

הרב שלמה בן נעים

הנסתר שבנגלה

יסודות קבליים לתורה שבעל פה

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 ז"ל

Decede le 12 Hechvan 5748

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

Decedee le 3 Tevet 5758

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 פראדג"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 תשע"ט

חיים בן רחל ביטון ז"ל

נלב"ע י"ח כסלו תשל"א

ואישתו איידה חיה בת מזל ביטון ז"ל

נלב"ע כ"ה שבט תשמ"מ

אליעזר בן יוסף אתאלי ז"ל

אלחנן אהרון בן יוסף אתאלי ז"ל

אבנר בן יוסף אתאלי ז"ל

מרים בת אסתר אתאלי ז"ל

Myriam, Marie bat Eliyaou et Felila

Myriam bat Esther et Isaac

Isaac ben Yona et Ninette

Shlomo Ben Naim
The Secret Within the Revealed – Part B

כל הזכויות שמורות © 2014
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 בכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

עיצוב עטיפה ועריכה גרפית:
הדפסה:

הנסתר שבנגלה

יסודות קבליים לתורה שבעל פה

שיעורים מפי הרב שלמה בן נעים ז"ל

ערכו: יצחק בן נעים ואיתי אשכנזי

תוכן עניינים

תוכן עניינים

שער המחשבה

שמע ישראל – פתיחה לתורה שבעל פה

קריאת שמע היא תמצית המשימה של היהודי בעולמו. כדי להבין את עומק קריאת שמע מעבר לפרטי ההלכה עלינו לקרוא את דברי חז"ל באופן שלא הורגלנו אליו. התורה שבעל פה מעבירה מבעד לפרטים טכניים לכאורה יסודות רוחניים עליונים. נבאר את קריאת שמע על בסיס המשנה הפותחת את ששת סדרי המשנה שסידרו חכמים.

כתיבת התורה שבעל פה

היסוד לספרות התורה שבעל פה הוא ששת סדרי המשנה, המקבצים את הדינים ואת המחלוקות הנוגעים לקיום התורה שבכתב. המשנה שנעייין בה להלן היא המשנה הראשונה, כלומר, היא הפתיחה לספרות התורה שבעל פה:

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

מעשה שבאו בניו מבית המשתה, אמרו לו: לא קרינו את שמע. אמר להם: אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ולא זו בלבד אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות – מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלבים ואברים מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלין ליום אחד מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים עד חצות? כדי להרחיק אדם מן העבירה: (משנה ברכות א, א)

המשנה עוסקת בדיני קריאת שמע של ערבית. על דרך הפשט, הבחירה של חכמים לפתוח את התורה שבעל פה במצווה זו היא נסיבתית. היום היהודי מתחיל בערב ולכן קריאת שמע של ערבית היא המצווה הראשונה בסדר היום. אך תשובה זו אינה מניחה את הדעת. קשה להאמין שהנושא הפותח את התורה שבעל פה נבחר באופן שרירותי¹. למעשה, המשנה הזו עוסקת ביסודות התורה שבעל פה והעבודה הרוחנית של היהודי.

הנושא של המשנה הוא זמן הקריאה. בפסוקי התורה, זמן קריאת שמע מתבאר באופן כללי:

וְשָׁנְתָם לְבָנֶיהָ וְדִבְרֶתָ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְכָךָ וּבְקוֹמְךָ:

(דברים ו, ז)

1 בדומה לכך, מפרשי התורה בכלל וחכמי הסוד בפרט מייחסים חשיבות רבה למילה הפותחת את התורה: "בראשית". ספר תיקוני זוהר, למשל, מבאר את המילה הזו בשבעים פירושים שונים.

חובת הקריאה מוטלת האדם בשעה שהוא שוכב לישון בסופו של יום ובקומו ממיטתו בבוקר. המשנה מביאה דעות שונות בעניין זמן הקריאה המדויק. אך צורת הניסוח של הדעות בהלכה מרמזת על מישור נסתר בדין: "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". היה מקום לצפות לתשובה כגון: "משעה שמונה ועד חצות הלילה", או "משעת צאת הכוכבים ועד עלות השחר" שהיא הגדרה ממוקדת לזמן הקריאה בפועל. אך המשנה משאירה את הלומד בשאלה וכדי לדעת מתי עליו לקרוא את שמע הוא נאלץ לברר באיזו שעה הכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. חכמים ידעו את הסרובל שבכך ואם כן ודאי לא עשו זאת לחינם.

ההסבר הוא שספר המשנה הוא יותר מאשר ספר הלכה למעשה של התורה שבכתב. ר' יהודה הנשיא חתם את המשנה כמאתיים שנה לאחר חורבן בית שני. אם כוונתו של ר' יהודה הנשיא, חותם המשנה, הייתה לכתוב ספר הלכה למעשה הוא היה כותב ספר הדומה יותר לשולחן ערוך שכתב ר' יוסף קארו. יתר על כן, שאלות רבות המובאות במשנה יכולות להיענות בדרך פשוטה ביותר: כל יהודי יכול לגשת לאביו, לאחיו או לזקן המתפללים ולברר את זמן קריאת שמע, מתי לקרוא את שמע או מהם ארבעת המינים שיש ליטול בסוכות כפי שנהג עם ישראל במשך דורי דורות. מעל כל אלה, הלומד את מסכת סוכה בגמרא מקבל את הרושם שישנה מחלוקת ממשית לגבי זהותו של עץ ההדר שבארבעת המינים. וכי בתקופת האמוראים היה מי שנטל למצוות ארבעת המינים פרי שאינו אתרוג? כיצד ייתכן שר' יהודה הנשיא מעלה לדין שאלות יסודיות בקיום התורה שבעל פה ואף משאיר את חלקן במחלוקת כאילו התשובה להן אינה ידועה? כל זאת משום שהמשנה אינה ספר ללימוד ההלכה בפועל. בבירורים הפרקטיים של פרטי המצוות הטמינו החכמים לימוד פנימי שהוא חלק בלתי נפרד מלימוד המשנה. נעמוד על המשמעות הטמונה במשנה הראשונה.

מהות קריאת שמע

המצוות אינן פרטים טכניים אלא הדרכה רוחנית של האדם והעולם לתכליתם. מצוות קריאת שמע היא ביטוי למהות רוחנית שעיקר עניינה הוא גילוי אחדות ה' ² - "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" ³ גילוי אחדות הבורא הוא העבודה הפרטית של כל אדם בישראל וגם המטרה הכללית של עם ישראל. אך אחדות הבורא היא פלא ולא דבר פשוט ומוכן מאליו. אדרבה, התבוננות בעולם הנברא מעלה באופן מיידית תחושה של פיצול לשני כוחות לפחות: במישור הנפש, יצר טוב ויצר רע, ובמישור הרוחני, הבורא והשטן. המפגש עם הכוחות ההפכיים הקיימים בבריאה ובנפש האדם מעוררת באופן טבעי את התחושה שהם נובעים משני מקורות שונים, תחושה המובילה לאמונה בשתי רשויות, בשתי אלהויות.

לכאורה, פסוקי התורה נותנים תוקף לתחושה הזו. הרי התורה מכנה את הבורא בשמות שונים ובפרט: 'יהו'ה' ו'אלוהים'. שני השמות הללו סותרים זה את זה: שם 'יהו'ה' מבטא את הופעת ה' במידת הרחמים ושם 'אלוהים' מבטא את הופעת ה' במידת הדין. ודאי ששני השמות הם גילויים של ה' אחד אך האחדות ביניהם אינה מובנת מאליה. הסתירה העמוקה בין מידת הדין לבין מידת הרחמים עלולה להביא את האדם למסקנה, הנפשית לפחות, שיש אלוהים של דין ואלוהים של רחמים. בעמידה מול ההופעות ההפכיות של הבורא נדרש היהודי למצוא את אחדותו.

גם המונותאיזם המוסלמי מכריז במדרגה מסוימת על אחדות הבורא: אין אלוהים חוץ מן האלוהים, כלומר, אלוהים הוא יחיד ואין עוד מלבדו. עם ישראל מזדהה עם ההכרזה הזו אך אמונתו של אברהם עמוקה יותר ועברה לישמעאל רק בחלקה. אחדות הבורא היא ההכרה בכך שכל מידות הבורא המתגלות בעולם כסותרות הן אחת בשורשן.

משום כך היהודי המאמין נדרש לחזור ולשנן את אחדות הבורא בשכבו ובקומו ובנקודות שונות לאורך היום ולאורך השבוע. חז"ל תיקנו לקרוא את שמע בחמש נקודות שונות בסדר היום של היהודי:

2 לרוב, ישנו בבלול בין העבודות הרוחניות השונות האגודות בסידור התפילה. בלשון חז"ל, תפילה היא תפילת העמידה ובעיקר שלוש עשרה הבקשות שבתפילת העמידה. עניינה העיקרי של התפילה הוא הבקשה של שפע מבורא עולם. לכאורה, בקשה היא סימן לכפירה בבורא. שהרי המבקש בתפילה מן הבורא מערער על החלטתו הראשונית של הבורא כאילו השפע שניתן לו כרגע אינו מספיק או אינו מתאים. למעשה, תפיסת התורה הפוכה לחלוטין. בקשה היא סימן לאמונה עד כרי שעל פי הוזהר הקדוש אדם שאינו מבקש פרנסה מן הקב"ה אינו מאמין. "הקב"ה אף מתאוה לתפילה: "הקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים" (חולין ס, ב). עונשו של הנחש הקדמוני היה לקבל שפע מבלי לבקש: "ויאמר ה' אלהים אל הנחש כי עשית זאת ארוור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחנהך תלך ועפר תאכל כל ימי חייך" (בראשית ג, יד). למרות שהעפר מצוי בשפע, היותו ניזון מן העפר הוא קללה ולא ברכה מכיוון שמי שיש לו הכל אינו מוסיף לבקש. הבקשה והתפילה מצריכה מצב נפשי של עוני ועל כן הגמרא לומדת מהתפילה מחנה, עקרה הפונה לה' בבקשה נואשת לבנים. כאשר אדם פונה בבקשה כלפי שמיא ומביע את הצורך שלו בבורא הוא מכיר בתלות שלו בבורא ובריבונות הבורא עליו באופן הפשוט והאמיתי ביותר. על כך אומר הוזהר שתפילה היא הופעה של אמונה - אדם המכיר בתלות שלו בבורא מאמין בה' ומסכים להיות תלוי בו. הפניה לבורא היא זו שמדגישה את ריבונותו - אליך אפנה ולא לאחרים, מנהל הבנק הוא רק כלי ואינו זה המשפיע לי את פרנסתי. עם כל מה שנאמר כאן, הבורא משפיע שפע באופן תמידי ללא תלות בבקשת האדם. התפילה אינה משנה את דעתו של הבורא מאי רצון לתת שפע לרצון. הבורא משפיע ממילא אך כאשר האדם אינו מבקש מצבו אינו מאפשר לו לקבל את השפע. משל למה הרבר דומה? לאדם השותל מרבד דשא על משטח של בטון. הדשא לא יצמח גם אם ירדו גשמי ברכה. ה' משפיע אור ושפע באופן קבוע והמשימה המוטלת על האדם היא תיקון מידותיו באופן המכין כלי בקבלה מתוקנים לשפע.

3 חכמים תיקנו בקריאת שמע שלושה חלקים: קבלת עול מלכות שמים, קבלת עול מצוות ותזכורת ליציאת מצרים ולכל אחד מן החלקים הללו יוחדה פרשה בפני עצמה. הפרשה הראשונה: "ואהבת את ה' אלהיך" שייכת לקבלת עול מלכותו של הבורא, קבלת אדנותו. הפרשה השנייה: "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי" שייכת לקבלת עול מצוות. הפרשה השלישית: "ויאמר ה' אל משה לאמר" היא פרשת שנתקנה משום התזכורת ליציאת מצרים מלבד המשמעות של פרשת ציצית כשלעצמה.

- בסדר הקורבנות בתפילת שחרית
- בכרכת "יוצר" בתפילת שחרית
- בתפילת ערבית
- בקריאת שמע על המיטה
- בקדושה שבתפילת מוסף של שבת

חמש ההופעות של "שמע" אינן חוזרה בעלמא על מעשה זהה ולכל אחת מן הקריאות יש משמעות שונה. תחילת העבודה היא בקריאת שמע של ערבית, בנקודה הקשה ביותר לזיהוי האחדות - הלילה, לאחר מכן בזמן הקרבת הקורבנות, אחר כך באמצע התפילה, אחר כך על בשכבו על מיטתו, ולבסוף במוסף של יום השבת. ככל קריאה היהודי עובר תהליך של הכרה באחדות הבורא אך בכל פעם במדרגה שונה.

זמן קריאת שמע של ערבית - בירור פנימי

נחזור לביאור המשנה: "מאימתי קורין את שמע בערבית"? כלומר, מה מהות קריאת שמע של ערבית כפי שמתבארת מתוך זמן קיום המצווה? בירור השעה הגשמית הוא שער לבירור הרוחני משום שהאדם עובר תהליכים רוחניים עם התקדמות הזמן הגשמי. אם בגשמיות זמן נמדד בשעות, ברוחניות זמן נמדד בהתפתחות תהליכי הנפש. "מאימתי קורין את שמע בערבית?" פירושו: "באיזה שלב בתהליך הנפשי של האדם הוא מגיע למדרגה בה הוא מסוגל לקיים את קריאת שמע, דהיינו, להכיר באחדות הבורא?" מתוך התשובות של משנה ושל הגמרא נוכל לעמוד גם על מהות קריאת שמע. מבין הזמנים השונים שבהם היהודי נדרש לקרוא את שמע, המשנה שואלת דווקא על קריאת שמע של ערבית:

מאימתי קורין את שמע בערבית?

(משנה ברכות א, א)

זאת משום שהערב הוא הזמן הקשה יותר להכיר באיחוד המידות. בלילה הסתירה בין הכוחות השונים המתגלים במציאות בולטת יותר. במצב התרבות והטכנולוגיה של ימינו, הלילה מהווה משל ומושג מושאל יותר מאשר קושי קיומי ממשי. ברוב מקומות היישוב של בני האדם החשמל והטכנולוגיה, החנויות הפתוחות ואמצעי התחבורה הזמינים הפכו את מרבית צרכי האדם לזמינים בלילה כמו גם ביום. אך מצבו הראשוני של האדם בלילה הוא מוגבל. הוא אינו עצמאי לחלוטין ואינו יכול למלא את רצונו במלואו. במצב זה קשה לו יותר לחבר בין המידות, להשיג ולהכריז שה' הוא האלוהים. דווקא אז מבקשת ההלכה מן היהודי לחבר את הסתירות שהוא חש במפגש עם בוראו ולדעת שיש ביניהן אחדות - ה' אחד. שאלת המשנה היא מהו המצב או המדרגה שבה אדם צריך להיות כדי שיוכל לייחד את שם ה', דהיינו, לגלות את האחדות בעולמו אפילו בלילה.

המשנה עונה: "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם". לכאורה זו תשובה שאינה ממין העניין, כמו שמציינת הגמרא:

אמר מר: "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". מכרי, כהנים אימת קא אכלי תרומה? - משעת צאת הכוכבים, להני משעת צאת הכוכבים! - מלהא אגב אורחיה קמשמע לן, כהנים אימת קא אכלי בתרומה - משעת צאת הכוכבים, והא קמשמע לן: דכפרה לא מעכבא. כדתניא: +ויקרא כ"ב+ ובא השמש וטהר - ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה.

(ברכות ב, א)

תרגום חופשי: זמן קריאת שמע הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. והלוא זמן זה הוא צאת הכוכבים, מדוע לא אמר זאת התנא בפירוש ובהר לענות באופן עקיף? אלא שהתנא רצה ללמד עניין נוסף בדרך אגב - שכפרה אינה מעכבת מלאכול בתרומה.

המשנה קובעת את זמן קריאת שמע על פי הרגע שבו הכהנים נכנסים לאכול בתרומתם. כהן שנשטמא מסיבה כל שהיא נדרש לעבור תהליך של טהרה ועד שייטהר הוא אינו רשאי לאכול מן התרומות שקיבל מן העם. לאחר שטבל בשעות היום הוא ממתין לברא הערב ורק אז הוא רשאי לאכול בתרומה. כדי לקרוא את שמע בערבית על היהודי להצטרף לזמן הכניסה של הכהן לאכול בתרומתו. המשנה רומזת בכך שיש קשר מהותי בין קריאת שמע לכהנים⁴.

למעשה, המשנה הזו היא אחת מתוך כמה שיטות לקביעת זמן קריאת שמע:

מאימתי קורין את שמע בערבין? **משהעני נכנס לאכול פתו במלח**, עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו. [...]

מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית? - **משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות**, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן, [...]. ורמינהו: מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין? - **משעה שקדש היום בערבי שבתות**, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן.

(ברכות ב, ב)

כל הדרוגמאות המובאות בגמרא מכוונות פחות או יותר לאותו זמן ביום מבלי לומר את השעה בפירוש אלא מתוך הפנייה לאירוע אחר: כניסת העני לאכול פתו, כניסת בני אדם לאכול פתן בערב שבת, או זמן התקדשות היום בערב שבת. כל התשובות הללו קשורות לאכילה⁵ וכל אחת מן הדרוגמאות מלמדת על תפיסה או מדרגה שהאדם מחויב לברר כדי שיוכל לקרוא את שמע בערבית.

4 מדגישה זאת העובדה שבשעה שהמשנה נכתבה כבר לא היו כהנים בעבודתם.

5 ואמנם, זמן הקידוש בערב שבת אינו זמן אכילה במובהק, אך מקובלנו שאין קידוש אלא במקום סעודה ולכן גם זמן הקידוש הוא למעשה זמן סעודה.

שלוש בחינות בקריאת שמע

מכיוון שקריאת שמע היא היסוד של עבודת היהודי, אפשר לומר ששאלת זמן קריאת שמע של ערבית פירושה "כיצד להיות יהודי"? נעיין עתה בתשובות השונות של הגמרא, ובהבדל הרוחני ביניהן.

תשובה ראשונה - להידמות למדרגת הכהן האוכל בתרומתו. הכהן הוא אדם בישראל שמחויב לחיי טהרה ונאסר עליו להיטמא. במקרה שנטמא, עליו להיטהר על ידי טבילה במקווה לפני שיוכל לעסוק בקודש.⁶ התרומה היא חלק מסוים מן התבואה שעם ישראל מפריש עבור הכהן ואכילתה היא חלק מעבודת הקודש של הכהן. בין היתר, על ידי אכילת הקודש בטהרה הוא מכפר על עצמו ועל עם ישראל כולו. כאשר הכהן נטהר מטומאתו הפעולה הראשונה שהוא עושה לאחר שנטהר היא דווקא אכילת התרומה.

אם כן, זמן אכילת התרומה הוא הרגע שבו הכהן יוצא ממצב של טומאה לטהרה. במובן מסוים המעבר מטומאה לטהרה הוא תמצית עבודת היהודי בחיי העולם הזה המטמאים מעצם טבעם. הכהן שייך לשבט הסגולה המסוגל לעבור בין מצבים אלו ולעסוק בעבודת הקודש. המשנה רומזת שכל יהודי צריך למלא תפקיד כהונה במדרגה מסוימת ובשעה שהוא קודא את שמע הוא נדרש לסגל לעצמו את היכולת של הכהן לעבור מטומאה לטהרה⁷ ולראות את עצמו ככהן המסוגל לכפר על עצמו ועל הכלל.

הקשר בין העם כולו לעניין הכהונה מבואר בפירוש במעמד הר סיני:

עֲתָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְקוֹלִי וְשִׁמְרֶתֶם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ:
אַתֶּם תִּדְוֶיוּ לִי מִמְלֶכֶת כְּהֻנִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבְּרֶה אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(שמות יט, ה - ו)

ישראל כלפי העולם הוא הכהן של המציאות כולה, עם סגולה בעל תפקיד אוניברסאלי של שופר כלפי העולם, כפי ששבט הכהנים הוא שופר כלפי עם ישראל.⁸ המעבר מטומאה לטהרה נדרש דווקא בנקודה שבה עם ישראל פונה לשבעים האומות כדי לקשר בין הי לביין העולם, כפי שהכהן מקשר בין הי לביין העם.

תשובה שנייה - להידמות למדרגת העני הנכנס לאכול פתו במלח. העניות היא מצב של חסרון ותלות

6 טומאה אינה חטא, משום שהיא חלק מחיי היום יום ורק אם הכהן נכנס למקדש בעודו בטומאתו הרי הוא חוטא ועליו להקריב קורבן. באותו אופן יש לנקות את סוגיית הנידה מכל האסוציאציות של אשמה שנקשרו אליה. יש איסור לקיים יחסי אישות כאשר האישה בטומאתה, אך אין לקשר זאת עם תפיסות פגאניות המתייחסות לנידה כמצורעת ומוציאות את האישה מחוץ לכפר מחשב למאניה ולשדים.

7 נרגיש שהמדרגה הרוחנית הזו נדרשת מן היהודי דווקא בקריאת שמע ולא בקריאת פסוקי דזמרה או בברכת יוצר אור. 8 אמנם, אין להתבלבל בין משימה ושליחות לבין עליונות. את היחס הנכון לסוגית הכהונה ראוי ללמוד מסמיכת הלויים לתפקידם: וְהִקְדַּבְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לְפָנַי ה' וְסָמְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת דִּיְהֶם עַל הַלְוִיִּם (במדבר ח, י). סמיכת הלויים לתפקידם נעשית בידי בני ישראל. לכאורה, אם הלויים משמשים בתפקיד רוחני נעלה בעם ישראל היה מקום לצפות שהלויים יסמכו ידיהם על ישראל ובכך יחברו את העם למדרגת הלויים ולא להיפך. והנה צורת הסמיכה של הלויים מדגישה את העובדה שהלויים הם שלוחים של העם, עובדים עבורם ולא עליונים עליהם. הלויים מקבלים את מעמדם רק בזכות העובדה שהעם סמך אותם למשימה.

שהרי לעני אין דבר מעצמו והוא עומד בסכנת רעב יומיומית. משום כך הוא אינו יכול להעז פניו והוא מצוי תדיר במצב של ביטול עצמי מוחלט. מדגים זאת סיפור ששמעתי במצרים על עני שנכנס למכולת וביקש צדקה. בעל הבית נתן לו כמה פרוטות והעני המרוגש הודה לבעל הבית מכל ליבו. לאחר כמה דקות נכנס העני שוב למכולת וביקש לקנות באותן הפרוטות גבינה. בעל המכולת נתן לו כמות קטנה של גבינה בהתאם לכסף שהיה ברשותו. העני נזעם מאד על המנה שקיבל והחציף פניו לבעל הבית בצעקות. הנה בסיפור זה, כאשר העני ביקש צדקה התעוררה בו הכרת הטוב על כל טובה שזכה בה. אך ברגע שהעני הגיע למכולת כלקוח מיד חש שמגיע לו לקבל יותר.

על פי הבנה זו, האדם אינו יכול לקרוא קריאת שמע, דהיינו להיכנס בשער עבודת ה', עד שיבטל את עצמו כאותו עני. זהו מצב של תלות מקסימאלית בבורא וחוסר כל אמיתי. עמדה זו רמוזה בפסוק:

כִּי לֹא יִחְדַּל אֲבִיוֹן מִקְרֵב הָאָרֶץ

(דברים טו, יא)

האם משמע מכאן שהקב"ה מבטיח לאנושות שלעולם לא יחדל העוני למרות כל השיטות הכלכליות והשלטוניות שינסו בני האדם להוביל? קפיטאליזם, קומוניזם, סוציאליזם, הומניזם - כולן ייכשלו בניסיון למגר את תופעת העוני? אם כן זהו פסוק נורא ואיום. האם עלינו להתיימשך מן האפשרות שהחברה האנושית תמצא אי פעם פתרון לעוני ואפילו בחברה מתקנת על פי דרכו של בורא עולם? אי אפשר לקבל שזו כוונת התורה. למעשה כוונת הפסוק למצב פנימי של אביונות אשר לא יחדל מן הארץ גם במידה ויימצא פתרון לבעיית השפע החומרי. מצב האביונות וחוסר כל צריך להיות חלק מן האדם. בין היתר ללא הרגשת החיסרון אין מקום לתפילה. אדם המרגיש שכלי הקיבול שלו מלאים לא יוכל לבקש מן הקב"ה שפע וברכה. אביונות זו שייכת למידת הענוה והביטול העצמי.

מדרגה רוחנית של אביונות אינה דבר מובן מאליו. אפילו בתקופת המדבר של עם ישראל, בליווי התגלות תכופה של בורא עולם ובליווי משה רבנו, עם ישראל התקשה לעמוד במצב האביונות לאורך זמן. זהו פשר תלונת העם:

וְעַתָּה נַפְשֵׁנוּ יִבְשֶׁה אֵין כָּל בְּלִיתֵי אֵל הַמֶּן עֵינֵינוּ:

(במדבר יא, ו)

העם מקבל אספקה תמידית של מן, מה פשר תחושת היובש בנפשם? אלא שכונת העם שאין להם כל, אין להם דבר, מלבד המן. ללא המן לא יהיה לנו דבר. התלות במן דורשת מן העם להיות במצב מתמיד של תלות עצומה ובמדרגה גבוהה ביותר של אביונות. זהו מצב שבו אדם סומך את אמונו על השפע שיקבל מן הבורא ואינו שומר לעצמו שום עתודות. העם טוען שאינו מסוגל להיות במצב תמידי של אביונות, כפי שבאר הרמב"ן:

ואמרו בלתי אל המן עינינו - שאפילו המזון אשר אנו חיים בו איננו בידינו שתהיה נפשנו דשנה ושבעה בו, אבל נתאווה לו ונשא עינינו אליו בכל עת כי באולי יבא לנו, והנה אין כל בלתי תוחלת המן. אמרו המשל הידוע (יזמא עד ב), אינו דומה מי שיש לו פת בסלון למי שאין לו פת בסלון.

(רמב"ן, במדבר יא)

כלומר, מצבו הנפשי של אדם שאין לו פיסת לחם בסלו שונה לחלוטין מזה של אדם שסלו ריק מלחם. עני שבסלו מונחת פיסת לחם יבשה אותה יוכל לאכול למחרת יוכל לישון ברוגע. אך אדם שאפילו פיסת לחם אינה מונחת בסלו נפשו לא תנוח גם אם יובטח לו שלמחרת מצפה לו סעודת מלכים.

אמנם ההכונה לביטול עצמי מצריכה זהירות גדולה שכן אדם שמבטל את עצמו עלול להגיע לעמדה המבטלת את קיומו ועוקרת את המניע שלו לפעול. אם אדם חש את עצמו לכלום מדוע שירצה לפעול בעולם הזה? זו הסכנה האורבת לפתחה של הענווה הבלתי מתוקנת – היא עלולה לבטל את עצם ה"אני" של האדם.

תשובה שלישית – להידמות למדרגת בני אדם הנכנסין לאכול פתן בערבי שבתות. בעוד מצב העניות שייך למישור הפרסונאלי ומצב הכהונה שייך לקבוצה מיוחדת בתוך הכלל הרי שהשיטה השלישית מבקשת מן האדם לחבר את עצמו לכלל כולו. בשעה שקידש היום בערבי שבתות עם ישראל כולו נכנס לסעודתו ואז יכול כל אדם לקרוא את שמע גם במישור הפרטי.

שלושת השיטות שהובאו בגמרא לגבי זמן קריאת שמע הן שיטות אמיתיות. זהו מה שנרמז בפסוק "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים": גובה פני הים הוא אחד אך עומקו משתנה מנקודה לנקודה בהתאם לעומק הקרקעית. כך בעבודת ה' כל אחד ואחד יכול להיכנס בעבודת ה' אך הוא מעמיק בה ויוצר את האמת הפנימית הייחודית שלו בהתאם לאופיו המיוחד ולעמלו. כל אחת מן הדעות שהובאו לעיל הן נתיב למדרגת איחוד הבורא בעולמו ומתוך כך הן רומזות למושגים עליונים. בשלב ראשון הלומד מבין את המדרגות בצורה שכלית. זו הדרך להעביר לאדם מסר אך על כל אדם מוטל להבין בנפשו מה הן המדרגות הללו. אמנם, כיצד יוכל האדם להבין מדרגות רוחניות עליונות? הדבר דומה למפגש עם חפצים גשמיים בעולם הזה. אדם יכול לזהות ולסווג חפצים שהוא רואה רק אם הוא מכיר חפצים דומים ואם יש במוחו מושגים המתאימים לסיווג זה. כיצד יוכל אדם לזהות חפץ שמעולם לא ראה דבר דומה לו? אך למעשה עלינו לבטוח ביכולתנו להבין את המדרגות הללו מתוך נפשנו משום שהפתרון טמון בנפשו של כל אדם ואדם. לכל אדם יש תורה פנימית שהיא סוד פנימיותו ועולמו. היא ורק היא יכולה לתת לו השגה במדרגות הרוחניות שאליהן מכוונת התורה שבכתב והתורה שבעל פה. לאחר שמצא השגה בתורה השייכת לעולמו הייחודי יוכל להפוך אותה לחכמה כללית יותר ואז לדבר עליה עם אחרים⁹.

9 הרב אשכנזי ז"ל היה נוהג להדגיש נקודה זו בדבריו חנינא בן דוסא: רבי חנינא בן דוסא אומר כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת (משנה אבות ג, ט). רבי חנינא בן דוסא מדגיש את חשיבות "חכמתו" לעומת "חכמה" באופן כללי. זו היא החכמה הפנימית של כל אדם ואדם המלמדת אותו את סוד נפשו הפנימית. הסכנה האורבת לחכמתו הפנימית הייחודית היא חטאו הפנימי הייחודי. ישנם חטאים שכל בני האדם מועדים להם ולצד זאת לכל אדם יש חטא פרטי האורב לנפשו ועליו לגלות אותו ולהתייחס אליו בזהירות מיוחדת. זהו סוד גלגולי הנשמות הנלמדים בחכמת הקבלה. אדם נשלח לעולם כדי לתקן דבר מסוים וגם אם יקיים את התורה כולה הדבר אינו מהווה עבורו זכות מיוחדת משום שכבר קנה את המדרגה הזו בגלגול קודם. בגלגולו הנוכחי הוא צריך לתקן בעיקר דבר אחד אלא שאינו יודע מה הוא. לכן עליו להקפיד על קיום התורה כולה משום שאפשר שהדבר שלא יקפיד עליו הוא הדבר המיוחד שאותו נשלח לתקן.

אכילה בטהרה – הקשר בין העולם הגשמי לקדושה

בתרבות הסובבת אותנו העולם הגשמי הוא עיקר העולם ועל קיומו ניתן לסמוך. כל מה ששייך לתחום הרוח מוטל בספק ונותר לאמונתו הפרטית של האדם אם יבחר בכך. עבור חכמי הסוד העולם הגשמי הוא רק מימד אחד של המציאות ולמעשה הוא ההופעה החיצונית ביותר של תהליך רוחני שלם. לומדי התורה מושפעים באופן טבעי מההתרחשויות של הדור ולכן נוצר גם אצלם נתק בקשר בין העולמות הרוחניים לעולם הגשמי אפילו אם הם מקיימים את הקשר הזה באמצעות ההלכה.

המשנה הראשונה במסכת ברכות מספקת הצצה קטנה לאופן שבו מתייחסת התורה בכלל וחכמי הסוד בפרט לעולם הגשמי:

מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה

(משנה ברכות ב, א)

כפי שבארנו במאמר לעיל, המשנה מלמדת שכדי לקיים את המשימה הרוחנית של קריאת שמע על היהודי לכוון בדעתו שהוא ככהן שנטהר מטומאתו ונכנס לאכילת הקודש. והנה חכמים היו יכולים לצייר תמונה אחרת בחיי הכהונה כגון הקטרת הקטורת או העלאת האור במנורת המקדש. מכאן שיש סוד בציוור זה שאותו יש לבאר.

אחת מן המצוות המוטלות על עם ישראל היא הפרשת תרומה לכהנים:

כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצוה עשה להפריש ממנו ראשית לכהן שנאמר "ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו", מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגנך אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות וכן במעשרות.

(רמב"ם תרומות ב, א)

את המזון שהופרש לו על הכהן לאכול כשהוא בטהרה:

כהן טמא אסור לאכול תרומה בין טמאה בין טהורה שנאמר "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל", אי זהו קדש שאוכלין אותו כל זרע אהרן זכרים ונקבות הוי אומר זו תרומה

(רמב"ם תרומות ז, א)

אכילה היא עניין גשמי ולא מובן מדוע הכהן מתבקש להיטהר מטומאתו לפני אכילה או מדוע בכלל ה' ציווה לתת לכהנים מזון? אמנם יש צורך לפרנס את הכהנים משום שהם מקדישים את עצמם לעבודת

ה'. אך אם התרומה היא מעין צ'ק של מלגה לאחזוקת הכהן קשה להבין את הקדושה המיוחדת לה ואת הדרישה לאכול אותה בטהרה¹⁰? למעשה, אכילת הכהן בתרומה היא חלק מעבודת הקודש ונקודה זו תוביל אותנו לכירור עניין יסודי בעבודת עם ישראל הנקרא "ממלכת כהנים".

סוף מעשה במחשבה תחילה – מעשה אבות סימן לבנים

במישור הפשט הקשר בין האכילה לקדושה נובע מכך שבנין קומה רוחנית מותנה בבניין הגוף וקיומו באופן תקין, אי אפשר לדלג לקומה הרוחנית מבלי לטפל בגוף ובצרכיו. אך חכמי הסוד לא ראו באכילה רק צורך הכרחי אלא חלק מהותי מעבודת האדם בעולמו.

שאלת הקדושה של האכילה היא חלק מבירור היחס של התורה לעולם הגשמי. עבור חכמי הסוד העולם הגשמי הוא ההופעה החיצונית של תהליך רוחני שלם. משל למה הדבר דומה? לתהליך של בניין בית. בית אינו מופיע יש מאין אלא כתוצאה של תהליך שלם. לדוגמא, כדי שבבית יותקנו שקעים חשמליים במקומם המתאים אדם צריך לפנות למהנדס ולאדריכל ולהזמין תכנית עבור הבית תוך שהוא מדגיש את הגובה שבו הוא מעוניין להתקין את השקעים החשמליים בביתו. את התוכנית הזו יעביר לקבלן ולבעלי מקצוע ובסופו של דבר הבית הפיזי יהיה הוצאה לפועל של התהליך התכנוני והרעיוני. לא ייתכן שהשקעים יותקנו במקומם הרצוי אם התכנון לא יתייחס לכך. ייתכן שהבית ייבנה ללא שקעים כלל או שיותקנו בו שקעים בטובה סטנדרטי ולא בהתאם לרצונו של בעל הבית. אם רצונך שבעל מקצוע יבצע את העשייה על פי מחשבתך עליך לכלול במחשבתך את כל הפרטים שיהיו במעשה.

משום כך נקראה מלאכת המשכן "מלאכת מחשבת" שהיא מלאכה שיש כנגדה מחשבה מופשטת. המחשבה המופשטת היא מעין עולם וירטואלי הקודם לעולם המעשי. במציאות המחשבתית צריך כל פרט ופרט להיות מדויק לחלוטין אחרת הוא לא יופיע במעשה. זהו עומק מה שנאמר בפיוט "לכה דודי" הנאמר בקבלת שבת: "סוף מעשה במחשבה תחילה". המעשה שיוצא בסופו של תהליך משקף את מה שהיה גנוז במחשבה הראשונית. כך הוא לגבי עולמנו בכלל. כדי שהעולם המגושם שאנו חיים בו ייברא יש צורך בתהליך שלם שראשיתו במחשבה, באידיאה, ברעיון מופשט. העולם המופשט, עולם המחשבה, קיים כמציאות רוחנית הנמצאת מחוץ להשגתנו ואין דבר שיופיע במעשה אלא אם היה כלול במימד המופשט יותר שנקרא מחשבה.

עולם המחשבה מופשט אף יותר מתכנית אדריכלית והוא יותר דומה לתמונה הדמיונית שהאדם ראה בעיני רוחו כאשר ישב לתכנן את הבית. חשוב להדגיש שאי אפשר לדלג על שלבים בתהליך. אדם בריא בנפשו לא יעלה על דעתו שהוא יכול לעבור לגור בתוך התמונה הדמיונית שהעלה בעיני רוחו אף על פי שהיא כלולה מכל פרטי הביצוע עד לפרט הקטן ביותר. למעשה בתהליך התכנון של הבית יש שלב אפילו מופשט יותר מן התמונה הדמיונית המלאה והוא מעין ניצוץ ראשוני, הברקה במוחו של האדם, שבה כבר טמון כל מה שעתיד לצאת לפועל בבניין הבית. מן ההברקה משתלשלת תמונה דמיונית

10 האכילה בקדושה מתייחסת רווקא לכהן שכן המעשר של הלוי נאכל בחולין.

וממנה כתיבת תכנית שהיא כבר ביטוי מוחשי של המהות המופשטת. אמנם, את התכנית יבין רק מי שבקיא בקריאת סתיבה אדריכלית. אדם מן השורה לא יזהה בסימן על הדף את הקיר שעתיד להבנות בבית. לשם כך צריך להכיר את הקוד לכתובת תכנית אדריכלית. אך בתכנית זו כלולים כבר כמות הבטון ושאר חומרי הבניין באופן שיוכל הקבלן לתרגם אותה לתכנית כלכלית ולהזמנת מספקים. לבסוף הביצוע ייעשה על ידי פועל שאין לו שום הבנה בהזמנות, בתכנית אדריכלית וודאי שלא במחשבה הראשונית. יחד עם זאת כאשר הפועל יניח לבנה על גבי לבנה הוא יקיים בכך את המחשבה הראשונית שעלתה במוחו של המתכנן. באופן זה כל פעולה בעולם התחתון היא מעין אותה לבנה שתיארנו במשל לעיל - ביטוי גשמי למהות שהייתה כלולה בשורשה במחשבת הבורא.

תהליך מחשבתי זה מתרחש לא רק במאונך מהרוחני ועד לגשמי אלא גם במאונך על ציר הזמן. כלומר, ההתרחשויות בתחילת הופעתו של עם ישראל, בתקופת האבות בפרט, הן מעין מחשבה ראשונית לגבי יצירת עם ישראל. ולכן התהליכים שעתידים לקרות בפועל בעם ישראל חייבים להופיע קודם בצורה שורשית בדור האבות שהוא מעין מחשבה תחילה לגבי דור הבנים. על כך טבעו חכמים את המטבע "מעשה אבות סימן לבנים". לא רק שדור האבות משמש עבורנו מופת ודוגמא חינוכית אלא שבמעשי האבות גנוזים כל הפרטים שיצאו לפועל בהרחבה בדור הבנים. והתהליך הזה הוא הכרחי. שום דבר לא יכול לצאת לפועל אצל הבנים אם לא היה כלול בסיפור המקורי של האבות. למשל, אם בני ישראל צריכים לכבוש איזור מסוים בארץ ישראל אחד האבות חייב לעשות מעין סימן במחשבה כדי שהכיבוש יוכל להתקיים משום שרק הפרטים שנמצאים במחשבה, באדיאה, יופיעו לאחר מכן במעשה.

ועתה אפשר לשוב לסוגיית הקדושה שבאכילה. האכילה, כמו כל ענייני העולם הגשמי, מורשת על כל פרטיה במציאות מופשטת יותר. האכילה היא תולדה ישירה של מחשבת הבורא המתלבשת ממדרגה למדרגה עד לעולמנו הגשמי, ממחשבה ועד למעשה. לאכילה יש רושם עליון יותר ומעליו רושם עליון לעליון שהוא מופשט לחלוטין ואין לו שום דמיון לאכילה הפיזית המוכרת לנו. אם נתבונן באכילה העליונה לא נוכל לזהות בה דבר הדומה לאוכל של העולם הגשמי כפי שאדם מן השורה יתקשה לזהות קיר בתכנית האדריכלית. יחד עם זאת לולא הייתה המחשבה העליונה הזו קיימת אזי לא היה הייתה מתקיימת האכילה התחתונה. בהכרח אם יש אוכל בענפים של העולם הזה ודאי הוא שיש אוכל בשורשים העליונים.

רעיון זה עלול להטריד את מנוחתנו כיהודים האמונים על ההתרחקות מן ההגשמה. האם יעלה על הדעת שיש אכילה בעולמות עליונים, הרי זו הגשמה שאין כמוה? לכך יש לענות תשובה מורכבת מעט - ישנה ואיננה בעת ובעונה אחת. אם נחזור למשל שלעיל, במחשבה הראשונית של הבית כלול כל הבית ממש עד לפרטים הקטנים ביותר. ולכן הבית קיים במחשבה קיום ממשי ולא דמיוני. יחד עם זאת אדם לא יעלה על דעתו לארוז את ביתו ולעבור להתגורר בפועל בבית כשלב שבו הבית עולה במחשבתו הראשונית בטענה שכבר בנה אותו במחשבתו. אמנם, הבית שייבנה בפועל היה כלול במחשבה הראשונית של

הבנייה אך בית בפועל אין. דוגמא זו ממחישה את הנושא המורכב של הקשר בין העולמות העליונים והמופשטים לבין העולם הגשמי – למרות הריחוק העצום שבין המחשבה המופשטת לבין הגילוי הגשמי יש ביניהם קשר מדויק.

גם בעולמות העליונים יש מערכת של אכילה כביכול. היא שונה לחלוטין מן המערכת המוכרת לנו מן העולם הגשמי אך היא הדוגמא שממנה השתלשלה המערכת הגשמית ולכן היא זהה לה עד לפרטי הפרטים. לבורא אין צורת אדם חלילה ואין למעלה גוף ולא דמות הגוף. ויחד עם זאת במהות העליונה ישנו אותו רעיון הגנוז באכילה הגשמית ולכן יש כדוגמת האכילה בעליונים.

מכיוון שכל התרחשות בעולם הגשמי עברה תהליך של מעבר מן האידיאה ועד למימוש טמונה בפעולה הגשמית גם האפשרות ההפוכה: האפשרות להפוך את התהליך ולנסות להתחבר לניצוץ הראשוני של האידיאה מתוך המציאות המגושמת.

המהות הרוחנית בהלכה

היסודות שהתבררו לעיל אינם נותרים בתחום המקובלים ואנשי הרוח של התורה. אלו הם יסודות שיוודים עד לתורת הנגלה. למשל, נוכל להבין משהו מן האידיאה של האוכל מתוך הנאמר בגמרא: "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש" (ויקרא כג) וכי בתשעה (הם) מתענין? והלא בעשירי מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשעה בו – מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי.

(פסחים סח, ב)

התורה מצווה על בני ישראל להתענות ביום הכיפורים אך בספר ויקרא מבואר שחובת הצום חלה בתשיעי לחודש תשרי ואילו יום הכיפורים חל בעשירי בו. הגמרא לומדת מכאן שאכילה ושתייה בסעודה ביום התשיעי לחודש נחשבת כתענית. בהנחה שדברי הגמרא אינם דברי שבח פיוטיים, ניתן להבין אכילה הנחשבת לתענית רק בעזרת היסודות שהתבארו לעיל. התענית היא ביטוי למהות מופשטת שנקראת גם היא תענית. מדברי הגמרא מובן שלעיתים אכילה גשמית יכולה להיות ביטוי דווקא למהות הרוחנית של התענית. אפשר לומר שהתענית היא הפשטה מן החומריות של המזון מתוך הימנעות ממנו. חז"ל מלמדים שתתכן מדרגה גבוהה יותר של אותו הברור, באופן שאדם יוכל להפשיט את המזון מחומריותו תוך כדי אכילה ולא מתוך הימנעות ממנו. ברמה רוחנית זו האדם מתחבר לאכילה גבוהה יותר.

אם ניקח את מושג המאכל ונעלה אותו עד למדרגה המופשטת ביותר שהשכל האנושי יכול לתפוס¹¹ עלינו למצוא משהו שהוא המהות של האוכל ללא הקשר ההכרחי לאכילה בפועל. מהות זו היא עצם החיים, החיות שבמאכל. הלחם הארצי הוא תאום של עניין עליון שהוא החיות של העולם.

נדגיש שחיבור למהות המופשטת של האכילה אינו נעשה באמצעות דיון פילוסופי על מהות האכילה

11 ישנן מדרגות אשר מצויות מעבר להשגתו של האדם, ולכן בלימוד ובכירור עלינו תמיד להפשיט את המושגים עד למדרגה העליונה ביותר שהאדם יכול לתפוס ולא יותר

משום שדין כזה לא מחליף את הצורך באכילה. חיבור למהות הפנימית הוא אכילה נכונה של האוכל שהאדם ממשיך לאכול בפועל. חיבור כזה בשעת האכילה יכול להפוך את המזון לאכילה טהורה הקשורה למהותה הרוחנית:

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'":

(משנה אבות ג, ג)

רבי שמעון מתאר את האכילה המתוקנת שהיא "שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה" כ"שולחנו של מקום" ואילו את האכילה שאינה מתוקנת ללא דברי תורה כאכילה מ"זבחי מתים". אכילה מזבחי מתים אינה עוד אחד מן הביטויים לעבודה זרה, שהרי יכול היה רבי שמעון לומר "כאילו עובד עבודה זרה". השימוש בביטוי הבוטה הזה דורש עיון. ומדוע בכלל יש לומר דברי תורה על השולחן? כמובן שטוב ויפה לומר דברי חיזוק בשעת האכילה אך אין זו עיקר כוונת המשנה. עיקר העניין הוא החיבור של האוכל עם המהות הפנימית שלו, עם האידיאה שלו. שולחן שלא אמרו עליו דברי תורה הוא שולחן שבו לא נעשה חיבור בין המזון שעל השולחן לבין המזון המופשט העליון, האידיאי. זבחי מתים הם מזון ללא חיות משום שהוא מנתק מן המהות המופשטת הגנוזה בו. אזי נותר מן האוכל רק מוצר, חומר העובר במערכת העיכול הגופנית של האדם ויוצא כפסולת בתום תהליך העיכול והוא מעין הביטוי החרף של הנביא ישעיהו: "שלחנות מלאו קיא צואה". אם אדם אינו מחבר בין המזון שהוא אוכל לבין האה התאום שלו הגנוז בתוכו, תאום שונה מאד אך בכל זאת תאום, אזי באמת האכילה תהיה רק חיצונית ונטולת חיות. זהו ניתוק, חלילה, בין המזון לבין המשמעות הראשונית שלו שהוא האידיאה של המזון.

המעניין הוא שהמשנה הראשונה בסדר המשניות מתואר דווקא עניין האכילה. פעולות רוחניות במהותן מגלות יותר בבהירות את המהות המופשטת המסתתרת בהן. מוזיקה למשל, מעוררת באופן מיידי הקשר רוחני למרות שגם היא מצריכה תהליך ועמל פיזי. הרעיון שישנה מקבילה עליונה למוזיקה מתקבל בפשטות על הדעת. לעומת זאת פעולות שהן פיזיות במהותן כגון האכילה מסתירות יותר את המהות המופשטת הטמונה בהן ולכן יוצרות קושי גדול יותר לקשר בין המציאות התחתונה לבין המציאות העליונה. הנטייה הטבעית והפשוטה היא לראות במזון את מה שהוא ולא כלבוש למהות עליונה.

דווקא בנקודה זו בא לידי ביטוי עיקר תפקידו של הכהן. הכהן האוכל בקדושה בעולם הגשמי מניע תהליך מקביל מופשט שהוא מעין אכילה בעולם המחשבה, דגם מופשט של האכילה התחתונה על כל פרטיה. על ידי אכילתו בקדושה ובטהרה הוא מחנך את עצמו ואת ישראל לקשר בין האוכל לבין המציאות העליונה¹². חז"ל דרשו זאת גם מאתנו במשנה שראינו לעיל.

12 נדיגש שאין הכהן גורם לקדושת התרומה אלא להיפך, רק כהן ששמר על טהרתו רשאי לאכול בתרומה המוגדרת כקודשים.

הכהן מבטא במהותו ובאורחות חייו מהות רוחנית וקריאת שמע היא משימה המוטלת על היהודי הקשורה דווקא לפעולת האכילה של הכהן. למדנו מן הדברים לעיל, שאכילה זו שייכת לעולם הקודש, רמז לעניין עליון, גם אם מופשט בהרבה מן האכילה המוכרת מן העולם שלנו. יסודות אלו הם השער להבנת תפקידו של הכהן בכפרת עוונותיהם של ישראל על ידי אכילתו מקורבנות מסוימים שהובאו על ידי העם.

הברכה

חכמינו המקובלים לימדונו שהמניע הראשוני לבריאת העולם היה רצון הבורא להיטיב לנבראיו, להשפיע להם רב שפע וברכה. אך באופן פרדוכסאלי קבלת הברכה עלולה להרחיק את האדם מן הבורא כמו שנאמר:

וַיִּשְׁמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעֹט שְׁמֵנָה עֲבִית כְּשֵׁת וַיִּטֵּשׂ אֱלֹהִים עֲשָׂהוּ וַיִּבְבֵּל צוּר יִשְׁעָתוֹ:

(דברים לב, טו)

התורה מציעה פתרון לבעיה ולא מותירה את האדם במצב טראגי. הפתרון טמון בהכנת כלי קבלה ראויים לשפע. כדי שרעיון הכנת כלי קבלה לשפע האלוהי לא יישאר רעיון רוחני מופשט, באה התורה שבעל פה ומחברת בין היסוד הרוחני לבין חיי היום יום של היהודי. אחת הפעולות היסודיות כדי לתקן את קבלת השפע היא הברכה שאומר היהודי בכל הנאה מן העולם הזה, המכונה "ברכות הנהנין".

נראה כיצד הגמרא יוצרת קשר בין דברי המקובלים להלכה:

תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל

(ברכות לה, א)

כל הנאה וקבלת שפע בעולם הזה מצריכה ברכה. על פי ההבנה הפשטנית אדם מברך כדי להודות לבורא עולם על השפע שנתן לו. אמנם ההודיה לנותן היא מעשה הגיוני ומתבקש גם על פי כללי הנימוס האנושי אלא שחכמינו קראו למטבע שטבעו בשם "ברכה" ולא בשם "הודיה". גם נוסח הברכה אינו מכיל מילות תודה ולמשל: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם בורא פרי העץ". הגמרא שהובאה לעיל מכנה את ההנאה מהעולם הזה ללא ברכה בשם "מעילה", דהיינו שימוש ללא רשות. מכאן מובן שברכה היא בקשת רשות מן הבורא להשתמש בשפע המצוי בעולמו ולא דווקא הודיה. לשון הברכה מעוררת את המברך להכיר בכך שהבורא הוא מקור הברכה והשפע: "ברוך אתה" פירושו "אתה הוא מקור הברכות, והשפע שלך הוא". לאחר שעשה זאת ההנאה מן השפע מותרת לו.

הפועל "מעל" מעורר להבנה עוד יותר מדויקת של מהות הברכה. מעילה היא סוג מסוים של שימוש בדבר מה שאיננו שייך למועל - שימוש ברכוש ה' והמקדש לענייני החולין, כלומר, הפיכת דבר קודש לחול. זהו מה שנאמר בהמשך דברי הגמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו נהנה מקרשי שמים, וכתוב: (תהלים כ"ד) "לה' הארץ ומלואה". רבי לוי רמי [=מקשה על הסתירה בין שני פסוקים]: כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתוב: (תהלים קט"ו) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"! לא קשיא [=אינן סתירה בין שני פסוקים אלא ששניהם מדברים במצב שונה]: כאן - קודם ברכה, כאן - לאחר ברכה.

(שם)

לפני הברכה הנאות העולם הזה כמו מזון נחשבות לרכוש ה', לקודשי שמים. באמצעות הברכה האדם מכיר בבורא כמקור השפע וכך השפע הארצי ניתן לאדם והוא רשאי לאוכלו. הברכה מאפשרת לאדם לחלל את השפע השייך לקודש, להעביר אותו לתחום החולין ולהשתמש בו.

לברך את כנסת ישראל

לברכה יש השפעה לא רק במישור האישי:

אמר רבי חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזול להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר: (משלי כ"ח) "גזול אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית" ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר (דברים ל"ב) "הלא הוא אביך קנך"; ואין אמו אלא כנסת ישראל, שנאמר: (משלי א') "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך".

(שם)

הגזול באכילה ללא ברכה התבאר לעיל אך רבי חנינא בר פפא מוסיף מימד נוסף - אכילה ללא ברכה היא כעין גזול מכנסת ישראל. כנסת ישראל היא ישות רוחנית הכוללת את כל המידות המתגלות בעם ישראל, מעין סך הכול רוחני של העם, נשמת העם¹³. כנסת ישראל אינה ישות עצמאית, חלילה, אלא תלויה בהתנהגותם של ישראל ומשנה את מצבה בהתאם למצבו המוסרי והרוחני של העם. היא מבטאת את המצב הרוחני של עם ישראל על עליותיו ועל מורדותיו. רמז לכך בספר "שיר השירים", המתאר את המצבים השונים בקשר בין כנסת ישראל לבין הקב"ה: האהובה לעיתים שמחה, לעיתים עצובה ולעיתים ישנה¹⁴. המהות הנקראת "כנסת ישראל" זקוקה לשפע ולברכה הניתנת ממקור הברכות ואלו תלויים במעשי עם ישראל. האדם המברך מכיר בבורא כמקור הברכות ("ברוך אתה") וגורם לידידת השפע לכנסת ישראל¹⁵.

13 בלשון חז"ל, העניין המקביל לכנסת ישראל באומות העולם נקרא שר האומה.

14 בספר "שיר השירים" יש מימד טראגי על אף שהוא מתאר את סיפור האהבה הנפלא בין ריבונו של עולם לבין כנסת ישראל. בלשון פיוטית נפלאה הוא מגולל את סיפורו של אהוב נעלם שהאהובה יוצאת לחפשו. אך היא איננה מצליחה אלא מוכה בידי שומרי העיר ולבסוף מתייאשת וחוזרת לביתה. בסופו של דבר האהוב מגיע לביתה ומתדפק על דלתה אך היא אומרת לו משפט נורא: "רחצתי את רגלי אייכה אטנפם", כלומר, לא אוכל לפתוח את הדלת מכיוון שכבר פשתי את בגדי והתכוננתי לשינה. למרבה הצער יהודים רבים עומרים במצבה של האהובה ובוחרים בייאושם שלא לפתוח את הדלת לאהוב המתדפק, בורא עולם. הרב מקוצק דימה את בקשת פני אלוהים למשחק מחבואים עם אדם שהוא אלוף ההסתרות המסתתר באופן כזה שאף אחד לא מצליח למצוא. המחפשים עושים כמיטב יכולתם אך לאחר ניסיונות רבים שעולים בתוהו הם מתייאשים ופונים למשחק אחר ואותו אדם נשאר בהסתרתו. ואמנם ה' מסתתר מפני בני האדם אך לעיתים ההסתרה כה משכנעת עד שבני האדם מתייאשים לחלוטין ומכריעים להשאיר אותו בהסתרתו.

15 כפי שנבאר בהמשך, לאחר שהיא מקבלת את השפע תפקידה של כנסת ישראל להעניק את אותו לעולם כולו

שותפות האדם במעשה בראשית

נקודה זו אינה מובנת מאליה - האם ייתכן שהקב"ה תולה את ירידת השפע בפעולה של האדם? אדם הרוצה לבוא בשערי התורה בכלל ובשערי חכמת הקבלה בפרט חייב לסגל לעצמו נשיאת הפכים מבחינה רוחנית, מחשבתית ונפשית. למשל, בעניין הברכה עליו להבין שתי תופעות הופכיות: מצד אחד, הבורא משפיע שפע אינסופי בכל רגע ורגע ללא תלות במעשי הנבראים. אך מן הצד השני, הכלל הטבוע בעולמות הוא שאין אור בלי כלי ולכן קבלת השפע בעולמות תלויה בהכנת כלים על ידי הנבראים. הכנת כלים גורמת כביכול לתוספת שפע או בלשון מעודנת יותר, להתגלות שפע שהיה נותר בהסתרה לולא הכנת הכלי. כאשר האדם מברך הוא אינו רק מעביר את השפע למצב הניתן לשימוש אלא גם מגדיל את כלי הקבלה שלו. ככל שאדם מתקן את מידותיו הוא זוכה לגילוי השפע ומושך כביכול אור לתוך הכלים ובכך מעניק תוספת לכנסת ישראל וממנה לעולם כולו.

נשיאת ההפכים מאפשרת לאחוז את החבל בשני קצותיו: מצד אחד הבורא משפיע לעולמו באופן בלתי תלוי במעשי האדם ומן הצד השני ירידת השפע תלויה לחלוטין במעשי האדם, במלאכת תיקון העולם, בברכות ובתפילות. אי אפשר להבין בצורה שכלית כיצד יכולים שני ההפכים הללו להתקיים בו זמנית אך עלינו לקבל יסוד זה מבחינה אמונית.

אחד החידושים של התורה הוא בכך שגילתה לעולם שהבורא העניק לאדם את ההכרעה לגבי מידת השפע שהוא מסוגל לקבל. מכיוון שהאחריות המופקדת בידי האדם היא עצומה חייבים להתבונן עליה במידת הומור לא מבוטלת: הקב"ה משפיע לאנושות טובה אך הוא מתנה זאת כביכול בבקשת רשות. הקב"ה מלביש את עצמו כביכול בכללי המשחק הללו. התפקיד של האנושות הוא לקבל את כללי המשחק ולהכיר בכך שהשפע שייך לבורא ואז הבורא כביכול מתרצה לתת את השפע לאדם. אם האדם לא מבקש את רשותו אזי השפע כביכול לא ניתן והמפסידה היא כנסת ישראל. אמנם, מבחינה גשמית היעדר הברכה לא ימנע מן האדם לאכול בסופו של דבר וליהנות מן העולם הזה. אך אכילה ללא ברכה אינה בונה כלים לקבלה מתוקנת של השפע וגורמת לניתוק של השפע ממקורו העליון ולהתרחקות רוחנית בין הנברא לבוראו.

החידוש של הגמרא הוא שמעשי האדם בישראל אינם משפיעים רק עליו אלא גם על כנסת ישראל ודרכה על העולם כולו. עם ישראל מכין במעשיו כלי אוניברסאלי לקבלת השפע מן הבורא וככל שכלי זה יהיה גדול יותר הוא יאפשר לעולם לזכות במידה גדולה יותר של אור ושפע מן הבורא ולהגשים בכך את תכלית הבריאה - להיטיב לנבראו.

איחוד השמות בכרכה

עד כה תיארו את השתלשלות השפע ממקור הברכות ואת התלות שלו בברכת האדם. אך תהליך השפעת הברכה עדיין לא הושלם, הברכה ממתינה עדיין לפעולה רוחנית אחרונה: רבי יוסי אומר: גדול העונה אמן יותר מן המברך!

(ברכות דף נג, ב)

השומע ברכה מפי חברו עונה "אמן" ולמתבונן מן הצד נדמה שחלקו של העונה בהתרחשות שולי לחלוטין. והנה רבי יוסי קובע כי העונה הוא לא רק שותף משמעותי בברכה אלא גדול מהמברך עצמו. זו קביעה תמוהה שכדי לבאר אותה נזקק לכמה יסודות של חכמת הקבלה והמדרש.

יסוד היסודות של התורה עומד על כך שהבורא הוא אחד ואין בו ריבוי ושינויים כפי שאנו מזהירים יומם ולילה בקריאת שמע: שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. אך בכל זאת, התורה מתייחסת אל הבורא האחד בשמות וכינויים שונים כגון: אל, אלוהים, יהו"ה. זאת משום שהבורא האחד מתגלה כלפי המציאות בהופעות שונות ולהופעות האלו קוראת התורה בשמות בהתאם למהות ההתגלות כפי שבאר בעל ספר "שערי אורה", רבי יוסף ג'יקטיליא:

וגדר האמת ומסורת הברית כי הרוצה להשיג חפציו בעניין שמותיו של הקב"ה הוא שישתדל אדם בכל כוחו בתורה להשיג כוונת כל שם ושם מאותן שמות הקודש הנזכרים בתורה, כגון אהיה, יה, יהוה, ארני, אל, אלוה, אלהים, שדי, צבאות. וידע אדם ויבין כי כל שם ושם מאלו השמות כולם הם כדמיון מפתחות לכל דבר ודבר שאדם צריך לכל צד ועניין בעולם. וכשיתבונן באלו השמות, ימצא כל התורה והמצוות תלוי בהם; וכשידע כוונת כל שם ושם מאלו השמות, יכיר וידע גדולת מי שאמר והיה העולם, ויפחד ויירא מלפניו וישתוקק ויכסוף ויתאוהו להידבק בו מתוך ידיעת שמותיו יתברך, ואז יהיה קרוב ליי"י ותהיה תפילתו מקובלת, ועל זה נאמר, אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו

(שערי אורה, הקדמה)

לצורך הבנת התהליך המלא של ברכות הנהנין אנו זקוקים להבנה בסיסית בשני שמות מרכזיים:

- שם הויה - יהו"ה
- שם אדנות - אדנ"י

שמות הבורא מבטאים את הקשר בין הנברא לבין בוראו. הקשר הזה אינו סטאטי אלא תהליך שיש בו התפתחות על פי שלבים הכרחיים. השלב הראשון בהתייחסות של הנברא לבוראו הוא ההכרה בבורא כאדון, שהיא ההתגלות הראשונה שהאדם מסוגל להתייחס אליה. להתגלות הבורא במידה זו רומז שם אדנות. לעומת זאת, שם הויה הוא השם העיקרי של הבורא, "שם העצם" בלשון המקובלים.

בעל "שערי אורה" מתאר את הקשר בין שני השמות הללו במשל ציורי:

ולפי שיהו"ה יתברך משפיע כל מיני שפע ואצילות בשם אדני"י ובו כל גנזי 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 אדני"י בכינוי ברכה, כי הברכה מלשון בריכה.

(שערי אורה, שער א)

שמות הקודש רומזים לאופן השתלשלות השפע לעולמות על פי סדר עשר הספירות והם מבוארים כאן במשל: נחל של שפע ומיני עושר הזורם לבריכה וממנה ניתן השפע לגן לשתיה ולשאר צרכים. הנחל הוא משל לשם הווייה והבריכה היא משל לשם אדנות ופירוש המשל שהנבראים אינם מקבלים את השפע ישירות מן הנחל אלא מן הבריכה. כלומר, כדי לקבל את הברכות מן הבורא האדם צריך להכיר באדנותו והכרה זו מחברת בין השפע לבין הבריכה, בין האור ובין הכלי.

לענייננו בין שני השמות הללו יש הבדל מהותי: ההופעה של הבורא כפי שטרמזת בשם הווייה ובשאר שמות הקודש איננה תלויה באדם. יהו"ה, מהות ההווייה של האל אינה תלויה בנברא. בין אם האדם מכיר בה ובין אם אינו מכיר בה ההווייה בעינה עומדת. לעומת זאת, שם אדנות מבטא את הקשר שבין הבורא לבין הנברא ובעיקר את הכרת הנברא בריבונותו של הבורא ובאדנותו¹⁶. הכרה זו אינה הכרחית והנברא יכול לטרום להכיר בבורא כאדון. הפקדת ההכרעה הזו בידי האדם מעניקה לו עוצמה גדולה וגם כוח גדול לקלקל.

הקדמות אלו מסבירות את המשמעות הגדולה שהעניק המדרש לרגע שבו קרא אברהם לבורא בשם אדון:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא "אדון", עד שבא אברהם וקראו "אדון", שנאמר: (בראשית ט"ו) ויאמר אדני (אלהים) במה אדע כי אירשנה

(ברכות ז, ב)

על פי הגמרא, הקב"ה המתין אלפיים שנה מבריאת העולם עד להופעת אברהם אבינו כדי שיקרא לו "אדון". לכאורה, זו משימה שכל אדם מן השורה מסוגל לעמוד בה. אך הגמרא אינה מתייחסת לאמירה החיצונית אלא לאמירה המבטאת תהליך רוחני עצום של הכרה באדנות הבורא ואברהם אבינו היה האדם הראשון שהצליח בתהליך הרוחני הזה.

אחד הביטויים המובהקים ליחס בין שני השמות הללו, שם הווייה ושם אדנות, הוא אופן הפנייה לבורא

16 הקושי המהותי נעוץ בהכרת הבורא כאדון דווקא. רוב העולם מאמין בה' המתגלה מבחינה בלתי פרסונאלית בשם הווייה ואינו פוגש את האדם או קשור אליו. הקושי עבור המאמין הוא הקישור בין האל הבלתי פרסונאלי לבין האל המגיב כביכול למעשיו של האדם.

עולם בתפילה היהודית¹⁷ ובברכות שתיקנו חכמים. מכיון שה' הוא אחד ושמו המרכזי הוא יהו"ה המתפלל היהודי פונה אליו בתפילתו ולא לשום מידה או אמצעי מתווך. ואמנם זהו השם הכתוב בסידור התפילה בברכות תפילת שמונה עשרה. למשל: "ברוך אתה יהו"ה האל הקדוש". אך המתפלל אינו מבטא את שם הוויה בשפתו מהסיבות שהתבארו לעיל - אי אפשר ליצור קשר ישירות עם עצם ההוויה של הבורא מבלי לעבור דרך שער ההכרה באדנות של הבורא. שער זה נרמז בשם אדני"י ולכן בכל פעם שהמתפלל פונה לבורא בתפילתו הוא מבטא בשפתו את שם אדנות ובכך מכיר בבורא כאדון, למרות שלנגד עיניו כתוב שם הוויה¹⁸.

העונה אמן

עתה נבין את הקשר בין שמות הבורא לבין נוסח הברכה:

- "ברוך אתה יהו"ה" מתייחס למימד ההוויה של הבורא
- "אלוהינו מלך העולם" מבטא את קבלת מלכותו של הבורא, כלומר את אדנותו.

מטבע הברכה מבטא את מחויבות האדם לפנות לבוראו רק מתוך קבלת אדנותו. באופן זה המברך מכין כלים לקבלת השפע מן הבורא, מקור הברכות.

עתה נוכל לענות לשאלה שהותרנו לעיל: מדוע גדול העונה אמן יותר מן המברך? לאחר שהמברך הכין את הכלים ואת העולמות העונה אמן מכריז על הקשר בין שם הוויה לבין שם אדנות ועל אחדותם ובכך יוצר ביניהם חיבור המאפשר את ירידת השפע בפועל. המברך הוא כמניח את החוליות של צינורות השפע והעונה אמן מחבר את החוליות זו לזו ופותח את ברו השפע. רמזו לנו חכמים שהגימטרייה של "אמן" עולה למספר תשעים ואחת שהוא סכום הגימטריות של יהו"ה ואדני"י.

17 כפי שבאר הרב אשכנזי בספרו "סוד לשון הקודש", גם התפילה קשורה לעניין הברכה. ברכה פירושה תוספת הוויה כבריאה, תוספת שפע והתפילה היא בקשה של תוספת שפע. המתפלל שמסתפק במצב של הטבע כפי שהוא אינו צריך להתפלל ואף אינו רשאי לעשות זאת. לעומת זאת מי שחש בצורך של ברכה נוספת על הקיים בטבע פונה לבוראו בתפילה.

18 סוגיה זו מסבירה גם את היסוד להתלבטות רוחנית שעמדה בפני חכמינו בבואם לתקן את סידור התפילה. אחת מחובותיו של האדם כבואו להתפלל בפני בוראו היא לסמוך לתפילתו ברכת גאולה. אך למעשה, בסידור התפילה ישנו פסוק החוצץ בין ברכת הגאולה לתפילת שמונה עשרה - "אדני שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך". על כך תמהה הגמרא: "שחורית היכי מצי סמיך? והא אמר רבי יוחנן, בתחלה אומר: (תהלים נ"א) "אדני" שפתי תפתח, ולבסוף הוא אומר: (תהלים י"ט) "יהיו לרצון אמרי פי!" אלא: התם כיון דתקינן רבנן למימר ה' שפתי תפתח - כתפלה אריכתא דמיא, הכא נמי" (ברכות ד, ב). תרגום חופשי: הגמרא תוהה כיצד מתקיימת המחויבות לסמוך ולחבר את ברכת הגאולה לתפילה בתפילת שחורית? הלא רבי יוחנן קבע כי בין ברכת הגאולה לבין התפילה יש לומר את הפסוק "אדני" שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך"? אך מכיון שהחכמינו תקנו את הפסוק הזה כהקדמה לתפילה הרי הוא נחשב לחלק מן התפילה ואינו סותר את המחויבות לסמוך גאולה לתפילה. במילים אחרות, ההכרעה להקדים את הפסוק הזה לתפילה הייתה לא פשוטה מבחינת התהליך הרוחני שהאדם צריך לעבור בעומדו לפני בוראו ואף על פי כן החכמים ראו בו מספיק חשיבות כדי למצוא דרך להתגבר על הקושי. הסיבה לכך נובעת ישירות מדברינו לעיל - זהו פסוק שבו נכתב בפירוש שם אדנות ולא שם הוויה ויש צורך לפתוח את התפילה בפניה ישירה לשם אדנות כדי לציין שכל מעמד התפילה מותנה בקבלת אדנותו של הבורא.

אמן יתומה

בכך מתבארת עוד סוגיה בדברי הגמרא:

תנו רבנן: אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה, ולא יזרוק ברכה מפיו. בן עזאי אומר: כל העונה אמן יתומה - יהיו בניו יתומים, חטופה - יתחטפו ימיו, קטופה - יתקטפו ימיו, וכל המאריך באמן - מאריך בן לו ימיו ושנותיו.

(ברכות מז, א)

חכמים הורו שלא לומר "אמן יתומה" שהיא אמן שנאמרה ללא שמיעת הברכה. אך גדול העונש שמתאר בן עזאי לאומר אמן יתומה נראה מחוץ לפרופורציה: "יהיה בניו יתומים". אדרבה, אם האומר "אמן" מאפשר את ירידת השפע בפועל היה ראוי להרבות באמירה זו ככל שניתן. אלא שהמתק את ה"אמן" מן הברכה מושך שפע מבלי שהוכנו לו כלים ובכך משאיר את השפע יתום כביכול. פתיחת צינורות השפע ללא קיומם של כלים הוא בבחינת משיכת שפע לבטלה.

איסור אמן יתומה הוא הופעה במדרגה מסוימת של חטא ער ואונן, בני יהודה:

וַיְהִי עַר בְּכֹד יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי ה' וַיִּמְתְּהוּ ה': וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֶּא אֶל אִשְׁתְּ אַחִיךָ וַיִּבְּסוּ אֹתָהּ וַהֲקִימוּ זֶרַע לְאַחִיךָ: וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזֶּרַע וַהֲיָה אִם בָּא אֶל אִשְׁתְּ אַחִיו וַשְׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נִתֵּן זֶרַע לְאַחִיו: וַיֵּדַע בְּעֵינֵי ה' אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּמַּת גַּם אֹתוֹ:

(בראשית לח, ז - ט')

ער ואונן¹⁹ חטאו בהשחתת זרעם לבטלה כלומר בהורדת שפע ללא כלי קבלה. שפע המתגלה ללא כלים הופך את השפע למסוכן במקום שמן השפע יצא אדם.

אמנם, ההלכה לא אסרה על אדם לברך אם אין מי שיענה אחריו אמן למרות שלפי דברינו זהו תהליך לא שלם של הורדת השפע. זאת משום שההלכה בונה סולם מדורג שבו כל מדרגה אינה תלויה בהכרח בהשלמת הסולם כולו²⁰. לברכה המחוברת למענה "אמן" יש מעלה מיוחדת אך גם ברכה נטולת אמן מביאה שפע. וכן למשל המברך בציבור מעלתו גדולה משום קדושת הציבור אך אין איסור לברך ביחיד. דוגמא נוספת מביארת בפרקי אבות לגבי לימוד התורה:

19 אמנם אופי חטאו של ער לא התבאר בפשט התורה אך חכמינו ביארו כי חטאו היה דומה (רש"י לבראשית לח, ז): רע בעיני ה' - כרעתו של אונן משחית זרעו". שנאמר באונן (פסוק ט') וימת גם אותו, כמיתתו של ער מיתתו של אונן, למה היה ער משחית זרעו, כדי שלא תתעבר ויכחיש יפיה:

20 זהו יסוד שיש לו משמעות רחבה, ההשגה והקדושה בנויה מדרגות על מדרגות ואין מעלת מדרגה מסוימת כמעלת הברכה. למשל, "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", אך יחד עם זאת אין חלקו של אדם דומה לחלקו של חברו והדבר תלוי במעשיו. על דרך ההלצה אפשר להשוות זאת למוזמנים בחתונה: אחי הכלה והשכן הרחוק שניהם עשויים להיות מוזמנים לאותה חתונה ולשניהם יש חלק בחתונה. יחד עם זאת, מובן שאינם נמצאים באותה חתונה כביכול. שניהם נמצאים באותה חתונה מבחינה פיזית, אך כל אחד זוכה לאורה של החתונה בהתאם לקרבתו.

רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר:

עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם שנאמר (תהלים פ"ב) אלהים נצב בעדת אל

ומנין אפילו חמשה שנאמר (עמוס ט') ואגדתו על ארץ יסדה

ומנין אפילו שלשה שנאמר בקרב אלהים ישפוט

ומנין אפילו שנים שנאמר (מלאכי ג') אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו'

ומנין אפילו אחד שנאמר (שמות כ') בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך:

(מסכת אבות ג, ו)

ללימוד התורה בעשרה יש מעלה מיוחדת של גילוי שכינה אך היא אינה מבטלת את המדרגה של חבורה מצומצמת יותר ואף של יחיד.

הכרה באדנותו של הבורא באמצעות האכילה

ביארנו לעיל את ההכרה באדנותו של הבורא כשער לקשר איתו. המדרש מתאר את אופן ההכרה באדנותו בצורה מפתיעה:

"ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם"

[...] אברהם היה מקבל את העוברים ואת השבים ומשהו אוכלין ושותין אמר להון בריכו (=ברכו), הוון אמ' ליה מה נאמר (=היו אומרים לו: מה נאמר?), אמר לו: [=להם]: "ברוך אל עולם שאכלנו משלו" הה"ד "ויקרא שם בשם י"י אל עולם".

(בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה נד ד"ה (לג) ויטע אשל)

מסופר בתורה (בראשית כא, לג) שבהיות אברהם בבאר שבע הוא קרא בשם ה', דהיינו, הביא בני אדם להכרה באדנות הבורא. לדעת ר' נחמיה, אברהם עשה זאת על ידי שהקים פונדק והזמין את העוברים ושבים לסעוד. בתום הסעודה אמר להם לברך "ברוך אל עולם שאכלנו משלו". כלומר, מרכז עבודת הקידוש של הנבראים לבוראם הוא דווקא ברכת המזון. הברכה הזו היא מעין לימוד התורה על רגל אחת בדומה לאופן שבו הלל הזקן לימד את התורה על רגל אחת באמצעות הפסוק "ואהבת לדעך כמוך"²¹.

ויש לעיין בדבר, מה גרם לאברהם אבינו לבחור בה כשער המרכזי לעבודת הגיור? האדם מכיר את עצמו כנברא קודם כל מתוך התלות שלו בבוראו. אין נושא שמבטא את התלות בבורא, את יחסי האדון והעבד, כמו הצורך הקיומי של האדם במזון ולכן זו הנקודה הברורה ביותר לגילוי אדנותו. הדבר ניכר בכיורו ברגעי האבל המשבר של האדם: למרות שבשיא אכלו האדם מסרב לאכול לאחר כמה שעות הרעב דוחק בו והוא נאלץ לאכול למרות הצער על אובדן יקיריו. לולא תלות זו היה האדם עלול לחשוב שהוא ישות עצמאית. מתוך הסעודה אברהם מבקש להביא את אורחיו להבנה שיש לעולם אדון המשפיע את השפע ואליו יש לפנות.

21 וראי לקחת ממדרש זה מוסר למוסד הגיור של ימינו

הקשר בין האכילה להכרה באדנות היא הסיבה שקריאת שמע קשורה לעניין האכילה:
מאימתי קורין את שמע בערבית?
משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה

(משנה ברכות א, א)

המשנה מבארת שמשנה זו מבארת שכל יהודי צריך לעבוד מידי יום את התהליך שאברהם אבינו העביר את העובדים ושבים בפונדק שבבאר שבע כדי שיוכל לקיים את קריאת שמע - ראשית עליו לדעת ולחוש את העובדה שהוא נברא דווקא מתוך התרחשות גשמית ביותר ואחר כך יבוא בשער הראשון של המפגש שלו עם בורא ויוכל לברר גם מדרגות נוספות בעבודת ה'.

קריאת שמע - אמת בתוך עולם הריבוי

בורא עולם הוא אחד ומהותו אחדות גמורה אך העולם הזה הוא עולם הריבוי ולכן הבורא מתגלה בו בריבוי פנים, בהופעות בעלות אופי שונה זו מזו הנקראות "מידות" או "שמות". מלכתחילה המידות הללו שונות זו מזו ואף סותרות האחת את חברתה, למשל מידת החסד ומידת הדין. סתירות אלו בהופעה האלוהית, שהן תופעה מהותית בבריאה, מעמידות בעיה אמונית בפני האדם. האדם נדרש לגלות את אחדות הבורא במידות הופכיות זו מזו ואם אינו מצליח הוא נוטה באופן טבעי לאמונה בשתי רשויות או יותר, דהיינו, האמונה שיותר מאלוהות אחת מתגלה בעולם. עם ישראל קיבל על עצמו משימה לגלות את האחדות בעולם הזה, העומד בסימן הריבוי. קריאת שמע נועדה להתמודד באופן יומיומי עם משימה זו - להכריז על אחדות הבורא למרות מציאות הריבוי המתגלה לעיני האדם. יש להדגיש את הכרחיותו של התהליך כפי שהוא: המציאות מופיעה קודם כל באופן המפוצל ורק לאחר התהליך של העולם הזה מתגלה המציאות האחדותית של שם הויה.

גילוי האמת בקריאת שמע

בשורשים העליונים של העולם, אחדות הבורא לא נפגמת כהוא זה. ריבוי הפנים בהופעה האלוהית נובע מהגילוי האלוהי בעולם הזה, שהוא עולם הריבוי. קריאת שמע, פועלת לאיחוד בין השורש האחדותי של המציאות לבין עולם הריבוי המתגלה לעינינו. החיבור בין השורשים העליונים למציאות התחתונה נקרא "אמת". בהבנה הפשוטה, אמת היא החיבור בין הלכ לפה, בין הפנימיות לחיצונית. אדם שאינו דובר אמת מנתק בין החיבור לבין המציאות ויוצר שתי מציאויות נפרדות. אך במוכן רוחני וכולל יותר האמת היא חיבור בין מהויות נפרדות וסותרות. האומר "אמת" מגלה את אחדות הבורא, דהיינו, את אחדות ההפכים שהוא המשימה המרכזית שעם ישראל קיבל על עצמו.

קריאת שמע פועלת לגילוי האמת במציאות, כלומר להתאמה בין השורש העליון והאחדותי של המציאות

לבין ההופעה רבת הפנים שלה בעולם הזה²². משום כך חכמים תיקנו בסדר קריאת שמע חשיבות גדולה לגילוי האמת:

אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר "אמת ויציב" שחרית ו"אמת ואמונה" ערבית - לא יצא ידי חובתו

(ברכות יב, א)

אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר - חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא - קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא²³

(ברכות כא, א)

אלו הן בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע ובין שמע ליהיה אם שמוע בין יהיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב רבי יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק

(משנה ברכות ב, ב)

אדם שאינו אומר "אמת" בסוף קריאת שמע לא קיים את מצוות קריאת שמע ואם יש לו ספק שמא לא קרא עליו לחזור ולקרוא אותה. כמו כן אסור לו להפסיק בין פרשיות קריאת שמע לבין אמירת "אמת".

יסודות הלכתיים הם תמיד ביטוי למהויות רוחניות שאותן היהודי מגלה בעולם באמצעות המצוות. קריאת שמע אינה מתגלה במלואה עד להופעת "אמת", שהוא החיבור בין האחרות שבשורש העולם לבין הריבוי המתגלה בעולם הזה.

האמת מול פירוד הרשויות

מכיוון שהאמת היא גילוי אחדות בהפכים, ההלכה רגישה לסכנה האורבת למידת האמת - הפירוד לשתי אמיתות:

חוזר ואומר אמת, או אינו חוזר ואומר אמת? אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: חוזר ואומר אמת. רבה אמר: אינו חוזר ואומר אמת. ההוא דנחית קמיה דרבה [=מסופר על שליח ציבור שהתפלל לפני התיבה בבית הכנסת של רבה], שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני [שמעו רבה שאמר "אמת" "אמת" שתי פעמים], אמר רבה, כל אמת אמת תפסיה להאי [=כל אמת אמת תפסתו לזה].

(ברכות יד, ב)

אדם דובר אמת הוא אדם שיש התאמה בין עולמו הפנימי לבין פיו ועולמו החיצוני, אדם שפיו ולבו שווים ואינו מציג הצגות שוא ואינו מתחנף. כפי שבארנו לעיל עניין האמת הוא המלחמה בשתי הרשויות. לכן אמירת "אמת" פעמיים בקריאת שמע נותנת מעין מקום לפירוד רשויות ומשום שהדיבור פועל פעולה רוחנית, אמירה זו פסולה.

22 ראה בהרחבה גם בשיעור להלן "אמת ועדות"

23 למרות מקומה המרכזי של קריאת שמע בחיים היהודיים, לאמירת "אמת" יש במובן מסוים מעמד יותר חשוב מעצם קריאת שמע

כוח הדיבור

את המשמעות העמוקה שמייחסים חכמינו לאמירת אמת יש לחבר לעניין הדיבור בכלל. דיבור אינו השמעת קולות בעלמא או דיקלום של טקסט אלא פעולה במציאות. למשל, נדר שאדם מוציא מפיו מייצר לגביו מציאות רוחנית ומוסרית. על פי המקובלים, המילים פועלות בעולמות עליונים, אך גם למי שמתקשה לקבל תפיסה רוחנית זו, וודאי שמילים עושות רושם ויש להן השפעה על עולמו הפנימי של האדם. אפילו במוכן הפשוט ביותר, אדם המכריז על דבר מה בקול רם ובצורה תדירה משתכנע בכך. לכן כאשר אדם מכריז בקריאת שמע על אחדות ה' הוא פועל לאיחוד ה' במציאות ולא רק מודיע על כך.

באופן רחב אף יותר, בתפיסת התורה לאדם יש כוח לפעול במציאות והכרעות שלו כאדם הופכות למציאות. לדוגמא:

וְשָׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשְּׁבֹת לְעִשׂוֹת אֶת הַשְּׁבֹת לְדֹרֹתָם כְּפִרִית עוֹלָם: כִּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנְפְּשׁ:

(שמות לא, טז - יז)

מציאות השבת היא עניין רחני שדורש שמירה מצד האדם ולכן אומר הפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת", אך הפסוקים רומזים למימד נוסף ואולי מפתיע: בני ישראל אחראים גם "לעשות את השבת", כלומר לפעול במציאות לכך שתהיה שבת. ללא עשייה זו לא תהיה שבת. הגמרא נותנת דוגמא מעשית לעניין זה:

אמר רב הונא: היה מהלך (בדרך או) במדבר, ואינו יודע אימתי שבת - מונה ששה ימים ומשמר יום אחד. חייא בר רב אומר: משמר יום אחד ומונה ששה. במאי קמפילגוי? [=במה חולקים רב הונא ורב חייא בר רב?] מר סבר [=זה סובר]: כברייתו של עולם, ומר סבר [=זה סובר]: כאדם הראשון.

(שבת סט, ב)

מה יעשה אדם המהלך במדבר ומאבד את מנין הימים עד שאינו יודע מתי יום השבת? הגמרא מכריעה שעליו לקבוע את יום השבת על פי אחת משתי אפשרויות של ספירה - ימנה ששה ימים ואז ישבת יום אחד או להיפך, ישבת יום אחד ואז ימנה ששה ימים.

אם השבת היא יום שיש לו מציאות משל עצמו, נדמה ששמירת שבת ביום אקראי היא חסרת משמעות. אלא שהגמרא מלמדת סוד מהותי - בכוחו של איש ישראל לקבוע מציאות על ידי המצווה. מעשי האדם בכלל, והמצוות בפרט, חודרים לפנימיות המציאות וההיסטוריה וקובעים את מהותם. במוכן מסוים, אם בני ישראל לא יעשו את השבת אז היום שאחרי שישי יהיה יום ככל הימים, יום שביעי ולא שבת.

היסוד שהתבאר לגבי השבת שייך לכח המעשה וקריאת שמע שייכת לכח הדיבור. כאשר היהודי קורא "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" הוא פועל במציאות ומשנה אותה, מעביר אותה מעולם של ריבו

לעולם של אחדות. קריאת שמע פועלת לאחד את הריבוי המוחלט הנרמז בבחינת שבעים, לאחדות ה' הנרמזת בארבע אותיות שם הויה²⁴. מעבר זה נקרא "אמת" משום שהוא מאחד בין מימדים הפכיים.

מדרגת הבלבול כבירור האמת

סוגיית האדם המהלך במדבר שהובאה לעיל מביאה אותנו למימד עמוק אף יותר. הרי אדם שאיבד את ספירת הזמן עד שאינו יודע מתי שבת הוא אדם שהגיע למצב שאינו אמור להיות בו. דעת חכמים אינה נוחה מאדם המתבלבל בחייו הרחניים, כמו שנאמר במשנה:

המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששולחו של אדם כמותו אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא כשהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף:

(משנה ברכות ה, ה)

שליח ציבור הטועה בתפילתו צריך לראות זאת כ"סימן רע". זהו סימן המציין שיש בו נקודה של רע ומעורר אותו לכך שמשוהו לא בסדר אצלו. הטעות בתפילה מציינת שהוא אינו מצליח להעמיד את העולם לפי מציאותו האמתית, הוא אינו מצליח לחבר את החלקים הנפרדים לכדי אמת ובכך הוא בבחינת שאינו אומר אמת.

יחד עם זאת, לכל כוח בעולם יש שני פנים, האחד קשור לקדושה והשני קשור לטומאה. הפנים ההפוכות הקיימות בכל כוח מאפשרים בחירה בין שתי אלטרנטיבות מחשבתיות או רחניות. כך גם לגבי הבלבול. מצד אחד, לעיתים הבלבול הוא סימן רע, ולעיתים הוא מדרגה רחנית מיוחדת והכרחית בדרך לבירור הקדושה. הוא מדרגה נמוכה וגבוהה בעת ובעונה אחת.

ודאי שאדם אמור לדעת מתי מגיע יום השבת וודאי שהוא אמור למקד את מחשבתו במילות התפילה. בבלבול יש שורש של טומאה והוא אכן גורם לאדם להתבלבל בדרך, לטעות במדבר ולאבד את מניין הימים. אך דווקא בבלבול טמון פתח היציאה מן העולם הגשמי הקבוע והוא המאפשר התעלות ממדרגת עולם המציאות אל המציאות של האמת האלוהית. הבלבול עשוי להביא את האדם להשגות גבוהות אף יותר ממצבו המפוקח, באופן שיוכל לאחד את המציאות של עולמו ואת המציאות העליונה לאמת אחת.

24 בלשון חז"ל עולם הריבוי נרמז במספר שבעים כנגד שבעת ימי הבריאה הכלולים מעשר ספירות. למשל ריבוי הלשונות של האנושות נמנה למספר שבעים, "שבעים לשון", וכן מנין האומות ומנין השרים בבית דין של מעלה. האחדות, לעומת זאת, נרמזת בשם הויה, יהוה, המבטא את אחדות הבורא והוא השורש האחרתי לכל ההופעות האלוהיות בעולם ולכל השמות השונים שבהם מתגלה הבורא בעולמנו. לאחר שגילינו את דרכם של חז"ל לציין את הריבוי ואת האחדות נוכל להבין אחד מן המימדים בכוננת קריאת שמע: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד", בפסוק של קריאת שמע בתורה מובלטות האתיות ע' ו-ד'. לפי דברינו לעיל, זהו רמז למשימת האיחוד של המציאות מרובת הפנים, ושל הגילוי רב הפנים של הבורא בעולמנו. ע' הוא רמז למצב הראשוני של העולם, עולם הריבוי. ד' הוא רמז לארבע אותיות של שם הויה, כלומר, לאחדות הבורא. במילים אחרות, קריאת שמע היא פעולה המאחדת את שבעים הפנים לאחדות אחת.

כך לדוגמא מתברר מן הסיפור על רבי יהודה הנשיא:

רבי היה יושב דורש ונתנמנם הציבור, בקש לעורר. אמר: "ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת", והיה שם תלמיד אחד ורבי ישמעאל ברבי יוסי שמו אמר ליה: "מאן הות כן" [=מי הייתה אישה זו?], אמר ליה [=לו]: "זו יוכבר שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל", הה"ד (שמות ט"ו): "אז ישיר משה ובני ישראל" (במדבר א'): "ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה", (דברים ל"ד): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה".

(שיר השירים רבה פרשה א ד"ה ג)

רבי יהודה הנשיא היה דורש בתורה וציבור המאזינים התנמנם. אמנם, אי אפשר להכחיש את הנטייה המשעשעת של הציבור להירדם ודוקא בעת דרשת פרשת השבוע בערב שבת אך בכל זאת נמנם זה תמוה שהרי מדובר ברבי יהודה הנשיא ולא בדרשן מן השורה. בנמנם זה טמון מימד עמוק יותר - דבורי הקדושה של רבי יהודה הנשיא גורמים לציבור להתנמנם, כלומר להיכנס למצב רוחני של טשטוש. בהגיעם לכך רבי יהודה הנשיא שואל אותם שאלה שנועדה לעורר אותם. אין הכוונה שהוא סיפר בדיחה כדי לעורר את הקהל משנתם הפיזית אלא שדוקא במצב הנמנם הרוחני, הבלבול והטשטוש, יש אפשרות לגלות לציבור השגה רוחנית מסוימת שאינו יכול לתפוס אלא במצב כזה. זהו גילוי במדרגה גבוהה: ישנו אדם אחד בעם, משה, הכולל את המהות של כל ישראל. את ההבנה הגבוהה והעמוקה הזו אי אפשר לגלות אלא על ידי הנמנם, שהוא טשטוש של המציאות. אם השגה כזו תתגלה במצב הפיכחות היא תוביל לעבודה זרה.

למשל, אחד היסודות האליטיים של הנצרות קשור לנקודה רגישה זו. המנסה להביא לתוך השגה גשמית את המדרגות הרוחניות השייכות לעולם הבלבול מעמיד את עצמו בסכנה. רבי יהודה הנשיא מלמד שמשה הוא מהות הכוללת את כלל ישראל ומבטאת את כנסת ישראל. בתור מהות כוללת שכזו הוא ממלא את תפקיד המושיע. הדת הנוצרית לקחה את מוטיב המושיע והדמות הכוללת השייך לעולמות הנסתר ותרגמו אותה למציאות ממשית - כתוצאה מכך כנסת ישראל הפכה להיות אליל שחציו אלוהי וחציו אדם המזכיר דמויות כלאיים מעין אלו במיתולוגיה היוונית²⁵. מצד ההבנה הרעיונית לא ברור מה ההבדל בין אותה דמות אלילית הנערצת על ידי נוצרים בכל רחבי העולם לבין דברי המדרש על משה כמהות הכוללת את כלל ישראל. למעשה ההבדל הוא בחיך שבו יהודי יתייחס לתכנים אלו.

ישנו מדרש שאותו כמעט אי אפשר לקרוא בלי הכלים הנפשיים לשילוב של רצינות והומור: "וזאת הברכה אשר ברח משה איש האלהים" א"ר תנחומא אם אלהים למה איש ואם איש למה אלהים? [...]. מהו איש האלהים א"ר אבין מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה האלהים.

(דברים רבה וילנא) פרשת וזאת הברכה פרשה יא)

יהודי הקורא מדרש מעין זה מיד מחייך משום שההומור מאפשר לו לשמור את ההבנה הזו בפרופורציה

25 עיין בספרו של הרב אשכנזי "מדרש בסוד ההפכים" עמוד 150.

הנכונה. ההומור הוא סימן לבלבול והטשטוש ההכרחיים כדי להשיג מציאות רוחנית עליונה מבלי למעורר לעבודה זרה.

אם כן, לעיתים, החכמים מנצלים את מצב הבלבול לצורך הקדושה כדי להעניק לתלמידים תורה השייכת למימד גבוה. לפי דברינו, גם בבלבול ובאי הידיעה מתי שבת יש שורש אמיתי. במציאות התחתונה השבת היא יום מסוים וקבוע אך במימד עליון יותר העולם כולו שבת וכל הימים הם שבת באמת. אם אדם יספור שישה ימים הוא יגיע באמת למצב של שבת מעבר ליום השבת העולמי במציאות הגשמית. כדי להשיג את המדרגה של יום שכולו שבת אדם צריך לאבד את צלילות הרעיה ולהתערער מן הקשר ההדוק שלו למציאות הגשמית. באופן כזה הוא עשוי לתקן את השבת בכל מצב ובכל זמן במציאות.

היחס בין שתי המציאויות הרוחניות שתיארנו לעיל מבאר צד מסוים במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל: תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מרה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים [=ובוטח שתזדמן לו נאה לשבת]. שנאמר ברוך ה' יום יום. תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך לשבתך [=מאחד בשבת שלך תן לכך לשבת הבאה], ובית הלל אומרים: ברוך ה' יום יום.

(ביצה טז, א)

שני התנאים, שמאי והלל, הלכו בדרכים רוחניות שונות אך שתי הדרכים חייבות להתבסס על יסודות רוחניים אמיתיים. בסיפור זה מברואר יחסם של הלל ושמאי לאכילת השבת. שמאי היה אוכל כל ימיו לכבוד שבת, למרות שלכאורה לא ברור כיצד אפשר לאכול לכבוד שבת בימות החול. כפי שביארנו יש יסוד לדרכו של שמאי - במימד רוחני עמוק, כל יום הוא שבת. זו אינה דרך רוחנית השייכת לציבור ולכן דרכו של הלל היא שנפסקה להלכה. בית הלל פוסקים את ההלכה על פי המציאות הגשמית העכשווית ולכן הם פוסקים שבכל יום על האדם לאכול את הארוחה השייכת לאותו יום, משום שבשלב זה של המציאות לא ניתן לראות את השבת בימות החול. מצד שני, בית הלל וודאי מודים שדרכו של שמאי אמיתית וראויה ומכוונת למדרגה גבוהה של המציאות. לכן, לעתיד לבוא ההלכה צפויה להיות כבית שמאי הרואה את השבת בכל יום ויום.

אמת הנראית כשקר

גילוי האמת הוא תהליך המתרחש גם בסיפור האבות: אברהם, יצחק ויעקב. כל אחד מאבות ישראל גילה בעולם מידה ייחודית - אברהם את מידת החסד, יצחק אבינו את מידת הדין ויעקב אבינו את מידת האמת. חלוקת המידות הללו מבוארת גם על פי חלוקה לשלושה קווים - מידת החסד של אברהם שייכת לקו ימין, מידת הדין של יצחק שייכת לקו שמאל ומידת האמת של יעקב שייכת לקו האמצעי, קו הרחמים. ייחודו של יעקב נאמר בדברי הנביא מיכה:

תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם:

(מיכה ז, כ)

אברהם מגלה בעולם הופעה מוגזמת וקיצונית וכך גם יצחק. יעקב הוא המגלה את איחוד שני הקצוות, ובכך הוא זוכה למידת האמת. איחוד זה אינו מבטל אף אחד מן הכוחות אלא משלב אותם באופן שכל מידה נותרת בייחודה ופועלת בהרמוניה עם זולתה.

אך אם בודקים את סיפורו של יעקב כמייצג את מידת האמת, אנו מוצאים מידת אמת מתעתעת. הרי התנהגותו של יעקב בפרשת הברכות ובפרשת לבן נראית רחוקה מן האמת. נדמה שיעקב אבינו נתפס דווקא כשקרן. כך הוא גם לגבי ההיסטוריה של עם ישראל המגלמת את יעקב אבינו – המקטרגים על עם ישראל טוענים שיש בו בחינה של זיקית האומרת דבר אחד ופועלת באופן אחר.

אך זהו דווקא הרגש המתבאר כאן. האמת אינה אחיזה של מידה אחת אלא אחיזה בשני קצוות. ולכן יש בה שני צדדים הפוכים. הכלת הסתירות היא מקור עצמתה. כאשר אדם השייך למידה אחת פוגש את הופעת האמת הוא חש הזדהות מצד אחד, שהרי הוא מוצא בה את עצמו ואת המידה השייכת לו. הוא רואה את איש האמת מדבר ומתנהג כמוהו. יחד עם זאת הוא מזהה שאיש האמת אומר גם דברים הפוכים מדעתו ונהג בדיוק הפוך ממנו. המפגש בין שתי חוויות אלו יוצר חוויה של שקר. אך אדרבה, מכיוון שאמת מאחדת מידות הופכיות היא חייבת להופיע בעולם באופן של סתירות, אחרת היא אינה איחוד של סתירות. איש ישראל, בעל העין החדה והרגישות הרוחנית לאיחוד ההפכים, מסוגל לשמוע מידות סותרות באותו עניין ולקבל אותם כאמת. אצל עם ישראל שני הכוחות הסותרים הגיעו לאיחוד. ולכן, אפשר לומר שבהתנהגות מסוימת, יעקב איש האמת דומה להופעת השקר.

הדבר נכון גם במישור של הרתות העולמיות. הנצרות, לפחות ברמה התיאורטית אוחות במידת החסד באופן בלעדי. לעומתה, אוחו האסלאם במידת הדין. עם ישראל הכריע שיש צורך בשתי המידות הללו כדי להגיע למידת האמת המאחדת את ההפכים. אדם השייך לאחת מן המידות באופן בולט מזהה את עם ישראל כבן דמותו. ואכן זהו זיהוי נכון משום שעם ישראל כולל את המידה שלו ונדרש להזדהות איתה. אך יחד עם זאת, מוטל על עם ישראל להכיל גם את המידה ההופכית. בהיותו אדם המאחד בין ההפכים הוא מסוגל למשוך את עולם הריבוי, עולם השבעים, לעולם האחדות, עולם הארבע. לשם כך הוא חייב לזהות את ריבוי הכוחות ולאחר מכן להכיר באחדות הטמונה בשורש הריבוי. באופן זה איש ישראל יוכל אחריו את כל האנושות למציאות של אחדות שם הוויה, לאחדות ה'.

שלושת בני אדם הראשון – ג' קווים

השורש להופעת הכוחות השונים וחיבורם לכוח מאחד קיים עוד לפני אבות ישראל, כבר בשלושת בני אדם הראשון:

וְהָאָדָם יָדַע אֶת חוּהוֹ אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה': וַתִּסֹּף לָלֶדֶת אֶת אָחִיו
אֶת הָבֶל וַיְהִי הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:

(בראשית ד, א - ב)

בשלב ראשון נולדים לחווה שני בנים, ושמותיהם מבטאים את מהותם. חווה מעניקה לקין את שמו ואף מבארת: "קניתי איש את ה'". קין הוא איש הקניין ונוטה ליצור חברה קניינית וצרכנית. המאפיין את החברה הצרכנית שהיא פותחת בתי צרכנות כגון סופרמרקטים עצומים ומכריזה: "קניתי איש את ה'". בעיני התחנה המרכזית בירושלים מבטאת את הנטייה האופיינית לחברה הקניינית באופן נפלא. היסוד של הבניין העצום והמפואר הוא תחנת אוטובוס שנועדה לשרת נוסעים בדרכם מירושלים לרחבי הארץ. אך באופן מפתיע מאד האוטובוסים עצמם נתונים בחניות אפלות וצדדיות. לעומת זאת, התחנה עצמה מלאה פאר והדר ומשרתת מטרה אחרת לחלוטין - מרכז קניות. טבעי שהנוסעים ירצו לקנות דבר מאכל להשביע את רעבונם או כדי להעביר את זמנם בנעימים. אך האדם לא מגיע לתחנה המרכזית על מנת לקנות בגדים ואביזרים נלווים למחשב ולטלפון הנייד. בתחנה זו המצב התהפך לחלוטין והיא נעשתה למרכז מסחרי מפתה המשרת את הצרכים של החברה הקניינית. התפיסה העומדת בבסיס התכנון של התחנה המרכזית בירושלים היא המשך למידתו של קין בכך שהאיזון בה נוטה באופן מוגזם לתחום הקניין. לאורך כל הדרות אף פעם לא חסרו ממשיכי דרך שירימו את דגלו של קין וימשיכו את המידה הקניינית.

לאחר מכן נולד הבל אשר מהות שמו מפורשת פחות ואפשר להבין אותה מתוך התפקיד שבחר. הבל הוא רועה הצאן הראשון, תפקיד המשוך למימד הזמני של המציאות להבדיל מן הקניין הקבוע לכאורה. זהו המקצוע שעתידי להיות הסמל של כל מנהיגי ישראל ולמשל:

ה' צדיק יבחן, [ובמה הוא בוחנו במרעה צאן], בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה שנא' (תהלים עח) ויקהו ממכלאות צאן, מהו ממכלאות צאן כמו (בראשית ח) ויכלא הגשם, היה מונע הגדולים מפני הקטנים והיה מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרך ואחר כך מוציא הזקנים כדי שירעו עשב הבינונית, ואח"כ מוציא הבחורים שיהיו אוכלין עשב הקשה, אמר הקדוש ברוך הוא מי שהוא יודע לרעות הצאן איש לפי כחו יבא וירעה בעמי, הה"ד (תהלים עח) מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו, ואף משה לא בחנו הקדוש ברוך הוא אלא בצאן, אמרו רבותינו כשהיה משה רבנו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית כיון שהגיע לחסית נודמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות, כיון שהגיע משה אצלו אמר אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא עיף אתה הרכיבו על כתיפו והיה מהלך, אמר הקדוש ברוך הוא יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך חיך אתה תרעה צאני ישראל, הוי ומשה היה רועה.

(שמות רבה (וילנא) פרשת שמות פרשה ב)

לכאורה היה צפוי ששני האחים המגלמים שני הפכים ישלימו זה את זה באופן הרמוני. אך הקשר ביניהם

הוביל להתנגשות ולרצח במקום לחיבור. החיבור שלא הצליח להתקיים בחייהם עובר דרך האח השלישי:
וַיַּדַע אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת לִי אֱלֹהִים יָרַע אַחֵר תַּחַת הֶבֶל כִּי
הָרַגוּ קַיִן:

(בראשית ד, כה)

שת מגלה בעולם מהות חדשה, שאינה ממשיכה לא את קין באופן בלעדי ולא את הבל. שת הוא הופעה של איחוד בין קין להבל. קין אינו מהות מקולקלת משורשה. אדרבה, חשוב לקיים את קין ואת המידה שהוא מגלה בעולם כי בלעדיו אין קניין לעולם. על פי הדימוי של תחנת האוטובוס שהובא לעיל יש מה לשמוח בהקמה של חניות לצד תחנות האוטובוס אך בכדיחותא אפשר לומר לבעל התחנה - אנא תן מעט יותר מקום לאוטובוסים. אין צורך לבטל את המסחר מן העולם אלא ליצור איזון ממוזג. איש ישראל מבקש את איחוד המידות ומנסה לתקן את הנטייה האנושית והעולמית לדיכוי וסתיירת. איחוד זה הוא הנקרא תורת אמת והוא טמון בקריאת שמע ובמעבר של העולם ממצב של פירוד לשבעים בחינות לאחדות שבארבע בחינות של שם הויה.

מצוות כגילוי אמת

לאחר שהשאפה הכללית של התורה מובנת אפשר לברר את דרך היישום בפועל. המצוות הן שנועדו להרגיל את האדם בעולם לאיחוד ההפכים. אך במצבנו כיום אנו רחוקים מחוויית החיות ואיחוד ההפכים הטמונה במצוות. לכן עלינו ללמוד גם באופן רעיוני כיצד המצוות תורמות לתיקון ולאיחוד ההפכים אך זהו סימן של קלקול. אם מורה להתעמלות ייאלץ להסביר לתלמידים מדוע כל תנועה מתקנת דבר מה אז שיעור ההתעמלות יהפוך לאקדמיה לתיאוריית הבריאות. אדם הגדל באופן תקין מקבל את התנועה עצמה וגם את חשיבותה כמקשה אחת. כך הוא לגבי התורה. התורה באה לחיות את האדם ולהוציא את כוחותיו הסותרים לפועל במציאות באופן המאחד אותם ויוצא אחדות גם בו וגם בעולמו. עם הזמן נוצר מצב של ריחוק רוחני מן החוויה הזו וממושגים תורניים פשוטים. מה שנתר מן התורה אצל רבים מאיתנו הוא המשקל של המצווה ולכן החוויה של התורה נעשית קשה וכבדה. אך הריחוק הזה אינו תלוי בנו בלבד. ראשית כל אנו עומדים בריחוק גדול מימי מעמד הר סיני ובנוסף עצם הגלות הארוכה שסבלנו הוסיפה ריחוק על ריחוק. בכל זאת תורת ישראל אינה מחנכת לפסימיזם וגם במצב זה יש סיבה למצוא תקווה גדולה. ככל שהאנושות מתרחקת מנקודת המוצא והמציאות נראית יותר ויותר מטושטשת כך היא מתקרבת אל היעד ואל נקודת הסיום.

גילוי האמת מתוך הסתירה

התגלות האמת, כלומר, ההתאמה בין המציאות של הסתירות למציאות העליונה, יכולה להתקיים רק אם מתעוררת קודם כל בעיה של סתירה. אדם יכול להעיד על האמת רק אם יצא מנקודת מוצא של ריבוי.

יתרה מזו, המחשבה הסותרת חייבת להיות משכנעת ביותר ובעלת יסודות אמיתיים כדי שתיכלל באמת הסופית. למשל, אדם המכיר את אביו אינו מחדש בקשר ביניהם. אך אם מוטל ספק בקשר בין האדם לבין אביו והאדם מכריע בספק זה ובוחר באביו הוא מחדש מדרגה גבוהה בקשר ביניהם.

בזאת אנו שבים לקריאת שמע ולשאלות שעלו לעיל: האדם נדרש בשלב ראשון להתבונן במציאות ולגלות שהעולם מופיע בצורה של ריבוי, בפיצול לשבעים בחינות, בכל מימד ומימד בחייו. את המפגש עם הריבוי של המציאות יש לעשות באופן כנה ולא מתחמק. אדם המתמודד עם ריבוי ההופעות הרוחניות בעולם ועם אתגרי העולם הגשמי מתפתה באופן טבעי לאחת משתי אלטרנטיבות: או להבנה שהתורה אינה אוזנת את כל המציאות, או להבנה שהכל נמצא בתורה. שתי ההבנות האלו אינן מתוקנות. רק חלוקה אמיתית לשבעים שרים תאפשר לעם ישראל לגלות את האיחוד הפנימי של המציאות. אי אפשר לדלג על שלב הפיצול אחרת האיחוד לא יהיה אמיתי. כך גם אדם הנמצא בנופש במשך השבוע כולו לא יוכל לזכות למנוחת השבת באופן שלם כיהודי העמל במשך השבוע. יש צורך לעבור בעולם המפוצל של העמל כדי להשיג את שלמות האמת.

אמת ועדות

אמת – איחוד המימדים

אמירת אמת נתפסת בעולם כמעשה בעל משמעות חברתית בעיקר. נתפס בעינינו שאין זו דרך ארץ לומר דבר שאינו נכון. שקר הוא דיבור שאינו תואם את מה שהתרחש בפועל. בכך הוא מייצר פער בין שתי מציאויות - בין מציאות הדיבור לבין ההתרחשות, בין הפה לבין הלב. המעיד בבית המשפט עדות שקר, אחד בפה ואחד בלב, יוצר פערים וסתירות במציאות ואילו אדם שדובר אמת מייצר מציאות אחדותית. אך חז"ל ייחסו לאחדות זו יש חשיבות רוחנית ולא רק חברתית שכן משימת האיחוד בין הפערים והסתירות במציאות הוא יסוד בתורה, בדברי חז"ל ובתורת הסוד.

אחד הפסוקים המאפיינים את משימת האיחוד המוטלת על עם ישראל מופיע בנבואת זכריה:
וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי־ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד:

(זכריה יד, ט)

בהופעת ה' בעולם יש שני מימדים - "הוא" ו"שמו". בפסוק זה מתואר יום שבו יתאחדו שני המימדים הללו. מתוך הדברים מובן שבשלב הנוכחי של עולמנו, הם אינם מאוחדים אלא מצויים בפער או בסתירה. האחדות היא התוצאה המתגלה בתום תהליכי התיקון שעובר העולם הזה. המימד המכונה "הוא", מתייחס לאלוהות כפי שהיא במדרגתה העליונה. המימד המכונה "שמו", מתייחס להופעה של הבורא בעולם שיש בה מימד של צמצום, ריבוי וכמעט פירוד²⁶.

האיחוד בין שני המימדים של ההופעה האלוהית בעולם הוא עניין ה"אמת". עולם שבו יש אחדות בין "הוא" ל"שמו", בין המציאות החיצונית לבין המהות הפנימית, הוא עולם אמת. אחדות זו תלויה במעשי האדם בכלל ובבחירתו באמת בפרט. האומר אמת פועל לייחוד הופעת ה' בעולם ואילו המשקר יוצר פירוד בהופעה האלוהית והורס את המבנה היסודי של קיום העולם. השקר נותן מקום למציאות הרע בעולם בכך שהוא מפריד בין שתי מהויות שצריכות להיות מאוחדות. לעומת זאת, האמת מאחדת בין דברים הנראים רחוקים זה מזה, באופן המגלה את אחדות הבורא ויוצר עולם מתוקן מתוך עולם של פירוד וגלות. גילוי האמת הוא גם תיקון עולם והגאולה.

אחת הנקודות המרכזיות באיחוד בין ה' לבין שמו הוא האיחוד בין הקב"ה לכנסת ישראל. "שמו",

26 נהגו ישראל לענות בברכות התפילה "ברוך הוא וברוך שמו" כדי להכריז ששתי המהויות האלו הן אחד וכדי לאחד ביניהן.

שם ה' בעולם, הוא "כנסת ישראל" שהיא מהות מופשטת²⁷ הכוללת את כל המידות והמהויות השונות המתגלות בעם ישראל²⁸ והיא גם גילוי של האחדות בתוך העולם, כפי שמובא במדרש:
א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייה בר אבין תפילין דמרי עלמא מאי כתיב בהו [=התפילין של אדון העולם מה כתוב בהם?]: "מי כעמך ישראל", ומי משתבח קוב"ה בשבחיהו דישאל, [=האם ייתכן שהי משתבח בשבחם של ישראל?] אמר ליה אין דכתיב [=אמר לו כן. כמו שכתוב:] "את ה' האמרת היום והי האמידך היום", אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (מדרש ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תקו)

בורא עולם מניח תפילין בדומה לעם ישראל אלא שבתפילין של עם ישראל כתוב "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" ואילו בתפילין של הבורא כתוב "מי כעמך כישאל גוי אחד בארץ". פירוש הדבר שיש שתי הופעות משלימות של אחדות - אחדות הבורא ואחדות עם ישראל. המשמיה הרוחנית המוטלת על האדם היא האיחוד בין שתי הופעות אלו והיא נקראת חיבור בני הזוג האהובים, הקב"ה וכנסת ישראל.

ירידת מדרגה בעולמות - מאמת לטוב

כאמור, האמת תתגלה במלוואה רק בגמר תהליכי התיקון של העולם. האמת המתקיימת בעולמנו כרגע היא אמת חלקית, ואף שקרית. כך יתבאר מפירוש הרמב"ם לסוגיית עץ הדעת טוב ורע:
אמר המקשה, יראה מפשרטו של כתוב [=לכאורה] כי הכוונה הראשונה באדם שיהיה כשאר בעלי חיים שאין שכל לו ולא מחשבה, ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע, וכאשר המרה [=חטא] הביא לו מריו זה השלמות הגדול המיוחד באדם, והיא שתהיה לו זאת ההכרה הנמצאת בנו אשר היא הנבכרת מן הענינים הנמצאים בנו, ובו נתעצם. וזה הפלא שיהיה עונשו של מריו תת לו שלמות שלא היו לו והוא השכל, [...]

אבל כמו שיתבאר עם ההתבוננות לזה הדבר, וזה כי השכל אשר השפיע הבורא על האדם, והוא שלמותו האחרון הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו, ובשבילו נאמר (וצוה) בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו, ובגללו דבר אתו וצוה אותו כמו שאמר ויצו ה' אלהים ולא תהיה הצואה לבהמות ולא למי שאין לו שכל, ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו, אמנם המגונה והנאה הוא במפורסמות לא במושכלות, כי לא יאמר השמים כדוריים נאה, ולא הארץ שטוחה מגונה, אבל יאמר אמת ושקר. וכן בלשוננו יאמר על הקושט ועל הבטל, אמת ושקר, ועל הנאה והמגונה, טוב ורע. ובשכל ידע האדם האמת מן השקר

(ספר מורה הנבוכים חלק א פרק ב)

27 להבדיל מעם ישראל וממדינת ישראל השייכים יותר למציאות בפועל
28 שנים עשר שבטי ישראל מבטאים את הפנים השונים של כנסת ישראל, ושבת לוי, השבט השלושה עשר, הוא מהות המחברת בין השבטים והופכת אותם למהות אחת. לעניין זה רמזו המקובלים שהמילה "אחד" עולה בגימטרייה שלושה עשר.

השאלות המרכזיות שבדברי הרמב"ם על האיסור לאכול מעץ הדעת טוב ורע הן:

1. לכאורה, מעלתו של האדם היא בהבדלה בין טוב לרע. האם יעלה על הדעת שהבורא יצווה עליו להימנע מן הדבר שיינתן לו את עיקר מעלתו? הרי כל המצוות דורשות מן האדם להכיר בין טוב לרע, כיצד ייתכן שהבורא מבקש ממנו להימנע מידעיה זו?
2. אם אכן נאסר על האדם לבקש את ההבדלה בין טוב לרע כיצד ייתכן שהאכילה מזכה אותו בכל זאת בסגולת ההבדלה הזו במקום שיענש וידיעה זו תימנע ממנו? לכאורה, האדם זוכה בשכר גדול על חטאו ומתעלה באמצעות החטא למעלה שלא הייתה לו.

לפי דברי הרמב"ם, המשימה הראשונית שהופקדה בידי האדם היא מדרגה עליונה של הבירור בין אמת לשקר. לאחר האכילה מעץ הדעת הוא עבר למדרגה נמוכה יותר שבה הבירור נעשה בין טוב לרע ("הנאה והמגונה" בלשון הרמב"ם). במדרגת האמת אין מציאות של תערובות. האמת היא אמת ממש והשקר הוא שקר ממש. במדרגה זו לא תתכן מציאות של "שקר לבן". האכילה מעץ הדעת הכניסה לעולם ולאדם את היחסיות באופן שרוב ככל המציאויות מעורבות מאמת ושקר במינונים שונים. בעולמנו הטוב והרע שבחפץ נמדדים ביחס למצב ותלויים במקום, בעיתוי ובאדם. לדוגמא משקפי שמש ייחשבו ביום שמשי לאבזור טוב ואילו בבית חשוך לאבזור רע. האמת, לעומת זאת, איננה מותנית.

לפי הרמב"ם, ה' ציוה על האדם לעבוד במדרגת המשפט המוחלט, מדרגת האמת, שבה נדרשת התאמה מוחלטת בין המציאות החיצונית לבין המציאות הפנימית. הפסוקים מבארים את המשימה שהוטלה על האדם קודם האכילה מעץ הדעת:

וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּגֵן עֵדֶן לְעֲבֹדָה וּלְשִׁמְרָה

(בראשית ב, טו).

שתי המשימות שהוטלו על האדם בתחילה היו עבודה ושמירה על ההופעה של האמת מתוך ידיעה שהוא יכול לעבוד למדרגת טוב ורע. האדם נדרש לשמור על האמת הקיימת וגם לעובדה, כלומר לפעול באופן אקטיבי לאיחוד הסתירות במציאות. אם יעשה זאת יגלה את האמת, איחוד ההפכים, למרות הפנים המרוכבים והסתורים של ההופעה האלוהית בעולם. מאידך, הפעולה האקטיבית אינה מספיקה אינה אם אינה מלווה בשמירה על הקיים. משל למה הדבר דומה? לאדם הבונה פאזל גדול ומורכב. עליו להתמקד קודם כל בחלקים הפשוטים יותר, בדמויות הגדולות והקלות לזיהוי בציור. לאחר מכן יוכל להתמודד עם חלקי הציור שבהם נדרשת הבחנה דקה בין חלק לחלק, כגון קטעי שמיים. "לשומרה" הוא גילוי הבורא במקומות הברורים יותר ו"לעובדה" הוא הבירור בחלקים המבלבלים יותר של המציאות.

האדם הכריע שאינו מסוגל לעמוד בעבודה זו ובמתח הכרוך בה והעדיף לעבור למדרגת המשפט היחסי, מדרגת הטוב והרע, בטרם יגיע למדרגת האמת. במילים אחרות, האדם ביקש להיות אדם ולגלות את העולם בעצמו בתהליך איטי ומדורג. החלטה זו הביאה את העולם למדרגה פחותה יותר אך אפשרה לאדם להביא את העולם למדרגתו העליונה בתהליך הדרגתי.

להחלטה זו הייתה תוצאה מתבקשת:

יֵאמֶר ה' אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרַע וְעָתָה פֶּן יִשְׁלַח יְדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ
הַחַיִּים וְאָכַל וַחַי לְעֹלָם:

(בראשית פרק ג, כב)

לאחר המעבר לעולם יחסי יש צורך ביחס חדש לאכילה מעץ החיים. במדרגה היחסית כל מצב בעולם הוא רק נקודה בתהליך. האכילה מעץ החיים הייתה גורמת לו "לחיות לעולם", כלומר, לקבע את המצב היחסי. אך ה' רצה להותיר בעולם נקודת התייחסות שתזכיר לאדם את המדרגה המוחלטת של העולם שאליו הוא צריך לשאוף. אם לא הייתה שום הופעה של האמת המוחלטת במציאות האדם היה נופל לאמונה הטראגית שהמצב הנוכחי של העולם הוא נצחי. התורה איננה טרגדיה גם אם יש בה רגעים טראגיים. התורה היא סיפור דרמטי שנשאר תמיד אופטימי - לאדם יש תמיד אפשרות להגיע למציאות האוטופית העליונה. נקודת הייחוס היא החיים המוות. החיים נותרו בעולמנו המושג המוחלט היחיד שלא ניתן להגדירה יחסית - אין אדם חי למחצה.

אמת ובירור ההלכה

מחלוקות רבות בדברי חז"ל משקפות את ההכרעה ההלכתית בין שתי מדרגות אלו של המציאות, המדרגה של האמת המוחלטת לעומת המדרגה של האמת היחסית:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל.

(עירובין יג, ב)

הדעות של בית הלל ובית שמאי נראות כחלוקות אך "אלו ואלו דברי אלהים חיים הן" כלומר מבטאות שני פנים של עניין אחד. בית הלל מבאר את האמת כפי שהיא מתגלה במציאות ובאופן המתאים ליחסיות של העולם הזה ואילו בית שמאי מכוונים את פסק ההלכה לאמת המוחלטת כפי שאמורה להתגלות לעתיד לבוא, בעולם הבא, שהוא העולם כפי שיהיה כאשר יתעלה למדרגה העליונה והמוחלטת של אמת ושקר. משום כך באר האר"י ז"ל שלעתיד לבוא תהיה ההלכה כבית שמאי.

ביטוי נפלא למתח בין האמת לבין המציאות היחסית מופיע במחלוקת בין רבי יהושע ורבן גמליאל לגבי שיטת הקבלה של תלמידים לבית המדרש:

תנא: אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ותננה להם רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כבדו - לא יכנס לבית המדרש. ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי. אמר רבי יוחנן: פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן, חד אמר: אתוספו ארבע מאה ספסלי; וחד אמר: שבע מאה ספסלי. הוה קא חלשא דעתיה דרבן גמליאל, אמר: דלמא חס ושלום מנעתי תורה מירשאל. אחזו ליה בחלמיה חצבי חיוורי דמליין קטמא. ולא היא, והיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה.

(ברכות כו, ב)

תרגום חופשי: הגמרא מספרת על מעשה שהתרחש ביום שבו העבירו את רבן גמליאל מתפקידו כנשיא בעקבות תקיפותו. אחת ההחלטות הראשונות שהכריע בהן הנשיא החדש, רבי אלעזר בן עזריה, הייתה סילוק שומר הפתח מבית המדרש. תפקידו של השומר היה לסנן את התלמידים ולהכניס לבית המדרש רק תלמידים שמציאות חייהם החיצונית תואמת לגמרי את מציאותם הפנימית. אדם שהציג כלפי חוץ מציאות שונה מפנימיותו נתפס על ידי רבן גמליאל כשקרן ולא הורשה להיכנס לבית המדרש. מיד ברגע שהשתנה תקן הכניסה התמלא בית המדרש בתלמידים. תוספת התלמידים גרמה צער גדול לרבן גמליאל – שמא מנע תורה מישראל? והנה בחלומו נראו לו כדים לבנים מלאים אפר כדי ליישב דעתו שהתלמידים שנכנסו לבית המדרש מלאים אפר כביכול. הגמרא מוסיפה שהתלמידים לא היו כפי שנראה בחלום אלא שחלום זה נועד ליישב את דעתו.

החלום הרגיע את רבן גמליאל ברמה האישית. האמת המוחלטת על פיה חי רבן גמליאל ולאורה חינך את תלמידיו היא דרך ראויה ואידיאלית. אך האישור להתנהגותו של רבן גמליאל ניתן לו בחלום כאישור אישי בלבד ולא כהנחיה ציבורית. הדרך שהוא התווה לא מתאימה למציאות השקרת שבה מצויים בני האדם בעולם הזה. הדרישה לאמת מוחלטת אינה מתאימה לציבור ולמציאות כפי שהיא גם אם היא דרישה אמיתית ועליונה.

היחסיות קדמה לאדם

אמנם, המעבר לעולם היחסי הופיע כבר באופן שורשי עוד לפני האכילה מעץ הדעת. מעבר דומה קרה כבר בעקבות הכרעה של הארץ במעשה בראשית²⁹:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינֵו אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי: פ

(בראשית פרק א, יא-יג)

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 לבראשית א, יא)

ביום השלישי לבריאה, הי מצווה על הארץ להוציא מתוכה "עץ פרי עושה פרי" שפירושו עץ ללא מימד התהליך, עץ שכולו פרי. אך הארץ אינה מקיימת את הצו במלואו ומוציאה "עץ עושה פרי" שפירושו עץ הנותן את פירותיו בסופו של תהליך – הגזע מצמיח ענפים וממנו צומחים פירות. במילים אחרות, הי

29 עיינו להרחבה במאמר "מחשבת הבריאה והעולם הזה", הנסתר שבנגלה חלק א, הרב שלמה בן נעים.

הציע לארץ להתקיים בעולם של אמת מוחלטת שבו אין פער בין ההופעה של החיצוניות לבין הפנימיות, בין המהות לבין הענפים היוצאים מן המהות. העולם האחרותי שהציע הבורא הוא המכונה בדברי חז"ל גן עדן. אך הארץ לא הייתה מסוגלת לקיים את המציאות האידיאלית הזו ובחרה בעולם של תהליך, בעולם יחסי שיש בו פער בין הגזע לבין הפרי. ה' האריך אפו לגבי הבחירה הזו ולא פקר עליה את תוצאות הכרעתה באופן מידי. אך לאחר מכן, כאשר האדם המשיך את בחירת הארץ בבחירתו לאכול מעץ הדעת טוב ורע ה' החיל על האדמה את תוצאות מעשיה וזו כוננת "נפקדה על עוונה" שנאמרה בפירוש רש"י לעיל.

התוצאות של הכרעת האדמה והאדם מבוורות בפסוקים:

וְאֵדָם אָמַר כִּי שְׁמַעְתָּ לְקוֹל אֲשֶׁתְּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אַדְוָרָה הָאֲדָמָה בְּעֵבֶרְךָ בְּעֵצְבוֹךָ תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: בְּזַעַת אֶפֶיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עָפַר אֶתָּה וְאֵל עָפַר תֵּשׁוּב: (בראשית פרק ג', יז-יט)

האדמה נידונה להוציא קוצים ודרדרים והאדם נידון לכך שכדי לאכול לחם יהיה עליו לעבוד בתהליך ממושך. אמנם, מצב זה אינו נצחי והארץ עתידה להתעלות למדרגת המחשבה הראשונית של הבורא. כאשר יופיעו סימנים שהארץ נותנת את פירותיה בהרחבה כפי המחשבה הראשונית יהיה בידינו סימן מסימני הגאולה:

אמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל ל"ו) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשארו לעמי ישראל וגו'.

(סנהדרין צח, א)

מגולה מזה - כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה אז יקרב הקץ, ואין לך קץ מגולה יותר.

(רש"י, שם)

בעולמנו, עולם ביניים של תהליך, נוספה על משימת העבודה והשמירה גם משימת ניכוש הקוצים מן הכרם שעל ידיה מתגלה הכרם במלוא יפעתה והרי זו הגאולה - גילוי ההופעה המוחלטת של ה'.

עתה אנו שבים לשאלתנו הראשונית: מה החשיבות הגדולה שייחסו חז"ל לאמירת האמת מלבד הערך החברתי שבכך? השקר מכסה על האמת ומרחיק את האפשרות לראות את התמונה האחדותית. יתרה מזו, ברגע שאדם מכניס את עצמו למציאות של שקר קטן הוא כמעט מוכרח להוסיף שקר על שקר כדי לכסות על השקר הראשוני. מכיוון שהסתירה בין השקר שלו לבין המציאות האמתית נידון להתגלות בשלב זה או אחר. סיפור מעשה שקרה לי לפני שנים רבות חקק בי את הבחנה הזו. לאחר עלייתי לארץ נהגתי לבקר בחנות ספרים בטבריה. יום אחד, הגיעה לחנות הוצאה חדשה של פירוש המלבי"ם לתורה. מאד חשקתי בספר אך לא יכולתי לעמוד בהוצאה של הקנייה. בעל החנות ניסה לשכנע אותי לרכוש את

הספר ובמקום לומר את האמת שיקרתי ואמרתי שיש לי את ההוצאה הישנה של הספר. כעבור יומיים התקשר בעל החנות בהתרגשות להודיע לי על אדם המעוניין לקנות את ההוצאה הישנה שברשותי וכך אוכל לרכוש את ההוצאה החדשה. מה יכולתי לומר? שיקרתי שוב ואמרתי שאחי ביקש ממני את ההוצאה הישנה. לבסוף, נגרר בסבך השקרים, רכשתי את הספר החדש. מאז, בכל פעם שעניי נחו על הספר אמרתי לעצמי "שקר גורר שקר". השקר מכסה על האמת ומקשה על האדם לראות את תמונת המציאות לאמיתה גם אם מדובר בשקר שנאמר מתוך כוונה טובה. לעומת זאת, דיבור אמת פועל לאחד את המציאות למצבה הראשוני. בכל פעם שהאדם משתדל להשלים את חלקי המציאות ולגלות את האמת הוא מעיד על כך שהבורא, כעין יצרן משחק ההרכבה, ברא את התמונה אחרותית וגור אותה כדי שהאדם ישתדל בכוחו להחזיר אותה למצבה הראשוני.

משחק הפאזל רומז גם לסודות נוספים. המשחק מגיע מן החנות כשהוא בנוי לחלוטין באופן שהקונה יראה שניתן להרכיב מן החלקים תמונה שלמה. לאחר מכן הוא מפריד בין החלקים ומנסה להחזיר אותם למצבם הראשוני. המפגש עם הפאזל הבנוי שומרת עליו ברגעים של ייאוש במשחק שבהם הוא רוצה להשליך לאשפה חלק שאינו מוצא את מקומו בפאזל - הרי ראה אותו כחלק מן התמונה כשקנה את המשחק. כך גם במציאות יש חלקים שלא נראים שייכים לאחדות האלוהית אך מכיוון שכל הבריאה היא מעשה ידיו של הבורא האחד אנו זוכים לביטחון ולשקט פנימי - הרי ראינו פעם ששורש העולם באחדות.

אמת כגאולה לעולם

כל היסודות שהתבררו לעיל מסבירים באופן מעמיק את דברי הגמרא:

ואמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר: "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי".

(מגילה טו, א)

רבי חנינא אמר שאדם האומר משהו ששמע מחברו צריך לומר בפירוש את מקור השמועה: "כך שמעתי מפלוני" ובכך יביא גאולה לעולם. אך אי אפשר לקבל את הדברים כפשוטם. לכל היותר אפשר לומר על מעשה כזה שהוא מוסיף נימוס ודרך ארץ לעולם. אפשר גם לומר שהאומר דבר בשם אומרו מזכה את אומר השמועה המקורי בכבוד הראוי לו. אך מה עניין גאולה לכאן? כדי להבין את דברי הגמרא לעומקם נעניין קודם בפשט סיפור המגילה שממנו למד רבי חנינא את דבריו:

וַיִּדְעַ הַדָּבָר לְמַרְדֳּכָי וַיְגַדֵּל אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְמֶלֶךְ בְּשֵׁם מַרְדֳּכָי:

(אסתר פרק ב, כב)

הרגע המתואר בפסוק הוא אחד המפנים בסיפור העלילה של מגילת אסתר. מרדכי שומע כי יש מי שקושר על המלך לרוצחו ומדווח על כך לאסתר. אסתר מעבירה את הדברים לאחשוורוש בשם מרדכי אף על פי שהייתה יכולה לזכות בהכרת טובה עצומה לולא הייתה מספרת לו את מקור המידע. מבין

השורות של המגילה מוכן גם שחשיפת עמה ומולדתה של אסתר עלולה גם לסכן אותה³⁰. והנה כאשר פתח המלך את ספר הזיכרונות ברגע המכריע ראה בספר שמרדכי הציל את נפשו והכריע את הכף לטובת מרדכי. אילו אסתר לא הייתה אומרת את המידע על הקשר בשם מרדכי הוא לא היה זוכה להינצל ברגע המכריע ולהביא גאולה לעם ישראל. מכאן למרנו שאדם האומר דבר אמתי גם אם ייגרמו לו הפסד ואפילו סכנה מעמידתו על האמת עשוי להביא גאולה לעולם כפי שהמעשה של אסתר הציל את עם ישראל.

יחד עם זאת, רמז טמון בבחירת המילים של רבי חנינא: "גאולה לעולם". הוא היה יכול לבחור ביטוי מחמיא אחר המצוי בדברי חז"ל כגון "זוכה לעולם הבא" או "שותף במעשה בראשית". נעיין במאמר כולו: "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם". שני לשונות של דיבור מופיעות באמרה זו – אמירה ודיבור. לשון אמירה רומזת לבריאת העולם: בעשרה מאמרות נברא העולם

(אבות ה, א)

לעומת זאת לשון דיבור נאמר במעמד הר סיני, בעשרת הדיברות: **וַיִּכְתֹּב עַל הַלְחָת פַּמְכָתֵב הָרֵאשׁוֹן אֶת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֵלַיכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקֶּהֱל וַיִּתְּנֶם ה' אֵלַי:**

(דברים פרק י, ד)

הבריאה, הנרמזת בלשון מאמרות היא דטרמיניסטית, אין בה בחירה. ואילו במתן תורה, הנרמז בלשון דברות, מתגלה לאדם החוק המוסרי ובו דרישה ערכית מן העולם. הדיברות מציינות משימה היכולה להתקיים רק מתוך דיאלוג בין שני צדדים. מעצם זאת, הדיבור מפנה מקום לבחירת האדם ולפיכך הוא פונה לאדם חופשי בלבד ואינו יכול לפנות לעבד נרצע³¹.

30 על פי הפשט חלק מדרמיות המגילה פועלות להטיב וחלק להרע אך על פי הסוד כל הדמיונות במגילה הן ביטוי לערכים עליונים ומייצגות תפיסות החייבות להתברר בעולם העליון ובמצייאות. אפשר לומר על דרך ההלצה שגם אחשוורוש הופך בתורת הסוד למקובל גדול. ויש בכך צד של אמת מכיוון שהניסיונות להכיר את הבורא, להבין את מהלכיו בעולם ולנסות לקרב את הופעת רצונו בעולם לא היו נחלת ישראל בלבד. בכל האומות קיימות חוכמות שעוסקות בתחומים דומים להכמת הקבלה ואחזות באמיתות מסוימות לגבי העולמות העליונים. ההבדל המהותי בין חכמת הקבלה לאותן חוכמות הוא הטהרה המאפיינת את חכמת ישראל. לפי ראייה זו, המן חישב בשנאתו את היהודים יום מתאים מבחינה מהותית להשמרת עם ישראל ולכן הפיל פור. הפור כיוון אותו ליום מותו של משה רבנו אך הבנתו הייתה חלקית בלבד - יום מותו של משה רבנו היה גם יום הולדתו. כמו כן, גם דברי ורש להמן הם סוד גדול ולוואי ויותר יהודים היו מבינים אותו (אסתר ו, יג): "וַיִּסְפֹּר הֶמֶן לְדָשׁ אֲשֶׁתוֹ וְלְכָל אֶהְבִּיו אֵת כֹּל אֲשֶׁר קָדְחוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ חֲכָמָיו וַדָּשׁ אֲשֶׁתוֹ אֵם מִדַּע הִיְהִיֶּם מִדְּכִי אֲשֶׁר הַחֲלוֹת לְנַפְל לְפָנָיו לֹא תוּכַל לוֹ כִּי נְפֹל תְּפֹל לְפָנָיו", ורש מבינה יסוד פנימי בהנהגת העולם - אייבי עם ישראל עוברים תהליך הדרגתי של התעצמות אך ברגע שהם מגיעים לנקודת השבר, הקרקע נשמטת תחת רגליהם.

31 זהו השורש לעונשו של האיש הבוחר להיות עבד (תלמוד ירושלמי קידושין, פרק א דף נט טור ד ה"ב): "שאלו התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי מה ראה העבד הזה לירצע באונו יותר מכל איבריו? אמר להן: און ששמעה מהר סיני 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם, און ששמעה לפני הר סיני 'כי לי בני ישראל עבדים' והלך זה וקנה ארון אחז לפיכך תבוא האון ותרצע לפי שלא שמר מה ששמעה און". אדם הבוחר להיות עבד סותר באופן מהותי את רצון הבורא: הבורא חפץ בכך שהאדם יהיה עבדו, כלומר שיהיה בעל בחירה חופשית, ואילו אדם זה בוחר בהסרת הבחירה.

שתי הבחינות הללו, האמירה והדיבור, הן הופעות של הבורא האחד אך בעולם שלנו הן מופיעות בהכרח כסתירה. המימד של הבורא המנהיג את העולם בשלמות והמימד שמותיר לאדם בחירה, הריבונות המוחלטת והמקום שנותר לבחירה המוסרית, אינם מתיישבים בשכל האדם. יתרה מזו, חייבת להיות ביניהן הפרדה וסתירה כדי להותיר לאדם את המקום לאחד ביניהן. בעצם האופן שבו נברא העולם יש סתירה מהותית. והנה, "האומר דבר בשם אומרו" פירושו המאחד בין בחינת האמירה לבין בחינת הדיבור ומכיר בכך שהעולם שנברא בעשרה מאמרות אינו סותר את החוק המוסרי שנמסר בעשרת הדברות "מביא גאולה לעולם" משום שהוא מצליח לעשות שלום בין שתי הבחינות הללו ולאחד ביניהן.

בחינת המאמרות מתגלה בחוקי הטבע המגבילים את העולם באופן שאינו ניתן לשינוי כביכול. תחת שליטת חוקי הטבע האדם נתון למציאות שאיננה בשליטתו. אך האדם יכול להראות שהחוקים הללו נאמרו מפי אותו אל שגילה לו את הדברות ובהן הורה לו לפעול על פי בחירתו החופשית. אדם אינו יכול לשנות את חוק הכבידה אלא לכל היותר למצוא דרכים לפעול תחת שליטתו גם אם הוא מרחיב את יכולת התמרון שלו עד לטיסה אל החלל. לעומת זאת, מצוות התורה מותירה לאדם את הבחירה. היא מורה לו את הדרך אך מותירה לו את החירות לבחור לקבלה או שלא לקבלה. אדם שמצליח לגלות שבורא עולם הוא ריבון המציאות באופן מוחלט וטרמיניסטי כביכול אך הוא גם מעניק החירות הגדולה ביותר "מביא גאולה לעולם".

ההתגברות על האמת – מידת הגבורה

עתה נוכל לקשר את החלקים השונים שבדברינו לשרשי הבריאה. ה"אמת" היא הקשר בין העולם החיצוני לבין העולם הפנימי, בין מחשבת הבורא לבין המציאות. אך הבריאה, מעשה בראשית, יוצרת התרחקות מאיחוד הממדים ומן האמת. פער זה מופיע בגלוי במעשה בריאת העצים שהובא לעיל אך הפער הזה שייך לכל אורך מעשה בראשית. למשל:

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ:

(בראשית א, ד)

"וירא אלוהים את האור כי טוב" הוא ביטוי לא מובן. האם בורא העולם נצרך להתבונן על מעשיו ולהתרשם מטיבם? האם יעלה על הדעת שמעשיו של הבורא לא יהיו טובים? ביטוי זה רומז לבעיה המלווה את הבריאה כבר מראשיתה: פער בין התכנית לבין הביצוע. אמנם על הפער הזה אומר הבורא "כי טוב". כלומר, התוצאה המופיעה במציאות טובה עבור האופן שבו צריך להתנהל העולם גם אם אינה "טובה" לכאורה לפי הרצון המוחלט של הבורא. הבורא אומר לעולם שטוב כי המציאות יצאה כפי שיצאה מפני שזו מציאות המתאימה לחייו של האדם ובה האדם לא מקבל את מלוא החסד באופן מידי וללא הגבלה, אלא בשיתוף מידת הדין המווסתת את הנתינה בהתאם ליכולת המוגבלת של הבריאה לקבל את החסד. ויוסות החסד באמצעות מידת הדין, הנקראת גם עוז, נרמז בפסוקי תהלים:

מִפִּי עוֹלָלִים וַיִּנְקָם יְסֻדָּתָ עַז לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַגְּם:

(תהלים ח, א)

מבאר הרד"ק:

מפי עוללים וינקים יסדת עז. [...] מתחילת צאתו לאויר העולם ומיניקתו ניכרות נפלאות הבורא וחסדו על האדם. לפיכך אמר: יסדת, כמו שהיסוד תחילת הבנין, כן היניקה תחילת ההכרה בחסד הבורא על האדם אחר צאתו לאויר העולם, שעשה לו הקב"ה נקב בשדיים כעין נקב מחט דקה, לא יותר רחב מכך, שאם היה יותר רחב פן יזרום החלב בלא מיץ ויבוא לתוך פיו יותר מן הצורך עד שיחנק בו, ואם יהיה יותר דק ממה שהוא יכבד המיץ על הילד ותכאבנה שפתיו, אלא הכל בשיעור ובמדה.

(רד"ק, שם)

תופעת היניקה מבארת באופן נפלא את מידת העוז של הבורא – שדי האישה מעניקים לוולד שפע בדיוק בכמות המתאימה כדי שלא לפגוע בו מצד אחד, ומן הצד השני הוא אינו דורש ממנו מאמץ קשה מידי או מעמיד אותו בסכנה. זהו ביטוי נפלא למידת הגבורה שהיא הגבלת הכוח של ההשפעה. הבורא לא מעניק את השפע שלו במלוא עוצמתו ואורו משום שהדבר ישטוף את העולם. ההתאמה בין השפע שה' נותן לבין היכולת של הבריאה לקבל הוא הגבורה. גבורה היא כיבוש יצר ההתפשטות, כלומר התגברות על הנטייה להופיע במלוא העוצמה כפי שאמר בן זומא:

בן זומא אומר: [...] איזהו גבור הכובש את יצרו שנאמר (משלי טו) טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר

(אבות ד, א)

מידת הגבורה מאפשרת לבורא לשפוט את המציאות "כי טוב" על אף הפער בין המציאות העליונה שעלתה ברצונו לבין המציאות שיצאה בפועל, שבה מימוש חלקי ויחסי של רצונו. "וירא אלוהים כי טוב" פירושו שטוב לה למציאות שכך יצאה לפועל ושיפוט זה מתאפשר בזכות מידת הגבורה של הבורא.

מאידך, תפקיד האדם הוא גילוי העולם המוחלט בתוך העולם היחסי. האדם צריך להשלים את הדברים המופיעים בעולם כסותרים ולהביאם לכדי אמת אחת. למשל, בתחום מדעי הטבע, זהו הניסיון למצוא חוק או תיאוריה המאחדים את כלל החוקים הפרטיים המפעילים את המציאות. איחוד זה יגלה כי אין סתירות בחוקי הטבע וכולם הם גילוי של שלמות אחת, שבה הסתירות יוצרות את האיזון ואת האחדות. אם כן, העולם נברא בצמצום אדיר של כוחות הבורא כדי שהעולם יוכל להתקיים. הבורא יכול לברוא עולם שלם, ללא גבולות, ללא סתירות וללא צורך באיחוד הפכים. למשל, העולם היה יכול להישאר כולו מים, ורוח אלוהים מרחפת על פני המים. אך כדי שיהיו בני אדם יש צורך ביבשה וגם בים. יחד עם זאת סתירות חריפות מידי עלולות להפוך את המשימה לבלתי אפשרית ולכן הבורא אינו אומר "כי טוב" על היום השני לבריאה³². מצב המחלוקת והסתירה מייצר בעיה המייסרת את העולם. אחת הסתירות היסודיות היוצרות את הייסורים ואת הגלות היא הפער שבין האמת שבמחשבת הבורא לבין המציאות.

32 יום זה הוא סתום בתוך סתום ובו נוצרת ההבדלה בין המים התחתונים למים העליונים. ברגע שיש שתי מהויות סותרות, מיד מתעוררות מחלוקות וסתירות ונעשה קשה ביותר למצוא את האחדות. הבורא מחכה ליום השלישי כדי לומר "כי טוב".

האומר דבר בשם אומרו, כלומר, מחבר בין שתי המציאויות הללו להופעה אחדותית גואל את העולם ומציל את מעשיו של הבורא, ואף כביכול מציל את הופעת הבורא בעולם ומאחד אותו. האומר דבר בשם אומרו עושה, כביכול, את הבורא אחדותי בעולמו.

השאיפה לקדושה³³

קדושים תהיו

עם ישראל זכה להיות שותף במשימת גילוי הקדושה בעולם:

דְּבַר אֵל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

(ויקרא יט, א)

כִּי עַם קְדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָרֶץ:

(דברים ז, ו)

"עם קדוש" הוא הגדרה של זהות. אך אין היא כהגדרות הזהות המערביות. הקדושה היא משימה ושאיפה ולא ציווי מחייב בטווח הזמן המידי. לכן הקדושה היא הזהות של עם ישראל אך בעיני התורה זו זהות שאינה תלויה בהגשמה מלאה של המשימה. לעומת זאת, העולם המערבי נוטה להתנות את זהות האדם לפי הצלחתו בהגשמתה. לדוגמא, כישלון בהגשמת האידיאל הקומוניסטי יעמיד בספק את זהותו של הקומוניסט - האם הוא עדיין ראוי לשם "קומוניסט"? באופן דומה, אנשים נוטים להטיל ספק בזהותו הצינונית של אדם שאינו מגשים את האידיאל הצינוני. האם אדם שאינו מגשים את האידיאל הצינוני ראוי להיקרא ציוני? זהות שנמדדת רק על פי השכבה החיצונית מועדת להתערער במקום או במאוחר. למשל אדם המגדיר שמשפחתו היא אשתו, בניו ובנותיו המתערער עם לידת נכדיו מכיוון שהם אינם הולמים את הגדרת המשפחה כפי שהבין אותה עד אותו רגע. הגדרת הזהות המשפחתית צריכה להיות פנימית יותר באופן שתכיל את המצבים המשתנים. זו הסיבה שהציונות נתקלה בבעיות זהות: בתחילת דרכה, העמידה הציונות למטרה לפתור את בעיית הפזורה היהודית ולהעלות את היהודים לארצם. מכיוון שזו הייתה הגדרה חיצונית של הציונות, ברגע שהוקמה המדינה ואספה את מירב היהודים שהיו מעוניינים לשוב לארצם תם זמנה של הציונות. ההתייחסות המערבית לאידיאל הצינוני הולידה באופן טבעי את תופעת הפוסט ציונות.

לעומת זאת, כפי שהיטיב להגדיר מורי ורבי, הרב אשכנזי ז"ל: אמור לי במה אתה מאמין ואומר לך מה אינך עדיין. המאגר את עם ישראל הוא דווקא השאיפה שעדיין לא הוגשמה - גילוי הקדושה. בכל זאת, עם ישראל

33 תפילת ערבית, רשות או חובה? 17/05/05

נקרא "עם קדוש" עוד לפני הגשמת אידיאל הקדושה הלאומי במלואו. זאת משום שהזהות של הקדושה גנזה בקרבו כבר עתה. משל לגלעין של עץ המכיל בקרבו את כל אשר הוא עתיד להיות אך גם נתבונן בו מבעד לעדשת המיקרוסקופ לא נראה בו את הפרי שעתיד לצאת. הגלעין אינו רק פרי ב'פוטנציאל' אלא הוא עצמו הפרי ובכך העת יצא ממנו גם פרי בפועל. מצד שני, אי אפשר להגדיר את הגלעין כפרי שהרי אי אפשר לאכול אותו בשלב זה. כלומר, הגלעין הוא כבר הדבר השלם ובעת ובעונה אחת אינו הדבר השלם כלל. כך יחסו של עם ישראל לקדושה - הוא עדיין לא הוציא לפועל את מדרגת הקדושה העתידית אך הוא בכל זאת עם קדוש משום שבמובן מסוים הוא כבר עכשיו מה שהוא עתיד להיות. האידיאל של עם ישראל הוא בדיוק הדבר החסר לו ביותר אך מכיוון שעניין הקדושה נוגע באופן עמוק כל כך לעם ישראל הוא יגשים אותו בוודאי. גם אם האדם אינו יכול להיות במדרגה שאליה הוא שואף אך הוא מכריז ששאיפתו ונטייתו לבו היא ההגעה למדרגה זו והוא עמל לתקן את עצמו ואת עמו לשם כך אזי מובטח לו שיגיע לשם.

הגדרת הזהות באופן הזה מצריכה זהירות מסוימת. אם הזהות אינה מותנית בהגשמת האידיאל יש פיתוי לוותר על המאמץ להגשים אותה ולהשאיר אותה בתור "פוטנציאל" לא ממומש. הדבר שעלול למנוע את גילוי הכוחות הגנוזים בנו היא דווקא המילה "פוטנציאל" אם היא מסתירה וויתור על המאמץ הפנימי לגילוי הכוחות.

עם הבעיה הזו מתמודד ספר קהלת על ידי שהוא מערער כל אחיזה בפתרונות זמניים שעלולים למנוע מן האדם להמשיך ולהופיע את מה שגנוז בקרבו. בספר קהלת, שלמה המלך מערער כל הגדרה של שלמות או של טוב כדי לעורר את האדם למצוא את התכלית האמתית: החכמה מביאה דאגות לא הרף, הכסילות מפילה את האדם על כל צעד ושעל, העשירות מביאה דאגות בלתי פוסקים, העניות מביאה פחד מתמיד מפני הרעב. זהו ניפוץ של כל אידיאל שהאנושות נוטה להיאחז בו. כיצד ייתכן להכניס לתנ"ך ספר שמטיל ספק בכל הגדרה של טוב? לכאורה, היה ראוי לאסור את כניסתו של ספר כה מייאש לתנ"ך. אך שלמה המלך מחנך את האדם שלא להיאחז בפתרונות הנוחים שעתידיים להתפוגג לאחר זמן קצר. משל לאדם הנסחף בנהר הנרחף מתוך לחצו להיאחז בדבר המוצק הראשון שיתקל בו. הוא יעשה את כל המאמצים להיאחז בענף בנהר אפילו אם ייפצע בדרך אליו. והנה כל ענף כזה צפוי להישרב תוך רגעים ספורים ולהשיב אותו להיסחף בנהר. כך קורה לרוב בני האדם שבמקום לחפש את הפתרון האמתי לצימאון הפנימי נמשכים לפיתוי הקל³⁴. משום כך, שלמה מכריח את האדם להמשיך לעמול ולחפש את המענה המעמיק ביותר לחייו.

34 בקרב לומדי התורה, עלול דווקא אופן לימוד התורה שפגשו בגיל צעיר לעכב את ההתפתחות הרוחנית בימי הבגרות. בימי הילדות אנו נוטים ללמוד את התורה בטוב טעם ובעדיניות באופן שלכל בעיה יש פתרון וכל קושיה זוכה למענה בסיפור, בהצגה או באגדה. אך חינוך המפגיש את הילד עם תורה יפה ומסודרת עלול למנוע ממנו כמבוגר להמשיך את ההתפתחות הרוחנית - הפתרון הקל נותר מקובע במוחו בדמות תשובה או סיפור. לדוגמא, באחד ממדרשי האגדה מכואר שריקה הייתה בת שלוש שנים בשעה שנפגשה עם יצחק על הבאר. אם הגגנת תמחיש באופן תיאטרלי את זריזותה של רבקה הצעירה בדרך אל הבאר, עלול הלומד הבוגר לפספס את החידה - קשה להאמין שילדה בת שלוש תצא לבאר לשאוב מים, אפילו בימים קדומים. מאחורי הסיפור הזה מסתתר אם כן מסר פנימי שאותו הלומד יכיר רק אם יישאר עבורו משהו לא פתור במדרש. אדם שמעוניין להתפתח חייב להסכים להיות גם במצב של אי הבנה ולהמתין עד שיוכל להבין. הרב אשכנזי ז"ל פתר את הבעיה בלימוד המדרש באופן מעט שונה - במקום לעמת את הלומדים באופן חזיתי עם הקושי במדרש, הוא היה מסביר מיד את פנימיות המדרש. אנו כלומדים היינו מתעוררים לפתע לתמונה כיצד קיבלנו עד כה את ההסבר הפשטני למדרש, וכך התעורר בנו רצון ללמוד את פנימיות המדרשים.

הקדושה – גילוי האחדות בעם

עד כה לא ענינו על שאלה יסודית – מהו אידיאל הקדושה שאותו נושא עם ישראל? הקדושה היא גילוי של האחדות באופן הכולל את כל המידות האלוהיות ההופכיות ואת כל הסתירות של המציאות. לא מדובר בכינוס של כל העם בלבד אם כי הוא אכן כינוס של כל המידות ההופכיות המתגלות בחלקי העם השונים. אך זו אינה האחדות השלמה עד להופעת השלום המלא והאיחוד בין ההפכים. יחד עם זאת, אין לבלבל בין הקדושה שבציבור לבין וויתור על העצמיות ועל האני הפרטי. אדם שיצטרף בדרכו של אחר, גם אם האחר הוא אדם הוא גדול וראוי להערכה, ייצור שיבוט ולא יועיל במאומה. רק אדם שחי את עצמיותו במלואה ומגלה את ייחודיותו יוכל לתפוס שגם לזולת יש עצמיות וייחודיות. כל אדם ואדם צריך לחזק את גילוי העצמי שלו מתוך ידיעה ברורה שהזולת בונה ומחזק את עצמו באותה מידה. באופן זה, לא רק שלא יתרחקו זה מזה אלא דווקא יתאחדו. האחדות האמיתית מתאפשרת רק כאשר כל אחד מוצא את חלקו המיוחד בתמונה לצד המקום של זולתו. לכן מוטלת חובה על כל אדם לגלות את חלקו באומה. מתוך כך ראוי להכיר את הזולת ולגלות עניין בדרכו ובמחשבתו ומתוך כך גם קבלתו תהיה קלה יותר. אך אין לבלבל זאת עם חוסר בהירות באמיתת דרכו שלו. רק מתוך עמידה בתוקף על דרכו תתאפשר אחדות אמיתית. לכל אחד מן הנתיבים לגילוי הקדושה באומה טוב ונכון שיהיה מוסדות ייחודיים ללימוד שיטתם, תיאוריות משלהם, גוונים תיאולוגיים וכן אידיאלים משלהם. יתרה מכך, לכל גוון מיוחד בחברה יש חובה לגלות את עצמיותו ולא רק זכות.

לפי דברים אלו ניתן לבאר את הפסוק «קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם». על האדם להידמות לקדושת הבורא על ידי זיהוי הרב גניית כאחדות. כשם שהופעותיו של הבורא בעולם נראות שונות זו מזו ואף הופכיות, כשם שמידותיו ושמותיו רבים ומגוונים ובכל זאת אנו מייחדים שמו וקוראים «ה' אלוהינו ה' אחד», כך עלינו לגלות את האחדות בריבוי הגוונים באומה. הסכנה האורבת לעולמנו הרוחני היא אותה הסכנה האורבת במישור הלאומי – הנטייה לזהות את הכוחות השונים במציאות ולהגיע למסקנה שהם מעידים על פיצול מהותי ושורשי.

בעולם הרוחני, הנטייה הזו הופכת לריבוי רשויות – אלוהי המלחמה ואלוהי השלום, אלוהי הדין ואלוהי החסד. לסכנה הזו מתייחס הדיבר הראשון בעשרת הדברות:

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי:

(שמות כ, ב-ג)

ומבואר בפירוש רש"י:

לפי שנגלה בים כנבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים, שנאמר (שמות כד י) ויראו את אלוהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, זו היתה לפניו בשעת השעבוד, (שם) וכעצם השמים, משנגאלו, הואיל ואני משתנה במראות אל תאמרו שתי רשויות הן, אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים

(רש"י לשמות כ, ב)

ה' מתגלה בהופעות שונות ובמראות שונים לפי המצב והזמן. ההיגיון הטבעי מוביל את האדם לזהות את ההופעות הללו כשתי אלהיות שונות מכיוון שאינו יכול להכיל את הסתירה. גילוי האחדות בתוך הריבוי הוא גילוי הקדושה. באותו אופן במישור הלאומי גילוי האחדות בתוך ההופעות השונות בעם ישראל הוא גילוי הקדושה³⁵.

גילויים של הקדושה בעולם הזה

אמנם תיאור האחדות באופן הזה הוא מציאות שאליה אנו שואפים וצריך למצוא דרך שלא להיכנס לייאוש מן הפער בין המציאות כפי שהיא לבין הדרך שבה היינו רוצים שהיא תיראה. לכך יש לענות כמה תשובות.

ראשית, אי אפשר לדלג על שלבים. האחדות חייבת להתחיל בכירור האמת הייחודית של כל פרט. האדם המחפש אחדות צריך להאמין שהעם הוא אחד וה' הוא אחד אך מצדו עליו לעמול קודם כל לבנות את הייחודיות הפרטית ורק אחר כך תוכל להתגלות האחדות הכוללת.

שנית, האידיאל מבטא את הדבר שהאדם איננו עדיין ולכן אין פלא שהמציאות לא נראית כפי האידיאל. ההיפך הוא הנכון, אם המציאות נראית בדמות האידיאל יש לבחון שמא הגענו לאחריית הימים או שמא האידיאל היה מוגדר באופן מוטעה או חלקי. אמנם יש רגעים יוצאי דופן שבהם המציאות נותנת טעימה מן האידיאל העליון. מפעם לפעם הקב"ה מעניק לאדם את המתנה הזו כדי שיוכל להאמין שהאידיאל שלו אפשרי. ללא המפגש עם האפשרות להגשמת החזון האדם נידון להגיע למשבר של אובדן אמונה. למשל, בנקודות זמן מסוימות מתגלה באומה אחדות החוצה את כל גבולות המגור והפגלים. הרגעים האלו מעניקים לנו את התקווה שהחיים יחד אפשריים למרות הפערים וההבדלים. אך המציאות הזאת חייבת להיות זמנית.

35 בשלב מעמיק יותר, גם לגויים יש תפקיד בגילוי אחדות ה'. כל אומות העולם צריכות להשיג את המדרגה שה' אחד ולצאת מן ההבנה שהעולם מנוהל על ידי אל חזק ולצדו עוד כמה אלוהים. האסלאם למשל פעול להודאה בבלעדיותו של בורא עולם וזהו תפקיד שאין לזלזל בו במסגרת התהליך הרוחני שעובר על העולם. דומה הדבר לבעלי התפקידים במלחמת השווים בספרד. לכאורה, הטוריאדור הנלחם בשור הוא בעל התפקיד המשמעותי היחיד בזירה. אמנם לצדו עולה לזירה הפיקאדור, שתפקידו לדקור את השור ולבלבל את דעתו. הפיקאדור לבוש גם הוא בגדים הדורים ואולי אף הדורים מאלו של הטוריאדור. הפיקאדור אינו מסכן את עצמו באותה מידה כמו הטוריאדור אך הוא מופיע באופן מכובד במופע. אפשר לזלזל בתפקיד הפיקאדור שהרי הוא רק מנקה את השטח לכבוד הגיבור המרכזי ומשמש לכאורה רק כקישוט. אך יותר נכון לומר שבלעדיו המשחק לא היה מתקיים. אמנם, אם מישוהו מן האומות מעוניין להצטרף לתפקיד של עם ישראל נכון לקבל אותו על פי סדרי ההלכה. נדמה שהיום סדרי הגיור עברו בבלבול הגובל בהפרה בוטה של דברי חז"ל בתחום הגיור. להלכה, השלבים הראויים בגיור הם עמידה לפני בית דין והתראה בפני המועמד לגיור על הקושי והייסורים שבשטפות הגורל עם עם ישראל. רק אם אותו הגוי מכריז על רצונו בגיור למרות ההתראות הוא נשלח ללמוד תורה. את התהליך בבית הדין מתאר הפוסק המצרי "נהר מצרים" כתהליך ממוקד וענייני של בירור עיקרי האמונה היסודיים ביותר ועמידה על רצונו הפנימי של המתגייר. כיום המצב הפוך והמועמד לגיור עובר תהליך לימוד תורני מפרך כטרם עמידתו לפני בית הדין. תהליך הגיור שעוברים הגויים היום בבתי הדין דומה אולי למה שראוי להיות באחריית הימים לאחר שהאומות יכריזו כבהירות שהם סיימו תפקידן ומעוניינות לעבור לשלב הבא. אגב, עשוי להיות מצב שבו הפיקאדור מוצלח עד כדי שהוא יכול לקבל את תפקיד הטוריאדור. ויש להשאיר פתח לאפשרות הזו. ההנחה שלישראל יש משהו שלגויים אין וגם לא יוכל להיות היא הנחה בעייתית שגם אינה הולמת את מה שנאמר בנביא: "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכְוֵן יִהְיֶה הָרַח בְּיַד הַיָּהוָה בְּרִאשׁ הַיָּדִים וְנִשְׂא-אֶמְבָּעוֹת וְנִהְיוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עִמָּיִם רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֵל הָרַח יִהְיֶה אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְדָבַרנוּ וְנִלְכְּהָ בְּאַחֲרֵיתוֹ כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תְהִי דָבָר יְהוָה מִירֶשֶׁת-לֵם" (ישעיהו ב). ולואי ויהיה כך כבר היום. לעת עתה, אם שני הצדדים יהיה אמיתיים בזהותם ראוי שעם ישראל יסביר לגויים את הדת שלהם, משום שהיא יונקת מנקודות של אמת שעם ישראל מסוגל לברר מן הסיגים. בפרט מדובר בנצרות שיונקת ישירות מתורת ישראל, מרבדי חז"ל ומחכמת הקבלה אלא מתוך הבנה לא מתוקנת.

זכורני במהלך חטיפתו של נחשון וקסמן הי"ד אמו ביקשה מעם ישראל להתפלל להצלתו ואכן הגיעו אל המשפחה סיפורים מדהימים על יהודים בארץ ובעולם שהדליקו נרות שבת להצלתו והתפללו לשלומו. בימי השבעה היה מי שהעלה את הרצון לשמירתה של ההתעלות והאחדות שהתגלתה ברגעים אלו. אך אני חשתי שההפך הוא הנכון. אין ספק שבאחדות הזו היה ניצוץ של העתיד שאלינו שמים את פעמינו אך האחדות השלמה היא לעילא ולעילא ממצב זה ולכן טוב שאחדות רגעית וחלקית זו נותרת כהופעה זמנית.

בנוסף, למרות שהקדושה היא אידיאל המגדיר את מה שאיננו מסוגלים עדיין להיות יש מצבים המאפשרים את גילוי הקדושה כבר בעיצומו של התהליך:

דַּבֵּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדוּשִׁים תְּהִיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֱנִי³⁶ ה' אֱלֹהֵיכֶם:

(ויקרא יט, ב-ג)

השאיפה אל הקדושה נאמרה לעם ישראל בהקשר מיוחד שבו משה מכנס את כל קהל עדת בני ישראל כפי שהדגיש המדרש:

תני ר' חייא: פרשה זו נאמרה בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה
ר' לוי אמר: מפני שעשרת הדברות כלולין בתוכה

(ויקרא רבה כד, ה)

כינוס כל העדה קשור לצו "קדושים תהיו"³⁷ - הקדושה יכולה להתקיים רק במעמד של קהל דווקא משום שמדובר באידיאל שהוא מעבר לגבולות ההשגה של האדם. זאת להבדיל מאנשים המנסים להשיג את מעלת הקדושה על ידי התבודדות במדבר או במנזר. הקדושה אינה שייכת לסיגוף או לבריחה מן המציאות אלא לציבור. עצם הכינוס של כל עדת בני ישראל מגלה משהו מן הקדושה.

כיצד בונים בפועל מדינה הבנויה על הקדושה שבאחדות? כיצד יודע האדם הפרטי מה הוא המקום הייחודי שלו במארג הכללי וכיצד עליו לגלות אותו? אלו שאלות פרקטיות קשות. הלימוד יכול רק להצביע על הכיוון הכללי של הדרך. הקדושה והיישום שלה הם הגדרות שחייבות להישאר מעומעמות במידה מסוימת כדי לאפשר את תהליך החיפוש המתמשך אחר הגשמתם בחיינו הפרטיים והלאומיים בפועל. מובן שבעת הגדרת הדברים בשיעור נדמה שהדברים מסודרים במקומם ואפשר לעבור לנושא אחר. אך זו אשליה שכלית ויש לזכור שאלו הפכים שאי אפשר לתפוס אותם או לאחוז בהם. הלימוד צריך להתבסס על הסכמה להשאיר דוק של עמימות המאפשר את המשך העבודה. כל אדם חייב לעבור את תהליך הבירור הפנימי ולמצוא את התשובות בעצמו. אמנם, תוך כדי הבירור צריך להקפיד להימנע מן הריב, מן השנאה ומן הקנאה. בתנאים הללו יש תקווה שה' יסייע לעם לבנות את האחדות.

36 אגב כך מתעורר קושי גדול בהבנת הקדושה. נאמר בפסוק זה: "קדושים תהיו כי קדוש אני". הפסוק יוצר משוואה הקושרת בין הקדושה המשתייכת לנבוא לבין הקדושה המשתייכת לבורא. כיצד אפשר להשוות בין התכונות הנדרשות מן הנבוא לבין הבורא? קושי זה בולט בהסברו של רש"י לקדושה: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר עורה אתה מוצא קדושה" (רש"י לויקרא יט, ב). אם הגדרת הקדושה היא חיים מיניים תקינים, פרישות מן העריות, כיצד אפשר לומר שגם הבורא קדוש? האם אפשר לומר שבורא יש קשר לענייני איסור והיתר בתחום העריות? נשאיר את השאלה הזו פתוחה.

37 מצד הפשט, הכינוס של בני ישראל בהקשר זה היה משום שנמסר בו ריכוז של מצוות ועיקרי תורה המופיעים בפרשת קדושים ולכן הוא מעין מעמד הר סיני נוסף. אך כינוס הקהל משמעותי לפרשת קדושים עוד בטרם מסירת המצוות עצמן.

היחס לקדושה בתפילת ערבית

הבנת הקדושה כשאיפה עליונה תסייע להבין נקודות רבות במהלך העבודה הרוחנית של היהודי. למשל, תפילות ישראל הן שלוש ביום - שחרית, מנחה וערבית שניתקנו על ידי אבותינו³⁸:

איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום; רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא, ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא:

אברהם תקן תפלת שחרית - שנאמר +בראשית י"ט+ וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר +תהלים ק"ו+ ויעמד פינחס ויפלל;
יצחק תקן תפלת מנחה - שנאמר +בראשית כ"ד+ ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר +תהלים ק"ב+ תפלה לעני כי - יעטף ולפני ה' ישפך שיחו,
יעקב תקן תפלת ערבית - שנאמר +בראשית כ"ח+ ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא תפלה, שנאמר +ירמיהו ז' + ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע - ב'.

(ברכות כו, א)

כל אחת משלוש התפילות שתיקנו החכמים - שחרית, מנחה וערבית - היא חלק מן המשימה הרוחנית שעם ישראל קיבל על עצמו. והנה לגבי תפילת ערבית מתעוררת בתלמוד שאלה תמוהה:
דאמר רב יהודה אמר שמואל: תפלת ערבית, רבן גמליאל אומר: חובה, רבי יהושע אומר: רשות. אמר אביי: הלכה כדברי האומר חובה. ורבא אמר: הלכה כדברי האומר רשות.

(ברכות כז, ב)

החכמים מתדיינים האם תפילת ערבית היא חובה או רשות. כיצד ייתכן שחובת התפילה שתיקן יעקב אבינו תעמוד בספק?³⁹

התשובה לכך טמונה בהבנת המהות של כל תפילה והקשר שלה לאבות. האבות הם מרכבה לגילוי מידות אלוהיות. אברהם מגלה את מידת החסד, יצחק מגלה את מידת הדין ויעקב את האיחוד בין החסד והדין, שהוא הקדושה שבאיחוד ההפכים.

בכל אחת מן התפילות אנו פונים לבורא דרך מידה אחת בעיקר⁴⁰. למשל, בתפילת שחרית אנו פונים

38 בדברים להלן נתייחס בעיקר לשיטתו של רבי יוסי ברבי חנינא ואמנם רבי יהושע בן לוי חולק ועיין שם.
39 אמנם לשיטת ר' יהושע בן לוי - תפילות כנגד תמידין - מובן יותר מדוע תפילת ערבית רשות שהרי אין קורבן תמיד של ערבית ותפילה זו מבווארת כנגד קורבנות ואיברים המתאכלים על גבי המזבח לאורך הלילה. וגם על כך יש לשאול, מדוע לא ציוותה התורה על קורבן תמיד של ערבית?

40 הפנייה לבורא דרך מידות מעוררת כמובן את סכנת הפירוד. הרי לכאורה, אנו מנסים לאחד את העולמות העליונים והתחתונים מן הפירוד השורה עליהם. כיצד ייתכן שאנו מתחילים את המשימה בפירוד ומתארים את הבורא במידות נפרדות זו מזו - אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב. הפירוד מגיע עד כדי כך שכל מידה מקבלת תפילה בפני עצמה. הסכנה, אם כן, שבמקום לעבוד מתוך איחוד המידות אנו נעורר את פירוד המידות. אכן המתפלל לאלוהי אברהם בלבד או לאלוהי יצחק בלבד מחזק את עולם הפירוד. המתפלל לכולן יחד נמצא בסוד איחוד המידות. משום כך מדגישים ומזהירים המקובלים שלא להתפלל לאלוהי אברהם

לבורא דרך מידת החסד, השייכת לאברהם אבינו. בזכות העבודה של אברהם אבינו, לבני ישראל יש אפשרות לעבוד את ה' דרך מידת החסד המתגלה בשעות הבוקר - זמן שבו החיות של העולם וכוחותיו מתגלים. בתפילת מנחה, אנו פונים לבורא דרך מידת הדין, מידתו של יצחק. בזכות יצחק שחייו היו לבוש למידה העליונה הנקראת דין יש אפשרות לעבוד את ה' דרך מידת הדין המתגלה בזמן שנוטים צללי היום - זמן שבו מתעמעמת עוצמת השמש המחיה הכל בחסד והעולם נכנס לתחום מידת פחד יצחק, מידת הגבורה. בתפילת ערבית אנו פונים לבורא דרך מידת הרחמים המשלבת בין החסד לבין הדין באיחוד המידות. בזכות העבודה של יעקב אבינו יש אפשרות לעבוד את ה' דרך איחוד המידות. אך מידתו של יעקב אינה כמידותיהם של אברהם ויצחק. היא איננה מידה אלא שילוב של שתי מידות הופכיות. כמו כן, הופעת מידתו של יעקב נעשית בשלבים - בתחילה מידתו מתגלה בשם יעקב, אך לאחר המאבק במלאך יעקב זוכה לשם ישראל. בתהליך הראשוני, יעקב הוא תוצאה של אברהם ויצחק, אך לאחר שהוא זוכה לשם ישראל הוא עולה למקום רחני שנמצא מעליהם. כפילות זו היא השורש לספק המתעורר בגמרא - האם תפילת ערבית היא רשות או חובה. אם תפילת ערבית מגלמת את הפנייה לבורא במידתו של יעקב הרי היא חובה. אך אם היא מתייחסת למידתו של ישראל, היא מבטאת שלב עליון בתהליכי התיקון של העולם שבו העולם יכיר ביעקב כישאל. הספק של הגמרא מבטא את השאלה אם הגיע הזמן להתפלל במידת אלוהי ישראל.

מעמדה המיוחד של תפילת ערבית כבירור רחני עליון בזמן הקשה ביותר הוא המעמיד את חובתה בספק. הסובר שאי אפשר לחייב את האדם לעמוד במדרגה הנדרשת לתפילת ערבית ולזהות את האחדות גם בלילה פוסק שהיא תפילת רשות. אמנם, תפילת ערבית נפסקה כחובה. זאת משום שבמציאות רוב בני האדם אינם מסוגלים להעיד על אחדות הבורא ולכן לא יוכלו לעמוד על מהות התפילה גם בשאר התפילות, קל וחומר שלא יוכלו לגלות את ייחוד ה' בזמן החשיכה. תפילת ערבית נפסקה כחובה על מנת להרגיל את העם לתפילה זו כהכנה לזמן שבה יוכל לכוון את ליבו לכוונתה המהותית.

מידת אלוהי ישראל, איחוד המידות, הוא שאיפת הקדושה שהתבררה לעיל בהרחבה - שאיפה השייכת לאחרית הימים. בעומדם מול דרישה עליונה מעין זו, חכמי ישראל מבקשים ליצור תנועה מחייבת אך לא משתקת. לשם כך הם אווזים בשני קצוות ומוסרים מסר לעם ישראל: הדרישה הזו מחייבת ואינה מחייבת בעת ובעונה אחת. מצד אחד, מובן שהקדושה היא מדרגה עליונה שנמצאת למעלה מהשגתנו בשלב זה. מצד שני, חובה עלינו לעמוד לטעם לעברה ולא להיאחז בתשובות חלקיות. אסור לנו להותיר אותה כדרישה מעורפלת לעתיד רחוק. גם אם אין לאדם אפשרות להגיע לאידיאל שלו ברמה המעשית בשלב זה הוא אינו פטור מן החובה לנסות להגשים אותו. מתוך האחיזה הזו בשני הקצוות יאחז בידיעה שיום אחד האידיאל שלו יתגשם בחייו בפועל.

לברו אלא לאלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב גם יחד. כמו כן, כל תפילה מדגישה מידה אחת, אך כוללת את כל המידות ואין כאן המקום להרחיב.

התחדשות בגילוי – תורת האבות ותורת הבנים

התורה היא מהות עליונה ונצחית שבורא עולם גילה לנבראיו. לפיכך היה מקום לצפות שהתורה תהיה מוחלטת ויציבה ללא תלות בזמן או במקום. והנה התורה מגוללת בפנינו תהליך התפתחות של האנושות ואיתו התפתחות של התגלות הבורא. כלומר, האופן שבו הבורא מתגלה בשלב אחד של האנושות אינו זהה לאופן שבו הוא מתגלה בשלב אחר. כך גם בגילוי התורה – האופן שבו מתגלה התורה העליונה ברור אחד אינו זהה לאופן שבו היא מתגלה לדור אחר. התגלות התורה לעם ישראל מחולקת בעיקר לשתי תקופות אשר לכל אחת משמעות ייחודית – דור האבות ודור הבנים שבו התקיים בניין עם ישראל כאומה. נעמוד על הייחוד של כל תקופה בתהליך התיקון ועל האתגרים השייכים לשלב המעבר ביניהן.

השלב הראשון בהתפתחות האנושות הוא עשרת הדורות מאדם ועד נוח ועשרת הדורות מנח ועד אברהם. אברהם אינו פותח שלב חדש בתולדות האנושות שהוא שורש להופעת עם ישראל, הופעה שהאנושות וההיסטוריה העולמית המתוונת לה זמן רב. מהולדת אברהם ועד ליציאת מצרים מתרחשת תקופה שנכנה אותה "תקופת האבות". בתקופה זו כל המהות של ישראל קיימת כבר בכוח, בפוטנציאל, אך אינה מתגלה בפועל בעם. תקופת האבות, היא מעין שלב מקשר בין ימי כלל האנושות לבין לידת עם ישראל בפועל. רמז לתהליכים אלו מובא במסכת אבות:

עשרה דורות מאדם עד נח להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול עשרה דורות מנח עד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל עליו שכר כולם:

(מסכת אבות פרק ה משנה ב)

רק בשלב של יציאת בני ישראל מגלות מצרים ניתן להגדיר את האסופה של שבטי ישראל כעם ומתחיל דור הבנים. את המעבר לדור הבנים זיהה היטב בלק מלך מואב:

וַיִּשְׁלַח מְלָאכִים אֶל בַּלְעָם בֶּן בְּעוֹר פְּתוּרָה אֲשֶׁר עַל הַנֶּהָר אֲרָץ בְּנֵי עַמּוֹ לִקְרֹא לוֹ לֵאמֹר הִנֵּה עִם יֵצֵא מִמִּצְרַיִם הִנֵּה כֹסֶה אֶת עֵין הָאָרֶץ וְהוּא יִשֵּׁב מִמְּלִי:

(במדבר כב, ה)

גילוי מידותיו של הבורא

ההבדל בין התקופות אינו סמנטי אלא מהותי. ראשית נעמוד על מהות תקופת האבות. כל אחד מן האבות גילם בחייו בירור של מידה אלוהית, אחת ממידותיו של הקב"ה. תקופת האבות היא תקופה של בירור מידות וגילוי שלהן בעולם. אברהם בירר את מידת החסד, יצחק את מידת הדין ויעקב את מידת האמת כפי שמבואר בפסוקים:

תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם:

(מיכה ז, כ)

וישב יעקב בפחד אביו יצחק:

(בראשית לא, נג)

ייחוד תקופת האבות בכך שהיה בה הכרח לגילוי כל מידה במלוא תוקפה. אברהם מגלה את מידת החסד במלוא עוצמתה, יצחק מגלם בחייו את מידת הדין במלוא עוצמתה ויעקב מחבר בין המידות הללו ומאחד אותן למידת האמת, מידת הרחמים. עם סיום תקופת האבות חל שינוי בדרך הגילוי של מידות הבורא. מה שהיה הכרח בתקופת האבות הופך להיות איסור בדור הבנים – לעם ישראל אסור לייחד מידה אחת ממידות הבורא לעצמה. כפי שהאבות היו חייבים לגלות מידת אחת במלואה כל עוד היא אינה חורגת מן הקדושה, כך אצל הבנים חייב להופיע שיתוף של המידות ליצירת עם.

רמז למעבר זה בין התקופות באיסור הקמת המצבה:

ולא תקים לך מצבה אשר שָׁנָא ה' אֱלֹהֶיךָ:

(דברים טז, כב)

ראשית, מה פשר שנאתו של בורא עולם לעבודת המצבה? ושנית, כפי שמדגיש רש"י, עבודה זו לא הייתה תמיד שנואה עליי:

"ולא תקים לך מצבה" – מצבת אבן אחת, להקריב עליה אפילו לשמים:

"אשר שָׁנָא" מזבח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שָׁנָא כי חק היתה לכנענים. ואף על

פי שהיתה אהובה לו בימי האבות עכשיו שָׁנָא, מאחר שעשאוה אלו חק לעבודה זרה:

(רש"י, שם)

מצבה העשויה מאבן אחת היא "שנואה" ביחס למזבח העשוי מאסופת אבנים, אך בדור האבות היא הייתה "אהובה"⁴¹. ההסבר לכך טמון בכך שדור האבות ודור הבנים הם שתי תקופות שונות מבחינה מהותית בגילוי הבורא בעולמו. בתקופת האבות ההקרבה במצבה הייתה מותרת ואף הכרחית – העבודה הפנימית הנרמזת באבן האחת היא גילוי מידה אחת של הבורא באופן ייחודי ועבודה אליו על פי מידה זו. לבנים, לעומת זאת, זו עבודה אסורה. הם נדרשים להקים מזבח של שתיים עשר אבנים הרומז לאיחוד מידות הבורא המתגלות בשנים עשר שבטי י"ה.

41 לא די לנו בהסברו של רש"י לפשר השנאה שכן יש להניח שגם בימי האבות הקריבו הכנענים במצבות ובכל זאת לא היתה שנואה אז על ה'.

בחירה ומצווה

מעמד הר סיני הוא נקודה השייכת לתקופת המעבר בין דור האבות לדור הבנים. ואמנם מתגלה בו חידוש שהעם מתקשה לקבל, שהוא מימד נוסף במעבר בין התקופות. במעמד זה משה רבנו מקריא לעם את הברית עם הבורא כפי שתתגלה מאותו רגע והלאה:

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

(שמות כד, ז)

למשמע ספר הברית העם מגיב בשתי מילים שטמונה בהם מדרגה רוחנית עצומה: "נעשה ונשמע". עם ישראל מוכן לקבל את דברי הברית עוד בטרם נאמרו מתוך בחירה אמונית. ואכן מן השמים הכיר בגדולת התגובה של עם ישראל:

אמר רבי אלעזר: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן: "מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו?" דכתיב (תהלים קג) "ברכו ה' מלאכיו גברי כח עשי דברו לשמע בקול דברו", ברישא עשי, והדר לשמע (=קודם עושים ואחר כך שומעים).

(שבת פח, א)

כלומר, עם ישראל משתמש בסוד שמלאכי השרת משתמשים בו. ואולם למרות הדרגה העצומה שבקבלת התורה מתוך בחירה, ריבנו של עולם לא מתרצה בצורת עבודה זו: ויתיצבו בתחתית ההר, ואמר רב דימי בר חמא: מלמד שכפה הקב"ה הר כניגית על ישראל, ואמר להם: אם אתם מקבלין את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם!

(עבודה זרה ב, ב)

מה הצורך לכפות על העם את קבלת התורה אם הוא מוכן לקבל אותה מבחירתו? לכאורה, קבלת התורה מבחירה היא דרגה גבוהה יותר⁴². אך "נעשה ונשמע" היא צורת התקשרות לתורה השייכת למדרגת האבות שקיימו את התורה עוד לפני שקיבלו אותה כמו שנאמר למשל לגבי אברהם: אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית כו) עקב אשר שמע אברהם בקלי וגו'

(יומא כח, ב)

אך במעבר בין התקופות יש התחדשות בצורת העבודה הרוחנית. עם ישראל מעוניין להמשיך את דרך האבות אך הקב"ה אינו מעוניין כעת בדרגה זו שהייתה נחלת האבות. בדור הבנים השייך למדרגת העם יש צורך בדרך הנהגה שונה לחלוטין - עם צריך לקבל את התורה כחוב וכחוקה כדי להתקיים. משום כך הקב"ה כופה עליהם את ההר כניגית ומעביר אותם למערכת יחסים עם התורה המשלימה את התהליך שהתחילו האבות.

42 יתרה מזו, על פי פשט הפסוקים ההתייחסות בתחתית ההר שאותה דרשו חז"ל לכפיית התורה התרחשה לפני אמירת נעשה ונשמע שנדרשה כקבלת התורה מבחירה אמונית. אך הצבת קושייה מן הפסוקים על המדרש היא טעות מתודית. לא שהמדרש אינו אמיתי חס ושלום, אך המדרש מדיגיש מימד רוחני מסוים שיש לדעת כיצד להתייחס אליו. על היחס הנכון למדרש נרחיב בהלן.

מחזון למעשה – ואחרי כן יצאו ברכוש גדול

יציאת מצרים היא זמן שבו מתגלה הברל נוסף בין האבות לבנים. בעת מינוי משה לשליחות הגאולה ה' מודגש נקודה מפתיעה:

וַתַּתִּי אֶת חֵן הָעַם הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וְהָיָה כִּי תֵלְכוּן לֹא תֵלְכוּן רִיקָם: וְשָׂאֵלָה אִשָּׁה מִשְׁכַּנְתָּהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְשִׁמְלֹת וְשִׁמְתָם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֹתֵיכֶם וְנִצַּלְתֶּם אֶת מִצְרַיִם:

(שמות ג, כא – כב)

מה ראה ריבונו של עולם לעסוק בסוגיית כלי הכסף וכלי הזהב שיש לקחת מן השכנות המצריות? דווקא בזמן של מאבק רוחני כמו זה המתרחש במצרים המידות המוסריות עלולות להיטשטש ויש צורך להקפיד על ניקיון המידות. ובמקום לאסור כל סוג של ביהוה, כפי שעשה לפני קרבות בתולדות ישראל, נשמעים הרברים כביזה וכשחיתות. הקושיה רק מתעצמת לאור העובדה שסוגית הרכוש לא התחילה בזמן יציאת מצרים אלא מאות שנים קודם לכן:

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תֵּדַע כִּי גַר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעַבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: וְגַם אֶת גּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנֹכִי וְאַחֲרָי כֵּן יֵצְאוּ בְּרִכְשׁ גָּדוֹל:

(בראשית יג, יד)

נראה שזהו עניין חשוב ומהותי ליציאה שהמתין כהבטחה במשך מאות שנים: בבקשה ממך הזהים על כך שלא יאמר אותו צדיק אברהם (בראשית טו יג) ועבדום וענו אותם קיים בהם, (שם יד) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם:

(רש"י שמות יא, ב)

הכסף והזהב חשובים לקיום דברי ה' ולביסוס האמונה בהשגחתו ובנאמנות דבריו. אך מה ראה ה' מלכתחילה לתת מקום נכבד כזה לרכוש? הרכוש מציין את אחד ההבדלים המהותיים בין ימי האבות לימי הבנים. ימי האבות הם ימים של יצירת האידיאלים והחזון הרוחני של האומה. אך רוב התיאורטיקנים האידיאליסטים אינם עוסקים בצרכיה הכלכליים של האומה. מעצם היותם אנשי רוח וחזון העוסקים בתכנים הנשגבים והמרוממים הם רחוקים מחישובי העלות של המהפכה. אם ינסה החוזה לחשוב כמה רוח יש בתהליך שהוא מציע הוא יצא מגדר אידיאליסט ויהפוך לאדם פרגמאטי ושקול המחפש את רווחיו. אין זה פגם לגבי אנשי החזון אלא הכרח. כאשר בונים מהלך אידיאולוגי חייבים להתעלם מחלק מסוים מצרכי הקיום הרגועים ולבנות מבט עתידי המשוחרר מן הפרקטיקה. כך הוא דור האבות, דור בנין היסודות הרוחני. אך דור הבנים הוא זמן המימוש בפועל. כדי לבצע זאת יש צורך באדם המבין את המציאות, המסוגל לעסוק בצרכי השעה גם כאשר אינם עולם בקנה אחד עם הקו האידיאולוגי. האידיאליסט ברוחב מחשבתו לא יוכל להקים מדינה ולכן בזמן המימוש יש צורך בכסף למרות החשש מן הקלקולים האורבים לעיסוק במימד זה של החזון.

הדגש על לקיחת הרכוש נובע מן הצורך לממש בפועל את הקמת העם. בדור האבות, העם עסק כביכול

בצד המופשט של בניין האומה ולא בצד הרכוש ולכן גם כאשר הייתה ביד אברהם האפשרות לזכות ברכוש, עם תום מלחמתו בארבעת המלכים, הוא סרב:

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ סֹדֶם אֶל אַבְרָם תָּן לִי הַנֶּפֶשׁ וְהַרְכָּשׁ קַח לְךָ: וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל מֶלֶךְ סֹדֶם הֲרִימֹתִי יָדִי אֶל ה' אֵל עֲלִיּוֹן קִנְיַת שָׁמַיִם וָאָרֶץ: אִם מַחֹטֵט וְעַד שְׂרוֹף נֶעַל וְאִם אָקַח מִכָּל אֲשֶׁר לְךָ וְלֹא תֹאמַר אֲנִי הִעֲשִׂיתִי אֶת אַבְרָם:

(בראשית יד, כא - כג)

כיחיד, סירוב זה עומד לזכותו של אברהם. אך בעת הקמת האומה יש הכרח לעסוק ברכוש ובפרקטיקה. הרכוש שהעם צריך להוציא ממצרים הוא הגשמיות הנצרכת לעם כדי שיצא מתקופת האידיאליזם לתקופת הריאליזם המעשי. גם בדורו של יצחק מתגלה תופעה דומה של ההתרחקות מעניין הרכוש:

וַיֵּשֶׁב יִצְחָק וַיַּחְפֹּר אֶת בְּאֵרֵת הַמַּיִם אֲשֶׁר חָפְרוּ בְיַמֵּי אַבְרָהָם אָבִיו וַיִּסְתְּמוּם פְּלִשְׁתִּים אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיִּקְרָא לָהֶן שְׁמוֹת כְּשֵׁמֹת אֲשֶׁר קָרָא לָהֶן אָבִיו: וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי יִצְחָק בְּנַחַל וַיִּמְצְאוּ שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים: וַיִּירָבוּ רְעֵי גֵרָר עִם רְעֵי יִצְחָק לֵאמֹר לָנוּ הַמַּיִם וַיִּקְרָא שֵׁם הַבְּאֵר עֵשֶׂק כִּי הִתְעַשְׂקוּ עִמּוֹ: וַיַּחְפְּרוּ בְּאֵר אַחֲרֵת וַיִּירָבוּ גַם עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ שִׁטְנָה: וַיַּעֲתֵק מִשָּׁם וַיַּחְפֹּר בְּאֵר אַחֲרֵת וְלֹא רָבוּ עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ רְחֹבוֹת וַיֹּאמֶר כִּי עַתָּה הִרְחִיב ה' לָנוּ וּפְרִינוּ בְּאָרֶץ:

(בראשית פרק כו פסוקים יח-כב)

בזמן שהותו של יצחק בגרר רועיו מדווחים לו על גנבת בארותיו והוא בוחר להימנע מן העימות. החלטה זו אינה מובנת לאור חשיבותה העצומה של הבאר כמקור החיים באותה תקופה. גם יצחק הוא פרט העסוק בבניין האידיאולוגיה ולכן הוא אינו חש את צורכי החיים. אך בדור הבנים העוסק בבניין העם חלק ניכר מהזמן חייב להיות מוקדש ליצירת הפרקטיקה של החיים. מובן שהאידיאל חייב להתוות את הדרך לכל אורך התהליך ולא רק בתחילתו. משום כך עלינו להעלות על נס ללא הרף את אבות האומה אברהם, יצחק ויעקב כמתווים את החזון של האומה. אך יש לזכור כי את אורם האידיאלי של האבות יש לגלות במציאות הפרקטית. המימוש הפרקטי אינו אמור להביא להתרחקות מן החזון אלא אף לתת תוספת חיות והתחדשות דווקא על ידי הגילוי של אור האבות במציאות המעשית.

והנה, עם המעבר לדור הבנים מתגלה בעם נטייה שלא לרצות את הצד הגשמי, הארגוני והמעשי של האומה. במובן מסוים היינו שמחים לו היינו יכולים להמשיך ולהגות בבית הקפה ובשאר המקומות שבהם האינטלקטואל מוצא מקום לשטוח את השגותיו ואת חזונו במקום לעסוק בסלילת כבישים ובתכנון מערכת החשמל. ההימנעות מן העיסוק במימד הרכוש היא הנטייה הטבעית של עם ישראל. אך באקדמיה של הרעיון אין בנין ולכן משה נצרך להדגיש באופן מיוחד שהעם צריך לקיים את מה שנאמר בברית בין הבתרים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" ולבקש את הרכוש ממצרים. למרות שעם ישראל נמצא בעמדת כוח מול המצרים ויכול לנצל את מעמדו הוא נוטה שלא לקחת את הרכוש משום שטבועה בו תכונה של עדינות נפשית מימי דור האבות הגורמת לו להמשיך להתייחס למציאות במישור האידיאלי

שלה ולהימנע מן הצד הפרקטי. בדור הבנים העם צריך להיכנס לתוך מערכת העשייה בצורה המאחדת את המציאות העליונה עם העשייה בעולם הזה. כחיבור בין המימדים אסור שיאבד האידיאל וגישה מטריאליסטית תשתלט על העם ומאידך אסור שהרוח הפועמת בדור האבות תהפוך לאידיאליזם מנותק.

חלוקה זו בין תקופות אופיינית גם לחיי האדם הפרטי ולא רק לחיי האומה. כל אדם עובר את מימד האבות ואת מימד הבנים באופן פרטי בתהליך של האדם מילדות ועד לבשלות: גיל הילדות הוא גיל של פיתוח הכלים הבסיסיים של הרצון, «הרצון לקבל» בלשון הרב אשלג. לאחר מכן, בגיל הבר מצווה מתחיל גיל ההתבגרות ויצר הטוב נורק באדם, הרצון לתקן עולם, «הרצון להשפיע» בלשון הרב אשלג. גיל ההתבגרות הוא בבחינת תקופת האבות והוא מלווה בספונטניות אידיאלית ובחלוקת המציאות בצורה חדה לשחור ולבן, הכל או כלום. באותה תקופה, האדם מאמין שכל חזון אפשרי וכל חלום ניתן ליישום. מיד כאשר האדם צריך להתמסר במסגרת הוא פוגש את סכך החיים והאידיאליזם הגדולים תופסים מפנה לכיוון המשכנתא ולכיוון מורכבותם של החיים. על כך אמרו חז"ל:

רבי אלעזר בן עזריה אומר [...] אם אין קמח אין תורה אם אין תורה אין קמח

(אבות ג, יז)

כלומר, גם היצר הטוב צריך לעבור תהליך של התמודדות עם המציאות. אם האדם מצליח בתהליך זה הוא מוצא דרך להביא לידי ביטוי את שני הכוחות - את הרצון לקבל ואת הרצון להשפיע - ולהביא את המציאות לתיקונה האידיאלי. מצד אחד, אדם שלא עבר תקופת התבגרות של מהפכה טוטאלית נעשה לאחר מכן מבוגר ללא חיות וללא ציפיות ולא יצליח לבנות שום דבר בעל ערך מוסרי. מצד שני, אדם בן שלושים שנשאיר אידיאליסט בסגנון של בני הנעורים צריך לעשות ברק בית.

שני ראשי שנים הם - משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

ברברי חז"ל מצאנו שהדיון בין המימד הרוחני העליון לבין חיי האומה המעשיים מלווה את האומה מאז ומעולם בדמות שני כוחות משיחיים - משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. משיח בן יוסף הוא המשיח שדואג לאומה בחייה המעשיים ומתמודד עם כל סיבוכי המציאות הלאומית ומשיח בן דוד מביא את הטוהר המחשבתי והרעיוני במנותק מן הצרכים הטכניים. עם ישראל קיבל על עצמו משימה מורכבת הכוללת את שני המשיחים - ליצור עם אידיאולוגי בעל חזון מוסרי מפורט תוך כדי הגשמת האידיאליזם הללו בחומריות של העולם הזה על כל סבכיה ואף כאשר היא נראית רחוקה ביותר מן החזון.

שני המשיחים הללו הם שני שורשים רוחניים, שיש להם ביטוי גם בתוך הזמן, במעגל השנה היהודי. באופן טבעי, לכל לוח שנה מוגדר ראש שנה, יום שבו מתחיל מנין הזמן. במניין היהודי יש כמה ראשים, כמה נקודות ייחוס:

ארבעה - ראשי שנים הם.

באחד בניסן - ראש השנה למלכים ולרגלים,

באחד באלול – ראש השנה למעשר בהמה. רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי.
באחד בתשרי – ראש השנה לשנים, ולשמיטין, וליובלות, ולנטיעה, ולירקות.
באחד בשבט – ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו.

(ראש השנה ב, א)

לענייננו, שני ראשי השנים החשובים הם אחד בניסן, ראש השנה למלכים ולרגלים, ואחד בתשרי ראש השנה לשנים. ראשי שנים אלו עומדים במחלוקת פנימית יותר:
תניא, רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם, [...] רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם.

(ראש השנה י, ב)

מסקנת הסוגיה העקרונית היתה שהעולם נברא בתשרי, אך המהות של המחלוקת לא נמחקה. ניסן נותר שורש מהותי בלוח השנה⁴³. שתי נקודות אלו של בריאה הן שורש לשני ראשי שנים. ניסן, הוא ראש השנה למלכים, המציין את הזמן שבו עם ישראל נעשה לעם ולכן הוא היום שבו מונה המלך את שנות מלכותו בהיותו דמות המייצגת את העם. ראש השנה שבניסן מבטא את היסוד הלאומי והמעשי באומה השייך לדור הבנים. לעומתו ראש השנה שבתשרי מבטא את היסוד האוניברסאלי של החזון העליון⁴⁴.
בכל אחד מראשי השנה עולה לכירור הצלחה של מימד מסוים במשימה. ניסן הוא זמן מסוגל לחשבון נפש לאומי ובו האומה נבחנת במימד של חייה הלאומיים והדאגה לצד הקיומי הפשוט של האומה. בתשרי, שהוא יום בריאת האדם⁴⁵, נבדקת ההצלחה של המין האנושי כאדם בכלל. לא לחינם נצרך תהליך של שישה חודשים מראש חודש ניסן עד שהאומה מגיע לא' תשרי ובו נמרד האדם בצד האידיאליסטי ולפי הכללים האוניברסאליים של העולם. סדר זה חשוב ובנוי על פי השנה כפי שנוסדה בימי יציאת מצרים – החודש הזה לכם ראש חודשים. כיום הורגלנו למבנה שנה השייך יותר לחיי האומה בגלות ובו ראש השנה הוא בתשרי. אך השנה העברית מתחילה בניסן עם הקמת האומה כאומה, המקבלת את החוקה שלה בחג השבועות. רק לאחר תהליך שנמשך עד תשרי כל פרט צריך לדאוג להצלחת המשימה הייחודית שלו.

לדעתי, יש מקום להחזיר למרכז את ראש חודש ניסן כראש השנה. הסיבה שאנו מציינים דווקא את ראש השנה הפרסונאלי היא הניווט מהתקווה הלאומית ששורשיה בימי חורבן בית המקדש. בתקופת החורבן, חכמי יבנה השקיעו מאמצים אדירים כדי שהעם יניח לחלומותיו על תקומה לאומית ויתמקד במצוות הפרטיות עד כדי עקירת גופי תורה במקרים מסוימים. לולא הויתור הזה, לא היה נשאר מן התורה דבר שכן עם ישראל עמד בפתחה של גלות ארוכה. אי אפשר לדעת מה היה אילו חכמי יבנה היו מכריעים אחרת ואין לנו אלא להניח זאת לריבוננו של עולם. אך עלינו מוטל להכריע לגבי ההנהגה השייכת לדורנו.

43 כפי שרמזו כבר בפירוש הראשון של רש"י על התורה: "בראשית - אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא (שמות יב ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (רש"י לבראשית א, א). כלומר, רש"י מעלה את הסברה שהיה ראוי להתחיל את התורה בזמן יציאת מצרים, בימי ניסן, שאז נצטוו על מצוות "החודש הזה לכם" הוא ראש חודש ניסן.

44 החזון הוא מופשט יותר אבל במימושו בפועל הוא שייך יותר למימד הפרט
45 ולא כפי שמקובל לחשוב שהוא יום בריאת העולם. בריאת העולם לפי חז"ל היתה בכ"ה באלול, שהיא הופעת העולם בפועל. תשעה חודשים לפני כן התרחש הזיווג והעיבור, שהם גילוי הדעת ליציאת העולם - בכ"ה בכסלו שהוא חנוכה. רמז מכאן שהמחשבה הראשונית על בריאת העולם היא באור של חנוכה וההופעה במציאות בראש השנה.

אבות ובנים – אחיזה בהפכים

החיבור בין החזון הרוחני לחיים המעשיים מורכב ודורש יכולת ייחודית של אחיזה בהפכים בעת ובעונה אחת כפי שממחיש המדרש:

ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים [...] בני ימי אפלה נתן הקב"ה חן העם בעיני מצרים והשאלום שהיה ישראל נכנס לתוך בתיהן של מצרים והיו רואין בהן כלי כסף וכלי זהב ושמלות, אם היו אומרים אין לנו להשאל לכן היו ישראל אומרים להן הרי הוא במקום פלוני, באותה שעה היו המצריים אומרים אם היו אלו רוצים לשקר בנו היו נוטלין אותן בימי החשך ולא היינו מרגישין שהרי ראו אותן כבר, אחר שלא נגעו חוץ מדעתנו כמו כן לא יחזיקו והיו משאילין להן, לקיים מה שנאמר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

(שמות רבה (וילנא) פרשה יד)

המדרש מספר שבימי האפלה של מכת חושך בני ישראל נכנסו לבתי המצרים וראו את כלי הכסף ואת כלי הזהב אך לא לקחו אותם בחסות האפילה למרות שהיו יכולים. לאחר מכן, בבואם לבקש את הכלים מן המצרים, הבינו המצרים את יושרם של ישראל שבחרו לקחת את הכלים ברשות ולא בכוח הזרוע ובהיחבא. המדרש מאחד שני הפכים - מצד אחד הרכוש נלקח בכוחה של מכת חושך, הבלבול והחולשה. ומצד שני, הוא נלקח בצורה פורמאלית ומסודרת ולא בגנבה.

למעשה, יש צד שהרכוש מגיע לישראל בדין בשכר שנות עבודתם במצרים וכפיצוי על העוול שנעשה להם:

פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: הרי הוא אומר +שמות י"ב+ וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום - תנו לנו כסף וזהב שנשלטם ממנו. - אמר גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס, אם ינצחוני - אמרו להם: הדייט שבנו נצחתם, ואם אני אנצח אותם אמרו להם: תורת משה רבינו נצחתכם. נתנו לו רשות והלך ודן עמהן. אמר להן: מדיכן אתם מביאין ראייה? - אמרו לו: מן התורה. - אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה. שנאמר +שמות י"ב+ ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה - תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא, ששיעבודתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. אמר להן אלכסנדרוס מוקדון: החזירו לו תשובה! - אמרו לו: תנו לנו זמן שלשה ימים. נתן להם זמן, בדקו ולא מצאו תשובה. מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות, וכרמיהן כשהן נטועות וברחו, ואותה שנה שביעית היתה.

(סנהדרין צא, א)

הדרשן מעמיד את הקושי שבסיפור יציאת מצרים באמצעות סיפור רקע שאמיתותו או חוסר אמיתותו אינה רלוונטית. הדילמה העולה במדרש נובעת מן הצורך לאחד הפכים - כיצד לדרוש מן האויב את

המגיע לעם ישראל על פי סדרי הדין ומצד שני כיצד לדאוג שלקיחת הרכוש תתקיים בפועל בתוך המציאות המורכבת והאנושית ולא תיתקע במישור ההגינות התיאורטית. כמוכן שטמונות בכך אינספור שאלות כגון מידת היחסיות של מיצוי הדין עם המצרים שלא היו שותפים אקטיביים בשעבוד לעומת מנהלי מחנות העבדים שהובילו את השעבוד האכזרי. האם ייתכן לקחת את הרכוש מכל המצרים ואף מאלה שלא השתתפו בפועל בשעבוד? האם לאחר יציאת מצרים על עם ישראל לערוך משפט מעין משפטי נירנברג? נגד מי ייערך המשפט? האם נגד כלל האוכלוסייה, נגד הקצינים, או שמא רק נגד פרעה? ואכן בתום מלחמת העולם השנייה הדילמה הזו הגיע לבירור מעשי. באותם ימים בעלות הברית נדרשו להכריע כיצד למצות את הדין עם גרמניה - האם להעניש את כולם במלוא הדין, מלבד הצדיקים הספורים שלא השתתפו כלל ברצח, ואת היתר לדרוך למיתה? מצד שני, אי אפשר להכחיד עם⁴⁶.

זהו בירור מעמיק שיכול להפוך ליום עיון מלא בדרשות תיאורטיות אך בעל המדרש מכניס את כל הלבטים הללו לתוך סיפור המצליח להעביר התרחשות של לקיחת הרכוש ללא פשרות תוך כדי הגינות - עם ישראל דורש את הצדק המגיע לו תוך שהוא מביא בחשבון את המקום המיוחד של כל פרט במערכת ששעבדה את ישראל. זו בעיה אמיתית שאין לה פתרון פשוט והיא חלק מן המורכבות של המשימה שעם ישראל קיבל על עצמו. כאשר המורכבות הזו תגיע לאחזרה יהיה זה רגע האיחוד בין דור האבות לדור הבנים.

פנימיות המדרש

מתוך דבריו נציין שמדרשי האגדה אינם הסבר של מה שהתרחש למעשה. מתיקות הסיפורים המובאים במדרש עלולים לשבות את הלומד באופן שיותר את המדרש כסיפורי עמים⁴⁷. אך המדרש הוא סוד המכיל עושר תורני אדיר. גם סיפורי התורה עלולים לבלבל באופן דומה, כפי שהתריע רבי שמעון בר יוחאי: ר"ש אמר ווי לההוא 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 אינון קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נויל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא כהאי גוונא אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינון ורזין עלאין (זוהר כרך ג (במדבר) פרשת בהעלותך דף קנב עמוד א)

46 דוד המלך עמד בדילמה דומה והכריע בצורה חדה: "זכר ה' לבני אדם את יום ירושלים האמרים ערו ערו עד היסוד פה: בת כבל השדקה אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו: אשרי שיאחזו ונפץ את עלליך אל הסלע:" (תהלים קלו, ז-ט). לאחוז את עוללי האויב ולנפצם אל הסלע היא הכרעה שאינה נתונה בידיו. כדי לנפץ עוללים אל הסלע מתוך שקט פנימי ובטחון שזהו הדבר הנכון לעשות יש צורך להיות במדרגה של דוד המלך, במדרגה של אמת צרופה שאינה יכולה להתקיים באופן מוסרי ונכון אצל רוב בני האדם.

47 על היחס בין המדרש לבין המציאות מסופרת בדיחה: בתורה מסופר שאברהם שלח את עבדו למצוא אישה ליצחק, ואילו במדרש מסופר (בבא בתרא טז, ב): "בת היתה לו לאברהם ו'בכל' שמה". ואם כן, מדוע שלח אברהם את עבדו למסע כה ממושך למציאת שידוך? הרי השידוך הטוב ביותר לבנו הוא בתו "בכל". אלא שיצחק סירב להתחתן עם בכל משום שרצה אישה אמיתית ולא אישה מהמדרש.

תרגום:

רבי שמעון אמר, אוי לאותו איש שאמר שתורה זו באה להראות ספורים בעלמא ודברי הדייטות. שאם כך, אפלו בזמן זה אנו יכולים לעשות תורה בדברי הדייטות, ובשבח יותר מכלם. אם להראות דבר העולם, אפלו אותם סופרים בעולם יש ביניהם דברים יותר עליונים. אם כך, גלך אחריהם ונעשה מהם תורה כמו זה. אלא כל דברי התורה דברים עליונים הם וסודות עליונים.

המתח בין הלבוש הסיפורי לתוכנו מגיע לשיא בדעות השונות בגמרא לגבי תקופתו ההיסטורית של איוב:

ד"ר לוי בר לחמא: איוב בימי משה היה, [...]

בימי יצחק, דכתיב: +בראשית כ"ז+ מי אפוא הוא הצד ציד? [...]

בימי יעקב: דכתיב: +בראשית מ"ג+ אם כן אפוא זאת עשו! [...]

בימי יוסף, דכתיב: +בראשית ל"ז+ איפה הם רועים! [...]

רבא אמר: איוב בימי מרגלים היה, [...]

יטיב ההוא מרבנן קמיה דר' שמואל בר נחמני, ויטיב וקאמר: איוב לא היה ולא נברא אלא משל

היה. [...]

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרויהו: איוב מעולי גולה היה, ובית מדרשו בטבריא היה. התניא,

רבי אלעזר אומר: איוב בימי שפוט השופטים היה [...]

רבי יהושע בן קרחה אומר: איוב בימי אחשורוש היה, [...]

ואימא: בימי דוד, [...]

רבי נתן אומר: איוב בימי מלכות שבא היה [...]

וחכמים אומרים: איוב בימי כשדים היה [...]

ויש אומרים: איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא

(בבא בתרא טו, א - ב)

לא רק ששלל הדעות לגבי ימי חייו של איוב נפרסות על עידנים היסטוריים שונים אלא שאחת הדעות אף סוברת שאיוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. במובן מסוים הדעה שאיוב לא היה ולא נברא מכילה את כל שאר הדעות. גם בדעת החכמים המזהים את דמותו של איוב לדור מסוים כדורו של אברהם או כדורו של משה טמונה מעין קריצה כדי שיוכן שההכרעה באיזה דור חי איוב אינה העיקר אלא המציאות התיאולוגית הרעיונית הנכללת בדמותו של איוב⁴⁸. כך עלינו ללמוד את סיפורי התורה ואת המדרשים כלבוש לסודות גנוזים.

48 הרמב"ם הכריע לטובת הדעה שאיוב לא היה ולא נברא: "וכבר ידעת באורים ומאמר קצתם איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה, ואשר חשבו שהיה ונברא ושהוא ענין שאירע, לא ידעו לו לא זמן ולא מקום, אלא קצת החכמים אמרו שהיה בימי האבות, וקצתם אמרו שהיה בימי משה, וקצתם אמרו שהיה בימי דוד, וקצתם אמרו שהיה מעולי בבל, וזה ממה שיחזק מאמר מי שאמר לא היה ולא נברא, סוף דבר בין היה בין לא היה, בכמו ענינו הנמצא תמיד נבוכו כל המעיינים מבני אדם, עד שנאמר בידיעת השם ובהשגחתו מה שכבר זכרתי לך" (ספר מורה הנבוכים חלק ג פרק כב) אמנם, הרמב"ם מדגיש שעיקר הסוגיה אינו קיומו של איוב בפועל, היה או לא היה, אלא תרוץ המבוכה שעולה מסיפורו ואשר העסיקה את האנושות מאז ומתמיד.

יציאת מצרים – העלאת מידת היראה לשורשה

מעבודות לעבודות?

התורה מזכירה שוב ושוב את השחרור מן העבודות כיסוד לעם ישראל ולמשימתו בעולם:
וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְכֹרֶעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת:

(דברים ה, יד)

אך במבט ראשון נראה שהתורה אינה מציעה חירות במקום עבודות מצרים אלא החלפת עבודות אחת בעבודות אחרת:

כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדִים הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

(ויקרא כה, נה)

האם יעלה על הדעת שכל מהלך הוצאת עם ישראל ממצרים נועד לייצר עם של עבדים מסוג חדש ולהעלות את בני ישראל ממצב של עבודות לפרעה לעבודות לבורא עולם? קשה לקבל זאת גם אם העבודות השנייה נראית נעלה יותר. לתמיהה זו עונה המדרש תשובה נועזת:

[...] אמר הקב"ה כביכול אדם קונה לו עבד שיהא העבד נוטל את הפנס ומאיר את קונו, ואני

לא עשיתי כן, אלא אתם עבדי, שנאמר "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם" (ויקרא כה נה), ואני

הייתי נוטל את הפנס ומאיר להם, שנאמר "והי הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך

ולילה בעמוד אש להאיר להם" (שמות יג כא).

(מדרש תנחומא (בוכר) פרשת שלח – הוספה סימן יא)

המדרש הופך את השאלה על פיה ועונה שהעבודות לקב"ה שונה מן העבודות האנושיות באופן מוחלט. דווקא ה' הוא שנוהג בעם כעבד לאדונו. כדי לבאר את המדרש נתבונן בתהליך היציאה לחירות על פי פנימיות התורה.

יראת הילדות ושכירתה

בתחילת חייו של אדם, טבוע בו רגש טבעי של כפיפות לסמכות גבוהה יותר, יש מישו מעליו. רגש זה אינו דבר הטעון לימוד, הוא מציאות קיימת הנובעת מהיותו נברא – רגש היראה:

וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שִׁירָאוּ מִלְפָּנָיו⁴⁹:

(קהלת ג, יד)

בתקופת ילדותו, האדם מתרגם את התחושה הטבעית של היראה והפחד מן העליון ליחסים עם דמויות הסמכות בחייו: הוריו, אחיו הבכור, המורה. כך הוא יכול לקבל סמכות ומתאפשר לו לימוד והתבטלות. טוב שכך, שהרי אם ילד היה מתרגל לערער על המורה לא היה מתאפשר שום לימוד. אך שלב זה בהתפתחות האדם אינו השלב הסופי. מידת הפחד מן העליון צריכה לעבור בירור כדי להגיע למלוא תיקונו. ללא תהליך הבירור, הכפיפות לסמכות שנוגדת ממידת היראה עלולה בעצמה להפוך ליסוד הכובל את האדם לעבדות. כדי לגלות את חירותו הפנימית והחיצונית האדם צריך בשלב מסוים להשתחרר מכבליו לסמכות שהוא מעין תהליך של שבירת כלים. אדם בן חורין הוא אדם אשר ממלא את ייעודו הייחודי בעולם, אדם שמגלה את עצמיותו במלוא מובן המילה. אך את ייחודו הוא צריך לגלות וכדי לעשות זאת אסור שיהיה כבול לדרך של אדם אחר ואפילו הוריו ומוריו. את הבירור המעמיק של ייחודו הסמכות אינה יכולה להעניק לו אלא אם ישבור את כבליה. באופן טבעי האדם נוטה להעדיף את המעטה המגונן של הסמכות ולכן נדרשים אומץ ונחישות גדולים כדי לעבור את תהליך היציאה לחירות. ובכל זאת הפסוק שהבאנו לעיל מתאר את האדם כעבד לבוראו. זאת משום שהקשר לבורא מכיל שתי תנועות נפש הופכות: עבדות וחירות, התבטלות ועצמיות. ועיקר השאלה היא כיצד אפשר להיות בן חורין ועבד בעת ובעונה אחת?

החלל הפנוי של החירות

כפילות זו טבועה בהיסטוריה הלאומית של ישראל והיא מתגלה גם לכל יהודי ויהודי במעגל השנה ובתהליך הרוחני שהוא עובר במהלך החגים. מרגים זאת הסיפור הבא:
אמרה היא מטרוניתא לרבי יהודה: מורה ורבי! אמר לה: הימנעתא בידא דההיא איתתא, אי טעימנא אלא קידושא ואברלתא וארבעה כסי דפסחא, וחוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת, אלא +קהלת ח+ חכמת אדם תאיר פניו.

(נדרים מט, ב)

הסיפור מתאר דו שיח בין "מטרוניתא" לרבי יהודה. "מטרוניתא" הוא כינוי לנשים לא יהודיות המשתייכות למעמד חברתי גבוה ומופיעות לא פעם במדרשי חז"ל כבנות שיח של חכמי ישראל. המטרוניתא שואלת את רבי יהודה - "אתה תלמיד חכם ומורה הוראה בעמך. כיצד ייתכן שאתה שיכור?" ענה לה: "האמיני לי, אינני שותה יין פרט לכוס הקידוש, לייך ההבדלה ולארבע כוסות של ליל הסדר. אך מיד אחרי שתיית ארבע הכוסות בליל הסדר תוקף אותי כאב ראש שנמשך מן הפסח ועד העצרת ואני נאלץ לקשור תחבושת על מצחי למשך כל התקופה".

49 כלומר, בעולמו של הבורא, הנברא מקבל מימד נרחב של חופש בחירה ויצירתיות. יחד עם זאת, הבורא השאיר נקודה שבה הנברא יחוש שיש משהו מעליו.

קשה לקבל שהגמרא טרחה לספר על מחושי הראש של חכמי ישראל ללא צורך מיוחד אלא שיש כאן רמז לפנימיות ארבע כוסות היין של ליל הסדר. ליל הסדר מציין את תחילת תהליך היציאה מעבודת מצרים לחירות וכוסות היין מציינות, אפילו בהשפעתן הפיזית על האדם, את השחרור ממצרים ולכן נסמכו לארבע לשונות הגאולה שבהן הבטיח ה' לעמו להביאם לארץ ישראל:

לְכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתֶם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטַיִם גְּדֹלִים: וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִייתִי לְכֶם לֵאלֹהִים וְיִדְעֹתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם: וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת דְּרֵי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרְשָׁה אֲנִי ה':

(שמות פרק ו, ו-ט)

רבי יהודה עובר בליל הסדר את תהליך הגאולה לעומקו ומרגיש את עצמו בן חורין אמיתי. אך מיד עם השחרור הוא נתקף כאב ראש עצום הכרוך באופן הדוק עם השחרור מן העבודת. לניתוק כבלי העבודת מתלווים ריקנות וחלל. אדם המתנקה מהשפעות הזולת ונעשה חופשי מסתכן באובדן היראה הבריאה. אם החירות שלו מן הזולת לא תתמלא בתוכן היא תאבד את טעמה והוא ימשיך להיאבק עד למצב של הרס והתפרקות מוסרית. ימי מרד הסטודנטים בצרפת המחישו לי זאת היטב. באותם ימים נחקק בצרפת חוק המתיר לפטר ללא סיבה עובד שגילו נמוך מעשרים ואשר זמן העסקתו קצר משנה. בתגובה לחוק זה צרפת כולה געשה ורעשה. בתחילה יצאו רק הסטודנטים לרחובות ובעקבותיהם גם תלמידי בתי הספר והפועלים. המרד הצליח וראש הממשלה ביטל את החוק. אך בחצות הלילה שלאחר ביטול החוק, הגיעה לראש הממשלה הודעה שההפגנות נמשכות. "על מה הפעם?" שאל את עצמו ראש הממשלה, "הלוא תביעתם התקבלה". ואמנם, ההפגנות נמשכו אך כבר לא היה ברור מה מטרת ההפגנה. המרד הפך למלחמה שהמשיכה לנוע מכוח העוצמה הראשונית אך ללא התוכן שעורר אותה.⁵⁰

לפי רבי יהודה סכנה מעין זו מתעוררת ביציאת מצרים וממשיכה לארוך ליהודי עד לזמן ה"עצרת". עצרת עשויה להתפרש בשני אופנים: חג השבועות או חג שמיני עצרת. המחלוקת הפרשנית היא גם מחלוקת מהותית לגבי רגע סיום הסכנה הרוחנית המתלווה ליציאת מצרים. לפי הדעה הראשונה עצרת היא חג השבועות, שהוא זמן מתן תורה. לפי דעה זו הסכנה אורבת לעם ישראל מרגע שיצא ממצרים ועד לרגע שבו הוא מקבל את המסגרת של התורה משום שהיא ממלאת את החירות בתוכן ובכך מונעת מן החירות לשרת את החורבן. לפי הדעה השנייה עצרת היא סיום חג הסוכות שעיקר מהותו הוא ארץ ישראל. לפי דעה זו, הסכנה הרוחנית ממשיכה לארוך לעם ישראל עד להגעה לארץ ישראל משום שהתורה נותנת מענה מלא רק בארץ ישראל שבה עיקר הגשמת התורה במציאות.

50 במגילת אסתר מופיעה דוגמא נוספת לתופעה זו. המלך אחשוורוש מחפש מלכה שתחליף את ושתי ושולח לקבץ נערות לארמונו: "וַיִּפְקֹד הַמֶּלֶךְ פְּקִידִים בְּכָל מְדִינֹת מַלְכוּתוֹ וַיִּקְבְּצוּ אֶת כָּל נְעוּת בְּתוּלָה טוֹבַת מְדָאָה אֶל שׁוֹשַׁן הַבְּדִיָּה אֶל בֵּית הַנָּשִׁים". ואולם קיבוץ הנערות לא נפסק לאחר מציאת המלכה החדשה: "וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ מִשְׁתֶּה גָדוֹל לְכָל שְׂרָיו וְעַבְדָּיו אֶת מִשְׁתֶּה אֶסְתֵּר הַיְהוּדָה לְמְדִינֹת עֵשָׂה וַיִּתֵּן מִשְׁאֵת כִּיֹּד הַמֶּלֶךְ: וּבְהִקְבֹּץ בְּתוּלוֹת שְׁנַיִת וּמִדָּךְ כִּי יֵשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ". הפקידים ממשיכים לאסוף נערות גם לאחר מציאת המלכה מפני שהמערכת ממשיכה את התנועה שלה גם לאחר שהתוכן הראשוני התרוקן.

שלושה שלבים בבניין החירות

סיפורו של רבי יהודה מלמד הנהגת חיים מהותית: תהליך הגאולה של האדם חייב לכלול קודם כל שלב של שחרור מכל תלות בהשפעה חיצונית. שלב השחרור אינו יכול להיות מדומה. כל שלב בתהליך הגאולה צריך לעמוד בפני עצמו ולהתגלות במלוא עוצמתו. אדם שלא עבר את תהליך השחרור באופן מלא לא יוכל להמשיך באופן מתוקן לשלבים הבאים של המשימה. השלב הראשון הוא שחרור מהשפעה חיצונית וריקון הכלי. אך השחרור מן התלות עלול גם להוביל לאנרכיה. ההבדל בין חופש יצירתי לבין אנרכיה הוא גבולות החירות. חופש אמיתי נתפס לרוב כהיעדר גבול אך למעשה כדי שהחופש יתקיים נצרך לו גבול. חופש לאדם אחד במחיר החופש של זולתו אינו חופש. חופש אמיתי מתבטא ביכולת של האדם להגביל את עצמו ואת חירותו. ולכן אדם חופשי באמת הוא אדם החי בתוך חברה וקובע את גבולות חירותו. אם החירות תהפוך לאנרכיה היא נידונה ליפול לביטול מוחלט של החירות. למשל, אדם הלוקח לעצמו את החירות לחצות את הכביש בשעה שהרמזור אדום יפגוש את הגבול בעל כורחו - הוא ייפצע בתאונת דרכים או שרכבו יחרם.

אם כן, הריקנות היא שלב ביניים אך אורכת בו סכנה גדולה הבאה לידי ביטוי בכאב הראש שחש רבי יהודה אחרי חג הפסח. כאב הראש נפתר עם קבלת התורה בשבועות, משום שהיא מופיעה את מימד הראגה לזולת ובכך פותרת את הסכנה שבחירות:

רבי עקיבא אומר "ואהבת לרעך כמוך" כלל גדול בתורה

(ילקוט שמעוני תורה פרשת בראשית רמז מ)

"כלל גדול" הוא עניין שהכל כלול בו. כל המצוות וכל חוקי התורה נכללים בפסוק "ואהבת לרעך כמוך". אדם חייב לפנות מקום לקיומו של הזולת מתוך ידיעה שהזולת יכבד גם הוא את קיומו. אחרת כל היחס בין אדם לחברו נעשה לפלישה ולהפרעה הדדית והעולם נאלץ לעסוק ללא הרף בהכנעת הזולת ולא בנתינת מקום. האדם יכול להיות עצמו רק ברגע שהוא מאפשר לחברו להיות אחר וזאת יכול לעשות רק אדם חופשי.

עמדת חירות שיש בה כבוד עמוק לזולת היא התנאי לקבלת התורה:

וַיְסַעו מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְּבַר סִינַי וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר וַיַּחֲזֶן שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר:

(שמות יט, ב)

ויחזן שם ישראל - כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומת ובמחלוקת:

(רש"י, שם)

חירות של כל העם יחדיו היא מהות התורה - התורה מעניקה לקהל את היכולת להיות באחדות באופן שלכל אחד יש מקום וכל אדם ואדם נותן מקום לזולתו. אמנם, רגע קבלת התורה אינה גמר הפתרון לסכנת החירות ולכן כאב הראש של רבי יהודה לא בהכרח נפתר בשבועות. תורה שאינה מחוברת לארץ

ישראל הופכת לדת, שהיא אוסף של דינים, מנהגים והלכות ההופכים את המציאות מזרימה חופשית למערכת של מגבלות. בארץ ישראל התורה אמורה לשחרר את האדם ולא להגביל אותו, כמו שאמרו חז"ל:

הלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות אל תקרא חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה

(משנה מסכת אבות, פרק ו)

מחוץ לארץ ישראל התורה מכניסה את היהודי בעל כורחו למסגרת המונעת ממנו את המפגש החופשי עם העולם. הוא נאלץ, ובצדק, להתכנס לדי אמות של הלכה משום שחשיבות התורה בחז"ל היא בשימור המסגרת:

דאמר רבי חייה בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד

(ברכות ח, א)

מצב ההתכנסות לדי אמות של הלכה בתקופת הגלות נועד לשמור על עם ישראל בסכנות הגלות ובקשיים העצומים המלווים אותה. אך בארץ ישראל התורה מקבלת אופי שונה לחלוטין. נדגים זאת דרך הלכה לדוגמא:

היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ונאות כדי ליהנות בהן בני אדם.

(רמב"ם הלכות ברכות, י - יג)

כיום, בהגיע חודש ניסן, יוצאים היהודים מתפילת השבת בבית הכנסת לגינה בה גדלים כמה עצים ומחפשים עצים משני מיני פירות, כפי הדרכת ההלכה, כדי לברך את ברכת האילנות. אך ניכר שזהו המשך מצער לתודעה היהודית של הגלות. ההלכה במקורה מתארת מצב אחר לחלוטין: "היוצא לשדות או לגינות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים". באופן טבעי, האדם אמור לצאת לטבע ולראות את ההתחדשות הנפלאה בעולמו של הבורא ולברך עליה. אין כוונת התורה במחשבתה הראשונית לשלט עם נוסח הברכה על עץ במרכז העיר, כפי שאפשר לראות ברחובות ירושלים בימי ניסן. אדם המתנתק מן הטבע הופך את המצווה לדבר מנותק וזו אינה תופעה המתאימה לתורה בארץ ישראל. בארץ ישראל ראוי שהתורה תהיה תורה של חיים וכך תגלם חופש שמגבלותיו נובעות מן המציאות של הארץ ולא מן המצוות. משום כך יש מקום לתלות את סיום כאב הראש של רבי יהודה בחג שמיני עצרת.

אם כן, לתהליך היציאה מן החירות שלושה שלבים שאותם מבטאים פסח, שבועות וסוכות - השחרור מן התלות, קבלת התורה והופעת התורה בארץ ישראל. סדר הופעת החגים חשוב גם הוא. יש המצפה שכדי להשתחרר מן התלות הוא נצרך להנחיות. למעשה, ההיפך הוא הנכון. רק לאחר שאדם משתחרר הוא יכול לדעת מה לעשות. ולכן, אדם אינו יכול לקבל את התורה לפני היציאה לחירות. לאחר השלמת

השלבים מתקיימת באדם המשנה:

בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר (שמות יג) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים

(משנה פסחים י, ה)

חירות מתוך תיקון הנפש

אך כאן אנו חוזרים לשאלה שהעלנו בתחילת הדברים: הרי במבט חיצוני, התורה מגבילה את החופש בכללים של מותר ואסור, בחובות ובמשמעת שהם ההיפך הגמור לחופש. זאת יובן מתוך תרגום מושג החופש למושגים של קבלת הרב אשלג - "הרצון לקבל", ומתוך ביאור יסודות קבליים בבריאת העולם ובתיקונו.

הרצון השורשי לבריאת העולם היה רצון הבורא להיטיב לנבראיו. כדי שיוכל הבורא להיטיב יש צורך שהנבראים ירצו לקבל את השפע שהוא מעוניין להעניק להם. משום כך הבורא גזר בחכמתו לברוא מציאות שלא הייתה קודם הבריאה: רצון לקבל. כדי שלנברא תהיה מציאות, וכדי שיוכל לקבל את הטוב שהבורא חשב להיטיב לו, צריך שיהיה לו רצון לקבל גדול לאין שיעור.

אך בנקודה זו נוצרת סתירה פנימית הקשורה לעצם בריאת העולם. כלל הוא ברוחניות ששינוי הצורה מפריד בין מהויות רוחניות. כלומר, באותו אופן שמרחק גשמי נמדד במטרים כך מרחק רוחניים נמדדים בדמיון המהות, בשוויון הצורה. ככל שמהות דומה לחברתה כך היא נקראת קרובה אליה מבחינה רוחנית וככל שיש הבדל בין המהויות כך הן נקראות רחוקות. למשל, שני אנשים הקרובים במחשבתם ייחשבו לקרובים גם אם אינו גרים בשכנות פיזית ואילו אנשים שמחשבתם רחוקה זו מזו ייחשבו לרחוקים גם אם הם יושבים זה לצד זה.

עתה נתבונן במצב שנוצר בראשית הבריאה. הנברא כולו רצון לקבל כפי שגזר בוראו שראוי ואילו הבורא כולו רצון להשפיע. והנה, מכיוון ששני רצונות אלו הם רצונות הופכיים לחלוטין יש ביניהם מרחק רוחני מוחלט. עצם מעשה הבריאה יוצר מצב של ריחוק עצום בין הבורא לנברא. מצד הנברא, ראשית הקשר לבוראו הוא קטסטרופה משום שמעצם קיומו כנברא הוא נידון לניתוק מבוראו.

הרצון לקבל הוא מעין החירות שדוברתה לעיל, חירותו של אדם למלא את רצונותיו באופן מלא. על פי היסודות שהתבארו כאן, מילוי הרצונות ללא תהליך של תיקון הרצון יוצר מרחק רוחני מוחלט בין אדם לבין בוראו ובין אדם לבין זולתו. אך הריחוק הנובע ממילוי הרצון אינו מצב טראגי אלא בעיה שניתן לפתור. הנברא אינו יכול לשנות את מהותו כבעל רצון לקבל וגם אינו אמור לעשות זאת. קבלה היא מהותו כנברא ואם יפסיק לקבל יחדל להתקיים. אך בכל זאת עליו לפתור את הריחוק מבוראו. זאת יעשה אם ימצא דרך המאפשרת לו לקבל שפע באופן שאינו מרחיק אותו מבוראו. לשם כך עליו לשוות צורה חדשה לרצון לקבל - לקבל על מנת להשפיע. זו קבלת שפע עם כוונה של השפעה, לזולת למשל. בכך שרצונו של הנברא לקבל מקבל אופי של השפעה הוא מצליח לאחד את שני הצרכים שלו בעת

ובעונה אחת: מצד אחד, הוא מקבל שפע ומצד שני הוא מתקרב לבוראו משום שהוא מסגל לעצמו מהות של השפעה ומתרמה לבוראו⁵¹.

החירות של האדם לקבל ולמלא את רצונותיו צריכה אם כן לעבור תהליך של תיקון. החירות שאינה מביאה חורבן היא החירות לקבל על מנת להשפיע לזולת. זהו "ואהבת לרעך כמוך" - תמצית התורה היא הגילוי שאדם הרוצה לקבל ולהיות חופשי צריך ללמוד להשפיע. ההשפעה לזולת אינה כלל חברתי בלבד אלא היא הדרך היחידה להתקרב לבורא. אם האדם יקבל ללא מידת ההשפעה הוא יתנתק מבוראו ולבסוף לא יוכל לקבל מעצם הריחוק שנוצר מבוראו. אם האדם משפיע לזולת באופן מתוקן מתאפשר קיומו כנברא ומתקיימת גם החירות שלו להיות הוא ולמלא את רצונו לקבל. כל התורה טמונה ביסוד של אהבת הרע, שהוא בלתי נפרד מן החיבור לבורא⁵². בעזרת התורה האדם מעניק לזולת את היכולת להיות עצמו אך כדי שהזולת יקבל זאת עליו ללמוד גם הוא להשפיע. המצוות הם האופן שבו אדם לומד את היחס הנכון והרצוי לזולתו המאפשר את קיומו המתוקן של החופש.

מצוות בין אדם למקום

אמנם, לא כל מצוות התורה שייכות למימד שבין אדם לחברו. לכאורה, המצוות שבין אדם למקום אינן משרתות את לימוד ההשפעה לזולת. כיצד מצוות הנחת תפילין, למשל, מקדמת את הרצון להשפיע של הנברא? את זאת באר הרב אשלג דרך דוגמה נאה:

רבי חנניה בן עקשיא אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר (ישעיה מ"ב) ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר:

(משנה מכות ג, טז)

רצונו של הקב"ה לזכות את ישראל, דהיינו לזכך אותם. משל לכלי זכוכית שאור מאיר בעדו. ככל שהכלי זך יותר האור יכול להאיר בעדו באופן מלא ללא מכשולים. הקב"ה רצה לזכך את כלי הקבלה של עם ישראל וללמדם להעביר את האור והשפעה באופן מלא. התורה והמצוות פועלים לזיכך החומר הגס של הנברא לחומר דק וזך.

כמו כן, נברא המקבל את השפעה האלוהי בחינם חש פגם של בושה בדומה לעני המחזר על הפתחים. בושה זו נקראת בלשון המקובלים "נהמא רכיסופא", לחם בושה. הבורא אינו מעוניין לבייש את נבראיו אלא להיטיב להם. התורה והמצוות מאפשרים לישראל יגיעה שבזכותה יקבלו את השפעה בזכות ולא

51 אמנם, יש להבדיל בין המהות הרוחנית המתוקנת - לקבל על מנת להשפיע - לבין מהות דומה לה מבחינה חיצונית אך שונה ממנה: להשפיע על מנת לקבל, שהיא הופעה של מידת הגאווה. לשם כך הזהיר הלל הזקן (אבות ב, יב): "הלל אומר: הוי מתלמידיו של אהרון, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". סדר ההופעה חשוב: קודם אוהב את הבריות ורק אז הוי מקרבן לתורה. אי אפשר לאהוב את הבריות כדי לקרבן לתורה.

52 הרי היה מקום לצפות שהכלל הגדול בתורה יהיה קשור לאהבת הבורא ולא לאהבת האדם. מה גם שהכלל של רבי עקיבא עלול להעמיד את האדם במרכז העולם באופן שאינו בריא.

בחסד, ללא פגם הבושה. משל לעני שנכנס למכולת וביקש כמה גרושים לצדקה. נתן לו בעל הבית והעני הודה לו מאד. אח"כ נכנס העני שוב לחנות והפעם ביקש לקנות עם הגרושים שקיבל מעט גבינה במשקל. בעל הבית נתן לו מעט גבינה בשווי הכסף המועט שהיה לו. והנה, כעס העני על בעל הבית שעניו צרה. למרות הגיחוך שבסיפור זה, אפשר להבין את כעסו של העני מכיוון שכעת הוא חש שהוא ראוי לקבל בזכות ולא בחסד.

את מכלול העקרונות שעלו לפנינו אפשר לסכם בדבריו של הראי"ה קוק בסוגיית העבדות והחירות: הבלדל שבין העבד לבן-החורין אינו רק הבלדל מעמדי, מה שבמקרה זה הוא משועבד לאחר זה 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, שהארם 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 שכונה, אותה החירות שקנינו ע"י הפלא הגדול היחיד בעולם, שנעשה עמנו בעת שגאלנו ה' יתברך וגאל את אבותינו ממצרים לחירות עולם.

(עולת ראי"ה כרך ב' עמוד רמ"ה)

אמת וטוב – נתינת התורה לארץ

אחד מיסודות תורת ישראל הוא התגלות התורה מן השמים לבני האדם. אך כדי שהרעיון הציורי של תורה מן השמים יהפוך לעקרון שיכול להדריך את חייו, נעיין במדרש שבו גנחים סודות עמוקים מני ים: אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנחה שגנחה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? +תהלים ח+ מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו +תהלים ח+ ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים!

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה! - אמר לפניו: רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. - אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר +איוב כו+ מאחז פני כסא פרשזו עליו עננו. ואמר רבי נחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכיתנו ועננו עליו. אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה - +שמות כ+ אנכי ה' אלהיך אשר

הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם? שוב מה כתיב בה - לא יהיה לך אלהים אחרים, בין הגויים אתם שריוין שעובדין עבודה זרה? שוב מה כתיב בה - זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? שוב מה כתיב בה - לא תשא, משא ומתן יש ביניכם? שוב מה כתיב בה - כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר +תהלים ח+ ה' אדנינו מה אדיר שמך וגו' ואילו תנה הודך על השמים - לא כתיב.

מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר, שנאמר +תהלים סח+ עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות. אף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר +במדבר יז+ ויתן את הקטרת ויכפר על העם ואומר ויעמד בין המתים ובין החיים וגו' (שבת פח, ב)

הסיפור המדרשי מתאר באופן תיאטרוני את משה העולה למרום ומנהל דיאלוג עם המלאכים. אך אין זה מחזה לבית הספר היסודי אלא מסר תורני מורכב שהלומד עלול להחמיץ אם יעזור בלבוש הסיפורי. נתבונן בסיפור זה על פי דרכו של הרב אשכנזי, מניטור⁵³, אם כי נדגיש את הקשיים העולים מקריאה פשוטית של המדרש באופן שהוא לא נהג לעשות. היכן הוא המקום שנקרא "מרום" וכיצד משה עלה אליו? במישור הסיפורי אפשר לדמיין שמשה טיפס על ההר כדי להגיע למרום. אך אמונתו הגדול ברברי חז"ל מעורר אותנו לברר מהי המציאות הפנימית של "עלייה למרום"⁵⁴? בגיל צעיר למדי כבר פנינו מדעתנו את התפיסה הגשמית של משה העולה למלון שמימי (שהשירות בו לקוי, אגב, שהרי לא הגישו לו אפילו לחם ומים...).

מוסר עליון

המרום אינו מקום פיזי אלא מימד תפיסתי ומחשבתי שאליה משה נדרש להגיע כדי לקבל את התורה. העלייה למרום היא תהליך של התעלות בתפיסת המציאות. הארץ, רומזת לתפיסה המציאות באופן קיומי ואנושי ואילו המרום הוא תפיסת מציאות שמעבר לתפיסה האנושית. כבר מראשית הבריאה, יש לבורא תכנית אלוהית עבור הנבראים, הנקראת "מחשבת הבורא". בתכנית זו כבר נמצא העתיד שהבורא מייעד עבור הבריאה. אמנם, בתוך המציאות של הקיום הארצי, התכנית הזו נסתרת מאתנו. עלייתו של משה למרום מגלה שהאדם עשוי להתחבר לתכנית האלוהית העליונה הזו. המרום הוא מצב של השגה, גם אם ברמז, של המימד הכולל עבר, הווה ועתיד באופן המקשר את ציר הזמן המאוון למישור עליון. כדי להתעלות להשגה זו יש צורך לשחרר את הקשרי הזמן, המקום והציפיות המצומצמות. אך כל מהות הקיום הארצי מאופיין במגבלות האדם, הזמן והמקום, בתכניות לזמן קצר ובצורך להתאים את המציאות

53 מבוסס על מאמר "כיצד תתכן התגלות?", מדרש בסוד ההפכים, הרב יהודה אשכנזי, עמ' 24.
54 ולהבדיל בין ביטויים נוספים בדברי חז"ל כגון רקיע, שמים, שמי השמים. כביטויים לרברים שונים בעולמות העליונים.

למגבלות האנושיות. ולכן, התכנית האלוהית המוחלטת אינה מתאימה לעולמנו הזמני, היא מוחלטת ולא יחסית. היא היפוכה המוחלט של ה"ארץ".

המתח שבין התכנית האלוהית עבור הבריאה לבין התכנית השייכת לעולם האנושי מתבטא בעיקר בנקודה המוסרית. כל חברה מטילה על האדם חובות מוסריות השומרות על קיומה כחברה. ברוב האומות, החובות האלו נובעות מצורך פרקטי. ראשית, האדם מבין שאם יחצה את הצומת בעת שרמזור מורה אדום הוא ייענש. שנית, חציית צומת בניגוד לחוקי התנועה מסכנת את חייו של האדם ושל זולתו: רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו

(אבות ג, ב)

את המדרים לבניין המערכת המוסרית של החברה קובעת כל חברה בהתאם להנהגה השייכת לה, ובהתאם למציאות המשתנה לאורך הדורות וככל חברה וחברה. זהו המוסר השייך למימד הארץ, המוסר המציאותי. למשל, המוסר כפי שהוגדר בקרב החלוצים יושבי ארץ ישראל בתחילת המאה הקודמת שונה במידה רבה מן הקודמים המוסריים הרווחים במדינת ישראל של שנות האלפיים משום שהחברה בונה לעצמה מערכת חוקים המותאמת באופן יחסי לזמן ולמקום⁵⁵. אם כן, יחסיות המוסר אינה שייכת רק לפורעי חוק, אלא לאנשים המחויבים לצו המוסרי. המוסר השייך למרום, לעומת זאת, הוא תכנית אלוהית המתוכננת מראש עבור הבריאה כולה ואינה מושפעת מן הסוגיות המעסיקות את האנושות לאורך הדורות.

כאשר משה מנסה להתעלות לתפיסת המציאות האלוהית מתעוררת התנגדות המופיעה במדרש בפייהם של המלאכים: "מה ליילוד אישה בינינו?" כלומר, אי אפשר לתת לאדם את התכנית של המוסר העליון משום שהאדם חי בעולם יחסי וחלקי ואילו התורה היא קבועה ונצחית. התורה שייכת לשמים, לתפיסה העליונה שתוארה לעיל, ולא לארץ. אך מדוע המלאכים מסרבים לתת את התורה מן השמים לארץ? מה עומק טענתם? מה הפסול בהיותו של משה ילוד אישה? טענתם חייבת להיותך אמיתית שהרי אם זו הייתה טענה בטלה חז"ל לא היו מביאים אותה במדרש. גם במדרש, ה' לא דחה את טענותיהם בקש אלא הזמין את משה לענות להם. כדי להבין זאת נבאר עוד את מהות התורה ואת רגע נתינתה לארץ.

55 ראשית ההופעה של המוסר היחסי טמונה כבר באדם הראשון, כפי שביארנו במאמר "אמת ועדות". אדם הראשון בחר באכילתו מעץ הדעת טוב ורע להיכנס למימד של העולם שבו הבחירה יחסית ולא מוחלטת כפי שהייתה קודם האכילה. בתחילה, האדם היה נתון בעולם של הבחנה בין אמת ושקר, שהוא עולם של הבחנות מוחלטות. בעולם היחסי, למרבית השאלות יש תשובות יחסיות - משקפי שמש הן אביזר טוב מחוץ לבית אך בתוך ביתו של אדם הן צפויות להפריע לו. בגד ים הוא אביזר טוב על חוף הים אך לא בעת חופשת הים. אם כן, האם בגד ים הוא דבר טוב או לא? בדג עשוי להיות תלוי במצב, בזמן ובמקום היא יוצאת מן העולם המוחלט. זהו העולם של הארץ.

מתן תורה לעומת גילוי תורה

התפיסה המקובלת היא שמתן תורה הוא גילוי התורה לבני האדם אך למעשה מדובר בתהליך יותר דרמטי של מסירת התורה מן העולם העליון לעולם התחתון. כלומר, ממעמד הר סיני ואילך התורה נמסרת במידה רבה להכרעתו של האדם כפי שמתואר למשל במדרש הבא:

+ויקרא כג+ אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם - בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו.

(ראש השנה כד, ב כה, א)

מועדי התורה והכרעת קידוש החודש נתונים להכרעת בית הדין. כביכול, ה' מכפיף את עצמו להכרעת האדם גם אם היא מוטעית. נדמה שהנפש מתקשה לעכל את הרעיון הזה ולכן איננו מבחינים שהוא המתואר במדרשים דומים נוספים:

זהה 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 כתבת בהר סיני בתורה +שמות כ"ג+ אחרי רבים להטות. - אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? - אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני.

(בבא מציעא נט, ב)

אחד מעיקרי האמונה הוא "תורה מן השמים". אך מרגע מתן תורה, התורה אשר מן השמים נמצאת בארץ. טענת המלאכים מקבלת תוקף רב ומוכיחה את עצמה לאורך ההיסטוריה: כיצד ייתכן להעביר את התורה האבסולוטית לבני האדם שתפיסתם יחסית מעצם טבעה? ברגע שהאדם יקבל את התורה היא תימסר להחלטתו וזו עלולה לסתור את האמת. התורה הכוללת תצטמצם לתוך השיפוט האנושי ותהפוך ליחסית ואז הבורא ייאלץ, כביכול, להתנהל על פי העולם היחסי של בני האדם. מסירת התורה לעולם של בני האדם מצמצמת את התורה לא רק בעולם התחתון אלא גם מצמצמת את התורה עצמה אשר במרום כביכול. נקודה זו היא שמטרידה את המלאכים - אי אפשר למסור את ההכרעה לגבי הטוב והרע בידי בני האדם, כי מסירה כזו תוביל לחורבן. אנו המלאכים חיים לעולם, טוענים המלאכים, ואין

צורך לרחוק את השעה. מסירת התורה היא החלטה חד פעמית ומסוכנת ולכן אין סיבה למחר ולהכריע בה - הסיכון גדול מן הסיכוי. אם האדם יחריב אותה יהיה זה בזבוז עצום של החלטה חד פעמית.

ברית - הכרעה נצחית

ואמנם, יש לבאר מה החשיבות הדרמטית שמייחסים המלאכים להחלטה. לכאורה, תמיד יוכל ריבונן של עולם לשוב בו מהחלטתו. אלא שזהו ייחודן של נקודות הברית בבריאיה. הברית היסודית לעניין זה היא בריתו של נח:

אֶת קִשְׁתִּי נָתַתִּי בְּעָנָן וְהַיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ: וְהָיָה בְּעָנָן עָנָן עַל הָאָרֶץ וּנְרָאָתָהּ הַקֶּשֶׁת בְּעָנָן: וְחִכְרָתִי אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל בְּשָׂר וְלֹא יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם לְמַבּוּל לְשַׁחַת כָּל בְּשָׂר: וְהַיְתָה הַקֶּשֶׁת בְּעָנָן וּרְאִיתֶיהָ לְזִכָּר בְּרִית עוֹלָם בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל בְּשָׂר אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֵל נֹחַ זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקְמַתִּי בֵּינִי וּבֵין כָּל בְּשָׂר אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ: (בראשית ט, יג - יז)

בבריתו של נח, הי קיבל על עצמו התחייבות שלא להמיט יותר חורבן גם אם האנושות תהיה במצב של קלקול אלא להביא תיקון. באותו אופן לאחר שהתכנית האלוהית, התורה, תרד לארץ לא ייתכן להחריב את הארץ והמשך ההיסטוריה מוכרח להתקיים על פי כללי המשחק שלה ולכן התורה תהיה תלויה בהתנהגות האנושית.

יסוד זה הוא מעין הרעיונות של תורת האבולוציה (אף על פי שיש לקחת ממנה את הפירות ולהפריד את הטפל). בחברה האנושית יש תהליכים של התפתחות. שלבי התהליך הם צורות שונות בהופעה של האנושות. בנקודות מסוימות בתהליך, יש רגע הדורש לאבד צורה מסוימת ולהשמיד אותה כדי להצמיח ממנה משהו חדש. אך מרגע שנשתלו היסודות המוצלחים מהצורה הקודמת, מהשלב הקודם של העולם, מגיע שלב שבו הדרך להתפתחות היא פיתוח של הקיים ולא חורבן. התהליך בנוי בצורה של התפתחות עד לרגע של מעין התפוצצות, ואזי הוא עובר לשלב שבו אין יותר התפוצצויות אלא רק שיפור של מה שהושג על ידי הגרעין שנשאר מהתהליך הקודם. מעבר זה בעידנים של האנושות מתואר במסכת אבות: עשרה דורות מאדם עד נח להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול, עשרה דורות מנח עד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל עליו שכר כולם:

(אבות ה, ב)

מאדם הראשון, האנושות עוברת תהליך של התפתחות הנמשך דורות עד לרגע שבו נמסרת הכהונה לאברהם בן בנו של שם, המייסד את עם ישראל. מאותו רגע נכרתת ברית ואת הבחירה לא ניתן לשנות אלא רק לתקן ולשפר את הבחירה שנעשתה.

אחוז בכסא כבודי

מפני שטענת המלאכים בעלת תוקף רב, ה' אינו דוחה אותה אלא פונה למשה ומבקש ממנו לתת מענה לקטרוג המלאכים:

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה!

אמר לפניו: רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם

אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה. אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה - +שמות כ+ אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם?

טענת המלאכים כה עוצמתית עד שמשה אינו מסוגל להשיב. ה' נענה לחששו של משה ונותן לו מעטה של הגנה בחסות כסא הכבוד ואז משה פורש את מענהו למלאכים: האם הייתם עבדים לפרעה במצרים? מכיוון שהתשובה שלילית, שאלת המלאכים מתהפכת כנגדם - עתה הם שצריכים לענות מדוע התורה צריכה להיות במרום. טענתו של משה היא שרק מי שהיה בשעבוד מצרים וגם השתחרר ממנו יכול לקבל את התורה ולערוב להצלחתה. קבלת התורה מצריכה חופש שאליו מסוגל רק עם שיצא ממצרים וחופש זה הוא הערבוך לכך שבני ישראל יהיו מסוגלים לשמור על התורה התמימה באותנטיות וללא זיוף. אדם משוחרר שבחר בחופש יכול לקבל על עצמו משימה עליונה למרות הספקות שמציגים המלאכים מתוך עמדה עזה - "תנו לי ואנסה".

זהו הקשר העמוק בין מעמד הר סיני לחירות מן השעבוד:

וְאִם אָמַר יֹאמֵר הָעֶבֶד אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדֹנָי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי לֵא אֵצֶל חֶפְשִׁי: וְהִגִּישׁוּ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדֹּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרִצַּע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמְּרִצֵּעַ וְעִבְדוּ לְעֹלָם:

(שמות כא, ה-ז)

שאלו התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי: מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו? אמר להן אוזן ששמעה מהר סיני "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם, אוזן ששמעה לפני הר סיני "כי לי בני ישראל עבדים" והלך זה וקנה אדון אחר, לפיכך תבוא האוזן ותירצע לפי שלא שמר מה ששמעה אזנו.

(ירושלמי קידושין, נט)

היה מתאים שרבן יוחנן בן זכאי יטען טענה אחרת: כיצד אדם שיצא ממצרים בוחר לשוב לעבדות למרות שאוזנו שמעה את הבכי והזעקות? אך הוא מזכיר דווקא את מעמד הר סיני כדי לומר שאי אפשר לקבל את התורה ולהיות עבד ה' בלי לצאת ממצרים ומן השעבוד לכל דבר שאינו הבורא. אי אפשר לנתק בין היציאה מן השעבוד לבין מעמד הר סיני⁵⁶. משל נאה לכך מופיע בהצגה "משרתם של שני האדונים"

56 אולי משום כך יציאת מצרים מחברת בתורה שמונים ושש פעמים ואילו מעמד הר סיני מוזכר ארבע פעמים וגם אלו עקיפות. אין חג המציון את מתן תורה וגם שבועות שנצרב בתודעה כחג מתן תורה אינו מתואר כך בפסוקים. העיקר הוא יציאת מצרים המובילה להר סיני.

המבאר את שגעונו של משרת המנסה לעשות את הבלתי אפשרי - להיות נאמן לשני אדונים. עם שלא עבר את תהליך השחרור מן השעבוד יוכל לכל היותר להשתעשע ברעיונות על התורה. אין בהיסטוריה עם שהיה במצב של שעבוד והשתחרר ממנו כמו שהתרחש במהפכה של יציאת מצרים גם אם במישור הפרטי נודעו סיפורים של שחרור משעבוד כדוגמת סיפורו של ספרטקוס הגלדיאטור.

תשובה

אמנם, למרות כל זאת המלאכים עדיין חוששים מן הכישלון. גם אם לעם ישראל יש את היכולת הבסיסית לקבל את התורה מתוך החירות שחווה ביציאת מצרים, אין הוא מוגן מאפשרות של כישלון. במקרה כזה, החורבן עדיין עומד לפתחו של העולם. המענה לכך הוא החזרה הכפויה על הביטוי 'תשובה': "החזיר להן תשובה!", "אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה". הערכות למתן תורה היא האפשרות לתשובה. לאחר גילוי אור התשובה בעולם כל הטעויות, כולל הגרועות ביותר ניתנות לתיקון, עד כמה שקשה לנפש לעיתים לקבל זאת. יכולת מיוחדת זו של תיקון טעויות לא ניתנה למלאכים ולכן היא יסוד טענותיו של משה מול המלאכים.

מלאכים

טענותיו של משה פועלות את פעולתן והמלאכים מסירים את הקטרוג ואף נותנים את אהבתם למשה ומסייעים לו: "מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר". כדי להבין את ההתרחשות הזו נקדים שאלה מהותית אחרונה. כיצד ייתכן שמשרתיו של הבורא, המלאכים, מערערים על רצונו לתת את התורה למשה? לכך יש להבין מי הם למעשה המלאכים. ישנה שיטה הפותרת את רוב הקשיים שהעלינו לעיל בכך שהמתואר בתורה ובמדרש אינו מציאות חיצונית אלא תהליכים פנימיים בנפשו של האדם. לשיטה זו, משה לא עלה לשום מקום אלא עבר תהליך פנימי של ניסיון להשיג את האמת המוחלטת. תוך כדי התהליך הוא מתלבט עם עצמו לגבי התאמתו ולגבי התאמת עם ישראל לקבלת התורה. אמנם, ההתלבטות הפנימית קיימת ולכן זו צורה של לימוד שיש לה מקום אך היא עלולה לסרס את מושג המרום, עולם עליון וטרנצנדנטי. ראשית, התהליכים המתוארים הם תהליכים עליונים המתרחשים לא רק בנפשו של האדם פנימה. ושנית, הנטיות לפרש את כל דברי התורה והמדרש כתנועות נפש מביאות לדה-פרסוניפיקציה של ה'. בתור אדם מאמין אני מעוניין לעמוד בתפילה מול הכיתוב "דע לפני מי אתה עומד" ולא "דע לפני מה אתה עומד". אינני פונה בתפילתי לאיזו דילמה פנימית, נפלאה ככל שתהיה, מפני שזו מעמידה את האדם רק למול עצמו ואינה מותירה מקום לבקשה ותפילה במובנה הפשוט. אמנם, הרמב"ם נוטה קצת לבאר את התפילה כתהליך פנימי של האדם אך לא לחלוטין. תורת ישראל יסודה באמונת ההתגלות - מרום הוא מרום. גם אם בפתח דברינו הזהרנו שלא להעלות על הדעת שמשה טיפס לשמים, מצד שני אין מדובר רק בתהליך נפשי של

התעלות בנשמה ולכן חז"ל נקטו דווקא בביטויים כגון מרום, המותירים את המימד שהוא מעל לאדם⁵⁷. על פי הרב אשכנזי, יש שני הסברים שונים למהותו של המלאך. מצד אחד, המלאך הוא התגלות של רצון ה'. מן הצד השני, המלאך הוא ביטוי למעשיו של האדם לטוב ולמוטב כפי שמתואר למשל להלן: "כי מלאכיו יצוה לך לשמוך בכל דרכיך" (תהלים צא) - עשה אדם מצוה אחת מוסרים לו מלאך אחד, עשה שתי מצות מוסרין לו שני מלאכים, עשה כל המצות מוסרין לו מלאכים הרבה שנאמר כי מלאכיו יצוה לך

(מדרש תנחומא פרשת משפטים סימן ט)

לפי הנאמר במדרש זה, מלאך הוא השתקפות של מצב האדם כמושגים מופשטים ועליונים ולכן הוא נוצר כתוצאה ממעשי האדם. מצד שני, המלאך הוא התלבשות של רצון ה' ובמובן זה ה' הוא היוצר את המלאך. אך אין זו סתירה - מלאך הוא נקודת המפגש בין ההתנהגות של האדם לבין ההשתקפות של בתכנית האלוהית, מפגש בין רצון ה' לבין מצב האדם. גם במדרש שלנו, עלייתו של משה למרום הוא העלייה לנקודת המפגש בין רצון הבורא לבין מצב האדם.

אמנם יש מלאכים מסוגים שונים, ולמשל מלאכים המתגלים במקרה של התנזרות כל הרצונות וכל הצרכים של עם ישראל בנקודה מסוימת כגון גבריאל^ל, מיכאל^ל או רפאל^ל. אך גם אלו אינם יושבים וממתינים בחדר של מעלה אלא מתגלים מתוך המפגש בין רצון ה' לבין מצב העם. במובן מסוים, למרות שה' שולח את המלאך האדם הוא היוצר את המלאך - המלאך הוא התאמה של רצון ה' לאדם לאור התבוננות במצבו ובמקומו. החידוש של הרב אשכנזי בכך שמלאך אינו יצור קונקרטי בעל כנפיים וראש עטור בהילה אך גם אינו מושג רוחני מופשט. במקום שהאדם נמצא שם המלאך שלו משמש כמעין שיפוט של הבורא מתוך מבט אל האדם ומפגש איתו במקום שבו הוא נמצא.

כך למשל, בספור סדום ועמורה מתגלים מלאכים ששליחותם היא הפיכת סדום ועמורה. אך התגלות זו היא תוצאה של הכרעת אנשי סדום להרוס את כל יסודות המוסר האנושי והראי של הכרעה זו הוא המלאך המתגלה להשמדת סדום. כפי שמבאר בדברי חז"ל, מכיוון שהמלאך נולד מן המפגש המסוים בין מצבו של האדם לרצון ה' ומשמש כעין מראה של נקודת המפגש הזו הרי הוא לא יכול לשנות את שליחותו:

ויבאו שני המלאכים סדומה בערב, תני אין מלאך אחד עושה ב' שליחות ולא ב' מלאכים שליחות אחד

(ילקוט שמעוני פרשת וירא)

במקרה של שינוי במצבו של האדם יוצר מלאך חדש המתאם למצב, אך למלאך הראשון אין בחירה חופשית ואפשרות להשתנות. מצד שני, בהיותו גילוי של רצון ה', המלאך הוא נקודה של שלמות.

עתה נשוב לתוצאת הטעונונים של משה, אהבתם של המלאכים ומסירת המתנות. לאחר שמשה גילה להם

57 קונפליקט יסודי זה בין המושגים הגשמיים בתורה, במדרש ובחכמת הקבלה לבין המשמעות הפנימית הגנוזה בהם ליווה את חייו של הרב שלמה בן נעים ז"ל. להרחבה עיינו בספרו "הנסתר שבנגלה - חלק א".

את סודותיו הם כביכול מתאחדים איתו ועם שליחותו וכל אחד נותן לו את נקודת השלמות שלו, שבה טמון רמז להשגת המשימה הכללית. מעתה הרצון השלם של המלאך יהיה לחלק ממשוה אך לא למען עצמו אלא בשביל עם ישראל כולו. את ההסבר הזה נסיים בסיפור על הבעל שם טוב שהאריך בתפילתו. התעכבו החסידים איתו אך כיוון שתפילתו התארכה עד מאד החלו פונים לדרכם במחשבה שלא יבחינה בהיעדרם. לאחר זמן מה שבו למקום התפילה ומצאו את הרב מחפש אותם אנה ואנה. בראותו אותם אמר להם הרב: כאשר אתם איתי בתפילה, אני מתעלה מעלה מעלה, אך אם אינכם איתי אני שב מיד מטה.

בחירה

חלק נוסף בתשובת משה למלאכים הוא סוגיית הבחירה. רק מי שהיה עבד והשתחרר מן העבדות מסוגל לבחירה ורק בעל הבחירה מסוגל לקבל את התורה. לכן דווקא האדם ולא המלאך מסוגל לקבל תורה. הרב אשלג מבאר שהבחירה והרצון קיימים בכל הנבראים - בדומם, בצומח, בחי ובמדבר. אך בכל אחת מן המדרגות היא מתגלה במדרגה אחרת⁵⁸. החשיבה המדעית הרגילה אותנו לרעיון שהטבע הוא מערכת מקובעת ונטולת חיים. במדרשי חז"ל לעומת זאת, קיומה של בחירה בממלכות הנבראים השונות היא עניין שגור. כך למשל במדרש אודות בריאת המאורות:

המאורות הגדולים וגו' - שוים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד:

(רש"י בראשית א, טז)

המדרש מתאר מעין דיון בין הלבנה לבין בוראה, המייחס לנבראים עצמאות עד כדי שהם מסוגלים לטורח לתכנית האלוהית. כך למשל התברר ביום השלישי למעשה בראשית⁵⁹:

עץ פרי [=הציווי היה] 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 עוניה ונתקללה:

(רש"י בראשית א, יא)

58 במדרגת הדומם הבחירה מתגלה בתהליכים של שינוי שהוא עובר. אמנם אלו תהליכים גנוזים וכמעט סטטיים. אך כל דבר שמשנתה כגון סלע העובר תהליכים של קור, חום ושחיקה לחול הוא תהליך השייך לרצון ולבחירה. על פי חכמת הסוד, כל דבר שהשתנה החליט להשתנות גם אם עיקר השינוי מתרחש על ידי כוח חיצוני. במדרגת הצומח תהליכי הצמיחה הם גילוי של רצון. צמח שעץ עומד בינו לבין אור השמש מניע את ענפיו ומתפתל סביב העץ כדי להגיע אל האור. זהו גילוי בהיר יותר של רצון ומעין בחירה חופשית המביאים לפעולה. בתפיסה המדעית של ימינו, לקרוא לתנועה זו רצון הוא רעיון תמוה משום שהתנועה הזו טבועה בצמח כך שיוכל לשרוד. אך על פי תורת הסוד, זהו גילוי של רצון חיים במדרגת הצומח. במדרגת החי הרצון כבר דומה יותר לזה של האדם. בעלי החיים מביעים את רצונם בקולם, בבחירה בארון זה ולא באחר ובהעדפת מזון מסוים על פני האחרים. במדרגת המדבר שהיא המין האנושי הבחירה מתגלה בעומק ובפרט בעם ישראל משום שהיציאה מנקודת השעבוד העמוקה ביותר מגלה את נקודת הבחירה העליונה ביותר. בחירה היא ביטוי של רצון ולכן רק עם שחווה את החיסרון של גילוי הרצון ואת המניעות של משעבריו על ביטוי רצונו יוכל לקבל את התורה. המלאך, לעומת זאת, איננו בעל רצון ולכן אינו שייך לקבלת התורה ולקיומה.

59 להרחבה בעניין הפער בין התכנית האלוהית לבין התוצאה בפועל במעשה בראשית ובעניין הסיבות לפער, עיינו מאמר "מחשבת הבריאה והעולם הזה", הנסתר שבנגלה, עמ' 16.

הארץ מוציאה מעצמה עץ שונה מזה שהבורא ציווה עליה - עץ פרי, במקום עץ פרי עושה פרי. כיצד ייתכן שהארץ משנה מהציווי האלוהי? האם ייתכן שלארץ יש בחירה או שהעץ מכריע את עתידו? גם אם אמירות אלו של חכמי ישראל נדמות בלתי מציאותיות עלינו להבין אותן לאשורן מתוך התבוננות ייחודית ומלאת הומור. הלא, סיפורים מעין אלו מופיעים באגדות העמים אך במיתוס היווני למשל, הארץ הייתה הופכת בעקבות סיפור כזה לאליל. במשפחה יהודית סיפור כזה מתקבל על הדעת באמונת חכמים פשוטה - המדרש אמיתי, אבל גם לא. הארץ של מעשה בראשית היא בעלת בחירה אך אינה הופכת לעבודה זרה כפי שהייתה עלולה להפוך במשפחה שממנה יצאה הנצרות.

כלומר, המדרש היהודי מקביל למיתוסים המצויים בעמים במובן שהוא מתאר סיפורים מעל לגבולות המציאות שאינם מתקבלים בהגיון של ימינו. אך חשוב להבדיל ביניהם באופן מהותי ולא רק לפתור את עצמנו בכך שהמדרש אמיתי והמיתוס לא. הבעיה טמונה במדרש עצמו ואינה נפתרת בהבחנתו מהמיתוס. כוחו של המדרש בכך שהוא מספר התרחשויות שמחוץ לגדר ההגיון ללא חשש שהקורא היהודי יתקבע לסיפור כאמת מוחלטת. אחרת, לא רק המיתוס אלא המדרש בעצמו עלול להביא לעבודה זרה.

לדוגמה, התורה מספרת ששרה אמנו ילדה בגיל תשעים על אף שהיה הדבר לאחר תום תקופת הפריין שלה. בעמים שהנטייה שלהם היא לעבודה זרה, ההסבר המתבקש לכך הוא הריגן אלוהי, אשר בנצרות תורגם לעיבור אלוהי מרוח הקודש. אין יהודי המבאר כך את המדרש למרות לידתה הניסית של שרה לאחר גיל הפריין. כדי לקרוא את המדרש בצורה מתוקנת יש לחוש את הקריצה הגנוזה בו. המדרש לא בהכרח התרחש כפי שהוא במציאות הגשמית. אך מצד שני, אסור להפוך אותו לאמירה כללית או לסיפור שבא להביע רעיון. המדרש הוא אמת שאנו מאמינים בה משום אמונתנו בחכמי ישראל. כיצד אפשר להאמין באמיתותו של המדרש ולדעת שאינו אמיתי בעת ובעונה אחת? זהו סודו הגדול של עם ישראל השומר על חוש הומור המאפשר לו לחיות עם הקונפליקט מבלי לחשוש מעבודה זרה. שרה ילדה בגיל מאה, וזהו נס, אך הוא כביכול טבעי לעולמו של היהודי. המדרש מקצין עוד יותר את הפלא:

"ותאמר מי מלל לאברהם הניקה בנים שרה" (בראשית כ"א) - כמה בנים הניקה שרה? אמר רבי לוי: אותו היום שגמל אברהם את יצחק בנו עשה סעודה גדולה, היו כל אומות העולם מרננים ואומרים: "ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי מן השוק ואומרים: 'בנינו הוא', ולא עוד אלא שעושיין משתה גדול להעמיד דבריהם!" מה עשה אברהם אבינו - הלך וזימן כל גדולי הדור, ושרה אמנו זימנה את נשותיהם, וכל אחת ואחת הביאה בנה עמה ומניקתה לא הביאה, ונעשה נס בשרה אמנו ונפתחו דדיה כשני מעיינות, והניקה את כולן. ועדיין היו מרננים ואומרים: "אם שרה הבת תשעים שנה תלד, אברהם בן מאה שנה יוליד?" מיד נהפך קלסתר פנים של יצחק ונרמה לאברהם. פתחו כולם ואמרו (בראשית כה): אברהם הוליד את יצחק.

(בבא מציעא פז, א)

בדרכו המיוחדת, המדרש מעלה תהייה שהתעוררה בדורו של אברהם: כיצד ייתכן ששרה תלד בגיל כה

מופלג? הוא מקצין את הסיפור לסיטואציה מוזרה: אברהם מזמין את גדולי הדור למשתה ובו שרה מניקה את בניהן של כל הנשים שהגיעו למשתה. כדי לחדור לעומק המדרש יש להציף את הדילמה ולהניח לה לחדור לנפש מבלי לדמיין נהרות חלב נובעים משרה. כלומר, להתייחס למדרש כאל אמת מבלי להפוך אותו למיתוס.

דוגמה נפלאה לכך בסיפור תנורו של עכנאי :

זה 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. 'צאתה 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 כתבת בהר סיני בתורה +שמות כ"ג+ אחר רבים להטות. - אשכחיה רבי נתן לאלהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? - אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני.

(בבא מציעא נט, ב)

במחלוקת עם החכמים רבי אליעזר מגייס את כוחות הטבע להוכיח את צדקתו - חרוב נעקר ממקומו, מים מהפכים את כיוון זרימתם וקירות נוטים. רבי אליעזר מבקש מן החרוב, מן המים ומן הקירות לגלות את רצונם במחלוקת זו והם עושים זאת. יסוד זה מופיע במדרשים רבים המתארים סיפורים פנטסטיים על בחירה בממלכות הטבע. עלינו להעלות את השאלה במלוא תוקפה על פני השטח: האם אלו סיפורים נחמדים שנועדו ליצור דרמה בדמיונם של ילדים, או שאלו אמיתות עמוקות שדורשות לימוד שיטתי? חכמי ישראל היו יכולים לבחור דרך אחרת לומר את דבריהם ובחרו דווקא בזו.

זמן

הברל נוסף בין האדם לבין המלאכים הוא היותו נתון לגבולות הזמן. המלאכים אינם ממהרים להגיע להכרעה משום שאינם מחויבים למסגרת הזמן. הם שייכים למישור הנצח ומבחינתם הם יכולים להמשיך ולהתלבט עד אחרית הימים לגבי מסירת התורה. אין להם דוכן בשוק או בית חרושת לפתוח למחרת. לכן הם טוענים כלפי משה - אין לחץ, כאשר תגיע למדרגתנו תקבל את התורה. מעין זאת מצאנו בסיפור ההגדה:

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם: רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית.

(הגדה של פסח)

התלמידים נכנסים לדיון של רבותיהם ודוחקים להגיע להכרעה: "רבותי הגיע זמן קריאה של שחרית". יש מימד בתורה שמתרחשת בו התלבטות תמידית כמו אצל המלאכים ולכאורה מוטב היה אם החיים היו מעין דיון פילוסופי פתוח אודות כל השאלות של הקיום ללא צורך בהכרעה. אבל התורה היא תורת החיים המתגלה בתוך המציאות ולכן יש צורך להכריע - הגיע זמן של שחרית. הזמן הוא במובן מסוים האויב של הבחירה החופשית (זהו מעין הפתגם הערבי "אַלְעִיְלָה מִן-אֵלִי שִׁטָּאן", החפזון הוא מן השטן) כי מגיע רגע שבו חייבים להכריע לטובת אחד הצדדים.

אדם זה מה טיבו?

מכלול הביאור שלנו על המדרש מבאר את רגע קבלת את התורה כרגע של התלבטות והתייעצות. מתן תורה הוא אחד מני רגעים רבים כאלו ולמשל:

א"ר אחא בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם, נמלך במלאכי השרת, אמר להן נעשה אדם, אמרו לו אדם זה מה טיבו, אמר להן חכמתו מרובה משלכם, הביא לפניהם את הבהמה, ואת החיה, ואת העוף, אמר להם זה מה שמו ולא היו יודעין, העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל, ואתה מה שמך אמר לו אני נאה להקרא אדם שנבראתי מן האדמה, ואני מה שמי, א"ל לך נאה להקראות אדני שאתה אדון לכל בריותיך,

(בראשית רבה (וילנא) פרשה יז ד"ה ד ויצר ה')

בורא עולם מתייעץ עם המלאכים לגבי בריאת האדם ומסתבר שהמלאכים הקשו על האדם לא רק בקבלת התורה אלא כבר מעצם בריאתו⁶⁰. נעיין בשלבי ההתייעצות לעומקם:

אמר להן נעשה אדם, אמרו לו אדם זה מה טיבו?

"מה טיבו" היא שאלה ממוקדת ופירושה: מהו הטוב שיש בו? הקב"ה עונה שחכמתו מרובה משל המלאכים בשלושה מימדים:

- קריאה בשמות לבעלי החיים, כלומר יכולת להבין את הבריאה.
- קריאה לעצמו בשם, כלומר, יכולת להכיר את עצמו.
- קריאה לבורא בשם, כלומר הכרת הבורא.

60 זו תסבוכת תמוהה - ויכוח בין המלאכים לבין משה עשוי להתקבל על הדעת לפי ההסברים שהבאנו לעיל. אך כאשר האדם עוד לא נברא, וה' לברו עם הפמליה של מעלה מה משמעות הויכוח? יש לומר שבזמן בריאת האדם עדיין לא נולד האדם שיחזיר להם תשובה ולכן ה' בכבודו ובעצמו צריך להעמיד את המלאכים במבחן.

יכולתו של האדם לקרוא בשמות קשורה ליכולתו לקבל את התורה. ייתכן שמבין כל החסרונות של המלאך חוסר היכולת לקרוא בשמות הוא החיסרון המרכזי. חכמת הקריאה בשמות קשורה ליכולת להגדיר מחדש את הדברים שטבעם הוא התנועה, השינוי וההתחדשות. יכולתו של האדם לעשות זאת קשורה לכך שהוא עצמו משתנה, דהיינו, בחירי ורצוני. רק מי שמתנה מסוגל לתפוס את מהות הבריאה שטבעה הוא התנועה. כדי לקרוא לסוס בשמו, לא מספיק להבין את הצורה החיצונית של הסוס אלא יש צורך להבין את מהותו הפנימית אף על פי שהיא נתונה לשינויים ולתהליכים.

ובכל אופן, מה הצורך בהתייעצות עם המלאכים? ההתייעצות נצרכת משום שמחשבת הבורא היא מוחלטת והבריאה היא חופשית ובתנועה מתמדת. המפגש בין שני המימדים הללו מצריך התייעצות מתמדת. אפשר לומר שהי' מתייעץ עם הדרכים השונות שהאדם יכול לבחור בהן. בכל רגע הבריאה עלולה לבחור בכל כיוון אפשרי ובלתי צפוי, כביכול. לכן בכל רגע ורגע צריך להעלות את משה למרום, לברוא מלאך ולבחון את מצב הבריאה במעין התייעצות שבה מתבררת זכות הבחירה של האדם. משל למה הרבר דומה? אמה טובה אינה מונעת מילד את חופש ההתנסות. אך אם ינסה לנעוץ מסרגה בתוך שקע החשמל מיד תסתור לו על ידו. לכאורה, זו סתירה לחופש ההתנסות ולעקרון שהציבה לעצמה אך היא רוצה ילד חי ולא מפוחם. יש התנסויות שאינן אפשריות. לאם יש ניסיון והיא יודעת לאן ראוי לבנה להגיע אך לעיתים הוא בוחר בדרך שלא מובילה ליעד המתאים. עם רדת הלילה, היא מתייעצת עם בעלה - האם ייתכן שהוא יבחר בדרך זו ובכל זאת יגיע לתכליתו? מעין זאת הוא המצב המורכב של הקב"ה המקשה עליו, כביכול, בהשגחה על עולמו. לכל אורך ימי העולם הי' צריך להתייעץ עם התכנית המיועדת לאדם, כלומר עם הציפיות שלו מן האדם. במובן מסוים, הי' מתייעץ עם עצמו. הסיבה לכך שיש התייעצויות רבות קשורה למבנה של העולם - מצד אחד, הבחירה ביד האדם לנהל את העולם כרצונו ומצד שני הבורא משגיח על האדם שלא יחריב את עולמו.

אמר ליה קיסר לרבן גמליאל: כתיב +תהלים קמ"ז+ מונה מספר לכוכבים, מאי רבותיה? אנא מצינא למימנא כוכבי! אייתי חבושי שדינהו בארבילא, וקא מהדר להו, אמר ליה מנינהו! - אמר ליה: אוקמינהו! - אמר ליה: רקיע גמי הכי הדרא.

(סנהדרין לט, א)

הקיסר שואל את רבן גמליאל מדוע דוד המלך משבח את הבורא ביכולת שיש גם לקיסר - למנות את הכוכבים. ולעומק השאלה, הרי הי' ברא את הכוכבים וקבע את החוקים המנהלים אותם. מה הפלא שהוא מסוגל לספור אותם? ועוד, האסטרונומים שלי מסוגלים גם הם למנות את הכוכבים גם אם זו מסיבה מסובכת. הביא רבן גמליאל חבושים והניח אותם בנפה. הניח רבן גמליאל את הנפה בפני הקיסר וביקש ממנו למנות את החבושים. בעוד הקיסר מנסה למנות אותם החל רבן גמליאל לסובב את הנפה. אמר לו הקיסר: כדי שאספור אותם תצטרך לעצור את סיבוב הנפה. ענה לו רבן גמליאל: גם הרקיע מסתובב כך וזו מהות הקושי לספור את הכוכבים. אין חידוש במניין של כוכבים שעומדים מלכת אך הכוכבים נעים

ללא הרף, משתנים ומתחדשים. מכיוון שכך יש צורך להתייעץ שוב ושוב ולחדש את התכנית בהתאם. משל למה הרבר דומה? לספירת מלאי תקופתית בבית עסק. גם בעידן הממוחשב הנהלת בית העסק אינה מסוגלת לדעת בכל רגע ורגע מה מצב המלאי ולכן אחת לנקודת זמן שנקבעה, נעצר המסחר ונערכת בדיקה. אך סוחר מעולה מסוגל לתת בכל רגע תשובה כמה סחורה יש לו במלאי והיכן היא נמצאת.

החידוש של הבריאה הוא בכך שהי' מנהיג את הבריאה ונותן את זכות הבחירה בעת ובעונה אחת. רק בורא עולם מסוגל לתת לחבושים להסתובב בתוך הנפה ובעת ובעונה אחת לדעת בדיוק את מניינם ואת מקומם. הוא אינו מכריח את חברו זה או אחר לבחור נתיב לסיבובו. אך הוא יודע בדיוק היכן כל אחד מן החבושים עומד וכך הוא יכול למנות אותם. האדם בוחר ומקיים את זכות הבחירה שלו, אך הי' והאדם בוחנים ללא הרף את המרחק ביניהם על ידי המלאך שהוא ביטוי ליחס בין הרצון של הבורא לבין המקום האמיתי של האדם ברגע נתון. חירותו של האדם מאפשרת לו תנועה, אך הבורא יוצר נקודת מפגש מתמדת בין הבחירה של האדם לבין הרצון האלוהי ומבטו על האנושות. זו יצירת המלאך מצד אחד, והתפילה מצד שני.

תורה שבעל פה – תורת החירות

האדם מאיים על האלים?

אחת החוויות הקיומיות הבסיסיות של האדם היא חווית החיסרון בעצמו ובעולם. באופן טבעי החוויה הזו מולידה שאיפה להתעלות ולתיקון של המציאות. חוויה זו אינה ייחודית לעם ישראל שכן גם עובדי עבודה זרה למדו את הכוחות המניעים את המציאות העולמית. הנקודה היסודית שבה נחלקה תורת ישראל על אמונות העמים אינה עצם חווית החיסרון אלא הסיבה לקיומו והדרך להתמודד איתו.

עובדי עבודה זרה נוטים להאמין שהאלים בראו את האדם חסר לצורכי שליטה. לשיטתם, אם האדם ייבא במדרגה של שלמות הוא עלול להפוך למתחרה של האלים במקום לכן ברית ולכן בראו אותו מלכתחילה בעל מום. למשל, המיתוס היווני מספר שזאוס, אבי האלים, נהג כפעם בפעם לחטוף בת אנוש. באחת מן הפעמים ראה אותו סיופוס חוטף נערה וסייע לאביה למצוא אותה. זאוס הטיל את זעמו בסיופוס וגזר עליו לגלגל סלע כבד עד לפסגתו של הר, סלע שנידון להתגלגל במורד ההר מיד כשיגיע לפסגה וחוזר חלילה – מטלה מפרכת שתימשך לעולמי עד. בתפיסה האלילית האלים משתמשים בדרכים מעין אלו כדי למנוע מן האדם להפריע לתכניותיהם. תפיסה זו אינה זרה לתורה, והיא מתוארת עוד משחר הבריאה כאמנתו של הנחש הקדמוני וממשיכי דרכו:

וַיֹּאמֶר הַנְּחָשׁ אֶל הָאֱשֶׁה לֹא מוֹת תָּמֹתוּן: כִּי יַדַּע אֱלֹהִים כִּי בְיֹם אֶכְלֶכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהֵייתֶם כְּאֱלֹהִים יַדְעֵי טוֹב וָרָע:

(בראשית ג, ד - ה)

לטענת הנחש, הבורא אסר על האדם לאכול מעץ הדעת משום שהאכילה תתן לו כוחות אלוהיים שהבורא מעוניין למנוע ממנו. אך מדוע? האם הבורא אינו רוצה בטובתם? את שלא נאמר בפירוש בפסוק, המדרש משלים בחדות:

כי ביום אכלכם, ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי אמר התחיל אומר דלטוריא (=לשון הרע) על בוראו. אמר: מאילן הזה אכל וברא העולם, והוא אומר לכם לא תאכלו ממנו, שלא תבראו עולמות אחרים, דכל אינש ואינש סני בר אומנתיה (=שכל אדם ואדם שונא את בן אומנתו)

(בראשית רבה, בראשית יט, ד)

לתפיסתו של הנחש, הבורא מגביל את האדם מכיוון שהוא חושש למעמדו⁶¹. כך גם לפי ההבנה האלילית

61 לכאורה, ישנם פסוקים נוספים המחזקים את דברי הנחש. למשל, בבריאת האשה נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם

האלים שומרים בקנאות על האולימפוס שלהם שבו הם נלחמים זה בזה ופותרים את בעיות העולם. בצורות שונות הם דואגים שלא יעלה על דעתו של האדם להכניס את עצמו למלחמות אלו או לפתרון ענייני העולם. למעשה, הבנת העולם העליון בצורה הזו היא השלכה של התחושות האנושיות על המימד הרוחני. מלחמות האלים משקפות את המלחמות הגדולות של בני האדם וגם את מאבקייהם הקטנוניים. לדוגמא, המין האנושי לדורותיו עסק בפחדיו מכוחו של הים. לכן המיתולוגיה מספרת על מאבקים של האלילים בכוחו של הים השואף לחזור ולכסות את הארץ. אלא שסיפורים אלייליים אלו מכוונים להיפך מן המסר של התורה - לשיטתם, האדם אינו מסוגל להתמודד עם האלים, שהם היחידים המסוגלים לתקן את העולם או להחריב אותו. משום כך ההתמודדות נותרת בין האלים לבין עצמם.

כנגד תפיסתו של הנחש הקדמוני, המתבטאת בעבודה זרה למיניה, התורה וחז"ל מוסרים מסר הפוך לחלוטין. אמנם, האדם נברא בחסרון:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרַדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבַהֲמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

(בראשית ב, כו - כז)

האדם נברא במציאות של שני הפכים, זכר ונקבה, שרק ההשלמה והחיבור ביניהם יוצרים ישות שלמה. מצבה ההתחלתי של הבריאה הוא מצב של חסרון אך אין זה אילון או תקלה. מן המצב הזה מוטל על הבריאה לנסות להשלמתה:

... ואמר כי האדם נברא לעמל שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה, שכך ראוי מצד טבע הבריאה.

... וזהו מה שלא נאמר באדם כי טוב יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימתם, אבל האדם לא נברא בהשלמה ולא נמצא האדם בהשלמה וזהו שלימתו בעצמו שהוא מתנועע אל הפועל ומוציא שלימתו תמיד אל הפועל

(מהר"ל מפראג, דרך חיים פרק ב, ח, ד"ה "אם למדת תורה הרבה")

שלמותו של האדם טמונה דווקא בכך שנברא חסר. אך יש להדגיש שתי נקודות: ראשית, זהו אינו מצב מוחלט. שנית, בריאתו בחסרון לא נועדה למנוע ממנו להתחרות בבוראו. ההיפך הוא הנכון. ה' בורא את האדם בצלמו, בעל יכולות של שותפות בבריאה. לכן חז"ל הדגישו דווקא את יכולתו של האדם להגיע לשלמות ולהביא את העולם לשלמותו. ה' ברא לעצמו מתחרה, כביכול. גדולת הבורא מתגלה, להיפך משיטת הנחש, דווקא ברגע שהאדם יוכל לומר שהוא נוטה לשלמות, כלומר, להיות כאלוהים כביכול.

לְבָדוּ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בראשית ב, יח), את הבעיה בהיותו של האדם לבדו מסביר רש"י: "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן הקב"ה יחיד בעליותים ואין לו זוג, וזה יחיד בתחתונים ואין לו זוג: לכאורה, אלו הם דברי הנחש - הבורא חושש מתחרות. אך למרות הדמיון הרב בין הטענות, הבורא מעוניין בטובתו של האדם ואינו מעוניין למנוע ממנו להתעלות חלילה. אדם המגיע למסקנה שהוא אלוה, שאין בו חסרון, הוא אדם מת. כל מהות החיים, היא הנטייה אל השלמות, התנועה להשלמה. כפי שנבאר להלן, התנועה של האדם אל שלמותו מביאה אותו ואת העולם למימוש תכליתו. ייתכן שדווקא עיקר הבעיה היא במה ש"אמר", וירצו להפוך את האדם לאליל.

התורה מבארת את כוונתו של הבורא בפירושו: ה' ברא את האדם "בצלמו", כלומר בעל פוטנציאל להביא את העולם לידי שלמות. האדם אינו נברא שלם מכיוון שאילו היה שלם קיומו היה מתבטל אך היכולות הגנוחות בו להשלמה יוצרות כמעין מצב של מתחרה אפשרי לבורא. החשוב הוא שהתהליך אינו דומה למשחק מכור. לאדם יש אפשרות אמיתית לממש את צלם אלוהים שבו.

אל תחזיק טובה לעצמך

אך לכאורה, מסירת כוח כזה לידי האדם מסכנת את האדם ואת עולמו. כדי לשמור על האדם משימוש מקולקל בגדלותו ישנה עוד צורת הנהגה שבה משגיח הבורא על עולמו. משל למה הרבר דומה? לאם המשחקת עם בניה ופורסת בפניהם את כללי המשחק - מה היא הדרך לניצחון ומה היא הגדרת הפסד. האם יעלה על הדעת שתוך כדי משחק האם תשנה את החוקים לטובתה? ודאי שהילדים יסרבו למשחק שהכללים בו עלולים להשתנות בכל רגע נתון. זהו משחק שאין בו טעם. מכיוון שכך, תוך כדי משחק האם מחויבת לכללים שקבעה ואף עשויה להניח לעצמה להיות במצב של הפסד. אך מעבר להיותה צד במשחק היא גם אמם של הילדים. לכן, ברגע מסוים היא שומרת לעצמה את הסמכות להודיע שהגיע זמן השינה. האם היא שותפה במשחק אך גם דמות-על הקובעת את הכללים לעיתים גם כנגד רצונם של הילדים ולמעלה מהבנתם.

כך הוא אופן הנהגתו של הבורא את העולם. לבורא יש שתי דרכי הנהגה מרכזיות, הנרמזות בשני שמות "יהוה-ה'" ו"אלוהים". שם "אלוהים" רומז למימד שבו הוא משחק עם בניו בעולם ומחויב לכללי המשחק שקבע כדי ליצור סדר בעולמו. אך שם הויה רומז למימד שבו הוא שומר לעצמו את הסמכות להפסיק את המשחק ברגע נתון ללא קשר למהלך המשחק ולכללי הידועים. הקושי העומד בפני הנבראים הוא האיחוד בין שני מימדי ההשגחה הללו.⁶²

האיחוד בין שני שמות הבורא, שהם שני גילויים של השגחה, נעשה בתיקון המידות. מצד אחד ה' נתן לאדם את הכלים האמיתיים להגיע להשגות עליונות ומצד שני הוא מבקש מן האדם להכיר בכך שהכלים הללו ניתנו לו מבוראו בחסד ולא בזכות. כך מתפרשים דברי רבן יוחנן בן זכאי במשנה:

רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי הוא היה אומר אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לך נוצרת

(אבות ב, ח)

62 כדי שהיסודות האמורים כאן לא יצאו ממקום הראוי, נזכיר בנקודה זו את יסוד היסודות של החכמה - האינסוף מרומם מכל מחשבה, והוא אחד באחדות גמורה: פתח אליהו ואמר רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחושבן אנת הוא עלאה על כל עלאין סתימא על כל סתימין לית מחשבה פטיסא אך כלל אנת הוא דאפיקת עשר תקונין וקרינן לון עשר ספיין לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין ועלמין דאתגליין ובהון אתכסיות מבני נשא (תיקוני זוהר הקדמה דף יז עמוד א). כלומר, הבורא מנהיג את העולם בתיאור מערכת של לבושים הנקראים ספירות או שמות הקודש שהובאו לעיל. לבושים אלו מסתירים את האינסוף כדי לגלות אותו ואת הנהגתו לעולמות. כל לימודנו מתייחס ללבושים שבהם הבורא מתגלה לבני אדם ולא לעצמות הבורא. גם שתי הופעות ההנהגה המתגלות בשמות הויה"ה ואלוהים הן לבושים. בעצמות הבורא אין סתירה ואין שתי הנהגות. כמו כן, כל האמור בעניין הדמיון לבורא והשותפות בהנהגת העולם מתייחס רק ללבושים שבהם התכסה ה' מבני אדם. אנו לומדים אודות האל המתגלה אל האדם, כלומר, החלק של האלוהות שהאדם יכול לתפוס. האתגר הרוחני הניצב בפני האדם הוא האיחוד בין המימדים הנגלים של הבורא לאחרות הנסתר וזהו מה שאנו אומרים בקריאת שמע: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד: (דברים ו, ד)

אדם העוסק בתורה ומחזיק טובה לעצמו איבד את הכרתו לכך שהבורא העניק לו את הכלים בחסד. כוח מחשבתו של האדם מביא אותו לעיתים עד לכדי היפוך יוצרות מוחלט. בקרב חוגים של הוגי דעות ואינטלקטואלים, כוחו של השכל מביא לעיתים עד לביטול ההופעה האלוהית. כביכול, האדם הגיע לגבול כוח שכלו עד שהוכיח את אי קיומו של הבורא. לאותם חכמים אומר רבן יוחנן בן זכאי: מי הוא שנתן לכם את היכולת השכלית להתנגד לזו? בעל מלאכתכם עשה זאת כדי לשמור על הגינותו של המשחק. אם בכל פעם שהאדם היה מעז פניו כלפי בוראו היה מקבל מיד מהלומה שמחזירה אותו למקומו אזי לאדם היה מקום לטעון שהמשחק מכור.

הנטייה לעבדות

הקב"ה אינו מעוניין שהנברא יהיה עבד והוא נותן לאדם את חופש הבחירה כחלק עמוק ויסודי מרצונו שהאדם ישלים את עצמו ואת הבריאה. יש אנשים הבוחרים להשתמש בחופש הזה כדי למרוד בבוראם אך אולי מפתיע יותר גלגול באנושות נטייה להישאר בעבדות ולסרב כביכול לכוח החירות. על פי רוב אנשים אוהבים את המציאות הקיימת ומתרגלים אליה ואינם ששים לשינוי. כך מספרים על אדם שנכנס לחנות ספרים בכדי לרכוש ספר לימוד. ענה לו בעל החנות: «אני מצטער, אך הספר הזה אול מן המלאי. בכל אופן יש ברשותי ספר עוד יותר מוצלח שיעשה עבורך מחצית מן העבודה». ענה לו הקונה: «אם כן, אקנה שני ספרים כאלו...». האדם מתקשה לעמוד מול חירותו ומול השינויים שהיא מצריכה. כך למשל עם ישראל התקשה לצאת מן העבדות גם אחר היציאה בפועל ממצרים:

וְהָאֶסְפָּסָף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאוּוּ תְאוֹה וַיֵּשְׁבוּ וַיִּכְבּוּ גַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יֹאכְלֵנוּ בֶּשֶׂר: זָכְרֵנוּ אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בַּמַּצְרִים חֲנָם אֶת הַקֶּשָׁאִים וְאֶת הָאֶבְטָחִים וְאֶת הַחֲצִיר וְאֶת הַבְּצָלִים וְאֶת הַשּׁוּמִים: וְעַתָּה נִפְשָׁנוּ יִבְשֶׁה אֵין כָּל בְּלִתֵּי אֵל הַמֶּן עֵינֵינוּ:

(במדבר יא, ה - ו)

מפרשים רבים תמהו מדוע ישראל התגעגעו למאכלי מצרים אחרי שזכו למן מן השמים. מתברר שבאכילת המן, על כל יתרונותיה, יש גם קושי גדול:

ואמרו בלתי אל המן עינינו - שאפילו המזון אשר אנו חיים בו איננו בידינו שתהיה נפשנו דשנה ושבעה בו, אבל נתאוה לו ונשא עינינו אליו בכל עת כי באולי יבא לנו, והנה אין כל בלתי תוחלת המן. אמרו המשל הידוע (יומא עד ב), אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו.

(רמב"ן, שם)

אוכלי המן צריכים לחיות ללא ידיעה מתוך בטחון שהי יתן אותו למחר. אין מדובר במתח של טיול קצר במדבר אלא במתח שנמשך יום יום במשך ארבעים שנה. בני ישראל טוענים שהם מעדיפים את הביטחון והצפוייה למול הפוטנציאל התיאורטי להתעלות. ועל כך משלו חז"ל "אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו", אדם מעדיף לדעת שיש לו פיסת לחם יבשה מאשר לעמוד במצב של אי ידיעה וחששות שיאפשרו לו לזכות למאכלי מלכים. משום כך יש צד באדם שרוצה לוותר על החופש ועל הצורך לתקן את העולם. ייתכן שהדבר נובע מן החשש מגדל האחריות ומן הראגה שלא

יוכל לעמוד במשימה. ישנם פחדים שונים ומשונים המעכבים אותו מן היציאה לחירות. השאלה היא מדוע הנטייה הזו קיימת אצל האדם? ייתכן שהתשובה מתבארת מתוך דברי האספסוף באותה פרשה: "התאוו תאווה". בני ישראל לא התאוו לדבר מה מסוים אלא התאוו לכך שתהיה להם תאווה. הם רצו לרצות. את עצם הרצון לרצות להיות כאלוהים ה' לא יכול לתת לאדם. האדם צריך להכריע בין רצונו להיות שותף בבריאה לבין רצונו להיות מובל.

בסיכומו של דבר, ה' בורא את האדם וכאילו ממתין שהאנושות תבקש ממנו: "אנא פנה את מקומך ותן לנו לנהל את העולם, ואנו ניצור כאן עולם טוב, אולי אפילו טוב מזה שאתה בראת". זהו העיקרון שהובא במדרש:

מעשה ששאל טורנטרופו הרשע את ר' עקיבא איזו מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם, אמר לו של בשר ודם נאים, אמר לו טורנטרופוס הרי השמים והארץ יכול אדם לעשות כיוצא בהם, אמר לו רבי עקיבא לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם. אמר לו למה אתם מוליך אמר לו אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם משל הקדוש ברוך הוא. הביא לו רבי עקיבא שבלים וגלוסקאות אמר לו אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה ידי אדם אמר לו אין אלו נאים יותר מן השבלים, אמר לו טורנטרופוס אם הוא חפץ במילה למה אינו יוצא הולך מהול ממעי אמו, אמר לו רבי עקיבא ולמה שוררו יוצא עמו והוא תלוי בכטנו ואמו חותכו, ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא את המצות לישראל אלא לצרף אותם בהם, ולכך אמר דוד (תהלים יח) כל אמרת ה' צרופה.

(מדרש נחומא פרשת תזריע סימן ה)

מתן תורה - מסירת החירות

מעמד הר סיני גם הוא רגע שבו עם ישראל נדרש לבחור מחדש בחירותו. זו הסיבה שגם כאן מתגלים שני רצונות הפוכים. על פי הפסוקים, עם ישראל מקבל את התורה ברצון:

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

(שמות כד, ז)

לעומת זאת, המדרש מלמד שה' נצרך לכפות את התורה על העם⁶³:

63 לטעמי ההסבר הנאה לעניין זה הוא מה ששמעתי מפיו של הרב אשכנזי, מניטו, ז"ל: "נעשה ונשמע" היא מדרגה השייכת לדור האבות והיא קיום של התורה ("נעשה") לפני קבלתה בפועל ("נשמע"). זהו אמנם סדר לא טבעי עבור רוב העולם. על מדרגתם המיוחדת של האבות אמרו חז"ל: "מציינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שנאמר: +בראשית כו+ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרותי מצותי חוקותי ותורותי." (קידושין פב, א). אחד ההסברים המובאים במדרש למקור יניקת התורה של אברהם הוא מתוכו פנימה: "ובתורתו יהגה אר"ש אב לא למדו רוב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה, אלא זימן לו הקדוש ברוך הוא שתי כליותיו כמין שני ברנים והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה" (בראשית רבה פרשת חיי שרה פרשה סא). במעמד הר סיני, בני ישראל רצו להמשיך את אופי קיום התורה השייך לאבות ולכן קראו "נעשה ונשמע". אלא שתקופת האבות הסתיימה והחלה תקופת הבנים בעלת מאפיין אחר - עם שצריך לשמוע כדי לעשות. זאת משום שעם אינו יכול לתפקד במצב שבו

(שמות יט) וייתצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם.

(שבת פח, א)

כלומר, במימד מסוים עם ישראל רוצה בתורה ובמימד אחר היא נכפית עליה⁶⁴. שתי הנטיות הללו מתייחסות למימדים שונים של התורה - תורה שבכתב ותורה שבעל פה. התורה שבכתב היא כביכול הצד של ההדרכה הרתית, ספר ההדרכה המסודר לחיי האדם בעולם. את החלק הזה של התורה העם מקבל ללא התנגדות משום שהיא אינה מצריכה ממנו חירות מיוחדת. החצי השני של התורה הוא התורה שבעל פה שהיא דווקא מקומו של האדם ובה מתגלה חירותו. דווקא משום כך הוא נוטה יותר להתנגד אליה. במתן תורה ה' כפה על העם את קבלת התורה שבעל פה במה שהיא מבטאת את החירות האנושית ואת האחריות הקשורה אליה. לכן, גם אחרי קבלת התורה תתגלה לאורך הדורות נטייה להפוך את התורה שבעל פה למערכת "אורתודוקסית" באופן שנוטל ממנה את החירות ולמעשה מבטל את קיומו של האדם כאדם.

על פי משל חנות הספרים שהובא לעיל, האדם היה מעוניין לקבל פעמיים את התורה שבכתב כך שכל שאלותיו ייענו מבלי להותיר מקום לספק. משל למה הדבר דומה? למורה המבקשת מתלמידה לצייר גמל במדבר לפי דרכי המיוחדת. אך אחד התלמידים מתעקש שהיא תצייר את הגמל במקומו משום שאינו יודע לצייר גמל. התלמיד שמח בכל יתר הציור ורק את מלאכת ציור הגמל הוא מפציר במורה לעשות במקומו. המורה שמסכימה לצייר עבורו גמל עלולה להרוס את התפתחותו ואת התבגרותו. היום זה הגמל ומחר זהו אתגר אחר. תמיד יש אתגר שמולו מתעוררת הנטייה הזו. במתן תורה ה' נתן לעם את התורה שבכתב שהיא מעין הנייר, הנושא הכללי של הציור והצבעים. את החלק הזה הבורא מכתוב משום שללא התורה שבכתב אין מסגרת כלל. אך הציור עצמו, כיצד לצייר את הגמל, זהו מעין התורה שבעל פה - אי אפשר להכתיב. התורה שבעל פה מבטאת את ההכרח להיות חופשי. יש אנשים המבקשים רק את המסגרת משום שהם מחפשים מערכת שתסגור אותם היטב באופן שימנע מהם את הספק שבחופש. אך הבורא מסרב לכך משום שזו מהותו של האדם ולכן הוא כופה עליהם את התורה שבעל פה.

ספר קהלת נכתב כמענה לאדם המחפש להיאחז במשהו כדי להימנע מן הבלבול של הקיום. הוא מעלה בזו אחר זו את האחידות השונות של האדם בעולם הזה ומראה את חוסר התוחלת שבהן. רוצה אתה לסמוך את עצמך על העושר? דע שהעושר הוא רעה גדולה מפני שהוא ימלא אותך בדאגות. אולי דווקא

לכל אחד יש מקור נביעה פנימית המורה לו את פסק ההלכה. גם במצב הקיים היום קשה להשליט הנהגה רוחנית מסודרת בעם, קל וחומר אם לכל אדם הייתה מסורה הסמכות להכריע על פי מקור נביעה תורני פנימי. אמנם, מחזון הנביאים למדנו שאמנם יגיע העם למצב זה באחרית הימים: וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לֵאמֹר דַּע אֶת ה' כִּי כֹלֵם דָּעוּ אוֹתִי לְמַקְטָנִם וְעַד גְּדוֹלָם נָאֵם ה' כִּי אֶסְלַח לְעוֹנֵם וְלַחַטָּאתָם לֹא אֶזְכֹּר עוֹד: (ירמיהו לא, לג) אך כמעבר מדור האבות לעם הבונה סדרי מלוכה והנהגה בארצו, הבנים צריכים לקבל את התורה באופן של "כפה עליהם הר כגיגית".

64 למרות שמבחינה מתודית, אין זה נכון להקשות ממדרש על פסוק. הסתירה לכאורה בין מה שנאמר נעשה ונשמע לבין כפיית ההר כגיגית, אינה נכונה מבחינה מתודית. המדרש מלמד לפי דרכו, אך מעמד הכפייה של התורה אינו מבואר בתורה.

העוני הוא מזור לדאגות? דע שהעני מתייסר מדאגה לקיום הבסיסי ביותר ואינו מצליח להשיג את מזונו לארוחת הצהריים. שמא תרצה להישען על החכמה? דע שהחכמה גורמת לאדם בלבול וספקות גדולים עד שהוא מתקשה בכל פעולה שעליו להכריע בה. אם כן, הכסילות עשויה להיות הפתרון? דע שהכסיל נופל לכל בור הכרוי בדרכו. ובכך בזו אחר זו הוא מפרק את מה שהאדם עשוי לנסות להיסמך עליו כדי לקבל את הוודאות.

משל למה הדבר דומה? לאדם הנסחף בנהר ומחפש הצלה. לפתע הוא רואה עץ בשפת הנהר ומיד מכוון את כל מאמציו כדי לאחוז בעץ ולמשות עצמו מן המים. אך ברגע שהוא נאחז בעץ הענף נשבר והוא נופל בחזרה למים הגועשים. אם אותו אדם היה מכוון את כוחותיו ליציאה מן הנהר במקום לניסיון לאחוז בענף הוא היה מצליח לצאת. ולכן, כל עוד שהוא נמשך אל ענף זה או אחר, לא ימצא את הפתרון האמיתי להיחלצות מן הנהר. כך הוא האדם, כל עוד שיש פיתויים עוצמתיים המפתים אותו להיאחז בהם הוא לא יגיע לגילוי של התורה שבעל פה. אך רק התורה שבעל פה היא המסוגלת לתת לו את הכלים להיות אדם במלוא מובן המילה.

כדי להביא את האדם לגלות את מלוא הופעתו, התורה הדריכה את מלך ישראל בצו מיוחד:
וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל פֶּסֶא מִמְּלַכְתּוֹ וְכָתַב לֹו אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מַלְפָּנַי הַכְּהֻנִּים הַלְוִיִּם:
וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהָיו לְשִׁמֵּר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת
וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם:

(דברים יז, ח-ט)

את משנה התורה - שתי ספרי תורה. אחת שהיא מונחת בבית גבזו ואחת שנכנסת ויוצאת עמו
(רש"י דברים יז, ח)

המלך מחויב לכתוב לעצמו שני ספרי תורה, האחד מונח בבית גבזו והשני נכנס ויוצא איתו בניהול הממלכה. לכאורה, אם יש למלך ספר המלווה אותו בכל דרכיו מדוע הוא צריך ספר נוסף בבית גבזו? אך שני הספרים אינם זהים במובן הפשוט של המילה. הספר המונח בגבזים הוא התורה שבכתב והספר שיוצא ובא איתו הוא התורה שבעל פה שבאמצעותה הוא חי את המציאות המתחדשת יום יום. אך התורה שבעל פה אינה נותנת נחת אמיתית ואף עשויה להביא לחורבן אם אין לה את המסגרת של התורה שבכתב המונחת בבית הגבזים. את התורה שבכתב הוא קיבל מרצון והיא שומרת עליו מן הסכנה של חירות המנותקת משורשה. אבל התורה שבעל פה מאפשרת לו אחר כך את ההחלטות ואת החירות האנושית. התורה שבכתב ניתנה בסיני והיא היסוד שעליו בנויה השותפות של האדם בכריאה אך הבורא נותן לאדם לברר את רצונו עד שהוא מגלה בקרבו את הרצון האמיתי להיות שותפו של הבורא בהשלמת הכריאה.

רבים מן היסודות המדוברים כאן למדתי מהתבוננות בעפיפון. העפיפון מתעופף בשמים ומרקד בחופשיות ונראה שהוא עושה זאת מעצמו. אך חוט בלתי נראה קושר אותו לקרקע ושם עומד הילד שתנועות אצבעו הקטנה הן המפעילות את כל תעלולי העפיפון בשמים. בימי ילדותי למדתי שכלל שהחוט יהיה

דק ונסתר יותר מן העין כך השליטה בעפיפון תהיה טובה יותר. העפיפון הוא מעין התורה שבעל פה המתורוצצת בחופשיות וביצירתיות. אך גם כאשר הדבר נסתר מן העין היא קשורה באופן הדוק ומהותי לתורה שבכתב.

החופש במילואו - הדור קיבלוה בימי אחשוורוש

אם כן, במעמד הר סיני נכפית החירות האנושית על עם ישראל. אך חירות המתקבלת בכפייה אינה יכולה להיות חירות מלאה. על כך ערער רב אחא בר יעקב בגמרא:

+שמות יט+ ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש. דכתיב +אסתר ט+ קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר.

(שבת פח, א)

”מודעא רבה” - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם - יש להם תשובה, שקבלוה באונס.

(רש”י מסכת שבת דף פח עמוד א)

לדברי רב אחא בר יעקב קבלת התורה אינה יכולה להיות שלמה כל עוד התקבלה בכפייה. ולכן מעמד הר סיני הוא תחילתו של תהליך שנמשך זמן רב עד לימי אחשוורוש, תחילת ימי בית שני, שבהם ישראל ”הדור קיבלוה” כלומר קיבלו גם את התורה שבעל פה מרצונם. מימי מעמד הר סיני ועד לתחילת ימי בית שני עדיין לא התברר לעם הספק לגבי החירות שנכפתה עליהם ולא היה ברור שכפיית ההר כגיגית עשתה מספיק רושם כדי שייסכימו להיות חופשיים. במעמד הר סיני הי כפה על העם את השחרור מן המערכת הסגורה ומן הנטרול. אך העם היה זקוק לתהליך ארוך עד שקיבל את ההכרח הזה מרצונו ומתוך שמחה. כאשר אב מכריח את בנו לנהוג באופניו בכוחות עצמו ומסרב להחזיק את האופניים, הבן נידון ליפול כמה פעמים. הבן מצידו מבקש שוב ושוב את גלגלי העזר והאב מסרב. כאשר הילד מוציא מעצמו את היכולות לנסוע בחופשיות ממקום למקום הוא מבין שאביו כפה עליו את התבגרותו ושמח בכך. כך הי כפה על העם את התורה שבעל פה עד שהעם עבר את תהליך ההתבגרות והבין שזו צורת האדם שבו וקיבל את התורה שבעל פה מתוך שמחה. במובן זה, משתנה פורים הוא חגיגה של גמר תהליך ההתפתחות של הרצון להיות אדם.

שער הקבלה

הקדיש

התגלות בסדר ההשתלשלות

על פי חכמת הקבלה, תפקידו של האדם לפעול באופן רוחני על המימדים הפנימיים של המציאות. מקום מרכזי להשפעה על פנימיות המציאות הוא התפילה. אך מהו הקשר בין סידור התפילה לבין העולמות הרוחניים?

בטרם נבראו העולמות ונאצלו הנאצלים, היה האינסוף ממלא את המציאות באופן מופשט ועליון ביותר שעליו איננו יודעים דבר:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן א"ס פשוט שהוא ולא היה לו בחי' ראש ולא בחי' סוף אלא הכל היה אור אחד פשוט שוה בהשוואה אחת, והוא הנק' אור אין סוף

(עץ חיים, שער א, ענף ב)

"אור אינסוף פשוט ממלא את כל המציאות" פירושו שההופעה האלוהית העליונה היא אינסופית ואחדותית ללא מדרגות וללא יחס בין התחלה וסוף. כדי להאציל את הנאצלים ולברוא את הנבראים האינסוף היה צריך לגלות את עצמו בלבושים על גבי לבושים עד להופעה הגשמית של העולם הזה. הלבושים, בסוד הצמצום, מאפשרים קשר בין האלוהות המופשטת למציאות התחתונה. לנבראים אין שום תפיסה בעצם האלוהות והם יכולים להשיג את הבורא רק מן הנקודה הראשונה שבה האינסוף מתחיל לגלות את עצמו בלבושים¹. גם הדברים שנאמרו כאן לגבי ה"צורך" של הבורא לגלות את עצמו בלבושים הם עצמם הסברים שנועדו לשבר את האוון. האינסוף אינו צריך לפעול כך או אחרת ואינו מחויב לשום מערכת כללים מצד עצמו חלילה. הוא יכול להתגלות בבת אחת ללא מדרגות, התגשמות או לבושים. הצורך להתגלות בצורה זו או אחרת נובע מעצם רצונו לברוא עולם ולאפשר התגלות לנבראים באופן המותאם להם ובאופן שיוכלו להכיר את בוראם ולדעת אותו.

לצורך הצלחת הקשר בין העולמות העליונים לעולמות התחתונים יש הכרח במדרגות מקשרות. לשם כך ה' יצר מעין סולם שראשו בשמים ורגליו בארץ - סדר מדרגות מן המופשט ביותר ועד לגשמי ביותר. סולם זה נקרא השתלשלות העולמות. הסדר הכרחי גם מצד הנבראים, כלומר השגת

1 וכך יש להתייחס לכל האמור בתורה וגם בספרי הקבלה - הם מתייחסים לאל המתגלה ולא לעצמותו.

המדרגות העליונות אפשרית רק בעלייה הדרגתית. כמו כל תופעה רוחנית, ליסוד ההדרגתיות יש ביטוי במציאות המוכרת לנו. למשל - הצורך של צוללנים בירידה הדרגתית למעמקים לצורך וויסות לחצים או תהליך צירוף הזהב מן הסיגים המצריך זיכוכ אחר זיכוכ.

על המדרגות שבין העולמות העליונים לבין העולם הגשמי רומז חלום סולם יעקב: (י) וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּלֶךְ דְּדָנָה: (יא) וַיַּפְּגַע בַּמָּקוֹם וַיֵּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשָּׁמַשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבְנֵי הַמָּקוֹם וַיִּשֶׂם מִדְּאֲשָׁתּוֹ וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא: (יב) וַיַּחֲלֵם וַהֲגִה סֵלֶם מִצָּב אֲרָצָה וְרָאֵשׁוּ מַגִּיעַ הַשָּׁמַיְמָה וַהֲגִה מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים עֲלִים וְדָדִים בּוֹ: (יג) וַהֲגִה הוּא נָצַב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי הוּא אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי יִצְחָק הָאֵרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לָךְ אֶתְנַנֶּה וְלִדְעָה:

(בראשית כח, י-יג)

ההופעה האלוהית היא כעין סולם ומלאכי אלוהים "עולים ויורדים בו"². משל לאדם הרוצה לעבור מן הספרה אחת לספרה עשר. הרי הוא חייב לעבור בספירתו בשתיים, בשלוש ובשאר הספרות עד שגיע לעשר. אם ינסה לקפוץ לעשר ללא המדרגות הוא יגיע למעשה לספרה שתיים גם אם יקרא לה עשר. כל מדרגה ומדרגה חשובה בפני עצמה גם בעלייה וגם בירידה. לא זו בלבד אלא שכל מדרגה חייבת להיות שונה מחברתה באופן מהותי. אם ריבוי העולמות יהיה באופן של עולמות השייכים לאותה קטגוריה, לאותה מדרגה, הרי אין בכך סולם אלא ריבוי של דבר אחד.

אין להגיע אל המלך ישירות

יסוד ההדרגתיות נמשל בגמרא לקשר המיוחד אל המלך:

רב ששת סגי נהור הוה, הוּו קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת. אשכחיה ההוא מינא אמר ליה: חצבי לנהרא, כגני לייא? אמר ליה: תא חזי דידענא טפי מינך. חלף גונדא קמייתא, כי קא אושא אמר ליה ההוא מינא: אתא מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קאתי. חלף גונדא תניינא, כי קא אושא אמר ליה ההוא 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 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. כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקא מברך ליה. אמר ליה ההוא מינא: למאן דלא חזית ליה קא מברכת? ומאי הוי עליה דההוא מינא? איכא דאמרי: חברויה כחליניהו לעיניה, ואיכא דאמרי: רב ששת נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות.

(ברכות נח, א)

2 נאמר "עולים ויורדים בו" ולא "עליו" - משום שהסולם עצמו אינו העניין אלא מהותו הפנימית. מצד שני, הסולם החיצוני הכרחי כדי לחדור אל הסולם הפנימי.

תרגום: רב ששת שהיה עיוור שמע שכל האנשים יוצאים לקבל את פני המלך. אף הוא קם ויצא איתם. אמר לו צדוקי אחד: "כל הכלים הולכים אל הנהר, אך לאן הולכים הכלים השבורים?" אמר לו: "כעת תראה שאני יודע יותר ממך". עבר גדוד ראשון. בשומעם את רעשו של הגדוד, אמר לו הצדוקי: "המלך בא". אמר לו רב ששת: "לא". חלף גדוד שני, ולמשמע רעשו אמר לו הצדוקי: "המלך בא". אמר לו רב ששת: "לא". עבר גדוד שלישי, וכאשר השתתק הרעש אמר לו רב ששת: "ודאי כעת בא המלך". אמר לו אותו צדוקי: "מנין לך?" השיב רב ששת: "מלכות הארץ דומה למלכות הרקיע, ככתוב ובהתגלות לאליהו הנביא בחורב: צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר 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 רקה"

רב ששת מסוגל לזהות את המלך בזכות עיוורונו ואינו צריך לפגוש את שלושת הגדודים המקדימים. אך זו מדרגה מיוחדת שרוב בני האדם אינם עומדים בה. כדי לפגוש את המלך בארמונו יש לעבור את השומרים ולהיכנס להיכל לפנים מהיכל עד שמגיעים למלך. רב ששת דומה לאדם שאינו רואה את השערים כלל ולכן הוא יכול להיכנס ישירות לחדר הפנימי ולפגוש את המלך³. הוא מבין מלכתחילה שכל מה שהיה קודם לכן הוא רק הכנה. אבל אדם רגיל חייב לפגוש קודם את השומרים ולעבור בהיכלות החיצוניים אחרת לא יגיע אל המלך. אדם שנדרמה לו כי הצליח להגיע ישירות אל המלך מובטח לו שלמעשה הגיע לשומר הלבוש כמו מלך. הדילוג על המדרגות הוא רק דמיון. הפגישה עם המלך מצריכה הפשטה של החומר אך הפשטת החומר אפשרית רק לבררנים, לשקרנים או למתים. כך לגבי המפגש עם העולם העליון - המדרגות בהתעלות הם שלבים הכרחיים לגילוי האלוהי. זאת אלא אם מדובר ביחודי סגולה כמו רב ששת.

עליית העולמות בתפילה

אחת הנקודות המרכזיות שבהן אדם נפגש עם מערכת העולמות ההדרגתית היא התפילה. על פי הסוד כל חלק בתפילה מקביל לעולם מארבע העולמות⁴ - אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. בין עולם לעולם נאמר "קדיש"⁵:

3 ביחסים עם המלך ישנן צורות התקשורת שונות. ההיכרות הבסיסית עם המלך היא על ידי הלבושים שלו - אם המלך לבוש בגדי צבא מוכן שהוא יוצא למלחמה, אם המלך מופיע בלבוש של זקן מלא רחמים מוכן שהוא מגלה תורה. אך למרות הלבושים השונים המלך הוא אותו מלך. ההיכרות המעמיקה ביותר עם המלך מתבהרת למי שזוכה לפגוש את המלך ללא הלבושים, כביכול, בחדר משכבו. חכמי ישראל הם מעין שרי הממשלה היוזעים את המלך בבושיו וכדי לפגוש את המלך הם זקוקים לפגישה מיוחדת, לישיבת ממשלה. לעומת זאת הנביאים הם מעין המשמש של המלך הזוכה לראות אותו בצורה הקרובה ביותר בכל המצבים הפנימיים ומלווה אותו בכל אשר ילך ואפילו למקומות האינטימיים ביותר. על שני סוגי הקרבה הללו נאמר בגמרא: "ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה, שנאמר: פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו, למד לא נאמר אלא יצק - מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה" (ברכות ז, ב).

4 עולם א"ק העליון מארבע אלו הוא כה מופשט שאין לנו עסק בו.
5 מלבד העמבר בין עולם הבריאה לעולם האצילות שנעשה על ידי הייחוד שבקריאת שמע.

מברכות השחר ועד "ברוך שאמר"	כנגד עולם העשייה
מ"הודו לה'" ועד "ישתבח"	כנגד עולם היצירה
מ"ישתבח" עד קריאת שמע	כנגד עולם הבריאה
קריאת שמע	ייחוד שאינו מקביל לאחד העולמות
תפילת העמידה	כנגד עולם האצילות

תפילת העמידה היא מדדגה רוחנית עליונה המקבילה לעולם האצילות. אך הארה זו אינה יכולה להתקיים לאורך היום ולכן היא מסתלקת באופן הדרגתי, מעולם האצילות לעולם העשייה. אמנם, ממדרגת האצילות נותר רושם, רשימו, עד לתפילה הבאה.

ירידת העולמות ועלייתם - כניסת הקו לחלל

בכוונות היסודיות של חכמת הקבלה מתבארת משמעות הקדיש כעליית העולמות: מכאן עד פ"א מיותר והוא מהדורא בתרא:

והנה נבאר סוד כל הקדישים שבכל תפלה ותפלה, ושלא בשעת התפלה, ונבאר ענינם בכללם במקום הזה, ואח"כ נבאר פרטם, כ"א וא' במקומו. ותחלה נבאר ענין מציאות המעשה הנעשה ע"י הקדיש. והנה ביארנו לעיל בשער התפלה, כי התפלה נחלק לר' חלקים, שהוא, מתחלת הברכות עד ב"ש הוא עולם העשייה, ומב"ש עד סוף ישתבח הוא עולם היצירה, ומישתבח עד העמידה הוא עולם הבריאה, והעמידה עצמה הוא אצילות עד אשרי, ואשרי עד תפלה לדוד בריאה, ותפלה לדוד עד פיטום הקטורת יצירה, וקטורת עצמה הוא עשייה: והנה תיקנו קדיש א' בין כל עולם ועולם, כמ"ש ב"ה. [...] ועתה ע"י הקדיש, עולה למעלה עולם העשייה אל היצירה, והם בי מיני העלאות. [...] ואמר שם, שיש עמוד אחד באמצע כל היכל, ודרך העמוד ההוא עולה כל היכל בחבירו ונכלל בו. ובחינת העמוד הזה, הוא בחינת הקדיש, שאנו אומרים בין כל עולם ועולם. ובקדיש הזה, אנו מעלים את העשייה אל היצירה [...]. (פרי עץ חיים, שער הקדישים, הקדמה)

הקדיש מציין את המעבר בין עולם לעולם ולמעשה יוצר את התנאים המאפשרים את עליית העולמות. כדי להבין יותר עלינו לבאר את משמעות הביטוי "עליית עולמות" ו"ירידת עולמות". ראשית, אין לפרש שהעולמות עולים באופן פיזי בתפילה. שנית, רעיון ירידת העולמות ועלייתן אינו מובן לאור מה שתיארנו בהרחבה על משמעות ההדרגה וההכרח שלה להתגלות האור בעולמות. אם הקדיש נועד לעליית עולמות משמע שיש עולמות שירדו ממקומם. אך ירידה או עלייה של עולמות הרי הן בלבול של סדר הבריאה ושל הסדר הנכון לעלות ממדרגה למדרגה. אם עולם

6 בארנו בסדר העולמות נצרך לקיומה המתוקן של הבריאה מפני שלכל עולם יש מקום ראוי לו בסדר ההשתלשלות ואופי התגלות השייך לו. אם עולם יוצא ממקומו, הרי הוא מאבד את זהותו ומהפך את סדרי הבריאה.

העשייה עולה לעולם עליון יותר, עולם היצירה, הוא כבר אינו עולם העשייה אלא עולם היצירה.⁷

צמצום

כדי לבאר את העליות והירידות בעולמות עלינו להבין כמה מושגים בתורת הסוד. התהליך הראשון הוא ה"צמצום"⁸. בתחילה, היה האור האלוהי ממלא את כל המציאות. כדי לפנות מקום לעולמות וליצור קשר בין האינסוף לעולם שלנו הי משך את אורו ויצר חלל, שהוא חלל פנוי מאלוהות כביכול. אך במצב של החלל הפנוי הבריאה אינה יכולה להתקיים. וישנה כאן מעין התלבטות - להישאר במצב זה אי אפשר אך אם האור יחזור הבריאה תחזור לנקודת המוצא ותתבטל כפי שהיה בתחילה.

כניסת הקו

ולכן, לאחר הצמצום האור חוזר לחלל אך בצורה מדודגת הנקראת "צינור". משל למים הזורמים מן המשאבה הראשית של חברת המים לצרכנים הפרטיים. כדי שעוצמת המים הזורמים מן המקור לא תשטוף את הבתים וכדי שהמים יגיעו לצרכן במינון נשלט נבנתה מערכת של צינורות המצמצמים את כמות המים ואת עוצמתם. הצינורות מאפשרים לאדם להשקות את הצמחים שבגינת ביתו בנחת למרות שמקורם של המים בטורבינה עצומה. כך הצינור העליון מאפשר את כניסת האור לעולמות באופן שלא ישטוף אותם. הצינור, הנקרא גם "קו", מצמצם את האור לכמות הנדרשת לכל עולם ועולם בהתאם למדרגתו. אילו האור היה זורם ישירות מן השורש לעולמות הם היו בטלים כשם שאם הטורבינה הראשית הייתה מזרימה את המים ישירות לגינה הייתה הגינה הופכת להיות כל העולם.

הצמצום וההתרוקנות מן האור נקראים גם "ירידה" משום שהצמצום גרם לניתוק של העולמות משורש השפע שנקרא "ירידת מדרגה". כניסת האור בחזרה לעולמות באמצעות הצינור, הקו, מזרימה בחזרה שפע לעולמות שירדו ממדרגתם ומחדשת את הקשר למקור. חיבור מחודש זה המחזיר את השפע לעולמות הוא **עליית עולמות**.

תהליכים אלו - הצמצום וכניסת הקו - אינם התרחשות חד פעמית השייכת לראשית הבריאה אלא תהליכים החוזרים על עצמם בכל הופעה של עולם חדש. בכל לידת עולם ישנה התרוקנות וירידה ולאחריה המשכת השפע בכמות הנצרכת לעולם החדש הנקראת עלייה. עלייתו של העולם היא למעשה חזרה לשורשו, למקום הראשון שהיה לו בטרם התרוקנות.

7 בגלל קושיה זו יש הנוטים לפרש שהתנועה אינה בעולמות אלא באדם. אך המקובלים קראו לתהליך זה "עליית העולמות" ולא "עליית האדם", כלומר, ישנה פעילות במצב העולמות ומוטל עלינו להבין את מהותה ואת משמעותה.
8 שיתבאר להלן בהרחבה במאמרים על הצמצום.

המלכה - החזרת הכתר לעולם

נבאר את תהליך ירידת העולמות ועלייתם בדרך נוספת. משל למדינה שהייתה בה הפיכה ומלכה הוסר מכסא מלכותו. סילוק המלך הוא מעין סילוק הכתר מעל ראשה של המדינה משום שמדינה ללא מלך היא למעשה מדינה ללא מלכות. על פי המשל הקבלי כל עולם ועולם כלול מעשר ספירות מכתר ועד מלכות: כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות. המלך הוא בבחינת ספירת הכתר ואילו האנשים הקטנים המגשימים את חזונו של המלך ואת הוראותיו הם בבחינת ספירת המלכות. מצד אחד אין להם שום משמעות בפני עצמם כמו שנאמר על ספירת המלכות "לית לה מגרמה כלום". לשוטר האחראי על הסדר המלכותי אין מעמד מלכותי בפני עצמו והוא סופג את אותן צעקות מאשתו לאחר תום יום העבודה כשם שסופג כל אורח בממלכה... אבל כאשר הוא עומד על הכביש ומכוון את התנועה הוא מעין המלך עצמו. מגבעת השוטר היא כעין כתר מלכותו של המלך וזלזול בה הוא כזלזול במלך אך אם המלך יאבד את כתר השוטר יאבד מיד גם הוא את מעמדו המלכותי. בלשון הקבלית, פירושו שהמלכות נקראת בשמה רק בזכות הכתר ולכן סילוק הכתר הוא למעשה סילוק המלכות.

כאשר הגענו לארץ, הרב אשכנזי ז"ל הביע בהזדמנויות רבות את התרגשותו מסמל האיילה השלוחה, סמלו של שבט נפתלי, המוטבע על כובעו של הדוור. היה זה סימן לשובה של מלכות ה' בארץ, מלכות ישראל, ולהופעת כוחו של שבט משבטי ישראל. עברו כמה שנים מאז ורוח ההתרגשות ממלכות ישראל התפוגגה במידה רבה. הרוח המנשבת עתה היא רוח ההפרטה ומסירת זכויות המלכות לסקטור הפרטי. מבחינה כלכלית אפשר בהחלט שיוזמות אלו מיטיבות עם קופת המדינה אך בד בבד הן מכרסמות בממלכתיות של המדינה. למשל, ישנן חברות מסחריות המוכרות מחשבים לבתי הספר הממלכתיים בתנאי שיוטבעו פרסומות על המוצרים. בתי הספר מסכימים לקבל את העסקה הזו בגלל התנאים המצוינים שמציעות החברות. לצורך כך הם מתפשרים על העבודה שהילדים יצרכו בעל כורחם פרסומות של חברות מסחריות. והרי לכאורה, הילדים יתרגלו עם הזמן לפרסומות הללו ולא ישימו אליהן לב וממילא אדם אינו קונה את כל מה שהוא רואה בפרסומות. אך זו דוגמה עצובה של משמעות ההפרטה - אמנם בית הספר זכה בעשרים מחשבים אך המחיר הוא שהמלך הפסיק להיות מלך.

אם כן, עולם שאין לו כתר הוא עולם שירד ממדרגתו וממקומו. תיקונו ועלייתו של אותו עולם נעשה על ידי החזרת הכתר למקומו כלומר על ידי ההמלכה של המלך. תפקידו של האדם הוא המלכת המלך ובכך הוא מתקן את הקלקול ומשיב את הכתר למקומו. הדבר נעשה על ידי שהאדם ממליך את הבורא על העולם התחתון. מכיוון שהעולמות קשורים זה בזה, הפעולה בעולם התחתון משיבה גם את הכתר העליון של כל העולמות למקומו.

תהליך הירידה והעלייה נעשה בכוונת מכוון ויש לו תכלית. משל לפרי הנושר מן העץ וזרעיו נטמנים באדמה. לאחר זמן צומח עץ נוסף מן הזרעים הללו. במובן פנימי, הפרי נשר מן העץ כדי לשוב למקומו. וכלל הוא גם ברוחניות שכל דבר שואף לשוב לשורשו, למקומו הראשון, אלא שירד לתכלית מסוימת וישוב לשורשו כשיקיים אותה. תהליך הירידה והעלייה שהוא מכלול תהליך התיקון בעולמות מתרחש בשתי תנועות מקבילות המשלימות זו את זו:

- (1) פעולה של התרוקנות האור וכניסתו מחדש בצמצום, שהיא פעולה הנעשית בעולמות העליונים ללא תלות ברצון האדם, ביכולתו או במעורבותו. התהליכים הללו מתרחשים לצורך קיום העולם בין אם האדם פועל בהם ובין אם לאו.
- (2) במקביל לכך האדם פועל בבחירתו ובעמלו להמליך את הבורא על העולם התחתון ובכך לשוב ולהעלות אותו אל מקומו הראשון.

התנועה הכפולה של תהליכי התיקון רמוזה בפסוקי טהרת המצורע:

זאת תהיה תורת המצורע ביום טוהרתו והובא אל הכהן: ויצא הכהן אל מחוץ למחנה וראה הכהן והנה דפא נגע הצרעת מן הצרוע:

(ויקרא יד, ב-ג)

בפסוק הראשון נאמר שהמצורע צריך להגיע אל הכהן. בפסוק שאחריו כתוב שהכהן יוצא מן המחנה אל המצורע. התהליך אינו מובן: אם המצורע הובא אל הכהן מה לו לכהן לצאת מחוץ למחנה? ואם הכהן יוצא מחוץ למחנה מדוע המצורע מובא אל הכהן? תהליך הטהרה הוא שילוב מיוחד של שתי התנועות הללו - אם הכהן לא יוצא אל המצורע ומטהר אותו עלייתו של המצורע למחנה אינה מועילה. יחד עם זאת, אם הכהן יצא אל המצורע מבלי שהמצורע יבוא אל המחנה אין טעם ותועלת בתהליך הטהרה. קשה להבין מהפסוקים את צורת המפגש ביניהם למעשה אך כדרכנו עובדה זו אינה המוקד אלא התהליך הפנימי הכפול: מצד אחד המצורע מושיט את ידו ובמקביל לכך היד העליונה מושטת אליו ומעלה אותו.

גם בעולמות באופן כללי, מתקיימים התהליכים במקביל: הכתר ניתן לעולמות בהחלטה של מעלה על פי שיקולים אלוהיים. במקביל האדם פועל כדי להעלות את העולמות שירדו ומתחבר אל הכתר שניתן לו מלמעלה. פעולת עליית עולמות זו היא פעולת הקדיש - המלכה המשיבה את הכתר לעולמות ואיתם את השפע ואת המדרגה העליונה של העולם. זו הסיבה שהקדיש כה מרכזי במערכת התפילות - הוא הכוח המסוגל לטפח ולרומם את המהות של כל עולם עד שיגיע למדרגתו השלמה יותר.

מובן שזהו רק התיאור הכללי ביותר של התהליך. בפרטות ישנם תנאים רבים העשויים לסייע או להקשות על עליית העולמות. למשל, אדם הכין מכתב נפלא למלכו ועתה הוא ניגש לארמון המלך ומזהה בטעות את השומר כמלך. כתוצאה מכך הוא משתחוה לשומר ומוסר לו את המכתב

הרהוט. הרי המכתב ועמלו של אותו אדם ידרו לטמיון. מעשה שכזה חוויתי בעצמי - בתחנה הסופית של קו 20 בשער יפו אשר בעיר העתיקה הצטבר לכלוך מחריד וריח בלתי נסבל. במשך זמן פניתי לנהגים וביקשתי שיטפלו בבעיה. יום אחד אמר לי אחד הנהגים: "הרי איני אחראי על ניקיון התחנות! פנה לממונה על תלונות הציבור בבית אגד. אזרתי אוז לנהוג כאורח טוב והגעתי לבית אגד. כאשר הגעתי נאמר לי שלמעשה ניהול המתחם שבו ניצבת התחנה אינו באחריות אגד אלא באחריות העירייה. כלומר, כל אשר עשיתי עד אותו שלב היה כביכול לשווא. את הפנייה צריך להפנות לנקודה הנכונה..."

כוונה בקדיש - צירופים ושמות

אם כן, התפילה היא כנגד חמשה עולמות באופן שבמהלך התפילה העולמות עולים מדרגה לדרגה באמצעות הקדיש. אך פירוש המילים המילולי של הקדיש אינו העיקר אלא צירופי השמות וההוויות השזורים בו המסוגלים לעליית עולמות:

לכן הקדיש נרמז בבי' הבחינות שהם כ"ח, ומ"ב, כמ"ש בע"ה. והוא, כי יש בו ב' מ"ב, ובי' כ"ח, מ"ב וכ"ח דאותיות, ומ"ב וכ"ח דתיבות:

ואלו הם מ"ב וכ"ח דאותיות - כי ביהא שמייה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא כ"ח אותיות, ובר"ת של "וישתבח ויתפאר כו' יש ז' ווי"ן, והם עולים מ"ב. והענין הוא, כי גם שם מ"ב הוא עדי"ז, ז' שמות באנא בכח, ובכל שם יש ו' אותיות שהם ז' ווי"ן הנז'. וכן יש ו' אותיות בכל תיבה, ו"ישתבח ויתפאר כו' בווי"ן, ולא ביודי"ן כמו שנוהגין קצת מחכמי דורנו כי הוא טעות גדול, לפי שאין עליה אלא בשם מ"ב דסליק ולא נחית, ושם ע"ב נחית. ואמנם הכ"ח תיבות הם שיש מן איש"ר וכו' עד דאמירן בעלמא, הרי כ"ח. וצריך לומר לעילא מן כל ברכתא בבי' תיבות, כדי שיהא כ"ח תיבות, וגם כי כן הוא לשון התרגום. הרי נתבאר מ"ב וכ"ח דתיבות, ומ"ב וכ"ח דאותיות:

(פרי עץ חיים, שער הקדישים, הקדמה)

בקדיש גנוזים צירופי אותיות ומילים הרומזים לשמות הקודש והשמות הללו הם מעין מפתח לעליית העולמות. ועל כך יש לשאול: ראשית, המפתח עלול ליפול בידיים לא נכונות. שנית, האם השימוש במפתח ללא ההבנה של משמעותו מועילה במשהו? אפשר לומר שהמקובלים מצאו

9 גם לעצם התפילה עלינו להתבונן באיזו מידה אנו מבינים את המילים שאנו אומרים. למשל, ברכת שלום הנאמרת בסוף תפילת העמידה: "שים שלום טובה ופְּיָכָה וכו'", מה המלחמה שבגללה אנו מבקשים שלום? הסיבה היא שהבקשות השונות בתפילה נוגדות זו את זו. כל ברכה נאמרה כנגד שבת אחד על בסיס המשימה הייחודית שהשבת אחראי עליה במסגרת התכלית הכללית של עם ישראל. למשל בברכתו של משה רבנו שבת זבולון הופקד על המסחר בדרכי הים ואילו שבת אשר זכה לנחלה המבורכת בשמן (דברים לג, יח-כט) מכיוון שמשמיתו של זבולון שייכת למסחר הימי אל לו לבקש את ברכת השמן מכיוון שאינה שייכת לתחום שהוא מופקד עליו ולכן היא גם לא תועיל לו. אמנם אבדה מאתנו חכמת הזיהוי של ההשתייכות השבטית וגם כוננת הברכות בהתאמתן למשימה השבטית ולכן אנו מבקשים את כל הברכות. אך לכל הפחות עלינו לזכור שמדובר בברכות שונות זו מזו ואף לעיתים סותרות זו את זו. הרי כאשר שבת זבולון פונה לבורא ומבקש אניות מיד צריך שבת אשר להשתיקו, כביכול, מפני שהוא

פתרון לשתי השאלות כאחד. מכיוון שכוונות התפילה הן סוד מסודות הקבלה בחרו מתקני התפילה להסתיר את הסוד במעטה ערפל של דברי אגדה עשירים. אגדות רבות נאמרו במעלת הקדיש ובמשמעותו ודווקא משום כך תוכנו הפנימי נותר נסתר:

ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב (כל בו וריב"ש בשם תנחומא וספרי, ובחיי בשם מסכת כלה, וב"י בשם הזוהר, ובא"ז בשם תנא דבי אליהו רבא); ע"כ נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגיהנם, וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגיהנם (כל בו בשם הגהות).

(שו"ע יורה דעה שעו, רמ"א)

במובן מסוים פירושו המילולי של הקדיש הוא מעין הצגה חיצונית גם אם מוצלחת ביותר. על פי הסוד אין לקדיש כל קשר ליתומים. דוגמא נוספת לדרכם של המקובלים היא הפיוט: "גדל אלוהים חי" הנאמר בסיום התפילה בערבי שבתות. זהו פיוט גרוש סודות קבליים אך עמקותו נעלמת מן העין משום שהוא נכנס לפולקלור של החיים היהודיים. המקובלים פיזרו ערפל סביב סודותיהם וכך המשכיל מבין כמה מדובר ושאר בני האדם נותרים לעסוק בערפל.

כך פתרו המקובלים את שתי הקושיות שהעלנו: מצד אחד, אפשר לומר שאדם המשתמש בשמות ה' בלי להבין אותם אינו עלול להזיק, וכנראה גם לא להועיל, מכיוון שממילא אינו מבין הבנה פנימית שאלו הם שמות ה'. מצד שני, גם בפשיטות נטולת הכוונות הקבליות יש כוח משל עצמו. למשל, כוחי במשחק הכדרוגל הוא דווקא חוסר ההבנה המוחלט שלי במשחק. שחקנים מיומנים בקבוצה היריבה חושבים שבהתרוצצויות שלי על המגרש יש כוונה עמוקה ומתבלבלים. גם במשחק השחמט אני מצליח לתעתע ביריבי משום שהשחקן המעמיק העומד מולי מחפש עמקות בטעויות שלי. הוא מכיר מהליכים מקבילים ששיחק שחקן מפורסם והוא מתחבט זמן רב כיצד להימלט ממהלכי המחוכמים לכאורה. כך התלוצצתי עם המקובלים בישיבה שבעיר העתיקה בירושלים בתפילות הימים הנוראים. תקיעת השופר נמשכת זמן רב בשל עמקות הכוונות של התקיעה ומורכבותן. אני הייתי פונה אליהם ומזכיר שתכלית תקיעת השופר לבלבל את השטן. הלוא התקיעות על פי הכוונות הכתובות בספרים, על פי סדר המדרגות והשלבים, מוכרות היטב לשטן. לכל מקום

זקוק לשמן ולא לאוניות. והנה, אנשי כנסת הגדולה תיקנו תפילה שהיא במובן מסוים בלתי אפשרית - בקשת כל הברכות כאחד. הלוא המתפלל זקוק לברכה השייכת לו ואינו יכול לבקש ברכה הסותרת את הצורך השייך למשימה שלו. לכאורה הדבר אינו מתקבל על הדעת - מדוע אדם נצרך לבקש את הסגולה של שבט שהוא אינו שייך לו? לתקנה זו יש כמה טעמים: נקודה ראשונה, המתפללים כבר אינם יודעים את שורש נשמתם ואת השתייכותם השבטית ולכן אינם יכולים לבקש את הברכה השייכת להם. ולכן, תוקנו בתפילה כל הברכות. נקודה שנייה, כפי שאמרה הגמרא (ברכות לד, ב), לכתחילה המתפלל צריך לכוון את ליבו בכל ברכות התפילה. אך אם אינו יכול, עליו לפחות לכוון את ליבו בברכת אבות שהיא הברכה הראשונה של התפילה: "ברוך אֱתָהּ ה', אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ. אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב וכו'". מכיוון שאיננו יכולים לכוון את ליבנו לכל הברכות עלינו להתחבר לנתיב הירדע לנו - האב האישי של כל אחד ואחד המבטא את הדבר הקרוב ביותר להשתייכות השבטית, או לאבות ישראל שקדמו לשבטים. הנקודה השלישית היא שהוספנו לברכות השבטים את הבקשה הכללית של השלום שפירושה שלום בין הבקשות הסותרות באופן שתמצא נקודת החיבור בין הברכות השונות (על פי הסוד, הסתירות בין הברכות קשורה למתח בין בני רחל לבין בני לאה, הפתרון שלה הוא החיבור של יעקב עם רחל ושל ישראל עם לאה).

שהתוקע עולה על פי סדר כוונות התקיעה השטן עולה עמו. הייתי פונה אליהם ומציע: "הניחו לי לתקוע במשך שתי דקות, והשטן יחשוב שאני מכוון כוונות עמוקות ומפתיעות ויתבלבל לגמרי".

קטרוג המלאכים

מימד נוסף של הסתרה נצרך בפעולת הקדיש. הקדיש שייך לעליית העולמות ולירידתם אך האדם אינו היחיד שפועל בתחום זה. בסולם העולמות ישנה עלייה תמידית שנעשית על ידי המלאכים ללא תלות במעשי האדם - הם מעלים את הגילויים הרבים של רצון ה' שנפלו ממדרגתם ומאחדים אותם. והנה האדם מנסה לקבל על עצמו את התפקיד של המלאכים ויש לו מעלה על המלאכים משום שהוא עושה זאת מבחירה. אך בכך הוא כביכול דוחק את המלאך ממקומו ולמעשה מבטל את המלאך מקיומו. מובן שאם המלאך יבין שהאדם מנסה לפעול בכיוון זה הוא צפוי לקנא¹⁰, כביכול, ולנסות למנוע את הצלחת הפעולה:

ומה שתקנו הקדיש בלשון ארמית¹¹ יש אומרים מפני מלאכי השרת שלא יתקנאו בנו שאנו משבחין שבח נאה הזה כמו שאמרו בפ"ק דברכות (ג, א) אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך וגם לפי שבשעה שישאל עוניי אמן יהא שמיה רבא מברך הקדוש ברוך הוא נזכר לחורבן הבית וגלות ישראל כמו שאמרנו ואם יבינו זה מלאכי השרת יקטרוגו עלינו, על כן תקנו אותו בלשון ארמית כדי שלא יבינו המלאכים שאינם מכירין אותו כדאיתא בסוטה בפרק אלו נאמרין (לג, א).

(ספר אבודרהם הקדיש ופירושו)

הקדיש נאמר בלשון ארמית¹², משום שמלאכי השרת אינם בקיאים בה וכך לא יוכלו לעכב את המשימה בטענות ובקטרוגים.

אמנם, הסבר זה עלול להישמע כמו פולקלור ילדותי או אף כתיאוריה פגאנית ולכן יש להבין אותו בפנימיותו. המלאכים לא רק "מבינים" את לשון הקודש אלא נוצרים ממנה - לשון הקודש היא גם

10 יסוד דומה התבאר לעיל במאמר על מסירת התורה לאדם (שבת פח, ב - פט, א): "ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא [...]" כאשר משה עולה למרום לקבל את התורה המלאכים מתנגדים. אך תמצית התשובה של ה' למלאכים היא שזהו מקומם - עליהם לעשות את רצון ה' ולקנא באדם. בכל אופן מן הכבוד הראוי הוא לכל הפחות להודיע להם בכל שלב שבו ה' מעמיד להם מתחרה ולמשל בבריאת האדם (רש"י בראשית א, כו): "נעשה אדם - ענותנותו של הקדוש ברוך הוא למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהם, וכשהוא דן את המלכים הוא נמלך בפמליא שלו, שכן מצינו באחאב שאמר לו מיכה (מלכים א' כב יט) ראתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו, וכי יש ימין ושמאל לפניו, אלא אלו מימינים לזכות ואלו משמאלין לחובה. וכן (דניאל ד יד) בגורת עירין פתגמא ובמאמר קרישין שאלתא, אף כאן בפמליא שלו נמלך ונטל רשות, אמר להם יש בעליינים כדמותי, אם אין בתחתונים כדמותי, הרי יש קנאה במעשה בראשית". ה' מתכוון לברוא את האדם שהוא מתחרה על תפקידו של המלאך ומן הסדר הטוב להודיע לו על בריאת המתחרה.

11 אמנם, לא כל מילות הקדיש נאמרות בארמית, אך בחלק הארמי גנוו שם מ"ב שהוא עיקר הקדיש ולכן אמרנו שהקדיש הוא בארמית.

12 הלשון הארמית נבחרה משום שהיא אחד מן הגילויים של ההופעה האלוהית הקרובים במידת מה ללשון הקודש: הארמית, הערבית, היוונית והלטינית. בשפות אלו יש שרידים של לשון הקודש המקורית והן מאפשרות לקרב את הגלויות אל האמת. הלשון הארמית שייכת לקדושה אך לא ממש הדבר עצמו (עיינו במאמר "לשון הקודש", מדרש בסוד ההפכים, הרב יהודה אשכנזי, עמ'

(164)

ביטוי של שמות הווייה שהם גילויים של רצון הבורא והיא גם **המפעילה** של גילוי רצונו. בדומה ללשון הקודש גם המלאך הוא ביטוי של רצון ה' ולכן הוא קשור אליה ואפשר לומר שהוא עצמו לשון הקודש. הרצון מתגלה בשם, ולכן שמות ה' מתגלים את רצונו¹³ - כל שם מבטא רצון מסוים. גם המלאך הוא ביטוי למימד מסוים ברצון ה' שהוא גילוי שם משמות הווייה. אמנם, גם האדם נברא מצירופים של שמות הווייה אלא שהוא מגלם את רצון ה' המלווה באנושיות ובבחירה החופשית. האדם מקבל על עצמו את התפקיד מבחירה ואילו המלאך עושה זאת כי כך נאמר לו. אם כן, את המדרשים שהובאו לעיל יש לקרוא בשחרור פנימי מסוים, כמשל שהוא גם ממש: אמירת הקדיש באופן שהמלאכים לא יבינו אותו, פירושו שהאדם זכה לסדר שבאמצעותו ניתן להעלות עולם ואילו המלאך לא זכה לכך. סביב לעיקר הקדיש, שהוא שם מ"ב המסוגל לעליית עולמות, נבנתה מעין הצגה המסתירה את ההתרחשות הפנימית גם אם הצגה זו אינו הטובה ביותר בעיר...

המלאכים ורצון ה'

לאחר שהסברנו באופן פנימי את הקשר של המלאכים ללשון הקודש, יש לבאר תמיהה נוספת על דברי המדרש - "ז"ל מתארים שהמלאכים עלולים לערער על רצון ה'. מדרשים מעין אלו מופיעים בנקודות שונות לאורך ההיסטוריה של האנושות, החל בבריאת האדם:

אמר ר' סימון בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הה"ד (תהלים פה) "חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו", חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה [=שכולן] קטטה, מה עשה הקדוש ברוך הוא נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד (דניאל ח) "ותשלך אמת ארצה", אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא "רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך [=את חותמך], תעלה אמת מן הארץ!", הדא הוא דכתיב (תהלים פה) "אמת מארץ תצמח"

(בראשית רבה פרשת בראשית פרשה ח)

המלאכים הם משרתיו של הבורא ולא יעלה על הדעת שהם מנסים להכשיל את הגשמת רצון הבורא¹⁴. עולם המלאכים הוא מערכת שלמה של כוחות המתפשטים מה' ובה מתעוררת התלבטות

13 גם התורה היא שמותיו של הקדוש ברוך הוא (רמב"ן, בראשית הקדמה): "עוד יש בידינו קבלה של אמת כל כי התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא". יסוד זה מסביר את הדקדוק בקוצו של יו"ד לכשרותו של ספר תורה. אמנם, מבחינה סוציו-היסטורית אפשר לומר שזו הייתה דרך לשמור את הטקסט לאורך הדורות. אך באמת, קוצו של יו"ד עלול לשנות את שם ה' ואת שמות הקודש הכתובים בתורה. כל אותיות התורה הם גילויים של שמות הווייה אם כי אנו לא תמיד יודעים לגלות זאת. חלק מסודות התורה הוא הקריאה המיוחדת שלה על פי השמות. למשל, בסידורים הספרדיים מופיע שם יהו"ה ובו ה"א אחרונה מאורכת, ובתוכה כתוב שם אדנ"י שהוא ביטוי גראפי לצירוף של שם ה'. לימוד התורה הוא הניסיון לפענח את שם ה', כלומר את רצונו. ספר "שערי אורה" לרב יוסף ג'יקטיליא פתח עבורנו עשרה פתחים כדי להבין את עשר שמות הקודש של הבורא ואת רצון ה' הגנוז בהם.

14 וכך גם במדרש על עליית משה למרום לצורך קבלת התורה: ה' מבקש ממש לענות למלאכים על קטרוגם כנגד מתן תורה. מה

האם אפשר לסמוך על האדם? בלשון המדרש זו התלבטות בין ה' ובין מלאכיו: האם בריאת האדם כדאי? הרצון לברוא את האדם הוא מהלך מהפכני מצד הבורא. עד לאותו רגע היה הבורא לברו ועתה הוא רוצה להביא לעולמות שותף. המהפכה והסיכונים הטמונים בה מעוררים את ההתלבטות האם האדם יצליח בתכניתו לתקן את העולם. התלבטות זו לא נפתרה בכריאת האדם והיא עולה לדין שוב ושוב בנקודות שונות בהיסטוריה.

ועדיין תמוה כיצד אפשר לומר שה' מתלבט לגבי הרצונות שלו. לכך יש לחזור ליסוד היסודות של החכמה - באינסוף אין לנו תפיסה ודיבור כלל. כל האמור בתורה ובמדרשים מתייחס לאל המתגלה לאדם בצמצומים השייכים לעולמו. האל המתגלה הוא מימד שבו שייכת התלבטות. כדי לפתור את ההתלבטות אנו פונים למימד האלוהי שלמעלה ממנה, מימד שבו אין שאלה ולא התלבטות לגבי בריאת האדם. במובן אחר אפשר לומר, שאנו מבקשים לחבר את עצמנו למקום שבו מצויה התשובה להתלבטות שבין ה' לבין המלאכים.

מערכת הקליפות

עד כה בארנו את המניעות בהתפתחות העולמות מצד הקדושה. יש להזכיר כאן מימד אחר של קשיים בעליית הקדושה. התהליך של עליית העולם מתגלה בהופעה של עשר ספירות המבטאות את רצון ה'. מדור לדור, ממדרגה למדרגה, רצון ה' הולך ומתגלה עד להופעה ממשית. אך במקביל להתגלות הברורה יותר ויותר של ה' לאדם פועל בעולמות כוח מקביל המחקה את השפע האלוהי המתגלה בספירות. כוח זה אינו משתייך למערכת הקדושה אלא למערכת הטומאה הנקראת גם "סטרא אחרא", הצד האחר. מערכת זו מחקה את מה שקורה בעולם של האדם כדי להתקיים.

בלשון הקבלה, הסטרא אחרא מתדמה לשפע האלוהי כקוף בפני אדם ומחקה אותו ככל יכולתה כדי לזכות בשם "אדם". על ידי תפיסת מקומו של האדם וחיקוי מערכת הקדושה היא מקבלת חיות. חיקוי זה הוא צורת אדם שאינה אדם, הצורה הלא נכונה של התנהגות האדם. אך ביער או במקום מגוריו בשעה שאינו מול אדם הקוף הוא רק קוף והוא מחקה את האדם רק כאשר הוא רואה אותו. ולכן הסטרא אחרא מחקה את האדם רק כאשר צורת אדם מתגלה בפניה - בכל הופעה של מדרגה חדשה בקדושה מיד מתייצבת הסטרא אחרא ומחקה אותה. אם היא מצליחה, היא עולה במדרגה יחד עם הקדושה ופוגעת באדם, בקדושה ובעולמות. האדם העוסק בקדושה צריך למנוע מן הסטרא אחרא לעלות במדרגה ולהותיר אותה במדרגה הקטנה ביותר. כדי לעשות זאת צריך להפתיע את מערכת הסטרא אחרא ולהביא את הקדושה בהיסח הדעת¹⁵ כמו שנאמר בגמרא:

פשר הצורך להסביר לשליחיו של הבורא את הלגיטימיות של מתן תורה? 15 בקרב לומדי התורה נהוג להזהיר בחיך מפני הצהרות על התקדמות בקדושה ובליומד התורה. שהרי לפי דברינו, כל התעוררות של קדושה מכנסת מיד את הכוחות החיצוניים המעוניינים להיאחזו בה ולחקות אותה. הלומד צריך להזהיר, כביכול, שהוא עייף ועומד ללמוד רק מעט שבמעט. באופן זה ניחוו לו הכוחות החיצוניים ויחפשו מטרה טובה יותר לחיקוי. ואם כבר יתעוררו הכוחות המונעים וינסו, למשל, לשכנע את הלומד להישאר תחת השמיכה החמה ולא לקום לבוקר של לימוד עצה ייעוזה בין הלומדים לענות לו: "והלוא אתה קמת זמן רב לפניי כדי לומר לי את הדברים הללו. הרי גילית דעתך שלא אכפת לך לצאת מן השמיכה לשם כך! אלמד גם אני ממך..".

שלשה באין בהיסח הדעת, אלו הן: משיח, מציאה, ועקרב.

(סנהדרין צז, א)

אין להכחיש את הקשיים המתעוררים מלימוד זה ומן העולם מלא הכוחות הסותרים המצטייר במדרשים ובחכמת הסוד. לומדי תורת הסוד מקבלים את ההגדרות הללו ומתרגלים אליהם ובעיקר לומדים כיצד לא להיאחז בלבוש החיצוני של התיאור. אך אל ללומדים לעשות לעצמם מלאכה קודש קלה - אסור לוותר על הלימוד הזה בתואנה של חשש להגשמה. דווקא שם טמונה האפשרות למפגש עם אל חי.

סוד הגלגול¹⁶ - זכות אבות

סוד גלגולי הנשמות עלול להישמע עניין מיסטי מאוד. אך כמו לכל עניין בחכמת הקבלה יש לו צד נגלה השייך לכל אדם גם אם לא נכנס בסוד הגלגולים הפנימי. נבאר את הצד הנגלה של סוד הגלגול על פי המושג "זכות אבות" שהוא ביטוי לקשר המיוחד בין דורות באנושות המאפשר המשך תהליכי תיקון לאורך ההיסטוריה¹⁷. נסתייע בביאורנו בשתי פרשיות בתורה - מלחמת משה בעוג מלך הבשן ומחלוקת קורח על משה.

יראה

ערב הכניסה לארץ, עומד משה לפתחה של מלחמה בעוג מלך הבשן. לקראת המלחמה ה' פונה למשה בדברי חיזוק:

(לג) וַיִּפְּנוּ וַיַּעֲלוּ דָדָה הַבְּשָׁן וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן לִקְרֹאתָם הוּא וְכָל עַמּוֹ לְמַלְחָמָה אֲדָעִי: (לד) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֵל תִּדְרֹא אֹתוֹ כִּי בְּדָדָה נִתְּתִי אֹתוֹ וְאֵת כָּל עַמּוֹ וְאֵת אֶרְצוֹ וְעָשִׂיתָ לוֹ כְּאִשֶּׁר עָשִׂיתָ לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבוֹן:

(במדבר כא, לג-לד)

ה' מעודד את משה שלא לירא מפני עוג ומבטיח לו את הניצחון במלחמה. דברי חיזוק מעין אלו לא נאמרו למשה לקראת כל מלחמה. ואכן חז"ל מבארים שלמשה היה חשש מבוסס מפני מלחמתו בעוג:

"וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה אֵל תִּירָא. מִכְרִי, סִיחֹן וְעוֹג אַחֵי הוּוּ, דֹּאמַר מִר: סִיחֹן וְעוֹג בְּנֵי אַחֵיהֶם בָּר שִׁמְחֹזַי הוּוּ. מֵאֵי שְׁנֵי מַעוֹג - דְּקַמְסַתְפִּי, וּמֵאֵי שְׁנֵי מַסִּיחֹן דְּלֵא קַמְסַתְפִּי? אִ"ר יוֹחֲנָן אֲרִ"ש

16 4/7/06
17 להלן נעמוד על צורת הקשר הזו ונבחין בינה לבין יסודות אליליים המקשרים בין דורות באופן שאינו הולם את רוחה של התורה.

בן יוחאי: מתשובתו של אותו צדיק אתה יודע מה היה בלבן, אמר: שמא תעמוד לו זכות של אברהם אבינו, שנאמר ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי, ואמר רבי יוחנן: זה עוג שפלט מדור המבול."

תרגום: נאמר "ויאמר ה' אל משה אל תירא", והרי סיחון ועוג היו אחים כמו שאמר החכם: "סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי היו". במה שונה עוג מסיחון שמעוג ירא משה ומסיחון לא ירא? אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בר יוחאי - מתוך שה' היה צריך לחזק את משה אתה יודע מה היה בלבן, אמר: שמא תעמוד לו הזכות שסייע לאברהם אבינו, שנאמר "ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי" [=שלוט נשבה במלחמה ובזכות הודעה זו הציל אברהם את לוט] ואמר רבי יוחנן: "זה עוג שהיה פליט מדור המבול"

(נדה סא, א)

לפי רבי שמעון בר יוחאי, עוג היה שריד מימי אברהם ולדעת רבי יוחנן אפילו פליט מימי המבול. לשיטת רשב"י בימי מלחמת ארבעת המלכים בחמישה הוא הודיע לאברהם על נפילת לוט בשבי ועל ידי כך אפשר את הצלת לוט. כיצד ייתכן שהמדרש מותח את חייו של עוג עד לימי המבול? זו שאלת חשובה, אך כלומדים אל לנו להיתפס לשאלה הזו אלא להתמקד בעיקר, דהיינו, שמעשיו הטובים של עוג עשויים להניב פירות לבניו ולבני בניו במשך דורות וזהו הנקרא "זכות אבות". משה עומד לפני אחד מבניו של הפליט שגמל חסד עם אברהם (או לפני הפליט עצמו על פי המדרש) וחושש מפני שלזרעו של אברהם יש חוב לעוג, או בלשון קבלית יותר, משום שהנשמה של עוג מקושרת לאברהם. משה חושש ובצדק שמא הזכויות של עוג יעמדו לו במלחמה ויעניקו לו את הנצחון.

זכות אבות ודטרמיניזם רוחני

אמנם, יש כאן שאלה מוסרית והגותית: באיזו זכות מקבלים הבנים את שכר מעשי אבותיהם? זכות אבות, היא עניין פשוט לכאורה בתורה ובדברי חז"ל אך מעטים עוצרים לברר את פירושו האמיתי. למשל מה פירוש הבקשה שאנו מבקשים בערב ראש השנה "בזכות העקידה"? אם הבנים עצמם לא ראויים לזכויות מתוך מעשיהם ומקבלים זכויות שלא מצד בחירתם, לכאורה, משמע שהזכות עוברת מדור לדור באופן אוטומטי. השאלה המוסרית הזו עומדת הן על מעבר של זכויות והן על פקידת חטאים. זהו חלילה מעין תפיסת החטא הקדמון בהגות הנוצרית, שהוא מבט פטאלי ודטרמיניסטי על גורל האנושות הכללי והפרטי.

בחכמת הקבלה הקושיה הזו נעקרת מיסודה מפני שההיסטוריה של העולמות נלמדת כהופעה מחודשת של נשמות מדור לדור המאפשרת להם להמשיך את התיקון שלהן. זכות אבות, לפי הסוד, היא הזכויות שהנשמה זכתה להם בגלגולה הקודם. הבנים המקבלים את הזכות הם למעשה גלגול

של האבות עצמם¹⁸. מעין זה הוא ההסבר שהביא המדרש לעיל - משה עומד למלחמה מול עוג שהוא עצמו הפליט שגמל עם אברהם חסד בימי מלחמת ארבעת המלכים בחמישה.

עיבור נשמה

סוגיה מקבילה לזכות האבות מובאת בדברי האר"י להסבר כוחו של קורח:

(א) וַיִּקַּח יֶדֶח בֶּן יִצְחָר בֶּן קֵהֵת בֶּן לֹוי דִּתָּן וְאַבְדֵם בְּנֵי אֱלִיאָב וְאוֹן בֶּן פִּלֵּת בְּנֵי רְאוּבֵן: (ב) וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְאַנְשֵׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲמֹשִׁים וּמֵאֲתָיִם נְשִׂאֵי עֵדָה קְדָאֵי מוֹעֵד אֲנָשֵׁי שֵׁם: (ג) וַיִּקְהָלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כָּלָם קְדוּשִׁים וּבְתוֹכְכֶם הִ' וּמִדּוֹעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קֵהֵל הִ': (ד) וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה נִיפֹל עַל פָּנָיו: (ה) וַיְדַבֵּר אֶל קֵדָח וְאֵל כָּל עֲדָתוֹ לֵאמֹר בִּקְרוּ וַיְדַע הִ' אֶת אֲשֶׁר לוֹ וְאֶת הַקְּדוּשׁ וְהַקְּדִיב אֵלָיו וְאֶת אֲשֶׁר יִבְחַר בּוֹ יְקַדֵּיב אֵלָיו: (ו) זֹאת עֲשׂוּ קַחוּ לָכֶם מִחֲתוֹת קֵדָח וְכָל עֲדָתוֹ: (ז) וַתִּגַּד בָּהֶן אִשׁ וְשִׁימוּ עֲלֵיהֶן קִטְרֹת לִפְנֵי הִ' מִחֵר וְהִיָּה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחַר הִ' הוּא הַקְּדוּשׁ רַב לָכֶם בְּנֵי לֹוי:

(במדבר טז, א-ח)

קורח חולק על משה בטענה שכל העדה כולם קדושים ומשום כך מעמדם המיוחד של משה ואהרן הוא פגיעה ביסוד אלוהי של שוויון. משה אינו מבטל את הטענה הזו אלא נופל על פניו ומעביר את ההכרעה לידי ה': "בוקר ויודע ה' את אשר לו". לכאורה, לא ברור מה פשר ההתייחסות המעמיקה שנותן משה לטענות קורח אך יראתו של משה נובעת מן הטענה המעמיקה שקורח מעמיד בפניו - "כל העדה כולם קדושים" שהרי ה' עצמו אמר זאת (שמות יט, ו): "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" ולכן משה חייב לברר לעצמו שמא הוא בדאי.

האר"י הקדוש מבאר את עומק ההתרחשות על פי תורת הגלגולים:

ודע, כי קרח בן יצחר, הוא מבחי' הרוח של קין מצד הרע שלו, כמו שנתבאר בפסוקים, "ויקח קרח" וע"ש, כי נתלבש זה הרוח הרע של קין בו, ולכן היה מקטרג להבל אחיו שהוא משה רבנו עליו השלום. משא"כ יתרו, כי גם הוא מן קין, כמו שאמר הכתוב "וחבר הקיני נפרד מקיין", אלא שהוא מבחי' הטוב של קין, ולכן נתן את צפורה בתו למשה, והטיב עמו, והאכילו לחם. משא"כ בקרח שהיה מצד הרע של קין כנוכר

(מהרח"ו, שער הגלגולים, הקדמה ל"ג)

18 נציין כאן, כי תורת הגלגולים מורכבת למדי ולעיתים עשויות להתגלגל שתי נשמות באדם אחד. ייתכן שזוהו חלק מהרקע לסכיופּרניָה. ויש להתבונן שחלק מן הגישות הטיפוליות מבקשות לרפא את האדם באמצעות ביטול הכפילות בנפשו ואילו לפי תורת הגלגולים המצב הזה עשוי להיות מקור של עוצמה אדירה ושל יצירתיות. זאת משום שבאדם שהתגלגלו בו שתי נשמות מצויים בקונפליקט שני צדדים עוצמתיים העשויים להפרות זה את זה ולאפשר חידוש עמוק. אמנם, יש למצוא דרך כיצד להישמר מן המחלה הנפשית ולשם כך אותו אדם צריך לפנות למרדכי הנכון שיהפוך את הקונפליקט לכוח יצירתי ולא יבקש ממנו לדכא את אחד מן הכוחות.

כוח העמידה של קורח מול משה נבע מעיבור נשמה. להבדיל מהגלגול שבו הנשמה מתלבשת באדם מלידתו, עיבור נשמה מתרחש למשך תקופה מסויימת בחייו ובה אדם זוכה שתתלבש בו נשמה שהופיעה כבר בהיסטוריה האנושית. עיבור הנשמה עשוי לסייע לו לטוב או לרע במשימתו. במקרה זה חלק מנשמת קין התעבר בקורח.

אם נסיר משהו מן ההילה המיסטית האופפת את מושג הגלגול נבין שעבור נשמה פירושו הופעה מחדשת של הכוח שגילתה נשמה זו בעולם. לכן, אם נבין את מהותו של קין נבין את יסוד הטענה של קורח:

(א) וְהָאֵדָם יָדַע אֶת חוּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה' (ב) וַתִּסֶּף לָלֶדֶת אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל וַיְהִי הָבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה: (ג) וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיְבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה': (ד) וְהָבֶל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֻלְבֵּהֶן וַיִּשַׁע ה' אֶל הָבֶל וְאֶל מִנְחָתוֹ: (ה) וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו: (ו) וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן לָמָּה חָדָה לָךְ וְלָמָּה נִפְּלוּ פָּנֶיךָ: (ז) הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לִפְתַּח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ: (ח) וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּדְּגֵהוּ: (בראשית ד, א-ח)

לקין יש שני מאפיינים בולטים בסיפור הקשורים זה לזה: יסוד הקניין ויסוד הפירוד המתגלה ברצח אחיו. קין נקרא על שם יסוד הקניין כמו שנאמר: "קניתי איש את ה'". הקניין הוא יסוד המבחין בין האדם לזולתו, בין רכושו של האחד לרכושו של השני. במימד הקניין כל אדם עומד לעצמו ובעצם הופעתו הוא מבטל את עניין הכלל. לצד זאת, חטאו של קין ברצח גילה בעולם באופן חדר ביותר את הפירוד בין הגוף לנשמה¹⁹. שני היסודות, הקניין והרצח, מגלים בעולם את הפירוד. במובן זה שורש נשמת קין שייכת לביטול ההופעה של הכלל. והנה, קורח טוען לכאורה טענה הפוכה לגמרי - טענת הקדושה של הכלל. למעשה, האר"י מבאר שהצד הרע שבקין, הצד הרע שבתכונות הקניין והפירוד התגלגל לנשמת קורח. קורח רוצה משהו עבור עצמו, והוא משתמש בכוח הקניין באופן מקולקל כדי לעמוד מול משה. את החוצפה המאפשרת לו זאת הוא לוקח מבעל הקניין. זה נקרא בלשון המקובלים - עיבור נשמה, שהוא הופעה של תכונה השייכת לנשמה המתעברת, במקרה הזה לרעה.

פתרון - עומק הזכות

בשני המקרים שראינו משה צריך לעמוד מול יסוד רוחני שיש בו אמת. בעוג גנוזה הזכות של גמילות חסדים וקורח שואב כוח לקטרג מיסוד הקדושה של הכלל. הפתרון של ה' לשני המצבים שתוארו טמון בביטוי "אל תירא" שנאמר למשה לפני מלחמתו בעוג. במבט חיצוני המילים הללו

¹⁹ הפירוד הזה הוא למעשה הסיבה לדאגה, לפחד ולייסורים של הנוטים למות

אינן פותרות מאומה. הרי אדם הנבהל מנביחותיו של כלב מאיים אינו נרגע כאשר בעל הכלב אומר לו "אל תירא" ואולי אף להיפך. גם ילד החושש מן הצללים בחדרו לא יידע אם אמו תאמר לו "אל תירא". כדי להרגיע אותו עליה להדליק את התאורה ולהראות לו שהדמות המפחידה היא בגד תלוי על הקיר. פתרון החשש נעשה על ידי פירוק של הסכנה לגורמים המתקבלים בנפש האנושית. מבחינה אמונית דבר ה' אמור אולי להרגיע את האדם מעצם אמירתו אך למעשה הדבר אינו מתרחש. אם האדם אינו מקבל כלים להרגיע את חששו או הבקשה לסמוך על ה' אינה חוויה רגשית משכנעת, למרות שמדובר במילותיו של ריבוננו של עולם.

אופן ההתמודדות עם יראה מסוג זה מתבארת בזוהר הקדוש לגבי המחלוקת בין יצחק וישמעאל על ירושת הארץ. על פי הזוהר הקדוש הממונה העליון על בני ישמעאל טוען לזכותם טענה שיש לה בסיס רוחני - ירושת הארץ תלויה בכרית המילה וישמעאל נימול גם הוא ואף עשה זאת מבחירה בגיל מבוגר. מדוע אינו זוכה בחלק בארץ? כמו בדוגמאות הקודמות זו טענה שקשה לטבל אותה. אך הזוהר מספר את פתרון הבעיה:

ות"ח ארבע מאה שנים קיימא ההוא ממנא דבני ישמעאל ובעא קמי קודשא בריך הוא א"ל מאן דאתגזר אית ליה חולקא בשמך, א"ל אין, א"ל והא ישמעאל דאתגזר (ולא עוד אלא דאתגזר בר תליסר שנין) אמאי לית ליה חולקא בך כמו יצחק, א"ל דא אתגזר כדקא יאות וכתיוקוני ודא לאו הכי, ולא עוד אלא דאלין מתדבקין בי כדקא יאות לתמניא יומין ואלין רחיקין מני עד כמה ימים, א"ל ועם כל דא כיון דאתגזר לא יהא ליה אגר טב בגיניה, ווי על ההוא זמנא דאתיליד ישמעאל בעלמא ואתגזר, מה עבד קודשא בריך הוא ארחיק להו לבני ישמעאל מדבקותא דלעילא ויהב להו חולקא לתתא בארעא קדישא בגין ההוא גזירו דבהון, וזמנין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהו ריקניא מכלא זמנא סגי כמה דגזירו דלהון בריקניא בלא שלימו, ואינון יעכבון להון לבניי לאתבא לדוכתייהו עד דישתלים ההוא זכותא דבני ישמעאל (ויקרא סט א)

(זוהר כרך ב (שמות) פרשת וארא דף לב עמוד א)

תרגום: ובא ראה, ארבע מאות שנים עמד אותו ממנה של בני ישמעאל ובקש לפני הקדוש ברוך הוא. אמר לו, מי שנמול יש לו חלק בשמך? אמר לו, כן. אמר לו, ודדי ישמעאל נמול, (ולא עוד, אלא שנמול בן שלש עשרה שנה) אז למה אין לו חלק בך כמו יצחק? אמר לו, זה נמול פראי וכתיוקוני, וזה לא כן. ולא עוד, אלא שאלה דבקים בי פראי לשמונה ימים, ואלה רחוקים ממני עד כמה ימים. אמר לו, ועם כל זה, כיון שנמול, לא יהיה לו שכר טוב בשביל זה? אוי על אותו זמן שנולד ישמעאל בעולם ונמול, מה עשה הקדוש ברוך הוא? ורחיק את בני ישמעאל מן הדבקות העליונה, ונתן להם חלק למטה בארץ הקדושה בשביל אותה המילה שבהם. ועתידים בני ישמעאל לשלט בארץ הקדושה כשהיא ריקה מהכל זמן רב, כמו שהמילה שלהם ריקה בלי שלמות, והם יעכבו את בני ישראל לשוב למקומם, עד שישתלם אותה זכות של בני ישמעאל.

בני ישמעאל מאבדים את זכותם על הארץ מפני שמצוות המילה שהם מקיימים אינה שלמה - על פי ההלכה, לאחר חיתוך העורלה יש לקיים פריעה שהיא היפוך של העטרה לגילוי היסוד. ברית המילה שמקיימים בני ישמעאל חסרה את החלק הזה בברית ומשום כך, גם זכותם על הארץ אינה יוצאת לפועל.

הדברים אינם כתובים במפורש אבל נראה שבאופן דומה ה' מניח את דעתו של משה בעניין עוג וקורה: הוא חושף בפני משה שבמבט חיצוני יש לעומדים מולו זכות אך במבט פנימי מתגלה שזו אינה זכות שלמה.

זכות אבות היא תכונה של האב הנשמרת במחסן הכללי כתכונה, לא כאדם. התכונה של האבות מאפיינת את העם ולכן הבנים יכולים לבקש בזכות האבות. אך כמו שהתבאר בעניין עיבור נשמה, זכות אבות היא תכונה שאינה מולדת והיא אינה עוברת באופן אוטומטי וביולוגי מאב לבן כעין דטרמיניזם רוחני. היא גם איננה זכות מאגית המתקבלת בזכות אמירת מילים מסוימות. זכות אבות היא השפעה שאדם מקבל ממה שהאבות עשו בימיהם וכוחה תלוי בבחירה החופשית של האדם - אם האדם לא נמצא במדרגה שהוא מבקש אז לא תתקיים בו זכות אבות.²⁰ כאשר אדם מבקש למשל את זכות התכונה השייכת לאברהם נערך בירור האם התכונה הזו שייכת למבקש והאם הוא ראוי לה? האם הוא לבוש ב"בגדים" השייכים למידה זו?²¹

כשם שתכונת אברהם מאפיינת את בניו כך גם תכונת עוג מאפיינת את בניו. משה חושש מכיוון שהוא מזהה מולו את התכונה של עוג ומוראג שזכות הפליט לא תישכח גם לזרעו. אך ה' אומר לו: "אל תפחד, הסיפור שלו שונה ממה שנדמה לך. בעיניך האנושיות הוא נראה כמו עוג הפליט ואילו אני אומר לך שהוא אינו עוג". כלומר, עוג אינו עומד בקריטריון שהוא מתיימר לייצג. כאשר עוג יבוא לעולם העליון ויאמר שהוא בא בשם הפליט הוא לא יעמוד במבחן ולא ייכנס לפנתיאון ההיסטוריה האנושית. מדוע? אפשר לשער, שהוא עשה זאת כדי לקבל פרס. באופן אחר, נאמר במדרש אודות סיבת מעשיו של עוג:

ויבא הפליט, ריש לקיש בשם בר קפרא הוא עוג הוא פליט ולמה נקרא שמו עוג שבא ומצא את אברם וישב ועוסק במצות עוגות, הוא לא נתכוון לשם שמים אלא אמר אברהם זה קונין הוא ועכשיו אני אומר לו נשבה בן אחיך והוא יוצא למלחמה ונהרג ואני נוטל את שרי אשתו, א"ל הקדוש ברוך הוא חייך שכר פסיעותיך אתה נוטל שאת מאריך ימים בעולם ועל שחשבת להרוג את הצדיק חייך שאתה רואה אלף אלפים ורבי רבבות מבני בניו, ואין סופו של אותו האיש ליפול אלא בידן שנאמר (דברים ג) ויאמר ה' אלי אל תירא אותו כי בידך וגוי (בראשית רבה (וילנא) פרשת לך לך פרשה מב)

20 עד כאן הסברנו את מושג הזכות על פי תורת הגלגולים. אמנם, יש להסביר אותה גם במונח יותר נגלה. על פי סדר הדורות, קשה לקבל שבנים יוכו לשכר עבור מעשים שלא הם עשו. ואם כן, השאלה שבארנו לעיל עומדת: כיצד זכות האבות מגיעה לבנים מבחינה מוסרית? התשובה היא בכך שהם עומדים וטוענים לזכות זו.

21 כלומר, בבואי לבקש זכות אבות עלי לברר איזו תכונה מתכונות האבות אני רוצה לקבל והאם אני ראוי לבקשה. זו הסוגיה של תחילת תפילת עמידה: "ברוך אתה ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב". אנו מזדהים עם אברהם, יצחק ויעקב ולכן אנו יכולים לבקש את התכונה שאנו מבקשים בהיותנו המשך שלהם. זהו כעין אותו מא"גיסט הניגש לאפסנאי - אם יבקש מכשיר קשר הוא לא יקבל אך אם יבקש מא"ג הוא יקבל משום שזהו הייעוד שלו ולכן הוא ראוי לקבל את הנשק השייך למשימה.

ה' מגלה לאברהם את הכוונה שהסתתרה מאחורי המעשה - הפליט קיווה שאברהם ימות במלחמה וכך הוא יוכל לקחת את שרה לאישה. לכן הוא קיבל זכויות על מעשה החסד אך משום כוונתו האמתית הפסיד את ארצו למשה במלחמה.

בעניין קורח, הטענה הגלויה שלו היא הטענה של כוח הכלל "כל העדה כולם קדושים", מעין מה שאמר ה' "והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". מצד הטענה הזו ראוי שמשה יחשוש ממנו, שהרי הוא בא בשם אמת אלוהית. מבחינה חיצונית נדמה שקורח נושא את "זכות האבות" של תכונת קין. מול טענה כזו יש מקום למשה לשאול את עצמו אולי הוא הבראי? החשד הגדול מביא את משה להעביר את ההכרעה לאות מן השמים. אך למעשה, תכונת הקניין עלולה להיות קלקול גדול כשם שהיא עשויה להיות שייכת לקדושה. התברר שקורח לקח רק חלק מן התכונה של קין ודווקא את הצד הרע שבה. הוא רצה את הנשיאות של השבט מתוך הקניין הפרטי וטענת הקניין הכללי היתה רק הצדקה.

מיתת נשיקה

נסיים בהבנה פנימית של סיפור פטירת משה, אהרון ומרים לאור העקרונות שלמדנו לעיל. ראשית נציין כי מורי ורבי, הרב אשכנזי ז"ל, היה מדגיש פעמים רבות שעיקר העימות של התורה עם האלילות ועם הפילוסופיה סובב את נקודת הבחירה. התורה מדגישה את כוחה של הבחירה המאפשרת תיקון עולם ואילו האלילות וגם הפילוסופיה המערבית ספוגה במבט דטרמיניסטי על העולם ועל האדם. למשל שאלה יסודית בתחום זה היא הכרחיות המיתה. אם המוות הוא הכרח משמע שהעולם הוא דטרמיניסטי. תשובת התורה לשאלה זו היא תשובה עדינה. מלכתחילה הייתה בחירה מלאה ואפשרות שלא תבוא על האדם מיתה. אך לאחר החטא נגזרה על האנושות גזירת המיתה. למעשה הגזירה היא שמאפשרת את הבחירה דווקא מתוך הדטרמיניזם שלה: חוקי הטבע הטבועים בעולם הזה ובכללם המיתה קובעים את כללי המשחק שבתוכם האדם יכול לבחור. לאחר שמעשהו של אדם הראשון הביא להופעת המוות האדם חופשי לטעות בין החיים למוות. לולא הגזרה העולם היה נטול סדר עד כדי ביטול אפשרות הבחירה. משל לאדם המשחק שחמט וברגע מסוים, מתוך תסכול, מוריד את המלך מן הלוח ומניח אותו בכיסו. מובן שזהו חורבן המשחק שכן אם אדם יכול לקחת את המלך ברגע של כעס אין בסיס למשחק. רק מתוך הכללים מתאפשר משחק אמיתי. למרות זאת, הגמרא מספרת שיש בני אדם שלא היו ראויים למות למרות הגזירה:

מיתבי; אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון? אמר להם: מצוה קלה צויתיו ועבר עליה. אמרו לו: והלא משה ואהרן שקיימו כל התורה כולה ומתו! אמר להם: +קהלת ט+ מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב וגוי! - הוא דאמר - כי האי תנא, דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף משה ואהרן בחטאם מתו, שנאמר +במדבר כ+ יען לא האמנתם בי הא האמנתם בי - עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר מן

העולם. מיתיבי: ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן: בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד.

(תלמוד בבלי מסכת שבת דף נה עמוד ב)

ארבעת האנשים שמציינת הגמרא לא מתו בגלל חטאיהם אלא כתוצאה מעצתו של נחש לחווה והגזירה שנגרמה מעצה זו. אם כן יש אנשים שקיימו את כללי המשחק למרות שהיו יכולים להתעלות מעל הגזירה ואפשר לומר שהם מתו בגלל הגזרה כדי לשמור על כללי המשחק. משהו מעין זה ראו חז"ל גם במיתת משה, אהרן ומרים:

וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מְדַבְּרֵי צָרַן בְּחֻדוֹשׁ הַדָּאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקֹדֶשׁ וַתָּמֶת שָׁם מֵרִים וַתִּקְבְּרָ שָׁם: וְלֹא הָיָה מִיָּם לְעֵדָה וַיִּקְהָלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן: [...] פ וַיִּסְעוּ מִקֹּדֶשׁ וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה הֵרֵ הָהָר: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּהֵרֵ הָהָר עַל גְּבוּל אֲרֶץ אֲדוּם לֵאמֹר: יֹאסֹף אֶהֱרֹן אֶל עַמּוּי כִּי לֹא יָבֵא אֶל הָאֲרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר מְרִיתֶם אֶת פִּי לְמִי מְדִיבָה: קח אֶת אֶהֱרֹן וְאֶת אֶלְעָזָר בְּנֵי וְהֵעַל אֹתָם הֵרֵ הָהָר: וְהִפְשַׁטְתָּ אֶת אֶהֱרֹן אֶת בְּגָדָיו וְהִלְבַּשְׁתָּם אֶת אֶלְעָזָר בְּנֵי וְאֶהֱרֹן יֹאסֹף וּמֵת שָׁם: וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' וַיַּעֲלוּ אֶל הֵרֵ הָהָר לְעֵינֵי כָּל הָעֵדָה: וַיִּפְשַׁט מֹשֶׁה אֶת אֶהֱרֹן אֶת בְּגָדָיו וַיִּלְבַּשׂ אֹתָם אֶת אֶלְעָזָר בְּנֵי וַיִּמָּת אֶהֱרֹן שָׁם בְּרֹאשׁ הָהָר וַיָּדַד מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר מִן הָהָר: וַיִּדְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גִזַּע אֶהֱרֹן וַיִּכְּבוּ אֶת אֶהֱרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל: ס

(במדבר פרק כ, א-כט)

הנה, מתפרדת החבילה של האחים שהוציאו את ישראל ממצרים. עם פטירת רועיו עם ישראל מאבד שפע שזכה לו הודות לרועים. בעקבות מות מרים בא צמא. בעקבות מות אהרן נפסקה ההגנה ובעקבות מות משה נפסק המן:

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן: משה, ואהרן, ומרים. ושלוש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר, וענן, ומן. באר - בזכות מרים, עמוד ענן - בזכות אהרן, מן - בזכות משה. מתה מרים - נסתלק הבאר. [...] מת אהרן - נסתלק ענני כבוד [...] מת משה - נסתלק כולן

(תלמוד בבלי מסכת תענית דף ט עמוד א)

הגמרא מלמדת שהשפע של שלושת הרועים נבע מזכות אבות: דאמר רבי חמא ברבי חנינא, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: בשכר שלשה זכו לשלשה, בשכר חמאה וחלב - זכו למן, בשכר והוא עמד עליהם - זכו לעמוד הענן, בשכר יקח נא מעט מים - זכו לכארה של מרים.

(בבא מציעא פו, ב)

כאשר אברהם קיבל לאהלו את המלאכים הוא העניק להם מטובו: רחץ את רגליהם, האכיל אותם

חמאה ובקר ועמד עליהם לשרתם תחת העץ. בזכות זו קיבלו ישראל שכר בימי יציאת מצרים. האור של אברהם מאיר לבני ישראל באמצעות משה, אהרון ומרים.

והנה, בשלושתם נרמז גם שלא נכנסו תחת גזירת המיתה במלוא מובן המילה: תנו רבנן: ששה לא שלט בהן מלאך המות, ואלו הן: אברהם, יצחק ויעקב, משה, אהרון ומרים. אברהם, יצחק ויעקב, דכתיב בהו: בכל, מכל כל; משה, אהרון ומרים, דכתיב בהו: + במדבר ל"ג + + דברים ל"ד + על פי ה'. והא מרים לא כתיב בה על פי ה'! אמר ר"א: מרים נמי בנשיקה מתה, דאתיא שם שם ממשה, ומפני מה לא נאמר בה על פי ה'? שגנאי הדבר לומר. (תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף יז עמוד א)

הגמרא לומדת שהאחים לבית לוי מתו מיתת נשיקה, שהיא מיתה "על פי ה'", מיתה שהיא מעין התחברות עצומה לנשיקה בין איש לאישה לפני הזיווג: התקשרות רוח ברוח, דיבור בדיבור. זהו משל לחיבור אינטימי כל כך עד שהאחד נטמע בתוך השני. בגלל שמיתת הנשיקה מתייחסת לחיבור המזכיר את הזיווג בין איש לאישה התורה אינה מרשה לעצמה לציין זאת בפירוש לגבי מרים²².

גמרא זו ממשיכה את עניין גזירת המיתה. משה, אהרון ומרים מתו "שם", כפי שמדייקים הפסוקים. כלומר, הם לא מתו לחלוטין אלא רק במובן הגשמי של פרידת הנשמה מן הגוף. במובן עמוק יותר, הם לא היו נתונים תחת גזירת המיתה, והתכונה המייחדת אותם חזרה להיות חלק מהזכות הכללית שהם שאבו מאברהם בבחינת זכות אבות.

צמצום והשלמה

בעולמו של הבורא ישנו חסרון מובנה ובכלל זאת גם באדם. חסרון זה נברא בכוונת מכוון אך לא בכדי להקטין את האדם אלא כדי לאפשר לו את יכולת ההשלמה. האדם נדרש לגלות את החיסרון ולהשלים אותו ודווקא בכך למלא את רצון הבורא. מהו שחסר לו לאדם? למשל אישה, תורה, תשובה. חוסר השלמות הוא עצמו הערובה לכך שהאדם יחפש את שלמותו - טבעו של החיסרון הוא לבקש מילוי. אך מדוע ה' לא ברא את העולם בשלמותו מלכתחילה?²³ נבאר את תהליכי הבריאה על פי חכמת הקבלה ועל ידי כך תתבאר גם הסיבה להופעת החיסרון.

22 פעם שמעתי מפי הרב הנזיר ז"ל הסבר על עניין הקטורת שבו נאמר: "והלא מי רגליים יפים לה, אלא שאין מכניסים מי רגליים במקדש מפני הכבוד". מי רגליים הם שותן, והאם יעלה על הדעת להוסיף שותן לקטורת הסמים שבמקדש? הרב הסביר שהכוונה למים ממעיין הנקרא "דוגלים" שמימיו מתסיסים את הקטורת ומיטיבים אותה. אך יש מי שעלול לשמוע את שם המעיין ולחשוב ששמע מי רגליים. אפילו מפאת הספק שאדם שאין בו דעת יחשוב שמוסיפים שותן לקטורת, אין מכניסים מי רגליים למקדש. זהו סייג מפני כבוד המקדש. כך לגבי מרים. ודאי שהייתה במרים מיתת נשיקה אך משום הכבוד, שמא יחשוב אדם שאין בו דעת שהכוונה לנשיקה ממש, הדבר לא נכתב בתורה.

23 כפי שאמרנו לעיל, המיתולוגיה של העבודה הורה מבינה שהדבר נועד כדי שהאדם לא יתחרה באלים ולכן כדי לשמור על שליטת האלים האדם נברא בחסרונו. אך לבורא עולם אין חשש מיכולתו של האדם להשלים את עצמו.

סוד הצמצום

הנחת היסוד של חכמת הקבלה היא שלפני בריאת העולם היה אור אינסוף ממלא כל המציאות כולה כלומר היה מקום רק לאלוהות. לעומת זאת, הבריאה חסרה וחסרונה הוא השורש להופעת הרע בעולמות. אחת השאלות המרכזיות בחכמת הקבלה²⁴ היא כיצד ייתכן שמן היש השלם, מן האינסוף יתברך, יצאה בריאה חסרה²⁵. על כך לימדנו האר"י הקדוש:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי' 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 אחד פשוט שוה בהשוואה אחת, והוא הנקי אור אין סוף. וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים להוציא לאור שלימות פעולותיו ושמותיו וכנוייו (אשר זאת היה סיבה בריאת העולמות כמבואר אצלינו בענף הא' בחקירה הראשונה) והנה אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש וצמצם האור ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה אמצעית ממש

(עץ חיים, שער א, ענף ב)

בתחילה, האור היה ממלא את כל המציאות. כלומר, מציאות הבורא מילאה את כל המציאות באופן שלא היה בו מקום לנבראים. והנה עלה ברצונו הפשוט של הבורא לברוא את העולמות. אך כיצד יברא אותם באין מקום למציאותם? הפתרון העמוק לכך נקרא סוד הצמצום. הצמצום מוסבר במשל ציורי - מנקודה אחת בתוך האור האין סופי נמשך האור ונותר חלל עגול. ציור זה של חלל במרכז האור האין סופי הוא רמז לבריאה. משמעות הדבר היא שתהליכי הבריאה מתחילים בפניו מקום שבו כביכול לא תהיה המציאות האלוהית - מקום חסרון. חסרון זה נצרך משום שהבריאה יכולה להתחיל רק כאשר ה' מפנה את מציאותו ממנה.

החלל שנוצר מתהליך הצמצום נקרא גם כלי. משל לכוס מים המוגשת לאדם צמא. עצם הכוס אינה מעניינת את האדם הצמא אלא המים. אמנם כדי לשתות מים הוא זקוק לכוס. ולכן כאשר הוא אווז כוס המים הכוס כביכול אינה עומדת בפני עצמה. במובן פנימי כוס מים היא מציאות של כוס ומים מעורבים זה בזה והכוס אינה יכולה להיקרא בשמה. הכוס הייתה מהות נבדלת בעלת שם עצמאי כאשר הייתה מונחת בארון הכלים ותחזור להיות כזו כאשר האדם יסיים לשתות את המים הממלאים אותה. כלומר, כדי לגלות את הכלי בפני עצמו, הכלי חייב להתרוקן. באותו אופן, טרם הבריאה היה אור אינסוף ממלא את כל המציאות. לאחר מכן נמשך האור מן הנקודה האמצעית

24 אנו הודגלנו לצורת חשיבה שבהינתן תשובה השאלה מתבטלת. אך השאלה חשובה גם אחרי מציאת התשובה. העמידה מול השאלה והבנת הבעיה היא חלק לא פחות חשוב מן הפתרון והיא גם מאפשרת להבין שהיו כמה פתרונות אפשריים ונבחר דווקא פתרון זה ולא אחר.

25 בתפיסה הפילוסופית של הבריאה, ראשית הדברים הייתה אין, ואז התפיסות הפילוסופיות נדרשות להסביר כיצד נברא יש מאין, שהרי מאין יוכל לצאת רק אין (אקס ניהילו - ניהיל). בגלל סתירה פנימית זו הפילוסופיה נוטה לתפיסה שהעולם קדמון, היה קיים מאז ומתמיד, ולא נברא. בעיני חכמי הסוד, השאלה הזו מופרכת מעיקרא. אמנם, במובן מסוים העולם נברא מן האין, אך לא מן האין הפילוסופי שמציין ריקנות, אפסות נטולת קיום. אלא מכוח הבורא שעצם בריאתו היא חידוש מן האין.

ונוצר החלל, שהוא מצב חדש של הפרדה בין האור לבין הכלי. הכלים של הבריאה הם מציאות שהייתה מלאה בטרם הבריאה ואז התרוקנה מן האור שהיה ממלא אותה. השלבים הללו הכרחיים בזה אחר זה - ראשית השלב של המילוי אחר כך התרוקנות המגלה את הכלים בפני עצמם. הכלי חייב להיות ריק כי כל עוד הוא מלא באור הוא אינו כלי והוא מתבטל כלפי ההופעה האלוהית.

רשימו ומילוי

אמנם, עלולה להיווצר תחושה שהצמצום הוא תהליך אכזרי חס ושלום שהתוצאה שלו היא בריאה חסרה. לכן חשוב להדגיש שהחלל הוא שלב ראשוני שיוביל בסיכומו של דבר למילוי מחדש. אין כוונתו של הבורא להותיר את העולם בחסרונו. תחילת תהליך הבריאה היא הצמצום היוצר את החלל. אך יצירת החלל, הפירוד ואי השלמות מגלה בכלים חשק לחיבור המחודש עם הבורא יתברך. הבורא טבע בכלים את ההשתוקקות המתמדת להתמלא באור שהיה בטרם הצמצום. הכלי מתגעגע, כביכול, למצב האחדותי משום שכל נברא שואף לחזור למצב הקדמון שלו. הכלל בבריאה הוא שכל דבר שואף לשוב למקורו - כך הוא לגבי חפץ הנזרק כלפי מעלה השואף לשוב לאדמה וכך הוא לגבי האדם השואף לשוב למקורו העליון²⁶. אלא ששלב הערגה של הכלי לכניסת האור הוא תהליך ארוך שרק בסופו יקבל הכלי את המילוי. הזכרון הטבוע בכלי שיוצר את הגעגוע נקרא בחכמת הסוד "רשימו", מעין רושם של האור שנותר בכלי.

תחילתו בחסד וסופו בזכות

לכאורה, אין שום הבדל בין תחילת התהליך לבין סופו. בשניהם, המצב הוא של כלי מלא באור. אם כך מה הטעם בכל התהליך? למשל, נאמר בגמרא שבסוף התהליך: צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה

(ברכות יז, א)

אך גם לפני הבריאה ישבה הנשמה לפני כסא הכבוד ונהנתה מזיו השכינה. אם כן מה הועילה בירידתה לעולם? אלא שאינו דומה המצב בתחילת התהליך למצב בסופו ונמנה כאן כמה מן ההבדלים.

ההבדל הראשון הוא שהמילוי הראשוני של הכלי קיים בחסד חינום. הוא לא עשה דבר כדי לזכות באור הממלא אותו. המילוי של סוף התהליך לעומת זאת נעשה בזכות הבחירה והעמל של הבריאה. ההבדל משמעותי מאד. למשל כאשר אני רואה אנשים בני תרבות עוברים את הצומת באור אדום

26 הרצון לשוב למקור שממנו נולד מקשה לפעמים על הנישואין במקרה שהרצון לחזור לרחם האם גובר על הרצון להנשא. לעיתים זהו גם שורש לנטיית של גילוי עריות.

אני רץ בעקבותיהם ואומר: אדוני, אם הי היה נותן לך את העולם רק בתנאי שתשלם עליו מראש היית שומר על חיך הרבה יותר. הבעיה היא שהוא נתן אותם בחינם. אז האדם מזלזל בערכם ומבזבז אותם. לכאורה, איך ייתכן שהאדם מבזבז את חייו? הוא חש שקיבל אותם בחינם. אך למעשה קבלת החינם היא רק השלב הראשון של התהליך.

ערך נוסף שנבנה בתהליך המילוי מחדש הוא הרצון. הכלל הוא שאדם רוצה את מה שנחסר ממנו. רצון אמיתי מתפתח באדם רק כלפי משהו שהיה שלו ולאחר מכן איבד אותו. זהו אחד המימדים הנלמדים מעקידת יצחק – רק כאשר אברהם מוכן למסור את יצחק, לאבד אותו²⁷, הוא מקבל את בנו באמת.

חכמי הסוד ביארו את תהליך הקניין מזווית נוספת – תיקון למימד של בוששה שהיה לנבראים בקבלת השפע טרם הצמצום. הסביר זאת הרמח"ל בלשונו הבהירה:

(יח) 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. ואמנם, כדי שתהיה ההטבה הטבה שלמה, ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים אותה מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא ישאר להם בוששה פנים בקבלם הטוב, כמי שמקבל צדקה מאחר. ועל זה אמרו (ירושלמי ערלה פרק א, הלכה ג), "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה".

(רמח"ל, דעת תבונות, עמ')

לפני הצמצום המילוי היה מעורר בכלי בוששה. התהליך של המילוי מחדש מאפשר שותפות של הבריאה בתיקון באופן שמזכה אותה בקבלת השפע וכך היא נטהרת מפגם הבוששה.

גם בניין הרצון וגם קניין הזכות נצרכים למימד של בחירה. הצמצום הוא אשר מאפשר את העמידה של הנבראים בצומת של בחירה. לאחר שהנבראים עוברים את תהליך המילוי מחדש של האור, באופן של בחירה, קבלת השפע אינה דומה לאופן שבו התקבלה לפני התהליך. צד הבחירה במלוא מובן המילה מיוחד דווקא לאדם כפי שתיארנו בשיעורים לעיל²⁸, ולכן רק אליו מפנה הבורא את אמירותיו²⁹ שכן אמירה מופנית כלפי נברא בעל רצון ובחירה חופשית.

27 גם אם כפועל, המסירה של יצחק נעצרת בשלב מסוים.

28 גם בקרב בעלי החיים ואף בצמחים יש תהליכים, שהם הופעה מסוימת של תנועה למילוי חסרון. צמח חדש אינו נובט בן רגע אלא בתום תהליכים של זריעה, ריקבון ונביטה. גם מילוי החסרון בזיווג קיים בבעלי החיים ובצמחים. כל תנועה כזו היא הופעה של בחירה במדרגה מסוימת. יחד עם זאת, במדרגת החי והצומח התהליך המילוי החסרון קורה מאליו במידה רבה. רק אצל האדם התהליך הזה הוא רצוני. אם אדם רוצה להישאר בלי אישה, כך הוא יישאר. עיינו גם שיעור "עבודות ובחירה" לעיל עמ' ...

29 אמנם בפרק א' בספר בראשית נאמר לבעלי החיים "ויברך אותם אלוהים לאמור פרו ורבו", אך לאדם נאמרה הברכה באופן אחר – "ויברך אותם אלוהים ויאמר להם פרו ורבו" שהיא אמירה במלוא מובן המילה.

את מכלול דברינו מסכם הרמח"ל בתמצות:

כי הלא זה ששיג האדם לבסוף הוא מה שחסר ממנו בתחלה, ומפני שחסר ממנו הוא צריך להשתדל ולקנותו. [...] והוא, שיהיה האדם מתדבק בקדושתו ית', ונהנה מהשגת כבודו בלי שום מונע מפריד ומעכב. איבעית אימא קרא [=אם תרצה תבאר זאת על פי הפסוקים] (ישעיה נח, יד), "אז תענג על ה'", (תהלים קמ, יד), "ישבו ישרים את פניך"; (שם טז, יא), "שובע שמחות את פניך" וכו', ואחרים כאלה רבים עד מאד, הלא המה בכל פינות דברי הנביאים והכתובים, גלויים לכל העמים, דרשו מעל ספר ה' וקראו. ובדברי רז"ל (ברכות יז ע"א), "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו', אלא הצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". איבעית אימא סברא [=ואם תרצה תבאר זאת על פי סברה], הנשמה אינה אלא חלק אלוה ממעל, הנה אין תשוקתה ודאי אלא לשוב ולדבק במקורה ולהשיגו, כטבע כל עלול החושק לעילתו, ואין מנוחתה אלא כשתשיג את זה. אך מה יהיה ההתדבקות הזו, ומה ההשגה הזאת - אנו אין לנו כח להבין אותו כל עוד היותנו בתוך החסרונות. [...] שהאלוה ברוך הוא היה יכול ודאי לברוא האדם וכל הבריאה בתכלית השלמות; ולא עוד, אלא שמחוקו היה ראוי שיהיה כך, כי להיותו שלם בכל מיני שלמות - גם פעולותיו ראוי שתהיינה שלמות בכל שלמות. אלא שכאשר גזרה חכמתו להניח לאדם שישלים הוא את עצמו, ברא הבריות האלה חסרות השלמות. והרי זה כאילו עכב מדת שלמותו וטובו הגדול שלא לעשות כחוק גדולתה בבריות האלה, אלא לעשותם באותה התכונה שרצה בה לפי התכלית המכוון במחשבתו הנשגבת.

(רמח"ל, דעת תבונות כא)

צמצום ורשימו בזוגיות ובתורה

הבנת תהליך הצמצום והרשימו היא יסוד להבנת היחסים בין האדם לבין האישה. בפרק הראשון של מעשה בראשית כתוב שהאדם נברא זכר ונקבה:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

(בראשית א, כז)

ואילו בפרק בי מסופר תהליך בריאת האישה באופן אחר:

וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים תְּרִדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעֹתָיו וַיִּסְגָּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה: וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָאָה אֶל הָאָדָם:

(בראשית ב, כא - כב)

הפער בין שני התיאורים כה מתמיה עד שהוא נתן פתח לתורת התעודות של ביקורת המקרא לטעון ששני הסיפורים נכתבו בידי כותבים שונים. אנו מאמינים באחדותו של התנ"ך ולכן אנו נצרכים לענות לשאלת הסתירה בין שני הפרקים. שהרי אם המצב הטוב של האדם הוא זה המתואר בפרק ב' היה ראוי שהתורה תספר רק עליו ואם המצב של פרק א' הוא המתאים לקיום האדם היה ראוי שהתורה תספר רק עליו. למעשה שני המצבים נצרכים למרות שהם סותרים.

הפתרון קשור ליסודות שהובאו לעיל. בשלב ראשון האדם נברא בחיבור של זכר ונקבה מעין שלב הדבקות בין האור לבין הכלי בטרם הצמצום. אך כאמור חיבור ללא התהליך הוא חיבור ללא בחירה. לכן יש צורך בתהליך של צמצום המפריד בין הדבקים ומשכיח כביכול את המציאות הראשונית של החיבור. הדרך המיוחדת של התורה להשכיח את המצב הראשוני היא לכתוב את פרק ב' בספר בראשית. מציאות החיבור הראשונית נצרכת כדי להותיר רושם של דגם אחדותי הנותן לאישה ולאישה מקום לכוון את עצמם אליו. אך להשאיר את המצב הראשוני אי אפשר משום שהוא נוצר ללא השתפות של האדם. מכל מקום, לאחר השכחה, נותר בכל זאת המצב הראשוני טבוע במעין תת מודע שהחיבור בין זכר לנקבה הוא המצב הטבעי עבור האדם. וכנגד הסדר ההגייוני החסרון צריך להופיע דווקא אחרי הטבעת השלמות הראשונית בתת המודע.

וכך באר הראי"ה קוק לשבע הברכות של החופה:

"אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד - יוצר האדם." המין האנושי משתלם, מחויב חכמתו ית', במהלך גדול דורות מתוך חיבור יסוד הטבע ויסוד הבחירה. הבחירה היא מיוסדת על יסוד הטבע, ואם לא היסוד הטבעי, שבחסדי ה' יתברך ששם ביצירה לשכלול העולם, לא היה אפשר לבחירה להתקיים, אמנם תכליתו הוא היסוד הבחירי, שמצד שכלו הוא בוחר מסתכל במעשיו לעשותם על פי היושר והתיקון. כמו כן מהות עצם הנטייה לשלום וריעות היא כמו דבר מחויב כדי שתבוא הבחירה ותחול, אך אם מנהגה היה בהכרח כמו שהוא בבעלי חיים היה זה בטול לבחירה, על כן אין בה כי אם רושם טבעי, כדי שהפעולות תהיינה שולטות מצד הבחירה. כוח הבחירה שבאדם מתגלה הוא בוודאי מצד הפנים, בראיית העין ואופן פניית הלב והמוח, ולעומת זה משכן הכוח הטבעי הוא בצד האחוריים, והחבור באחוריים, מקום שליטת הטבע, בא להשריש את הריעות מתוך היסוד הטבעי, שהוא מוכרח להיות יסוד ושורש לצד הפנים וגם מתחייב ממנו ונלווה לו. התרדמה, שהפיל ה' על האדם בלקיחת הצלע, היא קבעה את ערך הטבעי בזה, שיהיה רק בתור רושם, ולא בתוקף של שליטה בפועל, ובאין ידיעה ממשית שתוכל לפעול בכוח הזכרון את קביעות ציורי הדברים כהווייתם, אלא שנודעה לו בהבחנה של השכל, המבחין שוב את ערך הטבע שהוא רק לרושם כדי שיבנה עליו שכל הבחירה את בניניו. וזהו כמו ירדת הנשמה לגוף, שבא מלאך וסוטר על פיו ומשכחו (גידה ל'): ומכל מקום פועל הרושם של היסוד הטבעי, שמראים לה נועם הצדיקים כמו שכתוב בזוהר הקדוש, כדי שיהיה יסוד ועזר לבחירה. והנה מצד הטבעי, ניכר וגלוי בבחינת השכל, שהשם יתברך פועל בכל עת ומחדש בטובו, אבל מצד הבחירה משקיף השכל כאילו כביכול עזב הנהגתו העליונה כדי ליתן מקום לבחירה. מכל מקום בברכה של יצירה הראשונה, שלשם השרשת הטבע, אנו אומרים רק יוצר האדם בלשון הווה פועל, שהטבע בכל עת מוצרכת להנהגתו העליונה ומושגחת ממנה. ולעומת צד הבחירה שראשית ציורה המוטבע היא היצירה בצלם של מעלה לפעול בבחירה ושיקול דעת, אנו אומרים אחר כך אשר יצר, בלשון עבר, כי את הפעולה שבבחירה בהווה

אנו מחויבים ליחסה לאדם, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, שזוהי התקנה מיוחדת של הבנין הנצחי כדי לבסס את יסוד הבחירה, ומצד הידיעה העליונה, שהכל יד הי עשתה, וגם השכל אלמלא הקב"ה עוזרו ומכוננו לא היתה הבחירה עולה בידו, חוזרין ומסיימין יוצר האדם, לשון הווה ופועל תמיד.

(עולת ראי"ה, באור לשבע ברכות)

בלשון הרב קוק, שני יסודות מרכיבים את התהליך להשלמת האדם - יסוד הטבע ויסוד הבחירה. יסוד הטבע מתייחס למציאות הראשונית שבה נברא האדם בשלמותו ובחיבור זכר ונקבה. יסוד זה טבוע בו כך שיגיע בסופו של דבר לשלמות שייעד לו הבורא. יסוד הבחירה הוא התהליך שהאדם עובר בבחירתו לאחר הצמצום וזוכה במעשיו לקבל את השפע הראשוני שהסתלק בצמצום. יסוד זה מודגש בתיאור הבריאה של פרק ב' בספר בראשית. הרב מבאר באופן נפלא את הקשר המיוחד בין שני המימדים בחיי האדם - "ואם לא היסוד הטבעי, שבחסדי ה' יתברך ששם ביצירה לשכלול העולם, לא היה אפשר לבחירה להתקיים, אמנם תכליתו הוא היסוד הבחירי". כלומר, התכלית של חיי האדם מיוסדת על התהליך בעולם הבחירה אך ללא המפגש הראשוני עם הכלי המלא באור, עם החיבור של זכר ונקבה, לא היה אפשר לבחירה להתקיים.

כמו כן, אותו מבנה מופיע ביחסים של האדם והתורה, כפי שציין גם הראי"ה קוק בפסקה לעיל: דרש רבי שמלאי: למה הולד דומה במעי אמו? [...] ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, [...] ומלמדין אותו כל התורה כולה, שנאמר +משלי י"ד/ד' + "ויורני ויאמר לי יתמך דברי לך שמור מצותי וחייה", [...] וכיון שבא לאויר העולם - בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר +בראשית ד' + "לפתח חטאת רובך".

(נדה ל, ב)

במישור השכלי, זו אגדה בלתי הגיונית. לאחר גיל מסוים אי אפשר יותר להמשיך ולשנן את האגדה בלי לתמוה. האם יש מלאך במעי האם? מה פשר התהליך המשונה של לימוד ואחריו שכחה? חייבים להעמיד את התמיהות כדי להגיע לפנימיות כוונת החכמים. שהרי חכמים לא סיפרו את הסיפור כדי ליידע אותנו על המלאכים המלווים את העובר בבטן האם. הסיפור המדרשי מעמיד את הקושיה על מצב של שכחה שיש לפניה זכרון. אם הי מעוניין שהאדם ידע את התורה, מה טעם להשכיח אותה ממנו? ואם רצון הבורא שהאדם לא ידע את התורה מה הטעם ללמדו מלכתחילה? שוב אנו פוגשים את המבנה של צמצום ורשימו. הי מעוניין שהאדם ילמד את התורה בבחירה ובעמל. אך כדי שהאדם יגיע לכך הוא צריך מפגש ראשוני עם התורה בשלמותה. לאחר מכן התורה משתכחת ממנו כדי לאפשר את התהליך. אך הלימוד הראשוני מותר ורשום בנשמת האדם שמה שחסר לו קיים ומכיוון שלמד אותה במעי אמו הוא יצליח בסופו של דבר ללמוד אותה גם מצד הבחירה. גם בקיום הגשמי אדם עשוי להגיע למקום מסוים ולהרגיש שכבר היה בו בעבר וגם בלימוד התורה הוא

עשוי ללמוד חידושי תורה ולחוש שכבר ידע אותם מעצמו. לפי המדרש החוויה הזו בלימוד התורה היא חלק מהותי מן התהליך של קניין התורה. באופן אישי חוויתי זאת פעמים רבות בלימודי מפי הרב אשכנזי. הוא היה מלמד את היסודות של התורה באופן שהיה ברור לי ולשאר התלמידים שאין אפשרות אחרת להבין אותם וכאילו כבר ידענו אותם תמיד.

הסכנות שבצמצום – כפירה ועבודה זרה

כפי שביארנו לצמצום ולתהליכי התיקון יש סדר הכרחי. הכלי חייב להיות מלא באור, להתרוקן ואז להתמלא מחדש. אמנם בשלב של הצמצום מתעוררת סכנה - בשלב ההתרוקנות הכלי עלול להכריז שאינו מתגעגע למים ואינו רוצה בהם. הוא עלול אף להכחיש שאי פעם היו בו מים. תופעה זו נקראת כפירה או מינות והיא נובעת מן הצמצום. אם הרצון לשוב ולהתמלא היה טבוע בכלי באופן הכרחי הבחירה הייתה מתבטלת. לכן בשעת הצמצום הכלי מסוגל לומר לבוראו: אנו משחקים משחק ואתה נתת לי את היכולת לומר לך שאני המצאתי את המשחק ולא אתה. כפירה זו מופיעה בצורות שונות - הכפירה בכך שאי פעם היה מילוי בכלי או הכרה במצב הראשוני של המילוי אך סירוב לחזור אליו. לכך מתייחס הפסוק בתהלים:

אָמַר נָבֵל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים

(תהלים נג, ב)

מצב הקלקול הוא מצב שהנברא אומר בלבו אין אלוהים, כלומר, לא היה אור בכלי מעולם. ואמנם האפשרות לומר זאת טבועה בבריאה כמו שאמרו חז"ל: 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)

כביכול, ה' הוא אשר יצר את כל מערכת הטויה ("הכל בידי שמים") אך משיכת החוטים בפועל נותרה בידי של האדם ("יראת שמים"). ומכיוון שכך האדם יכול לומר בלבו "אין אלוהים", כלומר אני כלי בפני עצמי ומעולם לא היו בי מים. באופן אחר, בשלב ההתרוקנות הכלי עלול לטעון שהיה מלא במיץ ולא במים כביכול. כלומר, הוא מכיר בעצם המילוי הקרמוני, אך טוען שהוא היה אחר. טענה זו היא היסוד של העבודה הזרה.

כדי שהאדם יתקיים היה הכרח להופעת הריקנות. האדם יכול לנצל אותה ולומר שהי לא קיים ובמובן מסוים זו טענה אמיתית. אם ה' צמצם את אורו מן הבריאה הרי שלגבי החלל שנוצר כביכול ה' לא קיים. אם לא כן, השחרור שאפשר הבורא אינו אמיתי. כלב הקשור בקולר נשאר קשור גם אם החבל ארוך. ועל כן קשה לקבל מה שנאמר בספר קהלת:

וְהָאֱלֹהִים עֹשֶׂה שְׂדָאוֹ מְלַפְּנֵי

(קהלת ג, יד)

לכאורה, פסוק זה עוקר את הבחירה מהאדם. אך לפי היסודות שהתבארו לעיל מתבאר שהיראה טבועה באדם כמעין רושם או זיכרון. מן הרושם הזה האדם אינו יכול להתנתק לחלוטין. הוא אינו מכריח אותו לפעול אך הוא המבטיח שבסופו של דבר יגיע האדם לתיקונו. זהו כעין העפיפון המתעופף בחופשיות גדולה בשמי מרום אך מישוהו מושך בחוט. החוט הזה דומה לאותה רשימה של יראה הטבועה בתת המודע - היא אינה חוסמת אך היא קיימת.

בסופו של דבר, למרות הזיכרון הראשוני, האדם יכול למצוא הרבה דרכים לפעול כנגד המציאות שהטביע בו הבורא. למשל, ה' ברא את האדם זכר ונקבה יחד כדי שלאחר הפירוד יחוו תמיד בחסרון האחדות הראשונית ביניהם. כל מפגש אחר למילוי חסרון זה הוא כעין מילוי הכלי בנוזל אחר מן המים שהיו בו בתחילה. לכן, חיבור חד מיני בין בני אדם הוא הכחשה של האור הראשוני של זכר ונקבה המתואר בפרק א' בספר בראשית. אותם זוגות מוצאים דרך של חיבור, שאליו הם שואפים בגלל חסרון האור, אך חיבור שונה מזה שאליו כיוון הבורא.

תגובות רוחניות לצמצום

העמידה מול מצב החסרון מעלה באדם תגובות שונות והן מאפיינות את הדתות השונות בעולם - כל אחת בוחרת לעמוד באופן מסוים מול חווית הצמצום. השיטה שאותה יש לברר בעדינות היא דווקא השיטה הנוצרית שהתבססה על מקורות יהודיים. באופן כללי הפתרון הנוצרי לבעיה הוא היותו על פתרון³⁰ בעולם הזה וציפייה לפתרון רק בעולם הבא. העולם הזה חסר ללא תקנה והוא מצוי תחת שליטת החטא הקדמון ולכן יש לוותר עליו מכל וכל. החטא הקדמון הפך את מצבו של האדם למצב של חטא וחורבן במהותו. הכרעה זו מובילה להפרדה בין התחומים השונים בחיי האדם. את המציאות התרבותית הנצרכת לקיומו של האדם היא מותירה לממשל החילוני, לקיסר. הוא יסלול כבישים, יפתח את הבינוי ויספק תעסוקה לבני האדם. הצד המטאפיזי, התכנית להצלחת האדם, יישאר לאנשי הדת ללא צורך לעסוק בתסבוכות העולם הזה. החסרון המובנה בעולם הביא את הנצרות לפתרון אמיץ לכאורה - עזיבת העולם. פרישותו המשפחתית של הכומר היא אחד מן הביטויים של תפיסה פנימית זו.

הנקודה המבלבלת בתפיסה זו היא אחיזתה במקורות יהודיים:

רבי יעקב אומר העולם הזה דומה לפרוודור בפני העולם הבא התקן עצמך בפרוודור כדי שתכנס לטרקלין; הוא היה אומר יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה;

(משנה אבות ד, יז - יח)

30 את עצם החיסרון באדם הנצרות קיבלה. אלא בשונה ממה שנאמר כאן היא תולה את חסרונו בחטא אדם הראשון. על פי דברינו לעיל, גם לולא חטאו היה החסרון חלק מזהותו של האדם.

לכאורה, תפיסה זו מצויה בחוגים רבניים ויהודים רבים - תכליתנו בעולם הזה היא ההכנה לעולם הבא. כביכול, אין משמעות לעולם הזה והוא חסר תקווה ולכן יש להפנות פנינו לעולם הבא. דרכה של כל דת וגם של כל מהפכה חברתית וכלכלית להבטיח עולם מתוקן שיפצה על מצבו החסר של העולם הזה.

למעשה יש לקרוא את המשנה הזו אחרת לגמרי. ההבנה שתיארנו אופיינית למה שקרה למקורות היהודיים במפגש עם בני יוון ורומא. נאמר במשנה שהעולם הזה הוא פרוזודר לקראת העולם המתוקן שנקרא עולם הבא. אך מיד מופיעה אמרה הפוכה - כל העולם הבא אינו משתווה לשעה אחת של שלמות בעולם הזה: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". נטיות הנפש של מייסדי הנצרות גרמו להם לקרוא את המשנה באופן מוטא. כאותו חוקר שמשקנת המחקר כבר ידועה לו מראש ולכן הוא מכוון אליה את המחקר³¹. הקריאה הנוצרית חתכה את המשנה באופן המדגיש את חוסר חשיבותו של העולם הזה והזניחה את ההיפך שנאמר גם הוא במשנה. ייחודה של היהדות בכך שכל אמירה ניצבת מול הופכה, ושתייהן אמיתיות. מעשה בזוג שפנה לרב לייעוץ. אמרה האישה לרב את טענותיה והרב ענה: "את צודקת". שטח הבעל את טענותיו וגם לו אמר הרב: "אתה צודק". מיד נענתה אשת הרב ואמרה: "כיצד ייתכן שגם האישה צודקת וגם בעלה?", ענה לה הרב "גם את צודקת". מעשה זה הוא בדיחה אך גם אמת עמוקה. אם כן, הנטייה הבסיסית של הנצרות היא פתרון הקונפליקט על ידי ויתור מראש על ההתמודדות איתו ועל הפתרון. לעומת זאת בתורות המזרח הרחוק יש נטייה אחרת. אמנם זהו עולם מגוון ועשיר והידע שלי בו מוגבל אך דברי מבוססים על שיחות שערכתי עם אנשים שעסקו לאורך שנים בלימוד ובתרגול תורות מזרחיות. המזרח נוטה לומר שהאדם מלא בדאגות ובייסורים. כל ניסיון לעסוק בתכלית האדם מוליד סיכוכים - האדם חסר או שלם? האם מוטל עליו להשלים את עצמו? אם כן כיצד? עצם הדיון ממלא את האדם בדאגות, בעצבות ובהתלבטות אינסופית בבעיות של זהות, שלמות, חסרון וייעוד. כלומר, דאגותיו של האדם נובעות מן המטרות שהוא מציב לעצמו. הוא מעמיד לעצמו מעין מבחני הישגים פנימיים לעיתים ברף גבוה ולעיתים נמוך ומצפה לעמוד בהם. אפילו מגופו הוא מצפה להיות מורם מענייני עולם הזה, לא להתעייף ולא לכאוב. עצם הדאגה מההצלחה באתגר ממלאת אותו בדאגות ובצער. כמו כן, האדם מצפה מן הזולת ומן החברה שיתנהגו בדרכים מסוימות כדי שיחיו יחד. מדידת הזולת ביחס לציפיות שלו ממלאת אותו בדאגות נוספות. אפילו אם במבחנים שהאדם מעמיד לעצמו הוא יצליח, במבחנים שהוא מעמיד לזולת וודאי אין אפשרות להצלחה.

עצם הציפייה היא מקור הסבל. אם כך, הפתרון הוא פשוט. יש לבטל את כל האתגרים מיסודם - לא לבקש דבר ולא לצפות לדבר. עצם המבחן הוא אשליה המשגעת את האדם ואם האדם יבטל את המבחנים ואת הדרישות מעצמו גם הדאגות יתבטלו מאליהן. העולם הבא נצרך רק למי שמקבל את אשליית הבעיה אך לא למי שמתחרר ממנה. למשל, הזכוב המשוטט על גופך מפריע לך. אם

31 חוקר טוב, מניח את הנתונים לפניו ונותן למסקנה לעלות מתוך הנתונים. אך בתחום המחקר הסטטיסטי המציאות עלולה לעמת את החוקר עם מסקנותיו, לעומת זאת בתחום הדעות יוצאות מן הטקסט הבנות לפי נטיית הלב.

כן, אפשר לאמן את האדם להרגיש שאין כאן זכוב וכך תוכל לשבת מבלי להרגיש את הזכוב. האדם מדמיין שהזכוב אינו צריך להיות על ידו ולכן הוא כל הזמן מתאמץ לגרש אותו. עיקר החכמה היא הקבלה של הזכוב כפי שהוא ובמקום שהוא. אין מה לצפות מן הזכוב להיות מנומס ולא להפריע ואין מה לצפות מעצמך להצליח בהתמודדות עם הזכוב. זהו מצב נפשי שאפשר להגיע אליו ולכן במזרח הרחוק הגיעו למדרגה גבוהה של יכולות מחשבתיות, עבודת הדמיון ושחרור מן הראגות של העולם הזה. הטכניקות המזרחיות מאפשרות ניתוק מן המציאות המתאגרת ומבטלות מעיקרא את המתח בין שלם לחסר³².

הנצרות מכריזה על כשלון מראש ושמה תקוותה בעולם הבא והמזרח הרחוק נוטה לראות בכל הרצון לתיקון אשליה של השכל. אך שתי הגישות הללו מבטלות את ההתמודדות עם הבעיה המוסרית.

תהליך התיקון - קשר, דיבור ושלום

עתה הובן המבנה הבסיסי:

- אחדות ראשונית
- צמצום וחסרון
- תהליך לחיבור מחדש ומילוי החיסרון

מבנה זה קיים למשל בין האיש לאישה, בין האדם לתורה ובין האדם לתשובה. כיצד אם כן מתרחש החיבור בין החסרים? נבאר כמה נקודות יסודיות בתהליך זה.

הנקודה הראשונה היא יצירת קשר בסיסי - הכרה ביחס שיש בין הצדדים. עצם ההכרה יוצרת יחס תודעתי שבלעדיו לא ייתכן מהלך של חיבור. למשל, האדם בישראל יחפש את החיבור שלו אל התורה רק אם ייווצר קשר ראשוני בינו לבינה. הוא צריך לגלות שהיא אפשרית בשבילו. מדגימה זאת גמרא אהובה עלי ביותר:

ההוא דאמר ליה לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא? אמר ליה: מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך. אמר ליה: את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא, ואת לא זבינתה מינאי? זיל לאו בעל דברים דידי את; אמר רבא: דינא קאמר ליה.

(בבא בתרא ל, א - ב)

תרגום: 'מעשה באדם שאמר לחבירו: "מה מעשיך בזאת הקרקע?" אמר לו: "קניתי מפלוני, שאמר לי שקנה אותה ממך", אמר לו: "הרי אתה מודה שזאת הקרקע שלי היא, ואתה לא קניתה ממני? אם כן, לך. אינך בעל דברים לגבי". אמר רבא: "אכן, הדין הוא כפי שאמר [בעל הקרקע המקורי]"

32 בני ביקר בהרודו וסיפר לי שהנחיתה בהרודו היא הלם של חוס לכולך וריחות. זו אינה חוויה של נירוואנה אך מכיון שהישראלים מצפה לנירוואנה הוא מוצא אותה. אמנם הנפש הישראלית אינה מותאמת להלך הרוח ההודי אך ישראלים שלומדים את הטכניקות המזרחיות מצליחים להגיע להופעה מסוימת של הניתוק מן הסבל. בכל זאת, החוויה הזו חיצונית להם משום שבעומק נפשם אינם מסוגלים לקבל את הלך הרוח הזה. כדי לחוש שאין בעיה בעולם מלכתחילה הם נאלצים להיעזר בסמים למיניהם.

זהו אחד מכמה מקרים שבהם עוסקת הגמרא באדם המחזיק בקרקע או בחפץ אך אין לו את שטר ההוכחה המשפטית לקניין. במקרה המתואר כאן (כדי להקל על ההסבר נקרא לדמויות בשמות) אדם בשם שמעון מוצא על אדמתו אדם בשם לוי, ולוי טוען שקנה את הקרקע מאדם בשם ראובן, שאמר לו שקנה אותה משמעון. בין שמעון ללוי מתעוררת מחלוקת לגבי הבעלות על הקרקע. לכאורה, היה אפשר לצפות ששמעון יהיה אחראי לערוך בירור מול ראובן. אך הדין שנפסק הוא שלא נוצר יחס מוכח בין בעל הקרקע המקורית (שמעון) לבין האדם המחזיק כרגע בקרקע (לוי) ולכן על המחזיק לפנות את הקרקע. שמעון טוען כלפי לוי: הקשר ביני לבינך לא נוצר, אינו קיים. ולכן אינך בעל דברים לגבי. כלומר, גם במשפט על ענייני ממונות אי אפשר לפתוח תיק אם אין טענה לקשר משותף בין הצדדים. הקשר הבסיסי חשוב מפני שבלעדיו אי אפשר להצליח ליצור קשר ולא דין ודברים משפטי. באותו אופן גם בתנועה הרוחנית והאנושית - השלב הראשון הוא יצירת היחס.

לאחר שנוצר היחס מגיע שלב שני - הדיבור. כל עוד אין יחס לא ייתכן דיבור וסביר מאד שתופיע אלימות. כל צד משוכנע בצדקתו ומכיוון שאין בסיס ליצירת קשר ראשוני עוצמת הפער מביאה לאלימות. לעומת זאת, אם יש יחס ראשוני יש אפשרות להתחיל בבירור של סוג היחס שיהיה בין הצדדים. בירור זה נעשה במימד של הדיבור.

נדגים את עניין הדיבור מתוך היחס בין קין והבל:

וְהָאִים יָדַע אֶת חֲוָה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה': וַתִּסֶּף לַלְדֹת אֶת אָחִיו
אֶת הָבֶל וַיְהִי הָבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה: וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בַּשָּׂדֶה
וַיִּקָּם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּדְּגֵהוּ:

(בראשית ד, א-ב, ח)

בפסוקים הללו מתוארות כמה צורות של יחס: בין אדם לחווה היה יחס של איש לאישה. בין אדם לקין ולהבל היה יחס של אב לבן. לידת הבל יצרה מציאות חדשה של יחס - "הבל אחיו". מכיוון שהיחס בין הצדדים כבר קיים, צריך להגיע לשלב הדיבור שבו כל אחד מן הצדדים יאמר את אשר לו וייווצר יחס של שלום. היה ניסיון להפוך את היחס לדיבור "ויאמר קין אל הבל אחיו", אך הדיבור כה מעורפל עד שהוא לא מפורש בתורה. לא מצליחים לומר את אשר צריך לומר והתוצאה היא רצח.

מה בעצם התרחש בקשר שבין האחים? המדרש מבאר בהרחבה את ניסיון הדיבור ביניהם. נסביר את המדרש על פי יסודות שלמדתי מפי פרופ' נחמה לייבוביץ:

ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם וגו', על מה היו מדיינים, אמרו בואו ונחלוק את העולם אחד נטל הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין, דין אמר ארעא דאת קאים עליה דידי, ודין אמר מה דאת לביש דידי, דין אמר חלוץ, ודין אמר פרח, מתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו

ויהרגו, רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר שניהם נטלו את הקרקעות, ושניהן נטלו את המטלטלין, ועל מה היו מדיינין, אלא זה אומר בתחומי בהמ"ק = בית המקדש = נבנה, וזה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה, שנא' ויהי בהיותם בשדה, ואין שדה אלא בהמ"ק, היך מה דאת אמר (מיכה ג) ציון שדה תחרש, ומתוך כך (בראשית ד) ויקם קין אל הבל אחיו וגו', יהודה בר אמי אמר על חוה הראשונה היו מדיינין, אמר רבי איבו חוה הראשונה חזרה לעפרה ועל מה היו מדיינין אמר רבי הונא תאומה יתירה נולדה עם הבל זה אומר אני נוטלה שאני בכור, וזה אומר אני נוטלה שנולדה עמי, ומתוך כך ויקם קין.

(בראשית רבה פרשת בראשית פרשה כב)

המדרש מביא שלושה הסברים לנושא הדיבור בין קין להבל: לפי הדעה הראשונה, האחים הצייעו לחלק את העולם באופן שקין יקבל את הקרקעות והבל את המטלטלין. לאחר החלוקה, קין סילק את הבל מן הקרקע והבל דרש מקין לפשוט את הבגדים העשויים מהצמר שבבעלותו. מתוך כך קם קין על הבל אחיו והרגו. היחס בין האחים היה קיים, והם הגיעו לשלב הדיבור אך במקום דיבור של חיבור היה דיבור של הפרדה. זהו מעין מה שנאמר בגמרא:

"אמר רבא, היינו דאמרי אינשי: או חברותא או מיתותא"

(תענית כג, א)

גם קשר בין שני לומדי תורה הוא מערכת של יחס. אם הם לומדים באותה ישיבה הקשר ביניהם נוצר באופן טבעי. כאשר הם צריכים להכריע מה ייאמר ביניהם עלולה להתעורר בעיה. אם האמירה נובעת מרצון להתחבר אז היא הופכת לתהליך טבעי וטוב של חיפוש השלמות. אך אם האמירה היא של פירוד, נוצר ניתוק במקום חיבור. כעין מה שנאמר בין אברהם ללוט "הפרד נא מעלי":

וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אַל נָא תְהִי מְדִיבָה בֵּינִי וּבֵינָהּ וּבֵין רַעִי וּבֵין רַעִיָּהּ כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנַחְנוּ: הֲלֹא כָל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפְדָּר נָא מֵעָלַי אִם הִשְׁמַאל וְאִמְנָה וְאִם הִזְמִין וְאִשְׁמְאִילָה:

(בראשית יג, ח-ז)

הדעה השנייה מבארת, שחלוקת הרכוש הצליחה וכל אחד קיבל חלק בקרקעות וחלק במטלטלין. אלא שהקרע נוצר בגלל מחלוקת על מקום בניין המקדש - כל אחד מן האחים דרש שבשטחו ייבנה. אפשר לקרוא לכך מלחמת דתות אך העיקר במלחמה זו אינו קשור להבנות הרוחניות או המוסריות אלא לגבי הקדימות של האחים זה על זה, מי יהיה האדון ומי העבד. הלבוש של העניין נקרא מלחמת דתות אבל מיד כשמגדרים מעט מתחת לפני השטח מגלים שהעניין הוא בכבוד.

הדעה השלישית מבארת שבשני מוקדי המחלוקת שהובאו קודם האחים הצליחו להסתדר אך הקרע נוצר בריב על אישה. המדרש מספר שעם קין נולדה תאומה אחת ועם הבל נולדו שתיים. קין טען שבתור בכור מגיע לו פי שתיים והתאומה הנוספת ראויה לו ואילו הבל אמר שהיא נולדה איתו ולכן

ראויה לו. על כך קם קין והרג את הבל. גם כאן, הוויכוח אינו על עצם הזיווג אלא על מי יזכה לשתנישם על פני אחיו.

המדרש מבאר שלוש מניעות אפשריות שעלולות להפוך את ניסיון הדיבור לפיירו. האחים יודעים שהם אחים, הם מתחילים לדבר כדי ליצור את מציאות הקשר המתוקן ובכל זאת אומרים את הדבר הלא נכון. פרופ' נחמה שאלה מניין המדרש לומר את דבריו שהרי הדרשנים לא היו שם. כיצד ייתכן שהם ממציאים כביכול את נושא השיחה ואף טוענים כנגד דעותיהם של דרשנים שונים מהם? אלא שהדיון במדרש הוא לגבי השורשים שעלולים למנוע את הדיבור שביא לחיבור ולהשלמה: רכוש ומאבקים על רקע כלכלי, כבוד, תאוה. נדמה שאם נבדוק במחקרים קרימינולוגיים לא ימצא רצח שאינו נובע מאחת משלוש האפשרויות הללו. מלבד במקרים של שגעון - כדי למצוא את הרצח צריך פשוט להתחקות אחר האישה, או אחר התועלת שבפשע, או אחר מישהו שנפגע. זהו מה שנאמר בפרקי אבות: רבי אליעזר הקפר אומר הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם:

(משנה אבות ד, כא)

הקנאה, התאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם פירושו שהאדם יוצא מן התהליך להצלחת העולם משלוש הסיבות האלו גם אם בעולם הפיזי הן עשויות להביא אותו להצלחות.

צמצום ונבואה

היסוד הראשוני לבריאת העולם הוא סוד הצמצום:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא את כל המציאות ולא היה מקום פנוי בבחינת אוויר ריקני וחלל, אלא הכול היה ממולא מן האור הפשוט ההוא [...] והנה אז צמצם את עצמו אין-סוף בנקודה האמצעית אשר בו באמצע ממש, וצמצם האור ההוא ונתרחק אל סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואוויר וחלל ריקני. ואז המשיך מהאור אין-סוף קו אחד ישר ובמקום החלל הוא האציל וברא ויצר ועשה את כל העולמות כולם. ("עץ החיים", חלק א', פרק א', ר' חיים ויטאל).

הצמצום מפנה מקום שבו יוכלו הנבראים להתקיים. לשם כך, הבורא מצמצם את עצמו מנקודה האמצעית אשר בו ונוצר חלל ריק שהוא מקום הבריאה. ברגע שהאינסוף מצמצם את עצמו מהנקודה האמצעית הנקודה יוצאת מגדר אלוהות ונעשית בריאה. כך הצמצום מוליד את הבריאה. צמצום זה הוא מעשה חסד עליון שעליו מיוסדת הבריאה - הבורא נותן לזולת מקום להתקיים³³:

כי אֲמַדְתִּי עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶנּוּ:

(תהלים פט, ג-ד)

33 ההיפך של מידת החסד הוא ההשתלטות על הזולת באופן שאינו מתיר לו מקום להתקיים בפועל או אף במחשבה.

החלל הפנוי הוא גם בחינה של יצירת כלי. בטרם הצמצום הכלי היה מלא באור ועתה הוא התרוקן ממנו. נכון יותר לומר שלפני הסתלקות האור אין כלי אלא מצב של דבקות גמורה בין האור לבין הכלי. הסתלקות האור מן הכלי חיונית ליצירת הכלי, כפי שבאר זאת הרב אשלג:
יש כלל גדול בענין הכלים, אשר התפשטות האור והסתלקותו הוא עושה את הכלי רצוי לתפקידו. פרוש, כי כל עוד שהכלי לא נפרד פעם מהאור שלו, הרי הוא נכלל עם האור "ובטל אליו כנר בפני האבוקה".

(הרב יהודה אשלג, פתיחה לחכמת הקבלה, ד)

לאחר שהכלי נעשה ראוי לתפקידו יצטרך להתעלות מדרגה אחר מדרגה בתהליכי התיקון עד שיזכה לנועם האור העליון. עזר לתהליך התיקון הוא הרושם שנותר טבוע בכלי, מעין טעם נוסטלגי. מכיוון שטבוע בכלי הזיכרון שלא תמיד היה ריק מאור הוא מחפש את השלמות הגנוזה בזיכרונו.

אך מעשה החסד של הצמצום מותיר חלל פנוי שהוא גם חורבן כביכול. במקום שהתפנה יש חסרון, היעדר האלוהות, ותוהו ובוהו. במצב זה שתי סכנות אורבות לבריאה:

1. כפירה - הכחשת הגעגועים לאור, כאילו לא היה אור מעולם וכתוצאה מכך ביטול החיפוש
2. עבודה זרה - טענה שהאור הקדמון היה אחר מן האור שבזיכרון הטבוע בכלי.

אובדן

אחת מן הסיבות העלולות למנוע מן הכלי להתקדם בתהליכי תיקון ולנטות לכפירה או לעבודה זרה הוא הפחד מאובדן קיומו. כפי שאמרנו לעיל, התנאי לקיומו של הכלי הוא הסתלקות האור. לפיכך יוצא שכאשר הכלי מייחל להארה העליונה שתופיע בו הוא כביכול מייחל להתאבד. תחושה זו עשויה למנוע ממנו להתקרב לאור.

אך פחד זה דורש בירור. הרי הבורא לא ברא את הנבראים כדי לבטל אותם מקיומם. אור החיים הקדוש המשיל זאת לשלהבת המכלה את שעוותו של נר. האם השעווה המתכלה מאבדת עצמה לדעת? במובן מסוים כן אך לא ראינו שעווה המסרבת לבעור. בזכות כילוי השעווה עולה האור בנר. זהו כעין היחס בין האם לעובר שבמעיה. במובן מסוים האם מאבדת משהו מעצמה בלידת בנה. היה מקום לחשוש שהאם תרצה להרוג את העובר ולסרב ללידה. אך האם אינה מונעת מן העובר לצאת אלא יולדת אותו בשמחה מלבד במקרים של מחלת נפש.

הבנה זו מבארת מימד מסוים ביחסי האומות לעם ישראל. ה' הפקיד את עם ישראל כעובר במעי אמו בקרב האומות. עיבור זה נותן לישראל חיות, כוחות וייחודיות. בתום תקופת העיבור עם ישראל צריך לצאת מן האומות בבחינת לידה. ברגע היציאה מתעוררת בעיה משום שהגויים מגלים

נטייה מפלצתית, כביכול, לסרב להיות אם. ברגע היציאה מתעורר בהם החשש:
הָכָה נִתְחַכְמָה לּוֹ פֶּן דִּבְה וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם הוּא עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ וְעָלָה
מִן הָאָרֶץ:

(שמות א, י-יא)

הגויים חשים שישראל ינקו מהם ונבנו מהם ועתה הם עוזבים עם כל מה שקבלו. משום כך הם מסרבים ליציאת ישראל מקרבם. כך היה גם בשעותו של יעקב אצל לבן, שחש כי כל אשר יעקב הרוויח שלו הוא:

וַיֹּאמֶר לְבָן לְיַעֲקֹב מָה עָשִׂיתָ וַתִּגְנֹב אֶת לְבָבִי וַתִּנְהַג אֶת בְּנֵי כְשָׁבִיּוֹת דָּב: לָמָּה נִחַבְתָּ לְבָרַח וַתִּגְנֹב אֹתִי [...] וְעַתָּה הֲלֹךְ הֲלֹכְתָּ כִּי נִכְסֶיךָ נִכְסְפֹתָה לְבֵית אָבִיךָ לָמָּה גִנַּבְתָּ אֶת אֱלֹהֵי: (בראשית לא, כו-לג)

לאור המשלים הללו מובן החשש הטבעי - גם אם מוטעה - המופיע בשלבים מסוימים בהתפתחות הבריאה. הבריאה חשה שהתפתחות תביא אובדן. בהכללה כל תהליך ההתחברות של הבריאה למקורה באור העליון עלול להיחוות כהתאבדות. למעשה, הסירוב להתחבר לשורש הוא ההתאבדות ודווקא החיבור למקור החיות הוא אשר ייטיב עם הנבראים. אמנם התהליך צריך להתקדם כך שהגעגועים אל האור ילכו ויתגלו בכיור עד שהכלי ירצה בחיבור המחודש. לפי המשל שהבאנו לעיל, אם לנר הייתה דעת הוא היה מבין שברגע שהוא כבה הוא כבר אינו נר. כאשר התהליך יתקדם בצורה בריאה שעוות הנר תרצה להתחבר אל הלהבה מתוך רצונה להאיר ולמלא את תפקידה.

גילוי היחס

בחייו של האדם יש מימדים שונים³⁴ שמזכירים לו ללא הרף שהוא אינו שלם ושהוא צריך לתור אחר החיבור אל השלמות. כאשר ישיג אותם הוא למעשה ישיג מחדש את מה שהיה בתוכו מלכתחילה. המאמץ והתהליך משיבים את האדם בסופו של דבר לשורשו, למצב הטבעי שהיה קודם הבריאה. כאשר האדם מכיר בכך שאינו שלם ומתחיל בתהליך התיקון השלב הראשון המוטל עליו הוא יצירת היחס עם המהות שחסרה לו. משל למה הדבר דומה? בבית יש שני משחקי הרכבה ("פאזלים"). כל אחד מן המשחקים בנוי מארבע מאות חלקים. כאשר נכדיי באים לבקרני הם נוהגים כדרך הילדים ומערבים את חלקי המשחקים אלו באלו. כתוצאה מכך מתקבלת תערובת של שמונה מאות חלקים שממנה הסיכוי לבנות פאזל בהצלחה שואף לאפס. אך היצרן מכיר את דרכם של ילדים ולכן הוא מצא פתרון חכם - בצדם האחורי של חלקי הפאזל הוא הטביע סימן, למשל איקס או עיגול, כך שאפשר לזהות במהירות כל משחק בפני עצמו. במוצאי שבת אני הופך את כל החלקים ומזהה את החלקים השייכים זה לזה. זהו השלב הראשון שממנו אפשר להתחיל את המשחק.

34 הדוגמאות שהובאו בשיעורים לעיל הן האישה, התורה והתשובה.

מעין זאת הוא שעשה אדם הראשון כאשר חיפש למי מן הנבראים יש לו יחס:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ: וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָם כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְדָאוֹת מִה יִקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ: וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מִצָּא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ: וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים תְּרַדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצִּלְעֹתָיו וַיִּסְגֶּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה: וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיָּבֵאָהּ אֶל הָאָדָם: וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עֲצָם מֵעַצְמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָה זֹאת: עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדִבַּק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד:

(בראשית ב, יח-כה)

ה' מזמן לאדם את כל בעלי החיים והוא אמור להכריע למי יש לו יחס. כביכול, האדם הופך את כל חלקי הפאול ומזהה מה שייך למה. כאשר הוא רואה את האישה הוא מזהה שיש ביניהם יחס ולכן הוא יכול לומר "זאת הפעם עצם מעצמי". לאחר שהיחס זוהה מתחיל התהליך.

חז"ל ביארו את תהליך הבריור בצורה ציורית ביותר:

וא"ר אלעזר, מאי דכתיב: +בראשית ב'+ זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי? מלמד, שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה.

(יבמות סג, א)

לפי המדרש, האדם ניסה למצוא את זיווגו בקרב כל החיות, ולא "נתקרה דעתו", לא מצא את ההשלמה שלו באף אחת מהן³⁵ עד שהגיע לאישה.

דיאלוג

הסדר בתהליך הזה הוא הכרחי - אם מדרגים על שלב יצירת היחס שבו שני הצדדים מזהים שהם שייכים לאותו עולם הדיבור יכול להביא רק מוות כפי שהיה אצל קין והבל. ה' הכתיב להם מפגש פנים אל פנים כאחים אך הם לא הצליחו לעמוד במדרגה הזו. מעין זאת, הוא הניסיון של האמריקאים והאירופאים להושיב את מדינת ישראל למשא ומתן עם מדינות ערב. בעבר היה מובן שמשא ומתן לנבוע מהכרעה אמיתית של הצדדים אך כיום יצירת היחס נעשית בהחלטת המתווכים ולטובתם. משום כך המשא ומתן נעשה כדי למצוא חן ולא מתוך בירור בין הצדדים המכריעים בעצמם על איזה נקודות של השלמה יוכלו לדבר. ישראל והפלסטינאים מסכימים לשבת למשא ומתן כדי לקבל את הכספים של מדינות אירופה ושל ארה"ב. משא ומתן כזה יכול להוביל רק לדיבור אחד - כיצד נרוויח את מירב הכסף מן המשא ומתן. הכסף נוגע לכל דבר ואינו מאפיין את הייחוד של הקשר בין הצדדים וכך נושא השיחה הופך לזר וחיצוני במקום לדיבור של השלמה.

35 כאן יש מקום לציין שלמרות שהזיווג בין בני האדם דומה לזיווג בין בעלי החיים רק אצל האדם הזיווג הוא פנים אל פנים. זאת משום שאצל בעלי החיים הזכר והנקבה הם למעשה שני חלקים של אותו דבר. ואילו אצל האדם יש חסרון והבדלה אמיתית והזיווג פנים אל פנים הוא המאפשר לחבר ביניהם באמת.

כדי להמשיך בתהליך התיקון, לאחר שנוצר היחס האדם צריך לבנות דיאלוג. תוכן הדיאלוג צריך להתייחס בעיקר למה שמקשר בין הצדדים ולא להפוך למשא ומתן המבטא את מה שמפריד ביניהם. אם הדיאלוג לא מתוקן התוצאה צפויה להיות מוות כפי שהיה בין קין להבל – על פי כל הדעות במדרש³⁶ הדיאלוג ביניהם התמקד בחלוקה במקום באופן שיוכלו לבנות את העולם יחד. לכן נוצר שיח חרשים שהוביל למיתה.

הדיבור בתנ"ך

לפי דברינו, הדיבור הוא שלמות הבריאה וכדי להבין את מהותו של הדיבור השלם יש לפנות לבית המדרש של יודעי הדיבור. הדיבור האנושי במדרגתו העליונה הוא הנבואה שתפקידה לבטא בדיבור את המשותף כדי להביא להשלמה. משום כך הנביא נקרא על שם ניב השפתיים כמו שנאמר:

בְּיָדָא נִיב שְׁפָתַיִם

(ישעיהו נז, יט)

והדגיש המהר"ל:

זה עיקר דבורו יתברך, שמדבר הוא יתברך אל הנביאים, ונתיחד עמהם הדבור.

(המהר"ל מפראג, תפארת ישראל, פרק כא)

תהליך התפתחות הדיבור מבאר גם את אופן החלוקה של ספרי התנ"ך לתורה, נביאים וכתובים³⁷. נחזור לשני חלקי הדיבור שתיארנו לעיל:

- יצירת היחס – הסכמה בין הצדדים על תוכן המשא ומתן שנקראת גם "ברית".
- הדיאלוג – דיבור המוצא את נקודת ההשלמה.

תורה – בחמשת חומשי תורה שני חלקי הדיבור – ההסכמה על הרעיון והדיבור עצמו – נאמרים מלמעלה למטה בחמשת חומשי תורה בני האדם נמצאים במצב של מקבלים והבורא הוא המשפיע. ה' מודיע על החיבור שלו לאנושות ומוסר לה את דברו. כביכול, ה' הוא מארגן הסימפוזיון והוא מחליט על הנושאים וגם על השפה. משום כך התורה היא דיבור עליון שאין לשנות בו אפילו קוצו של יוד.

כתובים – בספרי הכתובים שני חלקי הדיבור נאמרים מלמעלה למעלה. הבורא אינו מדבר בהם ובני האדם בוחרים את נושא המשא ומתן וגם ממלאים אותו בתוכן. למשל, בספר תהלים האדם הוא

36 עיינו במאמר "צמצום והשלמה"

37 במבט פשוט, החלוקה נעשתה על פי מקורות הסתייבה: משה רבנו כתב את החומש, הנביאים כתבו את ספריהם ואילו הכתובים סודרו בידי אנשי כנסת הגדולה. אך זו חלוקה ללא מדרד פנימי. פרופ' נחמה לייבוויץ' היתה ממשילה לחלוקת שלושה אחים על פי המדרד הבא: האחד רופא, האחד סנדלר, והשלישי ג'ינג'י. זו חלוקה ללא ציר מאחד.

המדבר לבורא במזמורים של אהבה לבורא, בקשת ישועה והלל ובעוד אופני דיבור. כמובן, לא כל דיבור אנושי נכנס לתנ"ך. ספרי הגות וחכמה רבים נכתבו על ידי האנושות אך לתנ"ך נכנס רק דיבור אנושי במדרגה עליונה הנקרא רוח הקודש - דיבור שמצויה בו רוח של קדושה.

נביאים - הנבואה היא חיבור בין שני מימדים. הברית המכריעה את נושא הדיבור מוכתבת על ידי ה'. ה' אומר לאדם על מה הוא רוצה לדבר איתו ומה נושא המשא ומתן. אך הנביא מבטא בדיבור אנושי את ההסכם שנאמר לו מלמעלה. כביכול, הנביא מנסח את המהות שנאמרה לו מלמעלה. משל למה הדבר דומה? למשא ומתן בין מנכ"ל ההסתדרות לבין מנכ"ל משרד האוצר. בשלב ראשון השניים מגיעים לסיכום ובשלב שני הם קוראים ליועצים ולמשפטנים ומבקשים לכתוב בלשון משפטית את התוכן שהוסכם ביניהם. הנביא הוא מעין אותו היועץ המתרגם את התוכן לדיבור ולכן הוא בעל הדיבור הנאמן ביותר. לאחר שהוא דיבר אפשר כביכול לקרוע את ההסכם שנחתם בין שני המנכ"לים כי בכל בעיה אפשר יהיה לפתוח את ההסכם שנוסח על ידי הנביא. אבל אם הנביא אינו אומר את הדיבור האמיתי הרי הוא נביא שקר, שהכניס זיוף בניסוח, כלומר הכניס את שאיפותיו לתוך ההסכם. לפי המשל, הוא יועץ הכותב בהסכם את מה שהוא היה רוצה שהמנכ"לים יחליטו. שאיפתו הפרטית גורמת לו לכתוב את ההסכם בלשון שמסבכת את העניין כך שהוא מכניס את עצמו לתוך ההסכם. באופן כזה ההסכם אינו משקף את התוכן הנבואי ואינו אמיתי.

הדיבור עובר לאורך תקופת הנבואה תהליך של התפתחות - בתחילה כל הדיבור מגיע מלמעלה ולאחר מכן כפי הנביאים נעשה חיבור של הדיבור העליון עם הדיבור האנושי. החיבור כה מוצלח עד שאפשר לכתוב תנ"ך. הנביא נדרש לומר לבני האדם בדיוק את התוכן שמסר לו הבורא. אלא שהבורא אמר זאת בצורה של תוכן ללא דיבור. השאלה הגדולה היא מה הוא אופן ההתגלות של תוכן ללא דיבור? כיצד נעשה המעבר מתוכן לדיבור?

חלום, נבואה ודיבור

המדרגה המטושטשת ביותר מבין מדרגות הגילוי הנבואי היא החלום:
חלום - אחד מששים לנבואה

(ברכות נז, ב)

אך מכיוון שזו מדרגה מטושטשת של נבואה נאמר עליה גם:

אלא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, כשם שאי אפשר לבר בלא תבן - כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים

(ברכות נה, א)

החלום עשוי לפתוח צוהר להבנה של דרך העברת המסרים הנבואיים ובו יש לי גם הבנה מסוימת

באופן אישי. שלא כמו שנהוג לחשוב, החולם אינו רואה מחזה בחלומו. הרי האדם אינו זקוק למשקפיים כדי לראות את המחזה של החלום. בחלום מתגלה לאדם התוכן הפנימי של המסר. למשל, אדם אינו חולם על כלב אדום אלא את הרעיון המופשט של כלב אדום. בבוקר, כאשר הוא רוצה לספר לעצמו או לאחרים על הרעיון שראה בחלומו, הרעיון המופשט נעלם ובמקומו נשאר הביטוי הציורי של הרעיון שהוא למשל, כלב אדום. הלבוש הציורי תלוי בעולם הדמיונות של אותו אדם, בעולמו התרבותי ובקבוצת ההשתייכות שלו. משום כך, החלום מצריך פרשנות, ופרשנות זו עשויה להיות חופשית מאוד. האדם נצרך ללכת לחכם כדי שיפענח את החלום ויסביר לו את המהות המופשטת שנרמזה בכלב האדום ואת המסר הגנוז בה.

נעייין בדוגמא מן התנ"ך - חלומות פרעה. פרעה חולם ומזמן את יועציו לפתור את חלומו ולאחר שדעתו אינה מתיישבת מן הפתרונות הוא מזמין את יוסף. כאשר יוסף אומר לו את פתרון החלום, פרעה מיד מזהה אותו כפתרון נכון וממנה את יוסף לדרגה בכירה בממלכה:

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל פְּרֹעֶה חֲלוֹם פְּרֹעֶה אֶחָד הוּא אֵת אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עָשָׂה הַגִּיד לְפָרְעֵה: נִיִּטֵּב הַדָּבָר בְּעֵינַי פְּרֹעֶה וּבְעֵינַי כָּל עַבְדָּיו: וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה אֶל עַבְדָּיו הִנְמַצָּא כֶּזֶה אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ: וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה אֶל יוֹסֵף אֲחֵדֵי הַדְּיָע אֱלֹהִים אוֹתְךָ אֵת כָּל זֹאת אֵין נְבוֹן וְחָכֵם כְּמוֹךָ: אֵתָה תְהִיָּה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ יִשְׁק כָּל עַמִּי רַק הַכֶּסֶף אֶגְדֹּל מִמֶּךָ:

(בראשית מא, לו -מ)

כיצד ייתכן שפרעה ממנה את יוסף מיד לתפקיד בכיר מבלי לבדוק את צדקת דבריו של יוסף? יותר סביר היה שיחזיר אותו לבית הסוהר, יתחיל לאגור תבואה וימתין לראות כיצד מתפתחים הדברים. אחרי שבע שנים, אם אכן יתחיל הרעב בממלכה, יוכל פרעה להכריע שיוסף צדק ולמנות אותו על ביתו. משמע מכאן שלפרעה ברור לגמרי כי זהו פתרון החלום, כפי שבארו חז"ל. ועדיין אנו צריכים להסבר - מה פירוש שפרעה חלם את פתרון חלומו? הכוונה היא שפרעה חלם את התוכן המופשט של המסר. בבוקר התוכן המופשט נותר מטושטש והוא היה יכול רק לתאר את החזיון הציורי. כאשר יוסף פתר את החלום, מיד התבהרה לפרעה הידיעה שנשכחה ממנו אודות התוכן המופשט.

כך גם בנבואה, הנביא אינו רואה חזיון ציורי אלא תוכן מופשט. הדברים מפורשים למשל בנבואת ירמיהו:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר מָה אֵתָה רֹאֶה דְמִיָּהוּ וְאָמַר מִקַּל שְׂקָד אֲנִי רֹאֶה: וַיֹּאמֶר הוֹ אֵלַי הִיטְבַת לְדָאוֹת כִּי שְׂקָד אֲנִי עַל דְּבָרֵי לַעֲשׂוֹתוֹ: פ

(ירמיהו א, יא-יב)

ה' שואל את ירמיהו מה הוא רואה, וירמיהו עונה שהוא רואה ענף של עץ שקד. על כך ה' עונה לו שהוא הטיב לראות. כל ילד שלמד בגן הילדים בארץ יודע לזהות מקל שקד הרי לקראת ט"ו

בשבת, יצאו כל ילדי הגן לראות את השקדיה הפורחת, קטפו ענפים מן העץ, שילבו אותו ביצירה ושרו על עץ השקד. האם יעלה על הדעת שהי משבחה את ירמיהו על זיהוי עץ השקד?³⁸ מובן שאם ירמיהו ראה מקל שקד אין בכך שום מעלה. ירמיהו ראה את מה שנאמר בהמשך - "כי שוקד אני על דברי לעשותו". השאלה שמפנה אליו הי: "מה אתה רואה", פירושה "מה יהיה הדיבור שלך אל העם לאור ההסכם שראינו?" ירמיהו עונה: "אומר לעם שראיתי מקל שקד". בתגובה הי משבחה אותו שקלע בדיוק לדיבור המוסר את רוח ההסכם ופרטיו. הצלחת לבטא את המסר שלי עד כדי כך שלשון נופל על לשון: "שוקד" אני על דברי נרמז בלשון "שקד". הצלחת לבטא את ההסכם כביכול מילה במילה. עניין המראה הציורי הוא שלב מאוחר יותר מן החזון עצמו.

גם בחלום, החולם אינו רואה את הלבוש הציורי אלא את התוכן המופשט שלו. אם היינו מבקשים היום מנביא זעם לבטא את המסר של ירמיהו הוא היה אומר כפי הנראה שהעולם עתיד להיחרב במהירות של טיל. היום, חוץ מילדי הגן ומן הגננות עצמן כמעט אין מי שידוע שהשקדייה רומזת למהירות. אולי הנביא היה אומר "מהיר כמו דיסק און קי". שהרי זה מדהים - חומר של שעות מועבר בשניות ספורות למכשיר הקטנטן הזה. בימים שאני התחלתי להשתמש במחשב אמצעי האחסון היה דיסקטים ואז היה בכל זאת לוקח זמן מה למלא את התוכן בדיסק. עכשיו, אפשר להעביר חומר של מאות אלפי דפים בשניות ממחשב למחשב. ייתכן אם כן, שירמיהו היה אומר היום לעם שהוא רואה גגן mp3, או שהחזון עומד לקרות במהירות האור. אך בימי שפה כזו לא הייתה מובנת...

אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד

מכיוון שהנבואה היא ביטוי לתוכן המופשט שנמסר לנביא כל נביא מבטא אותה בסגנון השייך לו. אם שני נביאים יאמרו שראו מקל שקד בהכרח אחד משניהם משקר. על כך למדנו מסיפורו של מיכיהו בן ימלה:

וְהִי בַשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית וַיְדַר יְהוֹשֻׁפֵּט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל עַבְדֵי הַדְּעוּתָם כִּי לָנוּ רָמַת גִּלְעָד וְאַנְחָנוּ מַחֲשִׁים מִקַּחַת אֶתֶּה מִיַּד מֶלֶךְ אֲדָם: וַיֹּאמֶר אֶל יְהוֹשֻׁפֵּט הַתְּלַף אֹתִי לְמַלְחָמָה רָמַת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֵּט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כְּמוֹנִי כְמוֹהָ כְעַמִּי כְסוּסֵי כְסוּסֵיהֶם: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֵּט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל תָּדֹשׁ נָא כִּיֹּם אֶת דְּבַר הַי: וַיִּקְבְּצוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַנְּבִיאִים כְּאִדְעָה מֵאוֹת אִישׁ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הַאֲלֹף עַל רָמַת גִּלְעָד לְמַלְחָמָה אִם אַחְדָּל וַיֹּאמְרוּ עֲלֵה וַיִּתֵּן אֲדָנִי בְיַד הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֵּט הַאֲיִן פֹּה נְבִיאֵי הַי עוֹד וְנִדְּשָׁה מֵאוֹתוֹ: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשֻׁפֵּט עוֹד אִישׁ אַחַד לְדַרְשׁ אֶת הַי מֵאוֹתוֹ וְאִנִּי שְׁנֵאתִיו כִּי לֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע מִיִּכְיָהוּ בֶן יִמְלָה וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֵּט אֶל יֹאמֵר הַמֶּלֶךְ בֶּן: וַיִּקְדָּא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל סִיס

38 "היטבת לראות" אינו שבח סתמי. כפי שלמדנו בשיעורים לספר בראשית (עיינו "הנסתר שבנגלה - חלק א", מאמר "מהות הטוב"), המילה "טוב" היא בעלת משמעות גדולה בדרכה מזו הנהוגה בשפת היום יום שלנו. ואם כן, השאלה מתעצמת - מה גדולתו של ירמיהו בפענוח הנבואה?

אחד ויאמר מודה מיכיהו בן ימלה: ומלך ישאל ויהושפט מלך יהודה ישבים איש על כסאו מלְבָשִׁים בְּדָים בְּגָדִים פֶּתַח שַׁעַר שְׁמֵרוֹן וְכָל הַנְּבִיאִים מִתְנַבְּאִים לִפְנֵיהֶם: ויעש לו צדקיה בן כנענה צדי סזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם עד פלתם: וכל הנבאים נבאים בן לאמר עלה רמת גלעד והצלח ונתן ה' ביד המלך: והמלאך אשר הלך לקרא מיכיהו דבר אליו לאמר הנה נא דסי הנביאים פה אחד טוב אל המלך יהי נא דברוך דסדך סכר אחד מהם דסדת טוב: ויאמר מיכיהו חי ה' כי את אשר יאמר ה' אלי אתו אדבר: ויבוא אל המלך ויאמר המלך אליו מיכיהו הנלך אל רמת גלעד למלחמה אם נחדל ויאמר אליו עלה והצלח ונתן ה' ביד המלך: ויאמר אליו המלך עד כמה פעמים אני משבעך אשר לא תדבר אלי רק אמת בשם ה': ויאמר ראיתי את כל ישראל נפצים אל הודים כצאן אשר אין להם רעה ויאמר ה' לא אדנים לאלה ישונו איש לביתו בשלום: ויאמר מלך ישראל אל יהושפט הלוא אמדתי אליך לוא יתנבא עלי טוב כי אם רע: ויאמר לכן שמע דבר ה' ראיתי את ה' ישב על כסאו וכל צבא השמים עמד עליו מימינו ומשמאלו: ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפל פדמת גלעד ויאמר זה בכה וזה אמר בכה: ויצא הרוח ויעמד לפני ה' ויאמר אני אפתנו ויאמר ה' אליו במה: ויאמר אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיך ויאמר תפתה וגם תוכל צא ועשה כן: ועתה הנה נתן ה' רוח שקר בפי כל נביאיך אלה וה' דבר עליך רעה:

(מלכים א כב, ב-כט)

אחאב מנסה ליצור קואליציה עם יהושפט מלך יהודה לכיבוש רמות גלעד. כאשר הם דורשים את דבר ה' עונים כל הנביאים פה אחד ומנבאים את הצלחת המלחמה. יהושפט מבקש למצוא עוד נביא להי³⁹. מדוע יהושפט מבקש לשמוע עוד דעה? יהושפט לא קיבל את נבואת ארבע מאות הנביאים משום שהבין את דרכי הנבואה - לא ייתכן שארבע מאות נביאים יתנבאו באותן מילים: דכתיב +מלכים א' כ"ב+ ויאמר יהושפט האין פה נביא (עוד לה') +מסורת הש"ס: לה' עוד +. - אמר ליה: הא איכא כל הנבי! - אמר ליה: כך מקובלני מבית אבי אבא: סיגנון אחד עולה לכמה נביאים, ואין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד.

(סנהדרין פט, א)

הנביא אומר את הדברים בלשון השייכת לתרבותו, לעושרו הדקדוקי, לכושרו הפיזי ולדמיונו. נביאים יכולים לקבל את אותו תוכן נבואי אך לא ייתכן שיבטאו אותו באותה לשון. ומכאן גם מובן שהנבואה מוסרת תוכן מופשט ולא את מילות הנבואה.

39 בספר זה מתוארת הנפש האנושית באופן נפלא. אחאב עונה שיש עוד נביא לה' אך הוא כל הזמן מנבא לו רעות. ולכן אין טעם להביא אותו. יהושפט מבקש בכל זאת לשלוח אליו שליחים. בדרך השליחים מנסים לשכנע את מיכיהו להצטרף לחלון ההזדמנויות ההיסטורי ולדבר טוב אל המלך שלא כדוגלו. ואכן מיכיהו מצטרף לנבואת ארבע מאות הנביאים. אך המלך אינו מקבל את נבואתו ומפציר בו לומר את האמת. כאשר מיכיהו מנבא את נבואת הזעם, מיד טוען המלך כלפי יהושפט "הרי רואה אתה שהוא מדבר עלי רעות... מצד אחד האדם מעוניין לשמוע את הטוב גם אם הוא שקר, אך מצד שני הוא יודע היטב בלבבו היכן מצויה האמת. כביכול, אחאב יודע שלא ינצח ולכן אינו מקבל את נבואתו של מיכיהו.

הנבואה היא הדיבור האמיתי במדרגתו העליונה כאשר היא מצליחה לבטא את דבר ה' באופן נאמן. היסוד לגילוי הנבואי הוא דברי אמת, אמת שלמה. כדי שדבר אמת יהפוך לנבואה הוא צריך מעין חותמת הכשר, צריך שהבורא יעיד שהוא מסכים עם הדיבור הזה. ולכן לפני נבואת מקל השקר כאשר ירמיהו הנביא מתלבט לגבי יכולתו למלא את השליחות הנבואית ה' אומר לו:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בְּטָרִם אֶצְרֹךְ אֶצְרֹךְ בְּכַטָּן דְּעֵתִיךָ וּבְטָרִם תִּצָּא מִדָּחִים הַקְּדָשְׁתִּיךָ נְבִיא לְגוֹיִם נִתְּתִיךָ: וְאָמַר אֲהֶה אֲדַנִּי ה' הִנֵּה לֹא דְעֵתִי דְבַר כִּי נַעַר אֲנִכִּי: וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי אֵל תֹּאמַר נַעַר אֲנִכִּי כִּי עַל כָּל אֲשֶׁר אֶשְׁלַחְךָ תִּלְךָ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר אֶצְנֹךְ תִּדְבַּר: אֵל תִּדְא מִפְּנֵיהֶם כִּי אֶתְךָ אֲנִי לְהַצִּילָה נָאִם ה': וַיִּשְׁלַח ה' אֶת יָדוֹ וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הִנֵּה נִתְּתִי דְרַבִּי בְּפִיךָ:

(ירמיהו א, ד - ט)

"נתתי דברי בפיך" הוא האופן שבו הנביא מקבל את הכשרתו. לא על ידי מראה ולא על ידי התבוננות, אלא על ידי שידבר את דבר ה'. זהו כעין רופא המקבל את הסמכתו על ידי הפקדתו על ניתוח בפועל. יחד עם זאת, אף אחד לא יודע על הסמכה זו ואפילו לא נביא אחד לגבי זולתו.

הדרמה בתפקיד הנביא

כאן מתעוררת שאלה גדולה - אם אף אחד לא יודע בבירור מי הוא נביא אמת מה הטעם לנבואתו? הסבר מסוים ניתן בנבואת יחזקאל:

בֶּן אָדָם צִפֵּה נִתְּתִיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דְבַר וְהִזְדַּדְתָּ אוֹתָם מִמֶּנִּי: בְּאֲמִדִּי לְשֵׁעַ מוֹת תָּמוּת וְלֹא הִזְדַּדְתָּ וְלֹא דִפַּרְתָּ לְהַזְהִיר רָשָׁע מִדַּחְכוֹ דְּשָׁעָה לְחַיְתוֹ הוּא רָשָׁע בְּעוֹנוֹ יְמוֹת תָּמוּ מִדָּף אֲבָקָשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְדַּדְתָּ רָשָׁע וְלֹא שָׁב מִדַּשְׁעוֹ וּמִדַּחְכוֹ דְּשָׁעָה הוּא בְּעוֹנוֹ יְמוֹת וְאַתָּה אֵת נִפְשָׁךְ הִצַּלְתָּ: וּבְשׁוֹב צְדִיק מִצְדִּיקוֹ וְעָשָׂה עוֹל וְנִתְּתִי מְכָשׁוּל לְפָנָיו הוּא יְמוֹת כִּי לֹא הִזְדַּדְתָּ בְּחַטָּאתוֹ יְמוֹת וְלֹא תִסְדֹּךְ צְדִיקְתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה תָמוּ מִדָּף אֲבָקָשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְדַּדְתָּ צְדִיק לְבִלְתִּי חָטָא צְדִיק וְהוּא לֹא חָטָא חַיּוֹ יַחֲיֶה כִּי נִזְהַר וְאַתָּה אֵת נִפְשָׁךְ הִצַּלְתָּ: ס

(יחזקאל ג, יז - כא)

ה' מגדיר את תפקידו של הנביא כצופה, האחראי על התצפית המודיעינית. בשעה שהמודיעין מגלה את מתקפת האויב הוא מודיע לרמטכ"ל. אם הרמטכ"ל אינו מגייס את מערך המילואים הרמטכ"ל הוא זה שיתחייב בנפשו. נדמיין מצב שהמודיעין ממלא את תפקידו והרמטכ"ל כושל בתפקידו פעם אחר פעם ומתחייב מיתה. לאחר שהתהליך הזה חוזר על עצמו כמה פעמים אנשי המודיעין מתייאשים. מה הטעם להודיע על מתקפת האויב ולחייב את הרמטכ"ל מיתה? משום כך הנביא מחליט שלא להודיע יותר על המידע המצוי ברשותו. הפעם הנביא הוא אשר משלם בחייו. אין ספק שזוהו צד מטריד בתפקידו של הנביא ובמקרה של יחזקאל הקושיה גדולה עוד יותר משום שהי מודיע לו מראש שהעם לא ישמע לדבריו:

וּבֵית יִשְׁדָּאֵל לֹא יָאבּוּ לְשִׁמְעַע אֱלִיָּהּ כִּי אֵינָם אֲבִים לְשִׁמְעַע אֱלִי כִּי כָּל בֵּית יִשְׁדָּאֵל חֲזָקִי מִצַּח
וְקָשִׁי לֵב הַמָּה:

(יחזקאל ג, ז)

השאלה עולה בכל תוקף: מה הטעם בדברי הנביא אם ממילא העם לא ישמע לו?! ה' מחזק אותו
שלדבריו יש משמעות למרות זאת:

וְהָמָּה אִם יִשְׁמְעוּ וְאִם יִחְדְּלוּ כִּי בֵּית מְדֵי הַמָּה וְיָדְעוּ כִּי נְבִיא הָיָה בְּתוֹכְכֶם: פ

(יחזקאל ב, ה)

לפחות הם ידעו שנביא היה בתוכם. בכל זאת, אי אפשר להימנע מן הדילמה הזו. משל לאב שמזהיר
את בנו מנפילה והבן אינו מקבל את ההזהרה משום שלא חווה את אשר אביו חווה. השאלה הניצבת
בפני הנביא היא - כיצד יעביר את המראה שראה לדיבור באופן שישכנע את העם בטווח מידתי? אין
פתרון המקצר את הדרך. הפתרון היחיד הוא לומר את נבואתו. כל אפשרות אחרת שנוכל להעלות
על הדעת כבר עלתה במחשבתו של הבורא והוא הכריע שמבין כל האפשרויות זו הדרך היחידה
לדבר אל בני האדם. כל אפשרות אחרת גרועה מן הדיבור. לכאורה, אפשר להביא אסונות על
האנושות כגון צונאמי ורעידות אדמה וכך ישוּבו מדרכם הרעה. אך זוהי אפשרות של אילוף כוחני
ולא של דיאלוג.

מספרים על אדם שחור שפנה לבנק בדרום אפריקה להפקיד המחאה. הפקיד, שחור כמוהו, מבקש
ממנו לחתום בצידה האחורי של המחאה. בעל החשבון חושש לחתום ומסרב. הוא פונה לפקיד
אחר והתהליך חוזר על עצמו שוב. לבסוף מפנים אותו למנהל הסניף, איש שצבע עורו לבן והוא
מבקש ממנו לחתום בצידה האחורי של המחאה. הפעם בעל החשבון חותם מיד. שאר הפקידים
שואלים אותו - מה היה בינך לבין המנהל? והוא ענה להם: המנהל יודע להסביר...

יש עניינים בהנהגת הבריאה שהאנושות תקבל אותם בעל כורחה מתוך איום. אך אין זו דרך של
משא ומתן. כדי שיהיה דיאלוג אמיתי, צריך לבטא את ההסכם בין הצדדים בלשון המובנת לבני
האדם. כאשר הנביא אומר שזה הוא המסר שקיבל מן הבורא האנושות מסרבת לשמוע. לעיתים הם
מסרבים להאמין שכך אמר ה' ולעיתים הם טוענים שלא שמעו את המסר של הנביא.

המפגש בין הנביא לבין האנושות הוא דרמטי ביותר. אנו קוראים את התנ"ך ויודעים מה נאמר
בשם ה'. חסר לנו רק תיווך של מפרשים העוזרים לקורא להבין את המציאות הרוחנית של התקופה
ההיא וגם את המציאות הגשמית של עבודת האדמה, הכרם והמרעה. אך בעת הנבואה, דווקא משום
שהנביא מביא דבר אמת העם לא יכול לקבל זאת. ואכן, עשרים וארבעה נביאים שדבריהם הובאו
בתנ"ך לא הצליחו להביא את העם לשמוע להם. הנביא היחיד שהצליח במשימתו היה דווקא יונה
שהיה נביא לגויים.

אמנם יש מקרים שהאנושות נשמעה לדברי הנביא אבל נדמה שכך היה רק במקרים שאינם דבר

נבואה הנשלח ביוזמת ה' להשיב את העם מדרכו. למשל, במקרים שבהם המלך פנה לה' לשאול בעצתו או במקרה של תוכחת נתן הנביא לדוד המלך. אך אין זו נבואה במובן שהתייחסנו אליו כאן. דבר הנביא יכול להישמע רק אם יש מוכנות בסיסית לקליטה. אם לא, דבר הנביא נותר רעשים בעלמא. גם כאשר ירמיהו הורה לעם לשחרר את העבדים הם נשמעו לו. יחד עם זאת, לאחר זמן קצר, ההשפעה של דברי התוכחה פגה כשם שפגה השפעת דברי הדרשנים המוכיחים את העם באופן תיאטרוני ומאיים. לאחר שהשומעים חוזרים הביתה, הם מפסיקים לשמוע את הקלטת של הדרשן וחוזרים לאותה התנהגות בדיוק.

הדוגמא לנבואה בכפייה היא נבואת אליהו בהר הכרמל:

וַיְהִי בַעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֱלֹהֵי הַנְּבִיאַ וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵהֶם יִצְחָק וַיִּשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִתְּעַ כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וְאֲנִי עַבְדְּךָ וּבְרַבְרִיךָ וּסְבִדְךָ עָשִׂיתִי אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: עַנְנֵי ה' עָנְנֵי וַדְּעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הַסַּבְתָּ אֶת לֶבָם אֲדֹנָיִת: וַתַּפֵּל אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל אֶת הָעֵלֶּה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הָעֶפֶר וְאֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּתְּעֵלָה לַחֲכָה: וַדָּא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ ה' הוּא הָאֱלֹהִים ה' הוּא הָאֱלֹהִים:

(מלכים א יח, לו - לט)

נבואה היא דיבור אמיתי המשאיר את הבחירה אצל הנברא, עם כל הדרמה שבדבר. זו בדיוק דוגמא לנבואה שאינה נבואה. הנביא מכריע את העם ואת נביאי השקר בצורה כוחנית. זהו היוצא מן הכלל שבא ללמד על הכלל ולכן כינו אותו חז"ל הוראת שעה. לא עצם ההקרבה בכמות היא החריגה בנבואה זו אלא הנביא הדוחק את ה' להתגלות לעם בעוצמה במקום בדיוק. אליהו מעמיד את ה' בסתירה כביכול - אם ה' יחליט שלא להופיע בדרך שאליהו דורש המעמד יהפוך לחילול ה' ואז כביכול ה' חייב לגלות את עצמו.

שער הנבואה

התהליך הנבואי

הנביא הוא המופקד על מסירת דבר ה' כמו שנאמר לגבי הנביא ירמיהו:
וַיִּשְׁלַח ה' אֶת יְדוֹ וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הִנֵּה נִתְּתִי דְבָרִי בְּפִיךָ:

(ירמיהו פרק א, ט)

אך הנבואה איננה התרחשות פאסיבית של מסירה. הנביא מקבל מסר אלוהי אך הוא עובר תהליך בירור עד למסירה לעם ובתהליך זה נמדדת מעלתו כנביא. ובכל זאת מן הפסוקים נדמה שכל תפקידו של הנביא מסתכם בחזרה על הדיבור ששמע:
וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

(ויקרא פרק יב, א-ב)

לכן עלינו לברר את התהליך המתואר בתורה כדיבור אלוהי ("וידבר ה'") ואת אופן הקליטה שלו אצל הנביא וכך יתברר מה תפקידו של הנביא. מכיוון שאת עצם הנבואה לא נוכל לתאר עד שנהיה נביאים יהיה עלינו בעיקר להגדיר מה היא איננה וכך לשרטט את גבולות הנבואה¹.

מעניין לגלות שהתהליך הנבואי לא מבואר בתנ"ך בפירושו אלא ברמזים הפזורים ברחבי התנ"ך והוא נלמד בבחינת דבר מתוך דבר. למשל, בספר שמואל מופיע תיאור של הנבואה כקשורה לאובדן ההכרה הרגילה ולהתנהגות במעין שגעון² ובספר מלכים מתבאר שהמוזיקה מאפשרת את ההשראה הנבואית³. התיאור המפורט ביותר של התהליך הנבואי מופיע במקום שעשוי להפתיע – בדברי אליפו התימני, אחד מרעיו של איוב⁴.

1 בדומה לאופן שבו הרמב"ם עסק בבורא

2 שמואל א פרק יט, כג-כד

3 מלכים ב פרק ג, טו

4 בהקדמת ספר איוב מסופר על התרחשות בשמים ועל הייסורים הפוקדים את איוב בעקבותיה. לאור הייסורים הוא מנהל דו שיח עם דמויות שונות בחייו – עם אשתו ועם שלושת רעיו. כל אחד מן הרעים נושא מעין נאום אמוני המתיימר להסביר לאיוב את משמעות הייסורים הפוקדים אותו. לדוגמה, הרעים טוענים שאלוהים צודק מעצם מהותו ולכן לא ייתכן לערער על צדקת ההשגחה. טענה נוספת של רעיו הם שייסורים נובעים בהכרח מחטאים ולכן כאשר פוקדים את האדם ייסורים ראוי לו לפשפש במעשיו ולא להתמרמר על הייסורים. לכאורה זו טענה רוחנית מעמיקה ויחד עם זאת יש להיזהר ממנה. הדיננים על משמעות השואה מרגישים את הסכנה שבטענה זו. בקרב חוגים דתיים מסוימים רווחת הנטייה לפרש את השואה כעונש על חטאים בכלל ועל חטא ההתבוללות בפרט. לעומת זאת, בקרב חוגים חילוניים השואה מהווה בדרך כלל הוכחה לחוסר קיומו של אלוהים, שהרי אם היה אלוהים קיים הוא היה צריך למנוע את קיומה של השואה. שתי התפיסות מבינות את הרע באופן תמוה שכן לא זו ולא זו מנתחת את האחריות של הגרמנים לשואה. כביכול, הרוע של המפלצת הוא תופעה קיומית שאין צורך לנתח אותה אלא רק להפנות את האחריות ליהודים או לבורא עולם. אותה בעיה מתעוררת גם ביחס לאנשים פרטיים החווים ייסורים – יש הנוטים להפנות אצבע מאשימה כלפי האדם

התהליך הנבואי על פי ספר איוב

במסגרת טענותיו כלפי איוב, אליפז מוסר הבנות שהוא זכה להן בחזיון נבואי:

לִישׁ אֲבָד מִבְּלִי טָדַף וּבְנֵי לְבִיא יִתְפָּדוּ:

וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב וּתְקַח אֲזַנִּי שְׁמִץ מִנְהוּ:

בְּשַׁעֲפִים מִחַזְזֵנוֹת לְיִלָּה בְּנִפְל תִּדְרָמָה עַל אַנְשֵׁים:

פָּחַד קָדָאנִי וְדַעְדָּה וּרְבַ עֲצָמוֹתַי הִפְחִיד:

וְרוּחַ עַל פְּנֵי יַחֲלֶה תִסְמַר שְׁעַת בְּשָׂדֵי:

יַעֲמֵד וְלֹא אֶכִּיר מִדָּאָהוּ תִמּוּנָה לְגִגְדַ עֵינַי דְּמָמָה וְקוֹל אֲשַׁמְעַ:

(איוב ד, יא - טז)

קול מדבר בינו לבין עצמו

דבריו של אליפז מתבאר שהדיבור הנבואי אינו זהה לדיבור המוכר לנו בין אדם לחברו אלא "אלי דבר יגונב ותיקח אוזני שמץ מנהו". כלומר, הדיבור האלוהי הוא עליון וגדול לאין שיעור והנביא מוסר רק שמץ ממנו, השמץ שהוא מסוגל לתפוס. שנית, הדיבור אינו מופנה אליו אלא כמו מדבר בינו לבין עצמו ו"מגונב" אל הנביא. בדומה לכך נאמר על משה רבנו:

וּבָבֹא מֹשֶׁה אֶל אֱהֹל מוֹעֵד קָדְבַר אֶתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכְּפֹת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדוּת מִבֵּין שְׁנֵי הַסְּרִיבִים וַדְּבַר אֱלֹהֵי:

(במדבר ז, פט)

מדבר - כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו:

(רש"י במדבר ז, פט)

אמנם, מדרגת נבואתו של משה רבנו נעלית על זו של שאר נביאים והוא זוכה לדיבור ללא תיווך וכותב את הדיבור במלואו. שאר נביאים מקבלים רק שמץ מן הדיבור ומוסרים אותו בתרגום אישי.

עולם המדמה

הפסוק הבא מברר את מצבו של הנביא בעת קבלת הנבואה: "בְּשַׁעֲפִים מִחַזְזֵנוֹת לְיִלָּה בְּנִפְל תִּדְרָמָה עַל אַנְשֵׁים". כדי לקבל את הנבואה אדם צריך להיות במצב של תרדמה. במצב הערות אדם נמצא

הסובל באופן ישיר או במסר המסתתר בהסברים רוחניים ומוסריים כגון: טוב יותר בעולם העליון, העולם הזה הוא כהבל חולף, בורא עולם לוקח אליו את הטובים. אך איוב מסרב, ובצדק, לטענות ממין זה. בסופם של הדיונים המעמיקים הללו ה' מתגלה לאיוב ודוחה אף הוא את הטענות של הרעים. סיפור שקרה לי מדגיש את הנקודה - נכחתי פעם בהספר שנשא רב על אדם צעיר שנודג בצורה אימה. הרב אמר שה' מלקט שושנים והוא בוחר את הנאות ביותר. שאלתי אותו מיד: יש בחוץ רכב הממתין לקחת אותך גם לגן של הבורא האם אתה מוכן לעלות?

תחת שליטת השכל הרציונאלי המחלק את העולם לקטגוריות, העולם שבו שולטת הפילוסופיה המערבית. כדי להגיע למדרגת הנבואה הנביא צריך להיכנס למצב חלומי חווייתי ודמיוני מעין תרדמה, שבו התודעה משתחררת מן הכללים של העולם הזה. במצב זה הוא מניח את כלי ההבנה הרציונאלית ומסוגל לקבל את המסר הנבואי. אמנם השכל השיפוטי הוא הכלי המאפשר את ההשכלה ואת החכמה אך הוא עלול להיות מחסום ביחס לקבלת הנבואה. הדיבור האלוהי יכול להתקבל רק כאשר האדם נינוח מספיק כדי לקבל אותו ללא שיפוט.

נבאר כמה שיטות ביחס להשגת הנבואה:

- שיטה ראשונה גורסת שהנבואה מגיעה אל האדם בהחלטת עליון ואינה תלויה באדם כלל.
- שיטה שנייה גורסת שהאדם צריך לעבור תהליך של התעלות כדי להשיג את הנבואה. שיטה זו רווחת בזרמים הרוחניים והמיסטיים העוסקים במדיטציות ובמצבי טרנס כדי להיפתח למסר האלוהי. שיטה זו דומה למה שבארנו לעיל אך חשוב להוסיף לה פן נוסף.
- התפיסה השלישית גורסת שהאדם עשוי להתעלות מיוזמתו באמצעות טכניקות שונות של התעלות - עזיבת הגוף, צום וכלים שונים - ולהגיע לאמת אנושית פנימית ועדיין לא לפגוש את הדיבור האלוהי. הוא צעד בנתיב ההתעלות ועשה את השתדלותו ובכך הוא אינו כממתין פאסיבי להשראה ממרום. ביחס לאדם שכל יומו מוקדש לאכילה, שתייה וריקודים במועדונים אין ספק שביטול הנאות הגוף מגלה לאדם אמת הפנימית. אך כדי להגיע לדיבור נבואי צריך שהאלוהים יבחר באדם וידבר איתו. הוא זקוק לחיבור שיגלה לו האם האמת שגילה היא אמת נבואית או אמת מוטעית מבחינת הראייה האלוהית גם אם היא אמת אנושית עליונה. אם יתברר שהגיע למדרגת הנבואה הוא יוכל אז לדבר.

תרדמה

כיצד מגיעים בפועל לשחרור מכבלי העולם הזה? אליפו אמר שהגיע לכך בחזיון הלילה, כלומר בזמן השינה ממש. ואמנם השינה היא זמן שבו מתרחש שחרור כזה. אך בתנ"ך בכלל עלינו לקרוא הבנות מעין אלו בעין כפולה - משל וממש כאחד. כלומר, התרדמה בדברי אליפו היא גם משל למצב מהותי וגם תרדמה ממש.

גם באברהם אבינו נאמר שנפל לתרדמה בברית בין הבתרים:

וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ לְבוֹא וַתְּרַדְמָה נִפְלָה עַל אַבְרָם וְהָנָה אִימָה חֲשֵׁכָה גְדֹלָה נִפְלְתָה עָלָיו: וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יִדְעַע וַיִּדְעַע כִּי גַר יִהְיֶה דְעָה בְּאַרְץ לֹא לָהֶם וְעַבְדוּם וְעָנוּ אֹתָם אֲדַבְעַ מֵאוֹת שָׁנָה: וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ בֶן אֲנָכִי וְאֲחֵי כֵן יֵצְאוּ בְּדָכָשׁ גְּדוֹל: וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשִׁיבָה טוֹבָה: וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה כִּי לֹא שָׁלֵם עוֹן הָאֲמֹדִי עַד הֵנָּה:

(בראשית טו, יב - טז)

האם אברהם ישן שינה של ממש או שמא הגיע למצב פנימי דמוי תרדמה? אנו מנסים לקרוא את התנ"ך בעזרת מסוימת ולומר שהשאלה האם אברהם אבינו קיבל את הגילוי הנבואי בחלום או בהקיץ היא שאלה משנית כמו השאלה מה בדיוק לבש אברהם בשעה שהי קרא לו לצאת מן האוהל. תרדמה כוונתה שהאדם השתחרר והוריד את המחיצות של שכלו ושל כללי העולם הזה. אמנם בפועל ייתכן שהי נראה לאדם בחלום לאחר שעלה על משכבו. אך העיקר הוא ההבנה של התהליך הקורה לאדם בעת השינה. כאשר אדם ישן הוא יכול לדמיין כל דבר כולל התרחשויות משוגעות לחלוטין או בלתי מוסריות על פי המדדים של המציאות בשעות הערות. אדם עשוי לחלום על המכונת הנפלאה של שכנו אך אם יספר זאת בשעת הערות הוא עלול לעמוד למשפט. במובן מסוים, משוגעים הם אנשים שאומרים את הדברים שגם אחרים חושבים אך מתביישים לומר, משום שהמשוגעים אינם חוששים שיגדירו אותם כמשוגעים.

נבואה ומוסר

נקודת השחרור מן המחיצות מגלה את ההבדל העמוק בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם. כאשר נביאי ישראל משחררים את המחיצות הם מגיעים למדרגת נבואה עליונה שממנה נובע מוסר. לעומת זאת, כאשר נביאי אומות העולם משחררים את המחיצות הם מגיעים להפקרות שהרי כל המגבלות המוסריות שייכות לעולם המסודר. כאשר משחררים את הסדר מתעוררת באופן טבעי השאלה - מי החליט שקרבה לאשת איש אינה חיובית? מדוע יש אישה שמותר להתקרב אליה ואישה שאליה אסור? כאשר האדם משתחרר מן הכבלים הוא עשוי להגיע למסקנה שהאיסורים הללו מטופשים, בטלים ומבוטלים.

בלשון התורה, הנבואה מצריכה שחרור מן הבושה השייכת לכללים של העולם הזה. אך שחרור מן הבושה הוא עניין עדין. בתורה, הבושה מופיעה לראשונה בסיפור עץ הדעת:

וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוֹמִים אָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשׂוּ

(בראשית ב, כה)

וַתֵּא אִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאֲכָל וְכִי תֵאָנָה הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִי וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכְלוּ: וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַדְּעוּ כִּי עֲדָמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עָלֶיהָ תֵאָנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת:

(בראשית ג, רז)

לפני האכילה מעץ הדעת האדם ואשתו לא התבוששו. הנבואה נזקקת לשחרור הבושה, דהיינו, התוצאות של האכילה מן העץ. אך זו נקודה עדינה, כאמור, מכיוון ששחרור מן הבושה יכול להוביל לשני כיוונים שונים בתכלית. אדם המאבד את הבושה במובן השלילי של המילה צפוי להגיע להפקרות מוסרית. מצד שני, בתוך העולם הזה האדם כבול למערכות של חנופה לזולת,

לשקרים קטנים וגדולים שבהם הוא מרמה את עצמו ולדאגה כיצד ייראה בעיני החברה. כדי להגיע לאמת מוסרית אמיתית הוא חייב להשתחרר מן הבושה השייכות למערכת הכללים הללו ולהתחבר למערכת כללים פנימית ועליונה יותר. השחרור מן הבושה אינו נמדד בצורה דיכוטומית אלא ככל שאדם מתעלה בדרגות הקדושה והטהרה הוא משתחרר מן הכבלים באופן יחסי, על פי מדרגתו.

פחד

אם כן, האדם הצליח להשתחרר מן הכבלים ולהגיע לגילוי מסוים. אך בהגיעו לכך הוא עובר חוויה לא חיובית כמו שאולי ציפה לה: "פַּחַד קָדָאֲנִי וְדַעְדָּה וְרֹב עֲצֻמוֹתַי הַפְּחִיד וְרוּחַ עַל פְּנֵי יַחְלֶף תְּסַמֵּר שְׁעֵדַת בְּשָׂדֵי". הדברים האמורים לעיל מסבירים את הפחד המתלווה לחוויה הנבואית. השחרור מן השליטה השכלית והתודעתית גורם לכך שהאדם שומע קול בפנימיותו מבלי שיוכל לשלוט בו. יכולת השליטה היא מימד בסיסי בתחושת הביטחון כמו שאדם העוצם את עיניו מפני מחזה מפחיד זוכה במידה מסוימת של שליטה בפחד. אפילו אדם העומד להידרס על פסי הרכבת יכול לצמצם את הפחד בעצימת עיניו - לכל הפחות הוא אינו רואה את הרכבת דוהרת לכיוונו. אך אם עיניו עצומות והמחזה חודר לתוכו בכל זאת קשה שלא לחוש פחד עצום. חוסר השליטה בחושים האופייני לנבואה הוא הגורם המרכזי לפחד.

מעבר לחושים

בהמשך דבריו אליפו רומז גם לעצם החוויה הנבואית. מפסוקי התנ"ך משמע שהנביא שומע קול מפורש כמי שציינו לעיל: "וידבר ה' אל משה", או שהוא רואה הופעה חזותית כמו שנאמר לירמיהו הנביא: "מה אָתָּה רֹאֶה דְּמִיָּהוּ?". אך הדבר אינו מתקבל על הדעת משום שה' מופשט מכל דמות ותמונה ולכן גם מקול הדיבור המוכר לנו. מדברי אליפו מתקבלת הבנה עדינה יותר: "עֲמֹד וְלֹא אֶפִּיר מִדְּאָהוּ תְמוֹנָה לְנֶגֶד עֵינַי דְּמָמָה וְקוֹל אֲשַׁמְעֵ". כלומר, הנביא רואה ללא תמונה ושומע ללא קול. הראייה והשמיעה של הנבואה אינן כראייה והשמיעה המוכרות לנו.

תופעה דומה מתוארת בהתגלות שזכה לה אליהו הנביא בסיני:

והוא הִלֵּךְ בַּמִּדְבָּר בְּיַד יוֹם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רְתֵם אַחַד וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמֹת וַיֹּאמֶר רַב עֲתָה הִי קֶחַ נַפְשִׁי כִּי לֹא טוֹב אֲנִי מְאַבְתִּי: וַיִּשְׁכַּב וַיִּישָׁן תַּחַת רְתֵם אַחַד וְהִנֵּה זֶה מַלְאָךְ נֹגֵעַ בוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ קוּם אֲכוֹל: וַיִּבֹט וְהִנֵּה מְדַאֲשָׁתוֹ עֲגַת רְצָפִים וְצַפְחַת מִים וַיֹּאכַל וַיִּשָׁת וַיֵּשֶׁב וַיִּשְׁכַּב:

5 לעיל, ראינו בנבואת הנביא ירמיהו שהנבואה אינה עוברת בתמונה, למרות שהבנה זו אינה כתובה במפורש בפרק: וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר מַה אָתָּה רֹאֶה דְּמִיָּהוּ וְאָמַר מִקֵּל שָׁקַד אָנִי רֹאֶה: וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הִיטַבְתָּ לְדָאוֹת כִּי שָׁקַד אָנִי עַל דְּבָרֵי לַעֲשׂוֹת: (ירמיהו א, יא-יב). ה' שואל את ירמיהו מה הוא רואה וירמיהו עונה שהוא רואה ענף של עץ שקד. האם יעלה על הדעת שה' משבח את ירמיהו על זיהוי עץ השקד? למעשה ירמיהו זוכה להתגלות מופשטת ועץ השקד הוא התרגום של ירמיהו להתגלות זו ועל כך אמר לו ה' "היטבת לראות".

וַיֵּשֶׁב מִלֶּאֶךָּ הִי שְׁנִית וַיִּגַע בּוֹ וַיֹּאמֶר קוּם אֲכַל כִּי רַב מִמֶּךָ הַחֶדְדִּי: וַיִּקֶּם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה וַיִּלְךָ בְּכַח הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וָאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הָרַ הָאֱלֹהִים וְדַבֵּר: וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמַּעֲדָה וַיִּלְךְ שָׁם וַהֲנִה דָּבָר הִי אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לָּךְ פֹּה אֲלֵיָהוּ: וַיֹּאמֶר קָנָא קָנָאתִי לְהִי אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עֲזָבוּ מִדִּיתָךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ דָּדָסוּ וְאֵת נְבִיאֶיךָ דָּדָגוּ בְּדָבָר וְאוֹתָר אֲנִי לְבָדִי וַיִּבְקָשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ: וַיֹּאמֶר צֵא וְעַמְדַתְּ בְּהָר לִפְנֵי הִי וַהֲנִה הִי עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוּלָה וְחֶזֶק מִסֶּפֶק דָּדִים וּמְשֹׁבֵר סְלָעִים לִפְנֵי הִי לֹא בְרוּחַ הִי וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא סִדְעַשׁ הִי: וְאַחַר דַּעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ הִי וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דְקָה: וַיְהִי כְשִׁמְעַע אֲלֵיָהוּ וַיִּלְט פָּנָיו בְּאַחֲדָתוֹ וַיִּצֵא וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הַמַּעֲדָה וַהֲנִה אֵלָיו קוֹל וַיֹּאמֶר מַה לָּךְ פֹּה אֲלֵיָהוּ:

(מלכים א פרק יט, ד-ג)

המסר העובר לנביא מופשט מכל תמונה וקול בבחינת דממה דקה. בדממה יש דבר מה הדומה לקול הרוח אך אינו קול, דבר מה הדומה לתמונה אך אינו תמונה. המסר הנבואי עוקף את החושים כגון הראייה והשמיעה וחודר ישירות למוחו של הנביא. על כך נאמר בפיוט שאנו שרים בקהילתנו ביום הכיפורים: "ראוך בעיני רעיון". ראייה ברעיון היא ביטוי המבטא את הראייה המופשטת של מסר פנימי ללא תיווך הראייה הגשמית. את המסר הזה הנביא מתרגם לדיבור הייחודי שלו ולסגנון האופייני לו.

מהחזון לדיבור - תנאים לשליחות הנבואית

עתה נתבונן בשלב האחרון שהוא נקודת המעבר מן החזון שזכה לו האדם שנתעלה לבין הדיבור הנבואי. על נקודה רגישה זו נשפוך אור בעזרת נבואת ההקדשה של ישעיהו הנביא:

בְּשֵׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזִיָּהוּ וַאֲדָאָה אֶת אֲדָנִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשְׂא וְשׁוּלְיוֹ מְלָאִים אֶת הַהִיכָל: עֲדָפִים עַמְדִּים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאַחַד בְּשִׁתַּיִם יְכֹסֶה פָּנָיו וּבְשִׁתַּיִם יְכֹסֶה רַגְלָיו וּבְשִׁתַּיִם יַעֲוֹף: וַקָּא זֶה אֵל זֶה וַאֲמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ הִי צְבָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: וַיִּגְעוּ אַמּוֹת הַסַּפִּים מִקוֹל הַקּוֹדָא וְהַבֵּית יְמֵלֵא עֲשֵׂן: וַאֲמַר אוֹי לִי כִי דְמִיתִי כִי אִישׁ טְמֵא שְׁפָתַיִם אֲנִי וּבַתוֹךְ עִם טְמֵא שְׁפָתַיִם אֲנִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ הִי צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי: וַיַּעַף אֵלָי אֶחָד מִן הַשְּׂדֵפִים וּבִדְרוֹ רָצְפָה בְּמִלְקָחִים לְקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּגַע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הֲנִה נִגַע זֶה עַל שְׁפָתֶיךָ וְסָר עוֹנֶךָ וְחִטָּאתְךָ תִּכְפֹּר: וַאֲשַׁמְעֵ אֶת קוֹל אֲדָנִי אֲמַר אֶת מִי אֲשַׁלַּח וּמִי יִלְךָ לְנֹו וַאֲמַר הַנְּנִי שְׁלַח־נִי: וַיֹּאמֶר לָךְ וְאַמְדַתְּ לְעַם הַזֶּה שְׁמָעוּ שְׁמוֹעַ וְאַל תִּבְיִנוּ דְרָאוּ רָאוּ וְאַל תִּדְעוּ: הַשְּׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאַזְנוֹי הַכֹּהֵן וְעֵינָיו הַשֵּׁעַ פֶּן דָּאָה בְּעֵינָיו וּבְאֲזָנָיו יִשְׁמָעוּ וּלְבָבוֹ יִבִּין וְשֵׁב דְרָפָא לוֹ:

(ישעיהו פרק ו, א-י)

ישעיהו רואה חזון ובו הי' יושב על כסא בבית המקדש, מראה המזכיר בעשן ובקולות את מעמד הר סיני. בתגובה לחזיון אומר הנביא: "אוי לי כי דמייתי כי איש טמא שפתיים אנכי ובתוף עם טמא שפתיים אנכי יושב כי את המלך הי' צבאות ראו עיני". בתגובה, אחד מן השרפים מניח גחלת⁶ מן המזבח על פיו ואומר לו שבעקבות הנחת הגחלת סר עוונו וחטאו כופר. בשלב זה ישעיהו שומע הזמנה לשליחות אל העם ונענה אליה - הוא מוכן לדיבור הנבואי. נראה עתה כיצד רצף ההתרחשויות המתואר כאן מסביר את הנקודה שחסרה לנו - המעבר בין החזון לדיבור.

סגוריה על ישראל

ראשית, עלינו לבאר מה החטא שישעיהו נצרך לכפר? בפרט לאור העובדה שזו נבואתו הראשונה?⁷ רש"י, מביא בפירושו לפסוק את אחת הדעות בחז"ל:

יגע על פי וגו' - וסר עונך מזה ליסרך לכפר עונך שחירפת את ישראל

(רש"י ישעיהו ו, ז)

כלומר, המכשול בדרך של ישעיהו לנבואה היה הקטרוג על עם ישראל במה שכינה אותו "עם טמא שפתיים". רק לאחר תיקון עוון לשון הרע שדיבר אודות עם סגולה יוכל להתמנות לשליחות הנבואית⁸.

חז"ל ביארו שמשה רבנו היה צריך לעבור תהליך דומה בעת הקדשתו לשליחות הגאולה:

ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליה ה': ויאמר אליו ה' מזה מה זה בךך ויאמר משה: ויאמר השליכהו ארצה וישלכהו ארצה ויהי לנחש ויגס משה

6 הגשת הגחלים לפיו, בדומה למה שנאמר במדרש על משה רבנו: "ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן (שמות/ ב)". היתה בת פרעה מנשקת ומחבקת אותו כאילו הוא בנה ולא היתה מוציאתו מפלטרין של מלך, ולפי שהיה יפה היו הכל מוציאים אותו ומתאים לדאותו. מי שהיה רואהו לא היה מעביר עיניו מעליו. והיה פרעה נוטלו ומחבקו והוא נוטל כתריו של פרעה מעל ראשו ונותנו על ראשו, כמו שעתידי לעשות לו כשיהיה גדול. וכן הקדוש ברוך הוא אומר לחירם: ואוצא אש מתוכך היא אכלתך (יהזקאל כח), וכן בת פרעה מגדלת מי שעתידי ליפרע מאביה ואף מלך המשיח, שעתידי ליפרע מאדום, יושב עמהם במדינה, שנאמר: שם ירעה עגל ושם ירביץ וכלה סעפיה (ישעיהו כז). והיו חרטומי פרעה יושבין ואומרים: מתיראין אנו מזה שנטל כתרך ונותנה בראשו, שלא יהא זה אותו שאנו אומרים שעתידי ליטול המלכות ממך. מהם אומרים להודגו, מהם אומרים לשורפו. והיה יתרו יושב בניין. אמר להם: הגער הזה אין לו דעת, אלא בחנו והביאו לפניו בקערה אחת זהוב וגחלת. אם ישיט ידו לגחלת - אין בו דעת ואין עליו משפט מות; ואם ישיט ידו לזהוב - יש בו דעתו והדגו אותו. מיד הביאו לפניו זהוב וגחלת ושלח משה ידו ליקח הזהוב. בא גבריאל ודחה את ידו ותפש ידו בגחלת והכניס ידו לתוך פיו עם הגחלת ונכחו לשונו וממנו נעשה כבד פה וכבר לשון" (שמות רבה (שנאן) פרשת שמות פרשה א)

7 אמנם נבואה זו מסופרת בפרק ו' בספר ישעיהו אך במפרשים מבואר שזו נבואתו הראשונה, נבואת הקדשתו לתפקיד הנביא: "סימן זה תחלת הספר ותחילת נבואת ישעיהו וחמשה סימנים הקודמים נאמרו אחר זה הסימן אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה" (רש"י ישעיהו ו, א)

8 כראי לבאר את חומרת העוון של לשון הרע על ישראל. הגילוי האלוהי במציאות העולמות הוא תהליך של התגשמות ממדרגה למדרגה. אחת המדרגות של הגילוי האלוהי בעולמות הוא "כנסת ישראל". זהו מושג יסודי בחכמת הסוד המציין את התגלות השכינה בעולם (שהוא מושג שעבר הגשמה גסה במיתוס הנוצרי). האומר לשון הרע על כנסת ישראל מוריד אותה כביכול ממדרגתה האלוהית מכיוון שהוא מעיד שהיא עוללה להיטמא. ה' אינו מוכן לוותר על פגיעה בכנסת ישראל משום שזוהי כביכול פגיעה בו. משל למלך העוצר בתקיפות אדם הפוגע בבוהן רגלו. לכאורה, אצבע רגלו של המלך נראית גשמית מאד ביחס לכתר מלכותו, שהרי מה בין כתר משוּבץ יהלומים לבין גרביים? בכל זאת, בוהן רגלו של המלך היא המלך.

מִפְּנֵי: וַיֹּאמֶר הוּא אֵל מֹשֶׁה שֶׁלַח דָּךְ וְאַחַז בְּזַנְבוֹ וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֵק בּוֹ וַיְהִי לְמִטָּה בְּכַפּוֹ: לְמַעַן יֵאֱמִינוּ כִּי טָאָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵם אֱלֹהֵי אֲבֹתֵהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב: וַיֹּאמֶר הוּא לוֹ עוֹד הֲבֵא נָא דָךְ בְּחִיקֶךָ וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחִיקוֹ וַיּוֹצֵאָהּ וְהִנֵּה יָדוֹ מִצְרַעַת כְּשֶׁלֶג: וַיֹּאמֶר הֲשֵׁב דָּךְ אֶל חִיקֶךָ וַיִּשָׁב יָדוֹ אֶל חִיקוֹ וַיּוֹצֵאָהּ מִחִיקוֹ וְהִנֵּה שָׁבָה כְּבָשָׂרוֹ: וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקַל הָאֵת וְדָאֲשׁוֹן וְהֵאֱמִינוּ לְקַל הָאֵת הָאַחֲרוֹן:

(שמות פרק ד, א-ח)

ה' רומז למשה בשני עניינים - צרעת ונחש. וכך באר רש"י את משמעות הרמזים: **ויהי לנחש** - רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל ותפש אומנותו של נחש: (ו) **מצרעת כשלג** - אף באות זה רמז שלשון הרע סיפר באומרו (פסוק א) לא יאמינו לי, לפיכך הלקהו בצרעת, כמו שלקתה מרים על לשון הרע:

(רש"י שמות פרק ד, ג - ו)

הקטרוג על ישראל אורב לכל יהודי ולא רק לגדולי הנביאים. על כך מספרים במליצה: מהו ההבדל בין היחס של הגויים לעם ישראל לבין היחס של היהודים לעצמם? הגויים טוענים שעם ישראל הביא חורבן לעולם מכיוון שרצח את ישו אך לעיתים הם מוכנים להודות שיהודים מסוימים, יוצאים מן הכלל, הם אנשים נפלאים שלא הזיקו לברייה מימיהם. לעומת זאת, היהודים טוענים שהם שייכים לעם סגולה נפלא אך לעיתים הם מוכנים להודות שיהודים מסוימים, יוצאים מן הכלל, הם אסון לאנושות...

בירור כוח המדמה

רמז אחר להבנת העיכוב בנבואת ישעיהו טמון בביטוי "אוי לי כי נדמיתי". רבי יוסף אלבו מבאר את העיכוב:

אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואתו גם על ידי הכח המדמה שקראוהו רבותינו ז"ל אספקלריא שאינה מאירה, הביאו זה לטעות ולדמות בכח המדמה שראה את השם, והוא בעצמו פירש שהשגתו זאת היתה בטעות ועל ידי הכח המדמה, ובאר שהסיבה בזה היתה שלא היה חומר מוזקק כחמר משה רבינו, וזהו שאמר כי איש טמא שפתים אנכי (ישעיהו ו' ה), וגם מידותיו לא היו כראוי, וזהו שאמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב, כי הישיבה בין האנשים רעי המידות יפסידו מידות האיש הטוב, ובעבור זה היה מתאונן ואמר אוי לי כי נדמיתי, כלומר שנתפעלתי מן הכח המדמה, ואין נבואתי באספקלריא המאירה כנבואת משה שהיה שומע את הקול מדבר אליו מזולת שיראה תמונה לנגד עיניו, אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכח המדמה, לא יכולתי לשער השגת דבור מבלי ראית צורה מדברת, וזה גרם לי להיותי |וזה נגרם לי בגלל היותי איש טמא שפתים ושהייתי יושב בתוך עם טמא שפתים, ולזה אני מתאונן ואומר אוי לי כי נדמיתי לפי

שאת המלך ה' צבאות ראו עיני ויודע אני שזהו פעל הכח המדמה, כי הוא יתברך בלי ספק אי אפשר ליחס אליו שום תואר ולא תמונה אפילו במראה הנבואה למתנבא באספקלריא המאירה.

(ספר העיקרים מאמר ג פרק יז)

ישעיהו מצטער שה' התגלה אליו בכוח המדמה משום שגילוי כזה מעיד שנבואתו אינה שלמה והוא זקוק לכפרה. אמנם, כל הנביאים דוברים בדימויים אך ישעיהו מדמה את ה' בכבודו ובעצמו "את ה' צבאות ראו עיני". בתגובה, ה' עונה שלמרות ההגזמה הזו הוא בכל זאת ראוי לנבואה - וגם אם לא הגיע למדרגת נבואתו של משה שהיא נבואה באספקלריא מאירה ללא תיווך של דימויים⁹.

שתיקה ודיבור - מעבר מחכמה לנבואה

הדעה האחרונה מבארת את המכשול לנבואה כנקודת הקושי במעבר בין החזון לדיבור הנבואי: (ה) ואמר אוי לי כי נדמתי - [...] ואדוני אבי זכרונו לברכה פירוש נדמתי נשתתקתי, ופירוש טמא שפתים הראשון סגור שפתים כמו נטמינו בעיניכם ונטמתם במ

(רד"ק ישעיהו פרק ו פסוק ה)

ישעיהו מוטרד משתיקתו. הרד"ק מבאר את משמעות השתיקה בדרך מסוימת אך אנו נציע כיוון אחר. ישעיהו מוטרד מכך שהוא הגיע למדרגה העליונה של ראיית ה' צבאות ושתק. כלומר, הוא הגיע למדרגה אנושית עליונה של מפגש עם החיזיון הנבואי ולא הביא אותה לכדי מעשה. על כך עונה לו ה': "עכשיו אני מניח גחלים על פיך ומקדיש אותך לנביא ורק מכאן והלאה אתה נדרש לדבר אל העם". לפני הקדשתך לנביא אין חטא בכך שאתה רואה את ה' צבאות ולא מבטא זאת בדיבור. כביכול, היית דומה לאותם המתעלים בעזרת הכלים המיסטיים. עתה זכית להתגלות שבה אני שם את דברי בפוך. אין כך עוון ואדרבה, טוב עשית שלא דיברת עד כה משום שהיית מדבר כפילוסוף או כמיסטיקן.

ישנה הבחנה עקרונית בין החכמה לבין הנבואה. מראות עליונים אינם מדר מספיק לנבואה וגם הם עשויים להישאר בגדר מימד החכמה. נקודת המעבר הממשית בין אדם רגיל - יהא אף חכם, פילוסוף ואפילו בעל ראייה רוחנית - לבין הנביא היא נקודה שאין לנו אפשרות לפענח אותה אחרת היינו נביאים. אך בכל זאת נעמוד מעט על ההבדל בין חכם לנביא באמצעות סיפור: השוטרים אחראים על הסדר המתוקן ובמסגרת תפקידם הם מציבים מחסומים בכביש. מעשה בשוטר אחד המזהה אדם מסיע ברכבו שישה ילדים, דבר האסור על פי חוק ואינו מאושר על פי תקנות הביטוח.

9 נבואת רוב נביאים נקלטת באובדן החושים באופן הנאמר בפיוט: "בעיני רעיון" וכפי שאמר אליפז: "דממה נקול אשמע". אך נבואת משה היא אף למעלה ממדרגת הרעיון והוא שומע את מה שאיננו קול ואיננו דיבור

ייתכן שאותו אדם מצוי בצרה ואין לו פתרון להסיע את ילדיו ולכן אפשר שהשוטר ירחם על האדם שנקלע למצב כזה. אך כשוטר, מעצם תפקידו, אסור לו לערב בפעולתו שיקולים מעין אלו אחרת הוא יוצא מגדר היותו שוטר. גם בתפקידו של הנביא, כפי שנבאר להלן, יש שיקולים השייכים לתפקיד ויש כאלו שאינם. באופן אישי, אפשר להוסיף חיוך, משום שאני עלול לשלם מחיר על דבריי. אני מתגורר ברובע היהודי שבכניסה אליו מוצב מחסום של המשטרה בחגים ובחול המועד. תושבי הרובע, ואני בתוכם, עומדים פעמים רבות בתסכול מול השוטרים ומנסים להסביר שאנו בדרכנו הביתה. אבל, לאמתו של דבר, כך שומרים על החוק. כדי להדגיש את המצב המסובך, אספר שחתני נאלץ לומר לעיתים שהוא נשוי לאשתי כדי שיוכל להסיע אותה לביתה ברכבו. השוטר, שענינו בראשו, מבין שאדם בן שלושים ושמונה אינו נשוי לאישה בת שישים ושתיים. אלא שהוא נותן להם לעבור מכיוון שנמאס לו לשמוע שקרים ותחבולות מבוקר עד ערב ולכן הוא מסגל לעצמו מידה של העלמת עין. אך העלמת העין הזו היא פתח שיש להישמר ממנו. השבוע, השר לביטחון פנים זיהה שאנשים אינם אוהבים את המשטרה משום שהשוטרים עונשים את האזרחים על הפרות חוק ואפילו כאלו שנראות לא משמעותיות. משום כך ביקש להורות לשוטרים להפסיק את האכיפה של הפרות החוק הקטנות. אלא שעתה השוטר צריך להחליט מה היא הפרה קטנה ומה גדולה. אפשר לשוות בנפשנו את הבלבול של השוטר: שמא עקיפה ללא איתות אינה כה חמורה? אולי עקיפה במקום קו הפרדה לבן אינה אסון גדול? ייתכן שמהירות מופרזת היא עבירה סבירה? מעבר לתופעה הטבעית של העלמת עין מן החוק השוטרים מקבלים עתה הוראה ישירה מהשר הממונה עליהם להתייחס בקלות ראש לעברות. אותו השר הוסיף עוד והמליץ גם לפקחי העירייה לנהוג כמו השוטרים למרות שאין לו את הסמכות להורות להם על כך. כביכול, עליהם להתרכז באכיפת הבעיות הרציניות יותר ולהניח לתושבים לנפשם בעניינים הקטנים. חנייה שלא במקום המדויק, אולי אפשר להניח לכך... להבנתי, הנחיה כזו תהרוס את המבנה שעליו בנוי הממסד.

כאן אנו שבים להבחנה בין חכם לנביא. לנביא יש סמכות למסירת דבר ה' אבל כמו אותו שוטר אסור לו לערב את עצמו במסירה¹⁰. שנית, כדי להבין את התוצאות הצפויות מערעור החוק מספיק ניתוח רציונאלי - אם מרגילים את האדם להעלים עינו מן החוק, סביר שהתושבים יעשו ככל העולה על רוחם ויש מקום לצפות שגם השוטרים יתרגלו להנהגות עקומות. לשם כך אין צורך בהבנה נבואית. כמו כן, מובן שאדם שאינו מצליח לשוב לביתו צפוי להישבר מבחינה נפשית. ובכלל, אפשר להבין בצורה בהירה למדי שאדם שעומד במצב החורג מיכולת העמידה שלו צפוי לאבד את אמונתו בכל מערכת אמונותיו. לעומת זאת, הנביא מקבל מסר נבואי שאינו מבוסס על ניתוח ההתרחשויות בשטח. בתוך מערכת השיקולים המוכרת לנו, האינטואיציה דומה יותר לנבואה מאשר הניתוח הרציונאלי של המצב.

למעשה, הנביא עצמו מתלבט בתחילת נבואתו האם החיזיון שראה מלמד שהוא נביא. הוא צריך

10 נקודה זו מבוארת בהרחבה במאמר הבא: "נבואה ובחירה".

לחכות לעוד שלב שיהפוך אותו לאדם אחר – הנחת הגחלים על פיו. לדעתי זהו הסבר לטענת הנביא "כי נדמית" המיישב באופן ברור את המשך התהליכים בפרק. לאחר הנחת הגחלים הנביא שומע הזמנה לשליחות:

וְאֶשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדֹנָי אֲמַר אֶת מִי אֲשַׁלַּח וּמִי יֵלֶךְ לָנוּ וְאֲמַר הַנְּבִי שְׁלַחְנִי: וַיֹּאמֶר לֹךְ וְאֶמְדַּת לְעַם הַזֶּה שְׁמַעוּ שְׁמוֹעַ וְאֵל תְּבִינּוּ וְדַאוּ רְאוּ וְאֵל תְּדַעוּ: הַשְּׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאֶזְנֵי הַכְּבֹד וְעֵינָיו הֲשַׁע פֶּן דָּאָה בְּעֵינָיו וּבְאֶזְנָיו יִשְׁמַע וּלְכַבּוּ יָכִין וְשָׁב דַּפָּא לוֹ:

לפי הפירושים האחרים קשה להבין מדוע דווקא עתה הנביא נבחר לשליחותו למרות שקודם היה בידיו עוון. אם הבעיה הייתה בלשון הרע על ישראל – כיצד פתרו אותה? אם הבעיה הייתה בהשגתו הנבואית של ישעיהו – מה התחדש בה? אלא כך פירושו - "אוי לי כי נדמיתי" עד עתה היו בידו כל הכלים של הראייה האלוהית ולא השתמשתי בהם. על כך עונה לו ה' - טוב שלא דיברת עד כה, אך עתה "לך ואמרת לעם הזה". הנביא מגיע לאפשרות של ראייה אלוהית אך כדי להיות נביא נצרכת עוד נקודת בירור הנמשלת בחזון הנבואי למעשה הקשור בפה: למשל, נתינת דבר ה' בפיו של ירמיהו והנחת הגחלת על פיו של ישעיהו.

בירור פנימיות השליחות

ישעיהו אינו היחיד שהטיל ספק בהתאמתו לשליחות הנבואית. אף משה רבנו עמד באותה התלבטות: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֵל ה' בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּרִים אֲנִי גַם מִתְּמוֹל גַּם מִשְׁלֹשׁ גַּם מֵאִזְ דִּבְרָךְ אֵל עֲבָדְךָ כִּי כְּבֹד פֶּה וְכֹבֵד לְשׁוֹן אֲנִי: וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו מִי שָׁם פֶּה לְאָדָם אוּ מִי יְשׁוּם אֵלֶם אוּ חֲדָשׁ אוּ פִקֵּחַ אוּ עוֹר הֲלֹא אֲנִי הוּא: וְעַתָּה לֹךְ וְאֲנִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְהוֹדִיתִיךָ אֲשֶׁר תְּדַבֵּר: וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְיָד תְּשַׁלַּח:

(שמות פרק ד, י-ג)

במחשבה ראשונה קשה להבין את פשר הסירוב לשליחות. לכאורה, זהו ערעור על שיקול הדעת של ה' שהרי אם לא היה מתאים לשליחות לא היה נבחר אליה?! גם יונה מסרב לשליחות אך מטענות אחרות:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵל יוֹנָה בֶן אֲמִתַּי לֵאמֹר: קוּם לֶךְ אֵל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְדַבֵּר עָלֶיהָ כִּי עֲלֹתָהּ רַעְתָּם לְפָנָי: וַיִּקָּם יוֹנָה לְבְרִיחַ תְּרִשִׁישָׁה מִלְּפָנָי הוּא וְדָד יָפוּ וַיִּמָּצָא אֹנִיָּה בָּאָה תְּרִשִׁישׁ וַיִּתֵּן שָׂכָרָה וְדָד בָּהּ לְבוֹא עִמָּהֶם תְּרִשִׁישָׁה מִלְּפָנָי הוּא:

(יונה פרק א, א-ג)

הנביא לא מעלה על דעתו שיוכל לברוח למקום שבו ה' לא יוכל לתפוס אותו. אם כן, כיצד אפשר להבין את ניסיונו לברוח מה? ההתלבטות של הנביאים באשר לשליחותם אינה מתוך סירוב לה' אלא מתוך ניסיון לעמוד על המהות הפנימית של השליחות. למשל, ביונה באר רש"י:

ומה ראה יונה שלא רצה לילך אל נינוה אמר העכו"ם קרובי תשובה הם אם אומר להם ויעשו תשובה נמצאתי מחייב את ישראל שאין שומעים לדברי הנביאים:

(רש"י יונה פרק א פסוק ג)

יונה אינו בורח מן הנבואה אלא מן ההשלכות שיהיו לנבואה זו על עם ישראל. כביכול, יונה אומר לה' בעזות: אני רוצה את הנבואה לא פחות ממך אלא שהתוצאה שלה תהיה קטרוג על עמך ולכן אני בורח ממנה. לדעתי זהו היסוד לדבריו של ר' ישראל נגיארה בפיוט "אנא אלך"¹¹:

אָנָא אֶלְךָ מְרוּחָה אָנָא מִפְּנֵיךָ אֶפְדָּה
אֶפְדָּח מִמֶּךָ אֲלֵיךָ וּבְצֵל יְדֶךָ אֲגִיל אֶפְדָּח

הפיוט מתאר מצב פרדוקסאלי של בריחה מה' שהיא בעת ובעונה אחת בריחה אליו. למעשה, הנביא בורח מה' כדי למלא את רצון ה' הפנימי שלא להזיק לעם ישראל וכך הוא בורח מן השליחות האלוהית שהוטלה עליו כדי לברוח אל ה'.

ענווה מעל כולן

לבסוף נציין את השער שהוא אולי העקרוני ביותר מבין התנאים לנבואה, שער שנלמד מהעדות של ה' על משה רבנו:

וַתְּדַבֵּר מִדִּים וְאַהֲרֹן בְּמִשָּׁה עַל אֲדוֹת הָאִשָּׁה הַכֹּשִׁית אֲשֶׁר לָקַח כִּי אִשָּׁה כֹּשִׁית לָקַח: וַיֹּאמְרוּ וְדַק אִךְ בְּמִשָּׁה דָּבַר הִי הֲלֵא גַם בְּנוֹ דָּבַר וַיִּשְׁמַע ה': וְהָאִישׁ מִשָּׁה עֲנִיו מֵאֵד מְכַל הָאֲדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: ס וַיֹּאמֶר הוּא פִתְאֵם אֵל מִשָּׁה וְאֵל אַהֲרֹן וְאֵל מִדִּים צִאוּ שְׁלֹשְׁתְּכֶם אֵל אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּצְאוּ שְׁלֹשְׁתָּם: וַיִּדַּר ה' בְּעֵמֹד עֲנָן וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אֶהֲרֹן וַיִּצְאוּ שְׁנֵיהֶם: וַיֹּאמֶר שְׁמַעוּ נָא דְבָרִי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם הוּא בְּמִדְּאָה אֲלֵיו אֲתוֹדַע בְּחִלּוּם אֲדַבֵּר בּוֹ: לֹא כֵן עֲבַדִּי מִשָּׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא: פֶּה אֵל פֶּה אֲדַבֵּר בּוֹ וּמִדְּאָה וְלֹא בְּחִידָת וְתַמְנַת ה' יִכְיֵט וּמִדּוּעַ לֹא דִּאֲתָם לְדַבֵּר בְּעַבְדֵי בְּמִשָּׁה: (במדבר פרק יב, א-ח)

בעקבות הביקורת שעוררה מרים על משה ה' אומר למרים ולאֲהֲרֹן שמדרגת נבואת משה אינה כשאר נביאים - "פה אל פה אדבר בו" ולא בתיווך החידה והמשל, בחלום או בדימוי. המידה שבזכותה התעלה למדרגתו הנבואית היא הענווה "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני הארמה". הענווה היא ההסכמה להתבטל, לא להיות קיים. נביא הזוכה למידת הענווה מסכים לעמוד מול ה' ולתת לו לעשות כרצונו.

11 פיוט במסורת יהודי בכל, מאת ר' ישראל נגיארה (צפת, המאה ה-16), שנחשב לגדול המשוררים של המאות האחרונות. ר"י נגיארה נשען בפיוט זה על מזמור קלט בתהלים, משתמש בדימויים מן המזמור, ומתאר דרך של אדם הרומה ליונה הנביא. האדם בורח מן האל ומצפה, בוכות כך, להגיע למפגש עמו ממקום אחר. לשרטוט הדרך המיוחדת הזו הוא משתמש במילתיו של שלמה אבן גבירול שכתב ב"כתר מלכות": "ואם תבקש לעוני, אפדח ממך אליך ואתפסה מחמתך בצלף". (ערך מתוך אתר האינטרנט "הזמנה לפיוט")

אמנם, חשוב להבחין בין הקטנה עצמית לבין ענווה. ענווה היא מדרגה שדורשת עבודה ואל לו לאדם לרמות את עצמו שהגיע אליה בטרם עת. מספרים החסידים על עגלון שהוביל בעגלתו שני צדיקים ושמע את שיחתם. צדיק אחד אמר לחברו שכאשר הוא מביט על עולמו של הבורא ועל נפלאותיו הוא מזדהה עם דברי דוד המלך "אני תולעת ולא איש". חברו הצדיק ענה לו שמול עוצמת הבורא ונפלאותיו הוא מזדהה עם דברי אברהם אבינו: "אנכי עפר ואפר". העגלון הצטרף לשיחה ואמר - הרי אם צדיקים הללו כתולעת וכעפר ואפר, הרי אני לא קיים כלל. אמרו זה לזה החסידים - לא יעלה על הדעת! עגלון זה משלה את עצמו שהגיע למדרגתו של משה רבנו...

כלומר, אדם האומר שאינו קיים, מעיד על עצמו שהגיע למדרגתו של משה רבנו. אם אדם מדמה לעצמו את מדרגת הענווה בטרם השיג אותה הוא צפוי ליפול לענווה שקרית שדווקא היא תמנע ממנו את הענווה האמיתית. מעין זאת הוא הסיפור על יהודי שחזר במשך כמה ימים ואמר לעצמו: "אני איני כלום". לאחר שלושה ימים שאל בגאווה את חבריו: "מה תאמרו, האין אני עניו מכל אדם?". ועוד מספרים החסידים על צדיק שהיה דורש בבית הכנסת לציבור גדול ולעומתו היה רב מן המתנגדים שלדרשתו היו באים רק קומץ אנשים. פנה הרב המתנגד לחסיד והוכיח אותו: "בינינו, הרי אתה מספר סיפורי הוואי על עגלות ביער ואני אומר דברי תורה של ממש. מכיוון שאתה מדבר על הסיפורים המתוקים הללו אנשים בטלים מלשמוע את דברי התורה שלי. איך אתה מרשה לעצמך ביטול תורה כזה?" אמר לו החסיד - "אני מקבל דבריך. מה תרצה שאעשה?" אמר לו המתנגד - "בשבת הבאה, אמור לכל הציבור - מה לכם לבוא אלי לשמוע סיפורים ולבטל את זמנכם? לכו לרב לשמוע דברי תורה אמיתיים". בשבת שאחרי כן, אפילו קומץ האנשים שנהגו לבוא אל המתנגד לא הגיעו וכל הכפר הגיע לשמוע את דברי החסיד. פנה המתנגד בזעם לחסיד: "מה עשיתי?" ענה לו החסיד: "עשיתי מה שביקשת ועכשיו, לא זו בלבד שהם רוצים לשמוע את הסיפורים שלי, הם גם חושבים שאני עניו כי אני מוכן להודות בפני כולם במדרגתי הפחותה". אמר לו המתנגד בייאוש - "אם כך, הפוך את דבריך. אמור להם ששיקרת בגלל ענוותך אבל באמת התורה שלך גדולה משלי, אולי זה יגרום להם לבוא לשמוע את דרשתי". הפעם הרב החסיד טרב בתוקף: "להגיד ששיקרתי אני מוכן אבל לומר שאני עניו אינני מוכן בשום אופן!". אדם עניו באמת אינו קורא לעצמו עניו. ענווה היא מצב שבו אדם פנוי לחלוטין לאמת ואינו מוטרד כהוא זה מתגובות הציבור, מהאופן שבו אנשים מסתכלים עליו או מדברים אודותיו. בגמרא מסופר על ייחודה של מידת הענווה:

משמת רבי - בטלה ענווה ויראת חטא. אמר ליה רב יוסף לתנא: לא תיתני ענווה, דאיכא אנא.

(תלמוד בבלי מסכת סוטה דף מט עמוד ב)

במותו של רבי יהודה הנשיא הכריזו חכמים על ביטול מידת הענווה¹². חכמי ישראל הם אנשים בעלי מעלה העובדים על מידותיהם יום וליילה ובכל זאת רק מעטים מהם זכו לתואר ענווים.

12 אמנם, רב יוסף אמר: "ענווה לא בטלה, היא ממשיכה להתקיים אצלי". אך עלינו לפענח את הקריצה באמירה זו. אפשר לשער שכאשר אמרו שבטלה ענווה מן העולם, כולם הפנו את מבטם לרב יוסף במחשבה: "כיצד אפשר לומר שבטלה ענווה כל עוד רב יוסף עימנו? הלוא הוא עניו באמת", עצם המבט של חבריו גרם לו לגאווה גדולה ומיד עשה מעשה כדי לשבור אותה.

הקושי ביציאה לשליחות

לאחר כל התהליך הזה הנביא עדיין עומד בדילמה לא פשוטה והוא צריך להסכים לשליחותו. המקרא מספר שחלק מן הנביאים לא הסכימו מיד וניהלו דין ודברים עם ה' בנוגע לשליחות הנבואית. דווקא נבואת ההקדשה של ישעיהו שראינו לעיל חריגה במקצת:

בשנת מות המלך עזיהו ודאָה אַת אֲדָנִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא רַם וְנִשָּׂא וְשׁוּלְיוֹ מְלָאִים אֶת הַיִּכְלָל: עֲדָפִים עֲמָדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאַחַד בְּשֵׁתִים יְכֹסֶה פָּנָיו וּבְשֵׁתִים יְכֹסֶה רַגְלָיו וּבְשֵׁתִים יְעוּפֶף: וְקָדָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קְרוּשׁ קְרוּשׁ קְרוּשׁ הִי צְבָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: וַיִּנְעוּ אַמּוֹת הַסָּפִים מִקּוֹל הַקּוֹרָא וְהַבֵּית יִמְלֵא עֵשָׂן: וְאָמַר אוֹי לִי כִי דְמִיתִי כִי אִישׁ טָמֵא שְׁפָתַי אֲנָכִי וּבְתוֹךְ עִם טָמֵא שְׁפָתַי אֲנָכִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ הִי צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי: וַיַּעַף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂדָפִים וּבְדָוָר רִצְפָה בְּמִלְקָחִים לָקַח מֵעַל הַמְּזֻבָּח: וַיִּגַע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נִגַע זֶה עַל שְׁפָתַי וְסָר עוֹנֵךְ וְחִטָּאתֶךָ תִּכְפֹּר: וְאִשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדָנִי אִמַר אֶת מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֵךְ לָנוּ וְאָמַר הַנְּנִי שְׁלַחְנִי:

(ישעיהו פרק ו, א-ח)

למרות ההתלבטות של ישעיהו, כאשר הוא שומע קול הקורא "את מי אשלח ומי ילך לנו?" הוא מיד מכריז ואומר "הנני שלחני". לכאורה, זהו הדבר שטבעי לצפות לשמוע מפי ישעיהו. ה' קורא לו לשליחות הנבואית והוא מסכים מיד. אך הדבר אינו מובן מאליו. ישעיהו שונה בנקודה זו משאר נביאים, הנוטים דווקא להתנגד לשליחות הנבואית. בולט בסירובו הראשוני לשליחות הנבואית הוא משה רבנו. ה' פונה אליו בשליחות אלוהית לגאולת עמו:

וַיֹּאמֶר אֲנָכִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּסְתַּר מִשֵּׁה פָּנָיו כִּי דָא מִהֲבִיט אֶל הָאֱלֹהִים: וַיֹּאמֶר הִי רָאָה רְאִיתִי אֶת עֲנִי עֲמִי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֵת צַעֲקָתְךָ שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נִגְשִׁיו כִּי דַעְתִּי אֶת מַכְאֲבָיו: וְאֵדָר לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וְלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאָרֶץ הַהוּא אֶל אֶרֶץ טוֹבָה וְדַחְבָּה אֶל אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ אֶל מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהָאֲמֹרִי וְהַסְּדִי וְהַחֲוִי וְהַיְבוּסִי: וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי וְגַם רְאִיתִי אֶת הַלְחָץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם: וְעַתָּה לָכֵה וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל פְּדֵעָה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם: וַיֹּאמֶר מִשֵּׁה אֶל הָאֱלֹהִים מִי אֲנָכִי כִי אֵלֶךְ אֶל פְּדֵעָה וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

(שמות פרק ג, ו-יא)

הנה, במקום להכריז "הנני" כישעיהו מתחיל משה בדיון ודברים ארוך ובו הוא מסרב לשליחות הנבואית:

וַיַּעַן מִשֵּׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקִלִּי כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִדְאַה אֵלֶיךָ הִי: [...] וַיֹּאמֶר מִשֵּׁה אֵל הִי כִּי אֲדָנִי לֹא אִישׁ דְּרָסִים אֲנָכִי גַם מִתְּמוֹל גַּם מִשְׁלָשׁ גַּם מֵאִז דְּרַבְּךָ אֶל עֲבָדְךָ כִּי כְבֹד פֶּה וְכְבֹד לְשׁוֹן אֲנָכִי: [...] וַיֹּאמֶר בִּי אֲדָנִי שְׁלַח נָא בְיַד תְּשַׁלַּח: וַיַּחַר אָף הִי בְּמִשֵּׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶהְרֵן אַחִיךָ הַלְוִי דַעְתִּי כִּי דַבֵּר דַּבֵּר הוּא וְגַם הִנֵּה הוּא יֵצֵא לְקִדְאָתְךָ וְרֵאָה וְשָׂמָה בְּלָבוֹ: וְדַפְּתָה אֵלָיו וְשָׂמְתָה אֶת הַדְּרָסִים בְּפִיו וְאֲנָכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ וְהוֹדִיתִי אֹתְכֶם אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן:

(שמות פרק ד, א-טו)

גם ירמיהו מסרב בתחילה לשליחותו:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בְּטָרִם אֲצַדֵּךְ בְּכַטָּן דְּעַתִּיךָ וּבְטָרִם תֵּצֵא מִדָּחַם הַקְּדוֹשִׁיךָ נְבִיא
לְגוֹיִם נִתְתִּיךָ: וְאָמַר אֲהֵה אֲדַנִּי ה' הִנֵּה לֹא דְעַתִּי דְבַר כִּי נָעַר אֲנֹכִי: פ

(ירמיהו פרק א, ד-יא)

יונה מגדיל לעשות ובורח מפני ה' בספינה:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵל יוֹנָה בֶן אֲמִתַּי לֵאמֹר: קוּם לֶךְ אֶל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקֵדָא עָלֶיךָ כִּי עָלְתָה
רַעְתָּם לְפָנָי: וַיָּקָם יוֹנָה לְבְרֹחַ תְּרִישִׁישָׁה מִלְּפָנָי ה' וַיֵּד דַּיּוֹ יָפוּ וַיִּמְצָא אֲנִיָּה בָּאָה תְּרִישִׁישׁ וַיִּתֵּן
שָׂכָרָה וַיֵּד בָּהּ לְבוֹא עִמָּהֶם תְּרִישִׁישָׁה מִלְּפָנָי ה':

(יונה פרק א, א-ד)

כיצד אפשר להבין שנביא מסרב לשליחותו הנבואית? אם הוא ראה את ה' וקיבל ממנו שליחות לא יתכן שיסרב. נביא הוא אדם המגיע למדרגה הגבוה ביותר של הכרת האמת האלוהית והי מצביע עליו בבחירתו. לפתע הנביא מפקפק בהתאמתו? משל לאדם שנפצע פצעים אנושים וזקוק להחייאה. האם יעלה על הדעת שיעבור במקום רופא מומחה ויסרב לבצע בו החייאה בטענות שהוא אינו מתאים לשליחות, שרופאים אחרים עלולים להיפגע או שהוא חושש מתביעת קופת החולים? יש המבקשים לפרש את הסירוב הזה כענווה. אך כפי שביארנו במאמר לעיל, אי אפשר לקבל פירוש כזה. ענווה איננה מתייחסת לנמיכות קומה או להתעלמות של אדם ממעלות עצמו. ענווה היא ידיעת מקומו האמיתי. נביא היודע את מקומו יודע שתפקידו לדבר. תפקידו של משה הוא להוציא את בני ישראל ממצרים והראיה היא שה' בחר בו לכך. והנה, ה' בוחר במשה להוציא ממצרים והוא מפקפק בהתאמתו לשליחות? הרי ה' בחר בו והוא מבין זאת כנביא ולא כאדם מן השורה. אין בדברינו כוונה לקטרג על סירובם של הנביאים אלא לעורר אותנו להבין את מערכת השיקולים של הנביא ואת התהליך של ההקדשה לנבואה.

התפקיד הכפול של הנביא

כדי להבין עלינו להתעורר לדרמה בתפקידו של הנביא. היא כל כך קשה לפתרון שיש בה כמעט נימה טראגית. מצד אחד, כאשר הנביא עומד מול ישראל עליו להוכיח אותם בלשון קשה ולומר להם את מלוא האמת כמו שעשה משה:

וְלֹא אֲבִיתֶם לְעֵלֶת וּתְמַרוּ אֶת פִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם: וַתִּדְגְּנוּ בְּאֵהֲלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ בְּשִׁנְאֵת ה' אֲתָנוּ
הוֹצִיאָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת אֲתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹדִי לְהַשְׁמִידָנוּ:

(דברים פרק א, כו-כו)

מן הצד השני, כאשר הוא עומד לפני ה' עליו לסגור בעוז על עם ישראל כנגד חרון אפו של ה' בטענות מטענות שונות וכדי להצליח בתפקידו כסגור עליו למצוא טיעונים אמיתיים ומשכנעים להעלות בפני ה':

וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה רְאִיתִי אֶת הָעַם הַזֶּה וְהִנֵּה עִם קִשָּׁה עֲרֵף הוּא: וְעַתָּה הִנֵּיחָה לִּי וַיַּחַר אַפִּי בָהֶם וְאֶכְלֶם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גְדוֹל: וַיַּחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָּה הוּא יַדְדָּה אֶפְדָּךְ בְּעַמְּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר פָּעָה הוֹצִיאָם לְהַרְגָם אֹתָם בַּיַּדַּיִם וּלְכַלְתָּם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה שׁוֹב מִחֲרוֹן אַפָּךְ וְהִנַּחֲם עַל דַּעְוָה לְעַמְּךָ: זָכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבִידְךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ וַתְּדַבֵּר אֱלֹהִים אֲדֹבָה אֶת דַּעְוַתְכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת הִזְאתָ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲתָן לְדַעְוַתְכֶם וְנָחֵלוּ לְעַלְמִם: וַיִּנַּחֲם ה' עַל דַּעְוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ: פ

(שמות פרק לב, ט-יד)

טיעונים משכנעים מבחינה שכלית אינה מספקים. הנביא צריך גם להרגיש את אמיתות דבריו כמו שאמרו חז"ל "דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב". בעמדו לפני ה' הוא חייב להיות משוכנע שזכות אבות מחייבת את הצלת ישראל ועליו להיות בטוח שמראית העין מול הגויים מחייבת מחילה לישראל. ואילו בעומדו מול ישראל הוא חייב להיות משוכנע בהיפך הגמור: זכות אבות אינה מסייעת לכם ומראית העין מול הגויים לא תציל אתכם. אתם צריכים לתקן דרכיכם ללא פשרות. על הקשיים הללו נוספת לעיתים הידיעה המתסכלת שהעם לא ישמע לו:

וּבֵית יִשְׂרָאֵל לֹא יֵאָבִו לְשִׁמְעַע אֲלֵיךָ כִּי אֵינָם אֹבִיִּם לְשִׁמְעַע אֲלֵי כִּי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל חֲזָקִי מִצָּח וּקְשֵׁי לֵב הֵמָּה:

(יחזקאל פרק ג, ז)

הצורך לעמוד במשימה כפולה מול הבורא ומול העם קרוב לבלתי אפשרי¹³. זהו שנרמז בשליחותו של ישעיהו לעיל: "וְאֶשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדֹנָי אֲמַר אֶת מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֶךְ לְנֹו". "את מי אשלח" הם דברי ה' המחפש שליח שימסור את דברו לעם ישראל. ואילו "מי ילך לנו" הם דבריה של כנסת ישראל השואלת מי הוא שילך למסור את דבריה בפני ה'. היכולת לעמוד בשתי השליחויות גם יחד היא אתגר גדול שלא כל הנביאים עמדו בו:

שְׁלֹשָׁה בָנִים הֵם אֶחָד תִּבַּע כְּבוֹד הָאֵב וּכְבוֹד הַבֵּן וְאֶחָד תִּבַּע כְּבוֹד הָאֵב וְלֹא כְבוֹד הַבֵּן וְאֶחָד תִּבַּע כְּבוֹד הַבֵּן וְלֹא כְבוֹד הָאֵב, יִרְמִיָּהוּ תִּבַּע כְּבוֹד הָאֵב וּכְבוֹד הַבֵּן שְׁנֵאמַר נִחְנוּ פִּשְׁעֵנוּ וּמְרִינוּ אַתָּה לֹא סִלַּחַת לְפִיכֶם נִכְפַּלְהָ נְבוֹאָתוֹ שְׁנֵאמַר וְעוֹד נוֹסֵף עֲלֵיהֶם דְּבָרִים רַבִּים, אֲלֵיהֶם תִּבַּע כְּבוֹד הָאֵב וְלֹא כְבוֹד הַבֵּן שְׁנֵאמַר קָנָא קְנֵאתִי לְהִי צְבָאוֹת כִּי עִבְרוּ יִשְׂרָאֵל אֶת בְּרִיתְךָ, מָה כְּתוּב שֵׁם "וַיֹּאמֶר ה' שׁוֹב לְדַרְכְּךָ דְּמִשְׁק וְאֵת יְהוָה בֵּן נִמְשִׁי תִּמְשַׁח לְמֶלֶךְ וְאֵת אֱלֹהֵי שֵׁם בֵּן שִׁפְטֵי תִּמְשַׁח לְנַבִּיא תַּחְתִּיךָ" שְׁאִין תִּ"ל תַּחְתִּיךָ אֵלָּא שְׁאִי אִפְשִׁי בְּנְבוֹאָתְךָ. יוֹנָה תִּבַּע כְּבוֹד הַבֵּן וְלֹא כְבוֹד הָאֵב מָה נֵאמַר בּוֹ? "וַיְהִי דְבַר ה' אֵל יוֹנָה שְׁנִית לְאִמְרֵי", שְׁנִית נְדַבֵּר עִמּוֹ שְׁלִישִׁית לֹא נְדַבֵּר עִמּוֹ (ילקוט שמעוני ירמיהו רמז שכה)

13 אני נוטה לכך שהסכמתו של ישעיהו קשורה לכך שהוא נקרא לשליחות שנים רבות לפני חורבן הבית בזמן שהיה בו עוד כר נרחב לפעול לתיקון. לעומת זאת, סירובו הראשוני של ירמיהו לשליחות עשוי להתפרש גם הוא בהקשר של זמן נבואתו.

לפי המדרש, אליהו ויונה הנביאים לא הצליחו לעמוד במתח של המשימה הכפולה - אליהו תבע את כבודו של ה' אך לא תבע את כבוד עם ישראל ואילו יונה תבע את כבודו של עם ישראל אך לא תבע את כבוד ה'. שני הנביאים איבדו את נבואתם בעקבות זאת.

לאחר שהנביא עבר את כל תהליכי הנבואה, החלק האחרון בשליחות הנבואית הוא עצם ההסכמה לשליחות למרות כל המורכבות של המשימה.¹⁴

14 כאן צריך לסיים את השיעור משום המשל המסופר על רב שהתייעץ עם חברו: "אני מלמד את תלמידיי תורה בבהירות ורואה בבירור שהקהל מתעניין בנאמר. אך אחרי השיעור אני מגלה שלא נותר שום דבר מן המסר בזכרונם". שאל אותו חברו: "האם אתה קובע זמן לסיום השיעור?" אמר הרב: "האמת היא שלא. אני רואה בעיני האנשים שהם מעוניינים לשמוע עוד או אני ממשיך את השיעור". אמר לו חברו: "זו הבעיה. משל לנגר שביקשו ממנו להכיר ארון באורך שני מטר ועשרים סנטימטרים. הכין הנגר ארון ארוך בשני סנטימטרים מהמידה המבוקשת. עתה ניסו להעביר את הארון בדלת הבית ולא הצליחו. והנה, לא רק שני הסנטימטרים המיותרים לא נכנסו לבית אלא הארון כולו!".

נבואה ובחירה

החופש שבדיבור הנבואי

נביאי ישראל מסרו את דבר ה' לעם ישראל ואף כתבו אותו בספר. כדי להבין את המסר הנבואי לעומקו יש לבאר כמה נקודות יסודיות ובפרט את היחס שבין הנבואה לבחירה. רבים נוטים לתפוס את הנבואה כחיזוי העתיד ואכן ישנן נבואות רבות העוסקות בהתרחשויות עתידיות. אך הנבואה אינה יכולה לעסוק בחיזוי העתיד כי בכך היא תערער את יסוד היסודות של תורת ישראל - הבחירה החופשית. זהו בירור יסודי מאד המבחין בין הנבואה בישראל לתופעות קרובות בקרב אומות העולם והוא השער גם לקריאה נכונה של דברי נביאי ישראל.

מכיוון שהבחירה היא הקרקע שעליו מיוסדת התורה, הנחת היסוד חייבת להיות שהדיבור הנבואי מותיר מקום לבחירה והמשך ההתרחשות אינו הכרחי גם אם הנבואה מתארת את שעתיד לקרות. הנבואה מתארת את התהליכים הצפויים להתרחש אם לא ישתנה מצב העניינים הנוכחי. אך מטרתה העיקרית של הנבואה לעורר את העם לתשובה, לשינוי פנימי וחיזוני, שישנו את המשך ההיסטוריה. נקודה זו בולטת במיוחד בנבואות שבהם חזו הנביאים את חורבן בית המקדש - ה' אינו מעוניין בחורבן הבית והנבואות הללו היו יכולות להתבדות אילו העם היה משנה את דרכיו.

אמנם אלו דברים שעשויים להשמע תמוהים - האם דבר ה' יכול להשתנות? הרי אם העם ישנה את דרכו הנבואה, שהיא דבר ה', לא תתקיים. למעשה זו אינה סתירה - ביטול הנבואה אינו מבטל את נצחיות דבר ה' משום שהנבואה נאמרת על מציאות מסוימת ואם האדם משנה את המציאות ואת מעשיו הנבואה מתבטלת. למשל, אם הנביא מתריע מפני חורבן העיר נינוה ואנשי העיר מתקנים את דרכם העיר לא תיחרב למרות דברי הנביא. יסוד זה קשור בסוד הצמצום שלמדנו מחכמי הסוד. בבריאת העולם, ה' עשה עם העולם חסד עצום והגביל את עצמו כדי לאפשר את קיום העולם. בהנהגתו את העולם, הוא הסכים להתאים בכל שלב את האמת המוחלטת למציאות האנושית המשתנה, למעשי האדם ולמחשבותיו. בכך הוא מאפשר לאדם להשתנות ולבאר את דבר ה' באופן מתחדש.

משל למורה המבקשת מתלמידיה לצייר פרח. המורה אינה יכולה להתחיל שיעור אם אין לה

ציור של פרח משל עצמה. יחד עם זאת היא אינה מדביקה את הציור הנפלא שלה על הלוח. בכך היא מאפשרת לתלמידים לצייר פרח שונה משלה. פעמים רבות, במסגרת תפקידי כמנחה מורים בעבודתם הייתי מגלה מורה המפנה שאלה אל הכיתה ולמעשה מעוניין לשמוע רק את התשובה שהכין מראש בחיקו. לעתים רבות הילדים היו מפתיעים את המורה בתשובה מרעננת ומקורית בהרבה. מורה שלא הצליח להתגבר על הצמצום בנפשו נאלץ לתמרן את הילד להסתבך בדבריו כדי שיתאים את עצמו לתשובה הרצויה למורה. ה' בגודל חסדו נותן לאדם להתחדש בקריאת התורה ובמהלך חייו וכביכול לשנות את דבר ה', ויחד עם זאת חכמים לימדונו שיש סייג לאפשרות השינוי ורק נבואת פורענות יכולה להתבטל. נבואה טובה לעולם תתקיים:

דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דבר ולא בא, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי ניונה, או שתלה להם כחזקיה, אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר, ולא מצינו שחזר בדבר טובה אלא בחרבן ראשון כשהבטיח לצדיקים שלא ימותו עם הרשעים וחזר בדבריו, וזה מפורש במסכת שבת, הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא, הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה, אמר לו לחנניה אם לא יעמדו דברי אין בזה ראייה שאני נביא שקר אבל אם לא יעמדו דבריך יודע שאתה נביא שקר, שנאמר אך שמע נא את הדבר הזה וגוי הנביא אשר ידבר שלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת.

(רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק י', הלכה ד)

הבחירה כיסוד לימוד התורה

הבחירה אינה רק יסוד באמונה היהודית אלא גם כלי מעשי בקריאת התנ"ך. קריאת התנ"ך והנבואה מתוך יסוד הבחירה היה אחד משורשי תורתו של מורי ורבי הרב יהודא אשכנזי ז"ל. שמעת ביאורים נפלאים ליסוד זה מפי הרב רא"ם הכהן - כל פסוק צריך להילמד כיחידה בפני עצמה שיכולה להילמד בלי קשר לפסוק שאחריה. על הלומד לשאול את עצמו בכל שלב של הסיפור אם הפסוק הבא היה יכול להיות אחרת מן המוכר לו. זהו לימוד קשה מבחינה מחשבתית מפני שאנו מתייחסים להמשך הסיפור כדבר מובן מאליו. עלינו להשתחרר מבחינה אמונית ולקבל שסיפור התורה לא היה חייב להיות זה הכתוב בפנינו.

נתבונן לדוגמא בסיפורם של קין והבל. הסיפור המוכר לנו מתאר ששני האחים הקריבו מנחה לה' והי' שעה למנחתו של הבל ואילו למנחתו של קין לא שעה. נדמה לנו כמובן מאליו שהסיפור ימשיך וקין ירצח את הבל. אך קריאה כזו מבטלת את הבחירה מן הסיפור. לימוד נכון יעשה על ידי עזירה

מחשבתית ונפשית בין תגובת ה' למנחות לבין המשך ההתרחשות: מה האפשרויות העומדות כאן מצד הבחירה החופשית? למעשה, ישנן אפשרויות רבות. למשל, הבל היה יכול לנחם את קין ואף להציע לו הדרכה בעבודת ה' כדי שמנחתו הבאה תתקבל. כל שינוי קטן בשורש האנושות היה מנתב את המשך התנ"ך לזוויית שונה לחלוטין ואולי אף מבטל את עצם כתיבת התנ"ך, שהרי אפשר שתיקון העולם היה מתעלה ברמה שלא הייתה מצריכה את כתיבתו. שיטת לימוד זו מהפכנית לכאורה אך היא הדרך המעשית להותיר את הבחירה החופשית בתורה למרות שהיא כתובה כסיפור מוכר. באופן זה עשוי הלומד לזכות לחידושי תורה. מספרים על אישה שצעקה מעזרת הנשים בבית הכנסת בעת קריאת התורה: "יוסף, טיפש שכמותך! הרי בשנה שעברה כבר התנכלו לך אחיך! מדוע אינך לומד מן הטעות?". אף אנו צריכים לנקות עצמנו מן המחשבה שאחי יוסף ישליכו אותו לבור ולהאמין שהתנ"ך משוחרר מן ההכרח לרצף, שהוא בתולי ויכול להשתנות. אז מתאפשר חידוש בתורה.

פשט התורה ומדרשו

אמנם, דברינו כאן נדמים ללומדים רבים כסתירה לדברי חז"ל. אם סיפור התורה נתון לשינויים ולא היה חייב להתרחש כפי שהוא כיצד עלינו להבין את אמרת חז"ל שהתורה נצחית וקדמה לעולם:

אסתכל בה באורייתא וברא עלמא [=הסתכל בתורה וברא את העולם]

(זוהר כרך ב (שמות) פרשת תרומה דף קסא עמוד א)

ה' קנני ראשית דרכו דא"ר הונא בשם ריש לקיש שני אלפים שנה קדמה תורה לבריאת עולם שנאמר (שם/משלי ח') ואהיה אצלו אמון וגו'

(ויקרא רבה (וילנא) פרשת מצורע פרשה יט)

שאלה זו חושפת בלבול שורשי שאני משתוקק לטהר ואפילו תהא זו צוואתי היחידה: הלומדים חייבים להבחין בבירור בין מדרשי חז"ל לבין המקרא ולא להקשות ממדרש על פשט המקרא. חז"ל מעולם לא העלו על דעתם להחליף את המקרא ומעולם לא התיימרו להסביר את מה שכתוב בפסוק. חז"ל מוסרים באמצעות המדרשים תורה שבעל פה הנאמרת על סמך פסוקי התורה שבכתב.

הרי פסוקים מפורשים מבארים את אופן כתיבת התורה באופן שאינו מתיישב עם קיומה הנצחי והידוע מראש:

וְהָיָה כְּכֹלֹת מֹשֶׁה לְכַתֵּב אֶת דְּבַר הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עֵד תָּמִים: וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן עֵדֵי ה' לֵאמֹר: לְקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּה וְשַׁמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן עֵדֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד:

(דברים פרק לא, כג-כו)

כלומר, התורה נכתבה רק בסוף ימי משה ולא ניתנה במלואה בסיני כפי שרבים חושבים. אף בדברי חז"ל מובאות שתי דעות לגבי אופן נתינת התורה ושתייהן מבארות שכתובת כל הפרשיות לא נסתיימה אלא לאחר ארבעים שנות המדבר:

א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה - מגילה מגילה ניתנה, שנא': +תהלים מ'+ או אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי; ר"ש בן לקיש אומר: תורה - חתומה ניתנה, שנאמר: +דברים ל"א+ לקוח את ספר התורה הזאת.

(תלמוד בבלי מסכת גיטין דף ס עמוד א)

מגילה מגילה ניתנה - כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה ולבסוף מי שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגידין ותפרן. **חתומה ניתנה** - לא נכתבה עד סוף מי לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן.

(רש"י מסכת גיטין דף ס עמוד א)

כלומר, לא זו בלבד שהתורה לא קדמה לעולם אלא אפילו חמישה חומשי תורה לא קדמו לארבעים שנות המדבר. הסתירות המתעוררות אצל הלומדים נובעות מיסודות לא מבוררים בדרך לימוד התורה והמדרש. כמובן שעלינו לקבל את המדרש שהתורה קדמה לעולם אבל לא מתוך ביטול פסוקי התורה. למעשה, הפחד המתעורר מול החירות של המקרא הוא החשש מערעור הביטחון - אם התורה הייתה יכולה להתרחש אחרת, אז גם המסר שלה ואיתו משמעות חיינו היו עשויים להשתנות. אכן כך, ואין מה לחשוש מכך!

המעשה הנבואי וצמצום הבחירה

הנה לעיל הדגשנו את כוחה של הבחירה גם מול הדיבור הנבואי. אמנם ישנו סוג מיוחד של נבואות הנוטות לצמצם את הבחירה ואולי אף לבטל אותה. לעיתים הנביא מוסיף לדיבור הנבואי גם מעשה שיש לו תוקף רב מן הדיבור והוא מצמצם את הבחירה. אם הדיבור הנבואי הוא מעין מנהרת זמן רעיונית המגלה את העתיד לקרות הרי שהמעשה הנבואי פועל במציאות ונכנס לתוך הסיפור. מובן שהנביא אינו פועל באופן כזה מיוזמתו אלא בהנחיית ה' ובכל זאת הוא חודר לתוך מה שעתיד להיות ובכך כמעט מחייב את ההתרחשות ומונע את הנסיגה מדבר ה'. אמנם, אין דברינו מקובלים על כל המפרשים משום שקשה להסכים שהנבואה תבטל את הבחירה. נעייין במחלוקת זו דרך נבואות החורבן של יחזקאל:

וְאָתָה בֶן אָדָם קַח לְךָ לְבָנָה וְנִתְּתָהּ אוֹתָהּ לְפָנַי וְחָקוֹת עָלֶיהָ עִיר אֶת יְרוּשָׁלַם: וְנִתְּתָה עָלֶיהָ מְצוֹר וּבְנִיתָ עָלֶיהָ דֶּיֶק וְשִׁפְכֶתָ עָלֶיהָ סִלְלָה וְנִתְּתָה עָלֶיהָ מַחְנֹת וְשִׁים עָלֶיהָ סָבִיב: וְאָתָה קַח לְךָ מַחֲבֵת פָּזָל וְנִתְּתָה אוֹתָהּ קִיר פָּזָל בֵּינָה וּבֵין הָעִיר וְהַכִּינָתָה אֶת פְּנֵיהָ אֵלָיָהּ וְהִיתָה בְּמִצּוֹר וְצָרָתָ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל: ס
וְאָתָה שֹׁכֵב עַל צַדְּךָ הַשְּׂמָאלִי וְשָׁמַתָּ אֶת עֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל עָלָיו מִסֵּפֶר הַיָּמִים אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו

תשא את עונם: ואני נתתי לך את שני עונם למספר ימים שלש מאות ותשעים יום ונשאת עון בית ישראל: וכלית את אלה ושכבת על צדך הימני הימני שנית ונשאת את עון בית יהודה ארבעים יום יום לשנה יום לשנה נתתיו לך: ואל מצור ירושלים תכין פניך וזרעך חשופה ונבאת עליה: והנה נתתי עליך עבותים ולא תהפך מצדך אל צדך עד פלותך ימי מצודה:

ואתה קח לך חטין ושערים ופול ועדשים ורחן וכסמים ונתתה אותם בכלי אחד ועשית אותם לך ללחם מספר הימים אשר אתה שוכב על צדך שלש מאות ותשעים יום תאכלנו: ומאכלך אשר תאכלנו במשקול עשרים שקל ליום מעת עד עת תאכלנו: ומים במשורה תשתה ששית ההין מעת עד עת תשתה: ועגת שערים תאכלנה והיא בגללי צאת הארם תעגנה לעיניהם: ס ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אשר אדיחם שם: ואמר אלה אדני ה' הנה נפשי לא מטמאה ונבלה וטדפה לא אכלתי מנעתי ועד עתה ולא בא בפי בשר פגול: ס ויאמר אלי ראה נתתי לך את צפועי צפיעי הפקר תחת גללי הארם ועשית את לחמך עליהם: ס ויאמר אלי בן אדם הנני שבר מטה לחם בירושלם ואכלו לחם במשקל ובדאגה ומים במשורה ובשמן ישתו: למען יחסרו לחם ומים ונשמו איש ואחיו ונמקו בעונם: פ

(יחזקאל פרק ד, א-יז)

ה' מצווה על יחזקאל לעשות כמה מעשים נבואיים. ראשית, עליו לבנות דגם מוחשי של ירושלים הבאה במצור כדי להראות את שעתיד לקרות לה. שנית, ה' מבקש ממנו לשכב בייסורים למשך שלוש מאות ותשעים יום כדי לשאת את עוון העם. במשך אותם ימים יהיה עליו לשתות מים בצמצום גדול ולאכול לחם גרוע ביותר שנאפה על גללי אדם. את המעשים המזעזעים הללו עליו לעשות לעיני העם ובכך להדגים בצורה מוחשית מאד את שצפוי להם בגויים. למשמע הציווי האלוהי על אכילת הלחם המגואל יחזקאל זועק. את טענתו אפשר להבין אותה בשני אופנים:

1. סירוב לעצם אכילת הלחם המגואל.
2. סירוב למשמעות הנבואית של אכילה זו - אכילת הלחם הטמא מציינת את הצפוי לעם ישראל ויחזקאל מסרב משום שהוא סובר שהעם לא יוכל לסבול את המציאות של גלות כה קשה.

ה' מקבל את הרגישות של יחזקאל ומסכים למעשה פחות דרמטי אך ייתכן שגם התוצאה של הנבואה תהיה פחות דרמטית. יתכן שצמצום עוצמת המעשה של יחזקאל אפשרה לעם ישראל לשהות בגלות ולהצטער עליה באופן תיאורטי תוך שהם מתענגים בשמחה על מאכלי השבת ואינם רוצים לעזוב את הגלות בפועל. כך או כך, מעשי הנביא אינם הצגה של מה בכך. אם לא כן, מה טעם התעקשותו של יחזקאל על הלחם המדויק שעליו לאכול ב"הצגה הנבואית"?

ה' מסכים לצמצם את הציווי לאכילת לחם שנאפה על גללי בהמה ולא על גללי אדם¹⁵, אך הוא

15 ייתכן אמנם שאפיית לחם על גללי בהמה אינה מעשה כה דרמטי באותה תקופה ולכן הציווי השני אינו מזעזע כפי הנשמע לנו.

מעוניין בכל אופן לזעזע את העם ולהראות להם בפועל את הצפוי להם בימי גלותם. כרי שבני ישראל ידעו שהם עתידים לאכול את לחמם טמא בין הגויים יחזקאל צריך לאכול את הלחם טמא כבר לפני היציאה לגלות. ה' מתכוון לקבוע את המציאות ולכן דיבורים חיצוניים לא יוכלו להספיק - הנביא חייב לעשות מעשה של ממש ולחיות את המציאות העתידית בפועל.

כמו הדיבור הנבואי, גם המעשה הנבואי לא היה נחלתם הבלעדית של נביאי האמת. מכיוון שהמעשה הנבואי הוא בעל תוקף רב מן הדיבור הנבואי, כך גם נביא שקר הפועל באמצעות מעשים סמליים עובר עבירה חמורה יותר מנביא האומר דיבורים נבואיים שקריים. למשל, נאמר בצדקיה בן כנענה: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל עֲבָדָיו הַדְּעֵתֶם כִּי לָנוּ רָמַת גִּלְעָד וְאֶנְחֲנוּ מַחֲשִׁים מִקַּחַת אֹתָהּ מִיַּד מֶלֶךְ אֲרָם: וַיֹּאמֶר אֶל יְהוֹשֻׁפֶט הַתֵּלֶךְ אֶתִּי לְמַלְחָמָה רָמַת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֶט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כְּמוֹנֵי כְמוֹדָה כְּעִמָּה כְּסוּסֵיהֶ: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֶט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל חֵישׁ נָא כִּיֹּם אַתְּ דֹּבֵר הִיא: וַיִּקְבֹּץ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַנְּבִיאִים כְּאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הַאֲלֹהִים הַאֲלֹהִים עַל־רַמַת גִּלְעָד לְמַלְחָמָה אִם אֶחָדֵל וַיֹּאמְרוּ עֲלֵה וַיִּתֵּן אֲדָנִי בְיַד הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֶט הַאֲנִי פֹה נְבִיא לְהִי עוֹד וְדַדְשָׁה מֵאוֹתוֹ: וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשֻׁפֶט עוֹד אִישׁ אֶחָד לְדַרֵּשׁ אֶת הִי מֵאֲתוֹ וְאֲנִי שְׂנֵאתִיו כִּי לֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע מִיְכִיָּהוּ בֶן יִמְלָה וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁפֶט אֶל יֹאמֵר הַמֶּלֶךְ בֶּן: וַיִּדְא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל סָרִיס אֶחָד וַיֹּאמֶר מִדְּבַר מִיְכִיָּהוּ בֶן יִמְלָה: וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיְהוֹשֻׁפֶט מֶלֶךְ יִהְיֶה יֹשְׁבִים אִישׁ עַל כְּסֵאוֹ מְלַבְּשִׁים בְּגָדִים בְּגֹן פֶּתַח שַׁעַר שְׁמֹרוֹן וְכָל הַנְּבִיאִים מֵתְנַבְּאִים לְפָנֵיהֶם: וַיַּעַשׂ לוֹ צִדְקִיָּה בֶן כְּנַעֲנָה קָדְנִי בְּדוֹל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' בְּאֵלֶּה תִּגָּזַח אֶת אֲרָם עַד פֶּלְתָם: וְכָל הַנְּבִיאִים נְבִיאִים בֶּן לְאֹמֶר עֲלֵה רָמַת גִּלְעָד וְהִצַּלְתָּ וְנָתַן ה' בְּיַד הַמֶּלֶךְ:

(מלכים א פרק כב, ג-יב)

נביא השקר משתמש בשיטתו של נביא האמת - הוא חובש קרני ברזל על ראשו להדגים את ניצחון מלך ישראל על ארם. אם זו הצגה בעלמא אין שום משמעות לחבישת הקרניים. אך צדקיהו מתכוון לומר שמעשהו הנבואי בקרני הברזל משפיע על המציאות ויגרום לניצחון המלחמה.

היה או לא היה?

כאמור, יש מפרשים שהמעשים הנבואיים - כגון אכילת הלחם המגואל של יחזקאל - לא התקיימו בפועל אלא רק בחזון. נראה מחלוקת מעין זו לגבי נבואת ה' להושע: תחלת דבר ה' בהושע וַיֹּאמֶר ה' אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לָךְ אִשָּׁת זְנוּנִים וַיִּלְדֵי זְנוּנִים כִּי זֶנְה תִזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחַדֵי הִיא: וַיִּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גִּמְרָה בַת דְּבָלָיִם וַתֵּהָרֵם וַתֵּלֶד לוֹ בָּנִים:

(הושע פרק א, ג-ג)

אך לדעתי, הטלטלה היא עצם העניין של נבואתו.

חז"ל בארו שכוונת הדברים כפשוטם - הושע מצטווה לקחת אשת זנונים וללדת ילדי זנונים:
קח לך אשת זנונים - רבותינו אמרו כמשמעו לפי שאמר על ישראל החליפם באומה אחרת
כמו שמפורש בפסחים ר"פ האשה: וילדי זנונים - שתלד לך ילדים שיהיו ספיקי ממזרות,
ויונתן תירגם "איתנבי נבואה על יתבי קרתא טעוותא" ו"קח" האמור כאן לשון לימוד הוא
- למד אותן לשוב בתשובה:

(רש"י הושע פרק א)

אך יש מפרשים הצועדים בעקבות תרגום יונתן ומבארים שהמעשה היה במראה הנבואה ולא בפועל:
נאם אברה' המחבר חלילה חלילה שיצוה השם לקחת אשת זנוני' ולהוליד ילדי זנונים והאומר
דיו לעבד להיות כרבו לא נאמר על זה כי זנות מאחרי השם דרך משל רק באדם הוא במעשה
והנכון בעיני כי זה הנביא היה רואה במראות נבואה בחלום הלילה שהשם אמר לו לך קח
לך אשת זנונים והלך ולקח אשה ידועה והרתה וילדה כל זה במראות הנבואה

(אבן עזרא הושע פרק א)

דעתי נוטה יותר לפרש את הנבואות כפשוטן ונראה לכך דוגמאות יותר ברורות:
וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם בְּתוֹךְ בַּיִת הַמְּדִי אֶתָּה יֹשֵׁב אֲשֶׁר עֵינַיִם לָהֶם לְדָאוֹת וְלֹא רְאוּ
אֲזַנַיִם לָהֶם לְשִׁמֵּעַ וְלֹא שָׁמְעוּ כִּי בַיִת מְדִי הֵם: וְאַתָּה בֶּן אָדָם עֲשֵׂה לָךְ כְּלִי גוֹלָה וְגִלָּה יוֹמָם
לְעֵינֵיהֶם וְגִלִּיתָ מִמְקוֹמָךְ אֶל מְקוֹם אַחֵר לְעֵינֵיהֶם אוֹלֵי דָאוֹ כִּי בַיִת מְדִי הֵמָּה: וְהוֹצֵאתָ כְּלִידָךְ
כְּכִלֵי גוֹלָה יוֹמָם לְעֵינֵיהֶם וְאַתָּה תֵצֵא בְעֵרֵב לְעֵינֵיהֶם כְּמוֹצֵאי גוֹלָה: לְעֵינֵיהֶם חָתָר לָךְ בְּקִיר
וְהוֹצֵאתָ בּוֹ: לְעֵינֵיהֶם עַל כְּתָף תִּשָּׂא בְעֵלְטָה תּוֹצִיא פְּנֵיךָ תִכְסֶּה וְלֹא תִדְאָה אֶת הָאָרֶץ כִּי מוֹפֶת
נִתְתִּיף לְבֵית יִשְׂרָאֵל: וְאַעֲשֶׂה כֵן כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִי כְּלִי הוֹצֵאתִי כְּכִלֵי גוֹלָה יוֹמָם וּבְעֵרֵב חֲתַרְתִּי לִי
בְּקִיר בֵּיד בְּעֵלְטָה הוֹצֵאתִי עַל כְּתָף נְשֹׂאתִי לְעֵינֵיהֶם: פ' וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי בְּבִקְרֵי לֵאמֹר: בֶּן
אָדָם הֲלֹא אָמְרוּ אֵלֶיךָ בַּיִת יִשְׂרָאֵל בַּיִת הַמְּדִי מָה אַתָּה עֹשֶׂה: אֲמַר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הַ
הַנְּשִׂיא הַמִּשָּׂא הַזֶּה בִירוּשָׁלַם וְכֹל בַּיִת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה כְּתוּכָם: אֲמַר אֲנִי מוֹפֶתְכֶם כְּאֲשֶׁר
עֲשִׂיתִי כֵן יַעֲשֶׂה לָהֶם בְּגוֹלָה בְּשָׂבִי יִלְכוּ: וְהַנְּשִׂיא אֲשֶׁר בְּתוּכָם אֶל כְּתָף יֵשֵׂא בְעֵלְטָה וַיֵּצֵא
בְּקִיר יַחְתְּרוּ לְהוֹצִיא בּוֹ פְּנֵיו יִכְסֶּה יַעַן אֲשֶׁר לֹא דָאָה לְעֵינַי הוּא אֶת הָאָרֶץ: וּפְדִשְׁתִּי אֶת רִשְׁתִּי
עָלַי וְנִתְפַּשׂ בְּמִצְתֵי וְהִבֵּאתִי אֹתוֹ בְּכִלָּה אֶרֶץ פְּשָׁדִים וְאוֹתָהּ לֹא דָאָה וְשֵׁם יְמוֹת: וְכֹל אֲשֶׁר
סָבִיבְתָיו עֲזָרָה עֲזָרוּ וְכֹל אֲגַפְיוֹ אֲדָה לְכֹל רוּחַ וְדָב אֲיִק אֲדִיחֵם: וְקִדְעוּ כִּי אֲנִי ה' בְּהַפְּיִצִי
אוֹתָם בְּגוֹיִם וַיְדִיתִי אוֹתָם בְּאַצּוֹת: וְהוֹחַרְתִּי מֵהֶם אֲנָשִׁי מִסֶּפֶר מִדָּב מִדְּעַב וּמִדְּכָר לְמַעַן יִסְפְּרוּ
אֶת כָּל תּוֹעֵבוֹתֵיהֶם בְּגוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וְקִדְעוּ כִּי אֲנִי ה': פ' וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם
לְחֶמֶךָ פְּדַעַשׂ תֹּאכַל וּמִימֶיךָ פְּגָזָה וּפְדָאָה תִשְׁתֶּה: וְאַמְדַּתְּ אֶל עַם הָאָרֶץ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הַ
לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם אֶל אֲדַמַּת יִשְׂרָאֵל לְחֶמֶם פְּדָאָה יֹאכְלוּ וּמִימֵיהֶם בְּשִׁמְמוֹן יִשְׁתּוּ לְמַעַן תִּשֶׁם
אֲרָצָה מִמְּלֶאכָה מִחֶמֶם כֹּל הַיֹּשְׁבִים בָּהּ: וְהָעַיִם הַנוֹשְׁבוֹת תִּדְבְּנָה וְהָאָרֶץ שִׁמְמָה תִּהְיֶה וְיִדְעַתֶּם
כִּי אֲנִי ה': פ'

(יחזקאל פרק יב, א-ט)

ה' אומר לנביא שהעם הוא "בית מרי" - עיניהם כבר אינן רואות ואזניהם אינן שומעות. כלומר, דיבורים לא יספיקו ויש צורך במעשה שיועזע אותם לגמרי ולכן יש לעשות מעשים "לעיניהם". יחזקאל אורז לעיני העם חפצים המשמשים ליציאה לגלות ויוצא לגלות לעיני העם. ולעיני העם הוא חופר בתוך קיר ועובר דרך החפירה כשעיניו מכוסות. כל המעשה הזה נעשה כ"מופת" לעיני בני ישראל. ההצגה הפומבית הזו "לעיניהם" הכרחית מפני שזהו שינוי דרמטי של המציאות ממש. כאשר העם ישאל לפשר ההצגה יחזקאל יענה: כך יעשה לכם בצאתכם לגולה. הראייה הברורה שאין זו הצגה בלבד היא התיאור של מה שעתיד לקרות למלכם של ישראל: "והנשיא אשר-בתוכם אל-כתף ישא, בעלטה ויצא--בקיר יחתרנו, להוציא בו; פניו יכסה--יען אשר לא-דאה לעין הוא, את-הארץ. ופרשתי את-רשתי עליו, ונתפש במצדתי; והבאתי אתו בכלה ארץ כשדים, ואותה לא-דאה ושם ימות".

סיפור זה התקיים בפועל עד לפרט האחרון:

ויהי בשנת התשיעית למלכו בודש העשירי בעשור לחדש בא נבכדנאצר מלך בבל הוא וכל חילו על ירושלים ויחזק עליה ויבנו עליה דיק סביב: ותבא העיר במצור עד עשתי עשרה שנה למלך צדקיהו: בתשעה לחדש ויחזק ודעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ: ותבקע העיר וכל אנשי המלחמה הלילה דרך שער בין החמתים אשר על גן המלך וכשדים על העיר סביב וילך דרך הערבה: וידפפו חיל כשדים אחר המלך וישגו אתו בערבות דחו וכל חילו נפצו מעליו: ויתפשו את המלך ויעלו אתו אל מלך בבל וכלתה וידברו אתו משפט: ואת בני צדקיהו שחטו לעיניו ואת עיני צדקיהו עור ויאסרוהו בנחשתים ויבאהו בבל: ס

(מלכים ב פרק כה, א-ז)

מלך בבל צר על ירושלים וצדקיהו בורח בחשכה מירושלים דרך החומה, אלא שהכשדים תופסים אותו ומנקרים את עיניו, אוסרים אותו ומביאים אותו בבלה. חז"ל ביארו שתפיסתו נעשתה בדרך ההשגחה כדי לקיים את מה שנאמר בנבואת יחזקאל:

דרך שער בין החומות - מערה הולכת מביתו עד ערבות יריחו וברח לו דרך המערה והקב"ה זימן צבי הולך על גג המערה חוץ לעיר ורדפו כשדים אחרי הצבי וכשהגיעו לפתח המערה בערבות יריחו ראוהו ולכדוהו הוא שאמר (ביחזקאל י"ב י"ג) "ופרשתי רשתי עליו ונתפש במצודתי":

(רש"י מלכים ב פרק כה)

בתחילה נדמה שהמעשה של יחזקאל הוא כהצגה שנועדה לבטא מסר פנימי אך לבסוף נאמר בפירושו: "כאשר עשיתי כן יעשה להם". כלומר, הנבואה אינה משל אלא לתקיים ממש כפי שנעשתה על ידי הנביא.

מעשה נבואי יכול להתפרש כהמחשה ברורה יותר של הנבואה שעיקר ההבדל בינו לבין הדיבור

הנבואי הוא השילוב של חושים נוספים אך אני נוטה ללכת בעקבות המפרשים הרואים במעשה הנבואי דרגה עוצמתית בהרבה של נבואה, מדרגה המציינת התערבות ממשית בהיסטוריה המכריחה את המציאות להתרחש כפי המעשה הנבואי שעליו מצווה ה'. נבואות אלו ממיטות זעזוע המלמד שמנקודה מסוימת בהתרחשויות נפסקת היכולת של האדם לשנות. לפני זמן רב צפיתי בסרט צרפתי שהמחיש את הדילמה הנבואית. הסרט מספר על אנשים המשתמשים בקפיצה בזמן כדי לחזור לקרב שנערך לפני מאות שנים ולהטות חץ ממסלולו רגע לפני שהרג את הגיבור. המשך הסרט הוא סיפור תולדותיו של האיש שניצל מן החץ כתוצאה מן ההתערבות בזמן. גם המעשה הנבואי הוא מעין חריירה דרך מסכי הזמן באופן המונע את האפשרות של השינוי.

הדוגמא הנחרצת ביותר לעוצמת המעשה הנבואי מובאת בהמשך נבואת יחזקאל:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם הֲנִי לִקְחַ מִמֶּךָ אֶת מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגָּפָה וְלֹא תִסְפַּד וְלֹא תִבְכֶּה וְלֹא תִבּוֹא דְמַעְתָּךְ: הֲאֵנֶק דָּם מֵתַיִם אֲבָל לֹא תַעֲשֶׂה פֶאֶדָךְ חֲבוּשׁ עָלֶיךָ וְנַעֲלִיךָ תְּשִׁים פְּגָלֶיךָ וְלֹא תַעֲטֶה עַל שָׁפָם וְלֹחֵם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכַל: וְאֶדְבַר אֶל הָעָם בְּבִקְרָה וְתַמַּת אֲשַׁתִּי בְּעֶדֶב וְאָעֵשׂ בְּבִקְרָה כְּאִשְׁרֵי צְוִיתִי: וַיֹּאמְרוּ אֵלַי הָעָם הֲלֹא תִגִּיד לָנוּ מָה אֱלֹה לָנוּ כִּי אַתָּה עֹשֶׂה: וְאָמַר אֲלֵיהֶם דְּבַר ה' הִיָּה אֵלַי לֵאמֹר: אָמַר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הֲנִי מַחְלֵל אֶת מִקְדָּשֵׁי גְאוֹן עֲזֹכֶם מִחֶמֶד עֵינֵיכֶם וּמְחַמֵּל נַפְשֵׁכֶם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם אֲשֶׁר עֲזַבְתֶּם בְּדָבַר יַפְלוּ: וְעַשִׂיתֶם כְּאֲשֶׁר עֲשִׂיתִי עַל שָׁפָם לֹא תַעֲטוּ וְלֹחֵם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכְלוּ: וּפְאֹדְכֶם עַל רֵאשֵׁיכֶם וְנַעֲלִיכֶם פְּגָלֵיכֶם לֹא תִסְפְּדוּ וְלֹא תִבְכוּ וְנִמְקַתֶּם בְּעֹנֹתֵיכֶם וּנְהַמַּתֶּם אִישׁ אֶל אַחִיו: וְהָיָה יַחְזַקְאֵל לְכֶם לְמוֹפֵת כֹּכַל אֲשֶׁר עֹשֶׂה תַעֲשׂוּ בְּכַבֵּה וּדְעַתֶּם כִּי אֲנִי אֲדֹנָי ה': ס וְאַתָּה בֶּן אָדָם הֲלוֹא בְּיוֹם קָחְתִּי מֵהֶם אֶת מְעוֹזָם מְשׁוֹשׁ תַּפְאֲדָתָם אֶת מַחְמַד עֵינֵיהֶם וְאֶת מְשֹׂא נַפְשָׁם בְּנִיהֶם וּבְנֹתֵיהֶם: בְּיוֹם הַהוּא יָבוֹא הַפְּלִיט אֲלֶיךָ לְהַשְׁמָעוֹת אֲזָנִים: בְּיוֹם הַהוּא יִפְתַּח פִּיךָ אֶת הַפְּלִיט וְתִדְבַר וְלֹא תֵאָלֵם עוֹד וְהָיִיתָ לָהֶם לְמוֹפֵת וְדָעוּ כִּי אֲנִי ה': ס

(יחזקאל פרק כד, טו-כו)

יחזקאל יושב בגלות בכל ובאותה עת נותרה בירושלים מלכות, גם אם מדולדלת, ובית מקדש עדיין על מכונו. ה' מודיע ליחזקאל שאשתו תמות במגפה ומצווה עליו לא לקבוע שבעת ימי אבלות. הנבואה מתקיימת במציאות והעם תמה על שיחזקאל אינו מתאבל עליה. בתגובה הנביא מודיע להם שכך יקרה לעם בחורבן בית המקדש - למרות החורבן לא תתאפשר האבלות.

כאן מתעוררת השאלה במלוא תוקפה: האם יעלה על הדעת שיחזקאל משלם כמות אשתו כדי לעשות מעשה נבואי סמלי? ישנן כמה אפשרויות להתמודד עם הקושיה:

1. מכיוון שלא יעלה על הדעת להרוג את אשת הנביא לצורך הנבואה מובן שזהו רק משל והסיפור לא התרחש בפועל.
2. אשת יחזקאל מתה במגפה בפועל אך מותה היה צפוי ללא קשר לנבואה. מעשהו הסמלי

של יחזקאל ממוקד בכך שלא התאבל על מות אשתו במגפה. זהו פירוש הרבה פחות דרמטי מאשר המתת אשתו לצורך ההתערבות הנבואית. אך הבנה זו ממעטת מעוצמתה של סטירת הלחי שהעם חווה בנבואת יחזקאל.

3. השיטה הדרמטית ביותר ולדעתי היחידה המתייחסת לדברי התנ"ך במלוא עוצמתם: מות אשתו של יחזקאל נועד במיוחד כדי לזעזע את העם והוא אכן חלק מהמחיר של היותו נביא. הנבואה ממחישה באופן מוחלט לעם שאין שום טעם בתשובה בשלב זה, שהמציאות כבר לא תשתנה והחורבן עתיד להתרחש כך או כך. הנבואה הזו נעשית מול הגולים בבבל והם אכן אינם יכולים לדמות בנפשם שהאפשרויות עוד פתוחות.

מה התכלית של נבואה מסוג זה? הרי הנבואה נועדה לעורר לתשובה. מה הטעם בנבואה המונעת את אפשרות התשובה? ייתכן שיש להבין זאת על פי יסודות ההשגחה המבוארים ברמח"ל:

ונמצא שבאמת בשתי מדות אלה אוהז האדון ב"ה תמיד, ושנים אלה קבע בחוקו מוסדי ארץ: א' - **מדת השכר ועונש**, היא הנהגת הטוב והרע בשיקול אחד לזכות ולחובה, ונקראת הנהגה זאת, הנהגת המשפט, שהקב"ה יושב ודן כל העולם כולו לפי מעשיהם הטובים והרעים. ואתיא תוך משפטו זה - מדת טובו אשר לפי חק שלמותו, לפי ענין ממשלתו, שבכחו הוא רוצה לתקן את כל נבראיו. והנה, לפי מדת השכר ועונש - הקב"ה, כביכול, משעבד מעשיו למעשי בני אדם, שאם הם טובים גם הוא יטיב להם, ואם הם רעים יוכרח, כביכול, להענישם; וכענין הכתוב (תהלים סח, לו), "תנו עוז לאלהים"; והפכו (דברים לב, יח), "צור ילדך תשי"; וכמאמרם ז"ל (איכה רבה א, לג), "בזמן שישראל עושים רצונו של מקום - מוסיפים כח בגבורה של מעלה, וכשאינן עושים רצונו של מקום - מתישין כח של מעלה", ח"ו, ולפי מדת ממשלתו ושליטתו אמר (זכריה ג, ט), "ומשתי את עון הארץ ההיא ביום אחד"; (ירמיהו נ, כ), "יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה". והנה לפי מדת הטוב ורע - משפטי ה' אמת לתת לאיש כדרכיו מדה כנגד מדה, והרבה דרכים למקום לשלם לאדם כפעלו, וכאורח איש ימציאנו, אכו לחסד אם לשבטו. אך לפי עצת טובו בחק שלמותו ית' - הצד השווה שבהן, להחזיר את הכל - לטוב שלם, לתיקון הגמור שיהיה באחרונה. ועל דבר זה נאמר (מלאכי ג, ו), "אני ה' לא שניתי". ובמדרשו של רשב"י אמרו (זוהר כי תצא רפא. וע"ש), "לא אשתני בכל אתר". ואמנם הנהגת השכר ועונש היא המגולית ונראית תמיד לעיני הכל, אך הגלגול שהוא מגלגל הכל לטובה עמוק עמוק הוא, ולא עבידא לאיגלווי כי אם לבסוף, אבל מתגלגל הוא והולך בכל עת ובכל שעה ודאי, ואינו פוסק.

ונמצא, שודאי כבש האדון ב"ה, כביכול, את חק שלמותו בכריאת הנבראים האלה, ובראם חסרים ולא שלמים, ושם להם דרך הנהגה ומין השפעה שאינה אלא חשך סתרו ית', שממנו בא מציאות שיקול הטוב ורע, ויש מציאות לחטאים ופגמיהם ולעונשים וקלקולים. ואף על פי כן שב והביט בטוב חוקו אל הנבראים האלה לתקנם התיקון הכללי והגמור העתיד לבא, שעליו מסבב את כל הגלגל דבר יום ביומו, וממשיך דברי הטוב ורע עצמו, לגמור בתיקון

שלם בכח יחוד שליטתו ית"ש.

(מט) אמרה הנשמה - תכלול מה שביארת עד כה.

(ג) אמר השכל - שתי מידות שם הקב"ה לנהג בם את עולמו, אחת - מידת המשפט, ואחת - מידת השליטה והממשלה היחידית. מידת המשפט היא מידת הטוב ורע, שבה תלויים כל עניני הטובות והרעות בכל תולדותיהם; ומקור המידה הוא הסתר פני טובו, והעלם שלמותו. מידת הממשלה היחידית היא מידת תיקון כל הנבראים בכחו יתברך, אף על פי שמצד עצמם לא היו ראויים לזה, והיא הסוכבת והולכת בהעלם בכל דרכי המשפט עצמו, לסבב כל דבר אל השלמות לבד; ומקורה הוא חק טובו הפשוט ית', שאף על פי שנתעלם, לא זו מלהשקיף עלינו לטובה. מידת המשפט היא המתגלית ונראית, מידת הממשלה היא המתעלמת ומסתתרת לפנים.

(רמח"ל, דעת תבונות מח"ג)

עיקר דברי הרמח"ל שישנן שתי הנהגות המשמשות כבריאה:

1. הנהגה על פי מידת המשפט - האדם מכריע בבחירתו כיצד לנהוג והנהגתו של ה' מתאימה את עצמה כביכול לבחירת בני האדם.
2. הנהגת השליטה והממשלה היחידית - ה' מנהל את העולם לקראת תיקונו השלם ללא תלות במעשי בני האדם וגם אם אינם זוכים בכך.

מרבית ההיסטוריה מתנהלת על פי השגחת המשפט של הבורא באופן המאפשר את הבחירה. לעיתים, ה' מחליט להנהיג את העולם על פי הנהגת השליטה והממשלה היחידית לצורך קיום העולם כמעין עוגן הצלה מפני כוח הבחירה החופשית. כביכול, כאשר האנושות רוצה להוציא את הבורא מן המשוואה לחלוטין אזי הבורא מתערב באופן החרוג מהנהגת המשפט והבחירה החופשית. ייתכן שנבואה המתערבת במציאות שייכת לרגעים שבהם ה' מכריע שיש צורך לפרוץ את הנהגת הבחירה החופשית ולקבוע בעולם דבר מה שאינו יכול להשתנות ואינו תלוי בבחירה. כדי שהתערבותו של הבורא תקבל תוקף שאינו נתון לשינוי, הנביא מראה לעם כביכול את "העיתון של מחר" ובכך קובע את המציאות העתידית באופן מוחלט.

נבואה וספק

הדיבור הנבואי הוא נקודה של קשר בין האינסוף, שבו אין שום תפיסה אנושית, לבין האדם. בכך הנבואה היא מעין צוואר בקבוק המועד לתקלות רבות ובהן האפשרות להופעת נבואת שקר. התורה מתריעה מפני האפשרות לנבואת שקר אך אינה מתארת את האופן שבו היא מתרחשת. ממבט ראשון נדמה שעולם הנבואה הוא עולם חד וברור ונביא השקר פועל פשוט בזדון:

(טו) נְבִיא מִקְבֹּךְ מֵאַחֶיךָ כְּמִנֵי יָקִים לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֲלֵיו תִּשְׁמָעוּן: (טז) כָּל אֲשֶׁר שָׁאֵלְתָּ מֵעַם ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָד בַּיּוֹם הַקֶּהֱל לְאָמֹר לֹא אֶסֶף לְשִׁמְעַתְּ קוֹל ה' אֱלֹהֶי וְאֵת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא

אָדָּאָה עוֹד וְלֹא אָמוֹת: (יז) וַיֹּאמֶר הוּא אֵלַי הִיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבְרוּ: (יח) נִבְיֵי אַקִּים לָהֶם מִקֵּד אַחֵיהֶם כְּמוֹד וְנִתְתִּי דְבָרֵי בְּפִי דְדַבֵּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ: (יט) וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרֵי אֲשֶׁר דִּבְרַ בְּשֵׁמִי אֲנֹכִי אֲדַרְשׁ מֵעַמּוֹ: (כ) אַךְ הַנְּבִיֵא אֲשֶׁר יִזְיֵד לְדַבֵּר דְּבַר בְּשֵׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר דִּבְרַ בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵדִים וַיִּמַּת הַנְּבִיֵא הַהוּא: (כא) וְכִי תֹאמְרוּ בְּלִבְכֶם אֵיכָּה נִעַ אֵת הַדְּבַר אֲשֶׁר לֹא דִבְרוּ הוּ: (כב) אֲשֶׁר דִּבְרַ הַנְּבִיֵא בְּשֵׁם הוּ וְלֹא יְהִי הַדְּבַר וְלֹא יָבֵא הוּא הַדְּבַר אֲשֶׁר לֹא דִבְרוּ הוּ בְּדוֹן דְּבָרוֹ הַנְּבִיֵא לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ:

(דברים יח, טו-כב)

אך למעשה, ננסה להראות בדברים להלן שעולם הנבואה אינו כה חד משמעית כפי שרבים מודגלים להניח. הנביא עצמו עומד בפני מציאויות שונות של ספק הפותחות את הפתח לנבואת שקר. בדברינו לא נדון נביא המציג את עצמו כנביא מתוך רמאות מוחלטת – זהו המכונה בלשון המודרנית שרלטן. תקופת הנבואה הייתה תקופה של רגישות למפגש עם מציאויות רוחניות עליונות והנבואה הייתה אפשרות מעשית לא רק ליחיד סגולה. משום כך, נביאי השקר של תקופת הנבואה נבעו מטעויות יותר עדינות במפגש עם עולם הנבואה.

ספקו של ירמיהו הנביא

סיפור העימות של ירמיהו הנביא עם חנניה בן עזור הנביא מדגים זאת היטב:

(א) וַיְהִי בַשָּׁנָה הַהִיא סְרָאשִׁית מִמְלַכַת צְדָקְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה בַשָּׁנָה הַדְּבִיעִת בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי אָמַר אֵלַי חֲנַנְיָה בֶן עֲזוּר הַנְּבִיֵא אֲשֶׁר מִגְּבֻעוֹן בְּבֵית הוּ לְעֵינַי הַפְּהַנִּים וְכָל הָעָם לֵאמֹר: (ב) כֹּה אָמַר הוּ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר שְׁפִתַי אֵת עַל מֶלֶךְ בְּבַל: (ג) בְּעוֹד שְׁנַתִּים יָמִים אֲנִי מְשִׁיב אֶל הַמְּקוֹם הַזֶּה אֵת כָּל כְּלֵי בַיִת הוּ אֲשֶׁר לָקַח נְבוֹסֶדְנָאצַר מֶלֶךְ בְּבַל מִן הַמְּקוֹם הַזֶּה וַיָּבִיֵאם בְּבַל: (ד) וְאֵת יְכַנְיָה בֶן יְהוֹאִקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה וְאֵת כָּל גְּלוֹת יְהוּדָה הַבָּאִים בְּבַלָּה אֲנִי מְשִׁיב אֶל הַמְּקוֹם הַזֶּה נָאִם הוּ כִּי אֲשַׁבֵּר אֵת עַל מֶלֶךְ בְּבַל:

(ירמיהו כה, א-ד)

חורבן מלכות יהודה התרחש בשלושה שלבים: בשלב ראשון, ירושלים נכבשה על ידי נבוכדנצר מלך בבל והמלך יהויכין נלקח בשבי לגלות בבל. בשלב זה, בית המקדש נותר על מכונו והשלטון הבבלי המליך ביהודה את צדקיהו תחת יהויכין. בשלב שני, צדקיהו מרד בשלטון הבבלי ובתגובה החריבה בבל את ירושלים ואת בית המקדש וגם צדקיהו נלקח בשבי. בשלב זה בבל הפכה את יהודה לפרובינציה קטנה בראשות המלך גדליה שהיה מעין נציג של נבוכדנצר ביהודה. בשלב השלישי קמה סיעה שרעתה לא נחה מן ההכנעה הזו למלכות בבל ורצחה את גדליה מתוך עמדה שעדיף היעדר שלטון מאשר קיומו של שלטון כזה.

הסיפור המתואר להלן מתרחש אחרי השלב הראשון של החורבן, שבו יהויכין המלך נלקח לבבל אך

הממלכה והמקדש עדיין עומדים על כנם. בשלב זה עדיין לא ידוע אם נבוכדנצר יחליט להחריב את ירושלים כליל או שמה יתרחשו אירועים בזירה הפוליטית הבינלאומית שיפילו את ככל משליטתה וכך תחזור לירושלים המלכות ובידיה כלי המקדש.

חנניה בן עזור, נביא מגבעון, עומד באותה עת בבית ה' לעיני הכוהנים והעם וטוען שעול בכל הסתיים. הוא צופה שתוך שנתיים עול מלך בכל יישר ויכוניה ישוב למלכותו. נבואה זו אינו בלתי סבירה. כמו כן התנ"ך בוחר לקרוא לחנניה באופן חד משמעי בשם נביא. נבואה זו אינה נאמרת בחלל ריק. השטח גועש והעם חלוק לשתי אסכולות מרכזיות - זו של חנניה בן עזור וזו של ירמיהו ובזמן שחנניה בן עזור אומר את דבריו העם אינו יודע מי מהם צודק. התנ"ך מעוניין להציב את הקורא מול התמונה האמיתית בשטח ולכן הוא מתאר את הדברים באופן נפלא כך שהקורא לא ידע מיד מיהו נביא האמת מבין שניהם. כדי להבין את משמעות הפרק מוטל על הקורא לבוא ברעה נקייה ולא לדעת מי הוא נביא האמת בשלב זה:

(ה) וַיֹּאמֶר דְּמִיָּה הַנְּבִיא אֶל חֲנַנְיָה הַנְּבִיא לְעֵינֵי הַכֹּהֲנִים וּלְעֵינֵי כָל הָעָם הָעֹמְדִים בְּבַיִת ה':

(ו) וַיֹּאמֶר דְּמִיָּה הַנְּבִיא אָמֵן כִּן יַעֲשֶׂה ה' יְקָם ה' אֶת דְּבָרֶיהָ אֲשֶׁר נְבִיאָהּ לְהָשִׁיב פְּלִי בֵּית ה' וְכָל הַגּוֹלָה מִבָּבֶל אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה:

(שם, ה - ו)

ירמיהו הנביא מטיל פצצה על השומעים ועלינו הקוראים. למשמע נבואתו של חנניה הנביא הוא עונה "אמן כן יעשה ה'!" בלשון המודרנית "אמן" פירושו "הלוואי", אך בלשון המקרא פירושו "אמת". כלומר, לפי פשט הפסוקים ירמיהו מאשר את נבואת חנניה:

(ז) אֲךָ שָׁמַע נָא הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנֶיךָ וּבְאָזְנֵי כָל הָעָם: (ח) הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנַי

וּלְפָנֶיךָ מִן הָעוֹלָם וַיִּנְבְּאוּ אֶל אֲרָצוֹת רַבּוֹת וְעַל מַמְלָכוֹת גְּדוֹלוֹת לְמַלְחָמָה וּלְדַעָה וּלְדָבָר: (ט) הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר יִנְבְּאוּ לְשֵׁלוֹם כְּבֵא דְבַר הַנְּבִיא יִדְעֵה הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר שָׁלְחוּ ה' בְּאֵמַת:

(שם, ז - ט)

אמנם, ירמיהו מוסיף לדיון מדד לברור נבואת האמת. בשלב זה איני יכול לדעת מי משנינו צודק ואין לי אלא לומר "אמן כן יעשה ה'". אך נבואת חנניה ניתנת לבדיקה משום שהיא נבואה של שלום והמדד הבלתי מעורער שלה הוא התקיימותה כפי שנאמר בפסוקי התורה לעיל. נבואת חורבן עשויה להתבטל אם העם משנה את דרכיו ואין הדבר מעיד ששקר היה בפי הנביא. אך חנניה הכניס את עצמו לקטגוריה שמאפשרת את בדיקתו משום שהוא טוען שתוך שנתיים יבוא שלום.

תגובתו של ירמיהו מרתקת משום שהיא מבארת את דרכי הנבואה. ירמיהו מכריז אמן ומוסיף הערה של אזהרה לחנניה אך הערה זו אינה מערערת את מעמדו של חנניה בן עזור. יחד עם זאת,

ירמיהו אינו תוקף את חנניה או מבטל את נבואתו. מכל זאת אפשר לשמוע דבר פלא. ירמיהו מסר לעם את דבר ה' ולפתע מצטרף שחקן נוסף למגרש ואנו מנסים להבין את תפקידו במערכה. מתברר שלא רק השומעים אינם יכולים להכריע מי הוא נביא השקר אלא אפילו ירמיהו עצמו אינו יודע אם חנניה הוא נביא אמת או נביא שקר. נבואתו של ירמיהו הייתה נבואת פורענות ולכן ייתכן שהיא לא תתקיים. משום כך הוא יכול לומר לחנניה "אמן, אני בעד שהעם יחזור בתשובה ונבואתך תתקיים". אך בשלב זה הוא אינו יכול לומר לחנניה שנבואתו שקרית. לא ייתכן ששתי הנבואות יתקיימו בעת ובעונה אחת - עול בכל אינו יכול להישבר וכו' זמנית להתחזק. אמנם אם חנניה לא היה תוחם את נבואתו בזמן היה אפשר לפרש את דבריו לימים רחוקים ולאפשר את קיומן של שתי הנבואות.

הפסוקים הללו הם עבורי אחד השיאים בהמחשת מהות הנבואה ותפקידו של הנביא. אם הייתי יודע להסביר את מהות הנבואה לאשורה הייתי נביא אך הפסוקים נותנים טעם והבנה מרחוק של התהליך הנבואי ושל מצבו הנפשי של הנביא. בכל פעם שאני קורא את הפסוקים הללו אני מתרגש מחדש לגילוי הזה - אפילו לנביא אין וודאות. להבנתי, אם כי לא מצאתי לכך מקורות מפורשים, חוסר הוודאות מתחלק לשלבים:

בשלב הראשון עליו לעבור תהליך עד לקבלת הוודאות בעצם נבואתו עד לשלב שבו ה' שם דברו בפיו ומאשר את נבואתו. את התהליך הזה ביארנו במאמרים לעיל. כביכול, הנביא אינו יודע אם הוא זכה לנבואת אמת עד לשלב הדיבור הנבואי. בשלב שני, גם לאחר שהנביא מדבר הנבואה עשויה להשתנות ולכן גם בשלב זה נכנס מימד של חוסר וודאות. למשל ירמיהו התנבא על מלחמה וחנניה בן עוזר מתנבא לשלום. ירמיהו אינו יכול לדעת בוודאות איזו מן הנבואות היא אמת מכיוון שנבואת הפורענות שהוא מסר לעם עשויה להשתנות אם העם יתקן את דרכיו.

יש מי שפרש בהקשר זה את מעשה העקדה. נבואת העקדה מותירה את אברהם בחוסר וודאות שמא הבין שלא כשורה את דבר ה'. המדרשים מתארים מפגש של אברהם עם השטן בדרכו לעקדה ובו השטן מנסה להטיל באברהם ספקות מספקות שונים. אברהם היה צריך למלא את צו העקדה במלואו ורק בהגיעו לנקודה הזו יכול היה לקבל וודאות שהבין את דבר ה' ואת עבודת ה' לאמתם ולא הלך בעקבות הבנה אישית¹⁶.

16 אמנם, מאז הופעת החסידות והפסיכולוגיה המערבית קיבל העולם הנפשי הפנימי מקום של כבוד בעבודת האדם. למשל את המדרשים המתארים את קטרוג השטן על אברהם שלא הביא קורבן תודה על לידת יצחק יש המפרשים כהתרחשות פנימית בנפש אברהם - ברגע שאברהם זכה לכן הוא כבר אינו מסוגל לעבוד את ה' כפי שעבד אותו לפני כן בשעה שעבד ללא שחר. למרות זאת, אין לבטל את ההתרחשות הרוחנית שמוחץ לאדם - הדיבור האלוהי הנמסר מלמעלה. וזהו שרצה אברהם לוודא במעשה העקדה.

אהבת הנביא לעם

אך בתוך הסיפור חבויה נקודה נוספת, אולי המרגשת ביותר, המגלה את אופיים של נביאי ישראל במיטבו. אין הדבר מובן מאליו שירמיהו מצטרף בכל לב לנבואתו של חנניה. ניזכר במערכת היחסים בין ירמיהו לעם.

ירמיהו מתגורר בענתות. ננסה לדמיין את מציאות החיים של ירמיהו בענתות באופן ציורי. ירמיהו יוצא לריצת הבוקר והשכן מספר לו בשמחה על לידת בנו. ירמיהו נאלץ לומר לו: "מה לך לשמוח? בנך ימות בקרוב עם הכיבוש בבלי". בהמשך הריצה פוגש ירמיהו שכן אחר המבשר לו בשמחה על חתונת בתו הצפויה בקרוב. גם לו נאלץ ירמיהו לומר: "מה לך לשמוח? לא יישמע עוד קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה". המסר הקשה של ירמיהו אינו עובר ללא תגובה. הוא מעורר את שנאת תושבי ענתות עד שהם מנסים להרעילו:

(יח) וְהָיָה הַדְּיִיעַנִי וְאֲדַעָה אֹז וְדָאִיתְנִי מֵעַלְלֵיהֶם: (יט) וְאֲנִי כִכְבֹּשׁ אֶלּוֹף יוֹבֵל לְטָבוֹחַ וְלֹא דַעְתִּי כִי עָלִי חֲשָׁבוּ מַחְשָׁבוֹת נִשְׁחִי יְתֵה עֵץ בְּלַחְמוֹ וְנִסְתַּנּוּ מֵאֲרִץ חַיִּים וְשָׁמוּ לֹא יִזְכָּר עוֹד: (כ) וְהָיָה צָבָאוֹת שֹׁפֵט צֶדֶק בְּחֹן כְּלִיּוֹת וְלֵב אֲדָאָה נִקְמְתָה מֵהֶם כִּי אֶלֶיךָ גָּלִיתִי אֶת רִיבִי: ס (כא) לָכֵן כֹּה אָמַר ה' עַל אֲנָשֵׁי עֲנָתוֹת הַמְּבַקְשִׁים אֶת נַפְשִׁי לְאֹמֵר לֹא תִנְבֵּא בְשֵׁם ה' וְלֹא תִמּוֹת בְּדִנּוֹ: ס (ירמיהו יא, יח-כב)

היו מוליכין אותי קרובי ומיודעי לאכול עמהם לא הייתי יודע כי להמיתני מוליכין אותי והנה אם לא הודיעני האל היו ממיתים אותי

(רד"ק ירמיהו פרק יא פסוק יט)

כתוצאה מנבואות ירמיהו השכנים מנסים להרעיל את לחמו אך ה' מגלה לו את המזימה ומציל אותו. לאורך ימי נביאותו יש בעם הרואים בו תומך של הממלכה הבבלית ואין לתמוה על כך שהרי בנבואותיו הוא קורא ללוחמים להניח את נשקם ולהיכנע לבבל. לאחר הכיבוש הוא אף זוכה ליחס של כבוד מן הגנרל הבבלי:

(ב) וַיִּקַּח רֵב טַבָּחִים לְדַמְיָהוּ וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִי אֱלֹהֶיךָ דַּבֵּר אֶת דְּעָה הַזֹּאת אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: (ג) וַיָּבֵא וַיַּעַשׂ הוּא כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר כִּי חֲטָאתָם לָהּ וְלֹא שָׁמַעְתֶּם בְּקוֹלוֹ וְהָיָה לָכֵם דְּבַר הַדָּבָר הַזֶּה: (ד) וְעַתָּה הִנֵּה פִתְחֹתֶיךָ הַיּוֹם מִן הָאֲזָקִים אֲשֶׁר עַל דָּךְ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ לָבוֹא אֵתִי כָּבֵל בֹּא וְאֲשִׁים אֶת עֵינֵי עֲלֶיךָ וְאִם רָע בְּעֵינֶיךָ לָבוֹא אֵתִי כָּבֵל חִדַּל רְאֵה כָּל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ אֵל טוֹב וְאֵל הַיִּשָּׁר בְּעֵינֶיךָ לְלַכֵּת שְׁמָה לָךְ: (ה) וְעוֹדְנוּ לֹא יָשׁוּב וְשָׁבָה אֶל גִּלְיָה בֶן אַחִיקָם בֶּן שָׁפָן אֲשֶׁר הִפְקִיד מֶלֶךְ כָּבֵל בְּעֵדֵי יְהוּדָה וְשָׁב אִתּוֹ בְּתוֹךְ הָעָם אוֹ אֵל כָּל הַיִּשָּׁר בְּעֵינֶיךָ לְלַכֵּת לָךְ וַיִּתֵּן לוֹ רֵב טַבָּחִים אֲדָחָה וּמִשְׁלָחָהוּ: (ו) וַיָּבֵא דַמְיָהוּ אֶל גִּלְיָה בֶן אַחִיקָם הַמְצַפֶּתָה וַיִּשָּׁב אִתּוֹ בְּתוֹךְ הָעָם הַנִּשְׁאָרִים בְּאֲרִץ: ס

(ירמיהו מ, ב-ז)

אמנם לאורך הדרך יש לירמיהו גם תומכים בקרב העם. אך בכל זאת ירמיהו נאשם על ידי מתנגדיו בבגידה, מוכה מכות קשות ונעצר בבית כלא מאולתר בתנאים נוראיים. לאור כל זאת היה סביר לצפות שירמיהו יפתח שנהא כלפי העם. ודווקא מתוך כך מרגשים דברי ירמיהו לנבואת חנניה: "אמן, כן יעשה ה'". אומר אני "אמן" על נבואת חנניה לא משום שאתם עלולים לזהות אותי כתומך בבלי אלא משום שכל רצוני הוא בביטול הנבואה. ירמיהו מוסר את נבואות החורבן משום שכך גזר ה' אך ליבו קרוע בקרבו. ולכן הוא מצטרף לנבואת חנניה מעומק לבו מתוך תקווה שנבואתו שלו תתברר. ירמיהו כאומר לעם: "האם יעלה על דעתכם שאני מעוניין בחורבן, במוות ובגלות שיבואו על בני עמי? האם אני נושא את העול על כתפי מתוך שנאתי אליכם? יותר מכל רצוני שהגזרות הללו יתבטלו". בנוסף, בהיותו נביא אמת ומלומד בדרכי הנבואה הוא מאמין בלב שלם שאפשר עדיין למנוע את קיום הגזירה הנבואית.

כך היא הרכם של נביאי ישראל - למרות שהיחסים בינם לבין העם עלולים להיות עכורים ולמרות שלעיתים הם נופלים גם לקטרוג על עם ישראל בסופו של דבר אהבתם לעם היא המניעה אותם במסכת חייהם ובנבואתם.

מעשהו הנבואי של חנניה בן עזור

נשוב לחנניה בן עזור ולתגובתו לדברי ירמיהו:

(י) וַיִּקַּח חֲנַנְיָה הַנְּבִיא אֶת הַמּוֹטָה מֵעַל צִוְּאָר דְּמִיָּה הַנְּבִיא וַיִּשְׁפְּהוּ: (יא) וַיֹּאמֶר חֲנַנְיָה לְעֵינַי כֹּל הָעַם לֹאמֹר כֹּה אָמַר ה' כִּכָּה אֲשַׁבֵּר אֶת עַל נְבִסְדֵי נֶאֱצָר מִלֶּךְ בְּכָל בְּעוֹד שְׁנָתַיִם יָמִים מֵעַל צִוְּאָר כָּל הַגּוֹיִם וַיִּלְךְ דְּמִיָּה הַנְּבִיא לְדָדְכוּ: פ

חנניה נוקט במעשה נבואי. ירמיהו התהלך ועול על צווארו כדי ללמד שעול בכל רק ילך ויגבר. כפי שראינו במאמרים לעיל, המעשה הנבואי הוא קטגוריה מיוחדת של נבואה הפועלת במציאות ולא רק מתארת אותה. הכרעתו של חנניה לשבור את העול מעל צווארו של ירמיהו הכניסה אותו כביכול למנהרת זמן, לנקודה המצויה שנתיים בתוך העתיד ומבטלת את הגזירה של שלטון בבל על ישראל - המעשה הנבואי אינו הצגה אלא פעולה הקובעת מציאות בפועל. אמנם, בשלב זה התנ"ך מתחיל לרמז בעדינות על ההמשך - חנניה כבר מתחיל לאבד את הכינוי שלו כנביא ומכונה רק "חנניה".

נתבונן בדוגמא נוספת למעשה הנבואי:

(א) וְאֵתָה בֶן אֲדָם קַח לְךָ לְבַנָּה וְנִתְתָה אֹתָהּ לְפָנָי וְחִקוֹתַ עֲלֶיהָ עִיר אֶת יְרוּשָׁלַם: (ב) וְנִתְתָה עֲלֶיהָ מְצוֹר וּבְנִית עֲלֶיהָ דִיק וְשִׁפְכָת עֲלֶיהָ סִלְלָה וְנִתְתָה עֲלֶיהָ מַחְנֹת וְשִׁים עֲלֶיהָ פְּרִים סְבִיב: (ג) וְאֵתָה קַח לְךָ מַחְבַּת פָּזָל וְנִתְתָה אֹתָהּ קִיר פָּזָל בֵּינָה וּבֵין הָעִיר וְהַכִּינָתָה אֶת פְּנֵיהָ אֵלֶיהָ וְהִיתָה בְּמְצוֹר וְצִדָת עֲלֶיהָ אֹת הַיָּת לְבֵית יִשְׂרָאֵל: ס

(יחזקאל ד, א-ד)

ה' מצווה את יחזקאל לקחת לבנה ולחרוט עליה את צורת ירושלים או לכתוב עליה "ירושלים" באופן שכל רואיה יזהו אותה. לאחר מכן עליו להציב מצור של חיילים סביב הלבנה ולדמות באופן מוחשי את אמצעי הפריצה לעיר כגון הסוללה ואילי הניגוח. לבסוף, עליו להניח מחיצת ברזל בינו לבין העיר כדי לציין שהו כביכול אינו מסתכל יותר על ירושלים ואי אפשר יותר לפנות אליו בתפילה. ההתלבטות של הלומד היא לגבי המשמעות של ההדגמה המוחשית הזו. מובן שההצגה המוחשית ובה דגם מוקטן של ירושלים הבא במצור משפיעה יותר מהרצאות על חורבן ירושלים. אך לפי הדרך הפרשנית שנקטנו בדברינו, ההמחשה הזו היא הכרעה במציאות ולא המחשה סמלית. בעקבות המעשה הנבואי אין דרך חזרה מנפילת ירושלים. מותו של חייל במודל מביא למותו של חייל אמיתי בקרב. יחזקאל קובע את גורלה של ירושלים.

נבואות מסוג זה צריכות לפנות למכנה המשותף הנמוך ביותר, לצד הפשוט ביותר של האדם, כפי שניכר מתיאור נפלא בנבואות ישעיהו:

(א) אֲשֶׁדָּה נָא לְיָדַי שְׂדֵת דֹּדַי לְסִמּוֹ סֵם הִיא לְיָדַי בְּקֶרֶן בֶּן שִׁמּוֹן; (ב) וַיַּעֲזָהוּ וַיִּסְקְלָהוּ וַיִּטְעָהוּ שֹׁרֵק וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכּוֹ וְגַם יָקַב חֶצֶב בּוֹ וַיִּקּוּ לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֲשִׁים; (ג) וַעֲתָה יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם וְאִישׁ יְהֻדָּה שִׁפְטוֹ נָא בִּינִי וּבֵין סְדָמִי; (ד) מֶה לַעֲשׂוֹת עוֹד לְסְדָמִי וְלֹא עֲשִׂיתִי בּוֹ מְדוּעַ קִוִּיתִי לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֲשִׁים; (ה) וַעֲתָה אֹדִיעָה נָא אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר אָנִי עֹשֶׂה לְסְדָמִי הִסֵּר מְשׁוֹפְתּוֹ וְהָיָה לְבָעַר פְּרִיץ בָּדָרוֹ וְהָיָה לְמַדְמָס; (ו) וְאֲשִׂיתָהּוּ בְּתָה לֹא יִזְמַר וְלֹא יַעֲדֵר וְעָלָה שְׁמִיר וְשִׂית וְעַל הָעֵבִים אֲצִוֶּה מִהֶמְטִיר עָלָיו מָטָר; (ז) כִּי סֵם הִי צְבָאוֹת בַּיִת יִשְׂרָאֵל וְאִישׁ יְהֻדָּה נָטַע שְׁעִשׂוּעָיו וַיִּקּוּ לְמִשְׁפַּט וְהָנָה מִשְׁפַּח לְצַדִּיקָה וְהָנָה צַעֲקָה; ס

(ישעיהו ה, א-ח)

ישעיהו משורר על כרם שהיה לידידו במקום של אדמה פוריה. כרם שהוא עבד אותו במסירות ובו בנה את המבנים הנצרכים להפקת יין מתוך תקווה שכרמו ייתן לו ענבים נפלאים. את השיר הזה הוא אינו מפנה כהרצאה אינטלקטואלית ללומדי בית המדרש, ליושבי בית הכנסת או לאנשים החווים אקסטזה נבואית. כדי להתרגש מן המשל הזה אדם צריך להכיר את המציאות שעליה הוא מדבר, צריך להיות אדם העובד בכרם וממנו פרנסתו. אני משער שהוא יצא אל הבוצרים בשעת ערב בתקופת הבציר, בעת שהבוצרים אינם שבים לישון בביתם אלא נשארים ללון בשטח בסוכה מיוחדת. בעת לילה הם יושבים סביב המדורה ומספרים זה לזה סיפורים. ברגע מיוחד זה, מצטרף ישעיהו ומבקש לספר גם הוא סיפור. אפשר לשער שהבוצרים רצו לדחות אותו: "ישעיהו, שוב באת להלאות אותנו בקטרוגים?" "לא", אומר ישעיהו, "יש לי סיפור על כרם של ידידי בקרן בן שמן". עתה, החקלאים מקבלים אותו כאחד משלהם. "המשך את סיפורך ישעיהו". "ויעזקהו ויסקלהו ויטעהו שורק ויבן מגדל בתוכו" "נפלא, זהו סיפור מציאות חיינו ממש" וכך נמשכים הבוצרים בסיפור עד לדגע שבו הסיפור מסתבך: "ויקו לעשות ענבים ויעש באושים". המאזינים מתפלאים איתו "שפטו נא ביני לבין כרמי". יש לשער שהם הכריזו בהתרגשות "עזוב את הכרם, אין טעם

להחזיק בו יותר", "ומה אעשה בגדר?", "הרוס אותה", "ומה עם המגדל?", "כן, גם אותו!" ואז בתוך ההתלהבות האדירה הוא חושף את הסוד: "כי כרם ה' צבאות בית ישראל".

התרת הספקות – גילוי נבואי

נמשיך בסיפורו של חנניה בן עזור. ירמיהו עוזב את המקום במבוכה. הוא נביא אך הוא אינו יודע להכריע בוודאות לגבי מעמדו של חנניה. נבוכדנצר הולך וכובש לעצמו אימפריה עצומה ומבחינה סבירה אין מקום להאמין שצדקיהו יצליח לעמוד מולו במלחמה. אך נביאי השקר מלעיטים את העם יומם ולילה באמונת השלום הכוזבת למרות שנבואת ירמיהו הרבה יותר מותאמת למצב הפוליטי והצבאי בשטח. אם היו מעמידים וועדת חקירה ניטראלית אין ספק שנבואת ירמיהו היתה זוכה בעדיפות. בכל זאת, אם חנניה הוא נביא אמת אזי שבירת עול בכל תתקיים גם כנגד כל הגיון פוליטי בהיותו מגלה את רצון ה' הפנימי להפיל את נבוכדנצר, כפי שאכן קרה לאחר זמן.

ואז מגיע רגע ההכרעה:

(יב) וַיְהִי כִּי רָבַר ה' אֶל דְּמִיָּה אֲדִי שְׁבוּר חֲנַנְיָה הַנְּבִיא אֶת הַמוֹטָה מֵעַל צִנּוֹר דְּמִיָּה הַנְּבִיא לֵאמֹר:
(יג) הַלּוֹךְ וְאָמַדְתָּ אֶל חֲנַנְיָה לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' מוֹטֵת עֵץ שְׁסֵפֶת וְעֵשֶׂת תַּחְתִּיהֶן מִטּוֹת פְּזֹל:
(יד) כִּי כֹה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל פְּזֹל נְתַתִּי עַל צִנּוֹר כָּל הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה לְעַבְדֹת אֶת
נְבִכְדַּנְצַר מֶלֶךְ בָּבֶל וְעִסְדָּהוּ וְגַם אֶת חֵית הַשָּׂדֶה נְתַתִּי לוֹ: (טו) וַיֹּאמֶר דְּמִיָּה הַנְּבִיא אֶל חֲנַנְיָה
הַנְּבִיא שָׁמַע נָא חֲנַנְיָה לֹא שְׁלַחְךָ ה' וְאַתָּה הַבְּטַחְתָּ אֶת הָעַם הַזֶּה עַל שְׁקֵר: (טז) לָכֵן כֹּה אָמַר
ה' הַנְּבִי מְשַׁלְּחֶךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲרָמָה הַשָּׁנָה אֲתָה מֵת כִּי סָדָה דְּפַרְתָּ אֶל ה': (יז) וַיָּמַת חֲנַנְיָה הַנְּבִיא
בְּשָׁנָה הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: פ

(ירמיהו כה, יב-יז)

בשלב זה ה' מדבר אל ירמיהו. מכאן אפשר ללמוד שעד עתה ירמיהו לא דיבר מתוך נבואה ולכן לא היה יכול לזהות שמולו עומד נביא שקר. ירמיהו הלביש על עצמו את העול מתוך דבר ה' אך בעת המפגש עם חנניה הוא לא היה במצב של נבואה, כלומר כלי הקליטה שלו הפסיקו לקבל את הדיבור הנבואי. ועתה הדיבור הנבואי חוזר להתגלות וירמיהו מקבל נבואה חדשה המבשרת לחנניה ששבירת מוט העץ גרמה להחרפה במצב - עול בכל יהיה כמוטות ברזל. באותו רגע ירמיהו פונה לחנניה בוודאות מתוך התייחסות שונה לגמרי - ה' לא שלח אותך ואתה הבטחת את העם הזה על שקר¹⁷.

17 בכל זאת, שומעיו של חנניה מעדיפים את דברי חנניה על פני דברי ירמיהו. ולכן, חנניה אינו עומד למשפט. אדרבא, דווקא ירמיהו הוא שעומד למשפט בהמשך הדרך.

נבואת השקר – בין נביא לחכם

מה הוא שהפך את חנניה בן עזור לנביא שקר? כפי שאמרנו לעיל, ההבחנה בין נביא השקר לנביא האמת דקה יותר משניתן היה לצפות. חז"ל ביארו את סיפורו של חנניה בן עזור באופן פשוט: המתנבא מה שלא נאמר לו – כגון חנניה בן עזור, דקאי [=שהיה] ירמיה בשוק העליון וקאמר [=ואמר] "כה אמר ה' [צבאות] הנני שבר את קשת עילם", נשא חנניה קל וחומר בעצמו: מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל, אמר הקדוש ברוך הוא: הנני שבר את קשת עילם, כשרים עצמן על אחת כמה וכמה – אתא איהו [=בא הוא] בשוק התחתון, אמר: "כה אמר ה' וגוי שברתי את על מלך בבל".

(סנהדרין פט, א)

חכמינו מבארים שחנניה בן עזור שמע את נבואת ירמיהו המתנבא על שבירת כוחם של עילם. בעקבות זאת הוא השתמש בדרך ההיסק ההגיוני הנקרא "קל וחומר" והבין שגם עול בבל צפוי להישבר והיסק זה היה הבסיס לדבריו אל העם. באופן זה, חנניה הכניס לנבואה את הפרשנות שלו ובכך יצא מידי נבואה לידי פרשנות. הבעיה בהיסק זה הוא ש"קל וחומר" אינו אמת מוחלטת אלא תלוי בהצבת המשוואה באופן נכון. בדיון של חכמי התלמוד הדרך לסתור היסק של קל וחומר היא ערעור של הנחות היסוד שלו. למשל, אם שני לוחמים התגברו על אויב מסוים יש מקום להסיק ב"קל וחומר" שעשרה לוחמים ודאי יתגברו גם הם על אויב כזה. אמנם, ההיסקים הללו תלויים בהנחות יסוד שיש לברר אותן. למשל, אפשר לשער ששני לוחמים אינם בהכרח פחות עזים מעשרה – שני לוחמים החשים שאין להם כל מוצא אחר יילחמו בעזות עצומה ואילו עשרה לוחמים עלולים לסמוך זה על זה ומתוך כך להילחם ברפיון. כדי להיות נביא אמת על הנביא להניח לתובנות השכליות שלו ולהעביר את המסר כפי שהוא.

לדעתי, דווקא ההבדל בין נבואת השקר לנבואת האמת מונע את ירמיהו מלהגיב בוודאות בשלב מוקדם יותר. סביר שירמיהו יודע מעצמו כבר בשלב מוקדם יותר שחנניה אינו אומר אמת כי הוא מזהה שהעם לא חזר בתשובה ולכן לא יתכן שנבואת החורבן בטלה. אך ירמיהו, להבדיל מחנניה, אינו רוצה לערב את שיקול דעתו בנבואתו ולכן הוא אינו מכריז שחנניה משקר. עד לקבלת הוודאות הנבואית הוא שומר על זהירות.

להסכים לשליחות – להיות איש אמת

לאור כל דברינו מתברר שתפקיד הנביא הוא על גבול הבלתי אפשרי. עם כל הקשיים והרדיפות שהוא סבל הוא אפילו אינו זוכה לוודאות לגבי אמיתת נבואתו. על כך מספרים העולם בדיחה: בבית הכנסת של יהודי פולין התכנסו התושבים לדון בחששם מפני בואו של המשיח ללא הודעה

מראש. בתגובה החליט ועד המתפללים להציב את שמש בית הכנסת כשומר בשכר ולצוות עליו להזעיק את הקהילה אם יראה את המשיח מגיע. הקהילה אמרה לאותו שמש - אמנם השכר בתפקיד אינו מלהיב, אך מבחינת הקביעות בתפקיד, אין ספק שהשקט הנפשי מובטח לך... נכון שתפקיד הנביא אינו מבטיח קביעות ושקט נפשי. אך שקט אינו הסוגיה. משל לאמא המבקשת מבנה לפנות את האשפה בשעה מאוחרת בלילה. בנה האמיתי יעשה זאת למרות השיגעון שברבר. כך אם אדם אמיתי עם עצמו כאשר ה' יפנה אליו בשליחות הוא ימלא אותה ללא היסוס שהרי כל חייו חיכה לכך. משל לכירורג שעבר את הלימודים המפרכים והכין את עצמו בניתוחים רבים מספור לניתוח מאתגר וייחודי. האם יעלה על הדעת שכאשר יודמן הניתוח בפניו הוא יסרב לאתגר ויתחרט משום שהניתוח צפוי להימשך שעות רבות? ובכל זאת הנביא אינו מחוסן מפני הסבל והמרמור כפי שאכן מביע זאת הנביא ירמיהו:

(יד) אָרוּר הַיּוֹם אֲשֶׁר יִקְדְּתִי בּוֹ יוֹם אֲשֶׁר יִקְדְּתֵנִי אִמִּי אֵל יְהוָה בְּרוּךְ: (טו) אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּשָׂר אֶת אָבִי לְאֹמֵר יִלְדֶּךָ לְךָ בֶּן זָכָר שִׁמְחָה שִׁמְחָהוּ:

(ירמיהו כ, יד-טז)

אך האפשרות הייתה נתונה בפניו שלא לומר את נבואתו והוא לא עשה זאת. הוא אינו יכול לסרב לשליחותו ולאמת שלו. ואפילו יש סיכון שנבואתו אינה אמת וכך יתברר שהשנאה ואולי אף המוות שהביא על עצמו היו לחינם, הוא מוכן לתפקיד בכל זאת.

