ולכן אסור להתייחס אליו כאילו הוא כבר קיים. בדיעבד, ורק בדיעבד, מתגלה שהייאוש היה גנוז בחפץ כבר מן ההתחלה (הערת העורך).

חזקה זמנית של חפץ המופקר לכול. מאחר שהייאוש מוסתר באמת במציאות הראשונית, הגילוי שלו בנקודת זמן עתידית הוא חידוש של ממש, המוציא מציאות נסתרת לפועל. ניתן לנסח את הדברים גם כך: המהות הפנימית היא השורש לכל התהליך. כדי שהתהליך יתרחש באופן אמתי, המהות הפנימית חייבת לעבור תהליך של מעין שיכחה, מחיקה מן המציאות. בשלב מאוחר יותר מתגלה המהות הפנימית, ובדיעבד מתגלה שהגילוי שלה היה מעין היזכרות ולא חידוש מוחלט.

דוגמה נוספת הממחישה את העניין היא שיטת חז"ל בפירוש מעשה דוד ובת שבע. על פי פשט הכתוב, ובעיקר מתוכחת נתן הנביא, אין כל ספק שדוד חטא:

וַיֹּאמֶר נָתַן אֵל דָּוִד אֶתְּהָ הָאִישׁ כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲנֹכִי מִשְׁחָתִיד לְמִלְכָּךָ עַל יִשְׂרָאֵל וְאֲנֹכִי הַצֹּלְתִּידָּ מִיַּד שָׂאוּל: וְאַתְּנָה לָךְ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחִיקָךָ וְאַתְּנָה לָךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְיִהְיֶדָה וְאִם מְעַט וְאִסְפָּה לָךְ כְּהֵנָּה וְכֵהֵנָּה: מִדּוּעַ בְּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵינוּ בְּעֵינֵי אֶת אֹרֶיךָ הַחֲתִי הַכִּיתָ בַּחֶרֶב וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לָךְ לְאִשָּׁה וְאִתּוֹ הֲרַגְתָּ בַּחֶרֶב בְּנֵי עֲמוֹן: וְעַתָּה לֹא תִסּוּר חֶרֶב מִבְּיַתְךָ עַד עוֹלָם עַקֵּב כִּי בְזַתְנִי וְתִקַּח אֶת אִשְׁתִּי אֹרֶיךָ הַחֲתִי לְהִיּוֹת לָךְ לְאִשָּׁה: כֹּה אָמַר ה' הֲנִנִּי מְקִיִּים עֲלֶיךָ רָעָה מִבְּיַתְךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נְשֵׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרַעֲיָה וְשָׁכַב עִם נְשֵׁיךָ לְעֵינֵי הַשָּׁמַשׁ הַזֹּאת: כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בְּסִתְרִי וְאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת הַדְּבַר הַזֶּה נֶגְדְךָ כָּל יִשְׂרָאֵל וְנֶגְדְךָ הַשָּׁמַשׁ:

(שמואל ב' יב, ז - יב)

והנה בגמרא מופיעה דעה מפתיעה:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה, שנאמר (שמואל א' יח) ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים (שמואל ב' יב) מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע - שביקש לעשות ולא עשה.

אמר רב: רבי דאטי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד [=רבי יהודה הנשיא שבא מזרעו של דוד מהפך ודורש בזכותו של דוד] - "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע", רבי אומר: משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו ויעש וכאן כתיב לעשות - שביקש לעשות ולא עשה.

(שמואל ב' יב) את אוריה החתי הכית בחרב - שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת. ואת אשתו לקחת לך לאשה - ליקוחין יש לך בה. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו

(שבת נו, א)

רבי שמואל בר נחמני טוען שדוד המלך לא חטא בלקיחת אשת איש משום שבת שבע הייתה מגורשת. כיצד? רבי שמואל בר נחמני מלמד שכל חיילי דוד היו נדרשים לכתוב גט

לנשותיהם לפני היציאה לקרב. את אופיו המיוחד של גט זה מבאר רש"י:
גט כריתות - על תנאי, שאם ימות תהא מגורשת מעכשיו, ופעמים שהוא טרוד בצאתו,
ושולחו מן המלחמה.

(רש"י שם)

במתן גט על תנאי, האישה אינה מגורשת. אבל אם ימות הבעל, יתגלה בדיעבד שהאישה הייתה מגורשת מלכתחילה. כלומר, מרגע מותו של החייל נעשה הגט תקף למפרע כבר מרגע היציאה לקרב. מותו של אוריה נתן תוקף למפרע לגט שכתב לבת שבע. לכן מתברר בדיעבד שבת שבע הייתה מגורשת כבר מרגע יציאתו של אוריה לקרב. מכאן שכאשר שכב דוד עם בת שבע היא לא הייתה נשואה כפי שהתברר בדיעבד.

זהו אותו עניין שהתבאר בסוגיית היאוש באבידה: המציאות שמתגלה לאחר מותו של אוריה, כלומר גירוש אשתו, הייתה קיימת כבר במחשבה הראשונית של כתיבת הגט. לפי דברי רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שהמציאות שהתגלתה בסופו של עניין היא המציאות שהייתה ראויה להתגלות כבר מרגע המחשבה הראשונה. סוף המעשה מברר את האמת שהייתה נסתרת עד אז. על עיקרון עמוק זה מושתתת דעתו המהפכנית של רבי שמואל בר נחמני - מאחר שסוף המעשה גילה אמת שהייתה ראויה להתגלות כבר מלכתחילה, כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה.⁴⁴

עיקרון זה הוא הנרמז בפיוט "לכה דודי" הנאמר בקבלת השבת: "סוף מעשה במחשבה תחילה". על פי פשט הביטוי משמע שטוב לו לאדם לחשוב על כל מעשה בטרם יעשהו. באופן עמוק יותר פירושו שסוף המעשה מגלה את המציאות שהייתה כלולה בתחילת המחשבה ונעלמה מן המציאות עד להופעתה בסוף התהליך. יתר על כן, תכלית המעשה אפשרית רק על יסוד אבדן המחשבה הראשונית מן המציאות. כל עוד קיים הזיכרון של המחשבה הראשונית, לא יכול לצאת דבר חדש במקומו. לכן נדרשת שיכחה של המחשבה הראשונית כדי שהמחשבה תוכל לצאת לפועל במציאות. רק בדיעבד יתברר שהתוצאה הסופית הייתה בזיכרון שנשכח.

⁴⁴ ליסוד רוחני זה של הקשר שבין העתיד לעבר עשויות להיות השלכות הלכתיות ומוסריות מרחיקות לכת. לפני מספר שנים העליתי בפני בית הדין הרבני הצעה לפתרון סוגיית עגונות ישראל על יסוד תקדים שפסקו בו חכמי מצרים: (נהר מצרים, חלק ב, דף קעב): בתחילת המאה העשרים, בימי חציבת תעלת סואץ, היו בחורים יהודים משוטטים ברחבי העולם. באותה עת פשטה תופעה חמורה בקרב אותם מטיילים - הם היו מפתים נערה יהודיה מקומית ומקדשים אותה בפני עדים. לאחר שהתקדשה היו עוזבים את העיר, או גרוע מכך מתנים את הענקת הגט בקבלת סכום כסף גדול. חכמי מצרים השתמשו בדין תלמודי המעניק לבית הדין סמכות להפקיר את נכסיו של אדם אפילו בדיעבד (שולחן ערוך אבן העזר סימן כח סעיף כא). לאחר שהפקיר בית הדין את רכושם של אותם פוחזים, מתגלה רטרואקטיבית שהכסף או הטבעת ששימשו לקידושין לא היו שלהם, ולכן הנישואין אינם תקפים. הניסיון לשכנע את בית הדין הישראלי לנהוג באותה שיטה כדי להתיר את עגונות ישראל לא צלח, כפי שלא צלחה גם הצעה דומה שהעלה הרב גורן לבית הדין שנים קודם לכן.

כדי להבין את הפלא הזה יש לחזור ליסוד המלווה את הבריאה כולה. מלכתחילה היה רצונו של הבורא שהמציאות תתאים לקיום העולם. לפיכך היה מקום לצפות שהבורא יגלה לבריאה את ציפיותיו ממנה מיד בתחילת התהליך, וכל שיהיה אז על הבריאה לעשות הוא לממש את הציפיות. אלא שהבורא רוצה שהבריאה תגיע למציאות השלמה בדרכה ובכוחות עצמה. לאחר שתצליח לעשות זאת יתברר שסוף התהליך הסתתר כבר ברצון הראשוני. לכל אורך התהליך מתקיים העולם על פי הכרעותיה של הבריאה. בכל עליית מדרגה בתיקון הבריאה מתגלות בפניה משימות חדשות המתאימות לשלב שהגיעה אליו. אולם למעשה החידושים האמתיים המתגלים לאורך התהליך הם גילויי של הרצון הראשוני שלא נאמר במפורש, גילוייה של מחשבת הבורא שעלתה במחשבתו מתחילה.

על פי יסודות אלו ניתן ליישב את ההופעה המאוחרת של התורה בהיסטוריה של עם ישראל. מחשבת הופעת התורה קדמה להופעתה במציאות. אולם הסתרתה בזמן כה רב אינה תרמית. התורה לא הייתה יכולה להתגלות אלא בשלב זה. לו הצייוי האלוהי על מתן תורה היה מופיע בשלב מוקדם יותר, לא היה העם יכול לקבלו או להבין את התורה. התורה לא הייתה יכולה להינתן לא לאברהם, לא ליצחק ולא ליעקב. היא לא הייתה יכולה להימסר גם לא לשנים-עשר השבטים בכנען ולא לבני ישראל בבחינת יחידים בגלות. הזמן היחיד שבו היה אפשר לגלות את התורה הוא רגע התגבשותו של העם במדבר לפני הכניסה לארץ ישראל.

ייחוד התורה שייך למקום ולזמן שבו הופיע וכל גילוי מוקדם יותר היה הופך אותה לבלתי רלוונטית. לו הצייוי על מתן תורה היה ניתן בתחילת התהליך ומעורר את הציפייה להופעתה, לא הייתה התורה מתאימה לעם ולמציאות כאשר הייתה מתגלה לבסוף. עצם הסתרת התורה הוא המאפשר את קבלתה. לכן היא הוסתרה עד לבואו של הזמן המתאים לגלות את הרצון הראשוני לתת אותה.

עיגולים ויושר - כניסת הקו

עיקרון זה חוזר על עצמו בתהליכים רבים מאוד בבריאה. כל התהליכים האלו מבוססים על יסוד קבלי המכונה סוד העיגולים והיושר:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אור אין סוף פשוט והוא ולא היה לו בחינת ראש ולא בחינת סוף אלא הכל היה אור אחד פשוט שוה בהשוואה אחת והוא הנקרא אור אין סוף [...]

והנה אז צמצם את עצמו אין סוף בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור והוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר

וחלל רקני מנקודה אמצעית ממש.

והנה הצמצום הזה היה בהשוואה אחת בסביבות הנקודה האמצעית ריקנית ההוא באופן שמקום החלל ההוא היה עגול מכל סביבותיו בהשוואה גמורה ולא היה בתמונת מרובע בעל זווית נצבת [...] ונודע בחכמת השיעור שאין תמונה כל כך שוה כמו תמונת העיגול מה שאין כן בתמונת מרובע בעל זווית נצבת בולטות וכן תמונת המשולש וכיוצא בשאר התמונות.

[...]

והנה אחר הצמצום הנ"ל אשר אז נשאר מקום החלל ואויר פנוי וריקני באמצע אור האין סוף ממש כנ"ל הנה כבר היה מקום שיוכלו להיות שם הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים ואז המשיך מן אור אין סוף קו אחד ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא [...] ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם וקו זה כעין צנור דק אחד אשר בו מתפשט ונמשך מימי אור העליון של אין סוף אל העולמות אשר במקום האויר והחלל ההוא. [...] בהיות אור אין סוף נמשך דרך קו אחד וצינור דק בלבד יצדק בו מעלה ומטה פנים ואחור מזרח ומערב וכמ"ש בע"ה בענף זה בכלל דברינו:

(עץ חיים, ר' חיים ויטאל, שער א, ענף ב)

להבנת עניין זה חשוב להדגיש כי מצד אחד תהליכי הזמן המתוארים בספרי המקובלים, כגון "לפני" ו"אחר כך", וכן התיאורים הגשמיים המובאים בהם, כגון דמות עיגול, קו וצמצום הם תיאורים שנועדו לסבר את האוזן, והם מתייחסים לעולמות שבהם אין זמן ומקום. מן הצד האחר מאחר שהדברים תוארו על דרך של תהליך, הרי שתיאור זה שימושי עבורנו.

על פי דברי האר"י ז"ל יש בתחילת תהליך הבריאה מהות רוחנית המתוארת כמהות עיגול. ייחודו של העיגול בכך שאין בו סדר ומדרגות: אין בו מעלה ואין בו מטה, ואין לו סוף. אולם העיגול הוא מציאות רוחנית עליונה שבה אין מקום לבריאה סופית ומוגבלת, כלומר אין מקום לבריאת עולם.

כדי לברוא עולם האור נדחק לסביבות העיגול ומפנה מקום. בלשון האר"י, האור מצמצם עצמו לצדדים ומותיר אחריו חלל, חלל פנוי. החלל הפנוי הוא מקומו של העולם. חשוב להדגיש שהאור אינו אובד ואינו נעלם. משל לאבן הנזרקת למים - המים נדחקים לצדדים ויוצרים חור כביכול, אולם המים אינם נעלמים ואינם אובדים.

עם זאת החלל הפנוי שבו ייבראו העולמות זקוק לשפע. אם האור ייכנס במלוא תוקפו, כפי שהיה לפני הצמצום, תתבטל הבריאה. לכן האור צריך להיכנס באופן של קו, צינור דק, שייכנס מנקודה כלשהי על העיגול וימשיך לתוכו שפע. כניסתו המבוקרת של הקו לתוך החלל יוצרת בו הבחנה וסדר ובכך מאפשרת את החיים.

ברגע כניסת הקו לחלל נדרשת הכרעה - מה תהיה נקודת הכניסה של הקו? לכאורה, הדבר אינו משנה כלל, שהרי כל הנקודות על העיגול שוות. בדיעבד מקום הכניסה רלוונטי מאוד משום שברגע שהקו נכנס אל החלל, נוצר ראש לעיגול ונוצר בו סדר - מטה ומעלה, לפני ואחרי. מרגע שנכנס הקו, נקודת הכניסה של הקו מקבלת מעלה עליונה - היא הקרובה ביותר לאור העליון והיא המעבירה את האור לחברותיה. אם כן, האם לנקודת הכניסה הייתה מראש מעלה על חברותיה, או שמא לא הייתה משמעות לנקודת הכניסה כפי שהצענו בתחילה?

מלכתחילה לא הייתה שום משמעות לנקודת הכניסה וכל נקודה על העיגול הייתה יכולה לשמש לצורך כך. בדיעבד לאחר שהקו פגש את נקודת הכניסה, התברר שזו הייתה הנקודה שממנה היה צריך להיברא העולם. הגילוי המאוחר מגלה את מקור מחשבת כניסת הקו לתוך החלל.

בחירת ישראל

עד כאן עסקנו בהופעת התורה בתוך עם ישראל. אולם עיקרון כניסת הקו תקף גם בנוגע לעצם בחירתו של עם ישראל. מצב האנושות לפני בחירת עם ישראל היה בבחינת עיגול. כל האומות היו חלק שווה מן האנושות. בשלב מסוים בהיסטוריה התעורר הצורך בבחירה של עם אחד בבחינת כניסת הקו לתוך החלל. מלכתחילה הייתה כל אומה מן האומות יכולה להיות ישראל כפי שכל נקודה על העיגול הייתה יכולה לשמש נקודת כניסה של הקו. בדיעבד, לאחר הבחירה של ישראל, מתברר שרק ישראל היה יכול להיבחר לתפקיד זה. על היותו של ישראל כלול במחשבה הראשונית עומד המדרש:

בראשית ברא אלהים, ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות:

התורה והכסא הכבוד נבראו,

תורה מניין? שנאמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו,

כסא הכבוד מניין? דכתיב (תהלים צג) נכון כסאך מאז וגו',

האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות

(בראשית רבה (וילנא) פרשה א ד"ה ד בראשית ברא)

לפי המדרש היו בני ישראל כלולים במחשבה הראשונית של הבורא ולא הופיעו רק עקב הכרח המציאות - כישלון האומות האחרות וסירובן לקבל את התורה. והנה מדרש מוכר על מתן תורה סותר את דברי מדרש זה:

הה"ד ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן (דברים לג, ב)

בתחלה הלך לו אצל עשו להר שעיר.

אמר להם: מקבלים אתם התורה?

אמרו לו: מה כתיב בה?

אמר להם: לא תרצח (שמות כ, יב)

אמרו לו: היא הברכה אשר ברכנו אבינו "על חרבך תחיה" (בראשית כז, מ), אין אנו יכולין לחיות בלא היא, ולא קיבלו אותה.

הלך לו למדבר פארן אצל בני ישמעאל, אמר להם: מקבלים אתם התורה?

אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם, לא תגנוב (שמות כ, יב)

אמרו לו היא ירושת אבינו "ידו בכל ויד כל בו" (בראשית טז, יב), אין אנו יכולין לחיות בלא היא, ולא קיבלו אותה.

הלך אצל עמונים ומואבים, אמר להם: מקבלים אתם התורה?

אמרו לו: מה כתיב בה?

אמר להם: לא תנאף (שמות כ, יב)

אמרו לו: עיקר כל אותן האנשים אינו אלא מכלל ממזרות, שנאמר "ותהרין שתי בנות לוט מאביהן" (בראשית יט, לו), אין אנו יכולין לחיות בלא היא, ולא קיבלוה.

בא לו אצל ישראל, אמר להם: מקבלים אתם התורה?

אמרו לו הין הין, כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (שמות כד, ז).

(איכה רבה (בוכר) פרשה ג ד"ה אני הגבר)

זהו מדרש מפורסם אבל תמוה מאוד. לכאורה, משמע שאם היו הגויים מכריעים אחרת, לא היו מקבלים בני ישראל את התורה. ואם גלוי וידוע שבני ישראל עתידים לקבל את התורה, מה פשר השאלה? האם ה' מעלה מס שפתיים לגויים?

אכן, המדרש מגלה שמלכתחילה היה יכול הקו להיכנס מכל נקודה וממילא כל אומה הייתה יכולה להיות ישראל. בדיעבד, מרגע שנכנס הקו בנקודה שבה נכנס, מתגלה שישראל הוא אשר היה חייב להיות נקודת הכניסה של הקו, וכי הדבר עלה במחשבה קודם לבריאת העולם.

אותו עיקרון תקף גם בנוגע לזהותו של המשיח. מלכתחילה כל אדם עשוי להיות המשיח. לאחר שיופיע יתגלה בדיעבד מה היה הדגם המשיחי שעלה במחשבה. אולם אם יתגלה לעולם כבר עכשיו מי הוא המשיח, יהיה תהליך הביורור בלתי רלוונטי.

שיכחה וזיכרון - העובר במעי אמו

כאמור לעיל, כדי שגילוייה של המחשבה הראשונה יהיה אמתי, כדי שהתהליך וההתחדשות

יהיו משימה של ממש יש צורך בשיכחת המחשבה הראשונית. את סוגיית הזיכרון והשיכחה ביארה באופן ייחודי פרופסור רות רייכלברג ז"ל, בספרה "Don Quichotte ou le ro- man d'un Juif masqué", המוקדש לניתוח ספרותי ומהותי של הרומן "דון קישוט". דון קישוט הוא רומן המגולל את סיפורו של אדם הסובל מהזיות בהשפעת קריאה מופרזת של סיפורי אבירים. בעקבות קריאתו הוא יוצא למסע חסר סיכוי במלחמה נגד חוסר הצדק. דון קישוט מעניק שמות לכל מציאות שעמה הוא נפגש, אבל את שם המקום שבו נולד אינו זוכר. כיצד ייתכן שדון קישוט זוכר לפרטי פרטים אירועים בעלי חשיבות שולית בחייו ודווקא את מקום הולדתו אינו זוכר? בתשובתה טבעה פרופסור רייכלברג ביטוי פרדוקסלי אך עמוק: "אבדן הזיכרון הוא הזיכרון". אם אדם יודע מתחילה את תכלית חייו, לא יוכל לממש אותה. רק על ידי אבדן הזיכרון הראשוני יוכל הזיכרון לצאת לפועל באמת והמהלך יוכל להתקיים.

יסוד זה מבאר את המדרש המתאר את התהליכים העוברים על העובר בטרם הלידה: [...]. אלו ירחי לידה. ומלמדין אותו [=את העובר] כל התורה כולה, שנאמר (משלי יד, ד) "ויורני ויאמר לי יתמך דברי לבך שמור מצותי וחייה", [...] וכיון שבא לאויר העולם - בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית ד) "לפתח חטאת רובץ".

(נידה ל, ב)

הגמרא מתארת באופן ציורי כיצד מלמדים את העובר את התורה כולה, ואז ביציאתו לעולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו את כל אשר למד. זהו תיאור מרתק שטומן בחובו קושיה גדולה: לשם מה מלמדים את התינוק את התורה כולה אם מתכוונים להשכיח אותה ממנו ביציאתו לאויר העולם?

המדרש מתבאר על פי העיקרון שהובא לעיל - בתהליך השתלשלותה של המציאות חייבת להיות מחשבה ראשונית, זיכרון שהיה במציאות. לאחר מכן הוא חייב להישכח לגמרי. ברגע הופעתו המחודשת של הזיכרון במציאות, האדם יכול לזהות שאין מדובר במציאות חדשה לחלוטין אלא באמת נשכחת המתגלה מחדש.

סגול - סגולי

שיכחת הקיים כדי לאפשר את הופעתו של דבר חדש הוא תפקיד ספירת היסוד במערכת הספירות. ספירת היסוד מקבלת אור מכל הספירות שמעליה ותפקידה להעביר את האור המאוחד, מעין תערובת אינטגרטיבית, לספירת המלכות. אולם אם כל תפקיד היסוד הוא להעביר את מכלול האורות המאוחד לספירת המלכות, אז מה הצורך בו? לכאורה, היה

אפשר לוותר על ספירת היסוד וליצור איחוד מיד בספירת המלכות. אמנם תפקיד ספירת היסוד הוא להשכיח את כל הספירות שמעליה ולהוציאן מחדש במעין איחוד שהוא חדש לגמרי. עם זאת יש צורך שבסופו של תהליך תהיה אפשרות לזהות את כל הספירות שבנו את המלכות: החסד, הגבורה, התפארת, הנצח וההוד. תפקיד ספירת היסוד להשכיח את המציאות הקודמת ולבנות מציאות חדשה אך קשורה לזיכרון הנשכח. תפקידה של ספירת היסוד הוא הנרמז בלשון התורה במילה "סגולה". עם ישראל מגלם במהותו את תפקיד ספירת היסוד - עם סגולה, ממלכת כהנים וגוי קדוש. מאחר שתפקיד זה מבלבל מאוד ונדמה שאפשר לוותר עליו, עם ישראל נוטה להבין באופן מסולף את תפקידו. לכאורה, אפשר לוותר על עם ישראל.

משום כך עם ישראל מוכן ליצור מעין אינטגרציה של כל הערכים שהביא מכל אומות העולם ומוכן גם להודות שמאיחודם של כל הערכים ההומניסטיים האלו נוצר משהו חדש. אולם עם ישראל אינו מסוגל להמשיך לשלב הבא ולהכריע לבנות את ספירת המלכות מתוך האינטגרציה הזו. תפקיד היסוד הוא השיכחה, אך עצם השיכחה עלול להיות למכשול. המשימה המוטלת על היסוד היא הבנייה של המלכות, כלומר הופעתה של מלכות ישראל באמצעות דוד המלך. כדי לעשות זאת עולה שוב הצורך להיזכר בעקבות, בזיכרון הערכים של הספירות העליונות, החבוי בתוך השיכחה.

זו משמעות המושג הקבלי "רשימו" - מעין עקבות של מה שנשכח. האור שהיה כבר אינו, אך ישנו בכל זאת באופן גנוז. ספירת היסוד נועדה ליצור שיכחה כדי שהזיכרון יוכל להתגלות באמצעות התהליך. לאחר שיתגלה הזיכרון הנשכח, יתגלה גם מקורו.

משמעות ההכרעה לבנות את המלכות היא גילוי המשיח, אור לגויים. לישראל יש יכולת לזהות אצל כל אומה ואומה את אמירתה האמתית. נדגיש שיש להופעת מלכות ישראל שני שלבים: בשלב הראשון, מכלול האמירות האמתיות של האומות נבלע בתוך השיכחה בלי שיהיה ניתן לזהות את מקורה של כל אמירה. בשלב בשני, כדי לבנות את המלכות יש צורך לזהות את חלקה של כל אומה מן האומות במכלול שממנו נבנית ספירת המלכות. אחרת תהיה התוצאה עם סגולה אוטופי במקום ספירת מלכות מתוקנת.

שינה ותרגום - בחינת שיכחה

נציין בקצרה שתי הופעות נוספות של יסוד השיכחה, שהן השינה והתרגום, כפי שמבאר אותן רבי נחמן מברסלב:

זֶה בְּחִינַת שׁוֹפֵר, כִּי בְּתַחֲלָה מְסַלֵּק הַמַּחֲזִין, שֶׁהֵם בְּחִינַת הַפֶּלֶת דּוֹרְמִיטָא כַּנְּ"ל, כִּי זֶה יְדוּעַ כְּשׁוֹרְצִין לְעֵלוֹת מִדְּרָגָא לְדְרָגָא צְרִיכִין לְסַלֵּק הַמַּחֲזִין שְׁמֻקְדָּם, כְּמוֹ שֶׁמְצִינּוּ בְּגִמְרָא, כִּד הָיִ סְלִיק אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, הִנֵּה מְתַעֲנֶה כְּדִי לְשַׁכַּח הַתּוֹרָה שֶׁל חוּץ - לְאֶרֶץ, כִּי הִיא צְרִיךְ לְקַבֵּל מַחֲזִין שֶׁל אֶרֶץ - יִשְׂרָאֵל. עַל - כֵּן הִיא צְרִיךְ לְסַלֵּק הַמַּחֲזִין שְׁמֻקְדָּם, שֶׁהֵם

מחין של חוץ - לארץ.

(ספר ליקוטי הלכות, ר' נתן מנמירוב, או"ח - הלכות ראש חדש, הלכה ה)

כלומר, כל עלייה מדרגה לדרגה מצריכה שיכחה. שיכחה זו היא מעין דורמיטא, שינה.⁴⁵ את התפקיד המקביל של השינה לשיכחה מבאר ר' משה חיים אפרים מסדילקוב: השינה אחד מששים במיתה הוא דורמיטא שיחזרו לחדש מוחין לעבודת ה' כמו שכתוב (איכה ג', כ"ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך

(דגל מחנה אפרים - ליקוטים ד"ה ביאור)

וכן רבי נחמן מבאר שעצם תרגום התורה לארמית הוא בבחינת שיכחה:

בְּחִינַת תַּרְגּוּמָה שֶׁהוּא בְּחִינַת לְשׁוֹן תַּרְגּוּם

(ליקוטי מוהר"ן קמא, יט)

לכאורה, כל תרגום התורה הוא תופעה שהתרחשה בדיעבד משום שעם ישראל לא הבין עוד את התורה בלשונה המקורית. והנה ההלכה קובעת שגם היום צריך אדם לקרוא את התורה בעזרת התרגום. רבי נחמן מלמד שיש ערך עקרוני במעבר דרך לשון התרגום. באמצעות תרגום אונקלוס לתורה נעשית מעין תרדמה, שיכחה של תוכנה המקורי של התורה בלשון הקודש. באמצעות שיכחה זו ובאמצעות החזרה ללשון הקודש מתבררת המשמעות הראשונית שעמדה בסוד הפגישה הראשונה עם לשון הקודש. אולם המשמעות הראשונית אינה יכולה להיות מובנת ללא המעבר דרך השיכחה שבתרגום.

איש ואישה

היסוד האחרון שבו נעיין הוא בריאת האיש והאישה. בפרק א בספר בראשית מתוארת בריאה של זכר ונקבה כאחד:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ בְּדְמוּתֵנוּ וַיְרִדוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

(בראשית א, כו - כז)

ואולם בפרק ב' מסופר העניין באופן שונה:

וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֹזֵר כְּנַגְדּוֹ: וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעֹתָיו וַיִּסְגֶּר בָּשָׂר

⁴⁵ ספר פרי עץ חיים - שער העמידה - פרק טז: והרי כל הענין הנסירה צריך הפלת דורמיטא, לכן בלילה אנו מברכין המפיל חבלי שינה על עיני וכו' כמבואר.

תַּחֲתָנָה: וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלַע אֲשֶׁר לְקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָאָהּ אֶל הָאָדָם: וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עֵצָם מְעַצְמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לְקַחָהּ זֹאת:

(בראשית ב, כ - כג)

כיצד אפשר ליישב שני תיאורים שונים כל כך זה מזה? האחד מתאר שהאיש והאישה נבראו בו זמנית, ואילו השני מתאר שהאיש נברא ראשון ורק אחר כך, באמצעות תהליך התרדמה והנסירה, נבראה האישה.

על פי אותו עיקרון שהוביל את דברינו עד כה מתוארת בפרק א המחשבה הראשונית. בתוך המציאות של התהליך, לעומת זאת, האדם נברא לבדו ומגלה את ה"לא טוב" שבקיומו ומתוך כך את הצורך באישה. לאחר שהיא נבראת מתגלה מה שהיה טמון כבר במחשבה הראשונית - "זכר ונקבה בראם". אולם בפרק א אי אפשר לתאר את מציאות התהליך שהביאה לבריאת האישה. פרק א מתאר את הזיכרון שצריך להישכח קודם שיופיע שוב במציאות. שיכחה זו מתרחשת באמצעות התרדמה, השינה שתוארה לעיל:

וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים תְּרִדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצֵּלְעָתָיו וַיִּסְגֶּר בָּשָׂר תַּחֲתָנָה:

(בראשית ב, כא)

מכל האמור לעיל מתגלה כיצד המבנה הקבלי של כניסת הקו לתוך העיגול מבאר תהליכים רבים ופותר קושיות רבות בתנ"ך, בגמרא ובמדרש: מלכתחילה, אין מעלה ומטה, לפני ואחרי. לכן האיש והאישה נבראים כאחד. בתהליך של המציאות נברא האיש קודם ורק בשלב שני מביא הצורך המציאותי לידי בריאת האישה. כדי שהתהליך יתרחש באופן אמתי יש צורך בתרדמה שתשכיח את המציאות הראשונית. לאחר שהתהליך מתרחש במציאות, הוא מגלה את הרצון הראשוני שהיה טמון כבר בתחילה.

גלות וגאולה -

חיבור בין הממד הרוחני לממד החברתי

פרשת משפטים

ת"ח עבדין פטורין מעול מלכותא דלעילא ועל דא פטורין מן המצות, מאי עול מלכות שמים?

אלא כהאי תורא דיהבין עליה עול בקדמיתא בגין לאפקא מניה טב לעלמא, ואי לא קביל עליה ההוא עול לא עביד מדי, הכי נמי אצטריך ליה לב"נ לקבלא עליה עול בקדמיתא ולבתר דיפלח ביה בכל מה דאצטריך, ואי לא קביל עליה האי בקדמיתא לא ייכול למפלח, הדא הוא דכתיב (תהלים ב) עבדו את יי' ביראה, מהו ביראה כמה דאת אמר (שם קיא) ראשית חכמה יראת יי' ודא מלכות שמים ובגין כך עול מלכות שמים ועל דא האי בקדמיתא הוא דכלא, מאן אוכח, תפלה בקדמיתא של יד, בגין דבהאי עייל לשאר קדושה, ואי האי לא אשתכח לגביה לא שריא ביה קדושה לעילא בגין כך (ויקרא ט"ז) בזאת יבוא אהרן אל הקדש וגו', כתיב, והאי עול לא שריא במאן דאיהו כפית באחרא, ועל דא עבדין פטורין מעול מלכות שמים, ואי מהאי עול פטורין מכל שאר פטורין דהא שאר לא שריא עליה דב"נ עד דאשתכח גביה בהאי עול, ובגין כך הוו אכלי ישראל במצרים חנם, אוף הכא יצא לחפשי חנם דהא עבדא הוה וכל מה דעביד חנם הוא בלא עול מלכות שמים, ואף על גב דחנם הוו עובדוהי יצא לחפשי ויהא ליה נייחא, לבתר דאיהו בחירו ואשתכח ביה נייחא יהבין עליה עול מההוא אתר דאפיק ליה לחירו, ואי ב"נ יסרב למיפק לחירו כמה דאת אמר ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני וגו', הא ודאי פגים ליה להאי אתר דשביק עול מלכותא דלעילא ונטיל עול דמאריה, ע"ד

מה כתיב והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת וגו'

(זוהר כרך ג (ויקרא) פרשת בהר דף קח עמוד א)

במעשה בראשית הבריאה בוחרת ליצור עולם פגום וחסר מתוך הכרעתה להתקיים בתהליך ובעבודה⁴⁶ ולא במציאות שלמה ואלוהית. סיפור התורה מגלה שמהלך דומה קורה גם במישור החברתי והלאומי ולא רק במישור הרוחני או במישור האישי - עבדות ישראל

⁴⁶ עיינו במאמר "מחשבת הבריאה והעולם הזה".

במצרים היא ביטוי לכך שברמה הלאומית עם ישראל מתחיל את דרכו במציאות של קלקול ושעבוד.

מתוך בירור תפקיד השעבוד בתהליך שעבר עם ישראל במצרים ננסה לבאר את מקום הקלקול בבריאה. מיד לאחר עשרת הדברות מובאת בתורה פרשת משפטים המרכזת את הדינים שבין אדם לחברו. אחת התמיהות הנידונות במפרשים היא הבחירה של התורה בדין עבד עברי לפתוח את פרשת משפטים:

וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִׂים לַפְּנֵיהֶם: כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שְׁשָׁנִים יַעֲבֹד וּבְשִׁבְעַת יֵצֵא לְחֻפְשֵׁי חָנָם:

(שמות כא, א - ב)

לכאורה, היה הרבה יותר סביר לפתוח את הדינים בפרשת משפטים בדין רצח, למשל, שהוא הדין המופיע מיד אחרי סוגיית העבדים. אמנם המבט על משמעותה של העבדות בתורת ישראל מספק מענה מסוים לשאלה זו.

עבדות וצלם אלוהים

בתהליך הגאולה מתואר הציווי הבא למשה:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן וַיֹּצִיֵם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵל פְּרַעֲה מֶלֶךְ מִצְרָיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:

(שמות ו, יג)

על פי פשט הפסוק הציווי להוציא את בני ישראל נוגע לפרעה, שהרי הוא המשעבד אותם. אולם יש בפסוק רמז לעניין נוסף "ויצוום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל". מתוך הלשון משמע שלמשה רבנו נמסר ציווי הנוגע גם לבני ישראל. התלמוד הירושלמי משלים את התמונה:

א"ר שמואל בר רב יצחק וידבר יי' אל משה ואל אהרן ויצוום אל בני ישראל על מה ציום על פרשת שילוח עבדים⁴⁷

(ירושלמי ר"הג, הלכה ה)

אילו עבדים אמורים בני ישראל לשלח? והלא הם המשוועבדים במצרים! אכן, התלמוד

⁴⁷ "תקיעת שופר תלויה בב"ד ושילוח עבדי' תלוי בכל אדם ואתייה כהיא דא"ר שמואל בר רב יצחק וידבר יי' אל משה ואל אהרן ויצוום אל בני ישראל על מה ציום על פרש' שילוח עבדי' ואתייה כהיא דא"ר הילא לא נענשו ישראל אלא על פרשת שילוח עבדים הדא הוא דכתיב מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי וגו'" (ירושלמי, מסכת ר"ה, פרק ג, הלכה ה). מתוך הדברים משמע שבהלכות היובל תקיעת השופר שייכת לממד הכללי, ולכן היא נמסרת לבית הדין, ואילו שילוח העבדים שייך לממד הפרטי של כל אדם. הדבר מלמדנו על חיבור שני ממדים - ודאי שהחברה צריכה להתנהל על פי הכלל של חופש מעבדות, אבל בתוכה פועל כל אדם במישור הפרטי למען שחרור זה.

הירושלמי מלמד שכדי להשתחרר משעבוד עם ישראל נדרש לשחרר את העבדים שהוא משעבד בעצמו. ועדיין קשה להבין - האם יעלה על הדעת שעם משועבד היה בעצמו גם עם משעבד?

יש מספר פירושים אפשריים לקושיה זו:

האחד הוא שאכן מתגלה לעינינו מציאות תמוהה ופנטסטית: חלק מן האריסטוקרטיה היהודית במצרים החזיקה עבדים יהודים ולא הייתה מוכנה לשחררם. בציווי למשה ה' מתנה את יציאת מצרים בשחרור עבדים מצד עם ישראל.

ההסבר השני הוא שעם ישראל מקבל כאן ציווי על העתיד. יציאת מצרים מותנית בכך שעם ישראל יקבע את זיכרון העבדות ואת הגאולה שבשחרור ומתוך כך לא יחטא בשעבוד בעתידו הלאומי.

הסבר נוסף, יותר על דרך החסידות - שהרי אין הכוונה כאן לעבדים במובן של מעמד חברתי אלא על עבדים במובן פנימי יותר - עבד אינו רק מעמד חברתי או תרבותי. יש מציאויות שבהן אנשים אינם מוציאים את ייחודם לפועל ומשועבדים לערכים של מעמד שולט או של קבוצת השתייכות. כדי להשתחרר מעול מצרים עם ישראל נצרך להשתחרר מן העבדות הפנימית של עצמו.

זמן קצר לאחר יציאת מצרים בני ישראל מקימים את המשכן ולשם כך הם מגלים יכולות באמנויות שונות, כגון צורפות, טוויה, נגרות ושאר מלאכות המשכן. קשה לקבל את העובדה שעבד שכל יומו מקדיש לנשיאת לבנים ימצא זמן ללמוד מלאכות מעין אלו. ולכן ברור שגם בזמן עבדות מצרים הייתה בעם ישראל חלוקה למעמדות. אולם אלו וגם אלו היו צריכים להשתחרר מן השעבוד ולא דווקא מעבודת הפרך אלא מעבדות פנימית יותר.

חז"ל לימדונו שבפועל יצאו ממצרים חמישית מן העם בלבד:

חמושים אחד מחמשה יצאו, וארבעה חלקים מתו בשלשת ימי אפילה:

(רש"י שמות יג, יח)

ייתכן שאותם אלו שלא יצאו לא היו מסוגלים להשתחרר מן העבדות הפנימית, ולכן לא היו יכולים לצאת.

הראי"ה קוק מעמיק מאוד במשמעות העבדות בספרו עולת ראי"ה:

הבדל שבין העבד לבן-החורין איננו רק הבדל מעמדי, מה שבמקרה זה הוא משועבד לאחר וזה הוא בלתי-משועבד. אנו יכולים למצא עבד משכיל שרוחו הוא מלאה חירות, ולהיפך בן-חורין שרוחו הוא רוח של עבד. החירות הצביונית היא אותו הרוח הנשאה, שהאדם וכן העם בכלל מתרומם על ידה להיות נאמן להעצמיות הפנימית שלו, להתכונה הנפשית של צלם אלהים אשר בקרבו, ובתכונה כזאת אפשר לו להרגיש את חייו בתור חיים מגמתיים, שהם שווים את ערכם. מה שאין כן בבעל הרוח של העבדות, שלעולם אין תכן חייו והרגשתו מאירים בתכונתו הנפשית העצמית, כי-אם

במה שהוא טוב ויפה אצל האחר השולט עליו איזה שליטה שהיא, בין שהיא רשמית בין שהיא מוסרית, במה שהאחר מוצא שהוא יפה וטוב. ואנחנו לאורה הפנימי של החירות העצמית הזאת, "חרות על הלוחות, אל תקרא חרות אלא חירות", נסע ונלך להבליט יותר ויותר את עצמאותנו הרעננה הפנימית, שקנינו ע"י גילוי שכינה, אותה החירות שקנינו ע"י הפלא הגדול היחיד בעולם, שנעשה עמנו בעת שגאלנו ה' יתברך וגאל את אבותינו ממצרים לחירות עולם.

(עולת רא"ה כרך ב, עמוד רמה)

העבדות אינה קשורה בהכרח למעמד חברתי. לעתים עבדים במעמד החברתי עשויים להיות בני חורין, ואילו בני חורין עשויים להיות עבדים מבחינה נפשית. אדם עלול להיות משועבד לחברה שבה הוא חי. לעתים דווקא מצב של עבדות מעורר רצון עז להגיע לחירות, ואילו אשליית החירות של האדונים מונעת מהם להשתחרר מעבדותם הנסותרת יותר. האופן שבו הרא"ה קוק מגדיר את העבדות מפתיע: הגדרתו של האדם החופשי היא האדם המשוכנע שעולמו הערכי ראוי ובעל תכלית, שחייו ראויים לחיות אותם. אדם שאינו תופס את עצמו כאדם הגון ומאמין שיש לו צורך בדמות חיצונית שתלמד אותו מהו הטוב אינו אדם חופשי אלא עבד.

נחלתם של המשועבדים היא ספק תמידי שמא עולמם הפנימי אינו הגון דיו, שמא הוא אינו ראוי לחיות לפיו, שמא תחושותיו כלפי עצמו אינן אמיתיות. בעקבות זאת הוא אינו מתאמץ לגלות את צלם אלוהים אשר בקרבו ומבקש מאדם אחר, אותו הוא תופס כראוי, ללמד אותו מה טוב עבורו.

הנקודה החשובה טמונה במילותיו של הרב: "צלם אלוהים אשר בקרבו". אדם חופשי יודע שעולמו הפנימי מגלה את צלם אלוהים ואת רצון הבורא השייך אליו, ולכן הוא המתאים לו ביותר. כדי ליצור את הצביון של עצמו, האדם צריך להיות נאמן לצלם אלוהים אשר בקרבו.

עבד הוא מי שמכפיף את חייו ל"מה שהוא טוב ויפה אצל האחר השולט עליו איזה שליטה שהיא, בין שהיא רשמית בין שהיא מוסרית, במה שהאחר מוצא שהוא יפה וטוב". אדם שכל הכוונתו המוסרית מגיעה מן האחר.

הדגש של הרב אינו נוגע דווקא לחברה בלתי ערכית. שם ודאי העבדות השלטת היא בבחינת "שליטה רשמית". אולם העבדות קיימת גם אצל אנשים הרוצים למצוא חיבור לבוראם, אולם חוששים שדרכם אינה ערכית דיה, ולכן הם פונים לרב, לאדם בעל מעמד גבוה יותר ובעל סמכות, או לחברה שתיתן להם את התשובות השייכות להם. לפי הגדרת הפסקה לעיל אדם כזה הוא עבד ולא בן חורין בבחינת "שליטה מוסרית". אדם הנשען על אדם בעל סמכות רוחנית גבוהה משלו, אם רב אם גורו, הוא בבחינת עבד משום שהוא

מקבל ממנו את האמת השייכת לרב ואינו מגלה את עצמיותו כתלמיד.⁴⁸ אולם היכולת ליצור חברה שבה כל אדם פרטי נאמן למערכת ערכים הטבועה בקרבו "צלם אלוהים אשר בקרבו" אינה מובנת מאליה: "ואנחנו לאורה הפנימי של החירות העצמית הזאת, 'חרות על הלוחות, אל תקרא חרות אלא חירות', נסע ונלך להבליט יותר ויותר את עצמאותנו הרעננה הפנימית, שקנינו על ידי גילוי שכינה". יכולתו של עם ישראל לבנות חברה מעין זו עוברת דרך מתן תורה. רק מי שהיה במתן תורה ושמע את דבר ה' יוכל להביא את האני העצמי שלו לידי מימוש, בלי ליצור חברה אנרכיסטית השוללת את הופעת הכלל והמקדשת את הפרט. אפשר למצוא רמז לעיקרון זה גם במישור הפרטי:

... אלו ירחי לידה. ומלמדין אותו כל התורה כולה, שנאמר (משלי יד, ד) ויורני ויאמר לי יתמך דברי לבך שמור מצותי וחייה, ואומר (איוב כט) בסוד אלוה עלי אהלי. מאי ואומר? וכי תימא נביא הוא דקאמר - ת"ש: בסוד אלוה עלי אהלי. וכיון שבא לאויר העולם - בא מלאך וסטרטו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית ד) לפתח חטאת רובץ"

(נידה ל, ב)

מדוע יש צורך ללמד את האדם את כל התורה כולה במעיי אמו ואז לשכח אותה ממנו? לימוד זה מותיר בקרבו מעין הד עליון לכללים ולמסגרת, המסייע לו להגיע לעצמיותו ולתורה השייכת לו ולגלות את צלם האלוהים שבו, בלי להתנתק מצלם האלוהים הכללי. למעשה, אפילו כאשר אדם מצליח להגיע לחירות אמיתית בלי להישען על גורם חיצוני ובלי להיות נשלט על ידי מערכת ערכים חיצונית, עדיין עומדת בפניו משימה קשה ביותר לעמוד כפרט בתוך חברה. מעצם טבעה של חברה, היא מכילה עבודות בממדים רבים ומתקשה לקבל את השונה ממנה. ולכן המשימה מוטלת גם על הפרט וגם על הכלל: על הפרט - לשמור על ייחודיותו בתוך החברה. ועל הכלל - לקבל את ייחודיותם של הפרטים בלי לסרס אותם ובלי לפגוע בעצמו. משימה כפולה זו נידונה במדרש:

תני חזקיה (ירמיה נ) "שה פזורה ישראל" נמשלו ישראל לשה. מה שה הזה לוקה על ראשו או באחד מאבריו וכל אבריו מרגישים כך הן ישראל, אחד מהן חוטא וכולן מרגישים. (במדבר טז) "האיש אחד יחטא". תני רשב"י: משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה. נטל אחד מהן מקדח והתחיל קודח

⁴⁸ מורי ורבי, הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו) ז"ל, היה מסרב בתוקף שהתלמידים יעמדו לכבודו בכניסתו לשיעור הגם שהיה רב גדול וסמכות רוחנית עצומה עבורו. נדמה שהוא חשש מן הנטייה של תלמידיו להעריץ את רבם ולבטל את הממד הפרטי שלהם ואת צלם אלוהים אשר בקרבם.

תחתיו. אמרו לו חבריו: "מה אתה יושב ועושה?" אמר להם: "מה אכפת לכם? לא תחתי אני קודח?" אמרו לו: "שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה"

(ויקרא רבה (וילנא) פרשה ד ד"ה ו תני חזקיה)

מצד פשוטו זהו סיפור תמוה ביותר: אדם מחורר את רצפת הספינה ולזעקת שאר הנוסעים הוא עונה שהוא בסך הכול מחורר את מקומו שעליו שילם במיטב כספו. מאחר שזהו המקום שאותו שכר במחיר מלא, הוא טוען שמותר לו לעשות בו כרצונו. אולם אלו עונים לו שהחור פוגע בספינה כולה ולא רק במקום שלו.

במבט ראשון זהו משל פשוט על ערבות הדדית: מעמדו הפרטי של האדם והכיוון האישי של חייו אינם מעניקים לו את הזכות לסכן את החברה בכללותה. אדם אינו יכול לפגוע בעצמו ובסביבתו בטענה של חופש משום שהעם כולו חי בספינה אחת - פגיעה בספינה של אחד היא פגיעה בספינה של כולם.

אולם חזקה על חכמי המדרש שאינם מושלים על אנשים שדעתם השתבשה עליהם. קשה לדמיין אדם בעל מידת שפיות סבירה שיחורר את הספינה שבה הוא שט ויחשוב שזהו מהלך לגיטימי.

נראה שכך יש לפרש את עומק הדברים: כאשר ברנש עלה לספינה באו הנוסעים בטענות על לבושו השונה ודחו אותו מקרבם. את האוכל שלו סירבו לאכול משום שלא היה כשר לשיטתם. כאשר קרא ספר להנאתו סירבו לדבר עמו משום שחלקו על תוכן הספר שקרא.

אותו אדם חיזק את מעמדו, ואנשי הספינה חיזקו את מעמדם כנגדו. בעקבות זאת הוא מחליט ללמד אותם לקח מתוכנן היטב - מאחר שהם הוציאו אותו מן הכלל ומיררו את חייו הוא בוחר במעשה שידגיש בפניהם את הגיחוך שבניסיון להתנתק ממנו. הוא מנצל את מקומו הפרטי והמנותק לכאורה כדי להמחיש את העובדה שהוא חלק בלתי נפרד מן החברה. כאשר אנשי הספינה יודו שהחור תחת מושבו משפיע על כולם, יאלצו גם להכיר בכך שהם אינם יכולים לבודד אותו מתוך המערכת.

כפיית רצון הרוב על היחיד אינה ערבות הדדית. היא יוצרת גדרות שיש להן תוצאות מקולקלות. אם החברה מגדרת את היחידים בבית כלא חברתי, אל לה להתפלא אם יעמדו על עצמיותם באופן אנוכי.

ערבות הדדית פירושה שהחברה מעניקה מקום לפרט בלי שתיתן לו להטביע את הספינה, ואילו הפרט עומד על עצמיותו מתוך מבט תמידי על מקומו במהלך הכללי.

מקום העבדות בהיסטוריה של עם ישראל

מתוך דברינו מתבררת תשובה לשאלה שהעלינו בתחילת דברינו: מדוע התורה בחרה

לפתוח את פרשת משפטים בדין עבד עברי דווקא? סוגיית העבדות והחירות אינה צדדית לעניין התורה אלא עמוד ויסוד שעליו ניצב כל הבניין. שחרור העבדים בתוך עם ישראל ומהלך השחרור הפנימי הם תנאי הכרחי לגילוי צלם אלוהים בעולם.

נתבונן עתה בממד נוסף לאותה שאלה, הממד ההיסטורי, באמצעות מדרש נוסף:

כי תקנה עבד עברי, והלא לא היה לו לסמוך לאלה המשפטים אלא כי יריבון כי ינצו [...] וכי יכה איש שהן דינין, דורשי רשומות אומרין לפי שנצטוו במרה על הדינין ונתן להם עשרת הדברות, אמר משה רבש"ע שמא יתעה יצר הרע את בניך ויעברו על המצוות ותגלה אותן מלפניך ותמכרם לעבדים, לכך פתח כי תקנה עבד עברי, כשתקניאם למלכיות אל ישתעבדו בהן יותר משש מלכיות, שש שנים יעבוד: בבל ומדי ופרס ויון ואשור ורומי, ובשביעית יצא לחפשי חנם. אמר לפניו רבש"ע אל ישתקעו ביד רומי אלא זכות עשה עמהם חנם, ובשביעית יצא לחפשי חנם

(אוצר המדרשים (אייזנשטיין) דורשי רשומות עמוד 96)

המדרש מקשה על בחירת דין עבד עברי מתוך העובדה שהוא כלל אינו דין במובן הקלאסי.⁴⁹ מתוך הקושיה הסבירה במישור של פשט הפסוקים, יוצא המדרש למד אחר, ממד הדרש,⁵⁰ ועונה תשובה במישור ההיסטורי. במישור זה בא דין עבד עברי לענות על צורך רוחני קריטי:

עם ישראל קיבל דינים במרה ובעשרת הדברות. עם קבלתם של אלו נכנס עם ישראל גם למערכת של שכר ועונש - ברגע שיחטא הוא צפוי להימכר שוב לעבדים, לעם אחר ולגלות תחת ידן של מלכויות שונות. מאחר שעם ישראל צפוי לחטוא, משה רבנו מקדים להתפלל ולבקש שסיום תקופות שעבוד אלו לא יהיה תלוי בזכות מעשיו של הדור אלא שהקב"ה יגאלם על אף מעשיהם - "בשביעי יצא לחופשי חנם".

מדוע זהו הדבר הראשון שמשה מבקש עליו לפני שתיכתב פרשת משפטים? המדרש קובע שאי אפשר להתחיל בעבודת ה' מתוך ידיעה שעם ישראל צפוי לגלות אלא אם תתלווה אליה הידיעה שהגאולה מן הגלות הכרחית ממש כמו הגלות עצמה ואינה תלויה במעשי העם.⁵¹

49 מהותו של המשפט מצריכה שני בעלי דין כמו שמובא בבבא בתרא ל, א: "לאו בעל דברים דידי את".
50 בנוגע לפירוש הפשט עומדת שאלה עקרונית: מה הצורך להסביר אותו? הרי הוא כתוב! אלא שפירוש הפשט נועד להסביר לקורא בלשוננו את מה שנאמר לשומע המקורי. הצורך נובע מכך שהאמירה המקורית נאמרה בהקשר תרבותי ורוחני מסוים. לפי הגדרת הרב אשכנזי נאמר הפסוק לעם שחוה את הנבואה - העם העברי - ואילו המפרש מסביר את משמעות הפסוק לעם שחי בעולם נטול נבואה - העם היהודי. הפירוש על דרך הרמז מבוסס על צורת הכתיבה, סדר הכתיבה, אותיות קטנות וגדולות, סמיכות פרשיות וכו' ומתוכו הוא שואב ממדים נוספים של הבנה. בדרך הדרש הדרשן מתבסס על קושיה בפשט הפסוק, אך מבאר עניין שבמובן מסוים קדם לפסוק. מכיוון שכך השלב הראשון וההכרחי הוא להבין את הפשט ורק לאחר מכן להתמודד עם העניין שמעביר המדרש.
51 המדרש מבטא צד אחד במחלוקת בנוגע לאופי הגאולה האחרונה - האם הגאולה תלויה בתשובה או לא. נראה שבמדרש זה משה רבנו מכריע שהגאולה האחרונה תהיה מתנת חנם ולא בזכות המעשים.

משה טוען שלא ניתן לתת את התורה לעם ישראל אם התוצאה של נתינתה לגבי העם היא שש גלויות ללא תקווה ברורה לגאולה וללא הבטחה שגלויות אלו צפויות להסתיים. כדי להיות מסוגל לשמוע את פרשת משפטים, עם ישראל צריך להיות בטוח שיש לה תכלית וסוף אופטימי. גם אם התהליך מורכב מאוד, גם אם הוא דרמטי ועובר דרך טלטלות וקשיים גדולים, עם ישראל חייב לדעת שסיפור התורה והסיפור שלו אינם טרגיים. משה מסרב כביכול לצאת למהלך לולא שבועתו של הקב"ה לסוף חיובי והכרחי שלא יהיה תלוי בזכותו של העם.

לא תיתכן אפשרות ליצור עם המקיים את התורה לולא הידיעה שהנפילה אל החטא והגלות היא עניין זמני. כדי שעם ישראל יקבל על עצמו את המהלך העל-אנושי של קיום התורה בחיי האומה, הקב"ה מבטיח לא להשאיר את העם במצב של גלות. מאחר שמשם רבנו מבין שהירידה אל הגלות היא מצב מחויב, הוא דורש שגם הגאולה תהיה מחויבת.

הצורך בקלקול - גם בחיי האומה?

אך עצם העניין תמוה. מדוע יש הכרח בגלות? מדוע משה אינו מתפלל לבטל לגמרי את הגלות במקום לבקש שתהיה תקווה לסיימה? קושי זה אינו שאלה מקומית ושורשיו טמונים כבר בבריאת העולם:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וְהָאָרֶץ הָיְתָה תוֹהוּ וָבוֹהוּ

(בראשית א, א - ב)

הפסוק הראשון המתאר את בריאת העולם מתאר כבר נפילה, קלקול - תוהו ובוהו. התכנית האלוהית האידאית לא הייתה לברוא תוהו ובוהו אלא בריאה של שמים וארץ במצב מתוקן. אולם במציאות העולם הנברא התורה מספרת ש"הארץ הייתה תוהו ובוהו". מתי התרחשה הנפילה שהביאה לתוהו ובוהו? לפי לשון "הייתה", שהיא לשון עבר מוחלט, משמע שהייתה עוד טרם הבריאה, וזאת אי אפשר לקבל.

על פי חכמת הסוד בריאת הארץ והמשבר של התוהו ובוהו כרוכים זו בזו. יחד עם יציאת הארץ נוצר התוהו ובוהו, הגלות, או בלשון המקובלים "שבירת הכלים". תוצאת השבירה היא שהארץ מצויה בתוהו ובוהו.

על אף שזו אינה הארץ המתאימה לתכנית האלוהית אין זו תקלה בתהליך הבריאה. הבריאה מחייבת מציאות של נפילה ורק מתוך הנפילה יבוא התיקון, שהרי לא ייתכן תיקון לדבר מתוקן. בריאת עולם מושלם אינה מותרת מקום לתיקון וממילא גם אינה מותרת מקום לקיומו של האדם.

זהו אחד העניינים העולים במדרש על בריאת שני המאורות:⁵²

רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב: (בראשית א) ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וכתב: את המאור הגדול ואת המאור הקטן!

אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?

אמר לה: לכי ומעטי את עצמך!

אמרה לפניו: רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי?

אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה,

אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני?

אמר לה: זיל, לימנו בכך ישראל ימים ושנים,

אמרה ליה: יומא נמי, אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב (בראשית א) והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים,

זיל, ליקרו צדיקי בשמיד: (עמוס ז) יעקב הקטן שמואל הקטן (שמואל א, יז) דוד... הקטן.

חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח! והיינו דאמר ר"ש בן לקיש: מה נשתנה שער של ראש חדש שנאמר בו (במדבר כח) לה' - אמר הקב"ה: שער זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.

(חולין ס, ב)

טענת הירח היא שאי אפשר לברוא עולם מושלם. העולם שייך למציאות, ובמציאות של העולם הנברא אין מקום לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. בתשובתו רבוננו של עולם מודה ללבנה ומקבל את הצורך במיעוט, בחיסרון, ולכן הוא מבקש ממנה למעט את עצמה. על המיעוט הזה, שהוא מעין נפילה וגלות עליונים, רבוננו של עולם מבקש שיקריבו עליו כביכול קרבן חטאת.

מובן שהבורא היה יכול לברוא את העולם מושלם. העולם נברא במיעוטו כדי לאפשר מקום לברואים. עם זאת מאחר שהדבר גורר רע בבריאה ואינו יכול להיחשב לטוב גם בעיני הבורא, הוא מבקש עליו כפרה. במילים אחרות, תחילת הבריאה מכילה סתירה מהותית - אי אפשר להגיע למצב מתוקן ללא שבירה. מאחר שמצב השבירה הוא הכרחי הבורא יוצר אותו כחלק מתהליך הבריאה, ומאחר שהוא אינו המצב המתוקן הוא מבקש עליו כפרה. אי אפשר להתעלם מן העצמה האדירה של המדרש הזה ומן העובדה שבעלי המדרש לא חששו להישמע ככופרים. כדי להבין זאת יש לשוב ולהדגיש עניין שיש בו הכרח בלימוד

⁵² עיינו גם במאמר "ייחוד ה' המתגלה בקשר בין איש ואישה", ובמאמר "מעשה אבות סימן לבנים - דרך ההשתלשלות".

המדרש ובלימוד חכמת הקבלה - בעצמותו של הבורא אין לנו כלל תפיסה. כל מה שאנו לומדים עליו ומתייחסים אליו הוא הגילוי של הבורא כלפינו. מאחר שאנו מדברים על ה' המתגלה ולא על עצמות הבורא, ניתן לומר לגביו דברים נועזים בלי שהם יהיו בבחינת כפירה במהות המופשטת והבלתי נתפסת של הבורא.

בדומה לסיפור שני המאורות, מצב המיעוט והחיסרון שבעבודתו הוא מצב טבעי וקיים, לא רק במעמדו האישי של האדם אלא גם בחברה. החברה אינה יכולה להתקדם ולהגיע למצבה המתקון, אם אינה משועבדת ונגאלת ממצב זה. אולם כדי שהגלות תהפוך לחלק מתהליך התיקון, היא חייבת להיות מצב שיש ממנו מוצא ולא מעגל סגור ואינסופי. הגלות היא טבעית ונצרכת בתהליך תיקון האדם. עם זאת במקביל למציאות של נפילה יש תמיד תכנית אלוהית, שלמה ומתוקנת עבור האדם. הקב"ה בסבלנותו האינסופית מאפשר לאדם ללכת בדרך שבה הוא בוחר לנהל את עולמו, מתוך ידיעה שיום אחד תשכיל המציאות התחתונה ותתחבר למציאות העליונה.

המשכן והעגל

פרשות המשכן וחטא העגל הם דוגמה נוספת ליחס שבין התכנית האלוהית למציאות הנפולה של הבריאה. השאלה העקרונית העומדת בפרשיות אלו היא מקום המשכן בתכנית הראשונית של הבורא. אם מתבוננים על התכנית הכללית של הופעת פרשיות המשכן, מתקבלת התמונה הבאה:

ציווי על המשכן	(שמות כה - לא)
ציווי על השבת	(שמות לא)
חטא העגל	(שמות לב - לד)
ציווי על השבת	(שמות לה)
ציווי על המשכן	(שמות לה)

סדר כתיבה התורה נועד לרמוז על ממדים של משמעות. סדר פרשיות המורכב באופן הזה בא לעורר שאלות: מדוע ציווי המשכן וציווי השבת מופיעים פעמיים, פעם לפני חטא העגל ופעם לאחריו? האם המשכן קדם לחטא העגל או שהוא תוצאה שלו? ולענייננו - האם המשכן הוא חלק מהתכנית האלוהית המקורית או שהוא תוצאה של החטא? לעניין זה קשורה מחלוקת המפרשים, למשל רש"י ורמב"ן, בנוגע לסדר ההתרחשויות בעניין המשכן:

א. העגל קדם לציווי המשכן. המשכן הוא תיקון למציאות המקולקלת שנוצרה בעקבות חטא העגל.

ב. המשכן קדם לחטא העגל, ולכן הוא חלק מהתכנית האלוהית מלכתחילה. העגל הוא צדדי לעצם הציווי במשכן.

מחלוקת מעין זו אינה מחלוקת אבסולוטית על המציאות של ציווי המשכן.⁵³ שתי הדעות במחלוקת נראות כסותרות, אולם הן מבטאות למעשה שתי נקודות התבוננות על אותו עניין. בירור מהותה של כל דעה תגלה שאחת הן בשורשן.

זאת ועוד, לכל תופעה במציאות העולמית יש תכנית אלוהית מושלמת. תכנית זו משויכת לאינסוף, ולכן היא מעל עניין של שבירה. לעומת זאת המציאות שבני האדם מכירים עוברת דרך מציאות המשבר.

כך, למשל, "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ" שייך לתכנית השלמה, ואילו "והארץ הייתה תוהו ובוהו" שייך למציאות של העולם. לאחר שמציאות העולם מתרחשת כפי שהיא מתרחשת, הבורא נותן את אישורו שהדבר אכן טוב ומתאים לתהליך של העולם.⁵⁴ אולם בירור התכנית האלוהית חשוב והכרחי כדי שהבריאה תדע על מציאות השלמות, על האפשרות לתיקון העולם.

על דרך זו יש לחבר את שתי הדעות לעיל: הציווי הראשון על המשכן, הציווי המופיע לפני חטא העגל, שייך לתכנית האלוהית שאין בה מציאות של שבירה. ואולם במפגש שבין התכנית האלוהית למציאות של הבריאה מתרחשת נפילה - זהו חטא העגל ושבירת הלוחות. מאחר שהמציאות של הבריאה אכן חייבת לעבור דרך האדם, מופיע משכן נוסף השייך לאדם והמותאם לרמתו הרוחנית וליכולתו. זהו הציווי השני על בניית המשכן. העגל אכן קדם לציווי השני והוביל אליו.

שתי הדעות הן עניין אחד, ושתיהן נכונות. העגל גם קדם לציווי המשכן וגם הופיע אחריו - מדובר בשני ממדים שונים של המשכן - האחד מצד התכנית האלוהית והשני מצד הופעתו במציאות של העולם הנברא, מציאות שהשבירה היא חלק מהותי ממנה.

המשכן כמו גם העבדות ואף התוהו ובוהו של מעשה בראשית הם עניין מהותי והכרחי בתהליך תיקונם של האדם ושל העולמות. אמנם יש הכרח בהופעתה של התכנית האלוהית ובגילוייה לאדם כדי לתת את התקווה לגאולה השלמה, ולכן לפני הופעתה של כל שבירה מופיעה המציאות האלוהית העליונה באופן זה או אחר:

⁵³ זהו כלל עקרוני במחלוקת חז"ל שאותו אפשר להסביר על פי המשנה בפרקי אבות: "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים" (משנה מסכת אבות ה, יז). לכאורה, דווקא מחלוקת שהיא לשם שמים הייתה אמורה להתברר, והנה מן המשנה נשמע שדווקא מחלוקת שהיא לשם שמים תעמוד על כנה ותימשך לנצח. הכוונה היא שלעתיד לבוא, מתוך מבט במציאות מן הפרספקטיבה הרחבה ביותר, יתגלה כיצד שני צידי המחלוקת יכולים להתקיים ולהיות אמת. לעתיד לבוא יתגלה שכל צד במחלוקת החזיק בנקודת מבט משלו, אולם משום שזו הייתה מחלוקת לשם שמים, ושניהם אכן מתארים את אותם שמים, את אותה תורה, יכולים שני העניינים להיות אמת. לעומת זאת במחלוקת שאינה לשם שמים, אין שתי ידיעות מכוונות לתורה אלא לאינטרס אחר, ולכן סופה להתבטל.

⁵⁴ עיינו בהרחבה במאמר "מחשבת הבריאה והעולם הזה".

בפרשת משפטים משה מבקש לראות את סוף התהליך ואת היציאה מן הגלות בטרם התרחשה הגלות עצמה.
בפרשת המשכן המשכן העליון מופיע לפני חטא העגל.
במעשה בראשית הצו האלוהי המבטא את התכנית האידאית מופיע לפני ההתרחשות במציאות בפועל, כדי שיותיר רושם בעולם מן התכנית הזו, רושם שיאפשר את הגאולה מן השבירה.

זמן בעולמות הרוחניים - אין מוקדם ומאוחר בתורה

פרשת יתרו - משפטים

צריכים לזכור שכל חכמת הקבלה מיוסדת על עניינים רוחניים, שאינם תופסים לא מקום ולא זמן, ואין העדר ותמורה נוהג בהם כל עיקר, וכל השינויים הנאמרים בחכמה הזאת, אין זאת אומרת שהבחינה הראשונה נעדרת, ומקבלת צורה אחרת, אלא השינוי האמור, הוא עניין תוספת הצורה לבד, וצורה הראשונה אינה זזה ממקומה. כי ההעדר וההשתנות המה מדרכי הגשמיים. וזהו כל הקושי למתחילים, כי תופסים הדברים בביטויים הגשמי בגבולים של זמן ומקום וחילוף ותמורה, אשר המחברים השתמשו בהם רק לסימנים בעלמא על שרשיהם העליונים.

(תלמוד עשר ספירות, ר' יהודה אריה אשלג, ירושלים תשמ"ז, עמ' א)

בכל כתבי המקובלים נהוגים ביטויים של זמן, מקום וצורה גשמית. דוגמה מובהקת היא תורת הצמצום של האר"י ז"ל:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים, היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות. ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אוויר ריקני וחלל.

(עץ חיים, ר' חיים ויטאל, שער א, ענף ב)

טרם, אור, מילוי, מציאות, מקום, אוויר וחלל. אלו הם רק חלק קטן שבקטנים מן הביטויים הגשמיים המאפיינים את חכמת הקבלה. מצד אחד ברור שהעיסוק בעולמות רוחניים מחייב הפשטה ממושגים גשמיים. מן הצד האחר הדיוק שבלשון המקובלים מחייב את המסקנה שגם אם מושגים אלו מופשטים מכל גשמיות, יש איזו שייכות לדבר על מושגים, כגון זמן ומקום בעולמות העליונים.

בדברינו כאן נעניין במשמעותו הרוחנית של מושג הזמן, ובדרך שבה הוא מופיע בסדר כתיבת התורה. חז"ל טבעו ביטוי יסודי שיש בו משום צוהר למושג הזמן הרוחני:

אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. - אמר רב פפא:

לא אמרן אלא בתרי ענייני, אבל בחד עניינא, מאי דמוקדם - מוקדם, ומאי דמאוחר - מאוחר

(פסחים ו, ב)

"אין מוקדם ומאוחר בתורה" - לא הקפידה תורה על סדר מוקדם ומאוחר ופרשיות דנאמרו תחלה הקדימו המאוחרות לה. "בתרי ענייני" - במקראות הסדורות בפרשה אחת.

(רש"י, שם)

תוך כדי דיון על רצף עניינים המתוארים במקרא הגמרא מביאה אמירה השומטת לכאורה את הקרקע מכל קריאה סבירה בתורה ומכל ניתוח שכלי שלה: אין מוקדם ומאוחר בתורה. האם לתורה אין שום מחויבות לרצף כתיבה כרונולוגי? למעשה, לא לכך כוונת הגמרא. אולם עיקרון זה מגלה שסדר הזמנים בתורה גמיש ואינו מחויב לרצף הכרונולוגי באותו אופן שבו מחויב לו ספר היסטוריה. את הסיבה לכך ננסה לבאר בהמשך. ועוד, גם במקום שבו פרשני התורה מכריעים להשתמש בעיקרון "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אין הם פטורים מן הצורך לבאר מדוע הכריעה התורה להקדים עניין אחד לעניין אחר בכל חריגה מן הסדר הכרונולוגי.

בפרשת יתרו משולבים זה בזה שני עניינים מהותיים - ממד המשפט וממד התורה. התורה בחרה לשלב את שני העניינים זה בזה ולשזור אותם באופן שאינו צמוד לגמרי לממד הזמן הגשמי. העיון באופן כתיבת התורה ובסיבות לו פותח צוהר לעולם הזמן הרוחני.

משפט ותורה - מי קדם למי?

בתחילת פרשת יתרו מסופר על ממד שהתחדש בדרך משפטו של עם ישראל בעקבות עצה שהעניק יתרו למשה:

וַיְהִי מִמְחֲרַת וַיָּשָׁב מֹשֶׁה לְשֹׁפֵט אֶת הָעָם וַיַּעֲמֵד הָעָם עַל מֹשֶׁה מִן הַבֶּקֶר עַד הָעֶרֶב: וַיֵּרָא חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם מֵדוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבַדְּךָ וְכָל הָעָם נֹצֵץ עֲלֶיךָ מִן בֶּקֶר עַד עֶרֶב: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֲתָנוּ כִּי יָבֵא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ אֱלֹהִים: כִּי יִהְיֶה לָהֶם דְּבָר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתַי: וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה אֵלָיו לֹא טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה: נָבַל תִּבְלֶנּוּ גַם אַתָּה גַם הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי כְבֹד מִמֶּךָ הַדָּבָר לֹא תוּכַל עֲשׂוֹהוּ לְבַדְּךָ: עֲתָה שְׁמַע בְּקוֹלִי אֵיעֲצֶךָ וַיְהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֲיִיה אַתָּה לָעָם מוֹל הָאֱלֹהִים וְהִבֵּאתָ אֶתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים: וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדְּבָרִים יִלְכוּ בָּהּ וְאֶת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן: וְאֶתָּה תִּחַזֵּה מִכָּל הָעָם אֲנָשִׁי חֵיל יִרְאִי אֱלֹהִים אֲנָשִׁי

אָמַת שְׁנָאֵי בְּצַע וְשִׁמְתָּ עֲלֵהֶם שְׂרֵי אֲלָפִים שְׂרֵי מֵאוֹת שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרֵת: וְשִׁפְטוּ
אֶת הָעָם בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדְּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדְּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ הֵם וְהָקֵל
מֵעֲלֶיךָ וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ: אִם אֵת הַדְּבָר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וְיִכְלַת עֲמֹד וְגַם כָּל הָעָם
הַזֶּה עַל מְקוֹמוֹ יָבֵא בְּשָׁלוֹם:

(שמות יח, יג - כג)

יתרו מתרה במשה רבנו שלא לשבת בדין לבדו שמא יתמוטט תחת משאו הכבד. הוא
מייעץ למשה לגייס אנשי מידות ולהאציל להם חלק מסמכויות המשפט כדי להקל מעליו
את העול. לאחר שהתורה מספרת על קיום העצה, היא ממשיכה מיד לתיאור מעמד מתן
התורה ולגילוי עשרת הדיברות:

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיַת הַבִּקְרָו וַיְהִי קֵלֶת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקַל שֹׁפָר חֲזַק מְאֹד
וַיִּתְחַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵה: וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לְקִרְאֵת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֵה וַיִּתְיַצְּבוּ
בְּתַחֲתֵית הָהָר: וְהָרַסִּינִי עֵשׂוֹן כָּלוּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֵשׂוֹן הַכֶּבֶד וְעָשׂוֹן
וַיִּתְחַד כָּל הָהָר מְאֹד: וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחֲזַק מְאֹד מֹשֶׁה יָדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ
בְּקוֹל:

(שמות יט, טז - יט)

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמֶר: אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים לֹא יְהִי לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי: לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל
תְּמוּנָה אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה
לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹקֵד עֵוֹן אָבֹת עַל בְּנֵי עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל
רַבְעִים לְשָׁנָאִי: וְעֵשֶׂה חֶסֶד לְאֲלָפִים וְלִשְׁמֵרֵי מִצְוֹתַי: לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ
לְשׁוֹאֵן כִּי לֹא יִנְקֶה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׁוֹאֵן: זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת
יָמִים תַּעֲבֹד וְעֵשִׂיתָ כָּל מְלֶאכֶתְךָ: וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֶאכֶתְךָ
אֹתָהּ וּבִנְךָ וּבִתְךָ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וּבְהִמְתֶּךָ וּגְרֶםְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת
הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם
הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ: כָּבֵד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכוּן יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ
נָתַן לְךָ: לֹא תִרְצַח לֹא תִנְאַף לֹא תַעֲנֶה בְּרַעְיָךְ עַד שִׁקְרָה: לֹא תִחְמוֹד בֵּית רַעְיָךְ לֹא
תִחְמוֹד אִשְׁתְּ רַעְיָךְ וְעַבְדוֹ וְאִמְתוֹ וְשׁוֹרוֹ וְחֲמֹרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעְיָךְ:

(שמות כ, א - יג)

לאחר עשרת הדיברות מתחילה מיד פרשת משפטים המחזירה את הדין למישור המשפט, והפעם לא לסדרי הדין אלא למשפט עצמו:
וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִׂים לְפָנֶיךָ:

(שמות כא, א)

לאחר סיום המשפטים התורה מתארת שוב את הממד השייך לתורה ולא למשפט - עליית משה להר סיני להמשך קבלת התורה:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הַהָרָה וְהִיָּה שֵׁם וְאֶתְנֶה לְךָ אֶת לְחַת הָאָבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרְתָם: וַיִּקָּם מֹשֶׁה וַיְהוֹשֶׁעַ מִשְׁרָתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הַר הָאֱלֹהִים: וְאֵל הַזְּקֵנִים אָמַר שָׁבוּ לָנוּ כְּזֶה עַד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהִנֵּה אֶהְרֵן וְחֹזֵר עִמָּכֶם מִי בְּעַל דְּבָרִים יִגַּשׁ אֲלֵהֶם: וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הָהָר וַיִּכַּס הָעֲנָן אֶת הָהָר: וַיִּשְׁכַּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיִּכַּסְהוּ הָעֲנָן שְׁשַׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הָעֲנָן: וּמְרָאָה כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הָעֲנָן וַיַּעַל אֶל הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בְּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה:

(שמות כד, יב - יח)

נמצאו שני ממדים הקשורים זה בזה והמשולבים זה בזה - המשפט והתורה. סדר כתיבת הדברים מעורר את שאלת היחס שבין שני הממדים ואת שאלת סדר הופעתם במציאות: מי קדם למי גם בסדר הכרונולוגי וגם במהות.

משמעותו הרוחנית של הזמן

לימוד התורה על בסיס סדר הפרשיות וסמיכותן שייך לממד הרמז של התורה.⁵⁵ כדי לבאר את משמעות סמיכות הפרשיות, עלינו לבאר את משמעות הזמן במהויות הרוחניות. לשם כך ניעזר בשיטתו של הרב יהודה אריה אשלג בעל "הסולם":

עוד נשאר לבאר דבר הזמן והתנועה, שאנו נתקלים בהם כמעט בכל מילה בחכמה הזאת [=חכמת הקבלה]. אכן תדע, שהתנועה הרוחנית איננה כתנועה המוחשית ממקום למקום, אלא הכוונה היא על התחדשות הצורה, שכל חידוש צורה אנו מכנים בשם תנועה. כי אותו החידוש, דהיינו שינוי הצורה שנתחדשה ברוחני, במשונה מצורה הכללית הקודמתו שבאותו הרוחני, הרי היא נבחנת, שנתחלקה ונתרחקה מרוחני ההוא, ויצאה בשם ובשליטה לפי עצמה. בזה היא דומה לגמרי למהות גשמית אשר

⁵⁵ ועיין לעיל, הערה במאמר "גלות וגאולה - חיבור בין הממד הרוחני לממד החברתי" על היחס בין המישורים השונים בפירוש התורה.

נפרד ממנה איזה חלק, ומתנענע והולך לו ממקום למקום. ולפיך מכונה החידוש צורה בשם תנועה.

ודבר הזמן בהגדרתו הרוחני, תבין, כי כל עיקר מושג הזמן אצלנו, אינו אלא הרגש של תנועות. כי מוח המדמה שבאדם, מצייר ומרקם מספר מסויים של תנועות שהרגיש בהן זו אחר זו, ומעתיקם בדמיון "זמן" מסויים. באופן, שאם היה האדם עם סביבתו במצב של מנוחה מוחלטת, לא היה יודע אז ממושג הזמן ולא כלום. והנה כן הדבר גם ברוחנים, שסכום מסויים של חידושי הצורות, הנבחנות לתנועות רוחניות כנ"ל, המסובכות זו בזו בדרך סבה ומסובב, מכנים אותן בשם "זמן" ברוחניות. ועניין "קודם ואחר כך" פירושו תמיד כמו סבה ומסובב.

(תלמוד עשר ספירות, ר' יהודה אריה אשלג, ירושלים תשמ"ז, עמ' כו)

ממד הזמן קיים גם בעולם הגשמי וגם בעולם הרוחני, אולם בעולם הרוחני הוא מתייחס לסיבה ולמסובב ולא למושגים "לפני ואחר כך" באופן שבו הם נתפסים בעולם הגשמי. כאשר התורה מתארת עניינים גשמיים היא נוקטת בדרך כלל בסדר השייך לעולם הגשמי, למשל:

וְכִי יִנְצוּ אֲנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיִצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אִסּוֹן עָנוּשׁ יַעֲנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית
עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלְלִים: וְאִם אִסּוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נַפְשׁ תַּחַת נַפְשׁ: עֵינַי תַּחַת עֵינַי
שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל: כּוֹיָה תַּחַת כּוֹיָה פֶּצַע תַּחַת פֶּצַע חֲבוּרָה תַּחַת
חֲבוּרָה:

(שם, כב - כה)

הפסוקים מביאים קודם את המקרה של פגיעה בעין ואחר כך את המקרה של פגיעה בשן,⁵⁶ ביד ולבסוף ברגל. הסיבה הפשוטה היא סדר הופעת האיברים בגוף האדם מלמעלה למטה. ואכן בעולם הגשמי חשובים הסדר והמבנה להבנה. כאשר התורה דנה בעניינים גשמיים היא חייבת לסדר דבריה באופן ששייך לעולם הגשמי ושממילא למבנה שלו. גם בענייני סוגי הפגיעות השונים - כוויה, פצע וחבורה - סדר הפגיעות מבוסס על עומק הפגיעה בעולם הגשמי, כלומר מן החיצונית לפנימית.⁵⁷ שוב, בממד הגשמי יש חשיבות לסדר ולמבנה החיצוני. תחילה וסוף בגשמיות מופיעים במישור הזמן ובמישור המבנה הפיזי. תחילה וסוף בממד הרוחני הם סיבה ומסובב. כאשר סיבה ומסובב מופיעים בעולם הגשמי, לעתים מתהפך בהם הסדר - לעתים קודם המסובב בהופעתו לסיבה. סיבה ומסובב הם הגדרה קרובה להגדרת הזמן - לפני ואחרי - אולם יותר פנימית ממנה. לעתים הסיבה

⁵⁶ עין רומזת לחכמה, ושן רומז לפה ולדיבור. הפגיעה בחכמה ובדיבור דווקא היא הנוטלת מן האדם את צלמו, את צורתו האנושית.

⁵⁷ רש"י שמות כא, כה

והמסובב מקבילים להופעה בזמן ולעתים הם הפוכים באופן שבו המסובב מופיע לפני הסיבה.

סדר כתיבת התורה שייך יותר לעולם הגשמי משום שבכתיבת התורה יש הכרח שדברים מסוימים ייכתבו לפני אחרים. אולם התורה באה לתאר גם עניינים הקשורים לעולם הרוחני והמופשט, תהליכים שאינם מופיעים בווקטור הזמן או באופן שבו אפשר לצייר אותו באופן גשמי. עיקרון מעין זה מובא במדרש:

בראשית ברא אלהים, ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות:

התורה והכסא הכבוד נבראו,

תורה מניין? שנאמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו,

כסא הכבוד מניין? דכתיב (תהלים צג) נכון כסאך מאז וגו',

האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות

(בראשית רבה (וילנא) פרשה א ד"ה ד בראשית ברא)

במישור ההתרחשויות הכרונולוגי התגלה עם ישראל רק בשלב מאוחר בהיסטוריה של העולם, ולכן הוא מאוחר בהרבה לבריאת העולם. אולם בעולם הרוחני תלוי הזמן בסיבה ובמסובב ולא בסדר ההופעה. במישור הזמן הרוחני קדם עם ישראל לבריאת העולם. דוגמה נוספת לכך מסיפור שמשון הגיבור:

וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הֲאִין בְּבָנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לְקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרָלִים וַיֹּאמֶר שְׁמֹשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יְשֵׁרָה בְּעֵינַי: וְאָבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מָה' הִיא כִּי תֵאַנָּה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים וּבָעֵת הַהִיא פְּלִשְׁתִּים מְשָׁלִים בְּיִשְׂרָאֵל:

(שופטים יד, ג - ד)

שמשון בחר לקחת לו אישה מבנות פלשתים. זמן מה אחר כך בעקבות קשריו עם האישה הפלישתית התגלגלו התרחשויות שעוררו בשמשון רצון להילחם בפלשתים. במישור הזמן הגשמי קדמה לקיחת האישה למלחמה בפלשתים. אולם הנביא מספק לקורא הצצה למישור הזמן הרוחני: לקיחת האישה הפלישתית הייתה תואנה כדי לפגוע בפלשתים. ולכן במישור הזמן הרוחני הפגיעה בפלשתים קודמת ללקיחת האישה משום שהיא הסיבה שה' גלגל את הדברים.

כדי להבין את ממדיה הפנימיים של התורה, הלומד חייב לפרוץ את ממד הזמן הקווי.

ברגע שיעשה זאת, יהפכו עניינים מסובכים לפשוטים, כגון לכתחילה ובדיעבד, מוקדם ומאוחר ועוד.

התורה כתובה בדרך כלל על פי סדר כרונולוגי משום שהיא כתובה בתוך העולם הגשמי. מרגע שהקב"ה בחר לגלות את התורה בכתיבה פיזית, דרך הכתיבה מחייבת חוקיות וסדר. אבל מאחר שכל עניינה של התורה הוא פנימי ולא גופני, מופשט ולא פשוט, כתבה התורה עניינים רוחניים באופן גשמי פשוט, אולם היא רומזת באופנים שונים לקורא שלא לעצור את הלימוד בממד זה. חלק מדרכיה של התורה לפתוח צוהר לעולם המופשט הוא באמצעות קישורים בין פרשיות, סמיכות פרשיות ויצירת קשרים ויזואליים בין עניינים רחוקים לכאורה. הקורא המודע לרמזים הטמונים בתורה תר אחר הרמזים וחוקר את פשרם כאשר הוא נתקל בהם. כדי לחדור לממד הזמן הרוחני השאלה שצריכה להנחות את הלומד אינה שאלת סדר הזמנים אלא שאלת הקשר שבין סיבה למסובב.

מוסר אביך ותורת אמך

כדי לבאר את היחס בין שני הממדים, משפט ותורה, ואת הופעתם על ציר הזמן נתבונן עליהם מזוויות נוספות על רקע תורת הרב אשכנזי ז"ל.⁵⁸ ממד המשפט שייך למישור המכונה בספר משלי - "מוסר":

שְׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאַל תִּטְשׁ תּוֹרַת אִמְךָ:

(משלי א, ח)

ביחס לסדר הקדימויות הפסוק מביע עיקרון מוכר. על פי סדר כתיבת הפסוק המוסר קודם לתורה (לאו דווקא מצד הזמן הכרונולוגי אלא בבחינת סיבה ומסובב כאמור), מוסר האב קודם לתורת האם. המוסר הוא דרך התנהגות שאדם צריך לאמץ כדי לשכלל את העולם ולהביאו לידי תכליתו. המוסר נדרש להיות יסודה של ההתנהגות האנושית כדי שהעולם יוכל להגיע לתכליתו.

אולם בפסוק עולה נקודה מפתיעה מאוד. על פי ההבנה הפשוטה של מבנה החברה קשה להבין מדוע המוסר מיוחס לאב והתורה דווקא לאם. לכאורה, האם אחראית ללמד את הילד התנהגות מוסרית בסיסית ולהנחיל לו דרכי התנהגות ראויים לעולם הזה, ואילו אביו מופקד על לימוד תורה. והנה מהפסוק משתמע שהתורה שייכת דווקא לאם.

כדי להבין זאת קל יותר להתבונן על המושגים מנקודת מבט רחבה יותר מזו של ההיבט

⁵⁸ הדברים האמורים להלן מבוססים על שיעורים בעל פה של הרב אשכנזי. לביאור, הרחבה ולהשלמת האמור כאן עיינו הרב אשכנזי, מדרש בסוד הפכים, ידיעות אחרונות ובית מורשה 2009, במאמרים "זהות האב וזהות הרב" ו"מוסר וקדושה", עמ' 102 - 126.

הסוציולוגי. לכך מסייעים בידינו דברי הזוהר:

אנכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך וגו', ר' אלעזר פתח (משלי א) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך, שמע בני מוסר אביך דא קודשא בריך הוא [=זהו הקדוש ברוך הוא], ואל תטוש תורת אמך דא [=זו] כנסת ישראל

(ספר זוהר כרך ב (שמות) פרשת יתרו דף פה עמוד א)

האב הוא רמז לקב"ה והאם היא רמז לכנסת ישראל. מכאן למדנו שהוראת המוסר לאנושות כדי להביא את העולם לשכלולו האנושי, הפרטי והייחודי של כל אדם באשר הוא אדם, מוטלת על הקב"ה. ואילו כנסת ישראל אחראית לשכלל את העולם מהמוסר וליצור חברה שמשמשת כלי, מעין פלטפורמה, להופעת המוסר.

בלשון חכמים מכונה המוסר "דרך ארץ":

"לשמור את דרך" (בראשית ג), זו דרך ארץ, מלמד שדרך ארץ קדמה לכל. "עץ החיים" (שם), אין עץ חיים אלא תורה, שנאמר "עץ חיים היא למחזיקים בה" וגו' (משלי ג, יח).

(מדרש אליהו רבה (איש שלום) פרשה א ד"ה ויגרש את האדם)

דרך ארץ קודמת לתורה. מחיבור הפסוק המובא לעיל עם דברי המדרש עולה שה' הוא המלמד את העולם דרך ארץ. כלומר, כל אדם השומע לקב"ה יכול להטמיע בעצמו את המוסר במישור הפרטי. המוסר הוא בסיס קיומה של האנושות ברמה הפרטית. ואילו התורה היא שכלולו של המוסר הפרטי לכדי הופעתה של חברה מוסרית. לכך נצרכת כנסת ישראל כאומה.

במילים אחרות, המוסר קודם לתורה משום שתיתכן מציאות של מוסר ברמה הפרטית ללא הופעת כנסת ישראל, אך לא תיתכן הופעתה של תורה, כלומר של חברה מוסרית ברמה הלאומית בלי כנסת ישראל.

על בסיס הבחנה זו שבין מוסר האב לתורת האם ניתח הרב אשכנזי את יחסה של הנצרות לתורה ולעם ישראל: באופן עקרוני הנצרות מקבלת את מוסר האב, המוסר של הקב"ה, שהוא המוסר השייך למישור הפרטי. אך את תורת האם, כלומר את כנסת ישראל היא אינה מוכנה לקבל. הנצרות אינה מוכנה לקבל את האפשרות שחברה אנושית תוכל ליישם את התורה במישור הלאומי. רמז לכך בתורה בסיפור עשו, אבי רומי ואבי הנצרות בעיני חז"ל:

וַיְהִי עֲשׂוֹ בֶן אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת יְהוּדִית בַּת בְּאָרִי הַחֲתִי וְאֶת בְּשֵׁמֶת בַּת אֵילָן הַחֲתִי: וַתְּהִיֵּן מֵרַת רוּחַ לְיִצְחָק וּלְרַבֵּקָה:

(בראשית כו, לד - לה)

וְתֹאמַר רַבֵּקָה אֶל יִצְחָק קִצְתִּי בְחַיֵּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חַת אִם לֵקַח יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת חַת
פְּאֵלָה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לְמָה לִּי חַיִּים:

(בראשית כז, מו)

וַיֵּרָא עֲשׂוֹ פִּי רְעוֹת בְּנוֹת כְּנָעַן בְּעֵינֵי יִצְחָק אָבִיו: וַיִּלְךָ עֲשׂוֹ אֶל יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח אֶת מְחֻלַּת
בֵּת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם אַחֻת נְבִיּוֹת עַל נָשִׁיו לֹו לְאִשָּׁה:

(בראשית כח, ח - ט)

עשו פועל בניגוד לדעת אביו ואמו. בשלב מסוים הוא מתחיל תהליך של תשובה ביחס לאביו ולא ביחס לאמו ("כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו" - אביו ולא אמו). צאצאיו וממשיכי דרכו של עשו, אנשי רומא, מתחילים גם הם תהליך של תשובה כלפי האב ומקבלים את הדרך המוסרית שמורה הקב"ה. אולם תשובתם לא תהיה שלמה כל עוד לא יקבלו גם את תורת האם, שהיא התורה כפי שמתגלמת בעם ישראל.

תורת האב ותורת הרב

זווית נוספת של אותו עניין מופיעה ביחס בין שני אבות טיפוס בעם ישראל: האב והרב, אבות ישראל ומשה רבנו. הרב אשכנזי היה מכנה את שני יסודות אלו בזוהר ישראל - תורת האב ותורת הרב:

תורת האב, שאותה מגלמים אבות ישראל, היא המוסר שקדם לתורה. תורת האב היא עבודת ה' במישור הפרטי.

תורת הרב, המקבילה לעניין זה לבחינת "תורת אמך" דלעיל, שאותה מגלם משה רבנו, מציינת את ממד התורה המונחל לעם ישראל ברמה הלאומית.

תורת האב יכולה להכיל דרכים הסותרות זו את זו משום שהיא אמורה לתת הנחיה פרטית לכל אדם בחברה האנושית. לא תיתכן דרך אחת המתאימה לכל פרט ופרט בחברה. בממד זה של התורה, שהוא הממד המוסרי, יש מרכיב של יחסיות. למשל, לוחם בצבא נמדד ביכולת ההרג של אויביו. לעומת זאת אזרח בחברה שיגלה את אותן יכולות ייתפס כסכנה לאומית.

תורת הרב, השייכת לכנסת ישראל בבחינת אומה, חייבת להיות תורה כללית ומאוחדת שתציין את הדרך היחידה להקמת חברה מתוקנת שתביא את האנושות אל העולם הבא. תפקיד המוסר לשכלל את העולם ולהביאו לידי מצב שבו יוכל להתקיים. אבל במסגרת המוסר אין הכרח להופעתה של חברה אנושית שתכלול את כל המשמעויות הסותרות של החיים המוסריים. המוסר אינו יכול להביא את האדם אל העולם הבא. זהו תפקיד התורה - איחוד ואוסף של בעלי מוסר פרטיים לכלל עם.

כנסת ישראל קיבלה על עצמה לגבש את כל נקודות המוסר הפרטיות והיחסיות בחברה המסוגלת להגיע לעולם הבא - זהו סודה של קבלת התורה, המשימה שקיבלה על עצמה כנסת ישראל. עקרונות יסודיים אלו טמונים באמרת חז"ל שהמוסר הוא המביא לידי חיי העולם הזה, ואילו התורה מביאה לידי חיי העולם הבא.

מאחר שהמוסר שייך לממד הפרטי, יש אפשרות לאנשים פרטיים מכל אומות העולם להתגלות כאנשי מוסר בעלי מעלה עצומה וייחודית. כמו כן יש אפשרות של בודדים ושל קבוצות במין האנושי לשאת בנאמנות דגל של ערך מוסרי אחד מבין כלל הערכים המוסריים. עניין זה נרמז במתנות שאברהם נתן לבני הפילגשים כאשר שילח אותם מעל יצחק בנו:

וְלִבְנֵי הַפִּלְגָּשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחֵם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדָוֹ חַי קְדָמָה אֶל אָרֶץ קְדָם:

(בראשית כה, ו)

מתנות אלו הן ממדים מוסריים פרטיים השייכים לכל אחד מבני הפילגשים, כלומר לעמים המתייחסים לתורתו של אברהם אבינו. ואמנם אלו הם ערכים אמתיים, אולם כל אחד מערכים אלו הוא ערך אחד. אברהם נתן לבני הפילגשים "מתנות", אוסף של ערכים שונים זה מזה ואף מהופכים ומנוגדים זה לזה, שאינם באים לכלל איחוד. ואילו ליצחק אברהם נתן ברכה אחת המאחדת את כל הערכים המוסריים, והיא היכולת להביא את העולם לידי תיקונו במישור הלאומי מתוך הקמתה של חברה המאחדת את הערכים המוסריים כולם. האיחוד שנועדה כנסת ישראל לגלות הוא איחוד הזהויות השונות המאפיינות את המוסר הפרטי לכדי מהות אוניברסלית. ייעוד זה הוא הנקרא תורה.

היחס בין המוסר הפרטי למוסר הכללי הוא הטמון בקללת בלעם:

מִי מְנַה עֶפְרַיִם יַעֲקֹב וּמְסַפֵּר אֶת רֵבֶעַ יִשְׂרָאֵל תָּמַת נַפְשֵׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל וְתֵהִי אַחֲרֵיתִי כְּמָהוּ:

(במדבר כג, י)

נבואת בלעם שייכת למדרגה של תורת האב. אומות העולם מסוגלות להוציא מקרבן נביא שיורה להם את הדרך המוסרית השייכת למישור הפרטי. בבואו לקלל את ישראל, תר בלעם אחר נקודות החולשה במוסר הפרטי של בני ישראל. אולם תפקידם של בני ישראל הוא לבנות חברה, והם לא רק אוסף של אנשים בעלי מוסר והגינות פרטית.

בלעם מוטרד מן הצדדים הגופניים של ישראל, צדדים הצפויים לסייע ביד ישראל להפוך את הרעיון המופשט של כנסת ישראל לתופעה מוחשית וגשמית - עם ארצי היושב בארץ

ממשית והמסוגל להביא תורה לעולם. במסגרת הופעת כנסת ישראל אדם עשוי לקדם את תיקון העולם ואת הבאתו לידי תכליתו בעבודת אדמה ולא רק בתיקונים רוחניים. יש בחינה של התורה הנוולדת מעבודת אדמה. באמצעות צדדיהן הגשמיים של האומה ושל החברה עשויים להתבסס היסודות שיביאו לידי קבלת התורה, תורת הרב. היחס שבין הכללי לפרטי הוא חוליה שעשויה לקשר בין שתי מערכות המושגים שהצגנו:

מוסר האב - תורת האם

תורת האב - תורת הרב

בהכללה ניתן לומר שתובנות גבריות שייכות לממד המפורט והאנליטי. במובן זה תורת האב, תורת הפרט שייכת לבחינת האב. ואילו התובנות הנשיות שייכות יותר לממד המכליל והמסכם. לפיכך תורת הכלל, תורת הרב, שייכת לבחינת האם. דוגמה נוספת בתורה למתח שבין הממדים השונים של התורה והמוסר מובאת בפרשת קברות התאוה כפי שמבאר אותה הרב אשכנזי:

וְהָאִסְפָּסָף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאוּוּ תְאוֹהוּ וַיֵּשְׁבוּ וַיִּכְפוּ גַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יֵאָכְלֵנוּ בְּשָׂר׃ זָכְרָנוּ אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חֲנֹם אֶת הַקֶּשֶׁאִים וְאֶת הָאֲבֻטָּחִים וְאֶת הַחֲצִיר וְאֶת הַבְּצָלִים וְאֶת הַשּׁוּמִיִּם׃ וְעַתָּה נִפְשָׁנוּ יִבְשֶׁה אֵין כָּל בְּלֹתֵי אֶל הַמֶּן עֵינֵינוּ׃

(במדבר יא, ד - ו)

וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת הָעָם בֹּכֶה לְמִשְׁפָּחָתוֹ אִישׁ לְפִתַּח אָהָלוֹ וַיַּחַר אֵף ה' מְאֹד וּבְעֵינָי מֹשֶׁה רָע׃ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' לְמָה הִרְעִיתָ לְעַבְדְּךָ וְלָמָּה לֹא מִצַּתִּי חֵן בְּעֵינֶיךָ לְשׂוֹם אֶת מִשְׁאֵל כָּל הָעָם הַזֶּה עָלַי׃ הָאֲנֹכִי הִרִיתִי אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה אִם אֲנֹכִי יִלְדֹתִיהוּ כִּי תֹאמַר אֲלֵי שְׂאֵהוּ בְּחִיקְךָ פֶּאֶשֶׁר יִשָּׂא הָאֱמֹן אֶת הַיִּנֶּקַּע עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם׃ מֵאַיִן לִי בְּשָׂר לָתֵת לְכָל הָעָם הַזֶּה כִּי יִכְפוּ עָלַי לֵאמֹר תִּנְהָ לָנוּ בְּשָׂר וְנֹאכְלָה׃

(שם, י - יג)

משה רבנו נאלץ להתמודד עם מגוון רחב של טענות שהעם שוטח כלפיו. בפעם הזו משה רבנו מתרעם באופן בלתי אופייני ואף קיצוני. הטענה הייחודית העולה בדבריו קשורה לענייננו: "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו?" מה בתלונתו של העם עורר את תגובתו הייחודית של משה?

מצד הפשט משה מעוניין להדגיש שהוא אינו מוכן לקחת אחריות לעם כאילו היה אמו. נשיאת היילוד על כפיים היא מתפקיד ההורים ולא מתפקיד המנהיג והמושיע של ישראל. אולם אין להסתפק בפירוש זה. משה אינו נוקט בהגזמות לשוניות סתמיות. בקשת העם לבשר טומנת בחובה עומק עצום. ראשית, לימדונו חז"ל שהמן כלל בתוכו את כל הטעמים ולבש טעם מסוים לפי רצון הסועד. ולכן לא ברור פשר געגועיו של העם למזון במצרים.

שנית, העם מתלונן על חיסרון בבשר, אבל מנמק זאת בזיכרון הדגים והירקות שאכל במצרים. ואם כך, לא ברור הקשר שבין הבקשה לנימוק.

התשובה טמונה בעיון מדויק במדרש חז"ל: המן היה יכול ללבוש כל טעם,⁵⁹ אולם רק טעם שהאדם הכיר. עם ישראל ביקש לטעום טעם שלא היה מוכר לו - את טעם הבשר הכשר.⁶⁰ העניין שטמון ברצון זה הוא התאוה לחיים. סוגיה זו, קרי התמודדות עם תאוות הקשורות בחיים ועם הרצון לחיות, שייכת לתחום המוסר, ולכן לתחומם של האב והאם בבחינת תורת האב.

משה רבנו טוען שהוא אינו מסוגל להתמודד עם בקשת העם משום שהוא אינו שייך לבחינת האב אלא לבחינת הרב. משה מסוגל ללמד את העם תורה, אך הוא אינו מסוגל להעניק להם את התאוה לחיות, את הרצון לחיים ואת המוסר הקשור אליו. תורת האב ותורת הרב עומדים לדיון במשנה עד לרמה מעשית לחלוטין:

אבדתו ואבדת אביו, אבדתו קודמת.

אבדתו ואבדת רבו, שלו קודמת.

אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת. שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא. ואם אביו חכם, של אביו קודמת.

היה אביו ורבו נושאים משאוי. מניח את של רבו ואחר כך מניח את של אביו.

היה אביו ורבו בבית השבי. פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו. ואם היה אביו חכם פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו:

(משנה בבא מציעא ב, יא)

על פי פשט המשנה אדם שהגיעו לידי שתי אבידות בו זמנית - אבידת אביו ואבידת רבו - מחויב להשיב קודם את אבידת רבו. קשה ליישב משנה זו עם הציווי המפורש בעשרת הדיברות, "כבד את אביך ואת אמך". עשרת הדיברות אינם מזכירים ולו ברמז את כבוד הרב. מדוע מקדימה אפוא המשנה את כבוד הרב לכבוד האב?

אלא שהמשנה מדייקת בהבנת מערכת היחסים שבין תורת האב לתורת הרב. תפקיד האב להביא את האדם לידי העולם הזה, כלומר ללמדו מוסר. אולם אין טעם בחיי העולם הזה ללא היכולת להגיע לעולם הבא, כלומר ללא תורת הרב.

שילוב הסיבה והמסובב זו בזו

עד כאן ביארנו את סדר הקדימויות בצורה קווית - משפט, דרך ארץ, או מוסר קודמים

⁵⁹ אליהו רבה (איש שלום) פרשה יג ד"ה ברוך המקום ברוך.
⁶⁰ קדושת לוי, בהעלותך עג, ב [ירושלים 5732], ד"ה 'מי יאכילנו בשר'.

לתורה. אולם התורה עצמה אינה מאפשרת להישאר בהתבוננות חד-ממדית זו. כפי שהדגמנו לעיל, פרשת יתרו משלבת את שני הממדים זה בזה באופן מורכב יותר: משפט, תורה, משפט ושוב תורה.

סדר הכתיבה בתורה מגלה את סדרם המהותי של הממדים, ולכן אי אפשר להסתפק בזיהויים של המוסר כסיבה ושל התורה כמסובב. לכאורה, לפי דברינו לעיל, המסקנה היא שהמוסר הוא המפעיל הראשוני של העולם עד שיגיע עולם התורה. בהבנה הפשטנית, "דרך ארץ קדמה לתורה" פירושו שאדם נדרש להיות אדם מוסרי ורק אחר כך איש תורה. אולם מאחר שהתורה דואגת לשלב את הממדים זה בזה, מבחינה מסוימת סדר הדברים הפוך, והתורה היא שקודמת למשפט.

המקרא חוזר לממד המוסר הפרטי מיד אחרי מתן תורה כדי להדגיש שהופעת מדרגת כנסת ישראל אינה באה לבטל את ממד המוסר הפרטי. סוגיה זו באה לידי ביטוי בביורור בספר דברים. במעמד הברכה והקללה שבהר גריזים והר עיבל מפורטות רשימת הברכות שיחולו על עם ישראל, אם יקיימו את בריתם עם ה', ולאחר מכן רשימת הקללות שיהיו מנת חלקם, אם יפרו את הברית:

וְהָיָה אִם לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ לְשָׁמֵר לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל מִצְוֹתַי וְחֻקֹּתַי אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצַוֶּךָ הַיּוֹם וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וְהִשְׁיִגוּךָ:

(דברים כח, טו)

מיד לאחר מכן מופיעה אזהרה תמוהה מאוד:

פֶּן יֵשׁ בְּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מְשֻׁפָּחָה אוֹ שִׁבְט אֲשֶׁר לְכַבּוֹ פְּנֵה הַיּוֹם מֵעַם ה' אֱלֹהֵינוּ לְלַכֵּת לְעַבֵּד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הֵהֱם פֶּן יֵשׁ בְּכֶם שְׂרֵשׁ פְּרָה רֹאשׁ וְלַעֲנָה: וְהָיָה בְּשִׁמְעוֹ אֵת דְּבָרֵי הָאֵלֶּה הַזֹּאת וְהִתְבַּרַךְ בְּלִבּוֹ לֵאמֹר שְׁלוֹם יִהְיֶה לִי כִּי בִשְׂרָרוֹת לְבִי אֶלֶף לְמַעַן סְפוֹת הַרְוָה אֶת הַצְּמָאָה:

(דברים כט, יז - יח)

כיצד יעלה על הדעת שמישהו מן השומעים את רצף הקללות יגיע למסקנה שהוא יכול ללכת בשרירות לבו? והנה דווקא מתוך בניינה של כנסת ישראל במישור הלאומי יש מקום להנחה שהמוסר הכללי יבטל את העמידה המדוקדקת על המוסר הפרטי. על כך התורה מתריעה: גם אחרי מתן תורה, ואולי בעיקר אחריה, נושא המשפט והמוסר הפרטי חוזר ועולה. בניין כנסת ישראל אינו מבטל את המוסר הפרטי.

יתרה מזו, שילוב העניינים זה בזה בסדר כתיבת התורה מעמיד בסימן שאלה את בהירות סדר הסיבה והמסובב. במובן מסוים לא ניתן להכריע מי קדם למי ומי מן השניים חשוב: המשפט או התורה, המוסר הכללי או המוסר הפרטי, מוסר האב או תורת האם. התורה בוחרת לבלבל את סדר הזמנים בהופעת המשפט והתורה. על בסיס המשמעות הפנימית של מושג הזמן, מובן שהתורה מעוניינת לבלבל את ההגדרות הברורות של הסיבה והמסובב

בסוגיה זו.

סיבה ומסובב בבריאת השמים והארץ

בלבול הסיבה והמסובב הוא סוגיה המלווה את התורה כבר מן הפסוק הראשון:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

(בראשית א, א)

לפי סדר הכתיבה משמע שהשמים נבראו תחילה ואחריהם הארץ. יש לפרש אפוא שהשמים הם הסיבה והארץ היא המסובב. והנה בפרק הבא מופיע פסוק סותר:
אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

(בראשית ב, ד)

"ארץ ושמים", פירושו שהארץ נבראה תחילה, ולכן היא הסיבה והשמים הם המסובב. סתירה זו היא היסוד למחלוקת הלל ושמאי:

תנו רבנן:

בית שמאי אומרים: שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ, שנאמר (בראשית ב) בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ.
ובית הלל אומרים: ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים, שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים.

(חגיגה יב, א)

על פי בית שמאי הפסוק הראשון עיקר והשמים הם שנבראו תחילה. על פי בית הלל הפסוק השני עיקר והארץ נבראה תחילה. ר' שמעון ובנו, ר' אלעזר, מציעים יישוב למחלוקת:
א"ר שמעון בן יוחאי תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם, בית שמאי ובית הלל, על בריית שמים וארץ, אלא שאני אומר: שניהם לא נבראו אלא כאלפס וכסויה [=סיר ומכסה], שנאמר (ישעיה מח) קורא אני אליהם יעמדו יחדו,
אר"א ב"ר שמעון: אם כדעת אבא, למה פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ אלא מלמד ששניהן שקולין זה כזה

(בראשית רבה (וילנא) פרשה א ד"ה טו בית שמאי)

התורה הופכת את הסדר בפסוקים שונים; רבי שמעון למד ששמים וארץ נבראו יחד כסיר ומכסהו, ובנו, ר' אלעזר, למד ששמים וארץ שקולים. כלומר, סדר כתיבת התורה מכון אותנו להשתחרר מן המושגים סיבה ומסובב, מושגים השייכים להגדרות אנושיות ולא לעולם מופשט. למעשה, בית הלל ובית שמאי אומרים דבר אחד, אולם הדברים סודרו על

דרך של סיבה ומסובב לצורך הקריאה האנושית.
ר' יוחנן מציע התבוננות נוספת המאפשרת להשתחרר מיסוד הסיבה והמסובב:
ר' יוחנן בשם חכמים אמר, לבריאה שמים קדמו, ולשכלול הארץ קדמה,
אמר רבי תנחומא אנא אמרי טעמא [=אני אומר טעם לדברים אלו]:
לבריאה השמים קדמו שנאמר "בראשית ברא אלהים",
ולשכלול הארץ קדמה שנאמר "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים"

(שם)

ר' יוחנן מבאר שכל אחד מן הפסוקים וכן דעותיהם של בית הלל ובית שמאי נכונים שניהם. אלא שכל אחת מן הדעות מתייחסת לממד אחר, למצב אחר:
הפסוק הראשון שעליו בית שמאי מתבסס מתייחס לבריאה - "בראשית ברא". הפסוק השני שעליו בית הלל מתבסס מתייחס לשכלול, המכונה בלשון התורה "עשיה" - "ביום עשות". בלשון חכמי הקבלה שני ממדים אלו מכונים "אור ישר" ו"אור חוזר". אור ישר הוא אור היורד מן הבורא לנברא, מלמעלה למטה. אור חוזר הוא אור החוזר מלמטה למעלה לאחר תיקונו על ידי האדם. מתוך כך נבין את עומקו הרוחני של המדרש: בבריאת העולם, מצד רצונו של הבורא לברוא את העולם, קדמו השמים לארץ כדברי בית שמאי. זו הבחינה שמלמעלה למטה, המכונה אור ישר. משנברא האדם הוטל עליו תפקיד של תיקון עולם המכונה "שכלול". תיקון זה נעשה באמצעות המאמץ של כל פרט ופרט ושל עם ישראל בכללו כדי להחזיר לבורא אור מתוקן. תיקון זה הוא הבחינה שמלמטה למעלה, המכונה "אור חוזר".

את שיטת ר' שמעון ובנו ואת שיטת ר' יוחנן יש לאמץ גם בהסבר היחס שבין המוסר לתורה. למעשה, אין מחלוקת. כל אחת מן התשובות נכונה בממד מסוים: מצד אחד המוסר קודם לתורה. מן הצד האחר התורה קודמת למוסר. הגדרת המוסר מתגלה מלמעלה למטה, בבחינת אור ישר. מבחינה זו המוסר קודם לתורה. ואילו התורה מתייחסת ליכולתו של עם ישראל לשכלל את המוסר לעם ייחודי המחזיר את האור הישר באופן מתוקן. מבחינה זו התורה קודמת למוסר.

עם ישראל - מוסר העמים

כל האמור לעיל מבאר את עומק דברי רש"י על הפסוק הראשון בפרשת משפטים:
וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׁים לְפָנֶיךָ:

(שמות כא, א)

לפניהם - ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל

תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומיקר שם עבודה זרה להחשיבה, שנאמר (דברים לב לא) כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים, כשאובינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם:

(רש"י, שם)

גם לאומות העולם יש בתי דין ולעתים דינים מסוימים השווים בדרכם לדיני ישראל. אולם גם בעניינים אלו אסור ליהודי לבוא בערכותיהם. ההסבר שמביא רש"י מבאר את האיסור במישור הרוחני שלו - זהו חילול השם ועילוי לעבודה זרה. אולם ראוי להסביר את הסיבה לאיסור גם במישור העקרוני שהתבררו לעיל. גם אם במישור המוסר הפרטי עשויה להיות התאמה בין דיני ישראל לדיני אומות העולם, אין אלו דינים זהים במלוא מובן המילה. כנסת ישראל מופקדת על שכלול המשפט הפרטי למהות הכללית. בתוך כך גם המשפט הפרטי משנה את מהותו. על עם ישראל מוטלת משימה בשיעור קומה בלתי נתפס: להיות עמה של התורה, עמו של המוסר הכללי והפרטי כאחד. לכן עבור עם ישראל חייב בירור המשפט לעבור דרך כנסת ישראל.

ספר ויקרא

היום השמיני - גילויים של מחשבת

הבורא בעולם התיקון

פרשת שמיני

שורש מציאות קלקול ותיקון הוא ענין שבירת הכלים ותיקונם. כי אם לא היה קלקול בהם - לא היה קלקול בעולם, ואם היה תיקונם נשלם לגמרי - היה סוף הכל. אך בהיות שהיה הקלקול בא, ואחר כך התיקון, ולא גמור, אלא בשיעור שהיה נותן שורש לקלקול ותיקון לסבב בעולם. וסוף הכל יהיה תיקון שלם, שלא יהיה אחריו עוד קלקול כלל.

(קל"ח פתחי חכמה, רמח"ל, פתח לז, פרידלנדר תשנב, עמ' קלט)

במאמרים לעיל ביארנו שמחשבת הבורא היא התכנית המלאה והמתוקנת של הבורא עבור עולמו. אולם האדם מתקשה במציאות של עולמו לשער בדעתו מציאות עתידית מתוקנת. כיצד יוכל להאמין שמציאות כזו אכן אפשרית? כיצד יוכל להוביל אליה את עולמו? כיצד יוכל לזהותה כאשר תתגלה בפניו? ועוד נשאל, האם הבאת העולם לתיקונו השלם מוטלת על האדם או על הבורא?

כדי לענות על שאלות אלו נציין עיקרון שבו נעמיק ונברר להלן: כדי לסייע בידי האדם להביא את העולם לידי תיקונו יש הכרח שיופיעו בעולם מהויות המרמזות על העולם המתוקן, מעין הקדמות המבשרות את הגשמת מחשבת הבורא.

הקדמה כזו מתרחשת בסיום הקמת המשכן:

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֶל אַהֲרֹן קַח לְךָ עֶגְלָבָן בְּקָר לְחֹטָאת וְאֵיל לְעֹלָה תְּמִימִם וְהִקְרַב לְפָנַי יִקְנֹק: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קָחוּ שְׂעִיר עִזִּים לְחֹטָאת וְעֶגְלָבָן וְכִבְשֵׁי בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה: וְשׁוֹר וְאֵיל לְשִׁלְמִים לְזִבְחֵ לְפָנַי יִקְנֹק וּמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כִּי הַיּוֹם יִקְנֹק נִרְאָה אֲלֵיכֶם: וַיִּקְחוּ אֶת אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֶל פְּנֵי אֱהֹל מוֹעֵד וַיִּקְרְבוּ כָּל הָעֵדָה וַיַּעֲמֵדוּ לְפָנַי יִקְנֹק: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יִקְנֹק תַעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד יְקֹנֹק:

(ויקרא ט, א - ו)

זיהויו של סיום הקמת המשכן כרמז לעולם המתוקן לעתיד לבוא מופיע במדרש בפסוק
"ויהי ביום השמיני", שאותו המדרש מסביר באמצעות פסוקים מספר משלי:

חֲכָמוֹת בְּנֵתָה בֵּיתָה חֲצֵבָה עֲמוּדֶיהָ שְׁבָעָה:
טְבַחָה טְבַחָה מְסֻכָה יֵינָה אֶף עָרְכָה שְׁלַחָנָה:
שְׁלַחָה נְעֻרְתֶיהָ תִקְרָא עַל גְּפִי מְרֻמֵי קֶרֶת:
מִי פָתִי יִסֵּר הִנֵּה חָסֵר לֵב אֲמָרָה לוֹ:
לְכוּ לְחַמּוּ בְלַחְמֵי וְשָׂתוּ בַיַּיִן מְסֻכָתֵי:

(משלי ט, א - ה)

"ויהי ביום השמיני"

רב אהבה בר כהנא פתח (משלי ט) "חכמות בנתה ביתה טבחה טבחה וגו' שלחה
נערותיה וגו' מי פתי וגו'",

ר' ירמיה בר אלעאי פתר קרא [=פתר את הפסוק] בברייתו של עולם:
"חכמות בנתה ביתה" זה הקב"ה דכתיב ביה [=בו] (משלי ג) "ה' בחכמה יסד ארץ",
"חצבה עמודיה שבעה" אלו שבעה ימי בראשית שנאמר (שמות כ) "כי ששת ימים וגו'"
(בראשית ב) "ויברך אלהים את יום השביעי",
"טבחה טבחה" - "ויאמר אלהים תוצא הארץ",
"מסכה יינה" - "ויאמר אלהים יקוו המים",
"אף ערכה שולחנה" - "ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע",
"שלחה נערותיה תקרא" זה אדם וחווה,
"על גפי מרומי קרת" שהסיטן הקב"ה וקרא אותן אלהות הה"ד "והייתם כאלהים".
אחר כל השבח הזה

"מי פתי יסור הנה" הן הניחו דעתו של הקב"ה והלכו אחר דעתו של נחש.
בשביל כך

"חסר לב אמרה לו" - (בראשית ג) "כי עפר אתה ואל עפר תשוב".

ר' יונה בשם ר' אבא בר ירמיה פתר קריא [=פתר את הפסוק] בנגוג לעתיד לבא:
"חכמות בנתה ביתה" זה בהמ"ק [=בית המקדש] הה"ד (משלי כד) "בחכמה יבנה
בית",

"חצבה עמודיה שבעה" אלו ז' שנים של גוג

דאמר ר' יונה בשם ר' אבא בר כהנא כל אותן ז' שנים מסיקין ידותיהן [ידותיהן] של
חרבות וידותיהן של רמחים וידותיהן של סכינין הה"ד (יחזקאל לט) "ויצאו יושבי ערי

ישראל ובערו והשיקו בנשק ומגן וצנה בקשת ובחצים ובמקל יד וברומח ובערו בהם
אש שבע שנים" ואותן שבע שנים הן הן פרטגמיא של צדיקים לעתיד לבא וסימנך
דעביד פרטגמיא אכיל משתותא,
"טבחה טבחה" - "בשר גבורים תאכל",
"מסכה יינה" - (יחזקאל לט) ודם נשיאי ארץ תשתה,
"אף ערכה שולחנה" - (יחזקאל לט) "ושבעתם על שולחני סוס ורכב",
"שלחה נערותיה תקרא" זה יחזקאל שנאמר (יחזקאל לט) "כה אמר ה' אלהים אמר
לצפור כל כנף ולכל חית השדה".

בר קפרא פתר קריא [=פתר את הפסוק] בתורה:

"חכמות בנתה ביתה" זו תורה הה"ד (משלי ב) "כי ה' יתן חכמה ה' קנני ראשית
דרכו",

"חצבה עמודיה שבעה" אלו שבעה ספרי תורה.

ולא חמושה הן? בר קפרא עביד מרישיה [=עושה מראש] ד"וידבר" עד (במדבר י) "ויהי
בנסוע הארון" חד, מן "ויהי עד ובנחה" חד, ועד סיפיה חד, הרי ז'.

"טבחה טבחה" אלו העונשים,

"מסכה יינה" אלו קלין וחמורין וגזירות שוות,

"אף ערכה שולחנה" אלו הערכין,

"שלחה נערותיה תקרא" אלו ישראל,

"על גפי מרומי קרת" שהסיטן הקב"ה וקרא אותן אלהות שנאמר (תהלים פב) "אני
אמרתי אלהים אתם וגו'".

אחר כל השבח הזה

"מי פתי יסור הנה" הן הניחו דעתו של הקב"ה ואמרו לעגל (שמות לב) "אלה אלהיך
ישראל".

בשביל כן

"חסר לב אמרה לו" (תהלים פב) "אכן כאדם תמותון".

רבי אבא בר כהנא פתר קריא באוה"מ [=באהל מועד]:

"חכמות בנתה ביתה" זה בצלאל (שמות לא) "ואמלא אותו רוח אלהים וגו'",

"חצבה עמודיה שבעה" אלו ז' ימי המלואים הה"ד (ויקרא ח) "כי שבעת ימים ימלא
את ידכם",

"טבחה טבחה" אלו הקרבנות,

"מסכה יינה" אלו הנסכים,

“אף ערכה שולחנה” זה סדור לחם הפנים,
“שלחה נערותיה תקרא” זה משה הה”ד (ויקרא ט) “ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן
ולבניו וגו”.

(ויקרא רבה פרשה י”א ד”ה ויהי ביום השמיני)

לאחר הקמת המשכן והקדשת הכהנים לעבודתם ה' מצווה על הכהנים לשבת בפתח אוהל
מועד לתהליך כפרה הממלא את ידי הכהנים בעבודת המשכן, תהליך המכונה “שבעת ימי
המילואים”. לאחר מכן התורה מספרת על ההתרחשויות ביום השמיני, היום שלאחר שבעת
ימי המילואים.

היום השמיני הוא יום דרמטי במיוחד בתהליך הקמת המשכן. זהו היום שבו עבודת
המשכן מתחילה בפועל ושבנו ה' מתגלה לעם. המדרש מזהה את היום השמיני כמהות
ייחודית גם מעבר לתהליך הקמת המשכן. כדי לבאר את מהותו של היום השמיני, המדרש
פותח בפסוקים מספר משלי, וכל אחד מהחכמים מפענח את הפסוקים מספר משלי כרומזים
למציאות מסוימת בעולם:

ר' ירמיה בר אלעאי -	לבריאת העולם.
ר' יונה בשם ר' אבא בר ירמיה -	מלחמת גוג ומגוג לעתיד לבוא.
בר קפרא -	לתורה.
רבי אבא בר כהנא -	לאוהל מועד.

בכל המהויות שהחכמים מציינים מופיעה ספירה של שבע - שבעת ימי בראשית, שבע
שנות מלחמה עם גוג ומגוג ושבעה ספרי תורה. היום השמיני הוא אפוא מהות הרומזת
לשלב הבא בכל אחת ממצויאות אלו.

בריאת העולם

ר' אהבה בר כהנא חושף את הפירוש הראשוני והיסודי למהותו של היום השמיני מתוך
התבוננות במעשה בראשית. תהליך בריאת העולם נמשך שבעה ימים, אולם שבעה ימים לא
שלמים. בכל יום משבעת הימים נאמר פסוק מסכם בעל תבנית דומה:

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד

(בראשית א, ה)

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי

(שם, ח)

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי

(שם, יג)

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי

(שם, יט)

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי

(שם, כג)

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשֵּׁשִׁי

(שם, לא)

והנה היום השביעי במעשה בראשית יוצא דופן משום שלא נאמר בו הפסוק המסכם. לכאורה, זהו סיפור המסתיים ללא סוף. בתום ששת ימי המעשה ויום השבת היה מקום לצפות לסוף המנוסח מעין כך: ויהי ערב ויהי בוקר יום השביעי. לאחר מכן היה מקום לצפות שיופיע היום השמיני, שמהותו כניסת האדם לגן עדן.

לפי עיקרון זה מהותו של היום השמיני היא סיומו המלא של מעשה בראשית וכניסת האדם למקום העליון שיועד לו - גן עדן. אמנם בפרק ב' בספר בראשית מסופר על בריאת גן העדן ועל חיפושו של האדם אחרי עזר כנגדו:

וַיִּטֶע ה' אֱלֹהִים גֵּן בְּעֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר:

(בראשית ב, ח)

האם כניסתו של האדם לגן עדן מציינת את הגעתו של היום השמיני? אין הדבר כך. התורה אינה מציינת את כניסת האדם לגן העדן כפעולה השייכת ליום השמיני. אם כניסה זו של האדם לגן עדן הייתה כניסה של היום השמיני, הוא היה נשאר בו לנצח. והנה בפרק זה של מעשה בראשית מסופר דווקא על נפילתו של האדם ועל יציאתו מגן עדן. כלומר, היום השמיני של מעשה בראשית טרם הופיע, והבריאה ממתונה לתיקונו ולהופעתו במציאות. לכאורה, ההנחה המתבקשת היא שהיום השמיני יופיע רק לאחר שהעולם יגיע לתיקונו בתום כל התהליכים של ההיסטוריה המתוארים במדרש: קבלת תורה, הקמת המשכן ומלחמת גוג ומגוג.

והנה, בפרשת שמיני, בניגוד לכל הציפיות היום השמיני מופיע בתוך המציאות של העולם:

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

(ויקרא ט, א)

במילים אחרות, ההיסטוריה האנושית ממתנה להופעת היום השמיני ויחד אתו לעולם

המתוקן שלאחר שלב התהליכים והעבודה. בהקמת המשכן מופיע לפתע גילוי של מעין היום השמיני המיוחד. בירור מהותו של היום השמיני המופיע כאן יכול ללמד על היום השמיני הכולל, שיופיע בתום התיקון.

ראשית, נברר יותר את היום השמיני על פי המתואר בבריאת העולם:

וַיְכַלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם: וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּו שָׁבַת מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת:

(בראשית ב, א)

לכאורה, אם הבורא שבת ביום השביעי, היה צריך להיאמר "ויכל אלוהים ביום השישי, וישבות ביום השביעי". ואכן, המדרש לומד שיש ממד מסוים של עשייה אפילו ביום השביעי:

רבי שאליה לרבי ישמעאל ב"ר יוסי: א"ל שמעת מאביך, מהו ויכל אלהים ביום השביעי? אתמהא.

אלא כזה שהוא מכה בקורנוס על גבי הסדן, הגביהה מבעוד יום והורידה משתחשך, אר"ש בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה, גניבא ורבנן,

גניבא אמר משל למלך שעשה לו חופה וציירה וכיירה, ומה היתה חסרה כלה שתכנס לתוכה, כך מה היה העולם חסר שבת,

רבנן אמרי משל למלך שעשו לו טבעת מה היתה חסירה חותם, כך מה היה העולם חסר? שבת.

וזה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך, ויכל אלהים ביום הששי וישבות ביום השביעי

(בראשית רבה (וילנא) פרשה י ד"ה ט רבי שאליה)

יום השבת אינו יום גמר התיקון במלוא מובן המילה משום שגם בו יש ממד של עשייה הקשור למעשה בראשית. את תפקיד השבת ניתן להגדיר כך: השלמת מלאכת הבריאה בהעדר מלאכה, מעין עשייה שבאי עשייה.

מאחר שביום השביעי יש עדיין ממד מסוים של עשייה, הוא שייך לעולמו של האדם. היום השמיני, לעומת זאת, אינו שייך כלל למעשה בראשית ואין בו שום ממד של עשייה. ואמנם אלמלא ממד העשייה הקיים בשבת, לא היה ביכולתו של האדם לתפוס כלל מה היא השבת והיה נדמה שיש העדר וחוסר במעשה בראשית.

היום השביעי שייך במהותו למעשה בראשית והוא גונז בחובו את השלמת התכנית

האלוהית עבור האדם. אבל ברוב סבלנותו וענווונותו הבורא נותן לאדם לגלות את העולם על פי דרכו של האדם. הבורא יודע מהי הדרך הנכונה עבור האדם, אולם בני האדם לא יקבלו אותה עד אשר יבינו את גודל המתנה שהבורא רוצה לתת להם. אם כן, על פי הפשט עשה אלוהים מעשה גם ביום השביעי; הוא העביר לאדם את האחריות לעולם על אף שהתכנית האידאלית עבור העולם מצויה בידיו. בעקבות הכרעותיה של הבריאה נוצר פער בין התכנית האידאלית שהגה הבורא עבור המציאות למציאות בפועל. בסבלנותו האינסופית הקב"ה אינו מביא את היום השמיני מיד אחרי היום השביעי משום שבכך לא היה נשאר מקום לנבראים, לאדם, להיסטוריה. במילים אחרות, לא היה בבריאה מקום לתיקון.

את הצורך ביום השבת ניתן להסביר גם באופן מעט יותר חסידי: רק בעקבות מיצוי כוחותיו של האדם במציאות הקב"ה יכול כביכול להבין את גבולותיו של האדם. עיקרון זה עולה מדברי הקב"ה לאברהם בעקבות ניסיון העקידה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנֶּזֶר וְאֶל תַּעֲשֵׂ לֹוּ מֵאוֹמָהּ כִּי עֲתָה יִדְעֵתִי כִּי יְרֵא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֵךְ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי:

(בראשית כב, יב)

האם רק כעת הקב"ה יודע שאברהם ירא אלוהים? אלא כך פירושו: רק כעת האל יודע כביכול מהי "יראת אלוהים" של האדם. האלוהים אינו יכול לדעת מהי יראת שמים, מהי יראת אלוהים, בלי שהאדם יגלה במציאות לאיזו מדרגה הוא יכול להגיע. במובן זה הקב"ה זקוק לאברהם.

זהו מה שנרמז בגמרא:

ואמר רבי חנינא: הכל בידי שמים - חוץ מיראת שמים, שנאמר (דברים י'): ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה.

(ברכות לג, ב)

האלוהים אינו יכול לדעת מה היא יראת שמים כביכול. חלק זה בבריאה שייך לעבודת האדם. מלכתחילה הייתה לבורא תכנית מושלמת עבור האדם. אולם בדיעבד הוא ממתין בסבלנותו לכך שהאדם יגיע לתכנית בכוחותיו שלו. עיקרון זה טמון בשבת.

הצורך של אלוהים בנבראים נרמז גם במדרש:

את האלהים התהלך נח, ר' יהודה ור' נחמיה,

ר' יהודה אמר משל לשר שהיו לו שני בנים א' גדול וא' קטן אמר לקטן הלך עמי ואמר לגדול בא והלך לפני, כך אברהם שהיה כחו יפה (בראשית יז) התהלך לפני והיה תמים, אבל נח שהיה כחו רע את האלהים התהלך נח,

ר' נחמיה אמר משל לאוהבו של מלך שהיה משתקע בטיט עבה, הציץ המלך וראה

אותו אמר ליה עד שאתה משתקע בטיט הלך עמי, הדא הוא דכתיב את האלהים התהלך נח, ולמה אברהם דומה לאוהבו של מלך, שראה את המלך מהלך במבואות האפלים, הציץ אוהבו והתחיל מאיר עליו דרך החלון, הציץ המלך וראה אותו, אמר לו עד שאתה מאיר לי דרך חלון, בא והאיר לפני, כך אמר הקב"ה לאברהם עד שתהא מאיר לי מאספוטמיא ומחברותיה בא והאיר לפני בארץ ישראל הדא הוא דכתיב (בראשית מח) ויברך את יוסף ויאמר האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו וגו',

רבי יוחנן וריש לקיש

רבי יוחנן אמר [משל] לרועה שהוא עומד ומביט בצאנו,

ריש לקיש אמר [משל] לנשיא שהוא מהלך וזקנים לפניו,

על דעתיה [לשיטתו] דרבי יוחנן אנו צריכים לכבודו, ועל דעתיה [לשיטתו] דרשב"ל הוא צריך לכבודנו.

(בראשית רבה (וילנא) פרשה ל ד"ה י את האלהים)

על פי לשון המדרש האלוהים זקוק לאברהם שיילך לפניו ויאיר לו את ה"מבואות האפלים" שבהם מתהלך האל בעולם שלנו. תפקידו הייחודי של אברהם הוא להאיר למלך את הדרך בעולם.

הבורא הכין דרך אלוהית עבור האדם. אולם בסבלנותו האינסופית הוא מאפשר לאדם להלך בעולמו על פי הכללים שתקבע האנושות. עם זאת התכנית האידאית מלווה את הבריאה. את חשיבותו של ליווי זה הדגים הרב אשכנזי באמצעות שני מושגים קרובים זה לזה, אך שונים לחלוטין: טרגדיה ודרמה: הטרגדיה היא מצב דרמטי ללא מוצא. הדרמה היא מצב טרגי עם מוצא.

אמנם הדרמה עלולה לעבור דרך שלבים נוראיים, אך בשום שלב לא תוכל להגיע למצב שאין ממנו מוצא. לכן כאשר בני האדם אינם מקבלים את התכנית האידאית שיועדה להם, הם מייצרים טרגדיה ולא דרמה משום שהתכנית האידאית ממשיכה ללוות את העולם בכל שלב ולהוביל אותו ליעדו.⁶¹ ומכיוון שכך בכל שלב יש מוצא אפשרי כדי להביא את העולם למצבו האידאלי.

מהלך הדרמה הוא בדיוק התהליך שבו אברהם מאיר את הדרך לאל. זהו תהליך שהאדם חייב לעבור בו כדי שיוכל בשלב מאוחר יותר לגלות את התכנית האלוהית. האדם חייב לעבור את התהליך מצדו כדי להכין את הכלי לקבלת השפע האלוהי.

⁶¹ יש המיישבים אחרת את המציאות של הקלקול ומבארים שבמישור האדם הפרטי תיתכן טרגדיה, אך ברמה הלאומית לא. עם זאת גישה זו עלולה להוביל לפיצול רשויות ואין כאן מה להרחיב.

המשכן והיום השמיני

לסיכום עיקרי הדברים לעיל: בבריאת העולם מתגלה תהליך של שישה ימים ויום שביעי שהוא שונה במהותו מששת הימים שקדמו לו ושלמרות הכול עדיין שייך לעולמו של האדם. לאחר תהליך זה הבריאה צפויה לבוא לסיומה המלא ביום שמיני.

היום השמיני המופיע בפסוקים שבסיום המשכן מעורר את ההקבלה בין המשכן לבריאת העולם. ואמנם גם בהקמת המשכן יש תהליך של בניין, של מעשה ולבסוף יש שלב שבו מסתיים הבניין. לאחר מכן מופיע היום השמיני, שמהותו מתגלה בפסוקים:

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֶל אַהֲרֹן קַח לָךְ עֶגְלָה בֶן־בָּקָר לְחֻטָּאת וְאֵיל לְעֹלָה תְּמִימָם וְהִקְרַב לְפָנַי ה': וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבֹר לֵאמֹר קָחוּ שְׂעִיר עִזִּים לְחֻטָּאת וְעֶגְלָה וְכֶבֶשׂ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימָם לְעֹלָה: וְשׂוֹר וְאֵיל לְשִׁלְמִים לְזִבְחֵי לְפָנַי ה': וּמִנְחָה בְּלוּלָה בְשֶׁמֶן כִּי הַיּוֹם ה' נִרְאָה אֲלֵיכֶם:

וַיִּקְחוּ אֵת אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֶל פְּנֵי אֱהֱל מוֹעֵד וַיִּקְרְבוּ כָּל הָעֵדָה וַיַּעֲמְדוּ לְפָנַי ה':

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' תַּעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד ה':

(ויקרא ט, א - ו)

ובהמשך הפרק:

וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מַעֲשֵׂת הַחֻטָּאת וְהָעֹלָה וְהַשְּׁלֵמִים: וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱהֱל מוֹעֵד וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם:

(שם, כב - כג)

כפי שבבריאת העולם התרחש תהליך של יצירה ושל בניין עולם בשבעה ימים, שהמתין לסיומו ביום שמיני, כך גם בבריאת המשכן היה תהליך של יצירה ובניין, אולם הפעם הגיע היום השמיני, וביום השמיני ה' מתגלה.

הופעת ה' במשכן מגלה שיש אפשרות לאדם להגיע בכוחותיו ליום שמיני מסוים. היום השמיני של מעשה בראשית טרם התרחש ונמצא בהמתנה עד שיופיע מצד הבורא בתיקון הסופי. כדי שתהיה אפשרות של הופעת היום השמיני במציאות האנושית, האדם נדרש ליצור בכוחותיו מעין מציאות חדשה בעולם, הנקראת "היום השמיני" ובה הוא מכין כלים להופעת היום השמיני של הבורא.

המדרש שהובא בפתחה מרמז שיש אפשרויות שונות להגיע ליום השמיני - דרך גוג ומגוג או דרך התורה. בפועל התרחשה הופעתו של היום השמיני בהיסטוריה במעשה המשכן. וכן מכאן והלאה תיקונו של היום השמיני המציאותי מצד האדם הוא אשר יאפשר לאדם לקבל את היום השמיני האלוהי.

בקרבי אקדש - מות בני אהרן ביום השמיני

אולם היום השמיני שבהקמת המשכן לא הותר את השמחה לאורך זמן. מיד בסיומו של היום השמיני ושל ההתעלות הרוחנית, שנבעה מברכת אהרן ומהופעת ה', מתרחשת דרמת מותם של שני בני אהרן:

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂימוּ עָלֶיהָ קִטְרֹת וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה': וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' לֵאמֹר בְּקֶרְבִי אֶקְדֵּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶפְבֹּד וַיֵּדֶם אֶהֱרֹן:

(ויקרא י, א - ג)

מדוע עלה בדעתם של בני אהרן להקריב אש זרה דווקא ברגע המיוחד של היום השמיני? בני אהרן הסיקו שסוף התיקון הגיע. על פי הבנתם לא גילה ה' את היום השמיני במעשה בראשית כדי להמתין לכך שהאדם יגלה את היום השמיני בכוחותיו. והנה האדם עשה זאת והיום השמיני הגיע. לכן הם ציפו שהמציאות האנושית המוכרת להם עד אותו רגע היסטורי תסתיים ושה' יתגלה באופן הסופי.

מאחר שבני אהרן הגיעו למסקנה שהעולם כבר תוקן הם הקריבו אש הנקראת "זרה". נראה שפעולת הקרבת האש הייתה אקט נכון אולם נעשה בצורה זרה, כלומר שלא בזמנו. מאחר שהאש הוקרבה שלא בזמנה היא הביאה לשריפה. עיקרון דומה לכך מופיע בנביאי השקר. המקרא מכנה אותם בשם נביאים ולא ייתכן שהתורה תכנה שקרן בשם נביא. למעשה, אלו הם אכן נביאים המקבלים את דבר ה', אולם נבואתם אינה מתאימה לזמנה. אם כן, מדוע הומתו בני אהרן? אם הבנתם העקרונית הייתה נכונה ונבעה מתוך ניתוח רוחני עמוק, מדוע נענשו בחומרה כזו? למעשה, עצם השאלה נובע מתפיסה משובשת וכמעט ילדותית של מושג החטא והעונש. המציאות שהבורא מגלה היא בבחינת התאמה למעשיו של האדם ולא נקמה. וזאת החל מבחירתו של האדם הראשון לאכול מעץ הדעת ועד סילוקו מהגן בהתאם לבחירתו. על ידי השגתם שהופעת היום השמיני היא העיקר, הם הגיעו להשגתה המקסימלית של המציאות. ולכן הישרפותם באש שיצאה מלפני ה' אינה עונש אלא התאמה למציאות שהם שאפו אליה.

מתוך כך ברורים דברי המדרש המובאים ברש"י:

הוא אשר דיבר וגו' - היכן דיבר? "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" (שמות כט, מג). אל תקרי בכבודי אלא במכובדי. אמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום והייתי סבור או בי או בך, עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך:

(רש"י לויקרא י, ג)

כלומר, מיתתם של בני אהרון מצביעה באופן מפתיע דווקא על מדרגתם הגבוהה כפי שהדגישה והרחיבה תורת החסידות. מכאן שמותם אינו עונש. ואכן, בפשט הפסוקים לא נאמר בפירוש שחטאו כי אם שהביאו אש זרה אשר לא ציווה אותם. מותם מצביע על מדרגת קדושה גבוהה ביותר שנאמר עליה "בקרובי אקדש".

לכאורה, יש כאן תמיהה גדולה. הרי קדושת החיים היא יסוד היסודות של התורה:
וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֵי וְאֶת מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתְּם הָאֲדָם נְחִי בָּהֶם אֲנִי ה':

(ויקרא יח, ה)

פסוק זה הפך בפי חז"ל ליסוד הצבת קדושת החיים מעל למרבית המצוות, למשל:
וחי בהם - ולא שימות בהם

(יומא פה, ב)

כיצד אפשר לראות אפוא במותם של נדב ואביהו עדות לקדושה עליונה? אלא שקדושת החיים עומדת וקיימת כל עוד יש חיים. אולם מה פועלו של החי בעולם? לתקן עולם במלכות שד"י. אם החיים הגיעו לתיקונם, לא יהיה צורך ולא רצון להיאחז בחיים הגופניים. יסוד זה נרמז בסיפורו של בן עזאי:

תניא,

רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורביה - כאילו שופך דמים, שנאמר: (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, וכתוב בתריה [=אחרי כן]: ואתם פרו ורבו.

רבי יעקב אומר: כאילו ממעט הדמות, שנאמר: (בראשית ט) "כי בצלם אלהים עשה את האדם", וכתוב בתריה [=אחרי כן]: ואתם פרו וגו'.

בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: "ואתם פרו ורבו". אמרו לו לבן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים! אמר להן בן עזאי: ומה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים.

(יבמות סג, ב)

בן עזאי דרש דרשה חריפה נגד אדם שאינו עוסק בפריה ורבייה. אמרו לו החכמים: כיצד אתה מרשה לעצמך לדרוש כך בעוד אינך מקיים את המצווה בעצמך? אדם שאינו עוסק בפרייה ורבייה מכחיש את קדושת החיים. ענה להם בן עזאי שנפשו חשקה בתורה ופירושו שאין לו רצון לחיות את חיי העולם הזה והוא אינו נזקק לחיים הפרקטיים המעשיים. נדמה שמתוך דבריו אלו של בן עזאי מובן גם סופו:

תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים! משום שנאמר (תהלים קא) דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר (תהלים קטז) יקר בעיני ה' המותה לחסידיו.

(חגיגה יד, ב)

מפרש רש"י:

הציץ - לצד השכינה

כאשר בן עזאי זכה להציץ לצד השכינה הוא השתוקק כל כך להישאר בצידה עד שלא ראה כל טעם בחייו הגשמיים. מכיוון שכך מת מיד. לא כעונש חס ושלום אלא כהגשמה טבעית של רצונו. הפסוק שמביאה הגמרא מחזק פירוש זה: "יקר בעיני ה', המוותה לחסידיו". הפסוק רומז שבן עזאי היה חסיד ולא חוטא.

נראה בכל זאת שהתורה מתייחסת למעשה נדב ואביהו כאל חטא. מדגים את העניין אדם שמתגורר ברובע היהודי ושנוהג להלך ברחובות העיר העתיקה ולצעוק על העוברים והשבים: "כולכם רוצים משיח. האם חושבים אתם שכאשר יבוא המשיח תפסיקו לעבוד את ה'? אם כן, במקום לבקש משיח, בקשו לעבוד את ה'".

נקודה אחרונה שראוי להעלות היא הרמיזה של נדב ואביהו למשיח בן יוסף. במהותו משיח בן יוסף הוא האחראי לתיקון הכלים לקבלת הקדושה ובכך הוא מכין את הופעת משיח בן דוד שאחראי להופעת הקדושה עצמה. נטייתו הטבעית של העולם היא שלאחר תיקון הכלי ייהרג משיח בן יוסף. עם זאת צפו המקובלים את קיומה של אפשרות אחרת, ולכן תיקנו בכוונות תפילת שמונה-עשרה כוונה להתפלל על כך שמשיח בן יוסף לא ייהרג. במילים אחרות, עלינו להתפלל שמתקן הכלי בתהליך הגאולה לא יאלץ למות, שנדב ואביהו השייכים לתהליך הגאולה השלמה לא יאלצו למות.

לסיכום הדברים יש לזכור שהיום השמיני המופיע בהקמת המשכן הוא רק שלב אחד של השמיני. הוא איננו היום השמיני של גוג ומגוג. אך כדי שכל תהליך יוכל להצליח עליו להופיע פעם במהלך ההיסטוריה. כך תוכל האנושות לצפות להופעתו המלאה ולזהותו כאשר יופיע. במקרה של היום השמיני התגלתה ההופעה הראשונית בתוך התהליך ההיסטורי ולא במעשה בראשית שבתחילת ההיסטוריה. מכל מקום נועד היום השמיני של הקמת המשכן לקבע בדעתנו ובאמונתנו שהיום הגדול והנורא עתיד לבוא.

המשכן - מפגש בין מציאות חיצונית

למציאות פנימית

פרשת שמיני

אמר ר' יצחק כתיב (ישעיה ג) ונתתי נערים שריהם ותעלולים ימשלו בם היינו דכתיב (שמות כה) ועשית שנים כרובים זהב, כתיב (שמואל א ד) יושב הכרובים, וכתיב (שם ב כב) וירכב על כרוב ויעף, יושב הכרובים כד שריא לאתישבא בשלימותא כתיב יושב הכרובים, (ס"א כד אשתכח בשלימותא) וכד לא שריא ולא אתיישבא מלכא בכרסיא כתיב וירכב על כרוב חד דלא אתיישבא מלכא בכרסייה, יושב הכרובים תרי, אמר רבי יוסי ווי לעלמא כד חד כרוב אהדר אנפיה מחבריה דהא כתיב ופניהם איש אל אחיו כד הוי שלמא בעלמא

(זוהר כרך ב (שמות) פרשת תרומה דף קעו עמוד א)

אחת המשימות העיקריות של התורה ושל נביאי ישראל היא ביעור העבודה הזרה. על רקע זה היה מקום לצפות שעבודתו הרוחנית של עם ישראל תרחק מכל אמצעי ואביזר המזכיר את דרכי האלילות והעבודה זרה. והנה באופן מפתיע וכמעט מזעזע דווקא בלב עבודת הקודש היהודית מצוי אמצעי שזוהה לחלוטין לדרכי עבודה זרה - המשכן והמקדש. כל כולו של המשכן עבודה באמצעים גשמיים - קרבנות, לחם הפנים, מנורה, קטורת ועוד. התופעה המזעזעת יותר מכול מצויה דווקא בקודש הקודשים:

וְעִשִּׂיתָ שָׁנִים כָּרָבִים זָהָב מְקֻשָּׁה תַעֲשֶׂה אֹתָם מְשֹׁנֵי קְצוֹת הַכֹּפֶרֶת: וַעֲשֶׂה כְרוֹב אֶחָד מְקֻצָּה מְזָה וְכְרוֹב אֶחָד מְקֻצָּה מְזָה מִן הַכֹּפֶרֶת תַעֲשֶׂוּ אֶת הַכָּרָבִים עַל שְׁנֵי קְצוֹתָיו: וְהָיוּ הַכָּרָבִים פְּרָשֵׁי כְנָפַיִם לְמַעַל סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכֹּפֶרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכֹּפֶרֶת יִהְיוּ פְנֵי הַכָּרָבִים: וְנָתַתָּ אֶת הַכֹּפֶרֶת עַל הָאָרֶץ מְלֻמְעָלָה וְאֶל הָאָרֶץ תִּתֵּן אֶת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֲתוֹן אֵלֶיךָ: וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שֵׁם וּדְבַרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכֹּפֶרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכָּרָבִים אֲשֶׁר עַל אָרֶץ הָעֵדֻת אֶת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוְּךָ אוֹתָךְ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(שמות כה, יח - כב)

בלב המשכן ניצב ארון העדות שבו לוחות הברית מונחים, ומעל גבי הארון בורא עולם נועד עם משה רבנו. והנה על הארון שני פסלים של כרובים, פסלים של דמויות מכונפות עשויות זהב טהור!?

אכן, הקרבה המטרידה נשאה פירות באושים - עם ישראל חטא בעבודה זרה כמעט באופן עקבי מרגע יציאתו ממצרים ועד חורבן בית ראשון. מה בכל זאת פשר הקרבה? ומה הפתרון שמציעה התורה לבעיה?

את הכיוון לתשובה מספקים קרבנות חנוכת המשכן. בהקמת המשכן, לאחר שבעת ימי המילואים משה מצווה על אהרון ועל ישראל להביא קורבנות לחנוכת המשכן:

וַיֹּאמֶר אֶל אֶהְרֹן קַח לְךָ עֵגֶל בֶּן בָּקָר לְחֻטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה תְּמִימִם וְהִקְרַב לְפָנָי ה': וְאַיִל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לְאָמֹר קָחוּ שְׁעִיר עִזִּים לְחֻטָּאת וְעֵגֶל וְכֶבֶשׂ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה: וְשׁוֹר וְאַיִל לְשִׁלְמִים לְזִבְחַת לְפָנָי ה' וּמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כִּי הַיּוֹם ה' נִרְאָה אֲלֵיכֶם:

(ויקרא ט, ב - ד)

בין הקורבנות במאורע זה יש להבחין בכמה מיני קורבנות: חטאת, עולה ושלמים. קרבן השלמים הוא קרבן של שלמות ושל שמחה: כל המביא שלמים מביא שלום לעולם

(ספרא ויקרא - דבורא דנדבה פרשה יג ד"ה פרק יו)

שלוש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן: הראייה שנאמר יראה כל זכורך, והחגיגה שנאמר תחוג לה' אלהיך, והשמחה שנאמר ושמחת בחגך, [...] החגיגה האמורה בתורה היא שיקריב שלמים ביום טוב הראשון של חג בבואו להראות [...] והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה

(רמב"ם הלכות חגיגה פרק א, הלכה א)

לכן הבאת קרבן זה מובנת מאוד במאורע חנוכת המשכן. אולם גם אהרון וגם ישראל נדרשים להביא קרבנות לחטאת:

אהרון - עגל בן בקר לחטאת

ישראל - שעיר עיזים לחטאת

קרבנות חטאת נועדו לכפר על חטא. מדוע במעמד השמחה על חנוכת המשכן אהרון והעם נדרשים להביא קרבנות כפרה ועל אילו חטאים? המדרש מבאר:

"ויאמר אל אהרון קח לך עגל בן בקר לחטאת"

מלמד שאמר לו משה לאהרון: אהרן אחי, אע"פ שנתרצה המקום לכפר על עונותיך

צריך אתה ליתן לתוך פיו של שטן. שלח דורון לפניך עד שלא תיכנס למקדש שמא ישנאך בביאתך למקדש.

ושמא תאמר אין צריך כפרה אלא אני, והלא אף ישראל צריכים כפרה שנאמר "ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת".

וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן? אלא אמר להם אתם יש בידכם בתחילה ויש בידכם בסוף, יש בידכם בתחילה "וישחטו שעיר עזים", ויש בידכם בסוף "עשו להם עגל מסכה", יבא שעיר עזים ויכפר על מעשה עזים, יבא עגל ויכפר על מעשה עגל.

(ספרא שמיני פרשה א)

לפני בואו לשרת בקודש נזקק אהרון לכפר על חלקו⁶² בחטא העגל:

וַיֵּרָא הָעָם כִּי בִשָּׁשׁ מִלְּשָׁה לָרַדְתָּ מִן הַהָר וַיִּקְהַל הָעָם עַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לִפְנֵינוּ כִּי זֶה מִלְּשָׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מָה הִיָּה לוֹ: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֶהֱרֹן פְּרָקוּ נְזִמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵי נְשֵׁיכֶם בְּנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְהִבִּיאוּ אֵלָי: וַיִּתְּפְּרוּ כָל הָעָם אֶת נְזִמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיָּבִיאוּ אֶל אֶהֱרֹן: וַיִּקַּח מֵיָדָם וַיַּצַּר אֹתוֹ בַּחֲרֹט וַיַּעֲשֶׂהוּ עֵגֶל מִסִּכָּה וַיֹּאמְרוּ אֵלָה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: וַיֵּרָא אֶהֱרֹן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לִפְנָיו וַיִּקְרָא אֶהֱרֹן וַיֹּאמֶר חַג לַה' מִחָר: וַיִּשְׁכְּמוּ מִמִּחְרָת וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּגְשׂוּ שְׁלָמִים וַיִּשָּׁב הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׂתוּ וַיִּקְמוּ לְצַחֵק:

(שמות לב, א - ו)

עם ישראל נדרש לכפר אף הוא על חטא העגל לפני חנוכת המשכן, אולם גם על חטא נוסף, קדום יותר. לחובת עם ישראל נזקף גם חטא מכירת יוסף. כפרת העם בשעיר עזים מרמזת לדם השעיר שבו הטעו הבנים את יעקב:

וַיִּקְחוּ אֶת כְּתָנֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁחָטוּ שְׁעִיר עִזִּים וַיִּטְבְּלוּ אֶת הַכְּתָנֶת בַּדָּם: וַיִּשְׁלְחוּ אֶת כְּתָנֶת הַפְּסִים וַיָּבִיאוּ אֶל אַבְיָהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מִצְאָנוּ הִכָּר נָא הַכְּתָנֶת בְּנֵךְ הוּא אִם לֹא:

(בראשית לז, לא - לב)

במילים אחרות, כדי לחנוך את המשכן ולאפשר את גילוי השכינה יש צורך לכפר על חטאים יסודיים בחיי האומה ובחיי הכהן הגדול. במעשה זה של כפרה טמונה נחמה גדולה.

⁶² אהרן היה אחראי לחטא אך לא אשם בו. ואמנם קרבן החטאת שהוטל עליו מכפר על חטאים שנעשו בשוגג ולא על חטאים שנעשו במזיד. עיקרון זה נאמר בדברי ה' ליחזקאל (יחזקאל לג, ז - ח): "וְאָתָּה בֶן אָדָם צִפֵּה נְתִיבָה לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דְבַר וְהִזְהַרְתָּ אֹתָם מִמֶּנִּי: בְּאִמְרֵי לְרָשָׁע רָשָׁע מוֹת תָּמוּת וְלֹא דְבַרְתָּ לְהַזְהִיר רָשָׁע מִדְּרָכּוֹ הוּא רָשָׁע בְּעוֹנוֹ יָמוּת וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבָקֶשׁ". כלומר, הרשע מת בעונו אך מורה הדרך הרוחני אחראי לנסות כמיטב יכולתו למנוע את העם מהחטא. על הנביא מוטלת אחריות לחטא העם ולא אשמה. הבחנה זו בין אחריות לאשמה הייתה שגורה על פיו של הרב אשכנזי ועל בסיסה נהג לנתח גם את המאבק על ארץ ישראל: גם אם ניתן להטיל על כתפי המובילים אחריות לצרף את העם למהלך, אי אפשר לראות בהם אשמים בחוסר ההיענותו של העם.

לכאורה, אלו חטאים נקודתיים בחיי העם. אם נפילות אלו חמורות ככל שיהיו היו מונעות מהעם את גילוי השכינה ללא אפשרות של כפרה, הרי שהשלכות חטאים אלו הן טרגדיה של ממש. האפשרות לתיקון מלמדת שבהיסטוריה התורנית אין טרגדיה אלא דרמה בלבד. למרות המתח, הנפילות והקלקולים, בסוף התהליך ניתן לתקן את החטאים המעיבים על חיי האדם והאומה.

מה בין חלומות לעבודה זרה?

האם החטאים שהמדרש מציין כמחסומים בדרך לגילוי שכינה הם בכל זאת חטאים מקריים? אפשר היה לפרש שבמציאות של חטא, ללא תלות בסוג החטא, לא ייתכן גילוי שכינה. מתוך הבנה כזו היה כל חטא עלול להוות מכשול לחנוכת המשכן. אולם אנו נטען שיש קשר הדוק בין החטאים המסוימים שעליהם נדרש עם ישראל לכפר לסוגיית הקמת המשכן. כמו כן יש קשר פנימי בין שני החטאים שהמדרש ציין - חטא העגל וחטא מכירת יוסף.

קודם כול נבאר את סוגיית מכירת יוסף באמצעות ביאור המהות שהוא מגלם. הנקודה המייחדת את יוסף בתורה היא חלומותיו, והיא הנקודה שבה יש להעמיק כדי למצוא את הקשר בינו לעגל והמשכן. החלום הוא מצב שבו נמצא האדם בממד שונה מזה של חיי הערות ורואה בו דימויים מציאותיים. לעתים דימוייו של החלום אינם יכולים להופיע כפי שהם במציאות של חיי הערות. הדימויים שאובים בכל זאת מתוך עולם המציאות. עם זאת דימויים אלו אינם נועדו אלא ללמד את האדם תכנים פנימיים החבויים בהם. אדם הנאחז בדימויים בפני עצמם ומחפש את מימושם במציאות מועד לעבודה זרה, מעין חטא העגל. מראשית דרכו של יוסף היה ניכר שיש לו נגיעה לחלומות גם כחולם וגם כפותר חלומות. בתקופה שבה יוסף נמצא במצרים התורה מספרת שגם לפרעה ולחכמיו היה כוח בתחום החלומות. מכאן עולה שיש צד של דמיון וקרבה בין יוסף לתרבות המצרית - הנטייה להיאחז במציאות החיצונית. תרבות מצרים נאחזת במציאות החיצונית ודוגלת בכך שאין מאחוריה דבר. במובן מסוים יוסף קרוב לשיטתם, ולכן הוא גם מסוגל לשוחח עם התרבות המצרית. נטייתו של יוסף להיאחז במציאות החיצונית ובמציאות היוזואלית של החלום טומנת בחובה פוטנציאל לבניין העגל, והיא הנקודה שתבאר את הקשר שבין חטא מכירת יוסף לחטא העגל.

היחס הנכון אל החלום הוא כאל דימוי הרומז למשהו מהותי שהאדם נדרש לחפש במציאות. דימויו של החלום והמהות שאליה הוא רומז הם שניים שהם אחד. לעתים האדם מכיר את פנימיותו באופן שבו הוא מסוגל לפרש את חלומותיו בעצמו. מרבית בני האדם זקוקים לעזרתו של חכם היודע להסיר את הכיסוי מן החלום ולגלות את העולם הפנימי הנרמז בו. זאת משום שקשה מאוד שלא ללכת שבי אחרי פיתוי הדימוי החלומי.

מאחר שייעודו של יוסף הוא להתמודד עם התרבות המצרית, המתגלגלת בתרבות המערבית של היום להיאחזות מוחלטת במציאות החיצונית, הוא חייב לעשות זאת בכלים שלה - הוא חייב לומר שמאחורי המציאות אין שום דבר, שהמציאות היא המציאות.

נטייה זו של יוסף מעוררת מחלוקת חריפה בין האחים לבינו:

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הֲנֵה בְּעַל הַחֲלָמוֹת הֲלֹזָה בָּא: וְעַתָּה לָכֹּו וְנִהְרָגְהוּ וְנִשְׁלָכְהוּ בְּאֶחָד הַבְּרוֹת וְאָמְרָנוּ תִּהְיֶה רָעָה אֲכַלְתֶּהוּ וְנִרְאָה מָה יִהְיֶה חֲלֹמֹתָיו:

(בראשית לו, יט - כ)

האחים חולקים עם יוסף בדיוק על הקשר שבין החלומות למציאות.

חטא העגל - היחס בין המציאות החיצונית למציאות הפנימית

מספר דורות לאחר המחלוקת בין יוסף לאחיו, עם ישראל מבקש לעשות לו אלוהים גשמי. אולם אין זה ברור מאליו שהבקשה קלוקלת מיסודה:

וַיִּדְבַר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר כִּי שָׁחַת עַמֶּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: סָרוּ מֵהָר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עֲשׂוּ לָהֶם עֲגֹל מִסֹּכָה וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לָהּ וַיִּזְבְּחוּ לָהּ וַיֹּאמְרוּ אֵלֵהּ אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלֹךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:

(שמות לב, ז - ח)

ה' מדגיש שעם ישראל עשה לו "עגל מסכה" שפירושו עגל שממסך ומכסה על המציאות הפנימית, המציאות שמעבר לו. אם היה העם עושה לו עגל בלבד, לא היה החטא חמור כל כך. אלא שהעם עשה עגל "מסכה" ובמקום לשמש דימוי המוביל למציאות פנימית הוא נותר ברובד המציאותי והפך לעבודה זרה.

יתרה מזו, רש"י מצטט מדרש המלמד זכות נוספת על עם ישראל:

עגל מסכה - [...] ויש אומרים מיכה היה שם, שיצא מתוך דמוסי בנין שנתמעך בו במצרים, והיה בידו שם, וטס שכתב בו משה "עלה שור, עלה שור", להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל:

(רש"י, שם)

ראשית, העגל נבנה בכוחו הייחודי של שם קדוש שכתב משה רבנו ומכאן שהיה בעגל כוח של קדושה אמיתית. במידה רבה אפשר להבין מדוע הטעה הנס את בני ישראל לעבוד את העגל, נס שנעשה בכוח של קדושה.

שנית, המדרש מעורר את החיבור שבין מעשה העגל ליוסף - העגל נבנה בכוח אביזר שנועד להעלות את ארונו של יוסף מתוך הנילוס. רמז רמזו חכמים לומר שבעשיית העגל יש חזרה למחלוקת שבין האחים ליוסף, מחלוקת שסיומה בחטא המכירה. המקרא רומז אף

הוא לקשר שבין יוסף לעגל בברכת יעקב ליוסף: "בכור שורו הדר לו" (דברים לג, יז). לפי דברינו הקשר המהותי בין העניינים הוא היחס למציאות החיצונית - האם היא עומדת בפני עצמה או רומזת למציאות פנימית וחבויה.

המשכן - לב המתח בין עבודת ה' לעבודה זרה

שאלה אחרונה נותרה בעינה - מדוע נעשה התיקון לחטא מכירת יוסף ולחטא העגל באמצעות הקמת המשכן?

רמז לדבר במזמור תהלים הסוקר את ההיסטוריה של עם ישראל:

וַיִּטֹּשׁ מִשְׁכַּן שְׁלוֹ אֱהָל שֶׁכֶן בְּאֲדָם:

וַיִּתֵּן לְשִׁבְי עֶזוֹ וַתִּפְּאֶרְתוּ בְיַד צָר:

וַיִּסְגֹּר לְחֶרֶב עֲמוֹ וּבִנְחָלְתוֹ הִתְעַבֵּר:

בַּחוּרָיו אָכְלָה אֵשׁ וּבַתּוֹלְתָיו לֹא הוֹלִיֹו:

כִּהְיִי בְּחֶרֶב נִפְלוּ וְאֶלְמִנְתָיו לֹא תִבְכְּיָנָה:

וַיִּקַּץ כְּיִשָׁן אֲדָנָי כְּגִבּוֹר מִתְרוֹנֵן מִיָּיִן:

וַיִּףֶּ צָרָיו אַחֲזֹר חֶרְפַּת עוֹלָם נָתַן לָמוֹ:

וַיִּמָּאֵס בְּאֱהָל יוֹסֵף וּבִשְׂבֻט אֶפְרַיִם לֹא בָחַר:

(תהלים עח, ס - יז)

בפסוק הראשון של המזמור מצוין שהמשכן בשילה הוא אוהל אשר שיכן באדם. בפסוק האחרון כתוב שה' מאס במשכן כפי שהתנהל תחת חסותו ובשטחו של שבט אפרים, מבני יוסף. הסיבה לחורבן משכן שילה נרמזת במילה אחת: אוהל שיכן באדם. בניו של יוסף השכינו את האדם במרכזו של המשכן שלא חיבר בין האנושות למציאות העליונה אלא נותר משועבד לאנושות ולמציאות החיצונית.

כלומר, אי אפשר להקים משכן כל עוד לא נפתר הקושי התפיסתי הטמון בעגל ובדרכו של יוסף. משכן שיקום בלי לפתור את הבעיה צפוי להציב את האדם במרכזו וממילא להכיל עגל ועבודה זרה.

האחים, לעומת יוסף, מעמידים תפיסת עולם שאותה הם למדו מאברהם אבינו: המשכן אינו אחד כי אם שניים. המשכן האחד קשור למציאות הנגלית ולעבודה מעשית - עבודת הקרבנות ושאר עבודת המקדש על כל פרטיה הטכניים לכאורה. אולם כל מהותו של המשכן החיצוני טמונה בהיותו לבוש המבטא עולם מופשט, פנימי יותר ונסתר יותר. בסיפורו של אברהם אבינו מערת המכפלה היא המבטאת את עקרון הכפילות שבין העולם הגשמי לעולם

הרוחני. כפי שביארנו במאמר לעיל⁶³ מערת המכפלה היא רמז לכך שבמציאות הנגלית לעין יש כפילות, מכפלה, המקשרת בין מציאות נגלית לעין למציאות נסתרת ועליונה. אם עם ישראל היה מתייחס לעגל בגישתו של אברהם אבינו, כדימוי של מציאות מופשטת יותר, לא היה העגל חטא אלא טעות. שהרי במה הוא שונה מהותית מהמשכן, מכליו ומכל הפעולות הטכניות והגשמיות שנעשות במסגרת עבודת הקודש במשכן? מה ההבדל המהותי בין פסל העגל לפסלי הכרובים המונחים בקודש הקודשים? במבט חיצוני נדמה שאין הבדל ממשי בין עבודה זרה לעבודת המשכן. ואכן, מי שייאחז במציאות המשכן יגיע בהחלט לעבודה זרה. רק מי שיזהה את מציאותו הפנימית של המשכן - או לכל הפחות ישאף לזהותה - יצליח להימנע מעבודה זרה.

הבנה זו עשויה להסביר את הקושיה העצומה בנוגע לשותפותו של אהרון במעשה העגל, שהוא אחד החטאים החמורים בתולדות ישראל. על רקע האמור לעיל יש לפרש שמבחינת אהרון תיתכן עבודת ה' באמצעות העגל, בהנחה שהוא מציאות גשמית הרומזת למציאות רוחנית. בכוונת אהרון היה ליצור כלי גשמי להשגת עולם רוחני שימלא את מקום המשכן. במילים אחרות, ההבדל בין שיטת האחים לשיטתו של יוסף אינו מובן מאליו. המתח שבין תפיסת המציאות של האחים לתפיסת המציאות של יוסף הוא אמתי. עיקר ההתמודדות הניצבת בפני עם ישראל היא הצורך ליצור את החיבור עם יוסף. על אף שיוסף מנתח את המציאות באופן שונה ולמרות שהוא מעמיד את האדם במרכז, המשכן נועד בסופו של דבר לאחד את כל שבטי ישראל. כל עוד האחים אינם מבינים את שייכותו של יוסף למציאותו של המשכן, לא תיתכן אחדות ולא תיתכן בניית המשכן.

כפי שראינו לעיל את הנושאים הללו מייצג הצורך בקרבנות החטאת בהקמת המשכן: כדי להקים את המשכן יש צורך לפתור את חטא מכירת יוסף ואת חטא העגל ולתקן את השלכותיהם.

⁶³ עיינו לעיל "גילוי וכיסוי - שני עומקים במערכת המכפלה".

צמצום וקדושה - גילוי המידות

האלוהיות בעולם התחתון

פרשת קדושים

אשכילך ואורך כמה גדלה רעת האדם בעשותו אחת מכל מצות השם ש"ה מצות אשר לא תעשינה, או בהמנעו מלקיים אחת מרמ"ח מצות עשה אשר נצטוו בהן לעשותן: נודע אל בעלי מדע, כי גוף האדם איננו האדם עצמו מצד הגוף כי זה נקרא בשר האדם, כמו שכתוב (איוב י', יא) עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשוכני, ועוד כתיב (שמות ל, לב) על בשר אדם לא ייסך וגו'. נמצא האדם הוא הפנימיות, אבל הגוף הוא ענין לבוש אחד תתלבש בו נפש השכלית אשר היא האדם עצמו בעודו בעולם הזה, ואחר הפטירה יופשט מעליו הלבוש הזה ויתלבש בלבוש זך ונקי רוחני, וכמו שכתוב (זכריה ג' ד') הסירו הבגדים הצואים וגו' והתלבש אותך מחלצות, הוא הנקרא חלוקא דרבנן:

וכמו שלבוש גוף האדם יעשהו האומן בתבנית איברי הגוף כן עשה הוא יתברך את הגוף שהוא לבוש הנפש בתבנית דיוקן הנפש ברמ"ח אברים ולהם שס"ה גידים המקשרים את האברים, ולהמשיך על ידם והחיות מאבר אל אבר כדמיון צנורות, ואחר יצירת הגוף נפח בו נפש חיה כלולה מרמ"ח איברים רוחנים ושס"ה גידים, ויתלבשו תוך רמ"ח איברים ושס"ה גידים, של הגוף ואז פועלים איברי הנפש פעולתן על ידי הכלים שהם איברי הגוף כגרזן ביד החוצב בו, והראיה לזה כי לא יפעלו איברי הגוף פעולתם אלא בעוד הנפש בהם עין רואה ואוזן שומעת וכו', ובהסתלק הנפש חשכו הרואות בארובות ונתבטלו כל החושים מרמ"ח אברים

(שערי קדושה, ר' חיים ויטאל, חלק א שער א)

אחד המושגים היסודיים ביותר בעולם היהודי הוא הקדושה. עם זאת נדמה שכמידת שכיחותו כך גדול חוסר הבהירות, הדעות קדומות והמושגים הטפלים האופפים אותו. לכל הדעות קדושה היא ערך חיובי וראוי. אולם בין הפירושים המודעים והלא מודעים למושג זה ניתן למנות רצינות, ריחוק מן העולם, הקפדה דקדקנית על קיום ההלכה ועוד.

מושג יסודי כל כך בחכמת ישראל מצריך ביאור, ואת זה נעשה בעזרת יסודות בחכמת הקבלה שיסייעו לנו להגדיר את לב עניין הקדושה ולהבחין בין עיקר לטפל.

קדושים תהיו כי קדוש אני - הידמות לבורא

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדוֹשִׁים תְּהִיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

(ויקרא יט, א - ב)

פסוק זה הוא אחד הציוויים הקשים והתמוהים בתורה. בורא עולם מצווה על עמו להיות קדוש. ציווי זה היה מתקבל על הדעת אם היה נותר בגדר ציווי, אבל הנימוק שה' נותן לצו משנה את התמונה לגמרי: "כי קדוש אני". לכאורה, דווקא העובדה שה' הוא קדוש מלמדת בוודאות שלאדם אין שום אפשרות להיות קדוש. קדושה היא מידה השמורה לאלוהות. והנה הבורא דורש מעמו להיות קדוש כמוהו, כלומר לרכוש תכונה אלוהית. ניסוח חד של הדברים יישמע כך: קדושים תהיו, כלומר היו אלוהים. אמנם אפשר לפרש באופן מעט פחות חד ולומר שהבורא מצווה על עמו להידמות לדרכיו ולמידותיו, מעין מה שנאמר בגמרא:

ואמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב: (דברים יג) אחרי ה' אלהיכם תלכו? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר: (דברים ד) כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא!

אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה:

מה הוא מלביש ערומים, דכתיב: (בראשית ג) ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, אף אתה הלבש ערומים;

הקב"ה ביקר חולים, דכתיב: (בראשית יח) וירא אליו ה' באלוני ממרא, אף אתה בקר חולים;

הקב"ה ניחם אבלים, דכתיב: (בראשית כה) ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו, אף אתה נחם אבלים;

הקב"ה קבר מתים, דכתיב: (דברים לד) ויקבר אותו בגיא, אף אתה קבור מתים.

(סוטה יד, א)

ועדיין עומדת השאלה בעינה - כיצד אפשר להידמות למידותיו של בורא עולם? גם דרישה זו, שהאזון היהודית הורגלה בה, אינה מובנת מאליה. מידותיו של הבורא הן מידות אלוהיות, ולכן אדם שיסגל את מידותיו של בורא עולם כמעט ראוי להיקרא אלוה. כמו כן הבורא מתאר מידה עיקרית, והתיאור אולי הכולל ביותר שלו היא הקדושה. אין זו בקשה

להידמות למידה ממידותיו של הבורא אלא לכלל הופעתו של הבורא. ננסה לבאר כיצד ייתכן לדרוש מאדם למלא משימה בלתי אפשרית מעין זו וכיצד יוכל לנסות למלא אותה.

כיצד תיתכן השגת הבורא?

ביסודה של השאלה שהעמדנו לעיל ניצבת שאלה בסיסית יותר. קושיה תאולוגיות יסודית שיש לבארה היא שאלת האפשרות להשיג משהו מן האלוהות. האלוהות היא אינסופית ומופשטת מכל צורה ומחשבה. כיצד תוכל התפיסה השכלית האנושית והמוגבלת להשיג ממנה משהו? עוד לפני שנוכל לשאול כיצד אפשר להידמות לבורא, יש לשאול כיצד אפשר לתפוס משהו ממידותיו.

אכן, אחד היסודות של חכמת הקבלה עוסק בנקודה זו: תהליך ההשתלשלות מן האינסוף ועד התלבשותו בעולמות המוגבלים.

אולם כדי לענות על שאלות אלו נבאר יסוד בהופעת האלוהות בעולם, והוא היחס שבין הטבע לאלוהות. לשם כך נסתייע במדרש מן הגמרא:

בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, ארד ואצנן, ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד. ולפי שהקדוש ברוך הוא אינו מקפח שכר כל בריה, אמר: תזכה ותציל שלשה מבני בניו.

דרש רבי שמעון השלוני: בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמו שר הברד לפני הקדוש ברוך הוא, אמר לפניו: רבונו של עולם, ארד ואצנן את הכבשן, ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש.

אמר לו גבריאל: אין גבורתו של הקדוש ברוך הוא בכך, שאתה שר ברד, והכל יודעין שהמים מכביין את האש, אלא אני שר של אש, ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ, ואעשה נס בתוך נס.

אמר לו הקדוש ברוך הוא: רד.

באותה שעה פתח גבריאל ואמר: ואמת ה' לעולם.

(פסחים ק"ח, א)

הגמרא מתארת שני מקרים בהיסטוריה שבהם נדרשה התערבות אלוהית כדי להציל מן האש דמויות חשובות בהופעת עם ישראל: בימי אברהם אבינו ובימי חנניה, מישאל ועזריה. תוך כדי הדיון עולה סוגיית היחס שבין הטבע להתערבות האלוהית: אם יתערב שר הברד

ויכבה את האש, לא תראה גבורתו של ה'. אין שום חידוש במים המכבים אש. ואילו אם יכבה הממונה השמימי על האש אש באמצעות אש, יהיה בכך גילוי גדול, נס בתוך נס, וגבורת ה' תיראה.

אולם העיקרון שעולה מן המדרש תמוה. וכי גבורת ה' נראית בהתגברות על הטבע? לכאורה, זו דווקא גישה לא יהודית לעולם הטבע. את שתי הגישות העקרוניות להתייחסות אל הטבע ניתן לנסח באופן הזה:

הנטייה הראשונית של התרבות האנושית היא להניח שבמקום שיש טבע אין בורא. בהכללה עולם המדע והפילוסופיה מנתח את התופעות בעולם הטבע כתולדה של אוסף חוקים.

איש התורה והאמונה רואה את הבורא באותו מקום שבו המדען אינו רואה אותו: חוקי הטבע הם דווקא הוכחה לכך שהבורא הוא המנהל את עולמו. ואכן, הבורא טבע בעולמו חוקים שעל פיהם יתנהג הטבע, כמו שנאמר בספר תהלים:

הַלְלוּהוּ וְשִׁמְשׁוּ יְיָ הַלְלוּהוּ כֹּל כּוֹכָבֵי אוֹר:

הַלְלוּהוּ שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם וְהַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל הַשָּׁמַיִם:

יְהַלְלוּ אֶת שֵׁם ה' כִּי הוּא צָנָה וְנִבְרָאוּ:

וַיַּעֲמִידֵם לְעֵד לְעוֹלָם חֵק נֶתַן וְלֹא יַעֲבוֹר:

(תהלים קמח, ג - ו)

אם כן, טענתו של גבריאל במדרש תמוהה. במה מתגלה גבורתו של הבורא בשינוי חוקיות הטבע? הבורא קבע שהעולם יונהג על פי חוקי הטבע. מה הגבורה להתגבר על כלל שהוא עצמו קבע? למעשה, השינוי של חוקי הטבע עלול להביא לידי עבודה זרה - האדם עלול להניח שאם כוח מסוים שבר את חוקי הטבע שהבורא קבע, הרי שמדובר באלוהות אחרת, בעלת רצון שונה.⁶⁴

בתוך שאלה זו מסתתרת שאלה נוספת: יסוד המונותאיזם היהודי הוא האמונה ברשות אחת. ולכן מאחר שהטבע הוא גילוי רצון הבורא, מה פשר האפשרות לשנותו? לכאורה, שבירת חוקי הטבע מעידה על שינוי ברצון הבורא. כיצד אפשר שהרצון האלוהי נתון לשינוי במהלך הזמן? לעניין שינוי הרצון הקדימה מסכת אבות תשובה:

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון,

⁶⁴ בנושא זה טמון חלק מן הוויכוח בין הציונות הדתית לעולם החרדי. אין להכחיש שמדינה יהודית קמה בהובלה של חלק מעם ישראל. השאלה הנתונה במחלוקת היא ניתוח המציאות: הציונות הדתית, ובייחוד תלמידי הרב קוק, מפרשת שהקמת המדינה הייתה ביטוי של רצון ה', ואילו היהדות החרדית מפרשת שהיא הייתה הפרה חמורה של רצונו. אולם בנטייה החרדית לפרש את המציאות באופן זה יש ניחוח של אמונה בשתי רשויות - אם הציונות וחידוש ההתיישבות בארץ ישראל אינם נס המגלה את גבורת ה', מי אפוא נתן את הכוח למהלך כזה? האם הובילה את המהלך רשות אחרת, השטן? ואם כן, האם כוחו גדול חס וחלילה מכוח הבורא?

והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב והלוחות. ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו של משה ואֵילו של אברהם אבינו. ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה

(אבות ה, ו)

בערב שבת של מעשה בראשית, בין השמשות, כלומר בשעת בין הערביים, נבראו חריגות מחוקי הטבע - פי הארץ שתיפתח כדי לבלוע חוטאים כקורח ועדתו, פי האתון שפתחה את פיה כדי לדבר עם בלעם ועוד ניסים שונים. כלומר, עוד במחשבת הבריאה, כשנקבע הרצון לחוקי הטבע, נקבעו גם נקודות מיוחדות של חריגה מן הטבע.

צמצום

מושג שיוכל להיות יסוד לפתרון כל השאלות שנתרו פתוחות עד כה הוא מושג הצמצום שכבר דובר בו לעיל.⁶⁵ הצמצום הוא מושג המקשר בין המציאות האינסופית והבלתי נתפסת למציאות של המקום והזמן. כדי לאפשר את קיום הנבראים הבורא נפנה מקום הנקרא חלל. בתוך החלל הוא מופיע באופן מצומצם:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אור אין סוף פשוט ההוא ולא היה לו בחינת ראש ולא בחינת סוף אלא הכל היה אור אחד פשוט שוה בהשוואה אחת והוא הנקרא אור אין סוף. [...] והנה אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה אמצעית ממש.

(עץ חיים שער א, ענף ב)

יש להדגיש שכל הביטויים הגשמיים המובאים בחכמת הקבלה, כגון מקום, חלל וצמצום אינם כמשמעם הגשמי חס ושלום. אלו מהויות רוחניות הנרמזות בביטויים גשמיים. כך הוא בראש ובראשונה בנוגע לצמצום: וכי האל היה גדול ולאחר מכן הקטין עצמו? לאן נעלמה חס ושלום המציאות האלוהית שהצטמצמה?

אלא שצמצום פירושו מתן הופעה נתפסת למהות בלתי נתפסת. למשל, במציאות הגשמית יש עצים. עצים אלו הם צמצום של מהות רוחנית עליונה, הנקראת אף היא "עץ". העץ העליון שונה לחלוטין מן העץ של המציאות התחתונה, אבל

⁶⁵ עיינו במאמר "גילוי וכיסוי - שני עומקים במערת המכפלה" וכן במאמר "כניסת הקו אל החלל - החידוש שבמתן תורה".

המהות היא אותה מהות. במילים אחרות, צמצום הוא שינוי של הזהות בלי לשנות את המהות.

כך גם בנוגע לכל הביטויים הגשמיים המתארים את ה' בתורה:
עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ

(דברים יא, יב)

וַיֵּרָא ה' כִּי רָכַה רַעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ

(בראשית ו, ה)

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר:

(שמות ו, י)

וַיְהִי הָעַם כְּמִתְאַנְנִים רַע בְּאֲזְנֵי ה' וַיִּשְׁמַע ה' וַיַּחַר אַפּוֹ

(במדבר יא, א)

וכי לה' יש אוזן כאוזן האנושית חס ושלום? מדובר במהות עליונה הנקראת אף היא אוזן. מאחר שהנבראים אינם מסוגלים לתפוס את המהות העליונה, היא מתלבשת בדימוי המקביל לצורת גוף האדם, אוזניים במקרה זה. הצמצום, כלומר הלבשת המהות העליונה במהות מוגבלת שאותה יוכלו הנבראים לתפוס קשור למידת הגבורה כפי שהוגדרה בפי חז"ל:
איזהו גבור הכובש את יצרו שנאמר (משלי טו, טז) טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר

(אבות ד, א)

מיהו גיבור אמתי? הרי החזק גובר על החלש באופן טבעי ואינו נזקק לשם כך לגבורה מיוחדת. הגיבור הוא אדם המגלה דבר מה חדש. גיבור הוא חזק המתגבר על כוחו שלו. כיצד אדם מתגבר על כוחו שלו? מדובר באדם שיש לו יכולת להופיע במלוא כוחו, אך הוא מחליט שלא לעשות זאת ולצמצם את כוחו.
כך הדבר ביחס לקב"ה. מידת הגבורה מתייחסת להופעת ה' בצמצום. עם זאת המהות העליונה אינה מושפעת כלל מן הצמצום ואינה משתנה בהופעותיה השונות.

שינויים ברצון לעומת שינויים בגילוי

על רקע דברינו מובן עתה שאור האינסוף מתגלה לעולם באופנים שבהם הנבראים מסוגלים לתפוס. וזהו גם עניין חוקי הטבע שהם צמצום של רצונו להופעה נתפסת. מובן

שנס אינו מעיד על כך שה' משנה את דעתו חס ושלום. הופעתו כלפי העולם היא המשתנה - בכל פעם מתגלה לעולם החלק שמתאים לו - אולם המהות אינה משתנה כמלוא הנימה. עתה ניתן להבין גם את השאלה שהעלנו על המדרש לעיל: מדוע הופעה אלוהית במסגרת חוקי הטבע משכנעת פחות מהופעה אלוהית השוברת את מסגרת הטבע, כלומר הופעה ניסית? במהות האלוהית אין שום שינוי, אם היא מופיעה בתוך הטבע אם מחוץ לו. חוקי הטבע הם צמצום של ההופעה האלוהית, צמצום שאינו משנה את המהות. האל הוא אשר קבע את חוקי הטבע כדי שהאדם יוכל להבין מי הוא האל המדבר אליו וכדי שהאדם יוכל לחיות במציאות. עם זאת ה' גם הופך בתנאים מסוימים את חוקי הטבע כדי לגלות לאדם מציאות של שינוי ההופעה האלוהית. העולמות העליונים אינם כבולים לכללי המציאות הגשמית, ולכן אש יכולה בהם לכבות אש. אולם האדם אינו יכול לתפוס את המהות העליונה בלי הצמצום. לכן הקב"ה בורא עולם בחסדו הגדול על פי חוקיות הטבע ובו מים מכבים אש, אך אש אינה מכבה אש. כך האדם מגלה כל מידה אלוהית בנפרד, בזו אחר זו. אולם כדי להראות לאדם את המהות שמעבר לצמצום, לעתים הוא מתגלה אליו מחוץ לטבע. יתרה מזו, מצד הבורא גם חוקי הטבע וגם ההופעה החורגת מהם שווים. רק מצד האדם נתפסות ההופעות השונות כשתי מדרגות שונות, זו למעלה מזו.

קדושה

כל מהלך הצמצום הוא יסוד הכרחי להבנת הקדושה: כל גילוי של האור העליון לנבראים נעשה באמצעות ההתגלות המצומצמת של המושגים העליונים, המופשטים והבלתי נתפסים בעולמות התחתונים.

הקדושה היא עניין מופשט לגמרי, ולכן נאמר "קדוש אני". הקדושה היא מהות אלוהית עליונה ובלתי נתפסת. אולם התגלות הקדושה בעולמות התחתונים נעשית על ידי האדם: "קדושים תהיו".

כאשר האדם מניח תפילין, כאשר הוא שותה יין בקידוש או מברך את ברכת "המוציא" על הפת, הוא מגלה את הקדושה המופשטת בעולם התחתון. הקשר בין המעשים הגשמיים הללו לקדושה אינו ברור כלל. הקדושה מתייחסת למידות אלוהיות, אולם מה שמתגלה ממנה הוא הצד הפרקטי, הטכני לכאורה, בדמות מעשה המצוות. ברגע שהאדם מגלה שהטכני הוא עליון הציווי מתבהר: "קדושים תהיו כי קדוש אני". ה' קדוש ולכן גם על האדם מוטל להיות קדוש. כיצד? באמצעות הפעולות התחתונות שעליהן ציווה ה' אותנו, שהן פעולות המשויכות לקדושה גם אם בצמצום.

הגדרת מושגים מצריכה בדרך כלל שימוש במילים נרדפות או בתיאור מילולי של המושג המבוקש. כדי להגדיר את מושג הקדושה אי אפשר להשתמש באותה שיטה. הקדושה היא

הקשר שבין הבלתי נתפס לנתפס.

לעניין הקשר שבין האדם לאלוהות והקשר שבין גוף האדם למהויות העליונות ההסבר הוא שגוף האדם הוא הופעה מצומצמת של מהות עליונה. עם זאת הגוף הוא עניין חדש לגמרי, מהות חדשה ושונה לחלוטין מן המהות העליונה שאותה הוא מגלם. הציווי לקדושה מלמד על האפשרות ליצירת הקשר שבין המהות הגשמית למהות הרוחנית על אף הפער העצום ביניהן.

חידושה של הקדושה האנושית הוא שגוף האדם יכול להיות מקושר לקדושה על ידי האופן שבו הוא פועל במציאות. את נשמת האדם לא ניתן לתפוס או להגדיר אלא רק את הגוף. מכאן שבמובן מסוים הגוף הוא הנשמה, כלומר הגוף הוא צמצום של הנשמה והוא ההיבט של הנשמה, שניתן לתפוס אותו. כפי שכבר נאמר לעיל צמצום אינו הקטנה של דבר גדול אלא גילוי של מהות בלתי נתפסת באמצעות מהות נתפסת. הגוף והנשמה מהות אחת הם אלא שהגוף הוא צמצום של הנשמה למהות נתפסת.

הצמצום הוא הקשר שבין הפועל לפעולה - היכולת להעביר רצון מופשט באמצעות דרכים טכניות. אולם מטרתו של האדם בתהליך הוא להפשיט את הממד הטכני מן הצמצום ולהתעלות מדרגה אחר מדרגה למהות העליונה - מצמצום לצמצום עד הצמצום הקמאי הראשון.

אולם כוחו של הצמצום הוא גם מקור הקושי שבו. מאחר שה' מגלה לאדם מהויות מופשטות בצורה הגשמית והרחוקה ביותר ממקורן, הוא מעמיד בפני האדם סכנה אמיתית ליפול בפח ולזהות את המציאות הנגלית כעיקר. על אף הסכנה ה' מתגלה כך משום שהחכם יוכל על ידי כך לקשר בין המציאות לעולם העליון. למשל, החכם יוכל לקשר בין רצועות העור של התפילין לשורשן הרוחני. עם זאת הוא יבין שהקשר של התפילין לשורשים הרוחניים אינו מביא לידי ביטול ההנחה הפשוטה של פיסות עור בהמה על זרועו.

באמת משל היה

הקדושה היא הופעתם של כוחות עליונים במציאות התחתונה אבל בגילוי אחר. ההדמיה והקישור שבין המציאות התחתונה למציאות העליונה יוצרת מעין משל ונמשל. עצם קיום המבנה של משל ונמשל מעורר קושי אמיתי - ככל שמתבוננים לעומק במשל, כך מתעוררת הסכנה שהאדם יאחז במשל במנותק מן הנמשל. והנה היה הנמשל כל העניין שלשמו בא המשל. במובן זה המשל מגלה את הנמשל הנסתר, אולם גם מכסה ומסתיר אותו. במילים אחרות, ההנגשה של עניין מורכב באופן מובן יותר יוצרת ריחוק מן המקור.⁶⁶

⁶⁶ ליסוד זה יש גם חשיבות חינוכית. חלק ניכר מעבודת ההוראה והחינוך היא הנגשת חומר מורכב לתלמידים

כך גם בנוגע למציאות בכללותה. המציאות כולה היא מעין משל למציאות עליונה ממנה. ואם כן, שמא תאמר שהמציאות היא מעין אשליה, הבל חסר משמעות. לכך חז"ל מדגישים מיד שהמציאות אמיתית לחלוטין. כיצד אפשר אפוא להכיל את ההיפוך שבדבריהם: מצד אחד אם המציאות היא משל, כיצד אפשר להתייחס אליה כאל מציאות? ומן הצד האחר אם היא מציאות, כיצד אפשר להתייחס אליה כאל משל?⁶⁷ המתח שבין שני ממדים אלו הוא היסוד לגילוי הקדושה בעולם כפי שכבר הדגמנו לעיל⁶⁷ מתוך דברי הגמרא:

דתניא, רבי אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם, ואמרו שירה ומתו. מה שירה אמרו? ה' ממית בצדק ומחיה ברחמים. רבי יהושע אומר: שירה זו אמרו (שמואל א, ב) ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. רבי יהודה אומר: אמת משל היה. אמר לו רבי נחמיה: אם אמת - למה משל, ואם משל - למה אמת? אלא: באמת משל היה. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם.

(סנהדרין צב, ב)

הגמרא עלולה להותיר את הלומד בבלבול גדול - את הביטוי הפרדוקסלי "אמת משל היה" אפשר היה ליישב כרעיון אינטלקטואלי מופשט. אולם ר' יהודה בן בתירא מעיד שבידיו תפילין שקיבל מאבי אביו בירושה מן המתים שהחיה יחזקאל. על רקע עדות זו כיצד אפשר להמשיך לטעון שמדובר במשל? מאחר ששמירת המתח בין שני ממדים אלו כל כך חשוב, הקפידו חז"ל בכל זאת לאחוז בחבל בשני קצותיו.

אור החיים הקדוש, רבי חיים בן עטר, המשיל משל המסייע לענייננו על אף שהובא בדין אחר: הגוף והנשמה הם כשעוות הנר והלהבה. לכאורה, השעווה יודעת שבהיותה משמשת חומר בערה ללהבה הרי היא הולכת וכלה. עם זאת לא ראינו מעולם שעווה המסרבת להתכלות.

כך, מבחינה עקרונית, היו הצדדים הגופניים ראויים לחנוק את הנשמה כדי שלא תכלה אותם, אולם הם אינם עושים זאת משום שבין הצד הגופני לצד המופשט אין מלחמה אלא שיתוף פעולה מיוחד במינו. הנר הוא חיבור של שעווה ולהבה. זיהוי הקשר שבין הגלוי לנסתר ומימושו הוא התפקיד שהוטל על האדם הראשון במעשה בראשית:

באמצעות משלים השייכים לעולמם. בנקודה זו על המחנך להזהר שלא להוביל את התלמידים להמשיל משל על משל, ולהזהר שלא להיסחף בעצמו לקסם שבמשל שמא יתרחקו התלמידים מן היסוד המופשט שאותו ניסה להעביר להם וייאחזו במשל.

⁶⁷ עיינו בהרחבה במאמר "גילוי וכיסוי - שני עומקים במערת המכפלה".

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

(בראשית א, כז)

האדם נברא בצלם אלוהים, ופירושו שטמונה באדם היכולת לגלות את הקשר שבין העולמות המופשטים לעולם הגלוי, כלומר היכולת לקדש את עצמו ואת העולם. האמצעי לגילוי הקדושה הוא המצוות. גם הן לבושים גשמיים לעולם מופשט, שנועדו לקשר בין העולמות ולהביא לידי הופעת הקדושה. למשל, יד האדם אינה מהות גשמית בלבד אלא גילוי של מהות רוחנית - צלם אלוהים - ולכן הנחת התפילין ונטילת הידיים מזהות את היד האנושית עם היד העליונה המצויה בעולם המופשט והופכות את היד האנושית ליד קדושה - "קדושים תהיו כי קדוש אני".

אמנם המשימה שהוטלה על האדם - הקדושה - אינה אפשרית במובן מסוים. מצד אחד היא דורשת ממנו להיות מקושר לאלוהות בעולם המנותק כביכול מן האלוהות. מן הצד האחר העולם אינו מנותק מן האלוהות והוא גילוי ממשי של עולם עליון. העם היהודי מופקד על משימה עדינה ומורכבת של קישור בין העולם העליון לעולם התחתון - משימה כמעט בלתי אפשרית ואפשרית בכל זאת. ברגע שישלים את משימתו, ייקרא האדם שיעשה זאת בשם קדוש, והמהות האלוהית תתגלה בעולם.

הכרת הזולת כגילוי לעולמות רוחניים

פרשת בהר

עתה נבין בפשיטות דברי הלל הנשיא להאי גיורא, אשר עיקר הקוטב שבתורה הוא ואהבת לרעך כמוך ויתר תרי"ב מצוות הם פירוש והכשר אליה (כנ"ל אות ב). ואפילו המצוות שבין אדם למקום הם ג"כ בכלל הכשר המצוה הזו, להיותה המטרה הסופית היוצאת מכל התורה והמצוות, כמ"ש ז"ל "לא נתנו תורה ומצוות אלא לצרף בהם את ישראל" (כנ"ל אות י"ב), שהיא הזדככות הגוף, עד שקונה טבע שני המוגדר באהבת זולתו, דהיינו המצוה האחת של ואהבת לרעך כמוך, שהיא המטרה הסופית בתורה, אשר אחריה זוכה תיכף לדביקותו ית'.

ואין להקשות למה לא הגדיר זה בכתוב "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" כי זה מטעם המבואר לעיל, אשר באמת כלפי האדם הנמצא עוד בטבע הבריאה אין הבדל כלל בין אהבת השי"ת לאהבת חברו, משום שכל מה שזולתו הוא אצלו בגדר בלתי מציאותי. ומתוך שאותו הגר ביקש מהלל הנשיא שיסביר לו כללות הנרצה מהתורה כדי שתהיה מטרתו קרובה לבוא ולא ירבה בדרך הליכה כאמרו "למדני כל התורה כולה על רגל אחת" ע"כ הגדיר לו באהבת חברו משום שמטרתה יותר קרובה ומהירה להתגלות (כנ"ל אות יד) משום ששמורה מטעויות ומשום שיש לה תובעים.

(ר' יהודה אריה אשלג, ספר מתן תורה, הוצאת אור הגנוז, דף ל)

חכמת הקבלה עוסקת רבות בתיאור המפגש שבין העולמות העליונים לעולם האנושי. בתוך מערכת רוחנית זאת, מהו מקום המצוות שבין אדם לחברו? האם מדובר בשתי מערכות נפרדות? כיצד תופסים חכמי הקבלה את המפגש עם הזולת כאדם, בעוד מרכז עיסוקם לכאורה הוא במבנה העולמות ובירידת השפע לעולם הזה?

בשאלה זו התמודד רבי עקיבא:

ר"ע אומר (ויקרא יט) ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי, א"ר תנחומא אם עשית כן דע למי אתה מבזה, בדמות אלהים עשה אותו.

(בראשית רבה (וילנא) פרשה כד ד"ה ז ר' תנחומא)

החברה היהודית מורגלת באמרתו של רבי עקיבא, ולכן איבדה את התמיהה האינטואטיבית על דבריו: כיצד ייתכן שרבי עקיבא בוחר בתור כלל יסודי לתורה ב"ואהבת לרעך כמוך"? בעברית המודרנית "כלל" פירושו עיקרון, אולם בלשון חז"ל כלל הוא עיקרון המכיל את הכול, כולל את הכול ומצוי בכל פרט ופרט. "כלל גדול בתורה" פירושו תמצית התורה כולה. אם כך, האם לא חסר בפסוק "ואהבת לרעך כמוך" יסוד מרכזי בתורה? היכן בורא עולם? גם אם ניתן לומר ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול במצוות שבין אדם לחברו קשה מאוד לומר שהוא כלל גדול בתורה.

לכאורה, היה ראוי שרבי עקיבא יבחר בפסוק אחר כגון:

וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ:

(דברים ו, ה)

אם יש עיקרון הכולל את כל התורה כולה, הרי הוא אהבת ה' ולא אהבת אדם. כיצד כוללת מצוות אהבת הזולת את כל מערכת היחסים עם בורא עולם, המחויבויות אליו והתפילות שאנו מפנים אליו? ואכן, בקריאת שמע תיקנו חכמים את הפסוק השני, הפסוק שמתייחס לאהבת הבורא ולא לאהבת הזולת.

אם נקבל את הפסוק שמציע רבי עקיבא, תצטייר תורה שבה עומד האדם במרכז העולם. בכיוון זה יש משהו המזכיר חשיבה פילוסופית יותר מאשר חשיבה יהודית. שהרי אם נחלק את זרמי המחשבה על פי עיסוקם, אפשר לציין שלושה זרמים בהכללה:⁶⁸ החשיבה הפילוסופית אינה מכירה בהתגלות אלוהית, או שאינה מכירה ביכולת האנושית לעסוק באלוהות. לכן היא מקדשת את החשיבה האנושית ועוסקת בעיקר באדם, בהגדרתו ובהכרתו. השאלה המעסיקה את הפילוסופיה ביסודה היא "מיהו האדם?" יתרה מזו, הפילוסופיה הטילה ספק בעצם קיומו של האדם.

החשיבה התאולוגית עוסקת בעיקר באלוהות ובהגדרתה. השאלה היסודית המעסיקה אותה היא "מיהו או מהו האל?" יתרה מזו, ההגות התאולוגית טומנת בחובה את עצם הספק על קיומו של האל ומכאן גם ספקנות בנוגע לנסיונות להוכיח את קיומו ולהתמודד עם הסתירות שמעורר קיומו על רקע העולם המוכר לנו.

חכמי ישראל יוצאים מנקודת הנחה שגם האל וגם האדם קיימים. הם אינם מוטרדים משאלת קיומם של זה או של זה, ולכן אינם עוסקים בשאלות אלו. השאלה העיקרית המעסיקה את חכמי ישראל היא בירור היחס שבין האל לאדם.

במבט ראשון הכלל של רבי עקיבא מזכיר יותר את ההגות הפילוסופית מאשר את עולמם של חכמי ישראל כפי שהגדרנו אותו. אולם במבט מעמיק יותר מתגלה שדברי רבי עקיבא, אם יובנו כהלכה, הם יסוד מהותי ביותר בעולמם של חכמי ישראל.

⁶⁸ החלוקה להלן וההגדרות הכלולות בה מתבססות על דברי הרב אשכנזי. למשל, "מושגים קבליים במשנתו של הרב קוק", יובל לאורות, הוצאת אביחי.

רבי עקיבא מלמדנו עיקרון עצום בהבנת האלוהות: בעולם כולו מקובלים כללים מסוימים של התנהגות חברתית והתנהגות מוסרית. אולם בתורת ישראל חבוי עניין נוסף מרכזי ביותר: הכרת הזולת מביאה לידי הכרת הבורא.

לדוגמה, שחרור עבדים הוא עיקרון מוסרי אוניברסלי. כמו כן אדם אינו יכול להיות אדם כל עוד לא שחרר את הזולת משעבודו ולא שחרר את עצמו משעבודו.⁶⁹ אולם הדבר אינו מסתכם בכך. מבחינת התורה האדם אינו יכול להכיר בבוראו אם לא יכיר בזולת שמולו כשווה לו.

כיצד? אם בני האדם הם יצירים של אותו בורא אחד, יחיד ומיוחד, הרי שכל נבראיו שווים. ואילו אם האדם משעבד אנשים והופך אותם לנחותים, הרי הוא מעיד על כך שאינו מכיר בבורא אחד. בני האדם נוטים לסווג חלק מן האנושות לקטגוריה אחרת של בריאה מזו שלהם - מעין יצירה סוג ב של מעשה ידי הבורא ואפילו מעשי ידי אל אחר או שטן. מתוך הבדלי המעמדות יבחר האדון לעצמו באפשרות אשר תנתק את הקשר בינו לעבדו. אם יש נבראים פחותים, משמע שיש אלוהות פחותה. רק באמצעות הכרה בשוויון שבין כל הברואים אפשר להגיע להכרה באחדות האל ולאהבת האל.⁷⁰

⁶⁹ חז"ל מבארים את הסיבה לרציעת אוזן העבד המסרב לצאת לחופשי באופן הזה (מדרש אגדה (בוכר) שמות פרק כא): "והגישו אדניו אל האלהים. ומאי שנא אוזן משאר אברים. אלא אזן ששמעה בהר סיני כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם [וגו'] (ויקרא כה נה), ולא עבדים לעבדים, והוא קנה אדון לעצמו ירצע". התורה מצווה לרצוע את אוזנו של עבד הרוצה להישאר בעבדות משום שהוא לא הבין את משמעות הר סיני. עם ישראל נועד להיות עבד ה' ולא עבד לעבדים. משום כך הדיבר "אני ה' אלוהיך" מקביל לדיבר "לא תרצח". העבדות היא כעין רצח משום שהיא נוטלת מן האדם את רוחו ואת חירותו ומתוך כך גם את יכולתו להכיר בבורא. אדם שאינו מכיר בשוויון של הזולת ומשעבד אותו אינו יכול להכיר באחדות ה'. משום כך גם התקינו חז"ל תקנות ברורות בנוגע לחיובות האדון לעבדו. לדוגמה (רמב"ם, הלכות עבדים פרק א הלכה ו): "עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך, ואיזו היא עבודת פרך? זו עבודה שאין לה קצבה ועבודה שאינו צריך לה אלא תהיה מחשבתו להעבידו בלבד שלא יבטל. מכאן אמרו חכמים שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא שהרי לא נתן לו קצבה, אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית או עד מקום פלוני, וכן לא יאמר לו חפור מקום זה והוא אינו צריך לו ואפילו להחם לו כוס של חמין או להצן ואינו צריך לו אסור ועובר עליו בלא תעשה שנאמר לא תרדה בו בפרך, הא אינו עושה לו אלא דבר קצוב שהוא צריך לו, וכן העכו"ם שנמכר לו אם רדה בו בפרך הרי ישראל מצוין למנעו, ואם הניחוהו עוברים בלא תעשה שנאמר לא ירדנו בפרך לעיניך". (הערת העורך: לעניין זה עיינו בהרחבה במאמר "גלות וגאולה - חיבור בין המימד הרוחני למימד החברתי").

⁷⁰ את עניין הכבוד לזולת יש להבין לעומקו ולא בלבדל בין מושגים שונים של כבוד. אחת הבעיות של עם ישראל בסכסוך עם שכניה ותושביה הערבים נעוצה בבלבול בין ממדים שונים בכבוד לזולת. לכל אדם מגיע כבוד אישי באשר הוא אדם, וערבים הנתונים תחת שלטון ישראלי אינם יוצאים מן הכלל הזה. הזכות על הארץ, לעומת זאת, אינה עניין של כבוד האדם והיא שייכת לממד אחר. מצד אחד היה עם ישראל צריך לדאוג לכבודם הפרטי של תושביה הערבים של מדינת ישראל ולאכופ אותה. מן הצד האחר היה ראוי שנצהיר באופן ברור ומוחלט שהזכות על הארץ נתונה לעם ישראל. למעשה, מדינת ישראל פעלה בדיוק באופן הפוך: היא קיבלה את הערער על זכויות עם ישראל בארצו, אך שללה - לעתים על פי חוק ולעתים בפועל - את הזכויות האנושיות הפרטיות של תושביה הערבים. עקב בלבול זה לא מעט חיילים מתייחסים באופן מזלזל לערבים כפרטים בו בזמן שמנהיגי העם נפגשים עם רוצחים תחת מטריה תרבותית. הרב אשכנזי היה מדגיש שהסיכוי להגיע לפתרון עם העולם הערבי גדול יותר מן הסיכוי לפתור את הסכסוך עם העולם המערבי, שלא כפי שנדמה לרובנו. ברגע שהעולם הערבי יקבל את היותו בן הגר, על הזכויות המובטחות לו בתורה, יסתיים המאבק בעם ישראל (עיינו בראשית כה, ט ופירוש רש"י לפסוק). לעומת זאת עשו טוען להיות ישראל האמתית, ולכן לא ייתכן פתרון.

זהו המשתמע מתוך סוף הפסוק שציטט רבי עקיבא, שאנו נוטים לשכוח אותו:
לא תקום ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'

(ויקרא יט, יח)

אותו עיקרון טמון גם בדברי ישעיהו הנביא:

הפסל נסד חרש וצורף בזהב ורקענו ורתקות כסף צורף:

המסכן תרומה עץ לא ירקב יבחר חרש חכם יבקש לו להכין פסל לא מוט:

(ישעיהו מ, יט - כ)

ישעיהו מתאר מצב שבו האלים עושים לעצמם אל יוקרתי מכסף וזהב, ואילו העניים עושים לעצמם אל מעץ.⁷¹ בממד העמוק של ביקורת ישעיהו טמון העניין שבו עסקנו לעיל: קיומם של מעמדות שונים בתכלית מייצר באופן מהותי שני אלילים שונים כאשר כל אליל מייצג מעמד מסוים. כלומר, קיומם של מעמדות חברתיים מייצר סכנה של עבודה זרה.

גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה

אברהם אבינו הוא מייסד התפיסה של החיבור שבין ההכרה בזולת לממד הרוחני כפי שלמדנו מן הפסוקים ומדברי חז"ל:⁷²

וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מַמְרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כְּחֹם הַיּוֹם: וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיִּרְץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה:

(בראשית יח, א - ב)

אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב (בראשית יח) ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו'.

(שבת קכז, א)

על פי פירושו הפשטני של הסיפור המובא לעיל ושל דברי חז"ל אברהם מתנתק מן הגילוי האלוהי לטובת הכנסת אורחים, ומכאן אנו לומדים שמצוות הכנסת אורחים גדולה מקבלת פני שכינה. אולם אי אפשר בשום אופן לקבל פירוש זה: כיצד ייתכן שאברהם מזניח את ההתגלות כדי לשטוף רגליהם של שלושה עוברי דרך במדבר?! ועוד, הדבר אינו

⁷¹ זהב וכסף והם העשירים שעושים הפסילים בזהב ובכסף, אבל העני שלא יוכל לעשות בזהב ובכסף יבחר לו עץ טוב שלא ירקב וממנו יעשה פסלו (רד"ק ישעיהו מ, כ)
⁷² ראו העניין בהרחבה במאמר "האדם כמרכבה לערכים אלוהיים".

מסתבר גם על פי ההלכה היהודית - אף יהודי לא יעצור את תפילת שמונה-עשרה כדי להכין שתייה חמה לאורח.

החידוש שהביא אברהם אבינו לעולם אינו דחייתו של העולם האלוהי מפני חשיבותו של האדם. זו נטייה קלוקלת השייכת יותר להגות הפילוסופית. חידושו של אברהם אבינו היה הגילוי שהכנסת אורחים שנעשית מתוך הקבלת פני שכינה, גדולה מזו שנעשית ממניעים אחרים. אם מכיר האדם את זולתו מתוך חיבורו של הזולת אל הבורא, כלומר מתוך שהוא מגלה את פניה של השכינה, אזי יקבל היחס לזולת את האופי האמתי והנכון שלו. הכנסת האורחים של רובנו נעשית בעיקרה משיקולי נוחות. אנו מכניסים אורחים כל עוד הדבר נוח עבורנו. במקרה כזה אין זו הכנסת אורחים במובנה המלא. אדם הפותח ביתו לאורח שלא נוח לו בחברתו, מקיים את מצוות הכנסת האורחים כתיקנה. ברגע שאדם מכניס אורחים מתוך הכרת הזולת כשווה לו, מתוך הכרה בכך שבורא אחד ברא את כל בני האדם, אזי הוא מגלה בעולם את מידת החסד ומכניס אורחים מתוך קבלת פני השכינה. מצווה כזו היא גילוי של מידה אלוהית בעולם,⁷³ מידת החסד שבה ברא ה' את עולמו:

כִּי אֶמְרָתִי עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה שְׁמַיִם תִּכְן אֲמוֹנֶתְךָ בְּהֵם:

(תהלים פט, ג)

האדם כדוגמא

בשעה שהאדם מגלה מידות אלוהיות בעולם הוא נעשה מרכבה לבורא בלשון חז"ל: "הה"ד ויעל אלהים מעל אברהם, אר"ל האבות הן הן המרכבה שנה' ויעל אלהים מעל אברהם, ויעל מעליו אלהים (בראשית כח) והנה ה' נצב עליו.

(בראשית רבה (וילנא) פרשה מז ד"ה ו ויכל לדבר)

כלומר, האלוהות מופיעה בעולם בזכות מעשי האדם. ואפשר אף ללכת צעד אחד רחוק יותר: לאדם יש יכולת ייחודית לגלות את מה שאף אחד בעולם כולל הבורא כביכול אינו יכול לגלות: כיצד מגלים את המידות האלוהיות בעולם, כיצד עושים את רצון ה' בעולם. ה' אינו יכול לדעת מהי הדרך האלוהית, הקוד האידאי, להיות נברא. זהו התפקיד המוטל על האדם מתוקף תפקידו כשחקן עיקרי בעולם המציאות.

מטבע הדברים לא כל האנושות מגלה בעת ובעונה אחת את הדרך למלא את רצון הבורא. אנשים מיוחדים פורצים דרך והופכים להיות המודל, מעין תו תקן עבור שאר בני האדם

⁷³ עיינו במאמר "האדם כמרכבה לערכים אלוהיים".

תוך שהם מדגימים את הציפייה האלוהית מן האדם ומשמשים לה ראי ממשי. אנשים אלו הם הנקראים "מרכבה לשכינה" - אבות ישראל.

עקדת יצחק מדגימה את האופן שבו אבות ישראל מגלים כביכול לבורא את הדרך להיות נברא:

וַיֹּאמֶר אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר וְאֵל תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה כִּי עֲתָה יִדְעֹתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֵךְ אֶת יַחֲדָךְ מִמֶּנִּי:

(בראשית כב, יב)

פשט הפסוק תמוה ביותר: מה פירוש "עתה ידעתי"? כיצד ייתכן שמשהו היה מחוץ לידיעתו של הבורא עד כדי שהיה צריך מעשה, ניסיון, שיברר לו את יראת השמים של אברהם?

חז"ל התמודדו באופן מסוים עם קושיה זו באמצעות דברי משה לעם ישראל:

וְעֲתָה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שְׂאֵל מַעֲמָךְ כִּי אִם לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּכָל דְּרָכָיו וְלֵאמְרָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ

(דברים י, יב)

הדבר היחיד שה' מבקש מן האדם הוא לירא אותו משום שזהו דבר שאינו נתון בידי כביכול:

ואמר רבי חנינא: הכל בידי שמים - חוץ מיראת שמים, שנאמר (דברים י): ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה.

(ברכות לג, ב)

ועדיין, כיצד ייתכן שיש משהו בכל המציאות כולה שאינו נתון לשליטת הבורא? שוב, הפתרון האמיץ של חז"ל מפתיע: כביכול, כן. בשמים לא ייתכן בירור של יראת שמים. רק מי שנמצא במציאות, בעולם הנברא, יכול לגלות מהי יראת שמים.

"עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה" פירושו שבורא עולם אינו יכול להכיר את המידה הנקראת יראת אלוהים עד שיבוא אדם ויגלה זאת. אברהם אבינו מגלה בעקידת יצחק מהי יראת אלוהים הנדרשת מן האדם, ומעתה כל הרוצה ללמוד מהי יראת שמים יתבונן במעשיו של אברהם ולא יוכל ללמוד זאת משום מקום אחר ואפילו לא מן ההתגלות האלוהית. מעתה הדרישה ליראת שמים אינה עוד מדרגה אידאית ושמימית. מאחר שיראת שמים התממשה במציאות, הרי שהיא ניתנת להגדרה ויצאה מן הממד המופשט שלה. חוב זה חייבת האנושות לאברהם אבינו.

אדם המשמש מרכבה לבורא הוא אדם המגלה את מה שה' אינו יכול לגלות בעצמו כביכול. האבות מגלים את ה' במציאות ומאפשרים לדרישות האלוהיות מן האדם להגיע למצב שבו תוכל האנושות לתפוס אותן.

הסיפור המפורסם, "בגדי המלך החדשים", מדגים את הנקודה: מסופר על מלך שרכש בגד בממון רב, ורק אנשים חכמים לכאורה יכולים לראותו. למעשה, המלך נפל קרבן לתרמית של סוחרים ערמומיים. המלך, שלא ראה את הבגד אבל חשש להראות עצמו טיפש, ארגן תהלוכה מפוארת על מנת להציג לכל אנשי הממלכה את הבגד שרכש והתהלך עירום ברחובות העיר. כל נתיני הממלכה היו משועבדים לכלליה החברתיים, ולכן לא היו יכולים לגלות למלך את האמת על ה"בגד" שרכש. רק ילד קטן גילה לו את האמת בזכות תמימותו: "המלך הוא עירום".

הסיפור מגלה שהמלך אינו יכול לראות את עצמו, כלומר אינו יכול להכיר כיצד עמו רואה אותו. רק נתיני הממלכה, אם יחזיקו במידת התמימות, יוכלו לגלות לו כיצד הוא מתגלה בממלכה. עם זאת בחירת הסיפור בילד תמים היא בחירה מטעה. כדי להשיג את מדרגת התמימות האמתית יש צורך בתהליך ארוך ולהתמודד עם מורכבות החיים. בתחילה, המפגש של הילד עם החיים הולך וסודק את תמימותו. בסופו של דבר האדם עשוי להגיע שוב לתמימות שהייתה טמונה בתחילת דרכו, בשנות ילדותו, אולם מתוך קניין אמת. תמימות סוף התהליך מגלה את התמימות שהייתה בתחילת הדרך אבל כמציאות נקנית. יש בתרבות האנושית סיפורים רבים הנוטים להלל את התום הראשוני של הילדות ואת הבורות, אך אסור להתפתות לכך. הסיפור שלהלן הוא דוגמה מובהקת לכך:

אדם עשיר שפגש דייג עני שישב בנחת על שפת הנהר ודג להנאתו. החל העשיר מוכיח את העני: מדוע אינך מתפתח, מדוע אינך מוכר את הדגים שלכדת?

שאל אותו העני: ומה תועיל לי מכירת הדגים?

אמר לו העשיר: ככל שתפתח תוכל לבנות עסק עצמאי שישלשל לכיסך מזומנים בדרך קבע.

שאל העני: ומה יועילו לי העסק והמזומנים?

ענה העשיר: הם יעניקו לך ביטחון כלכלי ושפע של זמן פנוי שבו תוכל לשבת בנחת על שפת הנהר ולדוג.

ענה העני: הרי את זאת אני עושה כבר היום ומה צורך לי בכל ההמולה הזו?

מובן לכל בר דעת שאין לקבל את הסיפור כפשוטו - אי אפשר להשוות באמת בין חיי של העשיר היושב לדוג לאלו של העני המרוד היושב לדוג. הלימוד הוא כפול כפי שמלמד מטבע הלשון של החכמים: "דע והאמן". למד והפעל את השכל והדעת, הכר את המציאות והתמודד עם החיים על עליותיהם ומורדותיהם. בסופו של תהליך, ורק בסופו, הכר שאין הדבר תלוי בכך.

התהליך שסופו נעוץ בתחילתו נרמז בדברי דוד המלך:

לְמַנְצֵחַ עַל הַגִּתִּית מְזֻמֹּר לְדָוִד:

ה' אֲדוֹנֵינוּ מִה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּנָה הוֹדָךָ עַל הַשָּׁמַיִם:
מִפִּי עוֹלָלִים וַיִּנְקִים יִסְדֶּתָּ עַז לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם:
כִּי אֶרְאֶה שְׁמֶיךָ מַעֲשֵׂי אֲצַבְעֶיךָ יָרַח וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנְנֶתָ:
מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ:
וּתְחַסְרֶהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ:
תִּמְשִׁלֶהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שֶׁתָּה תַּחַת רַגְלָיו:
צְנֵה וְאֶלְפִים כָּלֶם וְגַם בְּהֵמוֹת שְׂדֵי:
צְפוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם עֲבַר אֲרָחוֹת יַמִּים:
ה' אֲדוֹנֵינוּ מִה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ:

(תהלים ח)

בתחילת הדרך המזמור מגלה את התובנה: ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ובסוף המזמור הוא חוזר לאותה תובנה בדיוק. לשם מה נצרכנו לכל התהליך, לכל סיבוכי המציאות, אם נקודת הסיום זהה לנקודת ההתחלה? אלא ששתי הנקודות הן אחת והן שונות לחלוטין בעת ובעונה אחת: בתחילה מופיעה התובנה התמימה. לאחר מכן בא תהליך הגילוי באמצעות הלימוד וההתמודדות עם המציאות, ולבסוף המשימה, היא החזרה לתמימות ההתחלתית. אולם בעקבות התהליך הסוף אינו דומה כלל להתחלה.

אברהם - מרכבה למידת החסד

אברהם הוא המורה את הדרך לבני האדם ומגלה להם את מידת החסד. האדם אינו יכול ללמוד את החסד האלוהי כפי שהוא. הוא צריך ללמוד את החסד כפי שהוא מתגלה במציאות, הכוללת את כל התסבוכת האנושית. מציאות של שלמות, של תיקון, קיימת רק בשמים ולא בארץ. המידות האלוהיות מסתבכות כביכול כאשר הן מתגלות בארץ, אצל בני האדם. האלוהות המתגלה בדרך המסובכת הזו היא אלוהות שיש לאדם קשר עמה.

המשימה המוטלת על האדם היא מימוש מידת החסד בעולם וזאת יוכל ללמוד מתוך התבוננות באבות ולא באלוהות. מתוך לימוד דרכו של אברהם תוכל האנושות לקבל כלים מעשיים לגילוי מידת החסד בעולם. כמו כן באלוהות אין טעויות, ואילו אצל האבות כן, ולכן הם רלוונטיים להתבוננות האדם.

עם זאת לימוד מידת החסד מאברהם אינו פשוט כפי שמלמד, בין היתר, סיפורו של לוט. לוט לומד את תורתו מאברהם ומנסה להידמות לו עד כדי שהוא נותן את בנותיו לבני העיר המבקשים לעשות בהן מעשים נוראים. בכך לוט מנסה כביכול לקדש את מידת החסד ואת הכנסת האורחים. העיוות הזה מלמד שמידת החסד אינה מתאימה לו. כאשר אדם מאמץ מידה שאינה מתאימה לו היא יכולה להביא לידי קלקול גדול.

לוט למד מאברהם לא רק את מידת החסד בקלקולה אלא גם את יושרו. התורה מספרת שלוט היה יושב בשער העיר:

וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמְּלָאכִים סְדֹמָה בְּעָרְבַּ וְלוֹט יָשֵׁב בְּשַׁעַר סְדֹם

(בראשית יט, א)

שער העיר היה מקום מושבם של השופטים, וחז"ל למדו מכאן שלוט מונה לשופט על אנשי סדום. והנה כבר באותו יום שבו נתמנה לשופט נערכה הפגנה המונית ובה היה ערעור חד על סמכותו של לוט כשופט:

הֲאֵחָד בָּא לְגֹרֵר וַיִּשְׁפֹּט שְׂפוֹט?

(שם, ט)

כיצד אפשר להבין את התנהגותם ההפכפכה של אנשי סדום? ייתכן שדברי הגמרא משלימים את התמונה:

הוא להו פורייתא דהוּוּ מגני עלה אורחין, כי מאריך - גיזיזי ליה, כי גוץ - מתחין ליה

(סנהדרין קט, ב)

לאנשי סדום הייתה מיטה שהיו מלינים עליה את האורחים הבאים בשערי העיר. אם היה מישוהו ארוך מן המיטה, היו מקצצים אותו בסכין, ואם היה קצר ממנה, היו מאריכים אותו כדי שיתאים לאורך המיטה.⁷⁴ כדרכנו בלימוד המדרש אי אפשר לקבל את הסיפור כפשוטו. האם יעלה על הדעת שכל האורחים הבאים בשערי העיר היו נקצצים או נמתחים למוות? כך היה כתוב למעשה בחוקי העיר, אולם איש מן השופטים לא פסק על ביצוע גזר הדין בפועל. מיד כאשר נפסק הדין לקיצוץ או למתיחה היה האורח משלם שוחד לשופט וכך היה נפטר מן הדין. אך לוט שינה את התמונה. הוא חונך ליושר ולאמת במשפחתו של אברהם אבינו וביום שבו ישב על כס השופט בסדום החל לפסוק את ההלכה למעשה - לקצר את הארוכים ולהאריך את הקצרים. לוט לא היה קשור למערכת המשפטית המושחתת והסיק שיש לקיים את החוק כלשונו. אין לתמוה שמיד בכניסתו לתפקיד קמו עליו כל אנשי העיר לרצחו נפש.

תורה שבעל פה - המשך דרכם של האבות

אם ננסח בתמצית את תפקיד האבות, נוכל להגיע לסיכום הזה: להביא את הדרישה האלוהית לידי הופעה וגילוי, שבני האדם יכולים לתפוס אותם. מתוך הגדרת התפקיד

⁷⁴ רש"י, סנהדרין קט, ב.

באופן הזה מובן שחכמי התורה שבעל פה הם ממשיכי האבות באותו תפקיד. נעיין בדוגמה מובהקת לכך:

וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנִתְתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ:
עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל:

(שמות כא, כג - כד)

על פי התורה רק עין יכולה לכפר על העין שנפגעה. אולם אם התורה תתקיים באופן זה, לא יוכל העולם להתקיים. חז"ל ביררו את דברי התורה, דבר האמת הבלתי מתפשרת, לתורה של הארץ.

לפיכך האומר שהתורה שבכתב מצויה בארץ הוא כופר, ואילו האומר שהתורה שבעל פה מצויה בשמים כופר אף הוא. התורה שבכתב היא בשמים, והתורה שבעל פה - בארץ. הבורא הטיל על האדם לקבל את דברו ולזהות מה שייך לו מתוך מגבלות המציאות. התורה שבעל פה הביאה בפני האדם את הריבוי ואת המחלוקות כדי לשמור על האפשרות להתאים את התורה למידתו של כל אדם ואדם.

בתורה שבעל פה אין אפשרות להציג מודל חיים מוחלט בבחינת "כזה ראה וקדש". חכם המתיימר להציג את התורה שבעל פה באופן זה מטעה את הציבור. לכן מוטלת עלינו החובה לומר בקול: כשם שחכמי התלמוד חולקים זה על זה, כך גם החכמים בדורנו חולקים וכך ראוי. ההלכה אינה עניין המסור ללבו של אדם. עם זאת כל המצוי בהלכה יודע שהיא אינה מודל אחד ומוחלט.

הקושי הגדול העומד בפני עם ישראל הוא היכולת להכיר את המחלוקת בעולם המפורד של המציאות ולדעת כיצד כל ההופעות השונות וההופכיות הן דבר אחד בשורשן - בשורש העליון של המציאות יש אחדות גמורה ואין פיצול כלל. אולם לשם כך יש צורך בשנים רבות של לימוד ושל שימוש תלמידי חכמים.

לסיכום, נחזור לנקודה שבה פתחנו את דברינו: מתוך שאדם מכיר בזולת כשווה לו הוא מכיר באחדות ה'. אולם ההפתעה הטמונה באמרה זו היא שהיא אינה תקפה בכיוון ההפוך. אהבת הבורא אינה מחייבת בהכרח את אהבת הזולת, אבל אהבת הזולת האמתית תביא בהכרח לידי הכרה בבורא ולאהבת ה'. ולכן הכריע רבי עקיבא שאם יש לבחור צלע אחת במשוואה, כלומר "ואהבת לרעך" או "ואהבת את ה' אלוהיך", הרי שיש לבחור בצלע הראשונה. בעשרת הדיברות זיהו חז"ל הקבלה בין שתי מערכות של דיברות, ולהקבלה זו משמעות פנימית:

הדיבר הראשון: "אנכי ה' אלוהיך"
מקביל לדיבר השישי: "לא תרצח"

מי שלא יכיר בזולת לא יכיר בבוראו, ומי שלא יכיר בבוראו לא יכיר בזולת.

ספר במדבר

הכלל והפרט בעבודת ה'

פרשת במדבר

סוד התמונות - מראים הדברים לפי טבע התמונה ההיא למטה ממש. והעיגול מראה הנהגה טובת, בלא חילוק הנהגת חסד - דין - רחמים, אלא כמו השגחה כללית לפי הספירה ההיא, וזה בסוד ההשתלשלות. אך היושר מראה הנהגה מפורטת לפי חד"ר - ימין ושמאל ואמצע.

(קל"ח פתחי חכמה, רמח"ל, פתח יג, פרידלנדר התשנ"ב, עמ' לט)

יסוד היסודות של המונותיאזים הוא אחדות ה' כמו שנאמר בקריאת שמע:
שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד:

(דברים ו, ד)

מתוך אחדות ה' יש מקום לצפות שתורתו של ה' תהיה אחת ושעבודתו תהיה אחת - דרך אחת מוחלטת, ברורה ואמתית כיאה למלך מלכי המלכים, אחד יחיד ומיוחד. האומנם? האם התורה וזה עבור כל אדם מישראל? האם כל יהודי נדרש לחיות את חייו באופן זהה מבחינה רוחנית והלכתית? האם האמת השייכת לפרט היא אותה אמת השייכת לכלל? נדמה ששאלות אלו צצו בעולם התורני רק בדור האחרון הנוטה לפרק את האמתות המוחלטות. למעשה, שאלות אלו הן בבחינת חלק מהותי מן הבירור התורני, ונדגים זאת באמצעות עיון בדברי הזוהר הקדוש.

ספר במדבר פותח בצו הבורא לפקוד את בני ישראל ולמנות את מספר הזכרים שגילם עולה על עשרים:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַר סִינַי בְּאֶהָל מוֹעֵד בְּאָחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַשָּׁנָה הַשְּׁנִית לְצֵאתְכֶם מִצְרָיִם לֵאמֹר: שְׂאוּ אֵת רֹאשׁ כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפְּחֹתֵם לְבֵית אֲבֹתְכֶם בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת כָּל זָכָר לְגִלְגֵּלְתֶּם: מִכֵּן עֲשִׂימֵן שָׁנָה וּמַעֲלָה כָּל יֵצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל תִּפְקְדוּ אֹתָם לְצַבְאֹתָם אֹתָהּ וְאֶהְרֹן:

(במדבר א, א - ג)

לכאורה, הפסוק הראשון מתאר בסך הכול את מקום ההתגלות שבו נצטווה משה על המפקד - "במדבר סיני באוהל מועד". הזוהר הקדוש מגלה שבפסוק הראשון טמונים היסודות להבנת מהותו של המפקד:

כיון דאורייתא ומשכנא אתוקמו, בעא קודשא בריך הוא למפקד חילוי דאורייתא כמה חיילין אינון דאורייתא כמה חיילין אינון דמשכנא. תא חזי, כל מלה דבעי לאתייבא בדוכתיה לא מתייבא עד דאדכר בפומא ואתמני עלה, אוף הכא בעא קודשא בריך הוא למפקד חיילין דאורייתא וחיילין דמשכנא וכלהו הוו כחד ולא מתפרשי דא מן דא כלא כגוונא דלעילא דהא אורייתא ומשכנא לא מתפרשי דא מן דא ואזלין כחדא, ובגין כך חייליהון עאלין בחושבנא לאשתמודעא גבייהו בר אינון אחרנין דלית לון חושבנא, ובגין כך כתיב וידבר יי' אל משה במדבר סיני באהל מועד, אי באהל מועד אמאי במדבר סיני, אלא חד לאורייתא וחד למשכנא, והאי והאי, באחד לחדש השני בשנה השנית וכלא חד

(זוהר פרשת במדבר דף קיז עמוד ב)

תרגום וביאור בעל ה"סולם":

כיוון שהוקמו התורה והמשכן, רצה הקב"ה לספור חיילות התורה, כמה הם בתורה, כמה צבאות הם במשכן. בוא וראה, כל דבר שצריך להתישב במקומו [דהיינו לקשר הענף שלמטה בשרשו למעלה], אינו מתישב עד שנזכר בפה ונתמנה עליו. אף כאן רצה הקב"ה לספור החיילות של התורה והחיילות של המשכן [כדי לקשר ישראל בשרשם למעלה], וכולם כאחד ואינם נפרדים זה מזה, הכל כעין של מעלה שהרי [שורשיהם] תורה ומשכן [הם בזוג] ואינם נפרדים זה מזה והולכים יחד.

ומשום זה [ישראל, שהם] צבאותיהם [של התורה והמשכן], עולים בחשבון שיהיו נודעים אצלם, חוץ מאלו האחרים שאין להם חשבון [דהיינו נשים, ושאינם בני עשרים שנה], ומשום זה כתוב "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד", אם באוהל מועד למה צריך לומר במדבר סיני? [שהרי ידוע שאהל מועד לא היה אלא במדבר סיני. ומשיב:] אלא אחד הוא לתורה ואחד למשכן. וזה וזה "באחד לחדש השני בשנה השנית" והכל אחד.

מבחינה גאוגרפית ידוע שאוהל מועד היה במדבר סיני ושהדיבור האלוהי במדבר התרחש באוהל מועד. לכן כל אחד מציוני המקום היה מספק בפני עצמו. מאחר שהתורה בחרה להאריך, יש לעיין במשמעותם הפנימית של הדברים.

במהלך שהותו של עם ישראל במדבר התרחשו שני תהליכים רוחניים בעלי משמעות עליונה: מתן תורה והקמת המשכן. כל אחד מתהליכים אלו הוא הופעה גשמית של תהליך רוחני מקביל. מכאן למדנו על שתי מהויות רוחניות הנקראות "תורה" ו"משכן" - כל אחת מהן שונה בתכלית מרעותה.

בסיום שני תהליכים אלו ה' מצווה על תהליך שנועד לקשר את ההתרחשות של העולם

התחתון עם זו של העולם העליון, או בלשון הרב אשלג לעיל "לקשור את הענף שלמטה בשורשו שלמעלה". המפקד של בני ישראל לצבאות השונים הוא המקשר את בני ישראל לשני השורשים העליונים, "תורה" ו"משכן":

במדבר סיני רומז לצבאות התורה
באוהל מועד רומז לצבאות המשכן

מאחר שה' מצווה למנות את שני הצבאות הללו משמע שה' מחיל את הופעתו בעולם בשני מישורים אלו. אולם מה פשר ההבחנה ביניהם? ומדוע צבא אחד לא יכול לשמש בשני תפקידים?

שאלות אלו אינן מכילות את החידה כולה. עולה עליהן הביטוי שהובא בסוף דברי הזוהר לעיל: "וכולא חד". כלומר, על אף שכל אחד מן הצבאות נבדל מרעותו ושונה ממנו באופן מהותי, הכול אחד. כיצד שני ממדים שונים יכולים להיות הפוכים ובכל זאת אחד?

צבאות התורה

המישור הראשון הוא המישור הנרמז בביטוי "במדבר סיני", כלומר הממד המתגלה בעם ישראל במתן תורה. מתן תורה הוא גילוי הפן האינדיווידואלי שבתורה - כל פרט ופרט נדרש להגיע לתפיסה התורנית הייחודית שלו בהתאם למדרגתו. אמנם התורה אחת היא, אך לכל אחד תורה משלו ותורתו של פלוני אינה דומה לתורת חברו. סוד קבלת התורה מחייב שהתורה תעבור באמצעות המסננת האישית של המקבל. בעקבות זאת המקבל יכול ליצור את אופיה הייחודי של תורתו. הפן האישי והיצירתי שבקבלת התורה מעורר אפילו ממד תחרותי מסוים בין תורת האדם לתורת חברו. הממד האישי של קבלת התורה הוא המייחד את צבאות התורה. כך עולה מביאור הרמב"ם לאופן ההתגלות במתן תורה:

אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מן המדרשות והוא בתלמוד גם כן, והוא אמרם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום, רוצים בזה שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למרע"ה, ולא היה מרע"ה מגיעם אליהם, וזה ששתי אלו השרשים, ר"ל מציאות האל ית', והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי וכל מה שיודע במופת, משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו שוה, אין יתרון, ולא נודעו שני השרשים האלה מצד הנבואה לבד, אמרה התורה אתה הראת לדעת וגו', אמנם שאר הדברות הם מכת המפורסמות והמקובלות לא מכת המושכלות, ועם כל מה שזכרו גם כן מן הענין ההוא היוצא מן הכתובים ודברי החכמים הוא שלא שמעו כל ישראל במעמד ההוא אלא קול אחד לבד פעם אחת, והוא המאמר אשר השיג משה וכל ישראל ממנו אנכי ולא יהיה לך, והשמיעו להם משה רבינו בדברו בהבדל אותיות נשמעות, וכבר זכרו החכמים ז"ל זה וסמכוהו לאמרו אחת דבר אלהים שתיים זו שמענו, ובארו בראש מדרש חזית

שהם לא שמעו מאמר אחר מאתו יתעלה, וכתוב בתורה קול גדול ולא יסף, ואחר שמוע הקול ההוא הראשון היה מה שזכר מיראתם מן הענין ופחדם הגדול, וכל שספר מאמרם ותאמרו הן הראנו ה' אלהינו ועתה למה נמות וגו' קרב אתה וגו', ובא הוא הנכבד מכל נולד שנית וקבל שאר הדברות אחת אחת וירד למטה להר וישמיעם אותם במראה ההוא הגדול, [...] אמנם קול ה' ר"ל הקול הנברא אשר ממנו הובן הדבור, לא שמעוהו אלא פעם אחת לבד, כמו שאמרה התורה וכמו שבארו החכמים במקום אשר העירוטיך עליו, והוא הקול אשר יצאה נשמתם בשמעו והשיגו בו שתי הדברות הראשונות, ודע שזה הקול גם כן אין מדרגתם בו שוה עם מדרגת מרע"ה

(ספר מורה הנבוכים חלק שני פרק לג)

הרמב"ם בא לבאר את עומק דברי חכמים: "אנכי ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום".⁷⁵ באופן פשוטני, משמע שה' אמר למשה רבנו ולבני ישראל כאחד את שני הדיברות הראשונים (מפי הגבורה שמענום), ואילו את שאר הדיברות אמר ה' רק למשה רבנו והוא מסרם לעם ישראל. אך קשה לקבל שכך התגלה ה' במעמד הר סיני. האם באמצע מתן תורה הפסיק הבורא את דבריו כדי לפנות למשה רבנו? האם ה' פונה לאדם זה או אחר כפשוטם של דברי חז"ל?

הרמב"ם מבאר זאת באופן עמוק יותר. למעשה, ה' התגלה בהר סיני בקול אחד. אולם מתוך הקול האחד השיגו כל בני ישראל בדומה למשה רבנו רק את שני היסודות המובעים בשני הדיברות הראשונים. יכולתו של עם ישראל כאומה הייתה לשמוע את שני הדיברות הראשונים. במילים אחרות, הקול הוא אחד אך ההשגה בו, התפיסה בו, שונה על פי מדרגת המקבל.

היסוד שמכנה הזוהר "תורה" בנוי על כך שהקול המתגלה הוא אחד, אבל הוא נשמע לשומע על פי מדרגתו, על פי מה שהוא מסוגל וראוי לשמוע. החלק שנתר מעבר להשגת השומע הוא החלק שמעל למדרגתו ועליו נאמר שלא שמע אותו כביכול. השמיעה של כל אחד במדרגתו היא תורתו הפרטית של כל אדם ואדם.

יסוד התורה אינו נשען על האוניברסליות, על השיוויון שבו לכולם יש חלק זהה, להבדיל מיסוד המשכן. בשורש נשמתו של אדם מישראל טמון הכוח לפתח את הנקודה הפרטית שלו בתורה ולהיות חייל בצבאות התורה.

דוגמה מוחשית אפשר לשאוב מתוך עולם האמנות. שני אנשים מתבוננים על הצבע הירוק וקוראים לו בשם אחד. עם זאת לא יעלה על הדעת שכל אחד רואה את הצבע באופן זהה או שהמשמעות הפנימית של הצבע עבור כל אחד מהם שווה. לשיא האבסורד הגיע המצב שבו אדם מבקר בתערוכה וחובש אוזניות המסבירות לו כיצד עליו לנתח כל יצירת אמנות ומה

⁷⁵ למשל מכות כד, א

עליו להרגיש אליה בתגובה. חלק מהותי מיצירת אמנות הוא האפשרות של האדם לעמוד מולה ללא תיווך ולגלות את החוויה שהיא מעוררת בו ואת משמעותה עבורו. אמנם כדי להגיע למדרגת התורה הפרטית חז"ל מדגישים שעם ישראל צריך להיות מאוחד:

בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַר סִינַי: וַיְסַעו מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְבַר סִינַי וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַר וַיַּחֲנוּ שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הַהָר:

(שמות יט, א)

ויחן שם ישראל - כאיש אחד בלב אחד

(רש"י, שם)

בעקבות דברי רש"י יש לשאול כיצד אפשר שכל עם ישראל כאיש אחד ובכל זאת לכל אחד יש את תורתו האינדיווידואלית. הרב אשלג ביאר זאת במשל יפה על פי דברי הנביא ישעיהו:

לֹא יָרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכֹל הָרַקְדָּשִׁי כִּי מְלֹאָה הָאֶרֶץ דְּעָה אֶת ה' פְּמִים לַיָּם מְכֹסִים:

(ישעיהו יא, ט)

הנביא חוזה שלעתיד לבוא תימלא הארץ דעה את ה' בדומה למים המכסים את הים. במשל זה טמון הפתרון לקושיה שהעלינו: מצד אחד מכסים המים את הים בגובה אחיד, באופן המאפשר את ההפרדה בין הים ליבשה.⁷⁶ מן הצד האחר כל נקודה ונקודה מצויה בקרקעית הים, בעומק שונה ביחס לפני הים. כך פני הים אחידים הם, אולם לכל נקודה יש עומק אחר.

בנמשל, אם דעת ה' עתידה להיות אחידה, מה טעם בעבודה הרוחנית של הפרטים ומה תועלת בה? אלא שבאחרית הימים יהיו כל יודעי ה' מאוחדים, כל אחד לפי מדרגתו הפרטית. האחדות לא תבטל את הייחודיות הפרטית.

מאחר שהממד הפרטי הוא עיקר הממד של גילוי התורה, ראוי לאדם ללמוד את עיקר תורתו מרב אחד עד שלושה רבנים לכל היותר. לימוד תורה אמתי ופנימי מחייב את האדם לזהות את הייחוד שלו ועל ידי כך לחדש את תורתו הפרטית שאינה מותאמת לחברו. אולם לא רק לתלמידים מתגלה תורה פרטית אלא גם לרב, תורה המותאמת לאישיותו ולשורש נשמתו. לימוד אצל מספר רבנים עלול לפזר את החיפוש של התלמיד ולהקשות על זיהוי האני האמתי שלו ועל גילוי התורה השייכת לו.

אם כן, מי הם צבאות התורה? אלו הם אנשים המסוגלים לעמוד בפני עצמם ללא תלות

⁷⁶ וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְקוּי הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וְתִרְאָה הַיַּבֶּשֶׁה וַיְהִי כֵן (בראשית א, ט). כדי שקיומה של היבשה יתאפשר המים צריכים להיקוות מלשון קו המסמן את פני הים.

בזולתם ולחדש פרשנות אישית בתורה מתוך גילוי ייחודם ומתוך חיבור לשורש נשמתם.

צבאות המשכן

הממד הפרטי בתורה יוצר כמעט אנרכיזם אם הוא מנותק מממד המשכן. ואמנם מעבר לעבודה הפרטית המייחדת כל אדם ואדם יש לחברה משימות הקושרות את הפרטים לאחד. למשימה המקשרת את כל המשימות הפרטיות לממד של כלל הזוהר קורא "משכן". צבאות המשכן מתמסרים לעבודה השייכת לכלל מתוך ביטול האני העצמי. נעיין במספר רמזים לממד הכללי של המשכן במישור ההלכתי והמעשי.

רמז ראשון, בחיוב התרומה למשכן:

זֶה יִתְּנוּ כָּל הָעֵבֶר עַל הַפְּקָדִים מִחֻצֵי הַשָּׂקָל בְּשָׂקָל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׂקָל מִחֻצֵי הַשָּׂקָל תְּרוּמָה לֵה': כָּל הָעֵבֶר עַל הַפְּקָדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמַעְלָה יִתֵּן תְּרוּמַת ה': הָעֹשִׂיר לֹא יִרְבֶּה וְהַדֵּל לֹא יִמְעִיט מִמִּחֻצֵי הַשָּׂקָל לְתַת אֶת תְּרוּמַת ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: וְלִקְחֹתָ אֶת כֶּסֶף הַכֹּפְרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכְרוֹן לְפָנָי ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם:

(שמות ל, יג - טז)

כל הפקודים במפקד נדרשים לתת תרומה שווה לעבודת אוהל מועד. והתורה טורחת להדגיש: "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט".

גם המקום הפיזי של המשכן מציין את שייכותו לכלל:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן לְאָמֹר: אִישׁ עַל דְּגְלוֹ בְּאֵתָת לְבֵית אֲבֹתָם יִחַנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִנֶּגֶד סָבִיב לְאֹהֶל מוֹעֵד יִחַנוּ:

(במדבר ב, א - ב)

המשכן ממוקם בלב המחנה כדי לציין את שייכותם של כל שבטי ישראל בשווה לעבודת אוהל מועד.

אמנם חלק מהותי בבניין המשכן מופקד בידי אדם אחד בעל כשרון ייחודי, בצלאל:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לְאָמֹר: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמִטָּה יְהוּדָה: וְאִמְלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה וּבְתַבּוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: לְחֹשֶׁב מַחְשַׁבַת לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת: וּבְחָרְשֵׁת אֲבָן לְמִלֵּאת וּבְחָרְשֵׁת עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכָה: וְאָנֹכִי הִנֵּה נֹתְתִי אֹתוֹ אֶת אֶהֱלִיאָב בֶּן אַחִיסָמֶךְ לְמִטָּה דָן וּבְלֵב כָּל חָכֵם לֵב נֹתְתִי חָכְמָה וְעָשׂוֹ אֶת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ: אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הָאָרֶץ לְעֹדֵת וְאֶת הַפְּתָת אֲשֶׁר עָלָיו וְאֶת כָּל כְּלֵי הָאֹהֶל:

(שמות לא, א - ז)

אולם גם אז הכלל משתתף בעבודה באופן שגם אם בצלאל ממונה עליה, העבודה מיוחסת לכלל:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל בְּצַלְאֵל וְאֶל אֶהֱלִיאָב וְאֶל כָּל אִישׁ חַכֵּם לֵב אֲשֶׁר נָתַן ה' חֲכֵמָה בְּלִבּוֹ כֹּל אֲשֶׁר נִשְׂאוּ לְבוֹ לְקַרְבָּה אֶל הַמִּלְאָכָה לַעֲשׂוֹת אֹתָהּ:

(שמות לו, ב)

גם בעבודת הקרבנות ניכר המקום המרכזי שניתן לעבודת הציבור ביחס לעבודת הפרט. למשל, יסוד הקרבנות הוא עולת התמיד:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: צוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קַרְבְּנֵי לַחֲמֵי לְאִשֵּׁי רֵיחַ נִיחָחֵי תִשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ לָהּ כִּבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תְּמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֶּקֶר וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם:

(במדבר כח, א - ד)

ואמנם עולת התמיד היא קרבן ציבור:

קרבן צבור, הם הקרבנות שמקריבים בכל יום, ובכל שבת, ובכל ראש חודש, ובמועדים, אין מוסיפין עליהם ואין פוחתין מהן לעולמי עד. מה שקרב בכל יום ולעולמי עד - שני כבשים והם עולות, אחד בבקר ואחד בין הערבים, והם הנקראים בסתם "עולת התמיד".

(פירוש המשנה לרמב"ם מסכת זבחים הקדמה)

אמנם במשכן קרבים גם קרבנות יחיד, אולם עבודת הציבור קודמת להם. אפילו במבנה המשכן עצמו יש רמז לאחדותו של הציבור. פרשיות המשכן רצופות תיאורים מפורטים - קרשים, אדנים, יריעות, לולאות, קרסים ועוד. למרות שהמשכן כולו פרטים רבים התורה מדגישה שעם חיבור כל יריעות המשכן זו לזו נעשה המשכן לאחדות כוללת:

וַעֲשִׂיתָ חֲמִשִּׁים קַרְסֵי זָהָב וְחִבְרָתָ אֶת הִירִיעוֹת אִשָּׁה אֶל אַחַתָּה בְּקַרְסֵים וְהָיָה הַמִּשְׁכָּן אֶחָד:

(שמות כו, ו)

מכאן שגם אם בעבודת המשכן יש מקום להופעתם של פרטים ייחודיים, במסגרת ממד המשכן הפרטים מופיעים כמכלול. הופעת הפרטים הייחודיים כמכלול הופכת אותם לאומה וזהו "וכולא חד".

הכשל בצבאות המשכן

שתי המהויות שתיארנו הן מהויות רוחניות, ולכן גם נצחיות. מסיבה זו הופעת שני ממדים אלו אינה נעדרת גם מן הדור האחרון. מאז הופעתה של תורת הראי"ה קוק - נושא הדגל של יסוד הופעת האומה - התחנכו דורות של צעירים לשמש בצבאות המשכן ולשרת את הכלל מתוך ביטול הפרט.

למעשה, חל בלבול מושגים בין שני הממדים - צבאות התורה וצבאות המשכן. בלבול זה צץ באופן חד ביותר בתקופת גירוש יהודי גוש קטיף מאדמתם. באותה עת נדרשו חיילים מן הציבור הדתי לבצע פקודות שנגדו את כל יסודות מערכת המוסר שלהם. הפלא היה שבסופו של דבר לא היו רוב החיילים הללו מוכנים לסרב לפקודות מפקדיהם בעניין הגירוש.

כדי להבין זאת יש להיזכר בתהליכים שעבר עם ישראל ביחס לשני ממדים - תורת הפרט ותורת הכלל. בכל שנות הגלות, צבאות התורה - כלומר, הממד הפרטי של התורה - תפס מקום מרכזי בקהילה היהודית. וטוב שכך, משום שבגלות היה הכרח להתחזק ברמה האישית. בשיבת ציון נדרשו היהודים למאמץ אדיר של בניית אומה בתנאים של לחץ גדול. לשם כך נצרכה התמקדות חדה בצבאות המשכן - כלומר, בממד הכללי של התורה - עד כדי סכנה למחיקת הפרט.

ההתרחשויות בגוש קטיף האירו את העובדה שהתהליך הגיע לקיצוניות מסולפת. במתח שבין שני ממדים אלו חייב להיות מצפן המורה את הדרך. לפרט אסור לשכוח את הזוהות הפרטית מתוך התבטלות אל הכלל שמא תיווצר חברה ללא מוסר.

זהו עיקרון מפתיע. לכאורה, הבסיס למוסר הוא מוכנותו של האדם לבטל את צרכיו ומאווייו הפרטיים בפני הכלל. אולם אדם שאינו דואג לייחודו, אינו יכול להיות אדם מוסרי. רק אדם שמבין את ייחודו ושמוכן להיאבק עליו מתוך דאגה להיעלמו, יוכל להבין את ייחוד זולתו ולקבל אותו.

אכן, המציאות העידה כאלף עדים: בתואנה של ממלכתיות נעקרו תושבי גוש קטיף מבתיהם. אולם בגירוש התגלה חוסר מוסריותה של החברה - אופן הגירוש ובעיקר היחס לעקורים במישור הפרטי לאחר הגירוש הוכיחו שלא היה מדובר במהלך מוסרי של דאגה לכלל אלא בעוול.

וכולא חד?

שני צבאות הם:

צבאות התורה השייכים להופעתו הפרטנית והייחודיות של כל אדם ואדם.
צבאות המשכן השייכים להופעתה של האומה כמכלול.

כל אחד מן הצבאות מבטא מהות רוחנית שונה ואף הפכית מזו של זולתו. כיצד ייתכן שהזוהר אומר עליהם "וכולא חד"? כיצד תיתכן אחדות בין שני הפכים מעין אלו?

ראשית, בחינת התורה ובחינת המשכן הם שני כוחות הדרושים לבניית אומה. אולם אין מדובר בכוחות נפרדים, בצבאות שונים הממלאים תפקידים שונים. כל אדם ואדם בישראל חייב להיות שותף לשני ממדים - מציאת ייחודו והשתתפות בהופעת הכלל. היחס שבין הפרט לכלל נרמז בשלוש-עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן:

רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת -

מקל וחומר, מגזרה שוה, מבנין אב מכתוב אחד, מבנין אב משני כתובים, מכלל ופרט מפרט וכלל, מכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא [...]

(ספרא ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א ד"ה רבי ישמעאל)

הפרט והכלל צריכים לזה לזה: הכלל צריך את הפרט והפרט צריך את הכלל. גם כאשר הפרט יוצא מתוך הכלל כדי לבנות את עצמו ואת הופעתו הפרטית והייחודית שלו הוא מלמד על הכלל כולו, כלומר בונה את הקולקטיב. "לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו" פירושו שדווקא בניין הפרט בונה את הכלל. במובן זה אפשר לומר שהפרט הוא העיקר.

לכן שני הממדים הם אחד: ראשית, כל אדם ואדם משמש בשני תפקידים. שנית, רק הופעתם של הפרט והכלל כאחד בונה את האומה ואי אפשר להסתפק באף אחד מהם. ולכן הם שתי בחינות של השלם.

שמיטה ויובל - הכלל והפרט

נושא נוסף הממחיש את יחסי הפרט והכלל הוא הקשר שבין מצוות השמיטה למצוות היובל. במסגרת מצוות השמיטה עם ישראל מפקיר את יבולו פעם בשבע שנים:

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תֵבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבַתָּה הָאָרֶץ שִׁבְתָּ לָּהּ: שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבְשָׁנָה הַשְּׁבִיעִת שָׁבַת שְׂבָתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ שִׁבְתָּ לָּהּ שְׂדֶךָ לֹא תִזְרַע וְכֶרְמֶךָ לֹא תִזְמַר: אֵת סְפִיחַ קִצִּירָךָ לֹא תִקְצֹר וְאֵת עֵנְבֵי נְזִירָךָ לֹא תִבְצַר שְׁנַת שְׂבָתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ: וְהִיְתָה שִׁבְתָּ הָאָרֶץ לָכֶם לְאֹכְלָהּ לָךְ וּלְעֶבְדְּךָ וּלְאִמְתְּךָ וּלְשִׁכִּירְךָ וּלְתוֹשֵׁבְךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ: וּלְבַהֲמֹתֶיךָ וּלְחִיָּה אֲשֶׁר בְּאֶרְצְךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לְאָכֹל:

(ויקרא כה, ב - ז)

בשנת השמיטה עם ישראל מוותר על הרכוש הפרטי לטובת הכלל ומפקיר את היבול לכל דורש. הפקרת היבול מייצרת מציאות של ביטול הממד הפרטי. עם ישראל, לעומת זאת, מצטווה בשנת היובל להשיב איש איש לאחוזתו הפרטית ולמשפחתו:

וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרַאתֶם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יִשְׁבֵּיהָ יוֹבֵל הוּא תְהִיָּה לְכֶם וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מְשֻׁפְחָתוֹ תֵּשְׁבוּ:

(ויקרא כה, י)

כלומר, פעם בשבע שמיטות באה מצוות היובל ומדגישה את הממד הפרטי והייחודי של כל אדם ואדם.

שני הממדים מופיעים גם במזמורי התהילים:
תּוֹרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נְפֶשׁ עֲדוּת ה' נְאֻמָּנָה מְחַפֵּימַת פֶּתִי:
פְּקוּדֵי ה' יְשָׁרִים מְשֻׁמְחֵי לֵב מְצֹנֵת ה' בְּרָה מְאִירַת עֵינָיִם:
יְרֵאת ה' טְהוֹרָה עוֹמְדַת לְעַד מְשֻׁפְטֵי ה' אֲמַת צְדָקוֹ יַחְדָּו:

(תהלים יט, ח - י)

תורת ה' היא תמימה, שלמה וכללית. מצד זה משפטי ה' אמת בהיותם מאוחדים ("צדקו יחדיו"). מבחינה זו אין בתורה התייחסות פרסונלית.

לעומת זאת:

אֲשָׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הֵלֵךְ בְּעֶצַת רְשָׁעִים וּבְדַרְכֵי חָטָאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹשֵׁב לְצִיִּים לֹא יֵשֵׁב:
כִּי אִם בְּתוֹרַת ה' חָפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וְלַיְלָה:

(תהלים א, א - ב)

אשרי האיש אשר חפץ בתורת ה'. אך מדוע הפסוק חוזר שוב על המילה "תורה"? אפשר היה לומר "ובה יהגה יומם ולילה". אלא שחלקו השני של הפסוק מתייחס לממד שונה של התורה - "תורתו" להבדיל מתורת ה'. אדם החפץ בתורה הכללית ולומד אותה מגיע לייחוד תורתו שלו. מתוך החפץ בתורה בכלל מתגלה הנגיעה של כל פרט בתורה והבנתו בה. מצד אחד תורת ה' תמימה ומשיבת נפש כולם. מן הצד האחר לכל אדם ואדם יש תורה פרטית. אולם שני כוחות אלו משלימים זה את זה ואי אפשר זה בלי זה: כפי שהשמיטה אינה מתקיימת ללא היובל, תורת ה' אינה מתקיימת ללא תורתו. במובן הרחב של הדברים מוטל על האומה לבנות את הקולקטיב מתוך אחריות לפרט. את עניין הזהות הפרטית למול הצורך במודל חברתי ממחיש אחד הסממנים הבולטים

המגדירים חברה - הדגל הלאומי. הדגל הוא הסמל הלאומי והוא מציין את איחודה של חברה סביב זהות או סביב רעיון. מצד אחד בזמן מלחמה כל חייל חייב להילחם מתוך ריכוז מוחלט במשימתו הפרטית. במובן מסוים הוא חייב להיות בעל אינטרס ולדאוג לביטחונו הפרטי. מן הצד האחר הלוחם חייב להרים את מבטו לתמונת הקרב הכללית. לשם כך עליו להפנות עיניו אל הדגל המזכיר לו את המקום שבו כל האומה מיישרת עצמה לקו אחד. מתוך שני ממדים אלו הלוחם מסוגל למקם את העצמי בתמונת הקרב הכללית. נציין שהדברים האמורים כאן נכונים לא רק במישור הגשמי והאנושי אלא גם במישור הרוחני, כמו שנרמז בברכות קריאת שמע:

תְּתַבְּרֶךָ לְנֶצַח צוֹרְנוּ מְלִפְנֵי וְגוֹאֲלֵנוּ בּוֹרֵא קְדוֹשִׁים יִשְׁתַּבַּח שְׁמֶךָ לְעַד מְלִפְנֵי יוֹצֵר מְשֻׁרְתִים וְאֲשֶׁר מְשֻׁרְתָיו כָּלֵם עוֹמְדִים בְּרוּם עוֹלָם וּמְשֻׁמְיָעִים בְּיָרְאָה יַחַד בְּקוֹל. דְּבָרֵי אֱלֹהִים חַיִּים וּמְלֶךְ עוֹלָם

(ברכות קריאת שמע, נוסח עדות המזרח)

מי הם המשרתים המהללים את הבורא במרום? לשון הברכה ("משרתים ואשר משרתיו") מלמדת שיש שני מינים שונים של משרתים, כמו שפירש ר' יעקב בן הרא"ש, בעל "ארבעה טורים":

יוצר משרתים ואשר משרתיו וכו' - תקנו לומר כך משום הא דאיתא [=מה שמובא] בפרק "אין דורשין": "כל יומא איברו מלאכי השרת מנהר דינור שנאמר חדשים לבקרים". והכי [=וכך] פירושו: 'יוצר משרתים' אותם המתחדשים בכל יום 'ואשר משרתיו' מעולם כגון מיכאל וגבריאל כולם עומדים לפני

(טור אורח חיים סימן נט)

מין אחד של משרתים הוא מלאכים העומדים לפני ה' בתמידות, כגון מיכאל וגבריאל. המין השני הוא מלאכי שרת הנבראים בכל יום ויום. המלאכים הקבועים מציינים את הממד הכללי והקבוע בהשגחת ה' על עולמו, ואילו המלאכים המתחדשים מציינים את הממד הפרטי והמתחדש של ההשגחה. המלאכים הפרטיים חייבים להתחדש בבוקר ולמות בערב כדי לאפשר את התחדשותו של העולם.

במובן מסוים האדם הפרטי והעולם כולו חייבים להתחדש בכל יום ויום כאילו הם נבראים מחדש. אולם אם העולם הורס בכל יום את הקומה שכבר נבנתה ובונה הכול מחדש, לא יצלח בניין העולם לעולם. תפקיד זה ממלאים המלאכים הקבועים, המעניקים לעולם את הממד הקבוע והיציב. בסיכומו של דבר שני המינים משרתים את הבורא כאחד. באופן דומה המשכן מציין את הממד הקבוע, והתורה מציינת את הממד המתחדש והפרטי.

התורה הפרטית ואומות העולם

שני הממדים, התורה והמשכן, התורה הפרטית והתורה הכללית הם גם שני צירים שונים ביחס שבין עם ישראל לאומות העולם:

“איש על דגלו באותות” הה”ד (שיר השירים ו) “מי זאת הנשקפה וגו”

קדושים וגדולים היו ישראל בדגליהם וכל האומות מסתכלין בהם ותמהין ואומרים: מי זאת הנשקפה וגו’?

אומרים להם האומות: “שובי שובי השולמית” הדבקו לנו, בואו אצלנו ואנו עושינ אתכם שלטונים הגמונים דוכסין אפרכין אסטרטליטין, “שובי שובי ונחזה בך” ואין נחזה אלא שררה שכן אמר יתרו למשה (שמות יט) “ואתה תחזה וגו” שובי שובי ונחזה בך

וישראל אומר: “מה תחזו בשולמית?” מה גדולה אתם נותנים לנו? שמא כמחולת המחננים? שמא יכולים אתם לעשות לנו כגדולה שעשה האלהים במדבר - דגל מחנה יהודה, דגל מחנה ראובן, דגל מחנה דן, דגל מחנה אפרים? יכולים אתם לעשות לנו כך?

“מה תחזו בשולמית” - מה גדולה אתם נותנים לנו? שמא כמחולת המחננים? שמא יכולים אתם ליתן לנו כגדולה שעשה לנו האלהים במדבר שהיינו חוטאים והוא מוחל לנו ואומר לנו “והיה מחניך קדוש”?

אף בלעם הביט בהם ויצאה עינו כנגדן שלא היה יכול ליגע בהם שנאמר (במדבר כד): “וישא בלעם את עיניו” אלו הם הדגלים. התחיל אומר מי יכול ליגע בבני אדם אלו מכירין את אבותיהם ואת משפחותיהם שנאמר (במדבר כד) “שוכן לשבטיו” מיכן למדנו שהיו הדגלים גדולה וגדר לישראל לכך נאמר איש על דגלו.

(במדבר רבה ב, ד)

לפי המדרש אומות העולם מבחינות בקדושה ובגדולה של עם ישראל לאורך הדורות. מתוך כך האומות מציעות לישראל לדבוק בהן בתמורה למינויים בעמדות שלטוניות בכירות. כלומר, במישור של צבאות התורה, במישור התורה הפרטית והכישרונות האישיים של היהודים - האומות מעוניינות בהחלט לתת לישראל מקום של כבוד בקירבן. האומות ישמחו לראות את היהודים בעמדות מפתח בחברה ולזכות בעושר שהיהודים עשויים להעניק לתרבות העולמית באמצעות תורתם.

אך עם ישראל מסרב: “שמא יכולים אתם לעשות לנו כגדולה שעשה האלהים במדבר - דגל מחנה יהודה, דגל מחנה ראובן, וכו’”. הדגלים שה’ העמיד לעם ישראל במדבר הם הבסיס לסירובו של עם ישראל. כל עוד התורה מופיעה רק במישור הפרטי, יש מקום לתורה בין האומות. אולם האומות אינן יכולות להכיל בקירבן את דגלי ישראל והשבטים,

את הייחוד הקולקטיבי של האומה. הייחוד הקולקטיבי מתבטא בדגלי המחנות המקיפים את המשכן, בבחינת צבאות המשכן המזכרים בדברי הזוהר לעיל.

ואכן, ההיסטוריה מלמדת שאומות העולם מוכנות בהחלט לקבל את היהודים כפרטים בחברה ואף מצליחות בכך. כל עוד היהודים אינם אווזים בזהות לאומית בכלל ובקשר לארץ ישראל בפרט הם אינם מעוררים קושי גדול עבור האומות. אולם הופעתו של הממד הכללי של עם ישראל, כלומר של צבאות המשכן אינה יכולה לעלות בקנה אחד עם הופעתן הלאומית והרוחנית של האומות.

עיקרון דומה עולה על פי חז"ל בראשית מגילת אסתר. המגילה מספרת שאחשוורוש ערך משתה עצום ומפואר ובו הורה למלא את רצונו של כל אורח ואורח במדויק:

וּבְמִלּוֹאֵת הַיָּמִים הָאֵלֶּה עָשָׂה הַמֶּלֶךְ לְכָל הָעַם הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשַׁן הַבִּיכָה לְמַגְדוֹל וְעַד קֶטֶן מִשְׁתֵּה שְׁבַעַת יָמִים בְּחֶצֶר גִּנַּת בֵּיתֵן הַמֶּלֶךְ: [...] וְהִשְׁקוֹת בְּכָלֵי זָהָב וְכִלִּים מְפָלִים שׁוֹנִים וַיֵּין מְלָכוֹת רַב כְּיַד הַמֶּלֶךְ: וְהִשְׁתִּיָּה כְדַת אֵין אֲנִס פִּי כֵן יִסַּד הַמֶּלֶךְ עַל כָּל רַב בֵּיתוֹ לַעֲשׂוֹת כְּרָצוֹן אִישׁ וְאִישׁ:

(אסתר א, ה - ח)

חז"ל למדו מכאן שהמלך הורה למלא את רצונו של כל אדם ואדם גם במישור הדתי: ר' אליעזר אומ' חצי שנה עשה אחשוורוש סעודות גדולות לכל העמים, שנ' ימים רבים שמנים ומאת יום, וכל עם שהיה מאכלו בטומאה היה נותן מאכלו בטומאה וכל עם שהיה מאכלו בטהרה היה נותן לו מאכלו בטהרה, לקיים מה שנ' לעשות כרצון איש ואיש

(פרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" פרק מח)

כדי לשבר את האוזן, אפשר לפרש שכל אדם ואדם קיבל מזון המתאים להשגחות הכשרות שהוא הקפיד עליהן בהתאם למנהגיו הדתיים והלאומיים. לכאורה, לפנינו תיאור של סעודה אידאלית מנדיבות לבו של מלך עדין ומתחשב. אך חז"ל תוקפים בחריפות את עצם השתתפותו של עם ישראל בסעודה זו:

שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמרו להם: אמרו אתם! - אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע

(מגילה יב, א)

ההסבר לביקורתם החריפה של חז"ל נרמז בפסוק המתאר את הכלים ששימשו במשתה:

וְהִשְׁקוֹת בְּכָלֵי זָהָב וְכִלִּים מְפָלִים שׁוֹנִים וַיֵּין מְלָכוֹת רַב כְּיַד הַמֶּלֶךְ:

(אסתר א, ז)

על פי חז"ל הכלים שבהם הגיש אחשוורוש את סעודתו היו הכלים ששימשו בבית המקדש. במילים פשוטות, אחשוורוש מוכן לקבל את הממד הדתי הפרטי של עם ישראל ואף להגיש לו בגלותו מיני מאכל ומשקה על פי מיטב ההקפדות הדתיות. כלומר, אחשוורוש מסוגל לקבל את הופעתה הפרטית של התורה אצל היהודים (גם אם ההיסטוריה מלמדת שלאמתו של דבר גם את הממד הזה הם אינם מסוגלים לקבל - בכל פעם שהיהודים הצליחו להשתלב בגויים באופן פרטי התעורר גל של אנטישמיות). התנאי שהוא מעמיד לכך הוא הסכמתו של עם ישראל לבטל את עבודתו הלאומית, שאותה תסמל השתייה מכלי בית המקדש במשתה שיערוך המלך. הסכמתו של עם ישראל לויתור על ממד המשכן היא הויתור על רצונו הלאומי ועל שאיפתו לחזור לציון.

לסיכום הדברים, בתורה שני ממדים - הממד הפרטי והממד הכללי - הנרמזים בעבודת התורה ובעבודת המשכן. אלו הם שני ממדים משלימים המהווים חלק ממהות אחת. נדמה שבדורנו עם ישראל מצוי בתהליך של שיבה לממד שנשכח ממנו זמן רב - הממד הכללי של התורה. אולם תוך כדי התהליך עלינו להיזהר שמא נמחק כליל את הממד הפרטי - בלעדי הופעתו של הפרט לא ייתכן בניין אמתי של הכלל.

77 מגילה יט, א

הדיבור האלוהי - תורה שבכתב ותורה שבעל פה

פרשת נשא

דע כי כל דיבור בכל התורה הוא מידת הגבורה, והוא מעסקי תורה שבכתב, והסוד, תורה שבכתב מפי הגבורה שמענוה. ולשון אמירה היא מידת המלכות, והיא מעסקי תורה שבעל פה. ולפי שתורה שבכתב ותורה שבעל פה שתייהן צריכות זו לזו, ואין זו מתקיימת אלא עם זו, הוצרך השם לרמוז בתורה בכל מקום כי שתייהן צריכות זו לזו, וזהו: 'וידבר י"י אל משה לאמר', וידבר, בתחילת הפסוק, סוד התורה שבכתב; לאמור, סוף הפסוק, סוד תורה שבעל פה. ושתי הלשונות, לשון דבור ולשון אמירה, בהן תיבנה ותכונן כל התורה, וסימניך: כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית (שמות לד, כז). הרי ברית כרותה על תורה שבכתב כשהיא נדרשת על ידי תורה שבעל פה, באמרו: כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית:

(שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליאי, יריד הספרים תשנ"ד, שער א')

האינסוף ברוך הוא מופשט מכל תפיסה ונעלה מכל מחשבה. בהתאם לכך תכניתו של הבורא עבור עולמו, "מחשבת הבורא", היא תכנית מופשטת ואחדותית שלא ייתכן בה שינוי. עם זאת בורא עולם בוחר להתגלות בעולם הגשמי והמוגבל. כאשר הוא מתגלה לנביאיו בדיבור וכאשר הוא מתגלה לעמו במתן תורה הוא מצמצם את רצונו המופשט ללבוש מוגדר. צמצום הרצון המופשט להתגלות מוגדרת מייצר מתח מובנה: הרצון המופשט הוא אחד ואין בו שינוי כלל. אולם העולם מתפתח ומשתנה על ציר הזמן. החיבור שבין שני ממדים אלו אינו מובן מאליו. כפי שנבאר להלן, זהו יסוד המתח שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה.

הדיבור האלוהי באהל מועד

כדי להבין את דרכי התגלותו של הבורא לנבראיו נעיין בדיבור לגדול נביאי ישראל

באוהל מועד:

וּבָבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר
עַל אֶרֶץ הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו:

(במדבר ז, פט)

פסוק זה חושף נקודה של סוד בגילוי האלוהי לבני האדם. בפסוק לא כתוב שהקול דיבר למשה אלא שהקול "מדבר". רש"י עומד על העומק הטמון בהבדל לשוני זה: מדבר - כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו:

(רש"י, שם)

מהו הדיבור האלוהי? הגילוי המופשט ביותר של הופעת ה' במציאות. במובן זה החל ה' "לדבר" בצו "יהי אור", והקול לא פסק מאז ועד לרגע זה ממש. כמו כן רש"י מדייק שהבורא מדבר בינו ובין עצמו. פירושו של דבר שהוא מגלה דבר מה בלי להתייחס למציאות. זהו דיבור מופשט שאינו מתאים את עצמו לאדם, למשה ולנקודה בזמן שבה הוא מתגלה. אולם משה שומע מאליו - הוא שומע את הדיבור האלוהי ומפרש אותו לשפת המציאות. היחס שבין שני הממדים שבדיבור האלוהי הוא סוד תורה שבכתב ותורה שבעל פה. תורה שבכתב היא ההופעה האלוהית כפי שהיא. אמנם גם ממד זה אינו עוסק במהות הבורא ובעצמותו. בעצמותו אין לנו כל השגה, והדיבור אודות מהות הבורא אינו רלוונטי לנבראים. גם הדיבור בין הבורא ובין עצמו הוא דיבור על האדם, ואילו התורה שבעל פה היא האופן שבו החכמים מפרשים את ההופעה האלוהית ומתאימים אותה למציאות של העולם הנברא. כוחו של הנביא טמון ביכולתו לצמצם את הקול האלוהי המוחלט שמדבר כל הזמן ולהפכו למאמר הנשמע באוזן האנושית. הוא שומע את דבר ה' ומפענח אותו ומדמה אותו עבור השומע באופן שבו יוכל לתפוס.

נבואה ותורה שבעל פה

שמיעת קול ה', הנבואה, הסתיימה בחורבן בית שני. בסיום הנבואה התחילה הופעת התורה שבעל פה. מצד אחד יש דמיון רב בין הנבואה לתורה שבעל פה. מן הצד האחר הן הפוכות לחלוטין. הנביא היה קולט את דבר ה' המדבר בינו ובין עצמו והיה מסוגל לפענח אותו ולהעביר אותו לשאר בני האדם בלשון המדמה של הנבואה באופן שבו יוכלו בני האדם לתפוס את הדיבור האלוהי. ואילו התורה שבעל פה צריכה לחזור מעבר לקול המדמה ולהגיע בחזרה לנקודת המוצא של התורה שבכתב. הנביא מביא את הקול האלוהי

אל האדם, ואילו התורה שבעל פה היא הדיבור של האדם שעולה עד לנקודת החיבור עם הקול האלוהי ושמברר את רצון ה' מן האדם.

מעצם תפקידה התורה שבעל פה היא בהכרח הופעה מחודשת. התורה שבעל פה מתייחסת לקול האלוהי שמדבר אל עצמו ומביאה אותו בלשון בני האדם. התייחסות זו שייכת בהכרח לנקודת זמן נתונה ומבררת תופעות ומושגים מסוימים השייכים לתרבות נתונה.

משל למה הדבר דומה? לרכבת הנוסעת על מסילתה. לאורך הנסיעה עולים לרכבת נוסעים ויורדים בנקודת יעד. אם נדמה את הדיבור האלוהי לרכבת הנוסעת תמיד, אזי תדמה התורה שבכתב לאנשים היורדים מן הרכבת. היא מפענחת את משמעותו של הדיבור האלוהי התמידי לנקודת זמן מסוימת ולשומע מסוים. התורה שבעל פה, לעומת זאת, דומה לתהליך הכנתו של האדם כדי שיוכל לעלות על הרכבת הנוסעת בתחנה הנכונה ולהביא את כל שנדרש לנסיעה. התורה שבעל פה היא ניסיונו של האדם להתחבר לדיבור האלוהי מתוך המציאות של העולם.

התורה שבכתב היא הדיבור האינסופי כפי שהוא מובא מפי הנביא המצליח לשמוע את הקול ולהעביר אותו אל האדם בלשון שיוכל לתפוס. בסיום הנבואה התהפך המצב. האדם מכין את עצמו להיות מסוגל להתקשר לקול המדבר.

כל עניינה של התורה שבעל פה הוא החדשנות שבה. הרכבת של הדיבור האלוהי אינה עוצרת לעולם, והאדם נדרש לעמול ללא הפסק בסוד התורה שבעל פה כדי לגלות את דבר ה' האקטואלי לנקודת הזמן שבה הוא עומד. אילו הדיבור האלוהי היה מיוחד רק למעמד הר סיני או אפילו לנביאים, אילו הקול היה מפסיק לדבר, לא הייתה לתורה שבעל פה יכולת להתחבר מחדש לקול ה'. לכן הקול חייב לדבר ללא הפסק. הדיבור האלוהי הוא תמידי משום שהוא מבטא את הקשר התמידי של הבורא עם עולמו.

יתרה מזו, הדיבור האלוהי חייב להתאים את עצמו לשומע בכל תקופה ותקופה. הרוצה לטעון שדבר ה' אינו משתנה וכי הדרישות שלו מן האדם הן קבועות מזכיר את התפיסה הפילוסופית שלפיה ברא הבורא את עולמו, אולם נטש אותו ללא השגחה.

הצורך לפענח את רצון הבורא בנוגע להווה הוא נקודת עצמתה של התורה שבעל פה, אבל הוא גם מוקד הקושי שבה. ניתוח הופעת ה' בעבר וגילוי רצון הבורא מתוך כך הם משימה שאפשר להתמודד עמה. אך המשימה המוטלת על חכמי התורה שבעל פה היא הבנת רצון הבורא השייך להווה ולא לעבר. תפקיד החכמים לנתח את המציאות העכשווית ולהבין מתוכה את רצון ה'. חידושה האדיר של התורה שבעל פה היא יכולתה לגלות את הבורא במציאות ולכוון לדבר ה' המדבר בהווה.

קושי זה הוא היסוד למתח שבין משה רבנו לרבי עקיבא כפי שמסופר במדרש:

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות,

אמר לפניו: ריבונו של עולם, מי מעכב על ידך?

אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.
אמר לפניו: ריבוננו של עולם, הראהו לי,
אמר לו: חזור לאחורך.
הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו;
כיון שהגיע [רבי עקיבא] לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך?
אמר להן: הלכה למשה מסיני,
נתיישבה דעתו [של משה רבנו].

(מנחות כט, ב)

המדרש מתאר באופן חד מאוד את עצמת התורה שבעל פה - משה רבנו אינו מסוגל להבין את תורתו של רבי עקיבא. תורת רבי עקיבא היא כביכול תורה אחרת מזו של משה רבנו. אולם דעתו של משה רבנו מתיישבת בשעה שהוא שומע שתורת רבי עקיבא נאמרת בתור הלכה למשה מסיני. האם כבודו של משה רבנו הוא העומד על הפרק? האם רק הזכרת שמו היא המניחה את דעתו?

הנקודה שמקשה כל כך על משה רבנו היא שבתחילה תורת רבי עקיבא נראית כתורה אחרת ממש. רבי עקיבא שייך לזמן ולתקופה אחרת, ולכן למשה רבנו אין את היכולת להבין את תורתו. אולם לבסוף הוא מגלה שמדובר באותה תורה שהתקבלה כולה בסיני. היכולת לחדש חידוש מוחלט ולהישאר נאמן לחלוטין למה שהתקבל בסיני היא המשימה המיוחדת של התורה שבעל פה.

לכאורה, היה כדאי להתחמק מן הסיכון ולהימנע מחידוש בתורה. אולם למעשה חכמי התורה שבעל פה חייבים לחדש ואינם יכולים להימנע מכך. הקול שאמר אתמול דבר מסוים אומר היום דבר אחר. ברגע אחד ה' מתגלה באופן מסוים ובמשנהו ה' מתגלה באופן אחר. חכם שינסה לקבע את גילוייו של יום האתמול אינו נכנס רק לחשש של התיישנות ושל השתייכות לדור הקודם - יש סיכון שהוא יהפוך להיות חכם של אלוהים אחר כביכול. הסירוב לחדש מקבע את האלוהות בהופעה אחת במקום לגלות את הפן האלוהי שמופיע בהווה.

בנקודה זו טמון ספק רווח אך מזויף - שמא האפשרות לחידוש בתורה מעיד שהתורה אינה נצחית? זו בדיוק הנקודה של סוף המדרש לעיל. אם התורה שבעל פה מחדשת מתוך נאמנות לקול ה', היא מחדשת את קול ה' הנצחי ומגלה שהתורה שבעל פה והתורה שבכתב הן תורה אחת וששתיהן ניתנו בסיני.

גילוי התורה בשבעים לשון

ממד נוסף של התחדשות התורה נרמז בכניסת בני ישראל לארצם:

וְהָיָה בְּעֵבְרְכֶם אֶת הִירְדֵן תִּקְיְמוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשָׂדֶת אוֹתָם בְּשֵׂיִד: וּבְנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא תִגְיֶה עֲלֵיהֶם בְּרֹזָל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהֶעַלְתָּ עָלָיו עֹלֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאֶכְלַתָּ שָׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: וְכִתַּבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּאֵר הַיֵּטֵב:

(דברים כז, ד - ח)

עם ישראל מצטווה לבאר היטב את התורה בכניסתו לארץ ואכן, משה רבנו מקיים את הציווי.⁷⁸ מהו ביאור זה?

כתבו עליו את כל דברי התורה בשבעים לשון שנאמר (שם) "באר היטב"

(משנה סוטה ז, ה)

בפי חז"ל "שבעים לשון" פירושו לשונותיהם של כל האומות.⁷⁹ ואם כן, האם כוונת חז"ל היא שמשה רבנו לימד את עם ישראל מצרית, אשורית ושאר לשונות האומות ואז פירש להם את התורה בלשונות אלו? ראשית, קשה לראות את האפשרות המעשית לביצוע רעיון כזה. אם אנו, לומדי התורה, נדרשים לשעות ולימים כדי לגלות את משמעותו של פסוק אחד, האם יעלה על הדעת שמשה לימד את כל התורה כולה בכל הלשונות לעם ישראל? שנית, גם אם היה הדבר מעשי, מדוע יש צורך ללמד את ישראל את התורה בכל לשונותיהן של האומות? וכיצד למדו זאת חז"ל מהביטוי "באר היטב"?

לשוננו של כל עם היא זהותו. בפילוסופיה של הלשון בדורות האחרונים יש שרצו אף לומר שהלשון קובעת את הזהות ולא הזהות קובעת את הלשון. מכאן שתרגום התורה ללשון אומה מסוימת פירושו פענוח של קול ה' באופן המותאם לשפה התרבותית של אותה אומה. ביסודו קול ה' הוא אחד ומכוון לכל בני האדם, לכל השפות ולכל העמים. שורש התורה שבכתב כולל את כל ההסתעפויות הרוחניות של האומות והדתות. לפי הבנה זו עם ישראל אחראי לשמוע את דבר ה' האחדותי ולהביא אותו לכל אומה באופן השייך אליה, כלומר בלשונה.

עם זאת יש נקודה המקשה על הבנה זו.

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו; בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: (שמות לג) הלא בלכתך

⁷⁸ דברים א, ה

⁷⁹ עיינו למשל רש"י דברים לב, ח ורמב"ן במדבר יא, טז.

עמנו, בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: (שמות לג) ונפלינו
אני ועמך

(ברכות ז, א)

אם עם ישראל אחראי להביא את דבר ה' לכל אומות העולם, מדוע משה מבקש למנוע
מן השכינה להתגלות לאומות העולם? האם עינו של משה צרה בגילוי האלוהי לאומות
העולם?

אלא שבשלב שבו קיבל עם ישראל את התורה, לא היה עם ישראל מסוגל עדיין להיות
האומה הקושרת בין ה' לאומות העולם. ולכן משה מבקש שלא להטיל על עם ישראל
משימה החורגת מכוחותיו של העם באותה עת. לאחר חטא העגל משה רבנו מבקש לדחות
את משימתו של עם ישראל להיות "אור לגויים" עד לרגע שבו יוכל לעמוד בכך.

לפני הכניסה לארץ וההתמודדות עם אומות העולם הנובעת ממנה, שב משה ומגלה
שהתורה מבארת את דבר ה' לכל הלשונות ולכל העמים ועם ישראל מקבל על עצמו גם
את החלק הזה במשימה.

רמז למשימתו האוניברסלית של ישראל בקריאת שמע. בתורה כתוב הפסוק בשתי אותיות
מודגשות:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד:

(דברים ו, ד)

אחת הכוונות של קריאת שמע היא איחוד של שבעים הלשונות והאומות - הנרמזות
בעי"ן המודגשת, לאחדות אחת הנרמזת בשם בן דל"ת אותיות יהו"ה - ולכך מודגשת
הדל"ת שבסוף הפסוק. וכך פירש רש"י:

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 יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד:

(רש"י דברים ו, ד)

התחדשות התורה על ציר הזמן

אולם יש לחדור לממד עמוק יותר של עניין שבעים הלשונות. לכאורה, משמע מתוך
דברינו עד כאן שהמשימה שהוטלה על עם ישראל באותה עת היא גילוי של כל שבעים
ממדי התורה בעת ובעונה אחת. למעשה, שבעים הלשונות שבהן התורה מתפרשת אינן
מופיעות בבת אחת. התפתחות ההיסטוריה האנושית ותרבותה מתרחשת על ציר הזמן
- בכל תקופה שולטת בעולם תרבות אחת המגלה מהויות וערכים מסוימים ומבררת אותם.

אחר כך עולה תרבות אחרת המביאה עמה בירור של ערכים חדשים. משימתה של התורה שבעל פה היא בירור דבר ה' המתייחס לכל תרבות ותרבות לאורך ההיסטוריה. מכיוון שכך שבעים הפנים לא מתגלים בבת אחת אלא בהדרגה, בעלייתן ובנפילתן של תרבויות שונות. בתקופת הרנסנס מתגלה אחד הפנים של דבר ה' ובתקופה המודרנית מתגלה פן אחר.

התפתחות התהליכים בהיסטוריה האנושית נעשית בזכות אנשים השומעים את קול ה' המשתנה בהתאם לשלבים השונים בתיקון העולם. אמנם פעמים רבות נעשו הדברים שלא בידיעתם של אותם אנשים, כלומר לא מתוך קריאה מודעת בשם ה'. ובכל זאת האנשים שקולטים את ההתפתחות ברצון הבורא, גם אם לא במודע, משנים את פני התרבות וההיסטוריה.

משה לא היה יכול לבאר את התורה בשבעים לשון משום ששבעים התרבויות עוד לא עלו על בימת ההיסטוריה. משה מלמד את עם ישראל עיקרון - התורה ניתנה בשבעים לשון, ולכן יש להקשיב לדבר ה' בכל זמן מחדש. הזמן משתנה ואתו דבר ה' השייך לזמן ולתרבות.

ביאור התורה בשבעים לשון, אשר ניתן למשה בסיני, הוא סך כול הופעותיו של ה' עד סוף הדורות. ייחודו של עם ישראל כאומה הוא יכולתו לשמוע את כלל המשימות ולעזור לכל אומה להשלים את ייעודה הייחודי. עם זאת נדרשת כל אומה לשמוע בכוחותיה שלה את המשימה המוטלת עליה. עם ישראל מסוגל לסייע לכך שהמשימה שגילתה תתבצע באופן הנכון. זהו אחד התפקידים שקיבלו היהודים על עצמם בגלות - הם אימצו לעצמם את הכינוי יהודי-צרפתי ויהודי-מצרי כרמז לכך שהמשימה היהודית יכולה לשמור על זהותה תוך שהיא נפגשת עם כל אומה ואומה.

כל לשון ולשון כוללת רק את האמת, המידה, השייכת לה מתוך ההופעה האלוהית. לשון הקודש, העברית כלשון המבטאת זהות, כוללת את כל שבעים הלשונות, כלומר את כל הערכים וההופעות האלוהיות. ולכן כל אומה שומעת את דבר ה' בשפה הייחודית שלה, ואילו עם ישראל שומע אותו בלשון הקודש, שהיא לשון המכילה את כל שבעים הלשונות. עם ישראל יכול להבין את הרנסנס כמו גם את התקופה המודרנית משום שיש ביכולתו לראות את כל התמונה של רצון ה'. אולם גם כאשר עם ישראל צריך לבאר את דבר ה' בשבעים לשונות הוא צריך לשמוע אותו קודם כול בעברית משום שזו הלשון שבה שבעים הפנים מתכללות ורק אז לבאר אותו בלשון הרלוונטית.

היחס שבין לשון הקודש לשאר הלשונות עשוי להסביר את תופעת האימפריאליזם בהיסטוריה של האומות. כפי שהדגיש הרב אשכנזי בעקבות הראי"ה קוק, כאשר אומה המחזיקה מידה אחת בהופעה האלוהית מתיימרת לתפקיד האוניברסלי של גילוי האחדות בעולם כולו היא נידונה להפוך לאימפריה. במסווה של אוניברסליות היא מנסה לכפות את

הדרך הייחודית שלה על העולם כולו. הניסיון לקדש מידה אחת ולהפוך אותה לבלבדית אינו יכול להחזיק מעמד מבחינה היסטורית, ולכן הוא נידון להפוך לכיבוש אכזרי ולדיכוי. מאחר שתפקידו של ישראל הוא לברר את כל הערכים המופיעים בתרבויות השונות, מתבררת גם נקודה נוספת העומדת במחלוקת לאורך הדורות - כיצד יש להתייחס להופעתם של ערכים חדשים ושל הגות מתחדשת בישראל, המתעוררים במקביל להגות העולמית. על רקע דברינו, לא רק שהדבר אינו קלוקל במהותו אלא שהוא הכרחי. עם ישראל אחראי לברר כל ערך וערך שמופיע בתרבות האנושית. לכן כאשר הופיעו בעולם הצורך בביורור נפש האדם והפסיכולוגיה על גווניה, התפתח בישראל מהלך מקביל עם הופעת החסידות. כאשר תנועת הלאומיות התעוררה בעולם, התפתחה בישראל הגות לאומית בדמות תורת הראי"ה קוק.

חיבור התגים לאותיות

לפי דברינו עד כה, הקול האלוהי אינו מדבר רק באוהל מועד אלא בכל זמן, בכל מקום ולכל אדם. הדיבור מתגלה לכל אחד באופן שונה, אולם המדבר אותו והלקח אותו לקח. ולכן התורה שבכתב אינה הופעה חד פעמית אלא היא ממשיכה את הדיבור האלוהי בכל הדורות. התורה שבכתב מופיעה מלמעלה למטה בכל הדורות בתקווה למצוא את האדם מוכן לשמוע ולקבל. תפקיד התורה שבעל פה, לעומת זאת, הוא למצוא הנהגה עבור האדם, כך שלא יפספס את הדיבור הבלתי פוסק, השובש בכל זמן את הממד התרבותי המיוחד שצריך להתגלות בעולם.

הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה מתואר במדרש:

ואמר רבי יהושע בן לוי:

בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות.

אמר לו: משה, אין שלום בעירך?

אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?

אמר לו: היה לך לעזרני.

מיד אמר לו: (במדבר יד) ועתה יגדל נא כח אדני כאשר דברת.

(שבת פט, א)

כאשר משה מגיע למרום הוא מוצא את הקב"ה מחבר תגים לאותיות התורה, מעין סימנים זעירים הנכתבים בספר התורה מעל האותיות עצמן. הקב"ה שואל את משה אם לא נהוג בעירו לומר שלום. משה עונה לו כי הנוהג הוא שהאדון פונה לעבד ומקדים לו שלום משום שאין זו דרך ארץ שעבד יקדים שלום לרבו. על כך ה' עונה לו שבכל זאת היה לו להתחיל

במהלך, גם אם לא ממש להקדים שלום לרבו. משה מבין מיד את המסר ואומר פסוק שמשמעו כי האדם מגדיל כביכול את כוחו של ה'.

מהי מהות קשירת התגים שבה הקב"ה עוסק? מדוע הקב"ה פונה למשה בטרוניה על כך שלא הקדים לו שלום? מהי העזרה שהקב"ה מבקש ממשה? מה הקשר שבין הסיפור לפסוק שמשה מצטט?

אותיות התורה מבטאות בלשון את מה שהמדבר רוצה לומר. התגין, הכתרים שעל האותיות, הן הופעתה המופשטת של המהות המדוברת. לכן הכתרים נכתבים מעל האותיות משום שבמהות הרוחנית כל דבר עליון יותר הוא מופשט יותר.

משה רבנו מוצא במרום את ה' מנסה לקשור כתרים לאותיות ואינו מצליח כביכול. הניסיון לקשור כתרים לאותיות הוא הניסיון לתת לאנושות ספר, דיבור גשמי ומוגדר, ובעת ובעונה אחת להשאיר אותו מופשט. זו משימה בלתי אפשרית והיא אינה מתאימה למציאות האנושית.

ואכן, יש לדייק שהכתר אינו תוספת על האות אלא נכתב מעליה, הוא שורשה העליון של האות. לכן בהופעה הויזואלית של הכתר בספר התורה הכתר רק קישוט קטן, תו זעיר ואפילו אינו אות. רמז לכך בביאור שם הווייה על פי תורת הסוד - שם הווייה רומז לעשר ספירות:

י	כנגד ספירת החכמה
ה	כנגד ספירת הבינה
ו	כנגד ספירת התפארת הכוללת שש ספירות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד.
ה	ספירת המלכות

ספירת כתר אינה נרמזת בשום אות אלא בקוצו של יוד, התג שמעל האות הראשונה בשם.

מתוך כך נבאר את דברי הגמרא. כאשר משה מגיע למרום הוא רואה את בורא עולם מנסה לחבר בין העולם המופשט לעולם המציאות. הקב"ה פונה אליו ואומר לו שהגילוי כיצד ניתן לחבר בין הכתרים לאותיות, לעשות "שלום" הוא תפקידו של האדם. הגילוי שמצד אחד, מעל האותיות קיים עולם מופשט, עולם של כתרים, ומן הצד האחר, מתחת לכתרים יש מציאות, זהו תפקיד המוטל על האדם. הקב"ה יודע כביכול לכתוב ספר רק בכתרים ולא בכתרים ובאותיות גם יחד. כדי לחבר לאותיות הוא צריך את משה.

על כך עונה לו משה - וכי יכול העבד להקדים שלום לרבו? וכי יכול העבד להניח את הכתר על ראש המלך? וכי יכול מי שמחזיק באותיות לחבר להן כתרים מופשטים? היכולת לחבר את הכתר לאות היא יכולת אלוהית ולא אנושית. בתגובה ה' מכיר בכך שהעבד אינו מסוגל לכך לבדו. אמנם בתור עבד אינך יכול להניח את הכתר על ראש הבורא. אינך יכול לכתוב את הכתרים בעצמך. אולם "היה לך לעזרני", כלומר את הדרך כיצד לחבר את העולם המופשט למציאות עליך לגלות בעצמך. לצורך משימה זו הקב"ה צריך את האדם כביכול. התפקיד שלך כאדם לראות את הכתר ולעזור לי לחבר אליו את האותיות. התורה

שבכתב היא הכתר והיא נאמרת כל הזמן על ידי ה'. משימת האדם, התורה שבעל פה, היא מימושו של דבר ה' במציאות, חיבור הכתר לאותיות.

מכאן למדנו שבתורה יש שני ממדים - האותיות והכתרים. קושי נפוץ בלימוד התורה שבכתב נעוץ באי ההכרה בחלוקה זו. אדם שאינו מכיר בקיום הכתרים עלול ללמוד את התורה שבכתב רק בממד הכתוב שלה ולשכוח שמוטל עליו לחפש כל הזמן את הכתרים שמאחורי האותיות. אדם השואף לגלות את הכתרים שמעל האותיות לומד באופן שונה לחלוטין מזה הממוקד באותיות בלבד.

שוב ושוב מתעוררות שאלות נוקבות בסיפור התורה: האם ה' התגלה לאדם כדי לספר לו על שני אחים שרוצים לרצוח זה את זה ועל יהודה בנו של יעקב שבא על כלתו ביאת זנות? האם הבורא התגלה לעולמו של האדם במעמד מופלא בשביל לספר לו סיפורים משפחתיים על ריבים, על רצח ועל מרמה?

הפתרון לקושי זה הוא ההכרה בשילוב של שתי התורות - התורה שבכתב והתורה שבעל פה. תפקיד התורה שבעל פה לחפש את הכתר שמאחורי האותיות. מצד אחד לקב"ה אין דרך לספר לאדם על רצונו המופשט אלא דרך גילוי גשמי. מן הצד האחר האדם נדרש לצאת מנקודת ראות גשמית ולחפש מהות רוחנית. על האדם מוטל להבין מהו הכתר המסתתר מאחורי סיפור מכירת יוסף, מאחורי סיפור יהודה ותמר ומאחורי כל סיפורי התורה. הקיבעון למישור הסיפורי של התורה הוא טעות נפוצה ומסוכנת המותירה את התורה במישור של סיפורי הווי ומוחקת ממנה את העיקר - גילוי דבר ה'.

תפקיד חכמי התורה שבעל פה הוא הכרת הכתר מתוך התורה שבכתב. התורה שבכתב מדברת כביכול כל הזמן. לכן יש יכולת למצוא בה את דבר ה' השייך לכל דור ודור עד סוף כל הדורות. במדרש לעיל ראינו שרבי עקיבא היה דורש על כל כתר וכתר תילים של הלכות. זו בדיוק הנקודה שבה היה למשה רבנו קשה להבין בתורתו של רבי עקיבא - רבי עקיבא היה מסוגל לחבר בין המופשט לאות ולמצוא את דבר ה' השייך לדורו. אולם הקושי המהותי הטמון בחידושה של התורה שבעל פה הוא שאלת הנאמנות. האם אכן החידוש נאמן לתורה שבכתב באופן שבו ניתן לומר שהחידוש מאפשר לתורה שבכתב להישאר אחת? האם התורה שבעל פה והתורה שבכתב הן שתי תורות חלילה? או שמא הן תורה אחת באופן כה עמוק עד שניתן לומר שחידושה של התורה שבעל פה דווקא מאפשר לתורה שבכתב להישאר עצמה ולא להתעוות?

זו הנקודה שמיישבת את דעתו של משה רבנו כאשר הוא שומע שהתורה הנלמדת בבית המדרש של רבי עקיבא היא "תורה למשה מסיני" - הוא מבין שלתורה שבעל פה יש מחויבות מוחלטת לתורה שבכתב עד כדי שתורה מחודשת זו, שאותה הוא אינו מבין, היא תורתו שלו ממש.

רצונו של ה' מן הנבראים הוא אחד. מאחר שהשומע, החברה והתקופה שבה הוא מתגלה משתנים, הרי רצון ה' מתגלה בלבושים שונים ומחודשים. יש חשש שמא יבינו השומעים

שמתגלים אליהם רצונות שונים. הפלא הוא שהדיבור המתחדש כל כך הוא אותו הדיבור האחד.

תפקיד התורה שבעל פה לגלות בכל נקודה בהיסטוריה את הפן החדש המתגלה בדיבור האלוהי לכל דור ודור ולכל אדם ואדם. עצמת חכמי התורה שבעל פה מבהילה ובצדק. אולם חשוב לעמוד על הנקודה שבה אין מנוס מן החידוש הזה. התורה שבעל פה בחידושיה היא הקריאה הנכונה של התורה שבכתב. תורה שאינה מתחדשת מגלה את הדיבור השייך לשלב הקודם בהתגלות. ניתן לומר שתורה זו שייכת להתגלות האלוהית הקודמת, ולכן היא תורה זרה להתגלות הנוכחית. אמנם אם התורה שבעל פה סוטה כמלוא הנימה מן הנאמר בתורה שבכתב, בקול המדבר, היא נעשית רפורמה במקום תורה שבעל פה. ואמנם עצמת התורה שבעל פה טמונה בסמכותה לברר את מציאות ה' בעולם בזמן ההווה עד כדי סתירת הלכה המתגלה מן השמים:

וזה הוא תנור של עכנאי.

מאי עכנאי? - אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפו דברים כעכנא זו, וטמאוהו.

תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו.

אמר להם: אם הלכה כמותי - חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה: ארבע מאות אמה.

אמרו לו: אין מביאין ראייה מן החרוב.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם.

אמרו לו: אין מביאין ראייה מאמת המים.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - כותלי בית המדרש יוכיחו.

הטו כותלי בית המדרש ליפול.

גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה - אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדין מטין ועומדין.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו.

יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום!

עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא.

מאי (דברים ל) לא בשמים היא?

אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבתבהר סיני בתורה (שמות כג) אחרי רבים להטת.

אשכחיה רבי נתן לאלהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? (=פגש רבי נתן את אליהו הנביא ושאל אותו: מה עשה הקדוש ברוך הוא באותה שעה?)

אמר ליה [=לו]: קא חייך ואמר "נצחוני בני, נצחוני בני"

(בבא מציעא נט, ב)

ייחוד ה' המתגלה בקשר שבין איש לאישה

פרשת נשא

אילנא דטוב ורע בגיניה אתמר (שמות טו) ויורהו יי' עץ וישלך אל המים וימתקו המים וגו', בגין דהוו ישראל עם ערב רב כלהו הוו אילנא דטוב ורע ועל דא חציו מתוק מסטרא דימינא, וחציו מר מסטרא דשמאלא, ובזמנא דערב רב הוו מחטיאין לון לישראל הוי כאילו הוו כלהו מסטרא דרע ומיא אתהדרא כלהו מרירין כההוא עץ מר במיא הדא הוא דכתיב (שמות טו) ויבאו מרתה ולא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם, והאי עץ מר איהו כגוונא דנסינא דסוטה אי סתת תחות בעלה אינון מין דאשקין לה אתהדרו מרירין ובהון וצבתה בטנה ונפלה יריכה ואי לא סתת מה כתיב ונקתה ונזרע' זרע ואולידת בר אוף הכא וימתקו המים כגוונא דא יתעביד לנסאה לון לישראל בפורקנא בתרייתא הדא הוא דכתיב (דניאל יב) יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים דאינון מסטרא דטוב וקיימין בנסינא, והרשיעו רשעים אינון מסטרא דרע ויתקיים בהון (יחזקאל יג) ואל אדמת ישראל לא יבאו וקטיל לון, (דניאל שם) והמשכילים יבינו מסטרא דבינה דאיהו אילנא דחיי בגינייהו אתמר (שם) והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע בהאי חבורא דילך דאיהו ספר הזהר מן זוהרא דאימא עלאה תשובה, באלין לא צריך נסיון ובגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הזהר יפקון ביה מן גלותא ברחמי ויתקיים בהון (דברים לב) יי' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר, ואילנא דטוב ורע דאיהו איסור והיתר טומאה וטהרה לא שלטא על ישראל יתיר

(זוהר - רעיא מהימנא כרך ג (במדבר) פרשת נשא דף קכד עמוד א - ב)

אחד היסודות הבולטים בתורת ישראל, מסיפור אדם וחווה, דרך סיפורי האבות והאימהות וכלה בתרבות היהודית לאורך הדורות הוא החשיבות המהותית של היחס שבין איש לאשתו. מצד אחד אפשר לראות בכך סימן לממד האנושי הפשוט של התורה - התורה מתייחסת בכבוד לעולם הזה ולצרכים האנושיים. מן הצד האחר עלינו לראות בכך רמז לעניינים רוחניים ומופשטים יותר ועיון בפרשת סוטה ישמש אותנו להדגים זאת. לכאורה, סוגיית הניאוף שעולה מהפרשה שייכת לתחום החברתי, המוסרי והאנושי. אולם בכמה ובכמה אופנים אותה התורה משייכת דווקא לתחום הרוחני. בדברינו להלן נברר את הקשר בין

תחומים אלו על פי מקורות המדרש והקבלה.

בספר במדבר מובאת דרך התייחסותה של התורה למעילה של אישה בבעלה:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשָּׂא אִשְׁתּוֹ וּמַעְלָה בּוֹ מַעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אִתָּהּ שָׁכַבְתָּ זָרַע וּנְעַלְמָם מֵעֵינַי אִישָׁה וְנִסְתַּרְתָּ וְהִיא נֹטְמָאָה וַיֵּד אֵין בָּהּ וְהוּא לֹא נִתְפָּשָׁה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קְנָאָה וְקָנְאָה אֶת אִשְׁתּוֹ וְהוּא נֹטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קְנָאָה וְקָנְאָה אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נֹטְמָאָה:

וְהִבִּיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהִבִּיא אֶת קְרִבְנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירַת הָאִיפָה קֶמַח שְׁעָרִים לֹא יִצַק עָלָיו שָׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לֶבֶנָה כִּי מִנְחַת קְנָאָה הִיא מִנְחַת זְכָרוֹן מִזְכָּרַת עֹזֶן: וְהִקְרִיב אֶתָּה הַכֹּהֵן וְהִעֲמִדָהּ לִפְנֵי ה':

וְלָקַח הַכֹּהֵן מֵיִם קִדְשִׁים בְּכָלֵי חֲרָשׁ וּמִן הָעֶפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקִרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמַּיִם: וְהִעֲמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה' וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֶת מִנְחַת הַזְּכָרוֹן מִנְחַת קְנָאָה הִיא וּבִיד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים:

וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אִתְּךָ וְאִם לֹא שָׁטִית טְמֵאָה תַּחַת אִישׁ הַנְּקִי מֵמֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה: וְאִתְּךָ כִּי שָׁטִית תַּחַת אִישׁ וְכִי נֹטְמָאתָ וַיִּתֵּן אִישׁ בְּךָ אֶת שְׁכָבְתוֹ מִבְּלַעְדֵי אִישׁ: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בְּשִׁבְעַת הָאֵלֶּה וְאָמַר הַכֹּהֵן לְאִשָּׁה יִתֵּן ה' אוֹתְךָ לְאֵלֶּה וְלִשְׁבַעַת בְּתוֹךְ עַמְּךָ בְּתַת ה' אֶת יְרִכְךָ נִפְלֵת וְאֶת בִּטְנְךָ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמַעֲיָךְ לְצִבּוֹת בָּטָן וְלִנְפֹל יֶרֶךְ וְאִמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאֵלֶּת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בְּסֵפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים וּבָאוּ בָּהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת מִנְחַת הַקְּנָאָה וְהִנִּיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְקִמַּץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אֲזִכָּרְתָּהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ וְאַחַר יִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמַּיִם:

וְהִשְׁקָה אֶת הַמַּיִם וְהִיתָה אִם נֹטְמָאָה וְתִמְעַל מֵעַל בְּאִישָׁה וּבָאוּ בָּהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִּטְנָה וְנִפְלָה יְרִכָּהּ וְהִיתָה הָאִשָּׁה לְאֵלֶּה בְּקִרְבַּ עַמָּה: וְאִם לֹא נֹטְמָאָה הָאִשָּׁה וְטָהְרָה הִיא וְנִקְתָה וְנִזְרְעָה זָרַע:

(במדבר ה, יא - לא)

המקרה המדובר הוא מצב של ספק מהותי בנוגע לנאמנות האישה לבעלה.⁸⁰ במקרה כזה אם האיש והאישה רוצים בכך, יוכלו לברר את הקשר ביניהם במעמד ייחודי שהכהן ינהל אותו בבית המקדש: האישה מביאה קרבן לפני ה', הנקרא "מנחת קנאות, מנחת זכרון

⁸⁰ ההלכה העמידה כמה וכמה תנאים כדי לוודא שהספק אכן מהותי ואמתי, למשל: "הסתירה האמורה בתורה (במדבר ה, יג) ונסתרה היא שתסתר עם אותו האיש שאמר לה אל תסתרי עמו, בפני שני עדים, אם שהת עמו כדי טומאה שהוא כדי לצלות ביצה ולגמעה הרי זו אסורה על בעלה עד שתשתה מי המרים ויבדק הדבר, ובזמן שאין שם מי שוטה תאסר עליו לעולם ותצא בלא כתובה" (רמב"ם הלכות סוטה פרק א, הלכה ב), ועיינו שם בפרק כולו.

מזכרת עוון". הכהן מכין במקביל מים בתוך כלי חרס ובהם עפר מן המשכן. כמו כן הוא כותב על קלף את פרשת סוטה, כולל את שם ה' המופיע בה. את הכתוב על הקלף הוא מוחה במים שבכלי החרס. האישה שותה את המים המכונים "מים המרים המאררים", לאחר שנשבעה לפני ה' שבועה שבה היא מצהירה על טהרתה ועל ידיעת המשמעות של שתיית המים - אם סתתה תחת בעלה, תמות או תסבול ייסורים קשים, ואם טהורה היא, תזכה לנס גלוי, כלומר המים יזכו אותה בהיריון.⁸¹

בדיקת האישה הסוטה באופן על טבעי והנס העשוי להתרחש עקב בדיקה זו הם עניין ייחודי כפי שכבר ציין הרמב"ן:

והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה

(רמב"ן במדבר ה, כ)

ראשית, הקב"ה מצווה למחות את שמו במים. חילול שמו באופן זה הוא כבר פליאה גדולה. גם אם יתגלה שהאישה טהורה, אין הדבר מובן מאליו ששם ה' נמחה על המים ועל אחת כמה וכמה אם יתגלה שסתתה תחת בעלה.

שנית, אם האישה מתבררת כסוטה באה עליה קללה פלאית ופלא אף גדול יותר טמון במקרה שבו האישה מתבררת כטהורה - מעבר לכך שהמים מבררים אם הייתה הקנאה מוצדקת, הם אף עשויים להוליד חיים חדשים.⁸²

אם כך, השאלה עומדת: מה מייחד את פרשת סוטה שזכתה להתערבות זו של הקב"ה? לעניין מחיית שמו של ה' מקובל לצטט את דברי הגמרא:

אמר מר - גדול שלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה: שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה ימחה על המים

(חולין קמא, א)

כלומר, בורא עולם מוכן להתערב בדברי העולם הזה, בעניינים שבין איש לאשתו, משום ששלום בית הוא עיקרון עליון ועמוק מאוד עד כדי שהוא ראוי ששם ה' יימחה עבורו. ובכל זאת התשובה אינה שלמה כפי שכבר הקשה הרמב"ן:

⁸¹ אופיו של הנס נתון במחלוקת בגמרא ועיינו בהערה להלן.

⁸² אמנם יש הסתייגויות מסוימות מן הנס: א) את הקללה הבאה על האישה בעקבות המים יהיה מי שיצליח להסביר גם באופן טבעי בלי להידרש להסבר ניסי. ב) לדעת רבי עקיבא גם הנס המתרחש באישה הטהורה מתפרש באופן מסויג יותר מהנדמה בפשט הכתובים: "ונקתה ונזרעה זרע - מלמד, שאם היתה עקרה נפקדת, דברי רבי ישמעאל; אמר ליה [=לו] רבי עקיבא: אם כן, ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו, וזו שלא קלקלה נפקדת! אלא: מלמד שאם היתה יולדת בצער - יולדת בריוח, קצרים - יולדת ארוכים. שחורים - יולדת לבנים, אחד - יולדת שנים." (ברכות לא, ב) רבי ישמעאל מבין את הדברים כפשוטם - אם האישה הייתה עקרה והתגלתה כטהורה, היא נפקדת בבן. רבי עקיבא מפרש ששכרה של האישה הטהורה יהיה שיפור הוולד, אבל לא פקידת עקרות. מכל מקום אף לשיטת רבי עקיבא המסייג את הנס, עדיין נס יש כאן - ה' מתערב במהלכה הטבעי של הלידה. אם מתברר שהאישה סתתה, המים הורגים אותה באופן פלאי, ואם היא טהורה, מתרחש אחד מן הפלאים שצוינו.

והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה, שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל בהיותם רובם עושים רצונו של מקום, כי חפץ למען צדקו ליסר הנשים שלא תעשינה כזימת יתר העמים, ולנקות ישראל מן הממזרות שיהיו ראויים להשרות שכינה בתוכם.

ולפיכך פסק הענין הזה משעה שנתקלקלו בעבירות, כמו שאמרו (סוטה מז א) משרבו הנואפים פסקו מי סוטה, שנאמר (הושע ד יד) "לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם עם הזונות יפרדו ועם הקדשות יזבחו ועם לא יבין ילבט". ואין הכתוב אומר שתהיינה הנשים הנואפות פטורות מן העוון בעבור שבעליהן נואפים, רק שלא יעשה בהן הנס הגדול הזה שהוא נעשה להם לכבודם ולהיותם עם קדוש

(רמב"ן במדבר ה, כ)

הרמב"ן שואל מדוע זהו העניין היחיד, מבין משפטי התורה, שהקב"ה בוחר להתערב בו בנס גלוי, ותשובתו היא שלשם השריית שכינה בישראל העם צריך להיות מנוקה מן הזימה ומן הממזרות. מכיוון שכך זהו נס שהוא כבוד לעם ישראל ושמציין את מעלתו ואת קדושתו. מאותה סיבה, בשעה שכלל העם ירד ממעלתו נפסק הנס.

עם זאת לא די לנו בתשובתו של הרמב"ן. ראשית, יש הנהגות ומצוות רבות נוספות המעידות על מעלת ישראל. מדוע דווקא בעניין זה בחר ה' להתערב באופן גלוי? שנית, יש קושיה נוספת על כל הפרשה שפירוש הרמב"ן אינו פותר אותה: מדוע עניין שבין איש לאשתו מתברר אצל הכהן ולא אצל הדיין? לכאורה, זו סוגיה בין אישית ולא סוגיה רוחנית, ולכן היה מתאים לברר אותה אצל דיין ולא במקדש.

רמזים אלו ועוד מספר רמזים בפסוקים מובילים אותנו לעניין נוסף הטמון בעומק פרשת סוטה, שהוא עניין אמוני מהותי החורג הרבה מעבר לגדר הסכסוך שבין איש לאשתו.

מנחת זיכרון - זיכרון לעוון קדום

כאמור, מנחת הסוטה נקראת "מנחת זכרון מזכרת עוון". ראשית, אם המנחה נועדה להזכיר את העוון של האישה, הרי לא נתברר עדיין אם יש באישה עוון כלל! שנית, המושג זיכרון מתאים יותר לעניין שהתרחש בעבר הרחוק ולא לעניין ספק בקשר שבין איש לאשתו, ספק חי ועכשווי.

בפנימיות המעמד של מזכרת העוון עומד עניין נוסף. עצם הפגם שבין איש לאשתו מזכיר עוון קדום ומהותי, השייך לעניינים רוחניים ולא רק לעניין שבין איש לאשתו. רמז לכך בתהליך הייחודי של פרשת סוטה:

“ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש ומן העפר” למה לוקח מים ועפר ובודקה? מפני שתחלתה מן המים ומן העפר, ואדם נברא מן העפר והיא נבראת מן המים, לפיכך תבדק במים ובעפר - אם טהורה היא כברייתה אם לאו

(מדרש תנחומא (ורשא) פרשת נשא סימן ד)

המדרש תמה על הטקס המיוחד ועל משמעות הרמז שבמים ובעפר. לפי מדרש זה סוגיית טהרת האישה מבררת את עצם בריאת האישה - האם האישה נותרה טהורה כפי שברא אותה ה' או שנטמאה.

אך מדרש אחר משייך את הרמז לעניין קדום עוד יותר:

“ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה”, הה"ד (משלי כז) “כובד אבן ונטל החול וכעס אויל כבד משניהם”, שאל אבנימוס הגרדי את רז"ל, אמר להם: הארץ היאך נבראת תחלה? אמרו לו - אין אדם בקי בדברים אלו אלא לך אצל אבא יוסף הבנאי. הלך ומצאו שהוא עומד על הקרויא [= פיגום] אמר לו: שאלה יש לי לשאול אותך, אמר לו: איני יכול לירד מפני שאני שכיר יום אלא שאל מה תבקש, אמר ליה [=לו]: היאך נבראת הארץ תחלה? אמר ליה [=לו]: נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד וזרק על המים ונעשה ארץ, וצרורות קטנים שהיו בעפר נעשו הרים וגבעות שנאמר (איוב לח) “בצקת עפר למוצק ורגבים ידובקו” ...

(מדרש שמות רבה (וילנא) פרשה יג ד"ה א ויאמר ה')

האופן שבו יוסף הבנאי מתאר את בריאת העולם, “נטל עפר מתחת כסא הכבוד וזרק על המים”, דומה להפליא למעשה הכהן בפרשת סוטה:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִמֵּי קְדוֹשִׁים בְּכֵלֵי חָרֶשׁ וּמִן הָעֶפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקִרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וַיִּתֵּן אֶל הַמַּיִם:

(במדבר ה, יט)

הקשר שבין פרשת סוטה לבריאת העולם טמון בחיבור שבין שני היסודות - עפר ומים. המים הם רמז למידת החסד⁸³ ואילו העפר, על פי הזוהר, הוא רמז לחומר, שממנו האדם נברא, ולמידת הדין:

ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן, מאן [=מהו] העפר הא תנינן [=הרי למדנו] כתיב (קהלת ג) “הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר”, הכל היה מן העפר אפילו גלגל חמה כל שכן בר נש דאשתכחו מניה [=כל שכן אדם שנמצא ממנו], אמר רבי יוסי: אילו כתיב “ומן העפר” ולא יתיר הוינא אמר הכי [=ולא יותר הייתי אומר כך], אבל כיון דכתיב “ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן” משמע דאחרא

⁸³ למשל: רקאנטי במדבר ה, יט

הוא [=משמע שאחר הוא], אלא כתיב: (ישעיה מא) "יתן כעפר חרבו" אליו מאריהו דקיסטין ובליסטראין מארי דדינא קשיא [=אלו בעלי כלי זין ובעלי אבני הקלע בעלי הדין הקשה]

(זוהר כרך ג (במדבר) פרשת נשא דף קכה עמוד א)

בריאת העולם מחברת במהותה בין שני יסודות סותרים - דין וחסד. הופעתם של שני יסודות הופכיים בבריאה מעוררת באופן כמעט בלתי נמנע את העבודה לשתי רשויות. כלומר, בריאת העולם היא השורש להופעת העבודה הזרה בעולם ולאמונה בשתי רשויות. כביכול, שורשו של עוון העבודה הזרה, עוון שכמעט בלתי אפשרי להימלט ממנו, טמון בבריאת העולם.

עצמת הפיתוי לעבודה הזרה כה גדולה עד שאפילו חכמי הנסתר, הגדולים שבגדולים, בודקים את עצמם שוב ושוב שמא נוגעו בה:

תאנא אתמנו חבריאי קמיה דר"ש ואשתכחו רבי אלעזר בריה, ור' אבא, ור' יהודה, ורבי יוסי בר' יעקב, ור' יצחק, ור' חזקיה בר רב, ור' חייא, ור' יוסי, ור' ייסא, ידין יהבו לר"ש ואצבען זקפו לעילא ועאלו בחקלא ביני אילני ויתבו, קם ר"ש וצלי צלותיה, יתיב בגווייהו ואמר כל חד ישוי ידוי בתוקפוי, שוו ידייהו ונסיב לון, פתח ואמר (דברים כו) ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש

(זוהר - האדרא רבא כרך ג (במדבר) פרשת נשא דף קכז עמוד ב - קכח עמוד א)

תרגום בעל "הסולם":

למדנו, נמנו החברים לפני ר' שמעון, ונמצא ר' אלעזר בנו, ור' אבא, ור' יהודה, ורבי יוסי בר' יעקב, ור' יצחק, ור' חזקיה בר רב, ור' חייא, ור' יוסי, ור' ייסא. הידים נתנו לר' שמעון, והאצבעות זקפו למעלה. ונכנסו בשדה בין האילנות וישבו. קם ר' שמעון, והתפלל תפילתו. ישב ביניהם ואמר, כל אחד ישום ידיו בחיקו. שמו ידיהם ולקחם רבי שמעון. פתח ואמר, ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר. וענו כולם ואמרו אמן.

לכאורה, זהו סיפור תמוה ביותר. ראשית, מה ראה ר' שמעון בר' יוחאי להזהיר את גדולי תלמידיו מסכנת העבודה הזרה? שנית, מדוע הדגש הוא על הפסל והמסכה הניתנים בסתר? האם עבודה זרה בגלוי אינה אסורה?

אלא שר' שמעון מזהיר את תלמידיו מלשוות דמות לעניינים שנועדו להישאר בגדר סוד נסתר. תורת הקבלה עוסקת בריבוי שבכוחות האלוהיים, בהגדרת הצד האמתי שבהם ובהבהרת המהות של כל כוח בפני עצמו. לכאורה, יש בכך משום פירוד האחדות לכוחות העומדים בפני עצמם. לכן אדם המנסה לממש את אחד מן הכוחות העליונים ולהלביש אותם במציאות, בנפרד ממכלול הכוחות, נכנס בגדר עבודה זרה. אם הסכנה כה גדולה, מדוע ברא כך הקב"ה את העולם? מדוע העמיד את האדם בפני

ניסיון שכמעט לא יוכל לעמוד בו? כדי לברוא את העולם הקב"ה חייה להופיע בשני פנים לפחות. הקב"ה מופיע כביכול בשתי רשויות. אם היה ה' מופיע בהתגלות חד ממדית, אחדותית, לא היה מקום לעולם. לכן העולם עשוי מעצם טבעו מניגודים: יום ולילה, מים ועפר וכו'. אולם דברי יוסף הבנאי במדרש לעיל מבררים עוד נקודה. בבריאת העולם צריך ה' להשליט כוח אחד על השני - את העפר השליט על המים - ומכאן מתעוררת בעיית הפיצול בפועל. אמנם מתוך הפיצול מגיעה הבריאה לאחדות בסופו של דבר. אולם תחילת התהליך היא בפיצול כפי שנרמז באות שבה התורה נפתחת: "בראשית ברא אלוהים". האות ב"ת היא העומדת בראש התורה כולה כדי לרמז שראשית הבריאה היא בפיצול לשניים (לעומת מתן תורה הנפתח באות אל"ף, "אנכי ה' אלוהיך", לרמז לאחדות ה').

לפי המדרש את תהליך גילויים של הכוחות השונים ובסופו גילוי האחדות עבר אברהם אבינו:

כשהיה בן שלש שנים יצא מן המערה, הרהר בלבו מי ברא שמים וארץ ואותו. התפלל כל היום כולו לשמש, ולערב שקע השמש במערב וזרחה הלבנה במזרח. כשראה הירח והכוכבים סביב הירח אמר זהו שברא השמים והארץ ואותי, והכוכבים הללו שריו ועבדיו. עמד כל הלילה בתפלה לירח. לבקר שקע הירח במערב וזרח השמש במזרח, אמר אין ביד אלו כח. אדון יש עליהם אליו אתפלל ואליו אשתחוה.

(אוצר המדרשים (אייזנשטיין) אברהם אבינו עמוד 7)

אברהם מנסה להתחקות אחר בורא עולם ובתוך כך הוא מזהה כל כוח וכוח הקיים במציאות כאלוה. רק בסוף התהליך הוא מגיע להכרה שלא הייתה מובנת מאליה בתקופתו של אברהם - ששורש כל הכוחות הללו הוא אחד.

דווקא העדר הנבואה מקשה עלינו להבין את המשכה לעבודה זרה. בתקופת הנבואה היו הכוחות האלוהיים המניעים את המציאות נגלים וכל כוח היה נראה כבעל מציאות עצמאית.

המציאות שנגלתה לאדם בימים ההם תמכה דווקא בעבודה זרה ולא באמונת האחדות. רק לאחר שעם ישראל נטהר, לבקשת עזרא הסופר, מיצר העבודה הזרה⁸⁴ ואתו איבד גם את הנבואה, מתעוררת תופעת הכפירה בעולם. זאת משום שבאופן פרדוקסלי כאשר הפיצול אינו מתגלה קשה לתפוס גם את המקור האחד. בעקבות תום הנבואה התמודדותה של האנושות היא דווקא התפיסה שאין אלוהות כלל ולא אמונת הריבוי. יתרה מזו, בעבודה זרה יש יסודות חזקים ואמתיים מאוד אלא שהם זרים במהותם לישראל:

וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשְּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשָּׁמַשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צָבָא הַשְּׁמַיִם וְנִדְחָתָה וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וְעַבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אִתָּם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשְּׁמַיִם:

(דברים ד, יט)

84 יומא סט, ב

כלומר, גרמי השמים וכוחות הטבע הם הופעות שיש בהן יסוד אלוהי, ולכן יש עומק בנטייה להתייחס אליהן כאל אלוהות. אולם עם ישראל אוהז במדרגה עליונה יותר של הבנה ומגיע דווקא מתוך הריבוי של הכוחות האלוהיים, ריבוי הרשויות לכאורה, לאחדות האל.

כאמור, אילו כוחות אלו לא היו מתגלים בבריאה בנפרד לא היה אפשר להגיע לתפיסה אחדותית של האל. לכן הופעת הריבוי היא הכרחית להתפתחותו הרוחנית של העולם. עם זאת ההופעה המפורדת של האלוהות בעולם מעמידה בפני האנושות התמודדות כמעט בלתי אפשרית עם הנטייה לעבודה זרה. כדי לעזור לאנושות להתמודד עם המשיכה לעבודה זרה, הקב"ה מתגלה בנקודות מסוימות בהיסטוריה בהופעה אחדותית. הופעתה הזמנית של האחדות מספקת מעין טעימה ותזכורת כדי להעניק לאנושות את התקווה שהאיחוד אפשרי.

פרשת סוטה וחטא העגל

אם כן, השימוש בשני היסודות, העפר והמים, בפרשת סוטה רומז לבירור יסודי של אחדות ה' ומעמת אותו עם העבודה לשתי רשויות. רמז לכך בהופעה של שני יסודות אלו בחטא העבודה זרה העיקרי בתולדות עם ישראל - חטא העגל:

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֵּרָא אֶת הָעֵגֶל וּמַחֲלַת וַיַּחַר אַף מֹשֶׁה וַיִּשְׁלַח מִיָּדוֹ אֶת הַלַּחַת וַיִּשְׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הָהָר: וַיִּקַּח אֶת הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשׂוּ וַיִּשְׂרֹף בְּאֵשׁ וַיִּטְחֵן עַד אֲשֶׁר דָּק וַיִּזֶר עַל פְּנֵי הַמַּיִם וַיִּשֶׁק אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

(שמות לב, יט - כ)

כאשר משה רבנו יורד מן ההר ורואה את העגל שעשו ישראל הוא פועל באופן תמוה ביותר. הוא שורף את העגל באש וטוחן אותו לעפר:

וְאֵת חַטָּאתְכֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם אֶת הָעֵגֶל לְקַחְתִּי וְאֲשָׂרְף אֹתוֹ בְּאֵשׁ וְאָכַת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר דָּק לְעֶפֶר

(דברים ט, כא)

לאחר שטוחן את העגל לעפר, משה זורה אותו על פני מים ומשקה את בני ישראל. טקס תמוה זה אינו יכול שלא להזכיר את פרשת סוטה. ואכן, חז"ל מזהים את הרמז בפסוקים כפי שהביא רש"י:

וישק את בני ישראל - נתכוין לבדקן כסוטות.

(רש"י לשמות לב, כ)

השקיית העם במים נועדה לברר מי מבני ישראל אכן חטא בעגל בדומה לבירור שנעשה

בפרשת סוטה. ר' אברהם אבן עזרא מדייק שהבירור נועד להבחין בין אלו שהתכוונו במעשה העגל לאלוהי ישראל ובין אלו שהייתה בלבם מחשבת עבודה זרה:

והנה המים חדשו אות בעובדי העגל בפניהם, או שצבתה בטנם, כי לולי זה איך הבינו בני לוי עובדי העגל מי היו. וכבר אמרו, כי היו מעטים שהיתה מחשבתם רעה. ומחשבת הכל לטובה היתה כפי סברתם

(אבן עזרא שמות (הפירוש הארוך) פרק לב פסוק כ)

ההשוואה בין הבדיקה של משה רבנו במעשה העגל לבדיקת הסוטה אינה מקרית; יש קשר מהותי בין שני העניינים - בירור אחדות ה' למול העבודה הזרה. גם כאן וגם כאן מופיע במעשה הבירור שילוב של עפר עם מים, הרומז להופעה של שתי רשויות - המים מבררים אם מקושר השותה לאחדות ה' או שמא יש בו מחשבת עבודה זרה.

פרשת סוטה ופרה אדומה

מעשה נוסף שבו מופיע מוטיב דומה של שילוב העפר והמים הוא בפרשת פרה אדומה, שהיא הדרך לטהרה מטומאת המוות:

זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר דבר אל בני ישראל ויקחו אליהם פרה אדמה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה על: ונתתם אתה אל אלעזר הכהן והוציא אתה אל מחוץ למחנה ושחט אתה לפניו: ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים: ושךך את הפרה לעיניו את ערה ואת בשרה ואת דמה על פרשה שרף: ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה: וכבס בגדיו הכהן ורחץ בשרו במים ואחר יבוא אל המחנה וטמא הכהן עד הערב: והשרף אתה וכבס בגדיו במים ורחץ בשרו במים וטמא עד הערב: ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת הוא

(במדבר יט, ה - ט)

המוות הוא כנראה הנקודה המעוררת באופן ביותר את הספק בנוגע לאחדות הבורא ונצחיותו. המוות, הטומאה והסיום של החיים הם מציאויות שסותרות באופן קיצוני כל כך את חי העולמים, בורא העולם, עד כדי שהיא מעמידה פיתוי לעבודה זרה או לפחות למחשבת עבודה זרה. לכאורה, המוות מגלה את העובדה ששתי רשויות שולטות בעולם. כביכול שורש החיים בקב"ה ואילו שורש המוות בשטן, במלאך המוות. לאדם קשה מאוד לראות את החיים ואת המוות כפנים שונים של מציאות אחת. אולם

האפשרות לטהר את טומאת המיתה מצביעה על האחדות שבבסיס הניגוד המטריד שבין החיים למוות, בין הטומאה לטהרה. לכן במעשה הכפרה מטומאת המוות העפר והמים נועדים בערבוביה כדי להביא לידי ייחוד שני כוחות המסמלים כל כך את הפיצול וכדי ליצור מי נידה, המים המטהרים מן המיתה.

בחינת העוון בבריאת העולם

עתה ניתן לחזור לעניין הסוטה. על רקע עיוננו מתברר שהבעיה שמעורר חטא האישה הסוטה (מלבד ההיבט הפרטי שבין אישה לבעלה, שאותו אין לבטל), היא מעין תזכורת לקושי הטמון בעצם בריאת העולם. במעשה הבגידה היא יוצרת למעשה שתי רשויות - הבעל והאיש האחר. בכך היא חוטאת למהותה היסודית של התורה - איחוד ה'. אולם במובן מסוים חטאה אינו אלא מתבקש מעצם בריאת העולם. כמעט אפשר לומר שהניאוף בעולם שלנו הוא טבעי. לכן אשמה האישה בחטאה, אולם החטא הוא בבחינת תזכורת לקלקול שהיא אינה אחראית לו, הקלקול הטמון בעצם בריאת העולם. לכן נקרא קרבנה "מזכרת עוון". חטא הניאוף מחדד את הופעתן של שתי הרשויות ומביא לידי ביטוי בחינה של עבודה זרה והכרה בשתי רשויות.

רמז לקשר שבין מעשה הניאוף לסוגיית אחדות ה' מצוי בעשרת הדיברות. חז"ל עמדו על כך שעשרת הדיברות נחלקים לשני חלקים בעלי אופי שונה, אבל מקבילים זה לזה באופן עמוק:

כיצד נתנו עשרת הדיברות? ה' על לוח זה וה' על לוח זה.

כתיב "אנכי יי' אלהיך" וכנגדו "לא תרצח", מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם, מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך; [...]

כתיב "לא יהיה לך" וכתיב כנגדו "לא תנאף", מגיד הכתוב שכל מי שעובד עבודה זרה מעלה עליו הכתוב כאלו מנאף אחר המקום שנ' (יחזקאל טז לב) האשה המנאפת תחת אשה תקח את זרים וכתוב (הושע ג א) ויאמר ה' אלי עוד לך אהב אשת אהובת רע ומנאפת וגו'. [...]

(מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מס' דבחדש פרשה ח ד"ה כיצד נתנו)

כלומר, בהקבלה בין חמשת הדיברות השייכים לעניינים של כבוד הבורא לחמישה השייכים לענייני האדם - איסור הניאוף, שהוא הדיבר השביעי, מקביל באופן מהותי⁸⁵ לאיסור העבודה הזרה, שהוא הדיבר השני.

מובן שהניאוף הוא גם בעיה חברתית, בעיה ביחסים בין בני הזוג ומביא גם לידי סכנה

⁸⁵ עיינו גם רמב"ן שמות כ, יב

של רצח:

נֹאֲפָ אִשָּׁה חָסֵר לֵב מְשַׁחֵת נַפְשׁוֹ הוּא יַעֲשֶׂנָה: נִגַע וְקִלּוֹן יִמְצָא וְחִרְפָתוֹ לֹא תִמְחָה: כִּי
קִנְיָה חֲמַת גָּבֵר וְלֹא יִחְמֹל בְּיוֹם נִקָּם

(משלי ו, לב - לד)

אך בעומק הדיבר "לא תנאף" טמונה סוגיה רוחנית עקרונית. מסיבה זו המשילו הנביאים את עוון עבודה זרה לניאוף, למשל:

וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי בְּיָמַי יֵאֱשָׁיְהוּ הַמֶּלֶךְ הִרְאִיתָ אֲשֶׁר עָשִׂתָ מְשָׁבָה יִשְׂרָאֵל הֲלָכָה הִיא עַל כָּל
הַר גְּבִיָה וְאֵל תַּחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן וַתִּזְנֶי שָׁם: וַאֲמַר אַחֲרַי עֲשׂוּתָה אֶת כָּל אֱלֹהֵי אֱלֵי תְשׁוּב
וְלֹא שָׁבָה וּתְרֵא וּתְרֵא בְּגוֹדָה אַחֲוֹתָה יְהוּדָה: וַאֲרָא כִּי עַל כָּל אֲדוֹת אֲשֶׁר נֹאֲפָה מְשָׁבָה
יִשְׂרָאֵל שְׁלַחְתִּיהָ וְאָתַן אֶת סִפָּר כְּרִיתֶתִיהָ אֵלֶיהָ וְלֹא יָרָא בְּגִדָה יְהוּדָה אַחֲוֹתָה וַתִּלְךְ
וַתִּזְן גַּם הִיא: וְהִיא מְקַל זְנוּתָה וַתַּחַנֵּף אֶת הָאָרֶץ וַתִּנְאָף אֶת הָאָבִן וְאֶת הָעֵץ: וְגַם בְּכָל
זֹאת לֹא שָׁבָה אֵלַי בְּגוֹדָה אַחֲוֹתָה יְהוּדָה בְּכָל לְבָבָה כִּי אִם בְּשֹׁקֵר נֹאֵם ה':

(ירמיהו ג, ו - ז)

וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי עוֹד לָךְ אֶהֱבֶה אִשָּׁה אֲהַבְתָּ רַע וַיִּמְנָאֲפֶת כְּאֲהַבְתָּ ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵם
פְּנִיָם אֶל אֱלֹהִים אַחֲרַיִם וְאֲהַבִּי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים:

(הושע ג, א)

מדוע בחרו הנביאים במשל זה? מדוע הדיבר "לא תנאף" מקביל דווקא לאיסור עבודה זרה? מעשה הניאוף מעיד שיש לאישה שני בעלים כביכול. מבחינה פנימית זהו רמז לאפשרות של שתי רשויות באלוהות.

הקשר שבין הניאוף לסוגיית האחדות בבריאה עשוי להסביר את השאלה שהעלינו לעיל: מדוע הכריע הקב"ה להתערב באופן ניסי דווקא בפרשת סוטה?

עתה מובן שבריאת העולם הזה מביאה לידי סכנה של אמונה בשתי רשויות, סכנת העבודה הזרה. הנטייה לשתי רשויות נובעת מעצם בריאת העולם ומן הופעת ה' בשני פנים הופכיים כביכול, הופעתן של שתי רשויות. מתוך דברינו מובן שגם סכנת הניאוף נובעת מאותו עניין. כאשר אישה נואפת ומחפשת איש אחר היא פוגעת לא רק במרקם המשפחתי האישי אלא גם מעידה על אפשרות קיומן של שתי רשויות, כלומר על אמתות העבודה הזרה.

הקושי לשמור על נאמנות לבעל אחד הוא קושי אמתי ומובנה בעולם כפי שייחוד ה' אינו עניין מובן מאליו. חטאה של האישה מזכיר את הקושי האמתי שבהכרת האחדות האלוהית בבריאה. יתרה מזו, חטאה של האישה מזכיר את העוון הטמון כביכול בבריאת העולם, ולכן קרבנה נקרא "מזכרת עוון".

מעשיה של האישה מעידים על קיומן של שתי רשויות הנרמזות בעפר ובמים, המשמשים

במעשי הכהן. העפר רומז לחומר, והמים רומזים לנאמנות שברוח. מעשה הניאוף מעיד שהחומר התגבר על הדרישה הרוחנית לנאמנות. אולם הניאוף נראה לכאורה כמעשה מובן וסביר וכמעט נורמלי. שהרי החומר והרוח מצויים במאבק - והחומר גובר על נאמנות הרוח. כדי להתגבר על נטייתו הטבעית של העולם לפירוד, לדואליות, נצרך מעשה יוצא דופן גם כדי לגלות את האחדות האלוהית וגם כדי לגלות את האחדות בקשר שבין איש לאשתו.

הקב"ה מחליט להתערב במציאות באופן ניסי כדי לגלות את אחדותו, על אף הדואליות הטמונה בכריאה. ללא נס כמעט בלתי אפשרי להכיר באחדות הבורא ולהתגבר על ההבנה שהעולם מפוצל לריבוי רשויות. כאשר מתגברים על הדואליות הזו העולם נברא. באופן מקביל, בפרשת סוטה האישה נכנסת להיריון והאדם נברא.

הפירוד במציאות - סוד גלוי

לכאורה, היה מקום לחשוב שהתורה תהיה מעוניינת להסתיר את הקלוקל הטמון במציאות מראשיתה ולא להודיע את הסוד ברבים. גם אם סכנת העבודה הזרה היא סכנה קיומית המלווה את בריאת העולם, אין הכרח לפרסם זאת ברבים. אולם התורה אינה חוששת מהתגלות הסוד. אדרבה, ידיעה זו מבארת לאדם את המשימה שהוא נדרש לעמוד עליה. במובן מסוים זו כל התורה על רגל אחת: האדם נדרש לאחד את הפיצול הטמון במציאות, פיצול בלתי נמנע מעצם ההכרעה על בריאת העולם. לא זו בלבד שחכמי התורה שבעל פה לא ניסו לטשטש את הבעיה אלא אף טרחו להדגיש אותה בשפה בוטה:

רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב: (בראשית א) ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וכתב: את המאור הגדול ואת המאור הקטן!

אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?
אמר לה: לכי ומעטי את עצמך!

אמרה לפניו: רבש"ע, הואיל ואמרת לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי?
אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה,

אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני?
אמר לה: זיל, לימנו בכ ישראל ימים ושנים,

אמרה ליה: יומא נמי, אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב (בראשית א) והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים,

זיל, ליקרו צדיקי בשמיך: (עמוס ז) יעקב הקטן שמואל הקטן (שמואל א, יז) דוד...
הקטן.

חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח!

והיינו דאמר ר"ש בן לקיש: מה נשתנה שיעיר של ראש חדש שנאמר בו (במדבר כח) לה' - אמר הקב"ה: שיעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.

(חולין ס, ב)

מלכתחילה נבראו שני המאורות בשיעור קומה שווה. אולם הלבנה העלתה טענה: בריאת שני המאורות היא הופעה של שני כוחות. הניסיון לברוא את שניהם בשיעור קומה זהה הוא הניסיון לאחד את שני הכוחות הנפרדים לכוח אחד שלם. הלבנה טענה שבשלב זה של התפתחות העולם אין מקום לכוח אחד שלם. בראשית התהליך אין אפשרות לזהות את אחדות הבורא בפיצול.

הקב"ה מקבל את טענת הלבנה ומבקש ממנה שתמעט את עצמה. הוא מבקש מן הלבנה כביכול לעשות את מה שהיה אמור לעשות מלכתחילה - לצמצם את מדרגת האחדות למדרגה המתאימה לעולם. אולם מיעוט הלבנה הוא מצב של קלקול. מעצם מיעוט הלבנה נוצר אנטגוניזם בין שני המאורות, בין שני הכוחות. כפיצוי ה' מפצה את הלבנה במספר דרכים. הוא מעניק לה, בין היתר, בני זוג: הכוכבים ועם ישראל.⁸⁶ על אף פיצויים אלו הלבנה חשה שהיא נפגעת מן הקלקול. בסופו של הדיון ה' מקבל את הטענה ומבקש מעם ישראל להקריב עבורו קרבן בכל ראש חודש כדי לכפר כביכול על חטאו של הבורא בבריאת העולם. מצד אחד חכמי התורה שבעל פה הרחיקו לכת: לא רק שפרסמו את הבעיה אלא הציגו אותה כעוון של הבורא כביכול. מן הצד האחר קיומה של הבעיה אינו קשור לחטא. זהו הכרח המציאות. ה' הוא אחד. אבל כאשר הוא מתגלה כבורא עולם הוא חייב להתגלות כבעל ריבוי. לדוגמה, מעשה פרה אדומה אינו תוצאה של חטא אלא הדרך שבה התורה מתמודדת עם המציאות של שילוב החיים והמוות ועם הצורך בטיהור טמא מת הנולד באופן טבעי מעצם החיים בעולם הזה.

אם כן, המהות העיקרית בבירור של טהרת האישה המובא בפרשת סוטה אינה מסתכמת בעניין שבין איש לאשתו. האופן הדרמטי שבו היא מובאת לפני הכהן וגם מחיית שם ה' במים וכל המתח המלווה את הטקס נובעים מן הממד העצום שהוא מברר: בירור אחדות ה'.

מכאן יובן גם מדוע הפסיק עם ישראל לקיים את פרשת סוטה. הגמרא מבארת את הסיבה בתמצית:

משרבו המנאפים - פסקו המים המרים

(סוטה מז, א)

הדברים תמוהים ביותר. האם ריבוי חוטאים מבטל את החטא? ואם יעלה על הדעת שכן,

⁸⁶ עיינו גם בראשית רבה (וילנא) פרשה ו ד"ה ד ואת הכוכבים

מדוע לא בוטלו קרבנות אחרים גם כאשר רבו החוטאים? אלא שפרשת סוטה לא נועדה לברר חטא אלא לברר את אחדות ה' בפני העם. בירור זה כוחו בייחודיותו. ברגע שרבו המנאפים איבד הבירור הרוחני מתוקפו ונעשה לא אפקטיבי.

מרירות המים - הופעה של סוגיית האחדות

נוסף על האמור לעיל יש נקודה נוספת בפרשה המעלה את סוגיית האחדות - מרירות המים. מקריאת הפסוקים לא ניתן להכריע מה בדיוק נותן למים את מרירותם. האם טעמים פשוט מר, או שמא מצב האישה הוא שקובע את טעמם? אכן, זו סוגיה עמוקה שחלקו בה החכמים:

אמר אבוא דשמואל [=אביו של שמואל]: צריך שיתן מר לתוך המים; מאי טעמא? [=מה הטעם שהסיק כך אביו של שמואל] דאמר קרא [=משום שהפסוק אומר]: "מי המרים" [=שפירושו] שמרים כבר.

(סוטה כ, א)

כלומר, המים מרים מחמת מרירות שנותן הכהן לתוך המים. לעומת זאת מדרש ההלכה, הספרי, מביא דעה החולקת על הגמרא:

נקראו "מרים" על שם סופן שממרין את הגוף ומערערין את העון

(ספרי במדבר, פיסקא יא)

כדי להבין את מהות המחלוקת יש לעיין בסוגיה דומה מאוד המופיעה באחד הניסיונות הראשונים שעם ישראל מתמודד עמם במדבר:

וַיִּסַּע מֹשֶׁה אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּם סוּף וַיֵּצְאוּ אֶל מִדְבַּר שׁוּר וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַּר וְלֹא מָצְאוּ מַיִם: וַיָּבֹאוּ מִקְרַתָּה וְלֹא יָכְלוּ לְשִׁתּוֹת מִיַּם מִמְּרָה כִּי מְרִים הֵם עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ מִרְיָה: וַיִּלְנוּ הָעָם עַל מֹשֶׁה לֵאמֹר מַה נַּשְׁתָּה: וַיִּצְעַק אֵל ה' וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ וַיִּשְׁלַךְ אֵל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמַּיִם שָׁם שָׁם לֹא חָק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נָסָהוּ:

(שמות טו, כב - כה)

בני ישראל צועדים שלושה ימים במדבר ללא מים. בהגיעם למקום הנקרא "מרה" הם מוצאים מים, אך אינם יכולים לשתות אותם בגלל מרירותם. מפשט הפסוק נראה בפירוש שהמים עצמם מרים: "כי מרים הם". אולם המדרש מעלה דעה נוספת, בדומה למי הסוטה:

"ויבאו מרתה ולא יכלו לשתות מים ממרה" למה? "כי מרים הם", אמר ר' לוי הדור היה מר במעשיו

(שמות רבה (וילנא) פרשה נ ד"ה ג ד"א ויעש)

בשני המקרים מתעוררת מחלוקת בנוגע למרירות המים: האם המרירות במים או בשותה? האם המרירות היא מציאות ממשית או שהיא תלויה באדם השותה אותם ובתחושתו? הפתרון שה' מורה למשה מזכיר את פרשת סוטה: "וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ נִיִּשְׁלֶה אֶל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמַּיִם".⁸⁷ משה משליך עץ למים ובכך ממתיק אותם, בדומה לעפר שמשליך הכהן למים במעשה הסוטה - העץ רומז לחומר ולמידת הדין והמים רומזים למידת החסד. איחוד העץ עם המים במעשה נס ממתיק את המים.

האחדות והריבוי - עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע

עניין העץ הממתיק את המים מעורר סוגיה הקשורה באופן הדוק לכל הדברים שנאמרו לעיל - סוגיית עץ הדעת ועץ החיים.

בתפיסת העולם הנרמזת בעץ הדעת טוב ורע, המציאות מתפצלת לפחות לשניים: טוב לעומת רע, אסור לעומת מותר, חיים לעומת מוות. פיצול זה טומן בחובו את סכנת העבודה הזרה. ואפילו בתוך עולם התורה טמונה סכנה זו - ה"שולחן ערוך", ספר ההלכה היהודי, הוא בבחינת עץ הדעת טוב ורע שהרי הוא מברר עבורנו את האסור ואת המותר. בכל סדר החיים ובכל שלב ושלב ביום יום יש מציאות השייכת לאיסור ומציאות השייכת להיתר. לכאורה, אנו נפגשים שוב עם שני עולמות, שתי רשויות. שהרי מה מקור המציאויות האסורות? כיצד ייתכן שמאותו בורא נובעות מציאויות של איסור ומציאויות של היתר? הופעת התורה באופן של איסור והיתר נוגדת לכאורה את האחדות.

המציאות המפוצלת מעוררת באדם חשש אמתי ומובנה בעומק המציאות - האם ייתכן פתרון? האם אפשר להגיע לאחדות? האם אנו עלולים להישאר לעד בפיצול? לחשש זה משה עונה כי יש פתרון - עץ החיים. המתקת המים במרה על ידי העץ רומזת להמתקה שנתן עץ החיים למציאות המפוצלת של עץ הדעת טוב ורע.⁸⁸

מצד אחד חשוב שלא לחיות באשליה שהעולם כולו טוב ואחדותי. אין אפשרות שהעולם יתקיים ללא חיפוש אחר האחדות וללא היצירה שלה בתוך העולם המפוצל. מן הצד האחר אסור לחשוב שהעולם נועד להישאר בקלקול לעד וכי אין תיקון לרע. אדם הנשבה בנטייה

⁸⁷ רמז נוסף לקשר שבין עניין הסוטה למי מרה מובא בתרגום יונתן לפסוק בספר שמות: וַיִּצְלֵי קָדֶם יְיָ וַיִּאֱחָזְנֶה לְיָהּ יְיָ אֵילָן מְרִיר דְּאֶרְדְּפָנֵי וַיִּכְתֹּב עָלָיו שֵׁמָא רַבָּא וַיִּקְיֵא וַיִּטְלַק לְגוּ מֵאָּ וַאֲתַחֲלֹן מֵאָּ (תרגום יונתן, שמות טו, כה). כלומר, ויתפלל לפני יי ויראה לו יי עץ מר של ארדפני וכתב עליו שמו הגדול והנכבד וזרק לתוך מים וימתקו המים.

⁸⁸ "...ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ (שמות טו, כה), ויראהו לא נאמר אלא ויורהו, אמר ר' שמעון בן יוחי [דבר] מן התורה שכתוב בה עץ חיים (משלי ג יח) לימדו הקב"ה, ואמר על המים ונמתקו" (מדרש תנחומא (בובר) פרשת בשלה סימן יח). ועיינו גם ריקנאטי לשמות טו, כה.

זו נופל לייאוש גמור וחי בתחושה שאין טעם לחיות בעולם. למעשה, המציאות מפורדת לטוב ורע, לאיסור ולהיתר. זו מהותה של המציאות. אולם בתוכה גנוז הפתרון המאפשר להוציא את האחדות מתוך הריבוי.

בלשון תורת הסוד יצירת האחדות בתוך הריבוי קרויה המתקת דינים (למשל, "וימתקו המים" כמובא לעיל). הדינים נרמזים בחומר וברע שבפיצול, ואילו המים ממתקים אותם. כך טבעם של המים - אפילו הנהר הגדול ביותר, המתפתל ומתפצל לנחלים וליובלים נפרדים לאינספור, סופו לחזור לאחדותו. בלשון המקובלים המים הם רמז למידת החסד ורמז לתורה.

אברהם אבינו בסוד עץ החיים

הזוהר מלמד שאברהם אבינו ידע אף הוא את סוד המים ואת סוד עץ החיים. הדברים נלמדים מתוך סיפור אירוח המלאכים:

וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מַמְרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כְּחֹם הַיּוֹם: וַיֵּשֶׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיִּרְץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה: וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מְצֹאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ: יִקַּח נָא מֵעֵט מִיָּם וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ:

(בראשית יח, א - ד)

על פי פשט הפסוקים אברהם אבינו מארח את המלאכים בהגישו להם מים תחת העץ הסמוך לאהלו. אולם הזוהר מגלה שלא הרוויית צמאונם של האורחים היה עניינו של אברהם אלא עניין עמוק בהרבה:

מאי טעמא אעסק אברהם לדכאה לבני נשא בגין דאיהו טהור ואקרי טהור, דכתיב (איוב י"ד) מי יתן טהור מטמא לא אחד, טהור דא אברהם דנפק מתרח, רבי שמעון אמר בגין לתקנא ההוא דרגא דאברהם ומאן איהו מי"ם בג"כ אתקין לדכאה בני עלמא במיא, ובשעתא דאזמין למלאכין שירותא דמלוי מה כתיב יוקח נא מעט מים בגין לאתתקפא בההוא דרגא דמיין שראן בה ובגיני כך הוה מדכי לכל בני נשא מכלא, מדכי לון מסטרא דע"ז ומדכי לון מסטרא דמסאבא

(זוהר כרך א (בראשית) פרשת וירא דף קב עמוד ב)

תרגום:

מה הטעם עסק אברהם לטהר אנשים? לפי שהוא טהור ונקרא טהור. כמו שכתוב (איוב יד) "מי יתן טהור מטמא לא אחד". טהור זה אברהם שיצא מתרח. רבי שמעון אמר: בשביל לתקן אותה המדרגה של אברהם ומה היא? מים. לפיכך התקין לטהר לבני העולם במים.

ובשעה שהזמין את המלאכים ראשית דבריו מה כתוב? "יקח נא מעט מים" בשביל להתחזק במדרגה ההיא שהמים שורים בה, ולפיכך היה מטהר לכל האנשים מהכל. היה מטהרם מצד של עבודה זרה והיה מטהרם מצד הטומאה.

ובהמשך הפסקה בדברי הזוהר נאמר:

ת"ח דאפילו בשעתא דאזמין לון למלאכין אמר לון והשענו תחת העץ בגין למחמי ולמבדק בהו ובההוא אילנא הוה בדיק לכל בני עלמא, ורזא (לקבל) בגין קודשא בריך הוא קא (עבד) אמר דאיהו אילנא דחיי לכלא ובגין כך והשענו תחת העץ ולא תחת ע"ז, ות"ח כד חב אדם בעץ הדעת טוב ורע חב דכתיב ומעץ הדעת וגו' ואיהו ביה חב וגרם מותא לעלמא מה כתיב ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים וגו' (וגרם מותא לכל בני עלמא) וכד אתא אברהם באילנא אחרא אתקין עלמא דהוא אילנא דחיי ואודע מהימנותא לכל בני עלמא:

תרגום:

בא וראה, שאפילו בשעה שהזמין את המלאכים, אמר להם "והשענו תחת העץ". כדי לראות ולבדוק אותם, ובאילן ההוא היה בודק לכל בני העולם. וסוד זה, בשביל הקב"ה הוא היה עושה, ואמר שהאילן ההוא הוא עץ החיים לכל. ולכן "והשענו תחת העץ" ולא תחת ע"ז. ובא וראה, כשחטא אדם בעץ הדעת טוב ורע שכתוב "ועץ הדעת וגו'" והוא בו חטא וגרם מיתה לכל בני העולם, מה כתוב? "ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים וגו'" וכשבא אברהם, באילן אחר הוא תיקן את העולם שזה עץ החיים והודיע האמונה לכל בני העולם.

הזוהר מלמד שבאמצעות המים טיהר אברהם את בני העולם ובאמצעות עץ החיים נלחם בעבודה זרה, כלומר בפיצול. אברהם אבינו היה הראשון שגילה לעצמו ולעולם כולו ששורשה של כל מציאות מפוצלת הוא אחד - בורא עולם.

על רקע דברינו מתברר שבריאת העולם מחייבת את ההופעה המפורדת, את הופעת הריבוי. אולם על אף שהדבר מחויב, יש בו כעין עוון ראשוני שאותו האדם נועד לברר ולתקן. בירורה של האישה הסוטה מברר אם הוביל הפירוד שבבריאה לזיווג נכון ולאחדות או לניאוף ולפיצול. דרך אותה אישה מתברר אם העפר והמים אחד הם.

מכל מקום הממד הרוחני של פרשת סוטה והקשרה לקלקול המובנה בעולם אינם פוטרים אותה מן הקלקול הפרטי שהיא אחראית לו. גם אם האישה אינה אשמה בנטייה הבסיסית המובילה לניאוף, נטייה הטמונה בעולם, היא ודאי אחראית לניאוף שלה. בלשון הרב אשכנזי, המושג המבחין בין שני העניינים הוא היחס שבין אחריות לאשמה. האדם אינו אשם בקלקול, אולם הוא אחראי לתקן אותו.

ה' מנסח את הדברים בבירור בהתגלות ליחזקאל הנביא:

בְּן אָדָם צִפֵּה נְתִיתִיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דְבַר וְהִזְהַרְתָּ אוֹתָם מִמְּנִי: בְּאֲמָרִי לְרָשָׁע

מֹות תָּמוּת וְלֹא הִזְהַרְתוּ וְלֹא דִבַּרְתָּ לְהִזְהִיר רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ הַרְשָׁעָה לְחִיתוֹ הוּא רָשָׁע בְּעֹנְוֹ
יָמוּת וְדָמוֹ מִיַּדְּךָ אֲבָקָשׁ:

(יחזקאל ג, יז - יח)

הקב"ה מצווה את הנביא להזהיר את החוטאים מפני תוצאות חטאיהם. אם לא ימלא הנביא את שליחותו, יבקש הקב"ה את דמו של החוטא מיד הנביא. והרי לא יעלה על הדעת שהנביא אשם בחטא? אלא שהוא אחראי לחלק שלו בקלקול.⁸⁹ במילים אחרות, מצד אחד, פרשת סוטה מגלה שקלקולה של האנושות וחוסר יכולתה לחיות באופן מלא את אחדות ה' מובן וכמעט טבעי. שורש הפירוד נעוץ בבריאת העולם וכדי להתגבר עליו יש צורך במאמץ על טבעי. מן הצד האחר האדם אינו חופשי מן האחריות להופעת הקלקול בחייו הפרטיים, הופעה שנובעת מחטאיו ומבחירתו החופשית.

⁸⁹ נקודה זו היא יסוד בעל חשיבות עצומה בחינוך של החברה הדתית בימינו. החברה הדתית נוטה לבלבל בין המושגים ולהעמיס על עצמה אשמה מוטעית. אמנם לציבור שאוחז בתורה יש אחריות ואסור לו להתעלם מן הקלקולים שלו ומן הצורך שלו בתהליך של תשובה. אולם אין לזהות את האחריות הזו עם נטייתו של הציבור הדתי להאשים את עצמו בכל קלקול ורשעה הקיימים בחברה הישראלית.

נבואת בלעם -

היחס בין אלוהי ישראל לאומות העולם

פרשת בלעם

במשיח בן יוסף מתגלה התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמם. אמנם, התכלית האחרונה אינה התגדרות התייחדות הלאומיות בלבדה כ"א השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת לקרוא כולם בשם ד', ואע"פ שזה צריך ג"כ מרכז מיוחד מ"מ אין הכוונה כולה רק המרכז כ"א פעולתו ג"כ על הכלל הגדול. וכשצריך העולם לעבור ענין הלאומיות אל הכללות צריכה להיות ג"כ כעין הריסה אל הדברים שהושרשו מצד הלאומיות המצומצמת, שיש עמה המגרעות של אהבה פרטית יתרה. על כן עתיד משיח בן יוסף ליהרג, ומלכות אמתית וקימת תהי' משיח בן דוד. וכשמדת הכוסף אל הטוב הכללי מגיעה לביטול ערכה של התייחדות הלאומיות, הנה עוד צעד אחד והרע יהי' מבוער ג"כ מחיי היחידים, נמצא שביטול יצה"ר והריגת משיח בן יוסף קרובים הם בענינם זל"ז. לפיכך נחלקו חז"ל בפ' החליל על הפסוק והביטו את אשר דקרו, אם הוא על משיח בן יוסף שנהרג או כל יצה"ר שנהרג.

(אורות, הראי"ה קוק, עמ' קס)

יסוד היסודות של התורה בכלל ושל חכמת הקבלה בפרט הוא אחדותה של כל ההוויה. אחדות זו היא שעם ישראל מכריז עליה בכל יום ויום בקריאת שמע: שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. אלא שיש מציאויות המעוררות יותר מאחרות קושיות אמוניות על יסוד זה. ואכן, חכמים נחלקו כיצד יש להתייחס למציאויות אלו כפי שנראה להלן מתוך עיון בסוגיה במסכת ברכות. עיקר דברינו להלן יתבססו על פירושו של הרב אשכנזי ז"ל לסוגיית גמרא זו.⁹⁰

אמר רבי אבהו בן זוטרתני אמר רבי יהודה בר זבידא:

⁹⁰ "ראשית התרומה", העתיד לצאת לאור.

בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע, ומפני מה לא קבעוה - משום טורח צבור.
מאי טעמא?
אילימא משום דכתיב בה: (במדבר כג) "אל מוציאם ממצרים" - לימא פרשת רבית
ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים!
אלא אמר רבי יוסי בר אבין: משום דכתיב בה האי קרא: (במדבר כד) "כרע שכב כארי
וכלביא מי יקימנו".
ולימא האי פסוקא ותו לא!
גמירי: כל פרשה דפסקה משה רבינו - פסקינן, דלא פסקה משה רבינו - לא פסקינן

פירושו: רבי אבהו אמר שבזמן שתוקן נוסח התפילה היה מי שביקש לקבוע את פרשת
בלק בקריאת שמע והדבר לא התקבל להלכה משום טורח הציבור. שואלת הגמרא
מהו הטעם שפרשה זו עלתה על הפרק כלל? אם תאמר שיש צורך בפרשה המזכירה
את יציאת מצרים, הרי ישנן פרשות אחרות המזכירות זאת. הסביר רבי יוסי בר רבין
שהטעם הוא בגלל הפסוק "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו" שנכלל בפרשה. ואם
כך, מקשה הגמרא, מדוע לא קבעו את הפסוק הזה בלבד בקריאת שמע וכך נמנעים
מלהטריח את הציבור? מכיוון שמקובלנו כי אנו מחויבים להתבסס על חלוקת הפרשות
שפסק משה רבנו.

(ברכות יב, ב)

הטענה שפרשת בלק לא נקבעה בפרשת שמע משום טורח הציבור תמוהה ביותר. אם
הדיון הוא על הטורח הנובע מאריכות התפילה, הרי סידור התפילה כולו עמוס וגדוש
מזמורים, פסוקים, תחינות ותפילות. האם פרשה זו דווקא היא בבחינת טורח שהציבור אינו
יכול לעמוד בו?

ועוד, לפי ר' יוסי הסיבה שביקשו לקבוע את פרשת בלק בקריאת שמע היא הפסוק: "כרע
שכב כארי וכלביא מי יקימנו". לכאורה, בפרשה זו פסוקים רבים בעלי תוכן עקרוני בהרבה
מפסוק זה: ברכות בלעם, סיפור האתון, הפסוק "מה טובו אהליך יעקב" וכו'.
אלא רש"י מבאר:

כרע שכב - דדמי [=שדומה] לבשכבך ובקומך, שהקדוש ברוך הוא שומרנו בשכבנו
ובקומנו לשכב שלום ושקטים כארי וכלביא.

(רש"י, שם)

אחד הפסוקים העיקריים שמהם נלמדות הלכות קריאת שמע הוא הפסוק (דברים ו, ז):
"וְשָׁנַתְּם לְבָנֵיךָ וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְכְךָ וּבְקוּמְךָ". רש"י
מסביר שביקשו לקבוע את הפסוק מפרשת בלק בקריאת שמע משום הדמיון לפסוק בספר

דברים.

גם הסבר זה אינו מתקבל על הדעת. במאמרים אחרים דרשנו להתייחס בכובד ראש לדברי המדרשים ולא להסתפק במישור החיצוני שלהם. ודאי שאותה דרישה ניצבת בפנינו גם בעת לימוד הגמרא: האם משום שהפסוק מזכיר את מילות הפסוק "בשכבך ובקומך" ביקשו להכניס פרשה שלמה לקריאת שמע? אין לנו אלא לנסות לחדור לעומק הדברים, ולשם כך יש להקדים דברים על מהות קריאת שמע.

מהות קריאת שמע

על פי המשנה למדנו כי בקריאת שמע היהודי מקבל על עצמו עול מלכות שמים.⁹¹ באופן פנימי יותר, קריאת שמע עניינה ייחוד ה'. לנו היהודים נדמה לעתים, מפאת ההרגל, שהאמונה באחדות ה' מובנת מאליה וכי היא מסקנה טבעית הנובעת מן ההתבוננות בבריאה. אך אין הדבר כך. האדם המתבונן בעולם מגיע באופן טבעי למסקנה שהעולם מונהג בידי ריבוי כוחות ושאינן אחדות בבריאה.

שורש תפיסתו של עם ישראל הוא האמונה באל אחד ובאחדות הבריאה ואת האמונה הזו משרתות כל המצוות בכלל וקריאת שמע בפרט. במילים אחרות, קריאת שמע נועדה להתמודד עם הפיתוי של האנושות להאמין שיותר מכוח אחד מנהל את העולם. חשוב להדגיש שזהו פיתוי אמתי ועמוק ביותר ואלמלא כן לא היינו חייבים להכריז על כך שוב ושוב שה' אחד, בשכבנו ובקומנו.

סכנת האמונה בריבוי רשויות הצטמצמה באופן ניכר בעידן שלאחר תום הנבואה. המציאות הרוחנית של עידן הנבואה הייתה שונה מאוד מזו של היום - כיום אנו תופסים רק את הממדים החיצוניים של המציאות, אולם הממדים הפנימיים יותר המנהלים את המציאות נסתרים מהשגתנו. המדרגות העליונות יותר של המציאות היו נגלות בזמן הנבואה והן העמידו את האדם באופן מוחשי מול ריבוי הכוחות המנהלים לכאורה את העולם. אדם הניצב מול כוחות סותרים המנהלים את המציאות נדרש להתעלות עצומה כדי להכריע ששורשם של כוחות סותרים אלו אחד הוא. לאחר תום הנבואה האדם אינו חווה את ריבוי הכוחות באותו אופן, ולכן אינו נמשך כל כך לאמונה בריבוי רשויות.

גם היום קריאת שמע מתמודדת עם אותו קושי בלבוש אחר. הסכנה הרוחנית האורבת לאדם בעידן שלאחר סיום הנבואה נובעת מעמידה מול הפיצול המתגלה אליו ברובד הנפשי-פנימי של המציאות ולא עם הפיצול המתגלה לו בעולם החיצוני. יש להבדיל בין המונותאיזם המוסלמי שאותו למד ישמעאל מאברהם אבינו לייחוד ה'

⁹¹ משנה ברכות ב, ב

העברי. יסוד האמונה המוסלמית הוא האמונה בכך שאין אלוהים מבלעדי האל - הוא אחד ואין שני. ואמנם ראשית האמונה המונותאיסטית הוא הגילוי שאל אחד מנהיג את העולם ולא אלילים רבים. אולם עיקר אמונתו של אברהם אבינו טמון במעבר לשלב נוסף באמונה: ה' האחד מופיע בעולם בהופעות כה שונות זו מזו עד כדי שהשכל האנושי מוביל את האדם בהכרח למסקנה ששני כוחות לפחות מנהלים את העולם - טוב ורע. במילים אחרות, האל האחד מכיל את כל הכוחות שבהם גם כוחות הפוכים זה מזה. בלשון חכמת הקבלה האל מתגלה באינסוף שמות, הופעות וספירות. כל אחד מאלו מבטא פן שונה של האל האחד. גם בלי להזדקק לחכמת הקבלה, אנו חיים בעולם חצוי, משופע בהופעות מנוגדות זו לזו, כגון שמים וארץ, אדם ובהמה, זכר ונקבה. למשל, הפער העצום בין הזהות הנשית לזהות הגברית הביא את הנצרות לייחס את נשמת האישה לצד השטן מאות בשנים. יש לומר שנטייה זו פותרת בעיות רבות באמונה שהרי קיומו של הרע בעולם מעמיד סדרה של קשיים ביחס למהות האל והנהגתו את העולם, וקשיים רוחניים אלו מביאים את האדם באופן טבעי לייחס את הטוב שבעולם לאל הטוב ואת הרע שבעולם לאל הרע. מול דואליזם זה ומול סוגי הפוליתאיזם השונים הנובעים ממנו באה קריאת שמע של בני אברהם אבינו להתמודד: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד". כל הופעותיו של האל בעולם, גם אלו הסותרות זו את זו לחלוטין אחד הן.

יתר על כן, חכמי ישראל התייחסו לסכנה זו באופן כה מהותי עד שלימדונו כי עצם בריאת האדם היחיד באה להתמודד עמה:

לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל - מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל - מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא. ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך, ושלא יהו המינים אומרים: הרבה רשויות בשמים.

(סנהדרין לז, א)

לולא האדם היה נברא יחידי, היה מתבקש שהכופרים יגיעו להאמין בריבוי רשויות, שכל אחת בראה אדם אחר, שונה באופן מוחלט מזולתו.

כיצד בא לידי ביטוי החשש מן האמונה בריבוי רשויות בנוסח קריאת שמע? ממה שנאמר: "בשכבך ובקומך". כלומר, סכנת האמונה בריבוי נובעת מקיומם של שני עולמות הופכיים באדם - עולם השכיבה ועולם הקימה. לא רק העולם החיצוני מתגלה לעיני האדם בכפילות אלא גם עולמו הפנימי שלו. עולם הקימה הוא עולם אקטיבי, עולם האחריות והפעולה. ואילו עולם השכיבה הוא עולם פסיבי, עולם שבו אין לאדם אחריות למעשיו.⁹² האדם אינו

⁹² ואמנם נאמר (משנה, בבא קמא ב, ו): "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן סימא את עין חברו ושבר את הכלים משלם נזק שלם". אולם אדם הישן ושם אדם אחר כלים לידו ושברם פטור, משמע שהדגש על החיוב הוא על חוסר ההקפדה של האדם לפני השינה ולא במהלכה.

אחראי למחשבתו בשעת השינה. הפער המוחלט שבין מהות האדם בעת הקימה ובין מהות האדם בעת השכיבה מביא לידי סכנת עבודה זרה - האדם מובל למסקנה שאם יש בו כוחות כה סותרים, הרי שהוא נברא בידי יותר מאל אחד. יתר על כן, שני העולמות אינם מעוררים את סכנת הכפירה באותה מידה. מתוך המשנה ומתוך סוגית הגמרא עולה שהסכנה שמעורר עולם השכיבה גדולה יותר מזו שמעורר עולם הקימה.

זהו שנאמר:

מאימתי קורין את שמע בערבית?

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה - דברי ר' אליעזר

וחכמים אומרים עד חצות

רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר

(ברכות ב, א)

על ההתנסחות של ר' אליעזר שואלת הגמרא:

אמר מר: משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. מכדי, כהנים אימת קא אכלי תרומה - משעת צאת הכוכבים, לתני משעת צאת הכוכבים!

(שם)

פירושו: מדוע קבע ר' אליעזר את זמן קריאת שמע של ערבית על פי זמן אכילת הכהנים בתרומה? והלוא היה יכול לציין את הזמן בפירושו: שעת צאת הכוכבים. משאלת הגמרא עולה שהמשנה לא נועדה רק ללמדנו את הזמן המתאים לקריאת שמע. כפי שביארנו, קריאת שמע היא בבחינת ציר עיקרי בחיים הרוחניים היהודיים - ייחוד ה'. לכן ניתן לפרש כי ביסוד המשנה עומדת שאלה רוחנית: באיזה שלב רוחני בחיי האדם אפשר לקרוא את קריאת שמע, כלומר להגיע למסקנה האמונית שיש אל אחד. התשובות השונות המובאות במשנה ובגמרא לשאלה זו, מבררות למעשה את השאלה - "איך להיות יהודי"?

על רקע זאת ניתן להעמיק בשאלה הראשונה העולה בסוגיית הגמרא:

גמרא. תנא היכא קאי דקתני מאימתי?

ותו, מאי שנא דתני בערבית ברישא? לתני דשחרית ברישא!

תנא אקרא קאי, דכתיב (דברים ו') בשכבך ובקומך. והכי קתני: זמן קריאת שמע דשכיבה אימת - משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן.

ואי בעית אימא: יליף מברייתו של עולם, דכתיב (בראשית א') ויהי ערב ויהי בקר יום אחד.

(שם)

הגמרא מבררת את המקור המקראי לחיוב קריאת שמע ושואלת מדוע נידונה קריאת שמע של ערבית לפני קריאת שמע של שחרית. שוב, אין מדובר בשאלה טכנית אלא בשאלה על מהותה הרוחנית של קריאת שמע: מהו מקור הצורך בקריאת שמע? מהי המציאות המפוצלת שמולה היהודי נדרש להכריז על ייחוד ה'?

ראשית, הגמרא טוענת שהמקור לקריאת שמע הוא הפסוקים:

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל לְבַבְךָ: וְשָׁנַנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַּדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ.

(דברים ו, ו-ז)

כאמור, הצורך בקריאת שמע מתעורר כאשר האדם מתמודד עם הניגוד והסתירה בין שני העולמות שהוא מגלה אותם בעצמו: עולם השכיבה ועולם הקימה. כלומר, הסכנה לאמונה בריבוי רשויות נובעת מן הפיצול שבאדם. אולם הגמרא מוסיפה: ואם תרצה תאמר [חיוב קריאת שמע] נלמד מבריאתו של העולם, כמו שכתוב בפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר". במבט ראשון לא ברור מדוע נצרכה הגמרא להוסיף מקור מקראי נוסף לקריאת שמע (הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר") לאחר שציינה את המקור הראשון (הפסוק "בשכבך ובקומך"). למעשה, הפסוק השני מציין תוכן רוחני שונה לקריאת שמע: ההתחבטות בשאלת אחדות ה' אינה נובעת רק מן הפיצול הקיים בנפשו של האדם - שכיבה וקימה אלא מהפיצול הקיים בעולם - ערב ובוקר.

מהו היחס בין שתי התשובות? מן הרב אשכנזי למדנו כי במקרה שהגמרא מביאה שתי תשובות, התשובה הראשונה היא המחודשת ומתייחסת למציאות חדשה בעולם, ואילו התשובה השנייה הייתה מקובלת עד אותה עת. כלומר, שתי הדעות אינן חולקות אלא מתייחסות לתקופות שונות במציאות של העולם.

בדוגמה שלפנינו עמדה בפני האדם בתחילה הבעיה של אחדות ה' בעיקר בהתמודדות עם הריבוי בעולם החיצוני, ריבוי כוחות הטבע והכוחות האלוהיים שנגלו אליו. ואכן, הריבוי בעולם החיצוני התגלה בתקופת הנבואה שבה היו המדרגות השונות והכוחות האלוהיים השונים נגלים לעיני האדם. לכן לתקופת הנבואה גלוותה גם תופעת העבודה זרה. סוגיית הגמרא באה לחדש התייחסות רוחנית מתאימה לתקופה שאחרי סיום הנבואה. בתקופה זו השתנה הקשר עם הבורא והמציאות החיצונית כבר אינה מעמידה בפני האדם פיתוי כה גדול של עבודה זרה. עם זאת בעידן החדש האדם פוגש את הריבוי בעולמו הפנימי, ריבוי שמעמיד בפניו פיתוי ליפול לגישה האמונית הנקראת בפי חכמים "מינות". מינות היא אפיקורסות, חוסר אמונה. למעשה, המינות היא המקבילה של העבודה הזרה בעולמו הפנימי של האדם.

מהו הצורך בחידוש זה? סיום הנבואה העלים מעיני האדם את הכוחות האלוהיים הסותרים המנהלים את המציאות, ולכן סיום הנבואה העלים כמעט באופן מוחלט את סכנת

העבודה הזרה. היה מקום להניח שבשלב רוחני זה של העולם חלפה גם הסכנה לאמונה בייחוד ה', אך לא כך היא. בתקופה החדשה הסכנה נותרה בעינה אלא שהחליפה צורה ולכך בא הפסוק "בשכבך ובקומך". הבעיה החדשה ממוקדת באדם במקום בעולם.

דברינו מבארים גם את המשנה בהמשך מסכת ברכות:

בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר (דברים ו) ובשכבך ובקומך

ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר (דברים ו) ובלכתך בדרך. אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך? בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

(משנה ברכות א, ג)

המשנה דנה באופן שבו אנו מצווים לקרוא את שמע: בעמידה ובשכיבה ממש לפי לשון הפסוק או שמא אפשר לקרוא אותה גם באופן אחר.

בית שמאי קובעים שיש לקרוא את שמע בשכיבה ובקימה ממש לפי הפסוק "בשכבך ובקומך". בערב בשכיבה ובבוקר בעמידה.

בית הלל קובעים שכל אדם קורא את שמע כדרכו.

והנה ר' טרפון העיד על עצמו שנהג כבית שמאי על אף שהלכה נפסקה כבית הלל. חכמים מתבטאים נגדו בחריפות גדולה:

ראוי היית ליהרג, ואם היית מת היית מתחייב בנפשך

(ר' עובדיה מברטנורא משנה ברכות א, ג)

מדוע חכמים מתבטאים בחריפות כה גדולה כלפי ר' טרפון? הלוא גם אם נהג שלא כהלכה, הרי הוא נתלה באילנות גבוהים: חכמי בית שמאי?

ראשית, נחבר משנה זו למשנה הראשונה שלמדנו. נראה כי דעת בית שמאי היא אותה הדעה הרואה את חיוב קריאת שמע מן הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר" והיא הדעה השייכת להתמודדות הרוחנית של תקופת הנבואה - הריבוי בעולם החיצוני. ואילו דעת בית הלל היא אותה הדעה הרואה את חיוב קריאת שמע מן הפסוק "בשכבך ובקומך" והיא הדעה השייכת להתמודדות הרוחנית עם התקופה שאחרי סיום הנבואה - הריבוי בעולמו הפנימי של האדם.

על רקע זאת מובן שר' טרפון נלחם בתופעת ריבוי הרשויות באופן שאינו מתאים לזמנו אלא לתקופת הנבואה. כאשר הוא נוהג כך בתקופה שאחרי סיום הנבואה הוא מסכן את

עצמו ברמה הרוחנית.

בית שמאי ממשיך את ההנהגה הרוחנית של הדור הקודם, ואילו בית הלל קוראים לבית שמאי להתבונן במציאות הרוחנית החדשה ולפסוק הלכה בהתאם. מי שממשיך להילחם בריבוי הנובע מן העולם החיצוני בזמן שהבעיה העיקרית מצויה בעולם הפנימי, מתחייב בנפשו כי הוא יוצא למלחמה בלי כלי הנשק, המתאימים למלחמה הרוחנית האמתית המתחוללת באותה עת בעולם.

אם כן, התמודדות רוחנית בעידן שבו אנו חיים היא סכנת האמונה בשתי רשויות, הנובעת מן הפיצול בעולמו הפנימי של האדם. קריאת שמע באה להתמודד עם סכנה זו ולהכריז על ייחוד ה' כפי שלומדים מן הפסוק "בשכבך ובקומך".

ההתמודדות הרוחנית של פרשת בלק

לאחר בירור מהותה העמוקה של קריאת שמע נוכל לחזור לשאלתנו: מה ראו החכמים כאשר העלו את האפשרות לקבוע את פרשת בלק בקריאת שמע ומה הוא טורח הציבור שמפניו נדחתה אפשרות זו?

מאחר שקריאת שמע נועדה להתמודד עם בעיה של ריבוי בעולם ולאחר מכן באדם, רצו החכמים להטיל משימה רוחנית נוספת על עם ישראל: התמודדות עם הופעתו של הקב"ה הן לעם ישראל הן לאומות. כפילות זו באה לידי ביטוי באופן הבולט ביותר בהתגלות של אלוהי ישראל לבלעם, נביא האומות הפועל בשירותו של בלק, אויבם המר של ישראל. לא זו בלבד שאלוהי ישראל מתגלה לבלעם אלא שחז"ל מדגישים כי הוא היה נביא בשיעור קומה מקביל לזה של משה רבנו:

ולא קם נביא עוד בישראל כמושה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ואיזה זה זה בלעם בן בעור⁹³

(ספרי דברים פיסקא שנו ד"ה (י) ולא)

כלומר, חז"ל שקלו לדרוש מן היהודי לקבל שאותו אל הפונה אליו הוא גם האל הפונה לבלעם בפרט ולכל אומות העולם בכלל. אך חז"ל הכריעו כי התמודדות עם נבואת העמים היא משימה המהווה טורח ציבור גדול מדי - לא מפאת הזמן הנדרש לומר את הפסוקים אלא מבחינת הטורח המחשבת, ההגותי והאמוני.

אחד מיסודות האמונה של עם ישראל הוא בחירתו לעם סגולה, ממלכת כוהנים וגוי קדוש הזוכה להתגלות אלוהית ולברית ייחודית עם בורא עולם. לכאורה, התגלותו של בורא עולם לעמים אחרים מבטלת את ייחוד עם ישראל ושומטת את הקרקע מתחת למשימה שהוא

⁹³ ואמנם המדרש מציין בכל זאת הבדלים בין בלעם למשה רבנו, עיינו שם.

קיבל על עצמו, כלומר משימת הקריאה בשם ה' ומסירת המסר האלוהי לאנושות. במסגרת המשימה הרוחנית של קריאת שמע רצו החכמים לדרוש מן היהודי לאחד שני עקרונות שכמעט בלתי אפשרי לאחדם: מצד אחד בחר הבורא בעם ישראל ומתגלה אליו באופן ייחודי. מן הצד האחר הוא מתגלה לכלל האנושות בלי שום הבדל. כדי להדגיש את הקושי המיוחד שבנבואת בלעם נזכור שבלעם יוצא לקלל את עם ישראל בשם ה'. כיצד ניתן להבין את העובדה שה' מאשר לו לצאת עם השליחים המבקשים ממנו למלא משימה כזו?⁹⁴ נניח שאנו מסוגלים לקבל את העובדה שאותו אל פונה לעמים ומנחה אותם בדרכים שונות לעבודתו. אך לא ניתן לקבל שנביא של עם אחר מקלל את ישראל בשם ה'! הרבה יותר פשוט יהיה לומר שנבואתו של בלעם נובעת מכוחות הטומאה או שבלעם אינו נביא של אלוהי ישראל אלא משתמש בתכסיסים. אלא שזהו פתרון פשטני ואף יותר מכך - הוא מבוסס על מחשבת עבודה זרה. למעשה, הפותר עצמו בכך מקבל את הרעיון שלכל אחת מן האומות יש את אלוהיה שלה. דוגמה נוספת להכרעתם של חז"ל למנוע מן הציבור טורח אמוני שיקשה על הציבור להתמודד אתו הוא נוסח ברכת "יוצר" בתפילת שחרית:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל ברכה זו מבוססת על פסוק מספר ישעיהו אלא שבספר ישעיהו הלשון מעט שונה:

יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע אָנִי ה' עוֹשֶׂה כָּל אֵלֶּה

(ישעיהו מה, ז)

בסידור נאמר "בורא את הכל" במקום "בורא רע" שנאמר בישעיהו. בדומה לנאמר לעיל חז"ל בוחרים לשנות את הנוסח כדי לחסוך מן הקהל להתמודד עם בריאת הרע בעולם.

קול ה' מתגלה בהתאם למקבל

כיצד עלינו להתמודד עם השאלה שמציבה בפנינו התגלות ה' לעמים? לשם כך נעיין בביאורו של רש"י להתגלות ה' במשכן:

וּבָבֹא מִשֶׁה אֶל אֱהֹל מוֹעֵד לְדַבֵּר אֹתוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַפְּתַח אֲשֶׁר עַל אֹרֶן הָעֵדוּת מִבֵּין שְׁנֵי הַפְּרָכִים וַיְדַבֵּר אֱלֹהֵי:

(במדבר ז, פט)

מפרש רש"י:

⁹⁴ הערת העורך: אף על פי שקללתו הפכה ברכה, אין לשכוח את המשך הדברים המודגשים בדברי חז"ל - בלעם אכן הצליח להשיא למואב עצה שהכשילה את ישראל. עיינו במדבר לא טז, ברכות ז ע"א, סנהדרין קו ע"א.

מדבר - כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו:

(רש"י, שם)

בהתגלות ה' למשה בקודש הקודשים נשמע קול. ה' מדבר כביכול בינו ובין עצמו ומשה קולט מתוך קול זה את מה שהוא מסוגל לקלוט על פי כוח נבואתו. וכך הוא בהתגלות האלוהית: הקול המתדבר, ההופעה האלוהית, היא אוניברסלית, אינה מצומצמת לעמים ולגבולות ואינה מכוונת לאדם מסוים. את הקול הזה ה' משמיע מרגע שאמר והיה העולם ללא הפסק וממשיך להשמיעו בכל רגע ורגע.

נדגיש שדבר ה' אינו עוסק בעצמות האלוהות, בתיאור הבורא. דבר ה' עוסק באדם, פונה אל האדם - אל כל אדם המכוון עצמו לקלוט אותו - ומביא לו את המסר האלוהי לאנושות ואת המשימה שהוא מציב בפניה. אולם אין זו משימה אחת אלא מיליארדים של משימות, כל אחת מותאמת לאדם אחד מן האנושות. ולכן אדם המצליח להתחבר לאותו קול אלוהי, לא ישמע מסר המכוון לכלל האנושות וגם לא מסר שנועד לחברו אלא ישמע בדיוק את מה שהקול האלוהי אומר לו באופן פרטי וייחודי.

אדם שאינו מאמין שבורא עולם מדבר כל הזמן ולכל אדם לא הגיע עדיין למדרגת האמונה באל אחד. רעיון זה מובא כבר בדברי הרמב"ם:

הדעות בנבואה שלשה, ולא אפנה לדעת אפיקורוס שהוא לא יאמין מציאות אלוה כ"ש שלא יאמין נבואה, אמנם אכיון לזכרון דעות מאמין האל בנבואה:

הדעת הראשון והוא דעת המון הפתאים ממי שיאמין בנבואה וקצת עמי אנשי תורתנו גם כן יאמינהו, והוא שהשי"ת יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה וישלחהו, אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא אצלם חכם או סכל רב השנים או צעיר השנים, אלא שהם יתנו בו קצת טוב ותקון מדות, כי בני אדם עד עתה לא אמרו שישרה השם שכינתו על אדם רע אלא כשיחזירהו למוטב תחלה לפי זה הדעת:

והדעת השני דעת הפילוסופים והוא שהנבואה שלמות אחד בטבע האדם, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר למוד יוציא מה שבכח המין לפעל, אם לא ימנע מזה מונע מזגי או סבה אחת מחוץ, כמשפט כל שלמות שאפשר מציאותו במין אחד, כי לא יתכן מציאות השלמות ההוא עד תכליתו וסופו בכל איש מאישי המין ההוא אבל באיש אחד, וא"א מבלתי זה בהכרח, ואם היה השלמות ההוא ממה שיצטרך בהגעתו למוציא, אי אפשר מבלתי מוציא, ולפי זה הדעת א"א שינבא סכל, ולא יהיה האדם מלין בלתי נביא ומשכים נביא כמו שימצא מציאה, אבל הענין כן, והוא שהאיש המעולה השלם בשכליותו ובמדותיו, כשהיה המדמה על מה שאפשר להיות מן השלמות, ויזמין עצמו ההזמנה ההיא אשר תשמענה, הוא יתנבא בהכרח, שזה השלמות הוא לנו בטבע, ולא יתכן לפי זה הדעת שיהיה איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה ולא

יתנבא, כמו שא"א שיזון איש בריא המזג במזון טוב ולא יולד מן המזון ההוא דם טוב ומה שדומה לזה:

והדעת השלישי והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלהי:

(מורה הנבוכים, רמב"ם, חלק שני פרק לב)

האל האחד הוא האל המשמיע את קולו לכל המציאות העולמית. אלא שהקול מתרגם את עצמו למציאות, לשפה, לתרבות ולזמן השומע. לכל אומה הגילוי האלוהי המיוחד לה, ולכל אדם הגילוי האלוהי המיוחד לו. רק אם אדם מבין לעומק מי הוא ומהי זהותו הפנימית, יוכל לפענח את דבר ה' הנאמר לו.

עיקרון זה מובא גם בהסברו של הרמב"ם לאופן הדיבור האלוהי במעמד הר סיני: היוצא מן הכתובים ודברי החכמים הוא שלא שמעו כל ישראל במעמד ההוא אלא קול אחד לבד פעם אחת, והוא המאמר אשר השיג משה וכל ישראל ממנו אנכי ולא יהיה לך, והשמיעו להם משה רבינו בדברו בהבדל אותיות נשמעות

(שם, חלק שני פרק לג)

רבותינו מלמדים שאת שני הדיברות הראשונים שמעו בני ישראל מפי ה' ואת השאר השמיע להם משה. נראה תמוה ביותר שבאמצע מתן תורה יפסיק בורא עולם לדבר ויעביר את השרביט למשה רבנו. אלא ה' השמיע במעמד הר סיני קול אחד הכולל הכול, ואילו כל אחד שמע וקלט את דבר ה' על פי כוחו, על פי יכולתו. העם הצליח לתפוס מן הקול האחד ולתרגם להבנות ברורות ולאותיות רק את שני הדיברות הראשונים. את שאר הדיברות שמע העם אך לא הבין אותם, ולכן את שאר הדיברות הסביר לו משה.

עקרונות אלו הם בבחינת כיוון לפתרון הטורח האמוני העצום שרצו רבותינו למנוע מאתנו במעמד הר סיני. בעקבותיהם אנו עשויים להבין כיצד אפשר שהקב"ה ידבר עם בלעם בהתחשב במי שהוא ובמה שהוא.

מעשה אבות סימן לבנים - דרך ההשתלשלות

פרשת פנחס

והוא כי הנה נודע כי האור העליון למעלה למעלה עד אין קץ הנקרא א"ס שמו מוכיח עליו שאין בו שום תפיסה לא במחשבה ולא בהרהור כלל ועיקר. והוא מופשט ומובדל מכל מחשבות והוא קודם אל כל הנאצלים והנבראים והיצורים והנעשים ולא היה בו זמן התחלה וראשית כי תמיד הוא נמצא וקיים לעד ואין בו ראש וסוף כלל. והנה מן הא"ס נשתלשל אח"כ מציאות המאור הגדול הנקרא א"ק לכל הקדומים כמ"ש בענף ג'. ואח"כ נשתלשלו ממנו האורות הנתלין בא"ק הנה הם אורות רבים היוצאים מתוכו ומאירין חוצה לו. מהם תלויין ממוחו ומהם מגולגלתא ומהם מעיניו ומהם מאזניו ומהם מחוטמו ומהם מפיו ומהם ממצחו חוצה לו ומהם סביבות גופו שהוא בחי' ז' תחתונים שלו ובסביבותיהם אורות רבים מאירים ונתלים בהם הנקרא עולם הנקודים ואח"כ נשתלשלו ממנו ד' עולמות אבי"ע הידועים ומפורסמים כנזכר בזוהר ובתיקונים. ואמנם אצילות א"ק הזה ומכ"ש שאר עולמות שתחתיו כנ"ל היה להם ראש וסוף והיה להם זמן התחלת הויתן ואצילותן משא"כ בא"ס הנ"ל. והנה מן העת וזמן אשר התחיל התפשטות והשתלשלות האורות והעולמות הנ"ל מאז התחיל היות הנבראים כולם זה אח"ז עד שבא הדבר אל המציאות אשר הוא עתה וכפי סדר ההתפשטות וההשתלשלות כסדר הזמנים זה אח"ז כך נעשה ולא היה אפשר להקדים או לאחר בריאת עוה"ז כי כל עולם ועולם נברא אחר בריאת עולם שלמעלה ממנו וכל העולמות היו נבראים ומתפשטים ומשתלשלים והולכים זה תחת זה בזמנים שונים ומאוחרים זא"ז עד שהגיע זמן בריאת עוה"ז ואז נברא בזמן הראוי לו אחר בריאת העולמות העליונים אשר עליו ודי בזה כי לא נוכל להרחיב ולהעמיק ביאור זה הענין ככל הצורך ואיך וכמה ומתי:

(עץ חיים, ר' חיים ויטאל, שער א ענף א)

בפשט התורה מסופר בכמה מקומות על עניינים שנראים חסרי חשיבות כפי שהדגיש הרמב"ן בפירושו לתורה:

אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא ט) כל מה שאירע לאבות סימן

לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב
החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת

(רמב"ן בראשית יב, ו)

הרמב"ן פתר את הקושיה באמצעות רמז שהביאו חז"ל במדרש:

א"ר יהושע דסכנין סימן נתן לו הקב"ה לאברהם שכל מה שאירע לו אירע לבניו

(מדרש תנחומא (ורשא) פרשת לך לך סימן ט)

ההתרחשויות השוליות לכאורה שהתורה מספרת עליהן הן סימן לקראת הבאות:
וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן
ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו:

(רמב"ן בראשית יב, ו)

בפירושים המאוחרים קיבל עיקרון זה את הלשון "מעשה אבות סימן לבנים" - המעשים
המתרחשים אצל האבות הם סימן להתרחשויות העתידות לבוא על הבנים. אולם כלל זה
אומר דרשני - מדוע הבנים צריכים לעבור את אשר עבר על האבות? האם זה הכרח? האם
טבועים מעשי האבות בבנים באופן מוחלט?

כלל דומה המופיע בדברי חז"ל מעלה קושיות קרובות:

עד מתי זכות אבות קיימת?

ר' תנחומא אמר בשם ר' חייא בר מנחמא ואמרי לה ר' ברכיה בר חלבו בשם רבא בר
זבדא: עד יהואחז, הה"ד (מלכים ב, יג) ויחן ה' אותם וירחמם וגו' עד עתה, עד עתה
זכות אבות קיימת

ר' יהושע בן לוי אמר עד אליהו, הה"ד (מלכים א יח) ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו
הנביא וגו'

שמואל אמר עד הושע הה"ד (הושע ב) ועתה אגלה את נבלותה לעיני מאהביה ואיש
לא יצילנה מידי ואין איש האמור כאן אלא אברהם כד"א (בראשית כ) ועתה השב אשת
האיש ואין איש אלא יצחק שנאמר (בראשית כד) מי האיש הלזה ואין איש אלא יעקב
שנא' (בראשית כה) ויעקב איש תם

ר' יודן אמר עד חזקיה כד"א (ישעיה ט) למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו',

ר' יודן ברבי בשם רבי ברכיה אמר אם ראיתה זכות אבות שמטה וזכות אמהות שנתמטטה
לך והטפל בחסדים הה"ד (ישעיהו נד) "כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה", הרים
אלו אבות והגבעות אלו אמהות ואח"כ "וחסדי מאתך לא ימוש"

א"ר אחא לעולם זכות אבות קיימת, לעולם מזכירין ואומריין (דברים ד) "כי אל רחום
ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבותיך וגו'".

(ויקרא רבה (וילנא) פרשה לו ד"ה ו עד מתי)

השאלה שמעלה המדרש היא בנוגע לתוקפה של "זכות אבות", כלומר הזכויות שעומדות לבנים בזכות האבות. ושוב, עצם העניין תמוה: מדוע שזכויות מעשי האבות יעמדו לבנים? האם הדבר מותנה במעשי הבנים או שמא הזכות היא מתנה גמורה? ננסה לעמוד על הקשר שבין מעשי האבות ובין הבנים מבחינה פנימית יותר, כך שיאיר את מה שנאמר בפנחס:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הַשֵּׁיב אֶת חַמְתִּי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְיָאֹת אֶת קִנְיָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא כְלִיטִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְיָתִי: לָכֵן אֶמַר הַנְּנִי נִתַּן לּוֹ אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם: וְהָיְתָה לוֹ וּלְזֶרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהִנֵּחַ עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קָנָא לְאֱלֹהֵיו וַיִּכְפֹּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(במדבר כה, י - יג)

ראשית, נבאר את הדברים בתורת הנגלה: מעשי האבות היו טובים, ולכן זכות מעשים אלו תעמוד לבנים. אך הבנים זוכים בכך אם הם חוזרים על מעשה אבותיהם כפי שמבארת הגמרא:

כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם

(ברכות ז, א)

זכות אבות אינה עניין גנטי. זכות אבות היא אפשרות העומדת לרשות הבנים להיות מושפעים ממעשי האבות. אין זה מהלך אוטומטי. בשורש נשמתו של כל אדם בפרט ושל עם ישראל בכלל טמונה יכולת החיבור אל נשמת האב, לאו דווקא האב הביולוגי אלא גם האב הרוחני. באמצעות החיבור לאב הבן יכול להשתמש בהצלחות שהביא האב לעולם. מה ההסבר לאפשרות זו? כאשר אברהם אבינו, למשל, פעל בצורה מסוימת הוא רשם את המהות הזו בתולדות העולם. רישום זה מתגלגל כאפשרות, כפוטנציאל, עד שהבנים נעמדים במקום שעמד, פועלים באופן שפעל ומגלים את תוצאותיו של הרישום הזה. אין הכוונה שכאשר הבן מקיים מצווה זו או אחרת הוא מקבל את זכות אביו. שהרי ברגע שהבן קיים את המצווה בבחירתו, הזכות היא שלו ולא של אביו. עיקר העניין הוא מהלך אשר נרשם בתקופת האבות. האבות גילו דבר מה במציאות האלוהית, מידה בהנהגה האלוהית. כאשר הבנים מצליחים להגיע למדרגת האבות ולהגדיר אותה, הם יכולים להתחבר לה' באותה מידה בזכות מעשה האבות, כלומר בזכות המידה שהאבות הצליחו להגדירה.

תהליך ההשתלשלות

עד כאן הסברנו את הקשר שבין האבות לבנים על דרך המדרש. עתה ננסה לבאר את

הדבר על פי עיקרון קבלי יסודי: בהשתלשלות העולמות כל הופעה והופעה מתגלה בסדר המדרגות מן המופשט ביותר ועד הגשמי. בתהליך ההתגלות של העולמות לעולם אין הופעה פתאומית - לכל תהליך המתגלה לעינינו קדם בהכרח תהליך מופשט יותר. כך גם בנוגע למסופר בתורה - לכל סיפור המופיע בתורה קדם סיפור מופשט יותר המבטא את אותה מהות. זהו גם "מעשה אבות סימן לבנים" - לכל מעשה של הבנים קדם מעשה מופשט יותר אצל האבות. נדגים את הדברים בכמה יסודות בתורה ובחז"ל.

מיעוט הלבנה וסוד הצמצום

במעשה בראשית מתוארת בריאת המאורות:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְיִהְיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם: וְיִהְיוּ לְמְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמְּאֹר הַגָּדֹל לְמַמְשַׁלֵּת הַיּוֹם וְאֶת הַמְּאֹר הַקָּטָן לְמַמְשַׁלֵּת הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים: וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ: וְלַמָּשָׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי:

(בראשית א, יד - יט)

תהליך בריאת המאורות הוא תהליך מופשט וקדום, ולכן הוא מתואר בתורה באופן תמציתי ודחוס. הגמרא מבארת את ההתרחשות הזו באופן מובן ונגלה יותר:

רבי שמעון בן פזי רמי,

כתיב: (בראשית א) ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים

וכתיב: את המאור הגדול ואת המאור הקטן!

אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?

אמר לה: לכי ומעטי את עצמך!

אמרה לפניו: רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי?

אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה,

אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני?

אמר לה: זיל, לימנו בכ ישראל ימים ושנים,

אמרה ליה: יומא נמי, אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב (בראשית א) והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים,

זיל, ליקרו צדיקי בשמיד: (עמוס ז) יעקב הקטן שמואל הקטן (שמואל א, יז) דוד...

הקטן.

חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח!
והיינו דאמר ר"ש בן לקיש: מה נשתנה שער של ראש חדש שנאמר בו (במדבר כח)
לה' - אמר הקב"ה: שער זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.

(חולין ס, ב)

בתחילה התורה מדברת על שני מאורות גדולים ואחר כך על מאור גדול ומאור קטן.
לכאורה, יש כאן סתירה בין שני חלקי הפסוק.⁹⁵ המדרש מלמד שבין שני תיאורים אלו
התחוללה דרמה: הלבנה טענה שלא ייתכן שיוויון בין המאורות. בעקבות זאת ציווה עליה
הבורא למעט את עצמה. הלבנה מתקשה לקבל את הדין, ואכן הבורא מציע לה צורות
שונות של פיצוי, אך כאשר אין דעתה של הלבנה מתיישבת לגמרי, הבורא מתנצל כביכול
על מיעוט הלבנה ומבקש להתייחס אליו כאל חטא הטמון בבריאת העולם. על חטא זה הוא
מבקש מבני האדם לכפר בקרבן ראש חודש. לכן נאמרה לשון מיוחדת בקרבן ראש חודש:
ושער עזים אחד לחטאת לה'

(במדבר כח, טו)

זהו כביכול קרבן חטאת על חטא של ה'.

מדרש זה תמוה בחריפותו. כיצד אפשר להעלות על הדעת שריבוננו של עולם חטא? ועוד,
גם אם בורא עולם חטא, האם בני ישראל יכולים לכפר על חטאי הבורא? לכאורה, היה
מקום לצפות שמדרש זה יישאר בגדר נסתר. והנה בחר רש"י לצטט אותו בפירושו התורה
כך שיהיה גלוי בפני כל באי בית הכנסת:

ושער עזים וגו' - ומדרשו באגדה אמר הקב"ה, הביאו כפרה עלי על שמעטתי את
הירח:

(רש"י לבמדבר כח, טו)

אלא שמדרש זה מביא אמירה יסודית ועקרונית ביותר: הקב"ה קובע שכדי לברוא עולם
היה צורך באקט של מיעוט בעולם. לפי המדרש הוטל תפקיד המיעוט על הירח. ה' אומר
לנבראיו כביכול שיוכל לברוא את העולם הוא מוכרח למעט את הירח משום שללא
המיעוט לא יוכל העולם לקום ולא יהיה מקום למציאות. מאחר שהבורא עשה זאת כביכול
בעל כורחו ומשום שהמיעוט מייצר קושי וקלקול עבור הנבראים, הבורא מבקש את סליחת
הנבראים ואף מבקש שיביאו קרבן כפרה על מעשה זה.

⁹⁵ חשוב לציין שפירושו של המדרש איננו הכרחי כלל בפשט הדברים. צרה גדולה היא העירוב בין הפשט לדרש: אנו
באים ללמוד תורה ואנו לומדים בעצם מדרש. מצד הפשט אין הכרח ש"מאורות גדולים" הם מאורות השווים בגודלם,
ולכן אין בהכרח סתירה בין שני הפסוקים מלכתחילה.

על פי חכמת הקבלה גם תיאור זה של המדרש הוא הופעה נגלית יותר של תהליך עוד יותר מופשט המתואר בדברי האר"י ז"ל:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט שהוא ולא היה לו בחי' ראש ולא בחי' סוף אלא הכל היה אור א' פשוט שוה בהשוואה א' והוא הנק' אור א"ס. [...] והנה אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה אמצעית ממש. [...]

(עץ חיים שער א, ענף ב)

קודם בריאת העולם היה אור אינסוף ממלא את כל המציאות. אור זה לא התאים למציאות הבריאה - "לא היה שום מקום פנוי". כדי לאפשר לעולם להתקיים משך האינסוף חלק מן ההופעה שלו במציאות השלמה הזו וכך נוצרה מציאות המתאימה לבריאה - "צמצם את עצמו אין סוף בנקודה האמצעית אשר בו... ואז נשאר מקום פנוי ואויר ריקני וחלל". דברי המקובלים כולם הם דימויים חזותיים המשמשים ככלי להבנת תהליכים רוחניים, ולכן אין להיצמד לציורים הגשמיים המתוארים כאן. מכל מקום בתיאור החזותי האר"י ז"ל מתאר את המציאות כאור אינסופי. כדי לפנות מקום לנבראים יש צורך לשאוב, להזיז לצדדים, חלק מן האור - פיננוי זה הוא הצמצום, שהוא המיעוט המופשט יותר שקדם למיעוט הלבנה. בעקבות זאת ייווצר כדור ללא אור. מציאות ריקנית מאור אינה ריקנית לגמרי. אמנם האור האינסופי המקורי הורחק לצדדים, אולם החלל אינו נותר ריקני לחלוטין. נותר בו מעין זיכרון של אור אינסוף הנקרא "רשימו":

וצריכים אנו להודיעך עתה בהקדמה אחרת כוללת כל העולמות (נ"א כלולה בכל המקום) והוא בענין חזרת האורות אל המאציל כי זולת מה שביארנו במקום אחר כי אע"פ שהם עולין ומסתלקין הנה הם ממשיכין מלמעלה למטה מן המאציל בחינת אור הנקרא אור חוזר עוד יש בחינה אחרת גדולה ורב התועלת והוא כי לעולם אפילו כשמסתלקין אינם מסתלקין לגמרי בכל בחינותיהן עצמן ועולין אמנם מניחין מכחן ומבחינת עצמן קצת הארה למטה במקום אשר עמדו שם בראשונה וזה הארה אינה נעקרת משם לעולם ועד אף גם בעת עלותן למעלה הארה הזאת נקרא רשימו בסוד שמני כחותם על לבך הנזכר סוף פ' משפטים בסבא דקי"ד ע"א.

(עץ חיים, ר' חיים ויטאל, שער ו, פרק ו)

הרשימו שנותר בחלל אינו אור ממש אלא "הארה". הארה היא כעין אור לא מודע, זיכרון

של אור, אור נסתר. מאחר שהוא אינו אור ואין בו חיות משל עצמו הוא אינו יכול למלא את הצורך של החלל, שכן החלל משתוקק לאור של ממש. תהליך זה הוא ההופעה המופשטת ביותר של מה שעתיד להופיע בעולמות הנגלים כמוות וטומאה: כל אור שהיה והסתלק, כל מקום שהיו בו חיים ונלקחו ממנו, נקרא מות.

עם זאת מקורו של הרשימו מאור האינסוף משום שהוא נותר מן האור שהיה בתוך המציאות לפני הבריאה, ולכן יש מעלה גדולה בחלל. כאמור, החלל הוא הופעה מופשטת וקדומה של המציאות הנקראת מוות וטומאה. המעלה הגנוזה בחלל היא סוד המדרש:

בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: והנה טוב מאד - והנה טוב מות

א"ר שמואל בר נחמן רכוב הייתי על כתפו של זקני ועולה מעירו לכפר חנן דרך בית שאן, ושמעתי את ר"ש בן אלעזר יושב ודורש בשם רבי מאיר "הנה טוב מאד הנה טוב מות"

(בראשית רבה (וילנא) פרשה ט ד"ה ה בתורתו של)

אם כן, האינסוף צמצם חלק מן האור ועל ידי כך נוצר החלל. אולם המציאות אינה יכולה להיוותר ללא חיות. ולכן מיד ביציאת האור שוב נכנס אור לתוך החלל, אבל הפעם בדרך אחרת הנקראת "קו".⁹⁶

כניסתו של אור הקו לתוך החלל אינה נעשית בבת אחת משום שאם ייכנס בבת אחת יעלם החלל וימצא שהצמצום לא הועיל. לכן האור נכנס בהדרגה:

והנה אחר הצמצום הנ"ל אשר אז נשאר מקום החלל ואויר פנוי וריקני באמצע אור הא"ס ממש כנ"ל,

הנה כבר היה מקום שיוכלו להיות שם הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים ואז המשיך מן אור אינסוף קו אחד ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא [...]

ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם וקו זה כעין צנור דק אחד אשר בו מתפשט ונמשך מימי אור העליון של אין סוף אל העולמות אשר במקום האויר והחלל ההוא. [...]

בהיות אור אין סוף נמשך דרך קו אחד וצינור דק בלבד יצדק בו מעלה ומטה פנים ואחור מזרח ומערב וכמו שנבאר בע"ה בענף זה בכלל דברינו:

(עץ חיים, ר' חיים ויטאל, שער ו, פרק ו)

הקו עושה סדר בחלל - המציאות כבר אינה אחדותית כולה. מעת כניסת הקו יש במציאות

⁹⁶ הקו נרמז בפסוק "וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְקוּי הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וְתִרְאֶה הַיַּבֵּשָׁה וַיְהִי כֵן" (בראשית א, ט).

"יקוי" מלשון קו.

מעלות של חשיבות, סדר עדיפויות, סדר זמנים, ערכים ומידות שונות. הקו עושה מדרגות בעולם ומידה בקבלת האור.

אף על פי כן התהליך אינו מסתיים בכך. על אף שאור הקו מצומצם לאין שיעור מאור האינסוף, ולכן הוא מתואר בציוריות כצינור דק, החלל אינו מסוגל לקבל את האור בצורה שה' שולח אותו. האור עדיין חזק מכדי להיכנס לחלל.

התהליך שמתרחש עקב חוסר יכולתו של החלל לקבל את האור נקרא בלשון הקבלה "שבירת הכלים". שוב, מדובר בתהליך רוחני והדימוי הגשמי הוא רק כלי הבנה. בדמיונו הגשמי שבירת הכלים מוציאה את הכלים מכלל שימוש. ברוחני, שבירת הכלים פירושה שאין הכלים מסוגלים לקבל את כל האור המושפע להם. בלשון בני אדם, הכלי שאינו מסוגל לקבל את כל האור נקרא "שבור". זו הסיבה שתהליך זה אינו מכונה "שבירה" אלא שבירת כלים משום שגם אחרי השבירה הכלים נותרו ראויים לקבל חלק מן האור. עניין זה הוא הנרמז בהלכות מוקצה לעניין כלי שנשבר בשבת:

כל הכלים שנשברו, אפי' בשבת, מותר לטלטל שבריהם ובלבד שיהיו ראויים לשום מלאכה כגון שברי עריבה לכסות בה החבית ושברי זכוכית לכסות בה פי הפך; אבל אם אינם ראויים לשום מלאכה, לא.

(שולחן ערוך אורח חיים סימן שח, סעיף ו)

כניסת האור לכלים הוציאה אפוא את הכלים מכלל יכולת לקבל את האור. שבירת הכלים, הנובעת מעצם כניסת האורות, היא תהליך בעייתי. לכן הקב"ה אומר לישראל כביכול: יש בעיה ועל בעיה זו אני צריך להביא קרבן חטאת. אין ביכולתו של בורא עולם לברוא כביכול את עולמו בלי להעביר אותו בשני תהליכים ממשיים אלו: צמצום אור האינסוף ויצירת החלל.

כניסת האור מחדש המביאה לידי שבירת הכלי משום שהכלי אינו מסוגל להכילו.

חטא מהו?

למעשה, חלק מן הקושי שלנו לקבל את המדרש הזה ומדרשים דומים לו נובע מהתייחסות מוטעית למהותו של החטא כאל טרגדיה נוראית. אדם חוטא מגלה בעצם בחטאו שהוא אינו מתאים למציאות הנוכחית ומבטא בכך את רצונו להיות במדרגה אחרת, נמוכה יותר. מאחר שהקב"ה מקבל את האדם כאדם הוא מתאים את המציאות לרצונו של האדם המתגלה בחטא.

כך גם אפשר להבין את מהות ה"חטא" של הבורא, מהות האינסוף למלא באורו את כל המציאות. צמצום האור הוא מעין פגיעה באלוהותו, ירידה למדרגה נמוכה יותר של הופעה. על אף שירידה זו בלתי נמנעת, ירידה זו ממהותו הראשונית של האור נקראת חטא.

כך, למשל, בעניין חטא אדם הראשון. כיום אנו נוטים לקרוא את התנ"ך בעיניים נוצריות המתבוננות על החטא כטרגדיה שהחריבה את העולם. בפשט הפסוק אפילו לא נאמר שהאדם הראשון חטא. הבורא מצווה על האדם לא לאכול מהחטא, אך האדם אוכל ממנו. כאשר הבורא פונה לאדם לאחר החטא הוא אינו שואל "מדוע חטאת" אלא:

הֲמוֹן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִי לִבְלֹתִי אֶכֶל מִמֶּנּוּ אֶכְלֹתָ

(בראשית ג, יא)

הבורא פותח בדיון עם האדם כדי להבין מה קרה לו. לאחר מכן הוא מסביר לאדם את תוצאות מעשיו - היציאה מגן העדן. בחירתו של האדם בעולם היחסי ולא בעולם המוחלט מולידה את הכרעתו של הבורא להתאים את העולם למדרגה שהאדם ביקש. ככלל, החטאים המתוארים בתורה נראים לעתים כקטסטרופה בלתי נסלחת. אולם אלו הם למעשה מעשים נכונים ואמתיים שנעשו על ידי האדם הלא נכון או בזמן הלא נכון. כך, למשל, בנוגע לחטאו של קורח:

וַיִּקַּח קִרְחַן בֶּן יִצְחָק בֶּן קֵהֶת בֶּן לֵוִי וְדָתָן וְאַבִּיכֶם בְּנֵי אֱלִיָּאָב וְאוֹן בֶּן פִּלֵּת בְּנֵי רְאוּבֵן: וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְאַנְשֵׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲמֹשִׁים וּמְאָתַיִם נְשִׂאֵי עֲדָה קְרָאִי מוֹעֵד אַנְשֵׁי שֵׁם: וַיִּקְהֲלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כָּלָם קְדוֹשִׁים וּבְתוֹכְכֶם ה' וּמִדּוֹעַ תִּתְנַשְׂאוּ עַל קֵהֶל ה':

(במדבר טז, א - ג)

בקשתו של קורח מביאה עליו בסופו של דבר את מותו. אולם את עיקר מהות הטענה שלו אמר ה' למעשה בעצמו:

וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְלַכְתַּת כְּהֹנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבַּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(שמות יט, ו)

כלומר, טענת קורח על קדושת כל העדה היא טענה של אמת. אלא שהוא מבקש ליישם את משמעותה לא במקומה ולא בזמנה.

המצוות כהתגשמות של שם ה'

נחזור לטענתנו העיקרית: מעשה אבות סימן לבנים משמעו שלכל תהליך המסופר בתורה חייב לבוא קודם תהליך מופשט יותר. כלומר, לכל התרחשות בעולם הזה יש שורש בעולם גבוה יותר. למשל, אם יש עצים בעולם הזה, יש בהכרח עצים גם בעולם עליון יותר. מצד אחד מי שחושב שהעצים בעולם העליון זהים במהותם לעצים במציאות שלנו הוא עובד עבודה זרה. מן הצד האחר מי שחושב שאין עצים במציאות העליונה הוא כופר, שהרי מה מקורו של העץ הגשמי אם לא בשורש רוחני עליון?

בתהליך השתלשלות הבריאה מתרחשת התגשמות של המציאות המופשטת, מדרגה אחר מדרגה, עד למצב שבו נוכל להבין ולהרגיש מה הוא עץ. המטרה היא להפגיש את האדם עם העץ המופשט, אולם כדי לפגוש אותו יש הכרח בהופעתו של עץ גשמי. דוגמה יסודית ביותר לעניין הקשר שבין ההופעה הגשמית להופעה הרוחנית היא כל מערכת המצוות. כל מצווה ומצווה היא התגשמות של שם ה', שהוא המהות הרוחנית שאותה באה כל התורה כולה לגלות.

רמז לדבר בשבועה שבה אברהם אבינו משביע את עבדו:

וַיֹּאמֶר אֲבִרְהָם אֶל עֲבָדָיו וְקָן בֵּיתוֹ הַמִּשְׁלַל כָּכָל אֲשֶׁר לוֹ שִׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יָרֵכִי: וְאֲשַׁבְּעֶנְךָ בְּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְאֵלֵהִי הָאֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לְבָנִי מִבְּנוֹת הַפְּנִיעִי אֲשֶׁר אֲנִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ

(בראשית כד, ב)

כדי לתת תוקף לשבועה אברהם מבקש שעבדו ישים את ידו תחת ירכו. את הטעם במעשה זה מבאר רש"י:

תחת ירכי - לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה, כגון ספר תורה או תפילין, והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער והיתה חביבה עליו ונטלה:

(רש"י, שם)

האחיזה תחת הירך היא רמז למצוות המילה. אולם לפי הנגלה היה ראוי שהנשבע יישבע במצווה, והנה הפסוק מלמד שהעבד אחז במקום המצווה אך נשבע בה'. זאת משום שהמצווה היא התגשמות שם ה' (שהוא בעצמו התגשמות של הופעה עליונה עוד יותר הנקראת אותיות). הנשבע מכוון לשם ה' ואוחז במצווה משום שהמצווה הגשמית היא הדרך להתקשר לשם ה' המופשט.

באותו אופן מיעוט הירח המתרחש ביום הרביעי לבריאה הוא כבר בבחינת מעשה אבות סימן לבנים. מיעוט זה הוא מעין מהדורה מאוחרת (זו אפילו לא מהדורה שנייה משום שקדמו לה כמה וכמה מהדורות מופשטות יותר) של המיעוט, הצמצום, הנעשה לצורך קיום העולם. והשורש הראשוני של מיעוט הלבנה הוא הצמצום הקדמון.

בורא עולמות ומחריבן

רמז לתהליך ההשתלשלות של העולם הגשמי מעולמות רוחניים, מדרגה על גבי מדרגה מובא במדרש:

אמר רבי אבהו מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן, עד שברא את אלו, אמר דין הניין

לי, יתהוון לא הניין לי [= אלו נאותין לי והקודמים אינם נאותין לי].

(בראשית רבה (וילנא) פרשה ג ד"ה ז אר"י בר)

כלומר, בטרם בריאת העולם הזה התרחש תהליך של בריאת עולמות והחרבתם. יש החושבים לאמץ מדרשים מסוג זה כדי להתמודד עם התאוריות המעריכות את גילו של העולם במיליוני שנים - המדרש מלמד כביכול שלעולם שלנו קדמו עולמות גשמיים רבים וכך מתיישב עם ההשערות הרווחות בימינו בנוגע לגיל העולם.

למעשה, פירוש זה למדרש הוא חורבן העולם. העולמות שנבראו והוחרבו, שעליהם מסופר במדרש, אינם עולמות כמו העולם הזה. מדובר בעולמות עליונים יותר שמהותם שונה לחלוטין מן העולם המוכר לנו. עולמות מופשטים יותר אינם מותירים ממצאים ארכאולוגיים או ראיות גאולוגיות.

האם ניתן להעלות על הדעת שהבורא לא הצליח לברוא את העולם בניסיון הראשון, ולכן ברא אותו בתהליך של ניסוי וטעייה? כוונת המדרש שתהליך הבריאה כלל הופעת עולם מופשט שממנו השתלשל עולם גשמי יותר וחוזר חלילה, מדרגות על גבי מדרגות עד להופעת העולם הגשמי. כל ירידת מדרגה מעין זו, הופעה של מהות גשמית יותר מתוך מהות רוחנית, נקראת חורבן. שהרי אין חורבן גדול יותר מהפיכת עניין רוחני לעולם דומם. על רקע פירוש זה מובן שתהליך זה הכרחי לבריאת העולם ואיננו נובע חלילה מתקלה בתכנון.

בהתאמה, גם המעבר מעולם גשמי לעולם רוחני יותר נקרא חורבן:

דאמר רב קטינא: שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב

(ראש השנה לא, א)

הגמרא מלמדת כי "ששת אלפים שנה הוא העולם ואלף אחד נחרב". האם יעלה על הדעת שתכניתו של הבורא בנוגע לסיום ההיסטוריה בעולם שברא היא חורבן? הכוונה היא שלאחר ששת אלפים שנה של קיום דומה לזה המוכר לנו, יפסיק העולם להיות אותו עולם ויחזור למציאות העליונה שממנה הופיע, ישוב למקורו, וזה נקרא חורבן.

תהליך הבירור

המשימה העומדת בפני האדם היא בירור המהות המופשטת העומדת מאחורי המציאות הגשמית. משנה ידועה ממסכת אבות עוסקת בעניין זה:

רבי שמעון אומר: שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים שנאמר (ישעיה כ"ח) "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום" אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של

מקום ברוך הוא שנאמר (יחזקאל מ"א) "וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'":

(מסכת אבות ג, ד)

מקובל להבין שהמשנה מדריכה אנשים הסועדים יחד לעצור את הסעודה ולומר דברי תורה. אולם אם זו כוונתה, מדוע בחרה המשנה בביטויי החריף והתמוה "כאילו אכלו מזבחי מתים"?

הכוונה הפנימית יותר של הדברים היא שהאדם מצווה לקשר את העולם הגשמי לעולם עליון יותר. אחד המקומות שבו האדם עוסק בפעולה גשמית יותר מכול היא האכילה. המשנה באה ללמד שעליו לקשר את האוכל למקור החיות הרוחני שלו. אם הוא אינו עושה זאת, הוא מבטל את הרעיון הרוחני שמאחורי האוכל ומנתק את האוכל ממקור החיות שלו. עקב הניתוק הזה האוכל הוא בבחינת מוות, כמו כל דבר המנותק ממקור החיות שלו. הצרה היא שאנו נאחזים בלבוש החיצוני של דברי המשנה ומגיעים לידי גיחוך. באמצע סעודה רועשת והמונית, בתוך המולת הילדים, הולם הדרשן על השולחן ומנסה להשמיע את דברו. האם לכך כיוונו חכמים בדבריהם? זהו זלזול בדברי חכמים.

כוונת המשנה שעלינו לאכול באופן המעלה את המזון לשורשו, להתבונן בעמקות האכילה ולא לקשט אותה בדרשות תורניות. מה שנאמר במשנה "אמרו עליו דברי תורה" אין פירושו שהסועדים נושאים דרשה אלא שהם מחיים את המזון באמצעות חיבור המזון למהותו הרוחנית העליונה. לכל מהות בעולם הזה יש שורש רוחני שהוא החיות של המהות הגשמית. הדבר נכון במיוחד בנוגע למזון - אם אדם מחבר את האכילה לחיות העליונה שלה, אזי הוא מקבל חיות מעולמות עליונים, שהיא בבחינת אכילה משולחנה של מקום. ואילו מזון שאינו מקושר לחיות העליונה שלו הוא מזון מת ממש, ואכן הוא הופך לפסולת בבחינת "זבחי מתים". אדם המגלה את החיות שבאכילה ומתקן את השולחן מחבר את השולחן למהותו העליונה יותר שעולה ומתקנת מהות יותר מופשטת, וכך מדרגה על גבי מדרגה עד למהות המופשטת ביותר של השולחן שזוכה לעילוי ולתיקון.

מעשה אבות - תיקון הכלים

לאחר הקדמות אלו נחזור לשאלה שעלתה בראשית דברינו: מהי מהות הברית שפנחס זכה בה לזרעו אחריו ומדוע זרעו נכלל בברית זו? כאמור, בכניסת אור הקו לתוך החלל התרחש תהליך הנקרא שבירת כלים. משמעות הדבר היא שהנבראים שהיו יכולים להחיות את ההופעה האלוהית בעולם אינם יכולים לשמש למטרה זו, ולכן הם נקראים "כלים שבורים". האבות התחילו תהליך של החזרת הופעת המידות האלוהיות בעולם. כל אחד מן האבות הביא לידי הופעה של שפע מסוים, כלומר מיידה אלוהית מסוימת בעולם - "תיקון כלי".

המידות האלוהיות הן עשר, עשר ספירות. אולם שלוש הספירות העליונות, כתר, חכמה ובינה, אינן מושפעות מתהליך השבירה. מכיוון שכך המידות שחל בהן קלקול, שכליהן נשברו הן שבע: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות.
שבעת האושפיזין תיקנו את שבעת הכלים:

אברהם	תיקן את כלי החסד
יצחק	תיקן את כלי הגבורה
יעקב	תיקן את כלי התפארת
אהרון	תיקן את כלי הנצח
משה	תיקן את כלי ההוד
יוסף ופנחס	תיקנו את כלי היסוד
דוד	תיקן את כלי המלכות

כל אחד מן האבות תיקן את האפשרות לקבלת שפע אלוהי מסוים ואת היכולת להשפיע מן השפע הזה הלאה. בכך התיקון אינו למענם אלא לצורך תיקון העולם. כאשר יושלמו כל התיקונים תהיה לימות המשיח אפשרות להופיע.
יתרה מזו, כל עוד אין כלי המסוגל לקבל שפע, השפע אינו רלוונטי לעולמו של האדם. לכן כביכול בורא עולם צריך את האבות כדי שיתקנו עבורו את השבירה שנוצרה בתהליך בריאת העולמות וכך יביאו את השפע לידי מציאות אנושית. חיסרון זה הטמון בתהליך הבריאה מותיר לאדם מקום לתיקון ולגילוי המציאות של שלמות בעולם הנברא.

סימן לבנים

לאחר שלב התיקון הראשוני של הכלי, שנעשה בתקופת האבות, מגיע דור הבנים. באמצעות לימוד מעשי האבות ובאמצעות הליכה בדרכם ממשיכים הבנים את תהליך התיקון. המשך התיקון מושך שפע נוסף לאותו כלי מתוקן. אפשר לומר שלאחר התיקון הראשוני של הכלי יש צורך להרחיב את הכלי כדי שיכיל שפע רב יותר - מצד האור השפע של כל מידה הוא אינסופי, ולכן ככל שיעמיק תהליך התיקון, כך יתקבל בעולם שפע רב יותר.

ולפי זה יובן מהי "זכות אבות" - כאשר הבנים ממשיכים את מעשי האבות הם מקבלים את השפע שהאבות התחילו להוריד לעולם. משל למה הדבר דומה? לאדם שיצר חור בקיר, ובא חברו והוסיף על החור שהתחיל חברו. אין האדם השני משנה את מהות העשייה אלא מרחיב את העשייה שקדמה.

אם כן, מי חשוב ממי? זו שאלה מדומה. לדוגמה, מהו היחס שבין גילוי הזרם החשמלי ובין המצאת המחשב? מצד אחד גילוי הזרם החשמלי הוא התיקון הראשוני שהעשיר את

התרבות האנושית באופן שאין דומה לו. ללא גילוי הזרם החשמלי לא היה ניתן למחשב את העולם. מן הצד האחר הופעת המחשב, גם אם אינה ראשונית כמו גילוי הזרם החשמלי, אינה קפיצת מדרגה פחותה ממנו.

ספר דברים

הממד הרוחני והממד המוסרי שבעבודה זרה

פרשת שופטים

פתח אליהו ואמר: רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחושבן אנת הוא עלאה על כל עלאין סתימא על כל סתימין לית מחשבה תפיסא בכ כלל אנת הוא דאפיקת עשר תקונין וקרינן לון עשר ספירן לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין ועלמין דאתגליין ובהון אתכסיאת מבני נשא ואנת הוא דקשיר לון ומייחד לון ובגין דאנת מלאגא כל מאן דאפריש חד מן חבריה מאלין עשר אתחשיב ליה כאלו אפריש בכ

(תיקוני זוהר הקדמה דף יז עמוד א)

אחת הסוגיות העיקריות שהתורה עוסקת בהן היא אמונת הייחוד, האמונה באחדות ה', ובירור היחס בינה ובין האמונה בריבוי רשויות. האמונה בריבוי רשויות, בריבוי כוחות אלוהיים, היא העבודה הזרה. לכאורה, לתורה יש אמירה פשוטה וחדה - ה' הוא אחד וכל תפיסה של ריבוי היא איסור אמוני הנקרא עבודה זרה. למעשה, התמונה מורכבת יותר ויעיד על כך עצם יחסה של התורה לעבודה הזרה לגוניה. אמנם הנביאים התייחסו לאלילות בייחוד בלעג, למשל:

שָׁמְעוּ אֵת הַדְּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עֲלֵיכֶם בַּיּוֹם הַזֶּה אֲלֵי דְרֹךְ הַגּוֹיִם אֲלֵי תִלְמֹדוֹ וּמֵאֲתוֹת הַשָּׁמַיִם אֲלֵי תַחְתּוֹ כִּי יַחְתּוּ הַגּוֹיִם מִהֶמָּה: כִּי חָקוֹת הָעַמִּים הַכֹּל הוּא כִּי עָץ מִיַּעַר כָּרְתוּ מִעֵשֶׂה יְדֵי חָרֶשׁ בַּמַּעֲצָד: בְּכֶסֶף וּבְזָהָב יִיפְהוּ בְּמִסְמְרוֹת וּבְמִקְבוֹת יַחְזִקוּם וְלֹא יִפִּיק: כִּתְמוֹר מִקִּשָׁה הֶמָּה וְלֹא יִדְבְּרוּ נְשׂוּא יִנְשׂוּא כִּי לֹא יִצְעְדוּ אֶל תִּירְאוּ מֶהֶם כִּי לֹא יִרְעוּ וְגַם הֵיטִיב אֵין אוֹתָם:

(ירמיהו י, א - ה)

אולם בניגוד חריף לזלזול שעולה מדברי הנביאים, התורה מתייחסת בחומרה רבה לעבודה זרה:

כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כַּתּוֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם הָהֵם: לֹא יִמָּצָא בְּךָ מִעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קִסֵּם קִסְמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחָבֵר חָבֵר וְשָׂאֵל

אֹב וַיִּדְעֵנִי וְדַרְשׁ אֶל הַמֵּתִים: כִּי תוֹעֲבַת ה' כָּל עֲשֵׂה אֱלֹה וּבְגָלַל הַתּוֹעֲבַת הָאֱלֹה ה' אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ:

(דברים יח, ט - יב)

מתוך כך שהתורה חוזרת ומזהירה את בני ישראל בחריפות מפני איסור עבודה זרה, היא רואה בה עניין שאין לזלזל בו. בדברינו להלן נניח לשאלת לעגם של הנביאים וננסה להבין את נקודת העומק שהתורה מזהה בעבודה הזרה.

צבא השמים אשר חלק ה' לכל העמים

אחד המקורות היסודיים המבארים את יחס התורה לעבודת גרמי השמים הוא הציווי הזה:

וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשְּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשָּׁמַשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צִבָּא הַשָּׁמַיִם וּנְדַחַת וְהַשְּׁתַחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכָל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם:

(דברים ד, יט)

הפסוק אוסר על ישראל לשאת עיניו לכוחות הטבע ולעבוד אותם כאילו הם היו האלוהים. לכאורה, לפי הפשט זו דווקא עבודה ראויה לאומות העולם - "אשר חלק ה' אלוהיך אותם לכל העמים". כלומר, עבודת גרמי השמים היא צורת עבודה שה' ייעד לעמים. לכאורה, זו סתירה מפורשת לאיסור עבודה זרה, שהוא אחד משבע מצוות בני נוח, שהן המצוות שנצטוו עליהן כל העמים:

תנו רבנן: שבע מצות נצטוו בני נח: דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי.

(סנהדרין נו, א)

ההיתר העלול להשתמע מתוך הפסוק לעבודת גרמי השמים הוא הקושי העצום שעמד ביסוד תרגום השבעים לפסוק:

"דתניא: מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת. וכתבו לו: [...] (דברים ד): אשר חלק ה' אלהיך אתם להאיר לכל העמים [...]"

(מגילה ט, א)

המילים "אשר חלק ה' אלוהיך אותם לכל העמים" תורגמו בתוספת המילה: "להאיר".

כיצד ייתכן שהזקנים התירו לעצמם לשנות את דברי התורה? יש מי שיאמר שהחכמים היו צריכים להתאים את דברי התורה ליכולת הבנתם של היוונים. אולם מדוע לא הניחו החכמים ליוונים להבין את הכתוב כפשוטו וכלשונו?

יתרה מזו, הרי נאסר לשנות אפילו את קטנה בתורה כמו שמובא ברמב"ם:

וכן שתי פרשיות שבמזוזה שהן "שמע" "והיה אם שמוע" אפילו אות אחת משתי הפרשיות אם חסר קוצו מעכב מן התורה עד שיהיו שתיהן נכתבות שלימות, וכן ספר תורה שחיסר אפילו אות אחת פסול.

(רמב"ם הלכות תפילין וס"ת, פרק ראשון הלכה ב)

ואף חמור מכך:

וכשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי: בני, מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מיותר אות אחת - נמצאת מחריב את כל העולם כולו

(עירובין יג, א)

לכאורה, החלטת החכמים לשנות את דברי התורה מלמדת שבמציאויות מסוימות דבר ה' דורש התאמה עד כדי שינוי ותוספות של מילים: דבר ה' היה נכון כביכול כאשר נאמר לעם ישראל, ואילו עתה כאשר הוא מופנה לאומות העולם יש לשנותו. הדבר מזכיר בצורה מסוכנת את העיקרון שעמד מאחורי כתיבת הברית החדשה: טענת השליחים הייתה שהתורה הייתה נכונה כאשר נאמרה לעם ישראל, אך המציאות השתנתה, ולכן נמסר לעמים דיבור אלוהי חדש הנקרא "הברית החדשה".

מכל מקום המדרש טורח להדגיש שהתרגום היה עצה שנתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד. אם כן, תרגום דברי התורה באופן המשנה את דברי התורה ומוסיף על הכתוב בה נעשה ברשותו הישירה של הבורא. ולכן התרגום הוא גרסה "כשרה" של דברי התורה. כיצד ייתכן שהקב"ה נותן בלבם של חכמים לתרגם עבור היוונים דברים שאינם כתובים בתורה? כיצד הדברים מתיישבים עם האיסור המפורש לשנות אפילו קוצו של יוד בדברי התורה?

למעשה, וכאן אנו מגיעים לנקודה היסודית בדברינו, התורה מחויבת להכיל שני הפכים כדי להתמודד עם המציאות: מצד אחד דבר ה' הוא אחד ואינו משתנה. מן הצד האחר התורה חייבת להישמע לשומע באופן המסביר לו מה נאמר בה על פי המבנה של עולמו הפנימי. דבר ה' מיתרגם לפי תפיסתו הרוחנית ולפי יכולת הבנתו של השומע בהתאם לנתונים התרבותיים והרוחניים של עולמו. התאמת הדברים אל השומע משנה בוודאי את הופעתה של התורה, אולם היא מחויבת להישמע לו בלי שהקול עצמו ישתנה כמלוא הנימה. הדיבור האלוהי אל השומע בכל דור ודור והתרגום ליוונית הם אחת הדוגמאות לכך, הם דבר חדש לחלוטין ועם זאת הם אינם חדשים כלל.

שני ספרי תורה - תורה שבכתב ותורה שבעל פה

דוגמה הממחישה רעיון זה ניתן למצוא בחיוב המוטל על המלך לכתוב ספר משנה תורה:

וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל כִּסֵּא מְמַלְכְתוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מְלֻפְּנֵי הַפְּהִינִים הַלְוִיִּם: וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוּ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לִירְאֶה אֶת ה' אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם:

(דברים יז, יח - יט)

מדוע המלך זקוק לשני ספרים? רש"י, בעקבות הגמרא, מתרץ באופן טכני לכאורה: שתי ספרי תורה. אחת שהיא מונחת בבית גנזיו ואחת שנכנסת ויוצאת עמו.

(רש"י, שם)

לכאורה, הצורך בשני ספרים הוא טכני ולא מהותי. ובכל זאת מה ראתה התורה להיכנס להנחות מעין אלו? האם אין לסמוך על המלך שימצא פתרון כיצד לעסוק בתורה במציאותיות השונות בחייו?

למעשה, גנוז כאן צורך מהותי יותר. בשעה שהמלך נכנס ויוצא בממלכתו ובמלחמותיו, הוא נפגש באופן מתמיד עם מציאות החיים המשתנה. מכיוון שכך יש לו צורך בשני ספרי תורה - האחד, דבר ה' המוחלט והבלתי משתנה. השני, מעין תרגום של ספר התורה המקורי בהתאם להתחדשות העולם ומציאות החיים. חייו של המלך והנהגתו את ממלכתו בהתאם לספר התורה שהוא נושא אתו הם מחודשים לחלוטין. לעומת זאת את הספר המקורי - דבר ה' כמו שהוא, המלך משאיר מונח ואינו נוטלו עמו. בספר התורה המקורי אין שום שינוי. ספר התורה שהמלך נושא עמו הוא המשך ישיר של הספר הנמצא בבית הגנזים. יותר מאשר המשך ישיר, שני ספרי התורה חייבים להיות אחד.

יסוד זה של שני הספרים שהם אחד נקרא בלשון חכמים - תורה שבכתב ותורה שבעל פה. האיזון והאחדות בין שתי התורות הם עניין מורכב ביותר שהקלקול אורב לו משני עבריו: מן העבר האחד מתעוררת הנטייה לשנות את דבר ה' ולאבד את הנאמנות המוחלטת לקול האלוהי שהתגלה בסיני. ומן העבר השני מתעוררת הנטייה לקבע את ה' ולהפוך אותו למאובן. ספר התורה עלול להיכנס בין כותלי המוזאון ולהפוך לפסל מאובן, גם אם אדיר ונערץ.⁹⁷ היהודי המתפלל לא יעלה בדעתו לנשק את ספר התורה המונח במוזאון כפי שהוא

⁹⁷ מעניין לגלות כי בתי הכנסת העתיקים שהתגלו בחפירות הארכאולוגיות בארץ ישראל מכילים פסיפסים ובהם סמנים ברורים של עבודה זרה, אלילים וגרמי שמים. יש הרואים בכך ראייה להשפעות הלניסטיות שרווחו בעם ישראל באותם דורות. אולם למעשה דומה שהמסקנה היא הפוכה: אלו ששרדו הם בתי הכנסת המשוכללים והקפואים ולא בתי הכנסת שבהם התקיימה תורת החיים של עם ישראל. בתי הכנסת שהיו בשימוש יום-יומי לא שרדו משום שהיו חיים.

מנשק את ספר התורה הנמצא בשימוש בבית הכנסת. כפי שניתן לראות הכנסת ספרי תורה למוזאונים מתרחשת גם פשוטו כמשמעו. אולם יש שעושים זאת באופן מהותי, גם אם לא באופן פיזי: נטייה זו מתגלה באיסור לחדש בגילוי התורה ובפרשנותה. איסור החידוש או מניעתו בדרכים אחרות נוטלים מן התורה את החיים. איסור החידוש והקפאת התורה הם למעשה דחייתה של התורה שבעל פה, ויסוד זה הוא עומק המחלוקת בין הצדוקים ויורשי דרכם לאורך הדורות לפרושים.

העבודה אשר חלק ה' לעמים

נחזור עתה לשאלת התרגום. היסוד של ספר התורה היוצא עם המלך מקביל ליסוד התורה שבעל פה - התחדשות התורה מתוך המפגש עם המציאות. גם תרגום התורה שייך לאותו תחום משום שהוא מתעורר מתוך מפגש עם תרבות אחרת, ולכן הוא חייב להתחדש כדי להתאים את דבר ה' אל השומע.

עם זאת כל דבר הנאמר בתרגום חייב להיות כלול בתורה המקורית שאם לא כן הוא נעשה תורה אחרת כעין הדת הנוצרית. אין לפרש כי תרגום השבעים שינה את משמעותם המקורית של הפסוקים מחשש שהיוונים לא יבינו את התורה כראוי. שהרי באופן זה משמע שהחכמים לא תרגמו את מה שכתוב בתורה אלא כתבו תורה חדשה, וקשה לקבל זאת. התרגום חייב להיות נאמן למקור באופן מוחלט, ועם זאת עליו להיות מותאם לתרבותו של השומע וליכולתו להבין את הנאמר.

במקרה של תרגום התורה ליוונית המתואר בגמרא, מי שהורה על אופן השינוי מן המקור הוא ה'. ה' החזיק בבית גנזיו כביכול את הספר המקורי ואמר לחכמים כיצד עליהם לתרגם את התורה עבור היוונים.

עתה נוכל לבאר את משמעותן הפנימית של המילים "להאיר להם" שהוסיף תרגום השבעים ללשון התורה. לאור דברינו מילים אלו חייבות להיות הסבר הכלול בפסוק המקורי. ואכן, מבין שני פירושים שונים שרש"י מביא לפסוק, האחד הוא ציטוט מתרגום השבעים:

אשר חלק וגו' לכל העמים - להאיר להם

דבר אחר: לאלוהות. לא מנען מלטעות אחריהם אלא החליקם בדברי הבליהם לטרדם מן העולם. וכן הוא אומר (תהלים לו ג) "כי החליק אליו בעיניו למצוא עונו לשנוא"

(רש"י דברים ד, יט)

אם רש"י בחר לצטט את תרגום השבעים בפירושו, משמע שהוא רואה בו פירוש לגיטימי ולא שינוי משמעות לצורך הבנתם של היוונים. יתרה מזו, רש"י כותב את פירושו עבור עם ישראל ולא עבור היוונים ומכאן משמע שתוספת המילים אינה רק פירוש קביל אלא פירוש הראוי גם לעם ישראל, שאינו משנה את משמעות הפסוק כהוא זה.

והנה חלקו השני של הפירוש - המבוסס על דברי הגמרא - נדמה הפוך לחלוטין: לא כדי להאיר לאומות חלק להם ה' את גרמי השמים אלא, לכאורה, כדי לאבדם מן העולם. אולם רעיון זה אינו מתיישב על הדעת: כיצד ייתכן שהקב"ה פועל מלכתחילה כדי להרע לבריותיו?

כדי ליישב את הקושי אנו זקוקים לכמה הקדמות. בתמצית, להאיר להם אין פירושו להקרין אור, שהרי באורם של גרמי השמים משתמשים גם בני ישראל. אלא יש לפרשו במובן של הדרכה - "להאיר להם" כיצד היא עבודתם הראויה. הבורא חלק לעמים דרך עבודה אחרת מזו של בני ישראל, עבודה הקשורה לגרמי השמים כדי לבוא לעבודתו, ה' אחד. צבא השמים אינו עבודה זרה מעצם מהותו, בהנחה שהוא משמש כנתיב לעבודת ה' האחד כפי שנבאר בהמשך. עבור אומות העולם הצעידה בנתיב זה אינה נקראת עבודה זרה.

אמנם יש אומות שנתיב זה בעבודת הבורא יביא אותן לטעות ולחטוא בעבודה זרה. ובכל זאת לא מנע מהם הקב"ה הארה זו. אלו אשר יטעו בדברי הבליהם, ייטרדו מן העולם באופן שנבאר בהמשך.

הקמת מצבה - עבודת האבות ועבודת הבנים

ננסה לבאר מעט את מהות העבודה שה' חלק לעמים ואת נקודת הטעות שעלולה להיות מכשול בעבודה זו. לצורך כך נעיין בצו הבורא בנוגע לעבודה בעם ישראל, המגלם עניין מקביל. בספר דברים נאסר בחומרה לעבוד את ה' באמצעות מצבה:

וְלֹא תִקֵּים לָךְ מִצְבֵּה אֲשֶׁר שָׁנָא ה' אֱלֹהֶיךָ:

(דברים טז, כב)

לעומת זאת הקב"ה מצווה על עבודתו מעל גבי מזבח:

מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלֹמֶיךָ אֶת צֹאנֶךָ וְאֶת בְּקָרְךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבְרַכְתִּיךָ: וְאִם מִזְבֵּחַ אֲבָנִים תַעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּ גִזִּית כִּי חֲרָבָה הַנִּפְתָּ עָלֶיךָ וְתַחֲלֶלְתָּ:

(שמות פרק כ, כ - כא)

המזבח עשוי אבנים הרבה, ואילו המצבה עשויה אבן אחת. אולם שנאתו זו של אלוהי ישראל למצבה תמוהה:

ולא תקים לך מצבה - מצבת אבן אחת, להקריב עליה אפילו לשמים:

אשר שנא - מזבח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שנא כי חק היתה לכנענים. ואף על פי שהיתה אהובה לו בימי האבות עכשיו שנאה, מאחר שעשאוה אלו חק

לעבודה זרה:

(רש"י לדברים טז, כב)

מדוע בימי האבות קיבל הקב"ה את עבודת המצבה? רש"י מפרש כי בתקופת האבות עבודת המצבה הייתה דרך אהובה, ואילו בעקבות העובדה שהפכה לעבודה זרה של הכנענים היא נאסרה לעם ישראל ונעשתה שנואה. ובכל זאת יש להקשות: אפשר להבין שעבודת המצבה נאסרת בעקבות מצב מציאותי מסוים, אך עדיין לא מובן מדוע ה' עובר מאהבת עבודה זו לשנאתה, אם ביסודה היא דבר לגיטימי? כדי להבין זאת יש לבאר את עבודת ה' בתקופת האבות על דרך הסוד. כל אחד מן האבות גילה בעולם פן אחד של האלוהות, הנקרא בלשון הקבלה מידה. זהו מה שנאמר כי האבות הם המרכבה לגילוי ה' בעולם: האבות הן הן המרכבה

(בראשית רבה (וילנא) פרשה מז ד"ה ו ויכל לדבר)

אברהם גילה את מידת החסד, יצחק את מידת הפחד, מידת הגבורה ויעקב את מידת הרחמים - כל אחד מהם גילה מידה אחת ורק אותה. אברהם גילה שהבורא כולו חסד. ויצחק גילה שהבורא כולו דין. הגילוי של כל אחד מהם סותר את זולתו באופן מוחלט, ובניסוח נועז של העניין - אברהם ויצחק נלחמים בהבנתם את האלוהות. על בסיס זה ראוי לעיין בכל המפגשים בין האבות ובעיקר בעקידת יצחק: וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֹתוֹ יִצְחָק וְלֹךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים:

(בראשית כב, ב)

וַיָּבֹאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבְנוּ שָׁם אֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֹצִים וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֹצִים:

(שם, ט)

אברהם מצווה לעקוד את בנו, לקשור אותו (ויש להדגיש שהוא איננו מצווה להורגו). על פי הסוד אברהם מנטרל את מידתו של יצחק, מידת הדין, משום שלגבי אברהם ברור כי זו אינה מידתו של ה'.

על פי עקרונות דומים יש לפרש את סיפור סדום ועמורה:

וַיֹּאמֶר ה' זַעֲקֵת סֹדִם וְעַמֹּרָה כִּי רָבָה וַחֲטָאתָם כִּי כִבְדָה מְאֹד: אֲרִדָה נָא וְאָרָאָה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבְּאָה אֵלַי עֲשׂוּ פְלָה וְאִם לֹא אֲדַעָה: וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֹמָה וְאֶבְרָהָם עֹדְדָנוּ עִמָּד לְפָנָי ה': וַיִּגַּשׁ אֶבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע:

(בראשית יח, כ - כג)

לאחר שה' מגלה לאברהם את הגורל הצפוי לסדום ועמורה, אברהם פותח בדיון שמוגדר כ"הגשה" - ויגש אברהם. חז"ל ראו כאן, בין היתר, רמז למעמד של מלחמה:

ויגש אברהם - מצינו הגשה למלחמה (ש"ב י יג) ויגש יואב וגו', הגשה לפיוס (להלן מד יח) ויגש אליו יהודה, והגשה לתפלה (מלכים א' יח לו) ויגש אליהו הנביא, ולכל אלה נכנס אברהם, לדבר קשות, ולפיוס ולתפלה:

(רש"י לבראשית יח, כג)

מהי המלחמה שאליה ניגש אברהם? הפשטנים מבינים שאברהם נלחם בה'. אולם למעשה נלחם אברהם במידתו שלו. מהותו של ויכוח שייכת למידת הגבורה. איש מידת הגבורה עשוי לטעון כי מגיע לו דבר מה ואילו מידת החסד, מידתו של אברהם, מהותה קבלה והודיה על הכול. על פי מידתו אברהם אינו יכול להתווכח עם הבורא ולערער על דבריו. ואולם כדי להביא חיים לאנשי סדום, על אברהם להילחם במידתו שלו ולטעון מול הבורא. מלחמתו של אברהם היא מלחמה במידתו.

דרך עבודת ה' השייכת לתקופת האבות היא גילוי פן אחד של האלוהות בעולם והיא הדרך המתאימה לגילוי ה' בתקופה זו בהיסטוריה של העולם. עבודת המצבה - שנעשית מאבן אחת - מרמזת לדרך זו: גילוי מידה אחת בלבד באלוהות.

כאשר אברהם מגלה את מידת החסד בעולם, היא חייבת להיות בלבדית בבחינת מצבה של אבן אחת - אמת אחת מוחלטת עד כדי שהיא רוצה לבטל את המידות האחרות, וכך הוא לגבי יצחק ויעקב. ואולם על פי המדרש יעקב מאחד את מידותיהם של אברהם ויצחק למעין מזבח של שלוש אבנים, ובהמשך למזבח של שתיים-עשרה אבנים:

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה: וַיִּפְגַּע בְּמָקוֹם וַיֵּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשָּׁמַשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבָנֵי הַמָּקוֹם וַיִּשֶׂם מִרְאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בְּמָקוֹם הַהוּא:

(בראשית כח, י - יא)

וַיִּשְׁכַּם יַעֲקֹב בְּבִקְרַי וַיִּקַּח אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר שָׁם מִרְאֲשֹׁתָיו וַיִּשֶׂם אֹתָם מִצְבֵּה וַיִּצַק שָׁמֶן עַל רֵאשָׁה:

(שם, יח)

ר' יהודה אומר בשעה שהיה יעקב מהרהר ואומר שאני מעמיד שנים עשר שבטים, מה עשה, נטל שנים עשר אבנים ונתנן תחת ראשו, ואמר אם נעשין כולו אחד, יודע אנכי שאני מעמיד שנים עשר שבטים, ולכך היה מכוין לבוראו, שנאמר ויקח מאבני המקום (בראשית כח, יא), ונעשו אבן אחד. ר' נחמיה אמר שלשה אבנים הי', ואמר אם הקב"ה מייחד שמו עלי כמו שייחד על אבותי, יעשו כולן אחת, ועמד ומצאן כולן אחת, שנאמר ויקח מאבני המקום (בראשית כח, יא), ומניין שנעשו כולן אחת, שנאמר ויקח את האבן (בראשית כח, יח).

(מדרש תהלים (בובר) מזמור צא ד"ה [ו] כי מלאכיו)

אמנם כל אחת מן המידות האלוהיות היא אמת. אולם רק בהתכללות המצבות, מכלול המידות האלוהיות שגילו האבות ובאיחודן למזבח נוצר איחוד המידות שהוא אמת לאמתה.

וכאן אנו באים לקושיה שעלתה לעיל: כיצד ייתכן שעבודת המצבה הייתה אהובה בימי האבות ושנואה בימי הבנים?

בתקופת האבות לא ייתכן גילוי של מספר מידות שונות. המגלה מידה אלוהית חייב לעמוד עליה באופן מוחלט ולגלות אותה באופן בלבדי. לעומת זאת דור הבנים חייב לעבור שלב בתיקון ההופעה האלוהית בעולם לשלב האיחוד של כל המידות לאחת. בתקופת הבנים, תקופת עם ישראל, המשך עבודת ה' באופן של גילוי מידה אלוהית אחת בלבד הופך להיות איסור חמור עד כדי עבודה זרה.

העמים עובדי עבודי זרה הם הנוקטים באופן עבודה זה - הם פונים לאחת המידות האלוהיות, שהן אופני הופעת הבורא בעולם, והופכים אותה לבלבדית. ההשתחויה הבלבדית למידה אחת היא הנרמזת בעבודת המצבה. בתקופת האבות זו הייתה עבודה אהובה על ה' ועתה היא שנואה עליו.

זהו הרמז שנאמר בפסוק שבו פתחנו את דברינו:

וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשְּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשָּׁמַשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צָבָא הַשְּׁמַיִם
וְנִדְחַתְּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וְעַבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכָל הָעַמִּים תַּחַת כָּל
הַשְּׁמַיִם:

(דברים ד, יט)

השמש והירח וכל צבא השמים רומזים למידות אלוהיות שונות. על עם ישראל נאסר לעבוד את המידות הללו בנפרד זו מזו והוא מחויב לעבוד רק את איחוד המידות כולן. אולם לפי הפסוק משמע כביכול שה' חלק את המידות האלוהיות הנבדלות לעבודת העמים חלילה. מכאן עלול להשתמע שהעבודה הזרה מותרת לעמים בניגוד מפורש לאחת משבע מצוות בני נוח שניתנו לעמים. וכאן אנו באים לדיוק עמוק יותר במפגש שבין האחדות ובין הריבוי. העבודה הזרה השנואה על ה' אינה טמונה דווקא בעצם הגילוי שה' מופיע במידות אלוהיות זו מזו ואף סותרות זו את זו. העבודה הזרה היא ההפרדה בין הכוחות האלוהיים השונים. לעומת זאת רק האיחוד של כל הכוחות האלוהיים הוא ההופעה האלוהית.

ולכן עצם הגילוי שה' מתגלה דרך גרמי השמים אינו עבודה זרה כשלעצמו. את הגילוי הזה חלק ה' להאיר לעמים - הקב"ה מאפשר לעמים לגלות אותו דרך השמש ודרך הירח. "להאיר להם" פירושו שה' חלק לעמים כוחות אלוהיים כדי שיגלו אותו דרכם. אולם אמונה זו אמורה להיות רק שלב בתהליך הרוחני, שנועד להוביל את העמים להתעלות, לתפיסה שישנם כוחות שונים באלוהות, ועם זאת הם כוח אחד. אך שלב זה עלול בהחלט להוביל

לעבודה זרה ולהמלכת מידה אלוהית אחת לאלוה על פני האחרות.
ה' חלק לעמים את הכוחות הללו כדי שהעמים, בהתאם לתרבותו של כל עם וליכולתו לשמוע ולהבין את המסר האלוהי, יבינו שהאלוהות היא אחדות ובעת ובעונה אחת יש בה ריבוי כוחות. עבודה זרה אסורה באיסור חמור לכל יושבי תבל. אבל הבורא התיר לאומות העולם לגלות את האחדות האלוהית דרך שלב של גילוי מידה אלוהית מסוימת. וזו כביכול עבודה זרה המותרת לגויים. לעומת זאת המלכתו של אחד מן הכוחות האלוהיים - השמש או הירח, למשל, לאלוה בלבדי - זו עבודה זרה השנואה על ה', עבודה זרה במשמעה הרגיל.

אלא שעתה אנו מגיעים לחלקו השני של פירוש רש"י:

לא מנען מלטעות אחריהם אלא החליקם בדברי הבליהם לטרדם מן העולם

עבודת המדרגות וסכנת הנפילה

אין להתעלם מן הסכנה הטמונה בנתיב זה לגילוי האלוהות. האדם המגלה את האלוהות דרך השמש והירח עלול לטעות אחריהם ולהיטרד מן העולם. אולם הסיכון הזה כרוך בכל התפתחות בעולם, אם גשמית ואם רוחנית. כשם שבהתקדמות התחבורה, מעגלות לרכבים ולרכבות מהירות התגברו הסכנות, כך גם בכל עליית מדרגה בתהליך הרוחני - המעבר מאור במדרגה מסוימת לאור במדרגה עליונה ממנו, מביא עמו סכנה. ובכל זאת לא בגלל הסכנה יש לעצור את הקדמה.

כל תהליך אמוני מהותי הוא תהליך מדורג. כאשר קהל גדול או אומה נדרשים לעבור תהליך מעין זה, יש סיכון שחלק מן הצועדים בדרך לא יגיעו למלוא עומק החקירה ויעצרו בשלב ביניים, ולכן מוטעית. כך, במעברן של האומות דרך גרמי השמים בדרך לגילוי של אלוהות אחת, עלולה להתרחש טעות של המלכת אחד מן הכוחות האלוהיים המשניים לאלוה בלבדי. למרות זאת הקב"ה אינו מונע עצמו מלהדריך כל אומה ואומה בדרך הרוחנית המיועדת לה ומלגלות לה את האמת במלואה, מפאת אותם טועים.

בלי ההארה שה' חולק לאומות העולם ("להאיר להם") יישאר העולם חשוך וחסר. אין ספק שכאשר אדם מתנסה בשלבי ביניים כדי להתאים עצמו למקור לעולם אין לדעת לאן יגיע. כל עזר שנועד לאפשר לאדם שלב ביניים שיקל עליו להתאים את עצמו לשלב העליון והאמתי יותר עלול להוביל לטיפשות. ובכל זאת לא בשל כך יש להימנע מלהביא לעולם את התכנית כולה.

מה פשר ההבדל בין עם ישראל לאומות העולם? מדוע עם ישראל מצווה להתעלות לאחדות באופן מידי ואילו אומות העולם נדרשות לעבור שלבים בדרך לגילוי האחדות? עם ישראל הוא העם המיוחד שזכה לראות במו עיניו במעמד הר סיני את מה שבכל עם אחר נתפס כשיגעון - אחדות הכוחות האלוהיים כולם. זהו מה שמובא במדרש:

אנכי ה' אלהיך, הה"ד (דברים ד) השמע עם קול אלהים,
המינין שאלו את ר' שמלאי, א"ל: אלוהות הרבה יש בעולם?
אמר להם: למה?

אמרו לו: שהרי כתיב "השמע עם קול אלהים",
אמר להם: שמא כתוב מדברים אלא מדבר,

אמרו לו תלמידיו: רבי, לאלו דחית בקנה רצוץ. לנו מה אתה משיב?

חזר ר' לוי ופירשה. אמר להם: "השמע עם קול אלהים" כיצד? אילו היה כתוב "קול
ה' בכחו" לא היה העולם יכול לעמוד, אלא "קול ה' בכח", בכח של כל אחד ואחד,
הבחורים לפי כחן והזקנים לפי כחן והקטנים לפי כחן,

אמר הקב"ה לישראל: לא בשביל ששמעתם קולות הרבה תהיו סבורין שמא אלוהות
הרבה יש בשמים אלא תהיו יודעים שאני הוא ה' אלהיך, שנא' (שם, דברים ה) אנכי
ה' אלהיך.

(שמות רבה (וילנא) פרשה כט ד"ה א אנכי ה')

האמונה שגם השמש וגם הירח הם אלוהות נוגדת את ההגיון האנושי. ולכן אין טענה
כלפי העמים על חוסר יכולתם לקבל את האחדות הזו משום שהם לא התנסו בהתגלות
כפי שזכה לה עם ישראל במעמד הר סיני. על התנסות זו נאמר במדרש שנשמתם של בני
ישראל פרחת מהם במעמד הר סיני. אין זה ביטוי ספרותי. היכולת לחזות בגילוי של ריבוי
הכוחות האלוהיים ובעת ובעונה אחת באחדותם היא חוויה שכן אנוש אינו יכול לחוותה
בעודו בעולם הזה:

א"ר לוי שני דברים שאלו ישראל מלפני הקב"ה: שיראו כבודו וישמעו קולו

והיו רואין את כבודו ושומעין את קולו, שנאמר (דברים ה) "ותאמרו הן הראנו ה'
אלהינו את כבודו ואת גדלו", וכתוב (שם) "ואת קולו שמענו מתוך האש", ולא היה
בהם כח לעמוד שכיון שבאו לסיני ונגלה להם פרחת נשמתם על שדבר עמהם שנאמר
(שיר השירים ה) "נפשי יצאה בדברו",

אבל התורה בקשה עליהם רחמים מלפני הקב"ה: יש מלך משיא בתו והורג אנשי
ביתו? כל העולם כולו שמחים ובניך מתים?

מיד חזרה נשמתן שנאמר (תהלים יט) תורת ה' תמימה משיבת נפש,

א"ר לוי: וכי לא היה גלוי לפני המקום שאם הוא מראה כבודו לישראל ומשמיען קולו
שאינן יכולין לעמוד? אלא צפה הקב"ה שהן עתידין לעשות עבודת כוכבים. שלא יהו
אומרי: אילו הראנו את כבודו ואת גדלו והשמיענו את קולו לא היינו עושים עבודת
כוכבים, לכך נאמר "שמעה עמי ואדברה".

(שמות רבה (וילנא) פרשה כט ד"ה ד ד"ה א אנכי)

במעמד הר סיני קודם כול הראה הקב"ה לישראל את הריבוי, בבחינת עשר ספירות, ולאחר מכן גילה להם כי עשר הספירות אחד הן. שני חלקי הגילוי הללו חשובים. יכולת ההפרדה בין הכוחות האלוהיים היא דווקא אחד השורשים בעבודת ה'. למשל, אם אדם אינו מסוגל להאמין כי גם הירח הוא אלוהים, הוא דווקא עובד עבודה זרה באופן פרדוקסלי. אם אדם אינו מצליח להבין שאכן ישנם עוד אלוהים⁹⁸ כביכול אלא שהם הופעות של ה' האחד, אזי למעשה הוא באמת מאמין שהכוחות הנפרדים הם אלוהים בפני עצמם.

על רקע מה שנאמר לעיל ולפי תרגום השבעים לביטוי "להאיר להם" עלינו לומר שההופעה המיוחדת של אלוהים בכוחות מסוימים, כגון השמש והירח היא דרך כשרה כדי להביא את האדם לידי אמונה בייחוד ה'.

עתה לאחר שביארנו כמה מן ההתרחשויות בסיפורי המקרא על דרך הדרש והסוד, ברור יותר שסיפורי התורה אינם מובנים כלל אלא אם הקורא מקבל אותם כתעלומה שעליו לפתור. כדי להבין את סיפור התורה הקורא זקוק שתובהר לו האווירה הרוחנית של תקופת המקרא.

משל למה הדבר דומה? לאדם זר לתרבות היהודית המתבונן בטקס בר מצווה. אדם זה יראה ילד שמעמיסים עליו משקלים כבדים ושזורקים עליו חפצים תוך כדי זעקות. ואכן, הזדמן לי להיות נוכח בביקורו של אידי אמין בכותל המערבי ולראות כיצד כמעט אירעה תקרית דיפלומטית בעקבות סוכריות שנזרקו על מאבטחי בטקס בר מצווה. נראה שמשרד החוץ כשל בתפקידו ולא הודיע לפמלייתו של המבקר על אופיו של הטקס.

תפקידם של חכמי ישראל הוא מעין תפקידם של אנשי משרד החוץ - ליצור מעין שער כניסה לתורה, שער שבלעדיו לא יוכל הקורא להבין אותה כלל. חכמי ישראל לא בחרו לעשות זאת באמצעות הקדמה, ספר הנחיות או דרך הקדמה פילוסופית אלא דרך לשון המדרש, כלומר דרך סיפור נוסף. אלא שהקורא של ימינו נותר מבולבל מכאן ומכאן - סיפורי המדרש סתומים וחתומים אף הם בפני הקורא המודרני המתקשה לפרוץ את מה שנדמה לו כאסופת סיפורי ילדים. בעינינו אם התורה היא תעלומה, באו חכמי המדרש והוסיפו תעלומה על תעלומה.

⁹⁸ העבודה הזרה היא כוח מושך מכיוון שעבודה זרה היא עבודה לאלוהות, אך לאלוהות שהיא צמצום של ההוויה, ולכן היא אסורה לנו. היא שייכת לאומות העולם, בבחינת "אשר חלק להם" כמו שנאמר (דברים ד, יט): "ויפן-תשא עיניך השמימה וראית את-השמש ואת-הירח ואת-הכוכבים כל צבא השמים ונדהת והשתחית להם ועבדתם אשר חלק יהו"ה אלהיך אתם לכל העמים תחת כל-השמים". העמים נתונים תחת השפעת כל אותם כוחות: השרים, המזלות, הכוכבים והטבע. כוחות אלו הם כוחות אלוהיים אמתיים, ומכאן כוחה של העבודה הזרה. אולם ההכרה בהם כאלוהות בלבדית היא אלילית. האדם המודרני אינו מסוגל אפילו להיות עובד עבודה זרה, ולכן הוא אינו מסוגל להיות מאמין (סוד לשון הקודש א', הרב יהודה אשכנזי, בית אל תשסח, עמ' 60).

מידות מוסריות כשער לעבודת ה'

עד כה התמקדנו באבחנה אחת בין עבודת ישראל לעבודה זרה - פירוד של אחד הכוחות האלוהיים והמלכתו לאלוה בלעדי. אבחנה שנייה ואולי עיקרית יותר היא ההפקרות המוסרית. עבודת האל המלווה בהפקרות מוסרית היא התגלמות העבודה זרה. ויש להבחין כאן בין עבודת אלילים - מעין פולקלור דתי שטחי שעליו התורה אינה טורחת להזהיר⁹⁹ ובין עבודה זרה שהתורה מתייחסת אליה בכובד ראש, גם אם הנביאים לועגים לה. הרב אשכנזי אהב להדגים את קדימות המדד המוסרי בשיפוט העבודה הזרה באמצעות פרשת חטא העגל:

וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיַּצַּר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֶׂהוּ עֵגֶל מִסֶּכָה וַיֹּאמְרוּ אֵלָה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלֹוֹה מֵאֲרָץ מִצְרַיִם: וַיֵּרָא אֱהֲרֹן וַיִּבְנוּ מִזְבֵּחַ לְפָנָיו וַיִּקְרָא אֱהֲרֹן וַיֹּאמֶר חַג לַה' מִקֵּר: וַיִּשְׁפְּימוּ מִמִּחְרַת וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּגָּשׁוּ שְׁלָמִים וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׂתוּ וַיִּקְמוּ לְצַחֵק: (שמות לב, ד - ו)

בעודו בהר ה' מודיע למשה על חטאם של בני ישראל: וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה רְאִיתִי אֵת הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עִם קִשָּׁה עֲרָף הוּא: וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וַיַּחַר אִפִּי בָהֶם וְאֶכְלֶם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גְדוֹל: (שם, ט - י)

והנה כאשר משה שומע על החטא הוא אינו מביע כעס אלא שוטח תפילה כדי להציל את עם ישראל:

וַיַּחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לְמָה ה' יַחַרֶּה אַפָּךְ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֲרָץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: לְמָה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לְאֹמֶר בְּרַעַה הוֹצִיאָם לְהַרְגֵם בְּהָרִים וּלְכַלְתֵּם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה שׁוּב מִחֲרוֹן אַפָּךְ וְהִנַּחֵם עַל הָרַעַה לְעַמֶּךָ: זָכַר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ וַתְּדַבֵּר אֱלֹהִים אֲרָבָה אֵת זִרְעֶכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲתָן לְזִרְעֶכֶם וְנַחֲלוּ לְעֹלָם: וַיִּנָּחֵם ה' עַל הָרַעַה אֲשֶׁר דִּבַּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ: (שם, יא - יד)

לעומת זאת בשעה שמשה יורד מן ההר הוא מתמלא לפתע חימה ושובר את הלוחות:

⁹⁹ זהו הנקרא בלשון חכמים מעשה אבותם בידם ולמשל (פירוש המשנה לרמב"ם, חולין א, א): והחלק השני הם העובדים אותן הצורות העשויות כפי שלמדו ללא ידיעה היאך נעשו ולא לאיזו מטרה נעשו זולתי ספורי מעשה חכמיהם בלבד, וכך הם רוב עובדי עבודה זרה, והחלק האחרון הזה אמרו בהם חכמים דברים בנוסח זה, גויים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מעשה אבותיהן בידיהם.

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמַּחֲנֶה וַיִּרְא אֶת הָעֵגֶל וּמַחֲלַת וַיַּחַר אַף מֹשֶׁה וַיִּשְׁלַח מִיָּדוֹ אֶת הַלְּחָת וַיִּשְׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הַהָר: וַיִּקַּח אֶת הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשׂוּ וַיִּשְׂרֹף בְּאֵשׁ וַיִּטְחֵן עַד אֲשֶׁר דָּק וַיִּזֶר עַל פְּנֵי הַמַּיִם וַיִּשְׁק אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(שם, יט - כ)

מה התחדש למשה כאשר קרב אל המחנה שגרם לחרון אפו? הרי על חטא העגל כבר ידע קודם לכן. אלא כעסו של משה היה דווקא על המחולות, על קימת העם לצחק וכפי שפירש רש"י:

לצחק - יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר (בראשית לט יז) לצחק בי, ושפיכות דמים, כמו שנאמר (שמואל ב' ב' יד) יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו, אף כאן נהרג חור.

(רש"י שמות לב, ו)

כל עוד חשב משה שהחטא מסתכם בהתייחסות לעגל כגילוי אלוהי הוא לא כעס משום שידע שהאדם עלול לכך. אבל מחולות מן הסוג המביע השחתה של המידות האנושיות אינן בגדר טעות בהבנת ה' אלא סטייה מוחלטת מעבודת ה'.

עיקרון זה הוא הטמון בהכרזת התורה כי עבודת המולך היא "תועבת ה'":

כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם הָהֵם: לֹא יִמָּצָא בְּךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבְתוֹ בְּאֵשׁ קִסֵּם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחָבֵר חָבֵר וּשְׂאֵל אוֹב וַיִּדְעֹנֵי וְדָרַשׁ אֶל הַמֵּתִים: כִּי תוֹעֲבַת ה' כָּל עֲשֵׂה אֵלָה וּבַגְּלִל תְּתוֹעֲבַת הָאֵלָה ה' אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ:

(דברים יח, ט - יב)

לכאורה, הבאת הבנים לקרבן היא מסירות נפש שאין כמותה. יש מקום לחשוב שזו ההוכחה הגדולה ביותר לדבקותו של אדם באלוהיו - רעיון נשגב ומעשה שבו האדם מצהיר שכל אשר לו שייך לאל בדומה למצוות הפרשת תרומות ומעשרות (דברים יד, כב - כג). אלא שזו תועבת ה' משום שיש בכך השחתה של הקיום האנושי.

בכך חידושה העצום של התורה - אדם העובד את ה' הוא אדם המשועבד למוסר, כלומר ליישוב העולם. ואכן, מתגלה שבשם יישוב העולם התורה מתירה כמעט הכול. דוגמה לכך בדין עיר הנידחת:

כִּי תִשְׁמַע בְּאֶחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשָׁכַת שָׁם לֵאמֹר: יֵצְאוּ אַנְשֵׁים בְּנֵי כְלִיעַל מִקִּרְבְּךָ וַיְדִיחוּ אֶת יִשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר גִּלְכָה וְנַעֲבְדָהּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: וְדַרְשָׁתָּ וַחֲקַרְתָּ וּשְׂאֵלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אָמַת נָכוֹן הַדָּבָר נַעֲשֵׂתָה תְּתוֹעֲבָה הַזֹּאת בְּקִרְבְּךָ: הֲכֵה תִכֶּה אֶת יִשְׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי חָרַב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֵת בְּהֵמָתָהּ לְפִי חָרַב: וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תוֹךְ רְחֻבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בְּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ

כָּלֵיל לַה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיָּתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד:

(דברים יג, יג - יז)

ולהלכה נפסק:

אין אחת מערי מקלט נעשית עיר הנדחת שנאמר באחד שעריך, ולא ירושלים נעשית עיר הנדחת לפי שלא נתחלקה לשבטים, ואין עושין עיר הנדחת בספר כדי שלא יכנסו עובדי כוכבים ויחריבו את ארץ ישראל, ואין בית דין אחד עושה שלש עיירות הנדחות זו בצד זו, אבל אם היו מרוחקות עושה.

(רמב"ם, הלכות עבודת כוכבים ד, ד)

אין מקיימים את דין עיר הנדחת בשלוש ערים המצויות זו בצד זו, על אף שהיה מקום לחשוב את ההפך הגמור: הרי כמה ערים סמוכות שנידחו לעבודה זרה הן תופעה רחבה הרבה יותר מעיר אחת. אלא שאין להשחית את הקיום האנושי גם במחיר קיומה של עבודה זרה, ולכן התורה אוסרת על מימוש דין עיר הנדחת במקרה זה. לעומת זאת כאשר האדם מתיר לעצמו גילוי עריות ושפיכות דמים, אין גבול ליכולת לאבד את עולמו. ולכן בדוגמה לעיל משה רבנו מחליט לשבור את הלוחות דווקא כאשר הוא מבחין בתופעות אלו ולא כאשר שמע על חטא העבודה זרה.

הממד המוסרי בחטא דור הפלגה

בהקצנה ניתן לנסח כך: בסיס עבודת האלוהים הוא עבודת יישוב העולם ובכך תלויה התגלות ה' בעולם. עניין זה מתברר בסיפור מגדל בבל:

וַיְהִי כָּל הָאָרֶץ שְׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים: וַיְהִי בְּנִסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בְקֶעָה בְּאֶרֶץ שֹׁנֵעַר וַיִּשְׁבוּ שָׁם: וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ הֲבֵה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרְפָה וְתִהְיֶה לָּהֶם הַלְּבָנָה לְאֶבֶן וְהַחֲמֵר הִיָּה לָהֶם לְחֹמֶר: וַיֹּאמְרוּ הֲבֵה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נִפּוֹץ עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ: וַיִּרְדַּ ה' לִרְאֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם: וַיֹּאמֶר ה' הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אֶחָת לְכָלָם וְזֶה הַחֲלֹם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבְצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת: הֲבֵה נִרְדֶּה וְנִבְלָה שֵׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ: וַיִּפֹּץ ה' אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לְבַנֵּת הָעִיר: עַל כֵּן קָרָא שְׂמָהּ בְּבֵל כִּי שָׁם בָּלַל ה' שְׂפַת כָּל הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הִפִּיצָם ה' עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ:

(בראשית יא, א - ט)

הדעה הרווחת מייחסת את חטאם העיקרי של דור הפלגה לבניית המגדל, כלומר למלחמה בבורא עולם. אולם אם נדקדק בפשט הכתובים, נגלה כי בני האדם פעלו בשני מוקדים: עיר ומגדל. ואולם כאשר ה' דן את אותו דור ומפיץ אותם על פני כל הארץ התורה אינה

מתייחסת כלל לגורלו של המגדל, הזכור על פי רוב כמוקד הבעיה, אלא מדגישה דווקא את הפסקת בנייתה של העיר. נבאר זאת על פי המדרש:

באו ונעשה לנו מגדל ונעשה עבודת כוכבים בראשו וניתן חרב בידה ותהא נראת כאלו עושה עמו מלחמה

(בראשית רבה (וילנא) פרשה לח)

כפי שצינינו לעיל, מדרשי חז"ל אינם סיפורי ילדים ועלינו להישמר מן הסכנה הטמונה בלבוש הסיפורי של המדרשים - הסכנה לשטחיות. למשל, לפי אחת הדעות במדרש הייתה רבקה בת שלוש שנים כאשר פגשה ביצחק בצאתה לשאוב מים.¹⁰⁰ נתקלתי פעם באדם שרצה להוסיף מסר חינוכי למדרש, ולכן הדגיש לתלמידיו את האופן הצנוע שבו התכופפה רבקה לדלות את המים. החמור הוא שהתלמידים לא ישכחו זאת לעולם, ולאחר מכן יהיה קשה להם מאוד לחדור לעומקו האמתי של המדרש.

לענייננו, ניתן לקבל שאחד האיכרים בדור הפלגה האמין שאפשר להילחם בבורא עולם באמצעות חרב. אולם מנהיגי הדור ודאי לא חשבו כך. כמו כן המדרש מבוסס, בין היתר, על רצונם של אנשי הדור לבנות מגדל וראשו בשמים. הלוא גם בסיפור המרגלים בספר דברים נאמר ביטוי דומה:

עַם גָּדוֹל וְרַם מְמַנּוּ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בְּשָׁמַיִם

(דברים א, כח)

במקרה זה אין מי שיפרש שאנשי הארץ רצו להגיע לשמים. אם כן, מה פשר מה שנאמר במדרש על החרב שניתנה בראש המגדל? הפירוש טמון בבניין העיר. מנהיגי הדור החליטו לבנות מקום כינוס וצמצום של התרבות האנושית ולהימנע מיישוב העולם, מן ההתפשטות ומן ההתפתחות. אמנם יש לשער שבאותה עיר התפתחה תרבות ייחודית ביותר, אך בניין העיר באופן זה היה מעין הצהרת מלחמה על צו הבורא כמו שנאמר:

פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשׁוּהָ

(בראשית א, כח)

פריה ורביה אינם עניינים מקבילים. מדובר בשני ממדים שונים זה מזה והכרחיים לקיום הצו:

פרו, לשון פרי.

רבו, לשון ריבוי.

שני שלבים אלו, ובסדר זה דווקא, מבטאים את ההתפתחות האנושית האידאלית. בשלב הראשון מוטל על האדם להביא לעולם פרי, כלומר להוליד זהות אנושית ההולמת את רצון

¹⁰⁰ שכל טוב (בובר) בראשית פרק כד ד"ה יד

הבורא, מעין דגם מוצלח של בן אדם. אולם אין בכך די. בשלב השני, לאחר שהביא לעולם את הפרי, מוטל על האדם להרבות אותו. אדם המביא לעולם את הפרי אך מכריע שישמור אותו לעצמו בלי להרבות אותו לטובת העולם הוא אדם המכריז מלחמה על בורא עולם. היה מקום לחשוב שיישוב העולם הוא משימה משנית בתוך כלל המשימות המוטלות על המין האנושי, והמדרש בא דווקא לקעקע תפיסה זו. הפגיעה ביישוב העולם אינה רק תכונה לא מתוקנת אלא פגיעה בעצם זהות האדם. כשם שברמה הפרטית אדם המסרב להביא לידי ביטוי את התכונה שהיא עיקר זהותו הפנימית, זהות אותה קיבל מבוראו, הוא אדם היוצא נגד מילוי שליחותו בעולם הזה, כך סירובו של המין האנושי ליישב את העולם הוא שליפת חרב כלפי מעלה. עתה מובן שכדי להפסיק את המלחמה בשמים היה על בני האדם להפסיק לבנות את העיר, כלומר להפסיק לדאוג לייחודיותה הפרטית של אותה תרבות מסוימת ולפוץ על פני הארץ כדי להביא את האור לעולם.

אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הָרָמִים

נעיין בדוגמה נוספת לקשר שבין העבודה הזרה ובין השחיתות המוסרית. בספר דברים נאמר:

אֲבַד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם
עַל הַהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתְצַתֶּם אֶת מִזְבְּחֵיהֶם וְשִׁבְרֵתֶם אֶת
מִצְבְּתֵיהֶם וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאֲבַדְתֶּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמְקוֹם
הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם:

(דברים יב, ב - ד)

ויש לתמוה מה פשר הדגש המיוחד על השמדת עבודה זרה המצויה בהרים הגבוהים. וכי עבודה זרה בעמק או על פרשת דרכים אינה סכנה רוחנית באותה מידה? יש מפרשים שההרים הגבוהים מביאים את האדם להתפעלות מעצמת המקום וזו מסיטה את האדם מתכליתה האמתית של עבודת ה'. בדומה לכך ישנם מינים של עבודה זרה המפגישים את האדם עם עוצמות רוחניות מסוגים שונים ואלו מסיטות אותו מן העיקר. אלא שיש לבאר באופן עמוק מכך. מגובה ההר האדם מתפעל מן הגדלות ואינו מבחין בפרטים. משל למה הדבר דומה? למדריך טיולים המנסה לעניין את המטיילים בשרידים ארכאולוגיים שהתגלו בפסגת הר בשעה שנשימתם נעתקת מנוף עוצר נשימה. המפגש עם העבודה זרה על ההרים הרמים מונע מן האדם להבחין בשחיתות המוסרית שכרוכה בה. ויש להדגיש שהדבר נובע דווקא מהעוצמות הרוחניות של אותן דרכים לעבודת האל. אותו עניין עולה גם מצו אחר המופיע באותו פרק בנוגע להכרתת העבודה זרה:

כִּי יִכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שְׂמָה לְרַשֵּׁת אוֹתָם מִפְּנֵיךָ וַיִּרְשֶׁת אֹתָם
וַיִּשְׁבֶּת בְּאַרְצָם: הַשְּׁמֵר לָךְ פֶּן תִּנְקַשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הַשְּׂמִמָּם מִפְּנֵיךָ וּפֶן תִּנְדָּרֵשׁ לְאֱלֹהֵיהֶם
לֵאמֹר אֵיכָה יַעֲבֹדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאָעֲשֶׂה כֵן גַּם אֲנִי: לֹא תַעֲשֶׂה כֵן לַה'
אֱלֹהֶיךָ כִּי כָל תּוֹעֵבֹת ה' אֲשֶׁר שָׁנֵא עָשׂוּ לְאֱלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ
בְּאֵשׁ לְאֱלֹהֵיהֶם:

(דברים יב, כט - לא)

למראית עין זהו צו פרדוקסלי. מה החשש מעבודה זרה שהשאירה אחריה אומה שעם ישראל כבר הוריש? מדוע התורה מתריעה על עם ישראל להישמר משרידיה של תרבות שנפלה מגדולתה? אלא דווקא כאשר בא אדם במגע עם התרבות האדירה שמותירים אחריהם עובדי העבודה הזרה זו הסכנה הגדולה ביותר משום שהוא כבר אינו רואה את השחיתות המוסרית של אותן אומות. את קרבנות האדם, את שריפת בניהם ובנותיהם באש הוא כבר אינו רואה.

אם לא הייתה עצמה כה גדולה בתרבויות אלו, לא היה המקרא טורח לחזור ולהזהיר על סכנה זו. בימינו ניתן להשוות זאת למפגש עם הפירמידות במצרים או עם ארמונות ורסאי. באותו אופן, המפגש עם יצירות מוזיקליות מלאות עצמה תוך טשטוש אורחות חייהם של המלחינים טומן בחובו סכנה לעבודה זרה משום שהוא מביא את האדם לנטות אחר תרבות שאותה המלחין מייצג, כלומר לעבוד את אלוהיו.

רצונך להבחין בין עבודת ה' לעבודה זרה? צא ובדוק מה מתרחש בד' אמותיו של האדם. עיין בפרטי חייהם של עובדי עבודה זרה ותגלה לאן מובילות העוצמות הרוחנית של עבודה זו, גדולות ככל שיהיו. בזאת אנו חוזרים לנקודה המוסרית - עיקר עבודת ה' טמונה בהתעלותו המוסרית של האדם ולא במפעל התרבותי האדיר שהוא עשוי להקים.

נספח - יונה, שקרן באמת

ריאיון עם הרב שלמה בן נעים לזכר רות רייכלברג

עריכה: ד"ר יצחק אדה, תרגום מצרפתית: איתי אשכנזי

הדברים הבאים נאמרו בריאיון שערך ד"ר יצחק אדה עם הרב שלמה בן נעים לזכרה של רות רייכלברג, בת הקהילה שהלכה לעולמה בי"ח אדר תשס"ו. הרב שלמה בן נעים בחר, לציון זכרה של רות, לשאת דברים על הפירוש שלה לספר יונה, ספר הקושר את שניהם בקשר אישי מיוחד. בעיניו של הרב שלמה הייתה רות מורת דרך שראוי לקום בפניה.

ד"ר יצחק אדה: איזו הקדמה נדרשת לקורא בבואו לעיין בספרה של רות רייכלברג על ספר יונה:
L'aventure prophétique – Jonas menteur de Vérité. Paris, Albin Michel, 1995

ראשית, ספרה של רות הוא יותר מאשר ספר פרשנות. מבחינתה של רות יונה הוא סיפור חייה, וההתבוננות שלה בספר היא החיפוש אחר משמעות חייה. ואמנם היא מציינת בפירוש שסיפורו של יונה משמש אותה בתהליך בירור זהותה וגילוי מהותה הפנימית:
"ספר יונה הוא הזיכרון שלי. הספר מעניק לי את היכולת להפוך את חומר הגלם של חיי לתנועה של התעלות. הוא מאפשר לי לנצח את הזמן הפרטי שלי, להעלות אותו. לעיתים, הספר מרחיק את הספק וברגעי חסד גם רוקם את העתיד לנגד עיני"

(עמ' 17)

י.א.: נקודה זו ראויה לעורר כל אדם הקורא בספר יונה. אמנם רות רייכלברג כותבת מנקודת מבטה האישית, אך נדמה שזו עצם תכליתו של ספר יונה - להזמין כל אדם ואדם למסע חיפוש העצמי. זהו אשר רמזו חכמים על האנייה שבה יצא יונה למסעו בים: אנייה - ראשיתה אותיות "אני".

אכן. תעיד על כך העובדה שהספר אינו מחדש דבר בתחום התוכן הנבואי, מעבר לקריאה

היסודית לתשובה המצויה בכל ספרי הנביאים. לא ניתן להעלות על הדעת שספר נבואי שלם יוקדש לתביעה חוזרת ונשנית לתשובתה של נינווה. לכן מתבקש לראות את המוטיב העיקרי של הספר לא בנבואת יונה ובתוכנה אלא בתהליך שעובר הנביא עצמו. משום כך בחרה רות לקרוא לספרה: "המסע הנבואי - יונה, שקרן באמת". הספר אינו מתחקה אחר משמעות דבר ה' לנינווה, חשוב ככל שיהיה, אלא מנסה להתבונן באופיו הייחודי של הנביא שאין דומה לו במקרא כולו. ספר יונה הוא היחיד שמעמיד את הנביא כאדם במרכז דבריו. סיפור הרקע עוסק בעתידה של נינווה, אולם עצם הספר מתאר את מסעו של הנביא. הספר עוקב אחר יציאת הנביא למסע של התבוננות וגילוי העצמי, אחר התקרבותו לאלוהיו ואחר תפילתו. במסע מתגלה שהנבואה מאפשרת לנביא להיות במדרגה כה גבוהה של חופש בחירה עד שהיא מתירה לו להתחמק מעצם הנבואה. בכך סיפורו של יונה נוגע בנקודה העצמתית ביותר של חופש בחירת האדם ובשאלת יכולתו של הבורא לכפות את רצונו על האדם. והנה ה' אינו כופה את רצונו על יונה. אפשר לומר כביכול שהוא אינו יכול.

י.א.: האם אכן אפשר לומר, לאור קורותיו של יונה בים, שה' לא כפה את רצונו על יונה?

לא. יונה בורח וה' אינו מונע ממנו את עצם הבריחה. אמנם רצף של אירועים הנובעים מנסיבות טבעיות כביכול משפיעות על מסעו של יונה ועל הכרעותיו, אבל בסיכומו של דבר יונה פועל מתוך בחירה חופשית לכל אורך הדרך כפי שמדגישה רות ז"ל בספרה: בספר יונה נפרשת הכפילות שבנביא באורח מופלא - הוא פועל מתוך חירות עצומה ומתוך ציות מוחלט בעת ובעונה אחת. (...) ממהות הנבואה נובע שדווקא סירובו של יונה למלא את שליחותו בנינווה הופך אותו לאדם היחיד המתאים למלא אותה.

(שם, 33)

ציותו של יונה טמון בכך שהוא אינו חדל אף לרגע להיות נביא. הוא אינו יכול שלא לשמוע את הקול האלוהי. אולם היותו נביא אינה מונעת ממנו את החירות לברוח - הוא יכול לברוח ולהישאר נביא.

למעשה, ניתוח זה של הדברים חושף את שורשי הבחירה החופשית - חופש וציות בעת ובעונה אחת. העובדה שאדם כופף את עצמו לסמכות אינה מביאה לידי הגבלת החירות. אדרבה, הציות הוא אינהרנטי לעצם החירות. האדם הממלא את רצון ה' אינו עושה זאת מתוך כפייה של כוח חיצוני אלא מתוך הכרעה של חירות. ולכן הבחירה למלא את רצון הבורא מגלה את החירות ואינה סותרת אותה.

דרך הבנה של זו של המתח שבין הדיבור האלוהי להכרעת האדם נפתח צוהר ללבו של ספר יונה. ספר יונה אינו מתייחס רק לדמותו הפרטית של יונה הנביא אלא לאדם בכלל.

ורות ז"ל מזמינה את הקורא להניח לתוכן שליחותו של יונה ולהציץ לעומק נשמת האדם הפוגש את אלוהיו. כאשר רות שומעת את הקריאה שמפנה אליה ספר יונה היא שומעת גם דרישה לכתוב את ספר יונה של חייה, להיכנס למעמקי נשמתה ולהיות יונה. עצמת חופש הבחירה שהוענק לאדם מנוסחת במלוא הדרה בשאלה הראשונה שה' מפנה לאדם:

יְקַרְא ה' אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ: אֵיכָה?

(בראשית ג, ט)

הבורא אינו שואל את האדם בנוגע למיקומו הפיזי אלא באשר למקומו הרוחני בעולם: "היכן אתה ביחס לעצמך, לעצם האדם אשר בך?" שאלה זו משרטטת את חירותו המוחלטת של הנביא בפרט ושל האדם בכלל להכריע מהי דרכו בעולם.

י.א.: מקובל להבין את השאלה כדרך של הבורא לפתוח עם האדם בדברים. לפי דבריך, יש כאן יותר מכך - עצם השאלה מעניק תוקף לחירותו של האדם.

ה' שואל את הנברא לאיזה כיוון מועדות פניו, אם הוא מצא את דרכו ואם הוא מתכוון לחפש אותה. ה' מתבונן על האדם ומצפה ממנו שיתקרב אליו. ה' מייחל להתקרבות הזו. מלכתחילה ה' מסתתר מפניו של האדם כדי שהאדם יחפש אחריו וימצאהו. השאלה "איכה" היא הברור בנוגע לשלב שבו האדם נמצא בתהליך החיפוש. ה' שואל זאת מתוך רצון למפגש מחודש עם האדם ומתוך תקווה לכך שקרב היום שבו ה' יוכל להתגלות לאנושות. יתרה מזו, התורה מתארת את הפנייה הזו של ה' אל האדם כשאלה. ה' אינו יודע כביכול היכן מצוי האדם בתוך התהליך. תיאור הדברים באופן זה מציין את הכבוד שה' מעניק לחופש בחירתו של הנברא. ה' מפנה אל האדם כעין בקשה לחפש אותו. ה' מצפה לשמוע את קריאתו של האדם המחפש אותו, ולכן כאשר הבורא קורא אל הנברא "איכה" הוא מזמין את האדם להשיב לו באותה קריאה.

עם זאת גם לחירות עצומה זו הבורא מציב גבולות. תוך שהוא ממתין לקריאת האדם המחפש אותו, ה' אינו יכול שלא לעקוב אחר עקבותיו ולברר היכן הוא נמצא בתהליך החיפוש. הקב"ה אינו נוטש את האדם במסע החיפוש שלו אחר בוראו אלא הוא מנחה אותו, משגיח עליו ולעתים אף מתגלה אליו.

אמנם האדם חופשי ללכת בדרך שבה יבחר, אבל ה' שומר לעצמו את הזכות לשאול אותו: "איכה? היכן אתה ביחס למשימה המוטלת עליך?" הוא משגיח שהאדם אינו אובד, הוא מכוון אותו ומעניק לו את הכיוון של חיפושיו כמו גם את משמעותם. כל זאת כדי שהתכנית האלוהית עבור הבריאה תתגשם.

המילה איכה היא הפעם הראשונה בתורה שבה מופיעה פנייה אישית לאדם. ואכן, היא

מגלמת את עיקר הפנייה של הבורא לאדם: "איכה"?

י.א.: האם התהליך של יונה והחוויה שהוא עובר אינם ממד מסוים של תשובה?

לדעתי, נושא הספר הוא יונה ולא התשובה. אלו הם עניינים שונים לחלוטין. יונה הוא אדם מציאותי ולא מיתוס. חז"ל לימדונו שהוא בנה של האישה הצורפית אשר אליהו הנביא הקים לתחייה מן המתים. הוא היחיד בין נביאי ישראל שזכה לחוות את תחיית המתים באופן אישי. ועוד, בפרקי דרבי אליעזר מובא שגילו של יונה בתחילת הספר הוא מאה ושתיים שנים וכי הוא אינו טירון בנבואה. מדרשים אלו ועוד מצטרפים כדי לשרטט את גדלותו של יונה ואת ייחודו. מידע זה אינו נועד כדי לבאר את המסר הנבואי של יונה אלא כדי להזמין אותנו להכיר את יונה האדם.

אם בכל זאת עולה מן הספר מסר מרכזי נוסף על דמותו של יונה הרי הוא יום הכיפורים ולא התשובה, ולכך הקדישה רות ז"ל פרק שלם בספרה:

ביום הכיפורים מצווה התורה להקריב שני שעירי עיזים - האחד לה' והשני נשלח לעזאזל. הדרישה ההלכתית הייחודית לגבי העיזים היא שהם חייבים להיות זהים. במעשה השעירים נרמזת ההתכללות של כל המציאות על הטוב והרע שבה ברצון הבורא. כיצד יעלה על הדעת ששני ייעודים כה מנוגדים ייקבעו על פי הטלת גורלות? רמז רמזה התורה שהטוב והרע אינם במהות, בשורש הבריאה. הניגוד בין השעירים הוא קוטביות וירטואלית הנצרכת להשלמת התכנית האלוהית עבור הבריאה.

אם הייתה אפשרות להבחין בין השעירים, היה משתמע מכך שהטוב והרע נבדלים זה מזה כבר בשורשם, כלומר שהם אינם נובעים ממקור אחד וזאת בסתירה למונותאיזם העברי. על פי תורת ישראל האמונה באל אחד משמעה שה' משפיע לנבראיו רק טוב ועם זאת הוא ברא את הרע כמו שאמר הנביא:

יֹצֵר אֹר וּבֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שְׁלֹם וּבֹרֵא רָע אֲנִי ה' עֹשֶׂה כָּל אֵלֶּה

(ישעיהו מה, ז)

במילים אחרות, הטוב והרע אחד הם בשורשם. הרע נעשה רע רק עקב מעשי הנבראים. הקרבת השעירים ביום הכיפורים מבטאת בכך את נקודת השיא בהכרה באחדות ה'. להבדיל, יש לציין את השימוש שעשתה ההגות הנוצרית בנושא הכרעת הגורלות בין השעירים. לשיטתה נבחר עם ישראל במעין הפלת גורל להיות השעיר לעזאזל בהיסטוריה של האומות, כלומר לגלם את הרע. לשיטה זו ההוגים הנוצרים מוצאים סימוכין בסיפור קין והבל - שני אחים תאומים, האחד נבחר לחיים והאחד נבחר למות בבחינת קרבן שנועד לשאת את חטאי האנושות. הבל, כשמו כן הוא - הבל חולף. ואילו קין הוא בניין העולם, הנרמז בשמו - קין, מלשון קניין. ההגות הנוצרית מזהה את ייעודו של עם ישראל עם ייעודו

של הבל כפי שהם מבינים אותו. הרב אשכנזי ז"ל עמד על כך שעם ישראל אינו ממשיך את ייעודו של הבל אלא של שם, שעליו מושתת העולם, ואינו נועד לכיליון ולמוות. גם ספר יונה הוא ספר בעל משמעות מיוחדת בהגות הנוצרית בהיותו מגלם לשיטתם את סיפורו של עם ישראל המסרב לשמוע את דבר ה' ולהביא חסד על האומות. החלטתו של יונה לברוח מנבואתו מסמלת בהגות הנוצרית את עם ישראל המסרב לרצונו של ה' להביא גאולה לעולם כולו.

י.א.: האם גם צלילת יונה לעמקי הים קשורה לסוגיית האחדות של הטוב והרע?

יונה צולל למעמקי הים ופוגש שם את ה' בדומה לאופן שבו צללו בני ישראל לעמקי המדבר ופגשו שם את בוראם. לפי פרקי דרבי אליעזר כניסתו של יונה למעי הדג דומה לכניסתו של אדם לבית הכנסת.

אם כן, מהו אותו ים סוער התוקף, המשתולל ורוצה להשמיד את הכול? רות ז"ל מסבירה שהים הוא המים התחתונים שנוצרו ביום השני לבריאה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רְקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְּדֵיל בֵּין מַיִם לְמַיִם: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרְקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לְרְקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מַעַל לְרְקִיעַ וַיְהִי כֵן: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרְקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי עָרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי:

(בראשית א, ו - ח)

ההבדלה בין המים שמעל לרקיע ובין המים שמתחת לרקיע הותירו את המים של מטה בוכים. הבכי שלהם נובע מהיותם למטה ולא למעלה - הם לא נבחרו להיות המים של מעלה. בחירה זו הפרידה אותם מבוראם וניתקה אותם ממנו. בכך הים מגלם את הגורל הטרגי של הבריאה שצריכה לקבל את העובדה שיש בתוכה מים של מעלה ומים של מטה, שער שנועד לעזאזל ושעיר שנועד לה'.

י.א.: פירושו של דבר שהרע בוכה משום שנבחר להיות הרע?

כן. לא זו בלבד אלא שהוא מוכרח לגלם את התפקיד שנבחר לו במלוא הרצינות. הוא אינו יכול להיות דמוי רע, רע שאינו ממש רע. הרע חייב להיות רע במלוא מובן המילה. ובכל זאת אין כאן דואליזם. המתח שבין הטוב ובין הרע מגלם מעין דיאלקטיקה של אחדות ופירוד.

כל חלקי הבריאה שנפלו בגורלם להיפרד, בוכים על ההכרח שבפירוד. ובכל זאת הפירוד אינו דואליזם. למשל, השעיר לעזאזל אינו נשלח למדבר מיד בהיבחרו. הוא נשאר במקדש במהלך הקרבת התאום שלו, השעיר לה'. לאחר מכן הוא יוצא אל המדבר בכוח אותו יסוד שהייתה את השעיר לה'. וכאשר השעיר שנשלח למדבר התדרדר ממעלה ההר, הסרט

האדום שהיה קשור בכניסה למקדש היה מלבין לרמז על חיבור גורלות השעירים לאחד: לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין שנאמר (ישעיה א') אם יהיו חטאיכם כשנים כשלב ילבינו:

(משנה מסכת יומא פרק ו)

האחדות שבין השעיר לה' ובין השעיר לעזאזל מגלמת את ייחוד ה'. בהלבנת הלשון של זהורית היה עם ישראל כולו עד להתגלותה של אחדות ה'. אחדות זו היא גם מהותו של יום הכיפורים והיא גם הנושא של ספר יונה כפי שציינה רות ז"ל:

מבעד לגורלם של שני השעירים משתקף עומק ההשגחה עצמה. המסר מאד ברור: כל מה שמתרחש בבריאה נובע באמת מהרצון האחד של הבורא ומבטא אותו.

(שם, עמ' 187)

י.א: מקובל להסביר, על פי המדרש, שיונה בורח משום שהוא חושש שתשובת אנשי נינווה תעורר קטרוג על ישראל. לפי דבריך, זהו רק נושא משני בספר יונה?

הנושא הזה אכן עולה מתוך הספר, ולכן גם רות מביאה את המדרש המפורסם הזה בספרה. אולם היא אינה מתעכבת עליו משום שלתפיסתה הוא אינו עיקר הספר. מה גם שאותיות שמו של יונה כלולות בשמה של העיר נינווה כדי לרמז שלא ייתכן כי הוא אינו רוצה להצילה.

העיקר הוא כאמור סיפורו הנבואי של יונה. יונה הוא הנביא המסוגל למלא את רצון הבורא דווקא מתוך ההתנגדות לו. יתרה מזו, יונה מגלה שרצון ה' יכול להתגשם רק באופן הזה. יונה מסוגל לכלול את ה"לא" העולה מתוך בריחתו ואת ה"כן" שטמון במעמקי נשמתו לאחד. איחוד הפכים זה הוא הנרמז בתת הכותרת הפרדוקסלית שבחרה רות לספרה: "יונה - שקרן באמת".

י.א: רות מבארת (עמ' 83 - 86) שיונה הוא לשון הונאה ואילו בן אמיתי הוא לשון אמת. שמא פירוש הדבר שהתגלות האמת חייבת לכלול את האפשרות של השקר, של הסטייה מן האמת?

השאלה שמעורר הספר, השאלה שמטרידה את רות, היא מה עובר על אדם שניצב בפני הקריאה מאלוהיו? כיצד האדם יכול לומר את האמת ממעי הדג, כלומר מתוך שבר קיומי? אין לראות בשאלה זו את שאלתו של יונה ואף לא של אדם פרטי זה או אחר. כפי שציינה רות בספרה (עמ' 9, הערה 3), ספר יונה חוזר באופן כמעט מוגזם על המילה "גדול": העיר הגדולה, רוח גדולה, סער גדולה, יראה גדולה, דג גדול וכו'. מילות מפתח מעין אלו מופיעות בתנ"ך כדי לרמז על ממדים של משמעות החורגים מן הטקסט המידי. עשר פעמים מילה זו חוזרת בספר יונה ומעוררת אותנו למשמעותו האוניברסלית של הספר: יונה הוא סיפורו

של האדם כאדם. החזרה העצמתית על המילה גדול מרמזת שהאדם שעליו מדובר בסיפור הוא אדם גדול, וכי העניין המוטל על כף המאזניים גם הוא גדול - לא פחות מגאולת היקום כולו.

אי אפשר לראות ביונה הנביא חוטא הבורח מן הדיבור האלוהי ללא סיבה. הבנה כזו של ההתרחשות נוטלת מן הנביא את חופש הבחירה, אך יותר מכך, היא נוטלת מן הבורא את חופש הבחירה במובן מסוים. שהרי, אם כך הם פני הדברים, מה פשר ההתעקשות המשונה של הבורא להיאחז דווקא ביונה ולרדוף אחריו בכל אשר הוא פונה? האם יחסרו לבורא עולם נביאים שישושו למלא את הצו האלוהי? אך למעשה יש לנסח את השאלה באופן הפוך לחלוטין: האם נביא שהיה מסכים ללכת לנינווה למלא את השליחות האלוהית היה זכאי להיקרא נביא? דווקא סירובו של יונה הוא העושה אותו לנביא היחיד הראוי להיות השליח לקריאת ה' לנינווה.

(שם, עמ' 32)

לכאורה, אמירה זו של רות ז"ל מפתיעה ביותר. אולם במחשבה שנייה היא מתבקשת - האם יעלה על הדעת שספר המגולל את סיפורו של נביא הבורח מאלוהיו יבחר להיקרא דווקא בתפילת המנחה של יום הכיפורים? כיצד יעלה על הדעת שהחכמים יבחרו להציב דווקא נושא כזה במרכז התפילה הנעלה של יום הכיפורים? למעשה, ספר יונה מלמד שהאדם המתקרב לאלוהיו חייב לומר אמירה מעין זו: "לאחר שהגעתי לקרבה לאלוהי עד כדי שהדיבור האלוהי נשמע לי, עלי להכריע מהו התוכן של דיבור זה". הכרעה זו היא הנקודה שבה טמון כוחו של יונה.

י.א.: כלומר, מקובל להניח שהמסירה המדויקת של דבר ה' מפי הנביא היא עמדה פסיבית. אולם למעשה אפילו הנביא, בהיותו מגלם את עמדת ההקשבה לדיבור האלוהי, מגלה את חירות האדם לומר מה הוא מבין מתוך הקול ששמע.

כן. אולם בנקודה זו יש צורך לדייק את דברינו ולנסחם בזהירות. יש לנסח את עמדתו של יונה כלפי הדיבור הנבואי באופן הבא: "אני שומע אותך, אבל אני נשאר אני. ולכן, מה שאומר לשומעיי, הוא בכל זאת מה שה'אני' שלי שמע".

י.א.: משמע שהנבואה אינה דיבור אובייקטיבי שכל נביא אחר היה יכול למסור. הדיבור האלוהי אינו יכול להיות מנותק מן ה"אני" של הנביא השומע אותו.

כן. אך נקודה זו היא עצמה עלולה להביא את הנביא לידי נבואת שקר. רות הבחינה שבתורה גם נביא השקר נקרא נביא. משמעות הדבר היא שהשקר שלו אינו נובע מכך שהוא

לא שמע את דבר ה' אלא בדרך המסירה שלו. אם ה"אני" של הנביא אומר "אלו הם הדברים ש'אני', הבנתי מדבר ה'", הרי שזו נבואת שקר. אבל אם הוא אומר: "אלו הדברים ש'אני' שמעתי מפי ה'", הרי זו נבואת אמת. ההבדל בין שתי המסירות השונות נעוץ בעמדה של ה"אני": היכן היה ה"אני" ברגע המסירה?

י.א.: מהו, לפי דבריך, ההבדל בין הנבואה ששמע יונה בקריאה הראשונה של ה' אליו ובין זו שהוא שומע במעי הדג?

יונה מברר במעי הדג את מה ששמע כבר קודם לכן. עניין דומה מתעורר בעקידת יצחק - אברהם חושב ששמע מה' צו לשחוט את בנו. כיצד ייתכן ששמע דבר מעין זה מפי אלוהי ישראל?

י.א.: האם זהו הנושא שמביא רש"י בפירושו:

כי עתה ידעתי - אמר רבי אבא אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי (לעיל כא יב) כי ביצחק יקרא לך זרע, וחזרת ואמרת (שם כב ב) קח נא את בנך, עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו הקב"ה (תהלים פט לה) לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה, כשאמרתי לך קח מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטתה אלא העלהו, אסקתיה אחתיה [=העלית אותו, הורד אותו]: (רש"י לבראשית כב, יב)

בדיוק. הניסיון האמתי העומד בפני אברהם הוא הבירור אם שמע נכונה את מה שנאמר לו. כדי לעשות זאת אברהם נדרש לברר אם ה'אני' שלו נמצא במקומו, ויש לדייק שמדובר ב'אני המוסרי'. נבואת אמת אינה יכולה להיות בלתי מוסרית משום שהיא עוברת דרך ה'אני' האמתי ששומע - ה'אני' אמתי כאשר הוא נמצא במקומו הנכון, כאשר הוא יכול לפנות מקום לדיבור האלוהי תוך כדי שהוא יודע שהוא שומע את הקול בהיותו 'אני'. נבואת שקר, לעומת זאת, מתרחשת כאשר ה'אני' קודם למוסר וחוצץ בין הקול האלוהי ובין המוסר.

י.א.: האם הבריחה של יונה מעידה על הספק שמקונן בו, אם אכן שמע את מה שמע?

יונה בורח כדי לברר את השמיעה של הדיבור הנבואי. לכן כל כך חשוב לחז"ל לציין שיונה הוא אדם בן מאה ושתיים שנים, שאין זו הנבואה הראשונה שלו ושקריאתו הראשונה של ה' אליו התרחשה בעת שמחת בית השואבה, בחג הסוכות, חג הכלולות של אלוהי ישראל ועמו. יונה אינו טירון בנבואה, ולכן אין לפרש את בריחתו באופן שטחי. התהליך שיונה עובר במהלך הסיפור הוא מסע של קושיות ושל בירורים הנלווים בהכרח לכל נבואה והמבטיחים את אמתותה.

י.א.: והלוא אברהם אינו בורח מנבואתו. הוא משוכנע עד הרגע האחרון ששמע נכונה. ואילו יונה מעלה בפנינו אפשרות להטיל ספק בנבואה ולברוח במקום להתבטל בפניה במסירות נפש. שמא ההבדל בין שניהם הוא הנושא העומד על הפרק? בנבואת אברהם עתידו של יצחק הוא המוטל על כף המאזניים ואילו בנבואת יונה זהו עתיד עם ישראל.

ייתכן, אולם פרשנות זו קשורה יותר לפירושה הראשון של הבריחה כפי שהובא לעיל - החשש מקטרוגו על עם ישראל.

אחת השאלות שהנביא נדרש אליהן בשמעו את קול ה' המדבר אליו היא: האם אני שם את עצמי יותר מדי במרכז? האם ה'אני' שלי אינו תופס מקום גדול מדי בהקשבה שלי? אם התשובה חיובית, נבואתו היא נבואת שקר.

איש האלוהים הוא אדם שמפקפק בידיעתו את דבר ה'. אדם היודע בוודאות מוחלטת שה' ציווה עליו לעשות דבר זה או אחר הוא נביא שקר. בלשון החכמים דבר ה' מתקבל אצל הנביא מבעד לאספקלריה - הנביא רואה את השתקפות האור. אחד המאפיינים העיקריים של קבלת הנבואה הוא שנביא המשוכנע שהוא שומע את דבר ה', נבואתו נבואת שקר. אבל אם הנביא מניח שהוא אינו מבין את דבר ה', נבואתו נבואת אמת. הנביא האמתי אינו מוכן לקבל שהוא שומע את דבר ה' באופן כל כך בהיר ומבורר.

י.א.: אם כן, נביא אמת מבין שלא תיתכן קרבה מוחלטת בין ה' לאדם, שחייב להיות מרחק מסוים בין הנביא לבוראו.

כן. אפשר לנסח את הדברים גם כך - הנביא מניח שאם דבר ה' הוא אכן מה ששמע, הרי שה' אינו זקוק לו ויכול לשלוח גם כל נביא אחר. זו מהות דברי חז"ל: אין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד

(סנהדרין פט, א)

י.א.: כפי שציינת בשיעורך¹⁰¹ קול ה' מדבר כביכול אל עצמו כל הזמן. כל אדם ואדם אחראי לשמוע אותו, אבל כל אחד שומע אותו באופן שונה.

רות מסבירה את הדברים על פי מה שנאמר בתורה על התגלות ה' למשה רבנו: וּבָבֶא מֹשֶׁה אֶל אֱהֹל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכְּפֹרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו:

¹⁰¹ השיעור השבועי בתורת הרב אשכנזי (מניטו) ז"ל בבית יוחאי ואורלי גלאובר בשכונת הר חומה בירושלים.

(במדבר ז, פט)

התורה ניסחה את הפועל "מידבר" בלשון סביל, ועל כך מדייק רש"י:
מדבר - כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע
מאליו:

(רש"י, שם)

כלומר, דבר ה' אינו פוסק אף לרגע. אפשר לומר שהאדם נמדד במידת חרשותו, מי יותר
מי פחות.

י.א.: האם משמע מתוך הדברים שאדם אינו יכול לשמוע את קול ה' אלא אם הוא עצמו
באמת?

כן. אבל שוב יש להדגיש את סכנת הבלבול - ייתכן שאדם יהיה כה עב, שה"אני" שלו
יתפוס כל כך הרבה מקום, עד שהוא ישמע את קול ה' המדבר אליו בעמדה של "אני" ולא
בעמדה של הקשבה.

י.א.: משמע שהנביא יכול להיות נביא אמת רק אם הוא מביא בחשבון את האפשרות שטעה
בשמיעתו.

זהו העניין והוא גם היסוד לשם "שקרן באמת". יונה בורח משום שבמצבו אין לו אפשרות
אחרת. באמצעות המהלך של יונה אנו לומדים מהו נביא אמת.

י.א.: מדוע אפוא בחרו החכמים לקרוא את הספר הזה דווקא ביום הכיפורים? האם כדי להזכיר
לנו שהנבואה היא הייעוד של עם ישראל?

הספר נועד לאדם החי את המהות הפנימית של יום הכיפורים, אדם המזהה את ייעודו
מתוך שמיעת הקול הפנימי המדבר אליו.

י.א.: האם התעוררות האדם לייעודו אינה בדיוק הגדרתה המהותית של התשובה?

כן, אבל יש לדייק שוב שהמוטיב העיקרי של יום הכיפורים אינו התשובה אלא הכפרה.

י.א.: מהי הכפרה? האם כפרה היא תיקון החטא?

כפרה היא עילוי של הטוב מתוך הרע שהתרחש, מתוך החטא, והיא הנושא של יום הכיפורים. ראש השנה, לעומת זאת, הוא החג העוסק בתשובה. לכן בתפילת מוסף של יום הכיפורים תיקנו חכמים לומר את סדר העבודה של הכהן הגדול ביום הכיפורים - עבודה שתכליתה כפרה. הכהן הגדול אינו נכנס לקודש הקודשים ביום הכיפורים כדי להשיב את עם ישראל בתשובה אלא כדי לכפר עליו. זו גם הסיבה שהוא אינו נושא דברים כדי להשיב את לב העם לאלוהיו אלא עובד את עבודת הקודש. תכלית עבודתו היא לרומם את הטוב שהיה טמון בחטאי עם ישראל. לאחר קריאת סדר העבודה בתפילת מוסף, תיקנו חכמים לקרוא את ספר יונה בתפילת המנחה של היום.

י.א.: האם מקום ה"אני" ביחס לבורא הוא גם הנושא של מות נדב ואביהו?

סיפורם של נדב ואביהו הוא הטרגדיה של הניסיון לזהות את הקול האלוהי בלי לעבור דרך שלב של היסוס. האדם הבטוח בנבואתו ובשמיעת הקול האלוהי עד כדי שהוא אומר ללא היסוס "כה אמר אליי ה'" נידון לכישלון ולמוות, כמו שהתברר במעשה נדב ואביהו.

י.א.: לפי דבריך, הניסיון לברוח מן הנבואה הוא תנאי לנבואת אמת. והרי לא כל נביאי ישראל ניסו לברוח מנבואתם.

ניסיון הבריחה של הנביא אינו חייב להופיע בצורה פיזית בדומה לבריחת יונה לתרשיש. כדי להבין את מהות הבריחה שלו יש להפשיט מן הטקסט את לבושו הסיפורי. מובן שהנביא יכול להישאר במקומו הפיזי ובכל זאת לברוח. ואמנם ישנם כמה וכמה נביאים בולטים שניסו אף הם לברוח, אולם ניסיון הבריחה נעשה באופן של דיאלוג עם הבורא. הדוגמה הבולטת ביותר היא זו של משה במעמד הסנה. משה מקבל בנבואתו את משימת הגאולה של עם ישראל משעבוד מצרים. אלא שפסוקי התורה מתארים כיצד משה מעלה כל טיעון אפשרי כדי להסיר מעצמו את השליחות. גם ירמיהו (פרק א) וגם ישעיהו (פרק ו) טוענים טענות דומות בניסיון שלא לקבל על עצמם את נבואתם. יחזקאל מסרב אף הוא עד כדי שהוא הוכרח לבלוע כביכול את מגילת נבואתו.

נקודה זו קריטית להבנת מהות הנבואה - נביא שאינו בורח מדבר ה' הוא תופעה בלתי נורמלית. תהליך שכנועו של הנביא הוא חלק מהותי מן הקדשתו. עם זאת בסופו של דבר הנביא אינו יכול לסרב, שכן בורא עולם אינו בוחר בנביאיו באופן שרירותי. הבורא מכבד את חירותו של הנביא ורואה בסירובו להינבא, בבריחתו מן הנבואה, הוכחה לאמתותו של הנביא. אולם כאשר הנביא מנסה לברוח הבורא אינו מניח לו. ניסיון הבריחה אינו יכול להיות סוף דבר, מעין מטרה כשלעצמה. בסופו של דבר הנביא חייב להתעלות מעל הספק גם בעזרתו של בורא עולם, אם יש צורך בכך.

סיפורו של יונה מלמדנו את מקומו של הנברא בחוויה הנבואית באמצעות לבוש של סיפור ולא באמצעות מאמר פילוסופי. זהו הרמז המודגש בפרקי דרבי אליעזר:
וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה, ר' טרפון אומ' ממונה היה מששת ימי בראשית לבלוע את יונה, שנ' וימן ה' דג גדול, ונכנס לתוך פיו כאדם שנכנס בבית הכנסת גדולה (פרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" פרק ט)

מה פשר הקישור בין מעי הדג ובין בית הכנסת?

י.א.: האם פירושו שיונה נכנס לתוך עצמו?

משמע שהדג אינו נצרך בפני עצמו. הדג נועד להניע את התהליך הפנימי. את פשר הופעת הדג בסיפור יש לבאר באופן דומה לזה שביארנו את החזרה על המילה "גדול" ואת התפקיד שממלא הים בסיפור.
שוב, הבריחה מה' חייבת להיות מעשה חיובי. אם לא כן, לא היו חכמים מתקנים לקרוא את ספר יונה במסגרת תפילות יום הכיפורים.

י.א.: במילים אחרות, יונה בא ללמדנו כיצד להגיע לעמדה המדויקת בקשר עם הבורא וליושר הנדרש מן הנביא ומן הנברא. ועוד, נמצאנו למדים שהיושר של הנביא מונע ממנו את הוודאות המוחלטת ששמע את דבר ה' לאמתו.

אם הנביא היה מעין מקלט רדיו שכל הנדרש ממנו הוא הכיוון לאורך הגל הנכון, הרי שאינו נביא כי אם מכונה. אם הנביא היה קולט את הקול באופן זה ומפרש אותו בדרך פשוטה, חד ממדית ומוחלטת, היה מקום לקרוא לו בשם רובוט יותר מאשר בשם נביא. כדי להיקרא נביא הוא חייב להיות חופשי, כלומר חופשי לציית. הוא חייב להיות מסוגל שלא לציית לקריאת אלוהיו כדי שיוכל גם לציית לו באמת.

הנביא אמור לשמוע את הקול האלוהי המדבר אליו באמצעות אוזנו (יחזקאל ג, י) ולא באמצעות גופו. נביא השומע באמצעות גופו הוא נביא שקר. אמנם הקול פונה אל הנביא בסגנון השייך לו, אבל אם הדיבור נתפס אצלו כדבר פשוט וטכני, ראוי שיטיל בספק באמתות הקול ששמע.

י.א.: האם דברינו קשורים לסוגיית התרדמה?

על פי חכמי הסוד רומזת תרדמה לחזרה לעולם "אדם קדמון". בשעת העירות האדם אינו מהסס, הוא יודע מה שמע. העובדות הן עובדות. התרדמה, לעומת זאת, מפנה מקום

לפרשנות. התרדמה פותחת את הדלת בפני ריבוי משמעויות. נקודה זו היא ההבדל שבין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים - משה אינו זקוק לתרדמה, ומשום כך ה' אינו מתגלה אליו בחלום אלא "פה אל פה" (דברים יב, ו - ח). את ההבדל תיארו החכמים בשני ביטויים המתייחסים למדרגת הנבואה: אספקלריה מאירה, שיקוף בהיר של הדיבור האלוהי, לעומת אספקלריה שאינה מאירה. נבואת משה היא נבואה באספקלריה מאירה - הוא מעביר את דבר ה' באופן ישיר ואחדותי ללא מטפורות או אלגוריות.

רות מבססת דבריה בעניין על המדרש:

זה הדבר אשר צוה ה', מגיד שכשם שנתנבא משה בכה כך נתנבאו הנביאים בכה, ומוסיף עליהם משה שנאמר בו זה הדבר:

(ילקוט שמעוני תורה פרשת מטות [רמז תשפג])

כל הנביאים מתנבאים במילה "כה" שפירושה בערך, פחות או יותר, בקירוב. מימד ה"כה" מזמין את הנביא להשתמש בכוחו הפיוטי ובכישורי הדמיון שלו כדי לעזור לו לתמלל את המציאות שנגלתה אליו. אצל משה, מציאות ה' מתגלה מייד לשומעים, בהתפוצצות של המילה המופיעה בנבואת משה - "זה", זהו הדבר. זהו בדיוק הדבר. לא בקירוב, אלא באופן האובייקטיבי ביותר. אובייקטיביות זו הופכת, בכוחו של משה, לסובייקטיביות של כל אחד ואחד. להאמין בה', פירושו לתת אמון במשה. (...)

(עמ' 46 - 47)

זהו מה שאומר הפסוק: ויאמינו בה' ובמשה עבדו (שמות, יד, לא). במסגרת החוויה הנבואית של משה, מה שה' אומר משה אומר.

י.א.: דומני שיש להבחין בין שלושה מישורים: ראשית, מה שהנביא מגלה לשומעיו. גילוי זה נתון בהכרח לפרשנות. תפקיד התורה שבעל פה לסייע בעדנו להבין את דבר הנביא. שנית, הנביא חייב לעמוד מול בוראו בעמדה המשאירה מקום לפרשנות. יונה בורח לירכתי הספינה ונרדם שם כדי לפתוח את המרחב לפרשנות. לבסוף, נבואת משה נבדלת מנבואות אחרות, ואליו ה' מדבר פנים אל פנים.

ומשום כך אין ביכולתנו להבין את הממד של נבואת משה. בהיותה צלולה וברורה נבואת משה סותרת את עצם טבע הנבואה כפי שהגדרנו אותה. עם זאת נבואת משה שייכת לממד התורה שבכתב, ולכן אין אפשרות אחרת. יש הכרח שפעם אחת במהלך ההיסטוריה יקבל הנביא את הנבואה "ללא היסוס".

י.א.: במילים אחרות, כדי שהפרשנות תיתכן חייבת להיות נקודת התייחסות קבועה. נקודה זו

היא התורה שבכתב, התורה שמשנה רבנו מסר לעם ישראל.

עיקרון זה מובע במצווה המוטלת על המלך לכתוב שני ספרי תורה:
שׁוֹם תְּשִׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ [...] וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה
הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלְפָּנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם:

(דברים יז, טו - יח)

ספר אחד נועד להישמר בבית גנזיו של המלך, ואילו הספר השני נועד לצאת ולבוא עם המלך בכל אשר ילך. ספר התורה היוצא ובא עם המלך הוא ספר המתאים את התורה לשפה המתאימה למלך ולהבנתו. אולם כדי שיתאפשר הספר היוצא ובא, כתב היד המקורי חייב להישמר במקום זה או אחר. ספר התורה הנותר בבית הגנזים הוא מעין "מטר אוניברסלי", קנה מידה יסודי שאין לגביו דיון.

י.א.: האם פירושו שספר התורה שיוצא ובא עם המלך אינו ספר כפשוטו אלא רמז לתורה המותאמת למלך?

המרחב הפרשני בין המלך ובין התורה שבכתב, התורה המוחלטת שהתקבלה ללא היסוס, מאפשר את קיומה של "תורה שנייה", משנה תורה, תורה שאינה עוזבת את המלך.

י.א.: האם באופן דומה יש לפרש גם את הפסוק "ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהלים א, ב) - מצווה להגות בתורה של האדם ולא דווקא בתורה שבכתב.

כן. עניין זה הוא היסוד שאפשר לחכמים לעצב את התורה שבעל פה. אולם עצמת הפער שבין דבר ה' ובין השומע גדולה בחווית הנביא מאשר בחווית החכם. הספק הפוקד את החכם לגבי הבנתו את התורה שבכתב הוא חיקוי חיוור של התחבטות הנביא. הנביא שדבר ה' מתגלה אליו צריך להחליט אם יקבל את הנבואה או יברח ממנה. אין להשוות את החוויה הזו לחוויית פוסק ההלכה. אדרבה, החכם שמתיימר לשמוע קול אלוהי מאבד את מעמדו כחכם. זו משמעות הסוגיה התלמודית המפורסמת אודות תנורו של עכנאי (בבא מציעא נט, ב) והעיקרון המסכם שלה - "לא בשמים היא [התורה]".

את שני הממדים השונים בעם ישראל אפשר לסכם כך:

הנביא האומר "הדיבור הוא בתוכי" הוא נביא שקר.

החכם האומר "הדיבור הוא בשמים" הוא חכם שקר.

י.א.: והלא נאמר "חכם עדיף מנביא" (בבא בתרא יב, א). האם לדבריך עדיף איננו עליון?

עדיפותו של החכם טמונה בכך שהוא יכול לצרף את חכמתו לזו של עמיתיו ולהגיע בכוחות משותפים למסקנה. איחוד כוחות אסור על הנביא - הוא אינו יכול לשאול לדעתו של חברו הנביא על הדיבור האלוהי ששמע. במובן זה חכמות אינה מוסיפה לאיכות הנבואה. עקרון הכרעת הרוב אינו תקף בתחום הנבואה. ההפך הוא הנכון. נביאים האומרים דבר אחד הם נביאי שקר, וככל שגדל מספרם כך גדל הביטחון בכך.

הסיפור על נבואת מיכיהו בן ימלה מדגים זאת ברור:

וַיִּשְׁבוּ שְׁלֹשׁ שָׁנִים אֵין מַלְחָמָה בֵּין אַרְם וּבֵין יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי בַשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית וַיָּרֶד יְהוֹשָׁפָט מִלָּדָה יְהוּדָה אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל עַבְדֵּי הַיְדֻעָתָם כִּי לָנוּ רְמַת גְּלָעָד וְאֲנַחְנוּ מְחֹשִׁים מִקַּחַת אֲתָהּ מִיַּד מֶלֶךְ אַרְם: וַיֹּאמֶר אֶל יְהוֹשָׁפָט הַתֵּלֶךְ אֲתִי לְמַלְחָמָה רְמַת גְּלָעָד וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כְּמוֹנִי כְמוֹךָ כְּעַמִּי כְּעַמֶּךָ כְּסוֹסֵי כְּסוֹסֵי: וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל דְּרֹשׁ נָא כַּיּוֹם אֵת דְּבַר ה': וַיִּקְבֹּץ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַנְּבִיאִים כְּאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הַאֵלֶּךְ עַל רְמַת גְּלָעָד לְמַלְחָמָה אִם אֶחָדֹל וַיֹּאמְרוּ עֲלֶיהָ וַיִּתֵּן אֲדָנָי בְּיַד הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֶּה נְבִיא לַה' עוֹד וְנִדְרָשָׁה מֵאוֹתוֹ: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט עוֹד אִישׁ אֶחָד לְדְרֹשׁ אֵת ה' מֵאוֹתוֹ וְאֲנִי שְׂנֵאתִיו כִּי לֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע מִיִּכְיָהוּ בֶן יִמְלָה וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֶל יֹאמֵר הַמֶּלֶךְ בֶּן: וַיִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל סָרִיס אֶחָד וַיֹּאמֶר מִהֲרָה מִיִּכְיָהוּ בֶן יִמְלָה: וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיְהוֹשָׁפָט מִלָּדָה יְהוּדָה יֹשְׁבִים אִישׁ עַל כְּסֹאוֹ מְלַבְּשִׁים בְּגָדִים בְּגָרְןָ פֶתַח שַׁעַר שְׁמֹרוֹן וְכָל הַנְּבִיאִים מִתְנַבְּאִים לְפָנָיִהֶם: וַיַּעַשׂ לוֹ צְדָקְיָה בֶן כְּנַעֲנָה קִרְנִי בְרָזֶל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' בְּאֵלֶּה תִּנְגַח אֶת אַרְם עַד פְּלִתָם: וְכָל הַנְּבִיאִים נִבְּאִים בֶּן לֵאמֹר עֲלֶיהָ רְמַת גְּלָעָד וְהִצֵּלַח וְנָתַן ה' בְּיַד הַמֶּלֶךְ: וְהַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר הֵלֵךְ לִקְרֹא מִיִּכְיָהוּ דְבַר אֱלֹהֵי לֵאמֹר הִנֵּה נָא דְבַרֵּי הַנְּבִיאִים פֶּה אֶחָד טוֹב אֶל הַמֶּלֶךְ יְהִי נָא דְבַרֵּיךְ דְּבַרֵּךְ אֶחָד מֵהֶם וְדַבַּרְתָּ טוֹב: וַיֹּאמֶר מִיִּכְיָהוּ חִי ה' כִּי אֵת אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֵלַי אֲתוֹ אֲדַבֵּר: וַיְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֵלָיו מִיִּכְיָהוּ הַגֵּלֶךְ אֶל רְמַת גְּלָעָד לְמַלְחָמָה אִם נִחְדָּל וַיֹּאמֶר אֵלָיו עֲלֶיהָ וְהִצֵּלַח וְנָתַן ה' בְּיַד הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַמֶּלֶךְ עַד כַּמָּה פְּעָמִים אֲנִי מִשְׁבַּעְךָ אֲשֶׁר לֹא תִדְבַר אֵלַי רַק אֲמַת בְּשֵׁם ה': וַיֹּאמֶר רְאִיתִי אֵת כָּל יִשְׂרָאֵל נִפְצִים אֶל הָהָרִים כְּצֹאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֵה וַיֹּאמֶר ה' לֹא אֲדַנִּים לְאַלֶּה יִשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט הֲלוֹא אֲמַרְתִּי אֵלֶיךָ לֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע: וַיֹּאמֶר לְכֵן שָׁמַע דְּבַר ה' רְאִיתִי אֵת ה' יֹשֵׁב עַל כְּסֹאוֹ וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמְדֵי עָלָיו מִיִּמִּינוֹ וּמִשְׁמָאלוֹ: וַיֹּאמֶר ה' מִי יִפְתָּה אֵת אַחָב וַיַּעַל וַיִּפֹּל בְּרְמַת גְּלָעָד וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה וְזֶה אָמַר בְּכֹה: וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֵד לְפָנָי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אִפְתְּנוּ וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו בְּמָה: וַיֹּאמֶר אֲצַא וְהִיִּיתִי רוּחַ שָׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאָיו וַיֹּאמֶר תִּפְתָּה וְגַם תּוֹכֵל צֹא וַעֲשֵׂה כֵן: וַעֲתָה הִנֵּה נָתַן ה' רוּחַ שָׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאָיִךְ אֵלֶּה וְה' דְּבַר עֲלִיךָ רָעָה: וַיִּגַּשׁ צְדָקְיָהוּ בֶן כְּנַעֲנָה וַיִּפֶּה אֵת מִיִּכְיָהוּ עַל הַלְּחִי וַיֹּאמֶר אִי זֶה עֹבֵר רוּחַ ה' מֵאוֹתִי לְדַבֵּר אוֹתְךָ: וַיֹּאמֶר מִיִּכְיָהוּ הִנֵּה רָאָה בַּיּוֹם הַהוּא אֲשֶׁר תִּבְאֵן חֲדָר חֲדָר לְהַחֲבֹה: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל קַח אֵת מִיִּכְיָהוּ וְהַשִּׁיבֵהוּ אֶל אֲמֹן שַׂר הָעִיר וְאֶל יוֹאָשׁ בֶּן הַמֶּלֶךְ: וְאַמְרָתָּ כֹּה

אָמַר הַמֶּלֶךְ שִׁימוּ אֶת זֶה בֵּית הַפֶּלֶא וְהֶאֱכִילוּ לָחֶם לַחֶץ וּמִים לַחֶץ עַד בְּאֵי בְּשָׁלוֹם:
וַיֹּאמֶר מִי־כִּי־הוּ אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דָבַר ה' בִּי וַיֹּאמֶר שְׁמְעוּ עַמִּים כָּלֶם: וַיַּעַל מֶלֶךְ
יִשְׂרָאֵל וַיְהוֹשֶׁפֶט מֶלֶךְ יְהוּדָה רָמַת גִּלְעָד:

(מלכים א כב, א - לט)

אחאב שואל בנביאיו בנוגע ליציאה למלחמה בארם וכולם מבטיחים לו פה אחד את הניצחון. כאשר יהושפט מלך יהודה מיד שומע זאת הוא מבקש לשמוע את דברו של נביא נוסף. זאת משום שאחידות הנבואה בפי ארבע מאות נביאים היא סימן ברור לנבואת שקר כפי שבאר רש"י:

האין פה נביא לה' עוד - מקובלני אין ב' נביאים מתנבאים בל' א' ואלה כולם לשון א' אומרים:

(רש"י מלכים א כב, ז)

בסיפור זה נראה שתמימות הדעים והאחידות בין הנביאים, כפי שתפס מיד יהושפט, הן סימן של דבר שקר. רש"י מסביר: "למדתי מרבתי שאין שני נביאים מתנבאים באותו אופן. נביאים שלפנינו אומרים כולם אותו דבר".

י.א.: האם תוכל לומר כמה מילים על התרגום של רות לספר יונה?

רות תרגמה את ספר יונה לצרפתית באופן יוצא מהכלל, אולם בזאת לא מסתכם ערך התרגום שלה. בעניין זה ראוי לצטט את דבריה בנוגע לתפקיד התרגום:

תרגום העברית לשפה זרה מפיל את העברית לתרדמה. אך תרדמה זו אינה שלילית בלבד. באמצעות התרדמה שבמעבר לשפה הזרה, הקורא זוכה להצצה אל המימד של ההוויה המוחלטת הגנוז בלשון הקודש של התורה, לשון הבריאה. עבור לשונות הגלות, הלשונות של ההוויה השבורה והמפורדת, העברית משמשת כעין קנה מידה המאפשר לאמוד את החסרון, את הריחוק מן השורש. (...) בכך התרגום לשפה זרה מעורר את תנועת השיבה אל השורש, מבעד ללשון השבירה.

(שם, עמ' 68 - 69)

תרגום טוב עשוי להוסיף ממדים של עומק ושל עושר למקור. בידי של מתרגם אומן הופך המקור העברי לחומר גלם, לגוש אבן שממנו הפסל מעצב את יצירתו. במקרה כזה התרגום מוסיף עצמה למקור, שכן ישנם דברים שלא ניתן לבטא אותם בעברית. לעתים קרובות היה הרב אשכנזי מבקש מן הקהל לעזור לו לבטא דבר מה בצרפתית וטען שאי אפשר להעביר את התכנים של לשון הקודש בצרפתית. עם זאת תחושת האישית

במהלך השיעורים שלו הייתה שישנם דברים שנאמרו בצרפתית, שאי אפשר לבטאם בעברית. אחת הדוגמאות המאפיינות היא הביטוי "faux frère". פירושו המילולי של הביטוי הוא אח מזויף, אח שקרי. זהו ביטוי שאין דומה לו בעברית. לא במקרה דווקא הנצרות היא שאימצה את המושג הזה והפכה את יהודה לאבטיפוס של האח השקרי.

י.א.: אם כן, זהו עניין מקביל לריחוק הפרשני שהנביא זקוק לו ביחס לקול האלוהי. התרגום מייצר גם הוא את הריחוק מן השורש ומעורר את הקורא העברי להטיל ספק בהבנתו המדויקת את לשון הקודש. זו אפוא גם חשיבותו הרבה של תרגום אונקלוס בעולם הלימוד המסורתי.

ואכן רות נעזרת מאוד בתרגום אונקלוס בעבודת התרגום שלה. הדבר ניכר בתרגום שלה לפסוק הראשון בספר, הצועד בעקבות תרגום אונקלוס:

וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יוֹנָה בֶן אֲמִתַּי לֵאמֹר:

(יונה א, א)

האם פירוש הפסוק שה' דיבר ליונה? פירושו למעשה שהדיבור האלוהי היוצא מלפני ה' מתגלה ליונה: "Le dire de Dieu empoigna Jonas fils d'Amitai, le Véridique".

י.א.: האם תוכל להוסיף דבר מה בנוגע לממד האישי של הספר?

הרקע לספרה של רות הוא השמחה העמוקה והתמימה ששרתה ביהדות ספרד. יהדות ספרד לא הכירה את הצער הספוג בהווייתה של יהדות אשכנז. כך גם ביום הכיפורים, שהוא יום של עצבות בחלק מן הקהילות, היו ילדי הקהילות באלג'יר מטיילים באושר מבית כנסת אחד למשנהו ומצטרפים לשירת הפיוטים והתפילות. באחד מבתי הכנסת נהגו הילדים לשמוע את קריאת ספר יונה מפי בעל הקורא.

זיכרונות אלו ליוו את ילדותה של רות ואת המפגש שלה עם ספר יונה. כאשר הגיעה לירושלים לא הניח לה החיפוש אחר משמעותו של ספר יונה. וביום הכיפורים ברצותה לשמוע את קריאת ספר יונה בחרה בבית הכנסת של הקהילה שבה שימשתי רב בעיר העתיקה בירושלים.

רות עצמה נולדה ביום הכיפורים והייתה משוכנעת שכך גם אני. אמנם שנים רבות הייתי משוכנעת שנולדתי ביום הכיפורים על אף שנולדתי בצום גדליה, ג' בתשרי. כך או אחרת, יום הכיפורים יצר בינינו קשר מיוחד ושנה אחר שנה הייתה רות מגיעה לבית הכנסת, רוכשת את העלייה לקריאת ספר יונה ומבקשת ממני לקרוא בו.

נתונים אלו היו חלק מן הסיבות לכך שיונה נתפס בעיני רות כסיפור חייה. מהות החיים הייתה עבורה עמידה מול הדיבור האלוהי והבירור המתמיד של השאלה היסודית העולה

מסיפורו של יונה: האם הבנתי נכונה את מה שה' מצפה ממני? המסר של ספר יונה הוא הקריאה לצאת אל המסע הנבואי ללא הביטחון שהדיבור האלוהי יהיה ברור לחלוטין. ואכן, נקודה זו הייתה מחויבות קיומית עבור רות.

ולא רק עבורה. מחויבות זו ניצבת בפני כל אחד ואחד מאתנו. איננו יכולים להסתפק בלימוד דברי החכמים המובאים בספרי הקודש. כל אדם נדרש למאמץ של התעלות עד למפגש עם הדיבור הנבואי האמתי.

הצלחת המסע שרות קוראת אליו בספרה היא לא פחות מאשר נבואתו של ישעיהו:

מְלֵאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה' פְּמִים לַיָּם מְכֹסִים

(ישעיהו יא, ט).

הנקודה של ההיסטוריה שבה יתפשט הדיבור האלוהי לאנושות כולה, תהיה הצלחת מחשבת הבריאה - התגשמות הרצון האלוהי עבור עולמו.

נספח ב - הרב שלמה בן נעים, קורות חיים

ד' בתשרי תש"ד - ז"ך בניסן תשס"ז

ציוני דרך

שלמה נולד בקהיר בד' בתשרי תש"ד.

בשנת תשט"ז, שנת כניסתו לעול מצוות, גורשה משפחתו ממצרים בעקבות מבצע קדש, יחד עם שאר הנתינים הצרפתים והספרדים. על המגורשים נאסר להוציא כסף ורכוש ממצרים וכך נפלה המשפחה בבת אחת ממעמד של סוחרים אמידים למעמד של פליטים. המשפחה היגרה לצרפת והשתכנה בתחילה במלונות ריקים בעיר סנט מארי דה לה מר על חוף ימה של צרפת. לאחר מכן עברה המשפחה לעיר שטרסבורג ושם החל שלמה ללמוד בפנימייה ליתומים. יצחק, אבי המשפחה, נפטר באותה תקופה עקב הגירוש והתלאות שערערו את מצבו הנפשי, ולבסוף עברה המשפחה למגורי קבע בפאתי פריז.

בשנותיו הראשונות בצרפת למד שלמה בכמה וכמה מוסדות חינוכיים ואחר כך נשלח, בהמלצת מערכת הייעוץ של בתי הספר, ללמוד בבית ספר מקצועי. בבית הספר הזה שובץ שלמה במחלקה שנחשבה לנמוכה ביותר. עם זאת בעמל ובנחישות פילס שלמה את דרכו מעלה במערכת. הייתה זו דרך שעמדה לאפיין את מהלך חייו גם בהמשך. על אף ההצלחה בבית הספר המקצועי נפשו לא הייתה שלמה. פיעם בו רצון עז להתחזק ולשמש רב ומחנך. כוח רצונו והתמדתו הובילו אותו לבית הספר לחזנות, להוראה ולרבנות בפריז. גם כאן התקבל קודם כול למחלקת לימודי החזנות, משם פילס את דרכו במאמץ למחלקת ההוראה ולבסוף למחלקת הרבנות שהייתה משאת נפשו. בשנות לימודיו בבית הספר לרבנות החל לעצב את דרכו החינוכית והרוחנית, ושם הושפע בייחוד משתי דמויות: הרב ארנד, שהגיע מארץ ישראל, ולימדו חינוך ופדגוגיה, והרב אפשטיין שלימדו יסודות בלימוד והוראת הגמרא. בתום הכשרתו המקצועית מונה להנהיג את הקהילה היהודית באורליאו שבצרפת וניהל בית ספר יסודי.

את אשתו, דניאל, נשא בפרזי בשנת תשכ"ח. עוד בפגישתם הראשונה הכריז שאת ביתו יקבע רק בארץ ישראל. ואמנם לאחר מלחמת ששת הימים זכה להגשים את חלומו הגדול ולעלות לארץ ישראל.

בשנים תשכ"ט-תשל"א עבד בכפר הנוער "הודיות" ושם עשה, כפי שעשה בכל מסגרת שבה פעל, מעל ומעבר למוטל עליו. הוא ייסד לימודי קודש מחוץ לשעות הפעילות הפורמלית ופעל להעניק מקום של כבוד לתפילות ולמנהגים של הקהילות הספרדיות. בשנים תשל"א-תשל"ג לימד בישיבה התיכונית "כפר סיטרין" ושימש שם מחנך. בשנת תשל"ג קיים משאלת לב נוספת ועבר לירושלים עיר הקודש שם מונה למנהל פדגוגי של בית חינוך לעיוורים.

בשנים תשל"ו-תשמ"ח לימד במוסדות חינוך שונים: בישיבת שעלבים, בתיכון הימלפרב, בישיבת נועם, ברובע היהודי ובקריית נוער. בכל מסגרות הלימוד ידע לשלב אהבת תורה ואהבת הארץ, נחישות ובהירות לצד רגישות אנושית מיוחדת לתלמידים כפרטים.

בשנים תשמ"ח-תשס"ג ייסד, ניהל, הוביל והנהיג את תלמוד-תורה "משכן שמעון" ברמת אשכול, שם השקיע את כל כוחו ומרצו, במסירות נפש בכל תחום החל בניקיון, תחזוקה ושיפוץ וכלה בתפקיד של מורה מחליף. בכל מעשיו פיעם בו רצון להנהיג את הילדים בדרך של תורה, מצוות ויראת שמים.

מורי דרך מרכזיים

בשנת תשכ"א נוצר הקשר בין הרב שלמה למורו ורבו, הרב יהודא ליאון אשכנזי ("מניטור"). שלמה ואחותו הגדולה, רונה, פתחו סניף של תנועת הצופים ושם נפגשו עם מניטו ששימש מנהיג בתנועה והיה מעורב בפעילויות רבות של הסניף. שנים רבות שאב תורה מן הנגלה ועד הנסתר מן הרב אשכנזי. הרב שלמה למד ממנו את שיטתו בלימוד התורה, שיטת התולדות, שהיא שיטה היסטוריוסופית היונקת בעיקר ממדרשי חז"ל, מן הזוהר הקדוש ומן השל"ה.

בשנת תשכ"ה נסע לשנת לימודים בארץ ושם למד את שיטת לימוד התנ"ך של פרופ' נחמה לייבוויץ. באותה שנה למד גם אצל הרב הנזיר.

בשנת תשל"ג התוודע לרב שלמה בנימין אשלג בנו של בעל פירוש ה"סולם" לספר הזוהר. מפגש זה הוליד שיעור קבוע של הרב אשלג בבית משפחת בן נעים שהתקיים יותר משני עשורים.

בשנים תשמ"ה-תשנ"ב עמד בקשר מיוחד עם הרב גץ ועם ישיבת המקובלים "בית-אל" ויחד ייסדו שילוב של בית כנסת וישיבה. הרב שלמה היה לומד בקביעות עם הרב גץ באותם ימים והעמיק את לימודו בחכמת הקבלה ובייחוד בכתבי האר"י ז"ל.

צירים עיקריים בחייו

רב קהילת "עת לחננה" בירושלים בין החומות - כרב הקהילה וכמנהיגה העמיד הרב שלמה דוגמה מופלאה של הובלה רוחנית ושותפות מלאה בניהול הגשמי עד לפרטים הקטנים ביותר. אהבת האדם שהייתה נטועה בו והבנתו העמוקה בנפש העניקו לו כלים להוביל את הקהילה ביושר, בעצמה וברגישות גדולה.

הכנסת נפשות תחת כנפי השכינה - בעקבות בקשת רבו, הרב אשכנזי, עסק הרב שלמה בליווי גרים בתהליך ההצטרפות לעם ישראל ולתורת ישראל במשך שלושים שנה. הנושא היה קרוב ללב, והוא ליווה את הגרים בכבוד ובמסירות נפש עד ליומו האחרון.

דבקות בארץ ישראל - מאז ילדותו פיעמה בו דבקות בארץ ישראל. ואכן, מאז עלייתו לארץ לאחר מלחמת ששת הימים סירב בכל תוקף לעוזבה מכל סיבה שהיא. לאורך השנים הופנו לרב הצעות רבות שהיו כרוכות ביציאה מן הארץ לטובת משרות בתחום הקודש. על אף שחלק מהצעות אלו היו כרוכות בתשלום נכבד, לא שקל זאת הרב אף לרגע. עבורו החזרה אל הגלות הייתה מחשבה שאין להעלותה על הדעת. יסוד עמוק זה בדרך חייו הפך אותו גם לתומך ללא עוררין במפעל ההתיישבות ובמאבק הנחרץ נגד אויבי עמנו.

הוצאה לאור של כתבי רבו - לאחר פטירת הרב אשכנזי ז"ל בשנת 1996 קיבל על עצמו הרב שלמה להיות שותף בהוצאת תורתו לאור. בשנים האחרונות לחייו הקדיש למשימה זו לילות כימים. הוא היה שותף בעריכה של מספר ספרים, בהוראת דרכו של הרב אשכנזי בכמה מוקדים וזכה להוציא לאור ספר מתורת רבו, "סוד לשון הקודש", כחודשיים לפני פטירתו.

איש-משפחה - אבן יסוד בנתיב חייו של הרב שלמה הייתה החשיבות העליונה שהעניק למשפחתו. הכבוד שהפגין כלפי אשתו והמסירות העצומה לאחדות המשפחה היו סימן ההיכר שלו. הייתה בו מסירות להנחיל לילדיו דרך חינוכית, דרכי חשיבה והרגלי עמל ועשייה מתוך רצון להעניק לזולת. בחינוך ילדיו בלטו האימון הרב שרכש להם והמקום הפנימי שהיה לאופיו המיוחד ולסגנונו של כל אחד מן הילדים. כמו בכל תחומי חייו, תחזוקת הבית במישור הגשמי ביותר הייתה עבורו בבחינת דרך ארץ שקדמה לתורה.

פטירה

בשנת תשס"ה אובחנה אצל הרב שלמה מחלת הסרטן והוא נפטר שנתיים לאחר מכן. בכל תקופת הסבל מן המחלה ומן הטיפולים המשיך לעמוד על חוזקו, גבורתו ואצילותו. הוא קיים את אורח חייו כהרגלו: באשמורת הבוקר היה קם לטבילה, ללימוד ולתפילה. הוא התמיד בעמלו להוציא לאור את כתבי רבו וללוות את הגרים במסירות אין קץ עד יומו האחרון. כאבו הגדול היה כאשר המחלה מנעה ממנו את קיום מצוות הבורא ואת לימוד

התורה.

ערב שבת, כ"ה בניסן התשס"ז, הובהלו עשרות תלמידים ובני משפחה להיפרד מן הרב שלמה בעקבות מצבו המחמיר. הרב החל לזמזם קטעים מתוך תפילות הימים הנוראים, פיוטים ושירי קבלת השבת. במעמד מרגש ליוו התלמידים, החברים והמשפחה את הרב בשירה עד שביקש להתפלל מנחה, לומר וידוי וקריאת שמע. הרב שלמה שכב לישון בכניסת השבת ובצאת השבת אהובת נפשו, ז"ך בניסן התשס"ז, לאחר שלוה בשירה ובתפילה מתמדת משך כל השבת, החזיר את נשמתו לבוראו לאחוז בכיסא הכבוד ולהיות למליץ יושר לעמו ולארצו. הוא הובא למנוחת עולמים בהר הזיתים אל מול קודש הקודשים.